

## 神社の成立をめぐって

西田長男

ひとはよくわたくしの専攻している学問はなにかと聞く。それに対してわたくしは神社について研究していると答えることにしている。それならば、わからないひとはないからである。すこしまえまでは、わたくしは「シントー」を研究していると答えていたのであるが、そう答えると、みんな怪訝な顔をするのである。そこで、漢字で「神道」と書いて見せると、はじめてわかつたようにならずいて、「ああ神学ですか」という。神道のことを神学といったばあいがある。すくなくないから、それでいいといえられなくもないが、彼らの考えているのはキリスト教の神学であつて、わたくしがそれを専攻していると誤解するのである。事実、明治の初年には、キリスト教のことを神道と呼んだひともいるわけであるから、そう誤解するのも無理からぬところであらう。

このように、「神道」という言葉は、われわれ日本人にとつてあまりなじみのないものである。宮地直一が東京帝国大学における講義を従来の「神祇史」から「神道史」に改称したのも、ようやくにして昭和十二年（一九三七）であつて、それは日中戦争の勃発した年のことであつた。「神道」という言葉は、実は西洋から逆輸入された外来語 *Kindō*(X<sup>Y</sup>and)であるといつてよいかもしれないのである。

村岡典嗣著『神道史』は、すぐれた概説書として人びとの推重するところである。よつて、ユネスコにおいては、

これを英訳して全世界に頒布した。その巻頭に記されている「神道を学問的に定義すると、太古以来存在して、儒教  
仏教耶蘇教等の外来宗教に対立し、それらと交渉し、それらの影響の下に変遷し発達し來つた我国固有の宗教と言  
うべきである」という定義のごときも、なかなか要領を得ていて評判が高いのである。けれども、その内容につく  
に、いわゆる神道家・神道学者の教説・学説を紹介した学説史ないしは教理史とでも名づけるべき体裁のもので、神  
社に關してはほとんど触れることがないのである。「神道」が「我国固有の宗教と言ふべきである」とすれば、神社の  
信仰こそまさしくそれに該当しようと思われるのであるが、これについてはなんら述べていないのである。いいかえ  
れば、伊勢の神宮の信仰（神明信仰）をはじめ、八幡信仰・熊野信仰・天神信仰・稻荷信仰・御霊信仰等々といつた神  
社の信仰を除いて、「我国固有の宗教と言ふべきである」「神道」があるとは考えられないのであるが、村岡典嗣著  
『神道史』は、要するに、歴代の神道家・神道学者の教説・学説の列記におわつてゐるのである。それではたして『神  
道史』といいえられるかどうか、はなはだ疑わしいように思われる。この神道家・神道学者の教説・学説もまた、  
「神道」の一面をなすものであるにはちがひなからうが、それはどこまでも一面にとどまるのである。しかも注意す  
べきは、それは神社の信仰とは別個の世界のものであつて、両者はさして關係がないともいへられることである。  
周知のように、明治になつてからのことではあるが、キリスト教の神学史に模した神道史が盛んに述作されるよう  
になつた。なかにあつてもつとも成功した概説書が、前記の村岡典嗣著『神道史』であるといふことができるのであ  
る。けれども、唯一神を奉ずるキリスト教においては劇然と教会史（Kirchengeschichte）と神学史（Dogmengeschichte）  
とを區別することができるかもしれないが、神社ごとにその祭神を異にしているわが神道にあつては、それが可能  
であるかどうか、はなはだ疑問のように思われる。けつきよくは、すでに述べたように、神社の信仰とはいたく乖離  
した神道家・神道学者の教説・学説を紹介するだけにとどまつた神道史とならざるをえないであらう。もつとも、村

岡典嗣著『神道史』は、その立場を明らかにして、「神道の歴史的研究は二の方面から為し得る。一は神社の盛衰、祭典の儀式を始め、一般の神事即ち祭祀的方面の変遷発達を研究するのである。第二は信仰、教義、学説等の思想的方面に就いての研究である。神道は宗教としてこの二面からの研究の対象たり得る事、なほキリスト教に於ける教会史対教理史（上の神学史にあたる）の如きである。兩者固より相補ふべきが、又独立の立場から研究し得る。広義に神道史といはゞ、この両面をふくめ得べく、之を分つ時、第一は神祇史、第二は狭義にいふ神道史である。而して吾人の題目とするところは、第二である」と述べてはいる。けれども、その結果たる、上記のようなものとならざるをえなかつたことを大いに反省する必要がある。

けだし、村岡典嗣の分類する「狭義にいふ神道史」をひもといた読者は——それはわが日本人であつても、あるいはユネスコによる英訳の村岡典嗣著『神道史』を読んだ外国人であつても——、応々にして神道について下のような誤解をいだかないともかぎらないのである。その一つは、神道はキリスト教の神学史・教理史にくらべてたいへん見劣りがするということである、世世の神道の神学・教理のうちに、われわれの知識欲を十分に満足せしめるごときものは、まずはほとんど存しないといつてよいのではあるまいか。しかるに、一方、神社の信仰についてみるに、キリスト教のそれに勝るともけつして劣ることのない、たいへん深いもののあるのを明瞭にうかがうことができるのである。信仰の上からすれば、神道とキリスト教との間に別段に優劣の相違などあらうはずもないのである。しかるに、神道家・神道学者の教説・学説を中心として叙述した「狭義にいふ神道史」だけを読むと、神道はなんだか程度の低い未発達ウルトゥルデヴェルトの宗教のように誤解されないとかかぎらないのである。その二つは、神道家・神道学者には、超国家主義者と呼ばれる人びとがすくなくない。それは島国根性というインフェリオリティ・コンプレックスから起こつてきたものであるが、このような超国家主義者と称される人びとを多数取り扱つてゐる「狭義にいふ神道史」だけをひも

とくと、神道は超国家主義思想、つまりは極右の連中の思想であると誤解されないとまかぎらないのである。しかし、神社の信仰は、そういつたこととは、むしろ、なんの関係もないのである。

わたくしは、神社の信仰を除外した、神道家・神道学者の教説・学説だけを研究した従来の神道史は神道史でないといいたい。それがいいすぎであるとするなら、欠陥神道史であるといいたい。ユネスコが村岡典嗣著『神道史』を英訳し、これを神道史であるとして全世界にばらまいたのは、あえていえば、羊頭かひげを懸けて狗肉を売るものであるまいかと思うのである。

## 二

さて、神社という言葉は、いつ、なんびとによつて作られたものであろうか。いうまでもなく、言葉はすべて歴史的産物である。神社という言葉も、むしろ、それを作つた時代があり、また、それを作つたひとがいるわけである。その性質上、いつともしれぬ往昔から、あるいは日本歴史のそもそものはじめから——つまり、神代のむかしから——存していたと考えられないでもないが、それは歴史をないがしろにしたものであるといつて、かならずしも過言でなからう。

ここでは結論だけを簡単に述べることしかできないが、この神社という言葉は、天智天皇の近江朝廷之令(略して近江令)によつてはじめて作られたものであると考えられるのである。この近江令では、たぶん、「神令」といつたと思われるのであるが、それに、「凡天社・地社者、神官皆依ニ常典ニ祭之」と規定してあつた「天社」は、また、「神社」ともいつたので、これがその「神社」という言葉の起源なのである。「天神」をまつる社であつたから、かく天

社・神社と称したのである。したがって、それは「あまつやしろ」、略して「あまつやしろ」と訓んだのである。これに対して、「地社」・「国社」・「祇社」などと記す「地祇」・「国神」をまつる社があつて、これを「くにつかみのやしろ」、略して「くにつやしろ」と訓んだのである。——なお、この「天神」を「天津神」、「天社」を「天津社」、また、「国神」を「国津神」、「国社」を「国津社」と書くばあいもある。——

しかしてこの一条は、天武天皇の飛鳥浄御原朝廷令にいたつて、その「神令」を「神祇令」と改めるとともに、「凡天神・地祇者、神祇官皆依<sub>三</sub>常典・祭之」と改められた。これが大宝・養老の新・古二令にもそのままに継受されていつたことはいうまでもなからう。

ちなみに、『日本書紀』、崇神天皇七年十一月己卯（十三日）条に、「……便別祭<sub>三</sub>八十万群神」。仍定<sub>三</sub>天社・国社、及神地・神戸。於是、疫病始息、国内静謐。五穀既成、百姓饒之」とある、崇神朝におけるかの天社・国社の制定は、従来、当代の神人分離という現象にもなつた劃期的な歴史的事実であると考えられてきた。そしてそれは中学・高校の日本歴史の好個の試験問題とせられ、ある大学ではつい最近もこれを入学試験に出題したほどである。けれども、その歴史的信憑性はまつたく存しないといつてよからう。なんとすれば、これは近江令の施行中である天智天皇称制三年二月丁亥（九月）もしくは同九年二月から持統天皇三年六月庚戌（二十九日）にいたるあいだ、というよりは、その間の天武天皇の治世のころおいて、『日本書紀』の編者たちが近江令にもとづいて追記・潤色したものにかならないからである。

それはともかくも、もう一つ、近江令の「官員令」には、「神官。頭一人。掌<sub>三</sub>神祀諸祭、……」とあり、淨御原令の「官員令」には、「神祇官。頭一人。掌<sub>三</sub>神祀諸祭、……」とあり、大宝の古令の「官員令」には、「神祇官。伯一人。掌<sub>三</sub>神祀諸祭、……」とあつたのが、現伝の養老の新令の「職員令」においては、「神祇官。伯一人。掌<sub>三</sub>神祇祭

祀、……」と改められるにいたつたことも注意すべきであろう。もつとも、「天社・地社」を「天神・地祇」に、また、「神官」を「神祇官」に改めたさきの一条と同様に、「頭」を「伯」、「神祀諸祭」を「神祇祭祀」に改めたこの一条も、ただ称呼や用字法やにくらかの相違がみとめられるだけで、内容においてはなんら渝りはないといつてよからう。

しからは、その母法・本法（本令）・藍本たる唐の祠令にはどのように規定されていたのであろうか。あらためて述べるまでもなく、ここに、母法・本法（本令）・藍本とはわが国の律令が唐の律令をほとんどそのまま移植ないしは継受したものであることはむろん、もしもわが国の律令に欠けるところがあるときは、唐の律令をもつてそのままに充用すべきであることを意味しているのである。ところで、注意しなければならないのは、唐の祠令とそれに該当するわが国の近江令以下の「神令」・「神祇令」や神々の祭祀を取り扱う機関について規定した「官員令」・「職員令」の神官（神祇官）条やとのあいだには、根本的な相違ともいふべきものがうかがわれることである。すなわち、唐の祠令、詳しくいえば、その開元二十五条令によるに、「在<sub>レ</sub>天称<sub>レ</sub>祀、在<sub>レ</sub>地為<sub>レ</sub>祭、宗廟名<sub>レ</sub>享」（『唐職制律』、卷九、大祀不<sub>レ</sub>預<sub>二</sub>申期<sub>一</sub>条疏議および『宋刊統』、職制律、卷九、同上に援引する逸文による）とある。なお、これらの「祀」・「祭」・「享」のほかは、「凡祭祀之名有<sub>レ</sub>四。一曰<sub>レ</sub>祀<sub>二</sub>天神<sub>一</sub>、二曰<sub>レ</sub>祭<sub>二</sub>地祇<sub>一</sub>、三曰<sub>レ</sub>享<sub>二</sub>人鬼<sub>一</sub>、四曰<sub>レ</sub>積<sub>二</sub>奠于先聖・先師<sub>一</sub>」（『唐六典』、卷四、祠部郎中員外郎条）・「凡祭祀之礼、天神曰<sub>レ</sub>祀、地祇曰<sub>レ</sub>祭、人鬼曰<sub>レ</sub>享、文宣王・武御王曰<sub>二</sub>積奠<sub>一</sub>」（『大唐郊祀録』、卷一、弁<sub>二</sub>神位<sub>一</sub>）ともあるように、「積奠」を加えるべきであるかもしれない。ただし、わが国の律令における「神令」・「神祇令」には、唐の祠令などに規定していた「宗廟名<sub>レ</sub>享」・「享<sub>二</sub>人鬼<sub>一</sub>」・「人鬼曰<sub>レ</sub>享」とある「享」と「積<sub>二</sub>奠于先聖・先師<sub>一</sub>」・「文宣王・武成王曰<sub>二</sub>積奠<sub>一</sub>」とある「積奠」とを除いてあるのを察しえられるのである。それは、中国にあつては、「天神」を「祀」し、「地祇」を「祭」するほかに、「人鬼」（鬼は「魂」および「魄」に同じ）を「享」

し、「先聖・先師」を「積奠」する風儀が行われていたが、わが国においてはこうした人霊崇祀ないしは祖先崇拜と神祇祭祀とは嚴格に甄別し、「人鬼」や「先聖・先師」をもつていまだ神（神祇）とは観念していなかった事実を明白に示すものであるといつてよからう。したがって、この「人鬼」を「享」し、「先聖・先師」を「積奠」することは、現伝の養老の新令についてみるに、神祇令ではなく、喪葬令や学令やに規定するとともに、職員令においてこれらを治部省の被官たる諸陵司や喪儀司や式部省の被官たる大学寮やの管掌するところであるとされているのである。

わが国固有の神祇（神）の観念である「天神」・「国神」の上に、中国のその「天神」・「地祇」を習合することは、すくなくからざる困難を伴なうかもしれないが、かならずしも不可能ではないであらう。彼此に類同するものが幾多存しているからである。けれども、従来、わが国にはぜんぜん存していなかった「先聖・先師を「積奠」する風習についてではもちろん、「人鬼」を「享」する人霊崇祀の儀礼を、わが律令国家体制の基本的法規たる「神祇令」（神令）のなかに成文化し、新たにこれを人民に強制しようとするのは、はなはだ無理といふべきであつた。そこで、いかに母法・本法（本令）・藍本であるとしても、これらを削除するはかなかつたと思われるのである。近江（律）令以下の律令のうち、ことにわが国固有法の著しくうかがわれるのは、その性質上、神祇の祭祀やそれを取り扱う機関について規定した「神祇令」（神令）と「職員令」（官員令）の神祇官（神官）条とであるが、ここに述べたところもその一端を示すものであらうと思われる。

周知のように、宮地直一は神社の信仰を中心とする神道史の研究に従事した一代の碩学であるが、こうした研究の方法こそ、神道史の性質にもつとも適合したものであることは、あらためて縷説するまでもなからう。その名著のほまれをほしのままにしている遺稿集、第六卷、『神道史』、下巻一にいう、「一体、神道の古い信仰には、人霊が直ちに神として祀られるといふことは一切なかつた。換言すれば、人霊は、どこまでも人霊であり、すぐには神となり得

ないものと考へた。かうして、それが神社の祭神となるためには、相当長い期間の経過を必要とした。併し、長い期間を経過すれば、すべて人霊が神となり得たかといふに、さうではない。その中の極めて優越した少数のものに止まつた。之は史上の事実よりも帰納し得られる鉄則である。後にいふ藤原氏の始祖大織冠鎌足公の如きが、その適例である。是等偉人又は祖先の霊は、久しい間靈廟（後には靈舎ともいふ）の形式を以つて祀られたが、後に靈格が拡充せられ、神として崇拜を享くるに至つて、廟は神社と改まつた。廟と神社との相違の根本は此にある。一人人霊、他は神霊を奉斎するものである。ところで、この原則に対して、ただ一つの除外例があつた。それは必ずしも生前の功績如何を条件とするものでなく、又身分の上下を問題とするものでもなかつた。例えば、生前無実の罪を負ひ、ために反逆者として誅せらるゝ、或は天寿を全くしたとしても、死後、怨魂が長くこの土に留まつて、世上に祟をなすと信ぜられたもの、といった種類のもの、霊を祭祀するのがそれである。之は原始時代より存続せる怨霊の祟を恐怖する思想に出たものである。それがために、神社の設立を促すに至つたものにはかならない。数に於ては敢へて多くないが、絶えず史上に大なり小なりの印象を残し來つてゐて、その跡を断たず、時人に長く記憶の種を作つたのである」と。また、同じく遺稿集、第三卷、『神道史序説』にいう、「今更いふにも及ばぬこと、秀吉は氏素性の明かでない尾州の一百姓の出身であつて、織田氏の如き名家とは違ひ、また後の徳川氏の如く、誤り乍らも源氏を以て祖先と称する手懸りさへ持合はさないものである。仍つてせんかたなく、姓を豊臣と賜はつて一新例を開いたが、それと全く符節を合する出来事が信仰の世界に於て現はれたのであつた。その発端は、彼が薨後永く神として祭祀せられむことを念願としたといふに起る。このことは日本側の材料よりも、多く外人側の史料（和蘭人 *Arnoldus Montanus* の日本誌）にいふところで、当時世上にさやうな噂の立つてゐたことはたしかである。而して当事者たる豊臣氏の方にあつても、之を秀吉の遺言として発表してゐるのである。とはいへ、昨日まで生き長らへてゐた現人を、直ちに神として祀ると



いふことは、実に前代未聞、中々上古にもあるべからざる奇妙不思議の事件であるといふ世評の生じたのも無理からぬところであつた。……故を以て、薨後（慶長三年八月）直ちにその墓所たる京都東山阿弥陀峯の下に廟を営まれたが、翌四年四月に之が落成し、勅命により豊国大明神の神号を賜はつたのである。この社殿は金銀を鏤ばめ、頗る莊嚴で、その立派さに於て京洛間の何れの社をも凌ぐものがあつた。朝遷は二十二社の格、天下の諸社に冠絶する地位を占めた。……此に於て、古来の氏神信仰の形態に一大変化を生じ、歴史の古い神は退場して現人がそれに代り、而も尚ほ同一の機能の持主とせられるに至つたのである。蓋し神道史上に於ける大きな変化であつたといはねばならぬ。之が時勢の新しい姿であつたのである、しかし乍ら、それによつて真の信仰が得られたかどうか、万人に真に神と認められたかどうかは、おのづから別問題で、豊臣氏の勢力の続く限り、故大閥の權威の存する限りは、尚ほ神としての威力を保持することが出来たのである。豊国社が間もなく秀頼の滅亡とともに運命を一にしなければならなかつたのは、這般の消息を示して余りあらう。尤も之は反対側の家康の政策により強制的に破却せられた事情も十分に考慮に入れねばならぬが、それがなくとも、人間の作り上げた神、自然に生れた神でないこの豊国大明神は、豊臣氏の滅亡後些か衰勢に赴かざるを得なかつたのは、自然の帰趨であらう。とはいへ、之はやがて東照宮鎮座の先例を開く基となつたものであつた」と。宮地直一は、要するに、「一体、神道の古い信仰は、人霊が直ちに神として祀られるといふことは一切なかつた」のであるが、この「昨日まで生き長らへていた現人を、死後直ちに神に祀るといふ、……実に前代未聞、中々上古にもあるべからざる奇妙不思議の事件」がかの慶長三年八月——落成は翌四年四月——における豊国神社の創立によつてその先例が開かれたというのである。まずはそのいうとおりであらう。

繰り返すまでもなく、「人鬼」を「享」し、「先聖・先師」を「祝奠」するとは、人霊を崇祀するという事にほかならない。しかしその風儀は、本来、わが国には存していなかつたと考えられるのである。しかるに、一派の学者のあ

いだでは、神道は、人間を神として崇拝の標的としている宗教であるともいう。あるいは神道は、ひつきょう、祖先崇拝にはかならないともいう。「敬神崇祖」という成句は、「敬神」と「崇祖」との二元的意味を現わしたものでなく、「敬神」即「崇祖」の二元的意味を示したものであるともいう。けれども、こうした考え方は、わが国が近世に入つた、安土・桃山時代の末から江戸時代の初期にかけたころあい、なおいえば、慶長年間からようやく起こつてきたものように思われる。江戸幕府は儒教、ことに朱子学をその御用教学として採用したが、それに伴つて中国思想の特色とする人霊崇祀の風儀も、わが国の上下のあいだに次第に浸透していつたものであらうかと考えられる。しかも近世とは、一口にいつて、神から人間への時代であつた。人間発見から進んで人間神格化へとおもむいていつたのが近世であつた。よつて、いつそう、この人霊崇祀の風儀が盛んとなつていつたものであらう。ここでは、「崇祖」は単なる道徳上の徳目ではなく、「敬神」と一元たるべき宗教的言語であつたのである。

江戸時代においてこうした考え方を主張したものの代表者として挙げるべきは、なんといつても新井白石である。その著す『古史通』、巻一に、「神とは人<sup>かみ</sup>也。我國の俗、凡其尊ぶ所の人を称して加美といふ。古今の語相同じ。これ尊尚の義と聞えたり。今字を仮用<sup>かりもち</sup>ふるに至りて、神<sup>かみ</sup>としるし、上<sup>かみ</sup>としるす等の別は出来れり」と論じている。しかししてこのことは、近代、すなわち明治時代に入つて、いよいよ強調されるにいたつたのである。時代の思想によく適合すやうところがあつたためであらう。そうしてそれはことに加藤玄智の諸研究、なかでも『本邦生祠の研究——生祠の史実と其心理分析——』において極まつたといつてよからう。しかし、いわゆる人間神<sup>メン・ゴイ</sup>の觀念が神道本来のそれであつたかどうか、はなはだ疑問であるといわなければならないのである。また、祖先崇拝といふことも、今日においては神道にとつてたいへん大切な觀念であることはもちろんであるが、本質的には、神祇(神)と人霊とは嚴格に區別すべきであることを忘れてはなるまい。

それはともあれ、かくもあれ、神社は、いわば饗宴(Symposium)の場として成立しているのではないかと考えられる。しかしこの饗宴の場には、神をその正客として迎えて歓待するのであるが、このことを祭祀(まつり)というのである。だから、この饗宴の場は、祭祀の場、すなわち祭場・斎場といいかえてもよからう。それは神の来訪を待つて準備されるものであるから、もとは臨時の施設であつたが、次第に固定化していつて神社となつたものであるまいかと思われる。神社の「社」を「やしろ」と訓むが、これは「屋代」、つまり、「屋の代わり」の意味である。それは本式の建物でないということの意味している。そうしてこのことによつても神社の原初的形態は、たとい社殿が建てられてあつたとしても、黒木造りかなんかの簡素な臨時の施設であつたことを容易に察せしめよう。なお、念のために、『岩波古語辞典』から祭祀(まつり)の語義を援引しておこう。「まつ・り【奉り・祭り】(四段)△神や人に物をさしあげるのが原義。……▽①潔斎して神を迎え、神に食物その他を差し上げてなして交歓し、生産の豊かなこと、生活の安穩、行路の安全などを求める。……」と。

ところで、この祭祀(まつり)の場、いいかえれば、神社が、どのような構造によつて成立しているかといえ、それはわたくしどもの饗宴の場としてのお座敷の構造とまったく同一であるといつてよからう。正面・中央に正客として新たに迎えられた神が座るのである。そうしてその座る場所を主座という。——この主座は、また、その場所に座る神そのものをさしてもいうことがある。——これに対して、正客・主座としての神が伴なつてくる陪従神・眷属神の座るところを末座という。正客・主座としての神は、本社の主祭神であるが、陪従神・眷属神は摂社・末社の神(『謡曲』などではこれを「まつしやのシン」と読ませている。)に当るであらう。その正客・主座としての神は、摂社・末

社の神の多いほど偉大な神であるわけである。また、正客・主座としての神には、当然、配祀神・相殿神たる妃神や子神やなどもいるであらう。

新たに來訪された神を正客として歓待する主人役に当たるものは、常にその土地の地主神である。地主神は、これまで支配していた土地などを、新來の神に献上することとなるのであるが、その儀式がさきの饗宴であるといつてよからう。新來の神は地主神に比してその勢威がはるかに強大であつて、自然、そこに前者が従者を征服することが起つてくるのである。だから、さきの饗宴は、その征服の儀式——一方からいへば服従の儀式——であるといつてもよからう。

かくて、一般には新たに來訪された勢威の強い神、つまり、今來神（いまぎのかみ）・外來神・客人神（まらひとのかみ）を「大神」といい、これに対して地主神を「小神」と呼んだのである。また、この新來の神によつて征服された地主神は、まだ神にまで昇華しない精靈として、一種の化け物・妖怪・へんげの姿をとり、本社にまつる主祭神としてその新來の神の使わしめ、すなわち末社の一つとなるのである。この地主神は、その新來の神が訪れて來られるまでは、本社にまつる主祭神であつたのであるが、ここにその地位をまつたく逆転するにいたるのである。そうしてその子孫——といつても、従來、この地主神を奉じていた一族のことなのであるが——は、「神奴」となつて神社の勞役に従事するのである。諸国の古社の神職にこの「神奴」の氏名を称するものがすくなくないのは、そのことを語つていよう。あるいはその新來の神が仏・菩薩であつたときは、この地主神の子孫は「寺奴」となつて、寺院の勞役に従事するのである。たとえば、伏見稻荷大社の地主神たる竜頭太社（荷田大夫社とも）は、その名によつても、また、現に伝えられているその神面によつても、一種の鬼と考えられていたことは明らかで、その子孫がほかならぬ荷田氏であつた。荷田氏は帰化蕃別の秦氏が新たに奉じ來つた偉大なる神稻荷大明神の「神奴」・「僕」・「侍」（以上『荷田講

式」として仕えるにいたつたのである。かつ彼らの奉じていた祖神の竜頭太もしくは荷田明神は、この新来の稻荷大明神のつかわしめ・末社・眷属神となつたのである。役行者に使役された大峰山下の前鬼・後鬼は、吉野山中の地主神であつたが、その子孫はこの名を称する村を構えて、いまに金峰山や大峰山や葛城山やの抖擻の行者たちの案内役、いわゆる強力を勤めている。なお、この前鬼・後鬼というのはあやまりで、五鬼が正しく、その子孫が五鬼助・五鬼堂・五鬼円・五鬼勝・五鬼作の五軒の旧家であるともいふ。ほかに鬼助・鬼継というのもある。八瀬の村人は、比叡の地主神たる鬼の子孫で、この鬼は伝教大師によつて使役されたものであるといふ。相応和尚の開基にかかる葛川息障明王院の代官を葛野常鬼および葛野常満といふが、それは相応和尚に九万八千町歩の地を譲つたという地主神思古淵明神の眷属常鬼（常喜とも）と常満との子孫であるといふ。このことは伊勢の神宮においても顕著にうかがわれよう。それは宇治土公氏とその祖神猿田彦神とにほかならない。

この饗宴の場に欠くわけにいかないものは、正客たる大神およびその伴神などと主人役としての小神とのあいだを取り持つ中言神なごのである。それがいてこそ、この饗宴はうまく取り運ばれるのである。それをまつたものが諸社に見られる中言社なるものである。中言社の「中言」は、立山権現（雄山神社）の神職の「中語ちゅうご」とも通ずるところがあろう。宮廷でいえば、中臣・中臣女、さらには中宮・中天皇などもそれに当たるとも思われる。饗宴は芸能がつきものである。末社の神のなかには、たとえば、伊勢の内宮の末社久久（イ具）都比売神社（この神社が鎮座しているところは古くから芸能村として知られている）のような芸能神もすくなくないのであるが、それをいわゆる見立てるのはもつぱら中言神の役目であつた。なお、稻荷神などには「遣手」と呼ぶ眷属神のいるのに注意される。

この饗宴の場には、むろん、いわゆる招かれざる客もすくなくならず来ていよう。彼らのあるものは、この饗宴の場をうらやましげに外側から透見しているであろう。それを宮廻神といふのである。これらの宴席に入るをゆるされない

神に対しても——そのなかにはときに鳥獸の姿をした低級の神もいるであろう——供膳の幾分かを取り除けて散らなければならぬのである。これが「さば」「さんば」(散飯・三飯・産飯・三把・祭飯・最把などと書く)である。つまり、お裾分けである。今日でも、日本料理でする宴会のときには、残った料理を折詰につめてうちに持つて帰り、神さん(妻君)や子どもたちに食べさせたり、近所隣りにくばるのを一般の風習としている。

以上のような神社の構造は、江戸時代になると、福原・松島・島原・吉原などの遊郭を規律するものとまでされるにいたつた。わたくしどもは遊郭といえば穢わしいものと思つてゐるが、江戸時代の町人は一種の神聖観をいだいて尊敬していた。そこで正客たる「大神」は、音で「だいじん」と読んで「大尽」とも書くようになったが、その意味は、本格的な遊びをする人ということであつた。そうしてこの「大尽」の供をしてくる太鼓持ち・幫間・杵人などのことを末社ともいつたのである。吉原ではその末社を二つに分けて、「大尽」の連れてくるものを「えどがみ」(江戸神)といい、土地の人間で「大尽」を取り巻くものを「ちがみ」(地神)といつた。この末社には、有象無象・其他大勢が入つてゐることは、むろんである。また、中言神・中言社に当たるものを仲居といつたが、これには男も女もいたのである。つまり、美少年・美少女なのである。この仲居のすすめる芸人のいちばん上のものが神事舞大夫の伝統を引いた大夫であつて、江戸時代では幸若の舞大夫が遊郭の大夫の本格的遊女であつた。折口信夫は、その全集、第十七巻に所収の「巫女と遊女」と題する論文において、「遊郭に於ける饗宴はお祭りの形式を踏むのだが、昔の人は正直だから、重要な部分だけを行はずにとにかく始めから終りまで行つたのである。……祭りの時招かれた神が饗宴を受けるのと同じ形を、客が受けるのである。唯違ふのは、客がその費用を支払ふだけである。昔の人はさういふ遊びをする身分になりたいと絶えず思つてゐたのである」と。

こうした神社の構造は、どの神社にもうかがわれる類型(タイプあるいはパターン)の一つであつて、すべての神社

はこの類型にもとづいて創祀されているといつてもあえて過言でなからう。が、ここでことに注意すべきは、神社の主祭神はことごとく外来神であるということである。かならず外側から訪れてこられるということである。そこに八幡神のようなインド・シナ・ニツポンの三国(当時の世界)靈行の物語すら発生するにいたつたのである。また、渡唐天神譚のごときはその異趣である。あらゆる神社の本宗たる伊勢の神宮にあつても、もとより、そうであつたのである。垂仁紀二十五年三月丙午(十日)条に、「受倭姫命求<sub>テ</sub>鎮<sub>ニ</sub>坐大神<sub>一</sub>之<sub>ニ</sub>処<sub>ト</sub>、而詣<sub>ニ</sub>菟田篠幡<sub>一</sub>。彼<sub>此</sub>。更還<sub>ニ</sub>入<sub>ニ</sub>近江国<sub>一</sub>、東廻<sub>ニ</sub>美濃(国)<sub>一</sub>、到<sub>ニ</sub>伊勢国<sub>一</sub>。……」とあるのがだんだんと加上されて、ついに『倭姫命世紀』にいたつて、崇神天皇の御代のこととして、天照大神を奉じて、豊鋤入姫命は、倭笠縫邑・但波乃吉佐宮・倭国伊豆加志本宮・木乃国奈久佐浜宮・吉備名方浜宮・倭弥和乃御室嶺上宮などを、また、倭比売命は、大和国宇多秋宮・佐佐波多宮・伊賀国隠市守宮・穴穗宮などをつぎつぎと巡行されたが、ついで垂仁天皇の御代のこととして、引き続き倭比売命は、敢都美恵宮・淡海甲可日雲宮・坂田宮・美濃国伊久良河宮・尾張國中嶋宮・伊勢国桑名野代宮・阿佐加藤方片樋宮・飯野高宮・(佐佐牟江宮)・伊蘇宮・矢田宮・家田田上宮・奈尾之根宮などを遍歴し、最後に「奉<sub>レ</sub>遷<sub>ニ</sub>于天照大神於度<sub>一</sub>遇五十鈴河上<sub>一</sub>」つたというのである。豊鋤入姫命および倭比売命の巡歴は、同時にその奉じた天照大神の巡歴でもあることはいうまでもなからう。ことに『伊勢天照皇大神宮御縁起』と題する中世の語り物のごときは、天照大神はさらに流砂・葱嶺の西域諸国や「おうくう」と名づける夷国や、また、高麗・百濟などの半島国をも経巡つてこられたとも述べているのである。

すでに引用したように、村岡典嗣は神道の概念を規定して「我国固有の宗教と言うべきである」といつている。このとおりにはちがいないと思われるが、人びとはその信奉する神社の主祭神をもつて、その内側において出現してこられた神ではなくして、外側、なおいえば、異国ないしは海外から訪れてこられた神であると観念していたことも、顕著

な事実であつたといわなければなるまい。したがつて、こうした神の觀念からすれば、神道は「我国固有の宗教であると言ふべきである」といつたことはほとんどまつたく顧慮されていなかったのであるまいかと思われる。外来神を信奉する宗教は、ある意味において、外来宗教であるともいえないからである。

仏教の伝来の当初、仏・菩薩をもつて、人びとは「大唐神」・「蕃神」・「他国神」・「隣国客神」・「客神」・「他神」・「仏神」などとして把握した。これは仏教を新しい神道であると考へたものにほかならないが、神社の成立においてその類型（タイプ）あるいはパターン）として常に見られる人びとの主宰神に対する觀念からしても、当然のことであると思われる。とすると、仏教以前のわが国固有の宗教としての神道にあつても、それがいかほど固有であるとしても、人びとの觀念には、また、神は外来神であり、したがつて、これを奉ずる宗教のごときも外来宗教であると觀念されていたのであるまいかとも思われるのである。

ここに述べた神社の構造は、むろん、わが国家・社会の縮図でもあろう。詳しく説くいとまはないが、たとえば、わが国家は、高天原という他界から天降られた天神もしくは天神の御子が地主神としての国神を征服することによつて成立したものであるというのが、『古事記』・『日本書記』などの神話にはかならない。

なお、説明不足のところが多くなくないが、与えられた時間もなくなつてしまつたので、不満足ながら、これでおわることにする。以上述べたところは、あるいは世界に普遍的である外来者款待 (hospitality) の風習に根ざしている觀念であるかもしれない。しかし、それにしてもわたくしは、神道における固有性と外来性ということについて、もつと掘り下げて考へてみる必要があるのではないかと思ふのである。



## キリスト教土着化の問題

北 森 嘉 藏

キリスト教は「世界宗教」と呼ばれる。「世界的」という言葉は「普遍的」と言いかえられてもよい。そこで問題は、キリスト教における「普遍」の意味である。

普遍には「具体的普遍」と「抽象的普遍」とがある。具体的普遍とは、特殊によって媒介された普遍であり、抽象的普遍とは、直接無媒介的な普遍である。普遍は世界であり、特殊は民族である。世界宗教は、民族の特殊によって媒介されるとき、具体的世界宗教となり、それによって媒介されないと、抽象的世界宗教となる。キリスト教の土着化が考えられ得るに至るのは、具体的世界宗教の見地においてである。土着化とは、具体的普遍が民族の特殊によって媒介されることである。

民族の特殊性を思考法の質として考えるならば、類型論的考察となるでもあろう。ラインホルト・ゼーベルク (Reinhold Seeberg) はキリスト教をギリシア類型、ラテン類型、ゲルマン類型、アングロサクソン類型等としてとらえた。わが国では魚木忠二がこれを継承してこれらに東亜類型ないし日本類型を加えて精神的考察を企図し

た。『日本基督教の精神的伝統』、一九四一年。しかしこの主題については、歴史的考察に先立って聖書がどのように示しているかを考察しなければならない。

アテネにおけるパウロの演説の中に、次のような言葉が見いだされる、——「神は、すべての人々に命と息と万物とを与え、また、ひとりの人から、あらゆる民族を造り出して、地の全面に住まわせ、それぞれ時代を区分し、国土の境界を定めて下さったのである。こうして、人々が熱心に追い求めて捜しさえすれば、神を見いだせるようにして下さった」(使徒行伝一七章二五—二七節)。ここでは、「神を見いだす」という普遍的な課題が、「民族」によって媒介されて示されている。その民族は「時代の区分」と「国土の境界」とによって規定されている。「時代の区分」は時間的特殊性であり、「国土の境界」は空間的特殊性である。「神を見いだす」という普遍的課題が、民族のもつ時間的特殊性と空間的特殊性とによって媒介されるということは、聖書自体の示すところである。

聖書の示すこの原理に即応するかのように、キリスト教二千年の歴史は、民族の特殊性に媒介された普遍性として展開された。このような形をとらないキリスト教は、未だかつて一度も歴史に実在したことはない。歴史に実在したキリスト教は、必ずいずれかの特殊な民族によってになわれた思考法の特質に媒介されていた。ラインホルト・ゼーベルクの見解に従えば、ギリシア類型、ラテン類型、ゲルマン類型、アングロサクソン類型等となる。これらの類型はすでに歴史的に実証されているものであり、そのかぎり十分学問的考察の対象となり得るものである。われわれの主題に即していえば、キリスト教はギリシア民族、ラテン民族、ゲルマン民族、アングロサクソン民族等に、それぞれ土着化してきたのである。キリスト教が世界宗教であり普遍的宗教であるのは、抽象的に直接無媒介的にいわれるのではなく、以上のような歴史的事実に媒介されていわれるのである。

ゼーベルクの類型論は学問的考察に耐えることができるが、ただ問題は、ゼーベルクを継承した魚木忠一によって

提示されたアジャ類型ないし日本類型である。換言すれば、アジャないし日本におけるキリスト教の土着化の問題である。キリスト教のアジャ類型ないし日本類型は、未だ歴史的に実証されてはいない。少くとも神学的類型としては実証されてはいない。したがって学問的考察の対象とすることには大きな問題がある。およそ歴史的事象というものは、すでに成立しているもの以外ではあり得ない。神学的類型としては、アジャ類型も日本類型も「すでに成立しているもの」とは言えない。「教会の成立」は必ずしも直ちに「神学の成立」ではない。アジャないし日本において教会が成立していることは実証され得るとしても、それが直ちに神学的類型の成立とはならない。さきに挙げたゼーベルクの類型は、教会の成立と同時に神学の成立でもあったのである。

それならば、アジャないし日本におけるキリスト教の土着化を考えるのは、無意味な企てといわれねばならないであろうか。これについて、私は二つのことを言わねばならない。

第一——キリスト教が真実に世界宗教すなわち普遍的宗教となるためには、未だこれまで媒介契機とならなかったアジャないし日本によって媒介されねばならない。(ここではアフリカについては言及しない)。アジャないし日本はまさに特殊な契機である。しかし、普遍的宗教としてのキリスト教は、この特殊によって媒介されないかぎり、具體的普遍となることはできない。歴史的に考察してどうしても承認されねばならないのは、これまでのキリスト教がこのアジャないし日本という特殊によって媒介されて来なかったということである。この媒介契機は歴史的に欠如していたのである。キリスト教の普遍性が特殊媒介の普遍でなければならぬならば、この特殊契機によって媒介されねばならないことも必然的となるであろう。——ゼーベルクが挙げた類型は、ことごとく「西洋」として総括されるであろう。西洋はあくまで特殊であって、決してそれ自体普遍ではない。西洋的諸契機によって媒介されてきたということは、これまでの歴史的キリスト教が真実に具體的普遍となり得ていなかったことを示している。アジャやアフリ

カを「非西洋」として総括するならば、非西洋も特殊であるけれども、キリスト教はこの非西洋によって媒介される  
とき、はじめて真実に具体的普遍となるのである。具体的普遍としてのキリスト教は、西洋という特殊と非西洋とい  
う特殊とによって同時に媒介されるとき、はじめてその名に値する世界宗教となるのである。アジヤないし日本への  
キリスト教の土着化が、学問的考察の対象となり得る可能性の一つはこの点にある。

第二——以上「第一」として述べたことは、到達されるべき目標にとどまる。カント的に表現すれば、理念（イデ  
ー）である。しかし、理念は歴史的考察の対象となることはできない。歴史的考察の対象となるためには、理念は何  
らかの程度において現実化しておらねばならない。実証される歴史的成果を収め得るまでにはなっていないとして  
も、何らかの形の現実化を示していないならば、歴史的考察の対象とはなり得ない。したがって、以下に述べられる  
のは、すでに現実化している一つの主題に關してである。しかも、その「一つの主題」はキリスト教にとっては根本  
的な主題である。すなわち、イエス・キリストの、十字架と、神との、關係である。十字架の苦難が神の本質といかに關係  
するか、という主題である。

## 二

この主題をめぐってまず取りあげたいのは、ギリシア類型のキリスト教である。すでに述べたように、ギリシア類  
型は歴史的に実証され得るまでに成果を収めた土着化の事例である。その代表はアタナシウス (Athanasius) であ  
る。アタナシウスの神学は、イエス・キリストの苦難と神との關係をめぐって、典型的にギリシア的土着化を示して  
いる。その場合、積極面と消極面とが指摘されねばならない。

まず第一に積極面から述べたい。アタナシウスの神学的貢献は、イエス・キリストが父なる神と「本質を同じくする」(homoousios) ことを明らかにした点である。その際、イエス・キリストは真実の人間性における存在——すなわち受肉者であった。受肉者と神との関係が、「同質論」によって規定されたのである。アタナシウスの論敵アリウス (Arius) によれば、イエス、キリストはかりに神に近似した者、「最高の被造者」ではあっても、決して神そのものではないと言う。「神の子」イエス・キリストという聖書の表現は、この限度で考えられねばならないと言う。もしこのアリウス説を採るならば、キリスト教はまさに「被造物礼拝」すなわち偶像礼拝に陥るであろう。これに対してアタナシウスが戦ったとき、もはや「神の子」イエス・キリストという聖書の表現では聖書の内容が守れなくなった。そのときアタナシウスは、イエス・キリストが父なる神と「本質を同じくする」という独自の表現を用いたのである。これによって受肉者と神との関係が決定的に明確化されたのである。さてその時、ここに用いられた「本質」(ousia) という概念は、典型的にギリシア的なものであった。聖書の生い立った地盤であるヘブライ的思考には認められないような質の概念であった。キリストと神との関係をいかに規定するかという危機的な瞬間に、もしこのギリシア的概念が用いられなかったならば、教会はこの危機をとうてい乗り切れなかったであろう。かくして、アタナシウスの神学はニカイア信条に取り入れられて、正統的キリスト教の源流となったのである。アタナシウスの神学は正統説の成立に貢献したかぎり普遍的な発言権をもつが、しかしその際媒介契機となったのは「本質」というきわめて特殊なギリシア的思考法であった。特殊媒介的普遍ということが、典型的に示されているのである。——われわれにとって当面の主題である「イエス・キリストの苦難と神との関係」をめぐる、この「同質論」は決定的な貢献をなしたといえる。すなわち、苦難を受けることのできるのは肉をもつ存在のみであるが、その受肉者が神の本質にあずかっているということである。肉が神の本質とかかわるものといったのである。ここからして当然、受肉者の苦難

が神の本質にかかわっていることが明らかとされるべきであった。しかし、この点で注目すべきことが起つたのである。ここからギリシア類型の消極面が指摘されねばならなくなる。

第二に述べられねばならないのは、その消極面である。——元来、キリストの受肉ということは、それ自体が主題ではなく、その受肉者が苦難を受けるということ——すなわち受、苦、という主題に奉仕すべきものである。受肉者は受苦者なのである。ところが、驚くべきことに、アタナシウスによって代表されるギリシア類型のキリスト教においては、神学は受肉をもって完結し、本来の主題である受苦へとついに展開されなかつたのである。そこには一つの秘密があつたといわねばならない。それは、キリスト教がギリシア哲学の神の考えかたから影響されたということである。例えば、アリストテレスによれば、神と苦難とは結びつけられない。いわゆる「苦しまない神」(theos apathes)である。人間が無常で可變的で分割可能で受苦可能で可死的であるのに対して、神は恒常的で不可變的で分割不可能で受苦不可能で不死である、とされる。ギリシアのキリスト教はこの神觀を受け入れた。——アタナシウスは微妙な位置に立つ。彼は、受肉者が神の本質にかかわっていることを明らかにしたことによって、このギリシアの神觀に抵抗したとも言える。人間としてのキリストが受苦可能なままで受苦不可能な神と「本質を同じくしている」とされたからである。しかし、彼もまたギリシア的な「セオス・アパセース」から完全に解放されていたとは言えない。なぜなら彼は主題を受肉で完結させ、ついに受苦にまで展開させなかつたからである。受肉は受苦のための受肉であるにもかかわらず、ついに受苦を固有の神学的主題にしなかつたのである。ここにギリシア的土着化のもつ消極面があつた。

## 三

この問題点については、ドイツを中心として西洋の神学界では、一九六〇年代後半あたりから根本的な反省が加えられるようになった。これはカトリック・プロテスタント両教会に共通に見られる現象である。この神学的流れを代表するひとりであるユルゲン・モルトマンの表現を用いれば、西洋の神学において「神概念の革命」(Revolution im Gottesbegriff)が起ったのである (Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 1972, S. 145)。「苦しめない神」というギリシア的神概念によって規定されてきた西洋の神学にとっては、イエスの苦難と死とを神の本質にかかわらしめる考えかたは、まさに「革命的」である。カール・ラーナーによれば、「イエスの死」は「神の死」である (Karl Rahner, *Sacramentum Mundi II*, 1968)。エバーハルト・ユンゲルによれば、神は愛のゆえに無限に苦しむ者であり、神の本質と死の本質とが出会うのである (Eberhard Jüngel, *Tod*, 1971)。モルトマンによれば、神が無制約的な愛であるのは、神が人間の反逆において痛みを自己の上に負うからである (op. cit., S. 285)。

「苦しむ神」が西洋の神学にとって「革命的」であるといわれるのは、その神学が「苦しめない神」というギリシア的・非キリスト教的的神概念によって規定されてきたからである。非西洋的世界においては、「苦しむ神」は決して「革命的」ではない。聖書から直ちに受けとられる神概念である。例えば、植村正久の次のような言葉が取りあげられる、——「基督の死は或る意味に於て神の死であると解せざれば、パウロの論理徹底することが出来ぬ」(植村全集第四卷四〇三頁、拙著『神の痛みの神学』、講談社版、六〇頁)。「神は言ふべからざる苦痛を嘗め、傷ましき手続を經、身を犠牲に供して、人の為に赦罪の道を開きたり」(同上、三三一頁、上掲拙著二三頁)。これらの言葉を読ん

で、ルドルフ・ヴェートは、「現代の論議を先取りして『驚くべきこと』と語りつらる (Rudolf Weth, *Über den Schmerz Gottes. Zur Theologie des Schmerzes Gottes von Kazoh Kitamori*; Evangelische Theologie, 1973, S.431)。キリストの死は神の死であり、神は傷ましき手続を経て、言うべからざる苦痛を嘗めたということが、半世紀以上前に語られていたのである。このような発言は確かにまだ神学的形成にまでは至っていないと言うべきであろう。しかし少くとも、神学的萌芽はここに実証され得るのである。

この実証的素材は学問的考察に耐えるものといえよう。日本という非西洋的領域へのキリスト教の土着化が、学問的考察の対象となるためには、それは最少限の素材である。しかし、そこに伏在する問題は、キリスト教の中心的内容にかかわるものである。すなわち神概念の問題である。神のすがたを探求して見いだすために、「時代の区分」と「国土の境界」が置かれたという、あの使徒行伝第一七章二五―二七節の言葉が、ここでもう一度想起されねばならないであろう。ギリシア的な「苦しまない神」(セオス・アパセース)という神概念によって侵されない「国土の境界」を設けられた領域で、聖書の神を仰ぐということが、日本へのキリスト教の土着化ではなからうか、というのが私のいちおうの結論である。そして、その事のもつ必然性を明らかにしたのは、二十世紀後半という「時代の区分」を設けられた世界の神学界の動きである。



## 第一部份

### 原始心性をめぐる一問題

安元正也

この報告は Lévy-Bruhl の見解を主に吟味するのであるが、彼の主張の事実關係を問題とするのではなく、彼の議論の組み立て方から、「原始心性」の問題としての意味を探るものがある。

#### 一

彼は初期の著作の中で、原始心性は神秘的であると同時に前論理的であると主張した<sup>(1)</sup>。前論理的とは、矛盾への無關心ということであるが、後に自ら、この特徴を放棄しなければならなかった。それが論理法則としての矛盾律を侵すものではなかったからである。ある局面では「前論理的」と言っても差し障りはないと思うが、彼は人間の心性の構造は同一だと述べるようになる<sup>(2)</sup>。しかし、思考の様式が社会的、文化的に条件づけられたものである以上、異なる思考様式の特徴が、問題であり続ける。

#### 二

Lévy-Bruhl は終始、「分有」によって原始心性を説明しようとした。彼によれば、この分有は思惟されるよりもむしろ感じ

られるものである。この局面を強調した概念が「超自然なもの感情的カテゴリー」<sup>(4)</sup>である。これは、人間が超自然的な力に直面した際に取る心的態度を要約する概念であり、ここでのカテゴリーとは、超自然的なものの表象を統一する原理のことである。

この文脈で問題にしうるのは、神秘的経験あるいは作用が問題である時、原始心性はその現象の因果的連鎖に無關心であるという彼の主張である。未開人にとって通常の経験の世界は規則性を示すが、何か異常なもの、不幸などに会おう時、あの感情的なカテゴリーが働き、未開人は因果關係に無關心となり、たとえそれが「偶然」であっても、超自然的なものを第一原因とする。彼はこれを二次的原因の無視と記述するのである。<sup>(5)</sup>

#### 三

未開人の因果性把握の興味ある事例としてニーダムがトラジャ族、ケニヤ族の首狩について論じているので一言、触れておく。ニーダムは民族誌家クロイトの解釈を批判する。首狩が繁栄を共同体にもたらすという信仰に対して、クロイトは「霊質」なる媒介項を入れて説明するが、少なくともトラジャ、ケニヤ族にあつては、首狩が原因、そして直接に繁栄が結果すると捉えられている、というものである。

研究者は科学のイデオロムを用いて、しばしば異なる思考様式を捉えようとする。これが誤解に陥りやすいことを当然、Lévy-Bruhl も気付いていたが、そうせざるを得ない理由もある。理解可能なものにする、翻訳するためには、結局、研究

者の方でそのモデルを呈示しなければならぬからである。

#### 四

このポイントには、異常なもの、不幸についてだけでなく、一定の儀礼的行為が効果を持つと信じられている時にそのメカニズムについて説明しようとするならば十分考慮されねばならない。このことは方法の正当化の問題にもつながる。我々が問題状況をどれほどの確に記述しているのか、特異な思考様式のもつメカニズムの説明が成功したのかどうか等を測定するために、当然、研究者の方の思考様式、分析の手法が客観化、対象化されるのが最低の条件ともなろう。ここでは Lévy-Bruhl 自身の因果性把握の様式が問われるであろう。結局、「原始心性」の問題としての意義は、科学的思考、経験的思考、常識的思考さらに宗教的思考を同時に考察せざるを得ない状況に研究者を追いつめ、一定の思考様式の分析を通して人間の可能性を理解するための道を開くことにあるのではなからうか。

#### 注

- (1) Lévy-Bruhl, L., 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.
- (2) Goody, I., 1977, *The domestication of the savage mind*.
- (3) Lévy-Bruhl, 1949, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*.
- (4) do, 1931, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*.
- (5) do, 1922 *La mentalité primitive*.
- (6) Needham, R., 1977, "Skulls and causality", *Man*(n.s.),

vol. 11, pp. 71-88.

### 宗教的経験の顕現構造

前田 毅

宗教的経験がそれとして生成してくる際には、主体の経験の根底に、ある根本的な変化が生じていると予想される。この経験の転換、とりわけ、日常的経験の解体現象に注目し、日常的経験の只中から宗教的経験がそれとして生成してくる状況の根拠を、この日常的経験の解体の事態にひそんでいる「世界顕現」なる問題を手がかりとして尋ねてみたい。

日常的世界においては、世界の存在は自明のものとして確信され、この世界確信にもとづいて、その意味もなじみのあるもの・既に知られているものとして素朴に承認されている。しかし、この trivial な自明性の論理——フッサールのいう自然的態度——は、いまだ知られていないなじみのない非日常的な出来事との機会によつて動揺する。自明性の論理によつて支えられている日常的世界は、まさしくこの自明性のドクサ・素朴な世界確信に依拠しているがゆえに、それをこえた非日常的な出来事に直面すると、もはやそれとして存立しえなくなり崩壊の危機にさらされる。ここには、今まで暗黙のうちに確信し前提としていた世界の意味がすべり落ち、それを支えていた自明性のドクサが解体するという現象が、日常的経験の解体の事態

が、生起している。

ところで、このことは直接的には、日常的世界の動搖・崩壊あるいは実存の挫折として、その *negativ* な性格が問われがちであるが、しかし、ここにはより本質的な問題として、自明性の *Negation* によって、逆に始めて、今までの日常的世界においては見えていなかった世界がそれとしてあらたに見えるようになってくる世界顕現の可能性がひそんでいる。宗教的経験の顕現構造を問う手がかりとしては、日常的经验の解体の事態に宿っているこの *positiv* な世界顕現 *Welt-Erhellung* の問題に注目したい。そこに顕現してくるのは如何なる世界か。

ここには二つの問題がある。ひとつは、そこに安住し自明性の論理に依拠していたがために、その内に在ってその存在を確信していながらその意味を対自化しえていなかった日常的世界の構図が、全体として見えてくる——こうした「日常的世界」の露呈の問題。もうひとつは、そしてより根本的な現象としては、この日常的世界の露呈において、それとともに、日常性の枠をこえたあらたな世界がはじめてそれとして顕現しようという問題。つまり、日常的经验は主体がそこにおいて在る世界の意味を素朴に確信している、まさしくこのことによって、全体としての世界の意味をおおいかくしとり逃がしてもいるのであるが、日常的经验の解体によってこの世界隠蔽性がすべり落ちるのおおいが取り除かれることによって、これまでそれが障害となり、そのためにそこへの通路がたたれていた日常性をこえたあらたな世界が、それとしてはじめて現われてくる。(ハイデ

ガーは、「無の無化作用」*Nichten des Nichts* がもつ根源的な開顯性 *Offenbarkeit* を問うているが、そこで彼が指摘した無の「拒示的な指示」*abweisendes Verweisen* なる考えに注目したい。) この意味での「非日常的世界」の顕現の働きが、日常的经验の解体の事態にひそんでいはいはしまいか。

日常的经验の解体現象の基底に生起しているこの無の無化現象がもっている世界顕現の働き、とくに、この非日常的世界の顕現の事態に、経験の全体的状況における宗教的经验の特異な構成と、そしてとりわけ、日常的经验の只中からその解体を媒介として、それに対して *antagonistisch* な宗教的な経験が生起してくる状況なり根拠を開示しようする手がかりが、ひそんでいはいはしまいか。すくなくとも、日常的经验の解体に根ざしているこの世界顕現の事態が、宗教的经验の生成のより基礎的な地平をなしており、かつ、存在論的な基層としてひかえていはいはしまいか。

### 純粹經驗の思想と宗教

坂本 弘

純粹經驗の思想といえ、われわれ日本人にとつて先ず思ひ出されるのは西田幾多郎の『善の研究』であり、またそれとの関連においてウィリアム・ジェームズの *Essays in Radical Empiricism* であろう。ここでは両者の考え方を立ち入って追

つてみる違はないので、差当り、それらが宗教とどのような関係に立っているか、といういわば一つの周辺的な問題について所見を述べることにした。

ジエームズの論文「Does Consciousness Exist?」(1904)は、たとえばホワイトヘッドのような哲学者によってデカルトの「方法敍説」や「省察」にも比すべき思想的地位を認められているのであるが、数々の問題点を残していることも否めない。その一つとして、純粹経験の「純粹」とは思想的に何を意味するのか、の問題がある。それは、要するに、根源的性格、さらにいえばあらゆる分化への、とりわけ主観・客観の分化への先在性を意味するものだと云われる。しかし、純粹経験の転移・展開を可能にする諸関係、いうところの transitive relations も、またそこにひらかれてくる新しい経験、たとえば反省的・認識的经验もやはり純粹経験の意味をになうことになる。と、「純粹」の意味は改めて問われざるを得ない。それはともあれ、ジエームズ自身は純粹経験の原型ともいべきものを宗教的・信仰的なものの中に見ていたふしが多々ある。たとえば、ギッフォード講演の準備ノートには信仰について次のようにしている。「その努力は、われわれの天性の中の明晰であるとは言えないがより深い部分が、より浅膚でより言葉に出やすい部分のために抑圧されようとするのに抗して、どこまでも自らを貫こうとする努力であるように思われる。より深い部分は信ずる。しかし、その語りうるところは僅かである。……宗教においては、活きいきとした希求、神秘的なオーバード

ーフは超理性の領域から発している。それらはたまもののだ。」また別のところで彼は「信仰は理性の始まる以前の道から別れたものなのだ」とも語っている。引用は以上に止めて、ジエームズは、このような深みから発するものが活きてはたき支配するかぎりにおける経験—関係—新しい経験をパーソナルな仕方であらうに置いていたと考えられるのである。

西田が「善の研究」とくにその第一編「純粹経験」においてジエームズにかなり深い顧慮を払っていることは疑いを容れない。にもかかわらず西田独自の考え方は次第に明らかになってくる。西田によれば、純粹経験の純粹なる所以は、単に主客未分ということだけでなく、厳密な統一の力、統一のはたきがそこに直接に現前しているところにある。そして思惟というも意志というも、この大いなる統一作用のみずからを展開してゆく過程を意味するかぎり、純粹経験と本質的に異なるものではないとされる。

かくして西田は、この深次元からの統一作用に焦点を置いて、實在、善、そして宗教に及ぶ独自の純粹経験論を体系的に展開する。そこでは宗教は、われわれの意識をその根柢において破りはたらく堂々たる宇宙的精神すなわち統一作用の実験としてとらえられるのである。先に見たジエームズの所論の弱点は克服され、独創的な純粹経験論へと換骨奪胎されている。

前述のように両者の思想の背景には宗教への深い関心が認められる。しかし「根本経験論」に関するかぎり、ジエームズは宗教の問題に特に触れることなく、新しいヒューマニズムの世界観

第一部会

とモラルとの哲学的基礎付けに専心している。彼の力点が、純粹經驗そのものよりも、むしろその展開の過程に置かれているのもこれと無関係ではないであろう。これに対して『善の研究』においては宗教的自覚は純粹經驗の最も深くひらかれた至境として位置付けられている。また、同じく純粹經驗を問題としながらも、ジェームズがどちらかといえばホリゾンタルであるのに対して、西田はむしろヴァーティカルに、深さの次元においてその究明を試みている点においても著しい対照を示すものといえよう。

老人の精神的安定に関する研究

中野 東 禅

老人の福祉を考えるとときに一つの問題になるのは、精神的安定をどう実現させるかである。とくに孤独や、痴呆や、死や、集団の中での不適応など解決困難な個人的課題を解消するのは、結局は個々人の精神的安定にあると考えられる。ところが、精神的安定は、環境、健康、知性、性格などの多様な因子によって形成されるものであり、その個性は多様である。

精神的安定とは、老人の場合は、環境の変化と、運命と、老いや死などへの適応としてとらえることができる。その適応の傾向をみつけることから何らかの対応の方法が発見できるのではないか、という意識で、この実験的調査を行なった。

私立老人ホームで、毎月一回十年以上にわたって宗教慰問をつづけているところと、区役所主催の老人大学で、在宅老人を対象として行ない、全回答者九十八名中有効とみられる七十三名について得点化してみたところ表のようなパターンを得ることができた。

質 問

無常の文章への共感度	4	4	4	2	4	4	4	2	2	2	0
無常による求めの要求度	4	4	4	2	4	4	4	2	4	2	0
宗教に対する立場	4	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0
宗教の役割認識	4	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0
仏の命に帰る——納得度	4	4	4	4	0	2	2	2	2	-2	0
その心境——希求度	4	4	4	4	0	2	2	2	2	-2	0
大きな力に感謝——共感度	4	4	4	4	4	4	4	2	4	2	-1
その感謝——必要度	4	4	4	4	4	2	4	2	4	2	-1

18人

8

11

7

9

3

12

3

3

2

点である。

Eのタイプについては、仏のいのちにかえる々という文章についての納得度と希求度がひくい。仏の命というのは「抽象的な普遍性」を意味しており、逆にいえば自我がただけつきはなされているか(無我)、ということであらわしていると考えられる。このグループは在宅老人が少なく、ホームが多かったことから、宗教的情報の量と関係があるとも考えられる。

Gのタイプは無常の文章への共感度と求めの要求度とところで反撥を示している。これは、むしろ意識が強いためであると思われる。宗教への態度で得点がひくいことをみてもわかる通り、意識はつよいがうけとめ方のバランスがよくないと思われる。

吉沢勲氏の老人の死に対する態度の研究で、適応不良のものは死に対する態度も不良だと指摘しているが、本調査においても、設問にあげられた四項目への適応が良好な人は精神的安定を得ていると考えられる。

それは、「露の命を大切に生きたいと思ったことがあるか」という問いの回答によくあらわれている。Aタイプ、女77才(ホ)、私、キリスト教ですが、この世は旅の宿、天国は永遠です。救われた私は感謝しています。Bタイプ、女66才(宅)、毎日を大切に生きています。体に気をつけ、人様に迷惑をかけないように。(ためか強くなる) Dタイプ、女66才(宅)、経験はないが命の大切なことはいつも心にいませめている。(無常の感動経験がない)。Gタイプ、男71才(考えたことがない)。

## F・フィレーの宗教言語有意味論

服部 正 穂

フィレーは宗教言語の有意味性を論ずるに当って記号論(Semiotics)のアプローチを採用した。かれは構文論(syntactics)、解釈論(interpretics)、意味論(semantics)の三つの面からの問題にアプローチしている。<sup>(1)</sup>

### 一、構文論的面

これは元來記号と記号との関係を論ずるものであるが、フィレーはこの面に関してまず二つを区別した。第一は生きた宗教的信仰の言語、第二は組織神学の言語である。第一の場合言語表現が有意義となるためにはそれが内的規範に相応しなければならぬ。その内的規範とは、この場合、聖典・教会の伝統・教義、権威ある宣言などである。言語表現の有意味性はこれらの規範に相応しているかどうかによって決定される。第二の場合、これは更に形式論的と非形式論的の二つが考えられる。組織神学の如きアカデミックな論述は当然形式論的論述でなければならぬ。だが中には非形式論的の陳述もありうる。<sup>(2)</sup> 論述が非形式論的だからといって、それが直ぐ無意味だとは限らない。フィレーはこのような論述もわれわれの思考を深めるのに有益だとする。勿論概念、文脈を調査することは重要である。

### 二、解釈論的面

これは記号とその解釈者との関係を論ずるもので、フィレーは受動的側面と能動的側面に分けてこれを論ずる。受動的側面とは言語が解釈者に影響を与える面である。これには更に反射的意義と反応的意義とがある。前者は言語が解釈者に心理的、換情的意義をもたらすものであり後者は前者よりもっと人間の根源の深みに触れるシンボルに対する心的反応（行為）をもたらすものである。神学的言語はこの反射的意義、反応的意義を共にもっているものであるが、どちらかというところ反応的意義がより多い。すなわちどういう言葉を用いるかということ（反射的意義）よりも、どういう内容をもっているか（反応的意義）に大きなウエイトがおかれている。

次に能動的側面とは「解釈者が自分の言語を用いる環境とかかわりをもつもの」である。言語が反射的—反応的意義をもつのは、それ自体によるのではなく、言語以前の環境的（社会的）関心と活動との深い関係によるのである。そのような環境の代表は教会である。ここでは生きた信仰の言語も組織神学の言語も人間（信者・解釈者・言語使用者）によって積極的に生かされているのである。神そのものの証明は困難かもしれないが、教会を通じて奉仕したり語られたりするその体験は単なる経験としてのみとりあげられるべきものではなく、むしろ体験は解釈者と言語を越えた形而上学的世界観との関連の中で理解されるべきものである。

### 三、意味論的側面

これは記号とその指示物との関係を論ずるものである。これ

によって明らかなのは、同一言語でも、それが指示するのは決して一様ではないという点である。例えば「事実」という言葉について考えてみるに、科学的事実と形而上学的事実とは必ずしも同一ではない。前者は科学的、客観的実験などにより明らかとなるものであるが、後者は、フィレーによれば、人間から独立してあるものではなく、人間の「心の概念的活動」によるものである。かれは形而上学の性格を「概念的総合」と名づけ諸事実を統合する最も根源的なものとする。キリスト教神学ではこの形而上学的事実を神とし、組織神学は神を中心に体系づけられたものであり、キリスト教の説教はこれを具体的な生活の中に生かそうとするものである。

「検証の原理」は意味論的面に、日常言語派の機能分析多くは解釈論的面にかかわるものである。フィレーは記号論を援用することにより、これら分析哲学の立場を越えて、更に巾広い面から宗教言語の有意性を追究している。

### 註

1 F. Ferré *Language, Logic and God*, New York: Harper & Row, Publishers, 1961. P. 146f.

2、ある人が「もし救いが可能ならば、神は世界の条件づけられた一部ではありえないし、変化の対象ともなりえない」という。また別の人は「もし救いが可能ならば、神は世界から完全には分離されえないし、また変化に無関係でありえない」という。形式論理的に「救済は可能」をSとし、「神は変化する」をCとすると、大前提Sは両者共に同じだ

が、この部分は両者全く相反する。すなわち「SはCである」と共に非Cである」という非形式論理的発言となる。

### 初期ワツハにおける類型論の意味

北川 直利

ワツハの宗教学的の研究において、類型論が重要な位置を占めると言うことは、おそらくどの時期の著作からも知れる。もっとも、その位置付けは、彼の宗教学の理念が(北川三夫氏が述べておられるような意味で)推移したとすれば、それに伴って多少とも変化してきたかもしれない。だが、いずれにせよ、その類型論が、『諸宗教の比較研究』に述べられているごとく、経験的研究と規範的研究との「間」の問題に深く関わるものであることは間違いない。小論では、初期の『宗教学』を中心に、この対立する二つの研究方法の連関の仕方を論じ、それによつて類型論の意味を解明したい。

『宗教学』の主題は、宗教学を精神科学として確立することにある。従つて、彼の再三言明する「本質論」の排除も、単なる消極的意図によるのではない。それは経験的資料に立脚し、しかもそれを超えて、「現象の生の中心点」などと彼が呼ぶ「現象の本質」へ、「諸宗教の本質」へ貫入しようという積極的意図に基づくものなのである。ワツハ自身、この乗り越えに、方法論上ある種の不整合が付き纏うことを認める。「だが、その反

面、経験的研究そのものの中に、それを越えて行けと命ずるものがある」という。それは「どれほど簡単な個別科学の研究者の努力も、或る哲学的な根本的確信、方法、観点によつて規定されている」からであろうか。いずれにせよ、ワツハの「宗教学」が抽象的に自立した自己完結の体系でないことは一先ず明らかである。

では、以上の基礎的考察に基づいて、「宗教学」の輪郭を描いてみよう。まず、彼は、規範的研究に対立する経験的な宗教研究を「一般的宗教学」と総称する。さらに、これは「宗教史」と「体系的宗教学」に二分される。彼の語法で、しばしば「歴史的」と「経験的」とが等置されていることから分るように、経験的宗教学の基盤は、歴史的研究である。無論、この「宗教史」としても、単に資料の集積に留まるのではなく、諸宗教を発展・生成の相において、いわば「縦断的に」研究することを課題とする。一方、「体系的宗教学」は、この宗教史的研究を基盤とし、しかもその超克を目指す。それは「横断面的に」、現象の本質へ、さらには類型的なものへ目を向ける。

つまり、歴史的生の止むことのない流れの中から、類型性・法則性を抽出することがその課題なのである。ところで、この歴史性の超克は階段を成しており、その第一段階は「実質的体系論」である。これは、経験的資料の時代性は捨象するが、現象の個別性・具体性に即した体系化であり、故になお歴史的なものの内に留まっている。この第一段階を基盤にして、さらに歴史性を超えた類型論が「形式的体系論」である。それは、個別宗教の



多様な現象それぞれに共通する原理的なものを求める。その方法は「比較」と「抽象」であり、その成果は異端、禁欲、供犠といった宗教学的諸概念である。しかし、決定的な点は、これだけでは一つの「必然性」をもった体系へと纏めあげられないことである。それ故に「現象学的考察が——ともかく記述的なものを超えて原理的なものへ、『イデー』へ突き進む考察が、それ（宗教学）に補完的に付け加わらなければならないのである。」(RGG<sup>2</sup>, Bd. IV, S. 1, 1957)

さて、実質的ならびに形式的体系論は、共に類型論と性格付け得るのは明らかである。つまり、「宗教学」全体が類型論であり、その中に様々なレベルでの類型論が含まれているのである。そして、「宗教学」は、この階層的な類型論を足がかりに一歩一歩、経験的・歴史的なものから規範的・原理的なものへ超え出ようという極めて動的なものである。無論、前述のごとく、そこにはアプリオリな研究の助力という方法論上の不整合が生じるにしても、「宗教学」がなんら自己完結的体系であり得ない限り、いわば「下」からの乗り越えの試みは不可避と考えなければならぬ。

このように類型論を捉えるならば、ワツハの宗教学的研究全体を、変化の相においてではなく、類型論を基軸として一貫したものと見る視点もまた可能ではなからうか。

## 宗教における倫理の位置

前田 護 郎

現代人の思想と生活において、宗教と倫理とは別のものとされる場合が多い。いわゆる無宗教の人にも倫理は要求される。社会秩序のための倫理を反映する法の拘束力が宗教よりも強いことは珍しくない。この点からも宗教法人の名は種々な問題を提起する。

近代から現代にかけての世俗国家の発達の経緯にもいわずに宗教の名において一国家や一族の利益が主張されることへの倫理的反省が見られる。犠牲、法礼等の語義の一般化も示唆に富む例である。

宗教において倫理と反対の方向が見られることがある。聖なる売春、異端者焚殺、人身御供、聖戦その他の例を挙げることができる。タブーが宗教の存続のために倫理感覚を抑圧する場合もある。古代ギリシアのクセノファネスやエウリピデスによる神々の悪徳の批判、古代イスラエルの預言者の祭司批判等も倫理感覚のはたらきの例である。宗教を阿片とする発想、現代キリスト教学における非宗教性の重視等も倫理の観点から考慮すべき問題である。

宗教的倫理が考えられる場合、宗教専従者と一般信徒との間が倫理的な差がつけられ、禁欲や権力が関係すると、宗教全体の倫理性が低下する。これは在家が重視される仏教の興隆、聖

書の万人祭司主義等、民主的な倫理思想の観点から理解しよう。祭儀的宗教と倫理的宗教とを明確に区別することは象徴と伝達の立場からも困難であるが、両者が緊張関係に置かれることは意味深い。とくに経済の観点からこれを問題としうる。

宗団が結成された場合、その維持のために戒律が義務化され細分化されて本来の精神が失われる場合、倫理的批判がなされる。捧げ物をする前に兄弟と和解せよ、安息日律法が禁止しているも安息日に病を医すべきである、等のイエスの言動はこの方向である。宗教的にはエルサレム中心の指導者から問題視されていたサマリア人が隣人愛の模範とされるのもこれに類する。パウロも律法の束縛からの解放を説きつつ、日常生活の倫理性すなわち愛を重んずる発言をし、宗教に奴隸解放を優先させている（『ピレモン書』）。

以上は宗教を中心とした観察の一端であるが、ここで、倫理が宗教的なものを度外視しうるか、の問題を考えたい。

例えば倫理を行動の動機の学とする H・H・シュライが、この動機を先験的、主観的、客観的と三分し、先験的動機の第一に宗教的動機を挙げるのは注目に値する。世を肯定する宗教は倫理を重んじ、世を否定する宗教は倫理的責任からの解脱を求め、という表現には疑問を差挟む余地があるにしても、例えばモーセに十戒が与えられた旧約の時代においては倫理と祭儀が一体をなしていたというのは当を得ている。神の前に義とされることは神に救われることとする新約においても倫理的意識は信仰によってますます深められている。

M・ケーラーの名著『良心』以来この問題の論議は絶えず、今日では心理学、精神医学、社会学等を含む学際的な研究が広く行われている。conscience (Gewissen) は良心でなく意識と訳すべきものであるが、そこに人間という「間」を不可欠とする *Mimesis* の問題がある。良心こそ隠れた神であり、それによって動かされ、それとの間に調和があるとき、人間は平安を与えられるといわれることは、表現の形はそれぞれであっても、倫理と宗教との関係を明示する好例である。

また、あらゆる科学が人間の営みであり、そこに人間の立場が反映することを認め、人間の生命に限界があり、何人も心身の健康なくして科学性に富む観察と叙述が出来ないことを認めてこそ理性的な作業ができる。この観点からも倫理は宗教を必要とし、宗教学も倫理の問題を掘下げてこそ真の科学性に近づくといえよう。

### カリスマ概念と幕末維新期の新宗教

#### ——宗教と民俗Ⅲ——

島 蘭 進

幕末維新期の新宗教の研究から民俗宗教と宗教運動に関するより一般的な理解を得るために、カリスマ概念を用いてみる。M・ウェーバーにならってカリスマを「超自然的・超人間的・非日常的な力の源泉とみなされる個人的資質」と捉えるなら

ば、幕末の民俗宗教におけるシャーマン的な半俗宗教家の中には、カリスマ的およびうる者が少なくない。もちろん、堀一郎のようにシャーマン＝呪的カリスマとし、すべてのシャーマンをカリスマ的とするのは誤りである。しかし、修行型とよばれるような型の成巫過程をへたシャーマンの多くは、伝統的な儀礼や知識の力以上にその個人的資質の故に、 $\wedge$ 超自然的存在と意のままに接触・交流しうる $\vee$ 者と信じられており、カリスマ的とすべきである。これらの民俗宗教的カリスマは多元的に並存し、状況に応じて生まれたり消えたりするものと考えられており、カリスマ的な指導関係は規範性の薄いゆるやかなものである。これに対し、民俗宗教的カリスマから成長した教祖の救済宗教的カリスマは、社会の一定の範囲で他のカリスマを排除し、恒常的な存在者としてカリスマを独占していくのであり、その指導関係は規範性の濃い緊密なものである。さらに教団の成長などによって信徒と教祖の人格的接触が次第に希薄になり、ついには(教祖の死によって)とだえてしまいう過程で、カリスマ的な指導関係そのものは消滅するが、カリスマの神話は信徒の観念の中で生き、儀礼などに具体化されて $\wedge$ 指導力 $\vee$ を発揮し、新たな宗教的指導関係の要となる。以上のような、

④ 民俗宗教的カリスマ(呪術的カリスマ)  $\rightarrow$  ⑤ 救済宗教的カリスマ(真正カリスマ)  $\rightarrow$  ⑥ カリスマ神話(官職カリスマ)

という変化の過程を、カリスマの進化過程の一つのモデルと考

(必須とはいえないにしろ)条件となる、(2)カリスマ的指導者に導かれた宗教運動はその社会の宗教的指導関係の性格に変化をもたらすものとして捉えうる、ことなどが明らかになる。

このカリスマの進化過程のモデルは、佐々木宏幹「釜石のシャーマン」(駒沢大学宗教学研究会『宗教学論集』第七輯)と佐藤憲昭「カミサンの職能者とその依頼者について」(同第八輯)によって提示された、シャーマンの職能者の性格変化過程のモデルと相似たものである。それによれば、シャーマンの職能者の性格は、① 霊媒の性格  $\rightarrow$  ② 預言者の性格  $\rightarrow$  ③ 祭司の性格という過程をたどって変化し、それは職能者の肉体的衰えその他、職能者と依頼者・信者の関係の恒常化などごく自然な因由によって生じると考えられる。この変化をカリスマ関係のライフ・サイクルとよぶことにすれば、生活史的レベルでのカリスマ関係のライフ・サイクルは、社会的人間の諸条件がみたされれば、社会的レベルでのカリスマ進化過程に転ずる可能性をはらむものと見なすことができる。二つの過程の相似性によって、(1) 多くの民俗宗教的カリスマが潜在的にはカリスマの進化過程を導き出す可能性をもっている、(2) 教団の制度化は、カリスマ的指導者の消滅後の弟子や信徒の社会的妥協によるだけではなく、カリスマ的指導者と信徒との関係のライフ・サイクルにも由来するものである、ことなどが明らかにされる。

以上の考察を民俗宗教の性格という観点から要約すれば――

(1) 民俗宗教は宗教経験の自発性と直接性を許容するが、それは民俗宗教的カリスマにおいてとくに顕著に現れ、宗教的革新の

源泉となる可能性をもつ。(2)民俗宗教における宗教的指導関係は規範性の薄いゆるやかなものであるが、民俗宗教的カリスマの指導力拡張を通じて、規範性の濃い緊密な救済宗教的・制度宗教的指導関係に発展しようとする傾向をもっている。

### マックス・ヴェーバーの「主著」

高野 晃 兆

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologieの一九七五年の第四号の巻頭論文はTübingenのProf. Dr. Friedrich H. TenbruckのDas Werk Max Webersとどう論文であるが、この論文においてはヴェーバー研究にとって興味のあるまた重要な問題提起がなされているので、この論文の紹介を試み、最後に筆者の見解を添えてみたいと思う。

#### 一、主著に関する問題提起

マリアンネ・ヴェーバーが一九二一年『経済と社会』を編集したとき、彼女はこの作品にdas nachgelassene Hauptwerk Webersと名づけた。更にヨハネス・ヴィンケルマンによる版におおぐぐめdas hinterlassene Hauptwerkとどう言葉が使われている。しかし実際には『経済と社会』には一貫したテーマ或いはLeitfadenというものが無い。複数のテーマと複数のテーマが存在し、そしてそれらがどれも網の結び目の一つの役割しか果たしていない。つまりどのテーマもテーマでも指導的な立場を

とっていない。従って主著と言われるこの書物において、ヴェーバー社会学の解釈が十分にされないのである。しかしヴェーバーの精神的情熱を考えると、彼がライフワークとしてNachschlagewerkの様なものを作ったという様なことは考えられないので、この書物を主著と仮定することに無理があるのではなからうか。

二、宗教史上の魔術からの解放の過程という認識は晩年に得られたもの

Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismusの九四頁以下(岩波文庫 梶山・大塚訳 下巻 二六頁以下)にみられる宗教史上の魔術からの解放過程に関する表現は一九〇四年のArchiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitikに発表されたオリジナルの論文には存在しないのである。「プロテスタンティズムの倫理」の論文は資本主義の精神の成立とピュリタニズムとの関係だけを本来問題にしているのであって、古代イスラエルの予言者にはじまって、ピュリタニズムで完結する宗教史上の魔術からの解放過程というのは明らかにこの論文の枠をはみでている。

三、西洋の合理化過程と宗教史上の魔術からの解放過程とは同一ではない

西洋の合理化過程というものは全ヨーロッパの歴史をつらぬくものである。それに対して宗教史上の魔術からの解放過程は古代イスラエルの予言者にはじまってプロテスタンティズムの倫理で終っている。従ってこれは西洋の全合理化過程の一部な

のである。

四、西洋の合理化過程を叙述する (nachzeichnen) ことがヴェーバーのライフワークをつらぬく糸ではない

ペンデイクスは西洋の合理化過程を叙述することが、ヴェーバーのライフワークをつらぬく糸とみなしている。しかしヴェーバーの合理化過程の叙述は古代ユダヤ教からプロテスタントイイズムの倫理まで飛んでいる。ペンデイクスは「経済と社会」のなかのいくつかの章を、この抜けている間を埋めようとするステーションとみなするのであるが、はたして彼の解釈は正しいであろうか。

五、ヴェーバーの業績中における『世界宗教の経済倫理』の位置

ヴェーバーは西洋の合理化過程の叙述をライフワークとしたのではなく、合理化問題を普遍的視野で考察することをライフワークとしたのである。ただヴェーバーは戦争という事情のために、イスラムとキリスト教に関する巻を叙述することができなかった。戦争という状況のために、中国・インド・古代イスラエルに関する叙述を終えた段階で、とりあえずこの普遍的考察の結論をひきださなければならなかった。そしてそれを『世界宗教の経済倫理』に「序論」及び「中間考察」として収めたのである。更にこれらの研究を基礎にして最後に書き上げたものを、『宗教社会学論文集』の冒頭に「序言」として置いたのである。

最後に、筆者の見解を一言にして添えるならば、今後のヴェ

ーバー研究のために、「批判版」の作成が火急的に必要と思われる。

### P・バーガーの世俗化論

川村 邦光

現代宗教の趨勢をめぐる議論の中で、世俗化論のもつ意義は高まってきている。なぜなら、現代における宗教概念・宗教の存在根拠などを考察していく上で、宗教の世俗化という問題は避けえないものとなっているからである。ここでは近年、ルックマンなどとともに宗教社会学の分野で業績をあげているピーター・バーガー (Peter L. Berger) の世俗化論に焦点をあて、その問題点を検討する。

バーガーによれば、現代社会を特徴づけている多元的状况において、社会・文化の諸領域は宗教制度・宗教シンボルの支配のくびきから脱して、次第に自律性を獲得したが、それに伴い、宗教の究極的な意味体系としての聖なるコスモスの妥当性が弱体化し、あるいは崩壊したという。彼はかかる過程を世俗化と規定する。そして、この世俗化過程によって、公的領域における宗教の妥当性が喪失したこと、そして、私的領域へと宗教の妥当性が局限されるに至ったことを指摘している。彼は現代宗教に特徴的なかかる傾向を宗教の私化 (privatization) とも名付けている。つまり、宗教は公的領域では次々とその領

士を明け渡さねばならなかったが、私的な意味の表現として延命することに成功したというのである。

バーガーは伝統的キリスト教会による教義・秘蹟などの救済財の独占やその教権体制の絶対性が既に解体し、今日では複数の宗教集団の併存している多元的状况が成立していることを指摘し、それを宗教の非独占化という言葉で表わしている。かかる現代の宗教状況の故に、宗教は政治・社会秩序を正当化するイデオロギー的手段としては利用されても、昔日の如き絶対的権威をもちや行使しえないのである。従って、諸個人は家庭生活上の要求、精神的悩みの相談・治療、生きがいの探究など専ら私的な関心——宗教的欲求——によって自発的に自らの選択に基づいて宗教集団に参加するということになる。

かかる現代の宗教状況において、宗教集団はいわばその宗教内容を商品として販売する売り手となり、これに対し、宗教的欲求をもつ個人は宗教集団の売る商品の買い手・消費者となり、そこに宗教市場 (religious market) が成立する、とバーガーは譬えている。彼はこの宗教市場で極めて重要な位置を占めるものは商品に対する消費者の好みであると言う。つまり、消費者は自分の自発性によりこの市場に出入し、好みに合った商品を買うのであるが、商品の売り手は商品の販売をめぐって、他の売り手と競争しなければならぬため、消費者の好みを重視する必要性が生ずる。その結果、販売競争に勝つため組織の合理化を必要とし、また宗教制度の官僚化を生みだすとともに、その競争を緩和するため宗教集団間の合併・協定が追求さ

れ、エキヌメニカル運動を推進させる。さらに商品を消費者の好みに合わせるため宗教内容の修正という問題が起ってくる。バーガーは個人の宗教的欲求・好みがこのように宗教市場の動勢を大きく左右することを指して、消費者の好みによる宗教市場の動態化と規定する。

以上バーガーの世俗化論を概括すると宗教の世俗化とは、宗教のもつ究極的な意味体系としての聖なるコスモスが社会秩序や政治体制などの公的世界を正当化する機能を果しえなくなると、その妥当性が喪失されるに至った過程として捉えることができる。しかし、彼は世俗化によって宗教が全般的に衰退したとは解釈していない。バーガーの所論には、宗教は公的領域ではなく、個人の私的領域にその妥当性を見出し、かつ個人の私的な意味の表現として存続しているということが明らかにされている。現代宗教が宗教の私化と特徴づけられていたように、バーガーは宗教を個人の私的な営みとして積極的に評価していると考えられる。また、このことは現代社会において個人が宗教に対して、私的で主体的にかかわっている諸状況をよく示していると思われる。

#### 参考文献

- Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, 1977.  
——, *Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday, 1969.  
——, *Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics*

## R・オットーにおける

### 「聖なるもの」の構造

#### 寺園喜基

オットーの『聖なるもの』を読んで、ブーセツトは彼に手紙を書き、その中でこういつている。「宗教的なアプリアリを堅持することによって、あなたは現代の経験論や進化論に対抗する一つの確実な基礎に到達されました」と。オットーは宗教の合理主義化や倫理主義化に反対しつつ、宗教自身の対象を発見しようとし、それを「聖なるもの」の概念に見出した。したがって、オットーはたしかに宗教経験を大切にし、そこからもつてを考えようとしているといっても、彼のいう「聖なるもの」は宗教経験の根源にあるものといわねばならない。

「聖なるもの」は複合的範疇 (eine zusammengesetzte Kategorie) であり、それを結合させている要素は合理性と非合理性である。この結合をオットーは図式化 (Schematisierung) と呼ぶ。合理的理念が非合理的なヌミノーズを図式化して、「聖なるもの」という複合範疇が現われる。そのさいオットーは、合理的理念が善・絶対性・完全性・必然性・本質性として純粹理性の中に存在しているといい、他方ヌミノーズの感情は純粹理性よりももっと深い所、すなわち「靈魂の根源」から現われる

という。これによってオットーは「聖なるもの」のアプリアリな性格を主張するのである。換言すれば、宗教はアポステリアリに形成されるのではなく、宗教は宗教自身によって始まるというのである。

「聖なるもの」の非合理的要素であるヌミノーズは、合理的理念よりもより基本的な概念だといえよう。これこそ、「あらゆる宗教にその特有な最も深いものとして生きており、もしそれを欠くなら、その宗教は全く宗教でなくなるようなもの」に他ならない。ヌミノーズは「聖なるもの」から道德的・合理的要素を差引いた宗教の本質そのものである。しかしヌミノーズがただちに倫理や文化に敵対するものだとはいえない。このような誤解は、『聖なるもの』の論述の展開においてオットーが先ずはじめにヌミノーズを論じ、その後「聖なるもの」の形成を論じているという事実によって、排除される。ヌミノーズは「聖なるもの」を成立せしめ、宗教をそれとして生起せしめる生命なのである。宗教においてヌミノーズの非合理性が否定されて合理化されるのではなく、宗教においてそれが固持されるのである。宗教の本質をシュライエルマツハーは依存感情にみたが、オットーは被造者感情といいかえ、これをヌーメン的なものを目指している感情要素の影にすぎないという。宗教の本質とはオットーにとってはヌミノーズである。これは宗教感情と離れてそれ以外の所にあるわけではないのだが、しかし宗教感情の中に解消されてしまうことはなく、客観的に実在する。「客観的に存在するヌミノーズ」は「私の外にある対象」Objekt

It auber mir なのである。ヌミノーゼは究極の実在であり、そこから始めて宗教的感情や経験は起つて来るのであって、その逆ではない。それ故、もしオットーが先ず端的に実在的なものとしてのヌミノーゼの客観的性情を示すことから出発し、その後で宗教経験における覚醒を論じたなら、ヌミノーゼを単に経験的なものや感情的なものとして受取るといふ誤解は避けられたかもしれない(ワッハ)。神学的論述のロクスでいえば、ヌミノーゼはまさしく神論の項目に属する問題なのである。

自由主義の神学への反対の中で、カール・バルトがオットーに寄せた賛意は容易に理解できる。若きバルトはトゥルナイゼンに宛てこう書いた。「今週オットーの『聖なるもの』を大変嬉しく読んだ。事柄はたしかに心理学的な傾向を持ってはいるが、しかし明らかにその限界を超えて『ヌミノーゼ』の要素を指し示している。これは『絶対他者』であり、神における神のものであるが故に、理性によっては処理できないものである。リッテル主義の根本的克服の開始である」。

### 古代イスラエルの連帯意識について

市川 裕

古代社会にみられる著しい特徴のひとつに、強度の連帯意識ということが挙げられるが、こうした意識を支える古代人の思维構造は近代人のそれとは異なるといふ前提に立って、心理学的

に概念化しようとする試みのうち、古代イスラエルを扱った研究者に John Pedersen 及び H. W. Robinson がいる。その主張するところは、人は集団を離れては生存できないのであり、しかもその個人の中に集団全体が凝集されていて、個人とその属する集団とが同一化しているという心的構造であり、その核になるのは、親族とは、その「いのち soul」がひとつの肉体的統一体といえるほど相互に結びついている人間集団であり、その集団は過去から現在、さらに未来にまで広がっているという根本的事態である。こうした思惟構造を、Pedersen は *psychic community* と呼び、Robinson は *corporate personality* と呼ぶが、内実はほぼ一致する。両者とも、古代イスラエル独自の性格を述べるといふより、古代セム人に共通する性格の定式化であり、認識モデルになっているのは完全定住をしない *Stipe* である。本稿は、以上の思惟構造をふまえながら、*Stipe* を社会的側面から分析することによって、とりわけ共同体形成に際する宗教的契機に着目することによって、イスラエル人の思惟構造を動的に把握しようとする試みである。

*Stipe* (ヘブライ語の *mishpāhā*) は二つの側面から考察できる。一は、社会を構成する単位であり、強度の連帯性・閉鎖性を示す社会組織たる外的側面、他は、その構成員ひとりひとりに精神的・人格的一体感を浸透させる心情的共同体という側面(いわば *Ethos*) であり、Pedersen も Robinson もともに *mishpāhā* の内的浸透力を強調したものである。事実、この *mishpāhā* の語法は、L. Rost の分析からも明らかなように、家父長的大



家族を指す場合も、部族さらには民族全体を指す場合もある。即ち、*mishpaha*とは、大家族であれ、それを越える共同体であれ、血縁関係があるのみなされるならば、つまり、共通の「いのちの soul」、共通の性格をもつとみなされるならば、時間的にも空間的にもどこまでも浸透する、そういう性質をもつ集団を意味する。セム人的思考によれば、「血縁関係があるとみなされる」のは、「共通の祖先をもつと信じられる」ことに重点があった。こうした心情的浸透力としての内的側面が、外枠としての *Sippe* 構造を越えるためにはどのような契機が必要であったかということが問われねばならない。

M. Weberによれば、完全定住をしない社会層では、*Sippe* を越えた政治的団体は非常に不安定であるのに対して、宗教的秩序が形成される場合には強度の安定性を示すといわれる。ところで、イスラエルの共同体成立の契機となつたのは、政治的利害の一致でも、共通の祖先による血縁関係の擬制でもなく、エジプトにおける奴隸状態からの救いという一回的事件に根ざした神ヤハウェに対する信仰という衝撃であった。そして、イスラエル連合共同体の連帯関係は、実際には共同体参加者相互の兄弟盟約 *Verbrüderung* によって支えられたのだが、まさにそれによつて、この共同体の中に *mishpaha* の内的要素・心情的連帯性が浸透してきた。ここに、W. Eichrodt の言うように、「共通の体験に根ざした神の救済と、契約締結によつて規定された連帯思考は、系図によつて支えられる」に至るのである。伝承は、イスラエルの共通の祖先とされるアブラハムとエジプトを

脱出してシナイ山上で神ヤハウェと契約を締結したとされるモーセとを、系図によつて結びつけている。この系図に基く血縁関係と、それを越えた神との契約 *Berith* とは、共にイスラエルの連帯意識を強く支えていながらも、根本においては決して調和することがなかったという矛盾する事態——これこそ古代セム人の中にあつて独自のイスラエル人の思惟構造であつたといえるのではないか。

### ディルタイの宗教観と生の理解

大竹 みよ子

ディルタイは宗教を、文学や哲学や道徳などと同じく、生の客観態の一つとみなし、世界観の一つとして扱う。宗教的世界観は、(一)ユダヤ教、キリスト教のごとく、世界や人間を創造し、悪と戦う自由で創造的な人格神を想定するもの、(二)精神的全一者を想定し、一切のものがその連関であり、個々の存在はそこへ遡るとするもの、の二類型に分けられ、両者は、形而上学的世界観にまで高められると、各々、自由の観念論、客観的観念論と称される。

彼自身の立場でもある客観的観念論は、「世界は神の顕現であり、神は世界の内に限りなく多種多様に自らを顕わしている」とか、宇宙は単一の全体であり、どの個物もその部分として全体と連関を持ち、宇宙と個物、また個物相互間には親縁関係

が存在するので、我々は自己の感情を普遍的な共感にまで拡大することで世界全体を瞑想、観想することができ、その時、各個人は事物の神的連関と一つになったと感じるのであると説明される汎神論的世界観である。

彼は牧師の職に就いたこともあったが、神と人間、世界を峻別するキリスト教の教義の厳しさに溶け込めなかつたと言われる。シュライエルマツヘル研究を通して、彼はそこに生を肯定し、愛を中心とする新しいキリスト教を看取し、シュライエルマツヘルを「新しい宗教の告知者」とさえ呼んで大いに共鳴する。それによるとシュライエルマツヘルは、敬虔主義——彼はその小セクトのヘルンフート派の出身——と先験哲学との結びつきから生まれた新しい宗教運動に身を投じ、前者からは宗教体験への回帰を、後者からは有限な個物の内に開示される一般的なものの、無限なるもの存在についての思想を受け取り、自身の神秘主義の核を事物の無限の連関との一体感を感じる自我の体験に求めたとされる。

同様に、ディルタイは青年時代のヘーゲルの内にも「汎神論的転回」を見出し、初期ヘーゲルの哲学が生概念——精神と同義——を中心に据え、生の多様性を全体と部分の関係から、つまり多様なものとそれに内在してそれを形成する無限なものとの連関から捉えようとしたことに注目する。

さて、彼は生の理解の方法を求めて精神科学の方法論の確立をも生涯の課題としたわけであるが、そこには彼の汎神論的世界観の反映が読み取れるように思われる。

年代順に追うと、まず『精神科学序説』の序論で、彼は、ロック、ヒューム、カントの説く認識主体、即ち知覚、表象、思惟する人間を批判し、意欲し、感ずる全人を自らの精神科学の根幹に置くことを宣言する。ここには、自己の感情を普遍的共感にまで拡大することで事物の神的連関との一体感を感じ取るという先の叙述に呼応するものがある。次の『記述的分析的心理学の構想』において、彼は従来の自然科学的な説明的構成的心理学を批判して、この心理学を提起するが、それはすべての人間の中で同形性をもって頭われる諸要素や諸連関の叙述であり、それと生そのものとして与えられる唯一の連関との関係の叙述と分析であるという。個々の現象をその連関の中で捉える、またそれが唯一の生の連関に連なるという考え方は、生を宇宙に置き換えれば、そのままシュライエルマツヘルに見た汎神論的世界観と合致しよう。右の二作は知性中心の自然科学的な生の把握からの転回を意図しており、その背景には汎神論的世界観——あくまでも世界観、正確には世界像であるが——が潜んでいるように思われる。

「解釈学の成立」精神科学における歴史的世界の構成のための統稿の計画」は、解釈学の方法を採り入れて生の理解の問題にアプローチするが、この中ではいわゆる理解の高次の形式が既述の部分と全体の関係という捉え方を基にしていると指摘できる。

以上、安易に結論は引き出せないが、彼の哲学の中心概念である生、及びその理解の問題を彼の宗教観と突き合わせて考え

てみるのも、ディルタイの全体像を知る一助とはなる。

## 表象的思惟と宗教的思惟

菊 藤 明 道

哲学 (Philosophie) は  $\wedge$  愛知  $\vee$  すなわち  $\wedge$  知恵の探求  $\vee$  とし  
ての Wissenschaft (学) である。その目的は  $\wedge$  宇宙人生の究極  
の問題を解明し、宇宙と自己との関係を定めること、即ち意識  
の最終統一に達せんとする  $\vee$  ところにある、その意味で  $\wedge$  宗  
教  $\vee$  の目指す世界と同一であるともいえよう。西田幾太郎氏は  
かかる点を認めつつ、両者の相違を前者が概念的知を中核と  
するのに対し、後者が情意を中心とするところに見出してい  
る。しかも、人格の根柢を理知よりも  $\wedge$  情意  $\vee$  にあるとし、宗  
教を  $\wedge$  より深いもの  $\vee$  となし、眞の哲学は深い  $\wedge$  religious  
heart  $\vee$  (宗教心) よりおこり、完全なる宗教は  $\wedge$  知識を自己の  
うちに取り入れる  $\vee$  (宗教の知は logical reasoning (論理的推  
理) とは異なる) ものという (哲学概論)。では、哲学的思惟  
と宗教的思惟にはどのような特質が見出されるであろうか。

一般に表象的思惟は人間の主体的意志にもとづいて、その都  
度存在者を自己の前に対象として立てつつ、それを分析や総合  
において把握して行く対象把握的思惟であり、その中核が人間  
知にあることはいふまでもない。その場合、世界は常に対象的方  
向として考えられるが、我々の知的対象界を唯一の実在とみる

方向と、現実世界は我々を包摂する世界であると考え、主観客  
観の対立を超越して、しかもそれらを自己自身の内に包摂す  
る  $\wedge$  場所  $\vee$  が現実の世界であるとする方向が見出される (西田  
哲学)。しかも、さらに重要なことは哲学的世界において、対  
象把握的・表象的思惟 (はからの思惟) が脱却せられたこと  
ろに成り立つ根源的思惟が存在との関係において問題にされ、  
しかもその思惟は存在の  $\wedge$  恵み  $\vee$  として、 $\wedge$  放下  $\vee$  せしめられ  
る世界の見出されることである。ハイデガーのゲラッセンハイ  
トは、全くの無欲 (無欲の欲とも異なる一切の意欲の圏域外の  
無欲) において開かれる世界であり、それは意欲による意欲の否  
定の段階を通して、しかも究極的には  $\wedge$  放下  $\vee$  せしめられる  $\vee$  こ  
と、すなわち存在によつてしからしめられて意欲の圏域外へ出  
る (存在者から存在への帰還) ことができるといわれる。かか  
る思惟は人間の主体的意志による表象的思惟ではなく、 $\wedge$  存在  
によつて存在を思惟すべき恵み  $\vee$  としての根源的思惟であり、  
それは  $\wedge$  放下  $\vee$  して待つ  $\vee$  ことにおいて開かれるものであり、存  
在の  $\wedge$  喚び声  $\vee$  に疑心なく  $\wedge$  聴従  $\vee$  するものとされる。

これに対し、宗教的世界は人間知をこえた  $\wedge$  信  $\vee$  を以て能入  
となされるものといわれるが、その信の本質はやはり宗教的思  
惟としての  $\wedge$  聞思  $\vee$   $\wedge$  信知  $\vee$  として語られるべきものと思う。  
信の本質は、単なる知でもなく、また情意でもない。またそれ  
らを離れたものでもない。それは人間の主体的意志にもとづく  
表象的思惟の底を突き破ったところに開かれる世界であり、知  
の底に現出する  $\wedge$  明知  $\vee$  の世界である。仏教では、法 (dharma)

を求めて「思惟」／「静慮」することが要請されるが、その内実は「沈思」を通して法の「喚びかけ」を「聞く」ことを意味する。それは「憶念」／「聞思」を通して「明知」の開示される世界であるが、それはまた法自らの能動的な働きかけによって「聞思せしめられる」世界といえよう。仏陀の「めざめ」も宗教的思惟を通して明知によって認識されたものでありつつ、法によって「認知せしめられた世界」であり、その意味で「仏陀（覺者）」も法のはたらきによって覺者たらしめられたといえよう。「法」を見るものはわれを見る」といわれるゆえんである。また、淨土教の称名念仏も、そのまま、如来の名号（或は時、虎鬚であり「よぶ」／「さげぶ」／「よびよせる」）すなわち「よび声」を聞きしめる如来の願心を「聞思」し「信知」せしめられることを意味するといえよう。而して、宗教的思惟の「宗教的」たる所以は、帰依法がそのまま帰依仏としての（一如）意義をもつがごとき、永遠の生命としての人格生命の暖かき血流を念々のうちに感得するところにある。そこに本質疎外態としての人間につきまとう恐れ、不安、怒り、うれいが消失し、やわらぎの世界が自然に現成するのである。

## エリアーデ理論の方法論的問題

—— R・ベイヤードの批判を手がかりとして ——

池 上 良 正

トマス・アルタイザーからエドモンド・リーチにまで及ぶエリアーデ批判の広がりには、そのまま彼の視野と影響力の広さを示している。そうした多くの批判の中にあつて、徹底した実証的宗教史の立場を指向するロバート・ベイヤードの批判は、エリアーデ理論の方法論的限定性を認識し、なおそれを積極的に生かす道を探る上でひとつの手がかりとならう。

