

viśiṣṭādvaita 考

石 飛 貞 典

一

ラーマヌジャは十一、二世紀頃に活躍した神学者・哲学者であり、南インドを中心に信仰されるヒンドゥー教の一派シュリー・ヴァイシュヌヴァに属し、ヴェーダーンタ哲学に初めて有神論的立場を導入したことで知られている。viśiṣṭādvaita とは、彼によって確立された思想的立場を表わす術語で、シャンカラの advaita (不二一元論) と共に五ヴェーダーンタ伝統説の一つに数えられている。⁽¹⁾

viśiṣṭādvaita なる語は同格限定複合語もしくは格限定複合語とみなされ、様々な解釈が為されている。⁽²⁾ 例えば『ニヤーヤ・コーシャ』には、「限定された二つのもの不二一元論」、「二元に限定された不二一元論」、「根本原質に限定されたブラフマンが不二一元たること」、「身体と有身者との区別に限定された無区別」といった解釈が挙げられている。⁽³⁾ 我が国でも、「制限不二論」、「限定一元主義」、「限定一元論」、「性質を賦与された不二説」、「被限定者不二一元論」等、様々に訳されている。⁽⁴⁾ しかし、この語の含意する所は一義的でなく、簡潔な訳語ですべてを表わすこと

は容易ではない。

二

この複合語は、ラーマーヌジャヤ、彼の思想形成に重大な影響を与え事実上の師とも言えるヤームナの著作中には、見出し得ない。ヴァラダチャリによると、この語の初出は、スダルシャナスリー（十三〜四世紀頃）の『シュルタ・プラディーピカー』と『タートパリヤ・ディーピカー』であるが、スダルシャナスリーはこの語を特定の思想的立場、もしくは学派名としては用いておらず、そうした用例が見られるのは、十六世紀後半以降である⁽⁵⁾。そこで、まず、十七世紀頃に活躍したシュリーニヴァーサダーサの著わしたこの派の綱要書 *YID* における用例を見ておこう。ここでの用例は次の四箇所である。

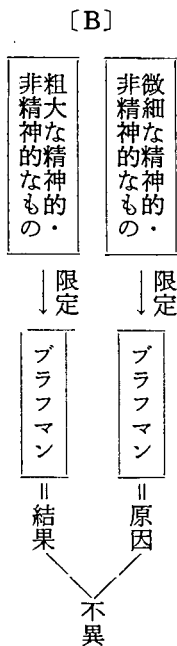
- (1) 「吉祥なるナーラーヤナこそが、精神的・非精神的⁽⁶⁾なものに限定された不二なる原理 (*cid-acid-visiṣṭādvaita-tattva*) である……。」(p. 2, 1.1)
- (2) 「しかし、実際は、精神的・非精神的なものに限定された不二なる原理たるブラフマンは唯一である、ということ⁽⁷⁾が諸ウパニシャッド (*vedānta*) の趣意である。」(p. 155, 1.8-9)
- (3) 「それ故に、精神的・非精神的なものに限定され、ブラフマンなる語で表示され、ヴィシュヌと呼ばれ、最高のヴァースデーヴァたるナーラーヤナこそが、唯一の原理である、ということが *visiṣṭādvaita* 論者の見解 (*darśana*) である」と決定した。」(p. 156, 1.2-4)
- (4) 「微細な (*sūkṣma*) 精神的・非精神的なものに限定されたブラフマンが原因 (*kāraṇa*) であり、粗大な (*s-*

chūla) 精神的・非精神的なものに限定されたブラフマンが結果 (Karya) であるから、結果は原因と不異 (anan-
ya) である⁽⁷⁾ というのが、viśiṣṭādvaita のヴェーダーンタ学者の伝統説 (sampradaya) である。(p. 130, 1.6-8)
ここで明らかに特定の思想もしくは思想的立場を示す術語として用いられているのは、(3)と(4)である。その中で言う
「見解」「伝統説」を検討してみると、次の如く理解しうる。
(3)では、精神的・非精神的なものに限定されたナーラーヤナ (ブラフマン) が唯一の原理であるとされる。これ
は、(1)、(2)も同様であり、



の如く、図式化してとらえうる。⁽⁸⁾ この場合、viśiṣṭādvaita は、被限定者たるナーラーヤナの不二元たることを説くものと解しうるから、「被限定者の (viśiṣṭasya) 不二元」の意を表わすと考えられる。

(4)では、微細なる精神的・非精神的なものに限定された原因としてのブラフマンと、粗大なる精神的・非精神的なものに限定された結果としてのブラフマンの不異が説かれ、いわゆる因中有果論 (sātkāryavāda) の立場を示していると考えられる。これを図式化すれば、次の如くになる。



「二」では、*viśiṣṭādvaita* は「限定された二」のもの (*viśiṣṭayor*) の不二一元」と解しようであらう。

このように、*YID* における *viśiṣṭādvaita* は、[A] [B] 二つの図式に還元してとらえることができ、それぞれ、ブラフマンの宇宙論的、因果論的側面を表現していると考えられる。

三

次に、*viśiṣṭādvaita* なる概念の成立と展開を、ヤームナとラーマヌジャを中心を検討しよう。

ヤームナがこの複合語を用いないことは先に述べたが、ニーヴェルは、ヤームナの思想の中に後代 *viśiṣṭādvaita* と呼ばれるに至る考え方の基礎を見出しうる、とする。⁽⁹⁾ 彼は、AS 冒頭で列挙される一連の異説を構文上の特徴等によって詳細に分析し、⁽¹⁰⁾ 従来はヤームナ説とみなされていなかったものの中から彼の定説 (*siddhanta*) を復元しようとした。⁽¹¹⁾ その結果、最高アートマンの本質、アートマンとの結合関係に関しては、次の二つをヤームナ説とみなした。⁽¹²⁾

(A) 「一方 (*tu*)、他の人々は、これ (＝最高アートマン) を、前述の如き (区別なく不動で識を一味とする) 本質を有するものであるが、(一方では) 無明 (*avidyā*) に制約されてその (＝無明の) 性質を本性とするものとして梵天に始まり動かざるものに至る多様な個我 (*jīva*) の区別を想定され、(他方) それ (＝マヤー) に依存する多様性 (*vicitra*) の仮現 (*vivarta*) を本性とするマヤーに制約されて一切知者性等の完全性 (*sampad*) を得たものであって、制約されたもの (*upāhita*) である」と説く。」(p. 10, 1. 2~5)

(B) 「一方 (*tu*)、本来は (*svatas*) 同一 (*aikya*) であるが、制約により (*upādhitas*) 区別があるから、限定さ

れた状態と本質の状態とにより (viśiṣṭa-svarūpa-bhāvena) 異不異たる関係 (bhinnābhinnatva) である」と他人々は(説く)。(p. 12, 1. 8~p. 13, 1. 2)

ニーヴェルは、(A)の upahita と同じ語に注目し、それを「かのもの (He) がその所有者である特定の属性 (upādhi, dharma, guṇa, viśeṣaṇa) によって限定もしくは区別された」と解し、(B)の viśiṣṭa-svarūpa-bhāvena を「(最高アトマンの)本性が(アトマンによつて)限定されているから」と読むで、同じ viśiṣṭādvaita の源泉を見出そうとする。(14)

しかしこれは無理のように思われる。SS の中でヤームナは、ウパニシャッド中のいくつかの文章について、不二一元論的解釈を批判しているが、その一つに *Cn. Up.* 六、八、七等に説かれる「汝はそれなり」がある。後代の不二一元論学派は「部分的間接表示 (jahad-ajahal-lakṣaṇa)」の理論に基づいてこれを解釈するが、ヤームナはこれを斥け、(16) マーヤーと無明という制約 (upādhi) の区別によって最高者 (para) と個我を区別する考え方を、「下劣なブラフマン知者 (Kṣudra-brahma-vid)」の考えとして否定している。(17) ここで否定された考え方は(A)と同意であり、(A)をヤームナ説とみることは難しい。又、これに続いて、仮にブラフマンに制約があるとしても、それがブラフマンそのもの (svarūpa) にあっても限定されたもの (viśiṣṭa) にあっても、矛盾を生じる」と説かれており、(18) svarūpa と viśiṣṭa が対立概念として用いられているから、(B)に見られる viśiṣṭa-svarūpa-bhāva は、viśiṣṭa-bhāva と svarūpa-bhāva、つまり、限定された状態と本質(自体)の状態を意味すると思われる。又、英訳者や注釈者は、(B)をバースカラ説とみなす。(20) このことは、バースカラの『ブラフマ・スートラ・バーシャ』四、四、四に、

「個我と最高我とは、本性上無区別であるが、制約に基づく (aupādhika) 区別がある……。」(p. 243, 1. 10—11)

とあることから裏付けられる。又、前述の如くヤームナは、制約の区別による個我と最高者の区別を否定する。従

って、(B)もヤームナ説とは認め難く、パースカラ説とみなすのが穏当と思われる。なお、ラーマースジャ以後、個我和ブラフマンの本質的相違が説かれるようになるが、それについては後で改めて論ずる。

このように、ヤームナの著作中に *visiṣṭādvaita* もしくはその類義的表現を見出すことはできない。ただ、彼も、「限定」「不二」といった概念は用いている。まず「限定」について検討しておこう。ラーマースジャ以降、「限定」に関連して限定者 (*viśeṣana*)、様態 (*prakāra*) といった用語が、アートマンや現象界とブラフマンの関係を表わすものとして用いられるようになるが、ヤームナはこれらの用語をそのような意味では用いていない。認識論的な文脈の中で限定者を用いたり、アートマンと知性 (*cāitanya*) の関係について説く際に様態なる語が用いられたりする例はあるが、ブラフマンとの関わりにおいて説かれたものではない。又、SS の中で、『リグ・ヴェーダ』の原人讃歌の、

「諸存在は、かのものの四分の一である。(残りの) 四分の三は天にあって不死である。」(10.90.3cd)

が、一切世界を「そのようなもの (*ittham-bhāva*)」と定めたものとされている。⁽²⁴⁾ この表現はもう一度用いられる。即ち、『リグ・ヴェーダ』一〇・三〇・三 *ab' Ch. Up. 七・一四・一*、『タイッティリーヤ・ウパニッシャッド』二・七等を引いてそれが「一切をそれ (≡ブラフマン) のそのようなものたること (*ittham-bhāvata*)」を「説くことを」目的としている。」と説いている。⁽²⁵⁾ 注釈ではこの語を様態たることと解している。⁽²⁶⁾ 注釈者はラーマースジャが様態を、「これはかくかくである (*idam ittham*)。」「と認識されている時の「かくかく (*ittham*)」という部分である、とす⁽²⁷⁾るを意識したのであろう。しかし、ヤームナが現象界をブラフマンの様態とする例は他に無いから、ここでは文脈に従って、一切世界がブラフマンのごく一部にすぎぬことを意味すると解すべきであらう。

次に、「不二」の概念を検討しよう。SS に、ブラフマンを「不二 (*advaita*)」とする箇所がある。⁽²⁸⁾ そこでは「不

「二」を説く「天啓聖典」「ウパニシャッドに基づいて生じたブラフマンの不二という観念」といった表現が見られる。この *advaita* の意味を直接論じた箇所は無いが、*Ch. Up.* 六・二⁽²⁹⁾の解釈をめぐって *advitiya* なる語が検討されており、それに即して理解しうる。それによると、この語は、不二元論派の言うような、ブラフマン以外のものを否定しブラフマンの唯一性を示すものではない。ブラフマンと同等 (*sama*) もしくは優越するもの (*abhy-adhika*) が存在しないことを示すものである。⁽³⁰⁾ 『ストートラ・ラトナ』一六でも同様の考えが説かれている。

「あなたの幻力 (*māya*) によって隠されてはいても、三種の限界と同等者や優越者の可能性 (*saṃatīśaya-sambhāvana*) とを超えたあなたの力強き本性を、あなたに専念する (*tvaḍ-ananya-bhāva*) 或る人々は、絶えず見るのむす。」⁽³¹⁾

不二元論派はブラフマン以外の存在を虚妄なるものとしてブラフマンのみの実在を強調するが、ヤームナは個我や現象界をブラフマンの威光 (*vibhūti*)、威力の顕現 (*vibhava-vyūha*) と呼んでその実在性を強調する。⁽³²⁾ その理由としては、ブラフマンを人格神ナーラーヤナと同一視するため、崇拜対象としてのナーラーヤナの持つ種々の美德やその図像学的特質を否定するわけにはいかなかったこと、⁽³³⁾ 信仰の主体としての個々人の実在性を強調する必要があること等が考えられる。ところが、ただ単に個我等の実在性を認めるのみでは、ブラフマンの不二を説く天啓聖典と矛盾することになる。そこで *advitiya* をこのように解して、その危険を回避しようとしたものと思われる。しかし、ブラフマンと個我等の関係の明確な理論づけは為されるに至っていない。

以上の如く、ヤームナは、*viśiṣṭādvaita* は言うに及ばず、限定者、様態等の表現も、ブラフマンと現象界・個我の関係に対しては用いていない。彼も限定者と被限定者の関係 (*viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva*) もしくはそれに基づく *viśiṣṭa* なる概念を知らぬわけではないが、むしろ「威光」「従属物と主要なるもの (*śeṣa-śeṣin*)」といった表現を⁽³⁶⁾

好んで用いている。これらは『パンチャラートラ本集』に起源を持つ術語と思われ、彼がブラフマンの本質を説く際にいわゆる六徳 (*sadguna*) 等に言及することと考え合わせると、彼の宇宙論がパンチャラートの色彩的濃厚に持つものであったことをうかがわせる。⁽³⁸⁾

又、ヤームナの因果論は、現存著作中には詳しく述べられていないが、SS に「恰も火花が火と〔異ならぬ〕如く、結果は原因と異ならぬ。」(p. 277, 1. 1—p. 278, 1. 1) とあり、AS には、

「結果たる事物に存する一切の特殊な性質は、原因となるものの性質に依存する。」(p. 36, 1. 3) とあるから、因中有果論の立場に立っていたものと思われる。

四

ラーマヌジャは、ヤームナの説いた方向に沿ってその理論化を推し進め、個我とブラフマンの関係を、限定者と被限定者等の概念を用いて説く。*SBh* (ad *BS* 2. 3. 45) には個我と最高者について

「かくの如く、個我と最高者という限定者と被限定者の間に、部分と全体の関係 (*anīśānītvā*) および本性上の区別 (*svabhāva-bheda*) があることは理に適つてゐる。」(Vol. II, p. 382, 1. 14)

と、個我と最高者が、(一) 限定者と被限定者の関係にあること、そして両者の間に(二) 部分と全体の関係および(三) 本性上の区別が存在すること、が説かれている。

(二)の部分と全体の関係という概念は、*BS* 二、三、四二の

「個我はブラフマンの」部分 (amśa) である。」

を受けているが、ラーマヌジャはこれを限定者と被限定者の関係に還元して説明する。

「或る限定されたものの限定者が、部分である。」(SBh ad BS 2.3.45, Vol. II, p.382, 1.11)

「限定者と被限定者たることによりてまた部分と全体の関係がある。」(SBh ad BS 3.2.29, Vol. II, p.444, 1.16)

これは又、身体とアートルマンの関係 (sarīrātma-bhava) にも還元される。

「……身体とアートルマンの関係により、世界とブラフマンとの部分と全体の関係を、パラーシヤラたちは伝承して
 いる……。」(SBh ad BS 2.3.46, Vol. II, p.383, 1.5—6)

「……云々と、アートルマンと身体の関係によって部分と全体の関係を説く」と言われている。」(SBh ad BS 2.3.46, Vol. II, p.383, 1.8—9)

(3)で言う個我と最高者の本性上の区別については、他の所でも説かれている。例えば、

「非精神的な事物と個我とブラフマンとの間には、開展物たること、苦の主体たること、美徳の宝庫たること」とい
 う「三者各々の」本性の混同はない。」(SBh ad BS 2.1.23, Vol. II, p.263, 1.27—p.264, 1.1)

と説かれている。⁽⁴⁰⁾ ヤームナ以来、⁽⁴¹⁾ 個我や物質的世界の实在性が強調された結果、輪廻や苦の主体としての個我と、それらの欠点を離れ美徳の集りを有するブラフマンとの異質性も強調されねばならなかったのである。この異質性も又、限定者と被限定者の関係に還元される。

「かくの如く、個我と最高者との限定者と被限定者の関係によって生じた本性の異質性に基づいて、区別の教示が生じる。」(SBh ad BS 2.3.45, Vol. II, p.382, 1.16—17)

一方、個我と最高者の異質性を強調することは、BS 以来の一元論的立場の否定にもつながらる。そこで異質性と同時に、それとは相反する同一性を保証する必要がある。(二)の、部分と全体の関係はこうした要請を満たすものであった。⁽⁴²⁾ 異質なる個我と最高者の同一性は、先の身体とアトマンの関係によっても説かれている。

「また、他の天啓聖典は、ブラフマン及びそれとは異なる精神的・非精神的事物の間に、身体とアトマンの関係とどう一体性がある、と説く。」(Sbh ad BS 1.1.1, Vol. I, avidya-bhaṅga-bhāga, p.59, 11—2)

このように、ラーマヌジャの思想の核心部には限定者・被限定者の関係が導入されている。しかし、彼の場合、個我とブラフマンの異質性と同一性を同時に満足させるために身体とアトマンという概念をも導入し、むしろこれをより根源的かつ重要なものとしている。⁽⁴³⁾ ヤムナにおいても『リグ・ヴェーダ』の原人讃歌が引用されていたことから、現象界を「身体」とする考え方との結びつきを推定しようが、少なくとも現存文献中にそれを明示する箇所はない。⁽⁴⁴⁾

さて、ラーマヌジャの説く限定者の概念について、もう少し詳しく検討しておこう。彼によれば、限定者(時に、様態 prakāra と呼ばれる)⁽⁴⁵⁾ には二つの種類がある。一つは或る実体の形状 (saṁsthāna) としてのみ存在物 (padārtha) たりうるもの、もう一つは独立した形状を持ちそれ自身として存在する (sva-niṣṭha) ことのできるものである。⁽⁴⁶⁾ 個我等とブラフマンの間には限定者(様態)と被限定者(様態を有する者)の関係があり、それは身体とアトマンの関係に基づいて⁽⁴⁷⁾ いる。VAS §76によれば、身体とアトマンの関係は、別個には成立しえぬ (prthak-siddhy-anartha) 依り所と依存するものの関係 (ādhārādheya-bhāva) であり、統御者と統御されるものの関係 (ni-yantī-niyamya-bhāva) 従属物と主要物の関係 (śeṣa-śeṣi-bhāva) でもある、という。従って、個我はブラフマンと別個には成立しないから、二種類の限定者のうちの前者に該当することになる。被限定者と別個には成立しえぬ

限定者は、言語表現の際は、被限定者との共通基体性 (sāmanādhikarāṇya) によって表示される。⁽⁴⁸⁾ 個我とブラフマンの場合も同様である。

この共通基体性に関連して、「限定された事物の同一性 (viśiṣṭa-dravyāikya)」なる表現が用いられている。ŚBh ad BS 1.1.13 ㄱ

「限定された事物の同一性こそが、共通基体性の趣意である。」(Vol. I, avidyā-bhāṅga-bhāga, p.214, 1.3—4) とあり、ŚBh ad BS 1.1.1 には、

『ブラフマンは真実、知、無限である』と云うこの場合でも、共通基体性は多くの限定詞 (viśeṣaṇa) に限定された同一の対象 (viśiṣṭaikārtha) を表わすことと由来するから、無限定なる事物は成立しなう。」(Vol. I, p. 188, 1.2—p.191, 1.1)

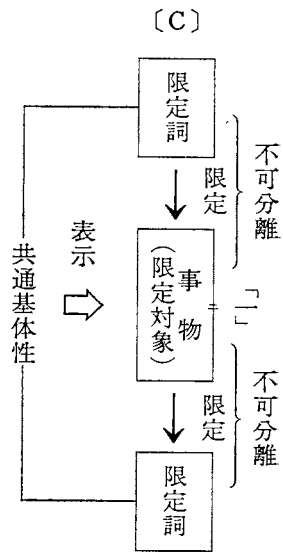
と「限定された同一の対象」なる表現も用いられている。これらの表現は、共通基体性の目的を説いた

「共通基体性は、同一の事物が多くの限定詞によって限定されていることを述べることを目的とするから……。」(ŚBh ad BS 1.1.1, Vol. I, p.191, 1.6—7)

「例をば、『青蓮 (nilam utpalam)』と云う二語は、限定対象の同一性 (viśeṣaikarva) を説くことを目的とするから……。」(ŚBh ad BS 1.1.1, Vol. I, avidyā-bhāṅga-bhāga, p.206, 1.6—7)

等の文章から考えて、多くの限定詞によって限定された限定対象たる事物が同一たることを表わしていると思われる。そこで次の如く図示しうる(次頁)。

この考え方は聖典解釈等にも適用される。ヤームナが単に一体性を説くものと解した⁽⁴⁹⁾ Ch. Up. 六、八、七等の「汝はそれなり」の「汝」と「それ」は二つの様態として同一事物たるブラフマンを指示するものと解される。⁽⁵⁰⁾ さらに、



一切はブラフマンの身体であり、ブラフマンと別個には成立しえないから、すべての語はブラフマンの限定詞として限定対象たるブラフマンを共通基体性によって表示する。換言すれば、語によって表示される対象は究極的にはブラフマンのみ、ということになる。⁽⁵¹⁾

次に、ラーマヌジャの因果論上の立場について見ておこう。ヤームナは因中有果論的な立場から原因と結果の不一を説くが、それ以上の議論は行っていないかった。ラーマヌジャも原因と結果は不異であるとするが、その際、原因としてのブラフマンと結果としてのブラフマンがそれぞれ微細な、あるいは粗大な精神的・非精神的物に限定されたものであるとして、二に示した図式〔B〕と全く同様の考えを説いている。⁽⁵²⁾ 精神的・非精神的なものはブラフマンの様態、即ち、「ブラフマンはかくの如き状態にある (evam avasthita)」という時の「かくの如き」なる語で示される対象である。⁽⁵³⁾ ブラフマン自身は変化することなく、様態たる精神的・非精神的なものが微細な状態、粗大な状態と変化するにつれて、いわば「衣替え」的に変化し、原因となり又結果ともなる。世界創造や帰滅もこの様態の変化として説明される。VAS §74ではそれを次のように説く。

「このように、名称と形態の区別が不可能な微細な状態にある根本原質と純粹精神を身体とするブラフマンが、原

因の状態にあるものであり、世界がそれに帰入することが帰滅である。又、名称と形態の区別が為された粗大なる精神的・非精神的な事物を身体とするブラフマンが、結果の状態にあるものである。そしてブラフマンがそのような粗大な状態となることこそが世界の創造と言われている。」

又、ヤームナが、ブラフマンと同等もしくは優越するものの存在を否定するものとした *Ch. Up.* 六・二・一の一文は、ラーマヌジャにとっては因中有果論を公式化したものであり、⁽⁵⁴⁾ *advitiya* という語は結果と原因の不異を説くものとされた。⁽⁵⁵⁾ ヤームナが不二元論派に対抗して現象界の実在性を確立する必要を強く感じていたのに対し、ラーマヌジャはそれをもはや自明の大前提として、ブラフマン一元論の立場からそれを理論化しようとしたためと思われる。

五

次にラーマヌジャ以後の展開について検討しておこう。二でも触れたように、初めて *viśiṣṭādvaita* なる表現を用いたのは十三〜四世紀頃に活躍したスタルシヤナスリーである。それは *SBh* を要説した『シュルタ・プラディピーカー』と *VAS* に対する注釈書『タートパリヤ・ディーピーカー』においてであり、ヴァラダチャリの引く所によると次の二箇所である。

「この場合、*viśiṣṭādvaita* を目的とするならば、開始・終結などの六つの特徴は明白である。」

「六種の主題の特徴が不二を対象とすることは承認されるが、それは無限定な不二を対象とするのではなく *viśiṣṭādvaita* を対象とする。」

ヴァジダチャリによれば、これはウパニシャッドの文章が、無限定なる不二でなく限定された不二を意味することを述べたものである。⁽⁵⁶⁾ スダルシヤナスリーにはこの他に、*Śbh* に対する代表的注釈書『シュルタ・プラカーシカー』がある。その中では *visiṣṭadvaita* という語は用いられていないようであるが、*visiṣṭaikya* という表現を見出し得る。これはラーマヌジャの *Śbh* (*ad BS 1.1.1*) における

「一切世界は、ブラフマンの結果たることとそれを内制者とすることによって、ブラフマンをアトマンとし、そのことに基いて同一 (*aikya*) である。従ってそれに反する多様性は禁止される。」(Vol. I, p. 204, 1.1)

という言葉の中の「同一」の説明に用いられている。それによると、ブラフマンの結果たることに基いて同一性と、ブラフマンを内制者とすることに基いて同一性とは、いずれも *visiṣṭaikya* を意味する。前者は「原因と結果という」二つの状態となった精神的・非精神的なものに限定された事物の同一性 (*avasthā-dvayāpanna-cid-acid-visiṣṭa-vastv-ekatva*) であり、後者は精神的・非精神的なものを本質とする「一切」世界に限定されたものと、無上の偉大性に限定されたものが、本質的にも性質の点でも同一であることであって様態を持つもの (*prakārin*) の同一性であり、青さに限定されたものと蓮性に限定されたものとの同一性の如くである、⁽⁵⁷⁾ という。この二つは先に見た二の [B]、および四の [C] の考え方にそれぞれ対応すると考えられる。スダルシヤナスリーは、さらに、前者は異なる時間に属し状態の形態をとり媒介を有する二つの (*bhīna-kalīnāvasthā-rūpa-sadvāraka*) 限定者と性質を持つもの (*dharmin*) との同一性、後者は共時的結合を有し媒介を持たぬ二つの (*sama-kala-sambandhy-advāraka*) 限定者と性質を持つものとの同一性であって、共に限定者に限定された性質を持つものとの同一性 (*viśeṣana-visiṣṭa-dharmy-ekatva*) を意味する⁽⁵⁸⁾ という。

『シュルタ・プラカーシカー』の中には *visiṣṭaikya* 論者なる表現も見られる。これは、*Śbh* の「大前主張」の

中に、共通基体性の意味する所が同一性に他ならぬことはすべての人々に承認されている、とあるのをうけて、

『すべての人々に承認されている』とは、*viśiṣṭāṅkya* 論者及び他の人々に承認されている、という趣意である。」と説かれている。⁽⁵⁹⁾これが自派を指しているとする、学派名としての *viśiṣṭādvaita* の起源をここに見出しうることになるが、文脈からはその点が明確でなく、可能性を示唆しうるにとどまる。

スダルシヤナスリーとほぼ同時代に活躍したヴェーダーンタデーシカは、*viśiṣṭāṅkya* を用い、*viśiṣṭādvaita* は用いていない。⁽⁶⁰⁾例えば彼の『ニヤーヤ・シッターンジャナ』第一章の初めに、

「すべての精神的・非精神的なものを様態とするブラフマンが唯一の原理である。

さて、様態と様態を有するものの間、および諸々の様態の間には、相互に絶対的区別があるが、*viśiṣṭāṅkya* などの異質なものの同一性 (*viśiṣṭāṅkatva*) が教示され、そうでないことは禁止されている。」(p. 2, 1.4—p. 3, 1.2)

と説かれている。⁽⁶¹⁾ここでは精神的・非精神的なものとブラフマンとの異質性と同一性は、*viśiṣṭāṅkya* によって説明され、ラーマヌジャが用いた身体とアトマンの関係は影をひそめている。同様に、彼の『ニヤーヤ・パリシシュディ』には、

「それ故に、『ブラフマンは唯一の原理である』と見ることも、『精神的なもの、非精神的なもの、主宰神の区別により三つの原理がある』と見ることも、何ら違いはない。何となれば、両者いずれにとっても本質の区別と限定されたものの同一性が認められるからである。」(p. 510, 1.20—22)

と説かれている。二で触れたように、*YID* ではブラフマンは「精神的・非精神的なものに限定された不二なる原理 (*cid-acid-viśiṣṭādvaita-tattva*)」を表現されたが、*YID* では *viśiṣṭāṅkya* は直接ブラフマンを形容してはいな

いまでも、ブラフマンが唯一の原理たることの根拠として挙げられており、YID の表現に連なるものとして注目しうるであらう。⁽⁶²⁾

この様に、十三〜四世紀に至って *visiṣṭadvaita* なる表現が用いられるようになるが、それは未だ術語として定着するには至っておらず、むしろ *visiṣṭāṅka* が多用される傾向も見られる。しかし、いずれにせよ、身体とアートのマンの関係といった比喩的表現に代って *viśeṣana-viśeṣya* という関係を重視してきていることが知られよう。二で引いた YID 以降になると、*visiṣṭadvaita* は明らかに学派名もしくは特定の思想体系を意味するようになる。例えば、シュリーニヴァーサに帰せられる⁽⁶³⁾『サカラーチヤーリヤ・マタ・サンクラハ』には *visiṣṭadvaita* 思想 (*mata*) とあり、⁽⁶⁴⁾ブッチ・ヴェンカターチヤーリヤの『ヴェーダーンタ・カーリカウヴァリー』には *visiṣṭadvaita* の定説 (*siddhanta*) といった表現が見られる。⁽⁶⁵⁾しかし、これらの書の記述はこの語をもはや自明のものとして用いており、*visiṣṭadvaita* なる術語の解釈に資する所は無い。

六

以上、ヤームナとラーマヌジャを中心に、*visiṣṭadvaita* という考え方の成立と展開について検討してきた。それによると、この語の表わす意味内容としては、(1)精神的・非精神的なものの実在性を否定することなくブラフマンの唯一性を説くべく、異質かつ同一という両者の関係を示し、(2)因果論・宇宙論に関連して、因中有果論の立場から原因としてのブラフマンと結果としての世界の関係を示し、(3)聖典解釈に関連して、ブラフマンに対する様々な表現がすべて、それによって限定(修飾)される同一基体たるブラフマンを指示するものであることを示す、という三点

が考えられた。これらに共通するのは様々な限定者に限定された事物、即ち被限定者たるブラフマンの唯一性もしくは不異性であった。従って、*viśiṣṭādvaita* が直接意味する所は、限定されたもの（≡被限定者）の不二である。先に見た限定対象の同一性 (*viśeṣyāikya*)、性質を持つものの同一性 (*dharmy-ekatva*)、様態を持つものの同一性 (*prakāry-aiikya*) 等の用例がそれを裏づける。しかし、*viśiṣṭa* という概念がこの派で説かれるに至った歴史的経緯を考えると、単に *viśeṣya* の *advaita* とするだけではその意を充分言い尽しているとは思われない。個我、現象界といった限定者 (*viśeṣaṇa*) の実在性を強調したがために、*viśiṣṭa* と言わざるを得なくなったのであるから、限定者の方にも相應の比重を置く必要がある。

この二つ、*viśiṣṭādvaita* と同様 *viśiṣṭa* を前分とする複合語の一つに *viśiṣṭa-jñāna* がある。これは *viśeṣaṇa*, *viśeṣya* と両者の関係 (*saṁbandha*, *saṁsarga*) という三つの要素を前提とし、有分別知と密接な関係を持つ語である。⁽⁶⁶⁾ この語は、十三世紀頃のガンゲーシヤの『タットヴァ・チンターマニ』においては「限定者を有する限定対象の知識 (*viśeṣaṇavad-viśeṣya-jñāna*)」と説明されている。⁽⁶⁷⁾ *viśiṣṭa-jñāna* と *viśiṣṭādvaita* を同列に扱うことができないのは言うまでもないが、*viśiṣṭādvaita* 派における *viśiṣṭa* の用法の展開は、ニーヴェルも言うように、⁽⁶⁸⁾ ニヤ・ヴァイシェーシカ学派の理論の展開と無縁でないように思われる。ヤームナにおいても既に *viśiṣṭa-buddhi* という考え方が知られているが、⁽⁶⁹⁾ スタルンヤナスリーに至ると、*viśeṣaṇa—viśeṣya—saṁsarga* という *viśiṣṭa-jñāna* の基本構造が知られている。⁽⁷⁰⁾ 又、ラーマースジャも様態 (*prakāra*) は、「これはかくかくである。」と認識される時の「かくかく」の部分であるとしており、⁽⁷¹⁾ ニヤ・ヴァイシェーシカ学派の「規定 (*prakāra*)」の用法を想⁽⁷²⁾ 起せしめる。従って、*viśiṣṭādvaita* を *viśiṣṭa-jñāna* に倣って解釈すること、あなたがち不当とは言えないであろう。そこで *viśiṣṭādvaita* を *viśeṣaṇavad-viśeṣyādvaita* と解すれば、この語の意味は「精神的・非精神的なも

の「限定者」を有する限定対象「ブラフマン」の不二元となる。初めに述べた如く、これを簡潔な訳語で表現することは困難であり、さらに検討を要するが、今の所、前田専学博士が提唱された「被限定者不二元論」、あるいは「意味ないやむか曖昧になるがその分かえって含みの多い「限定不二元論」等が考えられるであろう。

密書の中に使用したキーン

ĀP: *The Āgamaśāstra of Śrī Yāmunācārya*, critically edited by M. Narasimhachari (Baroda: Gaekwad's Oriental Series No. 160, 1976.)

