公開講演

入信の説明理論

—初期日本人キリスト信徒の場合—

森岡清美

一　はじめに

内村鑑三はその著『余は如何にして基督信徒となりし乎』（一八九五）の緒言において、「余が書こうとするのは、余は如何にして基督信徒となりし乎である、何故にではない。いわゆる『回心の哲学』は余の題目ではない。余はただその『現象』を記述し、余よりも哲学的訓練ある人々に材料を提供しようとするにすぎない」（鈴木俊郎訳、岩波文庫）と述べた。私は哲学者ではないが、入信過程 **how** でなく入信理由 **why** について考えてみたい。しかし、入信者本人が語る **why** ではなく、第三者たる研究者が資料からつかみ出した **why** であることはいうまでもない。したがって、入信の「説明」とよぶべきであろう。

説明には個々の具体的な事例にあてはまるだけのアド・ホックな説明もあるが、ここではなるべく一般的に妥当することをねらって、説明理論 **explanatory theory** と称してみた。けれども、入信のような複雑で微妙な過程を含む問題を、始めから一般論として議論することはむずかしいし、誤りをおかす危険が大きい。そこで、ある入信のカテ

ゴリーについて暫定的な説明理論を模索することとしたい。私が選んだ「ある入信のカテゴリー」とはキリスト教への入信である。とりわけプロテスタンティズムであり、わが国におけるその伝道の初期、したがって幕末から明治初期に時代を限定して入信を考察したい。

研究方法としては、入信事例をとり出して分析を加えることが考えられるが、初期の信者について必ずしも入信のくわしいデータが残されているわけではない。そこで個々の事例に、それが位置づけられている全体の文脈から接近して、文脈関連的に入信理由を明らかにしてゆく、という方法が必要となってくる。のみならず、入信事例をその文脈から切り離さない「文脈関連的接近」は、それ自体として有意義性と有用性をあわせて主張しうるのではないだろうか。このように考えるので、「初期日本人キリスト信徒の入信」という一つのカテゴリーの現象を説明するために、まわり道ながら、プロテスタンティズムの日本への伝来からあとづけていかなければなるまいと思うのである。

二　日本人キリスト信徒の出現

アメリカの開拓は一八五〇年頃までに東から太平洋岸に到達し、その少し前に実用化していた蒸気船が太平洋を渡る時代に入っていた。そこで、蒸気機関用の石炭、良質の水、食料をアメリカ船のために確保すると共に、あわせて海難救助と破損修理のため、合衆国政府は日本に開国を迫ってきた。他方ヨーロッパ諸国も大体一八五〇年頃までに中国に勢力を植えつける基礎を据え、極東に手つかずで残されていたのは韓国と日本だけであった(1)。このような外圧下に、江戸の幕閣は一八五〇年代の中頃アメリカ・イギリス・ロシア・オランダと相ついで和親条約を結び、さらに一八五八年（安政五）七月日米修好通商条約を締結した。

この条約の第八条によってアメリカ人居留地内のキリスト教活動が適法となり、第六条の治外法権の規定によって宣教師の安全が保証された。条約発効は翌一八五九年七月であったが、それに先立つ五月に米国聖公会のリギンスが日本入国の命を受けて中国から長崎に上陸し、彼の同僚ウィリアムスも六月に長崎に着任した。そして十月には長老教会のヘボン、十一月には改革派教会のブラウン、シモンズ、フルベッキが直接アメリカから来日し、その後も太平洋の波濤を越えて渡来する宣教師があいついだ。切支丹禁制の高札が撤去される一八七三年（明治六）二月までに来日した六〇人の宣教師およびその夫人は、ほとんどみなアメリカの諸教会から派遣された人々であった。

宣教師は居留地として定められた神奈川や長崎に住んでいた。そして、日常の用を足すための家僕として、また日本語を学習するための教師として日本人を雇った。知己をえ、伝道の手がかりをつかむために、宣教師は英語を始めとする英学の教授を行って、志をもつ青年をひきつけた。また、ヘボンやシモンズなどの宣教医は医療をとおして一般民衆に接していった。宣教師のまわりに集まった人々の大多数は、新しい西洋の知識と技術を宣教師から手に入れようとしただけで、キリスト教には警戒してかかわりをもとうとしなかった。しかし、一方ではキリスト教探索のスパイや刺客が、他方ではキリスト教の何たるかにふれて求道の志を起こした者がまじっていた。

さきにふれた日米修好通商条約第八条の末尾に、米国総領事ハリスの要望によって「日本長崎役所において踏絵の仕来りはすでに廃せり」と特記され、踏絵廃止が確認されている。しかし日本人は依然として禁教下にあり、キリスト教を信じていることが発覚すれば逮捕入牢そして獄死か刑死が行く手に待っていた。宣教師に接した日本人が宣教師を利用するだけでキリスト教を断然敬遠したのは、常識的にいって当然だったのである。しかるにごくごく少数ではあるが、キリスト教に関心をもち、その関心が熱烈な帰依となり、遂に洗礼さえ受ける日本人が出現した。

一八六五年（慶応元）十一月五日の日曜日に、重症の肺患に悩む病床で宣教師バラから洗礼を受けた老人がいる。

この老人は矢野元隆（もとたか）という元鍼医で、ブラウンが前掲ハリスの紹介で日本語教師として雇い入れ、のちバラの日本語教師に転じた人である。彼はバラの指示によって漢訳のマルコ伝とヨハネ伝を邦訳しているうちに、キリスト教についての理解が進み、ついに信仰を告白して洗礼を願い出たのであった。禁教下の日本人に洗礼を授けることは彼を逃れえぬ死地に追いやることになるゆえ、授洗までは考えたこともなかったバラはことの意外な展開に驚き、ヘボンに相談してやっと授洗の決意をしたという。ヘボンやブラウンが神奈川へ上陸してから六年で、日本最初のプロテスタントが出現したわけである。

受洗第二・第三・第四号は長崎に出現した。第二号は荘村助右衛門という熊本藩の中位の武士であった。彼は藩士の監督格で長崎に出張した時、フルベッキやウィリアムスに接して洋学を学び、一八六六年（慶応二）二月ウィリアムスから受洗した。その三カ月後に、佐賀藩の重臣村田若狭（わかさ）とその末弟綾部恭がフルベッキから領洗して第三・第四号となった。若狭は長崎警備に当たっていた間に蘭書を購読してヨーロッパ諸国の事情を学び、さらに家臣が海上で英語の聖書を拾ったことからキリスト教への関心を深めた。そして、英語を解する家臣をフルベッキのもとへやって聖書について教えを乞わせること前後三年、ついに得心することができたので受洗を願い出、初対面のフルベッキを驚かせた。

この後ぽつりぽつりと受洗者があらわれ、一八七一年（明治四）までの間に前後合して横浜方面で六名、長崎で一四名、計二〇名の信者が出現した。この間に渡来した宣教師の数に比べるなら遅々たる歩みというほかないが、宣教師も洗礼を受けることは決して勧めず、かえって志望者に自重を促したのだった。けれども、いくら努力しても一人の信者も出ない中国伝道開拓期の英人モリソンの歎きや、禁教下の受洗は文字どおり決死の大事業であったことを顧るとき、二〇名もの信者が出現したことの方が驚異的といえよう。

三　新しい皮袋と新しい酒の性格

横浜と長崎で散発的にあらわれた受洗者は、ひそかに個々の宣教師とつながるのみで、受洗者相互の横の連絡が隠密裡にでもなされたわけではない。そのようなキリスト教受容は個人レベルのものにとどまる。個人レベルの受容はすべての基礎であって、それなしに受容を論ずることができないが、その基礎の上に、あるいはその前提として、集団レベルの受容が実現しないと、きびしい官憲の追及、郷党の冷たい風当りに抗して信仰を守ることはむずかしい。集団レベルの受容の最も早い例は一八七二年（明治五）の横浜バンドであったが、その説明は後述に譲り、熊本バンドおよび札幌バンドについて述べることにしよう。

熊本洋学校で米人教師ジェーンスの指導を受けた二百人余りの生徒のうち、三五人が熊本郊外の花岡山に会して「奉教趣意書」に署名し、同志あい協力してキリスト教の信仰に従事することを約した。これは一八七六年（明治九）一月のことであったが、同年神風連の乱が火を噴こうとしていた熊本は頗る保守的な土地柄であっただけに、キリスト教に対する反感蔑視がきわめて強く、父兄や地域の圧迫に抗して信仰を告白するには、若者たちの盟約による共同防衛が必要だったのである。

他方、日本の北のはて北海道では西洋の技術を採用して新しい天地が拓かれつつあった。その開拓精神溢れる札幌農学校で米人教師クラークの薫陶を受けた一期生と二期生計三一名が、一八七七年（明治一〇）三月に「イエスを信ずる者の契約」に署名し、信仰上の相互の援助と奨励のために団体を結成した。この札幌バンドの場合には、北辺の開拓地のこととて熊本バンドの若者が経験したような圧迫を受けることはなかったが、祈禱、聖書研究、宗教書の閲

読などのため集会を開いて互いに強めあうのでなければ、クラーク去り宣教師もいない辺境で信仰を守ることは不可能といってよかった。熊本でも札幌でも、キリストを信じる若者たちの団体は第一次集団の機能を発揮し、信仰を定着させる防禦線として有効に機能したのである。

信仰の定着のためには集団レベルの受容でもまだ不十分だった。外部からの圧迫の小さい札幌バンドは教会形成を志向して安定したが、圧迫の強い熊本バンドは圧迫に抗しきれずに解体した。そこに不十分さが認められるのである。もっともこのバンドの主力は新島襄の同志社に入って、わが国プロテスタントの一つの大きな人脈を形成することになる。

信仰団体の存続を保証するためには、集団レベルの受容を超えて制度レベルの受容に至らなければならない。[2] この二つのレベルの受容を同時に達成したのは、一八七二年（明治五）三月宣教師の指導によって日本基督公会を設立したバラ英学校の生徒たちであった。これは集団レベルに即して横浜バンドの名で記憶されている。初週祈禱会に加わっていた九名の生徒が揃って受洗し、既に受洗していた二人の日本人と共に、信心増益のために公会を立てたのである。バラの指導のもとに投票によって小川義綏（よしやす）を長老に選び、バラを仮牧師に挙げ、さらに信仰箇条などを定めた公会規則、公会運営規程を定めた公会内規定を採用した。キリスト教会の政治形態に監督主義・長老主義・会衆主義の三つがあるうち、横浜の公会は長老主義をとることが規則・規定によって根拠づけられ、ここに制度レベルの受容が成立したといえる。在来のわが国宗教集団のように何らかの共同体を基礎とするものではなく、むしろそれから切断され、他面国際的な制度的関連性をもつ、誓約にもとづく集団の登場であった。わが国にとって全く新しい集団形成のパターンが、ここにその姿を現わしたということができる。

新しい集団形成パターンを皮袋として、そこに盛られた信仰と生活規範は新しいというより革命的なものであっ

た。横浜の公会に潜入して信徒になりすましていた太政官派遣の諜者安藤劉太郎の報告には、外部からの非難攻撃を懸念して削除された公会規則の三ヵ条が紹介されている。それは、一皇祖土神の廟前に拝跪してはならない、二王命といえども道のためには屈従してはならない、三父母骨肉の恩に愛着してはならない、というものであった。エホバの神のみを神とせよ、エホバの神の聖旨を最高絶対の教命とせよ、神の聖旨を行う者こそ父母きょうだいである、との聖書の教えをわが国に適用して、キリスト教の肝心を明らかにするとき右の三ヵ条となる。これこそ宣教師が永く心に誓って固守すべきものとしてつねづね入信者に論し、信仰の厚薄を審判する基準としたものである。しかし、わが国の神々、「お上」、親、およそ上位の権威権力者についての伝統的な価値観と矛盾し、かつこれに果敢に挑戦するものであることは論をまたない。

三ヵ条は黙示的な伝統的価値観と鋭く対決したばかりでなく、当時の明示的な国民教化改策とも真向から衝突した。一八七二年（明治五）六月教部省が国民教化の基本大綱として制定した三条の教則とは、一敬神愛国ノ旨ヲ体スベキ事、二天理人道ヲ明ラカニスベキ事、三皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムベキ事、の三ヵ条であるが、先述の公会規則の三ヵ条と、数の上ばかりか内容の上でも、一は一と、二は三と、そして三は二と対応していること、まさに符節を合する思いがあるのである。そして、対応する箇条が矛盾するからには、公会側の箇条は革命的な思想を表明したものといわなければならない。

明治維新政府は成立早々祭政一致の政体に復古する布告を発して神道国教主義の立場を明らかにしたが、こと切支丹については禁制弾圧の旧政策を継承し、浦上の潜伏切支丹の大検挙を行って老人女子供を含む千数百人の農民を諸藩に配流した。また、長崎ではフルベッキから受洗した真宗僧侶清水宮内（くない）、エンソーから受洗した真宗僧侶二川一騰（ふたがわ）を捕縛して投獄した。京都では宣教師グリーンやギューリックの日本語教師をしていた市川栄之助を獄舎につない

だ。また、キリスト教の動勢探索のため東京・横浜・大阪・長崎・箱館に太政官から諜者を配置し、情報の収集と監視を怠らなかった。維新政府にとっても、キリスト教は監視と弾圧の備えを要する革命的な「危険」思想であった。それゆえ、キリスト信徒になることは政治権力の狂暴な弾圧の前に身をさらすことにほかならなかった。では何故、彼らは危険を冒して入信したのか。ここにおいて why が最も鋭い問題意識をもって問われてくるのである。

四　キリスト教入信の契機

自由民権論者河野広中は、ミル原著中村正直訳『自由之理』に啓発されて思想の大革命を経験した。彼は自伝のなかで当時を回想してつぎのように述べている。

> 三春町の川又貞蔵からジョン、スチュアルト・ミルの著書で中村敬宇の翻訳した『自由の理』と云へる書を購い、帰途馬上ながら之を読むに及んで、是まで漢学、国学にて養はれ、動もすれば攘夷をも唱へた従来の思想が一朝にして大革命を起し忠孝の道位を除いただけで、従来有って居た思想が木葉微塵の如く打壊かるると同時に、人の自由、人の権利の重んず可きを知り、又た広く民意に基いて政治を行はねばならぬと自ら覚り、心に深き感銘を覚へ、胸中深く自由民権の信条を画き、全く予の生涯に至重至大の一転機を画したものである。而も其の変化が不思議と思はるる程の力を奮ひ起したことは、今更ながら、一大進境の種たりしを思はざるを得ない。自由の理を読んで心の革命を起せしは其の年（私注明治六年）三月の事だ。(3)

河野は人の権利・自由の重んずべきことを知って思想の一大革命を経験したが、忠孝観念だけは変らなかったとい

う。日清戦争ののち伊藤博文とも提携し、桂太郎の同志会にも入るという後年の変身の秘密はここにあるのであろう。それはともかく、キリスト信徒の場合にはまさに忠孝の観念が変化した、少なくとも変化を要請されたのである。これこそ思想の根本的革命であった。では、生命の危険を伴う入信が、しかも思想の根本的変革を要請される入信が、何故起こったのであろうか。

まず第一に教義の説得力が挙げられよう。教義といっても求道者がとらええた範囲、理解しえた範囲のそれであった。しかし求道者の関心との関連でなるほどと納得がゆき、その納得がこれまで聞いた教説の与えるものを越えていれば、説得力があることになる。受洗第三号の村田若狭がフルベッキに面会した時、「私が始めてイエスの品性と事業とを読んだ時の感激は言葉でいい表わすことができない。私はこれまでこれほどの人物を見たことも、聞いたことも、また想像したこともない。驚嘆のあまりイエスの品性と生活に私の心はとりこになったようである」と告白したというが、村田はイエスの言行を伝える福音書の説得力に圧倒されたのである。

横浜バンドの一人植村正久(まさひさ)は、バラの英学校で祈禱会に導かれ、宣教師のあやつる日本語はわかりにくかったけれど、いずこにもいまし、慈愛に富み、聖なるまことの唯一神、というキリスト教の神観念にとらえられる。そして、加藤清正を尊崇してきた一五歳の少年の心に新しい世界が開け、入信を決意したのだった。神々の怒りをなだめるために種々雑多な礼拝形式を試みつつあった一六歳の少年、のちの札幌バンドの内村鑑三は、上級生に強要されて入ったキリスト教から、宇宙には一つの神があるだけであることを教えられ、一つの神を認めることによって神々への雑多な礼拝から解放された。一つの神という観念に彼の理性と良心は「然り」と唱和し、彼は「新しい人」となった。それほど唯一神の教えは彼にとって説得的だったのである。

説得力が植村や内村のようにキリスト教独自の神観からではなく、わが国の伝統的観念との共通性から由来する場

合もあった。武士として主君の馬前に討死する覚悟を、生きるも死ぬるも神の命を旨とする決心に切りかえて、内心に王政維新を経験した熊本バンドの海老名弾正はその一例である。キリスト教排撃のためにまずこれを探索しようとて宣教師グリーン宅での聖書研究に加わった松山高吉が、「汝の父母を敬え」との教えと、十字架上のイエスが母マリアのことを弟子たちに託したことに感激して、キリスト教に心を惹かれていったという。説得力の働きかたは一様でなく、キリスト信徒の場合でも忠孝の観念は変りにくかったことをこれらの事例が暗示していて興味深い。

さきに掲げた村田若狭の場合は、聖書を学んでイエスの行実に圧倒されたのであって、そこには宣教師フルベッキの人格はほとんど介在していない。しかし大抵の場合、聖書は宣教師がもたらし、宣教師によって講述された。幕末から明治初期にかけて生命の危険を冒して渡来した宣教師には、学殖・人格の点でもすぐれた人が多く、そのため宣教師の人格への傾倒が未信者を入信へ誘ったり、あるいは宣教師の人格力と聖書の説得力が二つにして一つということになった。僧への帰依によって法に帰依する日本人の態度が、キリスト教の場合にも現われたのは怪しむに足りないであろう(4)。

ヘボンが神奈川に上陸してまだ成仏寺に住んでいた時のことである。定次郎という下僕を雇い入れたが、間もなく暇をくれと申し出てきた。そこでどうしたのか聞くと、私はある藩の侍であるが、異人の内情を探り、隙あらば斬り捨てようと思って下男に住み込んだ者である。けれども、貴殿は異人とは思えぬほど親切で、仁義道徳を弁えておられるので、殺すに忍びないばかりか、自分の考えが誤っていたことを悟った。それ故これでご免をこうむって帰りたい、ということだった。刺客の剣をも鞘に収めさせる宣教師の人格力は、そのまわりに集まる英学生に対して強烈な暗示として作用したと考えられるのである。

熊本バンドの一人小崎弘道は、洋学校ではがんらいキリスト教反対の主要な人物であって、儒教主義を標榜し、

「心だにまことの道にかないなば、禱らずとても神や守らん」との精神に共鳴していた。しかし友人たちの熱情に動かされて、その勧めに従いジェーンスの集会に出席することになった。小崎が初めてその会合に出て大いに感激したのは彼の祈禱であった。会衆みな頭を垂れて謹聴するなか小崎のみ眼を開いて彼の祈る態度を凝視したが、ジェーンスの顔は熱誠に溢れ、集会出席者のため人類のため、また日本および世界のために祈る一言は一言より熱烈となり、ついに熱涙が頬を伝わり落ちるのを見ては、いかに批判的な小崎も感激せずにはおれなかった。合理主義者でもともと祈禱など宗教くさいことの大嫌いな小崎の頑固な心を、ジェーンスの熱禱がとかしたのである。(5)

五　主体的契機—剝奪と激変

入信の契機として教義の説得性と宣教師の人格力は必要条件であるが、それだけでは十分条件とはいえない。なぜなら、入信主体の条件が残されており、教義に説得性を見出すのもまた宣教師の人格力に動かされるのも、入信主体側の事柄であるからである。それに入信の説明とは入信の主体的契機を明らかにすることであるはずである。ここに手がかりとなるのは、静岡バンドの出でのちに評論家として名を成した山路愛山の、有名な左の文章であろう。

新信仰を告白して天下と戦ふべく決心したる青年が揃ひも揃うて時代の順潮に棹すものに非ざりしの一事は当時の史を論ずるものの注目せざるべからざる所なり。彼等は浮世の栄華に飽くべき希望を有せざりき。（中略）戦争は既に過去の物語となりたれども戦敗者の心に負へる創痍は未だ全く癒へず。かくて時代を謳歌し、時代と共に進まんとする現世主義の青年が多く戦勝者及び其同趣味の間に出で、時代を批評し、時代と戦はんとする新信仰を懐抱する青年が多く戦敗者の内より出でたるは與に自然の数なりきと云はざるべからず。(6)

愛山は、キリスト教の信仰を告白した青年が幕臣の子でなければ佐幕藩の子弟であり、世に時めく望みのない若者たちであったことに注目し、とくに横浜バンドに着目して旗本の子植村正久、津軽藩士本多庸一、会津藩士の子井深梶之助、松山藩士押川方義（まさよし）を例に挙げる。同じ観察は札幌バンド・静岡バンド等の人々にも妥当し、また勝海舟・山岡鉄舟・山本覚馬・中村正直など旧幕関係者にキリスト教支持者がいたことに通じるものである。明治維新政府につながって何らかの職をえた倒幕派の藩士を別として、一般に士族は、とくに「賊軍」の汚名を着せられた佐幕派の藩士は、きびしい剝奪感・挫折感のなかで、とりわけ武士道という彼らの価値体系崩壊のあとの「価値の空洞化」のなかで、満されぬ心を真に満たしてくれる何ものかを求めていた。そこに出現して魂の渇きをいやしてくれたのが、英学塾の教師である宣教師の説くキリスト教であったといえよう。本多庸一はいう。

日本の一般人民は思想浅薄迷信多しと雖も、何者か宗教性を饗応する者あり。故に基督教は容易に彼等に入らず。然るに此に一種の階級あり、武士と云ふ。比較的教養あり、独立の気象あり、稍高慢なる自負者なり。明治維新古き秩序破壊せらるるに及び、彼等は一身上にも社会上にも解釈を要する問題の甚だ多きを見出せり。而して是は彼等が何やら物足らぬ心地せる概念にして、功名心深き青年中にも此の感を懐ける者鮮（すくな）からず。彼等は高慢には相違なけれ共、心裏に空乏を感じたり。此の空処の成分は基督教の塡充すべき処となれり。(7)

維新期の士族は家禄を失い、手を下した商売も「士族の商法」で失敗し、なかには娘を遊女に売る者さえいた。支配階級としての社会的特権は奪われている。その上に、精神的な拠り所であった士族倫理「武士道」も、彼らの外側と内側の両方で崩壊したのだった。経済的社会的剝奪下で経験する精神的剝奪の打撃はきわめて強烈であった。その

ために佐幕派および弱小諸藩出身の士族は自暴自棄になったり、無気力になったり、恨みを含むすね者になったりしたが、また新しい信仰によって「心裏の空乏」を埋めようとする者もいたのである。ここにおいて私は、剝奪感[8]をもって入信の主体的一契機とみることを提唱し、これを剝奪理論とよびたい。

横浜バンドのなかではとび抜けて高齢（四九歳）で受洗した奥野昌綱の例も、剝奪理論で理解できる。――奥野はもと輪王寺宮に仕える寺侍であったから旧藩士と立場を異にするが、維新のさい没落してつぶさに艱難をなめ、一八七一年（明治四）にヘボンついでブラウンの日本語教師・翻訳助手となって聖書に親しんだ。しかし、そこに至るまでに彼は日本の神々に対する深刻な失望を味わっていたのである。というのは、維新後の貧困のなかで発願して神社を巡礼し、水ごりを続けること一万回に及び、体力もひどく衰弱したが神々からは何の応答もなかった。これは遠方の神社への加持祈禱のために依頼した代人が同時刻に参拝しなかったせいではないかと反省して、違約の償いをするべく巡礼をやりなおした。かくて金も使い果たし、ただ骨と皮とになって生命を落とすほどだったのに、神々からは依然として何の応えもなかった。在来の信仰に見放され、在来の価値体系が胸奥で音もなく崩壊するのを感じた奥野は、それ故にこそ老年で外来の信仰を受容したのであった。

以上みたように剝奪理論は有効であるが、これで横浜バンドや佐幕派士族出身の信者は説明できるとしても、熊本バンドには困難があるし、ことに長州藩士であった沢山保羅（ぼうら）や越後糸魚川の町年寄の子である松山高吉の例は説明できないばかりか、なぜ新信仰への入信者に青年が多かったかも説明できない。

入信の主体的契機として、剝奪感とは別に、身体的環境的急変への対応機制を強調する激変理論とも称しうべきものが成り立ちうる。これを示唆するのは、時代は下がるが貧民窟伝道の経験に基づいて書かれた、賀川豊彦の左の文章である。

生理的に云へば、少年時代から青年時代に移る頃、青年時代から壮年時代に移る頃とか、健康で云へば、精神的に煩悶して神経衰弱にかかって居る場合、或は栄養不良で生理的に激しい変化のある場合とか、病気のあげ句とか、月経時とか、境遇から云へば新しい境遇に這入った場合、奉公先の変った場合、土地の変った場合、仕事を換へた場合、若しくは急激に貧乏した場合、気候の変化が急激な場合、自己の職業上から来る利害が急変した場合に、弱い意志を持って居るものが激しい変化を受けて、社会に対する責任を忘れて罪を犯すので、それ等の変化の起らぬ範囲に於ては、決して罪を犯すものでは無いのである。(9)

賀川はこの文章で犯罪を誘発しかねない激変状況を述べているが、罪を犯すに至らない人々の激変状況への一つの対応が入信と考えられるのである。生理的環境的激変は既存の生活構造を解体させ、新しい生活構造再編成の核となるセルフ・アイデンティティの追求を開始させるからである。

激変理論で説明しやすいのは青年の入信であるが、士族の入信も剝奪理論とは別に激変理論によって説明することができる。そして激変理論が該当する場合には、キリスト教独特の教説よりは既存の信仰との共通点が強調される傾向があるようであって、武田清子氏のいう接木型に相当する。(10) 小崎弘道が「私共が儒教より進んで基督教に入ったのは彼を棄てて之を取ったのではなくて、基督教は儒教の精神孔子の教の真意を成就するものなることを信じたが為である」(11)といい、内村鑑三が「日本武士の心を以って能く基督者たるの態度を定むる事が出来る」「我等の殿様はキリストであって、我等は皆彼の家来である、家来は殿様に因て一致し、殿様の為に働くのである」(12)と書き、また松山高吉が平田流国学の伝統に立って、天之御中主神を宇宙主宰の独一の真神、キリスト教の天父と同意義とみた(13)のは、いずれもその例である。彼らは激変状況のなかで鼎の軽重を問われている既存の根本的観念を、キリスト教によって

確認し補強して、セルフ・アイデンティティを回復しようとしたのである。

剝奪や激変は個人に起こってその人を根本から揺さぶる。このような事態は、生理学的条件を別とすれば個人の地理的職業的ないし階層的移動に伴なって生じやすいが、また社会の変動期あるいはアノミー状況において多発しやすい。幕末から明治維新期にかけての、初期日本人キリスト信徒が出現した時代は、まさにそうした激動期であった。

六　新しい価値体系への渇望

剝奪・激変のいずれにも共通していえることは、そうした状況下にある主体が新しい時代にふさわしい新しい価値体系への渇望を懐いていたことであり、とくに右のような状況下にあったとは思えない人でも、新しい価値体系への渇望ゆえにキリスト教に接近し、そして入信した例がある。明治初年におけるそれの具体的な形態は、文明開化の一契機としてキリスト教をとらえることに示された。この点を鋭く指摘した下村寅太郎氏は、初期におけるキリスト教への回心は内面的な人生問題がその動機ではなく、むしろ無邪気な啓蒙主義、熾烈な知的好奇心と倫理的な人格の自覚であったという。そして、非合理的なものの承認、絶望や文化の否定をとおしての入信は文化の頽廃期の宗教現象であって、新しい文化の興起の時期には、宗教は新しい理性、合理的精神として、積極的に文化・文明の建設の原理となるといい、明治初期のキリスト教はまさにこのようなものとしてとらえなければならない、としている。(14)

下村氏の指摘に導かれて文献を捜索すると、剝奪・激変もさることながら、むしろ啓蒙主義の精神、合理主義の精神がキリスト教との出会いを可能にした例が少なくない。受洗第二号の荘村助右衛門は若い頃松崎慊堂に師事して漢学を究めたが、同門の兄弟子安井息軒が保守的であったのに対して、彼はその頃から進歩主義者であったという。そ

こから、長崎出張の機会に洋学を吸収する姿勢が出てきたのであり、これはやがて受洗につながってゆく。第三号の村田若狭が聖書の研究を始めたのは、猛烈な好奇心からであった。一八七八年（明治一一）設立の安中教会の柱石となった湯浅治郎は、公共心の豊かな進歩的な指導者であった。新しい知識や技術を渇望し、西洋のものは何でもよいから宗教も同じだろうと思っていた彼は、とくにキリスト教の「進歩思想」にひかれて、かねてから交際のあった旧安中藩士とともに教会の創立に参加したのである。

激変理論の例とした小崎弘道は、鬼神を語らない漢学の合理主義によって鍛えられていたから、福音書の奇蹟の記事が入信の障碍となったが、理性の働きをつきつめるところに信仰の門が開かれた。また、種々雑多な神々を礼拝することの煩瑣に耐えきれなかった内村鑑三にとって、神は唯一であるとの観念はきわめて合理的であったのである。このように、キリスト教への入信は非合理的なものをストレートに承認する姿勢とは無縁の、むしろ合理的な態度と親和的なものであった。したがって、蚕種業・製糸業・紡績業など当時の代表的な地方産業の担い手が、商品経済の時代に適合した合理主義的な生活態度を支えるものをキリスト教に見出したのは偶然でなかった。キリスト信徒の生活態度にも合理主義の背骨が通っていたことを例証するのは、松山高吉が一八八四年（明治一七）刊行して版を重ねた「管家提要」所収の戒めである。

朝起ルヨリ夜寝ルニ至ルマデ凡百ノ事ミナ規則ヲ立テ之ニ違フベカラズ
一物タリトモ粗略ニセズ恒ニ節倹ヲ守リ主ノ命ヲ待テ其善ル所ヲ善用スベシ
事務ニ追ルル勿レ事務ヲ追ヒ求メ労働ヲ厭フベカラズ(15)

このほかに一〇カ条ほど日常の戒めが記されているのだが、計画的なれ、節倹を守れ、勤勉なれという上掲の箇条

は、B・フランクリンが自己点検のために樹立した一三徳のうち、規律・節約・勤勉の三徳を想起させるものがある。[16]

新しい価値体系への渇望に支えられた文明開化への積極的意欲とキリスト教との結びつきは、幕末・明治初期を通じて、禁教下と黙認時代を通じて、また青年と中高年を通じてみられる特徴である。「基督教は文明開化の基礎」[17]という文言に示されているように、そこにはキリスト教を西洋文明の核とみる素朴で明るい憧憬が一貫していた。しかしまさにそのことが日本人信徒のキリスト教体験を著しく制約し、文化的啓蒙で満足させる傾きがないでもなかった。その点について、例えば摂津第一基督公会（神戸教会）の第三代仮牧師アッキンソンは一八七六年（明治九）九月の書翰でいう。

> 多くの会衆がキリスト教を真の宗教として信じています。しかしまだ聖霊による新生の経験をもたず、又、それに対しての強い願いもありません。彼らは救いを追い求めるよりも、「啓蒙」（即ち「智恵」）に満足しているのです。彼らは霊的に無感覚なので啓蒙ということが救いと殆ど同じことに思われているのです。[18]

わが国の宗教的伝統とは異質的なキリスト教に入信する場合、最初から一直線に聖霊による新生の体験をもつのは困難であるため、まず知的理解から入ってゆく。そこのところをよく見ないと、日本人は霊的に無感覚であるなどという短絡した判断に陥るのだが、文明開化の一契機としてキリスト教を迎えたことが、知的理解以上に進むことを阻んだのは否めないであろう。一八七四年（明治七）東京第一長老教会（芝露月町教会）で受洗した田村直臣（なおおみ）は、キリスト教は文明国の宗教である、キリスト教でなくては欧米のような文明になれないという点にばかり心をとられて、霊的なキリスト教の味はまだ少しも味わっていなかったと、のちに自伝のなかで告白している。植村正久ですら、罪

とかキリストの贖罪による罪の赦しが理解できたのは、最初の入信からかなりたってからのことであった。

キリスト教が文明開化の契機ととらえられたために、知的な理解にとどまる傾向があったばかりでなく、それと関連して支え手が中産知識層に限られ、日本プロテスタンティズムの性格を形づくるようになる。まず初代信徒を代表する士族は当時の中産知識層であった。一八八〇年代の経済変動の波に洗われて士族の社会的解体が進むと共に、興りゆく農村マニュファクチュアーを担った地方の小資本家や富農が信徒供給層としてクローズアップされてゆくが、これまた中産知識層である。こうした小ブルジョアジーも産業革命によって再編成を余儀なくされたあと、発展しゆく資本主義経済の要請のもとに創出された技術者・事務員等の俸給生活者およびその予備軍である学生生徒が、近代的教養を媒介としてキリスト教に接近し、信徒を供給する主要な社会層となった。このなかで一貫して疎外された下層労働者階級への布教は、救世軍の山室軍平や貧民窟伝道の賀川豊彦のような類い稀な人格の出現をまたねばならなかった。

七　おわりに

欧米列強の極東への進出のなかで、一八五〇年代に入るまで手つかずに残されていたもう一つの国――韓国では、プロテスタンティズムはどのように展開し、どのような性格をもったかを粗描し、国際比較的観点から問題を整理して結びに代えたい。

韓国へプロテスタント宣教師が上陸したのは一八八五年のことで、日本の場合より二六年も遅れたが、その後の展開は目覚しく、翌年には受洗第一号が出、翌々年には早くも教会の設立をみた。そして一九七四年現在、カトリック

教徒を合して信者数一五七万人、人口の五・六％に上り、わが国の約百万人、人口の一％にも達しない現状とは天地の逕庭があるといえよう。

韓国駐在の宣教師たちは一八九〇年代にネヴィウス方式を採択して、上流階層・知識層よりも勤労大衆と婦人を伝道の主要な対象に取上げ、彼らの間に教えを広めた。彼らはシャーマニズムに浸っているので、キリスト教も招福攘災の宗教として現世利益の面で受容され、伝道者にもシャーマンの役割が期待される向きがあった。これはキリスト教が韓国の文化的土壌のなかに根を下していったことを示すものであって、それが信徒の数的拡大にも示されているのである。しかし、韓国のキリスト教会が成長したのは、一八九五年の閔妃虐殺事件、一九一〇年の韓国併合を含む日本の帝国主義的侵略の激化のプロセスにおいてであった。この国家的破滅のこの上もなく不安な時代に、韓国民が味わった深刻な挫折感・絶望感をいやしうる在来宗教はなく、ただ新しく将来されたキリスト教のみが彼らに慰藉と希望を与えることができた。キリスト教が倚り頼みうる唯一の精神的な砦であるばかりでなく、キリスト教会が併合後の唯一の国民的連結体として機能したからである。一方では、人権と国権の回復を夢みて教会に集まり、救霊の先決要件は祖国を回復することであるとの考えから、民族解放の独立運動に参加する人々もあった。他方、現世に希望を失なった人々は、信仰の内面化を深めて神秘主義的となり、教会に逃避と遁世の場を求めた。ともあれ、こうして文明開化的な知的理解を超えた体験的宗教として、キリスト教は韓国社会に定着したのである。(19)

韓国にプロテスタンティズムが伝えられた当初の二・三〇年をとってみると、韓国民が経験した剝奪も激変も日本以上に激しくかつ広範囲にわたったといえよう。この状況において、招福攘災の有効なチャネルと目された点ではわが国のプロテスタンティズムと大いに異なるが、「虐げられた人々」が日本の帝国主義的侵略の下で生き抜き、これに耐えあるいははね返してゆくための新生の光を求めたなかに、新しい価値体系への希求が認められる。新しい価値

体系への希求がわが国では文明開化と結びつき、韓国では民族解放運動と結びついたのであった。

（一九七六・一〇・三一稿）

註

（1）隅谷三喜男「新しい教えを信じた人たち―明治期の社会とキリスト教―」小川圭治編『日本人とキリスト教』三省堂、一九七三年、三―八頁。

（2）聖書研究のグループが集団レベルの受容、それが発展して教会を形成した時点が制度レベルの受容と把えるなら、二つのレベルの受容をつぎつぎと踏むことになる。聖書研究と「金を集めて勧善の入用に供」するため、一八七七年（明治一〇）彦根に結成された明十社は、集団レベルの受容を示すものであるが、また明十講とも呼ばれたのは注目に値しよう。講の段階ではまだ制度的受容とはいえない。

（3）『河野磐州伝』上巻、河野磐州伝刊行会、一九二三年、一八六―一八七頁。

（4）その反面、宣教師に失望すると信仰もぐらつく。松村介石は宣教師から禁酒禁煙こそクリスチャンの義務と教えられ、そう信じこんでいたが、宣教師がひそかに飲酒喫煙していることを知って驚き、信仰そのものにまで懐疑が生じたという（松村『信仰五十年』驚醒社、一九二六年、三五―三七頁）。

（5）『小崎全集第三巻』（自叙伝）、小崎全集刊行会、一九三八年、二二―二八頁。

（6）山崎愛山『史論集』みすず書房、一九五八年、二八八―二八九頁。

（7）『本多庸一先生遺稿』日本基督教興文協会、一九一八年、一一六―一一七頁。

（8）剝奪感にはさまざまなものがある。詳しくは拙著『現代社会の民衆と宗教』（評論社、一九七五年）一八―二一頁参照。日本のプロテスタントの場合、貧・病などの基本的剝奪のゆえに入信した例が絶無ともいえることは、日本のプロテスタンティズムが病気なおしなどのおかげとほとんど無縁であることと関連して、注目を要するところであろう。

（9）賀川豊彦『死線を越えて』キリスト新聞社、一九七五年、三一七頁。

（10）武田清子『土着と背教』新教出版社、一九六七年、一〇～一三頁。

(11) 前掲『小崎全集第三巻』二九頁。
(12) 『内村鑑三全集』日記一九二〇年六月二八～二九日。
(13) 溝口靖夫『松山高吉』記念刊行会、一九六九年、一五三頁。
(14) 下村寅太郎『精神史の一隅』弘文堂、一九四九年、一六八～一七五頁。
(15) 前掲『松山高吉』二四九―二五九頁。なお、新島襄が安中の聖書研究グループのために書き遺した信仰生活に関する一九カ条の戒めを参照せよ（湯浅与三『新島襄伝』改造社、一九三六年、二三一―二三三頁）。
(16) 松本慎一訳『フランクリン自伝』岩波文庫本、一二一―一二二頁。
(17) 『七一雑報』一八八一年二月四日号。
(18) 前掲『松山高吉』六七頁。
(19) 柳東植著　金忠一訳『韓国の宗教とキリスト教』洋々社、一九七五年、一一三―一三九頁。呉允台『日韓キリスト教交流史』新教出版社、一九六八年。閔庚培著・沢正彦訳『韓国キリスト教史』日本基督教団出版局、一九七四年、七一頁以下参照。

第一部会

宗教学における通時的研究のあり方

——M・エリアーデの場合——

中村恭子

今回の報告は昨年の報告の延長線上で、エリアーデの通時的研究の大作である近刊書『人類宗教思想史』(*Histoire des croyances et des idées religieuses* I, Payot, Paris, 1976, 492 pp.)を取り上げ、その特色を論じ、宗教学における通時的研究のあり方を考えてみたい。

エリーデが宗教の通時的研究と共時的研究の相補いあう性格を強調し、綜合的宗教学方法論を提唱してきたことは周知の事実である。それにも拘わらず彼が「宗教現象学者」と呼ばれてきたのは、彼が常に示す宗教一般への深い興味と比較の視座が宗教現象学的と考えられたからに他ならない。エリアーデは最近十数年間に亘って、主として「聖」の様態を論じた既刊著作と異なる視座、即ち宗教現象資料を年代誌的に分析するいわゆる通時的研究においても、自己の方法を模索していたと考えられる。その業績の一部は既に雑誌論文などとして発表されていたが、今年その集大成作の第一巻が漸く刊行され、残る第二、三巻も続刊予定ときく。このような大作の全貌はもとより全巻刊行を待たねば窺い得ぬものであるが、私は既刊第一巻中に既に通時的研究におけるエリアーデの基本的姿勢が読みとれると考え、中間報告的ではあるが、以下それについて述べてみることにした。

第一巻は石器時代からエレウシスの密儀宗教迄を内容とし、第二巻は仏教発生から中世キリスト教迄、第三巻はイスラム発生から現代の無神論的神学迄と区分されている。このような構成を見れば、著者が通例考古学者や歴史家が多くを語ろうとしない先史時代の宗教に相当のウエイトを置いていることは明らかである。先史時代の資料が不透明で解釈し難いという通説に対し、彼はそれは先史時代に限らず現代の資料にもつきまとう問題で、言葉で解説しない限り、資料自体は不透明なものであると述べ、立証不可能という理由で先史時代の宗教に触れようとしない学者の消極的アカデミズムに異議を唱えている。旧人類のいわゆる非宗教性は進化論的思考の産物として斥けられ、人間の精神活動が科学技術の発展と伝達に限られていた時代を認める危険が指摘されている。われわれが先史時代人の宗教的信念や実践を再構成できないとしても、少なくとも対比を示すことによって間接的に解明すべきであるというのがエリアーデの主張である。従って、先史時代の宗教解釈に、彼の積年の未開宗教・伝統的社会の研究成果が比較対照されていることはいう迄もない。

他著におけると同様に、エリアーデは『人類宗教思想史』において、原始宗教の複雑性・多様性を説き、単純から複雑へ、

下等から高等へ、同質的から異質的へ、呪術から宗教へという進化論的図式を否定している。宗教の変革をもたらすのは社会経済的要因そのものではなく、人間の実在状況の変化であり、それが全歴史過程においてどのように宗教観を変換し、どのように表現されているかを研究するのが宗教学者の課題であると主張するのである。

このような人類精神史の著述意図は、人間性の合一性を際立たせることにあると考えられる。学問のいかなる専門化も人類精神史の深く分ち難い合一性を見失うまいとする努力を忘れてはならないという彼の警告は、地球社会に生きるわれわれに強く訴えるものがある。この大作中に描き出されるのは、狭義の信仰或いは制度化された宗教の歴史ではなく、人間存在を支える精神的基盤の歴史であり、自己の研究を世界歴史の中に位置づける義務を後進研究者に説く著者は、その実践とさまざまな示唆を見事に此処で明らかにしていると考えられるのである。

呪術と宗教をめぐる問題について

長谷正當

自然における出来事が人間の世界との関連の中に入ってくるとき、二重の意味をもつ。即ち、それは一方では非人格的な自然法則に従う力学的体系のうちにあるものとして把えられる側面と同時に、他方では価値や目的という観点から把えられる側面をもつ。この二つの側面は例えば、機械論や目的論という形而上学的世界の対立としても把えられるが、その対立が相互に否定しあうものとして人間の生存の中心にもたらされ、生きられるものであるとき、それは世界解釈の対立の問題としてではなく、呪術と宗教の問題としてあらわれると言える。なぜなら、呪術、および宗教は人間の直面する限界や否定との対決において成立する態度だからである。

いいかえるならば、呪術と宗教の根源には、人間の生存の中心をなす欲望の問題がある。そして呪術と宗教はこの人間の中心において、先の二つの側面がぶつかり合うことによって、欲望の向う二つの異った方向であると言える。したがって、両者を繋ぐと同時に分つものの根源には、或る「身体の身振り」が見られなければならない。さしあたって、それを呪術と技術（科学）との関係を手掛りとして考えてみる。

呪術と技術は人間の自然に対する二つの関り方である。両者はいずれもが「欲望の外化」（ベルクソン）であることにおいて通じるが、両者の違いは前者がイマージュを介して自然に関るのに対し、後者は科学を介して関るところにある。そのことは技術における「欲望の外化」は呪術における欲望の直接的肯定の否定を介することによって可能となるということである。

もちろん、呪術は状況による欲望の挫折を経たところに生じるから、欲望の直接的肯定であるのではない。しかし、その挫折が状況の経験的認識への契機とはならないで、挫折から生じた間隙をイマージュにおきかえることによって乗越えようとす

ることにおいて欲望の直接性を留めている。サルトルはこのような呪術的世界を想像力の世界として把え、それを道具的世界と並んで、人間の「世界内存在」の二つの仕方とする。想像力の世界は道具的世界が無効にされたところに生じるが、その特色は道具的世界が意識と対象との間に「へだたり」を有するのに対し、想像力の世界においては対象は意識に対して非道具的な仕方で、直接的に一挙に現前するところにある。

呪術的世界の特色は状況の中に生じた間隙がイマージュを呼ぶということと、このイマージュが行動と結びつくということである。サルトルは前者のメカニスムに焦点を当てるが、ベルクソンは後者のメカニスムに注目する。この二つの要素を備えたものとして、ベルクソンは呪術的世界の根拠を「想像力」ではなく、「仮構機能」(faburation) に求める。それは呪術のより実質的根拠を明にしたものといえる。

呪術と技術は共に行動として外にあらわれることにおいて、両者の根源には「身体の論理」がある。しかし、呪術においては身体は第一義的な位置を占めるのに対し、技術においては、身体の動きは道合の動きに合致させなければならないから、第二義的な位置に移る。そのことは欲望＝身体の結びつきが断たれて、思惟＝身体の関係に移ることである。しかも、この動作の源泉の移行は同一の身体の中で生じるから、身体は技術を介して、自らのうちに屈折し、自らを作り変えるといえる。技術を介しての、この身体の変貌はサルクスからソーマへの変貌と言えるが、それが宗教的行為にある。そこに科学および技術（理想的に考えられた）のもつ宗教性があるといえる。

呪術と宗教は両者が共に超自然的な力に関る点において同一と考えられ、ただ、その違いは前者がそれに支配的に関るのに対し、後者は祈願的に関るところにあるとされる。しかし、その根源には身体＝欲望の変質がなければならない。呪術が関る超自然的な力が、挫折した欲望の外化であるとき、その関りは本質的に閉ざされている。宗教はこの閉鎖性を破ったところに成立する。科学と技術を媒介したところに神秘主義が考えられる（ベルクソン）のはこの意味においてである。

教団成立の基礎を成す意識形態

氷見　潔

ヨアヒム・ワッハによれば、創唱宗教集団の形成過程には、直弟子の円居 (circle of disciples)、同胞団体 (brotherhood)、教会的組織体 (ecclesiastical body) の三段階が区分される。当研究では、この段階的発展を裏づける宗教的主体の意識経験の過程を叙述することにより、そこに認められる、集団成員の信仰意識とそれを規定する対象たる宗教的権威との間の弁証法的関係を明らかにしたい。

出発点をなすのは、創唱者と直弟子との人格的関係である。ワッハによれば、この関係は、師弟関係の内でも、教祖＝弟子 (Meister und Jünger) の類型に属する。それは、すぐれて主

体的・人格的関係である。教祖は、自らの宗教経験を親しく伝授すべき相手として弟子を選択し、弟子もまた、自己の存在を挙げて従うべく、教祖に応ずる。この意味で、両者の関係では、双方の側における実存的決断が前提されており、互いが他にとって、かけがえのない人格として現われる。

だから教祖＝弟子関係の基本形は、一対多ではなく、教祖と個々の弟子との間の一対一人格関係である。直弟子の円居においては、あくまで弟子が各々に教祖と実存的関係を結んでいることが重要なのであり、横の連帯関係は、主題となり得ない。

しかし、中心人格としての教祖の死後における同胞的関係の成立は、特徴的である。一般に教祖＝弟子関係では、弟子たちには「師にまさらぬ」とのわきまえが固く、亡き師に対する共通の尊崇の念が、容易に彼らの連帯の絆となり得るのである。

このように創唱者の死を機として、直弟子たちの意識に変転が認められるのであるが、この過程を簡明に類型化した考察が、ヘーゲルの啓示宗教論に見出される。彼は、在世中のイエスと各直弟子との人格関係を、感性的他者経験（感覚的確実性）と説明し、イエスの死後には、弟子たちの意識が、彼についての感覚的諸経験の想起・綜合把握（表象）に向うことを論ずる。

これを、弟子たちの意識における創唱者像の成長過程として、一般的に考察し得る。創唱者在世中は、その人格像は、日々新たな感覚的諸経験の累積により形成され、その成長過程は、一対一人格関係の孕む偶然的発展性に貫れる。創唱者の死は、かかる像形成の進行を完了態へと転ずるのであり、以後は感覚的諸経験の想起・綜合が像形成を支配する。この作用を司る認識能力は一般に構想力（Einbildungskraft）と呼ばれる。構想力が受容性と同時に自発性の側面をも有することからして、像の成長はここで決して停止するのではない。創唱者の「地に在りし姿」についての統一的心像は、なお常に成長変遷の方向を有するのである。

表象として内面化された創唱者像に、同胞団体の主体的基礎を求め得る。同胞団体が創唱者の史実的人格の宣べ伝えを課題とする以上、像の成長には一つの規制がはたらくが、集団の発展は、この史実性による規制が弛んで、意識の関心が、次第に創唱者の史実的人格よりも、むしろ彼を介して啓示された超越的真理の綜合把握へと向う過程を描き示している。その背景は、第一には、世代交代による史実的人格への記憶の薄れであり、第二には、集団の空間的発展に伴い、創唱者像が、各地域に既存の神話的表象を摂収・融合して多様化することである。

創唱者に関する伝承の形成及びその文書的固定を上述の過程に位置づけて考察するならば、諸伝承が成立時期・地域に従って像形成の多様な段階を示していることが理解される。カノン制定（Kanonbildung）は、この多様化傾向に対し、教団が自己の統一性を維持せんとする必然的要求に基づいている。カノンの制定は、創唱者の人格カリスマに代わる、公式的に認定された形式としての宗教権威の確立を意味する。従って、それは、集団の教会的組織体への移行の、主要な目印となるのである。

宗教における人間意識の在り方

仁戸田　六三郎

宗教意識の在り方の種々相を取りあげて論じてみたい。しかし今回はその一部についてのみ触れることをお許し願いたい。そうすると先づ仮りに宗教における意識そのものに重点を置く場合を考えてみよう。このような場合は宗教意識そのものに強い重心が置かれているのが常であるように思われる。そのために意識外にあるものに対しては判断中止が行われ、かかる存在の価値は否定されることがある。旧約聖書において太陽とか月とか星とか、すべて自然物を拝してはならないことが強調されているのも、このことを意味しているように思われる。ヘブライ系の一神教はこのような傾向が強烈であって、人間の宗教意識を濃厚化して、自然に対して明確な一線を劃している。トマス・アクイヌスはその *Summa Theologica* の第一部で「眼は汝以外のものを見ない」という聖書の言葉を引用している。また旧約聖書（出埃及記）において神を石に刻んで偶像とすることを厳禁していることも、意識以外に存在するものの価値を拒否していることに無縁ではないように思われる。これはまた同時に超自然の背定ともなり、それと人間の宗教意識が直結することを意味している。従ってこのような意識を規定するものは自然でなくて超自然の神ということになる。ハイラーはその *Das Christentum und die Religionen* の中でキリスト教は超自然で精神の宗教であるといっている。ここでいう精神は意識を意味するものと考えられる。そして意識そのものに属さない感覚までも意識に組み込む場合もある。例えばマルセルはその *Journal Métaphysique* の中でそう考えている。またパスカルがその『パンセ』の中で "l'homme ne est pas misérable sens sentiment"（人間は悲惨だと感じなければ悲惨ではない）といっているように、悲惨か否かの区別を人間の心情即ち意識作用のみによって考えているものと思われる。このような意識に重点をおき意識を濃厚にするのがヘブライ系の一神教の一面でもあると思う。新約聖書でも男が色情を以て女性を眺めたならば、その人は既に心（καρδία）で姦淫したのであるといわれている。（マタイ、五ノ二八）これは極めて厳格な動機論であって人間の心即ち意識の在り方を重視するものである。

次に仏教に眼を転じるならば、右のような意識を重視する面があることがわかるであろう。即ち観経にある三心（至誠心、深心、廻向発願心）がその一例である。このように人間（衆生）の意識の在り方を拠点とする傾向は浄土系統の特色であって、弥陀の本願と並んで絶対他力の信仰意識が強調されている。これは或る意味においては人格神的一神教の宗教意識に通じるものがある。バルトはその *Kirchliche Dogmatik* において法然と親鸞を取りあげて真の宗教（die wahre Religion）といっていることからも知られるであろう。

ところが仏教の他の系統を見るとこれと相反する面がある。それは禅系統であるが、例えば仮りに取りあげるならば、身心脱落の状況でもあろうし、道元のように桃花を眺めて大悟したといわれているのもそのように仮りに思う次第である。（正法眼蔵）また黄檗の伝心法要では提が木石の如くあることが説かれ、枯木石頭が強調されている。また禅系統ではないが、一遍はうき世を捨てることを説きながら更にうき世を捨てようとする心をも捨てることを説いている。（六条縁起）

以上は極めて局部的な事例にすぎないが、宗教意識の在り方の多様性の一端を示したものである。この多様性が如何にして生じたか、またかかる多様性を包蔵しながらも、何れも宗教であるということは如何なることであるか、かかる視点から斜視的ではあろうが宗教の本質の一端を考えようと仮りに思うのである。

新宗教運動における祭の発生

中牧弘允

宗教運動の本質が思想運動であるとするならば、祭という思想性の乏しい現象は宗教運動の非本質的な部分に属することになる。ところが祭は切り捨てられないばかりか、宗教運動の主要な活動の一翼を担っている。宗教思想運動が非思想的な祭をなぜ必要とし、祭によって何が達成されるのか。

新宗教運動が総力を結集して挙行する祭を四つの側面――儀式・布教・巡礼・余興（エンターテインメント）――から検討する。仮に儀式とは世界観や思想を象徴的行為のなかで表現するものとし、布教とは思想の伝達を意味し、巡礼とは聖地訪問をさし、余興とは感性的快楽を与えるものとする。具体例として天理教と金光教をとりあげる。

天理教の世界観ではおぢばが世界の中心であり、そこに置かれた甘露台を囲んで行うかぐらづとめが思想的・象徴的に最も重要な儀礼である。また数万の参拝者が歌や手や心を合わせることによって、信仰の情緒的確信は深められ、未信者にも深い感銘を与える。

布教の面では、別席が初心者のために教えを理解しやすく説くのに対し、講演会では体験談に基づく信仰の道が感動的に語られる。映画や劇も単なる娯楽にとどまらず布教に一役かっている。

団体参拝という形は大衆宗教運動における巡礼という側面をもっている。旅の途中および詰所における共同生活は仲間意識を涵養するとともに、生活実践において教理を身につけさせている。悩みをかかえる人の心理は巡礼の「願」に通ずる。また往復の旅には観光旅行という楽しみもある。

催し物にはタレント・ショウ、民謡大会、運動会、花火大会、パレード等があり、露店や献灯がお祭気分を高めてくれる。宴会もよく開かれる。天理本通りには庶民の購売欲をそそる店がひしめく。

以上の四つの側面はどの祭にも共通するが、春季大祭（教祖命日）では儀式の面が、秋季大祭（立教記念日）では布教の面が、教祖誕生祭では余興の面がそれぞれ強調される傾向にある。これに対し年祭は十年を一区切とする教団活動の総決算であり、年祭を目標とも踏み台ともして運動を展開している。

金光教の儀式は祝詞・玉串奉奠等神道的なものと金光教独自の天地書附・祈願詞奉唱等から成り、全体として、御取次による神のみかげに対する祈願・感謝を基調としている。儀式が厳に執行される反面、情緒的一体感という面がやや欠ける。

御取次による布教は合理的・理性的であり、信者に具体的な生活指針を与えている。個人的な生活実践が強調される反面、他人に対する働きかけが多く、大祭においても信者が大多数を占め、プログラムも信者向である。

本部（霊地）参拝は団参の形をとり、家庭的な雰囲気を特徴とするが、集団的な信仰実践は弱いように思われる。教祖奥城での祈禱は御取次とは対照的に情動的である。

余興の面では、戦前の提灯行列や地方の踊りに見られた賑わいが戦後影をひそめ、お祭気分の盛り上らない祭となっている。

金光教の祭は、御取次成就信心生活運動が内向的であるために、また各教会の自律性が強いために、布教の契機となりにくく、御礼の巡礼で終る傾向がある。

天理教でも金光教でも大規模な祭行事が行われるようになったのは、教祖の没後教勢が伸びてからである。先述した四つの面を手懸りに祭の萌芽を教祖の時代にさぐると、天理教教祖の場合は儀式としてかぐらづとめやみかぐらうたを教え、おふでさきを記して布教の糧とし、聖地としてのぢばを定め、講を組織し、陽気ぐらしを理想として掲げたのに対し、金光教教祖の場合は御取次に専心し、儀式には比較的無頓着であり、金光大神祭も「恩を忘れぬための『親の法事』」として教えた。そのため天理教は後に教祖の命日を祭として祝うことにより大衆思想運動の展開に活かしたのに対し、金光教はそれを御礼以上に充分活かすことができなかった。

新宗教運動における祭は、思想性と非思想性の結びつけかたによって、大衆思想運動としての発展を促進することにもなれば阻害することにもなる。

新興宗教の史的性格

佐木秋夫

新興宗教をここでは現代日本のものに限定する。内外の新旧の諸宗教のなかで、それは、現代日本に現われた特殊型として、「天皇制の落し子」とでもいうような、特異の歴史的性格をしめしている。

その点を明らかにするために、『宗教学辞典』（小口、堀編）の「新興宗教」井門稿が要領よくまとめられているので、それを手がかりにして検討してみたい。それは、新興宗教を庶民の

大衆思想運動としてとらえ、そこには庶民のアノミー状況での世直し要求、安定期での不充足感や生きがい模索がもりこまれている。という。信者たちは、同じく庶民であるカリスマ的な教祖の言動を核として結集し、「万人祭司」的に、布教にもはげむなかで共生感を味わうという。

歴史的視点をこれに加えれば、近代天皇制形成期の庶民と現代すなわち二〇世紀とくに日露戦争終結（一九〇五）以後のそれとは質的に大きく変化している。前者は勤労庶民の主力である「百姓町人」をいう。後者は組織労働者・農民知識人などの先進的部分をのぞいた未組織勤労大衆である。

前者は封建的重圧のもとで、呪術により「生き神」の奇跡や幻想的な世直しを信じるのは、その時代としてはむしろ自然だった。後者も最初期の自然発生的「米騒動」などの段階では、「世直し」願望も一定の批判的な意味をおびる可能性もあった。

しかし労働者階級の急激な成長にともない一九二〇年代後半には、庶民をふくむ広範な国民のあいだで、社会問題にたいする科学的認識が大きく前進した。そういうなかで、相変らず根源で諸問題の呪術＝宗教的な「解決」を求める一部庶民の運動は、退行的な性格をおびることになる。

新興宗教の信仰は、家や地域集団のワクによらない個人の決断に基づき、信者じしんが学び行じひろめる在家主義の形をとって、「生き神」との間を媒介し儀礼を代行する僧の役割を否定する。財政的にも、貢納的な形でなく安い会費、誌代を納め、功徳に応じて寄付するという等価主義に進む。

またマスコミをフルに活用し、大集会を組織する。そのような現代的な形をとろうが、その組織全体を権威主義がつらぬいているので、法座や座談会をしきりに開いても、民主的にはならず「一君万民」的なものになっている。

組織の面などに見る現代性と、呪術・奇跡・権威信仰などの退行性との、このきわだったアンバランスな混成形態は新興宗教の重要な特徴を成すもので、庶民の停滞的な面がそこに反映している。そして、そのように深刻な停滞性をもたらしたものこそは、外でもない天皇制なのである。わたしが新興宗教を「天皇制の落とし子」とよぶ理由はそこにある。

「宗教改革」は宗教の近代化――近代社会への適合の典型で、その主な内容と効果は、呪術性の清算―科学技術・理性との矛盾の排除、権威主義の否定―民主平等の確定、人間とその現実生活の尊重、信教の自由と政教の分離、信仰の内面化と文化諸分野の脱宗教化などである。

ところが近代天皇制は、国家神道を造りあげて帝国の思想的背骨とし、その下に公認の諸宗教、さらにその下に非公認のものをおく、というきびしい宗教統制を行なった。

思想文化を絶体主義で政治支配の具としてもてあそんだ天皇制政府へのむくいは、民族の思想文化の重大なひずみとして現われたが、そのなかで宗教の面では、主流である仏教が近代化を阻まれて空洞化し、現代の庶民の悩みにこたえる力を欠く、という結果を生んだ。

そのうえ、国家神道の支配の下で、シャーマニズムなどの原始的要素が大量に温存されて、新興宗教の登場と既成仏教をしのぐその隆盛とをもたらしたのである。

とくに戦後の民主憲法のもとで、新興宗教は、民主勢力の急成長と対照的に保守—退行性を強めながら強大化し、さらに政治の面に越境して、保守政治を補完する有力な新興政党を形成するに至っている。

宗教における階級性の問題

近藤祐昭

宗教における救いが、すぐれて人間の解放を意味するとすれば、そこにおいて解放されるべき人間とは何なのか。そしてそれは何において解放されるのか、といった問題が明らかにされねばならない。宗教における人間の解放は主に人間の内面における解放、主体の解放とされる（佐古純一郎、秋月龍珉、紀野一義、広瀬杲『現代と宗教』弥生書房、など）。それでは主体の解放は社会の解放とどうかかわってゆくのだろうか。現代社会において社会の解放を問題にするとき、階級的矛盾からの解放という課題を避けることはできない。もちろん社会の解放は直ちに階級的矛盾からの解放を意味するのではないが、しかし現代社会における階級的な分裂と対立の激化をみるとき、社会の解放にとって階級的矛盾の問題は重要な意味を持ってくるといえよう。

主体の解放と社会の解放は実体的に二つあるということではない。人間とはいうまでもなく精神と肉体の統一された全体であり、精神だけの人間も肉体だけの中間もありえない。人間は主体的自律的であるとともに、社会的な広がりにおいてしか生きえない。人間における精神と肉体の統一、具体的で現実的な人間存在、それは人間における社会的生活そのものである。社会的生活とは、人間の主体と切り離された単なる物質的関係ではない。と同時に、物質的関係とは無関係に存在する人間の主体の世界ということでもない。人間における社会的生活過程とは、物質的関係を内面化（主体化）すると同時に、主体を物質的関係の中に投影（対象化）してゆく過程である。そして宗教はそこにおける主体の問題にかかわってゆく。物質的関係をどう受けとめ、どう実践してゆくのかという問題である。そこに受けとめる主体、実践の主体としての自由がある。しかし受けとめる客体、実践の対象は主体の自由にはならない。それは常に主体を超えてある。

宗教は主体の解放を目ざす。主体の解放とは客体（社会）に向う人間の態度、姿勢の問題であり、信念の問題である。もっとも、主体とは内面化された客体である限りにおいて、すでにその内に客体を保持している。しかしそれは、主体の本質が客体であることを意味するのではなく、主体の本質は客体の超越にあることを意味している。同様に客体とは対象化された主体であり、客体の本質は主体の超越にある。「対象化された主体

（＝客体）」とは「主体」そのものではなく、「主体」を超えて展開して行った主体である。客体は主体化することにより有意味となり、主体は対象化することにより具体化し、現実化する。主体と客体とは、相互に相対的な自律性を持ち、相互に超越しつつ、しかも相互に依存し、鋭い緊張関係の中で不可分な一つの全体を構成する。

宗教における人間の解放は主体の解放であって、それはただちに人間の全体的解放を意味しない。宗教はそれ自体としては社会の解放を目ざさないが、しかし社会の解放と結びついてゆく可能性は持っている。それは主体自体がすでに客体をその内に含み持っており、客体との緊張の中にあることによっている。

主体を客体の中へ失えば主体性の喪失となり、客体を主体の中へ失えば幻想へと落ち込む。主体の解放とは、主体の客体に対する相対的自律性（あるいは超越）の確保であり、さらに絶対的自律性、幻想へと落ち込まずに（客体の相対的自律性の承認）常に客体との緊張の中で自己を確保してゆくことではないだろうか。宗教における主体の解放は、階級的矛盾からの人間の社会的解放を直接目ざすものでは決してないし、ましてやそれを階級闘争の一環としてとらえることはできない。しかし宗教は階級的矛盾と無関係であるということではなく、それとの鋭い緊張関係の中におかれている。そして社会の解放は主体の問題との緊張の中で、主体の解放とは相対的に独自に追求されてゆかねばならない。

教団の近代化

管井大果

教団は仏教のサンガやキリスト教のエクレシャや回教のウンマがそれである。すなわちそれは歴史上に具体的に出現した宗教の現実的な形であり、いわば宗教の肉体化であるといえよう。すなわち教団はその基盤において宗教の概念に規定されている。そして宗教はティリッヒによれば人間存在の究極的関心事であって、空極的、無制約的なものに向う方向または運動のことである。無制約的なものは非象徴的なものではあるが、もし形をとらなければ、それを何人も理解することができない。従って宗教は無制約的なものの象徴化であり、無制約的なものへの関心に表現を与える文化の統体である。その場合、究極的なもの、無制約的なものが宗教の本質であって、文化的なものがその形式である。宗教という文化的営みを具現化する集団としての教団は、宗教以外の政治団体その他のものとは区別された独自の目的と機能をもつ集団である。

近代化は合理化と民主化のことである。合理化は能率化、適応能力の発揮などの意味を含んで科学的合理主義や実証主義の形をとり。それは非日常的、超俗的な科学的理性の機能をもつから合理化は日常化や世俗化と同義語であり、それは宗教批判と表裏一体の事柄である。宗教批判には無神論者のものだけで

はなくて、宗教の立場に立ちながら、宗教改革的な、宗教の本質を不明瞭にしている仕組を批判し、除去して信仰の意味を鮮明化しようとする宗教批判もあり、教団の近代化は主としてこの機能を重視するものである。

次に近代化の今一つの作用としての民主化は、個性の実現、人権の尊重、権威主義の否定、個人の安全の保証、分化された個人や集団の相関関係の重視、大衆化、団結の強化の特性をもち、民主主義の形をとる。それは上や外から強制されず、自発的、主体的な体制への参与であって、その教団は機能集団としての連合体を形造る。

近代化は自律的な統一性をもった個人を媒介として働く。それは自ら進んで例外者となることを辞さない個人の「存在への勇気」(ティリッヒ)が必要である。

日本の近代化は西洋化と同義であった。それは近代西洋文化の本質を探ることによって、ナルチシズム的な閉鎖性から国際的な開放性へと態度を変更することであり、伝統的社会体制(農村やイエ)は近代化の妨害となる。すなわち伝統社会が安定的、現状維持の機能をもつのに対して、近代化は進歩的、現状破壊的に働く。西洋から日本に渡来した近代化の思想で、既存の伝統と最も激しく衝突したのはプロテスタント教と社会主義だった。たとえばそれを宗教に限定していえば、内村鑑三の不敬事件や教育と宗教の衝突、柏木義円の個人の罪責感や、社会批判にそれが認められる。教団の近代化は、このような個人や伝統との関わりで考えられるべきである。

概して仏教教団は固定化された体制が伝統的日本社会の御用教団として批判される側面をもつが、西洋の組織化や教学を見習って近代化しようとした努力のあとが認められるし、真実の同朋会運動や、浄土宗のおてつぎ運動のように伝統的寺檀関係を個人間の人格的な集合の場における法の連がりとして再解釈する動きもある。そこに認められる教団の近代化の問題は、人間は単純に合理化できず、非合理的なものを求める側面もあって、教団の近代化を平面的な技術論や組織論に還元することは適当でない。教団の目的としての究極的関心事の再認識という方向付けの上に立って、その行動や実践の技術論を展開すべきである。教団の近代化の問題は宗教的目的と現状把握また合理的、民主的操作との絡み合いの中でとり上げられるべきである。それは伝統からおさらばするだけではなくて、むしろその固有の価値を生かすことであり、その結果を絶対視せずに再編成する可能性を残すものである。

陰陽師系宗教者について

木場明志

わが国への道教の流伝については、仏教におけるような公伝年代を論ずるに足る文献をみることはできない。しかしながら『日本書紀』天武天皇四年正月条には「陰陽寮」の初見があり、また同天皇朱鳥元年正月条には「召二諸才人博士陰陽師医師者

并余人一賜二食及禄一」とあって、古代宮廷の職制中にはその当時から明確に道教の影響を認めることができる。

元来道教にはいくつかの要素があり、道教はそれらの集合体であるといえるが、例えば要素として挙げられるものに、天文・暦法・医方・呪禁などがあって、天文・暦方は陰陽寮に、医方・呪禁は典薬寮に、それぞれ職掌として分けて移入されている。陰陽寮は陰陽博士、陰陽師、陰陽生などによって構成されていたから、狭義の陰陽師としてはこの構成員をさすことになる。

