

# 死のための団体形成

——源信とその同志たち——

山折哲雄

もくじ

- 一、死の思想——絵と説教
- 二、穢死と浄死——『往生要集』（記録A）
- 三、肉と霊——『二十五三昧起請』（記録B）
- 四、生者と死者——『二十五三昧会過去帳』（記録C）
- 五、死のエトス——『二十五三昧式』

## 一 死の思想——絵と説教

ホイジンガーは、『中世の秋』のなかでいっている。ヨーロッパの中世は死の思想を独自の形で刻み出した、と。それを代表するものは、十三世紀以降に盛んになった托鉢修道会の説教における主要なテーマ「日ごとヒトトに死を想えシノモト」

の訓戒と、十五世紀に発達した木版画である。一四八五年、パリの印刷業者ギュヨ・マルシャンは「死の舞踏」<sup>ダンス・マキアブル</sup>の初版を出し、それに木版刷り飾り絵を付したが、これをみた当時の人々にはげしい恐怖の感情を抱いたという。<sup>(1)</sup>

教会が日常の説教でくり返し宣伝していた死の思想は、肉体の腐敗図とあい呼応し、死のイメージもっぱらそれにもとづいていた。肉体の蔑視が、死を想え、の聖なる合唱へと接続していた。そしてちょうどこのころ、世界の「呪われた美術」<sup>アール・モイブイ</sup>のなかの第一級品といわれるヒエロニムス・ボス（一四五〇？～一五一六）が、その怪奇と恐怖の極彩色のパネルを次ぎつぎと制作していたのである。ボスの描く天国と地獄が、ダンテ（一二六五～一三二一）の『神曲』に描かれている天国と地獄と異なっているのは、ボスの肉体にグロテスクの腐臭と諧謔が塗りこめられているからである。死の思想はここでは画面いっばいに乱舞し、哄笑し、ついに倦むところをしらない。<sup>(2)</sup>

わが国において死の思想が急速に弥漫し、想像的世界に強烈な刺激を与えたのは、王朝の末期から鎌倉の初期にかけてである。それは古代末から中世的世界の形成期にかけて姿をあらわしたということができるが、具体的には、各種の「往生伝」の編述（王朝末）と、地獄草紙や餓鬼草紙などの六道図の制作（鎌倉初）となって実を結んだ。

平安末期は、貴族政權に支えられた古代国家が危殆にひんした時代であるが、そのころになって『日本往生極楽記』や『法華験記』をはじめとして、各種の「往生伝」が編纂され、争って読まれるようになった。そこには名のある高僧の生涯と往生の奇瑞を示すものも収録されているが、そのほかに、無名の庶民の見事な死<sup>2</sup>往生のありさまがかなり多く採り入れられている。<sup>(3)</sup>

往生伝というと、いかにも高僧伝、名僧伝の一変種であるかのような印象を与えるけれども、実際には、人間の死に方のモデルを提供する、一種の教科書として活用されていた点を無視するわけにはいかない。高僧伝や名僧伝は、人間の発心と修行、すなわちその聖なる生涯の方にもっぱら主要な関心を寄せていたが、これにたいして往生伝の方

は、死の準備、死の覚悟、死の方法、死の意識……といった、「死」にかんする万般の理論と実践を典型的に示すことを、ひそかな目標にしていたように私には思われるのである。

こうしてみると、ホイジンガーのいう死の説教は、わが国においては往生伝の述作という形で実現され、「死の舞踏」などの木版画にあたるものが地獄草紙であったという符合が、ここに成立する。この符合についてはとくにこだわる必要はないが、小論がこれから扱おうとする死の思想の領域と位置を定めておく意味では、このような限定もある程度の有効性をもつであろう。

王朝末期に流行した浄土教や末法思想は、かならずしも死の異常を競うというのではなかったが、しかし死への決断が生への跳躍につながるという倒錯した救済思想を生み出した。そこに往生伝の類が成立をみる歴史的根拠があったと思われるが、この時代の浄土教の精髓を要約し、「死への凝視」を理論的に体系づけることに成功したのは、いうまでもなく恵心僧都源信（九四二～一〇一七）である。そして多くの往生伝における「往生」死の理論」を基礎づけた指南書が、その主著である『往生要集』であった。源信はこの著作において、人間の肉体の腐敗を独自に構想し、わが国における「死を想え」の説教をはじめて定式化したのである。浄土を欣求し、穢土を厭離するための観想念仏の方法がそれであった。

ヨーロッパの托鉢修道士たちが、各地において、「死を想え」の説教を精力的に展開するようになるときから数えて、約二世紀も以前のことである。

## 二 穢死と浄死——『往生要集』（記録A）

『往生要集』は、知られるように「地獄」の凝視に耽る精密な方法を明らかにすることからはじめられている。この場合地獄の凝視とは、直接に死を凝視するということよりも、むしろ死体のごとく生きることによって一つの生理学的実存を生きようとすることを意味する。

ここでいう生理学的実存とは、念仏し浄土を欣求する修行者が、自己の生々しい肉体と腐爛屍体とのアナロジーを、「視覚」をはじめとする五感のそれぞれの様式にもとづいて実現しようとすることである。地獄で白熱し燃え上る肉体を見ること、地獄の亡者の阿鼻叫喚の声を聞くこと、糞尿のため池を感ずること、涙の苦さと飢えを味わうこと、火や鞭の呵責に触れること、がそれである。つまりここでは、地獄の亡者たちと一体化して、地獄の各情景を想起しかつ地獄説話を生きることが目標にされているのであって、そのとき修行者は念仏以外の言語を放棄し、いわばその失語症的な感覚のなかで「死」への道筋を模索しなければならない。

地獄や浄土の瞑想（観想）は、当初は今のべたような異次元世界のショートカットや眺望にみだされている。たとえば等活などの八大地獄や餓鬼などの六道がそれであり、浄土における仏菩薩の円舞や来迎などの諸形姿がそれにあたる。源信は『要集』の論理展開としては、まず「地獄」など六道の穢土性の観想をのべたのちに、「極楽」の観察へと説きすすんでいる。この観想が、実は生理学的実存に迫る方法として自覚的に採用されていたことをさきにふれたけれども、そのことがもっとも精細に追究されるのは、「地獄」の観想においてよりも、むしろ六道中の一つ「人道」の観想のなかにおいてである。

そこでは、人間の在り方が屍の腐爛過程として把握されているが、これが次章の「浄土」観の場面にうつると、阿彌陀仏の理想的な身体が巨視・微視のフィルターを通して瞑想の対象とされている。この、前者から後者への観察の移行は、穢れた死の世界の瞑想から、浄められた往生の世界の瞑想への転換を意味するが、より集約的にいえば、それは、死にたいする浄と穢の二元的な観念に媒介された瞑想（観想）ということができるところであろう。地獄などの六道世界は穢死のイメージに覆われており、極楽浄土の光明世界は浄死のイメージを放射している。地獄や浄土の「観想」の窮極は、いつてみればこのような穢死と浄死のイメージを視覚的水準においていかに実現するか、というところに存していたのである。

源信は、穢土（穢死）を厭離し、浄土（浄死）を欣求する修行者にとって必須のものとされる手段を体系的にのべている。すなわち、浄土と阿彌陀仏にかんする瞑想の諸形式（「正修念仏」と神秘主義的な禁欲の諸手段（「助念の方法」）がそれである。この瞑想形式と禁欲手段は、通常は瞑想者の身心訓練を意味するけれども、直接的には精神集中による視覚の純化をめざすものである。念仏三昧によって精神の集中を得、視覚のうちに「仏の来迎」―すなわち神的顯現―の射映される状態を準備することでもある。観想念仏における初期の視覚体験は、階層的な地獄説話や極楽の逸話を再現する多彩なヴィジョンにみたまされているが、その終期の段階は、むしろイメージをすべて漂白してしまった視覚的な眺め、あるいは阿彌陀仏の光明に包まれる浮揚感や飛翔感の神秘体験を生み出すものとされている。穢死のイメージから浄死のイメージへの変化は、けっして一定した速度とリズムによって行なわれるものではないが、その救済論的な軌道を決定しているのは、いうまでもなく視覚の質的な転換と浄化である。

『往生要集』における否定（穢土の厭離）と肯定（浄土の欣求）の論理は、このような視覚の質的な転換と浄化という経験を土台にして、そのしなやかな翼をひろげる。否定と肯定の論理というのは、換言すれば、穢死と浄死とい

う対立する觀念によって意味を付与された論理であるが、通常、この穢土（穢死）と浄土（浄死）の両境界は、連続的なものとして感覺され表象されているというようにいわれる。なぜなら此岸（穢土）と彼岸（浄土）とは、視覺の質的轉換によって相互に入れ換えが可能だからである。

ところが、困難な問題はまさしくそこから生じてくる。視覺の階層的轉移によって得られるのは、客体としての浄土や穢土であるにしても、しかし、その視覺を内に埋蔵する主体が最終的に成就しようとするのは、けっして視覺にうつる浄土などではなくして、まさに浄土往生（浄死）の身心的な確証を以てほかにはないからである。視覺の質的轉換の問題は、対象世界の変容をめざし、したがって対象の魔術的なデフォルメにその関心を注ぐにとどまる。それは浄死ということの客観的な認識にみちびくけれども、浄死そのものの実感や確証を直接に生み出すものではない。觀想念仏は、念仏する修行者が生きつつけるかぎり、あくまでも視覺を媒介とする対他的な意識活動の環から脱け出ることができない。視覺の水準は往生の位相を説明するだけであって、それを身体論的地平においては十分に実証することができないのである。

『往生要集』における論理構造のアポリアがそこにあることは、もはや明らかになったと思うけれども、源信はこの隘路をきり抜けるために、修行者の肉体が現実には朽ちては「死の時点」（臨終時）の問題を、最後に提出している。穢死と浄死にたいする生理的感覚は、視覺の洗練によって可能となることはすでにくり返しのべたけれども、浄死の視覺經驗から浄死の確証への轉換は、現実の肉体の死の場面を抜きにしては成立しないだろう、と源信は考えるのである。いわばヴィジョンとしての穢死と浄死の間に肉体死（臨終）の契機を挿入することによって、前述のアポリアをのり超えようとするわけである。現実の肉体の死の場面は、修行者の死と再生の神話が成就する状況を意味する。そしてこの死と再生の神話は、觀念的な穢死と浄死を即物的な実感のレベルに引きずりおろす働きをするであらう。

う。かくて再生―すなわち浄死への道―を発見できるかどうかは、当の死にゆく修行者の視覚に阿弥陀仏アミトブツの来迎ライウがあらわれるかどうかにかかっている。かれの求心的な視覚にたいする阿弥陀仏の応答は、かれの肉体の死滅を前提にしてはじめて瞬時にとどけられる。視覚はそれ自体の根拠である身体の消滅とともに喪われるが、しかしそのゆえにかえってもっとも切実な浄死の確証が約束されるのである。

だが、この確証は残念ながらあくまでも可能性にとどまる。なぜなら再生への道を発見できずに終る臨終者は、その視覚のうちに穢死のイメージしか宿さない場合があるからである。肉体から最終的に喪われようとする視覚が、穢死のイメージを映すか浄死のイメージを映すかはむしろ偶然に左右されている。浄死の確証は、穢死の強制と平行しかれの最期の枕頭に訪れるであろう。

『要集』の巻末にとりあげられている「臨終の行儀」の章こそは、右にかかげた課題に真正面から取り組もうとしたものである。それは『要集』におけるもっとも中心的かつ本質的なテーマであったといつてよい。

病気にかかり、余命いくばくもないことがわかった念仏行者は、「無常院」という別所に収容される。そして念仏の同志が寄り添って看取るのである。ここでこの「瞻病人」は、臨終にいたるまでの「病者」の意識が浄土往生のサインをうるか、あるいは墮地獄の恐怖に見舞われるかを絶えず問いつめ、その告白の仔細を記録に書きとどめなければならぬ。この病者と看病人のあいだにとり交わされる共同の点検作業は、油断なく、執拗に続けられる。臨終念仏者の視覚は、死の意識と重なり合い、それをのり越えようとするであろう。かれの視覚は、法悦の意識によって死の意識を転換させようとするのである。それはイメージとしての穢死と浄死の周囲をかけめぐって、最後の自己燃焼をとげようとしている。かれの視覚は、死の意識である穢死に包まれたまま消滅していくのか、あるいは法悦の意識にみだされて舞台を退いていくのか、その関頭に立たされている。

かくして念仏者による最期の臨終念仏は、法悦か死かの二者択一を決するため、阿弥陀仏への問いかけである。病者は自分の前に安置されている阿弥陀像に向かつて横臥し、仏の手から引かれた五綵のテープを手にして、浄土往生の可能性を不断に問いかけるのである。そしてこの問いかけにたいする阿弥陀仏の応答は、その念仏者の視覚のうえにあらわれる。そこに仏があらわれるのを、源信は「迎接の想」といい、地獄の苦しみがあらわれるのを「罪相」と規定している。前者は浄死のイメージに含まれた法悦の意識であり、後者は穢死のイメージにまわりつかれた死そのものの意識である。

『要集』の「臨終行儀」章は、臨終念仏者による問いかけの信号と、それにたいする阿弥陀仏の応答の信号、という二極構造にもとづいて「往生」の意味を追求している章であるが、阿弥陀仏による解答の信号系が、つねに法悦の回路だけを選択するという保証は、さきにもべたようにどこにもない。臨終者の視覚のうえに「罪相」のみがあらわれる蓋然性は依然として高いのであり、それを回避する方法は、いかなる禁欲手段や瞑想手段をもってしても絶対的に掌中にすることはできない。こうして『要集』はその巻末の「臨終行儀」章において、穢死のイメージと浄死のイメージに引き裂かれたままの、不安定なニヒリズムの間に直面しているといわなければならぬであろう。『往生要集』のこのような性格に留意して、私はこの資料を仮に「記録A」と呼ぼうと思う。

源信は『要集』において、伝統的な往生思想の論理的な限界点を見きわめたということができるが、しかし、右にのべたごとき難所をそのみによつてはのり越えることのできないことを、よく自覚していた。『要集』の述作は、源信にとつて渾身の力をふりしぼった仕事であったが、念仏者の死と往生の課題を追求するという点では、かれの出発点を示すものにすぎなかつたのである。<sup>(4)</sup>



### 三 肉と靈―『二十五三昧起請』(記録B)

『要集』三巻が書かれたのは永観二年(九八四)から翌年にかけてであり、ときに源信は四十四歳であった。そしてその翌寛和二年(九八六)になって、横川的首楞嚴院に二十五三昧会が発足した。

この年、文人貴族として知られた慶滋保胤が出家して寂心と称し、源信の弟子となったが、右の二十五三昧会は、この保胤と源信とが指導者となって組織した念仏結社である。かくして『往生要集』が、この結社を方向づけるための原典的な役割をはたすことになった。

『要集』の理論構成に没頭しているときの源信は、秘境に隠棲する孤独な求道者の顔をもち、觀念の純血を保持しているけれども、二十五三昧会を主宰するときのかれは、セクトの指導者としての仮面をつけて、同志たちの欲望にじかに接することになる。前者の顔は、体系的で理論的なテキストの記述者のそれであるが、後者の仮面(あるいはむしろ素面)は、社会心理的コンテキストの解説者たることを強いられている。実際的な理論家というものは、その論理が鋭くかつ勁い度合いに応じて、現実立ち向うときはいくつかの仮面をその身につけなければならぬ。テキストを制作するときの顔と、コンテキストを整序しようとするときの顔とが異なってみえるのはそのためである。

さて、二十五三昧会は浄土往生を希求する少数精銳の集団であるがゆえに、円密禪戒の総合神学を標榜する天台教団にたいしては異端的な念仏運動としての側面をもっていた。だが、源信と三昧会の運動方針のなかには、天台教団にたいする真正面からの批判は毫末もふくまれることはなかったし、運動自体が山(比叡山)と袂別して、山から里への志向性をもつこともなかった。その点でこの三昧会は体制内改革派の拠点であったというべきであり、神秘主義

的願想をその行動の規範としていたとすることができる。

二十五三昧会が発足したのは寛和二年の五月であるが、その年の九月に、保胤は「首楞嚴院二十五三昧起請」八箇条を作成した。ついでその二年後の永延二年（九八八）の六月になって、こんどは源信自身が「横川首楞嚴院二十五三昧起請」十二箇条を作った。源信の「十二条起請」はもとより保胤の「八条起請」にもとづいて、それを増広したものであり、したがって両者のあいだに基本方針の差違があるわけではない。のみならず、保胤による最初の「八条」も『要集』の理論によって方向づけられていたのであるから、「起請」の作成過程全般にわたる真の演出者が源信であったことはほぼ疑いない。

『要集』が浄土往生の救済論的意義を体系的に論じた原典であるとすれば、「起請」は、三昧会という念仏結社の運動方針と組織論をまとめた綱領である。原典作者としての源信がその理論を実践の場に移すための綱領の作成にみずから参加するのは当然であるが、しかしここで、その最初の綱領の作成にあたって保胤が責任者の地位についていたことは重要である。セクトの実質上の指導者であり創設者である源信は、セクトの共同の意志を代表する専任者として保胤を選んでいたのである。それはある面からすれば、源信もしくは『要集』における理論的関心と、セクト全体の現実的関心との調停者としての役割を保胤がはたしていることを意味する。理想的な往生と現実的な生とのあいだには越えがたい深淵が横わっているが、それを実践的にどう解決するかというところに団体形成の不可避の契機が存したのであり、したがってセクトの意志を伝達する保胤のごとき人物が必要とされたのである。

こうして私は、『要集』を記録Aとしたのに応じて、この綱領的な地位をしめる「起請」二種を記録Bと名づけて、その死にかんするテキストとしての性格を限定しておこうと思う。記録Bにあらわれる源信の往生死にかんする議論は、記録Aに示されているものとは明らかに音色を異にしている。その相違は、源信もまた保胤などとともに誓約共

同体の一員であるというところに由来するであろう。

記録Bには二種の「起請」(保胤と源信)が含まれ、その間に多少の異同、記述内容の差異がみとめられるが、いまはとりあえず両者に共通の事項をあげて、「起請」の性格を明らかにしておきたい。

「起請」は『要集』と同様に漢文で書かれているが、その文体は『要集』の論理的文脈に比べていちじるしく主情的な旋律にみだされている。さきに私は、「起請」の文書の性質をセクトの綱領的なものと規定した。だから各条項が綱領としての定言命令的な簡潔と厳しさを示しているのは当然であるけれども、その各々の条文に付属しているコメントは、いずれも病者にたいする優しさといたわりにあふれ、同志として死んでいった者にたいする敬虔な祈りをにじませている。全体として波のうねりのような無常感が表白されている。『要集』におけるロゴスの無常観は、この「起請」においてはパトスの無常感に置き換えられているといつてよいであろう。源信は『要集』では主として往生者の歓喜と苦悩に立ち合っていたが、「起請」においては、保胤を自己とセクトとの媒介者に仕立ててもっぱら病者の終末と死者の送葬に注意を向けているのである。

二種の「起請」に規定されている共通点をまとめると、次のようになる。

- 一、毎月十五日に結衆が集合して、徹宵して不断念仏の三昧儀礼を行なう。
- 一、結衆に病人が出れば、往生院に移して、当番制によって看護し見舞う。
- 一、病者が死去したときは、墓所の安養廟(「八条」では花台廟)に埋葬する。
- 一、このとき、光明真言で加持をした土砂を死者の遺骸にふりかけて埋め、念仏を唱える。
- 一、結衆は、身口意の三業によって修善の功を積んで極楽浄土を念じ、もしも結社の義務を怠ることがあれば追放に処せられる。

右にまとめたのは五項目であるが、これを保胤は八条に整序し、源信は十二条に増広している。そこに多少の出入はあるが、いまは小論に直接の関係をもちたないので、そのことについての吟味は略する。右に掲げた条目によって、「起請」の中心的テーマが、毎月定例の念仏三昧会の開催と、臨終の行儀および送葬の儀礼の規定から成り立っていることがわかるであろう。

「定例の念仏会」——「臨終」——「送葬」の連鎖は、一つづきに流れる通過儀礼、もしくは生死の起承転結のコースを象徴する枠組であるが、しかし実際の「起請」に記されている規定は、この儀礼的な流れを中途で切断している。すなわち死者の遺骸にたいする、光明真言による土砂加持の儀礼規定が、冒頭第一項目の定例念仏会の規定のすぐ次に挿入されているからである。保胤の「八条」では、文字通り第二の規定とされており、また「十二条」では第四番目に編入されているけれども、念仏会の規定が三条に分けられて詳述されているのであるから、実質的にはやはり念仏会に接続して第二の地位を占めていることになり、その儀礼的地位は「八条」の場合と同様である。

光明真言による土砂加持は、そもそも密教儀礼に由来し、臨終行儀につづく屍体埋葬のさいに行なわれる。光明真言と土砂加持という、二重の秘教的な呪術形式が埋葬儀礼において占める意味については、歴史的にも教理的にも別の検討を必要とするが、小論の主題からいえば、このような死体処理の独自の手段が、「起請」においてとくに重要視されていたということが、さしあたっては問題となる。この土砂加持規定は、本来ならば「起請」の後段に記されている「安養廟」（埋葬場）の条下に置かれるのがもっともふさわしいのであるが、それが意外なことに、第一条の不断念仏会の規定に後続して、あるいはそれとほとんど並んで掲出されているのである。しかもこの土砂加持が、記録Aの『要集』においては一言半句ふれられていなかったということから推しても、この事実は見すごすことができない。

われわれはここではまずもって、セクトとしての三昧会の要求がそういう形で表現されていたのであり、源信も保胤とともにその要求の切実さを承認せざるをえなかったということを指摘しておかなければならない。「起請」は光明真言による土砂加持の規定によって、結社のメンバーに抱かれている個別的な「死」の観念にたいして一つの強力な磁場をなしたということができるのである。

第二に、「起請」は光明真言の呪術を採用することによって、亡者の死後における「尸骸」と「霊(尊霊、亡霊)」の分離を明確に証言していることに注目しなければならない。亡者の霊は自己の屍体から遊離して浄土に往生するという構図がそこに成立するのであるが、このような霊肉二元の観念は『要集』においては、その仏教的正統の立場にもとづいて徹底的に抑圧され秘匿されていたものである。かくして源信は、「尊霊」の理論を導入して往生儀礼の実践的な意味を補強しているのであり、それは源信がセクトの救済論的願望に直面して被らなければならなかった仮面の一つである。

まず保胤の「八条起請」には、亡者は「土砂加持」の効験によって「光明身」を得、浄土の蓮華上に「化生」するという真言経典の一文が引用されている。ここで、化生した「光明身」がいかなる存在状態を有するものであるのかは審らかではないが、「十二条起請」において、源信は、極楽の蓮華上に「化生」すべきものをはっきりと「尊霊」であるといっている。保胤が表現するのに躊躇した霊体の存在を明確にしたのである。すなわちその第十一条目は、結衆のうちに亡者が出た場合は、葬儀を行ない、念仏を唱えなければならぬ、という規定であるが、この条文を解説するなかでかれは次のように記している。結衆は念仏したのち、五体を地に投げ打って、それぞれ「尊霊」の名を唱え、極楽に往生できるよう導いてやらなければならない、と。かれはここで、浄土の蓮華上に化生する光明身は亡者の霊であるといっている。しかもこの霊は、光明真言による加持をうけた土砂によって前世の罪業を浄めら

れ、かくて往生することのできた霊である。呪術的に強化された「土砂」は、屍体の穢れを除き、霊肉の分離を促進し、霊の往生を活性化するための鎮魂の密具である。

以上二つの事由にもとづいてまとめてみると、『要集』(記録A)において念仏者の死のイメージは穢死(厭離穢土)と淨死(欣求淨土)の二極に分岐していたが、「起請」(記録B)において、この関係は、送葬の儀礼を媒介にして屍体(廟所)と尊靈(淨土)の二元構造へと分解している、ということができであろう。それはイメージによる死の水準から実体的な死の水準への移行を意味する。穢死は屍体に繫留されて暗黒界に沈淪し、淨死は尊靈に先導されて光明界に飛翔する。死をデフォルメする視覚の幻想が喪われて、死を分解する霊―肉の化学反応がそこでは観測される。この霊―肉の分解構造は、記紀万葉時代に広く信じられていた殯―遊離魂の二元的な原理によるそれを彷彿させるであろう。霊―肉の分離結合という働きをごく自然に受け入れていた古代的な「固有」信仰が、淨土教的な念仏結社の現実の利害にたいしても強い衝撃力をもっていたことが、これからもわかる。<sup>(5)</sup>

そもそもインドに成立した仏教は、建て前として靈魂というものを前提にしない覺者の宗教思想を生み出した。もともとそれは、靈魂の存在を形而上学的に論議の対象とはしないということなのであって、靈魂の存在そのものを確信をもって否定し切ったのではない。

問題なのは、あくまでも求道者が覺者になるか否かという点にあるのであって、求道者もしくは覺者の内部に聖なる靈魂が宿っているかどうか、ということではなかった。

仏教思想の根本的命題の一つである「無我」ということも、悟るべき人間の当体の外に、自我とか自意識とかいうところの「我」という存在を別箇に措定することを拒否する考え方なのである。人間は主体を自覚したり、自我の根拠を問うたり、自意識を洗練させたりする態度を捨てなければならない。心身の統一体としての人間存在において外

