

キュンクの『教会論』の論理

森 田 雄 三 郎

ハンス・キュンク (Hans King, 1928—) にとって、神学の課題とは「かつての使信を今日の教会と世界の現状の中へ移し代えるために、原初の使信を正しく伝え、正確に解釈すること」にある。つまり、時間性から言えば、かつての使信を今日の現状の中へ移し代えることにあり、内容から言えば、原初のイエス・キリストの福音の正しい伝達と正確な解釈を遂行することにある。しかしながら使信の「かつて」(damals) はただ、その時間的延長としての「今日」(heute) に相對する時点を意味するだけではない。キュンクにとって「かつて」の使信とは「原初の使信」(die ursprüngliche Botschaft) である。「原初の」ものとは、たしかに今日に相對するかつてでありつつ、しかもたんなる時間的なかつてを超えた意味をふくんでいる。そればかりではない。「原初の」ものとはたんなる時間を超えた歴史的本質を意味するばかりか、いわば歴史的本質の本質を意味し、歴史的本質を本質として限定する「源泉」(Ursprung) を指す。イエス・キリストの福音がこのような「源泉」であればこそ、かかる性質のかつての使信を正しく伝え正確に解釈するという神学的課題もまた意味と必然性をもつのである。

だが、神学の課題は、「源泉」にしたがって過去を現在へと媒介するにとどまらない。「神学者は現行の教えに對するその批判的な再検討と原初の使信についての反省を通じて教会を助けようと希っており、また神学者は結局自分

身のためではなく、人類のため、教会のため、世界のためにその神学的学業にたずさわっているのであり、さらに神学者は福音の観点から教会の宣教を批判的に再検討する働きを通して、確かに破壊的ではなく、かえって建設的に、より適切な宣教と行動を呼び起こしかつそれらを善導したいと希っている⁽²⁾。つまり、神学は神学者の主體的な解釈行為を通して過去を現在へと媒介するにとどまらず、さらにこれを将来へと媒介する。しかも神学はただに教会のためのみならず、人類と世界のために、将来の可能性を現在へと呼び起こそうとする。このような将来への媒介ないしは将来の呼び起こしは、神学者の主観的希望にとどまらない。それは神学者の主體的希望を主體的希望として成立せしめ、歴史の最終目標へと向かわせ、現在および将来のより適切な宣教と行為へと駆りたてる「源泉」、福音の根源的作用にもとづいている。その意味では、「源泉」としての福音は、過去から現在へと働き入ってくるのみならず、最終的な将来からも現在へと働き入ってくるとも言える。

二

このような課題をになう神学は、キュンクによれば「下から」⁽³⁾ 出発する。すなわち、歴史的現在における人間の問題状況を問うことから始める。この「下から」の出發を説明するために、キュンクはまず自己の立場を二つの他の立場から区別する。一方では「われわれはその弁証法神学的な言表にもかかわらず、伝統的な意味において——上方から垂直に——『弁証法神学』を推し進めたと、非難されることはないであろう⁽⁴⁾」と語り、端的な超越から出發することを避ける。同時にまた他方では、彼の神学が「伝統的なカトリック的意味において『自然神学』を推し進める」ものでもないとも語る⁽⁵⁾。つまり信仰とは無関係な自律的な人間理性が存在して、この自律的な人間理性がまず信仰の基礎を証明するのではない。あるいは人間理性から神へと段階的に進展する理性的な道があるのでもない。人間は神に

たいして要求できる権利や権限をなにひとつ所有しないし、理性の働きは「信仰の前駆」(preambula fidei)でもない。このように端的に「上方から垂直に」出発することも端的に「下から」出発することも、キェンクにとって現実性の取り違えとして否定され、退けられる。

このような否定的限定に続いて、キェンクはつぎに神学の方法を現実性から積極的に根拠づけることを試みる⁽⁶⁾。彼の語る「下から」の出発とは、「キリスト教信仰の先行する問い」を発することであり、その具体的内容としては、「問題ある現実の現実性と神の現実性」を認識することである。つまり、啓示の理解に先行する人間の問題状況の認識は、人間理性によって認識されるのではなく、じつはただ神を「信じつつ信頼することないしは信頼しつつ信じること」においてのみ認識され、神の現実にたいする人格的信仰においてのみ理解される。言いかえると、啓示の理解に先行する問いそのものが、すでにそれに先行する神の側からの呼びかけ、先行する問いに先行する神の語りかけに對する人間の側からの応答の始まりであり、神の現実性に対して人間が自己を開くことにほかならない。またその限りで現実の神の同一性、有意味性、有価値性を感じることであり、その究極の根拠と目標を認容することにはほかならない。このように人間に対していっさいの中立的立場を許さぬ神の現実性のゆえに、今日の人間が現に生きている彼の場所において人間の問題状況を探し尋ねる試みもまた、啓示の理解に先行する問いとして成立することになる。かかる意味において神学の「下から」の出発は、すでに神の「上方から」の語りかけに對應する。否むしろ、後に述べるように⁽⁷⁾、現実の人間の本質が否本質ワッペンにからみつかれたものであるとすれば、この対応は逆対応における対応とも言うべきものであろう。したがって、キェンクにおいて先行する問いに先行する神の現実性と、先行する問いとの関係は、たんなる時間的な先行以上のものを意味している。それは、神の現実性が真理そのものとして存在することを意味するかぎりでは、存在論的先行と呼べぬものでもない。しかしこの場合の存在論的とは、哲学的存在論一般にも

とづいて存在論的という意味ではない。それは、イエス・キリストにおいて神の現実性が啓示されているというキリスト論的現実性へとすでに向けられているかぎりでのみ、理解可能な神の現実性の先行する先行であり、人間の問題状況の先行する認知であり、また両者の逆対応的な対応である。それゆえ、キエヌクにおいては、神学的探究が「下から」出発するかぎりでは、すなわち歴史的现象の本質を問うかぎりでは、キリスト論は後行するが、本質の必然的な歴史的现象を論ずるかぎりではキリスト論はつねに先行するのである。

右に述べたような意味で、キエヌクは神学的論述に際して次の三点を前提する。(一)神はつねに現実性として経験され、隠れたままで主導権をもつ。それゆえ神との出会いはつねに神からの贈与である。(二)人間には中立的傍観的な立場をとりうる余地はなにとつ残されていない。人間の神認識はつねに神の真理存在の自己開示を信頼しつつ信じることにおいて遂行される。(三)それゆえ、決定的な規準ノリテグムはイエス・キリストの福音である。福音は、人間が自力によって自発的な認識として提起する問いに対する答以上のものである。それはすでに人間の問いそのものを変質させているところの問い以前のもの、人間の問いを現実の問いたらしめるものであり、同時にまたこの変質せしめられた現実の問いに対する答でもある。したがって、一方では人間の求めるものを批判し、純化し、深めて現実の問いたらしめるとともに、他方ではこの必要を満たすものが、福音である。⁽⁸⁾

以上のことからして、キエヌクにおいては、神学は神の現実性からはじまって神の現実性において完成する問いと答の進展と言えないこともない。しかしその進展はたんなる時間的な前後関係ではない。むしろ歴史的现象の本質を探し求める人間の問いと、源泉から本質を歴史的现象化させてくる福音とが、二重に作用して生起する進展関係であると言えよう。神学における「下から」の出發は、「上方から」出發して「上方」へと帰って行く福音の本質的作用に根拠づけられる。同時にまた、「上方から」出發して「上方」へと帰って行く福音の本質的作用は、現象形態におけ

る本質を求めて「下から」出発する神学的探究を通して、理解されてくる。

三

じつさいキュンクの大冊『キリスト者たること』の中では、彼はまず近代のヒューマニズムの要求内容、ヒューマニズムの観点から望まれるかぎりの「別の次元」、世界の諸宗教の求めているもの、といった現在の「地平」の分析からは始めるが、ここでは「下から」出発するかぎりの彼の神学の方法上の特色を明瞭に示している。そしてニヒリズムと無神論の問題という現代特有の問いを「先行する問い」として把握し、同時にかかる問いを神学的観点から現実の正しい問いとして設定する操作を通して、先行の先行としての神の語りかけと答を把握し、これを解釈する方法をとっている。ここではキュンクの神学的方法の特色はたしかに明らかに示されている。

だが、われわれの差しあたったの関心は、キュンクの神学的方法の特色を見いだすことにある以上に、彼の神学的方法の特色を構成している神学的論理の特徴を見いだすことにある。この関心を満足させるためには、むしろ伝統的にキリスト教内部の問題を取り扱った彼の著作に目を向けた方が、便利であろう。なぜなら、現代のニヒリズムと無神論の問題はキリスト教の内の問題であると同時に、外の問題でもあると考えられるのには、もしもキリスト教内のことがらに対象をしばつたならば、その方が神学的方法を貫く神学的論理はより簡潔な形姿をとって現われてくるように思われるからである。また純粹な神学的論理は彼の現実批判の基本的態度を明らかにするからである。したがって、われわれはまずキュンクの問題の大著『教会論』に示されるかぎりの神学的論理を追求することにしよう。その上また、もうひとつの理由がある。それは、キュンクが『教会論』の序言の中で語っているように、たしかに神学本来の問いである神についての問題は「教会についての問題よりも重要である」けれども、現実以後者が前者

の障害になっているかぎりでは、この障害をあえて先行問題として取り上げる必要があるという理由である。したがって、教会論は、キュンクの方法に従えば、キリスト教内部において先行する問いの設定であり、またこの問題設定を通して現象する先行の先行たる福音の本質の理解を示すものと言えよう。それゆえ、教会論に目を向けることによって、多方面的対象を取り扱うキュンクの根底をなしている彼特有の神学的論理が明らかにされると期待される。ただし、さしあたってのわれわれの関心は、あくまでも神学的論理の究明にある。したがって、今日のジャーナリズムを賑わせているさまざまな論争問題については、立ち入ることを控えるであろう。

四

「教会の概念はその時どきの教会の史的形態によって本質的に規定されている」とキュンクは語る。すなわち、それぞれの時代にはそれ特有の教会像がある。これらの「変化しつつあるさまざまな史的教会像の中に、われわれがあらゆる注意を傾けねばならない一つの不変のものが持続している。それは、教会像そのものから由来するのではない基本的成分と基本的展望(Grundkomponenten und Grundperspektiven)であり、また常に限定し、存続している源泉(Ursprung)によって明確に定められているいわゆる『本質』なのである」⁽¹⁰⁾。ここで変化する形態にたいして、「本質」は「不変のもの」、「同一のもの」、「連続性」、「恒常性」とも表現される。そして「本質」は、生成変化する歴史的形態のうちのみ現われるけれども、歴史的形態から由来するものではない。このような本質と歴史的形態との関係について、キュンクは二つの限定を行なう。一方において「本質と形態は分離すべきではない」⁽¹¹⁾。「教会の本質が、歴史的形態の背後でも、またその彼方でもなく、この形態のうちに考察されるときにのみ、われわれは現実の教会が見えるようになるのである」⁽¹²⁾。他方またキュンクはつぎのように語る。「本質と形態は同一視すべきではない」⁽¹³⁾。

「形態の変化の中に、不変ではないが永続する教会の本質が区別されたものとして認められるとき初めて、われわれは現実の教会を見出すのである」⁽¹⁴⁾。すなわち、本質と形態は、否定的に言えば、分離すべきではなく、さりとて同一視するべきでもない。肯定的に言えば、本質は形態のうちに考察するべきであり、しかも区別されつつ、本質から本質へと理解されなければならないということになる。

ところで、われわれはここに二つの局面を見いだす。第一は本質が現象する局面である。これについてキュンクは「現実の教会の現実の本質は、歴史的な形態のうちに生ずる」⁽¹⁵⁾と語る。だからこそ、分離すべきではないのである。この場合、本質が歴史的形態のうちに持続するとはいっても、それは「静的に硬直したのではなく、動的に形成しつつある」ことを意味する。キュンクによれば、「不変のもの」が持続するとは、変化における存続であり、可変における同一であり、出来事における連続であり、無常な現象における恒常性である。つまり、本質は歴史的形態を遊離してそれだけで存在する静的な即自存在ではなく、歴史的形態の変化流動のうちに持続し、動的に生成しつつある原運動とも呼べるものを意味する（ただし、キュンクの説明の中で、可変的な形態における「不変のもの」といった表現と「動的に生成し」つつ「不変ではないが永続する本質」といった表現が並存することは、不十分な説明との非難を免れぬであろう）。

第二は、現象する本質を理解する局面である。キュンクは「教会の本質は常に歴史的形態のうちに認識すべきであり、また歴史的形態は常に本質から、また本質へと向けて理解されるべきである」⁽¹⁶⁾と語る。すなわち、あくまでも本質と形態を区別しつつ、この区別にもとづいて「本質から、また本質へと向けて」理解されるのである。したがって神学的理解とは、歴史的形態のなかに本質を弁別しつつ、本質から、また本質へと向けて理解することである。

ところでこの二つの局面とはいったいなにの局面であろうか。それは「現実性」である。すでにこれまで引用した

表現の中でも、「現実性」とか「現実の」といった表現が頻出した。キュンクにおける「現実性」とは、現象する本質を意味する。「現実の教会の現実の本質は、歴史的な形態のうちに生ずる」⁽¹⁷⁾がゆえに、現実性として現象する「本質から、また本質へと向けて理解されるべきでる」⁽¹⁸⁾。それが現実の神学的理解である。あるいはまた、神学的理解もまた現象する本質の歴史的運動の一面であるとも言えよう。「変化しつつある現実のエクレンシアにおいては、エクレンシアについての教会論もまた変化する」⁽¹⁹⁾とのキュンクの表現は、本質の現象として運動する現実性の二つの局面を指すものと解されよう。それゆえ、教会の歴史的運動は、教会の自己理解としての神学の運動となる。教会はつねに教会論的でなければならぬし、教会論はつねに教会的でなければならぬ。また教会史は神学的自覚を内にふくみ、「教会の始源から今日に至るまでの教会史と神学史におけるさまざまな出来事の現実的連関」⁽²⁰⁾の自覚をもふくむ運動である。「本質」は現実の運動としての歴史的本質である。そしてこの歴史的本質は意味ぶかい思想の具体化でもある。それゆえにキュンクは「教会の概念はその時どきの教会の史的形態によって本質的に規定されている」と語る⁽²¹⁾。それはまさにヘーゲルの表現である⁽²²⁾。

しかしながら、キュンクはこのようにヘーゲルの表現を使用しながらも、この歴史的本質はいかなる歴史哲学のモデルによっても十分に規定されなるとも語っている。「すなわち、この出来事は上昇であるにもかかわらず常に同時に下降であり、また下降であるにもかかわらず、また常に上昇である。しかも上昇と下降とは順次波状をなして生じるのではなく、一方は他方の中に分化してあるのである。つまり再三再四いつも同じく弁証法的な振子運動であり、源泉への周期的回帰であると共に神学的に方向づけられた未来への前進である。……われわれが教会論——教会論がエクレンシアそのものと同様、時間と世界の中で、不断に変化している人間世界の一回限りの今の瞬間に存在している人間から成るものであり、またこのような人間のためである限り——は本質的に歴史的である」と言う時、以上述べた

べてのことを意味している」。(23)

右の引用が示す意味において、キュンクにとって教会論は歴史的存在である。エクレシアの自己理解の表現である教会論は、史的状况を基盤として外へ向かって語りかけるとともに、史的状况をみずからの場として内に語りかける。そのかぎり、キュンクにとって教会論は個人的観点から考察されるべきものではない。むしろ、みずから世界の中の出来事として生起する教会の自己理解なのである。そこに教会論は教会そのものと共に「必然的に絶え間ない変化にさらされておき、またそれゆえ、絶えず新しく、作りあげられなければならない」(24)教会の創造的決断である。歴史的形態のうちのみずから生起せしめられて生起しつつ、歴史的形態を超えんとする創造的決断を通して、過去と将来は媒介されて現在として自覚されるのである。過去と将来は現在において媒介されつつ、この現在は「いかなる特定の情況にも因われてはならない」のである。

しかしながら、そうだからと言って、教会および教会論の本質は、偶然的恣意的な運動ではなく、キュンクにとつては必然性をもった歴史そのものである。キュンクによれば、教会論はその「起源」、すなわちエクレシアの「源泉」によって必然的に規定される。この「源泉」はたんなる史的な事件でもなければ、史実の背後にある原理でもない。「むしろこの源泉は全く具体的に『与えられ』、『措定され』、『設立され』るものである。すなわち、人びとの間に、人びとに対する、そしてこのようにして結局は人びとを通して行なわれる神の行為によって、つまりイエス・キリストにおける神自身の、歴史を左右する行為によって、教会の信仰理解に従って、この源泉は具体化されるのである」。(25)

この「源泉」は恩恵により神からの贈与として与えられると同時に、決断を通して実現すべき課題として人間を行なへと駆りたてる。キュンクは「直説法」から「命令法」が生ずるとしばしば語るが、その言葉はなによりも、人間の信仰的決断を通して歴史的本質を限定しつつ創造する「源泉」の作用を意味している。キュンクによれば、それは歴史

の各瞬間全体を通して歴史的本質を限定し、歴史的本質としてみずからを具現する「源泉」の作用である。同時にまたそれは人間を源泉へと向ける作用でもある。「イエス・キリストにおける神の救いの業によって定められたこのエクレシアの源泉は、単に最初の瞬間ないしは最初の発展段階を限定するだけではなく、教会の歴史全体をそのあらゆる瞬間において限定する。つまりこの源泉は本質を限定するものである。それゆえ、その源泉を単に過去のものとして置き去りにしておくことはできない。最終的にそれから遠ざかるべきではない。教会の源泉から、あらゆる歴史の様相、あらゆる変化、およびあらゆる一回限りの具体的なものうちに、永続する真実なもの、持続するもの、恒久的なものを与えられる。教会にとってその本質は単に与えられるものではなく、任務として課せられたものである」⁽²⁶⁾。

それゆえ、源泉と本質と形態の関係について、つぎのように言えるであろう。歴史的本質は、源泉みずからが有意味なものとして自己実現し、形態化する歴史的运动であり、同時にまたこの源泉へと回帰せしめられつつ源泉の実現を旨とする人間の歴史的运动である。それは神の救いの業にもとづくと同時に、救われた人間の完成を旨とする実践的行為である。「教会は世界のために存在するが、この世界の史的变化の中において源泉に基づく本質に忠実であるということは、動かないこと (immobilitas) によってではなく、変化しうること (aggiornamento) によって可能となる。すなわち、それは新しい日 (giorno) のための常に新しいアンガージュマン、変化とわれわれ自身の変革を目差しての常に新たな献身、そして絶え間なく更新される改革、刷新、根源的反省などによって可能となるである」⁽²⁷⁾。とキェンクは語る。ここにわれわれは、第一節において暗示した源泉と神学的行為との関係を、いっそう明らかなしきたで確認することができる。

五

ところで、われわれは先に、歴史的本質は神の救いの業にもとづくと同時に救われた人間の完成を目ざす実践的行為であると述べたが、この関係をいっそう厳密に明らかにする必要がある。キュンクによれば「教会の現実の本質は否本質ワッペンの中に生起する」⁽²⁸⁾。現実の関係は本質と形態によってのみ説明できない。歴史像においてはよき本質が現われただけではなく、現実といえぬ現実のもの、悪しきもの、教会の「否本質」ワッペンが浸透している。否本質は本質的なものによって生きているにもかかわらず、本質にたいして矛盾関係に立っている。それは倒錯した本質である。それゆえ、キュンクは否本質を「影」になぞらえている。もちろん、この否本質は神から与えられるものではない。それは、教会を形成している人びとの失敗によって生れる。教会が人間から成るかぎり、教会の本質は否本質と共存している。

このように歴史的な教会のあるがままをあるがままに認知する態度をキュンクは「實在論的」⁽²⁹⁾と呼んでいる。キュンクにとって、教会の本質を否本質とともに實在論的に把握できるのは「信じているキリスト者の眼だけである」⁽³⁰⁾。信じることなく影なき本質だけを見る賛嘆者も、影だけを見る批判者も、共に教会の現実を把握しないのである。このようにキュンクは歴史的本質が否本質と共存する現実の認容からはじめる。しかしいかなる方法によるにしても、この否本質の根拠、あるいはもっと厳密に言って、否本質の否根拠を徹底的に問い尋ねることを行なわない。あるいはまた、キュンクはこの否本質の主体的実存的な克服を徹底しようともしない。彼はただ本質と否本質との事実的共存を前提し、この事実的並存にもかかわらず信仰者は赦された罪人であり、最終の完成へと向けられていることを語るにとどまる。そして主体的信仰の側面が歴史的本質の運動の一契機として本質の運動の中に包みこまれるよう

に、否本質との信仰的主体的な苦闘もまた、恩恵から恩恵への一契機としてのみ語られる。そのかぎりでは、否本質はすでに決定的に凌駕されたものとしてのみ語られる。むしろキュンクは歴史上に現われる否本質の恐るべき深みを、ある意味では多くの他の人びと以上に強調する。たとえば「神の死」に見られる罪の否本質についての叙述が(31)うである。しかし、それとてもより高次の立場から見れば、神の救いの業の歴史的運動の一契機として認められるものであって、究極的にはキュンクの叙述はなお客観的ないしは傍観的であり、思弁的であり、神話的色彩を多く残しているとの非難をまぬがれない。しかし、その前に、教会の現実を把握することのできる「信じているキリスト者の眼」とはなにを意味しているかについて、聞かねばならない。

六

ここにキュンクは、信仰に関連する教会の歴史的本質の第三のカテゴリーに言及する。それは「目に見えないもの」としての本質である。キュンクによれば、教会を現実形成している人びとを他の人びとから区別するものは、これらの人びとが信じているという事実である。教会は信じる人びとから成る共同体である。「信仰の教会という資格でこの教会は教会の信仰に訴えるのである」(32)。キュンクにとって信仰とは根源的に人格的ペルソナルであり、信頼しつつみずからの全体を委ねることである。したがって、真の意味でひとが信仰しうるのは神のみである。だから人間を信仰するのではなく、人間からなる教会を信仰するのではない。「教会を信ず」とは、教会を聖ならしめる聖霊を信仰するのであり、それゆえに教会が信仰によって成り立っていることが信じられるのである。

信仰についての以上のような理解にもとづいて、キュンクは信仰と教会との関係について以下のように論ずる。第一に、教会は神ではない。「教会は無から創造されたものであり、かつ常にそのようなものであり続ける」(33)。「教会は

多くの点でおびやかされ、また危険にさらされている信じる者の共同体⁽³⁴⁾であり、「神によって、かつ神において生きていくもの」⁽³⁵⁾、「神に全き信頼を寄せているもの」⁽³⁶⁾である。

第二に、教会とはわれわれ自身であり、「罪を負った旅する教会」、「罪人の教会」⁽³⁷⁾である。すなわち、教会は神の恩恵によって、神から要求される信仰の決断を行なうことより成る。また信仰は教会を通して神の恩恵によって生ずる。信仰も、教会も、ともにそれぞれみずからの中に根拠をもっているのではない。両者は「共に神の恩恵に満ちた救いの業の中にその根拠を見出し」、その限りで両者はたがいに依存し奉仕しあうのである。