しかしそのほかにも、主として陰陽五行説・符・天文・医方などを中心に宗教的活動をなした宗教者を陰陽師とするという、やや広い意味での使い方があり、更には中世以降の庶民宗教者のうちの陰陽師・博士・唱門師・万歳・院内などと呼ばれた呪術的特殊宗教者を、一括して陰陽師、または陰陽師系宗教者とするような広義の場合がある。このような広い意味となってくると、陰陽師の語は道教またはその構成要素の陰陽道の実践者をさすということでは必ずしもなくなり、各種の下層宗教者や雑芸民に対する汎称となってしまっている観が強いとしなければならない。実際にオンニョウ（陰陽）とかハカセ（博士）と呼ばれた徒もあれば、また万歳などを生業としていて、安倍晴明の末裔という土御門神道家から陰陽師の免許を受けていた者もあり、陰陽師の職能に類する活動をなしていた人々をも含んでいるのである。

陰陽師という場合、今後は

①宮廷陰陽師
②宮廷陰陽師の姿を反映した市中民間陰陽師
③武門や有力社寺に隷属奉仕した陰陽師
④地方民間陰陽師およびその類属の宗教者

と発生順をたどりながら四分類すべきかと思うのであり、先述の陰陽師系宗教者の語に含まれるのはあとの二つの系統と考えられる。そして、遊芸者的ではなく祈禱者的であるという、本来の陰陽師の機能である呪術宗教者的機能を後世にまで保持していたのは、修験道と近接していた部分の地方民間陰陽師であった。

中世以降において、古代以来宮廷陰陽師やヒジリ的民間陰陽師その他によって受けつがれてきた陰陽道は、一旦その流れを見失わんばかりに各方面へ拡散し、近世に安倍氏後裔を名乗る土御門家によって天社神道がおこされ、諸国に陰陽師免許を発するに至るまで、教団のように組織されることは絶えてなかった。しかも近世に陰陽師免許を得た者達の中には、宗教者というよりはむしろ遊芸民といった輩が多かったがために、なお一層陰陽師という名称に含まれる概念までをも混乱させる結果となってしまったのであった。陰陽道が明確に組織教団に代表されるような姿であるのではなくて、陰陽師もいわゆる陰陽道の実践者として表面にまで出てこないのが日本宗教史上の事実である。広義の陰陽師、つまり陰陽師系宗教者にあたるものは、陰陽師の流れの後半から末尾に位置しており、日本陰陽道の歴史の解明と共に、まだまだ研究の余地のあるところかと思われ

る。具体的事例の研究を足がかりとして、徐々に総合的に研究をすべき課題である。

絶対者としての「仏」について

R・アビト

仏教は元来「絶対者」というものを認めず、他宗教とその根本的な違いはここにあるとされている。ところが、その長い歴史の中で、釈尊の神格化、久遠仏思想、阿弥陀仏・毘盧舎那仏信仰等が見られ、元来の無神論的立場を脱出するような要素が成立した。これらの要素を理論づけるものとして種々の仏身論的こころみがあり、その中で「仏」というものがその歴史的起源から切り離されて、永遠化され、かつ絶対化されるようになる傾向が示される。

絶対化された「仏」を高調する論書の一つとして、如来蔵思想を説く『究竟一乗宝性論』(E. H. Johnston, ed., *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Patna: Bihar Research Society, 1950) があげられる。その中で説かれる「仏」のありかたの理解をとりあげて、仏教の「絶対観」の一断面を検討したい。

要約すれば、「仏に」について次のことが説かれている。(1) 無為 (asaṃskṛta) であること。(2) 無効用 (anābhoga) でありながら自利・利他の二種のはたらき (sva-parârtha-kriyā) をなすこと。(3) 智慧 (jñāna) を本質とすること。(4) 超越するもの (lokôttara=出世間) でありながら一切衆生のうちに内在し (antargama)、遍満すること (parispharaṇa)。(5) 世間の帰依所 (jagac-charaṇa) であること。他にもあげられるが、主にこの五つの点に注目したい。

(1)「無為」とは涅槃界 (nirvāṇa-dhātu) のありかたをさす仏教用語であり、因縁によって造られたもの (saṃskṛta=有為) すなわち現象的存在に対する絶対的存在を意味しているが、『宝性論』はその説明に「無始無中無終」(anādi-madhya-nidhana) すなわち全く制限されることのないありかたをあげている。[RGV 7:9;8:7-9] これと関連する概念として常住 (nitya)、恒常 (dhruva)、清涼 (śiva)、常続 (śāśvata) [RGV 53:15-54:15] が如来 (tathāgata) について説かれており、寂静 (śānta) たる如来のありかたをさしている。

(2)「無功用」とは身口意の動作をなさないことを意味するが、戯論や虚妄分別を離れてはたらきをなすと説明される [RGV 8;9;98;1-15]。このはたらきはさらに二種に分けられ、自利成就と利他成就 (sva-parârtha-saṃpad) として説かれる [RGV 7:15;10:11-14;82:6-84:5;91:5-13]。自利のはたらきとは、煩悩・所知障を離れて無漏法身を獲得することとされ、利他のはたらきを世の終りまでつづく、一切の衆生・菩薩のための二身による示現と教化のはたらきであると説かれる [RGV 82:6-9]。自利・利他のはたらきをなす仏は、このようにして「救済者」として述べられ、宝性論の第四章 [RGV

98–115] において種々の譬喩をもって描かれている。仏身における三種の区別、すなわち、三身説はこの二種のはたらきに基づくものとされ、無為である仏が同時にダイナミックなものとして理解されるのである [RGV 85:12–88:14]。

(3) 仏のはたらきはその本質をなす智慧のはたらきに他ならず、無分別智 (nirvikalpa-jñāna) と後得者 (tat-pṛṣṭha-labdha-jñāna) [RGV 80;14] として説かれる。仏のもつあらゆる徳性 (buddhaguṇa, buddhadharma) は智慧に基づくものであり、智慧を離れては考えられないものであるとしばしば強調される [RGV 3;4–6;39;5–8;42:1–5;55:14–15;73:1–5;76:8–77:4 等、特に 7:1–4]。

(4) 仏は超越するもの (lokôttara = 出世間) である [RGV 77:1, 2 等] と同時に、その本質が一切衆性のうちに入り込んで、内在し、遍満していることが明らかである [RGV 26:1–10;71:5]。

(5) 仏は世間の唯一のよりどころ (ekatra jagac-charaṇa) [RGV 20:4] であり、無滅、常恒清涼の唯一のよりどころ (akṣaya-śaraṇa, nitya-dhruva-śiva-śāśvataika-śaraṇa) [RGV 20:9–10] であると説かれ、法宝 (Dharma) と僧宝 (Saṅgha) の根源である帰命文の対象とされている [RGV 7:1–8;20:4–11]。

以上のように説かれる仏 (buddhatva) 覚者性、仏そのもの) は寂静・活動、非人格性・人格性、超越性・内在性を示し、信心の対象となりうる「絶対者」的なものであるといってよかろう。ただし、ヴェーダーンタの Brahman、またはキリスト教の創造主なる神とその相違点は軽視できないと強調されなければならない。

J. Wach における「理解」の概念

沢田みよ子

Wach の宗教学は初期と晩年では大きく異なる。初期には「叙述的・理解的学」としての宗教学が説かれるのに対し、晩年には科学として又神学として有る宗教学が規範的課題にも取り組むべきことが訴えられる。

この変化は二側面から辿れる。一つは宗教学の対象に関し、宗教経験は理解不能であり、経験が表出、客体化された表現のみが対象となるとする立場から、経験をも対象に取り込む態度への変化。他は方法に関し、『宗教学』で提出された「実態的体系論」「形式的体系論」から成る経験科学的類型論から、必ずしも実地に展開されていないが、「宗教研究における『正統的』(classical) という概念」で示された正統的 (特徴的かつ規範的) 例を選出し、それを規範として他を理解、評価しようとするむしろ典型論への変化。

こうした変化は彼の理解概念そのものの変化に基く。初期の理解概念は、彼自身の用語としては殆ど定着を見ないが、「客観的理解」(das objektive Verstehen) と呼びえる。これの持つ

客観的性格は、『理解論』第二巻の中で彼が理解を「所与のものの客観的把握」と規定し、同じく主観的把握と規定するDeutungと区別していることからも読み取れる。

しかし、彼の理解概念は宗教現象の特殊性（規範性と啓示性）を意識することで変化してゆく。「聖典の解釈」「理解について」等の論文で彼は「統合的理解」(integral understanding)という概念を打ち出す。これは主観的（心理的）解釈と客観的解釈（技術的解釈、類的解釈、歴史的社会的解釈に分かれる）から成る解釈の基準を意味し、「統合的」とは聖典の文献学的解釈を越えて高次のコンテクストへはめ込む操作を指す形容語であると思われる。

一方『諸宗教の比較研究』中では「統合的理解」は上の者、師にのみ開かれ、下の者、弟子には不可能な理解と定義され、この理解を全うするために研究者は相応の「装備」を用意する必要があると説かれる等、この理解は理解主体の主観、力量にかかわるものとして説明される。J. M. Kitagawaによれば、これはWachの「統合人」願望と軌を一にする。

以上、二様に使われている「統合的理解」の統一像は『理解論』第二巻で提示される「包括的理解」(das übergreifende Verstehen)の概念で補足すると明確になる。この理解は、表現を主観的、客観的に、より高次のコンテクストに置いて理解することと説明される限りでは、解釈技術としての「統合的理解」と同内容を持つ、一方、客観的把握とされた「理解」と主観的把握とされたDeutungとの中間に、「評価」と相並んで「包括的理解」が位置づけられる限りでは、ここでの客観的と主観的の差異は理解主体が己れの置かれている「諸条件」を排除するのか、逆に活用するのかに存するのであるから、これは「統合人」にのみ可能なものとしての「統合的理解」に合致する。

高次のコンテクストへのはめ込みを伴なう理解はなぜ「統合人」にのみ可能なのか。筆者の推察では、高次のコンテクストへのはめ込み、殊に主観的方向でのそれは、理解主体の主観を交えずにはありえない評価の問題と背中合わせになっているためと思われる。確かに適切な評価は「統合人」にのみ可能であろう。『理解論』第二巻執筆当時の彼は「統合的理解」が、更にDeutungに接近した「評価」(Würdigung)にまで到るか否かに関し態度を保留するという前述の発言もその一端であるが、「評価」(evaluation)は彼の理解概念と密着した重要なテーマとなる。

以上、「評価」を孕んだ「統合的理解」が初期の「客観的理解」と異なることは明白であろう。更に彼が当該現象を規範的コンテクストの中で理解し、評価することの必要性を説くのを聞く時、「統合的理解」を契機として彼の宗教学が神学の方向へ傾いていったと推論することも十分可能であるように思われる。

否定的なるものをめぐって

米沢穂積

この論考は先の第34回学術大会における「根源的共同性」についての論考を継承するものである。そこでは根源苦を負ってある他者、しかもヘーゲル的自己意識論に拮抗するような自覚不可能性としての狂気を負ってある他者というものに示される根源的否定性が、ありうべき共同性への通路となりうるのではないかということが論じられた。そのことが可能となる事態をここでは「否定的なるもの」に定位して更に問い進めたいと思う。

ヘーゲルは『精神現象学』序文の実体から主体への転換という文脈の中で精神の生というものを、自らの死におののきそこから徹して身を守ろうとする生ではなく、死のただ中に己を持しようとする生であるとし、そしてただひたすら否定的なるものの相貌を直視し否定的なるもののもとに踏みとどまることに精神がその真実の存り方を獲ちうる威力、否定的なるものを有に転ずる魔法の力というものを認めている。ここにいう否定的なるものとは精神の実体としての側面であるが、それを実体は「区別すること」としてそれ自体否定的なるものであるというところでヘーゲルは把えている。しかしそうすることによっては否定的なるものの独自性が保持されえず、実体を主体へと転ずる根本的な威力、あるいは精神の生ということの意味が十分に解きあかされないのではないかと思われる。われわれは精神がそこから目をそらさないというにとどまらずむしろ精神に目をそらすことを許さないような、あたかも深淵のごとき性質をこの否定的なるものはあわせもつのだということに留意したうえで、この精神の生というものに未だ不‖可能性においてある根源的共同性を比することができる。この不‖可能性においてあらわれている否定的なるものは他者の負う根源苦（狂気）に象徴されるが、それは単に反省規定に属するような我・他の区別を基礎づけるものとしての否定的なるものではない。そのようなものであるならば、それを直視することは如何なる意味でも力業ではなく、そこに踏みとどまることの理由もないであろう。根源苦（狂気）を負ってある他者は、その否定的なるものの深淵を通して、人間が人間であることに根ざした人間の窮極的可能性を、われわれが目撃しうるところにまで突出せしめているのである。この可能性の直視はわれわれが可能的にそれであることの直視であり、そのゆえにこそわれわれがそこから目をそらすことを許さない。ここに至ってようやくわれわれは根源苦（狂気）を負ってある他者との共同の地平に立つことになるのである。勿論このような地平に立つことによっても他者の負う根源苦が、またそこにあらわれている他者と我との二重の他者性が根本的に無みされるものではない。しかし他者によって生きられているその根源苦を、この共同の地平からして、我がわがものとして生きてゆくことがここに可能となっており、

根源苦をともに生き延びるということの、その「ともに」がこの地平に基礎づけられるのである。

しかしこのことは改めて可能性にすぎず、それが現実的に必然的なものとなるのは、どこまでもこのような根源苦を負ってある他者とともに生き延びるというそういう生を自ら選びとり、そこに己の生の存立を認めるという者にとってのみである。しかしこの可能性はヘーゲル宗教哲学が成就した「理性と宗教との宥和」から落ちこぼれた「うつろいゆく経験的現実」のうちにも、ヘーゲルが求めたのとは異った十字架をそしてバラを見出すことを意味しないであろうか。ヘーゲテがなお十分に埋め尽せなかった理性あるいは知と信仰との狭間を、宗教性の外にありながらもそのことによってなお、いくらかなりとも埋めようとすることの可能性をもあらわしてはいないであろうか。

第一部会

立正佼成会の法座
——初期の法座とその実際——

大島宏之

はじめに
一、「法座」という用語とその使用例
二、最初期の「法座」形態とその実際
三、現「法座」の成立
四、支部単位の「法座」の実際

インドとアメリカの世界像
—A・K・サランとR・N・ベラーの視座—

葛西実

異なった文化で生活していると、その文化に生きている人々との対話の関係にはいり、文字に表わされた資料では読みとることが出来なかった、或は誤読して見えなかった世界が強烈な形で、生きた像として現出してくる。これが異文化を現解する場合、一定の段階で通らなければならない不可欠の過程—その文化に生きている人に世界がどのように見えるか、その人の立場にたって、その人の目を通して見ること—であろう。

その過程で基本的な問として提起されるのが世界像である。この世界像の意味していることは、ミルチァ・エリアーデのいう宗教的構造—文化が世界と人間の実存の宗教的価値化として形成され、構成されていること—である。ここでとりあげているのはA・K・サランのインド（ヒンドゥ）の世界像とR・N・ベラーのアメリカの世界像である。サランはインドの社会学者であるが、T・B・ボトモアも指摘しているようにラクナウ・グループの代表者として過去三十年間、一貫して特異な問題を提起してさた人である。サランが主張していることは、インド社会を理解する場合、インドの社会生活史を通してきづきあげられてきた自己理解の理論的枠組み（frame of reference）

の必要性である。サランはインドの社会学会では異端であるが、無視出来ない人であり、世界の学会でもサランの所説は難解で不可解であるとされ、一般には不評であるが、世界の各所に耳を傾けている有力な学者もいる。西欧の学問的方法論の無批判な適用に対して、サランの批判は徹底的にきびしい。ベラーも特異な問題意識と研究対象によって社会学者の間では異端であろう。ベラーも、アメリカの自己理解としての世界像がアメリカの歴史の基調にあることを明確に指摘している。

ベラーの場合、世界像は基本的には、一連の宗教的象徴によって示される宗教、この脈絡の中で意味をもつ倫理的軌範（道徳）、それらを基盤にした課題としてのあるべき姿の社会からなる。これをベラーは、religion, morality, legitimacy, criticism という四つの言葉で示しているが、宗教が基礎になることはいうまでもない。サランは世界像を理論的枠組みとして表わしているが、形態的にはベラーのそれと重なる。したがって世界像の理解は、一面においてその社会の理解となり、その社会に生きている人の理解となる。しかしこれが同時に自己理解になり、人間性の理解にもなるということはあまりにも大きな飛躍であろうか。しかしこれが私にとっては比較研究の課題であり、意味であり、今日起りつつある歴史的事実のもっとも注目すべきことである。

サランは類型的に見て社会を人間と自然、人間と人間、人間と超越との関係の三つにわけているが、人間と超越との関係が社会の基盤であり、この崩壊は社会と宗教の崩壊を意味する。サランの視点からは、今日の近代化の過程でヒンドゥ社会と宗教は崩壊しているのである。悲劇的なことは、この事実が認識されておらず、今日のインド人の多くが幻想のうちに生きていることである。しかしこのことは、ヒンドゥの精神的伝統の崩壊を意味しない。この超歴史的・超社会的伝統が不滅であることは、ヒンドゥの世界像の理論的枠組みの中心（the central frame of reference）であるオートロジカルな視点からの信仰であり、確心である。この視点からの最高の人間の理想像は、無所有の、住むべき家もない、もっとも貧しい、既に自己の葬儀を行い、この世界との一切の関係をたちきった人としてのサンニャシイである。サンニャシイはしたがって、厳密な意味では最早ヒンドゥ教徒ではない。しかし一見、非歴史的、非社会的なサンニャシイの伝統が、ヒンドゥの社会・宗教的伝統を根底から支えているのである。今日のインドに要求されていることは、ヒンドゥの超歴史的伝統の歴史的同時性であり、このことを意識し、課題として受けとめたのがM・K・ガンディーである。

ベラーも形態的には、サランの分析に類似している。市民宗教とのかかわりで、ガンディーに対する評価も高い。しかし決定的な相違はサランのいう超歴史的・超社会的なヒンドゥの精神的伝統の評価であろう。

A・ゲーレンの人間学と宗教

谷口　茂

ヨーロッパ思想史を貫く主要テーマの一つである「人間とは何か」についての諸説は、従来キリスト教の影響の下に、人間を神（もしくは絶対者）との関係において捉え、神的霊魂（もしくは理性）と動物的肉体（もしくは感性）の二元論で説明する傾向が目立つ。一方、この図式に対する不満も絶えたことはなく、何らかの原理で一元的に捉えようとする試みもしばしば行なわれた。だが結果は、伝統的二元論のどちらかが異常に肥大化して、他方を無理に併呑するというグロテスクな様相を呈するのが常であった。例えばドイツ観念論の唯心論とか自然主義の人間機械説とか。もし人間の全面を網羅しようという野望を抱かず、限定された領域の精密な考究に満足しているならば、この二元論は最も安定した基盤を提供した。しかし本来統一体である人間を、そのようなものとして全体的に把握するということは、学問的要請であると同時に、人間自身の本質的欲求である。アルノルト・ゲーレンの学問的出発は、これに応えることにあった。

ゲーレンは設問法を変えることによって二元論の不毛を克服しようとする。そこで彼は行為においては身心の分離は認められないと考え、人間を行為する生物（Handelndes Wesen）と規定した。行為とは、人間の目的に適合するように自然に変更を加えることを目ざす活動を意味する。この捉え方は、動物との対比から導き出されたものである。動物は生得的な完備された本能によって、種に独特の環境のなかに保護されているが、人間にはそのような頼りになる本能はなく、彼は本来自分とは無関係に存在する自然に働きかけて、自分のための環境を作り出さなければならない。この意味での本能の欠如を人間の本質的特徴として促えて、彼は人間を欠如生物（Mangelwesen）と呼ぶ。欠如とは決して消極的な意味のものではなく、却ってこれが人間の積極的な創造行為を可能にするのである。

そこで人間の生活の最大の特徴である文化は、彼によれば、行為によって変更を加えられた自然の総体ということになる。未開人の文化として普遍的に見いだされるのが、武器、道具、家族、小屋・家畜、畑等であるが、人間が自然に直接働きかけて作り上げたこれらの第一次の文化体系に次いで、こうして獲得されたものを安定化させ維持するための二次的文化、つまり社会制度が作り出される。このように人間は、生命の維持と種属の保存のために自然に変更を加え続けるのであるが、自然のなかには人間の行為の及びえない要素も多数存在する。例えば特異な自然現象、また自然それ自体、人間の運命、死など。そこで直接的行為の無効が明らかになったとき、解釈という間接的行為が始まる。その結果が神話や宗教であり、その身体的表現が儀礼である。

以上のように、ゲーレンの理論にはプラグマティズムの影響

が強い。批判もその点に集中し、人間の形而上的存在性とか目的中立的な行為（芸術的創造、高級な宗教的実践）の説明がないと論難する。これに対して彼は、自分は経験科学の限界内に留まりたいので、形而上的な問題については発言しないと答える一方、やはりすべての行為が、直接的には目的中立的に見えても、究極的には生命の維持と種属の保存という大目的に従属しているのだ、と反論している。

第一の判断留保は、学問の性質上当然の態度であるし、第二の反論にしても、彼の立場（人間を行為する生物と定義してその観点から人間像を構築した）からは、このようにしか言えないだろうと思われる。いずれにしても、ゲーレンの所説は、人間とは何かという問題に応える一つの仮説であり、その限界内では十分に注目に価するものである。

宗教的言語について

前田護郎

宗教において言語の占める位置は大きい。神の名、神の概念、礼拝における発言、祈り、教義、経典など、いずれも言語現象である。沈黙、タブーなどは通常の言語現象の否定ないしそれへの警戒であるが、これらも宗教における言語の重要性を示すものである。

さらに、広い意味での言語として象徴を考えるならば、舞踊や所作や像による宗教的感情と思想の伝達を挙げることができる。

また、言霊信仰のように言語そのものが神格化される場合もある。文字の神聖化もこれと合せて考えることができる。ローマ・カトリック教会におけるラテン語のように一つの国語が神聖視される場合もある。

日常言語においては音が分節によって意味のある単語となり、単語が整えられて意味のある文となるのが普通であるが、古代から現代に至るまで各地に見られる異言は、恍惚の状態の中で叫びや呻きを伴う意味不明の発音をつづける現象である。これは一種の神秘主義でもあり、宗教による言語の閉鎖的な非理性化、あるいは非理性的状況の尊重と見ることができる。

W・トリルハウスが『宗教哲学』（一九七二年）で従来言語が自明のこととされたのを批判しつつ約五分の一の部分を言語の問題に割いていることは現代の学風を反映するものであるが、その中で著者は上に挙げた異言等を第一の宗教的言語とし、第二の宗教的言語として教団内部の相互理解と外部への伝達のための日常言語を挙げている。しかし第一の方が宗教の起源そのものに触れているとするのは問題である。

ここで文化現象の角度から考察を進めよう。例えば法律に特種な用語があり、法的思惟の形があり、法の除釈と適用による判決には法的拘束力がある。しかし一国の同じ法律の範囲内でも裁判が一番二番等を繰返されて異なった判決がなされ、その際法以外の社会通念が考慮され、情状的量も行なわれる。ここ

に法的言語以外の要素が重要な役割を演じていることは否定できない。慣習法から成文法への推移も文化の進展として見ることができ、多数のものが文字化された法に親しみ、法意識をもってその保護下に自らを置くとき法治国の秩序が保たれる。すなわち日常言語の支えによって法的言語がその機能を発するといいうる。

音楽においても音符その他特種な言語があるが、その解釈と演奏は一つ曲についても多様であり、ここに音楽言語以外の要素が働く。その音楽に心引かれる誘因、鑑賞の姿勢等もこれと関係してくる。

宗教現象において用いられる言語は、冒頭に掲げた種々の例の中でも日常言語と共通のものが多い。そこで異言等特殊なものは高等宗教においては整理されて行って日常言語の重視という開放的な方向が打出される。宗教的言語がその特殊性を至上視し拘束的権威を持つ場合に閉鎖的になる。日常言語が個人的集団的状況によって宗教的意味を持つ場合にその伝達力が増す。

文化現象が至上視される場合に宗教の中に問題が起るが、言語も文化現象の一部であるがゆえに宗教的言語も文化の問題として取扱われるときその真の姿を明かにしうる。

次に、いかに宗教的言語として認められるものでも、その受けとめ方は色々である。例えば旧約聖書は第一次大戦のときパレスチナにおけるイギリス軍の対トルコ戦略のための地理的資料として用いられた。音楽もそれを鑑賞しないものにとっては騒音と異ならない。

ことばの魔術は言語が事実を歪曲する現象である。ここに現象学が発言権を持ってくる。通常宗教でないもの、反宗教的といわれるものが宗教現象と類似または同一と目される様相を呈する場合もこれにあてはまる。宗教がことばの魔術を克服するとき、その宗教の機能は強化される。

宗教学の科学性

田丸徳善

一　前年度の報告では、現代における宗教学の立場、方法などを、その「神学」との関連という側面から多少論じた。今回は、その際にも指摘しておいたごとく、いわば逆の側面での、しかし同じく重要な問題としての社会科学(ないし行動科学)との関係について考察することにしたい。ルードルフは、宗教学の位置を、神学と広義での文献学(フィロロギー)のあいだを動揺するものと捉えるが、それはまた、いわゆる人文科学と社会(行動)科学とのあいだの緊張をもはらんでいる。例えば、現在この分野の国際的な呼称となっている history of religions は、明らかに人文科学的な基本姿勢を伴っている(シモン)。それはＩＡＨＲの会議の組織にもみられる。アメリカでは、history of religion は、scientific study of religion と、分離しないまでも、微妙な対立関係にある。日本の「宗教学」の特徴は、この両者がより密接に結びついているところにあるといわれる(エアハート)。

だが、緊張が存しない訳ではない。この緊張要因の統合の道を探るには、まず両者の根本的な主張を、批判的に検討してみなければならない。

二　人文科学的な宗教学に多少とも共通なのは、まず(1)宗教という対象の独自性（sui generis）の考えであり、それは直ちに宗教学的方法の独自性の主張をみちびく。その代表はいうまでもなくオットーであるが、それはシュライエルマッハーに由来する。(2)この見地は、エリアーデなどにとくに顕著な、還元主義反対の思想を結果する。(3)宗教および宗教学の独自性の見地は、元来は現象学の用語であった「志向」、「志向性」の採用により、「宗教的志向」の尊重の要請となる（ランツコフスキー）。(4)これは、換言すれば、「観察者」よりはむしろ「当事者」、客観的意味よりは主観的意味（動機）を重視することである。(5)そのためには、しばしば「共感的理解」が要求される。

これに対して、社会ないし行動科学的なアプローチは、多くの点で対照的である。やや図式的にその主張を列挙すれば、(1)宗教は基本的に人間の行動としての「文化」の一部であり、独自の領域ではない。したがって、それは他の行動と同じく、外から、時には因果的にも研究しうる。わが国で、こうした方向を基礎づけたのは岸本英夫であった。(2)還元主義への反対は、「還元」の誤解によるものであり（ペナー）、およそ科学は現実を還元するものに外ならない（レールトゥアー）。(3)「志向」を入れた説明は、いわゆる目的論的説明にすぎず、なんら説明ではない。(4)「共感的理解」は、科学ではなくむしろ芸術であり（レールトゥアー）、あるいは正当化の「方法」でなくテクニックにすぎない（ラドナー）。

三　右にあげたような二つの傾向は、必ずしも学派というような確固たるものではなく、またそれぞれの学者の論旨も、けっして一様ではないが、基本的方向づけの相違の事実は否定できない。ヴァールデンブルクは、これらをそれぞれ「説明」型の宗教学と「理解」型のそれと呼ぶ。しかし、ただ区別しただけでは十分ではない。なぜなら「理解」も「説明」も、ともに多義的で、異った認識手続をさしうるからである（ワッハの「理解」論や、パイ、ロバートソン、スマート、スピロ等の「説明」論を参照）。「理解」と「説明」の区別は、もちろんディルタイから由来するものであるが、そうした二分法が今日なお維持しうるかは疑問である一方、また右のような基本的方向づけの相違の裏には、けっきょく哲学的ともいうべき「科学」観の相違が横っていることに留意しなければならない。

四　この相違は、単なる知識から、厳密で制御（コントロール）された知識（それは、同時に制御のための知識ともなりうる）へという、「科学」の変化によって生じたといえる。宗教学についていえば、宗教の「独自性」や宗教学「固有」の方法に固執するのは正しくないが、他方、理解を早急に非科学的と片付けるのも誤っている。宗教は多元的なアプローチの統合によってのみ解明される。そのためには、説明・理解のみならず、発見・記述・分類などをふくむ諸手続がさらに検討されなくてはならない。これはそのための序論にすぎない。

第二部会

W. Herrmann における宗教の性格

佐々木勝彦

W、ヘルマン（一八四六～一九二二）が「宗教」と言う時、それは弁証法神学が批判の対象とした「人間の文化的営み」を意味するものではなく、福音主義キリスト教の「信仰」を指している。彼の宗教理解の特質は「体験」の必要性の強調にある。宗教は、客観性を追求する学問の証明不可能な領域であり、例えば、比較宗教学は宗教の本質を把握することができない。というのは、宗教の把握はそれ自体宗教の生命に属する思惟過程であり、宗教に魅了されて奉仕する者にのみ可能なことだからである。学問は、自らの限界のうちで自己の無限の課題にたずさわる限り、宗教に到達することができない。信仰の思惟と学問的世界認識との間には越えがたいギャップがあり、信仰者はこれに目をとめなければならない。宗教即ち信仰はそれ自身のうちに根拠をもつべきであり、学問によってイエスの人格の力を明らかにすることはできないのである。

「自然」の現実は自然法則に基づき、健全な感覚と悟性を有する者はすべてそれを認めざるを得ないのに対し、宗教は「歴史」の現実に属する。人間の人格の歴史生活はあらゆる自然と全く異なる現実であり、信仰の思想は世界において現実的となるべきものと一つである。この「歴史」は所謂「歴史（批評）学」の対象となるものではなく、倫理法則に基づいている。歴史的現実は倫理的努力を重ねる人間が生きる場であり、倫理的理想のもとに意志を自覚的に服従させる者のみが参与可能な領域である。宗教はあらゆる客観化に反対する内面性の意識であり、合法則的に形成される経験世界から自己を区別することを可能にする内的集中なのである。

しかし、これは神秘主義を主張するものではない。W、ヘルマンはむしろ信仰の対象である神の世界超越性とその神の体験を強調する。では、この超越者なる神は一体どのようにしてわれわれの宗教体験となるのであろうか。啓示はすべて神の自己啓示であり、それはイエスの歴史的現象において体験される。イエスの人格は聖書や教理の総計ではなく、われわれを圧倒する歴史的現実である。イエスの言葉と伝承を理解可能にするのはむしろこのイエスの内的生命である。イエスの内的生命はわれわれの内面的転換を要求し、且つそれを実現する。したがって、倫理的探究を行う者のみがイエスの人格を自分自身に迫ってくる比類なき現実性として把握することができるのである。イエスはわれわれを次のような認識に到達させようとした。即ち、どれほど良いものであっても、一般にそれを外部の言葉によって経験することは不可能であり、自分みずから意志の不変的方向性をうみ出さねばならないとの認識である。

W、ヘルマンによれば、イエスは現実の宗教の根本的要素を

倫理的認識の中に見い出しており、もしわれわれが何が善であるかを知らないならば、神を求めることは不可能である。なぜなら、神のみが善だからである。イエスは倫理的認識の完成者であり、意志に総一的方向性を与え得る唯一の存在なのである。このようなW・ヘルマンの宗教理解の特色は「宗教」と「倫理」の強烈な緊張関係にある。しかも、その倫理は彼独自の「歴史」理解と結びつき、「体験」が強調される。彼は、啓示の客観的な力を強調しつつ、啓示を受容する人間主体の実存的かかわりの重要性を説くのである。啓示の体験は、人間存在の有意味性（生命）の鮮かな感受と善に対する意志の強力な決断を含んでおり、それは義務意識を通じて行為となるはずである。誤解を恐れずに言うならば、信仰の完成は行動であり、人間は召命にかなった行動において自己と永遠なるものの関連を経験するのである。

他界観の深層心理的分析の可能性について

井上順孝

精神分析学が神話を素材として、他方神話学が精神分析学で得られた仮説をもととして、他界観として表現されたものの中にどういう意味を読みとることができるかを探る試みは既に行なわれている。しかし、神話・伝説・民間信仰等の形で提示される他界観とは別に個々の宗教者の思想という形で展開せられた他界観を深層心理的に理解していこうとする方向はまだ充分試みられていないと考える。ここでは一つの具体例を素材としてこうした研究法の可能性・意義について述べる。

素材として取り上げるのは、幕末の国学者大国隆正の他界観である。『死後安心録』や『神道受用考証』といった彼の著書をみると、隆正の描く他界観は多くの神道家、国学者達の示した他界観とおおむね似かよっており、神々の居所としての高天原、顕露界としての地上世界、地底の幽界である夜見（黄泉）の国といった三分法がうかがえる。しかし更に細かく読んでいくとその特徴も幾つか浮び上ってくる。中でも重要なのは、高天原と黄泉国に極めて強い善悪の価値が付与されていること、神・人・獣という分類法である。後者の内容を簡単に言えば、元始神がおりそれが人と獣の祖であったが、人と獣はそれぞれ分かち与えられたものが異なり、例えば人間は言霊を与えられたが化霊（ばけもの）を許されず、逆に獣は化霊を与えられ言霊は許されなかった、そして人間の心には神に向かおうとする心と獣に向かおうとする心があるから道を違えぬよう注意をせねばならないというものである。

隆正の他界観には倫理的要求が強く働いていることは明らかであり、これはあるいは彼が多くの藩校から招かれたことと相関関係が強いかと思える。一般に個々の宗教者というものは、その生存した状況の制約を受けているわけであるから、その思想の意味するところ、またその担う意義を正確に把握していくには彼の生存した歴史的社会的状況、また個人生活史といった

ものを充分考慮していくことが重要な手掛りになることは言うまでもない。しかし、深層心理的分析という視点に立つということは、こういった社会的・歴史的状況等を背景にした視点の存在意義を評価しつつも、それぞれの他界観を形成するに至った無意的エネルギーについて探るという試みを表明しているわけである。ただこの際、例えばフロイトのエディプスコンプレックスや抑圧の理論、またユングのアーキタイプ理論といった一定の枠組をそのまま準用するという手法をとるものではない。宗教学と精神分析学は人間性の追究という面において多くの重なり合う部分を持ってはいるが、また異なる側面も少なからずあると考えるからである。

従って、現段階で私自身のとりうる立場について、一般論的表現をするなら次のようになる。即ち、心の無意識的部分に蓄積しているエネルギーは、人間一般においてかなり共通的形態をもっていると前提し、個々人の置かれた状況の差を考慮しつつも、その発現の特性についての理解を深めるという方向である。

例えば隆正の他界観について言えば、神・人・獣の三分法も結局人間からする神と獣への二方向性を表現したものであり、高天原・黄泉国の対立に重ね合わせられ、無意識の中にある相反するエネルギーを表現しているものと読みとりうるのではと考えている。

この場合、隆正の他界観の中に発見しようとするものは結局自らの中にうごめいている無意識的なものに関係するし、ひいてはこれは人間一般にある無意識的世界への接近に資することになると考えている。

こういった方法が適確な解答を見出すかどうかを実証的に示すことは不可能と言ってよく、たかだかより多くの宗教者と対峙することでフィードバックがなされ、説得性が増すに過ぎない。しかし宗教思想の理解それ自体極めて難解な問題を含むわけであり、オーソドックスな思想史的やり方にも限界があるので、こういった一つの前提をもちこみ——全くの独断論に陥る危険性はあるにしても——それによって接近の糸口を見出していくという方法もこれを補う一手段になり得ると考える。

ユングの旧教・新教論と宗教体験について

久保田　圭　伍

キリスト教界における旧教と新教の違いについては、神学的見地からはもとよりのこと、歴史的、社会的、その他さまざまな観点から論義されているが、ユング(C. G. Jung, 1875～1961)は分析心理学者として、心理学的観点から両教を論じ、そこに見られる個人の宗教体験を解明している。ユングがいう「宗教体験」とは、人間にとって最も感動的な体験をいうのであって、彼はR・オットーの言葉を用いて「ヌミノーゼ体験」とも呼んでいる。ある個人の感動的なオリジナルな体験は、やがて思想体系の中にあてはめられてドグマとなり、またそれを実地に再

現するために儀式として制度化され、象徴的表現形式をとる。そして後の人々の宗教体験を有効に導く雛形となる。本稿ではこの観点から新旧両教の宗教体験を論及する。

まず旧教であるが、旧教の「教会」の宗教的象象徴の大集合体とみなすことができるという。旧教では神の恩寵はキリストの体としての教会による秘蹟（サクラメント）を通してのみ与えられるとしているが、これは人間を圧倒するほどの強い力をもつ実在を直接体験することから、その身を庇護する。つまりドグマや儀式という教会の象徴によって、旧教徒は実在を間接的に安全に体験できるのである。ところが十五・六世紀の宗教改革は、心理学的にみると、旧教の教会がもつ象徴を破壊することであったとユングはみる。新教は旧教のそれに代るものとして、聖書の権威を強化しようとしたが、歴史が示すとおり聖書の権威は旧教の教会と比ぶべくもない。つまり新教の場合、ドグマや儀式は色あせたものになり果て、その効力は大部分すでに失なわれてしまったのである。それ故に新教徒は宗教体験の絶対的な核心をなしているドグマや儀式の庇護と導きなしに（すなわち象徴の媒介なしに）、自らの内的体験に直面することになった。宗教改革後、旧教徒以外の人々に多く起きた神経症はこの故であるという。ユングはこれらの患者に接した臨床経験から、教会のもつドグマや儀式が少なくとも人間の精神衛生の手段として極めて重要であることを確信するようになった。しかし直接体験に堪え得るだけの精神能力をもっている新教徒は、精神的に自律的になり、宗教的には「新生人」になり、自己実現（個性化）の過程を歩む統合された人になる。ところがこれは極めて難しいことである。それ故にユングは宗教体験におけるドグマや儀式に現われた象徴の役割を重視する。

宗教体験とは前述のように個人にとって最も感動的なヌミノーゼ体験であるが、それは元型の体験でもあるとユングはいう。元型（アーキタイプ）は心の最も深層部である集合無意識内にあって、それが表現される場合に見出される共通した基本的な型のことであるが、元型そのものは決して直接に意識に現われない。元型が意識にのぼる場合は、元型的心像（原始心像ともいう）というイメージとして現われるが、かかるイメージのうち、その内容が高い統合性と創造性をもっていて、他のものでは代用しがたい表現として生じている場合が象徴である。象徴は心の内部の強力な無意識の自然的エネルギーを「水路づけ（キャナライゼーション）」し、創造的エネルギーに変容させる。人間の心の奥深くにある元型の体験としての宗教体験は、その力が圧倒的なるが故に直接に体験することは危険であり、神経症にもなりかねない。しかしそのような強い力を水路づける象徴を通して、間接的に体験することは、個人を庇護することになる。このような意味でユングは象徴的表現に富んだ宗教的ドグマや儀式を重視したのであり、かかる観点から旧教と新教における宗教体験の違いを明らかにしたということができる。

浄土とその意味

—蓮如の場合—

堀　美佐子

浄土と云った場合、大乗諸仏典には阿閦仏の妙喜天、薬師如来の東方浄瑠璃世界、釈迦の無勝世界など種々の浄土の形態が見られるが、ここでは阿弥陀仏の極楽浄土を問題対象とする。さらに、極楽浄土について論じる際、その宗教的象徴としての特質の解明が必要不可欠と考えられるが、その点に関する十全な考察は今後の課題とし、極楽浄土の概容を一応把握した上で、具体例として蓮如の浄土観を取り上げ、論及することにする。なお、浄土観の一例として蓮如のそれを解明することは、蓮如の宗教思想の日本思想史上における位置づけの問題とも絡み合っており、そのような問題意識が根底にあることを付言しておきたい。

初めに、極楽浄土の一般的性格を概観しておくことにする。極楽浄土は周知の如く、阿弥陀仏の居住する国土であり、空間的には西方の十万億土の彼方、要するに空間を超した無限の遠方に位置する。時間論的には、人間にとり、現にそこで生活している此の世界とは異質の時間の中に定位される。又、意味論的に把握するならば、人間の住む汚れた穢土に対立する、楽と浄という価値を具えた概念乃至表象といえる。それは、宗教的な生と死の読み換えと一体を成す象徴であり、単なる審美的客体的表象としての他界に留まらず、人間が主体的に関わるべき対象、換言すれば、往生という救済論的側面を抜きにしては語りえぬ表象といえる。特に重要と思われる本質としては、現世、穢土とは全く隔絶し、思惟を越えた超越的世界であり、その世界に往生することはとりも直さず、現世の絶対的否定を意味することがあげられる。

以上のような極楽浄土の特徴的性格を分析基準として蓮如の浄土観を次に探ることにする。

御文を通覧して浄土を指示する表現を抽出するならば、「安養の浄土」、「真実報土」、「西方極楽世界の阿弥陀の浄土」、「極楽」等々の表現が見出される。これらの用語それ自体には、特に蓮如の独自性は窺われず、報土という表現に、親鸞の説く真実報土と方便化土という二分的浄土観の踏襲をみることができる。又、浄土経典に描写されているような七宝で荘厳された美的な世界としてよりも、衆生が救済されるべき世界として重要な意味を付与された浄土といえる。次に、蓮如にとっての浄土の意味の問題を、その対立概念の分析を通じて解明していくことにする。御文の中には、浄土と対比的に論じられる概念として地獄が見出される。文明五年十二月の御文では「この信心を獲得せずば、極楽には往生せずして、無間地獄に堕在すべきものなり。」とある。この例からも窺われるように、蓮如においては、信心を媒介にして死後の世界として浄土と地獄が対比される。これは来世と現世を峻別し、死後において行くべき世界

として浄土と地獄を立てる浄土教的世界観に相即した考え方といえる。ところで、蓮如の信奉する親鸞における地獄は、『教行信証』や『歎異鈔』から推察しうる如く、死後の世界であると同時に、現世または自己に相即したものと捉えられている。これは観点を変えれば親鸞の現世観ともいえる。一方、蓮如における現世は、いわば地獄的性格よりも無常的性格が濃厚である。地獄的側面も無論否定し得ないが、それ以上に人生無常、夢幻の世界という現世観への共感の深さを幾つかの御文の表現から看取することができる。此の世を無常と観ずるところから生ずる浄土希求と、地獄の相を自己に即して見るところから生まれるそれとは、現世の絶対的否定と浄土の超越性という概念を基準に検討するならば、質的に相異なるものといえよう。現世の絶対的否定と浄土の超越性とは相関関係にあり、蓮如に見られる現世における否定的契機の稀弱性は、蓮如的浄土の想定を可能にするものである。浄土教本来の相対的二元論に立ちつつも、無常観に裏付けられた独自の浄土観が、蓮如には見られるのである。ここでは蓮如の地獄観、無常観にのみ言及したが、その他死に対する言及乃至見解なども、いわば蓮如的浄土観の性格を明らかにすると考えられる。そして生即無生、正定聚等の説示は、彼の浄土観の両義性を推察せしめるものといえる。

最後に、このような蓮如的浄土観の成因として、本願寺の継承者であり、親鸞の教説の布教者であるという彼の置かれた時代的思想史的な位置を指摘しておきたい。

土着の神観念

椿　実

日本人の土着の神観念の構造を考察するに当って、日本宗教発展の五段階によって、「カミ」の観念もまた成長発展すること、それにもかかわらず民俗土着の「神」の原像は容易に変化しないことを見てゆきたい。五段階として

(1) アニミズムの時代（縄文中期を中心として）
(2) 朝鮮宗教時代（弥生式―古墳時代―飛鳥時代）
(3) 中国諸宗教流入時代（奈良――平安前期）
(4) 習合の時代（平安後期――鎌倉）
(5) キリスト教衝撃以降（室町――江戸・時治）

を考えてみると神観念の構造は、原初はアイヌ語の Kamwi と同様に Kami（乙類）は恐ろしきものとして人間の怖れの対象である。

D. C ホルトムの『神の意味』D. C. Holtom; *The Meaning of Kami*, Chapter I) は、橋本進吉説により「神」は「上」（≒甲類）と同語源でないことを述べている。縄文中期にシャマニズムの存在したことは、大鼓や蛇形の土器、尖石の祭壇、原始絵画にみる雷火・土偶の埋葬等によって証せられるが、第二期に入ると五十例ほどの出土ト骨は、大陸北朝鮮とほぼ共通する円形鑽式の灼骨を行っており、佐渡・長野・東海から三浦半島にかけ

て、朝鮮宗教儀礼の第一波が中部・東日本をおおっていることを知る。弥生式文化の第二波は通説の如く前一・二世紀頃北九州から東漸するのであるが、壱岐・対島の亀トと同様に、これは方形鑿式の中国ト法によるものであって、奈良時代（天平）まで、東海（浜松・伊場遺跡）・関東（六世紀・船橋市卯内貝塚）に行なわれた。

ト部氏文である『新撰亀相記』によれば、四角い鑿孔に十字の町形、地（ト）・天（ホ）・神（カミ）・人（ヱミ）を掘るのが奈良時代までのト法である。浜松伊場遺跡の天平時代の馬骨には十字のマチガタを記し、方形の鑿孔を掘ってある。「神は東方にあり」というト辞のように、神と人は同一平面にあり、カミは方向を示す観念であったと考えられる。

天つ神・国の神（天神・地祇）を分け、天―地・神―人を対極と考える中国思想は第三期の神観念であるが、マチガタに象徴されるように、それは同一平面の四方向である。

上賀茂―下賀茂、上座（カミザ）―下座（シモザ）も天地の垂直ではなく、むしろ水平面に近い方向性を示す。第三期に入ると、仏教の影響により、住吉大神のように「神」は荒ぶる神から美麗なる人態神に成長する。亀トは、五行説を採入れて、地元神（トホカミ・エミタメ）人兆と五兆をトするようになる。中国では、唐代に亀トは衰退し、太ト署（大唐六典巻十四）で行なわれたにすぎないが、日本では、神祇官の中心的祭儀として、大祓、鎮火祭に四国（伊豆・壱岐・対島二島）のト官がこれで行った。所謂「神事の宗源」である。第四期の習合の時代に入ると、仏教の法（ノリ）に近い「天一神」が抽象され、北極星と考えられ、地天神人の上方に四角錐として立つようによる。仏法が人態をとって現身を権現したものが神と考えられる本地垂跡説はこの四角錐の頂上に仏法を置くものである。浄土に対する穢土、彼岸に対する此岸は、日本固有の清浄感を空（そら）としてとらえ、天地は神・人ともに同一平面の対極に固定させられたと考える。

キリスト教の衝撃は、ホルトムの言うように造物主としての一神教の神観念が、土着の神観念と全く異質の三角錐の頂点としての天主を、三位一体説として導入したことである。一神教の神観念では人が神になり得ないこと明白であり、神は対極としての悪魔をもっている。新井白石がシローテに質問したように、Creator としての神は一体何から生れたか全能の神は何故悪魔を創ったかという『西洋紀聞』の発想となる。

山王一実神道・唯一神道などの神学は、吉田神道の四角錐と、キリスト教の三角錐を重合させようとする唯一神への志向である。が価値的二元論は容易には土着しない。

天理に対する人欲を考える儒教的対極に、親神としての造物主を考えると、重合的な塔が出来る。土着の神観念はキリスト教によって唯一神を志向する。明治の国家神道は、現人神としての天皇を、神人の間に立て、天皇教ともいうべき多角錐の構造を多角錐の構造をなしているが原罪の観念は土着になじまないものであった。キリスト教は十字架としてとらえられ、土着の神観念と融合してゆく。

宗教の諸型

小田切瑞穂

四諦は釈迦牟尼によって説かれた仏教の根本教理だといわれる。而して六波羅蜜は大乗仏教勃興当時に至って、誰提唱するとなく纏り上った菩薩の実践徳目である。

処で筆者は予てより、この両教が実は別個独立のものでなく、統一的に解かるべきものであることを確認主張して来た。即ち是を潜態図式的に示せば、集、滅、苦、道を主対角線上に自閉的要素として持つ四行四列の行列を以て示し得る（例えば『宗教研究』第四四巻、第三輯、第一三三頁―一三四頁に掲載の筆者の報文参照）。重複を避けるため、目下その詳細を説明しないが、要するにこの統一原理下に、四諦は存在の原理、六波羅蜜は実践の原理であるといえよう。

さてその行列を一見して、知り得ることは、智慧と精進がいわば相補的対であり、同様に持戒と禅定、忍辱と布施の各組が夫々相補的対である。この事柄は実に重大であり、これによって宗教の類型が論じ得るのである。

先づ智慧、精進の対を中心とする類型であるが、今日上座仏教と称するもの殊に阿毘達磨なる教義的乃至学問的体系を包蔵する理論依存の時代は、仏教はこの傾向が強かった。多くの部派を生じつつ、教理の深浅によって六宗に区分したり等するが、法我倶有宗、法有我無宗、法無去来宗、現通仮実宗、俗妄真実宗、諸法但名宗などがそれである。

次に禅定、持戒の相補的対を中心とする場合であるが、いう迄もなく禅宗或は仏心宗と呼ばれるものがこれである。坐禅し、内観によって法を修めるため節欲、断欲的持戒は必須条件である。菩提達磨が旦夕只面壁坐禅とはたとえ伝説なりとも、その間の消息を物語るものといえよう。

後に大満弘忍の門下に、大鑑慧能による一派即ちいわゆる南宗と、玉泉神秀の一派北宗を生じたのは、要するに神秀の為人がやや論に傾いていたためと解せられる。

更に後に至って慧能門下に、南嶽懐譲と青原行思を各分祖とする臨済宗と曹洞宗の別を生じたが、当時これによる大きな差異はなかったとしてもよかろう。ただ我国においては明庵栄西が臨済宗を、道元希玄が曹洞宗を伝えたが、その宗風には多少の差異が窺える。道元の祇管打坐の実践風格は本来この類型の特色といえよう。

仏教の大乗化には他の一つの方向がある。布施、忍辱を中心とするものがそれである。殊に中国浄土教の教説に則り偏依善導を標榜する一派が、源空によって我国に新宗門を開いてから、我国に専修念仏が盛になったが、これ等は布施忍辱の典型である。かくして源空の浄土宗を始めとして、その弟子親鸞による浄土真宗、智真一遍による踊念仏、果ては日蓮による実践菩薩行の諸宗派も、要はこの類型に属するといい得よう。

以上は仏教におけるおおまかな考察であるが、他の宗教例え

ばキリスト教、イスラム教、ユダヤ教等の諸宗教も、それ等が夫々観念神を抱く点を除けば、第三の類型に繰り入れることが出来る。即ち孰れ斉しく布施的方針中心主義であり、忍辱はつきものである。但し、観念神を抱く点は重大な差異であり、或は第四の類型というべきかもしれない。

兎も角も、それ等を信奉する諸民族の観念的思考への偏向に原因するが、それによって宗教の外貌を複雑化するのみである。何となれば四諦、六波羅蜜は人間なる現象的存在に本来不可欠の原理であるからである。

最後に神道に就いて一言する。神道とは、日本人的自然観に基づく歴史観を中心とするものであり、神とはかかる観点における優れた人格乃至人格化事物であり、いわば菩薩である。即ち菩薩崇拝である神道は仏教と両立合致し得る。換言すれば、上記の三類型の何れとも矛盾せず、六波羅蜜の全面的正受に繋がる。

身代りと化身の思想

小野泰博

身代りというときそれには二つの意味がある。一つは人間同志が他人の身代りになるという場合と、もう一つは超越者が人間の身代りになって下さるという場合である。英語では前者にあたるものに、substitute, scapegoat, whipping boy（代りに罰をうける王子の学友）があり、後者に vicarious victim（罪人に代って受けたキリストの受難）がある。日本では、後者にあたるものに、身代り地蔵とか、身代り大師とかがある。しかも直接こうした地蔵、大師が身代りとなってあらわれるという場合よりも、お竹大日如来のようにわが家の水仕女が、実は大日さまであったとか、牛飼う翁が松島明神の化身であったとか、まず超越者は、仮に人間の姿をもってあらわれ給うということが多い。

ところで、北森嘉蔵氏の神の痛みの神学は、歌舞伎の「寺子屋」における「女房喜べ、倅は御役に立ったぞ」という松王丸のことばは、わが子を主君の子の身代りにする日本的自己犠牲のもつ、人の子を持つ父親の「身のつらさ」を表現したものであるが、このつらさが、実は神の一人子を十字架につけ給うた父なる神の痛みに通ずるというのが北森氏の所説であるが、何人の父親が子のこうした犠牲をみても日本では、十字架の発想にみられる、罪のあがないの普遍化は行われなかった。いわゆる救いの方式があくまで身近な、具体的な個別者単位になってしまうのが日本の庶民信仰である。成田山縁起には身替札の話があって、江戸の大工辰五郎は屋根の破風より落ちたりしに、気絶はしたものの、腰に結びし成田山の焼印のある鑑札ばかり折れて身は安全であったという。もうこうなると随分便利な身代りになってしまう。これが引いては水俣病の患者を、「自分たちの身代りの受難者」として受けとめようとする感覚の彼此の違いもでていることはさきの学会（三十一回）で発表した通

りである。

本回は、こうした文化的背景の違いを踏まえながら、この身代りに体験のより原始的な形のものをとりあげたい。眠狂四郎で有名な柴田錬三郎氏は、ある随筆の中で、若い頃川へ水泳に行き、急流のため今にも溺死する直前に助けられたことがあったが、その助けられたとき見た時計の時刻が記憶に残っていた。ところがあとでわかったことだが、その同時刻に、故郷の岡山の方では、彼をこよなく愛してくれた祖母が息を引きとった時間であって、今もこの不思議は、祖母が私の身代りになってくれたとしか思えないと述懐しておられる。

これとやや似た体験を心理学者のユングが経験している。一九四四年（六九才）のとき彼は心筋梗塞につづいて足を骨折し、意識を喪失し、譫妄状態になったことがある。そのときさまざまの幻像をみたが、ユングは自分が宇宙に浮游し、地球からますます遠ざかってゆくような感じをもった。その時、下の方、ヨーロッパの方向から、主治医H博士が、コスの王の化身（temporal embodiment）という原始的な姿をとってあらわれてきた。そしてユングに「あなたは地球から離れる権利がなく、引き返さねばならない」というメッセージを伝えた途端にそのヴィジョンは消えたという。ユングの解釈だと、このH博士がこんな姿であらわれたことは私の代りに死ぬ（die in my stead）に違いないととっさに感じた。まさにその通り、その年の四月、ユングの恢復と同時にH博士は敗血病で死去している。ユングはこうした現象に、共時的現象（synchronistic phenomena）の名をつけ、感覚外知覚（extrasensory perception）として、時間、空間、因果外のカテゴリーの他の第四の原理と呼んでいる。つまり内的イメージと外的事象（outer event）との相対的な同時性をいう。こうした実験を許さない一回きりの体験があって、それに人間特有の「なすべきことをなさなかった」悔いの意識が加わって、身代り体験は文化的に加工されていったのではあるまいか。また身代りが継時的に並べられたとき因果応報となるともいえよう。

社会と聖なるもの

——E・デュルケムをめぐって

関　一敏

デュルケムの宗教と社会の理論に形而上学的社会学と批判される側面のあることは否定できず、彼自身、哲学への回帰として晩年の自己を規定し、徹底して非宗教的である合理的な宗教解釈のあり方を排していた。その生涯の理論活動は、自然科学と類比的にとらえられた極度に実証主義的な方法的視点と、哲学的に構想された対象把握との間をゆれうごき、双方の要請にひきさかれながらの展開を示している。このことがデュルケムの宗教と社会の概念に曖昧な包括性を与えていると思われるが、その中で哲学的側面に照明をあてることが今日の報告の目的である。

デュルケムにみられる科学的方法論と哲学的対象論のずれにもとづき、そのそれぞれの要請に沿う形で宗教と社会の理論は二つの方向に分岐する。一つは方法論的実証主義を受容しつつ宗教や社会の概念を縮少させてゆく機能主義的方向で、この場合、宗教は有機的生命体との類比によって一全体としての社会において一定の機能を担った一制度に限定される。もう一つは、これと対照的にそれ自体宗教的な色彩を帯びた方向である。それは例えば、西洋近代社会にみられる個人主義化傾向を個人の概念を神格化するに到った社会の選択として捉え、その象徴化様式のうえで差違がみとめられるとしても、いかなる時代、いかなる社会にも共同の信仰が存在するとしたデュルケムの構想に忠実な方向である。第一の方向にいう宗教が、社会的分化過程に即して漸次その機能を消失し、ついには消滅する可能性すらみとめられる制度としての宗教であるのに対し、第二の方向における宗教の構想は、共同体成員に分与された意識のコミュニオン、道徳的な力、とも言える非制度としての宗教を意味する。

こうした二つの宗教概念に託されたデュルケムの構想を聖俗論において展開するためには、制度としての聖（構成された聖）と非制度としての聖（構成する聖）を想定する必要がある。『宗教生活の原初形態』にみられる宗教の定義の前半部（後半部は宗教共同体論）に注目し聖俗二分法を形式において理解することは不当ではなく、デュルケムが未開拓の分野とよんだところのものに寄与することは確かである。ただ、聖俗二分法からA／Aの静的二分モデルを抽出することは、他の様々な対立的二項目からなる一覧表の作成を可能にするとしても、その中で聖俗二分に与えられるはずの特権的地位を保証する聖の内容――個人にとっての聖の正当性の問題――は欠落し、制度化された表象としての聖俗論を越えることができない。構成する聖は、こうした制度的に構成された聖の背後から時にこれを突き崩し、構築し、それを支持する集合的な活力と言いかえられる。

オーストラリア未開民族のコロボリー、フランス大革命を例として提出された集合的昂揚の概念は、この構成する聖が極端な形をもって現われる状況をさしている。デュルケムは実在社会と理想社会という二つの社会概念にもとづき、俗なる前者に聖なる後者が重置される場として集合的昂揚を説明したうえで、社会の過渡期状況を伝統的理想と生成しつつある理想の相剋と捉えた。理想社会を構成された聖と置きかえ、これを支持し廃棄へと導く推進力を構成する聖と言いかえる時、集合的昂揚はこの二つの聖の接点、構成する聖の顕在化を促す契機的な場と考えられる。しかも、具体的次元での人間の会合、触知的シンボル、身体的儀礼行為といった実在社会での感性的事象がそこに動員される事実に注目すべきである。いいかえれば、構成する聖についてのデュルケムの構想は不分明な哲学的側面を示しながらも、一方で、この聖の発現が媒介的・触媒的役割を担う現実の存在（人・物）の介入を必要条件とする、という彼の認識を集合的昂揚の概念に読みとることができる。

デュルケムは克服しがたい方法論的科学主義の要請を前にし

て十分にその対象論を展開しえずに終った。しかし、この未開拓のデュルケムの側面には尚注目に値するものがあると思われる。

宗教と民俗

島薗　進

民俗学における〈宗教と民俗〉についての考え方は、柳田国男・折口信夫に代表される固有信仰論から、堀一郎・桜井徳太郎に代表される民間信仰論へと流れてきた。固有信仰論とは、全国に散らばった民俗のさまざまな派生形態を比較し、より古い形を求めていくと、日本民族に固有の信仰の原型が見つかる、そしてそれは日本人の精神生活の原理となるものだ、とする考え方である。この考え方は昭和初年の折口信夫と戦中・戦後の柳田国男によって具体化され、それぞれに日本民族の信仰の原型なるものが定着された。固有信仰論の特徴は、まず(1)民俗の中に日本民族に固有な精神秩序が見出されるとする点であり、次に(2)民俗の中にキリスト教や仏教などの世界宗教に匹敵するような一つの精神原理が含まれているとする点である。固有信仰論には、考え方の枠組から生ずる内部矛盾があった。すなわち(1)原始信仰的な段階から固有信仰の段階にどのように飛躍したのか、(2)固有信仰が現代によみがえるためにはどうすればよいのか、といった問に答えられないということである。

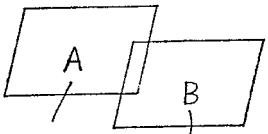
民間信仰論とは、民俗の中にはさまざまな信仰の要素が集積し、堆積して、日本文化の基層をなしているとする考え方である。すなわち、原始宗教や自然宗教の残存しているもの、外来の成立宗教が沈澱して民俗化したもの、日本民族の基層信仰である同族信仰などが多様に、また断片的に集まっているとするのである。民間信仰論の特徴は、まず(1)ヨーロッパ的な発想に基いて、思想的に高次な宗教と思想的に無構造で低次な民間信仰を対置させる点であり、次に(2)日本に特有な何ものかを求めるという目標が保たれ、在来の信仰と外来の信仰とが対置されている点である。民間信仰論においては、固有信仰と比べて民俗学の成立基盤があやしくなってきている。すなわち(1)民間信仰が雑多な要素の集積であるとすれば、統一ある学問対象とはなりえず、他の学科の補助学に甘んずることになり、(2)民間信仰が無思想的なものだとすれば、文化科学的な価値追求の目標とはなりえないことになる。

固有信仰論や民間信仰論をこえていくために、新宗教と民俗との関係という問題を手がかりにしてみる。日本の新宗教運動がどういう宗教的基盤から生れてきたかについて、欧米の宗教社会学はうまい答を見出せないでいる。一方日本の新宗教理論は、民間信仰という非宗教的なものから宗教的なものが突発したという、宗教社会学的に認めがたい立場をとっている。この二律背反を避けるためには、いわゆる民間信仰の中に宗教的な要素があると考えねばならない。すなわち講とくに代参講の信仰体制を宗教に準ずるものと考える。さらに、中世のヒジリ等の

〈宗教〉から近世の山伏等の〈宗教〉に至る遊行宗教者による〈宗教〉の一貫した系譜を置き、これを民俗〈宗教〉と名づけてみる。断片的ながら、折口信夫がこれらの遊行宗教者を古代国家の成立とともに生じた〈宗教的自覚者〉と捉え、深い宗教心をもつ者と考える時、民俗〈宗教〉の理論と近いところにいる。民俗〈宗教〉理論が目ざすのは(1)固有信仰論以来の在来信仰と外来宗教を機械的に対置させる発想をとり除くこと――たとえば〈習合〉という概念の再検討――、(2)民間信仰論の顕著な特徴である宗教と民俗の対照という見方を改めること――たとえば〈現世利益〉という概念の再検討――などである。こうした研究を進めるためには、民俗のうちに生きる思想的なものを捉える必要があり、思想を解釈する学問と経験的実証的学問との協力が必要である。

（付　図）

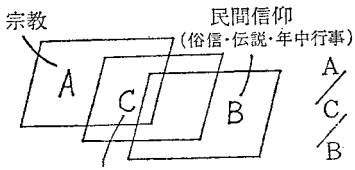
民間信仰モデル



A↕B

宗教
（＝上部構造）

民間信仰
（＝下部構造）



民俗〈宗教〉
（大寺社←遊行宗教者→土地の神の祭祀）

民俗〈宗教〉モデル

宗教経験の非合理性について

広沢隆之

非合理性は理性との対比によって意識された、価値経験に関する規定である。その非合理性を重視する典型的態度は、啓蒙主義に対するロマン主義に見られる。近代の科学的・力学的世界観に対立するロマン主義は、実在と自己との出会いを直接感情において確信するが故に、理性的認識に対して非合理的である。

宗教経験における実在との直接的出会いをW・ジェイムズは、宗教的対象の「実在感」feelings of reality としている。宗教的対象によって喚起される、人間の側の対象への関わりに非合理性は認められる。R・オットーの言う宗教経験の非合理性は、認識が「徹去できないある制限を持つだけでなく……あり方と本質を測りがたい」(D.H. 32～33) 対象に出会うことによる。この対象が「絶対他者」である。例えば、パウロに働きかける「神の力」δύναμις Θεοῦ（ロマ一・一六）にそれは典型的に見られるであろう。そこには「絶対他者」の超越的な力の働きと、パウロのそれに対する感受が認められる。ヌミノーゼの感情の成立する場面である。

ところで、自力救済型の宗教ではどうか。仏教に一例を拾ってみる。究極的な価値的内実を世親は理性で捉えられないとす

る。「論理的思考の対象でないから tarkâviṣayatvāt」である。究極的なものは「仏の認識の及ぶ範囲」buddhagocara である(1)。だが、仏は「絶対他者」ではない。内省的な止観において正しく修行するが故に証得するのが無上菩提 anuttara-samyak-sombodhi である（解深密教巻三）。それに向かう主体は仏と非連続ではない。また、この場合の非合理性は直覚的認識にあるとしなければならない。

二つの例に見た非合理性は、直接経験であるから、その根拠は理性認識の形式としてのイデーではなく、実質的なあるものでなければならない。また、宗教経験としての自立性を支えるものでなければならない。宗教的価値に妥当するあるものである。このような根拠を、オットーに倣い「素質」Anlage と仮に名付けておく。この「素質」に対する宗教的価値の刺激が、それぞれの宗教経験を成立させると看做せる。この刺激となるものの具体例が非合理的側面をもつ「ことば」である。パウロにとってそれは「知恵のことば」ではなく「十字架のことば」であった（第一コリント一・一八）。また仏教に限らずインド一般では聖人のことば śabda は認識の手段・基準 pramāṇa であった。

宗教経験の発現する根源に「素質」を仮定したが、オットーはこれを「アプリオリな暗い原理」(D. H. 182) と認めている。それは「聖なるもの」の合理的要素と非合理的要素とを結び合わせる「暗いアプリオリな綜合的認識」(D. H. 167) を成立させるものである。これは合理的認識が「絶対他者」の啓示を受けとめる状態であると考えられる。このようなオットーの態度は、確かに、近代的知に具わった、natura と supranatura との限界をなくそうとする傾向（すなわち世俗化）に対抗するものであった(2)。また非合理主義と合理主義に対する認識の第三の形式を見出そうとするものであった。しかし、非合理性の根柢に先験性を認めるならば、その事柄自身はまた、哲学上の議論としての認識論へと移行するのではなかろうか。

オットーが「聖なるもの」を先験性として問題にした根柢には、「絶対他者」の啓示という史実 das Historische に対する認識の問題があった。そのような史実を根本におかない宗教経験を仏教に見ることができる。それを顧みれば、非合理性の根拠を別の形で問題とし得るのではなかろうか。ここでは問題提起に留まる。

(1) 唯識二十論 ed., Sylvain Lévi, 1925, p. 11

(2) Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Leiden, 1971, S. 70

憑霊シャーマンの宗教機能

桜井徳太郎

シャーマンの成巫資格をトランスにおいた場合、トランス現象の相違によって、そのタイプを脱魂型と憑霊型の二つに分けることが可能であろう。東シナ海沿岸に位置する朝鮮半島、日

本列島のうちでも、とくにトカラ列島から奄美群島・沖縄列島とつづく南島では、後者の憑霊型が一般的である。そこで、これらの憑霊型シャーマンの宗教的機能を比較すると、著しい性格の類似が検出される。そうした作業過程の一端を述べてみたい。

密教との習合化を離脱できない東北地方の地域神社では、神職の祈禱色がなお濃くのこっている処がある。それは神職を「別当」とか「法印」などと民間で呼称する慣行が依然として行なわれていることからも推察できよう。ところが神職の司祭者性が強調されてくると、加持や祈禱などの呪術的実修を要求する民間の要望に応えることができなくなって、別に専門職の祈禱師・行者や口寄せ巫女を派生するにいたる。前者がゴミソなどのカミサマであり、後者がイタコ・イチコなどの民間巫者である。同様なことは南島でも明白に観察できる。たとえば御嶽（ウタキ）などの部落祭祀を主宰するのは、ノロ・ツカサとよばれる神女であるが、これらの司祭者は専ら祭祀儀礼の執行者であって、口寄せや祈禱はしない。それらの領域は民間巫女のユタ・カンカカリャ・ムヌスとか、ウグヮンウサギヤー・ウグヮンサーと称する祈禱者に委ねる。そのように両つの分業は、今日ではかなり明確となっているけれども、遡ると以前は宗教機能の全体はノロ・ツカサたちに管掌されていたことがわかる。つまり、部落祭祀の専担者は、何れも単に司祭的機能を掌握するのみでなく、かつては巫祝的な宗教機能をも担っていたのである。

イタコは口寄せもするし祈禱もするが、ゴミソは祈禱はしても口寄せはしない。ユタは口寄せもするしウグヮングトゥ（御願事、すなわち祈願）もするが、エグヮンサーは祈願をするけれども口寄せはしない。この点、イタコとユタの類縁性はたかく、ゴミソとウグヮンサーの属性は接近する。ただし沖縄地方のウグヮンサーはユタへの依存度が高いのに対して、青森地方のゴミソはイタコの指図を受けることなく独立している。

朝鮮半島の部落祭祀は李朝の儒教主義が影響し、男性の祭官により儒式で施行される例が多くなった。しかし、それ以前は、ムーダンと称する巫女が関与した形跡をのこしている。この点、日本の南島の様相に接近してくる。ただし現在では、沖縄のノロやツカサと朝鮮のムーダンとでは、部落祭祀で占めるウェートは比較にならないくらいに前者が強い。かくして部落祭祀の公的領域から排除されたムーダンは、地域共同体内の私的な祭祀とくに家祭に眼を向けて、この方面で大きな宗教的機能を発揮するようになった。そして民間の関心は、年に一、二回しか施行されない公的な部落祭祀よりも遙かな比重をもって、個人や家族命運や富貴にかかわる家祭を中心とする私的な祭祀へ向けられたのである。その施行態度には雲泥の相違が存したわけである。