に、「悟り」の当体はないわけであるが、この当体は「我」や「靈」なるものの存在と意識を止揚していなければならない。

こうして仏教は、我的なものと靈的なものの双方を覚者の立場から否定する体系的な思想を打ちたてたことができる。これは基本的にはインド、中国、日本のそれぞれの段階の仏教思想をつらぬく立場であった。しかしこのような原始仏教的な覚者の仏教思想は、いったん民衆の宗教意識と接触し、かれらの宗教的願望を吸収していくときは、必然的に雑多な民間信仰や呪術の要素と習合していかざるをえなかった。なかでも、民間に根強く信仰されていた祖先崇拜と、それを根本的に成り立たしめているところのかれらの靈魂觀念こそは、その最有力の要素だったのである。わが国における神仏習合などはその代表例といえることができるが、このような事態はインドの大乗仏教でも中国仏教においても生じていたのである。しかし仏教の思想的影響力という観点からみた場合、何らかの形で覚者としての経験をもたない人間は、仏教的世界においては尊敬されなかった。かれらは三密加持とか禪定、山林抖擻とさうや独居、そして百万遍念仏や断食断水などはげしい久修練行を行なうことによって特殊の神秘体験を得、そうしてはじめて共同体や信者たちの尊敬を集め崇拜の対象となることができた。カリスマとして自立的な能力を身につけたかれらは、こうしてその身そのままの姿のうちに覚者たるの資格をこの世において手中にしている。すなわち即身成仏であり、生ける覚者の現在往生の姿である。

以上のごとくであるとすれば、仏教の覚者の伝統は、一方で靈魂の存在を止揚する無我の立場をとりつつ、もう一方で、心身を悟りの当体とするところの考え方（即身成仏、見性成仏）のうえに打ち立てられてきたということができよう。この場合の「即身」というのは、もちろんたんなる有機的な「からだ」のことをいうのではない。この「からだ」は、悟りの種子を内包するところの有意味的な媒体であり、それを離れて覚者の実現される場面はないのであ

る。「からだ」にたいする久修練行が超人間的な努力によってなされるのは、実はそのためであり、このような修行のはてに靈的啓示がその「からだ」に訪れる。すなわち仏の来迎や仏の摩頂などは、そのような靈的啓示（幻覚体験）の典型例を示している。

こうしてみると、源信が『要集』において記している阿弥陀仏の来迎―救済のしるし（迎接の想）は、あくまでも靈的啓示のこのような「訪れ」を意味したのであって、靈の他界（浄土）への浮揚や飛翔を示そうとしたものではなくてなかった。原則的にいって靈的啓示は内発的な運動であり、異次元空間への脱自運動ではない。だが、それにもかかわらず、浄土教的な臨終の行儀は、それにつづく送葬の儀礼を執行するにあたって、実際に浄土に往生する当体、いかに確認するかという問題に逢着した。かくて、靈的啓示にかんする主観的確認の問題は、遊離魂の実体的な認定という儀礼手続へとその席をゆずることになったのである。源信は、『要集』の著者から「起請」の共同提案者という役割へ転身する過程で、靈の実定という仕事を行なったということが出来る。

たとえば源信撰と伝えられるものに「引導法則」一巻があるが、これは「起請」のうちの埋葬行儀を別出して、その儀礼的な意義を記したものである。すなわち死者の「聖靈」を極楽に引導して往生せしめる作法の綱要であるが、冒頭に、大日如来、阿弥陀如来、釈迦如来をはじめとする諸仏諸菩薩と天神地祇の擁護を祈願している。ついで「亡魂」を九品の浄土に引導するのに「事」と「理」の方法があるという。前者の「事」の引導とは、六道の冥界に沈淪し彷徨する「亡魂」を観音の「拔濟力」と弥陀の「引摂の誓」が救済することである。後者の「理」の引導とは、「尊靈」には本来「妙觀察智」（神秘的洞察力）が備わっており、それによって迷悟の本源を究明すれば、「亡靈」はただちに九品浄土の境界を得るということである。

以上、「起請」―記録B―のうち、保胤の「八条」が「靈」の問題を消極的に隠匿したのにたいし、源信の「十二



「条」が霊の機能を明示的に承認したということの対照性から出発して、若干の関連事項にふれてきたのであるが、この対照性は、「起請」においてはもう一つ別のニュアンスに富む照応によって裏打ちされている。すなわち保胤の「八条」は、『要集』巻末の臨終行儀の方式を継承して、看病人は病人の視覚にうつる所見（病眼所見）をきいて記録すべきであると規定しているが（第五条）、これにたいし源信の「十二条」は、病人の末期に映ずる「罪相」と「迎接」の有無について一切ふれていない、という事実がそれである。すでにのべてきたように、「起請」を彩る根本テーマは、臨終の行儀にたいして送葬の儀礼を強調し、光明真言の土砂加持によって往生者における霊肉の二元的分解を実現させることにあるから、そのような観点からすれば、臨終時における罪相や迎接想の有無の問題は当然第二義的なものとなるであろう。臨終時の「病眼所見」が不可欠のテーマとなるのは、臨終の行儀をもって「死」の儀礼の最大の焦点とする『要集』においてであって、それは「起請」においては最終最重要の場面ではないからである。したがって保胤の「八条」が『要集』の精神を継承しつつ病眼の所見にこだわっているのは、先師源信の著作への敬意を示すものであるとしても、それは「起請」が本来的に志向している世界観を真に具体化するゆえんのものではない。

かくして源信がこの「起請」において、『要集』での最大の究明課題であった「罪相」―「迎接想」の問題を一点のあとをも残さずに削除しているのは、まったく自然の帰結であったとしなければならない。死のイメージにおいて浄死と穢死の観想が互換的な緊張関係において反復されるのにたいして、死体の処理においては亡魂の鎮送をおいてほかに信頼するに足る儀礼はない。かくて記録Bにおいて「起請」の原理をよりよく示すのは「十二条」であり、源信はセクトの指導者としても保胤の立場を論理的に純化していたということができようであろう。

#### 四 死者と生者―『二十五三昧会過去帳』(記録C)

「起請」における共同誓約は、臨終者の最期をみとどけ、その尊霊を浄土に鎮送することを最終目標にしている。この鎮魂鎮送の儀礼過程が生き残った者の側に不可欠のものとして意識さればされるほど、聖霊の憩うべき極楽世界はいっそう鮮明に表象されることになる。念仏結社の各メンバーは、此の世に死して浄土に生きているかつての同志たちを、日常的に絶えず想起し、かれらとの心理的な連帯を強化し、そして最後に自己の命終のときにはかれら聖霊たちの導きによって、現世的な死の境界を彼方に向けて乗りこえようと希求している。

生き残った者たちのこのような想起と連帯と希求は、遠くへ去ってしまった尊霊たちの名と事蹟を書き記すことによって、不断に再生され反覆されるであろう。亡魂たちの死を記念する記録がこうしてそこに誕生する。すなわち「過去帳」の制作がそれである。生者たちは死者たちの過去の記録をこの世にとどめることによって、未来における自己のたしかな存在様式を確認するのであり、死者たちはその過去帳に写しとられた幻影を通して、生者たちに生の意味を問いかけ、新しい死へと誘う。「過去帳」は、霊の人格化するわち死者の列伝を構成し、そのなかに生者たちは自分たちの結社を統合するシンボルを見出す。ただし霊の人格化としての過去帳は、実際には生者の人格を脅かす不在証明の送信器であり、そこに登記されている死者たちの名は、究極的には生者たちの肉身を無化する符牒である。

このような性格をもつ死者の書としての「過去帳」を、私は前例にならって記録Cと名づけようと思う。それは全体として、死の観念、意味、そして儀礼などについて、第三段階の水準を示しているからである。

「起請」の十二条文書（源信撰）が作成されたのは永延二年（九八八）であるが、長和二年（一〇一三）七月十八日になって、「首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳」なるものが書きはじめられた。「起請」の制作から約四半世紀ほど経っている。そしてこの長和二年という時点は、源信入滅の四年前であり、七十歳を超えたばかりの源信はすでに病床に伏していて、起居もままならぬ状態であった。あるいは源信の病臥が一つの契機になって、「過去帳」の作成が実行に移されたのであったのかもしれない。

しかし長和二年にこの「過去帳」が書きはじめられたということは、それ以前に亡くなっていた結縁衆の記録が書き残されていなかったことを意味するのではもちろんない。すでに三昧会発足の時点で、死者の埋葬儀礼は不可欠のものであったのであるから、それ以降の結社メンバーの死は、何らかの形で記録され書き継がれていたにちがいない。そしてそのような文書には過去帳という名が冠せられていたのであって、現存のものとしては「二十五三昧根本結縁衆過去帳」がそれにあたる。いまこの過去帳を「根本過去帳」と略称し、長和二年に書きはじめられた方のを「首楞嚴過去帳」と略記することにする。

まず「根本過去帳」は、最初期の根本結衆をはじめとして遙か後代の結縁者の名前だけが列記されているものであって、かれらの事蹟や往生時の模様については一切記されていない。往生者の名前は、前半と後半の二部に大きく別けられているが、前半には四十四人の根本結縁衆の名が記され、後半にはそれ以降の俗人をも混えた結縁衆八十人の名が連ねられていて、計一二四名となっている。三昧会の正式メンバーはその名称の示す通り一応は二十五人に制限されていたと思われるが、死者と新入会員との増減によって、時の経過とともに多少の異動があったようである。<sup>(6)</sup>

根本結縁衆四十四名の、僧としての身分の内訳を示すと、禪定法皇1（花山法皇）、前権大僧都1（厳久）、前権小僧都2（覚超、源信）、阿闍梨6（梵照、貞久、明普、良運、良陳、聖金）、そして大徳34となる。このうち大徳という

のは僧都や阿闍梨などの僧綱位とはちがって、たんなる僧の敬称を示すものであり、そのほとんどが無名無位の修行僧であったと考えられる。花山法皇の場合は政争の犠牲となって退位を余儀なくされたのち、源信に結縁したといふ、まったくの例外現象であって、法皇自身が三昧会の結社規定にもとづく生活をしていただけではない。また僧職についていた嚴久、覚超、源信はすべてその職を辞しているのであるから、全体として三昧会が無位無官の念仏行者の団体として形成されていたことがわかるであろう。<sup>(?)</sup>

次に、結縁衆に名を列ねる後半の八十八名の内訳は、座主(前大僧正) 2、法印 4、法眼 4、法橋 2、権小僧都 3、権律師 1、阿闍梨 3、僧 8、沙弥 16、比丘尼 24、俗人(男) 7、俗人(女) 6、である。この「根本過去帳」の後半を占める八十名の生存年(もしくは死没年)が「過去帳」の下限年代をどの程度暗示するかは不明であるが、とにかく沙弥と比丘尼と俗人の占める比率が圧倒的に高いのが特徴をなしている。源信を含む原始セクトの精神原理が、後代においても生きつづけていたことをそれはよく証言しているといえよう。

さて、記録Cのもう一つの「首楞嚴過去帳」は、さきのにべたように長和二年に書きはじめられたとする日付をもつが、これは「根本過去帳」のうち、根本結縁衆から五人の往生者を選んで、その生涯の事蹟と臨終時のありさまを記録したものである。

五人とは、冒頭に源信をおき、順次に貞久大徳、相助大徳、花山法皇、良範大徳と並べているが、記事の分量は源信のものが圧倒的に長い。またこの五人にはその死没年が付記されており、源信は一〇一七年(寛仁元)、六月十日、生年七十六歳)、貞久は九八七(永延元、正月九日、二十五歳)、相助は九九三(正暦四、生年不明)、花山法皇は一〇〇八(寛弘五、二月八日、四十一歳)、良範は一〇〇一(長保三、五月十四日、二十歳)である。したがってその配列はかならずしも入滅年時の順になっていないし、一番最後の往生者である源信が冒頭にきている。これはおそらく

く、さきにもふれたように、「首楞嚴過去帳」の作成が源信の病臥を期に促進されたらしいことと関連するであろう。源信の往生の最期の経緯とかれ自身の死の告白こそは、結衆の全員にとっては脳裡にかたくとどめておくべきセクトの秘密だったと思われるからである。しかし、結局命終者の死の記録が五人にかぎられていることの事情ははっきりしない。意識的に削除された部分、または自然に散逸した部分があったのであろう。因みに、五人の死没年を記すとき、花山法皇には「崩御」、源信には「入滅」、貞久と良範には「命終」とあり、相助には特に記していない。

右のうち源信の場合のみ詳細な伝記的事実を付しており、これはのちに作られる多くの源信伝の原本となったものである。生来、源信は他人にかんする虚言や過褒を口にすることがなかったとして、その誠実な人となりを彷彿させているところが随所にあり、また病臥後の死の準備に、克己と節制を示したことが淡々とべられている。入滅当日の朝は、平常のごとく飲食し、鼻毛を抜き、口をすすぎ、仏像の手から引いた糸を持って念仏し、眠るがごとく往生した。その姿勢は、型通り頭北、面西、右脇であった。このあとに弟子たちの夢告や靈的示現の体験記がつづくのであるが、最後に記録者の追憶として、源信は日頃、自分は往生はするであろうが、その場所は極楽のうちでも下品の蓮台であろうといっていた、という話が付されている。浄土は浄土でも三等クラスの水準だ、というのである。

花山法皇は都において遷化したので、その「聖霊」の行方は記されていないが、貞久大徳(道心堅固の青年修行僧)の場合は、地獄の猛火にとり巻かれて悶死しており、相助大徳(佯狂の遁世聖・増賀の弟子)の場合は、その末期の眼に「罪相」が迫ったか「迎接想」があらわれたか明記されていない。かれの知人の夢告を引き合いに出して、その極楽往生の可能性が希望的に観測されているだけである。最後に二十歳で死んだ良範の場合は、念仏三昧の生活を送った人物であるが、いざ最期に臨むや、随侍し看護するものになりたいして念仏の唱和を差し止め、無言のうちに合掌し、仏像を仰いで静かに死んでいったという。この良範が入滅したとき、源信はまだ存命中であった。かれは良範の

死にあたり、願文を作って読みあげた。汝の「尊霊」が無事浄土にたどりつくことができるよう、また冥界を導く先達に出会うことができるように、と。

以上、「首楞嚴過去帳」に出るわずか五名の臨終の模様をみてきたが、これから往生死のパターンが様々であったことがわかる。『要集』の「臨終行儀」において予想され期待されている「迎接想」の顕現する可能性が、かなり不定であることをそれは示している。死相の不安は、臨終を迎えた念仏者の人間的な資質や病態の違いを考慮すればむしろ当然のことであったとしなければならない。だがここで注意すべきは、源信や相助の事例においてみられたように、臨終者の死後、当の死者の弟子や親縁者に夢告や霊的示現が生じたことを記して、そのしるしによって命終者の往生浄土を確証しようとしている点である。生者は、奇跡、訪れを予感し、ひとたびその徴候が発現するや、それをもってただちに死者の行方（浄土）を探知し確定するための聖なる根拠とみなす。かれらは、現実の死の場面におけるベシミスティックな状況（死の苦悶や絶望）をのり超え止揚するものとして、霊夢との邂逅を實現し、かくて死者（往生者）との連帯を回復しようとする。記録Cとしての「過去帳」は、霊的啓示を媒介として生者と死者の誓約共同体を証明する文書となるのである。

前節に記した「起請」（記録B）は、往生⇨死の局面を霊肉の分離によって儀礼的に實現するための綱領であったが、ここにいる「過去帳」（記録C）は、儀礼的処理を施こされたのちの死者（尊霊）とセクトのメンバーたる生者の両者を、いわば神話論的文脈において再結合するための連判状なのである。ここでは、穢死⇨浄死（記録A）、屍体⇨尊霊（記録B）の二元的構造は、生者（穢土への残留者）⇨死者（浄土への完走者）の二極構造のパターンへと転換している。

過去帳という死の記録にかんする歴史的系譜を日本宗教史のうえに探る仕事は、いまは断念しなければならない

が、しかし、二十五三昧会との連関でいえば、すくなくとも「起請」成立の段階でそれが問題視されていたことは確実である。源信の「十二条起請」ではそれについて一切ふれていないが、保胤の「八条起請」では、その第八条の最後尾がそれに関説している。この第八条によれば、結縁者は死者にたいして、生前の義を守って修善、供養をなすべきであるという。すなわち死者の世界と生者の世界とはへだたっているけれども、生前の交わりを忘れてはならない。だから、死者の名を過去帳に記し、その命日を往生院に記録しておいて、毎月の定例念仏にはかならず阿弥陀如来の名号を唱えるべきである、と記している。

また「八条起請」は、その後書の部分で、比丘尼や在俗の間でも三昧会に結縁できることをのべている。さきにもた「根本過去帳」後半部の八十名中に、男女の在俗者と比丘尼が多数見出されるところからも、そのことはわかるが、それにつづけて保胤はこういつている。結縁衆のなかで浄土往生をとげる者が出た場合、あとに残された者たちはことごとくその往生者による「引撰」を得たいと願うものだ、と（一人若生<sup>三</sup>浄土<sup>一</sup>。余人悉欲得<sup>二</sup>其引撰<sup>一</sup>）。『要集』の本義からすれば、穢土にいる人間を引撰し救済するのは阿弥陀仏において外にはないのであるから、源信流の浄土教神学の立場からいって、右の「八条起請」にいう往生者引撰論は異端的見解の最たるものといえるべきであらう。したがって源信の「十二条起請」がそのことに一言半句ふれていないのは、あるいはそのことに関係しているのかもしれない。

しかし、ひるがえって考えれば、セクトにおける穢土への残留者が、迎接想を得て往生した仲間の縁にすがって、浄土往生の引撰を得ようと考えたことは、まことに自然の情の発露であった。「過去帳」を作成した背後の動機として死者にたいする生者の側の、このような期待があったであろうことを推測するのは困難ではない。だが何度もくり返しのべてきたように、臨終者に死が訪れるのは確実ではあっても、しかしそのかれが迎接想を得て浄土往生できる

かどうかはけっして明証的ではない。かくて記録Cとしての「首楞嚴過去帳」は、靈的啓示という神話要素を注入することによってその不可視の障壁をのり超えようとしたのである。「首楞嚴過去帳」に記された往生者の列伝パターンこそは、いわゆる「往生伝」や「高僧伝」、「靈驗記」や「縁起」などにあらわれるカリスマの神話化という事態の原初形態を示すものであり、往生説話としての伝説的な枠組を提供するものであったといえよう。

以上私は、源信の神学を媒介とする往生死の問題を、記録A、B、Cを分析することによって明らかにしてきたが、その結果、各文書の基底部において見出されたそれぞれの特徴にもとづいて、次のごとき概念図式を得ることができるのではないかと思う。

『要集』(A)において思念されている死は、その視覚としての宗教経験の特質からして穢死と淨死のイメージの緊張を内包し、「起請」(B)のそれは、右の對抗関係を鎮魂鎮送の儀礼によって屍体(廟所)と尊靈(淨土)へと分解し、「過去帳」(C)のそれは、いま記したように、生者と死者を二極限とするところの、時空の拡がりをもつ神話的共同体を構想しているのである。

記録A↓B↓Cの継起的な制作過程は、死にかんする個人史的経験とその觀念の一定の干満現象を示し、宗教学的もしくは人類学的な位相としては表象↓儀礼↓神話のそれぞれに対応する類型を形成している。一般に表象―儀礼―神話の關係式は、ミクロコスモス(個体における表象)とマクロコスモス(巨大空間における神話)の二項を、操作的行為(呪術・宗教的儀礼)によって結節するための暗号である。そしてそのかぎりにおいて、わが国古代末期の往生死の問題は、源信および三昧会に固有の信念体系から解放されて、むしろわが国における死一般の機能とその交換を解説するための、抽象的な構造式をすら開示しているといえる。



死の記録		A〔要 集〕	B〔起 請〕	C〔過去帳〕
死の位相	表 象	穢 死 浄 死		
	儀 礼		肉 靈	
神 話				生 者 死 者

五 死のエトス—『二十五三昧式』

死や死体にかんする視覚や鎮送や霊的啓示の問題は、死の観念と儀礼を包括する最重要の局面ではあるが、しかし、それにはいまだ死の意識や自己意識の深層部を直接的に切り裂くための契機は含まれていない。もともとこのような意識や自己意識は、さきに掲げた関係式や概念図式のような形に統合したり抽象したりすることがむづかしい。それは死の心理の領域に格づけられるものであるが、上述した三昧会関係の資料のうちにも、このような問題にかかわる素材があるので、最後にそれについて若干ふれてみることにする。

周知のように「要集」冒頭の「厭離穢土」章は、穢土としての娑婆世界を地獄、餓鬼道、畜生道、阿修羅道、人道、天道の六道に分かつて、その惨憺たる痛苦を描くことからはじめられている。六道とは一般に、通時的にも共時的にも無限の広がりをもつ輪廻転生の世界であり、また死してのち赴くべき亡者たちの他界であるが、『要集』は、これらの観念を内包しつつも、むしろこの六道を現実世界の六つの局面と捉えようとしている。つまり六道観は、源信においては何よりもまず往生願生者にとっての自己認識であり、同時に世界把握の独自の方法でもあった。

次に「起請」についてみると、まず「八条起請」は、六道に墮ちた衆生を死者儀礼によって浄土に導くべきことを指摘し（第一、第二条）、「十二条起請」もまた往生院に入院した病者が、その死後、地獄、餓鬼、畜生の三惡道に墮ちないよう看護し、念仏を唱えてやらなければならぬことを勧めている（第八条）。この「起請」文献において、六道は儀礼的に回避されるべき暗黒のタブー空間を象徴する。

そして第三に「過去帳」においては、とくに「首楞嚴過去帳」中の「良範大徳」にみられる往生の記述が問題となる。これは前節にもふれたように、良範の死後、源信は亡魂のために願文を作って諷誦しているが、その願文の主旨は、霊が六道に墮ちることなく浄土に赴りつくことを祈願することにあった。

このように記録 A、B、C は、それぞれの立場や視点から「六道」の問題をとりあげているわけであるが、それらはいずれも、死に行く人間の罪意識と死後の亡魂の他界遍歴の両局面にかかわりをもっている。命終者がその死の前後において経験する死の道行きをどのようにしてのり超えるかという課題がそこには横わっており、一人の人間の生霊と死霊によって構成される逆ユートピアの時間と空間が写し出されている。そしてこのような「六道」についての観念を一文にまとめて別出したのが、同じく源信撰とされる「二十五三昧式」なのである。

この一文は、二十五三昧会の結縁衆（二十五人）が連署した「発願文」を冒和におき、それにつづけて六道の各界を簡潔に描く文章が配され、全体として誦経と念仏とともに唱和できるような形式にととのえられている。「発願文」の連署の日付けは寛和二年五月二十三日で、保胤の「八条起請」の作成に四ヶ月ほど先立っており、この発願文に連署がなされた時点が、すなわち二十五三昧会が正式に発足したときであったと考えられる。

この文書によると、毎月の定例日に集って不断念仏を修し、「阿弥陀経」などを読誦するのは、死後、六道の各処に墮ちて、生死の間をさまよっている衆生を救済するためであるという。すなわち、すでに六道に墮ちた亡者にたい

する回向のために、念仏と読経の功德を施すことであるが、しかし六道の責め苦は同時に生き残っている者にとつても、いずれは避けることのできない難所である。老いはてた落日、気がついてみるとわれわれは得体の知れぬ「不安」に取りまかれ、「生死」のあいだを流浪し、「六道」のあいだを輪転して「善悪」がこもこも起ってくるではないか、——「三昧式」はこのべてから、次に、その主文である地獄、餓鬼、畜生などの六道の描写に入っていく。かくして「六道」の道のりは、生から死へ、死から再生へという、二つの隧道の異次元的な暗闇を照らし出すための、いわば形而上学的な戯画なのである。それは、この世とあの世との両壁によって挾撃され、凝縮されたグロテスクな異空間であり、抑圧された観念が狂奔する病める想像界である。

「三昧式」に定型化されている六道は、『要集』に描かれた六道を精選し要約したものであるが、そのことによつてそれは、「三昧式」における死のエトスを求心的な写実力によつて定着させているとすることができる。醒めた意識が死に向かって次第に馴致されていくこのような中間領域（六道）は、「罪相」の浮上によつて、恐怖と痛苦に包まれた幻覚、幻聴、幻視をひきおこすであらうが、しかしまた「迎接想」の顕現とともに、意識の沈静を経て夢幻の境位へと交替し、やがて熟睡の永遠の闇に覆われるであらう。生と死の中間領域である六道の意識は、このとき美的快感のエクスタシーを現出するのであり、いまわのきわにおけるこの極度の酩酊状態もしくは法悦の幻覚こそは、無限の光明に包まれた死⇨再生のエトスを仮構するのである。

周知のように『平家物語』終尾の「灌頂卷」においては、落魄の建礼門院が平家一門と自己の生涯の榮華と流亡の幾転変を「六道輪廻」にたとえて回顧述懐している。『平家』の哀切をきわめるこの結章は、「三昧会」における往生者の夢幻と浄土蘇生の体験にも似て、酷薄をきわめた「罪相」の無常感が、次第に「迎接想」の法悦境へと転調し高まってゆく過程を映し出して、比類なく美しい。

源信の死後二世紀を経て成立した『平家物語』は、治承・寿永にはじまる国家の未曾有の動乱期を触媒にして、源信とその同志たちによって開発された浄土教的な死のエトスとその往生の体験を、民族的な規模における経験へと昇華することに成功しているのである。