右に述べたような教会と信仰の関係から、キェンクは「目に見えるものの中の目に見えないもの」⁽³⁸⁾に言及する。「現実の教会は、目に見えるものにおいて信仰の対象である教会、そしてそれゆえ目に見えるものの中にある目に見えない教会である」⁽³⁹⁾。これをさらに説明してキェンクはつぎのようにも語る。すなわち、一方では「キリスト者の信仰の対象である教会は……目に見えるものであるだけではなく、人間のための人間からなる教会として目に見えるものでなければならぬ」⁽⁴⁰⁾。しかし教会は目に見えるだけのものではない。他方では「教会の目に見えるものは目に見えないものによって生かされ、目に見えないものによって刻印され、完成され、支配される。それゆえ、教会は本質的に、目に見えるところのもの以上のものである」⁽⁴¹⁾。

キェンクによれば、このことは「目に見えないもの」と「目に見えるもの」という二つの教会があることを意味しない。また、「目に見えないもの」と「目に見えるもの」は、教会の二世界論的な本質と姿と考えられてはならない。「おそらく、目に見えないものが教会の本質であり、目に見えるものだけが教会の姿なのではない。そうではなく、ただ一つの教会がその本質と姿とにおいて常に等しく目に見えるものであり、かつ目に見えないものなのである。それゆえ、信仰の対象である教会はただ一つの教会である。すなわち、目に見えるものの中の目に見えない、あるいは

より正確には、目に見えるもののうちに隠された教会である」。⁽⁴³⁾この論述においてキュンクが強調しているのは、二元論的ないしは二世界論的に理解される教会観を斥けることであり、教会の現実性、教会の歴史的本質を分裂させないことである。したがって、第四節で述べた教会の歴史的本質と形態の関係をここで斥けているのではない。むしろ、教会の現実性にふくまれるいまひとつの局面としての「目に見えるもの」と「目に見えないもの」との関係、つまり教会の信仰的性格を語ろうとしているものと解せられる。

この場合、「目に見えるもの」とか、「目に見えないもの」といった表現は、ブルトマンふうによれば、なお神話的である。「目に見えるもの」と「目に見えないもの」といった表現は、なにか二つの即自的存在を意味するかのごとき印象を与えるからである。たしかにキュンク自身はこの危険を察知している。だからこそキュンクは右に述べたように二元論的ないしは二世界論的理解を斥けようと努力しているのである。しかし、彼の努力にもかかわらず、なお神話的・思弁的との印象は払拭できない。

いずれにしても、「目に見えるもの」と「目に見えないもの」とを区別することができるのは、「信じているキリスト者の眼」である。キュンクがここで語ろうとしているのは、信じる者の共同体としての教会の歴史的本質である。「それゆえ、現実の教会とは以下のようなものである。それは歴史的な変遷のうちに立ちとどまる教会、その否本質にもかかわらず、自らも信仰し、かつ人びとの信仰の対象となる教会である。この現実の教会の中でこそわれわれは生きることができるのである」⁽⁴⁴⁾とキュンクは語る。だが、このようなキュンクの言葉の中に、われわれはなおキュンクに問題点のひそむことを認める。それはキュンクの「信仰」という基礎概念である。先にわれわれは信仰と教会が共にそれ自体のうちに根拠をもたず、共に神の救いの業という同一源泉に因り、共に相補いあって奉仕の働きをすることを見た。この場合、信仰とは主として個の実存的決断としての主体的行為と考えられていた。だが、信じる者の

共同体とか、信仰の共同体とか言われる場合の共同体の信仰とはなにを意味するのであろうか。共同体の信仰とは結局は個の実存に帰せられるものであろうか。それとも個の実存的信仰とは異なった独自の構造と意味をもつものであろうか。もしも独自の構造と意味をもっているとするれば、それはいかなるものであり、また個の実存的信仰とどのような関連を有するのであろうか。

このような問いにたいして、キュンクは教会の信仰を社会学的・心理学的に考察し、これを歴史論的・神学的に解釈して、教会の信仰的性格を取り出し、その独自の構造と意味を明らかにすることに、主な努力を傾けている。したがって個の実存的信仰との関連についても、つねに社会学的ないしは社会心理学的観点から一方的に言及するにとどまる。したがって共同体の信仰を問題に取り上げた場合には、そこで実際に述べられるものは、主体的実存的な信仰を客観化しつつ把握された内容のものである。

以上第一—六節において説明して来たことから、教会の歴史的本質に関するキュンクの思考であり、それを貫くキュンクの神学的論理であった。それは、第一—二節に述べたキュンクの神学的方法に対応するものである。だが、このような教会の歴史的本質は、第三節および第四節に述べたように、実は「先行の先行」である「源泉」としての神の現実性によって限定されている。あるいはこの歴史的本質は源泉から生起し、また源泉へと向けられている。そしてそこにこそ、もっとも深い層に属するキュンクの神学的思惟があり、キュンクの教会本質論が客観化する根拠もある。

七

キュンクによれば、現実の教会の歴史的本質の批判と検討は、つねに教会の歴史的本質の源泉への反省をまっ

信仰する共同体の将来的決断へと媒介される。この源泉はたんなる史的起源を意味しない。歴史的形態において現われ、否本質の現存にもかかわらず持続し、目に見えるものにおいて目に見えないものとして実在する教会の歴史的本質は、その源泉からして、あらゆる時代においても信じる人びとの共同体として限定されている。源泉はたんなる史実以上のものである。それはあらゆる時代の信じる人びとを通して働く神のわざである。この源泉がキュンクにとって「イエス・キリストの出来事」、「福音」、「イエス・キリスト」自身であることは、言うまでもない。キリスト者を他の人びとから区別してキリスト者たらしめるものは、イエス・キリストである。

教会の源泉を探り求めるキュンクの神学的方法は、すでに述べたところの「下から」出発する神学的方法にほかならない。今日の教会の現状および過去の教会史の批判的検討にはじまり、さらに「イエス・キリストの福音」に関する新約聖書学の成果をふまえつつ、キュンクは教会の歴史的本質の中に働く源泉を見いだそうとする。われわれはまずキュンクの理解した源泉の具体的内容を聴くことにしよう。

キュンクによれば、イエスの福音宣教は「神の国（神の支配）」の接近の告知にはじまる。「時は満ちた。神の国は近づいた。悔い改めて福音を信ぜよ」（マルコ・15）。この「神の支配」とは、「神の終末論的支配」を意味し、人間の律法遵守によらない「神自身の最高の行為」、政治的支配ではなく「純粹に宗教的な支配」であり、因果応報ではなく「罪人のための救いの出来事」であり、神にたいして全面的に回心すること、「根源的決断をなすことを人間に要求する」。

では、この終末論的な神の支配を宣教したイエスと教会との関係はどのように見られるのか。キュンクは「イエスは神の国を予告したが、到来したものは教会であった」というロアジの言葉を皮肉たっぷり引用しながら、イエスと教会の関係をつぎのように理解する。(一)復活前のイエスはその生涯においていかなる教会も創設しなかつた。復活

以前のイエスは、その説教と活動によって「復活以後の教会の出現のための基礎を作り上げた」。(53)「教会は復活信仰の最初から現われている」。(54)「それゆえ、教会はその源泉を単に復活前のイエスの意図と使命に仰ぐだけではなく、キリストの出来事全体のうちに有するのである」。(55)「したがって、イエスの誕生、活動および弟子たちの召集から、イエスの死去と復活ならびに復活者の証人たちへの聖霊の授与に至るまでの、イエス・キリストにおける神の行為全体が、教会の源泉なのである」。(56)

さらにキュンクは教会の源泉と本質の關係の主體的自覚を取り出す。キュンクによれば、復活のイエスとの出会いを現実体験した弟子たちの集団は、「時の終わりの救いの共同体」として表明される。「この集団は、イエスの到来の事実を全く決定的な出来事として、真摯な終末論的事件としますます明らかに、ますます深く理解する。復活信仰によって、この集団は十字架の蹟きを克服し、またイエスを選ぶ新しい決断によって、イエスの死を罪人のための死であると認識する。復活した者への信仰によって、この集団はのろうべき出来事……を救いの出来事、すなわち端的な救いの出来事であると悟る」。(57)このようにして新しい弟子たちの共同体は、神によって召され、選ばれた、終わりの時の共同体としての自覚を深める。このような自覚の根底に神の支配と教会の本質との關係が横たわっていることを、キュンクは認める。キュンクによれば、いまや復活を通じてイエスの神の国の宣教は、十字架につけられ復活させられ神の栄光の中へ入れられたメシア、キリストの宣教へと移る。それは神の支配の忘却ではない。そこでは、神の支配は栄光に高められたイエスの支配において決定的な現実性となっていることを、新しい共同体は理解したのである。その意味では神の支配は^{パントクレーア}教会と同一視されてはならず、また分離せしめられてもならない。教会において神の支配は考察されねばならず、しかも両者は自覚的に区別され、神の支配から神の支配へと教会は理解されなければならぬ。ここにキュンクの叙述は急激に救済史的終末論に傾く。キュンクの考えでは、神の支配の最終的到來ま

では、エクレシヤはキリストの支配下に立つ。それは神の国の前段階ではなく、イエス・キリストにおいて現存する神の支配の現実化をあらわすものであり、将来の神の支配の完成を先行的にあらわすしである。「エクレシヤは本質的に現在のものであり、また未来に止揚されるものである。バシレイアは確かに現在にはいりこむものであるが、しかし同時に決定的には未来のものである。エクレシヤは終わりの時の中間期を通じて進む巡礼であり、暫定的なものである。バシレイアは結局すべての時間の終わりにおける最終的な栄光であり、最後の状態である。エクレシヤは罪人と義人とを包含する。バシレイアは義人と聖者から成る王国である。エクレシヤは下から成長し、この世で組織されうるものであり、発展と進歩と弁証法の結果であり、一言で言えば決定的に人間の業である。バシレイアは上からもたらされ、何ものからも演繹できない行為であり、予測できない出来事であり、一言で言えば決定的に神の業である」⁽⁵⁸⁾。この区別の中に「かえって、教会は神の支配に向かって秩序づけられ、またそれに整合されている」⁽⁵⁹⁾。「神の支配はこの共同体の起源であり、土台であり」⁽⁶⁰⁾、「この共同体の目的であり、この極限およびその審判である」⁽⁶¹⁾。このような区別における関連から、キュンクは教会の歴史的本質を理解しようとする。教会は、イエスの福音への徹底的忠実を基礎とし、神の最終的支配の先行するしるしであり、暫定的な歴史存在であり、神自身の権能ある行為に支えられていかなる自己主張を行なうべきではなく、罪人のための救いの出来事のあらわれであり、神の側を選ぶ従順と世界への奉仕を課せられている。

右に取りあげた多くの引用が示しているように、キュンクにおいては、教会の源泉と歴史的本質との関係は、ただちに時間的前後関係における教会とキリストにおける神の支配および最終的な神の支配との関係、すなわち救済史的終末論へと移し変えられる。教会の歴史的本質はキリストの支配から神の最終的な支配へと向かって進展する歴史的過程として把握されると共に、その根底において神の支配が起源かつ目的として作用すること、神の支配の同一性が

歴史における教会の弁証法的進展を根拠づけていると、解されている。源泉と歴史の最終目標、キリストの支配と神の支配、イエス・キリストと神とは神学的に区別されながら、同一であるかのような表現が無批判になされている。さらにまた、キュンクは「イエス・キリストの出来事」をひとつの全体的な神の行為として理解する反面、この出来事を復活以前と復活以後の時間的前後に区別し、この区別にもとづいて時間的前後の中に現われる緊張構造と意味を救済史的に論じようとする。これらの問題はいずれも、伝統的には、三一神論および神人両性論として論じられてきたことからである。キュンクはたしかに客観的・神話的叙述を避けて、信仰の主体的決断をもちに含む意味での歴史的出来事をあくまでも歴史的出来事として論じようとし、そのかぎりでは非神話化に努めている。しかし、キリストおよび神に関する彼の叙述はただちに救済史的な、すなわち客観的に論じられた時間的前後関係へと傾く欠陥を示すのである。この欠陥は、ひとつには『教会論』という主題に制限されているからでもあろうが、キュンクの神学的論理に見いだされるもつとも不明瞭な点である。われわれのキュンクに対する批判と要求は、キュンクは教会の源泉と歴史の本質と歴史的形態の関係を論ずるだけではなく、さらに一步ふみこんで、この源泉と本質と形態の区別を区別として成り立たせる根拠をもあわせて神学的論理として示すべきであるというところにある。そのことを果たさずしては、神学的論理は、みずからにまといつく悪しき意味の神話的な色彩を拭いきれないことだろう。われわれは最後に「教会の基本構造」に関するキュンクの論述をふりかえることによって、このことをいまだ一度確かめることにする。

八

キュンクは教会の本質をなす基本構造として三つのものをあげる。第一は「神の民としての教会」⁽⁶²⁾である。キュン

クにとって教会は何よりもまず「神の民」、終末時の真の共同体、新しいイスラエル、神のエクレシアであり、そこでは信じる者はすべて神の民である。またすべての人が神の召し出しによって神の民であり、すべての人は人間的決断を通じて神の民となり、この人びとより成る神の民は歴史的な民である。

第二は「霊の被造物としての教会」⁽⁶³⁾である。神はイエス・キリストにおいて御霊によって人間を罪から解放する。御霊によって人間は神からの賜物として自由を与えられているがゆえに、自由はまた人間の課題となる。かくて、教会には「終末の賜物としての霊」が与えられ、教会は神の霊に満たされて神の業によって働く道具という意味で霊的な建物である。また教会は霊そのものではなく、霊の下にある。さらに神の霊は自由の霊であり、教会もまた自由の霊を与えられている。そのかぎりでは教会はカリスマ的構造をもつ。教会のカリスマ的構造はイエス・キリストの出来事に結びつけられる限り、統一ある自由の現われであり、教会における奉仕のために存在する。

第三は「キリストのからだとしての教会」⁽⁶⁴⁾である。信じる者は洗礼によって聖徒の交わりの一員とされ、聖餐に参加することによって主を記憶して感謝し、新しい契約にもとづく共同体に属することを確認し、終末の食事を先取する。このような意味において「教会はその本質において食事による共同体であり、コイノニア、またはコムニオであり、キリストの共同体、そしてキリスト者の共同体である」⁽⁶⁵⁾。「パンが一つであるから、わたしたちは多くいても、一つのからだなのである」(第1コリント一〇・17)。

われわれにとつて特に興味ぶかいのは、右の三つの構造の関連についてのつぎのキュンクの叙述である。キュンクによれば、「神の民」とは旧約における選びから終末に至る途上にあることを示すゆえに、「時間的な範疇が前面に出る」⁽⁶⁶⁾表象であり、これに対して「キリストのからだ」では「空間的な表象が支配的である」⁽⁶⁷⁾。「問題なのは、教会がキリストのからだであるという解釈は、抽象的なからだの理念から理解されるものではなく、キリストを基盤として、

歴史の中で理解された神の民としての教会を前提するものなのである。神の民としての教会という理解は、どの点においても基本的なものである⁽⁶⁸⁾。右のキュンクの論述からして、キュンクの教会論では、教会の本質的な時間性が基本構造をなすと考えられている。

しかしながら、この教会の本質の時間性を解明する場合に、キュンクは時間性を本質的に表現する概念をひじょうに無造作に使用する。たとえば、現在とか過去とか未来とか弁証法とかいった基礎概念を無造作に前提し、これらの基礎概念を使用してただちに神学的本質を構成しようと試みる。そのかぎりでは、教会論では客観的叙述が支配的である。第六節においても触れたように、もちろんキュンクはつねに教会の本質の主體的信仰的契機にも言及するが、しかしそれとてもつねに教会の現実性の一契機として論ずるにとどまる。直説法のゆえに命令法が生ずることを語るもの⁽⁶⁹⁾、この命令法はまたもや直説法へと回帰せしめられる。聖書的表現がこのような直説法への回帰と直結するときには、神話的な救済史へと逆行する。

このような問題点に関しては、直説法と命令法の区別を区別として成り立たしめる根拠がさらに問われる必要がある。それは、まさにわれわれが前節の終わりにキュンクの問題点として指摘したことがらと関連する。なぜなら、直説法は源泉からの限定を意味し、また、命令法は源泉への目標づけを意味し、両者を統一するものが神論ないしはキリスト論であるけれども、キュンクはこれをもっぱら客観的救済史としてしか論じないからである。たしかにキュンクは、大著『神の人間化』の副題が示すように、ヘーゲルを手がかりにキリスト論の究明に努力している⁽⁷⁰⁾。もちろんキュンクはヘーゲルを無造作に使用するのではなく、批判しつつ受容しようとする。神の歴史性についてはヘーゲルを越えず、イエスの歴史性についてはシュトラウスを越えず、信仰的実存の歴史性についてはキェルケゴールを越えないというのが、キュンクの基本的な態度である⁽⁷¹⁾。しかしながら、右の書物の内容は「将来のキリスト論のための

序説」にすぎず、われわれが要求するような神学的論理として神論あるいはキリスト論を論ずることを、彼は今日に至るまでまだ果たしていない。そしてこの事こそわれわれが彼に期待する点なのである。

そもそも、ヘーゲル神学に見られる歴史の論理は古典的な神論およびキリスト論の非神話化にほかならず、キュンク自身も彼のヘーゲル研究においてこの点を明らかに自覚している。それにもかかわらず、キュンクはみずからの自覚に反して神話的表現へと逆行する。たしかにヘーゲル神学における誤りないしは行き過ぎ（それは根本的に神的精神と人間の精神の同一性に示されている）は是正されなければならないけれども、この是正が客観的な救済史と結びつくときには、是正どころかかえって逆行になる。重要なことは、ヘーゲルの体系的な行き過ぎを是正しつつ、ヘーゲルの思考になおも残存する神話的性格を徹底的に非神話化することにある。もしもキュンクがこのことを実行しないならば、現代のキリスト教会にたいするキュンクのかずかずの賞賛すべき、また勇気ある問題提起も、けっきょくは論争をひきおこすだけにとどまり、神学的に実りある結果をもたらさぬであらう。

注

- (一) Hans Küng, *Die Kirche*, (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1967), S. 511. 石脇・角田・里野『教会論』新教出版社
- (二) 二八六ページ以下。訳語の統一その他の理由で、邦訳とは異なる訳語と仮名使用を使用する場合もある。なお Hans Küng, *Was ist Kirche*, (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1970) は『教会論』の抄本や『くわんぎ内容』の抄本である。
- (三) A. a. O., S. 512.
- (四) Hans Küng, *Christsein*, Lizenzausgabe mit Genehmigung des R. Piper & Co. Verlags, München (Berlin-Darmstadt-Wien: C. A. Koch's Verlag, 1974), S. 75. 本邦 Hans Küng, *20 Thesen zum Christsein*, (München: R. Piper & Co. Verlag, 1975) の本書の抄本や『くわんぎ内容』の抄本や『くわんぎ内容』の抄本である。

- (4) A. a. O., S. 75.
 (5) Vgl. a. a. O., S. 76.
 (6) Vgl. a. a. O., S. 76.
 (7) 本質と否本質をいつては、第五節を参照せられたり。
 (8) 以上三つの点でいつては、vgl. a. a. O., S. 76 f.
 (9) Hans Küng, *Die Kirche*, S. 14. 邦訳(上)五ページ。
 (10) A. a. O., S. 14 f. 邦訳(上)五ページ。
 (11) A. a. O., S. 15. 邦訳(上)六ページ。
 (12) A. a. O., S. 16. 邦訳(上)七ページ。
 (13) A. a. O., S. 16. 邦訳(上)七ページ。
 (14) A. a. O., S. 16. 邦訳(上)八ページ。
 (15) A. a. O., S. 15. 邦訳(上)六ページ。
 (16) A. a. O., S. 16. 邦訳(上)八ページ。
 (17) 注(15)を参照。
 (18) 注(16)を参照。
 (19) A. a. O., S. 24. 邦訳(上)一七ページ。
 (20) A. a. O., S. 24. 邦訳(上)一七ページ。
 (21) 注(9)を参照。
 (22) キェンクの大著 Hans Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1970 が、*プロテスタントの神学的思想が長年わたるノートルとの取組みから得られたことは、周知のとおりである。*
- (23) Hans Küng, *Die Kirche*, S. 24. 邦訳(上)一八ページ。
 (24) A. a. O., S. 25. 邦訳(上)一九ページ。
 (25) A. a. O., S. 25 f. 邦訳(上)二〇ページ。

- (26) A. a. O., S. 26. 邦訳 (上) 二〇〇ページ。
- (27) A. a. O., S. 26. 邦訳 (上) 二〇〇ページ。
- (28) A. a. O., S. 41. 邦訳 (上) 四二二ページ。
- (29) A. a. O., S. 42. 邦訳 (上) 四三三ページ。
- (30) A. a. O., S. 43. 邦訳 (上) 四三三ページ。
- (31) Vgl. Hans Küng, *Menschenwerdung Gottes*, S. 448 ff.
- (32) Hans Küng, *Die Kirche*, S. 44. 邦訳 (上) 四四二ページ。
- (33) A. a. O., S. 47. 邦訳 (上) 四八二ページ。
- (34) A. a. O., S. 47. 邦訳 (上) 四八二ページ。
- (35) A. a. O., S. 47. 邦訳 (上) 四八二ページ。
- (36) A. a. O., S. 47. 邦訳 (上) 四八二ページ。
- (37) Vgl. a. a. O., S. 47 ff. 邦訳 (上) 四九二ページ以下。Vgl. auch Hans Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1960), S. 38 ff.
- (38) Hans Küng, *Die Kirche*, S. 49 ff. 邦訳 (上) 五一二ページ以下。
- (39) A. a. O., S. 52. 邦訳 (上) 五六二ページ。
- (40) この場合の「信仰の対象」とは、信頼しつつ信じる人格的な相手によって保証されていると、確信させられているものとの意味である。
- (41) A. a. O., S. 50. 邦訳 (上) 五三二ページ。
- (42) A. a. O., S. 52. 邦訳 (上) 五六二ページ。
- (43) A. a. O., S. 53. f. 邦訳 (上) 五九二ページ。
- (44) A. a. O., S. 54. 邦訳 (上) 五九二ページ。
- (45) Vgl. Hans Küng, *Strukturen der Kirche*, (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1962), この書物は『教会権』研究の準備手続を記述する。
- (46) Hans Küng, *Die Kirche*, S. 62 f. 邦訳 (上) 六九二ページ以下。

- (47) A. a. O., S. 63 f. 邦訳 (上) 七一ページ以下。
 (48) A. a. O., S. 64 ff. 邦訳 (上) 七二ページ以下。
 (49) A. a. O., S. 66 f. 邦訳 (上) 七五ページ以下。
 (50) A. a. O., S. 65 ff. 邦訳 (上) 七六ページ以下。
 (51) A. a. O., S. 57. 邦訳 (上) 六三ページ。これは A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, (Paris 1902), S. iii 及び 65 ff. 参照。
 (52) Vgl. a. a. O., S. 90 ff. 邦訳 (上) 一〇九ページ以下。
 (53) A. a. O., S. 93. 邦訳 (上) 一一三ページ。
 (54) A. a. O., S. 94. 邦訳 (上) 一一五ページ。
 (55) A. a. O., S. 95. 邦訳 (上) 一一五ページ。
 (56) A. a. O., S. 95. 邦訳 (上) 一一五ページ以下。
 (57) A. a. O., S. 100 f. 邦訳 (上) 一二四ページ。
 (58) A. a. O., S. 114 f. 邦訳 (上) 一四五ページ。
 (59) A. a. O., S. 117. 邦訳 (上) 一四八ページ。
 (60) A. a. O., S. 117. 邦訳 (上) 一四八ページ。
 (61) A. a. O., S. 117. 邦訳 (上) 一四九ページ。
 (62) Vgl. a. a. O., S. 131 ff. 邦訳 (上) 一六九ページ以下。
 (63) Vgl. a. a. O., S. 181 ff. 邦訳 (上) 二二九ページ以下。
 (64) Vgl. a. a. O., S. 244 ff. 邦訳 (上) 三二七ページ以下。
 (65) A. a. O., S. 267. 邦訳 (上) 三五七ページ。
 (66) A. a. O., S. 269. 邦訳 (上) 三五九ページ。
 (67) A. a. O., S. 269. 邦訳 (上) 三五九ページ。
 (68) A. a. O., S. 269. 邦訳 (上) 三六〇ページ。
 (69) このような表現をキュンクは無造作に使用するが、この表現はあくまでも比喩的であり厳密な概念規定をした上で使用

する必要がある。

- (70) Vgl. auch Hans Küng, *Christsein*, S. 75. 註 (22) を参照。
- (71) Vgl. Hans Küng, *Menschwerdung Gottes*, S. 578.