ムーダンと称する憑霊型シャーマンは、半島の北部、中部地域では明白なトランス現象をみせ、口寄せなどを可能としている。ところが南部地方では、単なる巫儀執行者の立場にあるのみで、神憑り現象を起こさない。もちろん口寄せもできない。

これでは地域社会住民の要求を満たしえないことになる。そこで、死者の霊魂をよび出し、それに代ってその心中を託言するものが新しく生れてきた。つまりミョンド（またはミョンドチョンジェンイ）と称する憑霊シャーマンである。

このミョンドは半島南部でもっとも活発に宗教活動をおこなっている。まず巫病に罹った肉親に幼逝した童児の霊魂が憑着する。それを契機にシャーマンとなり、成巫の式が完了すると、軒先に紅布をつけた笹竹をたて、巫業を開業した標示とする。これをみて人々は古ト を頼みにくる。シャーマンは常に憑着する幼童と同じ声色を出して依頼者に語りかける。ユタやイタコとの類同性が強くうかがえるのである。

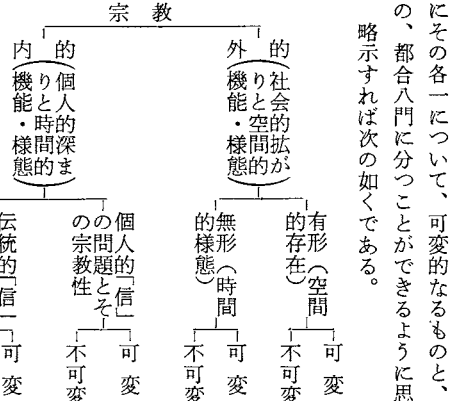
宗教の伝承について

鈴木格禅

宗教の伝承について考察する場合、その方向は概ね二種に大別せられうるように思う。その一は、宗教が多くの人々にかかわって、社会的空間的に機能する外的方向であり、その二は、個人の心霊上の事実として、内面的時間的に機能する内的方向である。

外的伝承については、建造物・聖像・宗教用具・聖典類等の如く、空間的に有形な可視的物件と、可視的には存在しながら、むしろ時間的様態として把握さるべき、宗教儀礼・教宣活動等、及び非可視的機能としての教団組織・個人の教会的地位等の、無形なる存在との二類に分たれうる。また、内的伝承に関しては、どこまでも個人の内面的事実としての、「信」の所在や様相ないし宗教性の問題と、その宗教個有の歴史的伝統的「信」の所在や採相、および宗教性の問題との二類に分たれうる。而して、この内外二種を開いて四類に分たれた各項は、更にその各一について、可変的なるものと、不可変的なるものとの、都合八門に分つことができるように思う。

略示すれば次の如くである。



〈右表より〉当該宗教の宗教的根基を、かりに「宗教的基層」と呼ぶことができれば、可変的なるものは、不断に不可変的なるものとの相剋を繰返しながら、漸々に不可変的なるもの

に変移推行し、当該宗教の基層に沈澱して、旧伝統の上に加上されてゆく傾向を常にもっている。可変的なるものにして然らざるものは、当該圏外に跳出して、別個に新らしい伝統を形成する素因ないし条件となるか、または忽ち消滅してゆくかの何れかである。

宗教において最も根源的にしてより重要なものは、個人の内面的事実に関する問題である。個人の「信」がどのような形態や内容において、当該宗教の開祖の宗教的内容と冥符契合するかということは、個人にとって極めて重大な関心事である。しかし開祖の宗教的内容を祖述し開陳しあるべき有形無形の伝承は、伝承者の宗教意識によって再生せられたものである。それにもかかわらず信仰者の内面に力強くはたらくのは、宗教的客体もしくは開組との、宗教的重直の意識とその確信である。けれども、その確信が直に当該宗教の伝承の成就であることにはならぬ。「伝承」は常に歴史を背景とし、これを予想せる概念であるから、本質的に非連続的性格をもつ個人的「信」の決定およびその内容は、歴史的伝統的宗教の照射を浴び、その証明を得るものでなければならない。かくすることによって、はじめて個人の宗教性が、正当なるものとして歴史に具体的場をもち、且つ歴史に生くるものとなる。「伝承」は、歴史を竪に、悠久に貫通する万里一条鉄のものでなければならぬ。かくて伝承の受者は、同時に擾者として、歴史に連続する立場をもつのでなければならぬ。個人における宗教は、かく同時的二面性をもつことによって、伝統宗教の中にその位置をうることができる。

しかし、現実に伝承の問題は、それのみによっては尽しきれぬ多くの要素を含む。輻輳する諸問題を括って略示すれば、概ね次の如く整理し得よう。

1、外的条件を予想しない伝承
2、外的条件との複合による伝承
　イ、外的条件を優位におく伝承
　ロ、内的条件を優位におく伝承
　ハ、内的条件の充足と、外的条件の具足との同時的伝承
3、外的条件のみの伝承

〈右より〉(1)は純粋に宗教的といわれるが、屢々孤高なる精神主義、ないし浪漫主義となり、極度に抽象化され観念化されて具体性を欠落し易く、独善に陥る欠点をもつ。(2)の中の(ハ)が、最も穏当適正なものと思われる。(3)は、もはや宗教性を喪失したものというべく、宗教の形骸化空洞化に伴って生起する現象の、顕著なるものということができるように思う。

詳細については、別の機会に論じたい。

第三部会

ゲーテにおける人格性について

岸田貫一郎

ゲーテは『西東詩集』の中で、ズライカの言葉として「地上の子の最大の幸福は／人格（Persönlichkeit）にこそある」と歌っている。ここで言う Persönlichkeit は、自己放下と自己確立作用との相即相入において顕わになるのであり、分極性における相剋の律動そのものであって、理性による統合、観念的に想定された人格性ではない。〃愛する・愛される瞬間〃への自己放下がそのまま自己確立となり、その自己確立が自己放下を呼び起し、両極の織りなす機のリズムが人格性なのである。それ故、先の詩句に続くハーテムの言葉として「この世の幸福はことごとく／ズライカだけにかかっている／ズライカが惜しみなく愛してくれるなら／わたしはわが身をいとしいと思う／だがズライカにそっぽをむかれたら／わたしはたちまち破滅するのだ／このハーテムはそれでおしまいだ」という、ズライカの「わたし」であることへの脱自が強調される。これは恋愛の詩を通してゲーテが、十七世紀以来の啓蒙思想が形成した「人格中心の人格」を否定していることなのである。理性道徳における理性的存在者としての人格性をイローニッシュに軽くいなして、分極性における矛盾相剋そのままが、人格性いわゆる本来的自己へのめざめとしての不断の努力となることを言おうとしているのである。

ゲーテはキリスト教の人格神あるいは理性道徳における人格、いわば「人格中心の人格」を超えてゆく「非人格的人格」に生きようとするのである。それは、自己に捉われない自己が、あくまで自己である自己と一つであるような、自・他において回互的に働き合うところに顕わになる〃こと〃なのである。自でなく他でなくしかも自他を包み超えているところ、何もないの〃ない〃もないままに透超して〃ある〃ところ、その働きが「非人格的人格」の現成なのである。そのさ中に、自己内奥の分極性における相互転入の苦行がのたうつ。ゲーテは、分極性すなわち自己放下と自己確立作用との内面的相剋にわが身を焼くのである。その過程に〃非人格的〃な、人本来の自己へめざめゆくのである。否、本来的自己の働きが自己に開けて来るのである。それが、人格を人格たらしめる人格性、さらに人類性へめざめゆく自己の努力とならざるを得ない。

ゲーテは伝統的なキリスト教を一旦否定し、いわゆる人格神ならぬ神との生きた繋がり、スピノザの影響における〃神即自然〃〃自然即神〃の〃即〃に生きようとしたのである。伝統的キリスト教の否定は、自己にとっての真のキリスト教の肯定に生きることであった。そのことが内面の分極性の相剋における本来的自己への不断の努力とならざるを得なかった。その過程に生み出される詩作のリズムは、そうした過程におけるゲーテ

の息吹きであり、同時に神の息吹きなのである。ゲーテにあっては神と人間との関係が、人格神と理性道徳的人格との関係ではなく、聖霊をもつ神は、一切の被造物のうちに働いているのである。〃人格でない人格性〃が本来的自己であるような、律動的ないのちの息吹き、呼吸がそのまま神の働きである。それは呼・吸の間そのもの、呼・吸と分れていながら分れていない、即妙の間のいき自体である。生きている・いきしているものの根源的内在神として働いている神が、ゲーテの「聖霊」でもあるのである。それが、三位一体の一つ、「聖霊」の意味をもつペルソナとして、〃人格の非人格〃においてゲーテがつけている〃面(めん)〃であろう。そして、そこには悩み迷いつつ無限に努力を続けざるを得ない苦行のしるしが刻み込まれているのである。

こうしてゲーテは、ペルソナの一つの意味を行じることになる。すなわち人倫における役割が、ゲーテの諦念とともに『ウィルヘルム・マイスター、遍歴時代』の「世界結社」、『ファウスト』における「自由な民の自由な土地」の Handwerk の役割が開かれてゆくのである。「理性の自由ではない」、「理性の根底深いところから発現し且つわれわれの内心にみなぎっている神的必然性」(コルフ)の〃こなた〃の世界において、その具体化としての Handwerk の働きとともに、義務遂行の「自由な土地」が成りゆくのである。その行そのものが本来的自己の働きである。そこでは「あらゆる有用な人間」が Handwerk において「相互に関係しあう」「世界的結合」(『ウィルヘルム・マイスター』)が実現する。他の手段として奉仕しながら手段化物化されない人として働くのである。それは「人格中心の人格」に捉われない「非人格的な人格」の現われである。「人格性」の現われ、分極性の相剋における努力の律動がそのまま本来的自己の働きであるような「本来的自己」の顕現なのである。同時にそれは「人類性」に通ずる境である。

福音書記者ルカの普遍主義について

土屋博

ルカ福音書の特徴として、所謂「普遍主義」(Universalism)をあげることは、特に英米の研究者においては、定説化しているように見える。この場合の普遍主義とは、福音の及ぶ対象を、特定の民族、具体的にはユダヤ民族に限定せず、その他の民族、即ち、異邦人にまでひろげようとする考え方を意味する。それは、内容的には、民族の相違を越えた人間共通の問題を扱う思想につながっていく。

ところが、最近のいくつかの研究を見ると、少なくとも、内容の説明ぬきで単純にルカの普遍主義を語ることはできなくなってきたのではないかと思われる。すでに、H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, 1927 は、ルカ福音書が他の福音書より普遍主義的であるとする説の論拠があまり説得的でないことを示唆しているが、そうした方向を受け継いで、S. G. Wilson,

The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts, 1973 は、異邦人伝道について述べるルカの意図が必ずしも神学的でなく、むしろ、歴史的・実際的であったと主張する。また、G. Lohfink, *Die Sammlung Israels*, 1975 は、ルカが、教会を、旧約聖書から異邦人の受容にいたるいくつかの段階を持った「過程」とみなしていたという。そうした教会論によれば、異邦人伝道も、真のイスラエルを形成するための一つの段階にすぎないことになる。勿論、今日でも、伝統的見方にそって、ルカの普遍主義を強調する研究も、絶えず現われている。例えば、E. Güting, "Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas (Acta 2:9-11)", *ZNW* 66, 1975 は、使徒行伝二・九―一一における民族の名称のリストをとりあげて、それを示唆しようとする。いずれにせよ、ルカに普遍志向があることは否定できないが、その普遍性の意味が問題なのである。

従来、福音書記者ルカの普遍主義を示すものとして、いくつかの箇所が指摘されてきた。今、使徒行伝を一応別にして、福音書に限って考えてみると、ルカが、イエスとのかかわりの中で、どのように普遍志向をいだくにいたったかが、かなりはっきり現われているように思われる。

まず、マルコ、マタイとの比較の中で、ルカに欠けている伝承をさがしてみると、その中には、異邦人伝道について肯定的に述べた記述も否定的に述べた記述もある。それらは、ルカの普遍志向の有無やその内容を判断するための有力な材料にはなりにくいが、普遍志向が、ルカ以前の伝承の中に、すでにある程度認められることは確かである。そこでは、普遍志向は、主として、イスラエルの悪しきふるまいの故に、福音が異邦人に及ぶことを告げるという形で示される。ルカも、それらの伝承のいくつかを、あまり手を加えずに、福音書の中へとり入れている。しかし、ルカの普遍志向を最もはっきりと表わしているのは、むしろ、他の福音書にはなくてルカだけに見られる記事であろう。その中で、特に、二・一〇、三一―三二、三・六、四・二五―二七、二四・四七が顕著である。これらの箇所は、四・二五―二七を除けば、福音が、イスラエルの拒絶を媒介としなくても、積極的に、すべての人々へ宣べ伝えられるべきであると述べているように見える。ところが、このような普遍志向は、いずれも、厳密な意味で普遍主義とはいいにくい。ルカにおいては、異邦人伝道の出発点は、常にエルサレムに設定されており、これは、ルカの普遍主義といわれるものが、実は、イスラエル中心主義の形を変えたものに他ならないことを示していると思われる。

おそらく、自ら異邦人キリスト教徒であり、パレスティナ以外のどこかの土地で福音書を書いていたと推定されるルカは、イエスとの間の裂け目をうめるために、普遍主義的言辞を導入するが、自己を定着させる場を持たず、流動的生活を営む知識人ヘレニストであったためか、その普遍主義は、結局、自己の不安定な立場を弁明するためのものにとどまった。即ち、それは、普遍性自体の内容の展開ではなく、特殊性の延長としての

普遍志向なのである。その限りでは、ルカは、普遍主義者であろうと欲しながらも、また、自分では普遍主義者のつもりであっても、最後まで民族の壁を破れず、異邦人であり続けたといえよう。

ハイデガーにおける信仰と信仰の学

前田　毅

ひたすら聴従をせまる呼びかけの言葉と、それを観想の対象に転化する表象的思惟――神学の学的基底にひそむこの二つの構成肢の確執のさまに注目しながらも、「哲学的信仰」のごとき「木製の鉄」の論理によるその妥協的方途を徹底して拒み、もっぱら、呼びかけを聴きとるべき思惟のあるべき姿を尋ねようとしたハイデガーは、講演「現象学と神学」においては、信仰的実存の概念的解釈にたいする存在論のかかわりの存り方を、信仰のごとき特定の実存様態にたいしてはあくまで中立的な実存構造一般の「形式的な」概念の提起作業と規定している。この主張は、「聖書の言葉と神学的・思弁的思惟」との断層への自覚から出発し思惟そのものの本源的な姿に向っていったハイデガー自身よりも、むしろ、ハイデガーの存在論（それも「存在と時間」の次元に限って）から、そこに実存論的に徹底化されないでいるものを捨象し、特定の実存的判断にたいして中立的な実存理念のみをキリスト教的実存を語るにふさわしいものとみなしたブルトマンに、より近いものを感じさせる。ここでは、根本的にはブルトマンに批判的であらざるをえなかったハイデガーがこの講演で顕在化しえないでいるものに注目したい。

それは、信仰の出来事を思弁的思惟による歪曲から解き放とうとして、信仰と思惟とのしゅん別の論理を現象学的にとりこみ、そのため、信仰と思惟とをそれぞれ即自的に固定化する発想を容認していはしまいか、という問題である。二元論的図式を温存した信仰の「人間学的」解釈への傾斜のゆえに、ブルトマンにたいし批判的であったのだが、この批判において克服すべきものとみなされたものは、この講演においては基本的には顕在化してこない。思惟が信仰と対比した理性の枠から抜け出したものとして把えられていない。信仰の言葉が呼びかけの言葉であり信仰がこの呼びかけへの応答であるように、思惟そのものも本質的には存在の呼びかけへの応答であり聴従である――こうした、思惟と信仰が根底において触れ合う場へと、思惟は招き寄せられてはいない。信仰の言葉の解釈学は、信仰の人間学的解釈への傾斜を清算すべきものとしてふりはらってはいない。

一方、ハイデガーはのちに、みずからの解釈学の出発点であった「聖書の言葉と神学的思弁的な思惟とのかかわり」への批判的な問いの解答の場を、呼びかけへの聴従・応答としての「言葉」に見出すことになる。そのことによって、信仰の学への解釈学的反省は、信仰と理性の二元論はもとより、信仰の人

間学的解釈にも伏在する表象的思惟の余地を克服して、呼びかけへの応答としての思惟のいわば信仰的な性格――思惟とは感謝である――への問いに転化してくる。それは、思弁的な思惟（理性）と聴従としての信仰の出来事との架橋不可能な実存的亀裂を徹底して顕在化せしめることによって、逆にそこから、思惟が信仰の出来事と根底的に結びついた全体的に一なる世界が主題化される、といえはしまいか。そして、こうした思惟の世界から、「ハイデガーにおける信仰と信仰の学」の問題を把え直してゆくと、我々がブルトマンから学んだ信仰の実存論的解釈において問い残されていたものがあきらかになりえはしまいか。ハイデガー後期の思索が突きつけてくる信仰と思惟との相依性といった視角を、信仰の実存論的解釈の方法論的深化のためにとりこむことが、一種の「神秘主義的な退行現象」への危険性をおびている、との疑念を我々はいまだ清算しえないでいる。しかし同時に、ハイデガーのブルトマン批判の意味するものを、たとえば H・Ott のハイデガー解釈などを考慮において吟味してゆくと、信仰と思惟の根源的に一なる地平への神秘主義的な参入をにおわせた「言葉と存在」をめぐるハイデガーの思索が、ことのほか重みをおびてくる。

ハイデッガーの「根拠」論とプラトンの美の問題

角田幸彦

ハイデッガーの『根拠の本質について』（一九二八年）は『存在と時間』（一九二六年）の存在論的―実存論的 ontologisch-existenzial な存在論の始設、換言すると現存在というそのつど、すでに、つねに je schon, immer 存在了解 Seinsverständnis をもっている唯一の存在者の存在機構 Seinsverfassung の分析を基礎において現存在の自由について『存在と時間』より一歩進めて思索した論文であると言えよう。現存在の自由、すなわち有限な自由とは「存在了解を形造りつつ、投企的―様態的に entwerfend-befindlich 根拠を問う begründen」(Vom Wesen des Grundes S. 49) ことに他ならないとされる。そして人間の行使する根拠づけ Gründen とは①創設 Stiften ②地盤―受得 Boden-nehmen ③根拠を問うこと Begründen といった分散し gestreut かつ統一的な方向とかあり方をもっているとされる。(op. cit. S. 50) 自由はかかる三重の仕方における根拠への自由 Freiheit zum Grunde である。では根拠づけの三つの契機とはいかなるものかを具体的に辿ってみよう。①の創設とはさまざまの存在者の存在の先行的了解 (op. cit. S. 47) に裏打ちされて行う現存在の世界投企 Entwurf von Welt, 更に生きる

という究極目的の行う投企 Entwurf des Unwillen とか言われているものである。これは「世界とは決して存在するのではなく、世界する Welt ist nie, sondern weltet op. cit. S. 44」といったハイデッガーの独特な表現による主張とからんでいる。そしてかかる事態は世界の自由な統治をなさしめること freies Waltenlassen von Welt とも言われる。かかる世界とは動かし難くわれわれを取り込み押し流す客観的な全体としての世界のことではなく、現象学（ハイデッガーのみならずM・ポンティなども）が開露することを意図している現象としての世界、あるいは世界現象 Weltphänomen としての世界のことである。世界―内―存在としての現存在がつねにおのれの環境世界 Unwelt, 仕事世界 Werkwelt, 道具世界 Zeugwelt を投企していると『存在と時間』のなかで言われた世界である。世界の世界性 Weltlichkeit von Welt というものを放射している現存在のあり方である。②の地盤―受取とは存在者の真唯中 inmitten で、さまざまの存在者の間をうごめいて、ある存在者と関わることによって他の存在者との関わりを奪取されている entzogen 現存在のあり方である。端的に sich befinden とか befindlich と表現される現存在のあり方である。③の根拠を問うこととは、現存在が関わるもろもろの存在者の事実存在の事実の成立している根拠を問うことである。個々の存在者の ontische Wahrheit を問うことである。と同時に存在者一般の存在根拠という ontologische Wahrheit へと向う現存在の姿勢のことである。根拠づけは通常専ら、ライプニッツ以来③の場面でしか問題とならない。これをハイデッガーは①と②という日常的平均的現存在の存在機構から問うべきと深めてゆくのである。「根拠律 der Satz vom Grunde は根拠の本質であると共に、その非本質 Unwesen を促している（op. cit. S. 53）」とは判断・言表上の公準とされている根拠律はそれだけでは根拠の本質の所在を決して解示しないということである。

私はプラトンのシンポジュム篇に展開されている美へのエロースの問題をかかるハイデッガーの提示した人間的自由としての根拠を求めるあり方として解釈してみたいのである。

Stiften ⟶ ἔρως

Boden-nehmen ⟶ (αἴσθησις / διάνοια)

Begründen ⟶ νοῦς

と対比させて考えられ得るのではないかというところを発表したい。

キェルケゴールに於ける関係的自己

工藤宜延

キェルケゴールに見られる人間観は、「自己」の概念を力学的な関係構造の内に浮び上らせることに於て把握されている。『死に至る病』で彼は自己の基本的規定を総合関係、自己関係、他者関係の三つの関係から合成されるものとして考えている。

実存主体は三関係に対して関心づけられて存在する。そのような只中にある実存運動の関心とは、自らの関係様式への配慮のことであり、その点で「関係が決定的なもの」(『後書』)となる。この関係の Wie ということがキェルケゴールの実存概念の解明にとって重要な意義を持つ。実存の位置は実質的には関係を如何にあらしめるかによる具体的様相によって決定されてくるからである。そのことが又主体的真理の指標ともなってくる。

しかしそうであるにせよ、内在面と超越面とに於る関係様式ではその果す意味が違ってくる。内在的領域では関係の弁証法的内面化に真理契機があり、内在的実存弁証法とでも言うべきものがある。そこでは実存深化が内在の立場で可能な限り遂行されているが、その反面で絶対的テロスとは関係破綻の関係にしかない自覚が生じ、それとの関わりがそれまでとは反って隔たったという内面的自己矛盾を深める。だがそこにあっては、関係遂行の不十分性を判定する際の主体と客体とは同一性の内部での運動をして居り、なお主体の自己同一性は保持されたままとなっている。であるが又一方で実存者の永遠なものへの自己矛盾的関係は、実存的自覚の透明性を通すことによって、超越的象面への感取を引き起す。内在的なものが絶対的逆説という自己外のものによって自同的法則が破裂する事態が生起するのである。ここにあっては超越面での実存関係が開始されねばならない。内存性が具体的に一新されるのは責め意識が実存媒体としての罪意識へと止揚される時であり、それと共に実存と永遠との質的非共約性が実存の場で自覚されるに至る。そのことは主体性内部での変容ではなく、主体性それ自身の変革にまで突きつめられるべき質を有する。なぜなら外からの照明による Hang zum Bösen の意識が否定的に媒介されることによって、連続的な関係深化の弁証法が坐礁に至るからである。だがキェルケゴールに於てはこれで終ってしまうことはない。主体性の原理は彼の大きなテーマなのであり、主体性は自己の非真理関係を媒介にして超越的領域への実存運動へと至り、新たな内容を獲得せしめられるからである。彼の狙いは、自己否定的現実性に逢着させることによって主体性の内在的残滓を一旦は払拭させ、その質を純化徹底させようとしたのである。ただ自己否定という場合には、それが透徹される為には自己を絶対的に超出し、真理理解の条件を附与する者に依らなければならない。それによってのみ自らは如何ともし難い関係逸脱の真相が示されるのである。

キェルケゴールにあっては内在的実存関係にも猶生かさるべき肯定的契機が存在する。それは自己自身への関係という自己関係が有する積極性であり、その限りそこでの関係は人がやがて超越的なものに触れうるに至る為の前提的意義をもつ。第二位の弁証法的なものに面接し、それに対応する逆説的内面性によって関係を遂行するに至るまでには、先づ内在的自己関係が尽されているのでなければならない。『後書』で「宗教性Aは努力を要するものであり、それには充分な課題がある」と言われるゆえんである。又内在的宗教性が「開始限界」と想定さ

れるのはそうしたことを踏まえている。主体性自身への関係のWieの十分な運動が展開されていなければ、超越面への着目とそれへの関係の自己化が円滑に図られないし、又実存的主体を越えているWasへの目ざめも有り得ないである。内在的実存関係の機能を余す所なく走らせることの中では、関係様式の不十全さの自己意識が登場するようになる。そのような意識は現実的自己を撥無する実存運動へと必然的に駆り立てずには措かないであろう。必然性は現実的にはヘーゲル的本質規定に於てではなく、実存生成の存在規定で妥当するものであり、関係整合という自己環帰に連なるベクトルに沿って理解されねばならない。自己に於ける現実的な関係の破れを補塡せんが為に、自己の疎外関係の内で必ずや発動されずにはおかないところの実存の関係回復運動が存在するのである。その事は実存的自己の関係的様相が構造論的に要請する原事実性なのである。

自己は結局、「仮設的自己」を離れて「神学的自己」に至るまでは、不幸な意識を伴なって精神の疎外を肉体で受けとめるしかないと考えられている。自己に於ける被規定的な関係構造に自らを自覚的に即さしめつつ実存が営為されねばならないのである。自己成立の根拠へと脱自的に関係することによってのみ実存関係そのものが真にその充足の場を得ることになるのである。

カントにおける崇高の感情について
―『判断力批判』を中心として―

諸岡道比古

本論は乖離している人間の英知的存在と現象的存在との関係について考察するものである。この関係をカントは『判断力批判』では崇高の感情において、『実践理性批判』では尊敬の感情において検討し、その媒介を試みている。そこで一応、カントは道徳的宗教の立場にあるということを前提した上で、崇高の感情を分析しこの媒介について考察することにする。

カントによると崇高なるものは、数学的に崇高なるものと力学的に崇高なるものとに分けられる。この中、数学的に崇高なるものは端的に大なるものと規定される。このものが崇高の感情を引き起すのは、把捉と総括に関係している。つまり、ある対象を美感的に量評価する際、構想力が極大の努力をなすにしても、構想力は理念に不適合であるということによって、この感情が生じるからである。この際、構想力は理念に対し、自己の制限と不適合を示すと共に、自己に固有の使命を示す。この不適合は感性的存在にとって不快であるが、自己の使命からみれば快である。従って、崇高の感情は自己の使命に対する感性的存在の一種の応答と考えられる。

自然が力学的に崇高なるものと判定されるのは、自然が無限

な力を持つ場合である。かかる自然に対して、感性的存在としての人間は無力を感じる。が、同時に自然の威力に対して、道徳的な力から抵抗しうることを私達は意識する。ここに力学的に崇高なるものに特有な快が見出される。つまり、この快はこうした場合にあらわにされる使命に関係するからである。すると、力学的に崇高なるものにおいても、私達のうちなる自己の道徳的使命に対する感性的存在の反応が、崇高の感情ということになる。

してみると、崇高の対象は理性の理念であり、自然はこの感情を誘発するに過ぎない。それ故、崇高なのは感性的自然によって否定的に媒介された人間のうちなる英知的存在である。すると「生命力の一瞬の阻止」と「自己高揚」の二重性が、崇高の感情の本質ということになる。また感性的存在と英知的存在が崇高の感情によって媒介されることになる。

ところで、この感情と調和した気分になるには理念に対する心情の受容力が必要である。このためには特に道徳的理念の展開が必要である。即ち道徳的感情が前提されねばならない。

この道徳的感情を『実践理性批判』を参照にし明らかにする。道徳法則が直接、意志を規定する際、感性的存在に対して苦痛を与える。苦痛を与える法則はかかる存在を謙抑ならしめる。と同時に尊敬を喚起する。というのは、この不快は法則が意識された主観的結果にほかならないからである。してみると「謙抑」と「自己高揚」の二重性が道徳的感情の本質となる。従って、感性的存在と英知的存在が道徳的感情によって媒介されることになる。

道徳的感情と崇高の感情はその形式的条件からみると類似している。が、前者は実践的であり後者は美感的である点で異っている。しかし、道徳的感情は美感的にみられるならば、崇高の感情と考えられてよいものである。

以上みてきた様に、崇高の対象は理性の理念であり、感性的自然を否定的媒介にして、この理念を意識すると崇高の感情が生じるのである。つまり感性的存在が自己の無力や小さきことを理念に対して感じると共に、自己が理性的存在であることが意識され、崇高の感情が生じるのである。従って、崇高の感情を覚えるのは、感性的存在にとって英知的存在との乖離が意識されることである。また英知的存在が感性的存在に一種の影響を与えることである。それ故、崇高の感情は、道徳的宗教の面から言えば、英知的存在と現象的存在を媒介するものということになるのである。

フィヒテにおける学と宗教性について

大越愛子

Fichte 哲学における philosophische Schriften と Popular-philosophische Schriften の二系列は何を意味するか。Fichte は「知識学は単なる教説ではなく全人の改造に関わるものである。」事をその思想の中核としつつも、学のあり方として「知

識学は生から区別される。知識学は直観において現実的生を思惟において図式的に産出する。」と学と生を峻別する事をその課題としている、とすればかの二系列はこの学と生の区別をあらわすものか?学も又生の表現、「最高の表現」である故に、生とは学的生、不技の自崎解明の運動を Wissenschaftlich におこなう学のその拠って立つ場への還帰、自からの有り様を反省する場と把握すべきであろう。Popularität とは学と生を統一する深き根源的生、宗教性に連なるものとして注目されるべきものである。

この事情は Fichte 哲学の転換期といえる一八〇〇年から一八〇四年の学の苦闘の時期に最もよく現われる。無神論論争、Jacobi, Shelling らとの論争に触発された学の苦悩は、自からの深刻なる自己反省を Popular な著『人間の使命』(Die Bestimmung des Menschen)において行なう。学の根源的反省とは「知識の体系は必然的にあらゆる実在性、意味、目的をもたぬ単なる像の体系である。」という知の体系即ち学のもつ本質的空無性の自覚である。「使命」においてこの学の絶望と絶望からの再生は信仰によってのみという絶対者への方向性が明らかにされる。学の課題は Popularität の光が明かるみに出した学の危険性とそれを内包しうる学の存立の可能性を Wissenschaftlich に探究する事である。一八〇一年の知識学は学のなしうる極限的自己探求、知の自己否定的対自化の終極、絶対知の根源へ肉迫する。が学の限界はこの絶対的深淵を否定的にしか把握しえない。学の情熱は己れの没落をかけても真理を追及せんとする。一八〇四年において学は従来的学としては一旦死して己れを絶対者へ開放せしめ新しき学へと再生する。一八〇一年から一八〇四年の間には学自身の飛躍、死とその再生という宗教的行がなされたのである。その成果たる一八〇四年の知識学は宗教形而上学であり、しかもそれの Wissenschaftlich な叙述である。本質的に宗教的なるものの Wissenschaftlich な叙述という困難な作業において Fichte は従来にない新しい方法、発生的洞察 (genetische Einsicht) を駆使している。発生的洞察とは、学又それを構成している知、概念は本来絶対者の自己顕現、現象であり、それ故概念は自己を否定する事において絶対者へ還帰し、その自己否定性において絶対者から自己を受け取り直し、その二重性をふまえた上で世界の創造者たりうる事の洞察である。この洞察にあっては、一切の概念、知はこの三重的運動、即ち宗教的行のただ中にあるのである。正にこれは学の絶対者への信仰の Wissenschaftlich な表現形式である。宗教的行に貫ぬかれつつ学としての体系を保持せんとする学の叙述は高度に重層的でこの学に成りきる事においてしか理解しえないものである。正に「何人も彼自身が知識学と成ってしまうまでは知識学をもつ事はない。」即ち「我々は絶対者を生き実行しなければ絶対者を決して捉える事はできない。かくて宗教的行と化した知識学は完結せず無限的であろう。一八〇六年の『浄福への指教』(Die Anweisung zum Seligen Leben) は新たな無限性の旅にある学に自己反照の場を与える Popularität である。何故学という形式での宗教性の発露がなければならないかとい

う学の根源的問いかけを我々はそこに読みとりうる。「宗教が事実的に確証したものを学はその還元の仕方 Wie にかえる。」この論の逆では、学がたえざる Wie の中で問いえぬものを宗教は Dass の形で明らかにする。一切の現象は神の愛に基づくものであり、学も又この神の愛の最高の表現である。「神の愛と化した、それ故神の中に自己自身を純粋に無化する反省」として今や学は愛の中に安らぎつつ、この愛を Wissenshaftlich に語りつぐ事こそ神から与えられた己れの使命たる事を自覚したのである。

フィヒテ哲学における愛の概念

笠井貞

愛は生の根源・本拠・核心であるとフィヒテはいう。この唯一の核心に向けられた限りにおいてだけ生であるとして、生における愛の意義を強調する。生の核心は常に愛であるから、愛を持たないことは、生を持たないことになるのであり、生と愛とは同一のことになる。

愛の対象は何か。フィヒテは、生を、真実の生と仮象の生とに分ける。仮象の生は、不断の転変であり、絶えず生成と消滅との間をさまよい、不断の変化により引き裂かれている。単なる仮象の生は、無常性における無常なものを愛そうとする。このような生は必然的に空虚な、悲惨な、不幸なものである。有限で儚い何ものも自己を満足させることはできない。これに対して、真実の生の愛の対象は神である。それゆえに真実の生は、神の内に生きて、神を愛す。そして愛の対象との結合、一体化が至福であるとする。

フィヒテにおける絶対者、神は、純粋作用における存在であり、内的・精神的光であり、純粋な生であり、愛である。神それ自体としては無形態・無内容であるが、神以外に真に実在するものはない。生きた現存在者である人間は、人間の内における神の現存在によってだけ保たれている。神は人間の内に存在し、不断に人間を包んでいる。人間は、思惟の最も高い飛翔によってだけ神性に到る。それゆえに思惟の厳しい自己集中が至福に到るための条件となる。人間が自己を純粋に、完全に根底まで滅却すると、神だけが残っており、神が一切における一切である。人間は自己滅却によって、神の内に没入する。神への愛は、端的に個人的自己愛を根絶する。なぜなら個人的自己愛の滅却によって、人は神への愛に到達するからである。こうして純粋で、より高い道徳性の立場を取得した道徳者の性格は、無我である。非道徳者は自己能身を愛し、道徳者は全人類を愛すと説く。

真実で絶対的な現存在を愛とするフィヒテは、ヨハネ伝冒頭の「ロゴス」を「愛」という語に置き換えて、神と愛について次のように表わす。初めに、一切の時間よりもより高く、時間の絶対的創造の女神として、愛がある。愛は神の内にある。というのは愛は、現存在の内における神の自己保持であるから。

愛は神そのものである。神は愛の内にあり、そこに永遠にある。愛によって、根本質料としての愛から、生きた反省を媒介として、万物は造られた。そして造られたもので、愛によらず造られた物はない。愛は永遠に、我々の内と周囲において、肉と成る。そして我々のもとに住む。愛の栄光を、神性の永遠の必然的な発露の栄光として、絶えず我々の眼の前に見ることは、ただ我々自身次第である、という。

存在と現存在、神と人間とは、愛において一つである、完全に融合し混合する。結局、一切の確信・真理・実在性の根源は、愛である。愛は、一切の理性よりも高く、そして理性の根源であり、そして生と時間の唯一の創造の女神でもある。愛は一般に真理と確信との根源であるように、同様にまた現実の人間とその生における、完成された真理の根源である。完成された真理は学である。しかし学の要素は反省である。学は絶対者の愛である。神的愛となった、そしてそれゆえに、神において自己自身を純粋に滅却する反省が、学の立場であると主張する。

後期フィヒテ哲学は、前期における、理念へのエロース的な憧憬・努力と異なり、アガペーの立場である。この愛の概念は、フィヒテが、自分の哲学は、ヨハネ神学の形而上学的真理の部分と一致するとしている所の、ヨハネの影響が大きいといえよう。フィヒテの思想は、正統派のキリスト教信仰とは異なるが、広義のキリスト教哲学の一形態である。要するに後期のフィヒテにおいて、愛は神、神は愛であり、愛である神の現存在が、知、概念であり、愛は一切の根源である。

キルケゴールにおける罪の概念

北田勝己

罪の概念は、キルケゴールにとって、信仰の概念と共に、いわば彼の生涯と著作活動の枢軸を形成し、あらゆる思想がそれを中心として展開する最も重要な主題である。従って我々は処女作『あれか、これか』以来、晩年の『瞬間』に至るまで、いたるところにそれへの言及を見出すのであるが、キルケゴールはとりわけ『不安の概念』と『死に至る病』において、罪の概念を徹底的に究明している。そこで我々もまたこの両著作を手がかりとしてキルケゴールの罪概念を考察しようと思うものである。

しかしこの両著作間において、罪の概念の取り扱いは多少異なっている。この相違点は、『不安の概念』が彼の著作活動の転回点たる『後書』以前の、いわゆる美的著作系列に属するのに対して、『死に至る病』は『後書』以後の、いわゆる宗教的〔＝キリスト教的〕著作系列に属することからしても知られるであろう。これらの異なれる目標設定から両著作の別様の性格が明らかとなるのである。

『不安の概念』は〔実存〕心理学的な著作であり、その著作の中で心理学的諸範疇によって、原罪という教義学的問題に対するいわば実存的基礎づけがなされるのである。即ち、それは

教義学の中に自己の立場を見い出すのではなく、むしろ教義学の予備部門を構成するのである。

それに対して『死に至る病』は、罪の理解に関して新しい局面を開示し、次の二つの面で『不安の概念』を補充するものである。先ずそれは教義学の予備部門というよりはむしろ教義学それ自身の中で働くのであり、次にその関心は原罪から罪へと移行する。その場合、心理学と教義学の緊張関係は『死に至る病』の副題たる《教化と覚醒のためのキリスト教的、心理学的論述》という言葉に示唆されており、これらの内面的な弁証法的緊張関係の中に、キルケゲール独自の罪の理解が示されると言ってよい。しかし我々はここでは時間の関係上、『不安の概念』に現われた罪の問題に限定してそれに論究し、後者については次の機会にゆずりたいと思う。

さて罪の問題に関する〔実存的〕心理学の役目は、罪の現実状を究明することにあるのではなくて、むしろ罪がそれから絶えず生起する所以のもの、換言すれば、いかにして罪が成立しうるか、という罪の現実的な可能性を究明することにある。

これにもとづいてキルケゴールは一般に無視されてきた不安という心理学的現象を取り上げ、それの原罪に対する関係の様々な局面を探究することによって、人間において罪がいかに成立しきたるかを究明すると共に、人間的実存の実相を徹底的に分析し、人間にとっての罪の不可避性を根本的に解明せるものである。

その場合、彼は自己の基本姿勢を次の如く語っている。

《いかにして罪がこの世にはいってきたか、ということは人間各人がただひとえに自分自身を通して理解していることなのである。もし他人からそれを教わろうとするならば、彼はそのことだけで誤解しているのである。》

ここでキルケゴールは自らの立体的実存的意識のみが原罪に対する、唯一の不可欠にして十分なる説明根拠であることを明らかにする。絶えず罪の問題と真剣に取り組んだキルケゴールにとって、罪の悟性的客観的な把握はナンセンスであり、罪の主体的実存の把握こそが根本前提である。換言すれば、罪は客観的に理解されうるものではなくして、むしろ我々が自らの実存的体験を通してそれにいかに関わるかということが問題なのである。この点を我々は『不安の概念』の論述に従って具体的にみてゆくことにしようと思う。

M. Luther の "Werk" について

加藤智見

宗教に於ける「行」、「「わざ」というものを考えるに、端的に人間が為す場合と、例えばルターの如く「神が我々と共に、我々を通して wircken せんとし給うている」(Von den guten Werken. W. A. 6, S. 227) と信ずる信仰自体が先行している場合とでは、その意味内容に根本的な相違があるのではないか。もしあるとすればその相違を生じさせる宗教的根拠とその

考察の独自な方法と立場が考えられねばならないと思う。

そこで本稿ではルターの Werk に関して、仮に次の如き三つの問題を取り上げてみたい。

第一にルターに於ける罪意識と Werk の関係、第二に信仰と Werk の問題、第三にルターの Werk の特質とその考察の方法に関する問題である。

一、ルターに依れば「何人も自身の痛悔が真であるかは確かではない。まして自身が完全な罪の赦しを得ているかどうかは更に確かではない」(Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum. w. A. I, S. 234) とされる。即ちここに人間に依っては如何ともし難い絶望的な罪の深さが発想の基盤になっている。「我々は原罪の内に生まれついている。これは和らげられはするが、肉体の死の外には免れ得ないものである」(Von den guten Werken. W. A. 6, S. 276) からである。肉体を有すること、換言すれば生きていること自体が既に罪である。かかる状況に気づくルターに於ては内面の動揺は止るところを知らない。「恐れとおののき (timor et horror)」(Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum. W. A. I, S. 234) の外にはなく、罪の前には如何なる人間の Werk も無価値である。更に深く高度な次元で罪が意識されているからである。

二、しかし同時にかかる罪の意識の根底に次の如き感じ方がある点を指摘したい。「神は人を義とし始め給うとき、まず人を罪に定め給う (damno)」(Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute. W. A. I, S. 540)。罪の自覚は底のない絶望を生む。しかるにルターに於ては罪の自覚自体が、神が人をして義たらしめる恩恵に外ならぬと受けとられているのである。ここに或る意味で信仰への飛躍と観点の転換の根拠が存する。罪の自覚の中に却って神の恩恵を感じ得るか否かは、信仰に至る分岐点になると考えられるが、かく感じ得るとき、所謂善行を超えて信仰のみ (sola fide) の場に立ち得る。従ってその究極に於ては信仰すら「神の呼びかけ (zusagung gottis) から生ずる」(Von der Freiheit eines Christenmenschen. W. A. 7, S. 34) という境位に至る。

三、かようなひたむきな信仰心情に於て神と結続していると信ずるとき、初めて「神が永遠に我々の内に leben し、wircken し給うようになる」(Von den guten Werken. W. A. 6, S. 249) 根拠が理解され、Werk 自体の本性は全く別の次元からみられる。「諸々の werck が罪なきものになるのは、神の憐れみと恩恵に依るのであり werck 自体の本性 (natur) に依るのではない」(Ibid., S. 216)。これを要するに神の恩恵自身に関心の全てが集約されるとき、人間に依る Werk の本性は消去される。さればかような境位に於ては、ルターもロマ書から「選び出された者には、生も死も、罪も義も、善も悪も如何に呼ばれようと、あらゆるものが助けてこれを益とする」(Von der Freiheit eines Christenmenschen. W. A. 7, S. 27) と引用する如く、罪と義、善と悪等が実態的、倫理的に対比されることなく更に高度な次元から双方共に肯定され、超えられる。即ち以上の如き信仰に生き得る人間にとっては既に関心と志向性が別のところ

に存するからである。「神の werck は神の知恵（Weisheit）に依り、我々の理性（vornunfft）に依らない」（Von den guten Werken. W. A. 6, S. 247）という如く、神自身の知恵に依って引きおこされると信ずる信仰心情の次元に観点がある。

さてかかる信仰心情の内に成立する Werk は、常に人間の wirken するものであると同時に神が我々と共に wirken し給うていると意識する二重の意識に基盤して生まれるものである。従ってかかる次元にある Werk の本質は、常に二重の層位が重層する底流に於て把握され解明されねばならないと考えられるが、この点を、信仰の先行する Werk の真意を理解する立場と方法に関して指摘し、問題提起したいと思う。

人間における〈なしうる〉ということの窮境

細谷昌志

ここで〈なしうる〉という概念において意味されているものは、自由の可能性一般の問題である。自由の可能性とは善悪いずれをも同等に選びうるということではなく、可能性は端的になしうるという点に存している。なぜなら善悪の概念から行為の法則を導き出すのではなく、行為の根本原則から善悪を成立せしめることが、カント以降の近代倫理の眼目であるから。問題は「なすべきであるが故になしうる」というカントの思想である。何故にカントは〈なしうる〉という自由の可能性に対して〈べし〉という当為の枠組みをするのであろうか。それは、自然概念に従う実践的なもの（技術）と自由概念に従うそれ（道徳）とを同一視してはならないというカントの基本的立場から由来する。自由は道徳的――実践的に実存性をうる。つまり、理性の事実としての道徳律を介して自由の実在性が認識され、逆に自由に基づいてこそ道徳律そのものが存立しうる。当為の意識の核心は自由の純粋自発性に存し、意志が（道徳的）意志たりうるためにはその根底に自由が据えおかれねばならない。カントにとって自由の概念は実践理性の要請なのである。

ところで、たとえば自然の形式的合目的性は自然科学の方法論的要請であって、われわれが自然科学一般の可能を否定することができない限り、この要請を承認しその妥当を信ずるほかない。要請とは「認識の世界に投射せられた意志の対象」「知における信」（田辺元）である。「なすべきであるが故になしうる」というカントの根本思想を以上の如く理性一般の本質構造のうちで把握するとき、〈なしうる〉という自由の可能性は理性の体系のうちに組みこまれることとなる。

しかしながらカントは晩年『宗教論』において根元悪の教説にたどりついたが、そこでの叡智的行なる概念は罪と罪性への哲学的反省の場を開いたものであり、それによって自由の概念は理性的体系のうちに包摂されえない或るものとなる。あたかも奇形の蛙が自然科学者による蛙の分類を嘲笑しそれに反抗する様に、個体における罪と悪の生起はかの要請の概念を坐礁せしめずにはおかない。この問題をひきうけてカントの留保した

罪の始源（悪の理性的基源）の問題をなお心理学的に解明しようとしたのは、キェルケゴールの『不安の概念』である。それは「無垢はいかにして責めあるものとなるか」という問いに集約される。なぜなら叡智的行は第一の罪の問題であり、それは無垢なるアダムにおける堕罪にほかならないから。われわれはそこに人間の根源的自由を目撃することができる。

無垢においては自由は自由として提立されているのではなく、自由の可能性が個体にあっては不安である。不安は自由のめまいであり、しばられた自由である。不安は、可能性としてまさに現実性に先まわりし諸々の結果のやってくる前にそれを見つけ出す（予感する）。不安によって配置された〈すでに〉と〈いまだない〉の間にあって、彼は甘い憧憬を抱くと共に重苦しい不安をつのらせる。可能性というものは個体に対して常にそのような関係（共感的・反感的）においてある。可能性と現実性の中間規定としてのかかる不安の心理学的分析は、決して質的飛躍を説明するものではなく、罪の生起の実在的可能性を人間本性のうちに凝視するにすぎない。しかし「罪に対する不安が罪を生み出す」というキェルケゴールの命題は、よし個体がどれほど堕落しようとも更に深く堕落しうるという可能性のうちに、人間本性にとどまることを知らず裂け開く無の深淵を提示すると共に、にもかかわらずただ不安のみが（信仰と結びついた場合に）絶対的に教化的である。不安は一切の有限性を焼きつくし有限性の一切の欺瞞を暴露する。不安によって正しく教化された「可能性の学徒」は、有限性の知恵のかわりに無限性を獲得する。不安は、人間における〈なしうる〉ということの窮境である。

シェリング中・後期哲学における神と人間

島田燁子

シェリングの中・後期哲学における神の人間の関係を四つの観点から考察してみたい。

〔1〕根源底―無底からの存在の展開の問題。

前期の頂点をなす理性の立場からの絶対的同一性の哲学がきわめて静止的なスピノザ的汎神論に近く、たとえば悪の存在をふくめた自由の問題を積極的、根本的に説明することは到底不可能であった。悪は有限者の存在と深く結びついているから、これは人間存在そのもの、ひいては神との関連を問う中期の存在論的深化をもたらし、実存論的展開を可能にしたのである。これがヤコーブ・ベェーメの Nichts-Ungrund 思想による根源底、無底なる一切の存在の根拠に先立つまったく無規定、無差別の、諸対立のない非存在を前提とする考え方である。この根源底から神、人間、自然物たる諸存在を説明するのにシェリングがおこなったのは、まず「実在する限りの存在者」と「単に実存の根底である限りでの存在者」の区別、すなわち神においては「神の実存そのもの」と「神の中の自然」の分立である（Ⅶ、三五八）。「神の実存そのもの」とは、他者なくしてはお

のれもありえないという構造をもつ生命と愛の光たる普遍的意志であるが、実存の根底の方は暗黒の意欲、意志そのもので、自己否定、脱自的なはたらきによって光を憧憬している。普遍意志はこれに触発されて愛から生ずるところの悟性（精神）を送り、ここに実存の根底から生じた自己意志（自我性）と神の実存にもとづく悟性の両者から有限存在としての人間存在の成立を考えるのである。悪、死はこの実存の根底から生じるため、人間に避けられずかつ、自我性の追求は普遍意志の否定であり、中心から自らを遠のけ、有限存在者として不安と苦悩にみちた暗い運命をもつのが人間存在であるというのが第一の問題点といえよう。

〔Ⅱ〕飛躍の可能性の問題。神は人間存在を直接産出するのではないから、神と人間の間には直接的な連続関係がないというのが両者の関係で、連続的な移行の否定、絶対者からの疎遠、離落 Abfall により、投げ出されていて存在として人間存在はまず在る（Ⅵ、三八～四一）。シェリングは実存をかく把握しながらも、しかし、（人間の自我性は観念的原理との統一によって精神になる」（Ⅶ、三七四）「人間は自我的な特殊の神から分たれた存在者として精神である」と神の存在を受けとめ、自我性を神へ向って霊的に高めうるものとして精神をいう。精神とは神の愛から出たところの悟性に対応する理性に支えられたもので、真理を受容する能力であり、選択と決断という行によって人間を自由へ飛躍せしめる可能性をいうのである。

〔Ⅲ〕時間と歴史的考察の問題。以上にもあらわれているように神と人間の実存の展開はパラレルであると同時に緊張的関係にある。「世代」以降この問題はポテンツ論として存在可能なるものがいかにして必然的なるもの、さらにあるべきものへと展開するかという問いを根源存在たる根底からの自己媒介的な展開として「実存しつつあるもの」、「生き生きした現実存在者の展開」へと向う。時間論の性格が強まるとともに、世界（歴史）というものが神の精神的苦闘を通じての自己啓示としての実存であることと同時に、人間を意志的に過去を克服して未来を企投する可能存在であると神と人間の関係は脱自的な実存の時間と歴史の面から問題になる。（Ⅳ）

〔Ⅳ〕啓示の問題、神と人間の実存たる Dass をめざす哲学的経験論、それを脱自的関係でとらえたエアランゲン講義を通してシェリングが立ち至ったのは何故に実存は自己を否定し、脱自的なかたちであるのかということではなかったか（XIII, 310）。「何故存在（実存）があるのか」（XIII, 242）という問いである。この問いに答えるのは積極哲学であるという。結局は神もそして人間も、真の目的たる神と人の私解という、いわば真の終末を知っているためという問題に帰着する。神からの和解、宥和、救済は上から下へと自らを下降させること（XIII, 7）、神の自由意志から子たるキリストを啓示としておくることであり（XVI, 314～7）、人間、つまり下から上へは自我を放下してそれを受け入れることと、ここでも最終的には人間の主体における選択と決断による信仰に場があけられていて、理性的認識はそこにいたるまでの介助的はたらきとみなされているので単

なる理性認識の前にあるのはニヒリズムであるといえよう。

根本的経験論と宗教

村野宣男

ウィリアム・ジェイムズは、根本的経験論をもって哲学的体系の基本となしたが、宗教論をここから体系づけるまでには至らなかった。しかし、ジェイムズの宗教論の特徴をなすプラグマティックな宗教観は、根本的経験論の上に理解される。ジェイムズは一方、プラグマティックな宗教観とは対照的な、『宗教経験の諸相』に基づく宗教観を立てているが、この両者が根本的経験論の下に統一的に解釈されるかを検討したい。

根本的経験論は、経験にあくまで忠実であることを原則とするが、この原則に従うと、われわれの意識的経験の以前にある純粋経験が見出される。純粋経験では、意識的経験を構成している主・客の対立がなく、未分化の状態にある。純粋経験はそれ自体、自己充足的ではなく、自己を自己自身で充足させねばならぬ。この自己充足の過程において、純粋経験の展開過程としての意識的段階が現われ、そこで、主体としての人間が客体としての世界に働きかける。この人間と世界の関係は、プラグマティズムにおいて理論化されている。すなわち、プラグマティズムでは、人間が世界を概念化して世界に働きかけ、世界を改善することが目指されている。プラグマティックな神は、人間の助力によって自からの世界を完成するとされ、人間と神との協同関係が見られるが、この神は純粋経験の性格と一致する。すなわち、神は自己充足的ではなく、自己を充足させるため、自からを世界と人間とに分化せしめ、人間の助力によって自己を発展させる。この際、世界としての神は、人間の活動を導くのであり、神と人間の協同関係が成立している。世界は、神としての純粋経験の展開過程であるが、人間も同じく本質は神であることになる。この神人同一の関係は、『宗教経験の諸相』の「結論」におけるプラグマティックな宗教観にみることができる。

しかし、『宗教経験の諸相』の神は、人間に対して一方的に超越するものであり、神と人間の協同関係は見られない。宗教経験においては、神による「高い力の支配」および人間の「受動性」が特徴とされている。具体的経験を宗教理論の基礎とすれば、プラグマティックな宗教観は、意志中心の倫理的世界観であるようにみえる。ここでジェイムズの宗教論の妥当性を『宗教経験の諸相』の宗教観にのみ認め、プラグマティックな宗教観を否定すべきであろうか。両宗教観を包摂した立場が見出せないものか。根本的経験論の立場によると、純粋経験は、全ての根源である故に、『宗教経験の諸相』の神も、その根源は純粋経験の中にあることになる。根本的経験論は、プラグマティズムをもその中に含めるより包括的な理論であり、純粋経験より、プラグマティックな展開過程と、宗教経験としての展開が発しているのである。すなわち、両過程も根源においては

未分化であり、純粋経験の立場よりみれば、両過程を包摂した一つの世界観、倫理的宗教観を考えることができる。純粋経験においては、神・人間・世界は未分化であり、ここにジェイムズの宗教論の基礎を求めることができるのではあるまいか。

ウイリアム・チャンニングの宗教論を廻って —神と自然—

平本洋子

神と自然との関係においてチャンニングは種々な角度から述べているが、第一に「…自然は創造主の意図するところでは、それが人類に示す全手段ではなかったという不完全さをもっている。」(…Nature, has deficiencies, which show it was not intended by its Author to be whole method of instructing mankind.)といっている点、第二に「自然はいたるところでその創造主の無限を証明している。」(Nature everywhere testifies to the infinity of its Author.)とのべている二点に焦点を当てて論じてみたいと思う。その前に神についての幾通りかの表現をあげてみると、唯一の神(One God)、魂の父(the Father of spirits)、創造主(Author, Creator)、奇跡の主(miraculous agency)、自然よりもより高次な存在(a Being higher than nature)、無限に祝福された存在(infinitely blessed Being)、全く完全な一者(All perfect One)、無限の創造主(the Limitless Creation)、無限の一者(infinit One)等々である。神について、自然について語りながら自由自在にその表現を試みているのである。これらの表現の中にも神と自然との関係をかいまみることができるのではなかろうか。さて、第一の点についてであるが一八二一年にケンブリッジ大学で行われた講演「キリスト教の証」(The Evidences of Revealed Religion)において、特殊な奇跡と一般的な奇跡についてのべ特殊な奇跡即ちキリスト教の奇跡が媒介する事によって人間の精神のより向上がみられる場合には人間の精神は自然との分離を行わなければならないといっている。その時奇跡は自然を克服するのである。キリスト者はそういう場合が存在することを主張しているのである。特殊な奇跡即ちキリスト教の奇跡というのは歴史の中で孤立したものでなく歴史と密接に一体となっているものである。キリスト教の奇跡はそれに先行する世界の事情によって要求されたものであり、又それらはそれにひき続く時代の上に大きな足跡を残すのである。事実その奇跡が生じたとされて以来の全文明の歴史はそれらによって導びかれ色づけられてきており、それなくしては解明できないのである。そのような奇跡は一般の理性によってはみつけることもできないし又現われもしないのである。一般的な奇跡とは一般の理性によってみられるものでほんの孤立した重要でない他に影響力のない驚異(prodigy)にすぎないというのである。経験論者達が奇跡を否定するのは、この一般的な奇跡に討してのものであると考えられている。キリスト教の奇跡の媒介による自然との分離を認める事によって人

間の精神は唯一神と直結し、自然のもっている不完全さを超越する事ができるのである。第二の点については「神は宇宙と人間とにその姿を現わしている」(God revealed in the universe and humanity) という論文の中で真理は本の中に閉じこめられたものでもなく教壇だけから聞けるものでもない。それは浮世の学校より高い次元の学校即ち神自身の学校或いは宇宙の学校において求める事ができるといっている。更に「自然の頁に空白があるだろうか」(Is Nature's page a blank?) といっているが、一見空白にみえる自然の頁を心の眼 (the inward eye) によって見通し神との結びつきを知らなければならないのである。例えば、我々は活動する全体や空間を通じている永久の動きに先づ始めの衝撃を与えた凡てを包みすべてに浸透している力を見極めることができるのであろうか。又、一粒の麦の種は世界の創造以来の過去の凡ゆる収穫の実りである。それは新生の地球に朝の星が歓びを歌った時の時間に我々を引きもどしてくれる。その中に計り知れない歴史の期間、太陽や雨や土や気候の結合された力が集中している。このような力即ち生命と呼ばれる原理は無限の形となって現われている。最も単純な被造物に隠された無限なるもの神秘的なるものを我々はみる事ができるのであろうか。もしその事が可能ならば神の無限性も同時にみることができるであろう。以上、神と自然との間における奇跡の在り方と、神と自然との無限性についてチャンニングに求めてみたのである。

ルーミーにおける非存在について

小田淑子

イスラムの神秘家 Jalāl al-Dīn Rūmī (一二〇七～一二七三) はしばしば非存在に言及している。ここでは、この非存在がどのような境地を指し示しているのかについて考えてみたい。

ルーミーは我々の自己の根源、諸形象の根源は非存在だという。自己の根源、非存在と言われるものは fanā' の事態に関わっている。fanā' は死とも言われるように、我々の自己 (我性の自己 nafs) の死、絶対否定を意味する。非存在は自己の死においてのみ開示される。非存在は常に主体の有り方との連関の中で述べられており、宗教上の根本的体験の場をはなれては意味のない主体的なものである。

非存在は我々の自己の死したところであり、その死と共に、一切の形象の非存在となったところである。この意味で、非存在は現実的存在に対する非存在である。それは、同時に、「神以外には何ものもない」と言われる場合の「ない」に属している。この点から見れば、非存在は神の存在に対する非存在を意味する。だが、ルーミーによれば、神の創造は神の自己顕現と考えられており、この非存在は creatio ex nihilo の無とは異なるように思われる。ともかく、非存在は形象、自己の非存在として、端的に非存在 ('adam, nīsti)、或は死、廃虚、破壊の象

徴語で述べられているものである。

この何ものもない非存在において神の一が現前している。この一は一切の対立なき一で、それ故、一切の叙述に入ってこない顕現できない一である。隠された宝としての神の相とも考えられ、色の根源が無色であるような一である。ルーミーは非存在とこのような一を同一事態とみていると思われる。(cf「徴なき非存在の大海」、「共同性なき一の大海」) それは自己の側から見ても同様であり、自己の死と神との合一は fanā' という事態の両面なのである。ルーミーのいう合一は、自己に死して神の唯一性が現前することである。唯一なる神はただ自己に死することによってのみ真に知られるのである。自己が存続する限り、一は現前できないからである。更に、この神との一、自己の死が根源の自己、真の自己でもある。殻の壊れたとき核が現れるとか、自己の死が転換だと述べられている。ここからすると、非存在、一において真の存在があると言わねばならない。真の自己は本来神と一なるものであったのであり、殻の自己もこの根源から生かされていたのであり、死において根源が根源として現前し、自覚される。同時に、この一は一切の形象の根源であり、諸形象が一としてあるところである。

ルーミーにおいて、存在と非存在はどのように把えられているのだろうか。ルーミーは、また、非存在を神の業の場と述べている。神の業は、各瞬間に形象を創造し壊している「新しき創造」(khalq-i jadīd) と呼ばれているものである。それは、神の世界創造と終末を非常に実存的に受けとめ、現在において創造と終末を把えているものでないかとも思われる。形象は各瞬間に存在を受けそして奪われている。神の方から見れば、神は一から多へ自己顕現し、多から一へ帰っている。従って、対立する多なる諸形象も神の自己顕現の相であり、神の創造の証と述べられている。ルーミーによれば、神は「様々の形象もつ形象なき」存在であり、神の両相は神の業において統一されるのではないかと考えている。非存在は顕現なき神の一であり、そこで一切が生じ滅するその場である。非存在は潜在的現実存在という性格のものでなく、徹底した非存在であり、形象の存在も存在である限り、神の存在でなければならない。ルーミーが「存在の鏡は非存在」と言うとき、一切の存在はそれ自体徹底した非存在であることにおいて、真に神の存在を写すものであることを意味すると思われる。このような事態(形象存在の肯定)は、自己の死をくぐりぬけた主体にのみ開示されるのである。

キェルケゴールにおける悪の問題

川村永子

悪の問題は古来、人間とは何か、という問題と深い連関において扱われてきた。この問題が深く宗教の問題に根ざしているからである。なぜならば、宗教の核心は、自己が我執から離脱して自由をもち責任を担った真の自己になり、そのことによっ

て直ちに愛の共同体を築くような自己に生きることであると考えられるからである。つまり、キリスト教的には、律法と罪と死の支配下にある恣意的な自己中心の自己から、イエス・キリストの万人救済のための贖罪の死と復活を信じて霊による再生を基礎にした隣人愛に生きることであり、仏教的には、小我を脱却して大我に生きることであると考えられるからである。

キェルケゴールは悪を、善ないしは存在の欠如という消極的なものとして（アウグスティヌス）とか、善悪の二元論的対立抗争において（ヤコブ・ベーメ）とか、世界の究極的目的としての自由を実現するために奉仕するものとして（ヘーゲル）考えるのではない。キェルケゴールによれば、悪は人間的な自由から生じてくるのである。そしてこの人間的な自由は、先ず不安として実存に現われてくる。不安とは、彼によれば、可能性に先立つ可能性としての自由の現実性であり、いわば人間的自由の予感だからである。したがって彼においては、悪の問題は不安とも密接に関係しているのである。また、人間的自由とは、実存が実存を措定している絶対的第三者としてのキリスト教の神との第二人称的な人格的関係を不透明にし、これに反抗することである。したがって彼における悪の問題は、同時に罪の問題ともなるのである。しかし、他方、キェルケゴールにおける罪の問題は、カントにおける意志の自律の思想の問題、ならびにシェリングにおける人間的自由の問題との密接な連関において追求されたと思われる。キェルケゴールは内在性における実存の分析を通して、実存の意志の働きを重視し、神からの贈物としての信仰を実存の内面性の無限の情熱と同一視し、またこの情熱を思惟の激情から帰結する逆説とみなしているのである。かくしてキェルケゴールにおける罪の問題は、人間ないしは宗教を探求するときには、キリスト教の枠組を越えて悪の問題として考察されるべきであると考えられるのである。

キェルケゴールにおける悪の問題に関しては、彼自身多大な影響を受けたカントとシェリングにおける自由と悪の問題の解明を通して、その積極的側面と否定的ないしは批判されるべき側面が明らかにされるのである。

キェルケゴールは悪の問題を扱うに当たり、カントにおける意志の自律を抜きにしては悪の問題のみならず、その根拠としての人間的自由の問題も理解できないことを認めるが、同時に、意志の自律という内在的な倫理の立場では悪の問題が解決しきれないことを洞察している。さらにシェリングとの連関においてみれば、キェルケゴールは、悪の可能性の根拠を神のうちにではなく、専ら人間の側に求めることによって、実存を生成のうちにある主体性として、自由と責任を担う人格という視点から捉えていることが理解される。

以上のことから、キェルケゴールにおける悪の問題は、自己の個の面に関しては深く追求されていることが理解できる。しかし反面、自己の類の面が十分に考察されていないと思われる。すなわち、霊的に生まれかわることが、同時に他の自己とともに、「我と汝の人格的関係」を基礎にした愛の共同体を開くことにはなっていないということである。この問題は、キェルケ

ゴールの主張する愛の性格や、さらに彼のキリスト教的終末論の解釈に関係しているため、これらとの連関における悪の問題の解明は、さらに立ち入った考察を必要とするのである。

ヘーゲル『精神現象学』における宗教と弁証法論理

渡辺明照

ヘーゲルによれば、宗教は精神の完成した形態であるが、また、宗教以前の意識の諸形態の中にも絶対的実在の意識として現われていた。概略して言えば、悟性の超越的なるもの、自己意識の彼岸への憧れをもつ不幸な意識、人倫的世界における冥界の宗教と死者の霊及び運命、自己疎外的精神における啓蒙の宗教と天上の信仰、自己確信的精神における道徳性の宗教と良心、である。その論理展開を全体的な視野から追ってみると、まず、それぞれの意識形態に超越的なるものが普遍として現われる。それが普遍であると言えるのは、『現象学』全体を見通す視点にいる我々の立場から（für uns）であって、各々の意識にとっては普遍は疎遠なものであり、時には脅威となって対立してくる。次いで、この普遍（Ansich と置き換えてもよい）が様々な意識の形態を歴ることによって Ansich 性を剝奪され主体化されて für sich なものとなる。こうして最初の Ansich を内化させ契機にすることによって一応の和解を成し遂げるが、それはまた、新たな Ansich に出会う場面を用意したことになる。従ってこの時点を、和解乃至 An-und-für-sich-sein と単純に考えることはできない。せいぜい個体の死か不幸な意識が結果するのを見てとることができるだけである。それでは真の和解はどこにあるか。その答は宗教、特に啓示宗教まで待たねばならない。

このような展開が宗教の章でも同じようになされる。第一に、自然宗教では絶対実在が意識の前に直接的存在の形式において現われる。第二に、芸術宗教では意識の創作活動によって宗教の形態を自己の形式にまで高め、実体を主体化して für sich な自己となる段階である。そして第三に、その究極の形態である啓示宗教が登場するのであるが、それを述べる前に予め絶対的精神を見究めておく必要がある。

精神について、自己意識としての精神と意識としての精神、或いは、自らを精神だと知っている精神と現実的な精神という区別が立てられる。前者は、精神が直観する対象は精神それ自身であるという面、精神の本質にある通りに現われる面であり、精神の自己知、絶対知と言い換えられるものである。後者は、精神が自分を自分の前に置いて表象する（vor-stellen）面、対象を介して自己を表象する面である。最初に述べた意識の諸形態に関する記述はこの側面に他ならない。

これまでの諸形態ではこの両面がまだ完全には統一されていない。従ってこの区別を統一する展開の目標は、一方では、意識の対象となる形態に自己意識の形態が与えられること、つま

り、実体が自己自身を外化して自己意識となり、主体化されることであり、他方では、自己意識が自分を外化して物となり、一般的実在となる、即ち、純粋意識の中で意識が分かれて出てくることである。このような到達点は啓示宗教において始めて達成される。

まず、精神（神）は自分を精神として見出すために精神自身が自分の他者性を定立する。つまり、受肉とその人神の犠牲と死という出来事が神の自己啓示なのである。絶対実在である神的本質が自ら身をやつして現世的なるもの、表象されるものへと移ったこと、そのことはまた、それが完結するために人神の死を結果する。この事実が弟子達に常に想起（Er-innerung）され内面化され、更に教団形成と教団の歴史の媒介によって一般的自己意識となる。ところで、人神の死は単にそれのみを意味するだけでなく、彼岸としての神の死、抽象的な神観念とその生命なき事態の死を意味する。つまり、この事実によって単なる思惟の純粋なる精神（神）と現実存在（人間）とが和解したのである。

しかし、教団自身はこの和解を自分で産み出したとは思っていない。だから折角獲得した和解を、過去への憧憬と未来への期待として再び彼岸へと投げ出してしまう。ここに宗教の不完全性と限界がある。絶対知の章に『現象学』の最高位を譲る所以でもある。

トマスにおける esse について

――その宗教的意味――

岩本一夫

トマスにおける esse の問題には種々の側面があると思われるが、一般にはアリストテレス受容の観点からその哲学的・存在論的意義の論じられることが多いように見受けられる。そこで今回は、仮りにキリスト教固有の信仰との関連という観点からその宗教的意義を考察してみたいと思うのである。しかし、本稿は、言わば問題提起であり、その立問自体に対しても異論の存するであろうことを明記しなければならないであろう。

トマスは、自然的理性の光による所謂第一哲学が究極的目的として神の認識に秩序付けられるべきだと言う（C. G., III, 25）。例えば、グラープマンもその重要性を認めているが（Die Schrift "DE ENTE ET ESSENTIA" und die Seinsmetaphysik des Heiligen Thomas von Aquin. Max Hueber, München, p. 328）、esse を論じた初期の小論文「有と本質について」（De ente et essentia では、有 ens と本質 essentia、本質と論理的諸概念、本質と定義等の関係から実在の第一原因としての esse ipsum 即ち神の先在性が帰結されている。論理的諸概念は形相・質料に由来するが、その形相・質料は本質を構成するに過ぎず、実在の原因としては純粋現実態 purus actus である esse

ipsum がなければならないし、それが神であることを、アリストテレスの概念と論理を援用しつつ論証しているのである。もしサルトルに倣って言うならば、彼とは異なる意味で、実存が本質に先立っていると見做すことも可能ではないかと思われる。ジルソンは、この点に関して、アリストテレスの所謂神が実体存在の原因に過ぎず、トマスの esse 論がその実体の存在論 l'ontologie aristotélicienne de la substance を越えて、所謂実存の存在論 une ontologie de l'existence proprement dite に達していると評価している（L'Être et l'Essence, P. 79~80）。

実在的原理の側面では本質と esse が区別され、論理的諸概念が本質の構成要素である形相・質料に由来するとすれば、esse ipsum は定義が不可能であり、その意味で概念ではないものとして把握されているようであって、小論文を次のように結んでいるのである。

Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus, et quomodo in substantiis compositis et simplicibus, et qualiter in his omnibus intentiones universales logicae inveniuntur, excepto primo quod est infinitae simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei et per consequens nec definitio propter suam simplicitatem... (VI, 32)

この excepto primo には創世記冒頭の言葉「初めに神は天と地を創造された。」と共通する発想が認められるのではないかと思われる。即ち、所謂第一哲学の方法は、全ての存在者の原理 omnium entium principium (th., I, 32, 1) である限りでの神の存在とそれに適合する事柄の認識に到達し得るが、神自身は「被造物の全秩序の外」extra totum ordinem creaturae (th., I, 13, 7) にあるのである。従って、トマスは、全被造物がこの超自然的第一原因としての神を指し示し、それに秩序付けられるべき存在論的一つの大系を esse によって意図したと言ってよいかと思われる。

トマスは、この esse ipsum としての神が「出エジプト記」の Ego sum qui sum. (3の14) に啓示されていると言う (th., I, 2, 3 sed contra ; C. G., I, 22)。そして、啓示は人間救済の為に必要であったとして次の如く『神学大全』に記されている。

necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quaedam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. (th., I, 1, 1)

とすれば、ジルソンの如き実体存在論の超克という哲学史的観点とは別に、何故トマスにとってアリストテレスの形而上学的原理としての形相質料の外に更に実在の原理としての esse が必要とされたか、という観点からの設問も可能ではないかと思われる。そして、この点にこそ既に、esse の宗教的意義が潜んでいるのではないかと思われるのである。

仮りに右の如き角度から考えるならば、人間の救済は「受肉された御子と聖霊の賜物によって成就される。」quae perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus sancti. (th., I, 32, 1) のであるから、esse の問題は、更にペルソナとの関連の問題にも帰着するのではないかと思われるが、この点につい

ては今後に譲らなければならない。

フォイエルバッハにおける宗教の本質について

北川直利

フォイエルバッハの宗教論は、一般に、幸福衝動説・願望説として受け入れられている。これは基本的には妥当な解釈である。しかし、彼の宗教論をそのように理解する場合、衝動的なものと個体性・有限性の意識とが密接に結びついている点に十分留意しなければならない。その関連を明らかにし、そこにフォイエルバッハにおける宗教の本質・根拠を認めることが、以下の課題である。

『キリスト教の本質』は、まず第一章において人間の本質の解明から始まる。そこでは人間と動物の本質的な区別として、「厳密な意味での意識」が提示され、その特性として自分の類・自分の本質を対象にできる点が強調される。つまり、一定の外的事物に拘束されている動物の本能的意識と異なって、人間的意識は本質的に無限な本性をもっており、個体性を超えて、人間的意識それ自体の無限的な類的本質を、無限的なものについての意識の中で対象化する。そして、かかる人間的意識の意識する人間の本質が、理性・意志・愛である。

ここで留意すべきは、彼が人間の類的本質を導出する際に、人間的意識をまず前提した点である。しかるに、現実の人間的意識の中には、彼の言う類的本質の意識から区別される個体性・有限性の意識があるのを認めないわけにはいかない。彼は「人間的個体が自分の限界や有限性を意識できるのは、もっぱら類の完全性や無限性が人間的個体にとって対象になっているからだ」と述べるが、実は「類の完全性や無限性」が対象となるのも、人間的個体が自分の個体性・有限性を意識しているからではないのか。従って、人間的意識の構造は、類的本質の意識と個体性・有限性の意識との相関的な関係において成り立つのではないか。

さて、宗教の具体的発生の場面においては、以上の人間的意識のみが問題ではない。人間的意識の現実の担い手たる個人が、同時に衝動的なものの主体であることが問題なのである。『宗教の本質』、『宗教の本質に関する講義』が個人心理学的色彩の濃いのは、こうした理由に基づく。

この二つの著書の中で、宗教発生の解明の中心となる概念は「利己主義」である。これは、人間が生命体として必然的に、自分にとって役立つものを占有し、危険なものを遠ざけようとする衝動であり、動物の本能的自己保存衝動に連なるものである。それ故、この「利己主義」は何ら道徳的意味合いものでなく、人間的意識を前提しない生物的次元で措定されている。しかし、「宗教は動物からの人間の本質的な区別に基づいている」ことからして、宗教というきわめて人間的現象の発生の根拠を、直ちに「利己主義」に求めることはできまい。動物的次元に留

まらない人間的な「利己主義」が問題なのである。この点にフォイエルバッハの考えの曖昧さがあった。ここで、幸福衝動あるいは願望の意味内容が問題となる。

『講義』において、「宗教とは……自分が願望し、自分の空想が自分に表象させる善を獲得しようという人間の努力の事柄である。」「人間は、自分はそうではないが、しかしそうありたいと願望しているものを、自分の神々の中で、存在しているものとして、表象する」という。明らかに、願望は、「現実にはそうでない自分」の個体性・有限性についての意識を前提しており、人間的な「利己主義」といいうるものである。こうして、類的本質の現実の担い手たる個別的な自我としての人間的個体が、同時に生物的衝動の主体でもあり、それ故に、本来の生物的次元では、いわば誰のものでもあり誰のものでもない衝動が、現実の人間的なものとして発動してくる場合、既に個体化されて、唯この一人の個別的人間に対して迫ってくることに宗教の発生根拠がある。

The New English Bible の翻訳に見られる矛盾構造について

木原範恭

本稿において、日本語口語訳聖書の問題点と新英訳聖書（NEB）との矛盾構造の共通性について主として分析を試みてみたい。一般に聖書翻訳の論争の原点にまでさかのぼって考えてみると、神のコトバとしてのキリストをどのように追い求めているかという翻訳者の信仰のあり方こそ一番の問題点であると思われる。聖書の中で示されている主イエス・キリストは、次のことばで代表される。「イエス・キリストは、きのうも、きょうも、いつまでも変ることがない。」（ヘブル人への手紙第十三章八節）

本稿において取りあげてみたいのは、信仰の立場にたつ翻訳と不信仰の立場にたつ翻訳の相違点である。河上肇氏が、「日々太陽は、あしたには東の空より出でゆふべには西の空に沈むと書いてある俗学者の著作」と批評した聖書は人間の側に立って判りやすく書かれた著書で、科学書ではない。聖書は、使徒ヨハネによると、キリストについてあかしをするものであると断言している。即ち、「あなたがたは、聖書の中に永遠の命があると思って調べているが、この聖書は、わたし（キリスト）についてあかしをするものである。しかも、あなたたがたは、命を得るためにわたしのもとにこようともしない。」（ヨハネ五・三九―四〇）

したがって、聖書は、『泉が甘い水と苦い水を同じ穴からわき上がらせるというようなことがあるでしょうか』（ヤコブ・三・一一）という信仰の立場に立って読むべき著書であると思う。

したがって詩篇七七篇十節などは、特に訳者の信仰がよくあらわれる。以下詩篇七七篇十節の翻訳の相違点を取りあげてみ

たい。

NEB 訳は、

'Has his right hand,' I said,' lost its grasp? Does it hang powerless, the arm of the Most High?'