一九七六・二・一稿

### 参考文献

#### ○テキスト

『往生要集』―岩波・日本思想大系6『源信』（校訂・解説―石田瑞麿氏）

『横川首楞嚴院二十五三昧起請』（八条および十二条）―『恵心僧都全集』第一卷（三三九―三五八頁）

『引導法則』―『恵心僧都全集』第五卷（五六五―五七〇頁）

『二十五三昧根本結縁衆過去帳』―『恵心僧都全集』第一卷（六七一―六七六頁）

『首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳』―『恵心僧都全集』第一卷（六七七―六八六頁）

『二十五三昧式』―『恵心僧都全集』第一卷（三五九―三八〇頁）

#### ○翻訳

『源信』（『日本の名著』4・責任編集・解説―川崎庸之氏）―『往生要集』（秋山虔・土田真鎮・川崎庸之氏訳）、『起請』・『過去

帳』・『三昧式』（林幹弥氏訳）

### 註

- (1) J・ホイジンガ・堀越孝一訳『中世の秋』、XI「死のイメージ」。
- (2) たとえば『ボス』（新潮美術文庫7）の「作品」と「解説」（「地獄まで歷程するへ中世の秋の人」土方定一稿）を参照。
- (3) 『往生伝・法華験記』（校訂・解題―井上光貞・大曾根章介）・日本思想大系7を参照。

- (4) 本節については、拙稿「宗教経験としての視覚―源信を理解するための試案」(『三康文化研究所年報』第八号、昭和五十年(拙著『日本人の靈魂観』所収))。
- (5) 拙著『日本人の靈魂観』(第一章「遊離魂と殯」)参照。
- (6) 厳密に言えばこの四十四名は、さらに前半二十五名の根本結縁衆と後半十九名の根本結縁衆に分かれ、花山天皇、源信などは後半の十九名中に含まれていて、冒頭の二十五名中には含まれていない。その理由ははっきりしないが、源信が保胤とともに三昧会を結成したとき、すでにそのモデルとなる集団が存在していたことをそれでは示すのであろうか。
- (7) この根本結縁衆のなかに保胤(寂心)の名がみえないのは不思議であるが、その理由は不明である。保胤はその晩年、師の源信と袂を別かつたのではあるまいか。源信が後年権門(道長)への出入を絶つたのにたいし、保胤は宮廷貴族としてげく往来しているが、両者の不和はそこに胚胎したかもしれない。

# 大覚醒の時期の バプテスト派の理念について

野 村 文 子

## はじめに

マクラフリン (McLoughlin, William G.) は、「革命における宗教の役割—新国家での意識の自由と、文化的結合」(“The Role of Religion in the Revolution: Liberty of Conscience and Cultural Cohesion in the New Nation”)において、次のように述べている。「もし、我々が、宗教を哲学的観点から定義すれば、隣人や、環境や、未来に対する関係についての基本的前提であり、理想、信念、価値である。このような一連の理念は、社会に、文化的結合を提供する。ゆえに、革命は、アメリカ人の文化的結合を創り出す過程の頂点であり、同時に、始まりでもある。この意味において、革命は、政治的運動であるばかりでなく、宗教的運動でもある。「彼の主張をまとめると、革命という政治的事件の背後で、宗教思想が、人々を文化的レベルで結合するという役割を果たしたから、革命は、宗教的運動としても研究されるべきである」と。

宗教の役割を、文化的結合に求めるのは、マクラフリンが、もちろん初めてではないが、彼が、この論文を、アメリカ独立二百年を記念して出版された、『アメリカ革命についての論文集』(Essays on the American Revolution,

ed, by Kurtz, Stephen G. and Hutson, James H., Chapel Hill, New York, 1973) に載せ、アメリカ革命と  
いう、一回起的な、特別の事件を通して、この前提を具体的に説明した点が、注目に値する。

同様の視点は、『宗教とアメリカ革命』(Religion and the American Revolution, ed, by Brauer, Jerald C.,  
Fortress Press, Philadelphia, 1976) にもめぐらされる。ミード (Mead, Sidney E.) は、この中で、啓蒙思想を  
哲学的運動としてのみならず、宗教的運動と規定し、そのように理解された啓蒙思想が、革命の中心思想であると述  
べ、メラ (Bellah, Robert N.) は、アメリカ革命の根底にあるものとして、デノミネーションを中心とするキリス  
ト教の伝統と、啓蒙思想に基づく実用主義をあげている。革命に対する宗教の関わり方については意見が異なるとし  
ても、以上の宗教研究者は、宗教とアメリカ革命には密接な関係があること、また、革命は、実際の反抗や戦争が起  
る以前に、アメリカ人の態度、精神に、まず起ったことは、共通に認めている。宗教とは限定しないが、革命以前のア  
メリカの思想を研究し、その点に、アメリカのイデオロギー上の源泉をみい出そうとしたベイリン (Bailey, Bernard)  
の労作<sup>(1)</sup>もみのがせない。では、革命以前に、いかなる思想上の「革命」が起ったのか。

この問題に、ミードが、一つの示唆を与えてくれる。<sup>(2)</sup> 植民地時代のアメリカでは、宗教を統一することが自明の理  
であったが、わずか二百年足らずの間に、教会と国家の分離に基づく宗教の自由が法制化された。ミードは、この点  
に注目し、この質的転換を、まさに、「革命的」と表現した。公立教会を中心とする神政政治が、他の教派の存在も  
認めつつ、しかも、公立教会を中心にすすめる寛容の精神 (イギリス型) へ発展し、さらに、その点を越えて、公立教  
会を廃止して、すべての教派を平等にする宗教の自由 (アメリカ型) に到達したのは、世界史上、初めての実験と言  
えよう。ミードは、この転換の理由を、敬虔主義と合理主義の協定に求めるが、ハイマート (Heimert, Alan) は、  
福音主義に基づく宗教運動としての大覚醒を、より重視し、大覚醒の果した思想上の役割を、高く位置づけた。<sup>(3)</sup>

以上の点から、政治的事件としての革命以前に、すでに、思想上の「革命」が起り、それを宗教に限れば、宗教の統一から、宗教の自由への転換に求められる。この見解は、植民地全体にあてはまるが、ピューリタンの影響の強いニューイングランドと、他の地域では、その表われ方も異なり、また、各々の教派は、この時期、多様な動きを示している。そこで、本稿では、ニューイングランドのバプテスト派に焦点をしばらくしたい。その理由の第一は、公立教会制度の下で、ディセントとして最も迫害されていたバプテスト派が、革命以前の時期に、急激に増加していること、第二は、バプテスト派のみが、当時、神学の中に、教会と国家の分離を明示しており、この理念が、公立教会としての会衆派からの弾圧によって、ますます強固なものとなり、平等概念を生み出したのではないかと考えるからである。

## I ニューイングランドのバプテスト派

バプテスト派の教義の特徴としては、まず、幼児洗礼否定があげられるが、この源流は、十六世紀初頭、ミュンツァー(Muener)によって唱えられたアナバプティズムに、さかのぼることができる。彼らは、自分の信仰に対して正しい判断を下せない幼児の洗礼に疑問を持ち、再度の洗礼を主張したために、迫害を受けた。平等を基盤とするキリスト教社会建設の理想を、ドイツ農民戦争を通して追求したが、以後、下火となった。

これとは別に、十七世紀の初頭、イギリスに初めて、バプテスト派の教会が建設された。アメリカ大陸へもバプテスト派が移住してきたが、決して、イギリスの支部とか、拡大としての意義はなく、偶然的なものであった。幼児洗礼否定を、アメリカで初めて唱えたのは、プロヴィデンスの第一バプテスト教会であった(一六三九年)。しかし、



初期においては、彼らは、消極的にしか、自己証明をしなかった。ピューリタンの信仰心と、神政政治の理想は、宗教の統一を自明の理として、他教派を徹底的に迫害し、追放した。バプテスト派は、クウェーカー派と共に、常に、世間からみすてられた者としての生活をおくった。

では、このような迫害の下で、バプテスト派は、衰退せざるをえなかったか。バプテスト派の教会の数は、一六六〇年(四)、一七〇〇年(三三)<sup>4</sup>、一七四〇年(九六)、一七八〇年(四五七)と、むしろ着実にふえ、会衆派、長老派に次いで、第三位となっている。このような発展を促した要因は、何か。これに対し、さまざまな答が考えられる。教会と国家の分離を教義内容に持っているバプテスト派が、自分たちの信仰の自由を得るために闘い、ついに、公立教会制度を倒すに到ったとも考えられるし、一方、宗教の多様性、植民地政策を有利にするための寛容の広がり、などによって、宗教の自由が現実の生活において必要であったとも考えられる。たぶん、両者がからみ合っていて、バプテスト派の理念を、単なる教義のレベルから、一つの力を生み出すイデオロギーにまで発展させたのではないか。

この点を明らかにする手続きとして、次に、バプテスト派の教義内容を考察してみたい。バプテスト派と称しても、細かい教義の差によって多様な派があり、また、時代や場所によって差がある。しかし、浸礼を主張し、幼児洗礼を否定している点は共通である。誕生と同時に洗礼を受け、自分の意志と関わりなく、教区に組み込まれる公立教会制度の根柢は、この教義が徹底すれば覆されてしまう。アナバプテストの社会運動が人々に恐れられたのも、この教義が内包する急進性のゆえであった。

第二に、バプテスト派の牧師は、ほとんど大学教育を受けず、彼らは、学識や財産に価値を置かなかつた。彼らのほとんどは、神によって選ばれた、敬虔な回心体験を持つ人々であり、その体験が、迫害に立ち向かわせる力となっ

た。一部の人々に独占されていた聖書解釈を、広汎な人々に広めたのは、地方巡回の説教師であった。

この点から、牧師の給料に対する考え方も導き出される。当時、ニューイングランドは、会衆派が公立宗教であり、会衆派の牧師の生活を維持するために、他の教派の人々も、教会税を支払っていた。これを拒否する者は、法的に罰せられた。これに対し、バプテスト派は、牧師の給料は、信徒の自発的寄付に頼るべきであると主張した。(Voluntarism) 散発的ではありながら、粘り強い、彼らの不払い闘争は、ついに、教区制度を脅すまでになった。

また、ジョン・ロックがバプテスト派を、政教分離の先駆者と評したように、彼らは、教会を国家から分離させるべきと信じていた。この理念は、個人のレベルでは、当時のディセンツの指導者にみられるが、グループとして積極的に主張したのは、バプテスト派である。

このように、バプテスト派の教義は、当時の教区制度に基づく公立教会制度を批判する内容を持っていた。しかし、教義内容が急進的であり、反体制的であるからと言って、ただちに、それが、公立教会を廃止させる力となったとは言えない。具体的段階で、抽象的理念が反抗の力となるには、何らかの過程を経なければならない。宗教思想一般にみい出される「平等概念」が、何かの契機で、現実の行動指針に転化しなければならない。

以上のような観点から、バプテスト派の理念を現実の場面に位置づけてみたい。特に、教会税不払いの闘争、および、分離派との合流の過程に焦点を置き、最後に、ニューイングランドよりも早く、公立教会制度を廃止したヴァージニアとを比較することによって、ニューイングランドの特殊性をも考えてみたい。

## II 大覚醒の時期のバプテスト派の闘い

バプテスト派の理念を、教会と国家の分離の歴史の中に位置つけた著作として、マクラフリンの、『一六三〇年から一八三三年にかけての、ニューイングランド・ディセント：バプテスト派、および、教会と国家の分離』(*New England Dissent, 1630~1833: The Baptists and the Separation of Church and State*, 2 vols, Harvard University Press, Massachusetts, 1971) があげられる。彼は、本書において、教会と国家の分離についての学説史を踏まえ、整理し、批評している。また、それに留まらず、少数派で、迫害ばかり受け、社会的にのけ者とされてきたバプテスト派の綿密な歴史を書くことによつて、これに反論している。以下、本書の内容を紹介することによつて、バプテスト派の教義が、具体的生活の中で、いかに力を持つに到ったかの過程を考えてみたい。

彼は、教会と国家の分離の原則が、いかなる思想、いかなる人物から由来したかについて二つの根本的誤りがあると指摘する。その一つは、分離は、啓蒙思想に内包する合理的思考によつてもたらされたとする考え方で、この説をとる場合、ジェファーンソンやメイソンが、中心人物となる。二つめの誤りは、分離は、宗教改革の急進派によつてもたらされたとする考え方で、この場合には、ロージャー・ウィリアムズが、英雄的立場にすえられる。これに対し、マクラフリンは、分離は合理主義者と敬虔主義者の協力によつてもたらされたと主張する。ミードも、すでに同様の見解を述べているが、マクラフリンの新しさは、その過程を、ディセントとしてのバプテスト派の理念の発展としてとらえている点にある。しかも、その関心は、外面に表われた、法律上の変化を追うことに留まらず、社会的に劣る者として、常に迫害され、差別されてきたバプテスト派が、自信と誇りを取り戻そうとして必死に闘った、その内面のエネルギーの理解にまで及んでいる。次に、教義としての幼児洗礼否定、および、実践活動としての教会税

免除の二点について、バプテスト派の動きをみてみよう。

### A 幼児洗礼否定

ピューリタンがアメリカ大陸へ渡った時、聖書に基づく国家建設という理想を持っていた。<sup>(5)</sup> 本国での迫害を逃れ、自分たちの信仰の自由を求めたピューリタンが、ニューイングランドで実践した制度は神政政治であり、それを支えたのが契約神学であった。<sup>(6)</sup> 契約神学の中でも特に、バプテスト派との関わりで問題となるのは、教会員の資格と、幼児洗礼の評価についてである。本国の腐敗に対し、真に神に選ばれた者のみによる教会を建設することがピューリタンの使命であり、この使命によって、教会員が審査された。教会員となれるのは、回心体験 (saving faith) を持つものに限られ、しかも、この体験は、主観的でなく、他人にも識別しうるものでなければならなかった。ここに、見える聖徒 (visible saint) という考え方が<sup>(7)</sup>ある。彼らは、教会の純粹さを保つため、厳しい審査によって偽善者を排除するよう努めたが、人間は、すべて罪人であるがゆえに、この区別は相対的であり、また、独断に陥りやすかった。

一方、契約神学の中核に、アブラハムの契約がある。

「男子は、みな割礼を受けなければならない。これは、私とあなた方、および、後の子孫との間の私の契約であった、あなた方の守るべきものである。」<sup>(8)</sup>

この契約によって、聖徒の子供には、仮りに、回心体験がなくとも、洗礼が認められた。もちろん、彼らは、将来、回心体験を得る可能性が濃いと予想されていたわけである。聖徒の信仰心が、まるで遺伝するかのような、一見、矛盾する二つの教義の共存は、ニューイングランドに神の国を建設するという使命の完遂のために必要であった。

時代を経るにつれ、体制化しつつあったピューリタン社会に、敬虔な感情が低下しつつあった。聖徒の二代目で、洗礼は受けたが、回心体験を經ていないうちに子供が生まれる事態が生じた。この子供をどうするか。ここに決定されたのが、一六六二年の半途契約である。<sup>(9)</sup> 半途契約の評価は別として、初代においては不動にみえたピューリタン社会と、それを支えるニューイングランド・ウェイが、危機に直面したことは明らかであった。しかも、その原因は、教会員の資格の条件にあり、幼児洗礼の妥当性にあった。

バプテスト派は、幼児洗礼を認めず、ピューリタンは、一定の限定条件はついていても、それを認めた。この相違点は、将来、大きな問題となるが、ピューリタン社会が、正統として、聖俗両面で権力を握っている限り、バプテスト派の力は、常に抑えられていた。バプテスト派の勢力は弱く、散発的であり、イギリス政府からの寛容の奨励によって、わずかに、その存在を認められていた。

バプテスト派の運命を変えたのが、大覚醒と呼ばれる宗教運動である。大覚醒に対する評価は様々であるが、とにかく、会衆派は、大覚醒反対派と、賛成派に分裂した。賛成派のほうは、回心体験を基軸に、現状の教会を非難した。今まで隠れていた問題が、この機会に爆発した。特に、その非難は、回心体験のない牧師 (unconverted ministers) に向けられた。彼らは、会衆派の腐敗を取り除き、改革しようとした内部のパワーであり、後に、会衆派より分離した。<sup>(11)</sup> すでに、大下氏も指摘しているように、分離派の神学は、会衆派のそれであり、非難の対象は、むしろ、その徹底とか、布教の方法にあった。分離派が、その存在を確立するには、新たな神学が必要であった。<sup>(12)</sup> そして、分離派が選んだ道の主なものは、バプテスト派になることだった。次に、その例を紹介しよう。

バックス (Backus, Isaac, 1724~1806)<sup>(13)</sup> は、バプテスト派の代表的指導者であるが、もとは、分離派に属していた。彼は、大覚醒の中で、神の言葉を聞き、一生を、牧師として生きることに決めた。初めは、会衆派の教義に基づ

きつつ、現状の腐敗を正そうとしたが、それには限界があった。そのような時に、バプテスト派の巡回説教師に出会い、幼児洗礼否定の教義に引かれた。数年の間、バッカスは、ひたすら、聖書研究に専念し、迷いの末に、ついに、幼児洗礼否定は、大覚醒のニューライト (New Light) の論理的帰結であるとの結論に達した。彼の、分離派からバプテスト派への転向は、ニューイングランドの宗教史に残る出来事であった。なぜなら、バッカスは、幼児洗礼を否定することによって、契約神学そのものを、再検討しようとしたからである。

バッカスは、契約神学の誤りを次のように指摘している。<sup>(14)</sup>

〈一〉ユダヤ教会が、国民教会であり、神政政治をおこなっていたことを根拠に、自らの教会法、地縁的教区制度と、教会税を正当化していること。

〈二〉半途契約を正当化して、教会の純粋さを汚し、聖徒の子孫に特権を与えることによって、精神上的の特権階級をつくったこと。

バッカスの転向は、現体制の根本を揺がす神学に支えられていた。少くとも、数の面で、打撃を与えた。バッカス自身のメモによると、バプテスト派は、一七四〇年には、教会三三、会員一五〇〇、一七七七年には、一一九、六〇〇〇、一七八四年には、一五一、八〇〇〇、一七九五年には、三二五、二一〇〇〇とふえ、また、この期間、会衆派から、多くの人々が離れた。<sup>(15)</sup>バプテスト派になって以来、バッカスは、教会税の撤廃に努めるが、この事情は、次の章に譲ることにする。

バプテスト派の教義には、一人一人の浸礼を要求する個人主義や、教区制度を否定する近代的要素が含まれていたが、少数派として迫害されていた時期には、力とならなかった。しかし、大覚醒による会衆派の分裂によって、その一部を迎え入れ、その勢力を拡大した。一見、受身的ではあるが、バッカスを満足させ、転向させるに足る教義を持

っていたことが、強味であった。教義内容の優位と、それを必要とする社会条件があつて、初めて、現実面での勢力を保つことができるであらう。ピューリタン社会内部の危機と、反ピューリタン政策をとつていた、当時のイギリスの圧力も見逃せない要素である。

## B 教会税不払い闘争

中世において、ヨーロッパは、キリスト教一色に塗り固められ、宗教の統一が大前提とされていた。人は、生まれてすぐに洗礼を受け、一定の年齢に達すれば、教会に通い、牧師の生活を維持するための税金を支払う。これは、自分の意志とは無関係に、そのような環境に生まれついたための義務であり、人々は、疑問を抱くことすらなかった。

教会側は、常に、一定の会員と収入と、加えて、尊敬を保持していた。宗教改革を経た後は、教会内の改革は、絶対主義国家の抬頭と関わりつつ、国の事情で多様な形式をとつた。しかし、一つの国の頂点に、一つの教派がすえられる点で、以前とは何ら、変化はなかった。スコットランドは改革派、神聖ローマ帝国支配下の領土はルター派、イギリスはイギリス国教会が、公定の宗教に定められた。地縁的結合としての教区制度が体制固めの力となった。

この様式が、アメリカにも伝えられた。教会と国家の分離という、新しい理念が、実生活に具体化されるには、一つの地域に、一つの教派という考え方が棄てられねばならない。これを切り崩す力となったのが、前述の幼児洗礼否定であり、今から述べようとすると、教会税不払い闘争であった。いくつかの教派が平等に存在し、人々、その中から自分に合った教派を選ぶとすれば、どの教派も、常に優位を保つ保証はない。この危険性を、幼児洗礼否定の教義が内包していた。では、教会税不払い闘争はどうだろうか。公立教会制度の下で、ディセントとして生きる者にとって、自分の信じる教派の牧師への寄付の他に、強制的に課せられる教会税は、かなりの負担となった。最初に不払い闘争

をおこなった者は、それが持つ意義を、十分には理解していなかったであろう。しかし、その過程で、寛容のレベルでは成功しないことに気づき、政教分離の方向へ進まざるをえなかった。しかも、税金を払うか、払わないかの経済的レベルに留まらず、信仰に支えられた、人間の尊厳の問題として争われたために、不屈のエネルギーが生まれたと思われる。次に、具体例に基づいて、バプテスト派の行動を追ってみよう。

植民地時代には、強制的に、全住民に（非教会員も含む）教会税が課せられていた。ピューリタンの指導者の中にはこれを嫌う人々もいたが、この課税がなければ、牧師の生活が維持できないという状況があった。税金を払うという事は、同時に、教会運営に対する権利も認められるのだから、これが徹底すれば、ピューリタン社会の世俗化につながったかもしれない。実際は、教会側の操作によって、教会外の力が結束することはなかった。

バプテスト派は、早くから、この税金に対し不満を持っていたが、行動は散発的であった。一方、一七二八年、イギリス本国から、ニューイングランドに、バプテスト派、クウェーカー派、イギリス国教会に対し、教会税を免除する法律が押しつけられた。ディセントは、税金を支払わなくてもよいということは、一方で実益がありながら、一方で、村八分的な、社会的制裁という意味も含まれていた。彼らは、他の教派の人々から、脱税者 (Tax Dodger) というあだなをつけられた。彼らの未納分を、他の教派の人々が支払っていたからである。

また、免税の法律は、すぐに全地域に有効性を持ったのではなく、法律を現実にも有効化する運動が進められた。各町の町によって、成功した場合もあり、(Swansea)<sup>(16)</sup> 失敗した場合もあった (Reloboth)<sup>(17)</sup>。その方法は、主に請願書の提出であり、大体において、バプテスト派の数の多い所が成功をおさめた。バプテスト派が少数であり、社会全体から、のけ者にされ、差別されていた時期には、不払い闘争は、それほど深い意味を持たなかった。

ところが、大覚醒が起り、敬虔な感情が広まるにつれ、教会税の問題も、あらたな局面を迎えた。会衆派から分離



した人々は、幼児洗礼否定の場合と同様に、この問題に注目した。彼らは、契約神学を非難したのと同じように、強制的な課税が誤っていることに気づいた。ひとにぎりのバプテスト派に許可された免税を、仮りに、分離派に許したかどうか。それは、教区制度の崩壊につながる。会衆派側で、これを簡単に認めるはずがなかった。

バックスがバプテスト派に転向した時、全く、既存のバプテスト派に合流したのではなかった。当時のバプテスト派は地域によって多様であり、しかも、ほとんどのバプテスト派は、大覚醒に反対であった。最初、バックスは、自分の教会の仕事に専念し、わずか六年間に、彼の教会は、ニューイングランドの中で最大の規模となった。一方、彼は巡回説教師として旅行し、オールド・バプテスト (Old Baptists) の中のアルミニアニズム的要素の代わりに、カルヴィニズム的要素を取り入れるよう、説得して回った。バプテスト派の発展のため、いかなる教派にも傾よらない大学の設立 (Brown University) にも参加した。また、多くの協会が、バプテスト派の結集のために結成された。その最大のものは、ワレン協会 (Warren Association) であった。

ワレン協会は、多様なバプテスト派の教義の中から共通項を選び、それを中核に、全体を統一しようとしたが、その共通項が、「教会税の重荷からの解放」であった。一七六九年に、ワレン協会の中に、苦情処理委員会 (Grievance Committee) が設けられ、この委員会が、教会税の問題の解決にあたることとなった。この年は、政治的には、イギリスの圧力が強まり、植民地人の権利についての議論が高まっている時期でもあった。委員会の仕事は、宗教の自由のための請願書を書くことと、バプテスト派の迫害の具体例を、集約することだった。バックスは、現実の迫害の例を集める中で、バプテスト派を支える理論を練り、発展させ、それを、請願書、新聞記事、手紙などに反映させた。

ここで、アッシュフィールド (Ashfield) の例をとりあげてみよう。<sup>(18)</sup>バプテスト派、クウェーカー派の教会税免除

の法律（一七二八年）は、当地では無視されていた。ディセントと、そうでない者との区別が困難であり、本人たちが申請しても、査定者側は、税金を払いたくないための口実とみなし、厳しく、税金をとりたてた。一七三四年、免除の対象になる者のリストが作製され、記入もれの者も、二人の保証人の署名があれば、あらたに、リストに記入された。この段階で、オールド・バプテストやクウェーカーは、満足した。一方、この規定には、次のような条件がついていた。「新しく開拓されたプランテーションにおいて、集会所が建てられ、有能で学識があり、正統派に属する牧師が就任して、初めて、ディセントの教会税は免除される。」<sup>(19)</sup>

スマイス (Smith, Chileab) 一家は、アッシュフィールドに移住し、そこに、息子を牧師とする、バプテスト教会を創設しようとした。住民の大多数が、バプテスト派であったことから、土地所有者は、この勢力に恐怖を感じた。スマイスの息子は、免税を申し出たが、大学を出ていないということで却下された。一方、土地所有者は、大量の会衆派を居住させ、彼らのために、イエール大学出身のシュルウィン (Rev. Jacob Sherwin) を牧師に雇った。「正統」な牧師と教会を支えるために、バプテスト派にも課税され、また、バプテスト派の集会所が建っていないという理由で、免税もなかった。バプテスト派が支払わないと、宗教上の微妙な争いを避けるため、バプテスト派の土地が売り払われ、立ちのきを命ぜられた。