ĀS: *Āmasiddhi*. See *Siddhītraya*.

BhG: *Bhagavadgītā*

BS: *Brahmasūtra*

Ch.Up.: *Chāndogyaopaniṣad*

ŚBh: *Śrībhāṣya. Brahmasūtra-Srībhāṣya with Srutaprakāśika*, 2 vols. (Madras: Ubhayavedantagrāntamala, 1967).

Siddhītraya: P. B. Anṇagarācārya, *Siddhītrayam* (Bombay: Nirṇaya Sagar Press, 1954).

SS: *Saṃvetsiddhi*. See *Siddhītraya*.

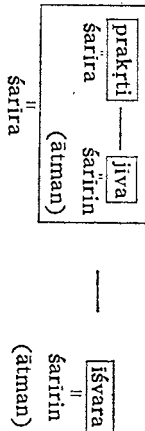
VAS: *Vedārthasamgraha*. J. A. B. van Buitenen, *Rāmānuja's Vedārthasamgraha* (Poona: Deccan College Monograph Series 16, 1956).

YID: *Yatīndramatadīpikā*. Swāmi Ādidevānanda, *Yatīndramatadīpikā*, 2nd ed. (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1967).

注

- (1) 前田専学「ヴェーエターマータ」(『講座東洋思想Ⅰ、インド思想』東京大学出版会、一九六七年)、二四九ページ。
- (2) 近代の諸学者の解釈について Arvind Sharma, *Viśiṣṭadvaita Vedānta: A Study* (New Delhi: Heritage Publishers, 1978), p.15—19 参照。
- (3) *Nyāyakośa*, 4th ed. (Poona: Bombay Sanskrit and Prakrit Series No. XLIX, 1978), p.781—782.

- (4) 順で、中村元博士、木村泰賢博士、金倉圓照博士、岡博士、前田専学博士の訳語である。
- (5) V. Varadachari, "Antiquity of the term viśiṣṭādvaita", *Viśiṣṭādvaita, Philosophy and Religion, A Symposium by Twenty-four Eminent Scholars* (Madras: Ramanuja Research Society, 1974), p.109—112.
- (6) 不二元論派はプラソマン (=ブーヤーン) の本性が cit ヲ知せざる。ソレヲ知る cit なる jiva を括す。viśiṣṭādvaita 派ではプラソマンやブートマンは精神性を本質とすると同時に認識主体として知を属性とするものでもある。これはハンチャラートラ本集でも見出しうる考え方である。cf. *Ahribudhnyasamhita*, II, 57 ab.
- (7) cf. *BS* 2.1.15 "rad-ananyatvam ārambhāna-śabdādibhyah" 又、中村元『プラソト・スートラの哲学』岩波書店、一九八一年(第三刷)「一八ヤーン」参照。
- (8) ソレヲ括す cit を一括して示したが、*YID*, p.105, 1.5-7 等の記述を参照。



の如くを示すことが。

- (9) Walter G. Nevel, Jr., *Yamuna's Vedānta and Pāñcarātra: Integrating the Classical and the Popular* (Missoula: Harvard Dissertations in Religion 10, 1977), Note 71 on Ch. VII, p.282.
- (10) *ibid.*, Ch. VII, 特で、Note 51 on Ch. VII, p.277.
- (11) *ibid.*, Ch. VII.
- (12) *ibid.*, p.149.
- (13) *ibid.*, Note 51 (3) on Ch. VII, p.277-278.
- (14) *ibid.*, Note 71 on Ch. VII, p.282.
- (15) 中村元『原文対訳ヴェーダーンタ・サーラ』平楽寺書店、一九六二年、一六〇—一六二ページ。又、前田専学『ヴェーダーンタの哲学』サラー叢書、24、一九八〇年、二〇七ページ以下。

- (58) *ibid.*, Vol. I, p. 205, 1.9—12.
- (59) *ibid.*, Vol. I, p. 94, 1.12.
- (60) V. Varadachari, *ibid.*, p. 112.
- (61) J. A. B. van Buitenen ⁴⁴ *Rāmānjan on the Bhagavadgītā*, (Delhi: Motilal Banarsidass, repr. 1968, p. 1, f. n. 1) 及び *Vedāntadeśika* な *Nyāyasiddhāntajāna* の中や “viśiṣṭasya viśiṣṭa-rūpam advaitam” なる解説を以てして *nyāyāraṅga* が、ラキント中はそのような表現は見附かぬ。この箇所を参考として viśiṣṭādvaita を解するに用いられるとの意味を考へよう。
- (62) viśiṣṭam brahmaikam 及び表現 ⁴⁵ *Nyāyaparisiuddhi* (Benares: The Chowkhamba Sanskrit Series No. 299, 1923), p. 510, 1.10-11 及び ⁴⁶。
- (63) *Sakalācāryamatasaṃgraha* の著者として、桜井善亮『吠檀多に於けるサキントス系思想の概観——『師説全集』 *Sakalācāryamatasaṃgraha*——』（宮本正尊他編『印度哲學と佛教の諸問題——宇井伯壽博士遠曆記念論文集——』岩波書店）一三三九—一四八ページを参照。
- (64) *Sakalācāryamatasaṃgraha* (Benares: Benares Sanskrit Series No. 133, 1907,) p. 5, 1.13.
- (65) *Vedāntakṛikāvalī* (Madras: The Adyar Library Series No. 75, 1950), p. 124, 1.20.
- (66) 宮元啓一「知識の真諦の根拠——インド論理学派の知識論をめぐって」(『法政大学教養部紀要』通巻43号、人文科学編、一九八二年)一五ページ、注(5)参照。
- (67) *The Tattva-cintāmani of Gaṅgeśopādhyāya*, Vol. I, Pratyakṣakhaṇḍa, repr. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1974), p. 821, 1.11—12.
- (68) cf. Nevel, *ibid.*, p. 138-139.
- (69) 注(82)参照。
- (70) *Śrūṭapratīśikā*, Vol. I, p. 179, 1.14-15.
- (71) 注(72)参照。
- (72) 宇野惇「インド論理学派に於ける限定詞の用法」(『東西學術研究所論叢38』、関西大学東西學術研究所、昭和三十五年)、十三ページおよび宮元「前掲論文参照。

木曾御嶽行者（前座—中座）のシャーマンの役割関係について

——百間滝木曾教会を事例として——

菅原 壽清

一 はじめに

周知のように、木曾御嶽信仰は、具体的には「御嶽講」と呼ばれる多数の講集団によって支えられている。これらの集団の多くは、主に神社神道系や教派神道系の諸教団に組織され、東京・名古屋・大阪などの大都市や地方など、全国各地に広く分布し、その信者数は百万人とも二百万人ともいわれている。⁽¹⁾

これら講集団の中核には「御嶽行者（前座—中座）」と呼ぶ職能者が存在している。前座と中座はその役割分担を異にしており、彼らは互いに協力して「御座たて」の儀礼を執行する。特に、御座たての儀礼は講活動の中心をなし、最もよくシャーマニスティックな性格を表出した呪術・宗教的な儀礼であると思われる。したがって、こうした儀礼を執行する行者を対象として、そのシャーマニックな役割関係を明らかにしていくことはわが国のシャーマニズム研究の上からも、重要な問題であると思われる。

このような御嶽にみられる複数の人物によって執行されるシャーマニスティックな儀礼は、古来よりわが国の各地

においてもみることができ、これまで先学は修験道や民俗学の研究領域からこれらの問題について比較検討を試みてきた。特に、修験道の研究領域からは宮家準氏や鈴木昭英氏などが、また民俗学の研究領域からは宮田登氏などがすぐれた研究を行ってきた。その結果、御座たてにみられる前座—中座の役割関係は、修験道儀礼における「憑祈禱」の「験者—よりまし」の役割関係と類似した儀礼形態であることが指摘されてきた。それは御嶽の信仰形態が、はじめ修験道の影響を受け、その後独自に展開してきたためであろうというのが大方の見方であったように思われる。⁽²⁾

そこで、この小論ではこうした先学のすぐれた研究成果によりながら、現在の御嶽信仰の実態を具体的な事例を対象としてシャーマニスティックな側面よりアプローチしていこうとするものである。御嶽信仰は、現在もおお御嶽を信仰する多くの人々にシャーマニスティックな儀礼を通じて、生きた信仰として受容され、こうした信仰と関ることによって当面する日常の諸問題を解決するなど、重要な機能を果たしていると思われるからである。

ところで、シャーマニズムに関する研究については、先学は当該社会における呪術・宗教的職能者に関して、当該人物がシャーマンであるか否かの判断をめぐって、次のような諸点に注目しながら研究を行ってきた。それは当該人物のシャーマニック・イニシエーションにおける異常心理（トランス）状態や超自然的存在との直接接触による力能の獲得、また儀礼の過程における超自然的存在との直接交通・交流によって果たす宗教的役割などの諸特質を比較検討していく方法である。⁽³⁾

この小論では、このような方法によりながら御嶽行者の修行過程における神霊との直接接触による力能の獲得のプロセス、また獲得した力能に基づいて神霊との直接交流によって果たす宗教的役割などの点から、行者のシャーマニックな側面を考察していくこととしたい。特に、中座については、これまでよりましと類似した役割分担にあるために、必ずしもシャーマニックな側面からとらえられることが少なかつたように思われる。それは、シャーマンがその

宗教的役割を果たす不可欠の条件として超自然的存在を自発的・積極的に招いて自らに憑依させ、その宗教的役割を果たすことにあるのに対して、憑祈禱におけるよりましは意図的に超自然的存在を呼び出して憑依させることができず、しかも積極的に宗教的役割を果たしていることが少ないなどの理由からシャーマニクな能力に欠けているとみなされてきたからであろう。しかし、中座は後述するように、修行過程において、意図的に非自発的憑霊の技術を獲得することによってそのシャーマニクな能力を高め、御座の儀礼においてはその宗教的役割を十分に果たすなど、その内容にはよりましとは異なった諸点をみることができ、主に中座のシャーマニクな側面について検討していくこととしたい。

二 行者の修行

御嶽に祀られている神霊の種類やその数はきわめて多く、複雑な神統を構成している。これら見えざる存在は神像や碑、あるいは図像に象徴化され、一定のイメージに従って御嶽の空間・教会の祭壇・掛軸などに配置され、御嶽を信仰する人々の信仰対象となっている。行者をシャーマニクな視点よりとらえていこうとすると、行者はそれらの神霊をどのようにとらえ、それらとどのように関って力能を獲得するのかなど、行者の神霊観と修行のプロセスとは密接な関連性があると思われるので、まず行者の神霊観とそうした観念に基づく修行過程からみていくこととしたい。

(1) 木曾御嶽山は標高三〇六三メートルの山で、北アルプスの南端にその厩大な山容をかまえた独立峰からなる美しい山である。山はその自然的特徴からおよそ山頂・中腹・山麓の三区分においてとらえることができる。中腹と山

麓は深い森林や荒々しい谷間、山頂は植物が少なく火山地特有の地形からなっている。霧や雲海など自然が作り出す神秘的な景観は信仰の山にふさわしい自然的な条件を備え、古来より多くの人々に親しまれてきた。特に、中腹と山麓一带には滝や洞窟などが多数散在し、行者は滝に打たれ、洞窟に何日も籠って修行をするとか、また山頂附近は岩場や急坂からなり、行者は信者達を連れてこの難所を登拝するなど、山は宗教的体験を行う上での重要な場所となっている。

こうした空間に多数の神霊が神像や碑に象徴化されて多くの場所に祀られ、特別な聖地を形成している。その聖地に祀られた神霊の種類とその属性は次のようなものである。

山頂には大己貴命と少彦名命、さらに国常立命を加えた三神霊が祀られ、御嶽大神みづたけのおおかみと総称されている。御嶽大神を祀る九合目以上を高ヶ原と称して、かつてはここに登拝する行者は一切の不浄行為をしないなど、特別な聖地として敵しいタブーを守ってきた。行者はここに祀った神霊を身近な存在であると同時に遠く隔った最高の存在として崇拜の対象としてきた。

また、中腹には多数の神霊が祀られており、それらの神霊の多くは、神仏分離令以降も両部神道系の諸神仏としても信仰されてきた。両部神道系の諸神仏として信仰されている神霊としては如来・菩薩系、明王・天部、権現・荒神の部類に属する神霊が多く、特に両部神道系の伝統を受け継ぐ行者にとっては不動明王は重要な信仰対象となっている。滝や洞窟には不動明王が祀られており、行者はこうした場所で神霊との接触・交流を願って修行を行うことが多い。また、御座の儀礼では、中腹に祀られた神霊が積極的に呼び出され、信者の健康や財福に関する現世利益的な願いに応じるなど、機能的な神霊を祀った特別な聖地となっている。

さらに、山麓には多数の「れいじん霊神」が碑や像に象徴化されて講社単位で祀られ特別な聖地（霊神場）となっている。

霊神とは行者がその死後に「霊神号」という諡を御座の儀礼を通じて神霊から追贈され、講社の祖となった存在のことであり、霊神碑はそのよりしるとして建立された象徴物である。碑の建立の習慣は明治以降にさかんとなったもので、現在では山麓を中心に約二万基におよんでいる。多くの講社の霊神は、開山—講祖—行者の三分区された関係において祀られており、系譜の源頭に信仰的要請として覚明霊神や普寛霊神が開山として祀られていることが多い。新たに祀られた霊神はそうした系譜と連ることとなり、人々から講社の祖として御嶽登拝などの定期的な特別の奉仕や世話を受け、また人々に恩恵を与える存在となるなど、それは何よりも講組織のメンバーを結びつける上でも重要な機能を果たしている。御座の儀礼では開山の他、講祖や行者の霊神も降臨して託宣を行うなど、霊神を祀ったこの山麓は行者や信者にとっては意味ある領域となっている。

一般に、行者はこのような御嶽の空間に祀られた神霊を、神—神霊—霊とか、大神—諸神霊—霊神といった三分区された関係においてとらえていることが多い。前者は行者がいていて素朴な区分であり、後者のそれは御嶽神社によって意味づけられた区分である。これらの神霊を類型的にとらえるとすれば、第一類型に属する神霊は神とか大神など、御嶽の頂上・祭壇の上段・凶像の上位に位置し、御嶽を越えて広く信仰される神霊、第二類型に属する神霊は神霊とか諸神霊など、中腹や中段・中位に位置し、御嶽を信仰する人々にのみ通じる神霊、第三類型に属する神霊は霊とか霊神など山麓や下段・下位に位置し、その神霊に関係する特定の講社や個人など比較的狭い範囲に通じる神霊としてとらえることができ、大神—諸神霊・神仏—霊神といった三元的構造からなる階層化された神霊観をみることもができる。このような神霊観は、具体的には修行を通じて行者に体现化され、また儀礼において具現化されることになる。なかでも御嶽登拝はこうした神霊観に基づいた具体的な空間を信者と共に巡り、神霊のイメージを確認し、強化し、神霊の威信を高めて集団の価値の共有がはかられるための儀礼となっている。御座の儀礼はそうした共通し

た神霊のイメージの共有の上に成立している。

また、行者の神霊観には超自然的存在を善と悪、高と低、秩序と反秩序といった二元的に対立する概念の上にとらえる傾向がみられる。行者は御嶽に祀る神霊を善なる高神で、幸いをもたらせる秩序ある属性を有した神霊としてとらえているのに対して、御嶽など聖なる領域の外にある死霊や動物霊は常に悪なる低神であり、災いや病気をもたらす社会の秩序を破壊する危険な属性を有した神霊としてとらえていることが多い。したがって、行者の修行や儀式においては反社会的な悪なる属性を有した神霊との接触・交流を極度に避け、御嶽に祀る善なる属性を有した神霊との接触・交流を積極的に求めることになる。

さらに、行者は前述のように、御嶽に祀る神霊を善なる高神として、またそれらを三区分した関係においてとらえており、神統の上位を占る神霊ほどすぐれた呪力を有していると信じている。そのため上位の神霊との接触・交流によってすぐれた力を獲得するために、自らに厳しい修行を課している行者も多い。そして、上位の神霊とのコミュニケーションが可能となった行者は、同時に聖なる權威をも獲得することになる。⁽⁶⁾

(2) 行者は前述のような神霊観に基づき、ではどのような方法で神霊と接触・交流する技術と力を獲得するのであるうか。行者の修行過程をみていくこととしたい。

行者の入信動機や修行の方法は、行者が所属する講社や儀礼の目的、行者の能力などによって異なっている。たとえば、講社の性格には村落共同体を中心とした全戸加入組織からなる農村的講社と都市などを中心とした同信者組織からなる都市的講社⁽⁷⁾が存在している。前者は、主として村落共同体の利益に関する御座たてが中心となり、行者の入信も共同体の要請に基づいて行われる。⁽⁸⁾これに対して、後者は個人的な利益に関する御座たてが中心となり、入信者も突然神霊の憑依を受けそれを動機に入信した者、また病気や精神的苦悩の克服を目的として入信した者などからなっ

いる。また、修行方法については神仏分離以前の両部神道系の伝統を継承する講社と、分離以降の神道系の修行方法を継承する講社とは、その方法は異なっている。さらに、御座の形態には御座（前座—中座）と独座（中座一人）とがあり、しかも儀礼の目的には託宣・予言・占い・祓い・治病などがあって、それぞれ異なっている。したがって、行者の修行過程にはかなりのバリエーションがあって全てを一様にとらえていくことは困難であるので、以下では木曾谷に所在しながら同信者組織からなる都市的性格を備えた両部神道系の講社で、主に治病儀礼を中心とした御座を行っている具体的な講社を対象として、そこに所属する行者の修行過程についていくこととしたい。

百間滝木曾教会の信仰形態は次のような各要素から構成された、一般的な講社である。まず、崇拜対象は座王大権現を祭神とし、百間滝不動明王を守護神とする他、御嶽に祀る諸神仏などである。また、施設は教会の建物・祭壇や霊神場などを有している。さらに、人的組織では行者（前座七人—中座三人・修行中二人—行者修行中（入信者）二人）と信者（顧問三人—世話人二三人—信者約八百人）および随時参加する依頼者群からなっている。そして、儀礼は御座（毎月六回、三と八の日）と護摩祈禱（毎月三回、八の日）、および年中行事（初祈禱・星よけ・中風よけ）や御嶽登拝（冬・夏・秋）などを行っている。講社は神社神道系の教団に所属してはいるが、その活動は独自に行われている。この講社には専業の行者はいない。全員家業をもち、日常は製造業・商業・サービス業などに従事している。行者達は何らかの意味で信仰によって救われた人々であり、こうした人々の無料奉仕で講社は運営されている。さて、行者となるための過程は入信—修行—行者の各過程からなっている。まず、行者の入信動機は精神的肉体的苦悩の克服を目的とした者が多く、それぞれ入信までに強烈な限界状況を体験しており、年令も三〇歳以上と高く、白衣を着ることに特別な意識を持っている。それは入信後の厳しい修行は安易な気持では耐えられないからであるという。

つぎに、修行は修行者の能力に応じた各段階があり、それは入信者―行者修行者―行者のための修行過程からなっている。修行方法には個人行と集団行とがあり、個人行は家業の間をみて早朝や深夜、特定の場所で一人で行う孤独な修行であり、集団行は寒行（一月九日―二月三日）や土用行（七月二四日―八月六日）など一定のカリキュラムに従って行う修行や日常行う御座などのときに伝承されてきた儀礼や技術の習得を集団で行うための修行である。

まず、入信者が行う修行は、「行」の基本となる手・口・体の訓練である。手は九字、口は五十種にもおよぶ経文・祝詞・呪文と気合、体は滝行による心身の訓練である。特に重要な点は教典中に記された多数の神霊の名称を正確に覚えることである。基本的な動作や知識が身につくには早くて三年の修行を要するといわれ、当人の修行程度によって次の段階へと進むが、その決定は御座の儀礼において行われ、神霊の選びによって前座か中座のコースが決定されて行者修行を行うこととなる。

前座コースの修行は講社で行う各種の儀礼を司るための技術と力能の習得である。特に、前座として最も注意を要し、厳しい修行が求められるのは御座たての訓練においてである。それは「前座は中座の命を預かる」といわれ、十分な技術と力能の習得は中座を浅いトランス状態に導き、しかも低い神霊を憑依させる結果となるばかりか、そうした状態を見抜けないままに放置しておくと同座の体は常態に戻れないと信じられ、最も恐れられているからである。それだけに修行者は真剣な修行を行うことになる。御座における前座の役割は神霊を自在に統御することであり、そのため火行（護摩祈禱）・滝行を中心に力能と技術の獲得の訓練が行われる。また、この段階では神霊の姿を見、声を聞くなどの体験を行うことも少くない。このような積極的な修行を重ね、一人で御座をたてることができるようになると一人前の前座の誕生となるが、その修行期間は早くとも三年を要するという。

中座コースの修行は深いトランス状態に入って、神霊を憑依させ、宗教的役割を果たすための力能と技術の習得で

ある。特に、修行者は御嶽に祀る高神を憑依させることが重要で、そのため個人行と集団行とによる厳しい修行が行われる。個人行は断食行・水行・火行・徒步行など自覚的で積極的な修行を多年にわたって行う。たとえば、断食行は滝に打たれ、洞窟に籠って行われる孤独で厳しい修行である。この段階では、幻覚・幻聴などを通じて神霊との接触体験を行うことも少なくない。ただし、自覚的に神霊を憑依させる独座の訓練は固く禁じられている。独座は神霊の憑依と離脱を自覚的に行う必要があり、それはトランス状態が浅く、低い神霊を憑依させ、そうした御座の託宣は人々を迷わせるばかりか、自らも精神的に損う結果となり易いと信じられているからである。したがって、神霊を憑依させる訓練は、すぐれた先輩の指導を受けて深いトランス状態と高神の憑依のために、伝承されてきた一定の方法に従って意図的で非自発的に繰返し行われる。そこで、その修行の状況を二人の修行者の事例からみておきたい。

事例(一) 修行者O氏(四四歳)は中座修行を開始して四年目である。御嶽山麓の清滝で深夜行(一九八三年八月)を行う。参加者はO氏の他、指導者である中座のY氏、前座のF氏とS氏、入信者のTさんと助行の信者五名である。O氏と前座二人は滝行を行い、ついで全員で滝の脇に建てられた不動明王を祀る小堂に入って「座修行」を行う。座修行は御座と同じ手順で行われ、念入りの準備を行う。準備が終るとO氏は「幣柱」を両手で握りしめ、それを台の上に乗せ、その上端に頭をつけるようにしてかがみ込み、目を閉じ、前に前座が座り、周囲に中座のY氏、前座のS氏、信者などが座って、「座憑け」の開始である。小堂にタイコ・鈴・経文(「般若心経」)の音と声が鳴り響く。前座は交替で九字を切り、気合を入れる。中座はひたすら無我の状態となって神霊の憑依をまつ。すでにこのような訓練が繰返し三年にわたって行われてきているのである。そして、この日はじめて幣柱が揺れる神霊憑依の兆候が見えたのであった。中座のY氏が脇から注意深く台を引くと、幣柱は宙に浮いていた。参加者はそれまでの修行者の苦勞を思い感涙にむせびながらさらに強く経文を唱える。こうして「降臨」した神霊を離脱させ、送神して二時間

にわたる修行を終えた。この段階で前座が最も注意を要するのは、修行者が幣柱を意図的に揺すっているか否かを見分けることである。重要なことはひたすら非自発的に幣柱が上り、揺すられることなのである。O氏は終了後、そのときの状態を「外からの音が聞えたり聞えなかったりしていたが、一瞬音が消えたように思った」といい、Y氏はこれに対して「そうした状態を繰返しているうちに音が聞えなくなる状態が長く続くようになる。そうすると本格的に幣柱の揺すりがはじまる」のだという。

事例(二) 修行者M氏(五〇歳)は三六歳で入信し四四歳のとき前座となるが、本人の希望もあり神霊の許しを受けて中座をめざすこととなった。すでに三年目で幣柱の揺すりがはじまっており、寒行(一九八四年一月)では祓いの訓練を中心に修行が行われた。御座たての手順に従って、前座が神霊を憑依させると、直ちに神霊が降臨してM氏が手にする幣柱が上る。前座は幣柱の高さや顔付きを注意深くみつめて降臨した神霊の種類を判別し、同時に神霊(M氏)に向かって恭々しく神霊の名前を懇願する。また、「口開きくちひぎ」に至っていないために直接応答することができないので幣柱を揺すって前座の質問に答える。前座は御嶽に祀る正統な神霊が降臨したことを確認すると、参加者全員への「総祓い」をお願いし、次いで「個人祓い」を求める。それは信者に対する個別的な祓いで、神霊の前へ進み出した信者に幣柱をかざし、体を叩いて祓う儀礼である。御座としては初歩的な訓練であるが、この段階は幣柱を自在に操るための重要な修行となっている。

こうして、修行を繰返しているうちに、ある日突然に口開きに至る。口開きとは神霊のことばを自由に喋れる状態になることで、はじめは吠るような呻き声であるという。それは神霊との直接交通・交流ができたことの証しであり、一人前の中座の誕生でもある。すぐれた中座であるY氏は幣柱の揺すりから口開きに至るまでに五年を要し、さらに自由に喋ることができるようになるまでには三年を要したという。中座はこのように意図的で非自発的な憑霊の

訓練を積極的に繰返して行っていくことで、意識をなくした深いトランス状態と高神の降臨による長時間の御座を行うことが可能になってくるという。

そして、行者となった前座と中座は、これで修行が終了したわけではない。獲得した力能を保持し、さらに強化していくためにそれまで以上の厳しい修行を行うことになる。特に、すぐれた力能を獲得した行者（中座）は個人的な相談事にも応じ、家折禱や憑きもの落しの儀礼を行うために、さらに力能の強化のための修行を行う。また、日常生活においても、必要以上の欲望をもつことは力能の低下となると信じられ、そのため質素で倫理的な生活を自らに課している行者も少くない。すぐれた力能を保持し、倫理的・人格的にもすぐれた行者は信者達からも親われ、やがては霊神として祀られて信仰の対象となる。¹⁹⁾

これら一連の修行過程から看取される点は、一般に修験道では験者の方が厳しい修行を行いすぐれた力能を獲得しているといわれるのに対し、御嶽ではむしろ中座の方が厳しい修行によって積極的にすぐれた力能を獲得していることである。それは行者の役割分担の違い、あるいは中座の果す宗教的役割の違いなどによって生じてきたものと思われるので、次に行者は獲得した力能と技術を用いてどのような宗教儀礼を執り行っているかを御座たての儀礼においてみていくこととしたい。

三 行者の儀礼

行者が獲得した力能と技術を最もよく象徴的に具現化するのには御座の儀礼においてである。御座には集団で行う御座と個人的に行う独座とがある。以下では治病儀礼を中心とした意図的で非自発的憑霊による御座と、占いの儀礼を

中心とした自発的憑霊による独座について具体的な事例から、その儀礼過程における行者の役割分担、神霊との接触・交流のしかた、その宗教的役割などの点から行者のシャーマニックな役割関係についてみていくこととしたい。

(1) 御座たてが行われる百間滝木曾教会の建物の内部は、種々のタブーによってその神聖さが保たれている。祭壇を中心とした内部の空間構造は三区分された五段階から構成されている。上段(第一―二段階)は神霊の、中段(第三―四段階)は行者の、下段(第五段階)は信者のための空間となっている。そして、上段の第一階段は祭神の座王大権現が、第二段階には中央に守護神の百間滝不動明王とその眷属が、その両脇に弘法大師・八海山大頭羅神王・三宝大荒神・薬師如来・三笠山切利天宮・摩利支尊天・神変大菩薩(役行者)、さらに中段の両脇に覚明・普寛霊神の神霊が神像化されて祀られ、御嶽のバシテオンと類似した空間構造からなり聖所中の聖所となっている。また、中段の第三段階は中座の、第四段階は前座のための空間となっている。特に、この中段は神霊と人間とが交歓する中間領域となっており、御座はこうした空間で行われる。

さて、御座たての儀礼は、御嶽の神霊を前座が教会に招くための「迎神」、招いた神霊を中座に憑依させるための「座憑け」、中座が神霊自身に変身して種々の宗教的役割を果たす「御伺い」、中座の役割が終了して前座が中座に憑依した神霊を離脱させるための「神昇げ」、再び元の御嶽へと神霊を送るための「送神」の五つの過程と構造からなっている。

まず、迎神は神霊を教会へ招くための儀礼である。儀礼に先立ち、行者全員は水行を行い身体を清める。前座が先達となって参加者全員で独自の教典(『御嶽教勸行集』)を念入りに一時間にわたって読誦する。