宗教史の方法論に関する主著<sup>(注)</sup>で、ベイヤードはまず、彼が「本質的直観的方法(essential intuitional method)」とよぶところの、従来の宗教研究における支配的方法への批判から出発する。この方法は、言葉とそれが表示する現実との間の自然的繋がりを前提とする。「宗教」とか「聖なるもの」といった用語についても、それらに対応する何物かを外部に想定し、時空を超えたその同定可能性を疑わない。そこでは自らが直観的に捉えた「本質」に照らして他人の定義を裁断するため、いかなる定義も「広すぎる」か「狭すぎる」ことになる。ベイヤードはこうした方法論的限界に基づく無益な論争を回避するため、「functional-definitional method」なる方法を提唱するのであるが、ここでエリアーデの立場がまさに直観的方法の典型として

論難されることになる。

エリアードはその宗教史研究において、「定義」から出発することに疑問をもちながら、なお宗教現象をその固有の様式において、つまり宗教的尺度で研究せんとした。すなわち、聖なるものの同定可能性が暗黙の前提におかれていた。ペイアードはここにひとつの存在論的な構え (ontological stance) を見ている。シンボリズム、神話、儀礼等の研究においても、エリアードは常に時代と地域を超え、しかも各々の担い手の意識とは一応無関係に存在する体系や普遍的構造を、その背後において論を展開している。それらは破壊され得ず、ただ弱められたり、見失われたり、悪しき粉飾を受けるに過ぎないとされるが、ペイアードによれば、これはかかる超歴史的構造が存在論的地位を与えられているからに他ならない。従って、それはデュータの検証をもつては証明不能である。

以上の批判をつきつめれば、エリアード宗教学の中心に据えられた、ヒエロファニー概念そのものに対する批判となる。なぜならヒエロファニーの導入こそ、彼の超歴史的構造に一定の根拠を与え、同時にその「本質的直観的方法」を正当づけることになったものだからである。ペイアードは、これを「理解」のレヴェルの混乱と見る。周知の如くエリアードは、宗教史を単なる記述学や還元主義から救い出し、philosophizingのレヴェルにまで高めんとした。これは彼の仕事を際立たせる魅力の要因ともなった。しかしながら、このphilosophizingのレヴェルはむしろ研究の出発点に見出されるべきであった、とペ

イアードは主張する。彼の批判を一言でいえば、エリアードは本来 philosophy のレヴェルで検討すべき philosophizing の問題を、無批判に歴史研究に持ち込んだということになる。これは一般にエリアードの方法が「現象学的」といわれながら、その「現象学」を哲学的レヴェルで吟味する手続きがほとんど無かった、という事実を鋭く衝いたものでもあろう。

批判はすべてそれをステップとして発展への道を探る努力を必要とする。エリアードの業績全体を単なるデュータ分類の手段と見るペイアードの結論は、その点でいさか性急であるが、単なる立場の違いを強調して批判をかわすことも実り多いものではない。その意味で、彼が該博な知識と鋭い直観力をもって、宗教経験や宗教的表現の典型的類型として取り出した個々のテーマを、一定の文化的コンテクストから抽出したモデルとして活用していく試みは注目される。ただしこうした作業を進める場合には、モデル操作の問題と並んで、特に上述の如き方法的批判への慎重な配慮が必要となる。

R. D. Baird, *Category Formation and the History of Religions*, 1971

### 宗教の人間学的基礎づけ

谷 口 茂

昨年度の学会で催されたシンポジウム「宗教概念の再考」は、きわめて時宜に叶った企画で、多くの人にとって研究のた

めに裨益するところが大であったと思われる。もちろん五人の発題者のレポートは、宗教概念の再検討の必要性を認める点でおおむね一致していたが、新たな方策については当然のことながら処方箋を異にし、この問題の至難さをあらためて印象づけた。しかしそれらのなかで幾つかの興味深い研究傾向が提唱された。これらは今後の日本の宗教研究の動向に、なんらかの影響を及ぼすものと考えられる。

その一つは人間学的傾向、つまり宗教を広く人間的普遍的基盤に関係づけようとする研究の方向である。これを最も自覚的に推進しているのは、『見えない宗教』のトーマス・ルックマンである。彼は従来の宗教概念は、歴史的に形成され組織され制度化されたもの（教会宗教）と宗教そのものとの同一視によって狭く限定づけられていたと批判した。彼によれば、教会宗教は宗教の現実態の一種であるにすぎず、可能態としての宗教はそれ自体不変である。ルックマンほど自覚的ではないが、同じ傾向に属する研究者として、『宗教の進化』のロバート・ペラがいる。ペラは、宗教を、人間をその存在の窮極的条件に関係づける象徴的な形態と行為であると定義し、人間を社会変動によりよく適応させるために宗教の現象形態が変化してゆく様子を、適確に跡づけている。

ルックマンにしてもペラにしても、宗教が果している機能そのものは人間生活の基盤に根ざしているものとして不変であるという考えを前提にしている。ここにこの傾向の一つの課題がある。つまり、この前提をより詳細かつ根本的に説明する必要

があるからである。しかし、それはルックマンやペラの依拠している宗教社会学の限界を越えた課題であり、哲学的人間学の支援を求めなければならないだろう。

宗教学の歴史とのかかわりにおいて特徴的なことは、この二人の方法は、従来の実証主義的な個別記述に自己限定してきた宗教研究の傾向に対して、はっきりと訣別を告げていることである。宗教という複雑多様な現象を統一的に把えることを断念して、細かく構成要素に分解した上で精確な記述に専念するというやり方に対して、二人の宗教の把え方は全的統一的であり、時間的にも空間的にも人類史のスケールにおいてダイナミックに把えようとしている。そのために彼らは当然にも、進化論や歴史哲学を援用せざるをえない。それではすでに破産を宣告されて久しい今世紀初めの「宗教の起原」論への退行ではないかという批判も、また同様に当然出てこよう。しかし、宗教というものの人間にとつての意味を深く究明するためには、狭い意味での学問的厳密性を敢えて危険にさらしても、宗教を人類の進化との絡み合いにおいて考察してみるような、そういうマクロな把え方も必要なのではなからうか。

## M・エリアーデの幻想文学

中村 恭子

私はかつて「M・エリアーデにおける宗教学と文学」(『宗教学研究』四九卷三輯三三四頁参照)と題する研究報告において、エリアーデの多彩な著述活動に触れたが、今回はその戦中・戦後の文学作品数点に基き、宗教学研究と創作のいとなみの関連を具体的に考察してみたい。

エリアーデの生涯は、次のように大別される。

前期 一九〇七—三九 ルーマニヤ時代

過渡期 一九四〇—四五 大使館附文官時代

後期 一九四五—現在 エミグレ時代

これらの三時期はそれぞれ戦前・戦中・戦後にほぼ符合する。著作の点数から考えると、前期においては文学作品が圧倒的に多く、後期においては宗教学的著作が多いと言える。エリアーデ自身も、戦後暫く創作の筆を折ったと言っている。しかしながら、その間の空白は、一九五五年に、彼が代表作と自認する『禁断の森』と題する長編小説が刊行されることによって、充分満たされたのではないかと考えられる。後期の作品に接するにつれ、私は作家エリアーデの評価を決定するのは後期の円熟した作品ではないかと考えるようになった。

エリアーデ自身が幻想文学 *literature fantastique* のジャンルに属すると考える小説が、すでに「前期」三〇年代後半から

彼の創作の主流を成している。ルーマニヤ語から西欧語にすでに翻訳されたものに、『蛇』、『セランポレの夜』、『ホニツグバール博士の秘密』などの前期作品が、『禁断の森』、『ムントウリヤサ通り』などの後期作品がある。

ここで『セランポレの夜』と『ホニツグバール博士の秘密』をとりあげてみると、それらは著者の三年にわたるインド留学体験から生れたことは明らかで、著者の分身である「私」によって物語られる一人称小説である。それはエリアーデの宗教学的著作『ヨガ』(五四年度版)その他、一連のヨガ研究書に窺われる著者の関心、主張と表裏一体を成すことは明らかである。ヨガ行者が絶対的自由を目指す修行過程で得る秘術的力についてのさまざまなインドの伝承が、これら二作に巧みに織りこまれ、ドラマを作り上げているのだ。そこには *reality* と *fiction* の意図された混在が認められる。「聖なるもの」がこの世に介入する時には、常に隠され、カモフラージュされている、幻想的なものはありふれたものの核心に存するというエリアーデの主張がそこにも見られます。

後期作『ムントウリヤサ通り』では、小説の構成・内容・手法などがかなり複雑に技巧的になり、大作『禁断の森』以来の著者の作風が窺われる。これは一九五〇年代初頭のブカレストで、元小学校校長ファルマが秘密警察に取り調べを受け、その口頭と書面の供述という形成で、生の神秘に憑かれた少年グループの話がくりひろげられる。その神話的、遡源的、エピソード的、ムード的なとどめもない話を、取調官は歴史的に整理

し、無味乾燥な要約を作成、そこからかれらの求める「事実」を掘り出し、結局謎として残る。

以上の三篇は特に代表作、力作というものではないが、エリアーデの story teller としての力量、前期から後期への作風の變化などを知るには充分であろう。

エリアーデは幻想文学の未来を確信する。現代人が過去半世紀間に得た知識・体験などを生かした、意味深い、新しい幻想文学が生れ、読者は現実そのものとその救済の報せを求めてそれを読むであろうと言う。それは現実や歴史と無関係な逃避的文学ではなく、歴史の場における物語りの内に、それを超えようとする人間の願望を描くものである。

## 宗教の磁場的構造

— 宗教の定義への補論 —

佐 木 秋 夫

昨年の大会で、わたしは「宗教概念の没骨的諸論」と題して、宗教の定義づけのための必要条件について述べた。その論旨は、宗教の定義は、宗教と非宗教との区別を明確にするものであるべきで、その区別をぼやかすいわゆる没骨的な概念規定は、学問的に失当であるだけでなく、宗教学の名において信教の自由の破壊に手を貸す危険がある、というものだった。信教の自由は、日本国憲法が明示するように、政教分離の厳守によつ

て保障されるべきなのに、あいまいな定義を用いて分離規定を脱法し空文化できるからである。半世紀前の無残な経験が、宗教学者のこの問題点にたいする格別な関心をうながす。「一五年戦争」の前期大恐慌の下で、「神社神道」は宗教ではなく貴重な国家的・国民的伝統とされ、「宗教的情操教育は宗教教育にあらず」という新しい詭弁も作られて、信教の自由の乱暴な否定ときびしい宗教統制—宗教動員がはじまっていた。後述のように、これはたんなる過去の出来事ではなかった。

さてわたしは、超自然的なものの信仰こそが宗教の核心で、その有無が宗教と非宗教との区別点である、と見るのだが、その超自然という語をわたしは神秘、ふしぎ、奇跡などとごく近い意味で使ふ。いわゆる未開・低開発社会の文化には、超自然という明確な概念はあるまいが、その人びとも基本的にはリアルな生活者なので平常・日常と異常・非日常との順序の違いをわきまえていないはずがない。

その超自然性は、神話や儀礼やその他の装置、また社会構成、階級関係などによって、全体としていちじるしく強化され、たとえていえば、強大な磁力を発生して、自然世界と人間社会とを磁場の中に取込み、世界像と社会・人間像とに、それぞれの時代的宗教に特有の強いひずみを与えることになる。と同時に、人びとの社会的・文化的要求が、そのような宗教をベールにまといながら、歴史の転換期に大きく吹きあがってきた。宗教改革はその顕著な事例といえる。

それぞれの宗教の世界・社会像は、全体から見れば、相対的



## 第一部会

…主観的で当然ひずみをまぬがれない。

勿論これは評価の問題とは違うが、歴史の大局からみれば、古代Ⅱ封建的な古い固定した世界・社会像が近代化の流れの中で打ち破られ、呪術や神話からの解放、権威主義の否定という形でひずみのマイナス面を克服する方向に進んでいる。これに対し、自然・平常な世界像・社会像とは要するに客観的・科学的に検証されていくものに他ならない。そこでの人間は何よりもまず、労働し、工作する社会的・文化的、意識的―動物として―存在する。そこでは否応なしに個と個、個と社会、愛や連帯感など全ての人間関係の問題がまともに処理される。

宗教的磁力なしでもみごとに人間性が育っていくことは、社会主義諸国の青少年をのぞいて見るだけで明白ではなからうか。

たとえば、深い人間的な個性尊重とか同情・同感の情緒とか、いわゆる宇宙的感觉とかいうものは、宗教的磁力によってのみひき起こされるといった独断的発想が、「宗教的情操」教育必要論を支えているのではあるまいか。この点で科学と芸術を尊重して宗教には触れていない日本の「児童憲章」は評価されてよい。なお宗教それぞれに微妙な違いがあるので、中立不偏の宗教的情操教育というものはあり得ず、その点から言ってもこれを公立学校に持ち込むことは許されないことである。しかしながら、宗教の文化・教育に果たす役割を排除しようとするものではない。

上述のように、半世紀前には国家神道のもとで、「宗教的情

操」教育の名による宗教の動員が推進され、一九三五年には文部次官通牒が出され、大本教などの弾圧、宗教団体法発令が続いた。

いま、「有事」という名の戦時体制作りが急激に進められるなかで、「国家神道の三本柱」の復活―天皇の権威と天皇中心の非科学的歴史観が進められ、マスコミを通じて、オカルト・マンガの世界像が広まる中で、教育と政治の分野への保守的傾向の宗教の注入が急がれているのである。

## 第二部会

### 華人社会の民衆教団

—— 徳教の扶乩儀礼 ——

吉原 和 男

香港の潮州人社会にその大部分の信者を有する徳教紫雲閣の事例を報告する。

この教団は徳教の教義宣揚と教義にもとづく社会事業活動を行なう香港政庁公認の法人である。<sup>(注1)</sup> 徳教は民国二十八年(一九三九年)に広東省潮州地方で創唱された。三名の男が日華事変勃発直後の不安な社会情勢を案じて齋戒を行じて託宣を求めたところ、柳春芳、楊筠松が降霊し、彼らに対して徳教を創始し救世すべきことを教示した、と伝えられている。

神仙の降霊によって託宣を得る巫術は中国では古来から扶乩(ふけい)あるいは扶鸞(ふらん)と呼ばれ、六朝時代にはすでにその原初形態がみられた。扶乩を行なう施設、組織は一般に善堂と呼ばれたことは現今の台湾にも共通するところである。善堂の主催者は教養人階層の者であり、彼らが中心になって託宣を文章化し、それらを善書として地域社会に配布した。

こうした善堂を中心とした地域社会の在家の者によって教団が結成されてきたことは中国民衆宗教における一つの傾向であ

り、現代の華人社会にもこの傾向がみられる。その一つの事例が徳教である。

現在、香港をはじめマレーシア、シンガポール、タイなど潮州系華人の多い地域には徳教が少なからぬ信者を集めている。そこでもやはり扶乩を中心とした宗教儀礼が行なわれていて、善書が配布されている。

扶乩が行なわれるのは旧暦の一日と一五日である。午後八時を定刻に参会者が祭壇前に集合し誦経する。これは十分間ほどで終り、一担解散の後、直ちに道濟師尊宝殿前の扶乩壇で準備が始められる。準備段階での特別な儀礼手続はない。正乩掌が壇の前に立ち目を閉じ調息してしばらくすると右手が動き始める。砂盤の上には柳枝の動いた跡が残り、これを唱読の者が大声で読み上げると録文の者が記帳する。正乩掌が示す手の動きは、神仙の霊が彼に憑依してその意志を伝えるものだと思われている。正乩掌は扶乩の間は忘我状態にあることが観察され、乩示の最中に、あるいは休止状態に入る前には昏倒しかかることがたびたびある。Y字型柳枝の他方を支える副乩掌には憑依しない。正乩掌は日常生活では社会事務員であり、身体欠損の全くない四十才前後の男性である。正乩掌となるためには資質が重視され、特別な修行を経験しない。正乩掌になりうる者は香港の徳教全体でも二名しかいないので、彼は徳教の他組織でも正乩掌の役割を担っている。

憑依する神仙は一定していないが、祭壇に祀られた神仙がほとんどである。呂祖、柳春芳、道濟(濟公活仏)、関平、楊筠

松などが多く、まれに観音がある。

砂盤を使用して行なわれる扶乩はその実施目的によって、①信者個人の悩み、あるいはその他の相談事に対して問題解決の示唆を与える、②会員一般向けの神仙の託宣を受ける、③教団の運営方針、活動内容に関する示唆、および役員会で決定事項に対して最終決裁を受けること、に分類される。

乩文は散文か韻文のどちらかの形式を取るが、信者個人の依頼に対するときは韻文でなされることが多く、その内容は直接的、具体的であることは少ない。したがって場合によっては宣教主任が具体的に解釈しアドバイスを与えることがある。

扶乩には砂盤を使用する方法の他に、①毛筆を取付けた柳枝を用いて文章や画を表わすこと、②黄色紙に朱筆を用いて呪符を作製すること、③朱筆で人体に印をつけて病気の箇所を示すこと、④朱筆で頭部に印をつけることにより神仙の靈験を分与すること、などがある。これらの場合もやはり神仙の靈が正乩掌に憑依して行なわれるのだと考えられている。

(注1) 拙稿「華人社会の民衆宗教」宗教社会学研究会編

『現代宗教への視角』雄山閣出版、一九七八年九月  
(注2) 許地山『扶箕迷信底研究』商務印書館一九四一年

第一章

古代ギリシヤの宗教における

ディオニュソスについて

保坂幸博

ディオニュソスには宗教的な意味において非合理性を見い出すことも可能であるように思われる。

その非合理性は、例えばエウリピデスの『バツカイ』には、次のように、二つの相異なる命題がディオニュソス祭典について同時に成立するという形で表現されていると見ることもできよう。その二つの命題とは、(1)、ディオニュソス祭典は歓喜である。(2)、ディオニュソス祭典は苦悩である。との二つである。前者についてはコロスの誦句に、「不死の神々の中でも、楽しい祝宴にはこの神以外の神はない。 *τὸν παρὰ κακίῳτε-  
ράνους εὐεργετῆρας δαίμονα πρῶτον μακάριον* 1.376~378  
Oxford C. T.」と歌われている。因にヘシオダスにも、この神は楽しい。 (*τολμήρης* P. 48 Loeb) デイオニユソスと呼ばれ、その子と孫の名が *Οἶνον* (酒飲み) の意) と *Εὐάνθης* (愉快な奴の意) とされているのである。

それにも拘らずエウリピデスの中では、同時に、この祭典の苦悩の極致を招来する可能性が示されている。同じくコロスの誦句に、「信女達よカドモスの子らよ、汝等は華々しい勝利の誉を手に入れた、苦悶のうちに悲涙のうぎだ。1160~1162」<sup>1)</sup>と歌われている。劇の筋の説明は割愛するが、要は、ムシロスの

信女としてのカドモスの娘達にとつて歓喜の祭典が「苦悶と悲涙のうち」に「*an arosion, to darpaia*」行われたということそれを述べており、従つて歓喜であるはずの状態が、その時既に狂気と呼ばれる(11230)。*patyzas*(パツコス)という語が、神的靈感と狂気との両方を意味しているのである。ヘシオドスが、この神の賜物たる酒を「楽しみにして且つ苦しみ *χάριον καὶ κλύρον* p.248 [Loeb]」と呼ぶのと呼応するであらう。その二重性した点にディオニュソス祭典の二重性が見られ、またこういう形でこの信仰における不条理を指摘することもできると思われるのである。また因に、酒狂いする (*iatroponia*) という言葉も、酒そのものに限定されないで、プラトンでは肯定的に芸術的諸力の源泉 *μεναια* と呼ばれ、ヘシオドスでは逆に否定的に、人間の気を狂わすパツコスの威力とされて、やはり二重性が見られる。

もっとも、この劇の二重性は、周知のアリストテレスの悲劇論に従うならば、*repereteca* (劇の筋がどんでん返しされること)と *tebatyapovis* (本当のことをあとからそれと知らされること)とによつて説明されなくもない。つまり、二重性は不条理の証などではなく、単に歓喜から苦悶への移りゆきという劇作上の一段にすぎぬと説明されなくもない。しかし、この劇全体は、歓喜を表面に歌いながらも、根本的には最初から苦悶の復讐劇として構成されており、今問題の点は、移りゆきではなく明らかに二重性であることが知られる。

かかる不条理は、人間の内に深く根ざした身近なものと、古

代ギリシヤ人に感じられていたように推測される。彼らにとつてそれは人間存在自身の分裂に他ならない。というのは、他の神々の不条理性は、むしろより多く、人間の知恵は及ばぬという、人間と神々との距離を語るものであらう。だが、ディオニュソスのなそれは、逆に、不条理の威力がこの身内に働いていくということを意識させる。だから、この祭典には深く激しい後悔が伴つてくる。

また逆にこうしたことから、かかる不条理性は是非とも宗教的な問題でなければならなかつたということが言われるようにも思われる。というのも、かかる分裂が人間存在の単なる意志を超えて、抵抗することのできないものとして人間という現実存在を握んでいると考えられるからである。さらには、狂気や不条理やが、単に人間存在における粗野な自然という形で制限されないで、更に広い様相において問題であつたことが、おそらくは、宗教としてのディオニュソス信仰を成立させる根源的条件の一つであつたに違いない。

### 古代ギリシヤの宗教に関する一考察

——オルペウス教義に於ける  
所謂「巨人神話」の意味——

神 原 和 子

端的に死なない事、*Revanon* はホメロスの伝承の世界では、神々と可死の人間を距てる唯一の区別であつたことは知ら

れている。

「私も又神聖な種族である。」<sup>(註1)</sup> という言葉が、その典拠の問題を別として、オルペウス教義の一端を示すものとすれば、是はピュタゴラスの靈魂輪廻説と共に、可死的人間に不死の神性を付与するものとして、全く非ホメロスのな、際立つて異色な教義であったことは疑問の余地がなからう。

そして、この教義の発端にあり、しかも最も本質的な中核をなす位置にあるのが、所謂「巨人神話」である。其は如何にも実体の把握し難い是の宗教に於て、文獻的な意味でも、史的な根拠としてでもなく、其の源流といわれるディオニュソス信仰との関わりと、オルペウス教自体の新しい立場を、「他ならぬこの神話が証している。」<sup>(註2)</sup> というまさにその意味に於てである。

即ち巨人達が幼児ディオニュソス神に加える凶行の神話は、古い形態のディオニュソス密儀に於ける最高の秘儀、信徒達の神憑り状態を結果するスバラグモスとオモファギアなる儀礼の神話化なのである。ディオニュソス密儀では神を八つ裂きにして喰う<sup>オモファギア</sup>という、この最も血闘さい恐怖に充ちた行為が、同時に最も聖なる宗教的儀礼であつた。

巨人神話は、其の儀礼を継承した上で、「その密儀の核心的儀式をティターン達が、幼児ディオニュソスを八つ裂きにして、その四肢をのみこむという、最初の凶行(犯行)としたのである。」<sup>(註3)</sup>

冬枯死して春に甦えり来る古い時代の植物神格ディオニュソスの崇拜は、現実<sup>ア</sup>にその祭に於て踊り出され、この供儀の行な

われるところに、意味も価値もあつた。しかし其の限りでは、単なる「自然のめぐり」(Naturlaufes)の肉化せる神に過ぎなかつた。

巨人神話の巨人達が登場するに及んで、ディオニュソスは受難して甦える神となつた。

何よりもまず重要なことは、この巨人達の凶行 *dōknyphara* を通して、人間存在の是の神、神性への関与を招来した事である。其は是の巨人神話が、その凶行の結果として人間発生論を産むことへ必然的につながつて行くからだ。

ローデは、巨人神話に於ける役割を高く評価して、

*Die schlimmen Tiranen gehören nicht griechischer Mythologie an, Hier zu Mörden des Gottes geworden, stellen sie die Urkraft des Bösen vor. (Erwin Rohde, Psyche II. Orphiker, Abs 3, S. 113)*

と説いているが、巨人達の是の古い神話的な凶行を通して、始めて人間存在は、本来の可死性に依り乍ら、自らも死して甦える神という、是も又巨人の凶行によつて神話的にその性格を形成されたディオニュソスに、関わり得る端緒を得たのである。

オルペウス教義の主要な教説、人間の靈魂の不死は、其が実際に説かれたか否か、その典拠が何であるかといった問題さえも、不問に付さねばならぬ程、時の流に没してしまつていくことではあるが、この「巨人神話」の巨人の凶行、悪を問題とする時、其は其等の歴史的背景を超えて、オルペウス教の靈

魂教義の拠点を示すものと言えるのではなからうか。

注

- 1 Diels: Vorsokratiker, Ophheus B.19
- 2 E.R.Dodds: The Greeks and the Irrational :  
Chp. V. The Greek Shaman and Puritism
- 3 M.P. Nilson: Geschichte der griechischen Religion  
II. Orphiker

## 古代漢民族における「精霊」の 信念について

栗原圭介

現存古文獻に記載してある「精霊」に関する類似の概念形成から見て、この思惟に係る現象は遠古の原始時代に在って存在していたことは有力視し得るであらう。

先ず初めに「精」の概念形成が本義から派生した引伸義(説文に依るもので、所謂「精」 a spirit に頗る類似の概念を有している。所有生命の本質を意味する原質(左昭七、二十五、淮南子精神訓、神女賦易繫伝下等)であって、心の精爽にして神明に至るとか、精交来往とか男女構精、萬物化生とかいう認識がそれである。凡そ生命の神秘に係りを有する精霊。精氣・精爽・精神・精魂・鬼神・靈鬼・魂魄・天神・地示・精智・靈氣など、一聯の觀念は、精から発するか乃至これと深い係りを離曠して存在するものではない。

孰れにせよ生命の神秘を表示する精霊の、因って来る原始に在って発動の機を与えたのは、「氣」(説文の氣、氣佐など)であって、血(淮南子)や精氣(礼記)や五氣(管子)などは、孰れも天地間に充滿して原理的には就中、陰陽や五行との結合から極めて強力な生命の源流を成していたようである。殊にこの精は宇宙の生氣として、陰陽に対して專精を以て働きかけ、四時を為し、積陽の熱氣は火を生じ、火氣の精なるものは日と為り、積陰の寒氣は水と為り、水氣の精なるものは月と為る。而して日月の淫して精と為るものは星辰と為る(淮南子)という。この思惟は精の極致を示すものとして、「至精」が生成化育に強力に作用している事例を、精を専らにし神を積めば、上九天に通じ至精を激厲す(淮南子)や唯だ神化を貴しと為し、至精を神と為す(淮南子)や天下の至精に非ずんば、其れ孰れか能く此に与らん(易、繫上)などの現象に見出ししている。

至精の極致は人間の心身に対しては、生命の本質と一体化の作用力をもっている。即ち、心に感じて智を明らかにし、発して形を成すを以て、精の至れるものとしてゐる。而して心の精なるものは、以て神化するべく、目の精なるものは、以て消澤す可し(淮南子)や人体の内臓や知の生ずる所は全て精氣を以て本と為す(管子)という認識による。

上帝崇拜による帝なる觀念には、五帝を五精の帝とする信仰(穀五經)が見えている。五精の神は太微の庭中に五帝の座星を有する神格である。この思惟は五行との係りによるもので、礼記月令に見える中央上の黄精の君である黄帝を中核としている。

春の蒼精の大皞、夏の赤精の炎帝、秋の白精の少皞、冬の黒精の顓頊の五精の帝による構成である。これら五精の神が后土神を中央に据え、他の四精を四時に配する構成は、礼記、祭法に言う、時を祭るに坎壇に禱祈して寒暑を祭る祭祀であって、殊に祭と称して星を祭るもので、天下を有する天子の特権としている。王が行う所の日月星辰の神、山川の神を祭する祭が(左略)これに相当する。みな一聯の系列にある。

精霊説 animism については、詩の大雅文王に靈台が見えている。毛傳に、神の精明なる者を靈と称すとあつて、正しく精霊信仰の制度化によるもので、文王の治化が神の精明に類似していることから靈臺と命名したという。昔、舜禹が遊び其の精霊が山阿に留まる(真部)や精霊が窘束している(舞)や東方朔が太白の星精で、黄帝の時代に風后と為り、堯の時に務成子と為るといふ(東方朔画贊)伝説には、概して漢民族の有する独自の精霊観が窺える。

想うに、精なるという存在は普く宇宙間に遍在する生命の原質という意に見ることができても、精霊というときは、人に就いて言う場合が始どであると言つてよい。而も孰れも偉大な存在で治化の功において多大の影響力を及ぼした先王の如き謂に他ならない。勿論、精を人鬼の称とする(礼記)例もある。上引月令に、蒼精の君(白赤、黄)とあるは、五精の帝を人格神視したのである。また、四時の散精や陰陽の專精と云い、祭祭の習俗と云い、農耕民族独特の宗教観を有している。

## 「聞」の意味

大屋 憲 一

諸宗教に於て「聞く」と云うことは、「見る」と云うことと同様に、その実践行に於て大切な用をなしている。一方は、謂はば、その受動的性格を有し、他方はその能動的性格を有するものともみられるが、その特質に就ては暫らく措くとして、鈴木大拙師は「禪」を以て seeing type とされ、浄土真宗を以て hearing type とみられている。然し、「見性成仏」を説く禪に於ても、「聞く」と云うことは重要なことである。例えば、曹洞宗は黙照禪を説いて「公案」等を廢し、無所得の「只管打坐」を打出しているが、「正法眼藏」の「溪声山色」卷等によれば、「見性明心」「聞声悟道」の現身說法を説いている。

又、臨済宗では「直指人心、見性成仏」を説くによつて、「聞く」は、それ程、大切ではないかのようにであるが、その「公案」「提唱」等をみれば、その「聞く」と云うことがなおざりにされているわけではない。ここに、結局、「禪」ではその触れる所縁に、見、聞の相異はあつても、その見、聞につけての無所得にこそ、仏性のあらわるるを知るのである。

次に、仏教ではその見、聞の所縁である一切の存在は、以上のように、因縁生起の法の上に見出され、そこに一切、一切即一のつながりを離れず、「如」「解脱」「仏性」と云うことが志向されていることが分る。そこに、一面では、その

「慈悲」の面の在り方として、どこまでも聞かめずんば止まずと云う謂はば、同体の慈悲、大悲の相が感じ取られることである。それに対して、西欧思想、殊に、キリスト教思想にみられるが如き「造るもの」と「造られるもの」と云う在りように於ては、祈りを通じて創造者たる神の言葉を開き、随順すると云う信愛の問題が前提されるのであって、ここには聞くようにと云う愛の内実の中に、一面の怒り、憎の問題を含むことを知るのである。然し、仏教の中でも、特に親鸞の教は「聞法第一」と云われ、仏法は「聴聞」につきると云われる。例えば、その著作をみても、「見」とか「悟り」と云う言葉は用いられず、「聞」とか「証」と云う言葉が用いられている。この点に注目して先ず、その「聞法」「聞名」としても聞の意味を尋ねたいのである。

親鸞が真実之教と云われる「大無量寿経」は、弥陀、釈迦の二尊の教により成り立つものであり、そこに如来の本願を説くものであることが示されている。その如来の本願とは、まさに、「若不<sub>レ</sub>生者、不<sub>レ</sub>取<sub>ニ</sub>正覚」の誓を示すものに他ならないのであって、そこに如来の正覚と衆生の往生とが一つに成就されること云う、如来の慈悲、同体の慈悲、更に云えば、撰取不捨の阿弥陀仏が説かれていることである。然も、ここに云う「同体の慈悲」とは「己が疾を以て彼の疾を患れむは、即ち是、同体の大悲なり」（摩訶止観卷六）等と云われるような、謂はば上求菩提下化衆生と云う通途の大乗仏教の菩薩道の精神のみならず、その未通りたる大慈悲心を説こうとしているのである。

る。即ち、「大経」卷上には「為<sub>ニ</sub>諸庶類<sub>一</sub>作<sub>ニ</sub>不請之友<sub>一</sub>……以<sub>ニ</sub>不請之法<sub>一</sub>施<sub>ニ</sub>諸黎庶<sub>一</sub>如<sub>ニ</sub>純孝之子<sub>一</sub>愛敬<sub>ニ</sub>父母<sub>一</sub>、於<sub>ニ</sub>諸衆生<sub>一</sub>視若<sub>ニ</sub>自己<sub>一</sub>」と説かれるような慈愛の相であって、そこに又「仏かねてしるしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願はかくの如し」（歎異抄第九条）と云われるが如き如来の願心が、あたかも岩にしみ入る蟬の声のように聞こえてくることもおもわれることである。そしてそこに謂はば、法蔵菩薩は従果向因の菩薩の相を以て説かれていることである。それ故ここに親鸞は「大行者則称<sub>ニ</sub>無礙光如来名<sub>一</sub>」（行卷）と述べられて、その「称名」とは「聞名」に他ならないことをその「行卷」の内実として説かれている。そして、そのことは「諸有衆生聞<sub>ニ</sub>其名号<sub>一</sub>、信心歡喜、乃至一念、至心、廻向」（第十八願成就文）の精神に則られたのであって、ここに「きくといふは本願をききて、うたがうところなきを聞といふなり。また、きくといふは信心をあらはす御のりなり」（一念多念文意）とも述べられているのである。然も、更に「真実信心必具<sub>ニ</sub>名号<sub>一</sub>、名号必不<sub>レ</sub>具<sub>ニ</sub>願力信心也<sub>一</sub>」（信卷）として名号は如来の願心の表現に他ならず、その両者は不可分離のものであることが示されて、ここに、謂はば、聞くこと云うことの、その真実の意味を説かれていることである。以上「聞」に就ては深い内実を示すものだけに、広義にわたっている。今後の課題としたい。



## 高群逸枝の巡礼体験について

星野英紀

高群逸枝（一八九四—一九六四）は、一生を在野で過した女性史家であり詩人でありまた女性解放運動の先駆者の一人として評価されることも多い。そうした彼女のイメージと表面的には結びつきにくいがその生涯を考える時、巡礼体験の持つ重要性は決して無視できない。彼女と巡礼との関連をその年譜でみるとつぎの通りである。

(一) 大正七年（二四才）、約半年間を費やし四国遍路を行なう。「熊本日日新聞」に計一〇四回に亙り「娘巡礼記」を連載。

(二) 大正十一年（二八才）、評論集『私の生活と芸術』を刊行、「巡礼行」および「漂泊の旅より」の章を執筆。

(三) 大正十四年（三一才）、東京での夫婦生活に失望、西国巡礼をするべく家出。紀州まで行くが、夫橋本憲三との話し合いで成就せず。

(四) 昭和九年四〇才、女性史研究への没頭から病に倒れ、身心回復のために再度の四国遍路を計画。結局実行しなかったが、それを契機に健康は回復。

(五) 昭和十三年（四四才）、著書『お遍路』を出版。

(六) 昭和十四年（四五才）、著書『遍路と人生』を出版。

以上が主なものであるが、それ以外にも詩集、随筆、自叙伝の中でたびたび遍路について触れている。結局、生涯で実際に

巡礼を行なったのは一度だけであるが、(三)の家出の場合もほとんど実行に踏み切ったといってもよく、あるいは(四)の場合でも、遍路を実行したくともできない事情なので、遍路をするつもりで本を書いたと明言している。そして『お遍路』の「はしがき」では、「読者が此書をもって私の生き方の見本とお考え下さるうとも、筆者においては何等の異議もない」と言い切っており、彼女の遍路へのコミットメントの深さが窮えるのである。

さて、実際の巡礼体験から十数年の後、彼女は、先述のごとく遍路に関する著書を二冊出版した。その中で彼女は相互愛、平等愛、犠牲愛の三本柱からなる遍路愛を賛美する。遍路に出ればすでに同行の一人であり「世間の階級性を失う。四国の人たちもおへんどはんは、すべて平等に取扱ってくれて、貧富、賢愚、上下の差別をつけない」という。病人身体障害者等の社会的落伍者が、むしろ尊敬すらされている。このような四国遍路は「自由の国、霊の国」であると讃嘆している。つまりターナーのいうコムニタス体験そのものである。

しかし彼女の巡礼の原体験の直接報告である「娘巡礼記」を読むと、コムニタス価値の賛美というような個所は見当らない。彼女を遍路にかり立てた理由のひとつは恋愛問題であった。アイデンティティ危機に陥った彼女は「凡そ停滞ほど苦しさはなし」という言葉を残して巡礼に出た。「娘巡礼記」にはアイデンティティ模索に挺身する彼女の言葉が盛んに出てくる。さらに強調されるのが物理的肉体的苦痛つまり野宿、粗

食、金銭の不如意、遍路宿の劣悪な衛生状態、宿の同室者の薄気味悪さなどである。そして故郷への慕情も繰り返される。

そこには一人の多感な女性の必死の姿勢は鮮明であるが、おおよそ「自由の国、霊の国」として賛美する個所はない。しかし原体験はむしろ苦悩に満ちたものであっても、その後、彼女の生涯において危機に直面するたびに、彼女は四国遍路への憧憬を深めて、コムニタス体験を強調する。つまり、彼女の巡礼体験はアイデンティティ危機の最中の身心両面に互る苦行としての原体験から始まり、後にそれが常に現状の膠着状態に直面するたび、それを打破するひきがねとして機能している。高群の巡礼へのコミットメントは、一個人のライフストーリーにおけるコムニタス体験の形成とその内面化のプロセスを鮮明に表わすひとつのモデルではないかと考えられる。

## 法的側面から見たハワイ日系教団

中野 毅

一八九八年、アメリカ合衆国に併合されて以来、ハワイにはアメリカ法の体系が導入され、政教分離、信教の自由がうたわれ、教団は法人化されていった。法体系とはもちろん、ある特定の文化的社会的価値体系の表象でもあり、その意味で、これ以降、ハワイはアメリカ的価値の体系によって、文化的社会的に枠づけられたといえる。とすれば、当然そこに個々の宗教文

化の価値との衝突、葛藤、共鳴、もしくは確執があるはずであり、それを日本的文化や価値の象徴でもある日系教団の、法人上の構造という水準において把握し、ハワイ日系教団がどういう法人上の構造をもって構成され、どのような問題に遭遇しているかを明らかにしたい。

ハワイの宗教団体をとりまく法体系としては、まず州憲法による信教の自由の保障、政教分離の制度化があげられる。第一条第三項には次のように宣言されている。

No law shall be enacted respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof.....

次に、宗教団体に法人格を付与する法律は一般法人法 (Corporations law) であり、この中の Non Profit Corporation 条項、および、単独法人 (Corporation Sole for Ecclesiastical Purposes) の条項である。しかしほとんどの宗教団体が Non-Profit Corporation、すなわち、非営利法人として設立されている。その法人構造上の特徴は「理事会制」(Board of Direct-oring) である。過半数がハワイ在住の、少くとも三名以上の理事によって構成される理事会が法人の主体であり、法的、経営上の権限はすべてここに集中する。この理事会という考え方の根底にある思想は、アメリカの伝統的な congregation、または voluntary association 的な考え方であると思われる。

このような発想や志向性をもつ法人法の枠内で、では、日系諸教団はどのような構造をもって構成されているだろうか。

まず、戦前期に入布した伝統的仏教教団の多くは、アメリカ

化を積極的に進めた結果もあって、理事会制を大中に導入し、信徒と開教師が対等の立場で教団を運営していく体制が、少くとも制度上は、とられている。聖職の中心である開教総長も、信徒の参画によって現地で選出される。

戦後入布した諸教団の法人構造は、あくまでも本山への集権化をめざす本山集権型の本門仏立宗、天台宗。その対極にあり、現地法人として理事会制を採用している現地志向型の天照皇太神宮教、NSA(創価学会)。(その中間型といえる世界救世教と大別できる。これら戦後期の諸教団の法人構造には、各宗教のもつ文化的価値的オリエンテーション(志向性)が現われていて興味深い。

以上のような教団(法人)構造は、それ自身が、アメリカ的価値体系に対する日系宗教の対応、葛藤、確執を表現しているといえるが、最も鋭い問題としては戦前期入布の伝統的仏教教団に現われている。それは教団構造そのものから発生している。つまり、信徒の発言力が強くなり、開教師の進退が理事会の決定に左右されたり、経営上の問題で理事会と開教使側が対立する事態が起こってきたのである。

この対立の根底には、本山志向型、聖職中心型、儀礼中心型の日系宗教が、個人化、合理化、信徒中心主義を志向する日系市民層のアメリカ化、もしくは現代化の速度に追いつけなくなったという事情かひそんでいられると思われる。アメリカ化をめざし、儀礼のやり方や教団の構造を改めていっても、その根底にある日本志向性は消滅せず、ますますアメリカ化する信徒との

間の拡がる一方のギャップが開教師の危機感をつのらせ、対立を尖鋭にする要因ではないだろうか。

ハワイ日系人における日系新宗教の

機能とその役割

渡辺雅子

ここでは、立正佼成会と天照皇大神宮教という二つの新宗教をとりあげ、その信者に対する自計法による質問紙調査から得られた資料(立正佼成会四八例、天照皇大神宮教一二三例)をもとにハワイにおける日系新宗教の日系人に対してもつ機能、役割について言及したい。この両宗教は修養主義的側面をもつという点で類似するが、相違点も多くあり、立正佼成会が個別主義的宗教として位置づけられるのに対し、天照皇大神宮教は普遍主義的宗教であるといえる。そこで、両宗教の比較をとおして、前述の問題を考えていきたい。

(1) 信者の属性

日本語学校 (高卒)	行つたものが八一%	同	六六%
職 業 主婦・学生・熟練工・事務・単純労働の順		主婦・学生・管理・専門職・商店主の順	
学 歴 高卒五〇%、高学歴者は少ない		小、中、高 短大以上は各々均一	
出生地 ハワイ八八%		同	六八%

世	代	一世〜三世、二世が六〇%	一世〜四世、二世が四三%
年	令	四〇代〜六〇代前半が八〇%	一〇代前半〜八〇代、バラツキなし
性	別	女性が圧倒的(特に既婚者)	男女約半々
	立正佼成会		天照皇大神宮教

(2) 宗教的オリエンテーション

①過去の他宗教集団への所属、②現在の所属宗教集団、③家族員の宗教集団所属について両宗教の信者を比較すると次のことがいえる。①については、立正佼成会、天照皇大神宮教ともに約半数が過去において他の宗教集団に所属しており、二つ以上に属していた者も一〇%強を占める。所属パターンとしては天照皇大神宮教に仏教、立正佼成会に仏教とキリスト教が幾分多い他は、めだつた差はない。ところが②の点になると、天照皇大神宮教では自教団以外に所属しているものは皆無なのに比べ、立正佼成会では約三〇%が他教団にも所属しており、さらにその三〇%が三教団に属している。この複数所属の問題は、天照皇大神宮教以外の他の新宗教、および既成宗教と比較しても立正佼成会において特に顕著な事柄である。③については、天照皇大神宮教では配偶者、子供が同一宗教である者が五〇%以上の高率を占め、父母に關しても三、四〇%が同一宗教であるが、立正佼成会においては、配偶者で二六%、子供一五%、父母に至っては二%と低い割合でしかない。これは②の複数所属の問題とも関連して、立正佼成会は他宗教に対して寛容

であり、天照皇大神宮教におけるような徹底的な忠誠を要求されないことにもよるだろう。

(3) 新宗教の機能と役割

入会動機においてめだつことは、立正佼成会では「問題解決」「先祖供養」を理由としてあげたものが四〇%前後あるのに対して、天照皇大神宮教では「教えに共鳴して」という理由が高いことである。両者に共通して「家族のすすめ」による理由は三〇%を占める。

入会時の問題についてはないものが佼成会で三三%、天照皇大神宮教で六六%あるが、前者は「家族のすすめ」「先祖供養」を入会動機としてあげ、後者では「家族のすすめ」「教えに共鳴して」をあげている。なお、入会時間問題については、両者とも健康上の問題および人間関係の問題に言及している者が多い。

信頼できる相談相手としては、家族を選択している者が両宗教ともに六〇%と第一位を占めるが、ついで宗教的リーダーを選択する者が四〇%、宗教仲間は一〇%前後となる。特に活発に活動している団体として自教団を選んでいる者は相談相手として宗教的リーダーと宗教仲間を選択する傾向がある。

メンバーとなつてよかつたと思う点として立正佼成会で言及されているものは、特に他人との人間関係に關連しての自分の欠点の是正である。天照皇大神宮教で顕著なのは人生の目的を与えられたとするもので、それとの關連において魂をみがぐということができる。両者は似た側面をもつが、立正佼成会の場合、念頭におかれるのは他者であり、天照皇大神宮教は他者

をも含むが、究極的に対するのは神であるという点において異なっている。

(4) 日本の宗教的慣習との関連

この点については両者の相違は大きい。仏壇、神棚、位牌の所持率を見ると、これらすべてを所持していない者が立正佼成会では一〇%であるのに対し、天照皇大神宮教では九八%に及ぶ。盆、彼岸、法事といった行事でもすべてしないものが前者では六%にすぎないが、後者では九八%となる。初詣、盆踊り、桜祭りへの不参加度も前者が四一%、後者では九四%である。立正佼成会ではこれら全体をとおして既成仏教と同様の傾向を示し、宗教的伝統と親和的であるのに対して、天照皇大神宮教では教義との関連によつてそれらを拒否する姿勢をもつ。これはまた後者がより自覚的な宗教であることを示すものでもある。

信者数において、ハワイの立正佼成会信者は四四〇名、天照皇大神宮教は五三〇〇名と日本とは逆の傾向をあらわすが、これは後者のハワイでの積極的布教と前者のその遅れを示すとともに、日本よりもキリスト教的土壌をもつハワイにおいて、教義の点で天照皇大神宮教が受け入れやすい側面をもっていたともいえるだろう。

ハワイ日系諸宗教における  
制度性と運動性

井上順孝

今日ハワイには多くの日系宗教（以下便宜上ハワイに存する日本から伝えられた宗教をこう呼ぶことにする）が存する。ハワイへの移民は正式には一八六八（明治元）年から開始されたが、日本宗教のハワイ進出はそれより三〇年近く遅れ、一九世紀末より活発になった。そしてその後、今日に至るまで断続的に日系宗教がハワイの地に名を連ねてきている。（安全圏）しかし一口に日系宗教といってもそのハワイでの受容・展開の過程はむしろ様ではない。従つて、各教団は日系人社会でそれぞれのような機能を持ったか、教団間で信徒の世代層に差がないか、各教団はどういう問題に対処しようとしたのか、などいくつかの研究視角が成立してくる。

本稿では、ハワイに進出した宗教の進出契機に類型化が可能と思われる点、各宗教の定着のプロセスにもいくつかの類型が看取しうる点、さらに日系宗教がハワイで布教・教化を試みる際、ハワイの特殊性がどのような形で捉えられているかへの注目という点の三つが主たる関心事となっている。

表に示したように、移民が禁止となった時から終戦に至る時期をささむ一八九六―一九二〇年と一九五〇年以降とは、共に日系宗教の到来の盛んな時期である。仮に前者を移民期、後者

を戦後期と名付けるとすると、移民期に到来した宗教は日本国内のいわゆる既成宗教がほとんどであり、戦後期には新宗教の到来が目立っている。

さて、この既成宗教がハワイに到来した契機として典型的なのは、浄土真宗、浄土宗の場合のように、ハワイの日系人の要請に教団が応えて開教師を派遣するという形である。他方戦後期の新宗教教団の場合、教団側が海外進出を意図し、その一環として、ハワイにも布教に訪れたという形がほとんどである。<sup>(2)</sup>

極めて大まかに言うなら、移民期に到来した既成宗教は、ハワイ日系社会を日本の延長線上に捉え、日本での制度宗教性をハワイでも維持しようという志向があり、他方戦後期の新宗教は日本国内でも制度宗教的ではないからして、ハワイ進出もそのような意図とは無縁であった。<sup>(3)</sup>

けれども、こうした大まかな把握からより細かな検討へと進むと事態はそう単純ではないことが分る。ハワイに日系宗教を伝えるという試み自体に、日本の教団本部の「教団としての意志」が介在する場合、必然的にハワイでの活動にもその意志が波及効果を持つことになる。従って、移民期にハワイに布教を開始した既成宗教が、ほぼ共通して制度宗教性を志向したのも必然的なりゆきと考えられる。けれども移民期の既成宗教の活動がすべて制度宗教性志向かというところではない。例えば浄土真宗の一寺院（教会）である慈光園の場合は特異な志向を有した。慈光園の信徒の約九五％は沖繩出身者ということであるが、ここは、中国・九州出身者などからする沖繩出身者への差

別の精神的克服と、真宗的伝統を知らない沖繩出身者への啓蒙という二重の機能を果してきたといえる。

これに対し、戦後期に到来した新宗教はそもそも非制度的宗教であるけれども、布教活動を眺めると、制度宗教性を志向するものと、運動性を強く帯びているものがある。前者の例には本門仏立宗があり、ここは日本で信者であった人々をハワイで再結集させることを第一目標としている。ところが創価学会、天照皇大神宮教などは、日本国内での開教が比較的最近であることも関係していようが、ハワイで新たな入信者を得ることに力を注いでいる。

ところで、移民期の既成宗教、及び戦後期の新宗教というカテゴリーにはいろいろなものもある。それは、天理教、金光教、生長の家や、戦後の天台宗、また、ほとんど教団の意志とは無関係にはいつてきた東大寺、妙法寺などである。これらにもまた、制度宗教性志向の窺えるものもそうでないものもあり、活動が何らかの運動性を帯びるものについても、その内容は種々である。例えば、仏教文化運動（天台宗）、日本とのアイデンティティ保持（東大寺）などが挙げられる。その他、教団組織を有さず個人的活動を行なっている人も何人がある。これらの人々はその霊的能力によって活動を維持している。

このように、教団としての初期の活動には、日本との関係で、特に既成宗教において制度宗教志向性が顕在しているけれども、他方、新宗教を中心にいろいろな形で運動性も表出してくる。その内容は、アメリカ文化への同化、沖繩出身者への差

第二部会

表 (ハワイ日系宗教布教開始年)

1896	浄土宗	私約 移民時代
97	本派本願寺	
98	ヒロ大神宮	
99	東本願寺	
1901	日蓮宗	↓
02	真言宗	
04	曹洞宗・ ハワイ大神宮	自 移民時代
06	出雲大社	
08	ハワイ稲荷	↓
10	ラハイナ 大神宮	
13	石鎚神社・ モイリリ稲荷	呼寄 移民時代
15	金刀比羅神社	
18	天台宗不動尊	
23	天理教	
26	金光教	↓
28	真宗教会	
31	妙法寺	
33	パロロ観音寺	移民 禁止時代
36	生長の家	
41	東大寺	↓
52	天照皇大神宮 教	
53	世界救世教	
59	立正佼成会	
60	創価学会 (NSA)	割当 移民時代
64	P L教団	
70	真如苑・ 本門仏立宗	
73	天台宗	
74	辯天宗	

(2) 拙論「ハワイ日系宗教の模索とジレンマー言語問題を中  
七月) 参照  
(1) 拙論「ノスタルジア脱履の世代—ハワイ日系宗教の教団  
・世代比較」(「国際宗教ニュース」16—3・4—一九七八年

別克服、病氣治癒、文化運動、日本人としてのアイデンティ  
イ保持など、ハワイ日系人の状況を反映したものと なって  
いる。こうしたハワイ独自の状況への対応には、教団として  
方針もさることながら、開教師、布教師、宗教的指導者とい  
った人々が、その状況をどう把握するかということが大きく係  
てくると考える。「日系アメリカ人」と称される人々に対し  
て、「日系」に強調を置いて接するか、それとも「アメリカ人」  
という点に強調を置いて接するか、ということだけ取り上げて  
も、両者の差は極めて大きいと認めざるを得ないであろう。

注

われわれを囲繞する経験的世界を超越せんとする志向は、あ  
らゆる宗教に共通してみられる顕著な傾向であり、高度に発達  
した倫理的宗教だけに限られず、素朴な宗教形態のうちにもひ  
としく認められる。かかる傾向は、必然的に、ある種の特異な  
観念の世界を構築する。しかしながら、この観念の世界は、  
一樣に現実の経験的世界の超越をはかるとはいふものの、総じ

Bhagavadgīāの神秘主義

中 祖 一 誠

心に—(『現代宗教への視角』雄山閣、一九七八年) 参照  
(3) 中牧弘允「ハワイの日系宗教における日本指向とアメリ  
カ指向」(「宗教研究」51—3—一九七七年一月) 参照

て文化一般を、觀念の領域において、徹底的に否定ないし超越し尽すところにまで至ることは稀である。〃生天〃、〃再生〃などの現世的欲望の残滓をなお含むといえる。しかし、時にはかかる中途半端な域に満足せず、飛躍的に世界超越をはかる思考が出現することがある。そのような思考の際立つた傾向が、日常的生からの〃離脱 (dissolution) 〃・〃超越 (transcending) 〃であり、神、實在の〃体得 (realization) 〃や、それとの〃合一 (union) 〃といわれる意識であることは一般に知られている。

このような思考形態を神秘主義と称するならば、インド思想をその中に含めて理解することは大局的には異論のないところである。ところが、従来、インド思想の理解の仕方において、ややもすれば神秘的体験の静的 (static) な局面に力点がおかれ、主知的にそれが追及されてきた傾向がある。このような方向では、その境位は〃實在・絶有者との合一〃、〃一体観〃というよゆうな公約的概念に満足する外ないことになる。これでは神秘的思考の中を含む個性を見落す危険がある。そこでもっと異なつた視点から、すなわち、動的 (dynamic) な局面に注目して考察することが必要になる。そのような具体例として、Bhagavadgita を取り挙げてみたい。

ギーターの思想は〃梵我一如〃説で代表される自我の拡充を特徴とするウパニシャッドの思想を継承する思考や、サーンキヤの二元論、ヨーガの内的な一者への意識の専注をめざす傾向などとともに、人格神クリシュナへの信愛 (bhakti) が強調されている。前三者は概して現世の桎梏、枷からの離脱の傾向を

もっているが、ギーターはそれに止まることなく、それを越えて万物一体観のうちにおいて、それに内在するクリシュナ神の愛に合致せんとする真摯な姿勢を顕著に示している。あらゆる感覺的繫縛の排除によって達せられた〃解脱〃、〃離脱〃の空虚さを充たすものとして〃信愛 (bhakti) 〃の高揚が説かれる自我の深みに沈潜した人はまったく相反する二種の神秘主義の分岐点に立たされるのである。一つは自我の内奥における基体 (base) との一体化に沈潜する道である。そして、他は自我の極点 (summit) との神的関与の道である。前者は離脱によって自我の全一的冥合をはかるものであり、後者は信愛によって神的調和に向うものである。ギーターはそのような〃離脱〃から〃統合〃への飛躍的転換をはかる最初の資料として注目すべきものであろう。離脱を完成した神秘家は、そこに停滞することなく、實在からの開頭に〃関与する (bhū) 〃することによつてはじめて完結することになる。これが神秘家の体験の極致である。従来、神秘主義の内容が主知的観点から追求される傾向が強かったが、その意味ではむしろ主意的観点からの考察が添えられなければならないであらう。

#### マレーシアのアニミズム

山本春樹

アニミズムは、タイラーによって提唱されて以来、宗教研究のメインテーマとなると同時に、厳しい批判を受けてきたもの



である。タイラーの進化主義的立場、主知主義的方法等の問題は別に於いて、その靈魂論に注目するならば、彼のいう靈魂には、形像靈と生命靈という二面が見られる。形像靈は、所有主から独立して意志し行動しうる人格的靈的存在であり、生命靈は、生命それ自体の觀念化されたものといえるであろう。タイラーのいう靈魂には、概して人格的形像靈としての性格が濃厚であり、そのアニミズム論は、靈魂―身体の二元論に立脚するものであるが、その中には、生命靈的靈魂觀と一元論の視点を窺えるように思われる。その視点を強調する立場からアニミズム理論を展開したのはカルステンである。彼は、アニミズムの用語を、タイラーのそれよりも広義に用いるとして、靈魂に生命力としての性格を持たせると共に、その根源を死靈觀念に求め、これによって、アニマティズム論を全面的に否定しようとする。このように、アニミズム論の中には、靈・肉二元論に立つ人格的靈魂觀と、靈・肉一元論に立つ非人格的靈魂觀とが見出せるが、従来のアニミズム論を理解しようとする場合、前者に重点がおかれねばならないことはいうまでもない。同時に、後者に着目することによって、アニミズム論の別な側面が浮び上ってくるようにも思えるのである。すなわちこの側面は、その一元論的立場によって、次に見るアニマティズム論への接近を示すことになるであろう。

マレットの提唱するアニマティズム論は、神秘的な力に対する人間の情緒的反應の中に呪術―宗教の根源を見出す情緒主義に立つものであるが、その主要な觀念であるマナについて見る

と、それは、特異な人間・事物・自然現象それ自体に内在する、靈魂觀念によって媒介されることのない、超自然的な力であり、この点でアニマティズム論は、一元論の立場に立つものといえるであろう。このようにアニマティズム論は、タイラーの主知主義に対して、主情主義的研究方法を提起した点で大きな意義を有するものであるが、それと共に、タイラーの二元論的、人格的靈魂觀念に対し、マナという一元論的・非人格的呪力觀念を導入した点でも重要なものである。

マレーシアのいわゆる土着信仰をアニミズムと規定したクロイトは、この信仰現象の核心にスマガットの觀念を見出した。このスマガットは、クロイトの記述するところをまとめると、無記名、無個性な非人格的なもので、自然界の存在物全てに生命を賦与している一種の生命原理、換言すれば、存在するもの一般が、その本性上共有しているところの生命力であるといえるであろう。④このようなスマガットは、形像化されず人格的である点でマナに近いものであるが、マナが、異常で神秘的な力であるのに対して、スマガットにはこの異常性、神秘性が顯著ではないという点で、両者は区別されるべきものとなる。一方、スマガットは、二元論的立場に立つ、タイラーのいうところの靈魂―人格的、形像靈的とも異っていることは明らかである。それ故、スマガットをアニミズム理論によって説明し、規定しようとするクロイトの説には無理があるといわねばならない。しかしながら、先に見た様に、タイラー理論自体、さらにはカルステンの理論の中に、アニミズム論の別な側面が見出せ

るとするならば、この側面に於てスマガット信仰をアニミズムと規定することにも、尚、一考の余地が残されているのではないかとも思われる。

注　スマガット現象についての詳細は、拙稿「アニミズム論の再検討—マレーシアの場合」『宗教研究』第三三七号に述べたので、ここでは省略した。

## 神・人・動物

### 小池 長 之

旧約聖書の創世記によると、神が天地万物を六日間で作られ、最後の日に人間を自分の姿に似せてつくられ、万物の支配権を与えられたと記されている。すなわち他の動物は人間の支配下であり、動物愛護とは、支配者としての愛である。これは牧畜民の思想であり、動物は飼主から餌をもらって育てられ、外敵から保護されて成長した後、飼主によって殺されてしまうのである。だからダーウィンの進化論によって、猿と人間とが親類であるということが発表されたことは、大きなショックだったのである。

ところが日本人は、人間と猿とが親類であると言われても、ちっとも驚きはしない。日本人は蚕のことをオコサマといい、人間の子供のことをガキというのだから。神と人と動物の境界はつきりしないのである。農家に飼われている牛や馬には家族同様の愛情が注がれており、犬や猫も、単なるペットではな

くて、それぞれの仕事を負わされていた。鼠も大黒様のお使いなどと言われて、徹底的な駆除はやらなかったようで、あまり害がひどいと、神社から鼠害駆除のお札を買って来て神の力でいましめてもらう程度であつたらうし、納屋には、鼠を食って命をつないでいる青大将がとぐるを捲いていても、別に驚きはしなかったのである。夜になれば、雨戸の外には、猿の鹿の啼声もきこえたらうし、狐や狸も、里近くあらわれたであらう。

古事記の中で、大国主命が根の国に赴いて素戔鳴尊の試煉に遭い、鳴鏑を野に放って、あれを取って参れと言われ、さがしているところを、野に火をかけられた。ところが鼠があらわれて、大国主命は鼠の穴に入って火難を免れた上に、鳴鏑も鼠がさがして来てくれたという話は、神が鼠に助けられている。他方因幡の白兔の話は、兎が大国主命に助けられる話である。菟神うさぎのかみという表現があるが神と会話をかわしているものの、あまり神らしくない。しかし最後に別れぎわに「あなたが八上比売やみひめと結婚されるでありますよ」と神に対して発した言葉は、神に対して予言の神託を下した形になっており、どちらが神だかわからなくなっている。

神武天皇がご東征の際に、熊野の山奥で道に迷われた際に、ヤタガラスの先導によって無事に山を越え、さらに戦斗の最中に金の鶏かみどりが天皇の弓の弦にとまったので、その光によって賊軍が逃げ失せている。どちらも天皇が鳥によって助けられているので、天皇以上の超能力の存在として描かれている。

日本武尊はご東征の帰路に、伊吹山の神を退治しようとした折に、神は白い猪の姿で現われ、その毒気によって尊は病を得て都に帰り得ずに薨ぜられた。同じく日本武尊は、信濃で道に迷われた折に、犬が現われて、その犬に導かれて美濃に出ている。この場合にも動物が神を助けたり、神を苦しめたりしている。

遠州見付天神の神が人身御供を要求し、やらないと田畑を荒らすので、伊那の光前寺の早太郎という犬をさがして、かわりに供えたところ、この犬が猿神を退治する話やら、大蛇の姿になつていた琵琶湖の主の乞いによって、田原藤太が三上山のムカデを退治する話も、神と動物との境界が不明な話である。

稲荷の狐、山王の猿、春日の鹿、三輪山の蛇など、神の眷属とされる動物は、神のペットであつて、神自体と区別しなけれ  
ばいけないのだが、神と人との間の取次ぎをする使者として、信仰の対象とされる。さらに近世には、狐が殿様のお使いとして、飛脚の仕事をつとめ、途中で犬にかまれて死んだのを稲荷として祀つたといったような話は、ますます神と動物との境を不明にしてしまう。こういった発想法は仏教にもとり入れられ、人間が応報で動物になつた話などは、数多く語られてい  
る。

### 「仏教寺院の世俗化」

山ノ井 大治

信州善光寺は長野市にあつて年間約五百万人の参詣者が訪れる信者寺である。天台・浄土の二宗が一山を構成しそれぞれ独自の儀式を行っているが、一般には善光寺信仰として宗派をこえて全国的に信者を集めている。一山内G院の昭和十五年時と昭和五十年時の信者台帳を比較し仏教寺院の世俗化をいうテーマをめぐって整理すると七点に要約することができる。

(一)参詣者が大巾に増加したと同時に一山宿院三十九ヶ寺が持郡(もちごうり)と称して全国を郡単位で分掌していた「かすみ」が十五年時には厳守されていたものが五十年時には完全に崩壊したこと。都市への人口集中による市町村制そのもの変動と交通機関の発達を背景にした旅行業者の出現が主な原因である。十五年時、五十名以上の団体参詣二十二・五%、旅行業者扱いの参詣者〇、であるのに対し、五十年時ではそれぞれ八十二%、九十七%という増加をしめしている。(二)参詣者の男女比が男子から女子へ逆転したこと。十五年時女子参詣者は全体の四十一%であるのに対し、五十年時では七十八%と急増している。(三)参詣者集団が経済的・政治的組織とオーバーラップし、都市を中心とした年参の講組織は減少していること。会社、乳製品販売組織、新聞販売組織、政治後援会、老人会、婦人会、農協等による参詣者は十五年時みられないのに対し、五十年時五

十七％に増加している。一方十五年時、一八二八組あった「善光寺講」は五十年時半数以下の七四三組に減少している。

婦参詣者が集中する時期が拡散し、年間平均的になる傾向がみられる。十五年時、春(五十八％)夏(六％)秋(三十二％)冬(四％)と春が多く秋がこれにつき夏と冬は極端にすくなかつたのが、五十年時春(二十二％)夏(三十三％)秋(三十八％)冬(七％)と冬をのぞいて年間平均的に変化している。(四)

善光寺のみを訪れる参詣者の割合が減少し、四十八ヶ所、八十八ヶ所等霊場めぐりの一環として詣る参詣者が増加していること。十五年時、参詣者の九十二％が血脈(けちみやく)、經衣(きょういかたびら)等の善光寺特有の往生手形をもとめているのに対し、回國朱印帳を持参したものは十一％にすぎない。五十年時、前者は二％に減少し後者は二十七％に増加している。(六)先祖供養、血脈、經衣など来世志向が減少し、家内安全、交通安全、商売繁盛などの現世志向が増加していること。

十五年時、奉納金の九十二％が祖先供養であるのに対し、五十年時五十二％に減少し、現世志向のものが四十八％に増加している。(七)年中行事に関して善光寺旧来の儀式の参詣者が減少し、戦後新設された「節分会」「十三詣」「花まつり」「長野びんずる」「七五三」等の行事並びに正月三ヶ日、盆期間中の参詣者が激増したこと。

持郡の内的崩壊、地縁血縁集団による参詣者の減少、地方寺院をコアとした参詣者の減少、講の減少といった傾向は、参詣者全体の増加を考慮するとき、寺院ないし宗教的象徴の機能

の低化をみるより産業化、都市化を背景にした信仰の個人化、内面化と解釈したほうが妥当かもしれない。また女子参詣者の増大、すなわち労働過程にたずさわるほど寺とのかかわりが稀薄になるといった傾向も寺院が提供する宗教の公式モデルと個人の宗教意識との間のギャップを表現している。参詣時期の拡散、善光寺プロパーの信仰の変容、来世志向から現世志向への転換といった現象は善光寺信仰が社会的存在としての現象から「私の領域」の現象へ移行しつつあること、個人は自分の手でアイデンティティをつくりだす自由をもつことになるといった「みえない宗教」への傾向を表現している。初詣、盆における一般参詣者の急増は、善光寺旧来の行事から新設の行事への一種の「寺ばなれ」の現象とともに宗教の内面化、個人化を象徴しているが、経済的・政治的組織による参詣者の急増は文化過程とはうらはらな宗教の社会的機能を暗示しているようである。

### 歌人たちに見る死の諸相

—アララギの場合—

鈴木康治

ここで「アララギ」という場合、いわゆる「アララギ」の中の歌人たちの中でも、伊藤左千夫、長塚節、島木赤彦、斎藤茂吉を考えており、さらにその先蹤としての正岡子規を含めてい

る。但し、死去順。  
それらの死の諸相(晩年、老い、衰えの自覚も含めて)はど

のような形をとったか、そして、死と終りに焦点をあててみるために、死に方の具体的姿（どんな死に方、死を生きる姿）を調べてみた訳である。

そのような訳で、意図、終りの考え方、死への在り方、具体的例、の四点から取上げてみた。

死で終る人生を通して、ある、若しくは、あったとは何か。終るといふが、終るとは一体何か。

死は生の終りであり、死をもって生は終るとされる。つまり、終りとしての死を示す。

然し、死が本当に終りなのか。

この終りとは、終る現象として終始をもつ。

functionalに見ると、それは先ず、その都度の終りとして、全体をも開く。その都度の全体のみか、全体性として終りをも開く。

それは、ありうる在り方（万能性）にふまえ乍ら、その都度の、全体としての終りである。つまり、終りで終らせる。

このありうる在り方とは、在り方化という事でもあろう。

すると、終りも単なる終りではなく、終り方として示される。終り方の示す終りとは、生の終り方である。

終りとしての死は、死への在り様として、死に様としてのふるまい（生そのもの）になる。死への態度のとり方である。

死をもって終りとする在り方、死で区切る在り様は、反射して生を示す。つまり、死に際の問題となる。

この、終りへ向っての在り方から、ありうる死（予測される

死）を迎えての在り方とは、既にありうる死（死の現象となる）の受容れてはならないのか。そこでは、生を思うとして、此方にてあり、生きられるだけ生きることになる。それは、己れのよりもむしろ、人としてのである。人としての在り方なのである。そこに死の自己納得の仕方を異ならしめるのである。例えば、病態への態度の取り様、つまり、病み方を通して己れがあらわになる。病における己れのふるまいである。

この、己れから人へという事を通して、そこに cosmic なものを予想させる。

ここでは、客観的終りの立て方を問題にしないのではなく、生き方、ふるまいに帰す事に向けることを問うている。この病み方、換言すると病記として、「アララギ」の具体的例に立到るのである。

具体例としては正岡子規の場合、自己客観視を通して、病への打任せがあり、病む時に痛み、痛む時に痛む姿として此方に徹する姿がある。

伊藤左千夫では、その晩年の寂寥感と、いわゆる愛欲から、生の燃焼、つまり、何か先きを急いでいる感じがある。

長塚節では、旅と思慕行から手負いの鹿を連想させるものがあり、その冴えに見る求道性をあげうる。

島木赤彦の「恙ありて」に見る病いと戦い、そして此方への集中がある。その執念を思う。

齊藤茂吉は比較的長命したが、その晩年に見る、老いから薄明への移行は止むをえぬとしても痛ましいものがある。

何れも歌への精進（子規を含んでもよからう）、そして精進の凄じさを見る。作歌と実人生のすりかえではないが、生き方の意味を伝えてくる。病態については一切略。

ある人の死に触発されて。

## 古今集の宗教観

高木 きよ子

日本人が宗教思想の歴史を考える場合、和歌が果している役割を無視することはできない。和歌は古代歌謡から現代に至るまで日本人の精神的支柱となってきた。この短詩型に表現されている作者の心性の中に宗教意識が見られる場合も少なくない。しかもそれは、宗教家その信仰の境地を詠んだというものだけでなく、一般人の宗教意識がさり気ない形で表現されている場合がみられる。その観点から古今集をとりあげて、そこに表現されている宗教思想についてみてみようと思う。

古代歌謡および万葉集の歌は、歌自体が言霊・鎮魂の行為と考えられている。しかし万葉集の成立から古今集に至る百五十年間に、和歌はうた↓漢詩↓国風文化として展開し精神的なものとなってきたといえる。いわゆる古今調が成立したが、古今集を全般的にみてその特長をとらえてみると、(1)題材が自然(四季)と恋に集中してきたこと (2)作者である王朝貴族の精神的支えとなつてきていること、の二点をあげることができる。まず、その構成が四季の部立てにはじまり、一年のめぐりゆきが、人

生の移りゆきをあらわしている。そして四季即ち自然と人間との関係が密接になり、しかしどこまでも人間は背景に自然をおき、その中で恋が人生を支配するものとして配合されている。権力の座に安住して、無気力・消極的になった王朝人は、恋を中心にその世界を形成している。このような生活感情が王朝貴族の心的をしめていた。

さて古今集にあたえた宗教的影響は一般に浄土教の普及による無常観であるといわれている。そこで集中から無常を詠じた歌をとり出してみると、少くとも三つの型があるように思う。

その一つは、例えば「九三世の中はなにか常なるあすか川昨日の洩ぞ今日は瀬になる 読人しらず」のように無常観を知識として受け入れて観念的に処理している類のものである。第二のものは「八三寝ても見ゆ寝でも見えけり大方はうつせみの世ぞ夢にはありける 友則(敏行の死に際して詠んだもの)」のように親しい人の死を体験して、その上になつてよんだ類のものである。この双方とも、当時普及して来た浄土思想の無常観の影響をうけているといえようが、実際当時の浄土教が何処まで無常観をうえつけ、これに解釈をあてたかは早急にはきめ難い。往生要集その他往生ものが出るまでまだ五〇年もあり、当時の無常観は、現世をこえたあの世である浄土を理想として考えるより、極楽はこの世に示現すべきものという現世享受的思想が強かったようにみえる。

第三のものは「はかなし」という情緒をあらわしているもので、これは自然の移りゆきと密接に関係しているものといえる。

それは現実と理想とのギャップを埋める感情をあらわすものであり、究極的に生死につながるが、そこに至るほろびの美としてとらえられている。古今集でこの「はかなし」をもっともよくあらわしているのは桜である。

古今集春の歌はその大半が桜を詠じ、さらにその多くは「散る桜」を扱っている。「七三うつせみの世にも似たるか花ざくから咲くと見しまにかつ散りにけり 読人しらず」は、散る桜に仏教的厭世観をあらわし、「一二散る花をなにかうらみむ世の中にわが身もともにあらむものは 読人しらず」も同じ境地をよんでいる。「九六いつまでか野辺に心のあこがれむ花し散らずば千代もへぬべし せせい」「九〇たれこめて春のゆくへも知らぬまに待ちし桜も移るひにけり 藤原因果朝臣」は花のうつろひゆくことに人の世の移り行きとそれを惜しむ心を表現している。この「はかなし」という感情は、切迫した無常観とは別に古今集の宗教的境地をあらわしている。そして、「はかなき」ものとしての桜が、古今集の頃から日本人の心の世界をあらわすものとなったのであると思う。

### 三島由紀夫の宗教と文学

榑 実

昭和四十五年十一月二十五日、三島由起夫自決の当日、私は「檄」文のコピーを入手した。彼が自決に至る意志は明快に述

べられており、論理の矛盾はないが三島君にしてはいかにも荒い文体である。半紙大二枚に書かれた自筆原稿を子細に検討すると、一枚目に、昭和四十四年十月二十一日とある総理訪米反対デモの日付を、二枚目では昭和四十五年十月二十一日と誤記している。明析・慎重な三島君が、遺書となるべき「檄」に、かかる不用意ありとは信じ難いことであるから「三島君は狂ったな」とこの時実感したのであった。切腹をもって、自衛隊を憲法改正のクーデターに奮起させることは不可能であり、憲法改正を目的とするなら、手段・方法において合目的とは申されず、聡明なる三島君がこの判断を欠いたとは信じ難いので、墜落するイカロスの、狂言とも言うべき宗教的確信の根元は何か。宗教心理学的研究の対象としてみたい。

#### (1) クナアベン・リーベ(性倒錯)

同題の三島由起夫君の未発表原稿を、私は『うえの』(1972年五月号No.15)に発表したことがある。これは昭和二十三年彼の口述するところを筆記した『新思潮』の原稿である。クナアベン・リーベとあるのを、「少年愛」では意味を成さぬので、木村・相良の独和によって「男色」とやったところ、成稿に目を通した彼は、「『男色』はいけないよ。」といて顔をしかめ、よってクナアベン・リーベと訂正したのを憶えている。『仮面の告白』から、『禁色』に至る彼の惨劇を欲する悪趣味は、オスカー・ワイルドや稲垣足穂と共通する性倒錯に発する。彼は結婚はしないと断言していたが、後年この禁断を破っている。彼の自決に至るまでの狂信的エネルギーは性倒錯にあったと考

えざるをえない。彼は自ら、サロメの生首になりたかつたのである。

(2) 葉隠(武士道・プチ貴族精神)

同文の中に、「日本のブルジョワはデクノボオにすぎないから、反ブルジョワとしての詩ができないのだ」といつている。彼は、体制そのものが、一小隊の決起でも降参する程のデクノボオにすぎないことを知っていた。「武士道と云は、死ぬ事と見付たり。：凶に当らず、犬死などという事は、上方風の打上りたる武道なるべし。：凶に迎れて死たれば、氣連にて恥には不成」と葉隠はいう。死ぬべくして生きのび、出家せざるをえなかつた一武士の暗鬱なつぶやきを逆手にとつて、彼は、切腹せんが為の行動をおこす。サロメの生首や、『金閣寺』の青年将校が妻の乳をしぼる惨烈な情景への嗜好は、海賊を愛する彼の、豪士的プチ貴族精神と、海賊的行動力であつて、彼こそブルジョワ的デクノボオであると言わざるを得ないが、その故に彼の文学は土俗的大衆の見えざる支持を得ているのである。

(3) 天人五衰(唯識と永劫回帰)

彼は「自殺はしない」と明言していた。「デエモンの方で吹きとばす」とも言つていた。彼の意識では、切腹は自殺ではない。犬死ということはないのだから永劫回帰は彼の文学の中にある。『春の雪』執筆中に、奈良円照寺(山村御殿)を尋ねてこの世のものとも思えぬ門跡の美しさに讚嘆している。彼の唯識論は永劫回帰の美学で、『浜松中納言』の転生を再構成するよりに、松枝清顕のことを年老いた綾倉聡子は、「お名をきい

たこともありませぬ。そんなお方は、もともとあらしやらなかつたのと違いますか」という。彼はこのような忘却に自分を置きたかつたのである。

(4) 三輪神社と天皇(憂国)

『奔馬』を書く前に大神神社に参籠して、三日間滝に打たれた三島君は、天皇は日本革命の唯一の源泉であり文化概念の総攬者であるという。そして学習院の卒業に際し、天皇から時計をもらった思願を、金共斗の面々に語りかける。乃木希典の如く、切腹という憂国の真珠を豚に投じたものと私は考える。

ジャガナータのまつり

斎藤昭俊

インド・オリッサ州プリにあるジャガナータ寺はヴィシヌをまつる著名な寺で、インドの民俗的なまつりを見ることができ

る。ジャガナータ寺には四つの門と外側、内側の二つの大きな堀、中にデヴィ・アーヴァラナ寺、スリランガム寺がある。毎日の礼拝の儀式の中に門の崇拜が行われている。また、宇宙の主としてのジャガナータ神は人々にチャトルヴァルガ(ダルマ、アルタ、カーマ、モクシヤ)を、それぞれの門を通して与えると考えられている。ここには門の信仰がある。しかしこれは十五世紀以前にはなかつたといわれる。

ジャガナータには食事、花、水を捧げるが、食事は数百の炉



## 第二部会

をもつ台所、花は花畑、水は井戸から境内ですべて、まかなわれる。食事は、一つの竈に九個の壺をおき、九個が同時に出来る。ルトウマチー（ラキシミー）がナーラーヤナと合体することによって火が付き、料理されるが、炊かれた米はボガムといて、ジャガナータに捧げられてマハープラサーダとなる。そして、これが参詣者に配られる。

寺の南側にムクチマンダバがある。十六本の柱があり、オリツサ王によってつくられた十六のシャーサナに属する十六人のパンデイトがいて、学問、信仰上の如何なる問題もここで裁決され、その決定は最高のものとされている。

境内には多くの神々がまつられている。

ボガマンダバの壁にあるヴィシヌ神の十の化身は、仏陀のところがジャガナータになっている。一般にはジャガナータはクリシナと考えられている。ジャガナータは寺の中心部ヴィマーナに木像で祀られている。その脇にはバラバドラ、スバドラー（ラキシミー）がまつられている。祭壇はラトナヴェディといつて、その中には十万個の石が入っていて、人々はこの周りを廻ってお詣りする。

プルソツタマ・ジャガナータは目に見えるところと思えなくなる。一般に手、足、目のないものと考えられ、俗界をこえて、凡てのものを見ることが出来るものとして、それを表徴するためにジャガナータ寺は作られた。神の像はニンバの木で作られる。ニンバの木はヴィシヌ像を作るには最高のものと考えられている。ニンバの木はすべてのカーストによって吉兆の木とさ

れている。

ジャガナータは他の神々と年に二回外にでる。一回はラタ・ヤートラのまつり、他はスナーナ・ヤートラのときである。まつりのときボガを作るのはオリヤー・マタとラーマヌジャ・マタで、最も重要な役目である。ジャガナータのまつりには主だったものが十二ある。スナーナ・ジヤトラ（沐浴のまつり）、ラタ・ヤートラ（山車のまつり）、シャヤナ・ウトサバ（眠りにつく式）、ジュラナ・ヤートラー（マンダンモハンのまつり）、パールシヴァパリバルタナ（遷座式）、プロバダナ・ヤートラー（目覚めの式）、プラウヴァラニヤ・ウトサヴァ（衣替え式、冬着にする）プシャービセカ・ヤートラー（ラーマ、シータ、ラキシマナをまつる）、ウツタラーヤン・ヤートラ（太陽が赤道から南へ動く）、ドラ・ヤートラー（ブランコのまつり）、ダマナカ・ヤートラー（ダマナカの木を供える）、チャンダン・ヤートラー（ポトまつり）、また十二年から十九年の間隔（アディマサーの年）で行われるナヴァアカレバラ（神像を新たにする）などがある。大きなまつりはラタ・ヤートラであるが、その他のまつりにみられるように、神と人々の生活が一体となっていて、沐浴、ブランコ遊び、ポト遊びなどにみられる。ジャガナータのまつりはヴァイシナバの代表的なものとしてみられ、シャイバのものに比して極めておとなしいものである。まつりには神迎え、神まつり、神送りの行事の中に、神幸や、オリツサの習俗、ヒンドゥの歴史的伝統的行事が複雑に入りまじっている。

## パキスタンのイスラム主義団体

加賀谷 寛

ここにいう「イスラム主義」とは、いわゆる Islamic fundamentalism に対応する特定の概念で、イスラム教徒（ムスリム）の信仰と実践に非イスラム的要素を認め、これらを再びイスラム化しようとする現代の思想と組織をいう。はじめは宗教解釈として出発したが、社会体制そのもの、国家制度、法の再イスラム化に向かったとき、政治団体、政治運動の側面をもつにいたる。このような団体として、パキスタンの Jama'at Islami (J.I.略)、およびエジプトの Ikhwanat-Muslimun が代表的である。これに対してイラン、およびトルコにおいては、これと類似する運動が大きな宗教社会的発展を見せなかったことは、現代イスラムの比較的考察として興味深い。

ここに取挙げた二は一九四一年に組織化されたが、一九三〇年代からイスラム主義的思想運動をすでに開始していた。分離独立当時には、その会員数と会誌購読者はパンジャブ州にもっとも多く、次いで D.P.州に、それに次いでデカンのハイデラバード藩王国の順となっていた。分離独立にいたるパキスタン運動に対して、この団体は全面的な社会のイスラム化の立場から偽善的なものと批判した。

パキスタン独立直後から、この団体は、パキスタンの真のイスラム化をスローガンとして、大きな宗教的政治勢力として躍

進した。これは政治的には主要な反体制運動となった。一九五三年のラホール暴動事件は、パキスタンの政治危機を示したが、その背後にこの団体の活動があった。裁判所調査報告はこの団体のイスラム主義思想を反国家的と判定して、それに対置してリベラルな立場を擁護したため、イスラム国家の性格めぐる論争は激化した。

この団体の支持者は、都市の下級中間層、および一部のインテリ、学生であり、いく度もその政治弾圧を蒙るほど、ダイナミックな行動主義を採ってきた。

パキスタンの政治的左翼の側からは、この団体は右翼反動として厳しく非難され、他方、伝統的聖職者ウラマーの側からは、このイスラム主義はイスラムの教義の恣意的な個人的解釈として拒けられており、正統派のイジマー (Consensus) の枠内に認められていない。

パキスタンで施行された最初の総選挙で、この団体は政党として参加し、選挙に「イスラムを採るかどうか」のスローガンを持込んで、P.P.を反イスラム政党として攻撃したが、選挙民は圧倒的に P.P.を支持したために大敗した。一九七七年三月施行の総選挙では、反 P.P.連合である P.N.A.の一部をこの政党が担い、引続く軍政下で一定の政治的影響力の場を保持している。

このように見るとき、この団体は現代イスラムの動向の一つを代表するものとして、またこのようなイスラム主義的な訴えかけに共鳴する場が彼らの間に大きく存する点から、現代イスラム論の主要な研究課題の一つである。

附言的であるが、ムスリムの中にイスラム主義的解釈を可能にしている彼らの考え方について私見を加えたい。

イスラムの統一的世界観 (Catholic) によると、聖と俗とが二元的に分けられるものでなく、俗は聖のままで相対的に独立した価値をもたず、聖が俗を一元的に統一する力として働らく (イスラム法に見られる)。しかし近代国家においては俗の領域が現実にはむしろ主体として確立することが一般的であり、このことが、近代的な行政制度、法、教育などの面でムスリム諸国においても見られる。しかしムスリムにとっては、究極的に俗が俗として自らを支えることのできない不安が根底にあり、このために聖 (イスラムの原理) につねに依拠しようとする方向をとる。イスラム主義はこのような考え方を基礎としたものであろう。外部からこれを見るならば、時代錯誤であらうが、内部のものにとつては、本源に回帰することによつて、「衰退」の現状を打破しようとするものであろう。

### W・チリングワースの救済論を巡つて

玉井 実

本稿は著作 The Religion of Protestants a safe Way to Salvation (ハの反論、一六三八年) の本旨から、諸教派 (主にかトリックやその他) との共存に立って、「プロテスタントの宗教も救済に至

る一つの道である」という、彼の所属したイギリス国教会の穩健派の (八広教主義) をよく表現したものである。かような背景から彼の聖書 (新約) の救済論の信仰箇条を中心にその特質を明示し、後の J・ロックへの影響にも少々触れてみよう。

先づ彼の聖書に対する認識のあり方についてその思考態度を明示する必要がある。それは彼の理性的心情の立場からの解明であり、次のように述べている。聖書はそれを読む人の理性を動かす、そこに内在する真理に同意するように定めている (本著作) が、聖書の信仰が同意である限り、それは個人の主観に属し多様な解釈や判断を生ずるもので、そこに個人の救済に至る可能な手段方法が見出せる。それ故に聖書こそが宗教上の唯一の權威として彼は確信するに至つたが、彼にとつて聖書は生来より最も信頼すべきものであつた。それは伝統としての外的權威であるが、それに彼が同意した事に他ならない。彼自身の信仰と同様に、個人の信仰は自己の心情に任せるべきで、教会の既成教義を無批判に強制すべきではない。このような見地から彼はすべての教派、個人がみずからの信仰に帰依している限り「救済への安全なる道」への実現が可能であると彼は確信していたようである (同書八)。なおここで問題となるのは迷信、邪教、無神の者達の救済については (八義認) の教義との關係から論せられるべきだが別の機会に譲りたい。

以上の観点からチリングワースの救済論の中心は信仰箇条の問題に移る。それはピューリタン革命の前期における宗派間

の論争、不寛容に対して宗教上の和解を目指したものである。

その意義は聖書の基本に帰り、救済に必要な条項を相互に確認して、それによって党派的対立から全体の融和を図って行くということである。然るに彼はその基本的な信仰簡条を明確な形式で公表するまでには至らず、その概略について表現するに留めたもので、その中で救済に本質的なものと、非本質的なものの区別がおのずからなされている。それらはおよそ次のようである。その本質的な条項としては、神の存在、神の恩寵、キリストへの信仰による義認と救済、罪業の悔い改め、キリストの贖いによる罪の赦し、などであり、また非本質的な条項としては、救済予定説、処女懐胎の奇跡、法王の世俗権、三位一体論(彼自身の信仰告白)などに暗示されている(同書二四頁)が、これらは無為の論争に終止しているので、彼という真の救済には関係の薄い教義と見做したものである。然るにこの救済予定説は当時のビュリタニズムでは極めて重要な救済の本質を成していた事はいうまでもないが、彼がこれを敢えて除外したのは、諸教派の対立する教義を一切避けて、キリスト教徒なら誰もが認める一般原則にのみ基本簡条を限定したからである。更にまた彼自身が信じていたと思われる三位一体説さえも、先述したように消極的であつた事も彼にとつては窮余の策といふべきかも知れない。このような信条は彼がソツニ主義者として非難された所以もそこにあるが、諸宗派の共存と教義上のイデオロギーの和解に努めたからである。彼の主張するプロテスタントイズムは健全な理性を有する個人の心情に求められ、広教主義

への開放を目指したものと見えよう。

最後に彼の救済論の思想的傾向が後の宗教思想に与えた影響について少々述べておきたい。J・ロックの宗教論(拙稿二八号)は自由主義の顕著な実例として、前者の信仰簡条よりも更に徹底したキリストのメシア性のみを信仰の対象とし、それを強力な信仰簡条となした。それを基本に聖書の倫理化への救済を推進した。信仰の自由解釈においてチリングワースはロックの先駆的役割を果たしたものといえよう。

### ヨーロッパ近代における魔術

中井章子

新プラトン主義的ヘルメスの伝統における魔術(マギー)をヤコブ・ベームを中心に見る。

キリスト教の主流は、中世においても近代においても、目的の善悪を問わず、魔術そのものに敵対的であり、批判的である。一方、魔術と信仰の両立を目指す人々は、自然の光によって神に至る道と恩寵の光によって神に至る道の関係を問題にした。フィツイーノは、はじめ前者を行つたが、のち、あきらめ後者を選んだ。ドイツのアグリッパ・フォン・ネットスハイムは、前者のみと関わつた。パラケルススは、二つの道を同時に並行して歩んだ。ベームにとつては、自然の光による道と恩寵の光による道の二者択一はなく、二つの道は一つのものであつた。こ

## 第二部会

れは、重層的な魔術（＝マジヤ）理解によって可能となった。ペーメにおいて、神はいくつかの段階をへて顕現する。この神の運動そのものを、彼はマジヤととらえる。無から何かあるものが顕れる過程、またイデア的な、形はもつが実体はない段階が本体化する過程がマジヤであり、マジヤは、自然、「神の肉」をつくる「万物の母」と呼ばれる。外なる自然は、内なる霊的な自然の外化であるから、石、草、木などの中にもマジヤはひそんでいる。人間は神の似姿であり、神の理に対応する理性をもち、自然のマジヤを読みとり、自然をおさめる。

この人間の活動もマジヤであつて、これは、神の顕現の運動の外なる層をなす。人間のわざとしてのマジヤの第一は、哲学であり、神のマジヤを探求する。第二は、占星術・天文学で、内なる自然と関わる。第三は、外なる自然と関係する医術・技術・芸術・狭義の魔術などのすべてである。第四は神学となる。ペーメは、マジヤこそ最良の神学であると言う。第四のマジヤは、再び、神の無からの顕現のマジヤにつながり、神のマジヤと人のマジヤはかくて層をなして重なり、かつ環をつくっている。あるマジヤは他のマジヤの「鏡」、「モデル」となっている。

このマジヤの環にとつて重要な中心が、キリストである。マジヤは理を持たず、善にも悪にも用いられ得る。天使であつたルチファは、マジヤを理に従つて用いず、その技術的な面のみを求め、地獄の妖術師へと墜落した。アダムは、すばらしいマジヤ的な存在であつたのだが、ルチファのまねびをし転落した。

キリストは、原初のアダムを回復するためにあらわれた第二のアダムである。失われた智と理はキリストにより再び人間に与えられる。キリストは悪魔の誘惑する悪しきマジヤを拒み、十字架の死により、人間の回復のわざをまっとうした。人間の回復は、人の働きかけを必要とする自然の回復ともなる。キリストの王国の到来は神的マジヤのはじまりとなり、キリストの地上における歩みが魔術師の手本となる。こうしてペーメでは、キリストに従うか、ルチファに従うかという魔術師の歩みの方向によつて善い魔術と悪い魔術が別れる。

マジヤを最良の神学とするペーメのマジヤ観は、彼の歴史理解と関わる。エジプトでは魔術が盛んであつたが、妖術に墮した。キリストの王国が到来し、神的魔術がはじまると、キリスト教徒の間で自然の魔術はおとろえた。このため自然の魔術的な像を信ずる異教の信仰が消えたのだから、このことは良いことであつた。しかしキリスト教信仰が広まり、キリスト教世界は自分の意見を偶像とするセクトで満ちている。神の理も自然の理も持たない彼らは、自然の理は持つている異教徒に劣る。ここから信仰上の争いが生じている。それゆえ、いま、自然の魔術が再び盛んになり、自然の中に神が語り出した言葉が認識されなくてはならない。同時代をこのように考えていたペーメにとつて、自然の魔術は積極的に行うべきこととなる。

このような考えは、近代自然科学の初期の担い手の情熱に通じる。また、ペーメのマジヤ理解は、フランスのサン・マルタン、ドイツのエッカルトハウゼン、ノヴァーリスなどにつながつていく。

## バビロニアの主神の「生死」

後藤 光一郎

アッシリアの主都アッシュルで出土した資料のうち、KAR 143+KAR 219はバビロニアの主神マルドクの死と再生についての祭儀文として早くから注目をひいた。バビロニアの創造神話の「エヌマ・エリシュ」という表題がKAR 143表三四行に、新年祭後半にとり行われるアキート神殿での籠りと往復の行列についで同裏の一五行とKAR 219と表一三一—四行に、「エヌマ・エリシュ」からひき出される神学的解釈が同裏六—七行に言及される。それに死と再生のテーマが古代オリエントに広く深く根づいていたタンムズ・イシュタル型信仰を想起させるため早くからこの資料は問題になった。

考古学的出土資料は粘土板のばあいとくに破損をまぬがれず、空白がいつも問題になる。この文書も例外ではない。冒頭何者かが何らかの理由で「山」に拘禁されている。ボルシツパの主神ナブが来て、「父」の安否を気使いベール（「主」）を探し求める。ボルシツパのナブの「父」という間板にある「主」はバビロンのマルドクである。そのあとと文章にエ・サギラ、バビロンのペーリト（「女主人」配偶神サルパニトのこと）が出てくるのでそれは確実であるが、マルドクという固有名詞は注意深く避けている。ベールが euphenian であることは事実だが、他方アッシュルは固有名で書かれている。しかもアッシュルの

「子」と彼が監督する看視者たちが「主」を打ち殺す。その首をバビロンのペーリトの首（祭儀では女神の（たぶん神殿の）梁につける。

KAR 143表三四行に「『エヌマ・エリシュ』はニサヌの月に主（の前で物語られ）（ツィンメルン、ラングドン）朗詠される——彼が拘禁されているからである………」とある。「山」にいるベールの月神シン・太陽神シャマシュへの再生の祈り。山から出るベール、迎えるバビロンのペーリトはアキート神殿に入らない。ニサヌの月の第八日にブタがいけにえに供される。KAR 143によるとアッシュルもアキート神殿に行く七柱の主要神に入っていない。

「バビロニア新年祭日程表」によると、「エヌマ・エリシュ」は第四日に奉納される。日程までバビロニアと同じだったか問題が残るが、「エヌマ・エリシュ」を新年ごとに奉納する意図が主神権更新という形をとってコスモスの原初の姿を回復することにある点は同じだった。アッシリアにおけるこの新年祭の祭儀の解釈は、主神アッシュルを殺害されるバビロニアの神ベールを対置し、祓浄の連鎖でベールを贖う。ベールにペーリトは血のけがれゆえ聖域外にとどまり、そのけがれはブタに託され、また翌年ベールの死が準備されるのである。他方アッシュルは聖域とそこにいる神々を超越する位置に身をおき、自らを主神権の象徴に化している。

このアッシュルとベールの関係は「エヌマ・エリシュ」のアッシリア版から考察しうる。アッシリアではそのバビロニア版

## 第二部会

をそのまま利用しながら神名の一部だけをアッシリアの神と  
同定、置換し巧みにアッシリア化しているのである。そこで  
はマルドクがアッシュルの代替王の位置におかれる。アッシリ  
アにおけるベールの死と再生の祭儀解釈はこれと無関係ではな  
い。

新年祭に関しこれに類する伝承はまだバビロニアからは発見  
されていない。むしろアッシリアであれば当然あつてしかるべ  
きものであると思う。

### コミュニナル・セクトについて

坂井信生

セクト集団という視座を通して観察されたアメリカ宗教史は、  
ヨーロッパにおけるそれとの比較を試みるとき、多分にその宝  
庫といえそうである。このセクト集団に関してことのほか興味  
ある事実、コミュニナル・ライフの実践をきわ立つた特徴とする  
セクト集団が多発していることである。従来、これらはユート  
ピア的セクトあるいは共産主義的セクトの名称の許に一括して  
取扱われる傾向にあつた。我々はウィルソンのセクト類型のう  
ち、内省主義的セクトとユートピア的セクトとを手がかりに、コ  
ミュナル・セクトなる概念導入の可能性を示唆したいと考える。  
この概念によりアメリカのセクト集団の理論的分析と類型化に  
新しい展開が期待されようし、また、この類型にカテゴライズ

される諸集団の特質がより明確に把握されうらと思われる。  
コミュニナル・セクトは次のごとき特徴群を有する宗教集団で  
ある。

まず何よりも、コミュニナル・ライフを実践する共同体の設立  
がみられる。そこでは財産の私的所有を認めず、土地、建物を  
はじめとする一切の生産資材は共同体所有であり、住居、食料  
その他のあらゆる生活必需品もまた共同体より支給される。

コミュニナル・ライフの実践に関して、このセクトはユートピ  
アのセクトと類似している。しかしながら、その動因レベルに  
おける比較は両者の相違を明らかにする。すなわち、前者のコ  
ミュナル・ライフは罪惡の充滿する世俗世界に対する否定的反  
応として、そこから逃避すべく選択された手段であるのに対し、  
後者のそれは神のブループリントにもとづく理想的完全社会を  
目標とし、その実現に向つての行動の範型としてのコミュニナ  
ル・ライフを実践するのである。

コミュニナル・セクトの世俗世界に対する反応は逃避的ないし  
無関心であり、内省主義的セクトと一致する。しかし、前者が  
閉鎖的共同体を形成、私有財産制を否定し全体主義的要求をも  
つコミュニナル・ライフを実践するのに比し、後者は集合的に居  
住するとしても、その厳格な実践をみることはない。この組織  
構造と兵器的生活様式での異なりは、宗教社会学的に大きな意  
味をもつというべきである。

コミュニナル・セクトがコミュニナル・ライフを廃棄するとすれ  
ば、それはもはやコミュニナル・セクトと呼ぶことはできない。

それがセクト集団として存続する場合には、内省主義的セクトにカテゴライズされる傾向を多分に示している。

アメリカ宗教史上のコミュニナル・セクトの事例として、ハツタライト、エフラタ共同体およびアマナ共同体などをあげることができよう。これらの諸集団の観察から、コミュニナル・セクトが組織されかつそれが存続するための要件として、次のごとき諸点が指摘されうるであろう。

(一) 成員の不满を可能な限り減少する方向で、共同体によるあらゆる生活様式面でのアレンジメントおよび社会関係が整備され、共同体の成員個人に対する優位性が強固に確立されなければならない。

(二) 創始者ないし指導者のカリスマに負う所が大きく、とりわけセクト存続にとり指導者のカリスマの日常化が必須である。共同体に明確な私たちでの権威構造が維持され、成員のそれに対する忠誠と絶対的服従が要求される。

(三) 成員の同質性はかなり重要な意味をもっている。また、成員のコントロールのために共同体の適正規模も考慮されるべきである。セクト存続を大きく左右する課題は成員補充であり、外部よりの加入よりも内部補充が著るしく有効である。

(四) コミュナル・ライフを開設するに要する資産および成員の日常生活の維持に必要な最少限の均衡ある経済的自立性が確保され、さらには将来の成員増による共同体新設に備えての資本蓄積が計画的に考慮されなければならない。

(五) 世俗世界からの孤立を可能にし、その経済活動に有利な

空間、世俗世界からの影響、干渉、中傷などの余り波及しない空間が要請される。同時に、それに対するセクト側の適切な対応措置も講ぜしむべきである。

### 宗教社会主義運動における

#### 「神の国」のユートピア

金 井 新 一

ある具体的な宗教思想を宗教思想的に理解するための、基本的作業の一つは、そこで主観的におもわれたこと、即ちそこでの宗教的意識・思想を正確にとりあげることである。その意識や思想はまず、そこで思われ、意図された仕方に即して、その内容や性格が分析されねばならない。ついで、このような分析は、この主観的意識、思想が歴史社会的に規定されて、現実的に成立した展開したものであるということから、とらえ返されねばならない。ここでは、この最初の作業として、スイスの宗教社会主義運動における「神の国」思想の性格を考えてみたい。

この思想は、現世に「神の国」即ち「神の支配」が実現することを最終的な願望としており、その限りで一つの典型的なユートピア思想(千年王国論的ユートピア)の構造をもつ。さらにその実践は、運動の指導者レオンハルト、ラガツ(一八六八—一九四五)に即してみるなら、禁酒運動に始まり、ついで癡娼



運動、さらにスイス社会民主党に入つてストライキや労働者教育を行い、最後は反戦平和主義運動へと展開した。これらの全体が、極めて強い禁欲主義のモチーフによつて貫かれていたことは明らかである。これらはすべて、「禁欲」禁止のモチーフに発したアンチの運動であり、カルヴァン、ツヴィングリにさかのぼるスイスの禁欲的プロテスタントイゼムの流れをくみ、その伝統の現代的にあらわれた運動であつたといえる。

そこで、この「神の国」のユートピアの基本的性格を「禁欲」のモチーフからとらえてみたい。二つのことがいえると思う。

第一に、このユートピアは「神の国」という絶対的視点から発想し、ゆえに他の一切の人間の営為をこの点から批判し拒否することである。むしろこれはキリスト教のペシミスティックな人間観（「原罪」）と関係するのであるが、自然的な理性や発想におけるあらゆるユートピアの試みは原理的に禁じられ（「バベルの塔」）、「神の国」もまた、人間の実践的努力によつて建設されるものとは考えられていない。それは厳格に、神の意志と力にのみ成るものと考えられている。

であるとすれば、このユートピアは「絶対的批判」の意識として、常に止まりつづけねばならない。願望を実体化することを禁じられて、それは、批判という機能そのものとなる。これが第二の特徴である。そして、そのようなものとして、それはいわば「開かれた」ユートピアの意識となる。現存の特定の秩序に固執することを禁じ、それら一切を根本的に批判して相対化するからである。何らかの特定の秩序への固執がもたら

す意識の閉鎖性、それが昂じた場合に生ずる自己絶対化の危険をいち早く感じとり、批判する能力としてのユートピア意識となる。

ラガツにおける、閉ざされたユートピア、即ち制度的教会、また彼が「世俗化された教会」とみた社会主義政党への最終的な拒否は、このようなユートピア意識の具体化であつた。そこで最後に、この禁欲的ユートピアがどのような実践、運動を志向するかが、主観的な意識の性格づけとして問題になる。このユートピストたちが、何らかの、「神の国」のための実践へと強く動機づけられているのはいうまでもない。だが禁欲のモチーフの介在によつて、自然な「願望、実践」のつながりは、彼らにおいては屈折したものとなる。その実践はあくまで「絶対的批判」のその都度のあらわれとしてのみ、有意味であるにすぎない。しかし、そのような個々の実践が、結果として、まともある運動を生み出すことは否定できない。ラガツにみるなら、そのユートピア意識は、はっきりとアナキズムを志向した。そこには、あらゆる共同体的秩序に対する懐疑と禁欲のモチーフが貫かれている。それは共同性に対して個の自由を最大限に主張するものともいえる。またそれは同じ原理で、より大きな共同体（国家）は、より小さい共同体を出来る限り制約すべきではないという、フェデラリズムへの志向でもあつた。事実、ラガツは常に自分を「アナキスト」、また「フェデラリスト」と称したのである。

## ドイツ民間信仰における

### デモーニッシュなもの

——ファスナハトにおけるヘクセ——

植田重雄

ファスナハト、(Fasnacht, Fastnacht)の名の由来については民俗学者とゲルマニストあるいは神学者の間で意見が異なり一致していない。神学者(ゲルマニスト)は Fastnacht は Fasteinacht (Fasteabend)、四旬節の断食開始の前夜の意味であるといひ、民俗学者は fassen, faalen に基くものであるといっている。ラインラント地方では Karneval という南ヨーロッパの言葉をそのまま用いているが、Carne vale (Fleisch lebe wohl) に由来し、しばらく肉と別れなければならぬユーモアをこめたものともいわれる。

このファスナハトは、ヨーロッパにおけるキリスト教的な祭や行事の中で、もつともキリスト教らしくらぬ内容を存続している。かつては異教的習俗として禁止されたが、しかしキリスト教的な解釈変貌をとげるともなく、ゲルマンの古い習俗をそのまま伝えている。今日、ファスナハトは仮面、仮装の地方特色豊かな行列や踊り、馬鹿騒ぎなどが表面に取沙汰されている。

しかし現代的装飾を除くと、本来のゲルマン的心情が志向したものの遺習がある程度おぼろげながら再現ができるのではない

かとおもわれる。ファスナハトは一月六日正午から準備がはじまる。革鞭を鳴らし、仮面、仮装の衣裳を取り出す。二月二日(マリアの光のミサ)の日には、ブレイリゲンでは村の奥の森にあるドルイーデの石のもとに集い、燧石で火を起し、ウルヘクセ(Urhexe)を呼び出す。ヘクセはこの日以後目に見えることになり、跳躍、疾走して騒ぎまわり、子供たちも一緒にさわぐ。二月二日ハスラツハでは「コウノトリの日」と称してとくに子供たちは屋敷内や納屋あたりを這いまわる虫を見つけて殺したり、ヘクセと称して跳びはねて悪い動物を追い払う。

ファスナハトの前日曜日は「告知の日」とされ、愚者の樹(Narrenbaum)を広場に立てる。ヴァルド・ゼーでは赤い頭巾にヘクセの仮面をつけた人々が帚、棒を持って魔の焚火のまわりで踊り明かし、火の上を跳びはねる。

道化の木曜日(Schmutzige Donnerstag)には最高潮に達し、動物、奇怪なデーモンなどに仮想した人々の亡霊群が猫の鳴き声や裏声をあげ、さまざまの楽器、金のタライ、鍋などを鳴らしたり、叩いたりして、(元来は悪霊、死神、冬の精霊を追い払うため)町や広場を騒ぎまわる。ロットヴァイルでは馬鹿踊(Narren-Sprung)がおこなわれ、薬人形でつくったヘクセを焼いたり、埋葬したり、川へ投げ棄てたりする。(ヘクセのかわりに熊の薬人形を冬の死の神とみて、刺殺して埋葬する)。かくして、暗い冬を終え、光のゆたかな夏の成長と繁栄、繁殖を迎える。Lätare Ostern, Pfingsten などの夏の世界への展開の予祝とも見られる。ヘクセを目覚ませ、春を活動させ

るとともに、古いヘクセ (Holle Alte Percha) を追い出し、新らしく若々しく美しいヘクセ (Junge Percha) を迎える。芸術的に取上げられる道化とか愚者のパロデーはずっと後世のものである。精霊、地霊、動物霊あるいはよみかえるべき死霊等々の仮面をつけ、Mummschantz の行列や踊りをなすことによつて、暗い冬から春を呼び出し、同時に悪の力を制禦することが本来の姿であつたとおもわれる。ここでいうヘクセは、中世後期の魔女裁判の魔女とは何の関係もない。ヘクセその他のデーモンは、今日自然とか、自然力に還えして解釈する向きがあるが、それは一面的、一方的になり易い。人間に絶えず関わり、必要なもの、魅惑的なものでありながら、同時に障害や畏怖でもある非人格的存在と人格的存在の中間的存在！有無縹緲の門にあるものとしての性格を考慮に入れなければならぬ。

## 第三部会

### テイリッヒにおける存在論

——特に「相関の方法」に関して——

新藤 泰 男

相関の方法の起源は、ポティチエツリリの円形の聖母像を見て啓示的体験をした時に求められるかもしれない。それが具体化したのは、一九二六年の『現代の宗教的状况』の中心概念、「信仰的現実主義」においてであると思われる。全く相互に離反する等の「信仰」と「現実主義」は、その両者間に無制約的緊張があるが故に、相互に結びつく、というのである。

#### 一、相関の方法

この信仰と現実との相関の方法は、彼の組織神学において、実存的な問いと神学的な答えとの相互依存を通して、キリスト教信仰の内容を説明する時に用いられている。これは、自己充足的な古代弁証神学のように色々な問いから答えを導き出すのではなく、また、自己充足的な宣教師神学のように、問いと関連させないで答えを求めるようなこともしない。問いと答え、状況とメッセージ、人間の実存と神の顕現とを互いに関係づけるのである。

#### 二、相関の方法を支えるもの——Ultimate Concern

信仰と現実主義の両者に無制約的緊張があるといったが、これは、彼の組織神学の中では ultimate concern で表わされている。私達すべてのものは、何かに対して「究極的に関わっている」。これは、何か究極的な真剣さ、無制約的な真剣さをもつことであり、何かのために苦しみになったり、生命をかけたようにするときなどに示される状態である。

テイリッヒは、本質と実存、メッセージと状況、答えと問いを結びつけることなくしてこの「究極的な関わり」なる用語をもつてくるのである。

#### 三、Ultimate Concern を支えるもの——the Ultimate

テイリッヒにおいては、このものは、我々が自分たちから突き放した客観性の中で論じ得るような「絶対者」とか「無制約者」とか呼ばれる一個の「至高者」ではない。それは、我々の全的服従の対象であり、我々がそれに目を留めている間、我々の主体の服従を要求するのである、として、「一者」としての定義を避けている。それは他の諸存在と並存させてしまうことを恐れているからである。

テイリッヒは、the ultimate なるものを前提にしてその体系を形成している。kerygma あつての Apologetic Theology であり、本質あつての実存であり、答えがあつての問いなのである。確かに、神という言葉は、今日、実体概念としては促えられなくなっている。しかし、テイリッヒは、実体概念をもって神を表わしていた時代の、その同じ神によって促えられつつ、この現代に、現代に通じる用語を用いて神を表わそうとしたの

である。非 $\parallel$ 神は神ではないと、すべての非 $\parallel$ 神を否定することによって神をおのずから浮かびあがらせようと努力しているともいえよう。

ヘブライのヤハウェという神を、ギリシヤ的世界観の中ではロゴスとして表わした初代教会における試みと同じように、テイルツヒは、存在論の存在概念が変わったとみられるこの実存論的状况の中で、キリスト教の伝統に立ちつつ神を表わそうとする試みをしているのではなからうか。彼は、以然として「存在」という用語を用いて、神以外のすべてを preliminary なものとして ultimate において神を「being itself, the power of being, the ground of being, the unconditional」を表わすのである。

彼の神学は存在論的であり、その目的は、アウグスチヌスにおいては統合されていたが、その後分離した二つの流れ、即ち、本質論的思想と実存論的思想の両者を再統合させることにある。

ギリシヤ的思考の中で育って来た西欧的思考の型を越えて、東洋的思考方法との対話が求められている今日、この状况の中で神を語ろうとする時、テイルツヒを避けて通ることは出来ないであろう。

## パスカルの「隠れた神」について

道 躰 滋穂子

「洵に汝は隠れたる神なり」(『イザヤ書』翌の四) という言葉は様々な思想の源泉となった。例えばニコラウス・クザールはこれを、神に関する人間の形而上学的無知を主張するものと解し、神は人間の認識や概念では把握できぬが故に、その様な存在として神を崇めた。「神秘主義詩人」、十字架のヨハネは神の本質は靈魂の内奥に隠れていると解し、靈魂が自らの内に入り、沈思と観想によって自らを高めて行くならば、神の本質である「完全な愛」を密やかに感得すると考えた。一方パスカルの解釈は不可知論的でも神秘主義的でもない。彼は「人間は暗黒の内において神から隠れている」(『パンセ』四三七―四三九)と考える。それは又、世界の現象が印している事は「神性の完全な排除でもなければ、神性の明白な現存でもなく、自らを隠している神の現存である」(『四罪』壹〇) という表現にもなる。そして、その様になっている訳は「人間の墮落と贖罪を教えるため」だと主張しているからには、パスカルの「隠れた神」の觀念はジャンセニスト的救霊思想と表裏一体であることが立証される。即ちパスカルは神が自らを隠すのは、原罪によって人間の本性が墮落したため、人間は本来的に神の救済に値せぬものだという事を教えるためであり、逆に神が自らを露にするのは、神の憐憫によって原罪が贖われ救霊の可能性のあること

を教えるためであるという極めてジャンセニスト的解釈をするのである。換言すれば、墮落と贖罪という相反する真理を同時に啓示するために「神は半ば隠れ、半ば現れている」(四七―五〇)のだ。畢竟、神自身は隠れたり現れたりする訳ではない。神は常に存在するのだが、「暗さ」がそれを覆い隠し、「光明」がそれを露にするのである。為に光明を与えられた「或る人々」は神を感知するが、暗闇に放置された「他の人々」は神を感知することができず、神に対しては「盲目」のままなのである。この様に「暗さと明るさ」を墮落と恩寵のイマージュに結合させる点にはジャンセニウスの影響がみられるが<sup>(2)</sup>、問題は「或る人々」とは如何なる人々かという事である。勿論それは神から「選ばれた人々」(三三―三〇)であるのだが、「隠れた神」を救霊の選抜と結合させる点ではパスカルは寧ろアウグスチヌスに近い<sup>(3)</sup>。アウグスチヌスも先のイザヤの言葉を『ロマ書』Ⅺの七等を基に次の様に解釈している。即ち、ユダヤ人を筆頭とする悪しき意志の持主達が信仰できないのは、神が彼等の悪しき意志を予見して、「眠れる魂、見えぬ眼、聞けない耳」を与えたからだ<sup>(4)</sup>。従って神を感知する人々は神によって予め決定されていると考えてよい。而もその決定は人間の功德に拠らないのである。だがそれなら人間の如何なる努力も無駄ではないかと考えるのは早計である。誰が如何なる理由で選ばれるのかは人間には全く判らぬが故に、人間は全て「恐れ」と「希望」を抱きつつ努力せねばならないと言うのがパスカルの『恩寵文書』の根本主張だったからである<sup>(5)</sup>。『パンセ』で、神は

心から探し求める人々にしか感知されぬ様に神の諸々の印しを与えた事、それ故、神の真理を求めようともせぬ人々が、自分等は如何なる印しも見い出せぬと喚いたところで何の効果もない(四七―五〇)と述べているからである。これは心を清め、心から神を探し求めるよう努力せよと示唆している<sup>(6)</sup>と解釈できよう。アウグスチヌスも『マタイ伝』Ⅴの八「幸なるかな心清き者、その人は神を見ん」を同じ意味に解しているからである<sup>(5)</sup>。為にポール・ロワイヤルではパンと葡萄酒にイエス・キリストが隠れていると信じ、心を清めて聖体拝領に臨んだのだが、パスカルも同様であったのだ。更に彼が「聖荊の奇蹟」に遭遇した時、「神は自らを覆い隠している自然の秘奥から出て来られた」と語ったのも、晩年、イエス・キリストに倣って「人目を避けた孤獨な生」を選んだのもこの様な事情を抜きにしては考えられないのである。

#### 注

(1)、『パンセ』の断章番号はラフユマのルクサンブル版の番号を先に、ブランジュヴィック番号を次に記す。以後、『パンセ』は番号のみ並列する。

(2) — Cf. M.L. Guern, *L'image dans l'oeuvre de Pascal*,

A Colin, 1969, P. 77.