越後山伏と御内証

— 其の実態と教義内容 —

菊池武

—
今日修験道史の研究が、次第に中央から地方への研究に注目されて来ているが、そこには色々日本宗教史上の謎を解く重大な鍵が隠されているからであろう。所謂、日本の宗教の根源・庶民信仰の心髄を見る事が出来るのである。さて、近世の修験山伏の組織化と支配機構は進展して固定と類型の道を歩んで行くが、そこに於て厳しい山岳修行に勤しみ修行本位に生きる山伏もあったが、山麓や町・村の中に定住し、本来的な修験者としての意識から遠退き、より徹底した俗的山伏（百姓山伏）となつて其々の地域政治権力に干渉と統制を受けながら百姓仕事に従事しつゝ活動する者もあった。⁽¹⁾つまり、神主として勤め、口寄せ等をする巫女を妻として持ったり、立派な伽藍も持たず普通の民家の一部を区切つて仏像を置き、祈禱場を設けたりした。そしてそこに於て、村人の求めに応じて細々と呪符や祈禱を施したり、民間医療（呪医）、又は村落共同体の虫送り・雨乞い・天気祭等の種々の行事にも関与していた。こうして或る一定の土地に根付いて、言はば社会的・精神的に進出して、民間の御祈禱師的「行者」として人々の目に親しみと尊敬を以て映る事が多くなつたのである。

例えば、慶応四年六月の備後三次の触書『御用諸控』⁽²⁾によると、

近頃陰陽師又ハ山伏体ニ似せ郡村を徘徊致（中略）人相家相等品々災難事を論し又ハ病臥致居候様之者江ハ加持祈禱ニ託シ亡者之怨念等と恐せ取扱幻術を以竊ニ亡魂を鏡ニ移色々之不思議を顯其教筋を弘候者有之哉

と、其の活役振りが判るのである。又、これから紹介する越後地方では、諏訪・石動・白山等の多くの系統の修験山伏の分布の跡を見る事が出来、更に鎌倉時代から羽黒山教団の傘下に入っている衆徒達も多かった。尚、即身仏も山形・岩手に次いで此の地方に多いのも、此の様な情勢から出来上がった事であろう。こうした山伏達を、近世後期の越後出身の鈴木牧之が『北越雪譜』（中之巻）の越後秋山郷の条に、「人病あれば米の粥を喰せて薬とす。重きは山伏をむかへていのらす」、「秋山の人は疱瘡をおそるる事死をおそるるが如し（中略）すこし銭あるものは里より山伏をたのみて祈らすもあり」と、紹介している。

そうした内に於て、江戸末期から終戦頃迄越後地方の寒村に於て、山伏達が特に真宗の念仏信仰を取り入れて、「御内証」なる特殊信仰を創始して相当数の信者を有し、極めて封鎖的宗教活動を行っていた。それを世間では、「異安心」だの「秘事法門」だのと呼称しているが、指導者を失った現今でも少数の信者達は細々ながらも其の教えを守っているのである。尚こうした事象は、寛政年間に越後長岡で異法義なるものが発覚し、官権と教権の手によって処分された事件の継承・残存であるという事は別稿で考察した⁽³⁾。今此の御内証と同様な事例は、九州のかくれ念仏―カヤカベ教―の始祖は宗教坊という山伏で現在に継承され、近年其の総合的報告が上梓された⁽⁴⁾。又、現代金沢を中心に北陸一帯に広範囲に分布している秘事法門でも、明治期に秀道という旅僧（修験行者と思われる）が白山參詣の途中麓の吉野道場守である岩之助宅に民宿した際、秘事法門の種を下ろしたという。更に、東北地方のかくし念仏の一派紫波派弘教者として著名な飯岡政立は、修験常法院に生れ自光坊の役僧等を勤めたりして修験の流れを汲んだ者

であった。⁽⁵⁾

そこで、此の御内証なる特殊信仰が、越後という所謂真宗繁昌の地で、どうして起ったのであるのか、其の形態と信仰内容はどの様なものであるのか簡単に紹介しながら、社会的・宗教学的考察を試みてみたい。⁽⁶⁾

二

さて、現在に脈動している「御内証」なるものは、越後の刈羽・柏崎・越後広田・北条等で終戦頃迄活動していたが、現在では柏崎に於てのみ小規模な陰影が見られる程度である。抑此の起りは、刈羽に代々定住する当山派の山伏龍慶師によって唱えられたが、孫の現任職の御教示によると、親鸞を中心とした真宗の信仰内容が、我が修験の寺に融合しながら代々受け継がれて来ているという事である。こうした事実は、これから論考して行く内容と共に、前に紹介した拙稿寛政期の異法義とをより強く結び付ける材料ともなる。そこで彼は、所謂公に布教々化する宗教的活動はせず、信者達にも寺小屋式に来る者には個人的に淡々と其の教えを説いていた。其の内に、弟子という者はとらぬ主義ではあったが、極めて熱心なる者三人程が其々得度入門し、毎日の様に彼等の自宅から龍慶師の所へ通い続けた。そして、彼等は各自柏崎や越後広田周辺に於て地盤を築き近所の人達を次第に信者にして、一時は大変盛勢を極めた。所が其の内、龍慶師や直弟子達が次々亡くなって行くと、此の様な信仰教団の当然の帰結として、次第に消滅状態になって行くのである。然し、其の中の一人の弟子英信の子全信が良くこれを守り、最近迄柏崎で活動を続けていたが、戦後其の孫の代になると最早信者も数少なくなり、細々と半僧半俗の生活をしながら此の教えを守っているのである。

こうして彼等は、正式の補任状を受け、「一粒万信得果報、万信全死滅罪障、勸進僧⁽⁷⁾」という本山醍醐寺の達文に則

って勸進活動も行ったり、靈驗あらたかな諸修法・護符(符・札)・呪咀・医薬・一般生活や其の他諸事の秘事秘伝によって、日常の生業の繁栄や一生の健康保持の願いを適えてやるという民間の呪術的加持祈禱師としての活動もしていたのである。今そうしたものは、種本として使用されたであろう彼等が大事に所持している「薬剂書」や「修法書」等の教義教則で、其の面影を偲ぶ事が出来る。そして又彼等は、彼等なりの難解な一つの教義的創作も試みているが(後述する)、こうした庶民への浸透の為に、『鱈川狂歌問答』(全)・『鱈川禪もの語』(上下)・『鱈川ツブシ御念仏乃歌』(二十首)⁽⁹⁾等の平易な文学作品的なものも作り利用していた。今一人の老女が、これを何かに取り付かれた様に唱え続けていた事が印象強く残っている。

こうして此の御内証の法脈を、「蓮如上人」シヨウシヨウシヨウ坊「赤尾道宗」(「御聖教」⁽¹⁰⁾)から龍慶―英信―妙覚坊全信―現知識と称し、又寛政年間の異法義でも「蓮如」や「赤尾道宗」を取り入れている。其の他、大部忠太郎・金森道西・堅田源兵衛等の篤信家・妙好人を特殊念仏の相伝に結び付ける事は一般的に多く見られるのである。斯くて、教団体制下に意識的に組み込まれて行った妙好人の人物に対しても、庶民的価値観(個性の強い奇想天外な生活を送った者)で受け入れられていた事実も認識しなければならない。然れば、此の様な法脈相伝を分析してみると、史実に根拠はなく(系図等と同じくこれを遡るに従い、其の真实性は薄くなる)、彼等の根本聖典の『三賢一致書』⁽¹¹⁾の裏面に、「親鸞聖人直伝御相伝と心得て謹んで拝読するものなり」と記し、我が法門こそ親鸞の正統を受け継いだ真実の教えであるとして、自らを正統化し権威付けているのである。こうした事は、英彦山修験守静坊文書に『親鸞聖人五十五歳御絵像』の由来書⁽¹²⁾が蔵されているが、此の絵像が同山靈仙寺に伝来して、木版刷りにして信者達に配布されていたというから、其の使用目的こそ違い、根底に流れている思想には同次元的なものを窺いさせるのである。

又、此の様な事は修験道に限らず、高野山の西禅院に親鸞聖人木像(如信上人御筆の名号・蓮如上人御聖教・同御筆

阿弥陀経等も蔵する)、巴陵院には親鸞聖人時雨の御影⁽¹³⁾、四国の真言宗総本山の善通寺にも親鸞聖人木像が有する。そして時には、こうしたものが遊行宗教家達によって、各地方の有力篤信家等に売りつけたのであった。例えば今、「親鸞聖人御作之護摩灰ニ彫刻像の阿弥陀如来」(安永五年)だとか、「弘法大師御造之三尊灰体御像仏」(享保三年)という買入代金受取状が、真宗王国越中の菊池家に存しているのも同様な意味合いであろう。そして、こうした事がよりリアルになると、『寢覚の螢⁽¹⁴⁾』に、⁽¹⁵⁾

文化三年三月河北郡田上村寡婦の家へ、弘法大師来り給ひ袋米を授給ひしが、此米何ほど取ても尽る事なし。又其米を服すれば、いかなる難病も治せざる事なしとて、群集手たゞきの如し。取持の面々上下を着し、施物を帳記す。茶屋々は処々に懸つらね、参詣絡繹としてけしからぬ賑ひなり。扱弘法大師重て来り給ひ、是迄の散銭施物を皆わたせよと言詈る。取持の者共渡さじと拒て言分となり、折節改方役人来り合せ、忽ち弘法大師を搦捕て詮議ありければ、金沢母衣町の源法院といふ山伏にて有し。これにて人々漸く夢さめ、参詣ひそかに成りし。

という状態も起つて来るのである。又、親鸞に由来する七不思議伝説が真面目に真実味をもって信者間に根付いているが、つまり親鸞や弘法大師の様に、名僧高僧開祖といわれる宗教家には多くの奇蹟物語が全国各地に伝えられ、特に親鸞配流の地である此の越後には、今挙げた親鸞の七不思議が一番名高い。これも所謂、自然界の異常現象を親鸞という一流祖に付会し、其の奇跡や神秘性を作り出し、伝説化して行くのである。こうした事は、北陸では本願寺の門跡といえば生仏とされ、当地方の巡化には信者が浴水を貰い受けて帰ったり、飲んだりしたという事実が近年迄聞かれた事からも、こうした伝統が出て来る必然性が判るのである。かくてこれ等は、後世の作者達の誇張・創作とみられるとしても、こうしたものを作り出し、信じる庶民大衆の生活と精神習俗に於ける自然観や生命認識の様相を窺い知るものとして十分注意せねばならない。

そこで、一般に此の「御内証」という意味は、自己心内の悟り又は悟られた真理をいい、東北地方の隠し念仏に於ては、加入の「お取り上げ」の式を行い、「御内法」若しくは「御内証」を授けるとも称している。然ればここでの御内証とは、所謂行法の勝れた者（知識||今の場合修験者）が信者の内で死者が出た時「臨終行儀」に於て、七日間とか十日間又二十一日間念仏を唱え続け、何日の何時に「お済みになった」（成仏した）と宣告する事を指すのである。そしてこれは、子供の頃心掛けの良かった者は早いなどと、往生の日に長短の有る事もいう。然し此の臨終行儀の念仏は、唯弥陀の本願を頼み極楽に往生出来るという親鸞の純粹な専修念仏とは本質的に異なり、それは単に外面だけを装ったもので、死者の罪と穢を祓う呪術念仏であると思われる。其の事は、親鸞の『現世利益和讃』を彼等の御聖典の各所に引証して、

念仏ヲ一辺モ唱ウレハ過去ノ罪未来ノ罪ヲ一度ニ転シテ法身如来ノ仏生ヲウル

念仏申ス人ヲハ真言教ニトク所ノ金剛界ノ大日如来胎藏界ノ堅牢地持ト也テ念仏ノ人ヲ守ル故ニ万ノ悪鬼神等近ツケズ此故ニ専修ノ人ニハ諸タノタムリナシ

念仏ノ人ハ守護神ト成ナリ扱死靈ノタムリ山神ノタムリ水神ノタムリ所ノ鎮守ノタムリ土公ノタムリナシトモナキナリ

『三世利益和讃』⁽¹⁶⁾
『意』

と、独自の解釈を交えて念仏の呪術化・現世化を強調している事からでも分るのである。

ここに於て思い起されるのは、前掲鈴木牧之の『秋山紀行』（巻一）や『北越雪譜』（中之巻）に見られる秋山郷で

の葬儀に於て、僧侶に代つて黒駒太子の掛軸を死人の上に二・三返翳し、引導を渡すという黒駒太子の信仰である。更に其の上、此の掛軸を以て呪すると疫病・狐付も平癒するといふ。こうした事象は今日でも「仮付舞」として相伝され成仏出来るとする。⁽¹⁷⁾

さてそれはともあれ、此の臨終行儀に於ける成仏の確証を具体的な現象を以て答え、蠟燭の外焰に虹の様に輪が出来た時、若しくは線香の煙が風が有つても螺旋状に一直線に上つた時であるとする⁽¹⁸⁾（これに就いて沖繩の年忌法要では線香の煙が非常に重要なものであつて、此の煙が天に上るのを衝天と称する事が紹介されており注目される⁽¹⁹⁾）。そうしてこれは大体一般的で、太陽の回りに輪が出来た（御来迎である）時は、奇特な人であるという占術めいた事を行う。尚、此の時の成仏の刻限を、男は昼で女は夜であるともいふ。此の発想は、彼等の教義大系の中樞を成している『三賢一致書』⁽²⁰⁾の、「日は陽なり男なり月は陰なり女なり」といふ陰陽思想から来ているのである⁽²¹⁾。所でカヤカベ教に於て、「御状」と呼ぶ冥界通信があり、人の死後無事に浄土往生が出来たか、往生するのにどれ程の時間を要したかという確認を霊媒（杓取り）を通じて、親元（知識・教主）から信徒達に知らせるといふ事があり興味ある所である。⁽²²⁾

ここで、こうした特殊信仰に於ける太陽（＝大日如来）信仰を見てみると、『御文寸珍』⁽²³⁾が天保時代の秘事を、日輪ノ光ナク鼓ノ如クニ朝ノ日ノ出ノ拜メル伝授アリ。夫ヲ日想観ノ成就ト云。（中略）又天ノ星ノ中阿弥陀如来ノマシマスヲ拜マシムルト云者モアル由

としてゐるが、此の様な事は同じく、越中の五箇山でも大正十年頃に、太陽を拜んで仏を見るとき宗教が一出稼者によつて紹介されたといふ⁽²⁴⁾。又岐阜の秘事でも日想観と称して、太陽を拜して十念を唱え即身成仏し大日如来の位に上つたのであるから、太陽を見ても眩しくない、太陽の中に仏の姿が見える様になるとする。更に、京都に於て顔を

洗って拭かずに朝日を拝むという事も報告を受けている。此の様な事象は日想観と称して、多くの秘事で行われているが、然しこうした仏教の日想観の思想とは別に、遙か昔から日を拝む太陽崇拜の民俗信仰も、日本人の間で広く行われていた事は周知の通りである。

尚、こうした点で今一つ注目されるのは、『改正月令博物筌』（秋之部）七月十六日の衝突入に、「伊勢山田に日の丸の名号とて円光大師の御筆を出して拝ます寺あり」という記事がある。此の日の丸の名号に関しての伝説として、越後配流の親鸞が居多神社参詣時に、日本海に没する夕陽を觀想して日の丸の中に六字の尊号を染筆し、神社に納めたというものである。これに就いて、五来重教授は名著『高野聖』⁽²⁵⁾で高野山上之坊東根院に蔵する事を述べ、「真言念仏では大日如来と阿弥陀如来を同体とするところから、真紅の日輪の中に阿弥陀如来座像をあらわした紅波璃阿弥陀が画かれ、ついでこれを日輪の中の六字名号で表現するにいたったのである」と、高野聖の独創力を示すものであると述べている。此の様に日の出を拝み、太陽や星の中にまします阿弥陀如来を拝む事によって往生するということきは、所謂大日如来と弥陀（真言と浄土）の合体というべきであろう。

そこで、こうした高野聖の頭領で新義真言の開祖とされる興教大師覚鑿の著わした『五輪九字明秘密積』⁽²⁶⁾を、東北地方の「かくし念仏」（御内法）は所依教典としていた事、彼を空海・親鸞と共に「三体一位の御真影」として安置するのが原則であった事実等が判明している。一例を上げれば、鍵屋流かくし念仏始祖鍵屋五兵衛善休の『鍵屋内表自問答』⁽²⁷⁾によると、御内法の教えとは、

弘法大師の流れなる覚鑿上人の五輪九字秘積と云へる一味なり、鍵屋の相伝はこれをさつくる、此の御法で、三体一位の御真影と申して、弘法大師・覚鑿上人・御開山聖人を御安置申すわけも、此の所より来るものなり

と明記している。そして更に、明治初期の經典『御内法信条集』⁽²⁸⁾に、

顯教には釈尊の外に弥陀あり、密藏には大日即ち弥陀、極樂の教主なり、当に知るべく、十方淨土は皆これ一仏の化土、一切如来は悉くこれ大日なり、(鹿丸)毘盧・弥陀は同体の異名、極樂・密藏は名異にして一処なり、妙觀察智の神力加持を以て、大日の体の上に弥陀の相を現す

と『五輪九字明秘密釈』の一説を其のまま引用しているが、大日即弥陀、密藏即極樂等を強調しているのである。所謂かくし念仏の真言念仏(秘密念仏)の思想は、『橘不染雜錄』(29)に、

念仏ニ顯密淺深ノ別アルコトハ、真言宗ノ秘密念仏抄ニ明カナリ、顯ノ念仏ハ淨土宗・時宗・真宗其他ニ於テ鼓吹セラル、処ナリ、而シテ密ノ念仏ハ古ク弘法大師ノ時已ニ秘授セラレタリ(中略)而シテ此親鸞ハ半僧半俗ノ察ヲ以テ、僧侶ニ顯密兩様ノ念仏ヲ云ヘタリ、其顯度ヲ專ラトセシハ僧ナリ、密ヲ專ラトセシハ俗ナリと述べている様に、一般に広く長く伝承されて来るのであった。

かくて、文化年間の京都の土藏秘事『山科閑栖寺御教誡』(30)中に、

成程秘事法門は相承の御正意に背き、彼の邪徒が真言の秘密を当流の法義に持ち込んで自分細工に作り立てたものなれば、手作り法門に違いない

という事や、天明・寛政の秘事で「真言家に用うる金剛合掌をとり用いて」(『摧邪五十五条』(31))とある如く、これは現在でも各地で多く見られるのである。更に柳田国男翁が、「東北偏土の民間仏教が、もと淨土の念仏では無くして、真言の念仏であったことである。それから一向宗で所謂異安心、或は近世江戸で奇獄を起した御藏門徒の信仰は、何れも此地方に今も盛んなる『隠し念仏』の一分派で、実は密宗の秘密念仏の教理から、説明せらるべきものであったことだ」(32)という説まで、特殊念仏が最も著しい影響を受けたのは真言密教である。

此の様に見て来ると、庶民の間に広く浸透していた真言密教に於ける「大日如来」の信仰と行的(即身成仏とな

る)な面で修驗道等に伝わって、一つの「宇宙觀」・「世界觀」的觀念を形成して行った事に注目しなければならぬ。

次に特筆すべきは、『御内証一心記』⁽³³⁾(妙覚坊全信著)に「一仏心と言ふはアット云息なり息則阿弥陀の阿の字を息とし、一心とするなり法とするなり」と記している如く、一般の特殊念仏結社では加入儀礼の時、仏(又は代官)である知識が新加入者の口の中に、念仏を唱える息を吹き込む事により阿弥陀仏が伝わって即身成仏したとする等、息吹き(34)の事象は多く見られる。其の顯著なるものを少し見てみると、天保六年五月武州(同じ武蔵国立川は立川流に由来する)で、文獻・智濤夫婦の「神儒仏三道の奥儀呼吸の法」(所謂御藏法門の類)なるものが発覚した時の幕府の宣告に、智濤は夫ト文獻、神儒仏三道の奥儀自得いたし候由(中略)呼吸内外之返し候を陰陽に比し息之修行と唱、猶深密之口伝等在之など申(中略)別段秘事口決等有之候由

と記している。又、現代岐阜の秘事では千福輪相の念仏の儀式で、知識が信者の足の裏に息を吹き掛け、釘が刺っても腹に噛まれても無事であるとし、息は傷にでも何でも吹き掛けると直るとする。更に得脱の念仏に於ても、知識が閉眼して十念を唱えている信者の顔に息を吹き掛け、死に際しては身体は硬直せず、柔らかく仏顔の状態になるとする現世利益的な事を行なう。⁽³⁵⁾

そこで、此の様な事象に関して注目すべきは、越前高田派の法雲寺と淨勝寺から発見された室町時代に高田専修寺の中興「真慧上人より真智上人に伝えられた十箇の秘事」なる秘事文からの影響である。これは、(一)息位即身成仏大事、(二)衆生本有名号即身成仏大事、(三)十念大事等後述する高田派大町門徒の如道一派の秘事法門を立証するものである。⁽³⁶⁾所謂、此の出入の息を阿弥陀仏なりと領解する事を以て往生なりとす。又、弥陀を以て宇宙の本体となし、本体は風なり虚空なりとする等が記されている。

ここにこうした息即阿弥陀仏とか、マジカル的息吹き現象は、容易に我々の目に見る事のない西方浄土にまします仏で、架空的観念として見られるが、人間の息（呼吸）の出入を以て仏の象徴・応現に擬し、遂には仏そのものとする一種の実証的現実化の現われである。然而、此の様な宗教思想の論理は、日本の神代時代の神々の息吹きの中に、生命の存在を信じ、呪言・呪文から言霊説の見解も注目をなすが、主流は左道密教立川流の阿字観・呼吸観法の観念の影響と想定される。