ついで、前座は座憑けの準備を行う。中座にとっては「座憑き」であり、聖なる神霊へと変身していく過程である。まず、前座は「座」とそこに敷く両者の「座布」とを経文・九字・塩・「誠い幣」で念入りに浄化する。浄化の

儀礼が終ると、中座は結跏趺座になって座布の中央に座る。前座は中座の身体を浄化し、対座して九字を切り、幣柱を握らせて座憑けに入る。「般若心経」と鈴によって前座は中座をトランス状態へと導いて行く。このときの状況である中座は「手に持つ幣柱がしだいに黄金のように輝いて見えてくる」という。前座は注意深く中座の変化していく状態をみながら、頃を見計らって、九字を切り「リン」（臨）という気合によって神霊を憑依させるのである。気合と同時に中座の手にする幣柱は持ち上げられる。中座に神霊が降臨した瞬間である。中座は神像と同じ顔付をした、飛び上がったか、激しい息づかいをするなどして降臨した神霊の特徴を示す。それは外見上明らかに神霊の憑依状態をみることが出来る。前座にとっては、この瞬間は最も注意を要する。直ちに憑依した神霊の種類を幣柱の高低や外見上から判別し、同時に降臨した神霊にその神名を懇願して確認する。神霊（中座）は一人称で自らの名前を重々しく告げる。前座は、それが御嶽に祀る正統な神霊であることを確認すると、直ちに神霊の前に恭々しく平伏し、感謝の意を込めて挨拶を行う。また、信者も「生き神様」に変身したこの中座に向って平身低頭して礼拝する。神霊の降臨は高神よりはじまり、はじめに降臨した大神は短い託宣と総祓いを行うと直ちに昇神させられる。次いで、第二—三類型に属する諸神仏が三—四神降臨した後、最後に呪力のすぐれた第二—三類型に属する神霊が降臨したところで個人祓いが開始される。

さて、個人祓いは御伺いともいわれ、御座の中心をなす儀礼である。聖なる生き神様に変身した中座は神霊自身として振舞う。ときには前座に経文の読誦を要求したり、前座や信者を叱りつけることも少くない。信者は恐る恐るこの生き神様の前に進み出て、前座を介してあるいは直接に依頼事をお願いする。その内容は治病を中心に貧・争の解決である。このとき、中座の目は「眼開き」の状態にあって通常のように直接依頼者の姿を見ることができない。そのため中座の手にする幣柱は目や手として重要な役目を果たす。幣柱はまるで生き物であるかのように操られる。前座

を介し、あるいは直接にお願いする依頼事に幣柱はやさしく頷き、一転して依頼者の体を見つめ、幣柱をときには激しく依頼者の体に叩きつけるなどして患部を捜し出す。そして、神霊は中座の口をかりてその対処方法を示すのである。たとえば、病氣の原因が身体の不調に起因するものであると占われると、通常の状態へと回復させるために「御神薬」を下す。神薬は、かつては御嶽の頂上に生える草木であったが、現在では漢方薬が使用されている。神霊が判断した薬名・量・服用回数など詳しい指図は信者の間では特別重要視されている。前座は神霊の指図を記録し、依頼者は後日これを薬局で求めるのである。また、簡単な病氣や他の神霊の影響（サワリ・タタリ）によるものと占われたときには赦いの儀礼が行われる。さらに、神霊は迷える信者に対しては人生訓など日常生活の生き方や対処方法を指し示したり、ときには即興の詩人ともなる。このようにして、短い依頼事ならば一人に二三分、詳しい指図を求めて三〇分にわたることもあり、大抵の場合、一回の御座で中座のトランス状態は三十四時間から、ときには五十六時間になることもある。

神霊の役割が終了すると、前座は憑依した神霊を離脱させ、中座を正常に戻すための神昇げの儀礼を行う。前座は降臨した神霊に再び恭々しく感謝の意を述べて昇神するよう懇願する。経文・九字・気合によって幣柱が頭上高く持ち上げられるとこれで神霊は昇神したことになる。硬直した中座の体は仰反るよう後に倒れる。固く握りしめた指を一本ずつ開いて幣柱をもぎ取り、前座と脇座が介抱しながら正常な体に戻していく。仮死状態にあった中座の体には、一度に血液が循環しはじめ。それは体のしびれが元に戻るときのようなもので、最も苦しいときである。顔は苦痛に歪み、荒息となり苦しく喘ぐうちに体に赤味が戻ってくるなど、外見上トランス状態の深さを見ることができ。すぐれた行者ほどこのような状態になるといわれる。中座が正気づくと、再び対座して戻しの儀礼を行う。

最後に、前座が先達となって儀礼の場に招いた神霊をもとの所へ送る送神の儀礼を行う。中座に降臨した全ての神

霊に感謝の経文を誦し、神送りのための祝詞を読んで全ての儀礼は終了する。そして、あれほど生き神様として崇められ、恐れられていた中座は何事もなかったかのように柔和な顔付きの「ただの人」となって、信者達と陽気に談笑しているだけなのである。

御座に類した儀礼には、この他「特座」や「飛び座」がある。特座は特別の依頼に応じて依頼者の自宅などで行う御座のことである。特に、治病のために行われることが多く、それは大抵医師にも見放され、最後の望みを行者に託した家人の依頼による場合である。御座は病人の枕元でたてられ、神霊の指図を受けながら数時間にわたって神薬が与えられる。ある行者の父親はこの特座によって救われたという。

また、飛び座は御嶽登拜中の中座にしばしば見られる憑依現象である。聖なる領域に入った中座は容易に神霊の憑依を受けやすい状態にある。したがって、一人で登拜中には異常を感じると意図的に祓いの九字を切って神霊の憑依を避け、神霊の意志を聞いて行動する。しかし、前座と一緒に行動しているときには、突然非自発的に神霊が憑依したり、意図的に憑依させて託宣を下す。それは天候の急変などのために危険を感じてコースの変更を命ずるときや神霊を祀った聖地に近づいたときなどのことが多い。

こうした一連の儀礼過程から看取される点は、前座は常に正常の意識状態にあって、神霊と接触しつつその力能において神霊を統御して中座に憑依させ、中座が宗教的な役割を果たしている間は仲介者となり、終了すると神霊を離脱させるなど、御座の儀礼においては神霊の統御者としての役割分担を果たしている。これに対して、中座は前座の助けをかりて深いトランス状態となり、意図的な非自発的憑依を行うことで人格転換をし、神霊自身となって宗教的役割を果たすなどシャーマニックな役割分担を果たしている。御座の儀礼はこうした両者の異なった役割分担によって成立しているといえる。

(2) 独座とは行者一人で行う御座のことである。伝統を厳しく守ってきた講社ではすぐれた行者(中座)にのみ許された個人的な儀礼である。独座は自己の意識をコントロールしながら神霊と接触して宗教的役割を果たすために、トランス状態は浅いが、感応がすぐれており、軽い病氣・結婚・就職・家の方角など日常生活の簡単な相談事を中心に行うことが多い。しかし、浅いトランス状態は安易な修行においても達することができるので、近年では形式的に前座や中座が組んだ御座や独座も多く見受けられる。

独座の事例は木曾以外でも各地にみることができ、埼玉県のある講社の中座は、彼が所属する教団内でもすぐれた行者として評判が高い人物である。彼の日常活動は独座で行っており、たとえば夫と自分の交通安全の守り札を求めてやって来た女性に、名前・年令などを聞きながら手早くそれを札に書き入れ、九字を切って拍手を打ち、同時に「御主人は運転手ですか」と問う。驚いた様子で返事をする女性に、行者は「少し目が悪いようだね、夕方の運転とスピードには気をつけるように言っておやいなさい」「神様がそう言っていた」と告げるのである。独座は即断即決が重要だといいい、次々と訪れる依頼者にこたえていく。行者は簡単な相談事ならば独座で十分であり、意識をある程度残して自在にコントロールしながら占うのだという。

この他、木曾の行者(中座)は個人的な依頼事に対して、祈禱・家祈禱・地鎮祭・忌明け祓い・憑きもの落としなどの儀礼を行う。特に、憑きもの(動物霊の憑依)の事例は多く行者が憑きものを祓うために重要な役割を果たしており、憑依した神霊の種類を見分け、対話し、祓うためには、中座のすぐれた力能が必要とされ、儀礼的には中座は前座と同様に神霊統御の役割をも果たすことになる。

このように、独座は修行を積んだ行者が自発的に意識をコントロールして神霊と接触し宗教的役割を果たしており、非自発的憑霊を体験した行者が自発的に神霊と接触し、その力能によって役割を果たしている点は注目される。

四 若干のまとめ

御嶽信仰がその觀念や修法の上で、主に修験道の影響を受けて形成されてきたものであることはすでに多くの先学によって指摘されてきたところである。したがって、御嶽信仰を修験道の枠組においてその残存形態をとらえるのか、それともその後の独自の發展形態に注目してとらえるかによってその姿は大きく異ってくる。いずれも可能だが、この小論では御嶽の伝統を比較的よく継承していると思われる具体的な講社の行者を事例対象として、現在の信仰形態をシャーマニスティックな側面よりとらえてきた。以下は若干のまとめである。

行者の神靈觀は大神—諸神靈・神仏—靈神といった比較的明確に区分された觀念より構成されている。それぞれの神靈の性格、地位、役割なども比較的明瞭化し、行者はこうした神靈觀に基づいて種々の儀礼を執行している。そして、神統の上位に置する高神ほどすぐれた呪力をそなえていると信じており、そうした神靈と接触・交流してすぐれた力を獲得するために、行者は積極的で懇請的な修行を行う。特に、前座は神靈との接触によって、神靈を統御する力能と技術が、また中座は深いトランス状態と非自発的憑靈の訓練によって、高神との接触・交流の技術と役割を果たすための力能や神靈の統御を行うための力能と技術が獲得されている。両者をその成巫過程からとらえるとすれば修行型¹⁰のシャーマニックな側面をみることができるであろう。

また、御座の儀礼では、獲得した技術と力能に基づいて役割を分担し、お互いに協力し合って、前座は中座に神靈を憑依させ、中座は深いトランス状態となって非自発的に神靈を憑依して一定の宗教的役割を果たしているのであるから、儀礼全体としては憑靈型¹¹のシャーマニスティックな儀礼とみることができる。しかし、中座の非自発的憑靈に

ついでには、修験道のよりましと類似した役割分担にあったために、これまで比較的シャーマニクな人物とみなされてこなかった。だが、これまでみてきたように、むしろ積極的に非自発的憑霊の形態をとることで、深いトランス状態と高神の降臨を実現し、すぐれた宗教的役割を果しているのであるからシャーマニクな範疇でとらえることは可能であろうと思われる。

研究者が憑霊をどのレヴェルにおいてとらえるのか、また当該社会の人々がとらえているかによってシャーマニクな人物とみるか否かの判断は異なってくるであろう。前者において御嶽行者をとらえるとすれば、前座は神霊が憑依して、人格転換を行うことはないが、神霊と接触しその力能と技術によって神霊を統御して役割を果しており、中座は神霊が憑依して人格転換を行い、その間は神霊そのものとして振舞い、第一人称で語り、また独座では神霊が憑依することはないが神霊の存在を身体で感じ、その姿を見たりその声を聞いたりして、その神意を二―三人称で伝えたり、さらには神霊を統御することも可能である。研究者は、これまでこうした憑霊のメカニズムについて分析し、中座のように神霊が身体に入り第一人称で語って役割を果す人物を憑入型、前座のように神霊が身体に入ることとはないが、その存在を知覚し役割を果す人物を霊感型、さらにその役割から神霊を統御する前座を統御型、神霊のことばをしゃべる中座を霊媒型のシャーマニクな範疇でとらえてきた。⁽¹²⁾このように、前座と中座がそのシャーマニクな役割関係を相互に分担することできわめて複合的でシャーマニスティクな儀礼が成立しているとみることができるとであろう。また、中座が前座以上にすぐれた力能と技術を獲得している点は注目される。

このように、御嶽行者が行う御座の儀礼は修験道の憑祈禱とその形態はきわめて類似しているものの憑依する神霊の種類や役割など、その内容には異った点を看取することができる。⁽¹³⁾特に、講組織の発達は神霊観、儀礼内容、行者の役割などを修験道とは異った形態へと発展させていった一因となつたのではないだろうか。

以上は、特定の講社の行者を事例対象として、限られた視点からそのシャーマニックな側面をとらえてきた。御嶽行者の全てが同様の修行や儀礼を行っているわけではない。御嶽を共通の信仰としながらも、行者はそれぞれの地域に応じた宗教活動を行っており、それだけに多くのバリエーションをもちつつ御嶽に関っている現状からすれば、限られた事例でもって全体をとらえることは困難なことである。しかし、こうしたシャーマニスティックな儀礼を通して信仰が今も小集団を通じて繰返し行われており、人々がこのような儀礼と関ることによって、御嶽信仰という全体が構成されていることも確かなことだと思われる。

残された問題は多い。特に、神道系の伝統を継承する講社の信仰形態や都市における御嶽信仰の実態などについては別の機会に報告していきたい。

注

(1) 文化庁編『宗教年鑑』昭和五七年版、七六―七七ページ、によれば御嶽大神を祭神とする教団は六、信者数の合計は約百万人、御嶽大神も併祀する教団は一三、信者数約百万人となっている。

(2) 宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社、一九七〇年、三四三―三七二ページ。鈴木昭英「山嶽信仰・修験道とシャーマニズムとの関係―護法飛びの考察をめぐって―」(『大谷史学』第八号、一九六一年)二七―四三ページ。同「修験道と神がかり」(桜井徳太郎編『山岳宗教と民間信仰の研究』山岳宗教史研究叢書六、名著出版、一九七六年)、一八二―二〇三ページ。宮田登「近世御嶽信仰の実態」(鈴木昭英編『富士・御嶽と中部霊山』山岳宗教史研究叢書九、名著出版、一九七八年)一六七―一八六ページ。同「木曾のシャーマン―御嶽行者と御嶽講―」(桜井徳太郎編『シャーマニズムの世界』春秋社、一九七八年)二五〇―二六七ページ。

(3) たとえば、桜井徳太郎『日本のシャーマニズム』上、吉川弘文館、一九七四年、三一―四八ページ。佐々木宏幹『シャーマニズム―エクスタシーと憑霊の文化』中央公論社、一九八〇年、二二―三三ページ、など。

(4) 鈴木昭英「前掲論文 一九六一年。宮家準「修験道とシャーマニズム」(加藤九祚編『日本のシャーマニズムとその周辺』日本

放送出版協会、一九八四年) 五三―六七ページ。

憑依現象についての分析は、佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四年、五七―六九ページ参照。

- (5) この小論は、拙稿『木曾御嶽信仰』第九―一七号、未発表、一九七七年、およびフィールドノート、一九八三―八五年に基づく報告である。

- (6) 霊神信仰については、拙稿「木曾御嶽における霊神信仰」(『宗教学論集』第一輯、駒沢大学宗教学研究會、一九八二年) 四一―六三ページ、また御嶽の空間構造については、拙稿「御嶽行者の宇宙観」(佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄編『現代宗教―特集宇宙論―』5、春秋社、一九八二年)、七九―九四ページ、さらに御嶽登拜については、拙稿「木曾御嶽信仰における宗教的世界観」(『麗沢大学紀要』第三卷、麗沢大学、一九八一年、一六九―二〇〇ページ参照)。

- (7) 池上広正「木曾の御嶽講」(桜井徳太郎編『山岳宗教と民間信仰の研究』山岳宗教史研究叢書六、名著出版、一九七六年) 三〇六―三一六ページ。

- (8) 生駒勘七『御嶽の歴史』木曾御嶽本教、一九六六年、一八六―一九〇ページ。

- (9) 行者の修行についての一九七九年の様子は、拙稿「木曾御嶽行者のシャーマニック・イニシエーションについて」(『宗教学論集』第十輯、駒沢大学宗教学研究會、一九八〇年)、四九―六二ページ参照。

- (10) 佐々木宏幹、前掲書、一九八〇年、一一四―一二七ページ。

- (11) 同、前掲書、一九八四年、七〇―一〇一ページ。

- (12) 同、前掲書、一九八四年、五七―六九および一〇二―一三二ページ。

- (13) 鈴木昭英、前掲論文、一九七六年。宮家準、前掲論文、一九八四年。筆者が観察した石鏡行者の憑きもの落しの儀礼は、次のようなものであった。行者は依頼者(女性)の病氣の原因を半紙を燃し、その炎を見て占う。憑依した神靈が「犬神」の憑依によるものと判断すると、破いの儀礼が行われる。祭壇の前に座った依頼者は行者の経文と九字により、トランス状態となり、やがて犬に変身する。犬となった依頼者は四這となって部屋中を駆け回る。行者は、犬を自在に操り、食を与え、慰めて犬神の霊を祓う。依頼者は正気に戻ってもこの間の出来事は全く覚えていない。この一連の儀礼では、行者は靈感によって神霊の種類を見分け、神霊を自在に統御する役割を果たしている。他方依頼者はトランス状態となって神霊の憑依を受けるが宗教的な役割を果たしていない。この儀礼では、むしろ前座に相当する行者の方に靈感型・統御型のシャーマニックな要素をみることができるといえる。

観音信仰と日本のカミ

——とくに「自然」と「身体」の視点から——

中 村 生 雄

はじめに

『今昔物語集』巻十四の第七に「修行僧、越中ノ立山ニ至リテ小キ女ニ会ヘル語」と題して載せられる説話は、立山地獄の信仰を伝える話として著名である。「日本國ノ人、罪ヲ造リテ多ク此ノ立山ノ地獄ニ墮ツト云ヘリ」と記されていることから知られるように、この北陸の靈山は、おそらく平安朝の半ばごろまでには、原始よりの山岳信仰と仏教の他界観を習合させた冥界のイメージを確乎として形成していたのである。ところでこの地獄説話は、さまざまに經典の靈異靈驗譚を集成して構成されている『今昔物語集』巻十四のうちに位置している。そしてその巻十四の前半部分には法華經典の靈異譚が一括して収められており、本説話もその一つなのであるが、しかし本話の説話構成上の要は、一般的な法華經の誦誦もしくは書写の功德ではない。もちろん、法華經の書写の功德を述べる部分を当然ふくんではいないが、内容の中心は明らかに観音信仰による利生譚なのである。概略は以下のようなものだ。

越中の国、立山には昔から地獄があると言ひ伝えられている。そこには百千の出湯があつて深い穴から涌き出し、その勢いで大きな巖も動くほどである。またこの山には常に燃えている大きな柱があり、地獄の谷や大きな滝

がある。そこでは天帝釈、冥官が集まって衆生の善悪の業を判定するのだと言う。日本国の罪人の多くはこの立山地獄に墮ちる。

あるとき三井寺の僧が仏道修行の途次、立山の地獄原で一人の女に出会った。女の話によれば、女の父母はまだ近江国で存命中であるという。ところが、親が木仏師ゆえに、仏を売って衣食にあてるといふ罪を犯すことをまぬがれず、そのために自分は今この地獄に墮ちて苦しんでいる。どうかこの実情を父母に伝え、法華経を書写供養して自分の苦しみを救ってほしい、女は僧にこううったえる。また女は生前たった一度観音を念じた功德によって、観音の縁日にあたるこの十八日の一日だけ、観音が自分にかわって苦を受けてくれ、自分は休息することができるのだと言う。

僧からこの由を伝え聞いた近江の父母が娘の依頼どおり法華経の書写供養をとりおこなったところ、父の夢に娘があらわれて、観音の加護によって今は忉利天に生れていることを告げた。くだんの僧もまたまったく同じ夢を見たということだ。

この説話は『本朝法華験記』巻下の第二百二十四「越中国立山ノ女人」を典拠としており、ほぼその忠実な再録である。今昔編者独自の脚色と思われるところは、最末部分の、僧も同じく娘が忉利天に生れた夢を見て父母のもとに告げに行き、両者の見た夢が思じ内容であったことを喜びかつ驚いたというくだりぐらいであろう。観音の利生をこうむって忉利天に転生した娘のメッセージの受容者を、たんに近親者だけにとどめることなく、この観音靈異事件の契機を形づくった修行僧にも配当したところに、今昔編者が観音の救済の事実を唱導するさいの用意周到さを見てとることができらる(1)。

さて、本稿は日本における観音信仰の独特なあり方をとくに自然観・身体観の視点から分析してみようとするものだが、その意図にそってこの説話の問題点を整理すれば次のようにならうか。

- 一、立山地獄を構成する谷・岩穴などの自然物と観音との親近性。
- 二、救済にあずかる当事者が女であったこと。
- 三、法華経信仰の一部として観音信仰が受け容れられていること。
- 四、観音の救済が夢を通して告知されること。

まず、これらのうち最初に記した観音と谷・岩穴との親近性をめぐって想起されるのは、大和長谷観音の縁起である。

ところで、観音信仰のもつ古代精神史上の奥深い意味を鮮やかに取りだして見せてくれたのは西郷信綱氏である。氏は長谷観音の立地条件を、万葉で「こもりくの泊瀬」と歌われた古代の葬場の地形にもとめるのであるが、ただしその神話的イメージは、山、水、岩などをともないながら、すべて大地の豊穰性に結びつき、結局は「母胎」のイメージに帰着するのだという。⁽²⁾

この長谷観音像の鎮座由来は『三宝絵詞』下や、『今昔物語集』巻十一に伝えられているが、それによれば、近江の国で流れ出した大木が祟りをなして疫病や火災の原因となっていたのを、僧徳道がこの木で十一面観音の像を彫ろうと発願して完成させた。そのとき徳道が見た夢に神があらわれて、「北ノ峯ヲ指シテ、彼ノ所ノ丈（一畝）ノ下ニ

大キナル巖アリ。早ク掘り頭ハシテ、此ノ観音ノ像ヲ立テ奉レ」と告げられたのしたがってそこを掘り出してみると、八尺四方の碁盤の面のような巖があらわれ、そこにこの十一面観音像を安置したのだという。⁽³⁾近江国から大和の処々をもちろもの祟りをあらわしつつ百年余にわたって経めぐった霊木が、山岳修行僧らしく思われる徳道によってその荒らぶる神性を馴致され、金輪際にまで達すると信じられた大盤石の上に二丈六尺の観音として示現する経緯は壮大である。ことにこの十一面観音像は右手に錫杖を持ついわゆる長谷式観音であり、地藏菩薩の持ち物である錫杖をもつことはいっそう大地との親縁性をきわだたせてもいるのである。⁽⁴⁾

また長谷寺とならんで都の貴顕の参籠にぎわった石山寺如意輪観音の場合にも、岩盤とのただならぬ暗合が指摘されている。すなわち東大寺毘盧舎那仏造像の事業にさいし、金の入手に困窮した聖武天皇は東大寺別当良弁僧正に吉野金峰山よりの金の調達を命ずるが、吉野の黄金は弥勒菩薩からの預りもので、弥勒下生の時までには譲れぬところであった。次に良弁は夢告にしたがって、近江国の湖の南岸のある岩上で釣糸を垂れる老翁をたずね、その岩盤上に観音像を安置して祈請したところ、例の陸奥国での金産出となったというのである。⁽⁵⁾

『石山寺縁起』によればこの岩上で釣をする老翁は「当山の地主比良明神」であるが、このことは、先の、長谷寺観音造像由来譚が泊瀬の地主神である滝蔵社との共存を前提に語られているのと合わせ考えてみると、ともに観音信仰が仏教以前の在来の自然神もしくは山岳神の棲処の上に重層していった事情を暗示している。つまり、異能の舶来神たる仏菩薩が古代日本の自然風土の中に定着していく方式には、ある定められた規則性があつたと推測されるわけだ、その一つがここに見られるように、岩盤を媒介にしたカミからホトケへの聖域委譲といったものではなかつたらうか。それはともかくとして、石山寺本尊は現在秘仏となつているため見られないが、自然石の上に設けられた蓮台に坐しているといわれ、またその本尊の形姿を推量させるに足る前立の如意輪観音半跏像は、岩座に坐した姿で知ら

れているのであって、それらいずれもが、岩盤上で釣糸を垂れる老翁の伝承との暗喩を色濃くもっていることだけは確かであろう。⁽⁶⁾

このように、観音菩薩と岩との親縁性を推測させるのは、長谷・石山のごとき古代の聖所だけではない。ちなみに後代の観音示現の地である坂東観音札所の由来を見ても、たとえば坂東札所十五番の白岩山長谷寺の草創縁起では役優婆塞が利根川の水底より取りだした一丈余の奇岩の上に立って咒願し、本尊十一面観音を現出させたと伝えられている。⁽⁷⁾ また実際の観音札所の立地条件を見れば、坂東札所十番岩殿山正法寺、十九番天開山大谷寺、三十一番大悲山笠森寺をはじめとし、さらには秩父札所の二十八番石龍山橋立寺、三十一番鷲尾山観音院など、巨大な岩盤に寄り添うように位置する観音寺院は決して少なくない。⁽⁸⁾ こうした事実からも、観音の属性を考えるとき、われわれは岩と観音との深遠なつながりを想定せざるをえないのである。⁽⁹⁾

だとするならば、観音菩薩崇拜の心意が古代社会の深部に着床していく経過について、次のような推論を加えてみてもさして不当ではなからう。つまり観音信仰は、数ある諸仏諸菩薩信仰のうちの有力なそれとしての観音信仰一般が、時間の経過のなかで徐々にその信仰圏を拡大していったというような性質のものではない。そうではなくて、そこには一つの信仰心意が一定の「かたち」を獲得するに至るまでの、厳密なメカニズムが作動していたはずだということである。すなわち、当面する観音信仰の日本的受容にさいしては、インド伝来の固有の神格としての観音の属性にしたがって、在来の古代日本の自然崇拜のさまざまな現象の中から、その属性に適合するものが選択され、その自然神の像のうえにあらためて観音の形象が重層されていったのではないか、ということである。

上に見てきた岩と観音とのイメージ複合に即して言うならば、新来のあだしくの蕃神である観音のうちに内在していたはずの岩のイメージが、古代日本の自然神崇拜の一形態としての磐座・磐境信仰と秘かに共鳴しあったところで、はじ

めて観音信仰が聖地崇拜という内実を獲得しえたのであろう。すなわち、時間空間の限定を越えた普通神としての観音ではなくて、太古から続くそれぞれ固有の聖域を具象化する神性としての観音こそが、古代社会の深部に定着していったのである。そうであってみれば、初めに挙げた霊山立山の開創縁起において、佐伯有頼が白鷹と熊を追って立山の「玉殿岩屋」に至り、そこで本地仏の阿弥陀と不動を感得したという話⁽¹⁰⁾からも、立山地獄と観音とを媒介するキイとしての役割を岩が担っていることに思いあたるといえるものである。

二

『今昔物語集』の立山地獄説話には、先の近江国の木仏師の娘の利生譚のすぐあとに続けて、第十四巻の第八話として「越中国ノ書生ノ妻、死ニテ立山ノ地獄ニ墮タル語」を載せている。にわかには病死した書生の妻の息子たちが亡き母を尋ねて立山に登り、思いもかけず敵のはざまよりわが母の呼ぶ声を聴く。生前の罪で今この地獄の苦を受けている母の願いにしがつて法華経の書写供養を済ませ、前話と同じく母は立山地獄から解放されて切利天へと転生し、そのむねを夢で息子に告げるというものである。例によって『今昔物語集』の二話一類の連鎖的説話接続形式にしたが⁽¹¹⁾い、本話は立山地獄という舞台背景を前話と共有してここに排列されているが、そのほかにも、ともに主人公たる死者が女性であって、法華経の書写供養によって切利天へと転生している点でも共通性をもっている。

しかし、この類話はただ法華経書写の功德を説くだけであって、観音菩薩の利益譚のかたちはとっていない。また、巻十四所収の法華経靈験説話がほとんど『本朝法華験記』に典拠をとっているなかで、本話は数少ない典拠不詳の話でもあるが、少なくとも、前述のように第七話との共通点を多く含むことによって観音信仰との類縁を感じさせ

る。ともあれ、観音と女性との深いつながりを想定させる材料ではあろう。

そこで観音と女性とのつながりを確認するために、試みに『今昔物語集』に掲載されている霊験説話中で、その利益をこうむる主人公の性別を比較してみることにする。観音説話（巻十六の計38話）と対照させるために、同じく菩薩信仰の集成である地藏説話（巻十七の前半部の32話）と經典信仰の代表である法華経霊験説話（巻十四の前半部の29話）をとりあげて、それぞれの主人公の性別をみると次のようになって⁽¹²⁾いる。

	観音霊験説話	地藏霊験説話	法華経霊験説話
男	二二	二五	二〇
女	一一	五	四
その他	四	二	五
計	三八	三二	二九

複数の登場人物がある中で、それぞれの菩薩・經典を信仰する人物と、その利益をうける人物とが性別を異にする例もあって、厳密な数値は出すがたいが、大勢は動くまい。各説話群中に女性の占める割合は、観音説話が三三%、地藏説話が一六%、法華経説話が一四%となる。一般の諸菩薩諸經典にたいする信仰に比べ、観音信仰がいかに深く女性とかかわるものであるかの一端が、この頻度数によっても明らかであろう。

ところで観音菩薩じしんの性別が男であるか、それとも女であるかの議論はさまざまに論じられてきた。ただし仏教の教義のうえで文献をふまえて論ずるかぎり、これは決着すみの事柄に属する。すなわち、観音のサンスクリット原名 Avalokiteśvara は男性単数名詞であって、經典で観音に対して呼びかけるときの用語もつねに「善男子」と

されているからである。⁽¹³⁾

ただし現実の観音信仰を領導した観音の造像例からして、その容姿に女性的な色彩が強いこともまた、あらためて言うに及ばない。本来は生理的な性を超越しているはずの仏菩薩のなかにあつて、観音の姿形がことのほかに崇高な女性性を秘めていることの背景には、どのような宗教史的意味が存在するのか。岩本裕氏によれば、観音の神格の原型として、イランの女神アナヒーターがガンダーラ地方に受容されてクシャン王朝下で信仰を集めたナナイア女神、あるいはアルドフショール女神が想定されるといふ。⁽¹⁴⁾ アナヒーター女神は水の神であると同時に豊穡の神であつて、大地にひそむ揺るぎない稔りのエネルギーに対する畏敬の心意が、この信仰の基になつていであらうことは間違いない。岩本氏は、このような来歴をもつ豊穡の女神が仏教信仰に採用されるさいに、仏教の「変成男子」の教説に影響されて、男性の神格を付与されたのだと考える。

発生史的視点から右のような観音の地母神的特性を検出することとは別に、個別の神格としての観音の伝承によつて、その女神性を推測してみることも可能である。それは『長谷寺靈驗記』巻上が伝えるものである。それによれば、天平勝宝五年、すでに太上天皇となつていた聖武が最勝・法華の二部をみずから書写して長谷寺に臨幸、千僧を屈請して御経供養を行ない、その経を内陣に安置した夜、夢を見た。

