

北設楽の花祭

——その祭儀空間の構造について——

春日井 真英

地固^{ぢがた}めの踊りはねくる此庭に
悪魔⁽¹⁾を除けて神ぞ入り来る

これは「花祭」で唱われる歌ぐらの一つである。祭の冒頭、神事の一部として舞われる撓、笛の舞といわれる楽の舞などに続くこの地固めの舞は歌詞からも判るように、ここに新しい大地を踏み固め、その新しい大地に神々を招請し、その神々の加護と予祝を願う世界の再生の物語を説く序といふことができよう。この物語は延々と翌日の夕刻近くまで続く祭の中で展開されてくるのである。地区によって異なるが「湯立て⁽²⁾」の後でこの舞が行なわれるのを見るとその象徴性が一層強く感じられる。このように新生、もしくは再生した大地と象徴される花祭の舞庭に招請される神々はどこから顕現^{みま}れしてくるのであるうか。

土公荒神はこのさんじん^参のうちの

戌亥のすみのにしきのまき柱に

しっか⁽³⁾とたちたまへ

わが庵は戌亥の隅に神ぞすむ

高天原と人はいふらん⁽⁴⁾

これら『大土公宝祭文』や歌ぐら、また中在家の『さんごばやし』⁽⁵⁾、小林の『しきさんぐう』⁽⁶⁾などからは「戌亥」という方位が神々と密接な関係にあることを理解することができる。他の諸々の祭文等にも方位は出現するが、それは東西南北中央の五方位として用いられており、この「戌亥」のように単独で用いられてはいない。

「戌亥」とは北西の方角を意味するのであるがこの「戌亥」隅に住む神には福德をさづける力があつたことは注意すべきであろう。三谷栄一はこの戌亥隅に降臨する神とその対称に位置する辰巳隅の神は同一概念から導き出された神と考えている。⁽⁷⁾このことは「辰巳」の家と称し、東南の方向から家に続く道を有する家屋を尊重する山内の場合にも該当するといえよう。これを花祭の場合に当てはめて検討してみると次のような考えが導き出される。つまり、辰巳隅の神と戌亥隅の神が三谷の理解するように同じ概念に基づいているとしてもこの二神の違いは、花祭でみると戌亥隅の神に定着神的性格が考えられるのに対し、辰巳の隅の神には来訪神的性格を見ることができるとは北設楽地方の家屋構造を合せて考えれば理解できる。山内に限らずこの地方の古い民家は外に連る道を辰巳の方向に求め、辰巳からの来訪者を迎えるという象徴的構造を示すと同時に、各戸の神棚・仏壇（神・仏の住み分けは行なわれていない）は戌亥の方に当る奥デエで祀られていることがコスモスとしての家に定着神としての機能を見ることができるところが、この来訪神は即福德神というわけではない。後述するようにこの辰巳隅から出現するのは神鬼であり、荒ぶる神として顕現れし、後に禰宜との問答に負け属従するのである。この神改めの問答の中には神鬼が地区の人々の生活を脅かさないことを誓うことばは存在しないが、神改めの問答は神鬼と禰宜に象徴される見えざる神との

主従関係の本縁を説くものとして理解できる。

これに対し戌亥隅におられるとされている神は「切目の王子」である。この神は他の神々とは別個に勧請されるといふ特異性から花祭で招請される他の神々とは異なっている。さらにこの神勧請が「四、五十年前までは最も嚴肅に行なわれていた様子で白木綿三反で神座の三方を幕を張った如く囲み、北、すなわち戌亥の方を開けて行なつた」といふことからこの「切目の王子」を戌亥隅の神として考えることができる。また先の歌ぐらや今述べたことを総合すると

戌亥神Ⅱ切目の王子Ⅱ土公神Ⅱ榊鬼

という式を導き出すことができる。この神々は花祭に関して言えば「荒ぶる神」としての一面が強調されているといえよう。殊に土公神の場合、舞がおわって後の儀式の内に「土公神やすめ」と称する儀式があり、その性格の特質をうかがうことができる。また榊鬼の場合には後にも述べるが禰宜との問答(10)の中に、その荒ぶる神が和御魂へ、もしくは禰宜に象徴される常世の神に屈従する過程を見ることができ(11)。この榊鬼の荒ぶる神からの変質は問答終了後、引き続き行なわれる「反閉(へんべい)」が新孤を敷いた上で踏まれる所に象徴されている。今、手持の資料からはこれらの神々の性格及び機能についてこれ以上論を進めることはできないが、これらの荒ぶる神々がたとえ大いなる神に屈従していくにしても、それが即村人に恩恵をもたらすことにはならない。その為には村人が土公神やすめのような特別な処遇をしなくてはならないと考えられる。

ところで先に述べた神々の内、花祭の次第の中で實際顕現れるものは榊鬼だけでしかない。他の「切目の王子」は神座にて特別に勧請され、また「土公神」も儀式の終了直前のしずめ祭のなかで個別に祀られているがどこにも顕現はしていない。

神鬼の「庭入り」は本来花祭の次第の中にはないものである。これは「へんべ」(反閉)を踏みに各家々を巡った神鬼が花宿に帰還したときのことをいい舞庭はこの神鬼の出現でそれまでとはうって変わった荒々し奮闘気を醸し出す。この神鬼の猛々しい姿に折口信夫の「：常世神と其に対抗する精霊(1)とに扮した神人：」という図式をうかがうことができる。つまり土地の精霊としての神鬼が對抗する魂として出現するのがこの庭入りの場面においてであると見ることがができる。この庭入りの際の激しい動きと、神検めの後のそれは対立から服従へという姿を象徴しているといえる。庭入りで神鬼の舞庭へ侵入する方角は神座を東として、西北、戌亥の隅より現われることになるが、後で触れるようにこの時の神は竈ではなく神座を重視した動きを示している。一通り舞ってから神鬼は神部屋に引きあげる。神鬼と禰宜の問答、もしくは神検めが行なわれるのは次に神鬼が出現した時である。この問答(12)を検討して見ると神鬼は荒霊(あらみまき)荒天狗であるとされている。また歳比べでも神鬼はこの地の氏神に負け、さらに神引きにも負けて、屈従することになるのが古戸の問答(13)からうかがうことができる。

古戸では花祭に先立って部落の北西に位置する白山に登り(14)そこで高嶺祭を祀ったというが、先の神鬼に与えられた褒美の山との関連から興味深いものがある。またこの白山が古戸の北西に位置するということは単なる偶然ではないといえよう。このように花祭には北、より厳密な表現をすれば北西の戌亥の方角に重要な意味が与えられていると考えられる。

花祭における正位としての東は、必ずしも実際の方位による東を意味するものではない。この方位は二通りに設定されてくる。一つは舞庭の竈を中心にして神座に面した側を正位とし、事実のいかんにかかわらずこれを東とする(15)。つまり神座の側を東と仮定し、これより五方位が導き出されるのであるが、これは舞庭全体としてのものといわれている。もう一つは舞及び行事によって竈の前を東とする場合である。つまり神座を基準とするか、または竈を基準と

中設楽（S家）の民家

図1-a

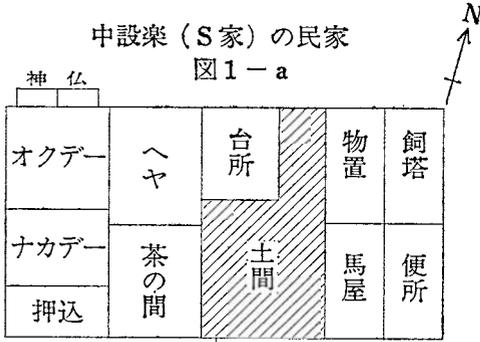
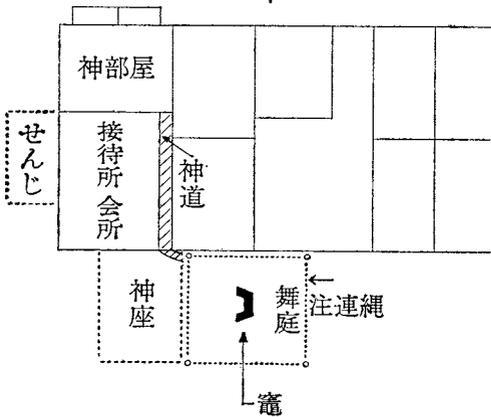


図1-b

花宿になると

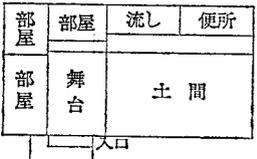


花宿について

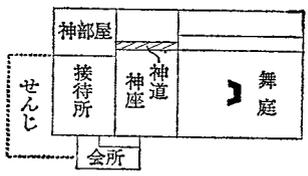
して方位を定めるかという問題がそこにあることになる。大入系では舞庭全体の方位を導くのに舞庭の四隅の柱の内、神座から見て右の柱を東とするとされているが必ずしもそうとは限らないようである。(16) また振草系でも実際の方位に四隅の柱をあてはめている場合も見受けられる。(17) 便宜上、これより神座を基準として設定されるものをA方位、そして竈を基準とするものをB方位と呼称することにした。

花祭には本来民家で行なわれていたものと、神社で行なわれていたものの二通の形式がある。(18) しかし民家の例は一九八一年一月三日、四日の下粟代を最後にもはや聞かれない。(19) かつて民家で行なわれていた所では花宿を地区の公民館や生活改善センターへ移して催している。これらの建物は民家に準じた建方もしくは構造を有していることが図1、2を比較してみ

中設楽(生活改善センター) 図2-a

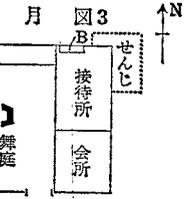


花宿になると 図2-b



れば明白となる。(20)

図に示した民家と並んでヒダリガマエ(左構?)の家と称される民家も存在するが、それは土間が図の家屋の左側に位置するものと考えていいであろう。この時オクデーの位置は通常家屋の北西にあるのに対し、北東もしくは南東に位置することになる。しかし花祭ではこのカマエの違いは何の支障にもならない。なぜなら五方位が神座、もしくは竈を基準に設定されるため舞庭から見ると神部屋、神座は常に一定した方位に位置するからである。



る。このような喰違変型という構造を有する建物は富山村の方に多く、東栄町を中心とする振草系地域には極く少い部類に属する。尚この地区の民家はほぼ図1の型式を有したものとえよう。(22)

と称する奥の間が神部屋となり、そこで仕度がなされるのである。月の公民館でこのような変った方式がとられるのはAの部屋が手狭なためにBのところへ便宜的に役鬼の仕度やしずめの儀式を行っていることであるが実質的にAの神部屋は形骸化してしまっている。ともあれ花祭の神部屋は民家のオクデーもしくはカミノマと称する部屋に設

置されるがこの部屋は神座を正位とするA方位でみれば辰巳に当り、また竈を正位とするB方位では戌亥となる。家のつくりによりこの方位が明白にならないときは神部屋より舞庭に至る神道を調べれば明確になる。

花宿の中心はこの最も神聖たるべき神部屋と勧請された神々の座としての神座、それにこの神座に接した舞庭とよばれる土間であるが、それらは先に述べた方位によって緊密に結ばれているのである。この舞庭のほぼ中央には竈が築かれ、そこに大きな釜がかけられて湯を沸かすようになっている。竈の形からも大入系、振草系の違い⁽²⁴⁾を見ることが出来るが別稿にゆずることにする。

花宿における方位の設定について

振草系の場合、神座と舞庭の竈の二つが方位設定の基準となることはすでに述べた。この二種類の設定された方位の存在理由が舞庭全体のものとか、竈の前の場合という理由からではどうも納得し難い。これを祭全体の流から考えてみるとこの二種類の方位の存在理由は神入れの前と後の違いに求めることができる。それは竈を正位とするB方位が実際には神入れが済まなくては用いられないのに対し、神座を正位とするA方位が、八百万の神々をその神部屋へ勧請し、神座に渡る神々の来るべき所として機能していることが理解できる。しかもこの神座は神上^{かみあがり}の諸々の祭文⁽²⁵⁾からも判るように神々が花祭の神座を原点としてそこに集約されていることになる。それは歌ぐらの

伊勢の国高天が原が此処なれば

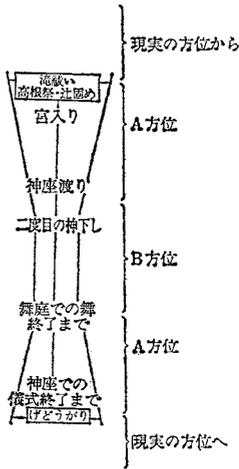
集り給へ四方の神々⁽²⁶⁾

と唱われていることに他ならない。またこのことは神座が高天原の象徴として機能していることを意味している。そ

してA方位で入り来るものはこのとき北西Ⅱ戌亥よりこの花宿に参集することになる。

「神入り」という言葉には地区によりいろいろな解釈が与えられているが⁽²⁷⁾ここでは神勧請に関わる一連の神事として理解しておくことにする。今ではこの宮入の儀式を神座ですませる所もあるが神々が降臨するのは本来は神座ではなく、神部屋であることは一連の神事の中に神部屋より神座へ移る「神座渡り」の式が存在することからうかがいうる。ともあれ神部屋もしくは神座に収斂される異次元の来訪者はこの神座渡りによって人間との接触が可能な世界を共有することになったといえる。換言すれば花祭の神事は村の一角に東で象徴される神界としてのあの世と、あの世から来るものを迎える此世との接点を築き——この接点が花宿の神部屋であり、それが拡大されて神座に渡り、舞庭に接することになる。それ故にこの舞庭全体は別の世界であることを象徴するために神座の神々を基準にA方位が適用されることになる。それは神座に神々を迎える村人にとって東Ⅱ西の軸を構成していることに他ならない。ところで吉野裕子は古代日本人の描く世界像⁽²⁸⁾で神界と人間界を東西の軸上に設定している。これは東方の海の彼方の常世国のあり方から帰結される思考として日本の古代信仰を解明する鍵だという。花祭の場合にもこの東西軸上の世界観を見ることができる。しかもそれは仮定されたもので、東西軸が入替るといふ可逆構造を有するという特徴をもち、後述する二段階の神界を想定することによって現実からの象徴的隔絶を示すものでもある。吉野はこの東西の中央に、東から西へ、西から東への神および人間の去来を中継させるものが擬似母胎、「穴」つまり祭場なのだという。それは花祭の中心が神部屋や神座ではなく、竈のある舞庭とされる理由にもなる。事実神事において神座には八百万の神々が勧請されているが舞はこの神座を中心として見てはいない。それは柔の舞およびその他の神部屋から神道を踏んで舞庭に下り立つ者達がまず竈に拝礼していることによる。つまり竈は吉野裕子のいうように神界を象徴する東と、人間界を表わす西との中央にある擬似母胎として機能することになり、村人は神々とともにここに顕現するより高次

これを実際の行事次第に対応させてみると別表のようになる。



(B方位) に対峙するのである。これらを図式化すると次のようになる。

有していなかった竈も、神座渡りの後は祭儀の中心となり、その前に神々も人もあの世から顕現するものを待って東

の神の来歴と威力を語る禰宜の前に屈従し摺伏することになるのである。

東としての神座、つまり神々の座として収斂されていたこの世界がさらに高次元の神の顕現を求めて拡大する様子は「神ひろい」に続く諸神諸仏を位づける「とのづけ」に見ることがができる。宮入りの段階では何の儀礼的な意味も

い。つまり

神下し―舞い―神下し―舞い―神上げ⁽²⁸⁾

という区分の中の二度目の神下しが村人が々神とともに顕現を心待ちにする対象ということになる。そして神鬼はこの神を象徴的に西で迎えるのである。このことは行事を通して花祭が次のような区分を有することと無関係ではな

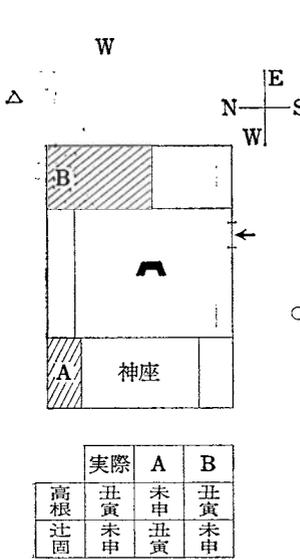
別表

月	方位・転換の指標	古戸	備考
① 滝祓い ② 高根祭り ③ 辻固め	神事 (A方位の設定)	① 滝祓い ② 辻固め ③ 高根祭	
④ 神入れ	宮入り	④ 天の祭	花宿の神部屋までの行事を考える。一度目の神下しでもある。
⑤ きりめのおうじ ⑥ ひいなおろし	神座渡り	⑤ 神よせ ⑥ 殿入り	
⑦ 湯立て ⑧ そうげいむかい ⑨ さるごばやし ⑩ とうごばやし ⑪ しきばやし ⑫ みかぐら ⑬ 桴の舞 ⑭ 一の舞	二度目の神下し (B方位の設定)	⑦ 切目の王子 ⑧ しめおろし ⑨ かま祓い ⑩ 楽の舞い さるごばやし 四季ばやし ⑪ 式さんば ⑫ 順の舞	神座渡りとは神部屋での行事を終了し神座での行事を了えるまでとする。
⑮ 地固めの舞 ⑯ 花の舞 ⑰ 山割鬼 ⑱ 三つ舞 ⑲ 榊 鬼 ⑳ おつるひやら ㉑ ひのねぎ ㉒ 四つ舞 ㉓ 翁 ㉔ 湯ばやし ㉕ もきち鬼 ㉖ 獅子 ㉗ ひいなおろし	B方位の設定解除	⑬ 地固め ⑭ 一の舞 ⑮ 三つ舞 ⑯ 山見鬼 ⑰ 花の舞 ⑱ 榊 鬼 ⑲ 火の祢宜 ⑳ 天の岩戸開き ㉑ 四つ舞 ㉒ 翁 ㉓ 朝 鬼 ㉔ 獅子 ㉕ しめおろし ㉖ 湯ばやし	二度目の神下しは神座での行事を終了し舞庭の竈の前での神事終了まで、つまり新菰上での舞等が続く間と考える。
㉘ 花そだて ㉙ 宮渡り ㉚ 五穀祭り ㉛ 竜王しずめの舞 ㉜ 荒神休め ㉝ げどうがり (神返し)		A方位に復帰	㉗ しずめ ㉘ 神返し ㉙ 探湯祭り ㉚ 荒神祭り ㉛ 宮渡り
	A方位の設定解除 現実の方位へ		神座での儀式に移るときから、 祭終了まで。 (この行事次第は北設郡史による。)尚地区により次第の順序に違いもあるが月と古戸で代表させる。

高嶺祭と辻固め

この高嶺祭(高根とも書く)と辻固めは宮入り、もしくは神入りの前に祭場を中心にして定められた地域内に区割を設ける「かどじめ」の行事の一部である。祭場はこの儀式によって象徴的にそれまでの土地ではなくなり、全く異質の神と人間の交流しうる世界の接点として存在することになるのである。

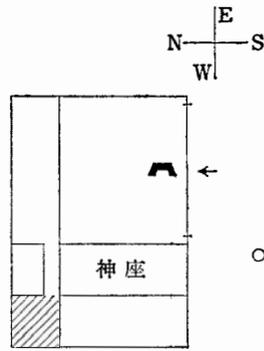
早川孝太郎はこれについて「高嶺祭りは祭場の戌亥に当ってなるべく小高い地点を選んで行なわれる。つじがためは高嶺祭と同時に行なわれるもので、この二者を合わせて『かどじめ』という。よって高嶺祭を戌亥の方角で行なえば、これは辰巳である。さらにこれは祭場の位置と状況によって逆に行なう場合もあり、位置は確定的なものではない。」と記している。(31) ここで問題となるのは「……位置が確定的なものではない。」という記述である。果して本当にそうなのか。そして仮定されたA・B二種類の方位とは無関係なのであろうかという疑問のもとに調べたのが次の図表である。その結果、高嶺祭と辻固めは戌亥、辰巳という方位とは全く関係がないことが明らかになる。しかも設定されたA・B両方位によって調べてみるとこれらは鬼門||裏鬼門といわれる丑寅||未申という軸上に存在していることが判明したのである。



図表は振草系各地の花宿と高嶺祭、辻固めの位置関係を示したものである。図において△は高根、○は辻固めを示す。方位は実際のものを示す。尚距離は関係がないと考え省略。A方位は神座を東とみるもの、B方位は竈を東とみるもの。斜線部は神部屋である。▲は開いている側および所。

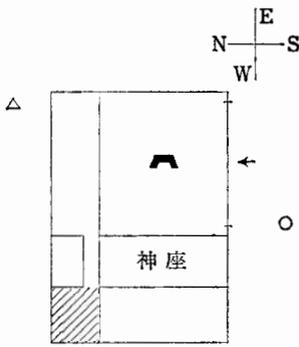
II 中設案

(a) 現在



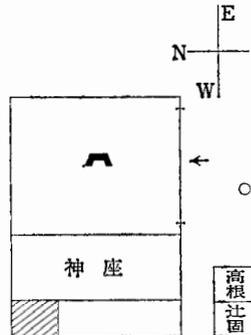
	實際	A	B
高根	辰巳	戌亥	辰巳
辻園	未申	未申	未申

(b) 過去



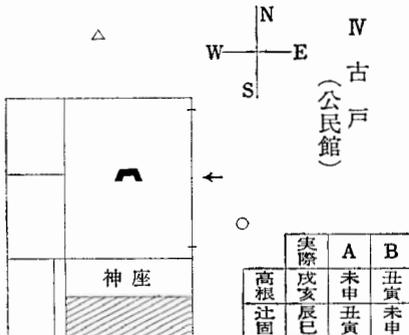
	實際	A	B
高根	丑寅	未申	丑寅
辻園	未申	未申	未申

III 中在家 (公民館)



	實際	A	B
高根	丑寅	未申	丑寅
辻園	未申	未申	未申

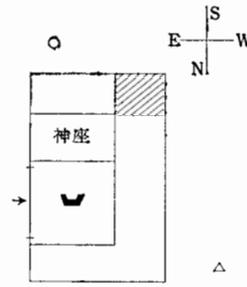
IV 古戸 (公民館)



	實際	A	B
高根	戌亥	未申	丑寅
辻園	辰巳	未申	未申

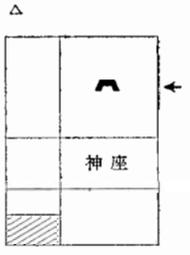
北設案の花祭

V 下粟代
 (a) 一九八〇年(民家)



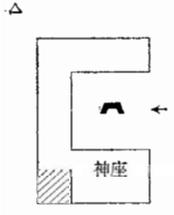
實際	A	B
辰巳戌亥	未申丑寅	丑寅未申
高根辻園	未申丑寅	未申未申

(b) 一九八二年(民家)



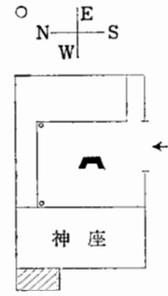
實際	A	B
辰巳戌亥	未申丑寅	丑寅未申
高根辻園	未申丑寅	未申未申

(c) 一九八二、八三、(公民館)



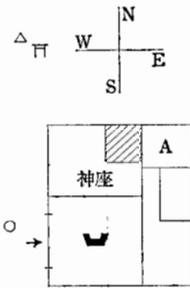
實際	A	B
辰巳戌亥	未申丑寅	丑寅未申
高根辻園	未申丑寅	未申未申

VI 足込(公民館)



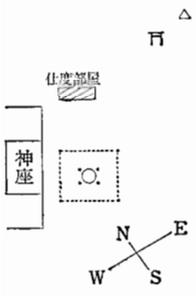
實際	A	B
丑寅未申	未申未申	丑寅丑寅
高根辻園	丑寅丑寅	丑寅丑寅

VII 布川(公民館)



實際	A	B
辰巳戌亥	丑寅丑寅	未申未申
高根辻園	丑寅丑寅	未申未申

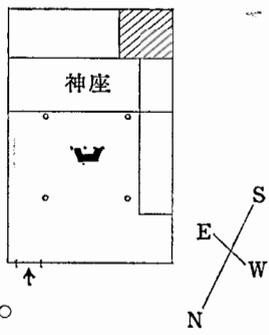
VIII 河内(長峰神社境内)



實際	A	B
丑寅	未申	丑寅
高根辻園	○	○

高嶺祭・辻固め方位一覧

足	c		b		下粟代 a		古戸		中在家		中設楽 b		中設楽 a		月		地名/方位		
丑寅	丑寅	辰巳	辰巳	戌亥	戌亥	辰巳	辰巳	丑寅	丑寅	丑寅	丑寅	辰巳	辰巳	未申	未申	未申	未申	未申	實際
未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	A
丑寅	丑寅	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	未申	B



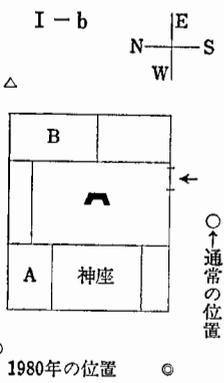
IX 小林 (諏訪神社境内)

小	河	布
林	内	川
戌亥	丑寅	戌亥
未申	未申	未申
未申	未申	未申
丑寅	丑寅	未申

	實際	A	B
高根	/	/	/
辻固	丑寅	戌亥	辰巳

「当日は雨が降っていていつもの所はぬかるんで入れなかった。そのため急拠場所を替えた。」という返事をいただいた。

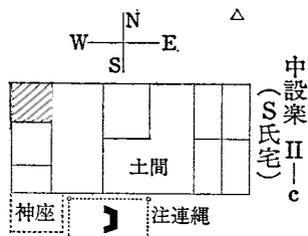
しかも図を示して話をうかがううちに「適当な地点」を求めている間にそこへ到達したが、花太夫氏の意識の内では◎の所の「つもりであった」そうである。仮りに◎点であっても辻固めの位置はA方位で丑寅に、B方位では未申になる。



場所の移動について花太夫の森下健之氏に直接尋ねてみたところ、

月では花宿が公民館で一定であるにもかかわらず一八〇年の辻固めは戌亥の方向で催された。高嶺の位置も従来通りであり変動はなかった。(次図I-b参照) この

北設案の花祭



	实际	A	B
高根辻固	丑寅未申	未申丑寅	丑寅未申



	实际	A	B
高根辻固	丑寅未申	未申丑寅	丑寅未申

点線は仮設部分

次のI—C図は月の民家での場合である。この家が花宿になったのは戦後のことであるが、当家の老主人がまだ健在であったため聴取することが可能となった。民家での例を求めて尋ねてみると代替りのため当時の記憶がないという場合もあった。また花祭に直接携わる人の場合でも、「昔からこのようにやって来ている」のでという返事しか得られない場合も多かった。なお『月の花祭』には高嶺は宿の戌亥で、そして辻固めは辰巳でまつられる、と記されているが実地に調らべてみる必要がある。

中設案

現在この地区の花祭の高嶺は宿の南東辰巳で行なわれている。そこは滝破いを行う棚沢を少し登った山の中腹で、中設案を一望できる所である。そして辻固めは花宿の生活改善センターの南西未申でまつられている。しかし佐々木亀鶴氏の話によると昭和二十二、三年ごろまでは諏訪南宮社の近くの沢で滝破いが行なわれ、またその近くの豊座と呼ばれる所で高嶺祭が催されていたとのことである。II—bはその話に基づいたものである。この豊座は中設案のほぼ北東丑寅にあたり、現在の花宿である生活改善センターからみても北東にあたっている。次のII—c図は中設案のS氏宅が花宿になった時の略図である。この略図にみる高嶺と辻固めの位置関係はII—bのそれと全く同じである。

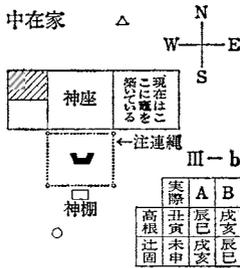
高嶺祭が昔の豊座から現在の棚沢近くへ移された理由は付近に民家が建てられその生活排水などで汚染されてしまったからというものであった。またこの

二つの場所について以前から「花宿のどちらか近い方で神事を行った⁽³³⁾」と伝えられている。いままでの所、民家の場合この棚沢で高嶺を祀った例を聞かないが、これは地形の関係などから土間が北側に開いている家の場合であったのかも知れない。