四

さて、これ等の事は御内証であるからして、

胸に仏を持ち乍ら絵像を拝むはかなさや

木デ刻ンダ仏ハ仏絵ニ書イタ仏ハ仏カ、ずぎざまず仏ワ何処

此ノ門マテ到達スレバ仏ノ内宗へ入リタモ

『無題記』⁽³⁷⁾

御相伝の人々は心に深くたくわへて外には方便他力をタテベシ此故に内外星の御文の衆脈とは申すや

『因果鈔大事』⁽³⁸⁾

として、絶対に人々には見せず語らず、内密で行うのであるとする。そして又、こうした秘密裡な事は彼等が使用している『御聖典』の各所に、

此の一大事は決して他流の人々に秘すべし

『御内証一心記』⁽³⁹⁾

此の御エンニアツカリ申セバ来世ハ弥陀如来ノ本願一体ニシテ神力自在ニヨクヨクツ、シムベシヒスベシヒスベシヒスベシ 此儀ヲ一心ノ内ニ決スベシカイスカイスヒスベシ

『御聖教』⁽⁴⁰⁾

と記されており、これは更に同行の内に於ても

此一大事ハ夫シテ同行人雖成ルトヨクヨク其心ヲ見定テ許シ可ク申ス者也

『大悟決定書』⁽⁴¹⁾

と、極めて厳しいものとなつて、封鎖的宗教活動を行っているのである。所謂、特殊念仏に於て第一の最も強い根幹をなしているのは、秘密のうちに法門を伝え、秘事書を秘蔵している秘密結社である。又、こうした結社の秘伝という事に於ても、弾圧を受け隠す慣習が出来上がった事も事実であるが、一方隠していた方が尊いとする宗教的特質による神秘性等と絡み付いての心理的なものに由縁するものが多分に考えられ、日本の古い宗教観念・系譜的考え方が流れているといわなければならないであらう。

此の様な点で、当然出て来るのが前述から見て来た真言密教である。真言宗にあつては、此の宗の奥義を秘密裏に伝授（血脉相承）する「灌頂」は絶対で『後任願一件』⁽⁴²⁾（文政七年以降）に、

当山衆徒の内六角坊、去ル寅ノ四月遷化仕候ニ付、後住之義円林寺弟子逢全、受戒、密教等伝受仕、血脉相統之僧ニ御座候故、衆徒示談之上六角坊後住ニ仕候、依而此段御達申上候 以上 午正月 立山別当岩峠寺衆徒中 寺社御奉行所

と記している如く、正しい脈統を承けた弟子に限つてこれを伝えるというものである。これは次第に、色々な芸能・芸道・技術等にも影響を及ぼして行くのであった。今、山伏御内証でも前述の如く他見を禁じた多くの教義書を有す

るが、代々の相伝は口伝となっていた。こうした密教の要素を多分に含んでいる修験道関係の成文聖典には、「口伝」の略符である「ロイ」というものが出て来る様に、本来は口授伝法として文字化しなかった。所が、次第に文面化される傾向になって来るが、飽く迄口伝として明文を避けるものもあった。

然し、何はともあれ修験道の本領は、峰中十界修行の後に正灌頂の秘法が伝授され、即身仏を証得するのである。つまり、此の様な字問的経論を習熟するよりも、山間に於て（入峰）激しい実践苦行（試練）を積み、一つの呪験力を身に付ける事であった。そして、こうした峰中での色々な呪文や手印の作法等は、師家たる先達（知識）から秘密裡に伝授され法燈を相統したのである。かくして伝法は、神聖視され權威化され、其の威力が現在の我々の中に其の盡活かされ、新たな「人格神」的存在が出来上がるのである。更に、「入峰の前にも密室である籠堂（行屋）で秘密の伝授があったことは、出羽三山の入峰儀礼に現在も見ることが出来る。吉野大峰入峰に金峰山神の氣拔堂という密室で行道するものもこれである」と、五来教授も指適している如く、密室の中で墮地獄の責苦を受ける事によって罪穢もとれ、清浄な生命に生れ変るといふ日本古来からの具体的・実践的贖罪と滅罪的な一種の擬死再生儀礼である。

こうして、山伏の創始する御内証と真宗の一般的特殊念仏の間には、師伝崇拜や秘密尊重という真言密教を通しての宗教的神秘主義の系譜が認められる。

五

それでは最後に、彼等の教義内容を見てみよう。今、彼等が所持している教義書なるものは四十二点に上るが、其の内訳はやはり御内証関係のものが一番多く十点、次に秘事法門と其の他雑書が各七点・修験道五点・陰陽道四点・

真宗一点・無題記八点となっている。これ等は、真言密教・陰陽道・禅宗等諸種の方面から雑多な思想が入り込んで、実に混雑を極めている。其の中でも最も重鎮をなしているのは、前からしばしば触れている此の御内証の中核をなしている三教一致の思想である。

これは、日本に早くから論争されていた儒・仏・道の関係にvari、神・儒・仏を一網に入れて、そこに相通の原理を発見しようとしたもので、鎌倉時代以後民間に勢力を有し、江戸期に最も旺盛に伸張し、「清水物語」・「祇園物語」・「大和物語」・「糺物語」等の物語類の中にも説かれ、講釈師にも語られていた。⁽⁴⁴⁾ 然し、本来的思想の分析（吉田兼俱唯一神道・渡唐天神思想・石田梅岩心学・森儼塾護法資治論・武田大和三教論等）は少数で、多数は正統な教学からは甚だ低俗・浅学ではあるが、より良好な感化を人心に及ぼしたのである。それは、文保元年の伊勢大龍編になる『三賢一致書』⁽⁴⁵⁾（一名三界一心記）に顕著に見られ、男女陰陽の道を基礎として神儒仏の三道を解釈し、特殊な世界観を立てたもので、『生下未分語』も其の一つであるが、彼等はこれに念仏信仰を撰取して一つの教義的創作を試みている。此の思想は、大概の秘事党に行き渡って存している様で、最も著しいのは『蓮如人秘録』と称する彼等の聖典である。これは外題には「秘録」と置き、内題の下に注記し「一向宗秘中之極也」という。内容は、『生下未分語』や『三界一心記』の陰陽合体の説を受け、処々に『心血脈鈔』の文句を其の儘引用して「天地陰陽の二つを一心にして信心決定すべし」という如き、立川流の影響が著しく現われている。殊に後半は、禅宗の六祖惠能の偈を説明し『五行根本抄』というものを引用して即身成仏の義を語っている。又、『聖人御袖裏』も世界を一心で説いている。更にここで注目すべきは、今触れた様に真宗の安心と真言宗・陰陽道を混合した中で、特に陰陽二元万物生成の思想を受け、陰陽和合を以て即身成仏の秘決なりとする左道密教立川流の混入が見られる『心血脈鈔』（八万帖之技書阿字觀之本味）である。これは、古来から特殊念仏の根本聖典とされ極めて尊重流布され、現在でも東北のかくし念

仏や、北陸・中国の秘事法門の信者の中で広範囲に用いられている。一般に此の書は、異本も多く殆ど同一のものはないが、秘事法門の開祖とされる善鸞の子如信が親鸞より密伝口授されたものであるとして、如道（不拝秘事の始祖）の作ともいわれ、偶像的教祖的存在がある事で正当化権威付けようとしたもので明白には決定しがたい。又、これが如道と同門の越前高田派松樹院（弘法大師像をも蔵する）や、越中本願寺派浄永寺に伝わっている事例もある。

所で、此の如道の三門徒と立川流の密接な関係は『中野物語』⁽⁴⁶⁾に、「三門徒と申は真言立川密教と申事を相伝いたし、其上に色々異事の法門を沙汰成され候」とか、大谷派華光院円解の『改邪鈔隨筆』⁽⁴⁷⁾の、「如道建立ノ秘事ノ様子ハ（中略）真言ノ立川流ノ邪義ヲ打込ミテ伝ヘタモノナリ」としたり、更に三門徒の直流をくみ加州二侯に住した善鎮を、『反故裏書』は、「法流の外なる世芸を専とし外道の秘術をまなび、かの流義も様々にわかれば」と、如道以来の立川流的即身成仏の様相の流れを暗示した史料を上げている。

では、此の越後地方の立川流を見てみると、承元元年中親鸞の作とする偽書『一宗行儀鈔』⁽⁴⁸⁾によると、越後頸城郡岡田郷の長連坊の事を記して、

去正治年中越後国頸城ノ郡岡田郷ニ長連坊トテ立川流ノ外法ノ学匠アリ。此人ハ出羽国ニ高市ト云里ノ者ト聞伝タリ。彼長連ガ外法ヲ世間ニ流布シテ伝ル人皆仏前ニ詣シテ。仏ヲ会テ拝ムベカラズト謂シケル。

と、長連の徒が乱行を敢行した事を記しているが、他の処々にも仏を拝まずと出て来るのは、所謂秘事書のいう事と大変似通った所がある事は注目すべきである。又、

彼長連ガ弟子ニ住蓮善緯ト云モノアリ。生国ハ佐渡ノ国ノモノナリシ

長連ガ外法ノ終リ悪業ノツモリニ柏崎ニテ耻ヲサラン候ト。天下ニ風聞候

と、地理的相接が認められるが、然し全部それ等を信ずる事は出来ないとしても、一つの参考とならう。一方法然の

時、「越中の光明房につかはす御返事」⁽⁵⁰⁾の中で、

一念してのちは、又念せずといふとも十悪五逆なをさはりをなさず、いはんや余の小罪をやと信すへき也といふ
(中略)をよそかくのときの人、附仏法の外道也、師子身中のむし也又うたがふらくは、天魔破句のために、
その正解をうははれたるともからの、もろもろの往生の人をさまたげんとするか、もともあやしむへし、ふかくを
そるへし、ことごとく筆端につくしかたし

と出て来る如く、一念義の邪義も立川流同様其の重要な影響を考えなければならぬ。

ここに此の様な立川流は、平安期末に醍醐の三宝院流から発生して一時諸方へ影響したが、後に至って密教の学匠
が苦心して撲滅した結果、今日では残っておらぬのであるけれども、それが特殊念仏等の中に混入して、山伏御内証
を生み出す等多少其の痕跡が認められるという事である。所謂、修験道には修行の意味付けを陰陽和合で現わす事が
多く、修験道書にも極めて目立つのである。つまり、山伏の原始宗教性と世俗的生活が強く影響し合っているものと
考えられよう。尚、此の様な陰陽和合思想の現実的実践行として、「帯解仏法」(雑魚寝)という秘事法門が寛永十三
年と寛文四年に、日向と国東半島今在家に活動していた事も特筆しておきたい。⁽⁵¹⁾

かくして、今見た様な数々な宗教的・社会的背景の元に誕生して来た秘事の教義も、実践の衰退と近世に於ける
教学の発達に伴って発展体系化し、御内証の如き色々な秘事聖典が出来上って来るのであった。そしてそこに於いて
は、有らゆる宗派の教義内容を取り入れ、自分達の主張に都合よく変容して撰取して行くという多神教的傾向が顕著
となっている。それ故、これ等は非論理的で学問的には程遠いものではあるが、そこに何らの矛盾・葛藤をも生ぜず
に現実に対応して行くという庶民的精神生活の一端を窺い知る事が出来る。と同時に、一つの唱導の手段としての
「談義本」⁽⁵²⁾的役割を果し、其の結社なり知識を支える動脈路ともなっていた。

以上、こうした特殊信仰「御内証」なるものは、此の様な定着山伏達が越後という真宗繁栄の地で勸化を行い、信者を集める為の一つの必要条件であった。それは所謂、庶民大衆の要求する素朴な原始呪術を、念仏信仰で外面だけを合理化し權威付けようとしたともいえる。ともあれ、悉く斯様な現象は、山伏の持つ信仰が密教・道教・陰陽道・神道と雑多であるという特異な宗教性から来るものである事は否めない。かくて、此の様な御内証が小規模ながらも新興宗教として現出する母胎ともなり、其の内容いかんでは異端・邪教扱いされる事となった。然し、こうして見ると我々は今一度真に何が正統で異端であるかを睨り两眼を開いて見定めなければならぬ。ここに於て、今見て来た事象は特異なものの一つではあるが、修験道の研究もこれからはこうした庶民とのごく平凡な自然の触れ合いの様相の一つ一つに取り組んで緻密な積み重ねをして行かなければ、正しい歴史的位置付けにはならないであろう。

注

- (1) 『加賀藩史料』等を見る限り、勸進の統制が一番多く、他に宗教活動・住居制限等が目立つ。
- (2) 『加計町史資料』(上巻・昭和三六年)
- (3) 拙稿「近世に於ける越後長岡異法義始末記」(『真宗研究』第一九) 参照。
- (4) 『カヤカベーかくれ念仏』(龍谷大学宗教調査班編・昭和四五年)
- (5) 「飯岡政立伝について」(『かくし念仏考』第一・高橋梵仙氏著・昭和四四年) 三一八―三三三ページ。
- (6) 此の課題に関しては、以前簡単に宗教学会で報告した。拙稿「越後地方における秘事法門について」(『宗教研究』第四六巻第三輯) 参照。
- (7) (8) (9) (10) (11) (16) (20) (33) (37) (38) (39) (40) (41) 此の資料の所蔵者名は、小論の性質上、又御内証家の御希望もあり明らかに出来ず、御了承願いたい。
- (12) 福岡市小笹田地。
- (13) 「高野山における親鸞聖人像」(『親鸞聖人』五来重教授・昭和三六年) 参照。

- (14) 富山県高岡市戸出町 菊池靖雄氏蔵。
- (15) 『加賀藩史料』(第一巻)
- (17) 『秋山郷』(新潟県教育委員会・昭和四六年) 九四ページ。
- (18) 修験道では、「御焚き上げ」といって紙を焼いて煙が真直に上れば良い、然らざる場合には凶であるという占いがあ
 尚、これから述べる太陽(＝大日如来)信仰(「日月星の祭を支えている宗教的世界観」宮塚氏下本・二〇五―二〇七ペ
 ージを含め修験道儀礼の緻密な労作として宮家準氏著『修験道儀礼の研究』昭和四六年がある。
- (19) 「沖繩の年忌法要」(第三三回日本宗教学会学術大会研究発表・藤井正雄氏)
- (21) 「死霊を全体にホトケといふなども、日本の仏法で無いと説明しにくいことで、つまり此語の意味が、入って来たら
 大いに拡張したのである。だから日輪をヒルマノホトキサマ、月をヨルノホトキサマと越後の新発田などでは謂ふのであ
 る」(「小さき者の声」『定本柳田国男集』第二〇巻) 三六五ページ。
- (22) 「御状を通してみたカヤカベ教団の組織」(注(4)前掲書・高取正男氏著)六一―八八ページ。尚、詳細は拙稿「特殊
 念仏結社に於ける擬制的親子関係」(『日本民俗学』第一一一号)の中で触れた。
- (23) 「秘事法門集」(上篇・『真宗大系』第三六巻)
- (24) 『五箇山関係資料』(第二部一)
- (25) 二一七ページ昭和五十年。
- (26) 「高野山浄土教、すなわち高野聖の念仏思想を理論つけたもので、真言念仏の古典となっている」(注(25)前掲書)一
 二―一三ページ
- (27) 注(5)前掲書 一一ページ。
- (28) 『かくし念仏考』(第二一・高橋梵仙氏著・昭和四一年) 一七八ページ。
- (29) 注(5)前掲書 三四七ページ。
- (30) 『続真宗大系』(第三六巻)
- (31) 竜谷大学図書館蔵転写本。
- (32) 注(21)前掲書(第二巻「雪国の春」) 九八ページ。
- (34) 「調息の獄」(『日本及日本人』第五八七号・三田村鳶魚氏)

- (35) 拙稿「東海地方における秘事法門について」(『印度学仏教学研究』第二一卷第二号)参照。又、中平敏己氏(奈良県吉野郡黒滝村)の御教示によると、自分が子供の時齒が痛み、祖父から呪文を唱え顔(齒)に息を吹き掛けられた事実あり、これは昔からの家長だけの一子相伝(口伝)で、抑の伝来は順礼風の遊行者を一宿させた時、伝えて行ったものであるという。
- (36) 『真宗史之研究』(山田文昭氏著・昭和九年)一五五―一七三ページ「真宗高田門徒に於ける秘密相伝について」(『大谷学報』第一六卷第四号・日下無倫氏著)参照。
- (42) 『加越能文庫』(金沢市立図書館蔵)
- (43) 「かくし念仏と通過儀礼」(『真宗研究』第一一輯・五来重教授)一四七ページ。
- (44) 神道講師師増穂残口の例を紹介している(『話芸の系譜』関山和夫・昭和四八年)一二九ページ。又、彼を神道の変わり種と題して文学史の方から論述しているものがある(『日本文学の歴史』第七卷・昭和四二年)四三九ページ。
- (45) 『日本思想闘争史料』(第五卷)
- (46) 注(31)同大学図書館蔵。
- (47) 『真宗全書』(卷上・註疏部)八仮名聖教諸註集(一)
- (48) 『真宗聖教全書』(三・列祖部)
- (49) 『真宗大系』(第三六卷)
- (50) 「黒谷上人語燈録」(五・『浄土宗全書』第九卷)
- (51) 「杵築藩の弾圧」(『親鸞教団弾圧史』福永勝美氏著・昭和四七年)二二六―二四〇ページ
- (52) 現在美濃の一秘事結社で、『秘事聖典』・『心血脈鈔』を談義本として使用している。

蓮如の無常観

—その思想的意味—

堀 美佐子

一 問題の所在

浄土真宗本願寺第八代法主蓮如については、今日までに宗学内部および外部の研究者により、数多くの論考が提出されてきている。その上に新たな考察を重ねる余地はもはや残されていないかの如き状況ともいえる。一方で、宗学を中心を描き出された、親鸞の教えの正統的継承者、本願寺中興の祖としての蓮如像と、他方、史学などの宗学外の研究者から提示された、政治家的性格を濃厚に具えた宗教教団の組織者としての蓮如像という、大きく分けて二種類の像に、蓮如についてのイメージは窮めつくされているともいえる。むしろ、これら二通りのイメージの中にも細かな点についての見解の相違は認められるが、以上の概括がほぼ可能であろう。

さて、本稿では、以上の蓮如観とはやや異なる観点から蓮如を取り上げることにした。すなわち、副題に記したように、この小論は、蓮如を浄土真宗史や一般的日本歴史の流れにおいて捉えるというよりもむしろ、日本思想史の流れの中に位置づけてみようという試みなのである。蓮如の尊崇する親鸞については、すでにそのような試みが幾つか為されている⁽¹⁾。教祖と継承者という立場の相違はあるにせよ、蓮如をもそのような宗教思想的視座から見つめ直

すことは、必要な作業ではないか、さらに、日本における宗教の在り方の解明にも何か寄与しうるのではないか、とも考えられるのである。さらに具体的に述べるならば、ここで目指すのは、蓮如の全貌を隅なく照らし出すことではなく、特に彼の思想構造の解明に焦点を絞り、そこから得られた蓮如の信仰の核心に関する事象を、日本宗教思想史の上に改めて位置づけてみることである。論旨を先取りして略記すると以下の通りである。蓮如の思想構造を解明する際に重要な鍵となるものとして、無常観を挙げることができる。蓮如以前の真宗の祖師達の著述と比べても、蓮如の著作において顕著な表現といえる無常への言及が、彼の思想全体とどのような関わりをもち、いかなる意味をもつのか、という問題について考究を進め、それが日本における超越者の信仰の顕現といわれる浄土信仰の展開過程においていかなる意味をもちうるのか、という点にまで説き及びたいと考える。換言すれば、蓮如の無常観のもつ「意味」の問題を、彼の信仰構造と日本浄土教、さらには日本宗教思想史の各レベルに即して、考察することにした。つまり、ここでは、ある宗教思想の果たした社会的「機能」ではなく、その「意味」を明確にすることが問題なのである。そして、「意味」の明確化は、その思想家にとり、何らかの真实性を帯びた観念が、どのような内部構造を有し、どのような可能性、創造力を秘めたものであるのかを析出する作業に連なっている。そして、これはとりも直さず、思想の発生過程におけるアンビヴァレントなものに注目する思想史の立場の謂に他ならない。思想史とは、人間の営みの成果である歴史事実を、単に組織化された社会や制度などの作用の結果として機能的に把握する立場とは異なり、その事実の含蓄を人間の主体的活動の創造性の発露としてみる意味把握の立場といえるのである。⁽³⁾さらに、この思想史的方法について説明を加えるならば、ここでの方法的態度は、蓮如の思想を完成された総体として取上げるものではない。むしろ、彼の思想、信仰の育まれてくる過程に照準を合わせ、いわばその宗教思想を時代の何らかの一般的要求の反映乃至は焦点として、換言すれば、時代の民衆の内的関心状況に合致したものとして捉えようとする

姿勢を保つことなのである。蓮如の無常観は、のちに次第に明らかにされていくように、彼自身が意識的に頭の中で整理している概念というよりも、彼の主体的体験から自と発露してきた感懐に近いものである。そして、それを意味づけ、整理することが思想史研究者に課せられた仕事と言える。さらに付言すれば、蓮如の無常観は、御文の表現の中で中心的位置を与えられたものというよりは、むしろ、中心的表現の周辺に露呈されているものであるだけに、彼の信仰の核、ひいては原体験へと遡及し探索するのに適した対象とも考えられるのである。

二 無常観の構造

「祇園精舎の鐘の聲、諸行無常の響あり」という『平家物語』の有名な冒頭の一節を挙げるまでもなく、無常観は我々日本人の生活意識の中に溶け込んでいるといっても過言ではあるまい。⁽⁴⁾小林智昭氏によれば、「日本の古典文学は、少くとも近世の初期頃までは、無常感を除いては成り立たないともいえる」⁽⁵⁾というほどなのである。そのように日本人の心の中にしみ込んでいる無常観が、日本思想史上どのような表現を与えられてきたかという点については、ここで論及する余裕がないが、無常観の一般的概造について論じる前に、特に蓮如の無常観に直接的に関わる原始仏教の無常観に言及しておくことにしよう。

原始仏教において無常とは、仏教の根本的人生観、世界観である縁起説の根柢を成す根本真理の一つとされる。無常観の意義は、諸行無常を観することにより、人生の苦の原因である無明を離れる、つまり苦から解脱するというところにある。又、無常観には、衆生に流転する現象界の苦なることを知らせ、かつ涅槃に到ることを望む心を喚起する契機、すなわち、宗教心を開発する契機としての意味も含まれる。又、現実相を正しく認識することによって、一刻一刻の時に精励して生きるべきであることを感得させるものでもある。⁽⁶⁾

さて、以上の原始仏教における無常観の意味を踏まえた上で、無常観の構造の問題に入りたい。無常観は成層構造を成すと考えられる。すなわち、その下層には、いわゆる無常感、換言すれば、人間一般に共通する、無常の実相に感応するある感情、感懐が存在する。それは、無常なる現象を対象化する自己と、その対象それ自体との関係が、まだ混沌とした無意識のレベルに留まっており、主体と客体が未分化な状態といえる。この段階では、対象に対する関わり方が反射的、情緒的であり、無常との邂逅が明確な行動のエネルギーを生み出すに至らないのである。例えば、平安朝文学に見出される「はかなし」の表現の背後にあるのは、現実行動の動機づけとしては不十分な、情緒性の濃い現実認識といえる。したがってそれは、この段階の無常観に含まれると考えられる。なお、このような無常感覚を支える基盤としては、人間存在の身体性や人間を取り巻く自然的社会的環境が考えられる。無常観は仏教と共に日本に入ってきたといわれるが、それ以前に、四季の移り変わりなどに示される生死の循環する自然の相は、日本人に無常感覚を育んでいたといえよう。

無常観を構成する第二の層は、観想的な段階といえる。すなわち、観想とは認識的、自覚的と言いつ換えてもよく、基層に比べ、自己と無常なる現象との間に分離が生じ、無常の実相への感情移入に留まらずに、冷静にその現象を現実の姿として客観的に認識する段階である。多くの無常観研究者が無常観と呼び、西尾実氏が自覚的無常観と名付けたものが、これである。この層は第一層と断絶しているわけではなく、むしろ基層を常に自分の方へ取り込み、又は、それから絶えず思想的活力の養分を吸収しているのである。つまり、両層はきわめてダイナミックな関係にあり、第二層は第一層に思想的オリエンテーションを施す働きをし、逆に第一層は第二層に対して思想のエネルギーを提供するのである。