(3) — Cf. P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, A Colin, 1970, P.

519

(4) — Cf. Augustinus, *Tractatus in Joannis Evangelium*, I, 6.

PEV. t. 10, P. 166

(5)—Cf. Augustinus, *Tractatus Deum in Epistolam Joannis*,  
7. n. 10, P. EY, t. 10, P. 532 & P. Sellier, *op. cit.*, P. 523.

## 哲学的宗教哲学と

### 神学的宗教哲学(序論)

水見 潔

哲学的宗教哲学と神学的宗教哲学という類型区分は、菅円吉博士により提唱された。これを承けて両類型の厳密な性格規定及び相互の具体的関係の考察を主要な研究テーマとされたのは、武藤一雄博士である。本日の発表は、両博士の所説に学びながら私自身の志す宗教哲学の性格づけをしようとする試みである。但し私の場合、神学的宗教哲学に立脚される両博士とは異り、実定的宗教性を一切前提しない理性の営みとして、哲学の側からの宗教の領域への道行きを探索するという方向をとる。従つて課題は、神学的宗教哲学との相互関係において、その存在意義を十分に評価尊重されるような哲学的宗教哲学の、あるべき姿の輪郭的素描をなすことに存する。

宗教哲学の類型区分に密接な関わりをもつ概念として、宗教性A、宗教性Bがある。武藤博士に従えば、宗教性Aは実定宗教への帰依信仰を前提せずに、原理的にすべての人間において見出され得る普遍的宗教性、宗教性Bはキリスト教を含めた特定の実定宗教への帰依信仰において成り立つ特殊宗教性であ

る。これにより宗教哲学の両類型を性格規定するならば、哲学的宗教哲学は第一義的に宗教性Aの探究であり、この立場では諸々の実定的宗教性は総じて宗教性Aの特殊化乃至具体化と看做される。また神学的宗教哲学は、宗教性Bとしての啓示信仰に立脚しながら、学的普遍性の領域へ歩み出んとする試みである。ここでは宗教性Aは、キリスト教信仰が自己吟味を通して自らを哲学的理性に媒介せんとする努力のうちで、課題として探索されるのである。

上述の意味における哲学的宗教哲学は、西洋近世の宗教哲学の主流をなしていたと言える。それは、一切の実定的宗教性を宗教の普遍的本質と解された宗教性Aに還元せんとする傾向、所謂宗教主義を伴っていた。その結果、こうした宗教哲学においては宗教性Aを否定突破するキリスト教的真理の超越性が見失われるものとして、今世紀神学の側から徹底的批判がなされるに至つたこと、周知である。菅、武藤両博士も、この批判の妥当性を明確に認められる。そこで現代なお哲學的宗教哲学が成立可能であると言うならば、それは、この所謂十九世紀的あり方に対する批判を充分に受けとめた上で、新たな形で建設されるのでなくてはならない。

一体十九世紀的宗教哲学の根本的欠陥は、宗教性Aを人間の主体性に内在的なものとして求めたという点に存すると言うべきであろう。宗教性Aが人間に生来そなわっている主体的能力(実践理性、精神等)の開発に相関的に開かれる領域と考えられているから、人間は自然的生の連続のままで宗教に参入し得

るとされる。さらにこうして求められた宗教性Aを宗教の普遍的本質と解し、一切の実定宗教をその歴史的特殊化と看做して、これに本質還元概念操作を加えるに及んで、人間中心的に宗教の一切を説明し尽そうとする哲学的主体の自己充足を帰結する。こうして超越者との関係における自然的生の徹底的な否定転換という宗教本来の真理は覆われる。

では真の意味で宗教の本質を構成すると言われ得る宗教性Aとは、如何なる性格であるべきか。それは、何らの実定的宗教的前提なしに純粹哲学的方法による探究を許容するものでありながら、それ自体としては、あくまでこうした哲学的努力がそこにおいて行き詰まり、理性主体が自己否定、自己突破的に超越者と関係づけられ、否定転換を経験する領域として開示されるのでなくてはならない。この領域において、理性主体は諸々の実定宗教の提示する超越領域としての宗教性B——これはB<sub>1</sub>、B<sub>2</sub>、B<sub>3</sub>等として並立的である——に対し等しい参入可能性を獲得するのであり、その限り宗教性Aの解明の、実定的宗教性に対する媒介的意義が認められる。私が哲学的宗教哲学として考えるのは、こうした理性主体にとっての自己突破的限界領域としての宗教性Aの探究のことである。

## 否定的なるものをめぐって

米沢穂積

救済の問題を宗教哲学の立場から論じることについては、波多野博士に

「救済は理論的には理解すべからざるもの、唯生の発展そのものによつて体験さるべきものである」(『宗教哲学の根本問題』)という、それじたいすぐれて宗教哲学的な裁断がある。この言明は徹底した宗教哲学の自己理解に裏打ちされてのみ成立する。しかし同時に、その理論的理解が断念されたところの救済の事實的な所在なしには意味をもたないといわなければならぬ。

それでは救済の不在ないしは欠如態グイブスナウにおける救済の問題を宗教哲学の立場から論じようとするときにはどのような裁断が下されるであろうか。これにはまず二つの場合が考えられる。第一に救済の不在もまた救済と等しく秘儀ミステリオンとする場合である。ここでは救済の不在が、いわば「未だない」という可能性の相においてとらえられ、その事態の本来的な意味は宗教的体験においてのみあきらかになるとされるであろう。それについて宗教哲学のとする立場は先の救済の場合と基本的に同じとなる。

第二の場合は救済の不在が、いわば「もはやない」という相においてとらえられ、その意味を求める者は、救済者の不在の座を中心としたネガティブな宗教性の引力圏の周辺を彷徨す



### 第三部会

る。宗教哲学の知は自らをかかるとの境位に投じ入れることによつて様々の問題を発見することになるだろう。空しき中心にむかえばニヒリズムの問題が、あるいはまたこの圏域を離脱してあらたな中心を求めようとする模索等が見えてくる。それらをおもひかたとして問いかつ答えてゆくところに宗教哲学の立場が成立することになるろう。

更にひとつ、救済の不在すなわち世俗的な意味における救済の所在、という場合をつけ加えることができる。ここでは科学技術と宗教とのかわりが、又われわれじしんのうちになおいぎづいていく呪術的なものへの志向とそれに応ずるような慣習・制度について検討が行われねばならないであろう。

以上の三つの場合のうち第一は神学ないしは神学的宗教哲学の主題として、第三は狭義の宗教学の主題として取りあつかわれるに相応しい面をそなえている。第二のものは殊に現代の精神的境位に定位する宗教哲学に相応しい主題であり、この考察の主眼もそこにある。

この第二の場合を特徴づけるものは、恩寵あるいは本願といった救済論の核心を形づくるものがここには欠落しているという点、そしてそれでいてなお救済の問題にしばられているという点である。救済がもはや存せぬところにも「救済はこの世の不完全、価値に対する冷淡乃至反対、若くは不快、苦痛より初めて不幸・災難、更に道德的悪に至るまで一切の価値を前提する」(波多野・前掲書)といわれるその反価値は事実的に存し続ける。この反価値、それは必ずしも固定的なものではな

く、単に価値論的解釈の結果としてあるものでもないから、これを力としての否定的なるものとらえたい。この否定的なるものが逆理を通してあるいは弁証法的に救済の証拠に転ずるとみなすその視点がもはや許されぬとき、宗教哲学の知はこの否定的なるものにかかわるのか。知はここでその力を失う。もろもろの現実にかかわりそれを変革してゆく可能性であることをやめる。しかし自ら力を失つてあることを見きわめた知には新たに視界が開ける。それは宗教性と非宗教性との溶けあう領域であり、宗教性<sub>II</sub>・非・非宗教性とはならぬ空隙に、今は未だ十分明らかではないが否定的なるものに本来的に対応しつつゆく方途が示される。ここにおいてニヒリズムがその克服という形では遂に克服されえぬことが問題として呈示され、それに応じて、さしあたり比喩的というならば、「ニヒリズムを横ざまに超える」道も示されてくると思われる。

#### 宗教体験と絶対無

田 辺 正 英

西田哲学と田辺哲学における宗教体験の関わり方およびその位置づけについて若干考察したい。

西田博士は絶対無の自覚的限定は自己が自己において見ることであるが、それは無にして自己自身を限定することであり、

そこに眞の自己が見られるといわれる。しかしこれはプロチノスの一者のごとく主語的論理や神秘的なものではないが、同時に宗教的体験の意義をもつたものであり、また宗教的体験の事実であるとされる。この西田哲学の基本的構造はいわゆる宗教体験の事実から出発する哲学、宗教の哲学的解明である点は否定できない。

鈴木大拙博士は『宗教経験の事実』の中で、無限と有限との二つの対立より人間の悩みが生じ、そのことは人間性の靈的宗教の契機となるが、宗教的経験の事実を、その非合理をあえて論理的に解明しようとするときに宗教が成立すると説かれる。しかしまた宗教経験の事実はそのだけで最後であり絶対であるゆえにそれを論理するとすれば対象的論理の否定となり、宗教から自分を見てその論理を論理しなくてはならないものとなる。それは主体的論理の展開であり、絶対からの論理となる。

西田哲学の絶対無の立場もまたこの主体的論理の展開として、場所的論理といわれる。「宗教は心霊上の事実であるから哲学者はこの心霊上の事実を説明しなくてはならない」とされる。この宗教体験より出発すべきことの強調は、西田博士の禅の実究、打座の体験、見性の問題に基づくものである。ただその体験の説明が自己という主体にとどまらず、宗教そのものの説明となり、哲学となるのである。波多野博士の「宗教的体験の理論的回顧」もまたこの立場であるが、西田哲学はこの体験を単なる宗教のみでなく、西田哲学のすべてにわたる哲学の基本構造として論理化しようとする点に特色があり、同時にそれ

は絶対無の立場として体系化されることとなった。

西田哲学においては自己否定は他力的であるが、その関係はあくまで、どこまでも逆対応的である。すなわち自己の絶対否定は、絶対無の自己限定として自己の本源に帰ることであり、絶対無の現成、絶対無になることを意味する。自己自身を超越することは眞の自己になることであるが、このことは場所的論理においてのみ可能となるのである。

絶対無の弁証法を展開する田辺博士はこの西田博士の自己の本源に帰る絶対無の場所的論理に対しては、絶対無の捉え方からの批判を提出する。

人間にとつては、自己の本来に帰るといつても、それは観のこと、理のことであつて、事の立場はあくまで、罪惡生死の凡夫である限り、その惡の自覚から出発しなければ救済はありえないとされる。従つて宗教的行信は懺悔道としてのみ働くのである。それゆえに絶対無は自己の中に存在しないのもちろん、それに成ることは到底ありえない。

有限なる人間が絶対無の絶対否定によつて惡の存在性を保ちながら、転換復活されるのである。それゆえにまた絶対無になることではなくて、絶対無は絶対否定の絶対媒介として働く行為的弁証法的に無と考えられるものである。この絶対転換が眞の絶対なる無であつて、それは同時に絶対媒介である限り、これが絶対として唯一の恩惟せられるべきものとなるのである。

それゆえに絶対無が絶対の矛盾分裂、危機に現成して相対的有を復活せしめる大非即大悲の働きであるが、西田哲学的な直

観の立場ではない。そこには大非はあっても大悲はないと批判する。「自力的見性は大非即大悲の転換を直観的合一に近づかせるものでないか」との疑問が提出される。これらの絶対無をめぐる西田哲学と田辺哲学の相異は、その基づく宗教的体験、禅的なものと浄土真宗的なものとの相異として両者ともを認めざるをえないものである。

### 身体をめぐる問題

田中英三

存在連関する事物が宇宙の法則に支配されている限り、一面では我々から離れて在るが、他面ではそのことが実は、我々の意味づけに基く係わり方に由る。相反したこの両面を歩み寄せた中間に、ベルグソンは事物の存在性を半ば物理的、半ば心的としてイマージュと考え、宇宙もその総体だとした。この見方には、事物と精神を連関させる身体が、イマージュの中心として収斂できる点が予示されている。確かに身体は物質世界の中に繋かれ、時空的に限定されるために、その働きから宇宙のイマージュは作り出せない。だが普通の事物のように単に、世界の必然的法則の決定に埋没するのではない。却てイマージュの全体は、中心に反射されて精彩を放つ。それは身体が外から作用を受けた時に、反作用の仕方を選ぶ非決定性を持つ特殊のイマージュだからであり、身体がこの特有な構えが、行動の中心と

して、やがて事物の存在連関を我々にとつてのものとして意味づけ再構成するからである。その結果、本当に新しいことを宇宙に起こし、宇宙を我々が強い生を生きたるためのものにする。だから身体は、その影響に反射される度合で、事物を段階づけ配列して、世界を生に意味あるものとする限り、特権的な地位を占めている。この点をベルグソンは、記憶と知覚の関連を中心にして、脳へのアプローチを強化した。

特殊のイマージュとしての身体は、外からの感覚刺激を単に機械的に受取るのではなく、受取ることを能動的に意味づけて受取る。その場合には、この刺激に意味を与えようと待ち構えている観念とか精神が、既に身体の下地になっている。そして知覚内容を、その有意味性や有用性という、生の創造の必要へ結びつけた上で、身体(脳)は相応した意味を記憶の内から瞬間的に選んで差し向ける。だから待ち構えている意識作用と、外からの知覚内容とを、生の必要性から考えて連結させ、再認識された生ける知覚を産み出す機構が身体(脳)である。逆に言うとも強度の生を生きたるべく外界へ働き出ようとしていた精神は、身体に映し取られ、脳の中で描かれて来る。いわゆる運動的図式や運動的秩序の現象は、そこから想定され得るが、精神の意図は身体の行動として意識的な知覚になると、この知覚は右のような身体の可能性を浮び上げ、また宇宙における身体的位置を告知する。身体を感覚—運動機構と言う時には、このことが見込まれている。

こう見ると身体は一方では、外的な物質界に嵌め込まれてい

るが、このために他方では、精神を世界へ係わらせ挿入して行く場になる。もちろん精神は脳に縛られてはいない。選ばれなかつた思い出という記憶を含む精神の内容は、脳からはみ出るほど広い。それを敢えて等価的にみなす所に、今までの並行論の欠点がある。ただ、広汎な精神が意識に昇つて来るには、脳による必要な記憶の呼び出しが欠かせない。またそうでない精神は、實在の世界へ係わるものにはならない。

これらのことを通観すれば、身体は、①精神が（意識化されて本当の精神になるために）適応せねばならぬ外界の状態を（精神に）身振りで表わし、②同時に精神の働きを（外界に向つて）身振りで表わす、という二役を演じる。それ故に脳が障害を蒙ると、精神は凭り所であつた物質全体との接触を失つて、現実性を喪失してしまふ。人間の生命活動が、精神による身体の自由な運動の要求と、それに媒介された不断の自己創造だとすれば、世界を配慮して行為的に係わる身体が、意識を開華させ自発的な生活体を出現させよう。人間も身体的存在であるが、身体は精神を拘束しない。むしろ身体自身は、外へ働き出る精神を誘導して、生を未来へ推進させる尖端となり、生命の刻々の創造の場を世界に開く。またそれと相關的に、世界の刻々の新しい生成を可能にする始点にもなっている。

## プラトンとM・ポンティ

——アイデアと自然をめぐる——

角田 幸彦

M・ポンティの最後の著作となつた『見えるものと見えないもの (Le Visible et L'invisible, 以下VIと略記)』は彼の師フッサールの意識主義との、また彼自身の現象学との訣別の書である。フッサールは『危機書』において科学が前提し、それに基づいている生活世界 *Lebenswelt* の開明の急務なることを説いたが、その問いを更に徹底的に掘つたのが上記の著作であつた。そしてVIによつて彼は哲学の *Ur-heimat* である *Vorsokratiker* の思惟に接近したと言える。彼はこの方途の先蹤であるハイデッカーの *Denken* に相和している節が随所に見受けられる。ハイデッカーの基本概念である *Offenheit*, *Weltlichkeit*, *Unverborgenheit*, *Wiederholung* などが多発されているのである。

M・ポンティの初期の立場は主知主義（理性主義）の公理である純粹な先験的自我の存在と主観—客観の關係を批判し、意味の分秘作用としての知覚 *perception* を明らかにし、対象的身体 *corps objectif* から生きている身体 *corps vivant* へ定位を確立したものであつた。しかしこの立場でも知覚する者と知覚されるものの二元的対立が温存され、知覚作用の知覚されるものに対する優位と科学主義がやはり扨拭されぬままになつていた。

彼は『眼と精神』において「見る」というこの小さな語の担う全てをひたすら記述する決意を示す。見る voir とはつねに見る以上のものである。VI.において見る者 voyant と見られるもの le visible が共通の根 racine とつづいてるものの究明がなされた。しかしソフィアールの Lebenswelt の考えに於ける *im-pensé* であり、M・ポンティを俟って漸く思惟されたものである。この根とは身体と世界の厚み épaisseur すなわち肉 chair と言われるものである。

chair は一般的な *chose générale* である。それは *matière* と *esprit* と *substance* ではない。あえて言ひならば古代ギリシヤ哲学の元素 *élément* (*aroyétoy*) である。そして私に chair とはむしろプラトンの場所 (ローラー *χώρα*) に近い概念を考えた。ローラーとは一切の生成の受容者 *πρόδοξ*、母胎 *ἰσχυρή* (that on or in which an impression is made) であり、生成の座 *ἕδρα* である。chair は *χώρα* との類縁性を認めることにより、両者のイデア *idéa*, *idée* の把握の類縁性を明らかにすることができる。

プラトンのイデアは「感覺的事物の永遠化されたもの *ἀθάθρητόν ἀείδω* (パリストテレス)」とか「純粋理性の要請 Postulat (カント)」、「妥協 *Gelten* の世界の存在者 (新カント派)」、「理性 *λογιστική* の Vorstellen されたもの、かへつ Wahrheit (Unver-borgenheit) ではなく Richtigkeit とこのの規準 (ハイデッガー)」などとして誤解られてきた。

イデアとは「この世の見えないもの *l'invisible de ce monde*

であり、この世に住まい、この世を支え、この世を見えるものとさせるものであり、この世の内的・固有な可能性であり、この世という存在者の存在 *être* である (VI.一六頁)。」とする M・ポンティの「解釈」がイデアの本質の正鵠を射たものと私には思われる。

二世界論 *Zweiweltentheorie* を清算したイデア把握 (ソフィアールの深底の主張である。想起神話『ハイムン』、『ニイトロス』などの) を *Entmythologisieren* してイデアをこの世に「引き寄せ」受けとめるべきである。

プラトンのローラーはイデアという原型 *παράδειγμα* と個物 (生成物) を媒介するものである。生成物という似像 *εἰκών* の座の役割を果たすものである。一方 M・ポンティの chair はイデア *idéa* と個物 *le visible* を媒介するものとされる。イデア (カント) M・ポンティは *εἶναι* と *ἔσθαι* の語 (Wesen と *esse*) は chair なしには存在しないものとされる。G. Martin は *Platons Ideenlehre* のなかで、イデアがある *Es gibt Ideen* ではなく、イデアは如何にあるか *Wie gibt es Ideen*、それが哲学の問題であると述べている。視覚性の存在論 *L'ontologie de la Visibilité* の道を行かんとする M・ポンティにおいてこそ最も視覚的な民族であった古代ギリシア人の哲学的表現であるイデア論は能く解釈されると言える。

M・ポンティは死の年に書いたメモで私の計画として ① *le visible* ② *la Nature* ③ *le logos* と記している。このそれぞれはみな人間を横切ったり、人間の他面として実現されるものではある

が、①に関しては人間学的にはなく、②に関しては *matière* としてではなく *chair* として、③に関しては人間だけの固有性 においてではなく記述 *décrire* すべきとしている。

自然 *Nature* とは存在 *Etre* であり、これこれの自然 *cette nature* は *le fondement* 或は *sol* (地盤) である。これはハイデッガーが *Φύσις* (*Natur*) を歴史 *Geschichte* の *Ur-heimat* として語ることに通じている。ハイデッガーによると *Geschichte* は *Seinsgeschichte* であり、*Seinsgeschichte* とは *Sein* の *Seiendes* への *ἀφ' ὧν*、*Sein* の *Verborgenheit* の歴史である。そしてこの事態は単に人間 (人間理性、科学、技術) の咎ではなく、*Sein*  $\parallel$  *Φύσις* の本質性格に由来する。自然は隠れることを好む *Φύσις πορεύεται φιλῆι* (Herakleitos, Fr. 123) からである。M・ボンテイの *Nature* 論もこのヘラクレイトスの言葉との対話を中心にしたであらうと思われる。

ホワイトヘッドも「自然は血に満ちている *Nature is full-blooded*, *Modes of Thought*, P.197。」と言ふ。プラトンの『ティマイオス』の宇宙・生成論の深意を汲み上げている。人間主義を超えて自然  $\parallel$  原存在 *Sein* を問うことが哲学の終極点であることをわれわれはここでも知るのである。上記のホワイトヘッドの言葉はまた「人間の身体と世界とは同じ生地 *κοινόν* で作られている」とか「存在そのものにおける呼吸」という M・ボンテイの言葉に通じるものである。Denken は正しく後期ハイデッガーの力説するごとく「*Sein* ( $\parallel$  *Φύσις*) の思惟、すなわち *Sein* の行い、思惟」とならなければならない。

## ニコラウス・クザヌスにおける 神と人間

笠井 貞

普通の概念的把握を超えた数学的象徴を媒介として、神を不可捉のままに探求する方法を、クザヌスは展開している。神は、彼によれば、絶対的に最大なものである。神は一切であり、その中に一切がある所の一で、一性であり、極大性で、存在性である。無制限に絶対的に最大なもの、即ち無限なものは部分を持たず、その中では一切の対立は一致するから、極大と極小も一致する。無限性を会得するには、理性の推理を超えて、把握され得ない方法で、知ある無知により直観しなければならぬ。一性は極小であるから、数の原理であり、また極大であるから、一切の数の限界でもある。数と万物は、無限な一性の内に包括される。クザヌスの一性は、キリスト教の神である。神は内在的で超越的であり、絶対的に無限なものである。必然的に存在する。一性から一性の同等性が生成し、一性と一性の同等性から結合が出現し、一性と同等性と結合とは一である。一性は不可分、区別、結合を意味しているから三性である。被造物との関連から見れば、一性は御父、同等性は御子、結合は愛または聖霊である。こうして *unitrinum* または *trinum* が絶対的真理である。無制限に最大なものは、一切の尺度、むしろ根拠であるから、三性を無限に超えてはいる

が、三性的である。神は創造者としては、三にして一であるが、無限なものとしては、三でも一でもない。神を一性と呼ぶことも、極大なものの真の名称からは無限に離れている。神は超実体的で、一切の肯定・否定を超えている。神は存在と非存在との一切の原理の源泉・起源であり、非存在を存在に、存在を非存在に変化させる。神は永遠・無限の光として遍在するが、隠されている。神は、彼において、非他、可能存在、自足存在などもされている。

人間が、人間の本質・生命・運動を受取る根源は神である。人間の知性的本性は、神の光において安らぎの幸福を得る。謙虚でない傲慢・僭越な人間は、自分から知恵への道を鎖す。恩寵の賜物与えられる場合だけ、智慧と永続的な生命に到り得る。人間は、最善なもの施与者である神を信じ、畏れ、愛して生きるべきである。有徳な生活、戒律の遵守、著しい信仰、肉体の禁欲、現世の蔑視などが、神的な生命と永遠の智慧を正しく探求する人間には伴う。人間は信仰を通して神の光の流入を受けて神の力を分有する。知性は信仰の展開であり、信仰により、人間はその上昇の究極点で神の子と成る。しかし人間の精神は、無限な一性の他在である。人間は神の似姿であり、原像ではない。人間は、第二の神、第二の世界、小宇宙であり、思想的に存在するものと、人工的形相との創造者である。人間は、他者と交換できない独自性と意義を持つ個人である。人生は、信仰・希望と愛により、キリストへと転向するならば、各個人の実在を維持したままで、キリストと合一し、キリストに

おいてだけ存立し、そしてキリストを通して、どの肉体の実在も、霊により吸収され、引寄せられるから、神においてだけ存立して至福を得るといふ。

クザールヌスにおいて、人間は、神を探求するためにこの世界に入つて来たのである。神が無ければ、知性は幸福ではあり得ない。人間と神との関係は、全く人格的で、汝(神)が、我と共にある限り我は存在するという。神は感覚・理性及び知性を一切超えるものであり、感覚的事物に執着しない清められた心によつてだけ見られる。神の養子である人間の内に、イエズスの霊が住むことにより、人間はイエズスに変えられる。クザールヌスの根本体験は、三位一体の神であり、彼はその神の存在の信仰を堅持したキリスト者である。彼は神を絶対的前提自体とし、哲学的に臆測の道を、神学的に神探求の道を思索して、その哲学的思想の中に、可能な限り合理化したキリスト教を保持することにより、人間精神の偉大さと限界とを提示したのである。

### 無知の知について

小山 宙 丸

中世の哲学者ニコラウス・クザールヌスの「ドクタ・イグノラントシア (docta ignorantia)」について少しばかり考えてみたのであるが、それを考えてゆくうちにソクラテスの無知の知

知といわれているものについて、もう一度考えてみる必要に到達した。ソクラテスの無知の知といわれているものは、哲学史の強い伝統である。従ってそれが何を意味するかを把握しなければ、クザヌスのドクタ・イグノランティアの意味を明瞭にすることは困難であると思う。そこでここではソクラテスの無知の知の意味するもの一端を考えてみたいと思う。ソクラテスの宗教ということである。

プラトンの対話篇『エウテュブロン』や『ソクラテスの弁明』やディオゲネス・ラエルティオスの『哲学者列伝』の「ソクラテス」の項などの伝えるところによれば、ソクラテスが訴えられたのは青年たちを腐敗させるということと、国家の認める神々を認めず、新しい神々をつくり出したということの、二つの理由によるようである。しかも『エウテュブロン』の冒頭によれば、ソクラテスの裁判は民事ではなく、国家宗教に対する反逆として瀆神罪で宗教裁判であった。ギリシア哲学の発端はふつうに神話からの解放といわれる。現在では神話だが、当時では勿論生きた宗教であった。それゆえ哲学はたえず宗教と緊張の関係にあったといえる。ソクラテスもまた、この関係の緊張の中に殉じたということができるだろう。『ソクラテスの弁明』によれば、ソクラテスが無知の知と定式化されているところのものに到達した発端は「デルポイの神話にある。神話の意味を解こうとして、苦心惨憺さまざまなことを試みるうちに、無知の知といわれるものに思いついたのである。神話と無知の知との関係はむづかしい問題である。無知の知は哲

学の新しい出発点となり、もちろん神話とは無関係に、純粹に哲学的な事実として語られ、論ぜられるようになってしまっている。しかしソクラテスにおいてもそうであったとはいえないのではないか。よく知られているように、ソクラテスは自分をアテナイという馬にたかたかたたかたといっている。アテナイという馬が怠けて眠りこもるとすると、ちくりと刺すわけである。しかしこの馬が気に入らなければ尻尾のひとたたきで、蛇ははたきおとされてしまうだろう。ソクラテスは自分の危険で滑稽な位置を充分認識しているわけである。じじつこの危険は実現してしまうのであるが、ソクラテスはいくら警告されても、この危険な位置から退くことを肯んじなかつたのである。なぜか。ソクラテスの言うところによれば「それが神の命令だからである。(αὐτὰρ ἄνθρωπος κείνου βούλησιν)そして私の考えるところでは、諸君に対してこのポリスで、神に対するこの私の奉仕以上に、大きな善はまだ行われたことがないのである。」(『弁明』三〇A) 弁明においてみる限り、ソクラテスが神の命令によって、あらゆる辛酸に堪えたということは疑うことができないように思われる。ただこの神がギリシア人にとって、新しい神であったのか。判定はむづかしい。あるいはソクラテスは意識しない、つまり自分では伝統的な神々に従っているつもりでいて、それにもかかわらず新しい神を持ち込むことになってしまったのか。たたいえることは、ソクラテスの言動は、現代の我々の理性と良心と倫理に、何ら逆うものがないということである。ソクラテスの無知の知は、何についての無知なのであるか。



その対象が知識の新しい領域を開くことになったのだと思われる。ソクラテスの間の意味するものについて、充分に思いをめぐらせてみる必要があるように思われるのである。

### 西田哲学に対する宗教的一考察

海 辺 忠 治

本論は特に後期の西田哲学について、宗教の立場よりこれを考察して行きたいと思う。西田哲学は自己と世界成立の根本原理を絶対矛盾的自己同一とする。これは後期に至って逆限定、逆対応なる言葉で表現されている。

この絶対矛盾的自己同一と逆対応、逆限定の両者について、異質説と同一説がある。異質とみる代表の一人に田辺元氏がある。田辺氏は絶対矛盾的自己同一には強く反対し、逆対応には同意を表していられるが、これは両者を別個に切離して考えていられるからと思う。そうではなくして両者は一なるものの両面である。むしろ西田哲学の絶対矛盾的自己同一とか場所の論理は後期になればなる程、逆対応的、自己否定的論理であることが鮮明にされて行く。それは絶対と相対が徹底して矛盾的、自己否定的、逆対応的であることよって、却つてそこに眞の絶対的一が現われ、また絶対的一であることよって却つてそこに矛盾性、自己否定性、逆対応性が見られる如き絶対矛盾的自己同一である。かくして絶対と相対とが自己否定的、逆対応

的に二にして一、一にして二、不可分、不可同である所に、私は後期西田哲学の特質があると思う。

次に西田哲学にはかくの如く不可分性、不可同性が徹底しているにかかわらず、不可逆性が欠如している点突いていられる滝沢氏の批判は見逃すことは出来ないであろう。なるほど西田哲学では絶対と相対は一応同等の立場で表明され、何れが先であるか云う順序ははっきりと明示されていない。禪の性格が強い主として中期迄の西田哲学では可逆的と見られるわけであるが、西田博士晩年の「場所的論理と宗教的世界観」になってくるとその表現が変化し、不可逆性が現われて来ていると私は思うのである。先ず絶対者の側から云えば「絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己を翻へす所に、眞の絶対があるのである。」即ち絶対者の自己否定により相対者の成立がある。ここに絶対者より相対者へと云う順序が示されているのである。次に我々の自己の側から云えば「絶対的一者の自己否定的肯定として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は自己否定に於て自己を有つ」と。ここをよく注意すると我々の自己が「自己否定に於て自己を有つ」の前に、それに先だつて絶対者の自己否定による我々の自己の成立が記されている。即ち絶対者の自己否定即肯定が必ず先にあり、それが基礎となり、それにより我々の自己の「自己否定に於て自己を有つ」が表明されているのである。かくて絶対者の側からも、我々の自己の側からも、絶対者より相対者への順序が見られる。この意味に於て晩年の西田哲学には不可逆性が

表明されて来ていると思われるのである。

以上の如く後期の西田哲学について、絶対者、相對者の自己否定、逆対応、不可分、不可同、更に不可逆を見て来たが、最後に浄土真宗ではそれらの点が如何なる形で現われているかを考察してみたいと思う。浄土真宗に於ける絶対者は法性法身と方便法身が二にして一、一にして二なる所にある。法性法身は絶対そのもの、寂靜にして空であり、仏と衆生との対立を絶した仏であるが、それに対し、方便法身は衆生を救わんがための仏、衆生に対する仏である。即ち法性法身が衆生に對して働く時、方便法身の姿となるのである。方便法身は法性法身が衆生に對应的に、對衆生仏として、自己否定的に自己限定した姿である。他方仏に逆對应的な衆生は仏の自己否定によりそこに仏と對应的な場を得、仏に帰依し仏に救済されるのである。即ち仏が真に仏となることは衆生が救済されることであり、衆生が救済されることは仏が真に仏となることに外ならない。されば衆生が自己を否定して仏に帰依し救済されること、即ち衆生の否定即肯定は、実は裏から云えば仏の自己否定即肯定として仏の働きそのものであり、すべてが仏の働き他力廻向である。即ち仏の自己否定即肯定が実は衆生の自己否定即肯定となり、逆に衆生の自己否定即肯定が実は仏の自己否定即肯定による。この仏の自己否定即肯定と衆生の自己否定即肯定は交互に媒介し、相即し、不可分、不可同である。しかしそれは先述の如く順序が逆になってはならない。衆生の否定即肯定はあくまでも仏の自己否定即肯定によるのであり、衆生の帰命は仏

の働きによる。この点はつきりと不可逆性が打出されている。この方便法身により、法性法身と衆生との結合がはじめて具現化され、具体的に示されたと言えよう。西田哲学では「絶対は自己に於て自己に對立するものを含む」と云われている以上、對衆生仏としての方便法身の絶対者に於ける位置づけがなされねばならぬが、西田哲学ではそれが明確化されていない。これは西田哲学今後の問題と思われる。

### 古代ギリシアの神秘家における知について

岡本 修

古代ギリシア思想の中にディオニソス崇拜等の神秘的宗教運動の影響を受けたものがあるのは周知のことであるが、この神秘的宗教運動が「魂の不死性」という考えを内包していたとするローデ E. Rohde の指摘 (Psyche, 1974, Bd. II, 22ff) は、この事実に興味深い問題を提示してくれる。というのも従来神々の属性であった「不死 & Sarcasia」が人間にも許され知識の対象となることで、人間存在と神的存在との結合、靈魂の神的性格といった問題が論じられる場が与えられるからである。そこでこれ等の問題を論じた人々を仮に神秘家と名付けるならば、これらの人々の中に宗教体験に対する知の在り方、すなわち宗教現象を論じる知識の性格を通して、人間存在の解釈を軸とし

た古代ギリシア人の宗教意識の一端を見ることができるとは  
ないか。

神的存在との結合の例としてはパルメニデスがあげられよ  
う。周知のごとくパルメニデスの詩篇は多くの解釈をうむ所で  
はあるが、ここでは一種の神秘体験として検討したい。詩篇全  
体の構成は、パルメニデスが夜の世界からダイモーンが智者を  
導くという道を光の世界へと入り、そこで女神より真理の道の  
教えを受けるといっているのであるが、この構造に神的世界の体験、  
すなわち神的存在との結びつきを理解することができるのでは  
ないか。

この光の世界は現実の世界の生成消滅を離れ、不死性、すな  
わち永遠性を所有するのであるが (B. 八三—四)、この永遠性  
の性格として「在るもの以外何もあらぬし又在らぬであろう」  
という詩篇全体を貫く主題が論じられているのである。この  
命題については幾多の難解な問題が含まれているが、ここでは  
「在るもの *τὸ ἔσθ*」の不滅性と思维 *νοεῖς* との関係に注目した  
く、「存在と思维は同一である *τὸ γὰρ ἀβρότα νοεῖς ἐστὶ τὸ κα-  
τ' ἐνά (B. 3)*」という表現に代表される「在るもの」と「思维」  
との結びつきは、もっぱら「在るもの」の不滅性を保証するも  
のとして論じられているようである (B. 八三—四)、個々の事  
物が消滅するものであるのに対し、思维の結果得られたものは  
完全である故に不滅であり實在性を有するというのである。この  
ように性格づけられた知は、主体—客体の関係、すなわち主体  
の客体に対する働きかけとしては理解出来ぬものである。知識

そのものが主体である人間存在から離れて實在性を有するもの  
と考えられているからである。

知に対するこのような把握はイデア・エイドスなどの概念  
で、ギリシア思想の中に広く見られるものであるが、神的世界  
との結合を保証する靈魂の神的性格と結びつく時、それは人間  
存在の解釈にも影響を与える。プロティノスの靈魂観の中に  
その典型を見ることができよう。プロティノスによれば、靈魂  
の不死性は肉体から抜け出して靈魂そのものになることで達成  
されるのだが、その際靈魂そのものは個々の靈魂に対し類一種  
の関係となり (V. 九・E・三—四、実体でもあるというのである  
(V. 九・E・三))。神的世界の永遠性を保証するイデア・エイドス  
などの性格が、靈魂という宗教的な意味での人間存在にも適用  
されているわけである。

イデア・エイドスで代表される知の性格が与えた人間存在の  
解釈への影響は、宗教意識にも様々な形で及ぶことになる。こ  
こでは問題提起の意味で「信仰と知」の問題に触れておきた  
い。客体に対する主体の働きかけとして理解された知は、主体  
である人間存在を規定せず、人間存在は独自性を確保する。だ  
がイデア・エイドスなどが持つ知の性格は人間存在を存在事物  
一般に還元する。存在一般の具体的内容である知から独立した  
ものでありたいとする意識が「信仰と知」の対立関係をもたら  
すのである。人間存在が存在事物一般に還元されるなら宗教は  
少なくとも対立関係としては把握されまい。しかしこれは問題  
点の指摘でしかない。フィシユス (自然) の内容等、より詳細

な検討を必要とするところである。

## 「宗教の出会い」と Ontotheologie

高田 信良

一、「文化の出会い」としての「宗教の出会い」

二、仏教的世界にとって出会われているもの

三、仏教的世界にとっての「存在としての神」

「宗教の出会い」を「仏教とキリスト教の出会い」として考える。それは、又、同時に「文化の出会い」としても考えられるし、又、考えられなければならない。「宗教の出会い」が論じられる場での問題意識は次のように考えられるだろう。所謂近代社会における世俗化現象の中で、又、自らとは異なる宗教的世界のあり方が知られていく中で、自らの宗教的あり方の真理性が、又、宗教そのものの真理性が問われてくる。そのような状況の中で異質な宗教性が自己への真理契機として現われてくるところに「宗教の出会い」が論じられなければならない必然性が生じているといえるであろう。

あるキリスト教神学者たちは「キリスト教と仏教の出会い」としての「宗教の出会い」という状況の中で、自らの宗教的真理のあり方とは全く異なるように思われるものを自己の真理契機として、即ち、それによって自らの宗教的真理の伝達可能性、普遍性を再構築していく為の契機として受けとめようとす

る。他方、それに対して、仏教者は「宗教の出会い」という状況をどのような意味において受けとめることができるのであろうか。所謂世俗化現象は近代的世界観の下、近代科学あるいは近代的 *Wissenschaftlichkeit* の成果の結果として生じているのであり、積極的に受けとめれば、宗教そのものを否定する契機であると同時に、それまで宗教の名の下に包摂されていた雑多なものを取り去り、宗教に固有なもののみをあらためて白日の下にもたらすという働きをしているのであろうが、科学的方法による歴史学的文献学的研究の成果を享受してもいる仏教は、自ら固有の宗教的真理をそのような状況の中でどのように考えていけばいいのであろうか。又、自らとは異なる宗教性にも出会っているということとどのように考えることができるのであろうか。

扱って、*Ontotheologie* という語は周知の如く M・ハイデッガーが西欧形而上学の本来的性格を *Onto-Theo-Logik* と指摘したところから人口に膾炙するようになったものである。アリストテレスにおける形而上学は「存在者としての存在者」即ち「神的なるもの」を論じるという意味で *theologia* であり、それが第一哲学であったわけであるが、ヨーロッパ・キリスト教社会にあって *theologia* という語は勿論キリスト教神学であった。

*Onto-Theo-Logik* といわれるのは「神」が根源的に「存在」として理解されてきたことを語義的な連関の下に西欧形而上学を性格づけることとする意図からであろう。しかし、*Ontotheologie* という「ことがら」は一般に「真にあるもの」、「根拠として

あるもの」を「神」として(又、その逆にも)理解するような形而上学と理解できるであろう。そして、それは所謂スウラ学、近代哲学における形而上学の基本的特性であろう。又、近代科学あるいは *Wissenschaftlichkeit* はそのような形而上学を基本的なエレメントとして成立しているということから言えば、近代における宗教の問題としての所謂世俗化現象もそのような「神」理解あるいは「存在」理解と密接に関連しているものといえるであろう。

もし、仏教的世界にとって近代科学の *Wissenschaftlichkeit* による世俗化現象という状況の中で「宗教の出会い」が自らの宗教的真理の実現に対して避けて通れない問題であるとしたならば、「出会わ」れているところの異質なるものとしての「存在としての神」を自己の真理契機とすることによって初めてそのような状況の中で自らアイデンティファイできるのではないだろうか。仏教はその端初においていたずらな思弁を斥けており、決して形而上学の為の形而上学を立てようとはしないのであるが、固有の宗教的実践の関心が依って立っているところの「神」(仏)理解、「存在」(無)理解にとつて「存在としての神」は全く異なる経験として容易に平和共存を許さないようなあり方で間となっているのではないだろうか。積極的な意味においても消極的な意味においても「神」ということが、更には「キリストとしての神」又「存在としての神」ということが「出会わ」れているのであるということが認識されなくてはならないのではないだろうか。仏教的世界にとつ

て *Religionswissenschaft* から、わは *Religions-theologie* への展開が意味あるものだとするなら、仏教的な有とは異なる意味での「真にあるもの」が真剣に受けとめられねばならないのではなからうか。

フランツ・フォン・バーダーに  
おける「メルクリウス」

岡部 雄 三

フランツ・フォン・バーダー (*Franz von Baader, 1755—1812*) の思想は、従来ドイツ観念論哲学との関連から言及されることが多かったが、これに対して筆者は、ヨーロッパ近代以降の錬金術的神秘思想的伝統の文脈のなかで彼の自然哲学を位置づけてみたい。その一環として、古来錬金術において重要な役割を担ってきた「メルクリウス」(水銀)という用語がバーダーの場合どのように把握され理解されているか、を考察することにする。

バーダーの自然哲学、とくに物質を物質たらしめる基本原理に関する理論に決定的な影響を与えた思想家として、パラケルスス、ヤコブ・ベーム、サン・マルタンの三人の名をあげるることができる。バーダーは、ドイツ本国で長く忘れ去られていた二人の神秘思想家マイスター・エックハルトとベームを再発見し、その思想をロマン派及び観念論哲学の人々に伝えた人物と

### 第三部会

して重要であるが、彼にペーメの神智学を知らしめたのは、フランスのペーメイスト、サン・マルタンであった。メルクリウスに関する記述は、バーダーの著作に散見されるが、とくにサン・マルタンの著書『誤謬と真理』に関する読書ノート(成立年代不詳)、『自然におけるピタゴラスの四』(八三)、『思弁教義学第四ノート』(二九)などに詳しい。

バーダーは、物質と物質を成立させる原理とを厳密に區別する。物質を物質たらしめるのは物質自体ではなく、物質の外部にあり物質より高次な靈的原理ないし理的原理である。ところで、この原理は単一なものではなく、重層的構造を形づくっている。これを説明する際に、彼はパラケルスス以来の三つの原理ないし元素の考えを用いる。すなわち、二つの相対立する原理、硫黄と塩、ないし火と水は、相互に相手を否定し征服せんとする敵対的運動を行ない、両者はそれ自体決して協働することはない。この対立を解決する「仲介者」(Mittler)が、第三の原理であるメルクリウスないし地であり、これは前二者を統べ抱括する一段高次の原理となっている。メルクリウスが両者の間の防波堤となつて両者を調停し結合させることによつて、両者は自分の力を充分に發揮しえ、かつ形を確定させることができるようになる。従つて、メルクリウスは、運動を發動させるエネルギーであり、形を確定する元素とされる。バーダーはこの働きをそのシンボルであるりによつて説明している。すなわち、○は女性的水(塩)を、○は男性的火(硫黄)を、+は火と水の結合を表わしているのである。また、これら三つの原理の

關係を三角形△で象徴させている。ところで、二プラス一の構造をもつ三原理は、更に高次の第四の原理である気によつて生命を授けられている。気は、自らの姿を直接あらわすことなく三つの原理の中心に内在する生命の息吹となつてゐる。これら四者の關係を、バーダーは中心点をもつ三角形△で象徴させてゐる。

物質を物質たらしめる原理は、宇宙万物に普遍的にその姿と働きをあらわす。人間の身体を例にとれば、頭部は感覺の原理である塩(水)に、胸部は生命と活動の原理である硫黄(火)に、下腹部は物質の形態を決定し維持し繁殖させる種子の原理である水銀(地)にそれぞれ対応している。これらの原理の万物における対応關係は、水銀に限つて言えば、身体、自然的人間、行動、重さ、エネルギー、鉱物などにあらわれ、他の二つの原理を統合する元素として機能するのである。

ところで、これらの物質原理は、万物の最高因である神のペルソナに対応している。メルクリウスは、父と子をつなぐ聖なるガイストに比較され、気は、ペーメの言う第四の女性的ペルソナ、ソフィア(智)に照応する。このように、バーダーは物質構成原理を神の四つのペルソナと対応させ、その構造が、(二プラス一)プラス一であることを明らかにしたのである。

初期シュライエルマッヘルに  
おける敬虔について

長江 弘 晃

ディルタイによれば、「シュライエルマッヘルは後の時代でもヘルンフト派の宗教性を態度に示した」(Leben Schleiermachers, S.15, Berlin, 1950)といわれているが、この宗教性は、伝記によると幼年よりバルビー神学校時代までの間に備わったものであり、続いてディルタイによれば、敬虔主義の宗教性といわれている。換言すれば、ヘルンフト派兄弟団の心情的敬虔を中核とする神秘主義の宗教性といえるが、とりわけ初期シュライエルマッヘルにとって、この心情的敬虔は主体的意味内容をもっていたものと考えられる。本報告は、その主体的意味内容を主として彼のキリストとの係りより、第一に「書簡」(Aus Schleiermachers Leben, In Briefen, hrsg. von W. Dilthey und L. Jonas, 1860, 以下Brと略す)を中心に、第二に「タヅマフ」の『シュライエルマッヘルの生涯におけるキリスト』(Erwin H. U. Quapp, Christus im Leben Schleiermachers, Göttingen, 1972, 以下CLSと略す)等を参考に説明するものである。この際、考察の時代をバルビー神学校入学以前に限るものとする。

シュライエルマッヘルとキリストとの主体的係りは、現在のところ「キリストの受難」(Leiden Christiの自覚 (Br七頁))より始まったといわれている。彼はこの受難を、人間の「自然的

墮落」と矛盾するという意識で、キリストに主体的に係ったのである。この係りのさ中、父より至福の恩と永罰の意義を学んでいたが、それはあくまで、外面的なキリストとの係わりであった。『自叙伝』にみられるように、彼の内面において、キリストが人類墮落の永罰より優位なものである筈だと思念する、キリストのイデーは、後の超自然的恩寵の体験(Br二八一頁)を経て現実的なものとして受け取られる。しかし、キリストのイデーがさらに彼にとって確かなものとなるのは、ニースキーのペダゴギウムにおいてである。即ち、「傷の神学」Wundenheologieと「花嫁の神秘」Brautmysrik (CLS, 三二七頁)を学ぶことにより、「自然的墮落」(natürlichen Verderben)「超自然的恩寵作用」(übernatürlichen Gnadeneffekten)との緊張関係は、「幻想的かつ心情的生活」(CLS, 三三三頁)の中で緩和され、次のような具体的イデーを、ペダゴギウムは彼に付与したと考えられる。第一にそれは、キリストは親しみある実在である (Br二八頁) というイデーである。このイデーは、彼自身に親しみをもって仕えることができるという心情的敬虔を喚起させたものと思われる。というのは、彼は「イエスの心は安息と愛を痛切に感じている」(Br二九頁)と思念し、愛餐によって「愛と畏敬についての聖なる感覚的感情が揺り動かされる」(Br二九頁)と直観しているからである。さらにこのようなイデーは、「花嫁と花婿との関係」(Braut-Bräutigam Verhältnis (CLS, 三三三頁))のように理解されている。第二のキリストのイデーは、「受難の美」(Marterschöne) 即ち「キリスト

の「死の美」Todessöhne (CLS 四七頁)を、シュライエルマッヘル自身が経験することより導かれる。ペダゴギウムにおいて、「イエスとの交わりは特にシュライエルマッヘルのいた時代、苦しむ神の僕の姿で好んで描写されていた」(CLS 四六頁)。たとえば毎週金曜日の夜の礼拝で、「血潮したたる主のみかしら」O Haupt voll Blut und Wundenが歌われていた(Br二七頁)。このような環境の中で、彼は感覚的にキリストの贖罪の意義を美とする感化を受け、それにより、Leiden Christu に対する感謝のイデーとその心情的敬虔を懐くに至ったものと考えられる(書簡、特に姉への誕生日の詩)。

キリストのイデーは、シュライエルマッヘルの当時の生活にとって、超自然的実在との関係保持として不可欠なものであった。この関係が一時破られるのは、バルビー神学校時代である。この理由から、考察の時期をニースキ時代までに限定した。要するに、この時代までの彼の心情的敬虔は、広義において、ヘルンフート派の宗教感情であると指摘できるが、狭義においては、キリストに対する「親しみ」と「感謝」の感情と考えられる。

カントにおける

### 「倫理的共同体」の実現

和田俊昭

カント哲学における社会・歴史理論がルソー(一七三一―一七九四)哲学の影響下にあることは、これを疑うことはできない。ルソー哲学は全体として十七世紀の、いわゆる神義論(Theodicee)を十八世紀の社会・文化の問題に即して展開したものと思惟されるが、カントの社会・歴史理論はかゝる哲学をドイツ的市民社会の中で批判的に継承するものであった。カントにおける「倫理的共同体」確立の論理もまたルソーの社会・歴史理論を抜きにしては語り得ない。今は彼をルソー理論に比較しつつ、その共同体論の意義と限界を明確にしておこう。

小市民ルソーの思想的立場は、反対建制、反資本制の立場として極めて複雑である。彼はそのフランスの現実に対して、一方では反封建として市民(Citoyen)による政治的解放を要求し、他方では反資本として個人(Homme)の類的解放を構想した。前者の課題は「社会契約論」(一七六二)で、後者は「エミール」(一七六二)、「新エロイズ」(一七六六)の中で扱われた。しかしかゝる一般意志と個別意志との矛盾、対立はルソーでは調停、解決されていない。彼には市民の政治的解放の方向上において個人の類的解放を思惟することはできなかった。個人の解放は未来の市民社会においては積極的に思惟され



### 第三部会

ず、むしろ過去の自然状態に帰ることによりてのみ可能であった。かゝるデイレンマこそルソー哲学の本質であるが、ではかかるルソーの問題をカントは如何に思惟したか。

カントにおいては、ルソーのいう市民の政治的解放と個人の類的解放とは、夫々法的市民社会と倫理的市民社会の確立と思惟されている。つまり彼は個人の類的解放を市民社会の倫理化、すなわち「倫理的共同体」の確立として、市民の政治的解放の方向上において積極的に理解する。更に言えば、ルソーは人類が無邪気で幸福な楽園（自然状態）を捨てて、社会を形成したことは人類の墮落と見做すが、カントは人類が未開状態を脱出して社会を造ったのは、人間が自然の意図を帯して、理性と自由意志との使用に踏み切ったためであり、このことを人類が自分の本分の達成（道德化）に向う第一歩と見做すのである。従つて、法的市民社会の建設は倫理的市民社会確立の前提条件となるのである。

しかし、フランス小市民ルソーとプロイセン小市民カントのいう個人の類的解放の内容はまったく相反することは注目されねばならない。前者の解放は感性的で别人的で自然的類の在り方における人間を志向するのに対し、後者は本能、衝動たる自然欲求から峻別された理性の純粹な道德法則を、絶対的、無条件的なよりどころとする道德的類における人間像を追求する。われわれはこゝにカント思想の近代的人格とその限界を確認することができる。プロイセン絶対主義体制下の市民カントは、ルソーの著作が「フランスから渡ってきたとき、フランス

の生活諸關係が同時にドイツに渡ってきたのではなかつたということを忘れた」（マルクス）のである。

彼の「倫理的共同体」の理念とその實行論は、宗教哲学において説かれる。彼によれば、宗教は義務を神の命令と見做す。神は道德的動機を強化する限り、信仰の対象である。かゝる神の下で、道德法則の下に服従する者は「神の民」である。そして「神の民」によりて構成された「神の国」は「見えざる教会」であり、市民社会の追求する「倫理的共同体」の理念である。ではかゝる理念の實現は如何に思惟されるか。今回はかゝる「倫理的共同体」確立のプロセスについて發表する。

#### カントの崇高の感情再考

諸 岡 道比古

本論は人間の英知的存在と現象的存在との關係を考察するものである。そこで一応、カントは道德的宗教の立場にあることを前提した上で、主要著書の自然概念を検討することにす

る。自然とはカントによれば、法則に従う事物の存在である。『実践理性批判』で扱われる自然は『純粹理性批判』で扱われた外在的自然ではない。『実践理性批判』が取扱う自然は意志が従属する自然と意志に従属する自然である。即ち感性的自然と超感性的自然である。前者は理性にとつて他律であるが、後者

は理性の自律に従う自然である。超感性的自然は理性的存在者のあり方の理念である。有限な理性的存在者はこの理念を実現すべく道徳法則により命じられている。理念を実現するには經驗的に制約された法則に従う事物を捨象しなければならぬ。ということは人間の感性的自然を捨象することを意味する。

『実践理性批判』において人間は超感性的自然を感性界で表現すべく、感性的自然を捨象するよう一方的に命じられている。

この感性的自然は『宗教論』で大きな変化を蒙る。というのは『宗教論』は自律の自由ではなく恣意の自由を論じ、人間の現実的存在を追求しているからである。この恣意の自由は本書で人間の本性と理解されるに到る。従って、捨象すべく命じられた感性的自然は捨象しようにも捨象しえない人間の本性となり、有限な理性的存在者特有のものとなる。

感性的自然や本性は超感性的自然と異なることは言うまでもない。しかしこれらどの自然も外在的自然ではない。外在的自然と超感性的自然、即ち自然と自由とに橋渡しをしようとする意図を持った書物が『判断力批判』である。『判断力批判』は超感性的自然の反映を外在的自然にみようとす。つまり自然を超感性的なるものの象徴とする。これは「美の理想」や「崇高の感情」などに顕著にみられる考えである。ここでは「崇高の感情」を分析し、感情の面から二つの自然の媒介を考察することにする。

カントによると崇高なるものは数学的に崇高なるものと力学的に崇高なるものに分けられる。前者は自然の中に絶対的全体

性をみてとるものである。この際、超感性的能力の感情が生じる。これは感性的存在に対し理性的存在であることが意識された結果である。

一方、後者は外在的自然が無限な力を持つとされる場合である。これは恐怖を引き起す反面、我々のうちに道徳的力を目覚めさせる。つまり力学的に崇高なるものは、我がうちなる道徳的使命に対する感性的存在の反応を引き起すのである。

両者において、外在的自然が崇高なのではない。崇高なのは外在的自然により否定的に媒介された理性の理念、即ち人間のうちなる英知的存在である。してみると「小さきこと」「無力」即ち「生命力の一瞬の阻止」と「自己高揚」の二重構造が崇高の感情の本質である。それ故、感情の面から言うと、感性的存在と英知的存在が崇高の感情によって媒介されることになる。また道徳的宗教とは道徳的理念と人間の現象的存在との直接的関係である。従って道徳的宗教とは現象的存在としての人間が、崇高の感情を媒介として結びつく英知的存在との直接的関係ということになる。

以上の様に、外在的自然を否定的媒介にして、理性の理念を意識すると崇高の感情が生じる。感性的存在が自己の無力や小さきことを理念に対して感じると共に、自己が理性的存在であることが意識され、崇高の感情が生じるのである。従って崇高の感情を覚えることは、感性的存在にとって英知的存在との乖離が意識されることである。また英知的存在が感性的存在に一種の影響を与えることである。それ故、崇高の感情は道徳的

宗教の面から言えば、英知的存在と現象的存在を媒介するものということになる。

### ヒュームの自然概念と宗教

村野 宣男

自然は、ア・プリオリな法則によって支配されているという近世における一般的自然観に対して、ヒュームは徹底した懐疑論を提示した。ヒュームによれば、客観の世界は、無秩序な知覚の集積に外ならないとされるが、彼は、世界をこのまゝ放置することなく、主観である人間性(Human Nature)の働きによって秩序づける。すなわち、世界は、人間性の自然なる働きによって、一義的に秩序づけられるのであり、世界の秩序性は、潜在的に主観に内在しているものと考えられる。物質的然界ばかりでなく、道徳的領域も人間性によって秩序づけられるが、ヒュームは、宗教を人間性によって基礎づけようとはしない。このような試みをなす理神論では、神は人間性に同化されてしまっており超越性を欠く。ヒュームの宗教論の課題の一つは、理神論を批判し、宗教は人間性を超越するものであることを主張するところにある。

宗教は、人間性を超越するものであるという主張は、まず『人間悟性論』に見られる。ここでヒュームは、奇蹟は、人間性に反するものであることを証明しつつ、宗教の本質を奇蹟の論理

にみる。宗教は、啓示と信仰に基づくものであることが明らかにされている。『自然宗教に関する対話』におけるテーマも宗教の超越性である。ここでの懐疑的批判は、神の存在とか属性そのものに対してではなく、これらを理性で証明したり説明することに向けられている。しかしヒュームは『宗教の自然史』において見られるような具体的宗教形態を無批判に受け入れることはない。歴史的に展開されてきた宗教を見ると、ヒュームは、理性的、道徳的観点から否定的な判断を下さざるを得ない。ヒュームは、現実的な宗教形態を超えた理念としての真の宗教(true religion)を考えている。真の宗教は、道徳的であり、哲学的で理性的なものとされる。しかし、ここに、本来人間性を超越する超理性的宗教が、理性的観点から評価されてよいものだろうかという疑問が生ずる。

宗教的啓示および信仰は、超理性的次元のものとはいえず、宗教的観念をもち行為を行う主体は、同時に、日常的観念をもち行為を行う主体でもある。従って、宗教的観念ならびに行為は、日常的観念ならびに行為の判定者であるところの人間性にかかわらざるを得ない。ここでの宗教的観念と人間性のかかわりは、人間性が宗教的観念を認識的に把握するというものではない。このようなかわり方は、宗教的観念の発生の機構からして不可能である。そうではなく、宗教的観念が、人間性にとってどのような意味をもつかという意味的関連性が問題となる。宗教は、人間性によって基礎づけられない故、人間に何等の意味をもたないということにはならない。宗教は、人間性に対して必

然的にある意味をもたざるを得ない。例えば、ヒュームが宗教の狂信性を非道徳的であると非難するとき、宗教的観念ならびに行為は、人間にとって道徳的に悪い効果をもつという意味を担っている。ヒュームは『宗教の自然史』の中で、宗教の根拠を恐怖と希望に置いているが、宗教の人間に対する関係は、恐怖を除き希望を与えるものでなければならぬ。宗教は、道徳的にマイナスの効果をもつものではなく、道徳的高揚心をもたらしべきものである。宗教の人間性にかかわる様式は、認識的なものではなく、プラグマティックである。ヒュームにとつての眞の宗教とは、プラグマティックな意味で眞であると解される。ヒュームは、人間性に宗教を基礎づけようとはしなかったが、価値の意味をもつものとしての宗教を人間性に調和させようとしたのである。

## kairos と ethos

芳賀直哉

人間存在をその関係性において、Mit-Sein, Mit-Mensch (H. D. Wendland) と把えらるゝとするなら、この共同態の現実是個と個の行為的関連のうち成立する外ない。而して、いかなる個人も社会的諸関係を全く欠いては現実的生たりえない以上、あらゆる倫理は、その行為的側面を有する点において社会倫理

的であることを免れないと言える。

さて、倫理的行為の問題を、自己の根本的在り方に関わる間いとして問う時、我々は必然的に根元悪、罪の問題に行きあたる。「我が欲する所の善は之をなさず、反つて欲せぬ所の悪は之をなす」(ロマ書七・一九)とパウロが告白する同じ罪の繫縛・我性の纏綿を我々は意識する。この罪の問題こそ、社会倫理の出発点であると同時にその限界なのである。脱自的宗教的赦罪救済の体験を経ずして、我々はもはや一步も先へ進めないのである。

その点で、田辺元博士の懺悔道の絶対弁証法は、特定の既成信仰に依らない救済摂取の自覚体験の一例であり得る。周知の如く、博士は、罪の自覚―懺悔―赦罪に働く絶対者の愛を「無即愛」と把え、懺悔転換裡に現成する我々相對者の死復活はもとより、更にこの転換を経て押出だされる還相態たる社会的実践も、絶対無が相對有を媒介するところに現成するという意味で、他力的「行」であると述べる。ここに、倫理的行為の自力自律性が超えられ転換せられて、「超倫理的終末論的倫理」の真相の所在がある。自己の現存在の在り方の絶対否定が、終末の内化、現在化意識に媒介されることにより、終末のこの実存的自覚の根底に成立する新しき自己は、もはや救済恩寵をただ享受し、「心中これに感謝を懐くといふ主觀性に止ることはできない」のであって、即自的な死復活は対自的な死復活へと轉換実現さるべきことが主張される。このような点に、懺悔の「社会的公開性」の強調と相俟つて、懺悔道の社会倫理的性

格をみる事ができよう。とは言え、田辺博士の場合、終末論は徹底して非神話化されるが為、終末意識が実存的内在的に個に完結していて、その社会的契機即ち *kairos* の意識が稀薄であると思われる。時の超越的根源衝迫の契機は「時熟」の意識のうちにとらえられると同時に、時の「好機」 *good timing* を啓くのであって、歴史的現実の只中において、我々がこのようなカイロス意識によってとらえられる時にはじめて、主体的決断と歴史的運命との動的相関が問われうる。(勿論、主体的決断と言う場合、それは絶対他力即自力という意味での主体性契機であることが看過され得ないが、この弁証法的転換は決断の行為的側面における反省に成り立つ現実であって、単なる思惟の現実では決してない。)

我々は何かに向って決断するのであるが、そこには絶対他者の愛の促しによる側面と同時に、私に對して存在する個々の相對者(隣人)及び彼の相對的状况からも決断を求められるということがある。勿論だからと言って、ただ闇雲に行動すれば良いというのではなく、問われている現実の核心(*Cache*)が何であり、それが何を求めているかを即事的に認識する必要がある。しかも、現実の本質を認識思惟する(モット)という *logos* 契機はどこまでも *kairos* によって規定されるべきであって、このことを欠く主観的決断は却って *akaios* な性格のものになる。かくて、愛の即事性、具体性こそが決断の超倫理的終末論的倫理の象徴となりうる。イエスの説く隣人愛は、M・デイビウスに拠れば、決して固定的靜的に把えられ得ず、却って、誰が隣

人としてふさわしい行為をしたかが問われる。この「ふさわしさ」は、我々が問われている状況に對する「ふさわしい」行為であると共に、同時に悔改めにふさわしい実としての奉仕(*Diakonie*)という性格をもつてくる。この意味で、キリスト教倫理は「*axios*の倫理」(武藤一雄)だと規定されうる。しかし、*axios*の倫理は *kairos* 契機をも内包しなければ、固定化し保守化してしまふ。イエス自身の告知のうちに既に与えられているように、*kairos*と *metanoia*と *diakonia*の三契機のうち、どの一つを欠いてもキリスト教社会倫理は成り立たないと言わざるを得ない。愛のみがこの三契機を満たす。「良きサマリア人の譬」にみられる如く、愛は相手の状況にするとく対応しうるべきものであって、決して固定的靜的ではない。テリツヒによれば、「愛のみが、その永遠性と尊厳さと無制約的妥当性とを失うことなく、あらゆる個人的ないし社会的状況の具体的要求に應じて變化しうる」のである。

### 真理の問題

——キェルケゴールを通して——

川村 永子

「真理とは何か」という問題は、古代ギリシアの哲学に於て以来学問の各分野に於て問われ続けてきている。西欧の精神科学の根源を尋ねてみると、そこには古代ギリシア哲学とキリス

ト教という二大源流が見出される。そして、古代ギリシア哲学の中で培われてきた真理概念とキリスト教の中から生まれてきた真理概念とは、共通点を持つているとは言え、根本に於て異質的なものであることが理解できる。古代ギリシア哲学における真理は、ミレトス学派が世界の諸現象の *arche* を求めることから始まったことと相俟つて、時の流れに関係なく普遍的に妥当するものにその本質があると考えられている。しかもそのような無時間的な、歴史を超越した普遍妥当的なものとしての、存在するものの真理は、ハイデッガーも指摘する如く、真理を意味するギリシア語 *alētheia* が示すように、理性に対する隠れなき、顕わなること (*Unverborgenheit*) にその本質がある。

これに対してキリスト教における真理 (*emēth*) は、イザヤ書二五章一節に述べられている如き、歴史の中で豊かに貫かれていた変換することなき人格的な神の誠実さ (*True Godes*) とその持続性を意味している。しかもそれは人間の単なる理性には隠されたものであり、顕わならざるものである。真理が時間に関係しているか否かの第一の点は、*essentia* と *existentia* の区別の問題や中世の普遍論争における普遍と個の問題、更には歴史観の問題をも孕んでいる。また、真理が理性にとって隠れなき顕わなものであるか否かという第二の点は、理性を根拠とした知 (自然科学や技術をも含む) への人間的愛 (*caritas*) とこれとは逆に理性を超えた信仰を基礎とした神中心の宗教的愛 (*agape*) の問題を孕んでいる。我々はここでは真理の問題を第一の点に含まれている *essentia* と *existentia* の区別の問題

との連関に限定して考察したい。

*essentia* と *existentia* の問題は本質 (*essentia*) を中心に古代ギリシア哲学以来ニーチェに至る迄様々に展開されてきている。無論、アウグスチヌス、D・スコトゥス、J・G・ハーマンの如く人間を、本質からのみではなく知に対して意志に優位をおいて人格的な神との人格的な関係から理解する立場は存在した。またキェルケゴールがヘーゲル批判に於て影響を受けた後期のシエリング哲学も、理性に基づき存在するものの本質に真理を認めようとする哲学を「消極哲学」とし、存在するもの現実存在としての実存を基礎にした神話と啓示の哲学を「積極哲学」として認めている。しかし、人間を全面的に実存の立場から探求したのはキェルケゴールであった。

彼はヘラクレイトス、アリストテレス、ヘーゲルによって代表されるような、内在性に立脚し存在するものの本質に内在するような真理を求めようとする思弁的立場 (第一哲学) が、実存における自由や責任、自己疎外や不安、悪や罪、また愛の問題を真に究明し得ぬことを洞察し、現実性と精神をひとみる特にヘーゲルの哲学体系に対し彼独自の第二哲学を考案した。神の前にイエス・キリストと同時的に対峙する単独者としての実存を基盤とした第二哲学は超越性乃至は反復を核心とし、そのような場での真理を考察している。これらの点に於てキェルケゴールの宗教哲学は高く評価されるべきであると考えられる。

しかし、現代に生きる我々にとっては、人格的な神は既に自明的

なものではない。その上、人間にとつて真理は存在するものの本質と実存の未分の場に於てのみ初めて真理であることが可能であると、我々には考えられるのである。この意味に於て我々は、ヘーゲル的な意志や、本質と実存の区別を未だ克服し切っていないニーチェの生の立場をも超えて、西欧の伝統的形而上学がその始源に忘れてきたとするハイデッガーのヘルダーリン的トポロギーや、神の位置に無を置く西欧の神秘主義や東洋の禪仏教における無乃至は空の哲学を究明することを余儀なくされるのである。

キェルケゴールにおける  
時間について

山本邦子

キェルケゴールにおける時間の問題は、彼が自己を、時間的なものと永遠なもの、といった相対立的契機の逆説的綜合としてとらえていることから明らかのように、永遠との関わりの中で把握される。

時間の規定は、無限に過ぎ去るところの連続としての過去の時間であるとはいえ、過去、現在、未来という区分はその中には存しえない。過去を過去とし、未来を未来とするような現在が決定されるところでこそ時間に対して弁証法的な関係に立つ本来的生成が行われ、そこに具体的、現実的な歴史の場面が開

かれる。それ故、本来的意味での時間性の統一が確立されるための時間的区分は、区分するものとしての現在のなものが見出されるところで成立する。永遠こそ過去のなもの、未来的なものを一切持たない全く充実した現在のものである。実存は時間の間を離れてはありえず、このような永遠が時間の中で時間に触れる瞬間に本来的時間区分が生ずる。

感性的実存は、実存そのものに本質的な時間性に基づいている退屈をまぎらわそうと、一瞬一瞬刹那的享樂において充実した生を生きようとする。それは、現実の矛盾から目をそらして生きる恣意にほかならず、このような瞬間は、過去の、未来的なものから抽象された全く無内容な現在のものにすぎない。

また倫理的・宗教的実存は、その究極たる責めの意識の全体性においてさえ、確かにそこには自らが決定的に変えられたという自覚が生ずるとしても、その自覚するという点に主体の同一性がなおひそんでいるといわざるをえないのであり、これは自己の内からは突破できない。ここでの時間性は、その内在性の故に、ギリシア人の想起説に相通ずると考えられる。時間と永遠との矛盾、又それから生ずる自己否定的苦悩は、自己の基底にある永遠者に止揚され、無時間的、非歴史的な永遠の内に吸収される。このように時間と永遠の間には内在的親和性が隠されており、時間におけるあらゆる瞬間は、永遠の中に没し去るしかない。

これらに対して、決定的瞬間は、キリスト教独自のものである。神は永遠に存在する無限者であり、それに対する単独者と

の間には、絶対的な質的差異がある。そのような絶対的神が時間の世に入り、個々の人間と同じ一人の人間になったという、神の受肉なる、かの具体的な歴史の出来事において、永遠と時間とが触れ合う決定的瞬間が生ずる。瞬間こそ永遠と時間の対立を和解する時間の中における「永遠性のアトム」であり、

「時の充実」にはかならない。このように永遠の真理が時間の内に生成したという絶対的逆説としか表現しようのない出来事に対して、神の前に立つ単独者は、信ずるかつかまらずかという信仰の賭けを迫られる。前述した自己同一性の突破はこの瞬間になされる。罪意識は、内在との断絶の意識を意味し、罪の赦しに対する信仰の中で罪に死することの内に新しい生へと甦らされるのであるが、このように、信ずる者の真の生成は死を通しての生の反復となり、それは一回限りではなく、永遠に向かつて進む。ここに「聖なる」歴史が成立する由縁がある。絶対者の永遠の現在、絶対者と同時的になることによつてのみ証され、同時性の主体は、神人イエス・キリスト、すなわち栄光の主にあると共に史的イエスにある。それ故これは絶対的逆説との同時性にはかならず、そこでは救い主にして範例たるキリストに従いゆくという実存的応答が要求される。

このように歴史的出来事に基づいたキエルケゴール独自の本来的時間性の統一は、そこで現在のなもの、過去のものの及び未来的なものが統一されているところの瞬間が、その現成毎に、時間継続の中にありながらもその継続を仕切つて、永遠なものを目指し、未来的なものへと進むということである。我々は、

さしあたり、日常性に埋没することを避け、自覚的に日常的時間のもつ果てしなき空しさに直面しつつ、自己にとって日常的時間の流れを仕切るような重みをおびる出来事との出会いに注目しなければならぬ。

### シェリングの宗教哲学

#### 判断に於ける繫辞の意味

岡村康夫

判断に於ける繫辞の意味とその理解の方法に就いて述べる。

#### 一、繫辞の意味

「AはBである。」という判断に於て、単にAとBとの一様性を理解することは「判断に於ける繫辞の意味の誤解」から生じているとシェリングは考へる。その判断に於て判断されているのは、AであるところのXとBであるところのXとの同一である。シェリングは、このXを「繫辞の本質」と考へ、AとBとを「発言するもの」(das Aussprechende)であると考へ、この「発言するもの」に関する『世代論(Weltalter)』の主張を要約すると次の様になる。

(一)「発言するもの」そのもの。それは、その「貧(arm)」即ち「一切を自己の内に持つが故に、欲することのできる何物も自己の外に持たない」故に、「何物も意欲しない意志」と言われる。所謂「無関心」「無差別」の立場である。それはまた



一切の「二」を含まなく「純一さ (Lauterkeit)」そのものである。シェリングの場合、総称的には「超神性 (Übergotheit)」と呼ばれる。

(一)、「何物も意欲しない意志」と「或るものを意欲する意志 (収縮する意志)」という「二つの永遠なる意志」から合生した「第一の現実的なるもの」。所謂「潜勢 (potentia)」―「顕勢 (actus)」関係は、「収縮する意志」の出現を以て始まる。従つてこの「収縮する意志」をその中心点に持つ「第一の現実的なるもの」は、一切の「二」を潜勢的に含む「一」である。それは、「神の永遠の萌芽」「神自身のうちに於て神自身ではないもの」即ち「神の内なる自然 (Natur in Gott)」である。言葉との関連に於て言うならば、「発言可能態 (das Aussprechliche)」であろう。

(二)、「父―子―聖霊の「三一性」の中で顕在化して来る「言葉」。即ち「最初の無言の紐帯の分節」による「聞き取れる、語る言葉」の生起。それは「実存する限りの神」の謂であろう。

二、繫辞の本質的理解

以上の『世代論』の叙述を辿ってみると、「判断に於ける繫辞の意味」を理解する際の(1)「矛盾律」、(2)「根拠律」、(3)「弁証法」の位置づけが明らかとなる。

(一)、「所謂「矛盾律」は、父―子―聖霊の「三一性」の「一」を見失なつた「発言されたもの (das Ausgesprochene)」の境域に適応される。この境域では、例えば「善は悪である。」という様な矛盾命題は成立しない。ところでシェリングは正しく

理解された「矛盾律」とは、「発言するもの」の「一」を表現すると考える。この「矛盾律」の解釈は既に「潜勢」―「顕勢」関係を捉える「根拠律」から為されている。

(二)、「シェリングの「根拠律」による理解は、「発言するもの」そのものにはまだ遡及しない。それは一切の「二」を潜勢的に含む「一」としての「発言可能態」に関わるものである。というのは「発言するもの」は「潜勢」―「顕勢」関係の成立する以前の、従つて一切の「根拠」づけを拒否する「無底 (Ungrund)」としての「純一さ」そのものだからである。

(三)、「シェリングはこの「発言するもの」の理解に関して「等しきものは等しきものによつてのみ認識される。」という命題を提出する。即ち「純一さ」は「純一さ」によつてのみ認識されるのである。この命題は人間主体に於ける「我性」からの解放即ち「脱自 (Ekstase)」を要求する。シェリングの言う「弁証法」とは、この「脱自」によつて開示される「繫辞の本質」―「発言するもの」即ち「無底」の持つ二側面の表現に他ならない。それは、「脱自」という「我性」からの解放を通して、「あれでも、これでもない (weder~noch~)」それ故にこそ「あれでも、これでもある (sowohl~als~)」という「貧」の立場へ徹底することである。

## シェリングの「無」について

堀尾 孟

シェリングは彼の所謂自由論に於いて、善・悪の能力としての人間の自由を、元初的無底 (Ungrund) から絶対同一性への絶対者の生成の中に、斯る生成の一切がそこに於いて露呈し成就する頂点として位置づけてゐる。即ち人間が自由であることを通して、またそこに於いて初めて絶対者は、独自に (für sich) 存在し得たであろう二者、つまり実存するもの (das Existierende) と実存の根底 (der Grund zur Existenz) とを結合する愛として、生ける統一である精神として自からを露にするのである。しかしシェリングは、到達した最高点とも言うべきこの絶対精神について述べた後、「併し精神の上には元初的な無底がある。aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund」<sup>1)</sup>と述べて、この自由論を実質的に結んでゐる。(Ⅶ四〇八) この無底は、生成の元初である無底であり、自由論に於いては「あれでもない—これでもない、Weder—Noch」<sup>2)</sup>として「すべての根底に先行する (vorhergehen) 無底」として言いあらわされるもので、存在に対しては存在論的に先行する無 (Nichts) であり、絶対者の絶対超越 (先の über) を示すと同時にその内在の可能性 (存在は無底から直接に生ずる unmittelbar hervorbrechen) を示す無、絶対同一たる精神の可能性の場としての無である。故に人間の自由は、斯る無から生じ無に於いて

自己の永遠な生成の存在 (Sein) を把握する絶対者の自覚の具体的な場と見ることが出来る。即ち人間の自由の最も深き底は、この絶対的な無に有ると言える。具体的な場と言うのは、絶対者はそれ自身の場即ちその真理性に於いては無述語性 (Prädikatlosigkeit) を述語とし、故に、ハイデガーも言う如く、その存在 (即ち具体的現成) の場は有限的に実存するものに有るからである。(Heidegger: Schellings Abhandlung u. d. W. d. m.enschl. F. S. 194—5) 換言すれば「一切中一切」としての愛の、具体的顕在としての人間の自由である。しかしこの場合、人間の自由であることが、斯る事として我々に如何に自覚されるのか。この問題を自由論で見るとは、<sup>3)</sup> 神来 (Begeisterung) ということにならう。しかしここでは精神の上に無差別<sup>4)</sup>としての理性を置き、「根源的知恵が受け取られる静かな場所」とのみ説かれてゐるに過ぎない故、我々はこの問題を「哲学的経験論」によつて見てみよう。

ここでは我々の存在の事実全体を成立せしめてゐるものを、絶対的な自由な原因或は絶対同一性と呼び、斯る場に於いて、当初は単なる非存在 (das Nichtseyende) <sup>5)</sup> 即ち無<sup>6)</sup>自<sup>7)</sup>己<sup>8)</sup>的に神を知るもの das Wissende Gottes が、知的自覚的に神を、従つて自己の存在の場を知るもの (das wissend-Wissende) に成り、それが被造物の眞の至福だと説かれてゐる。しかし斯る自覚に到る可能性はどこに有り、またそれは如何に知られるのか。シェリングはこれを、神の外のみならず神の他には何もかも前提しない神概念を求めるといふ形で追求している。(X

274) これが、シェルツの言う如く、「純粹超越としての神を捕えんとする代りに、理性は自からを、そこに神が自己を既に常に内在化してしまっているものとして捕え」ることだとするなる (vgl. Schulz W.: Die Vollendung. 2. Aufl. S. 329) 理性は至福にあつてなお、自からの中に自からの可能性を分析し出して来なければならぬ。ここに到つてシェリングは、上の概念を満たす唯一の事として、神は自からを存在と為し得る (Können) 事を求め、その場合存在は「神的自由の純粹な遊戯」の場であるとする (X275)。即ち神は、存在たらんと意欲するものであり、従つて同時に本質的には存在を超えた自由なる意志である。そしてこの超越面、いわば純粹なる意志とも言うべき面を「本来的な無 *das eigentliche Nichts*」とするのである。(X285)

従つて先の自覚知は、その最も深い存在の場を、この絶対の無の現成の場、つまり「純粹な遊戯」に有し、絶対自由の遊戯として自からの存在を従つて世界を自覚の中に入れる。シェルツはここに、シェリングの同一体系への帰還 (zurückkehr) を見ているが (Ibid. S. 318) 其の意味するところは、絶対者が超越即内在として、我々の自覚知の上で確められたこと、即ち理性と存在の絶対の無に於ける同一ということでなければならぬであらう。換言すれば、自由と認識の統一がその最も根本的なところで成就するのは、シェリングに於いては、斯る絶対の無に於いてであつたと言えよう。

ヤスパースにおける

「信仰」と「知識」

北野裕通

「信仰」(Glaube) に関するヤスパースの開明方法の特色の一つは、「信仰」が「知識」(Wissen) と対比されていることである。ヤスパースは「信仰」と「知識」とを截然と區別する。それにもかかわらず、両者の關係についても触れられている。そこで「信仰」と「知識」との區別と關係の面に注目しながら、ヤスパースの信仰の概念の一端を明らかにしてみたい。

(一) 「知識は世界内の有限なものに關係し、信仰は本来的存在に出会う」と述べられているように、ヤスパースにおいて「信仰」と「知識」は存在に対する關係の仕方によつて區別される。すなわち、「知識」は一定の前提と方法に基づく悟性的知を、「信仰」は実存による存在確信 (Seinsgewißheit) あるいは存在覚知 (Seinsinnewerden) を意味してゐる。この區別は基本的なものである。

(二) ヤスパースが「信仰」と「知識」の關係について述べている場合、それは上の區別を解消するものとしてではなく、その區別を認めた上でのことである。たとえば信仰を知識を媒体として開明することの意義が説かれてはいるが、他方で信仰がどこまでも知識化されない秘密であることが同時に強調されている。またヤスパースは「強制的に知り得るものを假借なく知る

うとする。パトスは、信仰に由来する」と述べて、信仰が知識に先行することを言おうとしているが、しかしそのすぐ後で、このことは「知識の真理が信仰によって根拠づけられることではない」と断っている。

①ここで注意すべきことは、「パトスは信仰に由来する」と述べられていたことである。この「信仰」の用語法は、他の箇所では「信仰」は意欲せられないで、むしろ私は信仰から意欲する」と言われている。「信仰」に対応するものと考えられる。すると、ヤスパースにおいて「信仰」は存在確信という意味の他に「意欲の根底」という意味をもつことになる。しかし、それら二つのことはどのように関連しているのだろうか。

②この連関を説明する一つの手がかりは、ヤスパースの「本来の信仰」(eigentlicher Glaube)と「最広義の信仰」(Glaube im weitesten Sinne)という考え方によって与えられるように思われる(Der philosophische Glaube, S.19f. 参照)。そこにおいてヤスパースは、本来信仰と言いうるものは実存—超越者関係において成立するものであるが、最も広い意味でなら現存在、意識一般、精神の立場でも信仰と呼びうる状態の存することを明らかにしている。

「意欲の根底」という意味の信仰と「最広義の信仰」に共通する考え方は、人間存在が日常性のあらゆるレベルですでに信として有るということである。と言うのも、人間は一般に意欲存在として考えることができるし、また現存在、意識一般、精神は人間存在の日常的有り方を示しているからである。

そこで、「存在確信」としての信仰と「意欲の根底」としての信仰の関係は、「本来の信仰」と「最広義の信仰」の関係とパラレルの関係にあるとみなしてみることにする。

④「本来の信仰」と「最広義の信仰」の関係は、実存と実存以外の内在的包摂者とのそれと同様、いわば魂と身体の関係を示していると考えられる。「最広義の信仰」はそれだけではまだ存在確信ではない(それ故に「最広義」にすぎない)が、それはまた「本来の信仰」にとつて不可欠な身体をなしている(それ故に「信仰」である)。同じように考えてよいとするなら、ヤスパースにおいて「意欲の根底」という意味の信仰は「存在確信」という意味の信仰の不可欠の前提、という意義を担っていることになる。

そうであるならばヤスパースにおいて、信仰は知識によってではなく、根本的には信仰によって媒介されていると言うことができる。

### ヤスパースにおける Grenzsituation と Grundsituation に ついて

峰 島 旭 雄

ヤスパースが一九三二年に著わした『哲学』(Philosophie)三巻の第二巻「実存照明」(Existenzhellung)で限界状況(Grenzsituation)とつて苦(Leiden)・死(Tod)・争(Kampf)

・責め (Schuld) の四つを挙げていることは、周知の通りである。ところが、晩年になるに従って、限界状況を組織的に説くこと少なく、代って、根本状況 (Grundsituation) という表現がいくぶんが目立ってくる。これはどのようなことであろうか。

マルセルは、一九三二年にすでに、「ヤスパースにおける根本状況と限界状況」(situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers) を書いて、マルセル的な立場からではあるが、ヤスパース自身がまだ明確に根本状況という表現を用いない時に、根本状況と限界状況との関連を問題としている。これは一つの卓見というべきであろう。マルセルは、そこで、「存在とは何か。なぜあるものが存在するか。私とは何であるか。現実には私は何を欲するか。」という問を出し、これが哲学的根本問題であり、それは根本状況から問われるものであると述べている。この問いは、「存在とは何か」という前半と、「私の存在とは何か」という後半とからなる。そして存在が問われるとき、それは必ず私の存在が同時に問われるのであり、私の存在からして存在を問題とするとき、存在なるものがついに捉えたいものとして、私の存在にその限界状況を思い知らさせるのであるという。かくして、私が私の限界状況つまりは実存からして存在を問うという一種の緊張関係の場が根本状況であるということになる。マルセルはその背後に、かれ自身の立場からして、宗教、つまりはカトリック的なものを読みとらねばならないとするのであるが、しかし、ヤスパースがそこへ

は行かず、拒絶の立場にとどまりつつ、この根本問題を問いつづけていることは、他に比すべきものを見ないもつとも深い思想であるとは、評している。

ところで、ヤスパース自身は、一九四七年の『真理について』(Von der Wahrheit) では、根本状況という表現を用いて、存在の分裂のうちに立たされて人はこれをいかに脱却すべきか、その根本的態度はいかにあるべきか、と問い、これが根本状況なのであるとしている。ヤスパースは、根本状況については詳しい規定を試みていないので、この限りにおいては、ある意味では、マルセルの根本状況—限界状況の理解に近いところにあるといえよう。

しかし、一九六二年の『啓示に面しての哲学的信仰』(Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung) においては、一つには「はつきりと、根本状況は限界状況の一つ、すなわち責め (Schuld) であるといっている。これは、おそらく、限界状況の中でも、責めが限界状況の限界たるゆえんをもつともよく表わすものとして、そこへ集約して根本状況を帰せしめているのではあるまいか。なぜならば、もう一つには、この書を通じて、根本状況が限界状況の根本であるという意味で用いられていると解される箇所が見出されるからである。もしそのように解することができるならば、ヤスパースの他の表現、たとえば根本知 (Grundwissen) や哲学的根本操作 (die philosophische Grundoperation) などとともに、「哲学すること」ないし「哲学的信仰」のこの次元において、ヤスパースがもつ

とも根底的なものに触れようとするにいたったことを、それは示すのではなからうか。しかし、その場合でも、マルセルとは異つて、あくまで「祈願」(Invocation)にならずに「拒絶」(refus)の態度をくすまず、さらに探求をつづけていったことを、見逃してはならないのである。

### ハイデッガーにおける無と気分

松 丸 壽 雄

ハイデッガーは、『有と時』等に於て、不安という気分を根本情態性(Grundbefindlichkeit)と呼んでいる。不安が何故「Grund」-befindlichkeitなのか、という問を通じ、ハイデッガー初期の思惟に於る気分と無の連関を聊か明らかにしたい。

不安という現象のもつ卓抜な性格を、不安が現有を無に直面せしめるという処にハイデッガーは見る。この無は、差し当つて、有るものではない、という仕方では出会われる。この様な不安の内では現有は自己自身の有が関心の的とならざるを得ない。さて、この無との出会われ方を『形而上学とは何であるか』に於ては次の様に言っている。「無は不安に於て自らを露わにする——しかしながら有るものとしてではない。それは対象(Gegenstand)として与えられる(とも同じくない。不安はいかなる無の把握でもない。けれども無は不安を通じて不安の内では顕わになる。無気味さ(Unehmlichkeit)の内に存する有るもの

の全体と並びその脇で交替する様な仕方では自らを示す如きでもないとしても。むしろ我々はこう言った『無は有るものの全体と一になって不安の内では出会われる』と(WM十一頁)。更に、「無の内へ差し込まれ保持されていることを根拠にして」現有は有るものと出会うことが可能になるとも云われている。つまり、無は有るものを有るものとして出会われしめることを可能にする根拠に関する現象だということになる。この根拠は有るものを有るものとして規定しているもの、つまり有るもののである。而も、無の顕わになることを根拠にして、現有は有るものへと通路づけられるとも言う。ということは、無がある意味でそのことの根拠となるとも言える。