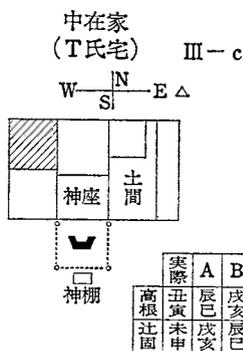
一般的に高嶺祭と辻固めは花宿の近くにその場所を定めるのであるが、中設楽の高嶺は花宿よりかなり離れていることは注目すべきかも知れない。更に昔の場合は諏訪南宮社の近くで行なわれていたことは興味がある。これによく似ているのが河内と布川であるが、民家の例を調べると布川は除くべきであろう。

中在家

現在はかなり寂れてしまっている。かつてこの地の花が東京の渋沢敬三宅で奥三河の伝統を初めて披露したとは信じ難い状況である。しかも当地区には花祭の統轄責任者ともいべき花太夫がいなかったため神事及び諸々の儀礼が変質しつつある。



当地区の宿の配置は図Ⅲのようなのであるが、以前は同じ公民館をⅢ—b図のように用いていた⁽³⁴⁾という。これがいつのことかははっきりしないが、終戦のころと思われる、交通に支障をきたすという警察の指示で現在の形、Ⅲ図のようになったという。この時の高嶺、辻固めの位置を識る人はもはや存在していないが、現在の場合と同じであるとして考えてみた。当初このような配置が単に例外的なものであろうと理解していたが民家での例を調べてみると、⁽³⁵⁾現在のⅢの配置が当所にふさわしくないことになった。この家での辻固めの位置が図の○点におかれているのは清浄な地を求めた結果そ



辻固めの位置が A・B 方位では辰巳 || 戌亥という方位軸上にあることである。しかもこれらは実際の方位上、丑寅 || 未申の軸にある。これは古戸、下粟代の場合と全く逆の関係である。また注意してみると、Ⅲの b、c は実方位において高嶺―辻固めで丑寅―未申という軸と、舞庭―神部屋で辰巳―戌亥という軸を構成しているが単なる偶然ではないであろう。ところで昔の祭場の構成という点に注目するとここは振草系では全く異質であることに気づかされる。

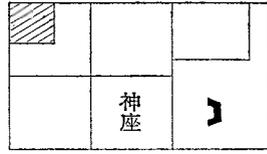
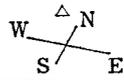
古戸、下粟代

古戸は振草系花祭の中心であったと考えられている。花祭がこの古戸より中設案、足込、月、布川へ。そして足込から中在家へ、布川から下粟代へ伝播したと伝えられている。表を検討してみると

「高嶺祭りを戌亥の方角で行なえば、これは辰巳である。しかしこれは祭場の位置と状況によって逆に行なう場合もあり、位置は確定的のものではない。」⁽³⁷⁾

うなったという。つまり神棚の下あたりは畑であり肥料がまかれていたために建物の西側へ来たのである。さらに注目すべきは竈の位置である。花太夫を勤めた先代の指示にしたがったというこの配置は、まづりはホンダテ（本建？）で行うものであってカマヤ（釜屋？）であるものではないという教えを順守している。なぜカマヤ、土間の方でしないのかという問いに対し、「神さまの位が下る」からという答であった。昔の中在家のようにホンダテとカマヤをわけるといふ考えは、月の民家―b、中設案の民家Ⅱ―c 図にも見ることはできる。しかしそこでは中在家のような発言は聞かれなかった。Ⅲ―b、c 図で興味深いことは高嶺と

IV—b 古戸(I氏宅)



	實際	A	B
高嶺	戌亥辰巳	未申	丑寅未申
辻園		丑寅	未申

という早川の記述を裏づけているのは古戸と下粟代の場合である。殊に下粟代の民家の二例は記述通である。IV—b図は古戸の民家の例である。ここでも実際の方位の戌亥と辰巳にこの二つが来ることが判る。しかしA・B両方位にやってみてもこれらは他の場合と同じ丑寅、未申の軸上にあることも確認されよう。

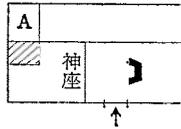
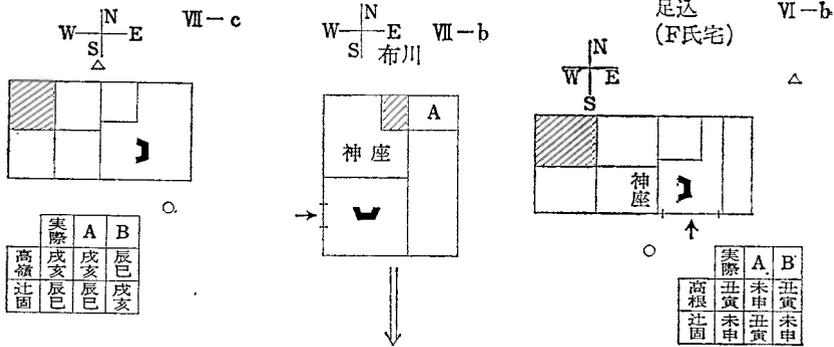
足込あしごめ 布川ふがわ

この両地区の高嶺祭と辻園めは丑寅||未申の軸上にあるが、この二つはほぼ同じ方で祀られている。しかもこれらは数年来同じ位置で祀られていたこと

が旧い御幣の跡からうかがえた。足込の花太夫によると「高嶺まつりは本来七つの峰をまわってまつるものだ」という。この言葉は大変興味深いものがある。つまり翁の問答(39)にもある「三十三尋の峰七つ」も同じであるが、ここに「九山八海」を説く仏教宇宙論の須弥山説との関係をうかがうことができるのである。つまり花太夫のいう「七つの峰めぐり」とはこの世界の中心の山を取り囲む七つの山を登り来ることを意味し、それを行った後のこの花宿はまさに世界の中心として象徴されることになる。(40)この翁の問題は花祭が単に一地方の祭ではなく、その背景には広い思想的地平が拡がっていることをうかがわせてくれる。

このように七峰をめぐることは時間と手間がかかるため明治二、三年にはもはや行なわれなくなったという。そして現在のように宿の近くの小高い所をえらんで祀られる。次のVI—b図は足込の民家での例である。ここでは辻園めは未申にあり、現在のような位置に来てはいない。この疑問に対し花太夫は「今の所では民家のようなところで(地

北設楽の花祭



形上) できないから」といわれた。事実、公民館の南側には川が流れ、こちらでその祀りをするのが難しいのであろう。この方位を延長して得られたのが現在の公民館での辻固めの位置と考えられる。川沿いに公民館の神座の裏の方に来ないのは、隣家に入ってしまうことと、月のI—bのような事態を考えためでもあろう。つまり、足込の辻固めは本来は丑寅 || 未申で祀られていたと考えられる。

布川も足込の場合と良く似た状況にある。問題になるのは一つに公民館の構造そのものである。民家に準じて建てられてはいるが方位上約九〇度一般の家とずれていることが他の建物との比較から指摘しうる(図VII—b参照)。さらに花太夫から得た民家での例、VII—cでは民家の北で高嶺をまつり、その前の畑(南)で辻固めをしたのとこのとである。この場合、高嶺は辻固めよりも川の上流で行なわれなく⁽⁴⁾てはならないとのことである。この地区の川は西から東に向かって流れており、また公民館での辻固めの祀り方及び先の花太夫氏の話を加味して考えるとVII—cでの高嶺、辻固めの配置は図のようになると思われる。殊に辻固めは、現在の場所では足込と同じように不適当と判断されうる要素もあるため、延長線上のふさわしい地点として選択したと考えられる。またこの場合、布川は他の地区とは全く異なった配置構造を示していることがわかる。ところが対岸に花宿が移館での場

った場合この配置構造は全く通用しなくなってしまう問題が生じる。しかし公民合、高嶺と辻固めの位置に注意してみると必ずしも高嶺の方が川上であるとはいえないのである。しかも話をうかがっている時の図では実際の方位の丑寅（高嶺）、未申（辻固め）に位置しており今後の課題となる。尚、現在公民館の神部屋はⅦ図の斜線部であるが、一九八二年まではAが神部屋として用いられていたとのことである。

小林 河内^{こうち}

小林では高嶺祭は四年に一度、閏年に行なわれることから閏祭と称されている。これは諏訪神社の脇の峰で行なわれるが、その位置は今の花宿のほぼ戌亥になり、A及びB方位では未申、丑寅に該当する。またこの小林の辻固めに用いられる幣は他の地区の五色幣とは異なる切目見目の王子幣であり同一に論じることが考えらるべきであろう。この他竈の構造なども含め小林を振草系に算入することは問題であると考ええる。

河内では花宿は単に舞の仕度をする場所にすぎない。宮人や舞手はその家で仕度をして地区の東北にある長峰神社へおもむいたという。辻固めはその民家のカド（門^{かど}？）で行なわれた。そして神社境内で花が舞われる故にそこには神部屋は存在しないと説明された。Ⅷの仕部屋という名称を用いた理由がそれである。この地では高嶺祭は長峰神社の裏、つまり北東で天狗祭として行われている。現在花宿はもう存在しないが、神社が地区の北東に当ることから試みに強いて方位を導き出してみるとそれは実際の方位の未申、A・B方位の丑寅、未申ということになる。ところがここも小林同様に竈の種類が異なっている。河内の竈は一般的にいわれる大入系のそれであり、舞いも完全に他の地区とは一線を画していることが判明するのである。

小林、河内の他に可能性として中在家も振草系の枠外に置くべきかも知れない。一つにはその竈が大入系と同一

であつた⁽⁴³⁾こともあるが、民家での竈の配置が振草系にその似た所を知らないからである。しかし中在家は足込の花が伝えられたといわれていることもあり今後の課題としたい。

ところで高嶺祭と辻固めの方位であるが、これらの内で早川の記述に添った方位を示しているのは古戸、下粟代、(布川)である。しかしこれらのすべてがA・B方位では丑寅⇨未申で固定していることは注目すべきことである。また実際の方位では丑寅⇨未申にある中在家の民家及び昔の例はA、B方位では辰巳⇨戌亥に来るがこれは先の例の完全に逆を示している。つまり竈の位置を九〇度回転させれば(現在の公民館のように配置すれば)すべてが丑寅⇨未申の軸上に来るが、ここに辰巳⇨戌亥を求める恣意的な操作がなかったであろうか。

辻固めはその名称の「辻」にポイントをおいて「そこ(花宿)へ至るに最も都合の良い道の所で祭るもの」(布川)ともいわれている。この考えは小林、大入系の三沢にも見ることが出来る。しかし、月、下粟代、古戸等では辻固めは道から離れた田畑の中に設けられており、それが直接道に係わるものではないことを暗示している。このことは下粟代の花太夫の「この家の場合、高嶺祭と辻固めはあの場所しかない」という言葉からある特定の方位に基づいてこれらが導出されたことを意味しよう。しかもこれらが早川の記述にあるように方位が一定しないとするならば、果して神事として意味を有するであろうか。

神部屋・神道

これまで花宿の外の神事の方位について論じて来たが、この方位と密接な関係にあるものが他に二つある。それは神部屋と神部屋より舞庭に続く神道⁽⁴⁴⁾である。すでに指摘したように神部屋はその家のオクデイに設けられるがそれは一般的に戌亥に位置することになる。また神座渡りの前に導き入れられる神々は舞庭を経て神部屋へ進む方位は戌亥

から辰巳に向っているのである。さらにこの神部屋はB方位によってみると戌亥隅に位置することとなっている。中在家の民家のように神部屋はB方位の未申になってしまっているが、舞庭に下り立つ位置は間違いなく戌亥隅となり、配置上の歪みを補正している。このように神部屋の位置が厳密に戌亥に存在しない場合であっても舞庭とそれを結ぶ神道がその本来の方位を人々に示している。戌亥から辰巳にむかい、その辰巳隅が神座渡りによって戌亥に逆転するという非論理的な飛躍の内に花祭の世界の秘密の一つが隠されていると考える。

結 論

以上述べたように花祭の花宿には高嶺祭、辻固めの丑寅⇨未申という方位軸の他に、顕現した神、もしくは高位な神に属従した神の顕現し、退出する方位として辰巳⇨戌亥の方位軸が存在することを論じた。この二つが実際の方位によるものではなく、仮設された方位に基づくのは花宿が神の世界との接点に位置するからである。しかも中有、地上の仇なす諸霊、悪魔、天狗等を防ぎ祀るという高嶺祭と辻固めがA・B両方位において丑寅⇨未申の方位上にあることは陰陽五行説でみると合理的と考えられる。

ここに述べて来たものは振草系の花祭の場合である。資料的に充分検討できていない面もあるが、それを含めて別稿で大入系との比較をしていくつもりである。

註

- (1) 歌詞12、『早川孝太郎全集1』未来社、一九七一年。三三三頁(以下早川1と記す)。
- (2) これは地区によって行なわれる順序が異なっている。小林のように舞開始前と舞の終了後の二回行うところもある。

- (3) 早川一、四四四頁。
- (4) 前掲書、三一七頁。
- (5) 前掲書、四四八頁。
- (6) 片桐美治『奥三河 小林の花祭』親和プリント株式会社、昭和五七年、九一頁。
- (7) 三谷栄一『日本文学における戌亥の神の信仰』『実践女子大学紀要』第四集、昭和三二年、一八頁。
- (8) 北設楽郡豊根村。
- (9) 早川一、一〇九頁。
- (10) 註の3、4、5及び「神とはいかなる神と問ふならば土公神と答えきかせよ」早川一、二二六頁。
- (11) 折口信夫『国文学の発生(第四稿)』『折口信夫全集』中央公論社、昭和五七年、一三三頁。
- (12) 早川一、二一五〜二一七頁。
- (13) 前掲書、二一八〜二一九頁。
- (14) 前掲書、九五頁。
- (15) 前掲書、六八、一五八頁。
- (16) これらの例として山内(三沢)、下黒川、東園目がある。小林は神座からみた舞庭の右の柱を東としている。
- (17) 湯ぶたに連る神道、百網の色からみてそう判断する。月、中在家。
- (18) 早川一、五一頁。
- (19) 一九八二年に月地区は宿花を引受けてもいいという家があったが、負担が問題だとする隣組の反対により立消えとなった。現在では宿花の希望者があっても実際に民家で行うには難しい状況になっているといえる。
- (20) 民間の間取りについては、(a)『北設楽郡史』「民俗資料編」昭和四二年、八〇〜八三頁。(b)城戸久、鈴木ツトム「愛知県北設楽郡に於ける農村建築」『名古屋工業大学報50周年記念号』昭和三〇年に詳しい。
- (21) 前掲書(b)五三頁五図、五五頁一三図、一四図、早川一、六四頁図二がそれに当る。
- (22) 城戸久、鈴木ツトム「愛知県北設楽郡に於ける農村建築」五一頁。
- (23) 東園目では「カミノマ」と称し「上の間」という字をあてている。
- (24) 早川一、六七〜八頁。大入系と同じ様式を有しているのは振草系では河内内である。中在家は一九八〇年の時には五徳

式で大入系に近かったがその後は籠の三方を土で固めた振草系一般に見られる形式になっている。また小林の場合は大入とも振草ともつかない違った様式である。

- (25) 片桐美治『奥三河小林の花祭』四九〜六五頁。
- (26) 早川一、二九〇頁。
- (27) 前掲書、一〇三〜五頁。
- (28) 吉野裕子『陰陽五行思想からみた日本の祭』弘文堂、昭和五三年初版、昭和五四年初版二刷。二〇〜四頁。
- (29) 早川一、四四頁。行事次第は四一〜二頁の月を見よ。
- (30) 高根、高子とも書く。別名天狗祭または荒神祭。早川一、一〇一頁。
- (31) 早川一、一〇一〜二頁。
- (32) 芳賀日出男「月の花祭」『芸能』13—2、一九七一年。
- (33) 中設楽、佐々木亀鶴氏談。
- (34) 本郷、伊藤惠基氏談。
- (35) 中在家、竹内家。
- (36) 佐々木亀鶴氏談。
- (37) 早川一、一〇二頁。
- (38) 足込、藤谷源太郎氏談。
- (39) 早川一、三九五〜四二四頁。片桐美治『奥三河小林の花祭』一四〇頁。
- (40) 仏教宇宙論では、世界は最外側の第九と第八の山の間の海上に存在していることになるので最外側の山は教えられなくてもおかしくはない。
- (41) 布川、尾林朝夫氏談。
- (42) 河内、鈴木久二氏談。
- (43) 早川一、六八頁。
- (44) 神道は本来「びやっけ」のくもかりより舞庭の四隅の柱に引渡される縄状の切紙であるが、ここでは神部屋より舞庭へ舞子達が下りる道筋のことをいう。

浄土教における悪の問題

一 阿闍世の悪と道徳

氣 多 雅 子

阿闍世王、頻婆娑羅王、韋提希后、提婆達多らの織りなす王舎城の物語は、『観無量寿経』や『無量清浄平等覚経』(『大無量寿経』の異訳)や『涅槃経』に説かれ、それが親鸞の『教行信証』『浄土文類聚鈔』『浄土和讃』において引用または言及されている。『教行信証』信巻で、それまで救われようがないとされてきた極悪人の救済が問題となる箇所において、『涅槃経』の阿闍世を中心とした物語が長くにわたって引用されていることから、親鸞における悪の自覚の問題は阿闍世王の物語を通して表現されていると考えることができる。この長い引用の後の私釈は素気ないままで簡潔であることによっても、極悪人の救済という難問の解決をこの物語そのものによって語ろうとした親鸞の意図が窺われる。阿闍世はここで悪人の典型であり、その父親殺しは罪の典型である。そして、親鸞のこの悪の考察は、凡夫の宗教としての浄土教の悪人救済のひとつの到達点を示している。

阿闍世王はその誕生以前にすべての相師(占師)からこの子は父親を殺すであろうと予言され、その為に、生れおちると母によって高樓の上から捨てられたという出生の謂をもつ。それを彼は提婆達多から聞き、その教唆に従って父を死に至らしめる。その後、後悔を生じ、深く煩悶するのであるが、最終的には釈尊のもとへ行き、救われるに至

るのである。

この物語の中で悪はつねに因果応報の思想と結びついて問題とされる。(仏教において因果という概念は普遍的な意味をもっており、自然現象に関しても、人間の行為に関しても、また行と菩提との関係についても用いられるわけであるが、本論では人間の道徳的行為についての因果応報の関係を問題とし、仏教のこの意味でのみ因果の語を用いることとする。)但し、因果の思想は阿闍世が父王頻婆娑羅を殺害するその行為の場では問題とされない。この思想は、彼が実行に及んだ後、自らの行為の意味を問い返す場面で問題となってくる。それは因果の思想のあるべき位置を示しているように思われる。従って、父を殺したというその行為の場面においては、その行為について道徳的価値が問われるべきものと見做さなければならぬ。その行為は彼が自らの意志で選びとったものであり、その責任は専ら彼自身に帰せられねばならない。だが、この物語はその構成から言って明らかに道徳的自己実現を主題とするものではなく、宗教的救済を主題とするものである。そしてそれは、道徳的悪の問題を仏教の中で考える材料としてこの物語が不適当であると言うよりも、仏教における道徳の本質的な地位を暗示しているように思われる。この物語の具体的考察に先立ち、仏教道徳の性格を概観しておかねばならない。

例えば道徳的態度の範型のひとつをカントの道徳論に求めるならば、仏教道徳との違いは明らかになる。カントの道徳思想を最も特徴づけるものは、道徳的法則における経験的要素の徹底的な排除である。この経験的要素の排除は、具体的には特に道徳法則における幸福原理の排除として問題になる。「純粹実践理性の分析論」において、経験的意識に関わる幸福の原理と純粹意識に関わる道徳の原理とは厳しく区別され、義務が問題になる時には幸福を全く考慮に入れてはならないとされる。幸福を求めてなされる善は「端的に善ではなく、我々の感性、ことに快・不快の感情に關してのみ」善である⁽¹⁾。ここでは幸福を求めてそれを動機として善き行為をなすということの非道徳性が鋭く

衝かれている。それを通して道徳性はその純粋な理念的相において明らかにされる。純粹実践理性の規則からの經驗的要素の排除がもし彼の批判哲学の方法論的必要性に支配されて導き出されたとしても、それは道徳を最も純粹な仕方方で取り出すという帰結をもたらしたことに変りはない。ここでは道徳は感性的自己の存在を克服する上昇的契機となるのであって、道徳のうちに、有限的存在者がその原型 (Urbild) に向う無限の接近が可能的に観取されている。道徳法則が何ら經驗的規定根拠を含まないで、それ自身で実践的であるところの純粹理性に根拠をもつと見做すことは、道徳を永遠なるものに根拠づけることである。道徳法則はそれ自体神命的命令として、有限な理性的存在者の内において真に「聖なる (heilig)」ものと呼ばれることになる。カントは道徳の名のもとで聖なるものを追究していると言つてよいであろう。⁽²⁾

他方、仏教においては麁惡修善が一般に幸福追求を根拠にして成り立つということに対し、厳しい倫理的反省は見出されない。それは、第一に仏教道徳は因果応報の思想と本質的に結びついているということ、第二にその善・悪と結びついた楽・苦の概念は、カント的な思索の場における幸・不幸の概念とは異なる意味をもつことと関係する。カントによれば、幸福とは「我々の一切の傾向を満足させること」であり、「理性的存在者の存在全体に不断に随伴する生の快適さの意識」の名称である。しかし仏教では一般に苦樂は善惡よりも根源的な意味をもつ形而上学的概念である。それは善惡ということ苦樂という存在理解の方から眺めることを自然なものとするであろう。⁽³⁾

カントにおいて幸福は Würdigkeit という仕方善に総合的に結びつけられる (それによって彼の幸福の概念は新しい展開を示す) にしても、善の概念のうちに分析的に含まれているとは見られない。しかし仏教道徳の場合、むしろ善惡の概念がそれ自体のうちに苦樂との關係を含んでいると言えよう。つまり「善」は「幸福 (樂)」を招致する働きをもった性質⁴⁾、「惡」は「不幸 (苦)」を招致する働きをもった性質⁵⁾であると云える。「善因果果・惡因果果」と

という言葉が示すように、因と果がその相関性から離れて成り立ち得ないということが、そのまま善と楽、悪と苦の關係についても妥当する。このことは決して行為の結果によってその行為の道德的価値が決定されるということではない。そうではなく、行為をつねにその結果との關係のもとに見るということ、行為をその将来的展開の中で見るということである。

ところでここで注意すべきことは、善悪の概念と因果応報思想との結びつきは古代インドにおいて一般的に定着していたものであって、仏教のみに見出されるのではないということである。それが真に仏教的な性格をもつのは、善悪が結果との相関性においてみられるというあり方が、仏教の究極的結果との相関性にまで徹底されるときである。つまり、善悪は仏教的な意味での解脱と關係する。善とは「往生・成仏に關して促進的に働く性質」、悪とは「往生・成仏に關して妨害的に働く性質」という意味を含むことになる。但し往生・成仏との本來的な關係は苦樂との關係の延長線上には成立しない。往生・成仏は苦樂という生死の世界を超えることであるように、往生・成仏に促進的乃至妨害的に働く性質としての善悪は、苦樂をもたらす性質としての善悪を質的に轉換することによって初めて成立する。この轉換において善悪は明確に解脱という宗教的事象に唯一的に關わる事柄となり、それによって新たな次元をもつことになる。親鸞の用いる善悪の概念もこの展望のもとで理解する必要がある。

それに対して、カント道德はそれ自身のうちにいわば宗教的な高みをもっているが故に、善悪の概念にそのような質的變様を許さない。カントから言えば、仏教的な道德理解は道德的意志を経験的領域においていることになる。善悪の概念の質的變様はそれに基づく。カント道德に純粹な道德性の範型を認めるならば、仏教道德は道德的に不純な要素を含み、本質的に限界をもつものと言えよう。浄土教は諸仏教の中でもこの限界を特に強く意識するものである。

二 悔 恨

さて阿闍世の物語で最も強い印象を与えるのは彼の後悔の深さである。「父を害するに因りて、おのれが心に悔熱を生ず。心悔熱するが故に、遍体に瘡を生ず。その瘡臭穢にして附近すべからず、すなわち自ら念言すらく、われ今この身にすでに華報を受けたり、地獄の果報、まさに近づきて遠からずとす」⁽⁴⁾。煩悶する阿闍世に対して六人の大臣が次々と、当時の著名な精神的指導者の教えを述べて慰めようとする。所謂六師外道の説が列挙されるわけであるが、それらは王の心を動かすことはできない。最後に耆婆から悉達多のもとに行くように勧められる。そのとき空中に父王頻婆娑羅の声があつて耆婆の勧めに従うようにと語る。それで漸く阿闍世は積尊のもとを訪れるのである。

六師の説は何らかの仕方では何らかの程度因果の問題を語っているが、阿闍世の後悔を単なる心情の自己耽溺と見做す点で共通している。後悔は無意味な苦悩と評価され、因果の思想は、否定されるにしても決定論を帰結するにしても、それぞれの仕方でもその無意味性の論拠となっている。それに対して耆婆は阿闍世の悔恨と慚愧の心を賞讃し、慚愧は人間の本質的な心のあり方だと評価する。阿闍世に対する積尊の説法はその内容だけを取り出してみれば、多くの部分は詭弁だとすら言つてよいであろう。積尊の教えと六師の説を決定的に隔てているのは後悔慚愧の評価である。阿闍世が徹底的な悔恨を経て、絶望ゆえのためらいを一步／＼克服して積尊のもとに到り着くとき、実は既に積尊の教えは大部分語られていたと考えることができる。

阿闍世を襲う悔熱、身心の痛み、愁苦、慚愧等は、自らがなした行為を省みて悪と判断し、それを自他に対して恥じ、苦悩する心の働きとして、一言で悔恨 (Reue) と捉えることができる。悔恨をどのように考えるかということ

は、道徳をどのようなものとして考えるかということと深く結びついている。悔恨の本質については多くの哲学者や神学者によってさまざまな説明がなされているが、行為がなされてしまった後にその行為はなされるべきではなかったと感ずるという時間的關係が悔恨の大きな特質である。

しかしカントはこの時間的關係に重要な意味を見出さない。他の諸感情と同様、悔恨にも道徳的意味を探究するカントにおいては、悔恨は「道徳的心術によって惹き起された苦痛の感情」と規定される。道徳法則は叡智的存在の法則であるから時間を超えたものであり、従って行為として私に属する出来事と苦痛の感情との道徳的な結びつきは無時間的であるとされるからである。悔恨の時間的側面は道徳的実践的にはマイナスの働きしかもたない。悔恨は既に起ったことを起らないようにするのに何の役にも立たないのであるから、実践的に空虚であり、また不合理である。それはせいぜい将来悪しき行為を繰り返さないようにするという改良効果において役立つにすぎないであろう。彼は『宗教論』の中で、「人間がなした行為を法的に（神的審判者の前で）なされなかったとすること」と「人間が自らの義務に適った新しい生に転ずること」との關係を、身代りの贖罪の信仰としての歴史的信仰と道徳的信仰としての理性信仰との關係を明らかにするという仕方(6)で論じているが、なしたことをなされなかったとすることは救済の理論的概念の為に必要とされるにすぎず、救済を実践的に成り立たせるのは義務遵守の生活を行うことである故に、前者は後者を強化し完成させるものであるべきだとされる。この議論には、不合理で、実践的にも空虚な悔恨という心的作用の立ち入る余地はない。

それに対して、なした行為をなされなかったこととし、改善された行状へ向かうということの全体を、悔恨の作用そのものとして見出すのは、マックス・シェーラーである。それは同時に悔恨の時間的性格にこそその本質があり、過去に向かうものであるからこそ悔恨は人間にとって根本的な意味をもつ作用であると主張することでもある。彼は

「我々の精神的生命の内的構造連関」から悔恨を説明しようとする。⁽⁷⁾ 即ち現在・過去・未来の区分をもたない単調な連続としての自然の客観的時間とは違って、我々の時間的生命契機である各々の体験はそれ自身の中に体験された現在、体験された過去と未来という三つの広がりをもっている。そしてそれらの所与はそれぞれ知覚・直接記憶・直接期待において成立する。我々の生命の各時点に我々の生命の全体の意味と価値が現在し、従ってそれを我々は自由に解ることがができる。このような我々の経過する生命の全部分の意味内容と価値内容を把握し得るところのものが人格性という概念であり、それはこの時間的経過の中に深く広がる我々の精神的作用の具体的中心である。そして我々の生のうちにあるすべてのものは意味統一・価値統一・作用統一として捉えられ、それは生の終りにおいて初めて完成するものであって、その途中ではつねに未完成である。従って我々の過去の体験は我々の生の一部であるから、その自然現実の諸成分は変更不可能であるとしても、その意味内容と価値内容は変更可能なのである。そして、我々が生命の流れに任せて進んでゆくだけならば過去が生命の未来を暗黒の力によって支配する重圧は大きくなってゆけばかりであるが、我々の精神には過去の体験系列の部分を我々の生活に作用させなくする能力が含まれており、想起はその一つである。シェーラーは以上のような思想のうちに組み入れて、悔恨という、想起を内包する現象を理解する。悔恨は過去の領域に侵入してそれを手術する作用であるとされる。「悔恨は、当面の行為の道徳的無価値、即ち『悪』という価値性格を真にぬぐい去り、この悪からあらゆる方向に広がってゆく罪責の重圧を真に止揚し、それと共に悪がつねに新しい悪を生み出さざるを得ないというような繁殖力を罪の重圧から奪うのである」。⁽⁸⁾