ところで、この第二層の無常観は、思想的オリエンテーションの機能を有するが故に、当然ながら様々の実践様式

を生み出す。つまり、この認識的無常観は、三つに分類される。その第一は、遁世型とも呼ぶべきグループである。第二は、求道型と称すべきグループである。そして第三のグループは、諦住型(8)と呼ぶことにしたい。これらの三様式は、現実世界に対する価値評価の差異により各々特徴づけられる。したがって、それらの現世観を視座に組み込みながら、以下順に述べていくことにしよう。

第一の遁世型は、無常観の基層部分からの影響が強い典型ともいえる。無常なる実相を前にし、それが自己及び自己を取り巻く現実の真実の姿であることを認識する所までは、他の二類型とも共通している。しかし、この第一型では、無常に対し正面から取り組み、それを自分なりに解決し尽くそうという気魄に欠け、無常を無常のままに認めかつ放置し、自己の主観内部でのみ、それから醸し出される不安感进行处理しようとする態度が特に顕著である。中世の隠者と呼ばれる人々、例えば『方丈記』の作者鴨長明などがそれに該当する。『方丈記』から窺知される彼の姿は、時代の無常的状况を見つめる冷徹な眼差しと、現実を客観視するゆとりある態度を兼備した人物像であると同時に、日野山に閑居した一隠者の姿でもある。彼は、仏教へ傾斜しながらも、真の求道者にはならず、又、現実を厭わしいものと見做しながらも、絶対的に否定することはなかったと思われる。

第二の型は、無常観が宗教的回心の契機として働く場合である。この意味からいえば、これは既に触れた原始仏教的無常観と同等のものを見做してよいだろう。この類型に属す典型的な人物として、源信、法然などが挙げられる。又、『一言芳談』に描かれた種々の念仏者もこの中に含めることができよう。『往生要集』の著者源信の場合、彼は穢土うちの人道の諸相を、不浄・苦・無常という三態から描写している。そして、それらの各相を観することにより、穢土を厭離し、汚れなき常楽の浄土を欣求すべしと説き述べる。そこに看取されるのは、無常の実相を、現世および自己の存在の根柢を揺がし、それらの否定を迫るものとして認知し、かつ問題化し得る精神的態度である。『一

「言芳談」に見られる浄土念仏行者の場合は、同じ求道型といっても、やや短絡思考的な曖昧性が感じられる。

「世間出世至極ただ死の一事也。死なば死ねとだに存ずれば、一切に大事はなきなり。この身を愛し、命を惜しむより、一切のきはりはおこることなり。あやまりて死なむは、よろこびなりとだに存ずれば、なに事もやすくおぼゆる也。」⁽⁹⁾

この敬仏房の言葉には、死すべき存在である人間の無常性を捉え、それからの解脱を求める姿勢が見られる一方で、さらに死の到来がすべての問題を解決し尽くしてしまうというような、仏教的無常観の実践的性格と全く相反する無常観が窺われる。これは、求道型の一つの頹落形態といってもよからう。この類型においては、現世は無常なるものとして否定され、極楽浄土が希求すべきものとして肯定される。つまり、現世否定から来世肯定へという図式である。しかしここで次のことが問題となる。すなわち、敬仏房に見られるような、死ぬことのみを一大事とする現世否定のあり方を、無常観の頹廢現象と見做したが、求道型全般においても、そのような事態に墮落する可能性が含まれている点である。唐木順三氏は、源信における無常の意味は死に他ならぬと述べたが、⁽¹⁰⁾現世否定の根拠が死の事実⁽¹⁰⁾に尽くされてしまうことは、無常観のもつ可能性、創造性の範囲を自と限定することになる。つまり、原始仏教の無常観が内包していた積極的生成の側面が稀薄となり、それに従って、現世と来世の関係づけが相対的なものになってしまうのである。

では、第三の類型はどのようなものであろうか。この諦住型は、第二の型に近似しているが、現世観の相違が両者を分ける指標となる。第三型は、無常の認識が無常なる現実の超克へと進んだものであり、しかも第二型のように単に常を求めたというよりもむしろ、常対無常という二元対立を突破した境涯に立つものを指す。ここでは、第二型で重視された死（後世）は、救済願望の契機として以上に、生の積極的意義づけに参画するところの否定的媒介として

機能する。生死即涅槃、生即無生という仏教の根本義の顕現したものと見える。又、唐木氏が認識哲学的無常観の上の段階に位置づけている無常の形而上学も、この類型に含めてよいと考えられる。このような類型の例としては、親鸞、道元、一遍、芭蕉などを挙げる事ができる。いずれも、従来の宗教分類から見れば異なる宗教的立場を標榜する人物といえるが、彼らの無常観に関しては、同一類型に一括することが可能と思われる。一切を棄て、執着を断ち切った所に生きる道を見出す、道元、一遍、芭蕉の中には、無常なる世界を否定してひたすら死後の往生のみを希求する浄土信仰者の姿はない。彼らは、無常を無常のまま諦観し、そこに徹することによって、無常の不安から逃れえているといえる。生死無常の相対性を超越した、永遠の今の境地が体得されている。親鸞の場合も同様に考える事ができよう。親鸞の信仰の根幹が、特に無常観に代表されるのか否かという問題は別にして、親鸞の宗教思想を無常観との関わりで捉えたときに抽出できることは、以下の点である。彼は、生死無常の理を観することによって、そのような理に支配されている穢土を厭い、かつ、常住不変の永楽世界への往生を願った。しかも、彼においては、死後の浄土往生のみが主要関心事ではなく、そのような救済を主体的に求めること自体を拒否し、すべてを如来からの賜物として受け止めるという、あらゆる執着からの解放が開示されるのである。穢土対浄土という対立を超えた、絶対的空無の世界の現前といえる。それは、現世否定の思想であると同時に、否定を内包した現世肯定の思想ともいえよう。あるいは、現世否定と肯定の間断なき対峙の境地ということもできよう。

要するに、第三類型は、浄土と穢土とを立てる相対的二元論的世界観を標榜する第二類型と異なり、絶対的一元論的世界観の立場に立つということができ(12)る。

三 蓮如の無常観

本節では、第一節で述べた視点から、蓮如の無常観の解明を試みていきたい。考察を進めるにあたり、無常観と罪惡観の比較という基本的枠組を設定しておくことにする⁽¹³⁾。というのは、否定の論理を究極にまで徹底させたといわれる親鸞においては、無常という表現は彼自身の言葉としては文献の中で二回使用されているにすぎないのに対し、蓮如においては、蓮如真筆と認められている御文二百数十通のうち約一割にあたる二七通に無常に関する表現が認められるからである。また、親鸞の場合、無常について語ることこそ少なかったが、『正像末法和讃』などに吐露された懺悔、慚愧の感懐は⁽¹⁴⁾、彼の罪惡観の深さを余すところなく伝えている。それに対し、蓮如には、心の底から迸り出る罪業感情の吐露はほとんど見ることができない。親鸞の宗教において、さらには浄土教において根本的な信仰形成因を成す罪惡観が、このように蓮如の中で乏しい表現しか与えられていないということは、蓮如の宗教思想の構造を分析していく上で、きわめて重要な問題を提起する。つまり、蓮如の思想の核と呼ぶべきものは、無常観を手がかりに解明できるのではないかと想定されるのである。換言すれば、無常観を究明することにより、彼の思想構造全体の性格が浮彫りにされてくると考えられる。確かに蓮如の無常観は、前述したように御文の中で主要部分を成しているとは必ずしも言い難いが、処々に散見される無常の表現は彼の説法の特徴となっており、かえってそこに蓮如独自の思想が垣間見られるのではないかと考える。したがって、蓮如の思想の持つ意味を問題にする本稿の立場としては、彼の無常観に照明を当て、その本質を解明することが必須の仕事となるのである。

蓮如の無常観が、彼の思想の核に関わっているのではないかという想定は、前述したように、相当数の表現が御文に見られる点と共に、次の点にも依拠している。すなわち、量の面ばかりでなく、その質的内容においても、看過し

得ぬものをもつ点である。御文に無常の表現が現れるのは、文明四年（一四七二）、彼が五八歳のときであり、その後、文明五、六、七、九、十年に集中して書かれ、最後の記述は明応七年（一四九八）蓮如八四歳のときであった。文明四年から七年という時期は、彼が越前吉崎に本拠を置き、飛躍的に教線を拡大した時期に当たる。その期間に、現存する期日の明確に記された御文のうちの半分が出され、しかも、その御文の中に無常表現が相当数見られるのである。この時期は、彼の人生において一つの転期であった。それ以前の本願寺は、山門徒の迫害をしばしば受け、寛正七年（一四六六）には大谷廟堂が破却された。蓮如はこの事件を逃れ、応仁の乱が勃発するまでの三年間、近江門徒を頼って転々と居を移した。応仁の乱発生後、東軍寄りの立場をとり堅田門徒の所へ身を寄せていたところを、応仁二年（一四六八）に山門徒に攻撃され、またもや彼は移転を余儀なくされ、大津に移った。その後、東国や高野、吉野へ布教の旅に出かけ、そして文明三年に越前国河口庄細呂宜郷吉崎に赴いたわけである。このように吉崎へ到る以前は、相次ぐ山門からの攻撃や戦乱によって、きわめて不安定な生活を強いられていたのである。それに対し、吉崎時代は、彼にとり、布教の成果が目に見えて上がり、本願寺勢力の地盤が拡大され、固められていった時期として重大な意味をもつ。彼がこの時代に御文を盛んに書いたことも、彼の布教へかける情熱を示している。そして、当時の御文に盛られた無常の表現も、単なる修辭、文章のあやではなく、当時の変転めまぐるしい世相や、蓮如自身の受けた苦難を背景としたものであったことは、想像に難くない。

例えば、文明五年十二月八日付の御文では次のように記している。

「ことに在家の身は、世路につけ又子孫繁昌などの事に（よそへて）も、ただ今生にのみふけりて、これほどに（はや）めに見えてあだなる、人間界の老少不定のさかひとしりながら、ただいま三途八難に志つまん事をば、つゆちりほども心にかげずして、いたづらにあかしくらすは、これつねの人のならひなり。あさましといふもをろかなり。こ

れによりて、一心一向に弥陀一仏の悲願に帰し（たてまつり）て、ふかくたのみて、もろもろの雜行を修する心をすて、又諸神諸仏に追従申す心をもみなりちすて、さて弥陀如来と申は、かかるわれらごときのあさましき女人のためにおこし給へる本願なれば、まことにもて仏智の不思議と信じて、我身はわるきいたづらものなりとおもひつめて、ふかく如来に帰入する心をもつべし。」⁽¹⁶⁾

この御文は道林寺父子の死を念頭に置いて書かれたものともいわれるが、⁽¹⁶⁾ 仮にそれが真実であるならば、この御文の表現を、彼らの死から受けた蓮如の感懐の吐露であるとみることでもできよう。しかし、その事実の真偽を別にして、人間の生命のはかなさを切々と綴るこれらの言葉は、確かに深い感銘を聞き手に与えずにはおこまい。ある意味で感傷的表現と言えないこともないが、無常に翻弄されている有様を、「これつねの人のならひなり」と冷静に客観視し、さらに「あさましといふもをろかなり」と付け加えることによって、無常に吞み込まれぬ宗教者蓮如の姿を明らかにするこの御文は、蓮如の無常観の一側面を伝えたものといえる。

蓮如の感情の昂揚が窺われる無常表現のより適切な例として、文明四年に書かれた御文を挙げることができる。それは、彼の次女見玉尼が二五歳で逝去した際に出されたもので、その構成は次の通りである。まず、前半では、自ら病弱の身であった見玉尼が、相次いで継母蓮祐と姉如慶を失い、悲嘆のあまり病床に臥し、死に至った過程が記されている。そして後半では、彼女の安心決定せる有様を描き、死際の瑞相について述べ、翻って門徒に向かい、彼女を善知識として一念帰命の信心を決定し、報恩念仏を行えば、森桑往生は必定であると信仰への勧誘を説く。彼女の往生の際の様子についての描写をみてみよう。

「されば、看病人もまたたれやの人までもさりともおもいしいろのみえつるに、かぎりあるいのちなれば、ちからなくて無常の風にさそはれて、加様にむなしくなりぬれば、いまさらのやうにおもひて、いかなるひとまでも感涙を

もよほさぬひとなかりけり。まことにもてこの亡者は宿善開發の機ともいひつべし。」⁽¹⁷⁾

蓮如は幾度か娘の死に遭遇したが、そのときの感懐を書き記したものは、この御文一つであるといわれる。それだけにこの御文は、見玉尼が彼にとりいかに愛しい娘であったかを窺わせ、また、御文の調子の中に通り一辺でない彼の深い悲嘆哀哭の情を看取することができる。この例からも知られるように、彼が無常表現を用いるのは、単に発心の動機づけとしてばかりでなく、彼の主体的経験があつたからに他ならないのである。

蓮如が無常について語る仕方は、総じて、無常から説き始め、あるいは厭離穢土、あるいは欣求浄土に説き及び、最後に信心を説き勧めるという構造をもつ。つまり、すぐれて信心への勧誘の導入として、換言すれば、発心の契機として、無常が語られているのである。これは、第二節で述べた無常観の第二類型に該当する。彼の言う無常の語義を分析してみると、ほとんどの場合、死を指すことが明白である。ここに掲げた例ばかりでなく、その他の事例でも、生命のはかなさ、短かき、欲望のはかなさを指しており、また、人の死や自分の老齡について述べる御文の中で必ず用いられていることから、このように解釈することができよう。厭離穢土、欣求浄土を説く浄土教の伝統に立つ人間として、人間の死、生死無常が最大の関心事であることは、当然のことといえる。だがしかし、問題は、蓮如のこの一見きわめて伝統的な無常観の中にこそ在ると思われる。

浄土教は、無常なる現世に対し、常なる浄土を立てる二元論的構造をもつ。浄土と穢土は絶対的に隔絶した二世界であり、それを繋ぐのは菩薩の本願のみである。そして、末世の衆生のために弥陀の本願が立てられ、現世と来世という二元対立的世界観が構想されたときに、その救済論を成立せしめる不可欠の要素として重要な意味をもつのが、罪惡深重、煩惱熾盛、地獄一定の凡夫という衆生の性格であり、それについての深心なのである。このような人間観こそが、人生無常の觀念以上に、絶対他力信仰といわれる浄土教の根柢を支えており、他力の意味はそれによって初

めて確固不動のものとなってくる。これは、原始仏教から浄土教への宗教的転回として捉えることもできる。つまり、原始仏教において、現象界の無常を觀する無常觀は、仏教的回心の一契機としての重要な位置をも占めていたのに対し、浄土教では、欣求浄土の求道の契機として、無常觀は確かに重要な意味をもっていたが、それにもまして罪惡觀が肝要な位置を占めていると考えられるのである。換言すれば、原始仏教で中心的であった行苦に代わり、浄土教では罪苦が特別な意味を課せられることになったのである。¹⁹⁾ 罪惡觀が深ければ深いほど、阿弥陀仏の絶対性、超越性が高まるという構造になっている。浄土教でいわれる機の深信と法の深信とは、まさしくそのような信仰の根本的構造を説明したものである。先に無常觀の中に問題があると述べた理由は、この点に関連しているのである。

いましばらく、この浄土教における無常觀と罪惡觀の問題を追求していくことにしよう。そこで、日本浄土教において、罪惡觀の徹底的極みに到ったと思われる親鸞を取り上げることにする。親鸞の罪惡觀とはいかなるものか、次に挙げる事例から考究することにしよう。『末燈鈔』第六書簡（文応元年（一二六〇）十一月十三日付）に次のような記述が見られる。

「なによりも、こそ・ことし、老少女女おほくのひとびとのしにあひて候らんことこそ、あはれにさふらへ。ただし生死無常のことはり、くはしく如来のときをかせおはしましてさふらふうへは、おどろきおぼしめすべからずさふらふ。まづ善信が身には、臨終の善惡をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚癡無智のひとも、おほりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとまふされ候ける、すこしもたがはず候なり。（中略）故法然聖人は「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」と候しことを、たしかにうけたまはり候しうへに、ものもおぼえぬあさましき人々のまいりたるを御覽じては、往生必定すべしとて、えませたまひしをみまいらせ候き。ふみさたして、さかさかしきひとのまいりたるをば、往生はいかがあらんずらん

と、たしかにうけたまはりき。いまにいたるまで、おもひあはせられ候なり。(以下略)⁽¹⁹⁾

この書簡には生死無常という表現が出てくるが、ここで特に留意すべき点と思われるのは、それが人間自然の理であり敢えて問題にすべき事柄ではないとする認識である。蓮如は、人生は無常であるから、常樂の浄土へ往生すべく他力信仰に帰依するように、という順序で信心喚起の導入として、無常を積極的に語った。しかるにここに示された親鸞の無常観は、確かにそれとは異質のものを含んでいる。すなわち、ここでの無常観は、説法の導入部に位置づけられているとはいえ、直接的には信仰勸化の契機とはされていない。むしろ話の重点は、法然の言葉の引用から察せられるように、浄土門では智者ではなく愚者こそが往生治定の人間であるという点にある。臨終の善悪は問題ではないという言葉も、生死無常の理に動揺することはないという表現と共に、死の問題に対する親鸞の態度を如実に示していると考えられる。すなわち、彼にとつての一大事とは死や生死無常というよりはむしろ、愚癡舞味な人間存在の在り方であり、さらにそのような人間を救済する「如来の御はからい」であった。親鸞にとり、人間の愚かさということは、救済の場面にあつて不可欠の因子であつたということができよう。そして、これは松野純孝氏のいう親鸞の「人間のまこところの無常性を説く無常観」⁽²⁰⁾とも関連してくるように思われる。『歎異抄』の最後の条には、親鸞の人間観、世界観の本質が開顯されている。

「聖人のおほせには、善惡のふたつ、惣じてもて存知せざるなり。そのゆへは、如来の御ころによしとおほしめすほどにしりとをしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおほしめすほどにしりとほしたらばこそ、あしさをしりたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもてそらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはしますとこそ、おほせはさふらひしか。」⁽²¹⁾

ここには、人間、世界の虚偽性を凝視する眼差しがある。人間の考える善惡の相対性についての冷徹な看破があ

る。親鸞にとり、「まこと」とは念仏であり、如来の心なのである。自力的判断を棄却して、絶対憑依すべきは阿弥陀仏しか存在しない。すべては、その「まこと」、すなわち弥陀如来からやって来るのであり、しかもそれは偶然や己の意志的選択によって齎されるものではない。まさにそれは、如来の御はからひ、選びにより生ずる不可避的出来事なのである。そしてそのことが生起する理由は、人間の愚者性、罪悪性にこそ存在する。罪悪深重の凡夫であるからこそ、如来は救いの手を差し伸べるといふのが、浄土教の逆説的な救済思想の構造であった。親鸞には、如来による救済と愚癡蒙昧の凡夫とが絶対的に結ばれるという信仰構造が見られる。老少不定の人間を見つめる無常観よりも、もっと深く自己を追求した末に現れてくるのが罪悪観であるといえるのではなからうか。不可避的契機により捉えられ、心の無常性に注目した親鸞は、不断の自己追求、自己否定の結果、そのような自力的はからひが全く破棄された自然法爾の境地、換言すれば、如来の御はからひにより不可避的に包摂された絶対他力の境涯に到達するのであり、そこに親鸞の信仰の真髓があると考えられる。

以上述べたように、親鸞にとり念仏と弥陀のはからひこそが一大事であり、その信仰の基盤を形成するのに対し、蓮如にとつての一大事とは、「後生の一大事」、「死の一大事」であった。御文の中に頻繁に登場する「後生たすけたまへ」という表現は、弥陀への救済願望である故に、弥陀のはからひに依拠し、委託するという信仰態勢を示すとも受け取れるが、「たすけたまへ」という表現の意味からいって、ただ虚心に唱えている念仏というよりも、意志的な働きの籠められた表現と考える方が妥当であろう。したがって、唱える当人の主体的動機は、生死無常の理の認識にあり、死の到来と死後の生に対する不安にあると考えられるのである。生も死も如来の意のままに任せるといふ信仰態勢と共に、このような、自己のはからひの残滓が共存しているところに、蓮如の思想の独自性、両義性をみることができよう。

この両義性の問題は、蓮如における無常観と罪惡観の共存という形でも把握できよう。すなわち、蓮如の場合も、無常表現ばかりでなく、多くの罪惡観の表現を御文の中で用い、且又、絶対他力思想の要諦を正しく宣べ伝えているのである。「あさましき極惡のわれら」(とき凡夫)「十惡五逆の罪人」「惡業煩惱をもぎ身」等々の表現は、御文の随所に見出される。また、以下に掲げる御文には、蓮如が淨土信仰の根本義を明晰に説き勧めていることが窺われる。

「当流の安心のおもむきをくはしくしらんとおもはん人は、あながちに智慧才学もいらす、男女貴賤もいらす、ただ我身はつみふかきあさましきものなりとおもひとりて、かかる機までもたすけたまへるほとけは、阿弥陀如来ばかりなりとしりて、なにのやうもなく一すぢに此阿弥陀ほとけの御袖にひしとすがりまひらするおもひをなして、後生をたすけ給へとたのみ申せば、此阿弥陀如来はふかくよろこびましまして、其御身より八万四千のおほきなる光明をはなちて、其光明のなかに其人をおさめいれてをき給ふべし。」⁽²²⁾

凡夫性の自覚と、阿弥陀如来への絶対的帰依によって、淨土救済が成就するという正統的な淨土信仰が、確かにここに明記されている。蓮如が親鸞から淨土信仰の教えを正しく継承していることは疑いえぬところであり、又、彼の説く無常観が、原始仏教以来の伝統的無常観であることも首肯しうるところである。しかし、蓮如にはそれだけで解明のつかぬ点があることもまた確かと思われる。先に引用した御文などに見られる蓮如の罪惡についての言及は、常套的、伝統的表現の域を出ていないように思われる。むしろ、彼に特徴的にみられる無常表現や後生の一大事という把握の仕方にこそ、いわば蓮如独自の信仰態度、宗教思想が露呈されていると考えられるのである。彼の無常観乃至無常表現を、説法上の方便、レトリックとして片づけてしまふ見解もある⁽²³⁾。しかし、レトリックの本来の意味は、他人に対する単なる説得の技術にあるのではなく、他人に対する説得にはまず自己を説得しうることが前提とされねばならないという点に存在するのである。したがって、蓮如の無常表現はこのような意味でのレトリックとして理解さ

れるべきであろう。布教の場において、自己の納得しえぬ理念を単なる戦術として駆使しても、それは所詮、相手の心を惹きつけるには無力であり、観念が上滑りするだけに留まる。蓮如が無常表現を意識的に用いたということは大いに考えられるが、それは、創造性を孕まぬ定式文句的な言辭ではなく、彼自身の主体的経験に裏付けられた表現形式と見做すべきであろう。