「法皇（聖武）ノ御夢ニ、観音光ヲ十方ニ放チ、八大龍王八大童子等ノ無量ノ眷属ニ引卒シテ、法皇ニ告テ云ク。濁世ノ猛キ衆生ヲ和ル事ハ、只女人ナリ。我レ此光ヲ和テ婦女ノ身ヲ現シテ、久シノ末代ニ及テ国家ヲ護シ、衆生ヲ利ント思フ。露頭ニ有テハ其憚有リ。仍テ久ク住ス可ラス。速ニ我カ身ヲ覆隠スヘシト云。夢覺テ則大納言真楯ニ勅シテ、御張ヲ懸ク。」⁽¹⁵⁾

観音がみずからの性別を夢告のかたちにもせよ告げ知らせるといふのは、まことに異例の出来事である。もちろん

この伝承の背景に、神仏習合的思考の常套である「和光同塵」思想を指摘するのはたやすい。ただそのような形式のもとで語り伝えられた伝承であっても、その形式を越えてほの見えてくる観音の神格の秘密性、すなわち御張を懸けることによってみずからのあらわな女神性を秘匿しようとする特性を捉えることは可能であろう。ただし、この観音の秘儀的特性が、「こもりくの泊瀬」としての古代の「はふり」と「こもり」の聖処に根づいた長谷観音固有のものであるのか、それとも古代の観音霊地にあまねくこの秘儀的特性が見てとれるのか、にわかには決しがたい。⁽¹⁶⁾ただ、前節で見てきた観音と岩盤との浅からぬつながりを考えるとき、ものを包みこみ、そのなかで成長させる母胎⇌子宮のイメージがこれらの岩盤には強く暗示されており、そのことが観音の女神性をも強く示唆しているであろうことを付言しておきたい。

三

ところで観音のもつ複雑な神格のうちにあつて、とりわけその多様な変現自在性を保証したのは、シヴァ神・ヴィシュヌ神を始めとしたインド諸神の属性を深々と呼吸して成長した密教系観音である。ことに十一面観音や千手観音のごとき多面多臂の観音像が、その現世利益の効能において他のものもろもろの仏菩薩信仰をはるかにしのいだのも、その広範多彩な適応能力によるのであろう。また、男女の性別を越えて自在に現われる観音の特性にしても、この「変化する神格」としての観音の本性に由来するものだと思われる。

こうした観音の多様な出現形式を考えるときに、とりあえず前提的に見ておかねばならないものが『法華経』観世音菩薩普門品に説かれる観音の三十三身である。よく知られているように、観音信仰の原典となるこの経典において

説かれる観音菩薩の功德は、あくまで具体的かつ即効的な現世利益の集成をなしている。仏は無尽意菩薩の問いかけに答えて観音菩薩のもろもろの働きを例示する。

「善男子よ、若し、無量百千万億の衆生ありて、諸の苦悩を受けんに、この観世音菩薩を聞きて一心に名を称えば、観世音菩薩は、即時ただちにその音声を観じて皆、解脱まぬがるることを得せしめん。若しこの観世音菩薩の名なを持つものらば、設たとい大火に入るとも、火も焼くこと能わず。この菩薩の威神力に由るが故なり。」⁽¹⁷⁾

この大火の難を第一として、観音が救済の効能を発揮する災厄は、以下、大水に漂流する難、羅刹の国に漂流する難、刀杖によって害される難、夜叉、羅刹の難、杻械・枷鎖に繋がる難、怨賊に襲われる難、姪欲にまどう難、瞋恚に悩まされる難、愚痴に苦しむ難であり(七難・三毒)、さらには智慧にあふれた男児と姿形端正な女兒を望むときに得られるという利益までもが数えられている。これらは長行の部分であるが、さらに読誦されることの多い偈頌の部分には、「念彼観音力」の句の繰り返しに続けて、より具体的な災厄からの救拔が天災・人災すべてにわたって説かれているのも周知のことである。

ところで、このような観音の救済力の多面性を保証しているのが、ほかならぬ観音の三十三身の変化作用である。頌をいとわず列挙するなら、仏・辟支仏・声聞の三聖身、梵王・帝釈・自在天・大自在天・天大将军・毘沙門の六天身、小王・長者・居士・宰官・婆羅門の五人身、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四部衆身、長者婦女・居士婦女・宰官婦女・婆羅門婦女の四婦女身、童男・童女の二童身、天・龍・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽の八部身、さらに執金剛身を加えた三十三の変化身がそれである。ここには、仏教が考える仏・天・神・人のあらゆる存在階層が含まれている。すなわち、観音菩薩のもたらす抜苦の技があらゆる種類の災厄に対して発動されるのに応じて、その抜苦を実現するさいの観音の現われ方そのものも、おのおの災厄に即したかたちをとるといっ

けである。

一般に神の救済力がもろもろの制約を越えて普遍化していく場合には、その神の神格そのものが次第に固有の屬性を失って抽象化していく。それを仮に自然神から普遍神への上昇過程としてとらえるなら、そこでは時間・空間に規定された個別の具体性は無視されるというしかたで越えられるほかはない。少なくともユダヤ・キリスト教の神観の展開には、そのような上昇過程が一貫して見られるだろう。「隠れたる神」や「無からの創造」などの観念に、それは明らかである。神の救済力は、「万能」であるために個々の具体から脱し、また神の存在はその「遍在」を示すために形象を拒否することになる。このような上昇過程の帰結が「呪術からの解放」という近代的思维方式であった。それゆえにこのような近代の思维のなかにあつては、自然神が保持する具体性即物性そのものが「呪術の園」の徴表でもあつたのである。少し先まわりして言うとなれば、すべての神格が、このような上昇過程によってのみ自然神から普遍神への回路を進むことが可能なかどうかについては、いますこし結論を留保しておく必要がある。そうだとした場合である。言うまでもなくそのわけは、上に述べた観音の变化身をめぐつての救済力の拡大という事態を念頭においているからである。比喩的にいえば、遍在と万能の神がその上昇のプロセスにおいてみずからの肉体を殺ぎ落とし、具象から抽象への減量作戦をはかるのに対して、多彩な変身機能を通じて救済力の普遍性を目指す神は、みずからの豊富な肉体をその救済力の指標のごとく顯示して、よりいっそう増殖していくことを企図するのである。

観音の三十三身について蛇足ながら付け加えておけば、この三十三という数字じたいも古代インドにおいて「全体」をシンボライズする数であつた。ことに仏教の宇宙論において、須弥山上に拡がる天界は三十三天を数え、そのそれぞれが諸天の占有するところとなっているように、三十三の変化身をそなえる観音の力能には宇宙大なる領分が暗示されてもいるのである。観音札所の一セットが三十三寺で構成されるのも、また後代において楊柳観音、青頸観音等

の三十三観音信仰が派生したのも、ともにこの宇宙的聖数に由来するものにほかならない。また『法華経』観世音菩薩普門品と称される「普門」(Samanta-mukha)の原義も、「あらゆる方向に(サマンタ)顔(ムカ)をむけている」との意であって、⁽¹⁸⁾ 観音の救拔の技が普遍的であることを文字通り宣言しているのである。

観音のこのような救いの広大さは、『梁塵秘抄』巻二に収められる法華経二十八品歌の観音品の次の歌が伝えるように、「普門」の全体性と三十三の変身に即して理解されていた。

観音誓ひし広ければ、普き門より出でたまひ、三十三身に現じてぞ、十九の品にぞ法を説く

普き門の嬉しきは、教ふる人だに無けれども、観音大悲に導かれ、入らぬ者こそ無かりけれ

ところで、観音の多様な変身機能を造像の形象性のなかに明示する密教系変化観音のうちから、造形上の具体性をもち、かつ広範な信仰者を吸引した代表的な事例として、十一面観音と千手観音を挙げることに異論はあるまい。⁽¹⁹⁾

十一面観音は変化観音のなかでもっとも起源の古いもので、造像例としてはボンベイ近郊カーンヘーリ石窟にある四臂の観音像にまで遡ることができると言われている。ただしこの石像が頭上に保つ十面の配置には特色があり、三面ずつが前と左右に縦に積み重ねられ、最上部にさらに一面が載るといふものである。またそれぞれの面の表情には、後に威怒相や寂靜相、利牙上出相などに定型化されるような差異も認められない。

ところで十一面観音の「十一」という数の起源についてはいまだ定説はないようであるが、岩本裕氏は先の「普門」と同趣旨の考えかたにしたがって、あらゆる方角、すなわち東西南北の四方、東北・東南・西南・西北の四維、それから上方・下方を合せた「十方」という呼称に淵源するとしている。⁽²⁰⁾ 「十方の世界」「十方の諸仏」等の用法がよく示しているように、「十方」ですべての方向・空間をあますところなく列挙したことになる。すなわち、十一面観音が頭上にいただく十面の意味が十方のそれに対応するというわけである。このように考えられるとすれば、先ほど観音

の「三十三身」について述べておいたことがそのままこの「十一面」についても妥当することになるだろう。すなわち、三十三身があらゆる存在階層にしたがった観音の出現様式を総称したものであるとすれば、十一面はすべての世界を包含して活動する観音の救済力の指標であると考えられる。そして、いささか図式的に整理してしまうなら、三十三身が全存在を示し、十一面が全世界を表わすとするとき、千手観音の千手が観音抜苦の全機能を指示していることもまた明白であろう。言うまでもなくそのわけは、千手観音像の多臂のそれぞれが、大地の豊穰と女神の慈悲をシンボライズする各種の蓮華や、多様な災厄から人間を救抜するための武器などを持物として持っているからである。

四

総じて「近代」の身体観がデカルト的な身心二元論に規制されて、いわゆる自動機械をモデルとして考想されてきたことは、いまさら言うまでもない。そこでは身体は原理的にはあくまで生命のない「部分」の集合体であって、その全体に生命を注入するのは、身体とは別の原理であった。その原理が「精神」と呼ばれようと「神」と名づけられようと、それはこのさいあまり問題ではない。要は、「延長」を自己の属性としない「精神」なり「神」が、「延長」を属性とする身体にたいしてつねに優位性をたもってきたということ、したがって、身体はそのような精神や神にたいしていつも劣位に置かれてきたというのが、「近代」の見取図だったのである。⁽²¹⁾

このような「近代的」な身心二元論が、これまで見てきたような「変化身」的身体感覚とはおよそ対照的なものであることは、多言を要しないだろう。死せる「もの」をモデルとする身体は、そもそも「変化」や「増殖」を許容しない。そのように近代的な身心関係のもとでは、一定の「延長」を持ち、他の「もの」から侵入されることのない空

間を占有するものとしてののみ、身体は存在しえたのである。

かつて丸山真男氏は日本における歴史意識の特性を論ずるさいに、世界の諸神話群の創成説に底流する三つの基本動詞「つくる」「うむ」「なる」を抽出した。⁽²²⁾「つくる」ということばによって主導されるコスモゴニーがユダヤ・キリスト教的な世界創造神話を念頭においたものであるの言うまでもなく、そこでは「つくる」論理が純粹化されればされるほど、つくる主体である人格的創造者「神」と、つくられる客体であるこの世界と万物とは相互に連続性を失うにいたる。いっぽう記紀神話を中心とする日本神話のコスモニカルな発想の型は、ウマシアンカビヒコジの葦芽が萌えあがる姿によって典型化されるように、有機物のおのずからなる発芽・生長・増殖のイメージを基にした「なる」「なりゆく」ものであった。そこでは生長・生成の靈力である「ムスヒ」を背景にして不断の連続性が前面に出ているのであり、「つくる」ものが「つくられる」ものにたいして独占的に占有する「創造の目的」のごときものは、ここでは存在する余地はありえないのである。さらに丸山氏は、これら「つくる」と「なる」両極のあいだに、神々の生殖行為によって宇宙創成を説明する論理として「うむ」を見る。ただし日本神話のうちにみられる「うむ」論理も、最終的には「なる」論理のうちに吸収されてしまったというのが氏の主張であって、「生む」が多くの場合「生る」「生る」に読み換えられてしまうことのうちに、日本における「なる」発想の絶対的な優位性が見てとれるのである。

とところで上に見てきたわれわれの視点からするとき、ここで特に注意を払っておきたいのは、「なる」論理が植物的の発芽・生長・増殖をイメージ的な原基としていうこと、またそれと同時に、「なる」には「つくる」が内包している創造の「目的意識」が徹底的に欠如しているということである。古代から継承された日本のカミマツリの中核をなす「ミアレ」の神事にしても、それによってカミの新たな誕生が演じられる祝祭の儀礼は、「生む」「生まれる」

という能動・受動の関係でくりひろげられるものではなく、どこまでもおのずからなる「ミアレ」をめぐっておこなわれるものであった。⁽²³⁾すなわち、ミアレそのものはいっさいの「作為」「目的意識」の対極に位置したものであったということができる。

このように「つくる」「つくられる」「生む」「生まれる」のような二元的な範型からもっとも遠く離れた「なる」の場合においては、例の「精神」と「身体」の乖離など原理的に生じようがないであろうということも明らかである。むしろそこで支配的なものは、「作為」とも「目的」とも無縁な、「無限定の生長・増殖」のイメージであった。黄泉国でのイザナミの屍体の各処に生る雷の数々も、またササノヲに殺されたオホゲツヒメの身体に化生する各種の穀物にしても、ともにこの「無限定の生長・増殖」の所産にはかならない。また、神話学上ハイヌヴェ型と総称されるこの穀物起源神話や、巨人の屍体から世界が発生したと説く中国の盤古神話のごときものが、ともに、この世界と万物の「意味」についてはまったく沈黙しているということにも注意しておこう。つまり、「つくる」主体が不在のままに生成もしくは増殖しただけのこの世界と万物は、特定の「意味」を持たないもの、もしくは「意味」以前のものなのである。

ここに、「つくられた自然」と「なった自然」との決定的な対照がみられることは明らかである。前者が、なにものかの「意味」にしたがって秩序づけられ、分節化された自然であるのにたいして、後者は、なんの意味も法則性も内在することのない、所与としての自然である。それはまた、何ものからも限定されることなく、ただひたすらに生長・増殖するものとしての自然である、ということもできる。そのとき世界と万物のいっさいは、それが人間であろうと山川であろうと、すべてこのようにして「なりゆく自然」なのである。そこにおいては、変転きわまりないカオス（＝自然）が、非定型で無限定な生長・増殖をくりかえすのみである。せんじつめれば、日本における「おのずか

ら」にして「ありのまま」なる自然とは、このような無限定で変転きわまりないカオスそのもののうちに嗅ぎつけられた「神性」の響きであった。これを日本の自然観のアニミズム的な形態であるとして差し支えはなかるが、それは思ひのほか広範な部分にまで影響をおよぼしているのである。

五

ところで益田勝実氏の卓抜な着眼によれば、古代日本のアルカイズムにあっては、人間の「身」(ミ)とはそもそも、人間が食用に供するもの、つまり、くだものの果肉(ミ)であろうと木の実(ミ)・草の実(ミ)であろうと、あるいは魚の身(ミ)や猪や鹿の身(ミ)であろうと、それらすべての「ミ」(身・実)と同じではなかったのか、ということになる。つまり、古代以来の日本人の身体感覚の深部には、みずからの身体を構成する身(ミ)と、自然界に外在する摂食可能な身・実(ミ)とのあいだに同質性を感じとるアンテナが秘かに埋めこまれていたらしいということである。食べたものが身になり、また身になるものを選んで食べるという自然な感覚は、現在の人為的で劣悪な食品事情に慣らされたわれわれにとっては少なからず異質な感覚であるかもしれないけれど、つい先ごろまでわれわれの祖先たちが確かに保持していた食物にたいする敬虔なる感情であった、というのである。

このように考えてみるとときには、「身体」が「延長」を屬性とする一つの空間占有物であるとの近代的認識は、たちどころにその有効性を失ってしまうだろう。身体とはまさに、その場その場における摂食行為のつまかさねによって維持されている「生成・増殖」の作用であり、それはくだものや草木のごとき植物的生命の生長・増殖、また魚や獣のごとき動物的生命の生長・増殖と密接に運動したものにほかならない、ということになる。

これは実に生態学的志向にみちた身体感覚である。みずからの身体と、外界の具体的生命との始源の連続性を直感することで成りたっているこの身体感覚は、それら相互を循環する「ちから」への信頼をも含みもっているだろう。すなわち、くだもの実はやがて獣の身となり、それがわれわれ人間の身体をかたちづくる、しかし、いつしかそれも朽ち果てて土に帰ることで、われわれの身体はかたちをかって再び草や木の実へと変容・転生するのだ。——こうした生命エネルギーの循環構造そのものが、「なった自然」「なりゆく自然」の具体的なありようをかたちづくっていたということである。そしてこのような循環構造そのものを支えているのが、なり、なりゆく、自然の根元にはたらく「いきほひ」であった。⁽²⁵⁾したがって、身体とは各個体がそれぞれ思いのままに処理し、制御しうるような孤立的なものではなく、万物のなり、なりゆく、勢いに導かれ、その勢いのありようにしたがってどのようにも変容・増殖するものだということになる。

右のような身体感覚・身体観と深くかかわる事柄として注意されるのは、人間の死後の身体の処理方法、すなわち葬法をめぐってである。本稿の文脈からみると、葬法にあらわれた身体観念を整理するうえでもっとも重要な視点は、死者の身体を自然の腐敗過程から防護して、できるだけ長期間、完全なかたちで生前の姿形を保とうと努めるか、それともそのような努力を放棄して自然の腐敗・解体過程にまかすか、の相違である。前者の葬法は古代エジプト以来のミイラ化の葬法を典型とし、またカトリックの聖者たちの遺体にたいしてしばしばほどこされたような、煮沸や、香料・薬物による防腐処理、臓器摘出などによる遺体保存の方法である。⁽²⁶⁾このような葬法が死後に期待される身体的転生や復活の思想と深く関連していることは今さら言うまでもない。死者は生前の個性と身体とともに保持しながら再生し、復活しうるという観念である。それが古代エジプトにおけるように、オシリスの蘇生神話をめぐって構想された死後の転生願望であっても、また最後の審判の日に判定される肉体のままの復活神話というかたちをとっ

ても、期待される死後の再生のありさまが現世での個体的生命と直線的に連続するものとされていたという点では変りがない。

それについて一方の、遺体の腐敗・解体を人為的に阻止することなく、身体を「自然」に還元しようとする葬法が、風葬や遺棄葬、あるいは水葬・土葬だということになる。それらの葬法によって処理される身体は、徐々に腐敗し解体していく過程で生前の個性を稀薄にし、やがては大気や水や土と同化することで完全な形態的変容をとげることになる。火葬については、それはこのような四大としての自然（地・水・火・風）への変容のプロセスを焼却という人為的手段によって時間的に短縮させようとするものであって、個体としての身体を自然物へと還元する葬法である点で他のものといささかもちがいはない。生前のおの個人は、これらの葬法を通じて各自の外形的な身体の特徴を失うだけでなく、個別の性格・人格をも失って自然物一般へと変貌することになる。このように、みずからの身体を保存し、固定化しようとする欲求をほとんど持たず、逆にそれができるだけ速やかに自然のなかへ解体・放出させようとする感覚が、われわれにとってよりなじみやすいものであることは言うまでもない。それにたいして、みずからの身体にさまざまな物理的処置をほどこして外形的固定化をめざす志向は、「無常」であるべき生命と身体にたいする徒らな「執われ」「迷い」である(27)と映るようである。

こうして見てくるとき、古代以来の日本の思惟のなかに、いわば「内なる自然」としての身体と「外なる自然」としての世界が相互に融合しあい循環しあっている一つの生命サイクルを形成しているのだ、という感覚が強力に存在していたことにあらためて驚かされる。たとえば死者の霊を山の頂きにかかる雲のなかに見、あるいは天空遙かを飛び去る白鳥のなかに見る心性が、「たま」（＝たましひ）の変容の視覚的表現であるとすれば、いっぽうオホゲツヒメの死体から種々の穀物が化生し、あるいはスサノヲの身体の一部である鬚髯ひげ、胸毛、尻毛、眉毛のそれぞれがかたちを変

じて杉、檜、まき 椈、くす 欒樟などの樹木になったという伝承（『日本書紀』一書の五）が、「から」（＝からだ）と外的自然との同質性を物語っているのである。⁽²⁸⁾ だとすると、古代日本における原初的身心二元論であるかのように見なされがちな「たま」と「から」との関係は、たしかに一方では「遊離魂」思想を導きだすような、靈魂をその中に入れるだけの虚ろな容器としての身体というネガティブな身体観を帰結させはするが、さらに一面では、「たま」と「から」とが等しくその構成原理であるところの「なりゆく自然」を前提にしているのもあって、単純な身心二元論で理解するわけにはいかなくなる。すなわち、生成・変容する自然の原理は「たま」と「から」双方をつらぬいて作動しているであり、それら「たま」と「から」とのあいだでとり結ばれる複雑玄妙な関係によって、自然の生成・増殖作用も初めて顕現してくるのだと考えられる。

本稿の主題である観音信仰の日本的受容についても、とくにこのような自然観・身体観の奥深い作用のなかで展開されたものであることはまちがいない。たとえば長谷寺の十一面観音信仰が、古代泊瀬をめぐる自然神崇拜、大地と岩によって象徴される豊穰の女神信仰という久しい来歴のうえに積み重なるようにして、新たな形象性と呪的な力をそなえて登場してきた背景には、右に見てきたような自然の無限定な生成力・増殖力への信仰があったのであり、とくにそれが十一面観音という変化身的多様性を特質とした事情のうちには、身体（「ミ」）が持っている自然との共存・共生関係へのアルカイックな直感が大きく作用していたはずだということである。⁽²⁹⁾

先にも述べたように、このような精神史的流れのなかにあっては、自然神から普遍神への上昇・純化の過程は、決して一神教的昇華による「呪術からの解放」によってもたらされるのではなく、豊かに増殖・変現してやまない多義的で両性具有的な身体表現によってこそ成し遂げられることになるだろう。性急な結論づけは差し控えなければならぬにしても、観音信仰の日本における独特な発展・展開が、たとえば大地と岩とを媒介にした穰りのシンボリズム

を中心に各地の聖処を席捲していき、さらにその具象的イメージが豊満で変現自在な身体性を前面におしたてて幅広い信仰を吸収していった事情の重要な側面が、本稿で述べたような自然観・身体観のなかから探りあてられそうだということがだけは確かである。

註

- (1) 夢は他界からこの世に送られてくる「信号」であって、その「信号」の信憑性は、一人が見た夢よりも、複数の人間が同一の内容の夢を見た場合のほうが、はるかに高いとされた(西郷信綱「夢を信じた人々」『古代人と夢』所収)。
- (2) 西郷信綱「長谷寺の夢」(『古代人と夢』所収) 参照。
- (3) 『三宝絵詞』の叙述は以下のようなものである。
「徳道がゆめに神ありて、北のみねをさしていはく、かしこの土のしたに大なるいはほあり。あらはして此の観音を立たてまつれといふとみる。さめて後に掘れば有り。弘さ長さひとしく八尺なり。面平かなる事たな心のごとし。それに立たてまつれり。」
- (4) 一般的には観音像で錫杖を持物とするのは千手観音である。なお長谷寺十一面観音は、天慶七年(九四四)の長谷寺焼失以来、数次にわたる火災、洪水のたびごとに造像され、現存のものは天文七年(一五三八)製作とされている。ちなみに大和長谷寺本尊と同木の十一面観音と称する鎌倉長谷寺の本尊も、同じく右手に錫杖をもっている。
- (5) またこの長谷寺の起源をめぐるは、鶴岡静夫氏が、護国寺本『諸寺縁起集』所載の縁起文から「本長谷寺」の存在を推定し、その始源の形態を「洞窟寺院」であったとしている(『古代寺院の成立と展開』)。
- (6) 良弁僧正による開創縁起は『東大寺要録』『三宝絵詞』『今昔物語集』『石山寺縁起』など多くに伝えられ、ほぼ内容を等しくしている。
また『石山寺縁起』は次のような別伝を伝えている。
「古老の伝云。天智天皇の御宇、此の山にあたりて紫雲常にかかれり。天皇あやしみて勅使をつかはしてみせられける所、山の半腹に八葉の巖石あり。奇雲そひきくたりて帯をなせり。誠に大聖垂跡の勝地なりといへり。(後略)」(傍点引用者)
- (7) 石山寺本堂が、本堂内陣を自然石の上に位置させるように建てられているため、いわゆる懸造りとなっていることもよく知

られている。このことは石山寺だけではなく長谷寺、清水寺、東大寺二月堂などにも基本的にはあてはまるもので、観音寺院独特の建築様式である。また後出の板東札所三十一番等森寺は四方懸造りとして著名である。

(7) 亮盛『坂東観音霊場記』

(8) ちなみに石龍山橋立寺は巨大な鍾乳洞をもつ洞窟寺院であり、その鍾乳洞が「胎内くぐり」の信仰によって多くの道俗の心をひきつけたことから、観音が「母胎」のシンボルズムと深く共鳴しあっているのを確認できよう。

(9) 時代的には下るが、『法華経』観世音菩薩普門品に説かれる観音の三十三身に対応して近世の日本で広く民間に信仰された三十三観音のうちでも、岩上に坐したり岩盤を背にしたりというふうには、図像的に岩との対応を必須とするものが多い。『佛像図彙』などによって主なものを列挙してみても、白衣観音、滝見観音、水月観音、青頸観音、威徳観音、延命観音、岩戸観音、阿摩提観音、葉衣観音など、その数は少なくない。

(10) 『立山大縁起』『和漢三才図会』等による。なお立山開創伝承と山岳信仰との関連については、広瀬誠「立山開山の縁起と伝承」、佐伯幸長「立山をめぐる伝承説話」(いずれも高瀬重雄編・山岳宗教史研究叢書10『白山・立山と北陸修験道』所収)参照。

(11) 国東文麿『今昔物語集成立考』参照。

(12) 観音や地藏の菩薩像そのものが特定の人物とかかわりなく奇瑞をあらわす話や、主人公が悪報をこうむる話は、ともに「その他」の項に入れた。また法華経霊験説話としては巻十二の後半部、および巻十三のすべてもそれにあたるが、それらはほとんど法華経の持経者にまつわる典型的な奇瑞譚であって、わずかな例外を除いて女性は登場しない。そのためここでは巻十四の部分のみをとりあげることにした。

(13) 後藤大用『観世音菩薩の研究』ほかを参照。

(14) 岩本裕『仏教説話の伝承と信仰』(『仏教説話研究』第三巻)

(15) 『長谷寺霊験記』巻上(『大日本仏教全書』所収)

(16) 同じく重要な観音霊場の一つである粉河寺の縁起によれば、平清盛の侍女青蓮の夢にあらわれた観音は「貴女の御形」であったという。ただしこの縁起譚の主眼は観音の女神性にあるのではない。青蓮は観音にたいして「来世の得脱」を祈念しているものであって、例えば女神によってあらわされるような観音の化身身については不信の意を表明している。

(17) 岩波文庫『法華経』下による。

(18) 岩本裕、前掲書。

(19) たとえば西国観音霊場の本尊の類別は、千手十六、十一面と如意輪が各六、聖観音一、不空羅索、准提、馬頭が各一となっている。

(20) 岩本裕、前掲書。

(21) 「精神」と「身体」のこのような乖離と、その回復について、現代の身体論からは次のような発言が見られる。

「われわれが身体ということばで理解しているものは、物質代謝をはじめとするさまざまな生理的作用をいとなみ、いわゆる精神が現実の世界にはたらかかける道具となり、精神によって支配されたり、精神に抵抗したり、精神をなやませたりする物質的な何かである。しかし、もしわれわれが、日常生活しているがままの状態で身体をとらえるなら、それはわれわれが思いこんでいるよりもはるかに、われわれが精神ということばで理解しているものに近いことがわかるだろう。精神と身体といっても、それは生を理解するための一つの手がかりであり、一種の極限概念にすぎない。われわれの具体的な生の大部分は、いわゆる精神とも身体ともつかない独特の構造のなかで送られている。したがって精神と身体を二つの根本的な存在原理とみなし、現実をその二つの原理の交わりと分離によってとらえるのではなく、むしろこの独特の構造こそ基本的なものと考え、いわゆる精神と身体は、この独特の構造の抽象化された一局面とみなすべきであろう。」(市川浩『精神としての身体』)

(22) 丸山真男「歴史意識の『古層』」(『日本の思想』6『歴史思想集』解説)

(23) ミアレ(御阿礼)の神事としてもっとも著名なものは四月中の午の日(現在は五月十二日)におこなわれる賀茂別雷神社の秘儀であるが、それは他見を許さない深更の闇のなかで、神霊が「阿礼」と称される神の枝に降臨・誕生する祭儀であった。

(24) 益田勝実「古代人の心情」(講座日本思想)1『自然』所収)

(25) 丸山真男氏は、前掲の「なる」「なりゆく」という基本的な論理は、その実質的内容においては「いきほひ」という範疇を基礎としていると言う。

「このような『いきほひ』の観念は『みたまのふゆ』(神霊・靈威・恩頼)というあのきわめて象徴的な表現に示されるように、生長・増殖・活動のタマあるいはヒ(靈力)への信仰を媒介として『なる』のカテゴリーと連動し、一層その価値序列を高めるのである。」(丸山、前掲稿)

『日本書紀』において「天皇之徳」が「すめらみことのいきほひ」と訓じられるとき、そこで意識されていたものは、おそらくそのような「生長・増殖・活動」のうちに秘められている「おのずから」にして「ありのまま」なる「自然の神性」でも

あっただろう。

(26) 深作光貞『ミイラ文化誌』、鯖田豊之『生と死の思想』参照。

(27) 現代の先進社会のなかで日本人だけが、内臓移植などのための臓器提供に堪して根強い心理的抵抗を持つと言われ、その理由が死体にたいする穢れの観念や、死者の霊への恐怖に帰されることが多い。しかし私見によれば、多くの日本人は、日本人に固有の生命感覚から見て、他人の臓器を切りとってまでみずからの「無常」なる生を延長させようとするのは心の「迷い」や「おろかしさ」にはかならず、その「迷い」を解消することなく、臓器移植によって安易に生命を延長させるのは、かえってその「迷い」により深くとらわれさせてしまうと考えるからである。

(28) 自己の身体の大きさが、みずからの前世での善業の量をそのまま正確に反映しているのだという興味ある見方を、『日本霊異記』の編者景戒が表明している。これは多分に仏教的な教義に影響された表現であるが、少なくともわれわれの身体が何ものか外在するものの対応物であるという感覚は、言い換えればミクロコスモスⅡ身体とマクロコスモスの対応関係についての感覚は、仏教以前の日本人に特有の身体感覚であつたらしい。なお景戒の右の考えについては、拙稿「景戒の回心と『日本霊異記』」(『文学』四八巻一号) 参照。