(私訳、彼の右手は、私は言った、その強い握りを失ったのであろうか。力なくそれはその腕をたれさげているのであろうか)

フランス聖書協会訳は、

「私は言った、『苦悩のもとは何か?これは至高者の右手が同じでないことだ—』」となっている。ルター訳も、次のようにあいまいな訳となっている。

「私は言った、『それらの中で私は悩んでいる。至高者の右手がそんなに変ることが出来るということを』。」

The Living Bible はNEB訳と同様、次のような不信仰訳。

And I said: This is my fate, that the blessing of God have changed to hate.

(そして私は言った。これは私の運命。つまり神の祝福が憎しみに変ったことだ。)

協会訳口語聖書は、

「その時わたしは言う、『わたしの悲しみはいと高き者の右の手が変ったことである』と。」

新改訳は、

「そのとき私は言った。『私の弱いのはいと高き方の右の手が変わったことによる。』」

又次の出村彰訳カルヴァン訳では意味がピンとこない。

「そしてわたしは言いました『わたしの限界、年月はいと高き者の右手からです』と。」

邦語文語訳とA・V・は信仰的な立場にたって次のように訳している。邦語文語訳は、

次のようになっている。

「斯るときに我いへらく此はただわが手の弱きゆゑのみいで至上者のみぎ手のもろもろの年をおもいでん」

A・V・は、

This is my infirmity: but I will remember the years of the right hand of the Most High. (これは私の病弱。私は至高者の右手を思い出した。)

信仰的な直訳は、

「また私は言った、『これは私の病弱、至高者の右手の年々』」であると思う。

キェケゴールにおける主体性の問題

国井哲義

キェルケゴールがヘーゲルから学んだ最大のものは弁証法であったと思われる。ヘーゲルにおいて、弁証法とは思弁的全体を構成する否定性の論理であった。しかしながら、哲学が扱うそのような否定性も、現実的で具体的な事柄と結びつかなけれ

ば何の意味もないであろう。

キェルケゴールによれば、否定的なものは現実的なわれわれの在り方、実存のあらゆる面に付随しているものだ、ということになる。そうであるとすると、弁証法はキェルケゴールにおいて性格を一変せざるをえない。どのように弁証法が捉えられているのかということを、まず「哲学的断片」とその「あとがき」から論じる。

キェルケゴールが問題にしていることは「歴史上の一事件が、いかにして永遠の救いにとって決定的となりうるか」ということである。ヘーゲル弁証法にとっては、このような問い自体が無意味であることは明らかである。

そこでは、自己を疎外し、さらにその疎外を通して自己を回復する精神の自己運動の全過程が、必然的な運動として捉えられており、その必然性の網のなかに個人の救いの問題などが入りこむ余地はないからである。したがって、その問題を問題たらしめるためには、生成の課程から必然性を取り去り、別の次元のものとすることが必要となる。いかにしてそれを遂行しようとしたのかを、「間奏曲」の部分から論じる。

生成してくるものは、生成の変化をこうむりながらも、常に自己を不変に保持しているのでなければならぬ。そうでなければ、それは特定の存在という個性を失って全く別のものになってしまうからである。生成の変化は本質の変化ではありえない。それは存在に関係することなのだ。つまり非存在から存在への変化なのだ。非存在でありながら、なおかつそこにあるというような存在、これは可能性に他ならない。そして、存在としてそこにある「存在」は現実的存在であって、現実性に他ならない。したがって、生成の変化とは可能性から現実性への変化である。そうであるとするなら生成は一種の「受け身の苦しみ」である。可能性は現実性に移行する瞬間に、現実性によって否定され、無に帰されてしまうからだ。生成はこのことによって、必然性によるものではないことを立証している。必然なるものは受け身になって現実の苦しみをこうむることはありえないからだ。さらに次の点からも必然性は生成から隔絶されている。必然性は本質の領域であるのに対して、可能性と現実性は存在の領域であるという点である。

生成が必然性によるのではないとすれば、それは何によってなされるのか。それは自由によってなされるのである。生成の具体的諸原因の連鎖を考察すれば、それらの諸原因そのものが生成をこうむったものとして、自由を動機とするひとつの原因を決定的にさし示しているのだ。

自由を動機とするひとつの決定的原因とは何か。それは神が人間の姿をとってこの世に来たという歴史的事件に他ならない。そうすることが必然的なことだったのではなく、愛のために自らの意志であえてそうしたのである。この過去の事件をいかにして捉えることができるのか。信仰によってそれは可能となる。信仰は生成してきたものの可能相の不確かさを、現実相の確かさによって摂取するものだからである。

こうして、歴史上の一事件はまさに歴史的事件としての性格

のために、永遠の救いにとって決定的な意味をもつことになる。ここでは弁証法は思弁的側面を取り去られ、実存の問題に切りこむ否定性の刃としての意味を獲得している。したがって、日常生活の隅々に至るまで弁証法を拒否してはならないことになる。拒否するなら、迷信と偏狭がたちまち横行することになろう。

トーランドの聖書理念における一考察

玉井　実

啓示の「神秘性（ミステリー）」を理性論に立脚した解釈の一典型として、トーランドの主著作『キリスト教は神秘ではない』（一六九六年ロンドン）の基本的理念を解明し、その理念の可能的、必然的意義について若干の考察を述べてみよう。

序文における彼本来の主張は、既成神学の教義や教団への辛辣な批判をミリューとして彼特有のキリスト教解釈を試みたが、その前提となる解釈方法上の論理の確立が是非必要であった。本論はその間の事情を巡って問題点の一つと定め、次には本論の主題である啓示の神秘性について、この論理方法を執る場合に必然的な聖書（就中新約）の本来的意義と、それに関連する問題点を提起することを望みたい。

先づはそれらに先行する理性論上の基本的解明から進めるなら、彼はそれらを同時代の先輩ロックの知性論を大旨踏襲しており（人間知性論第三巻十八章一三八頁）、その要旨は啓示概念の定義に関し、啓示そのものが特殊な伝達方法から認識可能な理性部分に属すべきものであった（キリスト教は神秘ではない、二四頁）。トーランドにとって福音の啓示内容と理性認識とは相互に矛盾すべきではなかった。それはまさに自然の事物を考察する如くに、各人の所有する筈の共通観念（コンノーションズ）に妥当し、明晰・判明な理念となりうるが（同書九、二四頁）、同時に「神秘性」という朦朧とした観念に対する理性上の疑念も共存していた。本来的意味での神秘とは理性の対象ではなく、感知不能な「無（ナッスィング）」という不合理な概念に帰するが、それを回避するために再びロックの同著（二巻、六章二一三頁）を参照して、この認識論上の課題に委ねている。その根拠は人間知性の有限性のためであり、それは神の諸属性の名目的本質（ノミナル・エッセンス）を理解するに過ぎず、神の実在的本質（リアル・エッセンス）は理解不能である（トーランド同書、八三―七頁）。それ故にこのような神秘性を全き無の概念に放置することは、全能の神には相応しくない。かような二律排反の如き神秘性の解釈を巡ってそれの逆説的な意味から開示されるのは、彼の聖書解釈が宗教上の合理的解明を意図した結果であって、啓示上の神秘や予言等にこのような信憑性を見出したのである。ここに新約の予言からイエス・キリストの存在は福音の主体そのもので、理性的神の栄光である。

トーランドの証言では神秘の存在を次のように論じている。差当っては旧約時代からの神秘な出来事が新約時代に至っても直接には一般に理解不能であった。次にはイエスの弟子達には時折啓示されたが、その教義の深淵は容易に明示されなかっ

た。更に異教徒には未来への配慮（ディスペンセーション）であり、ユダヤ人には殆んど開示されなかった（同書九七・八頁）。ここに神秘とは大旨新約の啓示以前の不可解な秘事であり、曖昧な譬話や不明なる奇跡などで充満していたが、イエスの出現と共にそれらが健全なる理性から十分理解可能となった。その最も深淵なる神秘の開示を新約聖書の記述より例示するならば、イエス・キリストだけが真実のメシアとして承認されたこと（ルカ、十章二二章～四節、ヨハネ、十二章四四～五〇節など）、旧約の啓示が今やイエスの御業、御言葉によって往時の権威を喪失したこと（第二、コリント一二章十二～八節）、神聖なる啓示がユダヤ民族を超えて他民族に福音が流布したこと（ロマ、終りの章句一六章二五～六節）等々の証言から、世界の始まりと共に隠れた神秘の帳りがイエスの出現によって開示され、キリスト教が理性の存在対象となるに至った。彼の言では、理性に反するものは福音書には何もなく、また理性以上のものもない（同書六頁）という表現が如実に呈示されている。

以上が理性論との対比から啓示と神秘について論証した主旨であるが、更にここに必要な観点から一つの問題点を指摘しておきたい。先づは理性宗教と規定したキリスト教の本来の意義とその目的対象である。彼は理性上の誤謬や堕落から人性の道徳上の善悪の価値を論じてはいるが（同書六一～五頁）、宗教上の特質たる贖罪論や救済論などには直接の関心が無いのは、合理的宗教の目指す方向が自ら普遍的な倫理へと示唆するものといえよう。

トマス・アクィナスの姿勢

小山宙丸

中世の哲学者は同時に神学者であった。というよりかれらのすべてが、――すべてといってよいと思うが――神学者として活動し、著作したのである。しかしそこにその結果として哲学が生れたのである。神学者がいわば副産物として哲学を生んだのである。そこで当然長い間哲学の正統性が、いいかえれば哲学として市民権を与えてよいのだろうか、ということが議論されてきた。しかし今日では、かかる疑いが実態を知らないことからくる誤解にもとづくものであることが、かなり明らかになってきた。このことは現在の主題ではないので、ここではふれない。以上は中世哲学を哲学として語って誤りはないか、という問題であったが、今度はさらに中世哲学を哲学として問題にしてぬけ落ちるものはないか、ということを考えてみたい。はじめにあげたように中世の哲学者は神学者でのであるから、その辺にくいちがいは生じないであろうか、ということを考えてみたい。しかしここではそのための準備作業として二三の歴史的データをあげるにとどまる。例えば我々が現在アンセルムスとかトマス・アクィナスをよむとき、彼らがあくまで冷静に、哲学的にその瞑想をのべるので、つい彼らを近代の哲学者と同じように扱い、忘れてしまう点があるように思われる。それは

彼らの神学者としての生活である。トマス・アクィナスの場合を考えてみると、約四九年の短かい生涯でありながら、雄大な著作をのこし、しかも彼の生活は旅行にあけくれたともいいうるものであり、そして旅行で死んだのである。今それを少し辿ってみると、南イタリアのロッカセッカで生れ、五歳のときモンテ・カッシノに送られ、ナポリ大学、パリ大学、ケルン、またパリ大学。それからイタリアに呼びもどされ、教皇庁と共にアニァーニ、オルヴィエト、ローマ、ヴィテルボの各地に滞在する。それからまたパリ大学に行き、ナポリ大学に帰り、そこからリヨンの公会議に行く途中、フォッサノヴァで没する。モンテ・カッシノに一四歳までいたとすると、九年間いたことになり、一箇所滞在はこれが一番長いかも知れない。

こういう生涯を支えたものは、何であったか。その一つをナポリ大学で勉学中に起った説教兄弟団といわれたドミニコ会に入ったことで説明できるだろう。ドミニコ会が托鉢修道会として認められたのは一二一六年のことで、このときドミニコとその仲間は南フランスのトゥールーズでワルドー派やカタリー派の異端を相手に烈しい説教活動の最中であった。この会の特色は、従来の修道会の準則である清貧、貞潔、従順という点は変らないとしても、僻地から都市に進出し、一所定住で瞑想するのではなく、説教のために遍歴するのであり、異端に対する説教のための学問・教育の重視であり、そのために自らの労働による衣食の資の獲得はやめて、托鉢によったのである。この会ができたのはトマスの生れる八、九年前であるが、急速にヨーロッパ各地の大学に拡がり、若いトマスもナポリ大学でこの会の存在と活動を知り、これに加わる。トマスの家族はこれを知って怒り、トマスをしばらく監禁したというが、トマスをひるがえすことはできなかったのである。

同じ頃できたフランシスコ会（正式認可一二二三年）をみると、当時の状勢はもっとよく分るといわれる。つまり当時新しい宗教運動が数多くあり、それは社会の活動的な状況を物語るが、その中には異端になったものも少なくない。フランシスコ会もどうなるか、分らなかったところがあるといわれる。これはそれらの運動及びフランシスコ会の新しさ、烈しさ、強さを物語るものである。

ドミニコ会は逆にワルドー派などの生活や信仰のすぐれた点に多く影響されているという。トマスの場合も同じようなことが見られるが、ただトマスの場合の目標はより多くアラビア思想、ギリシア思想であった。十二、三世紀における、これらの思想の大量の移入、翻訳は周知のとおりである。そしてトマスにおけるアリストテレスの比重もまた周知のとおりであるが、そのトマスのアリストテレス解釈は、そのアリストテレスの禁書命令と共に育ってきたのである。そこにトマスの革新といわれる理由がある。

第四部会

「金光大神覚」についての一考察

畑　愷

金光教の教祖である金光大神が、その晩年、その信ずる神から、「覚、前後とも書き出せ」との命をうけて、書き綴ったものが、「金光大神覚」である。

これには、彼の誕生から生い立ち、養子縁組から家族の増加・病気・死亡の様子、更に家屋の増改築や自らの大病を通して、当時の民間信仰である金神信仰に入り、次第にその信仰構造を変容して、終に布教者に総じた様相、そして、幕末から明治初期の社会状勢の不安定からくる布教圧迫をへて、自らは生神金光大神という神号を自覚し、天地金乃神信仰へと到達し、家族へは時世に処しての生き方を細かく教戒している姿が、記述されている。

それは、一教の教祖ともなった人間の、何の粉飾もなき生活記録である。その記述は、当時の庄屋の諸記録「小野家文書」と照合しても正確で、十九世紀の山陽地方の農民の信仰生活、習俗、社会意識、方言などが伺われる。本文は、約四百五十字の漢字を当て字として駆使して、九十一枚の和紙に書き綴られている。

金光教では、この「金光大神覚」を系典として、昭和二十八年に、教祖伝記「金光大神」を編修刊行したが、この系典は、なお引続き詳細に研究を続け、漸く昭和四十四年に、解読文や注釈をつけて公刊した。その後、岩波書店の現代思想大系中『民衆宗教の思想』に編み込まれ、大方の目にふれるようになった。金光教学においては、その内容の解釈が着々と綿密に進展している。

この状況を大きくとりまとめて、私見を加え、一層学問的立場よりの研究の資としたい。

第一に、この書は、神の命ずるまゝに書き出したもので、金光大神自身、これを布教の具にしたりせず、家族にすら見せなかったところから、これまで、無目的的純粋性をもった信仰生活記録として、金光教内部では尊重されてきた。その点、厳正な解読がなされたこととは、学問的にもすぐれた公刊である。

しかし、金光大神が、年六十一歳になってから執筆したもので、いわば生涯の「回想録」である。過ぎ去った往時を思いおこして、時にその感想を記し、その時点での神との対話を挿入したり、時に毅然たる所信を記したりしている。その点で、彼の神観は、漸次進展して、神名の表現も変わっていくが、それが前後混合している。その底流を貫くものに、神への畏怖の情感があり、神の守護に対する人間の無知の指摘がある。そうした人間在在への深い洞察が、年を重ねて深まっているのが見出される。

第二に、この書の解読により、明治の変革期における金光大

神の社会対応の実相とその信仰の強化が伺われるようになった。殊に明治六年、宗教制度の変革により、無資格となった彼は、神前撤去を命ぜられるが、これがそれまでの信仰内容の整理となり、その後の布教体制の姿となったし、その翌年十一月の神命による、この書の執筆の大きな一因となった、と推察される。

第三に、それほどにして書き出したものが、明治九年の頃で筆を中断した形になっているが、布教生活の多忙なり、体力の衰えにもよるところであろうが、彼の期待をかけていた存命の長男金吉の転落した生活ぶりの記述で終わっているところに、家族への信仰伝達の願いとその不如意さが察せられる。そうした二つの緊張関係が、常にまた信仰そのものを強固深層化していくものであろう。

そうした諸点から、なお学問的研究の資料ともなる貴重な文献である。

西行における死の意識

高木きよ子

これまで何回かにわたって西行についてとりあげてきたが、そのねらいは、西行が仏僧としてでなく歌僧としての生涯を送り、出家後の人間的苦悩を、仏道に励むことによってでなく自然の中にあって、これに融合してゆき、それを和歌によむことによって克服しようとしたところに、西行の求めた宗教があったのではないか、ということにある。その観点から西行の死の意識について検討しようと思う。

生死観は大別すると、来世希求型と現世志向型にわけられるが、日本人の場合は、この両者が、判然と区別されず、生と死はつづいているという意識がある。西行についてみるとどうであろうか。西行の残した和歌から生死の思想をあらわすものを拾って整理してみると、まず、対象として死について詠じたものがあり、これは、(1)来世信仰をあらわすもの、例えば「西にのみ心ぞかかる菖蒲草この世ばかりの宿と思へば」等のように、浄土への希求をあらわしているものがあるが、同時に「来む世にもかかる月をしみるべくば命を惜しむ人なからまし」等にみえるように、見知らぬ浄土に対する不安・危惧の心がみられる歌もある。(2)はこの世をうき世として嘆じたもので、「存らへむと思ふ心ぞつゆもなき厭ふにだにもたへぬうき身は」というように無常観を示すものである。(1)の来世への志向と(2)の無常観とを結びつけるものとして地獄絵をよんだ歌があるが、これは西行の別の宗教意識をあらわしている。(3)は具体的な死についてのもので、知友の死に際してのものから、自分の死へのおもいをのべたものまである。その中で「月をみていづれの年の秋までかこの世に我がちぎりあるらん」は迫り来る死を客観的な眼でみながら、逃れられぬ死への思いをよんでいるが、それが極ったものとして「ねがはくは花のしたにて春死なんそのきさらぎの望月のころ」をあげることができる。

以上のような歌は、死、死後ということを対象としてよんだ歌であるが、これを、死への態度、死への思想としての面からとらえてみると、まず考えられることは、死という問題に対する抽象的観念的思想と、現実的具体的思想があることである。先にあげた例の浄土の歌はやや抽象的であり、これは「山端にかくるる月を眺むればわれと心の西に入るかな」という歌の方が具体的であり、不安な浄土への旅に一沫の光りをあたえる月という媒介があるのである。月によって、観念上の浄土が具体的に実現する。そして「ねがはくは」の歌では、さらに桜が主役の役割りをはたしている。釈迦入滅の日に真如の月影をあびて桜の下で死にたいというのは、西行の死への希求をもっともよくあらわすものである。この場合、私は、仏道に徹した西行という解釈よりも桜の化身となった西行の方が、その宗教的境地をよりよくあらわすものと思う。さて「仏には桜の花をたてまつれ我がのちの世をとぶらふならば」という歌は、自らの死後の孤独を人によって慰めてもらいたいという強い願望があらわれている。これは死後、この世とのつながりをもちたいというねがいであり、西行の死の意識はここに宗教的価値をもっている。西行にとって自分の死と現世とをむすびつけるものは、花、月という自然である。現世的なものとしては、桜の花が、死への意識を昇華し、来世的なものとしては、月影が、その浄土希求へのみちびきをなしている。

開眼と洒水

中村康隆

仏像・霊牌などが新造された場合、通例、開眼供養の法儀（民間、お磨きとか魂を入れるとかみ精を入れるなどいう）が営まれるが、その中心は洒水（灑水）儀におかれるようであるが、何故洒水が重視されるのであろうか。それには先づ第一に仏教の側からその必然性を尋ね、第二には広い視野から洒水儀礼の意味をとらえ、第三にはわが国における民間信仰の中からその受容の意味を問われねばなるまい。

まづ最初に仏教儀礼における洒水儀の重要性が追求されねばならない。プチルスキはその小論中で(注1)、仏教におけるプージャ（pūjā 供養）儀礼重視の原意を説き、生命尊重をうたい不殺（ahiṃsā）を標榜した仏教が、アールヤ祭祀における供犠に代うるに非アールヤ系先住民族らの宗教儀礼にみられるプージャの儀礼様式を採用したとした。プージャはつまりドラヴィダ族らの間にみられる農耕儀礼、豊穣儀礼で行われるいわゆる「水向け」の仕方を指し、雨を祈り豊作を祈願するのに清められた水をふりまくことによって霊威の発揚を期する儀礼様式を呼んでおり、これが供犠を否定する仏教徒に採用されたとみている。

後世の釈尊降誕会の甘茶供養もいわばこのプージャの転用に

外ならない。それを仏誕伝説と結びつけたのには、更に広く深い神話伝承の裏付けがあったのであり、灌仏は全く古代の神子誕生説話の表現なのであった(注2)。アフロディテ神話にみる神子誕生と水浴との切り離せぬ連繋がそこにはある。つまりは賀茂の「みあれ神事」と同規のものであり、しかも住吉三神説話の如く、この灌沐神事の基底として、古代人の水浴による禊祓習俗にゆき当らざるを得ない。そしてそれは、日本や中国ばかりか、広く洋の東西を問わず、浄化 purification と聖別 sacralization の一方式として焚火と並んで用いられる儀礼様式であった。ガンジス河の暁の水浴も、中国や日本の禊、水垢離と規を一にする。ビルマの水かけ祭りもわが国での祭事風景にこれを見ることができる。

キリスト教の洗礼も仏教の灌頂もいわばこの禊祓行事の一種なのであった。洗礼も本来は浸礼で全身の沐浴であり、灌頂風の洗礼はイスラエルの王位継承の塗油 anointment に準ずる。灌頂 abhiseka も通常、即位式または立太子式での婆羅門の方式を菩薩地の受記にとりいれたものとされる(注3)。例のインド人の額の朱印も仏像の白毫相も帰するところ同一の来由によろう。

わが上代の民が仏像の海中出現を伝承したのも、この禊祓儀礼から出た神霊の「みあれ」神事に由来する一種の仏迎えの儀礼様式を示し、それに上代人の神霊他界観や神来臨信仰との複合も見るべきだと解してよかろう(注4)。

そこには身滌ぎによる罪穢の祓という浄化と共に更に一歩を進めた聖制の機能を認めなくてはなるまい。諸尊の日向の小門の禊祓が死穢を浄化し神々の生誕を招いたと同様、海水で葬儀後浄化もし、仏像の聖別も果したことであった。

開眼作法も要は先に述べた受記の灌頂の儀礼様式を中心とするものであるが、仏教儀礼の整備に伴い、その作法には洒水による浄化と並んで、通常、仏体に適った真言や仏名念誦が口伝の手順によって仏体にみ精を入れる聖別儀礼（事の開眼に対する理の開眼）として附加されていることも注目してよい。そこには浄化プラス聖別の手順が踏まれており、そのことは儀礼の執行者のみか、洒水そのものも香水化することによって如来の五智の法水、弥陀の心水になぞらえるところにも伺われるところである。

（注1） J. Przyluski; "Totemisme et Végétalisme dans l' Inde," *Revue de l' Histoire des Religions*, nov-déc., 1927.『古野清人著作集七』一五七—九頁参。

（注2、4）拙稿「海上出現仏について」『宗教研究』二二六号参。

（注3）望月『仏教大辞典』、中村元『仏教語大辞典』灌頂参。

気比神社祭礼に見られる祭りの変遷

喜多村　正

鶴岡市三瀬に鎮座する気比神社の祭祀組織は幾度か変遷し、

その結果、神事の細かな点、ことに祭典の主体となる担い手や参加者は大きく変っている。大略的には三段階を経て変遷してきた。即ち㈠本頭屋・相頭屋の時代㈡上頭屋・下頭屋の時代㈢組（班）頭屋の時代である。

元来、祭祀は親方衆と呼ばれる格式のある家が本頭屋となって支えられてきた。本頭屋株はほぼ固定し、この本頭屋層が交番で神宿をつとめた。他方、相頭屋は時代的に新しく、親興親方や分家の中の財産家によって形成された。しかし相頭屋格があったとしても、本頭屋のごとき明確な層をなしていたかは疑問である。本頭屋と相頭屋とは神事の格式において差がつけられていた一方、まったく同じ行事を平行してやったために張り合う風が強く、特に相頭屋では万事に派手であったと言う。

㈠の時代では、神事や祭典の一切は頭屋家を中心にその親戚によって負担された。亭代（てんだい）とは、頭屋当主に代って祭典の総指揮にあたるが、最も近い親戚の中から選ばれた。又、神事を引き受ける頭屋の金銭上の負担は相当のものであるが、そのために合力（ごうりき）という名の援助が親戚によって与えられた。殊に本頭屋間では互いに仲間意識があって、親戚関係がなくとも合力し合っていた。

戦後すぐ、家格に依る本・相頭屋が廃され、上・下頭屋の制に改められる。三瀬全体を水無十荒町、及びそれ以外の二地区に分け、前者から上頭屋、後者から下頭屋が出されるように変化した。二頭屋間に家格の差はなくなった。おそらく、旧来からの家格が現実にそぐわなくなったことや、祭礼を担う家格を誇る意識が形該化していたことがその背景となっていたであろう。しかし、依然として比較的富裕な家が神事を受けるという名望と代替に財政負担をした。旧来通り親戚が中心となって頭屋を支え、数は少なくなっているが、やはり合力が行われていた。

㈢の時代は約二〇年続き、昭和四一年頃再び祭祀組織が編成替えされた。それと同時に神事の性格や形態が相当大幅な変化を受けた。それまで頭屋という個人及びその親戚に委ねられてきた神事が依然として頭屋制の形を採りつつ、実質の運営は頭屋個人を離れ、共同組織によることになった。三瀬全体が地域割で四組の祭祀単位に分けられ、一年交代で神事を分担する形となった。即ち住民全員の平等負担の原則に基いて再編されたことになる。従来は神籤（くじ）によって祭典中に頭屋が選ばれたが、現在は最初から頭屋となる組は決っているから、祭典の約一ヶ月前、組内の氏子総代、氏子世話人が祭典実行委員会を作り、そこで合議のもとに神宿となる家に依頼することになる。しかし頭屋といってもほとんど場所を提供するだけに等しく、会計その他一切は祭典実行委員会によっている。そして、費用は祭典協力費として三瀬全体から一戸八〇〇円、頭屋組の中で別途に一戸一二〇〇円を徴収し、それで年間の神事費が捻出されている。かっての亭代に代って祭典委員長が神事一切の全責任を負うが、その地区の氏子総代中の長老が勤め、部落会長が副委員長となる。

このような組織の再編成とほぼ平行して神事の内容にも変化

が見られる。たとえば祭典中、頭屋の親戚がはたしていた役割はほとんど組の委員会に肩代わりされることになる。御輿が頭屋の座敷に一旦おさめられ、宮司との間に七献の盃を交わす神事が持たれるが、以前、席を列して盃を受けたのは親戚筋の者であったが、今は氏子総代や世話人である。大祭当日のオンベトリ（子供たちが御幣を受ける儀礼）において、頭屋の長男がその中心であるという形式は昔と変っていない。しかし神事費の負担が頭屋によっていた頃は、謝礼として頭屋が五斗俵を神社に奉納して、親戚のほとんどの子供に受けさせていたが、現在はほとんど個人負担で、さらに組内の女の子供たちが晴着をつけて御幣を受けるやり方が加えられた。又、(一)の時代には本頭屋次いで相頭屋という順でオンベトリされたが、(二)の時代になると上・下に関係なく年齢順に御幣を受けるというやり方も採用されていた。

金沢北条氏における宗教受容

納富常天

金沢北条氏は北条義時の子で、泰時の末弟実泰の一流である。一門には鎮西探題として早くから九州に下向した実政の系統や、顕弁・顕助等の出家者もあるが、ここでは実泰―実時―顕時―貞顕―貞将の直系に限定するとともに、氏寺金沢称名寺を中心とした宗教受容の実態および特質について考察してみたい。

まず始めにその実態について述べると、金沢氏を興した実泰の宗教受容については、結論的にいって明らかでない。ただ法名を浄仙と称していること、実時の招請に基づく西大寺叡尊の鎌倉行化において、北条一族は挙って受戒しているにも拘わらず、常識を超え結縁していないこと、北条泰時兄弟にみられる旺盛な善光寺信仰から称名寺結界図中の墳墓「善光寺殿」が実泰に擬定されていること、草創期の称名寺は阿弥陀堂であったこと等から、実泰は生涯を通じ浄土往生を願求した熱列な弥陀信仰者であったことが推察される。

次に実時の宗教受容については前後二期に分けて考えなければならない。前期は阿弥陀堂称名寺の造立、不断念仏衆の設置等から弥陀信仰に帰していたことはいうまでもない。しかし後期は叡尊の鎌倉教化を契機として称名寺を律院に改めたこと、世戸堤内入海の殺生を禁断していること、兜率往生を希求し弥勒菩薩像を造立したこと等から、戒律を重視するとともに、南都仏教的―釈迦信仰を母胎とした―弥勒信仰を受容していたことが知られる。しかし弥勒菩薩像に奉籠された法華経、実時のためと思われる願文に弥陀信仰・弥勒信仰等がみられるから、後期においても実時は弥勒と同時に弥陀・法華を信仰していたものと思われる。

顕時は父祖伝来の所領を称称名寺に寄進していること、三十三回忌表白文に「初学円頓一実之教文、後翫双径（曹溪）六祖之宗風」とあること、大体正念の膝下に投じ、語録にも顕時に関する法

語等が五篇あること、伝心法要の刊行費を出していること、顕時三十三年忌供養のため貞顕が円覚経を書写していることから、称名寺を宗教的拠点としながらも天台や禅に傾倒したことが知られる。

貞顕においては釈迦如来像を造立していること、称名寺内及び金沢瀬戸内海の殺生を禁断していること、結界図にみられるように弥勒浄土曼荼羅式庭園を中心に堂塔伽藍を整備していること、称名寺を花厳・真言の修練道場としていることから、南都仏教を基盤とした釈迦信仰・弥勒信仰を受容したことが知られるが、さらに天台・真言を弘通する目的から、京都東山常在光院を再興していることは、天台にも深い関心があったことを示すものである。

貞将については称名寺に対する寺領の寄進以外は何等知ることができない。しかし宗教受容においては貞顕とほぼ同様であったと思われる。

次に宗教受容における特質について考察してみたい。まず第一に金沢北条一門の宗教受容は、金沢称名寺を終始その拠点としているが、時代の推移に伴ない相互に変容していったことが知られる。また得宗家では泰時・時頼・時宗・貞時・高時が、重時一門でも重時・長時が各々寺院を造立し経営しているが、金沢北条氏においては歴代実時草創にかかる称名寺の経営に終始している。これは勿論経済的事情にもよると思われるが、叡尊の招請により北条一族の結束を謀った実時の意識が反映し、称名寺を中心とする宗教受容を通じ、一族の和合と結集を謀ったものと思われる。また金沢北条氏一門の強力な外護に対し、称名寺は金沢氏先祖の菩提や、一門の安寧・繁栄を祈念しなければならなかったが、貞顕時代には、称名寺長老辞退事件や二代長老劔阿宛の貞顕書状から、称名寺長老に対し政治的要路における活躍まで要請していたことは注目しなければならない。

祝詞の一考察

——資料紹介——

金子善光

現在延善式祝詞（巻八の祝詞式）の蒐集及び校訂を進めている。これに付随して延喜式以降の祝詞をも集めてみようと思い立った。既に活字化されているものもいくつかある。又、文献に名のみ見えて散逸してしまった例もある。しかし、著名図書館又は文庫等の目録中にはかなりの数が見出されるし、更に古社等に伝えられるものも判明しているものだけでもかなりある。従って、今後相当数の延喜式以降の祝詞の発見が予想される。その下限を明治維新以前に一応限定してみるにしても総数を予測するのは困難である。

扨て、ここに掲げるものは、右にいううち下限の時期に属する祝詞である。一は嘉永六年十一月のものであり、他は慶応四年三月のものである。共に塩竈神社博物館の所蔵にかかり、今、同社の御協力、許可を得て公にするものである。後世の祝詞の表現や思想の範囲を知るためには大に参考となろう。

嘉永六癸丑歳十一月瑞日良辰従四位下行左近衛權中将兼陸奥守
藤原朝臣慶邦再拝奥州
一宮鹽竈大明神能社乃廣前仁捧計寄之奉理天祝詞遠告天曰久祖宗
朝宗業越創女家乎建中祖政宗國家乃爲丹大小酉臣等止倶仁忠誠遠勵美
秩越受志與幸爾來代々乃祖毛亦守成能道乎盡勢利玆仁慶邦忝久毛生奈加
良仁而父祖曜冥裏乎襲比伊達乃本宗遠續天國政越身仁任寸然ヒ慶邦
不肖仁而國事乎辨流爾未熟世是仁因天久々不安乃思乎致世利而志天
猶幸仁數年乃間國家安寧奈流乎得留者波是併良土地乃神靈上丹在
志底愛愚遠垂給不神助乃然志武留所名良武乎抑扶桑者萬國仁勝礼天
千早振神代豫利　皇統連綿止志天御裳川乃流絶累古止無仁波
四海仁溢礼恵澤山野仁遍之加之良須徳川家武門乃棟梁酉命乎受計
慈愛越施之干戈乎止女子与利玆仁二百餘年國安久民穏奈利然仁近年
異賊船艦乎艤比來天稍寸礼者我國乎覬止爲留乃情態安利是遠以天
上波　皇及諸酉大臣心乎苦目下者農商業遠安流古止無久日夜
人事越盡志天豫女寇遠禦乎爲止雖登毛國家乃安危不可計
累興廢毛亦知難之玆遠以慶邦深九心思越勞志天以神感乎望
武所也仰願久波不側乃神徳越以異賊忽仁從服之四海安寧仁
災乃消除世武古登乎慶邦身遠抛天以祈願寸累所也霊験新奈流
擁護越垂給邊止恐美敬朱謹天白寸
掛麻久畏幾鹽竈尓宮柱太敷立天鎮里座須
大神乃廣前仁恐美々美惶美々美申須去正月初徳川
慶喜於伏見官軍乃錦旗仁炮發志天爲朝敵會津
容保先鋒止志朝敵尓與志多罪仁依天今般仙臺
家一手乎以會津本城乎襲恵討閑幾由
勅命有天錦旗乎賜計礼國内乃兵貳萬人乎卒天
征伐成賜武士欲須故仁三月廿日乎吉日止定天二夜三日
奉山籠奉請祈禱仰願者
大神等乃武畿御稜威乎我慶邦君仁添賜比天
無事故討平世賜止奉請祈禱形乎聞食天征
伐之軍民身體堅固仁守賜天軍仁勝志女
王政乎古仁復天國内平安仁夜乃護里日農護仁守
幸比賜止申須
慶應四辰稔三月

伊達藩の宗教政策

立花孝全

伊達藩における宗教政策を論ずるにあたって、
1、宗教政策とするばあい、仏教とキリスト教をここでは扱かい、神道は一応、宗教に属さない伝統的特殊信仰として除外する必要がある。
2、伊達藩における宗教政策は、徳川幕府の宗教政策とすくなくとも前記1にいう範囲におけるかぎり、異質的なものではありえない。すなわち、特殊イコール全的要素と形式ならびに行為であることを知る必要があり、すくなくともこの事は当時における各藩共通の大前提でなければならない。

3、幕府の宗教政策のこのような中央集権的総括を基本とするかぎりにおいて、その政策が各藩に対するばあい、絶対的服従を必須とするものであり、それが逐年、幕府の成長に順じて、より絶対的となる要素を含んでいた。

4、幕府の宗教政策の本質の了解なしには、各藩の宗教政策を了解しえず、特に伊達藩のように雄藩にして、しかも所謂外様大名にあっては、よりこの感を強くする。

5、宗教政策の本質形成にいたる経緯を了解する必要ならびにその解明によって、徳川幕府およびその所属大名の宗教政策の推移をみることができる。

6、所謂キリスト教弾圧と一般の宗教意識の真実性、および仏教と仏教教団と仏教徒の非信仰的似非真実性を了解することができる。

7、上記宗教政策はいうまでもなく、信仰、宗教意識等内面的精神性を無視した形式中心の宗教の物理的面のみを対象とする統制政策以外の何ものでもなかった。したがって、ごく少数の例外はあったにせよ、宗教の本質から常に遊離したものであったことの了解を必要とする。

以上七点を本論の構成要素とすることによって我々は伊達藩における宗教政策を知ることができよう。

思うに、徳川期伊達藩と他藩とを問わず、たとえ譜代、外様の差によって多少のニューアンスがあったとしても、宗教政策は本質的には同一であったし、それはすべて徳川幕府統制維持のためのものに他ならなかった。

日本における宗教政策の確立をみるにいたったのは、徳川期においてである。もちろん、織田氏、豊臣氏の宗教弾圧はあったにせよ、それは一時的現象にすぎなかった。したがって織田、豊臣両氏の政権構成の一分子としてではなく、単に一時的必要に対処するものであった。しかし、徳川の藩制確立と同時に、一時的であることは何等の意義も持たなくなった。それは、宗教あるいは宗教事象を中心とするのでなく体制確立のためのものであったからである。いうまでもなく、徳川氏の宗教対策は、政治権力の絶対確立を目的とするものであったがために徳川前期にみられるように、単なる破壊活動を主とするものでなかった。寺院のもつ権力、財産（経済力）、軍事力の剝奪も永続的意義をもつものではなかった。しかしながら、一向一揆あるいは叡山等にみられるように、信仰に直結した勢力の核心およびその支配力に対する畏怖は、権力支配者の常に抱くところであった。信仰勢力と対決するか又はこれに迎合するかがその対策であったし、前者のばあいは破壊の形で、後者のばあいはその利用の形で表現される。しかし、徳川期にあっては、その何れをも併用することによって対策としたことは疑がうべくもない。ここに破壊というばあい、物理的破壊ではなく、精神的破壊である。宗教本来の生命である信仰を俗的な寺院保護あるいは僧団保護におきかえ、純粋さに代うるにきわめて低俗な身分の保証とか権威の保証あるいは経済的保証を以てした。しかも、これらの保証等は幕府あるいは各大名の手中にあった。

ここにおいて、寺院は幕府のキリシタン対策の上に安全かつ

無為の俗吏としてのみ終始したことはいうまでもない。伽藍あれども本尊に生命なく、僧団あれども信仰なく、寺院はただ単に封建組織を支える一分子としてのみその存在価値を認められるに至ったことは当然の帰結であろう。

幕府における組織体制は、そのまま各藩各大名領地において確実に守られたこともまた疑がうべくもない。寺請制度は幕府体制の保持のためであるかぎり、各藩それぞれに好むと好まざるとにかかわらず確守すべきものであった。特に伊達藩のように、慶長使節をローマに送るなどの挙をなしたこともあり、かつまた外様の雄藩であったがために恐らく他藩より、より確実忠実に幕府の宗教政策を遵守することが自己保全への道であった。

資本主義形成期の精神的苦悩

——河上肇の「無我愛運動」投入前後を通して——

森　竜吉

一

明治三十年代の後半から四十年にかけては性急な産業革命が達成され、日本資本主義の発展路線が決定されようとする時期であり、それにともなって日露戦争、足尾銅山鉱毒事件などがおこり、末期には帝国主義的方向が明確に現れてくる時代である。維新以来強大な外圧のもとに受容した近代西欧文明が急速度で日本の社会構造と生活様式を変化させ、それに伴う矛盾が累積し、国民生活の前途に深刻な不安をいだかせはじめた時期であった。それは近代日本がはじめて感じとって構造的危機といってよいであろう。日本人の精神生活もこの危機を微妙に映出し、すぐれた知識人を苦悩の底におとしいれた。

この時期に深い疑問と不安を自己の思想に感じとった知識人は多かった。さしづめ漱石や木下尚江などはその代表的ケースであろう。漱石の四十年代の作品にあらわれてくる精神的失速の苦悩、尚江の『懺悔』（明治三十九）以降の思想転回がその内面を明確に抽出している。山崎正和氏はその時期の特徴を「日本の中産知識人にとって、時代の変化がにわかに重く心の圧迫になり始めたのは、やはり明治三十年代後半からのことであった」（『不機嫌の時代』）ととらえているが、その苦悩は不機嫌という感情にとどまらぬ強い宗教的意味をたたえていた。

漱石の「現代日本の開化」で告白しているような主体的能力の欠落にもとづく憂鬱はやや病的ではあるが、時代の実感をよく表現している。「人間全体が幾世紀かの後に到着すべき運命を、僕は僕一人で僕一代のうちに経過しなければならないから恐ろしい。」という『行人』（大正一）の主人のことばなどは文明批判にうらづけられた人間の危機をもっとも率直に現わしたものであった。同じ危機を痛烈に感じた尚江は『懺悔』において「泥酔の文明」を激しく非難し、速かに「原始」へかえることをよびかけた。両者のとらえ方には内からと外からの視角の相違はあっても、同じ時代の人間の危機を眼前にすえている点で共通している。当時すでに大家の域に達していた二人に対し、

一世代若い青年たちはどのように受けとめたか。その代表的ケースとして伊藤証信と河上肇を考察してみたい。

二

伊藤証信の第一次無我愛運動は明治三十八年六月に開始され、翌年二月九日に解散する。河上肇が共鳴して教職も論壇の仕事も中絶して投じ来ったのは十二月だが、入苑とほぼ同時に伊藤の「無我愛」と自分の「絶対的非利己主義」とが異質のものであったことに気づき、脱退することによって運動自体を解散に導く有力な原因となった経緯については『自叙伝』などに詳しく語られている。

この過程で注目をひくのは奇異なる宗教的体験で典型的な religiöse Ekstase であり、精神病学からは「てんかん性発作」とみなされるものである。しかしそれが一時の発作的体験に終らず、生涯を通じての思想的営為と展開を支える原体験となり、マルクス主義と宗教の両立を強調する河上の思想の成立に根源的な意味をもっていたことを再検討せねばならない。かかる体験はすぐれて個人的なものであるが、その発想の動機が危機的（個人的・社会的重層の）状況に存在することは精神病学でも否定しない。そうすれば、明治三十年代末の精神的重圧と不安および失速は近代史において重大な意味をもつ。

漱石も尚江も肇もそれぞれ個性的な道をえらんだが、そこには共通して近代における「宗教性」の赤裸々な姿をみることができる。現代はこの時期の日本人の精神的苦悩の体験を歴史的原体験として省察し直す必要があろう。

明治三十年代後半～明治四十年代前半まで、約十年間

社会的・土台的
1 産業革命の達成——帝国主義へ移行
2 日本資本主義路線の決定期——二重構造（商工業／農業）
3 分裂——孤立　具体例（足尾／日露）

精神的
1 重圧、失速、不安、苦悩（明治維新—二十年代の精神（観念論／実証性）では突破できぬ）
（船山氏『明治哲学史研究』）
2 具体例（漱石『それから』『行人』『明暗』／木下尚江（漱石——四十歳～四七歳位）『懺悔』（尚江——三七歳～四五歳位））
3 伊藤証信——二九歳
河上　肇——二六～二七歳
異質（伊藤……汎神論的（真宗）／河上……儒教的（欧陽明）、（山上の垂訓））
4 attack…明解…身体がうく　てんかん…神聖病（morbus sacer）
（十二月九日）前　兆…精神運動発作（代理症）（数分）
アウラ（数秒）→（聖痕印刻体験）

近世における仏教教育（二）

斎藤昭俊

近世浄土宗の教育は檀林を中心として行われた。浄土宗の根本は法現である元和三年の浄土宗法度には夏安居、冬安居、解間の事が定められていて、一年中勉学するように定められている。徳川期では十五歳以上になると出家得度して、日常勤行を習得し、三経一論五部九巻の要文を暗誦し、年齢十五歳（所化入寺掟や寛文十一年の定書になると十八檀林のいずれかに籍をおく。これを所化という。入寺の定員については貞享二年の党に、増上寺七十人、仏通院五十人、霊巌寺三十人、幡随院三十人、霊山寺三十人と定められ、月行事、伴頭、所化役者、二臈、上座、更には部転は一部宛三年など檀林の組織等について定められるところが多い。入寺は毎年正月十一日に行われるが、年齢を詐称したり、定員超加するので学寮主が空名を大衆名簿に記入して、これを新来者に売るということが行われた。十八檀林の子院、来寺、支配寺の者は、その檀林に入寺するが、それ以外のものはどの檀林に入寺するも自由であったから、江戸の檀林、就中増上寺への希望者が多く、上述の如く定員が定められたが、方丈役者、学寮主、三席の直弟子は時期員数の如何にかかわらず入寺させ、一文字席、月行事、役者、伴頭、二臈はそれぞれ一名の似我入寺（他人の弟子を自らの弟子として入寺させる）させることができたので、定員七十名のところ、二千乃至三千という所化となった。学徒所化の入るところが学寮であるが、寮名は寮主の名をもって呼ばれ、ここで読書と研僧とが行われた。いわば図書室、講堂、小本堂を兼ねたものであった。

檀林の教育は教学と行位が中心であった。学科は名目部、頌義部、選択部、小玄義部、大玄義部、文句部、礼讃部、論部、無部の九部からなっていた。学科と平行して附法が行われる。五重相伝は聖冏以前は確たる制度はなかった。五重相伝をうける場合は毎年八月一日より百日の前行をし、朝暮清水で身体をきよめ、仏に対し朝晩各五百回の礼拝をして、十一月十七日に至り、七日間の苦行を行う。それは一日三千礼、三経読誦、六時礼讃、本堂で二座、各寮で三座行う。これが終って本堂で五重相伝をうける。初重は法然の「往生記」によって「機」について相伝し、二重は弁長の「末代念仏授手印」によって「法」について相伝、三重は良忠の「領解末代念仏授手印鈔」によって「解」について相承、四重は良忠の「決答授手印疑問鈔」によって「証」について相伝、五重は「往生論註」の凝思十念について相伝する。伝法には書法と口法とがある。これを浅学相承といい、次の宗戒両脈相承を碩学相承という。両脈相承は檀林において学業をつみ、行を熟して八年以上へたものが、加行百日を行い、十一月十七日より七日間精進潔斎して宗戒の二脈をうける。布薩の壁書は檀林において二十年の勉学、宗戒両脈を得たものに行われ、壁書を得て始めて唱導師として、法義弘

通の師となる。学席も十何番輪からすすみ、一番輪に至るには十二年以上要し、次いで縁檀、扇間、一文字と席順がすすむ。一文字席には五十人で、その上席十二人が月行事、次を大県頭、十衆頭、大衆頭以下のものが順次に講義をするのを内講といい、一文字上席より順次に行う講義を再役講といった。講義論議の仕方には論議算題、上読法間、下読法間、捌、論講などがある。学寮での生活は増上寺十世感誉のかいた談所壁書三十三箇条があり、上を敬い、後輩をいたわり、論義や掃除を怠ってはいけない、他の悪口、落書、石を投げること、白衣だけで歩くこと、辻法問、他宗との謗論を禁止している。檀林の学期は冬安居六十日、夏安居七十日で、学期中学科は上読法間十題、下読法間十一題を論議することであった。徳川初期は檀林の形成期であり、中期が檀林教学の最も盛んであった時期である。

陰陽道にみる呪縛と解放

——宗教的原義に関連して——

岩佐貫三

日本古代の埴輪の例（①群馬県大泉町出土・国立博物館蔵、②大阪府豊中市出土・国立博物館蔵等）にみる腰のまわりにむすぶ鈴と鏡とはあきらかに女性シャマン（巫）の原始的形態とおもわれる。韓国の女性巫堂（ムーダン）の鈴なり、鏡なりも同様に考えられる。又、同時に結びの形態（結髪・首紐・脇紐等）のみえる埴輪（群馬県佐波町出土等）も若干みられるが、いずれも古墳後期のものであり、土師氏や忌部氏や中臣氏が古代祭祀を専掌するにいたったと思われる五世紀の頃に純日本的思考の一としてむすび信仰が既にあったか、どうかはむつかしい問題であるが、これを一種の禁忌とみること自体には異論はないであろうし、これには結ぶことと、結びを解くことの二様性があることに注意したい。これはかのシカゴ大の M. Eliade がその著 *Image and Symbol* の中でいう chained-liiberated, bound-unbound, attachment-detachment と合致する。筆者は専攻する陰陽道思想史の立場から一つの例をあげて旁証的にアプローチしてみたい。周知の如く古来その成立に幾多の問題をもつ風土記にはいくつかの逸文がある。その一の釈日本紀巻七・元正紀所引の備後風土記の蘇民将来神の茅輪神事の例をあげよう。即ち

「……のり申さく虹の輪を以て腰の上に着けしむ云々」（岩波・古典文学大系本 No.2）とあるこのパターンは前述のシャマン的タブーの一種として考えられるかどうか。ここで類語として、淤須比・脚結等と共にその語源についても考えてみなくてはならないが、古来、日本民族のもつ純日本的の結びの信仰へと派生すべきものと、これとは別に仏教渡来後の結界思想と、かなり混同されているようにも思える。従ってこれらの接点が自らあきらかになされねばならない。いずれにしても今日の茅輪神事にみられるものはむすび（産霊）の呪力信仰と鎮霊的のむすびと、後代将来された結界の思想とが、三者それぞれ入り乱れ

てやや混乱されている嫌いがある。多くの万葉歌にみるむすびは、そのむすび目に大切な霊魂を迎えるというマナ思考であり、少くとも今日の茅輪行事・すがぬき・六月祓・名越祓等の除災招福的のものや、又結界思想の残滓をとどめるものではない。

勿論、古代朝鮮の結解（kŏburi）とは相反する所作であり、さりとて承来思想たる密教の結界（sima）とは全く縁のない純日本式のパターンの祈りである。その混乱の過程に生産力の神格化と、弥生時代の大陸文化の輸入と共に承来された公伝の陰陽道以前のある時代の陰陽道思想の先駆的片鱗の招来と、わが民族古来の伝承と、大陸文化なり韓国習俗なりの複合形態に更に異教的仏教思想の加味したものと考えたい。風土記逸文の神事の純日本思考がたとえ、除災招福神事に変転したとしても、そのマナ的呪力としてのむすびの原始形態に遡れば、そこには呪術的な思考が存在する。これらはいわゆる S. J. G. Frazer の homeopathic magic（模倣呪術・類似呪術）(*Golden Bough*, Chap. 21) で解明し得るかも知れないし、2、彼の繩呪解放の考え方で論証することができるかも知れない。福井県、名田庄（納田終）の土御門社に伝承される夏祓（なでし）祭と八朔祭の八月二十四日前後に行われる繩解き神事が最終的には一種の撫物の神事となり、この呪縛の解放を以てその中心行事となし、更にこの土御門社では南川の川原に於て茅輪くぐりの祭事が続いて行われるという両様相反した行事が何の疑いもなく行われるところに、わが日本の宗教儀礼の多様性というか、寛容性とでもいうべき多面性をみるのである。上代日本人の厳しく律した宗教的呪縛は韓国思想の結解思想の影響か、東南アジアの呪縛解放の民俗的俗習の承来が、わが日本陰陽道の解き繩神事を加え、一方呪縛神事に巧みに密教的結界思想をアレンヂしつつ、現在は神道的に換骨奪胎されて神道行事の現世利益的傾向を更に強調しながら行われてゆくのである。（参考文献名省略）

修験恵印法流の諸尊について

八田幸雄

修験恵印法流の儀軌類に出る尊を大別すると次の四種となる。①金胎の尊、②修験の『六尊』（竜樹、不動、金剛童子、愛染、深沙、弁財）③竜樹マンダラ、④異系統の金剛蔵王である。この中で重要なものは②と③である。

②『六尊』については『修験最勝恵印三昧耶法』と密教の儀軌類（『図像抄』『別尊雑記』『貴禅鈔』その他大正蔵経図像部に出る儀軌類）と対照して、その特色を検べてみた。それによると、竜樹を除いては殆んど密教の性格が修験の尊に移行しているのである。不動は五大明王の忿怒の主尊として。金剛童子は不空訳『聖迦抳忿怒童子経』による忿怒尊として。愛染は『瑜祇経』所説の明王として、それはまた金剛薩埵の方便忿怒尊として。深沙の性格は定かではないが、もと砂漠の旋風、曠野鬼神、般若の守護神、薬叉の上首、或は地神としての蛇の神格として。弁財は本来は水神としての性格をもつが、一方に八

臂の弁財天は戦闘神としての性格が強調せられている。修験の尊は、以上の密教の諸尊の忿怒的性格が、修験の性格にあうものとして取り上げられるのである。修験の儀軌では以上の六尊を大峰と葛城の山岳の神格とする。竜樹、金剛童子、愛染を大峰に、不動、深砂、弁財を葛城に配するのである。『六尊』の中、竜樹の念誦法は密教の本軌になく、『石山道場観次第』に始て出るという。そこで竜樹の問題を解明するためには、恵印灌頂の中にある覚悟灌頂の竜樹マンダラを参照する必要がある。

③竜樹マンダラ。竜樹マンダラは竜樹を中心に、弥勒、法起、深沙、弁財の四尊が囲み、その外側を金剛蔵王の眷属である八金剛童子が守護する。竜樹の示す内容を恵印法流の儀軌類に照らしてみると次のようである。『大峰道場荘厳自在』では、竜樹の世界は金胎大日の世界であり、それは密厳、華厳の世界を開くといい、この世界は大峰都率天内害に至るといい、蓮華（自己の心蓮）を供養すれば都率天に至るといい、竜樹と弥勒と凡夫は一体であるという。『霊異相承恵印儀軌』は極めて真言密教化した内容であるが、ここでは竜樹は五如来の宝冠を戴き、大日如来と同等に考えられている。そして竜樹マンダラの中央に行者が坐り、そこに修験の覚悟を体得させようとする。法起は小覚の化身、葛城山の神格。弥勒は大峰都率天浄土。深沙は山の霊で守護神。弁財は水の神。八金剛童子は吉野の地神である。即ち大峰山の大自然の山岳の浄土の体論を諸仏諸神で示しているのである。

今この修験の儀軌を通してみて、その背後には華厳、法相等の南都仏教の思想がにじみ出ていることが判る。そこには真言密教化する中にあって南都仏教の修験集団が大きな力があり、その集団が真言と対決するに、大乗仏教の祖である竜樹を持ち出したとみることが出来るのである。

④蔵王権現。恵印法流と異系統にあるものに蔵王権現がある。これはもと金峰山を始めとする吉野の地主神の神格を綜合したものである。蔵王権現を中心とした吉野曼荼羅は、表面は仏教との習合のマンダラではあるが、その元は原始修験の仏教に対決する姿であったとみられる。それが仏教、特に真言密教に潤色された修験との融合の中に竜樹マンダラが成立するのである。

最後に恵印法流の儀軌に特に『六尊』が選ばれたこと何か。それは聖宝とその時代の金峯山の修験の問題に関わるのである。聖宝は南都仏教、特に東大寺と東寺密教との関係が深く、東大寺の関連を通して大峰信仰を持っていた。笠取山の醍醐寺の創建は以上の三者の関係でみなければならぬ。ここに竜樹法の問題が浮び上ってくる。他の五尊は堅宝の時代に信仰された尊で醍醐と関係が深い。また愛染は吉野青根ケ峯の安禅寺、深沙、弁財は金峯山の山と水の神格とみれば、聖宝の頃に恵印の『六尊』は選び出されていたのである。

特殊信仰と修験道の関係について

菊池武

一般に幕末・明治以降創唱した新興宗教の数種は、仏教や神道、取分修験道から多大の影響を受けている事は周知の如くである。こうした点で、秘事法門・かくし念仏等と称する真宗を基盤とした特殊信仰に於てもその傾向が強く、今回は此の様な関係の実態と必然性を把握し、庶民信仰解明の一端としたい。

さて、今日迄の多くの研究成果の如く、修験系の山伏や行者達が近世期から次第に村落に於て、呪術祈禱や民間医療（呪医）等の行為を行って庶民と接触して行くが、自然秘事等の頭梁（俗知識）となり、活動する者も現われた。それは一方、一向宗の僧方便なる者が、「一向専修の安心を忘れ修験巫者の業をなす」（『備後叢書』2）と、真宗の僧侶自身にも影響を与える様になる。その具体例は、九州のかくれ念仏の始祖は宗教坊という山伏であり、江戸末から現代に継承する越後長岡の秘事が、当山派の山伏達によって創始流布されている。又、東北のかくし念仏の一派の末流にも飯岡政立という修験の流を汲む者も出ている。更に、同じ東北の御蔵門徒達は、秘法を「廻国順礼等之者杯より習う」（『原始漫談』風土年表』52）とし、現代金沢を中心に北陸一帯に分布している秘事も、明治期に秀道という旅僧が白山参詣の途中伝授したという事等、その媒介と伝播に山伏行者を含めた色々な民間宗教家達が重要な役割を果している。

こうして、秘事の頭梁となった知識は、人神（仏）的存在（シャーマン）となり、苦行を伴った厳重な入信儀礼を行う。これは、一種の擬死再生儀礼であり、修験道でも厳しい峰中十界修行（擬死再生儀礼に則す）の後に正灌頂の秘法が伝授され、即身即仏を証得するという形で存している。十界修行に関しては、秘事の一部で仏になる迄順次十の段階の儀礼を行うものや、十界図を用い絵解をする所も在った。尚、こうした儀礼等は秘密裸に行われ、一種の秘事書も実践行の衰退と共に輩出して来る。こうして両者の間には、師伝崇拝や秘伝尊重という真言密教（秘密教）を通しての、宗教的神秘主義の系譜が認められるのである。斯様な密教の影響は、「彼の邪徒が真言の秘密を当流法義に持ち込んで自分細工に作り立てた」（『続真宗大系』16）としている如く、広範囲に及んでいる。天明・寛政の秘事では、「真言家に用うる金剛合掌をとり用いて」（『摧邪五十五条』）とあるが、これは現在でも各地で多く見られる。次に天保時代の秘事が、「朝の日の出のおがめる伝授あり（中略）又天の星の中にあみだ如来のましますをおがましむる」（『五帖一部』御文講和』2帖）事等は、現今の岐阜の秘事でも、太陽を拝して十念を唱え、太陽を見ても眩しくない、太陽の中に仏の在るのが見える様になるとする。同じく、越中五箇山でも大正十年頃に太陽を拝んで仏を見るという宗教が一出稼者によって紹介されたという（『五箇山関係資料』2部の1）。更に、越後長岡の秘事で

知識が死者に念仏を唱え続け、奇特な人の成仏は太陽の回に輪が出来るという。今ここに見た数種の事象は、日想観と称して多くの秘事で行われており、一種の大日如来と弥陀（真言と浄土）の合体という事も出来る。この他に、神儒仏の三道を陰陽の理で解釈した三教一致を骨子として、真言立川流的色彩の濃い多神教的思想も強い。又、息即阿弥陀仏と称し、マジカル的息吹きをする事や、儀式に使用した餅・櫛・水・油等は、傷・水中・腹痛その他の万病に能く利く等、医療や生活面に活力を与えている。

斯くて、秘事の儀礼・教義等には、真言密教を中心に種々の宗派が入り乱れる中で、呪術祈禱や現世利益的民俗信仰の諸形態が判明するのである。こうした事柄は、具体的実践主義を伴った修験山伏でも共通して見られる要素で、秘事の頭梁等も当然行者としての素質が要求されたのであった。こうして、秘事と修験との関係に於て日本の原始的民族信仰が、社会なり民衆の生活共同体に大きな影響を持って接触浸透して行ったのである。

『建撕記』の資料的価値

石川力山

ある種の資料を扱う場合、その資料の書誌的文献学的、あるいは古文書学的検討は最初に加えられなければならないが、それがいかなる時代背景の下にいかなる意図をもって残された文献かということの検討、さらにそれがどのような形で資料に投影されているかということが明確にされてはじめて綜合的な判断を下す資料として依用できるものであり、従って、具体的陳述的資料として依用する立場からなされる資料の分類に対し、一方でさらに方法論的に資料の性質を分類する立場が要請されなければならないということである。

さて、本論でとりあげた建撕記は、道元派下寂円派の建撕によって撰述された道元の伝記で、成立的にも内容的にも道元伝の研究には欠くことのできない資料となっているが、それがいかなる時代背景の下にいかなる意図をもって残された資料かということについては従来殆んど究明されていないので、この点について考えてみたい。

建撕記のテキストについては今日多くの古写本の発見が相継ぎ、面山校訂の訂補建撕記が著るしく建撕撰述の原初形態を損ったものであることが明らかになった。

所で、まず建撕記撰述の動機については、冒頭に、永平寺開山道元の伝記は年譜や広録等に明らかであるが、末世の童蒙の見易く聞き易からしめんがために仮名書をもって抜書するのであり、また永平寺檀郡沙弥元忠の要望によるものであるともされ、一見極めて明瞭である。しかし訂補建撕記を除く古写本類によれば、道元伝の外に、如浄について、あるいは懐弉和尚の行状、その法嗣義介・義演のこと、三代相論の記事、中興義雲和尚の行状及びその徒宗可侍者の入元の記事、六世曇希和尚や檀

越波多野義重の記事等も存し、永平寺の歴史を述べることにも意識が払われており、一種の永平寺史になっていることは疑いなく、建撕自身の撰述の意図が道元伝だけを確立せんとしたものでないことを物語っており、面山が訂補本を編集するに際してこれらをすべて削除したのもこのためである。