ところで、不安の内では現有は「家舎に在るものではない(Um-zuhause-sein)」として「無気味さ」に襲われる。その時、慣れ親んで来ていた世界が根底から様相を変えてしまうことに見舞われる。それは如何にして可能だろうか。そこから我々現有が何らかの仕方では、常に既に、有という如きことが一般に把握される様になる処、つまり地平が変転せんとすることにより可能となるのであろうか。然りである。このことを明らかにするために、『カントと形而上学の問題』を取り上げたい。この本に於て、ハイデッガーは、「有のとき性(Temporalität des Seins)」つまり「有の意味」が「時の地平」の上で規定されるということ——を手引にして、感性と悟性という「認識の二つの幹」に対して中間にあって両者を結合する能力としての「超越論的構想力」を両者の共通の根として解釈し、更に「超越論

的構想力」を「純粹自己觸発としての時」に帰着せしめ、それによって「純粹直観としての時間」と「純粹統覚」としての Ich denke の根源における同一性を明らかにした。しかも、「純粹自己觸発としての時」が「今継起 (Jetztfolge)」としての時間を発現せしめるという仕方での時間の根源的形成に於て、……を対立せしめる (Gegenstehenlassen von...) ことその地平を形成する (一七五頁以下)。つまり対象性の地平を形成している。しかし、『有と時』によれば「今継起」としての時間は、「脱自的水平的時性」の「非本来的時熟」に、つまり「ひと (das Man)」と言われる非本来的実存に由来するとされる。これに対して、「先駆的覚悟性」に現われ、それを可能にしている「脱自的時性」の本来的時熟とそれによる開かれる「地平」とは区別される (四二二頁以下)。右のことにより「地平」そのものが変転し得ることが明らかになった。すなわち、不安は、「ひと」に喪失された自己に安らぎつつ配慮するという仕方であるものに出会うことを可能ならしめている地平、対象性の地平そのものの無化として捉えることができるのである。また、そういう「非本来的時熟」により開かれる地平から、「本来的時熟」により開かれる地平へと開示される変転そのものの内で、現有は彼の根底 (Grund) としての有の理解の根源にまで達し、それを顕わにする現象としての不安は、„Grund“ „befindlich“ といふと呼ばれなければならない。また無は、そこで有が有として規定される地平の変転を可能にするという意味に於て、地平の可能性とすることができ。現有が彼の本質の根底に於て

自らを無の内へ差し入れている時にのみ、有るものの有が抑々理解となる (KUM S.214) と言われるのはその故である。

### ハイデガーにおける「神」について

佐々木 亮

ハイデガーの思惟の歩みにおいて「神」がどのように把握されているかを考察するのが私の目的である。図式的ではあるが「同一性と差異」の記述にならって、次の三様に分けて考えてみたい。

- 一、哲学 (形而上学) におけるの神
- 二、哲学の神を放棄する神・無き思惟
- 三、神々しき神 (最後の神)

この区別はハイデガーの存在の間に対応している。存在者の存在を問う有論は必ず有神論であるという把握。ここでは神は自己原因として捉えられる。こうした形而上学の解釈学的破壊を通じて、形而上学の本質へと還帰 (退歩) する時、暗示的に開けてくる存在の様相は脱去 (Entzug) としての存在である。この根本経験から「西洋形而上学 (有論) の歴史は存在忘却の歴史なり」との断言がなされる。この段階は神の死、ないし逃亡せし神々の自覚である。神の死、ニヒリズムは形而上学の根本動向 (存在忘却) として理解される。よってニヒリズムの克服は形而上学の克服と同義であり、しかもそれは形而上学の

耐忍においてなされる。存在忘却を事態に即して把握することから存在の真理、つまり Ankunft-Entzug の動性、存在の An- und Abwesen の様が剔出される。この存在の真理は西洋の存在の歴史を貫いているのだが、それと知られないままであった。ギリシャのアレーテイアの内にこの痕跡を見出しうるとハイデガーは解釈する。この存在の真理のうちに住むことから新たな神々しき神の来迎 (Ankunft) が経験されうる。(存在という神) このような神々しき神の来迎に対向するためには、人間の在り方、思惟、ことば、さらには世界が変転しなければならぬ。

ハイデガーの未公開の作品「哲学への寄与」における最後の神についての記述が Otto Pöggeler によって紹介されている。この神は性起 (Breignis) から経験される神である。この神は性起を自からの現出のための場として用いる。この神はほんのちよつと立寄るといふ仕方では経験されるのみである。このような神はヘルダーリンの「平和祭」において詩的に歌われている。(人間に身を傾ける至高の霊、あるいは人間の住み家にはほんの一瞬触れる神) 同じ事柄をハイデガーは「存在の真理からはじめて聖なるものの本質が考えられる。聖なるものの本質からはじめて神性の本質が考えられうる。神性の本質の光のうちではじめての〈神〉という語が言わんとしているものが思惟されうるし、語られうる。」という風に言う。これは退歩の道を歩み続けるという在り方である。(途中性)

人間は存在の真理の近みに住むことで、さまざまなものの本

質の現成 (Wesen を動詞的に理解する) に与る。この現成こそが性起である。性起の世界をハイデガーは Geviert と言う。

この Geviert は「すでにある」のであるが、それにもかかわらず「まだない」という性格のものであろう。存在を存在として思惟することの難点は端的にことはのうちに現われる。性起について語ることがすでに性起の固有さを損ねるのである。ここにことばのあり方が変転せざるをえない。人間が自ら語るわけではない。ことばが語る。性起が語りかける。これに呼応することでのみ人間は発語しうる。

現代の状況に即して言えば、技術の本質―西洋形而上学の歴史の完成―(Geistlich) と性起とのかかわりこそが思惟の事柄である。Geistlich は世界を世界像となし、あらゆる物を用象化し支配統御する。しかし Geistlich は Janus Kopf である。故に我々は Geistlich のうちに性起の最初の突然のきらめきを看取しうる。危険のある所また救うものも生ずというわけである。この性起を網として最後の神が経験されうる。この神は本質現成としての神である。逆に言えば神自身とは言えない。絶対超越者としての神自身については思惟の領域では黙すしかない。ハイデガーは言う。性起自身から有限性の新しき概念が考えられた。



## 悪と不自由

長谷 正 当

自由と悪の問題は道徳と宗教の中心に位置するが、そのあらわれは両者に於いて同一ではない。図式的に言えば、自由は道徳においては出発点をなすのに対して、宗教においては到達点をなすと言える。つまり、道徳は自由が人間にとって、無垢で、基本的な内的所与であることを前提として出発する。しかし、道徳にとって十分なこの命題は、宗教にとって不十分となる。宗教にとっては、この自由のうちに現われてくる「齷り」が問題となる。つまり、宗教は、人間に基本的な自由が無垢ではなく、病んでおり、不自由に陥っているという事実の認識から出発する。それ故、宗教においては、自由はなお獲得され、回復さるべき課題となる。始源に置かれた自由が到達点となるのである。

悪も又、道徳と宗教においては異った様相をもつ、自由が始源におかれ、人間存在の基本的所与とされるところでは、悪は「違反」(transgression)という性格を残す。しかし、自由が人間存在において病んでおり、不自由に陥っているとされるところでは、この「自由の因われ」そのものが悪となる。しかも、悪のこの二つの様相が分離しえず、絡み合つて円環を描くところに悪の問題の複雑さがある。即ち、「自由の因われ」もなお、「違反」として扱えられようと同時に、「違反」そのものが「自由

の因われ」に由来するものとして扱えられる。この円環は事実、解消されえないが、しかし、このいずれの側面に比重を置くかにしたがって、宗教は道徳的ともなり、又道徳は宗教的ともなる。そして自由は「能力」として浮上するか、或いは「無力」として沈没する。

前者に比重を置くならば、自由は常に悪に先行する無垢な能力としてあらわれる。それ故、道徳においては、「違反」を正すことが第一義的意味をもち、「義務」であると同時に「可能」でなければならぬ。しかし、後者の側面に立てば、自由は悪に先行され、悪に埋没したものとしてあらわれるから、前者における可能は今や「不可能」となる。それ故、宗教においては第一義的意味をもつのは、「自由の因われ」からの解放であり、この解放をまってはじめて「違反」を正すことも全うされる。

道徳的自由のうちにあらわれてくるこの「不可能」の洞察が宗教的自由の出発点である。悪が自由の核を攫うとき、自由は「意志規定」の問題から、「意志成就」の問題へと移行する。「意志成就」において問われてくるのは、自由のうちに出現する「高度の自然」である。

道徳的自由のうちに現われてくる「不可能」の具体的形態は、「倫理的世界観」(vision morale du monde) (但しヘーゲルの概念のうちにヘーゲルも含める)に於いて生じてくる「疎外」乃至「罪過」として出現する。「倫理的世界観」の代表的告発者はニーチェであるが、ニーチェの祖先はパウロに遡える。(cf. coan)その告発の異なる対象(キリスト教によって育成されたモ

ラルの全体」に「くだの精神」、パリサイ主義に「律法の呪い」を括弧でくくると、「倫理的世界観に固有の「罪過」が現われる。それは「生の根源的分裂」であり、「罪による死」であるが、それは自由の空転による自由の「自縛自縛」とも言いうる。そして、罪過からの異なる脱出通路（肉体、恩寵）を括弧でくくるとき、「高度の自然」があらわれてくる。

それを「自然」というのは、「自由」のうちに現われながら、自由を越えているという意味に於いてである。自由のうちに出現する「自然」が自由の空転に歯止めをかけ、それを有効な運動へと転化する「はずみ車」となって、自由の「自縛」の輪を破る。道德的自由が自然との繋りを断つところに成立するならば、宗教的自由は道德的自由の「不可能」を経て、「自由」のうちに「自然」が再び回復されてくる場所に成立する。自由と自然との綜合の場は、さしあたっては「身体」であるがこの「身体」が「超越」と結びついて内化されてくるところに、「言葉」や「象徴」や「想像力」の問題があると言ひうる。

## 超自然、人間、自然

仁戸田六三郎

宗教学が学である限り体系を持たなければならぬ。その場合問題になることの一つは宗教の体系的分類である。この点に

関連するものとして超自然と人間と自然についてこゝでは述べたいと思う。これは奇異な発想として譏を受けるかもしれないが、これら三つのものはキリスト教において根強い伝統のものになっている。この宗教風土で宗教学の研究が行われる場合いかなる結果を生じるかを考えてみたい。普遍的であるべき学と神学のような極めて特殊な性格を包蔵しているものとの対立様相は古来いろいろな波紋を描いてきた。先づ神学の対象となっているものを哲学によって考える例をルネ・デカルトに見ることが出来る。即ち「J'ai toujours estimé que ces deux questions de Dieu et l'âme, était les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie. (Méditations métaphysiques—Épître)」

右の文でわかるようにデカルトは神の問題を哲学的根拠によって論証しようとした。そしてこの場合の哲学は超自然の神の啓示によるものでなく、自然の理性 (raison naturelle) を根拠とするものである。またカントは宗教を端的な理性の限界内において考えた。(Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft) これら二人は当時海外のキリスト教圏以外の諸宗教を具体的に考慮できるものではなかった。またシェライエールマッハーは Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl を強調しキリスト教的な神概念が稀薄になったと非難された。十九世紀になって欧州人が海外に植民地を作ることによって必然的に異教に接せざるを得なかった。かゝる情況が宗教学の誕生を可能にしたわけだが、キリスト教的宗教風土の中にあつた関係上先

に挙げた人々は迫害を受けることになったが、それを知っていたのかヘーゲルは彼の弁証法的な体系化の路線上でたくみに包容したかのように思われる。彼は自然宗教、啓示宗教の段階を経て絶対宗教 (absolute Religion) に至っているが、それはキリスト教であるとしている。

私見によればこれらの人々は一応彼等の精神並びに宗教風土から脱出して宗教学の樹立の方向を内蔵しているように思われるが、依然として後遺症的な痕跡を残しているように思われる。従ってそこにはキリスト教圏の宗教を基準にして他と区別する傾向が内包されているように感じられる。ハイラーは *Das Heidentum ist natürliche wildwachsende Religion, das Christentum übernatürliche, geistige Religion.* (F. Heiler: *Jahrbuch der evangelischen Akademie Pfalz 1964*). *Das Christentum und die Religionen.*) と語っている。これらの一面には超自然を基点として、そこから自然をみる長い伝統を堅持していることが感じられる。また先のハイラーの示しているように、超自然と精神を拠点とすることで自然と一線を劃している。人間を神と自然との中間に位置づける (パスカル) ことで、その人の主体的な意志決定に依存させる傾向が強い。それは必然的に常に目覚めている人間の自意識を強調することになる。それは神学より哲学を拠点とする人々も同断である。故にそこから東洋の諸宗教を対象とする場合、それらは自然宗教ということになる。その自然は東洋自身がいうところの自然ではない。従って東洋では逆に自意識の消去が求められる。言説之極因言遺言

(大乘起信論) とか心同虚空去如枯木石頭去 (伝心法要) とか  
いわれる通りである。これを自然宗教の範疇に入れるのはどうかと思う。宗教学の学的体系の点から、いささか問題になるのではないか。

## 第四部会

トマスにおける神の概念規定について

岩本 一夫

宗教に於ける非合理的なものと超理性的なものを合理的概念に依つて言い表わし得るかどうかは、宗教の本質的側面に関わるものとして宗教哲学上の一つの問題と見做されている。言い換へれば、宗教には、有限なる人間理性に基づく一つの概念が、概念的思惟に依つては思量し得ないものを表出していなければならぬという局面があるということにもなる。

神の概念規定ということに於いても、デカルト、スピノザ、カント等の如く、所謂自然的理性に依る哲学的概念規定、言わばパスカルの言う「哲学者の神」*Dieu des Philosophes* は、それ自体一つの体系的思索の必然性を有するものであるが、あく迄もそれは概念態・理念態と見做され得るものであろう。しかし、人間の救済を目的とする神の啓示に基づくキリスト教神学にあっては、その神の概念規定は単なる概念態・理念態に止まることはできないことは言う迄もない。トマスの神学は、カトリシズムの側からアリストテレスの論理と概念を援用することに依る一つの哲学的体系 *summa* と評せられているが、存在

論的展開の帰結としての彼の *esse ipsum* も、この点に関して尚一つの問題を提示するものであると思われるのである。

トマスは、*De ente et essentia* に於いて、アリストテレスの概念と方法から出発しながら、存在原因 *causa essendi* に関しては形相でも質料でもない、それを超えた *esse ipsum* が第一原因であり、即ち、これが神であるとの結論に達している。そして、先のトマスの小論文の末尾でこの第一原因には「その無限の單純性の故に類の概念も種の概念も、従つて定義もあてはまらない。」*cui non convenit ratio generis vel speciei et per consequens nec definitio propter suam simplicitatem* と言っている。ここに言う單純性とは、第一義的には第一原因が形相も質料も含まないということである。類・種の概念は形相質料に由来し、定義は類・種差より成るのであるから、この *esse ipsum* にはそれらはあてはまらないのは一つの論理的帰結であり、その限りで一つの概念態原理態である。しかし、*esse ipsum* がこの所謂自然神学に止まることはできない。

トマスは、人間の自然的理性に依る探究可能な領域と不可能な領域とを区別して次の如く言っている。

*Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum.* (th., I, 32, 1)

従つて、この観点から神に *bonus, sapiens* 等を肯定的に述語付けることは可能なことであるが、あく迄もそれは不完全な仕方であるといふことを論証している (th., I, 13, 2)

かかるトマスの言葉から考えるならば、存在の第一原因としての *esse ipsum* は、神の本質の一体性を表示する限りで、神自身である *Deus est suum esse* (C. G., I. 22) が、ペルソナの領域に関しては不完全な表示であるということになる。

換言すれば、*esse ipsum* に依って神自身が了解されると同時に、他面では神を表現する不完全な概念でもあるということにならないであろうか。即ち、*esse ipsum* には、一つの概念であると同時に概念ならざるものであるという局面があるのではないかと思われるのである。それ故にアウグスチヌスに於けるが如く、二人称としての神への「呼びかけ」*invocare* が重要な要素なる理由がここにあると思われる。

勿論、かかるあり方はキリスト教に特有なものでなく、仏教では例えば「六字の名号」にも同様な側面があると思われる。しかし、神学と哲学の融合としてのトマスの *sacra doctrina* には、法然が「選択本願念仏集」の終りで仍念惣集念仏要文刺述念仏要義と言う時の「惣」の意識を認めることはできないように思われる。そこに西欧に於ける *eroticus scientia* の伝統の持つ一つの性格があるように思われるが、この問題は更に充分な検討を要するものであり、広く御教示を請う次第である。

カール・バルトにおける

### 宗教と非宗教

宇都宮 輝 夫

カール・バルトは、宗教を、具体的な宗教に普遍的な人間学的条件へと還元し、人間性と宗教とを同一視している。とすれば、彼において、宗教は、凡ての社会と人間に普遍的であり、人間的現象は凡て宗教であるように思われる。ところがバルトは、"Fragen an das Christentum" と題された論文 (*Zofinger Centralblatt*, 1931. *Theologische Ergeben und Antworten*, 1957 に所収)において、宗教と(科学的、政治的、倫理的、美的世界観などの)さまざまな世界観を截然と区別し、後者を宗教ではないとする。そこで、バルトにおける宗教と非宗教の関係、つまり両者の区別と連続性という問題を取り上げ、検討してみたい。

この論文でバルトが挙げている、宗教と世界観を区別する際の標識を整理すれば、次のようになる。(1)世界観は、排他的拘束力を持たない。(2)人は、世界観の肯定を整然と基礎づけることができる。(3)世界観は、根本的には人間の実生活と係わらない。それに対して、(1)宗教は、人間に対して排他的強制力をもって迫ってくる。(2)人は、宗教を肯定する際、そのための根拠を挙げることもできず、また挙げようとしめない。(3)宗教

は、何よりもまず、人間の実生活を差し押える。これらの標識の有効妥当性は、ここでは措くが、ともかくバルトは、それらによって、共産主義と国際ファシズムなどを、現代の新しい宗教として捉える。しかし、マルクス主義にせよ、国際ファシズムにせよ、その歴史の実体は極めて多岐に渡っており、各々のアイデンティティ自体が問われている状況を考慮すれば、それら各々を全体として問題にしようという発想には無理があるとも言える。確かに、バルト自身も、それらを一つの統一の実体と考えているわけではない。例えば、彼は、勤労人民の支配と唯一存在という理念を絶対的排他的規範にして目標とするロシアの共産主義は宗教であり、それに対して、「大体において中庸を得た」社会民主主義（実質的にはドイツ社民党を指すと考えてよい）は、それとは根本的に異なり、宗教ではない、と述べている。

しかし、ドイツ社民党は、右はベルンシュタインの修正主義から、左はF・メーリングやR・ルクセンブルクに至り、統一した政党であるとはかならずしも言えない。少なくとも、当時のマルクス主義の状況は、理論的にも政治的・社会的実践の上でも極めて錯綜しており、宗教と世界観に関するバルトの標識によって二分しうるほど単純ではない。つまり、バルトによるロシア共産主義と社会民主主義の区別は一応認めるとしても、現実には、両者の間（およびその周囲）にはさまざまな思想傾向が介在しており、各々が相異なりつつも重なり合い、それ故そこには一種の連続性も存在すると言えよう。

とすれば、この区別に対応している宗教と非宗教の区別も、当然、同じようなことが言えよう。即ち、宗教と非宗教の間そのものにも、明確な境界線は引きえないということである。ところがこのことは、バルト自身の幾つかの発言からして、彼自身の考えでもあったと推測される。それ故、結論として次のことが言える。即ち、バルトの思惟においては、宗教と並んで、世界観と呼ばれるところの、宗教とは区別されるもの、その意味で中立的なもの、非宗教も存在する。従って、彼において、宗教は人間に普遍的であるにしても、それはかならずしも、凡ての人間の現象が宗教であるということの意味しない。そして、宗教と非宗教は、相互に、いわば理念型には厳密に区別されるのではあるが、現実の多様性においては、その両極の間に無数の中間現象があり、インガー流に言うならば、宗教と非宗教は一つの連続体をなしているのである。

### 初期バルトの神の国思想

初期バルトということで一九一三〜一八年スイス・ザーフェンヴィルという農村工場町の教会における牧師時代のバルトを理解したい。既刊十四を数える彼の死後出版の中に『説教一九一四年』『説教一九一三年』二冊がある。その年間なされた全説教が集録されている。それが今日の発表の研究資料である。

山本 和

神の国はイエスのメッセージの中心点であり、神の人間への道  
 の目標にかかわるものでその限りで生と世界の終末論的規定で  
 ある。後にKDⅡの山上の説教の注釈では、神の国とイエス  
 と新しい人間の各々を他をもって釈義させた「神の国とはイ  
 エスによって始まった新しい人間の国である」というように。  
 またKDⅢ/3では「神の国はイエスの死と復活によって起こ  
 った世界と人間との全体的規定である。イエス・キリストにあ  
 る和解のわざは成就されたのみならず世界に照らし入る。それ  
 はあのパン種のように三斗の粉に混ぜ込むとそれが全的に完全  
 醱酵する。天国による、その完全な力と栄光における世界と人  
 類との規定と変化はただ可能だけでなく現実となり目下進行  
 中である。イエスが地に投ずるために来たあの火は、道徳的・  
 宗教的・政治的激昂や運動の小さな火種ではなく神がイエスに  
 おいて成し遂げた行為の火であり、イエスにおいて起こった神  
 の自己卑下と人間の高擧とのわざでこの火が燃え上って消えよ  
 うとしないことだと」説いている。これは後期バルトのキリス  
 ト論的解釈である。

一九一四年の牧師バルトはもつと素朴に自然に考えている。  
 神の国は自由・平和・喜び・生命・真理の国と言ひ、福音と言  
 っているものと同格同列におかれる。この年に「まず神の国と  
 その義とを求めよ」(マタイ六・三三)について三回説教して  
 いる。求めよは渴き・憧れ・思いを向けることだ。「ひとりの  
 キリスト者は自分に不満足であり、いつも前方を見る人であ  
 る。」聖なる不満足々を抱き、内に上方ないし前方への神的運

動を持つている。神の国とは神の支配・王的支配である。そ  
 れは人が神の意志に聴従する所そこに来ている。それは何も特  
 別な事、異様な事ではない。すべての人の魂の中にこの神の支  
 配への郷愁がうずくように隠されている。ところがわれわれは  
 もう一つ人間の世界に生きている。一方には神の世界、永遠の  
 世界、自由の世界があり、他方にはいかに飲み食いするかに悩  
 む人間の世界がある。これら両世界が我々の魂の中で衝突す  
 る。大半の人々がまず人間の世界を求め、時々その間で神の国  
 を求める。この両天秤、ダブルプレーは成り立たない。人は神  
 と富とに兼ね仕えることはできない。ダブルプレーを止めよ。  
 まず神の国を求めよ。とイエスは命じる。その時生に決定的進  
 歩が生じる。一つの新しいものが始まる。それは生の最高の無  
 条件的秩序である。「われわれの生は二つの小川が並んで流れ  
 るようなものではない。一つの強力にざわめき前進する一つの  
 大河だ、ただ一つの燃え上った炎だ。われわれの魂にはもはや  
 二つの世界が住んでいるのでなくて、一つの世界、神の世界  
 にしてわれわれの世界。それを求めよ。これがイエスの約束し  
 た復活であり生命である。

この期のバルトはまるで自然主義者のようにやや楽天的に語  
 る。小さな種も五〇年の大木も太陽の光と熱から生命をうける  
 と。ところが一九一四年七月二十六日の第一次大戦以後音調が  
 一変する。それまでは資本主義の不正、悪を糾弾した。バーゼ  
 ル博物館にある画家ヴェルテイの絵を説明して「前景に十字架  
 が立ち、牧師が大きな身振りでそれを指差す、二、三のあわれな

魂がそちらを見ているが、もっと膨大な人々の流れが徒歩で馬で車で自転車で自動車でそのわきを追い越し、互いにおつかり合い地に引き倒されている。そして一つの大きな金貨がはるかに向うに転がっていくのを追いかける。だれも十字架に一瞥もくれないで。これには不義、愚かな貧欲、無思想、刃上の競争、魂の不満足、これが資本主義の悪だ。この悪が去らなければ神の国は来ない。人間の傲慢、怠惰、偽りの罪が除かれ、赦され、蔽われ無化されること。罪人がそこに落ちこむ死がいやされ、足下に踏みにじられ、背後にされた時、そこに神の国がくる。戦争の悪を糾弾し、「恐れないこと」「何事も思い煩なうな」(ピリピ四・七)で慰め、死と涙と苦しみを叫びと痛みのやむ来らんとする国を待望している。

ルターにおける

### 「義人にして同時に罪人」の一考察

片柳俊子

ルターの「義人にして同時に罪人」という定式が、キリスト者の神関係の自覚を表現しているというのを『ローマ書講義』(二五―一六六)を手掛りとして明らかにしたい。

「聖徒たちは内的には常に罪人であり、それゆえ外的には常に義とされている。しかし偽善者たちは内的には常に義人であり、それゆえ外的には常に罪人である。」(WA.56,268,27ff)

「内的に」とは、「我々において、我々の評価において、我々がいかにあるか」ということであり、これに対して「外的に」とは「神の前に、神の認定において我々がいかにあるか」(WA.56,268,3ff)ということである。ルターにおいて「義人」および「罪人」という概念は、「神の前で」と「我々自身の前で」という二つの法廷の判定における人間の規定である。すなわち、義や罪は、神あるいは人間の有する自体的な性質であるというよりもむしろ、神と人間との関係を表す言葉として、固有の意味を与えられている。ルターによれば、人間存在の規定は、いかなる神関係にあるかということによって決定されるのである。換言すれば、人間の規定は「神の法廷で神の判定によって、神の義から自己の存在を受けとるか、あるいは自己の法廷で自己自身の判定によって、自己のわざの義から自己の存在を引き出すかに賭けられている」(Zur Mühlen<sup>1</sup> Nos. extra nos, 514)のである。そして聖徒たちがそこに立つ神の法廷では、神の義、すなわち神の性質としての義ではなく、キリストの贖罪により、信ずる者に恵みとして転嫁される義、「我々の外に、キリストの内にある義」のみが義と認定される。聖徒たちは、神の法廷に自己を委ね、神の義から自己を受けとるがゆえに、神の認定において、常に義とされている。これに反して、偽善者たちがそこに立つ自己自身の法廷において、彼らは、自己の義、自己自身から来たり生じた義、すなわち自己の能力やわざをもって、自己自身を義と認定し、そこにおいて自己の存在を根拠づけようとする。人間は、そのような偽善者の



在り方である自己信賴的、自己愛的、我執的在り方に、その本性が深く浸蝕されており、ルターはそこに人間の神關係の破綻、すなわち根本的な意味での罪を見ている。罪の自覚は、信仰と同時に成立するのであり、キリスト者は義とされると同時に、眞の自己認識、つまり罪の自覚に到達せしめられるのである。そして、「義人にして同時に罪人」という事態は「悔い改めにおいてその生活の座をもつ。なぜなら悔い改めは、二つの同時的な判定によって規定された、神の前での人間存在の具體的出来事であるからである。」(Zur Mühlen, op. S.144) ルターは、キリスト者が洗礼後も、罪が完全には除去されていないという見解に立ち、靈的人間において、靈と肉との戦いが存する事態を、「同時に」をもつて記述している。靈は神の律法に仕え、肉は罪の律法に仕える。しかし肉は靈によって支配されたものとしてのみ残存する。「義人であるのは、キリストの義が彼らをおおい、彼らに転嫁される、そのキリストを彼らが信じるからであり、罪人であるのは、彼らが律法を成し遂げず、欲性なしではない」(WA. 56.347.9ff) からである。信仰において常に善のみを欲し、神の意志に服従しようとする意志が確立され、それが肉(罪)の反抗に対してたえず戦うのである。キリスト者は、現実においては罪人であるが、希望において、すなわち神の確かな救いの約束において義とされているのである。なぜなら、自己自身および自己の救いへの可能性に関して、自らを無であり罪人であると認め、神の力と働きとに自らを完全に委ねているからである。我々は、たえず悔い改めるこ

とによって、我々の外なるキリストを同時に我々の内で働くキリストとして受容するのである。活動するキリストの義によって我々は「不義なる者から義なる者へ、義なる者からいつそう義なる者へ」とたえず生成していくのである。

### ルターの Obrigkeit および Staat に関する一考察

早乙女 禮 子

Luther における Obrigkeit および Staat 概念は相互に分離しがたく、結合されている。即ち Augustinus の civitas 概念を媒介として、Luther 信仰理解より Obrigkeit 概念が福音弁証法的に基礎づけられたこと、そこから現われ出る接合点に Luther の 思惟を看取することができる。

一、Luther は Augustinus の civitas 概念を媒介として彼の信仰理解より、Reich Gottes 及 Reich der Welt を、即ちキリスト者と非キリスト者の思惟を發展させている。さらに Staat 概念と媒介とした Obrigkeit 概念の根拠として十誡の第四戒「父と母を敬え」(WA. 30.1.147f) から受容している。Obrigkeit 概念受容の動機は両者の神への愛と隣人への愛 (Augustinus) の(場合、神への愛) の caritas の解釈にある。Augustinus の思惟は対立を絶対的には観るが、眞意は相対的現実的に観ることに存する。即ち神の国(思籠)は現実的に地の国

(自然)にある。つまり神への愛は、真の自己愛である。救済史的、終末論的ではあるが、福音弁証法的に思惟していない。それに比し Luther にあって真の自己愛は、odium sui condemnatio sui であり、逆説的愛(永遠の死)である。最も尖鋭化された形は山上の説教の解釈に現われる。Augustinus の解釈は完全な人のみかなしうる福音的勧告にすぎない。Luther にあってキリストの言は完全、不完全という、身分やわざ(職務)にあるのではなく、心、信仰、愛にあると指摘する。Luther にあって山上の説教は一方的に神の思恵により信仰義認されたキリスト者のみが福音と愛にまつて自己と他者に関わる信仰と愛の間である。Augustinus の思惟は存在論的、救済史的、終末論的ではあるが、Luther の Obrigkeit 概念によって修正されざるを得なかつたように思われる。

二、Luther は Obrigkeit 概念を Augustinus の civitas 概念を媒介として推論した。Luther は Augustinus の言ひ、神の像(imago dei)を否定する。単なる否定ではなくて、否定の否定によって肯定する。即ち止揚する。つまり隣人愛が福音弁証法的対立と統一によって、神の愛に止揚されるという。信仰義認から理解している。さらに Luther はローマ教会の教皇権の絶対化、權威化に対して、corpus Christianum 概念によつて論証する。真のキリスト者身分にとって重要なことは一つの洗礼、福音、信仰をもつことである。洗礼、福音、信仰のみが我々を靈的にし、キリスト者にするからである。従つてキリスト者の職務は各々靈的職務とこの世的職務に分離されるが、神の

愛の統一のもとにある。つまり、Luther の職務理解は神に対する信仰表現の場、かつ神の愛による隣人への奉仕を意味する。

三、Staat 概念を媒介とした Obrigkeit 概念の受容は、Regiment 概念の關係に換言することができる。動機はローマ教会理念に基づく職務混同の事例である。即ち靈的諸侯がこの世的に治め、この世の諸侯が靈的に治めている。つまり鉄をもつて魂を治め、破門状をもつて身体を治めている。靈的諸侯の統治は權威、權力ではなくて奉仕(職務)である。ここで Luther は「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に」(Math. 22, 21. u. a.) というイエスの命令を引用し、この世の権力と服従に対する限界を指摘する。即ち絶対的なる神には絶対的に、相対的なるこの世の権力には相対的に関わること、即ち相対的なるものは絶対的なるものの支配下にある。さらに相対的なるものが絶対的なるものに対することは死である。前者は死(逆説的愛)によつてのみ、神の愛に、自由に生きることができる。この福音弁証法的対立と統一の接合点、ここに Luther の信仰と愛を理解することが出来る。

四、Luther の信仰と愛の理解から Augustinus の Staat 概念を Obrigkeit 概念に、福音弁証法的に、現実的に内在化せしめた。また「父」は Obrigkeit (Herrschaftsweise)を「母」は Staat (Herrschaftsbereich) を特徴づけることができる。さらにまた Luther の職業觀の萌芽を Obrigkeit 概念の中に觀ることが出来る。従つて Staat 概念を媒介とした Luther

の *Obrigkeit* 概念には、信仰と愛による福音弁証法的思惟を看取することができる。

### 「M. Luther における Werk の問題」

加藤 智見

人間による「わざ」を排し、ひたすら信仰のみに全関心を集中する絶対帰依の宗教形態に於て、では翻って人間が信仰するその行為自身は「わざ」に属するか、そして「わざ」自体は如何様にとらえられるか。

かような側面から問題をおこすに、M・ルターがいわゆる功績を求める「わざ」(Werk)を否定し、*sola fide* の立場に立ったことは周知のことである。しかるに同時に「信仰を鍛練し強めることは正しく全てのキリスト者がなすべき唯一のわざ (Werk) である」(Von der Freyheyt auß Christmenschen. 7) という。そこで問題を提起した。

一 信仰すること。信仰を強めること自体が唯一のわざ (Werk) であるといわれるが、その Werk 意味は如何様なものであるか。

二 その Werk がらわゆる「善いわざ」(gutes Werk) の Werk と異質なものであるとすれば、本質的な相違は如何にあるか。更に何故ルターはかような二種の Werk を執拗に問

題にしたか、以上の点である。

ルターに於ける発想の基盤を考える場合、罪の問題を看過することは出来ない。「原罪の中に生れつき」、「肉体の死以外には根絶され得ぬ」(Von den guten Werken. W. A. 6, S. 276) 絶望的な深さをもった罪にルターの苦悩があった。かような罪は観念の場における実態的な善に相對する如きものではなく、罪の中に孕まれ、肉体が生きる限り、のがれ得ない宿命的なものであった。かような境位にあっては内面の動搖は止るところがない。更にその根拠を問えば、「全ての罪の始めは神から離れた」(Freyheit. 24) という人間の負目に帰着させられる。とすれば神から離れ罪からののがれ得ぬと感ずるルターにおいて、「多くのわざを為し神を動かそうと試みる」(Von den guten Werken. S. 207) といふ gutes Werk の Werk は無意味になる。

さればかような人間にとって真の信仰をもつことは如何にして可能になるか。ここでルターの次の側面を問題にしたい。「信仰は我々内で働らき給う神の御わざ (Werk) である」(I. bid. S. 276)。即ちこれによれば信仰自身の主体は神におかれ、信仰は神の Werk による。とすれば本稿の冒頭の引用文と合わせ考えるとき、信仰の主体は人間であると同時に神であるかの如きでもあるが、それは何故か。更にルターは信仰を指して、「それは神の御わざであって、人間のわざではない」(De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. W. A. 6, S. 530) とも言切る。その根拠は、「義にして信すべき神が只

助けと確かな援助を約束し給うだけでなく、それを心にのぞむようにさへ命じ給うて、あらゆる機会を与えて御自身への信仰と信頼を促し給うている」(Von den guten Werken S. 224) からであって、ここにルターの全関心は信仰を促す神の意志に転換されていると考えられる。端的に人間が神を信ずることでなく、「人々に迫まり」(Ibid. S. 223) 我々に先んじて信仰を促す神の強烈な意志が全てに先行して彼をとらえていると考えられるからである。かような境位においては、信仰は神自身の意志によって神の側から求められ、促され、呼びおこされて生れるものとなる。即ちその神の意志を神の思慮であり賜物であると感じ得たとき、始めて真の信仰となり得る。これを考えるに、ルターにおいては信仰をひきおこす主体が神であると信じ得たとき、始めて信仰の主体は神によって人間の上におけるという信仰の内的根拠が存すると考えられる。

さてかかる信仰にあつて、信仰するというその Werk 自身はどののようによつて考えられるか。ひたすら神自身の Werk から生れる信仰はそれが神の意志に由来すると信ずるが故に人間の恣意に基づかず純粹であり、ひたむきにその信仰を強めることは神の意志によるが故に、唯一の純粹な Werk となり得ると考えられる。この Werk は端的に人間のみがその主体となる Gutes Werk の Werk とは本質的に相違すると思われ、その相違故に「ルターが生涯執拗にこの二種の Werk を問題にした原因の一が考えられるが、仮にこの点を問題提起し、検討を加えていきたい。

## 『ソロキア』における魂の不死の証明とその真偽論(とくに Verm)の性格への影響について

小 阪 康 治

『ソロキア』では第一巻で神をどのように求めるかということ、第二巻では魂の不死の証明が主題である。ところがこの書では verum と falsum (前者を真或いは真のもの、後者を偽或いは偽のもの、また veritas を真理 falsitas を偽と訳す。)の研究も行われており、これが後世に与えた影響は大きい。真の性格は『ソロキア』のどの個所に着目するかで大きく違ってくると思うが、今回は主題である魂の不死の証明との関係から、その性格を考えてみたい。

魂の不死の証明は第二巻の五ヶ所で行われている。第一の証明は三章四節の始めの理性の発言から三番目の理性の発言の終りまで。第二の証明は三章四節最後の理性の発言。第三の証明は四章五節の最後の理性の発言。第四の証明は十三章二十四節最後の理性の発言。第五の証明は十九章三十三節の始めの理性の発言から六番目の理性の発言の終りまでである。この五つの証明はその論法によつて第一の種類の証明(第一、二、三の証明)と第二の種類の証明(第四、五の証明)に分けることができる。

第一の種類の証明

一 真理があるより虚偽がある方がたしからしく思われるし、もし自然界 (*Terrena natura*) に虚偽がなければ真のもののみがあることになる。

二 虚偽あるいは真のものは感覚 (*sensus, sentire*) なしにはありえない。

三 虚偽か真のものかがあるのだから、いづれにしても感覚は永遠にある。

四 魂が感覚する。  
五 感覚が永遠だから魂も不死である。

第二の種類の証明

一 もし基体の中に (*in subiecto*) あるものがすべて永遠にあれば基体は存続する。 (*manere*)

二 学問 (*disciplina*) は魂の中にある。

三 学問は真理である。

四 真理は永遠である。

五 基体 (魂) の中にあるもの (学問) が真理であり永遠であるから魂も不死である。

アウグスティヌスは第一の種類の証明は魂の継起 (*successio*) の証明にすぎないとし、また第二の種類の証明は学問を知らない人の魂の不死を証明できないと考え、証明は成功していない。

ところでこの二つの種類の証明における真の性格を比較してみると、第一の種類の証明では自然界に在るものといわれているが、第二の種類の証明では真理がその内にある学問的真、が真と呼ばれている。この二種類の真の性格はすでに第一巻十五

章にもあり、二十七・八節では存在する木、純潔の人とされ、二十九節では不死のものとされている。しかし『訂正録』では後者の性格の規定を評価しており (*Retractionum W.1*) 魂の不死の証明の一応の評価 (*Soliloquorum p. 19. 33. Epistola III*) から考えても『ソリロキア』における真の規定は第二巻十八章三十二節の定義を重視すべきだと考えられる。この二つの真の在り方の相違は、真なるものとして存在する場合は真理によって (*meritate*) と言われ (I. 15. 27) 不死な真の場合真理がその中に (*in vero*) (I. 15. 29) あると言われていることによつて示されている。第二巻でも存在しかつ滅びるとされる真の性格は十章までで、十一章からは不死なる真という用法になる。真の定義が次第に変化した原因は必ずしも明確ではないが、証明が変わったことが一つの要因であると考えられる。すなわち『ソリロキア』での *verum* の最終的な定義は学問的真換言すれば文法的、幾何学的真である。また偽の性格も証明につれて変化している。まず (II. 9. 17) で「存在しようとして存在しないもの」といわれるが結局存在するもの (II. 15. 29) と定義が変わる。しかし偽の性格はこの書では明確になっていない。以上『ソリロキア』での魂の不死の証明の検討とその変化が真のものの性格に与えた影響という観点から考えてみた。

## アウグスティヌスにおける祈りの構造

稲垣 不二麿

アウグスティヌスは、『告白』第十巻において、キリスト者として生きている現在の自分自身を省察し、信仰によって生きる者も、この生にある限り、誘惑から全く自由ではなく、日々それらとの戦いの内にあることを告白する。そして、それらの誘惑に対して節制 (*continentia*) を保つべきであることを説く。*continentia* とは、根源的には、心を多に分散しているあり方から一へと集中させ (*con-*)、その状態を保つ (*teneré*) ことである。

この節制は、神が命ずるものであり、この生に生きる現実のわれわれにとつては、どこまでも当為である。この節制に関して、アウグスティヌスは、「汝の命ずるものを与えたまへ、そして、汝の欲するものを命じたまへ」と、神に祈っている。このアウグスティヌスの言葉は、後にペラギウスの厳しい批判を受けることとなる。ペラギウスは道徳的志操の高い修道者であり、常々キリスト教の信仰に生きている人々の間にみられる道徳的な弱さを嘆いていた人である。そうしたペラギウスにとってこのアウグスティヌスの言葉は聞くに耐えなかつたのである。後年、アウグスティヌスはペラギウスおよびその派の人々の考え方を反駁し、いわゆるペラギウス論争を展開しているが、この論争とおしてアウグスティヌスの考え方は次第に明

瞭にされていった。

では、この言葉はどのような場において言われているのだろうか。アウグスティヌスは「業の法」(*lex operum*) と「信仰の法」(*lex fidei*) とを区別し、「業の法によって神は『私の命ずるものを為せ』と言たもう。しかるに、信仰の法によって神に向つて『汝の命じたまうものを与えたまへ』と呼びかけられる」と述べている (*De spiritu et littera*, xiii, 22)。前者はペラギウスの立場に通じており、後者はアウグスティヌスの立場である。前者にはおいては、命ぜられたことを為すかゝ為さぬか、という行為 (*actus*) が、さらにはその根底にある意志が問題である。真に意志するならば行為は必ずそれに伴う。意志と行為、意欲と実行との乖離はいまだ問題になっていない。これに対して、後者は信仰の立場に立つものであって、そこでは人間の意志ではなく、神の慈悲が根拠となっている。こうした立場は、自らの内なる弱さの自覚と深く結びついているものであって、自らの意志の力に対して深い信頼をおいている限りは隠されている。

人間の意志は、「真理の道」が隠されているならば、罪を犯すこと以外の何事もできない。というのがアウグスティヌスの基本的立場である。自らが自らの始源 (*principium*) にならうとして、真の始源である神から逆倒する。その逆倒が習慣化され、必然性となっている。それはもはや自らの力だけでは超克され得ないものとなっている。それが、人間における弱さなのである。

善き意志と悪しき意志とは、同一の仕方でも成り立つものではない。アウグスティヌスにおいては善き意志は *aduta divinitus voluntas recta* と呼ばれ、悪しき意志は *deserens Deum voluntas perversa* と呼ばれる (*De civitate Dei*, XIV, 27)。悪しき意志が「神を放棄する」という意志自身の自己規定において現実的になるのに対して、善き意志は神の助けを場としてのみ成り立つ。 *adiutus* という完了分詞は人間の意志に対する神の慈悲のはたらきの絶体的な優位性、先行性を言いあらわしているものである。

最初にあげたアウグスティヌスの祈りは、このような神のはたらきをよりどころとして成り立っている。それは神の慈悲のはたらきを呼び求めている。しかし、それは、単に神の慈悲を対象としてこれを求めるというのではないであろう。そうではなく、自らがすでに神の慈悲の内にある者が、同時に自らをいまだ誘惑の内にあるものとして知った時、かの祈りは為される。祈りは神の慈悲において可能となり、神の慈悲は祈りにおいて信受される。神のはたらきと人間の祈りとこのような内的な係わりの中に、われわれは、祈りの構造をみる事ができるであろう。

アウグスティヌスについての  
一考察 (c)

——“*De libero arbitrio*” 第三卷における  
“*voluntas*” の “*ignorantia et difficultas*”  
について——

清田 寛

前回の発表で述べたように、アウグスティヌスは “*De libero arbitrio*” 第三卷で、自然的・必然的なものは罪ではなく (III, 12)、抵抗出来ない避けられない罪はない (III, xviii, 50) と考えている。ところが、ここで、「人がどのようにあるべきかを知らず、あるいは、自分がどのようにあるべきかを知りつつもなし得ない」 (III, xviii, 51) という、「無知」と「困難」の問題が出て来て、この「無知」と「困難」による行為を否認されるべきもの非難されるべきものと考えている (III, xv, 51)。そして、この「無知」や「困難」は、最初の人間の罪に對する罰である (III, xviii, 51—52) と考えている。

ここで、私には非常に重要に思われる一文、即ち、「しかし、私達が正しく行なうことの自由な意志について語る場合は、勿論人間が「最初に」創造された時の意志について語るのである。」(但し「」内は筆者が訳を補ったもの。) *Cum autem de libera voluntate recte facienda loquimur, de illa scilicet i-*

n qua homo factus est loquimur. (III, xviii, 52) が出て来る。この文によれば、自由意志は最初に創造された人間にだけあった、という解釈も成り立つ。ところが、「実際、創造主自身がそれらの魂を遣わしたとすれば、その無知と困難にあってさえ、求め、尋ね、努力する自由意志をそれらの魂から取り去ったのではない。創造主は求める者には与え、尋ねる者には示し、叩く者には開こうとし給うのであって、非難を受けることは全くないのである。」quandouidem etiam si eas ipse misisset, quibus etiam in ipsa ignorantia et difficultate liberam voluntatem petendi et quaerendi et conandi non abstulit, daturus petentibus, demonstraturus quaerentibus, pulsantibus aperturus, omnino extra culpam esset. (III, xx, 58) (但し、原文三語目の eas は animae を受けている。)という箇所によれば、自由意志は、最初の人間だけにではなく、墮罪以後の人間にもあることになる。

ここで、又「無知」と「困難」が原罪に由来する罪であることが、III, xix, 54; III, xx, 55; III, xx, 57 で主張され、この原罪の結果の罰即ち「無知」と「困難」の克服が神の助けによって可能である (III, xx, 55) と考えられている。このことは、更に III, xx, 56; III, xx, 57; III, xxii, 65; III, xxiv, 71 で繰り返し主張される。しかもこの「無知」と「困難」は、原罪の結果の罰としてだけではなく、「この無知と困難は罪と呼ばれる」dicuntur ista a peccata (III, xx, 57) とあるように、繰り返し罪とも考えられる。そして、この「無知」と「困難」は、「この」からあ

の無知と困難が生ずるのだが、これは最初の人間においては可死性という罰であった」(III, xx, 57) とあるように、人間の可死性 mortalitas と結びつけて考えられている。この可死性が生物学的な死をも意味することは、「肉の可死性」(III, ix, 28)、「というのは、断罪された最初の人間からは、幸福は取り除かれたが、生殖 fecunditas までも取り除かれたのではない。実際、彼の子孫は肉の可死性であり、可死的であるにも拘わらず」(III, xx, 55)、「最初の人間の罪の罰である可死性によって生まれた肉体」(III, xx, 57)、「可死的な肢体」(III, xx, 57) という表現から明らかであるが、又、同時に、たった今引用した、「この」からあの無知と困難が生ずるのだが、これは最初の人間においては可死性という罰であった」(III, xx, 57) という箇所から、神の恩寵を欠いた状態でもあることが推察される。

ところが一方では、この「無知」と「困難」とが、自然的なものとも考えられている。即ち、「創造主は、その無知と困難そのものを罪として非難し給うことはないだろう。」(III, xx, 58) とあり、更に又、「実際、無知と困難とが自然的なものであるならば」(III, xxii, 64)、「この」は、魂が自然的に知識を持たずまた自然的に能力を持たないということが魂に罪として帰せられるのではなく」(III, xxii, 64)、「真なるものについての無知と善を行なうことの困難さが、人間にとって自然的であり」(III, xxii, 64) とある。

従って、アウグスティヌスは、「De libero arbitrio」に於いて、「無知」と「困難」の問題を、「一方ではそれらを「罪の



罰」あるいは「罪」と考え、他方では「自然的なもの」と考え、「自然的なものは罪ではない」という彼の立場から見ると、矛盾した二つの結論を引き出している。

### 実体の神学と関係の神学

奥村 一郎

マルチン・ルッター (1483—1546) による宗教改革に対抗して開かれた、カトリックのトリエンツ公会議 (Concilium Tridentinum; 第1期 1545—49; 第2期 1551—52; 第3期 1562—63) における秘跡論 (De Sacramentis) の中の重大な決議に、実体変化 (Trans-substantiatio) という命題がある。つまり、パンの実体がキリストの体になり、ブドウ酒の実体がキリストの御血に変化する (Conversio) という事実を示す、神学的術語である。(Sess. X III; Decretum de Eucharistia, cap. 4, 1642, can. 2, 1652)

プロテスタント神学の純象徴説に対するカトリック神学の、この実体説が、以来四世紀の間、神学のみならず、靈性および信仰生活のすべてにわたって、よい意味にも悪い意味にも、どれほど大きな支配力となったかは、外教者には、およそ想像のつかないほどである。

「聖体礼拝 (adoratio)」を中心とする信心が、その言葉そのままの名をもつ数多くの修道会が生みだされただけではなく、

全カトリック教会の靈的生活の源泉となった。

聖体降福式 (Benedictio) 聖体行列、聖体訪問などが、急速に教会において失われはじめたのは、今からさほど遠くない第二ヴァチカン公会議 (II Concilium Vaticanum, 1962-1965) が終る頃からのことである。

ミサ聖祭のクライマックスである実体変化又は聖変化は、いうまでもなく最後の晩餐における、キリストの言葉にもとづく。

「これは、わたしの体である。」 [Hoc est enim corpus meum; *corps êtreu tó · sôpâ jou*] (マタ 26・マコ 14・22 ルカ 22・19、イコリ 11・24)

三つの共観福音書とコリント人への手紙にもとづくこのキリストの言葉の伝承には、二種類の区別がみられる。

一つは、マタイとマルコに共通のもの、もう一つは、ルカとパウロによるものである。この両グループの伝承にみられる細部の差異は別として、ひとつ、めだつてとりあげられてよい部分がある。すなわち、マラタとマルコに共通な資料では、「これは、わたしの体である。」(マタ 26・26 マルコ 14・22) とあるのに対し、ルカ福音書とコリント人に与えた手紙の中には、

「これは、あなたがたのために渡される。わたしの体である。」(ルカ、22・19、イコリ 11・24) とある。前者は、ピオ五世によって認可され、殆んど四世紀にわたって、カトリック教会のミサの中で唱えられてきた「実体変化」の裏付けとなる聖書のこと

ばである。後者は、第二ヴァチカン公会議後一九七〇年に編集された新しいミサ典書の中にとりあげられることになった。ただ単に、「わたしの体」であるというだけではなく、「あなたがたのために渡される」(ルカ22・19)とか、「あなたがたのため」(1・コリ11・24)とか又、コリント人への手紙の他の異本によれば、「あなたがたのために引き裂かれる」わたしの体という「関係」が、浮き彫りにされてきた。いわば、かつての「実体神学」による秘跡論が、「関係の神学」によって、裏づけられることになったということである。

たしかに、キリスト教の本質は、秘跡論のみならず、そのすべてにおいて、神と人との「関係」に立つものではあるが、かつての聖体論において、きわめて濃厚な実体神学が、関係の神学を導入する結果になったことは、これからのカトリックの霊性や、信仰のあり方に、次第に大きな影響かを及ぼしてゆくことになろう。

## ヘーゲルとキリスト教

—— フランクフルト期の愛の一考察 ——

八 田 隆 司

ヘーゲルとキリスト教を論ずる際、どうしても検討しておかなければならないことは、『キリスト教の精神とその運命』という断片において展開された愛という概念である。ヘーゲルは

この断片においてイエスの教えを愛として把握するまで、彼はそれをカント的道德信仰を基礎として解釈していた。ヘーゲルは宗教を純粹道徳の立場から明らかにしようとしていたのである。

しかし、イエスの教えをこのような立場から解釈することには問題がある。なぜなら「汝：すべし」という定言命法の普遍的道徳法則を遵守するのが人間の使命だとすれば、個別は普遍によって規定され、個別の犠牲によって個別と普遍との結びつきが考えられているからである。だが、もし個別が普遍に隷属するならば、それは決して道徳的自由とは言えない。イエスが説いたのは、人間の自由と尊厳だからである。そのために、ヘーゲルはこのようなカント的道德律からのイエス解釈が成立しないことに気づき、新たにイエスの教えを愛としてとらえ直すのである。

『キリスト教の精神とその運命』という断片でヘーゲルは、イエスが愛を説くその背景としてユダヤ民族のあり方を検討している。そして、ヘーゲルはユダヤの神と人間のあり方を主人と隷属者の関係だとみなす。これはユダヤ民族の祖であるアブラハムに由来しているからである。アブラハムの行為は、共同生活と愛の紐帯を、彼がこれまで人間及び自然と結んで生きてきた関係の全体を破砕してしまふ分離断絶の行為であった。彼は神と自己以外のどんなものも信頼せず、それ以外の一切のものと自分を断絶を切断し、すべてに對し烈しい憎悪の中に埋没したのである。このような敵対しあつた生活の中で、アブラ

ハムは生存を維持するために精神的支点として神を必要とした。しかし、この神もやはり人間との間に生命的な紐帯をもたない断絶した超越者なのである。カントの道徳律と同様に、人間は神に隷属している関係である。したがって、アブラハムの行為と生涯に象徴されるユダヤの運命は、人間性の中にある聖なるものを蹂躪し、自分の狭隘な信仰の中で破滅せざる負えなかったのである。

イエスが愛を説いたのは、ユダヤの運命の危機をその背景としている。イエスはユダヤの本質である分離断絶を克服し、人間の神に対する隷属から人間と神との真の関係を説いたとヘーゲルは考える。ヘーゲルはこのことをイエスの隣人愛から説明している。ヘーゲルは「汝自らを愛するごとく、汝の隣人を愛せ」を「隣人を汝自身と同じ程度に愛せ」と解釈しない。なぜなら、ただ自分自身を愛するということは意味のない言葉だからである。そうではなく、ヘーゲルはそれを生命の平等の感情と解釈している。敵対しあったものが愛において統一されるためには、すべてのものに一性である生命が貫かれていなければならない。したがって、愛とはすべてのものに平等に流れている生命を感じることなのである。つまり、愛とは敵意の克服であり、敵対者を自分と同じ生命として感ずる合一の精神であり、そしてこの生命というものは、一なる神性の中にある。なぜなら生命が分離して生命と別なものになることはありえないからである。生命体においては部分は全体と同様に、同一の一者であり、すべてのものは神性の中に生きているのである。

したがって、イエスの愛とは生命の統一を把握することであり、他者の中に自らと同じ神性を見ることなのである。このような関係こそが、神と人間との真の関係であり、人間が自由な人間として成り立ちうるものなのである。

以上、ヘーゲルのイエスの愛の解釈について考察してきた。そこにおいては人間の神への隷属という分裂関係が越えられ、神と人間との宥和がなされているのである。このことは、ヘーゲルがカントの思想を脱却し、自らの思想形成の萌芽としてみることができよう。

### S・E・ミードの

#### 『ポスト・プロテスタント』について

野村 文子

この報告の意図は、ミード (Mead, S.E.) の『ポスト・プロテスタント』に対する考え方を紹介することによって、複雑なアメリカの宗教状況を整理することにある。

ミードは、著書『教会を精神的基盤とする国家 (The Nation with the soul of a Church)』の第2章「ポスト・プロテスタントの概念と、アメリカの二つの宗教 (The Post-Protestant Concept and America's Two Religions)」で、「アメリカは、過去において、一度たりとも、プロテスタントの国であったことはない」と記している。この見解には言外の意味

が含まれており、その点こそが、彼の全著作に一貫している主題でもある。

ミードが「デノミネーション」という概念を提出したのは、『アメリカの宗教 (The Lively Experiment)』においてである。植民地時代のアメリカでは、移民たち（特に指導者たち）は、宗教の統一を前提としていた。ところが、独立国家として出発するにあたって起草された憲法には、すべての宗教の自由が明記され、公定の宗教は設定されなかった。宗教を統一しようとした最初の意図が、新しい土地で実現不可能となった時、宗教の自由の実践に対応しうる新しい型の「教会」を直指する論が生まれたとして、ミードは、これを「デノミネーション」という言葉で表現した。

ミードは、憲法に宗教の自由を明示させた力、言いかえれば、推進者を、啓蒙思想家と宗教指導者との両者に求めている。前者の一人であるフランクリンは、良き市民であるほうが良き長老派の会員であることに優先すると考えていたが、ここに、宗教の自由の限界があった。当然のことながら、無信仰は認められていなかった。

一方、宗教グループの指導者たちは、宗教の自由を認めることによって、国家の精神的基盤を人々に教えこむという仕事をひきうけた。しかも、魂という市場での厳しい自由競争をしいられた。敵は、無信仰ではなく、キリスト教内の他宗派であった。他宗派との相違点が競争のセールスポイントでありながら、国家から認められているのは、宗教すべてに共通の信念であっ

た。ここに、各宗教グループ内に緊張が、ミードの表現を借りれば、「ダモクレスの刀」の如き状況が生み出された。

以上のミードの見解を踏まえて、再び、最初の問題、「アメリカは、かつて、一度たりともプロテスタントの国ではなかった」とする主張を検討してみると、これは、独立宣言、憲法、宗教の自由を扱った裁判の判決の背後にあるものは、決して、プロテスタントの神学では理解できない、と言いかえられる。国家建設の初めから、法律上、プロテスタントには優位は与えられず、宗教すべてに共通するもののみ、法的保証が与えられた。

十八世紀の合理主義者の頭の中には、宗教肯定の範囲での宗教の自由はあったが、宗教を持たない人間をも認める余裕はなかった。ここに、アメリカが持つ宗教の自由の限界が潜んでいる。

また、アメリカの現状を「ポスト・プロテスタント」とみるか、あるいは、ミードのように、「一度もプロテスタントの国だったことはない」と考えるかによって、アメリカの宗教の将来に、どのようなイメージをいだくかが異なってくる。ある学者は、教会内で宗派の特殊性を回復し、そのための訓練を強化することに希望をたくしているが、これに対し、ミードは、将来のアメリカの教会は、各々の宗教の特殊性を回復することを目指さず、むしろ、特殊性を失う危険をおかしたほうが将来に希望が持てるのではないか、また、宗教研究が、自伝 (autobiography) を書くことに終始せず、伝記 (biography) を書く

方向に進む方がよいのではないかと提案している。  
ミードの提案は、激動するアメリカ教会に一つの示唆を与えているのではないか。

ゲーテにおける「世界霊」について

岸田 貫一郎

一八〇二年頃のゲーテ作詩 *Waiseele* は、はじめ *Waisch-opfung* と題したが、シェリングの「世界霊について」(一七九八年)を読んでいたゲーテは *Waiseele* と改題した。近世思想の「自然と人間との統一」は、ゲーテにも負わされていた時代的課題である。ゲーテはカントの影響を受けながらも直接会ったことはないが、シェリングとしばしば話し合っている。一七九八年にはじめてイェーナで会ってから一八〇三年まで、夕食や散歩をしながら、特に話題になったのはルクレティウスの長篇詩「事物の自然」(*De rerum natura*)であった。二人とも長篇の自然詩は書かなかったけれども、それはゲーテの「世界霊」(*Waiseele*)に結晶したのである。

「世界」は生きとし生けるものの共に生きている場である。その生きるはたらきが「世界霊」のはたらきである。かくて「各モナーデはおのれの属するところへゆくのである。水中へ空中へ地中へ火中へそして星のなかへ」(「ビーダーマン」ゲーテ対話録)かくてそれぞれの圏内に天体、植物、動物、人類

が生れる。そうしたモナーデ (*Seele*) のはたらきにおいて不  
断の生成が頭わになる。各モナーデは一途に己が完結性を全うしようとするのを止めない。「みずからを超えて成り出ようとする」。大気圏において光と闇が生む「くもり」(*Urphano-men*)のさ中に「色彩」があふれ、輝く「楽園」が開ける。

小世界も大世界もそれぞれの真生命を完うしようと活動する。そのはたらきは *Urleben* の *Ur* においてはたらくのである。 *Ur* は透明・虚空である。いのはたらきは「不増不減の脈搏、拡張と収縮、結合と分離、吸気と呼気に分極性」(「色彩論」)の律動である。あるモナーデは「はじめての男女の一對として眼をみはる」。「幸福にあふれた眼を見交して」肉体の媾合においてモナーデの完結性を頭わにしようとする。にこりのままに本来的自己へのめざめに不断の努力を続ける。それは *Urfanze, Urtrieb* に見入る眼をもつ人間が *Urmaensch* へ見入る行である。世界霊のはたらきに生きつつ内面の分極性の律動のままに *Urleben* の *Ur* へめざめるべく「最高の生」を生きようとする。 *Ur* のはたらきにおいて *Ur* へ帰ろうとするのである。それは、いのちを「宇宙より享けて宇宙に返す」ことである。 *Ur* へ帰ることは、混沌の律動のままに「透明」へめざめ行くことにはかならぬ。往くことはそのまま選ることであり、選ることはそのまま往くことである。これがゲーテの「高進」(*Steigerung*)である。「見る」も「見られる」もない一において、 *Ur* のはたらき、「透明」の力動の「刻みこまれた

形式」(原詞)が開けて来るのである。フネウマたる Seele の、混沌たる息吹きが、共に生きる場・世界自体のいきすはたらきと相互相入しつゝ、Geist (語源は geist=witien) の嵐のままに聖霊 (Heiliger Geist) へ澄み行くのである。Weltseele へ Weltgeist とを相通わせ包越する Uriben の Ur (虚空・透明) へのめざめへ努力せざるを得ないゲーテである。その努力、モナーデのエンテレキーへの努力はまたそのまま Ur の律動なのである。

ゲーテは当時の哲学者を尊敬しながらも、理論理性の要請としての「神」を統一原理とする「哲学」にはついて行けなかった。ゲーテは Urfähnen を見る、イデーを見る努力のさ中に、Ur へめざめ行くのである。「くもり」「にぎり」のままに、「透明」へ高進するめざめへの努力において、全宇宙を貫くいのちのはたらきをめきらかに見る「眼光線」(Augenstrahl) は、十九世紀に生きながらその時代を超えて光るのである。

\*「キリストの教えはキリスト教会において圧迫されていた」と言うゲーテであるが、聖書を「幾度となく通読した」し、三位一本の「聖霊」は「これを求めるすべてのひとに叡知を与える」と言っている。

## 「マイスター・エックハルトに於ける 離脱性 (Abgeschiedenheit) の概念に ついで」

田島 照久

離脱性とは通常、被造物及び自己自身より離れることとして、エックハルトの Mystik の中心課題である「魂に於ける神の誕生 (Gottesgeburt in der Seele)」への魂の側の不可欠な備えであるとされる。しかし「離脱性」には ethisch な意味にとどまらぬ、彼の思性構造全体に関わるというべき意味があると考えられる。

離脱性の概念には、自己自身からの離脱が自己自身への帰還になるところ。古来の Mystik の ekstatisch な要素と enstatisch な要素の統合が見られ、それは、到達すべき状態 (Zustand) を表わすと同時にそれへの運動過程 (Vorgang) をも表わし、その意味で、極めて動的、重層的な構造を持っていると言える。離脱性は更に「魂に於ける離脱性」及び「神に於ける離脱性」の二つの観点より説明がなされている。この「魂に於ける離脱性」で問題となるのは自己性、あるいは固有性 Eigenschaft の問題である。エックハルトが「すべての被造物は一つの純粋な無である」と語る時、その徹底した被造物否定の理由となるものは、いかなる被造物も自らの存在の根拠 (Grund) を自らのうちに携えていないという事である。ここに、

自己性、固有性を捨て去らねばならぬ根本の理由がある。Eigenschaftとは、他者である被造物との関わりを経て、自己である事の確信を深めていく自己同一化の運動であり、他者を介する事で常に、reflexiv, aktuellな自己認識である。それ故、自己である事の根拠を持たぬ被造物にとって、この自己同一性とは、いわば虚妄な自己であると言える。この虚妄な自己、自己同一化の運動を絶ち切った魂、abgeschiedene Seeleに、神の誕生があるとされる。これは同時に又自己の存在の根拠神への帰還でもある。神の誕生は、魂が「子」として神の内部三位一体の関係へと入る事を意味するが、この三・一の神はエックハルトの言う如く、被造物に立ち現われた神の相であって神が神の許にある姿では無いと言える。ここに神の還源(Entwerden)、つまり「突破(Durchbruch)」が始まるとされる。「突破」とは、神の子となった魂が三・一の神の領域を破り神の根底である「神性(Gottheit)へと透脱していく事であるが、これは、神に於ける離脱性の最終の運動過程と見る事が出来る。つまりこの離脱性の動的側面は「脱自性」にある。しかしこの脱自性は、自己を抜けて更に深く自己へ帰り行くといふべき方向である。脱自は同時に自己への帰還である。エックハルトはあるトラクタートの中で魂の離脱性とは「魂が自己の内不動にしてどまっている事(das unbeweglich In-sich-selbst bleiben der Seele)」と定義づけているが、この不動にしてどまっている場こそが神の根底「Gottheit」と呼ばれた処である。彼は更に、神の離脱性について、天地創造、イエスの誕生そし

て十字架の死の際も神の離脱性は不動であったと語り、「神が神であるのは彼の不動の離脱性に依っている」と述べている。

「神が神である」と言う神についてのreflexivな叙述はエックハルトにあつては、神の命である三位一体の働き、つまりは神の子の魂の内での誕生を語るものであるが、それを支えるものが神の離脱性である事になる。それ故、神の根底としての神性も、魂の側から言われた「私の起因(meine Ursache)」最初の純一性(die erste Lauterkeit)「更に「荒地地(Einde)」「静寂の荒野(stille Wüste)」などの神の離脱性を指すもの、そのメタファーであると言える。

エックハルトのMystikの構造となす、Eigenschaftを破り行く魂の離脱過程も、魂の内での神の誕生も、更に神性への突破も、魂がより深く自己自身のもとにあること、自己の根底に立ち帰っている事の、つまりは「abgeschiedenheit(離脱性)」の動的な側面、運動過程であると見る事が出来る。

### パスカルの恩寵論

西村 浩太郎

パスカルの『パンセ』を解釈するにあたって、彼の「恩寵」に関する思想はきわめて重要な意味を持つように思える。彼は信仰への意志を「賭け」という言葉で表現しているが、この賭けの意味を最終的に決定するのは、彼の恩寵理解にほかならな

いからである。この点を明らかにするために、パスカルの恩寵理解と賭けの論理とがいかなる形で結びつくかということを下考えてみることにする。

「信仰に賭ける」とか「神の存在に賭ける」などという言葉は、人間の自由意志を過大視するペラギウスの立場と誤解されやすい。神を信じるか信じないかというような一大事が人間の意志で自由に決断できるとすれば、アウグスティヌスの正統を自認し、信仰は神の恩寵によると考えるパスカルの立場とは矛盾する。そこで、「信仰に賭ける」とか「神の存在に賭ける」とパスカルが言うとき、この「賭ける」という行為がいかなる意味で言われているのかということがまず問題である。

第一に、彼は「賭ける」という行為を決して自由意志による行為とは考えていないということを指摘しておかなければならない。彼が『恩寵文書』その他で、アウグスティヌスの正統説として特に強調している点は、アダムの墮罪以後あらゆる人間の本性は失われてしまったということ、自由意志もまた例外外ではないということである。イエス・キリストの贖罪によって救われる者もいるが、それは神の意志によって最初から決定していると考ええる。すでに決定しているのであるから、そこに自由意志の介入する余地はない。「神の存在に賭ける」と言っても賭けることができるかできないかということは人間の決定できることではない。神の恩寵が与えられたエリートのみが、神の存在に賭けることができる。すなわち、神に許された者のみがこのとき初めて信仰への自由な意志を実現するのである。こ

のように、パスカルは神の救済の意志を人間の意志に優先させており、モリナ派やペラギウス派が人間の意志を重視するあまり、神の救済の意志をそれに従属させていると言って非難する。彼らは、アダムの墮罪によって失われていた充分な恩寵がイエス・キリストの贖罪によって回復し、この充分な恩寵を有効なものにするか無効なものにするかは、もっぱら人間の意志（直接能力）にかかっていると考える。パスカルの言う「信仰への賭け」がこのような自由意志による賭けでないことは明らかであろう。

第二に、人間の真の自由意志が失われたからこそ賭けざるを得ないというのがパスカルの主張だということを言っておかなければならない。これは「賭け」について書かれた断章（ラクユマ四一八版）で述べられていることであるが、懐疑論者がパスカルに向かって次のように言う。神に賭ける者も無に賭ける者も、「二人とも間違っている。正しいのは賭けをしないことだ」と。これに対してパスカルは、「しかし、賭けはしなければならぬ。このことは任意に選べることではない」と答えている。「私は賭けを強制されている。それは私の自由になることではない」とも言う。このように必然的に賭けざるを得ない状況に置かれた者が、信仰が無かという二者択一を迫られた時、そこで初めて要求されるのが自由意志である。しかし、「意志は墮落しており」(Ibid.)我々は自由なる決断をもって信仰を選ぶことができない。真に自由な意志の決断が可能であるならば、人間はどうせん信仰を選ぶはずだというのがパスカ



ルの考えである。真の自由意志が失われているからこそ、すなわち悪を選ぶ可能性があるからこそ、信仰の賭けはあくまで「賭け」とどまるのである。

このように、我々は賭けざるを得ない状態にありながらその賭けに成功するかどうかを知らない。なぜなら、神は我々から隠されており、不可解・不確実だからである。しかし、そのような不確実なものを追求するのが賭けの本質であり、これがまさに我々の墮落した本性にほかならない。真の自由意志と真の正義が失われたため、欲望と力がこれに代わって我々の行為の源泉になったとパスカルは述べている (Cf. 97)。賭は墮落した意志であり、欲望である。人間の最も低劣な行為の内にも見出される追求の本能である。しかし、このような低劣な本性に身をゆだねつつも、その否定的な契機を肯定的な行為へと高める可能性が残されている。それは、賭けが、イエス・キリストとの共苦を選び取る信仰への賭けであるときにのみ可能だというのがパスカルの答えである。

### 精神治療の画期的方法 としての faith-imagination

山口 實

精神医療において脳の疾患や傷などによる外因性精神疾患は別として、心因性、内因性精神疾患について言えば、その原因

の説明に関して、治療の方法に關しても諸説紛々とした中に、次の基本的二点においてはほゞ共通したものがみられる。

一、「拒絶される体験」即ち「自己の存在価値を否定される体験」が疾患の根本的原因となる。特に幼児期に受けたこのような精神的ダメージによって弱体化した精神とに、後年、さらに拒絶体験やストレスが加わると発病の可能性が高まる。

二、故に治療においては、医師との信頼関係の中に人に「受け容れられる」体験をさせ、自己の存在価値の把握にいたらせること。さらに、現在の苦悩が現在の周囲の人間、状況等によって惹き起されているのではなく、過去のダメージの体験が引金となった反射的フィードバックであることを理解させて、それを無視することを学ばせる。

右のような治療はそれなりに効果はあるが、そこには一つの限界があることも認めざるを得ない。医師も一個の有限な人間であり、信頼にも限界がある。また過去の体験の影響の度合は少くすることはできても、過去はあくまで過去として不変のものであり、害毒の引金を引き続けていることを如何ともし難い。それにもかかわらず信頼を限りなく安定させ、自己の価値把握を限りなく深めることはできないものだろうか。また過去の悪質な体験の記憶そのものを良質なものに変化させ、悪の根そのものを根絶することはできないものだろうか。「生命の本源」は物理的時間を超越するというなら、過去の記憶に実質的影響を及ぼし、それを変質させることができるはずではないか。

このような問題に対する解答の一つとしてルース・カーター・ステイプルトン女史の faith-imagination による瞑想方法を紹介したい。すなわちこの方法では、自分の記憶を最初の思い出までさかのぼり、自分の存在価値が「拒絶」された思い出があれば、その場面を脳裡に再現し、「生命の本源」(人それぞれに對し、あるいは神という姿で、あるいは仏という姿で自らを顕現しているが)に祈ってその場面に臨場を求め、その場面をやり直し、忌はしい部分を拭い去り、その場面に居合せた人々の心を和解させ、同時にその無限の慈悲の中に瞑想者自身も完全に受け容れていたゞくわけである。具体例は紙面の都合上、参考文献に譲るとして、これは単なる空想の遊びではなく、本人にとっては信仰にもとづく必然性(「慈悲の本源」なら必ずこうされるという意味で)に導かれた現実の体験(過去の記憶もその人の中で実際に変化するという意味で)そのものであることを強調したい。この瞑想は特定の病んだ記憶が完全に癒えるまでには何度も繰返さなければならぬ。さらにこの瞑想では過去の忘却の暗に潜んでいた他の忌はしい体験も次々と明るみに出されて毒性を抜き取られてゆく。それと同時に、有限な医師では僅しか与えられぬ「愛に對する信頼」とそれを通して得られる「自己の価値把握」が限りなく増大するのであり、病人のみならずすべての人に精神の解放をもたらす有効な手段の一つとなるようだ。

自らも苦しい精神体験を経た女史は、たまたまカーター大統領の妹であるが、現在米国で幅広い活動をし、精神の治愈に多

大の成果をあげている。彼女はキリスト教徒であるためキリストの名は出てくるが、「生命の本源」という本来の姿でそれを理解すれば、宗派の別なくこの方法を活用できるのではなからうか。

参考文献

(1) 「内なる救い」R・C・ステイプルトン

名倉礼子訳TBSブリタニカ1977

(2) *Experiencing Inner Healing*

by Ruth Carter Stapleton

1977 Word Inc., Waco, Texas, U.S.A.

### カトリック禪に對する一考察

安藤 真

カトリック関係者が瞑想方法の一つとして坐禪を採用し、カトリックの坐禪道場とでもいうべき秋川神冥窟を建立してから十年近くの歳月が経過するが、一部の人々の間に、この坐禪による信仰生活が根づきはじめてるように思われる。

その建設趣意書等によると、修養を目的とするならば、宗派の別、外国人、邦人、老若男女を問わず、この施設を利用できるとしてされており、実際にそのとおりになっているようだ。

一泊以上した参禅者の利用状況を見ると、昭和四十九年度八百十三名そのうち接心参加者三百十二名、五十年度は五百八十

五名、接心参加者二百十六名、また五十一年度は七百二十八名で接心参加者二百六十二名である。年度によって、参禅者総数の増減はあるが、接心参加者の参禅者総数に対する割合は、三十数パーセントと変わっていない。

昭和五十二年度は、一月から九月までに、六百六十三名の人がこの施設を利用してゐる。その間に計八回の大接心が行なわれ、二百六十七名が参禅しているが、内訳は、日本人が二百二十一名(男子九十九名、女子百二十二名)、外国人が四十六名となっている。

外国人の国籍は、カナダ、フランス、アメリカ、イギリス、ドイツ、スペイン、韓国、香港、シンガポール等であつた。

職業別では、シスター(修道女)が一番多く、他は、学生、教員、司法関係者、医者、看護婦、会社員、自家営業者などとまちまちであるということであつた。

やはりカトリック関係の人口が多いのではあるが、ごく一般の人々に対しても、自由な立場で宗教的世界に入れる道を開いて来たという業績は認められるのではあるまいか。

このカトリックの禅を提唱し、神冥窟建設を計画されたのは、ドイツから日本に帰化された愛宮真備神父で、神父は現在の物質文明のために、いたずらに神経質になり、精神異状の状態に陥りやすくなつてゐる現代人を救うためには、自由な静かな環境で、まず自分自身に立ちむかわせることだと考えたようである。そのための有効な方法が洋の東西を問わずおこなわれて来た瞑想であると考え、その徹底したものとして、坐禅に到り、

そのための修業道場を計画したとされるされてあります。

そしてなぜカトリック禅であらねばならぬかという問いに対しては、日本の仏教各派は戦後の農地改革によって経済的基盤を喪失してしまひまた唯物論の攻撃によって、自己の思想的立場を奪いとられ、まだそれから立ち直ることができない状態にゐるというのです。

そして仏教界の古い体質は、根本的改革を拒んでゐる。

また神道や新興宗教では、宗教的深みに欠ける感みがある。

一方、カトリック関係の人々にあつても、いままでの瞑想法にあきたらないものを感じ、更に徹底した信仰生活を希求する動きがあつたというのです。そういった折、第二回パチカン公会議によつて、カトリックと他の諸宗教との対話の姿勢が強く打ち出された。それによつて積極的に坐禅をとり入れることができるようになったということだ。この仏教ともカトリックとも言えるカトリック禅に対して、様々な議論があり批判があるように思える。しかし一般の参禅者達は忙し仕事の間をぬつて、神冥窟に出かけ、黙々と坐禅している。彼等は自らの自由意志によつて出かけ、その自由意志を超えようと坐禅している。現代に生きる人々がその現代に生きる人々が、その現代を超えようとしている。そういう状態をみる時ここでの生活は、現代の様々な宗教活動の中でも、大変意義深いものの一つのように感じられた。そしてまたカトリック禅のこういふあり方が、我国をはじめとしたアジアの諸国で長年の懸案であつた。『キリスト教の土着化』という問題に、一つの光を投げ与

えているように推察せられた。

## 聖書の贖罪と韓国人原爆被害者

### の求める「贖罪」との比較

木原 範 恭

はじめに

日本の被爆者の実態が韓国に伝えられるにつれ、それまで彼の病氣と思われていたが、実は原爆病であることがだんだん明らかになった。一九七〇年前後、被爆者調査も進められた。しかし、この原爆被害者の問題も、一九六五年の日韓条約で一応「解決済み」ということになっており、あくまでも自発的な民間レベルの善意を手がかりに、日本政府への働きかけを求めなければならぬところにそのむずかしさがある。

### 調査結果

筆者が二度、訪韓して韓国被爆者の調査の結果、あきらかに判ったことは、日本からの義援金は末端の被爆者の手にはほとんど届けられず、同協会の運営資金にあてられるのが精一杯であったということであった。

韓国人被爆者たちは、筆者の調査でも侵略と被爆の犠牲をしいた当事国、日本と米国が国家として償いをすべきだと考えている。

昨年、韓国原爆被害者協合理事・姜壽元氏から筆者に届けられた韓国教会女性連合会の資料は、昨年の四月から三カ月がかりでまとめられており、戦時中、日本に強制連行されて、被爆した韓国人の実態報告が中心となっている。

この『韓国原爆被害者実態調査報告』は、国連NGO資料の一つとなったが、戦後三十余年にわたる被爆者の肉体的・経済的な苦しみが詳細に調査されており、終わることのない戦争の傷跡の深さを物語っている。

この調査はソウル、京畿道地区に住む被爆者九十六人を対象に昨年四月十日から七月十五日までの間に実施したものである。

上記報告書によると、対象者の四十七パーセントにあたる四十五人は収入がほとんどなく、また月収七万ウォン（一万ウォンは日本円に換算して四千円弱）以下が全体の八十六パーセントを占める。生活は非惨そのもので、被爆による体力の減退と意欲の喪失と大半の被爆者が訴えている。三十九パーセントにあたる三十七人は、「原爆が自分の一生を台なしにした」と訴え、多くの被爆者は、「その時（被爆した時）死んでいたら良かったのにむごく生き残って苦しみをなめている」と答えている。

又筆者が昨年七月二十六日に姜氏を介して同連合会から受けとった同地区の二十九人分の資料も、ほとんど「年中病氣」というのが答えであった。

### むすび

韓国人原爆被害者たちは口をそえろて、自分たちはかつて強

制的に日本人にされ、又自分たちの同意なしにいつのまにか韓国人にもどっていった」と云っていた。そして、「日本政府が勝手に強制的に内鮮一体を求めたのだから、それにふさわしく自発的に贖罪してくれ」と云うのが、彼等の一致した主張であった。

われわれは、聖書を読むと、キリストの十字架上の自発的な贖罪愛の核心が、キリストによる神と人間の一体化にあることを教えらるる。

しかし、韓国に第二次大戦による最初の原爆犠牲者が居り、今日に至るまでの三十余年間、世界と人類の無関心の中で痛苦と貧困に苦しみながら云うにも云えない悲惨な生活をなめているが、これが自発的ではなく、強制的に犠牲にされ、なおかつ彼等が補償・治療等を自分たちが当然要求すべき権利が何んでもあるかも正確に知らないところに大きな問題がある。

相当数の被爆者たちは、現在の不幸を運命のせいとあきらめていてる。

米国と日本に償いを求めるのは、少数の指導的立場にある被爆者であって、もの云わぬ相当数の被爆者たちが、『人類の犯した戦争悪の羊たち』と呼ばれつつ三十余年間も無視されているところに問題がある。

キリストの贖罪愛は、キリスト教諸国では、おのずと隣人愛となつて、国際親善を深めている。

しかしわが国では、このような贖罪精神を欠いたためか、自発的な愛が欠け、政治的な運動に利用されやすいので、救援活動

を一層困難にしているということを筆者は三年間にわたる実態調査から知った。

### 明治二十三年のカトリック 日韓合同教会会議の性格

青山 玄

明治二十三年三月二日から二十九日まで、長崎の日本二十六聖人記念聖堂（大浦天主堂）で開催されたカトリック日韓合同教会会議は、一八七九年六月二十三日付布教聖省教令に基づいて開かれた近代日本最初の教会会議であるが、その議事録ならびに決議文を、当時の歴史的背景を考慮しながら読んでみると、そこに次のような三つの特徴的性格が顔をのぞかせていることに気付く。

#### 一 近代社会に対する閉鎖的対決姿勢

長い間前近代的な異教社会からの迫害に堪えて来たカトリック教会が、その社会が近代化によって崩され、近代国家に変貌し始めると、今度はこの近代化に対する対決姿勢を強めたということは、注目に価する。これは、イタリアの近代化と国家統一を推進した人々によつて、ローマ教皇領が侵され奪われたこととも関連しているが、同時に、前近代的異教社会の体質に似た中世的教条主義が、教会人の間に根強く残っていた証拠であろう。少数の進歩的知識人を除き、かれらは一般に、人間性論

や自然法理論などの静的本質論にこだわるあまり、動的相對主義的な近代社会の中でも、個人のキリスト教精神がのびのびと強く育ち得ることを、理解できなかったのではなからうか。決議文は、司教が司祭やカトリック出版物を監督する義務とそのやり方、ならびに司祭が神学生、伝道士、信徒、求道者等を指導し試し監視するやり方などについて細かく述べているが、その背後には、教外者に顧きを与えないようにとの配慮と共に、聖書の自由解釈その他の近代思想が教会内に潜入するのを未然に防ぎ、教会をそれに汚染されない清い信仰集団にしようとす、教皇庁の意図も強く働いているように思われる。

二 ローマ教皇とその代理者である司教・司祭に対する従順の強調

近代社会の自由主義風潮に抵抗するための不動の立脚点は、単に聖書あるいは何かの法文への忠実を説くことからは期待できない。すでに自由な時代精神の空気を吸って成長した人間は、一切の書かれた言葉を、その時代精神の立場から解釈し勝ちだからである。そこで教会人は、教皇のもつ伝統的権威を称揚し、その指導に対する従順を強調して、教会内で近代自由主義精神に従う者に、一種の社会的監視制圧が加えられるよう配慮したのだと思われる。決議文も、全教会一致の基礎がキリストであり、この基礎を離れては何も立つことができないと説くと共に、「キリストのこの世における代理者」という概念を媒介にして、各人の従うべき具体的権威者を示し、特に洗礼志願者と伝道士・司祭志願者に、従順心を鍛え試すための十分な訓練

期間を与えるよう定めている。

### 三 細かい法規による教会活動の画一化

教皇とその代理者に対する従順を強調しても、末端部における具体的指導が人によって異なるなら、折角の権威も従順も力を失うであろう。そこで布教聖省は、各教会地方区ごとに教会議を開かせて、指導監督のための細かい具体的法規を作成させ、それらが根本において相互に一致調和するよう、批准の時に幾分手を加えているが、このような具体的法規の作成が、この教会会議の本来の目的であったと思われる。当然のことながら、細かい法規による監督規制は、教会活動の画一化をもたらす、この後はどこへ行っても、規則に忠実で指導に従順な受動的カトリック者、困難にあっても忍耐強く信仰に留まり続ける信徒が多く見られるようになった。

さらに、例を求道者の指導にとると、明治初年のカトリック宣教師は、伝道旅行の途中でわずか数時間教えただけで洗礼をさずけることもめずらしくなかったが、求道者の指導が細かく規則化されると、洗礼準備期間は少なくとも数ヶ月必要になり、大人の受洗者は、この後急激に減少している。すなわち明治七年から十三年までは、宣教師一名につき大人改宗者は、全国平均で毎年四〇名及至六〇名を記録しているが、この数は、二十年に三七・三名、翌年三四・四名となつて、教会会議の行われた二十三年に二四・四名、翌年二〇・七名と減り、世紀末の三十三年には、九・九名まで下つている。もちろん、長年月をかけた指導で、それだけ信徒の質は向上したとする見方もあ

ろう。しかし、このような指導法の評価には、ほかにも考慮すべきことが多いので、短絡的判断は慎みたい。カトリック教会内のこのような指導形態は、その後いろいろと改正緩和されているが、昭和三十年発行の "Directorium Commune" に至るまで続けられている。

## Upasakajanāṅkāraの研究

上杉宣明

Upasakajanāṅkāra (以下 U) と略記する) 第一章の説明をたどり、帰依の要因を概観する。

(一) 帰依処 *saraṇa* の語義——*saraṇa* の語根は  $\sqrt{sr}$  to depend upon であるが、U はそれを  $\sqrt{st}$  to crush に解し、「滅すから帰依処である。帰依した人々が帰依によって恐れ、恐怖・苦・悪趣の苦難を滅し亡ぼすという意味である」と言う。

この解釈は仏音の解釈と同じで、右の文は *Sumanāgala-vihāsi* ni I.P. 230 に見出される。仏は「利益を勧め、不利益を防ぎ」、法は「生存の難路を度越させ、また安息を与え」、僧は「布施・供養から生ずる恭敬が広大な果を得る因となる」から各々帰依処である。

(二) 善業は帰依処に非ず——他者は言う。恐怖を滅すものが帰依処であるなら善業こそが帰依処であろう。人は悪業によって輪廻の苦を受け、善業によって生天の樂を受ける。業の苦や

恐怖を滅するものは自らの善業以外にない。三宝は善業の所縁となるのみである。しかしこれは U のとるところではない。善心を起した者は外道でさえ帰依した者となってしまふからである。仏教においても善業を実践し、善を積みあげれば解脱に近づきうるが、実践道の基礎たる真理への信憑がなければ実践は一時的なものに終り、永續性を持ちえない。それ故仏道の必修的段階として「信」が不可欠である。

(三) 心理的清澄感 *pasāda* は帰依に非ず——帰依には信という要因があるが、その信は単なる心理的清澄感や満足感ではない。それは外道に対しても生じうるし、たとえ仏などに対してもでも未だ宗教的深みを有していない。U は心理的清澄感としての *pasāda* を拒否し、宗教的に深まった *pasāda* を要求するが、それは帰依者自身の実践から生じてくる。実践の助伴となる三つのもの(三宝)のみを帰依処と言う」と言う。帰依とは三宝からの他力的救済ではない。自ら努めないところに救済はない、とは北伝アビダルマとも一致するところである。

(四) 帰依の意味内容——この実践の内容が *Saraṇam gacchāmi* 或は *saraṅgamana* の  $\sqrt{gan}$  の意味内容として現われてくる。U は言う。「仏は〔帰依〕する *gacchāmi* とは、私は信愛する、奉仕する、尊敬する」という意味である。信愛・奉仕・尊敬とは行くという動作に付随しているからである。或は行くという意味のある語根には覚えるという意味もあるから、私は知る、或は覚るという意味である」と。ここで信愛 *bhājanā*、奉仕 *sevana*、尊敬 *pariṇipāsana* はパリー文獻中で *bha-*

ti (sk bhakti) の内容を説明している同義語であり、それ故に bhakti の意味があると思ふ。ウイシユヌ派では bhakti は唯一絶対対神に対する献身的信愛であるが、仏教では bhakti は絶対的原理(法と義)或は人に対する親愛近侍の清を意味する。このように gacchami は精神的依りかかり(信)を表わすが、その信は盲信 amūṭika saddhā ではなく合理的信 akāravatī saddhā でなければならぬ。それ故第二に gacchami とは知る、覚えるの意味であると言ふ。帰依はこの両義より成るが、それはまさしく仏教の信を表現したものである。U] は帰依の合理的知的な面を明確にするために、Buddham (or dhannam, saṅgham) saṅgamā ti gacchāmi 「仏(法・僧)は帰依処であるから、それ故私は「そこへ」行く」と、saraṅgamā の後に ti の一語を加えて解釈している。

(四) 帰依の種類——帰依は自力的救済である。それは単なる告白の儀式ではなく、合理的信に基づく献身の表現である。それを saraṅgamāna と言ふ。それには出世間と世間との二種がある。出世間の帰依は見道における三宝への aveccappasāda 證淨である。世間の帰依は(1)自分を献げる(2) attasamīyāna (3) 弟弟子となる(4) sissabāvupgama, (5) それ(三宝)を最高の依り所とする(6) tapparāyanabhāva, (7) 倒地の礼 panipāta と(8) 四種の献身の表現のいずれにかよつて成立する。

## Chos kyi rgyal mtshan に "Lam rim"

芳村博実

チベットにおける仏道実践の書として有名な Lam rim は一説において百數十種類を数えるともいわれる。

内、重要なラムリムとして伝統的には八稔が挙げられ、その一としてこの第一世 Pan chen bla ma になる通称 "dMar khrid," も名をこらわす。長尾雅人博士もその著々西蔵仏教研究々々の中で述べられておるように、むしろ一般的に普及し、人氣のあるという点ではこの「マルティ」が一番であろう。

この正式には "Byān chub lam gyi rim paḥi dmar khridhams cad mkhyen par bgyod paḥi bde lam" と呼ばれるこの「マルティ」の作者 "Chos kyi rgyal mtshan," を第一世のパンチェンラマとするかという点では、いろいろ異論があるが、普通チベットの廻向文の中で彼を第一世とり扱つておること、大谷蔵外目録や東北蔵外目録において彼の全集を提示する箇所を第一世としておることから今ここでは一説として論を進めたい。(ただ I・B・A 所属のチベット学僧ツルティム・カルサン師によれば、ゲルパの学者僧においては、ダライラマ第一世と二世の継承形態をふまえた上でその継承形態に合致するならば彼を二世と考へる方が妥当であるという説があるそ



#### 第四部会

うである。)以下この論の特徴を少しみたい。

この書の最後にはこの書の成りたちとして以下のような文が見られる。「アティーシャの聖なる父子(アティーシャとその弟子)に第二番目のジナであるツォンカパが明らかになされたその要をまとめて、実践の次第を列したものであるこの書物は、良い機会とに恵まれた人がニルヴァーナにゆくためのよすがとしてチユキギャルツェンがよくお作りになられたのであります。」という文である。この文はこの書の骨格をよく示しており、まとめると第一、この書が仏教正統のものであること、第二にツォンカパのラムリムを要略したものであること、第三に要略したものはあるが、機会に恵まれた人がニルヴァーナにおもむくための直接的な実践指導書となりうることの三点になる。特に第三番目の意味は重要で、コンパクトではあるが、実践指導書としての価値は、「実践の次第を列したものである。」ことによつてツォンカパのそれに欠けるところなく、その意味で「機会に恵まれた人がニルヴァーナにゆくためのよすが(Chakren)」として同等の価値をうたっているということである。ラムリムと呼ばれる書物の価値づけが、第一に仏教における深遠な哲学書という点にあるのではなく、敢くまでも悟りへの階程を明示し、学道者の実践の方向を明らかにする点にあることを示しているのである。ラムリムに関してはどの部分がこの書の中心的価値をなすというとは言えず、その階程の全体の配列自体にこの書の中心的価値があるということになる。

又別に、この論の内容上の特徴をあげるとすれば、各々の段階

における課題をこなしてゆく課程において、密教的方法がとり入れられている点が挙げられる。「*The don kha pa*」がその全集の第二巻の「*Nam grol lag beans*」の中での書を「*My-in lam*」と同じく密教的と指てきしている点である。一読すればわかるが、この書の中において、各段階における課題は準備段階、中心的段階、しめくりの段階の三つの段階において示される。その中で仏の姿を目の前にイメージとして冥想することから始め、あらゆる帰依の対象となるべきものを最終的に自分の頭上においてになる「*Bia ma lha*」に一体化させ、そこから五粒の甘露が流れおちて自他の有情の体に浸透することにより自他が浄化されるところまでを明らかなイメージとして冥想することによつて各課題を体験的に自分のものとなしてゆくというやり方である。

以上の二点がこのラムリムクマルティクの特徴として挙げられる。

(解説に当ってはタシルンポ版をニューデリーで写真版にして出版している「*Blo bzah chos kyi rgyal mtshan gyi gsun hbum*」の第四巻にあるのを使用、ツルティム先生所持のペチヤで校訂した。)

## ヨーガスートラ第一章第八節をめぐって

### 樞尾慈覚

ヨーガスートラの第一章は第一六節と第一七節との間に最も大きな切れ目(合せ目)があると考えられる。暫くドイッセンに倣い一六節迄を第一テキスト、第一七節以下を第二テキストと呼ぼう。第一テキストは真我—Puruskaityamを理念とした抑滅ヨーガの体系が整然と叙述せられ、自己充足的な全体をなしている。これに対し第二テキストは脈絡が分明とはいいがたく、起源を異にした諸要素を雜然と集輯したもののようである。けれども、第一八節を根幹に据え、つねにこれを統緒として観察するなら、第二テキストにもやはり一貫した立場(整合的な連続性をさえ)を見出しうるのであって、従って両テキスト各々の特色を掴むことが可能となり、以て第一章全体の構成に対する見通しもまた期待されうるのである。

他(無想ヨーガ)は、停止觀念の修習にもとづくもので、  
残基のみを余すもの。

ここ一八一八に残基のみ余すとされるのに対し、この第二テキストの末尾には残基をも抑滅した無種子三昧なるものが挙げられる(第五一節)。ところが、註釈家達は両者を同等視し、自らの矛盾を解決するため、努力を専ら残基理論に注ぎ、抑滅

残基、自滅の如き理論を顯示するに至ったが、ついにスートラ本文を文字通りに受け取るという方向にはむかわなかつた。一体、一八一八にいわれる如き残基は、元來、抑滅状態なるものの内容が決して虚無ではない(超時間的なものでもありえない)ことを意味するもので、抑滅ヨーガの轉變理論(三二九・一〇)を形成する純理論的概念である。然らば、残基そのものの抑滅(或いは自滅)の問題は差し当り無用であろう。そもそも、スートラ編者が無種子三昧なる概念を導入した意図は、第一テキストのヨーガをば綜制ヨーガ(三二一・一七)はもとより無想ヨーガ(一八一八)よりも尚高きものとして、敢えて三昧論の観点から之を図式的に示そうとしたところにあつた、と思われる。試みに第二テキストを独立的にみるとすれば、第五〇節・第五一節は第四六節とともに付加挿入されたというべきであり、延いては第一八節の「残基のみ余れる」という句は本來必要でないということにもなる。ともあれ、我々は、第一テキストと第二テキストとの間に見られる立場の相異を看取せねばならない。まず、第一テキストにおけるヨーガの方法が修習と離欲という二重構造をもつて厳密に規定されているのに対し、第二テキストでは修習のみを以て貫徹されている。ただし、註釈家は当然のことながら、リテラルには全く離欲を説かない第二テキストにも、第一テキストにおけると同様の離欲を要求する。「停止觀念の修習」は高次の離欲に外ならないと。成程、停止觀念の修習とは、何事も考えまい何も思はずまいとし、いかなる心の働きの起るとも「否、否」と之の絶えず放

棄していく努力に違いないから、内実は離欲であると云いうる。しかし、それは単に一般的な離欲であって(一〇一五)、高次のものとは見なしえない。高次の離欲は真我を理念としたものでなくてはならない(一一一六)。第二テキストは一般的な離欲の状態を示唆することはあっても(例えば第四〇節)、真我そのものの入り込む余地は全くない。(ヨーガ派の神たる「特殊の真我」の概念は固より別問題である)。従って次にこのキテキストの特色として、ヨーガ哲学の理念たるべき真我概念の欠如という事実を指摘せねばならぬ。第一に(第一九節)、謂ゆる無想が生得的なる場合、それは身体を離れて根本原性に没入すること以上ではない。第二(第二〇節)、五項目を以て包括される「前提」を無想ヨーガが有する場合、前提として最も直接的な三昧および英知を説く箇所によらず、真我は予想されていない。比処においても窮まりは無没(根本原性)なのである(第四五節)。認識主観といわれるもの(第四一節)も、真我そのものではない。(この限り、無我を理念とする仏教哲学に抵触するところはなく、この意味において、仏教に由来する「信頼→勇気→記憶→三昧→英知」は改修の要なく、無想への種々なる道を包括・提示するものとして巧みに利用されたものと考えられる——ヤナーチエック説参照)。

之を要するに、第一章第一八節を根幹とするヨーガ(無想)は、まさしく抑滅と呼ばれ得るとしても、第一テキストの抑滅ヨーガとは明確に区別されなくてはならない。而して、前者は(第一七節にいう有想ヨーガを体験的に乗り越えたものといわ

ねばならないが)、後者に対してなお他なるものであり、それ自身媒体にすぎず、従って否定されねばならない。しかしこれは、もはや理念上の問題に外ならない。

### Paramita-yāna ~ mantra-yāna

磯田 熙文

『大日経』『金剛頂経』の成立(A. D.)以後、タントラ仏教(mantra-yāna、真言乘)は、それまでの大乘仏教(Paramita-yāna、波羅蜜乘)にどのように結びつけられ位置づけられるかということが、インドの仏教者達にとつて、大きな課題の一つであった。この意味で、チベット大蔵経のタントラ部に属する数多くの文献が多かれ少なかれこの課題に関わる。

Advayavajra (Matirpa, Avadhūtipa, 10A. D. 末~11A. D. 中頃)は非常に勝れた仏教タントリストの一人であったが、彼の四大弟子(Cheshi)の一人と伝えられる Vajrapāni (Phyag-nardo-rje)の真作の一つと考えられるものに、『上師相承次第優波提舍(Guruparamparakramopadesā)』(DNo. 3716, PNo. 4539)がある。この書はその内容から Advayavajra の教説のかなり忠実な紹介を兼ねた仏教概説書であることがわかる。この意味で Advayavajra の理解に資する便を持つ。

最初に、"人(pudgala)は猿的な人と鴉的な人とに分けられ、前者は次第・漸(Krama)に入住し、後者は刹那・頓に

(*vaṅgapadya*) 入住ずるとして、漸頓二門(カマラシーラとシナ和尚を想起させる)に配する。次いで、漸入について、(一)三乗(声聞・独覺・大乘)、(二)四つの立場(毘婆沙・經量・瑜伽行・中觀)、(三)九加行(声聞乘を(1)下(2)中(3)上根に分け下・中二根は西方毘婆沙の立場。上根と(4)獨覺はカシミール毘婆沙の立場。大乘を因相(*animita*)乗と果・金剛乘(*vajra-yāna*)とに分けて、前者は(5)下根・經量。中根・(6)有相と(7)無相の二瑜伽行。上根・(8)如幻不二論と(9)一切法無住論の二中觀。以上の九加行はそれぞれ(a)教理・(b)觀法・(c)觀法の垢・(d)信仰の四項目の面から撮要の形でまとめられる。(四)金剛乘(= *mantra-yāna*)に分け、以上が全体の内容の綱格なところ。

九加行の解説は、*‘ityamāyamaṅgadvaya-vajra o 眞性宝鬘’* (DNo. 2240, PNo. 3085) (『四印契優波提舍』(DNo. 2295, PNo. 3143))などに依って、より説明的になされてゐる。金剛乘の解説は全体の七割強を占めるが、先ず、「同じ目的であっても、愚昧でないから、多くの方便をもつから、難行ではないから、また、利根の者のみを受けるに足る者であるから、(波羅蜜乗より)眞言乗は勝れてゐる」という、有名な偈(*‘Sngas-rim’*)には『三理趣燈』(DNo. 3707, PNo. 4530)の理趣として引かれるを引用し、目的即ち *tatva* という点で区別がなくても、金剛乘は教証・理証に加えてグルの教誡によって受けとられるから愚昧ではない。金剛乘は大樂を道にするから難行ではない。波羅蜜乘は捨であつて感受がない。波羅蜜・因乘に対し、金剛乘は果乘として殊勝である、という。

次いで、タントラを(一)因(*Vajradhara-kula*の構成員)(二)果(大印悉地)(三)方便(所作・行・瑜伽・無上瑜伽(*mal-hbyor r bla-na med-pa*)・最無上瑜伽(*mal-hbyor goḥ-na med-pa*)と説明し、更に、瑜伽・無上瑜伽より生起・究竟の二次第があり、前者は(1)外のそれと(2)内甚深のそれ、後者は(1)成(*nispāna*)と(2)円成(*pariṃspanna*)、(3)自性(*no-bo hid*)のそれとに分けられるとする。

