

トマスに於ける *esse* の宗教的意味について

岩 本 一 夫

一

宗教に於ける「合理的なもの」と「非合理的なもの」との関係・対立は、オットーがその著『聖なるもの⁽¹⁾』の冒頭にも言う如く広く宗教一般に共通する問題の一つである。確かに、ある宗教が明晰判明な概念を持ち、信仰内容を概念的に言い表わしていることは、発達の高度性 *Höhengrad* を示すものであろうが、「救い」という宗教性の観点からは、それが優越性 *Überlegenheit* の基準たり得るかどうかにはなお疑義の生じる余地があると思われる。しかし、「言い表わし得ぬもの」*ineffabile* の概念化は有神論のみならず広く宗教の本質的側面に関わるものであり、その限りで宗教哲学的問題の一つであることには異論はないと思われる。就中、キリスト教神学は、神の超自然的啓示に発し、ギリシア哲学との対決・受容の中で形成されたが故に、相対的ではあるが、他の諸宗教に比しても、この問題が顕在的であり、中世に於ける神学と哲学、信仰と理性、*sapientia* と *scientia* 等の関係に関する論点はよく知られたところである。

本論のトマス・アクィナスは、従来所謂「アリストテリコ・トミス⁽²⁾」たちによって、アリストテレスの概念・論理を援用し「合理的なもの」と「非合理的なもの」を綜合する哲学的体系を成し遂げたと評されているし、彼の

⁽⁴⁾ esse がその存在論的展開として重要なものであることは研究者の等しく認めるところである。確かに、アリストテレス哲学の超克はトマスの一つの課題であった。『対異教徒大全』Summa contra gentiles にも言う如く、旧約聖書を認め新約聖書を認めない異教徒並びに両聖書に基づきながら見解を異にする異端者に対しては聖典を典拠に論駁可能であるが、両聖書共に認めないものは、「全ての人が認めざるを得ない自然的理性に立ちかえらなければならぬ⁽⁴⁾」ことになる。従って、所謂自然的理性 *naturalis/ratio* による神の探究はそれ自体一つの論理的思索の必然的帰結として哲学的概念規定をもつことになる。しかしながら、人間の救済を目的とし神の超自然的啓示に基づくキリスト教神学にあつては、神の概念規定は単なる概念態原理態に止まることはできない。それ故にトマスは『神学大全』Summa theologiae の巻頭で、哲学的諸学のほかに「人間救済のために」*ad humanam salutem* は神の啓示に基づき「聖なる教を」*sacra doctrina* が必要であり、従って、この教えは「哲学の一部門」としての神学とは類を異にする⁽⁵⁾と明言しているのである。

例えばトマスは、小論文『有と本質について』*De ente et essentia* に於いてアリストテレスの概念と方法をその出発点としながら、存在原因 *causa essendi* に関しては、形相でも質料でもない、言わば実体概念を超えた *esse ipsum* が第一原因であり、これが神であるとの概念規定に達している。その限りで *esse ipsum* はアリストテレスの神である所謂單純実体を超えて、より徹底した單純性を表示するものであるが、尚自然的理性による探究の帰結としての一つの概念態であると言わざるを得ない。然るに、小論文の末尾に到り、この第一原因に関して、*excepto primo Principio quod est infinitae simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per consequens nec definitio propter suam simplicitatem: in quo sit finis et consummatio huius sermonis* ⁽⁶⁾ と言っている。ここに言う單純性とは第一義的には形相も質料も含まないし、従って形相質料に由来する類・種⁽⁶⁾の概念も

定義も妥当しないことを意味している。その限りで自然的理性による概念化・体系化を超えるものであることを示唆するものと解し得るであろう。

しかし、esse ipsum はやはり一つ概念であり原理或は根源 principium である。その概念がアリストテレスの論理学的形而上学的領域を超えた超越概念であるとしても、なお同時にキリスト教の救済に関わる謂わば霊的領域を開示するものでなければならぬと思われる。即ち、キリスト教に於ける救済は、一つの本質、一つの存在である神の内に父と子と聖霊という三つのペルソナの実在的關係があることによって成就されるものである。従って、もし esse ipsum が神の一性を指すものとして自然神学の領域にのみ止まるものとするならば、その宗教性の希薄化は免れ得ないと思われる。またもしそれが神のペルソナの領域を開示するものだとすれば、「どのように」、又「如何なる範囲で」かが問われなければならないであろう。

かかる問題意識はトマスに内在的立場からは無意味かもしれないし、トマスの体系的哲学的整合性を問う立場からは批判の多いところであろう。しかし、広く宗教一般に見られる「合理性と非合理性」、或は「概念化と非概念化」という宗教哲学的問題意識からは、トマスの esse がその一つの局面を提示するものであると思われるのである。そこで、トマスの esse の宗教的意味をペルソナとの關係に於いて考えてみたい。

二

先にも触れた如く、トマスの esse の存在論的構造がアリストテレスの方法と同じく ens をその出发点としながら、形相のみの現実態である所謂「第一の不動の動者」*ἡ πρώτη κίνησις ἀκίνητος* を超えて、存在原因 *causa essendi*

の観点からはアリストテレスの神が尚可能態であるとして *esse ipsum* としての神を第一原因としてしていることはよく知られている。従って、トマスに於ける現実態 *actus* と可能態 *potentia* の関係には形相と質料より成るものと、この両者から成る本質 *essentia* との二重の構造になっており、所謂形相のみの単純実体はトマスの体系では知性体 *intelligentia* と *corpus* Patet ergo quod intelligentia est forma, et esse; et quod esse habeat a primo esse quod est esse tantum; et hoc est prima causa, quae Deus est. と言っている。

この存在論的構造については研究家の評価は一定しているが、トマスが *esse* に到る発想の根源に関しては、従来のアリストテレス起原説のほかに、E・シルソンの如く『出エジプト記』第三章十四節の *Ego sum qui sum*. に見るものや、K・クレマー⁽¹⁰⁾の如くその哲学がプロティノスに到る新プラトン主義哲学に由来すると見做すもの等一定していない。それはさて置き、*esse* 理解の内容に関しては種々の立場があるが、その殆んどが *existere* と解している。

山田晶氏はその著『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』に於いてカブレオルス Johannes Capreolus、シルヴェステル Silvester、カエターヌス Caietanus 以来のエッセ解釈の歴史をシルソン、ド・フィナンス、ファブロ、更にヘギイ、ケラー等の研究を通して辿り、*esse* を *existentia* と解することによって *esse* 忘却の歴史を跡付けている。更に *esse* を *existere* という動詞によって表出される「働きの」*actus* を重視するシルソンやマリタン等の解釈を検討すべく、*esse* と *existere* の用例をトマスのほぼ全著作に渡って詳細綿密に当たった結果、*esse* を単にその存在論的構造から「がある存在」*existere* とのみ解するべきではなく、「神との関係の場」⁽¹¹⁾から考察すべきものであることを論証している。その論証は誠に精密を極め、シルソンやド・フィナンスやファブロが発見した以上のものを、これ迄の方法によっては発見できないが故に、トマスのエッセの研究が一つの終りに達したと見做している。⁽¹²⁾そ

して、次なる研究として「おそらくトマスの体系のあらゆる部分にエッセは浸透してであろうが、単に狭義の哲学の諸問題においてのみならず、特に創造論、三位一体論、魂の不死論、キリスト論、秘跡論において、トマスのエッセはその真の力を發揮するであらう。」と予測⁽¹³⁾している。

この予測は、綿密なる論証と相俟って今後のトマスに於ける esse 研究の方向として誰にも異存のないところであると思われる。しかしながら、この方向には顧慮さるべき視角が二つ欠落しているように思われるのである。その一つはトマスが esse によって体系化を成し遂げる際の外的契機である。近世デカルト哲学以来、自己の内的問題意識に発する必然的思索が一つの哲学的体系を形成したと考えられるが、それ以前に於いては、かかる契機のみならず、ある一定の目的を旨としたポレミックな意図がより重要な契機になっていると思われるのである。このことはトマスの場合には、既に *Summa contra gentiles* という表題に窺えるのみならず、『神学大全』の方法である *sed contra* にも明らかに認められる性格である。それ故、先に引用した如く「全ての人が認めざるを得ない自然的理性」に立ち戻らねばならない必要性があると言い得る。この点は esse 研究に於ける重要な要因の一つであると思われるのである。

これと密接に関連するもう一つの点は、本稿の問題意識に発する「宗教性」或は「宗教的なもの」の視角である。確かに創造論、三位一体論、魂の不死論以下の問題は神学上の問題であって、「狭義の哲学」の問題ではない。その意味でも中世に於ける哲学と神学に関する問題の一つの断面がここにあると思われる。しかしながら、神学も「学」である以上、更にその内に「学」と、謂わば「宗教性」との関係が問題になるのではないか、というのが本稿に言う宗教哲学的立場である。もし、この二つの視点を esse 研究の方向に加味するならば、トマスの体系に於ける esse の重要性和意味は自ら異なってくるものと考えられるのである。

例えば、トマスは『神学大全』第一部第三十二問第一項に於いて、人間の自然的理性によっては神のペルソナの三位一体性 *Trinitas divinarum personarum* の認識に達することはできず、果より因の認識に進む以外に方法をもたない自然的理性が神について認識し得るのは「万有の根源」*omnium entium principium* である限りに於いて神に必然的に適合すべき事柄だけであると述べ、その例として第二問から第二十六問に至る神に於ける *esse* と本質 *essentia* の同一性、単純性、完全性、善性、無限性等々に関する考察 *consideratio Dei* を挙げ、更に神の創造力も「全三位」*tota Trinitas* に共通するものである故、「神の本質の一体性」*unitas essentiae* に属することであると語っている。

ここに言う「根源」*principium* は先に引いた『有と本質について』の末尾の *excepto primo Principio quod est infinitae simplicitatis*, に照応するものであり、自然的理性による哲学的探究の帰結はあくまでも一つの概念態であり、原理態であることを含意するものではないかと思われるのである。この哲学的探究による「根源」への道を仮りに往の相と見做すならば、人間の救済のための三位一体の啓示は、還相であり、それをまっぴら初めに宗教とならないかと思われるのである。実際、トマスは同箇所で、神のペルソナの啓示の必要性を二つ挙げて第三異論に答えている。その一つは、「諸々の事物の創造について正しく考えるため」*ad recte sentiendum de creatione rerum* であり、もう一つは「これより主要なこととして」*「受肉した子と聖霊の賜物によって成就される人類の救済について正しく考えるため」* *ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus sancti.* であると言う。とすれば、往相還相とも言うべきかかる「宗教性」の視角に *esse* を置かならば、より原理的なものと考えられている *esse* も原理態として自然的理性の探究可能性の限界を示すのみならず、同時に救済に関わるキリスト教独自の霊的領域を開示、或いは示唆するものでなければなら

いと言い得るのではなからうか。

確かに esse には「完全な仕方では概念されない何ものか」⁽¹⁴⁾が含まれている。先に述べた如くある「働き」actus を表示する⁽¹⁵⁾と言われる esse を「存在」、或は existentia と名詞形で訳出することはできない。あらゆる「働き」を支える根底として「現実に存在する」existere が不可欠であるとしても esse を単に existere とのみ解する⁽¹⁶⁾こともできない。この事は次の例によっても知られる。即ち、偽ディオニシウス等に発する否定神学はよく知られているが、トマスも「万人が神と解し、神と名づけている」もの「がある」⁽¹⁶⁾an sit は知り得るし証明し得るが、その「何たるか」⁽¹⁷⁾quid sit は知り得ず、「どのようなあり方ではないか」⁽¹⁸⁾quomodo non sit を考察し得るに過ぎないと言う。然るに、神に於ける esse と essentia の同一性はトマスの根本命題である。従つてもし esse を an sit 或は existere とのみ解するならば同一のものが知り得ないと同時に知り得るという矛盾を生ずることになる。この明らかな矛盾を避けるためには、神の存在証明に於けるが如き果から因に向う方法によつて我々に知られる「神がある」はその esse ではなく existere であり、神を esse ipsum と規定する場合の esse には何か別の視角が含まれていると考へざるを得ないであろう。とすれば esse の問題は単に存在論的観点からのみならず、救済にかかわるキリスト教の神、即ち父と子と聖霊の三つのヘルソナとしての神との関係に於いて考察されなければならないと思われるのである。何故なら、トマス自身「神」Deus という名称 nomen は「或る場合には本質の代わりをし」⁽¹⁹⁾Quandoque ergo hoc nomen, Deus, supponit pro essentia 又「或る場合にはヘルソンの代わりをする」⁽¹⁹⁾Quandoque vero supponit personam と語っているからである。

esse に依る神の規定⁽²³⁾ Deus est esse tantum, Deus est ipsum esse per se subsistens, Deus est suum esse. 等々は、何よりもまず神の本質の一体性を意味するものである。この esse ipsum を「全ての存在者」 omnia entia の根源とする依存関係は「所有」habere⁽²⁴⁾ 或は「分有」participare を用いて表わられ、例えば次の如く述べている。

Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse.⁽²⁵⁾

この存在論的構造が神の絶えざる創造を説明するものであることは容易に想像されるであろう。creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse. と言ふ。create を causare sive producere esse rerum と考えるトマスは、「被造物に於ける創造」は自己の esse の根源としての創造主に対するあらゆる種の関係として「根源」principium を用いている。他方、神自身に於ける creare はやはり「神の esse に即して」secundum suum esse を考察するべきものであるが、その esse は二つのペルソナに共通なものである限り、ペルソナとの関係が問われてゐる。何故なら、Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus, と言ふのである。しかし「子の創造は per quem omnia facta sunt. である」聖霊のそれなら、dominando, gubernet et vivificet quae sunt creata a Patre per Filium であると言ふ。従つて、創造といふことに於いて最高度の發揮される能力 potentia は父に歸せられるべき

ものであるが故に、*et ideo attribuitur Patri creatorem esse.*⁽²⁶⁾と明言されているのである。即ち、神の本質の一体性に属する esse も、問題の局面によっては三つのペルソナの内の一つとより深く関わるものと解されている。とすれば、人間の救済が成就される受肉した子と聖霊の賜物には如何なる局面に於いて関わるのが問題となる。

父なるペルソナに帰せられるべき創造の働きは、被造物にあっては創造主に対する一つの関係として *habet esse*、或は *participatio ipsius esse* で表わされている。「分有」或は「関与」の概念は言う迄もなくプラトンに発する中世の新プラトニズムの伝統に連らなるものであり、トマスの体系に於ける新プラトニズム起原として様々な角度から取り上げられていることは先にも触れた所である。然るに、*habet esse* という表現は枚挙に暇なき程多用されているが、単に自動詞「がある」*est* を意味すると見做されるか、或は「分有」*participatio* と等価的に置換され得るものとして看過されているのである。確かにこの表現は、被造物一般の esse に関してはその自らの本質に由来するものではなく、根源としての神の esse に依存するものであることを意味している。従って、ごく僅かの例を除いて神に用いられることはなく、トマス自身にも esse との関係に於ける *habere* の説明を見出すことはできない。

しかしながら私見によれば、*habet esse* は単なる存在論的構造としての「分有」とは異なる系譜に属する表現であり、とりわけ *habere* はキリスト教独自の救済の問題に関する重要なものであると思われるのである。例えば、やはり *avoir* と *être* を問題にしているマルセルを仮りに引証するならば、その著『存在と所有』*Être et Avoir* に於いて *l'avoir existe déjà au sens le plus profond dans le désir ou dans la convoitise.*⁽²⁷⁾と述べ、⁽²⁸⁾「所有」の概念がより根源的には「欲求」或は「渴望」という人格的領域で捉えられていることを示している。トマスは若干視点をかえて *Est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet.*⁽²⁸⁾と「所有」というものが、「意志の志向性」に関わるものであることを証言しているのである。言い換えるならば、トマスの存

在の位階 *hierarchia* に於いて「所有」がより根源的に問題になるのは「意志」*voluntas* を有する「理性的被造物」*creatura rationalis* 以上の存在者であることの意味している。このことはまた、救済と「*res*」が、全被造物に及ぶのではなく、「人間と「*res*」類」*genes humanum* の救済であることと軌を一にするものであると思われるのである。

実際トマスは、『神学大全』の中で、人間の救済が成就されるための神のペルソナに関する諸般の事柄を論じているが、その中で聖霊を論じている第一部第三十八問 *De nomine Spiritus sancti, quod est donum* の第一項 *Utrum donum sit nomen personale* の次の如く *habere* を取り上げているのである。

Persona autem divina dicitur esse alicuius, vel secundum originem sicut Filius est Patris, vel in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus ut vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui persona divina et uti effectu ejus.

神のペルソナの「所有」ということは、二つの側面から考えられている。その一つは、起源に則した意味では父子の関係である。もう一つの側面は、人間と神との関係に於ける「所有」である。人間救済の一つの条件である神の賜物 *donum* としての聖霊の「所有」は、「自由な意志」で用い享受することのできる「理性的被造物」のみに可能であり、他の被造物はそれによって動かされるだけだと言う。ただし、「理性的被造物」のペルソナ所有には二つの条件が付記されている。それは、「神を真に認識し正しく愛することが自由にできる程、神の御言と発する愛とに與 *particeps* してゐる」⁽²⁹⁾ 限りでの「理性的被造物」であること、即ち「神に結び付いている」ことと、もう一つは、そのように神を所有することは、「理性的被造物」の固有の能力に依るものではなく神より与えられた力による

のでなければならぬ⁽³⁰⁾という二つである。この二つの条件の下に、端的に *Unde sola creatura rationalis potest habere divinum personam.* と言われているのである。

中世神学に於けるペルソナという言葉は、「人格」という訳語で理解されるべきものではなく、まず何よりもキリスト教特有の救済の神、即ち神に於けるペルソナの三一性の玄義に関わる神を意味するものであることは言う迄もないことであろう。従って、「理性的被造物」がペルソナと呼ばれるのは、先の二条件、神の力に依って、神に結び付いている限りに於いてである。この点に於いて、この土壤に発するとは言え、近世以降の哲学が主体的人間能力に立脚して問題にするペルソナとは自ら異なるものである。また、西谷啓治が宗教における人格性と非人格性を論じて「從來、大抵の宗教は、専ら人間に於けるいろいろの『人間的』関心に動機づけられていた。その地盤は、いはば『人間的、余りに人間的』であった。宗教は人間の救いに係る事柄であるから、それも当然とも考えられるが、併し人間の救いに係るということと、その救いの考えられる地盤が『人間的』な関心の領域にとどまるということとは別である。」⁽³¹⁾と言っている。しかし、もし、この批判がキリスト教のペルソナにも向けられたものだとなれば、それは「人格」という言葉に囚われ過ぎているし、むしろ事態は逆である。何故なら、先の二つの条件下に於ける *sola creatura rationalis potest habere divinum personam.* は、『人間的』な関心の領域にとどまってはならないことを意味していると思われるからである。即ち、ここに言う「理性的被造物」は、「理性的被造物」である限りでの「理性的被造物」ではなく、神によって与えられたペルソナによって神のペルソナを所有する限りでの「理性的被造物」でなければならない。「与えられる」*dari* ことが即ち「所有する」*habere* ことであるというペルソナに於ける相即の論理が、先に引用した人間救済の成就のための二つの条件「受肉した子と聖霊の賜物」の内、聖霊の賜物に適合するものである。

この論理は一人トマスのみならずキリスト教に於ける信仰の根底を成すもので、例えばアウグスチヌスにも認められるものである。よく知られている如く、彼は『三位一体論』で神に於ける一つの本質、三つのペルソナを論じ、それが人間理性を超えるものである故にその表出の困難さに到る所で苦吟を表明している。三位一体の玄義は本来「敬虔な信仰或はある種の知解力によって」*sive per piam fidem sive per qualemcumque intellegentiam* 把握されるべきものであって、これが語られるのは異教・異端の論駁のために「語る必要性」*loquendi necessitate* が生じたためだと言ひ⁽³²⁾。*per qualemcumque intellegentiam* は、それに続く文で *mens* を用ひて *pie credendum est, et aspectu mentis indubitata perceptione perstringitur* と同じ変えられてゐる。

アウグスチヌスが、神性の超越性が人間の言語使用能力を超えるもの *ineffabile* である故に、三位一体の似像を *mens* の自己反省に求めることでそれを知解せんとしたこととはよく知られている。その場合の *mens* は、人間である限りの人間が持っている「精神」を意味するものではなく、人間の靈的部分を指すものであり、端的に *nec mens corpus sed spiritus est.*⁽³³⁾ と言われているのである。人間の魂 *anima* の卓越した部分として *spiritus* と呼ばれる *mens* の働きによつて人間は神の似像であるし、ペルソナと呼ばれるとして次の如く明言している。

Quapropter singulus quisque homo qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius sed⁽³⁴⁾
secundum solam mentem imago dei dicitur una persona est et imago est trinitatis in mente.

アウグスチヌスが *mens* に於ける記憶 *memoria*、知解 *intellegentia*、愛としての意志 *voluntas* の三性⁽³⁵⁾が神の三性⁽³⁶⁾の似像と認めるのは、神を記憶し知解し希求するといふ「神へ」*ad Deum* という方向に於いてである。その方向に於ける限りで、*mens* の持つ知恵 *sapientia* は「自己の光」*sua luce* に依るのではなく「至高のあの光の分有」*summae illius lucis participatione* に依るものである。その限りで、人間の知恵 *sapientia* は同時に神の

知恵であると言われている⁽³⁵⁾。言い換えるなら、神の知恵とも言われる mens の働きは、その力が神に由来する限りでそう言われるのであって自分自身の力によるものではないと言う。即ち、「ここにも「与える」と「所有する」の相即性が見られるが、より端的には、信仰 fides というものが、その力を神から与えられ、その力で神に呼びかけるものと」⁽³⁶⁾ Invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui. と告白しているのである。

この救済に関わる信仰の論理が聖書にその根源があることは言を俟たない。例えば、ヨハネ伝に「わたしはよみがえりであり、命である。わたしを信じる者は、たとえ死んでも生きる。また、生きていて、わたしを信じる者は、いつでも死ぬ⁽³⁷⁾ない。」とあるが、「キリストを信じる者」⁽³⁸⁾ o pteretow eis eue' には「神の子となる力を与えた」⁽³⁹⁾ εδωκεν αυτοις εδωκεν τον υιον θεου γενεσθαι. によって、「唯神から生れた」⁽⁴⁰⁾ αλη' εκ θεου γεννηθηναι と言われているのである。即ち、キリストの側からは「私を信じる者」には「神の子となる力を与える」ことによって新たな生れ変わり永遠の命に与らせるのであるが、信ずる側から言うならば、「わたしはキリストと共に十字架につけられた。生きてゐるのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである。しかし、わたしがいま肉にあって生きてゐるのは、わたしを愛し、わたしのためにご自身をささげられた神の御子を信じる信仰によって、生きてゐるのである。」⁽⁴¹⁾と云うことになる。

このキリスト教に於ける信仰の論理構造を、伝統に則してトマスは次の如く確認している。

cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur super naturam suam; oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interiorius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interiorius movente per gratiam.⁽⁴²⁾

それ故に、「あなたがたは神の宮であつて、神の御靈 *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* が自分のうちに宿っていることを知らないのか。」⁽⁴¹⁾と言われているし、「キリストの名に於ける自己は自己に於ける聖靈 *πνεῦμα ἅγιον* であつて端的なる自己は之に反して精神 *ψυχή* に過ぎない。⁽⁴²⁾」と考えられる。

四

先節に於いて *habet esse* の *habere* を手掛かりに、これがクレーマーの言う如く分有説に属するものではなくより根源的なキリスト教独自の宗教の論理に根ざすものであり、むしろ分有説はこの「所有」の構造を表出するため導入されたものであることを見てきた。即ち、「所有」とは自由な意志によつて使用、享受できることを意味する限りで、ルンナの領域で考えられているのであつて、その範囲では *sola creatura rationalis potest habere divinum personam.* と言われている。しかし、主体的意志の問題領域を含み更に広く被造物一般の範囲では *habere* と *participare* は被造性を表わす限りで同じ存在論的構造の表現と見做すこともできるであらう。例えば、ヨハネ伝に「神はそのひとり子を賜わたったほどに、⁽⁴³⁾ この世を愛して下さった。」とあり、「この世」は *ὁ κόσμος* が用いられているが、それは「御子を信じる者がみんな *πᾶς ὁ κόσμος εἰς αὐτὸν* 滅びないで、永遠の命を得るため」とある。このことをトマスは次の如く表現している。

Unde sicut Pater diligit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, inquantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primae secundum quam Pater amat se

et omnem creaturam.⁽⁴⁴⁾

言う迄もなく、esse に依るトマスの体系は最も包括的で普遍的なものである。それは、トマスの生きた時代的要求であった。アリストテリズムを超越し、ラテン・アヴェロエストやイムラム教ユダヤ教等の異教異端に対するカトリシズムの普遍性を主張する一つの解答であるだけでなく、存在論の内的構造としても被造物の神の依存や創造を説明するものとして、トマスの獨創性を示すものである。謂わば esse は、カトリック公理とも言うべき「恩寵は自然を破壊せずかえってこれを完成する。」⁽⁴⁵⁾を例証するものと言えよう。何故なら、あらゆる被造物の完全性とは「あらゆる仕方でも esse を所有する」ことによるとして、*Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent.*⁽⁴⁶⁾と語っているからである。

しかしながら、esse の存在論的意味ではなくその宗教的意味を問う視点からは、「esse を所有することによって」*per hoc quod habet esse* あらゆるものが存在者或は有 *ens* と呼ばれることと、「理性的被造物が神のペルソナを所有する」ことによってペルソナとなることには明らかに一つの平行関係を認めることができると思われる。とすれば、「聖霊の賜物」としての神のペルソナが理性的被造物に与えられるということは、トマス神学の究極目的である人間救済のための不可欠な条件ではあるが、謂わば「恩寵の賜物」としての esse が被造物一般に与えられるという構造に包含されていると解することもできるであろう。

もしそう解することができるのであれば、*habet esse* の主語を被造物一般と見做すことはできない。何故なら、神から与えられた信仰によって神へ向うように、神から与えられた力によって神のペルソナを所有するからである。

仮りにもし、*esse ipsum* があらゆる存在者 *ens* の根源として三位の内の創造主としての父により深く関わるも

のであり、*habet esse* の *esse* が「賜物」としての聖靈に相当するものと考えられるとすれば、*habet esse* の主語は、ペルソナとしての子、キリストであると考えることもできるのではないかと思われるのである。

トマスは『神学大全』の第三部で、救世主にして主なるイエス・キリスト *Salvator noster Dominus Jesus Christus* に関する諸般の事柄を論じているが、その第十七問に於いてキリストに於ける一体性に属する問題として *esse* を取り上げ、その第二項で「キリストには唯一つの *esse* があまるのか。」*Utrum in Christo sit tantum unum esse*. を論じている。その中で、キリストの本性 *natura* が二つなペルソナ或はヒポスタシス *hypostasis* が一つであるからと言って二つの *esse* が帰結されない理由として次の如く述べている。

Esse autem pertinet et ad naturam, et ad hypostasim; ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem, sicut ad id quod aliquid habet esse.

キリストに於ける二つの本性に関する神学上の問題は扱いき、キリストに於ける *habet esse* の主語がペルソナであることが明記をされているのである。このことは第一異論に対する反論でも *esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse.* と再記された *id quo aliquid habet esse* が *qua aliquid est* であるに對して、キリストのペルソナは *habens esse* であるとして明確に区別されているのである。

ここに言う *esse* をどのように受け止めるべきであろうか。もし、これまでに見て来たように *esse* に微妙な含みを認めるならば、これを単にイエス・キリストに於ける神性と人性の一体性の問題にのみ限定することはできないように思われるのである。何故なら、そう解する時はじめて、キリスト教に於ける人間救済と靈的世界の完結性が帰結するからである。即ち、根源たる *esse ipsum* としての父から与えられた「賜物」としての *esse* によって神の創

造と思籠に与かる被造物の主はイエス・キリストだからである。例えば、ヨハネ伝には「父は御子を愛して、万物をその手に与えられた。御子を信じる者は永遠の命をもつ。」⁽⁴⁷⁾とある。この「父と子と信じる者」の関係が謂わば、*Jesus Christus habet esse a primo esse*、の中に込められていると解し得るとするならば、トマスの esse に依る体系は、受肉した子と聖霊の賜物によって成就される人間の救済のための霊的領域を示唆するものであると言い得るのではないかと思われる。

五

もしトマスに於ける esse の宗教的意味を先節の如く解し得るとすれば、esse と言う謂わば合理的哲学的概念によつてキリスト教の本質的宗教性の領域を表出しているとも言い得るであろう。また、ある意味では esse による全体系がイエス・キリストのペルソナに向い、そこに於いて終熄するとも考えられるであろう。言い換えるなら、人間にとつてより明白な「本性上後なるもの」⁽⁴⁸⁾である有 *ens* から出発して esse に到る存在論的体系は、イエス・キリストの栄光を明らかにし、そして称える道程であつたと見做すこともできるであろう。どの見解に立つかによって自らトマスの体系に於ける esse の評価も決定されるであろう。

ところで、この esse の評価はともかく、トマスは晩年自己の著作を否定したとの言い伝えがある。それに依れば死の三ヶ月程前にミサの途中で啓示を受け、それ以降死に到る迄、啓示で受けたものに比べれば自分の書いたものが藁の如きものであるとして、一切の著作活動を放棄したとのことである。⁽⁴⁹⁾従つて、『神学大全』第三部の「贖罪」の部分未完のまま、残し、弟子がそれを完成したことはよく知られている。

もし、この言い伝えが事実であるとすれば、本稿の宗教哲学的視点である、宗教的体験或は宗教性とその概念化合理性に関する問題がそこにもあると思われるのである。西欧キリスト教世界に於ける中世以降の神学・哲学は、ギリシア哲学の概念化合理化の伝統を受け継ぐ限りで、それに対する反省は相対的ながら希薄であるように思われる。例えば、教外別伝、不立文字の禪宗をあげるまでもなく、仏教などでは、宗教性と概念化合理化との落差はより大きなものがある。

とは言え、かかる宗教哲学的問題意識は、謂わば両刃の剣であり、翻って本稿自体にも当て嵌まるものであることは言う途もない。それを筆者は意識しているものであることを最後に付記しておかなければならないのであろう。

注

- (1) Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1963, s. 1~4.
- (2) 例えに、Iosephus Greid, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, 1960.
- (3) 本論自体が示すところであるが、*esse* は「存在」と名詞形で訳し切れないものを内包しているので、*esse* と、そのまま用いむ。
- (4) *Summa Contra Gentile*, I, cap. 2. *Unde necesse est ad naturalem recurrere, cui omnes assentire coguntur.*
- (5) *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1.
- (6) *De ente et essentia*, cap. VII, 3.
- (7) *Cont. Gent.*, II, c. 54. *In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est.*
- (8) *De ente*, c. V, 4.
- (9) E. Gilson, *L'esprit de la Philosophie médiévale*, J. Vrin, 1948, p. 50.

- (10) K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966.
- (11) 山田晶『トマス・アクィナスの《エッセ》研究 中世哲学研究第二』創文社 昭和五十三年 五七四ページ
- (12) 同書九三三ページ
- (13) 同書九四一ページ
- (14) 同書七二一頁註(一)「トマスに於ける概念に相当する用語は、conceptio, conceptus intentio, intellectus, ratio と数多い。概念形成の局面に則して相互に区別されるが、その詳細については別の機会に譲らねばならない。本稿に言う概念は ratio を指すものである。essenta と ratio の区別に関しては同書三五二頁註(八)を参照のこと。」
- (15) *Cont. Gent.*, I, c. 21. *Esse actum quendam nominat* :
- (16) S. T., I, q. 12, a. 12, ad. 1.
- (17) *ibid.*, I, q. 3.
- (18) 例へば『De ente, c. VI, a. quia essentia eius non est aliud quam esse eius. *Cont. Gent.*, I, c. 22. quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse. S. T., I, q. 3, a. 4. Sua igitur essentia est suum esse. 等々。』
- (19) S. T., I, q. 39, a. 4.
- (20) *De ente*, c. VI, a.
- (21) S. T., I, q. 44, a. 1.
- (22) *Cont. Gent.*, I, c. 22.
- (23) *ibid.*,
- (24) S. T., I, q. 45, a. 3. 「神の絶えざる創造」にうつして S. T., I, q. 8, a. 1. *Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur*; 「われわれは、被造物の神の内在をも説明する。」
- (25) S. T., I, q. 45, a. 6.
- (26) *ibid.*, ad 2.
- (27) G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier, 1935, p. 236.

- (28) Cont. Gent., III, c. 26.
- (29) ut puta cum sit fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare.
- (30) Sed ad hoc/quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire. Unde oportet quod hoc ei desuper detur.
- (31) 西谷養浩『宗義と何らか』創文社 昭和三十六年 五六—七
- (32) De trinitate, VII, IV, 9.
- (33) *ibid.*, IX, II, 2.
- (34) *ibid.*, XV, VII, 11.
- (35) *ibid.*, XIV, XII, 15: et non sua luce sed summae illius Lucis participatione sapiens erit, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia ut etiam dei sit.
- (36) Confessionum, I, I, 1.
- (37) Κατὰ Ἰωάννου, XI, 25~26. ἐγὼ εἶμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ παρθεύων εἰς ἐμὲ κἄν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ παρθεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ/εἰς τὸν αἰῶνα,
- (38) *ibid.*, I, 12
- (39) Πρὸς Γάλατας, II, 19~21. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῆν δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί· ἐν πύσει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόχτος ἑαυτοῦ ὑπὲρ ἐμοῦ.
- (40) S. T., II, II, q. 6, a. 1.
- (41) Πρὸς Κορίνθους α', III, 16. Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ;
- (42) 仁田六三郎『神々と神々の序説』早稲田大学文学部編『イロノフ』第九号 一九三九年 一一七—一三
- (43) Κατὰ Ἰωάννου, III, 16~17, οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔθηκεν, ἵνα πᾶς ὁ παρθεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀποθάνῃ ἀλλ' ἐγὼ ζῶντι αἰῶνα.
- (44) S. T., I, q. 37, a. 2, ad 3.
- (45) *ibid.*, I, q. 1, a. 8, ad 2. cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat.
- (46) *ibid.*, I, q. 4, a. 2.

- Katὰ τῶν ἑαυτῶν, III, 35–36. ὁ πατὴρ ἀγαθὸς τοῦ υἱοῦ, καὶ πάλιν θεοσκεπὲς τῆ χειρὶ αὐτοῦ. ὁ πατερώων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει τὸν ἀνάλογον.*
- (47) De ente., Prooemium. 2. Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in priora, ut a facillioribus incipientibus convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.
- (48) James A. Weisheipl, Friar Thomas d'Aquino, His life, thought, and work, New York, 1974, p. 321–322.