この件が、苦情処理委員会に訴えられた。委員会が請願書を書き、総会 (General Assembly) に訴えたが失敗し、ついに、本国の国王に直訴して成功した。

この例は特別であり、すべての解決にはならなかった。しかし、バックスは、この事件を体験することによって、多くを学んだ。免税を勝ちとるには、一方で会衆派を認めつつ、バプテスト派の存在をも認めてもらおうという寛容の理ゆえは無理である。請願書に対し、会衆派は誠意を示さず、むしろ、政治的には植民地に圧制をしいている本国が、

請願書を受け入れてくれた。会衆派による迫害の例が、委員会に集まれば集まるほど、国家と教会の分離に基づく宗教の自由の必要性が強まった。ここに、税金不払いの闘いが、単なる物質上のものでなく、人間の尊厳、権利の問題として争われた理由がある。

バカスの理念は、真の宗教（彼にとっては、バプテスト派）に基づく、キリスト教国家の建設であり、その背後に、政教分離の原理があった。同様に、政教分離を求めたジェファーソンやマディソンは、自然法に基づく人間の権利を重視し、回心体験を中心とする敬虔主義の大覚醒には同意せず、理性に拠り所を求めた。次に、ヴァージニアの例をみてみよう。

### III ヴァージニアの宗教自由法成立について

バカスを中心とした委員会の闘いは、革命期も続けられたが、法律上の政教分離（＝公立教会制度の廃止）は、一八三三年まで、待たねばならなかった。一方、植民当時から、宗教色の薄いヴァージニアでは、この制度は、すでに、一七八六年に廃止されている。各々が、特殊な宗教状況の中で、特殊な対応を示している。では、どのような宗教状況の違いが、両者の相違をもたらしたのか。この疑問を明らかにするため、次に、ヴァージニアの宗教自由法の成立の過程を追ってみたい。

地図によると、<sup>(20)</sup> ニューイングランドに会衆派（Congregational）の教会が集中し、イギリス国教会（Anglican）の教会は全地域に散らばっているが、ヴァージニアに、少し、多い。本国イギリスの公立教会はイギリス国教会であるから、教会を通して、イギリスは、植民地全体を統括することができた。一方、ニューイングランドは、本国の教

会の腐敗に絶望し、あらたに、会衆派としての理想を抱いた人々によって建設された。この点が、大きな相違である。同様にディセントの立場にありながら、ニューイングランドのディセントは、倒す相手が会衆派であり、会衆派の信仰が使命に基づいている限り、宗教上の問題が争点となった。ヴァージニアのディセントは、迫害は受けるけれども、イギリス国教会側は、支配がゆき届かず、墮落した牧師も多かった。特に、本国からの独立の気運が高まり、独立宣言の起草がヴァージニアを中心におこなわれる頃は、ディセントが倒す相手と、独立宣言を起草している人々が倒す相手とが、一致した。このため、宗教上の問題が、主に、政治のレベルで論争されることとなった。

ヴァージニア邦憲法の中の「権利の宣言」が決定される前に、二つの案が提出され、争われた。ジェファソンが独立宣言を起草中だったので、代わりに、メイソンが起草した。メイソン案をみると、*"all men should enjoy the fullest toleration in the exercise of religion"* となっており、これは、公立教会制度を認める、「寛容」の段階に留まっている。これに対し、マディソンが対案を提出した。その内容は、*"equally entitled to the full and free exercise"* となっており、宗教の自由が権利として位置づけられている。マディソンの案が取り入れられて、「権利の宣言」は、一七七六年、六月に可決された。

これを、さらに徹底化し、具体化するように、次に開かれた議会には、ディセントから、多くの請願書が届いた。<sup>(21)</sup> ジェファソンの自伝によると、この請願書の山は、無視しえない力を持ち、議題にせざるをえなかった。ニューイングランドの場合は、議会で争われることはなく、むしろ、無視され、パプテスト派が結成した苦情処理委員会が、その中心となった。しかも、寛容から、権利としての宗教の自由への理念の発展は、税金不払いという、一見、世俗的な争いの中から、体験的に生み出されたものであった。ヴァージニアの場合、合理主義者の頭脳の争いが、表面に出ている。しかし、共通に言えることは、両地域のディセントたちは、請願書提出という方法で、地道に、自分たち

の宗教の自由を確保しようとした点である。とにかく、ヴァージニアでは、ディセントの請願書が取り入れられた。ジェファソンは、当時の論争を、“desperate contests”(必死の闘い)と表現している。ジェファソンは、ディセントの要求を、合理主義思想によって体系化し、法文化して提出したが、教会税の廃止、公立教会の廃止などの革新的内容は、決定にまで到らなかった。

次の議会(一七七六年、十一月三十日)では、教会税に対し、“is hereby suspended until the End of the Next Session of Assembly”と決定され、課税は免除されないが、停止され、一歩の前進であった。一七八一年には、ジェファソン起草のヴァージニア宗教自由法案が上程された。一七八四年一月、パトリック・ヘンリーが、キリスト教を維持するための課税を提案した。“ought to pay a moderate support of the Christian religion.”これは、特定の教派には限らないが、キリスト教一般を維持するための税金ならばよいとする考え方で、一定、進歩しているが、これを越えて、一七八六年に可決されたヴァージニア宗教自由法の内容は、驚くべきものがある。論旨は、次の三点である。

- (一) 全能の神は、人の心を自由なものとして創り給うたから、強制による統一は罪である。
- (二) 一個の人間に、信じない信条の普及のために税金を強制することは罪である。
- (三) 宗教上の見解は、市民権とは関係ない。

バックスの考え方と、ジェファソンの考え方は、共に、十八世紀の合理主義の影響を受けており、類似する点が多い。両者とも、教会と国家との分離を目標としたが、宗教に対する関わり方に、大きな差がある。バックスは、宗教家として、まず、会衆派から分離するという試練を経、次に、バプテスト派への転向に際し、神学的に苦しんだ。バプテスト派になってからは、ディセントとして、税金のことで、現実に迫害も受け、多くの迫害の例もみてきた。

体験を通しての、粘り強いエネルギーが、一生を支えた。同様に、新しい考え方を生み出した二人をとりあげたが、バツカスのほうに、深い関心を覚えたことは確かである。

## おわりに

大覚醒から独立革命に到る時期の思想研究は、最近、ますます、研究者の関心を引いている。本稿では、バプテスト派の理念について考察したが、これは、あくまでも、一地域の例にすぎない。今後、綿密な地域別研究によって、これを補わねばならないと思う。また、ニューイングランドには、この時期、多様な宗教思想が対立しており、会衆派对バプテスト派というような、単純な図式では解決しえない問題も多い。次に、会衆派の牧師で、アルミニアニズムを唱えた、メイヒュー (Mayhew, Jonathan) をとりあげ、彼の宗教家としての内面を理解しつつ、当時のニューイングランドの宗教状況を考察したい。

### 注

- (1) Bailyn, Bernard, *Pamphlets of the American Revolution: 1750—1776*, Harvard University Press, Massachusetts, 1965.
- (2) Mead, Sidney E., *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, Harper & Row, New York, 1963.
- (3) Heimert, Alan, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution*, Harvard University Press, Massachusetts, 1966. また、この点は、ピューリタニズム研究の動向に対応する。ボストン・スリー・ミラーの特徴の二つは、彼らが、知性、合理性だけをおぼへ、ピューリタンの内面、緊張した情熱にも注目し

ている点である。大下尚一、「ポスト・ペリー・ミラーの初期ニューイングランド研究」、『アメリカ研究』No. 5、一九七一年。本稿以前に、ビュートリタンの内面の葛藤、個人の宗教体験に基づく大覚醒をテーマとしたものに次の論文がある。野村文子、「半途契約から大覚醒へ」、『国際学研究』No. 3、一九七六年、「アンティノミアン論争から大覚醒へ」、『国際学研究』No. 4、一九七七年。

(4) Gaustad, Edwin Scott, *Historical Atlas of Religion in America*, Harper & Row, New York, 1962, p. 5.  
図表I (五十頁) を参照

(5) 大下尚一、「ビュートリタニズムの形成と伝統」、『ビュートリタニズムとアメリカ』講座アメリカの文化I、南雲堂、一九六九年) に詳しく論じられている。

(6) Miller, Perry, *Errand Into the Wilderness*, Harper Torchbooks, New York, (rep. of 1956) 1964, ch. 3.

(7) Morgan, Edmund S., *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*, New York University Press, New York, 1963.

(8) Pope, Robert G., *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England*, Princeton University Press, New Jersey, 1969, p. 3.

(9) このあたりの事情を考察したが、前述の「半途契約から大覚醒へ」である。

(10) 大覚醒についての解釈と資料を集めたものに、次の書がある。Rutman, Darrett B. ed., *The Great Awakening: Event and Exegesis*, John Wiley & Sons, New York, 1970. また、同書には、大下尚一氏によって書評も出ている。『同社アメリカ研究』No. 9、一九七三年、四八～五〇ページ。

(11) Goen, C. C., *Revivalism and Separatism in New England, 1740~1800: Strict Congregationalists and Separate Baptists in the Great Awakening*, Archon Books, (rep. of 1962), 1969.

(12) 大下尚一、「アイザック・バックスと分離主義」、『アメリカ研究』No. 8、一九七四年、一～一八ページ。

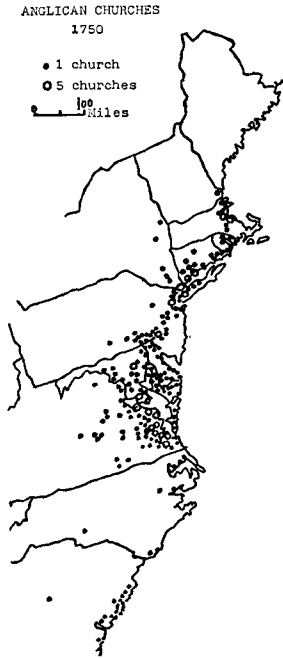
(13) 以下、McLoughlin, William G., *Isaac Backus and the American Pietistic Tradition*, Little, Brown, Boston, 1967. イサク・バックスのため

(14) *Ibid.*, p. 62.

(15) *Ibid.*, p. 100.

大覚醒の時期のバプテスト派の理念について

図表 II



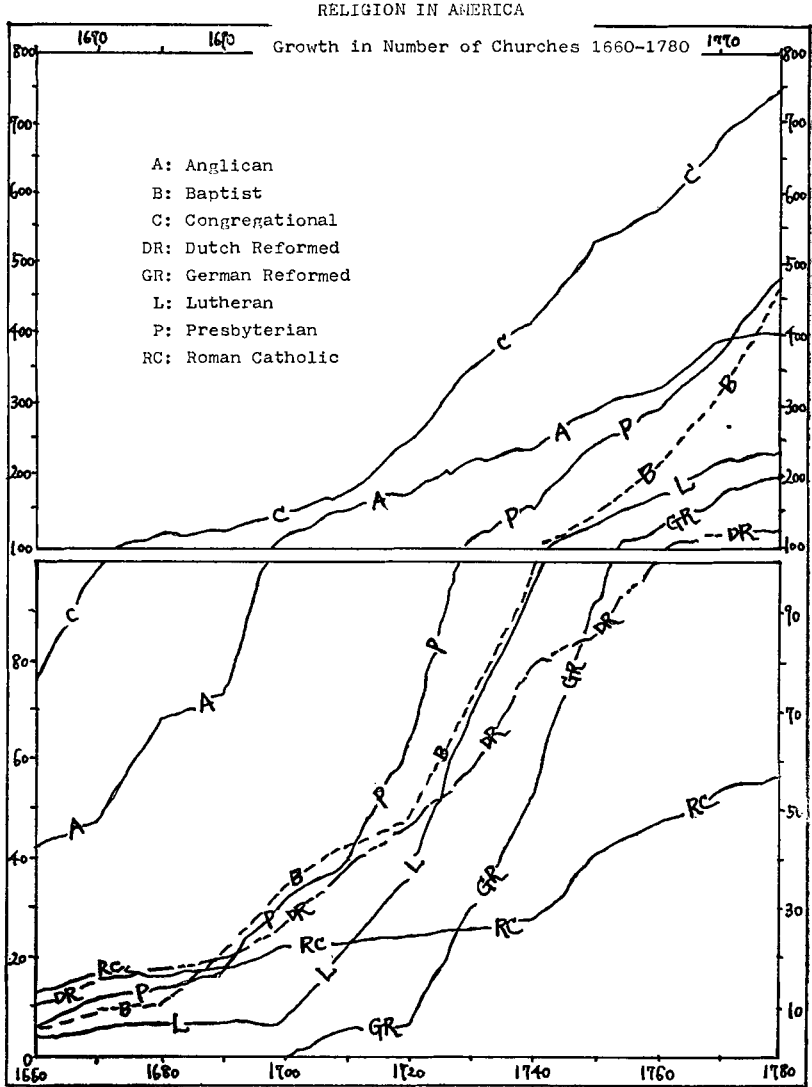
図表 III



- (16) McLoughlin, William G., *New England Dissent, 1630~1833*, p.p. 128~148.  
 (17) *Ibid.*, p.p. 149~162.  
 (18) McLoughlin, William G., *Isaac Backus and the American Pietistic Tradition*, p.p. 112~119.  
 (19) *Ibid.*, p. 115.  
 (20) Gaustad, Edwin Scott, *Historical Atlas of Religion in America*, p. 7, p. 14.  
 (21) 福音の興隆の事業家トーマス・ボイド、Julian P., ed., *The Papers of Thomas Jefferson*, Princeton University Press, New Jersey, 1950. 450p. 494p.



圖表 I



## 種の論理と世界宗教の哲学

氷 見 潔

世界宗教の原初形態として、師主を中心とする直弟子たちのサークルを想定してみよう。それは、師主の実践に弟子一人一人が共感し、自己の存在を挙げてこれを学まなぶという、いわば実存の行的呼応関係を基礎として成り立つと考えられる。その意味で師主の実践において表現された宗教的真理が連帯原理となっている。この真理の本質は普遍的愛の統合性に外ならない。サークルの結合は、この普遍的統合性の実現たる以上、理念的には万人に対し開かれていゝる。弟子たちによる学びの行は師主の実践における統合の作用性に協力し、全人類の協同の建設に参与するという意味を有する。こうしたサークルのあり方を原初形態と呼ぶ理由は、たんにそれが世界宗教形成の歴史的発端をなすという点にのみ存するのではない。およそ宗教的実存にとって、師主との信仰的、行的同時代性という語に表わされる如き学びの立場の徹底が、窮極の関心事である。だから師主、直弟子間の関係は、いつの世代にとっても範たる意義を保持し、この意味でサークルは、われわれ自身の実存が常にそこへと遡源すべき宗教性成立の原初であると言われる。

ところで世界宗教は、自然宗教を母胎として発生した。自然宗教は社会学的に見れば自然成長的共同体を基盤とする一つの随伴的機能である。共同体の維持という種族的倫理の側からの要求に基づいて伝統慣習の秩序の權威づけ

として作用するのである故、宗教といつてもそれはあくまで種族的倫理に従属的である。この場合基督共同体としての種族社会は、ベルクソンの所謂閉じた社会であつて、自然的規定による有資格個体のみを身うちとして許容する。そして他共同体との敵対關係を常に想定し、社会間の交際輸入を阻止することによって、自らの統一性を保持せんとする。ここでは愛といい、倫理性というも、根本において共同体自身のこうした排他的利己性に規定された形で現われる外ない。同胞間の親密な愛は、異邦の者どもに對する烈しい憎惡に裏打ちされる。この種の愛の及ぶ範圍は無論共同体の勢力伸展に伴い空間的に拡大され得よう。しかしかかる同一性的自己拡張によつては、決してそれは全人類の普遍愛に転化することはできぬ。排他的愛と無制限に開かれた愛との間には、嚴とした質的相違が存する。それ故師主を中心とするサークルが普遍的愛の統合性を結合原理として成立してくるというならば、そこには愛の質的轉換が生起しているのではなくてはならない。それは師主の実存において、まずもつて成就される。彼は自己の屬する種族の絆による倫理を否定克服して普遍的愛に基づく実践様式を創出するというしかたで、轉換を証示、垂範する。弟子たちが彼の行を学ぶということは、要するに同じ轉換運動を自己の実存において行ずる試みに外ならない。

既述の如く師主、直弟子間における行的呼応が実存の宗教性成立の原初たる意味をもつのであつてみれば、彼らの行に特有のこの轉換動性の解明は、宗教哲学の根本課題であると言えよう。何故ならそれをなすことによつてはじめて、師主の実存の全人類にとつての模範たる所以が理解されるとともに、われわれ自身の実存がその学びの立場へと自覺的に位置づけられ得るのである。論理的に徹底した糾明が試みられねばならない。この要求に應えるものとして田辺元博士による「種の論理」<sup>(1)</sup>を再評価すべきことを、私は提議したい。以下小論ではまず種の論理が懺悔道を介して宗教的実存の自覚論として成熟してゆく経過を論じ、次いで「キリスト教の辯証」へと至る過程でその自覚が師主イエスの学びの立場へと具体化され、世界宗教的協同の建設への展望を開くのであることを明にしようと試みる。

叙述は田辺哲学の発展に関する大局的見通しを得ることを主眼とする大掴みなものであり、かつ比較的自由的な解釈をも含むのであることを予め記しておかねばなるまい。従って田辺哲学に関する専門的特殊研究としての資格を、固より小論は主張し得るものではないが、わが国最高の思索の伝統を継ぐ宗教哲学の建設への試案としての意義は、十分に担い得ると考へる。

二

類種個の三者が論理の契機としての普遍特殊個別に各々対応することは言うまでもないが、田辺哲学において特に種が独自の意味づけを得てくる直接の動機は、実践の指針としての社会存在論の見地に存した。社会は個人に対し、その存在を先天的に拘束、規制し、或る場合にはこれを庄殺、吞尽する如き圧倒的強制力を有する。かかる力の根拠は、社会を個人間の交互作用の間柄と見る自由主義的社会論によっては到底究明され得ないと考えた博士は、社会的共同の根底に原初的、実質的な統一の存することに想到した。そして実証的社会学の成果に依拠しつつ、かかる統一が未開民族のトーテム社会に典型的に現われていることを確認し、かつそれが生の自然的趨性に基づくものであるからには、近代社会においてもその根底的意義を決して減ずるのでないことを論じた上で、これを種と術語化したのである。つまり種のもともとの意味内容は、自然的生の形造る原初的統一であり、かかるものとしてそれは個の現存在を先天的に規定する基体たる性格を有するのである。

ところで種の概念の提唱に先立って、田辺博士は自己の弁証法家としての立場を既に明確にしていた。その博士にとって、上述の如き種の基体性の把握は哲学的論理の全体構造に決定的影響を与えずにおかぬ性質のものであった。

というのも周知の如く弁証法は、何物をも直接態として許容せず、一切を他による被媒介の關係において把握するという、基本的要求を掲げる。この要求の徹底は不可避的に一つのアポリアへと導く。およそ一切が媒介されてあらねばならぬ以上、媒介（論理）そのものもまた、自らの他者たる直接態によって媒介されるのでなくてはならない。さもないとそれ自身一つの無媒介直接態に墮してしまふことにならう。かくて論理は媒介を絶対的に貫こうとするまさにそのことにより、自己の前提として直接態を要請せざるを得ないのである。今田辺博士により個の理性的存在に先立つ原初的統一として種が把握されたことは、とりもなおさず、この要請を満たす直接態として種が名乗りを上げたということの意味するであろう。ここから種は、論理以前の非合理的直接有という性格規定を受ける。弁証法は種を自己の否定契機とすることにより、絶対媒介の性格に徹し得るのであらう。「種の論理」とは、かかる見通しのもとに用いられる語である。つまりそこでは類種個の十全な媒介關係を成立せしめる前提として、種が他二者に先立って特異な位置を占めるものと、さしあたり理解されよう。

しかしながらそもそもその問題は、ここで言う直接性の意味如何でなくてはならない。一体、絶対媒介を標榜しながら直接態を要請することは、論理の自己廃棄に外ならぬであらう。ところが論理媒介がそうした自己廃棄というしかたで自らの他者たる直接態を措定することが、まさに媒介の一様式なのだという主張を、元來弁証法は含むのである。論理の始元たる直接態は、一切の媒介の自己止揚であり、その意味で媒介自身により媒介された直接態であるという説明が、ヘーゲル以來弁証法家の定式となっている。田辺博士も例外でなく、種の直接性をあくまで媒介されたものとして理解せしめようとする。この観点から種の存在性格は、さらに立入って規定されるのである。種は共同体の統一として、相互に排他的対立關係に立つ。換言すれば種的統一は特殊相対である。こうした特殊性を存在論的に原理づけるのが、質料の概念である。ここで質料とは、生命の存在のための自然的物質的条件の總体を指す。生の種

的統一は、それに全面的に依存する。つまり種族共同体は一定の土地を占有し、そこにおける自然資源を独占的に利用することによって存立し得るのであり、そうした自然条件共有の超世代的指標たる血縁が、個の成員性を先天的に決定づける。これにより種は既在的空間性に固定された排他的自然統一でありながら、個の現存在にとっては倫理性と自然的愛とがそこに由来する原初的統合として、基体たる意義を有するのである。そこから先程の論理的考察にたち帰るならば、特殊相対としての種の統一は、類の根源的統合の質料における自己外化として与えられるものと解される。類はそれ自身としては理念的絶対性であるが、質料に自己を外化するというしかたで、自己否定的に現実世界の相対的統合としての種を措定する。この意味で種は類の自己否定性により媒介された直接態なのである。

次に種との関係において理解される個の存在性格は如何なるものか。既に触れられている如く、個の生存は種によって先天的に規定される。解釈学的境位としては、そのことは、現存在が血縁地縁的統一の既在的空間性のうちへと投げ入れられた者として自己を見出している状況、所謂被投性として解されるであろう。それを論理的に根拠づけるものは、血と土との全面的繫縛のうちにある個の既在的持続性としての身体である。換言すれば身体存在たることにおいて、個は種の限定拘束下にひき渡されてある者として自己を見出している。この意味で身体は種の質料的基体性の個における対自化と看做される。身体(2)の宿す根本性向としての所謂我性は、種の排他的利己性の対自化されたものに外ならない。それはまた積極的に個の自由意志を誘発して、種の統一そのものを篡奪せんとする権力意志の形に顕勢化もし得るのである。

しかし個は決して一方的に種の限定を蒙って存在するのではない。近世觀念論哲学の成果に立脚する田辺博士にあって、個は本質的に理性存在者であり、自己の内面に普遍的規範性を把持する自律的実践主体である。かかる者として個は初めて、個体(個的主体)と呼ばれる。個体の実践はカントの所謂道德律の意識における如き類的普遍性の観

念的自覚を指針とし、最高善の実現を追求する道徳的行為である。それは種の直接態を否定転換して種的共同を類的統合の普遍的道義性に立脚せしめるといふ、種の類化作用として特徴づけられる。種の直接態を否定契機とする論理の絶対媒介性とは、かかる行為の発動に即して現われる類種個の三者相互媒介の動性をいうに外ならない。今その媒介関係を整理してみるならば、類は種の直接態へと自己外化し、種統一的内に産出されたものとしての個の生を有らしめるが、個は個体たることにおいて直接態を否定し、種を類のもとへと高める。その意味で個体は、種の降下と種の向上との両方向の転換動力である。この転換性は「基体即主体」の語によっても特徴づけられている。この転換を通して類は、自己の否定態たる種の直接態を媒介契機としてそれをさらに否定するという、否定の否定すなわち絶対否定のしかたで自らを実現することになる。ここから田辺博士は類を絶対否定的全体性と把握し、その作用性が個の行為において経験される事態を、普通の絶対否定的無と呼ぶのである。

そこで、こうした類の絶対否定性の側から見れば、個体の転換性はその実現のための媒介として使役されているという関係に立つはずである。「絶対はこれ（＝個の主体作用）に於て自己の脱落を自己に回収し、個の主体を通じて自己自身に帰るのである。時間の内容として直接に現われる種が絶対の内<sup>3</sup>に於ける絶対自身の脱落の途であるとするれば、個は絶対の自己内還帰を表はす」と言われているとおり、種の直接態を否定契機とする個体の行為は、徹底して理性的、自力的なるものでありながら、同時に絶対否定的無の自己実現作用によって催起され裏づけられているものと扱えられる。ここから当然、行為における主体は有限微弱の身でありながら己れが真摯に行為する限り、絶対の自己実現のため用いられているという信頼感に支えられている。この意識態度は「絶対自力即他力の信」と称される。かくして絶対媒介の論理は行為主体における一種の宗教的信と相即するものであることが明となる。田辺博士はこれを次の如く述べている。

「而してこの絶対自力即他力の信、即ち如何なる否定的媒介としての歴史的環境といへども基体即主体の実践的な否定的媒介に於て、自己の死即生なる転換の媒介に化せられ、その統一に於て全体が実現せられるといふ信、は辯証法の内にそれを貫く信に外ならない。若し之をしも宗教的信仰に外ならないといふならば、辯証法的論理といへども宗教的信仰と相即するといふべきであらう。」<sup>(4)</sup>

にもかかわらず、この時期つまり種の論理の建設期における田辺哲学を宗教哲学と性格づけることは、われわれにはできない。何故というに、ここでの博士の行信的自覚は、到底宗教固有の領域に触れるものとは考えられぬからである。その所謂宗教的信は、絶対媒介の論理が自己の他者として非合理的直接態を要請し、しかもまた、これを否定契機として自己の貫徹を要請するという、いわば絶対合理主義の含む二重の要請から引き出されている。その意味では、理性的自力倫理の付随者たるにすぎない。この点で博士は、実践理性の要請として宗教的信を根拠づけるというカント主義の立場を未だ脱していないと言えよう。しかし種の論理そのものは、その媒介性の徹底において、かかる立場を根底から覆す必然性を感していた。その点を次に解明してみよう。そうすることにより、後の懺悔道哲学における自力倫理の徹底否定としての他力救済宗教的境地の行信証が、実は種の論理の当然の帰着処であった事情も、明らかに becoming すると思う。