更にシェーラーは悔恨をそれが内包する想起のタイプによって二つの種類に区別する。現象的想起にもとづく悔恨は過去の孤立した内容・事件を再現し否認するのであるが、機能的想起にもとづく悔恨は当時の行為や意志がそれを根源として生じてきたところの、我々の全体的人格のうちなる分岐的自我を再現し否認する。前者は所謂行為的悔恨

(Tatene)、後者は所謂存在の悔恨 (Sinsreue) であるが、後者こそ既に述べたような心情変革の制約となりうる高度の悔恨作用である、とシェーラーは考える。このような悔恨の理解は、悔恨作用に伴って我々の内的存在の全体の集中水準が自由に活動的に変化せしめられるということに基づいている。ここにカントが「人間がなした行為を法的になされなかつたとする」と「人間が自らの義務に適った新しい生に転ずること」との関係として論じた問題が出てくる。シェーラーはこの二つのことを、悔恨という一つの連続的動的過程の二つの光景だと考える。自我が可能な理念的の本質の高みに向上するということ、古い自我を見下し、排斥するということがそこで同時に行われる。ここでは悔恨は、罪を人格から追放し、それとともに人格のもとに善への自由を戻らしめる力をもつ作用にまで高められることになる。行為的悔恨から存在的悔恨へと深まり、「心胸の粉碎」へと至り、ついにはそこから新たな「再生」が始まる、この運動全体を悔恨として捉えるのが、シェーラーの悔恨の解明である。

この解明において注目されるのは、個々の行為がつねに時間の相のもとで見られ、更に生の流れの中から切り離して理解することのできないものとされている点である。それ故行為の意味は生の終りまで完結しない。そしてこのように解されることによって初めて悔恨は大きな意味をもってくる。カントが悔恨を、行為の道德的評価に伴う苦痛感情一般から特定することができなかったのは、行為の道德性をどこまでも無時間的なもの、独立で完結したものと思見することとひとつに結びついている。純粹な実践理性の自律ということは結局道德的行為を独立の相のもとで見ることである。それは現象界における自然必然的なあり方に対する、叡智界に属するものの独立性という仕方では説明される。仏教では行為は「業」と呼ばれるが、業は他の諸々の行為や経験との相依的な関係性をそれ自身の本質とした行為のあり方を意味するものであり、その意味ではシェーラーの考え方に近いと言える。むしろ行為の未完結性は死をも超えて貫徹されると言えよう。しかし浄土教においては、シェーラーの言うように「道德的世界の強力な自己再生力」

ではなく、以下に見るように道徳的世界の徹底的な自己破壊力として理解されるであらう。

悔恨は過去の行為、過去の自己に関わりつつ現在の強烈な感情要素を伴う作用であるから、現在と過去との時間的構造をどのように自己化しているかということによってその作用のあり方を規定される筈である。自己化される時間構造はキリスト教世界と仏教世界とで異なることは否めない。そこに悔恨の内容的相違が予測されることになる。

尚、カントの形式主義の倫理学とシェーラーの実質的価値倫理学とは無論、理性にもとづく普遍的な倫理学としてたてられているものであるが、両者においてキリスト教の影響は顕著である。そして両者を宗教との関係でみるならばその限り、両者はキリスト教世界の道徳が内包する二つの面を指し示しているように思われるが、この問題についてここではこれ以上論ずることはできない。

三 阿闍世の悔恨

阿闍世の悔恨は業・因果の思想状況の中で成熟する。阿闍世は言う。「われいま身心いかんぞ痛まざらむ。われ痴盲にして慧目あることなし。もろもろの悪友に近づきて、これよく提婆達多悪人の言に随ふて、正法の王に横に逆害を加す。われ昔かつて智人の偈説を聞きき。もし父母、仏および弟子において、不善の心を生じ、悪業を起こさむ、かくのごときの果報、阿鼻獄にありと。この事を以ての故に、われ心怖して大苦惱を生ぜしむと。また良医の治療を見ることなけむ」⁽⁹⁾。この全体を阿闍世の広い意味での悔恨と考えることができる。ここには三つの契機が含まれている。第一は自分のなした行為が恐るべき悪であったということの確認であり、第二はその果報として阿鼻獄（地獄）に墮ちるに違いないという確信であり、第三はそこから起る恐怖と苦悩である。地獄に墮ちるといふ考え方が、この

阿闍世の悔恨を特徴づけていることに気づかれる。悪因苦果の思想は賢者の教えとして阿闍世に与えられるが、それに対して自己の行為が悪だという認識は阿闍世の内における自然的なものだと見做す必要はないであろう。「律法以前にも罪は世にあったが、律法がなければ、罪は罪として認められないのである」⁽¹⁰⁾とパウロも言うように、悪の認識は何らかの外からの働きかけを必要とするからである。この阿闍世の悪が明らかになる心の過程はいわば因果応報の思想によってひき起こされた一連の化学変化であると言えるのではないか。

しかしこのような阿闍世の悔恨の理解に対して疑問が提出されるかもしれない。即ち、阿闍世を苦しめているのは、自己が悪をなしたという意識（行為的悔恨）、或は自分は悪人であるという意識（存在的悔恨）のいずれでもなく、罪の報いへの恐怖にすぎないのではないか、というものである。確かに彼の慚愧は道徳的に洗練された心の働きではない。悔恨と恐怖はシェーラーも言うように心的作用としては一応区別されるものであり、阿闍世の場合、我々が広義の悔恨と呼んだものうちで恐怖が大きな割合を占めている。阿闍世の悔恨は純粋な悔恨のものではない。しかし恐怖と悔恨の一応の区別は決して両者の間の有機的な影響関係を否定することにはならない。しかもその関係によって悔恨が新たな深みを開くとしたら、決して恐怖は悔恨において排除されるべきものではないであろう。

そこで次の反論を考慮しなければならない。即ち、恐怖は主体の全注意、全精力を恐怖される対象へと向かわしめるものであり、従って恐怖は悔恨という他の作用に徹底せしめることを妨げる働きをする、というものである。⁽¹¹⁾この反論は、恐怖の対象の特殊性と、悔恨作用の性格の違いという二つの角度から退けることができる。

阿闍世の恐怖の対象は、罪の報いとして地獄に墮ちることである。地獄は六道のうちのひとつであるが、来世に自己の行き場所として予測される苦痛に満ちた世界を指し示す神話的表象である。阿闍世においては罪悪がその報いから切り離すことができないのと同様に、罪悪の意識は報いへの恐怖から切り離すことはできない。この場合、地

獄に行くことへの恐怖は彼にとって罪のリアリティそのものであって、それを抜きにすれば父殺しという罪は宙に浮いた抽象的な悪にすぎなくなると理解すべきであろう。他の誰でもないこの自分の犯した悪であるということは、その悪をなしたことによってこの自己及び自己の生が決定的な影響を受けるということにおいて初めてリアルに確認される。そしてこの確認において悪はその根源的相を顕わにする。地獄に墮ちるといふことは、この自己への影響が現実に体感され、具体的表象に結実したものであろう。

悪いことをすれば地獄に墮ちるといふ恐怖には、善いことをした人は幸福になれる筈だという素朴なしかし驚くほど根強い願望と同じ種類の、生の原初的なエネルギーが存する。このエネルギーが罪のリアリティを形成するとき、罪の意識はたとえ道徳的に洗練されていないとしても、主体を根底から揺振る強烈なものとなることは間違いない。地獄は一般民衆にとって仏教の教えとして最も近いもののひとつであろう。しかし地獄をこのように強力なものにする地獄の感性的契機は、これが仏教の思想である限り、丁度阿弥陀仏の顔形や浄土の有様を心に思い浮かべるといふ有相業の念仏はその感性的表象を超越し、無相業の念仏へ転回すべきであるように、そのように止揚されねばならないものである。罪のリアリティは未だ自己の罪性の自覚ではない。逆に言えば、地獄という恐怖の対象は、そこにおいて感性的なものを乗り越えることによって、地獄へ墮ちる自己のあり方、地獄を恐怖する自己のあり方が自己にとって問題となる場が開けるような、そういう深い奥行きをそなえた表象なのである。但し、この奥行きは可能性として地獄という表象に含まれているにすぎない。平安浄土教はそれが未だ可能性に止まったままの地獄の様相を伝えている。更に、地獄が我々の時代ではかつてのようなりアリティをもちえなくなったということによって、直ちに地獄という表象が無意味になったと見做す必要はない。近代科学文明の中でなまののままの地獄が空無化されたとしても、その空無化そのものが近代的自我の自己意識のうちで、新たな地獄のリアリティを形づくることありうるから

である。或は、地獄への恐怖と呼ばれたものは、地獄という、恐怖感情を成り立たせる焦点を失って、漠然とした不安へと変様しているかもしれない。いずれにしても地獄への恐怖は他の内世界的な事物や事象への恐怖とは区別されるべきである。

更に、恐怖が悔恨を妨げるという主張は、悔恨が本質的に道徳的な作用であると見做されるところに成立する。一般に悔恨、懺悔は「悔い改め」として理解されているが、キリスト教における懺悔及びその影響下における悔いは道徳的改悛という性格が強いように思われる。シェーラーの悔恨論にはそれがはっきりと表われているし、カントは実践的行為変革そのものに悔恨の意味を解消してしまっている。懺悔がキリスト教において重要な宗教的作用とされるのは、それが、道徳的であろうとしてあり得ない自己にめざめ、そのような自己を神に引き渡す過程だと見られるからである。勿論悔恨のうちに救済そのものが存するわけではないが、悔恨のうちには神への向き直りが存する。そしてこの向き直りは道徳的性格をもっている。改悛という厳密に道徳的な働きは明晰な理性的判断に照らされて成り立つものであり、恐怖の感情と対立することはあっても、恐怖によって促進されることはない。

仏教においても一般に懺悔には「改め」の性格が存するのであるが、それは純粹な意味で道徳的改悛とは言えない。仏教では懺悔は滅罪の働きをもつと一般に考えられている。懺悔は、自己の罪を悔やみ、それを仏や菩薩の前に告白することであり、その功德によって罪業が滅せられ、清らかになることができることとされ、やがてそれは方法的に整備され、宗教的行法のひとつとなつてゆく。主体に積み重なっている過去の罪業は、いわば落書きで汚れた紙を消しゴムで消すような仕方であらう。このような懺悔には恐怖は妨げとならない。むしろ恐怖のエネルギーは悔恨に力を与えるであらう。

しかしまた、親鸞の悔恨の見方は仏教一般のそれとは異なるように思われる。彼は『涅槃經』にある耆婆の言葉を

そのまま全部引用してはいない。引用されていない部分では盛んに懺悔の滅罪の効果が述べられている。「先に悪を作ると雖も、後能く発露し、悔し已りて慚愧して更に敢て作らず。猶し濁水の、之に明珠を置かば、珠の威力を以て、水即ち清と為るが如く、烟雲除れば、罪即ち除滅して、清浄なること本の如し。云々¹²⁾」。これは単なる省略ではなく、親鸞の意図的な除去であると思われる。信巻の引用文によって描き出された阿闍世の悔恨には滅罪の働きはなく、それ故ここには「改め」の契機はない。従ってそれは行とはなり得ない。尤も化身土巻に引用されている善導の『往生礼讃』の三品懺悔の文では滅罪の効果が述べられているが、このような懺悔は直ちに「無慚無愧のこの身」という嘆きに翻ると思われる。我々のなしうる限りの悔恨には、親鸞は滅罪を認めていないと見做してよい。もともと仏教的な滅罪の機能は悔恨作用そのものの内に存するのではなく、悔恨の苦悩に対して期待される効能にすぎない。改めの契機が悔いにおいて本質的である為には、悔やまれる罪そのものがそれが罪であることを超越的なものにおいて指し示されてあるという性格をもっていなければならない。従ってむしろ親鸞は阿闍世において、仏教的土壌のもとでの悔恨の純粹な姿を描写したのだと言ってもよいであろう。改めの契機のない悔恨は一途な苦悩となる。そこにおいては、恐怖が積極的な意味をもつことを妨げるものは何もない。

そしてこのような悔恨の性格を熟考するならば、シェーラーの現象学的な悔恨解釈に対して一つの批判が生じてくる。シェーラーは、悔恨において悔恨の対象となる行為の意味内容、価値内容を変更することができるとしても、そこには変更し得ない限界が厳然と存在しており、悔恨にとってそれが重要であるということに注意を払っていない。悔恨に含まれる想起は過去の事実を心的に再現する作用であるが、事実を形成する力をもった作用ではない。阿闍世が自らの行為を深く後悔し、その存在のあり方を根本的に転換することができるとしても、彼が父王を死に至らしめたのが事実であるということは取り返しつかないものとして残る。このような事実性をどこまでも意味変更という

仕方では超えようとするならば、その想起において同時に事実形成の力をもつ創造的意志を過去の行為・状態に向かつて働かせ得るのでなければならぬ。それはニーチエが『このようにツァラトゥストラは語った』の中で述べているような意志である。「人間における過ぎ去ったことを救済し、一切の“かくあった”を根本から造りかえて、ついに意志をして“しかしかくあることを私は欲したのだ”かくあることを私は欲するであらう——」と語るに至らせること、／——これを私は彼らに向かつて救済の名で呼んだ。これのみを救済の名で呼ぶよう、私は彼らに教えた。

(13)「このような意志は過去への全き肯定としてしかありえないので、それは既往の悪なる行為を自ら肯定的に意志するというデモーニッシュな作用となる。悔恨を意味内容・価値内容の変更と見做す限り、この倫理的宗教的作用はその究極において、このようなデモーニッシュな作用へと転倒せざるを得ない。

このとき、カントが、なした行為をなさなかつたことにすることができない故に悔恨は実践的に空虚であると見做したことが、非常な重みをもって迫ってくる。(14) 悔恨はむしろ、意味統一、価値統一、作用統一が破綻し、統一を保持できなくなる経験であると言うべきであらう。阿闍世の悔恨は、変更不能の事実性の壁に阻まれ、既往の行為の絶対的な決定性へとひたすら沈潜せざるを得ない。この沈潜は悔恨という作用の空しさを不断に証明し続ける。悔恨は自己否定的な作用であることになる。しかもこの自己否定性は本質的に不完全である。自己が自己の存在全体を悔やむことはその構造において不可能であり、悪しき行為をなした過去の悪しき自己のあり方を悔やむとき、悔恨はそれを悔やんでいる現在の自己への肯定を背景に隠しもっている。悔恨はつねに不徹底に終る。動かし難く決定された過去を背負い、しかも徹底的に悔恨することもできない自己のあり方が、そこに浮び上がってくるのである。(15)

尚、付言すると、このような悔恨に対して釈尊が示す教えの内容は、悔恨における深淵的な事実性への沈潜に対する徹底的な逆転となっている。釈尊は事実性そのものを否定するのである。但し本論は悪の問題を専ら悪の自覚その

もの方向から考察するものであり、救済の方向からの照明には立ち入らない故に、この両者の関係もここで論ずることは控えねばならない。

さて以上において、悔恨と恐怖が相互に関係し深めあうことが可能であるということが明らかとなった。しかし恐怖と悔恨のいずれのうちにも相互の関係を必然的なものとする契機はない。両者を関係せしめるのは、悔恨の対象である悪と、恐怖の対象である苦との因果の関係である。悔恨は過去へと向かうものであるのに対して、地獄への恐怖は将来へと向かうものであり、両者の間には悪因苦果という因果応報の関係が張り渡されている。この関係によって相互に牽引されることによって、道德的悪の自覚は質的転換を惹き起す。因果という、この純粹には道德的でない要素によって、宗教的な悪の自覚が開き出されるのである。

阿闍世の悔恨において我々が読みとることができるのは、地獄への恐怖に促されて自己の行為の変更不可能性への凝視が徹底され、そこにおいてその行為の変更不可能性が自己の存在そのものの決定性へと転換し、「地獄必定」という確信を結晶させる過程である。この信は自己の悪の証しを信ずることである。ここには道德の放棄・断念が含まれている。

四 善悪と無常

この地獄必定の信における道德の断念は、神に対する罪の自覚における「道德的であろうとする」努力の挫折とは異質のものである。浄土教における道德の限界を初めに述べたが、キリスト教においても人間の道德的あり方は限界を経験する筈である。道德的であろうとする主体は如何にしても道德的であり得ない自己に気づいて絶望せざるを得

ない。但しそこで有限であるのは人間的主体であって道徳そのものではない。道徳そのものが無限なものを内包しているが故に、それに面することにおいて人間の有限性が顕わになる。パウロの「わたしの欲している善はしないので、欲していない悪はこれを行っている」⁽¹⁶⁾という言葉はその嘆きである。そしてこのような道徳は律法という仕方では善悪についての不動の知が神から与えられているところにその根拠をもっているのではあるまいか。但しキリスト教思想家キェルケゴールはこのような性格をもった道徳に対して、いわば信仰が食われてしまう危険を察知しているように思われる。キリスト教倫理はその究極性の故に、信仰を必要としない自足的なものとなる可能性に脅かされる。従ってキェルケゴールの倫理的なものの超克は、キリスト教のより深い自己否定的展開となると言えよう。彼は悔恨に、「(過去の悪との)和解の表現」であると同時に「絶対的な非和解の表現」であるという二重性を認める⁽¹⁷⁾。この二重性は倫理的領域の自己矛盾をさし示し、そこに宗教的実存への転回の必然性を読みとることができると考へられる。つまり彼において悔恨は倫理性がそれ自身、弁証法的な運動を展開することによって新たに生まれ変わる過程であると考えられる。第一倫理学が破綻したところで、第二倫理学が信仰の倫理学として建設されねばならないことになる。キェルケゴールの思想のうちには、キリスト教的思索の本質に含まれる宗教と倫理の一体化した交互的運動を読みとることができると考へられる。

他方、仏教の戒律は決して律法のような無制約的な性格をもっていない。しかも末法の意識の中ではその一切の戒律も放棄されてしまう。末法の中では「破戒」ではなく「無戒」とされる⁽¹⁸⁾。無戒は決して倫理学上の相対主義を意味しない。無戒は親鸞において、道徳についての無知の宣言として積極的な意味をもってくる。「善悪のふたつ、総じてもて存知せざるなり。そのゆへは、如来の御こゝろによしとおぼしめすほどに、しりとをしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどに、しりとほしたらばこそ、あしさをしりたるにてもあらめど、

煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごと、たわごと、まことあることなきに、たゞ念仏のみぞまことにておはします⁽¹⁹⁾。道德そのものの限界が善悪を判断する自己の限界であるというそこにおいて、浄土教の道德は棄てられるのである。

そしてここで注目されるべきことは、この『歎異鈔』の一節では善悪の問題が「無常」という問題と重ね合わされているということである。それは善悪が苦楽と相関的な概念であることから当然、導き出される。苦楽禍福は時間的な流れの中で転変するものであり、それに応じて善悪もまた転変する筈だからである。仏教的な意味での善悪は本質的に無常の相を有している。道德は、因果応報、業、輪廻の思想とともに生死の世界に組み込まれているのである。尚、この無常という側面は阿闍世の物語で言えば、釈尊の説法の中で語られるものである。この無常の覚知に基づくとこの道德の断念は、積極的な決断であるが故に、道德性そのもののうちに取り戻されることはない。

五 善悪と苦

さて因果の思想が浄土教における悪の自覚を独自のものにしていくことが既に明らかになったわけであるが、『歎異鈔』における親鸞の因果と宿業の思想は仏教一般のそれとやや異なることが指摘されている。⁽²⁰⁾ 例えば、阿闍世の悔恨の眼差しは父親殺害という過去の悪しき行為に向かい、その悪業が将来もたらす果報を恐れるのであるが、その眼差しはその悪しき行為以前の過去に遡ることはない。それは「因是善悪、果は無記」という仏教一般の業の思想から言って当然なのであって、業は善・悪・無記という三つに分けられ、そのうち善業と悪業のみが因となって果を引く。そしてその果である苦楽の状態は無記であって、それについて善とか悪とかは言われない。道德的行為について

の因果関係は、アビダルマ以来の表現を借りれば、異熟因・異熟果の関係である。

しかるに『數異鈔』では、現在我々のなす善惡の行為が過去の宿業の果であるということが説かれている。これは宿命論であるという批判がそこに出てくる。しかしこの『數異鈔』第十三条の記述をよく見ると、唯円は「よきこゝろのおこるも、宿善のもよほすゆへなり。惡事のおもはれせらるゝも、惡業のはからふゆへなり」と述べて、因も果も共に道德的性格をもつ善惡の行為として捉えているが、親鸞自身が現在の善惡のふるまいとして実際に重点をおいて論じているものは「うみかわに、あみをひき、つりをして、世をわたる」ことや「野やまに、しゝをかり、とりをとりて、いのちをつぐ」ことや「あきなひをもし、田畠をつくりてすぐる」といった職業的あり方に関わる善惡である。生産力の貧しい中世日本では職業は世襲の傾向が強かったであろうし、特に下層社会の人々にとっては、職業を選択する自由は殆どなかったであろう。各人の生業は各人に与えられた境遇という性格が強い。その与えられた境遇が既に惡をなすことを不可避のものとして予定している。これは既に道德的行為の問題ではない。それぞれの生業と不可分に結びついた惡を考察することは、生きるということそのものの根底に潜む惡を凝視させるに至る。無論親鸞は道德的善惡を排除してはいないが、それはつねにこのような生そのものあり方としての惡から見られる。ここに、善因善果、惡因惡果という同類因・等流果の形態の応報思想が成立するのである。ここでの親鸞の善惡の概念は、好ましい境遇(樂)・好ましくない境遇(苦)という觀念を含み込んだものとなっている。善惡は単に苦樂との相関係の一方の極を指す名称ではなく、その関係の全体をも指すことになる。それによって善惡は道德だけでなく、人間存在のあらゆる相を捉え得る概念へと拡大されることになる。

この因果思想を阿闍世の物語の中でもう一度考えてみよう。阿闍世は自らの惡業に苦しみその果報を恐れるわけであるが、彼に対する積尊の説法の中でもう一つの業報の関係が語られる。即ち父王頻婆娑羅の業報である。彼が息子

に殺されるという出来事は苦であり果報であるから、その果を引く因がそれ以前の頻婆娑羅の悪業に求められる。それはかつて彼が狩りの帰途に仙人を殺したという行為であった。従って、阿闍世の頻婆娑羅殺害という出来事は阿闍世の側からは因として見られ、頻婆娑羅の側からは果として見られ、それによってこの出来事は一方では将来へと展開し、他方では過去へと繋がっている。この出来事は因果連鎖の繋ぎ目をなしている。道徳的因果律はこの鎖の一つの輪だけを見ることによって成立する。しかし阿闍世が積尊によって頻婆娑羅の業報を知らされ、因果が連鎖として明らかになるとき、因果応報の思想はこの世に生けるものの真相に関わる新しい意味をもってくる。同時に善悪の概念も道徳的意味にはおさまりきらなくなってくる。『歎異鈔』における親鸞の因果の思想は、この連鎖の視点に立つものと理解される。

この親鸞の因果の思想が全くの決定論であるように見えることは否定できない。しかし決定論が批判されるべきであるのは、それが一つの形而上学的主張として自由との二律背反的構造のもとにおかれるときである。宗教的決断としての道徳の断念のもとでは、その批判は意味をもたない。親鸞の決定論において眺めやられているのは、連鎖と果てしなく遡る自己の過去世である。そこにおいて自己が何をなしてきたかは全く知られない。それは、それに対して自己が責任を負いきれるようなものでもないにも拘らず、恐るべき力で自己を規定する闇の部分である。この問題をキリスト教の原罪思想を背景として道徳的にすくいとったのが、カントの根元悪の思想であると考えられる。ただ、輪廻における過去世は無始であり、はるかに混沌とした様相をもっている。過去世は自己の悪の時間的根源を求めたところに成立すると言うより、自己の善の可能性、悪の可能性を自己にとって見渡すこのとできない時間へと投影したものであると言えよう。しかし、自己のゆきつく先が地獄以外にないならば、究極的にはこれは悪の可能性ではない。親鸞の決定論は自己の可能的悪をのぞき込み、自己の存在が既に決定されているというこの確認と、決定さ

れてある存在が自己であるという決断とを遂行するものであると理解される。そしてこの決定論を独自のものにして
いるのは、これが、善悪は無常であるという洞察と直ちにひとつに結びついている点である。そこにおいて、親鸞が
「貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難し、事、蛇蝎(21)に同じ」と言うとき問題としている事柄は、釈尊以来、人の生の
有様は苦であるという仕方で論ぜられてきた事柄ときわめて近いことが明らかである。

六 悪の自覚における時の問題

仏教において悪を問題とすることは、悪と苦の相関関係を問題の場とすることである。ここで、浄土教において悪
と苦との因果的関係が生死出離という仏教の根本問題を追究する場となっていると認めることができる。

悔恨と恐怖との相互的な働き合いの中で悪の自覚が深められるとき、苦という問題は地獄として現われるのである
が、地獄は固有の苦の性格をもっている。即ち、地獄は想像され得る限り、最大の苦の世界であり、その意味で自己
が経験している苦はつねにまだ悪の帰結としては不十分である。まだ経験していないということと、これまで経験し
た苦を超えているということが、果報としての地獄の苦の性格に属している。地獄には感情としては恐怖が結びつ
く所以である。そしてそのような地獄は悪の自覚のうちに将来的な苦として先取りされてある。そして「地獄必定」
という悪の究極的自覚において、地獄という事象は単に来世の生のあり方を指すだけでなく、そこへの往生が即成仏
であるところの浄土に対するものとしてある。つまり地獄必定の信は、仏教の究極目的たる涅槃に至ることが絶対に
不可能であるという確信を意味する。これは、涅槃との関係において自己が絶対に悪であるということである。そし
て涅槃との関係で真に善と言い得るものは浄土教では念仏のみということになる。

従って地獄必定の信が成立するそこにおいて、苦楽との相関性のもとで見られた善悪の概念が、往生との相関性のもとで見られた善悪の概念へと質的に転換すると考えられる。これは悪の自覚そのものの質的転換に伴うものであり、更にこれらの転換の媒介となっている地獄という表象の質的転換がそこで同時に生起していると見做し得る。つまり地獄は来世の苦痛・禍を象徴するものから、往生・成仏の絶対的不可可能性を象徴するものとなる。このとき地獄の将来性は来世、死後の世界としての将来性ではなく、地獄行きが必定であるというその現在における現在そのものである関係性のもとの将来性へと変質している。それは悪という現在に根源的に隠されている将来性である。このことは、地獄必定ということが「地獄」と「必定」とに分けられるのではなく、ひと続きのものとして地獄への関係性そのものを指し示すものであることを明らかにする。

このように地獄への関係が究極化されるとき、地獄は我々に現在の相をもって迫ってくると言える。但しこの現在性はどこまでも悪の自覚において先取された将来的な苦の成熟として成り立つものである。地獄が全き意味で現在化されるとき、それはもはや地獄ではなく、そこにおける苦は悪との関係を失った苦となる。悪と苦の時の関係が悪の自覚の中で開かれねばならない理由はそこにある。悪と地獄という二つの極に張り渡された緊迫した限定された時が、宗教的実存の時的あり方として開き出されるところに、浄土教のひとつの特色があると言えよう。そして、このような時的あり方をハイデッガーの将来から時熟する (*zeitigen*) (時性としての「死への有」²²) にならうて「地獄への有」と呼んでもよいかもしれない。ハイデッガーが「死への有」として捉えた人間存在の根源的なあり方は、仏教の輪廻思想のもとでは死に関わる仕方では十分に開示されない。それは「出離の縁あることなし」の地獄に関わることで明らかとなる。但し、この地獄との関係においてもそこに限定された時性はどこまでも輪廻の円環的時間の中で成立するという特質をもっており、また「地獄への有」は宗教的信として成立するという点で「死への有」とは