創唱神話とその系譜

田 中 實

は し が き

創唱神話⁽¹⁾とは、たとえば天理教の泥海古記⁽²⁾のような、創唱宗教の開祖などが語り出した神話である。どんな神話でも、その始めには誰かが語り出したのに違いないから、元々は創唱神話であったと解される。

実際に、直接創唱者を尋ね、何人かから聴取してきたところでは、充実した創唱神話には、宇宙の始まり、人類の起源などについての物語が出てくる。

この辺のことを、近年翻訳の出たユング自伝の中の「晩年の思想⁽³⁾」という章には、次のように出ている。すなわち、「人の起源は単なる過去ではない。それは人間の存在の常に下層をなすものとして、彼と共に生きてきたものである。人間の意識は、その身体的なものによるのと同様に、それによっても形づくられてきたのである。

これらの事実が、人間を内からも外からも圧倒的な力をもって攻めたてる。人はそれらを神なる觀念によってまとめ、その働きを神話の助けをかりて記述する。そして、その神話を、神の言葉、として解釈する。つまり、彼岸からの神意の啓示、あるいはインスピレーションとして解釈するのである」と。

人間の存在の下層をなすものが、どのようにたどって今日へと連がってきたのかは、まだ明らかではないが、大筋

においてユングの指摘は首肯できるかと思われる。しかし実際の創唱神話は、概括的なユングの捉えよりも、遙かに具体的である。

ところで創唱宗教は、その独自性からしても、既成の宗教から引続いた形で派生することはない。江戸時代から今日までの私の知っている範囲の創唱宗教の創唱者達は、表面的には民間信仰に覆われた社会の中で、自らの宿命的な重荷を背負い、底知れぬような生活の深みに心身を没し、長い生活歴を経て、不図触れた民間信仰などを契機に、俄かに自らの本性を現わしている。

この時、彼等は新しい独自の神話を語り出し、新しい行き方を打ち出している。

この創唱者達の歩みの中に、島薺氏も指摘しておられるような、新宗教発生の基盤があり、民間信仰の中から救済宗教が成立してゆく過程が内包されている。

さて、筆者が、一つの創唱宗教をその全体としてではなく、その部分である創唱神話だけを、特に取り出して扱うのは、創唱神話は、それを創唱した創唱者の創出する創唱宗教で、重要な役割を占めているからである。

また創唱神話は、それ自体でも十分研究に値する存在価値をもっと考えられるからである。たとえば、大乘仏教に例をとると、法華経―大乘經典は、その本来は創唱神話と考えられる―などは、それを生み出した無名の天才も、當時法華経を奉持していた教団も、歴史の中に消え去り、名前さえも伝わっていない。しかし法華経自体は經典として独自の歴史をたどり、遙か後になって新しい法華経奉持の教団が生まれている。

更に、実際に当たってみると、創唱神話の中には、系譜的に連がり、年代に従って深化発展の関係にあるものもあることなども分かってきた。

ところで、今までのところ、創唱神話に関する調査研究はほとんどないので、まず未紹介の神話A⁽⁵⁾の報告に力点を

おき、その神話Aが独立に語り出され、豊富な内容をもっているというだけではなく、独立に生まれながらも孤立した神話ではなくて、それぞれ独立に語り出され年代的に先行した金光神話、大本神話の後を系譜的に承けていることを示したい。

筆者としては、民族の文化遺産の中には、直接的あるいは媒介物―書籍など―を経ての伝承以外に、多分ユングの指摘するような形であろうが、無意識的に継承され、再生産され、さらに深化発展しているもののある事実注目し、今後より多くの事例を見出し、研究を深めてゆきたい。またできれば多くの研究者がこの方面に力を注ぎ、協力し合うことによって、研究解明の成果の豊かならむことを、待ち望むものである。

さて創唱神話Aは、創唱者Aの語り出した神話なので、この神話について理解を深めるには、本人Aの創唱への歩み、並びにその背景にある生涯などが肝心であろうが、それらは本論に譲り、ここではAの社会的活動の中心であった神話とは、不可分の関係にある宗教活動の概略に触れたい。

Aが宗教的な境涯に入ったのは、昭和二十三年であるが、比較的長い修行時代があり、昭和二十五年冬頃からやっとな信者になる人々が現われ始めた。Aが信者集団に名前を付けたのは昭和二十九年、教団としての名前を掲げたのは、昭和三十年頃、県庁で認証を受けたのは昭和三十一年の七月であった。

Aの教団は単立教団で、Aが亡くなった昭和四十三年までに、Aの許にきて信者の形をとったのは、三百六十家族とも聞いた。九州から北海道までにわたっていた。

教団は、Aの後継者がなかったこともあってか、Aの死後二年ほど経った昭和四十五年の三月末に解散、教団の土地建物は、元の寄付者の後継ぎの人に返却された。今日、当時の建物の一つもない。

なお、この論稿の基本資料である創唱神話Aの記録は、筆者自身が直接創唱者Aから聞いたものを主軸とし、それ

に関係者からの聞書を補足したものである。

ところで聴取したのは、神話が最初に語り出された時からは何年も経っていたが、Aは話の佳境に入ると真に迫まるといふか、一種高揚した状況になり、対話の状況から離れてしまうので、聞書は難しかった。

それに神話は、創唱者の内面のたどりに応じ、折々に語り出されるといった傾向にあるので、全体を聞きまとめるには相当な年月がかかる。

筆者が最初にAを訪ねたのは、昭和二十九年の三月末だったが、初めてAが神話を語り出したという昭和二十三年の七月十九日からは六年近く経っていた。この時は、三日間ほど滞在して聞いた。

次いで同年七月二十四日から八月二日までの十日間滞在して聞いた。その後何回か断片的に聞く機会があったが、比較的まとめて聞いたのは、昭和三十一年一月から二月にかけての約一ヶ月、毎夜のように訪問して聞いた。

この後は、折々、聞く機会を得た時に聞き重ね、昭和四十年頃までそうした状況であった。関係者には、Aの死後聞いたこともある。

Aの素描

先祖

Aの主要な素質というか、性格は、実母の系統をひいていたようである。Aの母方の先祖は、遙かな昔から福井県の大聖寺辺に住んでいたという。Aの語った神話によれば、出雲族の先祖は、七千年の昔大陸から渡来し、古の越の国、今日の福井、石川両県の辺に住みついていた。五千年前に出雲族の多くは、今日の出雲地方に移住し、そこを本拠として更に各地へと広がって行ったという。

出雲の霊統から出たと自認していたAの背景は、この母方の先祖と切離し得ないかと思われる。ともかく母方の祖

父の代になって、明治を迎えると、祖父は先祖の地を離れ、大阪へ出て商売をしていた。更に日本が台湾を領有した機を利用して、台湾に進出した。

Aの実母は、女姉妹の長女で、祖父が台湾で裕福に暮っていた頃、婿養子縁組の失敗から、Aを私生子として産む羽目となった。世間の眼もあってか、実母は神戸にいた叔母を頼って来神し、ひそかに神戸でAを産んだ。明治四十年十二月六日のことであった。

生涯

当時の世間の状況では、私生子を育てるのは何かと難しいので、叔母の世話でAは里子に出された。間もなく養父母は、Aを連れて兵庫県の上郡の田舎へ戻った。それでAは学齢前までは、田舎の農家の大家族の中で育った。それから再び養父母共に神戸へ出てきた。

やがて義理の弟妹も次々と生まれたが、養父母はAを大事に育ててくれた。しかし家計の苦しいこともあって、Aは七つ位の頃から、踊り子や、新聞売子などいろいろなアルバイトをやった。

養親がどんなに大事にしてくれても、何時の頃か、心ない大人から貰い子だと知らされると、見たこともないまぶたの母を慕い、誰にもいわず小さい胸を痛めた。また当時は私生子では女学校へ行けないと聞き、深く嘆いた。

やがて貰ってくれる人があって、十七歳で結婚し、九州阿蘇の田舎の旧家の嫁となり、厳しいしつけを受けた。三人の子供を産んだが、夫の女性問題とかで家を出、古巣の神戸に戻り、独りでいろいろな商売を遍歴した。

戦争中叔父に勧められて一時霊友会に入ったが、なじめず止めた。戦後二十三年春、Aは元來信心に関心が薄かったが、この時は人に誘われると行く気になり、尼崎のKさん―出雲系・観音系の信心家―の家へ通い出し、七月十九日に口が切れた(神話を語り出した)⁽⁶⁾。一緒に通っていた女中がお代になり、それからは、Aの自宅で二人して問答に

明け暮れ、商売はあがったりとなり、暮しはどん底へと陥込んだ。

宗教活動

口が切れてから一年七ヶ月位して、前々から遊びに来ていた若者の眼を治したのを手始めに、人伝てに尋ねて来る人々の難儀を救い始めた。これがAの宗教活動の始まりであった。

だがAは、なぜか長い間オーブンに世に知られることを恐れていた。それに折々に激することもあつてか、出入りする人は少なかつた。やゝ順調に見えてきた頃には、Aのカリスマ的な力は衰え、結局世の人に余り知られることなく、昭和四十三年春に亡くなつた。

創唱のなりゆき

先駆体験

Aの聞き覚えでは、小さい頃には夢遊病的な傾向があつたらしい。また心ない大人から貰われ子と聞かされ、更に後には私生子であると知つてからか、Aは何処にも持っていきようもない淋しき、孤独さを、心中深く抱くようになつた。何時の頃より何か手に余ることにぶつかると、心の中で「〇〇のご先祖様」——〇〇とはAの名前——と念じていた。

三人の子供を阿蘇の婚家において家出してきたAは、神戸で独り暮らしをしていた。大阪神戸には生家の関係の人が何人もいた関係から、何時か消息が伝わり、関係者は、Aのことをずうーと心配していた生家の祖父と、Aとを会わそうということになつた。

ところがその下相談の使いに来るのが、昔Aを里子に出した叔母——正確には実母の叔母——と伝え聞いた。この長の長年まことに辛らい思いをしてきたのは、ただ私生子だつたばかりと思つと、Aの心はどうにも収まらず、赦せなか

った。

さりとして、長年心に求めた母や祖父に会いたい思いは胸にこもり、その切なきに一言も口を利けなかった。食事も摂らず、自室にとごもり、叔母が訪ねてくるという一週間ほどは、独り苦悶していた。友達が心配して何か尋ねてくかれても、ただ涙を落とすばかりであった。

いよいよ叔母が来るという日の前の夕暮、決着を迫まれる気持の中で、叔母のしたことはなんとしても赦せんが、さりとして今更どうにもならぬことと、ようやく胸の苦悶が緩んだ。すると、我知らず「悪に報いるに善をもってせよ」と口走った。

続いてまた自動的に「悪に報いるに善をもってせよ」と、胸一杯の息をこめ、大声を発して二回、三回と叫んだ。やがて声が高くなると共に、次第に心が鎮まった。

また戦争の初めの頃に一時霊友会に入っていた時、Aが日蓮の一部経を読もうとすると、「行なうこと、行なうこと、行なうこっちゃ」と口走り、経本をもった手がバタリと落ち、本を取り落した。何度読もうとしても同じことで、ついに経本が読めず、霊友会をやめてしまった。

前徴体験

昭和二十三年の春から、商売も多少暇だったので、Aは誘われるまま、尼崎のKさん宅へ通っていた。その口が切れた七月十九日の二、三日前、「踏まれて育つ麦の穂の、踏まれて育つ麦の穂の」と口走った。

創唱の歩み

口の切れた七月十九日は暑い日だった。Aを含めて一行三、四人は、その暑さの中をKさん宅へたどり着いた。中に女中のYもいた。

最初は誘われるまゝといった程度だったが、何事もやり出したら主導性を発揮せずにはおれないAの強い性格からか、または信心への目覚めのためか、このしばらく前から、Aは一行のリーダー格となっていた。

さてKさん宅へ着いたものの、余りの暑さに、皆やれやれとくつろいでいると、出し抜けに、「さようなおんこととは露知らず、平にご容赦、八幡大菩薩、応神天皇」とAの声が響いた。傍の人が驚いてみると、Aは誰かにあやまるかのように双手を畳に突いて頭を下げていた。その様子は、霊がAの身で喋ったり振舞ったりしているのか、あるいはA自身がそんなことをしているのか、分かりかねた。すると、「……心配いたすでない、出雲大神、出雲大神、出雲大神」と周りの人々に話しかけ、やがて「皆の者ついてこい……」と、Kさん宅から一足離れた処にある八幡社の本殿へ出向いた。するとひとり芝居に、

「立ちませい、開けませい……」（自分で喋りながら本殿の扉を開け）

「有難うございました」

（観音菩薩）

（これはAの内なる思いとして、観音菩薩と感じられる何かが、Aの口で喋った感じを捉えたもの。以下同様）

「姫か、姫か」。「観音菩薩さま、観音菩薩さま、姫がきやったか、長う会わなかった」

（大國主命）

と自分で喋りながら、自分の身体を自分の手で撫でさすり、「……大きくなった」と口にしていった。また周囲の人達に向って、

「年三歳より神の子であるぞ、神の子であるぞ、神の子であるぞ……」

と話しかけた。続いて、

「出雲……と聞く故に致し方もなく出向いたのじゃ、心配いたすでないぞ。救いつかわすぞ、やかた（Aの住い）
について来るがよいぞ」

（天照大神）

と呼びかけた。皆が不審に思っていて見ていると、

「二十数余年△△△(Kの名)に付いていた。そなた達は不憫……、△△△はチャント知りおるのじゃ」と、やがてAは独り言のように、

「出雲殿帰ろうではないか、姫の身体は大切」

「うかつでございました。立ち去ろうぞ、観音菩薩共々に……▽▽▽、□□(同行者の名)伴致すがよいぞ」

(大国主命)

と促がし、皆を連れて帰途に就いた。

さて尼崎から神戸に戻る途中、電車に乗っている間にAの現界は暗くふさがり、Yに腕を取って貰って家路をたどった。電車を降りて自宅の近くに來ると、「……文箱を買うがよい……」とYに文箱を買わした。次に、

「これは、これは、出雲大神さま、ようお出で下さいました。楠木奴にござります。楠木奴にござります。」

(楠木)

(注、楠木奴とは楠木正成のこと)

「そなた楠木か、姿みるも声きくも初めてじゃ……楠木、楠木、楠木、あちらに仮本殿……」

(大国主命)

「出雲大神さまとお約束……出雲大神さまより戴きしこのやかた、何ぞ離れて……焼野ヶ原、焼野ヶ原になり、れども われはこの屋におりつらん」

(楠木)

(注、湊川神社は戦災にあい、当時仮本殿が建てられていた。)

「どこにおるか」

(出雲大神)

「……私は土管の下に二匹の狐に入っております。一匹は家来、一匹は一族共々に」

(楠木)

「そのようなことをいっても分からんぞ」

(出雲大神)

「今しばらくお待ち下され、人眼にも付く故に」

(楠木)

「やかたに姫共々に帰ろうぞ」

(出雲大神)

「お供つかまつります」

(楠木)

とAの口で独り語りをした。こゝにいう姫とはAの魂を指す。

さて自宅に戻ると、Aは先に求めさせた半紙に歌を書きまくった。その折の一首か、

汲めども尽きぬ深水の

えにしの仏の尊かりける

ところでAの一行が帰った後へ、所用から戻ったKさんは、留守の間にAの一行がきて、大騒がせをやった上に、開けずの本殿の扉までも、勝手に開けたことに腹を立て、一体どうなっているんだろうかと、わざわざ電車に乗って、Aの宅を訪れた。

みると、Aはエライ勢で、Kさんの信仰への導きの親でもあり、またこの頃では親しくしていた例の叔母に、「家屋敷を明け渡せ」とかいった要求―Aに連がる先祖が建てさせたものだからと―を突きつけ、返答を迫っていた。先の一は、まだ皆その場に居合せたが、余りに性急なこととて返答もできず、さりとて若し断ったら大変なことになりそうで、皆弱り切り、ただ、「へッ、へッ、へッ」と這いつくばり、ハラハラ、オロオロしていた。(この辺はKさんから聴取)

見かねたKさんが、「ド狸でも付いているんだ。サア皆放っておいて帰ろう」というと、

「出雲大神、出雲大神じゃ、そなたこの姿分からぬか。人は変われども出雲はそのままじゃ。わしの姫であるぞ。

不憫の者ぞのう。分かれれば結構だがのう。致し方がない。致し方もないのう。深いわけあって不憫の奴じゃのう……
フ……」
(出雲大神)

と喋り了え、AがKさんに息を吹きかけると、Kさんは飛んでいってしまった、と。皆が帰ってしまい、Y一人だけが居残ると、

「▽▽▽(Yの名)よくぞ残った。そなたアッパレじゃ。辛抱いたすがよいぞ。続けようぞ」とAはYに語りかけた。

この後は二人だけで、「誰それ出ませい」と神や菩薩の名を呼ぶと、その霊がYまたはAの身に現われ、その思いを語り、仕草を演じ、振舞った。こゝでYは世間でいうお代となったのである。

ところで沢山な霊が身に現われてみて、この日、自宅への帰路でAの眼が見えなくなったのは、まだ人間の身に生き返って眼の見える域に達していない霊のせいだと分かった。もっともAの体験では、Aの身に現われて最初から眼明きだったのは、観音菩薩(天照大神)と大国主命のお二方だけだった。

このお二方のうち、天照大神はAを指導する役、また大国主命は、Aの父として主台となるために、Aがこうなる前に、他の人の身でよみがえっていたのだった。

これは日蓮の開目鈔上に出てくる文章、

「総じて華嚴会座の大菩薩天竜等は、釈尊已前に不思議解脱に任せる大菩薩也」⁽⁷⁾

に対応することだろうか。

その翌日から、五穀の神による穀断ちの修行が始まった。Aには思いもよらぬ修行に耐えられず、空腹の余りにソット内緒に砂糖水を一口飲むと、たちまち七転八倒の苦しみとなった。

すると何方かが、Aの口で、

「生神の修行には嘘や誤魔化しはない」

と厳しく訓された。

また最初の日か、次の日に、ある先祖が、

「済まぬが日蓮に書かした一部経が〇〇〇（叔母の宅）にある。悪魔が嗅ぎ付けると大変なことになるから取ってきてくれ」

といわれ、翌日Yに取りに行つて貰つた。

またある夜、Aの夢に身体のかつい坊さんが現われ、しきりと、「姫、懺悔の経を読んで下され、懺悔の経を読んで下され」と頼むので、この坊さんの唱導で夢の中で懺悔の経を読んだ。後に身延の山で見た日蓮の像が、この時の坊さんとそっくりだった。

尚この頃観音菩薩の詠まれたという歌一首

神を知り仏を知りて思ふ一つだに

身は振り分けの悲しなるかな

やがて二十日目、宇宙自然の神から出雲大神に頼んでくれて、やっと二十日ぶりにAの眼が開かれた。

「出雲よくぞ辛抱致した。よき姫をもつて結構。宇宙の神、宇宙の神、宇宙の神、息じゃ、息じゃ、息じゃ」

（自然の神）

「それではお認め下さいましたか」

（出雲大神）

「立派じゃ、立派じゃ、立派じゃ、立派なものじゃ」

（自然の神）

「姫をお認めなさいましたか、有難き幸せにござります。国は万々歳々。姫そなた立派になった。そなた生きながらの神じゃ」
(天照大神)

やがてAは光に包まれた感じに埋まった。

翌二十一日目、昼日中Aが自宅の部屋に坐っていると、まず大きな太陽が近付き、Aの左の眼にスッポリと入った。次に月が近付いてきて、右の眼にスッポリと入った。続いて頭上を覆った無数の星がAの身を完全に包み込み、刺すような痛みと共に、Aの身にはいり込んだ。⁽⁸⁾

すると何方かが、Aの口で、

「五十六億七千万年閉ず⁽⁹⁾」と結ばれた。

すべてが終ってみると、周囲は全く元のまゝで、Aは机の前に坐っていた。

まだ日蓮の一部経の閲読が残っていた。Aの話だと、一部経は昔日蓮が佐渡でまとめた時も、「悪魔が妨げたら不味い」と、弟子の日新日朗を両袖の下に覆うて、口述筆記させたのだという。今度の閲読も悪魔に知られたら不味いと、部屋に目張りして、閉め切った部屋の中で行なった。

部屋の中央には坐り机を一つおき、その机の四隅には大き目のローソク四本を立て、明かりとした。Aはこの机の前に坐り、その斜め後には、用事があれば一切を引受けるべく、お代のYが坐って控え、頭を下げていた。

さてAが一部経の閲読を始めると、その昔釈尊の身に宿って法華経の内容を釈尊の口で語られた菩薩が、今度はAの身によみがえり、昔生きておられた時のそのまゝを、Aの身で現わし、思いを胸に湧かせ、口で語りながら、一句、一句、また一行、一行と指で押えながら読み進まれた。

菩薩はご自分が云い伝えられた箇所では動作も大きく、声も高らかに読み、解説をAの心に浮ばせ、人が付け加え

た箇所では、そこを指し示しながら静かにAと共に読み進まれた。何十とも知れない沢山な数の菩薩が、入れ替わり立ち替わり現われた。

ともかく、こうして何日も何日もかゝって、ずうーと以前には手が落ちて読むことも叶わなかった一部経を、や々と読み了えた。

更に、「皆さま、まことにござりまするか」「まことにござりまするか」と駄目押しがあつて、「もうよいのじゃ」と一部経は閉じられた。

この後解説が一日あつた。経本の最後の註釈の部分では、ただ「ウン、ウン」とうめきながら、文字の上を力をこめて押え、押え、たどり、二、三日で終了した。全部が終ると、「日蓮ご苦勞であつた」と、日蓮の苦勞をねぎらい、大菩薩の名号が贈られた。

さて、Aが尼崎のKさん宅で口を切つてから一年七ヶ月程経つと、神々や仏菩薩また勇士の面々―国のため、皇室のために一身を捧げた人々の霊―を一丸とした、Aの法を代表する名号が、確立される秋が来た。

Aが独自に確立した神々のこの体系は、水戸学や後期国学に由来する国体神学が描き出した神々のイメージ―神話的にも歴史的にも皇統と國家の功臣とを神とする―と、奇しくも一致している。⁽¹⁰⁾

ある晩のことであつた。神々や仏菩薩の話合いが詰めとなると、

出雲先祖はAの右の手に、

皇室先祖はAの左の手に、

と分かれ、Aの身の右の手と左の手とから互いに話し合い、新しいAの行き方―Aの法―について合意に達した。その結果、皇室を表に立てゝ行くことになり、Aの手はツト伸びて、机の上に「○○△△△」と書いた。

この最初の○○は宇宙自然を指し、後の△△△は皇室先祖を立てゝ呼んだ部分。ついで

「皆様ご異存ありませんか」

と何方かが念を押されると、

「異存ありません」と応えられた。

これがAの創唱の歩みの大筋である。

次は創唱神話Aであるが、枚数制限があるので、Aの神字の中核をなす神話を中心として述べ、宇宙の始まりの物語、人類への進化物語、先史物語などは割愛したい。

創唱神話A

昔、天照大神と須佐野男命と大国主命とは、それぞれ自分の後を継ぐべき姫神を産まれた。これらの姫神の内実は、それぞれの神の生まれ替わりで、Aは大国主命の姫神の生まれ替わりというのであった。この姫神達を三姫といふ、⁽¹¹⁾記紀に伝えられる胸形の三姫神は、誤伝されたものだったのである。

ところで天照大神が亡くなられて年月が経つと、「わしは神じゃ、わしは偉い」という者が次々と出てきて、世の中が騒がしくなった。その頃、大国主命の姫神は、後の世に生まれ替ったとき武内宿禰と呼ばれた人に養育されていた。出雲の子孫であるこの姫が、もしそのまゝ大きくなったら世の中はいよいよ治まらんということで、姫は悪神として神封じに封じられ、⁽¹²⁾年十七歳で身をかくされた。今から二千九百年前のことであった。

天の神は、いろいろなことをお考えになって、出雲に慈悲垂れ給い、今—Aが口を切った年—を去る二千六百五十年数余年前に、やがて後の世に出雲の靈統から法の担い手を出すという約束事を定め給うた。

いうまでもないが、天の神—宇宙自然の神—のお計らいはまことに周到で、出雲に慈悲垂れ給うて後の世の大本を定められる一方で、その時が来るまで、霊と人とが守るべき仏法をおくために、インドに釈尊を出される運びを進められた。⁽¹³⁾

このために天照大神がご在世の時には、大神の身に集まって、人類の内面進化という歴史的役割を果たされた神々の霊は、釈尊の許へ赴かれた。すると日本が空屋同然となるので、神武天皇を立て、国の長とし、神々は遠くインドから見守られた。金のトビの光は、神霊の放たれた光だったのである。

釈尊の身に集まられた神々の霊は、仏法を成就され、人々の抛るべき道を示しおかれた。やがて釈尊が亡くなられると、神々や仏菩薩の霊は、生き物の身体を借られ、次々と日本に戻られた。中国から渡って来られる時、小蛇に身体を借り、日本に渡る船の帆柱に巻き付いていると船頭に見付けられたが、その折船頭に視覚を与えて大きな姿に見せられた。その眼に映った姿から、仏教にいう「白竜王」の名が起ったのである。

ところで出雲の族長大国主命は、国を譲られてから海岸伝いに中国に渡り、薬の研究をされ、彼の地で百二十歳で亡くなられた。⁽¹⁴⁾ 神々の霊は、天照大神が亡くなられてから皆インドに赴かれたが、ひとり大国主命の霊のみは、そのまま中国に留まっていた。

この度、神仏の霊が中国を通して来る時、それまで中国に留まっていた大国主命の霊も一緒に伴って帰られ、鹿児島から内地へ入られた。初め難波の浜に上られるはずだったが、高砂の浜に上られ、そこに留まっておられた。大本のなおのお筆先に、高砂の松の岩根に宝が埋まっていると書いてあるのは、⁽¹⁵⁾ 宝が埋まっているのではなく、神仏の霊が留まっておられたことを、宝にたとえたものである。更に後を追って家来筋の霊が渡来し、東海、南九州、山陰の三方から内地に上った。大凡千五百年から二千年程前のことである。その次のグループは、五ヶ処から内地へ上っ

た。また他に、新たな法が日本に出ることを知って、人の身体を借り大陸から渡来した霊もあった。

ところで先に、Aの身に成就した法―Aの身に結集した神仏の霊の法―では、出雲先祖（代表大國主命）が裏役で、皇室先祖（代表明治天皇）を表に立てゝ行くことに決まった、と述べたが、その皇室先祖の中核の方々は、天照大神は別格とし、神武天皇、神功皇后、応神天皇、仁徳天皇、光明皇后、後醍醐天皇、明治天皇の八代で、後で日本武尊、聖徳太子が加わった。その代表が明治天皇であった。

そして皇室先祖に直接連がる家来筋の霊、並びに國家に勲功のあった人々を勇士の面々（代表楠木正成）と呼んでいた。

この皇室先祖、出雲先祖、勇士の面々がAの法を担う中核の方々であった。それに古い神々や仏菩薩、世のため人のために身を捧げられた方々が加わっていた。弘法や親鸞、日蓮なども、その中に入っていた。

法とAの指導は、天照大神の役で、真の主役は、出雲先祖に連がる宇宙自然の神であった。仏法としては、Aは日蓮を継承していた。

さて内地に入った霊は、新しい法成就の時節の熟するまで、釈尊の仏法―十二支に当る動物の身に宿って―を守って鎮まっていたが、中には人に付いて災いとなるものも出てきた。そこで弘法大師や、後の熊谷直実などは、諸國を經めぐり、再び霊を靈場に鎮めおいた。

皇室先祖は根本の方々を除いて、何時の世か、皇室先祖の故地日向へと集まっていた。また仏法宿縁の霊は、日蓮ゆかりの身延に集まっていた。もっとも道元の霊は、永平寺の脇にいたといったような例も少くないが、ともかく日向と身延は諸國の靈場の代表であった。

ところで仁徳と後醍醐のお二方には、印象的な話がある。お二方はAの身でよみがえるとき、今の天皇家は自分の

子孫ではない、今更よみがえってなんとしよう、駄々をこねられた。それを傍で（Aの身内で）聞いていた楠木が、そんな民子孫のことを思わない天皇のために、命を捨てたかと思うと悔しいと責めると、天皇は深く自分のその心を恥じられ、悔い改められた。その時に仁徳天皇のお詠みになった歌

わが言の葉に、わが身を責むる

わが心なるかや

また後醍醐天皇が臣下の誠忠を詠まれた歌

袖に露のたまるとき

まことの心ぞ嬉しなるらむ

さて、時節が近付いたので、三百年ほど前より霊は人間に付き、付かれた人と一緒に暮してよいことになって今日への準備に入った。そして人となりになった霊は、何時かAの身に結果する段取りになっていた。

黒住・天理・金光・大本といった教祖も、そうした歴史的約束事に沿って出られたのであった。こゝ三百年この方に、世界各地に出た予言者⁽¹⁷⁾も、そうした一環である。日本では天理教のおみきと大本教のおなおが、法のことを予言している。特に大本教のおなおは、最後の予言者で、直接この法のことを、一番詳しく予言した（お筆先、火の巻）。

一方学問的な立場からは、西欧の学者達が、この法について詳しく説明している。中でも詳しく書き遺したのはスウェーデンボルグである。ニューマンなどもそうした一人である。

エピソード

Aの口が切れて間もない頃、ある日Aがグチという魚を料理していると、猿田彦命がAの身に現われ、その料理しかけの生のグチを手掴みでムシャムシャと食べ始め、おいしいのう昔はよくこれを食べたとか、Aの口で喋った。気

が付いてみると全部平げていた。

その折、猿田彦はAに視覚を与え、何千年もの昔、猿田彦達が九州の青島付近に住んでいた頃の様子を見せた。初めは魚などは生のまゝ食べていたが、後には石を凹まし、その凹みに魚と海水を入れ、煮て食べていた。後にAは猿田彦の案内で青島付近を訪れた時、昔使われていたような凹んだ石を見て驚いた。

この付近にいたグループもやがて内地深く移っていった。それで後の世に、この青島付近は日本人の故地と思われるようになり、神々にとって思い出の土地となった。

金光・大本神話

金光教は明治維新より僅か九年前に、教祖川手文治郎によって創唱された。その主神は民間信仰に埋れていた金神であった。金神は、金光教が表に掲げるまでは世間で權威をもった神ではなかった。その金神が教祖共々に存在を確立していったのが、金光教の重要な一面であった。やがて金神は、天地金乃神と名乗る宇宙神ともなった。悪神、邪神とも言い伝えられた金神が、幸いの神、福の神となったのだった。ところで金光教で崇敬すべきものとしてあげられているのは、神、皇上、祖考である。

さて文治郎に金神が現われて数十年後、亡くなってから十年近く経って、直接関係のなかった出口なおに「良の金神」が名乗り出た。そのいきさつをお筆先には（年月不詳）

「金光どので表に出かけたなれど、ちょっとのところが成就せず、表になりておらんから、因縁のある出口直に苦勞さして出してもらわな、このことは成就いたさんぞよ」

とある。また（明治33年12月11日）

「金光殿の方も、これまでわ、結構でありたが、世の立替となるから、これからわ、きびしくなるぞよ。本わ、こ

ちらも、一つ神じゃぞよ」

と、大本が金光の後を承けて出てきたことを明らかにしている。

大本教はその初期には、明らかに「世の立替」を予言する予言宗教であったが、王仁三郎の時代になると、大本が世を担う宗教だという自覚へと進んでいる。すなわち予言宗教から救済宗教へと変貌せんとした。その裏付が霊界物語と解される。こゝのところをお筆先では、（明治32年旧7月1日）

「良金神大國常立之尊が、神功皇后どのと出てまいる時節がちかよりにきたぞよ」
とあり、こゝにきて大本も金光の到達した結論「神と皇上」に逢着している。

更に王仁三郎の「太古の神の因縁」⁽¹⁹⁾には、

「元来、撞の大神は造化の大元霊にして、天に属し、君系に坐します也。國常立之尊は地に属して、臣系に坐します共、撞の大神は世界の為に位地を捨て臣位に降りて、其体を素盞鳴尊の生み坐せる三女神⁽²⁰⁾に変現し、二度目の天の岩戸を開き給う事に成りぬ」とある。

こゝにきて大本の神話構想は骨組を得たというべきか。しかし今日までの歴史的現実から見れば、開祖なおが王仁三郎に期待した「世の立替」は実現しなかった。

こゝにAが大本とは独立に現われ、しかも大本の流も受けていると語っていた歴史的要因があるのだろうか。

ところで金光・大本神話を総括的に見てみると、金光神話はまだ歴史とはほとんどかゝわりがなかったのに、大本神話になると記紀神話と少からず関連を現わし歴史性が豊かになっている。更に神話Aとなると、大本神話も記紀神話をも乗り越え、独自に現実の歴史と具体的なかゝわりを深めている。

一口にいえば、三神話は、金光・大本・更に神話Aと進み、史実との関連を深めている。すなわち三神話は、年代

を追い系譜を踏んで展開してきた面が見られる。それを主として神名に着目して比較してみたい。

三神話の比較

金光、大本の両神話を一貫する良の金神こそ、系譜的展開を示す眼目の神名だが、Aもスタートして二、三年の頃には、大國常立之尊という神名を出していたらしい。それが表面的には、名無しの形の「私ことは私奴」とのみ後には語っていた。ともかく系譜的認識には、名前そのものよりも、中味の一貫性に主眼をおいた。

さてまず、金光、大本の両神話の主軸を、神名の顕現の次第で捉えてみると、

。金光教の場合

金神↓金乃神↓天地の神↓天地金乃神

主な神名

日天四、月天四、丑寅未申鬼門金乃神

天照皇大神

。大本教の場合

良の金神↓國常立尊↓

國常立尊
神功皇后殿

更に進んで竜宮の乙姫様、また大地の金神・金勝要神などが現われている。また二度目の天の岩戸開きをするという神々の陣容は、

天

地

撞の大神↓三姫神地に降りられて

國常立尊↓国武彦命

天別称のみろく様

良金神 若姫君命

天の御先祖様

変性男子、出口直

天の御三体様

(立替の経綸しぐみ担当)

日の神イザナミ

坤の金神—豊雲野命

月の神イザナミ

変性女子・王仁三郎

天照皇大神

(立直しの筆先担当)

竜宮の乙姫、金勝(2)要神 など

となつている。こう見てくると、大本神話は金光神話と照応しながら展開を深めておることが、判つきりと読み取れる。

これに対して神話Aの構成を要約すると、

主役の神々

口切り

応神天皇・八幡大菩薩

指導役

天照大神(観音菩薩)

主台役

出雲大神(大国主命)

主神

宇宙自然の神—大国主命

表役

皇室先祖—皇室八代、代表明治

別格天照、神武、神功、応神、仁徳、光明、後醍醐、明治

裏役

出雲先祖—出雲七代、代表大国主

家来役 勇士の面々―皇統と国家への功臣、世のために身命を捧げた方々、弘法親鸞など、代表楠木正成

脇役 古い神々や仏菩薩

協隠居 代表猿田彦命（おじじ、おばば）

叔父上 代表須佐野男命（积尊）

次に神話Aの中核を図示すると



Aには三つの代表的靈統が結集し、神話Aにきて初めて名号が成立している。この名号成立の意義の深さは、部落の先祖の話が、名号の成立した神話に限られる様子からも察せられる。それに神話Aは具体的で、歴史性に富み、人々の先祖は西に現われて東漸してきたことや、受取り易い宇宙創成の物語を展開している。