では建撕記が撰述される時期の永平寺における寂円派の動向はどうであったかというに、一般に中世永平寺は寂円派がその法灯を綿々と継承していたと見られるが、実はこの時期は堂塔伽藍の衰頽にともなって寂円派以外の永平寺普住が相つぎ、世代の混乱を来していたので、これに対処するために伝法と伽藍法の一致を目指す史実とは異なる寂円派の要請としての世代列次が主張され、建撕の師建綱の編した宝慶由緒記などでは、義価や義演を世代から抜き、寂円を三世、義雲を四世とする例次が確立されていった時期である。そして建撕記においても、建撕の意図が意識的から無意識的かはここでは論断できないにしても、結果的に随処にこのような寂円派の主張としての記事を残している。すなわち、義価や義演に関しては、永平寺に住したことは一応認めながら、三代あるいは四代ということは明記せず、前住という曖昧な表現をして正式な住持とすることには微妙な躊躇と示している。またこれに関連して、三代相論をいかに理解するかが問題になるが、史実は別として、建撕記が伝える三代相論は、義演滅後の正和年中、義価・義演の徒が誰を三代にするかで争い、鎌倉方へ訴えたが結択がつかず、結局、当山前住価和尚・当山前住演和尚と位牌に書くことにしたというものであり、このような扱い方は、宝慶由緒記の伝える三代相論と軌を一にするものである。しかも建撕記ではこの三代相論に対し批判的立場を示している。また鎌倉方へ訴えたということに関連して、これが事実か否かは問題があるが、面山の訂補建撕記に、道元の真蹟とされる、永平寺住侶のための停止事項九条が記載されており、これには二箇条にわたって訴訟を起こすべきでないことを定めている。この文書の真偽は問題であるが、もし真蹟であるなら、世代の問題如きで訴訟を起こすことは明らかに道元の意志に反しており、または偽作であるにしても、九条中二条まで費して訴訟を禁ずる意図はどこにあるか、つまり何らかの訴訟の事実を前提にしてその非主張する意図が含まれていると推測されるのである。

以上、宝暦由緒記などの寂円派の主張と比較して建撕記を見てみたが、建撕記の記載はかなり資料に忠実に従っている形跡がうかがわれ強引な寂円派の主張は表面化していないが、一方で寂円派の伝承資料としての性格も随処に見られる資料ということができよう。

日蓮における予言をめぐって

笠井正弘

日蓮の宗教性の特徴として、予言者的性格が姉崎正治氏を始め多くの先人によって示されているが、私は更にその予言の内

容が福祉予言（Heilsprophetie）ではなく禍いの予言（Unheils-prophetie）であることに焦点を当て、その特徴を捉え直そうと思っている。この予言の社会学的特色の一つとしてM・ヴェーバーは、その内容が日常的な生活への呪詛を伴っている為に社会的な迫害及び孤立が生ずることを挙げている。日蓮の場合にも明らかにそれは生じており、その体験が彼の宗教性（特に世界観の展開及び自己把握様式）に決定的に作用している。そこでここでは、1、日蓮における禍の予言の特色と、2、その結果生じた苦難の体験が彼にいかなる宗教性を展開させたかの二点を中心に報告する。

1、日蓮の予言は、彼の世界観と密接に関わっている。それは此土即浄土と言う天台的世界観を基礎としているが、法思想を受容して当面する現世を地獄相と捉えている。そしてその原因を邪教の流行と正法の沈淪にあるとするものである。逆に正法である法華経が全国に流布すれば、現世は自然に浄土となると言う思考形式である。それは法華経の文字に現世を浄化する現世利益的呪力が備わっていると言う発想で、やがて題目へと集約された。猶彼は幕府を正法の全国流布の手段と期待した。それは幕府の宗教政策への強い関心を結果し、最初は念仏宗のみへの排撃であったものが、幕府に接近する全ゆる宗教を敵視し呪詛するようになる。その結果として四箇格言に象徴される強力な専持思想が形成されることになった。2、彼の幕府への宗教政策批判を伴った攻撃的な態度は、社会的孤立のみならず幕府の公的な迫害をも伴った。彼の宗教性の展開に強く関っている事件として、1、伊豆流罪（一二六二）2、小松原法難（一二六四）3、蒙古国書の来朝（一二六八）4、文永八年の法難（一二七一）5、平頼綱との会見と身延山入山、6、文永の役（一二七四）7、弘安の役（一二八一）が挙げられるが、特に文永八年の法難の与えた影響は決定的であるので、これを中心に考察することにする。この法難以前は対外的攻撃性の顕在化した時期であり、又念仏宗思想の受容期でもある。先ず伊豆流罪で浄土思想への関心が高まり、小松原法難では釈尊への人格的信仰が見られ始める。それは命ずる人格体であって、それへの戦士的忠誠が説かれるようになる。又蒙古国書の来朝は、日蓮にその禍いの予言の正しさを証明するものと解釈され強い自信を与えた。この結果彼の攻撃性は最高度に達し、幕府に接近していた禅、律宗への呪詛が始まる。その結果が当時思想統制を強めつつあった幕府の公的な日蓮教団への徹底弾圧事件である文永八年の法難である。それは幕府あるいは個々の信者の獲得と言う日蓮の側の努力に基づいた正法流布構想の頓座を意味していた。彼は法華経を読み換え、正流流布はそれに記してある聖なる未来記の歴史的必然だと解釈される。即ち真の仏釈尊と上行等池涌菩薩との間の聖なる約束結果、日本が末法に浄土となると言うものである。その前徴が近年頻発する天変地妖であり蒙古来襲である。又行者の受難もその前徴の一つで、これに屈さないものの丈が来るべき栄えの日に浄土の支配者の一員に入れて貰えるのである。即ちそこでは攻撃性の内罰化が生じており、以後彼の呪詛の言葉は、教団内の信仰薄きものに向けら

れるようになる。赦免後日蓮は身延用に隠棲したが、この態度は一貫している。ただこの時期は自分の位置づけに自信が復活しており、自分への絶対信頼を要求するようになる。尤も文永の役で禍の予言が失敗したことによる教団の動揺が、彼の激しい教団成員の自分への絶対信頼を要求させたという局面も見逃せないであろう。

日蓮遺文削除問題の一考察

石川康明

㈠遺文削除問題とは、日蓮遺文中の皇室・国神・国家に関する字句が「不敬」と断定され、「国体及び皇祖神の尊厳を冒瀆する」とされた字句の削除抹殺並びに改訂を強要されたことをいう。国民精神総動員と国体明徴、敬神崇祖の徹底化を図る戦時下の政府が、曼荼羅国神不敬問題と関連づけながら信仰教義の否定改変と教団統制を断行した実態を示す象徴的事例のひとつである。

㈡削除改訂に関する主要な動向は次の如くである。(1)同問題の発端は、一九三二年（昭和七）十月、内務省警保局が竜吟社刊『日蓮聖人御遺文講義』第十三巻の配本直前に削除を命令、同巻所収の遺文「四条金吾殿御返事」本文二頁七十四字、講義四頁百二十三字、「崇峻天皇御書」本文三ヵ所百七十一字が削除抹殺されたことにはじまる。これに対して日蓮門下各派は「御遺文其他の中の不敬と誤解され易き文字は伏せ字として出版すること」を申合せ、同書は以降「不敬」字句を「類推」して伏字出版することになった。(2)一九三四年（昭和九）「日蓮宗の聖典を断乎発禁処分か、不穏な字句を発見して内務省まづ削除を厳命」の新聞報道によって一挙に社会問題化した。浅井要麟著『昭和新修日蓮聖人遺文全集』（平楽寺書房刊）の各所に「皇室の尊厳を冒瀆するが如き不穏字句」があるとし、「宣伝力の強い日蓮宗の聖典にかかる不穏字句を許容しておくことは国民思想を悪化すること甚大」との立場から日蓮宗と出版社に強制的に発禁処分を要求した。同年十二月内務省警保局と日蓮宗は、削除を見合せること、但し当該部分の宣伝を避けることの二事項を確認、誤解を招く字句の引用遠慮を決定した。三六年（昭和十一）以降、仏立講大麻不受、真宗の聖典改訂問題等と共に仏教界に於ける「是正刷新」の主対象とされ、削除改訂並びに伏字引用等の実施が要請された。(3)三七年（昭和十二）、宇都宮日綱著『日蓮聖人自叙伝』は三ヵ所、計六頁にわたり頁ごと切りとられ、削除問題が再燃した。(4)翌年、仏立講では、遺文中「皇室及国家を誹謗せる如き誤解を信徒に生せしめ易き傾向」の一節の読誦遠慮を実行せよとの建白書が内部よりだされた。(5)四十一年（昭和十六）日蓮宗は、二百八ヵ所を削除するとの成案を決めたが、文部省は再検討を命令、同年八月加藤文雅編『日蓮聖人遺文』（霊艮閣版）を「国体明徴に副はざる箇所」の存在する点を理由に、使用禁止、版権摂取、絶版、発売頒布の禁止を告示した。また門下各派に

よびかけ「宗祖御遺文削除訂正委員会」をつくり、七十余篇、約二百ヵ所の削除出版を決める一方、『日蓮聖人御書』と名付ける改訂遺文の出版を計画した。法華宗は曼荼羅国神不敬事件の裁判に対処しつつ遺文削除反対を決議して文部省と交渉、日蓮宗僧侶の一部も削除停止の陳情書を提出した。(6)四四年（昭和十九）、法華宗を除く門下各派は合同会議において三十五遺文中より削除訂正換字百三十五ヵ所を決定したが、翌年の敗戦により、この決定自体意味を失なった。

(三)「不敬」字句と断定された遺文の章句は例えば次のような内容である。N「釈迦仏にあだをなせしゆへに三代の天皇並に物部の一族むなしくなりしなり」（四条金吾殿御返事）(ロ)（崇峻天皇は）「腹あしき王にて」「あらあさましやあさましや君は一定人にあだまれ給ヒなん」（崇峻天皇御書）(ハ)「此の王は……海中のいろくず（魚族）の食となり給フ」（神国王御書）(ニ)「教主釈尊ノ御使ナレバ天照大神正八幡宮モ頭ヲカタブケ手ヲ合ヂテ地ニ伏シ給フ也」（種種御振舞御書）(ホ)「〇〇〇〇〇〇〇ナンド申スハ此国ニハ重ケレドモ梵釈日月四天ニ対スレバ〇〇ゾカシ」（同・山川智応『明弁』の伏字引用）。これらは、仏敵となった天皇の暴逆と破滅、天照八幡を小神として仏教の優位性を明神した箇所である。この点を内務省は(2)教法の尊重を説述し(2)国家権力を軽んじ、(3)固有の神祇観を無視して皇祖神を冒瀆するもの、と断定、この教説を明示する遺文字句を「不敬」として削除、改訂を図ったのであった。本問題は、信仰教義の根本的依拠たる日蓮遺文への否定改変にかかわる問題として、近代仏教史上に記されるべき事項と思われる。

『正法眼蔵抄』について

――「一方を証するときは一方はくらし」の同義語――

伊藤秀憲

『正法眼蔵』参究の上で、注意すべき語の一つに「一方を証するときは一方はくらし」がある。この語は、自己と方法、或は一法と一法とにおいて、一方が明らかに証せられたときには、他方はその中に摂せられてしまうという関係、即ち自己と方法、或は二法の不二同一を表わしたものであることは既に論じた（『印仏研』第二五巻一号）。そこでも指摘したように、『正法眼蔵抄』（『御抄』と略す）は、この語を多く用いて註釈しており、しかも注目すべきは、『正法眼蔵』中の語にも「一方を証するときは一方はくらし」の論理を当てはめ、その同義語として解釈している点である。この小稿は、『正法眼蔵』中の語が、この論理によってどのように解釈されているかを明らかにしようとするものである。限られた紙幅であるから、次に上げる否定語を含んだ表現のみに限って考察することにしたい。

不至・快便難逢（仏性　一七頁、抄一・三五頁下）　いまだ……を会せず・いかでか……に会はん〈不会・不逢〉（仏性　三一頁、聞（抄カ）一・一〇六頁下、聞一・一〇八頁上）

不得底（行持上　一三三頁、抄一・三五六頁上）　未夢見在

（授記　一九七頁、抄一・四六七頁上）　道著せず（諸悪莫作　二七八頁、抄一・六四一頁上）　会取せず（三界唯心　三五七頁、抄二・七九頁下）　摸未著（三十七品菩提分法　五〇二頁、抄二・三三五頁下）　未会（虚空　五六二頁、抄二・五〇一頁下）

否定語或は「難」という否定に近い語を含んだこれらのことばが、「一方を証するときは一方はくらし」の論理を表わしていると『御抄』は述べているが、これらの語が如何なる働きを持つ語として用いられているのであろうか。

先ず「快便難逢」について考えてみることにしそう。本文の「悉有中に衆生快便難逢なり」（仏性一五頁）を釈して、『抄』では「悉有則衆生也、衆生則悉有也」（一・二七頁上）と、衆生と悉有の一体を述べ、続いて「故衆生ト談スル時ハ、衆生ニ悉有蔵身スル故難逢ナリ」としている。衆生と言ったときには衆生のみで、悉有は衆生にかくれてしまう（蔵身する）から、悉有に逢おうとしても難しいし、その逆に悉有と言えばすべてが悉有であるから、衆生に逢おうとしても難しいのである。このように「難逢」とは、二法が異なっているから逢い難いのではなく、同一であって、そこには異なった他の法はないから、他の法を求めようとしても逢い難いのであり、それを『抄』では「衆生悉有一物ナレハ難逢ナリトモ可ニ心得一」と言っている。以上のように、「難逢」という語は、二法の不二同一なる点を表わしていると同時に、相対するものを否定する働きをもしており、「一方を証するときは一方はくらし」の「くらし」と、その働きを同じくする語であると言えよう。

同様のことが「不会」についても言える。「業識いまだ狗子を会せず」と言うときには業識のみであって、業識に相対する狗子はないのであるから、狗子をまだ会していない、即ち「不会」と言われるのである。

その他、不至・不逢・不得底・未夢見在等と言われるのも、二法が異なるからではなく、不二同一だからであり、これら否定語は、「一方を証するときは一方はくらし」ということばの「くらし」の働きを持つ語であると言える。

以上のように『正法眼蔵』中の、ある否定語は、単なる否定語ではなく、「一方を証するときは一方はくらし」の、「くらし」の働きを持つ同義語として、二法の不二同一を表わしており、『正法眼蔵』を解釈する上で、特に注意しなくてはならない語であると言える。

（引用は大久保道舟編『古本校定正法眼蔵』、『曹洞宗全書』註解一・二に依った。）

『忍辱鎧訓』について

川口高風

『忍辱鎧訓』は、権田雷斧が明治十二年頃著わしたもので、刊行されたのは明治十二年八月十八日、東京の森江書店からである。現存するものはこの板しかないが、本書には賛、序、跋

が付されている。賛は、権田雷斧に幸心流聖教一合を附属した豊山化主の守野秀善によって書かれ、序は、権田雷斧が曹洞宗より真言宗豊山派に復籍することを斡旋し、明治二十九年には豊山貫主となった上野相憲によるものである。跋は、権田雷斧が一多法界の極秘を相承し、中性院流の許可を受けた東京・音羽の大本山護国寺の住持となった高志大了による。序と跋には、権田雷斧がかって曹洞宗に遊び、袈裟の裁縫、搭法など詳しく書かれた典籍を学び、さらに律蔵を中心として、他の注釈書等を参考に、『忍辱鎧訓』を著わしたいわれが書かれ、それによって、当時の様子を窺うことができる。

ところで序において、曹洞宗では、袈裟の教えを詳しく説いた典籍があるといっているが、それは何かといえば、『正法眼蔵』袈裟功徳、伝衣の巻以来、『釈氏法衣訓』や『法服格正』などの袈裟研究書を指しているものと考えられる。というのは、本文中に「元古仏曰」として、盛んに道元禅師の『正法眼蔵』袈裟功徳、伝衣の文が引用されるからであり、権田雷斧は、かなり『正法眼蔵』の知識があったものと推測できる。

では、どのような点から『正法眼蔵』の知識を得たか考えてみよう。権田雷斧は、真言宗豊山派に属する人であったが、明治四年、新潟県長岡市の洞照寺の辻顕高に参学して以来転宗し、曹洞宗に籍を置き、明治八年には、辻顕高の推挙により、曹洞宗専門学校の学監になっている。師の辻顕高は、『曹洞教会説教大意並指南』(明12・3森江書店)や『参同契宝鏡三昧纂解』(明18・12鴻盟社)などを著わしており、当時の曹洞宗における篤学者であった。そのため、師より曹洞宗学の教えを受けられたことは当然であるが、それ以上に教えを受けたのは、何といっても西有穆山からであろう。権田雷斧は明治九年五月八日、曹洞宗専門学校の学監を辞任したが、旃檀林で『成唯識論』や『倶舎論』を講義する相間に、西有穆山より参学した曹洞宗学の教えは、多くのものであったろう。(明治二十九年一月には、貝葉書院より西有穆山に対する報恩行として、西有穆山と共に『正法眼蔵統紘講義』を校訂し刊行している。)当時の旃檀林は、折居光輪をはじめ古知知常、筒川方外、秋野孝道、丘宗潭ら多くの碩学が、西有穆山のもとで学んでいた時で、権田雷斧も彼らと共に、講筵に出ていたのである。それは西有穆山の禅風、学風の継承者として、名があげられていることによっても明らかである。当時の西有穆山は『正法眼蔵』をはじめ、宗乗の提唱を行なっていたことはもちろんであるが、師の月潭金龍より教えられた『法服格正』の提唱も、かなり行なわれていた点も想像できる。それは明治二十九年十一月に、西有穆山を中心として「洞上」の語が付された『洞上法服格正』の出版されていることによっても明らかで、権田雷斧も、その影響をかなり受けたものと考えられる。『忍辱鎧訓』は、真言宗豊山派に復籍してから世に公刊され、「豊山沙門 雷斧記」とあるが、権田雷斧の考えとしては、一宗派の教えにとらわれることなく、律蔵をはじめ経典や諸注釈書などを研究して、本書を著わしたもので、したがって『正法眼蔵』の引用も、曹洞宗に籍を置いて参学した結果、引用されたものとみることができ、また西有穆山の提唱における『法服格

正』の影響ともみることができる。それは『法服格正』と同様、漢字片仮名交り文の平易な文体で書かれ、章の組み方、附録の図訓なども、かなり『法服格正』の形態と似ているからであり、『法服格正』を研究する上において、欠くことのできない裂裟研究書である

第五部会

曇鸞大師の光明観

—特に光明名号説の形成に関連して—

佐藤　健

仏教において光明が、仏・菩薩の智慧を象徴するものとして、『阿含経』やパーリ語経典でも説かれ、大乗経典ではいたるところに説かれているのは、光明が迷妄の闇を破り、真理を表明するものであるからに他ならない。ことに阿弥陀仏信仰においては、その仏身とともに仏土の国土荘厳を表明することにおいて光明は重要な意義をもつものといえよう。

中国浄土教の大成者とされ、しかも日本浄土教にも大きな影響をあたえた善導は『往生礼讃』の前序に

弥陀世尊本発の深重の誓願、光明名号を以て十方を摂化し、但信心求念する者をして上は一形を尽し、下は十声一声などに至るまで、仏の願力を以て往生することを得易からしむ。

と、阿弥陀仏は光明によって、名号を称える念仏者を救済したまうとのべている。この考えは、『観無量寿経』第九観の「光明偏照十方世界、念仏衆生摂取不レ捨」の経意をうけたものである。

この光明名号説成立の基盤を、善導の先輩である曇鸞の光明観に求めようとするのが本論の目的である。結論からいえばこの善導の光明名号の主張の基礎は、すでに曇鸞において十分に熟していたといえるのではないかと考えられる。曇鸞が註釈する浄土の三種二十九句の功徳荘厳浄土は、いずれも阿弥陀仏の四十八願の清浄願心によって形成されていることを主張するものであり、三界という現実苦悩の世界にあるものをして、三界を超絶した畢竟浄なる浄土に至らしめんとする、彼が讃嘆するのは、迷える衆生の無明の黒闇を除障する、不可思議なはたらきをもった、口業としての名号であり、無量智相の光明である。

つまり彼は『往生論註』において、

仏の光明は智慧の相なり。この光明十方世界を照らすに障礙あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除く。

とのべ、光明は無分別智にもとづいて世間を分別する、いわゆる後得清浄世間智であり、このように対象に向ってはたらく心的現象としての光明は報身のはたらきとうけとるのである。さらに彼は、

無礙光如来の名号は、よく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満たす。

とのべ、如来が実相身、為物身であることを知り、信心の淳厚・相続・決定の三信を具して如実修業することが、如来の聖意にかなう凡夫の救済される道であると主張する。そして、世間の衆生が、光照を蒙らないことがあるという疑問に対しては、「礙は衆生に属す。光の礙にあらざるなり。譬えば、日光四天

下に周ねけれども盲者は見ず、日光の周ねからざるにはあらざるがごとし。」といい、また仏身の一丈の光明という疑問に対しても、「但、五濁世に於て、衆生少徳少智なるが故に、一丈の光明を受く。若し多光を受けば今の衆生は薄福鈍根にして、目その明に堪えず。」と諸仏の光明は無量常光であるが、衆生の機根に応じて一丈の光明を受けるのであるという。さらに国土の光明についても、「安楽国土の光明は如来智慧の報より起る。之に触る、者は、無明の黒闇ついに必ず消除す。光明は慧にあらずして、能く慧の用をなす。焉んぞ思議すべけん。」といい、また「彼の光は心行にあらずして心行の事をなす。」という。

このように、光明の不可思議なはたらきはわれわれの思慮分別を超えたものである。名号においても同様である。こうした主張は、彼が「有を出てしかも有」と表現するように浄土往生の本質をいかんなく表明するものであり、瑜伽唯識の思想の上に成立した『往生論』を、中観仏教の立場から批判、統合したものとして評価することができよう。

生存権思想の仏教的検討

西光義敞

仏教の立場から生存権思想を検討しようとするとき、まず、仏教思想と人権思想との関係が問題になるが、それぞれの思想内容や思想形成の歴史の相違が、両者の本格的な出合いをむずかしくしている。仏教思想は古く東洋社会に誕生し、東洋社会において生成発展をとげた、個人の覚証による安心と実践を本質とする宗教思想であるのに対して、人権思想は、西洋社会における産業革命や市民革命を経て結晶してきた政治思想だからである。

しかし人権思想は、資本主義と民主主義の世界的波及の過程のなかで、東洋社会にも大きな影響を与えてきた。わが国の場合、それは明治憲法における「臣民の権利」として採用され、国民生活を基本的に性格づけたが、その中に含まれる権利思想としての矛盾性・不徹底性を見抜き批判する思想的・実践的力量を、日本仏教はもちえなかった。それのみならず、仏教の無我・縁起・報恩等の思想にもとづいて、権利思想の我執性・利己性を批判し、権利主張よりも美務履行を、義務的行為よりも没我的・報恩的行為をすすめるという傾向が一般的であった。それが客観的には軍国主義の横暴を許し、人間の生存と個人の尊厳を否定する結果となった。

「臣民の権利」は、明治憲法の改正とともに消滅し、新憲法によって個人の尊厳を基礎とする基本的人権はようやく保障されることになった。しかし、仏教者はこの根本的な変化の意義を十分に自覚しているとはいえないし、国家や人権に対する認識や態度の変化に対する主体的な自己批判もたりない。そのような反省に立って、仏教の立場から、日本国憲法にもられた人権の体系と思想を次のように見たい。

憲法は十一章にわけて日本の国家体制のあり方を規定しているが、構造的には、一本の主柱と二本の支柱よりなる。主柱とは国家による基本的人権の保障である。すなわち、国家が平等に国民を個人として尊重し、その権利を保障することを国政の基本とする。二本の支柱とは、国民主権と戦争の放棄とである。すなわち、内には、国民の人権保障を実現するための政治形態として、国民主権・国民代表・国民享益（憲法前文）の原理による議会制民主主義を採用し、外には非武装平和主義を貫くのである。換言すれば、民主主義（内政）と平和主義（外交）とは、人権保障を維持・徹底させるために必須の政治的条件でなければならない。国民の側から言えば、憲法が保障する権利を保持するための不断の努力（憲法十二条）は、民主主義と平和主義の空洞化に対する絶えざる抵抗ときりはなせない。

次に権利の内容に立ちいるとき、自由権と生存権との関係が問題になる。わが国の憲法は、西洋近代国家における自由権的基本権の思想と体系を中心とし、これに二十世紀的人権とよばれる社会的基本権（＝生存権的基本権）を加えた形をとっているが、要約して言えば、現代仏教の立場からは、むしろ生存権を中心に人権の思想と体系に根本的検討を加え、その上で自由権との相互関連性を新たにとらえなおす必要があると考えられる。詳言すれば、①普遍的表現をとる自由権的人権の体系は、じつは特殊な西洋近代社会の所産物にすぎず、しかも資本主義的制約をまぬがれないという歴史性が明白である。②資本主義発展の過程の中で、人間としての生存を脅かされる階級・階層が出現し、かれらの自由権保障の実質的前提として生存権保障を人権の体系の中にくみ入れざるをえなくなった。③さらに資本の高蓄積が進むにつれて、生活環境の悪化や破壊が広域化・深刻化し、生活のみならず人間生存の基礎条件まで失われようとしている。④この危機はもはや憲法における狭義の生存権保障のみによって克服できるものではなく、生存権を脅かす元凶の根源的・多角的な解明と、それを除去するための有効な実践が、国民の運動として強力に展開される必要がある。⑤その時こそまさに国民の自由権の保障が重要となるのであり、国家的責任を口実とする国民の精神的自由の制限を許してはならない、と考えられる。

さらに、生存権思想の根底にある「生存」思想を「生死」思想から、「人間中心」思想を「衆生」思想からとらえなおすことは、生存権の全般的危機状況の現下における仏教独自の使命であろう。

『大乗大義章』のおける仏身をめぐる問答

末木文美士

廬山慧遠の念仏思想を理解する為には、彼が「仏」を如何に見ていたかが知られなくてはならないが、その手引となるのが鳩摩羅什との問答を集めた『大乗大義章』三巻である。即ち、そこでは法身をめぐる問答が半分近くを占めており、慧遠の間

のたて方から、彼の仏身理解の一端がうかがわれる。

ところで、本書の法身に関する問答は、『大智度論』における法身説を前提としている。『智度論』の説として注目されるのは、第一に、そこでの法身は、後代の三身説における法身的な面と同時に、報身的な面をも含んでいる点である。即ち、法身は、一方で、諸法実相であり、空であると言われるが、他方では、十方に遍満し、常に説法しているとも言われている。第二に注目されるのは、法身仏の他に法身菩薩をたてる点で、それは、無生法忍を得て肉身を捨てた菩薩で、未だ煩悩の余習を断っていないが、化身を出して衆生を救済するという。

以上の『智度論』の説を前提に、『大乗大義章』へ目を転ずると、最も注目されるのは第一問答である。そこで慧遠が問題にしている点を見ると、仏は法身中で経を説き、法身菩薩がこれを見聞するというが、それでは、仏の法身に四大五根があることになり、色身と差別がなくなってしまわないか、又、経には「法身無来無去」等と言われているが、どうしてそれを見聞できようか、というのである。即ち、『智度論』の法身の二面を鋭くついていると言えよう。

それには対する羅什の返答は多岐に亘っているが、特に重要な点は、第一に、「仏法身者同於変化。化無四大五根」と変化身と関連させて法身に四大五根のないことを述べている点である。第二に、『智度論』に従い、法身の報身的な面と法身的な面の一体性に解決を求めている点である。即ち、真法身は虚空に遍満して説法しており、十住菩薩のみがそれを見聞できるのであるが、その法身の実相は涅槃に等しく無為無作である。

この羅什の返答に対し、慧遠がさらに自らの領解を述べ、羅什の示した法身の多義性を三つに整理している。即ち、(1)「法身実相、無来無法、与泥洹同像」、(2)「法身同化、無四大五根、如水月鏡」、(3)「法性生身是真法身、能久住於世、猶如日現」の三である。この三項は、後の三身説の法身、応身、報身に相当するように思われ、その先駆形態として注目されるが、羅什の返答を正しく理解したものかと言うと疑問が残る。即ち、慧遠は、「此三各異、統以一名、故総謂法身」として法身の三相を各別に切離して理解しているが、これでは、法身の法身的な面と報身的な面の一体性の故に法身は説法をしても無来無去であるという羅什の返答の肝要な点が逸せられてしまうであろう。しかし、他方、念仏ということを考えると、この報身的な法身の別立は重要な意味を持つ。即ち、方便的な化身でもなく、いわゆる法身の如く非人格的な仏でもなく、人格性をもちつつ、しかも真実の仏がここに考えられているからである。無論、慧遠自身の念仏がそのような仏を対象としたものかどうかは十分に検討の要があるが、いずれにせよ、この仏理解は注目すべきものと思われる。

以下、第二～八問答で、引き続いて法身に関する問答が展開されるが、そこで、慧遠が主として問うのは、先に述べた法身の三義中の第三、即ち、報身的な法身に関してである。法身菩薩に関しても問うが、それも、多くは報身的な法身と関連している。羅什がそれらの返答の中で、いずれかと言えば、法身仏

より法身菩薩に重点を置き、又、法身仏に関しては、法身的な面と報身的な面の一体性を重視しているのと対照的である。このような慧遠の問題意識は、一つには、法身的な法身と切離した報身的な法身の理解の困難ということもあろうが、又、そこには慧遠の仏に対する関心の方向も示されているように思われる。

参考文献　宇井伯寿「大智度論に於ける法身説」(『印度哲学研究』第四)、木村英一編『慧遠研究・遺文篇』、横超慧日「大乗大義章における法身説」(『中国仏教の研究』第二)。

仏教教化における菩提心の発現について

中野東禅

宗教教化を行う場合にもっとも不可解な問題として、特定の人のみが宗教的意志を起し、特定な宗教を選択するのはなぜかという疑問があげられる。宗教的意志をもつということは、宗教心の本質的なそして潜在的性質が、外的内的条件を得て意志として形成されるわけだが、仏教ではその意志を菩薩心または発菩提心という。

菩提心の概念は、ここでは「仏教の世界へ志向する意志」と考え、その菩提心の現起する可能性は、本来性である仏性を正因となし、現実の諸条件を助縁として、相対的な世界においてその意志を発すとされる。

そうした意志とその発現の実際を把握することが教化には要請される。そこで予備的調査の意味で、禅における宗教心調査のうち、特に宗教的会合への参加動機をしらべた部分を摘出して整理してみた。もちろん本人に自覚されたことに限定されているわけだが、その結果、大きくわけて次の五つのパターンが得られた。

A. 悲しみ→知識・興味→禅の行動への契機
B. 知識・興味→悲しみ→行動への契機
C. 知識・興味→行動への契機
D. 環境→知識・興味→行動への契機
E. (他の宗教におけるABCD)→宗教的育成→疑問・失望(発展)→禅のABC

この五つのタイプに共通する行動への契機は、新聞、看板、友人などの媒体を通して、内容的には、自発的に、さそいによって、たまたまという三つの契機に大別される。

次に自覚の段階で、最初の意志(初発菩提心)は興味という形で表現されているものが多い。そして、その興味の根底にあるものは疑問ないしは何らかの問いであるようだ。

ところで、禅に興味を持ったと自覚する前の段階で、興味をもたせる内的外的要因はほとんど本人には自覚されない。外的要因として考えられることは、禅についての情報が与えられていることが必要である。その情報は何らかの問いがはじまる混沌とした時期に、社会通念のような形で、一つの公式パターンとして大まかな一般的観念が形成され、次の段階で更に正確な

情報に接触して明確な公式パターンを得て、それをとり入れようとする意志を形成する。というような形で時間的に一定の巾の中で、社会化された観念形態と自己の問いとの相互作用によって形ちづくられるといえる。たとえば、調査時一九才の男性は「小学校の社会科の時間に教師が時宗の説明をして〝この宗派の主張は人間はいつ死ぬかわからない……〟といっていたのが頭の中にこびりついて離れない」といっているのは、客観化された観念と自己の問いが投影しあって大まかな関心を形成している。その後友人にさそわれて教会へ行っている。これによって明確な情報を得て、調査時間際に坐禅をはじめている。

次に、ある特定の人物が他の諸価値に志向しないで宗教的価値、特にここでは禅に志向するからには、その人の宗教的意志を形成する上で、禅のもつ特殊な意味があって、それが、その人のもつ本性的宗教心を刺戟し、ないしよく合致しえたと考えなくてはなるまい。そこで禅のもついかなるイメージが特定の人の混沌とした問いを禅に向って集約し意識化したかをさぐってみると、禅の会へ行くようになったきっかけとして、悩みや不安、人生の意味など心について指摘している人が多いのであるが、共通していることは宗教的価値を外部にでなく自己の内面に向けていることであろう。このことは自己の意味を問うことが、その人にとって自己実現の要求であると同時に、その方法として禅が受入れられたと考えられるであろう。

そして、この自己実現の欲求こそ宗教的本性が働き出したことであろうし、そういう観点からは、積極的な公式パターンの提示がなされることが必要であろう。

般若波羅蜜多の種々相

玉城康四郎

般若波羅蜜多は prajñāpāramitā である。「智慧の究極」、あるいは「智慧の完成」という意味である。しかるに漢訳では、その意味を用いず、原語の音訳のままになっている。事実、意味に直してしまうと経典の趣旨が理解できなくなるからであろう。ここには般若波羅蜜多の種々相として五つの方面を考えてみたい。

㈠は実践的なあるものとしての般若波羅蜜多（以下、(般)と書く）である。『八千頌般若』に、声聞・縁覚・菩薩・仏をそれぞれ目指す人について(般)が示されている。すなわち、それぞれを目指すものには、(般)が聞かるべきであり、受持さるべきであり、奉持さるべきであり、唱えらるべきであり、熟達さるべきであり、発現さるべきである。また、この(般)において、学習さるべきであり、精神集中に入るべきである、という。つまり(般)は、こうした聴聞・受持・奉持・読唱・熟達・発現の、いわば実践過程の対象、あるいは精神集中の拠り所というごとき、一つのまとまった、実践的な意味のあるものということができる。㈡は、菩薩の行為を貫ぬく根拠としての(般)である。『大般若経』「覚観品」に、菩薩の無数の願いが列挙されてお

り、その一一を達成するために(般)を学ぶべきである、という。この多くの願いを分類してみると、(1)、自利的なもの、(2)、利他的なもの、(3)、自利利他相即的なもの、となる。さらに(1)は、心的なもの、智性的なもの、行的なもの、に分れ、(2)は、世俗的なもの、行的なもの、となる。そしてそれぞれに多くの具体的な項目が含まれているが、それは省略する。ともかく世間世俗から出世間的な仏国土の建設にいたるまで包含されている。こうした自利・利他のすべての一一を貫ぬき、徹底せしめ、そしてついには成就せしめる実践の根拠が、すなわち(般)である。(三)は、実践の当体としての(般)である。これは、(般)を現実に行じつつある、菩薩の主体そのものの状況、またその状況の認識である。世尊とスブーティとの問答によると、(般)を修行し実践しつつある菩薩は、菩提心によって学んでいるとさえも考えてはならない、なぜならその心は無心であり、心の本性は清く輝いているからだ、という。しかも、無心なることが無心なることにおいて、あるとも、ないとも知覚されないのであって、つまるところ無心とは、無変異であり、無分別である。これが、無上の悟りから不退転であり、(般)から離れないものである、という。すなわち、(般)の実践の当体は無心であるということができる。(四)は、実現の結果としての(般)である。以上述べてきたごとき(般)が、いかに信じがたいものであるかということがスブーティによって告白されている。信じがたいことの理由は、精進もなく、善根も植えず、悪友の手におちいり、怠惰であり、努力に欠けており、失念しやすく、智慧がない、ということなどであるが、信じ得る状態は、結論的にいえば、心も体も含めて、(般)が全人格的に熟してくること、いいかえれば、法の流れに入ったものとなることである。その意味のことを世尊は、身体性の清浄なものが結果の清浄なもの、結果の清浄なものが身体性の清浄なもの、身体性の清浄なものと結果の清浄なものとは、不二であり、分割できないものである、感受・表象・作用・意識についてもまた同様である、という。(四)は、さまざまな特相を反映する(般)である。世尊とシャーリプトラとの問答によれば、(般)は甚深であり、照らすものであり、光明であり、汚れなきものであり、達成も通達もできないものであり、三界において畢竟不生である、という。これは(般)のさまざまな特相であるが、(般)は、これらの特相を包みこんでいるのでもなく、並列させているのでもない。ああもいえる、こうもいえる、というのが、これらの諸特相となっているのであって、その一つ一つが、(般)の全体である。そしてこれらの特相は互いに融通無碍であり、その融通無碍ならしめている根拠が、世尊によって応答されている、清浄、あるいは畢竟清浄である。さらに進んで、世尊とスブーティとの問答になってくると、いっそう焦点が切りつめられて、(般)は甚深、照らすもの、光明……などというが、もしかりに、そのようなものとして表象するだけで、すでに(般)を空虚にし遠ざけてしまう、という。これは決定的に重要なことであって、つまり、(般)についていかなる概念の介入を認めないばかりか、その特相の感受をも拒否する、いわば(般)は、一糸まとわぬ裸の独立者であるという

ことができる。

以上を括ってみると、(般)は、われわれの日常現実経験のなかで、(般)を(般)自体として理解すべきである、ということになる。ということは、(般)を全人格的に受容することである。さらにいいかえれば、主体そのものにおいて、あるいは主体そのものとして理解することである。

ビルマへの仏教伝来について

——地域的民族国家群の形成と仏教伝来——

生野善應

ビルマへの仏教伝来は、一地域に於ける一回起的な宗教現象ではない。ビルマ仏教史書「教史」Sāsanavaṃsappadīpikā には、ビルマ内諸地域での仏教伝来が語られているが、それは、地域的民族国家詳の形成と深い関連性があると考えられる。

ビルマは、民族的・文化的に、下・上ビルマ、山岳諸地域に大力して論ずるのが妥当であるが、「教史」も、第三結集後の伝道団派遣時において、Maramma raṭṭha, Rāmaññā raṭṭha, Yavana-manussānaṃ nivāsaṭṭhāna の民族国家に分けて、ビルマの仏教諸伝来から上座部相承の系譜をたどろうとしている。Maramma はビルマ語では Mranmā と発音され、ビルマ族を意味する。彼らの創建せる国が Tambadīpa と呼ばれた事は、「教史」に記載されているが、G・ルース博士によれば、それはビルマ中央部のイラワジ川中流域にあり、Kyause や Minbu なる有力な二つの灌漑用耕作地を含んでいた。その経済的基盤に Mranmā 国家は形成され、八五〇年には Pagan の城壁が建造されたという。

一方、Rāmaññā は Mreñ に由来するモン古語でモン族を意味するという。Rāmaññā 即ちモン族の居住域は、イラワジ川デルタ地帯から Pegu、さらにサルウィーン川口より半島部の広い地域にまたがっており、Rāmaññadesa と呼ばれた。しかし、純粋モン族の領域はシッタン川東岸から Thaton あたりまでの下ビルマであり、この一帯を Suvaṇṇabhūmi といい、Kèlasa 山を中心に一国家としてのまとまりがあったらしい。第三結集の開催の時 (B.C. 二五三年) は、Thaton は Siriṃsoka 王時代であったという。なお、モン族国は、Suvaṇṇabhūmi のほか Haṃsāvatī (Pegu)、Muttima (Martoban) を加えて、三国で構成されていたと「教史」は注釈する。

また、Yavana-manussā とはシャン族を指した。

以上の三民族の国の仏教史は、「教史」に章別に記述され、ビルマ族国のは Aparanta 国仏教史 (第六章)、モン族国のは Suvaṇṇabhūmi 国仏教史として一括され(第三章)、シャン族国のは Yonaka 国仏教史(第四章)となっている。なお、Vanavāsi 国仏教史(第五章)があるが、そこは Śrikṣetra (Prome) を都としたピュー (驃) 族の国家を指す。ピュー族は、六三八年に Śrikṣetra を創建し、仏教王都にしたというが (ルース)、「教史」は民族名には全くふれていない。たぶん後世、他民族に吸

収されたためであろう。以上の如く、ビルマ四民族の古代国家名には、セイロン史書が記す、第三定集直後に伝道団が派遣された国名が借用されている。そして、第三結集後の伝道団派遣は、ビルマ四民族国家への仏教伝来の重要な一機回であったとして、「教史」は布教情況を説明しているが、Samantapāsādikā の序などと比べると、派遣された長老が全く同一であるばかりでなく、布教情況の内容・表現もほぼ完全に等しい。しかし、セイロン史書記載の Aparanta 国は北印度の一国、Yonaka 国は西北印度のギリシャ植民地、Vanavāsi 国は南印度の一国である事は、周知のことである。

第三結集直後の伝道団派遣譚のビルマ地方への転用に加えて、「教史」は、ビルマ族、モン族、シャン族の国家へは仏陀が自ら飛来したり、仏陀に直接に法を授けられたビルマ人やモン人らが帰還して、仏教伝来がなされた事も記載する。

ビルマ各地への仏教伝来は、仏陀の訪緬や第三結集後の伝道などによって著しく修飾されているが、これは、各地域に形成された民族国家の威信や抗争と深い係わりを持つと思う。ビルマは、地理的統一性を欠く、諸民族雑居の土地柄のため、太古から地域的民族国家が独立国の様相を呈した事は、想像に難くない。「教史」は第四結集までの年代をビルマ各地の代表的民族国家の時代に照合して述べているが、それは、少なくともパガン王朝成立遙か以前にビルマに民族国家が成立していた事を示唆するものであろう。

また、民族国家間の対立抗争も古くから激しかったと考えられる（一〇五七年、ビルマ族王アノーヤターの Thaton 攻略もその現われの一）。ビルマ族、モン族、シャン族、ピュー族は、古くから上座部仏教の影響を受け、それを信奉しつつも、断えず敵対関係にあったと考えられる。そして、この対立こそ、民族国家としての威信の保持、精神的優位性を主張する手だてとして、第三結集後のモン族 Suvaṇṇabhūmi 国への仏教伝来譚に比肩するために、Aparanta, Vanavāsi, Yonaka 国への伝道遣譚の転用がされ、世尊訪緬物語、ビルマ商人、モン人の仏陀への直接的帰信の物語、仏音下ビルマ誕生譚が生みだされたと考えられる。

唯識説における我と個

竹村牧男

唯識説は、仏教の無我説の一つの論証のあり方であるが、では、唯識説において、我はあくまでも解体され、個は成立しないのであろうか。それとも、なおかつそこに個の意義はあるのであろうか。

唯識説において、最も深重な我執は、末那識相応のそれであり、それは阿頼耶識の見方を対象としている。逆にいえば、我々の根深い自我意識の根拠は阿頼耶識の見分にあるのである。この見分とは、あくまでも相分に限定されないものとして、透脱の主体といえよう。しかも阿頼耶識は、常に瀑流の如く転じ、

常一に相続し生起する。すなわち見分は無始無終に一味相続するのである。その意味でも、阿頼耶識の見分は根源的主体である。この連続的生起に、個の成立の根拠がある。

ところで、それが識である以上、単に見分だけで存在するのではない。あくまでも相分を現じている。故に見分の連続とは、相分を限定し続けることの連続なのである。しかも阿頼耶識の連続は、さらに他の七転識との相互媒介という構造に展開する。そこに初めて個的連続に内容上の脈絡が開通する。種子生現行・現行熏種子の相互媒介が個別の色調を染めるのである。もちろん、種子生種子においても、同一情報の伝達を果す。このように、唯識説において、個は、阿頼耶識の連続を基盤とする、阿頼耶識と転識の相互媒介の全体、ということになろう。

ところで、個の根基をなす阿頼耶識は、その相分に種子と五根と器世間とを持つ。故に唯識説における個は、単に自己の身体と精神のみでなく、物質的環境をも含むものなのである。つまり個は世界であり、世界は必ず誰かの個である。主観と客観と、それが交わる特定の焦点としての根のすべてが個である。或は特定の焦点を中心に、主観と客観の両方面への無限の拡がりを荷うものが個である。

この中、器世間は共相種子によるのであり、それには共業が増上縁となって資助している。その場合、器世間は各個が別々に各自のそれを現出しているのだが、しかも同一処に渉入して妨げがないという。また、各個の間には共通面（客観面）があるだけでなく、互いを疎所縁としてかかわりあい、増上縁において受用しあう関係があるという。たとえば、ある個が自心所現の樹（共相）を切るとき、それにあわせて、同一所に渉入している他の個所現の同じ樹をも切り倒すのである。そこに、ある個における主体的行為に、他の個が順う（共相的であればあるほど）、所順・能順の関係が成立するのである。それ故、唯識説では、自が他を変じ、他が自を変じうる、ということになる。唯識説は、しばしば人々唯識とも説かれるが、独我論の陥井に堕すことは免がれているのである。

とすると、我々の個とは、その底に透脱の主体、根源的主体において成立する。しかも成立すべき個とは、即世界としての個である。ある特定の一点を中心に、主—客無限の拡がりを内容とするものである。しかも個＝世界は、一面、共相において、同一処において渉入しあっている。これを全個を包括する視点からいえば、全体は固より一を形成するとともに多に開展している。その中、単なる多の各々が個なのではなく、全体的一と多との矛盾の焦点と、その焦点が荷う世界が個なのである。そしてその個はあらゆる個を疎所縁的に関わり合い、さらには所順・能順の関係を結ぶことさえできる。畢竟、ある個は各個間の縁起の世界にあるのである。

こうして、個は透脱の主体において成立し、縁起の世界の焦点に結ばれる。その両方向にも我を見出すことはできない。主—客二元論では、その主のみに我を見出す。しかし主—客二元論を離れ、二（相—見）の一という識において自己を見るとき、我から真の個への転回が開ける、と唯識説では考えるので

ある。

初期仏教と禅定・三昧・瑜伽

雲井昭善

このテーマに対して、原始仏教資料の古層に属するガーター形式の資料を中心に検討したい。特に、ヨーガの内容を、禅定、三昧との関係の中で追求したい。何故なら、これら三者に厳密な区別が初期仏教になかった、とみられるからである。

『テーラガーター』(*Thera.*)八九二、八九四、八九五の一連の詩偈に、禅思する jhāyati の用例がみられる。この jhāyati (Skt. dhyāyati, *dhyai*) は、『スッタニパータ』(*Sn.*) 四二五偈の《禅思しているわたくし(＝釈尊)に》と併せ考えられる内容をもつ。この詩偈に対する註釈書 (Paramatthajotikā II, 2. p. 386) には、

jhāyantan ti appānakajjhānam anuyuñjatam 〈禅思しつつあるものに〉とは、無息禅に専心しつつあるものに〔という義である〕

と、あるから、ヨーガ観法(『長部』第二十二経大念処経の四念処中、身念処観を参照)と関わってくる。その初期仏教的な一例として、*Thera.* 五八〇偈が挙げられよう。この一偈は、『ヨーガ・スートラ』におけるヨーガ八支則中のニヤマ(『ヨーガ・スートラ』二・三二)と関わってくる。

これに対して samāhita という語が同義に用いられる。(*Sn.* v. 225) この samāhita については、*Dhammapada* (*Dhp.*) 249, 250; *Sn.* 226; *Udāna* III, 5; *Thera.* 160; *AN.* II, pp. 29G. 31G. (ajjhattam susamāhito); *Thera.* 1077 (silesu samāhitam); *AN.* II, p. 6G. (samāhitindriya) などが目につく。

次に、yoge に関して『ダンマパダ』(*Dhp.*) 中の用語例をみよう。《ヨーガなき〔行作〕に専注して自己をヨーガに専注せず (ayoge yuñjam attānam yogasmiñ ca ayojayam) 道義を捨てて愛好するところを取る者は、自己をヨーガに専注する者を (attānuyoginam) 羨む(*Dhp.* 209)。しかし、〈ヨーガ〉という語を、直ちにいわゆる瑜伽(行)と見做してよいかは疑問が残る。そのことは、samāhita を〈三昧に入れる〉と直ちに理解してよいか否かの問題と同じである。たとえば、原始仏教資料にみえる yogam karoti や yogam āpajjati に関してみると、この場合のヨーガ(*SN.* V, p. 415)は、むしろ〈努力〉〈勤修〉、したがって yogam karoti, yogam āpajjati は to show earnest endeavour, to make an effort, to strive after, to be active の意味で理解するのが妥当である。《諸漏を滅尽せんがために勤修すべし》(āsavānam khayāya yogo karaṇiyo, *AN.* II, p. 93) などは、その一例である。

ヨーガが実修、努力、勤修と訳されるのと同様に、精神集中、一般的に瞑想と訳しうる場合(*Dhp.* vv. 209, 282)もあるし、後代になって、いわゆる実践行としての瑜伽を意味することも当然にある。しかし、初期仏教資料に徴していわれることは、

jhāyati, samāhita との関係から、yogaṃ karoti, yogaṃ āpajjati が同じ内容を以て語られていたことがしられる。『テーラガーター』四一三偈は、その意味で重要な示唆をわれわれに提示してくれる。≪師は道を設けたもう。この〔道〕は、執著と生死の怖畏とを超えたり。初夜にも不放逸にして専心に堅く努力せよ≫(pubbāparattam appamatto anuyuñjassu daḷhaṃ karohi yogaṃ)

右の詩偈に対する註釈書(*Paramatthadīpanī* II, p. 177)には、〈ヨーガ(yoga)とは修習(bhāvanā)と解釈している。もとより原始仏教の資料と雖、インド思想一般の枠外にあるものではない。ヨーガの語義として、ヴェーダ以来の訳例を見出すのにそれ程の困難さはない。しかし、仏教が宗教として生育していった思想の展開の中で、特に初期仏教資料におけるヨーガの用語例を注意してみるとき、以上の如き結論が用意されてよいかと考える。

なお、このテーマに関する詳細な検討については、近刊の拙論『仏教研究』(浜松、国際仏教徒協会刊、第六号)を参照していただきたい。

仏教における宗教哲学的考察

——特に原始仏教に関連して——

山本啓量

一、哲学の哲には智と知との二義がある。philosophia は愛知の義であるから仏教哲学においても「哲は知なり」を取るべきである。動詞としての知には自動詞と他動詞の二種の用法があるので、知は知ると知らすとの二義を有することとなる。仏の側よりする知らしめるに対して、衆生の側よりの知るは、知らしめるという仏旨に乗ずることとなり、此処に仏教的な宗教哲学が成立するのである。

原始仏教では正知と正見が重視せられ、如小に知り如実に見ることが仏教認識論における解脱への契機とせられている。正知正見は縁起の義を現わす触 phassa, samphassa の正観によって得られ、不彼作性 atammayatā を通して法自然 dhammatā に至るとせられ、自の為作を捨するによる乗施説の義が明示されている。

二、仏教における知らしめる paññāpeti(名詞 paññatti)の主体は、応法報の三身に帰せしめることができる。仏の三身が衆生に対する作用は、応身法身報身の各々に相応して、施設と仮と、信楽を生ぜしめる(仏性論)との三種が相当せしめられているのである。

原始仏教では paññatti は施設と訳されている。阿含径ではこの施設は設定の義にも用いられ、広義に概念設定の義とせられることもあるが、解脱への立場からその手段方法として用いられるときは、人施設 puggata-paññatti 入処施設 āyatana-paññatti 法施設 dhamma-paññatti の三種の施設が挙げられている。

阿含経において釈尊が縁起の法を説くとき、「如来世に出づるも出でざるも、法として定まれり。」といわれているが、これは応身としての釈尊に対して常住の法身を表現したのである。法身とは仏所説の正法であり、仏の無学を成ずる菩提法であり、所帰依の対象である。この法身への知らしめるが仮 paññatti に相当するのである。

三、常識的判断も科学的研究も思想的考察も、すべて主体と対象との交渉であり、主体の態度や手段としての方法がこれに参加する。原始仏教ではこれを「根と境とによって識生ず、根境識三事和合して触あり。」と称し、主体の存在と対象への認識と、主体と対象の存在論的認識論的交渉または合一の各々は、すべて触 phassa, samphassa に基づくと考え、更に解脱涅槃に関する考察にも触を根底に置き、主体の存在と対象に対する認識と解脱涅槃への実践の契機を、空無相無願の三三昧による空無相無願の三触の各々に当てている。

根境識の一々は空無相無願の各々に相当し、これを知らしめる義の施設に相当せしめれば、それぞれ人施設・入処施設・法施設に相当せしめられる。根境識の識の方向に解脱涅槃の思想を発展せしめたものは唯識思想であり、根の方向において我我所を空じ空思想を発達せしめたものは大般若経の思想であり、境の方向に観想によって浄土の依正二報を観察し弥陀の本願に乗じて、原始仏教の無願の義を現わさんとしたのが浄土教の思想である。原始仏教の法施設は三十七道品に四禅を配しており、八正道の正定の完成は不彼作性によって表現せられ、色界第四禅を最高としながらも、色界四禅と無色界四処の各々より、不彼作性に基づいて法自然 dhammatā に至るとせられる。不彼作性 atammayatā は自我の計い無きことであり、乗仏本願に通ずるのである。

原始仏教の施設 paññatti は making known の義であっても、仮 paññatti には上・至・乗の義があるのである。これ等が他動詞に用いられるときは、(1)のぼす(2)いたす(3)乗せるの義となり、登らしめる・至らしめる・乗ぜしめるとなるのである。paññatti をこの様な義を有する仮と訳したことは、存在と認識と実践に関する思索の根底において、知ると至るとを合一せしめたのであり、「衆生が知ることは仏が解脱涅槃に至らしめることである。」とする仏教の根本思想に基づくものといわねばならない。

anumāna の語義変化

渡辺文麿

多義的な哲学用語を曖昧な意味で使用することは思想的権威を歪めることになる。

anumāna の語は「思量」とか「比量」と漢訳されているが、*Pāli-English Dictionary* (1921-25, London) では 'inference' の意味しか示されていない。*Milindapañha* (orig. form ; between 1B.C. and 1A.D.) の "*Anumānapañha*" の章 (pp. 329-347) は、世尊の存在を常識的な諸事実に即して推論（比量）するという、ナーガセーナとミリンダ王との問答であるが、そこでは *anumāna* の語は思考作用のもっとも根本的な判断作用を更に一層発展させ、未知の判断を引出し、また他の判断の確実性を示す意味として使用されているので、明らかに推理、推論を示した語である。しかし、この章は、Dignāga (approx. 480-540 A.D.) 以後に用いられた論理学的用語としての *svārthānumāna* (為自比量＝推理論) や *parārthānumāna* (為他比量＝弁証論) のように、「推論」の説明を目的としたのではなく、仏の存在、三十七道品の法域、仏力等をミリンダ王に理解せしめようとするナーガセーナの仏教的思考法と対話法とが明示されているのであるから、その中に見出される *anumāna* の語がどのような意味で用いられているかを知るには、問答内容から判断する以外に方法はない。このような方法は、阿含ニカーヤにみられる *anumāna* の場合も同様である。

仏教特有の認識論、心理論として、既に阿含ニカーヤには六処、十二処、十八界が説かれている。後世の発達仏教では、眼耳鼻舌身意の六識の中で、前五識を現量（知覚）、第六の意識を比量（推論）として、種々にそれらの性格を論ずるようになるが、阿含ニカーヤではいまだそういう詳しい区別は説かれていない。しかし、眼耳鼻舌身の五根の作用は「意」によって統一され、総合されて判断となる(M. I., 295)、と説かれており、また認識する外界の事物は、感覚の素材を概念や記憶その他の心理作用と総合して、概念的に構想したものであり、そのように構想したものを「世間における呼称 (*samaññā*)、表現 (*nirutti*)、言説 (*vohāra*)、仮名 (*paññatti*) として、如来が正当に用いたものである」(D. I., 202)、と述べられているから、事物の存在を「有」と知るのは「推論」に依存することになる。しかし、阿含ニカーヤではこの点に関してまだ順序よく説明されてはいない。

anumāna の語は、「付随」を意味する接頭辞 *anu* に語根 *mā* (or *mi*) が付加された動詞 *anumināti* から形成された名詞である。語根の *mā* (or *mi*) は Indo-Germanic の語根 **me* に由来するものであり、'measure' を意味する。ギリシャ語やラテン語でも *matioy, metior, mensis* 等の語が形成され、'measure (one's money)' を意味する。サンスクリットの *māti* やパーリ語の *mināti* も、共に 'measure' の意味をもっている。そこで

接類辞 *anu* の持つ意味を考慮すれば、*anumināti* は「何かあるものに即して計る」という意味に解される。「執するところのものは思量される (*anumiyati*)。思量されるものは、それによって名称 (*saṅkhā*) がある」(S III, 36, T. 2, 3 a)、と説かれるのは、直接知覚の素材を記憶やその他の心理作用と総合して、概念的に構想したものが名称であるということを言い表わしたものであるが、この文中で用いられている「思量」は「推論」というはっきりした意味ではなく、「察知」するという意味として理解すべきであろう。*Pali Tipiṭakam Concordance* (1952 and still in progress, London) では、*anumiyati* の意味として 'to be measured by' があてられているが、この意味は歴史起源をとらえているのみならず、内容上の原点に到達しているように思われる。

Anumānasutta (M. I., 95-100) には「思量すべきなり」(*anumiṇitabbaṁ*) と「観察すべきなり」(*paccavekkhitabbaṁ*) との語が対で示されている。後者も総合的な思惟作用を表わす語であるが、前者は直接知覚の素材を思惟作用によって総合的、統一的に察知することであり、後者は前者を更に深めること、即ち認識の深化を示す語と見做される。そして、阿含ニカーヤでは *anumāna* よりも、*vipassanā*, *anupassanā* と共に *paccavekkhanā* に重点を置いて説かれた経典が多いと言えるであろう。

ニンマ派の入中論註

佐藤祖哲

Candrakīrti の「入中論 (Madhyamakāvatāra)」については著者自身の自註と Jayānanda の註のほか、チベットの仏教学者による註が知られており、レンダーワ、ツオンカパ、ゲレーペーザン、ダルマリンチェン等、レンダーワはサキャ派であるが、明にゲールクパ (黄帽派) の学者による多く註と綱要書 (yig cha) が知られている。これに加ふるに古派ニンマにも入中論註がある。すなわち gShan phan の著した「dBu ma la ḥjug paḥi mchan ḥgrel (入中論脚註)」である。このチベット本は木版の文字の部分の枠は 37㎝×6㎝ で1頁6行に書かれたものである。これはラダックの Yuṅ druṅ 寺の学者である dKon mchog が教えを把握して、Zab rgyas gnis ldan bzaṅ rin chen が印行したとある。著者 gShan phan についてはまだ文献上で確認することを得ないが、ニンマ派のケツン師の言うところでは新らしい人であるという。この書の叙述は、はしがき又は導入の部分と本文の註とあとがきとから成っている。はしがきには、この論の所説、用 (目的)、連関と用の用がのべられ、所説は十一地(菩薩地と仏地)、用は理解、連関は論典、用は夫々の方便から生じた性相をもつものであり、用の用は十一地を理解することによって世俗諦と真諦を了知することにあり

とする。「入中論」の偈頌を全文のべる間に、代名詞に実詞を加え、種々の助辞や接続詞を入れて、文章をわかりやすくし、術語の短縮形も本来の形にもどし、必要な補いの文章を Candrakīrti の自註の中からとって入れるが、チベットの註釈家のものは取り入れられてはいない。いわば原文それ自体を学派の立場は一応措いて、できるだけ簡潔平明に理解することを目的とし、討論の機会になるようなところでも、これに立入りはしない。これについては「Vairocana（蓮生の弟子）が、二人の翻訳官 pPal brtsegs と Kluḥi rgyal mtchan 等以前の偉大な翻訳官達によると、自ら論典を著作することを重要視しないで、インドの善説をチベットに流布することを考えた。インドとチベットの学者は特に天地の如く（へだたって）あることをも考える必要があった。それで劣った知識による論典の釈訳の時、ラマの直伝によっていると伝えられているので、筋肉を硬直させ、毛を直立させて、関係ない多くの秘密真言をも脚註に与えたのが見られる。それで、劣った者が劣ったものに、憂いの心を生じ、自らと同様な劣った人達を利益する心によって、世間の唯一の眼、勝れた学者 Śri Candrakīrti 自身の註を基として、理解の困難なところを解説して入れて、チベットの各々の Ācārya の主張を毛程も混入しなかった。(64 a)」とあるところに著者の基本的態度をみることができよう。なお、ニンマ派における「入中論」の学習は何時頃より行われたものかは未だ明らかにし得ないが、ニンマ仏教史（Bod sṅa rabs pa gsaṅ chen rñiṅ maḥi chos ḥbyuṅ legs bśad, kalimpong, 1967, p. 659）には Mi pham ḥjamdbyaṅs rnam rgyal rgya mtsho（一八四六年生れ）の伝記のところに彼が「入中論」を学ぶときに、自分はゲーシェの位を得ているが、あなたの智慧の一分にも及ばないと師に述べた箇所がある。これによってこの頃「入中論」が学ばれていたことを知り得よう。ゲールクパの学問寺にニンマの僧も学んでおり、仏教教学は顕教は各派共通であり、実践面において各派夫々異るとされるチベット仏教のあり方の一例をここに見ることができよう。またこの最小の註は最低どれだけの註を学問寺で必要としたかもうかがわせられる。（本テクストは金子英一氏がインドにてニンマ派の人から近年入手されたものであり、私の入中論研究のためにと、進んで私にこのテクストを貸与されたものである。ここに記して氏の好意的、開放的な態度に心から謝意を表し、早速この報告をし、個々の読解例については別の機会に詳しく報告したい。）

シャンカラスヴァーミンのアートマン実在論とそれに対する批判

田丸俊昭

タットヴァサングラハ7章アートマンの観察の1はニヤーヤヴァイシェーシカのアートマン説を批判する。ここでは特にシャンカラスヴァーミンの説とその批判について考えてみたい。彼の説は、欲等は何処かに依るものである、実在性がある時

果性があるから、色等の様に、である（k. 178 ad.）。さらに因の限定句（実在性がある時）とは、「実在性の語の故にこれ（＝アートマン）は（身体等の）滅する時でも壊れない。有因性がある時もそうである。というのは滅には実在性は決してないからである（k 179）。」と説明される。この論式は欲等の所依がアートマンであると主張するもので、ニヤーヤスートラ一―一一〇、さらにはヴァイシェーシカスートラ三―二―四に基いて立てられている。

以上に対する批判は、a欲等の所依が因だけの場合、b所依は能持である場合、c限定句の批判に分けてなされる。aの場合仏教徒も欲等に原因がある事は認める。それは、「4（縁）により心心所がある。」（倶舎論二―六四a）と語られるからである。この場合は siddhasādhyatā になるとされる。（k 191–192a & ad.）。bの場合能持（ādhāra）とは形あるものが落下する性質のある時それを妨げるものとされる。そうすると楽等は動かないのでアートマンを能持とするのは不適切であるとする。（k 192 & ad.）。ここでシャンカラスヴァーミンはなつめ等（所持）つぼ等（能持）の喩で反論する。仏教徒もつぼはなつめの所依（＝能持）となる事は認める。しかしなつめは落ちる（＝動く）のに対し欲等は動かないので、この喩は不適切と否定される。（k 193 & ad.）。cの場合両派にとって限定句は排除されるものがないので無効とされる。仏教の場合実在とは有効作用（arthakriyā）であり、ニヤーヤヴァイシェーシカの場合、「ここにそれがある」という観念（cihapratyaya）に基き和合が説明されるが、それは現在のことである。そして現在ここにあるものは実在である。だから両派にとって滅したものは果を生ずることはないから、限定句は排除するものがなく無効であるとされる。

以上の様な批判は倶舎論破我品中にその対応部分を見いだせる。そこで桜部教授の論文「破我品の研究」（大谷大学研究年報一二）の科段に従ってそれを示す。まずaの場合は、B―六に対応し、ヤショーミトラはその部分の釈でカマラシーラが引用した偈を引用している。bの場合は、B―八に対応し、「何が何に依るのか」という点に関してヤショーミトラはA―四ですでに語られたとする。A―四ではなつめとつぼの喩が出され論じられている。cの場合、批判の論拠は、滅して存在しないものには果性はないという事であったが、B―八に対応箇所が見られる。又、「実在性がある時」という限定句は、A―四の最後の部分によると実句義である時という意味が含意されている事がわかる。

さて、シャンカラスヴァーミンであるが、B・バッタチャリヤはAD七〇〇以前で、おそらくウッディヨータカラ以前とし、因明入正理論の作者シャンカラスヴァーミンとは別人であるとする（GOS サンスクリット序文 pp. 88～89）。ここで注目すべきはニヤーヤバーシャ（(1-1-5 ad) の平等比量を説明する次の一文である。

「譬えば、アートマンは欲求等によって［知らるるが］如くである。［すなわち］欲求等は属性であり、而も属性は実体

(dravya) に帰属する。そうして、それが属するそれ〔実体〕はアートマンである。」(宮坂博士訳)

この文章は倶舎論破我品ではA—四の最後の部分によく照応する。又、シャンカラスヴァーミンの論式とも照応すると考えられる。さらにB—八の部分で使用される「法と非法」という語にも注目すべきである。この語はヴァーツヤーヤナを介してプラシャスタパーダにアートマンの guṇa として受け継がれる。以上からこのシャンカラスヴァーミンはヴァーツヤーヤナではないかという可能性が強い。

タントラ仏教の宗教儀礼について

津田真一

タントラ仏教、殊に今我々が問題にするサンヴァラ系密教は、その宗教理想が sarvavirasamāyogaḍākinijālasaṁvara 或は Śrī-herukasamāyogaḍākinijālaṁvara (勇者の代表たる吉祥ヘールカを中心に囲むダーキニー達のグループに於て、或は、一切の勇者たちと完全に和合したダーキニー達のグループに於て実現される最勝楽) と表現されることからして既に明らかな様に、インド伝統の絶対者・究極的実在の観念たる sat (有)、cit (心)、ānanda (歓喜) のうちの ānanda の局面に対応するものとして、究極的実在を最勝楽、大楽 (mahāsubha 普遍的、宇宙的快楽の状態) なりと規定する。これは我々人間はおろか、汚物の中にうごめく虫のうちにすら内在しており、生きとし生きけるものはすべて自己に内在する快楽への欲求に駆られて行動し、輪廻の生存をくり返す。

一般に、タントラ仏教にあっては、個人存在と究極的実在の間に構造的同一性、質的共通性を見出した上で、個人存在の側をヨーガの実修によって、それに対応する究極的実在の側面と相似に運動させれば、ただちに究極的実在と合一し得、宗教理想が実現する、という確信が根本になっているのであるが、このサンヴァラ密教も、個々人に内在する経験的な楽を、一定の非日常的な場面に於て、一定の規律のもとにコントロールして高度化し、永続化して、その極点に於て超越的な普遍的最勝楽 (saṁvara) そのものである絶対者に合一せんとするものである。

この密教の儀礼の中心をなすものは、上述のダーキニーたちのグループを基盤とする男女修行者たちの集会 (melā、これは現実態に於ける曼荼羅に他ならない) であるが、これは特定の場所 (pīṭha、巡礼地) に於て、特定の日に開催される。ダーキニーたちはそれぞれの土地に土着の女達であるが、男性修行者はそれら集会を求めて巡礼地から巡礼地に渡り歩く巡礼者である。

集会に於ては、女性のパートナーを伴った指導者 (阿闍梨) を中心にして、男女一対となった修行者たちが円環状に整然と配置され、そこに於て性的瑜伽が実行されて、集団として、或は個人として、いろいろな局面に於て快楽の追究がなされ、絶対者との合一感が実感される。サンヴァラ文献に広く看取される強度の性的要素は、この宗教の本質の上から必然的に要請さ

れたものなのである。

なお、もう一つ重要な儀礼である灌頂にあっても、第二秘密灌頂、第三般若智灌頂に於て、この性的要素に極点に達するが、第四灌頂に於て、一転してそれが、単なる譬喩、絶対者を表現するための手段にすぎなかったのである、とされる場合があるが、これはサンヴァラの体系からすれば自己否定につながる。この問題に関しては別の機会に検討するであろう。

他方、この宗教のもう一つ顕著な特徴として、それが屍林（śmaśāna 火葬場、棄屍林）に密接に関連していることがある。そもそもダーキニーとは、かかる棄屍林に徘徊する恐ろしい鬼女なのであり、自らかかるダーキニーなりと称する彼女らの集団が、外部からいかに畏れられたかは容易に想像し得るところである。彼らサンヴァラ教徒は意図的に、いまわしく、恐ろしい屍林の諸要素を動員して自らの秘密性、排外性を強調し、非日常性の構築につとめる。

彼らの集会の場所は屍林であり、曼荼羅は屍体の灰や火葬場の煉瓦で描かれる。準縄は屍体からとり出した腸を血に浸したものであり、極端な場合は、屍体を運んできて、その上に坐して性的瑜伽を行う。ダーキニーは裸体であり、人骨をつづり合わせた腰帯をつけ、どくろ盃（カパーラ）より血を飲む。タントラ文献はかかる描写をくり返し、戦慄的な零囲気を盛り上げる。この屍林に関する要素は、性的要素がこの宗教の本質をなすものであるに対し、その儀礼の非日常的、閉鎖的な場を形成する上で不可欠なものである。

嘉祥大師吉蔵の作仏観

――『勝鬘宝窟』を中心として――

鶴見良道

吉蔵の開会思想は、一般に三車の立場に立つとされるが、吉蔵の意とする所は、三車四車と執する事自体が有所得心であるとして、無所得中道正観の立場より相対的な三乗を否定しさった所に顕われてくる一仏乗を主張するのである。そして、三乗は衆生を引導せんが為の仏の方便で、すべてが一仏乗に包含されると説くのである。このように説く吉蔵が、二乗中特に声聞の作仏についてどのように考えているのであろうかを『勝鬘宝窟』を中心として考察してみたい。