それでは、蓮如において無常観の発現を促した主体的経験とは何であろうか？ それは、前述したように、あるときは近親者などの死であり、あるときは無常なる世相であり、又、自分が年老いて死に近づいていくことであった。ここではさらに、無常表現のそのような具体的直接的因由の他に認められる、より根柢的な体験について述べておこう。それは、蓮如が生まれながらにして、本願寺という信仰共同体内部の人間であったことである。親鸞の置かれた立場と決定的に異なり、蓮如には既に本願寺とその門徒が存在していた。『蓮淳記』によれば、彼は十五歳のときに本願寺再興の志を立てたと言われるが、彼にとり、自分一人の信仰にのみ生きることが許されぬことであり、教団の統率という任務が必然的に彼の双肩に掛っていたのである。宗教における個と共同性の相剋という問題を、親鸞はあゝの意味で超克してしまつたと考えられるが、蓮如にはそのような事態は生じなかつたと思われる。彼は生涯布教を第一とする立場に身を置いたのであり、この点で、蓮如は現実感覚に優れた説法者、布教家であつたといえる。そして、蓮如と本願寺という信仰共同体との密接な結合、連帯が、彼の無常観を支える基盤となつていたのである。罪悪観は、不断の自己否定を通じ、個の心の深層において究極的に成立するものである。それに対し無常観は、人間に共通する自然性に立脚するものであり、又、以前に示唆したように、日本人の無常への親和性という性向を勘考するならば、それがより民衆と共有し易い観念であり、それ故、共同体の連帯の論理とも齟齬しないと考えられるのである。さらにまた、先に提起した蓮如の思想の両義性の問題も、彼の布教者性に帰することができるのではないかと考

えられる。教団の置かれた歴史的位置、本願寺に委ねられた使命が、蓮如の宗教思想のそのような性格を規定したとも言うことができるだろう。

四 結

以上、蓮如の思想を無常観の側面から究明し、その結果、彼の無常観を求道型の無常観として一応規定することができる。できたと考える。

ところで、既に注目したように、浄土教の根本的要諦は、煩惱熾盛、罪惡深重の凡夫性と、阿弥陀仏の絶対他力による凡夫の救済を信じるという二種深信にある。それは換言すれば、凡夫性の徹底的凝視による、現世の絶対的否定↓否定された凡夫性の弥陀による再否定↓現世の絶対肯定という論理構造に他ならない。そして、この現世の論理的な意味転換において重要な媒体となるのが、阿弥陀仏という超越的存在である。現世と絶対的に隔絶した超越者である阿弥陀仏と浄土の発見は、仏からの衆生に対する不可避的働きの発見と共に、罪惡観を生み出す土壌を準備する。逆にいえば、罪惡観の存在こそが、十全な意味での超越者への信仰を成立させる。罪惡深重の凡夫をその苦の輪廻から断ち切るのは、超越者の横超の論理しかありえない。横さまに超えるということは、段階的善行蓄積の否定であり、したがってその働きを妨げるものは何一つ存在しないことになる。「念仏者は無礙の一道なり」とはそういう含蓄をもつ言葉であり、それは自然法爾の世界に通じる。そこに開けるのは、絶対否定的穢土と絶対肯定的浄土の対立が解消し、穢土の絶対否定に媒介された、穢土と浄土との同時的絶対肯定の世界であり、穢土と浄土の相即した境地なのである。これは、第二節で提示した諦住型無常観に通ずるものであり、これらに共通してみられる根本的理念は「超越」、「執着からの解脱」といえよう。なお、特に親鸞の場合は、超越者の思想と呼ぶ方が適切であろう。この超越者

の思想は、日本において親鸞に最もみごとな形で結晶し、それ以後、その思想伝統は薄れていったといわれる。⁽²⁶⁾ 果して、そのようなことが具体的にどう跡づけられうるのか、その点についての示唆、仮説を述べて本稿のしめくりとしたい。

本稿では、蓮如の思想の両義性を明らかにし、特に無常観が思想の核として捉えられるのではないかということ論じてきた。蓮如の無常観の成立基盤及びその構造と、思想全体における意味は、不十分なながらも以上の記述で解明されたと考える。そこで最後に、今掲げた問題と絡み合わせながら、その思想史の意味の問題に論及しておこう。

宗教的回心の契機としての蓮如の無常観は、確かに現世否定から来世肯定へとという否定の論理の構造を有していたが、他方、無常観そのもののもつ払拭し難い感傷性と不安の気分の残滓を内包している。無常観は、存在の移ろいやすぎ、世界の流転の相という自然性に対する認識である以上、どこまでも主体を超越する契機が到来しにくい構造をもち、自然の生の上に感覚的に癒着する傾向を避けられない。蓮如の場合も、生命についてははからいを拭い去っていない点で、不可避的な他力往生信仰に徹底しきれぬ側面を包含しているのではないかと思われる。恐らくそれは現実との緊張的対峙の關係の程度の問題であろう。超越者が真に超越的な意味で衆生の前に現前するには、先述したごとく、罪悪観に基づく徹底した自己否定が不可欠なのである。

「無常感が気分の去就常なき不確定性とそれに伴う不明瞭性を本質としているのにたいし、罪障感はその深刻性によって、一切時の罪障を主体性の中心に集約し、(中略)常に了々とこれを自覚するところにその特質が見出せる。……死の不安が気分において顕わにする人間存在の有限性被投性よりは、良心の証するそれが遙かに深い。前者における人間の実存性と後者の証する実存性とは、段階的、本質的差異が存在する」⁽²⁷⁾

以上は武内義範氏の優れた洞察であるが、この記述の中に無常観と罪悪観の質的相違がきわめて明瞭に集約されて

いる。無常観と超越の思想は本来相矛盾する理念ではない。しかし、武内氏の記述にも見られる無常観の内包する意味は、現実への密着化を促し、ひいては浄土教的超越思想の不徹底性へと繋がる要因になり得たと考えられる。さらに、日本人の無常感の一貫した流れをも合わせて考えると、蓮如の無常観の有する日本思想上における意味は、重要なものと思われるのである。要するに、親鸞の到達した超越者の思想が彼以後衰退していくという視点と、無常感が日本思想史の持続底音を成しているという観点との交叉の中で、蓮如の無常観の意味を考える必要があるのではないだろうか。つまり、布教者性により規制される蓮如の思想の両義性、特に無常観は、日本における超越者の思想が、その信仰内在的な真の創造力を減衰化されていく過程に位置づけられるのではないかという想定を提出することができよう。そして、この仮説は、日本宗教思想史において無常感と諦住型無常観とが各々占める位置と意義の問題のより一層の究明を要請するものと考えられるのである。

註

- (1) 例えば、松野純孝『親鸞―その生涯と思想の展開過程―』三省堂 昭四八、森竜吉『親鸞―その思想史』三一書房 昭四六、家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』新泉社 昭四四など。
- (2) 丸山真男「思想史の考え方について」(武田清子編『思想史の方法と対象』創文社 昭三六所収)
- (3) 佐々木斐夫「知識社会学の方法についての一考察」(『社会学評論』五八)
- (4) 唐木順三『無常』筑摩書房 昭四五、亀井勝一郎『無常観』(『日本文化研究三』新潮社、昭三四)、小林智昭『無常感の文学』弘文堂、昭四六、益田勝実「日本人と無常―無常の系譜―」(『国文学』―解釈と教材の研究―一六一六)などを参照のこと。
- (5) 小林智昭前掲書 三頁。
- (6) 水野弘元『原始仏教』平楽寺書店 昭四六。
- (7) 西尾実『中世的なものとその展開』岩波書店 昭四六。

- (8) 岸本英夫『宗教学』大明堂 昭三六参照。
- (9) 宮坂宥勝校注『仮名法語集』(日本古典文学大系八三) 岩波書店 昭四六 一九一—一九二頁。
- (10) 唐木順三前掲書 一五〇頁。
- (11) 唐木氏は、認識哲学的無常観の例として親鸞をあげ、無常の形而上学の例として道元を挙げている。
- (12) 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』平楽寺書店 昭四〇参照。
- (13) 田辺氏は同様の問題設定で蓮如の無常観について示唆に富む考察を行っている。田辺正英「無常観と罪惡観—親鸞と蓮如をめぐる—」(『新潟大学教育学部紀要』一四)
- (14) 例えば『正像末法和讃』の愚禿悲歎述懐には次のような表現がみられる。
 「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のこのみにて 清浄の心もさらになし」
 「悪性さらにやめがたし こころは蛇蝎のごとくなり 修善も雑毒なるゆへに 虚仮の行とぞなづけたる」(増谷文雄編『親鸞集』筑摩書房 昭四三)
- (15) 稲葉昌丸編『蓮如上人遺文』法蔵館 昭四七 一三九—一四〇頁(以下『遺文』と略記)。
- (16) 杵紫朗『御文章講話』永田文昌堂 昭四五 六九—七〇頁参照。
- (17) 『遺文』八四頁。
- (18) 増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』筑摩書房 昭四三。
- (19) 『親鸞集』二六七—二六八頁。
- (20) 松野純孝「親鸞における無常観」(『中道』四四)。
- (21) 『親鸞集』三八八頁。
- (22) 『遺文』一九九—二〇〇頁。
- (23) 例えば、山折哲雄『人間蓮如』春秋社 昭四五、杉浦明平『戦国乱世の文学』岩波書店 昭四〇、唐木順三前掲書など。
- (24) 中村雄二郎『言語・理性・狂気』晶文社 昭四四。
- (25) 稲葉昌丸編『蓮如上人行実』法蔵館 昭二三 六六—六七頁。
- (26) 家永三郎他校注『親鸞』(日本思想大系一一) 岩波書店 昭四六の同氏「解説」その他。
- (27) 武内義範「教行信証の哲学」(『現代仏教名著全集』六 隆文館 昭四〇 一三八頁)。

現代のアメリカにおける宗教学

北川三夫

「宗教学」については、諸種の定義があるが、アメリカでは通常 History of Religions あるいは Religions-wissenschaft の意味で用いられる。イギリス、カナダなどでは Comparative Study of Religions という名称を用いているので、いつかは英語という同一の言語を用いている国々で用語を統一したいという声がありながら、当分は異った名称に従わねばならない現状である。それはともかく、宗教学は人文学 (Humanities) の一つであり、神学、哲学などの「規範的」(Normative) な学問と、社会科学のような「記述的」(Descriptive) な学問との中間に位置するということができる。幸か不幸か、宗教学は人類の歴史に現れた宗教現象の全体の姿を「理解」しようとする幅の広い学問であり、宗教に関心をもつ他の諸学問との間に明確な境界線がないのである。なぜならば、宗教学は、哲学、歴史学・社会学・人類学・心理学などの協力、援助なしに孤立するということのできない学問であるからである。そのために、ややもすると、宗教学は他の学問——たとえば、社会学の一部としての宗教社会学とか、心理学に基礎をおく宗教心理学など——と混同されるおそれがある。それゆえに、宗教学に志すものは、絶えず宗教学と他の学問との関係について注意を払わねばならない。でなければ、宗教学そのものの実体が明らかにならないのであ

る。

今日、アメリカにおける宗教学と他の学問との関係について考えるときには、まず、「神学」と「人文学」との複雑な関係について述べるべきであろう。ここでは、それについて二つの具体的な例をあげて考えてみたい。第一の例は、新約聖書を如何に学ぶかという問題である。昨年秋、著名な新約聖書学者であるノーマン・ペリン (Norman Perlin) が亡くなって以来、シカゴ大学では、聖書学のあり方について討議が重ねられてきた。学者たちの中には、聖書はキリスト教会にとってもっとも大切な信仰の基礎であるから、聖書は「神学的」に研究され、教えられねばならないと主張する立場が一方にあり、他方には、聖書は西洋文化の重要な要素であるから、文化的な文献として取扱われねばならないと主張する立場がある。この二つの立場は、それぞれ、宗教現象に対する「神学的」並びに「人文学的」態度を代表しているに外ならない。

同じことが、キリスト教の歴史研究についてもいえるであろう。今日、アメリカでは、教会史 (Church History) と、キリスト教史 (History of Christianity) とが二つのアプローチが認められている。目下、スタンフォード大学でキリスト教史を教えているクレブッシュ (William A. Clebsch) は、「教会史は、キリスト教団の中の人々が、教団のために書いた、キリスト教団の歴史」であり、「昼間は批判的な歴史学と浮気を楽しんでいても、夜になれば、『神学』という本当の主人と同じベッドに入る」とさえ断言している。それに反して、キリスト教史の目的はキリスト教が「西洋文化の中で、そしてまた、西洋文化によって」どのように変化、進展したかを研究することであり、それ故に、キリスト教史学は人文学的な歴史学に属するものであるとしている。(William A. Clebsch, "History and Salvation: An Essay in Distinctions", *The Study of Religion in Colleges and Universities*. Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 71.)

右にあげた二つの例でわかるように、アメリカの学界で宗教を語るとき、「神学的立場」と「人文学的立場」が並立していることを見逃してはならない。この二つの立場が並立して問題となるということは、アメリカの一流大学の歴史的な性格に基いているともいい得るであろう。このことについて、著名なユダヤ系の学者、ニューズナー(Jacob Neusner)は、「アメリカの多くの大学を今日あらしめたのは「プロテスタント精神」であると述べている。もつとも、その場合「プロテスタント」といっても、超教派的であり、自由主義的であり、ユダヤ教、カトリックだけでなく、ヒンズー教、仏教、イスラーム教などに対しても手を差しのべたプロテスタントである。また、「最近までアメリカの大学の学風を形成してきたプロテスタントのヴィジョンは、ユダヤ教やカトリックのヴィジョンよりも包容性があり、且つまた、成熟したものであった。少くとも、アメリカやイスラエルのユダヤ系の大学では、新約聖書やキリスト教史が組織的に取りあげられるということがなく、ただユダヤ教の発展に関係のある新約聖書やキリスト教の要素についてのみ関心が示されてきたのである。それに比べて、プロテスタント精神によって建てられた、一流の、超教派的な大学では、ユダヤ教に深い関心を示した。わたしの見るところでは、教会が経営する大学以外のアメリカの諸大学における宗教研究を知るためには、宗教的プロテスタントではなくして『文化的プロテスタント』の歴史を考察しなければならぬと思われる」ということである。(Jacob Neusner, "Judaism in the History of Religions", *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, Belknap Press, 1968, p. 37.)

もちろん、ニューズナーの指摘する「文化的プロテスタント」の精神は、アメリカの文化、社会に長年に亘って君臨した「宗教的プロテスタント」によって裏付けられていた。そして、今日のように、「宗教的プロテスタント」の勢力が下火になった時代においては、「文化的プロテスタント」精神の土台も過去におけるような堅固なものではな

くなってきた。そのようなわけで、今日のアメリカの学界における、宗教についての「神学的」アプローチとの関係は曖昧にも、また、複雑にもなったということができようであろう。

× × ×

現代のアメリカ宗教界の状況は、宗教学をも含めて、人文的宗教研究に間接的な影響を及ぼしているが、神学的な宗教研究にはもっと直接的な余波を与えているのである。限られた紙面の中で、宗教界の多面的な動向について詳細な議論を展開することは不可能であるが、少くとも次の諸点は指摘されるべきであろう。まず、前述の如く、プロテスタント主流の教派の勢が衰え、カトリックも、婦人の司祭按手や、解放の神学 (Liberation Theology) などをめぐって、一昔前のような教団の統一が難しくなった。ユダヤ教では、正統派、保守派、改革派の三伝統の間に、イスラエル援助という現実問題を通じて、相互の協力がなされ、宗教的にも活発な運動が展開されているということである。一方、これまでファンダメンタリストと呼ばれた「伝道主義の教会 (Evangelicals)」が活気づいており、また、「聖霊主義」の運動 (Pneumatic Movement) も盛んになりつつある。そのことに関連して附言すると、カーター大統領が、アメリカのプロテスタントの主流ではない、南部浸礼教会サザンバプティストの出身であることも、いささか興味のあることである。なお、注目すべきことは、東洋の宗教運動——例えば、インドから来たハレ・クリシュナとか、T・Mとか、あるいは、日本から来た日蓮正宗、PL教団など、あるいはまた、韓国からの原理運動など——が、かなり入り込んできたことである。黒人の間では浸礼教会が大勢力を誇っているが、かつて「黒いイスラーム (Black Muslims)」と呼ばれた集団 (正式には The Nation of Islam と称せられる) も、かなりの信徒層を抱えているらしい。このような多面的な宗教界の動向は、アメリカにおける神学教育に多くの困難な問題を投げかけているのであ

る。

アメリカにおける神学教育は少くとも三種類の学校で行われている。第一は、一流の私立大学の一部として存在する神学院 (Divinity School) である。この種の学校は数こそ少いが、著名な学者を擁し学問的水準も高く、今もって宗教界の指導者の養成所として知られている。その中には、プリンストンのような、一教派に属している学校もあるが、ハーヴァード、イェール、シカゴ、ヴァンダービルトなど、超教派の学校が多い。第二は、プロテスタント主流の教派に属す神学校 (Seminary) と、カトリックまたはユダヤ教に所属する神学校である。いわゆる「エキュメニカル運動」が下火になった今日では、有力な教派にそれぞれのセミナーを支持する傾向があり、カトリックのノートル・デーム、ユダヤ教のヒブリュー・ユニオン・カレッジ、メソジスト派のボストン、デューク、エモリー、S・M・U、クレアモントなどの神学校は、それぞれの教派の聖職者養成に決定的な影響をもっている。第三は各教派に所属している小規模な牧師養成のための学校、そして小教派の経営する、あまり程度の高くない神学校で、それらの数は意外に多いのに驚かされている次第である。今日、それら第一、第二、第三の神学教育機関の多くは、神学校連盟 (Association of Theological Schools 略して A・T・S と呼ばれる) に所属している。そして、近年の A・T・S の動きをみると、多くの神学校が神学各部門における学的探求よりも、教会司牧に必要な「職業教育 (Professional Education)」に重点を置いていることが明らかであり、この傾向は、ややもすれば、学問的な訓練よりも、実際の経験が重要視される最近の神学校のあり方を物語っているのである。

アメリカの神学教育については、数多くの問題点があると考えられるのであるが、ここでは、手近にある二、三の要素をとりあげてみたい。第一は、今日まで、アメリカの神学界に貢献してきたヨーロッパの神学界——ユダヤ教、カトリック、プロテスタントをとおして——が新鮮な生命を失いつつあることである。第二は、超教派の諸大学

に所属している神学院が、政府からも教派からも支持を得られず、そのために、神学教育についてのリーダーシップを維持することが困難になったということである。第三は、私立の大学ばかりでなく、州立の大学に「宗教科」が生れてから、宗教に関する学問的な探究は大学の宗教科でなさるべきものとされ、神学校は、将来の牧者を養成するのが第一の目的で、教室における神学教育は申すまでもないことながら、卒業後、實際生活に必要なと考えられる「職業教育」を「体験的」に教導することがより重要であると考えられがちである。このような理由で、今日のアメリカでは神学的な宗教研究は衰勢を示しているといえる。

最も嘆かわしいことは、神学的な宗教研究と人文学的な宗教研究とが分離されたことである。すでに、ニュースナーが指摘しているように、一昔前までは一流の私立大学では、自由主義的な文化的プロテスタントの学風があり、そのような環境の中では、神学的なものとは人文学的なものとが相互に刺戟し合い協力し合ったのである。ところが、イエールのような、文化的プロテスタントの由緒のある大学でも、文学部の中に宗教科を設立し、神学部は牧師養成の機関となり、両者の間に学問的な交渉が稀薄になってしまった。まして総合大学と関係のない諸教派の神学校では、人文学的な宗教研究の恩恵をこうむることが少く、神学が他の学問から独立してやって行けるかの如き錯覚に陥りやすいのである。

× × ×

宗教についての「人文学的研究」と「神学的研究」の分離は、アメリカの神学を狭くて浅薄なものにしたばかりではなく、人文学的な宗教研究にとって「矯正するもの(Corrective)」が無くなったということをも意味する。この点について申せば、第二次大戦以前のドイツやイギリスの大学において、人文学的な宗教学者と神学者が相互の批評を

重要視し、互いに啓発するということがあったのであるが、不幸にも、今日のアメリカの学界においてそのようなことが可能であるのは、本当に限られた「例外」としてのみである。

周知のように、政教分離の原理に従い、第二次大戦前、アメリカの州立大学には「宗教科」は存在しなかった。近年になって、連邦大審院が州立の学校で「宗教を」教えることはならぬが、「宗教について」教えることはよしという判決を下してから、多数の州立大学が競って「宗教科」を設けるようになった。ところが、州立大学では宗教科を設置する準備もなく、モデルもなく、そのうえ、連邦政府に文部者のようなものがないために、各州で統一のない宗教科が生まれてしまったのである。他方、以前から宗教科のあった私立の大学では、大学付き牧師（チャプレン）や、近隣の牧師やラビなどがパート・タイムで教えていた場合もあり、学問的な標準は決して高いものではなかった。

ここで、アメリカの州立並びに私立大学の宗教科について単純に総括的なことは述べられないけれども、少くとも次のような異ったタイプがあることは否定しがたいのである。第一は、ユダヤ教、カトリック及びプロテスタントという三つの伝統についての理解を深めようとする行き方である。もちろん、一人で三つの伝統に通じている教授があれば、問題はないのであるが、そうした教授がない場合、三つの伝統の聖職者で学問に興味のある人々がクラスを担当するケースもかなりあるようである。宣伝をしなくとも必然的に、三つの伝統について、人文学的なアプローチよりも神学的なアプローチがなされるので、このタイプの宗教科は諸種の問題を抱えている。第一のタイプと対照的な行き方は、宗教科というよりは、異った学科の「宗教」に関係のあるコースを集めた「プログラム」といってよいであろう。例えば、心理学科の中の宗教心理を扱うコース、社会学科の中で宗教集団を取扱うコース、歴史学科の中での古代・中世・近世文化史などのコース等を土台として簡単な序論的なコースを設置し、「宗教科」と称している

ものかなりの数になるのである。いうまでもなく、この場合、心理学、社会学、歴史学などが中心で、「宗教」は第二義的にみられ、宗教現象を宗教学的に研究することは忘れられがちである。

右に述べた二つのタイプは両極端であり、大抵の宗教科は第一と第二のタイプの間位置するといえよう。という事は、今日のアメリカの諸大学——州立、私立、ユダヤ系、カトリック系、プロテスタント系を含めて——において、人文学的な立場から組織的に構成された宗教科が案外少いということである。このことについては、いくつかの理由を挙げることができる。第一に、第二次大戦後、宗教科ブームが急激に発展したので、大学当局に準備が足りなかったということ、また十分に訓練された教授陣がなかったということがある。ある場合には、教派関係の神学校で不満を感じた教授たち、殊に、カトリックの聖職者で、第二ヴァチカン会議以後、聖職を辞めて平信徒に舞戻った人たちなどが、州立大学の宗教科に捌口を見出したのである。かれらの多くは、かつて神学教育を受けた人々であり、人文学的に宗教をみる訓練を受けていなかった。教授陣の不足もさることながら、もっと困ったことはカリキュラムのモデルがないということであった。そのために、多くの場合、宗教科のカリキュラムは一昔前の神学校のB・D（神学士）課程の焼き直しにすぎないという状態であった。近年になって、やっと西欧の宗教的伝統とか、アメリカの宗教的伝統とかが、課目の中に取り入れられるようになった。ちなみに、一九六〇年代に叫ばれた「黒人宗教研究（Black Religious Studies）」は「その当初においてこそ大変な意気込みであったが、目下のところ下火になってきているようである。何はともあれ、「人文学的に宗教現象を研究する」ということが如何なる意味をもつかという点において、アメリカの各大学の宗教科の当事者たちは大変迷っているように見受けられるのである。