ともかく三神話⁽²⁾は、先行承継の形で、具体的なものへと系譜的展開となっている。その関係を見易くするために比較表を掲げると、

金光、大本神話と神話A比較表

主要神名	金光神話	大本神話	神話A
天照皇太子神 (天地金乃神)	天照皇太子神	撞の大神	宇宙自然の神
天地金乃神	天照皇太子神	天照皇太子神	天照大神
		国常立尊	出雲大神

		金	神	良の金神	私ことは私奴
王	皇	上	(神功皇后)	皇室先祖	
祖	祖	孝	先祖	先祖代々	
仏教	祝詞と心経同格扱い		仏教も含む	一部経の実現	
承継	始祖と金神が共々に成長		金光教の後を承継	法は天照大神仏法は日蓮承継	
備考	1859)	1892)	1948 1968

となり、極めて明瞭な対応が見られる。

尚Aは、自分の靈性を月の神、水の神と語っていたが、大本のお筆先には、変性女子の靈魂は月の大神、水の守護とある。紙幅の都合で割愛した神話Bにも、Aと王仁三郎の靈的同質性の指摘がある。

まとめ

Aは自らの法の核心を、「拝みも祀りもせず、ただ、すがり来る先祖の靈のみを救う」と語っていた。Aの活動の後半に現われ、Aの末期に、Aの神話に対し批判の神話を語り出したBは、Aは肝心の修行に挫折して抹殺されたと捉えながらも、Aの本来の役割という「靈の救い」なるものを肯定していた。

どうやら金光教において自立型、大本教において予言型ときて、Aにおいて「靈の救い」と展開されようとしたかと思われる。

創唱宗教の開祖達は、その一人の生涯においても、接触した民間信仰への傾倒を契機として、宗教的飛躍―覚醒―を遂げ救済宗教へとたどるが、こゝで扱った三神話の系譜的發展から見とれるように、宗教的發展は、単に個人レベルだけでなく、民族などの共通文化の中で、まず自立型について予言型、救済型へと充実發展し、やがて人類全体を覆

う方向へと向うかに思われる。

大乘仏教が二千年にわたり、民族や文化の壁を越えて世界宗教と成長して来たのも、そうした歩みを示すものと考
えられる。このとき、大乘経典が創唱神話に該当すると先に述べたが、⁽²⁴⁾ ユング風に神話発生の機構を考えると、創唱
神話を語り出した創唱者の、⁽²⁵⁾ 仏教でいう如来蔵が開顕されるに⁽²⁶⁾ 応じて、神話が語られるという見方が開ける。

世間では、新宗教は社会変動期の付随現象と捉える向きが少くないが、筆者はむしろ社会の変動と新宗教の胎頭は
相伴的と考えたい。

また創唱者の口を借りて語った神々は、創唱者の多面化した自己⁽²⁶⁾とも捉えられ、今後人間の内面を明らかにする大
切な方向であろう。

(尚、本研究には主資料の他にも多くの補助資料が入用で、資料収集には長期を要した。56・8・10)

注

- (1) 田中實「創唱神話」(『宗教研究』二四二号、一九八〇年)、六四ページ。
- (2) 天理教のお筆先に含まれる創成神話
- (3) C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, 'Prinmerunger Träume Gedanken', New York, Random House, Inc., Rub lisher; Pantheon Books, 1963, 河合隼雄他訳、『ユング自伝2』みすず書房、昭和五十一年、一九三三ページ。
- (4) 鳥園進「生神思想論」(宗教社会学研究会編『現代宗教への現角』雄山閣、昭和五十三年)、三九―四二ページ。
- (5) 田中實「現代の二つの神話」(『中外日報』、昭和四十六年二月二七、二八、三〇、二月一、二、三、五、七、九、一〇、一四日)。
- (6) 「口が切れる」とは、創唱神話の語り出しのように、本人の意志とはかゝわりなく、初めて喋り出すこと。

- (7) 柴田一能他『日蓮宗聖典』、平楽寺書店、昭和一六年、四三五―四三六ページ。
- (8) 倉野憲司他校注『古事記祝詞、日本古典文学大系』、岩波書店、昭和四四年、上巻、禊祓の神々の化生、七一ページ「是に左の御目を洗ひたまふ時に、成れる神の名は、天照大御神。……建速須佐之男命。」また渡会浩訳『天界と地獄―スウェーデンボルグ著』、第十四章天界の太陽、百十八、四九―五〇ページに詳しい。
- (9) この年数は、大本教の、たとえば出口王仁三郎「神と人間」(『出口王仁三郎著作集、第一巻』、読売新聞社、昭和四七年、安息日の項三五八ページの記事に照応。
- (10) 安丸良夫『神々の明治維新』岩波書店、昭和五四年、七一―八ページ。
- (11) 註(8)の古事記上巻七七、七九ページ。
- (12) 大本教のお筆先、明治三三年二月一日の記事、などと照応。
- (13) 田中實「仏教の東漸秘密」(『中外日報』昭和四八年二月二四、二五、二七、三月一、二日)参照。
- (14) 王光『論衡』、大滝一雄訳、東洋文庫46、平凡社、昭和四〇年、異虚篇七〇ページ。
- (15) 出口ナオ『大本神論火の巻』村上重良校注、東洋文庫38、一九七九年、二五三ページ。
- (16) G L Aの亡くなった高橋信次氏も、講演会でこうした年代に触れていた。
- (17) パハイ教のバハウラ、神秘思想家のベーム、スウェーデンボルグ、エマーソンなど。
- (18) 注15の『大本神論、天の巻、火の巻』
- (19) 出口王仁三郎『出口王仁三郎著作集、第一巻』読売新聞社、昭和四七年参照。
- (20) 坂本太郎他編『日本書紀上』、日本古典文学大系、岩波書店、昭和四二年、巻第三、二〇七、二〇八ページ。
- (21) 注(15)、大本神論火の巻。
- (22) 田中實「神話の研究要約」(『中外日報』昭和五〇年九月一三、一七、一八日。
- (23) 注(19)、大本神論天の巻、四五ページ。
- (24) 山口益編『仏教聖典』平楽寺書店、昭和四九年、三七七―三七九ページ。
- (25) 高崎直道訳『大乘仏典に如来蔵経典』中央公論社、昭和五〇年、不増不減経五六―五九ページ。解説四一七―四二六ページ。また高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、昭和五〇年。
- (26) William James; Principles of Psychology, New York, Henry Holt, 1890.

〈参考文献〉

- 佐々木宏幹「シヤーマン」(田丸、村岡、宮田編『日本人の宗教第二巻儀礼の構造』佼成出版社、一九七二年)
宮田登『生き神信仰』塙書房、一九七〇年
村上重良、安丸良夫『民衆宗教の思想』、日本思想大系67、岩波書店、一九七一年。
深浦正文『唯識学研究上巻、下巻』永田文昌堂、昭和四三年。
William James, *Varieties of Religious Experience*, New York, Longman, 1902, 比屋根安定訳『宗教経験の諸相』誠信書房、昭和四八年。
Sigmund Freud, *Das Ich und das Es ; Das ökonomische Problem des Masochismus ; Der Untergang des Ödipus-komplexes, Gesammelte Bd VI*, London, Imago Publishing Co. Ltd., 1948, 井村恒郎他編集『フロイト著作集6』人文書院、一九七六年。
M Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Rayot, 1968, 久米博他訳『エリアーデ著作集、せりか書房、一九七五年。
坂本太郎他校注『日本書紀上』日本古典文学大系67、岩波書店、昭和四二年。
列子、卷二、黄帝の項。
旧約聖書、創世記、第一章他。
(付記 本稿をまとめるための研究活動の一部は、文部省からの研究助成金に拠った。)

道元禪における熟脱の時

茅 原 正

わが国の生んだ鎌倉時代の傑僧、道元（一一二〇—一一五三）は、その主著『正法眼蔵』の「有時」巻をはじめと、数多い著作の随処において卓越した時の考察を展開している。道元は、「悉有は仏性」であり、その仏性とは時節因縁そのものにほかならないという。さらに、仏性現前の時節は既に至っており、われわれが真に生きる道を求めるならば、日常茶飯の一行に全力を尽すべきである。われわれの身も心も刹那に生滅して無常ではあるが、修行するところに必ず熟脱の時がある、と説いている。

ところで、ここにいわゆる「熟脱」という言葉が、彼の著作において用いられている例は極めて少ない⁽¹⁾。しかし、道元禪が「打坐即仏法」、「身心脱落」を心髄となす点からみれば、この言葉の表わすところは、道元の思想、宗教において重要な意義をもつ、といわなければならない。本論では、かかる「熟脱の時」を手がかりとして、道元禪における時の意味を探ってみたいと思う。

—

一般の常識では、時間と存在とをはっきり区別し、時は形のないものではあるが、それ自身、絶対性を有して一瞬

も止まることなく、常に等しい速さをもって永遠に流れてゆく。また、総ての存在は、この永遠なる時の流れの中に生じ、ある時の間そこに留まり、時の経過と共に消滅してゆく、と考えるのが普通である。然るに、道元は、「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」(「有時」)といて、常識が区別してとらえる存在と時とを、直ちに「有時」とするのである。「有時」巻の、「尽時を尽有と究尽するのみ、さらに剩法なし。」という言葉は、存在と時とが有即時、時即有として相即相入することをより強く説いたものといえよう。道元によれば、「悉有は仏性」(「仏性」)であり、「いはゆる仏性をしらんとおもはば、しるべし、時節因縁これなり」(「仏性」)といわれることから、仏性とは時節因縁そのものであることがわかる。すなわち、有と時と仏性とは不一不異なる関係で現成しているのであり、「有時」とは正にこの事実を意味するものである。

ところで、「有はみな時なり」、「悉有は仏性なり」といっても、それは性と相とが形式論理的に同一であるということの意味するのではない。また、「有」といい、「悉有」というのも、所謂の「無」に対する固定したる「有」であってはならないのである。「仏性」巻には、瀉山の「一切衆生無仏性」の語が引用され、仏性の無なることが説かれている。しかし、この場合にいわれる「無」も、「有」に対するものと解されるならば、それは存在の単なる否定であり、一切を現成せしむる根源的なちからとしての仏性を意味することなき、単なる虚無にすぎなくなるであろう。道元が「悉有は仏性なり」といながら、一方で、仏性は無なりとするのは、「空なるゆゑに空といはず、無なるゆゑに無といはず、仏性空なるゆゑに無といふ」(「仏性」)、すなわち、仏性の無自性空なるがためであった。また、無自性空なればこそ、仏性が有に非ずして無にあらず、有にして同時に無なり、ともいえるのである。「仏性空」とは、単に固定せる有無を否定するのみではなく、常に新しき有として自己を現成せしむる、肯定的なはたらきをも同時に意味するのである。

かかる、有無を超えて仏性の現成する道理は、「現成公案」の巻頭に端的に表現されている。先ずはじめに、

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり死あり、諸仏あり衆生あり。

というのは、有仏性なることを述べたものであり、次には、

万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさととりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。

といて、無仏性なることを説いている。さらに、

仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。

というのは、仏性空なるがこそ、総てが現成し來たることを説いたものである。ところが道元はこれだけにとどまらず、なおも、

しかもかくのごとくなりといへども、華は愛惜にちり、艸は棄嫌におふるのみなり。

といて、仏性の無常なることを説いているのである。すなわち、無自性空なる仏性は固定的なるものではなく、刻々と新しき有として自己を脱落現成する、無常仏性なのである。

二

先にわれわれは、有と時と仏性とが不一不異なる関係であることをみたのであるが、結局それは、有も仏性空、時も仏性空、一切が空なる仏性の現成であり、刹那に生じ刹那に滅して無常不停、無所住なることを意味するのであった。

存在するもの（悉有）は、ただ現在の一瞬において存在する⁽⁵⁾。時とは刹那に生滅する存在そのもの（仏性）であ

り、只今の瞬間に刻々と起こり、消えてゆく無常仏性である。時は永遠に、ただ現在の一瞬一瞬としてある、というよりほかにあり得ない。しかも、この現在の一瞬は永劫にわたる過現未の三時を貫く瞬間であり、われわれが過去といい、未来というも、それは、只今の一瞬に存在するものの存在の仕方との相違にはかならない。この瞬間に存在するものも直ちに否定され、無に帰するのであり、存在者が真に存在しうるのはただ現在の瞬間においてのみである。従って、存在するものは悉く永遠の現在における絶待となる。この、前後際断しながら三世を貫く「いま」が、まさに「有時の而今」であった。それは過去に対する今でもなく、未来を待つ今でもない。独立無伴、絶待の現在である。常識的に、現在と対立するものとして区別される過去および未来は、実は只この現在の一瞬に総て内包されている、ということになるのである。われの生きる世界は、かくの如き現在の瞬間において外にはないのであり、われわれが真に生きることを求むるならば、「いま・ここ」に全力を尽して生きるべきである。此の現在をすてて徒に未来を待つものは、真に生きることを識らぬ凡夫のあり方なのである。⁽⁶⁾

存在するものは、只今の一瞬に於てより外にあり得ぬとする道元の思想からして、実践もまた現在の一瞬に於てより外に起り得ない。それ故、人は日常茶飯中に眞の生を生きるべきである。「いま・ここ」に存する「われ」の実践は、世界と共に仏事を行ずる「われの世界」、「われの時」であり、それは仏とともに同生同死する事である。

「悉有は仏性なり」といわれる如く、刹那生滅して無常に存するものは、悉く仏性の自現に外ならない。従って、⁽⁷⁾仏は、いまこの現在にではなく、未来に於て初めて実現するという見解は、道元禪の立場と全く異なることになる。

仏性は、未だ来たらぬ何時の時ではなく、日常茶飯の現在の一行に求められるべきであることを道元は説く。この、日常茶飯の「今」ということは、常識的な見解によって「過去」及び「未来」と区別された「現在」を行わずだけの刹那主義ではなくして、「わがいま」を尽力現成する不断の今なることを意味する。それは、正に「つらなりながら

の時時」(「有時」)として、尽界の一法一物をも現成せしむる有時の尽力経歴の功德(はたらき)であった。

仏性は無常にして、時は刻々と生滅する。いま、われの一行に実現される仏性の世界も直ちに否定され、消滅し、新たに、われに行を課する仏性世界が、わが眼前に現成するのである。「梅華」の巻に、

無量無尽の過現来、ことごとく新なりというがゆゑに、

この新は新を脱落せり。

と表現されるような、不断のいまを脱落現成せしむるのは、仏性経歴の功德そのものである。

かくの如く、「現前せざる仏性はあらず」して、われの即今に「仏性現前の時節は既に至っている」(「仏性」)にも拘らず、凡夫はこのことを「当観」しない。「時節の因縁を観するには、時節の因縁をもて観ずるなり、」(「仏性」)といわれるように、われわれは、仏性現前する時の真相を、そのまま、ありのままに「観」じ、あきらめねばならぬ。迷といい、煩惱というも、「ただあきらめざるべきの思量」(「法性」)であって、あきらめれば、修証は一如にして衆生も仏、煩惱も即菩提となるのである。仏性現成をあきらめること、すなわち「当観」とは、「智」をもってするのではなく、「行」において実現する。たとい一時とはいえ、自己をわすれ、只管なる行によって時節因縁を「当観」する時は、能所の対立も自他の対立もなく、刹那生滅する無常不停の一切が、ただ時節因縁、仏性そのものなる脱落の時である。故に道元は、

心念も刹那生滅し無所住なり、

身体も刹那生滅し無所住なりといへども、

所修の功德、かならず熟脱のときあり。

(「袈裟功德」)

といつて、修するところに必ず熟脱の時あることを説いている。一切は刹那生滅して無常であるその中において、い

まこの一瞬における実践は、決して未来に悟りを得るための手段ではなく、それ自身が絶对的な意味をもつ必然的な自由である。

真に存在するものは、ただ永遠の今ともいうべき現在の瞬間に存在する。しかも、眼前の瞬間瞬間は脱落の時であり、われは、いまこのときに、前後を待たぬ、前後に對せぬ絶待現前の脱落の行を不断に実践するのみである。かか、前後際断して絶待現在なる今を只管に行ずるわれは、そのまま同時に仏であり、もはや遠き彼方に仏を求むる必要はない。「打坐即佛法」といい、「所修の功德、かならず熟脱のときあり」というのも、正にこの道理を説かんとするものであった。

三

かくしてみると、「有はみな時なり」といわれる場合の有とか時ということは、われわれが普通に考えるところの、生死的な自己の存在とか時間を単に意味するのではないことが明らかに。道元がいうところの「有」とか「時」ということは、佛法の上での有とか時ということであり、生死を脱落した有とか時ということでもある。また、佛法の上での有であり、時であるが故に、有と時とは相即相入し、端的に「有時」と表わされるのである。従って、「有時」とは、単に自己の生死的な立場からみた「存在と時間」、あるいは「存在即時間」ということではない。

「有はみな時なり」という言葉の背後には、生死的な有が脱生死的な有に、生死的な時が脱生死的な時に転換される、という関係がこめられている。すなわち、「有はみな時なり」ということは、単に「生死的な有はみな生死的な時である」ことを意味するのみでなく、さらに、「脱生死的な有はみな脱生死的な時である」ことを同時に意味す

る、と解されるべきである。それはまた、「身心脱落」の有はみな「脱落身心」の積極的な時でなければならぬことをも意味する。然らば、かかる、生死的な有時から脱生死的な有時への転換、すなわち透脱は如何にしてなされるのであろうか。それは、思量をもって、自己の有を時の外に、生死の外に観ずることではなく、この現実の生死そのものに脱生死の時あることを、行によって体得することである。

このように、「生死を生死にまかせて」⁽⁸⁾自己を行ずる時は、「生死のなかに仏あれば、生死なし。」(「生死」といわれるような、生死が脱生死であり、脱生死が生死であり、生死は生死であって生死ではない、という脱落の時の現成である。脱生死ということは、生と死、生死と生死とが相對して「罣礙」⁽⁹⁾しないことである。それは「有時」巻に、
物物の相礙せざるは、

時時の相礙せざるがごとし。

このゆゑに

同時発心あり、

同心発時あり。

および修行成道もかくのごとし。

と説かれる自己透脱のところである。この物物時時の尽界は、相對して互いに礙げあうことがない。世界―内―存在としての「われ」は、尽大地、尽虚空のみならず、過現未に通じたる尽時と同生同死しているのであり、発心も、修行・成道も、修証はすべて同時でなければならぬ⁽¹⁰⁾。有時の物物時時は相對ではなく、それぞれ全機現にして相罣礙することがないのである。故に道元は、

それ尽界をもて尽界を空尽するとはいふなり。

丈六金身をもて丈六金身するを、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり。〔有時〕

といて、有時の聖礙が他聖礙ではなく、自聖礙なることを説いている。

自らを聖礙するということは、自己を透脱、脱落することであり、自己を否定することであり、それはすなわち、「ほとけに礙せらるる」〔行仏威儀〕ことにほかならぬ。

「全機」の巻に、

その透脱といふは、あるひは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり。

このゆゑに、

出生死あり、入生死あり、ともに究尽の大道なり。

捨生死あり、度生死あり、ともに究尽の大道なり。

といわれるごとく、生の透脱は相対する死によるのではなく、死の透脱も相対の生によるのではない。生そのものの、死そのものの自己否定によって、はじめて自己を透脱することができる。そこに生死の時は生死に入出し、自己を透脱するということもあるのである。生も生を透脱し、死も死に入出して、生死は生死を透脱するのである。

この透脱全機現の道理をあらわすものが「吞却吐却」ということであつた。それは、多なる物物時々が同時に一であり、然も、その一がそのまま同時に多であるような、回互不回互の關係であり、有時の而今に己れを脱落し、全機現成するはたらきをいうのである。然るにこの透脱は、相対する自他の対他的な作用ではなく、自が自を否定する無自性空なるはたらきでなければならぬ。従つて、有時の回互不回互は、未だなお肯・否の相対性をのこし、相互に他を聖礙して對他關係にある弁証法的な統一の論理ではない。有時の而今に脱落現成する「吞却吐却」の道理は、単

に肯定を否定するのみでなく、肯・否をとともに否定するが故に、同時に、肯定でもあり、否定でもありうる、不一不異にして超時間的なる関係なのである。⁽¹²⁾

「全機」の巻に、

生は死を望礙せず、死は生を望礙せざるなり。

尽大地・尽虚空、ともに生にもあり、死にもあり。

しかあれども一枚の尽大地、一枚の尽虚空を、生にも全機し、死にも全機するにはあらざるなり。

一にあらざれども異にあらざらず、

異にあらざれども即にあらざらず、

即にあらざれども多にあらざらず。

このゆゑに、

生にも全機現の衆法あり、

死にも全機現の衆法あり、

生にあらざらず死にあらざるにも全機現あり。

全機現に、生あり死あり。

というのは、有時の而今に「吞却吐却」する物物時時が、不一不異不即不多にして無自性空なるがこそ、尽有尽時の全機現成がある道理を説くものである。

かくの如く、有時の時々は、全機現にして他に対せず、相望礙することがない自望礙の透脱である。それは、

礙は礙をさへ礙をみる。

礙は礙を礙するなり、

これ時なり。

(「有時」)

と表わされる、本質的な「時」の功徳はたむきであり、思量分別をもって観ずるところではない。われわれは、時、すなわち仏と同生同死して道を行ずるのみである。「吞却吐却」とは、まさに只管に打坐する入息出息にほかならないのであった。

先に、「有はみな時なり」という言葉は、「身心脱落の有はみな脱落身心の時である」というように解せられるべきであることを述べた。それは、無常、生死に生きる人は、いまここに「自己を忘れて」只管に行ずることにより、「礙が礙を礙する」如く、自己が自己の有を空じて自己透脱しうる、と同時に、この身心脱落して而今に全機現成する空なる「われ」は、「脱落身心」として、「……これ時なり」といわれる絶待現的にして同時的、積極的な時を生きることになる、ということの意味しているのである。

四

然らば、かかる無礙自在なる絶待現在の世界とは如何なる道処であるのか。これに関して、道元は「現成公案」のなかで次のように述べている。

魚の水を行に、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。

しかあれども魚鳥、いまだむかしよりみづそらをはなれず。

ただ用大のときは使大なり、要小のときは使小なり。

かくのごとくして、

頭頭に辺際をつくさずといふことなく、処処に踏翻せずといふことなしといへども、鳥もしそらをいづれば、たちまちに死す、魚もし水をいづれば、たちまちに死す。

以_レ水為_レ命しりぬべし、以_レ空為_レ命しりぬべし、

以_レ鳥為_レ命あり、以_レ魚為_レ命あり、

以_レ命為_レ鳥なるべし、以_レ命為_レ魚なるべし。

このほかさらに進歩あるべし、修証あり、その壽者命者あることかくのごとし。

しかあるを、水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかんと擬する鳥魚あらんは、水にも、それにも、みちをうべからず、ところをうべからず。

このところをうれば、この行季したがひて現成公案す。

このみちをうれば、この行季したがひて現成公案なり。

このみち、このところ、大にあらず小にあらず、自にあらず佗にあらず、

さきよりあるにあらず、いま現するにあらざるがゆゑに、かくのごとくあるなり。

すなわち、自由無礙にして絶待現在なる「このみち、このところ」とは、「大小にあらず、自佗にあらず、先後にあらざるがゆゑに、かくのごとくある」ところの、いまこの眼の前に現前する、自己透脱全機現の必然的自由なる世界をおいてほかにはないのである。

鳥の空を飛ぶに、その過去の痕跡を止めず、未来の行く手にもまた得るべき道なく、あるのはただ現在に飛ぶ鳥のみである。それは、不断に飛びながら、而も前後際断する「今」の連続であり、行持現成する有時の而今である。水

も空も用大使大、要小使小であり、魚鳥は水空とともにある。水空を究めつくしたる後に水空を行かんとする魚鳥は、遂にその道処を得ることが出来ない。万法を究め尽さんとせず、(万法のなかで)自己を忘れ、万法に証せられて自己を脱落するところに、却って万法に通じ、仏との同生同参を自覚することができる。尽界尽有、これ総て仏性の現成であり、いまこの水空に同参する魚鳥は、この水空において、自己を透脱、一法究尽し、随行得処に飛翔遊泳できるのである。水空を以って命となし、魚の水を行く、鳥の空を飛ぶ、というのは、仏道の真のあり方を表わすものである。

ここに、水・空・命というのは仏性空、証を表わし、魚行、鳥飛とは、人々の行を表わしたものとみることが出来る。天地尽界に透脱する水空は際涯がない。「魚鳥、いまだむかしよりみづそらをはなれず」とある如く、われわれの、このみち、このところにおける不断の限りなき実践は、つねに仏性との同生同参であり、修行、すなわち坐禅は、証をはなれた坐禅ではない。然るに、「鳥もしそらをいづれば、たちまちに死す、魚もし水をいづれば、たちまちに死す。」ごとく、人が不断に行ずることを忘れ、打坐を忘れ、仏道をはなれるならば、もはや真の生はあり得ないのである。従って、「以鳥為命あり、以魚為命あり、以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし」というのは、修と証とが回互一体なることを表わすとともに、悉有の仏性なること、あるいは、「坐禅の功德、かの魚行のごとし」、「(坐禅箴)」と述べられるように、打坐即仏法なることを表わしたものである。

これに続く、「このほかさらに進歩あるべし」という言葉は、上記の回互の局面のほかに、不回互の局面があることを示すものと考えられる。いま、論理の展開からそれを推察すると、魚については「以水為水」、「以魚為魚」の境が、鳥については「以空為空」、「以鳥為鳥」の境が不回互の局面となり、さらに、これら回互不回互の境を包摂、統括した境が、「以壽為壽」、「以命為命」となる。

先の命題にこれらを補い、排列しなおして表わすと、修と証との関係は次のようになる。

- (五') 以水為命、以空為命
- (一) 以魚為命、以鳥為命
- (二) 以命為魚、以命為鳥
- (三) 以水為水、以空為空
- (四) 以魚為魚、以鳥為鳥
- (五) 以壽為壽、以命為命

ここで、命題(一)、(二)は、事(色)・理(空)の回互の局面を表わし、命題(三)、(四)は、事・理の不回互の局面を表わしている。命題(五)は、冒頭の(五)とともに、回互不回互する他の四位を統括した、徹底脱落の境地を意味する。ここには明らかに、自他が相墮落することなく、己れを透脱して全機現成する道理が展開されているのみでなく、同時に、仏性と存在するもの、修行と悟りとが、性相不二、修証一如なる関係にあることが示されている。それは、正に「有時」の巻においてみられるような、五位の論理¹³⁾を以って「吞却吐却」を説く、脱落の論理である。

五

かかる「魚行水」、「鳥飛空」という表現をもって、打坐即仏法、修証一等なる脱落の道理を説くものに、名文として名高い「坐禅箴」がある。道元はこの巻で、宏智禪師の坐禅箴を称賛し、詳細な評釈を加えたる後、「いま宏智禪師よりのち八十余年なり。かの坐禅箴をみて、この坐禅箴を撰す。」¹⁴⁾といって自らも坐禅箴を撰し、最後に「宏智禪師

の坐禅箴、それ道末是にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり。おほよそ仏祖の児孫、かならず坐禅を一大事なりと参学すべし、これ単伝の正印なり。」と結んでいる。いま、宏智、道元両禅師の坐禅箴を並べて示すと次のようになり、対句、対偶をもつて、整然と五句に構成されていることが明らかになる。⁽¹⁴⁾

宏智禅師坐禅箴

仏仏要機、 不触事而知、
祖祖機要、 不對縁而照。

不触事而知、 其知自微、
不對縁而照、 其照自妙。

其知自微、 曾無分別之思、
其照自妙、 曾無毫忽之兆。

曾無分別之思、 其知無偶而奇、
曾無毫忽之兆、 其照無取而了。

水清徹底兮、 魚行遲遲。
空闊莫涯兮、 鳥飛杳杳。

道元禅師坐禅箴

仏仏要機、 不思量而現、
祖祖機要、 不互互而成。

不思量而現、 其現自親、
不互互而成、 其成自証。

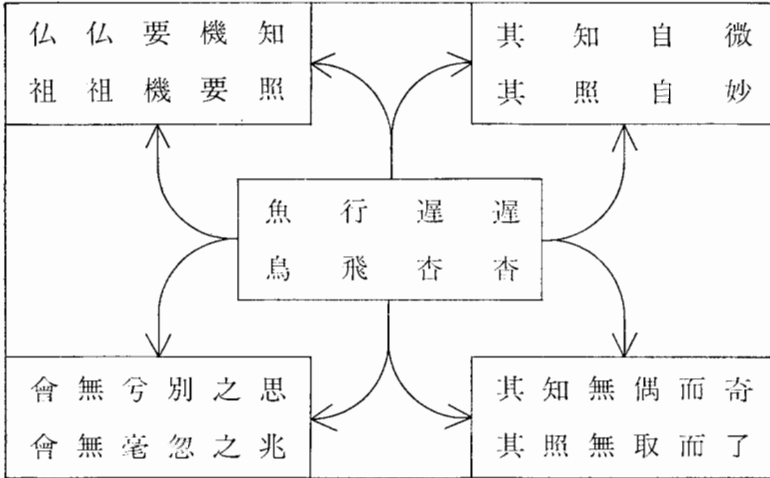
其現自親、 曾無染汚、
其成自証、 曾無正偏。

曾無染汚之親、 其親無委而脱落、
曾無正偏之証、 其証無因而功夫。

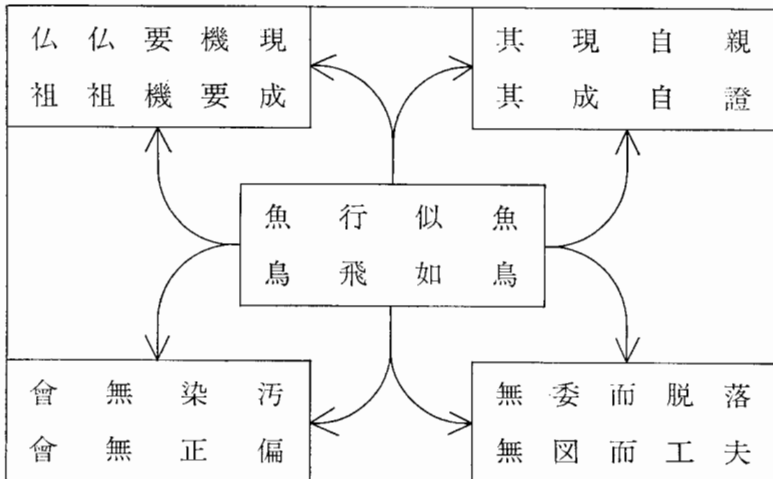
水清徹底兮、 魚行似魚。
空闊透天兮、 鳥飛如鳥。

宏智、道元両禅師の坐禅箴を列記すると、「仏仏要機、祖祖機要」の句は双方にみられるが、一方では「打坐即仏法」の仏法の局面が、他方では打坐の局面が、それぞれに強調され、意味されていることがわかる。秋重義治博士

第一図 宏智禪師坐禅箴



第二図 道元禪師坐禅箴



は、宏智、道元兩禪師の坐禪箴を脱落の論理によって図示し、「二つの坐禪箴は二つ並べて見ると異なっているが、これを表、裏に重ね合わせると、両者はぴったりと合致して表裏一体となり、いささかの相異も見られない。」と述二つの坐禪箴が、ちょうど鏡に映った自分の像をみるのように、鏡像と実像との対称的な関係にあることを説いている。⁽¹⁵⁾

このように、宏智、道元の坐禪箴は、ともに表裏一体の悟りの世界の真実の相を、あるいは表から説き、あるいは裏から説くものであるが、もとより、両者の坐禪箴を比較考察するのが目的ではなく、ここでは、道元の坐禪箴における、「水清徹」地兮、魚行似魚。空闊透」天兮、鳥飛如鳥。」の語句が如何なる意味をもつのか、ということ考察するにとどめたい。

道元の坐禪箴において、第一句の「仏仏要機、祖祖機要」は、ここでは証を表わしており、証が不思議、不回互底の坐禪に現成し、証と修とが一つになることをいう。

第二句は、第一句と逆に、不思議、不回互にして現成している打坐の非思量底こそ、証であり、親であるとされる。すなわち、ここでは修の証なることが説かれている。この第一句と第二句は逆変換されており、修と証とは、相互に必要不可欠の条件となっている。すなわち、修証は回互して一等なることが表現されている。

第三句は、打坐のうえに現成している証には、正偏、迷悟というような相対する染汚の跡が全くなく、徹底証であることをいう。

第四句は、第三句とは逆に、染汚、正偏なき徹底証の境地が脱落して、代わりに、証に内蔵された工夫専一の、徹底修の境地が出現する。この第三句と第四句においては、第一句、第二句においてみられるような、修・証が相互に回互する関係が否定され、不回互の関係になっている。また、第三句と第四句との間にも逆の変換関係がある。すな

わち、第三句においては、証が全力して、修はそのなかに蔵身し、第四句においては、修が全力して、そのなかに証が蔵身されている。

第五句は、思量・不思議、回互・不回互、修・証、正・偏などを一切脱落した世界である。すなわち、「水清徹地兮、魚行似魚」の境地は、先に考察した「現成公案」巻の、「以水為水」、「以魚為魚」、「以魚為命」、「以命為魚」を包括した「以壽為壽」の境地に対応する。また、「空闊透天兮、鳥飛如鳥」の境地は、「以空為空」、「以鳥為鳥」、「以鳥為命」、「以命為鳥」の四句を包括する「以命為命」の境地に対応している。

このような究極の境地においては、水に対する魚、空に対する鳥、証に対する修というような、一切の相対立する二見が総て否定されている。道元は、「鳥飛如鳥」と表現する究竟地について、

鳥もしこの空をとぶは、飛空の一法なり。飛空の行履はかるべきにあらず。

飛空は尽界なり、尽界飛空なるがゆえに。……

空の飛去するとき、鳥も飛去するなり。鳥の飛去するに、空も飛去するなり。

飛去を参究する道取にいはいはく、只在者裏なり。〔坐禪箴〕

と述べている。すなわち、「鳥飛」ということは、鳥と空とが能所二分の關係にあるのではなく、鳥空一体なることを意味する。従って、「鳥飛如鳥」の脱落の究竟地は、もはや鳥が空を飛ぶのではない。それは、単に修が否定されるのみでなく、修に対する証もまた否定される徹底脱落の境であり、⁽¹⁶⁾ 順逆縦横、無量無尽の、理事無礙、事事無礙の世界である。

われわれが仏と同生同参する「このみち、このところ」とは、かくのごとく、差別、対立のなき平等不変なる道処であった。それは、はるか彼方の何か特別なものではなく、眼前に悉有透脱する絶待現在のな世界、すなわち、行

持現成する「有時の而今」である。縦横無尽に過去し、現在し、未来し、時間し、無時間する而今である。ひとは、過去に囚われず、未来にも心奪われることなく、ただ「行持現成するいま」を尽力して最善に生きるべきである、と道元は説く。⁽¹⁷⁾とらわれの自己を脱落し、日常の行住坐臥を不断に、只管に行ずるそのときは、何物にも拘束されぬ無礙自在の時であり、仏を行ずる時である。それは、「ほとけのほとけをみる、この時節なり、これ衆生成仏の正当恁麼時」(「三昧王三昧」)であり、仏性を当観することに外ならぬ。「有時の而今」とは、かかる、仏性の「わがいま尽力現成」する行持のいまをいうのであった。