### 三

種の統一は土地占有による排他的空間統一として存立を得るのであるから、種族共同体は常に既得の空間性を固守し、必要に応じてはその拡張をはかるのでなくてはならない。種的基体の根本的存在性格はそれ故既在的自同的持続



性である。こうした趨性に基ついた実践様式が当然個には課せられるのであって、種族的伝統慣習の保守性がそれに外ならない。それはもちろん個体の自由意志の発動を抑止するという性質のものであるが、他面それに従う限り個の身体性における自然的生の自同的持続は可能なのである。日常的生における個の頽落態とは、そうした従順性に無自覚的に浸り込んだ有り方をいう。そこでは個が自己として理解しているものは既在的身体性に外ならず、種の統一の空間性はこの自己の持続を保証する環境世界の有意義性として馴れ親しまれ、既在的なものは無批判肯定的に実践様式として受容されるというしかたで、その都度現前化され、かつ将来においても変わらずそうあるものと予期されている。だから日常的生における個は時間を過去から現在を通して未来へと一様に流れゆくものと理解し、その流れの内、「昨日も、今日も、明日も」自己の自然的生が連続することを疑わない。

道徳的実践が基体即主体の轉換に徹するものであるとするならば、種的基体の克服ということが根本の問題とされざるを得ないであろう。道徳的行為に際しては個体は自己に固有の時間性としての自由企投の未来性を種的空間の既在性に自覚的に対立せしめる。それに応じて既在性も被投の原偶然的事実性の限定拘束力として自覚化されるのである。だから行為における個体は未来と既在との力的緊張関係により規定されている。道徳的行為が現実になされるとは、この緊張の極、後者の被限定が前者の能限定へと瞬時的に媒介轉換される飛躍において、類的統合が現成することと理解される。行為轉換の時間性は瞬間として規定されるのである。それ故道徳的行為は惰性的持続の克服としての種的限定の否定轉換と考えられるが、同時にまたそこにおいてかかる種的限定の全面的支配のもとに自同的連続を許されていた個の身体性もまた否定轉換されるのでなくてはならない。個にとって道徳的行為が死即生の決死行たる意味を有し、道徳的主体としての個体が自己を失うことによってかえって自己を得る如き自己矛盾的存在たらざるを得ない所以である。

しかしこうした転換の自力遂行を追求するという、まさにその点に道德的行為の困難が存すると言ねばなるまい。種の基体の排他的相対性に由来する既在的限定は、類の普遍の現成に対する障碍として、執拗な反転換性をもって個体を拘束する。だから道德的実践における個体は現実には蹉躓を重ねる。その原因を個体は自由行為の發動を妨げる伝統慣習の強制として意識することもあろうし、より主体的に、既在的束縛をふりほどくことのできぬ自己の身体存在の「肉の弱さ」として意識することもあろう。しかし一層重要なことは、個体自身が道德的行為の転換成立を確信している場合も、実はそれは自己斯様にすぎぬのであり、自覚の徹底された場合そのことが曝かれざるを得ぬという点である。形式的に言えば行為転換が自力で遂行されると解されている点に、既にこの立場の維持されたい所が示唆されているとも考えられよう。何となれば、そこには行為転換の前後を通じて持続する自力の主体としての自己が想定されねばならず、このことが転換における個体の「死即生」というあり方と根本的に矛盾するのである。

例えば道德的主体は同胞愛を實踐する。さしあたり彼は、そうした行為によって自己がその属する種族の共同体を類的普遍に立脚せしめていることを疑わないであろう。しかし実際には同胞愛は種の基体の排他性から「異邦の者どもを敵視し、憎むべし」という命法と表裏一体をなして由来する自然的倫理性に外ならないのであって、既在的なものの持続であるにすぎない。だから個体の行為は何ら転換ではなく、自己の身体存在に繋がる種の既在的限定の同一性的持続である。何らかの折、個体がこのことを思い知るに至ったとしよう。つまり種族的同胞愛の裏面たる排他的敵視性が他種族に対する侵略迫害の形で現実化するのを眼のあたりにしたという如き場合である。彼の道德的確信は一挙に覆されるであろう。そして、それまでに自己の爲した一々の同胞愛的行為も所詮は種族利己性への加担以外の何ものでもなかったことを認め、悲痛な思いに沈む外ない。こうした場合、主体の道德的自負が強ければ強かっただけ、既在的なものにより手厳しく復讐されているのだと言わねばなるまい。倫理的実存の行き着くところが悔恨で

あると言われる所以である。一体種が類的統合の自己否定によって有らしめられ、その現成の否定契機となるべきでありながら、自らの排他的相対性を固執するということは、墮落以外の何ものでもない。道徳的行為はそうしたあり方の否定転換として善を希求するのでありながら、かえって種の既在的限定の根強さに屈して、墮落に加担する罪悪へと陥込むことを重ねるのである。それは畢竟道徳的主体自身の既在的存在たる身体が血と土との種の限定に全面的に繫縛されてあるということによる。倫理的悔悟においては、こうした根原悪の在処としての自己の身体性がはつきりと自覚されるのである。

#### 四

ところで理性が本性上無制約普遍的者を求めるのでありながら、それが現実の経験世界において既在的に関わり得るところは一切、被制約的相対でしかないという問題性——理性にとって不可避の自己矛盾——は、近世哲学における理性批判の根本モチーフをなすのであった。まず理論理性についてこの問題と取り組んだカントの試みが「純粋理性の弁証論」就中二律背反論において頂点に達したことは周知の通りである。だがカントは理論理性の自己矛盾の前でいわば一步退き、無制約普遍を理念として理性の実践的使用の指標たらしめることに解決を見出そうとする。しかるに実践理性の領域でも行為の立場に徹せんとする限り同一の問題がまた立ち現われてくること、前章の叙述よりしても明と思われる。しかもここでは自己矛盾は一層深刻に迫ってくる。何となれば実践理性は絶対自発的主体性を標榜するのであるから、行為において現われてくる問題については、全面的にその責をひき受けねばならない。それは、理論理性の批判が「批判される理性」を対象として「批判する理性」によってそれ自身理論的に営まれるのと

は、著しい対照をなす。こうした点を把握して実践面における理性批判の方向を推し進めた最初の人は、ヘーゲルであった。彼の「精神現象学」中、理性道徳から宗教への移行部では特にその成果が明確に現われている。<sup>(5)</sup>その叙述の要点を記すならば次の如くである。道徳的主体（良心）が普遍性の確信に基づいてなす行為といえども、内容においては不可避的に特殊的一面性を帯びる。そこで実践理性の立場は、行為をなした理性と、その一面性を咎める理性とに自己分裂を起こす。そして前者は普遍的全体性を損ったものとして、後者により悪と断ぜられる。だが後者もまた行為もせずに——実は「反行為」という一つの特異内容の行為をしながら——批判を行っていることにおいて偽善であり悪である。そこでこうした分裂を通して双方が互いに自らの至らなさを謙虚に自認悔悟して告白しあうことにより、宥和がもたらされ、理性の全体性が回復される。

ヘーゲルのこの叙述を田辺博士は理性批判の精神を徹底するものとして高く評価し、これを絶対批判と命名する。そして自らの倫理的絶対合理主義も終にはこの絶対批判に行きつかざるを得ないことを、ヘーゲルに範を仰ぐことによって明確に認識するのである。しかし両者の絶対批判の間には決定的な相違が出てこざるを得ないことも、指摘されねばなるまい。件の箇所既に著しく理性一元論への傾向を強めていたヘーゲルは、行為を芸術制作に典型化される如き表現作用として扱えた。それ故行為の特異性とは、理性主体が自己を表現するに際し周囲の状況から偶々蒙った制限にすぎない。批判を受けた行為主体は、かかる外的制限の認知告白というしかたで非を認めることにより、理性の同一性的全体に帰入し得る。これに反し田辺博士では、行為の特異性は種的限定に纏綿された行為主体の既在の身体存在そのものから必然に出来る。故に批判は主体自身に宿る根原悪の摘発であり、窮極的にはその存在の滅尽を迫るのである。極言すればヘーゲルの場合「あれも、これも」というしかたで全体を包括する理性的普遍の場が前提され、行為主体は偶々「あれ」を為したことに伴う全体性の欠損を告白することにより自己止揚的に普遍へと帰

順するものと考えられる。これに対し田辺博士の絶対批判は、己れの行為するところ悉く特殊相対に墮さざるを得ないという実存的現実の自認を主体に突きつける。何をやっても志に反して蹉躑を重ねることにはかならないというのが、倫理的生の窮境として露呈されるわけである。ここに至って類的普遍は「あれでもなく、これでもない」というしかたで理性主体の既在の生的一切を否定する力、すなわち理性主体を七花八裂の絶望に追い落とす絶対無として遭遇される。田辺哲学の画期性は、こうした窮地における理性主体が絶対無に随順して自己の既在の有性の一切を放棄する、すなわち我性に死するということによる倫理的生の自己突破、否定転換を、身をもって証示したという点に存する。この事態を言明するのが、すなわち懺悔の概念である。

だから田辺博士の所謂懺悔は、はっきりとたんなる悔恨以上のものである。悔恨とは倫理的主体が己れの過去の行為を内面で残念がっていることであって、その悲痛の度合が如何に高かろうとも、それ自体では自力理性の内存在を突破する原理たり得ない。これに対し懺悔とは上述の如き絶対批判の窮まりにおいて主体が悔悟の念とともに既在の自己について存在資格なしと自認し、随順的自己放棄としての死の行道を敢えてすることである。そうすることにより、自己の端的な否定者としての——その意味で超越的絶対他力としての——絶対無を現成せしめる。だからその行ずるところは我性の有への執着を滅した業として、一転無碍の自在性を得る。そこにちょうど倫理的現実を公案とする悟道にも譬えられる、懺悔の不可思議転換性があると言われるのである。このことをより根底的に考察するならば、主体による懺悔の発端が既に絶対無への随順として把握されていたことから窺われるとおり、この行そのものもとも絶対無により催起されている。だからこそ絶対無の超越的転換力に働かれて、無碍自在性への復活が起り得るのである。従って懺悔は決して主体の行為と言われるべきではない。それは主体が絶対無の他力に働かれて行ぜしめられ行ずる絶対的自己否定としての宗教的行であって、そこにおいて主体は死・復活という絶対的断絶転換

に曝される。そしてかかる転換を行ぜしめる力としての絶対無はすなわち愛として経験されるのである。

こうして今や無即愛と性格づけられる絶対無を、種の論理当初における絶対否定的無と比較してみよう。両者とも実践の否定転換構造に現在の統一を与える類の根源的統合の働きの様式が自己の否定態——種の直接態、相対有——を介しての所謂否定の否定としての絶対否定性と把握されている点でも、両者の間に一貫性が認められる。しかし両者の現成に対応する主体の行信的態度には、根本的転倒の生起しているのが知られる。種の論理は当初あくまで絶対合理主義の立場であり、主体の倫理的行為が種の類化というしかたで転換を成就することにより絶対否定的全体が現成するものと考えられた。それ故その作用の超越他力は、「絶対自力即他力」の信の対象として、いわば、自力遂行の背面に要請されたにとどまる。これに対し無即愛の絶対無は、この自力理性が倫理的現実における苦闘のうちで絶対批判に曝され、かの信念に完全に行き詰って自己断滅を余儀なくされるところに端的な超越他力性において現成し、主体の死を生死を超えた生へと復活せしめる絶対転換力として経験される。従って絶対無は「絶対他力即自力」として行信されると言われる。この立場より見れば当初の「絶対自力即他力」の行信は、実践の否定転換性を理性がなお観念的に把握していたことから、倫理行為にその自力遂行を期していた倨傲に外ならない。しかも他面「絶対他力即自力」の行信の境地はあくまでこうした観念論的自負を前提し、その徹底的に打ちひしがれることを通してはじめて開かれてきたものである。

## 五

田辺博士は種の論理に関する論文の発表を五年間中断しつつあった一九四六年に、「懺悔道としての哲学」を世に

問うた。その主旨は、およそ理性による一切の自力的試みの懺悔に帰着せざるを得ぬ所以を明示し、この認識の上に哲学を懺悔道——それは哲学的理性の超越的否定轉換力に働かれることの自覚として、もはや「哲学ならぬ哲学」たる超理観学であると言われる——として建設すべきことを提議するにあつた。具体的には、それは種の論理における類種の三者媒介関係を懺悔轉換の自覚から再構成するという課題を指し示してしよう。しかし此小論では、上述の五年という中断期間にもかかわらず敢えて絶対批判、懺悔を種の論理そのものの必然的展開として示そうとするやう方をとってきた。それ故あらためて種の論理の再構成という形で問題をとり上げるまでもなく、類種個が各々如何なるあり方、働きとして把握されることと相即して懺悔轉換の自覚が成立してきたのか、既におよその説明は試みられている。すなわち類は無即愛の超越的轉換力、個は死・復活というしかたで轉換の媒介契機となることが知られた。ただ種については、なお考察すべき点を残している。というのも種は自然的生の根源たる直接態として懺悔行の否定契機となるわけだが、懺悔の絶対轉換性に基づき、他の二契機の示す轉換動性と相即的に種にもまた否定轉換されたあり方というものが、考えられねばならぬはずだからである。

質料的の原理に基づいて自然的生における個の社会存在を規定する種の基体性が、懺悔により空じられるのであること、縷説を要すまい。しかしそれは、決して懺悔が個を社会から離脱せしめるということを意味するのではない。懺悔はあくまで具体的行であつて、倫理的現実による媒介を離れることなく、それ自身社会的実践の性格を固持する。そこで個が無即愛の轉換力に働かれて生死を超えた生に復活せしめられるという場合、そのことが行的に証される場としての社会が考えられねばならない。それは復活せる個が絶対無の超越的愛に対する感謝報恩としての愛他を行証する社会空間であり、無即愛の絶対還相に協力奉仕せんとする個の相對還相としての相互教化において成り立つ空間的連帯性である。その有性は絶対無の空性に媒介されたものとして仮であり、絶対還相の媒介としての方便世

界としての意義をもつ。種の転換されたあり方とは、これに外ならない。そこで類の無即愛、個の死・復活に対応する種の転換動性が、直接態・方便世界として把握される。直接態における血縁地縁的共同性が、絶対無の媒介により方便世界の相互教化愛他の霊的協同性へと転換昇華されるのである。

種のこうした転換動性は、懺悔の宗教的社會革新としての性格を明示している。つまり懺悔行は種族的共同の排他性を打破し、これを超越的愛に根底づけられた人類的協同へと媒介するという建設性を有する。自己と種族との罪業に死して絶対無の愛に生死を超えて復活せしめられる個は、この転換力への感謝報恩というしかたで必然にこの建設に参与せしめられる。この行道をたゆまず反復する限りにおいて、個は宗教的実存たり得る。その意味で実存の宗教的自覚は、社會革新への参加を離れてはあり得ないと言われるのである。

## 六

「懺悔道としての哲学」提唱に際し、田辺博士にとって決定的な導きとなった宗教思想は、親鸞の他力念仏門であった。懺悔転換の行道の自覚は、一貫して親鸞の教えに信頼するという形で推し進められたのである。しかるにそれ以降博士は急速にキリスト教への傾斜を強めてゆく。このことの必然性を、われわれは困難なく理解できると思う。というのも種の論理との連関において把握される限り、前章における種の転換動性に見られる如く、懺悔道は種族倫理の否定転換、社會解放と相即するのであり、懺悔転換の実存的自覚は、世界宗教的協同の建設への参与という社會実践と不可分である。こうした社會変革の歴史的動性を明確に示している世界宗教といえはキリスト教である。ここから田辺博士は、キリスト教を最も歴史的具體性を備えた宗教と評価し、その動性の原初たるイエスの人格に自らの



宗教的実存論の理想的な実現を見ようとする。そのことは、とりもなおさず師主イエスを範とする同時代的<sup>まね</sup>学びの立場として、博士の宗教哲学が最終的な具体性を得んとすることを意味してしよう。そういう試みの結実として「キリスト教の辯証」（一九四八年）は成立したのである。だから当然ここでは、イエス・キリストを対格的に信仰する神学的立場をこえてイエス自身の主格的信仰を理解する立場へと遡源することが、基本的課題として掲げられている。しかしそれは必ずしも、所謂史的イエス云々の問題にかかずらうことを意味しないであろう。博士としては、あくまで哲学的、宗教哲学の立場で、自らの弁証法論理により追求され得た限りの宗教的実存の窮極の可能性を、福音書の記載に基づいて「イエス」と名づけられた人格に見出せば足りるのである。

だがイエスを宗教的実存として把握しようとする場合、その先駆形態としての預言者の存在を無視することはできない。田辺博士の考察も、イエスを預言者の実存自覚の発展の系列上に位置づけることを試みている。では、まず預言者の実存は如何に論理把握されるか。そもそも自然成長的宗教の特徴は、類種個の三契機のうち種の直接的統一に他の二契機が拘束され、未だ自立し得ていない点に存する。ここでは神性というも血縁地縁の制限に依存する限りでの共同的生の根源であって、類的統合の普遍性として開示されてはならず、また個は種族の先天的強制力によって祭儀参加を決定づけられている。かかる状態を普遍的世界宗教形成の方向へと打破する活動の口火を切ったのが、預言者だったのである。彼らが普遍的義の神ヤハウェの言を伝達し、土地神バールの祭儀を徹底して排斥したことは、種の血縁地縁的統一に対する類的普遍の超越性を明にし、両者を截然と分かつという意義を有した。種族の沃地定住生活における土地占有的保守安逸の利己性は、普遍的義の側より要求される奉仕の使命に背く罪惡として、彼らの激しい批判的となる。この種族批判の立場は、強国により種族が征服されるという悲運をさえ、ヤハウェの世界歴史支配における種族膺懲の業として受容するという態度にまで徹底される。こうした彼らの活動により、イスラエル古代

宗教は自然成長的種族宗教の段階を克服した倫理宗教としての特性を明確に備えるに至ったと言えよう。

無論普遍と種とを区別したということは、預言者の活動の一面をなすにすぎない。こうして区別され引き離された両者を和解させることに生涯を捧げたという点にこそ、むしろ預言者的実存の本領は認められるであろう。<sup>(?)</sup>種族の既在的状况が罪惡である以上、預言者は民人に悔改めを勧め、神の恩寵を期待するというしかたで双方の宥和をはかるしかない。しかし苦言を呈し困難な道を説く者に、民が素直に耳を傾けるはずもない。和解の成立どころか預言者自身、民に忌避され孤絶の境に追い込まれる。預言者的実存に固有の悲劇性とは、それである。こうした境遇の中で彼がなお民との連帯と神の召命との双方に対し誠実たらんとするならば、彼は種族の罪を一身にひき受け、自ら率先して神の前に懺悔を行じ、種族のためとりなしをはかる外ないであろう。預言者的実存の徹底が連帯懺悔贖罪の行に外ならないとされる所以である。そのことを明確に証した預言者として、田辺博士はエレミヤを評価する。彼がさながら死人の生を生きたと伝えられること、そしてその自覚の根本がバビロン捕囚という種族の悲運にあたって自ら首に軛を負ったという行為に象徴される徹底した連帯懺悔であった点に、博士は自らの懺悔道と軌を一にするものを見出すのである。このエレミヤの自覚は、第二イザヤに受け継がれる。ここではさらに神の側からの恩寵による救済という觀念が加わることに、この事業のために用いられて種族を代表して懺悔贖罪を行ずる「神の惱める僕」という実存把握が成立した。それはまさに預言者的実存の自覚態の頂点と目されるのである。

こうしたエレミヤ、第二イザヤという発展の延長線上にイエスの実存は位置づけられる。しかし前二者は預言者であり、イエスは世界宗教の師主である。彼の実存は、上述の如く「神の惱める僕」をもって一応の完成に達した預言者的実存を克服するという性格において理解されねばなるまい。それは如何なる点に認められるか。論理的に言えば、既に田辺博士自身明にしたように、個が懺悔を行ずるということ自体、実は超越的他力により催起されている

でなくてはならない。絶対が相対をあくまで媒介として用い、その根原悪に纏綿されたあり方を新しい生へと復活せしめるといふ働きに裏づけられることによって、懺悔は轉換救済の意味をもち得たのであった。預言者の場合、未だこの懺悔を行ぜしめられるという自覚に徹するものではない。というのも絶対が義の神として直接的有性において相對に對峙している限り、相對はその前で懺悔を自力主体的に行なう外ないのである。懺悔がその超越的轉換性において真に自覚されるためには、絶対は自己否定的に眞の絶対性に徹するものとして、つまり愛の絶対無性として信じられるのでなくてはならない。神の本質をそのようなものとして知る実存形態こそ、イエスなのである。彼において、神の普遍的義としての性格は、類的愛へと止場される。彼の説く神の国の福音における悔改めとは、神の超越的愛により催起される懺悔の謂であって、「その神の愛の絶対轉換が絶望的なる自己を赦罪救済する超越性を讃仰し感謝し、もって神への愛を懐くと同時に、それを表現し報恩するために、必然神に協力して、他の人間に対する神の愛に参加する。隣人愛これである。かくて神の愛と神への愛と、しかしてこの隣人愛とが、私のいはゆる愛の三一性を形造する。これが神の国の原理に外ならない。」<sup>(8)</sup>と言われる。ここにわれわれは、懺悔行における轉換救済の積極面として前に還相の語で表現されたものが、今やイエスの福音における神の国の建設原理としての愛の三一性に一層具体的な形を見出しているのを知る。神の国は復活せる個の愛他的実践によりうち立てられる方便世界的協同として理解されるわけである。

しかし田辺博士の論理的把握がそうであるにせよ、実際においてイエスの説いた神の国が、黙示文学的終末觀の伝統に規定された超現世的内容のものであったことも否定できない。終末觀が神話的宇宙表象にとどまっている限り、神の国が上述の如き実存的意義をもつとは言ふことができなない。ここで田辺博士は、終末觀を宗教的実存の自覚へと媒介する可能性をイエスの福音そのものの内に立証するという課題、換言すればイエスにおける終末觀の非神話化を

弁証するという課題に直面せねばならない。

イエスは神の国がきわめて近い将来に接近してゐることを説いた。しかしまた同時に、神の国の発端は既に兆しているという認識が彼においては支配的である。この点で彼は、神の国をたんに予言した古の預言者とはもちろん、それを近い将来のものとして準備した洗礼者ヨハネとも明確に区別される。このことを田辺博士は、イエスが懺悔行の超越的転換性を如実に感得していたことの必然的帰結であり、またその証左でもあると理解する。というのも、懺悔が本質的に絶対の側からの恩寵により催起されるのである以上、それが行ぜられるという点において既に神の救済事業の開始されていることは明確なものでなくてはならない。その意味で実存イエスにとって、神の国が既に力強く地上に侵入しつつあるとの信は不動のものであったのである。彼の福音は、あくまで懺悔転換を条件とする未来的な神の国が既に兆しているという、この未来即既存の不思議を身をもって証することに極つたのであると言われる。つまり彼は自ら懺悔転換を不断に行じてみせることにより、そこに働いている超越的恩寵の転換力へと人々を覚醒せしめることに身を捧げた。それ故イエスの出現は、各人の実存を神の国の既存と未来という両面から規定された革命的中間時性の只中に投げ込んだのであり、実存にとっては一刻一刻が、彼にならって懺悔転換を行するか否かという逃れようのない二者択一の試練たる意味をもつ。こうした時間把握の内で、終末観の本質たる現世否定性は懺悔行の瞬時性へと媒介され、その死の行道としての否定的側面を明確に自覚せしめるものとなる。かくして終末は「我々の現存在の否定、更に現存在がいはいゆる世界的存在としてそれに規定せられるところの、境位としての世界の、否定、之を総括していへば、すなはち現世現生の否定<sup>(9)</sup>」と言われる。超越者の絶対無性に働かれる個と種との転換動性の際立つた把握様式として、イエスの福音における終末観は理解されるのである。

以上において田辺博士の宗教哲学の立場よりイエスの福音を懺悔転換の自覚に基づけて理解する試みを一応考察し

た。まだ問題は多く残るのであり、特に種族的倫理の克服という観点から、律法と福音との関係の考察は大きな課題となろう。「キリスト教の辯証」は怠りなくこれと取り組んでいるのであり、さらに同じ問題を「律法と愛」という形で自覚化したパウロのイエスに対する関係にまで説き及んでいる。だが小論はもはやそこまで立ち入る余裕をもたない。種の論理が懺悔道を介して世界宗教建設の哲学となり得た過程を大雑把に辿ったことをもって、今はひとまず筆を擱こうと思う。

## 注

- (1) 「種の論理」に関する諸論文とは、筑摩書房刊「田辺元全集」第六、七巻に大島康正教授の解説を付して収められている諸論文をいう。それらの発表時期は一九三二—一九四一年であるが、ただ一篇だけ懺悔道哲学の提唱後にも、種の論理の再構成という課題と正面から取り組む論文が発表されている。「種の論理の實踐的構造」(一九四六年)である。それはさらに訂正補筆され、「種の論理の辯証法」と改題されて、翌一九四七年に単行本になっている。
- (2) 田辺博士自身は、身体性のこうした意味を特に正面からとり上げて論じてはいない。だからその詳細な解明は、なおわれわれ自身の考察にゆだねられていると言えるが、既に武内義範教授は「教行信證の哲学」(一九四一年初版)中で、身体の種的基体性に着眼され、以降身体性についての宗教哲学的究明を進めてこられている。武内義範「教行信證の哲学」(弘文堂)五八一—六四頁参照。
- (3) 田辺元「種の論理と世界図式」(全集第六巻)二二二頁
- (4) 同書 二二二頁
- (5) Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Der seiner selbst gewisse Geist, (C.) Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.* (Verlag von Felix Meiner) S. 445 ff.
- (6) 田辺博士の懺悔概念については、全集第九巻に付された武内義範教授の解説中、五〇四—五〇七頁を参照。
- (7) 関根正雄「イスラエル宗教文化史」(岩波全書)第四章「預言者」就中一五八頁参照。
- (8) 田辺元「キリスト教の辯証」(全集第十巻)一〇七頁
- (9) 同書 一〇八頁