異なる性格をもっていることを付言しておかねばならない。

そして、この時的あり方は、歴史という問題を宗教的に開示する構造的基盤となる。浄土教における悪の自覚は宗教的歴史性を原初的な仕方内で内包する。既述のように、悔恨は絶対的に変更不可能な事実性につき当ることになるが、悪は、輪廻の時間において流れ去り消滅する諸々の存在事象の中でそれ自身は流れ去ることのない定点となりるのであり、しかもこの定点は将来への関係性を本質的に含んでいる。この点を支点として、過去の行為、出来事に迫られる仕方では、現在の自己存在の意味が問われるということが成立しうる。自己存在の意味を問うという働きは、一切の経験の終結を見通すという働き方においてひとつの極点に達する。そこで初めてこの問いが充実をもちうるからである。このようなあり方において過去は、その意味を問われるもの、解釈を待つものとしてあるのではなく、私存在の意味を問い迫るもの、解釈を強いるものとしてあらわれる。悪はそれ自体、いわばひとつの問いであり、その救済ということがそこで問われるものとして隠されている。仏教ではその救いは、仏の教えた真理に出会うことにならぬ。

ここで見出される過去との関わり方は、正像末の歴史観において歴史理解としての具体的な形をとる。正像末の三時の思想は元来は法滅の予言という性格を根幹とするものであり、釈尊入滅を原点とする歴史観として発動するのは南北朝から隋の時代の中国においてであると考えられる。北魏太武帝、北周武帝による仏教迫害と、当時の仏教教団の墮落とが、『摩訶摩耶経』や『大集月藏経』によって正・像の年時を知った中国仏教徒に深刻な末法到来の意識を喚起させたと言われる²³⁾。三時思想は、自らが生きるこの今が末法であるという歴史的自覚を始めて始めてその歴史性を開花させ得るのである。末法の自覚は歴史的な悪の自覚である。言い換えれば正像末史観はそれ自体、悪の説明としての性格をもっている。つまり、この史観は悪を法からの隔てとして説明し、その法からの隔てを歴史的存在と

しての積尊からの時間的距離という仕方で説明するのである。悪の問題はここにおいて、歴史的社会的な層をもったものとして姿を現わすことになる。

注

- (1) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Pnb 38, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967), S. 110. 波多野精一他訳『実践理性批判』岩波文庫、一九七〇年、九五頁。
- (2) カントは「道徳的心術の全き純粋性の原型」が人格化されたものとして、キリストを考えている〔Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Pnb 45, 1966), S. 63. 飯島宗享他訳『宗教論』(カント全集第九卷)理想社、一九七五年、八九頁以下〕。
- (3) そこから倫理という仕方では理性の可能性を追究する哲学と、禍福という否応なしの人間の現実を課題として背負う宗教との違いを読みとることもできよう。
- (4) 親鸞『教行信証』(日本思想大系一一)岩波書店、一九七九年、一〇九頁。
- (5) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 114. 『実践理性批判』一四二頁。
- (6) Immanuel Kant, *Die Religion*, S. 127 ff. 『宗教論』一六三頁以下。
- (7) Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Gesammelte Werke Bd. 5, Bern: Franke Verlag, 1954) 小倉貞秀訳『人間における永遠なるもの(上)』(シエラー著作集第六卷)白水社、一九七七年。
- (8) *ibid.*, S.37. 『同』五七頁。
- (9) 傍点筆者。親鸞『教行信証』信卷一一一頁。
- (10) 新約聖書「ローマ人への手紙」五・一二。
- (11) Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, S. 43 ff. 『人間における永遠なるもの(上)』六七頁以下。
- (12) 『大般涅槃経』梵行品之第四(大正大藏経、第二卷、七二〇頁)。
- (13) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Werke, Bd. 2, Herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt: Ullstein, 1976) S.719. 吉沢伝三郎訳『このようにツァラトゥストラは語った』(ニーチェ全集第九卷)理想社、一九七一年。

三〇九頁以下。

(14) 但しかントは悔恨の代りに、義務遵守への行為変革によっていわば事実性を乗り越える。つまり、悪しき心術をもった人間が善き心術をもった人間へと道徳的回心を行うならば、両者は叡智的存在者としては神的審判者の前で道徳的に別人である【*Die Religion* S.80, 『宗教論』一〇八頁】とカントは考える。この考え方は道徳的行為を無時間的にみることと連関する。

(15) 我々はここで親鸞においても親しいものであったと推測されるアングリマールラの物語を思い起す。それは、千人の人間を殺してその指で鬘を作ったなら、死後天上に生れることができるというバラモンの師の教えに従って人を殺し続けたアングリマールラが、更に梵天上に生れる為に自らの母と釈尊をも殺そうとするのであるが、釈尊の言葉を聞いて真理にめざめ、直ちに沙門となるという物語である。その彼が後に衣をつけ、鉢をもって舎衛城中を乞食したとき、その殺戮に苦しめられてきた人々が瓦石を投げつけ、刀で斬りかかってきた為に、彼は傷だらけになって釈尊のもとへ戻るといふエピソードがある。そのとき釈尊は「汝今之を忍べ、然る所以は、此の罪は乃ち永劫に之を受くべし」と説くのであるが、アングリマールラが真に阿羅漢道を得るのはこのときであると理解される。かつてなした悪しき行為の事実性が自己を圧倒する重さをもってあらわになることが、アングリマールラが阿羅漢となる為に必要であったということである。アングリマールラの物語は悪と解脱について、阿闍世の物語とは別の深刻な問題を含んでおり、それは改めて論じられねばならないであろう【『増壹阿含經』力品（大正大藏經第二卷、七一―九頁以下）】。

(16) 新約聖書「ローマ人への手紙」七・一八一―一九。

(17) Sören Kierkegaard, *Entweder/ Oder II* (Gesammelte Werke, Bd. 2, Eugen Diederichs Verlag in Jena, 1843) S.147. 浅井真男他訳『あれか、これか』（キルクゴール著作集第四巻）白水社、一九七七年、四二頁。

(18) 親鸞『教行信証』方便化身土巻二二〇頁。

(19) 『敬異鈔』岩波文庫、一九六九年、七四頁以下。

(20) 上田義文『仏教における業の思想』あそか書林、一九五七年。

(21) 親鸞『教行信証』信巻七六頁。

(22) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 2. Aufl. (Tübingen: Niemeyer, 1972) 辻村公一訳『有と時』（世界の大思想）二八）河出書房新社。

(23) 鎌田茂雄『中国仏教史』岩波全書、一九七八年、一六四頁。

梵文金光明經授記品の構成

土 田 龍太郎

護國經典の一つとして大乘佛教徒の間に弘く流布し長く讀誦されてきた『金光明經』の梵文テキストは、まづダース (G. Ch. Das) とシャーストリー (G. Ch. Ghastri) が一部を印行し、後泉芳環が師南條文雄の遺した寫本校合資料をもとにして全經の刊本を世に出した。⁽²⁾ しかし、眞に嚴密な資料調査と批判的方法に基いて同經梵文の鑿定刊行を成し遂げたのはノーベル (Johannes Nobel) であり、⁽³⁾ かれのこの秀れた校訂本は、ただに同經原典研究の不可缺の基礎をなすのみならず、ひろく梵文佛典校訂の一つの模範とさへ見なされるに至つてゐる。

しかしながら、ノーベルの用ゐえたネパール系諸寫本のテキスト傳承状態は決して良好なものではなく、すでに寫誤、改竄など多くの缺陷を具へたものであつたがため、⁽⁴⁾ かれの佛教梵語への深い造詣、周到細心なる寫本校勘、藏文漢文諸譯との丹念な比較および内容構成についての鋭い洞察にもかかはらず、かれの復原になる梵文テキストには文義文脈を必ずしも正確に捉へえぬ箇所が全く見られないわけではない。とりわけ、第十五千天子授記品 (Dasade-vaputrasahasasravākaraṇa-parivarta) の敘述は前後あひ交錯し、またその構文は冗長かつ晦澁であるがために、現行テキストのみに據るかぎり、もはや一品の梗概すらの確には把へえぬのである。本稿は、この十千天子授記品の梵文テキストを今一度吟味し、その混亂の由来するところを探りつつ、内容構成の解明を試みるものである。

最初にこの授記品の梵文テキストを、その敘述の展開に沿ひつつ、また後に試るやうな漢譯文との對比の便宜をも計つて、左のごとく四段階に分けることとする。

- I p. 167, 1. 8—p. 169, 1. 13. 女神は佛に問ふ。(9) 一萬天子はなにゆゑ聞法のため佛所に下り來つたのであるかと。(p. 167, 1. 10 以下文意不明瞭。p. 168, 1. 4-5 yatha より p. 169, 1. 12, bhagavan まで三菩薩授記の文を引く。)
- II p. 169, 1. 13—p. 172, 1. 2. 女神は問ひを續ける。一萬天子は過去に六婆羅蜜を行じてはゐないのに、なにゆゑ今菩提授記を得たのであるかと。
- III p. 172, 1. 2—9. 一萬天子授記の文。(10)
- IV p. 172, 1. 10—p. 173, 1. 12. 佛は女神に一萬天子が授記を得た由來をつぶさに語る。(11)

さて、これら四段落の内、特に混亂の目立ち、これまでのところいまだ明確な解釋が施されてをらず、またそれゆゑにかへつて全品の梵文テキスト理解の要となるのは、全品の三分の一がほどを占める一部分である。今、この段落のほぼ全文をノーベル校訂テキストによつて、對應する藏譯文をらにメモリック (Ronald E. Emmerick) の英譯文(13)とともに左に掲げることとする。(14)

[p. 167, 8] Evam ukte Bodhisattvasamuccayā kuladevatā bhagavantam etad avo-[9]-cat/kena bhadanta bhagavan hetunā kena kāraṇena kidīṣenottaptakuśāla-[p. 168, 1] mūlena yasya kīrtavād upacīatvād etāni Jvalanantaratejorāja-pramukhāni [2] daśadevaputrasahasrāṅgi etarhi trayastriṅśadbhavanād āgatāni bhaga-

[3]-vataḥ saṃnikāṣe dharmāśravaṇāyopasaṃkrāntāni //

[4] eṭeṣāṃ trayāṇāṃ satpuruṣāṇāṃ bodhivyakaraṇāṃ śrutvā ya-[5]-ṭhayaṃ Ruciraketuḥ satpuruṣo 'nāgate

(16)

'dhvani gaṇanāsamatikrānteṣu [6] anekeṣu asaṃkhyeyakalpakapīṇiyutaśatasahasreṣv atikrānteṣu Suvarṇa-
[7]-prabhāsitāyāṃ lokadhātau anuttarāṃ samyaksaṃboddhim abhisam̐bhot-[8]-syate/Suvarṇaratnākara-
cchatrakūṭo nāma tathāgato 'rhan samyaksaṃ-[9]-buddho loka utpatsyate/... [11].../yāvat... [p. 169, 1]
... tasya śāsanasyāntarhi tasya [2] ayaṃ Rūpyaketur nāma dāraakas tasya tathāgatasyānusaṃdhau tatra [3]
caiva Virajādhvajalokadhātau Suvarṇajambudhvajakāñcanābho nāma [4] tathāgato 'rhan samyaksaṃbud-
dho loka utpatsyate/yāvat ... [6] ... tasya śāsanāsyāntarhi-[7]-tasya ayaṃ Rūpyaprabho dāraakas tasya
tathāgatasyānusaṃdhau [8] tatra caiva Virajādhvajalokadhātau anuttarāṃ samyaksaṃboddhim abhi-[9]
saṃbhotsyate/Suvarṇaśatarāsmihāṣaḅgarbho nāma tathāgato 'rhan sam-[10]-yaksaṃbuddho loka
utpatsyate/vidyācaraṇasaṃpannaḥ sugato lokavid [11] anuttaraḥ puruṣadamyaśārathīḥ śāstā devānāṃ
ca manuṣyāṇāṃ ca buddho [12] bhagavān //

[13] te sarve etarhi bhāgavatānuttarāyāṃ samyaksaṃboddhau vyākṛtāḥ /.....

de skad ces bka stsal-pa dan/bcom-ldan-'das-la rigs-kyi lha-mo byañ-chub-yañ-dag-par-bsdus-pas 'di
skad ces gso!-to //

btsum-pa bcom-ldan-'das 'bar-bai-khyad-par-gyi-gzi-brjid-rgyal-po-la sogs-pa lhai bu ston-phrag bcu-
dag rgyu gan rkyen gan dan/dge-bai rtsa-ba sbyaṅs-pa ci 'dra-ba dan gan bgyis-śiṅ bsags-pas skyes-bu

dam-pa gsum-po 'di-dag byañ-chub-tu luñ-bstan-pa thos-nas /da-ltar sum-cu-rtsa-gsum-gyi gnas-nas lhags-te /bcom-ldan-'das-la chos mñan-pai slad-du mchis /di-lla-ste byañ-chub-sems-dpa mdzes-pai-tog skyes-bu dam-pa 'di ma 'oñs-pai dus-na /bskal-pa bgrañ-ba-las 'das-pa grañs ma mchis-pa bye-ba khrag-khriḡ brgya-stoñ-phrag du-ma 'das-pa-na /jig-rten-gyi khamḡ gser-du-snañ-bar bla-na med-pa yañ-dag-par rdzogs-pai byañ-chub mñon-par rdzogs-par 'tsa'añ-rgya-ste /de-bzin-gśeḡs-pa dgra-bcom-pa yañ-dag-par rdzogs-pai sañs-rgyas..... gser-dañ rin-po-chei 'byuñ-gnas-gdugs-brtseḡs śes bya-ba 'jig-rten-du 'byuñ-ño //

ji-tsam-na..... /dei bstan-pa yoñ-ye thams-cad nub-par gyur-pa-na /khyeu dhul-gyi-tog 'di de-bzin-gśeḡs-pa dei mts'ams-sbyor-zññ 'jig-rten-gyi khamḡ rdul-med-pai-rgyal-mts'an-de-ñid-du /de-bzin-gśeḡs-pa dgra-bcom-pa yañ-dag-par rdzogs-pai sañs-rgyas gser-'dzam-bui-gser-gyi-rgyal-mts'an-gyi-'od ces bya-ba 'jig-rten-du 'byuñ-ño //

ji-tsam-na /de-yi bstan-pa yoñ-ye thams-cad-du nub-pai bar-du gyur-pa-na /khyeu dhul-gyi-'od 'di de-bzin-gśeḡs-pa dei mts'ams-sbyor-zññ 'jig-rten-gyi khamḡ rdul-dañ-bral-bai-rgyal mts'ams de-ñid-du bla-na med-pa yañ-dag-par rdzogs-pai byañ-chub mñon-par rdzogs-par 'ts'añ-rgya-ste /de-bzin-gśeḡs-pa dgra-bcom-pa yañ-dag-par rdzogs-pai sañs-rgyas mkhyen-pa dañ žabs-su ldan-pa /bde-bar gśeḡs-pa /jig-rten mkhyen-pa /skyes-bu 'dul-bai kha-lo sgyur-ba /bla-na med-pa lha dañ mi-rnams-kyi ston-pa sañs-rgyas bcom-ldan-'das gser-brgyai-'od-zer-du-snañ-bai-sñiñ-po žes bya-ba 'jig-rten-du 'byuñ-ño žes de-dag thams-cad bcom-ldan-'das-kyis /de-ltar bla-na med-pa yañ-dag-par rdzogs-pai byañ-chub-tu luñ-bstan-to //

(17)

When this had been said, the noble goddess Bodhisattvasamuccayā spoke thus to the Lord: "For what cause, dear Lord, for what reason, because of whose performing, accumulating, what pure merit-root, have these ten thousand sons of gods headed by Jvalanāntaratorejorāja now come from the dwelling of the Thirty-three and entered the presence of the Lord in order to hear the Law?"

"For they had heard the prophecy to enlightenment for the following three good persons: that this good person Ruciraketu will in future time, when numerous hundreds of thousands of millions of incalculable aeons surpassing reckoning have elapsed, awaken to supreme and perfect enlightenment in the Suvarṇaprabhāsītā world-sphere. He will be born in the world as the Tathāgata called Suvarṇaratnā-karacchatrakūṭa, the Arhat, fully enlightened one.....(So it will be) until, when.....his teaching has altogether wholly in every way disappeared, this son called Rūpyaprabha, in succession to that Tathāgata, will be born in the world in that Virajadhvaṇa world-sphere as the Tathāgata called Suvarṇajambudhvajakāñcanabhā, the Arhat, fully enlightened one. (So it will be) until, when.....his teaching has altogether wholly in every way disappeared, this son called Rūpyaprabha, in succession to that Tathāgata, will in that Virajadhvaṇa world-sphere awaken to supreme and perfect enlightenment. He will be born in the world as the Tathāgata called Suvarṇaśataraśmibhasagarbhā, the Arhat, fully enlightened one, perfected in wisdom and good conduct, one who has attained bliss, having knowledge of the world, supreme charioteer of men to be trained, teacher of men and of gods, Lord Buddha."

"All these were now prophesied by the Lord to supreme and perfect enlightenment....."

(18)

ノーベルは『金光明經』の校訂梵本を世に問うた後も、同經の梵文藏譯校訂本及び藏譯語辭典⁽¹⁹⁾、さらに義淨漢譯の獨譯⁽²⁰⁾と義淨譯に基く漢文藏譯の校訂本⁽²⁰⁾を逐次刊行していつたが、自らの校定になる梵文全テキストを歐文に譯し出すことはつひになさなかつた。⁽²¹⁾それゆゑ、かれが、この授記品なかんづくその内の今掲げた一部分をいかに解釋してゐたのかといふことは、かれが序論になした同品内容解説⁽²²⁾と本文に施した脚註によつて推し測るほかはない。しかし、ノーベルの諸註記解説を吟味しても、かれみづからが一部分の錯雜とした構文をいかに把へてゐたのかは、必ずしも明らかにはならない。といふより、ノーベルは一六八頁四行 *eteṣaṃ* 以下次頁一二行 *buddho bhagavan* までは、おそろく前後の脈絡をほとんど顧慮せずになされた後世のその場しのぎの挿入であらうと推測してゐるのであるから、⁽²³⁾かれ自身は、一部分をむしろそのままではもはや文脈を辿りえぬ本來まともりを缺いた一段落と見なしてゐることになる。またかれは、一六八頁四行 *śrūtva* への註⁽²⁴⁾において、この *eteṣaṃ trayāṇāṃ satpuruṣāṇāṃ bodhivya-karaṇāṇāṃ śrūtva* といふ句が藏譯文では前行の *upasaṃkṛantāni* に從屬せしめられてをり、かつ *śrūtva* に續く *yathā* 以下次頁一二行 *buddho bhagavan* までの文は、挿入者が一六八頁三行の *dharmaśravaṇa* の内容と想定したものであると記してゐる。しかし、この *yathā* 以下の長い章句が三菩薩授記の文にはかならぬことは一讀して明瞭であるから、*dharmaśravaṇa* の内容とは到底見なし難く、またたとへノーベルに從つて三菩薩授記すなはち聽聞の法と解するとしても、前後の脈絡はそれによつていささかも分明にならぬばかりか、かへつていよいよ紛糾の度を増すのみである。憶ふに、ノーベルがかかる誤りに陥つたのは、藏譯文では接續句 *di-lā-ste* (*yathā*) のほとんど直前に *chos mñan-pai ślad-du* (*dharmaśravaṇaya*) の語が置かれてゐるためであらう。また、ノーベル註記の諸見解につねに一種曖昧なものがつきまどふのは、一つにはかれが授記品梵文校訂を行つてゐたところは、肝心の *vyākaraṇa* すなわち授記、記別という語の意義をおそろくいまだ會得してゐなかつたがためであらう。⁽²⁵⁾下に詳しく説くごとく、

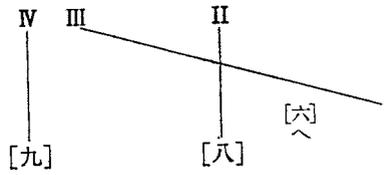
eteṣāṃ ... buddho bhagavān の段落は、敘述の整合を妨げるものではなく、また後世の不用意な竄入と見なすべきものでもない。

しかし、⁽²⁶⁾藏譯文では、eteṣāṃ...vyākaranam śrūtvā の句が upasaṅkrantāni に從屬せしめられてゐることは明白であり、これについてのノーベルの指摘自体は全く正しい。エメリックの英譯文ははなはだ曖昧であり、かれが絶対分詞 śrūtvā にいかなる機能を認め前後の構文をいかに把握してゐたのかは定かではない。譯文の體裁より推量するに、かれは eteṣāṃ 以下 bhagavān までを誤つて女神の問ひを承ける佛の答へと見なしてゐるかのやうである。もしくは、eteṣāṃ 以下をも女神の問ひの續きと見なし、śrūtvā にはおそらく理由の意味を附與してゐたのであらうか。もしエメリックの解が後者であるとすれば、かれは藏譯者と同じくこの絶対分詞を前行の upasaṅkrantāni に從屬せしめてゐるはずである。藏譯者およびエメリックのこの解釋に從ふとすれば、女神は一部分では、佛に、一萬天子はなにゆゑに三菩薩授記を聞いた後に聞法のために佛所に來詣したのかと問うてゐることになる。しかるに、續くⅡ部分では、女神はさらに、一萬天子授記を既知のこととなして、なにゆゑに一萬天子は過去にさしたる婆羅蜜行をも修めぬままにかかる菩提授記を得ることができたのであらうかと佛に尋ねてゐるのであるから、一萬天子授記のいきさつについてはなににも語られぬうちに、また、三菩薩、一萬天子それぞれの受記のつながりも明されぬままに、女神によつて脈絡を飲いた二つの問ひが發せられてゐることとなり、したがつて、Ⅰ—Ⅲ部分の敘述の流れがまことに擾みどころのないものになつてしまふのである。さりとて、絶対分詞 śrūtvā を承けるべき述語動詞は、上掲の現行梵文テキストでは、やはり upasaṅkrantāni をおいてほかには見出されえない。つまり、現行梵文テキストそのままでは、上掲一部分の文意は把へ難く、ひいては全品の敘述の脈絡も辿りえぬのである。

さて、授記品は三漢譯すなはち北涼曇無讖譯、唐義淨譯、隋寶貴合璧本のいづれにも収められてゐるが、このうち

合璧本では曇無讖譯授記品がそのまま用ゐられ、一方、義淨譯同品は佛菩薩名、地名および若干の字句を異にするほかは、構成、措辭ともに曇無讖譯と全く等しく、これを下敷としてなつたものであることは疑ひない。⁽²⁷⁾したがつて、授記品現行梵文との内容對比には曇無讖譯のみを用ゐればことたりるので、今ここにその全文を九小段落に分ち、それぞれの梗概を掲げつつ、梵文Ⅰ—Ⅳ部分との相應關係を示すこととする。

- 〔一〕曇無讖譯、大正藏經卷十六、三五一頁上二—三行。義淨譯、同卷四四七頁上三一五行。佛は信相菩薩とその二子銀相銀光に菩提記を授けようと欲する。
- 〔二〕曇 上三一五行。義 上五一七行。このとき威徳熾王を上首とする一萬天子が忉利天より佛所に下り來り佛を禮拜する。
- 〔三〕曇 上五一八行。義 上七一〇行。仏が三菩薩すなはち信相銀相銀光に與へた記別の内容。
- 〔四〕曇 上一八一—二一行。義 上一〇—一二二行。一萬天子は三菩薩授記を聞きまた金光明經を聞き、歡喜しましたその心清淨となる。
- 〔五〕曇 上一二—二三行。義 上一二—二四行。佛は一萬天子の善根成熟を知りかれらに菩提記を授ける。
- 〔六〕曇 上一三—二八行。義 上一四—二八行。一萬天子授記の文。
- 〔七〕曇 上一二八—中二行。義 上一二九—中二行。



道場菩提樹神等増益は佛に問ふ。切利宮より聞法のために來れる一萬天子に佛はなぜ授記を與へたのであるかと。

[八] 曇 中二一六行。義 中二一二行。

樹神はさらに佛に問ふ。一萬天子はいかなる六婆羅蜜をも具へてはゐないのに、そもそもどのやうな善根によつて、天より來つて法を聞いた後すぐに記別を受けることを得たのであるかと。

[九] 曇 中一六一二行。義 中二二〇行。

佛は樹神に一萬天子授記の因縁を説きはじめる。かれらは五欲樂を捨てまた今ここに来つて金光明經と三菩薩授記を聽聞したために、また過去の發心誓願によつて授記を得たのであると。

漢譯では出來事の推移次第をそのまま逐ひつつ物語が進められてゐるので、全品の内容を一讀してたやすく把へるのに比べ、梵文では漢譯[一][六]部分に相當する前半部を缺き、代はりに、I II III部分にわたる女神の問ひの中に、[二][六]部分の内容が女神が今しがた見聞した出來事として織り込まれるといふかなり錯綜した構成をとつてゐるため、これが、すでに見たやうなI部分の構文上の混亂とあひまつて、梵文授記品の敘述を一種辿り難いものにしてゐるのである。ここで梵文II IV部分がそれぞれ漢譯[八][九]部分に符合することに留意しつつ、再び上掲I部分に立ち返り、更なる考察を加へることとする。

I部分の現行テキストでは絶待分詞 *śrutvā* に呼應する述語動詞が見出されぬことはすでに見たとほりであるが、同部分の末尾一六八頁一三行の *te sarve etarhi bhagavatānuttarāyaṃ samyaksaṃbodhan vyākṛtaḥ* といふ一文も敘述の流れにそぐはぬものである。藏譯者は、*yes* といふ引用助辭がはつきり示すやうに、この短文を *yatha*

以下にことごまかに引かれる三菩薩授記の文の締め括りとして譯出し、エメリックもこの解に従つてゐる。少くとも、*te sarve, vyaktāḥ* といふ男性複數形からすれば、これらの語は否應なしに三菩薩を指すものと見なさざるをえない。しかし、續くⅡ部分では、女神の問ひは専ら一萬天子授記に關はり、またⅠ部分にしても、*eteṣāṃ trayāṅgān satpuruṣāṅgān bodhivyākaraṅgān śrutvā* といふ句法がすでに示すごとく、三菩薩授記はあくまで一萬天子の敘述の中で言及されるのであるから、なんらの接續辭をもそなへぬ短文で、三菩薩授記のみがあらためて語られるのはいささか奇異である。ひるがへつて、この短文は三菩薩授記ではなく一萬天子授記を指すこととれば、すなはち、*te sarve...vyaktāḥ* をかりに *tāni sarvāṅi...vyaktāṅi* と讀み換へてしまふならば、これはもはや獨立の短文ではなく、實は前頁四行、*eteṣāṃ* に始まりほとんど二頁に亙る長い文の終結をなすものとなり、かつ末尾の語 *vyaktāṅi* は絶待分詞 *śrutvā* を承ける全文の述語動詞となつて、Ⅰ部分の文意はたちどころに明瞭となる。⁽³⁰⁾ すなはち、Ⅰ部分での女神の問ひは、一萬天子はなにゆゑに、聞法のため世尊のもとに來詣しそこで三菩薩授記を聽聞したのみで世尊より記別を受けることができたのであるかといふ趣旨となり、⁽³¹⁾ 漢譯六部分に當たる三菩薩授記の文を外して見るならば、次に引く漢譯^[七]部分と内容の上で全く合致することとなる。

爾時道場菩提樹神。名等增益。白佛言。世尊。是十千天子。於刹利宮爲聽法故故來集此。云何如來便與授記。⁽³²⁾

かく見れば、次のⅡ部分で女神があらためて佛に向けて發する問ひは、Ⅰ部分での問ひの繰り返しにほかならぬことが知られる。ただ、Ⅱ部分では、一萬天子が過去にいかなる婆羅蜜もどのやうな菩薩行をも修めてゐないこと、逆に菩提記を得るには元來無量劫にわたつて六婆羅蜜行を修せねばならぬはずであることが、つぶさに語られるため、女神の懐く不審の念は一層際立つた形で表明されるのである。一萬天子授記の文たるⅢ部分で女神の問ひは締め括られて、最後のⅣ部分では、そのやうな女神の疑念を晴らすべく、佛が、過去世に一萬天子の施した善根について説き始

めるのであるから、これによつて、現行梵文のみに據るときも全品の敘述はほとんど全く明瞭となる。また、梵文では省かれてゐる漢譯文前半のなかで、〔二〕部分の内容たる一萬天子の來詣は、梵文ⅠⅡ部分にそれぞれ相當する七〔八〕部分において、〔四〕部分の内容たる一萬天子の金光明經聽聞とかれらの心の清淨は梵文Ⅳ部分にあたる九部分において、再び言及され、他方、梵文には對應箇所の見當らぬ短い〔五〕部分は、たとへ省略されても敘述の理解把握をさほど妨げるものではない。かく見れば、授記品現行梵文テキストは、同品漢譯文と敘述の次第こそちがへ、全く同じ出來事を物語るものであることが明らかとなる。

ただし、一萬天子についてはいまだなにも語られぬうちに、女神がいきなり一萬天子の授記について佛に問ふといふ現行梵文の唐突な發端は、讀むものに少からぬと惑ひを覺えしめ、同時に、本來は佛の一萬天子授記を指すはずの *evam ukte...* といふ冒頭の句が、あたかも先行する鬼神品 (*Yakṣāṣṭaya-parivarta*) の偈文を承けるかのやうな觀を呈する點では、現行梵文は漢譯文と少しく喰ひ違つてゐる。

現行梵本系傳本は、これにはいまだ見えぬ諸品及び章句をすでに具へる梵文藏譯廣本系、あるひは義淨系傳本よりは古い⁽³⁵⁾が、一方、曇無讖譯に比べ見れば増廣のあとが窺はれるから、曇無讖系古傳本よりは新しいテキストを示すものであることはすでに知られてゐる。授記品についても、初めに著はされたときすでに現行梵文のとる錯綜した敘述構成がことさら用ゐられたとは考へ難く、むしろ、漢譯にみる本來平明な敘述が、後になんらかの事情で變竄を蒙つたと見なすべきである。すなはち、授記品の原形あるいは原形に近い姿を傳へるのは、現行梵本でなく漢譯の方である。

現行梵本系傳本の編者は、一萬天子が佛より記別を授けられるまでの敘述を削除し、代はりに、その主な内容たる三菩薩授記文と一萬天子授記を次に來る女神の問ひの中に織り込むといふ操作によつて授記品を短縮したが、その

後、おそろく、*etesam trayanam satpuruṣaṅgam...* で始まる長く入り組んだ文の骨組を捉へ損ねたある寫本筆者が、本来一萬天子授記を指す *tani sarvaṇi...vyaktirani* といふ箇所を誤つて直前の三菩薩授記の文に結びつけ、ほしいままた、*te sarve...vyaktirah* と書を變へてしまつたことにより、文脈に混亂を生じ、それが、今に至るまで梵文授記品の正しい解釋を妨げてきたのである。この改竄は、現行梵本系傳本のテキスト傳承のかなり早い時期に、西曆八世紀に成つたとおぼしき梵文職譯が造られるよりもおそろくは前にすでに行なはれてゐたにちがひない。⁽³⁶⁾これを要するに、テキストの一部に傳寫の誤りを想定するならば、現行梵文授記品はそれなりに首尾一貫した構成を具へ、發端の小さな齟齬を別とすれば、同品漢譯と同じ内容をもつものであることが知られるのである。⁽³⁷⁾

註

(1) *Suvarṇa Prabhā*, for the first time edited by Garat Chandra Das and Garat Chandra Gāstri. Fasc. I. Calcutta 1898.