忘れてはならないことは、宗教現象そのものが多面的な性格をもち、それゆえに、個々の教授が異った宗教すべてを取扱う訓練を受けてもおらず、教える勇氣もないのが現状であるという説明をしても、事実からはそれほど遠くな

いということである。前述のニューズナーによれば、ユダヤ人の宗教に興味があれば、少くとも数人の学者が必要であるということである。たとえば、ヘブライ語、ユダヤ民族及び文化史——上古、中世、近世——、ユダヤ教聖典並びに古典、ユダヤ教の法律・哲学・美術、そして社会構造などを教えなければならぬ。同じことが、他の宗教についてもいい得るであろう。したがって、諸種の宗教を教えることは易くして、実行しがたい訳である。そこで、各大学の宗教科ではそれぞれ異った「組織原理 (organizing principle)」によってカリキュラムを構成しているのである。

今日のアメリカにおける大学の宗教科の課程を大きく分けると、次のようなモデルに絞ることができる。第一は、教理、教義面に重点をおく方である。その場合、各宗教の歴史とか、教団の構造、宗教的リーダーシップのタイプなどは重要視されず、聖典などを基にして、教義の特異性に重点をおくようである。宗教科と哲学科が協力している大学にはこのような課目——宗教哲学、比較倫理学など——が多い。第二のタイプは歴史を重要視する。諸宗教の教団史ばかりでなく、教団の歴史と文化史とのつながりを強調する。第三のタイプは宗教と法律、宗教と政治、宗教と文学などの関連性に重点をおく方である。このタイプは未だ一般的に広く受け入れられていないが将来性があると思われる。第四は前述のごとく他の学科とのつながり、殊に社会科学とのつながりを重要視するタイプである。今まで、アメリカン・インディアンと呼ばれてきたアメリカ大陸の原住民 (正式には Native American という名称で呼ばれる) の宗教にとりわけ関心をもつ大学の宗教科では、文化人類学や社会学の学者と協力し、共同でコースを教えることが極く普通のことになっている。また、心理学の盛んなアメリカのことであるから、宗教と心理学との関係は各地の大学で問題とされている。第四のタイプとして、宗教学——あるいは、宗教史学、宗教現象学——を土台として宗教科の課程を構成しようとする大学が増えてきた。そこで、人文学的に宗教を研究しようとする宗教学は如何

なる性質をもち、どのようにして宗教現象を取扱うかが、大きな問題として取上げられるようになってきたのである。

× × ×

残念なことに、アメリカの学界の一部では、今でも、宗教学とは異った個々の宗教の研究の総合的な名称にしかすぎないと考えられているし、さらに一層当惑させられることは、大学の宗教科の中においてさえも、宗教学とはユダヤ教とキリスト教を除いて、東洋の宗教といわゆる「原始宗教」とを研究するものであるというような誤解があることである。そのような誤解があるということは、宗教学者が往々にして原始宗教や東洋の宗教を研究する——といつても、印度学や仏教学の立場からではなく、宗教学の立場からの研究ではあるのだが——ことに基いているともいえる。しかし、何はともあれ、普遍的宗教学 (Allgemeine Religionswissenschaft) の性格は案外理解されていないように思われる。

現代のアメリカにおける宗教学が直面する問題は宗教学に対する外部からの誤解だけではなく、宗教学者と自称する人々の間で、宗教学そのものの性格について意見がまちまちであるという実情である。もちろん、これは今日のアメリカに始ったことではなく、十九世紀以来、宗教学の発達史にみられる問題である。初期の宗教学者は、哲学、神学、聖書学、言語学、歴史学、民族学などの訓練を受けた人々であり、それ故に、ややもすると、宗教現象をそれぞれの学問的立場に——たとえば、心理学的現象とか、社会学的現象とかに——還元する (reduce) 傾向があった。幸い、今日の宗教学者には、宗教現象を宗教的なるもの、以外の何ものかに還元することの誤りを犯す人は少なくなっている。

宗教現象を宗教的なるものとして取扱うことに意見の一致をみて、さて、如何に取扱うか、すなわち、アプローチの問題については、二つの対照的な立場が見出される。第一の立場は、宗教現象を「歴史的」に把握する方法論に立つものである。その典型的な学者として、イタリアのペタツォーニ (Raffaele Pettazzoni) を挙げよう。かれは一九五八年、国際宗教学宗教史学会 (I・A・H・R) が東京で開かれた時、その会長を務めた人で、日本の古典についての著書もあり、日本の学界でもよく知られていた人である。かれによれば、宗教は人類の歴史の次元に現われた現象であり、それ故に、宗教はあくまでも「歴史的」にアプローチされねばならないということである。また、宗教の歴史は、文化史、美術史、法制史などから孤立したものでないから、宗教史と他の歴史研究との関連性が強調される。いいかえれば、人類の歴史そのものが、根本的には「宗教史」であるとさえいっているのである。

他方に、宗教現象は「組織的」に取扱われるべきであるとする第二の立場がある。よく、ヴァン・ダー・レーウ (G. van der Leeuw) を宗教現象学 (Phenomenology of Religion)、『ヴァッハ (Joachim Wach) を宗教社会学 (Sociology of Religion)』、ヒラーデ (Mircea Eliade) を宗教形態学 (Morphology of Religion) の学者と考える人々があるが、かれらの意図は、宗教現象の資料を「組織的」にまとめることにあつたのである。これらの学者は、宗教が歴史の次元に起つたことを肯定するが、宗教を歴史的現象としてのみ受取ることには飽きたらず、異つた歴史的条件を超えた、類型的な意味 (Deutung) を「組織的」にまとめることこそ宗教学の課題であるとするのである。

大局的にみると、宗教学の中に右の二つのアプローチの方法があるのは当然であり、宗教学はそのどちらか一つだけに依存すべきでないことは明らかである。また、宗教学に志すものは、その両面についての基本的知識が必要であることを自覚している。それにもかかわらず、その両方のアプローチを融合することは実際には難しいのである。その点については、学風の違いもあるが、個々の学者の気質 (temperament) の違いも大きな影響をもっているといえ

る。筆者の恩師、ヴァッハは、宗教現象についての、「歴史的」と「組織的」という二つのアプローチを融合する努力をして、「クラシカル (The Classical)」という「歴史的類型」を考えた。筆者もかつて、宗教現象を、「原始的 (Primitive)」、「古典的 (Classical)——しかし、ヴァッハのクラシカルとは少し異った意味をもつ」、及び「近代的 (Modern)」とどう三つの「歴史的類型」にまとめようとしたことがある。多くの宗教学者がこの問題に、それぞれの立場から取組んでおられることは事実であるが、宗教現象を取扱う、「歴史的」並びに「組織的」という二つのアプローチの相互関係は、これからも若い宗教学者の意欲をそそるにちがいないと思われる。

× × ×

次に、宗教学界における第二の課題としてあげべきことは、世界の各宗教を、それぞれにユニークなものとして、個々に取扱うべきか、あるいは、その総てを、人類の歴史の次元の中に生起し、今も生起しつつある現象として、宗教現象全体を「歴史的」、あるいは「組織的」に取扱うべきかという問題である。これに関連して、ユダヤ教神秘主義の大家、シュローレム (Gershom Scholem) が、「神秘主義といっても、抽象的な『神秘主義』という現象があるわけではなく、キリスト教の、あるいはイスラーム教の、またはユダヤ教の神秘主義があるだけである」と述べていることは暗示的である。(G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Publishing House, 1941. pp.44—45) 従って、神秘主義研究に志す人は、まず個々の宗教に基く神秘主義の幾つかについての基礎知識を得たうえでなければ、人類の歴史を貫く「神秘主義」の全体的な性格を理解することは望めないであろうであらう。

同じようなことが、人類の宗教史全体を理解しようとする努力にもあてはまるであらう。すなわち、宗教学に志す

人は、少くとも、幾つかの個別の宗教について、かなり詳細に、また多面的に知識を得ていることが必要である。この場合、異った宗教ということは、性格的に異っているというだけでなく、歴史的にも異った次元にある幾つかの宗教現象を意味している。そのような努力をした上でのことではなければ、異った宗教現象の「融合的理解 (Integral Understanding)」を達成することは難しい。もちろん、「融合的理解」ということは、異った宗教現象の資料をそのまま次から次へと並べるエンサイクロペディア式のアプローチではない。それに必要なものは、長く、迂余曲折に富む人類の歴史をテレスコープ式に受取ることであり、無限に広がる資料の中から、撰択を要求されるのである。

このような「融合的理解」は、宗教学だけに限られたことではない。たとえば、文化史——個々の文化史ではなく、全世界の——を学ぶ人たちも、同じようなアプローチをする。このことについて、レッドフィールド (Robert Redfield) は、「文化史」を研究するということは、単に、文化が如何に歴史的に発展したかを学ぶのではなく、文化そのものについて思索する (Thinking about civilization) ことである」という。かれが「文化そのものについて思索する」というとき、「思索する」ことには、文化に関する歴史的資料についての知識が必要とされることは申すまでもないことであるが、さらに大切なことは、文化を分析し、描写する思考 (formed and namable thought) をなし得るということである。すなわち、「文化を把握し、自己の知識の中に、建築物のように知的な組織体として構成する」ことなのである。このように文化史を研究することは、当然、危険性 (Risk) を伴うのであるが、人類の歴史に現われた宗教の全貌を理解しようとする宗教学も、また、ある意味において、文化史研究以上の難問題に直面する覚悟を必要とするのである。

×

×

×

宗教学における総合的、あるいは融合的理解に関わって直面する多くの問題の一つが、「宗教を思索する場合におけるモデル」の問題である。前述のごとく、宗教学は十九世紀に生をうけた学問であるが、初期の宗教学者は哲学・神学・言語学・歴史学などの訓練を受けた人々であった。その中で、聖書学、殊に旧約聖書学出身の宗教学者には、近東地方の宗教、とくにセミティックの宗教をすべての宗教を研究するためのモデルとして無意識的に考える傾向があった。これに反して、ユダヤ教とキリスト教の「啓示」に反抗した啓蒙主義者の中には、セミティックならぬ、ヘレニスティックなもの、たとえば、古代ギリシア神話に現われた宗教形態をあらゆる宗教の研究のモデルとした人々がいた。もう一方で、十九世紀末から、インドについての関心が高まり、ヨーロッパ人種と血を同じくするインド人の祖先の宗教こそ世界諸宗教のモデルであると考える学者が現われてきたのである。さらに、人類学の発達とともに、宗教や文化の起源を、もっとも原始的な人種の生活形態の中に見出そうとする傾向が現われ、今日でも、宗教学者や人類学者の中には、原始宗教こそすべての宗教のモデルであると考える人が少くない。宗教学研究のモデルの問題は今に始まったことではなく、既に一八九二年、シカゴで万国宗教大会が開催されたときにも、一部の人が気付いたことであった。あの会議は、世界のすべての宗教の相互理解と協力をたて、ま^えにしたが、各宗教の代表が、それぞれの宗教を他の宗教のモデルと考^えたところに大きな難点があった。それ以来今日に到るまで、宗教の相互理解を目的とする会議においても、宗教学者のもっと学術的な会合においても、宗教のモデルの違いは、丁度氷山の水の下に隠れている部分のように、表面には出てこないけれども、厳然として存在しているのである。それは、宗教学の方法論以前の、前提的な問題でありながら、宗教現象理解に大きな影響力をもつものである。また、今まで受容されたモデルでは理解し難い宗教——たとえば、日本や中国及び中米の宗教など——の取扱い方についても、問題が残されているのである。

そうした歴史的な宗教のモデル——それは多くの場合において、それらに依存する学者自身があまり意識していないのであるが——に飽き足らぬ人々は、歴史的な宗教の境界線を越えた、異った意味のモデルを求めることが多い。たとえば、宗教の信仰や形態の違いを超えた、心理学的あるいは社会学的次元に、宗教儀礼、タブー、カリスマ、神話などの類型的モデルを追求する努力は、社会科学に親近感をもつ宗教学者によってよくなされることであるし、これからもなされるであろう。このような、方法的なモデルの有効さは広く認められるのであるが、それで前述した歴史的宗教のモデルの弱点を補うことはできても、歴史的宗教のモデルの問題の解決を得るといふことでないことは明らかである。

結論的にいえば、宗教学は、歴史的宗教に基づく宗教そのもののモデル、及び方法論に基づく類型的なモデルなどを考慮に入れた「モデルのモデル」のようなものが必要とするのであるが、今日のアメリカの宗教学界の現状から申せば、そのような理想に到る道はまだまだ遠いという他はない。

× × ×

今日の宗教学——それはアメリカだけの問題ではない——にとって今一つ大きな問題は、「伝統的」なものと「近代的」なものとを、あまりにも強く区別する傾向である。この傾向は、社会学・人類学・歴史学の学者の間にもかなり多く見出されるが、宗教学者の間にも決して少いとはいえない。かれらが「伝統的」という場合、それは既に時代おくれになった価値とか、近代以前にのみ通用した世界観を指し、それらを「宗教」と同一視することが多いのである。そのような考え方は、「伝統」と「宗教」の両者に対する誤解に基づくものである。にもかかわらず、「伝統、すなわち宗教、すなわち近代以前という考え方」、あるいは、「近代性、すなわち世俗、あるいは反宗教主義、すなわち

合理的・科学的な考え方」という方程式のようなものが、宗教学者たちによって受容されている場合があるのは残念なことである。この方程式によれば、近代性のみが重要であり、近代以前の宗教、あるいはその他の「伝統」は無価値なものと考えられる。かれらは、とり残された過去に対する無批判的な結論 (traditio) と、昔から今日まで生き生きとした役割を果している過去の遺産 (traditio) とを混同してしまつたのである。宗教には traditio と traditio との両面があることは事実であるが、それを認めて尚かつ、宗教を traditio の側面だけに同一視することは、ガンジー (Mahatma Gandhi) や、M・L・キング (Martin Luther King) などの例をみても明らかのように、伝統と宗教の両方の意味の履き違いによるものであらう。

なお、「伝統的なもの」と「近代的なもの」という問題に関連して忘れられてはならないことは、宗教学の基礎となるものは他の人文学のそれと同じように、「近代的」なものではなく、「原始的」なものでもなく、「クラシカル」な宗教現象についての理解、並びに研究方法なのであるということである。人文学的な知識は、自然科学や社会科学と異つたものであり、宗教についていえば、文献や歴史的資料をこなすことによつて、たとえば、前述のレッドフィールドの表現を借りると、宗教を把握し、自己の知識の中に、宗教を「建造物のように知的な組織として構成すること」を主眼とするものである。そして、そのような「クラシカル」な宗教の組織的理解を標準として、宗教学者は、近代的な宗教現象、あるいは、クラシカル以前の宗教現象を「宗教学的 (religio-scientific)」に理解しようとするのであるということは、宗教学は社会科学より劣っているとか、あるいは逆に近代的な宗教現象と直接に取組む社会学や、現存の「原始的」宗教と直接に取組む人類学的^下を外れているということを必ずしも意味しない。要するに、宗教学は人文学的な宗教についての学問であり、その学問的基礎は、人文学の原理に従い、クラシカルな宗教現象の理解と研究方法であるということである。

右に述べてきたような、宗教学の直面する問題は、アメリカにおける宗教学だけに限られた問題ではないと思われる。しかし、このような問題がアメリカで緊急な問題として受止められるのは、アメリカの諸大学に宗教科が設けられ、しかも、その多くは人文学的に宗教現象を学ぶことが如何なることであるかという問題について明確な考えをもっていないからなのである。なお、簡単にいって、既に触れたように、宗教学は、世界の諸宗教への旅行案内のような World Religions とか、Asian Religions とか、あるいは Eastern Religions と、ったコースと混同されやすいのが現状である。今日のアメリカにおける宗教学の優れた点は、宗教現象に関心をもち歴史学・社会学・人類学・心理学・文学などに友好的であることである。しかし、その反面、以前には相互の批判、協力を惜まなかった宗教についての「規範的」な学問、殊に「神学」と袂を分ちつつあるともいえよう。しかしながら、宗教学は「規範的」な神学や哲学と、「記述的」な社会科学などとの中間にあり、両側面からの批判・支持・協力なくして成長することは不可能である。その点、今日のアメリカにおける宗教学はバランスを失っていると思われる。

いま一つつけ加えるべきことは、アメリカにおける宗教学は、いつもアメリカと他の文化・人種・宗教との関係に引きこまれざるを得ない状態にある。もちろん、世界の平和とか、異った人種・文化・宗教間の相互理解、協力などはあらゆる人々の責任であり、そのようなことは宗教学の研究にとつては第二義的な副産物にすぎないといえる。しかし現実的にみれば、アメリカにおける人文学はいまだに「ヨーロッパ中心主義的 (Eurocentric)」であり、アジア・アフリカ及び南米などの文化、宗教などについての関心はあっても、その知識は極めて限られたものである。それ故に、アメリカの人文学を、その狭い「地域主義 (Provincialism)」から解放し、より世界的なものとするために、宗教学に従事するものが、市民としても学者としても実際に果す役割は大きいと思われる。このような役割は、宗教学本来の性格からして必然的なものではないかも知れない。しかし、今日のような世界に生きる人間として、しかも、

人類の歴史に現われた宗教現象の理解を志す宗教学者として、異った人種、文化、宗教の相互理解、協力に力を貸すことは有意義なことである。

(付記 本稿は、日本学術振興会外国人招への研究者として来日した折に、諸大学で行なった講演原稿に加筆したものである。)

書評と紹介

武田清子著

『正統と異端の「あいだ」』

—日本思想史研究試論—

東京大学出版会 一九七六年九月

山川 令子

著者がこれまでの二十余年間の研究生活において終始一貫して追求してきたものは、近代における「日本の土着思想」と「キリスト教」（異質の価値体系）との出会い方を、日本思想史研究の一つのアプローチ、一課題として問うことであった。

そして両者の出会い方、各々の内包する「メッセージ」の判読の仕方をめぐって、先に公けにした『人間観の相剋』（一九五九年）をこうした模索の第一部、『土着と背教』（一九六七年）を第二部とすれば、本書はその第三部をなすと、著者自身いつている（あとがき三四〇頁）。すなわち第一部では、日本の精神的土壌、土着の価値意識と異質の宗教、思想、文化（キリスト教に焦点をあてて）との出会い方を「対決」として把え、その対決の場において日本人の神観、人間観、社会観等にいかなる相剋が起きるかを追求した。第二部では、この両者を「対決」すなわち「悲運統」として把えるのではなく、「連続」として把える、つまり伝統的価値観の中に内包されている普遍的価

値への内発的・萌芽的要素とキリスト教の真理との結合を目指す思想の系譜（これを著者は接木型アプローチと名付けた）を、新渡戸稲造、吉野作造、賀川豊彦らを例としながら辿った。そしてこの第三部では、連続、非連続というアプローチの仕方ではこぼれてしまうであろうところの「キリスト教周辺」の思想の系譜を辿っている。対決型を探究することから出発した著者は、「折衷主義的あいまいさを特色とする日本の精神的風土にあって、西洋への土着化を經由して導入されたキリスト教が、その教会組織と神学理論にもとずいて判断される優等生的『正統』、あるいはその逆に正統派の立場を批判し、自ら正統を主張して挑戦する『異端』のいずれか、あるいは両者の対立—相剋といったアプローチとは別に、両極の緊張関係の外に正統（あるいは異端）が設定するワクや方法を超えて、思想的課題のフロンティアを求めて、信仰的には無国籍者のな存在になろうとも、孤独の旅に出るといったアプローチがあるのではないか（七八頁）という思いに至る。そこで、探求の試みを、キリスト教を離れて一見離教者あるいは時として背教者の様相を呈する場合をも伴うところの「ある特定の系譜」の中で行なおうという意図のもとに、この「ある特定の系譜」を「正統と異端の「あいだ」と仮称して、本書においてみられる論究となつたのである。

本書は、著者が一九六〇年から七五年までの間に国際基督教大学『教育研究』、『アジア文化研究』その他に発表した八つの論文から成り立っている。

すなわち、Ⅰ「問題のアプローチ」として三論文、そのアプローチの具体例としてⅡ「他力道に内在する普遍性の発掘」の中で三人(三論文)Ⅲ「国家・アジア・キリスト教」の中で二人(二論文)を取り上げて、問題の論究を試みている。

まずⅠには次の三論文がまとめられている。

一、古いシンボルの連続と伝統Ⅱ伝統文化の特殊性、個性的特質を保持しながら、伝統的価値観をラディカルに革新するということは具体的にどういうことを意味するかを、インドネシアのスカルノが独立国形式のために提唱した「パンチャ・シラ(五つの原則)」、フィリップスのマルコスの主唱する「バランガイ(共同体)」を例にして考察している。ここで著者は、アジアの近代化という問題に焦点をあてて、そのためにはアジアの伝統的価値観、エストのふところ深くに用意された潜在的普遍性を外的刺戟(たとえばプロテスタンティズムの変容能力)、内的刺戟(社会的矛盾など)を媒介として発芽させる必要があるのではないかという。

二、日本における自己超越の発想Ⅱ日本人の思想において自己超越の発想があるとすれば、一体何を契機として、すなわち何を対話の相手として自己を超越しているかを追求し、それを近代日本思想史の中に素材を求めながら三つに分類する。すなわち①「物」による自己超越、この中には偶像崇拜と加藤弘之や井上哲次郎などの考える宗教的あるいは社会有機体的な国家観が入る。②「人」による自己超越、自己を放棄することなしに、自らの考え、修養、悟りによって自己を超越しようとするも

の。福沢諭吉の「うじ虫」観、漱石の「則天去私」、囂外の「かのように」などの考え方、西行における自然による救済、その他ヒューマニズムや合理主義、折衷主義的、無原則的多元主義がここに入る。③「神Ⅱ超越的絶対者」による自己超越。この論文の中で著者は、②のタイプ(「人」による)が自己保存ないし自我確立への執拗な要求を内在させた、ある意味で積極的意味に展開しうる創造的な発想の萌芽であること、および②と③の型(「神による」)の発想の健全な対決―相互浸透の実験への可能性を示唆する。その先例として著者はヨーロッパにおけるヘレニズムとヘブライズムとの対決、相互浸透による西洋思想、文化の創出、ガンディの思想におけるヒンズー教的土壌へのキリスト教の浸透の仕方などを考えている。

三、正統と異端の「あいだ」Ⅱこの論文は、題名の示すとおり本書の中心的論文である。著者が日本人とキリスト教の出会いの問題に関して、「正統と異端の「あいだ」」という第三の範疇を考えるに至った経過とその意味(上述)を述べたあと、「正統と異端」の一般論、近代日本のキリスト教における独自の問題性に触れ、そして「正統の異端のあいだ」の範疇を次のように説明する。『正統』(日本におけるキリスト教の)に満足できず、あるいは、何かの理由で、躰き、そこにとどまることを欲しない。…それは『正統』と『可能性』としての異端との両極の間を緊張関係をもってつなぐ一直線の中に思想的には身を置きながらその線の外へ、すなわちその線を底辺として、非キリスト教文化・社会の領域にむかって、三角形のもう

一つの極（頂点）をつくるような形で、自らの問題意識を問いつめてゆく——といった立場（アプローチ）である」と（九六頁）。このアプローチによって、キリスト教の伝統的形式が設定する枠組からは予想もできないような土着のエストの質の変革が生み出されるのではないかという。そしてこの範疇に入るものとして、木下順二（彼については、一九七四に出された『背教者の系譜』——岩波新書——の中で論じられている）、木下尚江、相馬黒光、柳宗悦、高阜素之、宮崎滔天らが考えられるとし、彼らたちの具体的な思想の経過をたどっているのが、次のⅡ、Ⅲである。