吉蔵は、二乗作仏について『法華玄論』に、二乗の作仏を説くのは、仏への教えは一仏乗のみ、仏因としての性は一仏性のみである事を示す為であり、一切衆生に仏性が具足されているからすべてに作仏する可能性があると説き、そして、声聞への授記は、声聞に一仏乗への信心を得させる為であって一仏乗の妙法を成就する事ではないと説明する。真如法性の理体において如来の法身と声聞の法身とは異る事はなく、故に声聞に記が授けられ、仏乗への信心を生ぜしめ一仏乗の妙法が説かれるとしている。そして、同一法身、皆有仏性に立ちつつ『涅槃経』の二種仏性を引用して、正因仏性、縁因仏性をもって現実の衆

生のあり方を説き、作仏について吉蔵は、縁因仏性の必要性を説き発菩提心による行を主張して縁因のない所に作仏はないとして、作仏を縁因仏性との関係で論ずるのである。

吉蔵は、声聞について『法華玄論』では、発軫学小声聞、増上慢声聞、退大学小声聞、以仏道声令一切聞、内秘菩薩行外現為声聞の五種を説くが、『勝鬘宝窟』では、本乗声聞と退菩提心声聞とに代表させて説くのである。本乗声聞は、種性が声聞に決定し昔より大乗の教えを聞かず、よって一乗の種子もなく菩提心を発した事もないと説明し、退菩提心声聞は、昔一乗の教えを聞いて発菩提心し一乗の種子を持するが、三乗教によって大乗の教えを遠ざけ小乗の教えを学する声聞である。退菩提心声聞は、吉蔵が『勝鬘宝窟』に「昔三乗中菩薩。其人雖学大乗。既聞説三乗。則意猶進退。或可退作声聞。」と説く三乗中菩薩と表裏の関係ではないかと考えられる。

問題となるのは退菩提心声聞の再発心、及び種性が声聞として決定している本乗声聞の作仏である。

吉蔵は、会入する二乗について愚法なるか不愚法なるかの『勝鬘経』の「不愚於法」の一文を解釈して、小乗に執して大乗に迷うのが愚法、小乗を知り大乗を解するのが不愚法であるとし、愚法人が不愚法をいつ得るかと問い、声聞がその究竟とする無余涅槃に入った後、一乗の妙法を聞き不愚法を得ると説くのである。そして、「値仏菩薩発菩提心。然後方入一乗作仏。」と説き、無余涅槃に入った後、仏の説く真実唯一仏乗を聞く事によって、それが縁因となって発菩提心し一乗の妙法を実践して作仏すると説明するのである。退菩提心声聞は、本来一乗の種子を内在しているが故に無余涅槃の後、一乗を聞く事が出来るであろうが、しかし、本乗声聞は、その最高位に達する事でよしとしているのに無余涅槃に入った後、仏の教えを聞くであろうかが疑問となろう。『勝鬘経』は、二乗における阿羅漢は究竟位でなく、又依り所でもない事を説いて、二乗は三界の惑を断尽した事により無余涅槃に入り阿羅漢として四智を師子吼するのであるが、三界外における対治道の智を得ず功徳円満ならざるが故に怖畏があり、よって恐怖を持し帰依を求めると説くのである。故に吉蔵は、声聞にあっては無余涅槃に達した後でも恐怖があり如来に帰依するから、その時点で唯一仏乗の教えを聞き発心作仏すると説くのである。吉蔵は『経』のこの一文を解釈して「会彼小果以入一乗。小因小果。皆入一乗之法。因人果人。皆成菩薩之人。」と説き、声聞としての小因、阿羅漢としての小果にしても仏に帰依すると言う事によって唯一仏乗の法に包含されることになるのであって、仏乗の立場よりすれば小因小果にしても仏に帰依する事により菩提心を発すのであり、すべて菩薩の人となると吉蔵は説明する。そして、声聞が廻小入大の菩薩となれば、菩薩の階位の十信位にあると『法華義疏』に説き、漸漸に修行して十信十住十行十廻向十地乃至等覚に至るとするのである。

以上の考察のように、吉蔵は同一法身、皆有仏性に立脚しつつ正因仏性、縁因仏性の両仏性によって現実の衆生のあり方を説くのである。声聞においては、その最高位に達した後でも恐

怖があり、仏に帰依するが故に無余涅槃に入った後、唯一仏乗の教えを聞き発菩提心し、そこにおいて正因縁因の両仏性が具足され自から作仏を知ると説き、声聞の廻小入大は菩薩の階位で言えば十信位にあるとするのである。

『阿閦仏国経の浄土思想』

橋本芳契

仏教思想全体の中で、浄土に関する思想が、どのような地位を占め、その宗教的意義はどこにあるのか。科学時代の現代に、素朴に浄土の実在を信ずるものは、恐らくあるまいが、翻って仏典が説き明かす浄土説を否定することもできぬ。浄土教が所依の経とするのは、『無量寿経』『阿弥陀経』をはじめ、一連の阿弥陀仏を中心にして説いた諸経であるが、仏教における浄土思想の意義や由来そのものを考えるについては、それら以外、しくはそれら以前の成立と見られる経典についても、その探索をおろそかにすることができまい。

『阿閦仏国経』（以下、仏国経と略記）は、中国ではすでに二世紀半ばに後漢支婁迦讖によって訳出された経典、その所説内容は、阿閦仏（Akṣobhya-buddha）の発心とその修行、成仏を語ったもの。阿弥陀仏が西方仏であるに対し、阿閦仏は東方仏であるというちがいこそあれ、一は世自在王仏のみもとにて、他は大目（唐訳は広目）如来のみもとにて発願、修行したもので、浄土建立の意趣において両者、相同じい。支婁迦讖におくれる三五〇年、唐の菩提流志所訳『大宝積経』（Mahāratnakūṭa-sūtra）に含まれた「不動如来会」は、『仏国経』の異訳に他ならないが、新古の両経を対比してみるに、両者その骨組みはかわらないにしても、表現と説相において精粗、繁簡のちがいが著るしい。すなわち支讖の古訳は五章（大正蔵本で二〇段）、流志の新訳は六章（同三二段半）の各編成であるのほか、本願数も古の二一から、新の二四に増加しているのは、盛んにこの経が行われた反映であろう。特に「不動如来会」第六品の末尾（同上、二段半）に当る部分が、『仏国経』に欠けて不便であるが、それ以外の点では、浄土思想の起原的考察の上からは、同経の素朴なままが、より珍重される。（仏国経、弟子学成品第三の後部にあって、「不動如来会」の相当箇所に欠けたものであることも注意される）

『仏国経』仏般泥洹品第五は、「爾時賢者舎利弗、心念言。(一)仏已説、阿閦仏、昔者行菩薩道時徳号。(二)復説、仏刹之善快。(三)亦復説、諸弟子、(四)及、諸菩薩、所学成願。(五)仏、当復説、阿閦仏、摩訶泥洹時、有何感応。天中天」（大正蔵六、760中）の句で始まるが、(一)は発意受慧（唐訳、授記荘厳）品第一、(二)は阿閦仏刹善快（同、仏刹功徳荘厳）品第二、(三)は弟子学成（同、声聞衆）品第三、(四)は諸菩薩学成（同、菩薩衆）品第四、そして(五)は、仏般泥洹品第五（同、涅槃功徳品第五、往生因縁品第六）をそれぞれ指称したもの。同じものを唐訳では、「爾時、尊者舎利弗、復作是念。(一)世尊已説、不動如来応等正覚、修菩

薩道功徳無辺。(二)又説、彼土、(三)声聞、(四)菩薩、殊勝徳業、広大荘厳。(五)復願、世尊、於玆開示、彼仏滅度、(六)化迹、如何」（同、109上）と示している。この唐訳が(五)(六)の二品に分けたものも、さきの欠損部分を除けば、『仏国経』第五品に思想内容的には具備しているのである。

『仏国経』の浄土説は、単に阿閦仏の「阿比羅提」Abhirati（妙喜）世界からの進展とそこへの収納に托して仏道成就の実際を鮮明したにとどまるものとも思える。しかし、その新訳「不動如来会」が、『無量寿経』の異訳で新訳の「無量寿如来会」と肩を並べて、『大宝積経』全四九会中の、第五、第六の両会を形成していること、あるいは『維摩経』見阿閦仏品第十二に、維摩居士の本国は「妙喜」国であると語られていること、さらには後代、インドよりチベットへかけての密教教理思想発展中での、阿閦仏の具体的地位とその意義に照らし、仏教本来の意味における浄土思想は、曼荼羅的な総合世界観に基づく成仏観念であると見られる。

『仏国経』は、阿難ひとりを学地にあらしめ、無学成羅漢の弟子（声聞）の自分行、並びに諸菩薩の利他行を、阿閦成仏、滅後功徳に即して説き、恰も釈迦仏入滅後の仏弟子の仏徳追慕に寓して往生因縁の道を語ったものと思える。教相としての整いは未熟であっても、やがて行・住・坐の諸態における称名と念仏を具説する気配に感じられ、おくれて「不動如来会」となったものの、方等部中の代表経典『大宝積』で雄座を得させられた教理思想史的意義の考察にあわせて、『阿閦仏国経』の浄土説吟味は一層に、その重要さを増すのである。

地論学派の学風について

吉津宜英

地論学派とは中国の北魏宣武帝時代永平年間（五〇八―五一二）、勒那摩提・菩提流支・仏陀扇多などの訳経僧が洛陽に来て、特に世親の『十地経論』を翻訳し、菩提流支門下の道寵や勒那摩提門下の慧光などがこの論書を研究講説するようになって成立し、唐時代の始めまで続いた学派である。この学派の学風を知るにはこの学派に所属する僧の著作、特に浄影寺慧遠（五二三―五九二）の著作を見るのが基本的なことであるが、他に道宣の『続高僧伝』にこの学派の人々の伝記があるので、それによって彼らの事蹟を知ることができ、また智顗（五三八―五九七）吉蔵（五四九―六二三）の著作にはこの学派の学説を多く引用批判するので、これらも重要な資料となる。今回はまず『続高僧伝』における地論関係の記事を整理し、次に智顗と吉蔵との地論学派に関する批判に触れ、最後に『大乗義章』に見られる教判論を考察し、この学派の学風を知り、中国仏教の形成を研究してゆく基礎的作業としたい。

『続高僧伝』にあらわれた地論関係の記事を次のように六つに分けてみた。(1)『十地経論』の訳出(2)南北二学派の成立(3)十地衆主の勅任(4)教団統率者の輩出(5)南道派の祖慧光およびその

門下(6)地論学派と摂論学派。これらの問題のうち第五を除いてはほとんど先学による研究成果が出ているので、今は第五の慧光およびその門下の学風を考えてみたい。北道派である道寵の方は『続伝』によるかぎりそれほど目立たないが、南道派の慧光の門下は非常に沢山の人々が法系に連なり、その中には国都などと呼ばれる教団の統率者も多く含まれている。私は慧光および門下が有力になっていった原動力は行解相応を標榜したところにあると思う。ただし、行の具体的内容は四分律学であり、解は地論学であって、戒定慧の三学を基準にすると、かなめとも言うべき定学がこの学派には稀薄で、そのために行と解との分極化を生じ、次第に力を失っていったように思う。慧光には十大第子と称される程の多くの門第があったが、その中で法上—慧遠の法脈は解の面の代表者であり、道雲道暉洪理などは行の面にすぐれ、のちに四分律宗として道宣が大成する。道憑—霊裕および曇遵—曇遷の二流は行相相応の学を伝持したと思われるが、後者は摂論学派を形成するのであり、前者は終南山至相寺の学風として華厳学を生み出す母胎になったと思われる。

智顗や吉蔵は著作の処々で地論学派について言及しており、すでにその内容について小論を発表したこともあるが、今回は特に教判に焦点をあてた。南北朝から隋唐にかけての仏教の学風を見るには教判を考察するのが捷径であると考えたからである。二人ともに地論の教判として四宗判を取り上げ批評しているので、両師の批判を見るに先んじて、慧遠の『大乗義章』「教迹義」「二諦義」「一乗義」を中心に彼の教判論の分析を行った。その結果、(1)従来の五時判に対して声聞菩薩の二蔵判を提出し、特に大乗仏典相互の優劣を論ずることをいましめ、そのために特別の経典の浅深を判定する傾向にあった因縁・仮名・不真・真の四宗判に替えて、立性・破性・破相・顕実の四宗判とした。(2)彼の一乗理解は三乗同一の仏性ということであって、三乗と一乗との鋭い対立の意識や一切を包括していくような一乗思想は見い出されない。

『続伝』の記事の整理は慧遠以外の地論学者たちを含む概観にすぎず、また『大乗義章』の考察は慧遠一人の教理の分析であって、それらを続びつけて学風を論ずることは困難であるが、一応のまとめをすれば、地論学派の行解相応の解の面を代表する慧遠の教判論には南北朝の諸教学を批判的に総合してゆく方法は開拓されており、それは成功したと言えようが、総合のみで、そこから何かを自由に選択しうる視点と方法が志如しているように思う。

有部の仏陀観とミリンダパンハー

河村孝照

いまここで有部の仏陀観というのは、有部の重要論典である大毘婆沙論を中心としてのそれをいったものである。

大毘婆沙論とミリンダパンハーとは、成立の時期と場所とにおいて、きわめて興味深い注意をひく。大毘婆沙論の成立は、

北部インドのカンミールにおいて、おおよそ西紀二世紀ごろというのが学界の常識となっている。ミリンダパンハーも、今日学者の研究の結果は、紀元前一世紀頃からその原型が西北インド方面において作られ、その後の増補の部分も、インド内において、原型成立以後、西紀一〇〇年ごろには、大体の成立をみたであろうとされている。さらにミリンダの答者であるナーガセーナはアビダルマの奥義に達したというのであるから、学説を網羅してやまない婆沙論編者の態度からみて、大毘婆沙論の先駆的位置にあるミリンダパンハーと何程かの関係が存するか。あるいはまったく存しないか。そうした結果としてどのようなことがいえるか、それはまたどのような展望を与えるか、というがごとき関心を呼ぶのである。本研究はそうした意味から、とくに仏陀論に関する両文献の素材をつき合せて報告したいと思う。

まず、ミリンダパンハー中にあらわれた仏陀に関する素材をとりあげ、婆沙論における存欠、意義内容の同異を検討して列挙しよう。なおミリンダパンハーは中村・早島両博士訳『ミリンダ王の問い』1・2・3を使用し、大毘婆沙論は大正蔵経によった。カッコ内がページ数である。

×1、現見によらざる仏陀実在の証明、ウーハー川の例（1、一九七頁）。

×2、現見によらざる無上者仏陀実在の証明、仏弟子の完全涅槃をみて（1、一九八頁）。

×3、現見によらざる無上者仏陀実在の証明、テイッサ長老の残した書写物を例として（1、一九九頁）。

○4、法を見ることによって仏陀の実在を知る（1、二〇〇頁）。

○5、入滅した仏陀の本体は法身である（1、二〇六頁）。

×6、学処の制定に因んで全知者仏陀への疑問（1、二一五頁、3、二〇頁）。

○7、仏陀の三十二相八十随好説（1、二一六頁）。

○8、仏陀の智慧は梵天にまさる（1、二一八頁）。

×9、完全に死滅した仏陀への供養の功徳いかん（1、二八一頁）。

○10、全知者仏陀、十智、十八不共法、四無所畏（1、二九四頁）。

△11、仏のスバッダへの最後の言葉（2、四八頁）。

△12、すべての不善を滅した全知者仏陀における足の傷、赤痢、吹出物、風病等について（2、五六頁）。

△13、成道後三ヶ月の瞑想（2、六六頁）。

△14、仏陀の留命は一劫か三ヶ月か（2、七〇頁）。

○15、バラモン村空鉢の故事（2、九五頁）。

×16、六十人のビク熱血を吐く（2、一二六頁）。

×17、仏は四衆の中にて陰馬蔵相を示した（2、一三一頁）。

×18、如来のスデインナを訶す（2、一三五頁）。

○19、二種施食の功徳無差別（2、一四一頁）。

×20、舎利供養（2、一四五頁）。

○21、提婆の悪行。足の傷（2、一四八頁）。

×22、如来の舎利弗、目連を呵す（2、一六〇頁）。
△23、菩薩下生の八大観察（2、一九一頁）。
△24、如来のダナパーラカ象の調伏（2、二一二頁）。
×25、如来、舎利弗と目連に退去を命ず（2、二一六頁）。
×26、梵天のすすめと仏陀の説法決意（2、二六五頁）。
×27、菩薩の師に五人あり（2、二八四頁）。
○28、一仏一世界（2、二八五頁）。
○29、断食苦行の放棄（2、二九七頁）。
×30、学処の制定と全知者（3、二〇頁）。
△31、菩薩に差別あり、差別に四事あり（3、四八頁）。
×32、法、律等より推理する仏陀の実在（3、一三〇頁）。

右の表示の中、各項の頭に付した○印は、相応する所説が婆沙論中に存することを示し、△印は、素材は存在するが主題を異にして相応しないものを示し、×印は、そうした所説を婆沙論中にもたないものを示したものである。

これによってみると、ミリンダパンハーの素材はきわめておおくの項目において婆沙論中に所説を欠くが、相応しないかであって、両者は伝承を異にするといってよい。そうした中で仏陀の生身と法身との関係について言及すれば、両者とも仏生身の消滅を認めるが、ミリンダパンハーが法を通して仏陀の実在を信認するに対して、婆沙の所説は、修行者において法を経験するところに仏陀の実在を得するという相違がみられる。この相違は仏陀観の発展の上で注意を要すると思う。

法界観門の思想史的意義

石橋真誠

杜順（五五七―六四〇）の法界観門として伝えられる三重の観門は、第一真空観、第二理事無礙観、第三周徧含容観として説かれる。これが澄観により、理と理事無礙、事事無礙の三種の法界として示され、さらに宗密によって事事無礙法界を演繹して事法界をたて四法界の体系を組みした。

では華厳教学の中心思想であるかかる三重の観門は思想史的にみていかなる意味を有するか、まず第一にその思想的背景を探り、さらにその意義を論じてみたい。

まず第一に真空観とは、一会色帰空観、二明空即色観、三空色無礙観、四泯絶無寄観の四観を以て述べている。そこに於て前二観は「棟情顕解」とし、第三観は「解終趣行」、第四観は「正成行体」と真空観とは「解」から「行」への方向に於て理解される。これを澄観は玄鏡に「真空は則ち理法界なり」ととらえ、その内容を「亡絶無寄般若現矣」と解したのであった。即ち中国仏教に於て空を理として把えた。さらにその実践の体系として理事無礙であり「以理望事」「以事望理」と相対的に無なるところに行が成立する。しかもかかる行としての理事無礙は事の中に於てかたられる事事無礙の立場にあって、所謂理と事の相対を越えた事として周徧し、含容する果性起としての

行である。

かかる華厳経の観行的理解は隋唐仏教の特色であるが、その先駆はすでに真諦の教判思想、並びに達摩笈多の所謂四諦、無相、法相観行の四教に示され、思想的に相通ずるものを感じる。即ち無相教は第一真空観にあたり、杜順の所謂禅定は般若の立場に於て述べられて、色即空、空即色という立場から、さらに色空無礙の立場、そこでは法相教として縁起の構造が示され理と事の相即が説かれる。最後の観行教は第三周偏含容観として、すべての存在は個物と個物が、それぞれ独立しながら、しかもその一々が普遍を具象し、さらに一が一切を含み、また一切が一を容して一が一切を偏ずる立場と、一切が一を容れる立場の無礙である所謂一と一切、一切と一、個物と普遍、普遍と個物の円融無礙なる真理は、さらに一と一、一切と一切への無礙へと高められた思想こそ華厳経の世界であるという。そこでは単なる理論ではなく仏の境界であり果性起の世界である。そしてそこに於てこそ、一切一切を成り立たしめる一がある。かかる華厳経の観行的理解は勿論法界観門の著者としての杜順のきびしい観行にうらづけられたものであるが、その思想体系の背景には、当時急速に展開しつつあった教判思想によっていることは明らかである。

ではかかる法界観の思想がさらに当時の思想界にいかなる影響を与えたか、常盤博士は「杜順のこの世界観が、一たび現れますと東洋の世界一変して幾多の哲人を生んだ」と、博士の誠に卓越した見解をみるまでもなく、法界観門の思想史にもつ意義は誠に重大である。

華厳経研究者の信仰的立場

木村清孝

一般的にいえば、宗教者の「聖典」に対する態度は、批判的実証的ではない。「聖典」を真実の教説として受け止め、それから正しく生きる道を学び取り、その道をひたすらに主体化しようとする。——これがかれらの基本的な姿勢である。かれらには、概して、「聖典」の思想を科学的客観的に解明する意図も、その方法もないのである。

このことは、華厳経研究を志した中国の仏教者たちの場合も同様である。かれらの前には、『華厳経』は、真実を探究し、その真実に依って主体的世界を構築するための一課題、ないし根本的課題として横たわっていたと考えられる。本論考は、このような視点から、華厳教学大成以前の中国の華厳経研究者がいかなる信仰的立場を有していたかを検討し、仏教の場合、聖典研究ということと信仰というものとがどういう関係にあるのかを探る一つの手掛りを得ようとするものである。

ところで、初唐代に法蔵によって華厳教学が大成される以前、その先駆的な思想を形成した人びとを始めとして、中国には多くの華厳経研究者が現われている。しかしながら伝記資料は、かれらのすべてについてその信仰的立場を明確に記しているわ

けではない。むしろ、それが記述される場合の方が少ないのである。以下の考察は、そうした伝記資料の記載が許す範囲に限られていることをあらかじめ断わっておかなければならない。

さて、当該の華厳経研究者の信仰的立場を類型的に分けて紹介すると、次のようになる。

①文殊信仰　北魏・劉謙之、北魏・霊弁、唐・解脱、唐・僧明、唐・明曜など。

②観音信仰　宋・求那跋陀羅など。

③弥勒信仰　東晋・仏駄跋陀羅、北斉・曇衍、隋・僧休、隋・慧遠など。

④西方浄土信仰　北魏・慧光、唐・道昂など。

⑤賢首国信仰　北周・普済など。

⑥蓮華蔵世界信仰　隋・霊幹、唐・智儼など。

このように、華厳経研究者の信仰的立場はさまざまである。そしてまた、その性格も一定ではない。しかし、このことはしばらくおき、『華厳経』との関係のみに言及すれば、この中で、『華厳経』ともっとも関連の深い信仰は⑥である。なぜなら、蓮華蔵世界は『華厳経』の教主盧舎那仏の世界であり、従って、その世界への往生を願うことは『華厳経』に依ろうとする人びとにとっては極めてオーソドックスな態度であると思われるからである。この信仰だけは、『華厳経』を抜きにしては成立しえないであろう。次に、『華厳経』と相当の関連性を有する信仰として、①と⑤がある。なぜなら、文殊は普賢とともに『華厳経』を代表する智慧の菩薩であり、また、『華厳経』寿命品には、賢首国往生の勧めと受け取れる文脈が存するからである。けれども、これらの信仰は『華厳経』のみに関係があるわけではない。だから、それらが華厳経研究から発したとは断定できない。だが、また、これと無関係に形成されたともいえないであろう。次に、②③④の信仰についてであるが、これらは少なくとも『華厳経』から生み出されたものとはとても考えられない。確かに、観音や弥勒の名は『華厳経』に見え、阿弥陀仏の国土も『華厳経』に言及されてはいる。しかし、それらの記述には、信仰的立場を作り上げるような要素は、ほとんど含まれていないのである。

以上の事実から、われわれは次の点を窺うことができる。すなわち、それは、華厳経研究が、形式的にも内容的にも、必ずしも特定の信仰と結びつくものではないということである。『華厳経』は、ある確乎とした信仰にもとづいて作られ、かつそれ自身一定の信仰の方向を示唆しながらも、決して特定の信仰的立場を要求するものでもなく、それを形成せしめるものでもないのである。けだし『華厳経』は、基本的にはどのような信仰者に対しても開かれた経典であり、それゆえに多様な思想的成果を中国仏教の世界に誕生させたといえるのではなかろうか。

大日房能忍と達磨宗の関係史料

高橋秀栄

江戸時代の仏教史家、卍元師蛮が編纂した『本朝高僧伝』は元禄十五年（一七〇二）に完成の運びとなったものであるが、その巻十九に「摂州三宝寺沙門能忍伝」が独立して収められている。その記述は虎関師錬の『元亨釈書』巻二の栄西伝中に言及されているところとほとんどかわるところがない。敢えてその異なる箇処を探がすならば、末尾に

其余雑書中忍之事斑斑見焉

と記されていることである。但し、師蛮が指摘している「其余雑書」とは、一体いかなる書名の類いを指し、「斑斑」と見い出された関係記事とはどのようなものであったかは今日に至ってはもはや望むべくもない。

しかしながら、たとえ今日に遺された大日房能忍と達磨宗に関する関係史料はごく僅かにして、断簡零墨に匹敵するようなものであっても、斑々たる記事の中に、時に多大な示唆の与えられるものも少なくなく、時にはこれまで解明されることのなかった疑問点に対して関心が寄せられる糸口となるような記述に遭遇する場合もありうるものである。

そこで改めて、大日房能忍とかれが首唱した達磨宗の関係史料を博く索捜し整理してみたところ、今日までに三〇余点の史料集を収集することができた。その史料集を挙示すると次の如くである。

天台真言二宗同異章
仏照徳光讃達磨像
仏照徳光頂相自讃
興禅護国論
無名抄　近代歌躰事
秘蔵記鈔
却廃志記
真心要決前抄
永平室中聞書
徹選択鈔　巻上
開目鈔
教機時国鈔
安国論御勘由来
悲想伝授抄
百錬鈔　巻十　建久五年条
見性成仏論
成等正覚論
正法眼蔵抄
嗣書之助証
渓嵐拾葉集
元亨釈書　巻二　栄西伝
聖光上人伝

了因決　巻三十二
山門衆徒院参申詞
延暦寺牒
太平記　巻二十四
本朝高僧伝　巻十三弁長伝・巻十九能忍伝
元亨釈書和解
聖光上人伝纂註
本朝伝来宗門略列祖伝　巻四
摂州中島三宝寺六祖舎利大慧袈裟伝来記

ここに列挙した史料の多くは、概ねすでに先学の眼に触れ、研究書や論文等にしばしば引用され紹介もされているものであるが、「悲想伝授抄」「渓嵐拾葉集」「了因決」「摂州中島三宝寺六祖舎利大慧袈裟伝来記」などに斑々とみい出される関係記事に対しては、あまり関心が払われていなかったように思われる。ここでは紙幅の都合上、一、二点の関係記事しか紹介できないが、例えば、「了因決」の巻三十二には、「五種三昧耶」について述べる一段に

大日房云。公胤ゞ第五ノ三昧耶ゝ仏ノ所説也。人不レ知レ之云々。

とある。極めて短かな文章であるが、この一文からは少なくとも、能忍が公胤僧正の智解に優れていた一面（ここでは秘密灌頂の三昧である第五ノ三昧耶を、仏の所説であり、仏の境界であるという意味を正しく理解していた人物は公胤僧正だけであったということ）を知っていて高く推賞していることを読みとることができるのである。

四重興廃と止観勝法華

花野充昭

①田村芳朗先生は、日蓮は『立正観抄』において四重興廃を破しているといわれる。しかし実には日蓮は四重興廃を破していない。破しているのは止観勝法華や禅勝止観の説である。日蓮は『立正観抄』に四重興廃を挙げて、それは己心の妙法を観ぜよという釈であると述べ、むしろ肯定的に用いている。とすれば、それ以前の『十法界事』にも、四重興廃が肯定的に説かれていて、何ら不思議ではない。このことから四重興廃は止観勝法華に先行する思想で、それは必ずしも止観勝法華を内容としたものではないことがわかる。②『修禅寺決』には「一代八門廃立如二常途所談一可レ思レ之矣」とあり、それは『断証決定集』を指すと推察される。『断証決定集』には一代八門の廃立を論じて「其八種者於二田重興廃一各立二一種一」と説いていることから、この時すでに四重興廃が成立していたことを確認できる。田村先生は『断証決定集』の所説を許して「本迹の教相を超勝した止観という典型的な四重興廃までには至っていない」といわれるが、それは四重興廃を止観勝法華の定型化したものとみる先入観に捉われているからである。前述の如く、四重興廃は止観勝法華に先行する思想であると考える時、『修禅寺決』や

『断証決定集』が著わされた時代に、すでに四重興廃が成立していたとして何ら疑問はないのである。③四重興廃の原型は、すでに智顗の『法華玄義』巻第二上に説かれている。しかし智顗にあっては、未だ爾前と法華との勝劣は明確に説かれず、迹門と本門は不思議一であり、教相と観心は一体不離の関係にあった。然るに湛然から最澄・円仁・円珍と次第する間に、華厳や密教との関り合いによって、法華独勝的な立場が強化され、とりわけ円珍によって法華超八の思想が鼓吹されたことは有名である。又本迹勝劣の思想についても、密教の事本主義に対応してすでに円珍や安照にその萌芽が認められる。このような中にあって安照の『教時問答』に「天台本迹釈与二今宗一因分久近一意同、故大日疏云此経本地之身即是妙法蓮華最深秘密処、観心釈与二今宗一果分一体一意同、故大日経疏云釈峰久遠寿量皆在二衆生一念心中一」とある文は重要である。この文を注意深く読む時、すでに四重興廃の素朴な概念を窺うことができる。④安然に見られた四重興廃の素朴な概念は、覚運の『念仏宝号』に至ってさらに明確にされていった。即ち「法華経中最秘密　久遠実成大覚尊　三惑頓尽遍一切　無師独悟無二始終一　始成正覚釈迦尊　積レ劫修レ道成二正覚一　為レ化往縁二諸衆生一　伽耶始成非二実仏一……天台大師観門説　本迹雖レ殊体無レ別　教門本迹雖レ有レ殊　観門心性平等故　是故観門心性中　諸仏本迹悉具足」とある。このように観心において凡仏・本迹一体をいう説は、安然・源信・覚運の時代に顕著に見られる共通の思想であり、しかも覚運が「教門本迹雖レ有レ殊」といっていることは、同じく覚運の『一実菩提偈』に「迹門実相迹仏体　是則猶如二水中月一　本門実相本仏体　諸仏之本如二空月一」とある文と考え合わせる時、本迹勝劣の思想を顕わしていると考えられ、ここに四重興廃の実質的な成立を指摘できるのである。皇覚が『三十四箇事書』に「迹門演二理実相一、本門談二事実相一、此上観心実相者、迹本両門事理実相但是衆生介爾一念心也」と説いていることも、実は覚運の『念仏宝号』に説かれる思想と異ならない。⑤爾前→迹門→本門→観心という範疇を立てて、仏教教理を批判し体系化する四重興廃は、院政期にはすでに常識であった。『断証決定集』に説かれる一代八重の口伝や、『三大章疏七面相承口決』に見られる四重浅深の説も、実は四重興廃に他ならない。しかも『断証決定集』には明確に「四重興廃」というタームが挙げられているのであるから、俊範の『一帖抄』に定型化した四重興廃の表現が見えても何ら不思議ではなく、日蓮がそれを『十法界事』に引用しても別に問題はない。四重興廃が見えるという理由によって『十法界事』の真偽を疑う説は、もはや有効でないといわざるを得ない。⑥止観勝法華の定型化したものが四重興廃なのではなく、むしろすでにあった四重興廃の基礎の上に、新たに止観勝法華や禅勝止観の説が成立したと考えるべきである。その時期は、弁円より南宗禅をふきこまれた静明のころからであると推察され、日蓮は最蓮房を通してその新義を知り、それを破折したのが『立正観抄』であると考えられる。照るにその後止観勝法華は叡山天台の正統説たりえず、仙波笠注法門の第一として田舎天台に残ったために、後世の人

がこれを誤って尊海創唱と考えた如くである。

渇愛の滅と無所有

——Mokṣadharmaparvan と原始仏教聖典との併行例——

村上真完

Mahābhāra（Mh）の批判校訂版（Cr）の完成は印度哲学研究の上でも、幾多の便益を提供している。いまそれによってMh第十二巻の Mokṣadharmaparvan（Md）の始めの四章（168—171）を見ると、仏教（及びジャイナ教）と共通の詩句や説話が見られる。まず168章では、いかにして悲しみ、苦しみを克服するか、という問題が出される。これに答えて、「生類は総じて苦に巻きこまれている。このアートマンも私のものでなく、一切の大地も私のものではない（13）。私におけるように他においても同様である、という覚悟 buddhi によって、私には不安はない。この覚悟を得て私は喜びもせず、不安でもない（14）」という。「このアートマン」とは日常的な自己、自我を指して、それを否定し、また「我がもの」という意識を否定する。我と我所との否定は Maitri-up. にも見られるが、仏教の主張する所である。尤もここでは真のアートマンの存在を暗示する如くである。次に会う者には必ず別離があるから、「子等や親族に対して愛著 sneha はなすべからず（16）」という。愛著を苦の根本とすることは Mh の他の個所（3. 2. 26 以下）にも言う所であるが、仏教でも同じである。例えば Suttanipāta 36 には「交わりが生じた者には愛著 sneha がある。愛著に伴うてこの苦が生ずる。愛著より生じた患いを観察して犀角のように一人ゆくべし」という。

「楽に引続いて苦あり、苦に引続いて楽がある（18）」という一句は Mh に繰返されるが、Jātaka Ⅲ. p. 464 にもある。さて苦の因として渇愛 tṛṣṇa をいう。「苦は渇愛の悩みより生ずる（18）」苦の因として渇愛を考える点は、仏教の四諦の中の苦集聖諦の説明に一致を示す。

「また凡そ世間における欲望の楽（たのしみ） kāmasukha と凡そ天上の大なる楽とのこの両者は、渇愛の滅の楽 tṛṣṇakṣayasukha の十六分の一にも価しない（36）」

この偈は Mh. 12. 171. 51, 268. 6, 13. App. 15. 4008—9 にも出ている。この偈と同じものがパーリ Udāna 2. 2 にあり、サンスクリット文 Udānavarga 30. 31, Catuspariṣatsūtra 1. 10 にあり、漢訳では根本説一切有部毘奈耶破僧事巻五（大二四・一二五上）にも出ている。一方 Yogasūtrabhāṣya は「満足より最高の楽を得る」（Yogasūtra 2. 42）に対して、「また同様に曰く」といってこの偈を引く。シャンカラは Bṛhadāraṇyaka-Up. 4. 3. 33 の註釈において、「この最高の歓喜は、渇愛を離れヴェーダに通じた人の直接体験であると理解せられた。また同様に vedavyāsa も」といってこの偈を引く。更に Abhinavagupta は Dhvanyālokalocana (3.26) において、śānta（寂静）

もまた情調 rasa であることを論ずる中に、「寂静とは渇愛の滅の楽を養うことであり、それを特徴とする情調が理解せられるのである。また同様に曰く」といってこの渇を引く。この渇が仏教に由来するか、又はその逆か断定できないとすれば、仏教資料とMhとの共通源泉を想定することも可能となろう。仏教では渇愛の滅は四諦の苦滅聖諦に位置づけられる。

「渇愛を捨てる者に楽がある（45）」と言い、次に、愛人に見捨てられた遊女ピンガラーは、「平安なる覚悟を定め」「欲望なく」「期待（願望）āśā」をなくして、楽に眠ったという話を出す。この物語は Jātaka 330（vol. Ⅲ. p. 101）にも見える。「期待なきもの nirāśa は楽に眠る。期待なきことは最高の楽である。期待を無期待となして、ピンガラーは楽に眠る（52）」

という偈は171章末にも出るが、先の Jātaka にも出ている。ピンガラーの話は Sāṃkhyasūtra 4.11 に「期待なき者は安楽である。ピンガラーのように」と言及する。これについて註釈者 Vijñānabhikṣu と Mahādeva はこの偈を引いて説明している。

死の警告と戒行による死の克服を説く169章、離欲、厭離、無所有を説く171章にも、仏教と共通の詩句或は説話がある。171・56には「ああ、凡そ何物もない私の財は無辺だ。ミティラーが焼けても、私の何物も焼かれない」という。Mh 12・17・18、12・212・50、12・268・4もほぼ同じ。この偈は Jātaka No. 539 Mahājanaka-j. 125（vol. Ⅵ. p. 54）Udānavarga 30. 44, Mahāvastu Ⅲ. p. 453, 及びジャイナの聖典 Uttarâdhyayanasūtra 9.14に一致する。共に共通源泉にもとづくものであろう。

「雲居念仏」について（Ⅱ）

渡辺喜勝

前回の報告では、「雲居念仏」のいわば歴史的な起源と、当代におけるこの念仏の性格の一端を明らかにした。今回はこれを踏まえて、その後雲居念仏が庶民層に浸透し、いわゆる在家念仏として土着していく所以を探り、併せて現行の念仏と比較して、雲居の採った念仏教化の意味を考えてみたい。

今日、雲居念仏が伝承されているのは、松島の一例だけであり、しかもそれは今次大戦を契機として、著しい衰微の傾向にある。この念仏は、現在の念仏者たちの記憶によれば㈠瑞巌寺住職の遷化の時、㈡一般在家者の葬式や年忌法要の時に行なわれてきた。つまり雲居念仏は、葬送念仏として、創唱者の意図とは全くかけはなれて受容され、機能してきたことになる。

こうした変容のエポックを知り、その意味するところを考察する為に、現存する若干の史料を概観してみよう。まず『松島巡覧記』（安永七年）及び『塩松勝譜』（文政五年）は共に雲居念仏を記してはいるが、この変容を伝えてはいない。むしろ、これらの記述から察せられる限り、性格的には初期の念仏をかなり忠実に伝承していたといえる。ただここで注目されるのは、雲居念仏は当時六斉念仏として理解されていたことである。勿

論この念仏が「往生要歌」における持戒・詠唱という如き、その内容形式からその端初において既に六斉念仏的な性格を持していたことはいうまでもない。しかし、雲居念仏の六身念仏としての理解の内には、以下で述べる如きの、この念仏の機能上の決定的な変容を暗示するものが秘められていると思う。

この変容を最初に伝えているのは、おそらく『新撰陸奥風土記』（安永七年）並びに、『奥州名所図絵』（安政年間？）の二書であろう。前書によれば、雲居念仏は松島の盂蘭盆の流灯行事に併せて行なわれたという。その際に里人は「往生要歌」を謡い躍りながら、松島の雄島という地に親族の霊の供養に出向いたという。後書にも、鉦鼓と思われるものを打ちながら躍り歩く念仏者たちを描いた絵と共に、同様な記述がみられる。ここに明らかに、雲居念仏は死者供養の念仏として大きな変貌を遂げている。すなわち雲居念仏は、雲居滅後二百年、今から百余年前には既に盆行事と結びつき、現在の念仏にも通ずる、いわゆる鎮魂供養的な性格を帯びていたことがわかるのである。

かかる変容の要因は何であったか。前掲書から知れることは次の二点に集約できよう。一は雄島との関係であり、一は雲居念仏が踊り念仏に転化していたことである。雄島は周知のように、修道の地として知られているが、他面かなり早くから納骨・納髪の地として当地域における一種の霊場でもあった。このいわば雄島まいりとも言うべきダイナミックな信仰が、同地域における雲居念仏に与えた影響の多大さな十分想像できる。勿論これが変容の直接の誘因とは言えないが、少くとも両者が全く庶民のレベルで融合した根底には、何らかの共通項があったと思われるのである。それを死者供養に限定した場合、前述の六斉念仏―踊り念仏という民間念仏の系流との関連の中に、これが位置づけられるのではなかろうか。つまり、その伝承史の中で、死者供養的性向を色濃く帯び来たった六斉念仏との関りにおいて、雲居念仏は極く自然に死者供養の性格を醸成していったものと思われる。そして更に、これが雄島まいりと融合することになり、なお決定的な変容を遂げたものといえよう。

かかる変容は確かに一驚ではあるが、しかしこうした現象にこそ、むしろ在家念仏伝承の一特質が指摘できるかも知れない。この念仏の場合にも、雲居の異常なまでの情熱によって齎らされた禅門念仏の、その個々の具体化であった「往生要歌」の意味が、受容者である庶民にとって、いか程の重みを持ったかは疑問である。殊に、雲居念仏が供養念仏に転化したことには一層この感を深めざるを得ない。従って私には、この雲居念仏が雲居国師という一高徳の教説から離れて受容されるようになった、まさにその時期にこそ、この念仏が在家念仏として土着したと思えるのである。

「修心要論」をめぐって

渡部正英

禅宗五祖弘忍（607～675）の説とされる「修心要論」は敦煌出

士品の整理が進むにつれて多くの写本が発表されて来た。

題名はこれら多くの中で三種に分類することができる。①最上乗論（朝鮮本）、②一乗顕自心論（北京本）、③修心要論（敦煌本の多く）①②は内容吟味の上で付け加えた題名で、①②③は同一内容であるとされている。③の「修心要論」は「導凡趣聖悟解脱宗修心要論」を略称したのである。鈴木大拙博士は『少室逸書』の中で「修心要論」か「宗修心要論」かで論じているが結局「修心要論」としている。現在はその説に随っているようだ。「宗」の意味は思想の根本義で、根本としての心を修する論といえよう。又本題名の内で「修心」については「瑜伽師地論」巻66中にも修心とある。修行を重視する瑜伽系の考え方からすれば、修行によって解脱を求める意味の修でもある。又、凡聖の語があるが、これは凡聖を問わずに一切衆生の本質的に無差別をいう如来蔵の思想を含んだものであろう。題名から瑜伽系の行の思想と般若系の如来蔵を説く理の思想とが考えられる。達摩の「二入四行論」を考えてみるにつけ誤りとはいえまい。

写者願用心無ㇾ令ニ脱錯一。恐懆ニ後人一。

「写す者は脱落、錯誤しないように願う。後の人に誤って伝わるのを恐れるから。」

このような一行が最初にあることは、一語一語に内容があることを理解することをいい、また誤写なきようにといっているのは必ず写す必要があって誤らないようにと記したのであろう。そうすると師資相承に関する材料でありうる。一般にいわれるノート的な書というよりも根本義の専門書といえようだ。敦煌本の多くが前述として、「澄心論」「除睡呪」「入定呪」を入れてあるが、師資関係の資料として記録したものであるとすれば納得できるのではあるまいか。そのような論であるなら、慧浄作の『般若波羅蜜多心経疏』の末に引用されたのも当然と考えられるし、又『楞伽師資記』中にある同一箇処についても関係が明確となるのではないか。

本文の内容は全体として般若系の経典を利用して、如来蔵思想を示しているが、引用については一定の経典にこだわってない面もある。自心本来清浄では『十地論』を引用して、太陽と雲の譬をもって示しているし、自心本来不生不滅については『維摩経』を引いて真如を示して心はそこにあるとしている。『十地論』は華厳系とされ『維摩経』は般若系とされている。このように種々取り入れての内容であるため、各経典に通じてない者にとっては難しいとされるであろう。前にも述べたように、全体のまとまりからして、ノート的なものではない。文脈的にみてみるに、まず心の定義として「自心本来清浄」「自心本来不生不滅」とあげ、心を「本師」として扱かい「凡心得勝仏心」と述べている。又心の展開では、心を「衆生与仏、真体既同」の問答と「真如法性、同一無二」の問答とで掘り下げたのち「守心是涅槃之根本」「守心是入道之要門」「守真心是十二部経之宗」「守心是三世諸仏之祖」の四種問答で心の活用方法へと進んで、終りに「無記心」「我所心」について答えている。このように、明確で簡潔な論であることが知れる。これから考

察するに「修心要論」は禅宗の初期思想を示そうとしたもので、そのために『涅槃経』『法華経』『無量寿観経』など幅広く引用して、真如、論を説いて如来蔵を考えながら坐禅の方法についても及んでいる。

又、この論では楞伽主義と般若主義の北宗南宗の対立以前のとらわれのなさが感じとれる。

第六部会

忍性について

佐藤行信

忍性は鎌倉時代に正法律の再興をした真言律の人である。建保五年（一二一七）七月十六日、大和国磯城郡屏風里に生まれ十六歳で出家し、叡尊の教をうけ、西大寺で十重戒、家原寺で別受戒をうけ、関東に来て律宗を盛んにし、道路を改修すること二百五十余ヶ所、この他、橋梁をかけるなどの土木事業を盛んに行い、一方療病院、悲田院をたてて病者を救い非人を救済した。東大寺の大勧進となり、天王寺、鎌倉の永福寺、五大堂、鎌倉の大仏の別当にも補せられ、嘉元元年（一三〇三）七月十二日、鎌倉極楽寺でなくなった。

忍性を調べる史料としては、最も詳しい性公大徳譜をはじめ、忍性余利器記、忍性追善表白文、関東往還記、元亨釈書、律苑僧宝伝、本朝高僧伝、極楽律寺要文録等がある。

寛元元年（一二四三）にはじめて関東に下向したが七月に帰寺した。この時忍性は関東に弘律の構想を描いたようだ。そして建長四年四月（一二五二）忍性三十五歳の時関東弘律のため東下した。のち常陸の三村寺、鎌倉大慈寺釈迦堂、光泉寺、多宝寺とも関係し幕府の要人とも交渉をもった。文永四年（一二六七）八月、忍性五十一歳の時、忍性の外設者であった北條重時の没後、業時が、兄なる執権武蔵守長時とはかり、亡父の菩提所たる極楽寺を改めて律院として、忍性をその開山に請じた。この極楽寺止住後、更に教化活動に日々の勤行、修法、救済事業、寺院経営等にめざましい活動をした。

忍性は、建保五年（一二一七）から嘉元元年（一三〇三）に至る八十七年間、前半を南都に、後半を主に鎌倉に過した。即ち西大寺入寺以後は叡尊の膝下にあった修行時期であり、後半一時師の東下はあったにせよ忍性独自の活躍時代であった。この時期はまた打ちつづく天災地変、飢饉、疫病等が絶えず、更に二度に及ぶ蒙古の襲来もあって極めて騒然たる時期であった。また東国の仏教界では従来よりあった天台、真言の他に禅が盛行し、念仏衆が抬頭してやがては日蓮が出現した。また他力念仏衆の中には、宗祖の意図を曲解した破戒念仏衆が早くから処々に盛行して、しばしば幕府を悩ました。この時期に、正法律を宣揚し、おまけに祈禱僧たる資格をそなえ、救済事業を行っていた忍性は社会福祉的施策を何らもたなかった幕府為政者にとって利用すべき格好の存在であった。

元来戒律は戒学であり、その実践は、戒および授戒であったため、社会性、宗教性に乏しかった。そこに忍性の有した文殊信仰の導入によって社会性をもつのである。忍性の伝記性行大徳譜によると、忍性は幼時から文殊を信仰しており、そのため貧孤窮独の衆生を文殊の化躰と認識し、現実社会の非人、乞丐、疥癩の救済に努力しようとしたことは疑いない。

一方宗教的には具体的救済を示してくれる身近な帰依仏として、諸仏の母として信仰した。救済事業の理念としてその菩薩行を文殊に求めた。忍性の心の中には、十六歳の時亡くなった、なき母への思慕の念が文殊信仰にあらわれておるようだ。

忍性の鎌倉における救済事業は、北條貞時十三回忌の供養に際し、銭百貫文を非人施行料として極楽寺に送っている。また関東往還記には大仏悲田、浜悲田のことが出ており現在の長谷の桑ケ谷に忍性の建立した療病院と称するところがある。また極楽寺の伽藍古図には病室、病舎、癩宿なども書かれている。

忍性は文永六年（一二六九）には、江の島ではじめて祈雨を行ない以後しばしば行なっているが、経済面に、農事に依存度の強かった時期であり、祈雨は政治問題でもあった。前述した馬病舎も当時戦争に重要な役割をはたした馬の治療等幕府に心をつかっている。飢饉、疫病などは余計な社会不安を増大するので、当然幕府は何らかの対策を行なう必要があった筈である。それを直接行なったのが忍性であった。

洞門禅者の儒仏二教観

大谷哲夫

日本臨済下においては儒仏不二・三教一致説を唱え、それに論説を加え、或いはそうした思想を排斥した諸師は、鎌倉期から室町期にかけて所謂の仏即儒の思想が横溢した時代にあっては特に所謂の五山文学の中枢をなした禅僧達にそれをみることは極めて容易である。

だが、洞門にあっては、管見による限りはそのような時代にあっても、純一に儒仏不二・三教一致説を論唱した諸師は皆無であるといっても過言ではない。が、そうした儒仏一致・三教一致論的な見解・その影響が洞門において絶無であるというのではない。

例えば多少の問題を含むが、暦応元年（一三三八）に毒海宗性師が撰述し、承応二年（一六五三）に賢存師が上梓した『永平和尚業識図』には「依儒教行孝悌篇第一」「依道教離情欲篇第二」とみられるように、階次的修証観が三教一致論的見解の移用によってなされているからである。

だが、こうした見解も近世に至ると面山瑞方師（一六八三―一七六九）はこれを「邪悟ノ禅僧ノ少々台家ノ判釈ヲ知リタル分ノ述作ナリ、祖師ノ法語ト天地懸隔、比擬ノ論ニ及ブ品ニハアラズ、一唾シテ放擲スベシ」（『訂補建撕記』）と排斥している。

それは宗祖道元禅師が、所謂の宋朝禅批判のもとに三教一致説のごときは「愚癡のはなはだしき、たとへをとるに物あらず」（諸法実相）としてそうした論説を排斥していることは勿論、宗義とは相反する故であることはいうまでもない。

しかし、万仭道坦師（一六九八―一七七五）も『三教一致弁』（法語集）さらには『客問対弁』の中においても三教一致説を高祖の言を借りて抗弁しているところなどによると洞門におい

ても儒仏不二・三教一致説を宗義解釈の階次的な一便法として移用するという時点においてそうした思想傾向が内在していることを示唆しているといいえよう。

ところで、ここで儒仏（禅）二教に限ってみるならば、洞門において極めて特異な思想傾向を有する禅者がある。それは洞上宗統復古史上に名を止めながらも、やがて宗義論上、天桂伝尊師（一六四八―一七三五）と共に洞門においては異端視される独庵玄光師（一六三〇―一六九八）である。

独庵師には『護法集』十六巻を初めとして多数の著作があるが、その著作の大部を特徴付けているのが、当時の禅者としての教義は勿論、就中『儒釈筆陣』等々にみられる高度な儒教的教養に基づいた縦横な評論である。例えば、『譚語』（「護法集」巻六・七）の中で、儒と仏とを前者を入世、後者を出世であるとし、即ちそれを思想と宗教という厳然たる区別をなし、かつ程子を説難し、陽明を論難し、朱子の論説を痛罵する中において儒仏（禅）一致説を論破しているのである。だが、しかし、独庵師はその禅的立場から儒教を排難排斥するのではなくして、儒と仏（禅）とをあくまでも並列視しているところにその特色がある。したがって、『浸勃』（「護法集」巻十二・十三）においては、その序に「拠儒議釈」とみられるように、ここでは明確に所謂の格義的方法として儒典によって仏教を解する便法が示されてもいるのである。

洞門禅者として、儒仏（禅）二教を厳然と区別しながらも、「拠儒議釈」という時点において儒教を容認するのは、独庵が傾倒した鼓山元賢師の影響もさることながら、『永平広録』を偽書とみ、『正法眼蔵』をも「末見彼書」（「書叢林薬樹後」）としてその存在を容認していないところに窺えるように、当時の独庵師にとっては宗祖としての道元禅師の存在が極めて不鮮明であったところに根本的な原因があったのではないかと思われる。

『十地経』の思想的研究 Ⅱ

――〈三界唯心〉――

丘山　新

「この三界は心のみである。（citta-mātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam/）」

『十地経』の構造・思想を経典そのものに基づいて理解する立場より、この所謂「三界唯心」の一文の意味するところを明らかにしようとするひとつの試論。

方法　そのⅠ――『十地経』全体の構想の中での第六現前地の役割りを明確にし、更にその第六現前地、特に十種十二因縁観での「三界唯心」の一文の意味を考察する立場。

方法　そのⅡ――『十地経』に於ける「三界」、「心」の用法を経全体に渡って明らかにし、その一般的意味を確認した上で「三界唯心」の意味するところを明す立場。

本稿では、第二の方法のうち、特に「心（citta）」なる言葉の

概念を考察する。

ところで『十地経』のいかなる箇処に於いても「心」は恒常なる実体概念として捉えられることはない。それは現実的・具体的な働きを有する作用機関として捉えられており、さらにその「心」の在り方は次の如く大きく二種に別けられる。

I、衆生としての心の在り方——菩薩は慈悲心に関連して初歓喜地より第十法雲地に至るまで常に衆生の様相をありのままに観察する。それらの箇処に詳細、かつ具体的に衆生の心の在り方が述べられている。(Daśabhūmikasūtra ; ed. by J. Rahder. 1-QQ, 3-M, 9-D, etc.)それらを要するに、衆生としての心の在り方とは、何らかの本来的な性質を有するものとしてではなく、三界を執着の対象として作用する心の在り方として捉えられているといえよう。

II、菩薩としての心の在り方——菩薩に関しても心の捉え方は原理的には同様である。則ち、各地へ移行する際に菩薩が修錬すべき心の在り方が、詳細、かつ具体的に説かれている。(1-R, 2-A, 3-A, 5-A, etc.)それらは、厭離の心、離欲の心などを含みつつ、積極的に善を実行する心の在り方が主となっている。

ところで衆生としての心の在り方と、菩薩としての心の在り方は如何なる関係にあるのであろうか。それは初歓喜地に於ける発心の様相を伝える叙述の箇処に端的に説明されている。即ち、

「ここに諸の衆生がおり、善根が善く積まれ、諸行が善く行ぜられ……悲愍の心が現前する時、菩提に向かって心が生ずる。……此の心が生ずるや否や菩薩は凡夫地を超越し、如来の家に生まれる。」(1-R～U)

この再発心こそ衆生より菩薩への飛躍点であり、それはとりもなおさず衆生としての心の在り方と、菩薩としての心の在り方とを結ぶ節目に外ならない。

以上の論究を要するに、『十地経』に於いて「心」は種々なる様相をもつ働き、作用そのものとして捉えられ、その作用は三百六十度の自由方向性を持つものである。それはある場合には三界に属するあらゆる事物を執着の対象として作用し、又まさにその同じ心が無上の菩提を欣求すべく作用するのである。

この結論から、次の如きことが「三界唯心」の「心」に関していえよう。即ち、それは後世の諸家が解釈するように、衆生心＝事心もしくは妄心、菩薩心＝理心もしくは真心というような実体的な意味は経典自身には全くない。敢てそのような言葉を使用するのであれば、それは即ち、「妄たる心」と「真たる心」ではなく、「妄に向いた心」と「真に向いた心」として理解すべきであろう。

円測撰『心経賛』考

——唐代の心経疏を通して——

吉田道興

中国唯識思想研究の一環として西明寺円測(613～696)撰『(仏

説）般若波羅蜜多心経贊』（卍続一・四一・四、正蔵三三）を通してその数学の一端を探りたい。

まず唐代における玄奘訳心経の注釈書を列記する。現存するものには、①慧浄撰『疏』（卍続一・四一）、②靖邁撰『疏』（同上）、③円測撰『贊』（前出）、④大乗基（慈恩大師）撰『幽贊』（卍続一・四一、正蔵三三）、『略贊』（宝寿院蔵〈仏書〉）、⑤法蔵撰『疏』（卍続一・三四）、⑥明曠撰『略疏』（卍続一・四一）、⑦智詵撰『疏』（P. 4940、龍大蔵）、⑧浄覚撰『注』（S. 4556、柳田『初期禅宗史書の研究』付録）、⑨慧忠撰『注』（卍続一・四一）、偽撰と目される⑩提婆撰『疏』（卍続一・四一）、同じく⑪達磨撰『頌』（卍続二・一八、正蔵四八〈少室六門ノ内〉）、⑫撰述者不明の敦煌本『還源述』（S. 3019、正蔵八五）、同じく⑬『挾註』（S. 2121、正蔵八五）、同じく⑭『注』（天理大蔵）。（なお、敦煌本には他にも断簡があるが省略）次に散佚したものに⑮元奘撰『会解』（文献通考二二六）、⑯遁倫撰『疏』（蔵俊録）、⑰慧能撰『解』（群斎読書誌一一五一等）、⑱元暁撰『疏』（義天録）、⑲太賢撰『古迹記』（同上）など。他にも多数あったと思われるが現在のところ不明。以上、唯識・華厳・天台・禅の諸家が競って著している中で円測のものを取り上げる。他の諸本についての内容や問題点は割愛する。

この『贊』のはっきりした撰述や成立時は不明である。続蔵（底本〈京大蔵？〉）には冠註に異本対校がされているけれどもその異本の処在も不明。その点からテキストとしての続蔵・正蔵だけでは不安定たることを免れない。それはさておき、内容を見るにその科段は四門分別として㈠教起因縁、㈡弁経宗体、㈢訓釈題目、㈣判文解釈を立て論を展開している。㈠では三時教判中の第二輪無相法輪を示し、㈡では能詮の教体である名句等によって無相を弁じていること。次の㈢はともかく㈣では初めに能観の智を明かし、次に所観の境を弁じて空性と空相を示し、後に所得の果を顕している。なお、大乗基撰『幽贊』と共に両者は度々護法宗と清弁宗との対比をしているがその傾向を異にしている。例せば円測は『仏地経論』の「受用和合一味事智」の句を引用して、先の両宗は仏意を成ずる点では平等であるという。その相違は遮遣を詮す点であり、それに二種の観門が立てられる。すなわち竜猛・清弁宗は歴法遣相観空門と弥勒・護法宗は在識遮境弁空観門との違いであるとする。円測は両宗の相違を認めつつも、根底には同一味という考えを持っていたようなのである。この様な態度は更に解深密経疏や仁王経疏によって確かめる必要があろう。なお、円測は『贊』の他の箇所でも両宗の説の相違を示すが、決して一方的に護法宗の説のみを優先的に依用することはない。その辺が多少慈恩大師と区別されるであろう。

なお付記するに先の愛知学院大学における印仏学会で円測の伝記と彼の教学の一端を発表した。彼の撰述になる現存の三本（解深密経疏・仁王経疏・心経贊）に引用されている経論を示したものである。その中でこの『贊』には大品・仁王・中論・掌珍論をはじめとして法華・十地・宝積・勝鬘・無物寿・涅槃・大集（明度）・無垢称・思益・深密・仏地の各経、それに智

度・仏地・法華・瑜伽・成唯識・二十唯識・摂大乗・中辺分別・弁中辺・顕揚・集・雑集・荘厳・十八空の各論などが縦横に直接・間接に引用しているのである。

ところで円測の『贊』と慈恩大師（632～682）の『幽贊』はどのような関係にあったかという問題がある。それは両書の撰述と成立時に関連する。慈恩大師が比較的早く死亡し、円測は彼よりも十四年後に寂した点から言っても、慈恩大師は円測の『贊』を知らずにいたかも知れぬ。逆に円測の方が『幽贊』を参照している可能性がある。これは今後更に両書を厳密に比較対照した上で検討を加えねばなるまい。また、心経が唯識方面ばかりではなく華厳・法華の教学からも更に禅の実践面からも注目されていたことは明瞭であるから、それらどの関係交渉も追求していく必要があろう。これらは今後の課題である。

「少室六門」と「達磨三論」について

椎名宏雄

「少室六門」は禅宗語録の最古層をなす重要な文献であり、古くから禅門に親しまれてきた伝統資料であるから、それが達磨の語録であると否とにかかわらず重視されなければならない。しかるに、従来は五山版の存在が知られず、また三門のみを別箇に編集する「達磨三論」との文献的書誌的検討が等閑視されたまま、観心論や二入四行論等の敦煌文書に目を奪われたためか、この伝統資料そのものの基礎的考察は著しく遅れ、いまだに正しい理解がなされていない。

「少室六門」には唯一の五山版たる六地蔵寺本がある。阿部隆一・川瀬一馬両氏によれば、鎌倉末か南北朝初期以前における精刻の覆宋版であるとの折紙がつけられている。流布本と同じく序文なく、惜しむらくは末尾を欠く。しかるに、内閣文庫には本文記事・書式ともに五山版に忠実な江戸初期の写本があり、序跋・刊記・識語等をもたぬことにより、五山版の体裁を知らしめること、ひいては宋版の形をも推定せしめる点で重要である。五山版と江戸期の流布本とでは文字にかなりの異同があり、前者の方が未整理である。

次に「達磨三論」は、血脈論・悟性論・破相論より成り、いずれも序文をもつ。五山版（一三八七）と古活字版とは一致するが、「六門」本とは本文記事の異同が著しい。かつて無著道忠は「三論」に注意し、六種の関係文献を校勘して「少林三論」と「少林三論及四本校讎」の労作をなした。時に享保二〇年である。彼の使用した文献中、最も注目すべきは「三論」の高麗本で、五山版と同一の各序文を有する。ゆえに、五山版「三論」は高麗版に基づくか、または両者共に同一の宋版に基づく覆宋版と推定されるものである。

無著以前にも「六門」と「三論」の文字の異同に注意した者がある。大谷大学所蔵の天文二一年（一五五二）古写の伝心法要合綴の「三論」は、すべて序文をもちながら本文は五山版「六門」に近い。両五山版を用いて成した校訂本の類というべ

きか。また、朝鮮刊の「禅門撮要」（一五八六）は、四行論に代表されるごとく古い記録を伝える。血脈論と観心論の本文は「三論」本にほぼ近い。

わが卍続蔵経中に収める六門をみるに、四行観は「景徳伝灯録」巻三〇からの採録ではありえず、血脈論・悟性論・破相論の本文は「三論」のそれとほぼ一致するものの、むしろ右の四門と「最上乗論」とを合刻する重慶華厳寺本の原本によったものか。その伝承は古いものとみてよい。ただし、悟性論末尾の真性頌は他本から、二種入・心経頌は流布本「少室六門集」からの各採録である。

その他、六門関係の単行書には敦煌本以外に注意すべき古文献を挙げよう。まず、破相論では金沢文庫の古写二本には序があり、天順七年朝鮮寺刊本は無序ながら、それぞれ「三論」本に近いもの。悟性論も金沢文庫の古には序と真性頌がなく、本文末尾こそ増加しているが「三論」系に近く、宋版以前の原型をとどめる重要文献とみてよい。

かくて、「六門」と「三論」とは同種文献の二系統を形成し、その最初の編集は宋代に遡るとみられ、就中、「三論」の成立は、その首部に置かれる血脈論に付せられた任哲の序文中に明記される紹興二三年（一一五三）と推定される。二系統では「六門」側に文章字句の整理の跡が著しいが、「三論」中にも大胆に文を改変する部分がみられる。ゆえに、今後はこの二系統を考慮しつつ、前述単行の古本類や敦煌文献を基にして底本を作るべきであろう。その他、心経頌は「六門」五山版を用いて北宋禅との関連において検討すべきこと、「三論」の悟性論のみに存する銀海の序中、達磨多羅の名に注意すべきこと、血脈論の任哲の序にいう同書と「伝心法要」との禅籍史上の関係等が当面の研究課題として指摘されるであろう。

善導の一時釈と瞬間の概念

遠山諦虔

善導は『観経四帖疏』のなかで、観経を王宮会と耆闍会に大別し、一経に二会ありとしたが、このことは観経理解の上に重要な意味をもつと思う。耆闍会は、阿難による王宮会の復説であるが、これは「耆闍の聖衆小智、疑いを懐く」がためにされた法会であった。耆闍会の聖衆がすべて、如来の如く「神力転変無方」であれば、おそらく、この法会は無用であったであろう。如来の心には、王宮と耆闍、凡と聖のへだてはない。だが、如来心はこの対立を機縁として展開された。凡聖を分たぬ如来心が、凡聖の対立を機縁として開かれた、観経の展開の意味を、最もよく示しているのが、善導の「一時」の釈であると思う。

善導は、「一時仏在王舎城耆闍崛山中」という観経の序の言葉のなかの「一時」を釈して、まず、「正しく起化の時を明す」としている。「一時」は、通常、あるときと訓ぜられる如く、ここでもまずときであるが、しかし、ところと切離されたときではなく、「仏将に説法せんとするに、先ず時処に託りた

まう」とある如く、その「時処」を意味するのである。時と処を別々に考えず、まず、時処という具体的現実を考え、それを時に約して見たものが、この一時釈である。

さて、「一時」をときに約してみると、これは時の流れの中では、ひとときまたはしばらくの短い時間をも意味するが、いまこの「一時」は「起化の時」であり、ときの長短について言っているのではない。むしろ、かつての意味であろうが、これも無規定なあるときと同じく偶然のときであって、経の「一時」の意味を満すものではない。善導はこの「一時」を、「如来、機に応じて摂化したまう」のときとし、これに機化相応の必然性を見出している。

「一時」という言葉には、以上の意味のほかに、いま一つ、同時の意味がある。これについて善導は、「一時とは、阿闍世正しく逆を起す時、仏何処にか在す。此の一時に当り、如来独り二乗と彼の耆闍に在す。此れ即ち下を以て上を形す意なり。故に一時と曰う。又一時と言うは、仏と二衆と一時の中に於て、彼の耆闍に在して、即ち阿闍世の此の悪逆を起す因縁を聞きたまう。此れ即ち、上を以て下を形す意なり。故に一時と曰う」として、二重の一時釈を述べている。王宮に阿闍世の逆悪が生じたとき、釈迦は耆闍に在し、王宮に在さなかった。これは二つの事柄の同時生起で、時処を前提としている。凡夫の見は、常に時間空間の制約を脱しえないので、アリバイなどということが、事件の解明に重大な意味をもったりするのである。だが、時処の束縛を脱した釈迦如来は、耆闍に在しつつ、同時に阿闍世の逆悪を聞かれた。この意味の同時性はもはや時のなかにはなく、時もそこから始るのである。「一時」の同時性は、単に二つの事柄の生起の時間上の同時性ではなく、時空を超越した如来心の発動の時を意味するのである。

以上の如く、善導によれば、「一時」の最も根源的な意味は、時処を超えた一なる如来心の時（時処）に即した必然的展開である。キルケゴールは『不安の概念』のなかで、「瞬間は本来、時間のアトムではなく、永遠のアトムである」といっているが、両者とも、時間の規定をはみ出して、しかも時間の始源となるものに着目している点では共通しているといえよう。だが、キルケゴールの「瞬間」(Augenblick)が、時と永遠との逆理的綜合として成る時間性を示しているに対して、善導の「一時」は、そのような場面で捉えられたものではない。そこでは、時はむしろ仮立のものとなるが、時の実在性は否定されているのではなく、かえって縁起連関する具体的現実的な時として捉えられているのである。キルケゴールは「瞬間」の概念によって、ギリシア的時間概念とユダヤ的時間概念に対して、キリスト教的時間概念の本質を明らかにしているが、これに対してさらに、仏教的時間概念の特色を、善導の一時釈を通じて比較考察することもできよう。例えば、キルケゴールの「瞬間」を vertikal な方向への時間の超越とすれば、善導の「一時」は、horizontal な方向への時処の超越ということもできると思う。

万松行秀考

永井政之

宋代以後の曹洞宗の歴史は、一方では真歇派・宏智派の人々が浙江省を中心とした政治的経済的に比較的安定した地域での活躍をなし、また一方では鹿門自覚の系統に属する人々が、遼・金・元という異民族の支配下にあってその法灯を護持し両者の間には、ほとんど交渉がみられなかったところに、その特徴の第一がある。このような曹洞宗の動向を、明末に至って積極的に評価せんとして成立したのが後者の流れに属する遠門浄柱（1601—1654）による〔五灯会元続略〕（八巻）である。

かつて筆者は、浄柱の指摘を手掛りとして、河南省嵩山寺林寺・山東省泰山霊厳寺に晋住していった曹洞禅者の系譜とその動向について考え、両寺を中心とした地域での曹洞禅者の活躍の一端を明確にしたのであるが、この小論では、特に万松行秀（1166—1246）について考えてみたい。

いったい万松は、この時代の曹洞禅者としては例外的に、泰山にも嵩山にも住せず、燕京を中心としてその禅風を鼓吹したのである。

しかし、その禅風については決して明確であるとは言えず、また後世への影響についても論じられることは少ない、と言えよう。

さて万松行秀について述べる上で、その伝歴については、忽滑谷快天氏〔禅学思想史〕（下）をはじめとして頻々論述されるので、ここでは彼が、雪巌満に得法ののち、邢州浄土寺・中都万寿寺・仰山棲隠寺・燕京報恩寺の諸刹に歴住し、晩年に至って耶律楚材の請を受け、宏智の頌古百則を拈提して〔従容録〕（以下〔従〕）となし、また康熙一八年（1590）九月一日より二七日までの宏智の拈古百則に対する講説をまとめて〔請益録〕（以下〔請〕）となしたという点を確認するに留めておきたい。但、万松の伝を記した諸資料のうち〔五灯全書〕（六一）・〔続指月録〕（七）は、前述の二書のほかに、〔祖灯録〕〔釈氏新聞〕〔鳴道集〕〔弁宗説心経〕〔風鳴禅悦法喜集〕の著作、さらに四会の語録があったとしている。これらの書はすべて現存しないが、但楚材の文集〔湛然居士文集〕は、巻八に天興元年（1232）九月九日の〔請益録後序〕、巻一三には〔心経宗説後序〕・〔釈氏新聞序〕さらに元大宗七年（1235）の〔萬松老人万寿語録序〕を収録するのである。すでに失われたであろう万松の著作の存在を傍証する楚材の記述は、万松の禅を考察する上で大きな意味を持つことになるが、結局現段階では〔続略一〕〔継灯録一〕〔続灯存稾一一〕〔五灯厳統一四〕〔五灯全書六一〕〔統指月録七〕〔新続高僧伝四集一三〕などの記載、そして何よりも万松が直接その編集に関係したであろう〔従〕と〔請〕の存在こそ、彼の思想を考える貴重な手掛りとなるであろう。特にその評唱の部分は万松の生の声とも受けとられて興味深いものがある。