(2) 『梵文金光明最勝王經』南條文雄・泉芳翠校訂、東方佛教協會發行、財團法人啓明會補助出版、昭和六年、京都。

ノームルは『*Orientalistische Literaturzeitung* 1933 Nr. 8/9, p. 572-575.』にこの南條泉校訂本の書評を發表してゐる。なほ、バツチの公刊した梵文『金光明經』は、事實上南條泉本をそのまゝ翻印したものである。*Suvarṇaprabhāsa-sūtra* edited by S. Bagchi. The Mithila Institute, Darbhanga, 1967. Buddhist Sanskrit Texts No. 8. 南條泉校訂テキストをよびバツチの校異修正表は本稿では考慮に入れぬ必要はない。

(3) *Suvarṇabhāṣottamasūtra*. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus nach den Handschriften und mit Hilfe der tibetischen und chinesischen Übertragungen herausgegeben von Johannes Nobel. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1937. 以下この校訂本を略し *Suvbh.* と表記す。ノームル校訂本に校訂者自身およびエジプトン (F. Edgerton) ノートン (J. Brough) ホエリック (R. E. Emmerick) 等によつて施されたおおよそのテキスト修正の試みは『*Journal of the Central Asiatic Studies*』に發表決定の草稿 Textkritische Noten zum Sanskrittext des Goldglanz-sūtra 参照。

(4) ノーベルの用いた七種のネパール寫本のうち、紙本 A B C D E F には、佛教梵語に通曉せぬ後世の筆者が恣意をもって隨所に加へた語句の改變、すなはちノーベルの *Redaktorenkorrektur* のあとが著しいのに對し、欽葉の少くない貝葉本 G にはこのやうな改變のあとはまだで、その讀みはおほむね藏譯文の示すところと一致する。一方、これら七本および藏譯 (Tib. I) の底本は同系統の傳本に屬すると見なしうるものである。ノーベルは、主として、寫本 G と藏譯文を下敷としつつ兩者を對勘し、他の六寫本また西域出土諸斷片の讀みをも吟味することにより、後世の改變をあたふかぎり除去し、信賴するにたる梵文テキストを復原しえたのである。 Cf. *Suvbh. p. IX-XI, XXX.*

(5) 校訂梵本公刊より七年を距て、ノーベルは梵文藏譯文の校訂テキストを世に問うてゐる。註 12 参照。ここで讐訂された藏文テキスト二種、すなはち Tib. I (東北目録五五七番) と Tib. II (東北目録五五六番) は、いづれも梵文原典より直接譯出されたものである。この他、法成により義淨漢譯に基いて造られた藏譯文たる Tib. III (東北目録五五五番) は、一九五八年にノーベルによつて公刊されてゐる。註 20 参照。前註で述べたごとく、Tib. I の底本は現行梵本と同系のものであるが、Tib. II は現存せる一種の廣本テキストに基くものと見做さる。 *Janamitra, Śilendrabodhi, Ye-śes-sde* より *Rat-pa-can* 王の治世中に譯出された Tib. II は、譯者名の今に傳はらぬ Tib. I よりも後に、Tib. I を下敷として Tib. I とはうまた見えぬ部分を補ひつつ撰定されたもので、両者が重複する部分については、譯文はほとんど全く同じである。 Cf. *Tib. p. XIII ff.*

漢譯には北涼曇無讖譯金光明經 (大正藏經卷十六、六六三番)、唐義淨譯金光明最勝王經 (同卷、六六五番) の他、現今では完本の失はれた耶舍崛多あるひは闍那崛多の譯と眞諦譯とを曇無讖譯に合した隋寶貴の合部金光明經 (同卷、六六四番) の三種がある。ノーベルはまた干闥譯斷片をも参照してゐる。

(6) Cf. e.g. *Suvbh. p. XLVII.*

(7) 漢譯での品名は、いづれも授記品である。

(8) *Bodhisamuccaya Kuladevata*. 曇無讖譯では等増益といふ名の菩提樹神、義淨譯では、單に菩提樹神善女天。

(9) ただし、梵文テキストでは *bodhisattva* ではなく *satpuruṣa* の語が用ゐられてゐる。

(10) *yad uta* と *śā* 接續辭によつて導入されるこの III 部分は、構文の上で II 部分に從屬する。註 28 参照。

(11) この四段落の區切りはノーベル校訂本の改行と必ずしも一致しない。

(12) *Suvarṇaprabhāsottamasūtra*. Das Goldglanz-sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. Die tibetischen Übersetzungen mit einem Wörterbuch herausgegeben von Johannes Nobel. Erster Band: Die tibetischen Über-

tzungen mit einer Tafel. Leiden/Stuttgart 1944. Zweiter Band: Wörterbuch Tibetisch-Deutsch-Sanskrit, Leiden 1950. 五ノリノ校訂本ヲ Tib. ヲ點記スル。キナ書ヲ點讀スルコトヲ知セ Tib. I ヲ點テ。ローヤノ用ニテ版本寫本ニシテ
 47 Cf. Tib. p. XIV ff.

(23) *The Sūtra of Golden Light*. Being a Translation of the Suvarṇabhāsottamasūtra by R. E. Emmerick. London: Luzac & Company Ltd. 1970.

蒙田博士國文點讀ノコトヲセ、今ヘシテ Suvbh. p.169, l.13-p.170, l.6 ニ點讀セテ點讀士ノ考ルコトヲ示スル。 Cf. Emmerick, op. cit. Appendix p.106; do *A Guide to the Literature of Khotan*. The International Institute for Buddhist Studies, Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series III. Tokyo 1979. p. 34. 十國文點讀金光明經ノ蒙田博士點讀ノ現行梵文ノ關係ノコトヲセ、專門研究者ノ教示ヲ望ム。

(14) ローヤノ點讀キタル本ニシテ施カレタ註番號ヲ示シテ點讀スル。

(15) Suvbh. ヲセ Trayastrīṃśaddāvahavanād. Cf. Tib. p. 132, Ann. 7; Emmerick, p. 70, n. 75.

(16) Suvbh. ヲセ bodhisattvavyākaraṇam. Cf. Emmerick, p. 70, n. 76.

(17) Tib. p. 132, l. 1—p. 133, l. 14. ローヤノ點讀キタル Tib. I ヲ Tib. II 〇前編ヲ點讀スルコトヲ示シテ點讀士ノ必要ヲ示ス。

(18) Emmerick, p. 70, l. 3—p. 71, l. 5.

(19) 註ニ參照。

(20) Suvarṇabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. I-tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung. Erster Band: I-tsing's chinesische Version übersetzt, eingeleitet, erläutert und mit einem photomechanischen Nachdruck des chinesischen Textes versehen von J. Nobel. Zweiter Band: Die tibetische Übersetzung mit kritischen Anmerkungen herausgegeben von J. Nobel. Leiden 1958.

(21) ただローヤノ點讀キタル大轉大明 (Sarasvatī-parivarta) キタル餘轉明 (Vyādhiprasāmana-parivarta) キタル點讀ノコトヲ詳密ニ註解ノ研究ヲ殘シテスル。 Cf. "Das Zauberbild der Göttin Sarasvatī." Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. *Walter Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie*. Hamburg 1951, p. 123-129. ; "Ein alter medizinischer Sanskrit-text und seine Deutung." Supplement to *Journal of the American Oriental Society* 1951.

- (22) Cf. *Suvbh. p. XLIII-XLV.*
- (23) Cf. *Suvbh. p. 167, Anm. 20.*
- (24) Cf. *Suvbh. p. 168, Anm. 13.*
- (25) 例へば *Suvbh. p. XLIV. yānōrēlānā' ... anutarāyāṃ samyaksambodhau vyākṛtāni ā' ... in der allerhöchsten Erleuchtung unterrichtet werden. 譯してゐる。 語をば、ノールは vrākaraṇa / vyākṛta の豫言といふ語義を知らなかつたがために、挿入部分たる yathāyan ... bhāgavan といふ豫言の文がとりもなほせず vyākaraṇa の内容にはかならぬことに思ひおよばずかへつて dharmasravaṇa の内容と見なす誤りに陥り、ひいては、一品の敘述の脈絡、續く諸品との聯關を正しく辿りえぬままいくつかの不要な註記を施すにいたつたのである。同様に、同頁下段でかれが述べる、この第十五品の冒頭で提示された主題と全品の内容とはほとんど無關係であるといふ見解も誤りである。*
- (26) 現行梵本と藏譯すなはち Tib. I とは同系の傳本に屬する。註5 參照。少くとも、すでに掲げた一部分については、その藏譯文は現行梵文と同じテキストに基くものであることがたやすく確認される。
- (27) Tib. II の授記品はすでに現行梵文や Tib. I と同じ構成、行文を示すものであり、かつ、義淨訳は Tib. II 系傳本よりもさらに多くの増廣を経た現在知りうる最も新しい傳本に屬することを思へば、義淨譯底本の授記品が曇無讖譯のものとはほとんど同じであつたとはむしろ考へ難い。義淨の用ゐた梵文授記品の構成はすでに現行梵本におけるやうに混み入つたもので、義淨は自らの底本のみによつてはもはや同品を譯出しえなかつたため、やむなく、佛菩薩名等のほかは曇無讖譯をほとんどそのまま依用してしまつたとは考へられぬであらうか。
- (28) 三菩薩授記の文は一六八頁五行の bodhiyākaraṇaṃ の内容として一部分に組み込まれたため、内容提示の接續詞 yatha が必要となり、同様に、一萬天子授記の文は、一七二頁二行の、'... samyaksambodhau vyākṛtāni' の内容として附加されたため、やはり接續辭 yad uta が、挿入されたB部分の初めに置かれたのである。註10 參照。
- (29) ノーベルの用ゐた諸寫本によるかぎり、この箇所にはこれといつた異讀はない。Cf. *Suvbh. p. 169, Anm. 43-46.*
- (30) したがつて、一六八頁四行と一六九頁二三行にノーベルの施した改行は全く不要となる。
- (31) ノーベルが序論四四頁で述べ、'Die Frage, die am Eingang des fünfzehnten Kapitels die Gottheit Bodhisattva samuccayā an Buddha stellt, ist die, auf Grund welcher Verdienste die 10000 Göttersöhne (devaputra) zum Erhabenen gekommen sind, um den Dharma zu hören und um... in der vollkommenen Erleuchtung belehrt zu werden.'

といふ見解は、vyākṛta の誤譯を別とすれば、おほむね妥當であることになる。しかし、ノール校訂テキストの、*te sarve* … *vyākṛtāḥ* といふ讀みて従ふかぎり、かかる見解には至りえぬはずである。

(32) 女神はⅡ部分をも同様の問ひで締め括る。Suvbh. p.171, l. 12—p.172, l. 2: *tat kena bhadanta bhagavan hetunā kena karaṇena kidrīṣenottapakūśalamūlena eāni jvalanāntararejorāja-pramukhāni daśadevaputrāsahasrāṅḥa bhagavato 'nlike dharmāśravaṇāyopasaṅkramanti/ tāny etarhi bhagvatānūtarāyāṃ samyaksaṃbodhan vyākṛtāni/* 世尊。是天子等何因何緣。修行何等勝妙善根。從彼天來暫得聞法。便得授記。唯願世尊。爲我解說斷我疑網。

(33) 授記品は、續く除病品 (Vyadhīpraśamana-parivarta) 流水長者子品 (Jalavāhanasya matsyavaineyapūrva-yoga-parivarta) でつぎに物語られる信相菩薩前生譚の發端をなすものである。流水品の末尾で、佛は、過去世に長者子流水によつて渴死より拯はれ、緣起法を聽聞して生天することを得た一萬尾の魚こそ今の一萬天子にほかならぬことを女神に説き明かす。すなはち、授記品で發せられた女神の問ひは、流水品の末尾においてはじめて全き解答をみるのである。

(34) すなはち Tib. II. 註の參照。

(35) Cf. Suvbh. p. XLVI-XLVII.

(36) 藏譯の成立時につづは、cf. Tib. p. XIII.

(37) なぜ敘述平明な曇無讖系傳本の授記品にことさら手を加へて、混み入つた構成の同品現行梵文テキストが作られたのであるかといふ疑問はつひに解き明かしえない。あるひは、本來授記品は「一三」「四」「五」「六」の三菩薩授記文、一萬天子授記文がそのまま反復される構成を具へたものであつたが、曇無讖は譯出の際この反復を思ひ、Ⅰ部分内の三菩薩授記文とⅢ部分を省き、一方、現行梵本系傳本が編まれたときには、「一—六」部分が無造作に切り捨てられたといふことも、佛典に章句の繰り返しの多いことを思へば、全く考へられぬことではないであらう。

〈言語〉のアナロギアによる宗教寛容論

八 卷 和 彦

西欧キリスト教社会において〈宗教寛容〉の思想が確立されるまでの困難な道程の中で、その寛容論の根拠として多様な議論が提出されているが、私は以下の小論において〈宗教〉と〈言語〉の間に *analogia* を求めつつ〈寛容〉を説く一連の思索を検討してみたい。

—

十六世紀末にイギリス国教会の聖職者であり神学者、法哲学者でもあったリチャード・フッカー Richard Hooker (1554～1600) によって書かれた本 “Of the Laws of Ecclesiastical Polity” 『教会政治理法論』(『教会統治論』とも訳される) の第三巻第二章の冒頭に次のような文章がある。「注目すべきことには、世界中の全ての人間の間に言語能力 *Speech* が無くてはならないものであることを肯定する人でも、その場合全ての人間が必ず同一の種類の言語 *Language* を話さなければならぬとは、言わないのである。これと全く同様で、あらゆる教会において政治

と統治が必要であるとしても、それは、全ての教会においてそのどれかただ一つの形式が必要であると主張せずとも成立することであろう。⁽¹⁾「ここで「政治と統治」polity and regiment」と言われているものは、教会の組織運営、儀礼の執行等の意味であるから、フッカーが主張している趣旨は、全ての教会の組織運営や儀礼の執行が唯一つの形式で統一されねばならないわけではない、ということである。これは正しく、人間が普遍的に持つ言語能力と現実の諸言語の在り方との関係への類比 *analogia* に拠って立ちつつ、諸々の教会（教派）間の「寛容」を主張している⁽²⁾のである。

二

さてフッカーの以上の主張の持つ意味の検討は後にすることとして、それに先立って、フッカーの論と関連しつつもむしろその源泉となっているとおぼしきニコラウス・クザーヌス *Nicolaus Cusanus* (1401~1464) の「寛容」論の検討をしたい。

周知のようにクザーヌスは、ドイツに生まれ、主としてローマ教皇庁で活動した人であり、晩年の十数年間にわたって枢機卿をつとめた教会政治家にして神学者、哲学者である。彼は一四五三年、東ローマ帝国のコンスタンチノープルがイスラーム・トルコの攻撃により征服された事件を契機として、『*De pace fidei*』『信仰の平和』という書物を著したが、そこに込められた思想は、「*una religio in ritum varietate*」⁽³⁾「なる宗教が諸々の多様な儀礼の中に」という章句が典型的に示しているように、宗教寛容論の先駆的なものとして著名である。例えば、後の宗教改革の時代に改革派の指導者の一人ヨハンネス・キヌウス *Johannes Kymenus* は自己の主張の擁護のためにこの著作を用い

ているし⁽⁴⁾、また十七世紀中葉には、やはり同様な立場からこの本のドイツ語訳が翻訳者と発行場所を隠して刊行されている⁽⁵⁾。

さてクザーヌスの「*una religio in ritum varietate*」なる思想を支えているのは、「*De pace fidei*」の中に展開されている次の四点であると考えられる。(一)無限、絶対、万能なるものとしての神は、有限者としての人間には様々な見えること。(二)人間は弱いものであるということと *infirmitas hominum* の自覚。(三)全ての人間の一致しうる *finis* (目的、終局) としての *una fides orthodoxa* (一なる正統的な信仰) の存在の確認。(四)一なる *signatum* (*signum* 印で表されるもの) が多様な *signum* (印) (*pl. signa*) で表されること。

以上の四点についての詳細な考察は既に別の場所で試みたことがあるので、⁽⁶⁾ それに譲ることとして、ここではフッカーの上掲の論との関わりにおいて第四の「*signa—signatum*」論にのみ焦点をあてておきたい。先に掲げた「*una religio in ritum varietate*」という事態について、クザーヌスは次のように考えている。このことは既に現実に存在しているのにもかかわらず、人々がそれを認識してほしくないだけのことであり、このことに人々が気付くならば、全ての宗教に関する、また宗教に由来する争いは止むであろうと。このようなクザーヌスの理解にとって、「*signa—signatum*」論は極めて重要な働きをしていると見ることができると。これの原文は、「直接的には儀礼 *ritum* に関して次のように記されている。『*Signa autem mutationem capiunt, non signatum.*』」⁽⁷⁾ 諸々の印が変化を受け容れるのである。印であらわされるものではない。」

ところでクザーヌスは、この「*De pace fidei*」において全世界規模で思惟している(少なくともそうすることを欲している)のであって、世界各地から十七の民族の代表的賢者が参加している、神の下での天上会議を設定して議論を進めている。そして現存の諸宗教の広がりやの枠を、現存の諸言語(諸国語)および諸民族の枠と一致させて考えてい

る。そして現存の諸宗教は、先にふれた彼の認識「una religio in ritum varietate」においては、「宗教」ではなく「一なる正統的な信仰」の下での「儀礼の体系」とみなされるのである。⁽⁸⁾

すると以上のことから次のような結論が導き出されることになる。「*signa—signatum*」論では、「第一に *signum* (印) の典型としての言語において、*△*多様な言語により多様に表現されることの中に同一のこともあること \surd 、逆に \sphericalangle 一つのことでも多様な言語により多様に表現されること \sphericalangle がクザーンヌスによって主張されている。⁽⁹⁾ところがその言語(国語)と同じ枠で把握されている諸々の宗教は、既に見たようにクザーンヌスの理解では儀礼の多様な体系であるわけだから、上の「*signa—signatum*」論では、第二に、*△*多様な儀礼の体系により多様に信仰されているものが実は同一の神であること \sphericalangle 、逆に \sphericalangle 同一の神が多様な儀礼体系により多様に信仰されること \sphericalangle が主張されていることになる。このことは、本文において「万人に本有的なものとして現存している宗教 *connata religio* がある。⁽¹⁰⁾」とされているとともに、「生命の授与者であり存在であられるあなたこそ、多様な儀礼において異なつて探求されているように見える当のお方であり、多様な名称〔即ち言葉〕で称ばれている当のお方なのです。」⁽¹¹⁾とされていることからも裏付けられる。

かくしてここに、フッカーほどには明示的でないが、「言語」の在り方との類比に根拠を置いて「宗教寛容」が主張されていると見ることができよう。

三

さて以上のクザーンヌスの「寛容」論をふまえつつ、再び十六世紀のひとフッカーの「儀礼に関する寛容」論に立ち

帰ることとしよう。先に掲げたフッカーの〈言語の類比〉に根拠を求める論法が、クザニウスのそれと親近性を持ちつつも、一層明解であることは容易に見て取れよう。このフッカーのクザニウスへの親近性は偶然に成立しているものであろうか。実はそうではなさそうである。フッカーの同じ本『教会政治理論』の第一巻ではクザニウスの著作“Compendium”『神学入門』の第一章の冒頭「健全な精神を有する人なら誰でもが確認することがある。」が引用されている。そればかりか、『神学入門』と思想的に極めて親近性のあるいくつかの議論が展開されているのである。

先ず第一に、神（至高者）について人間の持ちうる知に関して次のように言っている。「われわれは、彼〔至高者〕が実際に存在するとおりには、彼を知ってはいないこと、および知りえないことを、わきまえている。」⁽¹³⁾これは、クザニウスにおける〈docta ignorantia〉のもつ意味の一つである。⁽¹⁴⁾

第二に、被造物としての人間は、（第一のことにもかかわらず、またそれゆえに）神を模倣することを切望すると述べている。「真理についての知識において進歩すること、および徳の実行において成長することというような、この種の完成に関しては、この下界の被造物の中で人間が、神との最大度の類似 the most conformity with God を切望している。」⁽¹⁵⁾これは『神学入門』第二章におけるアリストテレスからの引用「すべての人間は本性的に知ることを希求する。」⁽¹⁷⁾および同書第六章における「人間が進歩して、神的なものどもを観る者となる」という叙述、⁽¹⁸⁾さらには第八章の〈homo cosmographus〉（宇宙誌家）⁽¹⁹⁾の思想と親近性をもっている。

第三には、世界を書物とみなし、その著者 author を神とする思想がある。「神は自然 Nature の著者であるから、自然の声は神の道具に他ならない。われわれは、おおよそ学ぶに値するものは神から自然によって by her from Him 受け取っているのである。……神は、この世界に到来している万人を理性の光で照明しているのであるが、その理性の光の力によって、人間は真理と誤謬の区別を知り、善と悪の区別を知り、そうすることで、神の意志が何

であるかを、多くのものの中から学び取るのである。⁽²⁰⁾これは、第二の末尾で言及したクザリヌスの「*homo cosmographus*」(宇宙誌家)の思想と親近性をもってゐる。⁽²¹⁾

フッカーの『教会政治法論』とクザリヌスの『神学入門』には、以上のような思想的親近性を見出すことができるのである。このことを踏まえつつ、さらに冒頭に掲げたフッカーの「言語の類比による寛容論」と、それに直接的に関わりうる、次のような『神学入門』での「旧約聖書でのアダムの言語論」および「*signa-signatum*」論とを対照してみよう。まず「アダムの言語」については、「第一の人間〔アダム〕の「話す技術」は多くの『異名同義語-synonymia』に言及したので、のちに分かれた言語はすべてその中に包含されていた、と信じられても不合理とは思われない。なぜなら、人間の言語はすべて、われわれの先祖アダムの……あの最初の言葉から来ているからである。⁽²²⁾」また「*signa-signatum*」論に関しては、「精神は、『自分から生まれる言葉』〔精神の顕示 *ostensio* が言葉である⁽²³⁾〕において自らを認識し、かつ、『創造されない言葉〔神〕』の印 *signum* である被造物において、さまざまに印でさまざまに自らを顕示するのであり、『生み出された言葉』〔被造物〕を示す印ではないところの言葉は何も存在しえないのである。⁽²⁴⁾」ここで、クザリヌスは、「印としての言葉」について、第一の、印でない印としての、創造されない言葉・神と、⁽²⁵⁾第二の、神の印としての被造物と、第三の、被造物としての人間の用いる印・言葉という系列を考えているのである。

以上のことから私は、フッカーはクザリヌスから「言語の類比による寛容論」を吸収し、展開したのではないかと推測するのであり、それと同時に、フッカーに典型的に見られる「言語の類比による寛容論」の持つ含蓄は、クザリヌスの上掲の思想と併せて考察する時に十分にくみ取れるのではないかと考えるのである。

そこでフッカーの寛容論そのものを、もう少し考察してみよう。フッカーのここでの思惟の世界は、クザリヌスの

全世界規模のそれと比較すると狭く、キリスト教世界に局限されて設定されていると言えようが、その問題状況はクザーヌスよりは厳しいかもしれない。既に言及したようにフッカーはイギリス国教会の神学者としてこの本を著しているのであるが、それは当時の国教会を取り巻く緊迫した状況からの要請に対する、彼の応答であった。即ち、政治的文脈で表現すれば、カトリックとピューリタンといういわば左右の△国際主義△の攻撃の狭間で、国教会はその特殊な在り方を△国家至上主義的△Erastian 論理によって擁護せざるをえなかったのである。⁽²⁶⁾これを宗教的文脈で表現するならば、カトリックとピューリタンという、互いに立場は相反するとはいえ△一元論△の信仰からの攻撃に對して、△二元論△の信仰に立って弁明するという形である。

すなわち、カトリックは、△神聖ローマ帝国△理念に典型的に表されているように、△国家△の存立を認めつつもそれを△教会△の下に一元的に位置づけると共に、△国王△が△教皇△の下に従属することを求めている。他方ピューリタンは、そもそも△国家△および△国王△がキリスト教徒にとって必要であるとは認めず、キリスト教徒は△教会△のみを必要とするのであり、それによってのみ生きよ、と神が命じている、と考える。

これに対しフッカーは、この両者の中間に立ちつつ、△国家△と△教会△とは、本来は同一の集団 *multitude* の別の名称である、と論じる。「教会と国家の間に確かに相異が存在する。しかし、われわれは、「それらの間に」*personal difference* (特性に関わる区別) をしているのではない。・・・その相異は、偶然的なものであり、それらは常に親しく一つの実体 *subject* の中に共存できるし、共存すべきものである。・・・△国家△とわれわれが称するのは、その下で人々が生きている一定の統治と政策に関してのみのことであり、△教会△と称するのは、人々が信仰告白する宗教の真理についてである。・・・したがってキリスト教社会 a *Christian society* においてわれわれが教会と国家を対照させる場合に、国家とは、真正な宗教的事項以外の、社会のあらゆる公共的事柄に関する限りでの社会の

ことであり、教会とは、他のあらゆることを除いて真正な宗教の事項に関わる限りでの社会のことである。⁽²⁷⁾

以上のようにフッカーは、むしろピューリタンからの国教会への批判に対して、△国家▽の存在意義を擁護することに重点を置いている。このことは、先に見た、△書物の比喻としての世界▽についての彼の思惟と相即しているのである。すなわちフッカーは、「聖書」という Scripture と並んで、「世界」というもう一つの Scripture も人間にとって有用である、と考えているのである。