## 儀礼・カーニバル・演劇

—— リミナルからリミノイドへ ——

ヴィクター・W・ターナー

一

演劇（ドラマ）と反省、一見したところこのふたつほど類似点のないものが他にありうるだろうか。演劇には、舞台、役者、昂揚した雰囲気、観客、連続した演技、大勢の人々がいるという感じ、どうらんを塗った役者たちの大声などが必ずつきものである。これに対して反省とは、人間がひとり静かな状態で行なうもののひとつなのである。

しかしこの食い違いをなくすために人類学者がとる方向は、単一の人間の反省ではなく、複数の人間が集合的に行なう反省という観点である。あるいは、集団なり共同体なりが自らを描写し理解しそれに準じて行動しようとするその方法すなわち集合的反省作用と表現した方がよいかもかもしれない。集合的反省作用は本質的に（思索ではなく）具体的な表現行動（パフォーマンス）の形態をとる。一集団内部のコミュニケーションは、もちろん言語のコードだけに限られるものではない。身振り、音楽、踊り、図解的表現、絵画、彫刻、象徴的事物の操作もそうである。これら

は文字通り「行動」コードであるという点で演劇ドラマチック的なのである。

集会的反省作用とは、私がかねて論じてきた境界性リミナリティとも関連している。この語の文字通りの意味は「敷居の上にいる」ということであるが、ここでは生産と消費、法秩序の遵守、構造的身分への繋がりといった日常的な文化的社会的状態やプロセスから離れた中間的状态ないし中間的プロセスを意味する。境界的時間とは時計によって支配されていない。それゆえ、あらゆることが起りうる、あるいは起るはずであるときえいえる魅惑的な時間なのである。換言すれば、境界的なるものとは動詞の仮定法に似ている。それはちょうど日常の社会的構造的諸活動が直説法に類似しているのに対応している。境界性はその根底に力と可能性を満ち潜めているのである。それはまた実験と遊びに溢れていることもある。それは観念の遊び、言葉の遊び、象徴の遊び、隠喩メタファーの遊びである。ここでは遊びこそが實在なのである。儀礼と表現的な芸術にのみ境界性が顕われるというのではない。科学的仮説や実験あるいは哲学的思索ですらまた遊びの形態なのである。ただし、そうした科学的法則や枠組は、幻想のなかでつぎつぎと生れ出る他の領域の遊びと比べれば、より精密なものであるし、日常的な「直説法的」現実との関係も、より一層明確ではある。

境界性とはベルギー生れの民俗学者ヴァン・ジュネップが用いた用語であり、それは通過儀礼の第二段階を意味する。彼は通過儀礼を二種類に分類した。ひとつは誕生、成人、結婚、死といった人生危機に行われる儀礼であり、いまひとつは年が変わる重要な時点とか、社会全体に関する大きな変化すなわち戦争とか伝染病の流行、といった集団的危機の時点で行われる儀礼である。前者は主に外部からは隠された秘密の場所ですべて個人個人に対して行われるもので、地位上昇に結びついていることがおおい。ところが後者は個人ではなく集団に対して行われる儀礼で、秘密性ではなく公開性をその特徴とし、身分の転換とか逆転あるいは時には日常のカテゴリーの混乱さえ表現することも少なくない。

私が現在とりわけ興味を抱いているのは、後者の集団儀礼にみられる「身分逆転」という呼称の由来は、曆の上での主要な変化の時機に行われる儀礼には通常の社会的地位が逆転することがおおくの文でみられる、という事実によるのである。たとえば貧者が富者のように、富者が貧者のように振舞う。王侯貴族が卑められ、平民が支配の印を身につける。ただしこのような儀礼上の逆転の背景には、それを一部とするより大きな筋書が存在しているのである。重要なことは、それらの集団的儀礼のなかに社会が自らを批評し批判する方法が内在しているという点である。そこには誕生・成長・死・再生という直線的不可逆的發展というシンボリズムは顕著ではない。むしろ一貫して存在しているのは、超言語すなわち儀礼参加者および観客にある種の行動を可能にさせるような表象と表現の体系である。つまりその体系によって儀礼参加者や観客は、いかに自分たちが自らの理念的諸規準からかけ離れているかあるいはそれらを侵犯しているかを認識できるのであるし、また急激な社会変化のもとでの同種の儀礼では、それらの理念そのものを問い質すことさえ可能なのである。

公開性をもつ超社会的儀礼には必ず公開的境界性が関連してくる。その種の儀礼は、村とか町の誰でも目の目につく広場で行われることがおおい。それは秘密の場所で行われる行事ではない。日常生活で用いる街路とか広場といったありふれた空間が利用される。そうした場所が境界的時間のために清められるだけである。

さてここで以下における私の議論のポイントを述べておこう。すなわち公開的境界性つまり現実的な直説法的空間・時間に対立するところの〈仮定法的〉空間・時間は、あらゆる社会の主要な変化ないし成長に際して重要な役割を果している、ということである。その結果、単純社会には儀礼ないし神聖なる集會があり、封建社会にはカーニバルと饗宴がある。さらに近代初期社会にはカーニバルと演劇が、電子技術の進んだ社会には映画とテレビがその役割を果している。



私自身、こうした表現には粗雑で単純化に過ぎる点があることを承知している。しかし社会過程と表現的行動様式との関連性についての考察の第一歩を行なおうとするには、まず大胆な一歩から始めそのうち細部を埋めるようにしていくことが、おそらく最善の方法であろうと思うのである。

## 二

社会自体が自らを検証しようとするためには、その社会の一部を取り出してみる必要がある。その場合にはまずひとつの枠組を設定する必要がある、その結果、取り出された部分のイメージとか象徴とかを吟味したり評価したり、あるいは必要とあらば再構築ないし再編成することが可能となるのである。儀礼においてはそうした枠組の内側にあつるものが「神聖なるもの」、外側にあるものが「俗なるもの」、「日常的なるもの」とされることとおおしい。

枠組の設定とは領域を定めるといふことである。聖化された空間には境がある。寺院の場合にはそれは恒久的なものであるし、中央アフリカの場合にはその時々によって境界が設定される。この枠組設定には時間もまた関係してくる。ヴァン・ジュネップの指摘の通り、儀礼には始め、中間、終りが明確だからである。また音響効果が用いられることもとおおしい。鈴の音、叫び声、歌声、打楽器の音など。それらによって神聖時間と世俗時間は劇的に区別される。また儀礼には踊り、身振り、歌、物真似などがつきものである。それらすべてによってあらゆる感覚が喚起され象徴行為や事物がすべての感覚コードに感応するのである。

ピューリタニズムの出現以来、西洋では儀礼のもつ厳肅さ、厳格さが著るしく強調されがちである。しかし世界のおおくの儀礼では、いまでも、祝祭的、歓喜的、遊興的部分が必ず付随している。ホイジンガが「遊び」と呼んだも

のが、複雑な形式で厳肅さと相互に作用しあっている。固定され定型化された一連の象徴的行動が存在する一方、同時に、即興性に委ねられるべき部分が儀礼には存在する。文化史的観点より考えるならば、後世のさまざまな表現様式の分野は、厳肅なものも娯楽的なものも含め、この種の複合的性格の儀礼を母体にしてそこから発生したものであることは明らかである。

儀礼には儀礼なりの形式がある。しかしそれは世俗的な社会構造が一時停止した場合に、はじめて現出可能となる特殊な形式である。儀礼前と儀礼後の社会生活を支配するものは、さまざまな法律、規則規定、慣習であり、それらが社会規制の体系を作り上げている。これは私の先の表現でいえば、文化の〈直説法〉であるといつて差しつかえない。しかし儀礼においては、それよりもはるかに複雑な状況が現出する。一方において儀礼の全プロセスを通じて生起する枠組設定のプロセスは、非常に堅固な手順上の規定あるいは典礼規定ともいえるような規則に沿って進行する。というの、それが儀礼を構成する各局面やエピソードの連続を成立させ操作しているからである。しかし他方、儀礼の仮定法的性格は、その中枢の境界的局面においてはとりわけ、現実的事実よりもむしろ仮説、要望、可能性を表現する。すなわちそれは「カリスマ的」とか「ヌミノーゼ的」とか「神聖なるリアリティ」とかエリアーデの表現でいえば「始原の時」とか「驚異の時」などと表現することができるかもしれない。われわれになじみ深い入社儀礼イニシエーションの秘儀がその代表的例である。

しかし私がここで論じたいのは入社儀礼ではなく、公共的関心事が境界的関心というレンズを通して浮彫りにされるような大規模な公開的祝祭である。この種の儀礼はしばしば風刺的喜劇的性格を持っている。さらにそれはすべての人間は基本的には平等であるということを強調する傾向にある。こうした基本線のもとに身分の逆転と日常では下位の人間が逆に頂点となるような役割階梯が形成される。それによって、規範的で直説法的な階梯制的権力、富、権

勢を風刺するのである。先著『儀礼の過程』のなかで、私はこのような公開的集団儀礼のいくつかについて論及してきた。M・マリオットの論文「愛の祭」にあるインドのホーリーの祭がそれである。またガーナのアポの儀礼では、世俗的な社会的身分が逆転し、社会的劣位者が優位者を辱しめ皮肉るといふ特権を与えられる。

このような部族社会の公開的儀礼の事例は、他の民族誌の中にもいくつもみい出すことができる。それゆえここでは私は先に述べたものの中でまずカーニバルのケースを取り上げて、とくに詳しく論じてみたい。

私がここでぜひ指摘しておきたいことは次のような点である。カーニバルといった表現行動が最高潮に達したその時に、新しい形式の社会的実在を形成する方法が提示され、それが正当化される場合がある。それは、デュルケムが「激奮」という語で意味しようとした、民衆の創造性による産物の一種として生じてくる。だからこそ、開放された境界性は、構造を代表しそれを牛耳っている既成の権力体制によってしばしば「危険な」ものとみなされるのである。開放された境界は、安全弁とか単なる「カタルシス」とか「うっぶん晴し」として静観できるものでは決してない。むしろそれは構造を圧迫時にはその欠陥を指摘し、それがいかに突飛な形式であれ旧態を覆しさえするような新しいパラダイムや形式を提示するようなコムニタスなのである。

カーニバルとは両義性をもつきわめて興味深い事例である。ナタリー・Z・デービス Natalie Davis は次のように言う (*Society and Culture in Early Modern France*, 1975)。「祝祭は一方においてその共同体の中核的価値の存続を保証するが、他方、政治的秩序を批判する」。ここで詳しく論ずることはできないが、ユダヤ教、キリスト教、回教などの大宗教は、おおむねその公式の礼拝様式においては「厳肅さ」を主に強調している一方、その年中儀礼においては、「厳肅さ」ではなく祭にはつきものの「民衆によるプロセス」とともに「祝祭的なもの」および「遊び的なもの」を、いささか疑念を持ちつつも認めていたのである。聖職者はおおくの場合、「厳肅さ」と「遊び」とを「聖」

と「俗」とに対応するとみなしがちである。しかし人類学者にとっては、両者は同一の儀礼の場の両極性として分析されるべきものと考えられる。厳肅な礼拝形式によって中枢的価値がドラマチックに表現される。他方、祝祭やカーニバルによって、その時代の社会構造を集合的に吟味するという創造性がかなり自由に許容され、しばしば風刺が許される。人々は生活から一時離れ、その本質を考えてみる。

部族儀礼においては厳肅さと遊びとが共通の根元を持ち、相互に侵透しあっている。その点に関連して社会分業が進歩した段階における儀礼においては、注目すべきことに、祝祭的遊びという方向で専門化された表現分野が存在することである。カーニバルと部族儀礼との違いはまだある。カーニバルは社会変化それも大規模なものに対してさえ一層柔軟に対応するようである。

カーニバルとは、厳密に言えば、四旬節<sup>レント</sup>直前の祝祭および饗宴の期間を指す。カーニバルの語源は「カルネ・パレ」すなわち、「肉、別離」であるという巷間の説は、恐らく作り話であろうが、それはそれでカーニバルのもつ遊び的境界的性格をいい当てている。それは日常生活と厳肅な生活との中間形態で、快樂が優先し、政治的法律的に不当な事が厳しく批判されるのである。

以下、現代アメリカにおけるもっとも優れたカーニバル研究者、N・デービスとR・ベズツチャの二人の研究をしばらく引用したい。というのは、かれらの提供する諸事実は、開放された境界性とは、社会が健全であるかないかを判定するためにその現状を高い位置から見廻わそうとする「目」である、という私の見解を例証しているからである。

N・デービスはその著書の第四章で、境界的狀況に於つたフランス市民の一事例を報告している。それは成人年令に達した農村の未婚男性たちのケースである。「十五世紀から十七世紀頃には、農村の若者は通常二十歳代前半まで結婚しなかつた。そのためかれらの青春時代は長く、また農村の全男性人口に比して独身者の数はきわめて高かつた」。毎年、四旬節の前やクリスマスの後などのカーニバルのために、若者たちは自分たちの中から王や修道院長を選出した。この人物が「出鱈目修道院」と呼ばれていた集団の長なのである。その集団はカーニバルのための集団で、それは友人や家族による形式ばらない集りによって運営されたり、また時にはギルドや職業集団によって運営されていたこともあつた。あるいは文献史家が「遊び協会」と呼んでいる組織によって運営されていることもしばしばだつた。

中世の祝祭用の修道院の慣習は、後に政治的性格を帯びた。デービスは別の章で、仮面をつけ女の服装をした男たちが女の特徴を風刺として演じている様子を紹介している。カーニバルの枠組においては——ここでは単に父系社会の中心的思想を述べているだけであるが——、女性の主要な特性は「無規則性」ないし「無秩序性」である、と考えられていた。デービスは言う。「女性においては低劣なものが高貴なものを支配していた……。もし女が自由になったら、女は外的世界で自分より上位にある人々を支配したいと願うのである。女の無秩序さが女を邪悪な妖術に走らせるのである。これが教会の主張であつた。だから女が神学的思索に耽つたり説教したりといった女に相応しくない行動をした場合、それはまた女の無秩序さのなせるわざであるとされた」。カーニバルに現出する王国や出鱈目修道

院には、カーニバル全体を統轄する「役員」がいたが、それらの役割には「王女、貴婦人、それにとくに尼僧院長」などがあり、いずれも男によって演じられた。その場合、ここには二重のアイロニーがみられるのである。つまり、カーニバルの無秩序性がゆえに若い農民が修道院長になったり、職人が王子になったりする。ただしかれらがそこで得た権力はあくまで（世俗的に）合法的なものすなわち男が本来有する権力である。しかし「間抜けな尼僧院長」になった男のもつ権力は、（女性のもつ力であるという点で）本来の秩序に対して挑戦するものである。それは危険かつ活力溢れる権力で、変装しているからこそその力を得ても安全なのである。

デービスの資料の中で明らかなのは、カーニバルにおいては男女の本質の違いなど構造的側面がはっきりと描き出されている点である。にもかかわらず「出鱈目修道院」での男の役割・女の役割の双方ともが、カーニバルの持つ境界的領域に属しているということができるのである。その中でもとりわけ女の役割の方が深い意味において、境界的なのである。なぜならば、女の役割が表現する人物は、日常的な「直説法的」世界においてすらその地位の劣性と周刃性のゆえに「仮定法的」陰影を有しており、それがカーニバルという場においてさらに強化され倍増されているからである。ここでの危険性とは単に女性特有の「無秩序性」のそれではない。無秩序性とは、超境界シュペラ的なもの、危険なほどの可能性の領域に属するもの、「あらゆることが起りうること」を象徴しているのであり、それはいかなる社会秩序をも脅かしうるものなのである。おそらくその脅威が強烈であればあるほど、その秩序はより厳格で確固たるものであるに違いない。弱者の力——呪い批判する力——は、強者の力——抑圧し規制する力——に限界を設定するのである。

カーニバルに表現された女性原理の破壊的威力は、社会変化の時には明確に浮き上がってくる。つまり懺悔コンペニイ・グ・火曜日ラ（カーニバルの最終日）という境界的世界から政治的状况へとそれが移行して表現される。デービスは農民運動や一

揆について触れているが、そこでは、カーニバル「好き」と考えられている人々つまり女性の「無軌道性」を「装う」愚かな尼僧院長とか尼僧といった役割を通常演じていた人々が、批判と冷笑に満ちたカーニバルをそのまま現実の「直説法的」反抗という状況に投影しているのである。

デービスが掲げるいくつかの例は、「儀礼的祝祭的逆転」が新たに、はっきりと政治的に利用されるその過程を示している。一七七〇年代のギージョレー地方の例では、顔を黒く塗り女の服装をした男の農民たちが、新しい領主のために土地を測量しようとした測量技師たちを襲撃した。一六二九年イングランドでは、(いわゆる)アリス・クラーク「隊長」が女たちと女装の男たちの織工を率いて、エセックスのマルドン近くで穀物騒動を起した。一六三一年ウィルトシャー地方の酪農牧畜地域では、一団の男たちがかれらの森を王が封鎖したことに対抗して暴動を起した。その暴徒を率いていたのは女装の男たちで、自ら「レディ・スキミントン」と名乗っていた。一八二二年四月、「ラッド將軍の夫人たち」と名乗る女装の二人の織工は数百人の群衆を率いて蒸気織機を壊し工場に放火した。

以上の例が示していることは、すなわち、いままでカーニバルの「遊び」の世界に限定されていたところの、女性のペルソナが持つ制御しえない反抗能力が男性に利用され、新しい形で政治的行為という伝統的に男性のものとしていた領域に採り入れられた、ということである。デービスは次のように述べる。「一方において、変装によって男たちはその行為の全責任から解放され、また男であれば起りうるであろう残虐な復讐という恐怖からおそらく解放されたのであろう。結局のところ、このように無茶苦茶な方法で行動したのは、女であったからにすぎない」。他方、男は、制御しえない女の性的力やエネルギーおよびその行使の自由を手にすることで(これはカーニバルやゲームで以前から認められていた)、豊穡を促進し共同体の利益と規準とを防御し、不当な支配に対して真実を貫徹こうとしたのであった」。

四

いまひとりのカーニバル研究者ロバート・ベズッチャ Robert Bezucha は、民衆の持つ祝祭性を、社会的文化的政治的变化に関する単なる一指標としてではなく、そうした変化を生み出す発動力として扱っている。彼が集中的に考察しているのは、フランス第二共和制時代である。

ベズッチャはまずモーリス・アグロン Maurice Agulhon の説に基づいて論を進めている。つまりフランス十九世紀初期における民衆の「精神構造」における二面にわたる進化である。ひとつは政治面における伝統的なものから進歩的なものへの進化である。いまひとつは日常生活面における民俗性フォークロアから近代性への進化である。このふたつの進化プロセスは平行してはいたものの、まったく同時に起ったのではない。だから農民が進歩的政治理念を表明しようとした場合、それを民俗的行事の文脈の中で試みたこともしばしばだった。そうした行動の中で、かれらはカーニバルが持つ風刺の側面をさらに強調したのだった。その点については、ヴァン・ジェネップもその著 *Manuel du Folklore français contemporain* の中で触れている。

カーニバルにはおおくの伝統的象徴および象徴行動がある。民衆はそれらを政治的立場を表明するのに相応しいように新しい方法で利用した。たとえばフランス革命の自由帽といった新しい象徴がカーニバルの行進の中に採り入れられるようになった。ベズッチャのあげている例から二例を引用してみよう。ひとつは右翼による批判、いまひとつは左翼による批判で、双方ともルイ・ナポレオンによる一八四八年の革命から一八五二年における彼の帝位就任宣言に至るまでの急激に変化した政治状況に関するものである。この時機はまた、地方の民衆に対する抑圧が増大してい



た頃でもあった。

第一の事例は、南仏のガール県の町ウゼ Unzès に関する報告で、一八四九年のことである。

「二月二十一日は聖灰水躍日であった。南部フランスではこの日、民衆階級の若者たちがおどけ芝居の余興を楽しむ習慣になっていた。その芝居のテーマはカーニバルの埋葬である。かれらは顔を隠し奇妙な衣装を着け、手には台所用の吹子ふきこを持ち、それを前をいく人に向かって吹きかけながら、町から町へと街路を濶歩していくのである。行列の先頭にはカリマントラン（カレムアントランつまり四旬節の到来の意）というマネキン人形をたて、行列が停止するごとに人々はその人形を中心に踊る。しかし最終的にはその人形は水中に投せられることになっていた。

その年、かれらは正統主義者党（ブルボン王朝復活を求める人々）に属していたので、その祝祭にせひ共和制を侮辱するような意義を付け加えようとしていた。吹子の代りに各人が箒を持ち、合図のあるごとに埃を舞い立てながら全員で掃除を始めるのであった。それと同時に「掃除の歌」（ラモヌール）を歌った。

しかしこのパロディにきわめて明確な意味づけをしたのは、いまひとつの小人数の集団であった。かれらは掃除人集団の前を行進していたが、身につけているさまざまな紋章から、かれらが共和制（つまりルイ・ナポレオン政府）を表象する人々であることは明らかだった。かれらの一人はみすばらしい馬に乗り、手には汚らしい三色旗を持っていた。そして時折その旗を背後の地面に引きつりながら行進していた。

時折、掃除人たちがその旗を持つ男に近づき、彼をその箒で殴り馬から下ろし他の者が馬に乗ろうとする仕事をさせた。加えて、純白の服装をした掃除人たちは対照的に、色彩豊かな衣服を着た五、六人の人々が、胸の前に『改革』という名の雑誌を広げながら、掃除人の前を行進していた。それゆえ、白い部隊が三色旗やそれに集まる人々を掃き散らしているという光景にみえたのである。」

この光景自体の中にもまた、われわれは即興つまり新しい要素の導入の例をみることができるといえる。吹子に代る箒や最近の事件に対する批判的論評がそれである。ベズツチャはこの事例に符合する歴史的文化的文脈のいくつかの特徴を掲げている。

ガール県には、十七世紀のカミザール戦争から王制復古派の白色テロに至るまでさまざまな宗教紛争が続いていた。一八三〇年の七月革命以来、ウゼのプロテスタント上層階級は町の行政と軍とを支配していた。しかしプロテスタントであるギゾーが一八四八年に失脚してからは、権力は宿敵である貧しいカトリック大衆階級へと移行された。プロテスタントは、ブルボン王朝の第三次復活が差し迫っていると恐れた。他の町ではプロテスタントは「秩序の人々」とも呼びうる人々であったが、しかしウゼではプロテスタントのおおくが、現体制への対抗手段として、「民主的社会的共和派」として左翼を支持したのであった。他のほとんどの町村がそうであったように、ここウゼにおいても宗教と政治と社会構造がひとまとまりの社会的文化的全体を形成していた。カーニバルの始まる前ですら「共和派のカフェ」がカトリック教徒を襲撃する一方、カトリック系の若者がプロテスタント系の家族や会社を報復攻撃したりしていた。

ベズツチャは、一八四九年のカーニバルの出来事をつぎのように要約している。「(それは)左翼エリートに対して右翼が仕掛けた大衆的示威運動である。掃除人の衣装は確かに伝統的であるが、しかし白色はまた正統主義者党のカトリック派を象徴していた。その踊りは見慣れた形式であったが、しかし吹子に代って箒を持ち三色旗と新聞雑誌を掲げていたことで、かれらはパロディの意味を変化させたのである。その主題はもはやカーニバルの埋葬ではなく、共和制を葬ることであった……。この刷新のメカニズムが暴動の口火を切ったのである」。

ここでは色のシンボリズムが重要な役割を果たしている。私はかつて部族社会における色のシンボリズムについて詳

細に検討し、白、赤、黒の三色が文化的に第一義的意味を持つことを指摘したのであるが、第二共和制時代のフランスの農村地域においてもそれは重要な役割を果たしている。さらにそれはベズツチャのあげる次の例にとくに明らかである。

この事件は、ブイ・ド・ドン地方のイソワール Isoreire における一八四九年の聖灰水曜日の出来事に関するものである。ここでは白が劣勢で赤が優勢となっている。

「この月の二十一日、仮装行列の団がイソワールの広場に現われた。ひとりには富裕層の衣服をまとい顔には白い面を被り、手には牛用のむちを持ち牛を率いる牧夫のふりをしていた。その背後には二人の男が統いていたが、かれらは頸木を持ち労働者の身形をし、その顔には赤い面を被っていた。そのあとには荷馬車があり、荷馬車の中には五、六人の男が乗っており、この地方でグエイオームと呼ばれている藁人形を支えていた。

この比喩の意味を明快である。つまり富裕な貴族階級が権力を意味する頸木のもとに大衆を抑圧しているのである。

これと同時に町の別の所では、仮面をつけた別の集団が荷馬車に乗ってやってきた。一人は赤い縁なし帽を被り木の棒を持っている。彼はその棒で白い縁なし帽を被った藁人形の脇腹を突き刺している。これは、先の比喩の反対ないし補足である。つまり先のケースとは逆に富裕な貴族階級を破壊することで復讐をしている民衆なのである。