さて、万松の学問について〔五灯全書〕（六一）は師於孔老莊周百家之学、無不倶通、三関蔵教、恒業華厳、（Z 2 Ⅳ-14-2-151 b）

とする。この論評は、〔従〕や〔請〕の中で、頻々、老荘や華厳の語が引用されることによっても立証されるが、老荘の教えについては

儒道二教、宗於一気、仏家者流、本乎一応、圭峰道、元気亦由心之所造、皆阿頼耶識相分所摂。〔従一〕（T 48-228 a）

といい、さらに

今人見天童用荘子、便将老荘、雷同至道、殊不知古人借路経過、暫時光景。〔従七六〕（T 48-275 c）

として、あくまで仏と儒・道を区別するのであり、元朝に至って大きく展開した新道教の人々とは、その弟子の林泉従倫の道教経典破毀の行動などとも勘案して明確に一線を劃していたと考えてよいであろう。一方、華厳学に対しては〔従六四〕に三舟玩月の譬を引用し、〔従六七〕では〔華厳大疏〕について詳しく論じ、さらには

且道、如来禅相去多少、試将華厳経文、参我天童頌意。〔従六七〕（T 48-269 b）

とまで述べ、これらを総合すると教学に対しては否定的な態度はとらなかったことと思われ、この点は注意しておいてよい。

以上、万松の禅の一端を述べた。万松の曹洞禅者としての意識や他宗についての意識については別の機会に述べる。（未完・S 51. 10. 10）

勝鬘経十大受の解釈

水尾現誠

智昇（六六八～七四〇）の『開元録』（七三〇）によると、勝鬘経の漢訳は三訳二存一欠とある。第一訳は北涼の曇無讖（三八五～四三三）で欠本とされている。第二訳は劉宋の求那跋陀羅（三九四～四六八）で、慧観の経序（『僧祐録』巻九）によれば元嘉十三年（四三六）に訳出したとある。第三訳は唐の菩提流志（～七二七）が七〇六年～七一三年に訳出した『大宝積経』の中の第四十八会としての「勝鬘夫人会」である。

次に、勝鬘経の注疏であるが、梁・唐の『高僧伝』をみれば、勝鬘釈家が数多くいたことがわかる。そのことが更に具体的にわかるのは、隋末唐初の吉蔵（五四九～六二三）の『勝鬘宝窟』である。冒頭で「古今を捃拾し、経論を捜検して、その文玄を撰び」と述べているだけあって、南北にわたる数多くの注釈書を引用している。それら依拠した訳本は、現存する注疏においては、第二訳である。第一訳が欠本のため何ともいえないが、スタイン蒐集の勝鬘経の写本は第二訳である。また高僧伝にみられる勝鬘釈家は第二訳の訳出後の人たちであり、そのような点から推して、恐らくみな第二訳によったものと思われる。

今ここで問題とする勝鬘経の十大受の解釈は、吉蔵の『勝鬘

宝窟』によれば、「凡そ五師あり。曇林の云く、此章より十大願と為す。然るに下に三願一願あり。故に此釈に同ぜず。馥師の云く、前の五を止悪と為し、後の五を生善と為す。三戒を分たず。第三師云く、初戒は是れ総、謂く総じて心を要して戒を発し、総じて所防を出す。第二より已去は、謂く別して心を要して戒を発し、別して所防を出す。第四師云く、前の九は世の教戒を受く、後の一は正法の戒を得。事に随って防禁するを、世の教戒を受くと名け、実を証し過を離るるを、正法の戒を得と名く。前の九の中、初の一は律儀を受け、中の四は摂善法を受け、後の四は摂衆生を受く。第五師云く、初の五は摂律儀、中の四は摂衆生、後の一は摂善法なり」と、五師の解釈をあげている。他にこのような五師の解釈をあげている箇所はみられない。吉蔵自身もこの十大受の解釈が問題になったのであろうと思われる。吉蔵はこのように五師の解釈をあげておいて、「この五、人によって取捨せよ。但し今は第五師の釈を用いるなり。」といっている（この五師の解釈から勝鬘経解釈の発展過程を見通せるように思われるがそれは早計であるので別稿にゆずる）。また、敦煌写本の中で十大受の解釈がみれられるものをあげると、北魏の正始元年（五〇四）筆写の『S二六六〇』は、初の五受と第十受を自行、中間の四受を化人、また初の九を別、第十を総としている。六世紀中葉筆写といわれる『S六三八八』は、前の五を自利行、後の五を利他行、自利の中の初の一受を律儀、次の四受を摂善法としている。高昌の延昌四年（五六四）筆写といわれる『S五二四』は、初の一受を誓持、次の四受を律儀戒、次の四受を摂衆生戒、最後の一受を摂善法戒としている。その他、慧遠（五二三～五九二）の『勝鬘経義記』は、吉蔵があげる第四師の釈と同じである（吉蔵は北方の釈家をあげる場合は名前を明示しなかったとも考えられる）。また、唐の明空の、『勝鬘経疏義私鈔』所引の『無名疏』は、吉蔵があげている馥師の解釈と同じである。また、我国の凝然（一二四〇～一三二一）の『勝鬘経疏詳玄記』所引の新羅の元暁（六一七～六八九）の『勝鬘疏』は、『S五二四』と同様の解釈であるが、ただ初の一受の誓持が持戒になっているが同じことみてよい。

以上、十大受の解釈をみてきたが、これらを大きく整理すると二種の解釈になる。一は曇林のごとく願と解釈するもの、二は戒と解釈するものである。戒は実践をともなうものであるから行であり、行の一部とみなされる。そのようにみてくると、願と行ということになる。大乗では、願と行といっても別のものではない。願は出発であり、行はその道程の途中、願の実践である。行のともなわない願は成り立たないし、願のない行もありえない。利他の願が自己の行となって成就していくのである。このように願と行という解釈が出てきたのは、第二訳の経文「恭敬して立って十大受を受く」、第三訳の経文「如来の前に於いて合掌して立ち、十弘誓を発して、是くの如き言を作す」という二種の訳文からも察せられると思われる。なお、行（戒）とする解釈に種々みられるがこれは別稿にゆずりたい。

丹霞子淳の宗風

——頌古を中心として——

石井修道

丹霞子淳（一〇六四—一一一七）には、韓韶の塔銘によると『語録偈頌頌古』四巻があったと伝えている。ただ嘉熙戊戌（一二三八）の『続開古尊宿語要』にも抄録されず、中国では全部は伝わらなかったらしい。幸いに日本には、一四三四年に大容梵清によって書写された大洪山時代の上堂語を中心とした一巻本が存し、続蔵経に収さられている。さらに続蔵経には、誰の編集になるか不明であるが『増輯丹霞淳禅師語録』（原本は松ヶ岡文庫蔵）が収められている。現在、丹霞子淳の研究をする場合、この二冊を中心として行うより外に方法がない訳であるが、それに先だちまず増輯本の性格をみておかなければならない。「増輯」とあるから、当然、梵清書写の子淳の弟子の慶預校勘になる語録を前提とし、宝永七年（一七一〇）の序と刊記を持つから、日本人の手で、宝永七年以降に編集されたと見てよいであろう。古い伝承を持つものではないことは、増輯本らしく、前の語録にないものを集めたとする編集態度に見い出せる。

増輯本は、まず上堂が四つ、真歇・宏智の機縁さらに問答一つと、挙古が二つある。これらはすべて『嘉泰普灯録』巻八・九より補足されたもので、丹霞山時代の上堂を中心とするものである。

次に四丁より三十五丁裏までに頌古百一則が収められている。周知のごとく、『丹霞子淳の頌古』を評唱したものが、材泉従倫の『虚堂集』で、『空谷集』と共になる総序が陸応陽によって至元乙酉（一二八五）に書かれ、『虚堂集』には姜端礼が元貞元年（一二九五）に序している。曹洞宗の投子・丹霞・宏智の頌古・拈古の万松・林泉師弟による評唱がまとめられ、万暦三十五年（一六〇七）にも『重刻四家評唱序』が徐琳によって書かれ、また雪竇・投子・丹霞・宏智の四つの頌古に注した『凭絶直註四家頌古敍』が弘治元年（一四八八）天奇本瑞によって自序されている。ただ丹霞の凭絶註は現在見ることができない。

ところで『虚堂集』と増輯本の百一則とは順序が一致しない上に、語句も異る所が多く、また『虚堂集』にない頌古三則を含む。この問題を解決しないでは、増輯本を簡単に取り扱えない。結論的には、増輯本の百一則は『禅宗頌古聯珠通集』より抜萃した頌古に、『虚堂集』によって補足訂正したものである。主な理由は、全則の比較を前提とするが、『虚堂集』にない三則（増集本の36・52・60）は、すべて『聯珠通集』に存す。また『聯珠通集』の抜萃の頃と増輯本の1～4が一致し、さらに『聯珠通集』の順序は、増輯本の5～9、15～21、36、37、31、32、47～53、56、57、59、60、64～68、70～75、76、77、80、81、83～86、89～91、98、99と一致し、『虚堂集』にない三則の位置も通続し

ている。ただ『聯珠通集』は、丹霞子淳について明確な知識を持っていないので、白馬儒と白馬靄、保寧勇と保寿恩などとの混同が見られるが、『虚堂集』の評唱を参考に増輯本は正しく編集されている。林泉の『空谷集』によるかぎり、丹霞の頌古も、林泉の『虚堂集』の順序で、百則あったものと考えられるが、語句は、林泉が訂正した箇所も『空谷集』と同じく多く存すると考えられ、現在のところ丹霞の頌古は増輯本によらず、『虚堂集』を基本に増輯本や『聯珠通集』(魯庵普会の増集本でよい)を参照すべきであろう。

頌古百則は、青原―薬山系統のみの頌古というところに丹霞頌古の特色を見い出すことができ、韓韶が塔銘によって示すように、「拈出古今、頌明宗旨」であって、大洪山を中心に明確な宗風を展開していった。その宗風の中心は、大陽玄の頌にある「少林冷坐最慈悲」であり、語録にある「自宗」の頌の「空劫自己無依守」といってよいであろう。従来資料不足のため不明確であった宋代曹洞宗の研究も資料批判の上に新に築かるべきであろう。

平安時代における念仏の諸形態

奈良弘元

平安時代に成立した七往生伝を中心として、叡山浄土教の実態を明らかにしようとするものである。

叡山浄土教にみられる、いくつかの異なった形態の念仏の源流として、二つの形態の念仏が考えられる。一つは『摩訶止観』に説かれている四種三昧の中の常行三昧としての念仏であり、他の一つは、法照流の五会念仏である。

七往生伝にひろくみられる不断念仏は、『摩訶止観』所説の常行三昧としての念仏であって、平生の念仏として、あるいは、別時念仏として、さらには、臨終行儀の法会として行われていたものである。

春素は一生の間摩訶止観を披見し、常に阿弥陀仏を念じていたとされ(極楽記)、源信は『往生要集』において、一日ないし七日、十日ないし九十日と日を限って行う平生の念仏を示し、特に、九十日行の説明と、『摩訶止観』の常行三昧の箇処を全文にわたって引用している、といった事例から、『摩訶止観』所説の常行三昧流の念仏が平生の念仏として、あるいは別時念仏として行われていたということが如実にうかがわれるし、覚運の事例(続本朝)、慶覚の事例(拾遺・巻中)なども、それを補足するものであろう。

臨終行儀としての不断念仏は延昌・寛仲の姉・明請(以上、極楽記)などに顕著にみられ、かつ、多武峰安養房の住僧経暹にいたっては、臨終行儀の念仏として、衆僧を勧誘し、共に阿弥陀経を読み、かつ、弥陀の宝号数百遍唱えて入滅したという(拾遺・巻上)。

身は常に仏を廻り、口には常に経を唱え、心は常に仏を念ず、というのは、『三宝絵詞』に紹介されている「比叡の山の不断

念仏」の実態であるが、右の経暹の事例などに徴する限り、阿弥陀経の読誦と称名念仏とが併修されていた場合も少なくなかったと考えられる。

また、『摩訶止観』所説の常行三昧は唱（口称）念（観想）併修の念仏であり、それは、『日本往生極楽記』の著者慶滋保胤が、自序の中で「口唱名号、心観相好」といっているごとくであるが、やがて唱と念とのいずれか一方に重点が置かれるようになり、唱の重視が、唱える遍数の量の重視となって現われ、日に一万遍・六万遍・十二万遍さらには百万遍といった数量念仏となり、その遍数を小豆をもって数え、その量七百石に及んだという事例まで記載されている（後拾遺・巻中、入道忠犬丸）。

念（観想）重視の念仏としては、画工に浄土の相を画かせ、一生の間これを観じて往生をとげた智光、自分の手の皮を剝いで極楽浄土の相を描かせ、弥陀を念じた伊勢飯高郡上平郷の尼某の事例がみられる（いずれも極楽記）。

次に、叡山浄土教の念仏形態のもう一つの源流である、法照流五会念仏は、『無量寿経』巻上に、極楽浄土には七宝の諸樹があって、この諸々の宝樹に清風があたって五つの音声を出し、自然に相和す、とある。その極楽浄土の五つの音声をそのまま念仏の声としているもので、初会から五会に及ぶ、高低緩急を異にする五種の旋律を用いて弥陀の名号を唱える音曲的念仏である。

この五会念仏は、叡山浄土教にあっては「合殺」の名のもとに修され、不断念仏との併修がなされるのである（拾遺・巻下・定秀、後拾遺・巻上・薩摩国某、同巻下・藤原為隆など）。また、高低緩急を異にする五種の旋律は「引声」と称され、引声念仏として人口に膾炙されるにいたり、阿弥陀経もこの曲調にのせて読誦されるようになったと考えられる。

以上の概略的考察からいえることは、叡山浄土教における念仏が、㈠『摩訶止観』所説の常行三昧流念仏と、㈡法然流五会念仏とに大きく分けられ、㈠は唱念兼修の不断念仏から阿弥陀経併読の不断念仏へ、さらに、(イ)唱重視――数量念仏へ、(ロ)念重視の観想念仏へと別かれ、㈡は合殺＝引声念仏として人口に膾炙される、という展開をしながら、平生・別時・臨終行儀の念仏として、種々の形態をとるにいたる、ということであろう。

『玄沙広録』の「現成」について

新野光亮

『玄沙広録』の中にある「現成」の語を挙げれば、左の如く七箇所にみられる。

1、具足現成是本身　心心色色只我真　法法無生本不滅　流注一如鎮目前（続蔵第二編三十一套　広録巻中一八六右下）

2、如今欲得会麼　我今為你説破　法身報身化身　如今現成　諸人還会麼　還者麼　若与麼去　在処自由自在（以下省略す　巻中一八九右上）

3、伱今欲得会麼　便説向伱諸人　現成不用外覓　法報化具足　人人具足　人人現成　応処無方　通古通今　未有不是者　未有不非者　（巻中一八九右下）

4、仁者、如今欲得易会麼　山僧為伱説破　法法恒然　法法如是　無有生滅去来　亘古亘今　且喚作什麼即得　如今現成地会麼（巻中一九一左上）

5、師云、太尉従今至古　只与麼　還会麼　還省麼　還知麼　還覚麼　太尉知覚省現成　因什麼便得不会　会与不会也只如然　久立珍重　（巻中一九一左下）

(6)問、如何是三世諸仏現前道場　師云　儞不可不識道場　問　如何是現成底道場　師云　儞不是従襲　（巻中一九二左上）

（傍点筆者）

1は、徳彦の五問に対する答と頌の中、最後にある第一句綱宗の頌である。如来の智慧徳相を完全無欠に具足し現われているのがこの我々の本身（自己）であり、心境共に我々の真実相である。それは絶対的存在として現前している諸法実相である。

2 3は、招慶法要の少し前に掲載されている上堂である。その2は、法身報身化身の三身は、この身（自己）に如今現成という。即ち、諸上座の赤問団上にいま現われているではないか、さあ会得せよ、省察せよと提示し激励している。

3は、2に続いて達摩の吾本来茲土云云に関して説示の後、再び三身について説き、我我は具足現成の身として、今、此処に現じているのであるから、自己の外に向って求める用はない。何故ならば人人具足、人人現成として、法報化の三身はもとより他のすべてを誰れでも平等に具足し、普遍的であるからである。

4 5は、開平元年（九〇七）招慶法要のところにある。4は、この法は生滅去来なく従却至却不変なる宇宙の大真理であるが、これを什麼と喚んだらよいであろうか。それは如今現成として、今、此処において会得せよと示している。

5は、太尉との問答数番の後、最後の答であるが、恒古恒今、只与麼で、この与麼を会得、省察、知得、自覚と太尉自身が実参実究することが、即ち知覚省現成である。

6は、太尉及び諸官僚等に示す上堂で、多くの問答の一つである。三世諸仏の現前道場の問に対して、儞は道場を識らざる不可と答え、次の現成底道場に対しては、儞は従襲と問者の名前をさして答え、問者自身が現成底の道場だとしている。

以上のまとめとして、「具足現成」は、この我々の肉身は、無生で不変不滅なる宇宙の本体、如来の智慧徳相を完全に具足して現われているものであるから、この身（自己）の外に求める何ものもありえない。すべてのものは心境内外共に一身に統一されて、目前のもの（自己）におさまる。それは二元対待である断常外道の見解を超越したところの、常住の真心の体得によって、はじめて可能である。時間的には「如今現成」で現在只今、この時この一瞬一瞬においてなされ、空間的には「知覚省現成」「現成底道場」――即ち知覚、省を代表しているが我々の認識の主体において、すべての活動のいつでも何処でもと

いうことになる。したがって我々のこの身（自己）を「具足現成」として自覚すれば、「現成底道場」となり、応処無方、在処自由自在として、いつでも何処でも絶対的なはたらきとなる。尚、道元禅師の「現成」との関連については紙数の都合にて割愛した。

付記―この研究にあたり鈴木哲雄師のご教示をいただき感謝申しあげる。

神会と浄覚を結んだ王維

長島孝行

本論は恵能を知らない神会という仮設のもとに究明されていることを、先ず最初に記さねばならない。その一証明として、神会と浄覚を結んだ王維というもう一つの仮設を設定したものである。

「神会語録」に、

問曰。門人劉相倩云。於二南陽郡一見下侍御史王維。在二湍駅中一屈二神会和上及同寺僧恵澄禅師一語経中教曰上。

との記載があるが、これは恐らく王維没後に書かれたものであろうと思われる。神会存命中に、王維は神会から「能禅師碑」を書くように依頼されている。その碑は言う、

謂余知道、以頌見託。偈曰。……

その王維は「能禅師碑」を書く以前に「楞伽師資記」の編者、浄覚の碑をも書いている。神会が王維に碑を書くことを依頼した正確な理由は判らないが、「法如禅師行状」以来、「伝法法紀」張説によって書かれた「唐玉泉寺大通禅師碑銘」また、浄覚によって編集された「楞伽師資記」及び、王維によって書かれた浄覚の碑を、神会は王維との親交によって、より以上に知るようになったと考察される。即ち、あの時代は法統偽史のラッシュ時代であったわけである。神会が恵能を師と選んだ理由は、「能禅師碑」の次のような記載によるものと考察される。

第一に、擅行於蛮貊之郷（恵能のよい行いは未開な南蛮の土人達に慕われる）、第二に、泉館卉服之人（水上に生活し、くずあさの蛮衣を着る人々）、第三に、百越（中国の南海地方に住む多くの種族）、第四に、跳足彎弓（なげやりと大弓、即ち、動物を捕えたり、他種族と戦う道具）。

王維を初め都の都の人の韶州に対する認識は右のようであったと思われる。そこで神会は「楞伽師資記」にある弘忍の十大弟子の内の一人、韶州恵能からヒントを得て、その中の韶州恵能と高麗僧智徳の出身地が都から遠く離れているのに注目したと考察される。そこで誰も知らないであろう韶州恵能を神会は自らの師と選んだに相違ない。何故なら、「能禅師碑」に、遇師於晩景、聞道於中年、とあるからである。苟くも神会の思想上に大きな変化を与えた師に会い、教えを受けた時を如何に碑銘とはいえ、中年と晩年という表現ではあまりにも曖昧すぎるのである。

次に他の例証を挙げるなら、第一に、浄覚の碑は次のように

記載している。まず、浄覚の死没の項には、以某載月日帰大寂滅とあり、また、浄覚の位牌の遷された段では、某月日遷神干少陵原赤谷蘭若とある。更に、則有僧某乙、尼某乙。故恵荘某氏某郡主、賢者某乙等。各在衆中。とあって、右は浄覚の死を悲しみ集った人々についての記載の段である。右、某に関するなら、浄覚没後年月が経っていたので、正確に判らなくなり、王維は某と記したように考察される。次に「能禅師碑」は恵能の出身地を某郡某県人也とし、臨終の予言の段では、至某載月日、忽謂門人曰、吾将行矣と、更に臨終の段では、某月日遷神於曹渓安坐於某所と記している。神会は王維の碑を書く時の習癖、某に着目し、恵能の碑を書く依頼をしたと考察される。但し、浄覚の場合は彼の著作「注般若心経」「注金剛般若理鏡」及び「楞伽師資記」の編者として名声があって碑が作られたと考察される。一方、恵能の場合は彼の碑を出発点として恵能伝が続々と書かれ出したのである。第二の例証は、袈裟の伝承、所謂伝衣の件では、浄覚の著わした「注般若心経」の略序を李知非が書いている。其題大師所持摩納袈裟、瓶鉢錫杖等、並留付嘱浄覚禅師、と。「能禅師碑」は則天太后の敕書の段に、太后が恵能に下賜した袈裟に関する文に、遂送百納袈裟、及銭帛等供養とある。即ち、右の摩納袈裟を参然して百納袈裟としたと考察されるのである。

日蓮の地獄観

渡辺宝陽

日蓮は自らの宗教活動の功積をどのように認識していたであろうか。その点について、旧師道善房死去の訃報を聞いて著わした『報恩抄』に、日蓮自ら明確に結論している。すなわち、日蓮は釈尊入滅後二千二百二十余年の末法の初に、釈尊の真実の教えを開顕して、日本国の一切衆生の盲目を開いたといい、それはとりもなおさず無間地獄に至る道を閉塞したことなのであるという。そしてこのように末法に顕現されることが約束されていた教法をここに確立した功徳は大なるものがあり、それは日本の伝教大師、中国の天台大師、印度の竜樹菩薩や迦葉尊者という仏教史上の聖人に匹敵するもの、いな、それを超えるものであると誇っているのである。

日蓮はこのほかにもしばしば地獄への恐れを語っているが、その堕獄の業因は謗法ということにあるとする。謗法とは正法を誹謗することである。このことはすでに大乗諸経典において警めるところであるが、日蓮は正法を受持することは釈尊よりの一大事の因縁の救済に思いを致して至心に法華経に帰依することであって、そこに余経の一偈をもまじえないことにあるとし、それに徹しないものはすべて正法を誹謗することであるとの結論に到達した。日蓮滅後の門下はこの信仰を継続し、謗法

＝堕獄の論を信仰の要として、その業因を遁れるためには強烈な折伏・国家諫暁の行動を展開して行かねばならないとし、各地に教線を展開した。（拙著『日蓮宗信行論の研究』第一章第一節聖人教学における謗法の意義）今述べた日蓮の『報恩鈔』の文意もその主旨で解釈されている。

このように日蓮滅後の門下にあっては、謗法の警めのために地獄が語られるような傾向となっているように見られるが、日蓮自身においては地獄はどのように考えられていたのであろうか。このことはまた日蓮の宗教における浄土教との関わりの問題とも関連をもつであろう。

さて、日蓮は地獄への恐れを説くけれども、地獄の様相をくわしく語ることは多くない。その意味で注目されるのは『顕謗法鈔』である。『顕謗法鈔』は(1)八大地獄の因果を明し、(2)無間地獄の因果の軽重を明し、(3)問答料簡、(4)行者の用心を明すの四段から成るが、(1)において八大地獄の描写が比較的くわしく行なわれている。それについて思い起されるのは慧心源信の『往生要集』である。そこで試みに同書の厭離穢土第一の部分と対照してみると、著しく近似していることを知るのである。ただ『顕謗法鈔』は非常に文章を圧縮しており、より文意を強調して地獄の状景を眼のあたりにさせるかのように、「此の閻浮提の下」を「この閻浮提の地の下」といい、「縦広一万由旬」を「縦広斉藤にして一万由旬」というように言葉を補っている。そのほか同様の趣旨で、言い換えをした…「猟者の鹿に逢へるが如し」を「犬と獲とのあえるがごとし」としていることが指摘できる。そうしたなかで。等活地獄の業因についてみると、『往生要集』にはただ「殺生せる者、この中に堕つ」とあるのを、『顕謗法鈔』には「此地獄の業因をいはば、ものの命をたつもの此の地獄に堕つ」といい、更に続けて、「蟯蟻蚊虻等の小虫を殺せる者も懺悔なければ必ず地獄に堕つべし」と述べて、したがって日本国中の衆生はすべて地獄の業因を犯している旨を明らかにしているのである。以下、『顕謗法鈔』は地獄の業因を「日本国当世のもの」に対するものとして受けとっている。ここに日蓮の地獄観は『往生要集』を下敷きにしており、それを発展的に受けとめたものと見ることができるであろう。そして、それは日蓮の謗法観と深く関わっていることに注意せねばならない。（拙稿「日蓮の地獄観」――『地獄と人間』（朝日新聞社刊）所収――参照）

宿業の転成について

雲藤義道

一、人間性の両面

現代における人間観の主流をなすものは、人間性の尊重ということであろう。Humanism の思潮に支えられて、人間の尊厳性――基本的人権の尊重ということが中心的主張となり、人間の中に尊厳ならざる面、本能ともいうべき動物性がひそんでいることを見落し勝ちである。

この人間性の両面については、古来から多くの説がある。中国の性善説（孟子―372～289. B. C.―の説）・性悪説（荀子―298？～235. B. C.―の説）も、人間性の両面についてどちらに根本のすわりをおくかということであり、いまだ結論を得ていないともいえる。

釈尊の仏教では、人間性の両面に無限な可能性を認め、一方を仏性といい、他方を煩悩といっている。「一切衆生悉有仏性」と説くとともに「煩悩具足の凡夫」との自覚を深めている。

二、業思想の原点

仏教では、人間性の根源的主体を業（Karma・Kamma）と称している。人間を行為的主体として把握している訳で、身・語・意の三業といわれる身体的、言語的ならび意識的（心のはたらき）な行為活動の全体が、業の作用として、人間存在の状態を定める決定的要素だと考えているのである。

釈尊は、身分階級の厳然と差別された当時のインドにあって、

「人は生れによってバラモンたるにあらず
人は行為によりてバラモンとなり
行為によりてバラモンたらぬものとなる」
（スッターニパータ）

と宣言された。バラモンとは、印度の階級制度の最上位に当る祭司階級のことで、その身分に生れることは、輝かしい光栄と尊崇に価するものと考えられたが、そのような身分により、生れによって人間の価値を決定することを断乎として拒否し、人の行為こそ、人間の価値を定める決定的要素であるとした。

三、業と自由意志

人間の行為（三業の意味）が価値を定める決定的要素であるということは、人が自己の自由意志によって、行為を選択する可能性が認められなければならない。釈尊は「我は業論者なり、精進論者なり」とも「怠らず精進せよ」（遺教偈）とも申され、「諸悪莫作、衆善奉行、是諸仏教」が七仏通誡偈とせられている如く、業思想は本来、自己の人間形成の問題として、仏道精進の道を示すものであった。それは、客観的道理として受取らるべきものではなく、どこまでも対自的な、我が身をみつめてゆく主体的実践の道を示すものである。その意味で、過去に向っては、自己の業によって創られた運命的自己を受領し、未来に向っては自己の自由意志によって、能動的に創り行く自己創造の道である。創られつつ、創りゆくもの、それが仏教一般の業論である。

四、宿業の自覚と転成

業の問題が私の主体的実践の道として、対自的に深められるとき宿業の自覚が生れる。浄土教とくに親鸞の宗教においては、無始の過去より無終の未来につづく輪廻の迷界における救い難き自己の罪業として受けとめられる。宿業は人間の根源的罪として内観され、いかなる自力も無力と自覚せしめられる。「いずれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」（歎異抄第二条）との地獄一定の内観に徹したとき、如来の本願の世界に生かされてゆく自己を知らされるのである。

宿業観は宗教的信への転成である。有漏業（煩悩業）に繋縛

せられた私が、無漏業（清浄業）たる仏の大願業力によって解き放たれ、自由無碍の世界に救われゆくのである。

このような宗教信の機微なる信相を中国の善導（唐代）は、二種の深信（機の深信――罪悪生死の凡夫・法の深信――大願業力）として説き示した。また親鸞は、宿業の転成の相を、「罪障功徳の体となる　氷と水のごとくにて　氷おほきに水おほし　障りおほきに徳おほし」（高僧和讃）と讃嘆している。

天台智顗の宗教と五重玄義

池田魯参

今日でも尚、天台智顗の宗教は、従因向果の始覚門の立場であったかのようにいわれ、依然として「教観傍正」の論題などは、権威あるものとして一部に用いられている。

智顗の創案になる、名・体・宗・用・教の五重玄義は、仏の覚証の様態を伝える、解釈法として体系づけられた点でユニークであるが、そのことは、智顗が注意したように、体と宗の観念を明確に分科したところに現われる。宗は修証の場面であって、仏の自行の因果と規定されている。「因は久遠の実修を窮め、果は久遠の実証を窮む（T33 683 a）」とみえるように、因果は修証のことで、このように性格づけられた、宗は、法体の所在を証明する、仏における修証因果というような意味で、仏の具体的な慧命を名指すであろう。

釈名が説く本迹の十妙は、正しく諸法実相という法体受理の様相を表現するもので、この名教は、真性としての法体を基盤とする。そうとすれば、本迹の十妙は、仏の修証因果の内容となり、勿論それは化他の力用をも具えるであろう。十妙が宗と用の開合によって統括できるこれがその所以である。仮りに、迹門の十妙で示すと、境・智・行・位妙は、仏自行の修因に、三法妙は、仏自行の証果に当る。感応妙は、化他の能所を兼ね、神通・説法妙は、化他の能用に、眷属・利益妙は、化他の所用に当る。

湛然は、この「十妙は、観法の体である（T33 918 a）」と説き、「摩訶止観の十乗観法は、今の自行の因果を成じ、起教の一章は、化他の能所を成ずるものである（同）」と説いて『摩訶止観』の修行を、『玄義』における、宗玄義のなかへと位置づけている。だから『摩訶止観』は、法華三昧の異名なのである。

知礼は、智顗や湛然と異なり、「自行の因果」を、「仏の自行」としてではなく、「初心の自行」として読み換える（T46 707 c）。知礼がいう初心は、仏の側のものであるはずはなく、その意味で「妄心」でなければならないというのである。

一体、『摩訶止観』は、修行章の第一に観不思議境を掲げ、三科揀境し、尅示境体して、修行者の、今、ここに、現前現起してある介爾陰妄の六識心王を、修証の原点にすえるから、知礼の読み方は正しいのである。宗玄義が、仏自行の因果と規定したことと、このことは一見矛盾するようであるが、そうではない。なぜなら、『摩訶止観』では、修行を、行者の近要につ

け、あくまでも切実な現実に坐りを置くべきことをいうだけであって、その意味で現前介爾の妄心を観境とすると説いたのであるが、実は、この妄心こそが、「一念三千」と表象された、諸法実相の法体原理によって根拠づけられた心であるのに外ならず、それ故にこそ、それは不可思議・妙と名指されるのである。いわば、知礼の真妄論は、同一のものを前後から説いてみせたにすぎない。

さらにいうと、知礼がいう、初心において「自己をならうこと」は、湛然がいうところの「仏自身の修証をならうこと」と異なるものではなく、智顗が説いたように、今日の自己の修行は、本来的な仏の覚証によって証明され、諸法実相として根拠づけられた、当にその修証を行ずることなのであり、仏の慧命を行ずることなのである。

このようにみると、『玄義』と『止観』の違いは、理論的と実践的との、目的に合った表現と構想の上における相異にすぎず、法体原理においては全く同一のものであることが知られる。

最後に、尊舜の『玄義私類聚』が、玄義から止観へという方向を従因至果の次第と解したのは誤りで、いうならば従果向因でなければならず、証上の修とでもいうべきところであろう。同ように、止観から玄義への方向を、従果向因の次第と解するのも間違いで、いうなら、従因向果とでもいうべきで、それは証に裏づけられた修行が、さらに証へと完結されていく過程とでもいうべきところであろうと考える。

『四分律行事鈔』における安居について

大沢伸雄

(序)

仏教徒の重要な年中行事として安居ということがある。これは sk vārṣika であり vārṣa (雨) から派生したものである。つまり、インドの仏教徒は、夏の雨期の三ヶ月間は洞窟や伽藍に籠って修行に専心することを安居というのである。これは雨安居、夏安居、夏行、夏書、夏経、夏断、夏籠、坐夏、坐臘などと漢訳されているが、これを中国の仏教徒がどのように受用し、実践したであろうかという作業の一部として、唐の道宣(五九六—六六七)の『四分律行事鈔』の「安居策修篇」を中心として考察してみたい。

(I)

インドと気候・風土・文化の異なった中国において安居を律蔵や西域僧から学んで自覚的に考察した一人が道宣である。彼は

夫静処思レ微道之正軌。理須三仮レ日追レ功策二進心行一。随レ縁託レ処、志唯尚レ益、不二許駝散乱レ道妨一レ業。

とのべ、静処に身口意をおき、戒学の事由を伺察することは、仏道の模範である。正定業を教誡せんがために安居は定められたのであるとしている。そしてまた、

故律通制三時一。意在レ拠レ道

という。春夏冬の安居を制し、仏道に専心することをその本旨

とする。つまり、夏に限るのではなく、遊行することは殺生をすることになり、一切時に本来は禁じられているのであるという。またとりわけ夏に限った理由は

文偏約二夏月一、情在二三過一。一無レ事遊行妨二修出業一。二損二傷物命一違レ慈寔深。三所為既非故招二世謗一。以二斯之過一教興在レ玆。

であるという。つまり、仏教全体を通してみると、不殺生という慈悲の思想は大切なものである。よって、特に夏は結跏趺坐の生活を送るべきであるとするのである。

(Ⅱ) 次に安居の具体的な実修として、㈠安居縁、㈡分房法、㈢作法不同、㈣夏内遇レ縁成不。㈤迦提五利・解界是非、(附)受日法をとりあげて詳説するのが「安居策修篇」であるが、ここでは、作法の不同についてみてみると、まず自然、聚落、阿蘭若、僧房、俗舎等の処において、大遠聚落求須レ難得、太近城市妨二修出道一、多二蚊蟻一自他両損、無二可レ依人一、無二施二主供一給薬食一、以外ならよいとしている。そして、安居をしようとする場合、その住処の一人の比丘に対して、

大徳僧一心念。我比丘某甲。依二某僧伽藍一前三月夏安居。房舎破修治故。

と三説すると、比丘は「知、莫二放逸一。」と述べるので答えて「受持」と述べ、また問うて「依二誰持律者一」と述べるので「依某律師」と答え、比丘は「有レ疑当二往問一」と述べることとしている。持律者は、一、謂誦我至三十。二、至九十。三、誦比丘戒本。四、二部戒本。五、広誦二部律であるが、春冬の安居はともかく、夏安居の場合は先の第五の持律者に依止しなければならないという。次に所依の人が無ければ心に念じて白をなすこととしている。それは威儀を具足して、霊廟の前に至って、発願し、安隠修道を乞うて心念口言するとしている。また安居の結界を心念して、外から界に入ったが忘れておった場合、安居の意志さえあれば安居ができるとしている。時については、前中後の三種、処については自然作法の二種、人については比丘以下五衆、作法は対首心念の二種類があるというのである。

(Ⅲ) 道宣は『行事鈔』その他の著述において、安居の制意については、不殺生の徹底と静処にて戒学の事理を観察するための行事と理解している。道宣の時代には西域において冬安居が行なわれているなど、西域僧の実修と律蔵とのくい違いを、不殺生という点に集約して理解しようとした。また作法については、厳密な経律の検討を通して、安居の実修をまとめあげている。中国仏教において安居がどのように実修されたかについては、ただ随意随処に行なわれ、重要な地位を占めていないふしもあり、今後に多くの課題を残すことになるが、ひとまず道宣の安居理解の一端を示すに止めたい。

天先祖命筆写並面山本「梵網経」と「梵網経略抄」について

中山成二

嘗って、私は「梵網経略抄」の考察に於いて、その底本となった「梵網経」素本の系統は、面山本以前に見出せないとし、また、ほぼ同系統のものとては、大東急記念文庫所蔵の妙心寺四世宗宿春夫による応永三〇年刊本に留まるとみた（『宗学研究』17）。しかし、最近、愛知学院大学図書館寄託本について検討した結果、面山本に極似していることを知った。

この情知学院寄託本は、青松山正眼寺（小牧市）所蔵のものであり、縦二五・六センチ横十二センチの折本一帖の形体を有すものである。奥書は「応永庚子純坤念一日　大仙書之」とあり、大仙とは「正眼寺歴代住山記」によって、通幻寂霊下二世、即ち、天鷹（鷂）祖祐の法嗣、正眼寺三世天先祖命の別号であることを知る。天先筆写のものとして、他に、「観音儀法」「華厳経」の二本が同じく正眼寺に伝えられる。また、天先は伝に記されている如く、衆僧教導は勿論、民衆教化にも大いに実を挙げた人物である。この天先によって、応永二十七（一四二〇）年に筆写された「梵網経」も当然のこととして、布薩の為としてなされたものであろうか。

天先筆写本の内容は、先ず、外題を「梵網戒経」、内題を「梵網経盧舎那仏説菩薩心地戒品」とし、構成は、開経偈――梵網経菩薩戒序――菩薩戒序――経本文――後序と次第する。この構成形式は、応永三〇年刊本が内題を菩薩戒経とし、後序の後に更に宗宿春夫の後序を有す他は一致している。他方、面山本は後序を欠く他天先筆写本と同一をなしている。

更に、内容について委細に検討すれば、面山本は天先筆写本に比して、先の相違の他に外題を「梵網菩薩戒経」開経偈の最終語を「真実義」（第一義に対し）、内題を「梵網経盧舎那仏説菩薩心地法門品第十」とする以外、両者は全一であるといえる。したがって、前掲拙論に示す如く、「梵網経略抄」の素本がその内題を「梵網経盧舎那仏説心地法門品菩薩戒」とする他、面山本に一致するのであったゆえ、略抄の素本と天先筆写本も極似していることとなる。

したがって、「梵網経略抄」の素本を、面山本以前、或いは、近似したものとして、応永三〇年刊本以前に遡れないという見解は訂正されなければならない。天先筆写本に検討を加えた今、略抄の素本と同じ、梵網経菩薩戒序、及び、菩薩戒序を有す坊間本が、応永二十七年まで遡れることが確かとなり、また面山本に関しても、天先筆写本と同系統のものが宗内に伝承され、かつそれを承けたとみることも可能になるわけである。

処で、天先がいかなる経過をもって「春網経」を筆写したものであるかこれについて記さないので、天先自身の編集であるのか、単なる写本であるのか不明である。しかし、応永三〇年刊本の春夫の言によれば、当時数種の梵網経が流布していたと

いう。だが、数本を校讎したことを述べるのみで、その異同について具体的には何ら示していない。結局、天先筆写の経過については明確でないが、天先、春夫にかかる両本の存在からして、応永年間中期にはすでに、略抄の素本の系統は成立をみたといえるであろうが、「梵網経略抄」の奥書に示される延慶二（一三〇九）年まで、更に、一世紀余り遡ることができるかという点については尚検討を要する問題であり。先に、現在用いられる「梵網経略抄について全体同時成立とする見方には疑いをもっていることを述べたが、この疑問は「正法眼蔵抄」と無関係ではないと思われる。

今度、天先筆写本の検討に際し、その便を写えて下された、愛知学院大図書館、並に、同大学講師川口高風氏に深謝いたします。

垂迹信仰と一遍の念仏

石岡信一

一遍聖の念仏義の形成について、従来より師聖達上人より伝授された西山浄土義に類する教門と、「我法門は熊野権現夢想の口伝なり」とある如く、熊野権現の夢告より授かったとする二種の相承がある。前者のみの形態による相承は、通常三国相承と呼ばれ、法然親鸞をはじめ浄土門流に属する大部分の者がそうであった。しかし、更に加えて、後者の神（熊野権現）より授かったとする念仏義の形態は、他門流の祖達や門流中の僧達の間にはその例をみる事は稀であり、彼独持の相承であるという事が出来よう。したがって、一遍の念仏をより正確に把握するには、彼の消息や伝説・口語・消息・法語・詩歌・偈文等を教学的組織的に解明する事は勿論であるが、それに加えて、一遍聖の垂迹信仰との関り合いの実態と内容を知る必要がある。

一遍聖の存世当時の垂迹信仰、我が国における垂迹信仰は、外来思想である仏教の同化現象の一形態と解され、その源流は奈良時代までも溯る事が出来る。凡そ同化現象の一端である垂迹信仰の発生と発展の母胎は、既成の信仰形態（呪術的信仰・人格神の出現・天台本覚思想・密教の成長その他等）に慣れ培かわれた概念や信仰意識にもとづく新しい信仰形態に対する対応であって、自然年代の降下と共に漸次深化発展する性格のものであった。奈良時代を源流とする神仏習合思想も当然発展の経過をたどり、所謂、本地垂迹信仰が形成され、完成の域に達したのは平安末頃であった。一遍聖の活躍した鎌倉期には既に熊野三所権現・八幡三所・鹿島・三島の大明神、天照大神、素盞鳥尊、その他等身近かな多くの神社及び神々の本地が定められ、垂迹信仰が民間にまで深く浸透し隆盛を極めていた。庶民間に受け入れられる信仰は、哲学的論理的教学にうらずけられた合理性を要求する宗教ではなかった。彼等の求めたものは困難な戒律や修行、豊かな財宝や知識を必要としない安易で手取り早い簡単な信仰で、しかも超合理的超人間的超自然的な絶対

なる神仏からの利益や恩恵を期待する呪術的効果を思わせる信仰であった。かかる庶民の宗教的欲求に対応したのが仏を本地とする各神々に対する権現信仰と、鎌倉期に出現した新形態の仏教であった。

所で、鎌倉新興仏教中、時機相応の教門として、他力易行を標榜、専修念仏の教門を確立し、先駆的役割を演じた法然は、興福寺奏状における神祇不敬の非難に答え、神社を権社実社の二種に分類、権社の神は衆生利益の為、仏菩薩が姿を変じて神明となって衆生の前に物現われたとする垂迹信仰を説き、軽侮しない理由として弁明した。親鸞は「浄土和讃」で「これらの善神みなともに、念仏のひとをまもるなり」とある如く、垂迹信仰は見受けられないが、習合思想を容認する姿勢を示した。以上の二者に対し、一遍は前述の如く、彼の念仏は熊野権現より口伝されたとする本地仏弥陀直伝の教という垂迹信仰を全面的に容認したものであった。彼は更に生涯にわたり次の如き多くの神社に参詣参籠を試みた。(聖絵の記録)

野口の明神(文永十年)・熊野証誠殿・(文永十一年)・(白川関の明神(弘安三年)・美作国中山大明神(弘安八年)・石清水八幡宮(弘安九年)・松原八幡大菩薩の垂迹の地(弘安十年)・備後一の宮(吉備津神社、弘安十年)・安芸の厳島(弘安十年)・三島大明神(正応元年)・淡治二の宮(正応二年)・北野天神(正応二年)

以上は「聖絵」のみの記録であるが、それ以外にも数多くの神社に参詣参籠を重ねたと考えられる。尚、「奉納縁起記」その他には、熊野参籠前に宇佐・男山両八幡に参籠したとある。また、「神宣遊行念仏記」その他によれば一遍なる名も、神より授ったものであり、念仏義も弥陀直伝のものとあるとした。

無量寿命決定如来の研究

斎藤彦松

一、序　無量寿命決定如来なる中世半ば以降耳なれぬ仏に就いての研究の概要を述べんする。以下決定如来と略称する。

二、資料の範囲　決定如来を表現する資料としては、大陸成立の経軌及び日本成立の仏書にみられるが、何れも文字表現を出ない。所謂る信仰遺物の如く物的資料は今のところ見出せない。只一点「阿娑婆抄」に彩色の決定如来図があるが同書の阿弥陀図と全く異るところがない。

三、仏名の時代と思想区分　学会発表時プリント(S.P. No462 寒)には第一表には決定如来の梵漢名の対訳。第二表には経軌中の決定如来整理。第三表には日本仏典での決定如来の整理。第四表には決定如来名を含む真言陀羅尼を表記して置いたが、今この仏名の基準と推定される八世紀後半不空訳出の「法華儀軌」の決定如来真言に含まれる梵仏名を見ると

阿跋哩弭多引枳孃二合曩尾嚩室者二合也囉逝捺囉二合也恒他引棄多引也

aparimitā-yur-jñāna-viniçcaya-rājendrāya-tathāgatāya

無量　寿命　智　決定　王　如来

となる。不空以前には八世紀前半に菩提流支訳なる「文殊八字法」があるがそれには「寿命」に当る文字がみられない。即ち無量智となっている。これは文殊真言の中の仏名で文殊菩薩を無量の智慧の王の如来と如来名で讃えているところ故無量寿命智でなく「無量智」の方がその原型と推定される。今度は逆に、不空の法華儀軌以降に訳出されたのをみると、「無量寿命智決定光明王如来」となっている。即ち法華儀軌の仏名に「光明」(teja)が加わっている。(詳しくは S.P.No.46 参照)以上を大要整理してみると

①無量智　(文殊法)　唐代
②無量寿命智　(法華法)　唐代
③無量寿命智光明　(阿弥陀法)　宋代

の三種となり主として夫々文殊法、法華法、阿弥陀法に用いられた。但②は阿弥陀法でも始め使用され③は日本に流入してから法華法に用いられた例がある。何れにしても②と③は阿弥陀仏と同義の仏名になっている事は注意を要する。以上要約すると始め①の無量智から寿命が加わって②となり更に光明が加味されて③と進転したと推定される。然しながら日本への影響は殆んど②の無量寿命智で且つ法華法のみである。

四、決定如来と法華経寿量品　この仏名は前記した如く経軌では文殊法や阿弥陀法にも出て来るが、日本仏典では法華経法以外にはみられない。従って決定如来と法華経の関係は重要である。法華経に関連して来るのは「法華儀軌」に始まる。同軌寿量品のところで、寿量品を誦した後この決定如来真言を誦することにより「願一切有情皆獲如来無量寿名」としている。即ち決定如来は法華経寿量品に説かれている「我成仏已来甚大久遠寿命無量」の仏名表現と推定される。法華経の重要点の仏名化と受取れるこの仏名は、日本では法華法の主要尊として登場して来る。決定真言もこれにともなう。

五、日本仏教中の決定如来　日本ではこの如来は全く密教(東台共)の内でしかも法華密教と称される宗教思想に含まれる。日本で始めにこの如来に注目したのは、法華と密教が同山していた天台宗であった。寺門の円珍は「蓮華三昧法」(第二表No.4)の成立に関連する如く推測される事などから、この仏名を含む著作が推定されるが確認に到らない。収録資料からは、五大院安照の「真言宗教時義」が初出で、これは九世紀後半でなるが、十世紀には既に比叡山法華三昧堂で村上帝勅願で七日に限り座主延昌により「無量寿命決定如来法」が実修されている。(扶桑略記第二十六)その後十四世紀頃迄東台両密共にこの如来名が出る仏書約二十点に及ぶ。法華と密教の習合は日本では多宝塔内の多宝釈迦の並坐仏を夫々、胎余の大日とし、更にこの決定如来を両部不二の大日とし法華密教の帰結点へ進んで行く。

『維摩経義疏』の一特徴

望月一憲

一、慈悲救済思想の徹底

既に拙論「維摩経義独得の転回釈について」(『日本仏教源流研究紀要』第一集、三七・九・二二)において明らかにしたところであるが、『維摩経義疏』において「弟子品」のところで「魔の所益」とし「外道の所得」としているものは、実は『維摩経』の本文についてこれをみれば、出家者それ自らの功徳であって、けっして魔や外道の所得ではない。元来、魔はこれ衆の恐れるところ、また、実際にその力あるが故にこそ、正法の確立、仏道の必就に障碍となり妨げとなるのであるが、出家品はその魔としておのずから降伏せしめるのみならず、更に進んで出家者の功徳を魔に廻向して仏果成就という無上莫二の所得にこそ与らしめようというのであるから、まことに驚くべき新解釈であって、慈悲救済思想がここまで徹底するということは普遍常識の到底思いも及ばないところである。

これはまさに『維摩経義疏』の一特徴であるといわねばならぬ。

二、浄土因十七年の強調

次に『維摩経義疏』において「仏国品第一」のところであるが、「浄土因十七事」を明かして「十重問答」があり、その問答の第七が「上業滅悪章」であって、そこに「五逆と誹謗正法とを除く」という『無量寿経』を引用して、それは「ただ一念たるのみ、一生、身を終るまで修行するを謂うには非ざるなり」といって、一たび念仏を唱えるというがごとき、一念の功徳では駄目であるが、一生、身を終るまで、一所懸命に念仏をすれば、たとえ五逆罪を犯し正法を誹謗したものでも、必ず極楽往生することができると、新しく『義疏』はこれを解釈しているのであるが、これはまさに本『義疏』の筆者が、自ら大悲の仏心にたって、新しく『無量寿経』を解釈しなおしたものであり、画期的な新天地の開拓であって、これまた恐るべき「慈悲救済思想の徹底」ということができる。

しかも、なお、驚くべきことには、このようにしてようやく浄土に往生することができても、もとの悪業を含んだままの往生であるから、そのため再び地獄におちるようなことがあっては大へんであると、そこまで心配をして、「然れども、既に浄土に生まるれば、則ち向う所、皆な正道を説く、故に、無相をもって縁と為して、漸々に益す、何ぞ悪業にして而も滅せざること有らんや。然らば、則ち、一たび上品の浄土に生まるれば、三途に還らざること明らかなり矣」と、「矣」の字の太鼓判を押している。

五逆罪を犯したものをも引き上げて浄土に往生せしめるというようなことだけでも、それまでの経典にはたえて説かれていないのである。しかるにそのものが再び浄土から転落するようなことがあっては大へんであると、このように、こと細かく、

ここまで心配をしているのである。

三、義疏第一の特徴

かくて、ここに指摘し抽出することのできる「慈悲救済思想の徹底」という『維摩経義疏』の一特徴は、単なる一つの特徴ではなくして、実に『維摩経義疏』における最第一の特徴であると指摘することができる。何となれば、それは経典の本文をも転回して、仏説の〝仏心〟をも更に徹底せしめているところのものであるからである。

そして、このことは、拙論「法華義疏の一特徴」(昭和五十一年六月六日、日本印度学仏教学会発表)において、『法華義疏』最第一の特徴が同じく筆者の「慈悲救済思想の徹底」にあることを指摘したことと、まさに相応ずるものである。

なお、また、『勝鬘経義疏』は、その「摂受正法章」において、身・命・財を「捨蘇する出家者の功徳をも更に一切衆生の為めに「捨」すべしとしている大陸先哲の転回釈――それは学界異端の説であるが、その異端の転回釈を敢えて卓見として採択しているのである。そして、この『勝鬘経義疏』の一「一特徴」は、また、同時に「最第一の特徴」でもあるが、まさにこれとも相応ずるところのものである。

第七部会

イスラム神秘主義

——サッラージュのシャタハ（shath）観について

鎌田繁

スーフィズムは九世紀後半から十世紀始めにかけ、ビスターミー（874没）、ジュナイド（910没）、ハッラージュ（922没）ら著名な神秘家の輩出により一時代を劃したが、その活動は伝統主義に基く保守的な学者たちに許し難い逸脱と映り、両者の関係は悪かった。サッラージュ al-Sarraj（988没）の『閃光の書』（*Kitāb al-Luma'*）に於けるスーフィズム観はこの緊張関係を反映して、スーフィズムを擁護し、保守的な学者の主張と矛盾しないことを強調する点にその特徴がある。

彼によればシャタハとは、神秘家が忘我状態に陥り、神的実在に直面したその圧倒的な力に耐えられずにその体験を表現することである。このシャタハは抑制し難い内的衝動に基くため、その表現の理解は困難であり、「莫大な知識と広大な神智によって、その種種の現れをはっきりと把握している」神秘家以外には理解不能であるとし、局外者の干渉を拒絶する。他方、神秘家の立場で次の様にシャタハを位置づける。

シャタハが〔修行の〕完成した人に見出されることは極めて少ない。というのは、彼らは彼らの思想に深く根ざしているからである。シャタハに陥るのは、〔神秘体験の深まりの過程の〕始めに位置し、完成と窮極への到達を目指している者である。それ〔シャタハ〕の始まることは〔人間の側の〕意志の終ることであり、そしてその意味で、それ〔意志の終り〕は窮極、完成、終結〔へと目指す道〕の始まりである。（*Kitāb al-Luma'*, ed. by R. A. Nicholson, 380）

シャタハは人間の意志の消滅により現れるものであり、一応それまでにも或る程度の修行が前提とされるが、それは神秘道の始まりに達したことを示すに過ぎない。窮極の体験を得た神秘家にはシャタハが起ることは余りなく、修行の過程にある者に起るものだとする。即ち、彼はそれを神秘体験の最高の形での表現だと考えないのである。

彼は、被造物である自己に神性を要求する瀆神的表現と考えられるビスターミーのシャタハによる言葉、

或る時、神は私をもち上げ、神の前に私を立たせた。そして私に、「アブー・ヤズィード〔ビスターミー〕よ、私の被造物はお前を見たがっている。」と言った。そこで私は答えた、「私をあなたの相対的唯一性（wahdāniyah）で飾って下さい。そして私にあなたの自己性（anāniyah）を着せて下さい。そして私をあなたの絶対的唯一性（ahadīyah）までもち上げて下さい。そうすればあなたの被造物が私を見た時に、彼らは『私たちはあなた〔神〕を見ました。』と言うだろう。というのは、あなた〔神〕がそれであり、私はそこにはいない

であろうから。」と。(*Lumaʿ*, 382)

これを次の様に解釈する。神に直面し対話することは心の中での神への深い瞑想を示すとし、また神の唯一性等の希求は神秘家がより高度の神秘体験を目指し進み行くことを意味するとする。そして最後の言葉は「彼自身が脱落し真理〔神〕がその唯一性によって立ち現れること」を示すとする。これは被造物性を消滅(fanāʾ)させ、神的実在の中に存続(baqāʾ)するという、神秘家の理解によるイスラムの窮極的な目標である神の唯一性(tawḥīd)の実現を示していると解せられる。このようにシャタハは局外者には理解困難であるが、イスラムの正当な解釈であるとする。

神秘家のやむにやまれぬ体験の表出であり正当なものだが、最高の表現方法ではないというサッラージュのシャタハ観は、保守的学者の批難の的のシャタハの価値を限定することで彼らに歩み寄っていると考えられる。即ち、彼のシャタハ観は彼のスーフィズム観の基調をなす融和的性格と一致すると言えよう。

南宋の道士白玉蟾

宮川尚志

道家南宗の大成者とされる白玉蟾(本名葛長庚。一一九四―一二二九)の師承関係につき、張伯端―石杏林―薛道光(毗陵裸師)―陳泥丸とつづく四代の中、彼の直接の師である陳楠(泥丸)は他の三人とちがい、符水治病や雨を降らし水上を歩くなど狂気じみた行者であり、その出身も卑しい商工者で、金丹道のほかに海南島の黎姥山神人から雷法の書を受けたとされる。そして白もまた時人から妖妄・任俠の徒とみなされ、寧宗の朝廷に召されたのもつかの間、左道惑衆のかどで検挙され、その後の踪跡明らかでない。劉克荘(後村先生)が「序王隠君六学九書」で、当時の丹家中、白は学問も深くなく、最も夭死したと言ったことは道教徒の反感を招き、後世彼の伝記を飾り立てさせるに至った。禅理をわきまえ、書画・詩賦に長じ、朱子を尊び三教調和の線に沿うとともに、龍虎山の正一教や、江西西山の浄明道とも関係を有し、前者にならい靖と呼ぶ教区を設置し弟子を集めその著述を刊行させ、若干の官吏層に帰依者を獲た彼の巾広い活動と教料・思想をうかがう第一歩として彼の伝記を明らかにせねばならない。上海集に載せる雲遊歌二首に回想の作だが求道流浪数年の間の彼の述懐として信を措きうると思う。陳楠の水解による死(一二一三)後、彼は武夷山止止庵を中心に信者を集め、一二一八、西山玉隆宮の建醮に始まる数年は彼の全盛期であった。上書の失敗後、三山(福州)を中心に教法を説き、吏部契書彭演と交り、その子鶴林らの高弟を育て、彼の学統はひきつがれた。彼が林霊素の流を汲む神霄派の継承者を以て任じ、雷法関係の経典に註し講究し、マニ教に言及したのが注目されている。今日台湾の道教儀礼が宋代福建地方に行われたものにさかのぼることは白玉蟾の道教史上の

役割が今後の研究に価するものであることを示す。

周續之の「難釈疑論」について

竹内肇

周續之は廬山での慧遠の白蓮社に参加した人物で、陶淵明・劉遺民の二人と共に、いわゆる潯陽の三隠として知られている。その意味では彼は隠士と見做されていたのであり、また彭紹升の「居士伝」の中に位置づけられているのでもあれば、居士としても認められているわけになろう。ところで、今、居士の意味を「在家の奉仏者」と、ごく普通に規定するならば、周續之は慧遠のもとで出家の生活に入らぬままに仏学の研鑽や仏教の信奉に努めたとのように考えられよう。

さて、そのような周續之の、僅かに現存する作品の中で、特に「難釈疑論」は、人も知るごとく、戴安道が世俗における寿夭窮達・吉凶禍福の問題について自己の意見を慧遠に披瀝した「釈疑論」に対しての論難で、慧遠教団を代表して儒教と仏教との立場で、それは論じられている、とされている。

しかしここに問題は、儒教の立場はともかくとして、果して「難釈疑論」は周續之が仏教教理の十全の理解の上に立って書いたものなのであろうか、ということである。たしかに、慧遠は戴安道に答えて、「観二周郎作答一意謂世典與佛教、粗是其中。」と、周續之が儒教と仏教とを妥当に論じているとし、周續之自身も、また、その意気込みで論旨を展開したのかもしれないが、実はそれほどには徹底していないのではなかろうか。それ故に戴安道は周續之の反論に納得しかねているようなのであって、結局は慧遠の再度の説得によって一応疑義を収めているのである。

戴安道は卑見によれば最後まで儒家の中であったと思われるので、この趣旨についてはすでに発表したところでもある(1)。したがって仏家の側からの反論には、それがよほどの内容でない限り、容易に納得しなかったであろうし、事実、戴安道には慧遠の説得でもなお十分に納得していない気味さえ見られる。

このように見て来ると、周續之の「難釈疑論」が戴安道を納得せしめ得なかったということは、とりもなおさず、その内容が仏家の側としての徹底した説得性に欠けていたということになるのではあるまいか。

以上のような論旨は、結局、次のようなさまざまな観点から証せられると思われる。

㈠「難釈疑論」を通読すると、「故洗レ心以懐レ宗、練レ形以聞レ道、抜二無明之沈根一、翳二貪愛之滞網一、不レ祈二験於冥中一、影響自徴、不レ期二存於應報一而慶罰以彰。」とのように部分的に仏教的な表現や気味合は見られても、そのいずれもが思想的な徹底さを欠いている、ということである。これはすでにふれた三隠の一人である劉遺民が、與二隠士劉遺民等一書の中で、「遺民精勤偏至、具持二禁戒一、宗張等所レ不レ及。専念禅坐、始渉二半年一、定中見レ佛。」と慧遠に称せられているほど常に仏家

の立場に徹底しているのと、全く対照的に考えられる。

(二)周續之の伝は宋書と南史の隠逸伝とに見られ、また時代は下るが、廬山記の中の十八賢伝にも収録されている。しかしそこからは周續之が儒家の人であることが認められこそすれ、仏家の人を思わせる事実は全くうかがえないようである。

(三)三隠のもう一人の陶淵明には、「示二周續之祖企謝景夷三郎一」と題する詩がある。その内容は昭明太子の陶淵明伝に、「刺史檀韻、苦請二續之出一レ州、與二學士祖企謝景夷一三人、共在二城北一講レ禮、加以二讎校一、所レ住公廨、近二於馬隊一、是故淵明示二其詩一云。」と見えるように周續之及び他の二人の権力への迎合ぶりを難ずるもののようであるが、そこでは、「周生述二孔業一」と、周續之を儒家の人として明確に表現しているのである。

論じて到ると、ここに以上のような問題の解明は、中国在来の思想と新来の仏教との葛藤の中でそれぞれに苦悩し、研鑽したと思われる当時の奉仏者のあり方と思想とを知る上で重要な意味を持つものと結論される。

(1)日本中国学会二十回大会発表、管見要旨(中国学会報二五集)

ユタ的職能者をめぐる若干の問題

佐々木宏幹

「ユタ的職能者」とは、ユタとその類似職能者を包括した呼称である。沖縄各地に現存して重要な宗教的役割を果たしている職能者(大部分が女性)は一般にユタとして知られているが、現地では地域により呼称を異にし、ユタの外にカンカカリヤー、モノシリ、ムヌスー、ムヌチー等と呼ばれている。

彼らは霊感、見神、神がかり等によって神・仏と直接交流し、その間に祭司、託宣、予言、治療等を行なう点から見て、広義のシャーマニックな職能者のカテゴリーに属する存在であるといえる。

ユタ的職能者の役割に伴うトランスやエクスタシーは、M・エリアーデの指摘するごとく、人間存在に普遍的な経験といえよう。しかしかかる経験に結合した神仏観念、他界観念、祭祀儀礼等の文化諸要素は、絶えず他社会から受容され、地域的諸条件によって変化して行くものと見ることができる。ここではかかる意味におけるユタ信仰・ユタ文化の受容と変化の問題を解明する一つの手掛りとして、彼らの礼拝対象に見られる地域差とその特徴について考えてみる。

筆者は沖縄本島、宮古、石垣、与那国において、二十余名のユタ的職能者に面接し、うち十五名についてはその礼拝対象

（神棚・祭壇）を実見できた。事例から見ると、礼拝対象は各島によって著しい差異を示している。

これを分類的に整理すると次のようになる。①礼拝対象が極めて単純素朴にして、一定の神格・霊格を示す像、絵図、鏡等を全く欠き、祭壇には塩を盛った器と植物を生けた花瓶だけが供えられているもの。この様式は与那国で三例を目にしたが、現地のユタ的職能者は四人といわれるから、この三例は現地の礼拝対象の特徴を代表すると見ることができる。この型は石垣、宮古にも分布する。②具象的な礼拝対象（符や鏡）をもつが性格がはっきりせず、祭壇の様式は複雑になるが、仏教や神道の影響度が低いと見られるもの。これは石垣、宮古、本島に分布する。石垣、宮古では①型と併存している。③千手観音、不動明王、文珠菩薩等の像や円形の神鏡が神棚上部中央を占め、中には祭壇上に厨子を置き、鳥井や注連縄をしつらえているものもあり、供物が多く装飾が豪華になっているもの。職能者と本土・沖縄の社寺と関係ができ、有力社寺から布教師や禰宜の資格を与えられている者もある。この型は本島から宮古に多いが、本島には①型が見られないという人もある。要するに本邦最西南端の与那国では具象的礼拝対象を欠き、本土に近い本島では神仏を中心とする明確な対象を有し、中間の宮古、石垣では中間的な対象が①、③と併存しているといえる。以上の事例について若干の問題を提起できる。(1)単純な様式が与那国に圧倒的に多く、本島に近接するにつれて複雑化していることは、①型こそこの地域の伝統的様式ではなかったかと推測させる。(2)単純から複雑へ、礼拝対象の無い状態から有る状態への変化の過程は、本土・本島との、特に神仏両文化との関係を示しているように思われる。(3)形態上から見る限り、①型は神と人とが自由自在に交流するのに都合のよい形態であり、神霊が文化的形成物としての像や絵図に閉じこめられない状態である。②型は神霊が文化的形式によって表現される状態であり、③型は明らかに神道的、仏教的文化によってユタ的信仰が表現されている状態である。これら三つの礼拝対象のヴァリエーションに伴って、ユタ的職能者の観念や経験の内容に変化が生じているか否かは、これから検討されるべき問題である。ただこれまでの調査結果から推測する限り、形態上の変化程には内容の変化が見られない。ユタ的職能者の霊感、見神、神がかりは、質は別として、②、③においても変らずに見られる。とすればユタ的職能者の礼拝対象における地域的差異は、変化（change）というよりも文化的積み重なり（syncretism）というべきであるかもしれない。

沖縄における墓前供養

藤井正雄

沖縄各地において、〈焼香〉の名で呼ばれるいわゆる年忌とはパラレルに、墓の年忌・家敷の年忌が営まれている。三十六姓のひとつ蔡家に雍正四（一七二六）年に伝えられた『蔡家家

憲』にも墓の年忌の記載はなく、王朝所在地の首里近辺にもその習俗がみられずに、かえって各地に散在する状況から推して、〈焼香〉の展開とともに発展した比較的新しい習俗であるとみることができる。

墓は恐ろしいところとされ、葬儀につづく一連の習俗を除くと、正月の十六日・清明祭・七夕・盆などの年中行事と、焼香のときに案内をかける以外は近づくこともしない。島袋源七が「新造した墓に這入る死人の無い時は、三年七年十三年二十五年三十三年目毎に祭を行ふ」と当地の習俗を伝えているように(『山原の土俗』昭和四年)、死者がでないことをもって慶事とする考えが、墓の年忌なる習俗を生みだしたものと考えられ、その基底には死霊崇拝が横たわっているといえる。

墓は死霊の住み家であるとともに、死霊がやがて先祖へとそのステイタスを移行するまで籠っている場でもある。墓での死者の座は〈焼香〉とパラレルに移行する。葬儀をへて棺は墓内の〈シルヘラス〉とか〈ザ〉と呼ばれる場所に安置される。神人分れ、開眠の象徴的儀礼が終れば、死霊はその屍体とともに墓地に留まり、墓地での生活に入ることになる。死霊の墓地での生活の安定を計る〈水揚げ〉(石垣市大川)や〈ロダミ〉(宮古平良市)の儀礼がいわゆるユタの手によって営まれるのはこの時である。死霊は以後〈焼香〉の度毎に生家の祭壇に塔婆・位牌を依代にして迎えられ、饗応をうける。洗骨がなされると骨は壺に収められ、奥にある棚に祀られる存在に移行する。首里近辺で三年忌を焼香のはじまりとする例は、洗骨によって納棺→納骨への座のシンボリックな移行と無関係ではないであろう。そして、最終儀礼となる三十三年忌の先祖への合体を象徴する一連の儀礼(『宗教研究』二二二参照)とパラレルに、壺に収められ祀られていた骨は、最奥の〈池〉とか〈穴〉と呼ばれる納骨所に投げ入れられるというプロセスを踏んでいくのである。

墓は先祖の住み家であり、死霊の清まりの場であることから、墓の年忌にはそれを象徴する儀礼行為が伴う。供物(『宗教研究』二二六参照)に焦点を合せると、〈焼香〉に共通する供物と、墓の年忌に特有な供物とに分けることができる。新墓地落成の祝において、前者は土地君などのいわゆる土地神や新墓地に入る死霊への饗応の供物とみることができる。後者のばあい、本島と八重山とは共通する供物がおおいが、宮古では全く異なっている。一例をあげれば、豚を墓前にほかに保良では墓の新築には祥雲寺からの墓札を四隅に埋め、砂川では豚のクズミ(爪)を埋めるだけで、墓の年忌は三年忌だけであって豚の代わりにタコ二匹が供えられるだけである。本島の佐敷村、勝連村の南風原や平安名、名護市、八重山の竹富島や与那国島などに共通する供物として昆布で巻いた木炭、卵、蟹をあげることができ、さらに本島と与那国島では筆・硯、名護市や平安名ではこのほかに扇子などが加わる。これらの供物はそれぞれ意味をこめて供えられていることを知るであろう。昆布を巻いた木炭は正月の供え物であり、形が崩れない意味をこめて建造物としての墓の堅固なることを希い、卵は鶏の代わりで、墓にある死霊の昇

天の希い、蟹は地にもぐることから地の神に通ずるという意味をこめての守護の希いの表出とみることができる。筆・硯は、名護市では算盤も供えるが、幼くして逝った子供が学問のできる子供となって生れてくるようにとの再生の希い、扇は末広りにあやかっての子孫の繁栄への希いがこめられていると解釈することができる。

これらの供物には地域毎のヴァリエーションがある。石垣市では十三年忌で墓の年忌は打ちきられ、竹富島では三カ月、一年、三年、五年、七年であるが供物はいずれも同じものが供えられる。与那国島では三カ月、七カ月、一年、三年、七年、十三年、二十五年、三十三年と営み、三年忌以降は卵・木炭・豚の頭・足だけは供えないというヴァリエーションがある。これらのヴァリエーションは、いわゆるユタを媒介として、望ましい生者と死者との関係への希いが供物を通じて表出した結果とみることができるであろう。このように供物のもつ象徴的意味のなかに沖縄の先祖観の一端が浮彫りにされてくる。