以下の解説も、*‘Nāgarjuna-garḥa o 四印契決定’* (DNo. 2225, PNo. 3069)・*‘Advaya-vajra o 五如来印契釈’* (DNo. 2242, PNo. 3087)『灌頂略集』(DNo. 2243, PNo. 3088)『灌頂作法略撰』(DNo. 2244, PNo. 3089)『灌頂説法』(DNo. 2252, PNo. 3097)などに依って、教証として『Hevajratantra』を頻繁に引きこんで述べられるが、そこが大きな課題は、通常の欲喜―最上欲喜―離欲喜の順序に対する、俱生欲喜―離欲喜、また、羯磨―法―大―三摩耶という、四欲喜・四印の順序の異同に関わる主張である。前者は『Hevajra』(II, iii, 40 v. 70etc)を教証として、グルの教誡に基づく、唯識觀法とタントラ儀軌に則つた意味上の順序であるという。後者は、(『宝性論』)『楞伽經』を教証として無戲論、無顯現の大牟尼(大印)から有情利益のために如幻の二種色身(三摩耶印)が生ずるといふ図式で、両者の順序を説く『五如来印契釈』に則つて述べ、四欲喜・四印共にこの順序を正説とする。その教理的根拠は無相瑜伽行と一切法無住中觀である。

ヨーガストラと妙心法師

渡辺綱吉

一

ヨーガストラについて、私は大いに研究意欲をもつが、今のところ学問的意味のヨーガ研究者ではない。ここで学問的というのは、ヨーガについての科学的、体系的、組織的な研究成果をいい、私にはまだその段階に至っていないということである。したがって、ヨーガストラに関する研究報告は斯界の碩学にお願いすることにし、本日の報告では、一方ですでに紹介されてきた先達のヨーガストラの注釈を踏まえて、他方では私がこの二十年來思案してきた妙心法師の修行とその教理を紹介して（その資料を会場で渡したので、この稿では具体的な法師の教理は省く）、二者の対比を試みようとするわけである。

二

ヨーガとは木村泰賢氏によると、「身心を一処に制して一心一境の修行すること」と定義されている。これに対して、ヨーガ派が最高神を認めることと、その行法が伝統的には有神的な流れと密接な関係を保ってきたことから、「ヨーガとは禪的修行によって人と神との結合である」と説いた見解を、わが国の通説はその明確な根拠を欠くものとして否定している。

そこで、私は御正躰開山食日一行妙心法師の修行とヨーガの

定義について問題の提示をしたいと考える。

妙心法師は、甲斐国都留郡鹿留村御正躰山で、数年に渡って木食行による日夜一心一境の修行と学修を重ねると共に、社会生活上守らなければならない最低限の規範（法）を定立したのである。そして、「かしこくも祈誓をかけよ三生躰 五穀成就 蚕繁昌」「我山は富士の高根のうしとらの恩入かどをまひるよろつ世」と詠われて、御正躰山の神を祭る神社の門をくぐり、未來永却に生きる旨を宣言して、入生されたのである。

妙心法師は、手を合掌し、足は結跏趺坐したまま、腐りやすい眼球が左右ともに乾燥、萎縮しながら、瞳孔の跡が鮮やかに残っていて、史上稀れに見るミイラとなられ、今日もなお私共はその尊姿に接することができるのである。このことは、妙心法師が長い間日夜睡眠もとられずに、生死を超えてひたすら真理の道と法を求めて坐禪修行した結果、入生されたことを示すものである。妙心法師の尊姿には、飢餓死や、迷える者の苦痛、苦悶、恐怖の感情など微塵も見られない。これらの事実から、人間妙心法師は坐禪修行の結果、神と結合したのである、といえないだろうか。もし、このことが成り立つなら、「ヨーガとは、結合を意味し、それは禪的修行によって人と神とが結びつくことである」と説いた二、三の学者の説が正しいことになるのだが、いずれの説が正しいかは、早急に解決されるべき重要な問題であると思われる。何故なら、この問題の解決によって、ヨーガの定義と吾人の宗教観がかわり、ヨーガストラの見方、解釈も異なってくるであろうからである。

次に、ヨーガでは修行の結果、神靈帰入による神通を得るとされ、三十余种を記しているが、妙心法師の真筆との関係で特に重要と思われるのは、自在品の第二六節の過去及び未来に対する知を得ること、第一七節の生物の鳴き声に対する知を得ること、第一八節の前世に関する知を得ること、第一九、二〇節の他人の心を見透す力を得ること、第三〇節の喉腔において識と渴とが止む、とされているところである。

### 三

今日の形式的合理主義あるいは科学的思想からして、ヨーガの神通の問題が、一般人に不可思議、不可解のために、その教の評価の低くなることを懸念したので、わが国においてヨーガ行者として入生された妙心法師の真筆をもとに、神通の問題を取りあげて、ヨーガストラの研究者を含めた人々のヨーガ教に対する再評価を促す呼び水とし、更に人類救済を願う法師の思想を紹介して、宗教に対する世人の開眼に寄与し、かつ妙心法師の教理の実践を祈念して、学会報告の結びとするものである。

ラダックにおける

ラマ教受容の素因について

矢崎 正 見

今日、インド連邦ジャム・カシミール州に所在するラダックの地は、ラマ教圏として千年以上に亘る長い歴史を有して現在

に及んでいる。この地がかく、ラマ教を受容し得ている素因について、若手の考察を以下に試みようとするものである。

素因の第一に、ラダックの地域的な環境を挙げ得よう。すなわち、ラダックの地はチベットのカリ地方とインド、カシミールに挟まれて、というより、その一部として存在して来た。ガリには八世紀後半、ティソンの時代に吐蕃仏教の伝来が見られるのである。プトンによると、「ティソン幼少の頃、排仏の大臣達は釈伽像をガリのマンユルに運ばせ、また、中国への求法僧サンシイは帰藏後、同じくマンユルに追放された」とある。

この記述は、仏教とボン教の争いのなかで、排仏は中央チベットを対象とし、ガリにまでは及ばなかった事を示すものである。ウ地方で排仏が行われると、これに反比例してガリの仏教が盛んとなったと考えられる。その実例として、デプテルには「ティソン治下、彼の信任厚かったセルナンはマンユルの地でケンポの地位につき、二か寺を建立した。」と記され、また、ランダルマの破仏時には、多くのラマ達がガリに逃れたとされている。一方、両方でラダックに接する現在のカシミール、罽賓国は、阿育王の時代から仏教保護の諸王が輩出し、婆沙論等をはじめとする諸聖典が編纂され、有部系仏教の中心地としての伝統を有している。玄奘の西域記には七世紀当時の罽賓国について、「伽藍百余、僧徒五千余人、四つの窠塔波あり、みな無憂王の建てる処。」とある。さらに、ターラナータには六世紀から八世紀にかけて、カンミールに出生、活躍した十五名の僧名を列挙している。かくて、ラダックの地はカシミールによ

って伝統的仏教の影響を、ガリによってラマ教の雰囲気、それぞれ摂取して来たのである。

第二に、ラダックに居住する人びとの人種的構成は蒙古系又はチベット系と考えられ、ここに民族的な素因を見出し得るのである。すなわち、カニンガムは「蒙古民族の傍系子孫。」といい、ヒーバー夫妻は「疑いもなく、チベット系の遊牧民が祖。」としている。元来、チベット民族自身が蒙古民族と同系であることは広く知られる処であり、わが国の代表的入藏者、多田、青木両師も、それぞれ、その著書において、「チベット人一般には中央アジア蒙古系のもが多い。」と述べている。ラダックの人びととチベット人との民族的共通性が、ラダックにラマ教を受容せしめた一つの素因となつていると考えられよう。

第三に、チベットに土着の宗教であるボン教について考える時、ラダックも亦、古くボン教の土壌であったのである。カニンガムは「チベットにおけるボン教の急速な伝播について知るためには、アラカンやラダックにおける古い形態を尋ねなければならぬ。ラダックでは、ラマユルがユンドゥンゴム。パと呼ばれているが、このユンドゥンとはボン教の逆十字を指すもの。」といっている。ラダック年代記の校訂者フランクは「ラダックのリンチュの碑文中にボン教の自然信仰の古い形態が見られる。」といい、スタンは「古代のボン教はチベットから西の方面一帯に広がっていた。」とし、ベルは「チベットのボン教はラサの北方約百哩の地に、又は西部チベットに所在するとい

われるシャンシユンから来たものであると、ボン教徒達自身が述べている。」と記している。これらの諸説によれば、ラダックの地にボン教が伝播していた事は信じられよう。とするなら、ラダックとチベットはボン教という宗教的基盤を共有していたと云えるのである。ここに、ラダックにおけるラマ教受容の第三に、宗教的な素因を挙げることが出来るのである。

### アールヤー (arya) 韻律の

#### パーリ聖典成立史論的意義

——アルスドルフ説の紹介——

高橋 壮

一 韻律研究の意義——韻律論は、もと作詩のためのものであるが、文献の本文批判や成立年代の確定など文献学にも寄与する。ウェーダ学における Oldenberg, の *Prolegomena* や Nott's *Arnold's Vedic Metre* は、上述の意図をまもつてゐる。以下には、今年三月急逝した Alsdorf 教授の *Les Evides Jaina* (1965, Paris) pp. 51-72 を中心に、ジャイナ聖典とパーリ聖典に果すアールヤー韻律の文献学的意義について紹介する。

二 ジャイナ聖典とアールヤー韻律——ジャイナ聖典の各テクストの相対的年代や、できれば絶対的年代を確定するのに、韻律は重要な役割を果す。Jacobi が、一八八四年にはじめてジャイナ聖典の翻訳をした際、彼は *Ayranaga* と *Siyagadh-*

nga の年代を比定するため、ジャイナの韻律をパーリや古典サンスクリットの韻律と比較した。その結果、ジャイナ聖典で最もよく使われるアールヤーが、パーリ聖典にはないといふ理由で、ジャイナ聖典の最古層の成立を前四世紀末ないし三世紀初としたのである。

さてジャイナのプラークリット文献につかはれる韻律の種類は、ごく僅である。trishubh や vaitāḥya は、最も古い文献のみあらわれる。アールヤーは、聖典の新しい層であると示す最も確実な様式であつて、たちまち他の韻律を駆逐してしまった。それ故、聖典成立史論の鍵となるのである。つまりアールヤーで書かれた文献は、そのこと故に新しいのであり、古い韻律や古い散文で書かれた文献中のアールヤーは、より新しい時代の付加か引用である。逆に stoka や trishubh で書かれた文章は、そのこと故にアールヤーで書かれたすべての文献よりも古いのである。

またアールヤーで書かれた文献中の stoka や trishubh は、より古い文献の引用あるいは断片である、と云ふことになる。

三 アールヤー韻律のしくみ——アールヤーは、他の韻律と異なる原理、すなわち後者がシラブル (aksara) を数へるのに、アールヤーはモラ (mātra) で数へるのである。つまりここに、短 (○) 二つが、長 (—) 一つに相当するといふ原理である。さてアールヤーには、通常の古典的形態の他に、古アールヤーと、両者の中間に位置する半ば散文の vedha がある。いま古典的形態を图示すれば、第一行は、<sup>2</sup>ルガナからなり、

である。第二行は、第六ガナが短 (○) 一つで置換へられるのを除き、第一行に同じである。古アールヤーは、第二行の第六ガナが短縮されず、第一行に同じであること、カエスラ (三) が、第三ガナの直後ではなく、第四ガナの中にあること、以上の二点において異なるのである。(詳細は、前提書 pp. 55-57 をみよ。) このように厳格な規則にのっとっているのであるから本文批判に有効である。

四 パーリ聖典のアールヤー韻律——パーリ聖典は、言語と文献に関してジャイナ聖典と密接な平行関係にある。従つて、パーリのアールヤーは、アルダマガデーのアールヤーが果したのと同じ意義を、パーリ聖典に期待することができる。

次にアールヤーが現れる経典を具体的にみとみると (この点を詳細に検討したのが、Die Aryā-Strophen des Pali-Kaṇons, 1967, Wiesbaden である) 先づ古アールヤーは Suttampāḍa の Metasutta と Tvaṇṇakassuta のやうな、パーリ聖典の古い文献中のみあらわれる。また vedha は Kunāḍajāḍa にもみあらわれる。最後に、新アールヤー (古典アールヤー) は、多くの jāṭaka にあらはれ、これらが同じ新しい時代のものであることを示している。次に Therigāṭhā にあらはれる。また例へば、有名な

ye dhammā hetu-pabbhavā, tesaṃ hetuṃ taṭhāg-



ato ala tesan ca yo nirodho-evaṃvadi mahā-saṃaṃpo  
 の一偈は 'dhammā, hetu. p.' に変えて読めば、新アールヤーで  
 書かれているのであるから、古い時代のものでなく、比較的新しい  
 時代にできたと考えられる。この偈は 'Vinaya ḥ Mahāvagga  
 に二回みえるが、その Mahāvagga(1~24)は 'jataka. y Theri  
 gāthā に次いでアールヤーが多いのである。(すでに和辻哲郎  
 は、『原始仏教の実践哲学』四〇頁以下に、受戒建度の前半と  
 後半の差に着目して、前半がのちの付加であらうと主張してい  
 る。これはアルスドルフのアールヤー韻律の研究の結果に一致  
 するのであって、和辻の洞察力に感嘆するとともに、アールヤ  
 ー韻律のパーリ聖典成立史論的意義を立證するものである。  
 アールヤーはその他の経典を含めて、総計四五〇偈ほどで、  
 パーリ聖典の偈数全体からみれば、僅なものであり、ジャйна  
 聖典がほとんどでアールヤーであるのと著しく対照的である。  
 このことは、現在のパーリ三蔵には、アールヤーの歴史の発端  
 のみが反映していることをうかがはせる。すなわちパーリ語  
 は、インドの北方からセイロンに移住してしまい、パーリ語で  
 はアールヤーの発展が止ってしまったのである。その時期は、  
 前三世紀の中葉ないし後半であって、ここにアールヤー文献の  
 絶対年代が決定する。従ってアールヤー以外の古い韻律で書れ  
 たジャйна文献は、前四世紀末に遡りうる。さらに最も古い文  
 献は、始祖の時代にまで遡ることができよう。(この説は、仏  
 滅年代の問題にも有効な示唆を与へるであらう。)

## 二十世紀インドの仏教

佐藤 良 純

仏教がその開祖の地、インドで滅びてからかなり久しい年月  
 が経過している。仏教滅亡の外的原因がムスリムの侵入であ  
 り、内的原因が、極度の密教化にあつたとする如き史的考察は  
 さておき、二十世紀インドの仏教が、種々の形をもつて復興さ  
 れつつある事実について簡単に概観してみることとする。

歴史的に具て、アヒールは、インド仏教復興の動きを三段階  
 に分けて考えている。第一は、十八世紀中ばに始まった考古学  
 的発掘、特にアショーカ王碑文の発見による仏教の考古学的研  
 究と、パーリ文献の西欧への紹介による学問的研究の期間であ  
 り、第二は二十世紀初頭の仏蹟復興運動を目的とした、マハー  
 ボディ・ソサエティの発足であり、第三は、一九四七年以降、  
 アンベドカール博士によるいわゆる、ネオ・ブドイスト運動の  
 時代である。第一の学問的研究の隆盛の段階は他にゆずると  
 して、第二の仏蹟復興運動は、その始めより七十年を発て、  
 インド政府の積極的な援助の姿勢とあいまって、かなりの効果  
 をあげていると見られるべきである。一方、東部ベンガル地  
 方、特にチツタゴンを中心とするバルア姓の仏教徒は、一種の  
 カースト化しており、インド中央部から仏教徒が姿を消して  
 からも存続しているが、マハーボディ・ソサエティの設立と前

後して西ベンガル仏教会を組織しているが、その活動は、限られた地域においてのみ行なわれ、全インドの運動となる気配はない。第三の段階のアンベドカール博士の運動については後述するが、その外にもヒマラヤ山脈の帯にそった地方には、古くからチベット系仏教が行なわれて来たが、チベット問題発生の後、多数のチベット人僧侶、民衆がインドに流入し、各地にチベット仏教の小規模な組織が出来ていることも見落し得ない事実であるが、その影響力は、チベット人社会にのみ留まっている。インド仏教の大衆運動と称せるものは、やはりアンベドカール博士のそれである。

アンベドカール博士のいわゆるネオ・ブデリスト運動が、インド社会に与えた影響は、例え、今日それが停滞、分裂し、全インド的なレベルでの組織化がなされていないとはいえ、少なからざるものであったことは否定出来ない。長いインドの歴史の中で常に抑圧され、時として人間の扱いを受けることすらなかった不可触民の政治・経済・宗教的地位の回復を目ざして、始めは自らの属するマハールの階級の人々から、次第に輪を拡げて、すべての不可触民にまでこの運動を進めて行こうとしたアンベドカールの構想は、ガンジーなど、いわゆるカースト・ヒンドウーの側からのハリジャン・(神の子)運動などとは根本的に相違するものであった。講演、著述など、或いは実際の行動を通じての激しいガンジー批判は、マヌの法典を焼き、マハーードのタンクの水を飲むといった行為の中にそれが妥協を許さぬものとして現われている。一九五一年、インド総人

口三億六〇〇万人のうち仏教徒は僅か一八万人、〇・〇五パーセントであったものが、一九六一年には四億四〇〇〇万人のうち仏教徒三二六万人、〇・七四パーセントに実に一六七〇パーセント増加した爆発的なエネルギーは、いかにアンベドカールの運動が、時と人を得ていたものであったかを示している。

しかしながらこのことが又、アンベドカールの一九五六年の急死以後のネオ・ブデリスト運動に新しい方向を生み出してしまったようである。人々は、仏教の開祖たるブツダと共に、アンベドカール自身を菩薩と呼び、年を経て、アンベドカール自身がブツダと等しきものとなってその人を礼拝するという現象が起りつつある。ナグプールのアンベドカール・カレッツジの機関誌は、ここ数年、表紙の写真にブツダの像よりもアンベドカールの肖像をのせることが多くなっていることなどその一つの現われである。地方、ネオ・ブデリスト運動は、マハリーンユトラ州から、北インド、U・P州のアグラ・ガジアーバードなどへ拡がりを見せているが、組織と弾力な指導者を欠き、故アンベドカールの一人息子で、インド仏教協会長のパッササヒーブ・アンベドカールが一九七七年九月に没してからはその後継者も若く、ネオ・ブデリストの会議が催される毎に、組織が分裂して行く傾向が見られる。更にこの運動が全インド的なものに拡がる上での障害に言語の問題がある。ボンベイのアンベドカール・カレッツジの紀要には、英、マラティ、ヒンディー、グジャラーティー、の四種の言語が用いられているが、文盲率の

末だに高いインド、特に農村にこの運動が拡大して行くためには各地域の地方語による仏教の理解が必要不可欠となつて来るであらう。現在の所、ネオ、ブディストの全インド的組織形成へのきざしはなく、アジアの他の諸国の仏教徒との連帯も見られない。この運動の将来は未だ厳しいものと思われる。

## 第五部会

### ビルマの正統上座部の条件

——ビルマ上座部僧の類型との関連

生野善應

『教史』を資料に、ビルマの正統上座部の条件を明確にする事を目標にしつつ、ビルマ上座部僧の類型との関連にもふれてみたい。

ビルマの正統上座部の条件を明確にするに当つて、基本的線は律蔵に求められる——

「師資相承に入る弟子は持律者でなければならぬ」「持律者は三特長を持つ、(1)波羅提木叉が当事者に習熟されており、よく実践され、よく判定されていること。(2)当事者が戒を樹立し、不屈不動であること。(3)師資相が当事者によく会得され、よく憶念され、よく考察されていること」。

さて、この三条件は、全ての上座部僧が満足すべきものであるが、『教史』を読むと、ビルマ上座部僧のばあい、次の具体的内容を持つ。(1)の内容は、セイロン上座部大寺派で大成された修行論の習得と研究と実践の充実に他ならない。(3)の内容は、セイロン上座部大寺派相承を熟知し、その系譜に自己が位

置つけられること。なお、その系譜は新派(ピッシマ・ガイ)と総称され、大寺派僧サ・ダ長老らによってパガンに設置されたシーハラ僧伽の系譜をはじめ、その以後に導入された大寺派系戒壇を出発点とする僧伽の系譜をも包含する。

(2)の内容は、上座部僧が有恥者として、戒律遵守の生活態度が確立していなければならないことである。有恥者とは微細な犯戒をも慚愧と思う僧である。しかし、生活態度に関しては、『教史』は、さらにもうすこし内容に限定をする。

ビルマ上座部は、一三、四世紀には、かなり混乱した状態であった。『教史』は、多様化せる出家を規準を設けて分類し、正統上座部の在り方を見落すまいとしている。

その規準とは、(a)出家の資格(上座部僧—非上座部僧)、(b)戒律遵守の度合(有恥者—無恥者)、(c)居住場所(森林住—村落住)、(d)集団化傾向(独行者—群行者)の四つである。これらの規準を組み合せることによつて、ビルマ上座部僧の類型化ができ、かつ、混乱期に、ビルマの正統上座部僧がいかなる条件を、生活態度の面で満すべきであったかが解るのである。

(a)(b)の組み合わせによる四類型は、(I)上座部僧・有恥者、(II)上座部僧・無恥者、(III)非上座部僧・有恥者、(IV)非上座部僧・無恥者。『教史』が正統と見做す上座部僧は(I)群に入る。彼らは、有恥心あり、戒を愛しむ、学処を心に掛ける者であることが求められる。他群の事例は(II)群を顯著にする為に掲げられている。

また、(c)(d)の組み合わせによる四類型は、(A)森林住・独行者、



がいようもなく揺れ動く、動乱の世の常のこととして、偶発的に起つたものであるといえようか。否と私は思う。智顛の、時代や社会に対する、適応の姿は、必ずや彼の教学思想のなかで思慮深く確証されているのでなければならぬ。

智顛は「国土」の意味を、五陰世間・衆生世間・国土世間の、三種世間に位置づけ、法華学において、本門の十妙のなかで、第三に国土妙を位置づけている。すなわち、国土とは、十種の法界の、五陰・衆生の「所居」で、「土上不同なるが故に、国土世間と名づく」(T46 53 a)という。『維摩經』は、不思議解脱仏因果を宗とすると『文疏』巻一に規定するが、譬えば、王(仏)や臣民(菩薩)を説く時に、国土治政事業を知らなければならぬのと同じで、法身の正報を知ろうとしたら、依報の国土の義を明さなければならぬ。「仏国」とは、「仏の所居の域(場所)」のことで、譬えてみれば、国には王と臣民が共に住するが、王によって国があり、某王の国というに等しく、仏は衆生と共に居るが、仏にしたがい某仏の国と名づける(卍統藏二七・五・431 d)。国土とは、主権者が統治する境域(場所)のことである。仏も衆生も具体的な国土世間としてのあり方を離れてはありえないとし、そのような国土を、(1)凡聖同居の国土、(2)方便有余の国土、(3)実報無障礙の国土、(4)常寂光の国土からなる四種の国土論として展開する。そうとすれば国土は、国家、なすわち現実の政治体制をも意味するであろう。「国家」は国土(領土)と衆生(人民)と仏・王(統治権)の三要素によって成立する。

『仁王護国般若經疏』の「護国品」第五の釈で、「国土」には(1)世間二乘凡夫、(2)出世間十信至十地の二種が、「賊」には(1)外劫盜等、(2)内煩惱結使の二種が、「護」には(1)外即百歩鬼神、(2)内所謂智慧の二種の意味があると説き、若内若外、悉是諸仏菩薩神鬼、能護人之国土故、名護国品」(T330 280 a)と給ぶ。『金光明經』四天王品第六は、四天王が国王及び国家を守護すると説き、正論品第一には、治国の要道を示すが、『文句』は正論の釈で「王が此の法を行すれば、法律は相應し、陰陽は調い、日月は順い、百穀は豊かに、万民は樂しみ、社稷は安んじ、治化は美しく、民は用いて和睦し、上下怨むことも無い(為人悉檀)、王が此の法を用いるなら、外敵も敢えて謀らず、内姦も驚がず、妖星も現われず、悪虹も行れず、暴風も動かず、疾雨も零がず、禍乱も作さず、災害も生じない(对治悉檀)」(T39 78 b)と説く。国家秩序の存続を願うことと、各自が生存の意味を自覚し行動することは矛盾しない。為政者が確かな識見に導かれるなら、仏者が目指す国家と同一のものになるはずだ、と智顛は確信する。智顛の信念としては王の国土を護る」ことは「仏の国土を護る」ことに等しい。

大乘止観法門における如来蔵の一考察

吉田道興

拙論は疊遷撰述と目される大乘止観法門の基調をなす如来蔵思想、とりわけその人間観ないし修行観に焦点を絞つて考察する。その箇所を科段で示せば広分別止観門五番建立の第一番「明止観依止」(行者における能観の心)である。

止観の依止としての一心は、自性清浄心・真如・仏性・法身・如来蔵等と多くの異名で称され、一切の凡聖はこの一心を体となす。この心を体相に就き分ちいえば、一に真如平等心を体とし、二に阿梨耶識を相とする。この阿梨耶識を更に清浄分依他性(聖人の体)と染濁分依他性(衆生の体)の二種に分けている。前の二は既に先学が指摘されている通り起信論に説く一心二門すなわち心真如門と心生滅論に相当する。また阿梨耶識の染浄二分を覚・不覚の二義に配し説明する点もその影響が見られる。従つてこの阿梨耶識は真妄和合識ともいうべきもので現実の差別界を表し、これが我々の修道に大きく関わつてくるのである。

如来蔵は能蔵・所蔵・能生の三義を有すとされる。これも指摘されている如く仏性論に説く所撰蔵・能撰蔵・隱覆蔵を想起するが、その説示の内容からは必ずしも一致しない。また空・不空の二種如来蔵の名称は勝鬘経に見えるものであり、起信論

はこれを如実空・如実不空の名で用い、本論でもそれを引く。まず、凡聖不二の一心で心体平等であるならどうして衆生が修道するのかという設問に対し、心性縁起法界の法門には常平等と常差別があり、差別の義をなす上から衆生は修道しなくてはならぬと次のように示される。

問曰。若就本無不覚名為覚者。凡夫即是仏何用修道為。答曰。若就心体平等。即無修与不修成与不成。亦無覚与不覚。但為明如如仏故擬対説為覚也。又復若拠心体平等。亦無衆生諸仏与此心体有異。故経偈云。心仏及衆生是三無差別。然復心性縁起法界。法門法爾不壞。故常平等常差別。常平等故心仏及衆生是三無差別。常差別故流轉五道説名衆生。反流尽源説名為仏。以有此平等義故。無仏無衆生。為此縁起差別義故。衆生須修道。(T46、六四三C)

次にまたこの一心の体状は空不空二種如来蔵によつて詳しく説かれるが、特に不空如来蔵の上から成仏可能な衆生について金の譬を引き説示する。これは仏性論に説く金蔵土の譬を想起するが、三性に配する意図は見られず不空如来蔵の浄法を単に示すものである。

如是真金本有器朴之性。乃至具有成器精妙之性。但未得椎鍛而加故器朴等用不現。後加以錙椎朴器成器次第現也。若金本無朴器成器之性者。設使加以功力。朴用成用終難顯現。(中略)是故論言若衆生無仏性者。設使修道亦不成仏。以是義故淨心之体。本具因行果德性也。依此性故起因果之德。是故此德唯以一心為体。一心具此淨德。(同右、六四六b)

これは要するに衆生が成仏するのは因行果徳の性すなわち他の箇所ですく無漏性功徳・出障淨徳の解性を具すというものである。従つて無仏性すなわち染法の無明にある衆生は成仏しないとする。

次に如来蔵の蔵体一異の面から次に述べられる。

問曰。如来之蔵具如是等無量法性之時。為有差別為無差別。

答曰。蔵体平等実無差別。即是空如来蔵。然此蔵体復有不可思議用。故具足一切法性有其差別即是空如来蔵。此蓋無別之差別也。(中略)以如来蔵是真実法円融無二故。是故如来之蔵全体は一衆生一毛孔性。全体は一衆生一切毛孔性如毛孔性。其余一切所有世間一一法性亦復如是。如一衆生世間法性。一切衆生所有世間一一法性。一切諸仏所有出世間一一法性亦復如是。是如来蔵全体也。(同右、六四八a)

ここで衆生には蔵体平等の上で無差別であるが、これに不可思議の用すなわち差別の不可如来蔵が説かれる。これを無差別の差別と言ひ、円融無礙法界法門の華嚴の世界が展開されているのである。

以上、簡単にまとめると教義上は心性縁起法界・覚不覺の語があるように起信論の影響が大きいこと。また空不空二種如来蔵は勝鬘經に拠るが、それに華嚴經や楞伽經の唯識系の思想が入っていること。更にこの止観は、依止の一心を特に淨心と多用している如く煩惱対治的のものではなく自性清淨心を重んずる禪に近いこと。またそれは自性清淨円明体を説く法蔵の妄戻還源觀に通ずるものがあることなどである。なお第二番以下の

基調になっている三性説に關しては別の機会に述べたいと思つている。

## 鮮演の性惡論

木村 清 孝

『華嚴經談玄決択』六卷は、澄觀の『華嚴經疏』、およびその復注である『演義鈔』の一部(前者の卷三まで、後者の卷一五まで)の重要な語句とついで注釈した書物である。完本には、湛睿の手沢本があり、金沢文庫に保管されている。近年、その卷一が『金沢文庫資料全書』(仏典第二卷・華嚴篇)に収載され、既刊の続蔵本(卷二・卷六)と合わせて容易に本書の全体を見ることができるようになった。学界のために、同慶に堪えない。

さて、本書の撰述者が、鮮演である。このことは、各卷の内題の下に「上京開龍寺円通悟理大師賜紫沙門鮮演述」とあることと、卷六に二箇所にわたつて「鮮演」と記名の上で執筆の事情が語られていることなどから判断して、まず間違ひはなからう。文中に散見する割注も、その内容が本文と一貫しているから、かれ自身の手になるものと推測される。

鮮演の伝記的事実については、しかしながら、あまり詳しいことはわからない。かつて亀川教信氏は、「華嚴經談玄決択の完本に就いて」(『竜谷学報』三一―一、五四―七五頁)の中で、



卷一の識語や時代背景などを手掛りとして、鮮演は遼の道宗の時代（一〇五五〜一一〇一）の人であると推定された。筆者もその推定自体に異論はない。鮮演は、おそらく道宗の時代に、遼の五京の一つである上京（臨潢府。興安西省林來県）の開龍寺を主な舞台として華嚴宗を宣揚したのである。肩書によれば、かれは大師号を有し、紫衣を賜っているから、当代有数の有力な仏教者の一人であったと考えられる。若いころには法相学を学び、本書を著わしたころの門弟には五百人ほどがいたらしい（巻六参照）。「仏使」（巻五）の自覚を抱いたのも、当然であったかもしれない。

では、かれの思想的立場はどのようなものであったろうか。ただしそれは、一言でいえば、澄観の華嚴教学を主要なよりどころとする禪教一致・頓悟漸修の立場である。かれは、『華嚴経談玄決択』（巻一・二・五）において、「任病」に陥り教相を軽んずる当時の禪者と、禪門の「即心即仏」を否定し教義の論争に明け暮れる当時の学僧の双方を厳しく批判しつつ、そうした立場を明らかにするのである。天台教学がしばしば導入され、法相学が高い評価が与えられることは、その一面を示すものといえよう。なお、かれの華嚴教学の中心に位置すると思われる思想は、「真理・妄事の非一非異」の思想（巻一）である。ところで鮮演は、上述したような立場に立って独自の性悪論を展開する。以下、この問題を少しく検討してみたいと思う。澄観の『華嚴経疏』の序の中に、「真と妄と交徹し、凡心に即して仏心を見る」という一句がある。『演義鈔』巻一におい

て澄観は、このことばに関してかなり詳細な注釈を行なう。

その中に、「如来も性悪を断じない」という説明も見える（これはいうまでもない）。鮮演の「性悪」をめぐる基本的見解は、この語に対する注釈として明らかにされている。すなわちかれは、小教・始教・終教・頓教・円教の五教のそれぞれの範疇に「性悪」の意味が存するという。そして、澄観の性悪思想が直接には、善悪を根本の心性に還して見る終教に配されるとしながらも、自らが依る円教固有の性悪義を立てるのである（巻二）。それは、鏡の中の火に喩えられる「称性の悪」という意味である。この「称性の悪」は、思うに、別の箇所（巻一）で「称性の妄染」と呼ばれているものである。おそらく鮮演は、『華嚴経』自体にいわれる反道行の教説が存し、澄観がその究極の意味を「当相即道」と解したことなどに依りつつ、真実そのもののはたらきとしての非実体的な悪を認め、それを円教の性悪義としたのである。ともあれ、性悪義の教判的分類と円教の性悪義の定立という点において、鮮演の性悪論は、その華嚴教学的把握の一つの完成体を示しているといえるようである。

### インド哲学における哲学の原語

村上真完

哲学の原語を考えることによってインド哲学の意味を考える

よすがとした。まず *darśana* (見、見解、哲学説) が挙げられる。*śādi-darśana* (六派哲学) の語は千年以上昔から用いられていた。Haribhadra (八世紀) の *Śādi-darśana-samuccaya* (HSD 2 略) や Rājasekhara (十四世紀) の同名の書等があり、諸学派の哲学説を概観している。六派哲学の名は一二世紀初の碑文にも見え、Mādhava (十四世紀) の *Sarva-darśana-saṅgraha* (SDS) 10 よりみえる。*darśana* は各学派の哲学説を指し、*Jaina-darśana* (HSD 44) 等より、『*Darśana* は大にただけである』(HSD2) より「*darśana* は哲学一般を指すのではな

く、*Darśana* と同様に *mata* (考え、意見、哲学説) も各学派の哲学説を指し、*Sarva-mata-saṅgraha* 等の哲学概説書も知られている。先の HSD より *Bauddha-mata*, *Jaina-mata* とくなく *mata* の *darśana* が同じものを指している。*mata* も哲学一般を示している。sidhānta (定説、極成説、総論) も哲学説を示し、*Sāṅkhya* と帰せられる *Sarva-siddhānta-saṅgraha* (SSS) を著者不明の *Sarva-siddhānta-praveśaka* (SSP) とくなく哲学概説書もある。sidhānta は特に自説を示す語であるが、この二は「一切の学派の定説」を意味しているであろうが、*siddhānta* 哲学一般を示すのではなからう。なお SSS は各学派を *-pakṣa* (宗、見解) とくなく SSP は *darśana* とくなく

している。  
 1) は *Madhusūdana-sarasvatī : Prasthāna-bheda* 等なる。prasthāna (立脚、道、体系、*tattva* は真理、真実、原理を意味する。真理は哲学そのものよりもその対象である。以上の中で恐らくは *darśana* が哲学を指示する語として今日も用いられているが、古い例はない。古くはパーリ經典に見える *dīṭṭhi* (見=見解) も哲学説を示すようであるが、異説、邪見として扱われている。  
 古く哲学を指すのは *anvikṣiki* (探究の学) であるとされる。Kauṭilya の *Artha-śāstra* (AS) では『*Chāṅkya* とローカーヤタとは *anvikṣikt* である』(I. 2. 10) である。この *anvikṣiki* は三ヴェーダ学 *trayī* とは区別されているが、哲学を三ヴェーダ学に含める見解もその書に紹介されている。三ヴェーダ学と *anvikṣiki* を併列する例は *Manu-smṛiti* 7. 43 等にもある。我々は「*Van*、*Niṣyama* の哲学」とくなく、これは *anvikṣi* ではなく三ヴェーダ学に含まれるであろう。anvikṣiki には後には論理学を指すようになった (*Nyāya-bhāṣya* I. 1. 1)。哲学を論理学に限るわけはな

く、*Vidyā* (明、明知、学) は個別的な学科のほかに学問の総称とされる。Munḍaka-Up. I. 1. 4-5 には低次と高次の *vidyā* (学) を説き、前者は四ヴェーダとヴェーダの補助学、後者は「それによってかの不壊なるものが到達されるもの」とく、後者が哲学にあたると。AS の *vidyā* の中に *anvikṣiki*, *trayī* 等を含める。後には *vidyā* は十四種あるいは十八種に分類される。

これは *vidyā* ならぬわけ哲学あるは形而上学を意味す

ることに注意したい。古く五次二道説は vidyā と呼ばれていた。祭祀と善行によって祖道を、知や信仰によって神路を得るという。これを Brahma-sūtra (BS) 3.1.17 では vidyā (明) によって神路を、karma (業、行祭) によって祖道を得、その他の者は小生物に生まれる、と解する。Śaṅkara (S) は知の優位を説き、業(行)の否定に及ぶ (ad BS 4. 3. 14)。宗教的行も日常的行も avidyā (無明) において成立するであろう (ad BS 1. 1. 1)。vidyā を低次と高次に分け (ad BS 4. 1. 1) 梵をも低次と高次に区別する (ad BS 4. 3. 14)。神路を得しめるのは低次の明であり (ad BS 4. 2. 1) ；それによって達せられるのは「果たる有属性の低次の梵」である (ad BS 4. 3. 7)。真の知 (＝高次の明) は高次の梵 (最高梵) を知ることであり (ad BS 4. 2. 13) ；梵我一如の知と考えられるが、その知がある者は神路を進むことはなくという (ibid.)。このような vidyā (明) は S の哲学をよく示している概念と考えられよう。vidyā は明、明知とも訳られるように知 jñāna に近い。真理の知 tatva-jñāna によって解説を得ることもいう (Nyāya-sūtra 1. 1. 1, Vaiśeṣika-sūtra 1. 1. 4; Gauḍapāda-bhāṣya etc. ad Sāṃkhya-kārikā 51)。tatva-jñāna をその哲学であらう。哲学を知と見ると同時にインド哲学の特徴の一があるようだ。

### 「如救頭燃」について

高橋 秀 栄

『南伝大藏経』や『大正新修大藏経』に収められている諸経論を繙いていると、ときに、「頭燃」あるいは「如救頭燃」という語に出会うことがあるが、この語は、どのように読むことが正しいのであろうか。またその意味はどうであらうか。その正しい読み方、意味などを考察し、あわせて、道元禪師においては、どのような意味あいをこめて使われているかを探ぐてみたいと思う。

まず初めに、「頭燃」という結の出典であるが、これはパーリ語の *aditta sīsa* を漢訳したもので、呉音読みで、ズネンと発音するのが正しい読み方である。

その意味は、頭が燃えていること、頭髮が燃えていること、南伝大藏経の訳本をみると

釵に依りて触れられたる如く、頭髮の燃ゆる時の如く、欲貨を捨てて比丘よ、正念に出家せよ、(相応部経典一) あるいは、

比丘衆よ、譬へば衣が燃え、頭が燃ゆる人あるとき、その衣、或はその頭を消すがために、増上の欲、勤、勇、及び努力及び退転せざる念と、正知とを起すが如く、(増支部経典二) 〳

などと訳されている。

漢訳経典の上で訳出されたこの「頭燃」の語は、その下に「救」の字がつづくのが比較的多いが、その他に、払・抜・掃・灸などの字が加えられていたりして、必ずしも一定ではない。例えば、貞慶の「愚迷発心集」には、

何人精進如払頭燃也。何我懈怠不惜寸陰也。

とあり、金沢文庫保管の「三代別記」奥書にも、

幸如払頭燃、令終書功了

とみえる。また抜の字がついているものとしては、同じく金沢文庫保管の「四十八願釈」には、

并自修常勤精進如抜頭燃以与衆生而發沈願とあり、掃については、心地覚心の「坐禪之事」に

生死事大、無常迅速、急々に修行すべし。

頭の火を掃ふが如くにすべし、

とある。

ところで、「如救頭燃」という語は、そのうちに勤行精進という意味あいを連想しなければ理解しえない喩説の語であり、漢訳経典のうちに、この「如救頭燃」の語が見られる箇所にあれば、その前後に、勤求不息・勤求不懈・修道滅罪・無疲倦意・精勤修習・勤行精進などの語がみられる。表現上に違いはあるものの、意趣はほぼ共通しているといつてよく、勤行精進つまり、仏道修行に心を趣かせて専一であれ、余事をかえりみず、すみやかに仏道を修習すべきこととばと理解される。したがって、「如救頭燃」という語は、単に火に関連随

する一の譬え、緊急事態という意味の譬喩語ではなく、自己を学び、自己を知るという大きな目標にむかって、ひたすら励進する、精進するという意味あいのこめられたことばと解し、また味わうことが大切かと思われる。

なお、道元禪師は、「正法眼蔵坐禪儀」の中で、

頭燃をはらふがごとく坐禪をこのむべし

と示されているが、前述の勤行精進の内容をさらに一歩進めて明確にされたものと解される。

ところで「如救頭燃」の語は、救の一字が一般的にスクウ・タスクという訓読にならって「ズネンをスクウがごとし」とか「ズネンをタスクルがごとし」と読むことができるし、『禪学大辞典』でも「ずねんをすくう」という表音見出しで載せ、別に「ずねんをはらう」という注記が施こされているが、平安末期の字書「類聚名義抄」には、「救」をハラフという読みを収めているし、道元禪師も「頭燃をはらふべし」と読んでおられるから、その読み方こそ正しいのであるまいか。

『大品般若経』『大智度論』より

『次第禪門』への実践体系の展開

大野 栄 人

天台智顛の観法（円頓止観）形成の源流を究明する一端として、この小論では、『大品般若経』『大智度論』中に散説する

諸種の禪觀を、『次第禪門』において、いかに統撰し、いかなる実践体系を案出したか、について検討を加えていきたい。

『大品經』『智度論』には、インド以来伝承されてきた諸種の禪觀を、般若波羅蜜を根底として広説している。元來、『大品經』『智度論』に説くほとんどの禪觀は、『阿含經』『俱舍論』などに説かれ、阿羅漢果に至るための実践法であった。それが、『大品經』『智度論』に至って、それらの禪觀は、「菩薩摩訶薩の摩訶衍」であるとして、菩薩摩訶薩の発趣すべき大乘の実践法として、新たに六波羅蜜中の般若波羅蜜に理論的根拠を求めて統撰されたものである。では、『大品經』『智度論』には、諸種の禪觀をいかに統撰していくのか。『大品經』卷第四の句義品には、菩薩摩訶薩が「一切法」を学ぶに当って、「一切法」の内容を、「善法・不善法、記法・無記法、世間法・出世間法、無漏法・有漏法、有為法・無為法、共法・不共法」に分別している(『大正藏』八・二四二c—二四三b、『智度論』卷四四・『大正藏』二五・三八一a—三八二b)。その中の世間法・出世間法には、諸種の禪觀を次のように分類している。(A)世間法として「五衆(陰)・十二入(処)・十八界・十善道・四禪・四無量心・四無色定」の七種の禪觀を挙げ、さらに、(B)出世間法として「三十七道品・三解脱門・三無漏根・三三昧・八背捨・九次第定・十八空・仏十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法・一切智」の十二種の禪觀を挙げている。

智顛は、右の(A)世間法・(B)出世間法に對配された禪觀を、よ

第の階程に従って、(一)世間禪相・(二)亦世間亦出世間禪相・(三)出世間禪相・(四)非世間非世間禪相の範疇の下に、四句分別して總合統一している。では、具体的に智顛はいかに總合統一したのか。(一)世間禪相として「四禪・四無量心・四無色定」を挙げ、大品經・智度論・地持經論・安般守意經・阿毘曇心論・法華經・金光明經・瓔珞經・大集經・阿含經などに根拠を得て位置づけている。(二)亦世間亦出世間禪相では「六妙門・十六特勝・通明觀」を阿毘曇心論・瑞応經・大品經・智度論・大集經・華嚴經・維摩經・涅槃經を基に突出している。とくに『大集經』が重要な典拠となっている。(三)出世間禪相の(1)對治無漏では、①觀禪(懷法)として「九想・八想・十想」を、大集經・大品經・智度論・文殊般若經・觀世音三昧藥上經を根拠として説く。②觀禪(不壞法)として「八背捨・八勝處・十一切處・六神通・十四變化」を、大品經・智度論・禪經を基に広説する。③鍊禪として「九次第定・三三昧」を阿毘曇心論・成実論・大品經・智度論・涅槃經に基づいて示す。④熏禪として「獅子奮迅三昧」を大品經に根拠を得て説く。⑤修禪として「超越三昧」を大品經・智度論を根拠として広説している。(三)出世間禪相の(2)緣理無漏以下は不説である。

諸経論を根拠として、現実の実修することを前提として案出した。その意味で、諸禪觀を四句分別し、淺深次第の範疇に統括したことに重要な意味があると考えられる。智顛は諸種の禪觀を、当面する現前の問題解決のための実践道として体系を与えた。それは、『次第禪門』第六分別禪波羅蜜前方便に、(一)外方便と(二)内方便に分け、(一)外方便として「二十五方便」を、(二)内方便として「(1)止門・(2)善惡根性・(3)安心禪法・(4)治病方法・(5)魔事」を位置づけたことから窺われるのである。後の『摩訶止觀』において、(一)外方便は、正修觀法の前方便に体系づけ、また、(二)内方便は、正修觀法の終局である十境十乘觀法に統括されること考慮すれば、『次第禪門』の究明こそ天台觀法の生命であるといわねばならない。

## 彭紹升の『居士伝』について

竹内 肇

彭紹升（一七四〇～一七九六）は、字は允初、法名は際清で、尺木または知婦子とも号したようである。<sup>(1)</sup>

梁啓超は、その『清代學術概論』の三十章で、彭紹升に言及して、次のようにいう。

晚清思想界、有一伏流、曰仏学。（中略）至乾隆時、則有彭紹升・羅有高、篤志信仰。紹升、嘗与戴震、往復弁難、其後、龔自珍受仏学於紹升。

この記述から、有名なことではあるが、彭紹升は、乾隆時代の卓越した奉仏者であり、戴震とも論議し、龔自珍に至っては、<sup>(2)</sup> 実に彼から仏学を指導されている、などのことも知られる。また、これもすでに先学<sup>(3)</sup>に指摘があるが、張之洞の『書目答問』卷五附二の、国朝諸家姓名略には、「羅有高、蒙山・汪穎、大紳・彭紹升、尺木、長洲三人、皆理学而通積典。此為国朝理学別派。」とあつて、彭紹升が仏学に通暁していた有様をさらに明白にしている。一方、蔣維喬の、『中国仏教史』卷四・近世之仏教の項には、「或創蓮社念仏、或購魚籃、授以三帰戒、而放生」と説いてもいるのであれば、紹升の奉仏は内省的な信仰のみならず、いわゆる実践にも力を尽くすものであつたことが理解される。<sup>(4)</sup>

さて、『居士伝』は、かように真摯な奉仏者と認められる彭紹升の撰述であるが、その内容は、標題からも知られるように、上は牟融から下は紹升自身に至る迄の、歴代の、「居士」と見なされる人物の伝を集大成したものである。それ故に、人物の撰択は、当然、彭紹升自身の居士観ともいふべきものにもとづいてなされている、と考えられよう。

ところで、その場合に、留意すべきは、『居士伝』に附伝の見られることで、そこからは編纂についての紹升の特殊な態度が窺えるようである。例せば、居士伝の目録を見ると、その伝<sup>(5)</sup>で、戴達の伝を謝慶緒のに附随させて立てているのなどがそれ、卑見によれば、戴達は仏学に意欲的ではあつても、それは

必ずしも信奉と一致するものではなかったと考えられるのである。<sup>(5)</sup>従って紹升にも、居士として戴逵を扱うのに躊躇するような意向があったのであるまいか。もし、ならば「居士伝」における戴逵の扱い方には紹升の見識が示されているということができよう。

戴逵の論難に応えた人物として、周道祖は有名であるが、彼は『居士伝』の伝三に居士の一人として取り上げられている。しかし、戴逵を附伝で扱ったのと、対照的な、かかる周道祖の扱い方には、その生涯と思想との考察などから、なお検討すべき余地が残されているといえよう。

紹升の『居士伝』に漏れてはいても、注目すべき人物はなお存在するようで、郭文举などは、その一人と考えられる。郭文举には、神仙の思想に志向した様子も見られるところから、あるいはそのために『居士伝』に収録されなかったとも推測されるが、ただ、彼は周囲から奉仏者としての評価も与えられているのであれば、全く顧慮の外に置くのには、やはり、問題が残るように思われる。

以上のように見て来るといふと、彭紹升の『居士伝』は、その見識にしたがって綿密に編纂されているようではあるものの、そこにはなお検討すべき余地も存在するように考えられるので、今後ともそこに収録されている人物を考究する必要のあることを、ここに改めて問題提起する次第である。

(注) (1) 小野和子氏訳注『清代學術概論』(平凡社・東洋文庫所収) p.319 注一参照・牧田諦亮氏、「居士仏教に於け

る彭際清の地位」(中国近世仏教史研究所収) p.231

(2) 梁啓超、『清代學術概論』(竜文書局本) p.164

(3) 牧田諦亮氏、前掲論文 p.212

(4) 蔣維喬氏、『中国仏教史』(国史研究室編印本) 巻四・十四丁左、

(5) この問題については、日本中国学会二十回大会で、卑見を発表した。

### 法華經における人・天

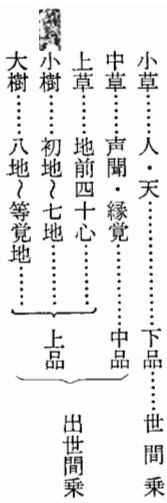
——三草二木の中国的受容——

丸山 孝雄

法華經において人・天がどのように位置づけられているかを、菓草險品の三草二木および吉祥大師吉蔵(五四九一六二三)の法華經註釈書について考察したい。法華經においては人は *indriya* (人間) 又は *martya* (死ぬべきもの) であり、天は *deva* (神々) であって、これに *yana* (乗) を付した語は管見にして見当たらない。法華經が中国に伝えられ、その開會思想が受容・展開されていく過程において会三帰一のみならず合五乗帰一乗が説かれるようになった。即ち人・天に乗を付して人乗・天乗とし、これを三乗に加えて五乗とし、その開會を論じている。吉蔵は法華經における五乗の典拠を菓草險品の三草二木に求めたが、現存の梵本と『妙法蓮華經』(以下『妙法華』

と記す)との間には人・天の位置づけに相違がみられる。この相違による中国的受容乃至は展開の意義をも考察したい。

吉蔵は『法華玄論』巻第七(大正三四・四一八中)において三草二木に人・天・声聞・縁覚・菩薩を配するに先立ち『六十卷華嚴』の性起品の意を採って五乗の大意を序べている。但し『六十卷華嚴』には人乗・天乗という成語はなく「善根を修習すれば(中略)人・天の中に生ず」と記されている。吉蔵のいう五乗とは人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・仏乗である。そして人乗—仏乗—菩薩の、妙覚に至るまでの五十二位、という対応がみられ、それぞれ前者は「教」を指し、後者はその「教を修して得られる位」である。このうち人乗を五戒とし、五戒を修すれば人身を得るといい、天乗を十善とし、十善を修すれば天報を招くと述べている。吉蔵は「教」としての五乗と、これを実践しその果を得る人とを区別する為に、前者を「五乗の教」、後者を「五乗の衆生」又は「五種の根情」と呼ぶ。そして三草二木に「五乗の衆生」を配している。『法華玄論』と『法華義疏』では表現の相違がある。ここに『法華義疏』(大正三四・五六四上—中)の所説を図示しよう。



なお小樹を初地より六地まで、大樹を七地以上とする説を併記している。

さて法華經の三草二木について、現存の梵本と西蔵訳および漢訳を比較すると、人・天の位置づけが次のように相違している。

段階	梵本	西蔵訳	妙法華	吉蔵
天・人等	極めて微細な菓草	極めて微細な菓草	小草	三草二木 五乗
無漏法を知り涅槃を得三明六通をもてる人々	小菓草	中菓草	中草	人乗
	中菓草	中草	中草	天乗
	中草	中草	中草	声聞乗

即ち吉蔵が声聞とみなした人々は『妙法華』では中菓草であるが梵本では小菓草である。そして梵本では人・天は「極めて微細な菓草 (ksudranuksudra osadhiyo)」に喩えられ、「小中大」の序列グループの圏外に置かれており、第19偈では「天と人の集団よ、私に傾聴せよ」と世尊に呼びかけられる聴衆である。しかるに『妙法華』では人・天は梵本に比して一段格上げされ小菓草として「小中大」の序列グループの圏内に入れられ、三乗と密着している。吉蔵は「三草二木は既に是れ法華の名教なり」とたたえ、法華經における五乗の典拠をここに求めた。そして三引(三摂)法門の第一引で「如来が世に現われて、法華の前には、出家外道と在家衆生との二邪を五乗の正法に帰せし



める」といい、人乘（五戒）・天乘（十善）を正法（仏法）の中に位置づけている。これは『妙法華』に基づく三草二木の中国の受容、乃至は開会思想の中国的展開ということができよう。

顕彰隠密義における

「彰」の意義について

遠山諦虔

親鸞の顕彰隠密の義については、種々の見方が可能であり、その正当性はいずれにも決し難いが、いまこれを「真実」のあらわれかたとしてみると、真実の根本性格から「彰」の意義がとりわけ重要と思われるので、以下、これを中心に右の義を考察してみたい。

まず、大まかに顕彰を合せてあらわれる、またはあらわすの意とし、隠密を合せてかくすまたはかくれるの意とする見方についていえば、これは「真実」と「方便」が一つであることの根拠が会得されたとき、はじめて意義をもつのであり、その前に顕と彰とはやはり区別されねばならぬであらう。

そこで、顕と彰のあらわれかたの差異を認める見解となるが、これにも種々ある。

一つは、顕と彰隠密とを分つものである。これによれば、顕は隠の対であり、全くあらわでかくれないことであるが、彰はつねにかくれたものをあらわすの意となる。彰はここでは他動

詞的な意味となるが、逆に隠はかくすからかくれるの意となり、自動詞的とならねばならぬであらう。かくれたものをあらわせば、そのあらわすはすでに顕であり、彰のあらわすではない。彰と隠密との間には、つねにこのような矛盾的な動的関係があると考えねばならない。

そこで次に、顕と彰と隠密とを分つてみる見方が考えられるが、彰と隠密の関係が明らかにされない限り、顕と彰のあらわれたを区別することは不可能であらう。顕を外にまたは表にあらわす意とし、彰を内にまたは裏にあらわす意とする区別も、顕と彰のあらわれかたの仕方そのものが明らかにされない限り、言葉だけの規定に過ぎなくなる。

これは顕と彰と隠と密とを分つて、それらの規定から全体の意味を探ろうとしても、同じ結果となるであらう。問題はそれらの語の平面的な解釈如何にかかっているのではなく、ただ彰と隠密との間の、矛盾的な動的関係の仕方の解明如何にかかっているのである。ただ、隠と密とを分つ見方は、隠の本質により明確にする意義をもちうるであらう。隠は何か他のものによつてかくされてかくれるのではなく、それ自身をかくす仕方によつてかくれるのである。(ドイツ語の sich verbergen, sich verstecken などという再帰用法に、これはよく示されている。)この意味でかくれることの秘密性を示す語が、密であるといえよう。確かに、隠は密の秘密性をもつが、隠はしかし同時に、彰によつてあらわれるのである。このような彰と隠密の関係は、如何に考えらるべきか。

親鸞は、「良ニ知ヌ、此レイマシ此ノ經ニ顯彰隱密ノ義有ル  
コトヲ。二經ノ三心將ニ一異ヲ談セントス、善ク思量スベキ也。  
大經觀經、顯ノ義ニ依レバ異ナリ、彰ノ義ニ依レバ一也。知ル  
可シ」(教行信証、化身士卷)という。これによれば、此の經

(觀經)を自力の三心を説く經として、他力の三心を説く大經に  
対立するものとみるのが顯義であり、これに対し、觀經の説く  
自力の三心を方便とし、大經の説く他力の三心を、その背後に  
かかれた真実として、これをあらわすとみるのが彰義であると、  
一応理解することができる。二經の統一は、廃立か隱顯かであ  
る。だが、隱顯を分つことも未だ統一ではなく、この統一は專  
ら「彰」の意義にかかっている。「彰ノ義ニ依レバ一也」と  
は、如何なる統一を意味するのか。

ここから省れば、方便の背後にかかれた真実をあらわすこと  
は、未だ彰義ではなく、顯義においてみられているのである。  
真実といつても方便に対立する真実のみがみられているのであ  
り、この対立自体がすなわち方便なのである。これに対し、真  
実はこの対立自体を包み、方便を方便たらしめる。「彰」とは  
このような真実そのものの明るさのなかにすべてをあらわすこ  
とであり、そのあらわしかたが「隱彰」という仕方となるので  
ある。すなわち、「彰」は必然的に「隱」にかかわっていて、  
つねにかくれているものをあらわすという仕方でのみあらわす  
のである。それ自体をかくすという意味で本質的にかくれてい  
るものをかくれたままで理解するところに、いわゆる主体的理  
解も成立する。「彰」はまさにその統一の基盤としての真実を

あらわすのであり、隱彰というそのあらわれかたに基づいて、  
「彰」に対する「顯」のあらわれの意味も、はじめて考えられ  
るといえよう。

## Yoga における Prajña の顯現について

栗山秀純

yoga-sūtra における yoga の目的は、心の作用の抑滅とさ  
れている(一一)。しかしながら、この心作用の中の知的認  
識作用についてはどのように見ているのか、それを表わす用語  
としては、經の中に jñāna (I—8, 9, 38, 42, II—28, III  
—16, 17, 18, 19, 22, 25, 26, W—27, 28, 29, 35), sarva-  
jñāna (I—25, III—49), citi (W—34), buddhi (W—21,  
22), viveka-khyāti (II—26, 28, III—52, 54, W—26, 29),  
prajña (I—20, 48, 49, II—27, III—5) 等の用語が用いら  
れている。ここでは、それらの語の意味内容を一瞥し、特に  
prajña について検討してみた。

經では、心作用について五種を挙げ、その内、pramāṇa の  
一つに anumāna (推論) を挙げてゐるが、これは Vyāsa の  
注によれば (I—7) 「類を決定する」働きとされている。ま  
た、同じく心作用の第三番目には、vikalpa (分別) を説くが、  
これは、心内における思惟作用となれてゐる。これら心作用に  
おける心の働きは、いづれも yoga によって抑滅される働きと

する。それでは、特に心の知的認識作用としての *jñāna* 等の用語は何を内容としているかについて略述したい。

*jñāna* にては、日常一般の知的認識作用から *śamādhi* (三昧) における *puṇṣa* を識別する *viveka-khyāti* (識別知) の知に於いてまでの広い意味に用いられている。

*śarvajñāna* にては、*īśvara* (神) への帰入における無上知 (I—25) 及び *puṇṣa* の差別を知る者の知的活動 (III—49) など、*puṇṣa* の知的活動に於いては、*citī* の語 (W—34) も用いらる。さらに、*puṇṣa* を識別する知としては、前述の如く、*viveka-khyāti* (識別知) の語を用いており、これによつて最終的三昧に至り *puṇṣa* を認識する知としてゐる。

経には、*yoga* の実修によつて最終的に至る境地としての *śamādhi* (三昧) にては、I—17, 18, 22 における *sa-mprajñāta-śamādhi* (有想三昧) *asamprajñāta-śamādhi* (無想三昧) など、I—41—51 における *śubha-śamādhi* (有種三昧) 又は *śa-vitarka-śamāpatti* (有尋等用) *nirvitarka-śa* (無尋等至) *śa-vicāra-śa* (有伺等至) *nirvicāra-śa* (無伺等至) の四段階を経、無伺等伺に至つて幽微なる対象がなほに無相となり *nirbija-śamādhi* (無種三昧) に至るとするもの、II—54—III—8 における八支則により第八の段階とされる *śamādhi* (三昧) に至る等の三種に別れて説かれてゐる。このように *yoga* の実修及び三昧について三説に亘つてゐるのは、すでに指摘されてゐるように、経の成立に起因するものであるが、これら三説のいづれにおいても *prajñā* (慧智) は、直接・間接に重要な用語

として用いられている。

I—20 においては、無想三昧に至る手段として、信・進・念・定・慧を説いてゐる。この中は、特に *prajñā* にては、内容を説明する記述はない。

I—47—48 においては、「無伺(等至)の時、内心は静澄。」(I—47) 「*prajñā* にては、*prajñā* は、真理を保持する。」(I—48) とし、さらに、「伝承あるいは、推理による *prajñā* とは異なる対象をもつ、特定のを対象とする。」(I—49) としてゐる。このように、無伺等至に至つて始めて真理を対象とし、真理を保持する慧智としての *prajñā* が働くのである。

II—27 によつては、*puṇṣa* を認識・識別する *viveka-khyāti* (識別知) を生じた者にこの *prajñā* が働くこと、また、III—5 および、八支則の最終段階である *śamādhi* (三昧) の後に、*prajñā* が顕現すること、「それを獲得すれば、慧智は輝く」と言われている。すなわち、*prajñā* は、「三昧における最終・最高の知の働きの言ひ得る。しかし、*puṇṣa* の独存を表(主題)として説く *yoga-sūtra* によつては、問題も残されてゐる。それは、I—50—51 に説くように、この三昧における *śamāskāra* は、他のそれを滅するが、ついに、それ自身をも含め一切の *śamāskāra* が抑滅されてしまふからである。

アルタビニシユチャヤ・ストトラ・  
ニバンダナの特徴

八力 広喜

アルタビニシユチャヤ・ストトラ(以下A)<sup>(1)</sup>の註釈書であるニバンダナ(以下Nの)作者は、そのコロホン<sup>(2)</sup>によって Vir-yastadatta(以下V)という人物であることが知られる。コロホンではこの人物について詳細なことは不明であるけれども、西暦八世紀以前に活躍したことは、Aが他の論書(例えばハリバドラのアーローカー)<sup>(2)</sup>に引用されていることから明らかである。しかも彼はナーランダ<sup>(2)</sup>にいたと記されているので、当時の状況を『大唐西域記』卷九『慈恩伝』第三<sup>(3)</sup>などの記述によってみると、みな才能学識のある人々で、種々の経論に通じている人々が数多くいたという。Vもまた有名でなくても、このような人々の一人であったと推測することが可能である。このことは彼がNの中において、彼の師に言及する箇所が二ヶ所あり、いずれも「師たち」と複数形で呼んでいることでも明らかである。(一ヶ所は四正勤の註釈について師たち独自の考え方を示すところ、<sup>(5)</sup>もう一ヶ所は三十二相の理解についての師たちの見解を示すところ)<sup>(6)</sup>Vが直接指導を得てNを書いたのであるかどうか明らかではないが、当時のナーランダ<sup>(2)</sup>の状況を知る上でひとつの手がかりを示すものとして興味深い。

Aの校訂者サンタニ博士はNがAを註釈するにあたってどのような学派の立場に立っていたかを明らかにしようとして、有部の見解と経量部の見解と考えられるものをNの中より取り出している。<sup>(7)</sup>しかし、これを検討してもVがどの立場に立っているか明白にすることはできない。Nの中でビバシヤ師、経量部という名をあげるところが十二支縁起の名色の註釈にあるので、この点を検討しても、Vは両派と相違する見解をもっている。むしろ両部派のどちらかに属するというより『俱舍論』に多くその典拠を求める立場にあるといったほうが適切であろう。サンタニ博士の指摘によれば『俱舍論』と対照できる面が多くみられることは事実であるが、例えば、博士がその典拠を『俱舍論』の中に捜し得なかつた「縁起とは何か、一切の有為法である」という有部の見解を示す『品類足論』卷六の引用をみると、Vが『俱舍論』ばかりでなく他の論書を参照していたことも十分推測できる。『品類足論』の引用は二回<sup>(8)</sup>みられるようであるが、さらに詳細な検討を加えて完全なもの<sup>(9)</sup>としたい。

ところでAが部派の教理の説明に終始している中で十八不共法、三十二相、八十種好などの仏伝、大乘経論に出る教理の言及もあり、例えば、十八不共法は大乘仏教系統特に宝積経系と類似しており雑集論とも同じであることが知られるので、Aそのものの形態とも関連をもつが、Vの仏教研究の背景を探る上で興味ある点を残している。

結局、現在のところでは、Nが特定の部派に所属する論であると考えるより、当時のナーランダ<sup>(2)</sup>における仏教研究の状況

がNの上に反映していると考えるのが妥当と思われる。

注

- 1 śrinālandāvīhāre 'smin bhūto bhikṣur jīendriyah  
viryaśrīdattanamēdam kṛtam tena nibandhanam 二
- 2 Alokt Wogihara 本 P.524.
- 3 大正蔵、五一、九二三c—九二四a
- 4 大正蔵、五〇、二三七b
- 5 N 二二七頁、六行目
- 6 N、二八四頁、三行目
- 7 N、Introduction pp. 137-149
- 8 N 一一九頁
- 9 N 一一九頁註記七・八
- 10 N Introduction p. 164
- 11 大正蔵 二六、七一五c
- 12 N 一〇〇頁、一四七頁
- 13 宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』三省堂、二九七頁

神会の年齢に関する一考察

長嶋 孝行

『印度学仏教学研究』第二十六卷二号に掲載した筆者の論文、「神会語録」のお手本で論証したように、神会の思想の主要な

部分は大珠の『頓悟要門』を参照、或は転載している。つまり、それらは禪宗、ひいては南宗の教義の中心思想である。即ち、右以外には神会自身の教義となるもので著しく卓抜したものはあまり見当たらない。右論文で論証したように、神会の思想は彼の没後の捏造ないし、借りものと言える。それでは何故に神会は思想的に言うならば、南宗の祖、六祖惠能の後継者となったかという疑問が生じるのであるが、彼は『円覚經大疏鈔』卷三、及び『宋高僧伝』にあるように、安祿山の乱後、香水銭の売度等によって政治資金を収集し、政治的危機を救出した宗政家としての功労を認めることができるのである。中央政権にあって、或る種の地位を得た彼は王維に惠能に関する文としての最初の資料「能禪師碑」を書くことを依頼するが、その碑には正確な年月日が全くなく、惠能の履歴に關しても非常に曖昧な文を記載させている。例証するなら、「遇師於晚景、聞道於中年」なる記載である。従来の禪宗史によれば、神会は惠能に師事し、惠能の教義を得たのであるから、苟くもその師に教えを受けた時期を彼の中年師の晩年ではあまりにも曖昧すぎはしないかという疑問である。しかし、「能禪師碑」以後に書かれた『曹溪大師別伝』と敦煌本『六祖壇經』にはそれぞれ次のような記載がある。まず前者は、「時有荷澤寺小沙弥神会年始十三」と。次に後者は惠能の臨終の段に「六祖言、神会小僧」と記している。前者では神会は十三才の時に惠能と対話をし、後者は神会小僧と惠能が言っているが、神会は決して中年とはなっていない。宗政家、神会が安祿山の乱後の国家の危機を救った時は八十七才

である。八十七才の老僧に国家の危機を救うだけの体力と行動力があつたかどうか、聊か疑問である。乱世に於ける八十七才の神会の体力と行動力に観点を絞るなら、宗密の『円覚経大疏鈔』巻三にある、五月十三日、中夜示滅年七十五、が神会の没年時の年令ではなからうか。つまり六十八才の神会は未だ宗家としての力量は十分にあつたと認められるのである。即ち、『曹溪大師別伝』の十三才と、『六祖壇経』の神会小僧なる記載では、王維の撰した「能禪師碑」にある、神会の中年とはならない矛盾が表面化したので、神会の年令に十八才を加えて、神会の四十六才（この年令では中年とはいえないが、これ以前ならば、中年ということは可能である。）の時に、惠能は没したとし、即ち、神会を中年とし、それらの矛盾を『宋高僧伝』の中で訂正したのである。右に関連して補足するなら、『曹溪大師別伝』と敦煌本『六祖壇経』の編者は、それぞれ王維の「能禪師碑」を正確に見ていないことを証明している。つまり、「能禪師碑」は、『宋高僧伝』の編集完成年（988）以前に再発見されたことになる。また、宗密の言ひ、神会の七十五才没説をとると、神会は二十六才の時に、惠能は没しているが、如何に唐時代とはいへ、二十六才は中年とは言わない。即ち、神会は七十五才に没していると思われるが、伝説の惠能の年代に最も近く、真憑性のある宗密の記載を認めると、神会は惠能に会つていたか、どうか疑問が残るのである。つまり、これは惠能伝の創作の矛盾を表面化している一つの証拠と言へる。

注 この点に関しては別の角度から論究しているので、筆者

の論文、「印度学仏教学研究」二五の「Hypothesis: Shen-hui was not acquainted with Hui-neng」及び『宗教研究』二三〇号、「神会と淨覚を結んだ王維」、同二三四号、「慧忠語」内の『古壇経』の存在に関する「考察」、を参照されたい。

### 『真禪融心義』について

中尾 良信

『真禪融心義』二巻は、『仏書解説大辞典』、『昭和現存天台書籍綜合目録』等に、撰者榮西として収められているものの、真偽撰について確たる論証を得ていない一本である。

近來、明菴榮西を宋朝禪の初伝者として、我が国禪宗の祖と見るよりも、禪宗を伝えた後も密教を捨てなかつたという点から、嚴密には最後迄台密の徒であつたという促え方が定着しているが、『吾妻鏡』に記された鎌倉下向後の密教修法、『元亨釈書』及び『菩提心論口決』の奥書の記述から判断しても、榮西が後半生に於いて密禪を併修したことは、恐らく誤りの無いところと思われる。しかしながら、第二回入宋からの帰朝後、榮西は強く禪を標榜し、その撰述も禪の關係に限られていることが、密教僧としての榮西の評価を一定ならしめないものである。

以上のような意味から、ここに取り上げた『真禪融心義』が

榮西の真撰であるならば、その密禪併修の一つの典拠となり得るのである。内容は序文に述べられる如く「顯教の究極は禪宗の教外實際の法門に如かず、密教の深奥は無相の灌頂実行の成仏に過ぎたるは無し」、「密教を有相無相に付して即ち四種門を分別し、禪教は教内教外に依つて又四門の義を分別し、録して上下二巻を造し終に真禪の一味を書する耳」という点に終始している。

真禪一味といながらも、論述の最後に至つて、密勝顯劣の意味から密勝禪劣の口吻を漏らしている点は、むしろ密教徒としての榮西の面目を感じさせるといえよう。

この『真禪融心義』に対する偽撰説の最大の論拠は、卷末に付された弘長三年（一二六三）という跋語である。つまり弘長三年は、榮西の没年である建保三年（一二一五）と四十八年の隔りがある。『日本禅林撰述書目』は、榮西所撰十部の中に含めながらも、右の点を以つて門徒の作であろうという判断を下している。大屋徳城氏も同様の判断を『日本仏教史』の中で述べられている。

駒沢大学図書館に蔵される、安政三年叡山日増院円龍刊行の版本の卷首には「菩薩比丘榮西述」とあり、卷末にも「葉上和尚之所述」という刊記が付されている。大谷大学所蔵の写本は、奥書によると明治四十年に京都高台寺所蔵本より転写されたものであるが、この写本の中に榮西の名を見出すことはできない。高台寺所蔵本については行方不明である。古田紹欽氏御所蔵の写本は、元和八年（一二二二）天海僧正所蔵本を書写した

ものであり、前表紙外題下に「榮西著」と墨書されている。又奥書には「一本に曰く、建仁寺開山葉上僧正の作」と記されている。この天海僧正所蔵本の行方も、現在のところ不明である。

現在迄に三種類の異本を見る機会を得たがそのいずれによつても、真偽撰の問題は解明し得なかつた。つまり弘長三年の跋語はいずれにも付されており、三本とも同一文である。この三本以外にも幾つかの異本が現存しているが、『昭和現存天台書籍綜合目録』によれば、西教寺正教蔵には延徳四年（二四九二）の写本が、『国書総目録』によれば建仁寺大中院にも写本があるということである。又、高野山金剛三昧院にも、恐らく蔵されているのではないかと思われる。

内容に関しては、安政版刊本は大谷本、古田本と比較して、文章乃至は語句の欠落が見られることから、底本に誤写が多かつたのかも知れないが、全体的には大きな違いはない。前に述べた通り『真禪融心義』は、榮西の密禪併修の典拠となり得る撰述でもあるので、未見の異本の閲覧、写本の伝承経路の検討、更にはその内容と榮西の他の撰述の思想との比較等によつて、同書の史料的价值を決定することが望まれる。右の点は今後の課題として研究を継続していきたい。

## 華嚴と密教との接点

石橋 真誠

毘盧遮那仏を本尊とする、華嚴と密教とは、その仏身論に於て異っている。華嚴に於ける報身仏は、密教に於ては法身仏として、より根源的立場に於てとらえている。

いまその接点を求めて、一に華嚴にあらわれた密教と、二に密教にみられる華嚴をふまえて両思想の共通なる思想的基盤をとらえてみたい。

はじめに十地經の第十法雲地に於て菩薩は、仏加持、及び煩惱加持、さらに智加持を得てはじめて菩薩行としての利他行が達成されるという。すなわち 仏の加持 仏のたすけをかりずに菩薩の行願は不可能であると。また四十華嚴に於て、善財童子は、戒波羅密を行し、三時に護摩を作ることが善根であると、護摩は密教の作法であり、加持は密教の素材であつて、華嚴に於ても、かかる素材と作法を必要とする。

さらに、法藏は探玄記に於て、華嚴經に恒本と略本のあることを述べるが、密教に於ても両部大經に広略二本のあることは、その「広略」という用語の同一性のみの問題でなく、思想性の問われるところである。又華嚴の所謂仏・普賢・文殊の三聖は、澄觀にいたると、三聖円融觀門として觀法の立場から「心仏及衆生、是三無差別」を問ひ、その円融無得なるを立てているので

あるが、大日經に於ては、仏を第一とし、金剛薩埵を第二とする密教的付法は、表面的なへだたりより思想的同一性をそこにみるのである。さらに、また華嚴の蓮華藏世界の構造と、密教の中台、八葉の世界の構造は、華嚴の世界觀と密教の世界觀を結ぶ、より具体的な接点をそこにみるのである。

第二に、密教、特に大日經に於て住心品の三句の法門は、一に菩提心為因、二に大悲為因、三に方便為因という。いま菩提心の有無によつて菩薩の精神が問われるのは、大乘仏教の特色である。特に華嚴經に於て強調される、「初發心時 便成正覺」こそ、菩提心が仏の因であり、明らかに華嚴をもつて大日經の教系とする。さらに第二の大悲を根となし、第三の方便をもつて究竟とするとは、十地品より出發して、その起源は般若經にさかのぼるのであるが、しかし菩薩の大悲も、方便も如来の加持、仏の化現がなければとにも成就しない。いま華嚴の如来性起と菩薩の十地の、二つの柱として展開する菩薩の思想は、密教に於てはより具体的に、金剛胎藏曼荼羅思想として展開するのである。茲嚴と密教の密接にして不可分の關係をそこにみるのである。



## 『五部心観』の印について

八田幸雄

筆者は以前に『五部心観』に記載されている悉曇文字の真言文を解説し、それが『初会金剛頂経』の金剛界品をもとに増広発展して示されたものであることを論証した(密教文化11号)。しかし『五部心観』には独特な印が多く、これ等の印も真言文と同様に上記經典をもとに展開して画かれたものであることを論証しなければ片手落ちの謬りを免れない。本研究はこの方面の考察を行ったものである。

『五部心観』の下端には様々な印が交錯して画かれているが、それを通覧してみると、第一章(金剛界曼荼羅)には標幟印と羯磨印と三昧耶印、第二章(金剛秘密曼荼羅)には標幟印と三昧耶印の印母、第三章と第四章(金剛智法曼荼羅と金剛事業曼荼羅)には標幟印と、羯磨印及び三昧耶印の印母が画かれ部分的に経に説く悉地成就等の印が併記されているに過ぎない。

ただ問題は上記諸印は経の所説と一致してはおらず、秘密事相として伝承されている『金剛界法』の印とも合わないところも多い。また『五部心観』に示された悉曇文字の注記にも大印、羯磨印、三昧耶印、秘密印等様々に記されていて明確さを缺く。しかし、『五部心観』の印を熟視し、經典の記述と

対照し、且つ秘密事相に伝承された印とを比較してみると、それは『初会金剛頂経』の教理を十分に理解した上で、独自のな印を考案したものであることが判明したのである。以下各印について概略を示すことにする。

〔標幟印〕標幟印は經典の第二章金剛秘密曼荼羅の所説に準拠して画かれている。『五部心観』は全章に亘って標幟印が示されているが、当然のことながら第二章の印が最も經典の所説に合うのである。第一と第三第四の各章に示された標幟印は、第二章に示された標幟印に多小のバリエーションをもたせて画かれていることが分る。但し五仏についての教理的な解釈は經典よりも進み、ユニークな印を考案している。大日では経の所説は塔となつているのに、第一章は三角智火を取り囲む金剛杵、第三章は蓮上の三角智火、第四章は仏頂形を示している。また第一章の四仏の印は、三角智火を受けて如意宝珠を主題とし、それを取り囲む金剛杵(阿闍)、金剛宝杵(宝生)、金剛蓮杵(無量寿)、羯磨杵(不空成就)となつている。

経の標幟印に関する記述は五仏並に十六菩薩に詳しく、他は簡略である。したがって五仏十六菩薩以外の各尊の印は伝承に基づく印か(四波、内四供)、伝承による各尊の持物をそのまま標幟印としていのである(外四供、四摂)。

〔羯磨印〕経の第一章の所説に準拠する。印母の金剛拳は大日の下に、総印は宝生の下に併記されている。五仏の印は智拳印、触地印、与願印、定印、施無畏印で経所説の通りである。十六菩薩の印は経の記述とは若干異なり、上段に画かれた各尊像

の手の状態の一部を示している。經典では明示されていないかった四波、内四供、外四供、四撰には流動発展的に独自の印を考案して示している。

〔三昧耶印〕經の第一章に三昧耶印の記述はあるが『五部心觀』は独自の印を考案する。印の基礎となる金剛合掌と印母の縛印はそれぞれ大日と阿闍の下に併記されている。五仏各尊の三昧耶印はない。十六菩薩の印は標幟印をもとに手印で示そうとし、而も第一章の五仏の標幟印の形態をもとに独自の印を考案している。薩王愛喜は阿闍の金剛杵印をもとに展開し、宝光幢笑は宝生の金剛宝杵印をもとに、法利因語は無量寿の金剛蓮杵印をもとに、業護牙拳は不空成就の羯磨杵印をもとに展開した印を示している。四波は伝承の印、内四供は尊像の手印、外四供と四撰は流動発展的な独自の印を示している。

以上『五部心觀』の印は經典ではまだ五仏四波羅蜜の教理が完成していなかったのに対し、金剛界の教理を三十七尊の体系に発展させ、その上でユニークな印を考案したものであることが理解されよう。

## 二元曉の勝鬘經解釈について

水尾 現 誠

新羅の元曉（六一七～六八六）に、勝鬘經の註釈があったことは、新羅の見登の『起信論同異集』（巻下）に「如丘龍二障

及勝鬘疏等 但新羅元曉法師飛龍之化蠻于青丘故字丘龍」とあるのを初め、唐の明空の『勝鬘經疏義私鈔』（巻一）にも「新羅国有曉法師勝鬘疏」とあることからわかる。また、『義天錄』（一〇九〇）に「勝鬘經疏 二卷 元曉述」とあり、『東域伝

燈錄』（一〇九四）にも「勝鬘疏 二卷 元曉分 為四卷」と見られる。すでに我国では、天平勝宝三年（七五一）と宝亀四年（七七三）に書写されていたことが知られる（『大日本古文书』十二卷九頁、二十卷四一九頁）。そのようなことから、元曉の伝を記す

根本的な史料（『宋高僧伝』『三国遺事』『新羅誓願と上塔碑』等）には見られないとしても、元曉に勝鬘經の注釈があったことは明らかであるが、現在それを見ることができない。ただ引用の文で見られるのみである。中でも東大寺の凝然（一二四〇～一二二二）の著作に多く見ることができ、彼の『勝鬘經疎詳玄記』には数多く引用されている。『鳴沙余韻解説』（第二部三十九頁）に引用の全部ではないが指摘されている。引用の仕方は、「元曉云」「丘龍云」「丘龍師元曉云」「丘龍大師云」「海東丘龍云」というように、また『詳玄記』以外の、例えば『五教章通路記』を見ると「丘龍元曉勝鬘疏上云」「丘龍勝鬘疏下云」というように引用されている。元曉を丘龍と呼んでいたことは、上記の新羅の見登の文からも明らかである。凝然も、見登のその文をうけたと見られる智憬の『起信唯識同異章』の文を『五教章通路記』（巻第一）に引用しており、元曉と丘龍とは同一人であるのと見ていたことも明らかである。凝然が引用しているものだけでも集めると全貌は無理としてもかな

りの部分であると思われる。散佚している現在、凝然の引用文から窺うしかない。今回は、勝鬘夫人が仏の授記を聞いて十の大きな誓いを身にうけた「十大受」の解釈を取挙げて検討して見ようと思う。「丘菴云、初一持戒。持戒為始故、先自誓受。其不犯所受戒者、謂三聚戒。一有指後九、九中前四、撰律儀戒。其次四種、撰衆生戒。最後一種、撰善法戒。已上」(詳玄記卷第六)。この解釈は、十受の中、初め一受は戒を受けて保持することを先ず誓ったもので、後の九は受けて保持する戒の内容とみ、それを三聚淨戒で解釈している。吉藏(五四九～六二三)が『勝鬘宝窟』(卷上末)で、「釈此不同。凡有五師。」と云って五師の解釈を挙げ、「此五随人取舍。但今用第五師釈也。」と云って採用した解釈は「第五師云、初五撰律儀、中四撰衆生、後一掌撰法。」というのである。この解釈は聖徳太子(五七四～六二二)にも、玄奘の弟子の窺基(六三二～六八二)にも採用され、現在に至っている。三聚淨戒を用いる解釈法は元暉も共通するが、第一受の見方が異なる。経文の「於所受戒」の「受」の解釈が、吉藏は「昔日受くる所の小乗の五戒」と解釈して「過去」にとると、元暉のように「持戒を始めと為するが故に、先ず自ら受くることを誓う」という「未来」に解釈するのとにあると思われる。数多くある解釈の中で、元暉と同様の解釈は「S五二四」に見られる。それは、「從世尊以下、正明十受中有四段明義。初一戒明受之則易持之則難故、初一受明誓持也。次有四受明律儀戒。次有四受明撰衆生戒。最後一受撰善法戒也」。で、「持戒」を「誓戒」と云っているが意

味は同じことであると思われる。この写本は、藤枝晃博士の研究によると、五六四年に長安の都で書写されたということである。その説に立って考察すれば、元暉の解釈は、先輩である慈藏(六〇八～六七七?)から学んだとも考えられる。慈藏は六四三年に新羅へ帰って来て北地で学んで来たことを黃竜寺で盛んに講義している。そのような經典解釈の伝承過程も考えられるのではなからうか。凝然が元暉の疏を引用したということ、元暉の特異な解釈と見ることは早計と思われる。吉藏の『勝鬘宝窟』に見られないこともあわせて考えるべきであると思う。

### 中国の仏教儀礼

鎌田茂雄

中国仏教の儀礼を研究する方法には、二つある。一つは香港、台湾、東南アジアの中国仏教の寺院において現在行われている仏教儀礼の実態調査であり、一つは大日本統藏經に収録されている「礼儀部」に収録されている儀礼関係の諸文献に対する体系的研究である。この二つは相互に関連があり、一方だけの研究からはその真相を把握することができない。

実態調査を行うにあたって、私は作業仮説をたててみた。それは中国の唐の儀礼は日本の南部の寺院や、高野山・比叡山などに伝承され、唐末五代から北宋にかけての儀礼は韓国仏教に保存され、南宋のそれは日本の五山禪林に、明代以後のものは

現在の中国寺院や、日本の黄檗宗に継承されているのではないかと、ということである。中国仏教の儀礼の変遷史の研究を志している私は、時間的変遷を空間的伝播におきかえ、香港や、東南アジアの華人社会の寺院で行われている仏教儀礼の実態調査を続けてゆきたいと思っている。

中国仏教の儀礼には、さまざまな種類があるが、もともと代表的な日常儀礼としては「朝暮課誦」がある。現在、香港、東南アジアなどで行われているのは、『仏教朝暮課誦』によっており、中国大陸の寺院も含めて各地において行われているのはすべて同じような方法で行われている。誦誦經典としては「楞嚴咒」「大悲咒」「十小咒」「心経」「起仏偈」「十願王」「三帰依」「善天女咒」「韋駄誦」などである。

修道儀礼としては「念仏法会」や「在家授戒会」などがある。念仏法会は「打仏七」または「打七」「念仏七」などと呼ばれている。打仏七という意味は七日間の念仏という意味である。打仏七の目的は僧侶や在俗信者たちの修行になることは明らかであり、修道儀礼に属する。七日間の法会は一日の日課が「念仏法会作息時間表」によって定められており、そのくり返しを行うわけである。ただし最後の法会には念仏大回向が行われる。誦誦經典は「香讚」「阿弥陀経」などである。

在家受戒会とは、五戒や菩薩戒を伝授する法会である。この法会には得戒和尚、羯磨和尚、教授和尚のいわゆる伝戒の三師を招いて行うものである。この受戒会の受戒資格については、年齢は問わず、ただ五体ととのい、思想純正であって、五辛や

肉食をしないことが定められている。なお伝戒の期間に本堂のわきに延寿壇と往生壇が設けられて、録位が祀られ、父母宗親の消災のために誦経回向が行われる。この受戒会の際には三皈五戒の講義などの「講戒」や、儀礼のやり方なども教授される。この法会によって仏教倫理が一般庶民の中に浸透できる。

懺法としてよく行われるものは、金剛懺、大悲懺、慈悲水懺などが多く行われている。大悲懺は、續藏経の礼懺部に「千手千眼大悲心呪行法」として収録されているものである。すでに宋代の『四明尊者教行録』のなかに、「千手千眼大悲心呪行法」として記録されており、それは大正大藏経卷四十六に収録されている。この宋代の大悲心呪行法に種々の要素が付加されて作られたのが、現存の「大悲懺法」であろう。

中国仏教の葬送儀礼の代表は何といっても「瑜伽餓口」である。この瑜伽餓口の儀礼については、すでにアメリカのウエルチ博士が発表しているが、現在、香港を始めとし東南アジアの華人社会の寺院において盛んに行われている。ただしシンガポールにおいては瑜伽餓口とともに、「打城」などの道教儀礼が混合してあわせ行われているが、この点は仏教儀礼と道教儀礼との融合という意味で重要な研究課題である。

## 釈雲華尊者融会

## 一乗義章明宗記について

## 中條道昭

智儼の孔目章の末書として高峯了州博士著孔目章解説によると、近世に至るまで十八部を数える。その中、円超永超二録に載り、現存しない新羅珍嵩の『華嚴孔目記』、中国に於いて為された孔目章に対する唯一の注釈である『釈雲華尊者融会一乗義章明宗記』（以下明宗記）を除く十六部は日本の注釈家に依って著わされている。中国に於いてこの一部しか存しない明宗記は、慧苑・澄観・宗密において特に問題として取り上げられることのなかった孔目章が趙宋に至って、泰西融会三乗決顕明一乗之妙趣に対する注釈として現われるのである。融会三乗決顕明一乗之妙趣は三乗を融会し、一乗の妙義を顕わしてその同別の義について述べられ、法蔵の五教章に於ける同別二教論の基となった議論を展開している。

所謂二水四家の中、子璿は宗密の学风をうけて金剛経纂要刊定記・起信論筆削記を著わし、淨源は承遷・明璽に従い子璿から首楞嚴經・円覚經・起信論を受け、共に澄観・宗密教学に連らなる。これに対して道亭は義苑疏・観復は折薪・師会は梵新・復古記、希迪は集成記を各々撰して宋代の華嚴学は五教章に対する注釈研究に代表せられる感を呈している。即ち折薪に対

する梵新というように、教学上の見解の相違に論難応酬がなされ、明宗記もこのような時代の教学から生まれた論評の書である。明宗記は已統藏経（影印本103巻）に編入せられているが、その冒頭の頭註に「卷首有脱紙今不得補之」とあり、序の部分の脱紙を指摘している。この欠落部分は金沢文庫所蔵の湛観書写本によって補うことができ、序文のほぼ全文が明らかとなる。湛観書写本と統藏本との間には文文句句の移動が少なからず存し、本文の校定が必要である。その序の初めに内題は「釈雲華尊者融会一乗義章明宗記」とあり、次に「終南山至相寺釈智儼述 遜影額名釈序記」とある。この記述によると影を遜け名を贗すとしており極めて特異な意図によって記していると思われる。その文旨から明宗記撰者の手になるものと思われる。撰者については決し難い。儼然法界義鏡卷下に師会とし、従来これを襲承するが、明宗記はその構成が融会三乗決顕明一乗乙妙趣を釈すと共に、宗密の易簡記、それを受ける観復の折薪記、二者を難する師会の梵新・同教一乗策・同教問答の三者の所説を論駁しているのであり駁せられる三者の中の一人がその撰述者では有りえない。また秀存は卷末の刊記によって修寂とする（高峯博士指摘）が、修寂という人について今は知る手懸りはない。ただ序は遜影額名と記して述べるのであり、始め名を明さずに終りに刊記に於いて誌すのは解し難い。また常盤大定博士は支那仏教の研究―宋代における華嚴教学興隆の緣由―に於いて序文の中の玉峯を善熾に擬せられ、「三師の義解に對して評破し與奪したものであらう。」と述べておられるが、師会と

善熹は師弟の關係にあり、復古記は師会が撰述の途中没したのを善熹が承けて完結させている。師会の説に善熹が論駁するのは可能性が薄い。しかし、序に記される乾道七年又、刊記の紹熙四年は善熹の他の撰述（復古記序は紹熙三年）の年代から時代的な符合がある。また、斥翬では「玉岑願菴善熹」と誌しており玉岑が善熹自身に於いて使われているのである。故に撰述者の決定に際しては、敢えて名を誌さないことから觀復・師会二者の立場を受ける人であってもその対象となるべきである。

明宗記に展開される問題に深く立ち入るには、五教章における別教の分相該攝・同教の分諸乘本末融會に対する解釈に、智儼法藏のように円極の一乘を教門の上に建立しようとするか、或いは玄奘唯識に抗する澄觀宗密のように終頓二教をも一乘とするかという宋代華嚴家の議論の相違の背景がある。それは宋代に於いて純粹に華嚴学を位置づけようとするところから生まれる。宋代華嚴学の特異な教学上の問題を扱う本書は撰述の問題を含めてさらに検討される必要がある。

### 敦煌本・仏教綱要書類考

平井有慶

淨影寺慧遠（五二三～五九二）の『大乘義章』は仏教教義要目を概説したもので、「南北朝の仏教学の集大成」（鎌田茂雄『中国仏教史』一二四頁）といわれる。ところで(A) S 六四九

二（G 六〇五三）は写本末題に「大義章卷第五」とあり、「未伝の逸書」（藤枝晃「北朝写経の字すがた」墨美11）と紹介された。この内容は断結、四無量、八解脱、八勝処、禪支、四無礙、六通、十智について、概説文と問答体の釈文とから成り、奥書に「大統十六年歲次庚午二月廿一日比丘僧寶城門寺寫」とあって、この写本が西魏大統十六（五五〇）年に曠講者僧宝によって書写されたことが知られる。その時代にこの題と類似の典籍は他にも散見される（鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』三〇七頁）。盧山慧遠（三三四～四一七）と羅什（三五〇～四〇九）の問答『大乘大義章』をはじめ、道弁の『大乘義五十章』（大正五〇・四七一c）、宝瓊（五〇四～五八四）の『大乘義十卷』（同前四七九c）、慧光の『大乘義律義章』（同前六〇八a）、法上（四九五～五八〇）の『大乘義章六卷』（同前四八五c）、靈禧（五一八～六〇五）の『大乘義章四卷』（同前四九七c）、曇無最（～五二〇）の『大乘義章』（同前六二四c）等である。(A)本がそのいずれかに当るものかどうかは不明だが、当時のこの類書の盛行を知ることができよう。慧遠の『義章』に比して(A)本の形態的特徴は、要目の配列が未整理のごとし、引用書目の具体名をほとんど（『瓔絡経』と『涅槃経』）出さない、要目の概説を「章」、問答解釈を「釈」といって分段されている（『義章』に類似の点もある）こと（したがって問文に「上章云。」の句が散見される）、などである。

(B) S 二四六三（G 六〇七五）は標題欠であるが(A)に類似する。これは裏面に曇曠（～七八八）の『大乘入道次第開決』（上山

大峻「曇曠と敦煌の仏教学」(東方学報35)があり、これを書写するために廢紙を切継ぎしたもののようで、紙表の文献内容は四分され(用紙はこれ以上切継ぎがあるようだが詳細確認できず)、そのⅠとⅢが当該本である。ⅡとⅣは法華經注(拙論「敦煌本北朝期法華經疏系譜」豊山学报23)。ⅠⅢは六世紀と認めらる(G目録)。内容は五分法身(この前に四諦?に関する問答釈あり)、十力、四無畏、十号、十二部経。問答釈に分段のない点が異なり、同一本であるかどうかは即断が許されないが、その他の類似状態からみて何らかの関連性は認められる。残存する分量からみて、その他の教義要目も同様に存するとしたら、全体はかなり大部なものであったと思われる。北京写本の洪53にも残存首部に「大義章」の名がみえる(『敦煌規余録』五三三頁)。これらの写本が如何にして敦煌へまで至ったか。僧宝の名も城門寺もこれに相当すると思われるものを、いまだ伝録に見出せず。五三四年北魏は東西に分裂。大統十六年から七年後西魏は北周(五五七〜五八一)となり、ここで三武一宗の法難の第二武帝(在位五五六〜七八)の廢仏がある。北齊(五五〇〜五七七)征服の折の廢仏に反対したのが慧遠である。法上はその師(慧遠の「義章」は師を承けたといわれる。吉津宜英「法身有色説について」仏教学3)、慧光も法上の師。靈裕も含めて北齊に活躍することが多く、曇無最是洛陽融覺寺に住し、宝瓊は陳の大僧正となっている。このような歴史の狭間で、僧宝はいずこから来ていずこへ行ったのか。

ところで敦煌本には、この類の写本が少なからず見出される。

S四三〇三(G五九三五)は七世紀(G目録)とされ、引用書目類の明示が顯著になるが、まだその数が多いとはいえない。S六七一五(G六〇九二)は、「首欠・禪支?」四無量、一乘、五濁、十二部経、六十二見、六度、三転法輪、十八不共法、五蘊、四無畏(尾欠)について、各分段して解釈したもので、引用書目中に「大唐三藏玄奘」法師とあり玄奘(六〇二〜六六四)以降のものということが知られ、『瑜伽論』等唯識系論書の引用が多く、その系統のものと思われ、窟基(六三二〜六八二)の『大乘法苑義林章』に類似の所もある。これは概説文と問答文による構成をとらず、引用は豊富だが問答文のない場合もある。S四九一三(G六〇八七)は八世紀。教義要目の下に割注し、その解説は簡略で教義上の議論はない。S四二一九(G六〇九五)は十世紀。要目の説明は簡略を極め(「四禪者苦諦有八苦、集諦是五陰因、云々」のごとし)、書体も稚拙というほかない。以上、この類の教義綱要書ほどの時代にも求められたごとくその形式内容もさまざまであるが、その時代にはその時代の典型はあったようである。概していえば後期の写本ほど内容は簡略な説明におわり、教理問答釈は失せる。これは理解力が深まったことではなからう。

## 法蔵伝の再検討

吉津 宜英

法蔵の伝記資料としては既に指摘されているように先ず閻朝隱の碑文そして新羅の崔致遠の法蔵和尚伝が重要である。一番整理されたものとしては一六八〇年成立の統法の法界宗五祖略記所収のもので、法蔵の事跡を年代順に配列している。これらの三者に次いで重要なのは宋・高僧伝・釈門正統・仏祖統記・通路記・釈氏稽古略の五書に収録されているものである。これらは前の三者に比べるといづれも短い伝記であるが一応主要な出来ごとを記述している。第三のグループとして澄観の演義鈔・株宏の感応略記・華嚴持驗記・華嚴緣起伝の四書がまとめられる。これらは法蔵の華嚴経講説の際の靈異にのみ焦点をあてた伝記であつて、その点では明らかな主張はあるが伝記としては不十分なものである。第四に法蔵伝としてはまとまっていないが法蔵の伝記に關説する資料として、開元釈教録・華嚴経感応伝・演義鈔・隆興仏教編年通論・華嚴懸談会玄記・仏祖歴史通載などがある。これらの記事の中には法蔵伝の形成にとつて重要なものが多い。以上は法蔵寂後の諸種の資料を大きく四つに分けたのであるが、法蔵自身の著作の中で伝記に關わる文献がいくつかある。それらの中で一番重要なのは華嚴経伝記である。これは法蔵以前の華嚴讚仰の書物のように見えて意外に

法蔵の直接の見聞にもとづく記事が多い。例えば智嚴・日照(地婆訶羅)・実叉難陀の伝記は彼らの事跡が書かれていると同時に彼らと法蔵との出会いと共同作業の歴史でもあるわけで、立派に法蔵伝の資料たりえるのである。また探玄記・般若心経疏・入楞伽心玄義などにも法蔵伝についての記事がある。

以上の各種の資料を成立の年代順にならべて、法蔵の事跡との一覽表を作ってみると、法蔵伝の形成においては、法蔵自身の著作は別にして、碑文・開元録・感応伝(胡幽貞)・演義鈔・崔致遠伝・宋高僧伝・隆興通論の七書が何らかの意味で新しい情報を提供していることがわかり、釈門正統以下のものはそれ以前のいづれかの書物によつており、新しい事跡を出していないことがわかる。(但し、通路記の中で景竜二年鑑真的証戒となつたという記事は中国のどの文献にも出ていないので、ここでは例外とする。)まず碑文の法蔵伝は智嚴との出会い・則天武后との得度をめぐる因縁・睿宗の菩薩戒師となつたこと・実叉難陀・菩提流志の訳業を助けたことなどを中心にしている。開元録は今の二人の翻譯僧に加えて日照・弥陀山・義浄などの訳場での活躍を伝える。感応伝では釈迦弥多羅尊者との因縁・慈恩寺での開講・夏州に往き、更に曾州で外道と對論したこと・仏授記寺開講の靈異などの新しい記事が出る。演義鈔では托胎に際して母親が日光を呑んだこと・雲華寺開講の感応の二つが加わる。そして金師子章が引用される。崔致遠伝初出の事跡は十四ぐらいあり、そのほとんどが法蔵の神通力の例証である。それ以外のものは法蔵の弟子に六人いたことの指摘ぐらいであ



る。宋高僧伝では玄奘の訳場に参加したが見識が違うので退出したと・智儼が杜順の法界観門を与えたこと・金師子章を則天武后のために説示したこと・鏡の説法などがそれまでの諸伝にない要素である。隆興通論では大原寺にて華嚴を開講し、則天は十大徳に命じ満分成を受けさせたこと・仏授記寺で大地震動の感応があり、即日則天武后のために金師子を説いたとす

る。このように見てくると碑文を基準にすると崔致遠伝は神通靈異をふるう法藏の姿が浮きぼりにされていることがわかる。それは感応伝や演義鈔の影響であろうと思う。崔致遠伝までの流れに対して宋高僧伝の法藏伝は新しい記事が多すぎるように思う。これは会玄記も疑問を呈しているところであるが、多分贊寧は崔致遠伝を見ずに華嚴学派内の伝承に基づいて立伝したためであろう。

## 施について

真野 龍海

布施は、仏教では重要な項目として仏教を支えるものであるが、仏教の初めから、どのような概念で発展してきたのであろうか。とくに菩薩の行として関係があるので、大乘の菩薩思想の代表的經典の『小品般若経』までの発展を検討したい。とくに、本来、在家から出家への布施が、在家仏教から、大乘仏教

の展開途上で、出家からの布施はどうなるか。また、仏教当初に強調されなかった布施は、その発展に伴って、どう変化してきたか、という点で注目したのである。

仏教以前の古期ウパニシャッドでは、くわしく布施を論じないが、雷鳴の「ダ、ダ、ダ」を制御 (dana)、施捨 (dana)、愛慳 (daya) と教えたり、心の「フリダヤム hidayam」を、供養 (vrat)、布施 (vda)、天界に往く (eti, yanti) と語源学風に解して、最高の幸福である死後の生天のための一つとして施は絶対であった。天道・祖道と、その道は二つあったが、施による在家の道は祖道であった。かくして、仏教以前、もしくは、仏教以外に於ては、施は、在家、生天の道で、解脱者の天道に対して次善であった。