最後に、町のまた別の所では、若い農民の団がこぶしを振り上げ歌を歌い、白を倒せ！ と呼びながら行進した。

イソワールは荒々しい町だという評判があり、反王党派で富裕階級を敵視していた。色のシンボリズムはここでもまた強い文化的意味を持っていた。赤は単に反王党派ばかりでなく親革命派をも表わしていた。秩序を象徴するのが白と右翼であるとするならば、赤と左翼が象徴するものは無秩序ではなく旧秩序の（しばしば血なまぐさい）転覆を前提とした新しい秩序であった。

菓人形であるグエイオームの像は興味をそそられる対象である。伝統的にはグエイオームとは道化のことで、日和見主義者を意味していた。つまり原則を重んずるよりもその時々的情勢によって変節する人物である。ベズツチャの解釈によれば、グエイオームは、かつて、厳格な構造に対比してその柔軟性のある批判精神がゆえに、あらゆる人々から「カーニバルの象徴」とされてきた。しかしいまやかつての意味は持たず、この状況ではグエイオームは「仮面をつけた人々の敵すなわち富裕階級の化身」となっているのである。彼はいまや新しい構造上の役割に縛りつけられてしまったのである。

まだまだ伝統的側面がおおく残っていた聖灰水曜日このパレードから四日後に、共和派集団が行進を行なった。この行進の目的はおそらく共和制の第一年目を祝うことにあったと思われる。この行進は、伝統的なカーニバルの持つ象徴的意味と一七九〇年代に行われた公式ページェントである革命祝典とを意識的に結びつけたものであった。

「赤い布、緑の花輪そして労働の尊さ」という標語で飾られた荷馬車を通る。その荷馬車には自由を象徴する着飾った人物が乗っていて、その人物の手は労働者と農民とを表わす別の人物の肩に置かれていた。この自由の人物の背後にはその子供として天才と教訓を表わす人物が立っていた。ひとりは大きな本を開いており、いまひとりは『共和制は世界を巡る』と書いてある看板をもっていた。荷馬車を引いているのはローマの伝令官の格好をした村人であり、そのあとに時を象徴する人物が続いた。

馬車に先行して十人の儀仗兵がいて、そのあとに鎖に繋がれた五人の人々がいた。一番目は神父の衣服、二番目は白服、三番目は黒服を着ており、最後の二人はその帽子に特権と書かれたサインを着けた貴族の格好をしていた。行列の最後にはおよそ百五十人ぐらいの男たちが武装して行進し、ラ・マルセイエーズと出発ラ・マルセイエーズと出発の歌を歌っていた。行列が、引退した郡長の家の前を通りかかった時、ひとりの農民が音頭をとって『血よ万歳！』と叫んだ。その晩、ギロチンのことを思い浮べて何人かの背筋に冷たいものが走ったに違いない。事実、ベズツチャの報告によれば、他の事例にみられる懺悔アルタイ・グ火曜日のパレードには、ギロチンを象徴するものが馬車に乗って行列に現われたとある。たとえばライン下流地方のシルメックではそのような「ギロチン」が出現し、それには「死刑執行人」が付き添っていて、彼は赤いベルトを締め血に似た色の物質を身体に塗りつけていた。その行列は「ロベスピエールよ永遠に！ ギロチンよ永遠に！」と叫びながら、地方貴族の家のそばにわざわざ停止したりしたのであった。

以上、私が提示した開かれた境界性の諸例が強調している点は、集団的刷新行動の果す役割つまり日常生活を規制している社会的現実を新たに枠づけし直し構成し直す方法を集合体としての人間がそこにおいて産み出すということである。ここにこそ、開放的で集合的に「反省的な」民衆に対する民衆の行為があり、民衆はその状況を自覚することによって自らを変容するものである。

## 五

さて私はここで目を転じて、舞台演劇について論じてみたい。というのは舞台演劇は反省という行為を行なう主要

な分野のひとつだからである。ここでは、文化の根底においては「個人」こそその文化の方向付けにおいて重要な倫理的単位であるという立場から、ドラマの台本の作成権を個々に委ねているのである。しかし舞台演劇は個人的な表現行動様式であると同時に、もちろん集団的な表現行動様式でもある。つまりそこには役者、観客、演出家、舞台係などがあり、またそこに音楽家やダンサーなどが含まれる場合もおおい。そしてなによりもその脚本や台詞は文字や音声という伝達網を通じて異なる社会や時代のさまざまな一般大衆に伝えられるのである。いずれにせよ演劇は境界の現象であり、記述的な語りを交えながらおおくの反省的コメントを与えていくものである。

演劇を論ずるうえで考慮すべきことは「流れ」である。儀礼やカーニバルにも「流れ」は欠かせないが、枠組設定や集合的反省ほど中心的役割を果たしていない。「流れ」とはいったい何か。この点については私のかつての同僚シカゴ大学の心理学者ミハリー・チクセントミハルユイ Mihaly Csikszentmihalyi の研究 (*Beyond Boredom and Anxiety*) が参考になる。彼によれば「流れ」とは、行為がある内的論理によってつぎつぎと連続していく状態であって、そこにはわれわれの意識が介入する必要がみられない。すなわちわれわれはそれを一瞬からつぎの瞬間へと統合されて流れていく状態のように経験する。ここではわれわれ自身自らの行為をコントロールしているとは意識しないし、また、刺激と反応の区別とか過去、現在、未来の区別などもほとんど無い。チクセントミハルユイによれば、「流れ」とは、それが遊びであれスポーツであれ、芸術、文学といった創造的経験であれ、あるいは宗教経験であれ、人間が全身全霊をこめて行なう行為には共通して存在する経験なのである。

「流れ」があらゆる種類の勝れた文化的業績を成立させるための一要素であることは確かである。しかし一方における「流れ」と他方における「枠組」や「反省作用」との関係はいかなるものであろうか。

まず最初にその著 *Frame Analysis* の中のアービング・ゴフマンの枠組づけの考え方を検討してみたい。ゴフマ

ンの場合、枠組とは「事柄を支配する組織原理」である。枠組にはいくつかの類型がある。「自然的枠組」とは「方向づけをされていない事柄」に関わるもので、「社会的枠組」とは「方向づけされた行動」に関わるものである。儀礼、カーニバル、舞台演劇は「社会的に枠組づけられている」といいうるであろう。枠組が第一次的であるという場合、それは意味解釈が他の方法では意味をなさない場面に関わっていることである。つまりこれはシュレッツなどの現象学的社会学者の見解に近いものである。この見解に立つと、社会生活とは、所与の行動にはいずれの文化的意味枠組が相応しいものであるかということとを交渉する連続的プロセスに他ならないということになる。私の考えでは、第一次的枠組設定に関わっている限り、「流れ」の現象は起りえないと思われる。なぜならば交渉とは、知覚と行動とを分離することがおおいからである。ゴフマンは映画や演劇といった表現様式を第二次的枠組として把握している。さらに彼は偽造的枠組という類型も指摘する。つまり信用を手段に詐欺を働く人物が作り出す枠組のように、他人が現実に対して誤まった信念を持つように行動が実行される枠組のことである。

ゴフマンの用語を用いながら私の考えを述べることにしたい。儀礼、カーニバル、演劇の三者はいずれも社会に枠組を設定され方向づけられた行動ではあるものの、儀礼とカーニバルの二者は、P・バーガーとT・ルックマンが「現実の持続ないし客観化の要素」と定義した社会構造に深く根ざしている。そのため儀礼とカーニバルにおける「流れ」とは、参加者が自分たちをどの程度まで伝統的シナリオ——進行上のアウトライン——に同一視するかによって決まるのである。ここでいう伝統的シナリオとは、それ自体、集団の歴史に関する反省的で超越的な評価の役割を果している。しかし他方、舞台演劇の「流れ」とは、脚本家が個人的な基盤の上に立って下した社会構造に関する評価を、役者が忠実に伝達しようとすることから生ずる。ただし役者自体が反省的であることは決してない。なぜならば反省行為は「流れ」を阻止するからである。しかし相互に関連しあった演技の「流れ」の中で、役者がシナリオ

とか台本の持つ反省的内容を伝達するのである。まさにこの点から「素晴らしい演技」のもつ効力の一部が生ずるのである。つまり脚本家は「反省する」。役者は「流れる」。そこには対立する二者間に実りおおい緊張関係が存在する。観客は「感動する」。文化的問題が目の前に完全に視覚化され、観客は熱心に反省することができる。

儀礼やカーニバルにおいては、社会構造それ自体がシナリオの作者ないし根源であると考えられることもできる。デュービスとベズツチャの提示した事例が興味深いのは、そこに社会構造自体が分解していく様子を見とることができるからである。物まねや身振りといった行動のなかに、社会構造の一部が他の部分の崩壊を求めているのがはっきりしている。そこではもはや社会構造は凝集していき、階級とか性とかが分離独立したり反省的になったりしており、その結果、社会体系の一部が、かつては全体に共有されていた文化的象徴を用いて、他の部分の批判を展開するということになる。すなわち儀礼を支えている社会構造がその伝統的統一性を失い分解しているわけである。この点で、同様の状況に置かれている近代化途上の社会にとっては、集合的な反省的領域（たとえば部族儀礼のような）は、その基盤となる社会構造がまとまった集合性をすでに失なっているだけに、周期的な自己評定の手段としては、不適切なものとなってしまうようである。

この問題については、変容（トランスフォーメーション）は枠組の間にずれがあった場合に生ずるというゴフマンの考え方が有効であるかもしれない。これはゴフマンが「調節作用」<sup>カイインゲン</sup>とも名づけるプロセスで、すでに第一次的枠組によって意味づけされている所与の行動を、その行動を模型としたなものに変容させる一連の方法であるが、ただしその行動に参加している者はそれが「まったく別のもの」に変容していると思うのである。カーニバル——ないし儀礼——は舞台演劇に調節されるのである。たとえばカーニバルは、近世のイタリア <sup>コメディ・アル・アルテ</sup> 即興喜劇にその形をみとることができる。また日本の能は十四世紀ごろに現在の形式をとるようになったが、それはそれ以前のいくつかの表



現様式の分野から発展したもののようである。その他、ギリシア喜劇と当時の祝典行列、中世ヨーロッパ喜劇と「愚者の饗宴」、古代ローマの農神祭と「愚者の饗宴」それらの関係はみな同様であると思われる。

ここで私は、舞台演劇については、「境界的」という語よりもむしろ「擬似境界的」すなわち「境界に類似した」という語を当てたいと思っているのである。舞台演劇は歴史的にみて真の境界の側面を有する儀礼と関連しているしまたそれにとって代るものであり、境界のプロセスや状態といくつもの重要な共通点を持っている。たとえば「仮定性」、日常生活の諸分類からの逃避、象徴的逆転、社会的区別の——深い次元における——廃止などである。しかし「擬似境界的」領域と「境界的」領域とが異なっている点は、両者が反省的立場で在庫調査をするそれぞれの社会の大きな違いである。

「擬似境界的」分野——戯曲以外にも小説評論、絵画、彫刻、建築など——は、つぎの諸点で境界現象とは異なっている。

まず境界現象は部族社会および初期農耕社会に顕著にみられる傾向にあり、かつそれは集団的であること。歴あるいは生理的ないし社会構造的周期と関連していること。社会過程全体と一体となっていること。時間を超えた共同体の集合的経験を反映していること。そして、それはたとえ非境界的領域の身分階梯制を「逆転」しているようではあるが、それでもなお「機能的」あるいは「順機能的」であるといえること、である。

他方、擬似境界現象は、複雑な構造を持つ社会、ヘンリー・メインの語でいえば身分に代って契約が主たる社会的紐帯として優先する社会におおく発生する。そこでの人間関係は生得的なものより自主選択的なのが優先する。この形態の社会が発生したのは、G・ギュルヴィッチ George Gurvitch のいう（ギリシア・ローマ型、エトルリア型、ウンブリア型の）「帝国形成の過程にあった諸都市」および封建時代後期社会においてであろう。しかしそれら

が、とりわけ顕著になったのは、主に資本主義発生期の西欧社会である。つまり産業化と機械化が始まり社会経済的諸階級が出現した社会である。擬似境界現象は集合的である場合もあれば（それはカーニバル、パレード、見世物、サーカスなどのように境界的な先行現象から派生した場合がひじょうにおおい）、また「私的」な創造の時もある——ただし、すでに述べたように、私的なものでも集合的効果をもっている——。

擬似境界現象は周期的でなく不定期で、しばしば余暇の領域とされている時間空間で発生する。それは境界現象とは異なり、中心にある政治的経済的プロセスとは分離され、中央諸制度の周縁、裂け目、中間で発生する傾向にある。それは集合的ではあるが部分的（ある場合には全体的中心的汎社会的儀礼の解体を象徴する）であり、しばしば実験的性格を持つ。さらにそれはしばしば脚本家といった個人に帰せられるものであるから、境界現象よりも個性豊かで奇抜で「とらわれてなく独自で奇妙で」ある。そのシンボルは、客観的Ⅱ社会的軸よりも個人的Ⅱ心理的軸に近接している。擬似境界的傾向を持つ作家や芸術家たちの間に「徒党」や「学派」や「同人」といったグループが形成されるが、それらは自発的選択によって結びつけられた集団で、境界現象のようにその生得的地位のために儀礼を通過しなければならぬといった義務的性格は持っていない。擬似境界現象も進んだ段階になると、そこに競争が出現する。すなわち個々人や学派同士が「民衆」の認知を求めて競い合う。それは、自由市場に売りに出された遊びに関する売物とみなされるのである。

擬似境界現象は境界現象とは異なり、日常的な権威構造や象徴を逆転させるといふよりもむしろ破壊してしまうことの方がおおい。たとえばアントナン・アルトー Antonin Artaud の宣言の中では、儀礼的境界性は自ずと世俗化に対立するものであることが明確に主張されている。彼の著書 (*The Theater and Its Double*) から引用してみよう。

「錬金術はある働きの精神的な写しであり、象徴を通じて現実的事象にも働きかける。それと同様に演劇もまた写しである。しかしそれは単に無気力な模写となってしまうような直接的日常的リアリティの写し、つまり口当りは良くとも無味乾燥な写しではない。それはいまひとつの祖型的で危険なリアリティの写しである。それは海のイルカのように、頭をみせたかと思うと再び急いで深海の底へと潜行してしまう諸原理から構成されているリアリティである」。

アルトーは、演劇の反省作用とは、現代の日常的現実を創造力豊かで原初的な「混沌とした宇宙」の持つ「人間離れした」(彼の用語)深さと対決させるものである、と考えているようである。それゆえ演劇は、われわれの上滑りの表面的合理的現実的理解を破壊するのである。アルトーの場合の破壊とは、「再部族化」<sup>リトライバライゼーション</sup>というユングのそれに似た興味深い用語に意味されている。われわれは、われわれの深奥に存在する神話から活力を補給する道を求めているし、また補給しなければならぬのである。しかしながら、破壊とは、しばしば、既成の秩序に対する理性的批判という形をとって生ずるのである。ショウ、イブセン、ストリンドベリ、ブレヒトの戯曲にはそうした啓蒙的傾向がはっきり現われているし、ピンター、ベケット、アラバルの戯曲にもそれが暗黙のうちに流れている。演劇をはじめとする擬似境界的分野や媒介は、不正、非効率、反道徳、疎外など現代の中心的経済政治構造やプロセスが生み出したと考えられるものを暴露しているのである。

もちろん境界現象と擬似境界現象は、その占める割合はさまざまであるうとも、常に並存してきた。近代社会における宗教、各種のクラブ、秘密結社は、境界的特徴を備えた入会儀礼を持っている。また部族社会においては、芸術や踊りの中に擬似境界的游戏や実験的行動をみ出すこともできる。しかしながら、境界から擬似境界へという傾向ははっきりしている。それはちょうど身分から契約へ、機械的連帯から有機的連帯へといった傾向がはっきりして

いるのと同じである。

私がいままで用いた用語をまとめてみれば、つぎのようにいうことができよう。儀礼やカーニバルのような境界的分野は、社会的枠組、複合的反省性、集団の流れ、共有された流れを強調する。他方、演劇とか小説といった擬似境界的分野は、個人的枠組、個人的反省性、主観の流れを強調し、「社会的なもの」をデータとして用いるのではなく課題として考えるのである。

(星野英紀訳)

〈記者付記〉

本論文は、ターナー教授が昭和五十三年二月八日東京大学宗教学研究室セミナーにおいて“Carnivals in Changing Societies”  
 原題は“Frame, Flow and Reflection”と題して講演したものであるが、翻訳に際しては紙面の構成上一部を省略した。

参考文献

- Agulhon, Maurice. 1960. *La République au village*. Paris: Plon.
- Araudi, Antonin. 1958. *The Theater and its Double*, tr. M. C. Richards. New York: Grove Press.
- Berger, Peter L. and Luckman, Tomas. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books. (山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社、昭和52年)
- Bezucha, Robert. 1975. “Popular Festivities and Politics During the Second Republic.” Paper delivered at the Davis Center, Princeton University.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. 1975. *Beyond Boredom and Anxiety*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Davis, Natalie Z. 1975. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford: Stanford University Press.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis*. New York: Harper and Row, Colophon Books.
- Junod, Henri. 1912-1913. *Life of a South African Tribe*, vol. I. Reprinted 1962. New York: University Books.

- Krige, Eileen Jensen. 1950. *The Social System of the Zulus*. Pietermaritzburg; Schuter and Shooter.
- Marrriott, Mckim. 1966. "The Feast of Love," in M. Singer, ed., *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*. Honolulu: East-West Center Press.
- Rose, H. J. 1948. *Ancient Roman Religion*. London: Hutchinson.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine. (稲倉光雄訳『儀礼の過程』思案社, 昭和51年)
- Van Gennep, Arnold. 1938—1958. *Manuel du folklore français contemporain*. 7 vols. Paris: Picard.
- Wells, Henry W. 1969. "Noh," in *The Reader's Encyclopedia of World Drama*. New York: Thomas Crowell.

## 書評と紹介

荒 松雄著

### 『インド史におけるイスラム聖廟』

—— 宗教権威と支配権力 ——

〔東京大学東洋文化研究所報告〕

B5判 xxxix+671+11+36頁

東京大学東洋文化研究所、一九七七年九月

前 田 専 学

本研究は歴史学の領域の業績であり、インド思想史を専攻する門外漢の筆者は、これを書評することは勿論、紹介する資格すら充分ではない。しかし敢て紹介の筆をとったのは、本書が卓れた歴史学的研究であるのみならず、(インド) 宗教史・インド思想史の上からも、きわめて興味深くかつ有益な資料と示唆とに富んでいるからである。

本書は著者十数年に亘るたゆみない努力の結晶であり、四部から成る、B5判七五〇余頁の大労作である。第一部は「歴史的背景と課題・方法」と題され、本書全体の序論的役割を果している。著者はまず、第一章第一節の冒頭において、インド亜大陸の住民の四人に一人はムスリムであると言う現実の最大の原因を、十・十一世紀以降しばしば行われたガズナおよびゴ

ル両朝による西北インドからの侵入とその結果として成立した北インドにおけるトルコおよびアフガン系ムスリム諸民族の支配に帰し、さらにその後いかにムスリム支配が展開し、十八世紀にイギリス勢力に従属するに至ったかを概観する。ついでムスリムである異民族の支配のもとにイスラムがインドに浸透して行ったのは、征服者・支配権力によって強制的に改宗ムスリムの数が増加したからではなく、主としてスーフイー聖者やカラダルを中心とする遊行の宗教者達の布教活動に依っている事を指摘する。スーフイーの布教活動が活発になるのは十三世紀になってからであるが、第二節においてはその活動とスーフイー諸派について略述する。第三節では「ハンカー」(Khanqah 修道場) と言う語の説明、ハンカー等におけるビールやその弟子達の生活に言及し、ハンカーの社会的・経済的・機能と意義を述べ、本書の主たる研究対象となる「ダルガー」(Darbari 聖廟) の意味について簡潔に解説する。

第二章では、サルタナット五王朝とそれに続くムガル帝国の間、即ち十三世紀初頭から十九世紀中葉に至る六五〇数年の長きに亘って首都であったデリーの変遷を歴史的に素描し、またデリーに造営されたムスリム建造物について、とくにサルタナット・ムガル期を中心に解説している。

第三章では本研究の課題と方法について述べる。著者はまずイスラム史におけるスーフイー研究が、従来は、南アジアや東南アジアなどのイスラムの諸問題を軽視あるいは無視してきたと言う欠陥を指摘する。ついで南アジアにおけるスーフイーと

スーフィーズムに関する諸研究を概観して、(一)スーフィー諸文献を十分に活用した歴史的研究がまだ充分なされていない、(二)従来の研究が中世インド史の基礎文献、とくに宗教文献の叙述内容にややもすればひきずられがちである、と言う二つの欠点を強調する。従って著者はまずそれらの文献資料の歴史的資料としての性格を分析し、さらに著者が本書で研究の資料として用いる建造物の歴史的資料としての価値を論じ、それが第一級の資料的価値をもち得る事を主張する。ここで著者は、本研究においては、主に「ダルガー」を研究資料にして、サルタナットおよびムガル体制下の権力者・支配層と、スーフィー聖者のダルガーとの結びつきを明らかにして、支配権力と宗教権威との関連を考察しようとする著者の意図を明言する。また著者は、ムスリム社会全般の中で、インドにおける聖者崇拜——しばしば墓崇拜として現われるが——を研究する場合の基礎的資料を提供する事もその課題の一つであるとしている。

続く第二部と第三部とはいわば「研究資料篇」とでも言うべき部分である。インド政府考古調査局による報告 (*Delhi Province, List of Muhammadan and Hindu Monuments*, 4 vols. Calcutta, 1915-1922) やその他の種々の文献にもとずいてはいるが、主として著者自身の一九五〇年代以来のデリー地域における実地の経験と、一九五九—六三年、および一九七一—七二年に行った著者自身の調査結果およびそれにもとづく研究成果であって、本文の約六〇パーセント(八五—四九九ページ)を占め、本研究の核を形成している。

その中第二部はデリーに現存する三大ダルガーを扱い、多数の写真を付して詳細に解説・紹介する。第一章では、チシュテイー派三聖の中でも最も初期の指導者であるシェイフ・クトゥブ・ディーン・バフティヤール・カーキー(一一八六—一二〇〇)のダルガーを取挙げる。これは今日のニュー・デリーの南郊メ・ホーリーリーの聚落の東のずれの地区にあるが、著者はそのダルガーの歴史的背景、その内部にある墓と建造物、ダルガーの周辺と近傍に現存する墓と建造物を詳述し、現存する墓と建造物の時代区分を論じ、ダルガーの変遷を跡づけている。

第二章では、前述のスーフィー聖者と並んでサルタナット前期の、デリーにおける最も著名な聖者シェイフ・ニザーム・ディーン・オーリヤー(一二三八—一三二五)のダルガーを、前章とはば同じ手法と順序で詳しく解説している。

第三章では、同じくチシュテイー派の有力な指導者シェイフ・ハスィール・ディーン・マフムード(一二七四—一三五六)のダルガーを扱う。このダルガーは前二者と比較するとやや小規模であるが、これもほぼ同じ手法と順序で紹介している。

第三部においては、サルタナット時代の初期からムガル後期に至る間に、デリーにおいて活躍したと言われるスーフィー聖者達の墓が今日もなおデリーの諸地域に残っているが、これらの中小のダルガーについて、現存する建造物を中心にその歴史的背景を考察する。第一章では、歴史的に見て、その人物の存在がほぼ確認されるスーフィー聖者の中規模のダルガーを紹介し、第二章で実在がほぼ確認される聖者の墓を記述する。第三

章は歴史的に不明確な聖者の墓、第四章は歴史的にはほとんどその存在が不明確で、地方的伝承にもとづく聖者の墓を扱っている。

第三部には「付章」があり、ここでは上述のダルガーの他に、デリーに現存するスーフィー聖者達に関連する遺跡、即ち①ハンカーと推定されるもの、②スーフィー宗教施設と推定されるもの、③チッターガー（四十日間行う断食修行のための場所）とされて来たもの、④本来は非宗教的建造物でありながら、ある時期にスーフィーの聖者によって、住居や修道場として用いられた遺跡について紹介する。年代的には、大体十九世紀前半までに建てられたものに限り、とくにサルタナット時代およびムガル初期の建造物に重点を置いている。

第四部においては、前二部で紹介・検討したダルガーおよびそこに残存する墓や墓建築等に関して、著者自身がこれまでの研究課程で直接考えて来た問題を五章に分けて論じている。まず第一章では、本書の重要課題の一つである聖者崇拜と墓崇拜とを取挙げる。著者はイスラムにおいて聖者崇拜が成立した理由をさぐる。インドの場合には、ヒンドゥー教・仏教・ジャイナ教のような在来の諸宗教の中に、すでに古くから聖者崇拜の慣習があり、スーフィー聖者達も自然に支配層や民衆の間に受け入れられ、崇敬を集めるに至った点を指摘する。またムスリム社会において、特定の日に死者の墓に参ったり、墓前で花を捧げたりする、墓にまつわる宗教行事を行う慣習が成立する過程を、ヒンドゥー教・仏教などとの関連において検討し、さらに

墓崇拜とそれまつわる慣習について、体験談を交えて紹介している。

第二章では、まずスーフィー聖者の墓と、その周辺に建立される、その聖者の近親者や後継者等の墓群を問題とし、信奉者等の墓を設ける慣習の起った理由を検討する。またダルガーの内域やその周辺には、かなりの数の権力者や支配層の墓が造られているが、その意義を興味深く分析する。ついで、墓や墓建築等の造営と併行して、著名なダルガーには次第にさまざまな種類の建造物や施設、例えばモスク、ジャマート・ハナ（集会堂）、ハンカー、ムサーフィル・ハナ（宿泊所）、ランガル・ハナ（救貧施設）等が作られて行くが、本来これらは誰によって、またいかなる目的で建立されたかを検討する。