結局、われわれが初めに手がかかりとした、「熟脱」という言葉は、単に、種子が熟して結果する如く、修行を重ね、時を経たる後にはじめて迷いを脱し、仏となって安らかな境地に至る、ということの意味するのではない。道元禪において、仏性の脱落現成する時は、いつも、すでに、「いま・ここ」に到来しているのである。種子の時、葉の開く時、華の開く時、実を結ぶ時、その時々が諸仏同時のあらわれであり、花の咲くことも、果の実ることも、その時節とともに生死する、同事・同時の真理の現成なのである。

注

- (1) 拙稿、「道元禪における行と時」、『駒沢社会学研究』第一三号、昭和五六年、参照。
- (2) 加藤宗厚編、『正法眼蔵要語索引』(上下二巻、昭和三七、三八年、理想社)によれば、「熟脱」の語が『正法眼蔵』に用いられている例は、「袈裟功德」巻の一箇所のみである。また、『永平広録』においては、第十の偈頌に、「熟脱一心」⁽¹⁸⁾、第二の上堂に、「時時熟」の使用例がある。
- (3) 『正法眼蔵』、「仏性」巻に、「しるべし、いま仏性に悉有せらるる有は、有無の有にあらず。悉有は仏語なり、仏舌なり、仏祖眼清なり、衲僧鼻孔なり。悉有の言、さらに始有にあらず、本有にあらず、妙有等にあらず、いはんや縁有・妄有ならんや、心境・性相等にかかはれず。」とある。
- (4) 『聯燈会要』巻七、「瀉山草」(「続蔵」一乙・九・三・二七二丁)

- (5) 「只今ばかり我が命は存ずるなり。死なざる先きに悟を得んと切に思ふて仏法を学せんに、一人も得ざるはあるべからざるなり。」(『正法眼蔵随聞記』第二)、このほか、『随聞記』には、「只今ばかりの存命」なることが数多く説かれている。
- (6) 「……明日猶明年の活命を思ふて仏法を学せんに、萬却千生学すともかなふべしともおぼへず。」(『随聞記』第二)、「今生に若し学道修行せずんば、何れの生に器量の人となり無病の者と成て学道せんや。」(『随聞記』第六)、「今生に発心せずんば何の時を待てか行道すべきや。今強て修せば必ずしも道を得べきなり。」(『随聞記』第六)
- (7) 仏は未来において実現するという見解としては、待悟禪や、末法思想に基く絶対他力の念仏宗などが考えられる。待悟禪については、「大悟」巻に、「近日大宋国禿子等はく、悟、道是本期、かくのごとくいひていたづらに待悟す。しかあれども仏祖の光明にてらされざるがごとし。」とある。末法思想については、「教家に名相をこととせるに、なほ大乘実教には、正・像・末法をわくことなし、修すればみな得道すといふ。」(『弁道話』)、「末法なりと謂ふて今生に道心発さずば、何れの生にか得道せん。」(『随聞記』第一)、「仏教に正像末を立ること暫く一途の方便なり。」(『随聞記』第四)と述べられている。さらに、念仏については、「又説経念仏等のつとめにうるところの功德を、なんぢしるやいなや。ただしたをうごかし、こゑをあぐるを、仏事功德とおもへる、いとはかなし。……おろかに千万誦の口業をしきりにして、仏道にいたらんとするは、なほこれながえをきたにして、越にむかはんとおもはんがごとし。……口声をひまなくせる、春の田のかへるの、昼夜になくがごとし、つひに又益なし。」(『弁道話』)といつてきびしくこれを批判している。
- (8) 「大聖は、生死を心にまかす、生死を身にまかす、生死を道にまかす、生死を生死にまかす。」(『行仏威儀』)、また、「唯仏興仏」巻には、「死のなかにいけることあり、いけるなかに死せることあり、死せるがつねに死せるあり、いけるがつねにいけるあり。これ人のしひてしかあらしむるにあらず、法のかくのごとくなるなり。」とある。
- (9) 「生は死を罣礙するにあらず、死は生を罣礙するにあらず。……死の生に相對するなし、生の死に相待するなし。」(『身心学道』)
- (10) 「発心・修行・菩提・涅槃は、同時の発心・修行・菩提・涅槃なるべし。」(『発無上心』)
- (11) 「吞却吐却」については、「有時」、「神通」、「都機」等の巻で、その道理が展開されている。
- (12) この、一が他に依るとともに他が一に依る、相依相待の關係は、縁起の關係であり、それは時を超えて同時的、空間的であるともいえる。これに関して、「有時」巻には、「時もし去來の相にあらずば、上山の時是有時の而今なり。時もし去來の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり。かの上山渡河の時、この玉殿朱樓の時を吞却せざらんや、吐却

せざらんや。三頭八臂は、きのふの時なり、丈六八尺は、けふの時なり。しかあれどもその昨今の道理、ただこれ山のなかに直入して、千峰萬峰をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず。三頭八臂も、すなはちわが有時にて一經す、彼方にあるにたれども而今なり。丈六八尺も、すなはちわが有時にて一經す、彼処にあるにたれども而今なり。」とあって、有時の時空一如なる道理が説かれている。

- (13) 五位説は、宇宙の真理を究めるための五つの観点、又は学人の修行の楷梯を示した機関であり、臨済の四料簡とともに禪の修証の榜標とされる。五位には、洞山の正偏五位をはじめとし、功勲五位、君臣五位、王子五位などがある。偏正五位の場合、正(真理)と偏(事象)との関係は、(一)正中偏、(二)偏中正、(三)正中來、(四)偏中至、(五)兼中到、となる。五位説に対する道元の態度については、さまざまな解釈がなされているが、『眼藏』の諸卷において、五位を以って真理の世界を説く箇所が数多くあること、とりわけ「有時」巻の場合、その例の顯著なることは否めない。

- (14) 第一句の場合、宏智、道元両坐禪箴ともに、原文では、「仏仏要機、祖祖機要」と続くが、本文では、他の四句との関わりから、文脈、文意を考慮し、理解を容易にするために排列しなおしてある。

- (15) 秋重義治、「永平広録考(三)」、「宗学研究(駒沢大学)」第二号、昭和五四年。
秋重義治、「禪の心理学」、『講座仏教思想第四巻、一人間論・心理学』、昭和五〇年、理想社。

- (16) 「修証は無にあらず、修証は有にあらず、修証は染汚にあらず。」(「行仏威儀」)、「修証は無にあらず、修証は有にあらず、不知なり、不得なり。」(「仏向上事」)

- (17) 「かの行持を見成する行持は、すなはちこれ、われらがいまの行持なり。行持のいまは、自己の本有元任にあらず。行持のいまは、自己に去來出入するにあらず。いまといふ道は、行持よりさきにあるにはあらず、行持現成するを、いまといふ。しかあればすなわち、一日の行持、これ諸仏の種子なり、諸仏の行持なり。」(「行持」上)

(付記) 本稿において数多く引用した『正法眼藏』、『正法眼藏隨聞記』等の原文は、岩波文庫本によった。

敦煌出土七階仏名経について

——三階教と浄土教との交渉——

廣 川 堯 敏

一、は し が き

昭和二年、世界的な名著『三階教の研究』が出版されて以来すでに半世紀を経過している。矢吹慶輝氏の研究はたしかに当時としては衝撃的であり、かつ画期的であった。その後、世界の敦煌研究は飛躍的な進歩をはたした。研究の方法論も当初の一本釣りから、総合的・体系的な方法論へと進展し、現物を直接手にとって披見できる機会もふえ、閲読でき得る敦煌資料も量的にかなり増大した。矢吹氏の御苦勞を偲ぶとき全く隔世の感があるといえよう。したがって、矢吹氏が研究の根本とした敦煌資料も、今日今一度再検討することも全く無意味ではなからう。

そこで小論においては、三階教の行儀文について現在収集し得る限りの敦煌写本を収集し、それらを整理分析する作業を通して、三階教徒の実践行儀の実態を明らかにし、かつ浄土教徒の実践行儀との比較研究をも試みてみたい。当時の浄土教徒側の論書によれば、三階教徒との教学論争がいかにはげしかったか、推測することは容易である。表面上は相互にきわめてはげしい教学論争を展開しつつも、その反面実践行儀の面での共通点は全く何もなかったものであろうか。以上のような問題を念頭におきながら、浄土教と同じく民衆のための仏教を標榜した三階教の行儀文に

ついで考察してみたい。

二、七階仏名経の諸異本

残存する三階教経録⁽¹⁾によれば、行儀文として、

① 観藥王藥上菩薩経仏名 一卷 三二紙（人集録都目一卷）

② 広七階仏名 一卷 三〇紙（龍谷大学所蔵貞元新定釈教目録卷三〇）

③ 略七階仏名 一卷 五紙（人集録都目一卷、龍谷大学所蔵貞元新定釈教目録卷三〇）

④ 明諸経中発願法 一卷 一八紙（人集録都目一卷）

⑤ 略発願法 一卷 六紙（人集録都目一卷、龍谷大学所蔵貞元新定釈教目録卷三〇）

などがかつて存在していたことが知られる。このうち①に類似した行儀文として北、16字（仏説観藥王藥上二菩薩経等略礼七階仏懺悔法一卷）をあげることができるが、紙数が一致しない。おそらく①は②と同一書ではなからうか⁽²⁾。現存する敦煌資料中、「広」、あるいは「略」の字を標題に付加する行儀文は北、字16（仏説観藥王藥上二菩薩経等略礼七階仏懺悔法一卷）ただ一点しかない。ほかは悉く単に「七階仏名」、あるいは「七階仏名経」と標題する。しかも紙数の点からも北、字16は③の「略七階仏名」と一致する。したがって「広七階仏名」と題する、三十紙の行儀文は一点も現存しない。④も現存しない。⑤に類似する行儀文に北、重22 R.2（人集録依諸大乘経中略発願法）がある。

以上経録に掲載する①〜⑤のうち、現存する三階教の行儀文は略七階仏名一卷（五紙）と略発願法一卷（六紙）の

みということになる。

ところが、敦煌文献を探索したところ、右の二書と標題を異にする行儀文も見い出すことができた。またその写本の総数は、標題を欠いた写本をも含めると、一二七点にも達する。これらの行儀文はおおよそ次のように分類できよう。

〔1〕有題

- (1) 仏説観藥王藥上二菩薩經等略礼七階仏礼懺悔法一卷 北、字 16
- (2) 仏説七階礼仏名経 北、閏 43
- (3) 七階仏名経 S 二三六〇、S 六八八〇
- (4) 七階仏名（一卷） 北、字 70、玉 91、号 13、河 55、字 80、S 五九
- (5) 七階礼 北、日 23
- (6) 仏名一卷 北、麗 93
- (7) 礼仏懺悔文一卷 S 二五七四
- (8) 礼懺文（一本） 書道博物館本、S 二三六、S 五六三三
- (9) 礼懺一本 S 五六五一、S 五五六二
- (10) 黄昏□時礼懺一本 S 四二九三
- (11) 黄昏礼懺（一本） S 五四九〇、S 五六二〇、P 二六九二 R. 3
- (12) 黄昏礼 北、雲 55 R. 2、人 71
- (13) 寅朝礼懺文一卷 P 二六九二 R. 4

(14) 寅朝礼懺 北、玉 91 R. 3

(15) 酉朝礼 P 二九一一 R. 4 R. 3

(16) 寅^四礼 P 四五九七

(17) 初夜礼 北、雲 55 R. 3

(18) 廿五仏名礼 北、崑 96 R. 2

(19) 七仏礼 北、崑 96 R. 4

(20) 十方礼 北、崑 96 R. 3、師 19 R. 2

(21) 讚礼地藏菩薩懺悔発願法 北、重 22 R. 3

(22) 十二光礼懺文 P 二七二二 R. 3

(23) 十方仏名経 集諸経礼懺儀卷上

(24) 文殊師利礼法身仏文 集諸経礼懺儀卷上

(25) 午時仏名 北、麗 93 R. 2

(26) 日暮 北、麗 93 R. 3

(27) 中夜 北、麗 93 R. 4

(28) 十二光礼 北、日 23 R. 2、崑 96 R. 5、P 二七二二 R. 3、P 二九一一 R. 2、P 四五九七 R. 34

(1) 七階仏名経 (七階諸仏を別唱) 系統

北、位 2、裳 26、裳 15、帝 2、鹹 1、雨 72、雲 19、洪 50、S 五四八四、S 一三〇六 R. 2、北、鳥 96、制 62、調 81、

〔II〕
無題

露 22、重 22、師 19、李 86、P 二八六九

(2) 七階仏名経 十 寅朝礼懺文系統

北、日 73、帝 91、調 44、張 40、鹹 18 R. 1、号 53、字 39、S 四九〇九

(3) 礼懺文（七階諸仏を総唱）系統

北、崑 96 R. 1、李 52 R、李 52 V、冬 24、始 32、S 三三三二、S 一九三二 V、S 四五一四、S 六五五七 V、P 二七二二 R. 1、P 二九一一 R. 2、P 二九一一 R. 3

(4) 礼懺文 十 寅朝礼懺文系統

北、文 78、皇 21、収 50、翔 46、S 一〇八四、S 一九三一 R、S 一四七三 V、S 五五五二、S 六二〇六、P 二八七三、P 三〇三八 R、P 三八四二

(5) 寅朝礼懺文系統

S 一三〇六 R. 3、S 四七八一、S 五六四五 R. 1、P 二九九一 R、P 三二六六、P 二九一一 R. 1、北、李 49、官 74、薑 91
右の一覧表によれば、三階教の行儀文の標題が一定していなかったことが知られる。現存する一二七点の行儀文をその内容から分類すると、七階諸仏を一々別唱する「七階仏名経」型、七階諸仏を総唱する「礼懺文」型、それに「寅朝礼懺文」型の三種に類別整理することができる。ほかは右の三種の組み合わせか、あるいはその変形にすぎない。行儀文の全写本リストは小論末尾に附表として掲載した。

注

(1) 『人集録部目』一卷 (P 二四二二)、『龍録内無名経論律』(P 三三〇二)、龍大本『貞元新定釈教目錄』卷三十などが現存する(『三階教の研究』別篇二一九頁以下)。

(2) 『開元釈教録』十八に「広七階仏名一卷 觀藥王藥上菩薩 經仏名一卷」という。

三、七階仏名経の成立年代

度重なる弾圧の嵐の中で、かろうじて現代にまで伝えられた敦煌本行儀文は、はたして教祖信行の撰述によるものであるうか。少くともその成立年代は、どこまでさかのぼることができ得るものなのであるうか。

S二五七四(尾題「礼仏懺悔文一卷」)巻末の信行禅師撰「昼夜六時発願法」によれば、S本の行儀の大綱は故信行禅師が定められた礼仏儀式にのっとってはいるが、正文として信行以来流传してきたものではなかったようである。⁽¹⁾そこで、これら敦煌写本の紀年を調べてみると、次のようになる。

六六六く六六八年(乾封□年) 北、崑96 R.1 (七階仏名一卷)

六七六または七六二年(上元三年) 北、崑96 (礼懺文)、廿五仏名礼、十方礼、七仏礼、十二光礼)

七三〇年(開元十八年) 集諸経礼懺儀卷上(「七階仏名経」)、「変形礼懺文」、十方仏名経一卷、(「寅朝礼懺文」)

九三八年(天福三年) S一九三一 R (礼懺文)、(「寅朝礼懺文」)

九四〇年(天福五年) P二六九二(黄昏礼懺、寅朝礼懺文一卷)

九五五年(顯徳二年) 書道博物館本(礼懺文一本)

九六五年(乾徳三年) 北、冬24 (礼懺文)

九七六年(開宝九年) S五六五一(礼懺一本)

九八〇(太平興国五年) S五五六二(礼懺一本)

九八二年(太平興国七年) S一四七三V (礼懺文)

右の一覧表によれば、最古の三階教行儀文は、善導五十五才にあたる乾封三年（六六八）か、あるいはその一、二年前に書写された「七階仏名一卷」（北、河55）である。故に「七階仏名」が現存する三階教行儀文中最古の標題とすることができる。したがって、この「七階仏名」の成立年代は善導の壮年時代以前と推定できよう。⁽²⁾ また七階諸仏を総唱する「礼懺文」、および「寅朝礼懺文」も、善導六十三才の上元三年（六七六）以前、あるいは遅くとも開元十八年（七三〇）以前には成立していたと推定される。以上、写本の書写の年時から推定すると、三階教の諸行儀文が善導の『往生礼讚』成立よりも先行する可能性が強い、といえるのではなからうか。

注

(1) 「上来布置礼仏綱紀次第多少、悉是故信、行、禪、師、依、經、自行、此法於今徒衆亦常相統依行不絶、但以現無正文、流传恐欲学者無所依拠」

(2) 北、河55の書風はきわめて稚劣であって、宮廷写経のような謹厳さには遠く及ばない。その奥書に「乾封四年四月廿七日福礼写」とある。乾封は六六六〜六六八年の三年間で、乾封三年は六六八年にあたる。紙背に十方仏が八行と仏の功德を讚歎する文が五行、別々に書写されている。

四、七階仏名経から礼懺文へ

1

正文がなかったといわれる、初期の三階教行儀文の具体的な内容はどのようなものであろうか。前述したように三階教行儀文の写本は、その内容から、(一)「七階仏名経」型、(二)「礼懺文」型、(三)「寅朝礼懺文」型の三種に類別整理することができる。このうち「七階礼懺文」は(一)の七階仏をまとめて総唱したもので、明らかに(一)の抄出

本といえる。一方「寅朝礼懺文」には単独の写本は少なく、多くは(一)、あるいは(二)とともに連写されている(末尾の附表参照)。「七階仏名経」の中にもともと「寅朝礼懺文」が含まれていたかどうか、決め手はないが、「七階仏名経」系統の有題の写本十五点中、「寅朝礼懺文」を連写する写本はわずか二点しかない。そこで信行禅師撰「昼夜六時発願法」⁽⁴⁾の写本六点、および「仏説観藥王藥上二菩薩経等略礼七階仏懺悔法」(北、字16)にもとづき「七階仏名経」より素朴な形態を推定すると、

(一)一切恭敬敬礼常住三宝

(二)香華供養

(三)梵唄文(清淨梵)

四 歎仏功德

五 南無七階仏

① 十方仏(総唱)

② 過去七仏(総唱)

③ 五十三仏(別唱)

④ 一切諸仏(総唱)

⑤ 賢劫千仏(総唱)

⑥ 三十五仏(別唱)

⑦ 阿闍如来

六 南無二十五仏(別唱)

七 南無二仏(別唱)

八 懺悔文

九 回向文

十 歎仏功德

十一 梵呪

(一)梵呪

国清百録敬礼法第二および法華三昧懺儀第三明行者修三業供養法に類似

観藥王藥上二菩薩経(大正²⁰六六四b2~5)

観藥王藥上二菩薩経(大正²⁰六六二a)

観藥王藥上二菩薩経(大正²⁰六六三c)、現在十方千五百仏名並雜仏同号(大正²⁵一四四六c~一四四七a)

国清百録敬礼法第二の敬礼十方仏か、あるいは法華三昧懺儀第六明礼仏方法の敬礼十方仏か

賢劫経千仏名号品(大正¹⁴四五b~5〇b)、現在賢劫千仏名経(大正¹⁴三七六a~三八三b)

決定毗尼経(大正¹²三八c~三九a)、三十五仏名礼懺文(大正¹²四二c~四三a)、現在十方千五百仏名並雜仏同号(大正²⁵一四四七a~b)

十二卷本仏名経第八卷(大正¹⁴)

十二仏名神呪較量功德除滅罪経(大正²¹)

(㉑)梵唄文

(㉒)偈誦文(説偈發願)

(㉓)三婦依文

(㉔)七仏通誠偈

(㉕)諸行無常偈

(㉖)晝夜六時發願法

信行禪師撰

国清百録敬礼法第二および法華三昧懺儀第八明行道法の三婦依文と一致

となる。右が七階仏名經の原型であるとすれば、広・略のうち「略七階仏名 一卷 五紙」⁽⁵⁾に相当し、矢吹氏の疑問⁽⁶⁾も永解する。これら「略七階仏名經」型行儀文に属する写本の標題には、(一)仏説觀藥王藥上二菩薩經等略礼七階礼懺悔法一卷、(二)仏説七階礼仏名經、(三)七階仏名經一卷、(四)七階仏名(一卷)の四種があり、(一)がその具名で、一般には「七階仏名」、あるいは「七階仏名經」とよばれていたようである。この「七階仏名經」の七階仏とはすでに指摘されているように第三階の七法、すなわち「一婦一切仏尽、二婦一切法尽、三婦一切僧尽、四度一切衆生尽、五断一切惡尽、六修一切善尽、七求一切善知識尽」⁽⁷⁾の普仏礼懺の思想にもとづくものと考えられる。

ではその七階仏とは具体的にはどのような仏名をいうのであろうか。矢吹氏は七階仏について、十方仏(第一階仏)、過去七仏(第二階仏)、五十三仏(第三階仏)、一切諸仏(第四階仏)、賢劫千仏(第五階仏)、三十五仏(第六階仏)と、六階仏をそれぞれ經文に即して推定した後、第七階仏について「今明文を缺くが故に且らく疑を存する⁽⁸⁾」⁽⁹⁾と言いながらも二十五仏を想定している。ところが、「略七階仏名經」と具略の関係にある「礼懺文」では第七番目に阿閼如来、第八番目に二十五仏をあげており、矢吹説と矛盾している。そこで、矢吹氏が底本としたS五九以外の写本を調査したところ、細注「已上七階仏依藥王藥上經文次第」の文が阿閼如来の直前ではなく、直後に書写されている写本を七点発見した。したがって、第七階仏とは阿閼如来十方無量仏等一切諸仏のことを指すのであつ

て、二十五仏のことではないといわざるを得ない。

以上、礼拝の対象は十方仏・過去七仏・五十三仏・一切諸仏・賢劫千仏・三十五仏・阿閼如来の七階仏、それに二十五仏と二仏の九種であつて、七階仏以外の仏名は絶対に唱えないということではなきそである。七階仏の唱え方についても「昼夜六時發願法」では、一々の仏名を別唱するのは五十三仏(黄朝と午時)と三十五仏(黄昏と初夜)と二十五仏(中夜と後夜)のみで他は総唱と定められているが、しかし現存する「午時仏名(礼)」・「日暮(礼)」・「中夜(礼)」(北、麗93)、「黄昏礼」・「初夜礼」(北、雲55)によると、必ずしも一定してはいなかったようである。⁽¹⁴⁾ 現存する「七階仏名経」が「略七階仏名」に相当するとするならば、「広七階仏名 三十紙」とは、七階仏とのかわりから、賢劫千仏系の仏名経典との関連性が想定できそうである。⁽¹⁵⁾

なお、「略七階仏名経」の組織は天台智顛の『法華三昧懺儀』、『国清百録』敬礼法とよく類似している。⁽¹⁶⁾

2

次に「礼懺文」と標題する一群の写本が現存する(他の礼懺文と区別するため便宜上、「七階礼懺文」と呼ぶことにする)。この「七階礼懺文」型行儀文に属する写本の標題には、礼懺文、礼懺一本、黄昏礼懺(一本)、黄昏□時礼懺一本、十方仏名経一卷、七階礼の六種があり、一定していない。右の六種十一⁽¹⁷⁾点中六⁽¹⁸⁾点までが「寅朝礼懺文」と連写している。しかし、「黄昏礼懺(文)」の中に「寅朝礼懺文」を含めることはおかしいし、連写の場合前文と区別してわざ／＼「寅朝礼懺(文)」と明記している等から「寅朝礼懺文」を切り離してその原型を推定すると、⁽¹⁹⁾

- (一)一切恭敬敬礼常住三宝 略七階仏名経と一致
- (二)香華供養 略七階仏名経と一致
- (三)梵唄文(清浄梵) 略七階仏名経と一致
- (四)歎仏功德

- (五) 総唱七階諸仏
- (六) 総唱二十五仏
- (七) 南無二仏（別唱）
- (八) 回向文

(九) 至心懺悔六根罪

法華三昧懺儀第七明懺悔六根及勸請隨喜迴向發願方法に類似

(十) 至心發願

略七階仏名経と一致

(十一) 梵唄文

略七階仏名経と一致

(十二) 說偈發願

略七階仏名経と一致

(十三) 三歸依文

略七階仏名経と一致

(十四) 七仏通誠偈

略七階仏名経と一致

(十五) 黄昏無常偈

略七階仏名経と一致

(十六) 初夜無常偈

略七階仏名経と一致

(十七) 煩惱深無底……

略七階仏名経と一致

(十八) 諸行無常偈

略七階仏名経と一致

となる。右の一覧表によると、「七階礼懺文」とは七階仏の一々の仏名を省略した、「略七階仏名経」からの抄出本であることは明らかである。また智顛の『法華三昧懺儀』との類似点も指摘することができる。

3

最後に「寅朝礼懺文」型行儀文に属する写本の標題には、寅朝礼懺、寅朝礼懺文、寅朝礼、十方礼の四種があり、ほぼ一定している。他の多くの写本では標題を欠き、「略七階仏名経」、あるいは「七階礼懺文」とともに連写されている。そこで、その原型を推定してみると、⁽²⁰⁾

(一)一切恭敬敬礼常住三宝

(二)香華供養

(三)梵唄文(清淨梵)

(四)歎仏功德

(五)敬礼十方(一切)諸仏

(六)回向文

(七)至心懺悔

(八)至心勸請

(九)至心隨喜

(十)心回向

(十一)至心發願

(十二)寅朝清淨樹

(十三)六念

(十四)三帰依文

略七階仏名経、礼懺文と一致
略七階仏名経、礼懺文と一致
略七階仏名経、礼懺文と一致

国清百録敬礼法第二の仏名と一致、法華三昧懺儀第六明礼仏方法の仏名と一致
略七階仏名経の七階仏の第四階仏(一切諸仏)と同一仏名か
国清百録敬礼法第二の回向文と類似

国清百録敬礼法第二の五悔と全く一致

北、間43、号13、玉91R1、玉91R3、雲55、字39、日73、帝91、調44、張40、李52、文78、収50、騰20、崑96、字70、日23、翔46、S1306、R2、S1473、S1084、S1931、S2354、S4293、S4680、S4909、S5562、S5552、S5645、S5620、S6880、P2692R4、P2873、P2991、P2692、P2911R1、P3842、P3838、P3166

国清百録敬礼法第二の三帰依文とほぼ一致

となる。右の一覧表によると、仏名のみ「七階仏名経」の七階仏の第四階仏(一切諸仏)によっているが、他はほとんど『国清百録』敬礼法、『法華三昧懺儀』と一致する。

4

以上、三階教の行儀文は広・略の「七階仏名経」から「七階礼懺文」と「寅朝礼懺文」の二種の礼懺文が成立し展開したことを述べてきたが、さらにこの二種の礼懺文を母体として多くの行儀文が製作された。

まず三階教の礼懺文として

(一)七階礼懺文系統

日暮(礼) 北、麗93 R 3

中夜(礼) 北、麗93 R 4

[金剛五礼] P 二九一一 R 3

七階礼 北、日23

(二)寅朝礼懺文系統

七仏礼 北、崑96 R 4

午時仏名(礼) 北、麗93 R 2

黄昏礼 北、雲55 R 2

[無所観礼] 北、崑96 R 6、李49 R 1、騰20

があり、次に浄土教の礼懺文(七階礼懺文系統)として

[十二仏礼] P 三〇三八、P 二七二二 R 1、P 二六九二 R 3

十二光礼 北、日23 R 2、崑96 R 5、宇70、騰20、P 二九一一 R 2

十二光礼懺文 P 二七二二 R 3

があり、さらに他の礼懺文として

(一)七階礼懺文系統

讚礼地藏菩薩懺悔発願法 北、重22

上生礼(弥勒礼) S 五四三三 R 3、S 四四五

(二) 寅朝礼懺文系統

降生礼 北、生25 R 1

歸命礼(觀音礼) 北、生25 R 3

などをあげることができる。以上のような諸宗諸教の行儀文が、隋から唐にかけて大流行するなかで、善導の『往生礼讚偈』が成立したことに注意せねばならない。諸宗諸教それぞれの行儀文の詳細については次章以降で述べること
にしたい。

注

(1) 矢吹氏は『三階教の研究』(五一三頁)に「寅朝礼懺文」を含んだ「七階仏名経」を掲載している。

(2) 北、字16、間43、日23、麗93、字39 R 2、字70、玉91 R 1、玉91 R 2、雨72 R 1、号13、河55、字80、S 五九、S 三三六〇、S 六八八〇。

(3) 北、字70、S 五九の二点。しかし、題を失した「略七階仏名経」系統の写本で、「寅朝礼懺文」を連写する例は多い。

(4) 北、重22、調81、帝2、号13、S 三三六〇、S 二五七四の六点。このほかに北、玉91、間43、S 一三〇六 R 2の三点も「昼夜六時発願法」の写本であるが、ただ巻末に六時無常偈全部をそろえて書写している。

(5) 『人集録都目』一卷、龍谷大学所蔵『貞元新定釈教目錄』卷三十。

(6) 「抑も七階仏名には広略二種あり、広七階仏名(一名觀藥王藥上菩薩經仏名)は一卷卅一紙、略七階仏名は一卷六紙と注せられ、本写本はりの孰れなりしか、略とすれば長きに過ぎ、広とすれば短に失するも……」(『三階教の研究』五二四頁)。

(7) 前掲書五二三頁。

(8) 『対根起行法』。

(9) 「七階仏名中、三十五仏名を挙げ、次に『已上七階仏依ニ藥王藥上經文次第』とあるも、經文並に七階仏名中に挙ぐる所は六階に過ぎず、若し經文を主とすれば神呪か將たニ菩薩を取るべきも、既に七階仏名といふを以て神呪と菩薩との孰れ

- をも之を仏名の一階となすを得ず。今明文を缺くが故に且らく疑を存するも、恐らく六時仏法礼拝大綱中、『半夜後夜並別唱』廿五仏「余階総唱、觀此七階仏」如在「目前」といへるに依り、他の一階は仏名経第八卷廿五仏を多すもの如し（掲前書五二七頁）。
- (10) S 二二六、S 五四九〇、S 五五六二、S 五六五一、S 六二〇六等。
 S 五九と一致する写本にはほかに北、鹹1、字70、張40、調44がある。
- (11) 北、雲19、雨72、字16、閏43、重22、S 二五七四、P 二四一五。
- (12) 「平旦及與午時並別唱五十三仏余階総唱日暮初夜並別唱三十五仏余階総唱半夜後夜並別唱廿五仏余階総唱」(S 二五七四、集諸経礼懺儀卷上)。
- (13) 「午時仏名(礼)」には二十五仏、「日暮(礼)」には三十五仏を別唱し、「中夜(礼)」には敬礼無所觀を唱え、「黄昏礼」にはすべて総唱、「初夜礼」には十方仏を別唱する等一定していない。
- (14) 信行以前に成立した賢劫千仏の仏名経典には竺法護訳『賢劫経』(三〇〇年訳出)、『現在賢劫千仏名経』(五〇二〜五五七年訳出)がある。
- (15) 井ノ口泰淳「敦煌本「仏名経」の諸系統」(『東方学報』京都三五)。
- (16) 北、日23、S 二二六、S 四二九三、S 五四九〇、S 五六三三、S 五六五一、S 五五六二、S 五六二〇、P 二六九二R3、書道博物館本、集諸経礼懺儀卷上所取本の十一點。
- (17) S 二二六、S 四二九三、S 五四九〇、S 五五六二、S 五六二〇、書道博物館本の六點。
- (18) S 五六一を底本とし、北、冬24、S 三三二を参照した。
- (19) 北、玉91と雨72R2を底本とし、参照した諸本は左の十八點である。
- (20) 北、崑96R3、字70R3、張40、調44、字39、文78、李52、S 五九、S 二二六、S 一〇八四、S 一九三二、S 一四七三、S 四二九三、S 五五六二、S 五六二〇、P 二八七三、P 三八四二、書道博物館本。
- (21) 「略七階仏名経」の一切諸仏の具体的な仏名が不明なため断定はできない。

五、浄土教系「礼懺文」

前述したように三階教行儀文の組織に準じつつ、礼仏の対象を七階仏から阿弥陀仏へと改めた浄土教系「礼懺文」が四種十一⁽¹⁾点現存する。その網格を三階教礼懺文と対照すると、

七階礼懺文 S 五六五一	黄昏礼懺 P 二六九二R 礼懺文	〔浄土教系十二光仏 礼懺文〕 北、騰20	十二光仏名 北、字70	十二光礼 北、崑96 R 5	十二光礼 北、日23 R	十二光礼懺文 往生礼讚文 P 二七二二R P 二七三二R	3、S 二六五2、S 二六五	九V 3	九V 2
一切恭敬敬礼 常住三宝 香華供養 梵唄文 歎仏功德 総唱七階諸仏 総唱二十五仏	欠 ○ ○ ○	欠 ○ ○ 欠	欠 欠 欠 欠	欠 欠 欠 欠	○ ○ ○ 欠	欠 欠 欠 欠	○ 欠 欠 欠	○ ○ ○ ○	○ ○ ○ ○
南無二仏	南無二仏	南無二仏	南無大祥菩薩 南無寶吉祥菩薩 南無寶大祥菩薩 南無妙吉祥菩薩	南無勢至菩薩 南無勢至菩薩 南無勢至菩薩 南無勢至菩薩	同上	同上	南無諸尊菩薩 南無諸尊菩薩	南無諸尊菩薩 南無諸尊菩薩	南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏
南無二仏	南無阿弥陀仏	南無阿弥陀仏	南無觀音菩薩 南無觀音菩薩 南無觀音菩薩 南無觀音菩薩	南無觀音菩薩 南無觀音菩薩 南無觀音菩薩 南無觀音菩薩	同上	同上	南無觀音菩薩 南無觀音菩薩	南無觀音菩薩 南無觀音菩薩	南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏
南無二仏	南無阿弥陀仏	南無阿弥陀仏	南無寶大祥菩薩 南無寶吉祥菩薩 南無寶大祥菩薩 南無妙吉祥菩薩	南無勢至菩薩 南無勢至菩薩 南無勢至菩薩 南無勢至菩薩	同上	同上	南無諸尊菩薩 南無諸尊菩薩	南無諸尊菩薩 南無諸尊菩薩	南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏

を物語っている。

(二) 「十二光礼」 北、騰20 R 3

北、騰20は三階の行儀文集で、十二光礼は二十五仏に続けて書写されている。⁽⁴⁾ この十二光礼の仏名は「寅朝礼懺文」の敬礼十方諸仏をベースに、その十方諸仏（敬礼東方善徳仏から敬礼下方明德仏まで）の代りに十二光仏を入れ替えている。至心懺悔の文も「七階礼懺文」とは一致しない。