(29) このような身体感覚を背景にして考えるとき、伝統的に日本のカミは形象化を拒否する「見えない」神であり、それが仏教と仏像の伝来によって外在的な刺激をこうむり、神祇祭祀者の側が仏教との対抗上、神像の製作を認容したのだとする一般的理解は、若干修正される必要があるであろう。つまり、日本のカミの身体的表象は、たとえばユダヤ・キリスト教の神の場合のように決して原理的・神学的に拒否されていたわけではなく、ただ固定した姿形や特定の儀軌によっては形象化されにくい、変容・増殖のイメージでとらえられていたために、一見「見えない神」という様相を呈したにすぎないのだと考えられよう。

法然と回心物語

——捨聖歸淨の表現をめぐって——

林 淳

はじめに

鎌倉新仏教の祖師たちのなかにおいて、影響力の大きさからいって法然は特別な位置を占めているようにみえる。それは彼の影響が親鸞、一遍といった浄土教系の系譜につらなる祖師たちに及んだだけではなく、法然を誹謗した道元、日蓮といった祖師たちの思想の基本的部分にも及んでいたからである。⁽¹⁾ そうした点を考慮にいれると、法然は浄土宗という一宗派の開祖の枠にとどまらず、鎌倉新仏教全体の開祖と呼んでもおかしくはない。こうした法然の特別な位置は、法然を対象にした研究史にも反映してきたように思われる。

法然の信仰の起源に関しては、法然上人伝の多くが承安五（一一七五）年に起った突発的な回心体験を記憶している。それによれば、承安五年法然四十三歳の時に、たちどころに天台宗を捨て専修念仏に帰依したといわれる。宗門の内ではこの時をもって浄土宗の開宗と呼んでいる。⁽²⁾

ところが宗門の定説にもかかわらず、法然四十三歳以降の行実のなかには、天台宗からの離脱を疑わせるような振舞が所々に窺われる。授戒、三昧発得、観想念仏などがそれにあたるわけだが、戦後の研究史のなかにおいて天台宗

からの離脱の徹底性や専修念仏への信仰の純粹性があらためて問いなおされることになった。その結果法然と旧仏教との関係は決して一筋縄ではとけない、複雑なものであることが理解された。やや誇張した言い方をすると、戦後の法然研究は旧仏教との複雑な関係を中核として、その周囲に形づくられ豊かな成果を結実させたといえるのである。しかし法然以外の鎌倉新仏教の祖師たちの研究においては、これほど旧仏教の關係に過剰の関心を集めることも、あらためて問いなおされることもなかった。旧仏教との關係に關心が集中すること自体に、鎌倉新仏教全体の先驅者という法然の特別な歴史的位を窺うことができるのではないか。

本稿は法然の回心に関する学説を今一度ふりかえり、⁽³⁾そこから問題点を抽出することから出発し、筆者なりの法然の回心についての仮説を提出することを目標にする。

一 回心をめぐる諸学説

法然の回心および開宗は、戦後の法然研究史上において最も関心をひいた領域の一つであり、それだけに研究成果の蓄積も豊富にある。戦後においては宗門の外からの研究が急増し、宗門の内でも伝えられてきた祖師像にこだわらない歴史的な法然像の追求が試みられた。主に歴史学者による成果がそれにあたるわけだが、そのなかには伝統的な開宗の定説を支持するものもあれば、真向うから定説をくつがえす異説も提出されるにいたった。

つぎに掲げるのは、代表的な法然研究者田村円澄氏の回心についての見解である。伝統的な超人間的、神秘的法然像をしりぞけて、求道者としての法然像を追求した田村氏であるが、回心については、定説を擁護する側にまわっている。つまり四十三歳の時の突発的な回心によって浄土宗の開宗がもたらされたことが確められている。

「立教開示の年次、すなわち法然が、いつ浄土宗の開示を決意したかについては、多くの法然像が記す承安五年のほかに、大原問答以前説、法然晩年説などがあるが、私見によれば、法然の回心は、「貧道、昔、この典（観經疏、筆者註）を披閲して、ほぼ素意を識り、たちどころに余行をすてて、ここに念仏に帰す」とみずから語る通り、釈迦の正覺、あるいは、道元の身心脱落に見られるような、一瞬の決断であったと思われること、および二〇四年（元久元）の「七箇条制誡」の後文において、「年来の間、念仏を修すといへども聖教に随順し、敢て人心に逆はず、世聴を驚かすなし、ここにより今に三十箇年、無為にて日を渉る」と記していることから逆算して、元久元年の三十年前、すなわち一一七五年（承安五）に、法然の専修念仏帰入が決せられたと考えられる。と同時に、専修念仏帰入の時期は、自己の立場を、聖道門の念仏から峻別して「浄土宗と号」した時期でもあり、かくして天台の教義を批判的に克服した法然は、比叡山に別れを告げて、東山大谷に居を移したのである。」⁽⁴⁾

ここでは法然の伝記類以外にも史料が求められ、法然自身の撰述の『選択本願念仏集』（以下『選択集』と略す）『七箇条起請文』という良質の史料にもとづき、定説の正統性があらためて確認されている。しかし他の歴史学者も田村氏と同一の結論にいたったというわけではなかった。なかには宗門の定説をくつがえす異説も提出され、宗門の内では伝えられてきた祖師像に大胆に挑戦する試みがなされた。こうした試みは、鎌倉新仏教の祖師たちを宗派、教団の拘束から解き放ち、自由に論じようとする戦後の仏教研究いっばんの動向を背景にしていると思われる。つぎに回心・開宗⁽⁵⁾についての異説の概略を紹介することにした。

まず最初に異説を唱えたのは、宗門に席をおきながらも自由な思索を展開した椎尾弁匡氏であった。⁽⁶⁾開宗は教団や布教との関連から考察すべきであり、四十三歳の時の回心がただちに開宗を意味するものではないという。四十三歳以降も法然は天台僧の行持である授戒や法華経読誦を行っていたのだから、開宗は定説の年次よりも下り、教団・

教義の整備された法然六十三〜七十二歳の頃にあたるといふ。この椎尾説を皮きりに、回心・開宗に関する新説が昭和三十年前後にあいついで出されることになった。

重松明久氏は九条兼実の日記『玉葉』を史料として、法然と兼実との交渉を綿密に論証し、四十三歳以降も兼実の家族に対して、法然が治病のための授戒を行なったことを明らかにした。⁽⁷⁾授戒を行なう以上は、原則上は専修念仏への帰入はなかったはずだと推論され、また開宗には法然自身による立宗宣言が必要になるといふ。以上のような観点にたち、建久九(一一九八)年法然六十六歳の時に『選択集』によって立宗宣言が行なわれ、その時に文字通り開宗されたといふ。

同じく『選択集』との関連を重視したのは、井上光貞氏であった。⁽⁸⁾井上氏は『選択集』にまとまる以前の選択本願念仏説の成立をもって、法然の宗教的回心とすべきだと述べている。四十三歳の時に大きな心的転回があったとしても、同じ時に観相念仏も行なわれていた以上、四十三歳の時には選択本願念仏説は成立していなかった。東大寺講説の『三部経釈』に初めて選択本願念仏説が出ているので、それが成立した建久元(一一九〇)年以前に回心はおこったのであろうが、突発的なものではなく、長い時間をかけて樹立したとみるべきであろうといふ。

これまでも法然の天台僧としての側面が指摘されてきたが、さらにそれを強調したのは、福井康順氏の説であった。⁽⁹⁾それによると、法然は内面では浄土宗に帰入したのであろうが、外面的には天台僧として一生を貫いた。そこにこそ法然の特徴があるとし、福井氏は「内専修外天台」という用語でそれを表現した。浄土宗の開宗については、『選択集』『七箇条起請文』『送山門起請状』の成立をめやすに元久元(一一二〇四)年以後の晩年に求めるべきだといふ。福井氏の新説は、「内専修外天台」といふ言葉とともに、ある時期の学界のなかに波紋を投げかけるものであった。

以上四人の学者の異説の概略をながめてきたが、開宗の年次に関してはそれぞれ見解を異にしているとはいえ、定説に対する疑問点の出し方には共通するところが少なくない。その共通点を要約すると、(一)四十三歳以降にも授戒や観想念仏が行なわれたことと四十三歳開宗説は、矛盾しないか、(二)選択本願念仏説は四十三歳の時にたちどころに樹立したのではなく、後次に形成されたものではないか、と二点にまとめることができるだろう。

異説に対しての宗学の側からの反論は、当然のことながら予想された。事実香月乗光氏⁽¹⁰⁾、千賀真順氏⁽¹¹⁾、坪井俊映氏⁽¹²⁾らが、定説を擁護する立場から反論を展開させた。彼らの反論は、異説の提起した論点がある程度まで取り込むかたちで展開され、にもかかわらず定説に変更の必要はないことを強調するものであった。宗学者の反論を、先にあげた二点の疑問点に答えるかたちで紹介してみたい。

まず第一点の授戒や観想念仏にみられるように、四十三歳以降も天台僧の行持が保たれた点に関しては、「法然の教化上の態度に帰すべきものと考えられるのであって、内にははっきりとした専修念仏の信念に住しつつ、外には相手によって授戒をも行ったものとみななければならない」と⁽¹³⁾と反論され、「単なる「内専修外天台」では決してない」と⁽¹⁴⁾と批判をしりぞけている。

第二点は四十三歳の回心と選択本願念仏説の関係に対する疑問点であり、これに対しては、「選択本願念仏説は、四十三歳の時に得られた専修念仏の確信に胚胎するもの」と⁽¹⁵⁾という見方が宗学者から出される。同じ趣旨を言葉をかえて、「法然が四十三歳のときに回心・自証されたのは選択本願念仏であって、この自証の選択本願念仏を道緯・善導・源信その他の諸師の釈書によって説明し理論化され、組織化されたものが『無量寿経釈』、『逆修説法』、『選択集』⁽¹⁶⁾であるといわれる。どちらの引用も、四十三歳の時に選択本願念仏説の原型が獲得され、時を経て理論化され、組織化され、『選択集』に実を結んだという趣旨である。

宗学者からの反論を以上二点にわたってながめてきたが、異説の疑問を厳しく拒絶するという態度はそこにはみられない。むしろ異説の論点を取り込んで、それを視点をかえて言いなおしつつ、しかし定説の大筋は訂正の必要はないことを結論づけるものである。しかしそのことは、宗学者の異説への譲歩とみることはできない。法然上人伝のみならず、『選択集』『七箇条起請文』などにも、四十三歳開宗説を裏づける法然の言葉が残こされているからである。異説の論者は、それぞれ定説に代わる新説を提案したが、伝記類をみるかぎり法然や門弟は新説の開宗にあたる年時を特に記憶に残してはいない。そこに異説の最大の弱点があることを指摘したのは、河内祥輔氏であった。

「もし、浄土開宗が本当に法然の晩年であるなら、彼の有力門弟にも強い印象を与え、資料上にもその感激が残されるはずである⁽¹⁷⁾。」

河内氏の指摘は、異説に対する誰でもが抱く素朴な疑念を表明したものとといえるだろう。河内氏によれば、浄土宗の開宗の実年代を繰下げて考える研究もあるが、「明確な根拠をもっていない」と批判される。同じような指摘は、先に異説の論者の一人に名を挙げた井上光貞氏が、旧説をしりぞける際にも行なわれている。

「法然とその門弟が安元元年〔承安五年七月二十八日に安元と改元〕を特に強調し、その他の年次を記憶していないことは重要であって、回心の時を安元元年とすることに特別の支障はないようである⁽¹⁸⁾。」

井上氏は旧説を撤回させ、宗門の定説を認めるようになった。旧説をふりかえり、つぎのような反省が加えられている。

「回心という主観的一回的体验の時期と、客観的にみて新しい学説の樹立された時期とは必ずしも一致しないものと考えられる。旧説はこの点を混同していた⁽¹⁹⁾。」

井上氏の旧説の撤回は、研究史上重要な意味をもつように思われる。井上氏以外の他の異説の論者のなかに、井上

氏と同様に旧説を訂正したものはいない。だがそのことは、他の異説が河内氏や井上氏の指摘したような弱点から逃がれていることを決して意味しない。むしろその弱点は、いずれの異説にもあてはまり、致命的であるとすらいえず。今日定説の方がいっばんに承認されているのは、以上のような背景がある。

井上氏の新説は定説の側に歩みより、そのため驚くほど宗学者の見解に酷似している。回心と教義の間に質的な相違を見いだし、前者は主観的で後者は客観的だという先の指摘などは、特に宗学者のそれを思わせる。

「宗」とは元来主観的なものを指すのであって、宗教的確信が内心の事実として把握され、新しい精神的世界が開かれることを開宗と言うのである。……開宗はこのような主観的な回心において見られるのであるが、その時に得られた信念の内容を、思想的に体系づけて客観的に表す場合に教義が成立するのである。⁽²⁰⁾

以上は香月氏の論文からの引用であるが、先に引用した井上氏の新説ときわめてよく似ていることがわかるだろう。これは、井上氏による旧説の撤回の結果生じたことのようにだが、それだけではないと思われる。元来異説を唱えた立場と定説を擁護する立場は、表面上の衝突、対立にかかわらず、事実の認識においてはそれほど相違は明確ではなかったのではなからうか。参照すべき史料が限定されていた以上、多様な解釈の可能性は望むべくもなかったという事情もあろう。いずれにしろ、法然の活動に旧仏教の要素と専修念仏の要素が、ともに含まれていたことは認められている。両方の側の事実の認識には、予想以上に共通点が多く、両者の相違は強調点の違いにすぎない。かつて「内専修外天台」説をもって宗学を震撼させた福井氏ですら、香月氏の説に対して「同氏の法然論は、一見、かなり卑見と類似し或は一致しているところが多い」と述べているほどである。井上氏が旧説をスムーズに撤回できた背景には、異説の論者にも宗学者にも共通した事実の認識があったためではなからうか。

昭和三十年前後に法然の開宗を解きあかそうと試みた論稿が、あいついで公にされたが、それから以降は新説の提

唱はみられなくなった。一応は出るべき見解は出つくしたということだろいか。今日法然の開宗を四十三歳以降に繰下げて考える異説は支持されなくなり、代わって定説が信頼を回復している。ではあるが、異説がいうところの四十三歳以降に開宗したという説は、まったく説得力を失ってしまったのだろいか。法然にとつての本来に大きな変化が訪れたのは、四十三歳の時ではなく、それ以後のことだったと再度主張することはできないだろいか。⁽²²⁾このように言うと、河内氏の指摘した疑問が再び投げかけられるかもしれない。何故法然や門弟は四十三歳の時の回心のみを強調し、それ以外の年次を記憶しなかったのか、と。本稿は、法然は晩年近くに大きな変化を体験したという仮定にたち、にもかかわらず法然や門弟が何故、四十三歳の回心のみを記憶に残したのかを問うものである。その問に答えることは、法然の回心についての筆者なりの仮説を提示することになるであらう。

二 門弟の回心

初期浄土宗に参与した法然の門下のなかで、すべての者がそうであったわけではなかったが、法然と同種の回心を体験したといわれる者は少なくなかった。従来このような門弟の回心に関心が寄せられることはなかったが、法然の回心を見なおす上で一つのヒントをあたえてくれるのではなからうか。つぎに掲げたのは、法然の門下で法然と同種の回心を体験したとされるものの記事である。⁽²³⁾

①	聖光	即闍 <small>二</small> 所学法門 <small>一</small> 偏修 <small>二</small> 往生行業 <small>一</small> 云々
②	親鸞	しかるを愚禿積の鸞、建仁辛の酉の曆、雜行をすてて本願に帰す
		聖光上人伝
		教行信証

③	湛空	つゐに聖道門を捨て、上人の弟子となり、ひとすぢに浄土門にぞいり給ける	四十八卷伝
④	永辨	上人の諷諫を得給てのちは、たちどころに余行をさしをきて、一向専修の行者となり給にければ……	四十八卷伝
⑤	明遍	忽に顕密の諸行をさしをきて専修念仏の門にいり、その名を空阿弥陀仏とぞ号せられける	四十八卷伝
⑥	妙負	忽ちに余行をすてて偏に念仏を行す	法然上人伝記
⑦	念仏房	たちまち名利の学道をやめて、ふかく隠遁の風味をこひねがはれけり	四十八卷伝
⑧	顕真	顕真遁世年久、偏入ニ念仏一門「棄ニ真言之万行」	玉葉
⑨	静遍	高位ノ崇班ヲステ、心聞房トナツキテ今ハ一向ニ念仏ヲ行スルナリト也……	明義進行集
⑩	隆寛	現世ノ名利ヲナカクステ、往生ヲネカヒ	明義進行集

右の表から二つの点を導くことができるであろう。一つは、法然と同種の回心をとげたといわれるのはいずれも出家者であること。法然の門下には、熊谷次郎直実や大胡太郎実秀をはじめとして在家出身の信仰者が多く寄りつどつたが、彼らの間には、法然と同種の回心の表現は見出すことができない。もとより「所学法門」「雜行」「聖道門」などを捨てたためには、あらかじめそれらの事柄に深く関っていないなければならない。とするならば、法然と同種の回心の体験者が出家者で占められているのは、けだし当然なことと言わなくてはならぬ。⁽²⁴⁾

第二の点は、門弟の回心が叙述される際に、ある程度共通の表現上の型がみられる。表にあげた門弟の一人一人について、事実としてそういった回心があつたかどうかを確証することは難しい。しかし当時の人びとがそういう回心はおこりうると信じていたことは、少なくとも事実であろう。定型化した言い方が、法然の門下の間で流行し、それに則つて回心が語られていたのではなからうか。⁽²⁵⁾法然の回心について同種の表現をあげるとつぎのようになる。

* 生年四十三たちどころに余行をすてて、一向に念仏に帰し給ひにけり（『四十八巻伝』）

* 齢四十三の時たちどころに余行をすて、一向専修念仏門に入て始て六万遍を唱。（『十六門記』）

* 承安五年の春生年四十三、立ろに余行を捨て一向に念仏に帰し給にけり（『黒谷上人絵詞拔書』）

* 聖道門をすて、浄土門に入、難行道をすて、易行道におもむき……（『法然聖人絵』）

* 年来所修の余宗をなげすて、ひとへに一向専修に帰して……（『法然上人伝絵詞（琳阿本）』）

* 所修余行余善抛、偏一向修皈（『十巻伝』）

* つぶさに本宗の執情を捨て一心詳敷の時、ふかく浄土の字義を得たり（『拾遺古徳伝絵』）

初期浄土宗のまわりでは法然自身の回心の表現も含め、「たちまちに」を捨て「に帰す」という言い方が定型化した表現として使われていたのではなからうか。そして門弟のなかには自らの入信体験を、定型化した表現で語るものもいたと考えられる。門弟のなかの捨聖帰浄の体験は、もとをたどるならば法然の捨聖帰浄の体験を源泉にして、そこからの派生形態と予想しうる。とはいっても、法然の体験がストレートに門弟の体験に結びつく必然性はないであろう。法然が突発的な回心体験を経たからといって、門弟も同じ回心を体験しなければならぬ理由はない。では、どのようにして門弟の間に「たちまちに」を捨て「に帰す」と表現される回心がもたらされたのであろうか。法然の講述をみると、口をすっぱくして念仏信仰に帰依するようにと説かれている。つぎに掲げるのは、そうした法然による

勧誘の言葉を、史料の成立順に並べたものである。(26)

然則用_レ惠心_ニ之輩、必可_レ帰_ニ善導_一哉。

為_ニ往生_ノ者雖_ニ本宗人_ニ学_ニ此十疑文_ニ可_レ学_ニ念仏法門_一也

疑テ是ヲ信セスハ、弥陀ノ誓願モ、積尊ノ所説モ、ムナシクテ其驗アルヘカラサルモノカ。唯仰テ信スヘシ。

タタ善導ノ釈ニツキテ一向專修ノ念仏門ニイルヘキナリ

・若欲_レ出_ニ生死_一者、必可_レ帰_ニ浄土門_一

・西方行者、須_テ捨_ニ雜行_一修_ニ正行_一也

・捨_レ雜修_一專。是先德意。不_レ可_ニ懈慢_一。努力努力。

廢_ニ諸行_一可_レ帰_ニ念仏_一

・聽聞集来人々、且置_ニ諸行_一可_レ令_ニ行_ニ念仏_一

・夫速欲_レ離_ニ生死_一二種勝法中、且闍_ニ聖道門_一、選_テ入_ニ浄土門_一。欲_レ入_ニ浄土門_一、正雜_ニ三行_一中、且抛_ニ諸行_一、選_テ応_レ帰_ニ正行_一……

・此等猶本宗意、不_レ沙汰_ニ往生_一、皆捨_ニ本宗_一入_ニ浄土_一也
 ・願_ニ西方往生_一捨_ニ雜行_一可_レ修_ニ正行_一也。

往生要集料簡

浄土初学抄

三部經大意

念仏大意

無量壽經積

觀無量壽經積

阿弥陀經積

逆修說法

・さればこのころ（此比）生死をはな（離）れんと思はん人は、証しかた（難）き聖道
 をすてゝ（捨）、ゆきやす（往易）き浄土をねか（欣）ふへき也

浄土宗略抄

・西方行者、須捨雜行、修正行也

・夫速欲離生死二種勝法中、且闍聖道門、選入浄土門、欲入浄土門、正雜二行中、

選択集

且抛諸雜行、選心歸正行……

右の表から、法然の勧誘のスタイルに時期によって変化がみられることを知ることができよう。⁽²⁸⁾ 大きく分けて前半

では「必ず善導に帰すべし」「念仏の法門を学ぶべし」という表現であったのが、『無量寿経釈』『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』（三書をあわせて『三部経釈』という）以降は定型化した表現に定着していることに気づかされる。後半の定型化した表現とは、先ほどから検討してきた「たちまちを捨てゝに帰す」という言回しである。これは一体何を意味するのだろうか。法然による専修念仏への勧誘の言葉が、門弟の回心と同一の表現を共有しているのは何故なのか。ここで考えられるのは、法然が門弟にむかい説法し、専修念仏への帰依を勧めたのをうけて、門弟のなかに同一の表現を使い自らの入信体験を語った者がいたということである。法然による勧誘がまず先にあり、後に門弟の回心が語られ始めたと考えるわけである。

先に述べたように、法然の勧誘のスタイルには時期によって変化がみられる。こうした変化をもたらしたのは、法然の思想的成熟であったと思われる。『三部経釈』以降に使われる「須く雑行を捨て、正行を修す也」「且く聖道門を闍て、選て浄土門に入れ」という回心を勧める表現には、雑行と正行、聖道門と浄土門が鋭く対立するという自覚が前提としてなければならぬ。かりにそれを二分法の自覚とよぶことができるであろう。この二分法の自覚が生じて初めて、「を捨てゝに帰すべし」という勧誘が可能になると思われる。二分法の自覚を産みだした思想的背景を

つぎに探ってみることにしたい。

法然の思想形成の過程は、石井教道氏の研究以来三段階に分けることが最も一般的なようである。石井氏は、法然の思想形成を救済の根拠を基準にして三つの時期に分けた。³⁰第一は「浅劣念仏期」「要集浄土教時代」といわれ、『往生要集』の影響のもとに称名念仏を劣行に位置づけている。第二は「本願念仏期」「善導念仏時代」と呼ばれるように、善導の『観経疏』の一文に出会い、往生法として念仏に独立の価値を認めた。そして第三は「選択念仏期」であり、念仏に万行の及ばぬ価値が付与されたという。

ここで問題にしたいのは、第二期から第三期への移行の必然性である。それを問うことは、選択本願念仏説の特性を理解することに他ならないであろう。第二の「本願念仏期」には、仏願に順うゆえに称名念仏だけで往生が可能であることが説かれている。これは、旧仏教の世界では下位におとしめられていた称名念仏に独立の価値が内在することを主張するものと言いかえられよう。だが法然の究極的立場がここになかったのは事実である。なぜならば第三の「選択念仏期」にとって代わられるからである。ではどこに「本願念仏期」の思想の不備な点があったのだろうか。

称名念仏のみで往生が可能だと説いた第二期の法然に対して、旧仏教の側からは、称名念仏の上にさらに善行を加えたならばますます往生の確実さは増すだろうという批判が出されがちであった。旧仏教的な見方からすれば、兼修の方が当然の所作であった。兼修が何故いけないのかという疑念が、消息類や問答類をみると、繰りかえし法然のものに出されている。

「マタオノツカラ（又自）聴聞ナトニウケタマハル（承）ニモ、法華ト念仏ヒトツモノ（物）ト積セラレ候。ナラ
（并）ヘテ修セムニ、ナニカクルシ（苦）ク候（キ）。」³¹

「念仏と法華經読誦を兼修して何故いけないのか」という問に対して、法然はつぎのような答を与えている。

「法華念仏ヒト(一)ツナリトイヒ(云)テ、ナラ(并)ヘテ修セヨトイハハ、善導和尚ハ、法華維摩等ヲ読誦シキ、浄土ノ一門ニイリ(入)ニシヨリコノカタ(以来)、一向ニ念仏シテ、アエテ余ノ行ヲマシフル事ナカリキ」⁽³²⁾

善導の例を出して、善導は浄土門に入信して以来、兼修することはなかったというのが法然の答である。また同じような問いとして

「一向専修ナルヘシトイフトモ、トキトキハ、法華經オヨミタテマツリ、マタ念仏申サムモ、ナニカハルクシカラム」⁽³³⁾

と聞かれた時に、法然は「ムケニケキタナクオホエ候」⁽³⁴⁾と論難している。法然によれば、「もし念仏の外にまた余行を加へば、即ち一向にあらず」ということになる。兼修の否定の理論的根拠は、選択本願念仏説に求められた。「本願の中には、さらに余行なし」⁽³⁶⁾という言葉は、端的にそれを指している。さらに兼修の否定とともに、念仏宗と諸宗を兼ねることも否定されるようになる。ある時期までは、旧仏教に所属した者が念仏宗に従事することは勧められていたが、『逆修説法』を境にして念仏宗に志すつもりならば、旧仏教は捨てなければならないと厳しく戒められ始める。

* 此等モ猶本宗意、不_レ沙_二汰往生_ヲ、皆捨_テ、本宗_ニ入_リニ浄土_ニ也⁽³⁷⁾

* 余宗ノ人、浄土宗ニソノココロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也、ソノユヘハ、聖道浄土ノ宗義各別ナルカユヘ也⁽³⁸⁾

先に筆者が二分法の自覚と呼んだことは、つまるところ兼修の否定、「諸宗浄土教」⁽³⁹⁾の否定という具体的な態度に結実している。法然の勧誘の言葉が時期によって変化し、特に後半に「_レを捨て_レに帰すべし」という表現を獲得し

たことの背景には、如上の思想的成熟があったわけである。選択本願念仏説が最初に樹立したといわれる『三部経釈』に、初めて「を捨ててに帰すべし」という定型化した勧誘の表現が用いられたことは、そのことを雄弁に物語るのではなからうか。

三 浄土五祖の回心

浄土宗において曇鸞、道綽、善導、懷感、少康という中国浄土教の高僧は、浄土五祖と呼称され、浄土宗の内で崇敬されている。これらの五人の高僧は、法然によって師資相承血脈上の人師として定められた。言うまでもなく法然は、浄土五祖に対して特別の関心を寄せたようである。そして彼らの教学に通曉していただけではなく、法然はその教学を産みだす背景にある彼らの生涯の事蹟、なかならず宗教体験に着眼していた。法然は説法のなかで、時々浄土五祖の回心について語ることがあった。⁽⁴⁾

<p>①</p> <p>カノ禪師ハ智慧高遠ナリトイエトモ、四論ノ講説ヲステテ、念仏門ニイリタマハムヤ、ワカシルトコロサワルトコロ、ナムソオホトスルニタラムヤトオモヒトリテ、涅槃ノ講説ヲステテ、ヒトヘニ往生ノ業ヲ修シテ……カクノコトキ道悼ハ講説ヲヤメテ念仏ヲ修シ、善導ハ雜修ヲキライテ専修ヲツトメタマヒキ。マタ道綽禪師ノススメヨリ、并州ノ三県ノ人、七歳以後二向ニ念仏ヲ修ストヘリ。シヤレハワカ朝ノ末法ノ衆生、ナムソアナカチニ雜修ヲコノママヤ。</p>	<p>念仏大意</p>
<p>②</p> <p>先達タチオモヒハカラヒテコソハ、道綽聖道ヲステテ浄土門ニイリ、善導ハ雜行ヲトメテ、一向ニ念仏シテ三昧ヲエタマヒキ。浄土宗ノ祖師、次第ニアヒツケリ、ワツ</p>	<p>要義問答</p>

		カニ一両ヲアク。 爰知於ニ往生之行業、論ニ專雜ニ修、捨ニ雜行、專修ニ正行ニ事、天竺震旦日域、其伝來尚矣。	無量壽經釈
其中天竺、覺親、震旦、善導、一向各於ニ淨土門、廢諸行、偏修ニ念仏。	阿彌陀經釈		
道緯禪師ハ、本ハ涅槃ノ學生ナリ。并州ノ玄忠洋ニシテ、曇鸞ノ碑文ヲミテ、発心シテ云、カノ曇鸞法師智徳高遠ナリ。講説ヲステテ、淨土ノ業ヲ修シテ、ステニ往生セリ、イハムヤワカ所解所知オホシトスルニタラムヤト云テ、スナハチ涅槃ノ講説ヲステテ、一向ニモハラ念仏ヲ修シテ、相續シテヒマナシ。	事 法然聖人御説法		
此朝ニハ元興寺ノ智光頼光、捨ニ本宗、入淨土門、智光造ニ往生論疏、近永観入ニ念仏一門、造往生十因。此等猶本宗意、不レ沙汰往生。皆捨ニ本宗、入淨土宗也。	逆修説法		
設雖下先字ニ聖道門、人ト若淨土門有、其志、須下棄ニ聖道、歸中於淨土。例如下彼曇鸞法師捨ニ四論講説、一向歸ニ淨土、道悼禪師閣ニ涅槃廢業、偏弘中西方行、上古賢哲猶以如此末代愚魯寧不、遵レ之哉	択集選		
今又善導和尚所下、以廢ニ諸行、歸中、念仏上者、即為ニ弥陀本願之上亦是、釈尊付属ス行也。	選択集		

右の表は、法然による浄土五祖の回心についての言及を整理したものである。法然が浄土五祖の生涯に関する知識を仕入れたのは、『往生西方浄土瑞応伝』『浄土往生伝』『新修往生伝』などの唐代・宋代に編纂された往生伝からであ