さらに、たとえピューリタンの主張するような△教会のみ▽あるいは△教会の優越性▽を認めたとしても、そこでの儀礼の在り方は各地域の歴史と伝統等の多様性に応じて多様であってよい、と主張するのである。なぜなら、儀礼と儀式 *ritual and ceremony* に関しては次のようなことが言えるからである。「それらの中には、神の法が禁止しているものに属する本性上言語道断なものも存在する。またそれらの中には、人がそれを悪に用いるという同意がなされる場合にのみ有害となるが、そうでなければ有害とはならないものもある。後者の殆どのものは、*things indifferent* (どちらでもよいもの) である。・・・洗礼において水という *element* (要素) は必要であるが、一回だけ水をかけるか、三回かけるかは、どちらでもよいことである。⁽²⁸⁾」

このような根拠に基づいて、冒頭に掲げた△言語の類比による寛容論▽が主張されているのである。そしてフッカーのこの主張は、一方で国教会を擁護しつつ、他方ではエリザベス朝イギリス内部において、形式上国教会の教えを遵奉していれば、国家・教会(国教会)は信徒の信仰の内実までは立ち入らない、という形での消極的△寛容▽を成立させる⁽²⁹⁾理論的根拠を提供したのである。

四

さて次に、十七世紀後半のフランス人プロテスタントであり、オランダに亡命しつつ△宗教寛容▽について多量の書物を著したピエール・ベール Pierre Bayle (1647～1706) における、△言語の類比による寛容論▽に目を移したい。実はベールの浩瀚な寛容論の中では、この論拠はそれほど重要な役割を果してはいない。それは一つの variation としてエピソード的に存在している。“Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christi *con-trains-les d' entrer*” 『△強いて入らしめよ▽というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解』(1686～7) の第二部第六章に次のような文章がある。「広大な帝国の内に、それぞれ異なる法律・慣行・風習・言語 *langue* を持ち、おのおのが自国のならわしと好みに応じて主君に敬意を表する——それは尊敬の表しかたが一つしかない場合以上に偉大さのしるしとなる——たくさんの民族をかかえた君主の譬を持ち出してきて、世界中のあらゆる宗教はどんなに奇妙で種々雑多でも、この上なく完全な存在〔神〕の無限の偉大さにおおいかかっている、多様性という点で無限であることにより自然の全体が神を告げ知らすのを神ご自身がお望みになったのだ、などと言うつもりはない。いやむしろすべての人間、少なくともすべてのキリスト教徒が同じ信仰告白で一致するのはすばらしいことだ、と言ったほうがよかる。しかし、それは希望の対象であるよりは願望の対象であり、人間の精神がこれほど限られ、心情もこれほど放埒であるかぎり、意見が分かれることは人間につきものと思われるから、その禍をできるだけ小さな混乱にとどめなくてはならない。それは疑いもなく、誤謬の性質がそれを許す時は同じ教会の中で、許さない時は少なくとも同じ都市の中で、互いに寛容しあうことであろう。⁽³⁰⁾」

この文章にはいささか韜晦が込められていて、その論旨は直截ではないが、確かにここにフッカーよりも複雑かつ具体的な論法で、むしろクザーヌスに近い論法で、∧言語の類比による寛容論∨が展開されている。しかしペールの∧寛容論∨は、全体として見るならば、その根拠を専らこの点に求めているわけではなく、周知のようにむしろ一層根源的な∧個々人の良心の自由∨に求めているのである。「良心とは各人にとって神の声、神の掟であり、・・・その良心を無理強いするのは、本質的に、神の掟を無理強いしてよいと考えることであり、・・・良心に反する行動をせよと命じる権威を神が（誰かに）お与えになることはありえない。同じ理由から、社会を形成しおのが自由を主権者の手に預けることに同意した人々が、自己の良心に対する権利を主権者に与えるつもりは絶対になかったことは明らかである。」⁽³¹⁾

同じように∧言語の類比による寛容論∨が variation として展開されているものに、十八世紀後半のひとヴォルテール Voltaire (1694～1778) の “Traité sur la Tolérance” (1773) 『寛容論』がある。その第二二章には、彼一流の皮肉を込めて次のように述べられている。「わたしはキリス教徒たちに話しかけ、たとえば、宗教裁判所判事のドミニコ会士に勇を振るってこう言うかもしれない。『同信者よ、あなたもごぞんじのとおり、イタリアでは各地方にお国言葉があつて、フィレンツェで話されている言葉はヴェニスやベルガモでは全然話されません。アッカデミア・デルラ・クルスカ（クルスカ学会）によって国語が定められました。アカデミーの辞書は、逸脱してはならない規則であり、また、ブオンマッティの『文法』は手本とすべき的確な指針です。でも、ヴェニスやベルガモの住民でいつまでも自分たちの方言を話そうとするものは誰であろうと舌をひき抜くように、アカデミーの会長が、また会長不在の折りにはブオンマッティが良心の呵責もなしに命令できたあなたは思っているのですか。』⁽³²⁾

このような∧不寛容∨への批判に立ちつつ、ヴォルテールは、この本の末尾第二三章「神への祈り」において、「昔

からの言語体系 *langue* からなる特殊用語 *jargon* で表されようと、それよりは新しい特殊用語で表されようと、あなたを崇めるのに変わりなからんことを。」と言ひ、さらに「われわれに許された一瞬の生を利用して、この瞬間をわれわれにお授けになったあなたの御好意に、シャムからカリフォルニアに至るまで、ありとあらゆるさまざま言語表現能力 *langage* を用いて等しく感謝しようではないか。」⁽³³⁾と言っている。

以上のいささか長すぎる引用からもわかるように、ヴォルテールにおいても、ベールと同様に、その〈寛容論〉の根拠は専一的に〈言語の類比〉による寛容論に求められているのではなく、むしろそれはエピソード的に語られているのである。そして彼が依拠する根拠は、〈人間の弱さの自覚〉と、それに相即する形での〈万人の理性への信頼〉である。

五

以上のように、時代と所を異にする四人の〈寛容論〉の中に〈言語の類比〉による寛容論を見てきたわけであるが、〈言語との類比〉であるかぎりには〈人間に普遍的な言語能力〉という前提と相即する形で、〈自然宗教〉(本性的宗教) *natural religion* の存在が前提されているはずである。⁽³⁴⁾〈言語の類比〉による寛容論の特性は正しくこの点に存していると言える。しかし〈自然宗教〉という思想と用語は、全ての宗教を等しい価値を持つものとみなす可能性もあり、それゆえにキリスト教社会で明確な形をとるに至るまでには時間がかかっている。

しかし子細に見ると、それは確かにクザーヌスにおいても、既に見たような〈*conata religio*〉として存在しているし、またフッカーにおいても、それほど明瞭にはないが、次のようなところに伏在しているのが見出される。

第一には『教会政治理論』における新約聖書『ローマの信徒への手紙』二・一四―五の引用である。「たとえ律法を持たない異邦人も、自然に律法の命じるところを行えば、律法を持っていなくても、彼ら自身が自分に対して律法なのです。こういう人々は、律法の要求する事柄がその心に記されていることを示しています。彼らの良心もこのことを証しており、また、自分を責めたり、弁明したりする心の思いもこのことを示しています。」また同書第五巻での「全体として不真実のみで成立している宗教はありえない。」⁽³⁶⁾という記述も「自然宗教」を前提として見ることが出来るだろう。

さらに後になると、ペールにおいては明瞭に、「キリスト教の福音は、自然宗教 religion naturelle の内容、即ち人間の道徳性の非常に大きな拡張である」という形で述べられている。さらにヴォルテールも「自然宗教」の存在を想定していたことは、先の引用からも明らかであるだけでなく、次の叙述からも明白であろう。「私の思い違いかもしれないが、古代の文明開化されたあらゆる民族のうちには、思考の自由を妨げたものは一つもなかったと思われる。あらゆる民族が同一の宗教をもっていた。Tous avaient une religion. しかし私の見るところでは、彼らは、人間に接するのと同様な仕方で神々に接していた。つまり、彼らは皆、一なる最高神の存在をわきまえていたが、この最高神に様々な下級神の不思議な性質を結合していた。そして、彼らは唯一の礼拝を執行していたのであるが、他の多くの異なった体系も容認していたのである。」⁽³⁸⁾

このように、クザーヌスからヴォルテールへとしだいに「自然宗教」(本性的宗教)の思想が強まり明確になって行く過程は、「言語の類比による寛容論」の目的がしだいに達成されて行ったことの現れとみなすことができるだろう。なぜなら、この寛容論は、「言語の人間における普遍性」を「鍵」として、一方において、自分たちとは異なる社会、宗教、教会の中の人間の持つ本性および理性が、自分たちのそれと同じ程度に信頼に値するものであることを

明らかにしようという目的を持ちつつ、他方において、このことを基盤としつつ「自然宗教」(本性的宗教)が人間社会に遍く存在することを明らかにしようというねらいを持っていたはずだからである。さらに、この二つの事を確認することで、互いに他の宗教(宗派)の存在を容認し合う・寛容し合うことを最終目的としていたのである。クザーンヌおよびフッカーの「寛容」の論点は正しくこの点にある。

ところがベールおよびヴォルテールの「寛容論」は、「人間集団(社会)としての宗教(宗派)」の間の寛容」にのみとどまっておらず、さらに啓蒙主義的人間観の所産としての、(既に見たような)「個人のレベルでの寛容」へと徹底されて行くのである。⁽⁴⁰⁾しかしながら、この「個人のレベルでの寛容」を根拠づけるには、「言語の類比による寛容論」はもはや力を持ちえない。なぜなら、この類比の「鍵」となっている「言語」はそもそも集団的・社会的なものであり、逆に、社会的存在としての「言語」に従う限りは、「個人の自由」は著しく限定されたものとならざるをえないのであるから。したがって、ベールおよびヴォルテールにおいて、先に見たようにこの寛容論が、変容されかつエピソード的なものとして扱われていた理由がこの点から明らかになったであろう。かくしてこの「言語の類比による寛容論」は、啓蒙主義の確立と共に、その使命を果たし終えたのであろう。

六

さて最後に、この「言語」の類比による寛容論」が西欧キリスト教社会において「諸宗教(宗派)間の寛容」のための根拠として一定の力を持ちえたことのキリスト教に内在的な理由を考察してみたい。

万人に普遍的である一なる言語能力が、現実には互いに容易には通じ合えない諸々の言語として存在している、と

いう事態に注目するときに気づかされるのは、旧約聖書『創世記』一章の「バベルの物語」である。周知のとおりそこには、「人間の慢心」とそれによる「神を軽視したこと」のゆえに神に審かれて、それまでは全世界が同一の言語であったものを、互に通じない現状のような言語の事態とされたのである、という物語が記されている。すなわち、言語に関して本来は「一」であったものが、人間の驕り高ぶりという「弱さ」のために「多」なるものとされて、互いに混乱しているのだ、という認識がある。そして、そのような人間の在り方への自己反省、自戒を身につけることが、キリスト教の教会からは促されてきたはずである。逆に言えば、人間がその「弱さ」をわきまえて、神の審きを解いてもらうならば、万人が現実「一」なる言語を用いることができるようになるのであり、またそうすべきであるということになる。現に新約聖書『使徒の宣教』の「ペンテコステ」の叙述では、無学な使徒たちが諸々の外国語で説教をする力を神から与えられた「奇蹟」が記されている⁽⁴⁾。

したがって私は、このような「バベルの物語」と「ペンテコステの奇蹟」の持つ構造が、「諸々の宗教の寛容さ」には一致「 \vee 」という問題に implicit な仕方働いているのではないかと考えるのである。既に見たように、実際にクザヌスの『神学入門』では「バベルの物語」以前のこととしての「アダムの唯一の言語」が論じられていたのである。またほぼ同じ箇所「ペンテコステの奇蹟」も言及されているのである⁽⁴²⁾。このように、「バベルの物語」と「ペンテコステの奇蹟」から、類比的に「諸宗教の寛容」への「Sollen」と「Können」とが確信されることになるのであろう。

さらにキリスト教思想においては、「言語」と「宗教」の関係は単なる構造的類似にとどまるものではない。例えば、諸々の宗教間の相異は、(少なくともクザヌスおよびヴォルテールの理解では)同一の神が異なった名称で称ばれていることに大きく左右されているのであり、また信仰告白は「言葉」と「儀礼」によってなされるのであり⁽⁴³⁾。

さらに西欧キリスト教が、その本質たる〈神の三一性〉において *Verbum* 〈御言葉〉として、〈言葉〉に特殊な思慮を重ねて来ていることもあいまって、〈言語〉と〈宗教〉の関係はむしろ大いに本質と関わるものであることになる。

現にクザーヌスにおいては、「言葉は万物を形成する技術 *ars omnia formans* の認識形象」であり、「言葉は『それなしには、何も造られなかった』⁽⁴⁴⁾し、また造られえないところのものである。」⁽⁴⁵⁾とされている。このことは、単に教義として言われているわけではない。先にみた〈書物の比喻〉としての世界という思想とあいまって、〈世界を読み取る手段としての言葉〉と〈世界を読み取る力としての理性〉という二つの存在の重要性が考えられているのである。この際に、クザーヌスおよびフッカーにとっては、〈信仰〉と〈理性〉は（ピューリタンの主張するように）相容れないものではなく、〈理性〉をもって〈信仰〉を強めることもできるような関係に立つものであった。そして、〈理性〉と〈信仰〉という二つのもを仲介するのが他ならぬ〈言語〉（〈神の子〉としての言葉）であると共に〈世界（自然）の声〉である言語）であるのだろう。

以上のように考察して来た上で、最後に言及しておきたいことは、この〈言語〉の類比による寛容論が、たとえべールおよびヴォルテールの時代にはもはやその力を失ったとしても、同時にこれが、べールおよびヴォルテールらの新しい〈良心の自由に基づく寛容論〉への道を開くことになっていることである。つまり、これは（上で見たように）〈言語〉との関わりで〈理性〉の重要性を明らかにしつつ、それへの〈信頼〉を説くと共に、それが万人に共通に存在していることを知らしめているからである。⁽⁴⁶⁾

注

- (1) "Of the Laws of Ecclesiastical Polity" (以下 E. P. と略す) 引用箇所は *Everyman's Library* 版の巻、章、節の順に数字で示す。) 3, 2, 1.
- (2) フッカーの、後に述べるような執筆動機からみて、これは直接的には「寛容論」というよりもむしろ「護教論」である、という見解もありうるが、私はここではその「結果」を重視するのである。
- (3) "De pace fidei" 『信仰の平和』(145a) (以下 De pace. とする)。また、クザーヌスの全ての著作の引用箇所は *Heidelberg Opera Omnia* の(章)節、頁の順に数字で示す。) 1, 6, 7.
- (4) De pace. 〇 L. Mohler *ドナトゥイアン語訳 Über den Frieden im Glauben* (1943). Einführung, s. 83.
- (5) *ibid.*
- (6) 八巻和彦「ニコロウス・クザーヌスの〈pax fidei〉について」(『中世思想研究』第24号(1982)所載)
- (7) De pace., 16, 55, 52.
- (8) 前掲拙論八〇頁参照
- (9) クザーヌスの別の著書(後に検討の対象とする) "Compendium" 『神学入門』(1464) (以下 Comp. と略す) 7, n. 20, 16 以下「言語の多様性」一〇の精神のちよきな顯示にはかならなう」と言われたこと。
- (10) De pace., 13, 45, 42.
- (11) *ibid.*, 1, 5, 6.
- (12) E. P. 1, 8, 3.
- (13) *ibid.*, 1, 2, 2.
- (14) Comp. 以下 1, n. 2, 3f.; 8, n. 24, 19f.
- (15) E. P. 1, 5, 3. これと類似した叙述は *ibid.*, 1, 8, 5. にも、「人間の精神は本性上思弁的であって、それ自身での思惟を喜ぶことなし」云々。
- (16) Comp., 2, n. 4, 5.
- (17) *Aristoteles, Metaphysica*, 1, 1, 980, a. 21.
- (18) Comp., 6, n. 17, 13.

- (19) *ibid.*, 8, n.22, 17f.
- (20) E. P., 1, 8, 3.
- (21) *Comp.*, 8, n.23. 「彼（宇宙誌家）が自分の都で可感的な世界のすべての記録をついに取り終えたとき、彼は失わないようによく秩序づけ、比例的に測って地図に記入し、その地図に向かう。そして、…世界建設者（神）——宇宙誌家が使者たちから理解し書き記したものどもすべてのでれでもなく、万物の制作者 *artifex* であり、原因であるところの——に内的な直観を向ける。…そして、似像 *imago* のうちに真理を、印 *signum* のうちに、印によって表されるもの *signatum* を精神によって観照する。」また典型的には Cusanus, *De filiatione dei*（『神の子であることについて』）4, n.76.（大出、坂本訳『隠れたる神』（創文社刊）一四二頁。）」
- (22) *Comp.*, 3, n.6, 6.
- (23) *ibid.*, 7, n.20, 16.
- (24) *ibid.*, 7, n.21, 16.
- (25) なぜなら、神は完全な同一性でもあからず *signum* と *signatum* の間に一切の相異がない。cf. *ibid.*, 10, n.30, p.24.
- (26) この辺の事情については植村雅彦「イギリス国教の定着」『世界歴史』（岩波書店刊）第一四卷）四三二頁以下。および八代崇「リチャード・フッカーの国家観」『キリスト教論集』（桃山学院大刊）第九卷）。
- (27) E. P., 8, 1, 5.
- (28) *ibid.*, 4, 12, 3. 「*things indifferent*」と云ふ思想は後に J. Locke に於いて「宗教と中立的（無関係）な事柄」として *res indifferentes* に展開される。「A Letter concerning Toleration», in: *The Works of John Locke* (1823, London) vol.6, p.30. 生松訳『寛容についての書簡』（『世界の名著』第27巻）三七四頁。
- (29) エリザベス朝での「寛容」については植村前掲論文四四二頁以下参照。
- (30) Pierre Bayle, *Oeuvre Diverses* (Haag, 1727), 2, p. 418. 野沢協訳『ピエール・ベール著作集』（法政大学出版局刊）第二巻『寛容論集』二二九頁の訳文を借用した。
- (31) Bayle, *op. cit.*, 1, 6, p.384. 野沢訳一三七頁以下（ただし訳文の一部を変えてある。）
- (32) Pléiade 版 *Mélanges de Voltaire*, p.635f. 中川信訳『寛容論』（現代思潮社刊）一三六頁。
- (33) *ibid.*, p.638f. 中川訳一四二頁（ただし訳文の一部を変えてある。）

(34) ここで私は、「 \wedge 自然宗教 \vee （本性的宗教）」と記していることからわかるように、単に \wedge 理神論的自然宗教 \vee のみではなく、もっと広い意味で考えている。

(35) E. P., 1, 8, 3.

(36) *ibid.*, 5, 5, 5.

(37) Bayle, *op. cit.*, 1, 3, p. 372. 野沢訳一〇四頁。

(38) Voltaire, *op. cit.*, 7, p. 585. 中川訳四六頁。ただし、主として引用文中の原文を記した箇所解釈と訳に問題があると思われるので、中川氏の訳文には従っていない。

(39) 注(27)の箇所のフッカーの \wedge society \vee を想起されたい。

(40) 野沢氏はヘールの寛容論について「ヘールの普遍的寛容論がジュリエーの閉鎖的制限的寛容論（半寛容論）を乗り越えたというのは、・・・閉鎖的な神学の場合から普遍的な人間論の場合へと寛容論が初めて解き放たれたことを意味する」と述べている。（前掲書八四四頁）。

(41) 『使徒の宣教』二・一〜一。

(42) また De pace. での \wedge 天上の会議 \vee という場面設定そのものが \wedge ペンテコステの奇蹟 \vee の全面的成就とみなすこともできよう。ヤウバタカーヌスの書“De possest” (1460) n. 37, 44. にも「この奇蹟は神の言葉の分有である」という叙述がある。

(43) De pace., 27, 61, 56.

(44) 『モントネスによる福音』一・三。

(45) Comp., 7, n. 19, 14f.

(46) この \wedge 寛容論 \vee は、狭義の \wedge 寛容論 \vee としては既にその使命を果たし終えているとしても、現代においては Ecumenism（世界教会運動）の理論的根拠として展開されうるかもしれない。

（文献について便宜を図って頂いた大出哲、渡辺守道の両氏に厚く御礼申し上げます。）

書評と紹介

バイロン・エアハート、宮家進編著

伝統的宗教の再生

——解脱会の思想と行動——

名著出版 昭和五八年九月刊

A5版 XVI+四五二七頁 四八〇〇円

島 菌 進

一

本書は、昭和初年、東京の事業家であった岡野英蔵（聖憲）（一八八一—一九四八）によって創始された新宗教教団、解脱会（本部・東京四谷、霊地・埼玉県北本）についての共同調査研究の成果をまとめたものである。外部の研究者集団が、ほぼ研究者側の関心を貫きながら、かなりの規模をもつ教団（一九八〇年末の公称信徒数、二二二、五六〇人）の全面的協力を得て、教団全体に及ぶ質問紙調査を行い、相当量の資料参観・信仰活動全体の観察・広範囲のインタビューの機会をもつこと自体、まれなことである。共同研究を実現させた二人の編者の組織力と教団側の積極的な協力にまず敬意を表したい。

本書の執筆にあたったのは、編者の他、藤井健志、石井研士、河東仁、小沼優子の四人である。しかし、この六人の執筆

者のうち、比較的多くのページ数を費やして研究成果を明らかにしているのは、エアハート、藤井、石井、河東の四者なので、本稿では主としてこの四者の執筆部分に論及し、宮家と小沼の執筆部分には必要に応じて触れるにとどめたい。

ところで、筆者はこれまでに本書をめぐる二つの討論から学ぶところがあった。すなわち、宗教学研究会例会（一九八三年一二月）における西山茂の第一章、第十章への口頭の批評（a₁）とそれに対する藤井と石井の応答（a₂）、および『東京大学宗教学年報』第一号（一九八四年二月）における島田裕巳の書評（b₁）とそれに対する藤井、石井、河東の「島田氏の書評に答えて」という一文（b₂）である。この二つの討論において、本書の主要な問題点はかなり程度明らかにされていると思うので、本稿ではこの二つの討論の内容に適宜ふれていくことにしたい。

二

藤井は第一章「教祖・岡野聖憲の思想形成」で、八〇頁近くを費やして教祖の生涯の伝記的叙述を試みている。岡野は埼玉県北本宿村の農家に次男として生まれ、地元で綿織物仲介業の経営に失敗し、東京へ出て裸一貫から再出発、三〇歳をすぎた回遭業に活躍の場を得、時勢にめぐまれてやがてかなりの成功を収める。しかし、大正末年以降の不況下で事業にゆきづまり、病を契機にして宗教に目ざめ、多くの行者や小教団と関わりをもった末に、独自の教団として解脱会を形成していくのであ

る。これまでに教団から刊行された『解脱金剛伝』という教祖伝があるが、岡野の生涯についての実証的研究はなきに等しい状態だった。藤井は教団内外の資料を駆使しつつ、多くの発見を積み重ねて伝記を構成しており、岡野聖憲伝研究の基礎を築いたといえよう。とりわけ北本宿村の農業経済、埼玉県下の綿織物業の発展、明治末以降の回遭業界の浮沈などを詳しく調べることによって、社会経済史的状況の中での一庶民としての岡野の生活状況を明らかにした功績は大きい。ただし、これらの資料から、藤井が推測しているような岡野(とその父、祖父)の人間像や心境の変化についてだけのことと言えるか、疑問が残るのも事実である(「歴史的推測法」の問題性¹¹ a₁、この点についての藤井の当初の考え方は一―二頁にふれられているが、a₂では藤井も西山の批判を受けいれている)。伝記の資料の根幹は、本人と本人に親しい人々の記録や回想であるほかないと思うが、そうした資料がどの程度あり、どう利用されたかをもう少し細かく示せば、右の点は改善されたかもしれない。

資料の限界という壁は、解脱会成立の核心的な時期である大正末から昭和一〇年頃の期間についてもいえるようである。岡野の信仰行動なり岡野が関わった宗教家や宗教集団なりについてはある程度の事実が明らかになっているが、岡野の信仰がどのような過程をたどって確立し、人々に分かち伝えられるようになったかが、今一つ鮮明でないのである。藤井の考えでは、宗教者岡野の「自我没却の道徳」とそれ以前の「精神主義」は

連続的であり、したがって岡野の思想にドラマティックな展開はないということのようである(五六―五七頁、b₂)。しかし、藤井自身「もし霊能力の獲得などの面に視点を置いていたら異なる結果が出たであろうことは否定できない」(b₃)と認めるように、この点はなお究明の余地がある。西山も島田も、宗教者岡野の解明にもっと力を注ぐべきだったと論じる(a₁、b₁)。宗教者としての教祖を知るには「普通の人間」としての教祖の徹底的解明が重要だという藤井の応答(a₂、b₂)には一理あるが、それが教祖像をどのように書きかえることになるかを示すには、教祖の宗教者として内面を叙述せぬわけにはいかない。この論文(本書全体にもいえることだが)では、岡野の書いたものや語った言葉があまり引用(ないし要約)されていないが、宗教者岡野を描くには実証史学風の事実発見の手法と同時に、岡野の言葉や表現行為を研究者の視点から語りなおすという作業も欠かせないのではなからうか。

三

河東は第三章「解脱会の儀礼」、第四章「解脱会の宗教的宇宙観」、第五章「解脱会の修行」の三章において、現在の解脱会の信念体系を「共感・理解」しようとしている。ここで「儀礼」とは日常的ないし定期的に行なわれる信仰活動や信仰行事を幅広く含んでおり、「修行」とはそれらの中で神界と現界の直接的交流に関わる三つの行(お浄め修法——合掌の姿勢での瞑想、御五法修業——後述、主護霊修業——自己の主護霊を御

靈地に送り霊位を向上させる行)を指している。新宗教の活動や行事についての的確な記述が乏しい現状であるだけに、主な活動・行事の全体にわたり、要点を押さえた河東の記述は貴重である。

しかし河東の意図は記述ではなく、「共感・理解」にある。

この場合、「共感・理解」とは宗教心理学の概念を用いて、「修行」が「高い」心理的境地を実現しうる過程を説明することである。河東の議論の大すじは、憑依修行は様々な心的複合体(身心の基層構造)を意識領域に浮上させカタルシスをもたらし、さらに身心の再調整によって高い心的境地を実現する、ということであろう。憑依現象のユング心理学による説明、瞑想をモデルにした修行概念の憑依修行へのあてはめなどは野心的な試みであるが、成功しているとはいえない。単純な事実への冗長な解説という印象(b_1)を免れないのは、事例と一般理論が無媒介に結びつけられていることと、諸概念が十分に整理されきっていないことによる。説明が成功していれば、あえて「翻訳」という語をもち出す(二二五―六頁、 b_2)必要はなかっただろう。一般理論による説明が無意味とは思わないが、御五法修業の対話内容にどのようなヴァリエーションがあるか、解脱会の諸実践が相互にどういった関係にあるか、他の憑依修行(儀礼)や他集団の実践体系との相違は何かなどの経験的観察にもとづく理論と組み合わされれば、一般理論へのより有効なアプローチがなされたと思う。

第四章では、解脱会の神仏観、靈魂観、精霊観とそれらにも

とづく災因論(苦難論)が体系的に整理されて提示されている。解脱会は民間信仰のさまざまな要素を自己の内に取り込んでおり、諸概念が複雑に入りまじった宇宙観をもっている。信徒の多くも、この複雑な諸要素を体系的に整理してとらえてはいないようである。そこで河東は、前教統岸田英山の主導の下に昭和四〇年代以降にまとめられた教義書に依拠して、宇宙観を「析出」しようとしている。その際河東が設定するのは、現界と神界の間にどのような「交流回路」が信じられているか、両界の中間におかれる霊界の諸存在が、この回路にどう介入するか、という枠組である。この枠組のもとに解脱会の複雑な神霊観がよく整理されており、日本の民衆の多様な信仰の諸関係を理論的に考察する手がかりが与えられているようにも思える。

しかし、この整理された「宇宙観」は、信仰活動の現場で信徒を動機づけている論理を示すものではない。「自我没却の道徳」への言及がなされていない(b_1)のもそのためであろう。

現場での信仰の論理については、小沼が第七章「解脱会の救済の論理」の第二節でとりあげている。ここでは信徒からの聞き取り資料の例示によって、「行」と「修養」がどのように悩みの解決と結びつくかが説明されている。読者は信徒が解脱会の準備するルールの上で、信仰的な自己理解を得ていくさまを垣間見ることができる。河東の意図はそうした事例の背後にある宇宙観を「共感・理解」しようということであろうが、それは生き生きとした信仰の世界をくみ上げての上のことではない。小沼は「業病」とか「鬼病」という言葉が質問紙調査にもイン