(三) 「十二光礼」 北、宇70

北、宇70も三階教の行儀文集で、「寅朝礼懺文」の次に連写されている。この十二光礼の仏名はまず十二光仏、次に尽虚空遍法界微塵刹土中一切諸仏、さらに観音・勢至・宝大祥・普賢・薬王・薬上の六菩薩となっている。この仏名は十二光礼の仏名としては一番多い。

(四) 「十二光礼」 P二九一R2、北、日23 R2、崑96 R5、

右の三写本は前述の十二光礼にくらべて浄土教的色彩がより強くなっている。仏名は北、宇70と全く一致するが、弥陀の浄土への願生思想がより強い。すなわち、

P二九二R2、() 内は北、崑96 R5、騰20で補う

南无諸菩薩摩訶薩清淨智慧海願共諸衆生咸歸命故我頂礼生彼國普為釋梵四王親天八部帝主人王師僧父母信施檀越下及无边法界衆生断除三障同見往生阿弥陀仏
國歸命懺悔 (得)

至心懺悔一切業障海皆從妄相生若欲求除滅端坐觀實相衆罪如霜露慧日能消除是
故応至心懺悔六根罪懺悔已(至心歸命礼西方阿弥陀仏)

至心発願 願臨命終時見无量寿仏无边功德身我見彼仏已往生安樂國成无上菩提
発願已至心歸命礼阿弥陀仏

善導「日没礼讚」(浄全④三五九a)
善導「日没礼讚」()

善導「日没礼讚」(浄全④三五九b)

善導「日没礼讚」説偈発願(浄全④三五九b)

とあるように善導の『往生礼讃』と一致する語句を見い出すことができる。⁽⁷⁾しかし、この「十二光礼」は三階教徒が依用したものか、あるいは専ら浄土教徒が依用したものか明確にし得ない。ただその多くは三階教の行儀文とともに連写されている。⁽⁸⁾

(四) 十二光礼懺文 P二七二R3、S二六五九V3

前述の「十二光礼」の多くが三階教の行儀文とともに書写されているのに対して、この「十二光礼懺文」はP本もS本も浄土教関係の經典・礼讃文とともに書写されている。⁽⁹⁾標題を「十二光礼懺文」とするが、内容はむしろ浄土教の「礼讃文」に近い。十二光仏一々には七言三句、後の四礼(弥陀・観音・勢至・諸菩薩)には五言四句づつの讚歎文を付加した礼文で、三階教では他にあまり例を見ない。仏名も(三)の「十二光礼」にみられる六菩薩を簡略化し、浄土教に直接関係のない妙吉祥・普賢・薬王・薬上の四菩薩を削って、弥陀中心に観音・勢至の二菩薩のみにしほっている。

以上、「七階礼懺文」から浄土教系「礼懺文」への展開について述べてきたが、このような展開は浄土教系「礼懺文」だけの問題ではない。他の諸宗諸教においてもその宗派独自の「礼懺文」が製作され大いに流行した。次章では他宗派における「礼懺文」の展開について考えてみたい。

注

(1) 対照表には九点あげたが、このほかに北、秋97(十二光仏)、P四五九七R34(十二光礼)の二点があるが、ともに仏名のみで他の行儀文は何も書写されていない。

(2) P二六九二R3とP三〇三八R1は全く一致し、P二七二R1のみ末尾の無常偈が此時偈ではなく、黄昏無常偈と諸行無常偈である。なお、P二六九二にはR1に「礼仏疏」、R2に天福五年帰義軍節度使曹礼仏疏、R3に黄昏礼懺、R4に寅朝礼懺文を書写、P二七二にはR1に「浄土教系礼懺文」、R2に往生礼讃文一卷、R3に十二光礼懺文、V1に

藏經大小乘經律論錄、V 2 に法王記を書写、P 三〇三八には R 1 に「浄土教系礼懺文」、R 2 に寅朝礼懺、V に「礼仏疏」を書写している。

(3) 北、騰20には R 1 に「三十五仏礼」、R 2 に二十五仏名、R 3 に「十二光礼」、R 4 に「寅朝礼」、R 5 に「十方仏名礼」、R 6 に「無所観礼」、R 7 に啓請文を書写している。

(4) 「前廿五仏 後十二光仏」(北、騰20)。

(5) 北、字70には R 1 に「略七階仏名経」、R 2 に十方仏名、R 3 に寅朝礼懺文、R 4 に「十二光礼」を書写しているが、最後尾の尾題は「七階仏名」となっている。これはどのように理解したらよいのであろうか。

(6) P 二九一一には R 1 に「寅楯礼」、R 2 に「十二光礼」、R 3 に「金剛五礼」、R 4 に國朝礼を書写、北、日23には R 1 に「寅朝礼懺文」、R 2 に十二光礼、R 3 に七階礼、R 4 に太上皇讃文、R 5 に皇帝讃文を書写、崑96には R 1 に「七階礼懺文」、R 2 に廿五仏名礼、R 3 に十方礼、R 4 に七仏礼、R 5 に十二光礼、R 6 に「無所観礼」を書写している。

(7) 北、崑96 R 5 と日23 R 2 の「至心発願」の文は、日没礼讀の「説偈発願」と全く同一である。

(8) 北、騰20では七階仏の二十五仏に続けて十二光仏が書写されており、また字70では尾題「七階仏名」の前に「十二光礼」が連写されている。しかし、北、秋97(十二光仏)、P 四五九七 R 34(十二光礼)、P 二七三三 R 3(十二光礼懺文)などは浄土教関係の經典・礼讃文とともに連写されている。

(9) P 二七三二については注(2)を参照。S 二六五九には R 1 に下部讃一卷、R 2 に「仏教論疏」、V 1 に大唐西域記一卷第一、V 2 に往生礼讃文一卷、V 3 に十二光礼懺文を書写している。

六、他の礼懺文

三階教は別仏(特定の一仏)のみへの礼拝懺悔を否定し、普仏思想に立脚するため、その行儀文では必ず七階諸仏や十方仏に対する礼懺を勧説するを常としている。

ところが、敦煌文献中に三階教行儀文の組織・順序によく準拠しつつ、かつ別仏への礼懺を勧める行儀文(九点)

寅朝礼懺文

一切恭敬敬礼常住三宝

香華供養

梵唄文

歎仏功德

敬礼十方一切諸仏

回向文

至心懺悔

至心勸請

至心隨喜

至心回向

至心發願

寅朝清淨偈

六念

三帰依文

日午無常偈

欠

(略)

(略)

(略)

积迦八相礼讚偈(17)

(略)

至心懺悔

勸請

隨喜

回向

發願

积迦如来偈

清淨梵

三帰依文
和南衆聖尊

欠

欠

欠

欠

觀自在菩薩礼讚偈(8)

(略)

至心懺悔

勸請

隨喜

回向

發願

揭諦吉祥偈

清淨梵(略)

三帰依文(略)
和南衆聖尊(略)

〔一〕 地藏菩薩の礼懺文

地藏菩薩の礼懺文で、現存する唯一の行儀文は「讚礼地藏菩薩懺悔發願法」(北、重22 R.)³⁾である。この「發願法」は三階教の行儀文、すなわち「七階仏名經」・人集錄依諸大乘經中略發願法とともに連写されている。三階教の教祖信行が地藏信仰を説く『地藏十輪經』を重視したことはその著述により明らかであり、かつ慈恩の『西方要決』には初唐の三階教が地藏礼懺を勸説していたことを伝えている。²⁾しかし、残存する三階教経録にはその名が見えない。この「發願法」は「七階礼懺文」型の行儀文で、その内容は地藏菩薩礼讚偈(11)・地藏礼(10)・至心懺悔・至心發願

等より成り立っている。「七階礼懺文」と対照すると、敬礼七階諸仏を地藏菩薩礼讃偈・地藏礼に置きかえており、至心懺悔・至心発願も一致しない。とくに礼讃偈の偈頭、偈末に「至心帰命稽首礼」（第一偈のみ）、「願救諸衆生離苦得解脱」をくりかえしており、善導『往生礼讃』によく類似している。

〔二〕 釈迦仏の礼懺文

(1) 降生礼 北、生25 R.1

北、生25には他に掲帝礼・皈命礼・観音礼を連写しており、多くの行儀文を集めた写本といえる。降生礼とは第六偈の「第二嵐□降生相」からとった標題で、「寅朝礼懺文」型の行儀文である。その内容は釈迦八相礼讃偈(17)・廻向文(省略)・至心懺悔・勧請・随喜・廻向・発願・釈迦如来偈・清淨梵(省略)・三帰依文から成り立っている。「寅朝礼懺文」と対照すると、敬礼十方一切諸仏を釈迦八相礼讃偈に、寅朝清淨偈を釈迦如来偈に書き改めている。五偈の内容も一致しない。とくに釈迦八相礼讃偈の第五〜第十二偈は偈頭・偈末に「至心皈命礼」、「願共諸衆生一心皈命礼」をくりかえしており、善導の『往生礼讃』によく類似している。

(2) 「金剛五礼」 P二九一一 R.3

P二九一一には他に「寅園礼」・「十二光礼」・「四朝礼」・秀禪師七礼を連写しており、一種の行儀文集といえる。金剛五礼⁽⁴⁾とは釈迦礼讃偈第二偈の「微妙金剛毗盧遮那」からとった標題で、「七階礼懺文」型の行儀文である。その内容は釈迦礼讃偈(3)・般若波羅密多甚深法蔵礼讃偈(2)・回向文・至心懺悔・至心発願・初夜無常偈・中夜無常偈・後夜無常偈・日午無常偈から成り立っている。「七階礼懺文」と対照すると、敬礼七階諸仏を釈迦礼讃偈・般若波羅密多甚深法蔵礼讃偈に置きかえ、さらに次のように至心懺悔・至心発願を浄土教的に書き改めている。

七階礼懺文 S五六一

至心懺悔一切業障海皆從聖相生若欲懺悔者端坐觀實相重罪如霜
露慧日能消除是故應至心懺懺六根罪懺悔已歸命礼三寶

至心発願願我等生々是諸仏世々恒聞解脱音弘誓平等度衆生畢竟
速成无上道發願已歸命礼三寶

P二九一一R3、S三三五四

至心懺悔眼為見□為耳為恥聲□鼻為香未觸舌為言過度意相業攀
緣身房六賊處欠□人好衆日懷都顛廢為大迷今逢師覺悟懺悔□
根罪速見弥陀仏懺悔已至心歸命礼阿弥陀仏

至心発願願我眼根常見仏願耳恒聞説法聲願鼻不休一余香願口常
誦波羅蜜願身不染諸邪境願意不攀有相緣願心能除煩惱賊願我恒
到涅槃城我願六道泰無親我願三除無一人我願衆生尽成仏我願普
證涅槃因已此発願諸善根唯願速見弥陀仏發願已至心歸命礼阿弥
陀仏

(3) 八相礼 S五四三三 R.4

S五四三三には他に仏説延寿命経・仏説父母恩重経・上生礼を連写している。八相礼とはおそらく釈尊の八相成道を讚歎した礼文と推定されるが、わずか七行の断片であるためその内容を詳らかにし得ない。

〔三〕 観世音菩薩の礼懺文

(1) 掲帝礼 北、生25 R.2

わずか十一行の観音礼で、奉請文と観音礼讚偈(1)とからなる。標題の下に「法事如常」と記し、他の行儀文を省略している。

(2) 皈命礼 北、生25 R.3

皈命礼とは各偈末の「同心皈命礼」からとった標題で、「寅朝礼懺文」型の行儀文である。その内容は観自在菩薩礼讚偈(8)・延向文(省略)・至心懺悔・勸請・隨喜・廻向・発願・掲諦吉祥偈・清淨梵(省略)・三帰依文(省略)

・和南衆聖尊(省略)から成り立っている。「七階礼懺文」と対照すると、敬礼七階諸仏を観自在菩薩礼讚偈に、寅

朝清浄偈を掲諦祥偈に置きかえ、五悔の文も一致しない。内容は異にするが、行儀の綱格は前述した降生礼と全く一致する。また観自在菩薩礼讃偈の各偈末に必ず「願共諸衆生同皈命礼」をくりかえしている。

(3) 観音礼文 北、生25 R. 4

観音礼文は観自在菩薩を讃歎した七言百句の偈文のみであって、礼拝文およびその前後の行儀文は一切省略されている。

〔四〕 弥勒仏の礼懺文

(1) 礼弥勒願文 北、始46 R. 2

北、始46には他に「礼无量寿仏願文」・「弥勒礼」が連写されている。礼弥勒願文は十二の願文のみで、その前後の行儀文は省略されている。ただ各願文の初めに礼拝文「至心帰命弥勒世尊願法界衆生託生兜率面奉慈尊」がくりかえされている。

(2) 上生礼 S五四三三 R. 3、S四四五一

上生礼は「七階礼懺文」型の行儀文で、その内容は香華供養・清浄梵・歎仏功德・梵呪・弥勒礼(9)・廻向文・梵呪・至心懺悔・至心発願・梵呪・梵唄文・説偈発願・三帰依文・慈氏上生偈・諸行無常偈より成り立っている。「七階礼懺文」と対照すると、その組織・綱格は全く一致するが、礼文の表現そのものを弥勒教に合致するように全面的に書き改めている。たとえば、敬礼七階諸仏は弥勒礼に、六時無常偈は慈氏上生偈に直している。両者を対比すると、

礼懺文一本 S二二三六

歎仏功德仏有三十二相八十随形好三界度衆生一時成仏道

上生礼 S五四三三 R. 3、S四四五一

正遍知者二足尊天人世間無為□十力世尊甚希有无上最勝良福田

其供養者生天上稽首元□大精進

南无東方須弥登光明如来十方仏等一切諸仏

南元兜率天宮慈氏如来正等覺我今稽首廻願往生

南无毗婆尸如来過去七仏等一切諸仏

南无普光如来五十三仏等一切諸仏

南无東方善徳如来十方无量仏等一切諸仏

南无拘那提如来賢劫千仏等一切諸仏

南无釈迦牟尼如来三十五仏等一切諸仏

南无東方阿閼如来一万五千仏等一切諸仏

南无保集如来二十五仏等一切諸仏

南无法光明清淨開方蓮花仏

南无虚空功德清淨微塵等目端正功德

相光明花波頭摩瑠璃光寶體香最上香供

養□種種花嚴頂敬无量无边日月光明

願力莊嚴遍化莊嚴法界出生元障闍王如来

南元毫相日月光明花焰寶蓮花堅如金

剛身如毗盧遮那无障碍眼圓滿十方放

光照一切仏□相王如来

敬礼舍利形像无量寶塔

敬礼十二部尊經甚深法藏

敬礼諸大菩薩摩訶薩衆

敬礼聲聞緣覺一切賢聖

普為上界天光龍梵八部帝主人王師僧父母十方施主及以邊法界衆

生悉願斷持知障熾命懺悔

一切業障海皆從聖相生若欲懺悔以者端坐觀裏

相重罪如霜露慧日能消除是故心至心懺懺六

根罪懺悔以熾命礼三宝

至心發願願我等生是諸仏世世恒聞解脫

音弘誓平等度衆生必竟速成无上道發願已

熾命礼三宝

南无兜率天宮慈氏如来正等覺我今敬礼毗盧遮那
真如清淨名法仏法界法性性平等真如清淨即法界法界即
如来願度塵沙衆凡是一會愍生其中

南无兜率天宮慈氏如来正等覺我今敬礼盧舍那

方座蓮華周百億曠劫脩成无漏智万德圓滿名報身普

勸動脩六度行龍花初會証无生和□前

南无兜率天宮慈氏如来正等覺我今敬礼釈迦文丈六化身

紫金色頂圓滿光周百億八十種好相莊嚴普勸周生慈氏

國龍花三會三朋□周前

南无兜率天宮慈氏如来正等覺願礼仏弟子□某甲

等及一切衆生臨命終時身心安樂一念之項聖衆現前承仏本

願往生天宮慈氏聖者放白毫光滅除煩惱三毒志禍火開敷

華内心佳其中菩薩慈光心時攝受諸根清淨速証无生教化

天人龍花成仏和周前

南无普礼盡十方空界礼一切諸仏

南无舍和形像无量寶塔

南无十二部尊經甚深法藏

南无諸尊菩薩摩訶薩衆

南无声聞緣覺礼一切賢聖僧

普為四恩三有及法界衆生悉願斷障往生弥勒内院

志心懺悔所有四生三惡罪心奴初日照膿霜罪染不住等虛

空三業万類皆清淨普令法界諸有情速往内宮永安樂懺悔

已志心熾命頂礼大悲弥勒尊仏

志心發願願我等從今日乃至証菩提願隨我大師慈氏好

來龍花初會得受道記發願已志心熾命頂礼大悲弥勒

尊仏念慈氏菩薩摩訶薩四□

説傷発願願以此功德普及於一切我等為衆生
皆共成仏道

一切恭敬自歸依仏当願衆生聽學大道發

無上意 自歸依法当願衆生深入經藏智

惠如海 自歸依僧当願衆生統利大衆一切

白衆等聽説

勞猶未除老病死時至相看不久居念了催

促由如少水勸諸行道衆勲學至無余

とあるように、「七階礼懺文」と「上生礼」はきわめてよく対応している。

以上、九点の礼懺文をとりあげ、その行儀の綱格が三階教の礼懺文ときわめてよく類似していることを指摘した。それぞれの成立年時を詳らかにすることは困難であるが、このような行儀文を必要としたのはひとり三階教徒だけではなく、隋から唐にかけての当時の仏教界諸宗の一般的傾向を示しているといえよう。

注

(1) 『三階教の研研』五九三頁以下。

(2) 前掲書六四〇頁。

(3) 北、生25の裏面にはV. 普門品、V. 大乘浄土讚、V. 仏母讚、V. 涅槃讚、V. 地藏菩薩經十齋日、V. 太子讚、V. 雜文を連写。

(4) 金剛五礼には、ただ礼文のみの写本も含めて、他に北、鳥29、衣37、乃74、鳥29、S四七二一、P二九七五、P三六四
五、P三七九二の八点現存する。

願以此功德普及於一切我等與衆生近生内院中究竟成
仏道

稽首歸依仏天宮坐寶台有情皆渴仰果願下生來

願共諸衆生 稽首歸依法六事最堪修得生弥勒院永不

值漂流 同前稽首歸依僧三朋具六龍花希授

記三會願於逢同前

白衆等聽説慈氏上生渴 莫閻浮憂悲曉

煎愛河長没溺欲火鎮燒寶殿花当發慈尊法

正宜勸諸修道者同結上生

七、比丘善導作「往生礼讃文」と龍樹菩薩撰「礼阿弥陀仏文」の成立

現行の『往生礼讃偈』は善導自らが実際に長安の光明寺等で礼讃行道した行儀文そのままではなくて、前序・後序を付して明らかに著述として編纂し直したものである。⁽¹⁾とするならば、『往生礼讃偈』の成立問題も新しい視点から論じ直すことも可能であろう。

ところが、敦煌文献調査中、はからずも現行『往生礼讃偈』とは異った標題・組織・順序による二種の礼讃文を発見することができた。⁽³⁾ その二種とは

(一) 往生礼讃文一卷 比丘善導願往生礼文廿二拜十六観作 P二七二R2、S二六五九V2、集諸経礼懺儀卷上
(大正⁽⁴⁾四六〇b~四六二a)

(二) 礼阿弥陀仏文 龍樹菩薩撰 闍那崛多三蔵□□□ S五二二七
である。

1

まず前者の比丘善導作「往生礼讃文」から考察してみたい。S本は十世紀前半の写本、⁽⁴⁾ P本は九世紀の写本と推定される、写本そのものはそう古いものではない。幸いに智昇撰『集諸経礼懺儀』(A.D七三〇年以前の成立)に引用されているので、その成立は八世紀初頭以前と推定される。

そこで、その内容を検討すると、

<p>七階礼懺文 S五六五</p>	<p>(一)一切恭敬教礼常住三宝 (二)香華供養 (三)梵唄文 四敷仏功德 四礼 仏 ①総唱七階 諸仏 ②総唱二十五仏 ③南無二仏</p>
<p>往生礼讚文 P二七二 R 2 S二六五九 V 2 比丘善導願往生礼讚文 廿二拜依十六観作</p>	<p>(一)一切恭敬教礼常住三宝 (二)香華供養 (三)敷仏功德 四礼 仏 ①釈迦礼 ②十方礼 ③弥陀礼讚偈 ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃</p>
<p>往生礼讚偈</p>	<p>日没礼讚第一偈(浄全④357 b) 〃 第二偈(〃 〃 〃) 日中讚第一偈(浄全④370 b) 〃 第二偈(〃 〃 〃) 〃 第三偈(〃 370 b 〃 371 a) 〃 第四偈(〃 371 a) 〃 第五偈(〃 〃) 〃 第六偈(〃 371 a 〃 b) 〃 第七偈(〃 371 b) 〃 第八偈(〃 〃) 〃 第九偈(〃 371 b 〃 372 a) 〃 第一〇偈(〃 372 a) 〃 第一一偈(〃 〃) 〃 第一二偈(〃 372 b) 〃 第一三偈(〃 〃) 欠 欠 欠</p>
<p>三階教等他教の行儀文との対校</p>	<p>三階教礼懺文と(S五六五一)と全同 三階教礼懺文と(S五六五一)と全同 観経敷仏頌 十二光礼(P四五九七R34)と一部同 同類の礼讚形式の礼讚偈 上生礼(S四四 五一、S五四三三)、讚礼地藏菩薩懺悔発 願法(北、重22R3)、降生礼(北、生25 R1)、皈命礼(北、生25R3)</p>

となる。右の一覧表によると、「往生礼讃文」の語句は現行、善導「日没礼讃」・「日中礼讃」と全く一致するが、ただその順序は一致せず、それぞれ別々な組織になっているようである。一方三階教の行儀文と対照すると、「七階礼懺文」の組織にならって製作されたことは明白である。すなわち、最初の一切恭敬敬礼三宝・香華供養は「七階礼懺文」と全く同じで、回向文・至心懺悔・説偈発願・三帰礼にも浄土教系礼懺文の影響を指摘することができる。また無常偈（日没）も三階教行儀文ではきわめてよく用いられた偈文で、四十五例を数えることができる。⁽⁶⁾したがって、「往生礼讃文」中、善導の創作はわずかわ日中礼讃偈十八偈と発願文のみであって、他はすべて当時流行していた行儀文にもとづいている、といえる。因みに現行『往生礼讃偈』には発願文の後に初夜、中夜、後夜、平旦、日中の五時無常偈が付加されているが、悉く三階教行儀文において流行した偈文ばかりで、善導の独創になるものは一つもない。⁽⁷⁾

以上、「往生礼讃文」はその成立年時（とくに善導の『往生礼讃偈』との成立前後）が明確ではないが、三階教系行儀文の影響のもとに成立し、善導の『往生礼讃偈』ときわめて密接な関係がある文献であるといえよう。⁽⁸⁾

2

次に後者の「礼阿弥陀仏文」はその作者を龍樹としているが、龍樹撰「十二礼」を中心として編纂された浄土教の礼讃文であって、その編者は不明である。しかるに善導の「中夜礼讃」と対照すると、欠けている部分もあるが、ほぼ全面的に一致する。⁽⁹⁾この「礼阿弥陀仏文」と類似する組織をもつ行儀文を対照すると、

寅朝清淨偈 六念 三歸依文 「		北、寅朝禮儀文 72玉 91 R 2
〇 〇 〇	〇 〇 〇 〇 〇 〇	3 北、十方禮 崑 96 R
晨朝清淨偈 (略)「	〇 〇 〇 〇 〇 〇	1 北、(寅朝禮) 雲 55 R
〇	〇 〇 〇 〇 〇 〇	2 北、午時 禮 93 R 名 〇 禮 〇
(略)	〇 〇 〇 〇 〇 〇	2 北、黃昏禮 雲 55 R
	〇 〇 〇 〇 〇 欠	4 北、七 禮 96 R 〇 〇
〇	〇 〇 〇 〇 〇 〇	6 北、(法身禮) 崑 96 R
	〇 〇 〇 〇 〇 〇	b 正儀集文殊 s 卷諸身師 c 四上經禮利 五(五禮文儀 九大(大)
	〇 〇 〇 〇 〇 〇	S 文禮阿彌陀 五二七
清淨梵(略) 清淨梵(略)	〇 〇 〇 〇 〇 〇 (略)	1 北、隆生禮 生 25 R
(略)	〇 〇 〇 〇 〇 〇 (略)	3 北、皈命禮 生 25 R

七仏通誠偈	午時無常偈 和南衆聖尊	七仏通誠偈	和南衆聖尊 和南衆聖尊
	諸行無常偈 三願無常偈 (略)		(略)

となる。右の表に明らかかなように「寅朝礼懺文」型の行儀文がかなり流行したことがわかる。「礼阿弥陀仏文」はこの「寅朝礼懺文」型行儀文に一致し、末尾の無常偈・三帰依文を省略した形といえる。しかも五悔の文は「寅朝礼懺文」とは一致しないが、その変形とみられる文殊師利礼法身仏文、金剛五礼などの中に一致する語句を見い出すことができる。⁽¹²⁾

したがって、「礼阿弥陀仏文」はその作者、その成立年時（とくに善導の「中夜礼讚」との成立前後）ともに明確ではないが、三階教系行儀文の影響のもとに成立し、善導の「中夜礼讚」ときわめて密接な関係にある文献である、といえよう。

注

- (1) 日没と十二光礼、初夜と無量寿経の要文、中夜と十二礼、晨朝と琮法師浄土礼讚、日中と善導自作の礼讚、それぞれの結びつきに必然性はなく、しかもその配列順序は経・論・釈という一定の編纂基準に従ってなされている。
- (2) 藤原俊雪氏は善導著述の成立前後について『観念法門』、『法事讚』、『般舟讚』、『往生礼讚』、『観経疏』の順としている。『往生礼讚概説』一四頁以下、『善導浄土教の中心問題』二五頁以下。
- (3) 筆者論文「敦煌出土善導『往生礼讚』古写本について」(『善導大師の思想とその影響』所収)。
- (4) 筆者往西天求法沙門(S二六五九V) 智蔵が帰国の途中敦煌にたちよって願文を書いたのが同光二年(九二四)(S五九八一)である。
- (5) P二七二二V2法王記の文中に「天復元年」(九〇一)の年号がみえる。(『敦煌総目索引』二七一頁)。
- (6) 日没無常偈は三階教行儀文では初夜偈、日暮無常偈、黄昏無常偈等呼称がまちまちである。
- (7) 三階教の行儀文中における無常偈の用例を調査すると、初夜偈は同名で三十七例、平旦偈は寅朝清浄偈、晨朝清浄偈、晨

朝無常偈、平且無常偈等呼称はばらばらであるが、四十三例、中夜偈は半夜無常偈とも呼ばれ、二十一例、後夜偈は同名で二十例、日中偈は午時無常偈、日午無常偈等とも呼ばれ、二十七例等それぞれかなり多く用いられたことが知られる。

(8) 「往生礼讃文」と『往生礼讃偈』との前後関係を断定することは難しい。『偈』が「文」よりも先とすれば、日中礼讃だけ抜き出したものであり、「文」が『偈』より先とすれば、六時礼讃が別々に成立していたものを『偈』において集大成したということになる。いずれにしても「文」は『偈』の別行本であったのではなからうか。

(9) 筆者論文「敦煌出土善導『往生礼讃』古写本について」(『善導大師の思想とその影響』所収)

(10) 『集諸経礼懺儀』(大正④四五九C) 卷上所収。

(11) P 二九一—R 3。

(12) 「金剛五礼」(P 二九一—R 3)と一致する語句には「懺悔諸善(罪?) 根唯願速見阿弥陀仏懺悔已」、「此発願諸善根唯願速見阿弥陀仏発願已」などがあり、「文殊師利礼法身仏文」(大正④四五九C)と一致する語句には「自從無始……衆罪」(至心懺悔)、「大慈……尊……三界……永」(至心勸請)、「流浪……」(至心回向)、「願……速……」(至心発願)などを指摘することができる。

七、結 語

以上、三階教、およびそれ以外の行儀文一二七点を収集し、そこに三種の行儀の型を見出し、それぞれの原型を推定し、各系統ごとの相互関係を明らかにするように努めた。それぞれの礼懺文の正確な成立年代が不明なため、三階教の礼懺文と他の諸教の礼懺文との成立前後に関する断定的な結論は出し得なかった。七階仏名経と七階礼懺文とを比較すると、その成立は七階仏名経の方が先で、七階礼懺文は七階仏名経の影響のもとに後に成立したことは明白である。したがって、この七階礼懺文が他の諸教の行儀文の影響のもとに、後に成立したと考えるよりは、七階礼懺文にもとづいて「七階礼懺文」型の諸教の行儀文が成立したと考える方がより自然であろう。また、「往生礼讃文」

の方が『往生礼讃偈』よりも先と仮定すれば、善導の『往生礼讃偈』成立にいたる道程として、七階仏名経→七階礼懺文→浄土教系礼懺文(十二光礼)→往生礼讃文→往生礼讃偈という道筋が想定できるのではなからうか。

このように考えてくると、三階教の行儀文と浄土教の行儀文とは想像以上にきわめて密接な関係にあるのであって、両教徒間の教義上の批難応酬とは別に、実践行儀の面からの比較研究をさらに展開させる必要性を痛感する。

メソディズムにおける制度化と分離

山 中 弘

はじめに

一般に、制度的権威よりも個人の内的信仰体験の重視から出発するゼクテ的運動が、一定の権利と義務を伴う地位と役割とからなる安定した組織へと成長するに際して、当該集団内に生ずる様々な葛藤は多くの研究者の関心を集めてきた。⁽¹⁾

宗教集団のかかる制度化をめぐる問題は、一八世紀末から一九世紀前半にかけての英国メソディスト運動の展開過程にも看取することができる。その際、その焦点は何処にあっただろうか。

メソディズムは、創設者であるウェスレー生存中に、既に彼自身の手になる全国的規模の組織のネットワークとそれを運営する職階を保持していた。しかもそれら職階の権威関係は、彼を頂点とする絶対的服従に定位されていた。ところが職階を支える権威の性格は、彼が自己の運動を聖公会内部に限定しようとしたため十分に構造化されていた。それは彼個人のカリスマ的権威とともに、当該役職者の内的な宗教的資質に依存するという側面を複合させたままであった。もちろん、かかる職階の権威の性格は、メソディズムが個人の宗教体験を重視する「聖化運動」である以上当然なことといえる。⁽²⁾しかしウェスレーの死と聖公会からの離脱は、その全国的組織を維持するために彼の

カリスマ的権威とその職階の制度化を要請する。そのため役職の権威の制度化は各役職の権威とそれに相応する当該役職者の宗教的資質との乖離を生む。かかる乖離はゼクテ的体質をもつこの運動の内部に鋭い緊張をもたらすのである。この意味から、その制度化問題の焦点は職階の制度化（キルヘ化）に伴う組織内のゼクテ的体質の拮抗にあるといえよう。以下、こうした問題意識からウェスレー以降のメソディズムの抗争と分離過程を眺めることによって、その問題の所在を明らかにしてみたい。

(1) メソディズムにおける抗争と問題の所在

聖公会司祭、J・ウェスレーによって組織されたメソディズムは、彼の死後、メソディズムの法皇と呼ばれた敏腕家J・バンティング（Bunting）の死に到るまで、たび重なる抗争と分裂を経験した。すなわちウェスレーの死後まもなくして起った巡回説教者A・キラム（Kilham）の追放と彼によるメソディスト・ニュー・コネクションの成立（一七九七年）に端を発して、それ以降ユナイテッド・メソディスト・フリー・チャーチの形成（一八五六年）まで多くの教派が母胎組織から分離、独立している。

かかる展開過程に対して、これまで主に欧米の研究者の手になる分析が提出されてきている。それはすべてについて詳細に検討することは、もとより筆者の能力をはるかに超えている。しかし極めて概括的に整理するならば、それらは大きく二つの視点に分類できる。第一の視点は、この過程を一九世紀英国の政治・社会史の文脈の中に引きつけて理解しようというものである。例えばE・アレヴィーは当時の英国における自由主義の前進を念頭に置きながら、メソディズムの抗争が組織運営における民主化の要求にあったとして、この過程をトリーリイ的保守主義に対する自由

主義の挑戦と勝利として記述している。⁽³⁾ またW・ワードもアレヴィーほど価値評価的でないにしても、メソディズムの置かれていた政治・社会状況とその展開との密接な関連を指摘している。⁽⁴⁾ こうした視点に対して、この過程を内的要因とりわけ組織内の複数リーダーシップの対立から記述してゆこうとするものが第二の視点である。例えばR・カリーは、メソディズムから分裂した教派をその分離原因にもとづいて派生 (offshoots) と脱退 (secessions) の二類型に分け、前者を平信徒運動、後者を平信徒役職者の運動と規定している。⁽⁵⁾

しかしこの過程をどのような視点から分析するにしても、その抗争、分裂の特徴について次の二点においては共通の認識を得ることができる。第一はその抗争がわずかな例外を除いて教義上の問題ではなく、主に会の規則やその運営といった組織上の問題をめぐるものであったということ。⁽⁶⁾ 第二に、それが聖職者 (preacher) と平信徒 (laity) との対立であって、その争点は両者の組織内における権限の解釈問題であったということである。したがってこうした点から、ひとまずその抗争の焦点が、組織内の宗教的営為や運営に関する聖職者と平信徒との対立にあったと考えるよいものと思われる。

しかしここで問題となるのは、何故、ウェスレーの死が直ちにかかる対立を惹起したのかということであろう。結論的に云えば、それはメソディズムの宗教的権威の曖昧さにもとづく組織内の上位役職者層の権威と権限の不明瞭さに求めることができる。

メソディズムは個人の内的宗教体験を中心にして形成された運動である。しかしその宗教的営為は聖公会の宗教的権威に依存しつつも、ウェスレー及び彼が任命した役職者による独自の権威関係にもとづく監督形態をとっていた。問題はかかる役職者の権威の性格である。それは一方で、個人の内的体験の重視を基礎とした一般信徒によるビュウロクラティック的性格をもつものであるとともに、他方、ウェスレーのカリスマ的権威の下に無条件的服従を要求する権

威をもつヒエラルヒーという性格を有していた。ウェスレーの生存中において、その職階の權威の性格はかかる曖昧さを残したままであった。それ故、彼の死後惹起する組織内の対立は、もっぱら個々の宗教的資質によつてのみ一般信徒の中から上昇しえた上位役職者層が、その地位を固定化し自らが新しい聖職者層へと転じてゆく過程での彼らの地位の正当化をめぐる他の一般信徒との衝突と解すことができる。そしてこの観点からするならば、メソディズムの展開過程は、ウェスレーというカリスマ的指導者を中心にして形成されたゼクテ的運動が継続的で安定した組織に成長してゆくプロセスにおける、教団創設者のもつカリスマの組織内での継承と制度化の問題として考察することができる。

周知のようにM・ウェーバーは、『支配の社会学』において支配の類型の一つとしてカリスマの問題をとりあげ、その継承と制度化をカリスマの日常化として考察した。ウェーバーのかかる分析を援用するならば、ウェスレー以降のメソディズムの展開は、彼のカリスマの没主観化と官職カリスマ化、すなわちキルヘ化への方向といふことができる。しかし、ウェスレー的權威の官職カリスマへの転化は、反面、組織内の中核に存在する純個人的にカリスマ的資格を有する人々の共同体というゼクテ的原理と拮抗する要因を持ち込むことになる。カリスマ的權威の制度的継承は、同時にその權威の変質と思考され、組織内にメンバー個々の主観的カリスマを擁護する集団の自己主張をより一層明確なものとしてゆくことになるのである。