第三章においては、ズィヤラトガー（巡礼地）としてのダルガーの成立過程を論述し、また上述したデリーの三大ダルガーについて、その周辺の聚落の成立を辿る。

第四章では、本書で紹介されたスーフィー聖者の墓および墓建築に見られる種々の形態と構造・様式等について整理し、その特徴を論じ、若干の問題点を指摘する。

第五章は著者がかつて発表した論文「デリーに現存するスーフィー聖者の偽廟と偽墓」(『東洋文化研究所紀要』第六九冊、一九七六年)を改訂したものであるが、ダルガーの信仰の実際と歴史的事実との矛盾を問題としている。第一節では偽廟の成立の例として、デリー地域に現存するシャールトゥルクマインのダルガーを検討する。第二節では碑文改変の例として、これ



またデリーにあるビービーズライハの孫娘のものとする墓を挙げ、これらの事実は、一つの墓が信奉者に意味をもつのは歴史的事実ではなくして、それに関わる何らかの〈伝承〉や〈噂〉があれば充分であり、偽廟は歴史学的に見れば偽廟にすぎないが、伝承や噂にもとずいて独自の権威をもち、民衆の崇敬の対象となる事を示している。さらに、墓や建造物を歴史研究の資料として用いる場合、つねに慎重な調査の姿勢と方法とが必要である事を端的に物語っている。

この後に著者は、付章を二章付加している。付章第一においては、スーフィー聖者が首都デリーにおける活動の拠点をいかにして選定したかを問題にする。サルタナット時代のチシュテイー派の三人の指導者、シェイフクトゥブディーン、シェイフニザームディーンおよびシェイフナスィールディーンについて考察し、かれらは原則として支配層との直接交渉を拒むと言うチシュテイー派の原則的姿勢をとりながらも、修道と宣教にきわめて適した地点を活動の根拠地として選んでおり、原則はともかく、かれらはイスラームの軍事勢力をその宗教の実践や宣教の現実の場において間接的に利用したものと解釈する。第二節では、ハンカーの社会的意義について論じ、ハンカー内部における共同生活の社会的意義を強調するKAAシャミーの見解を紹介し、スィーデーモラと称するベルシャ人の例を挙げ、ハンカーが単に宗教の実践のための施設であるばかりでなく、より社会的・政治的色彩をもつ運動の拠点となつた場合もあると言う事を指摘する。第三節ではハンカー

の変遷を辿り、社会的・政治的意義の一端について考察している。

付章第二においては、デリーにおける三大ダルガーの一つ、シェイフニザームディーンのダルガーに現存する建造物を資料として、これらチシュテイー派指導者とのサルタナット支配者との関係について再検討を企てる。

最後に著者は「結語」を設けて、大研究の総括を行う。著者はここにおいて、ダルガーの権威は、本来その当該聖者の生前の権威にもとづくものであるが、しかし現実においてはつねにイスラーム支配層の支持と援助とによつてその権威を維持することが出来た。他方イスラームの支配層はかれらの権威の誇示と支配の存続のために、ダルガーの存在を十分に利用して来た。かくしてサルタナット時代からムガル末期に至るまで、ダルガーのスーフィー宗教権威とイスラームの支配権力との間に、一種の相互依存関係があつたと結論づけている。

この研究の最大の特徴であり、また著者の獨創性を示しているのは、インド中世史、とくに宗教権威と支配権力との関係の解明のために、宗教文献を考慮しつつ、従来何人も利用しなかつたスーフィー聖者の聖廟を、詳細・綿密に調査研究して、その結果を最大限に利用した点にある。今一つの特徴は、卓れた写真家でもある著者が、大半は自らの手になる四〇〇枚近い、遺跡や建造物その他の写真を掲載し、研究資料としての本書の価値を高め、読者に得難い利便を提供していることである。

本書はどのように宗教権威と支配権力について、鋭い洞察力

による深くかつ説得力ある考察と価値高い情報を提供していると同時に、インドのスーフィー・聖者・スーフイズム・聖者崇拜・慕崇拜・ヒンドゥーとムスリムとの関係交渉等についての貴重な知見を豊富に与えている。また注記には多数の文献が紹介・参照されていて非常に有用である。しかも本書はその標題から受けるような無味乾燥な、陰うつな墓の研究ではなくして、オール読物新人賞に輝く新谷識氏でもある著者の旅行記的・随筆的要素が各所に見られ（例えば、五二一ページ注⑥）、専門外の者にも近づき易い。

本研究は、インドのスーフィー研究にとって劃期的貢献であるのみならず、中世インド思想史・宗教史を考える上で、一つの有力な、信頼出来る道標となることは確実である。また仏教学研究において最近関心を集めている仏塔(stupa)研究(平川彰博士『初期大乘仏教の研究』山喜房仏書林、昭和44年、江島恵教『説出世部の仏塔テクスト』『三蔵』112、大東出版社、昭和51年5月)参照)にとっても貴重な参考資料となるであろう。

著者は本研究の前に、すでに関連した種々の論文を発表している(「序」参照)。とくに「東京大学史蹟調査団」の一員として現地調査した、その共同研究の成果が、一九六七年以降東京大学東洋文化研究所から、『デリー、デリー諸王朝時代の建造物の研究』と題する大部な三冊の報告の形で出版されている。

筆者の洩れきく所によると、本研究は、著者にとつては、この共同研究のいわば副産物であると言つ。本格的に取組んだとしてもきわめて困難な大研究をやすやすと完成した著者の並外れ

た才能とヴァイタリティーとに感服するほかはない。

この意欲的な著者は、早くも本書の末尾(六七〇―七一ページ)において、自己の将来の課題に言及している。その一つはスーフィー指導者の思想やかれらの具体的な生活の実践面に關わる問題との関連において、墓やダルガーおよびその他のスーフィー遺跡を検討することであり、第二はダルガーの社会的・経済的側面の検討、第三は聖者崇拜の諸問題を在来のインドにおける諸慣習との関連においてさらに考察を進めること、第四はダルガーや墓およびその他のスーフィー宗教施設と、ヒンドゥーを主とする他の宗教の信者との関わりについて再検討することなどである。これらの課題は著者の独壇場であり、著者のみがよく解明し得る諸問題である。近い将来にそれを実現し、本書の姉妹篇を刊行されることを切望している。

〔付記〕この紹介の印刷中に著者は、本研究によって、学士院賞を受賞された。心からの祝意を表したい。

『「救い」の構造』小野泰博著

耕土社、昭和五十二年、二三四頁

塩谷 政憲

「救い」の構造。ここでいう「救い」とは、観念的な、いわば

形而上的な救いではない。むしろ、もつと直截で即物的で、それゆえに生きていく人間にとつてもつとも切実な問題である病気の治癒である。信仰による救いとしての病気の治癒。この信仰治療に久しく関心を抱きつづけてきたという著者のいくつかの論文を編んで、一冊にまとめたのが、ここに紹介する本書である。サブタイトルは、信仰治療史序章とある。信仰治療については、人類史とともに古いといわれる。すなわち人類学的なフィールドワークによつても、また歴史的文献の中にも、信仰治療についての事例や記述をもとめることができるからである。著者がそれらについて本書で言及していることは言うまでもない。しかし、信仰治療についての学問的研究の蓄積は極めて浅い。これは著者がいうように「単なる呪術に過ぎないとか非科学的な現世利益であるという風になされて、信仰治療については、一般に科学的反省が加えられないままに長い間放置されてきた。」からである。本書の序章たる所以も、ここにあるといえよう。

ただし、このことは、単に研究する側だけに責められることではない。すなわち近代日本の新宗教は、病気なおしから出発しながらも、その教団の発展過程において教義・組織が洗練・整備されるにしたがい、しだいに当初の病気なおしを疎じる傾向がある。例えば、病気なおしを伏せたり限定化したり、または方便化するといった傾向である。あるいは、これが教団としての成長であるのかもしれない。が、しかし、これは反面、教祖が創出した、できあいの枠組にとらわれることのない新しい

価値の世界をうちすて、社会の中に安定した地位を得た教団の既得権益を擁護するための粉飾であるのかもしれない。著者は、「新宗教がいずれも病気なおしでスタートしている事実を、教団は成長するにつれてともすると忘れがち、あるいはなかつたことになさえてしまう傾向にある。病気なおしの根本は、生命への畏敬にある。医学的唯物論が置き忘れていったものを、思い起こさせてくれるものが、一方では医学的ロマンティズム(メスメルからフロイト、精神身体医学にいたるまで)であり、もう一つは新宗教の病気なおしである。」と述べている。むしろ、病人の一人や二人をなおせずして何の宗教ぞといった、新宗教の草創期のいわば純心な負負い。このような気分こそ、救いをこととする宗教の真骨頂をみようとする立場に、著者は立っているであろう。この視点が本書の魅力でもあり、また本書によって筆者自身が啓発されるところでもある。といって、著者が信仰治療に双手をあげて共鳴しているわけではない。すなわち「われわれは信仰治療そのものにも、また現代医学そのものの趨勢にも、きびしい批判の眼をもつとともに、そこに含まれる人間の生のいとなみの真実にあたたかい眼をそそいでいかなければならない。」と。このあたたかさが、本書において一貫した基調をなしていることは言うまでもない。

本書の構成は、一部と二部と付論からなる。第一部は「救い」の構造。第一部の標題が本書のタイトルともなっている。第一部は、まず放生会の思想をめぐって、生命への畏敬に論及する。続いて、信仰治療について、原始治療を中心に論議を展

開する。次に具体例として、教団の信仰治療の例をあげている。第二部は、カリスマの誕生と題して、四人の教祖があげられる。宮本ミツ、長沼妙俊、中山みき、そして出口王仁三郎である。付論は、洗脳・教育・信仰についてである。

第一部。まず、放生会については、本来、生贄に供したものを、信徒の作為によって生きて放つことに意味づけが変化したのだという柳田の説を出発点、著者なりの発想をつぎつぎと展開している。そして、この放生会の思想の根底には、「人間の生死を超える時間意識の自覚」と「生命空間の拡大」とがある。これは、魂の不死と輪廻の思想であって、ここから動物との生命の連帯感が由来するといっているのである。例えば、畜生が自分の父母の生れ代りという因縁思想が、生命の時間的空間的拡大の意味するところである。ところで、著者の主張は、仏教の教えは輪廻の桎梏から解放されることに本来の目的があるのに、かえって日本人は、この思想にとっぴりつかっているといっているのである。この魂の不死と輪廻にもとづく因縁の思想は、日本人には魅力的であって、それゆえに、この思想は、神道家や信徒の思わくをよそに、日本人のあいだに広く受けいれられていったと指摘する。かくして著者は、放生会の思想が単に信徒の作為に解消してしまうものではないことを結論する。ただし、この立論については、著者自身、しばしば、信徒の作為というべき例を援用しているため、あるいは異論があるかもしれない。しかし、新鮮な指摘であることは言うまでもない。ところで、著者がいかに、この因縁の思想は、つねに新

しい宗教を育む基盤になってよみがえってくる。この指摘が本書ではK教団や四人のカリスマを論じるうえで布石になっている。

さて、放生会をめぐる著者の思考は、生命への畏敬にと収斂する。この生命への畏敬が成長した新宗教のうちすてた病氣なおしの根本に通じるとし、次の信仰治療についての論議につながる。

信仰治療については、既存の研究をふりにかけながら、とくに原始治療を中心に解説している。例えば、J・D・フランクの所説をとりあげて、「未開人治療者の治療行為の特色」は病者個々人のそれぞれの欲求や性向に応じ得るような「インターパーソナルな要素」にあり、「治療者と患者、そしてその両者を含む集団ぐるみの人間関係が治療効果に大いにあずかっている。」とし、これは「現代の精神療法の基本的要素を理解するのに広い視野を与えるもの」であり、「治療者と被治療者との間に介在するものが、現代医療では、薬物ともものしい医療機器であるのに対して、」未開人の治療にあつては、「信仰、儀礼、シンボルのような非合理的要素である。」としている。

そして、さらに、現代の科学的医学の現状に対比させて、「しかし病氣は単に身体病理学だけで処理できるものではない。治療者との関係はもちろんその背後にある家族やその文化との相互作用のもつ意味、さらに患者の自我観および社会が患者をどうみるかということも身体状況に有力な影響をもつもの」として考慮されねばならない。また人が自らの生命をどうみているか

という生命哲学も無視できないという。」としている。

では、未開人は、病氣の原因をどうみたか。これについては、体内への異物の侵入、異霊の侵入、靈魂の喪失、タブーの違反、邪術師の黒呪術を紹介しながらも、一般論としては次のようにいう。「現代人のいう病因論的な考え方は、この病氣の経過は何かということであって、これをつぎとめただけで、現代の医師は治療処置をほどこすに不便は感じない。すなわち科学は普遍的な概念のあてはまる一ケースとしてその患者の疾患をみるのであって、それで足りるのである。病名を確定させることで医師の不安は落ちつく。しかし病氣とか、死とか、事故にはもう一つの原因がある。言いかえれば、なぜ他の人ではなくして、この人間が他の日ではなく今日、しかも他の場所ではなく羅病し、発病せねばならなかったか、という偶然性ではなく必然性への問いである。」ここでは、病氣が起ってくるメカニズムの説明ではなく、病氣の病人に対してもっている意味を説き明かす必要がある。なればこそ、治療法として、人間としての生き方の処法がもとめられる。そして近代日本の新宗教の病氣なおしが、この生き方の処法と結びついていたことを指摘するのである。生き方の処法は、庶民のだれにでもわかる手近な「苦悩の意味づけ」であり、その背後には、例えば因縁思想といったそれぞれの世界観なりがあつて、孤独な人間の「宇宙における定位置」をさとらしめ、そして、生きる指針としては、きわめてへりくだつた「自罰的な態度」に立たせることを通じて蘇生の道を指示してくれると説く。

この具体例としての事例研究が、次の「K教団の妻法浄土思想と信仰治療」である。K教団とは言うまでもなく光妙教会。やはり、病氣を因縁によって説明する。病氣の治療は因縁の除去によるとされる。この教団は、規模としては小さく、教義に対する哲学的粉飾をこらすというところには、まだ至っていない。それだけに、病氣の治療に対する希求は鮮烈である。これを描くにあたつて著者は、前節で開陳した理論づけをもつて、光妙教会の信仰治療をなで斬りにすることではなく、むしろ、その印象は、前節での理論を背景におきながら、それと重ねあわせるようにして描いているといえようか。前に述べた著者の姿勢としてのあたたかさが伝わってくる、そういった描き方である。

第二部はカリスマの誕生。四人の教祖論である。教祖の定義は、新しき宗教的価値の創唱者ということであろうが、ここにあげられた四人は、それぞれの教団において、教祖としてのフオーマルな地位を得た人達でもある。

ところで、これまでの教祖研究の主流は、歴史的研究であり、(他方には精神医学的研究がある)歴史的研究は、いわば客観的事実を実証的に掘りおこしつつ、教祖の姿を再現しようとする伝記的研究である。そこでの説明の方法は、教祖の思想とその原型に流れこんでいる伏流水を尋ねたり、あるいは教祖誕生のパターンや、その社会的条件・時代的背景と関連づけたり、そして、教祖として教団形成において果たした役割の分析と行うことであろう。しかし、いずれにせよ、事実のつみかさね

によって実体に肉薄しようとする記述的研究としての性格が色濃い段階であつて十分な一般化が完成しているわけではない。

本書において著書が展開する教祖論にしても、その描き方は伝記的なスタイルをとつてはいる。しかし、単に過不足なく教祖の姿をまとめようとしてゐるのではなく、著者の焦点は、はっきりと病氣なおしに定められている。そして、その病氣なおしをささえる生命観、世界観に。教祖を描くにあつての著者の表現は、極めて平易である。その平易な文脈の中に著者の分析概念が融けあつてゐる。これらが、著者による教祖論の特色である。

ところで、まさに、教祖の一般論が未完成であると述べはしたが、しかし、本来、カリスマの（形式ではなく）実体は、経験的な一般化に容易にはなじみにくいのかも知れない。ことに創造的な人間だけに、既存の文化的伝統の中に、その源流をたどることは困難があろうし、また、単純に、経験的一般化の中に解消しつくすものでもないだろうからである。また、教団の内側の人々からすれば、尊崇されるべき自分達の教祖が特殊化されることはあつても一般化のために対象化されることは、抵抗のあることかもしれない。それに、研究者であるとしても、こと教祖を描くことは、逆に、おのれの生きざまをつきつけられることであるかもしれない。この点で、著者の描き方は、極めて謙虚な姿勢につらぬかれている。例えば、中山みきを論ずるにあつては、冒頭で「およそ信仰の世界にあつては、教祖像というものは、信仰を通して、おのがじしの『教祖体験』を

経てはじめて生まれでてくるものであろう。そういった意味で、厳密には信仰なき余人の立入ることのできない世界であるといえよう。」と述べ、また、出口王仁三郎を論じたしめくくりに、「筆者にはまだ王仁三郎のどこか一部に触れたような感じしかない。」と結んでゐる。これは長沼妙俊を論じるにあつても同様である。このように、教祖を論じるにしても、信仰治療を論じるにしても、安直に結論を短絡させずに、常に、未知の領域の課題を残している。これは単に本書が序章であるということからくる禁欲ではなく、それ以上のものであろう。そして、著者のこの姿勢が本書の読後のあとあじを高めている。

本書の意義は、信仰治療についての既存の研究をふるいにかけて、有用な理論をとりあげ、今後の研究のためのスターティングポイントを示したこと。現代医学への著者ならではの明確な位置づけ。本書の魅力は、研究対象に対する畏敬ともいふべき謙虚な姿勢。この姿勢こそ、今後の研究の成果をたわむにみよらせるものであろう。ただし、著者の紹介し提起した理論なり分析概念は、それぞれに示唆的で鋭い切れ味を示してはいるが、そのとりあげ方は、アドホックに列挙されており、理論相互のシステムティックな関連づけは、必ずしも充分とは言えない。タイトルには「救い」の構造とはあるも、この構造概念についての緻密な説明はない。すなわち、理論の構造化には至っていないということである。とは言え、サブタイトルに、信仰治療史序章とあるように、現在の研究段階では、まず、資料を集積し、それらを個別的に理論づけるといったことなのである

う。

思うに、医学は文明であるが、病気にしても文明の所産としての性格をもっている。文明（医学を含めて）の変化は、人類に新しい病気をもたらすであろう。また、病者にしても、社会的条件にとりかこまれた、ひとつの役割、ずいぶんと緊張に満ちた役割ではあるが、役割として規定することができよう。とすれば、社会の変化は、新しい病者をつくり出すであろう。病気だけではなく、病者の分析。これらが信仰治療研究にとっての課題となるであろうし、また、このことは、信仰治療そのものの課題ともなろう。

本書は、信仰治療についての広大なフロンチアをさし示してくれたものといえよう。



會 報

○常務理事会

日時 五月十日（水）午後五時

場所 学士会館本郷分館七号室

出席者 安津素彦、大島清、小口俣一、桜井秀雄、仁戸田六

三郎、脇本平也

議事 昭和五三年度に行われる日本宗教学会会長選挙につ

いて、その日程を検討、決定し、桜井秀雄氏を選挙  
管理委員長に選出した。

○理事会

日時 五月十日（水）午後五時半

場所 学士会館本郷分館七号室

出席者 前記常務理事会の出席者六名のほか、安斉伸、池田

末利、植田重雄、小池長之、佐木秋夫、桜井徳太郎

の各氏

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、後藤光一郎、小山田丸、桜井秀雄、

玉城康四郎、藤田富雄、森岡清美

一、十一月三日（金）―五日（日）にわたり、国学

院大学において開催される予定の第三七回學術

大会につき当番校責任者安津素彦氏から会場、

講演会講師依頼その他大会準備についての説明

をうけ、また日程についての原案を諒承した。

一、新入会員の件。別記二二名の新規入会を承認

○宗教研習編集委員会

日時 五月一九日（金）午後五時半

場所 画廊喫茶ルオ―二階

出席者 加藤智見、後藤光一郎、芹川博通、蘭田稔、中村恭子

議事 『宗教研習』第二三六号、第二三七号の内容につい

て報告及び検討。本年度編集方針について検討。

○CISIR（国際宗教学会会議）

CISIR特別会議が本年一二月（二七―二九日）六本木国際

文化会館で開かれる予定です。

○新会員名簿

現在会員名簿を新しく作成中です。返信ハガキの回収に御協力有難うございました。新名簿は秋の学会時にお渡し出来る予定です。

なお「入会申込カード」を請求なさる方が多くございますが、これは次のような様式で、官製ハガキでお送り下さってもかまいません（次頁参照）。

日本宗教学会入会申込カード 昭和 年 月 日

氏 日本字	現 住 所	(むづかしい読みにはふりがな)	
名 ローマ字			
生年月日	所属する他の主なる学会名		
職 (詳細に) 業			
最終卒業学校・その後の略歴		研究部門	
		主要著書・論文 (発表誌名・発表年月)	
紹介者 (現会員二名署名)			

執筆者紹介

山折 哲雄 東北大学助教授

野村 文子 十文字学園教諭

氷見 潔 京都大学研修員

V・W・ターナー ヴァージニア大学教授

前田 専学 東京大学助教授

塩谷 政憲 国士館大学専任講師

## Death and Eternal Rebirth

Tetsuo YAMAORI

At the end of the 10 th century a brotherhood called “Nijūgo-Sammai-E” (Meditation-Meeting composed of 25 members), whose members were strongly united to attain nirvāṇa in the Pure Land after death, was founded by Genshin (942-1017) at Yokawa monastery on Mt. Hiei near Kyoto, the capital of the Fujiwara dynasty.

The present paper has been prepared to analyze the three kinds of documents (A,B,C) written for expounding the formation and the development of the brotherhood and to clarify the idea of death and rebirth which was deeply rooted in the minds of members.

I. “Ōjō-Yōshū” (A) written by Genshin describes two dimensions of the consciousness or image of death appearing at the last moments, viz. image of pure death (rebirth) and that of impure death (not rebirth).

II. “Nijūgo-Sammai-Kishō” (B) written by Genshin and one of his disciples prescribes the procedure of funeral rites after death, through which the soul of a dead member was undoubtedly sent to the Pure Land though his corpse remained buried in the grave of this world.

III. “Nijūgo-Sammai-E-Kakochō” (C) written as a necrology by Genshin’s disciples gives the names and careers of deadmembers. This sacred document was composed principally to strengthen the ties of dead members and living members and to confirm the symbolical immortality of the brotherhood in the mythological level.

Thus we can summarize it in a diagram as follows :

	A	B	C
Image	impure death		
	pure death		
Rite		corpse	
		soul	
Myth			the live
			the dead

## On the Ideas of the Baptists in the Great Awakening

Fumiko NOMURA

W. G. McLoughlin maintains that the role of religion *in* the American Revolution cannot be understood apart from its role *before* and *after* the Revolution, and that the Revolution was a religious as well as political movement. Other scholars (for example, S. E. Mead, R. N. Bellah, J.C. Brauer and B. Bailyn) also assume that there was a close interrelationship between religion and the American Revolution.

If we limit this idea to the religious history, it can be understood as the change from the religious uniformity to the separation of church and state. From this viewpoint, I took the focus on the Baptists in New England. The reasons are as follows. The first is that the Baptists, as the Dissent under the Establishment, increased in members suddenly in this period. The second is that only Baptists described the separation of church and state in their theology clearly.

This difference was out of the question, when the Baptists were minority and persecuted by the Establishment. But the Great Awakening changed the situation. The Congregationalists were divided by the Great Awakening and some members were converted into the Baptists.

In case of Isaac Backus, he chose the doctrine of antipedobaptism as the foundation of separating from the Congregationalism. Besides the antipedobaptism, the Separate-Baptists made efforts to release from compulsory religious taxation for strengthening their movement. Indomitable energy was drawn out from this struggle because it was based on faith.

Finally, I tried to compare the situation of New England with that of Virginia from the viewpoint of separation of church and state.

## Die "Logik der Art" und die Philosophie der Weltreligion

Kiyoshi HIRAI

Dem Meister (Gründer) einer Weltreligion gründlich zu folgen, was oft mit dem Wort "existenziale Gleichzeitigkeit mit ihm" bezeichnet wird, ist die allerletzte Angelegenheit der religiösen Existenz überhaupt. In diesem Sinne ist das existenziale Verhältnis, das zwischen dem Meister und seinen ersten Jüngern besteht, keineswegs für bloß ein historisch vergangenes Faktum zu halten. Es bedeutet denjenigen Ursprung, auf den immer zurückgegangen werden muß, insofern wir uns unsere religiöse Existenz je sichern wollen. Daher ist es die Grundaufgabe der religionsphilosophischen Forschung, die Struktur der Tat, die das obengenannte existenziale Verhältnis bestimmt, zu begreifen.

Von diesem Gesichtspunkt aus versucht der Aufsatz, die "Logik der Art" von Dr. Hajime Tanabe (1885—1962) neuzubewerten, als diejenige, die diese Forderung erfüllen kann. Zuerst wird der Prozeß erörtert, wo die "Logik der Art" vermitteltst des "Reuewegs (Metanoetik)" zur Dialektik der religiösen Existenz herangreift. Dann wird der Sachverhalt erklärt, daß diese Dialektik in der "Dialektik des Christentums" (1948) sich zu der Gleichzeitigkeit mit dem Meister Jesus konkretisiert. Dadurch will der Aufsatz sozusagen das Prolegomenon sein zu einer edlen künftigen Religionsphilosophie, die unsere hervorragendste Denkattribution übernehmen können.