Ⅱでは、尚江、黒光、宗悦が論じられている。

木下尚江は、クロムウェルのピューリタン革命の原理に衝撃を受けたことから、キリスト教社会主義という基盤に立った社会革命家として出発し、天皇制に対してもはっきり「否」といったが、その課題を日本社会の現実に密着してひたむきに追求していった時、民衆をその存在の根底から揺り動かし、革新させるものは社会主義ではないということを悟る。そしてこの人間解放の求道をイエスの光に照らされてつき進み、やがて自然と親鸞という土着の宗教の中に、人間革命の神髄を発見するに至る。この過程の中に著者は、社会と人間の変革を志向する一思想家における、「正統と異端の『あいだ』」を見出している。

相馬黒光は、夫愛蔵とともに新宿中村屋の創設者として知られているが、著者はこの黒光の中に、若き日にプロテスタントとなりながら、現実の地域社会の中で一キリスト者として生き

抜こうとする時、そこに挫折やゆき悩みが生じ、キリスト教のワクをはみ出して東洋的宗教に回帰しないしは移行してゆくといった離教者の一つのタイプをみている。そして著者は、彼らが離教後もなお、キリスト教によってえた労働のエトスによって、新しい商人道を切り開いたということにも言及しながら、これを「正統と異端の『あいだ』」の一つのケースとして考える。

柳宗悦は、日本の民芸運動の開拓者であり、日本民芸館の創設者であるが、彼の宗教思想の第一の基礎はキリスト教神秘主義であった。しかしそのことから必然的に老子や大乘仏教にも心惹れることとなり、さらに「凡夫成仏」の浄土宗の土着的宗教思想伝統の中に「民芸美」の源泉を発見するに至る。その過程の中に著者は、「正統と異端の『あいだ』」の系譜を見出そうと試みるのである。

Ⅲでは、将来牧師になる約束で同志社大学の給費生にまでなっていたが、やがてキリスト教を棄て、社会主義と国家主義との統合を目指す「国家社会主義」を提唱した高阜素之、キリスト教を棄てながらも、終始普遍主義的、人類主義的立場を堅持し、孫文と出会い、彼を助け、また日本にも紹介した宮崎滔天が論じられている。著者はこの二人の中においてもやはり、棄教によってむしろ、伝統的キリスト教の枠組では把握されない自由な個人的、社会的倫理への展開が可能になったとみて、そこに「正統と異端の『あいだ』」のタイプを見出している。

以上が本著の概要であるが、次に本著に関して筆者の感ずるところを二、三述べてみたい。

①「正統と異端の『あいだ』」の概念規定であるが、あれにもこれにも属さない、あるいはあれとこれとの重なり合う部分としての中間部分あるいはあいまいさの意味で『あいだ』の範疇を考察の対象に取り入れたことは、評価してよいと思う。「対決型」「接木型」では扱えられないキリスト教と日本の精神的伝統の出合い方があるからである。

②だが、この『あいだ』を「正統と異端」の『あいだ』とすることに対しては、やや疑問が残る。著者がいうように、正統と異端の標準は決して自明のものではなくその判断は主観的になりやすい(八四頁)とすれば、その『あいだ』はきわめて流動的、主観的にすぎなくなるのではないか。近代日本のキリスト教に問題を限定しても、著者は近代日本における「正統」はまさに天皇制であって、キリスト教はそれにとって「異教」であり「異端」であったこと、キリスト教界にあっては、植村正久と海老名弾正との対決、皇国即神国の立場からキリスト教の反戦思想、平和主義等を攻撃した「みくに」運動の問題、日本のキリスト教に長い間異端視されてきた無教会主義が今日では正統の位置を占めつつあるということなどを正統と異端の問題として述べているが、筆者の読み方が浅いためか、それによってもなお、「正統と異端」の関係が未だ十分には扱えきれなかった。

③さらに「対決型」「接木型」との関連で考えた時、「正統と異端の『あいだ』」という用語はなお検討の必要があるのではないかと思われる。

桜井徳太郎著

『日本のシャマニズム』

上巻（六二八ページ）五、八〇〇円

下巻（五五二ページ）六、〇〇〇円

吉川弘文館

山折哲雄

環シナ海地域を射程に入れたヤポネシア研究という仕事は、
いまだわが学界の共有財産になってはいない。しかしここ数年
来つぎつぎと公刊された桜井徳太郎氏の業績が、その調査地域
の広範な展開および余人の追隨を許さぬ執拗な探求心におい
て、日本列島孤一ヤポネシア研究のための貴重な礎石におくも
のであることだけは、ほぼ間違いない。

氏による一連の研究の共通テーマは、みられるように「シャ
マニズム」であるが、この論著の真の含蓄は、いわゆる近時流
行のシャマニズム論の枠組を踏みやぶらんとする勢いを示す場
面において著るしい。氏は「シャマニズム」を論じつつ、けっ
して「シャマニズム論」に自足していない。

『日本のシャマニズム』の上巻（昭和四十九年）と下巻（昭
和五十二年）が、『沖繩のシャマニズム』（昭和四十八年）をふ
まえて生み出されたものであることはいうまでもない。日本の
民間信仰論を沖繩学によって深化させようとする方法は柳田、
折口以来のものであるが、桜井氏もまたその衣鉢をつぐ。だが

氏は、とくに沖繩の民俗にみられる靈魂觀念をいくつかの類型に分け、その論理を東北日本や西南日本の民俗現象（あるいはシャマニズム現象）に適應せんとしている点において、右にふれた二人の先達とは異なる。あるいはむしろ、そこから一步を先んずる新見を示しているというべきだ。だが同時に、困難な問題もまたそこに介在するであらう。

上巻は、東北地方の全般にみられる民間巫俗の実態調査の集成という性格を示す。すなわち下北、津軽、南部、秋田、陸前山形の六地域が選ばれ、精粗の差はあるにしても、民間巫女の分布、入巫の動機と修行形態、成巫過程などが、ほぼ同一の方法と手順によつて記述されている。氏は、東北日本の民間巫女が大陸のアルタイ・シャマンや朝鮮のムーダンと異なつた機能を示しつつも、基本的にはそれらと類似的なシャマン的性格を共有する職能者であると考えるとところから出発している。

そして柳田、折口、中山などによつて開拓されたわが国民俗学の巫女研究の系譜をたどりながら、同時に欧米の人類学者によるシャマニズム理論の成果にも触覚を働かせているのであつて、そこに著者の視野の広さがうかがえる。だが、氏の主要な方法的問題関心という面に則していえば、日本の巫俗現象は外来宗教としての仏教との交渉によつて今日の状態へと展開してきたとする点において、むしろ歴史民俗学的観点に立脚していることが明らかである。すなわち氏はいう。日本の巫者は本来「神おろし」型の儀礼（託宣機能の重視）を担当していたが、やがて神仏習合の結果「仏おろし」型の儀礼（口寄せ機能の重

視）に参加するようになった（つまり巫業の仏教化、修験道化）、と。「この見解は後述するように〔下巻〕において多少修正される」。

今日、このカミオロシ（神口）とホトケオロシ（死口）とは多くの地域において並行して実施されているが、その機能は厳然と区別されている。前者（たとえば津軽のゴミノの場合）は、神霊が当の巫者に憑依して託宣をのべるのであるが、そこでは死者の口寄せは行なわれない。これにたいし後者（たとえばイタコの場合）は、準備儀礼としてカミオロシを随伴することはあるが、その主たる目的は死者の霊を巫者に憑依させてその意志を云える「口寄せ」機能にある。かくしてカミオロシ型の巫者かもつばら祈禱、敵い、卜占、神託を担当する方向にすすむのにたいし、ホトケオロシは死者儀礼にかかわる領域を管掌することになる。

日本に固有のシャマニズムという観点からするならば、おそらく右の二種類の巫俗類型を統一的に把握する方法が必要となるであろうが、桜井氏の問題意識はむしろ「死霊の口寄せ」の領域に向かってより強く働いている。たとえば各地域のホトケオロシ巫俗において、死後まもなく行なう「新口寄せ」と死後一定期間（百日）を経たのちに行なう「古口寄せ」の機能的分化の問題についてしばしば言及し、そのことの重要性に注意を喚起しているのはその一例である。「だが著者はこの問題の検討を〔上巻〕においてはこれ以上発展させていない」。氏が口寄せ儀礼に強い関心を寄せているのは、それが、日本人の民間

信仰にひろくみられる霊山信仰や山中他界観、そしてとりわけ霊魂観と深くかわつてみるとみているからである。氏の日本シヤミニズムⅡ巫俗の論が、沖繩においてみられる死者―鎮魂儀礼を出発点として次第に形成されていったゆえんもまたそこにあるといつてよいであらう。

著者もいつているように、△上巻▽が実態調査の紹介を主眼とした「実態篇」であるとすれば、△下巻▽は調査資料にもとづくところの構造機能分析を目的とする「論述篇」であるといふことができる。△下巻▽には新しく西日本地域（伊勢・志摩）や北九州に伝存する民間巫俗の調査報告が、△上巻▽の調査とはほぼ連接する性格を担つてつけ加えられているが、総じて日本巫俗にかんする理論的な問題追求と類型化の試みがこの巻での主題である。

さて右にもふれたが、△上巻▽において提起された「新口寄せ」と「古口寄せ」の二類型は、以下のごとき地域上の偏りを示すという。

新口寄せ型——奄美や沖繩地方（シヤマンはユタ）、東北地方秋田県下のイダッコ・エジッコ地域、伊勢・志摩のミコ寄せ地帯。

古口寄せ型——東北地方の津軽（青森県西部）、下北（同上東部）を中心としたイタコ地帯。

両型併存——岩手県の南部から宮城県の一部にかけてのオガミン（またはオガミサマ）地帯。

口寄せ巫俗にこのような三類型がみとめられることから出立

して、桜井氏は次のごとき設問を發した。すなわち、古風を存するといわれる津軽、南部地方に「新口」のみられないことは、「古口」が伝統的な祖型だということなのか、あるいはまた、それ以上に古風を保つとされる沖繩地域においてはむしろ「新口」の方がさかんに行なわれているのであるから、こちらの方を真の古型と考えるべきであるのか、と。この自問にたいして氏は、口寄せ巫俗の沿革と死霊観進展の歴史的契機を考慮した場合、新口寄せ型は、死霊の鎮魂にもとづく死者―埋葬儀礼に対応し、これにたいして古口寄せ型は死霊を回向する供養儀礼（死霊の祖霊化）に対応するのではないかと解答したのである。口寄せの形式がこのように分化したのは、日本人の死霊にたいする觀念が新仏・古仏に分化したことによつてもたらされたからであるとし、またその分化過程には仏教（とくに密教および修験道）が介入したのではないかという。かくして、たとえば東北の古口寄せ地域では、タブー視される新口寄せ（すなわち死者埋葬儀礼）は主として仏教の管掌となつたのであり、これにたいして新口寄せのみを行なう伊勢・志摩の場合は、禁忌される古口寄せ（供養儀礼）を仏教（とくに山岳信仰としてのそれ）が代替することになつたのだ、という推定が提出されることになる。

以上のような結論を出すうえで、氏が伊勢・志摩のごとき、口寄せ巫俗が急速に消滅しつつある中部日本の地域の実態調査にみちびかれていたのは、とりわけ印象的である。しかも氏はここからすすんでさらに大胆な仮説を掲げるのである。すなわ

ち仏教渡来以前の段階においては、わが国のシャマン（巫者）はその本来のカミオロシのみではなく、死霊鎮魂儀礼（新口）と供養儀礼（古口）の両者にも密接にかかわっていたのであろう、というのがそれである。桜井氏がときに「民族信仰の中核としての日本シャマニズムの性格」とか、「日本人の靈魂観の始源形態」とかいつているのも、実をいえば右のごとき発想に由来していると解することができる。そしてこの「中核」や「始源」への方法的週及の一例として、氏は上代日本人における喪葬制の重要な一環であった「殯葬」の問題に想いを寄せた。すなわち、死者儀礼の機能と靈魂観の性格からすれば、死骸を殯宮へ運ぶ第一次葬は、アラボトケを対象として行われる新口寄せに比定することができるのにたいして、殯から古墳へと本埋葬する第二次葬は、今日の古口寄せによる供養儀礼に対応させることができるしたのである。

氏のいう第一次葬、第二次葬の問題は、いうまでもなく両墓制や沖繩の洗骨儀礼の問題ともかわる。さらにいえば、ボルネオのダヤク族の死者儀礼についてつとにR・エルツが指摘したように、その儀礼においては「湿った靈魂」（第一次葬における汚れた霊）と「乾いた靈魂」（第二次葬における浄化された霊）という二つの局面が区別されているが、このような二元的な通過儀礼における課題とも、おそらくそれは関連しているはずだ（cf. Michel Matarasso ; Robert Hertz, *Notre Prochain : sociologie de la gauche et de la mort pré-structuralisme et asymétrique*, in *L'Année sociologique* vol. 24, 1973）。氏がしばしば環シナ

海地域との比較民俗学的研究の必要性を説いているゆえんもそこにあるといわなければならない。また「殯儀礼」という観点からすれば、たとえば近時増田精一氏は、前期古墳に出土する上半身像の埴輪は死霊観にもとづく殯儀礼（女子の担当）を意味し、それらにたいして後期古墳に出土する全身立像は祖霊観に立脚する「誅（しと）儀礼（男子の担当）に対応するといっているが（『埴輪の古代史』、桜井氏のいう「民俗的始源」の解明のためには、このような問題提起も今後は吟味されなければならないのではないであろうか。もつとも氏は、入下巻の第六章で「初期仏教の受容とシャマニズム」を書き、わが国最初の出家者が女性であったことに著目するとともに、初期における仏教式火葬の導入の問題にも説き及んでいる。民族信仰の中核というテーマからしても、初期尼僧とシャマニズムとの関係に新鮮な探針をおろしているこの論文は重要であるが、この問題への論及という点では、たとえばすでに西田長男氏の『日本宗教思想史の研究』（とくに第三章「日本仏教のはじめ」）があり、桜井氏のものをも含めて今後の再検討が要請されるところである。

以上紹介してきたところからもわかるように、桜井氏のシャマニズム研究の方法的基盤は民間巫俗にみられる靈魂観と死者儀礼の機能論的な説明におかれていたことがわかる。そしてこのような方法的立場が、堀一郎氏やエリアーデ氏によって提唱されたシャマニズムの一般理論に真向うから対立したのは当然であった。ここではくわしくのべることができないが、知られているように堀氏は日本の巫女を神社ミコ、真正巫、口寄せミ

この三型に分ち、日本シャマンの典型は「神口」にあり、死口ハホトケオロシの口寄せミコは擬似シャマンであるとした。これにたいする桜井氏の反論はこうだ。すなわち日本人が人間の生と死を区別し、現世のことを神社、神官に、来世（死）のことを仏教や口寄せミコにまかせたのは仏教伝来以後のことであり、それ以前の「民族的神道」の段階では、人間の生と死とはことごとく司祭者―巫女の所管に属していた。――つまり神口は仏口を包摂していたのであり、「始源」的状況を考えるかぎり、単純に真正シャマン、擬似シャマンと腑分けをする必然性は出てこないということになる。ついでエリアーデ説についていえば、シャマニズムの機能的本質をエクスタシー（脱魂）型におくエリアーデ氏にたいして、口寄せ巫俗すなわちボゼツション（憑霊）型を日本シャマニズムの「中核」と考える桜井氏が対立するのはむしろ当然であり、それは氏にとって論理的にも方法的にも避けて通ることのできない係争点であった。そして筆者もまた、堀、エリアーデ両氏にたいする桜井氏の反論には傾聴すべき部分が多く含まれていると考える。

しかしふり返って考えてみれば、桜井氏の方法が右の両氏のそれとこのように明確な対立を示す、――というより、むしろ示さざるを得ないのは、それだけ桜井氏における「日本巫俗」の研究が、いわゆるシャマニズム論とかならずしも共有しない関心を多くもっているからなのでもある。さきにもふれたように、氏の「シャマニズム」にかんする意見が、しばしばシャマニズム論の範囲をふみこえる勢いを示すといったのも、まさし

くそのためだ。日本人の死生観もしくは靈魂観というテーマにたいする氏の強烈な問題意識は、氏の「シャマニズム論」にも独特の傾向と彩りを添えているのである。

思えば、千頁をこすこのような大著にたいして十分に適切な評言を加ええたかどうか、はなはだ心もとない。それはわたしの背丈の限界によるもので、ただお許しを乞うほかないが、しかし著者の今後のご活躍に期待している点では評者もまた人後に落ちないつもりであることを付言して、このつたない筆をおかせていただく。

会報

○常務理事会

日時 五月七日(土) 午後一時半

場所 学生会館本郷分館三号室

出席者 安津素彦、大島清、小口偉一、中川秀恭、仁戸田六

三郎、柳川啓一、脇本平也

議事

昭和五二年度に行なわれる評議員選挙について、その日程を検討・決定し、安津素彦氏を選挙管理委員長に選出した。

○理事会

日時 五月七日(土) 午後二時

場所 学生会館本郷分館三号室

出席者 前記常務理事会の出席者七名のほか、安斎伸、窪徳

忠、田丸徳善

議事

一、本年度の日本宗教学会賞の審査委員として左記の七氏が会長から指名され、これを諒承した。

安津素彦、小山宙丸、佐木秋夫、桜井秀雄、玉城

康四郎、田丸徳善、中川秀恭

一、一〇月一四日(金)―一六日(日)にわたり、

愛知学院大学において開催される予定の第三六回

学術大会につき、当番校責任者赤池憲昭氏の出席

のもとに、種々検討した。その結果、当日の事務

○選挙管理委員会

日時 七月九日(土) 午後一時三〇分

場所 学生会館本郷分館二号室

出席者 安津素彦、大島清、小口偉一、桜井秀雄、竹中信常、

野村暢清、脇本平也

議事

本年度の評議員選挙の有権者につき、事務局作製のリストによって資格の認定を行なった。

○常務理事会

日時 七月九日(土) 午後三時

場所 学生会館本郷分館二号室

出席者 前記選挙管理委員会におなじ

議事

本年度秋に行なわれる日本学術会議会員選挙について、その対策を検討した。その結果、本会としては、

会員中から候補となった者の氏名を、立候補届出締

切り後に、会誌会報欄に収録する方法で周知

徹底させることになった。

○日本学術会議会員選挙の件

会員各位もご承知の如く、日本学術会議会員選挙が今秋（期日 昭和五二年一月二五日）行なわれますが、本会会員で左記のかたがたが候補者となっておられますので、お知らせ致します。

全国区

池田末利

雲井昭善

壬生台舜

地方区

伊原照蓮（九州・沖縄）

執筆者紹介

森田雄三郎 同志社大学教授

菊池 武 大谷大学大学院博士課程

堀 美佐子 東京大学大学院博士課程

北川 三夫 シカゴ大学神学部長

山川 令子 東京大学大学院修士課程修了

山折 哲雄 東北大学助教授

Logische Struktur in "der Kirche" von Hans Kung

Yuzaburo MORITA

Mein Hauptinteresse in diesem Aufsatz liegt nicht weniger in der theologischen Sache von Küng als in der logischen Struktur seiner Theologie, besonders in seinem großen Werk, *Die Kirche*.

Küng versteht die Kirche als wirkliches geschichtliches Wesen. Dies bedeutet:

- (a) das geschichtliche Wesen der Kirche muß in seinen historischen Gestalten erkannt werden;
- (b) es ist da in Ko-existenz mit dem geschichtlichen Unwesen.
- (c) es bezeugt das Unsichtbare im Sichtbaren, d. i. es zeigt die Sache des Glaubens.

Dieses geschichtliche Wesen der Kirche ist eine dynamische lebendige Bewegung in der Geschichte und ereignet sich selbst als Geschichte. Wenn es auch mit dem Unwesen ko-existiert, gestaltet sich es in der Geschichte und zeigt sich als Geschichte, mitbestimmt von seinem Ursprung, der nichts anderes als das Evangelium Jesu Christi d. i. die Heilstat Gottes im Ereignis Christi ist. Mit anderen Worten, die geschichtliche Bewegung der Kirche ist der Bewegung der Realisierung des Begriffs der Kirche. "Der Begriff der Kirche wird wesentlich mitbestimmt von der jeweiligen geschichtlichen Gestalt der Kirche".

Aber diese Hegelsche logische Struktur, die Küngs Theologie charakterisiert, ist sofort mit dem objektivierenden heilsgeschichtlichen Gedanken verbunden. Es ist also notwendig, Küngs Theologie weiter zu entmythologisieren und seine logische Struktur weiter zu klären.

Echigo Yamabushi and the Gonaiesho Cult

—Its Doctrine and Characteristics—

Takeshi KIKUCHI

From the end of the Edo period to the end of World War II, groups of yamabushi of the Tozan School, centered in several villages in Echigo, formed and developed a cult called Gonaisho, by adapting the nembutsu cult of Shin Buddhism. Its membership was quite large, and its practises esoteric and exclusive. It was known as the "Heresy of Shinran's Theory of Anjin" or as a religious secret society. A few members still survive, though the leaders have died. Its doctrine has been influenced by such notions as yin-yang harmony, unity of the Three Great Sects, and by sun worship. Especially prominent is a secret divination ceremony based on curses and other forms of primitive magic.

The group proselytized throughout Echigo, an area where Shin Buddhism flourished. In attracting adherents, the members emphasized their relationship with Shinran, the founder of Shin Buddhism. Thus they rationalized and legitimized their popular cursing art by making an association between it and the idea of the power of the nembutsu, the result was a mixture of Esoteric Buddhism, Taoism, yin-yang thought, Shinto, etc. It developed into a small-scale new religion, though it was regarded as heretical and was forced underground by feudalistic persecution.

On Rennyo's Idea of Transiency

Misako HORI

This article is an attempt to see Rennyo, the eighth chief priest of the Honganji Temple, through the approach of the history of ideas. The purpose of this essay is to focus upon the religious thought of Rennyo, and newly relocate his thought in the religious history of Japan. In Rennyo, the idea of transiency seems to be the core of his thought. While Rennyo inherits the idea of salvation of Pure Land Buddhism, the expression of transiency frequently recognized in the *Ofumi*, the collection of his letters, is rarely seen in Shinran and other priests of the Honganji Temple. Thus, this seems to suggest that the idea of transiency is his original religious thoughts. Moreover, the above thesis is also based upon the assumption that his thoughts on transiency are not of the usual hackneyed expressions, but the manifestation of his own experience. Before mentioning Rennyo's thoughts on transiency, I have examined in general the various thoughts on transiency found in Japanese literature and religion, and have attempted at typologizing them. I have tentatively divided "transiency" into three types; (1) "retirement" type, (2) the religious-minded type, (3) the transcendental type. In the light of the foregoing, Rennyo's thoughts seem to be of the second type. Furthermore, I have tried to make Rennyo's thoughts on transience clearer, by comparing the thoughts on transience with that of sinfulness. Though I must omit detailed explanations, the conclusion of this essay is as follows. In Japan, the complete formation of thoughts on transcendental existence, which has a close connection with the thoughts of sinfulness, can be found chiefly in Shinran and after his death has gradually lost prominence. In the same way, Rennyo's thoughts considered as a product of a period in which thoughts concerning transcendental-like existence was in the process of decline.