したがつてこうした観点からするならば、ウェスレーの死からバンティングの死までのメソディズムの抗争の中心問題は、ウェスレーのカリスマ継承と制度化に際しての組織内のキルヘ的原理とゼクテ的原理との拮抗にあったといえる。もちろんかかる両原理の対立は、ウェスレーの死後直ちに明らかとなつたわけではない。その明確化は、一八三〇年代に到つてからである。しかしかかる対立の根本的原因是、メソディズムがウェスレー生存中におけるその権

威構造内の矛盾を十分に解決しえなかったことにある。それ故、その対立の萌芽は、ウェスレー晩年のメソディズムの宗教的權威の曖昧さと彼の死後直ちに起こるその權威繼承の不徹底さの中に既に胚胎としていたといえる。その対立の淵源は、彼の晩年とその權威繼承をめぐる対立にまで遡及できるのである。本稿の目的は、メソディズムの抗争過程をウェスレーの晩年からザ・フォーム・オブ・ディスプリンの成立（一七九八年）までの時期に限定して、そのカリスマ繼承と制度化の問題の一端を考察することにある。

(2) メソディズムにおける權威構造

メソディズムは、その宗教的權威において矛盾的性格を保持していた。それは一方で、聖公会の宗教的權威を尊重しつつも、他方、ウェスレーのカリスマ的權威の下に独自の組織を形成した。宗教的權威におけるこうした曖昧さは、組織内の權威構造の矛盾を生み出すことになる。そしてかかる矛盾が、ウェスレーの死後十分に解決されないうまま、後年の抗争を惹起するのである。こうした意味から、ウェスレー晩年におけるその宗教的權威と權威構造の理解は極めて重要な意味をもつのである。

ウェスレーは、その自意識においてメソディズムと聖公会との結びつきを信じていた。その主張は彼の「日誌」や書簡の中に多く散見される。例えば、彼は晩年の一七八八年、ある書簡の中で次のように云う。

「顧みればみる程、私はメソディストたちが聖公会から離れるべきでないことを確信します。私は、このことよりも我々の中から千人いや一万人を失なう方が罪が少ないと判断しています。」⁽⁹⁾

彼のかかる自意識は、当然、組織内の宗教的営為においても最後まで貫徹された。聖公会權威と正面から衝突する

会内役職者のサクラメント執行及び聖公会宗務時間内の礼拝式は禁止ないし著しく制限された。⁽¹⁰⁾このように晩年においても、ウェスレーは聖公会の宗教的權威との抵触を極力避け、会内役職者とその活動があくまでも聖公会を補う二次的なものであることを望んでいた。そしてロンドン、プリストル等の一部の地域では、メソヂストたちは聖公会司祭とのつながりの中で信仰生活を継続したのである。

しかし、その反面、メソヂイズムが聖公会から離れるべきではないという彼の再三にわたる表明は、それが聖公会から次第に離脱していったことを逆説的に物語っている。とりわけ一七八四年以降のウェスレーによる聖職按手は、こうした傾向を端的に示すものといえる。一七八四年九月、彼はアメリカのメソヂストのために、「主教と司祭 (presbyters) は同一階級である」という自意識にもとづき、聖公会の主教が握る聖職按手権を T・コーク (Coke) 等、四名の巡回説教者に行使した。彼は一七八四年の書簡の中で、その事情を次のように説明している。

「2、キング卿の『原始教会考』によって、私はかつて主教と司祭が同一階級であり、結果的に聖職を授ける同様な権利をもっていると確信していました。長い間、私は何度も、巡回説教者の一部に聖職を授けることによって、この権利を行使するように求められてきました。しかし私は平和のためばかりか、私が属している聖公会の既存の秩序を可能な限り侵犯しないことを決心してきました。3、しかし、英国とアメリカとは全く事情を異にしています。」⁽¹¹⁾

このように彼は、自身の聖職按手権の行使の正当性を弁証し、同時に、その行使がアメリカと英国との事情の相違(聖公会組織の不備)にもとづくものであって、何ら聖公会秩序からの逸脱を意味するものではないとしている。

ところが一七八八年、巡回説教者 A・マザー (Mather) に対して、ウェスレーはイングランド本国のために聖職を授ける。ここに到って、彼の聖公会權威からの逸脱は明白なものとなる。本来、主教と司祭が同じく聖職を授ける

権利をもつという彼の確信は、権威が制度的な職階に客観的に賦与されているとするキルへの聖公会秩序とは決定的に異なっている。いわばそれは、ウェスレーにおいて、神が彼にだけ委託した使命遂行のための神によるカリスマの保持という内的な召命意識の深化に由来するものと考えられる。彼は組織内における自己の権力 (power) に言及して次のように云っている。

「私は、如何なる時においても、上述の如何なる権力も奪われることはない。それは神の摂理が、私の意向や選択にかかわらず私に課したものである⁽¹²⁾。」

神がウェスレーの「意向」にかかわらず彼に課した権力というこの自意識は、司祭も聖職按手権を保持しうるといふ彼の確信と同質のものであり、かかる確信が彼に聖公会秩序からの逸脱である聖職按手を可能としたと考えられる。もちろん彼のかかる自意識は、必ずしも聖公会秩序の自覚的否定とはならず、そのハイ・チャーチ的信念に包まれていたともいえる。そして、ウェスレー自身の思惟をどのように位置づけるかは議論のわかれるところであろう。しかしその自意識とは別に、彼の聖職按手は、メソディズムの宗教的権威にとって極めて重要な意味をもっていた。それは単に、彼の聖公会権威からの逸脱を意味していたばかりではない。聖職按手を特定の人物に対する儀礼を介した宗教的権威の制度的賦与とするならば、それは彼のカリスマが、聖公会の権威とそれにもとづく人的関係を再編する新しい宗教的権威として客観化されたことを示唆するものといえる。こうした意味から、彼の強烈な召命意識とそれにもとづく聖職按手は、メソディズムが聖公会権威と複雑に結びつきつつも、その権威と対置されるウェスレー自身のカリスマ的権威の下にあったことを示している。

しかしここで問題となるのは、聖公会権威とウェスレーのカリスマ的権威という両権威がメソディズムと如何なる仕方で関係をもっていたかであろう。云うまでもなく、両権威は同一の比重で並存していたわけではない。救済財の

一部であるサクラメント執行を聖公会聖職者に依存している点で、それは聖公会の宗教的権威下にあった。しかしウエズレー晩年における聖公会からの離脱傾向に示されるように、現実の両者の関係は、少数の例外を除いて消極的であったといえる。聖公会聖職者のメソヂイストに対する嫌疑と迫害、あるいはウエズレーの意向を無視した会内役職者による聖公会聖職者の排除という事実は、むしろ両者が相互に反発しあう関係にあったことを示している。つまりその関係は、救済財を独占する聖職者集団とその権威を必要とする平信徒集団との相互「共棲的」なものではなかった。⁽¹⁴⁾ 両者は明らかに拮抗関係にあった。にもかかわらず、それが聖公会の権威内に留りえたのはウエズレーの強力な指導力にあったことは云うまでもない。しかし、これに加えて、ウエズレーを含む組織内の少数の聖公会司祭の存在も見逃すことはできない。なぜなら、サクラメント執行権を持っている彼らの存在は、メソヂイストたちが組織内で自立的な宗教的営為を行なうことを一定程度可能としたと考えられるためである。

これに対してウエズレーの権威は、メソヂイズム内に圧倒的な比重を占めていた。彼の権威は、P・バーガーに習って云えば、それを支える確固とした「信憑構造」をもつものであった。⁽¹⁵⁾ 一般に、当該信仰者にとって最もリアルなものとして現われるのは、彼らが日常の信仰生活を続けている空間であり、そこに登場する他者であろう。そしてこの場合、それは聖公会の教区教会でも聖職者でもない。教区教会の絶対数の不足や聖職者の彼らに対する嫌疑は、メソヂイストたちが教区組織内で信仰生活を続ける現実的障害であった。それ故、実質的な彼らの宗教的営為の基盤は、メソヂイズム固有の組織と活動にあった。そして信仰生活の基盤である、かかる組織空間（地域的諸会）を秩序づけ、統括していたのがウエズレーであったのである。

メソヂイズムの組織形態の特性とは、まさにかかる諸会（societies）を彼のもとに集中化した点にある。地域ごとに分散して存在する諸会は独立した自治を許されおらず、巡回区（circuit）と呼ばれる上位の組織単位を通じてウ

エスレーのもとに統括されていた。つまり、彼を中心とした諸会の連合体 (connexionalism) がメソディズムに他ならない。したがって、彼の権威の現実的基盤は、その実質的な宗教的営為が彼を頂点としたウエスレー固有の権威と権限の体系のもとに編成されていたことにある。そしてこのことは、現実のメソディズムがウエスレーを媒介として聖公会の宗教的権威と結びつきつつも、彼固有の権威と権限にもとづく運動であったことを意味している。既述したその宗教的権威の二重性とは、聖公会司祭であり同時にこの運動の指導者であるというウエスレーの二重性とも解せるのである。したがって、現実の宗教的営為に際してそれを秩序づける権威の体系は、聖公会組織と異なる組織内の権威構造に他ならない。こうした意味から、以下、組織内の職階を手がかりにして、その権威構造とその性格を考察してみたい。

さてメソディズムの宗教的営為は、既述したように、すべてウエスレーによる監督とメンバーの服従という関係に定位置されていた。しかし、かかる関係にもとづく信仰活動は、彼の晩年において、集権的組織とそれに付随する職階を介した彼の間接的監督という形態をとっていた。逆にいえば、彼によるすべての宗教的営為の監督という形態を維持するために、メソディズムは、ウエスレーを頂点として一定程度構造化された特定の権威と権限を持つ職階を保持していたのである。

その職階とは、世俗的職務をおこなう役職者を除けば、アシスタント (Assistant) ↓ ヘルパー (Helper) ↓ 地方説教者 (Local preacher) ↓ クラス・リーダー (Class leader) ↓ 一般信徒によって構成され、組織下位者は上位者に対して絶対的服従を要求された。⁽¹⁶⁾

かかる職階において最も重要な位置を占めていたのが、アシスタントとヘルパーの総称である巡回説教者 (Itinerant preacher) である。彼らは他の役職者と違って専従であり、その職務も著しく異なっていた。つまり、他の役

職者が地域的諸会に属し、そこでの活動の現实的リーダーであったのに比して、彼らは諸会の上部組織である巡回区に属し、それらを定期的に移動しながら諸会を監督する役割を担っていた。なかでもアシスタントは、諸会の監督はもちろんのこと、巡回区に所属するヘルパーの監督をもその職務としていた。ウエスレーが与えたその職務内容を若干紹介すれば次の通りである。

「(1) その巡回区の他の説教者 (Preachers) が作法どおり振舞い、何ものをも望んでいないことに意をくばる。
(2) 三ヶ月に一度、クラスを訪れ、バンドを統制しチケットを配布する。(3) 会及びバンド(に参加することを)許可、あるいは追放すること。……(5) クウォータリ・ミーティング (Quarterly meeting) を召集し、そこで各会の聖俗にわたる状態を熱心に調査する」⁽¹⁷⁾

このように彼らの上述の職務は、ウエスレーに代って実質的に諸会とすべての役職者に対して、彼の握る権限を直接的に代行するものであったといえる。そして彼らの保持するかかる権威と権限こそ、メソヂズムの権威構造にとって、ウエスレーのカリスマ的権威を構造化するベクトルであったのである。

これに対して、地方説教者以下の役職者は、世俗的職業に従事しながらも会の運営に携わる非専従者であった。ウエスレーが規定したその職務内容は、彼らが諸会における宗教的営為の実質的リーダーであったことを示している。しかしここで重要なことは、その職務内容の詳細よりも、彼らが属している諸会の性格とその中で活動している彼らの権威の性格が如何なるものであったのかということである。

本来、諸会はウエスレーによって任命された役職者によって運営されつつも、彼らの権威が役職自体に客観化されているキルへの組織とは異なるゼクテ的性格を強く持っていたといえる。それは厳格な規則に則って、様々な出自のものが相互的な信仰の検証を通じて「完全」を追求すべく組織された共同体であった。会は少人数(10名前後)で構

成されるクラス、バンドに分割されていた。そこで行なわれる活動の一端は、ウェスレーによれば以下の通りである。

(3) 讚美歌ないし祈りで始まる。(4) 先週の会合以来感じた誘惑や頭、言葉、行為の中で犯した罪をとまなう魂の眞の状態を、自由にありのままに、順番にお互いに語る。(5) 我々の間で、まず誰かが最初に自分自身の状態を語ることを望む(それ故リーダーと呼ばれる)、そして残りが、順番に、その状態や罪や誘惑に関する、できる限り多くかつ隅々にわたる質問を受ける⁽¹⁸⁾。

かかる宗教的空間において、メンバーの役職者への服従は、役職自身のもつ制度的な権威よりも、対面状況下でくり返し確認される当該役職者自身のカリスマから引きだされたといえよう。逆に云えば、「それ故リーダーである」というウェスレーの言葉に示されるように、その宗教的営為に際して明らかとなる当該個人のカリスマの保持がリーダーであるための実質的資格であった。したがって地域的諸会において、その役職は当該役職者の人格と不可分に結びついており、それ故、その権威は成員の相互的了解を媒介とした当該個人の主観的カリスマの保持にその基礎を持つものであったと考えられる。

しかしこのことは、巡回説教者の保持する権威との質的差違を直ちに意味するものではない。むしろかかる権威の性格は、すべての役職者に妥当するものといえる。なぜなら上位役職者も諸会での宗教的キャリアを前提としていたからである。W・J・ウォーナーの研究によれば、彼らの役職任命のプロセスは、実質的には地域的諸会におけるメンバー相互の「自然的な選択」によっていた⁽¹⁹⁾。つまりその任命のプロセスは、クラス、会における相互の人間関係の中で生ずる自然なリーダーシップを起点として、下位の役職を経験しつつ徐々に上位役職へと上昇してゆくというものであった。かかるプロセスにおいて彼らの上昇を可能としたものは、ウェスレーの信任とともに、当該個人

の優れた宗教的資質とそれを認知するメンバーの了解であったといえる。会内役職者は、かかる成員の相互的了解の中から自然に選択されつつ、その宗教的資質とウェスレーの信任によって、より高い地位へと上昇したのである。したがって彼らの権威の性格は、ウェスレーの権威とともに、当該役職者の個人的カリスマとそれを認知する一般成員との人格的紐帯に基礎を置くものであったのである。

にもかかわらず、それら職階の権威の性格は上述の共通性を持ちながらも、同時に相互に対立しあう二側面を潜在的にもっていた。なぜならそれは、一方で、信仰の模範者が下から上へと自然に役職者へと上昇してゆくというゼクテ的性格を持ちつつ、他方、ウェスレーの権威を頂点とした上から下への権威のヒエラルヒーの性格を持つものであったからである。より端的に云えば、諸会での下からの「自然的選択」とウェスレーの上からの任命という両面である。そしてこの両面は、役職者の権限と活動基盤の相違によって、諸会の役職者と巡回説教者のそれぞれの権威の性格に親和性を持つものといえるのである。もちろん、かかる職階の権威の性格の二側面は、メソディズムが聖公会の宗教的権威に依存していたことやウェスレーという具体的人格の存在、さらには組織自体が比較的小規模であったことによって、権威関係の構造化が十分に行なわれず、結果として、それらは微妙なバランスを保っていたと考えられる。つまり、そのヒエラルヒーの性格は背景にしりぞいていたのである。

しかしメンバーの著しい増加は、諸会を一つの組織体にまとめあげるために巡回説教者の権限を徐々に強化することになる。(因に一七五八年まで一三であった巡回区が、ウェスレーの死ぬ一七九一年にはアイルランドを含むブリテン島で一一四となった²⁰)。そしてこのことは、巡回区と巡回説教者の地位と機能がますます重要となってゆくことを意味している。七四年以降の一部巡回説教者に対する彼の聖職按手は、明らかにこの文脈においてである。したがって組織の構造化と上位役職者の権威の強化傾向は、聖公会の宗教的権威からの離脱化に拍車をかけると共に、次第

に、先に指摘した職階の二側面のバランスを危ういものにしてゆく。こうした中で、聖公会権威の媒介者であり、そのバランスを支えるもう一つの支柱であるウェスレーもこの世を去るのである。

(3) カリスマの継承をめぐる対立

一七九一年のウェスレーの死によって、メソディズムは直ちに二つの深刻な問題に直面する。第一は、誰がウェスレーの権威と権限を継承するのかということであり、いま一つは、先の問題に関連して、彼の指導性に主に依存していた聖公会との関係をどのようにするかということである。

さて第一の問題は、彼のカリスマの継承をめぐる組織内の具体的権限に関するものである。この問題に関して、我々は再び彼の晩年に溯って言及しなければならぬ。一七八四年、二月、彼は△宣言書▽(The Deed of Declaration)と呼ばれる法律文書に署名した。⁽²¹⁾この文書の直接的意図は、おもに説教所 (preaching house) をめぐる管財人 (Trustee) との対立を解決するために、法的にそれら宗教施設を年会 (Yearly Conference of the People called Methodist) に譲渡することであった。より具体的に云えば、それは、年会の権限とそれを構成する一〇〇名の説教者 (Legal Hundred) を規定することによって、その宗教的施設一切を管理する管財人に対して、年会が任命した説教者がその施設で説教する権利をもつことを法的に明記したのである。

この文書のもつ意味は明らかである。それは上記の目的を達成するために、年会の権威とその運営に関する具体的原則やそれを構成するメンバーを指定することで、彼自身がその死後、自己の地位を正式に年会に引き渡すことを認めるものであった。したがってそれは、ウェスレーのカリスマ継承という観点からは、彼自身によるそのカリスマ

の年会への継承というウェーバーがカリスマ継承に際して類型化した「カリスマの従来の担い手による後継者指定」⁽²²⁾という意味をもっていたといえる。

しかし、かかる決定は、その細部において多くの曖昧さを残していた。とりわけそれは、ウェスレーがあくまでも聖公会内のメソディズムという信念を保持したことと関って、その集権的組織の維持に不可欠である年会を頂点とする職階の権威関係を基礎づける権威の制度的配分といった問題に何ら言及せず終っているのである。しかも《宣言書》のかかる曖昧さは、同年九月以降数回行なわれたリーガル・ハンドレッド内の一部巡回説教者への聖職按手によって一層複雑なものとなった。なぜなら、彼のかかる行為は、《宣言書》とは別に、そのカリスマを「秘儀的手段」によって「その担い手から別の人に譲渡」⁽²³⁾することで、職階の権威関係を基礎づけようとしたとも解せるからである。事実、彼によってイングランドの監督(Superintendent)に任命されたマザーは、ウェスレーの死後最初に行なわれた年会で「ウェスレーの計画は、監督が他の人々に聖職を授け、英国のメソディズムを監督制的基盤に据えることであつた。」⁽²⁴⁾と語つたという。マザーのかかる発言に示されるように、《宣言書》では、ウェスレーの権威の最も重要な機能である職階の秩序づけとそれと表裏の関係にあるその宗教的権威の曖昧さは解決されておらず、彼の聖職按手のもつ意味が微妙なニュアンスをもつて受けとられたのも、かかる不明確さと結びついていたからに他ならない。したがって、彼の晩年において、年会が彼の死後、その地位につくことで一応の承認がなされつつも、彼のカリスマ継承の重要な問題の一つである職階の権威の性格の明確化という、いわば組織の統治形態に関しては依然として何らの合意が存在しなかつたのである。

彼の死から一七九四年までの年会において、ウェスレーのカリスマ継承のかかる曖昧さは、年会参加者の間に、後述するサクラメント執行問題を背景にして、その統治形態をめぐって鋭い対立を惹起した。年会内のかかる対立は、

九四年のブリストルの年会における一つの提案によって頂点に達した。リッチフィールド・プランと呼ばれるこの提案の詳細については省略するが、その統治形態に関する部分の骨子は次の二点に要約される。⁽²⁵⁾第一は、全組織を七ヶ八の区 (division) に分割し、各区に年会によって任命された監督を配置し、彼らは次の年会まで、その地域における全権をもつ。第二点は、聖職按手を媒介として、年会―監督―執事 (Deacon) という権威関係を確定する。このようにリッチフィールド・プランは、少数の監督に権限を集中することによって、巡回区の上部組織の機能を強化するとともに、それに対応する職階を、聖職按手を媒介することで、権威関係のヒエラルヒーとして制度化することを目的としていたと考えられる。つまりそれは、先に指摘した職階の権威の矛盾を是正することによって、ウェスレーのカリスマ的権威継承における曖昧さの克服を意図していたといえる。

しかし、年会はこの提案を否決し、あわせて組織内の聖職按手を禁止した。その原因について確実な証拠は存在しないが、J・C・バウマーが指摘するように、それが説教者間の平等主義を主張する年会内の多数派の反発とかわっていたことはまちがいないだろう。⁽²⁶⁾

七四年の年会がこの提案を否決したことは、この運動の今後にとって少なくとも二つの重要な意味をもっていたといえる。第一は、これによって聖職を授けられた説教者とそうでないものとの差別が否定され、年会における説教者間の平等という原則が確定された。つまり、それはウェスレーの生前に行なわれた特定の説教者への聖職按手のもつ意味を否定し、あくまでも彼のカリスマが《宣言書》の線に沿って、同等の資格をもつリーガル・ハンドレッドで構成された年会に継承されることを確認したことを意味している。しかし第二に、この決定は、先に指摘した《宣言書》の曖昧さを何ら解決せずに放置した。リッチフィールド・プランの意図が、説教者すべてに聖職を授けることによって、その職階を年会を頂点としたヒエラルヒーとして制度化しようとした試みであるとするならば、その提案の

否決は、次の年会までの組織内の現実的実権を、各巡回区の主席説教者であるアシスタント（あるいは監督）が握るという形態を維持しつつも、先に指摘した全職階の権威の性格の曖昧さを何ら解決しなかったことを示している。つまり、それは説教者間の平等といういわばゼクテ的原理を年会内に貫徹しながらも、組織全体としては巡回区が諸会を監督するという形態を維持することを意味したのである。

年会への参加が上位役職者にだけ限定されていたにもかかわらず、年会のかかる決定は、ある意味で、その組織が依然としてゼクテ的性格を強く保持するものであったことを示している。しかし、メソディズムが巡回区―諸会という権威関係を維持する以上、組織の大規模化と聖公会権威からの離脱、さらには世代交替にともなう上位役職者の意識の変化は、かかる決定のもつ矛盾を除々に明らかにしてゆくのである。

さて、ウェスレー死後のメソディズムが直面したいま一つの問題は、聖公会との関係をどのようにするかということであった。いいかえれば、それは、彼のカリスマ的権威が年会に継承されるに際して、その宗教的権威の明確化に關するものであったといえる。

既述したようにメソディズムは、ウェスレーの下に、彼のカリスマ的権威と聖公会権威という二重の権威を保持していた。しかし彼の晩年において、それは、彼の自意識に反して後者からの自立傾向を強めていた。したがってウェスレーの死は、直ちに組織内に、聖公会との関係の要であるサクラメント執行に關して二つの対立する立場を明確化することになる。第一の立場は、巡回説教者がサクラメントを執行することを全面的に禁ずるもので、それは主に説教所を管理する裕福な管財人によって担われていた。第二は、それとは反対に、説教者によるサクラメント執行を正式に認めるべきだという立場であった。この立場は多くの地域的諸会の欲求を代表するものであったといえる。これら二つの立場のうち、云うまでもなく、前者は聖公会の宗教的権威だけを認める立場であり、後者はメソディズムの

独自の宗教的権威を要求するものであったと考えられる。

組織内部のかかる二つの立場の挾撃に悩まされながら、一七九五年の年会は、《和解の計画》(The Plan of Pacification) と呼ばれる妥協案を承認する⁽⁴⁷⁾。これは聖公会の宗教的権威の尊重を諷しながらも、サクラメント執行を年会の承認を前提として、諸会に属するリーダーと説教所を管理する管財人の双方の同意にもとづいて許可するというものであった。つまりそれは、先の二つの立場双方を一程度認めつつ、年会の権威を確定しようとしたと考えられる。

サクラメント執行の最終的条件を年会の承認とした《和解の計画》の内容は、聖公会の宗教的権威を顧慮しつつも、それとは異なるメソディズム独自の宗教的権威の確定への第一歩であったといえる。つまり、それは、原理的にはその独自の宗教的権威を認めるという意味で、先の二つの立場のうちの後者に近い判断を示した。しかし、後者の立場は必ずしも制度的な年会の権威を認めることと同等ではない。なぜなら、そこから聖公会権威に代わるものとして、その権威を、巡回説教者だけで構成される年会ではなく、信仰義認的な平等な個々人の主観的カリスマに基礎づけることも可能だからである。しかも諸会によるサクラメント執行要求は、聖公会聖職者がおこなうサクラメントへの拒絶という性格をもつ以上、諸会のかかるゼクテ的原理の表出であったとも解せるのである。したがって《和解の計画》は、組織内のゼクテ的性格を原理上承認しつつも、年会の権威を制度的に確定しようとする矛盾を含んでいたと考えられるのである。

《和解の計画》の持つかかる矛盾は、直ちにゼクテ的原理の徹底を主張するA・キラムの攻撃に晒される。彼は、いわばウェスレー的権威の官職カリスマ化である年会の権威とゼクテ的原理の両立の矛盾をいち早く察知し、ゼクテ的原理から導出される平等主義を基底とする平信徒の年会参加を要求して、組織内におけるゼクテ的原理の徹底を主

張した。しかし、年会は彼のかかる要求に対して、彼の組織からの追放をもって答えた。このキラムの追放は、明らかに、年会―巡回区―諸会という組織内の権威関係を確認する意味をもっていったといえる。しかし、既述したように、リッチフィールド・プランの否決によって、年会が職階の権威関係の基礎づけを曖昧にした以上、キラムの追放は、年会の権威とゼクテ的原理との矛盾を何ら解決したことになるはず、かえって組織内にかかる矛盾を温存することになるのである。

結 び

ウェスレーの死後、組織内に惹起した様々な抗争に対して、年会は、一七九七年、これまでの見解を集大成したザ・フォーム・オブ・ディシプリン(The Form of Discipline 以下フォームと略す)と呼ばれる規則を承認する。この規則の内容について、パウマーは次の四点を指摘している。(1) コネクショナリズムの維持と年会の至上権の確定。(2) 牧師職(pastorate)の権威の維持。(3) 地区会(District Meeting)が次の年会までの当該地区の監督を引き受ける。(4) 組織運営とりわけ地域の諸会の運営に関して平信徒の権限の一部承認²⁸⁾。

フォームの意義が上述のものであるとするならば、それは、メソディズムの後の展開にとって二つの重要な意味をもっていたと考えられる。第一は、先の(1)と(2)に示されるように、ウェスレーが掌握していた監督権を年会及びそれを構成する説教者が継承したということである。これは、先程からくり返し述べているように、ウェスレーのカリスマの年会への継承によって、従来通りの巡回区―諸会という監督形態を維持することを確定したといえる。しかし第二に、この達成は(4)に示されるように、平信徒の要求に一部譲歩することによって組織内のゼクテ的

理との妥協においてなされた。このように、それは年会―巡回区―諸会という権威関係を明確にしつつも、他方、かかる関係を基礎づける職階の権威のヒエラルヒー化を曖昧にしたまま、諸会のゼクテ的原理との妥協の上に成り立っていたのである。こうした意味から、フォームは先の△和解の計画▽のかかえていた根本的矛盾を何ら解決しないまま終っているのである。

したがって、かかる矛盾を含むメソディズムの新しい権威形成の方向は、その権威の徹底に際して必然的に重大な障害にぶつかることになる。こうしてメソディズムは、それを支える社会階層の変化と組織の大規模化、さらに成員の世代交替といった内的・外的要因を背景にして、組織内に、巡回説教者によるウェスレー的権威のキルヘ化とそれに拮抗する地域的諸会のリーダーを中心とするゼクテ的原理との本格的抗争の時期にはいつてゆくのである。

注

- (1) 例えは Wilson, B., "The Pentecostalist Minister: Role Conflict and Contradictions of Status", *idem*, (ed.), *Patterns of Sectarianism*, London, 1967, pp. 138—157.
- (2) 拙稿「メソディズムにおける宗教体験と社会」、宗教社会学研究会編『宗教の意味世界』雄山閣、一九八〇年、一六九頁。
- (3) Halévy, E., *Victorian Years*, London, 1951, P. 380.
- (4) Ward, W. R., *Religion and Society in England, 1790—1850*, New York, 1968, pp. 54—55.
- (5) Carrie, R., *Methodism Divided*, London, 1968, pp. 54—55.
- (6) もちろんカリーが指摘しているように、その母体組織から分裂した教派すべてが組織内部の運営や権限の問題をめぐる対分裂したわけではなく、主に宗教的リヴァイバルに分裂の原因をもつものも存在する。しかし、組織内の権限をめぐる対立がメソディズム本来の性格に戻らうとする志向を含んでいる以上、それはリヴァイバルズムと表裏の関係にあったといえるのである。

- (7) Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1972, S. 671. (世良晃志郎訳『支配の社会学』創文社、一九七九年、四五五—四五六頁。)

- (8) *Ibid.*, S. 722. (同上書、六四五頁。)
- (9) *The Letters of The Rev. John Wesley, A. M., J. Telford, edit, Vol.8, London (reprint, 1960.)* p. 58. (以下、*Letters*, ヲ略ス)
- (10) 例々々々 *Letters*, Vol. 7, p. 179. Bowmer, J. C, *The Lord's Supper in Methodism, 1791—1960, London, 1960, pp. 11—13.* 參加シヨ。
- (11) *Letters*, Vol. 7, p. 238.
- (12) *The Works of John Wesley, Vol. 8, London, 1872, p. 312.* (以下、*Works* ヲ略ス)
- (13) *Letters*, Vol. 6, p. 375.
- (14) 西山茂「少数派講中の分派過程」宗教社会学研究会編『現代宗教の視角』雄山閣、一九七八年、二二五頁。
- (15) Berger, P. *The Social Reality of Religion, Middlesex, 1973, pp. 54—56.* (藤田 稔訳『聖なる天蓋』新耀社、一九七九年、六八一—七一頁。)
- (16) *The Journal of John Wesley, N. Curnock, edit, Vol.5, London, p. 406.* (以下、*Journal* ヲ略ス)
- (17) *Works*, Vol. 8, p. 319.
- (18) *Ibid.*, p. 258.
- (19) Warner, W. J., *The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution, 1930 (reprint, 1967), p. 258.*
- (20) *A History of the Methodist Church in Great Britain, R. Davies and G. Rupp, eds. Vol. 1, London, 1965, p. 232.*
- (21) *Journal*, Vol. 8, pp. 335—6.
- (22) Weber, M., *op. cit.*, S. 143. (世良晃志郎訳『支配の諸類型』創文社、一九七〇年、八一頁。)
- (23) *Ibid.*, S. 144. (同上書、八三頁)
- (24) Harrison, A. W., *The Separation of Methodism from the Church of England, London, 1945, p. 33.*
- (25) *Ibid.*, p. 47. 参考文献を引用シヨ。
- (26) Bowmer, J. C, *Pastor and People, London, pp. 44—45.*
- (27) Crowther, J., *Portraiture of Methodism, London, 1811, p. 76.*
- (28) Bowmer, *op cit.*, p. 61.