原始仏教当初では、この考方は、そのまま、生の形で、出家解脱の道に劣るとしながらも、その前に並べて、古い經典中で説かれた。従って、在家で布施を行えば、仏教の教理も解することもなく生天してしまうこととなり、仏教の本旨との連絡が満足されない。

そこで、施より、仏教の教、法句が勝ることを説き、無執着の施、解脱心による施ということが説かれるようになった。

施が強調されると、出家者は施物を持っていないのだから、出家者、菩薩の教、法を施すことが説かれてくる。それが、財施、法施の分類である。とくに法施が一番勝れるとされる。その反面、布施によって、死者の親族等を追善回向する形や、以前ながらの施・戒生天型の布施も否定することなく、仏教の体

系に吸収されて、しかも、その矛盾は一向に指摘されもしなかつた。

初期仏教といつても、『増壹阿含經』、『雜阿含經』の中にも新しい製作のものの中には、後代の般若經的思想まで吸収した形となっているものもあつて、新古定めがたい。しかし、全体の發展からして、布施生天型と解脱型が、水と油のような併存期が、当初期であつて、兩者の關係が、論じられる時期が、次の發展と考えてよいと思われれる。

さて、法施は、文字通り実行した阿育王の刻文にも、法の布施、法による親善、法の分与として明記されていて、王時代には、この考えが定着したことがわかる。なお、この布施は *sata* (＝受容) で *dan* と異なるが、分与と同列、同義語に扱われている。

阿毘達磨に於ては、『阿毘曇心論卷第八』「修多羅品第八」には、阿含經等、各所に散見しているものの綜合的説明がなされている。しかし、法施などでも、名利に著せず広く衆生を摂するものと定義するごとく、大分變化してはいる。

次に『小品般若經』に於ては、經の主旨からいって、阿毘達磨的なるものはもちろん、有相的、有我的なものは排するから、布施の詳しい説明はない。むしろ、そのような布施等に関する各説が先行し成立しているのに対して、般若經は、不可得、般若波羅密の立場に基く限りに於て、それを取るのである。さらに、新興大乘の宣布のために、般若經を説法することを第一とするから、つまり、説法中心となる。これまでの形の布施は、

それを引き立たせる脇役的存在である。布施持戒型の布施は声聞所屬で、般若經のそれは六度の布施である。従つて、『小品般若經』の布施は在家の菩薩が、不可得、般若智の立場に立つての布施である。布施は、法施的、指導的な意味に變化したのである。

## 二つの業について

長崎 法潤

ジャイナの教義によれば、ジューヴァ (*jīva*、活命) は業物質と結びつくことによつて迷いの生存がはじまる。外界には業 (*カルマ*、*karma*) になりうる物質 (*puṅgava*) が充滿していて、ジューヴァが身口意の動作 (*yoga*) を起こすと、それによつて業物質がジューヴァに漏入して附着する。ジューヴァは本来、完全なる見、智、力、樂を持つが、業によつてそのたらはきが束縛され、輪廻転生の迷いの生存を続ける。

ジャイナでは、業とは身口意の動作の結果ジューヴァに附着した物質であり、その業説には展開發展はなく、後世まで受継がれたと言われている。しかし後世業を *dravya-karma* と *bhava-karma* とに分けることによつて、ジャイナの業説に新たな展開があつたと思われる。

*dravya-karma* は物質的な業であり、*bhava-karma* は精神的なはたらきをもつた業である。業を二種に分けることは、感官

を *dravya-indriya* (実体感官) と *bhāva-indriya* (作用感官) とに分けること (TAAS II, 16, 17, 18) と関係して考えるべきである。 *dravya-indriya* は眼、耳などのように、形をもった感官である。これのみによつては知覚するはたらきが出てこない。 *śīva* と何らかの関係をもちなければならぬ。 *śīva* と結びつくための役割をはたすのが *bhāva-indriya* である。それは、 *śīva* の知覚能力の獲得 (*labdhi*) と、 *śīva* の特殊な展開としての知覚する心の作用活動 (*ウパヨギーガ*) とのはたらきを持っている。物質的な感官ははたらきをもちえない。その背後にはたらきを持つ感官が必要である。 *bhāva-indriya* は、 *śīva* と結びつくことによつてはたらきを持つことができる。 *śīva* が感官としてのはたらきを持ち、展開しているとき、それが *bhāva-indriya* である。

この二種の感官の関係を業に当てはめることができる。 *dravya-karma* は物質としての業であり、漏入して *śīva* に附着する。 *śīva* に附着した業を原因として、活動をもった *bhāva-karma* が現われる。二つの業の関係は、 *Aśisahasī (P. 51)* によれば、相互に原因と結果の関係になつてゐる。 *dravya-karma* が原因となり、 *bhāva-karma* がその結果であるばかりでなく、その反対もなり立つ。 *bhāva-karma* とは、業物質と *śīva* とが結びついたところに生ずる精神的なはたらきをもった業である。その業によつて身口意を通して業物質を引きよせるから、 *dravya-karma* が結果になりうる。この場合 *bhāva-karma* とは、物質ではなく、精神的な行為、はたらきを意味

することになり、伝統的な業と同一に論じえない。

クンダクンダは、「ウパヨギーガから成る *śīva* は、種々なる対象をえて痴、貪り、瞋、さらにそれらと結合する。」 (*Pravacanasātra* II, 83) と述べている。業に結びついた *śīva* が、外界の対象に接することによつて起こす貪瞋痴の心の活動は、 *bhāva-karma* であると註釈されている (*Jayasena* 註)。つまり、 *bhāva-karma* は *śīva* の心的なはたらきに關係し、物質的なものではない。

*śīva* に漏入して残存する業は *dravya-karma* である。その業によつて *śīva* の中に新たな貪瞋痴の心的な活動が生ずる。それは、実際にはたらきとして現われた業である。 *dravya-karma* は習慣的な余力すなわち潜在力となりうるが、はたらきをもちえない。そこで *śāyina* では、 *śīva* と業とが結びついたところから現われる、はたらきを持った業を考えた。貧瞋痴の心的なはたらきを持つ業は、可能性をもった業ではなく、実際に行動をもった業である。 *śāyina* では伝統的に業は物質であり、可能性をもった潜在力としての業であったが、 *bhāva-karma* を説くことによつて、 *śāyina* の業論は新たな展開をなしたと言える。

### 三世の解釈をめぐる

吉元 信行

三世の解釈をめぐる、仏教諸学派では意見が対立して、種々の論争が行われた。その中でも、説一切有部は、その名称 *Sarvāstivāda* が示すとおり、「一切が有る」という思想を根本教義としている。このことを俱舍論では、「一切すなわち過去・未来・現在が有ると説くのが説一切有部である」(AK. P. 296c)と説明している。ここに、説一切有部(以下有部と称す)の根本思想は、三世という時間の有を説くところにあると言うことができる。

一般に有部の根本教義は「三世実有、法体恒有」であると言われる。この解釈をめぐる、古来論議の行われたことが諸資料に伺われるが、特に「三世実有」の解釈をめぐる、現代仏教学者の間にも種々意見が分かれている。その中でも最も大きな問題は、この句を、「三世に実有なり」と読むか、あるいは、「三世は実有なり」と読むかということである。というのは、前者は三世という時間の存在を認めないという立場であり、後者はそれを認めるといふ立場であり、そのことは、有部の根本思想の核心にふれる重要な問題であるからである。そこで、このことを考慮しつつ、衆賢の思想を継いでいると見られるアピタルマディーパ(以下ディーパ)を基礎資料にして、有部三世実

有論の原点に返って考察してみよう。

先ず、三世実有の原語について、俱舍論の梵本と漢訳を対照してみる。*śarvākalāṣiṭā* (AK. P. 295) あるいは *hi sarvam asti ~ atītam anāgātam pratyuppannam ca* (AK. P. 296) である。またディーパでは *advatrayam asti* (ADV. P. 257) とはつきりと三世は有ると説いている。この注に注意すべきは、三世実有の場合の実有の原語は *dravya-sat* ではなく *asti* であるということである。勿論、有部では諸法の自性すなわち法体 (*svabhāva*) の恒有を説いており、このことについては異論のなごころであるが、この様に三世の有も説いている。このことはまた、南伝のカターワットゥ及びその註釈でも指摘しているところである。すなわちそこでは「一切は有る (*sabbham aṭṭhi*) とは時間に関連したものである (*kāla-samsandana*) である」(KV. a. p. 44) と説かれる。このように、有部が三世という時間の有をも説いたことが南伝の資料によっても知られる。

このような三世の有について、有部では教証と理証によって証明せんとする。そのあと、三世が有であるならば、過去・未来・現在の相違があるのはどうしてか、ということでも、四大論師の異説が挙げられる。すなわち、(1)法救は性類、(2)妙音は時相、(3)世友は分位、(4)覺天は相关性それぞれの相違を世の相違であると説いたという。この中で、正統有部では(1)(2)(4)の説を否定し、作用という点から分位の相違を説く世友の説のみが正しいと判釈する。ここに、四大論師の三世実有論を挙げた理由は、三世が有るといふのは、時間を実体的なものであると見

なす教論学派や勝論学派の所説と違うことを言わんがためである。

ここでデーパでは、第三の世友の説を展開して、法体として有るかぎり、その法は知覚をもたらす勢力 (*śakti*) をもつのであり、そういう作用を有する行が現在であり、作用を捨てた行が過去、作用を未だ取らない行が未来であると説明する。

ここに世が生滅変化すべきあらゆる現象を意味する行 (*samskara*) であると説明されたことは、世に時間的延長の意味を認め、それが有であると理解したのに他ならない。

ここに我々は、俱舍論等における有の理解とデーパのそれと異っていることに気づくであろう。経部・世親の言う有とは、デーパに言う作用を有する行のことで、それ以外の行は有と理解しないのである。このデーパにおける有は、順正理論に説かれる衆賢の説と軌を一にする。衆賢は有功能のみならず、功能闕をも実有と理解したのである。すなわち、作用をもった行であろうとなかろうと、そこに *sakti* という可能性がある限り、それは有として握把されねばならない。それを家賢やデーパカーラは実有であると理解するのである。このような実有観に立つ限り、三世は実在有り、すなわち、三世は延長という時間的位置にある限り存在すると理解することができる。だから、その三世を貫く法体は恒有であるとされるのである。

### △依法不依人△の思想

向井 亮

「法に依るべし、人に依るべからず」 (*dharma-pratisaraṇa bhaviyaṃ na puṅgala-pratisaraṇa*) の命題は、いわゆる「法の四依」の中の一つとしてまとめられ、仏教における批判的精神を示す思想である。大乘の経論にはこの「法の四依」がしばしば説かれ解されている。いまは、その中の次の『菩薩地』の所説を検討することを通して、△依法不依人△の思想の背景と意義を考えてみる。

「菩薩は、黒説と大説とを如実に了知する。了知しおわって、道理を依りどころとする。『長老によって、あるいは著名な人によって、あるいは如来によって、あるいは教団によって、これらの法は説かれた』となして、人を依りどころとするのではない。」

この『菩薩地』の記述の理解は、実はこれまで一様ではない。まず、「黒説 (*Kālapadesa*)」「大説 (*mahapadesa*)」の意味である。たとえば、*kalapadesa* を「時説」とするシナ、チベットの訳者がある (*Edgerton* は *timely expression* と解す、*BHS*)。次に、それに続く文の理解である。玄奘などの漢訳では、先の筆者の訳と大きく異なっている (宇井伯寿博士もその漢訳に従う、『菩薩地索引』)。しかしこれらはこの所

説の背景を考えれば解明できる。この所説はいわゆる小乗の涅槃經に由来する。その經には、教法の仏説か否かを判定する基準・根拠として「四大説」の思想がある (DN.No.xvii, ch. 4, § 74, skt. MPS, § 24)。それは、仏説たることの証権は「その教法を (1) 世尊から直接に聞き、受けとったから、あるいは、(2) 教団、(3) 衆多の長老、(4) 一人の長老から直接聞き受けとったから」というところには存せず、經律に照らして「經の中に入り、律の中に見い出せ、法性と逆わない」か否かという点に存する、という説である。なお、「法性に逆わない」という規定は、サンスクリット本および一部の漢訳にあり、パーリ本にはない。そして、サンスクリット本では、この「經に入り、律に見られ、法性に逆わない」という規定に合致するのが「大説」であり、それに違背するのが「黒説」であるとすると (なお、この箇所はサンスクリット本の写本が欠け、チベット訳に依る、義浄は「大白説」「大黒説」と訳す)。

この小乗の涅槃經の記述により、先の『菩薩地』のその理解を確かめることができよう。また、「黒説」「大説」については、『菩薩地』の註釈においても右と同じ様に解している (Tib. Peking. Ed. Vol. 112, P. 107-2-1ff.)。

そこで、次にこの思想の意義であるが、『菩薩地』が、八依法の法を道理 (yukti) と解した点が注目される。先の涅槃經では、法は具体的な經・律であった。そして、大乘經典においては、その法は法性 (dharma) とされる (維摩經、大乘の涅槃經など)。なお、部派仏教では、それを縁起の理法と見る

場合もある (Nettipakarana, P. 20, Sphūtiāra, P. 705)。

そこで『菩薩地』の「道理」は具体的に何を意味しているかという点、それは、証成道理 (upapattisādhana-yukti) であり、更に具体的には、三つの知識根拠 (pramana 量)、すなわち直接知覚、推論知、聖教ということになるであろう。その最後のもの anāgama は、同じく『瑜伽論』に依れば、先に見た「經に入り、律に見られ、法性に逆わない」ものとされる。それが進展して、『阿毘達磨集論』では、それは、前の二つ、すなわち直接知覚と推論とに相違しない教え、ということになる。つまり、聞・思・修の三慧の中の思惟の依りどころとしての法は、最終的には、直接知覚と推論となるわけである。そして大乘經典で説かれていた依法の法性は、不可思議なもので、見ること (修道における) はできるが、概念知の及ばないものとされる。

△依法不依人△の思想は、大乘仏説非仏説の論議の中にも登場する (Mahāyānasūtrālaṅkāra, Ch. I-II, Bōdhicaryāvatāra, 243) に対する註釈、おとび、バアヴィヤの論書) が、それらにおいても、この思想は重要な役割をになつてゐる。

## 不可思議解頤

橋本芳契

現存する三種の漢訳維摩經中、鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』には經題下に、「一名・不可思議解脫法門經」とある。他の二種のものにそういふことはない。しかし法護訳は具には「維摩詰所説法門經」であるし、現存しないが、經録に参照すると支道謙所訳のものは『維摩詰不思議法門經』と称していたことを考えると、古くは維摩經は維摩詰の人名と共に、「不可思議解脫」(acintyavinokṣa)の法門名と一連で、両者一体性をもった經典に理解され、そのように通用し流布していたものと思われる。一方、羅什訳より更に時代の下った玄奘所訳が、『說無垢稱經』とするばかりであるのは、維摩の名やその經名が、その頃までにすでに十分、原名(Vimalakīrti)に対する「維摩詰」の漢訳名のもとに広汎に流布し、一般化していたためである。そのため、什訳のごとく亦名を添用する必要もなかったのではあるまいか。しかしそれだけでなく、中国に至って維摩經に対する基本的な理解のしかたも変化したと考えられないこともない。但しそれはどこまでも、經題のどちらに即してだけの所見であって、たとえば奘訳維摩經の方が、什訳のそれよりもより思想内容的であり、この經そのものの原思想、原法門を教理的に把握していくためには、什訳以前の旧訳に依るより、玄奘の新訳

を見た方がよいという理由や事情があるから、欧米人の維摩研究には、サンスクリット原本の直訳に擬せられる藏訳維摩(Tib. translation of VKN by Dharmasāstra [Tib. Chos Nid [Tshul khriṃs])と共に奘訳『說無垢稱經』を参照するものが多いためである。最近における維摩經の仏訳(Etienne Lamotte, L'Enseignement de Vimalakīrti [Louvain, 1962])によって同じく英訳(Robert A.F. Thurman, The Holy Teaching of Vimalakīrti [The Pennsylvania State University, 1976])についてもそうなのである。しかしまた、現代に至ってそういうことになった上での反省として、中国以降の仏教の歩みにおいて圧倒的に羅什訳『維摩』の文化的影響の強大であったことの文化的社会思想史の意味をきびしく育い直してみる必要があるであろう。

この問題を解く鍵の一つは、維摩經の經末に出てくる經題名を参照することによって与えられると考える。いまその部分を什訳によって見ると、「是時仏告阿難。受持是經、広宣流布。阿難言。唯然我已受持要者。世尊当云名斯經。仏告阿難。是經名為維摩經所説經。亦名不可思議解脫法門。如是受持」(囉累品)であるが、チベット訳では、その經名の部分だけを対比して示すと、「アーナンダよ、この法門は『ヴィマラキールティ』によって説かれた』(skt. Vimalakīrtinirdesa)と名づける。また『対句の結びつきと逆倒の完成』(skt. Yamakavya tyastabhinṛta)と云ふ『不可思議解脫章』(skt. Acintyavinokṣeparivarta)とも名づける。」となっており、漢訳本の

二名なるに對し三名列挙になつてゐる。維摩經 (Vimalakīrti-niśesa) は、維摩詰が能説者で、不可思議解脱が所説の法門であることは右にのべたが、什訳の經題中「所説」の二字は、この「不可思議解脱」(acintya vimokṣa) の法門そのものをその実内容として指していたことにほかならない。

そうであれば、この法門そのものを章題として表示する什訳では第六品の「不思議」、藏訳では第五章の「不可思議解脱の法門」の両者が教理思想上、それぞれに一經の中心的意義をになうものとして考えられるべきであろう。少なくともそこでは、「住不可思議解脱菩薩、智慧方便之門」(什訳)とか、「不可思議解脱にある諸菩薩が、方便を知る力にはいるということ」(藏訳)とかがテーマになつてゐる。維摩經としては文殊 (Mañjuśrī) 菩薩がそういう不可思議解脱の法門的実証者として表示されてゐるのであつて、智慧 (prajñā) の文殊と方便 (upāya) の維摩詰との對論 (niśesa) であつてこそこの經は如実にその宗教的実義を完うするのであつて、それを考えればさきの「對句の結びつきと逆倒の完成」は、不可思議解脱の真相たるものにはかななるまい。「對句の結びつき」とは仏法の世間的理解としての説明的表示上の語のことである。そして「逆倒の完成」とはそうした世俗的説明そのものもいらなくされていく、あるいはその説明が本来もとづけられていた出世間・第一義の世界の真消息で、そこから出てきて、しかもそこへ戻る、そういう「入」(Pravṛṣa) の一道は、維摩經では特にまた別に一章を成して入不二 (avidyāpravṛṣa) の法門として掲げられ、

その極所は有名な語黙不二、もしくは維摩の一默如雷の一般であつたのである。

不可思議解脱については、さらに四依の説(依義、不依語。依智、依不依識。依了義經、不依不了義經。依法不依人)の参照もいる(法供養品)。依法・不依人の義からすると、不可思議解脱の実際で維摩經が見られるべきであろう。

思想内容としては不思議品の掲げる十二の不可思議解脱の類が重要で、魔と外道も同解脱に所在の菩薩には攝取教化されていくのである。

### 解脱と縁起觀に関する考察

山本啓量

縁起思想は全仏教の教説を通じて、解脱涅槃の中心をなすものである。釈尊の菩提樹下の悟りは十二因縁にあると言ふ事は、古來伝説せられる事である。けれども憂悲苦惱の本は無明であると知つても、之は直ちに解脱や証であるとは言われない。初転法輪經の四諦説を以て原始仏教の解脱涅槃の根本とする事も出来るが、四諦八正道と熟せられ、解脱の問題は八正道における正見を基体とした正定にあるのである。欲界に対する上二界の中で第四禪は捨念清淨と称せられ、之は一性の捨 upēkṣā であり解脱の契機をなすものである。捨は苦樂喜憂捨の五觸又は五受の中の捨であつて、觸の正觀の極致を示すものであり、不彼



作性 *atammaya* によつて一性の捨をも捨つる *pañānati* 事によつて解脱に至るとせられる。

原始仏教における縁起説には、無明を本とするもの・識を本とするもの・触を本とするもの・愛を本とするもの等の四種縁起が挙げられている。無明を本とする縁起は「無明は漏に縁つてあり漏は無明に縁つてあり」とせられ、無明・漏の図式によつて無明の源本が示されている。同様に、「識は名色に縁じ受に愛は取に縁じ」と示されている。識・触・愛が憂悲惱苦の源本が表わされている。之等の相依相関は縁起を示すものであり、更に憂悲惱苦の本は無明に有りと限定しても、解脱の根拠とはならないのである。

中阿象跡論經 *Maha-Hatthipadama Sutta* に「縁起を見るものは法を見る。法を見るものは縁起を見る」とあり。之が後世發達して「見仏聞法して無生法忍を得る」と言われる根拠であると考えられる。雜阿含法説義經には、「此有るが故に彼有り、此れ起るが故に彼起る」を法説とし、無明乃至憂悲惱苦の縁起を説き、義を説いて、無明乃至純大苦聚の義を説いている。無明義を釈して「六触入処に於て如実に覺知せず、彼に於て知らず見ず。云云」とあり、行以降の各々の義を説いていく。識は名色は色受想行識の五蘊の相関を現わしている。

声経には識は名色を触事実であるとしている。またサンユッタに「無明触所生の所受触るれば渴愛生ず」とあり、愛の本は無明に帰せられねばならない。触を本とする縁起も無明を根拠とするが、その時は受想思愛を表現する触であり、謂ゆる無明

触であると言わねばならぬ。触は本来無記的なものである。「触俱なつて受想思愛あり」とあり。無明触に対する明触も考へられているのである。

原始仏教当時の印度において、五蘊や六入の用語は一般に通用せられていたが、之等が無常無我なりと考ふる事は、仏教において創始せられ、縁起觀がその基底をなすのである。五蘊相応や六入相応に因縁相応において、組織的大系的な縁起の考察がなされ、特に羅喉羅經には五蘊六入因縁 *Nidāna* について、解脱と縁起觀が総合的に考察がなされている。

羅喉羅經はラゴラの所問に対する世尊の教説である。世尊はラゴラの心の解脱慧の未だ熟せず増上法を受くるに堪えざるを觀察し、人の為に五蘊を説かしめ、次に六入処を演説せしめ、次にニダナ法を説かしめられたが、その都度、未だ増上法を受くるに堪えずとせられたが、最後に「当に上に所説の諸法に於て、独一静処に專精に思惟し、その義を觀察して、此の諸法は一切、涅槃に順趣し、流注し、涅槃に止まらるる」を羅喉羅が知つた時、世尊は始めて増上法を説かれたのである。

増上法とは「羅喉羅、一切は無常なり。何等の法が無常なる。謂ゆる眼は無常なり。若し色・眼識・眼触も上の如く無常なり。」と説かれたとあり。羅喉羅は「法を見、自ら作証せるを知り、乃至自ら後有を受けざるを知り、心善く解脱せり。」とせられていく。法を見るとは縁起の法を見る事である。五蘊・六入・尼陀那法は一切は皆涅槃に順趣する事は、眼・色・眼識・眼触等の縁起の相依相関の義を知らしめる基底なる事を示すも

のである。

## 身体と目覚め

玉城 康四郎

十二、三年前、スイス・チューリッヒのユンク・インスティテュートで四ヶ月ほど滞在し、深層心理の研究や精神分析の実験を試み、種々得る所はあったなかで、つねにつきまとう不満は、身体を無視しているということであった。鈴木大拙やフロムが『禅と精神分析』という書物を出しており、そのなかでフロムは、禅に対してさまざまなアドヴァイスを行なっているが、それは十分に適切ではないと思わざるを得ない。その一つの理由は、精神分析に身体の問題がはいっていないということである。

最近身心の問題が多くの人々によって主張されてきており、ここにはカール・ポパーやモーリス・メルロー、ポンティをとり上げながら自分の考えを述べてみたいと思う。ポパーは、『Unended Quest, An Intellectual Autobiography』, 1974や『大脳生理学者のジョン・エクルズとの共著』“The Self and his Brain”, 1977のなかで、世界1、世界2、世界3の立場を展開している。世界1とは事物、あるいは物的対象、世界2とは思考過程のような主観的経験の世界、世界3とは言明それ自体、いかえれば言語で表現される論理的客観性をいう。このなか

で、世界の1と2、あるいは2と3とは相互作用するのであり、1と3とは、2による媒介的相互作用である。この世界3は、道具・制度・芸術作品など人間精神のすべての産物を含むのであり、ここに遺伝的な基礎を持った唯一の身体外的な道具である言語が注目される。ポパーは、この世界3の理論によって身心関係の問題を開こうとする。たとえば、活動的な心的状態にありながら完全な自我忘却の状況、ピアノの演奏やチェスのゲームに専念している場合、それは最大の集中力で世界3の対象を捕え、あるいは作り出そうと試みている、という。またポパーは、言語能力・予知力・発明力・想像力など、肉体的器官とは異なる意識に似たものを必要とするが、その大部分の心的活動は無意識的・潜在性向的・生理的である、という。

次にポンティは、ポパーよりもいっそう徹底して身体そのものを問おうとしている。身体は、部分外部分としての対象としてではなく、現に経験している生きた身体であり、それを理解するためには身体の機能を全うしなければならない。かくして姿を現わしてくる身体は、無限の探求の極限にあるのではなく、つねに同じ視角のもとで現前している。そこでは、心理的なものと生理的なものが実存のなかで結合されて一つの世界へと方向づけられている。しかし、身体は私の眼前にはなくて、私のすべての知覚の周縁にとどまっている。私とはすなわち私の身体であるが、その統一性はつねに潜在的で曖昧である、という。

以上、ポパーとポンティの二人は、それぞれ身体への近接の

仕方を異にしているが、いずれも同じ方向に向けられていると  
 考えられる。筆者はこの方向を徹底して身体そのものを考察し  
 たいと思う。すなわち、ポパーの身心二元にとどまっている態  
 度を一元的に進め、かつ自我忘却の状況をそのままの状況のな  
 かで考究しようとする。また、ポンティのいうように、現に経  
 験している身体を理解するために、身体的全機能をフルに用い、  
 方向づけられている一つの世界へと徹底しなければならぬ。  
 したがってかれのいうごとくには、身体は知覚の周縁にとどま  
 っているのではなく、また、その統一性は潜在的で曖昧である  
 というのではなく、現勢的で明確でなければならない。この目  
 当てを実現していくためには、全人格的思惟にもとづく外はな  
 い。筆者は、ポパーの発想にならって、身体1・身体2・身体  
 3の項目を提起しない。身体1は、心に対するもの、生理学や  
 医学の対象になっている身体、身体2は、全人格的思惟のなか  
 で、心的作用のすべてが身体のなかに吸収されていく過程、そ  
 して身体3は、かかる過程において頭わになってくる所の身体  
 そのものである。しかも身体2から身体3への移行において、  
 閉じられた身体から開かれた身体への転換が要求される。この  
 あいだの身体の経緯をよく考えてみよう。

## 第六部会

### 「正法眼蔵随聞記」私考

—その4—

田中敬信

長円寺本『正法眼蔵随聞記』卷一の一是、「示ニ云ク、ハツベクンバ明眼ノ人ヲハツベシ。」の一文となっております。その内容は、道元禪師が在宋時に、如浄禪師から、「侍者」として請せられた時に、その事に対して、道元禪師が「国ニ人ナキガ如シト難ズルコトアラン、尤モハツベシ」として、返書をもつて答えられ、「具眼ノ人」を「ハズル」事を述べられているわけです。

さて、この一段の事がなぜここで述べられたのか、と云う事について参究してみますと、「道元禪師が懷妊禪師に対して、直ちに侍者になるように言はれたのに対して、懷妊禪師が新参の故を以って辞退した時の垂誨と見ることが出来る」と、岩波・古典文学大系の冠注は述べています。たしかに物の順序として、道元禪師から「侍者」に、と云われて、一度は懷妊禪師が辞退された為に、道元禪師ご自身の如浄禪師のもとの体験をもって、懷妊禪師に対して垂誨された、とみるのは正しいこ

とですが、なぜ懷妊禪師は一度は辞退されたのか、又その理由は「新参の故」を以っての事とのみ考えるべきものなのか、その奥に深い意味あいがあるのではないか。「新参の故」の辞退であるならば、それは「謙讓・謙遜の故」があったと考えられます。参随されたそうそうであればなおのことです。しかしこの一段の垂誨の内容は、「国ニ人ナキガ如シ」と「具眼ノ人」に対して「ハズル」事が重要な点となって来ています。この事を道元禪師と懷妊禪師との事柄に移して同様に考えてみるならば、懷妊禪師ご自身から考えてみて、その時の道元禪師のもとには、道元禪師の「侍者」位に付くべき人が居られる、と判断されたからではないか、他に人が居られると思ったからこそ、懷妊禪師は辞退されたかと、「新参の故・謙讓・謙遜の故」の内容、意味あいを推察してみたのです。この様に考えてみますと、懷妊禪師が参随されたこの頃は、道元禪師の原始僧団が始まったすぐ後、と考えられています。この為、僧堂をはじめとして、種々の設備等が十分でなかった事は十分に言える事ですが、しかし逆に、この様なものが揃い、整っていないからと云って、道元禪師のもとの、如法なる仏道修行がなされていないか、といった言う事は出来ないと思うのです。あらゆる方法で、あらゆる手段をもって、師・如浄禪師のもとの学び受けつがれて来た、眼横鼻直の仏法を行じていられた、とみるべきでしょう。その様に考えてみた時に、この本当の初期の道元禪師のもとに集まって来られた方々を考えてみて、たとえ南都北嶺の高徳行の方々は勿論、日本中のどこを探し求められたとしても、

どこから馳せ参じて来られたとしても、道元禪師の求めに応じて如法に付き随い得る人が居られたらどうか。いや、いなかっただと考えるのが順当の様です。この様ななかにあつて、もし誰か一人でも、中国叢林の経験者が道元禪師以外に居られたとしたら、参随されたばかりの懷妊禪師でなくとも、ただ「新参の故」とかその意味あいの「謙讓・謙遜の故」の奥に、他の人々からも一目おかれていた人が居て、懷妊禪師は、道元禪師から「侍者」になる様に云はれた時に、その人の事を頭に浮べ、又その人が居るからこそ、自分の様な「新参」のものが「侍者」になつては、と思はれて、道元禪師にその事をその様に伝えられたのではないかと推測するのです。その為に、この「ハツベクンバ明眼ノ人ヲハツベシ」の垂誨がなされたと思うのが順当ではないかと推察するのです。

この様にして「ハツベクンバ明眼ノ人ヲハツベシ」の道元禪師の位置に「その人」を置いてみますと、如浄禪師のもとで、中国叢林の経験をもち、はるばる道元禪師のもとに海を渡つて来ていた人、宝慶寺・寂圓禪師の名があがつて来ても自然の様に思えるのですが。

### 慈光寺本「正法眼蔵影室」について

中山 成一

「正法眼蔵聴書抄」の伝写本が世に多く伝えられていることは周知の如くであり、それらの数点については、既に河村孝道氏（『永平正法眼蔵蒐書大成』十四解題）に於いて紹介されているが、この慈光寺本「正法眼蔵影室」もその中の一つである。

越後曹洞宗四箇道場に数えられる、新潟県村松町滝谷山慈光寺に所蔵される「影室」は、表題に「正法眼蔵影室卷廿一乃至廿八、卷卅、卅一」とあるもので、元来、全三冊であつたものが、卷二一以後の一〇冊のみが伝えられるものである。

この抄は卷二一尾に「斧山玄鋤六十一齡書之」、卷三〇尾に「斧山玄鋤六十二歳謹書」と記され、更に全体巻尾に「斧山」「玄鋤之印」の朱印がなされ、また、卷二八尾に「蒲原雲祥寺益豊和尚助毫」とあることに依つて、面山瑞方の法孫斧山玄鋤（一七八九）の直筆、及び益豊の助筆に係わるものであることを知る。そして書写年代は玄鋤が、「現成公案聞解」に於いて泉福寺「影室」について言及していることから、恐らくはその講述の安永四年（一七七五）秋以前のことに推測される。

この「影室」は卷三〇に本版による題簽を得ており、また他の巻にも題簽、及び巻目の添附されていた形跡を認めるが、本版に依る題簽を用いた処に玄鋤の「影室」に対する思いが偲ば

れるといえよう。

処で、この「影室」は、前掲書に於いて河村氏が指摘されている如く、現泉福寺本の系統に属するといえよう。それは巻二一第二紙にゆう「古本此巻頭一紙云云」は全く泉福寺本の欠落部分に一致し、或いは巻二八第一紙に於ける書写次第（影室では唯一のものであるが）も一致を見るゆえである。

しかし、現泉福寺本と異なる部分も少なくないといえよう。泉福寺本には多くの眼蔵本文と聴書の混乱、見消ちや、頭註、傍註、夾註を見るが、この玄鈕に係わる影室はその殆んどが既に欠落している。特に本文と聴書の混乱は段落をもって整然と区別され、「見消ち」は全く継承されないがゆえ、泉福寺本を編集し書写したかの如くである。

だが、この「影室」は頭註、付紙をもって多くの校勘がなされているが、例えば、巻二四・一三裏、同三一裏に見られる付紙が「影室」本文と同筆であることは、玄鈕が或る本を底本として忠実に書写したことを物語っているといえよう。

ではその底本はどのようなものであつたであろうか。前述の如く現泉福寺本の誤写等について既に校勘を得ているのであれば、当然、泉福寺以後の転写本に依ると見なければならぬのであるが、「影室」巻二三に於いて注意すべき事例を指摘できる。現泉福寺本巻二三第一、二、三紙上部に破損部分を見るが、第一紙の袖書、書写次第は「影室」に継承されず不明であるが、第二紙表裏に涉つて見られる六行の欠損については最後の行途中より書写を得ており明らかに破損以後の転写と考え

られる。しかし、次の第三紙表の二行について「影室」は文が補われており、恰かも現泉福寺本の破損以前に転写を得たかの如き観を抱かしめる。しかも、これは寛延四年（一七五二）騰写の総持寺本にも既に失われていることからすれば、「影室」はそれ以前に転写を得た系統に属するといえよう。

また、「影室」は玉林寺本（一七七九年写）に極めて近い抄と言え、両抄共に、眼蔵聴書抄、梵網経略抄、釈迦讚歎詞と次第する次いで、梵網経略抄奥書、聴書抄奥書、更に、「此抄目一至于第七十五、実智房一覽畢云云」とあり、現泉福寺本とはその構成を大きく異としている。そして、「影室」巻三一末尾に「此抄現在于豊後国泉福禅室中者也」とあり、この形体を有した「抄」が泉福寺にあつたとするならば、抄の伝写上興味深いことといえよう。

### 晦岩法照の行状と宗教

大松博典

中国天台宗の晦岩法照(1185~1273)は、四明門下南屏系の法孫として知られ、その著『法華三大部説教記』は今でも尊重されている。彼の伝記は『釈氏疑年録』によれば『続仏祖統紀』『上天竺寺志』に収められていとされる。中で『続仏祖統紀』は、著者の名もなく序跋もなく、その史料的价值については今だ疑問視されている。しかしながら、法照一代の詳しい行状を

しるしたものとしては唯一のものであると考えられる。この小論は『続仏祖統紀』の記述を中心として、その行状を探り、そこに展開された彼の宗教的乃至は教学的背景について若干の考察を加えてみようとするものである。

法照は字を晦岩、俗姓を董氏といひ台州黄岩大塊の人である。父は冕、母は陳氏で十番目の子として生を受けた。慶元三年(1197)十三才の時、父の志をついで聖水宣公のもとで出家した。聖水宣公についての詳細は不明である。ついで慶元五年(1199)十五才の時、月溪法輝のもとで剃髮し具足戒を受けた。以後精進を続け、北峰宗印(1148)や浙翁如琰(1151)に参じた。

やがて嘉定十年(1217)三十三才から、陽淡・天台の大慈寺・鳳山の褒親寺・四明の延慶寺等を歴任した。そのころ虚堂智愚(1185)は法照に対して「訪南湖晦堂講主」と「寄晦堂仏光法師」といふ偈を送っている。また、当時日本から二人の僧が彼のところにやって来た。一人は『本朝高僧伝』第五十八の記事から俊苒の弟子開陽湛海律師であろう。もう一人の「順師」は不明である。彼らは法照の講義を聞き、『読教記』を請うて帰国した。この事実が確認できればこれが『読教記』の初伝といえよう。時に育王山には住職が絶えることとなり、兼住を要請する郡主の達しがとどけられた。そこで法照は梁・隋の時代から天台には天台の、禪宗には禪宗の宗承があり、育王山には兼住できる立場にないことを主張し、代わりに癡絶道冲(1160)を推薦して、この要請を辞退した。この間の事情に

関して癡絶道冲禪師の行状を記した『無文印』や『癡絶道冲禪師語録』からは、法照の推挙によるものであるかどうかは判断できない。また、時の皇帝理宗は勅名を下して上天竺寺の住持とし、やがて上天竺寺に移し、仏光法師の賜号を与えた。そのころ集慶寺が開山の運びとなり、彼は左右街都僧録となつて上天竺寺と集慶寺とを兼住することとなった。虚堂智愚は「寄集慶開山」と題する祝いの偈を送っている。さらに延和殿では華嚴経を、後右殿では般若経を講じ、咸淳九年(1273)秋、遺偈を残して示寂した。

以上が『続仏祖統紀』晦岩法照の略伝である。かつて、安藤俊雄博士が法照の教学を取り上げられ、その特色の一つとして禅の実践の加味による実相論上の問題解決を指摘され教学的な面から考察を加えられたのであるが、行状の面からみても、法照と禪者との交流が考えられるのである。先に述べた浙翁如琰・虚堂智愚・癡絶道冲の他に蔵叟善珍(1194)淮海元肇などにも法照に送った偈が見えるのである。また、大覚禪師語録の序文は法照の作である。これらの点から察すると、法照の宗教的乃至は教学的背景には、ある程度の禅的素養が考えられ、それは彼の一代の行状の面からみても故あることと思われるのである。

総括すると、晦岩法照の行状を探るには『続仏祖統紀』が史料となること。ただし、『続仏祖統紀』が後代の作であるため内容傍証の観点から法照と同時代に活躍した禅宗系の人々の史料・寺志・地方志を参照する必要が不可欠であること。それに

よって導き出されることは、法照は教学的な面からのみでなく、行状の面からみても禪との交流があったこと。それは彼の宗教的背景としての禪の影響を考えるのに充分であることなどである。

## 智円の宗教

鈴木 祐 孝

智円（九七六一—一〇二二）の現存する著作は十部かぞえられる。その中でも特に『金剛鐔顕性録』に彼の天台教学の根本を見出すことが出来る。それは彼を山外派と名指す立場において見ることでなく、あくまでも天台教学を担った人物としてみてみようとするのが小論の意図である。

今回は顕性録の一部を通してであるが、智円が智顛（五三八—五九七）灌頂（五六一—六三三）湛然（七一—七八二）の著作に注釈を加え、彼の論ずる立場は湛然の起信論の真如隨縁説を撰取する所に端を發し、それが山家派、山外派と呼ばれる論争において他を批判したり、又批判された原因を為しているのである。それは結局天台教学の根本である性具思想の解釈が理としてのみ追求された結果であるとされている。その理由として当時の華嚴学、唯識、禪といったそれぞれの立場との関係において形成されたものともいわれている。これらを念頭におきつつ具体的な問題点、つまりここでは顕性録にみられる

『観心』についての智円の解釈である。

智円は『止観義例』を引いて、万法唯心を了じて正に観心すべしと述べる。その観心の『心』が問題になるわけである。彼は論を進めて述べる。「観とは、すなわち三（心仏衆生）無差別の意義を決すべきである」と。それは摩訶止観の正修止観を明かす所の第一観陰入界境に示される「色等の四陰を置いてただ識陰を觀すべし、識陰とは心これなり」を智円はさらに次の様に解釈するのである。

識心は能く諸法を造す。而も能く造すというのは妄心に空假中の三諦の理によって、その理が諸法を具すと。そして陰入界境のあかす識心によって造られる法は色陰を全とするとする心であるから色具即心具と呼ばれるのである。ここで述べる色具と心具は不二であり、どちらかに偏するのではないだろう。それは顕性録において示す真と妄の説明において明確になろう。つまり天台一家は偏えた妄心指着して境と為すとしているのである。これは摩訶止観で述べられる通り天台観心の基本である。そこで智円はさらに論を進めて次の様に述べている。

他宗は煩惱即菩提を述べるが、これはただ真を指して惑を断じた時だけ成立し得るのかという問に対し、答は、他が即というのは、即という言葉のみ存してその意味する根本が無いとすればただ浄性を立てるのみであって、性悪の義が無いとする。この場合も智円は性悪という天台一家の説で即を解釈しているのである。それをさらに述べるなら、即と述べる時は浄と不浄とを同一の立場で述べなければならぬに他宗はただ浄



性のみを強調するから即の意味が存しないと示すのである。他宗を山家派と呼ばれる知礼（九六〇—一〇二八）に置き換えるに、水ばかり強調して波を論じなかったり、波ばかり強調して水を論じないのと同じであるとしている。以上、顯性録における観心について見たわけであるが、従来の山家、山外で述べる観心の対象が真とか妄とか言われる時、上述した智円は真心を主張する山外と呼ばれるながらも妄心観を主張しているのである。だからみて彼は天台教学の性具思想を継承しているののである。だから顯性録における観心の問題については、単に山家山外と呼ばれる立場で智円を解釈することは妥当とは言えないであろう。つまり彼の立場を正確に位置づけるには種々の経論に注釈した態度を、もう一度現存する著作に接することが必要であろう。それらの両因を充足してこそ彼の宗教といえるのであろうが、この度はその宗教の根底を為す一端しか述べられなかつた。そのことは今後の課題としたい。

### 道元禪師における発心識体説について

青 龍 宗 一

道元禪師の発心思想に関する主要課題は発心の身心、発心の識体、発心の行相などであるが、今は特に発心識体説について考えて見たいと思う。

道元禪師は教学者の如く、発心の識体について分析的把握を試みられていたのではないが、『正法眼蔵』に説かれる発心思想は、明らかに教学上の所謂第六識発心と第八識発心とに相応する二種発心思想を觀取し得る。すなわち『身心学道』の卷には、仏道を学習する心学道に諸心をもつて学ぶべきことを説き、更にその諸心について『発菩提心』の卷では『摩訶止観』を引用して三種心を上げている。三種心というのは質多心、汗栗多心、突栗多心の諸心であるが、質多心は慮知心であり、汗栗多心は止観では草木心と訳し、『四卷楞伽經記』は自性第一義心を譬えて樹木心と訳して非念慮を現わすという。この意味から止観の草木心と楞伽經記の樹木心は共に譬喩的な訳語で、その実 は自性清浄心を指しているのである。突栗多心は積聚精要心と訳されているものの、その意義は明瞭さを欠くが、仏教大辞典によれば「諸経中一切の要義を積聚せしもの」と説明しているところから、真如の理心と解される。この意味では突栗多心と汗栗多心とは同一心であると言い得るので、以上の三種心は

掃するところ二種心に要約される。すなわち第六識の妄心と第八識の真心とである。

道元禪師が諸心をもって学仏道せよと言われる発心識体は、この真心発心と妄心発心とであるが、真心発心については『発無上心』の巻に「木石心をもて発心修証するなり」と説かれる。この木石心は達磨の「心心如木石」の語を使用されたもので、禪師の提唱は一段と高く、心如を絶対心として捉え、自性清浄心、総該万有の一心とするのである。従って木石心というも単に非念慮の譬えでなく、木石心をそのまま絶対一心と呼び、大証国師の所謂「古仏心」と同一意味に解されている。更にこの木石心は菩提心、仏性、法性、仏智などと同一意味の一心に取り扱い、この一心に基づく発心修行証果は禪師の常に力説されるところである。例えば『楞嚴』の巻では発心者は楞嚴人(本証人)なるが故に発心するのであると言い、『法性』の巻においては法性の力で宗教的価値生活をあらしめていくのであると説き、『身心学道』にも菩提心を発すのは本具の菩提心が菩提心を発すのであるとも述べられている。これらの主張は禪師の宗教特色たる本証妙修を語る思想であつて、菩提心の発動は本具仏性の自己展開であるという発心の第一義的立場を示すものである。

一方、妄心たる慮知心発心については『発菩提心』の巻に「菩提心」をおこすこと、かならず慮知心をもちある。(中略)この慮知心にあらざれば、菩提心をおこすことあたはず、この慮知心をすなはち菩提心とするにはあらず。この慮知心をもて

菩提心をおこすなり。」と言われるのがそれである。この主張は勿論、慮知心そのものが菩提心でないと言われる如く、慮知心が菩提心を発すの意味でなくして、「もちある」「もて」の語はそれを通しての意味であるから、慮知心は発心の所依となる意に解される。この意味で慮知心発心は菩提心が慮知心を所依として菩提心を発すということに外ならない。従つて仮え慮知心発心を説くも、それは妄心が発心するのではなく、真心の発心なのである。しかし、禪師が敢えて慮知心発心を示されるのは、未発心者を発心せしめる凡夫誘引のためであつて、凡夫の日常性は慮知心の左視右視であり、この心を利用して菩提心を発さしめることにあると言つていいのである。観無常を力説されるのもこの点にあるのである。

尚、ここに相反するこの両発心の矛盾を如何に会通するかの問題が残るが、それは後日の課題とする。

### 「定起請」と「起請八箇条」とについて

奈良弘元

定起請すなわち十二ヶ条起請と、起請八箇条すなわち八ヶ条起請とは、内容的にほとんど同一のものであり、初めに、寛和二年九月十五日付で八ヶ条起請が成立し、次いで、これに手が加えられて、改訂増補されたものが、永延二年六月十五日付で成立した十二ヶ条起請である、とするのが、これまでの一般的

な見かたである。

しかし、筆者の見るところでは、八ヶ条起請と十二ヶ条起請とに共通する内容は、「可下念仏結願次誦」光明真言一加持持土砂上事」を定めた、それぞれ第二条と第四条、「可下建」立別処一号」往生院」結衆病時令中移往上事」を定めた第四条と第九条、「可」結衆間結番瞻視」一」を定めた第五条と第八条、さらに、「点」定結衆墓処」一」すべき事を定めた第六条と第十条、のせいぜい四ヶ条であって、他の箇条においては、一部に相通ずる文脈があるとしても、全体としてはかなりの異りをみせているのである。

たとえば、それぞれの起請文の第一条には、その行儀の次第が示されているが、八ヶ条起請のほうには「宜為」引」導六趣衆生」將読」阿弥陀経六卷」旋遶念仏全満」百遍廻向之後可」唱」礼拝」南無極樂化主阿弥陀如来 至」最後卷」可」唱」南無恩徳広大釈迦大師 南無極樂化主弥陀如来 南無大悲觀世音菩薩 南無大慈大悲大勢至菩薩 南無命終決定往生極樂 次用」三礼等」作法如」例 錫杖之後 結願之次可」唱」宝性論願偈」一」とあつて、ここに示されている行儀の次第は、恵全本所収の『二十五三昧式』の行儀次第とほぼ符号するのである。

すなわち、六趣の衆生を引導せんがために阿弥陀経六巻を誦む、という点は、『二十五三昧式』において、地獄界から天上界に至るまでの六趣のそれぞれの衆生のために、阿弥陀経が六度読まれ、次いで廻向文が誦されるのに符号する。

また、旋遶念仏すべて百遍を満たす、という点については、

恵全本『二十五三昧式』には、最初の阿弥陀経誦出を示した後に、細注にて「或本云 次合殺 次廻向 我等所修念仏善廻向極樂弥陀仏等」偈云云 具如」例時」一」とあつて、例時作法において、四奉請・甲念仏・阿弥陀経・甲念仏・合殺・廻向と次第するごとくせよ、と指示されている。さらに、高野山金剛三昧院所蔵の『二十五三昧式六道歌』にも、「又始経四奉請以下廻向如前」とあつて、四奉請から廻向までの次第が例時作法と同様であるということを示している。さらにまた、同じく金剛三昧院所蔵の他の一本である『二十五三昧式』（広本）には「四奉請 甲乙念仏始行道 出経 甲乙念仏行道 合殺百遍但十七 廻向」とあつて、甲（乙）念仏と合殺の下に細注にて行道が示され、百遍の念仏が示されているのである。したがって、八ヶ条起請のいう旋遶念仏は行道を伴った念仏であり、百遍を満たすのは、合殺としての高声念仏である、と理解され、ここに両者の共通点を見出すことができるのである。

次に廻向とは、恵全本『二十五三昧式』にみられる、地獄道から天道までの各廻向文を誦することを示すものであり、礼拝とは、同じく恵全本にみられる、廻向の後の礼拝であつて、その礼拝文もそれぞれ符号する。

三礼等については、恵全本に三礼・七仏通戒偈・後夜偈・神分・靈分・祈願と次第して示されているので、三礼拝の「等」とは七仏通戒偈以下祈願までを指していると理解される。恵全本では、祈願に続いて九条錫杖が示され、これにて結願となつ

ている。したがって、八ヶ条起請に「錫杖之後結願」とあるのは、ここでも、両者が符号することを示している。八ヶ条起請という宝性論偈については、惠全本『二十五三昧式』には何も示されていないが、金剛三昧院本『二十五三昧式』（広本）には、それが明示されている。

以上の考察のごとく、八ヶ条起請第一条に見られる行儀次第と惠全本『二十五三昧式』のそれとは、ほぼ符号する、ということができるが、しかし、十二ヶ条起請の行儀次第とはほとんど一致せず、強いて、相通する点を指摘するならば、「毎<sup>レ</sup>尽<sup>レ</sup>經度<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>唱<sup>二</sup>廻向<sup>一</sup>廻向之後………称<sup>二</sup>一百八遍<sup>一</sup>之念仏<sup>一</sup>」可<sup>レ</sup>致<sup>二</sup>念終決定往生極樂之禮拜<sup>一</sup>」といった点にとどまるのである。

したがって、筆者は、八ヶ条起請と『二十五三昧式』とは同系統のものであるが、十二ヶ条起請は別系統のものである、と考えるのである。

### 「仏法大明録」について

椎名 宏雄

『仏法大明録』二〇巻は、南宋末期に圭堂居士の著わした禅籍である。著者の伝歴は、もと宋儒であつたほかは不明であるが、仏教、殊に禅の造詣に深く、大慧の『正法眼蔵』を範として本書を編述し、江湖に提供した。成立は、祖元が跋を撰した

一二二四年より以前であることは確実である。

本書は、全体を明心・淨行・破迷・入理・工夫・入機・見師・大悟・的意・大用・真空・度人・入寂・化身・篇外雜記、の一五綱目に分け、各々に經典相録等一三五種の文獻から縦横に引文を載せ、これに圭堂が見解を述べる。つまり、禅仏教の大綱を三教一致的立場から体系化した作品といつてよい。

こうした便利な禅籍にもかかわらず、本書が従来ほとんど顧みられぬ理由は、テキストが稀觀の古版しか存在せず、また、虎関師鍊が『濟北宗』の中で本書を論難排斥していること、などによると思われる。しかし、本書は禅籍資料の観点からは、宋版が現存し、引文中に多くの逸文が存する貴重な文獻である。

まず、本書の異版には三種が知られる。第一には、紹定二年（一二二九）に空隱道人の序文が附せられる宋版で、現在、松ヶ岡文庫に所蔵される。もと東福寺靈雲院の旧蔵にかかり、聖一國師の将来本である。國師は仁治二年（一二四一）、徑山の無準師範を辞去するに際して、法信として本書を与えられ、帰朝後は北条時頼に再度これを講じ、『東福寺藏書目録』に所載される本書三冊がこれを指すこと等は、すでに指摘されている。積翠軒文庫旧蔵の正嘉元年（一二五七）筆写の七帖（旧国宝）も、右宋版からの謄写本である。

次に、従来元版とされる天理図書館本四冊は、刊記「己卯」を元代と推定したことに基づくが、全く同一版の大東急文庫本のそれは、明瞭に「建文己卯」（一三九九）とあり、明代初期

の精刻本なることが判明した。天理本における「建文」の脱落は、故意か磨滅のためかは不詳であるが、他はすべて完全に一致するため、元版はもとから存在しなかつたとみてよい。むしろ、明版に存する端平二年（一二三五）、李愈の序文から推して、この年に別の宋版が印刷されたことを知らしめる。

次に、本邦では元和・寛永年間（一六一五〜四四）の古活字版が唯一の刊行である。本版の内容・版式は、共に明版に全同であり、その覆刻なることは明らかである。したがって、本書の諸版の系統は、紹定二年序刊本→端平二年序刊本→明版→古活字版、へと至り、禅籍としては単一の系統を形成している。

さて次に、本書の引く逸文資料類が注目されねばならない。前述の一三五種の文献中、従来未知の書名は実に三〇種を数える。就中、禅宗語録が圧倒的に多く、徳山宣鑑―巖頭全豁―羅山道閑―明招徳謙と次第する四代の系統の人々の語録などは、いわゆる『徳山四家録』と称される幻の語録集からの引文とみられ、殊に最後の明招の語録には、未知の偈頌三〇首が見出されることは貴重である。今後、この系統の思想禅風の研究に寄与すること大であろう。その他、馬祖門下の百靈和尚の語録、慧能の伝記資料たる『六祖成道行狀』、雪峯義存自撰の塔銘、洞山や曹山の単独の語録、洞山の『五王子頌』等をはじめとして、今後の禅宗史研究の上に活用されるべき資料は少なくない。

最後に、「金沢文庫研究」二四八号において、納富常天氏の

紹介された従来未知の金沢文庫本『大明録』は、前掲一五綱目中の「明心」より「大用」に至る一〇綱目に対する和文解説である。ただし、要旨は簡潔で適確、平易な語法ながら格調高く、すでに本書の綱目というよりは、むしろ禅の要諦を説示する一種のカナ法語とみてよい。内容的にみて、撰者の並々ならぬ力量のほどは、我々をして聖一国師その人か、または国師と深い関わりをもつ禅匠の作なることを思わしめる。ともあれ、中世初期における禅籍活用の好例として、今後注目すべき作品である。

### 新興仏教とSCM運動

中 濃 教 篤

新興仏教青年同盟（妹尾義郎委員長）が結成されたのは、一九三一年（昭和六）四月である。その綱領は、①我らは人類の有する最高人格、釈迦牟尼仏を讃仰し、同胞信愛の教綱に則つて仏国土建立の実現を期す ②我らは、全既成宗団は仏教精神を冒瀆したる残骸的存在なりと認め、これを排撃して仏教の新时代的闡揚を期す ③我らは、現資本主義経済組織は仏教精神に背反して大衆生活の福利を阻害するものと認め、これを革正して当来社会の実現を期すというもので、いわゆる十五年戦争下における日本仏教界唯一の「社会的仏教」青年運動であった。そのため、治安維持法違反として一九三六年（昭和十一）

から七年にかけて弾圧を受け解散に追い込まれている。この新興仏青と一九三〇年（昭和五）頃からYMCAを母体に動きが始まり、一九三一年（昭和六）七月に日本SCM（Student Christian Movement）研究会（藤田逸男議長）が全国組織として規約、綱領を定めた「社会的キリスト教」運動とが、非常に共通した運動方向をもっていたことは、よく指摘されるところであるが、この両者が具体的にどのような関連をもったかは、いまだ明らかにされていない。そこで、今回はその点について『妹尾義郎日記』を中心に初歩的な資料提供を試みて見たいと考える。ただ明らかかなことは、このSCM運動が、成立後僅かの期間で内部対立の激化を招き、一九三二年（昭和七）七月、第四二回YMCA夏季学校で惹起されたいわゆる「夏季学校事件」をきっかけに、その直後に開かれた第三回日本SCM研究大会で事実上崩壊しているので、新興仏青の運動と並行する期間は、YMCA運動内でのSCM運動を含めても、たかだか一年三カ月に満たないので、具体的な連帯活動が起こりうる余裕がなかったといえるようである。むしろ、反宗教運動に対する宗教者としての「証し」をするため「アヘンの宗教の全き止揚」（SCM研究会）の宣言）を達成するということ、絶対主義天皇制の体制に追隨する既成教団への批判、資本主義社会の变革という点では、思想的に共通していたということは否定の余地がない。日本SCM研究会の次のような綱領と新興仏青のそれとの比較でも、そのことは明らかだろう。①我らは、神と人類、信仰と行為とを全異者的に対立せしむる既成キリスト教

の誤謬を改革し、社会的・実践的キリスト教の建設を期す  
②我らは、真にイエスに従うために、キリスト教二千年の歴史と伝統とに学ぶと共に、現代社会悪の根源を克服・排除して、より高度なる共同社会の建設を期す  
③我らは、神の国実現運動の進展を信じ、神への信仰と同胞への奉仕とを、我らの実践において統一・具現せん事を期す といふのがそれである。ところで、ここに新興仏青の妹尾義郎をしてSCM運動に関心を向けさせた一人に、中外日報の三浦参玄洞があつたのではないかと推測されることを挙げておきたいと思う。

何故ならば、三浦は、一九三〇年（昭和五）の第四〇回キリスト教青年会夏季学校で学生運動幹部が発表した「研究会設置に関する声明書」なるものがさまざまな反響を呼んだなかで、中外日報紙上に「全国キリスト者学生青年は、従来のキリスト教イデオロギーが明らかに個人主義的であつたことを認め、これを廃棄することを宣言した。……私としては個人主義的立場を棄てて社会主義的立場をとることにしては百パーセント共鳴を感じる」と記し、第四一回夏季学校で「キリスト教と社会的危機」という協議主題について討議された際、三浦は課外講演として「進歩的仏教徒の現代社会に対する態度」と題する講演をしているなど、SCM関係者と深い関連を持っているかわら、妹尾とも親しい間柄にあつたからである。そうしたこともあつてであろうが、妹尾は一九三二年（昭和七）十月九日の日記で「石田英雄君と会見し、兄は中島重君や賀川豊彦氏と親近の間柄ゆえ、同世界の新傾向にあかるくたいへん啓発された

…石田君の批評によると中島君の話とすつかり一致しているといつていられた。それは当然だと思ふ」と書き、翌年三月十七日の記に「中島重君の々宗教とマルキシズム」を読んだとある。また同年五月二十五日の記には「神田の開拓者によって『開拓者』七年十月十一月号を二部もらつて帰る」とあるが、この号には「夏季学校事件批判座談会」が掲載されていることから見れば、SCM運動の内部分裂に深い関心を寄せていたことがわかる。

### 称名寺における伝法灌頂

納 富 常 天

称名寺における伝法灌頂関係資料は『伝法灌頂雜要抄』『称名寺授与灌頂記』および三〇通以上におよぶ印信・血脉等の古文書資料をあげることができる。これらの資料により称名寺を道場として行われた伝法灌頂を抽出してみると、称名寺がまだ天台浄土的色彩の強かった阿弥陀堂時代の正嘉二年、能禪が弁誓に授与したものを初見とし、正和元年銀阿が湛睿に授与するまで十四回、後述の『称名寺授与灌頂記』に収録されている二三回、および貞和四年から康安二年にいたる六回、合計四三回を少くとも数えることができる。これらはいずれも称名寺における東密の動向を探る資料として重要であるが、『称名寺授与灌頂記』収録分を除き、部分的に知られるのみで細かい実情は

把握することができない。『称名寺授与灌頂記』収録分は、鹿細の別はあるが、記事中に施された注記、および受者交名、色衆請定・得仏注文等関連する二〇通以上の古文書資料から、鎌倉・南北朝初期の律院称名寺、さらには鎌倉を中心とする南関東における伝法灌頂の実態を具体的に探ることができるので、ここではこれらを中心に考察してみたい。

『称名寺授与灌頂記』一卷一軸は、既に「金沢文庫古文書」第八集に全文収録されているが、全一二紙からなっている。記録の内容は正和五年から康永四年にわたる三〇年間に、称名寺において伝法灌頂を授与した記録である。これから次のようなことが知られる。(1)三〇年間に一〇度、延二二日、二三座の伝法灌頂が行われている。

(2)大阿闍梨は銀阿が八度一七座をつとめ、後の二六度六座を湛睿がつとめている。しかし第七度の二座は如何なる事情によるか明らかでないが、手替大阿闍梨として湛睿が代行している。

(3)受者は全部で一五八人にのぼり、銀阿関係が一一八人、湛睿関係が四〇人であるが、同一人が何回も受者になっている例があるから、これを差引き人別になると二二九人となる。受者中には長老職にあるもの七人、山臥一人、聖道二人の他、比丘尼一四人も含まれている。また受者を地域別にみると、称名寺関係者が約三分の二を占め、残りは鎌倉・武蔵・安房・上総・下総等南関東一円にわたっている。また一座における受者数は一三人が最も多く、一人の場合も一回あり、重受は三三人にも

のぼっている。なお臨時の受者も一回みられる。

(4)流派別にみると定海の三宝院流一一座一〇三人、寛信の勸修寺流三座一六人、永叡の保寿院流五座二六人、信証の西院流二座九人、覚性の御流二座四人となっており、三宝院流が座数で約半分、人数で約三分の二を占め、東密の主流としてその地位を確立していた。

(5)伝法灌頂の授与にあたり、作法を省略した密儀による授与、さらには秘印明の授与のみで入壇を許可する等の便法も構じられている。また同一座で異った法流の伝法灌頂を授与している。

(6)大阿闍梨等に対する受者の布施は、湛譽の場合御衣二領と錢一五貫文であった。また順覚房等一八人の場合は、正受者か否かの別と各自の経済的背景に任せたためか画一的でなく、砂金を加え最高二〇貫文から最低二貫文であった。

(7)伝法灌頂における堂莊嚴は、造花一貫五百文、絹四貫文、菓子一貫文、沐浴一貫文であった。

以上『称名寺授与灌頂記』を中心に、東国の地方寺院称名寺における活潑な伝法灌頂の実情を考察し、いくつかの事実を明らかにすることができたが、中でも特に注目しなければならぬのは、東密の主流として三宝院流がその地位を確立していることである。これは勝賢の付法である成賢の正嫡頼賢の関東下向、および松橋流と共に三宝院流を伝えた叡尊の鎌倉教化を契機とした西大寺流の展開によるものと思われる。

## 成就衆生淨仏国土について

春日礼智

成就衆生淨仏国土は、大品般若經、大智度論、大般若經等の般若系の仏典、その他の大乘經典に、多くは挿入的と思われる形で出てくる、不思議な名言である。しかし、それは、大乘仏教精神鼓吹の一大スローガンであり、成就衆生は人間造り、淨仏国土は世界平和に通じ、極めて重要なテーマである。この二句は二句にして一句、一句にして二句、いろいろの訳語があるが、旧訳では成就衆生淨仏国土、新訳では成熟有情嚴淨仏土が断然多く、教化衆生淨仏国土も多い。法華經の梵本は、成就衆生は *fatthagata-vikrūta* (如来の自由な活躍) であり、淨仏国土は *buddha-kṣravayūha* (仏の国土の莊嚴) となっている。梵本にも、異同があると思われる。

次に、成就衆生淨仏国土の用法を調べてみる。先ず、大品般若經卷二十三に曰く、  
入菩薩位已、淨仏国土。淨仏国土已、成就衆生。成就衆生已、得一切種智。

これは、その根本的綱格であり、動詞的用法である。同卷二十四に、又曰く、

菩薩摩訶薩、於無量阿僧祇劫、行方波羅蜜、成就衆生、淨仏国土、得阿耨多羅三藐三菩提。



ここでは、六波羅蜜を行ずることの重要性が説かれている。  
大智度論卷八十八に曰く、

菩薩摩訶薩、行般若波羅蜜時、能具足無相尸羅波羅蜜而入菩薩位。入菩薩位已、得無生法忍、得道種智、得報、得五神通、住五百陀羅尼門、得無礙智、從一仏国、至一仏国、供養諸仏、成就衆生、淨仏国土。雖入五道中、生死業報、不能染汚。

これは、更に詳しく、置き所もちがっている。大般若経卷四百三は、また違っている。

諸菩薩摩訶薩、皆作是念。我当修行六波羅蜜。成熟有情。嚴淨仏土。滿仏十力四無所畏四無礙解大慈大悲大喜大捨十八不共法、当證無上正等菩提

菩薩瓔珞経卷十の説相も、又、違っている。

或有如来至真等正覚。教化衆生、淨仏国土。從一仏国、至一仏国、供養承事諸仏世尊、接度衆生。於無余泥洹界、而般泥洹。

大般若経卷四百六十六に曰く、

既入菩薩正性離生、成熟有情、嚴淨仏土。作此事已、證得無上正等菩提、転妙法輪。

次に、大般若経卷五百二十三に、次の注目すべき文がある。  
能以無相為方便。成熟有情、嚴淨仏土。といい、又、

施設方便善巧、為諸有情、説眞法界。嚴淨仏土、成熟有情。とあり、方便善巧説が出ている。

最後に一言したいのは、抑も、この句は、何をいわんとして  
いるかということである。維摩詰所説経卷上に、

心垢故衆生垢。心淨故衆生淨。

とあり、離阿含卷十、正法念處経卷五にも、同じ意味の文が出ている。これは、心の改革に依って、人間を改造するという  
ことである。又、同経同卷に、

隨其心淨、則仏土淨。

とは、更に、人間改造に依って、仏国建立、理想社会の建設、世界平和を樹立するというのが、成就衆生、淨仏国土であり、大乘仏教の精神と合致することを示している。大智度論卷七十七に、そのことを記している。

衆生心清淨故、仏界清淨。仏界清淨已、得仏道。

又、同論卷八十五に曰く、

衆生淨故、世界清淨。

光讚経卷七に、

人民清淨、是則名曰仏土清淨。

とあるのも、このことを表わしている。これぞ正しく、国連のユネスコ憲章の精神そのものといえよう。人間の心、人間がよくならなければ、世界はよくならぬという、それが、大乘仏教の根本精神である。しかく、仏教は主張しているのである。

## 「黒品白品」考

佐藤悦成

正法眼藏隨聞記に「ほめて白品の中にあるを善と云ふ、そして黒品の中におくを惡といふ」という記述がある。この黒品白品の語は、道元禪師の著述の中ではここに使われるのみであり（正法眼藏に黒暗業、黒業の記述はある）、意味は善惡として受け取られている。この場合の善惡はいうまでもなく世俗の立場ではなく、仏教的立場を指すのである。それは「仏道にかなっているかどうか反省し云云」「眞実の善をとって行じ、眞実の惡を見てすつべきなり」「僧は清淨の中より來れり」と説示されていることにより明らかである。

黒品白品を善惡として用いる根拠は何処にあるのか。

阿含經典を始めとして黒業などの話は多く用いられており、特に注意を引く存在ではない。例えば大藏經の中でも黒品白品の片方もしくは両方の記述があるのは、気がつくだけでも七箇所ほどある。ただ、これらの語を用いる経論は玄奘と窺基の漢訳であることから品の語を用いるのは玄奘の訳語例と推察することもできる。（眞諦が中辺分別論で黒分白分とした箇所を、玄奘は弁中辺論で黒品白品としている）

黒品白品の原文を *Madhyantavibhāga-tika* により検討する *vyākṛtiṣa-sūtra pakṣa* であり、黒暗と白く輝くことと羽根の意

味である。それは、黒と白は月の満ち欠けを想起すれば適當な喩となり、羽根とは、側面・半分（喩えば満ちる動きと欠ける動きの片方）を意味するのである。

これらのことから黒品白品の内容の考察には釈尊の自覚の内容である縁起の理法にまで遡るのであるが（言語的連続性と思想内容を同一視点で論じられないことは十分に認識すべきであるが）、その縁起には雜阿含經に述べられる如く、流転と還滅の二方向がある。前者が縁起の、黒品であり、後者が縁起の白品といえる。更にそれは四諦へも連なり、苦・集諦は、四諦の、黒品、滅・道諦は四諦の白品なのである。また、唯識説の三性についても、依他起性から遍計所執性へ識が動くのを黒品、同じく円成実性へ動くのを白品といえるのである。

これらのことから、縁起、四諦、三性、「眞実の善・惡」と、それぞれ用いる語句は違ふが、その内容のある面では関連性を持つていとみてよいであろう。世俗の善惡を越えた仏教の立場で惡を展滅させ、常に善へと方向づけようとする根本命題を表現しているのである。特に道元禪師の場合には煩瑣な論理の展開をせず、世俗にも共通した概念のある善惡の語により表現されている所に深い理解があるといえよう。

そこで更に、その中で道元禪師の思想の特徴は何処にあるかといえ、禪師の善惡についての記述は、隨聞記の此箇所とともに、正法眼藏「諸惡莫作」第三十一巻に詳しい。

眼藏においても、隨聞記の「善惡ということ定め難し」と述べる場合と同じく、「諸惡は此界の惡と陀界の惡と同不同な

り……いはんや仏道と世間と」と記して、固定不変の善悪は無いことを示しつつ「善悪は時なり、時は善悪にあらず」と示して、莫作の理解は倫理道徳を越え、悪として作る悪は無いという所まで進めている。つまり「諸悪さらに作られざるなり、莫作の力量現成するゆえに」となるのである。

それは、自覚した者の全ての行為は善悪の範疇に属さず、善悪の觀念から離れる。敢えて分別するなら勿論善であると老婆親切を示すのが随聞記の「真実なる善・悪」「僧は清浄より来る」と示した意味なのである。

道元禪師は悪について「さらに作られざるなり」と示したが、善についても同様なのであり、白(善)が白として、黒(悪)が黒としてありながら具体性を持たず、機能を失う時、そこが道元禪師の示す「不染汚の修証」であるといえる。この考えの中には本覚思想に基づく部分があると推察できるが、それだけで全てを説明できるわけではない。

この考察を進める為には、道元禪師の行と戒に対する思想を明確に把握しなければ意味を成さないため、引き続きそれらを明らかにして行きたい。

## 日蓮における雑掌の性格と政治行動

笠井正弘

ここで雑掌という概念は、中世初期社会に展開した荘園體制下において、荘園管理に関わった荘官の職務内容及びその当事者を指す概念である。これは更にその職務内容により、年貢、公事の徴収に当る所務雑掌と在京して涉外事務(訴訟)に当る沙汰雑掌とに分類される。日蓮に特徴的なのは、特に後者の性質である。ただ日蓮の場合、彼は武家社会に属する人物であつて、在京ではなく鎌倉を訴訟の中央機構とみなしており、又法も公家法ではなく、武家法たる関東御成敗式目に正当性を認めていた点を注意せねばならない。

日蓮の具体的な訴訟行為については、昨年の学会でも示した如く、何よりも彼の原体験とも言べき領家の尼の荘園領保全のための、地頭東条景信との争論が挙げられよう。この時の領家は、武家出自の地頭領家の可能性が大である点は、川添照二氏が既に『日蓮の出自』の中で指摘しておられる。そうなると争論の場は鎌倉の公庭に存在したことになる。又彼の友人であり、又檀越でもあった富木常忍も、やはり鎌倉在住の沙汰雑掌の性格を持った千葉氏の執事であつたが、彼にも『問注得意抄』にみられる如く、訴訟手続き上の注意を与えている。

さてこの発表では、日蓮の言語使用のパターンの中に、雑掌

的性格を求めてみようと思う。当時自説の正当性を立証するの  
に道理に訴えたのは周知の事実であるが、権利の正当性に關し  
て言えば、法的には証文主義が公庭において最も強い効力を発  
揮した。そこで日蓮の真蹟遺文中の正当性の立証のために用い  
る用語の使用頻度を調べると以下の如くなる。

- ①証文——55、②道理——69、③文証——9、④現証——  
14、⑤証拠——26、

又特に証文・証拠という概念の用法のパターンとその使用頻  
度を調べると、

- パターンⅠ、『…問伝……証文如何。答云……』——20。パ  
ターンⅡ、『出(知・引・無・明・尋)……証文……』  
——23。パターンⅢ、『……証文也。』——6。パターン  
Ⅳ、その他——3。(猶パターンⅠは佐渡流罪前に高い頻度  
を示す。)

- パターンⅠ、『…問云……証拠何如。答云……』——14。パ  
ターンⅡ、『出(知・引・無・明・尋)……証拠……』  
——10。パターンⅢ、『……証拠也。』——2

となる。又更に現証という概念は、佐渡流罪後に多用されて  
る。道理・文証については、時間的には使用頻度差は観察され  
ない。

以上のことから次のことが仮説として示される。証文という  
概念についてパターンⅠ・パターンⅡの多さは、日蓮の沙汰雑  
撃的性格を示すものであり、特に証文を示すことが、自に有利な  
Sanction を引出す効力の保証源となっていた。当時の訴訟

手続き及びより広義には権利の正当性一般の大前提が、日蓮の  
style of life の重要な一部を構成していたのではあるまいか。

特に鎌倉新仏教に分類されている道天や法然に、この概念の使  
用が観察されず、観鸞にもパターンⅢがわずかに見られるに過  
ぎないのと対照的である。文証と言う語順が、仏教では一般的  
用法であり、これは法然にも見られる。又パターンⅠが佐渡流  
罪前に多く、現証という概念が流罪後に多いのは、蒙古問題を  
機に発生した流罪体験が、御成敗式目及び鎌倉幕府へ与えた正  
当性の認識の変化と密接に関わっている。それは過去へ志向し  
た伝統的權威の否定であり又現実を優先する思考様式への変化  
である。更に又幕府が、自ら聖なる立法たる御成敗式目に違背  
しているという枠組を設定して幕府を攻撃するようにもなっ  
ている。それは、伝統的解釈から開放されて、聖なる教典を自由  
に解釈し自らの正当性を主張する、流罪後の日蓮の世界観の母  
体をなしている。

### 南伝大藏經における還俗

松田真道

四点についてふれる。第一は原語についてである。パーリ語  
で還俗を意味する語として

- (一) hināyavatta  
(二) vibhantaka

## 第六部会

### (三) upabhajati

がある。調べた限りではこれらの用例は約五十例ほどあるが、(一)の用例が最も多く、(二)と(三)は少ない。原義からすると(一)は卑俗に戻るということから還俗を意味し、(二)は迷乱するということから退墮して還俗することを意味し、(三)は出家をやめるということから還俗を意味し、いづれも良い意味には使われていない。語による使い分けは感じられないが、注釈書では(三)が主に用いられている。他にも還俗に類似する表現はあるが略す。

第二は捨戒と還俗の関係である。漢訳で「捨戒還俗」と表現される *vikramati* の *sikkham paccakkhāya hināyavatthi* (or *vibhanati*) という用例が三十三例あることや、捨戒と還俗を同位に置く表現のあることから、捨戒と還俗を同一の行為としてみなすことは少なくとも南伝においては正しいであろう。

しかし便法としての捨戒(比丘のままで波羅夷罪、例えば淫戒を犯せば教団追放となり再出家できなくなるから、一たび捨戒して淫を行ない再び比丘となること)は還俗と区別する必要があると感ぜられる。ちなみに還俗して再出家することは比丘尼は禁じられたが比丘は許されたらしく、七度出家して遂に阿羅漢果を得た比丘の例がある。この便法の捨戒と還俗を区別する点としてその軌跡と動機がある。便法の捨戒の場合、比丘でもなく、かといって固定した在家でない中間の位置にいて再び比丘となるのがその軌跡であり、固定した在家となる還俗のそれとは異なる。動機の違いも同様である。尚、便法の捨戒をした者は一

時的にせよ半僧半俗であるわけで、それらの群や守園人の存在は教団の分化を考える上で興味深い。

第三は還俗の理由である。未遂も含んだ事例において還俗を外部の要因の有無によって次の二つに大別してみる。

#### △他律的還俗 自律的還俗

前者としては両親や故の妻のすすめ、女性の誘惑、教団追放等がある。中国や日本のように仏教以外の権力による還俗は問題となつていとは思えない。後者としては煩惱のなせるものとして説明できようが、あえて試みとして次のように分類してみる。

#### 一 愛欲に関するもの

#### 二 在家との接触

#### 三 梵行を修することができない

#### 四 仏教に不満

#### 五 食生活が困難

#### 六 その他

第一の愛欲に関する理由が最も多い。事例は省く。第二は在家との接触によって欲情が起こることという事で第一に包摂されるが、在家と出家との結びつきを考える上で見逃せない。第三から第五までは略す。第六のその他としては人間関係、便宜的な出家による還俗等がある。これらが自律的還俗である。日本仏教では罪を犯して追放されるのを還俗、自ら俗に帰るのを帰俗として分ける説があるが南伝にはあてはまらない。

第四に還俗は仏教の理想からすれば価値のないものであろうが、必要悪として認める説がある。教団を清浄に保つ上で還俗は自己浄化作用になるというのである。教団追放などはそのいい例であろう。また還俗として守園人や在家信者となって五戒を保つという記述もある。還俗を全くの墮落としてはいいないことになる。けれども全体からみるとこれらは例外であり、南伝では後世のように在家生活を是とする積極的な還俗はなかったといえる。

## 白山修験道の衰退と鎌倉仏教の興隆

——白山美濃馬場を中心に——

小林 一 藁

美濃国郡上郡は白山三馬場の一つ白山美濃馬場の膝元にあたり、白山の氏子であった。その膝元に鎌倉仏教の進出がみられ、新旧交替の経緯を知る一適例地とおもわれる。郡上郡八幡町以北には鎌倉仏教のうち浄土真宗のみ定着し、以南は浄土宗と日蓮宗が各一カ寺の他はすべて浄土真宗と禪宗（臨濟宗、曹洞宗）が入り交っている。本発表では八幡町を境にし、中世に禪宗の進出はあったものの定着しなかったことに注目し、白山修験道と鎌倉仏教との新旧交替の経緯を白山美濃馬場を中心に考察しようとするものである。

白山は奈良、平安時代には中央に知られ、早くから道俗の禪

定、参詣がなされた修験道の山である。鎌倉時代には平泉中尊寺の白山宮、肥前河上山、越後能生の白山宮、若狭谷田部の谷田寺等と白山修験道の全国進出の布石は敷かれていたが、全国にその勢力を及ぼすのは南北朝時代頃であったとおもわれる。その勢力も室町時代末期の戦国時代には政治的宗教的動乱に巻込まれ、白山修験道は退転してしまふ。この時期こそ鎌倉仏教の進出期であった。

そのうち浄土真宗は「文明三年（一四七一）蓮如の吉崎進出を直接的契機と」し、白山修験自らが「当流二帰」し、退転した白山宮別当寺に入り込んだとおもわれる。白山美濃馬場へは照蓮寺系と安養寺系の教線が進出した。照蓮寺十世の明心にいたり、白山修験道の一発生地石徹白（現白鳥町）に定着でき、威徳寺を開創した。この威徳寺は中居社（白山下山七社の中宮にあたる）の別当寺の一つで、道幸が浄土真宗の門徒になったものとおもわれる。ここで明心が「泰澄大師（白山開闢者）の再来」と称されたことは重要である。長滝寺（白山下山七社の本宮にあたる）内の西林坊は明応二年（一四九二）に安養寺門徒になっているし、同じく道善坊は大永三年（一五二三）に、専祐坊は少なくとも享祿六年（一五二八）には門徒になっている。道幸、西林坊、道善坊、専祐坊は白山の妻帯山伏であった。退転した白山宮別当寺に浄土真宗が入り込んだ例としては乗性寺（美並村）等がある。長滝寺末寺が「往古は数十ヶ寺有之候得共、中古当山及衰微候節、追々転流仕候」とあるように浄土真宗をはじめとする鎌倉仏教に「追々転流」し、安政四年

(一八五七)には当寺末寺は一カ寺しかなかった。この「中古  
 当山及衰微」んだ時期こそ室町時代の戦国時代であった。

白山修験道の一発生地である石徹白まで禪宗が進出したにもか  
 かわらず定着しなかったのに比べ、なぜ浄土真宗がかくも定  
 着できたのか。なぜ白山修験自身が門徒になったのか。西林坊が

「吉崎在住本願寺蓮如ノ法弟トナ」つたという「直接的契機」

はいうまでもないが、道善坊が「実如ノ法説ニ感じ」たその背

景を考えると、まず第一に親鸞聖人が「ひへの山にだうそうつ

とめておはしまし」<sup>注9</sup>、その教えに「貧愛瞋憎のくも、きりに信

心はおほはるれども、往生にさわりあるべからず」<sup>注10</sup>とあるよう

に、比叡山の学生に対する堂衆階級の出自であって、山伏もこ

の階級から生まれたことである。地獄を表出した白山修験にと

って滅罪の念仏を往生のそれへと転化させることはさほど困難

なことではなかったであろう。第二に初期の浄土真宗教団には

照蓮寺開祖の嘉念坊善俊のような遊行回国の聖がおり、白山修

験道の中に入って来ていたことである。第十世の明心が泰燈大

師の再来と称されたことはこの点で重要なことである。第三に

は堂衆階級は半僧半俗であって、石徹白、長滝は親鸞聖人同

様、妻帯山伏の村であった。禪宗の僧が妻帯しなかったのと根

本的に異なっている。

- 注
- 1、早島有毅氏「白山信仰圏での本願寺教団の展開」(『龍谷  
 大学仏教文化研究所紀要』十三集)
  - 2、『御文』

3、実如上人の裏書のある明応五年(一四九五)の方便法身  
 尊像(威徳寺所蔵)

4 『岷江記』

5 井上鋭夫氏「一向一揆―真宗と民衆―(『蓮如一向一  
 揆』)

6、『安政四巳留記』(経閣坊所蔵文書)

7、8、『長滝寺真鏡正編』(宝幢坊所蔵文書)

9、『恵信尼書簡』

10、『尊号真像銘文』広本

## 止観と科学

小田切 瑞穂

科学(science)とは元来、人間の精神活動中、情意的面及  
 び超現実的関わり例えば信仰等を除外して、理性及び悟性に基  
 づく側面と其の所産としての理論的、経験的にして体系的な  
 知識を意味しよう。歴史的には Francis Bacon の批判以後、  
 一旦は経験科学の独壇場と思えたが、実は臆て却って教理科学  
 的傾向の勃興に繋がり、今日に至った。

過去の経緯はさて置き、科学が真に求めるものは、要するに  
 真理、真実界である可く、技術乃至科学の応用とは、人間の俗  
 心乃至貧慾による、其の派生的所産と看做し得よう。

従って目下問題となるのは、科学が如何にして真理、真実を

求めるかにあり、従つて其の方法手段論である。かくして先人の苦心の結果、經驗的及び理論的と呼ばれる二筋の道を生むに至つたのであるが、何れにもせよ、科学の特色は先ず、考察事物の對象化であり、客觀化であり、然る後、真理、眞実の把握及至其れへの接近を計る事である。逆に云えば、悟性なる精神活動の要求として事物の客觀化が行われるのであるが、かく客觀を作ることは、自己の主体化であり、かくして悟性的認識は、主客相對の源である。更に理性的精神活動の場合には、腦裏に宿る主觀的事物乃至概念なる主觀現象を、自ら客體と仮想し、其の間の遣り取り即ちいわゆる現象的論理的處理により結論を出すものであるが、何れにしても主觀の浸入干渉を免れない。

其の事は、悟性の先頭に立つ素材拾集が感性乃至感覺であり、拾集せられたものの整理が知覺に該当することを見れば、直ちに分かることである。即ち前者の分析能力とは、事物の抽象化、客觀現象化であり、感覺的偏向が主觀現象化であること、更に後者即ち知覺の整理作用とは、全く主觀現象の再編成に當ることを承知すれば充分である。

かくして科学的知識とは、現實自然の對立化と觀念現象化の産物に過ぎないから、科学の發達は一面に於て、人間が益々眞実、眞理から遠ざかることを意味しよう。

再び歴史的考察に戻つて瞥見すれば、ニュートンによる純粹実験科学の創設は、いわば客觀的考察に終始せんとする努力であり、微積分学的記述法の導入が、早くも科学の觀念化への

再帰であることは説明を要すまい。然し上述によつて既に明白なることは、純粹実験とて、觀念の渾濁は避けられず、伝統の科学は所詮、觀念論的の枠の中に在るとせねばならぬ結論である。更に上記せる微積分法が今世紀に於ける理論科学の高度觀念化の源泉であり、而も之がため斯学が迷路へ突入し、現状の如く全くの行詰り状態に陥つたのである。

此の時機に當り、人々は科学の眞に在る可き立場を反省せねばならない。即ち斯学が眞に求めるものは、人間腦裏の錯覺、幻覺ではなく、一切の主觀を拭い去つた世界の如きありのままの知覺であることを確認しなければならない。

かくして問題となるのは、眞に眞実眞理を把握する道のことである。而も此の道發見の最大課題は、主觀、先入主の一切を完全に除去することにある筈であるから、之を仏教の道理道根に俟つ以外はないのである。即ちいわゆる煩惱を又り、心を空にすることを第一義門となし、此の境致にあつて、現象界を觀ずれば、実相事理の把握が成就する筈である。

而して心を空寂に処し、或は之に常住して諸欲を遠離すれば、正しき見解に到達することは当然であるが、これが止觀（奢摩他毘鉢舍那 samatha vipassana）のこゝにあるから、科学を如実智見に徹底せしめる道は、之以外に無い。筆者は実は、既に此の取得によつて行詰れる科学の現状を打破し得たのである。殊に存在論に直面する現代科学の難関たる素粒子論、原子核理論並に生物生命論上の重大問題の殆ど悉くを解決し得た次第である。



## 叡山の合議制

清田義英

叡山の関係文書で「衆議」に関する文書の初見は、園城寺所蔵になる平安前期の承和十三年（八四六）七月二十七日の「延暦寺政所牒」である。この文書は円珍が真言学頭に補せられた際に延暦寺政所の出したものである。つまり「真言学頭」なる僧職は延暦寺内の衆議によって任命されたことが知られる。この点からして叡山の場合、衆議なる合議機関の発現は少なくとも平安前期頃まで溯ることができよう。さてここで、寺院から出された「下文」の形式の変化をみてみると、下文の初見は平安後期の仁安二年（一一六七）二月の「延暦寺政所下文」であるが、その末文は「保民等宜承知、勿違失、以下」と記され、三綱の連署がなされている。ところが、時代が降って鎌倉中期の嘉禄三年（一二二七）六月二十日の「延暦寺政所下文案」によると、一応三綱連署の形式をとってはいるが、その末文は「依大衆衆議、所仰如件、」となっており、寺院統制の権限はすでに大衆の手に移ったことを示している。

叡山の集会の制度は、規模壮大にしてしかも秩序整然たる様相を呈している。つまり三塔十六谷の寺院構成を反映して組織されたもので、多くの子院の集会が統一されて一谷の集会となり、いくつかの谷の集会が統合されて一塔の集会となる。そし

て三塔の衆徒が大講堂の前庭で開く会議が有名な三塔衆議である。「三塔会合之嚴儀者、一山同心之佳例也」といわれ、中世僧侶集会の精華であった。三塔衆議の様子は『天狗草紙』の延暦寺の巻に衆議の場面が描かれている。提議に対し賛成の場合「尤尤」、不賛成の場合は「謂れ無し」と称している。「尤尤」という賛成の発言者が多ければ多数決をもって採決したものである。室町後期の天文九年（一五〇〇）八月二十三日の集会で、三ヶ条の規式が定められ「此規式者、山上山下喧嘩闘諍或売買之儀式或人之跡職所帶所職等、悉以此筋目可被相事、」としている。この第二条には「於評判之上、若深難及分別事有之者、就多分之衆議可被相果也、」と規定している。また評定のときは「評判之時、不可有羸負偏傾之思事、」であった。

多数決によって決議されると、決議事項すなわち置文・契状・事書等には「大師勸請之起請文仁被加連署堅守此旨」「以三院一味之連署、載起請文詞」というように、神罰起請文をもつて結ぶのが常例であり、そしてそこに参会者の連署することによって参会者の宗教的宣誓の意味をもつたのである。さらにまた、「於食堂飲神水」つまり神水を酌交わし、神誓を前提として決議の効用をたかめる試みもなされている。

ところで、三塔衆議はときには三院集衆ともいわれたが、これは前述したように叡山三塔の衆徒が大講堂前に集会する場合と、単に叡山十六谷の代表者の集会する場合の二通りあったようである。普通三塔衆議と称する場合は前者を指示する。室町中期の文安二年（一四四五）六月の三塔衆議には、東塔、西塔・

横川の三塔の衆徒は「三百余人連署有之」とある。また天文九年（一五四〇）八月の集会には、三塔の衆徒「百人連署有之」とある。以上の点からみて三塔齋議には百人から三百人位が参会したものと考えられる。なお、十六谷の代表者による集会は、各塔の実権者である東塔の執行代、西塔の執行代、横川の別当代が出席し、さらに東塔・西塔の各谷の学頭代、横川の各谷の和尚代がそれぞれ参会したのである。

なお、詳細は後日を期している。

#### 四分律行事鈔における

#### 僧制について

大澤 伸雄

(序)  
道宣が行事鈔を著す以前の中国仏教の教団は、インド伝来の広律と中国において定められた宗教的生活規範である僧制とにおいて運営されていた。特に僧制は僧尼の取締りに関する制度であり、本来は戒律と国家の倫理・道徳・慣習・一般法との関連の上で定められ、各々の寺院毎に運用されるものであった。そこで本論では僧制につき道宣の四分律行事鈔僧網大綱篇を通して管見しようとするものである。この事は道宣の仏教史観を明らかにするためには予め検討しておくべき事柄であるからである。

#### (I)

道宣は行事鈔において最初に「寺別に制を立つるも、多くは教に依らず」と述べる如く、僧制とてあくまでも仏陀の教誡を通じたものであるべきであるとして、その時代の各寺院の在り方を批判している。次いで実例を挙げているが、まず誤った治罪法として破戒者に、錢及米・貨賸・杖罰・伽禁鉗鎖・破戒せる苦役・期間の長すぎる苦役・不当な倍償などを処罰として要求している実情を取り上げて戒めている。次に三種類の非制を上げ、僧制制定の基本的な誤りを示す。①破戒の制——波羅提木叉の条項に違反する僧制の一面を指摘するのである。例えば僧院全体に農耕を義務づけること（掘壞を犯す）。僧食僧物（常住物）を処分して酒肉を求めること。在家信者の媒酌・奴隸・蓄産の売買などである。②順俗の制世——俗の中でも悪しき法制を取り入れて僧制としている面を批判するのである。例えば重い罪を犯しても、恩赦や賄賂を使って免罪とすること。賊物を奪い売買して大きな利益を求めることなどである。③非法の制——仏の教誡・世俗の一般法にもない非法を僧制としている事を取り上げている。例えば、犯者を裸にして僧中に立たせること。地に伏せて灰塵を吹かせること。杖罰などである。以上の点におきそれまでの僧制に批判を加えているのである。それでは何故に批判し改めるべき僧制が成立運営されて来たかの理由として、僧団の首座に正しく依止しない故、像法末法の世には如法清浄の比丘が少ない故としている。

(II) しかるに仏陀は僧団の行末を周知して、誤った僧制に同調させない事を説いておられるとして、道宜は僧祇律、毗尼母經、を引用している。①非法の制にて僧団を運営しようとする場合に対しては、訶責し、受容されなければ如法欲をして僧団を去るべきである。②もし僧院の上座が改正を聴さなければ、見不欲を説いて僧院を去るべきである。③僧衆の非を説得できなかったならば黙然すべきである。次に問答を設定して非法僧制を制定することの非を述べている。「非法の僧制にて罰として財物を取るの重罪を犯した事になるか否か」に対し「重罪ではない。何故なら犯罪以前に同和して共に定めてあったものであるから。非法の僧制を作る罪とは別問題である」と答えている。それでは如法の僧制とは何かという点につき、四分律・五分律・薩婆多論を依用して定めている。要領をあげると、如法僧制は従うべきであり、制定すべきであり、行すべきである。また、仏陀所制であっても時処が異なると、行すべきでなければ、行なうべきでない。また僧制確定の際の具体的な注意事項としては、①清淨・和合にて定め、効力の期間を明確にする。②苦役は二ヶ月以内であり耕作などさせるべきでない。また不與語、謫令ニ礼拝一、驅出等がある。③破戒の縁とならない罰則があるが、訶責・擯出羯磨等の七法を用いるべきであるとしている。

(結) 道宜はそれまでの僧制に対し教誡の立場から鋭い批判を加え

ながらも、僧制の必要性を認め、あるべき僧制の制定を随方毘尼の立場から追求しているといえる。仏陀在世時と時処を異にする中国において律藏の限界を認めつつも、僧制は教誡に随順したものでなければならぬとする持戒者の両目を知るのである。

### 明治仏教の新形態

正 田 精 俊

近代社会へ移行する趨勢は明治仏教界にも影響をもたらした。元來仏教は俗世を離脱した出家者の和合衆である。しかるに明治仏教が時代に対応して新形態を形成するとは、一面において世俗性を内包することでもあった。その作用は仏教内部から生じたものでなく、新政府の政策によったことは言うまでもない。それだけに賛否論争と迂余曲折があったわけであるが、しかし明治後期には新形態は可成り固定化したのである。

そこで今回は、新政府のもとで明治初期に始まった仏教界の世俗化への接近状況について、事例を挙げて一考してみたいと思う。

一 僧侶の肉食妻帯可為勝手（明治五年）という太政官布告に基付き家族形成が許されたことにより、それに関連して僧侶への世俗化政策が始まったと言っている。

その一つが僧侶の語意を新政府が変更したことである。即ち

明治七年一月廿日太政官布告八号及び同年七月十日同七四号により、僧侶の族籍を定めた為に僧籍と二つ持つことになり、結局政府は僧籍を廃止し身分上平民とした。又同年七月十四日太政官指令などに僧業という新語を用いて、従前の僧侶なる身分名を廃し職業名に変更させたのである。しかも再三政令を発しては僧業が一般職業と同等の存在であると明示した。僧侶職業が所謂崇高な宗教面を主務とする故、一般職業と価値の上下を定める基準にはなるが職業であることには変らない。従って僧侶が職業であれば、宗教行事を行うことによつて生計を営むものと思考されるように変つたのである。それが現在に及んでいゝる僧侶の語意である。

二 平民に苗字を設けたことから、同五年九月十四日太政官布告二六号を以て僧侶にも苗字Ⅱ姓氏を用いさせた。しかし元來僧侶は俗世を離脱した者として俗姓を用いなかつただけに、余りにも不条理な難題であつた。しかし国家権力への抗争も出来ず、結局従順しざるを得ない実情であつた。それ故僧侶の中には何の躊躇もなく又仕方なく元の俗姓を用いる者もいたが、一方では反骨精神をもつて仏教に關係ある用語や寺院名或は地名を選んで新しい姓氏に用いた者もいた。それだけにやや反撥的な姓氏や当附的姓氏などが続出した。しかもそれらが仏教界の中で指導者的立場の者の姓氏であるから、一般僧侶の間には奇抜な珍苗字もかなり届出されたことと思われる。かように維新以前には姓氏使用の全くなかつた僧侶に世俗様式が強要されたのである。

三 徴兵令が同六年一月十日に公布され、徴兵は國民が自己を守る為に國民の義務であるとした。しかし仏教界では、當時の世相全体が妻帯論に批判的であり、従つて寺院内外での隱妻的傾向が強く一家を構へた届出は少なかつた。しかも一寺住職は戸籍上戸主でもあり兵役の免除に該当して徴兵召は順調でなかつた。それ故、真宗では同十六年及び同廿二年に末寺僧侶に対して、兵役に服するよう達書を出し促した程である。又仏教では殺生戒は四波羅夷の一つであり、生命の尊重を厳しく説いてきた。しかるに僧侶が平民として兵役に従事してから、殺生戒に対する解釈や思考方法が一変した。殊に日清戦争により、殺生行為を是認し正当化しようとする姿勢が仏教徒全体に表われて、富国強兵や徴兵批判は薄れむしろ愛国多殺生を強調し、世俗化の觀念が高まつたのである。

以上維新以来の国政は僧侶達に世俗社会への接近を深めさせ、人々には僧侶に対する聖觀念を次第に稀薄なものにしていった。しかしその反面、仏教徒達は旧弊から脱皮して社会に適合した新仏教觀に準拠して新形態を形成したのである。

## 三十一代同念上人の九州遊行について

根 井 淨

一遍を開祖とする時衆は、遊行を本旨としその宗教的特徴は集団性と行動性に求められる。そして、その一遍以来の廻国遊行という宗教的实践は、代々の遊行上人に継承されたのは周知のとおりである。遊行三十一代同念上人の遊行は、中世末から近世に至る時代の中にあつて、その形態を知る上でも注目される遊行上人である。この同念の遊行については、橋俊道氏が紹介された『京畿御修行日記』によって伊豆下田から大和当麻寺までの遊行が明らかになつてはいるが、その後の遊行については不明であつた。しかし、『上井覚兼日記』によつて、九州薩摩、日向に遊行してゐることが知れるようになったのである。その日記によると、同念は、天正十年十二月には鹿兒島に居たことが判り、京都は物騒につき、二、三ヶ年日向の広台寺、光照寺に滞留したいと島津氏に申し入れてゐる。京都が物騒であつたことは、天正十年六月の本能寺の変、続いて山崎合戦に至る政変を指したものとと思われる。やがて同念は、天正十一年六月にかけて、福島（宮崎県串間市）に移行したが、その福島とは『遊行派末寺帳』に櫛間昌福寺とみえるので、恐らくこの道場に落ち着いたものと思われる。遊行上人が訪れる前には、各地の島津一族の武将に知らされ、調物、および宿泊所となる道場

の手配が行なわれている。その後同念一行は、天正十一年七月には、福島より飯肥（宮崎県日南市）に渡り、それより都於郡に向うことが各地に報じられてゐる。この時、同念は、上井覚兼に段子一端と扇一本を送つており、こうした音物を当地の中心人物に贈り廻国遊行の安全とその保障を頼んだものと理解される。そして乗馬八十疋と夫駄三百を準備するよう申し込んでゐる。遊行にともなう夫駄の徴発がいつから行なわれたかは明らかでないが、室町時代にはその兆候はみえてゐる。特に『大内氏実録』（永正十年正月）によると、大内義興が遊行廿二代意乗上人の遊行にともない、夫駄五十疋と具体的に数量にふれて徴発が行なわれている。しかも夫駄五十疋が徴発されたのは慶長十八年に江戸幕府が下した朱印状にもみえ、この後江戸時代の廻国遊行は、幕府の保障のもとに行なわれるのである。天正年中におけるこの同念上人が乗馬八十疋、夫駄三百を要求してゐるところをみると、この一行は百名ははるかに越えた遊行賦算であつたことが想像される。そこには、もはや宗祖一遍上人の十数名の苦難にみちた遊行とは、面目を一変した形骸化された遊行になつてゐる。やがて、同念は、遊行を譲り、独住を決意したらしく、天正十二年八月二十日にその儀式を行ないたいと島津氏にその許可を申請してゐる。しかし実際に独住が決定したのは同年八月廿三日であつて、この時、光台寺、光照寺が藤沢遊行寺の末寺になつたことが判明する。こうして三十一代同念上人は、三十二代普光上人に遊行を譲り、と同時に光照寺に独住し、天正十五年七十歳で当寺にて永眠するので

ある。

この同念の薩摩、日向への遊行は、すでに形骸化された形態を指摘することが出来るが、すでに中央で伸び悩んでいた教線を、九州の最南端に伸ばしたものと評価できる。特に薩摩は、一遍聖人が建治二年、大隅正八幡宮に参詣し、その神歌を感得した時衆にとつてはゆかりの地であり、浄光明寺を中心として、九州の内でも薩摩、日向は時衆の根拠地となつてゐるのである。寛永十年の『時衆藤沢遊行末寺帳』によれば、薩摩にはすでに十三ヶ寺の末寺が成立しており、その後の末寺帳を整理すると、急激に末寺が増加していることが判明する。近世に至つて、薩摩藩にこのように時衆末寺が急激に成立していくのは、近世に移行する天正年間における同念上人の遊行による布教を抜きにしては考えられない。また、近世を通して薩摩藩は真宗が厳禁されており、その面でも同念上人による遊行は、近世における南九州地方の時衆定着の大きな布石をなしていると考えられる。

### 法然浄土教における念と声について

——とくに信仰形成の問題として——

永井隆 正

法然は『選択集』第三章私釈段において、善導が『観念法門』や『往生礼讃』に示す第十八願文の「十念」を「十声」と

言い換えたことをふまえて、「声念是一。(中略)声即是念、念即是声」(盧山寺本)と念声は一論を展開しているのである。それは単に「仏ノ本願ノ称名ノ願ナルカユヘニ、コエヲアラハスヘキナリ」(十二問答)というように、念と声とが同一であるということを示すのみならず、念仏者が信仰を得る過程を表明しているものであると思われる。