った。これらの往生伝を法然が参照していたことは確実なことである。⁽⁴²⁾ところが中国の往生伝をみると、浄土五祖の高僧は、法然が言うほど明確に回心をしたとは記録されてはいない。たとえば善導について、法然によると「諸行ヲ廢シ偏ニ念仏ヲ修」(『選択集』)し、いわゆる捨聖帰浄の回心をとげたとされている。しかし中国の往生伝に善導の回心に対応する記事は見当らない。近い表現としては、「修_二余行業。迂僻難_レ成。惟此觀門速超_二生死_一」⁽⁴³⁾という文があるぐらいである。他の高僧の場合も五十歩百歩であり、中国の往生伝からありのままに引用され語られることは少ない。⁽⁴⁴⁾そこには法然特有の読みかえと言いかえが窺われる。とはいっても、そのことを中国の往生伝を無視した歪曲とみては、的はずれになるだろう。それはむしろ、中国の往生伝の記載から高僧の回心体験を読みとろうとした法然の努力の産物とみるべきである。そこで語られているのは、中国の往生伝からのありのままの引用というよりも、法然の眼を通してみた高僧の回心というべきである。⁽⁴⁵⁾法然は浄土五祖の高僧の生涯を語るに際し、あるべき高僧像を語った。いいかえると、理想的な念仏願生者のイメージを浄土五祖の高僧に投影させたのであった。浄土五祖の高僧が、すべて捨聖帰浄の回心の体験者のごとくに述べられるにいたったのは、以上のような経緯があったのだろう。

そもそも何故、中国の浄土五祖の回心が語られたのであろうか。中国の往生伝に記載されていたから法然がそれを語ったという説明は、十分ではない。それでは法然の読みかえ、言いかえの意味が見おとされてしまう。法然が中国の高僧の回心に言及しはじめたのは、先の表からわかるように、『三部経釈』以降の史料からであった。前節の法然の勧誘の言葉も『三部経釈』を境に変化したことを考慮にいれると、勧誘の言葉と浄土五祖の回心の間に、何らかの関連があるとの予想はつくであろう。それを確めるために、先にあげた浄土五祖の回心がどのような文脈のなかで語られているのかをつきに検討することにしよう。引用した箇所の前後関係から判断し、四つ機能に分類、整理することができ⁽⁴⁶⁾る。

回心を勧める事例	①, ②, ④ ⑥, ⑦
血脈相承	③
念仏を弘通した奉公人の事例	⑤
念仏のみが時期にかなうことの証拠	⑧

を含めた末代の衆生の捨聖帰浄を促す根拠になっている。だが実際には、逆の順序をたどったものと思われる。聴衆たちを回心させることが、最大の課題として法然に課せられており、そのために中国の往生伝を読みかえ、浄土五祖の捨聖帰浄の回心が案出されたのではなかったか。法然の説教が聴衆を説得することを目的としていたと捉える時に、以上のような類推が成り立つであろう。

四 法然の回心

右の表にあげた例の半数は、末代の衆生を回心に導く勧誘の役割を果している。末代の衆生とは具体的には、法然の講説を聴聞している聴衆を指すと考えられる。「上古ノ賢哲猶ヲ以如レ此、末代ノ愚魯寧ロ不レ遵レ之哉」(『選択集』)という言葉は、言いかえると「道綽、善導のような上古の賢哲も、余行を捨てて念仏に帰依した。諸君もかれらにならい余行を捨てて念仏に帰依せよ」という勧誘の内容になるだろう。⁽⁴⁷⁾法然による勧誘の言葉と浄土五祖の回心が、ほぼ同一の言回しを使い、かつ同じ時期から語りはじめられたことの背景には、二つの事実を結びつける必然性があったといえる。繰りかえすと、中国の浄土五祖の回心は、聴衆を勧誘することと深く関連していた。

法然にしたがうと、浄土五祖の捨聖帰浄の回心体験がまず先にあり、それが聴衆を含めた末代の衆生の捨聖帰浄を促す根拠になっている。だが実際には、逆の順序をたどったものと思われる。聴衆たちを回心させることが、最大の課題として法然に課せられており、そのために中国の往生伝を読みかえ、浄土五祖の捨聖帰浄の回心が案出されたのではなかったか。法然の説教が聴衆を説得することを目的としていたと捉える時に、以上のような類推が成り立つであろう。

最後にこれまでの論点を整理し、法然の回心についての仮説を提示したい。本稿のこれまでの叙述をまとめると、

(一) 選択本願念仏説の樹立とともに、突発的回心をあらわす定型化した表現（「たちまちに〜を捨て〜に帰す」）が創作され、法然はそれを活用して、念仏宗への帰入を勧めた。

(二) 浄土五祖の高僧も回心をしたと述べたが、念仏宗への勧誘を目的としたものであった。

(三) 法然の勧誘に呼応して、門弟の入信体験が語られる場合にも定型化した表現が使われることが少なくなかった。の三点に整理することができるであろう。

法然の回心については、伝記類には取り上げられてはいるが、それ以外の史料にはあまり記されていない。わずかに『選択集』『七箇条起請文』が回心についての確実な史料とされている。二つの史料とも、四十三歳の回心の時から二十年以上の年月が経ったものであり、回心の直後に生まましい体験を記したという性格の史料は存在しない。四十三歳に近い時期の著述とされる『浄土初学抄』『三部経大意』には、回心についての言及は全くない。法然の回心についての記録が、六十歳以後の史料に限られているが、これは一体何を意味するのだろうか。

一つ考えられるのは、法然の回心が語られる場合、定型化した表現が活用されていることである。この定型化した表現は、『三部経釈』以降に創作され、頻発に使われるようになる。それからすると、法然の捨聖帰浄の回心を語っている史料が、『三部経釈』より後の作のものであることはもっともなことであろう。六十歳を過ぎてから法然は、過去の回心を思いおこし述懐したと考えられる。しかし何故晩年近くなって、法然は過去の回心を思いおこし公にしたのであろうか。

法然の生涯にとって最も重大な変化が、法然の五十代から六十代にかけて起っている。それは法然を中心とする宗教集団が形成されたことに由来する。選択本願念仏説が樹立されるのも丁度同じ時期にあたる。宗教集団の発生と法然の思想的成熟は、時期がたまたま重なったというのではなく、内的な連関が見いだせるはずである。宗教集団の発

生基盤には、隆寛、証空、幸西、弁長、長西、静遍、良蓮、親鸞などの有力門弟の活動があった。彼らが法然門下に参加したのは、全て法然五十八歳以降のことであった。⁽⁴⁸⁾有力門弟は法然の弟子となったわけだが、彼ら自身も念仏聖の集団を率いる指導者格であったことを忘れてはならない。初期浄土宗と呼ばれる宗教集団が急速に膨張したのも、念仏聖の指導者が多く参加したためである。伊藤唯真氏のいうところによれば、初期浄土宗は「法然および直弟を中核にし、その周辺部に余党を擁した念仏上人が多く存在するという、拡散的な構造をもつ同法集団」⁽⁴⁹⁾であったという。有力門弟が法然門下に参加した法然五十八歳以降とは、法然が口をすっぱくして専修念仏への帰依を説いた時期に重なる。法然の勧誘の言葉は、現実の宗教集団の発生と密接に結びついていた。多くは天台僧で占められていた聴衆を前にして、法然は中国の浄土五祖の例をだし、「諸君も回心せよ」と呼びかけていたのである。⁽⁵⁰⁾法然が自らの回心体験を語ったのも、そうした場面であったはずである。法然が自らの突発的な回心を公にした時に、それは浄土五祖の回心と同一の勧誘の役割をになっていたのではなかったか。つまり「かつて私もたちまちに余行を捨て、念仏に帰入した。諸君も私のように回心せよ。」という呼びかけだったと想像される。

以上のような筆者の回心論は仮説の域を出るものではないであろう。しかし第一節の末尾で提示した問、法然は晩年近くに大きな思想的变化を体験したのならば、何故法然や門弟の記憶にはそれが残されていないのかという問には、答えていると思われる。法然が自らの回心を語ったということ自体が、晩年近くの大きな思想的变化のあらわれの一つだったのである。その時法然が四十三歳の時のことを思いおこしたとしても、重要なことは、思いおこしたこと自体にある。

『選択集』には「貧道、昔、この典を披閲して、ほほ素意を識り、たちどころに余行をすてて、ここに念仏に帰す」という法然の述懐の言葉がある。先に引いたように、田村円澄氏はこれをもって、四十三歳の突発的回心の証拠

の一つとしていた。しかしこの述懐の言葉から、法然が突発的回心をとげたと結論づけるのは、やや早急なように思われる。ここから導きだすことができるのは、『選択集』撰述当時の法然の定型化した言葉使いなのである。もちろん法然はこの時点では「たちどころに余行をすてて、ここに念仏に帰す」と自ら信じていたであろう。だけれども定型化した表現ができる以前には、そういう突発的、⁽⁵²⁾回心は誰にとっても存在しなかったのである。

注

- (1) 家永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館、改訂増補一九七六）六三頁に「真に根源的なる新仏教は法然の浄土宗唯一つであり、他はその亜流にあらざれば傍流に過ぎない」とある。
- (2) 四十三歳の回心が浄土開示として注目されはじめたのは、江戸時代以降のことらしい。この点については、栗原行信「源空の浄土開宗と門下の分流」（大谷大学研究年報二四、一九七二）二二頁。
- (3) 戦後の法然研究史を顧みたものとして、成田俊治他「法然研究の動向」（仏教大編『法然上人研究』、平楽寺書店、一九五一所収）、高橋弘次他「戦後の法然研究の動向」（香月乗光編『浄土宗開創期の研究』、平楽寺書店、一九七〇所収）、大橋俊雄「中世浄土宗研究小史」（日本宗教史研究年報二、一九七九）を参照。
- (4) 田村円澄『日本仏教思想史研究』（平楽寺書店、一九五九）一五五〜六頁。
- (5) 法然の回心・開宗をめぐる論議の上で「開宗」「立宗」「立教」「回心」と様々な用語が使われてきたが、厳密な概念規定が行われることはなかった。本稿では、宗教研究いっばんに流通する「回心」を用いたいと思う。ところで回心には二つの次元が考えられる。一つは生まの回心の出来事であり、もう一つはそれが言葉に表現される次元である。前者を回心体験、後者を回心物語と呼ぶことにしたい。本稿は回心体験の内実に踏みこむことはせず、回心物語の次元において回心を理解しようとする試みである。
- (6) 椎尾弁匡「浄土宗の中核」（『椎尾弁匡選集』五、山喜房仏書林、一九七二所収）。
- (7) 重松明久『日本浄土教成立過程の研究』（平楽寺書店、一九六四）四七四〜四九九頁。
- (8) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九五六）三〇七〜八頁。
- (9) 福井康順「法然伝についての二三の問題」（印度学仏教学研究五二、一九五七）同「選択集新考」（印度学仏教学研究一

〇一二、一九六二)

- (10) 香月乗光「法然の浄土開宗の年時に関する問題」(印度学仏教学研究六一二、一九五八)。同『法然浄土教の思想と歴史』(山喜房仏書林、一九七四)一七五〜二一八頁。
- (11) 千賀真順「法然上人は「内専修天台」に非ず」(印度学仏教学研究七一、一九五八)
- (12) 坪井俊映『法然浄土教の研究』(隆文館、一九八二)三〇〇〜九頁。
- (13) 香月前掲書、一九九〜二〇〇頁。
- (14) 千賀前掲論文、二八〇頁。ここでは法然思想の体系的理解の必要性が説かれているが、この延長線上に異類助業説の研究が重ねられた。藤堂恭俊「異類助成攷」(仏教大法然上人研究会編『法然上人研究』、隆文館、一九七五所収)。広川堯敏「法然教
学における廢立の構造」(知思院浄土宗宗学研究所編『法然仏教の研究』、山喜房仏書林、一九七五所収)
- (15) 香川前掲書、一九二頁。
- (16) 坪井前掲書、三二三頁。
- (17) 河内祥輔「法然の思想と実践」(歴史学研究三六五、一九七〇)四三頁。
- (18) 井上光貞『日本古代の国家と仏教』(岩波書店、一九七一)三一九〜三二〇頁。
- (19) 同上、三二二頁。
- (20) 香月前掲書、一八七〜八頁。
- (21) 福井康順「選択集新考」、一五頁。
- (22) 最近では吉田清氏が建久九(一九一六)年開宗説を唱えている。吉田清「源空の思想と教団」(仏教史学会編『仏教の歴史と文化』、同朋舎出版、一九八〇所収)
- (23) 引用の史料は一三世紀から一四世紀初めに作成されたものに限定した。初期浄土宗の中で使われていた表現が、それらの史料に記録されていたと考えられるからである。引用文献はつぎの通りである。①『浄土宗全書』一七、三八一頁。聖光の回心に関して『法然上人伝記』(『九卷本』)、『法然上人伝』(『十卷伝』)、『本朝高僧伝』にも記されている。②『教行信証』(岩波文庫)四四五頁。③『法然上人伝全集』(一九五五『法伝全』と略す)二七三頁。④『法伝全』六三頁。⑤『法伝全』七七頁。⑥『法伝全』四〇三頁。妙貞の回心については「念仏往生伝」にも次のように記されている。「後対法然。忽捨余行。一向念仏」。⑦『法伝全』三二七頁。⑧『王業』文治六年三月六日条。⑨『明義進集』仏教古典叢書。『黒

谷源空上人伝』(『十六門記』)にも、靜遍について「彼宗を捨て、念仏門に歸し給へり」とある。⑩同上。『九卷本』にも、隆寛が「同宗をすて専修をたてる」ことを、延暦寺の衆徒から批難されたと記されている。江戸時代に編纂された『浄土伝灯総系譜』『鎮流祖伝卷』にも門弟による捨聖帰浄の事例は掲載されている。

(24) 『鎌倉時代の後半に、重要な門下とみなされた僧たちは、いづれもかつては天台僧だったのである』(菊地勇次郎「法然門下について」、『浄土学』二六、一九五八、六九頁)。

(25) 「唯」「特」「一向」は、『選択集』のなかで好んで活用されている語彙である。また法然の消息には「御文くはしく承り候ぬ」「おほつかなく」という言葉が繰り返かえされていることが指摘されている。堀池春峰「興善寺藏・法然聖人等消息並に念仏結縁交名状に就いて」(『仏教史学』一〇—三、一九六二)。

(26) 法然関係の史料をながめると、法然はたびたび、時には強引な口調でもって聴衆に念仏宗への回心を求めているのがわかる。回心への勧誘、呼びかけ、促しの表現は、断片的に伝えられた法語や消息類にもふんだんに含まれている。遂一そうした表現を引用することは、ここではしなかった。とりあえず教書類に史料を限定し作成したのが表である。史料を教書類に限定したのは、成立年代がほぼ確定されているという理由による。従来の研究成果を参照して、教書類の成立年代を三段階に分けてみた。(一)初期「往生要集」釈書。(二)中期「浄土初学抄」「三部経大意」。(三)後期「三部経釈」「逆修説法」「選択集」。参照した文献は次の通りである。「昭和新增法然上人全集」(平楽寺書店、一九五五)。「昭法全」と略す)の序。石井教道「元祖教学の思想史的研究」(『浄土学』二五、一九五五)。大橋俊雄「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て」(『仏教史学』八一、一九五九)。藤堂恭俊「浄土宗開創前後における法然上人の課題をめぐって」(『仏教文化研究』一七、一九七二)。末木文美士「初期源空の文献と思想」(『南都仏教』三七、一九七六)。同「源空の『三部経大意』について」(『日本仏教』四三、一九七七)。

(27) 引用はすべて『昭法全』に依拠し、以下の頁数も『昭法全』のものである。『往生要集料簡』(一四頁)。「浄土初学抄」(八三三頁)。「三部経大意」(四〇頁)。「念仏大意」(四〇五頁)。「無量寿経釈」(六八頁、八三頁、八六頁)。「観無量寿経」(一一二頁)。「阿弥陀経釈」(一一三頁、一四五頁)。「逆修説法」(二七一頁、二七三頁)。「浄土宗略抄」(五九二頁)。「選択集」(三二六頁、三四七頁)。

(28) いずれが勧誘の言葉であるのかを判定する明晰な基準が、あらかじめ用意されていたわけではなかった。聴衆への命令をあらわす「べし」の使用を、一応の基準にした。また教書類中の勧誘の言葉が漏れなく表に収録されたわけでもなかった。とりわけ『三部経釈』以降の史料にふんだんにその種の用例が盛りこまれているため、逐一引用することはしなかった。ただ『三

部経釈』以前の史料に「くを捨てくに帰すべし」という用例は全くなく、勧誘の言葉もごく限られ少ないことは事実である。勧誘の言葉が増加するのは、『三部経釈』以降のことであり、前半と後半の相違をその点に見い出すことも可能である。

- (29) 捨聖帰浄の「たちまちくを捨てくに帰す」の表現は法然以前に使われたことがなかったわけではない。平安後期に成立する各種往生伝に似たような表現は、わずかだが散見する。しかしながら往生伝の例をみると、「世間の蓄を捨てて、この功德を勤修し」（『大日本法華経験記』）「永く名聞を捨てて、ただ菩提を求む」（『捨遺往生伝』）にみられるように漠然と現世離脱の願望を主題にしており、事例の数の少なさから考えても、定型化した表現とは一線を画くすと考える。ただし十二世紀の文献に「早捨顯密之学。偏修往生之行」（『後捨遺往生伝』）「早抛^ニ万事速求^ニ一心」（永観『往生捨因』）と、法然の表現に近接したものが生まれている。それ故捨聖帰浄の表現は、ある程度時代の流行のものであり、法然はそれを教学的に裏づけ定式化したとみるべきであろう。聖の発心に焦点をあてた『発心集』『撰集抄』には捨聖帰浄の表現は見あたらない。

(30) 『昭法全』の序。

(31) 『要義問答』、『昭法全』六一七〜九頁。

(32) 同上。

(33) 「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」、『昭法全』五一四頁。

(34) 同上、『昭法全』五一四頁。

(35) 『撰集』、『昭法全』三三三頁。

(36) 同上。

(37) 『逆修説法』、『昭法全』二七一頁。

(38) 『十七条御法語』、『昭法全』四七二頁。

(39) 末木文美士「初期源空の文献と思想」五九頁。

(40) 藤堂前掲論文では、法然が善導の伝記に関心を持つにいたる経過が次のように推しはかられている。「法然は専雑二修の文に示される「百は即ち百ながら生ず」という善導のことばを鵜呑みにすることなく、さだかな証拠をあげられないが、伝記の類とおして称名一行、所謂専修によって往生し得ると断定をくだした善導その人にふれ、かかる断定をはばかりなく公表するにいたらしめた能表現者の宗教体験をたしかめることを怠らなかつたのである。ことばの底にあって、ことばを産みだすにいたるものを、つきとめなければ承知できなかったのである。」

- (41) 引用はすべて『昭法全』に依拠した。その頁数は、注(46)にまとめて注記した。⑥は日本の高僧の回心であるが、浄土五祖の回心と同一の機能をもつと思われるので掲出した。
- (42) 法然の作といわれる『類聚五祖伝』は、浄土五祖の行実に関しての中国の往生伝からの抜粋を編集したものである。この点から、法然が中国の往生伝を熟読玩味していたことがわかる。
- (43) 『往生西方浄土瑞応伝』、『新修往生伝』(『浄土宗全書』続十六、五頁、九一頁)
- (44) 例外的に中国の往生伝にも、捨聖帰浄の回心をとげたところがあるのは曇鸞の場合である。『新修往生伝』に曇鸞が「即捨講説、修浄土行」とあるのは、その一例である。それ故法然の読みかえ、言いかえを過度に強調することはできない。中国の文献において捨聖帰浄の表現と思想がどのような内容であったかの吟味は、本稿の守備範囲をはるかに越えることである。
- (45) 法然の經典の読み方いっばんについて、渡辺照宏氏のコメントが正鵠を射ている。「一切経そのものを偏見なく研究したのではなくて、すでに彼の固定観念となっていた念仏信仰の根拠なり、反駁なりだけに注意しながら通覧したものである。したがって彼の専修念仏は仏教大系全体に対する批判的研究の所産ではなくして、すでに予定されていた結論なのである。」(渡辺照宏『日本の仏教』岩波書店、一九五八、五九―六〇頁)。同じことは浄土五祖の回心についてもあてはまるだろう。かれらが捨聖帰浄の回心をとげたというのは、すでに予定されていた結論であった。
- (46) 引用はすべて『昭法伝』に依拠している。①―④一〇頁。表の傍線部参照。②―六一九頁。法然が兼修の否定を説いている箇所からの引用。後の方に「浄土ノ祖師アヒツキテ、ミナー向ニ名号ヲ称シテ、余行ヲマシヘサレトススム。コレヲ按シテ専修ノ一行ニイラセタマヘトハ申スナリ」とある。③―二二三頁。血脈相承を説くために、中国の往生伝を忠実に引用している。④―八七頁。引用のしばらく前につきぎのようにある。「然バ則チ決定シテ彼極楽国土ニ生ズルコトヲ得ヨウト欲セバ、此ノ答ノ意ニ由、雜ヲ捨テ専ヲ修スベシ。是レ先徳ノ意ナリ。懈慢スル可カラズ。努力メヨ努力メヨ」(原文は漢文)。⑤―一四三頁。一五五頁。念仏を引通した代表的人物として挙げられている。⑥―二七一頁。日本の高僧の例であるが、浄土五祖の回心と同一の機能をはたしているため引用した。しばらく後で「然バ此意ニ依テ、今聖道ヲ捨テ念仏ニ入ル也」と説かれている。⑧―三三四三頁。念仏のみが時代にあらうことの例として挙げられている。
- (47) 「上古賢哲」ですら帰浄した。況や「末代愚魯」の帰浄は当然であると語ることによって、聖道門難証を強調し、捨聖帰浄を主張したのである(平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」、日本史研究一九八、一九七九、一〇頁)。本稿の第二節は、平氏の卓抜した構造分析に負うところが大きい。

(48) 『昭法全』の序一八〜九頁。

(49) 伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文館、一九八一）八五〜九三頁。本書は、浄土宗の発生基盤を聖の活動に求め、広い視野から法然の思想形成と教団発生の連関に光をあてている。

(50) 法然が唱導聖であったことを想起したい。早くからこの点を指摘したのは、法然の周囲の人物研究を地道にすすめてきた菊地勇次郎氏であった。菊地勇次郎「黒谷別所と法然」（日本仏教一、一九五六）

(51) 法然が自らの回心を語ったのは、説教の場であり、単なる過去の追憶から語ったわけではなかったであろうと推察する。それは、つぎに掲げる「諸人伝説の詞」の用例にみられるように、広い意味での説得を目的とした語りでもあったとみるべきであろう。「諸人伝説の詞」には弟子が法然に対して、法然は智者だからこそその念仏も本願にかなうのではないかと尋ねた逸話がでてくる。法然はこれに対し手厳しい批判を加わえているが、そのなかで回心体験に触れている。「弥陀如来の本願の名号は、木こりくさかりな（菜）つみみつくみのたくひこと（類如）きもの（者）の、内外とも（共）にかけ（闕）て、一文不通なるか、とな（唱）ふればかならずむま（必生）れなんと信じて、真実に欣樂して、つねに念仏申を最上の機とす。も（若し）智慧をも（以）て生死をはな（離）るへくは、源空なんそ聖道門をす（捨）てよこの（此）浄土門におもむくへき。まさしにするへし、聖道門の修業は、智慧をきはめ（極）て生死をはな（離）れ、浄土門の修行は、愚痴に返りて極樂にむま（生）ると」（傍線筆者。『昭法全』六七一〜二頁）

(52) 本稿は、四十三歳開宗説そのものを否定するものではない。まして四十三歳の回心が、後からの法然による捏造であったという見解に立っているわけではない。ただ回心の表現に焦点をあわせていくと、法然が四十三歳の時に何らかの宗教体験を得た場合でも、直ちにそれが捨聖帰淨の突発的な回心であったと断定できないことを明示したかったのである。四十三歳の時の宗教体験は思想的成熟を待って初めて、定型化した表現で語りだされたと考えることができる。実際にその宗教体験がどういう内実のものであったかは、筆者は不可知論の立場をとる。

ドイツ時代のP・ティリッヒ

——とくに学の体系的展開に関して——

藤本 浄彦

序

周知のように、P・ティリッヒ（一八八六—一九六五）の生涯は、大きく別けて、祖国ドイツ時代と一九三三年秋にアメリカに移住して没するまでの時代となる。⁽¹⁾彼の生涯は彼独自の学問形成と宗教思想活動に於て積極的に「境界に」*auf der Grenze* ⁽²⁾「立」⁽³⁾思考態度によって貫ぬかれているが、それは常にドイツ時代の問題意識が醸成されていく姿でもあるとみなされよう。しかし、日本のティリッヒ研究に関してみれば、一九五一年以後に発表された『組織神学』全三巻や一九六〇年の来日での交流などを通してとりわけ注目されることになり、⁽⁴⁾一般に、アメリカ時代のティリッヒなканずく組織神学者としての研究が定着しているとみなされる。

ところで、ティリッヒの哲学博士、神学得業士として教授資格のための各論文はいづれもシェリングなどのドイツ観念論に関わるものであり、それらを基本的に踏まえて、彼の課題は学問体系の問題へと展開されている。⁽⁵⁾そして同時に一方で、彼は大学時代よりキリスト教学生信仰団で活動し、さらに宗教社会主義思想にもとづく活動へと向く。⁽⁶⁾

彼のこのような学問と行動とは、ドイツ帝国建設（一八七二）のあとワイマール共和体制の発足（一九一八）からナチス政権成立（一九三三）までのドイツ思想界の揺籃期を背景にしていると言える。それゆえに、彼の思想形成はこのようなドイツ思想界の精神状況とともにとらえられなければならないと言えるのであり、その意味で、ドイツ時代はティリッヒの思想にとつて大地的な役割りを果しているとも言えよう。⁽⁷⁾

このような状況の中で、ティリッヒは学の体系的展開と宗教思想活動とを積極的に行なうのであるが、彼における学問と行動とは不可分離に相互的であると言えるような性格がある。しかし、とりわけドイツ時代のティリッヒを把握しようとする場合に、われわれは、いわゆる観念論に関わる研究に発端を持つ学の体系的展開ということ、一方で宗教社会主義の活動という、二側面を如実に看取しうる。

この拙稿は、右のような精神的そして歴史的状况に於て在るドイツ時代のティリッヒについて、この二側面の相関性に注目しながら、彼の発表した諸論文を中心資料に大きく四段階を仮設して、とくに学の体系的展開への側面に限定して論じるものである。⁽⁸⁾

I

ティリッヒの思想的土壌は、どこまでもドイツ観念論およびその系列にあると言えよう。彼の処女論文ともいえるブレスラウ大学に提出した哲学博士（*Philos. Diss.*）⁽⁹⁾、ハレ大学での神学得業士（*Lic. Diss.*）そして教授資格（*Theol. Habilitation*）の各論文は、シェリング哲学ならびにそこから派生する問題を中心としている。一九一〇年以後の五ヶ年間に発表されたこれらを、ここでは最初期三部著作と呼んでおくことにする。⁽⁹⁾

まず第一著作では、歴史的研究の持つ二重の課題、すなわち、体系の確たる基本線の構成ということと独自の思考過程の追跡ということを提起する。後者は諸種の前提および紛糾を伴っているものであるが、ティリッヒは、神学と哲学の統一が原則的に予想され、体系的な作業にふさわしいシェリング研究の価値を、この後者に置く。すなわち、宗教史の構造をシェリングの積極哲学の前提と原理の中に追求するのであるが、その場合に、I・カントの宗教思想の影響を重視する。「ところで、観念論は単に学的な運動ばかりではなくして、とりわけ宗教的な運動である (In übrigen ist der Idealismus nicht nur eine wissenschaftliche, sondern vor allem eine religiöse Bewegung)」⁽¹⁰⁾からである。いわゆる観念論の有する体系的な本質哲学への疑わしさを意識していたシェリングの中期以後の哲学が注目されることになる。このような透視点は、これに続く後の二部著作をも貫ぬいている。⁽¹¹⁾

すなわち第二著作で、体系的な思想家としてのシェリングの特色を、カントおよびその前後に注目することによって歴史的―弁証法的な基礎⁽¹²⁾づけとしてとらえ、その後期にみられる「神秘主義と罪意識との総合 (Die Synthese von Mystik und Schuldgefühlsein)」を説明しようとする。そこには、キリスト教教説の神秘的・ロマン的な構成の解明があり、「宗教は、先験的な過程という特定の点で、必然的な精神機能として演繹される」⁽¹³⁾という視座がある。さらに第三著作では、神学の問題として超自然的なるもの (das Übernatürliche) の概念を性格⁽¹⁴⁾づけるとともに同一性の原理 (das Prinzip der Identität) を論じる。ティリッヒによると、「私は、同一性の原理を、カントから第二期シェリングまでの批判的・観念論的哲学の内て掌握されたところの、主体と客体、概念と表象、絶対と相対との生々した統一の認識論的な基本原理であると理解している」⁽¹⁴⁾のであり、この点にもとづいてシェリングにおけるキリスト教の実存論哲学の構想を見透し指摘する。

そして最終的にティリッヒは次のように論じる。「超自然的なるものは超^{スプレッ}の弁証法によって純粹に超^{トランス}主体的なも

のとなっているのであるから、主体は、その超自然的なるものを伴って、確信が生じるといふような同一性の中に来たることはできない」のであり、超自然主義の方法の最も深い根源は、「超^{スプラ}は、その方法を強制して客観的啓示という主体とを、それぞれの一者へと定立することに反対させるに至らしむる」⁽¹⁶⁾といふことである。すなわち、「超^{スプラ}の弁証法によって (Vernöge der Dialektik des Supra)」自然と主体の概念などが神学の問題として新たに照射されとらえ直されていくと言えよう。

第二および第三著作の序言で語られているように、各々は相互に関連しあっている⁽¹⁶⁾。しかも、まずシェリングの積極哲学の内に宗教史の構造の前提と原理を求め、次にその哲学の展開の内に神秘主義と罪意識とを明らかにし、第三の著作では前二者の到達点に立って神学の問題として超自然的なるものの性格と原理とを論じる。ここには一貫して弁証法的素地に基づく体系的な学への追求がみられる。その出発点ならびに問題とをドイツ観念論とりわけカント、フイヒテの系列を踏まえてシェリング後期哲学に注目し、自然概念をめぐる神学的考察へと展開していく。そこに、いわゆる初期のティリッヒ思想がとらえられうるのである。⁽¹⁷⁾

すなわち、ティリッヒの自伝的回想によると、「私自身は、一面たまたま本を買ったという偶然にもよるが、他面、内面的親近性によってシェリングに導かれた。私は彼の全集を、感激しながら何回も読破した」と述懐されており、さらに「シェリングの自然哲学との出会いは、私のその後の発展を強く規定することになった」⁽¹⁸⁾ほどの影響力を彼に与えたのである。ティリッヒ自身の「内面的親近性」において、ここに言う三部著作をとらえることができるとしても良からう。

II

ところで一方、ティリッヒは学生時代に学生結社「ヴィンゴルフ」に終始積極的に加わっていたし、すでに、キリスト者としての自らの生の指針を形成することを学ぶための確信、懷疑そして批判の力を培っていたといえよう。⁽¹⁹⁾ 主体的な課題としてキリスト教神学への関わりが注目されるということである。