書評と紹介

Hajime Nakamura

INDIAN BUDDHISM. A SURVEY WITH BIBLIOGRAPHICAL NOTES

(International Research Institute Monograph No. 951),
KUFS Publication, Hirakata, Osaka, 1980 vi+423 pp.
¥21,000

高崎直道

文献学というのは手間ひまのかかる学問である。仏教研究はそのすべてが文献学というわけではないが、近代ヨーロッパにおいて発生したインド学の一環としてのインド仏教研究は基本的に文献学である。明治初年、そのインド学的仏教研究が南条文雄によって我が国に導入されて以来、すでに百年を超す歴史をもっている。その間になされた研究資料、研究文献の数はまことに膨大な量にのぼる。インド仏教の研究に従事するものは、それぞれの分野における研究史に注意することから、その仕事をはじめなくてはならない。過去の研究の集積のみではない。現に世界の各国で多数の文献が生み出されつつある。そのすべてを知悉し、処理することは容易なことではない。ここに研究の手引となるような研究文献史の出現が要望されることになる。

中村元博士の今回の出版は、学界のかかる要望に答えるもの、しかも余人には及び難い大事業である。

序文によれば、著者は、はじめ、日本で発表されたインド仏教研究の成果を外国に知らせることを目的として、この種の書物の執筆を思い立った。しかし、日本の学者の成果は必然的に同じ分野における外国の学者の研究と関連しているし、その評価には当然、世界中の学者の仕事との比較が要求される。そこで、結局、文字通りグローバルなインド仏教研究文献史の形をとらざるを得なくなったという。しかしこれは結局、本書の価値を数倍も高めることとなったと思われる。

さらに特記すべきことは、著者が本書の出版までに二十余年を費していることである。これは長期計画というよりも、はじめは部分的にまとめてはタイプ印刷し、次には紀要や学会誌等に寄稿して発表するという形で世に問いつつ、その間絶えず新しい研究情報を加え、改訂を施して来た。それが今日漸く出版の機会に恵まれて一冊にまとめられたということである。この面倒な仕事を研究の合間に果たされたについては、ひとえに学界後進に対する著者の暖い心の現われとして、感謝の念を禁じえない。

本書はインド仏教発達の歴史的順序に従って概観する本文と、その裏付けとして研究文献を列挙する脚注とより成る。脚注といっても、そこに研究文献史が自ら述べられるわけで、分量的にも本文より多く、事実上、本書の主体となっている。場合によっては、本文は研究文献配列のための枠組にすぎない。

この体裁はかつてヴァンテルニッソによって著わされた名著『インド文献史』(Geschichte der indischen Literatur, 1908)に則るもので、仏教学の領域における同書の後継者と呼んでも差支えなからう。(『インド文献史』は現在、高野山大学で和訳され、脚注にその後の研究を増補し、ことに日本人の手になる文献を加えて、公刊されている。)また、インド文献史の現版といふべきものが、オランダのゴンダ教授編修の下に、各分野別に専門家をめぐって執筆、刊行されたものである(A History of Indian Literature, ed. by Jan Gonda, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1973)が、仏教学に関しては未刊である。その意味でも、本書は世界的に有益な、時宜を得た出版である。

本書の全体は六章、二六節に分かれる。第一章は「仏教の概観」(General Survey of Buddhism)と題され、仏教入門や概説の類に、インド仏教史、辞典その他の参考書類、および、因果や業、慈悲、禪定、戒律など、仏教史全般に通じる主題に関する研究文献が紹介されている。(全一一頁、うち本文一一行)

第二章は「初期仏教」(Early Buddhism)の題の下に、仏教興起の背景をはじめとする八節を含む八〇頁。著者はこの中で「Original Buddhism」と「Early Buddhism」を区別しているが、前者は『スッタ・ニパータ』の諸偈その他の、パリー聖典中の古層に属する部分に表われている仏教をさす。(著者の日本語の論文では「最初期の仏教」とよんでいる。)その基準はもともと著者自身の研究で示されたものであるが、それによ

ると、(1)そこでは仏教の術語はほとんど用いられていない。(2)如何なるドグマも見出されない。(3)その教えはアッシュョカ碑文に示されたような、アージーウィカ教やジャイナ教の教えとよく似ている。(4)仏教の修行者たちは人里離れて個別的に生活していた。(5)その生活は叙事詩の物語る隠者たちのそれに近い。(6)最初期には比丘尼は存在しなかった。(7)戒本(波羅提木叉)は極めて簡単で、基本的にウパニシャッド及びジャイナ教の禁戒に近い。(8)ロータマ・ブッダは並はずれた偉人として尊敬されたが、神格化されてはいない。かれ以外にも多くのブッダが認められていた、——となる。(五七—一六〇頁)。この一段は著者の独壇場というべく、他の音節と異って、他の研究論文への言及は全くない。

第三章は「保守的仏教と大乘への移行」(Conservative Buddhism and Transition to Mahāyāna)の題で、主にマビダルマの仏教を取扱う。年代上はマウリヤ朝以降で、本章冒頭はマウリヤ朝年代論を扱うが、これも著者のかつての研究成果に多くを負っている。なお、本章で「大乘への移行」というのは、仏伝とアヴァダーナ(譬喩文学)の発達、ならびにアッシュヴァゴーシヤ(馬鳴)等の文学作品をさす。それが大乘仏教への道をつけたという意味である。

第四章は大乗仏教を取扱い、年代的にはクシヤーナ朝のはじめからグプタ朝の成立までを含む。本章は一五〇頁以上にわたるが、これは主に日本人による研究が数多くこの時期と分野に集中していることに依るようである。この傾向は特に『法華

『経』や浄土教の研究に著るしい。大乘仏典はこの二項を含む十四項に分けて論ぜられる。その区分けは『大正大藏経』の用いる部別のほかに、業・輪廻・縁起に関するものとか、禪定経典、在家仏教、あるいは如来藏経典などが加味されている。

この章の後半は大乘の哲学体系をA、初期中観派、(竜樹、提婆等) B、初期瑜伽行派(弥勒、無著、世親)、C、後代の哲学者たちの三節に分けて叙述する。中観派の空の哲学については記号論理学を用いて解説している。(二四九―二五〇頁)

これとは別に、仏教論理学(因明)は第五章で独立に論ぜられる。〔論理学者たち〕Logicians)その理由は因明が大乘内部の学派相互、大乘と小乗、仏教と外教の間の論争における共通の広場として発達したものだからと思われる。この分野の研究は戦後ことに発達した。

第六章はインド仏教の最終段階として密教を扱う。(Esoteric Buddhism)この分野はその後代、諸外国への影響の重大さにもかかわらず、まだ研究はほんの糸口という印象をうける。

最後に附録として補遺、略号ならびに定期刊行誌名、件名索引を載せている。

以上概観したように、インド仏教史全体にわたる研究史は、まさに著者ならではの綿密な解説であるが、しかし、この勝れた書物にも全く欠点がないわけではない。一例を評者の身近な領域として大乘仏教に限って挙げてみると、先ず、大乘仏典の配列について、部類別と若干の主題別の混用は必ずしも成功していない。同じ経典があちこちで挙げられ、注記が重複した

り、時には矛盾する叙述となっていたりする。(たとえば『大法鼓経』一九二頁と三〇頁)如来藏系経論についても、枠組とされる本文は旧稿のままに注記だけ増広された観があり、最近の研究は方々にちらばって言及されているにとどまっている。唯識思想の場合も、弥勒以下著者別に文献が配列されているのは、重複をさける点でむしろよいとしても、それだけでは思想史展開のあとがつかみにくい。しかし、どんな分節も完全とはなるまいし、これは望外というものであろう。

若干の誤記について。(一)般若経類の中で、梵文出版のあるものとして、本文中に『一万八千頌般若』を付け加えるべきである。(二六一頁。注21で『八千頌般若』と並べて言及されている。)また、『八千頌』に関する注記は脱落があると思われる。

(コンゼの業績「カルカッタ、一九五八年」は校訂でなく、英訳。肝心のミトラ校訂本などについて言及を欠く。)(二)『中辺分別論』について、本文中で「部分的な梵文写本が現存」とある(二五九頁)が注42にあるように近年、完全な梵本が出版されている。『法法性分別論』については、(二六一頁)レヴィ校訂の『大乘莊嚴経論』の末尾に附録として梵文断片が載っている、河合英一によって同定された。

Sanjukta Gupta, Dirk Jan Hoens, Teun Goudriaan,

HINDU TANTRISM

(Handbuch der Orientalistik, zweite Abteilung, vierter Band, zweiter Abschnitt). Leiden/Köln, E.J.Brill, 1979. 208 pp. Gld.

高島 淳

「密教ブーム」と言われるものの影響を受けてか、近年ようやくタントリズムという語も人口に膾炙するようになってきたが、タントリズム——とりわけインドウ・タントリズム——に関する真に学術的な研究は未だに数少ない。神秘主義的宗教の一つとしてタントリズムを盲目的に礼賛するような本ばかりが目立つ状況である。

このような従来のタントリズムに関する学術的研究の不足の背景には、呪術／宗教を二分する見方が潜んでいるように思われる。一方では、サンسكريット学者達はタントリズムを呪術的なものとして軽視し、他方では、実地調査を行なった人類学者達はタントリズムを宗教とは切り離された文脈でサンسكريット文献を参照せずとも理解可能なものであるかのように、無文字社会の呪術的宗教と同じように研究してきた¹⁾。

呪術／宗教という二分法を捨てれば、生きた宗教としてのヒ

ンドウー教——とりわけ南インドにおいて——における宗教的実践を規定する最も重要な要素の一つとしてのタントリズム研究の必要性は明らかである。

第二次大戦後早くからこの必要性は認められていたにもかかわらず、一つには対象となる文献資料の膨大さ、また一つにはそのうちで刊行された資料の少なさ（特にクリティカル・エディションは殆んどない）のために、未だにタントリズム研究はその入口に立っているにすぎない。そうした状況の中で、最初のインドウ・タントリズムに関する概説書として本書が著わされたことは、そのことだけでも大きな意味を持つことであり、この困難な仕事に取りくんだ著者達の勇氣に敬服せざるを得ない。

著者達は、ユトレヒト大学に所属する三人の研究者達であり、三人によって書かれたことから本書はやや統一を欠いたきらいがあるが、対象の広大さからすれば、分担制を取ったことはやむを得ないであろう。

本書は、Teun Goudriaan による第一部 (Introduction, History and Philosophy) / Dirk Jan Hoens による第二部 (Transmission and Fundamental Constituents of the Practice) / Sanjukta Gupta による第三部 (Modes of Worship and Meditation) の三部からなっている。

第一部の最初の部分は Introduction で、タントリズム研究の現状、タントリズムの定義、資料について簡潔に紹介されている。現状に関しては、各テキストの年代論的研究と口承伝統

研究の不充分さ故にタントリズム研究が序論的性格をもったものにとどまらざるをえないという当然の留保がなされている (p4)。定義に関しては、広義の定義として、しばしば呪術的とも言える儀礼的性格をもったシンボルと実践の集合体、狭義の定義として、師資相承と学派に従って霊的達人(グル)によって伝えられる、主としてシャークタ派的な(しかしそればかりではない)シンボリズムに満ちた儀礼の、多様な形で存在する、体系である、と規定している (p6)。そして更に、広義のタントリズムに関して、18の特徴(必ずしも全部をそなえていなければならない)を挙げている (pp7-9)。広義のタントリズムに関してこのように諸要素の集合としてしか規定できず、本質的定義(最終的に可能であるとして)を行ない得ないこと自体がタントリズム研究の現状を物語っている訳だが、おそらくこのためと、もう一つには取り扱うべき資料が膨大となるために、著者達は狭義のシャークタ派のタントリズムを本書の主たる対象としている。この選択は、カシミールのシヴァ派とアーガマによるシヴァ派の重要性と年代的先行を考える時、理論的にも大きな問題を残すにもかかわらず、実際問題としては承認せざるを得ないものと言えよう。資料に関して、重要なシヴァ派のアーガマやパンチャラータ・サンヒターの名も挙げているが、これらを主に寺院における儀礼を扱うとする (p11) のは誤りである。アーガマ等もシャークタ・タントラと同様に個人的儀礼を扱っているからである。

第一章は、Tantrism in History と題されている。まず最初

の四節(伝説上の起源、タントラとヴェーダ、起源と初期の歴史、その後の歴史)においてハウドリアーンは、タントリズムの起源と歴史に関して、従来の諸説を総合しつつ、極めて節度ある納得のいく記述を行っている。ヒンドウー教の伝説をヴェーダ的とタントラの二つに帰すことができる (p15) というようなやや性急な記述もあるが(ここにはタントリズムの本質を非アーリア的な土着の伝統とする暗黙の仮定があるように思われる。これは正しいかも知れないが、学問的にはやや性急な言明であろう)、最終的には両伝統の相互作用を強調している。

第五節 (Social Position of the Tantrics in History) では、タントリズムを既成宗教体系によって抑圧された民衆の革新的運動とする見方を否定して、タントリズムが個人的救済を中心として、主に知識人によって指導されてきた点を指摘している。文献資料によるかぎり、この指摘は正しいが、著者がタントリズムの担い手として挙げる (pp29-31) ①寺院僧を中心とする Atharvaveda-brahmin、②マタに属する Non-Atharvaveda-brahmin、③遊行する Yogin、の三者のうち真に知識人と呼べるのは②だけであり、①と③は民衆と知識人の間の中間的、境界的存在であったと考えられる。シャークタ派文献に中心を置いたことによるこうした個人性の強調はいささか危険であり(アーガマにおける寺院での儀礼の要素の存在やタントリズムにおける、バクティの重要性に留意する必要がある)、寺院僧のような境界的存在についての社会史的研究が将来この問題

に光を与えてくれることを期待したい。

第六節では、タントリズムの地理の様相について扱ひ、第七節ではタントリズムの諸派の伝統的分類を論じているが、これは問題の教義論的性格から、一般読者にはやや解りにくいだろうがやむを得ないと言えよう。

第二章 (The Place of Tantrism in Hindu Religious Speculation) では、タントリズムの哲学について、簡潔ではあるがその大要が——神の本性、神性の顕現、流出的創造、束縛の原因、シャクティとその様相、マクロコスモスとミクロコスモス、解脱への道、解脱、神界、等——紹介されている。短い紙数の中でよくまとめられた記述であるが、欲を言えば、タントリズムの種々の派の特殊性についてももう少し触れてもよかったのではないかと感じられる。またバクティについて、その重要性を指摘するのみで (p 49)、『ほとんど説明されていないのも惜しまれる。

ディルク・ヤン・フーンズによる第二部は、第三章 (Tantric Transmission) と第四章 (Mantra and Other Constituent of Tantric Practice) の二つの章からなっている。

第三章は、*Dikṣā* (イニシエーション) の問題に一章全体 (19頁) を当て、種々の *Dikṣā* の様相を記述しているが、一般の読者は技術的な細部の描写に困惑するだけにとどまるのではないだろうか。最初の Introduction の所でヴェーダのウパナヤナなどと比較しているように、著者の関心はヴェーダ期の *Dikṣā* との連続性の方にあるように思われ、タントリス

ムにおける *Dikṣā* の独自の本質とその重要性を強調してはいない。*Dikṣā* が浄化と神性との接触の二側面を持つと言う (p 72) のは誤りではないが、タントリズムの *Dikṣā* の本質は、シヴァを最初の師 (グル) とする師資相承を通じて伝えられた神の恩恵の力によって神との一体化を達成する力を得たグルが、自ら神と一体化した状態で、その神力的恩恵によって、通常の人には一人では不可能な神との合一を弟子に体験させ、段階的な *Dikṣā* によって最終的には一人で神と合一できるようにさせることなのである。こうした本質的な点を無視しているためか、細部の記述にも誤りが多い。

第四章は、マントラを中心として (28頁中22頁) ヤントラ、ムドラー等を扱っているが、こうした章の構成自体が中途半端な感を与える。ヤントラ等については第三部で扱うのが自然と思われるし、マントラについては言葉の哲学の一環として第一部と密接に関係させて論じるべきであらう。マントラの実践的側面について多くの事実が記述されているが、儀礼全体のコンテキストからも、理論的枠組からも切り離された形で述べられており、理解しやすいたとは言えない。

グプタ女史による第三部は、ヤントラのサーダナーの二つの中心的内行法、プージャーとヨーガを扱っている。

第五章 (Tantric Sadhana: puja) の中心は、主に *Parasurāma-kalpa-sūtra* に従って、ニトヤ・プージャーの様相を、具体的かつ詳細に記述している。現在のシャークタ派タントリズムの実践について深い造詣を有する女史によるこうした記述

は極めて興味深く参考になる。添えられている八葉の写真も大変ありがたい。紙数の関係上やむを得ないことだが、ナイミッティカ・ブージャーとカムムヤ・ブージャーについての記述をもう少し多くすれば、人類学者達に大変参考になったであろうにと、惜しまざるを得ない。また、ヨーガと関連させて内的ブージャーの様相についても少し論じても良かったであろう。

第六章 (Tanjric Sadhana: Yoga) は、タントラのヨーガを扱っているが、その中心を占めるラヤ (クन्दリニー)・ヨーガについての記述 (pp. 170-179) は一応充分にまとまっている。しかし、タントラのヨーガのもう一つの中心であるマントラ・ヨーガについて (pp. 179-182) は、常に他のヨーガと密接に結びついていることもあってか、充分明確でなくやや簡略にすぎるように思える。タントラのヨーガの中心を占めるものではないとはいえ、ハタ・ヨーガに関する記述は不正確である。浄化の六作法は、健康のための純生理的なものである (p. 166) とするのは誤りである。浄化法はプラーナーヤーマの一部であるからである (Gheranda-samihita V. 36-7, 参照)。また第四節 (pp. 180-181) のマントラ・ヨーガとハタ・ヨーガの違いについての記述も、出典が明記されていないが、ハタ・ヨーガの分析自体によっているのではなく、ある一派のタントリカによる一方的な非難に従っているだけのように思われる。ヨーガの支分に関して、マイトラーヤニヤ・プラーニヤカに見られるような六支の区分が最古の形であるとする主張 (p. 168) は、名目的な面はともかく、実践面から考えると、どれほど意味を

持つかは疑問である。これはとりわけ Tarka をヨーガの支分としてあげる点 (p. 166) についてそうである。p. 166-167 では、パタンジャリの八支ヨーガに従う『シャールダー・ティラカ』に依ってタントラが生理的技法よりヤマやニヤマという倫理的な手法を重視するとするが、テキストのこうした記述自体が名目的なものではなかったかと考えてみる必要があるであろう。

末尾のビプリオグラフィとインデックスは、ほぼ充分かつ適切なもので、有用である。

以上、書評者の関心に従って紹介批評してきたが、たとえ問題となる点があっても、それはタントリズム研究の現状からすればやむをえないものであり、全体として見れば、本書は非常に良くできたヒンドゥー・タントリズムの概論であり、今後の研究の出発点ともなるべき有用な書である。タントリズムに関する偏った書物の多い昨今、ぜひ多くの読者の一読を薦めたい。

なお、本書については André PADOUX (*Journal Asiatique* 1980, pp. 180-182) と Helène BRUNNER (*Indo-Iranian Journal* Vol. 23 No. 2 April 1981, pp. 138-159) による書評がある。とりわけ Brunner 女史のものは 20 頁以上の詳細なもので、プーガマ研究の第一人者たる女史の立場から、本書の多くの不備を補っている。

(1) Hélène Brunner "Importance de la littérature Agami-que", *Indologica Taurinensia*, Vol. III ~ N. 1975-76, pp. 122-123. を参照。

(2) Lilian Silburn, *La bhakti*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in-8°. Fascicule 19, Edition de Boccard, 1964. の序文を参照。

(3) Hélène Brunner の書評による。

(4) Brunner 女史の書評があるので、本稿ではできるだけ細部に立ち入るのを避けたが他に気のついた点を挙げる。

p 114 / 24 から p 115 / 20 までは、p 114 / 9 の後に入るべきものであろう。p 117 / 8 ~ 10 の出典は、*Netra Tantra* VII, 32 cd ~ 33 である。

水野 弘元 著

『法句經の研究』

春秋社 昭和五六年二月刊

A5版 四プラス五三九頁 八〇〇〇円

森 祖 道

本書は、梵バ漢蔵などの各種の法句經類を文献学的に比較検討した「総合的研究」とも言うべき書である。その「はしがき」によっても知られる様に、これは前後約三〇年にわたって著者が、その時々の雑誌（主として国際仏教徒協会入浜松市Vの機関誌『仏教研究』）に発表したこのテーマの研究の成果を中心に纏めたものである。先ずその内容を各章ごとに概説すると、

「第一章ウダーナと法句」は、次章以下で詳しく論究する法句經関連文献を紹介説明した、いわば「序論」に相当する章である。ここに言うウダーナ（仏の感興語の集録）とは、部派仏教時代に諸部派によって、この名の独立經典として編集されたものを指すが、現存するこの種の原典はパーリ仏教の *Udāna*（自説經）と有部の *Udānavarga*（ウダーナ品）だけである。前書は小部一五篇中に含まれ、八品八〇經一千余偈より成るが、その内容はウダーナの他にそのウダーナが説かれた因縁と定型前文とが加えられた經典の集成である。後書は他部派の法句經に相應するものであって（有部にはいわゆる法句經は存しない）、一千近くの偈を含み、婆沙の四大論師の一人とされる大徳法救（*Dharmatrāta* カニシカ王時代）の集録と考えられるが、この中にはパーリ・ウダーナの凡てのウダーナ頌の相当偈が見出される。後述する様に漢訳出曜經及び法集要頌經は共に本書の訳書であり、またチベット蔵經中にも三種類の翻訳が存する。次に法句經とは、ここでは仏の金言的教訓説法の偈頌集として部派時代に纏められたものを意味する。その具体的文献は次章に譲るとして、ウダーナ品と法句經の關係についてだけ一言すると、有部のウダーナ品はパーリの法句經とウダーナとを合一し、更に相應部の *Sagathavagga*, *Suttanipāṭa*, *Theragāṭhā*, *Jātaka*, *Itivuttaka* 等の一部をこれに加えたものである。

「第二章法句經について」では先ず「法句」という語義より説き起し、本經の起源や由来を論じた後、大小乗の經論や律蔵など、の諸文献に引用言及されている法句經の内容などを丹念に渉

猊吟味して、少くとも法蔵部・大衆部・有部等を含む諸部派に
 属するそれぞれの法句経がかつては存在した事を論証する。次
 いで次の様な六言語にわたる現存法句経類テキスト十一種の特
 色、研究史、ビブリオグラフィ等を詳しく論述している。(一)
 パーリ法句経、南方上座部所屬(Sūriyagoda Sumanāgala, ed.:
The Dharmapada, New Edn. PTS, 1914 括弧内は標準版テ
 キスト、以下同様) 翻訳にはラテン訳、独訳(約十種)、英訳
 (十数種)、仏訳(二種)、露訳(二種)、伊訳、和訳(六種)等が
 ある。(二)ガンダーラ語法句経、有部所屬(John Brough, ed.:
*The Gandhāri Dharmapada with an Introduction and
 Commentary, London 1962*) (三)仏教梵語法句経(Franz Bern-
 hard, ed.: *Udanavarga, Band I, Göttingen 1965*) 四漢訳法
 句経四種(共に大正第四卷所収)(A)法句経二卷、吳黃武三年
 (二二四) 維祇難等訳。(B)法句譬喻經四卷、西晉惠帝代(二九
 〇—三〇六) 法炬・法立共訳。本経には英訳あり。(C)出曜經三
 〇卷、姚秦建元六年(二九九、本書三五九頁) 竺仏念訳。(D)法
 集要頌經四卷、宋太平興國七—雍熙一年(九八二—八四、本書
 四八〇頁) 天息災訳。本経にも英訳あり。(四)チベット語訳法句
 経三種(A) *Dharmatrāta: Ched-du bñod-paṅi tshoms* (Udāna-
 varga), *Vidyākaraṅgrāha, Rin-chen mchog*, (Chos-skyob)
 訳(Kanjur 経部、東北目録三二六番、大谷目録九九二番) 偈
 頌のみ。英訳と英訳からの独訳、和訳(部分訳)がある。(B)撰
 者名・書名・訳者名等凡て(A)と同一(Tanjur 阿毘達磨部、東
 北目録四〇九九番、大谷目録五六〇〇番) 右二本を基礎とした

原本の出版として次のものがある。Udanavarga, Eine Samm-
 lung buddhistischer Sprüche in tibetischer Sprache. Nach
 den Kanjur und Tanjur mit Anmerkungen, hrsg. von Her-
 mann Beckh, Berlin 1911 (ウダーナ品の註訳書) Ses-rab
 Go-cha (Prajñavarman 大谷) : *Ched-du bñod-paṅi tshoms-
 kyī nman-par ḅrel-pa* (Udanavarga-vivarana), Janadhana
 (Janardhana 東北) : *Sākya blo-gros* 訳(Tanjur, 東北四一
 〇〇番、大谷五六〇一番) (六) 仏教雜種梵語法句経(N. S. Shu-
 kla, ed.: *The Buddhist Hybrid Sanskrit Dharmapada,
 Patna 1979*).

「第三章法句経対照表」。パーリ法句経二六品四二三偈を中心
 として、漢訳四種、ウダーナ品、ガンダーラ法句経を対照表示
 したものである。その上ここには三藏等のパーリ文献、種々な
 る漢訳経論、Mahāvastu 等の梵語文献、仏教雜種梵語法句
 経、時には外教文献をも加えた多くの文献中に見出される同一
 または類似の偈も可能な限り言及指摘されている。これは従来
 の数点の研究を参照しつつ、それらの二倍以上にも相当する数
 の事例を新たに集めて、この種の対照表を大成したものである。
 但し著者自身も断っている如く、パーリのアッタタカター
 及びティーカー類の渉典、並びにチベット訳の検討には若干不
 十分な点が見られるので、これらは今後に残された課題と言っ
 べきであらう。

「第四章漢訳法句経の翻訳成立について」においては、本経
 の訳者の一人、支謙自身の作と考えられる「法句経序」に述べ

られている三種の原本、即ち五百偈本、九百偈本、七百偈本がそれぞれパーリ法句經、有部のウダーナ品、所屬部派不明の一法句經(の?)に相当する点を先ず論ずる。そして現在の本經は、「最初に五百偈本二六品を翻訳不能な部分を残して可能な限り訳出、次いで後より將來された九百偈本、並びに支謙以前より不完訳のまま伝わっていた七百偈本の二本によって五百偈本訳の欠落部分を補足して一三品となし、合せて三九七五二偈として成立した」というその翻訳事情を詳細に論究している。即ち本經第九次要品から第三五梵志品に至る二六品(但し第三三利養品を除く)はパーリ法句經(五百偈本)を中心として訳出され、残りの一三品中、第一、四、五、六、八、三三、三六の前半の六品半が主としてウダーナ品に由来し、それ以外の六品半(第二、三、七、三六の後半、三七、三八、三九品)が主として所屬不明の一法句經(七百偈本)に基づいて訳入されたものと結論されている。

「第五章漢訳法句譬喻經について」は、法句經中の偈が如何なる場合に如何なる因縁によつて説かれたかを述べた物語の集成である法句譬喻經の翻訳事情や文獻の特性を考察した章である。即ち著者によると、ある系統の法句譬喻經の原本を漢訳者達は一応訳出し、他方では漢訳法句經三九品七五六偈の各品より數偈ずつ、合計二八七偈を選び出し、これらに対して右の翻譯中より七五の因縁物語を適当に配分して構成したものが本經である。但しその場合、時には原本の物語を適宜改変したり、原本になかった物語を創作付加した場合もかなりあった様で、

その意味では本經は純粹の翻訳とは看做し難いものである。

「第六章出曜經の研究」は、Uḍānavargaの註釈の訳書である本經を多方面より検討したものである。即ちその内容は、(一)出曜經の訳出時及び卷数(一九、二〇、三〇巻本がある)の考察、(二)現存本經の整理(本經の脈絡順序の整理、ウダーナ品の偈の整理、ウダーナ品以外の引用偈等の検討)、(三)本經の別生經(抄經)の問題、(四)本經中のウダーナ品の復元、(五)本經のウダーナ偈に関する補説(ウダーナ品の復元に加えた偈、同一偈の重出、本經独特の偈)等の出曜經をめぐる諸問題を論究し、その文獻の様相を本經とウダーナ品等の対比によって克明に解明したものである。

「第七章法集要頌經の研究」は、ウダーナ品の漢訳である本經を出曜經や漢訳法句經等と比較検討した研究であつて、著者の結論は次の如くである。(一)本經の約九二〇偈の内、本来のウダーナ偈は約八七〇偈で、残りの約五〇偈はそうではない。(二)右の八七〇偈の内、約七二〇偈(約八割)は出曜經の影響を受けており、特にその中の三〇〇余偈は出曜經の訳偈そのままであり、約一七〇偈は出曜經の四字句偈を五字句に改めて大体そのまま繼承している。(三)右經の影響のない残りの約一五〇偈の内、六〇余偈は右經に訳例のないもので、その中の一三偈は漢訳法句經の訳偈を受けており、残りの約五〇偈は本經独自の訳出である。更に約八〇偈は出曜經に訳例があるが、本經独自に訳出したものであり、一五〇偈中の残りの約一〇偈は同一偈の重複である。四漢訳法句經の偈の三分の一は出曜經の偈に影響

を与えているから、右の一三例と併せて、本経は直接的間接的に法句経の影響も出曜経の次に受けていると言えよう。(四)「本来のウダーナ偈」と見られない約五〇偈は、(A)出曜経の註釈部分より採用された一五偈、(B)梵文等に対応がないため本来のウダーナ偈とは看做し難いが、出曜経自身がウダーナ偈としているので、それをそのまま継承している八偈(但し内四偈はチベットの相応が見られる)、(C)梵文や出曜経のウダーナ偈と対応しない二四偈、とに分けられる。(六)本経三三品の内、最初の三品には本経独自の訳偈が比較的多く、残りの三〇品には出曜経の影響が圧倒的に大きい。(七)一般に本経独自の訳出は拙劣で錯誤が多く、訳者の語学力を疑わしめるものがある。訳者は最初の三品において独自の訳出を試みたが、力及ばず、出曜経等に全面的に頼らざるを得なかったと考えられる。

以上が本書の概要であるが、さて法句経研究の残された目下の課題は何であろうか。それは言う迄もなく、主として新出版の仏教雑種梵語法句経をめぐる問題である。この新資料については既に若干の若い研究者によって研究の一端が発表されており、今後も陸続となされる可能性がある。一方、著者自身は右に紹介した如く、本テキストの入手と同時にこれについての大体の考察をなし、その成果は本書にも収容されている。しかし著者が本テキストを入手し得たのは、本書の印刷校正の段階においてであったので、その考察は未だ十分ではなかった。何よりもその段階で著者が閲読し得たのは、シクラの版だけだったので、著者はその後に入手したローートの版(Gustav Roth:

“Particular Features of the Languages of the Ārya-Mahā-sāṅghika-Lokotaravādins and their Importance for Early Buddhist Tradition,” *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung*, Herausgegeben von Heinz Bechert, Göttingen 1980, S. 78—135)をも比較検討して、新たに四百字詰用紙百枚以上の論文を完成された。これが『仏教研究』第十一号(国際仏教徒協会刊)所載の「梵語法句経(SDhp)の研究」という一篇である。本誌は目下印刷中であって、この書評の上梓と相前後して本年三月頃に発刊の手筈である。しかも著者は右の論文の続篇も準備中であって、これは右の雑誌の次号(第十二号)に寄稿の予定である(評者はたまたま本誌の編集実務を担当している)。そして将来、本書の改訂に際しては、右の二篇をその第八・九章として増補するという構想を著者は既に持っておられる。この様に法句経研究の研究史は、今なお著者自身によって意欲的に書き改められつつあるわけであって、既に傘寿を迎えられた著者のこの精進は脱帽の外はない。とまれ本書は、多年にわたる内外の法句経研究の白眉であり、今後は本書を看過しては何人たりとも本経研究をなし得ないであろう。と同時に、元来、梵・漢の諸文献、特に漢・ペの比較研究(例えば解脱道論・善見律毘婆沙・那先比丘経・義足経等)を主要なる研究テーマの一つとして来られた著者にとって、本書はこの分野での金字塔的成果でもあると言つてよいであろう。

木村清孝著

『初期中国華嚴思想の研究』

春秋社 昭和五二年一〇月刊

B5判 六一五十三三頁 八、五〇〇円

柏木 弘雄

本書は、第一篇「華嚴的思惟の形成」と第二篇「智儼とその思想」の二篇より成る。初唐代に法藏(六四三—七二二)によって華嚴教学が大成される以前の華嚴思想に焦点を合わせ、『華嚴経』の部分的な翻訳・紹介にはじまる思想史的展開の軌跡をたどり、それとの関連において、とくに智儼(六〇二—六六八)の仏教思想史上の意義を鮮明ならしめることをねらった労作である。この著者の業績にたいしては、すでに華嚴教学の専門家の立場からなされたより精密な書評・紹介(一色順応氏『仏教学セミナー』第二七号、一九七八年五月、吉津宜英氏『駒沢大学仏教学部論集』第九号、一九七八年十一月)が出されておられ、また昭和五十四年度日本宗教学会賞が与えられるなど、すでにその高い評価は定着しつつあるのであるが、ここにも若干の私見による蛇足を加えて、内容のあら筋を紹介させていただくことにしよう。

表題中の「華嚴思想」なるものについて、著者はこれを「華嚴経にもとづいて(中国において)形成された思想一般」の意味に用いるとし、それを『華嚴経』自体の思想、ならびに後代

に形成された華嚴教学という概念から明確に区別している。著者自身が序文の冒頭でそのことをとくにとり上げていることは、本書の論述始終に亘る着眼の一所在を示すと考えられるだけでなく、結果的にも、従来の華嚴学研究に対比したさいの本書のきわ出た特色となっているように思われる。そこでは、当然のことながら、『華嚴経』自身の立場を超えた独自の中国的な解釈の展開に注目し、同時に、従来の華嚴教学の射程範囲に比してより広範な領域への考察を自論むことよって、本書の全体が、中国における仏教思想全般との渾然の状況と、中国仏教思想にとつての共通的課題の一端としての華嚴思想の本質を導き出すことを目指し、それらの諸性格に関連すると見られる個々の言及資料をあたらうかぎり実証しようとする試みが随所にあらわれている。したがって、従来の華嚴教学にたいする学的成果に比して、全体の構想はより多方面に拡大されたかたちで提示されることになったのであり、そのことは、この著者の華嚴思想研究における基本的な姿勢と直接に関連する問題である。

全体二篇十四章の構成は、第一篇「華嚴的思惟の形成」について、第一章「華嚴経の伝訳」第二章「華嚴経研究史概説」第三章「華嚴経学習者の実践的立場」第四章「華嚴経観の展開」第五章「偽経と華嚴経」第六章「華嚴経思想の受容」第七章「華嚴教学への道」に分けられ、第二篇「智儼とその思想」について、第一章「杜順から智儼へ」第二章「智儼伝の解明」第三章「華嚴経観の特質」第四章「二種十仏説の成立」第五章

「海印三昧」第六章「法界縁起説の原型」第七章「成仏道の実践」に分けられており、さらに一々が細分された節・項を有し、各章にはすべて序と結語があつて、個々の章節において著者が表明しようとした趣旨の鮮明を期している。

第一篇の第一章「華嚴經の伝訳」は、『六十卷華嚴經』の訳出以前における同類經典の部分訳の状況を、法蔵の『華嚴經伝記』の資料にしたがつて整理して、その傾向を探り、つぎに佛駄跋陀羅訳『六十卷華嚴經』訳出の事情を記す。第一節第二項において、竺法護訳の華嚴經典である『等目菩薩經』『度世品經』の訳例を、中国仏教における本無義成立の背景としてとり上げ、そこに中国的な本無の思想と仏教經典における法界の語義との接触を指摘していることが注目される。

第二章「華嚴經研究史概説」は、『六十卷華嚴經』訳出前後から隋代までの本經研究の状況を概説する。北朝においては勒那摩提・慧光の門流に連なる地論宗南道派が本經研究の主流であり、南朝においては三論の学系が主流であつたが、北周廢仏を契機とする北方地論学と南方撰論学の交渉にも注目し、曇遷（五四二—六〇七）をはじめとする撰論学の研究成果が智儼・法蔵の華嚴教學に結実してゆくことを示唆している。個々の状況は、『高僧伝』『統高僧傳』が言及する經論講説の記載を抽出することによって描かれている。

第三章「華嚴經學習者の実践的立場」は、前章が『華嚴經』にたいする思想的研究の側面を示すのにたいして、本經に親んだひとびとの信仰と具体的実践の様相を、『統高僧傳』『華嚴經

伝記』の記載事項を抽出することによって、華嚴經學習者における実践的立場の多様性を示そうとしたものである。論述に使用された資料の性格から見ても、前章と同様に、華嚴思想の内に迫るといふよりも、むしろ本書の狙いとする問題の外枠に属することがらであり、本書における華嚴經觀、中国仏教における『華嚴經』の位置づけを考える伏線と見られる。また、第二篇第七章への関連を見透しているであろう。

第四章「華嚴經觀の展開」は、隋代までの中国仏教者が一般的に『華嚴經』をどのように位置づけ、その本質をどこに見出そうとしたかを、中国仏教学特有の教相判釈と宗趣論のかたちを通じて概観し、その傾向を手際よく整理する。教判の分野では、華嚴が頓教・常宗・破相宗・顯実宗・法界宗・円教などと呼称され位置づけられたさいの意味を尋ねているのであるが、その中で注目されるのは、淨影慧遠が、大乘の諸經典は本質的にはすべて法界縁起の法門を明らかにするものであるという根拠から大乘諸經典の同質性を主張していることは、むしろ教判否定の方向につながると推定していることと、慧光における頓教にたいする見解が、智儼の『搜玄記』が華嚴を頓円二教に撰する見解につながるといふ見方を示唆していることである。つぎに、本經の究極目標をどう見るかという宗趣論は、法蔵の『探玄記』、慧苑の『刊定記』、澄観の『華嚴經疏』が紹介した前代の諸師の宗趣論を整理して、その発展過程を概説する。そこで明るみにされた各師の宗趣論が示すヴァリエティーそのものは、さきの教判論の場合と同様に、華嚴思想が後代の

華嚴教学——さし当って智儼の場合——における主体的・実践的なとり組みに連結することを果たしたいという構想に根ざしているように推察される。ただ、それらは、資料の性格上、類型的なものが多くのであるから、この課題は、後章における論述とのより緊密な関連づけによって補完されてゆく必要があるだろう。しかし、この分野に関する先人の成果を手際よく整理して問題の所在を明確にされた意義を評価したい。