タビュールにも出てこないというが、河東の整理ではこれらに重要な位置が与えられている。機関誌紙類の体験記や教話を検討すれば、こうした問題へのある程度の見通しが得られよう。

四

石井は第二章「解脱会の形成と現状」、第六章「会員の意識と行動——質問紙調査による——」の二章で質問紙調査の結果をまとめている。質問紙は解脱会の全支部・座談会に送られ、支部宛二二三通（全体の六三パーセント）、支部長・幹事宛八〇通、一般会員宛五七一八通が回収された。教団の全体に及んでこれだけの数の回答を得られた調査はこれまでにほとんどなく、今後もそう度々はないであろう。その意味でここに示された統計の価値は小さくない。質問項目は会員の属性（性、年齢、職業、入信後の年数）、入信動機、会員の行事参加や信仰実践の状況など基本的な事項が大半である。解脱会のように複雑多様な実践体系をもつ教団では、どの活動がどのくらい熱心に行なわれているかを知ることが重要であり、石井の分析もこの点に重点がおかれている。解脱会の特性や現在の教団の問題点をえぐり出すような質問や分析が含まれているわけではないが、とりわけ注目すべき結果が示されているとはいえないが、一教団の信徒構成や信仰実践の現況を数量的に明示したことに大きな意味があると考える。

石井は第十章「米国解脱教会——日系新宗教の変容——」では、別の機会にカリフォルニアで行なった調査の結果を報告し

ている。石井はまず米国解脱教会の歴史を概観した上で、とくに活動がさかんで日系人以外の会員もいるロスアンジェルス教会を例にとつて、その会員の属性（夫婦加入者の割合、人種、世代、使用言語）と参加度の関連、先祖供養を中心とした信仰内容の特徴などについて考察している。米国解脱教会は、アメリカ社会で発展していくために、岸田英山の指導のもとで独自の方向に歩んできている。すなわち、論理的な教義の形成、修道道の取り込み、メディアテーション（阿字観）の導入、本尊の象徴化（脱日本文字化）などである。石井は、この過程で米国解脱教会が日本の伝統文化を強調する初期の志向から次第に脱皮しつつあると考え、それを先祖観の変容という点に集約して論じている。それによれば、米国解脱教会において、先祖は子孫を愛護する「家」の先祖という性格を弱め、子孫に慰霊を要求して子孫を悩ます存在という性格を強めており、そのことは信仰の個人化と問題関心の現実化に通ずるといえる。裏づけのためのデータ（月刊機関誌『解脱の友』の「感謝録」とその内容の分類）がどれほどこの観察を支持するか、また石井のいう二つのタイプの先祖供養がどれほど明確に区別しうるのか（崇る先祖が日本人の伝統的な信仰の中になかったわけではない）の二点にもう一步つっこんだ論及がほしいが（aj）、解脱会の信仰の特徴と日米両教団の今後の発展を考える上で重要な問題が提起されているのは確かであろう。

五

エアハートの論文は、鳥井由紀子と綾部晶訓の訳によって第八章と第九章に収められている。第八章「解脱会員の信仰生活史」では、一會員の生活史の聞き取り資料がほぼ原型のまま（英訳、再和訳の過程を経ているわけだが）記録されている。

この會員はかつてはクリスチャンであったが、家族の病氣や先祖への関心から徐々に解脱会へのコミットを深めていく。しかし、解脱会を全面的に受け入れてからもキリスト教の信仰を続けていくのである。この事例は興味深いものであり、エアハートによるこの人物の生活史の時期区分（「伝統期」「非伝統期」「新伝統期」）も、この人物に関する限り妥当であるように思える。インフォーマントの語りをそのまま生かそうとした意図もいちおう理解できる。しかし、一人物の生活史研究という視点からは、長時間の聞き取りによって知りえたものを整理して提示する方が、信頼度の高い情報を提供できるのではなからうか。

エアハートは第九章「日本宗教学における解脱会——新宗教形成の理論をめざして——」では、解脱会の歴史を概観しながら、新宗教形成の社会的因果論の超克の道を探っている。その要点は、「社会的環境」「それ以前の宗教の影響」「教祖と信者の革新性」の三つの要因の相互作用という観点から一教団の形成を考察すべきだということである。この論旨には筆者も賛成であるが、実際には「教祖と信者の革新性」とは何かを示すの

が容易ではないことを経験してきている。日本人の研究者としては、藤井が試みているような一次資料との格闘や信仰者達の「言葉」の再解釈の作業の中で、エアハートの提言に内実を与えていかねばならないだろう。

六

最後に本書の全体としての性格と主張にふれておきたい。本書が緊密な協力のもとに解脱会の全体像をくまなく明らかにしようとした試みである、と見るのは当を得ていないであろう（b₁、b₂）。この共同研究の主要メンバーは、新宗教についての問題意識を以前から共有し、長期の討議にもとづいてこの調査を準備したわけではない（「おわりに」参照）。また、少数のメンバーで短期間に一教団の全容を解明しようとも思えない。したがって、解脱会についての情報という点で、本書にいくつかの穴があるのはむしろ当然である。今後とくに期待されるのは、教団史の研究である（b₃）。先述したように藤井は教団成立期以後の岡野についてあまり詳しく論じていないし、第二章における石井の教団史の叙述もきわめて簡略であるから、岡野のまわりに急速に信徒集団が成立し、教団のアイデンティティが形成されていく時期のことがあまりわからない。また、現在の教団は前教統岸田英山の指導の下に合理化を進めてきたようだが、その点についてもほとんど論じられていない。エアハートの論文（第九章）では、教団が一九四五年、六〇年、八〇年の三つの転機を迎えるという図式が示されているが、この段

階区分の実証的裏づけはなされていない。教団の歴史的展開過程が明らかでなければ、教団の現状についてもなぜそうであるかの考察の緒口が欠落してしまいうだろう。藤井・河東・石井は解脫会を一教団として成立させている中核的な要素がとらえにくいとし、ここに解脫会の特徴を見ている(Ⅱ₂)。しかし、このことが教団初期の発展期にもいえることなのか、教祖死後のリーダーシップの欠如(八二頁)や岸田英山の合理化路線(八三頁、第十章)等によるものなのか、各支部の形成・発展史を含め詳しい歴史的検討が必要であろう。教団の積極的協力を得て教団の現状を中心に研究していく場合(そこから本書の多くのメリットも生まれているのではあるが)、教団自身の現在の自己イメージにひきずられるおそれは小さくないだけに、こうした研究は重要である。

以上のことは、執筆者の多くが受けいれている「伝統的宗教の再生」なる解脫会の特徴づけの問題性にも関わってくる。宮家は「序」や「結語」において、新宗教の諸教団を、(1)近代史的ヒューマニズムを強調するもの、(2)産業化を否定し終末論的色彩をもつもの、(3)産業化を否定し過去の伝統的宗教を志向するもの、(4)神秘主義やシャーマニズムを志向するものに分類し、解脫会は「神秘主義的傾向を内包した伝統回帰型の新宗教」(四〇九頁)(Ⅱ(4)の要素を含む③)と特徴づけている。そして、解脫会が伝統的宗教の諸要素をおのれのうちに取り込んだ上で、それを新たによみがえらせている、というようにとらえている。これは石井が第二章と第六章の、また河東が第四章の

結びの部分で確認していることでもあり、藤井が宗教に目ざめる以前と以後の教祖の思想の連続性を強調する際にも前提とされているようである。エアハートが一会員の生活史を「新伝統期」への展開として特徴づける際も同様であろう。

解脫会が諸信仰を取り込む包容性をもっていること、氏神や天皇を重んじる伝統主義の傾向をもっていることは本書の諸記述からほぼ納得される。この特性は同時代に形成されたいくつかの教団(ひとのみち、霊友会、生長の家、モラロジーなど)にも多かれ少なかれ見られるものである。ところが「伝統的宗教の再生」なる用語は、そうした包容性や伝統主義を指すだけではないようだ。伝統的な「民間信仰」からの離陸のきわだった指標が見られないという意味もこめられているのである。しかし、この点についてはなお発生史的研究による説明が必要であろう。解脫会の信仰の主要要素と思われる(イ)「自我没却の道徳」に現われた通俗道徳思想、(ロ)御五法修業なる大衆的憑依修行、(ハ)天茶供養なる形式化された日常的な祖霊慰撫には、それぞれ「革新」性、すなわち「伝統的宗教の再生」の性格がある。岡野をはじめとする解脫会の信仰者たちは、歴史のある時点において、一教団の形成という形でそうした「革新」を実現していったのであり、そのことは岡野の後半生と教団形成史の実証的研究によって説明されうるといのが筆者の考え方である。そうした研究の蓄積によって、「伝統的宗教の再生」という語の内容(とたぶん限界)がより鮮明なものになると思うのである。

Thomas Luckmann

Life-World and Social Realities

London: Heinemann Educational
Books, 1983, x + 229 pp.

ヤン・スインゲドー

ドイツの宗教社会学者T・ルックマンの名声は、とくに彼の力作『見えない宗教』の和訳(ヨルダン社、一九七六年)が出版されたせいか、日本の宗教学界や社会学界に広く轟いているようである。ところが、ルックマンが一九七八年に開催されたCISR(国際宗教学会)の東京会議で提出したペーパーを除いて、日本に紹介された彼の著作は、以上の書物の発行以来、一つもないと思われる。

実は、ルックマンはその後もただ時折にしか新しい論文を発表していない。したがって、彼が最近数年間にばらばらに発表した業績のうちから自分が最も代表的と思ったものを選択し、それらをやっと一冊の単行本にまとめたことはまことにありがたいのである。『生活世界と社会的実在』は、過去十七年間(見

えない宗教』の原文が出た一九六七年以後)の彼の社会理論に關する思想展開をみごとに表わしているといえよう。

論文集は、一般に一冊の本として価値が不同であるとされるが、たとえそうでないとしても、少なくともある程度まで統一を欠いている場合が多い。本書についてもこういう欠点がないことはない。しかし、すぐ様付け加えるべきは、ルックマン自身がそれを深く自覚しているということである。それどころか、彼はこの「欠点」と思われることこそ一種の挑戦的なものだとして学界に提供したのである。しかしまず本書の内容の紹介に移ろう。

表題が示唆する通り、本書は二部から成り立っている。第一部「基本的諸構造」は、現象学的考察であり、第二部「歴史的变化」は、社会学的分析である。第一部においてルックマンは、哲学的現象学の立場からウェーバーが提供した根本的な問い、すなわち「社会制度が人間の行為から発生するものなら、人間の行為をどう解釈したらよいか」という問いに戻り、シュッツやギユルヴィッチ等々の思想に立脚してこの問いに現象学的答えを与えることを提案する。第一章「哲学、科学および日常生活」で彼は社会科学の方法論にとって現象学的・哲学的土台が必要であると説き、この「認識論的反省」と日常生活(生活世界 *Lebenswelt/Life-world*)の相互関係を強調する。社会科学に現に危機があるとすれば、それはまさに社会科学が自己特有の認識論的反省作業をあまりにも怠ったからである。日常生活

活における普遍的諸構造の現象学は社会科学の経験的分析に基盤を与え、それは人間の行為を形成する意識的活動の基本的・不変な構造を発見させかつ明確にするのである。つまり、生活世界は科学の土台であり、その現象学的記述は必要な *proto-sociology* としての役割を演じると思われる。

第二章「社会的実在の境界」で、著者は社会科学の対象である社会的実在の境界が人間意識の基本的活動において共通の源泉を持つと述べ、相異なつた社会構造が存在するのでこれらの境界は歴史的世界観において様々な形をとるということを描く。つまり、この章でも生活世界の基本的構造が調べられ、とくにアニミズムやトーテミズムの考察を通して社会秩序と人間関係のパターンの同一視を当然とする考え方が即このような基本的構造の把握とはならないことが指摘される。

第三章「コミュニケーションの社会理論の要綱」は、さらに人間存在の普遍的・不変な構造を掘り下げ、生活世界の最も重要な構造の一つが意味の間主観的制作と解釈にもとづくコミュニケーションであると述べる。この考察もまた科学的作業に対する認識論的反省とその方法的正当化を含む *Proto-sociology* と呼ばれる。

本書の第二部には、六章にわたって経験的学問分野としての社会学の諸問題が取り上げられている。第四章「進化論のおよび歴史的問題としての個人のアイデンティティ」と第五章「社会移動と個人のアイデンティティ」の中で、ルックマンは『見えない宗教』（とくにその第六および第七章）で取り扱ったテ

ィマをさらに展開し、原始社会と現代社会とを対比して人間の社会的実在は必然的に歴史の実在であると主張する。したがって、各個人のアイデンティティの具体的形成および社会化過程は、社会的・歴史的先天性によるものと思われる。この過程の基本的構造はたしかに「生物学的」ではあるが、その特定の作業は歴史的に分化された社会構造によって決定される。

第六章「世俗化——現代の神話」の中で、ルックマンは初めて宗教の問題に着眼し、世俗化説は社会構造にあてはまるものではあつても個人の宗教性を十分に説明し得ない、ということであらためて強調する。次の第七章「宗教と社会変動に関する諸説」は考え方をさらに明確にあらわす。社会、歴史、および宗教に関する「古典的」な理論も、また世俗化に関する最近の理論も、*meta-theory* にもとづいており、とくに世俗化説に関してはそのメタ理論的前提やイデオロギー的背景を明らかにする必要があることが主張される。

第八章「近代社会における宗教意識の構造的條件」は、前述の C I S R 東京会議に提出した、ペーパーである。その中で著者は、個人生活の私化わたくしと文化的多様化にもなつて生じた宗教意識の私化の問題を取り上げ、この特殊「西洋モデル」がどこまで非西洋の産業社会にあてはまるかという問題提起で終わる。

最後の章「現代生活における諸制度の合理性について」の中で、著者は現代社会における社会制度と人間の行為の相互関係に目を向け、人間の肉体的存在、社会性、および歴史性が人間の基本的構造として不変なものであることは認めながらも、社

会秩序に対する個人の位置が根本的に変化したことをあらためて指摘する。現代社会において個人は自然を操作することができるようになってしまった。自らは社会制度によって操作されるものとなってしまった。人間が社会制度の非合理的自律を転換することができるかどうかは、現代人の最も大きな課題であると思われる。

前述の通り、本書は論文集である。しかも、それがルックマンの思想展開を示す著書であると言われながらも、掲載された論文は発表年順に整理されているわけではない。その結果、本書の統一はきわめて捕えにくくなった。なお、ルックマンの力作『見えない宗教』を読んだ人は本書の中に真新しい考え方を発見することはあまりできないかもしれない。そういう意味で、本書はむしろ『見えない宗教』を補足する姉妹編と呼んだ方がよい。

ところが、『生活世界と社会的実在』をもう少し精密に読めば、ルックマンの言わんとするところは次第に明確になってくる。彼は結局一種のモザイクを提供しているのであるから、それを見る視角によって判断が様々であるのは当然だが、やはり一貫した基本的な考え方が全書を買っているのは否めない。それははかならぬ社会科学者の detachment の態度に対する彼の考え方なのである。ルックマンは決して社会科学の客観性を否定しているのではないが、彼の言うところによれば、人間の実在が本質的に物質的実在と同一であるという主張は無意味で

ある。新しい社会科学が古い哲学から分離したことはたしかによいことであった。しかし、その結果、社会科学は時に完全な相對主義に陥ってしまった。それを克服するためには、社会理論を新しい哲学的な反省作業によって基礎づける必要がある、それによって、社会科学と哲学との間の「接近的距離」の設置を試みるべきである。とくに本書の第一部の中で、ルックマンが言う proto-sociology は、まさにそれに当たる。それが含む現象学的・哲学的反省は文字通りの社会科学そのものではない。しかし、社会科学は、歴史的実在の社会的形成過程 (constitution) の諸相をどれほどみごとに説明できるものであろうとも、社会現象の構成 (constitution) を十分に説明できる方法を持つものではないからこそ、proto-sociology を必要とし、それを土台あるいは前提にしなければならない。要するに、ルックマンは、それぞれの学問分野の独立性を認めながらも、その関連性を強調するわけである。

「生活社会」(現象学的・哲学的考察)と「社会的実在」(社会科学の考察)との区別とともに、両者の接点を指摘するのはルックマンの主な狙いであると思われるが、前述したように、本書を一回読んだだけではそれはなかなか捕えにくい。たしかに著者の幅広い知識は驚くばかりである。しかし、時々困惑に陥ることもある。彼は一体、哲学者なのか、社会学者なのか、それとも宗教学者なのか。彼自身にこのような質問をすれば、おそらく、自分の言わんとするところがわからなかったのかと、叱られるかもしれない。筆者は、いわゆる学際的なアプロ

イチが日本の学界にきわめて望ましいことを常々痛感している者であるが、ルックマンの主張する理論を読んで、あらためてこの問題の複雑さに覚醒の思いである。

本書は決してやさしい本ではない。隣接学問分野のボーダーラインにまたがっている感じを深めてくれるだけに、一層そうである。しかし、個人の人間生活がいかに意識の不変な構造と社会組織の歴史的形態との両者に結ばれているかという彼の探求は、われわれにとって見逃せない挑戦であるに相違ない。それに答えるのは常に古く常に新しい課題であると思われる。

仁戸田六三郎編
宗教哲学論集刊行会

仁戸田六三郎宗教哲学論集

早稲田大学出版部 昭和五八年四月刊
A5判 三五八頁 五五〇〇円

玉城康四郎

はじめにこの書評が枚数の関係で、重点をしぼったものにならざるを得なかったことについて読者に寛恕を乞う次第である。

本書は、故仁戸田六三郎教授の没後二年にして刊行されたものである。本書は、八篇から成っている。年代順でいえば三十二歳から七十三歳までである。最後の第八篇「悪の研究・序説」は病床に伏す直前まで筆を執っていたという。三百枚に近い未完の大作である。原稿用紙に向っていた晩年のすがたが目に見え、とうとうそれは実を結ばずに絶筆となってしまった。

ところで、この未完の絶筆を読み進んでいくうちに、オヤツと思ひ、ハテナと思ふ。「あとがき」にあるような悪の顔がなかなか出てこない。関係の資料は古代ギリシアから現代にいたるまで、さまざまな人物が登場する。博覧であり、博学である。実は、最後に読んだのであるが、三十二歳の「神々と神への序説」、三十六歳の「復活について」は、その輝かしい多才が、ほとばしる新鮮な情熱をもって書き綴られている論文であった。諸領域を大胆に闊歩し、自由に飛翔する若き氏の英姿である。当時のハイ・ポテンシャルなエネルギーは、後にはおだやかに静まってきた。

しかしながら私は、この絶筆に息づいているその目当てに共感を催さないわけにはいかない。「尻切れ蜻蛉に終るのを」覚悟し、「恣意的、主観的な発想にすぎない」（私はけっしてそうは思わない）と遠慮しながら（二四三頁、二四四頁）、かれは、非体系的であることを望む。なぜなら、体系は概念化を前提とするが、問題は、その概念化そのものにあるからである。（このような氏の着想に私は深く共感する）。たとえば、「単なる理性の限界内」における概念化にすぎないカントの根本悪

das radikale Böseは、かれの目指すものではない。(一九九頁)。
むしろかれは、人間が人間として存在しているという存在そのものを、強烈に問題にしているアウグスティヌスに共鳴している。

二

未完の遺稿は、故人の意図を十分に表わし得なかつたが、私はこのなかにすでに伏線のあることを想像した。同じく七十三歳の第七篇「宗教哲学の問題点」は、カント、ヘーゲル、シュライエルマッハー、ヤスパース、ブーバー、あるいはアヴィセリナなどについて、そこはかとなく論じながら、これらは、それぞれ別の風土に育った宗教哲学であり、特定の宗教を対象とするものであるから、むしろ、キリスト教哲学、回教哲学と称すべきである、という。真の意味の宗教哲学は、宗教全般を包含したものでなければならぬから、著者の意図する所では、それは仏教以外にはない、と断言するのである(二〇一頁)。仏教もまた、特殊の風土の宗教哲学ではないか、という反論が出てくることは避けられないが、氏の見解によれば、一神教、多神教、人格神、概念神、自然宗教の神などは、ヨーロッパでは互いに異なった宗教であるのに、仏教はそれらのすべてを包摂しているからであるという。

五十代の作品のなかから、宗教哲学の伏線を探ってみよう。

まず、五十歳の第三篇「宗教における二律背反的なもの」である。認識論的な二律背反はいうまでもなくカントであり、

著者はかれ自身の立場からカントの二律背反について論じていく。そしてつづまる所は、カントもアリストテレスも、そしてヘーゲルも、相互に哲学的立場を異にしたがながらも、感性的所興が無視されている点では共通であり、したがって抽象概念態の方向では、いずれも同じ志向性を持っているということができる。むしろ、人間存在を非人間的に規定しようとするために、カントもヘーゲルも二律背反に陥ったというのである(一〇二頁)。これに対して、氏の根本視点は、悟性や感性という区分ではなく、人間存在そのものを志向する所の、カントを超えるアプリオリズムの課題を究明しようとするところである。その究明の方向は概念態ではなく、人格態に向けられねばならない。この概念態と人格態という、いわば氏にとっての根源語は、五十七歳の第五篇「悪人正機に関する私観」における論述の基礎概念となっているものであるが、この語が氏の胸奥に発生するまでには、おそらく宗教哲学的な長い間の模索、そしてその素地になっている日常生活そのものの人間的苦闘が積み重ねられていたにちがいない。

なお、五十五歳の第四篇「時に関する一考察」は、カント、ヤスパース、ハイデガー、マルセル、アウグスティヌス、そして『中論』『正法眼蔵』などについて、著者の立場からそれぞれの時間性を論じているが、未完になっている。

三

ところで最後に残ったのは、さきの第五篇「悪人正機に関する

る私観」と、五十八歳の第六篇「中世哲学の性格に関する一考察」である。私の率直な感想をいえば、アカデミックな論文として充実しているのは第六篇であり、宗教哲学者としての体質に合致しているのは第五篇であり、こうしたそれぞれの意味でこの両篇は、本書のなかで論究の生き生きとした印象を与えている。

第六篇から見てもよい。中世は哲学の暗黒時代であり、哲学はたんに神学の小間使 *ancilla theologiae* にすぎないといわれる見解に対して、氏は根本から見直そうとする。中世は暗黒であるどころか、近世以降の哲学を発展せしめた母胎である。たとえば、デカルトの *cogito ergo sum* という一人称単数は、ギリシア的ではなくて、まさに中世に由来している。

アリストテレスの哲学は第三人称の世界であり、一人称単数も三人称化する所の自然の場を踏まえている。ギリシアにも神秘思想はあったが、自然法にもとづくものであって、超自然の神秘ではない。超自然を知らなかったギリシア人にとっては、アリストテレスの形式論理学が同時に形而上学の原理でもあり得た。そしてそれは、人間本来の論理本能に根ざしているといえよう。それゆえにこの論理を用いれば、ある程度は人々を納得せしめることができる。しかし、それは有効であると同時に、その反面に危険な誤解に陥る可能性も生じてくる。

この問題がトマス・アクィナスの場合に関わってくる。すなわちトマスは、アリストテレスとは哲学の目当てを異にしたがら、その哲学の思惟法を用いるからである。たとえば、トマス

の存在 *esse* がその問題の一つである（二六八頁以下）。これは、実体形而上学であるアリストテレスの存在概念と同一視することはできない。トマスの存在は、言葉としては *ens* であり、*esse* であるが、その根本においてはアリストテレスと相容れないものがある。この点に氏は、中世哲学の一つの重要な特徴を見ようとする。

では、トマスの *esse* とは何か。アリストテレスは、究極的には質料のない形相のみの単純実体に到達して、それを現実態となすのであるが、トマスから見れば、それは形相 *forma* と存在 *esse* との合成であって、なお可能態にすぎない。*esse* とは、対象でも概念でも実体でもない。さらに本質 *esse nra* でも何性 *quidditas* でもない。むしろ *esse* は、それらのものをあらしめる存在の現実態 *actus essendi* であり、現実態中の現実態である。すべてのものは、ただ *esse*。それ自体にあずかるにすぎない。かくして *esse* 自体は、神であり、超概念的であり、超現実体的である。トマスの意図したのは、聖なる教 *sacra doctrina* であって、概念規定による学ではなく、概念を超越した原理による学である、という。また氏は、アウグスティヌスの『告白』にも触れ、そのなかの神は人間が呼びかけるものであり、汝という二人称単数であって、けっして実体や概念ではない。いいかえれば、神は概念態ではなくて人格態である、というのである。

氏は、自分の思想史上の解釈には無理のあることは承知の上で、立論を展開していくための理解であることを、しばしばこ

とわりながら論究を進めている。したがって、そこにはさまざまなる異論が起ってくるであろう。また、中世哲学はすでに見直されつつあり、そうした状況のなかで氏の見解がどれほど独創的なものであるかについて、その方面の所見を聞くことができたらと思う。

次に、第五篇「悪人正機に関する私観」である。これは短篇であるが、氏の宗教哲学的な体質がよく現われていると思う。それは、かれの読みとる所の親鸞の悪に人間感情として共感するものが強くひびいているためであろう。

ここでは、概念態と人格態というかれ独自の視点から見られている。一語にしていえば、概念態は自力であり、人格態は他力である。概念態の一つの例としてプロティノスが挙げられている。プロティノスは、善と悪を実体的なものとして区別している。そのことは、人間存在の内側に人間の格差を設定するものであり、その規準が善自体および悪自体である。善自体に重点をおけば衆生の存在は消去され、悪自体に注目すれば、衆生は善と無縁になる。そうしてみると、哲人のみが自力的努力によって人間性を消去しつつ、善に接近することになるという（一五〇—一頁）。

これに対して、人格態の例は、アウグスティヌスの『告白』である。「われわれの心は汝のなかに憩いを得るまでは落ちつかなかつた」といわれるように、汝とは神であり、概念ではなく、まさに人格態である。告白こそ人間が神に顔を向けて語る方式だからである。この事態を概念的に分析することは不可能

である。それはあたかも、『観経』の三心のなかの廻向発願心が人格態として見られるのと同様である（一五二頁）。こうした事態は、人格態に主体性をおくことによって初めて可能であり、そこから外れて、悪を概念的に実体的に規定しようとする限り、心は動揺して止まる所を知らない（これはおそらく氏の深刻な経験であろう。私にもよく分る）。アウグスティヌスの告白はまさにそのことを示している。この点から善とは、人間が神に向って作られているという信仰にもとづくのであり、それは神の所有に帰せられる。それゆえに、悪は善の欠除に外ならない。いいかえれば、悪はそれ自身存在するものではなく、神愛によって包摂され消去される。この包摂と消去こそ人格態の特徴である。

これを親鸞において見るならば、攝取不捨のなかに包摂と消去とを読みとることができる。衆生に超越する弥陀の本願を信ずることが、同時に衆生において内在的である。帰命無量壽如来は端的にこのことを示している。衆生に超越するこのアプリオリは、弥陀の本願の原初的な働きであり、それが絶対他力の値となって衆生に内在する。したがって信そのものがアプリオリであり、無時間的である、それは、概念態であるカントのアプリオリとは本質的に異なっている（一五四—一五頁）。

このような人格態における親鸞の悪とはいかなるものか。それは、かれの悲歎述懐がいかなる根拠によって可能かという問題につながる。「愛欲の広海に沈没す」という悲歎は、悪に対する絶対他力的な規定が内在しているからであり、悪への絶望

は、至心信楽への路線によって裏づけられている。そしてこの高度の次元における悲歎の発言は、帰命無量壽如来の信を前提として初めて意義を有する。しかも、これはたんに親鸞個人ではなく、人間そのものを超倫理という次元において表わしたものである（一五六頁）。

この意味において、悪が倫理的なものでなく実存的であるということが重要である。この実存悪に対する弥陀の本願の必然性を解明することが、宗教哲学の根本課題である（この点は同感であり、拙論「三経義疏と親鸞」および「日本仏教思想の構造」で展開したつもりである）。この必然性は難思議であり、信以外にはあり得ない。「願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人も往生の正因なり」ということが、すなわち必然的なのである（一五九頁）。ここに、包摂と消去が親鸞の人格態に見事に具現されているといえよう。

重ねていうが、この論文は短篇ながら、氏の筆力が生々とかつ自然に伸びていることが感じられる。氏の全人格体が親鸞の世界に共感するところ、もつとも強いためであらう。

四

以上は、本書に対する私の所懐であり、素描である。読み終つて、氏の宗教哲学的な態度が私なりにほぼ捕えられたように思う。ところで、八篇の論文をめぐっているうちに、奇妙なことと気づいた。五十七歳の第五篇「悪人正機に関する私観」と