一九〇七年から一一年にかけて、ティリッヒは三つのキリスト教論述と呼びうる論文を発表している。まず「弁神論の問題」⁽²⁰⁾ について、二元論の系列にあるJ・ベーム、後期シェリングとショーペンハッアーの現実的世界観および悲観的人生観と一元論の系列にあるスピノザ、ライプニッツとヘーゲルの観念論的および楽観的人生観とに別ける。そして、一神論の基本としての一元論原理と神の聖性と三位一体性とを論じて、キリスト論へと関説していく。⁽²¹⁾ 次に彼は、「キリスト教宗教にとつて一元的世界観と三元的世界観との対立はいかなる意味を持つか」⁽²²⁾ を論じる。イエスの人格にふさわしくまたキリストの救済にとつて完全に正しくなる哲学的世界像が到来するまでずっと、一元論の立場は二元論的な批判によつて一層高い段階へと追いやられるのであるという。⁽²³⁾ 二元論的批判の現実が有する意味を認めつつ、その奥底に一元論原理のもとでのキリスト教救済論をとらえることができよう。そして一九一一年には「キリストの確かさと歴史的イエスについて 一二八の命題」⁽²⁴⁾ を提している。その根本には、「イエスはキリストである (Jesus ist der Christus)」とつうキリスト教信条は「イエス、キリストは現存していた (Jesus, der Christus, hat existiert)」とつう歴史的意见とは区別されねばならないという問題提起があり、キリスト論へと展開される。⁽²⁵⁾ そこには、信仰と歴史の相剋の中で課題とされるキリスト論があると言えよう。

これら三論述にみられる問題をティリッヒは、一九一三年の『組織神学 七二テーゼ』において、より一層体系化させて広く眺望している。⁽²⁶⁾ すなわち彼は、神学原理の基礎づけ（基本神学）と発展（教義学）と適用（神学倫理）とを問題にする。神学原理の発展は神とイエスの問題であり教義の地平を保ち、神学原理の適用は神学倫理にほかならない。とりわけ神学原理の基礎づけでは、思惟の体系的な始源と展開、そして宗教哲学がとりあげられる。そこでは、「神の思考の学的な基礎づけは、学的な原理一般から生じた宗教哲学的原理の素姓と一致する」と⁽²⁷⁾とらえられ、学的な原理一般と宗教的原理と神の思考の学的な基礎づけという三者が重なり合う一面を有していることになる。神学が、いわば、宗教哲学との関わりを通して、学の体系に於て考えられているのである。

C・H・ラッチェウが指摘するように、「一九一三年の彼の教義的構想（『組織神学 七二テーゼ』のこと・筆者注）は、ティリッヒがいわゆる「積極的な」神学者達に属していることを示している。この構想はしかしまた、著者が一方で極めて厳密な思考訓練をなし遂げた——その思考訓練はこの頃にはまだ教義的な材料と充分に結びつけられていなかったということを示している。そして他方でこの構想は、教義的思考のためには倫理的⁽²⁸⁾目的なしで、また国家や技術や芸術そして学問なしでは思考されなかつた一人の神学者を表し示している」と⁽²⁸⁾言える。先にあげた三つのキリスト教論述を背景にしつつ『組織神学 七二テーゼ』を読むとき、われわれは、ティリッヒの「厳密な思考訓練」に⁽²⁹⁾圧倒されるとともに、一方でいささか生硬な神学的問題の提起に気づくのである。

右の一連の論述を通して、ティリッヒが一貫して論じるのは、神学の問題の学的な体系ということである。その場合、すでにふれたように、彼は、哲学宗教思想の歴史を一元論と二元論という系列でとらえ、二元論的批判の現実の根底における一元論の意味をさぐり、その点で信仰と歴史の相剋の只中に自らの思考を置く。それゆえに神学原理の基礎づけが学の体系一般の中から掘り起されねばならず、まさにその地平において宗教哲学的な原理への関心が強く

出て来ていると言えよう。

III

一九一八年のドイツ革命の体験は、ティリッヒの思惟に対してある新しい決定的な方向を与え、宗教社会主義的組織の形成メンバーとして参加する機会を与えた。具体的にそれは、いわゆるカイロス・グループであり、⁽³⁰⁾一九一九年よりのベルリン大学私講師時代の活動の場であった。この頃から彼は宗教社会主義の活動と論述とを積極的に行なっており、少くともそれはアメリカに移住するまでの彼を一貫して情熱的に動かし続けた課題でもある。

パウクのように「国家社会主義の運動が、ドイツ全土で気づかれずに拡がっていた一九二〇年代に、彼は宗教社会主義の原則を理論的、哲学的に磨きあげることにかかりきっていた」⁽³¹⁾とも言えようか。また、ラッチョウは次のように指摘する。「ティリッヒがベルリンでこの時代に行なった講義は、彼が神学の周辺分野の仕事をしているということを示している。彼は、キリスト教と政治党派の関係、宗教と文化の関係、哲学の宗教的意味内容そして宗教哲学の諸問題を論究した。彼の関心は、全く明白に社会的生と文化的生への宗教哲学的な橋渡しへ⁽³²⁾das religionsphilosophische Brückenschlagen」ということであつた。とくに神学的関心は明確になつていない」と。確かに、一九二〇年以後のドイツ時代のティリッヒを宗教社会主義という点で特徴づける論点も一面的には妥当するし、この間に内容豊かに鋭い多くの論文が発表されていることも自明である。⁽³³⁾

しかしながら、われわれは、前記の引用文に続いてラッチョウが「ティリッヒは、この約十年期間で次第しだいに全哲学史をその「宗教的意味内容」へ向けてあぶり出した。そこから最後に彼は、宗教哲学を講じる」⁽³⁴⁾と強調する視

点をこそ重要な追求課題にしなければならない。すなわち、ティリッヒの思想展開を宗教哲学の学的体系へと向かう道程として把握することが必要になる。

一九一七年十二月付のティリッヒからE・ヒルシュへの書簡で、彼はこの年に「カントから現代に至る宗教哲学の歴史」や「神学及び宗教学入門」などを講じていることを述べ、さらに自らの考えの中心問題の作成を次のように書き綴っている。「つまり、信仰の本質を取り出すこの確実性が、いかにして理論上の疑問と一致しうるのかまた、思考することに由来してきた宗教機能の諸妨害はいかにして克服されうるのか? (略) もし宗教機能が理論上の神概念の完成に基礎づけられるのが当然であるとされるならば、その時にはすなわち、絶対的なるものは偽神である」というケーラーの文を私は受け入れます⁽³⁵⁾と。つまり、「理論的なもの」および「思考によるもの」(理論・思考)と「信仰」および「宗教機能」(実践・機能)とがいかにして一致しないしは克服されうるかという鋭い問いが問われることになるが、ある意味で、この理論・思考と実践・機能との相剋から超剋への問題こそがティリッヒ自身の学の体系的展開を推進していく根本的力の一つであると思われる⁽³⁶⁾。すなわち、彼が一九一九年と二二年に神学の理念および学問について論じていることに注目したい⁽³⁷⁾。

前者(『文化の神学の理念について』)では、積極的に文化と神学との理念が論じられるべき場が追求されるが、ここでは当然、神学の学的理念が問題となる。「神学は具体的・規範的宗教学である。神学の概念はわれわれの連関の内ではこの意味で考えられているし、この意味でのみ、神学の概念は学問的有効性を主張できる⁽³⁸⁾」と言われる。すなわち、「理性批判は神学を天から地に引き下した。神学は宗教学の一部門、体系的・規範的部門である」と同時に「概念的超自然主義への論理的・宗教的批判によってすでに克服された⁽³⁹⁾」神学が、学の歴史的展開相に立ちつつ主張される。要するに、「神学の課題とは、具体的立場から出発して宗教哲学的範疇に根拠を置きつつ、しかも個々の

立場を、信仰告白の立場、さらに、一般宗教史および精神史一般の立場に関連づけつつ、規範的宗教体系を構築することである⁽⁴⁰⁾とされるのであるが、ここに先にふれたような、理論・思考と実践・機能の相剋から超剋への場としての学の体系が提示されているとみなしうる。いわば、「宗教は『無制約的なもの』の経験である」ととらえられるゆえに、「教義と学問の抗争は超克される。諸学の自律は完全に守られ、宗教によって行使される他律は不可能とみなされる。しかしその代りに、諸学は全体として逆説的・根本的な宗教経験の『神律』のもとに置かれる⁽⁴¹⁾」ということ、つまり、神律における総合にはかならないのである。

後者(「学としての神学⁽⁴²⁾」)では、まず、ティリッヒは先の『組織神学 七二テーゼ』でとりあげた基本神学をより一層重視しながら、次のように論じる。「我々がこの領域に属する仕事をさらによく凝視するならば、我々はすぐに、根本においてはそれらの仕事は宗教哲学以外の何ものでもないということに気づく。現在では組織神学は、その関心の内で (in ihrem Interesse) 、『その最も強力な作用力とともに』 (mit ihren stärksten Arbeitskräften) 、『それ個々の進歩でもって』 (mit ihren eigentlichen Fortschritten) 、『宗教哲学である。ここで判決が下り、ここで新しい形が明るみへとせきたて、ここで各々の境界線なしで全方向の哲学者たちと共同して諸種の信条の哲学者達とが仕事をするのである』⁽⁴³⁾と断言されるように、旧来的な意味ではなくして、新しい意味内容での宗教哲学という学がとりわけ重視されるのである。

ティリッヒは、最も現実的な状況として我々に迫ってくる文化機能を重視することから、文化の神学の理念を神学的体系的構築とともに問題とする。その場合、『無制約的なもの』の経験ということ、その根本的経験の意味としての『神律』⁽⁴⁴⁾というところが重視され、一方で神学の課題としては宗教哲学的規範が根拠とされるのである。つまり、「神学が宗教哲学に方向を示されるのみでなく、その逆もまた事実である⁽⁴⁵⁾」のである。そこから実のところ、

学としての神学が考察されなければならないが、彼によると組織神学は、その持つ関心・作用・進歩から言つて、根本において宗教哲学であるとされる。ここに言うところの宗教哲学とは、神律による綜合への道である。

IV

ここで問題になるのは、いかにして学としての神学が可能かということである。ティリッヒにおいて、学としての神学の体系的展開は宗教哲学、すなわち、すでに指摘したように「逆説的・根本的な宗教的経験の『神律』のもとにおかれる」学の樹立ということにある。その意味で一九二二年から二五年にかけての三つの論述は、極めて特徴的にして学的な展開相の内に位置づけされる。すなわち、宗教哲学における宗教概念の克服という観点からの問題提起（一九二二年）から、一方で、対象と方法への諸学の体系（一九二三年）を考察し、彼自身の宗教哲学の構築（一九二五年）にあたる。⁽⁴⁴⁾

a

「宗教」はある現実を表現する概念であるが、ところがその現実のままにこの概念によって破壊されるような現実である。しかし、だからといってこの概念を回避することはできない。したがって、この概念を用いるに際しては、それをより高い概念に服従させることによって、その破壊力を排除することが急務である。より高次の概念とは『無制約的なもの』⁽⁴⁵⁾についての概念である」という論点から、ティリッヒは宗教哲学における宗教概念の克服を課題にする。言うところの「無制約的なもの」とは、主観でも客観でもなく、主観と客観の対立のあらゆる可能性の前提であり、あらゆる理論的判断を支える根底にほかならず、理論の絶対的な前提でありえても理論の対象ではありえな

い。したがって、神の確実性とは自我の自己確実性の中に含まれそれを根底づけている「無制約的なもの」の確実性であると考えられ、それゆえに、「神の確実性がどれほど明白に含まれているかが、諸宗教の相違を決定的にする試金石である」とさえ言われる。⁽⁴⁶⁾

ティリッヒは三つの時期を経て形成展開されてきた宗教哲学を概観する。しかし、宗教を「無制約的なもの」への注目において把握しなければならぬにもかかわらず、自律の時代の象徴である「概念」としての「制約的なもの」に目を向ける思考方法をとる傾向にあった点を反省指摘し、「それらは今まで、宗教概念の破壊的精神を排除できなかった」と分析する。⁽⁴⁸⁾つまり、宗教概念によって、「無制約的なもの」は「制約的なもの」の上に基礎づけられることになり、「無制約的なもの」自体が「制約的なもの」になり、こうしてやがて破壊されてしまっているという重大な問題が見逃されてはならないというのである。⁽⁴⁹⁾従来の宗教哲学は「無制約的なもの」を「制約的なもの」の上に基礎づけるが、ティリッヒは「『制約的なもの』からよりは『無制約的なもの』から出発し、宗教からよりは神から出発する宗教哲学」⁽⁵⁰⁾の確立を課題とする。

そこでティリッヒは、「制約的なもの」の自己確実性、すなわち自律的・批判的形態が「無制約的なもの」の確実性を前にして打ち壊される精神の状況を重視する。その精神状況の緊張の極にある生の在りようは、「無制約的なもの」の表出であり、その内容を端的に言えば、神からの生であるが、それをこそ「神律」と名づけうるのである。ここに至って、宗教哲学は自律と他律との闘争が最も明白にとらえられうる場ということになる。そして、神律が哲学に内容を、すなわち「無制約的なもの」の中に根を付与するときに、はじめて、それは言うところの宗教哲学となりうる。換言すれば、神学と哲学との境界が問題として浮上し、さらに具体的に神学と宗教―哲学との不一にして不二性が強調されることになる。それは、「始めにして終りであるもの、あらゆる事物の中心であるものは神であって宗

教ではない、ということを理解する場合に限られる」⁽⁵¹⁾のである。

b

さて、学の体系という地平で考察されるべき当面の課題が、ここで提起されねばならない。諸学の体系を考察するということは、この時期のティリッヒの学問と行動、すなわち、学問としての神学と実践としての宗教社会主義活動とを改めて明確に照し出す。彼は諸学の体系を広汎な視座において明らかにしようとするが、それは、「私自身にとって、学的営みの混乱した多様さの内でも最初の方向づけであり、そして、神学の仕事の位置決定を見出す方法とした」⁽⁵²⁾とのちに述べ懷されている。言うまでもなく、諸学の体系は、その有する対象と方法とによって特色づけられる。そこに広汎な学的地平の広がりを見ることになる。この地平の広がりを見出す課題として具体的に考えるとき、すでに順次して論じ来たところの、彼によって学の体系とされる神学および宗教哲学の位置決定ということが確認されることになるであろう。⁽⁵³⁾

ティリッヒは諸学の体系を三区分する。すなわち、思惟ないしは観念諸学、存在ないしは実際諸学、そして精神ないしは規範諸学である。⁽⁵⁴⁾精神の学の構造にとつての二つの原理、すなわち精神の学の要素は、哲学・精神史・体系学と自律・神律という精神態度の二重性という二つである。⁽⁵⁵⁾自律と神律とは、弁証法的な対立関係、思惟と存在とに基づいている。言わば、「神律は純粹な内容として、各々の思惟形態の深淵として存在への方向である。自律は形態の荷ない手としてその妥当性として思惟への方向である」とされ、さらには、「神律は無制約的なもののために無制約的なものへの転回である」⁽⁵⁶⁾のである。

ティリッヒは、神律にもとづく学を最後に論じる。「精神的哲学の最高の課題は、その独立の内に自己自身を止揚すること、そして自律的な哲学との統一を現わし出すことである。このことがうまくいくことが少なければ少いほ

ど、神律的な哲学が文化闘争の中で多く作用すればするほど、いっそう多く神律的哲学は特別な機能に、すなわち、文化哲学と対立する「宗教哲学」になる。なるほど、宗教哲学という名称は、自律と神律との間の闘争状態を象徴している⁽⁵⁷⁾」と。とりわけ神律的な体系学は神学であるということになる⁽⁵⁸⁾。

このような学の体系的区分は、等しく諸学をその対象と方法に関して曝し出し明確化する。諸学全般にそれらを概観しながら、ティリッヒは、宗教哲学を「自律と神律との間の闘争状態」としてとらえ、神学を「神律の体系学」としてとらえるのである⁽⁵⁹⁾。

c

すでにa節でとらえたように積極的な学的厳密さとb節で看取した観点からの学的厳密さとを前提にしておいて、ティリッヒは一九二五年に『宗教哲学』を発表したと言える⁽⁶⁰⁾。彼の回想によれば、この著書は「もし哲学と神学との統一が可能であるとしたなら、それはわれわれの実存にひそむ深淵の体験を正当にふまえてのみなされうるべきものである⁽⁶¹⁾」という要請に応じるためのものであるとされる。

「宗教哲学の主題は宗教である。しかし、この一見単純な定義がそもそも宗教哲学の基本問題とも言うべき問題を内包している。哲学はまさに宗教において、哲学の対象となることに抵抗する一対象に出会う⁽⁶²⁾」と書き出しされるように、宗教と哲学との学的相剋がまず提示される。そして一方で、宗教一般と具体的宗教との間に横たわる問題がある。例えば、前者は一連の霊的な行為を相対的な諸事象として言及し常に反復可能で何ら排他的でないが、後者は啓示の概念のように一回起的に生起し超越に根を持ちつつ現状変革の行為を可能とする。いわば、「啓示は神の行為について語るが、宗教は人間の行為について語る」のであり、「宗教」は文化について語るが、「啓示」は文化の彼岸にあるものについて語る⁽⁶³⁾」のである。敢えていえば、この両者を内的にすなわち本質的に克服する道が開示される地

平を求めなければならない。両者の一致する点、「この点を見出すこと、そしてそこから総合による解決を創造していくこと、これが宗教哲学の決定的な任務である」⁽⁶⁴⁾ことになる。具体的に言えば、「個々の経験的宗教を越えていながらなおその内容でもあるような宗教の『本質』を定立しなければならない」こと、つまり、宗教の『本質』についての定義に関わる問題を通して、ティリッヒは、神学と宗教哲学との関係を明確にしようとする⁽⁶⁵⁾。

宗教の本質の普遍的な定義は、先にⅥのa節で論じた「無制約的なもの」をめぐって定立されうるが、具体的には宗教と文化のそれへと絞られつつ、宗教とは「あらゆる個別的設定とその統一の根底または深淵としての『無制約的に存在するもの』に向う方向」⁽⁶⁶⁾なのである。そこには、前のⅢでとらえたような文化の神学の理念にもとづく考察の道筋がみられ、「文化は宗教の表現形態であり、宗教は文化の内容である」と透視され、言わば、「文化と宗教との本質関係は、神律にほかならない」⁽⁶⁷⁾と言えるのである。

ところで、言うところの「『無制約的なもの』に向う方向を、われわれは信仰と呼ぶ」⁽⁶⁸⁾のであるが、その「無制約的なもの」は精神のすべての機能が志向するところのものであって、決して対象とならずに、ただ象徴となりうるのみである。信仰の実践的行為は、したがって、直接的に聖なる対象に向うことによってその対象の内に象徴として力動する「無制約的なもの」を志向するという意味と、個々の事物の直接性を越えてその根ざしている根底と深淵へと進んでいくという意味との二重性を示している⁽⁶⁹⁾。それゆえに、「信仰の対象は、必然的に象徴的な性格を有している。それは、それが表現する以上のものを指向している」⁽⁷⁰⁾のであり、「『神』とは『無制約的なもの』の象徴である」とされる。

さらに、無制約的なものの意味は、「聖なるもの」の現象として決定的である。つまり、聖なる存在は、それ自身で聖なるのではなくて、対象としての直接的な形体を突破し脱目的な資質を發揮するときに、真なる意味で「聖」な

のである。⁽⁷¹⁾この「聖なるものの脱自的な資質」を把握する方法について言えば、「聖なるもの」は、他律からみれば「超自然的なもの」・自律からみれば「観念的なもの」・神律からみれば「逆理的なもの」であるとされる。⁽⁷²⁾言うまでもなく、ティリッヒは、神律において「逆理的なもの」としての聖なるものの現象を重視する。「逆理」とは、現存する「聖なるもの」と要求される「聖なるもの」とが「ただ突破(発現)として体験されるだけである」⁽⁷³⁾ことを意味する表現である。彼は、このように突破(発現)として体験されうる宗教を恩恵の宗教ないしは逆理の宗教と呼称し、宗教史と宗教の規範的性格という観点からそれをとりわけ重視する。

この「逆理の宗教」という視点は、プロテスタント神学を具体的にあぶり出す。そしてそれに関わる範疇として、神話、啓示、祭儀そして祭儀共同体などが豊かに再解釈されることになるが、その態度は「神学と哲学の境界に意識的に留まっておき、それは一方が他方の内に解消されてしまうのを極力避けている」⁽⁷⁴⁾、とのちに回想されている。つまり、少くともドイツ時代のティリッヒは、「われわれはこれまで神律的な宗教哲学を創造しようと試みてきた。このような宗教哲学こそ、神学と宗教哲学との闘争を克服するものであり、神学はその具体的遂行過程および成就として、みずからをそれに繋ぐことができる」⁽⁷⁵⁾と云うところの、宗教哲学の立場に在り続けているのである。

結

この拙稿では、ドイツ時代のP・ティリッヒを、学の体系的展開という視座において考察した。とりわけ、初期の論著の中でも、彼の宗教社会主義思想に関するものに比して、当面の課題に関する論考は未公開のものも多くあることから、必ずしも十分な研究がなされてきてはいない。しかし、この拙稿では、その未公開のものをも資料として

つ、そこから学の体系的展開を四区分して自由に私考を重ねた。この四区分にみられる論述は、各々がそれ自身で積極的な問題提起を遂行しつつ、全体としてティリッヒ独自の学的体系を構成する諸要素たりうる。

ドイツ時代のティリッヒにみられる学の体系的展開は、常に彼の宗教社会主義の運動が相い関わっている。その点で両者は不可分離な間柄にあるが、宗教者ティリッヒとしての思想にとっては、宗教社会主義の運動から醸成されてリアルに展開してゆく学問観が脈打っている。それゆえに、彼独自の問題意識とえぐり出しに立って透視される思考方法に貫ぬかれる学の組成がみられる。このことが、とくにドイツ時代のティリッヒを浮き彫りにしていると思われる。そのような学的意識および態度は、すでに本論で詳説したように、まず後期シュリングを通して観念論と実存論、哲学と神学との弁証法的構成でとらえられるところに着想を置き、次にキリスト教論としての組織だてを試み、そこから文化の神学ないし学としての神学を論考課題とする中で、宗教哲学が根本的に提起されるという道筋を通して理解される。⁽⁷⁶⁾

ティリッヒは、どこまでも「神律的な宗教哲学」、すなわち、既成の意味での「神学と宗教哲学との闘争」を克服するところの、宗教哲学の創造を求める。このことに成功したか否かは、先に論じたように、一九二五年著作の『宗教哲学』が物語るところである。⁽⁷⁷⁾この著書について、のちに一九五九年に全集第一巻に収めるにあたって、彼自身が「それは、以後、多くの方面でさらに展開してきた。この著書は私の後半生の展開を通して伴ってきた根本思想です。に表明している。この思考の結論は、そのことを今日に至るまで多くの講義や論文で私が討議してきたように、宗教と文化の関係について私の理解にとって基礎である。」⁽⁷⁸⁾と位置づけ意味づけるように、ドイツ時代のティリッヒの学的体系的展開を如実に示すものであるとともに、それがそれ以後の彼の根本思想であり基礎であるとされるゆえに、アメリカでの神学活動にも根本的に大きな影響を与えていると言わなければならない。その意味で、ドイツ時代

のティリッヒの思想と行動の奥ゆきをめぐる如実なる解明を通して、彼の学の体系的展開の全プロセスをとらえていく必要があることとなる。

註

- (1) ドイツからアメリカへ移住する前後の状況をいひつゝ Paul Tillich, *Ein Lebensbild in Dokumenten, Ergänzungs- und Nachlabände zu den Gesammelten Werken V* (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart und Frankfurt, 1980) S.190 ~ 211. に詳しい。また、W & M・バウタの『バウル・ティリッヒ 1生涯』では「1. 夢みる純潔(一八八六—一九一四)」、2. 転機としての第一次世界大戦(一九一四—一九一八)」、3. 二つの世界のあいだ(一九一九—一九二四)」、4. 輝かしい孤立(一九二四—一九三三)」、5. 幸いなる破局(一九三三—一九三九)」、6. 世界への架け橋(一九三九—一九五五)」、7. 名声の表裏(一九五五—一九六五)」という区分で生涯がとらえられている(W & M. Paulk, Paul Tillich—His Life & Thought, vol. I <New York: Harper & Row, Publishers, 1976>、田丸徳善訳『バウル・ティリッヒ 1生涯』ヨルダン社、昭和五四年)。
- 一方、C・H・ラッチェウは「1. 青年期とシェリングに関する学識(一八八六—一九一六)」、2. 方向転換と社会主義的決断(一九一六—一九三三)」、3. 移住と新しい存在(一九三三—一九四六)」、4. 真空と人間の深淵のカイロス(一九四七—一九六五)」という区分をティリッヒの生涯に与えつゝの(C. H. Ratschow, "Paul Tillich. Ein biographisches Bild seiner Denken", in Tillich-Auswahl Band I, hg. von M. Baumotte <Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1980>)。
- (2) Paul Tillich *Gesammelte Werke*, Band XII, *Begegnung* <Stuttgart: Evangelisches Verlag, 1972>、武藤一雄・片柳栄一訳『ティリッヒ著作集 第十巻』白水社、昭和五三年)の中でティリッヒ自らの回想をこのように称している。
- (3) ティリッヒは、一九六一年のR・ニーバー記念討論論議で「私の思想展開は、ドイツの素地とドイツ古典哲学の基盤のうえに、もう一つの方向へと進んだ」と言いつゝる(P. Tillich, "Sin and Grace in the Theology of Reinhold Niebuhr", in Reinhold Niebuhr: A prophetic Voice in our time, ed. by Harold R. Landon <Greenwich, Connecticut, 1962> p.30)。

(4) しかし、すでに昭和九年三月刊の「宗教研究」(新第十一卷第二号・宗教研究編輯部)で、亀徳正臣氏が「ティリッヒの『カイロス』思想と宗教の実現」と題して論じ、また西田幾多郎は、昭和二十一年二月刊の『哲学論文集第七』所収の「場所

的論理と宗教的世界観」の中でティリッヒのキヤロス思想にふれている(西田幾多郎全集 第十一巻、岩波書店、昭和四十年、四二五、四二六三三ページ)。

- (5) ラッチョウは「この時期の三つの人生決定するほどの影響」として、「第一にキリスト教信仰、第二に観念論、第三に深淵」をあげる(前掲『Tillich-Auswahl Band I』S.11)。
- (6) さて、一九〇七年二月二〇日付の学生信仰団発行「ヤンホルン誌」で、「小市民へのフビール」と題して意見を發表して下さる(Paul-Tillich-Archiv in Marburg, Katalog-Nr. 07/1, "Wingolfs-Blätter", 20. Februar, 1907)〈未公刊〉。
- (7) 難読区分として「Fragen an die deutsche Geschichte, von 1800 bis zur Gegenwart», hg. Deutscher Bundestag, 1981を参照。拙稿は「この有名な歴史的話状況をどう重視してティリッヒ思想を理解しようとするか」のつもりである。
- (8) 筆者の意見する限りでは、日本のティリッヒ研究にあつては、ドイツ時代の半の体系的展開への側面をみる研究は少ないと思われる。
- (9) 1910; Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien, Breslau: Buchdruckerei H. Fleischmann, 1910, mit 143 Seiten, Paul-Tillich-Archiv Katalog-Nr. I〈未公刊〉。また、Die religionsgeschichtliche Konstruktion'を略称する。
- 1912; Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung, Gütersloh: Dem Verlag C. Bertelsmann, 1912, mit 134 Seiten. In Paul Tillich Gesammelte Werke Band I, S.13-108. 拙稿では、全集版を用いる。また、"Mystik und Schuldbewußtsein"を略称する。
- 1915; Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher, Paul-Tillich-Archiv in Marburg Katalog-Nr. 4〈未公刊〉。また、"Der Begriff des Übernatürlichen"を略称する。なお、この著書は、前半分が Königsberg Nm. Druck von H. Madrasch 社から五八頁本で刊行されているが、後半分は一三五枚ばかりのタイプ版である。
- (10) Die religionsgeschichtliche Konstruktion', Einleitung, S.2.
- (11) Paul Tillich・Gesammelte Werke Bd. XII, Begegnungen, S.33. 前掲『ティリッヒ著作集 第十巻』三九ページ参照。
- (12) この書は田邊先生の「カントとティリッヒ」の「カント-Studien, Bd. 17, 1912 誌上」で紹介されている。
- (13) Paul Tillich・Gesammelte Werke Bd. I, S.52.

- (14) 'Der Begriff des Übernatürlichen', Vorwort
- (15) ebd., Papier-Nr. 191.
- (16) 'Mystik und Selbstbewußtsein', Einleitung (Tillich・G. W., Bd. I, S.15) 以下の 'Der Begriff des Übernatürlichen', Vorwort を参照。
- (17) 例えば、初期ティリッヒの場合に、ヘルリン大学私講師より(一九一九年)アメリカ移住まで(一九三三年)という見方があまる(芳賀直哉「初期ティリッヒの宗教倫理」宗教研究第二四一号、昭和五四年、九七ページ)ので、それ以前を指す用語としてこのような表現を用いた。
- (18) Paul Tillich・G. W., Bd. XII, Begegnungen, S.31, 59 前掲『ティリッヒ著作集 第十卷』三六、七四ページ。
- (19) Paul Tillich・G. W., Bd. XII, Begegnungen, S.23, 前掲『ティリッヒ著作集 第十卷』二五ページ参照。また、田丸徳善訳『ヘンデル・ティリッヒ 一生』(前掲) 三四八ページ参照。
- (20) 1907; Zum Problem der Theodizee, Paul-Tillich-Archiv in Marburg, Katalog-Nr. Vo7/11 未公開 7 枚のタイン版もあり、見出しに一九一四年以前と記してあるが、内容は Paul-Tillich-Archiv in Marburg の整理に従う。
- (21) ebd., Papier-Nr. 2-6.
- (22) 1908; Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion?, Paul-Tillich-Archiv in Marburg, Katalog-Nr. vo8/1 未公開 元本はティリッヒの手稿であり、33 枚のタイン版がある。
- (23) ebd., Papier-Nr. 32.
- (24) 1911; Die christliche Gewißheit und der historische Jesus, Paul-Tillich-Archiv in Marburg, Katalog-Nr. VII/1 未公開 元本はティリッヒの手稿であるが、13 枚のタイン版がある。
- (25) ebd., Papier-Nr. 1.
- (26) 1913; Systematische Theologie 72 Thesen, 1913, In Tillich-Auswahl Bd. I, S.105-119. 但し残念ながら完全資料ではなく、所々に不備がある。
- (27) ebd., S.106.
- (28) C. H. Ratschow, "Paul Tillich, Ein biographisches Bild seiner Gedanken", Tillich-Auswahl Bd. I, 1980, S.33.