さて、中国仏教と『華嚴経』との交渉に関する如上の種々の観点を確認した著者は、そこで『華嚴経』の内容と中国仏教思想の直接の論述資料に入っていくわけであるが、第五章「偽経と華嚴経」でも、中国仏教の特徴を発揮する諸種の偽経の成立と『華嚴経』との関連に注目して、偽経にたいする『華嚴経』の影響の仕方を記述し整理する。一、『華嚴経』の名を借りて權威づけたもの（『華嚴十悪品経』）、二、本経の形式・構想のみを採用したもの（『梵網経』）、三、思想内容を受容したものの（『像法決疑経』『究竟大悲経』『法王経』『菩薩瓔珞本業経』）の三つの型に分けて、それぞれに『華嚴経』との接点が述べられる。それは最近における中国仏教思想史研究の動向にも添っているのであるが、個々の記述を通じて、『華嚴経』とともに、むしろ『法華』『涅槃』『維摩』といった中国仏教が長く馴染んできた諸経説が配されていることの中に、著者の着眼があったのではないかと思う。そこには、かかる諸経典と偽経群との総合的な考察を通じて中国仏教思想の本質に接近する道が開拓されるであろうし、そのことは本書の研究姿勢の延長線上に感じ

られる一個の可能態である。

第六章「華嚴経思想の受容」は、曇鸞・慧影・慧遠・智顛・吉蔵の五人が、いかに『華嚴経』と関わり、その経説を自らの思想形成の資料としたかを考察したものであり、各人の個人的な対応の仕方が、『華嚴経』本文との個々の対比を通して入念に示されている。とくに後の三者について詳しい。仏身論・実践論については、彼らの思想のいずれもが『華嚴経』にたいする理解・読み込み・依存を抜きにしては成立しなかったであろうことを指摘する。この問題は、各々の思想・教学にたいする総合的研究にとり入れられ保証されることによって、より大きな説得力をもち得る性質のものであろう。

第七章「華嚴教学への道」は、智儼以前における中国仏教のなかに華嚴教学的思惟の萌芽と華嚴教学形成の思想的基盤を探ろうとしたもので、ここでは、北魏・靈弁（四七七—五二二）の『華嚴経論』の中に華嚴教学における無尽縁起思想の先駆を、仙城慧命（五三一—六八）の『詳玄賦』が仏教思想と中国的思想との混淆の中に理・事両概念の対応関係、理の上に展開する事の範疇が華嚴教学の無尽縁起の思想に近いものであること、曇遷の『亡是非論』が示す実践の方向とその果てに実現される世界が智儼の性起思想に連なること、第四に、地論宗南道派、法上・慧遠の教学の中に、華嚴教学の基本的立場である法界縁起説の胎動することを指摘する。前章までの論述が、『華嚴経』の立場から中国仏教一般への拡散の実態に向けられていたのたいして、本章は智儼・法蔵の華嚴教学という固定点に

連なるものとしての先行思想を展望するものであって、その意味では、著者がここで靈弁・慧命・曇遷・法上・慧遠をとり上げたことは、現段階において著者が、華嚴教学成立への直接のブッシュ役を想定したものと見て興味深い。

つぎに第二篇の第一章「杜順から智儼へ」は、まず、智儼の師であり、後世華嚴宗の初祖とされる杜順について、とくに『華嚴経伝記』の樊玄智伝により、杜順が樊玄智に『華嚴経』の読誦を日常的なつとめとさせ普賢行を勧めたという記事に杜順自身の行法を推測して杜順初祖説を認めるが、従来杜順に帰せられてきた唯一の著作『法界観門』については、従来の諸資料を吟味し、智儼との関連を否定して、それは法蔵の『発菩提心章』中のそれを八世紀後半までに抜き出して杜順の名に仮託したものとして伝説説を斥け、結城令聞氏の主張に反論する。『法界観門』の著者を杜順に仮託することは、八世紀以後の杜順人格化の過程において、華嚴の宗派意識の発生と呼応して起り得たことと推定する。

第二章「智儼伝の解明」は、まず生涯と師承について、主として『華嚴経伝記』『続高僧伝』にしたがって抽出したあと、学問の性格についてつぎの三点を推測する。すなわち、一、彼の学問の中心が『撰大乘論』から『華嚴経』の研究へ移行していること、二、仏教諸学にたいして博く通じていたこと、三、つねに主体的な把握を怠らないものであったろう、ということである。そこで、この第二の推測と関連して、『金剛般若経略疏』における実相・般若・文字の三種般若を手掛りとして、智

儼には天台の智顛や三論宗の吉蔵と一つの中国仏教的思想を共有する一面のあったことを指摘している。著作については、諸目録や新羅系資料を使って精密な考証をなしたうえ、『搜玄記』五卷・『五十要問答』二卷・『孔目章』四卷・『一乗十玄門』一卷・『金剛般若経略疏』二卷・『無性釈撰論疏』四卷・『供養十門儀式』一卷の七書を真撰と認めて、それらの撰述年代を推定している。

第三章「華嚴経観の特質」は第一篇第四章と関連しており、智儼における華嚴経観の特質を、一、教判における『華嚴経』の位置づけ、二、本経とその姉妹経典としての『菩薩瓔珞本業经』『林網経』との比較、三、大方広仏華嚴経という経名解釈、四、宗趣の把握の仕方について考察する。とくに、智儼の採用了した諸教判のタイプにたいする考え方が流動的であることが概観されている。

第四章「二種十仏説の成立」は、智儼による華嚴教学特有の仏身観成立の背景として、まず牟子の『理惑論』・支遁・孫綽・宗炳などにみられる道徳的仏身観と、それを止揚するものとしての盧山慧遠と僧肇の仏教学における主体性格を眺望したあと、智儼の仏身観が『五十要問答』の行境の十仏から『孔目章』の二種十仏説の確立に至る過程は、智儼自身の実践的面への関心が惹き起こしたものであることを推定している。

第五章「海印三昧」は、まず諸経典における海印三昧の意味をたずね、つぎに、海印三昧は、智儼の『一乗十玄門』において『華嚴経』における根本三昧であることが確定するという。

しかも、この三昧が『五十要問答』『孔目章』にかけて、次第に端的なもの、根元的世界としての一元性が顕わになり、それが法藏に承け継がれていくという。さらに、海東華嚴義湘の門流に智儼の説として伝えられた五海印説を紹介し、それが智儼の立場と少なからぬ関連を有すると見られることを指摘する。

第六章「法界縁起説の原型」は、第一篇第七章第四節を承けて、智儼において体系化された法界縁起説の内容と、それがもつ意味を考察する。資料は主として『搜玄記』と『一乗十玄門』である。まず『搜玄記』の法界縁起説は、本經十地品第六地の注釈中の菩提淨分・凡夫染法がとり上げられ、部分的な構想が淨影慧遠の縁起説や『大乘起信論』に負っていることが指摘される。とりわけ、法界縁起を統合する証境の理解が、彼の仏身觀の確立と関連するとの指摘は興味深い。問題としてはさらに掘り上げてみたいところである。この同教的な法界縁起説にたいして『一乗十玄門』のそれは、縁起の真相を直接に提示する一乗の縁起、自体すなわち真実そのものの縁起という意味をもつと言い、『十玄門』にたいする入念な考究の結果は、そこで究極的な縁起の様態を明らかにするものとしての法界縁起説が、大乘諸經論の思想と地論字等の成果を選択的に摂取しつつ形成された、すぐれた体系を有する教説であることが明らかになる、と言う。

最後の第七章「成仏道の実践」は、智儼における実践の問題を扱ったものであり、そこでは成仏説——華嚴一乗の立場において成仏ということをはいかに捉えるか——と、その成仏への実

踐の道程の中できかわる具体的な觀法の性格が当面の課題とされている。

以上、つとめて著者自身の意図に添って内容を紹介したつもりではあるが、筆者の理解不足が思わぬ検討違いをしているかも知れないので、その点は著者の寛恕を乞いたい。

第一篇の構想は、少なくとも中国仏教にして『華嚴經』の學習ならびにその思想的影響力が発動したと考えられる諸領域を、あたうかぎり拡大してゆくことによつて、そこに認められた諸問題の全体像を、あらためて第二篇の智儼の仏教学への前奏として捉えなおして見たいという意図にもとづいているようである。つまり、関連する諸問題をいちおうすべてその中に投げ込んでみるという姿勢である。しかも、そこにとりあげた諸資料の整理にたいする手捌きは見事なものであつて、その点で本研究は成功していると思う。しかし、このような広範な諸資料と問題の関連は、従来の諸学者の研究成果とも多方面に關係しているのだから、その点では、もう少し従来の学的成果との資料的関連を密に提示しながら論述を進めることによつて、より説得力を發揮することができたのではなからうか。また、『六十卷華嚴經』全体の構想を基盤として、中国仏教思想にとり入れられた華嚴經の思維の本質的部分を俯瞰するような試みがあつても面白かつたのではなからうか。

関根正雄著

『旧約聖書文学史』上・下

岩波書店、全書

上 一九七八年二月刊、一九八一年五月

(第二刷) 二九四頁十一六頁(文献)、

一四〇〇頁

下 一九八〇年二刊月三〇八頁十四二頁

(索引、文献) 一五〇〇頁

月本 昭男

一、方法と前提⁽¹⁾

旧約聖書(以下旧約)の総合・概括的研究は、欧米に於いては「旧約神学」及び「旧約緒論」の二つの形でなされるのが普通である。しかし著者はつとに「神学」ではなく「旧約(古代イスラエル)思想史」を—少くとも現在まで方法論的に—提唱され、今回はまた「緒論」の代わりに「文学史」を上梓された。では何故「緒論」でなく「文学史」なのか。「文学史」であるのは、最近の「旧約の文学的研究の成果を参看して」(上四頁、傍点評者)、旧約の文学性を新たに問おうとするからである。そして「文学史」となるのは、従来いわれてきた、旧約諸文書間に横たわる時間的間隙という、旧約文書をその成立年代に沿って組みたてる文学史の困難さを「(文学) 社会学的な観点を導入することによって、……乗り越え」(上四頁) ようとする

からである。かくて本書の基本的的方法論は最近の「文学学的研究」と「文学社会学」の二つである。

「文学学的研究」とは、韻律や対句法(ちていごう)(本書では平行法)等へブライ語修辭法の言語学的研究と「イメーჯとメタファー(比喩)」に代表される文学言語の研究の他、インクルジオ、シンメトリー、集中構造 (concentric structure 評者) 等の文体及び文学構造の分析的研究である。本書に於いては、最近の文学学的研究成果が旧約各文書の分析に随時紹介される。しかし、著者の関心は旧約文学の文学学的形態や構造、それ自体にあるのではない。むしろ形態を生み出す論理に、更には文学構造の背後に横たわる思想にある(例えば下一三二頁以下の申命記の分析論述を参照)。この点で、本書を通じて文学学的諸前提に勝って重要なのは、旧約の論理(的前提及び結論)としてのアナロギアとパラドックスの「協同」(上七八—八〇頁)及び旧約言語の特質としてのメタスタシス(神の現実と人間の現実との「二重写し」)(上二〇—一八頁)である。人と神との関わりの旧約的把握のし方(論理)が前者で、その言語表現の特質が後者である、と著者は考える。このうち後者のメタスタシスが本書の前面に出るのは、「文学史」としての性格からみて当然だろう。そしてここに本書の「文学史」としての独自性があるだろう。

「文学社会学」的方法は、M・ヴェーバーに多くを依る(上九三頁以下)。即ち、各時代はその時代の共同体や社会層を担手とする一定のエートスを文学化するから、旧約各文書に読みとられるエートスから逆に各文書の担手としての社会層、更にそ

の文学の成立の時代が想定されるというのである。著者はこのエートスを文学の問題に移して情調と呼び、その総括概念に「気分」(折口信夫)を用いる。こうして旧約各文書の具体的考察に於いては、文芸学的分析に加え、各文書のもつ文学的情調が探られることになる。

基本的には以上「文芸学の成果」、メタスタシス、「文学社会学」、「文学的情調」が折りなされて、旧約文学史が組みたてられてゆくのだが、著者はここに更にひとつの仮定をたてる。

即ち、「旧約文学の場合にその背景となる宗教と文化の統一性の故にその文学的テーマは長い時代を通じ根本的には一つのものをめぐっていると仮定し得るのではないか、と思う」(上八四頁)、と。この「根本テーマ」(トポス)を著者は「神の前での生と死の問題」と捉え、「祝福と呪い」、「救済と審き」等にその典型をみる。そしてこの「生死の問題」(「危機」)に直面して働かせる古代イスラエルの美意識を「危機美」と名づけ、この「危機美」が旧約文学に一貫して流れている、と著者は考える。

二、構成と各論点

「旧約文学史」の構成は、古代イスラエルの歴史の流れに沿ってなされるが、各時代はその文学の担手としての共同体のあり方によって区分される。即ち

旧約聖書文学の発生 (第四章)

家族共同体の文学 (第五章)

部族共同体の文学 (一)、(二) (第六、七章)

部族連合共同体の文学 (第八章)

国家共同体の文学 (一) (四) (第九一—二章、第十章から下巻)
宗教共同体の文学 (一)、(二) (第一三、一四章)

各時代(共同体)の文学は、各々の文書の最近の諸研究がひろく涉獵、参看されつゝこの点でも本書は研究者を裨益すること大である—その文芸学的特質、文学的情調、担手、メタスタシス、「危機美」のあらわれ方などが明らかにされてゆく。文書によって幾分これらの諸論点における重点の偏りがあるが、文書の各々異なる性格上やむを得ないであろう。

旧約文学の発生。旧約最古の伝承とみなされる幾つかの歌(及び散文)を「祝福と呪いの言葉」と捉え、ここに旧約文学の発生をみる⁽⁵⁾。そしてここに遊牧から定住へと移行する民の生死の主題と「危機美」が読みとられる。

家族共同体の文学。いわゆる族長物語は、半遊牧的小家畜飼育の家長的家族共同体がその諸伝承の担手であり、個々の物語の主題は生死もしくは「死と誕生」であり、他方「甘え」(ピエテート、M・ヴェーバー)の気分が認められる。

部族共同体の文学(一)、(二)。カナンの地定住以前のイスラエル各部族の伝承文学(「出エジプト」など)は「各部族の生存のきびしさ」を示す。文学的情調としては「甘さ」から「きびしさ」へ。物語伝承の他に、この時代には「祝福と呪い」という主題の下、「共同体の規整」として「法」が成立した。

部族連合共同体の文学。一般に士師時代と呼ばれる時代の文学のうち、詳しく論じられるのは「契約の書」とデボラの歌(士師記五章)である。結論的に前者を「部族連合イスラエル

の虚構的、あえていえばユートピア的文書⁽⁶⁾（上二二頁）と
 把え、後者は前の時代と比べて「全体として非常に明るい」
 （上二四一頁）気分をもつこの時代の文学の代表とみる。主題
 はここでも祝福と呪いである。

国家共同体の文学⁽⁷⁾。王国成立に伴って非権力化された知識
 層が生れる。抒情性を折り込みつつ、人間中心にしかもそこに
 「神の必然を二重写し」にして描き出す歴史叙述「ダビデ王位
 継承史」の著者、「祝福と呪い」という主題の下に創世時代か
 らイスラエルのカナン土地占取までを「救済史」として叙べる
 著作家ヤハウィストがこれに属する。

国家共同体の文学⁽⁸⁾。王国成立はまた、周辺諸地域との文化
 交流を促進させた。地中海世界との接触から愛の抒情詩（雅
 歌）が生れ⁽⁹⁾、エジプトの影響などもあって、ソロモン朝の「知
 恵の学校」を中心に箴言の蒐集もなされた（箴言⁽¹⁰⁾）。これらに
 は「明るいオブティミズム」が文学的情調として流れている。

国家共同体の文学⁽¹¹⁾。社会分化の進む南北王朝期に成立した
 預言者伝（エリヤ、エリシヤ）は「その（預言者の）行動の記
 録に神と民ないし人が二重写しになった文学であり、その文学
 的主题は危機に瀕した民を神にあって生かそうとしたもの」
 （下四四頁）で、そのために生と死の狭間に立たざるを得ない
 預言者を描きだす。エリヤ伝の著者は小家畜飼育者層の知識人
 （反バアル主義）、エリシヤ（伝）の著者も⁽¹²⁾は零落した農
 民層の出（親バアル主義）である。前者の影響にたつ救済史家
 エロヒストは「緊迫性」に富む歴史叙述を残す。

国家共同体の文学⁽¹³⁾。アモスからエレミヤに至る預言書が、
 主として文体の特質から分析的に叙べられる。たゞし文体論か
 らみた預言書間の性格的差異にも拘らず、各預言書に共通する
 のは「危機美」である。「（神の）審判の危機美」（アモス、イ
 ザヤ）、「独得の危機美」（ホセア）、「暗い危機美」（エレミヤ）。
 インクルジオ修辞法が多用される申命記は「王国末期の歴史的
 危機を神の側から統一化、合理化、楽観化した虚構の文学」
 （下一四八頁）であり、申命記の歴史叙述に繰り返される神の
 審判とその審判の頌栄は「危機美」の逆説を混える。

宗教共同体の文学⁽¹⁴⁾。バビロン捕囚期及び解放直後のイスラ
 エル文学はまずエゼキエル、第二イザヤ等の後期預言文学であ
 る。その文学的特質は複合性と「あいまい性」にある。これに
 続いて第三イザヤからダニエル書に至る一連の黙示文学。その
 特色は神の言葉の再解釈に基く、神の奇蹟的介入による救済の
 終末的待望である。更に祭司文学として、歴史を創造の秩序の
 反復と把え、この歴史に神の現実を二重写しさせる祭司文書、
 この二重写しが稀薄化し漠然たる期待を情調とする歴史志、自
 己の功績の栄光化と祈りという相異なる性格を合せ持つエズラ、
 ネヘミヤ回顧録などがある。

宗教共同体の文学⁽¹⁵⁾。捕囚期以後生じる都市大衆^{デイトラ}を担手とす
 る詩篇の基本的性格は「歎き」と「たたえ」である。そして両
 者の本質は人間の側からする神への応答、その美は「危機美」、
 文学的情調は「崇高さ」（たたえ）と「悲歎」（歎き）であ
 る。この「歎き」と「たたえ」から更にヨブ記が把えられる。

他方紀元前三世紀中葉、富裕な「市民」社会の平穩な生活の「空しさ」を文学化する知性（「伝道の書」）がある。同じ知恵の伝統に立ちつつも、ディアスポラの間で生れた物語文学、ヨセフ物語（エジプト）、ダニエル及びエステル物語（ペルシア）、帰還民の間で生れたルツの物語などは、困難な状況の中で民族の生死を神との関わりから文学化する。これに対しヨナ書はアイロニク・ヒューマーをもった傍觀者の物語である。

三、意義

本書の特色はまず文学史に文芸学的方法並びに文学社会学を取り入れた点にある、と言えるだろう。ここに本書の秀れた獨創性がある。しかし獨創は一方でそれ独自の問題をかかえこむことにもなる。基本的に通時的な文学史が共時的な分析手法（「文芸学」）及び時間的契機を捨象して成立する類型論（「文学社会学」）をもって組み立てられねばならないという点に於いてである。

この問題の解決を本書は第一に、各時代を貫く旧約文学の主題（「神の前での生死」）の導入に求める。たゞし、この主題は「文芸学」の対象にはなりえていないし、「文学社会学」的に問われることも稀である。従って、この主題及びそこに根拠づけられた「危機美」は、各時代の文学に様々な形で読みとられはするが、その内容の、つまり各時代の「死」の把握の歴史的展開のあとづけが稀薄であるために、頻繁に言及され乍らも全体として何か浮き上がった印象を与えはしないか、と評者はおそれる。

問題解決の第二は、社会学的にみた共同体の諸類型を歴史の流れにおきかえることに求められている。このおきかえは著者の秀れた着想であり、概ね成功している。しかし問題がない訳ではない。例えば、家族共同体は古代イスラエルの全歴史を通じて存続した血縁共同体の基本単位であって、家族共同体を背景とした文学は必ずしも文学史的な一時期（族長時代）に限定されない（例えば「ルツ記」）。あるいは古代イスラエルは当初から何らかに宗教共同体的性格を有していた筈であり（部族共同体もしくは部族連合共同体と「契約共同体」（上一六九頁）の二重性）、例えば「君はわたし以外の神をもつな」ではじまる十誡などは（上一八四―八頁）部族共同体時代の文学ではあっても、部族共同体の文学とはいえないだろう。

本書は「旧約聖書文学史」であって、「古代イスラエル文学史」ではない。これも本書の特色の一つだろう。もし後者であれば、「古代イスラエル」の歴史的、地理的枠づけという難問が当然生じるだろうし、旧約以外にも、例えば王国時代のヘブライ語の書簡や碑文、時代を下れば旧約外典をはじめユダヤ教諸文書を文学史の流れに沿った考察の対象にする必要が生じるだろう。しかし本書は敢えて考察の対象を旧約に限定する。

この限定はまた、本書に於いて古代オリエント文学との比較が極めて稀にしかなされないという点にも窺える。歴史と風土が叙べられるにも拘らず（第三章）、古代イスラエル人がエジプト、メソポタミア等の周辺文明地域から——文化史的にはイスラエルの方こそ辺境に位置していた——思想なり宗教なりを文

学としてどこまで受容し、あるいは拒否し、更には周囲に對し、それをどこまで独自に發展せしめたのか、という観点を本書は多くの場合採用しない。「因みに本書と相前後して出版された加藤周一『日本文学史序説』上下（筑摩書房）は、文学の担手の社会階層とその精神性の把握（社会的背景）及び外来思想の土着的世界観による受容と変容（「世界観的背景」という二つの視点から日本文学史を思想史として組み立てる。尤も、古代イスラエル文学史に日本文学史を對比させることは歴史的にも資料的にも適當ではないだろう。但し古代イスラエルも古代日本も文化的辺境性という意味で或る文化史的類似性をもつとは言えるだろう。」しかし事実問題として、旧約文学のジャンルやモチーフで例えば楔形文書にないものはまずない、と言つてよい。神話から、歴史叙述、法、預言、讚歌や歎きの詩篇、知恵文学、黙示文学に至るまでを、古代イスラエル人はあくまで周辺地域との文化的接触、交流の中で生み出し、かつ彼ら自身の文学として昇化させていったのである。尤も周辺世界から直接受容したもの（例えば「洪水物語」と、むしろ古代オリエント共通の精神的基盤に発するもの（例えば「嗣子願望」モチーフ）と、イスラエル独自の展開をみせるもの（例えば「ダビデ抬頭史」や「ダビデ王位継承史」などの歴史叙述）とを常に明確に判別することは難しい。それでも例えば、ダビデとヨナタンの友情物語の作者はおそらくギルガメッシュとエンキドゥの友情物語を知っていただろうし、祭司文書の著者らはバビロニアの年代記や創造神話を知っていただろう。

しかし本書は、古代オリエント文学との接触の問題には多くの場合敢えて学問的に禁欲し、独自の立場と方法をもって旧約に沈潜しているように見える。評者はここに、本書のはばの狭さをでなく、むしろ旧約に對する本書の研究密度の濃さと理解の深さをみたい。

最後に、狭義の旧約学の文献学的方法である「伝承史」及び「編集史」と「文学史」との関係について。本書では「伝承史」や「編集史」的研究の成果は各文書の緒論的前提として十全に用いられてはいる。しかし、例えば族長物語は嗣子願望をモチーフとする家族共同体の伝承から、子孫増加・土地授与とモチーフの拡大を受けて部族連合共同体の伝承に、更には族長による他民族への祝福と呪い（創十二章二―三節）といった王国の伝承へと發展する。そういった伝承史的展開あるいは編集史的過程それ自体を文学史に組み込むことはできないのだろうか。後学に残された課題であろうか。

本書は今後長く、とくに研究者に、参照されるであろう。それは本書のもつ獨創性によるばかりでなく、旧約各文書に関する最近の代表的研究殆んどが遺漏なく批判的に言及されているからでもある。評者は著者の他の業績と並び本書に学ぶ一人であり、本書を公にされた著者の労に感謝を捧げたい。

注

(1) 著者は本書とは別に旧約文学史の方法に関して略々同じ内容の二つの論文を公にされている。両論文ともに現在刊行中『関根正雄著作集』（新地書房）第七卷（一九八

〇年)に再録。

- (2) 『関根正雄著作集』第六巻(一九八〇)巻頭に再録され
た三論文参照。
- (3) これについては本書上巻刊行後、野本真也「旧約学にお
ける文芸学的方法の位置」、『基督教研究』四二巻(一九
七八年)一—三五頁が公にされている。
- (4) この点についてはしかしR・アルベルツなどの主張する
イスラエル宗教内部の多元性 (religionsinterner Plu-
ralismus) をも考慮する必要がある。R. Albertz,
Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion,
Stuttgart 1978
- (5) この点著者は折口信夫の日本文学発生論などにある共通
点をみている。
- (6) 「契約の書」を現行法としてではなく、「宗教的訓話」と
みるのはM・ヴェーナーである。しかし出エジプト記二
一章二五—二七の規定などはメソッド・ハンシャヴァヤノフの
オストラコンNo.1に前提とされているとみられるので、
「契約の書」全体を虚構的、ユートピア的と言えるかど
うかはむづかしい。当該オストラコンの最近の研究は
A.Lemaire, Inscriptions Hébraïques, tome 1, Paris
1977, p.265
- (7) サムソン物語を含めて(上二二三頁)、著者は「恋愛」の
文学にギリシヤ的・地中海的世界の影響をみる。しかし
メンボタミアにも Love Lyric は知られていた(W.G.
- (8) 個人の死、家の断絶、部族の崩壊、国家の滅亡(神の)
民の審判等、全てを「死」もしくは「危機」として一
の文学的テーマのもとに総括するには、死のシンボリズム
とても呼べるようなシンボル論的位相を更に設定する必
要はないだろうか。
- (9) 「タビデ拾頭史」に於けるヨナタンの役割が物語、神学、
物語の深層構造という異なる三水準いづれに於いても如何
に重要であるかは、グレンマスの行為体理論を用いた D.
Jobling が明らかにしている。D. Jobling, The Sense of
Biblical Narrative: Three Structural Analyses in
the OT, Sheffield 1978.

付記

著者関根正雄氏の長年に亘る広範な旧約研究の全貌は、
旧約諸論文を収める前述(註1)『著作集』第五—七巻(一
九九九—一八〇〇)に対する西村俊昭氏の論評『日本の神
学』二二号(一九八二年、九—一七頁)を参照されたい。

会 報

○理事會

日時 昭和五六年二月九日(水)午後五時半

場所 本郷学士會館七号室

出席者 安齋伸、安津素彦、植田重雄、小口偉一、窪徳忠、

小池長之、後藤光一郎、小山宙丸、佐木秋夫、桜井

秀雄、竹中信常、田丸徳善、中村瑞隆、藤井正雄、

藤田富雄、堀越知己、松本滋、松本皓一、宮家準、

柳川啓一、井上順孝(書記)

議 題

一、昭和五六年常務理事の互選

別記二一名を常務理事として選出した。

一、第四一回學術大会について

昭和五七年一〇月一日〜三日、九州大学において開催する予定の旨が柳川会長より報告され、了承された。

一、新入会員について

別記一四名を一括承認した。

一、会費未納者に対する扱いかについて

会員資格は従来会費未納五年以内までとされていたが、五七年度より、三年以内とすることに申し合わせた。

会誌発送は従来、会費未納二年以内の人に對して行なっていたが、これを一年以内とすることに申し合わせた。

ただし、五七年度は準備期間として従来通りとし、この間に、新方針を会員に理解してもらった上で五八年度から実施することとなった。

一、宗教学研究紀要号について

従来紀要号はその年の第三号目をあてていたが、五七年度から第四号目にしたという編集委員会からの要望が伝えられ、了承された。

○編集委員会

日時 昭和五七年二月二〇日(土)六時

場所 本郷学士會館二号室

出席者 金井新二、J・スインゲドー、芹川博通、月本昭男

保坂幸博、前田専学

議 題

一、宗教学研究二五二号、二五三号の編集方針

一、その他、特に書評の充実に関して

○昭和五六年度日本宗教学會常務理事

安 齊 伸	石 田 慶和	植 田 重雄	上 田 閑照
宇 野 光雄	大 島 清	小 口 偉一	楠 正弘
後藤光一郎	桜 井 秀雄	高 崎 直道	竹 中 信常
玉城康四郎	田 丸 徳善	中 川 秀恭	野 村 暢清
早 島 鏡正	平 井 直房	藤 田 富雄	増 谷 文雄
脇 本 平也			

お知らせ

日本宗教学会第四一回学術大会は左記の通り行なわれる
予定です。

期 間 昭和五七年一〇月一日(金)〜一〇月三日(日)
場 所 九州大学

執筆者紹介(執筆順)

岩本 一夫 東京工芸大学講師
田中 實 御影高校教諭
茅原 正 駒沢大学非常勤講師
広川 堯敏 大正大学講師
山中 弘 筑波大学大学院
柏木 弘雄 松阪女子短大教授
高崎 直道 東京大学教授
高島 淳 東京大学大学院
月本 昭男 立教大学講師
森 祖道 城西大学教授

On the Process of Institutionalization and Separation in Methodism

Hiroshi Yamanaka

In this paper I will discuss conflicts within Methodism, beginning with the death of Wesley to 1795, from the viewpoint of the problem concerning the succession of Wesley's charisma in its institutionalization.

Methodism was a religious movement in which the individual's inward experience of faith was combined with outward acts of goodness under the absolute authority of Wesley. So, on the one hand, Methodism had its own hierarchy of authority to oversee the religious lives of Methodists, which was different from the Church of England, though Wesley insisted that Methodism was a part of the Church of England. But on the other hand, Methodism had sect-like organizations called societies in which the individual believer gathered in the fellowship of the Christian community.

The death of Wesley in 1791 drove Methodism to constitute its own authority apart from the Church of England in order to resolve the problem of the administration of sacraments and to maintain the centralized form of organization called 'connexionalism' by which each local society was connected with one another. After much debate and struggle, Methodism adopted an act called *the Form of Discipline* in 1797. By this act, the 'Conference' was recognized to be the institutionalized successor of Wesley's charisma and its supremacy was established. But at the same time, this act included the fundamental contradiction of hierarchy in Methodism because of concession to lay demands based on the local societies. Therefore, the more the Conference tried to constitute its rigid hierarchy, the more the contradiction was obvious and as a result the revolt against the Conference among the laity intensified.

Sur le Ch'i Kiai Fo Ming King exhumés à Touen-Houang

Takatoshi Hirokawa

Dans la vie pratique de bouddhistes au convent, on accorde de l'importance, de même qu'aux livres sacrés, aux livres de pratique (*Hsing I Wen* 行儀分), selon lesquels on adore Bouddha et confesse ses péchés. Dans cette étude nous avons traité la genèse et le développement de *Hsing I Wen* qu'ont écrits les nouvelles sectes bouddhistes pendant les ères de Sui à T'ang de la Chine, surtout sur les axes du *San Kiai Chiao* 三階教 et du *ching T'n Chiao* 淨土教. Il y avait, entre ces deux sectes, des débats orageux sur les doctrines, mais la ressemblance était grande sur les vies pratiques. Fondés sur les 127 nouveaux documents exhumés à Touenhouang, nous avons classé le *Hsing I Wen* du *San Kiai Chiao* en trois types, dont nous avons induit chaque archétype. Par la comparaison de ces trois archétypes, nous avons étudiés comment se sont fait le *Hsing I Wen* du *Ching T'u Chiao*, et avons vérifié la ressemblance des deux sectes.

Time of *Juku-Datsu* in Dōgen's Zen

Tadashi Chihara

Zen Master Dōgen (1200—1253) says in his main work *Shōbōgenzō* that our body and mind suffer change at every moment and all things are transitory, but the time of *Juku-datsu* (Ripe-liberation) necessarily comes to us if we keep striving through the practice of Zen.

Then, what kind of time does Dōgen mean when he says the “time of *Juku-datsu*?” It is the time when one sees by abandoning his ego and by devoting himself to the practice that all the ephemeral phenomena are conditioned by the relation of time, or the function of Buddha-nature itself, and therefore the dual opposition of self-others or subject-object does not exist. In this way, the time when the self as such negates its fixed nature constantly and frees itself completely is the time when it lives and dies with Buddha; it is also the time when the practice itself is enlightenment. Enlightenment does not stand far away from the self, Buddha is realized all the time.

Juku-datsu does not merely mean that we are able to detach ourselves from the world of illusion to the awakened state when the time is ripe after going through a long period of practice. As “fish swim in the water” and “birds fly in the sky”, one ought to free his own self constantly practicing “this way-right here” that is realizing the Buddha-nature in front of him.

That is to say, “now” is the very time for *juku-datsu*, “now-here” is the ultimately free world that the essence of things (that is, Buddha-nature) becomes revealable without being obstructed by anything.

A Mythology creatively told by a certain Person and its Genealogy

Minoru Tanaka

An advocator of a new generated religion differs from a believer in folkbelief or a religionist of an organized religion in role. He plays definitely an important part in a matter of its religion. His taking a step forward for a new religion is based on his mythology creatively told by him.

Now, we drive our conceptions from our lineage, our family and our times or environment in which we were born and grew up. Then, in my paper I sketched of A's lineage and family, and refer to A's steps of originated talking of her mythology. And I wrote fairly detailed the unfolding-aspects of her mythology by reason of significance for reseach data.

The gods of mythology A were mainly composed of Izumo's ancestors (Japanese ancient tribe) being like a stagehand, Kōshitsu's ancestors (Japanese Emperor's family) coming to the fore, and the spirits of many persons who did much for Kōshitsu or our country. It is a wonder that these members of the gods coincided almost with the gods who were set forth in Kokugaku (Japanese classical literature) of the latter term.

And I pointed out that Konko's, Ōmoto's mythology and mythology A, though they were born independently with the passage of time, developed in order by use of my materials.

The Meaning of "esse" in Thomism especially in relation to Trinity

Kazuo Iwamoto

The concept of "esse", as generally admitted, plays so important a part in Thomism that there are too many ontological studies to mention. But as Christianity is a religion which aims at the salvation of the human race, it follows that "esse" is bound to have a close connection to Trinity, by which the salvation is achieved.

The concept is first of all considered as one which expresses the dependence of all the creatures upon God who is defined as "esse ipsum" no other than his "essentia", while "Creator" is said to be attributed principally to Father and the *modus essendi* of all the creatures is expressed as "habet esse". But "esse" in this expression can be shown to have a parallel relation, in so far as rational creatures are concerned, to *donum Spiritus sancti*. And further if the text S. T., III, XVII, 2 allows us to interpret that the subject of "habet esse" is the "persona" of Jesus Christ, then "esse" seems to indicate the spiritual domain of "tres personae" in which the salvation of human beings can be accomplished. It seems consequently to me that Thomas makes great efforts to express the sacredness of Trinity in God by the use of "esse", which is above all the ontological or metaphysical concept.