法然が説く念仏は、「念仏申事、ヤウヤウノ義ハ候ヘトモ、六字ヲトナフル」(鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事)とあるように、阿弥陀仏の名号を口称することにほかならない。ところで、名号を称えるということは、すでにそこに称えようとする心意、即ち阿弥陀仏に対する何らかの呼びかけを必要とする。それは「阿弥陀ほとけ我をたすけ給へ」(つねに仰られける御詞)という帰命の心が念仏者の心のなかに用意されていてこそ、声に出して弥陀の御名を呼びかけるのである。しかし、法然が一切衆生平等往生のために選択された念仏を説いたのは、すでに帰命の心が熟している者のみを対象としたのではなく、未だ機が熟さない者にも口称の念仏が要請されていることはいうまでもない。法然が「声即是念」というのは、このような阿弥陀仏に対して帰命以前の者が実践する念仏の配慮を示したことばであるといえよう。というのは、「心忘レ仏時口称レ仏名一其声入レ我耳ニ引レ起我心念。心念若起比念亦勸レ声令レ唱レ仏名一。是故念勸レ声声起レ念常不レ忘レ仏」(散善義記)とあるように、帰命以前の者でも名号を称えれば心念を引き起し、その心念がまた声に出て名号を称えるというのである。このような

理解はまさに法然が「声即是念」の文を「念即是声」の文の前においている意味内容を示すものであり、声から念、念から声へとつぎつぎに展開して、念仏者の心意がラセン的に深められていくという信仰内容を念声は一論は示しているといえよう。

では何故に帰命心の未だ熟さない者でも名号を称えれば、帰命の心が形成されてくるのであろうか。例えば向阿によれば、「南無阿弥陀仏トナフルコトバニ、タスケ給へ阿弥陀仏トオモフ心アリトシラレタリ」（帰命本願鈔）とあるように、名号のなかにすでに帰命の心が含まれているとし、また、「阿弥陀仏の初発心より乃至仏にならせ給て、六度万行一切の功德を造あつめて、名号に納めて衆生に与へ給へる名号」（十二問答）であるから、初発心の心意も名号のなかに撰在しているので、

帰命以前の者も、名号を称えることにより、その功德を享受することによって、帰命の心が形成されてくるとしているのである。このように阿弥陀仏に対して帰命心が未だ熟さない者でも、口称念仏を実践することによって信仰心は深められていくのであるが、ともすれば心が散乱し、常に信仰心を持続することができない我々凡夫に対して法然は、「名号ヲ称スルハ、念ヲ成セムカタメ也。モシ声ヲハナルルトキ、念スナワチ懈怠スルカユヘニ、常恒ニ称唱スレハスナワチ念相続ス」（十七条御法語）と示して、口称の念仏を相続することにより、懈怠心をなくし、深い信仰心が形成されてくるとしている。

このように法然が示した念声は一論は、本願に基づいて念と声が同一であるという理解にとどまらず、未信仰の者が口称念

仏を実践することによって信仰心が開かれ、さらにその信仰心によって口称念仏が相続でき、さらに奥深い信仰心を形成していくという方途を示しているといえよう。まさしく法然浄土教が「声の宗教」といわれるように、口称念仏を中核として、信仰の形成が語られているのが念声は一論にほかならないといえるのである。

### 一遍上人の名号思想

― 語録における名号の表現 ―

石 岡 信 一

一遍上人の信仰の中心である念仏を理解するにあたって、その基盤である名号思想を探究し理解を深めておくことは極めて重要なことである。そこで、今回はその一方法として「語録」の中に表現されているさまざまな名号の表現用語を抽出し、如何にしてかかる多くの用法が使用されるに至ったかを、宗教的・学術的に分析検討し、その思想的特徴を把握せんと試みるものである。

#### 一、表現用語の抽出

①別願超世の名号 ②六字の外にわが身心なし、③名号これ一遍なり、④三心というのは名号なり、⑤本願の名号⑥此の身の本尊、⑦能所一体の法、⑧機法不二の名号、⑨生死なき本分、⑩能帰所帰一体にして生死本無なるすがた、⑪本分というは

諸仏已証の名号、<sup>⑫</sup>無我無人の南無阿弥陀仏、<sup>⑬</sup>住空無相無願三昧、<sup>⑭</sup>通達諸法性 一切空無我 専求淨仏土 必定如是刹 <sup>⑮</sup>中路の白道は南無阿弥陀仏 <sup>⑯</sup>一心不乱、<sup>⑰</sup>慈悲加祐令心不乱 <sup>⑱</sup>不可思議の名号、<sup>⑲</sup>他力不思議の名号、<sup>⑳</sup>青黄赤白の色にもあらず、長短方円の形にあらず、有無にもあらず、無疑無慮 <sup>㉑</sup>真実の懺悔、<sup>㉒</sup>三心四修五念 <sup>㉓</sup>念即無念 声即無声 <sup>㉔</sup>為衆說法無名字 <sup>㉕</sup>真実の見仏 <sup>㉖</sup>真実の三昧 <sup>㉗</sup>王三昧 <sup>㉘</sup>念仏、<sup>㉙</sup>決定 <sup>㉚</sup>無名字、<sup>㉛</sup>寿の号 <sup>㉜</sup>無礙光仏 <sup>㉝</sup>難思光仏 <sup>㉞</sup>一切衆生の寿命 <sup>㉟</sup>能成の法 <sup>㊱</sup>三世常恒の法なり <sup>㊲</sup>三賢十方行の智慧を薰成す <sup>㊳</sup>善惡二機を撰する真実の法 <sup>㊴</sup>三世裁断の名号 <sup>㊵</sup>無量寿法の名号、<sup>㊶</sup>無始無終の往生 <sup>㊷</sup>名号所具の万法 <sup>㊸</sup>一念無上の名号 <sup>㊹</sup>衆生本有の大円鏡智の鏡 <sup>㊺</sup>法華と名号は一体、<sup>㊻</sup>法華は色法名号は心法なり、<sup>㊼</sup>無始本有の行体 <sup>㊽</sup>自愛用の智なり、故に仏の自説ともいひ、亦随意ともいふなり、<sup>㊾</sup>不可思議功德、<sup>㊿</sup>一切方法名号体内の功德、<sup>㊽</sup>所縁の名号ばかりを真実とす、<sup>㊾</sup>其身心を棄てたる姿、<sup>㊿</sup>行とは名号なり、<sup>㊽</sup>機も法も名号の功德なり、<sup>㊾</sup>念声一体といふはすなはち名号なり、<sup>㊿</sup>念々称名常懺悔<sup>㊽</sup>無名号とは是名号なり、<sup>㊿</sup>迷悟機法を絶自力他力のうせたるを、不可思議の名号ともいふなり、<sup>㊽</sup>始本不二の南無阿弥陀仏、<sup>㊿</sup>名号即ち往生なり <sup>㊽</sup>南無阿弥陀仏はもとより往生なり <sup>㊿</sup>名号は即ち心の本分なり、<sup>㊽</sup>名号は諸仏已証の法なり、<sup>㊿</sup>先勸大衆発願帰三宝といへるは南無阿弥陀仏なり、<sup>㊽</sup>一代聖教の所詮はただ名号なり、<sup>㊿</sup>名号は法界酬因の功德

以上は「語録」中に記されている名号の表現用語及び用法を無差別に摘出したのであるが、名号の成立、機能、功德、衆生との關係、本質、状態、すがた、別の言葉の置き替へ等に分類する。

二 分類にしたがってその内容を解説する。成立については本願の名号等、淨土教に説かれる弥陀成仏譚について論ずる。次に機能や功德を主内容とした用法については、善惡、清濁、正邪、信不信、淨不淨等の相対的区別超越した名号について論をすすめる。衆生と名号との關係、名号の本質、状態、すがたを解説した表現等については、淨土教における帰命の問題及び三心釈を中心に一遍の独特の立場を論ずる。最終的には、一遍の捨離生活が名号思想にもとづいた点を強調する。一遍の念仏の特徴が、一切を捨てる(名号によつて俗的価値を転換する)念仏生活にありその根源が、一遍の宗教実践の中から、大乘仏教の心性本淨説や本覺思想の影響をうけて培われたとみる。

### 浅原才市における信心と念仏

五十嵐 大 策

浅原才市(一八五〇—一九三二)は、真宗信仰の代表的な信者の一人であった。鈴木大拙博士の『日本の靈性』(岩波文庫)等に紹介されてから、とみに広く世間に知られるようになった



(才市研究にあたっては、鈴木大拙編著『妙好人浅原才市集』春秋社、楠恭編『妙好人才市の歌』二巻・法蔵館、によった。鈴木本と楠本の中に収めてある詩の数は、約五千首である。即ち、鈴木本三千四百六十三首、楠本千五百六十九首、計五千三十二首。両者の中には、同じ詩も若干はある。才市は、六十四歳の頃から、没する八十三才歳までの約二十年間、詩をつづけた。)

才市は、「聞く人は他力自力のみずぎわたて聞けば、聞けば六字の音がする」「御恩うれしや信行両座がないならば、わしの後生は闇の闇、御恩うれしや南無阿弥陀仏」と言つて、聴聞によつて南無阿弥陀仏のわけを聞いて、信を取ることを説いた(妙好人源左八八四二—一九三〇)が「只の只になるまで聞けよ」と言つたのも同じこと。柳宗悦他編『妙好人因幡の源左』による)。

信心については、「決定心は阿弥陀の判、心におかれた南無阿弥陀仏」「浄土の判は南無阿弥陀仏。わしの心に判つかれ、御恩うれしや南無阿弥陀仏」と言うように、才市自身の信心獲得を判(又は、ともも言っている)にたとえている。信心とは、「親の心はまことの心、まことの心にたすけられ」「仏智の心をいただくは、あなたの心南無阿弥陀仏」と言うように、それはまことの心仏智の心をさし、その心相は、「疑いも罪も心もみなとられ」「自力疑い闇を取られて」等と言つて示すように、阿弥陀仏によつて人間の側の疑い(疑無明)・罪・自力心・闇がすっかり取られてしまつて、只本願に対しての疑いの心が全

くなくなつてしまつたことを言うのである。

次に、才市の念仏は、信心獲得以後の称名念仏ばかりであつて、自力と他力のけじめがはっきりついた後の口称念仏ばかりであつた。即ち、「念仏はとどめうたれて申す念仏」「念仏はまことの信のなせる念陀仏」「信を獲てのちによるこぶ南無阿弥陀仏」「弥陀の名号を称えるはたすけて貰うたのちのこと」「おん礼報謝の念仏は信心領解のなせる念仏」「おん礼報謝の称名は、信心さだまる仏の称名念仏」等と言つて示す如く、信から称へ、他力信心から他力念仏への次第ばかりであつた。念仏の意義として、才市の場合、それは懺悔の念仏と報謝の念仏であつた。即ち、「あさましや、あさましい念仏御念仏、才市は念仏が二つあるが、二つあるではなけれども両役つとめる一つ念仏」「御恩報謝の南無阿弥陀仏、あさましの南無阿弥陀仏」と言っているが、ことに、この両役の念仏の中、「御恩報謝の念仏」「御恩報謝の南無阿弥陀仏」の説示が圧倒的に多い(才市詩集の中に、「御恩うれしや南無阿弥陀仏」の句が、計八百三十四首あることにも注意)。又、「浮世立つにはなんで立つ、浮世立つには信で立つ、信の相続南無阿弥陀仏」と言う如く、獲得の信はまことの信であるから信の相続が念仏となつて、如実にたらくのであつた(このことは、源左同行が「鈴でも玉(御信心)が入りや鳴るけつど、入つとらんと鳴らんけんとう」と言つたのも、同じ信の念仏のことであつて、まことの信の自然のはたらきを言つたものである。『前掲書』参照)。

他力の信称の実存的意義は、「あさましやいつまで待つても

あさましや、ありがたいつまで待つてもありがたいな、御  
恩うれしや南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏」「才市やしやわせ才市  
しやわせ、歡喜と慚愧で日を送る、御恩うれしや南無阿弥陀  
仏」と言つて示すように、慚愧と勸喜の信仰内容を持つことに  
あつた(才市詩集の中には、この「慚愧と歡喜」の語が、百三  
十首みられる。慚愧とは、「はづかし」「あさまし」「つまら  
ん」の反省懺悔であり、歡喜とは、「うれしい」「ありがたい」  
「よろこび」の感謝法悦であつた)。

然るに、こういう信仰内容を持ちながら、一転して「あさま  
しのも、みなうそよ。ありがたいのもみなうそよ」と言つて、  
無慚無愧の告白をしている箇所も二、三見られるところから、  
救われた人の内心内実内面のありのままの内省の深さが知られ  
て興味深い(「なんともないなんともないがわしがしやわせ南無  
阿弥陀仏」もあわせ考えられるべきである)。

才市は、「親」(阿弥陀仏)が凡夫に全面的にかかわる他力  
の世界を、「機法一体」(この語は、百五十三首)を通して、  
「御恩うれしや南無阿弥陀仏」で法味愛樂した。

## 日向県藩におけるおびとき仏法の摘発

—幕藩制成立期の寺請—

星野元貞

中央集権体制の確立を志向する江戸幕府の諸政策の中で、寺  
請制度はことに民衆の掌握に有効に機能した。しかしそれが全  
国的に普及徹底するのは寛文年間以降とされ、幕府の初期の宗  
教政策では未だ確立していなかつたといえよう。ところで、幕  
府の寺請制度はそれとして、民衆支配に腐心するのは各藩主で  
あつた。そうした各藩の行政が民衆の掌握に努力すればする程、  
在地の宗教結社は無視できない存在であつたらう。その対処策  
として、宗教結社を弾圧し解散においこむものと、宗教団体を  
そのまま支配体制に組み込むものとの二途の方策が考えられ  
る。たとえば薩摩藩の真宗禁止政策は前者の例であり、すでに  
慶長二年に真宗禁止令を發布し明治六年にいたるまで一貫して  
本願寺門徒を弾圧したのである。しかし薩摩の真宗はかくれ念  
仏として潜伏し、また藩は寺請制度の実施を放棄するなど結  
果的にみれば徒勞の策であつたといえよう。ところでこのよう  
に宗教結社を弾圧する政策は特異なものであり、諸藩の宗教行  
政を検討するとき、むしろ幕府の宗教政策に先行し、宗教統制  
を通じて民衆を掌握する方策が種々散見すると思われる。いま  
その一つの事例として、慶長十九年、日向県藩でおびとき仏法

が摘発された一件を紹介し、寺請的政策が幕藩制成初期における県藩の民衆掌握に如何に有効に機能したか、考察してみたい。

宮崎市柏田直純寺に「元禄六年」・「宝永三年」・「享保二十年（弘化二年書写）」の年記がある同寺由緒書がある。その概要は「慶長十九年、有馬直純が肥前高木より日向県藩へ入部してきた。ところが領内三ヶ所（宮崎・穂北・本庄）で浄土真宗を標榜する邪宗（おびとき仏法）が流布し、一千三百余家が所属していた。そこで直純は延岡光勝寺の新発意門解に命じて邪宗徒改易にあたらしめた。門解はこれによく答え邪宗徒を本願寺傘下に組み入れた。門解はその功により、直純より寺地を寄進され、邪宗より改宗した一千三百余家を門徒として宛行なわれ、ここに浄土真宗宮崎光勝寺が創設された。その後宝永十六年大谷派へ改派し、正保四年には直純の進言により彼の名前を寺号として「直純寺」と改号し、大谷派宜如より山号「笠置山」と「飛檐」の寺格を受けた」というものである。

右の如く、おびとき仏法が摘発されたのであるが、それは直純の民衆統制策の一環とみるべきであろう。すなわち県藩の集権体制を確立していこうとする直純にとって、各地に散在する無統制な一千三百余家の宗教集団は何らかのかたちで掌握しておく必要があった。直純はその方策として、邪宗徒を弾圧し解散せしめることを避け、おびとき仏法と類似する真宗寺院（直純寺）を創設し、そのもとに寺檀關係を確立せしめ、領民との

摩擦を避けて無理なく掌握したのであった。それでは何故に直純はこうした寺請的方法をもって領民掌握策をおしすすめたのであろうか。次に直純の大名としての政治的立場を一覧してこう。

直純はキリシタン大名として著名な有馬晴信の長子で、直純も洗礼を受け靈名をミゲルトと称し小西行長の姪マルタと結婚した。しかし関ヶ原の役では晴信の共に行長の水俣城を攻撃し、慶長十五年には家康の養女国姫を配せられマルタと離別し棄教した。その後同十九年、父晴信は岡本大八事件により斬首に処せられ、直純は県藩へ転封せしめられたのである。かくして家康と直純の關係には微妙なものがああり、大阪冬の陣に際して、直純は家康への忠節の表意のため、自からの判断で積極的に出兵したが参戦することなく帰郷した。この時、家康は直純の出兵を非難するとともに、県藩領内の支配体制の確立を求めたのである。（『有馬晴信記』）

このような立場にあった直純にとって領内の集権体制確立は急務であり、しかも、その過程における撫民策はより慎重を期さざるおえず、強権を発動し一揆でも発生すれば直純の大名としての立場も危ぶまれ、転封や改易の危険性も内在していたのである。こうした状況のもとにあった直純が、おびとき仏法の結社を掌握するにあたり弾圧を避け寺請的方法で統制したのは宜になかった有効な方策であり、ここに寺請制度の原初形態をみることできょう。さらにいえば幕府はこうした諸藩における

宗教政策の実績をふまえて寺請制度を確立していったとも考えるのである。また、幕藩制成立期・確立期に多くの真宗異義が表面化するが、それも幕府や本願寺教団の中央集権化の動向と無関係ではなかったとおもわれる。

## 懐感の本願観

金子寛哉

一  
称名念仏による浄土往生を説く浄土教において、本願のしめる位置は極めて重要である。念仏も、また往生して行くべき浄土も、本願を除けばその成立基盤を失うことになる。

このような意味から、本願の成立並びにその意義等については既に多くの先学によつて論じられている。今私は、それ等の先学の研究成果を前提として、中国浄土教の大成者と言われる善導大師の教えを直接受けた懐感の本願に関する説を検討し、そのことを通して浄土信仰の展開を考える一助としたいと思う。

## 二

懐感の著『釈浄土群疑論』七巻に用いられる「本願」の用語例を摘出し、それを意味内容を中心に分類すると次のようになる。(1)弥陀の本願(六回)、(2)弥陀の四十八願(十回)、(3)四十八願中個々の願(回数は後記)、(4)華聚・山海懸菩薩の願(二回)、

(5)薬師の本願(二回)、(6)釈迦四弘願(一回)、(7)悲華經の願(三回)、(8)諸仏の願(二回)、(9)衆生の弘誓願(一回)、等である。この中(1)は阿弥陀仏の本願全体を意味するもので、個々の願を指さず、用語の上でも「本願」「大願」「由<sub>レ</sub>他力、為<sub>レ</sub>増上縁<sub>ニ</sub>」<sup>1</sup>、「仏、本願無限、大悲<sub>ニ</sub>」以<sub>レ</sub>ノ<sub>二</sub>願力<sub>一</sub>、故<sub>レ</sub>往<sub>ニ</sub>諸<sub>一</sub>、惡趣<sub>ニ</sub>拯<sub>ニ</sub>拔<sub>ニ</sub>沈<sub>ニ</sub>淪<sub>ニ</sub>、願力ヲ以テ受<sub>レ</sub>生<sub>ニ</sub>」<sup>2</sup>「本願<sub>一</sub>、者経<sub>ニ</sub>言<sub>ニ</sub>、宿願力<sub>一</sub>故<sub>一</sub>」<sup>3</sup>「乗<sub>ニ</sub>三威神<sub>一</sub>」<sup>4</sup>等と、用語そのものも「本願」と一定してはいない。しかし、その意味する所は阿弥陀仏の本願力であり、その働きであるので「本願」としてまとめたものである。(2)の「四十八願」としたのは用語として文中に具体的に明示されたものを意味する。即ち、「四十八願」「阿弥陀仏本<sub>一</sub>、發<sub>ニ</sub>四十八<sub>一</sub>弘誓願<sub>一</sub>」「阿弥陀仏四十八願」「阿弥陀仏陳<sub>ニ</sub>四十八弘誓願<sub>一</sub>」「四十八願遍<sub>ニ</sub>滿十方<sub>一</sub>」「法藏比丘發<sub>ニ</sub>四十八願<sub>一</sub>」<sup>5</sup>等であつて、何れも四十八願全体を意味するものである。したがつて、或る意味では、(1)と(2)を取えて区別する必要がないのではないかと考えられるのであるが、今はその用語が明確に阿弥陀仏の四十八願、即ち別願を指して用いられているので、それがどの程度用いられているかという目安ともなり、また、この中には阿弥陀仏の別願という意識が明確に示されているので、その別願と、他の諸仏の願とがどのようにかわるかという、そのような要素も当然含まれて来るので、このように区別したのである。(4)と(7)は阿弥陀仏の四十八願を助願する意味で用いられ、(5)と(6)(8)は諸仏の共通の願と特別の願(別願)を述べる意味で用いられているものである。最後の(9)は用語としてめず

らしいので掲示したものでそれ程深い意味はなく、衆生の強い決心という程の意味である。

所で、(3)の別願であるが、これの用例回数を見ると、第一願(一)、二願(三)、三願(一)、四願(一)、五願(三)、六願(三)、七願(三)、八願(三)、九願(三)、十願(一)、十一願(一)、十五願(四)、十六願(二)、十八願(四〇)、十九願(十四)、廿一願(二)、以下廿二、廿六、卅五、卅八、卅九、四八の各願一回づつとなつてゐる。この回数数の教え方には問題もあるが、この用例から見ても別願の中で注目され、取りあげられたのは十八願と十九願であつたことが知られる。

以上全体にわたつてその用例から懐感の本願に対する概念を述べたのであるが、これらの中には注意すべき幾つかの問題点が含まれている。例えば、『華嚴経』に説く「諸仏は平等一切に正覚を成就する」という建て前からすれば薬師の十二願、弥陀の四十八願と、各の仏に異なる願があるのは矛盾するのではないか、という問に対して、別願の意義を述べ、或は本願そのものに対しては「凡夫の惻度する所に非ず」とし、更に「四十八願の中に別に一願を發して念仏往生」を勧めるなど、多くの検討すべき問題が含まれている。以上に示したデータをもとに更に検討を進めて行く所存である。

### 真宗における教団の意義

梶 玄 立

教団とは「教」においてある衆生の共同体であるといえよう。

それは如来の廻向において成り立ち、本願のはたらく場、名号の聞かれる所としてあり、仏法僧の三宝が現実に生きていべき唯一の場所である。しかも、それは「五濁惡時の群生海」として、歴史のうちにある罪深き凡夫の集団であり、ひたすら「如来如実のみことを信すべき」同朋の社会である。さらにいえば、教団は「仏の教を中心として、仏の教法を根柢として、自然に建立された聖なる共同体」であつて、それは祖師が立てたものでなければ、その後継者や信者が建てたものでもなく、如来廻向の法にもとづく念仏者同同行のつどいとして「同一に念仏して別に道なき」ところにおのずから形成され、本願の功德において「願わくは此の功德を以て、平等に一切に施し、同じく菩提心を發して、安樂國に往生せん」ことを志向する正定聚として、迷える衆生に正法を宣布する任をもつものとして存在する。しかし、このことは教団が或る理念のもとにあり、その理念に近づくことにおいて教団が眞の教団になるということを意味するものではない。教団は歴史のうちにある現実の姿において現に在るのである。罪深き凡夫の集団としてある、歴史的社会的存在として在るのであり、つねに「滅びの可能性」を蔵し

たえず過誤を犯して随落の淵にしみがちな存在として在るのである。浄土の莊嚴、とくに菩薩莊嚴において、教団のあるべき理想像を見るという考え方もあるが、そこにおいては、教団の歴史性、穢土性が見失なわれているといえよう。

教団は、仏の正法のあらわれとして、仏の正法をになつて迷える衆生に正法を伝えるという、如来から衆生への道と、ひたすらつしみかしこんで仏の正法を聞信し、仏の教勅に違わぬようにと専ら念仏する、衆生から如来への道との、往還のきりむすぶ場所であり、その成立の根拠は如来の本願においてあるといわなければならない。そして、本願が歴史のなかに形をあらわし、本願がみずからを実現しつつ、衆生をして究極的なものに還帰せしめるはたらき、歴史的運動としての、念仏者の共同体こそが教団の本質ではなからうか。

教団は、現実には人格のふれあいにおいてあり、「よき人」を中心とした共同体としてあり、そこにおいて同朋と出会うのである。親鸞が法然上人を「よき人」と仰ぎ、自らは「弟子一人もたず」といい、しかも共に念仏する者を同朋、同行と呼んでいることは注目すべきである。煩惱具足の凡夫の集団は「付くべき縁あれば伴い、離るべき縁あれば離るることのある」ものであるにもかかわらず、その集団が聖なる共同体として現実存続しうるのは、それが「如来よりはり賜たる信心」においてあること、そして「自然の理に相叶はば、仏恩をも知り、また師の恩をも知るべき」であることにおいてあるからである。しかし、教団は信心を「我が物顔に取り返さん」とする

危険をつねに孕んでいる。教団は正法への奉仕の主体でなければならぬにもかかわらず、教団がみずからをあたかも奉仕の客体であるかのように思いあやまるところに墮落がはじまるといわなければならない。教団の墮落は、教団が教団のためにあるかのような錯覚におちいることから始まるのである。教団の自己目的化は、その制度や機構がととのえはととのうほど、おちいりやすい陥穽である。教団にとつて、制度や機構というのは、あたかも人間における身体のように欠くことができないものではあるが、制度や機構が教団の本来の意義を忘れてひとりあるきするときは、教団はいつしかそれを守るに汲々とし、信仰をすらも形骸化し、教権主義におちいることとなる。

### 浄土宗社会派の人びと

藤吉 海

私は明治・大正・昭和の三代に亘って活躍した浄土宗の先覚者のうち、渡辺海旭・矢吹慶輝・椎尾辦匡・長谷川良信等の浄土宗に所属しながら、社会的な活動の重要性を強調した人びとを浄土宗社会派と呼んでいる。これらの人びとは単に浄土宗の先覚者であったのみならず、広く日本仏教界の指導的役割を果たした人とも言えるであろう。その思想や実践については、それぞれいくらかの差異が認められるが、共通した面を指摘するならば、従来の伝統的浄土宗の宗義にあきたらず、新しい方向を

模索していったこと、その結果、浄土宗の宗義を未来往生主義から現世浄化主義へと転換せしめたことに注目すべきであろう。

従来の浄土宗義が未来の浄土へ往生することを目的とするあまり、現世を穢土として厭離し、現世を否定的にのみ解して来たことは否めない。その結果、現世に止まって、ここを浄化し、現実の世界を浄土化することは願みられなかった。教義の立てまえから言えば、厭離穢土・欣求浄土は総安心といって、浄土教者の持つべき基本的姿勢である。しかるにこれを文字通り解すれば、未来の浄土に生まれることが目的であって、現世は仮りの宿にすぎず、現世を改良して地上に浄土を建立するようなことは望み得ないことであるのみならず、そのような思想を持つことはむしろ否定された。大乘菩薩の実践すべき六波羅蜜の行のごときも、それは現世においては実践され得ぬもので、来世、浄土に生まれて実践すべきものとすら解されていた。したがって、そのような教義の理解からは、浄土教者の社会的実践は期待できない。

浄土宗社会派の人びとは、浄土を平面的に西方とするよりも重層立体的に解して、浄土とは、国土を浄めることだと言って、浄土宗義を浄化主義の教えと解釈し、国土や社会や人心を浄化することが、新しい浄土宗義の理解のしかたであることを提唱した。穢土を厭い離れて、未来の浄土を欣求するのではなく、穢土の人心を浄化し浄土を現世に建立することが、新しい浄土宗の教えであるかの如き言動をもって、社会的実践の必要なることを力説した。大乘仏教の浄仏国土・成就衆生の願を、称

名念仏の実践を通して達成するとしているが、具体的には一寺院一事業と言って、全国の寺院が何等か社会的実践につらなる事業をやることを強調した。その結果、浄土宗の寺院は、称名念仏の実践である別時念仏会や、不断念仏の実践よりも、慈善事業をやったり日曜学校を開いたり、幼稚園や保育園を経営したり、老人の家や社会福祉事業を併設したりして、何等か実社会に貢献するような事業をはじめたようになった。

そのような社会的実践の必要なることを説き、その実際の指導をなした人びとが上記の人びとであり、その後継者たちであるが、その背景には渡辺海旭の永間いのドイツ留学や、矢吹慶輝、椎尾辨匠等の広い宗教学的見識や長谷川良信等の旺盛な行動力のあることを忘れてはならぬ。

それと同時に、これらの浄土宗社会派の人びとが、浄土宗という教団の中にあつて、浄土の信仰と称名念仏の実践を否定せず、教義の微妙な制限を乗り越えて、行動によって実績を示めたところに、大きな特色が見られるように思う。その反動として徹底的に称名念仏の実践に奔る宗侶や、従来の伝統的宗義の理解を主張する人びともあつて、浄土宗内にはこれらの社会派に対する批判もあつたが、大きなトラブルをまきおこさなかったのは、浄土宗の開祖、法然の大らかな人格と包容性のある称名念仏の教えによるものかと思われる。

## 親鸞の宗教における 基礎的立場の宗教的意義

石田 充之

親鸞における極悪人救済の立場、悪人正機といわれる救済の場は、「真如一実の功德宝海」(行巻)といわれる念仏、「真如一実の信海」(信巻)と示される信心実践の、他力廻向・他力本願力に任せしめられる場である。それは、大乘仏教的な本願一乘海絶対不二なる誓願一仏乘とまで示される(行巻・一多証文等)他力本願力一乘の絶対的救いの躍動せしめられる実践界である。

相反相尅の極悪人が、相反相尅(自由)即無相反無相尅(平等)・無相反無相尅(平等)即相反相尅(自由)なる、自由即平等の根源的に成り立たしめられる、絶対的な縁起、無自性、空無我・無固定の場に、生き回えされると云う、相反相尅の悪人の起死回生の実践界である。

かような相反相尅即無相尅反無相尅的な実践的基礎理念の世帯が、親鸞では、円融の場であって、かかる基本理念の救済躍動界が「円融至徳の嘉号」(総序)とか、「円融真妙の正法」(行巻)とか、「極促円融の白道」「大悲円融無碍の信心海」(信巻)などと説示される。それは、『獲得名号自然法爾章』(高田専修寺・顕智本)に、「スヘテ人ノ ハシメテ ハカラハサルナ

リ」「モトヨリ シカラシメル」などと示される如き、本来法爾自然の存在の躍動の場である。

従って、かように説示される念仏実践の場の根源界は、ハカラヒの迷妄を極める相尅極悪の現象の諸存在に深く密接に関わりつつ、その相反相尅界を無相反無相尅円融無碍の場へ絶対超越せしめる法爾本来の自然界ともいうべく、大乘仏教的には、相尅相反性的縁起界を、無相反無相尅なる自己円融縁起する無自性、空無我界に起死回生せしめる、自然法爾の本来的眞存在界である、とも理解されう。かような眞存在の場を『自然法爾章』には「無上仏トマフスハ カタチモナクマシマス カタチノマシマサヌエニ自然トハマフスナリ」等と示され、『唯信抄文意』に『論註』を承け「法性法身トマウスハ イロモナシカタチモマシマサヌ」等と示される、その意は明かであるう。

然も、『唯信抄文意』には、「自然トイフハシカラシムトイフ シカラシムトイフハ行者ノ ハジメテ トモカクモ ハカラハサルニ……一切ノツミヲ善ニ転シカヘナストイフナリ 転ストイフハ ツミヲケシウシナハスシテ善ニナスナリ」等と説き示して、『教行信証』の「行巻」の一乗海釈下で、誓願一仏乗海が逆謗・闢提の無明海水を弥陀大悲智慧の大宝海水に転成すると力説される意向などと呼応し(曇鸞和讃等参照)、その「信巻」の下などで、弥陀本願力大悲の絶対他力廻向転成の本来自然法爾救済を強調力説される。

そこには、竜樹の『中論』や『十二門論』などで力説する如



き、一切の存在の存在自体の縁起・無自性、空性の本来的自然法爾の真存在性の場に立ちつつ、然も、かような自然法爾の真存在性に、全く背反する現象界の、絶望的とも体験される、相剋相反的存在性を、極めて冷静に現実に深刻に認容し内省せしめられて、かような真存在性真如性に背反する迷妄を極める相剋極悪界の超越、救済の絶対他力念仏道の、極めて真存在性の躍動性に叶った自然法爾本来の絶対的救済道を打出されている。そこには、人間の自我欲望満足のな要請性の、救済界への希望的な附着、人間的要請性の反照、反映といった傾向の全く否定された、絶対的救済観・絶対的人間起死回生道としての宗教的实践道、が確立されていることに注意させられる。

かような主張が、基本的に、多くの宗教と自称されるものの中にみられてくる、救済界への人間的欲望満足性の内容づけは勿論、人間的な倫理的な哲学的な要請性の内容づけ、といった如き傾向性までも超越する、真に宗教的などみなされうる基礎的な意義と、然るが故に与えられる、その宗教的真理性をもつと考えられうることに注意したい。

## 聖徳太子と仏教

望月一憲

『法華経』譬喻品に「仏教の門」という語があるが、これは三乗の教法を指すのであって、聖徳太子の時代には「仏教」の

語は今日使われている意味では用いられていない。今日いう「仏教」の意味には「三宝」の語が用いられている。

『日本書紀』には「三宝興隆の詔」が出された旨の記載があり、「憲法十七条」には「篤敬三宝」の章がある。また、仏宝としては釈迦如来像が製作され、法宝としては『法華経』『勝鬘経』『維摩経』とその義疏とがあり、僧宝としては高句麗から慧慈法師が来朝している。なお、法興寺が建てられ、四天王寺・法隆寺が建立されている。したがって、聖徳太子と仏教との関係はまことに密接であって、切っても切れぬ関係にあったと見るべきであろう。

そして、その関係の実体を真に明らかならしめんが為めには、今日に残存している文献史料——『法華義疏』『勝鬘経義疏』『維摩経義疏』と『憲法十七条』との四文献が、果して当時のものであるかどうか、また当時のものであったとしても、果して聖徳太子のものであるかどうか、その制作者の設定を改めてなすことが必要であり、そのことができてこそ始めて実証されることである。

しかしながら、何分にも一、三〇〇年をこえる古えのことであった、殊には疑雲まことに濃き四文献のことなれば、此の事はもはや今日にあってはとうてい開明しうべくもない不可能なことに属さると思われた。よって、私はどの程度にまで、確実な探究のメスを加えることができるか、今日の學術の段階において、どこが不明のまま残され、どこが疑問点として指摘されるか、といったようなことを明らかならしめようとして、此の

四文献を、それぞれ「筆者不明の古文獻」であると仮定しなおして、これらを純文献学的に研究しなおしてきたのである。

ところが、まったく予期しない思いがけないことであったが、昭和四十六年十一月二十二日の論文「法華義疏の著者設定——純文献学的な研究成果——」において、『法華義疏』の著者はまさしく聖徳太子にほかならぬことをはっきりと設定されることのできたのである。

かくてひきつづき、『勝鬘經義疏』も、『維摩經義疏』も、いずれも確実な聖徳太子の著作であることが明らかとなったので、この思いがけない結果を踏まえることによって、ここにはつきりと「聖徳太子の仏教」なるものを「一体三宝の理」として抽出することができるにいたつたのである。

○「事」「理」相對の哲学

1、三宝の事

『維摩經義疏』——離し惡修し善 必以三宝為し本

2、三宝の理

『法華義疏』——謗し經則三宝理永絶

3、一体三宝の理

『勝鬘經義疏』——歸依、旨歸、必一体為し要

4、憲法十七條

『篤敬三宝』——四生之終歸、万国之極宗

この太子独自の法華哲学「一体三宝の理」は、いわば「事の法門」であり、いかなる「惡」をも転じて「善」たらしめる「万人成仏」の教えである。「一大乘」すなわち「憲法十七條」

なるものを成立せしめるにいたつていたのである。

なお、「憲法十七條」については、つとに昭和四十二年十二月二日、聖徳太子研究会の學術大会において「再び憲法十七條について」と題して純文献学的に制作者の設定をしなおし、それは聖徳太子なることを論断しているのである。（「憲法十七條と聖徳太子」と改題、『憲法十七條論攷』所収）

そして、この「事の法門」である「一体三宝の理」は、遠く西の方、中国の天台大師が『法華經』方便品の「十如是」から新しく發明した「理の法門」である。「一念三千の理」と大きく東西に相對するものである。

偉なるかな、その二大法門。それは三国伝来の法華弘通史上〃日月相照〃の偉績たることをここに指摘したい。

## 第七部会

### 祭り伝承の持続と変化

——信州遠山における祭り・伝承・歴史の相關関係——

茂木 栄

長野県下伊那郡南信濃村と、その北隣の上村に、古くから遠山の霜月祭と呼ばれる祭がある。各部落で日取りを少しずつ、ずらしながら一二月月中旬から正月にかけて、一二の部落で湯立の神楽が舞われる。

昔から、遠山と呼ばれていた地域のほぼ全域にわたって行なわれるため、一般には遠山祭の名で知られている。午後から始まり、夜、夜中、夜明けまで続き、最後は大騒ぎで終わる。

この祭りは、元和の頃（一六一五～二三）に起った百姓一揆によって、殺された遠山一族の祟りをしずめる為に始められたと、現在伝えられている。

この様な祭りの行なわれている遠山地方には、明治に入りしばらくすると、共有山をめぐる騒ぎが起こった。その後から祭りも大きく変わり始め、祭りに付随し、祭りを説明していた伝承も、あるものは消え、あるものは残り、あるものは新たに加わるなどして、だいぶ変化したようである。その変化の足跡

を可能な限り追い、いかにして現在あるような祭り起源伝承が、形づくられたのか明らかにする。

歴史的事実の断片をつなぎ合わせ、遠山氏滅亡伝承が作られた。そこからこの論は出発する。滅亡伝承には、二種類あり、相続争いによって滅んだとするものと、百姓一揆によって滅ぼされたというものがある。このうち、百姓一揆伝承は、様々な出来事によって強化され、逆に相続争い伝承は、薄くなっていた。この伝承は、明治中期に起った共有山騒動によって決定的影響を受け、同時期にあった深刻なもう一つの大問題、すなわち、赤痢の大流行（死者三〇〇名以上）を仲だちとして、祭り起源伝承として語られるようになる。

このようにして、人々にとって重大な伝承は、祭りの中に組み込まれ、祭りの続かなかぎり消えることの心配がなくなる。

この伝承は、共有山騒動に際し、人々の結集を可能にしたのであった。

遠山に百姓一揆の伝承がある限り、そしてまた、年毎の祭りに遠山一族が舞い出るかぎり、政治的結集は一揆伝承の現実世界への復活であり、過去、先祖達の体験した一揆の追体験なのである。

村存続の危機にある時、危機をのりこえるため、人々の結集を可能にするあらゆる伝承が動員され、その中で最も有効であった伝承が残る。しかも、祭りの中に込められることによって、古くからあった祭り起源伝承を駆逐してゆくのである。従って現在、祭り起源伝承は、多数の人々が伝えている百姓一揆伝承

をもとにしたものと、少数の人々が伝えている遠山氏には全く関係のない祭り起源伝承の二種類存在するのである。

伝承が作られ、祭りに組み込まれるプロセスを、信州遠山の霜月祭に見ることができた。

## 祖先崇拜をめぐる諸問題

後藤 洋文

祖先崇拜をめぐる諸問題ということで主として論及するのは、新宗教に取り込まれた祖先崇拜の問題であり、祖先崇拜そのものよりも、新宗教成立（必ずしも発生論としてはなく）を考える一つの鍵として考えてみようとするものである。主として考察の対象とするのは世界真光文明教団であるが、一般論のための試論として霊友会系教団にも言及することになる。祖先崇拜に関しては、これまで様々な観点から研究されてきているが、最少限の定義として、 $\wedge$ 家 $\vee$ の永続と靈魂の不滅という信念に基く $\wedge$ 家 $\vee$ 成員の死霊に関する信仰とすることには異論がないと思う。祖先崇拜成立の二本柱は $\wedge$ 家 $\vee$ の永続と靈の不滅ということになる。

新宗教における祖先崇拜の特徴は日常の実践と現世利益と結びついた救済の秘儀としての祖先崇拜ということに要約できる。これらをまず、二本柱のうち $\wedge$ 家 $\vee$ との関係で取り上げてみたい。 $\wedge$ 家 $\vee$ には崇拜される対象としての祖先と崇拜する側の

子孫が含まれる。伝統的祖先崇拜の場合、祖先は血縁よりも家系が問題にされ、時間をさかのぼるにしたがって一点に集中する形になる。真光教団の場合には祀り方は伝統型に近く、戸籍になる苗字が主体となる、と説明されている。これに対して、霊友会系教団では双系の祖先に対する供養を説いている。これに関しては伝統的 $\wedge$ 家 $\vee$ の崩壊による祖先観の変化というより新宗教教団にとっては被崇拜者の枠が拡がるという点に意味があるように思われる。

次に祀る側に関する問題である。伝統的には祭祀権は $\wedge$ 家 $\vee$ の後継者に継承される。伝統的祖先崇拜においても、他の子孫も年忌法要や、盆・彼岸といった年中行事には儀礼に参加することになるが、信仰の日常実践の場は出来ないことになる。それに対して新宗教型祖先崇拜では子孫全員が仏壇ないし、それに類する設備を用意することをすすめている。これは真光教団にも、霊友会系教団にも共通している。そして墓よりも家庭内実践の場として仏壇を重視することも共通しており、日常実践の場が必須のものとなる。また、日常実践を可能にするとともに、崇拜者の枠が拡がることにもなる。

次に問題にしたいのは現世利益との結合である。その根底には靈魂不滅という考え方があり、そこに救済の秘儀としての祖先崇拜が成立する。祖先崇拜が日本固有の信仰形態であれ、移入によるものであれ中広い支持があることは事実だが現世利益との結合は新宗教において特徴的に見いだされるものである。それは新宗教の教義を信者に対する教化の結果であるが、森岡

清美氏の山形県湯野野浜における好智会会員の宗教意識調査にそれが表れている。すなわち、祖先崇拜の重要性・功德の倫理性・ホトケⅡご先祖さまといった項目は会員・非会員を問わず高い支持率を示しているが、「祖先はいつも見守っていて困った時には助けてくれる。」「不幸なことが起るのは成仏していない先祖がある。」「お経をあげたり、お題目や念仏をとなえるなどおつとめをすれば必ずよいことがある。」といった項目は会員になり、熱心な会員になる程支持が高くなるといった指摘である。これは妙智会に特殊にとりより先祖崇拜を強調する新宗教の特徴といってもよいであろう。真光教団では、もつとほつきりと、供養を受けられない祖先、成仏できない祖先の霊の憑依によって不幸がもたらされると説明している。現存、他の教団では憑依という表現はなされていなが、同根の発想を見出すことは困難ではない。これは単に祖先崇拜というよりは一種の八つきもの信仰Ⅴといえる。憑きものおとしは元來山伏、祈禱師といった民間宗教者の世界である。しかし、多くの教祖がシャマン的な霊能者であったことを考えると、これを教義的、儀礼的に体系化し、組織化したえたものが新宗教教団として発展していったといえよう。単なるつきものおとしでは一回限りで完結してしまうし、比較的時代的に後発でしかも都市部が新宗教の活躍の場であったことを考えると荒唐無稽な憑依よりも祖先に焦点を当てたことも自然のなりゆきであろう。

### 栃木市樋ノ口町の部落組織と稲荷

黒川 弘賢

樋ノ口部落は栃木市の市街地より南東に約五キロに位置し、昭和二十九年九月三十日に栃木市に合併されるまでは栃木県下都賀郡大字樋ノ口であった。この地域は関東平野の北端で元來稲作部落であったが、これらの耕地に昭和四十二年に鉦団地が出来、更に続いて住宅団地（県営等）が出来たので農業形態も稲作中心から肉牛の飼育に力を入れた経営に移行してきた。部落組織は斯様な新しい鉦団地、住宅団地とは統合せず、旧來の地縁的な部落組織三十九戸によって構成されている。職業別は、専業農家三十一戸、兼業農家三戸、非農家五戸（勤め人）の構成である。部落は地理的条件によって、東西に二分され坪の形態がとられ、更にこれが東坪は上、下に西坪はタナ、ニシに細分されていた。この部落の生成、変遷の歴史については史料が少く、詳かではないが、田村姓、猿山姓を中心とした同族によって構成されている。東坪は田村姓（十三戸）神田姓を中心に、西坪は猿山姓（十三戸）を中心に構成されている。田村、猿山両姓ともこの土地に早くから土着したと伝えられている。東坪の田村彦衛氏宅所蔵の『先祖代々、田村氏本分両家写真、文久三年癸亥二月日、樋ノ口村住 十代目 田村源太 源義政写之』によると『万治元 戊戌天十一月十一日、義明院自覚道元

居士「元祖田村彦兵衛」とあり、更にこの部落は昭和四十七年頃までは土葬であったので、東西両坪各々両墓制がとられてきたが団地の進出と市民の火葬無料という行政的面から火葬に移行し現在に至っている。その東坪の詣り墓の石塔群から判読出来る。年代を溯上すると最も古いのが万治元年であるので大体この頃には部落が形成されていたのである。西坪の詣り墓の最も古い石塔は寛永十四年である。部落の宗教的施設は西坪の観音堂（千手観世音、四月二十一日祭礼、午歳御開帳）東坪の地藏堂（九月二十六日祭礼。この堂がある地に開運寺という寺があつたが廃寺となり現在は寺跡も記録もなく詳細は不明）田の一町五反余は農地解放迄は三十三軒の部落共有となつていた。壇家は本寺の長清寺に統合されて現在に至っている。その他の施設として東坪に稲荷神社がある。これは東坪の北端にある。今般はこの稲荷神社について考察を試みる。田村彦衛氏宅所蔵の文書『樋口稲荷山、御宮迂宮、由諸写扣帳、享保捨九寅年三月二日、吉辰 五代 田村勘兵衛 写之』によると寛永七庚午年九月十九日に、江戸妻恋稲荷大明神を田村彦兵衛屋敷に勧請し田村氏の氏神としたとある。更に当時この村に鎮守がなかつたので村の北東に当る田氏家の氏神が村の鬼門除にもなるので正徳元亥卯年六月十九日に村の鎮守にしたとある。其後享保十九甲寅年三月二日に社殿を建立した。昭和四十年にこの社殿が老朽化したので古いのをそのまま包む様な形で新社殿が建立された。現在稲荷神社の祭礼は春秋二回行われる。春は三月十五日（以前は旧曆、現在は新曆）秋は十一月九日（以前は旧曆九月十九

日、一時期新曆に移行してみたが、早期の稲の収穫とかち合うので、更に新曆の十一月九日に移る。祭礼を執行するのは、以前は三十余軒が三軒一組となり、その内の二軒が祭り当番（一軒が本番主役、他が下番補佐役）を定め、翌年は下番が本番となりもう一軒が下番となる輪番制をとっていた。其後は四つの坪から二人の総代を出し合計八人が祭当番として祭りが執行される。神官は栃木市平柳町在住に依頼する。この秋の祭礼について、従前は旧九月十九日に行われていたことに注意せねばならぬ。この周辺の部落で九月十九日（中九日）に秋祭をするところは久保田部落だけで他は二十九日（末九日）である。いづれにしても三九日の中一つの日が秋祭であることは、収穫祭との関連から考えねばならぬ。以前は当部落でも秋祭の日に各家ごとに神官に御幣を切ってもらつて釜ジメ祭り（改幣する日）をする日であつたが現在は新年を迎える時に移行してしまつた。今後このへんの理由を考察してみたい。

### 大御葬と仏教の関わりについて

土 谷 博 通

はしがき

初期（奈良期）の火葬について

〔Ⅰ〕  
〔Ⅱ〕  
〔Ⅲ〕 「更に諱を奉らず、所司宜しく之を知るべし」について

〔I〕 「御骸は水尾山上に置き奉る」について

〔V〕 仁明天皇の場合

〔V〕 結び

〔I〕 はしがき

『神道宗教』や『川村短大紀要』等で既に発表した拙論をもとに、まづ日本書紀に記された天皇葬送上の儀礼―大御葬の傾向について列記し、崩御から埋葬までの期間が一ヶ月から二年以内に集中し、又埋葬の時期が十月から十二月にかけての間に八十二、八%の多くが集まっていることを指摘した。そしてこれらの書紀にみられる大御葬と、それを支える天皇観や大御葬観が仏教の受容、政治社会事情の変化等との関わりをなかで、どのような歩みをするのか、そこには変化の部分と変化せざる部分とがあることを予測し、試論展開の導入を試みた。

〔II〕 初期（奈良期）の火葬について

持統天皇以下光仁天皇までの奈良期歴代の天皇のうち、火葬にされた持統、文武、元明、元正、光仁の方々の火葬導入の理由を続日本紀の記述をもとに考察しようとしたのである。その結果、この時期の火葬は仏教の影響よりも当時の政治、社会上の事情―即ち律令制、殊に班田制の崩壊過程にあるものと考え、国費の浪費をやめて薄葬にするための火葬であったと思考した。そしてこれらの歴代天皇が崩御の月日に関わりなく、火葬後、十月から十二月の間に改（埋）葬されていることを指摘し、む

しろそこには書紀の要素が残されていることにも言及した。

〔III〕 「更に諱を奉らず、所司宜しく之を知るべし」について

〔IV〕 「御骸は水尾山上に置き奉る」について

この両項は在位中に出家された聖武、清和天皇の大御葬について、その葬送儀礼の異例さと、それに対する後継者又は記述者の対応に触れ、自らの意志で出家された天皇に対する厳しい処断ともいふべき葬送の措置に注目した。即ち在位出家の天皇方に対しては、諱（諡）を贈らず、その遺骸を野山に瀑してでも、本来の天皇のあるべき姿勢、天皇観、大御葬観の意義を守り抜こうとするのである。

〔V〕 仁明天皇の場合

仁明天皇も亦、在位出家をされた方ではあるが、その出家は自らの意志ではなく、強烈な仏教側からの圧力のもとでなされたものであることを類聚国史等の史料に基づき推考した。そしてかゝる意志によらない出家の場合は、前期の例と異なり、その大御葬は伝統的方法、手続きによってなされていることを指摘した。

〔VI〕 結び

時間的に本論では言及し得なかつた問題点、つまり、埋葬期間の短縮等の意義について、それが藤原氏の政治的発展（摂関政治）と深い関わりがあるものと考え、それについては別な機会に論及することを約した。

## シャマンにおける宗教機能の分化

桜井 徳太郎

シャマン(Shaman)の宗教的性格を明白たらしめるために、それをプリースト(Priest)と比較して眺めようとする傾向がいつぱんにみられる。しかし初めから、この二つを分けて追究することが適当であるかどうかは十分に検討してみなければならぬし、またそれは必ずしも生産的でない。なぜならシャマンのなかに多分にプリースト的機能がみられるし、逆にプリーストのなかに豊かなシャマン的機能が現われているからである。

たとえば沖繩地方で御嶽の部落祭祀を荷担する神人のなかに、祝女、司など主役を演ずる高級司祭者があって、これは本土の神職のごとく完全にプリーストの役割を示す。けれどもその下にあつて補佐的任務を果たす下級神役たちは、著しくシャマンステイックな性格を示す。とくに個人や家、同族(一門・門中)の吉凶を下したり運勢をみたり病氣癒し禍厄除災の祈禱・祈願を行なつて、住民の呪術宗教的要望に応えている。のみならず、神託を告げたり死霊の口寄せすらここみる。ところが他方シャマンとしてのユタ・カンカカリヤ・ムヌスなどは、当然に本来の巫業を専らとしているけれども、各地の霊場・聖地を巡歴しながら、御嶽・拝所においてヌル・ツカサ同様の祈

願・司祭に従い、プリーストとしての機能を示すことが多い。なかには公共性をもつ共同体の部落祭祀にあたり神人と並んでその一部分を担う。これらを両者——シャマンとプリースト——の機能混同から起つた現象とのみ断定できないところから、再考しなければならぬ箇所が少なくないと思う。

同様のことは本土の神社祭祀と民間巫祝との関係にもいえる。神社神道の整序化によつて両者の關係が截然と区別されていることはいうまでもない。神職のもつ祭司的性格は明白であつて、それを巫祝との混同などと説くことは誤謬も甚だしいと反論されるかも知れない。しかしながら多くの地域神社の民間祭祀や民俗神道のなかに、整序されない以前の伝承態が潜在化されてのこつている。これを歴史的に遡るならば、その事実を指示する証拠はいくらでも列挙することができよう。トランスから神がかりとなつて神託をくだす類例は無数であり、それあるが故にこそ神社神道が民衆の間で、永い生命を保ち続けたわけである。いわゆる神主のシャマン的性格は今日予想する以上に濃厚であつたといえよう。そして一方、シャマンのなかでもとくに祈禱型シャマンが、祭司的機能を果たしていることも白明の事実である。

幕末から明治初期にかけて神社系列のなかから新しい教祖が出現して相当数の新宗教を輩出したけれども、その多くは祠官としてのキャリアをもつものであつたし、逆に神がかりのトランスをへて祈禱型シャマンとして活躍したもののなかから祠官としての役割を担う宗教者も出ている。これを仏教や修験者な



どの成立宗教に照してみると、そこでの祈願や祈禱に従事する宗教職能者のうち神がかり的トランスの経験を経過したものが多数を占めている。そして現に、表面では宗教法人の所属教会に帰属し、そこからの免許状を得ているので、一見、該教会の伝道師、教師・布教師であるかのごとくであるけれども、本質は全く別個の宗教的行為に従う祈禱師・行者つまりシャマンである。明らかにプリースト的職能者であるかのように擬装している。この点を明確にしないと、民間での宗教職能の実体を把握することができないし、宗教の社会的役割を正當に理解することもできない。

シャマンのプリースト的機能、プリーストのシャマン的機能の共時的現象を、混同とみるべきかどうかは大きな問題である。一方が原点で他方が派生であるのか（歴史的考察）、両者がともに別々の成立であって、のちに混合したのか。また一方が他方を吸収したのであるか、あるいは両者を派生させる前にいつそう根源的な原始態が存在したのか、問題は著しく多岐にわたる。もつれる糸筋をいちいち辿って解きほぐし、系列化をはかることが何よりも重要であるけれども、それは口で言うほどに容易ではない。そこにシャマニズム研究の困難さが横たわっているといえる。

筆者はとくに琉球神道に内在するシャマニスティックな機能に注目し、下級神役に見る高いシャマンへの傾斜と、民間シャマンの著しいプリースト化に視点をあてて地域調査をこころみてきた。その結果、とくにシャマンのなかに幾つかのタイプ

のあることに気づいたのである。すなわち全く共同体祭祀と無関係なタイプ（沖縄本島）、逆にそれへ密着してプリースト化したタイプ（石垣島）、さらに両者→プリースト的機能とシャマン的機能と→をほとんど区別せずに出発するタイプ（宮古島）などがあつて、シャマンのもつ多様な状況を知りえたのである。そして、かかるシャマンの多様性は、元来、地域共同体の宗教的需要を完全に充足する職能者シャマンのレーゾンデートを示すのではないかと考えるにいたつた。つまり社会機能の多様化がシャマン機能の分化を惹き起こし推進したといえよう。換言すれば、宗教的職能分化が生ずることになったのは、共同体の政治・経済・社会・文化の発展要因に刺激されたからである。シャマンの宗教的機能分化は、そのように理解されるべきであると考える。

### 中国古代における魂招きと方位

松田 稔

中国古代において、生命の根源と考えられた魂魄二一気は、「子産日、鬼有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>歸、乃不<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>厲、（中略）匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮<sub>二</sub>依於人<sub>一</sub>、以為<sub>二</sub>淫厲<sub>一</sub>。」（『左伝昭公七年』）の如く、死後も生者と関わりを続ける不滅の存在と認識されていた。その魂と直接の交渉を持つ儀礼として、『三礼』『禮記』『儀禮』『周礼』に見える葬礼に際する「復」という魂招きと『楚辭』招魂編に

見られる魂招きがあり、その両者の間に、魂を呼ぶ方位の差がある。復の北方への魂招き、「復者一人、以爵弁服、簪裳千衣、左何之、扱頰干帶。升自前東榮、中屋北面招以衣、曰：『皋某復。』三、降衣于前。」（『儀禮』土喪礼）と、招魂の四方への魂招き、「魂兮歸來、東方不可託些。（中略）南方不可止些。（中略）西方之害流沙千里些。（中略）北方不可止些。（後略）」（『楚辭』招魂）との差である。

両者の差違の原因として、まず、招かれる魂が、死者の魂と生者の魂との差ではあるまいかと想定したが、『楚辭』招魂の魂が、生者屈原のとも死者懷王のものとも、議論の余地のある点から、否定すべきであり、次に、北方地域中心の諸国の礼の集大成としての三礼と、南方文学たる『楚辭』との南北地域の差かとの推測も、適切な資料の得られないのが現状である。そこで視点を変え、死者の葬られる頭位と魂の行方の方位とが関連をもつと見られる「葬於北方、北首、三代之達礼也。之幽之故也。」（『礼記』檀弓下）を一つの根拠として別表の如く墳墓中の頭位を整理してみた。殷以前（B.C.二一〇〇頃まで）は東頭位が多く、西・北も存する。殷代の中期末（B.C.一四〇〇頃）までも同様の傾向にあるが、盤庚の安陽遷都後の殷代後期になると北頭位が目立って増加する。が尚、東・南・西各頭位も存する。

殷人は、万般に亘って東南西北の四方に分けて思考するという四辺性をその精神的特徴とする。（鄭徳坤『中国考古学大系』2第14章）しかも、その称呼順は、「卜辞四方の順序是東南西

北。甲622東南西北四才和、粹97東南西北四土、可以為証。」（陳夢家『殷虛卜辞綜述』第17章第5節）の如く東南西北の環状称呼である。殷の神話を多く留めている『楚辭』の楚國は、この殷と異種族であるが強い影響を受けた国で、『楚辭』の四方への魂招きは、殷の四辺性の影響によって、魂の行方を四方と思考したものであるまいか。また、『楚辭』の方位の称呼順も東南西北の環状称呼であることが一つの裏づけとなる。一方、殷を滅した周王朝は、殷とは対照的で、宗教的權威への服従から脱却し、理念的合理的な国家であった。「復尽愛之道也、有禱祠之心焉。」（中略）北面求諸幽之義也」（『礼記』檀弓下）に見える道徳的理解や魂を幽暗な場所に赴くものとする觀念的理解がなされ、別表の如き殷後期からの北首、北領位の傾向を「三代之達礼也」と權威づけがなされ、復の北方への魂招きが知識人の間に定着していったものと考える。方位称呼も周代の『詩經』中で一編中に異なる方位の記述の存する十一例中九例は、「南山有臺、北山有萊」（小雅、南山有臺）の如く、「東西」「南北」の対立する叙述である。

魂招きの方位の差をかく殷周の差によるものと考ええる。なお、『周礼』天官、「夏采掌大喪、（中略）復于四郊。」の四郊での復と、『楚辭』招魂、「魂兮歸來、君無上下天些。」（中略）君無下此幽都些。」の天地への招魂は稿を改め考察したい。

第七部会

番号	場所	数 (体)	頭位 (○内は例の数)					時代等	注記
			東	南	西	北	不明		
1	陝西・半坡	250			○			新石器前期	
2	山東・寧陽	120	○					新石器後期	
3	四川・巫山					○		〃	
4	江蘇・揚子江河口		○					〃	
5	〃・花序村	20	○					〃	
6	〃・白道溝	21	○					〃	屈葬
7	河南・洛達廟	1		○				殷初期	
8	〃・琉璃閣・中央	9	①	⑧				殷中期	
9	〃〃・北	28	②⑦	①				〃	
10	〃〃・南	16				○		殷後期	
11	〃・安陽 (H362)	1				○		〃	西北に14°傾く
12	〃〃 (王陵)					○		〃	東に11°傾く
13	〃〃大司空村	166	②⑧	④⑩	⑨	⑧⑥	③	〃	
14	〃洛陽	20			⑧	⑫		〃又は周	
15	陝西・張家坡	5	②	①	②			西周期	コ字形

1～14 鄭徳坤『中国考古学大系』2, 15杉本憲司「中国古代の墓地」

# 柴灯護摩

坂内龍雄

## 第一章曹洞宗の護摩

曹洞宗の火神儀礼は、宗祖道元禪師の知事清規典座の章の龍公飄經に遡る。法華經の安樂行品、普門品、金剛般若經、楞嚴呪、大悲呪、金光明經空品、永嘉去覺の証道歌、大滄靈祐の警策、三祖鑑智僧璨の信心銘などとよむとある。南方火德星君による回祿の災害を防ぎ、竈公の恩沢を祈り、空・本来無一物の自覚に至るということであろう。鎮防火燭の護符は最も古い。

宗団を形成し展開してゆく過程に、大量の密教をとり入れ、部分的には修験道と接触した。今日名利肉山といわれる寺院は、殆んど祈禱寺である。火神儀礼は大別して秋葉権現と道了薩埵に分れる。

長野県戸隠神社宝光社の岸本昌義家の先祖である秋葉権現は、平安朝より信仰され、火神として、北海道より山口県まで多くの寺で祀られている。新潟県栃尾市常安寺、静岡県春野町の秋葉寺、袋井市可睡斎、兵庫県三田市永沢寺がこの奉祀で有名である。御護摩と称して昔は金光明最勝王經、今は大般若經をよんでいる。年分の行持、或は特殊法要として、柴灯護摩はもよりの修験道行者に委嘱している。新潟県の場合は、吉野蔵王系修験道を源流としているが、今は醍醐寺系修験道行者に委嘱し

ている。

神奈川県南足柄市大雄山最乗寺は、開山了庵慧明を補佐した紀綱(監院)の道了尊者を祀る。

天台宗門跡聖護院出身であり、箱根権現の化身とされる。この寺には多宝塔がある。道了尊本殿の朝課には金光明最勝王經と唱題している。寺伝の山伏作法は、柴灯護摩法としては最も簡略になっている。山内でやれる。

法弓作法。降三世明王、軍陀利明王、大威德明王、金剛夜叉明王、不動明王を勧請する。共通の真言は悉哩結界金剛吽、阿闍吽。

法劍作法。文殊三昧で文字を切る。

斧作法。吽吽弱吽鑊解、阿哩吉里、素湿吉里、野奢、吽と微音より大音に至る。

金剛水作法。阿闍伽香水法で、曩謨三滿駄沒説哉曩溟莽髮莽莎訶。次が大錫杖、法螺作法である。

大阪府豊中市東光院(通称萩の寺)では、道了尊を勧請し、天台系修験行者を委嘱して、柴灯護摩法をやっている。

曹洞宗の護摩は、懺悔滅罪六根清淨、皈依三宝、清淨法身の布教である。

## 第二章羽黒山の護摩

国鉄の觀光ポスター、「一枚の切符から」に、あなたも白衣で修行してみませんか、は羽黒山神社のことである。羽黒山修験道本宗は、東内川郡羽黒町手向の正善院を本部とする三寺で成り立ち、八月廿九日より二日間柴灯護摩法が営まれる。見学

者は一切入れない。

道場は奥の院に当る荒沢寺あらかぜで、開山の聖宝塔前に増益法（補跏致迦）の護摩壇がある。女人禁制石があるが今は女人行者も拒まない。

日本大藏經修驗道章疏二には、羽黒山修驗柴灯護摩供次第があり、天宥あまのさか以来の善美をつくした天台系護摩法である。これは灌頂法くわんていのとき伝授するものであって、現状の護摩法は、戸川安章、出羽三山修驗道の研究に詳しい。一の宿、二の宿、三の宿に分れる。

一の宿は法華懺法、阿弥陀經、護摩、大先達護摩、弥陀讚、四方念仏（十方仏、十方法、十方僧、釈迦牟尼仏、多宝仏、十方分身釈迦牟尼仏、大乘妙法蓮華經、文殊師利菩薩、普賢菩薩）護摩壇三匝さんさ。二の宿は発心、修行、菩提、涅槃の行。三の宿は声聞行（賢問をす）、緣覚行、菩薩行（境内清掃）、仏行である。仏行は三鉢さんぱつをのぞきにゆく。身をのり出し、三鉢大悲遍照如来（上品上生阿弥陀如来と金剛界大日如来）を念じ、即証大覺位をうる。

出羽三山は月山が阿弥陀仏で過去、羽黒山が観音で現在、湯殿山が大日如来で未来をあらわす。六根懺悔し、諸仏菩薩を勧請し、発心修行菩提涅槃を修し、四聖行を行じ、大死一番して即証大覺に蘇活する行法である。

## 地方遠国修驗と中央本山

木場 明志

修驗道史の解明は年々進んでおり、中央の研究から地方の研究へ、そして地方における近隣勢力との関係、更には中央との関係というように研究傾向も推移しながら、順当に発展の途をたどっているように思われる。この報告は、地方の、それも加賀藩という遠国の修驗家に伝わる近世文書の中に見える中央本山との関係記事をもとに、入峰・官職補佐・寄進に際しての具体的な本末関係の一端を示そうとするものである。

まず加賀藩の末派修驗を地方遠国修驗となづけたについて一言する。文化元年に三宝院門跡高演が小篠へ入峰した時の供奉の行列を記した『当山御入峰行列記』（日本大藏經修驗道章疏三）によれば、関東、東海、信越、九州からの入峰者が武州の七十人を筆頭にいづれも二桁台なのに較べて、北陸は一国二箇寺、三箇寺といった極めて少数の入峰者しか記されておらず、鈴木正英氏は四国地方と共に当山派勢力の比較的稀薄な地域として挙げている（同氏『修驗道当山派の教団組織と入峰』）。距離的にはともかく、修驗教団における地方遠国と考えてよからうと考えた根拠の出発点はここにあった。この入峰行列記録は一定地位以上の山伏名しか記していないので、これに加賀藩から供養した当山派袈裟頭医王寺、同乾貞寺、別立（当本二派とは別格地位）五穀寺の三箇寺が各々何人の末派山伏を率いてい

つたかは明らかではない。金沢市立図書館蔵加越能文庫の『三  
宝院御門主文化元年御入峰一件』なる文書には、これらの供奉  
護院御門主文化三年御入峰一件』なる文書には、これらの供奉  
にあたって袈裟頭が藩の寺社奉行所に先例による入用銀拜領を  
願出したことが記されている。無祿であるので自力で入峰でき  
ないことを理由にしてのことであるが、結局は先例がものをい  
って、要求額を大巾に削られはするものの入用銀の拜領、また  
は長期貸付という形で相当額を得て配下山伏幾人かを従者とし  
て伴って供奉したらしいことが窺われる。

入峰というものが多額の費用を必要としたこともさりながら、  
こうした地方遠国修験が入峰にあまり熱心でないことは中央本  
山の経済にとつても打撃であったようで、聖宝九百五十回忌の  
触れ出された安政元年からその法要の勤修された同四年までと  
いうものは、本山が下付権を握って財源としていた官位補任状  
に対する礼金を半額にしてまで入峰を促している。これは、  
その前の嘉永三年の役所者の年忌に入峰を触れた際には「別段  
参勤の輩も無<sub>レ</sub>之下冥加之至り」(旧当山派光覚寺文書)であつ  
たからにほかならない。山伏にとつては入峰は最根本の大事  
であつたものが、近世には極度に儀礼化するに伴つて入峰回数  
に応じて与えられる官位補任状にもいわば礼金という定価のつ  
いた状態となり、一度の入峰で複数の官位を与えられることが  
通例となつており、加賀藩の末派修験の家に伝わる補任状をも  
みても、通例一〜二度の入峰で数通の補任状を得ており、越中  
砺波郡山伏養福寺第三代高勝院善立は「世三度入峰、称セラル、

大和高峰山へ三度登リシ故也」(南野尻村史料)と記されてい  
るをみれば、三度も入峰すれば大層なものであつたという地方  
遠国修験の実情がよく理解されるのである。

中央本山側にあつての最大関心事は、冥加金としての上納金  
にあつたのであり、毎年一定額の賦課金は勿論のこと、種々の  
年忌法要や堂社修覆にことよせては臨時に寄進を募っている。  
加賀藩山伏中では分限に応じての献納割当をすると共に、一時  
に多額を上納する時のために頭寺社所に祠堂銀をプールして一  
時立替をして置いて配下一統で長期弁済をしていくという方法  
までをもとつて一応上納は続けている。

以上、簡略に地方遠国修験と中央本山との関係をみてきたが、  
ここにみる本末関係からは修験道の衰退も極まったといえるの  
みである。

### 地域社会に於ける憑き物信仰の 今日的状况

長谷部 八朗

本稿は、地域社会に於ける憑きもの信仰の持つ意味を考察し  
ていくに当り、その予備報告として秩父地方西域のS部落の事  
例をとり上げるものである。

従来、憑きもの信仰は、憑霊現象を伴う精神身体的な病理的  
側面と、婚姻や本末関係を通して地域社会内に「持筋」が継承、

再生産される側面の二つの局面から把えられてきた。

ところで、前者を、媒介霊——憑霊現象——祓霊行為というメカニズムから考える時、如何なるタイプの靈魂が媒体となっているかという問題は、殊にその地域に於ける歴史的伝統的な文化選択 (Cultural Selection) の過程に関わる問題であるが、S 部落の場合、オーサキ (オサキ) 憑きの他にキツネ憑きが存在する。所謂、普通の狐が憑くという信仰で、特殊なケースである。

こうした憑霊觀念が地域成員を包絡、同化させてきた事実 (社会的コンセンサスの形成) が憑依被憑依事件を生ぜしめてきた訳であるが、現在ではこの種の事件も稀であり、S 部落でも十四〜五年位前から激減し、今日ではほとんど耳にしないという。

ところが一方、一種の差別観を孕む「持筋」の方は依然として根強いものがあり、今もって婚姻、本末関係等を通して継承、再生産されている。

S 部落ではオーサキ (オサキ) 持ち、キツネ持ちの二つの「持筋」系統がある。即ち、S 部落は五十数戸の集落であるが、憑きもの筋は大方の意見では五戸であり (面接者により多少の食違がある)、その内訳は、A、B、C 家がオーサキ持ち、D 家がキツネ持ち、E 家はオーサキ持ちとする場合とキツネ持ちとする意見があり定かではない。

中でも深刻な「持筋」は A 家であり、部落でも忌避されている、しかし、生活上の交際は他と変わりなくされている。他の

「持筋」は特にとやかく言われることはない。この地域では、「持筋」でも周囲に弊害を及ぼさない限り、悪く言われたり、嫌悪されたりすることはない。

しかるに問題は婚姻であり、A と E、B と C は各々親類関係にあり、特に A と E の関係は複雑に絡みあっている。

こうして「持筋」は「持筋」間で通婚するか、若しくは村外の憑きもの信仰の存在しない、或は稀薄な地域に婚出するしかない。

ところで、かかる「持筋」の形成、存続には如何なる要因が働いているのであろうか。

先学の諸説を大雑把にまとめてみると、

(一) 呪的職能者との関係。即ち、「持筋」を祈禱師の移行形態と見なす立場。

(二) 村部構造上、テンションが生じやすいような集団的人間関係的ミゾの有無。

(三) 社会経済的見地から、伝統的な社会階層と経済的な勢力構成とのバランスのズレ、変動といった問題。

(四) 地域社会の閉鎖性。これには通婚圏の広がりといった側面も含まれる。

(五) 憑きもの信仰への社会的コンセンサスの濃淡、及び地域社会成員のパーソナリテイの特質。等々。

憑いた憑かれたといった事件が減少した現在、憑きもの信仰の今日的状況は、差別意識を随伴する「持筋」問題がドミナントになった感があるが、これらの諸因子を様々なバリエーショ

ンを持つ現実社会におろした場合、別の新たな要因も含めて多因子的に錯綜した実相を呈しているであろうことが予想されるが、今後の課題として、できるだけ地域社会の構造的ネットワークに絡めて多角的にアプローチしていきたいと考えている。

## 家と宗教

山崎 美恵

ここでは、日本における家の構造そのものに、宗教現象がどう関連しているかについて、考察してみたい。

日本の家については、社会学の分野で、戸田貞三の家族論以来、両者の概念上の違い、及び同族問題との関連において、活発な議論が展開されてきた。また、社会人類学の立場からの中根千枝の明解な分析もある。それらの理論を踏まえた上で、ここでは一応以下のように規定したい。すなわち、家とは、一代一夫婦の原則に基づく直系家族を根幹とする居住・財産体であり（非血縁者をも包含しうる）、世代の交替にかかわらずそれ自体の永続を願われる、地域社会の基本的構成単位である。

家は何よりもまず、永続しなければならぬものであり、そのためにこそ、一代一夫婦の原則によってその基本構造が決定されていると考えるものであり、その故に生じる構造上の特徴は、次の二点である。第一に、一代一夫婦の原則によって継承されるものであるために、家は、必然的に兄弟間のステータスの差を生じ、つまりは常に傍系成員を内包させる。第二に

は、家成員の再生産、家の永続のために、常に外部からの成員の補充を不可欠としている。

以上のような、血縁集団ではないけれども、血縁的イデオロギーによって支えられた縦の系譜体である家には、当然のことながら祖先祭祀が伴う。その祭祀対象である先祖について、柳田国男は、家の最初の人只一人（系図などの筆始め）と、各家の創始者以降の人々の二種をあげ、後者が本来の先祖の意味であることを解いた。これに対しては、有賀喜左衛門の重大な疑問の提出があり、さらに竹田聰州は、神の姿をとるにしろ、仏の姿をとるにしろ、家及びその外延である同族の祀るものは先祖でなければならないとまで極言した。いずれにせよ、ここにこそ、日本の祖先崇拜の一つの特異性がある。竹田はその原因を、結局先祖が「脱個性化した一全的存在」であるところを求めているが、その前に、家というものが、基本的に血縁集団ではなく居住集団であり、縦の系譜体として個人を埋没させるものであることを想起しなければならない。

続いて、祖先祭祀のネガとも言える、先祖の崇りについて一言したい。家に病人が多く、心配事が続いた時などに、隣人の忠告や占いなどによって、その原因が先祖の祀り不足だということになる。このような場合、祀り方が足らぬほとけは、概して、子もなく分家もせぬうちに世を去った次男以下のごとき、傍系成員であることが多い。これは、家の構造そのものの中で疎外されている傍系、周辺成員の自己主張でもあると解される。



最後に、憑きもの筋の伝播と増加について、家の構造との連関で考察を試みたい。持筋と言われる家から嫁(養子)をもらうとその家も持筋になり、また、その家からの分家も持筋であり、一度そう言われると、永代その風評は消えないという現象自体は、挙げてこれまで述べてきた、社会の基本的構成単位としての家の構造に基因する。それでは、婚姻あるいは養子縁組によって持筋が伝播するという信仰がなぜ発生し、存続するのであろうか。ここにおいては、家の構造上の特徴の最後に述べた、外部からの成員補充と関連すると考えられる。一世代一夫婦により統合された家の永続を保つには、逆説的であるが、家の統合を脅かす要素ともなる、外からの成員の補充は避けられない。危険なものであると同時に家の繁栄をもたらすものという憑きもののイメージは、まさにこの外から補充される成員が占める、家構造の中での位置の、文化的表現と捉えることが可能である。

以上、日本の家の構造における、縦の原理の表現として祖先崇拝を、その縦の結合体の維持のために成立する連帯の關係の表現として憑きもの信仰を位置づけてみた。

### ヨミノクニと「自然」の問題

大西 昇

古代日本人の宗教意識を対象とする時、自然の問題は中心的

課題の一つである。しかしながら、我々にとつては、自然の問題は特殊な困難さを伴っている。我々はヨーロッパ的自然観と古代日本の場合との相違を認めながらも、後者の解明には、前者からくる概念の「土俵」上で、相対的な表現と考察の道を取らざるを得ない状況にある。従つて、我々にとつて肝要な事は、以上の点を自覚しつつ、それらの概念の使用が、両者の差異を結局は無化しないように細心の注意を払う事である。ここで、その一つの例として、「超自然」の概念に対する以上のような観点からの反省を、広く古代日本に於ける自然の問題の一環として、行うことにしたい。

以上のような問題意識を設定した上で、仮設的に、古代日本人の自然に対する意識の在り方に関して、重要と考えられる二つの点をあげることにする。

第一には、自然ないし人々の生活するこの世界はつきつきに成つてゆく世界であり、そこにはつくられたものという意識が希薄である、ということである。周知の如く、古事記の神々は、その多くが「成つた」神であつて、イザナキ・イザナミ二神による「生む」行為も、「なる」という発想の方へ引き寄せられている様に、そこでは、「なる」意識が中心的役割を果している。「つくる」には、当然なんらかのつくる主体が予想されているが、この「なる」には、そのように主体を問う姿勢はみられない。つまり、この「なる」世界は、始めも終りもなく、つきつきに成つてゆく世界であり、つくる主体の如きこの世界と区別されるものは意識されていない世界である。換言すれば、

そこには、この世界と異つた世界乃至超越的存在の意識が欠けている。

この点を次に、具体的に古事記の表現の仕方という観点から、検討すると、イザナキノミコトのヨミノクニ脱出の条に於けるヨモツヒラサカについての古事記の表現の仕方は、ヨミノクニはこの世界と地続き乃至延長上に想定されている、と受け取る事をも可能にする語り方となっている。(ヨミノクニでいわゆる他界を代表させると)それは、この世界と他界とを厳しく區別する意識が希薄であることを思わせ、古代日本人には、この世界以外の世界についての想像が欠けていたことを示唆している。言い換えれば、古代日本人は自然以外の世界を表象せず、自然の外ないし自然を超えたという意識に欠けていたことを予想させる。

次に、第二として、人間と自然の間には根本的な區別はなく、かつ、自然に対する人間の主体性の意識はみられない、という事があげられる。この主体性の意識は、自然に対する人間の優位性の意識と言つてもよく、我々は、これを自然とは異質のものと考ええる。つまり、それは、自然と人間との間に「區別」を持ち込むからである。そして、自然と人間の區別がないという事の意味も、人間と自然という二つの項があつて、両者間に差異は認められない、というより、人間は自然の一部として自然の下にあるとする方が、より古代人の意識に近いと考えられる。

以上を総括すると、いわば「自然のみ」という事になろう。従つて、自然しかないとすれば自然の外乃至自然を超えたとい

う発想は、本来馴染みにくいものであることが予想されるわけである。

従つて、元々ヨーロッパの言葉である「超自然」の概念は、古代日本を対象とする場合には、なお検討すべき問題を内包していると考えられる。我々はこれを、単なる用語の問題とは考えず、古代日本人の自然の問題の解明という目的の為の意味ある作業と考えている。そのような目的意識の下に、「自然を超えた」という意識に欠ける」ということ乃至「自然のみ」ということ、の意味と内的構造を把握することが、我々の課題となる。

## 殯の身心観

中村 生雄

『統日本紀』の記載によれば持統太上天皇は大寶二年(七〇二)十二月二十二日に没し、七日後西殿に殯(モガリ)された。そのうち夫・天武の葬礼と同じく、伝統儀礼と仏教儀礼の混在した諸種の葬送儀礼を経て翌年の十二月十七日に飛鳥岡で火葬に付された。天皇の火葬の最初であった。折口信夫がいうように殯とはいったん身体から遊離した魂を再び呼び戻して蘇生させようとする復活の呪術である。このことは『日本靈異記』が伝える多数の蘇生説話において遺体を火葬せずにとどめておくことが蘇生のための条件となっているのをみれば明らかである。したがって持統の葬礼が一年間の殯のち火葬をもって完了し

たのは、殯の有効性に対する信仰が喪失していく過渡期の現象として注目される。次の文武は五カ月の殯のち火葬された。殯と火葬の併存はこの持統・文武の二代かぎりであり、次の元明・元正兩女帝は死後それぞれ六日、七日で殯を経ずに火葬に付されている。ここにおいて殯の有効性は少なくとも天皇家内部では決定的に否定されたものと思われる。

ところで八世紀には火葬墓から故人の履歷等を記した墓誌銘が発掘されているが、それらのうち死没年月と火葬時期が明記されているものに次のものがある。威名真人大村（没年〓慶雲四年、火葬までの期間〓五カ月、奈良県）、伊福吉郡臣徳足比売（和銅元年、二年三カ月、鳥取県）、美努連岡万（神亀五年、二年、奈良県）、石川朝臣年足（天平宝字六年、三カ月、大阪府）——在地における首長層の火葬墓がこのように殯の期間（と断定して誤らない）を経たのち遺体処理を火葬にゆだねてゐることを告げている。ここにはいまだ復活呪術たる殯への信仰が息づいてゐるし、それが弘仁末編纂の『日本靈異記』の蘇生説話を原理的に規定していることも言うをまたない。（『靈異記』の蘇生説話を担っている社会階層もまた同じく在地の首長勢力であった。）

次に殯の実態はどんなものであったかを問うとき、記紀が伝える天若日子（紀〓天稚彦）説話を第一に取上げねばならない。殯の場において阿遲志貴高日子根（紀〓味耜高彥根）が天若日子の再生だと誤認されるのだが、記紀編者はすでに殯に対する信仰を共有してはいない。というのは、記紀ともにこの誤認事

件を天若日子と阿遲志貴高日子根との容姿の酷似という外形的理由に起因するものとしてゐるし、また両者の系譜関係について沈黙している（すなわち、味耜高彥根が天稚彦の死を弔問すべき理由を欠いている）。『日本書紀』が両者の生前の「友善」関係を附記しているからである。これらの合理化の手法は、殯の場において天若日子が再生復活して近親者の前に姿を現わすべきだとする信仰を既に喪失した者の作偽というほかない。

さらに再生儀礼としての殯の実態を推測させるものは周知のイザナキによる冥界訪問譚である。カグツチを生んで焼死したイザナミの住処を記紀ともに黄泉国とするうち、紀の一書ノ九のみが「殯斂之処」と記し、実在的な描写方法をとっているのだが、さらにこの異伝のみが最初に再会したイザナミの姿を「猶生平の如く」（この表現は天稚彦の殯において彼の妻子が「吾が君は猶在しましけり」と叫んだ語調を想起させる）と表記し、後段で明かされるイザナミの腐爛した屍との対比を明確にしている。と同時にイザナキのタブー侵犯、すなわち「一片之火」の点火によって生けるイザナミとその屍とを明と闇のシンボリズムのうちに対称させてもいる。再生の可能性を留保しのみ成立する殯の信仰を、生と死の意識的描き分けによってこの異伝だけが共有しているのではなからうか。

ところが「一片之火」によって想起されるのは「仲哀紀」が記す「无火殯斂」である。これは戦闘中でもあり天皇の死を秘匿するため火をとすことなく行なわれたと解されている。しかしこうした状況はたとえば齊明天皇の死についても言いうる

ことであつて、この通説は成立しない。仲哀の死はなによりも神託への不服従によつてもたらされた死である。神聖なるべき託宣の庭を潰した仲哀の死は、それゆゑ記紀ともに記すように大祓によつて除滅されねばならなかつたのだ。仲哀の死はすでに神の意思によつて再生を拒否されたのであり、それゆゑにこそ无火殯斂で処理されたのだと考えるほかない。

最後に、この火が復活しうるか否かの条件となつてゐるらしいことを確認したうえで、それではこの火が、たとへば遊離した魂を再び遺体に戻す導きの燈火であつたか、あるいは腐敗し破壊されていく屍体を何らかの方法で（たとえば燻製によるミイラ化）保存するために用いられたかは、いまのところ保留しておくほかない。

### ことむけ・やはす考

金子善光

古事記に

- (一)言趣—葦原中国の道速振荒振国神等（神代記）
- (二)言趣和—葦原中国の荒振神等（同）
- (三)言向和平—葦原中国（同）
- (四)言向—同（神武記）
- (五)言向和平—荒夫疏神等、退撥—不伏人等（同）
- (六)言向和—吉備国（考靈記）

(七)言向和—山神、河神、及穴戸神（景行記）

(八)言向和平—東方十二道の荒夫疏神、及摩郡樓波奴人等（同）

(九)言向和平—山河荒神、及不伏人等（同）

(十)言向—荒夫疏蝦夷等、平和—山河荒神（同）

(十一)言向—科野之坂神（同）

といった用例がある。また風土記には

(十二)事向平定—豊葦原水穂国（常陸国香島分注）

(十三)事向—大八嶋国（同）

とある。万葉集には

(十四)掃平—嶋嶋山跡凶（四二五四番歌）

(十五)許等牟氣—知波夜夫流神、夜波之—麻都呂倍奴比等（四四六五番歌）

(十六)和為—千磐破人（一九九番歌）

がある。このうち(3)(4)(13)(14)を除けばその対象に神が加えられている点に気付く。(6)は居忌避の記事に続くので除外した。また、一字一音式の表記をとらなかつたのは如何かということに思い当る。更に日本書紀に右のような用字例が一つも認められないという点も気にかかる。（平や平定という用語が多い）。

ここで目を転じ、延喜式祝詞を見ると、

(十七)言止—大八洲豊葦原瑞之国之磐根木乃立知草乃可伎葉（大殿祭）

(十八)言直之和—神等（同）

(十九)待防掃却言排—天乃麻我都比止云神乃言武悪事（御門祭）

(二十)待防掃却言排—天乃麻我都比止云神乃言武悪事（御門祭）

(二)神問之問志神掃々―豊葦原水穂乃国之荒振神等、語止―

(磐根樹立草之垣葉(六月晦大破))

(神攘々平介―水穂国乃荒振神等、平介―同(遷却崇神)

(神攘々給比神和々―荒振神等、語止―磐根樹立草之片葉

(同)

(鎮平―荒国(出雲国造神賀詞)

(伊撥平介―荒布留神等、媚鎮―国作之大神(同)

といった例が見出される。類例は饗祭の祭文(延喜式卷十六、陰陽寮)にも

(1)罷賜移賜―穢惡疫鬼、罷往登追―同、追走刑殺―同

とある。(崇神を遷虚させる例は「遷却崇神」祝詞や常陸風土記久慈郡の条に見える)。

さて(1)は *kō:mukete*、(2)は *kō:ōts* 「事」「言」に通じ、*muke* は「向け」に同じであるから、(2)は(1)に同一と考えられる。また「言趣」の「趣」は「取」「促」に通ずる場合があるので、ムクに「伐」や「殺」或は「撥」の意を含ませていることが示唆されていよう。これらを祭祀面に見ると、(1)は(2)のような例に思い当たるわけで、日本書紀に「巧言調暴神。振武以攘姦鬼。」(景行紀、四十年七月)とあるものをよく示していよう。

## 託宣の論理

佐藤健 二

託宣そのものについて考察する前に、その前提として、わが国における伝統的言語観について若干触れておきたい。

わが国において、言葉は、西洋流の、特に今日最も一般的なソシュール流の、言語―記号論的な理解とは凡そ異なったレヴェルで理解されており、その側面については「言霊」という大和言葉が端的に物語っている。勿も、この「言霊」という言葉も『記紀』には見えず、『万葉集』にわずかに三例(八九四、二五〇六、三二五四番歌)示されているにすぎないが、このことは言霊信仰が万葉の時代に新たに生じたということを示しているというよりは、この時代に言霊の存在を反省的に把握するに至ったと考える方が妥当であろうかと思われる。いずれにせよ、わが国における言語観に、言葉を霊的実在として捉える見方があったことは確かであろう。そこでは、言は事を実現していく霊力を持った存在として理解されているのである。しかし、日常言語まで全て言霊をもったものとして解するのは、古代を余りにも神秘化しすぎる解釈であって、私は、この大和言葉における言霊的側面は、特に祭祀言語としての祝詞や託宣、あるいは語の言語としての和歌に明示せられていると考えるのである。

このような前提に立って、いま、一つの具体的な事例として

『古事記』仲哀天皇の条における、息長帯日賣（神功皇后）を通して語られた託宣について考えてみたい。

その条において、いま私が特に問題にしたのは、息長帯日賣に憑いた神の託宣を疑った仲哀天皇の死についてである。この仲哀天皇の死に、託宣の論理を解く鍵が秘められていると思われるのである。

託宣は、熊襲征討という外敵に対する危機的状況の中で宣り下されている。ところが天皇は、その言葉に疑いを抱き「高き地に登りて西の方を見れば、国は見えず、ただ大海のみあり」と言つて、自分の「肉眼」を通して神の言葉を確かめようとする。この天皇の行動は、今日的に見れば極めて合理的、実証的と言えよう。しかし、その結果は「死」でしかなかったのである。

つまり、ここで天皇が神の言葉に見たのは、言葉の有する表層的意味であり、むしろ今日一般に流通しているソシユール流の「差異概念」に基づく明晰な論理追求の姿勢が、そこには窺われるのである。しかし繰り返して言うが、そのような言語理解は、結局「死」という形でしか報われなかったのである。ここに託宣の持つ特異な論理形成力が示唆されていると考えられるのである。

まず、託宣を託宣として成立させるには、神の命を真か偽かと相対化させることなく、そのままの形で全的に受容する心的基盤を必要とする。『書紀』ではそれは「信く」という語で表わしている。私はこの「信く」という語で示される「宗教的

態度」を「徹底した受動性に基づく心の構え」と解したい。このような心の構えの上に、肉声として神の御言が下されるのである。その言葉は、先の託宣の例に示される如く、直接対象を指し示す語というよりも、その言葉を通して、その言葉の背後に潜む神意を伝えようとするものである。その神意は、徹底してその言葉を心中に取り込むことにより、察するほかはない。いかにも曖昧な物言いに聞こえるかも知れないが、その洞察力は、その時の状況を熟知し、しかも律動性を伴った肉身に身を委ねることにより正しく機能するのである。

紙幅の都合上、不十分な言い方しか出来ぬが、以上述べたことより、強いて託宣の論理を別の言葉で説明すると、それは「情況の論理」であり、「察し」の論理であると考えられるのである。

### 祈りの構造について

平野 孝 國

「祈り」は、願望達成のため、人類が開発した技法（Technology）の一種である。但し、その技法は、経験の世界において、因果関係を実証しうる性格のものではない。超経験の世界における価値規準に照して、現実的行動を営めば、超自然的な力の発動を得て、願望が成就しうるとなす信仰を媒体としている。祈りとは、このような宗教的行動の全過程、ないしは、

この行動体系の中、とくに超経験的世界の対象に向けて、願望を希求する心の志向性を、靜的に捉えた概念である。

單なる「願望」であれば、合理的手段を考案し、合目的な努力を傾注することが出来る。しかし、祈りは、理念界にのみ存在する価値規準に則り、一切の行動が打出される構造をもつ。

それ故、たとえ所期の目的が実現したとしても、祈りという行為と、結果との間には、必然的因果關係を形成することがない。

合目的行為のみを優位評価する立場からは、祈りには何の生産的価値も認められまい。しかし、このような祈りを、感謝して受け、自らも祈りを捧げざるをえぬ心理が、人類の社会を、今日まで発展させたともいえよう。

このような祈りを、文化的行動体系の中で捉えるなら、次のような構造図が可能であろう(左図参照)。まず人間行動の志向性として、「当為」と「禁止」を要求する両極から、両者が重なり合う境界領域を「慣行」の世界とすると、祈りは、ほぼこの中間点に位置づけることが出来る。

また人間行動には、「合理」と「不合理」の極に向けて展開する世界が二つ考えられる。これはあくまでも、今日の科学的視点によるが、何れとも決し難い領域に、「非合理」の世界がある。祈りは、この中に発見しうる心理と見てよからう。

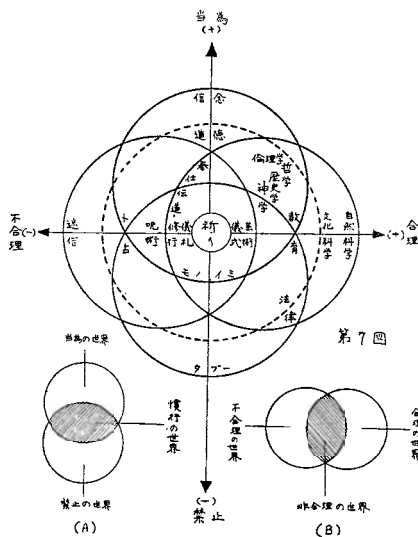
「當為―禁止」の世界を縦軸にとり、「合理―不合理」の世界を横軸に、一つの世界を合成すると、人類の行動世界―文化的領域は、ほぼ包括しうるものと考える。夫々の極に、「信念―タブー」「自然科学―迷信」を置き、原点に「祈り」を位置

づけると、縦横の両極が示す特色と、純粹な理想的「祈り」との合力關係において、宗教的知動の世界を、大凡展開すること出来る。

「儀式」は「儀礼」よりも合理性を帯び、「修行」や「呪術」などは「當為の世界」に属しつつも、不合理の極に引かれた行為である。「卜占」などは、更に不合理の極に近い。「道德」などは信念に近い「當為」の極に向つた行動概念である。「モノイミ」は、主として日本の祭を前提とした行動群であるが、「禁止」の極に向つた行動である。單なる禁止ばかりでない、當為的性格さえもつ。

「神学」や「宗教哲学」は、祈りへの求心性をもちつつ、合理性と當為との合力的方向に位置づけられる学問である。「宗教的奉仕」や「伝道」は、祈りの心を維持しつつも、當為と不合理を併せ持つ行為を考えられる。

宗教的行動の世界は、大凡以上の如き方向性と、力關係を以て展開している(点線内)。もとより、その宗教教団の特色によつて、道德的色彩の濃いものは、當為の方向に引かれた宗教である。呪術的志向性の強い宗教教団もありうる。それが、現象界における宗教の姿である。祈りも、理想的には、あらゆる極の中心における、絶対的位置が考えられるが、現実には、いずれかの極にずれた位置を占めているものとする。



明治宗教行政批判

——山梨県の場合を例として——

鎌田 純 一

明治新政府のとつた神祇行政、それは現代の神社界に大きなかわりを持つこと、いうまでもないが、いま山梨県の場合に例をとり、その実態、問題点をみてみたい。

甲斐国一の宮元国幣中社の浅間神社では四月十五日の例祭当日、甲府盆地を斜めに横切つて約七里離れた中巨摩郡竜王町の

地までの神幸があり、その地の釜無川堤防上で水防祈願のための川除祭をなしている。この神事は武田信玄のときに始められ、公祭として費用が出され、供養の兵も百数十人が出され、しかも、この一の宮のみでなく、二の宮、三の宮も共に神幸する行事であり、この四月のほか、十一月には現在の甲府市上石田までの神幸もあつた。而して、それが武田時代より、あと徳川支配の時代にも継承され、公祭として費用、供奉の兵も出されて来た。それが明治初年になり、二の宮、三の宮は除かれ、また十一月のそれは廃された。理由の一つは費用節約であり、一つは途中でその神輿のかつき手が乱暴を働くこと、喧嘩をすることを取締るためである。またこの浅間神社の年祭七十五度といわれた祭儀も明治初年より著しく減ぜられた。一つには費用節約であり、一つには庶民信仰的なそれは旧来の陋習とみて、それを廃したのである。

このような旧来の陋習を打破するという観点から、この山梨県では門松を廃止することもみられる。すなわち、明治元年(一八六八)十二月七日、甲府県より「明年正月飾り松、其幹を用ふるを禁」じている。理由として表面的には山梨県は山国ではあるが、松が少いこと故、これを禁ずるといふのであるが、これが容易に守られぬことより、同五年(一八七二)十一月十四日「自今門松削り掛又ハ節分鬼追等一切禁止ノ事」が令された。そして、そこでその理由はその門松は当県では田植時まで保存しておく、それを田植当日に燃して酒食をあためたため、隣近所とともに祝う風のあるのを陋習として追放せんがためという



のである。

また、道祖神祭祀は徹底して取締られた。すなわち、明治二年八一八六九〇正月八日、「道祖神祭祀並左義長其外町中婚儀等ノ儀ニ付テハ旧習ヲ相改都テ質素ニ致シ互ニ難儀不相成様厚ク申合町役人共於テハ右取締向等精々入念」に致すよう令しているが、これは容易に改められず、よつて、その十二月、さらに四年八一八七一〇十二月、五年八一八七二〇十一月と繰返して令し、最後にその道祖神は、すべて産土社へ遷置し、跡の取かたづけまで命じている。これは明治六年八一八七三〇五月九日、冗費節約、旧来の陋習矯正のため、「一、神仏ニ托タル種々ノ講中ヲ結フ事、一、神仏縁日或ハ日待月待厄日待洗垢離ト唱ヘル類ノ事、一、淫祠堂宇ノ類建立ノ事、一、婚姻喪祭出産宮参祝賀等ノ節饗応其身分ヲ越エル事」を戒めたことと関連して、厳に戒められたのである。このような令は前代にも、また他県でも出されているが、明治初年に、旧天領であったこの地では徹底してなされたのである。

而して、また前代まで土分として優遇された神職の大半は農籾へ編入された。

かくして、御一新にあたって、旧来の陋習を破り、冗費節約の名目で、民間信仰を徹底して打破し、そのような神社祭祀は廃止され、ひたすら厳肅とみられる祭祀へ指導されたのであり、そこに庶民信仰の本質をみず儒教道徳を強制したこと、また新しく国家神道的なものを強制したこと、さらにそれまでの社家神職にかわつて政府指導型体制をとつたことがみられ、大きな

宗教改革というべきものをみるのである。

## 近世言靈論

——鈴木重胤を中心として——

鎌田東二

本論は、代表的国学者の言靈論、特に鈴木重胤の言靈論を中心に検討することによつて、国学者が如何なる言語意識・言語観を持っていたか、またその言語意識が彼らの学的営為・思想活動とどのように関わっていたかの一端を考察することを目的とする。

重胤は嘉永元年五月十五日に「言靈考」を著わすが、その著の方法及び要点を列記すれば、(1)言靈の神統譜的説明法、(2)神名の語源論的考察、(3)異名神の機能的同定化説明法、(4)言靈発動の身体論的基礎の説明、(5)霊的コミュニケーションとしての言語活動の理解、(6)言靈の神国論的把握、(7)言靈の美学的把握と云う七項が掲げられる。

(1)は、古事記に述べられた別天神及び神世七代の二神(天之御中主神を元気の始祖として、高皇産靈神—宇麻志阿斯訶備比古遲神—豊雲野神に連る気の系列と神皇産靈神—天之常立神—国之常立神に建る質の系列を重胤は考ふる)の生成論的、また宇宙発生的な説明に始まり、人体乃至霊の生成・心の形成・知覚認識・言語活動に至るまで一貫して神統譜に基づいた説明を

試みていることである。(2)は神の機能を推定するに神名の本義を探ると云う一種の音通論的神名理解の態度を云う。(3)は(2)に基づいて異名の神々を同神と査定する方法。(4)は身体の中府に在る霊根から発せられた言葉が言葉の発動を可能にすることを述べたもの。(5)は「霊合ひ」によって真の言語交流、認識が可能だとする考え。(6)は皇国の風土自然・食物・民の形質性質の万国に比類なき優秀性を述べたもの。(7)は(6)に基礎をなす言語活動の華即ちその美しさ正しさが言葉となつて結実するとの考えである。

このような重胤の言霊論の萌芽は、大國隆正の著『憐駁者』に附した序文、その当時の和歌、天保十四年に成稿した『詞捷徑』などにみられる。そして、「言霊考」成稿の年の十月二十四日、畢生の大著『延喜式祝詞講義』が起稿せられ、しかも「言霊考」の大部がその第一巻にさらに綿密に述べられることになる。

してみると、重胤の言語意識の表出としての言霊観は、彼の学的營為及び思想形成の内発的契機として作動したことがうかがわれる。云うなれば、当初より直観的理念としてあつた言霊観が、古典に対する実証的考証的探査の成果の結果としても、さらに強く認識せられ信念化されるに至つたのではないかと考えられるのである。

このことは、多かれ少なかれ、契沖・真淵・宣長・篤胤・隆正と云つた代表的な国学者についても云えるものではあるまいか。和歌の中に、また五十音の体系性の中に、あるいはてにをはの