七十三歳の第七篇「宗教哲学の問題点」との、この二篇だけに、最後に「合掌」という語が付されていることである。手紙の文の末尾には、時として合掌と結ばれることはあるが、研究論文としてはやや異様である。第五篇は、氏のいわゆる人格態を親鸞の他力信仰のなかにまともにも彫り抜いたものであり、第七篇は、仏教こそ真の宗教哲学に価することを宣言した論文である。

さて、多少聞きなおつて眺めてみると、今日の宗教学は、さまざまな分野に分れているが、そのすべてはキリスト教の土壤に根ざしたものであり、また、キリスト教にまつわる西欧の思惟法にもとづいている。

こうした状況のなかで、キリスト教を中心とした宗教学に対して、仏教を中心とした宗教学を待望することは自然の成り行きであらう。これを目指そうとしたのは、東北大学にいた鈴木宗忠である。鈴木は新宗教学を提唱し、その『集成』の第一巻として『宗教学原論』（昭和二十三年）を刊行し、その後、大乘仏教の各学派のものを次々に発表した。しかし、その『原論』は、観念的で、形式的な区分におちいつている観がある。

鈴木が後継者として迎えたのは石津照塵である。なぜなら石津は西洋思想に関心を寄せながら、天台哲学それ自体に深く専念していたからである。鈴木は石津に期待したが、後に両者は対立した。実は初めから石津は鈴木とは意図が違っていた。仏教を中心とした宗教学を目指したのではなく、東洋も西洋も包んだ、普遍的な宗教の根底が目当てだったからである。天台に専

注したのも、そのなかに「存在の極相」を自らの手で明らかにしたかったに外ならない。

仁戸田氏は、仏教に関しては、『歎異抄』や『眼蔵』その他ごく一部に触れただけであるから、鈴木や石津と同日の論ではないが、けっして仏教を中心とした宗教学を志ざしたのではなく、仏教そのもののなかに普遍的な宗教哲学を見ようとしたのである。翻って鈴木を振りかえってみると、みずから仏教を背骨にした宗教学をといいたが、なぜそういわねばならなかった心地をおしはかれば、やはりわれわれの納得する宗教学の普遍性が欲しかったのであろう。

今や、鈴木・石津・仁戸田氏の時から、時代は大きく変わろうとしている。仏教はその原点から見直されようとしているし、キリスト教はみずからの柵を超えて、他の宗教的真理に内面的に接近しつつある。これはただ宗教の領域だけではない。これまで宗教（ことにキリスト教）と科学は鋭く対立していたが、しかも今も一部では論争しているのであるが、しかしその反面、アメリカやイギリスの脳神経学者や物理学者自身が、宗教というよりは、世界の根源的状况（それはおのずから宗教の根底に通ずるのであるが）を語り出したのである。それはもはや科学と宗教の対話というのではなく、科学自体が宗教の門を開き始めようとしている。

こうした激動のなかで、われわれは先人たちの意図していたその行手を十分に汲みとりながら、宗教の本質と根底を見究めていかねばならないであろう。

山下秀智著

教行信証の世界〔上〕、〔中〕

北樹出版 昭和五八年三月、昭和五九年二月刊

A 5版 五〇三頁 二四〇〇円、二五〇〇円

長谷正当

親鸞の『教行信証』の全般にわたって注釈ないし、解釈を試みた書は少なくはない。古くは江戸期の『教行信証講義集成』(全九巻があるが、近代の優れた代表的なものには山辺習学・赤沼智善著『教行信証講義』三巻、金子大栄著『教行信証講読』三巻、桐溪順忍著『教行信証に聞く』上・中・下・別巻、星野元豊著『講読教行信証』(四巻が出されている)等があげられよう。今度、それらのうちに山下秀智氏の『教行信証の世界』上・中(下巻は末刊)が加わることになった。

『教行信証』がかくも多くの注釈や解釈の企てをよび起すのは、金子師の言葉を借りれば、それが「普遍的な真実を顯すもの」であるからであることはいうまでもないが、より直接の原因としては何よりも先づ、その表現が「特殊的」であり、「難解」であることによる。著者が『教行信証』の解釈を思いたった理由もそこにある。この書は著者が勤務する大学のセミナーのテキストとして取上げた『教行信証』を解説してゆくために作ったレジюмеが基になっている。そのような動機のため、『教行信証』の思想の骨組みや展開はこの書において極めて明

快で簡潔に把えられており、これから『教行信証』を学ぼうとする人にとってこの書は優れた手引きの役を果すものと言えよう。およそ、思想の解釈や説明を試みる際に、その思想を明確にせんとする努力が逆に思想を暗く塗りつぶしてゆくという一般に解説書が陥り易い傾向をカントは「これ程解り易くしようとしなければ、もつと解り易かつただらうに」と皮肉つたが、この書にはこのような傾向は無縁であつて、『教行信証』の細部にこまかい注意が払われながら全体の輪廓も極めて明確に掘り起されている。

著者はこの書において『教行信証』について何か新しい解釈を打出そうとする意図から意識的に遠ざかり、何よりも先づ、『教行信証』の中に沈潜しようとしている。それ故、この書が『教行信証の世界』(傍点筆者)と名づけられているのは故なきことではない。我々の「知」の有り様をみると、そこにはおよそ、異つた二つの形が区別されるといえる。一つは、一旦知られたならばその内容は無用となり、通過されてしまうものであり、もう一つは、知られることによつても無用とはならず、なおそこにとどまって生き続けるものである。宗教的知の特性を見るためには、知の二つの有り様を区別する必要がある。この二つの知の有り様は、辻邦生氏の言葉を借りれば、既知となることによつてその内容が「消費」されるものと、その内容を知つても消費されず、そこに「現存」するものである。例えば、「空が青い」という知を空についての客観的情報として受け取るならば、一旦知られた知に我々は二度と戻る必要は

ないが、もし、我々が「青い空」を心の中に思い描くならば、その観念は我々の中に現存し、生き続けるものとなる。この「現存する」知の有りようは「認識」に対して「想像力」と名づけられているが、想像力も又「知」である以上、我々はそこに知の二つの有りようを見てさしつかえない。およそ宗教的とされる知は、知られることによつてその内容が「消費」されず、常に「現存」して我々の「世界」をなりたしたしめるものでなければならぬ。そのような種の知が我々を存在や自己の根源へと導く働きをなす。著者が『教行信証の世界』において目指しているのも『教行信証』の内容についての、新しい消費される知を獲得することではなく、繰り返されても消費されることなき知に触れることであり、『教行信証』の世界に住むことなのである。そのような「知」を支えるものは著者によれば「思い入れ」ということにならう。例えば、著者は親鸞が行つている「字訓釈」のうちに見るべきものは親鸞の「思い入れ」であつて、それが一見論理的には無理とも思われる解釈をも有意味たらしめているとしてゐる。「思い入れ」を主観性として最初から排除するのではなく、思い入れのうちに潜む主観性を克服したところに普遍的な宗教的知が成立するのである。『教行信証の世界』を貫いているのも著者のそのような思い入れである。

本書は三巻に分けられ、既に刊行された上巻を中巻において『教行信証』の「教巻」、「行巻」、「信巻」、「証巻」が扱われているが、「真仏土巻」と「化身土巻」は今后刊行される筈の下巻で取扱われる予定である。著者はこの書において先づ、漢文

の原文を掲げ、次いでその解釈を施し、更に、その補足的な説明や引用を解釈部分とは別に挿入している。この書がこのような形式をとっていることに関して「解釈」をめぐる著者の二つの見解が指摘されよう。

第一に、著者が解釈に先立って漢文の原文の原文を掲げているのは、これまでの解釈書の通例にならったまでと考えられるかもしれないが、しかし、ここには著者の一つの意図が働いている。著者は『教行信証』はやはり漢文で読むべきだと主張する。そのことのうちに「非神話化」の問題に対する著者の一つの態度がある。つまり、著者は主体性を確立し、宗教的真理を体得するためには、非神話化がもたらした「心やさしき医師の処方箋」よりも「絶対的隔絶の荒療治」がいいとする。宗教的テキストを読むことが、そこから自己の生きる新しい生命を汲み取ることであるならば、そこでは自己理解をテキストの前で変えることが要求されるが、『教行信証』を原文で読むということの理由の一つに、著者はテキストの前でそのような自己理解を変えることにつらなるものを見ているということがありえよう。

他方、著者が解釈部分の処々に『教行信証』とつらなる如き、現代の宗教哲学の諸問題をとりあげた補足的な説明文や引用をポイントを変えて挿入しているのは前の立場とは相補的な逆の立場をあらわすものといえよう。真の理解はテキストの世界によって自己が作り変えられることを要求するが、そのことは逆に、テキストの語るところを現在にもたらし、現在の状況

のうちに発見し、具体化することなしにはありえない。その点において、著者が長年研究し、親しんで来たキルケゴール、ハイデッガー、ヤスパーズ、ブーバー、ボルノウ等の哲学者や、又、清沢満之、武内義範、星野元豊等の諸師の考えを上げて、現代と『教行信証』の思想との積極的媒介を試みているのは興味深い。親鸞が『教行信証』において諸々の経、論、釈の引用を用いていることの理由の一つに、明恵や貞慶等に対して法然の思想が仏教の伝統の中で無根拠ではなく、浄土教の伝承のうちに根拠をもつものであることを示すことがあったと言いうるならば、本書における著者の試みは親鸞の思想を逆に、現代に根拠づけようとするものであると言える。それがこの書を他の諸々の『教行信証』の解釈書の中でも異色たらしめているものである。この書において宗教を現代へと媒介せんとする著者の意図が何処まで成功しているかは改めて問われるべきであるとしても、例えば、「本願」に見出される無限の「可能性」を現代の神経症にあらわれてくるとどめを知らぬ不安との連関から考察したり、阿闍世の全身の痲を癒やした釈迦の「月愛三昧」の光の質に特別の関心を向けたたりしていることのように現代の非宗教的世界への著者の宗教的関心ともいえるべきものがよく表れている。

著者が展開している『教行信証』の解釈の内容に立入ってそれを一つ一つ取上げることにはこの書の性格上断念せざるを得ない。『教行信証』の解釈はその本文と切り離し難く結びついていくから、その興味深い解釈の箇所を取出そうとすることは恰

も織物に織込まれている模様を布地から切りとったり、野に咲いている花を摘んだりする如き愚を犯すことになる。しかし、ここで、その愚を承知の上で、著者がとりわけ強調せんとしていると思われるいくつかの点を指摘しておこう。

一、「廻向」の問題について。 廻向は、一般にはこちら

からこちらへ向けることであるが、親鸞では逆に、こちらからこちらへ向けられたものとして把え直されている。一切が「如来の廻向」であるということと離れては親鸞の思想は存立しないが、廻向のこの新しい解釈を親鸞は浄土教の経、論、釈の大胆な「読みかえ」によって表明していることはよく知られたところである。廻向の觀念への著者の特別な注視は、親鸞が処々で行っているその読みかえをその都度、注意深く指摘していることのうちにもあらわれている。なお親鸞の廻向のこの新しい解釈は漢文においてのみ効果的にあらわし得るものであるから、著者が『教行信証』を漢文で読むことの必要を説く理由の一つはここにもあるといえよう。

重要なことは著者が親鸞における廻向の方向の逆転を真宗の「教義」の問題として固定しないで、それをあくまで親鸞の「人間癡視」、「親鸞自身の宗教体験」に基けて把えていることである。そのことが、この思想を生きたものにし、他の思想との連関において把えることが可能となるような普遍的な視野へと開いている。著者は補足的説明文の箇所においてこの思想をアウグスティヌスやケルケゴールの思想によって、又著者の師である武内義範先生の：将来する浄土という觀念によって照ら

し、掘り下げている。この廻向の觀念は又「菩提心」の解釈の転換とも結びついている。

二、「菩提心」の問題について。 親鸞においては「菩提

心」は「願力廻向の信樂」とされている。法然に対する明恵の非難の一つは菩提心がないということであるが、著者が言うように「その非難を真正面から受け止めること」が親鸞をして眞の菩提心を「如来廻向の信樂」として把えることへと導いた。著者によれば、明恵は「涅槃経の如何ともしがたい闇の世界を知らない。」親鸞は明恵の言うように人間において菩提心の存在そのものを否定したわけではないが、しかし、自己の「機根への反省」が親鸞をして菩提心の根拠を自己から如来の廻向へと転換したのであり、そのことによって菩提心を「他力の信樂」へと徹底し、純化せしめたのである。

著者は菩提心の根拠が如来廻向へと移されて「金剛の真心」として生れかわることを「自覚」の問題と結びつけて論じている。著者によれば、「自覚」はその根拠が自己ではなく、自己を越えたものに置かれなければ眞に成りたない。「われわれは念仏においてたゞ諸仏称名の声を聞くのみであり、そこに自覚の本質が在する。自覚とは覚せられるところにはじめて成立するのであって、いわゆる自覚によって知らしめられる自己は業海に流転せる自己にすぎないのだから。」(四三頁)

ところで、著者はこの「信心仏性説」と仏教本来の「一切衆生悉有仏性」とする立場とが矛盾するのではないかと問を呈した後、信心仏性説を最も「平直な真宗仏教觀」であるとして、

この矛盾をあまり対象化して把えない方がよいと述べている。勿論、この矛盾を対象化して把えることは避けられねばならないが、しかし、信心仏性説を最も卒直な真宗仏教観としてすすめるのはやはり素材であって、その矛盾をのり越える如き或る積極的なものが信心仏性説のうちに更に把えられなければならないと思われ。

三、schon (已だ) と noch nicht (未だ) の相即について

著者は「信仰の微妙な世界」「信仰の現実」をあらわすものに schon と noch nicht の相即として捉えている。「一念帰命」「一念発起」において我々は「正定聚」に住するのであり、浄土は彼方から即にく、に將來している。この「已に」のうちに「現生不退」の根拠がある。浄土が彼方に待ち望まれるのではなく、今、ここに到来しているところに「歡び」があり、「現在を強く生き抜く力」が生じる。したがって、住生浄土が「死」を介して成立するとしても、著者はその死は星野師が区別して述べておられるように、「無明生死的生」の死であって、「身体的生」の死ではないとする。しかし、無明生死的生の死において一切が解決するわけではない。無明の黒闇が晴れてもなお煩惱に纏綿せられている自己が残っている。「已に」(schon) の裏面には常に「未だ」(noch nicht) が在する。このような noch nicht という「有限な時間」を生きざるを得ないことの原因に著者は「身体的生命」の問題をみて、「宗教的生への移行(証大涅槃) はやはり現実的生死をも明らかにし、それをステップにして却って浄土の將來ということもあるのではないか」

という。そして、この二つのモメントは「三元的」に「static」に把えられてはならず、宗教的現実には schon の攝取光明において noch nicht の絶望が自覚せしめられ、noch nicht の絶望において難思議に攝取不捨の本願名号がいたゞける(schon) という動き(四三四頁)の中に把えられねばならないとしている。著者が述べるように、この「弁証法」の本質は人間が実在しているかぎり「傷口は閉じない」というところにあるとしても、たゞし、schon の攝取光明のうちになお残る noch nicht の契機をはたして「絶望」として把えるのがふざわしいか否かに関してはお論の残るところであろう。なぜなら、例えば、著者も言及している「分取海水」の譬喩や「転輪聖子」の譬喩において強調されているのはむしろ、noch nicht の契機は決して消滅されずに存続しながら、それが schon の前で決定的な障げにはならないということだからである。

四、「煩惱即菩提」、「娑婆即浄土」について。

著者が言うように「煩惱の道が願力の道と一つ」であることはやはり、大乘仏教の基本的な考えであるが、その際、この言葉が意味するのは、煩惱がそのまま菩提と見做されるということなのか、或いは、「煩惱の水がとけて菩提の水となる」と言われるように、煩惱が仏種が宿り生長する場所であるということなのかは決すしものはっきりしない。しかし、著者はやはり后者を考えているようであり、「即」のうちに含まれている「転」を見るべきであるとしている。「変らなくて変っている」という「転」のうちに仏教の現実感の鋭さを見るべきであるとして

いるのは至言であろう。

娑婆即浄土ということも、浄土がこの娑婆を離れた何処かにあるという考えを否定するものだが、しかし、娑婆がそのまゝ直接的に浄土であるということでは勿論なく、浄土の働きはあくまで娑婆のうちにもみられなければならないということを意味する。著者はこの問題を更に掘り下げたことを次の「真仏土卷」の課題としているが、先に著者は宗教的生の現実を、「身体的生」をふまえて schon と noch nicht の相即を体現するところに提えたが、こゝにおいては、その相即は自己の「生きる場」つまり、「土」とか「世界」を介して追求されることになる。いいかえるならば、著者の課題は自己の超越にとつて土や世界のもつ意味を明らかにすることになる。

五、「譬喩」について。著者は『教行信証』にあらわれている「譬喩」的表現に着目してその都度説明を加えている。宗教的表現における譬喩の意味について述べた著者の次の言葉は教示に富んでいるので少し長いが引用しておこう。「因に、譬喩による表現は、最早分析的表現では尽し難い全体性、生命性を表現しようとする時に採用される。われわれは採用された譬喩をもとに自由な想像力によって不可思議の領域へと飛翔するのである。分析的表現においてのみ何かについての理解が可能であると思う人にとっては、これは躓きの石であろうが、言いでぬ感激を知る人には、譬喩的表現の中こそ活路を見出すより他はないのである。」(一六三頁)

以上、著者がこの書で展開している問題のいくつかをとりあ

げて述べた。しかし、これは極くわずかの、しかも、必ずしも著者の考えの根本にふれてないかも知れない点を取出したにすぎない。とりわけ、著者が補足の説明において提示している現代の宗教哲学の諸問題についてはこゝでは全然触れることは出来なかつた。先に述べたように、この書において著者の洞察は野に咲く花の様に随所に、目立たぬように散在しているから、そのいくつかを任意に取立して陳腐な説明を加えることはこの書の生きた息吹きを伝えるかわりに、全く別のものをこれにとつてかえることになっているかもしれない。各人がこの書を介して『教行信証』の世界に沈潜されることこそ望ましい。

会報

○常務理事會

日時 昭和五九年四月二一日(土) 午後五時

場所 学生会館本郷分館8号室

出席者 石田慶和、植田重雄、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、藤田富雄、

平井直房、前田専学、柳川啓一、脇本平也

議題

一、昭和五九年度日本宗教学会会長選挙日程の決定

四月二五日(水) 投票資格(会費納入状況)についての

通知発送

五月二一日(月) 第一次選挙有権者資格締切

五月二三日(水) 選挙公示発送

五月二六日(土) 選挙管理委員会(第一次投票有権者資

格締切)

五月三〇日(水) 第一次投票用紙発送

六月二三日(土) 第二次投票有権者資格締切

六月三〇日(土) 第一次投票締切

六月三〇日(土) 選挙管理委員会(第一次投票開票、第

二次投票有権者資格認定)

七月一八日(水) 第二次投票用紙発送

○理事会

日時 昭和五九年四月二一日(土) 午後五時半

場所 学生会館本郷分館8号室

出席者 安津素彦、井門富二夫、石田慶和、植田重雄、

雲藤義道、岡田重精、小川圭治、小口偉一、

後藤光一郎、鎌田純一、楠正弘、窪徳忠、小池長之、

桜井秀雄、佐木秋夫、高崎直道、竹中信常、

玉城康四郎、田丸徳善、中川秀恭、平井直房、

藤田富雄、前田専学、柳川啓一、脇本平也

議題

一、日本宗教学会第四三回学術大会について

九月一四〜一六日の間、皇学館大学にて行なわれるこ

とが、開催校である皇学館大学の岡田重精理事より報告

され、了承された。

なお、日程の概要は次の通りである。

九月一四日(金) 公開講演、理事会

九月一五日(土) 研究発表、評議員会、総会

九月一六日(日) 研究発表

九月一七日(月) 見学旅行

一七日の見学旅行は、希望者を募り実施されるものであ

る。大会の案内は五月中旬に発送し、発表申込み締切は七月一五日、発表概要の締切は七月三〇日とする予定。

一、昭和五九年度日本宗教学会賞選考委員について

今年度の選考委員として、小川圭治、小野泰博、雲井昭善、佐々木宏幹の四氏が、昨年にひき続き選任され、鎌田純一、大峯頭、田村芳朗の三氏が新たに選任された。

一、新入会員について

別記九名が新たに本学会会員として承認された。

一、国際会議に関する情報交換について

協本会長から、宗教学に関係する国際会議の情報を収集したいので、情報がある場合には、あらかじめ学会本部に知らせしてほしいとの要請が出された。それに対して、会員のなかから他の学会で国際会議関係のニューズレターを発行しているところもあるので、宗教学会でも、実行したらどうかとの提案もなされた。この件については今後の課題として対応していくことが確認された。

○第三八回九学会連合大会

日時 昭和五九年五月二三日（日）午前九時二〇分～午後

五時

会場 駒沢大学

本学会からは、佐々木宏幹氏が「沿岸の宗教的性格について」という題で発表を行なった。同日正午～午後一時の

間、顧問・理事会が開催され、本学会からは、会長として協本平也氏、理事として佐々木宏幹、園田稔の両氏、幹事として佐藤憲昭、林淳の両氏が出席し、当番学会として議事の進行にとめた。この日をもって、当番学会は日本宗教学会から日本地理学会へ交代した。

○選挙管理委員会

日時 昭和五九年五月二六日(土)午後一時半

場所 談話室滝沢(池袋西口別館)

出席者 井門富二夫、小口偉一、高崎直道、竹中信常、

田丸徳善、藤田富雄

議題

- 一、昭和五九年度日本宗教学会会長選挙第一次投票有権者資格認定について、有権者一八〇名(評議員の九二・三%)を一括承認した。

会 員 計 報

○本学会評議員・龍谷大学名誉教授小笠原宣秀先生は昭和五九年四月一三日舌癌のためお亡くなりました。慎んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈り致します。

執筆者紹介（執筆順）

春日井 真 英	名城大学非常勤講師
気多 雅 子	愛知大学非常勤講師
土田 龍太郎	東京大学助教授
八卷 和 彦	和歌山大学助教授
島 園 進	東京外国語大学助手
ヤン・スインゲドー	南山大学教授
玉城 康四郎	日本大学教授
長谷 正 当	京都大学助教授

A Theory of Toleration Based on An Analogy between Religion and Language

Kazuhiko Yamaki

In this paper we chiefly direct our attention to the theory of toleration by Richard Hooker (c. 1554—1600). In “Of the laws of ecclesiastical polity” (3, 2, 1), he writes as follows: “But we must note, that he which affirmeth speech to be necessary among all men throughout the world, doth not thereby import that all men must necessarily speak one kind of language. Even so the necessity of polity and regiment in all Churches may be held without holding any one certain form to be necessary in them all.”

Here Hooker, considering that one speech which all men potentially have is in reality unfolded as the various kind of languages in the world, advocates religious toleration specifically based on an analogy between religion and language. According to the analogy one natural religion common to all men is supposed to be under all the various type of religions existing really in the world.

This form of a theory of toleration is found in the writings of several thinkers, before Hooker in Nicholas of Cusa’s “De pace fidei” (1453), 1, 6, 7, and after Hooker in Pierre Bayle; “Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christi Contrains-les d’entrer” (1668—7), 2, 6, and in Voltaire; *Traité sur la tolérance* (1773) 22 ; 23.

Considering these arguments we suppose that Hooker was inspired by Cusa and that Hooker’s theory was succeeded by Bayle and Voltaire. Because of collectivity of language, however, the theory of this type is valid for a toleration among religions (or sects) as human societies, but not valid for a toleration in freedom of religion admitted to everyone after the period of the Enlightenment. So it is supposed to be from this reason that the theory is treated only as an episode in Bayle and Voltaire.

On the Composition of the Vyākaraṇa Chapter in the Golden Light Sūtra

Ryutaro Tsuchida

In the Sankrit text of Vyākaraṇa-parivata, the 15-th chapter of Suvarṇabhāsottama-sūtra, prevails such a disorder that it is now almost impossible to trace the narrative even in its outline. The annotations made by J. Nobel, the editor of the Sanskrit version, only increase the difficulties. Neither the Tibetan versin (Tib. I), which belongs to the same recension with the present Sanskrit text, nor the English translation by R. E. Emmerick, who apparently follows the interpretation of Tib. I, affords us much help. Only by means of a careful examination of the Sanskrit text in comparison with the Chinese version by Dharmakṣema, which represents the more original form of the chapter, we can bring the narrative construction into clearness, and thereby it turns out that the sentence “te sarve etarhi.....vyākṛtāḥ” (Nobel’s edition p. 159, 1. 13) must originally have been “tāni sarvāṇivyākṛtāni”. This scribal error, which must most probably have been made as early as before the compilation of Tib. I, has hitherto been the obstacle for the proper understanding of the chapter. Taking this fact into account we come to the recognition that the vyākaraṇa chapter forms in itself a coherent unity and has essentially the same contents with the corresponding Chinese texts.

Das Problem des Bösen im Jōdo ("Reines Land") Buddhismus

Masako Keta

Das Problem des Bösen im Jōdo Buddhismus ist nicht verschieden von dem, was im allgemeinen Buddhismus als Vergänglichkeit (anitya) und Leiden (duḥkha) erörtert wird. In einer Betrachtung, wie man sich im Jōdo Buddhismus seines Bösen bewußt wird, gehe ich also von der Ajātaśatru Erzählung im Mahāparanirvana Sutra aus, die Shinran bis ins kleinste Detail im Kyōgyōshinshō anführt. In ihr ist die Tiefe der Reue des Königs sehr eindrucksvoll. Diese Reue enthält kein Moment der Besserung, so daß daraus ein durch und durch starkes Leiden wird, dessen Grund die Unmöglichkeit ist, die vergangene Tat zu ändern. Solche Reue bezieht sich auf die Furcht zur Hölle zu fahren, und beide vertiefen sich gegenseitig. Die Kausalität zwischen der bösen Tat als Gegenstand der Reue und das Leiden als Gegenstand der Furcht bringt dieses Wechselverhältniss zustande. Wie man handelt, so wird man behandelt; auf einer solchen Sicht eine Ethik aufzubauen ist moralisch unrein, doch geschieht dadurch eine qualitative Umkehr des Bewußtseins des moralisch Bösen. Daraus kristallisiert sich der Glaube, bestimmt zur Hölle zu fahren. Sie ist dabei kein Symbol des Leidens oder des Übels im zukünftigen Leben, sondern das der absoluten Unmöglichkeit die Erleuchtung oder das Reine Land zu erlangen. So ist die Hölle im Selbstbewußtsein des Bösen als zukünftige Qual vorausgenommen. Hierbei eröffnet sich die begrenzte, zwischen die beiden Pole des Bösen und der Hölle gespannte Zeit als zeitliche Weise der religiösen Existenz. Nach Heideggers "Sein zum Tode" möchte ich diese Weise der Existenz "Sein zur Hölle" nennen; doch entsteht dieses Sein als religiöser Glaube. Daraufhin wird Geschichte hier zur religiösen Aufgabe.

The *Hanamatsuri* in Kitashitara
—The Structure of its Ritual Space—

Shin'ei Kasugai

The *Hanamatsuri* is held in the Tenryū basin in November in order to purify the village from evil, and to pray for a good harvest. Ritual space figures importantly in the festival. Songs make mention of spacial directions, and during festival dances people pray to the five directions, thus indicating that the ritual space is the center of the world. In addition, paper ornaments indicate the cardinal directions by their colors. Besides these compass points, however, two provisional directions are also postulated. One provisional east is supposed to be on the *kanza* side, while another east is to be on the oven side.

Two rites, *Takane-matsuri* and *Tsujigatame* are held before the main festival. One of these rites is to be held in the northwest and the other in the southeast direction. While actual directions are often ignored due to limiting geographic conditions, the provisional directions indicate a fixed norm in the directions of northeast and southwest. The northwest-southeast axis binds the *kanbe-ya* and *maido*, since dancers—representing the deities—enter the ritual space along this axis, and it is also seen in the structure of local homes, with the main entrance (where visitors are greeted) toward the southeast, and *kamidana* and *butsudan* in the northwest corner. These altars show the importance of space in the house, and this importance is reemphasized as the dancers prepare themselves here, since the *kanbeya* signifies the appearance and settling down of the divinities in the house.

The establishment of these provisional directions thus eliminates differences among homes due to land situation, etc. By symbolically setting these provisional directions, the divinities appear from the southeast and settle in the northwest direction.