沖縄におけるイエス之御霊教会の受容
—宣教と文化適応への一考察—

安斎　伸

伝統的かつ独自の宗教文化・慣習を持つ地域に他の文化を持つ地域から新たに宗教が渡来するとき、それがいかにして受容され、伝播、定着するかについて、ここ数年間沖縄各地で主としてカトリック教、イエス之御霊教、創価学会を対象として調査を行ってきた。

調査は各地の教会を訪ね宣教の指導者や信徒と面接する傍ら、記録を蒐集して宣教の展開と受容の様相を分析整理したが、文化と生活への適応という問題に眼を注ぐとき、カトリック教会と同じくキリスト教でありながらイエス之御霊教会は極めて対照的であることを知った。

今回の発表ではイエス之御霊教会の宣教と受容に焦点をあてて、文化適応と受容の関係について、調査結果にもとづいて考察を試みたい。

イエス之御霊教が本島出身の渡慶次道確牧師と現在読谷教会主任の本土出身の伊藤牧師によって、始めて沖縄に齎らされたのは昭和二十年代の末期であるが、この教派は我が国で開教され、本部を東京に置く本邦発生のキリスト教であり、自らを真のキリスト教としてカトリック及び新教諸派を悉く否定し、また他の宗教を悪魔によるものとして排斥する。

さらに沖縄宣教以来この地に定着している宗教的慣習もこれを全く否定して、死者を供養する年忌行事を信徒に許さず、位牌崇敬の根強いこの地域にあって位牌の安置を認めずその焼却を命ずるという思い切った不適応を断行している。

この点、年忌行事の慣習をそっくり取り容れて、司祭がそれを執行し、位牌も信徒の要望に応じて十字架をしるしたキリスト教的位牌を信徒に与えるなどして、地域の慣習に適応を示し

ているカトリック教とは全く対照的である。

しかし、カトリック教がアメリカの宣教本部から宣教師と資金の援助のもとに、各地に教会を建て、幼稚園、小学校、病院などを経営しながら、多面的な宣教活動を展開して約三十年の現在、全沖縄に五千人に満たない信徒しか獲得していず、特に一九六〇年代以降の我が国の経済の高度成長期に入って、入信者の下降、停滞を示しているのに対し、徒手空拳で二人の邦人青年の宣教によって開始されたイエス之御霊教はカトリックを上廻る人びとに洗礼をほどこし、定着信徒の下降が見られないのである。

イエス之御霊教や創価学会の宣教や折伏における地域社会の伝統的宗教慣習への不適応はたしかに各地に種々の摩擦や葛藤を起したが、その時期が戦後における既成価値観の崩壊と物心両面の甚しい困窮期にあって、伝統的宗教が動揺していた時期であったため、文化への不適応は移入宗教受容阻止の決定的要因とはならなかったことが考えられる。

沖縄の人びとから外国の宗教として異質なものとみなされるキリスト教が、宗教的慣習への徹底した不適応を示しながら、それでも人びとに受容されていった要因は何であったかを考えるとき、我々はそこに宗教的慣習を支えていた沖縄の基底的信仰とイエス之御霊教との内面的な関わりに眼を注ぐ必要がある。

沖縄において前述の伝統的共同祭祀や慣習の崩壊や稀薄化の現象を見ることができるが、他面、個人や家族単位の生活関心にふれた霊的職能者ユタやカンガカリャ、トキなどの呪術行為に対する期待と信仰は社会の中に衰えてはいず、根強い影響力を持っている。

カトリックの司祭は神官や仏僧の職能を慣習適応の形で代行するが、ユタの職能を代行することは全くないのに対して、イエス之御霊教会の牧師は聖書の記述そのままの奇跡を約束し、聖霊による異言発出の憑依現象を恵みと証しとし、悪魔払いを行ない、先祖のための見代り洗礼を設定するなど、庶民の原始的な呪的信仰心に合致するユタ的職能を果して、個人の生活関心に直結して、この神学なき宗教の受容への道を開いており、このことが受容の重なる要因として指摘されねばなるまい。

沖縄の守墓神信仰

窪　徳忠

中国では、唐代以降、『大唐開元礼』の規定によって、新墓造立の際には、墓の予定地を仮選し、吉日にトや筮で吉凶を判断させ、吉の場合はその中央、四隅、入口に標識をたて、中央の左（向右）に后土神の祭場を設け、祝人が后土神に祝文を奏して、そこを墓域とする許可と後難のないことを願ってから、工事にかかった。埋葬は、工事終了後の吉日に、柩の墓所到着前に「墓左」を浄め、柩到着後、祝人が后土神をそこに勧請して、祭祀の準備を行なう。埋葬終了後、遺族たちは后土神に供

物、酒を供え、祝人が祝文を奏して墓域の保護と後難のないことを祈った。なお、『五福儀』によると李朝でも同様だったという。

現在の台湾では、風水師が墓域予定地をきめるのみで、卜筮による吉凶の判断はしない。墓域がきまると、后土神に三牲などの供物を供え、道士が祝文を奏して、そこを墓地とする許可と将来の保護を願ってから工事にかかる。埋葬の際には、柩の墓所到着前に后土神を祭場に勧請しておき、柩を墓壙に入れ終ると、掩土前に后土神を祀る。私が雲林県北港鎮の水林路でみた際には、道士兼地理師が一人で祀っていたが、喪主以下の親族も列席するのが正式のようである。后土神の祭場は、風水説できめられる后土神のシンボル造立地点なので、清朝以前の規定のように「墓左」に限定されてはいない。

昭和五十年度に沖縄県下で造墓の際の守墓神祭祀についてやや詳しく調査できたのは、沖縄本島中・南部六ヵ所、宮古・石垣両島各二ヵ所と、池間、伊良部、黒島、与那国各島の計一四ヵ所だったが、その祭祀には多少の相違がある。しかし、くわしくは省略する。造墓の際には、現在の台湾同様、風水説によって予定地を選び、卜や筊による吉凶判断はしない。家長が選ぶところ（池間島・黒島）もあるが、中国の風水師に当る専門家（フンシーミーなど）に依頼するのが一般的である。場所決定後、吉日に起工式をするが、読谷村宇座・喜名、北谷村吉原では、その前夜、石工や主人などが該地にいき、供物を供え、そこを墓域とする許可、工事の無事完了、子孫繁昌などを守墓神に願う。この行事は、おそらく石垣市や黒島で日中に行なう土まつりに相当するであろう。祈願者は、前者は右ユカユタ、後者は大ユカツカサである。平良市西里の一スンガンカカリャーは、起工式前にヂーヌカン拝みをして土地の使用許可を求めるとのべたから、本島、宮古、八重山三地区とも、以前は起工式前に守壊神にその地を墓域として使う許可を願ったのではなかろうか。石垣市大川で、現在土まつりは略すとのべたのは、現在各地で簡略化されている由を暗示する一証となろう。

起工式には、供物を供え、予定地の中心で、工事の無事と子孫繁昌を守墓神に願う。神が「墓左」にいるというところでも、祈願は正面に対して行なう。石垣市と黒島には供物名と願意を記した願文がある。同体裁の願文は本島や宮古でも発見したから、以前はかなり広く遍在し、八重山同様祭祀の際にかざったのかもしれない。

工事の中途で「中の御願」をするところもあるが、一般的ではない。落成後は、吉日に遺骨（遺体）を墓内に入れたのち、供物を供え、主人、大工または願い人が守墓神に無事竣工の礼と子孫の繁昌を願うが、これまた正面に対して行なう。

このような造墓の際の守墓神祭祀の先縦は、一七三六年に唐栄人の蔡文溥が家規として定めた『四本堂家礼』に求められるであろう。同書は『朱子家礼』を範としてまとめられたらしい。『朱子家礼』の葬礼関係の規定は、司馬光の『書儀』を通じて、『大唐開元礼』に溯ることができる。従って、現在の沖縄県下の造墓の際の守墓神の祭祀とその信仰の淵源は、遠く『大唐開

元礼』の規定に求められると考える。

（本報告は、昭和五十年度の文部省科学研究費による調査の報告の一部である。）

波照間島の儀礼と干支

鈴木正崇

波照間島（パティローマ）の儀礼は年中行事的儀礼と危機的儀礼に大別される。前者を島の人々の意識に従って分類すると神行事と祖先祭祀に分かれる。このことは神行事に際して祖先祭祀は嶽れていると考えられること、神行事が島の伝統的生業に基づく農耕期（ククリユー）（旧九～六月）に行われるのに対し、仏事（法事（ブッチー）・墓掃除（バンカンヌ）・洗骨（シンクツ）等）は農閑期（旧七～八月）に行うことが望ましいとされることに示されている。

神行事は三つに分類出来る。㈠部落レベルの儀礼。島全体に直接的に関連する行事で部落を基本単位とし、内の拝所（ウヌ・ヌ・トゥ）や野の御嶽（ピライ・ウタキ）をめぐってパナヌファやヤマニンジュを中心に展開するもの。㈡家（ヒー）レベルの儀礼。島一斉に行われるが、家ないしウツザマリを中心に展開するもの。㈢特殊な機能単位（トゥクヌトゥ）レベルの儀礼。島全体に間接的に関連はするが、元家（オーカーヌヒー）や島の役人或いは内の拝所や野の御嶽以外の拝所の祭祀集団を中心に展開するもの。部落レベルの神行事はすべて干支に従って日選りがなされるので主としてこれを中心として考察する。二つに分けて考えてみる。(A)年一回行われるもの。節（シン）・スクマン（プーリンタマ）・シィピランカン・プーリン（豊年祭）・アミジュワー。これらは農耕期の始まりの儀礼である節（シン）及び終りの儀礼であるプーリンを中心とする一群に二大別出来る。(B)年三回以上行われるもの。①雨願い（「天」に対するもの）。アミニゲー・クムル。農耕期に散在する。②海伏せ（インプシ・カチプシ）風伏せ（「海」に対するもの）。ヌブリ・ヒブリ。農耕期に散在する。③作物の成長の祈願（「陸」に対するもの）。ツクリニゲー。農耕期のうち出芽期に集中し作物の成長を予祝的に願う。④その他（祓い及び準備的な性格を持つもの）。カンヌムヌソーズ・シマフサラー・ミヤクツァイ・ヤンパナ・バンユーレー。農耕期の三区分である出芽・伸長・成熟の各期に一回ずつ行われる。（バンユーレーは除く。）(B)群の構成は天や海、即ち雨願いや海鎮め風鎮めが農耕期を通じて恒常的に願われることにより、予祝的な作物願いの内容を現実化していく形をとり、それらをその他の儀礼が支えているということが出来る。これらの儀礼は一体のものである。この考えを裏付けるものとして儀礼に使用される干支のうちまず十干に注目してみよう。

神行事に使用される十干は、戊・己・庚・辛・壬・癸に限定されそれ以外は使用されない。五行に配すると〈土〉〈金〉〈水〉である。(B)群での使用を見てみると、

①「天」に対するもの　〈土〉〈金〉
②「海」に対するもの　〈金〉〈水〉
③「陸」に対するもの　〈水〉〈土〉

④その他　　〈土〉〈金〉〈水〉

「天」「海」「陸」に対する干支は相補い合って〈土〉〈金〉〈水〉を形造る。それは同時に島の人々が「天」「海」「陸」の一体性を意識していることに他ならないのではなかろうか。石垣島川平の司たちは「海、天、そして陸――これらは一体のものである」と述べているという。（馬淵東一『著作集』第三巻、四三六頁。）

(A)群での使用を見てみると、節が〈土〉の日でプーリンが〈金〉の日であることが注目される。〈土〉が大地を象徴し、〈金〉がプーリンの日に歌われる角皿や巻踊のジラバに登場する黄金の日を象徴していると考えれば、雨を媒介として大地が黄金のように変り、世（豊饒）が齎されることが島民の願いであり〈水〉〈土〉〈金〉はその思想の象徴的表現であると考えることが出来よう。プーリンではこれらすべてが行為の形で示される。

(A)群(B)群の十二支の使用については、「卯」のみが使用されずに残されていることの意味を考える必要がある。（宮良高弘の報告は若干修正して考えておく）空間では真東、時間では午前六時を示す「卯」は、波照間島に世を齎すと想定されている東方の理想世界との関りを暗示している。

古代漢民族における畏敬の信念について

栗原圭介

古代中国の宗教的活動における心的態度一般を、仮りに畏怖など一連の範疇のものと看做して取扱うことにした。numinoseの一面であると言われている畏怖 awe は単なる恐怖 fear ではなく、宗教学上一般にマナ mana と総称されている原始民族の神秘観念なるマナイズム manaism に頗る類似の一種の超自然的性質の観念を認めることができる。この超自然威力の唯一至上神を天なる絶対者とみて畏怖していたことが古文献の記載によって判然としている。

その事例を先王克謹天戒、奉将天罰（夏書 胤征）や先王有服、恪謹天命（商書 盤庚）や皇天震怒肅将天威（周書 泰誓）や我其夙夜、畏天之威（周頌 我将）などに徴することができる。天の恐威や畏怖の認識の根柢に、天生徳於予（論語 述而）に言う天命の実態を、夫子之言性与天道（論語 公冶長）の自覚による把握がある。この認識は経典に言う聖王とか聖人ないし先王と言われる特定の人によって始めて発明を見、後世共鳴を得るに至る。この現象は疑いの余地を有しない程の確信に満ちた明証を示している。礼以順天、天之道也の法則を掲げ、己則反天、而又以討人、難以免矣（左文十五）の事実を捉え、こうした事象が古くから存在したものとして、詩に徴している。胡不相畏、不畏于天（小雅 雨無正）がこれである。これに関連し

て、君子之不虐幼賤、畏于天也（左文十五）を畏天之威、于時保之（周頌我将）に徴拠して、不畏于天、将何能保、以乱取国、奉礼以守、猶懼不終、多行無礼、弗能在矣（左文十五）これが至上的命令を形成している。孟子はこれを生活化して、以大事小者、楽天者也、以小事大者畏天者也、楽天者保天下、畏天者保其国（孟子、梁恵王下）と言って詩の小雅、雨無正をここでも亦、証拠としている。

この宗教的信念は既に殷代に存在していたものの如くである。即ち商頌譜の毛詩譜序に、至湯則受命、代夏桀定天下、後世有中宗者、厳恭寅畏、天命自度、云云と云い、尚書にも、周公曰、嗚呼、我聞、従昔在殷王中宗、厳恭寅畏、天命自度、云云（周書無逸）とあって、克く自ら義を以て抑畏し、謹抑謹畏の実を履行し、苟且にも縦肆怠荒の行為を戒めている。左伝文公十七年に、古人の語として、曰、畏首畏尾、身其余幾とある語が受け継がれて事た史的背景が考えられる。

ところで孔子が感得した君子有三畏について見るに、畏天命、畏大人、畏聖人之言（論語季氏）も本原は言うまでもなく天命に対する畏怖そのものに外ならない。この認識態度はやがて畏敬崇敬に移行形成を見たものと考える。左伝によれば、畏敬の概念を分析して、畏威而敬命矣（昭公元年）と記載してある。贅言するまでもなく威は天の威であり、命は天の命である。形成の時代的順序からすれば、畏威が古く先に存在して、敬命は宗教的儀礼が形成を見るに至って生じたものであろう。

畏敬の原初形態を伝統的な社の信仰に附随していた事情が宰我の言によって知ることができる。即ち夏后氏以松、殷人以柏、周人以栗、曰、使民戦栗（論語八佾）を指摘したい。この習俗は王侯は樹木を社木とし社主としていたらしい。劉宝楠は白虎通（社稷）に徴して、松者所以自悚動、柏者所以自迫促、栗者所以自戦栗と云い、何休公羊注に松猶容也、想見其容貌而事之、主人正之意也、柏猶迫也、親而不遠、主地正之意也、栗猶戦栗、謹敬貌、主天正之意也（公羊文二）に見えている。因みに後世、練主に栗主を用いたことも関係があろう。この社木の習俗をオットーの言うヌウメン的対象を「戦慄すべき秘義」とある説に照らして、共通性を見出すことができる。して見ると、このヌウメン的感情は原始民族の宗教における発動段階にあって存在していたことが認められる。畏敬の信念について、その宗教的性格の一端を如上のものと考察する。（昭和五十一年十月十一日識）

福島県棚倉町周辺における「ワカサマ」について

菅原寿清

茨城県北部及び福島県南部地域には「ワカサマ」と呼ばれる盲目の女性職能者が存在している。ワカサマはホトケオロシ・カミオロシなどの儀礼を行い、トランス状態において役割を果たす呪術・宗教的職能者である。このような職能者をシャーマニスティックな視点から、そのイニシエーションと役割に限定して、簡単な報告を行いたい。

ワカサマのシャーマニック・イニシエーションの過程は、およそ次のようなものであった。

①幼少時、先天的・後天的に盲目か半盲となった女性が親族などのすすめによって、将来一人立ちしてゆくために、一一歳～一三歳頃に適当な師匠を選んで弟子入する。②修行は住込か通いで、ホトケオロシ・カミオロシ・占い・祓いなどの技術を習得する。③2年～5年修行を行うと適当な時期をみて、カミツケの儀式を行う。式は師匠の指揮によって、次の順序で行われる。先づ、式に先立ち、一〇〇日間又は二一日間の「おこもり」を行う。式は実家で行うことが多く、前日から親族によって準備が調えられ、当日は庭にしめなわを張り、ワラゴモを敷き、幣束をたてて、当人が白装束で合掌して座る。仲間のワカサマ多数がお経や祝詞を読む中で、水行→失神→意識の回復→正装→ホトケオロシ・カミオロシの順で行われる。師匠や仲間の前で無事にできると一人前として認められ、盛大な祝宴が行われる。④一年間お礼奉公を行い、師匠の属する教派から免許を得て独立する。独立後はマッサージ師など適当な相手と結婚して巫業を続ける。

次に、ワカサマの独立後のシャーマニックな役割は次のようなものである。ワカサマに対する人々の依頼内容はさまざまであるが、概して、病気・不幸・災害の原因、吉凶の予断などであり、日常の合理的な思考の枠では対処できないより個人的な問題に対して、ワカサマは超自然的存在とのかかわりにおいて具体的な対処方法を示し、危機感や緊張感を解消させる役割を果している。このとき行う儀礼は①「占い」②「カミオロシ」③「ホトケオロシ」④「祓い」などである。但し、現在この地域ではホトケオロシはほとんど行われていない。それは人々が依頼しなくなったことと、ワカサマ自身が高齢化したためである。現在は、依頼の内容が簡単な場合には①→④で済ませ、より深く原因をたずねたいときは①→②→④の儀礼を行う。

ワカサマの行う儀礼はより個人的な問題に関与していて、地域の他の宗教的職能者とその役割を異にしながら、全体的には密接な関連の上に存在している。

以上の点から、ワカサマをわが国に存在する他のシャーマニックな職能者と比較してみると、およそ次のような傾向にあるように見受けられる。それは、先学が指摘するシャーマニックな職能者のうちで、イニシエーションの過程では「霊感→修行→シャーマン化」とか「病気・家庭問題→修行→シャーマン化」とかなどのパターンをとる職能者が存在しているのに対して、ワカサマは「全盲・半盲となった女性が親族のすすめで、生活をたてる目的で→修行→シャーマン化」といった「職業型」のパターンをとっている。また、依頼者との間で行われる儀礼過程は「トランス状態においてカミやホトケなど超自然的存在を自らに憑依させ、その間に依頼者の欲求に応える」というパターンがとられていて、霊媒的な役割を果している。これらの点から、ワカサマは多少のバリエーションがあるにしてもイタコなどと同様な類型に属するものとみることができる。

残された問題としては、ワカサマをとりまく地域の人々との

呪術・宗教的な関係や他の宗教的職能者などとの関係など、注目すべき問題が多数あるが、今後の課題としたい。

（この報告は駒沢大学大学院学生山岡隆晃氏との共同調査資料に基づく）

屋敷神信仰をめぐって

——長野県南安曇郡穂高町の事例——

池上良正

従来、主に民俗現象として、原初形態や歴史的展開を探る残存資料としてのみ扱われがちであった屋敷神を、宗教現象として、即ち、現代人の信仰を解明するひとつの手懸として見ていきたい。もちろん、個々の具体的現象がもつ歴史的背景を無視することは出来ない。しかし、それらについては、確実に裏付けの取れる伝承や記録のみを参照するにとどめ、むしろかかる歴史的伝統や変遷を背負い、それらが複合的に堆積した現代における屋敷神と、そこに生きる人々との現実的「関わり」の場面に焦点をあてる。

事例として、長野県南安曇郡穂高町において、現在特定の祭日をもつか、あるいは一年のうちある時期に、何らかの形で供物等を受ける屋敷神一一四例を取り上げる。

各々の屋敷神の由来については、殆んどの場合記録を欠く。しかし四三例についてはほぼ年代が確認され、明らかに天保期以前に遡れるもの六、幕末から明治が一六、大正から戦前が一六、戦後が五、となっている。年代不詳の七一例についても、諸々の理由から古くも近世末から近代以降にまでしか遡り得ないと推定されるものがかなりの割合を占め、国学思想の興隆、松本藩の排仏運動、明治以後の国家神道政策等によって醸成された神信仰の高揚が、密接な関連をもつものとして想起される。勧請の動機についても、一家の不幸を契機としたものが多く、夙に指摘されている民間の宗教的職能者の介在も、強く認められる。

祭祀集団について見ると、一定の期日を定めて祭祀を行なっている一〇〇例のうち、一戸だけで奉祀するもの六七、同姓が何戸か寄るもの二七、同姓以外の祭祀集団を含むもの六で、集団の拡大を示す事例も若干認められるものの、一般には縮小化の傾向が強い。過去五、六〇年の間に、複数戸奉祀から一戸奉祀への変遷が確認される事例は一四例に及び、祭祀戸数に変化がない場合でも、祭祀内容の各戸分散化の傾向がしばしば見られる。これは同族的結合の弛緩という一般的社会現象に対応するものであろう。逆に拡大を示すものの中では、単なる血縁神・地縁神から、同業組合といった機能集団の神への移行を示す事例が注目される。

個々の家で屋敷神に対して抱く親密感や畏怖感、信仰の度合といったものを、客観的に測定することは難しいが、月一回以上の参拝頻度を一応の規準にすると、約三分の一にあたる三八例に、極めて濃厚な信仰が認められる。このうち三三例までが

一戸奉祀で、しかも一〇例が大正期以降の創設である点が注目される。内容的に見ても、祖先祭的性格をもつ同姓祝殿祭の形式化や惰性化が進む一方で、殊に夫婦親子関係を基軸とした一戸奉祀の事例の中に、濃厚な信仰に支えられた屋敷神が多い。これらの家では、神棒、仏檀という家毎の祈禱（あるいは供養）の対象とは別箇に、屋敷神に強い信頼が寄せられ、その特殊性が意識されている。

極めて図式化していえば、この地域の屋敷神は、それが本来もっているアンビヴァレントな属性、即ち「祟り神」的驚異性と祖霊的親密性をコアとしながら、同族結合といった外的規制から、家族さらには個人の身近な守護神という、むしろ純粋に内面的な信仰へと、その存在の機能を移しつつある。そして、当地域についても例外なく指摘し得る戦後の産業構造の変化、それに伴う人々の価値観や宗教意識の〈揺れ動き〉といったものが、屋敷神信仰の構造の内に、それなりの対応となって表われているといえよう。

こうした問題は、なお今後の比較精査を踏まえて深められねばならない。また宗教の世俗化が語られる現代社会にあって、その「世俗化」の意味内容の検討とも絡めて、これら屋敷神信仰の今後の動向に注目していきたい。

「札所」巡詣の宗教的性格について

高橋　渉

祖師、高僧らの事蹟に由縁ありとされる寺社等をその信仰者が巡り訪れて拝する風は古代より、また世界に広く見られるが、わが国では南都七大寺等の寺巡りや、役小角らの山林抖擻の行法、また叡山、高野等の修行寺院が山深く開かれたこと、などを契機とし、一方「普門品」に説く観音の「三十三化像」やおそらくは「倶舎論」の「八十八使」等に依らせた寺数や度数をたてて社寺堂塔をその数だけ詣でるとする仕方が平安時代以降とくに盛んになり、「三十三観音」の記載はすでに『千載集』巻十九に見られる所となっている。その行態に関する表記も近世までに種々行われたが、ここでは巡礼、遍路、廻国等をも併せて「札所・巡詣」とした。

「西国」や「四国」の札所が成立するとその地方版が「写し」と称して設定され、開設数は江戸期に多く集中し、動機には「近世江戸三十三所」等の先祖供養、「大島四国」などの一種の滅罪心願、また「江戸八十八所」のような「四国」を巡れぬ衆生が地方において尚同じ利生に与れるようにという僧らの発願等の例が含まれた。そうして成立した「札所」の寺堂には、

その地域特有の信仰を併せる例も多く、四国「弥谷寺」についてはすでに報告したが[注1]、秩父「金昌寺」では寛政期に先祖供養を願って納められた石像が「子育て観音」と呼ばれて新たに参詣者を招く契機となっている。これらの地域的信仰を含めて巡詣の動機は、例えば各札所に定まる御詠歌によれば、諸願成就、諸病悉除、欣求浄土、二世安楽、滅罪成仏、等々をあげ得るが、それらの諸願達成を期して巡詣者は「たきぎとり水くまだにの寺に来て難行するものちの世のため」（四国「熊谷寺」）と自戒もしたのである。

「蘇悉地羯囉経」その他の経典に八聖迹を巡り、礼拝行道することが説かれ、八塔の供養恭敬が成仏の因となるともいわれるが、御詠歌は「いく度も順礼をするともがらはまいるたびたび徳つきにけり」（西条吉良「観音堂」）などとして巡詣を「行」とみており、『一言芳談抄』の、修行とは「行脚の事なり」にも照応する。四国等に残る「接待」や「善根宿」には、これらの遍路を仏門に連なる修行者ないしは行力を得た者として結縁を求め、或は回向や祈禱を依頼するという信仰がみられて、巡詣を行とする旨を基礎づけている。仏教は、小豆島での遍路の「先達」養成や、四国「霊山寺」で遍路者に「十善戒」を授けるなどのように「巡詣」に千与し、巡詣者は経文を唱え、観音信仰等に依って寺巡りをするのである。

このように巡詣は〈仏教的〉なのだが、しかし巡詣が庶民によって、自己の発意（発心）のみにもとづいて、いわば直ちに実修できる態のものである限り、それは、結局は、経軌に副った仏教の制度的行法とはなり得ていない。仏教に一部重複しながら例えば修験道のように組織化もなされず、巡礼、遍路は総体として「庶民の信仰」を成している。従って、このような信仰形態の実態把握には、例えば「回向」や「供養」などの術語も教学的、宗学的に概念づけて用いることをむしろ不当とするが、そうした留意を含め、「札所巡詣」の宗教的性格が、先に〈地域的信仰形態〉として捉えた事例[注2]や、「ゴミソ」「イタコ」等を加え、それらに見られる宗教性の存立を支える〈基礎〉に共通して見出されるもののように思われる。かかる問題をまた追求するための事例の一つとしては小豆島の「浄土庵」があるのだが、このことについては別の機会を俟つ。

（注1）　拙稿「四国『弥谷』信仰について」（研究報告要旨、『宗教研究』第二二六号、昭和五十一年、所載）を参照されたい。

（注2）　拙稿「信仰の地域的形態とその性格」（研究報告要旨、『宗教研究』第二二二号、昭和五十年、所載）を参照されたい。

五蔵曼陀羅和会釈の成立

真鍋俊照

覚鑁（一〇九五―一一四三）の「五輪九字明秘密釈」は頓悟往生秘観とも別称するが、その注釈は意外に少ない。従来（那

須政隆氏説）では隆瑜の「五輪九字秘釈拾要記」や純雅の「五輪九字秘密釈写誤考証」などがある。しかしこれらの注釈は全巻を対象にしたものである。秘密釈における覚鑁のねらいの一つは、第二正入秘密真言門における

(1)五輪五智法身門

←

(2)法身建立門

に課題があったことはいうまでもない。その中でも日本における中世以降の宗教美術（この場合、密教）への影響を考えるならば、(1)の五字の釈ならびに東因発心・中因発心および五蔵（肝、肺、心、腎、脾）との関係は、極めて具体的な問題意識として注意されるべきものである。

すなわち五蔵は仏像など中世仏教信仰の胎内納入物や石造遺品（五輪塔ほか）の解釈（仏身観）を可能にせしめる要素がある。

その解釈とは人間の肉体と五蔵、ここから派生する五蔵は五如来であり、さらに五方、五色、五行の中に五転の理論を介在させながら即身成仏をうちたてることである。とくに覚鑁は実修実行門において、観音菩薩を中尊としながら阿弥陀如来を眷属とする最秘の曼荼羅を図絵している。そして因と果を逆にしながら覚鑁自身（因）による諸仏の眷属化現象を提起する。秘釈の注釈が少ないのは、この過程が理論的であって具象性をともなう造形的要素が充分に暗示され付加的な説明を不要とするからである。この暗示はむしろ(1)と(2)の過程の中にある五蔵の役割・シンボリズムに係ることが多いので五輪五智法身門を前提にした五輪曼荼羅の図像化が注釈の代りとなしていったと考えられる。高野山正智院道範（一一八四―一二五二）はこれを前提としながら「五智五蔵等秘密鈔」（鎌倉時代写、金沢文庫保管）を著した。また道範の死後四〇年余りたって五蔵と曼荼羅と直結させた図像を主体とする会釈があらわれた。永仁五年（一二九七）六月十四日の識語をもつ「五蔵曼陀羅和会釈」（鎌倉時代、金沢文庫保管）がそれである。これは覚鑁の「卒都婆十種秘釈」とも深い関係にあり、支分生曼荼羅から五蔵観図を図像化している点で秘釈より図の注釈に重きがおかれている。とくに図像の中で顔相に五蔵を見ながら、これを上、中、下膪に分け、それぞれ字観、本覚、能破を当てこれらを総合して「五蔵曼陀羅」と解釈している。しかし、この和会釈は、写本の流伝をみると高野山宝亀院本「五蔵曼荼羅和会」（鎌倉時代写）を含めた東密系と実蔵坊本、真如坊本、青蓮院吉水蔵本、来迎院如来蔵本にみる「五蔵曼荼羅」の台密系に分けて考えることができる。後者は覚超（―一〇三六）の「東曼荼羅集」「西曼荼羅集」にみられるように大日経にもとづく曼荼羅釈あるいは「五相成身私記」の影響を考える必要がある。ただ和会釈の曼荼羅は(1)にみられる覚鑁の図像、支分生曼荼羅を基調にしながら、大日経秘密曼荼羅品・大日経疏第十四の五輪成身を描いたものであるから具象としては、当時の阿闍梨・行者の中に頭部を中台八葉院（胎蔵界）と考える方法があったことは確実である。ところが台密の「五蔵曼荼羅」はここまで人間の支

分の機能を細分化した具象をともなっていない。

秘釈の注釈が少ない理由は、五輪の当てかたにおいて、すでに覚鑁の著作の中に「五大願秘釈」など金剛界の配釈法として、五智、五識、五部、五身、五菩薩、五大明王、五眼、四無量心があり覚自身の中にすでに拡大解釈が成りたっていたと考えられよう。むろん道範の「五智五蔵等秘密抄」が五智、五大、五蔵と記述し、嘉禎二年（一二三六）八月二十一日禅定大王道助の教えによって撰述されたことを考えれば覚鑁の死後一世記余りにして秘釈の注釈的な気運があったとみてよい。この秘密抄は、五輪、五蔵五神、五蔵能破所破、五行相生、六府、十二月将、十二神将、七曜七星九曜、十二宮、二十八宿、三十六禽等であるが、和会釈は入念な図像化があるという点で、秘密抄を補う史料として注目される。そしてこの成立は十三世紀中頃と考えられる。

宗教倫理について

菊藤明道

宗教も倫理も共に人間精神の根源的形式として把捉されるべきものである。しかし、倫理が「人間共同態の存在根拠である秩序あるいは道」（和辻哲郎氏）であり、しかも人間理性の範囲内に所属する世界であるのに対し、宗教は人間の個の生命の根源にかかわる場所に根柢を据えつつ、しかも理性の範囲を超える超越的世界であり、永遠絶対なる宗教的真理の中に個の生命の全体が帰さしめられ依らしめられる世界である。そこに、両者の明らかな次元的相違が見られるのである。しかし、それらはまた全く無縁の世界ではない。両者は異次元のものでありつつも、共に人間精神の根源にかかわるものであり、善・悪・罪・生・死といった人間存在のぎりぎりのところに立つものである。従って倫理的次元の延長に宗教的世界を見出したり、また宗教的世界の中に倫理的次元と結びつくものがしばしば存在して来たのである。そこに、いわゆる倫理的宗教という言葉も生れ得るのである。

では、世間倫理の「倫理」と倫理的宗教の「倫理」とは同じものであろうか。先に触れたように、宗教は超越的次元のものであり、世間をそのままの形で肯定するものではない。いわゆる出世間にかかわるものである。しかし、同時にそれは単に出世間にとどまることなく、常に世間に働くものでなければならない。そこに倫理との出逢いがある。たとえば仏教、特に原始仏教では十善業道を中核とする戒学として極めて倫理的な性格を持つ。しかし、それは単なる倫理ではなく、どこまでも般若（智）を根底とする超越的宗教である。また、単なる倫理においては、M・ブーバーもいうように、人間が自己の魂に向かって善悪の区別と決断を求めても、自己の魂のうちにそうした区別のもととなる絶対的な規準を見出し得ないのに対し、後者においては絶対なるものとの出逢い（我―汝の対話的関係）において、倫理的な規準ないし座標の絶対性が見出されるといえ

よう。要するに、世間倫理が理性的知を中核とする人間関係内のものであるのに対し、倫理的宗教は超理性的な般若乃至神の知を根柢に置く人間関係を超えて働く絶対生命的なものといえよう。そこに倫理的宗教が持つ倫理の特性が存在するのである。

然し、倫理的宗教と宗教倫理との関係は決して簡単ではない。宗教倫理は世間倫理と必ずしも同次元で働くものではなく、ときに宗教的次元において世間倫理を根源的に否定する場を持ち得るのである。先に、原始仏教が十善業道を中核とする極めて倫理的な宗教であるといったが、同じ仏教でも親鸞のごときは人間本来の倫理的立場に対し根源的にメスを加えている。すなわち、自力（理性的なもの）の相対的善を徹底的に排するのである。親鸞の宗教的世界への道程はいわゆる三願転入の現体験として示されているが、それは自力的存在から他力的世界に帰入する宗教的自覚過程であり、そこに自力善根主義との全き訣別を見るのである。然し、それは倫理的なものの単なる否定を意味するのではない。それはどこまでも人間存在の根底に宗教的次元を置き、そこから倫理的なものが真の生命を得てよみがえしめられ培い育くまれるのである。それは廃悪修善から転悪成善の世界への転入であったといえよう。かくて、善悪を理性的に弁別する倫理的次元から、聖道の慈悲として示される倫理的宗教へ、さらに浄土の慈悲としての宗教倫理へと展開されるのである。そこでは倫理的善悪は宗教的善悪へと転換され、さらに理性的自我に立って自らが絶対の主体たらんとする立場（自力的自己完成を目指す立場）から、絶対他力の世界へ転入せしめられるのである。それは、単なる倫理でもなく、また倫理や哲学から演繹して生れる宗教でもない。それは、まさに法の具体的活動の中に生れ出た自律他律を超えた自然法爾的倫理、即ち窮極的な宗教倫理であるといえよう。宗教的真理の全的活動のもとに一切の悪が照出され、しかもその一切の悪が根源的に転悪成善せしめられるのである。

日向の盲僧寺院について

根井浄

九州に於ける地神盲僧は、筑前の成就院系盲僧と、薩摩の常楽院系盲僧に大別されている。日向の盲僧は後者の常楽院盲僧に属するもので、現在では延岡の長久山浄満寺を中心に活動している。周知の如く、地神盲僧は琵琶を携えて庶民の間を徘徊し、荒神祓、地神祓などの祈禱を修し、その宗教的機能を発揮した。しかし、その起源、歴史的変遷は明らかでなく、江田俊了氏の『常楽院沿革史』があるものの、その著述の典拠も判明していない。従って、本稿は、従来の盲僧に関する記録集と、地誌類を照合し、日向の盲僧寺院について、若干の見解を示しておく。

日向の盲僧寺院で注目されるのは、真慶山長久寺である。現存する長久寺は、日南市飫肥にあって、現在も常楽院盲僧の拠

点となっている。しかし、この長久寺の発祥は、日南の長久寺より、東諸県郡国富町本床にあった長久寺に求めることが出来る。すなわち『高岡名勝志』に袈裟様という盲僧が国富庄に長久寺を建立し、覚正院と号した事を記している。袈裟様という盲僧については信憑性がないが、当地に長久寺が存在していた事は事実で、現在はその後身として真宗寺院寶光寺が存在している。『真慶山寶光寺根元之事』によれば、当初、天台寺院で、後ち時衆寺院となり、祐阿弥、多阿弥、仏阿弥の三代が住し、元亀二年に荒廃したと伝えている。当地一帯は、時衆寺院が多くあった所で、本床には義門寺、西福寺、綾地方には伝徳寺、阿弥陀寺、仏像寺という寺院が、近世の『時衆末寺帳』にみえている。従って、中世末、長久寺が時衆寺院であった可能性があり、本願寺の『言上諸事控』によって、その後身として仏光寺派の寶光寺が建立されたことが判明する。

一方、日向高点内山村にあった増長寺光明院も盲僧寺院で、『高岡名勝志』には、天正四年の大徳坊から文政五年の法雲坊に至る法脈を記している。増長寺は山号を鏡池山といい、住持であった三学坊真盛（菊一）は、島津氏の武運長久の祈禱を修して仕えたという。一般に戦国期に於ける日向の盲僧は、細作として敵状探索に活躍し、天文二年島津忠良は、了公という盲僧を召し、先の真盛も、元亀二年の木崎原合戦において軍功をたてた。近世の増長寺は、西諸県郡加久藤栗下村にあった三徳院の触下となっていたが、この三徳院とは、聞法山日技寺三徳院と号した盲僧寺院である。また『三国名勝図会』によれば、三徳院は肥後託摩郡湯田庄にあった聞法山肥恵寺光明院という盲僧寺院の流れであり、ここに肥後盲僧と日向盲僧の交渉が看取される。

こうした日向盲僧の行儀として注目されるのは、妙音十二楽という法楽法要である。これは、琵琶、鼓笛、鉦、鉢など多種の楽器を用いて、松風、村雨、杉之森、五調子、後生楽など十二楽の法楽を奏する農産の予祝と、感謝を表象した儀礼である。『三国名勝図会』には、この時十四ヶ所の盲僧が参集したことを記すが、個々の寺院は判明しない。しかし、綾町には竜尾山大安寺という盲僧寺院の存在が判明しており、穆佐、野尻、須木、小林、吉田、吉松地方にも盲僧寺院があったことを『薩藩旧記雑録』は伝えている。

以上のように、日向に於ける盲僧寺院の存在は判明するが、元来、薩藩では教化政策として武士の間に琵琶歌を奨励した。例えば、島津忠良は琵琶歌であるいろは歌を作ったが、その内容は武士の教訓となるものであった。従って地神盲僧とは異なった士風琵琶が発達し、『西遊雑記』にもその様子を記している。凡そ、薩摩系の盲僧は、くづれを語らないが、近世には平家座頭と地神盲僧が併存し、『上井覚兼日記』には、法華岳寺に於いて常沢という盲僧が平家を語ったことがみえている。この法華岳寺は、和泉式部にまつわる縁起があるところで、琵琶の持つ呪力と薬師信仰を説いている。従って、法華岳寺は、盲僧や山伏たちが集まる霊場であったと考えられ、古浄瑠璃の『柱泉観世音之御本地』には、これらを語る宗教者の、東北か

ら日向に至る足跡を反映している。このように、法華岳を中心に、日向諸県郡一帯は、盲僧や山伏のメッカであり、その意味で、日向に於ける盲僧寺院の存在の事由を求めることができる。

伝教大師における「先帝御願」について

木内堯央

伝教大師最澄は、ひとも知る、日本における天台宗の宗祖である。その一生の行業において、桓武天皇のもとで、天台法華宗年分度者二人が認められて以来、弘法大師空海とならんで、いわゆる平安仏教の双璧である、天台宗を比叡山上に経営し、五性各別、三乗仏教を論破し、従来の戒律を小乗戒と貶して、大乗戒を標榜し、比叡山上に、大乗菩薩を独自に度受せしめて育成しようとするなど、数々の画期的な業績をあげていった。

こうした最澄の新宗経営において、とくに天台法華宗を公許された桓武天皇の所願を、最澄自身、天台宗の端緒としてとらえ、天台宗の存立意義の淵源として、固く自信していたごとくである。そのひとつのあらわれとして、その主張のあちこちに、「先帝御願」という立言があって、一見それは、天台法華宗の権威づけともとられ、また、とくに嵯峨天皇に対して、天台法華宗年分学生の遅滞のない育成を求める、ひとつの大義名分として押し出されているかにみえる。

最澄一代の論著等に、「先帝御願」の用いられるところを一瞥すると、弘仁三年八月十九日付の空海あての消息に、「法華金光明先帝御願、亦一乗旨与真言無異」と用いられるものを初め、天台法華宗年分学生式、請菩薩出家表、請立大乗戒表、上顕戒論表、顕戒論等に頻出する。このうち、年分学生式、請立大乗戒表、顕戒論では、天台宗年分度者が設けられたことが、「先帝御願」であるといい、請菩薩出家表、上顕戒論表、顕戒論の一部には、天台宗そのものが「先帝御願」によるというのである。

天台宗年分度者が公許されたこと、すなわち天台宗がみとめられたこと、と概括すれば、空海宛消息を除いては、すべて同じく、天台宗年分度者の公許が、「先帝御願」の内容だとするといってよいであろう。そもそも、天台法門がわが国に採用されるにいたる経緯は、鑑真の将来に発端する。

延暦二十一年正月十三日付の太政官符には、当時教界を二分していた、三論、法相の両宗が、角逐して、人事のすべてに己宗を利せんとしているところから、御斉会、維摩会等の諸役に六宗均等に人をあてるべしとする。こうしたなかで、その月の十九日付で、和気弘世が、十有余の僧を高雄山寺に屈請して、天台教学の講筵を張った。その前年、やはり奈良諸宗の学僧を招いて、比叡山上に法華経の講筵を設けた最澄も、ねんごろに弘世の招きをうけたのである。この高雄講経は、数ヵ月を要して秋までおよんだごとくで、ここに天皇と皇太子が、その法会をよみし、参加の僧侶はそれに謝表を呈している。その天皇、

皇太子および僧との間に共通する評価は、天台法門が、わが国にいまだ普及していない、しかもすぐれた教学であることと、第三の立場として、三論、法相の両宗の争いを釈くことのできる法門であるということであった。

天皇は、その年の九月七日、天台宗建立を弘世に諮り、弘世は最澄に相談をし、ここに天台法門習学のための留学生派遣が、最澄により奏請され、ついに、最澄自身の還学生としての入唐まで、聴許されるに到ったのである。

その延長のうえで、最澄が帰朝直後、六宗に並べて天台宗年分度者を請うたことは位置づけられる。入唐留学生を請うたなかに、三論、法相は論宗であり、天台は法華経を中心とする経宗であり、彼れは末、われは本とする評価は、やがて、桓武天皇崩後の天台年分度者停滞時に、「先帝御願」を掲げて、従来教界の羈絆を脱しようとした、三一権実論争、大戒建立運動に連結する。しかしそれは、いまだ、他を廃し天台を立てることではなかろう。

浅原才市の〝ありのまま〟の宗教体験

佐藤平

妙好人浅原才市（一八五〇―一九三三）は、梵語の tatha、中国語の如に相当すると思われる「…のまま」という日本語のうち、「このまま」と「そのまま」という言葉を日記帳の宗教詩の中で用いている。

「…のまま」という、仏教的宗教経験の真理性を表現する日本語としては、この二語のほかにより客観的意味合をもつ「ありのまま」という言葉があるが、客観的思想の形成を目指すことなく主体的に宗教を生きるだけであった才市には、「ありのまま」という言葉の使用例がなく、そういう発想をもたなかったと推察される。

真宗の信者である才市の場合、その「このまま」も「そのまま」も、才市と阿弥陀仏の間で語られる言葉だということは言うまでもない。基本的に両者には、「このまま」は私の発する自認の言葉であり、「そのまま」は阿弥陀仏の私に対する大悲のよびかけであるという相異がある。

「このまま」という言葉に対して才市は概して否定的態度をとっているが、唯一の例外がある。「このまま」を肯定的に用いている歌は、才市が宗教詩をノートに記した約二十年間―大正二年頃から八十三歳で没する昭和七年まで―のうちでも、大正六年五月までという初期の間に作られたのでなければならないという推定が、ヨ の表音文字として使用した「仁」と「ニ」の文字の時代的考証によって成立する。

それ故、才市の「このまま」と「そのまま」のちがいに関する自覚は、最初の宗教経験がその後の念々新たなる転換の経験によって深められ純化される過程において出て来たものと思われる。

「このままと口ではいえどこのまま知らぬ、このまま知らぬ

このままなし、法をあらめに聞く人わこのまま知らぬこのまま知らぬ邪見もの　邪見ものとわ才市がことよ」というのが、その初期の歌である。ここでは「このまま」が何か高い境地として語られている。「このまま」という言葉がこういう風に使用されるにはそれなりの理由がある。絶対者にだきとられているありのままの自己の純心から「このまま」という言葉が発せられる時、それは確かにその一瞬生きた言葉だからである。

しかし才市はこの「このまま」という言葉に対しては否定的になる。その実例を挙げるなら、「このままとわちがいます、胸に自力の根がのこる」、「わがこころこのままとまかすこころにだまされて」、「このままさとりにいるじゃない」、「なんの凡夫にこのままないよ」、「このままと聞いておるのはそりゃちがう、このままこそ参られぬ」等等がある。

なぜ才市が「このまま」に対して否定的に傾いたかと言えば、第一にこれは自己の発する言葉であり、ありのままの自己と絶対者との合一の現成していない瞬間瞬間において、それは宗教的生命を失った死語と化するからである。

また、「このまま」という自己の意識は、自己関係的分別と成ってしまい、その分別への依存は、信仰において合一する絶対者を、反対に遠ざけてしまうからである。

その上、「このまま」という言葉は、絶対的受動と絶対的能動が相即する宗教的転換の絶対受動の側面は表現し得るが、絶対的能動の面を尽し得ないうらみがある。それで、才市は、ありのままの自己という受動の器の上にはたらきかける絶対能動の面をも合わせ意味する「そのまま」という言葉を好んで用いるのである。「そのまま」は、そのままかせよという阿弥陀仏の無条件的大悲のよび声である。才市に言わせれば「そのままと呼んで下さる親さまわ久遠実成阿弥陀仏」であり、それは「そのままをまいらするぞの御慈悲」である。才市が「そのまま」を好む根本の理由は、それが才市がその内面に実際に聞いた阿弥陀仏の声だからであるということになるであろう。このような「このまま」と「そのまま」のちがいを、無学にして文盲に近い才市が、内的宗教経験の智慧をもって、文字の上に表現していたということは、驚異の事実といわねばならぬ。

展　望

ニューヨークの神道シンポジウム

平井直房

去る九日三十日と十月一日の両日、ニューヨーク市で日本協会（ジャパン・ソサエテイ）が主催するささやかな神道研究のシンポジウムが開かれた。

日本協会は周知のように、日米の親善と交流と相互理解のため、明治四十年にアメリカ側に開設された民間団体で、現在は国連ビルのすぐ傍にジャパン・ハウスという瀟洒な建物を構えている。この協会はこのところ、毎年一・二回あて美術展など行なってきたが、本年はアメリカ建国二百年祝賀の意味もあって、神道関係美術品をジャパン・ハウスに展示し、同時に関連するシンポジウム「神道の歴史と美術」を二日間にわたって開催した。美術展には文化庁、シンポジウムには国際交流基金が協賛している。

シンポジウムの紹介の前に、神道美術展に一言触れておきたい。今回の展示品は一昨年秋、京都国立博物館で行われた特別展覧会「神々の美術」に出品されたものの中から選ばれたもので、本年七・八月ごろ上野の国立博物館でも公開されていた。内容は蔵王権現毛彫鏡像（国宝、西新井大師総持寺）、春日鹿曼荼羅（重美、宮地家）、熊野本地仏曼荼羅（重文、高山寺）、祇園社古絵図（重文、八坂神社）、子持勾玉（京都大学）、男神・女神坐像（重文、松尾大社）、随身立像（重文、香川県神谷神社）など五十件七十六点である。このような神道美術が、まとまった形で海外に展示されたのは今度が初めてのことで、ニューヨークでは多い日は百名を超える参観者があった。特に一般市民に人気があるのは、前記の随身立像や相撲神像（滋賀県御上神社）、春日神鹿（高山寺）の彫刻などであるという。（展示はニューヨークが九月十日から十月末まで、シアトルが十一月十七日から来年一月二日までである。）

今回のシンポジウムの企画と実行は、日本協会教育部長ピータ・M・グリーリ氏を中心に進められ、すこぶる効率的に運用されて遺漏がなかった。ただ募金の見通しなど止むを得ない事情から、日本人学者への案内が遅れたので、当初日米双方から六人ずつと予定されていた発表者が、日本側は四人にとどまったのは残念なことである。

二日間の会期中、第一日は神道史、第二日は神道美術について、午前午後ともそれぞれ約三時間のセッションがあった。場所はジャパン・ハウスの講堂（収容能力三百名）で、地階から一階にかけ階段教室状に設備された使い易い会場である。行事の流れは概ね次のようなものであった。

第一日（九月三十日）

登録（九時―九時半）

開会挨拶　イサク・シャピーロ日本協会会長
神道史第一部会（九時四十分―十二時四十分）
司会　ジョン・ホール教授（イェール大学）
○フェリシア・ボック博士（加州大学）「神社の起源について」
○平井直房教授（国学院大学）「出雲国造の火継ぎ神事」
○村山修一教授（大阪女子大学）「神仏習合―神仏の同化に関する概説」（不参加で論文のみ提出のため、グラパード教授が代読）
質疑応答
神道史第二部会（二時半―六時）
司会　W・T・デュベリー教授（コロンビア大学副学長）
○ロバート・エルウード教授（南加州大学）「天照大神と創造的アンビバレンス―古事記神話における天照大神と伊勢神宮祭祀との象徴的相関関係」
○アラン・グラバード助教授（コロラド大学）「シンクレティズムの展開と吉田兼倶の唯一神道」
質疑応答
映画上映（午後八時半―十一時）
○岩手県大償神社「山の神」神楽
○「伊勢の遷宮〝建築編〟・〝遷宮編〟」

展　望

第二日（十月一日）
挨拶　ディヴィド・W・マッケクロン日本協会常務理事
神道美術第一部会（九時四十分―一時）
司会　ジョン・ローゼンフィールド教授（ハーバード大学）
○景山春樹教授（手塚山大学）「神道芸術の精神と特質」
○クリスティン・G・カンダ助教授（カンサス大学）「松尾神社の神像と宮廷風スタイルの神像」
○佐々木剛三教授（早稲田大学）（垂迹画における非仏教的要素の展開」
神道美術第二部会（二時半―五時五十分）
司会　ジョン・ローゼンフィールド教授
○有賀祥隆氏（文化庁）「垂迹曼荼羅図」
○ブルース・ダーリング氏（ミシガン大学）（春日神社曼荼羅図」
○フランク・ホフ教授（トロント大学）「神道と日本の芸能」（早池峰神楽「天降り舞」映画上映）
レセプション（五時五十分―七時）
参加者全員を招待、ジャパン・ハウス一階奥の間。

右の司会者・発表者には、日本に良く知られた顔ぶれも多い。司会者のホール教授は有名な極東史の専門家で、近世岡山藩の社会経済史学的研究に従事したこともある。長年にわたる日米の文化交流活動に対する功績から、最近、国際交流基金賞を受けた。デュベリー教授は明時代の中国と近世日本の思想史学者として知られ、昭和四十二年夏、東京での第二回神道研究国際会議にも参加した。今回は副学長の激務の中をさいての司会で

あった。ハーバード大学美術学部長のローゼンフィールド教授は美術史の専門家で、日本関係は特に造詣が深い。

発表者のボック夫人は日本に生れ、『延喜式』のいわゆる神祇式十巻を英訳、出版した。現在は加州大学で日本・中国史を講じている。村山修一教授は神仏交渉史の権威として知られ。その不参加が惜しまれていた。エルウード教授は日本にも学び、践祚大嘗祭の研究で学位を得た宗教学者で、今回の発表はレヴィ＝ストロースの理論に立脚して伊勢神宮の信仰を論じようとしたものであった。グラパード助教授はパリ育ちの宗教学者で、昭和四十三年から六年間在日し、研究の傍ら天理大学と手塚山大学でフランス語・フランス史を教えたこともある。学位論文は弘法大師に関するものであり、シンポジウムでは吉田神道のシンクレティズム的側面の強調が目立った。景山春樹教授は今春まで京都国立博物館の要職にあり、神道美術の学問を大成したこの道の権威で、今回の神道美術展もこの人なくしては実現が困難だったと言われる。発表は社殿成立後の本地仏・神像・垂迹画などに、原始神道期の心が生き続けていることを論証したものであった。カンダ助教授はパリ生れの少壮学者で二児の母でもある。上代の神像研究により学位を得、いまカンサス大学で日本美術を講じている。佐々木剛三教授は元京都国立博物館員で、早稲田大学では日本美術史の担当である。有賀祥隆氏は文化庁の技官をつとめる若い研究家であり、展示された文化財の付添いとして細かい心くばりをしていた。ダーリング氏は早稲田で佐々木教授の指導を受け、現在はミシガン大学美術史学科で神道絵画を専攻の傍ら、スミソニアン研究員としてワシントンのフリール美術館で日本美術を研究している。ホフ教授は早稲田の本田安次教授の門下で、日本の民俗芸能、特に山伏神楽を研究し、プリンストン大学、上智大学、東京女子大学でも教えたが、現在はカナダのトロント大学で日本語と日本文学を講じている。

かように発表者は全員が日本で調査研究の経験を持ち、宗教学・日本宗教史・日本美術史などの立場から熱気のある発表をしたので、短い会期にかかわらず収穫は大きかった。殊に従来、神道研究の盲点とされていた美術の分野に、若い有能な研究家が育ちつつあることは注目に価しよう。会場は、終始和気藹藹たる雰囲気に包まれ、午前午後のコーヒー・ブレークも極めて賑やかであった。

ニューヨークでは早くからラジオ、テレビ、新聞等が美術展とシンポジウムを好意的に取上げ、宣伝につとめてくれた。このためもあって、参会者は両日とも百七八十名を超え、主催者の予想を遙かに上廻る盛会であった。参加者には大きく二つの種類があった。その一つは高度の専門家で、前記の諸氏のほか、ケネス・モルガン博士（前コールゲート大学教授、宗教学）、宮地宏教授（ペンシルベニア大学、日本文化史）、バーバラ・ルーシュ助教授（ペンシルベニア大学、中世日本文学）、板坂元教授（ハーバード大学、日本文学）をはじめ、各地の美術館筋（垂迹画の類は意外に多く海外に所蔵されている）の専門職を含むものであった。他の一つは親日的な一般市民（その大半

は日本協会会員）で、その数は参加者の圧倒的多数を占めていた。

終了後の印象としては、研究発表に概論的なものが多いこと、宗教性に対する問題意識が稀薄すぎることなど指摘する声もあった。また外人学者の発表の中には、観察不足から来る見当違いや、全体像の中での位置づけの問題もないではなかった。しかし全般的に極めて真剣率直であり、討議や個人的話し合いを通じて充分な意見交換ができたことは有益であった。

発表の内容は、来春ごろ日本協会から出版される英文報告書に全文が掲載される筈である。

会　報

○理事会

日　時　昭和五一年八月二六日（木）正午―午後四時

場　所　学士会館分館七号室

出席者　安斎伸、安津素彦、植田重雄、大畠清、小口偉一、窪徳忠、小山宙丸、佐木秋夫、桜井秀雄、竹中信常、田丸徳善、中村元、仁戸田六三郎、福井康順、前田護郎、脇本平也

議　題

一、新入会員について、別記一二名を全員承認した。

一、第三五回学術大会研究発表者認定七部会、一九八名の研究発表者を認定した。

○新入会員紹介

荒木美智雄　柏市逆井一〇八〇―一六　東京理科大学助教授

越前　喜六　千代田区紀尾井町七　SJハウス　上智大学助教授

川村　邦光　仙台市柏木一―四―二一　東北大学大学院

川村　昭光　宮城県桃生郡桃生町城内字西嶺一二二　駒沢大学大学院

西垣　二一　福岡市南区上日佐三五　福岡女学院短大教授

久重　忠夫　海老名市国分寺台五―八―一九　専修大学助教授

舟橋　尚哉　京都市上京区堀川通上立売下ル今出川公団六〇九号　大谷大学講師

細川　寛　岐阜県吉蔵郡古川町太江　高山短大助手

間瀬　啓允　川崎市高津区馬絹一、三九三　慶応大学助教授

宮本　勝　吹田市千里丘上七―一六　国立民族学博物館助手

茂木　栄　大宮市大和田町二―五五二　成城大学大学院

山本　邦子　宇治市五ヶ庄京大職員宿舎六一二　京都大学大学院

（以上一二名）

○学会賞選考委員会

日　時　昭和五一年九月一三日（月）午後五時半―八時

場　所　学士会館分館一号室

出席者　植田重雄、雲藤義道、田丸徳善、中川秀恭

議　題

一、委員長推挙

雲藤義道氏を委員長に推挙した。

一、選考分担の決定

一、次回委員会開催日時の決定

次回は一〇月九日（土）午後一時より、上智大学構内で開催することに決定した。

○選挙管理委員会

日　時　昭和五一年一〇月二日（土）午後一時半～三時

場　所　神田学士会館三〇九号室

出席者　竹中信常、大畠清、小口偉一、桜井秀雄、中川秀恭、柳川啓一、脇本平也

議　題

一、会長選挙第二次投票開票

開票の結果は次の通りとなった。

投票総数　三五七（投票率三五・五％）

有効投票三五四、無効投票三

得票数

小口偉一　一九六、脇本平也　九四、柳川啓一　六三、白票一

以上の結果、小口偉一氏が会長当選者となった。

○常務理事会

日　時　昭和五一年一〇月二日　午後三時～五時

場　所　神田学士会館三〇九号室

出席者　大畠清、小口偉一、桜井秀雄、竹中信常、中川秀恭、柳川啓一、脇本平也

議　題

一、文部省科学研究費審査委員候補指名について

昭和五二年度第二段審査員として、本学会からは、舘澤道、中川秀恭の両氏を推薦することとなった。

会　報

○第三五回学術大会

第三五回学術大会は昭和五一年一〇月九日（土）より一一日（月）まで三日間、上智大学において開催された。

一〇月九日（土）

公開講演会　一四時～一七時

森岡　清美（東京教育大学教授）

「入信の説明理論

――初期日本人キリスト信者の場合――」

柳瀬　睦男（上智大学教授）

「時間と永遠の間」

学会賞選考委員会　一三時―一六時

理事会　一七時半～二〇時

一〇月一〇日（日）

開　会　式　九時～九時半

研究発表　九時半～一二時

評議員会　一二時～一三時

編集委員会　一三時～一五時

研究発表　一三時～一五時

総　会　一五時半～一七時

懇　親　会　一七時半～一九時半

一〇月一一日（月）

研究発表　九時―一二時

研究発表　一三時―一六時半

本大会には三二八名が参加し、うち一八八名が七部会に分れて発表を行なった。

○学会賞選考委員会

日　時　昭和五一年一〇月九日（土）午後一時―四時半

場　所　上智大学七号館第五会議室

出席者　阿部重夫、池田末利、植田重雄、雲藤義道、佐木秋夫、田丸徳善、中川秀恭

議　題

一、昭和五一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。

薗田　稔氏（国学院大学助教授）

"The Traditional Festival in Urban Society"

（『国学院大学日本文化研究所紀要』三五号）その他

選考理由

祭についての研究は、従来実地調査によって詳細なデータを収集・記述するか、あるいは文献などによってその歴史をたどる方法がとられてきた。これに対して、薗田氏は綿密な調査資料にもとづきながらも、単にそのレベルに止まらず、進んで祭の構造や機能の分析を行ない、祭の空間の図式化を試み、その象徴性の問題を解明している。本論文およびこれと関連する同氏の一連の祭の研究は、宗教的行事の一つの典型としての祭の研究に新生面をひらいたものとして、高く評価される。

土屋　博氏（北海道大学助教授）

「イエス生誕物語における歴史と虚構」

（『北海道大学文学部紀要』二三号）その他

選考理由

聖書研究の方法が、様式史から伝承史、編集史と進んできたことは周知のとおりである。土屋氏は、早くからこの編集史の方法を共観福音書の分析に応用し、マルコ伝、ルカ伝などの研究に着実な業績をあげてきた。本論文は、宗教文書における虚構と史実との関係を、イエス生誕物語を材料として論じたものであり、ただ聖書学のみならず、宗教史的資料一般の解釈の問題にとっても、はなはだ興味ふかい示唆にみちている。なお同氏は、本論文で展開した方法論にもとづいて「ルカ福音書・二物語（第一章―第二章）研究」も公表しており、今後の一そうの研究の進展が期待される。

○理事会

日　時　昭和五一年一〇月九日（土）午後五時半～八時

場　所　上智大学　上智会館　第一会議室

出席者　阿部重夫、有賀鉄太郎、安斎伸、池田末利、石田充之、植田重雄、雲藤義道、大畠清、小口偉一、楠正弘、窪徳忠、小山宙丸、坂本弘、佐木秋夫、桜井秀雄、玉城康四郎、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、中村元、仁戸田六三郎、野村暢清、橋本芳契、藤吉慈海、古田紹欽、前田護郎、柳川啓一、脇本平也

議　題

一、昭和五〇年度庶務報告

田丸徳善理事より報告がなされ承認された。

一、昭和五〇年度会計報告

田丸徳善理事より報告がなされ承認された。

一、会長選挙報告

選挙管理委員長竹中信常氏より、昭和五一年度日本宗教学会々長選挙の経過ならびに結果についての報告があった。

一、日本宗教学会賞授賞について
選考委員長雲藤義道氏より、選考委員会の経過ならびに結果の報告があり、昭和五一年度日本宗教学会賞を、薗田稔、土屋博の両氏に授与することが理事会にて承認された。
一、新入会員について
別記の通り一八名が承認された。
一、次期学術大会開催地について
脇本平也常務理事より、開催地は中京地区、開催校は愛知学院大学として総会に提案する旨の報告があり、了承された。
一、会費値上げについて
昭和五一年度の予算案の提示と、会費を昭和五二年度より一律千円値上げする必要性についての説明があり、若干の反対意見も提出されたが、賛成多数で承認された。
この結果、年会費は昭和五二年度より維持会費六、〇〇〇円（現行五、〇〇〇円）、普通会費三、五〇〇円（現行二、五〇〇円）、準会費三、〇〇〇円（現行二、〇〇〇円）となることが決定した。
一、総会議題について
新入会員の件を除いて理事会の議題に準ずることが承認された。
一、その他
楠正弘、野村暢清、両常務理事より宗教学の実験講座化についての提案があり、次のような決議がなされた。

「国立大学に設置されている宗教学講座の実験講座化の実現を促進するよう、学会として関係当局に要望することを決議する。」

雲藤義道選考委員長より、昭和五一年度日本宗教学会賞は、薗田稔、土屋博の両氏に授与されることが決定した旨の報告があった。

一、次期学術大会開催地について

脇本平也常務理事より開催地は中京地区、開催校は愛知学院大学の予定である旨の報告がなされた。

一、会費値上げについて

昭和五一年度の予算案と昭和五二年度よりの会費値上げ理由と値上げ案が提示され、原案通り承認された。

○編集委員会

日　時　昭和五一年十月十日（日）正午―午後一時半

場　所　上智大学七号館第二会議室

出席者　伊藤幹治、上田賢治、小川圭治、加藤智見、鈴木範久、芹川博通、薗田坦、薗田稔、土屋博、前田専学、松本晧一、山形孝夫

議　題

一、昭和五二年度編集方針

「書評と紹介」欄充実のため、各巻に分野別の近刊書をとりあげることになった。

一、次回委員会を一月に行うことに決定した。

○総　会

日　時　昭和五一年一〇月一〇日（日）一五時半～一七時

場　所　上智大学三号館五二一号室

大会参加者　二六〇名

○評議員会

日　時　昭和五一年一〇月一〇日（日）一二時―一三時

場　所　上智大学上智会館第六会議室

出席者　六五名

議　題

一、昭和五〇年度庶務報告

田丸徳善理事より報告があり承認された。

一、昭和五〇年度会計報告

田丸徳善理事より報告があり、承認された。

一、会長選挙報告

竹中信常選挙管理委員長より、経過ならびに結果の報告があった。

一、日本宗教学会賞授賞について

定足数　八七名
出席者　一二七名
議　題
一、議長選出
　安斎伸氏を選出
一、昭和五〇年度庶務報告
　田丸徳善理事より報告がなされ承認された。
一、昭和五〇年度会計報告
　田丸徳善理事より報告があり承認された。
一、会長選挙報告
　竹中信常選挙管理委員長より経過及び結果の報告があった。
一、次期学術大会開催地について
　脇本平也常務理事より、開催地を中京地区、愛知学院大学にする案が提出され、承認された。
一、会費値上げについて
　昭和五一年度予算案、昭和五二年度からの会費値上げ理由及び値上げ案が提示され了承された。
一、日本宗教学会賞授賞
　雲藤義道選考委員長からの経過ならびに結果についての報告があり、引き続き、薗田稔、土屋博両氏の授賞式が行なわれた。
一、新会長挨拶
　小口偉一新会長の挨拶があった。

○本誌は昭和五一年一〇月九日より一一日まで上智大学において開かれた第三五回学術大会研究報告の紀要特集であるが、本誌掲載の他に次の各氏の報告があった。

第一部会　芹川博通（宗教と社会階層Ⅱ）、伊藤俊彦（既成宗教集団に関する一考察）、小口偉一（宗教社会学に関する若干の問題）、堀越知巳（宗教的アプリオリと宗教史）、阿部美哉（教団運営と教義の変更）、井門富二夫（Sectarianism について）、川端純四郎（最初期マルクスにおける宗教）、中川秀恭（歴史認識と終末論）、楠正弘（信仰の構造について）

第二部会　山折哲雄（憑く・憑ける・憑けられる）、柳川啓一（儀礼における聴覚映像）、坂本弘（神秘主義と禅）、武内義範（構想力について）、伊藤芳枝（つきものの一資料）、後藤洋文（既成宗教の組織と新宗教）、後藤光一郎（宗教と砂漠）、植田重雄（ドイツ村落における守護聖者像の性格）、松本晧一（宗教体験における気質の問題）、脇本平也（教義と体験）

第三部会　田辺正英（絶対無と他力について）、山形孝夫（治癒物語伝承について）、岩本泰波（ヨハネと親鸞における「根源語」）、海辺忠治（空の構造）、門脇佳吉（マエスター・エックハルトと禅における「宗教体験と身体性」）、

第四部会　鎌田純一（平田神道の行方）、安津素彦（天照大御神信仰の一考察）、岡田重精（祓の一考察）、安蘇谷正彦（柳田国男の神道論について）、永藤武（私小説の宗教性

について）、沼藤春友（神宮の御饌殿祭祀）、平井直房（出雲大社における神葬祭の展開）、藤吉慈海（坐禅と念仏）、大屋憲一（宗教における「聞」の意義）、舘潔道（宗教における法と人間）、

第五部会　原裕（般若経における般若波羅蜜について）、森祖道（Sīhaḷavatthupakaraṇa の著者について）、

第六部会　青龍宗二（道元禅師の生・仏思想について）、小川一乗（「所知障」に見られる中観と瑜伽との特色）、石田充之（親鸞の仏教的宗教観の問題）、小林尚英（喜導の観仏三昧と念仏三昧について）、原田弘道（中世曹洞禅の教学の背景）、古田和弘（南朝仏教における涅槃経観の推移）、春日禮智（鐘山上定林寺について）、木村宣彰（元暁の戒律観）、清水澄念仏とイエスの祈り）、道端良秀（中国仏教と葬送儀礼）

第七部会　神原和子（古代ギリシャの宗教における「アタナトス〈不死〉」）、三ノ上芳一（イスラエル・アンフィクチオニーと「聖戦」）、安元正也（奥出雲一山村の憑物現象）、牧田諦亮（韓国仏教管見）、吉岡義豊（韓国の道教資料）、野村暢清（宗教現象の分析と比較）、鷲見定信（九州の十夜法要）、白金昭文（宗教的合宿研修の一考察）、黒川弘賢（地域社会と辻礼）、星野元豊（真実信の成立）、坂内龍雄（陀羅尼の翻訳）

会費改定のお知らせ

本年度の日本宗教学会総会（昭和五一年一〇月一〇日）において、昭和五十二年度より左記のとおり会費を改定することが決定されましたので御諒承ください。

維持会員　六、〇〇〇円
普通会員　三、五〇〇円
準会員　三、〇〇〇円