呼応の法則性の中に各々言葉の幸はひを見ていたと考えられる節がある。とりわけ、篤胤によって「御国は神国なる故に言語の道殊に正しく伝はりて活用また比類なく麗しき国なれば別て古語にも言葉の枯くる国とは云慈しなり(玉櫛七)」と直截に述べられた神国論的言霊論は、近世国学者の言霊観として秘められた水脈の如く底流していたことが知られる。固よりその淵源は万葉集中の和歌、さらに明確には嘉祥二年の興福寺大法師等の長歌に遡流する。古言を通して古事を知り、古意を明らかに古道に到らんとした国学者が、民族語としての大和言葉、民族的言語観としての言霊観に注目したのは当然の理であつたろう。

言霊論は言語の価値論的理解である。私は、言霊論を単なる神秘説やこじつけ・教義・謬見とみるような命題の真偽性をリジッドに問う立場からではなく、それを思想形成のダイナミズムを作動させる内発因、言語意識の自覚的・主体的表出として思想的に定位すると云う立場をとる。かかる言霊論を内含する宗教的言語観についての思想的討究、またその本質論的探査を今後の課題として身に負っていききたいと考えている。

## 神魂神社考

平井直房

皇室における大嘗祭・新嘗祭と同様、出雲大社の官司職（出雲国造）が歴史的に行なってきた火継ぎ神事と新嘗会は、聖火による食物の神人会食を通じて神々の靈威を身に受け、年ごとにそれを更新してゆく司祭者聖化の儀礼である。この儀礼は、少くとも中世から明治初期までは、松江市南郊大庭の神魂神社を中心になされてきた。

大庭は往昔の出雲国府の西方約千米にあり、意宇軍団の所在地とされる団原の地名もある。附近には古墳が点在し、神名畑山とされた聖地茶臼山を眼前に見る。出雲国造の古い本拠はここにあり、国造が祀る熊野・杵築の两大社に捧げられた出雲神戸もこの地に存したことは、ほぼ確実と見られる。国造の杵築移動は、郡司の兼任が禁止される延暦十七年以後かと思われるが、大庭には明治まで相伝の所領が保ち続けられた。

神魂神社の名は『風土記』にも『延喜式』にも見えず、現存の古文獻に出現する最初は承元二年の「鎌倉將軍家下文」であるから、神社としての展開は平安中・後期のことであろう。国造は政治的権能を失い司祭者だけになった後も、恐らくは相当の年月大庭の本拠に居住し、神事の際のみ熊野（山道三里の南方）と杵築に参向する傍ら、諸国に流行した総社の風習を入れて両大社と所領内の神々を居宅附近に勧請したのが、神魂社の起原

ではなかったかと思われる。

神魂神社は一貫して国造家の支配下にありつつ、やがて附近住民の信仰を集めて村落共同体の守り神ともなつてゆく。中世以降は国守の崇敬も厚く、松平氏の世となると二百二十一石の社領を有し、神主・別火・社人十二名のほか、鑿取・巫女・宮仕などがいた。

この社の祭神については古い記録がないが、現存の秋上家文書等によれば神魂社の側に、天正ごろから伊弉册尊を祭るとするものが現われ、時には諾・冊二尊の社ともされていて、現在も伊弉册尊を主祭神・伊弉諾尊を配祀としている。しかるに国造家の側には熊野大神と大己貴命を主祭神とする信仰があり、寛文ごろの国造の新嘗会祝詞にもこれが見られる。諾・冊二神と神魂社との結合は、「出雲国造神賀詞」の「伊射那伎乃日真名子」の語や、出雲東部を舞台とする伊弉册尊の葬送神話からの着想と思われ、その展開の戦乱のため国造の杵築からの夾往が難渋する中世後期ごろからであろう。

神魂の祭神は、この社の特殊性と祭の実態を離れては考えることができない。神魂での火継ぎ神事や新嘗会の、国造用の聖火の切替えは、必ず熊野の火切りによらねばならなかった。火継ぎ式直後の神魂と出雲大社での参籠も、本来は熊野と杵築の両社であるものだったろう。新嘗会にしても二三の同じ行事が神魂社と大庭の国造邸で反復されるのは、もと国造邸だけでやっていた行事の一部が、神魂社の成立と共に神社にも移されたためと思われる。

神魂神社が国造直属の社として扱われた証拠は多い。近世初期の祭礼年中行事は、大半が出雲大社のそれと対応している。享保二十年の「神魂社規式」には「神主事從往代已降国造殿為御名代」とあり、明和九年に京都柳原家にあてた「出雲兩國造代書状」では、神魂社を「大社之撰社ニ而一社立之社ニ而ハ無之」とし、神主秋上氏は「一社之神主ニ而ハ無之國造之下司」であると述べている（秋上家文書）。この社は出雲大社に類似した建築様式を持ち、国造の重要な祭儀には出雲大社の正式の御供（諸御供）が捧げられた。造宮遷宮には必ず国造が奉仕し、月間の清掃回数や宮山の風倒木の処置に至るまで、杵築から一々指令が出ている。

こうした事実から推考すると、神魂神社は熊野と杵築の両大社を遙拝するための国造の総社としてはじまり、祭神も熊野大神と大己貴命を主祭神とするものだったとするのが、歴史的に最も妥当な解釈かと思われる。

## 第八部会

### 越後八海山の信仰について

——大崎口里宮火渡り儀式を中心に——

松本 皓一

前回、越後八海山信仰の実態について概要をのべた。その後、鈴木英昭氏の論文（山岳宗教史研究叢書第Ⅱ期中部篇『富士・御嶽と中部霊山』）に接し益されるところ大であったが、筆者は調査の結果を中間報告として、八海山信仰の実態を各々その複合重層を前提としながら大要次の三つに分けた。

一、山麓各登山口を占める八海山里宮を中心とした村落共同体としての信仰。ここでは自然崇拜の原始信仰を基盤として、稲作農民の水源地八海山への宗教的かわり、奥の院・里宮と結ぶ神社と氏子村民との関係にみられるさまざまな行事や祭祀が中心となる。

二、山村社会に修験者や法印によって媒介される八海山信仰。八海山を眺望できる南魚沼の村落には修験系の小院が点在している。これらの中には山開きや八朔の日などに登頂や祈禱の修行をするものもあるが、他方、病氣治癒、地鎮祭、屋祈

禱、火防、盗難除け、厄払い、あるいは星まつり、節分など村民の要求に応じて種々な加持祈禱を行っているものが多い。村民は、修験僧にせよ法印さんにせよ八海山で修行した人であるからこそ、その呪法や祈禱が効果があると信じている。これは村落内の伝統的思考や生活様式に密着した霊山意識である。

三、講組織による集団登拝の八海山信仰。泰賢（一八〇六）と普寛（一七三一—一八〇一）との関係から八海山は木曾御嶽山信仰とのつながりがある。したがって普寛系の御岳講先達によって率られてくる登拝者が少くない。また御嶽講と重なるところをもちながら、泰賢講あるいは八海山講として組織的に登るものも増えつつある。後者は近時各里宮でも力を入れており、組織化が進んでいるようである。これら講社による信仰の中心は、あくまでも登拝の行にある。山中においては、各講ゆかりの霊神場や、奥の院に至る間に併祀されてある二十一社大神などの前で祈願をし、ときには神がかりのお座をたてることもある。水行をしたり、頂上の八つ峰をかける荒行をすることもある。したがってここでの八海山は麓から遙拝される霊山ではなく、自分がその中に入って一七五五米の頂上を登らなければならぬ修行の聖地なのである。

これら三つの類型は現実には複合しているが、そこで重要な機能を果しているのは、各登拝口を扼している大崎、大倉、城内の里宮である。それについての詳細は、拙稿「越後八海山信仰調査の中間報告」（駒沢大学・宗教学論集第八輯）を参照されたい。

その中で今後注目したいのは近年（昭和三十六年）復活した火渡りの儀式である。火渡りは城内口でも行なわれているが、特に大崎口里宮のそれは年々盛大になっていく様子である。本年も去る十月二十日新潟県内外からの一万近い人出に賑わって行なわれた。その賑わいの中には多分に世俗的要素も入っているが、全般的には衰退しつつある我国の山岳信仰の中で、復興と迄は言えないとしてもとにかく講の組織化や信徒の増強等が進んでいることは検討に価しよう。大崎口里宮での火渡りは、神社神道が修験や民間神道などの先達の協力によって、つまりかつての国家神道時代の純粹性をのこす里宮ではたてまえとしてなかなか為し得ないところを、仏教的・民間神道的要素との習合によって果そうとするものであり、更に世俗的要素を加えることによって大衆化したものであり、そこにおける祭主八海山里宮大前神社神職の位置並びに職能と、各地の講員を統率して事実上の火渡りの先導をする先達の機能との分業と習合の意味は甚だ興味ぶかい。

県の内外各地からここに何を求めにくるのか。山の講社のみでなく比較的都市講員の多い点を見ると、むしろ山岳信仰は、山村社会が地盤であることは否定できないが、市井の生活に胚胎する庶民の悩みが、都市に解答を得ることができずして、故郷がえりして行くところにあるのではないか、という予想を今後の課題として持っている。

（昭和五十三年度文部省科学研究費による）

## 神仙と伝説（「竹取物語」より）

横地 清恵

物語の祖、「竹取物語」を読むと、凡そ、十五箇程の問題を、抜き出すことが出来る。

- a 掌に乗る程に小さな女の子 赫耶という名称
- b 讚岐造麻呂
- c 昼も夜も、一日中、一年中、光り満ち
- d 黄金
- e 注文の内容
- f 三年が二十余年間に相当
- g 七月十五日と、八月十五日
- h 月の世界
- i 武力・帝力に対抗する、月の威力
- j 飛び車
- k 手紙・和歌・不老長寿薬
- l 天にもっとも近い山
- m 活火山・富士の起源
- n 年代
- o

室町時代中期迄、活火山として親しまれた、日本人の生活に馴染んだ富士山が、数多い説話群を支えにした「竹取物語」に

擬せられたとしても、不思議は無からう。取り分け、1、m、nを深く尋ねた時、oの問題が、国文学とは違った角度から論及することが出来ることになる。民俗学者柳田国男氏の「鶯姫」説が、仏教説話として、或いは、年代を決める手がかりとして愉快だ。殊に、電気説「かくや」と異なるものとして、「海道記」は、鳥説に関して詳しい。玄宗皇帝という歴史事象がダブっているわけ柄は、我が国の延暦・貞観という年代を、人と文化、その定着に寄せて、遡上らせるものでは無かつたらうか。我が国に渡来している、ガンダーラ・ササン朝ペルシヤ文明をたどった際に、釈迦の鉢が、彼の国に在ると主張した国学者、僧契沖が浮かびあがった次第を、どうしようか。さて、月世界については、天文、氣象、農行事、宗教行事が、普ねく、全世界に、大事な説話として、広く渉っていることは知るのに他目を見ないだろう。

その時に、鳥、兎、女性、穀物商人が、重要な登場役目を帯びているという共通点がある。西洋に於けるイースター祭も大いに参考になるが、日本、神祇側に依る、さすらい説などはどんなものだろうか。「兎本生」に書かれたる布薩会などは如何なる解釈が良からうか？

さて、経本の象徴として、たとえられた富士の御山が、信仰の対象として、昔から、「御鉢まわり」の人々が多い。本地垂迹思想は、大日寺建立に、はつきりとしており、謡曲「羽衣」もよく知られている。

ところで、平安京の建設にまつわる疑獄事件が、一大世相と

して有った史実は述べねばなるまい。藤原種継の暗殺、早良廢太子、天皇の恐怖、葛野郡宇太村へ引越し、官没の市、墮落するだけの地方官達の問題、戸籍の扱いかい、開墾ブームの活氣、大事業として仏教界新人の修法、二所朝廷、藏人の頭の役割、奈良市帯解附近の失敗、安殿親王は出家、薬子は自殺による、乱の後始末、これ等が実世相である。それからは、仏教史の立場より多く研究発表論文としてまとめ仕上げをした。

### 奥能野の岩石信仰

堀 哲

ここで対象とする奥能野とは熊野川の支流北山川の流域で、古くは北山郷とよばれていた。この辺一帯は今だに珍奇な風俗を温存しているが、信仰面においてはクラとかシマとよばれる岩石の崇拜が濃厚に分布している。

熊野市赤倉では沖繩の御嶽を想起させるようなイワクラが三ヶ所あり、それぞれ氏神、山の神、タツジマ(竜島)とよばれているが、いずれも社祠を欠き、境界は注連縄で仕切られている。タツジマは竜が開口したような形の大岩で、これに対するように向い側の山腹に蛙の形をしたビキジマ(墓島)とよばれる奇岩があり、またその中間にミミジマ(耳島)がある。伝説によるとビキジマが尻を向けたことでタツジマが怒って呑みこ

もうとし、ミミジマが特有の耳で宥めたといわれる。このような他愛のない伝説は明らかに後世の潤色であろうが、実際にはそこに素朴な土地神の信仰があったのであろう。『紀伊統風土記』には「申時を過れば怖れて登る者なし婦人月事の者も登る事なし丹倉へ間に遙拝所あり近藤兵衛という空神そらがみを祭るなりといへり」とあるが、これが以上の三つのシマとならんかの関連がありそうである。

和歌山県飛地の北山村小松ではイワクラが四種類あり、集落の後背地の山腹には山の神、その途中の崖面には屋敷神が祀られ、さらに人里離れた崖地の中腹に氏神と天王が並置されている。いずれも大岩そのものが神体で畏敬の念を抱かせるに十分な風格を備えているが、とくに氏神に対しては川の清流で潔斎してから素足となつて参詣することになつている。

熊野市大井谷には十疊敷きぐらいの大岩が川に面して屹立し、フクシマ（福島）とよばれている。この大岩はこの地の地主である福島家の屋敷神で、伊勢参宮（一説によると熊野詣り）の折に袂に入れて持ち帰つた一個の小石が年毎に大きく成長してきたものといわれる。熊野市神山の倉谷氏の屋敷内にはウガシマ（宇賀島）明神という大きい丸い石が祀られている。昔この石は年々小石を一個づつ産んできたが、今でも生産の表象として崇拜の対象となつている。

山の神は当地帯全域にわたつて祀られ、字ごとに数ヶ所を数えるところもある。一般にソラガミといわれ、祠を欠くのが原則で大きな岩そのものが神体となつている。またこの地帯では

墓石として埋葬の土盛りの上に大きな平たい石をのせる。この石はヒラジマとよばれ、単なる実用的な意味合いの他に死霊<sup>シ</sup>祖神の憑依する場とも考えられる。このヒラジマが屋敷神に移行する例も多く、さらに『南牟婁郡誌』によると熊野市寺谷の飛鳥神社の沿革は、このような屋敷神→鎮守神（または山の神）→近在八ヶ村の産土神→新宮阿須賀神社より勧請した飛鳥神社というプロセスを示しているが、これに似たような例はかなり多い。

有馬の花の窟は「千古の靈蹟」といわれ、産田神社の神体と仰ぐ巨岩は原始林に覆われて神氣身に迫るおもしろいがあるが、ここは弥生期の噴墓の地ともいわれる。新宮の神倉神社のゴトビキ岩も巨竜のような怪奇な姿をしているが、速玉神社の原始信仰の一つとされている。一方、速玉神社のもう一つの構成要素となつている阿須賀神社の祭神は熊野三山となつているが、本来はこのような勧請神ではなく、在来神としての素朴な地主神を祀つていたと思われる。祭祀化された船祭はこれらの在来神が従来の外來神に屈服して行く一つの相を示すものであろう。

## 八菅修験の歴史

宮 家 準

修験道の研究に於いては従来ともすれば、吉野、熊野、羽黒、彦山、白山、立山など著名な山岳に依拠した修験集団のみ



が注目されてきた。しかし近世期には、全国各地に山伏村と通称される修験者の集落が認められた。これらの山伏村の修験者は近くの霊山で修行したり、特殊な儀礼や芸能を保持していることも少なくなかった。またその伝承や儀礼の中に、中央の修験集団では消滅した中世期の修験道の形態を伝えてもいた。しかしながら現在山伏村の多くは兼業化や過疎化の為に廃絶し、その記録類も散逸してしまっている。

丹沢山系の東端に位置する神奈川県愛甲郡愛川町八菅山は現在も山伏村の面影を残しているさわめて興味深い集落である。

慶応義塾大学宮家研究室では、愛川町教育委員会の委嘱を受けて、この八菅修験の調査をおこなったので、本学会ではその成果の一部を、八菅修験の歴史(宮家)、組織(武見、峰入(福島)の三点にしばって報告したい。なお詳細は宮家進編「修験集落八菅山」を参照されたい。

八菅山は八菅神社裏の瓶塚から発掘された和鏡や念持仏、本殿の仏像の一部、宝物館所蔵の地蔵の木像などから推測すると、平安時代中期頃には成立していたと考えることが出来る。

その後建久二年(一一九一)には海老名季貞が此地に大日堂を作ったとされている。近世期に本耗五雑組によると鎌倉時代初期に、相模国行香郡上守郷(受甲部毛利庄―八菅を含む)の光勝寺に定心と呼ばれる高僧がいたと伝えられている。また正応四年(一二九一)この八菅山に小野余流長喜と熊野本宮長床執行頭秀が峰入したことを伝える碑伝が現存する。さらに当時のものと推定される六体の地蔵の木像もあり、一遍の巡錫の伝説

もある。これらのことから鎌倉時代にすでにこの地が近在に知られた霊場であったことが理解されるのである。

その後八菅一山は一時衰退するが、応永二六年(一四一九)には、光勝寺住職盛管が、足利持氏の援助を受けて再建している。この折の勅進帳が現存するが、それには八菅の名の由来は都卒天から八丈八手の玉幡が下ったのを八本の菅根が受けたことによる。閼基は行基で、釈迦、阿彌陀、薬師の三体を本尊としたが、のちに海老名季貞が大日如来の尊像をまつたなどの縁由が記されている。玉幡の下る話は、八幡信仰とのつながりを感じさせる。

光勝寺は永正二年(一五〇五)焼失したが、一山の努力で再建された。さらに天文十年(一五四一)には後北条氏の神官遠山綱景により八菅山大権現が造営されている。八菅山大権現は上下両川入郷の鎮守で社鎮は方七里に及んだという。以後光勝寺は八菅山大権現の別当寺としての位置を占めるようになる。この頃の八菅山は「後行者本記」に役小角の巡錫した霊場として、大峰、葛城、箕面、羽黒と並んであげられており、当時中央にも知られた修験道場であったことがわかるのである。現に八菅山には天文十七年(一五四八)在銘の役小角倚像があり、天文二十一年(一五五二)には聖護院門跡道増が巡錫している。

江戸時代に入ると八菅山は幕府から六石六斗の朱印状を受けている。また貞享四年(一六八六)以降は聖護院門跡の直末寺院として、元禄十年(一六九七)聖護院から与えられた「定」に

従ってその活動を行なった。当時、八菅山は熊野権現を中心として蔵王、箱根、八幡、山王、白山、伊豆走湯の七社をまつる七社権現に別当光勝寺の名のもとにまとまった本坊二四坊、脇坊二二坊の半農半修験の修験者が奉仕するという形態をとっていた。彼らは室町時代末以来の古式にのっとり八菅山から大山に到る峰入修行を実施し、匠近の信者の依頼に応えて加持祈禱などの宗教活動を行なったのである。もともと宗教活動からの収入は必ずしも充分でなく、生活の多くは寛延二年（一七四九）に開拓した新田や農業収入に依存していた。

八菅山七社権現は明治政府の修験道廃止命により、八菅山、八菅、熊坂、半繩、棚沢を氏子団とする郷社八菅神社となり、修験道は廃止された。しかし近年春の大際に八菅出身の修験者による探灯護摩や火わたりを行なうなど復活のきざしを見せている。

### 八菅修験の一山組織

武 見 李 子

天保十二年の『相模国風土記稿』によれば、八菅山七社権現別当光勝寺は、本坊二十四ヶ坊・脇坊二十五ヶ坊、候人三ヶ坊からなる一山寺院であった。

一山の運営は、本坊中の二院からなる年番によって輪番制で行なわれていた。年番は、山内の進退を司る他、祭事にもたず

さわる義務をもち、国峰修行の折の先達の役割を果たし、山内補任を發行した。この他、一山内には、正月に御年頭の御礼、御祈禱の為に登城する登城御礼役、祭礼の際の役職である粥番、菓子番、御手長、祖師会番等があった。

近世初期までは、これらの役職は比較的平等な順番制によって運営されていた。

貞享四年（一六八六）本山派修験聖護院直末となったことを契機としておこった元祿七年（一六九四）及び享保十四年（一七二九）の座位評論などにより次第に平等制がくずれ、定特な院がこれらの役職を独占するようになっていった。すなわち正年行事職は覚養院、宝喜院の永代職となり、この二院は山内で大きな影響力を持つようになった。宝喜院、覚養院について山内で多くの役職を担当し、修験活動においても重要な役割を果たした正広院・円大院・雲台院・明喜院があり、次に山本院・覚眼院・正満院・教城院・安養院・集向院があった。この他に細々ながらも院跡を保持して年番職を果たし、山内の修験活動に参加した重仙院・滝野院・鏡智院・円宥院・蔵宝院、泉蔵院・吉野院があり、さらには、本坊でありながら年番を勤めえず、院としての機能を果たすことのできなかった円実院・淨実院・明広院・覚蔵院・高蔵院があった。近世末期の八菅山は以上のような五つの階層構造に分かれていた。

八菅山の戸口は、享保六年（一七二一）には三九戸・二三四人であり、約百年後の文政六年（一八二三）には三六戸・一五九人となり、その後は余り変化がなく、戸数三十三・四戸、人

口一六〇人余りで、一戸平均五人の状況が明治迄続いていた。

近世中末期における八菅山七社権現の信者圏は、七社権現を惣鎮守とする下川八五ヶ村、(八菅・半繩・熊坂・棚沢・川入)を中心とし、八菅山七社権現からその地図上で五軒から十軒の周辺各村が主な地域であった。これらの村々は八菅山から一日で住復可能な距離にあり、こうした理由からか、近世の修験諸山に見られるような宿坊的機能をもつ院坊は、山内に存在しなかった。

現存する「検地帳」などから、八菅修験者はかなり古くから土地を保有し、農業活動に従事していたことがわかる。そして、寛延二年(一七四九)には、山内西部地域に新田開墾を行なうとして、近世中期以降は農業従事者としての色彩を次第に強めていった。

以上のように、貞享四年聖護院末寺となって以降の八菅修験は、聖護院と結んだ本坊中の新たな勢力が、天禄七年及び享保十四年の座位争論を通して、一山内で支配的地位を確立していく過程の中で生み出された。そして次第に農民的色彩を強めていくなかで、彼らはその財力を背景に一山の運営に参加していったと考えられるのである。

近世中末期の八菅修験は、周辺地域と結びついた修験活動をするかたわら平常時には在俗衆生と殆んどかわらぬ農民としての生活をしていたのであり、この様な半農半修験的な生活をしていたところに地方修験としての八菅修験の特性を見出しうると言えよう。

## 八菅修験の儀礼

福島 邦夫

八菅修験は丹沢山塊の東端に位置する一地方修験にもかかわらず、明治五年、修験道廃止に至るまで入峰修行の伝統を守り続けてきた珍しい修験である。

八菅山の峰入は残された記録の上からは、ほぼ中世期までさかのぼることができる。当時は春の峰、秋の峰があり、春の峰は二月二十日から、四月八日迄、秋の峰は、七月二十日から、九月八日までのいずれも四十九日間であった。しかし、弘治三年、峰入は三十五日間に短縮され、秋の峰は、永禄三年、中絶したが、春峰だけは続けられてきたのである。

本稿では、峰入修行の過程、修行の際に拜んで歩く三十ヶ所行場の構成に的をしぼり、その中から八菅修験の性格を考えてみたい。

まず、峰入修行の過程をみると、正月の行事が終るとすぐ、前行に入り、二月二十日、二十一日には、祭礼、神木登りかおこなわれる。神木登りは八菅山独特の行事で、神木と呼ばれる高さ十尺ほどの木に、神木先達役の山伏が登る儀礼である。神木先達は翌年正大先達に昇進する。神木には、十界をあらわす十段の切りこみがあり、この儀礼は、山伏の峰入修行全体を象徴する儀礼であり、また山伏の地位昇進の儀礼としての意味を

持っていた。祭礼の後、すぐ胎内行というこもりの行に入つた。三月十八日からは、駆碛といつて山駈けの行に入る。このようにしてみると修行全体は、「物忌み」→「祭礼」→「こもり」→「山駈け」という見事に一貫した構成を持っていたことが理解できる。

次に、七宿、三十ヶ所の行場の構成を見ると、宿所に境に、地形的にも三段階の構成になっていることが知られる。

(1) 八菅山につらなる低い山塊、修行の導入の部分（一番禅定宿から四番多和宿まで）

(2) 八菅山の西山、華嚴山に連なる山塊、（五番、平持宿から、十番、寺宿まで）

(3) 大山に連なる山塊（十三番、児留園地宿から、三十番大山白山不動まで）。

次にそれぞれに祀られた崇拜対象を見ると(1)の部分では、弁財天、稲荷、地藏等のいわば、「民俗信仰的な神格」が多く、(2)の部分では、薬師、釈迦、観音などのいわば「仏教的な諸尊」(3)の部分では圧倒的に、天童、童子が多く、いわば、「修験の守護神」といった神格が崇拜されている。

この行所の構成は(1)導入(2)展開、(3)本格的な修行といった三つの段階を成し、一貫した構成をもっていたことが理解されるのである。

以上の峰中修行にみられる八菅修験の特徴を見ると、(一)地域の民俗信仰との結びつき、(二)、八菅修験の独立性という二点の特長があげられる。

(一)についていえば、まず、八菅七社権現は八菅、半縄、熊坂、棚沢、川入の下川入五村の総鎮守の役割を果たしていた。さらに祭礼に見られるような厄よけ、また、拝殿に祀られていたビンズル尊を雨乞いの祈願のために中津川に投げこむなどの民俗信仰を集めていた。さらに峰中修行の行所では、二番、幣山から五番滝本まで、さらに八番、経石嶽などは、それぞれ所在の部落の民俗信仰を集めていたものである。

(二)に関していえば、八菅の院坊に生まれた男子は必ず、13才になると峰入をしたと伝え、入峰修行現参度数帳といわれる文書にあらわれた入峰者の構成をみても、入峰者の総勢は十二人から二十人どまりで、他山の山伏、行者、あるいは構社の参入はみられない。近隣の犬山修験、富士の村山修験などのように講中をひきいる先達として、宿坊を営み広い民衆の信仰を集めていた修験とは異り、八菅修験は、半農半修験の生活を営みながら、ひそやかに、入峰の伝統を守り続けてきたのである。換言すれば近世の杜寺参詣、諸山参拝の影響をうけず、中世以来の作法にもとづく峰入を守り続けてきた山伏であったといえるのである。

カミサンの職能者とその信者について

佐藤 憲 昭

この報告は、岩手県釜石市に在住しているカミサンの職能者(拙稿・本誌・二三四号・一九五頁参照)のうち、特に女性の職能者である「田村ガミ」を取りあげ、田村ガミとその信者との關係を報告するものである。

さて、カミサンの職能者は、通常、依頼者の不幸の原因が死者の霊の障りによるものであると判断したときには、寺院で供養をせよというように指示し、そうすることによって解決を見るところ、一つのセオリーがあるように看取される。ところが、田村ガミの場合には単に寺院へ行くように指示するだけではなく、依頼者を高増温泉にも行くように指示するものであり、温泉を利用しているという点が他のカミサンの職能者と異なるところである。

田村ガミが利用している高増温泉は、青森県北津軽郡にあり、高増神社の境内にある温泉である。この神社はかつて田村ガミが修行をしていたところであり、本山と仰いでいる神社である。そこで、高増神社とその境内にある温泉の成立について安田家から聞いたことを若干述べておきたい。

昭和五年、安田健之助氏の家の玄関の白壁に丈七尺ばかりの画像があらわれ、大騒ぎとなった。画像があらわれてから誰い

うとなく神様であるとして信者が集まるようになり、この壁を切り抜いて、堂を造ってこれを御神体として祭った。(これを母体として今日の高増神社となるのである)。その後も不思議な靈験が相次いで起っていった。こうしたことから、近在のゴミソ(IIシャーマニックな職能者)たちの間でも評判となり、ここを聖地と見なして、修行をするゴミソが数多くあらわれるようになった。田村ガミもそうしたゴミソの一人であった。

昭和二十二年、三十一才のとき田村ガミは、岩手県釜石市の現在地に「高増神社釜石分社」を開くことを許され、オガミヤとして独立したのである。独立後も年間、通算すると一カ月くらい本山の高増神社へ毎年参詣に出かけていた。

高増神社では、昭和三十年と三十五年に神のお告げがあり、ボーリングしたところ温泉が湧出した。こうして現在の高増温泉ができあがったのである。

この温泉は、青森県衛生研究所が昭和四十年七月に分析した結果によると、「浴用適応症」としては「疲労回復、胃腸病、皮膚病、婦人炎性疾患、外科疾患、糖尿性動脈硬化症、血管攣縮性脱疽、下肢潰瘍」、また「欲用適応症」としては「胃腸病、腎臓病、軽度の消化器疾患」に効果があることが明らかにされた。

このようにして高増神社は「信仰の場」であると同時に「湯治場」としてもその名が知れわたるようになり、今日に至っているのである。

さて田村ガミは、依頼者として自分の所を訪れた人の中か

ら、高増温泉で癒る見込みのある人には、自分の信者として高増温泉に送りこんでいるのであり、この温泉によって治癒した田村ガミ信者は数多い。

現在の田村ガミは、第一人称で神意を伝達するという霊媒的性格を失ないつつあるので、現状としてはシャーマニクな能力で信者を獲得するというよりも、依頼者を高増温泉に送りこみ、その結果、信者を獲得するという状態にあるといえるのである。つまり、田村ガミにとって高増温泉とは、信者を獲得するための重要な場であるのだ、という点を指摘することができ

る。他方、信者にとって高増神社（温泉）とは、湯治を中心としながらも、わずらわしい人間関係その他から隔離された非日常的な場であると受けとめていることが看取されるのである。

これまでの報告によって、田村ガミとその信者との関係は、高増神社、高増温泉を媒介として成り立っているという点、若干明らかになったのではないかと思われるが、詳しい報告並びに分析は他日を期したいと思う。

〔付記、この報告は、昭和五十三年度文部省科学研究費、総合研究(A)「日本のシャーマニズムに関する調査研究」(代表、愛知学院大学小口偉一教授)の成果の一部である。〕

## シンガポールの女性シャーマンの 職能者について

佐々木 宏 幹

シンガポール国(一九六五年八月マレーシアから独立)は中国人、マレー人、インド人、パキスタン人、スリランカ人その他から成る多民族国家であるが、総人口二、二四九、九〇〇人(一九七五年七月現在)の実に七六、一%を占めているのが中国人であり、彼らは政治、経済、社会、文化の各領域で優勢な地位を保っている。ここでとりあげるのは中国人の女性シャーマンの職能者についてである。

中国人社会において童乩(Tongji)または童乩(Ki-tong)と呼ばれる職能者は「トランス状態において守護神を自らに憑依させ、一定の時間神として呪術―宗教的役割を果たす」点に、他の諸職能者と異なる特徴がある。童乩には男女あるが、男性が圧倒的多数を占める。彼らの正確な数は不明であるが、その廟は一説には数百廟と推定されているから、他の諸職能者に比して著しく多勢であると見られる。中国人の神教(Shenism)必要に応じて種々雑多な神・仏・諸霊を糾合・崇拝すること(1)的性格を典型的に表現しているのが童乩であるとされている。彼らの呪術―宗教的特質はトランスにおける神靈憑依にあるが、その役割は司祭・託宣・卜占・治病・カウンセリ

ング等である。彼らは中国人社会の諸職能者中最も重要な存在と見なされている。<sup>(5)</sup>

以下ではこれまであまり明らかにされていない女性童乩の主な性格・特徴について男性童乩の場合と比較しながら述べる。

(1)筆者の調査による限り、すべての童乩が巫病の体験者であり、召命型入巫と目される。発病は男女とも十代から二十代前半が多く、精神身体の異常と幻覚、夢を通を通しての神仏の示現が続く。期間は男性の場合四十九日間と定型化されているの  
 たいし、女性は各人各様である。童乩が誕生すると、親戚、友人、知人が援助して組織を作り活動を開始する。女性童乩はその地位にある間結婚を許されないこともある。

(2)男性の童乩廟は小さくて粗末な仮小屋の観があるが、女性童乩の廟は概して堂々たる堂宇を誇っている。その理由の一つは女性童乩の絶対数が少なく、依頼者・信者は女性が多いから、女性童乩廟の方が経営的に楽であるという点であろう。

(3)他の理由はシャーマニクな活動期間の差異に求められる。男性童乩は三十代半ばで霊能力の薄弱化に伴い現役を引退し、普通の仕事に戻るにたいし、女性童乩は五十代でも役割を果たす。男性童乩の廟は一代限りで放棄されるのにたいして、女性童乩の廟は弟子の一人によって相続されることが少なくない。廟に預けられた何人かの幼女子を育てる間に、一人でも巫病経験者ができれば、彼女が後継者にされる。女性童乩の方が長期にわたって霊能力を保持するゆえに、経済的にも子弟育成上も有利であるといえよう。

(4)男性童乩は俗的な定職に従っており、自宅から廟に通うの  
 たいし、女性童乩は廟内またはその一部に住んでいるのも、右の事情と関係していよう。

(5)なぜ男性童乩は早く引退し、女性童乩は老令までその地位に留まるのか。恐らくその主な理由は、神がかり々における両者の差に求められよう。男性童乩のトランスは猛烈であり、激しく痙攣し跳躍し、身心の消耗度が高い。女性童乩のそれは極めて静穏で暫時瞑目するのみで憑霊状態になる。前者は上半身裸で武器などを用いるのにたいし、後者は式服を着け線香などを用いる。

(6)総じて男性童乩の守護神は閻帝のような猛々しい神で、憑霊の間に彼は神威を示すためわが身を刀で傷つけ頬に真鍮の棒を刺し通したりする。女性童乩のそれは観音が多く男神もあるが観音と対になっていることが少なくない。女性も舌や指を傷つけたりするが一般に温和である。前者は武烈を後者は慈悲を象するといえよう。

(7)現役を退くと男女童乩とも「ただの人」になる。かつての女性童乩が若い弟子に仕えていることもある。童乩は、神の一時的な容れものなのである。(本稿は昭和五十二年八月〜十月に行なわれた文部省科学研究費による「東南アジアの華人社会における宗教文化の調査研究」八代表窪徳忠立教大教授の成果の一部である)。

注(1) V. Wee, 'Buddhism in Singapore', in: R. Hassam (ed.)

Singapore: Society in Transition, Oxford, 1976, P. 173.

(2) A. J. A. Elliot, Chinese Spirit-medium Cults in Singapore, London, 1956, P. 27-29.

(3) L. Comber, Chinese Temples in Singapore, Singapore 1958, P. 6.

(4) この組織を「community」と称してゐる。

### 沖繩多良間島のヒヌカン信仰

窪 徳 忠

沖繩県下の竈神は、ウカマ・ヒヌカン（沖繩本島）、オカマガム（宮古島）、ヒナカン（石垣島）など、さまざまな称呼があるが、多良間島ではヤヌカムとよばれている。以前は、赤土をこねて造つたもの——ときには石——三つを鼎形においた原初の竈そのものを神体としていたが、竈の改良に伴い、竈後の壁に棚を作り、そこに香炉をおくように変つた。現在では、コンロの傍か周辺に香炉をおく。従つて、以前から、沖繩本島の一部のように、香の後方に三小石をおき、竈神の神体とするとはなかつたらしい。造竈用の赤土は、自家の屋敷内の人の踏まない場所から採り、あまり神聖視されていない。このことは竈神をギレ——カネ——と結びつける説の一反証となるように思われる。

多良間島でも、竈神を三名とみる人もいたが多くは一名と考へている。竈神の姓名や三石の名は知られていない。人々は竈

竈神を女神らしいとのべたが九三才の老婆は門神、竈神と三人兄弟だと告げたから、元来は男神とされていたのではないかと推測される。

県下の多くの地区では、竈神は華南地方、台湾、香港、シンガポールなどと同様、旧一二月二四日に上天し、大晦日か旧一月四日に下天すると信ぜられているが、多良間島にはこのような伝えはない。一般的には、竈神は上天しないと考えられているが、一、二、毎月朔望に上下天するとのべた人があつた。また、一月一六日に竈神が家族の人数を数えて天に報告するといふので、家族の人数分の著と餅を供えて祀る。これらの点は、県下の他の地区との著しい相違点であり、中国の竈神信仰の伝播しなかつた由を物語つていゝであろう。竈神の祭祀は、毎月朔望、一月一六日のほかに、元旦、旧三月三日（社日）、盆、春秋の彼岸、八月一五日、豊年祭、旧九月の願ほじきの日、冬至、大晦日などに行なう。この点も他の地区と異なるが、結婚、誕生、死亡などの際に竈神に報告することは、他の地区と同様である。また、すべての行事は、竈神の祀りから始めるということからみると、多良間島では竈神を他の地区以上に重視しているように思われる。祭祀の際の供物は、各祭祝日および各家によつて多少の相違があるので、くわしい紹介ははぶくが、ただ、毎月朔望の供物が塩、天麩羅、吸物、焼魚、酒などで、他の地区に比してきわめて丁寧であることを指摘しておきたい。なお、この両日には、すり鉢に水を入れて供える。竈神を火の神としている反映であろう。供物に関連して私の注意



をひいたのは、使用する線香が、他の地区のように沖繩線香ではなくて、内地の線香であったことだった。これは、沖繩県としてはまことに珍しいことだが、今回の調査ではその理由および起源は聞きだせなかった。

祭祀者は、一家の主婦である。祭祀の目的は、家族の繁栄・健康、豊作、火の用心だが、火の神としての性格がかなり強く認められる。しかし、山で道に迷った折、附近の小石三個を拾ってその上にすわり、竈神に祈れば無事に帰ることができるといわれているから、人間の生命を守る神ともされていることになろう。

タブーとしては、竈前で悪い言葉を使うこと、火掻棒で子供を叩くこと、子供を叱ること、夫婦喧嘩、おこることや、竈を踏むこと、竈上に汚れ物をおくこと、大声をだすことなどが、これらは他の地区のタブーと大同小異である。

以上によって、多良間時島の竈神信仰が他の地区とかなり相違していることが窺れるかが、とくに道教の影響の有無がその中心のように思われる。そこで、多良間島には、道教の竈神信仰と習合する以前の、沖繩県なりの火神信仰が色濃く残っているのではないかと考えている。(なお、拙著『増訂沖繩の習俗と信仰——中国との比較研究——』を参照されたい)。

## ラマ教図像の一考察

——金剛薩埵 (Vajrasatva) と持金剛 (Vajradhara) を中心として——

頼 富 本 宏

仏教図像学は独自の発展を上げてきているが、未だ残されている問題点も少なくない。とくにラマ教と呼ばれるチベット(蒙古も含む)仏教の図像学的研究に関しては、実際の用例に接する機会が減少したために、我国では逸見梅栄博士などのごく一部の業績を除いては必ずしも研究が進捗しているとは言えない。

ところで筆者は、昭和五十二年(第一四高野山大学ラマ教文化調査団)、五十三年(第一回種智院大学ラダック調査団)にわたって、インド西北端のラダック地方を訪れる機会を得た。ラダック地方はネパール、ブータンなどのヒマラヤ諸国とともに現在でもラマ教が生きて活動している数少ない地方である。

現地では数多くの壁画や彫刻を調査し、いくつかの新しい知識を得ることができた。その一、二の例については後述するが、と同時に普段文献資料に携わっている者にとっては一つの大きな疑問が浮び上ってきた。それは文献資料と実際の図像表現とが必ずしも一致しないことである。もちろん身色や持物など細部まで規定しており、しかも現実の図像とよく一致する資料がないわけではない。しかし現在我々が利用している文献資

料がオールマイテイでないことは歴然としている。たとえば、グヒヤサマージャ尊の身容等については基本聖典であるグヒヤサマージャタントラ (Ghiyasamaja-tantra) に言及がある。けれどもその明妃 (女性配偶者) の名前等に関しては記す所がない。つまり現実の図像は、経典や儀軌の記載以外の内容を多分に含んでいるのである。

これは一つにはテキストそのものに発展段階があつて、我々が利用しているテキストの種類にも依つてくる。また図像そのものにも時間的、もしくは空間的要因に基づくヴァリエーションが出てくることは当然である。十二世紀の図像と十九世紀の図像とでは差異があるのが普通であるし、さらに中国の影響の強いブータンなどの壁画と、カシミール色の顕著なラダックとくにアルチ寺) のそれとを同月に論じるわけにはゆかない。

筆者としてはこの事実を認識した上で、両者の関連を少しでも結びつけてゆきたいと考える。すなわち一方の領域でのみ論ずるのではなく、常に他方を意識して研究すべきではなからうか。そのための一つのステップとして、今回はラマ教図像の上で重要な意味を持つ金剛薩埵 (Vajrasattva) と持金剛 (Vajradhara) を取り上げたい。

両者の成立発展に関しては問題も多く、紙面もないのでここでは触れない。一方、図像内容に関する記述という点から考慮すると、持金剛の身容等についての言及が非常に少ないのに対して、金剛薩埵に関してはアドヴァヤヴァジュラ (Advayavajra) の「五種の形相 (Pañcakāra)」に次のようにいう。

「金剛薩埵はフーン (Hūm) 字から生じ、白色、二臂、一面で金剛杵と金剛鈴を持ち、意をその本質とする。」<sup>(2)</sup>  
 そこでラダックで見られた図像を参考にして両者の対照を行うと次表のごとくになる。

	身色	持物	印相
金剛薩埵	白 (金色)	右金剛杵 左金剛鈴	右手を胸前、 左手を膝上。
持金剛	青 (金色)	右金剛杵 左金剛鈴	左右の手を 胸前で交叉する。

文献の上でも両者の区別は必ずしも明瞭ではないが、図像学からも一応の区別はつくものの身色も印相も例外がある。しかし金剛薩埵が第六の部族仏 (Kula-buddha) となるのに対し、持金剛にはその例が乏しく (本初仏はあるが)、またヘーヴァラジュラタントラ (Hevajra-tantra) に見られるように、持金剛が阿闍梨と近親性を持ち、とくに成就者 (siddha) などの相承系譜に登場するのに対して、金剛薩埵にはその傾向はなかった。以上から、両者の間にも、やはり文献的にも、図像的にも何らかの相違点があったと考えられるのである。

〈註記〉

- (1) 逸見梅栄、『中国喇嘛教美術大観』、『仏像の形式』
- (2) 拙稿、「Advayavajra 研究 I」、『密教学』14・13号

## ソ連・モンゴルの仏教

宮坂宥勝

一九七三年八月九月の訪ソ、一九七八年六月の訪ソ・モンゴルの報告をしたい。

モンゴルには古代にシルク・ロードを通りウイグル仏教が入ったというが、クビライ・カン王朝の十三世紀に国教とみなされ、十六世紀以後モンゴル全土にひろまった。十四世紀のゾンハ(チベット名、ツォン・カパ)の黄帽派の流れをくみ、ゲル(包)様式の小型の移動できる寺院が各地に建てられた。

一九二一年スフバートルによる革命以後、エルティンゾー寺院、アンモルバイソルラン寺院は国家的に保存されている。現在のモンゴル人民共和国の仏教センターは、ガンデンテクチンリン寺院(通称、ガンデン)で、一八三八年に首都ウランバートル(旧名、ウルガ、中国名、庫倫)のガルカ丘に創建された。僧院には仏教・天文・医学の分科大学が併設され、モンゴル仏教最大のセンターとして活動を開始した。

現在、ガンデンは五カ寺構成で、第一の寺院はモンゴルの活仏五代、化身ボグダの發議で建立され、カンジュル部一〇八峽は一九世紀に紺紙金泥で書写された。第二寺院は金剛多羅(M. aistara)寺で、一八四〇—四一年建立。本尊は一六八三年にリンポチェ・ドツウナバザルによって造立された金剛多羅菩薩

像である。第三はドツウー寺院。第四はディディンポヴラン寺院で、これは当初、書庫・図書館とし建てられ、第八世ダライ・ラマもここに滞在したことがある。第五の建物は革命後一九五二年に建立され、これが現在の図書館として機能し、クローン版(フレイ版、ガンデン寺版とも)をはじめ数種のモンゴル語大蔵経、チベット大蔵経各版五万帙以上を所蔵する。七十名以上のモンゴル仏教学者の著作もすべて、これに含まれる。一九五八年に世界平和を祈念して、広場に仏塔が建立された。また近年、大迎賓館—二百名を収容できるモンゴル最大のゲルが完成した。モンゴル仏教会長はガンデンの首席ハンボラマゴンボジャップ師である。現在、ウランバートルには二百名のラマ僧がいる。ちなみにこの首都の人口は市内だけで二十二万、近郊合せて三十四万程である。ガンデン仏教学院には五十名の学生がおり、そのうち、十名はソ連からの留学生である。なお、来年六月、第五回ABC P大会がガンデンで開催される予定である。

ソ連仏教のセンターは、ブリヤート自治共和国の首都ウラン・ウデの郊外西北四〇キロの地点イボルギンスキーにあるイボルギンスキー(俗通イボルガ)ダツアンである。一九四六年建立であるが、昨年三月焼失し、直ちに再建に直手して三カ月で完成した。寺内に四十名のラマ僧、他に、イボルガ地区に五十名、あわせて約九十名、寺務職員とも百四十名いる。チタ市にはチタ地区の大本山がアゲンスキーにあり、アガンダツアンとよばれ、イボルガにつぐ大寺院で、チタ地区には約六百名の

ソ連のラマ僧がいる。大部分はブリヤートの出身だという。現代のソ連仏教会長はイボルガ・ダツァンの首席ハンボラマ・ゴンポエフ師である。ソ連仏教会の本部事務局はモスクワにあり、事務局長はドゥルマ女史。

ソ連仏教はモンゴルから三百年前にブリヤート地方、とくにザバイカルとよばれるバイカル湖の東側の地方に伝播した。現在でも百六十万のブリヤート民族の多くは仏壇をもち、仏教徒である。コルホーズ（国营農場）の住宅に釈迦如来、多羅菩薩、十一面御音などを祀っている。ブリヤートの仏教僧はかれらの一生の通過儀礼に關与する。西ブリヤートのヤルタ（ブリヤート語でゲルを意味する）には仏壇はない。が、かれらもイボルガ・ダツァンの主要な仏教行事には参加する。いくらかシヤーマンも残っている。それは生活習慣であり、またブリヤート仏教の現世利益の面にはシヤーマンの思考も若干認められる。生活習慣だから、ソ連政府は一切干渉しない。イボルガには正月十五日間の新年迎え、夏の弥勒祭りなど六つの主要な年間行事がある。経典はチベット語またはブリヤート語で読む。信者の寄進は何らかの形で社会に還元する。これはモンゴル仏教も同じである。ただし、モンゴルでは唯一の宗教は仏教であり、ラマ僧は徴兵免除を受ける。ソ連仏教徒はエニセイ河上流域地方のトゥーア族十二万、カスピ海北岸地方のカラムウイク族二十万である。前者は古い時代のトルコ語を用い、カラムウイク族はモンゴル系の言語を用いている。

### 奄美村落の祖先崇拜

——加計呂麻島、西阿室調査から——

安齋 伸

九学会連合奄美緑合調査の一環として、一九七七年九月の調査に引続いて、一九七八年九月も加計呂麻島、西阿室の全世帯宗教調査を実施した。

この部落においては戦前まで続いた伝統的な部落祭祀であるノロ神事が、戦後は全く廃止され、里地区にあったトネヤも取り払われて小学校の教員住宅となり、七十七年度の調査で「神山のおぼつ神を拝みますか。」との設問に対して、部落の七十九世帯のうち七十六回答世帯の中で、拝むと答えたものは僅かに四世帯（五、四％）にすぎなかった。

七八年度の全世帯は一年間の増減があつて八十世帯となり、回答によつて、宗教所屬別にこれを分類すると、カトリック十三世帯、大本教四世帯、創価学会五世帯、その他の宗教四世帯、無宗教五四世帯となるが、ノロ神事の崩壊と対照的に、宗教所屬無宗教の別なく、多くの家が位牌を安置し、これを崇敬しているのである。

七七回答世帯中、位牌を安置している世帯は五十九で七十六、六％を占め、無宗教を表明する世帯でも三十九世帯（七十六、五％）が位牌を安置していることがわかった。

この部落にも、またこの島にも仏教寺院はなく、葬儀も仏教と関わりなく行なわれている地域であるので、位牌に戒名や法名が記されている例は僅かに三件のみであり、その内訳は奄美本島古仁屋の本願寺よりのものが二件、大阪の本念寺よりのものが一件であった。

残りの大多数の位牌は故人の姓名、生年月日、死亡年月日を記した簡素なもので、位牌における崇敬の対象は、世帯主からみて先祖代々二十二、祖父母五、祖父六、祖母ナシ、両親二十一、父親五、母親三、夫十二、妻二、子供四、兄弟姉妹九、親族四、計九十三件であり、そのうち夫方のみ七十一、妻方のみ十五、双方七であり、夫方の故人の崇敬が顕著である。

また、この結果からみると先祖代々二十二、両親二十一に対し、祖父母は夫方四、妻方一、祖父は夫方六、妻方ナシ、祖母は双方ナシと崇敬対象となる祖父母の件数はかなり少く、ここでは祖父母は先祖代々の中に融合されている観がある。

位牌の安置率を宗教別に見ると、カトリック十一世帯でカトリック全世帯の八十四、六%で十字架を記した位牌はカトリック教の定着化を示している一例と言えよう。

大本教は一世帯で大本教世帯の二十五%を占めるのみであるが、これは大本教においては信徒の位牌を本部で祭ってもらい、自宅にはおかないのが通例であるからとの回答であった。

創価学会は五世帯全部が安置しており、その他の宗教では三世帯七十五%であり、無宗教表明世帯は前記のごとく三十九世帯、七六、五%の安置率を示している。

七七年度の調査では、家庭内に安置した位牌や神に対する信仰実践度を調査して、回答世帯の八十二、九%が「毎日拜んでいる」という回答を得、無宗教表明層においても七十八・三%という実践率が得られたが、七八年度の調査では、どんなことを念ずるかを調査して次のような結果を得た。

その回答から、位牌に向けての部落民の念願は「安全」「健康」「幸福」「先祖への思慕」「感謝」「拜むのみ」と分けられるが、健康祈願が最も多く二十九件、拜むだけが二十件、安全が十五件、幸福が七件、祖先への思い三件、感謝が二件であった。

個人、家族、社会のいずれのためかに関しては自分自身のためが五件、家族一同のためが四十二件、社会のためが六件と、現実的な家族の健康、安全を願うものが最も多いことが注目される。

拜むだけとの回答に「南無阿弥陀仏」と称えるというのが七件あり、仏教と一応縁のない村にその影響が見られたことは興味深い。

#### アイヌのツスとイタクの口寄せ

#### 菅井大果

アイヌの宗教は、カムイノミ(祭祀)と、ツス(シヤーマニズム)が不可分に絡み合ったものである。イオマンテ(熊送り

熊を送る、行かせるの意)は、コタンの領主が熊神がその肉や皮を土産としてコタンを訪ねてその客になる所作をしたが、その歌詞が後にユーカル(神謡)となった。ユーカルは元來は獲物の熊の真似をすることから来た。それは熊神がシャーマンの口を借りる誼宣の歌である。今日ではカムイノミには女性は関與せず、シャーマンの機能を受けもつが、かつては領主はシャーマンであった。シャーマンは人間臭い神、半神半人の中間的存在であるが、コタン、ユルクル(コタンを所有する神)、サマイクル(シャーマンをいう神)等様々な名をもつ。シャーマンはかわうそと關係をもつが、かわうそがもの忘れの名人(イヨ・イラブ)で、その状態がシャーマンがトランスに入つて脱我状態になるのと似ているからであらう。

日高国平取町中貫別ニ風谷コタンの木村コヌマタン(九十才といふ)との面接。彼女によると、彼女が十才の時、父親が瘡で死んだ。父は彼女が特別な性格と、常人にない起能力をもつといひ残した。その死の直後に彼女は半盲になった。ある時彼女は、いなきびを切りに山に入った。山中で彼女はシーチカッブという鳥が、焼けただれた蛇を口にくわえているのを見た。山から帰ると彼女の目にかさぶたができて盲目になった。彼女がツスを始めたのは三五、六才からである。

彼女のツスはこの奇妙な経験に基付くが、それで父の死という人生上の重大問題と、盲目という身体上の変化と、超自然的呪力の感得を動機としてツスを始めた。(召命型シャーマンである)憑霊は漠然と蛇であるが、それは一般的な憑神で、その

異常な姿に呪力を感得した。それは彼女が生れながらもつて生れた憑き物である。つまりツスはその素質による。彼女は多量の焼酎を飲んだのち、巫術(イナウ)で自分の体を、始めは軽く、徐々に強く打った。これらは呪熱をえるためである。それから始めは小さく、やがて大声でツス・シノツチャを語つた。更に彼女は私の全身をさすり、イナウでたいた。それは私の体に呪力を起すための所作である。人間が病むのは悪霊の体内浸入により、それを防禦する呪力がないからである。アイヌのシャーマンはツス中は脱我状態になるが、終つてからは自分が何をいつたか解らず、常人と変らない。ツスはヒステリー反応としてのイムとは異なる。

アイヌのツスは特別な素質によるのに対して、イタコの口寄せは世襲的技術の継承により、一種の芸能になつてゐるが、両者は共にトランスになりうると思う。(エリアーデへの反論)それはシャーマニズムが異常性に関わるのではなく、超自然的なものとの触れ合いだからである。

両者の相異点は、1、アイヌ・シャーマンはイタコのように弟子をとらず、加入儀礼、祭文等の特定の形式をもたず、専らシャーマンとしての素質による。2、ツス・メノコは特定の憑霊はせず、それを象徴するものもない。自然に象徴される力そのものに憑かれるマナイズムである。3、ツス・メノコが行うは専ら神口と生口であつて、死口(新口、古口)はない。従つてイタコのような口寄せは行わない。ツス・メノコに死霊が出るのは例外である。イタコによると、死霊は肉体を離れた

アニマとして山に住み、さまよい動くアニミズムで、霊と肉の二元性が認められるが、アイヌの場合には、アフルンバル（あの世の入口）の伝説にあるように、他界においても死者の生活は、現世と一元的に連続しているために、死霊を絶対的に恐れる。イタコは死霊を招き寄せることによって、庶民の、こわいもの見たさの心理に依えている。しかし両者には、現世利益の共通性があり、それを単なるヒューマニズムではなくて、超自然的なもの呪力に見出ししている。

沖繩の下げ仏壇

——古宇利島の事例より——

喜多村 正

一般に沖繩社会では男系血筋が重視され、この血筋に連なる先祖のみが崇拜の対象とされている。しかし、このコンテキストからはずれた縁者は完全に打ち棄てられているわけではない。地域によってサゲブチダンともスバガンストとも言われる慣行はこのような縁者に対するものである。正規の仏壇や位牌とは別に、屋内の下手に（通常は台所脇の小棚などに）はずして置かれるためにこの名が付けられた。現在、この種の位牌は、各地の寺院に委ねて預ってもらうため、次第に姿を消しつつあるが、幸いに古宇利島は未だ多くの下げ仏壇が見られたため、下げ仏壇の実態を通して沖繩の祖先崇拜のあり方をさぐってみ

たい。

古宇利島において位牌に祀られている者を大別すると以下のように分けられる。

(一) 現世帯主から見て、男系血筋で結びつき、かつ直系親族の条件を満たす血縁者およびその妻。これは、沖繩社会において正規に先祖として崇められ、また崇めるべきとされる者であり、古宇利では本位牌として仏壇の中央に置かれる。

(二) 当該の屋敷に累代住みついできた者の位牌。当該の家が過去に絶家再興されていたり、あるいは他門中より入り婿が入っていたりすると、現当主と男系血筋を異にするために、その時点以前の屋敷先祖の位牌は(一)の位牌の東側(上手)に並置される。

(三) 男系血筋で結びついているが傍系である縁者の位牌。これは二形態に分けることができる。一は当主の兄弟(次世代から見れば父方の叔父)を(一)の位牌の西側に並置したものの。分家創立して子供ができたが、その子孫が絶えたり飛出したために、その位牌を同じ男系血縁である兄弟や甥が一時的に預っている場合である。その二は、次世代において、改めて該家から二、三男が分家するに際して、本家に一時的に預けられていた位牌(大概は叙父の位牌)を分与される場合であり、彼らはその傍系親族を元祖として崇めることになる。

(四) (一)や(三)に表出されているような祖先崇拜の理念にそぐわないが、個々の家庭の事情によって祀らざるをえなくなった故人の位牌。このような縁者は下げ仏壇として祀られる。

下げ仏壇にされているのは女性もしくは女性を通じての縁者である点で一致するが、それ以外では、もつとも多く下げ仏壇にされているケースは、結婚したものの子供ができなかったとか、娘のみであったために男子継承者を持たない女性の場合である。男子がいまいま何らかの事情で嫁先から生家に戻って他界すると、その女性の位牌はそのまま生家で下げ仏壇とされ、墓も家の墓とは別にされる。男子を産まぬまま嫁先で没した場合、その女性の位牌は嫁先で下げ仏壇にされるが、相当年月を経過して、この位牌が生家に戻されてくることが多い。やはり生家では下げ仏壇として祀られる。この位牌の移し替えに契機を与えているのがユタ(巫女)の託宣である。

子なくして死んだ女性に対する死者祭祀の上での処遇、その位牌の移し替え、これが下げ仏壇の慣行を確立させていった原点と思わ出る。しかし、内縁の妻とか後妻、あるいは先妻の連れ子(女子)から関係不詳の者にいたるまで下げ仏壇は種々雑多のケースを含み込んだものである。下げ仏壇にされるのは、「シジ(男系血筋)の通らない人の位牌」という一般的意識によっている。換言するならば、沖繩における祖先崇拜の理念にそぐわぬ者、とのネカディブな原則によるものである。原則がネガティブであるがゆえに、どのような関係者が下げ仏壇とされるかは個々の家庭の事情によって決まることになる。

いずれにせよこの慣行が生み出された背景として、男系血筋重視の性格を厳格に遵守しようとするれば、その理念から峻拒された者をはみ出し者として処置する方法が考慮されねばならな

い。死者祭祀というのはそもそもそのような性質のものであり、したがって沖繩における死者祭祀としての祖先崇拜はこのように下げ仏壇という形式を反面に持つことによって支えられていることになる。

## 青木磨崖梵字群の研究

齋藤彦松

### 一 序

九州は熊本市に近い玉名駅より約十分菊池川畔に程近き、青木の聚落の熊野座神社境内で東面する大岩壁に、この梵字彫刻群が現存する。この研究は是等の宗教文化的解明である。

### 二 研究の為の基礎事項

- 1 名称 青木磨崖梵字群
- 2 所在地 熊本県玉名市青木
- 3 建立(製作)時代 推定吉野期
- 4 磨崖の岩質と対象の範囲 凝灰岩 [11]、高サ約六米 横長約十五米 範圍内の梵字
- 5 参考文献

### A 熊本県玉名郡誌

B 昭和四十六年田添夏喜『青木磨崖梵字群』

C 昭和五十年齋藤彦松『双圓性海塔信仰の研究』S.P.No.42  
D 昭和五十三年齋藤彦松『俱哩迦竜不動明王信仰の研究』



S.P.No.38

6 指定 A 昭和四十四年玉名市重要文化財。B 昭和五十一年熊本県史跡

三 磨崖梵字群の現状

現梵字群の北方岩壁が欠落して居り、伝承では更に約二十米連続していたと云ふ。欠落部にも梵字が刻されていたと推定され、梵字破片が残存する。

四 梵字の影式

1 梵字の文字種と書体 インド文字で, Siddham (悉曇) 2

彫刻法 イ葉研彫り ロ扁平陰刻

五 梵字群の内容と信仰

この梵字群の内容は「種子」と「真言」とからなり、その発音、信仰内容等はグループ毎に右方より左方に及んでいる事とする。

1 発遣釈迦と迎接弥陀

① bhah バク釈迦(発遣) 浄土へ送る

② hrh キリク弥陀(迎接) 浄土へ迎えとる

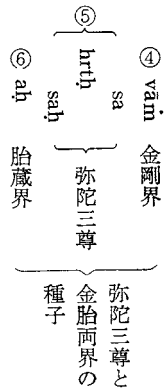
2 俱哩迦竜不動明王信仰

③ 推定 hmam 字を竜形にして劔に纏繞するの図 (二)

5' D.S.P.No.49 を参照)

3 密教の弥陀信仰

日本の弥陀信仰には法然、親鸞、一遍等のそのの外に密教内の弥陀信仰があり、その遺品も多くみられる。



梵字で弥陀等を表現する事が既に密教的であるが、この五字の配置は、金胎の両界に支えられ保証された弥陀信仰、別言すれば密教根本教理を基盤とした弥陀信仰対象を表現したものと推定される。是は本梵字群の中心と推定される。

4 箴(オン) 字信仰

⑦ um この文字はウンとなっているが、日本ではヲウンとも発音(南天音)されたので所謂の箴字オン字と推定される。庵字には多くの信仰内容が箴められている。要記すると庵字は一切陀羅尼の母であり、諸仏菩薩これより出現し毘盧遮那仏(大日如来)の真身であるとの意が經典に記されている。Saito Print No.38 「日本に於ける庵字信仰の研究」を参照

照

5 釈迦薬師信仰

⑧ bhah バク釈迦

⑨ bhah バク釈迦

この両梵字は並んで刻出されて居り日本での代表的信仰対象の表現とみられる。

6 双圓性海塔塔信仰

⑩ Khan hum ra vi a アビラウンケンの大日五字真言  
hum ra vi a

を向合せに五輪塔の形に表現したものでア字の半分が磨崖に  
現存し他は破片となっているが、この塔の表現である事が確  
認される事は幸である。(この信仰に就いては二、六、Cの  
S.P.No.42 を参照)

#### 七 結

本磨崖は、この土地の地頭的権力者が自分又は両親等の供養  
の爲めに天台系の修験者に彫刻せしめたものと推定されるが、  
特に熊野、彦山等の信仰表現はみられない。銘文を欠く本磨崖  
遺跡から以上の事が推定される。(詳しくは S.P.No.50 をみよ。

### 美濃龍泰寺所蔵の門參資料について

石川力山

中世における禅思想史の展開の軌跡を究明する方法として、  
従来は禅宗語録や史伝書類を中心に論じられる傾向が多かった  
が、更に従来禅宗史研究に殆んど用いられることのなかった中  
世抄物資料が中世禅宗史解明の貴重な情報を提供してくれるこ  
とは疑いない。本発表は岐阜県関市龍泰寺所蔵の門參資料の考  
察を通して中世禅宗思想史解明の端緒を見出そうとするもので  
ある。

扱、龍泰寺は通幻派了庵慧明の法嗣無極慧徹の開創で、月江  
正文も住しており、寛正五年華叟正葛の時殿堂が造営され、足

利義尚から寺領を寄進されて発展し、美濃地方における道元下  
の曹洞宗寺院としては、今須妙応寺と共に古く、下野大中寺・  
上野茂林寺・信濃大沢寺等の直末五十一ヶ寺、孫末等を合わせ  
ると百四十余ヶ寺の末寺を擁する、了庵派の大本寺格の古刹で  
ある。そしてここには補陀寺本參・宗門之一大事因縁・仏家一  
大事夜話・門徒秘參の四種の門參資料が襲蔵されている。

所で、道元によつて伝えられた曹洞禅は、大陸宋朝の禅とは  
かなり異質の道元独自の思弁の展開があり、道元の禅は中国直  
輸入の禅ではなく、中国禅が日本的展開を遂げたものといわれ  
る。即ち、道元の禅は中国宋朝禅界の一般的傾向であつた看話  
工夫を否定する、只管打坐・修証一如・本証妙修の語で特徴づけ  
られる禅である。この禅が道元下の曹洞宗で忠実に受け継がれ  
たかどうかという問題については、一部の法孫の間では正法眼  
蔵の筆写などが続けられ、道元禅の純粋性に生きようとする努  
力もなされていたが、大勢としては、林下の禅風と全く異なるこ  
とのない看話禅・話頭禅の流行となり、その公案參得のための著  
語の方法を記した門參資料が多数出現したとされ、道元下の曹  
洞宗における公案禅の淵源は古く通幻寂霊や峨山韶頌、更には  
螢山韶謹にまで遡源可能なことが指摘される。では具体的に道  
元下における公案禅受用の実態はどうであつたか。龍泰寺所蔵  
の門參資料にはいかなる派の門參が引用されているか、あるい  
はいかなる人達が門參の伝承に関与したかを見てみると、確か  
に通幻派には多くの門參が出現し、これが同派内で熟知されて  
いたことが知られる。他派のものとしては真巖派の門參が引用

されている程度である。

公案を工夫するということは、大疑団を起こしてこれに参じ切々に工夫思惟することにより忽然として疑団は解け大悟が現前するとするものであるが、この公案に参ずる際にその公案に対する解答を密かに記録しておいたものが門参・密参録と呼ばれるものである。しかしこれは禅の形式化・定型他のそしりを免れ得ない。龍泰寺所藏の門徒秘参の中にある十則正法眼蔵という門参は、蟹山の秘密正法眼蔵の本則に対して華叟派独自の著語を加えたものであり、拂拳棒喝等の動作まで詳しく記されている、公案参得のお手本のようなものである。しかし一方、宗門之一大事因縁では、極めて曹洞的な参究の仕方、拂拳棒喝をしりぞけ、凡情を打破して聖位にはいる始覚門的立場を排する、道元の立場に近い本覚門的宗旨が明示されている門参も存する。

道元は一般に看話禅を否定したとされる。しかし師の如浄には趙州無字の公案を弟子に与えていた形跡があり、道元自身も随聞記や永平広録で初学の者に公案を与えている部分がある。道元の公案の用い方の内容は問題であるが、真字正法眼蔵の存しても道元が一方的に看話を否定はしなかったことを物語る。蟹宝山や峨山が公案を用いたこともあながち道元の意志に反するとはかりはいえない。日本曹洞宗における公案禅受容が、初学者のための方便門的役割を果たしたといえるなら、中世曹洞宗が全く公案話頭の禅に偏向したとは言い切れない。道元の純粹禅に生きようとする意志表示、消極的に道元の児孫と自らを認

識する自覚は、種々の門参の随処に見出すことが出来、龍泰寺所藏の門参資料についてもこのことは充分に言えると思われる。

### 密教と清浄心

——宗教民俗学の視点より——

月光 善弘

密教系の寺院には、一山寺院のほか単立およびその他の寺院などがあげられるが、わが国の仏教史において、古代、中世および近世を通じ、一山寺院が密教の典型的なタイプであったと考えられる。しかも密教の最高道場としての高野山や比叡山など、長い年月に亘って生活および宗教的な対象として、地域住民と密接な関係を有してきたもののようにあるが、このことは東北地方に形成された一山寺院の場合についても言えることで、密教と民間信仰との間には、密接な関連があるものと言い得よう。

本稿では宗教民俗学的な観点に立つて、真言・天台の密教ならびに修験道など、長い歴史と広い地域に亘って民衆とかわりあい、生活を規制してきた宗教習俗の本質は何であるのかを探つて見ようと考えたのである。

原田敏明氏は「女人禁制」の中で、不浄の觀念に死穢の禁忌と女人禁制とを挙げており後者については、古来よりのもので

はなくて平安初期に抬頭した天台・真言などの密教がこの禁忌を強調し伝播させたものであることを指摘している。死穢の禁忌や女人禁制などのほかに「出産の禁忌」やその他の禁忌が考えられるが、これらの禁忌を成立させ、民間に伝承させたのは、修験道をも含めた天台・真言の密教が中心だったのではなからうか。

これらの禁忌は、清浄心に対しては不浄の觀念に基づく消極的なあり方であるが、積極的な行為としては、火の行である別火精進行、水の行としての斎戒沐浴のほか、祓川、道者の白装束、精進潔斎、六根清浄、お福田など、多くの事例が指摘される。

未調査の地域もあつて明確なことは言えないが主として東北地方の山形・宮城および岩手などに亘って、民間に広く行なわれてきた「お福田」<sup>(3)</sup>の行事は、五穀の豊穰を祈念する農耕神としての白山・葉山・飯豊山などの作神様を祀る信仰習俗であり、その多くは村の若者組を中心として、女人禁制の下に、厳しい精進潔斎を経て行なわれてきたもので、一山寺院や法印などの加持祈禱を主たる宗教機能とした密教系の聖職者とくに修験者と深い関連のあつたことが考えられる。

また、大友義助氏が記述している「サンゲサンゲ」の行事も、山形県の最上・村山地方などの民間に行なわれてきたもので、前述の行事と極めて類似していて、その本質においてはお隣の性格をもつ行事ではないかと思われる。すなわち大友氏は、「サンゲサンゲ」行事は、恐らくは出羽三山信仰乃至より広く作

神としての山岳信仰と関連する行事で、普通一家の主人が旧暦十二月一日から同八日まで村の行屋に籠り、厳しい別火精進の日を重ね朝夕三山の拝詞を唱和しつつ、一年の罪障をざんげし、明年の農作の豊穰を祈る行事である。この行事の分布は、山形県最上地方を中心に尾花沢市・村山市の一部に限られているようであるが、類似の行事は山形県の南部、飯豊山麓にも見られる。<sup>(4)</sup>と述べている。そして同氏は、サンゲサンゲ行事についての考察において、修験道との関連を強調し、「サンゲサンゲの行事等をみるに、その先達をつとめているのは旧修験の系統の人々であり、行屋もこれらの人々の家をあてている場合が多い。(中略)従つて、サンゲサンゲの如き行事を村々に広めるについては、修験の力が極めて大であつたことは当然推察される。」<sup>(5)</sup>と記している。

以上東北地方の広い地域に亘つて、農村社会を中心に行なわれてきた民間の信仰習俗である「お福田」や「サンゲサンゲ」などの行事には、清浄心を重視し、不浄を忌む禁忌が見られる。これらの習俗には密教との深い関連が考えられ、わが国古来の清明心が密教を通じて民間に受容され、信仰習俗として伝承されるようになったものではないかと推察される。

〔註〕(1) 堀一郎『日本宗教の社会的役割』(日本宗教史研究

Ⅱ)

(2) 原田敏明「女人禁制」(同氏編『社会と伝承』第二巻 第四号所収)

(3) 月光善弘「福田について」(『日本民俗学会報』56所

収)

- (4) 大友義助「山形県北部地方のサンゲサンゲ行事について」(『日本民俗学』88十一頁)  
 (5) 『同右』二十五頁

儀礼空間としての東大寺修二会

鈴木正崇

東大寺修二会は、観音への悔過法要を主軸として構成された法会である。この法会は、元来は人々が犯した種々の罪を懺悔し尽くすことで一切の罪障が消滅するという滅罪の思想に基づくものであったが、民間信仰の諸行事とも習合して迎春の法会として定着するに至った。民衆もまたこの法会に寄せて穢を払い身心を浄化して来る年の豊作を祈り、新たな春を迎えることを願ったのである。より一般的に言えば、修二会は農業年の移行の時期に日常生活を断ち切って非日常的な状態を作り出し、その状態を潜り抜けることによって新たな状態への転化を可能にする移行の儀礼である、と言える。このような立場から、東大寺修二会をそのよって立つ儀礼空間に注目して分析し、儀礼を執行する練行衆と行事に参加する民衆の関係や、人間の世界と神仏の世界との交流の諸相を考えてみることにする。

『東大寺要録』(平安中期)は、修二会を天平勝宝四年、実忠の創始しかかると伝える。時代は下るが、『笠置寺縁起』

(文明十四年)、『二月堂絵縁起』(天文十四年)には、実忠が笠置山の竜穴の奥で拝した兜率天の天人の行法を写したのが法会の始まりであり、本尊の観音は難波津で祈願して得たものだ、という記事がある。この記載は伝説の域を出ないが、現在の行事の意味付けの基礎になっており、そこに示される空間認識のあり方は無視出来ない。この中から修二会の起源に関わる場所を抜き出してみると、兜率天・竜穴・笠置山・難波津の四カ所が挙げられる。各々の所在をより一般的な形で示すと、 $\wedge$ 天上 $\wedge$ 地下 $\wedge$ 山 $\wedge$ 海 $\wedge$ となり、人間の生活空間周辺部に觀念的に聖地を配するという空間認識が現われていることがわかる。二月堂を奈良を中心とする生活空間から結界によって聖化された $\wedge$ 内なる聖地 $\wedge$ とすれば、これら周辺の聖地は $\wedge$ 外なる聖地 $\wedge$ であり、練行衆は $\wedge$ 内なる聖地 $\wedge$ にあって自らを $\wedge$ 外なる聖地 $\wedge$ に関連付け、神仏の世界と民衆の生活する現世とを媒介する機能を果たすことになる。

次に、現実の空間上での位置付けを見ると、嘗ての平城京、後には東大寺の門前町として発展してきた奈良と二月堂の相対的關係が重視される。その方位関係は、西南―東北で、西 $\searrow$ 南から東 $\swarrow$ 北に向かうのにつれて浄化される形をとる。この方向性は、別火精進によって練行衆を分離していく過程や結界の作り方、勧請社や空間配置などから明らかである。二月堂から更に東北に眼を転ずると、笠置山がある。笠置山は、別名「一代峰」とも呼ばれ『諸山縁起』(平安中期)にも「大倭の東北の楞」を限ると記載されている弥勒と観音の聖地であった。以上

から、二月堂は、奈良によって代表される現実世界と、笠置山によって代表される神話世界の接点として位置付けられ、方位で見れば、西南―東北の軸を中心として東―北を優位、西―南を劣位に置く構図の中に位置付けられる。

現実世界と神話世界の対峙の構図は、更に別の展開を予想させる。それは、西―南から東―北という浄化の過程が同時に地勢的に見れば、低きから高きに至ることと対応しているからである。二月堂は、観音山の中腹の地に懸崖作りで作られ、地勢の分類で言えば△盆地▽と△山地▽の接点、大和の言葉で言えば、「國中」と「東山中」の境界にあたる。二月堂の西方、正面を「人間界」、東方を「自然界」とすれば、儀礼執行者たる練行衆は、その境界に立って相互を媒介する働きをすることができらる。二月堂背後の表山は観音と呼ばれ、『二月堂曼荼羅』に描かれているように神仏の来迎する靈的世界でもあるから、練行衆は同時に現世と他界の交流をはかる人々でもあると言えらる。

### 「地藏信仰」の事例と概念の問題

高橋 涉

一般に、学的研究は、現象を概念化し、その概念を媒介として現象相互の關係を把握していくという作業を含むが、この場合の概念化は、必然的に特定の観点に基づいてなされることに

なる。このことは宗教研究においても当然要請され、具体的な宗教現象の研究に際しては、まず当の現象の概念的把握がより基礎的な前提事項となる。但し、このことは、祭儀等の単なる記述や、既成宗教それぞれの教義上の術語で現象を捉えるなどの方法によって果されることではなく、また事柄は、単なる名目的な定義の問題に卒るわけでもない。ここでは具体的現実的な宗教現象の概念的措定が、基本的に含むべき観点の、要件或は根拠を、「地藏信仰」を例として概略的に辿らる。

わが国の地藏信仰は、とくに鎌倉期以降一般庶民の間に広く流布し、近世の盛行を経て尚さままに行われている。但しその形態は、釈尊以後、弥勒成道までのいわゆる無仏時代に衆生済度に当る *Kṣitigarbha* というよりは教義的及び教团的組織から自由な非組織的庶民の信仰として、祈願及び供養の二系列に区分され得る性格を示すものである。その内容は咳止め地藏、雨乞い地藏等々と、賽の河原の地藏や、最近の、交通事故死者の供養に祀る路傍の地藏尊等の如くである。この、供養を旨とする系列には、「お初地藏」や「七兵衛地藏」のように、実在したという人物の名称を付して祀られる例もある。今、事例として採る「茂左衛門地藏」もその一つで、しかも「系列」上は、一面では供養から祈願の対象へと時間的に推移したケースとして、一般に死者供養の一部面に認められる性格との相同性を示す。

群馬県月夜野町の「茂左衛門地藏」は、近世沼田領主の圧政を幕府へ直訴して村民の窮状を救い、天和二年、妻と共に磔刑

に処せられた「義民、杉木茂左衛門」に由縁する地藏尊である。村民はその刑死を悼み、領内数カ所に堂宇を建て、地藏尊を祀って千日供養を講じたという。就中月夜野の地藏尊は今において極めて盛んで、春秋彼岸の縁日には臨時電車の運行もなされる。その参詣の契機は、小千谷市等からは養蚕祈願、一般には子授け、安産、良縁等々の祈願であり、地元民には茂左衛門に対する供養という例もあるが、近親者に係る死者供養の動機はない。これらの参詣の場合、参詣の対象は「石仏」だが、それは「茂左衛門さまである」と観念されている。願いを叶えてくれるのは「茂左衛門さま」なのである。この観念は「庵主」や近所の人々、一般参詣者に亘って共通する。由来譚では「茂左衛門さまを供養するため」の地藏尊奉祀であるとしていた。庵主は「千日供養によって茂左衛門さまが地藏さまに昇格した」と説明したが、茂左衛門が茂左衛門菩薩になったというのではない。

この例は、かなり明確な「史実」を契機とし、本来仏教的な教説が関わって形成された「地域的信仰形態」<sup>(注)</sup>の事例を成す。この信仰形態を「地藏信仰」として措定する際には、その根拠はまず經典に依る仕方に求められよう。この方向は「地藏三部經」の説示の把握等において、宗義や学解に拠る選択上の異義を生じるなど、必ずしも一元性を帰結するわけではないが、例えば「地藏歎偈」に教条の集約を見て如上の信仰形態を肯定的にか否定的にか位置づける、等のことは可能とするだろう。但し、その所説は自ずから規範性を帯し、それが一つの認識を

成すとしても、信仰のいわば現存構造には至り得ないものとなる。

扱、信仰の現実性は信仰者の信仰において存立する。従って「地藏信仰」の事実は、本来信仰者の具体的な信仰の場において把握されるべき可能性と必然性をもつ。しかもこの場面では、個々の信仰はそれを「地藏信仰」であるととする社会的裁可に即して存立し、逆に、その個々の信仰の実現が「地藏信仰」に対する社会的裁可としての作用を有つことになるといういわば弁証法的な相互性が出来する。こうして概念的把握の第二の方向は、個々の信仰者の信仰と、その信仰形態が帯びる、歴史性を含めた社会的性格を契機として立てられる。これらの諸契機の成す構造を根拠とすると、<sup>(注)</sup>「茂左衛門が地藏になった」という観念を含め得るような、事態に即した「地藏信仰」の概念措定も可能となるのである。尚、この立場は、「地藏」という客体的な信仰対象を立てて地藏信仰をそれに向けられた信仰であるとするような、素朴な実在論的観点を容認はしない。また、対象措定に続くべき分析は今の課題ではない。

(注) 拙稿「宮城県『弥勒参り』の信仰構造」(『宮城学院女子大学研究論文集』、第48号、一九七八年、所載)参照。

## 宗教研究会と日本宗教学会

— 機関誌『宗教研究』の四十年 —

小口偉一

日本宗教学会は昭和五年（一九三〇）に設立された。しかし、この時の名称は、東京帝国大学宗教学講座創設二十五年記念会の「記念宗教学大会」であった。そして記念会編の『宗教学論集』とともに記念宗教学大会の『宗教学紀要』が刊行されている。日本宗教学会の名の下に開催された最初の大会は、昭和七年（一九三二）に大正大学で行なわれた。これが第一回のわけであるが、大正大学関係者、特に矢吹慶輝先生の配慮から、一九三〇年の大会を第一回とし、大正大学での大会は第二回ということになっている。その後、大会は隔年に開かれ、戦争のため一時中断されたが、戦後、昭和二十三年（一九四八）に第八回大会を東京大学で開催し、以来、年一回学術大会を開くこととなり、今日にいたっている。

大正五年（一九一六）以来発行されてきた宗教研究会の『宗教研究』を日本宗教学会の機関誌としたのは、昭和十三年（一九三八）のことである。この経緯については、『宗教研究』二百号（一九六九）を記念する編集者座談会で詳しく話をしたのであるが、一部補足しておきたい。

宗教研究会の最初の会則には「本会ノ事務所ハコレヲ東西兩京大学文科大学宗教学研究室内ニ設ク」とある。「東西兩京大学」などというのは奇妙なものだが、当時はこのような表現も認められたのであろう。それに発行所は宗教研究会であるが、京大のほうは宗教学研究室ではなく印度哲学研究室となっており、博文館が印刷所となっている。その後、關東大震災のため中断し、大正十二年（一九二四）九月に、新第一巻第一号が同文館から発行された。そしてさらに発行所は大東出版社に移ったが、昭和十二年（一九三七）にいたって事情が一変した。大東出版社から『宗教研究』の発行を中止したいと申し入れてきたのであった。実は、この頃、仏教研究会が設立され、同年五月に同社から『仏教研究』が創刊され、しかも、この雑誌は『宗教研究』の購読者に送付されたのであった。

『仏教研究』の東京側の編輯委員が、私の高校時代の級友村山宏君（東大印哲出身）であったので、いろいろ話し合った。大東出版社の岩野真雄氏との談合も何回も行なわれた。談合というより、これはまさに談判であった。この時の情況は村上豊隆氏（当時は俊雄）がよく知っているとおもう。

昭和十二年の六月に大東出版社から『宗教研究』新一四巻第二号が発行され、これが同社からの最後のものになったわけであるが、同じ月に新一四巻第三号が出るという変則ぶりであった。この第三号の発行所は不二屋書房で、これには石橋智信先生が幹旋役を引受けられ、同書房からは、駒沢大学での『第四回大会紀要』も翌年三月に刊行された。



この時が『宗教研究』の危機であった。日本宗教学会は『紀要』だけを出していたことになるので、『宗教研究』を学会の機関誌にしてはどうかという若輩の私の意見がいれられて、昭和十三年（一九三八）に会則が改正され、同年十二月の会告で「来春より季刊宗教研究を刊行する」と発表した。「季刊」となったのは、新しく発売所となった岩波書店の意向で、本意ながら従わざるをええなかった。「仏教研究」との関係も、同誌の編輯委員が井原徹山氏になってからは、たびたび吉祥寺の梅檀寮に同氏を訪ねて相談していたので、別に競合するようなことはなかった。

岩波書店が発売所となったのは、全く個人的な関係から、私が岩波茂雄氏に依頼したからで、同氏が昭和二十一年（一九四六年）に死去したため、同書店からも離れる結果となってしまう。戦後、昭和二十三年（一九四八）に、一一一号を「現代宗教学の問題」という特集号の形で出すまでは大変苦勞をした。この発行所は、玄理社であるが、この時の赤司道雄氏の尽力を忘れることはできない。

先にふれた『宗教研究』二百号記念座談会は、まさに「思い出」話で、なかには人名の誤りもある。たとえば、新刊紹介欄の執筆者の「長沢」というと長沢信寿だろう」とあるが、この長沢氏は当時東大の大学院で宗教哲学を専攻していた長沢俊雄氏である。

長沢信寿教授の名が出たので、同教授についての、ひとつの思い出を書きとめておきたい。昭和十五年（一九四〇）の龍谷

大学での研究発表会で、たまたま長沢教授が宇野円空先生の発表「供養論の整理」の司会にあたった。長沢教授が供養をクギと読んで紹介したところ、宇野先生は壇上に立つやいなや「ただいま司会者はクギといわれたが、これはキョウギと読みます」といったものである。司会を終ってから長沢教授は、どう読むのかわからないので辞書までひいて言ったのにと、温厚な教授が半ば憤慨気味に私に語られたことであった。現在でも宗教学の分野では、たとえば「回心」はカイシンともエシンとも読まれていて、読み方の統一はなかなかむづかしい。

宗教学研究会の「規約」では、「本会ノ役員ハ会長及委員トス」となっており、「委員ノ中五名ヲ常務委員トシ委員ニ於テ互選ス」とある。初期の委員数は約三十名であった。昭和十七年（一九四二）に会員名簿を発行したが、その役員（評議員）四十二名中に諸戸素純氏（当時京城帝大助教授）の名があつて、先輩にあたる岸本英夫、大島清両氏の名が見えないのは、未だ助教授に任官しておられなかったからで、このあたりにも帝大意識が強かったように思われるのは私の思い過しであるうか。

戦後の役員は、昭和二十二年（一九四七）の改選時では、會長姉崎正治のほか理事十二名（内常務は五名）、監事二名、評議員（理事および監事を含む）三十六名であった。常務理事は宇野円空、宮本正尊、岸本英夫、大島清の四氏と私とであったが、東京大学関係者ばかりではよろしくないということで、私の所属機関は国学院大学ということにした。またこのことは会報欄などでは公表されていないが、この時の諒解事項に「石原謙

氏（東京女子大学）、中川秀恭氏（北海道帝国大学）、柳田国男氏（民俗学研究所）に入会を願った上、三氏を評議員に選任すること」とある。現行の会則からは考えられないような諒解事項であるけれども、当時はまさに日本宗教学会の確立期であったといえよう。現行の会則の第四条に「本会は会員組織とし」とあるのは、余計な文言のようであるが、これは姉崎先生が是非入れておくようにといわれていたもので、いわば先生の遺言のようなものである。

昭和二十四年（一九四九）十月に東北大学で開かれた学術大会の共同課題は「死の問題」であった。会員への案内状は、七月二十三日付で会長姉崎正治名義で印刷され発送する用意ができていた。姉崎先生の喜寿の祝賀会を六月に催し、その後、先生は熱海で静養しておられたので、私もどは安心していたのであったが、七月二十三日に届いた一通の電報に私は茫然となった。「マサハル二三ヒアサ五ジシキヨスアネサキ」。なぜあのような共同課題を選んだのだろうと悔まれてならなかった。

姉崎会長の後任には岸本常務理事が暫定的に代表理事になり、翌年（一九五〇）の総会で正式に会長に推薦された。だがその時、岸本教授は自分が会長になるにしても、同時に常務理事でもあると言われた。先輩をさしおいて若い者が会長になるのは、という遠慮からであることはわかっていたけれども、私はすぐ、それはおかしいと発言した。すこしごたごたしていた時、古野清人教授が「仲間内で喧嘩するな」と一喝され、それで会長就任の件は落着いた。その後、会長を辞めた者は、選挙に関係な

く常務理事になるという慣例が生れた。

昭和三十三年（一九五八）に日本で開かれた国際宗教学宗教史会議の運営には、石津照鹽、岸本英夫両氏を中心に多数の会員が動員され、また多くの宗教団体や財界の援助をえて無事に終了した。しかしこの時にも、History of Religions をどのように訳すかということでは、かなり紛糾した。名称問題だけでも何回かの会合がもたれた。History となつてはいるが、内容的には「宗教学」であるとする見解と、文字通り「宗教史」とすべきだという意見が出て容易にまとまらず、結局、折衷案として、東大文学部の宗教学宗教学史学科という当時の学科名に準じて、会議の正式名称を「国際宗教学宗教学史会議」としたのであった。なお、これを機に、日本学術会議に宗教学史学連絡委員会が置かれることになった。現在、この委員会には、日本宗教学会のほか、日本印度学仏教学会、神道宗教学会、日本キリスト教学会、日本道教学会から委員が出ている。

今年は、『宗教学研究』が日本宗教学会の機関誌になってから丁度四十年にあたる。この間の内輪話のようなことを書けばきりがない。特に、日本学術会議関係のことや各種委員会のことにふれるべきであつたろうが、多少差障りもあるのでひかえることにした。私は、大正大学の最初の大会以来、一度も学術大会に欠席したことがないので、時々このことを自慢たらしく話したりする。ところで、明後年は学会の創立五十年にあたることを記して筆を擱くことにする。（一九七八・一一・四）

## 会 報

### ○理事會

日時 昭和五三年九月一六日(土) 午後二時~六時

場所 全国青少年研修會館一號室

出席者 (五十音順)

安津素彦、井門富二夫、小口偉一、小池長之、佐木秋夫、竹中信常、田丸徳善、仁戸田六三郎、前田護郎

(尚第三七回學術大會開催校の国学院大学より評議員の上田賢治、蘭田稔、平井直房三氏の出席があった。)

### 議題

一、新入会員について

別記二七名が新たに本学会会員として承認された。

二、第三七回學術大會について

安津素彦常務理事及び蘭田稔評議員より、大會の準備状況について説明があった。

三、學術大會発表者認定

申し込みのあった二二三二名についての研究発表がすべて認められた。

尚、これについて次の点が問題となった。

- ① 所属機関のうち、名誉教授の場合をどう扱うか。
- ② 僧侶とか、大学の研究所等研究機関以外に勤務する

者の所属の扱い方

③ 発表題目の字数制限について

以上の点については来年度、大会案内を出す前に方針を決定し、それに基づいて大会通知を出すこととなった。

### ○日本宗教学會賞選考委員會第一次會議

日時 九月二七日(水) 午後六時~七時半

場所 學士會館本郷分館九號室

出席者 安津素彦、後藤光一郎、小山宙丸、桜井秀雄、藤田富雄

### 議事

一、委員長に玉城康四郎氏を推挙

一、選考分担の決定

### ○選挙管理委員會

日時 昭和五三年十月七日(土) 午後〇時三〇分~三時

場所 學士會館分館二號室

出席者 桜井秀雄(長)、石田充之、小口偉一、後藤光一郎、田丸徳善、仁戸田六三郎、藤田富雄、脇本平也

### 議題

一、會長選挙第二次投票開票

### 開票結果

投票總數 三九八票 (投票率三八%)

有効投票 三九六票

白票 二票

脇本平也 一七四票

大島清 一二五票

柳川啓一 九七票

従つて、脇本平也氏が新会長と決定した。

### ○第三七回学会大会

第三七回学会大会は、十一月三日(金)より五日(日)まで

国学院大学において開催された。

十一月三日(金)

公開講演 一五時—一七時

西田長男(国学院大学教授)

「神社の成立をめぐつて」

北森嘉蔵(東京神学大学教授)

「キリスト教土着化の問題」

学会賞選考委員会 一四時—一七時

理事会 一八時—二〇時

編集委員会 一八時—二〇時

十一月四日(土)

開会式 九時—九時半

研究発表 九時半—一二時

評議員会 一二時—一三時

研究発表 一三時—一五時

記念撮影 一五時

総会 一五時半—一七時半

懇親会 一七時半—二〇時

十一月五日(日)

研究発表 九時—一二時

〃 一三時—一七時

本大会には約四三〇名が参加し、うち二三名が八部会に

分かれて発表を行った。

### ○日本宗教学会賞選考委員会第二次会議

日時 十一月三日(金) 一四時—一七時

場所 国学院大学常磐松二号館会議室

出席者 安津素彦、後藤光一郎、小山宙丸、桜井秀雄、玉城

康四郎(長)、藤田富雄、森岡清美

### 議事

一、候補作の選考

本年度の学会賞授与を次のように決定した。

芹川博通氏(淑徳短期大学助教授)

『渡辺海旭研究—その思想と行動』(大東出版社昭和五三

年三月)

### 業績の評価

本書が研究対象としている渡辺海旭は、明治から昭和初期にかけて、日本の仏教界、学界に大きな足跡を残し、とくにその前半生に、姉崎正治とも交渉が深く、日本における宗教学の創成期に関わりながら、彼の「思想と行動」については今までとまったく研究がなされていなかった。著者は従来の資料に、さらに本書の巻末に収録されている新資料を加え、これらにもとづいて宗教思想、仏教研究、教育活動、社会事業

等の側面から海旭の考察を試みたものである。その人物の多面性のゆえに十分に分析の及ばなかった点も見受けられるが、独創的な海旭研究として高く評価されるべきである。

○理事會

日時 昭和五三年一月三日（金）一八時—二〇時

場所 国学院大学常磐松二号館大会議室

出席者 阿部重夫、安津素彦、池田末利、石田充之、植田重雄、雲藤義道、加藤章一、楠正弘、窪徳忠、小池長之、後藤光一郎、小山宙丸、佐木秋夫、桜井秀雄、桜井徳太郎、竹中信常、玉城康四郎、田丸徳善、中川秀恭、仁戸田六三郎、野村暢清、橋本芳契、早島鏡正、福井康順、藤田富雄、古田紹欽、星野元豊、前田護郎、森岡清美、柳川啓一、脇本平也

議題

一、庶務報告

田丸常務理事より別記の如く昭和五二年度庶務報告がなされ承認された。

二、会計報告

田丸常務理事より別記の通り昭和五二年度会計報告がなされ、承認された。

三、会長選挙報告

桜井秀雄選挙管理委員長より昭和五三年度日本宗教学会会長選挙の経過ならびに結果についての報告がなされた。新会長は脇本平也氏。前会長小口偉一氏は慣例により常務理事

となった。

四、日本宗教学会賞授賞

玉城康四郎選考委員長より審査の経過ならびに結果についての報告があった。授賞は片川博通氏（淑徳短大助教授）『渡辺海旭研究』。

五、新入会員について

別記一九名が新たに本学会会員として認められた。

六、名誉会員推薦の件について

当該年度の四月一日で、八〇才になっている人を名誉会員に推薦されうる有資格者とする事が確認された。この基準に基づき、また本学会への貢献に鑑み、本年度は、塚本善隆氏を新たに名誉会員として推薦することが決定された。

七、次期学術大会開催地について

東北地区（東北大学）において行なうこととされた。また楠正弘常務理事よりその準備のあることが報告された。

八、その他

柳川啓一常務理事より国際宗教学会（略称CISR）の東京特別集会について、総会の際に案内をさせてもらいたいとの申し出があり、承認された。

○編集委員會

日時 十一月三日（金）一八時—二〇時

場所 国学院大学常磐松二号館会議室

出席者 赤池憲昭、加藤智見、後藤光一郎、坂井信生、芹川

博通、藺田稔、土屋博、中村恭子、長谷正当、平井俊栄、前田専学、山折哲雄

#### 議題

- 一、第二三八号(大会特集号)について
- 一、昭和五四年年度編集方針について
- 一、その他

#### ○評議員会

一日 時 十一月四日(土) 一二時—一三時  
場 所 国学院大学常磐松二号館大会議室  
出席者 八四名  
議題

#### 一、庶務報告

田丸常務理事より報告があり承認された

#### 二、会計報告

田丸常務理事より報告がなされ承認を受けた。

#### 三、会長選挙報告

桜井秀雄選挙管理委員会より報告がなされた。

#### 四、日本宗教学会賞授賞について

玉城康四郎選考委員長より報告がなされた。

#### 五、次期学術大会開催地について

東北地区(東北大学)の予定であることが報告された。

#### 六、その他

①名誉会員として塚本善隆氏を新たに推薦したことが報告された。

②池田氏より、大会の前に予めレジュメを提出する案が出されたが、今回は見送りとなった。

#### ○総会

日 時 昭和五三年十一月四日(土) 一五時半—一七時  
場 所 国学院大学常磐松二号館  
大会出席者 三〇二名  
定足数 一〇一名  
出席者 一四三名  
議事

#### 一、庶務報告

田丸徳善常務理事より報告がなされた。

#### 二、会計報告

田丸常務理事より報告がなされた。

#### 三、会長選挙報告

桜井秀雄選挙管理委員長より経過ならびに結果の報告があった。

#### 四、日本宗教学会賞授賞

玉城康四郎選考委員長より報告があり、引きつづいて、芹川博通氏への学会賞授与がなされた。

#### 五、次期学術大会開催地について

東北地区(東北大学)において行なうことが承認された。

#### 六、その他

①名誉会員推薦の件

塚本善隆氏を新たに名誉会員とすることが決定された。

② C I S R 会議について

柳川常務理事より C I S R 東京特別集会についての案内があった。

③ 新旧会長の挨拶

旧会長 小口偉一氏  
新会長 脇本平也氏

○日本宗教学会会長選挙経過並びに結果報告

(これについては本誌第二三七号会報、及び本号会報中に既に報告したので参照されたい。)

○本誌は昭和五三年十一月三日より五日まで国学院大学において開かれた第三七回学術大会研究報告の紀要特集であるが、本誌掲載の他に次の各氏の報告があった。(報告順)

第一部会

上田閑照(宗教に於る「経験と言葉」の問題)、井門富二夫(宗教社会学理論の史的展開)、館 照道(宗教における救済について)、藺田稔(宗教における「伝承」と「歴史」)、秋山達子(宗教と精神分析とのかかわりについて)、芹川博通(マックス・ヴェーバーの「意味」の社会学について)、池田昭(経験科学における宗教の定義)、楠正弘(宗教的・呪術的)ということ)、脇本平也(宗教的象徴論について)

第二部会

吉岡義豊(道教と巫祝)、村上重良(大本教の国祖隠退神話について)、シチイ・ダシアル・アヌワル(インドネシアのシャマンに関する一試論)、山折哲雄(「山越え」の象徴)、日隈威徳(統一協(教)会の歴史と教義)

第四部会

小笠原政敏(バックスターの教会観)、土屋博(初期キリスト教における譬)、清水澄(アトス山修道院規則について)、東元慶喜(パリー文化研究のゆくて)、

第五部会

原裕(小品系般若経における五蘊説の内容)

第六部会

早島鏡正(「教行信証」の意図とその解釈)

第七部会

宇野正人(村落の宗教機能)、赤池憲昭(愛知県御岳講に関する事例研究)、安蘇谷正彦(「社家」の神道と「道」の神道)、大井鋼悦(天道・人道そして神道)、永藤武(文学表現に生かされた神道思想)、三橋健(禊教教祖井上正鐵の死について)、小笠原春夫(黒田直邦と徧無為)

第八部会

山形孝夫(フオーク・メディアシンと原始キリスト教)、中村康隆(土中出现伝について)、児玉允(奥美濃の夜叉ヶ池伝説について)、菊池武(奥美濃の秘事毛坊主)、野村暢清(宗教的文化統合の研究)

○常務理事会

日時 昭和五三年二月一八日 五時三〇分

場所 学士会館本郷分館九号室

出席者 安津素彦、大島清、小口偉一、柳川啓一、脇本平也

議題

一、一九七九年度国際会議代表派遣者推薦の件

国際宗教学会学會議（C I S R）を対象會議とし、候補者が三名があげられ、うち一名を事務局側の交渉で決定することにした。

○会計報告

昭和五二年度日本宗教学会収支決算報告

△収入▽

会費 三、七八九、五八〇

賛助会費 四二六、〇〇〇

会誌売上金 一六二、七三〇

第三六回大会参加費 三四七、〇〇〇

出版助成金 八四〇、〇〇〇

岸本・諸戸・石津・堀基金利子 九六、九三八

預金利子 五、七七三

前年度繰越金 九二、五三一

計 五、七六〇、五五二

△支出▽

会誌直接刊行費 二、六二七、〇〇〇

会誌発送費 二七九、〇九〇

編集諸費 四六、〇〇〇

第三六回大会費用 二五〇、〇〇〇

日本宗教学会賞々金 〇

学会賞諸費 二一、四七〇

選挙関係費 二五七、四八〇

会合費 一二七、六五九

通信連絡費 一八〇、三五五

事務用品費 二四、〇四五

印刷費 一六五、一七五

本部費 六四七、〇〇〇

関係学会費 八三、三六〇

会員名簿作成費 一一三、七六〇

前年度借入金返済 一五〇、〇〇〇

次年度繰越金 七八八、二〇八

計 七六〇、五五二

△収入▽ 昭和五三年度日本宗教学会予算案

会費 四、〇四〇、〇〇〇

賛助会費 四〇〇、〇〇〇

会誌売上金 八〇、〇〇〇

第三七回大会参加費 三〇〇、〇〇〇

出版助成金 二〇〇、〇〇〇

岸本・諸戸・石津・堀基金利子 八〇、〇〇〇

預金利子 四、〇〇〇

前年度繰越金 七八八、二〇八



	計
△支出▽	
會誌直接刊行費	三、〇〇〇、〇〇〇
會誌發送費	三〇〇、〇〇〇
編集諸費	一、二〇〇、〇〇〇
第三七回大會費用	三〇〇、〇〇〇
日本宗教學會賞々金	七〇、〇〇〇
學會賞諸費	三〇、〇〇〇
選舉關係費	二八〇、〇〇〇
會合費	一七〇、〇〇〇
通信連絡費	二〇〇、〇〇〇
事務用品費	一〇〇、〇〇〇
印刷費	二〇〇、〇〇〇
本部費	八四七、二〇八
關係學會費	一〇〇、〇〇〇
會員名簿作成費	七二五、〇〇〇
會員名簿作成關係謝金	一五〇、〇〇〇
會員名簿發送費	三〇〇、〇〇〇
計	六、八九二、二〇八



会 報