Die sozialistische Entscheidung, Potsdam : A. Protte, 1933.

なか、テュリッヒは一九二九年に社会民主党員となり、一九三〇年より Neue Blätter für den Sozialismus (新社会主義雑誌)の編集委員として活動してゐる。(田丸徳善訳『ハルト・テュリッヒ』(前掲)一五四〜五二一頁)。また、芳賀直哉稿「ハルト・テュリッヒをむかへる宗教的社会主義の問題」(『神学雑誌』X、一九七八年)参照。

(37) C. H. Ratschow, "Paul Tillich. Ein biographisches Bild seiner Gedanken" (前掲) S. 40.

(38) Emanuel Hirsch-Paul Tillich Briefwechsel 1917-1918, Verlag Die Spur GmbH & Co., 1973, S. 10. M・ケーラーは、テュリッヒのこの大学時代の教師である、この日記の『カフラー、Martin Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1905, の一六六〜一四一ページ。

(39) そしてまた一方で、このような問題の含む主体的な感しをを底流として、テュリッヒの宗教社会主義活動における実践的思想が、裏ひたひたに透れてゐる。

(40) 1919 ; Über die Idee einer Theologie der Kultur, Religionsphilosophie der Kultur. Zwei Einwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich, Berlin ; Reuther & Reichard, 1919, S.29-52 (前掲『ハルト・テュリッヒ著作集 第七巻』(改) 544頁の譯文を、Paul Tillich・G. W., IX, S.13-31に収録した)が、この拙稿の右記の稿を、この中に用いた。

1921 ; Die Theologie als Wissenschaft, Vossische Zeitung. Nr. 512, 30. 10. 1921, S.2-3. Paul-Tillich-Archiv in Marburg, Katalog-Nr.13.

(38・39・40) Über die Idee einer Theologie der Kultur, S.31 (前掲『テュリッヒ著作集 第七巻』一五二頁)。

(41) ebd., S.35, 36 (同前 一六二〜一〇二頁)。

(42) Die Theologie als Wissenschaft, S.2.

(43) Über die Idee einer Theologie der Kultur, S.32 (前掲『テュリッヒ著作集 第七巻』一五二頁)。

(44) 1922 ; Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, Kant-Studien Jg.27, 1922, S.446-469, Paul Tillich・G. W., Bd. I, S.367-388, 註釋を全巻版を用いた。

1923 ; Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. Ein Entwurf. Göttingen : Vandenhoeck

& Ruprecht, 1923. VIII, 167S, Paul Tillich・G. W., Bd. I, S.109-293, 拙稿は全集版を用いる。

1925 ; Religionsphilosophie, Lehrbuch der Philosophie. hg. Max Dessoir. Bd.2, Ullstein, 1925, S.765-835, Paul

Tillich・G. W., Bd. I, S.295-364 拙稿は全集版を用いる。

(45) Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, Paul Tillich・G. W., Bd. I, S.368. (柳生望訳『宗教哲学入門』△荒地出版社・一九七二〇一四二一三ページ)。なお、ティリッヒは『文化の神学の理念について』『宗教哲学における宗教概念の克服』など二連のエッセイは、私の思惟の行程の内で決定的な歩みであった」と述懐している (Paul Tillich・G. W., Bd. XII S.70)。

(46) ebd., S.378 (同右 一六四ページ)

(47) すなわち、理性的時期、批判的時期そして直観の時期の三者である。(ebd., S.371-5△訳本同右一四九一六〇ページ)。

(48) ebd., S.377 (訳本同右 一五七〜六〇ページ)

(49) 同じく、S・キルケゴールが強調するような「概念の生れ故郷」という点からの関心も呼び起すであろう (S・キルケゴール『ヘロローの概念』参照)。

(50) ebd., S.384 (訳本同右 一七四ページ)

(51) ebd., S.388 (訳本同右 一八一ページ) なお、この態度は、先にふれた『文化の神学の理念について』の構想にみられる神律の内容をさらに具体化し位置づけることと連なる。

(52) Paul Tillich・G. W., Bd. I, Vorwort, 1959.

(53) Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, 1923, Vorwort (Paul Tillich・G. W., Bd. I, S.111) ナンブ Paul Tillich・G. W., Bd. XII, S.85 (前掲『チャリット著作集第十巻』四二二ページ) 参照。

(54) ティリッヒは、思惟ならし観念諸学として論理学・数学・現象学をあげ、存在ないし実際諸学として法律学・化学・地学・地理学・心理学・社会学・技術系諸学などをあげ、精神ないし規範学として哲学・精神史・形而上学・神律的組織学(神学)などをおさしている (Paul Tillich・G. W., Bd. I)。

(55) Paul Tillich・G. W., Bd. I, S.228.

(56) ebd., S.272, 271.

(57) ebd., S.273~4.

- (58) またティリッヒは「学問体系的には、神学は神律の体系学である」と言い、「神学の中で、神律的形而上学は教理学として扱われる」(ebd., S.276, 278)と述べている。
- (59) この論点のほかに、「哲学と神学の境界に立つ者にとってどうしても必要なのは、この両者の学問的關係について明察を要する」と(Paul Tillich・G. W., Bd. XII, S.35 (前掲『ティリッヒ著作集 第十卷』四二二ページ)のための試みであったと回想されている。
- (60) 一九二五年夏学期までティリッヒはフィリップス大学マールブルクの組織神学科の助教授であり、この時には、組織神学にR・オットー、新約学にR・ブルトマン、哲学にはM・ハイデッガーが共に正教授として活躍していた。その意味で、この時期のマールブルクには興味をそそるものがある。
- (61) Paul Tillich・G. W., Bd. XII, S.34 (前掲『ティリッヒ著作集 第十卷』四〇二ページ)。ここに言うような意味で、この書は理念・存在・精神の諸学の総合として位置づけられる性格がみられると思う。
- (62・63) Religionsphilosophie, 1925, Paul Tillich・G. W., Bd. I, S.297 (前掲『宗教哲学入門』三二二ページ)
- (64・65) ebd., S.299, 310. (同右 三五、五一ページ)。ティリッヒによると、宗教を他の諸機能と並べ神学を他の学問分野と並べて扱おうなら、宗教哲学の基本問題を看過してしまふことが強調される。
- (66・67) ebd., S.320, 331. (同右 六七、八二―八四ページ)。またティリッヒは「文化的な行為においては宗教的な要素が実質的であり、他方、宗教的行為においては文化的な要素は形体的である」(ebd., S.320 (同右 六八ページ))とも言つ。
- (68・69・70) ebd., S.331, 334. (同右 八五、八九ページ)。
- (71・72・73) ebd., S.335～6, 336, 343～4. (同右 九一―九三、一〇五ページ)。
- (74) Paul Tillich・G. W., Bd. XII, S.34 (前掲『ティリッヒ著作集 第十卷』四〇二ページ)。
- (75) Paul Tillich・G. W., Bd. I, S.364. (前掲『宗教哲学入門』一三八―三九ページ)。
- (76) 例えば、一九二三年発表の『諸学の体系』は、「この書において、結局、私にとって問題であつたのは、いかにして学問としての神学が可能であるかという問いであつた」(Paul Tillich・G. W., Bd. XII, S.35 (前掲『ティリッヒ著作集 第十卷』四二二ページ))と回想されるように、この問いをさらに具体的に説明していく線上で学の体系的展開が推し進められると言えらる。
- (77) 『宗教哲学』が結論的に神律に立つ「逆理の宗教」としての恩恵の宗教を強調するということは、宗教哲学が神学へと吸収

されるかのような印象を与える。また一方、K・バルトが批判するように、「ティリッヒはまだ神学者にはなっていないのだ。彼は哲学的試みの領域にとどまっている」(古屋安雄訳『バルトとの対話』新教出版社、一九六五年、二二一ページ)という見方をすれば、むしろ神学が哲学へと吸収されるかのような印象を与える。筆者の理解としては、註(61)でふれたように、学の体系的展開の奥ゆきから位置づけるべきであり、その意味で、この『宗教哲学』なる書は体系的かつ理念・存在・精神の諸学の総合としてとりえをひける。

(8) Paul Tillich・G. W., Bd. I, Vorwort, 1959.

〈付〉

Deutsch-Paul-Tillich-Archiv (フュリップス大学マールブルク総合図書館内)で資料閲覧を快く許可された、ドイツ・P・ティリッヒ協会の前会長であるフュリップス大学マールブルク組織神学科C・H・ラッチョウ教授、そして資料とり出しにあたり親切に指導協力して下さった大学総合図書館専門官のブレンッドホルンの両博士に感謝するものである。

展 望

ヒンドゥー教におけるマントラと

儀礼用図形——田卓会議参加報告

高 島 淳

本年六月二一、二二日の二日間にあつて、「ヒンドゥー教におけるマントラと儀礼用図形」(Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme)をテーマとした田卓会議が、パリのCNRS (Centre national de la recherche scientifique「国立科学研究センター」)において開かれた。これは、CNRSの第二四九研究班(Equipe de recherche 249; L'Hindouisme; Textes, doctrines, pratique, 責任者 André PADOUX)の主宰によるもので、このようなテーマの国際会議としては最初のものであろう。

マントラ及びマンダラやヤントラ等の儀礼用の図形は、ヒンドゥー教の儀礼において中心的な位置を占めるにもかかわらず、未だに十分な研究がなされておらずと言ひ難い。その理由の一つは、従来ともすればこうしたものが呪術的なものとして貶められていたためであるが、もう一つは——まさにそのために——儀礼の伝統の理解に必要な(儀礼が消失している場合には不可欠な)アーガマ(āgama)等の儀礼文献の研究が進んで

いなかったことによる。近年におけるこれらの文献の研究の進展が、ようやくこの分野についての本格的な研究を許すようになって来たと言えるであろう。従つて、今回の会議でも個々の文献に従うものを中心で、総合的な問題提起は一発表のみに留まつた。

今回の発表者は一〇人であつたが、予算の制約上、招待された外国人研究者は三人、しかもヨーロッパに限られることとなり、非フランス人参加者の大部分は(筆者のように)パリ在住の者であつたが、オランダからは Kubi kamata 派の専門家 SHORTERMAN 等が出席してゐた。かなり専門的なものとなつたので、参加者の総数は七〇名程度、初めから終りまで皆動してゐたのは二五名程度という小規模な会議であつたが、わずかに昼食の時を除いて殆んど休みなく九時から一八時まで非常に密度高く充実した会議であつた。

プログラムは以下のようであつた。

六月二日

九時 開会

九時二〇分 Héliane BRUNNER(CNRS, フランス): "Mandala et yantra dans le Śivaïsme āgamique. Définition, description, usage rituel"

一〇時五〇分 Bettina BÄÜMER (Alice Boner Foundation, ベルリン): "Pañjara et yantra: le diagramme de l'image sacrée"

一一時 Anne K. VERGATI (CNRS, フランス): "Man-

dala dans les rituels domestiques au Nepal”

一三時 昼食

一四時 François CHENET (CNRS, ヴェリ): “De l’eth-

cienc psychagogique des *mantras* et des *yantras*”

一五時三〇分 Gérard COLAS (ソリ第三大): “La vision

de la divinité dans les diagrammes selon le vis-
nisme vaikhānasa”

一六時五〇分 Caterina CONIO (ユサ及びソラノ大):

“Les diagrammes cosmogoniques selon le *Svac-*
chandalantra—perspectives philosophiques”

六月二四

九時 Arion ROŠU (CNRS, ヴェリ): “Mantra, mé-

decine et alchimie indiennes”

一〇時四〇分 Tara MICHAEL (CNRS, ヴェリ): “Le *śrī-*
cakra dans la *Saundarya-Lahrī*”

一一時一〇分 Teun GOUDRIAAN (フエノソ大):

“Kubjikā’s *saṃyamantṛa* and its manipulations
in the Kubjikāmatā”

一三時四五分 昼食

一四時四五分 GOUDRIAAN の発表への質疑応答

一五時一〇分 Alexis SANDERSON (オタスノキョ大

学): “The *trīśūlamandala*: a liturgical and exege-
tical device”

一八時一〇分 閉会

これは実際のところ、ROŠU の発表は予定されていた Fra-
ncis ZIMMERMANN (フランクスマ、インッテ学研究所、ボンディ
ンキリー) の代役であり、VERGATTI の発表は直前に行われる
ことになったものである。以下に各発表の概要を報告したい。
主宰者 André PADOUX の開会の辞は、マンダラ研究の重
要性を強調しつつも、それ以上にマンダラ等の研究が遅れてい
たことから発表中にマンダラ等をテーマにしたものが多いこと
を当然として、BRUNNER 女史に言葉をゆずった。

聖典シヴァ派研究の第一人者たる BRUNNER 女史は、まず
第一に「マンダラ (maṅḍala)」「ヤントラ (yantra)」「チャクラ
(chakra)」という混同されることの多い語の定義を以下のよう
に明確にした。(1)マンダラは、儀礼の際に一時的に色のついた
粉等によって描かれるもので、①座としてのマンダラ (水瓶や
像等を据えるためのもの)、②図像としてのマンダラ (入門式「
[a]bhīṣṭ」リンガや神像等の設置式 [pratiṣṭhā] 等の naimit-
tika [ある種の機会に義務的に行われるべきもの] の儀礼の際
に必ず描かれて、神を臨在させるもの)、③格子状に区分され
た四角形のみからなる下位の神々を配置したりするためのもの、
の三種に区分される。(2)ヤントラは、①kāmya (「随意
的」除災招福等のためのもの) の儀礼に主に用いられ、②布
や金属等の長持ちする物の上に描かれ、③線のみからなってい
て、字が書き込まれることがあり (これはマンダラではありえ
ない)、④秘密性をもち、しばしばは護符等として用いられる。
(3)チャクラ (本来的には「神々の集り」) は、殆んど用いられ

ないが、図形の意味で用いられる時にはヤントラと混同されて用いられる。続いて、最も重要な①の②の図像としてのマンダラに限定して、マンダラの各細部を示す用語の意味を明確にした。その用法については、それを描く粉(基本色は、白、赤、黒、黄)にも重要性が置かれていること、とりわけマンダラの美しさが強調されること、しばしば言われる宇宙的シンボリズムについては、リングや寺院について見られるもの(世界軸を中心とする基本的に同心的構造によって全世界を示すこと)以上でも以下でもないこと、を指摘した。

第二の *Betina BÄUMER* の発表は、神像とりわけ浮彫の製作の枠組となる図式 *pañjara* (原意は「籠」「骨組」のこと)を取り上げ、*śilpaśāstra* (建築・図像学書)によりながら、*pañjara* が単なる枠組ではなく、深いレベルでの人体との照応を持ち、「声」の理論と対応するような形で、点 (*bindu*) から *prāṇa* (氣息) を媒介として線へ、更に具体的な形象へと、ダイナミックな動きを導くことを、多数の実例を示しながら明らかにした。

続いての *VERGATI* の発表は、ネパールの *Bhaktapur* の町のシヴァ教徒(人口の8割を占める)の家庭祭祀におけるマンダラやヤントラの使用についての調査報告であった。

第四の *François CHENET* は、マントラ及びヤントラの有効性について、①表面的にも明らかな精神集中の道具として、

②象徴的效果についてのレヴィ・ストロースやラカン等の理論の検討を通して、そうした理論が結局「象徴的效果」を「象徴

の社会的効果」に還元するのみで、知られざるものを知られざるものによって説明する以上のものではないとして、③深層意識の創造的な力動の乗り物(そこから表題中の“*psychagogique*” “心を運ぶ・導く”という造語がある)としてマントラ等を把握え、深層意識の①力動を導くことによって意識の再構造化を生じさせるものであるとして、④儀礼の場における身体的精神的な諸要素の共働が有効性を産んでいくとした。

次の *Gérard COLAS* は、*Vaikhanasa* 派ヴィシュヌ教の専門家 *Maitici tantra* 等に依りながら、その内的供儀や *pratiśāhā* (神像等の設置式)における図形の用法を紹介した。第一日目の最後の *Caterina CONIO* 女史は、*Svacchanda tantra* に表れる諸マンダラを、とりわけその宇宙論的関連において紹介した。

第二日目の最初は、*Arion ROŠU* が *ayurveda* (インド古典医学)及び錬金術書におけるマントラ等の使用の例を挙げて、*ayurveda* の場合はその本質的合理性によってマントラの使用は補助的であって、マントラの形式もヴェーダ期と類似したものでタントラ的ではないこと、一一世紀頃から現れる錬金術書以後にタントラのマントラやヤントラが記述され始めるが、この錬金術(*rasayana*)をシヴァ教の一派としてのみ見るか、医学の伝統の中で見るのか検討が重要であることを強調した。

続く *Tara MICHAEL* の発表は、*Saṅgīta-yāntarī* 特に *La-kṣmīdhara* の注釈に従って代表的なヤントラである *śrīcakra*

に加えられる種々の神秘的解釈の紹介であった。

オランダの Tean GOUDRIAAN は *Kujitkāmātāntra* における samayantra (用法については明確でないが、戒への違犯を贖う儀礼のためのものか) について、タントラ中におけるその暗号化の手法から、そのマントラが一般的な肢 (*anga*) マントラに加えて、*dhiti* と呼ばれる種々の特殊な呪術に専門化した女神 (同時にマントラでもある) や人体の 6 チャクラ等と対応するシステムを作り上げを示した。Kujika 派については、シヴァの西の顔による相承 (*pasī-mānāya*) につながるが、トリカ派の要素を取り入れたり、6 チャクラとの対応を始めとして、より新しい伝統に属するであらうことが示唆された。

最後の Alexis SANDERSON の発表は、今会議の末尾を飾る庄巻であった。彼の説によると、カシミール・シヴァ派最大の人物 *Abhinavagupta* が主要なマンダラとした *trīśūla* (三叉鋒) マンダラは、儀礼上と同時に解釈学上の道具であって、その内部において自派を頂点としてその下に他のすべての宗派を含む構造をしており、儀礼においてその中で上昇することが他の宗派を統合吸収することになる。当時の具体的な請セクトの状況としては、*Jayadrathayāmala* に見られる所から、基本的に聖典シヴァ派が強く、統べて *Svachanda* 等の「右道」の強い状況の中で、「左道」のタントラを純化 (尸林の儀軌等の血なまぐさい儀礼は否定しつつも性的な儀礼を残す形で) して取り込む形でトリカ派が成立し、左道は吸収されて独立性を

失っていく。トリカ派の発展の第一相は *Somadēva* による *spanda* 派であるが、そこでは実体的な語彙が多くすべの派を統合できない。トリカ派の完成は、*Upaladeva* が「意識」という原理を中心に据えたことにより、これによって、他のシヴァ派はもちろん、唯識仏教からヴェーダーンタまでのすべての派を自派の下部の一部として統合することが可能となる。

Trīśūla マンダラの内部構造はこうした統合の様子を反映しており、新しい派が発展してくればマンダラの構造も変化することが必然であり、その頃発展してきた *Krama* 派の統合のために、一二カリーを中央の蓮華に配置するという変化が認められる。社会学的な点については、*Abhinavagupta* が対象としたのは、解脱を求める (*mumukṣu*) 在家 (*gṛhastha*) の者であるとする。

多くの写本でしか存在しない資料と長い現地体験に裏づけられた SANDERSON の発表は、彼がそのあまりの博識のためか殆んど論文等を発表していないこともあって、参加者全員に強い印象を与えた。

以上のような内容であったが、一般的な問題につながるものとして、F. CHENET と A. SANDERSON の発表についての筆者の感想を述べることにした。

まず、CHENET の象徴的效果についての批判は当を得たものであるが、*efficacie psychagogique* という説明も、深層意識の構造について明確にしない以上、「知られざるもの」によって知られざるものを説明する」という同様の批判をまぬがれ

えない。もちろん CHENET がこのような立場をとるのは、解脱を目指す修行者を中心に据えることの必然的結果であるが、一方においては、超自然力を追求する者達が同等あるいは多数を占めていたのであって、この場合たとえ不十分であっても、象徴的效果による説明の方がより説得的であると言えよう。

SANDERSON のトリカ派成立についての仮説は、以後のタントリズムあるいはヒンドゥー教の発展における左道の要素の取り込みの過程に関して一つの明確なヴィジョンを与えてくれるものであり、左道のタントラの消失やタントリズムの文献の知識人性などを説明してくれる。しかし、こうした取り込みの動きが、正統派による民衆的「価値逆転」の運動の吸収であるのか、あるいは、「解脱志向の在家」のように既に正統派イデオロギーを自らのものとした人々が在家でも可能な行法を求めていくことであるのか、というタントリズムの本質規定に関する疑問は依然として残る。わずかに現存する左道のタントラの研究が必要であらう。

総合的に言うと、今回の会議は、直接のテーマであるマントラやマンダラよりも、PADOUX (彼が事務のために発表しなかったのは残念であった) BRUNNER, GOUDRIAAN, SANDERSON といったヨーロッパにおけるタントリズム研究の第一人者達が一堂に会して自由に意見を交換したことに最も大きな意味があったと言えるであらう。

望
展
マントラやマンダラに関しては、未だ個々の事実についての文献及び調査による研究が進められるべきであるが、仏教にお

けるマンダラやマントラとの比較が進められることが期待される。

発表後の討論については殆んど紹介できなかったが、文献学者のみでなく民族学者や精神分析医等の参加もあって興味深いものであった。この会議の記録は一九八五年末頃に出版の予定である。

閉会后には、発表者や外国人参加者等は主宰者 PADOUX 宅に招かれて、なごやかに意見交換を続けて会議は幕を閉じた。ハードスケジュールであったが実りの多い二日間であった。

書評と紹介

阪本健一著

明治神道史の研究

国書刊行会、昭和五八年二月刊、
六七〇頁、一〇〇〇〇円

井上順孝

一冊の書物から得られる刺激にはさまざまなものがある。本書のもたらす刺激は、やや複雑であり、人によっては正反対の評価を与えるかもしれない。明治の宗教行政、および幕末維新期の宗教史を研究する者にとって本書が基本的文献になることは疑いえない。とりわけ維新前後の宗教政策を決定していった人々を細かく拾いあげている作業は、貴重なものである。

しかし、読者は文中で、たびたび明治天皇齋美の言葉、あるいは神道人としての神社神道への思い入れの言葉などに出会う。そのこと自体は著者の価値観が表れたものとして理解すればよいであろうが、歴史的事実を再構成しようとする筆の運びと、著者の思いをぶつけた筆の流れとが交錯して、読み手を戸惑わせることがある。このことをどう受けとめるかによって、評価は大きく揺れ動くであろうと思われる。

本書には、著者が昭和一〇年から四八年に至るまでに執筆した一篇の論文が収められている。この間の著者の主要関心は一貫していたようである。したがって、著者自身が「あとがき」において述懐しているように、同じような主題が繰り返し述べられる結果ともなった。むろん、これは最近の売れっ子研究者がよくやるように、同じような内容のことを少し表現を変えてあちこちに書きちらすといった不誠実さのゆえのことではなく、違ったテーマを扱っても、絶えず著者をとらえて離さなかった問題意識があったからであると理解しなければならぬ。ただ、適当な加筆削除があったなら、あるいは全体がもっとすっきりしたかもしれない。

しかし、単に、論文を发表順に並べたという構成ではなく、いくつかのテーマごとに各論文がまとめられている。これによって著者の主要関心を大体把握することができる。以下に各部のタイトルを示しておく。

第一部「明治神道史」

第二部「幕末維新时期における神道」

第三部「神宮と明治維新」

第四部「明治神道史上における津和野藩主従の役割」

第五部「明治神道史上の諸問題」

第六部「明治天皇の神祇関係詔勅解説(抄)」

本書に一貫として流れる著者の主要な関心は次のような点であると思われる。明治の宗教行政一般とくには神祇行政がどのように変遷していったか。その変遷は、どのような理念に支えら

れていたか。その変遷に関わった人物はどのような人々であったか。とくに、神道家たちはそこでどのような役割を果たしたのか。

このような関心が根底にあつて、祭政一致の理念をめぐる問題、教学分離・祭教分離の問題、神宮の教化活動の問題、津和野藩出身の人物が果たした役割、大教院・神道事務局・教導職をめぐる問題、神仏分離をめぐる問題などが具体的に論じられている。

第一部「明治神道史」は、昭和一八年に書かれた論文で、神祇官の再興から、神仏分離、教部省の設置、祭教学の分離という、一連の明治宗教史の展開を扱ったものである。

これによって著者の明治前半の宗教史に関する視点を大体知ることができる。

第二部「幕末維新期における神道」は、昭和四〇年代に書かれた二つの論文からなっている。一つは皇室の祭祀をめぐる問題が扱われ、他は明治維新の際の復古の理念の形成にかかわった何人かの国学者、神道家が中心的に扱われている。

第三部「神宮と明治維新」は、やはり二つの論文からなっており、いずれも明治初期における神宮の教化運動が紹介されている。神宮教院と大教宣布運動とのかかわりなど、揺れ動く宗教政策の中での神宮の対応が焦点となっている。

第四部「明治神道史上における津和野藩主従の役割」は三つの論文からなり、明治維新において津和野本学が果たした役割について述べてある。小藩であったため、とかく看過されがち

な津和野藩の人材の活動を紹介している。

第五部「明治神道史上の諸問題」は、昭和一〇年から四三年にわたって書かれた五つの論文からなり、皇室における神仏分離の問題、神官教導職の分離、神道事務局勸農部をめぐる問題、皇典講究所の創立をめぐる問題、それに明治期の神道と儒教の思想的かわわりの問題が扱われている。

最後の第六部の「明治天皇の神祇関係詔勅解説」は、明治元年三月一四日の「天神地祇に国是誓約の御祭文」から、明治三八年二月一日の「本居宣長に贈追追陞の策命」に至るまでの一七点を解説したものである。

本書に通じて見られる特徴は、これらの問題にかかわる人物名が細かく列挙されていることで、これによって、どのような人々が今後の研究対象とされるべきか、読み進めていくとおおよその手掛かりが得られる。また、一つ一つの事件にかかわる参考史料があちこちに掲げられていて、その意味でも貴重な書である。しかし、史料が随所に長く引用されているような場合、このことが文の流れを阻害してしまい、論旨がかえって分かりづらくなっているところもままある。

著者は神道家である。歴史的な観点から書かれた論文が多く収録されているが、そこには絶えず著者の価値観が押し出されている。端的に言うなら、神道神学者からする明治宗教史の理解とでもいうことになるだろう。著者の意図からは外れるかもしれないが、どのような価値観によって本書が支えられている

か、その一端を確認しておくことは必要なことに思われる。

著者は明治期の神祇行政、宗教史などのありかたを評価する際、ある尺度をもっている。つねに神社神道の本質論が傍らに備わっている。神社は宗教か否かに関しては、戦前に大論争があったわけであるが、著者の立場は、「神社は別格宗教」と看做すべきであるというものである。神社は宗教ではない、とする考え方も、神社は宗教の一つであるとする考え方も、どちらも神社を正當に評価していないと考えている。

「神社は国家の宗祀である」ことの意味を、行政側の視座からではなく、神道家にとつての自己認識という視座から捉えていこうとする基本姿勢を読みとることができる。つまり、神社は国家の宗祀であるから一般宗教とは異なるのは言うまでもない。しかし祭祀が単なる形式と化し、道も教えもないという状態では困る。行政措置と神社の本質とを混同してはならない、という考え方である。神道界の人間の中に、神社が国家の宗祀である、ということ、国家による神道の保護と考えて、それに安住しようとする傾向があることを認め、これを情ないことと考えているのが分かる。

この点に関する著者の基本姿勢は旗幟鮮明であり、一貫性がある。だが、そうした見解がなぜ正当なのか、それに関する議論を聞きたくなくなるといのが人情である。著者にとつては余りに当然のことであつて、議論の余地のないことであつたのかも知れないが、神社神道と総称されるものの中にもさまざまな形態のものがあることを考えると、この議論がほとんどなされて

いないことへ物足りなさを感じざるを得ない。

「祭政一致は我が国体の精華である」(五八四頁)と考えている著者にとつてみれば、明治の宗教史の展開は好ましいものではなかった。結果として見れば、明治の神社神道はあるべき姿に向かつて進むことができなかったということになるのである。とりわけ西洋の力の大きさに対処しきれなかった神道界の思想的脆弱さを鋭く感じているように思われる。明治の宗教界あるいは、明治そのものが欧米化論に圧倒されていった歴史を、神道家として悔涙の目で回顧してはいないかと感じられる。

明治初期の宗教政策そのものには、しかし、肯定的な評価が見られる。祭政一致の理念でスタートした宗教行政が、やがて祭教学の分離にまで至る機能分化の過程は、必然的なものと考えられているようである。政治と宗教の分離という図式ではなく、「祭」すなわち国家の宗祀としての神社神道が政治とゆるやかにつながり、「教」すなわち教化面は、教派神道が分担し、「学」すなわち学問面は、皇典講究所に代表されるように、研究・教育機関によってその実施が担当されるという機能分化である。明治の宗教政策を支えた人々への評価、それに対応して具体的方策を練つていった神道家たちの行為を評価しようという立場が示されている。

その後の祭教学の分離の結果を見ると、学問は確かに独立し、神道学は一つの研究分野として確立していった。教派神道は、個々の教派によりかなりの差はあれ、宗教として社会的に

かなりの影響を与えたと言える。その間にあつて、神社神道はどうであったか、その評価についての著者の間接的な言及が行間に見え隠れするような気がする。明治維新を支えた宗教的理念への賛美と、それが適切に実をむすばなかったことへのかすかな無念さが本書の背後に一貫してあるというふうに理解したら、評者の読み込み過ぎであらうか。

さて、神道と呼ばれている宗教現象はさまざまな局面を持つ。本来が多様な性格づけを許容する対象である。それは明治時代にあつても変わることはない。本書での著者の神道論は、どちらかというとならぬと神道行政史が専らの焦点となつてゐる。それも神社神道の行政史である。これは著者の基本的関心の反映であるから、そのことを云々しても仕様がないのであるが、ここから抜け落ちてゐる明治神道史は何であらう。

例えば、維新後、民衆は具体的に神社とどのような関わりを築いたのか、この時期、神道家たちはどのような思想的展開を遂げることができたのか、あるいは、民俗神道的なものほどのような変貌を遂げたのか、などのテーマが直ちに思い浮かぶ。

近年は、新宗教研究が盛んとなつて、民衆思想とか、民衆運動の実態への関心が急速に高まつてゐる。方法的にも、社会学や歴史学を始め多様なアプローチがなされている。こうした研究と、本書において展開されている研究とはどこかで関連づけられねばならない。このことがある程度なされたとき、本書のより適切な評価が生まれるように思われる。

Syed Shah Khuro Hussaini,

*Sayyid Muhammad al-Husayni-
Gisudirāz* (721/1321—825/1422) :
On Sufism. IAD Religio-Philosophy
(Original) Series No. 5.

Delhi (India) : Idarah-i Adabiyat-i Delhi,
1983, xvii + 236 pp., Rs.85.

鎌 田 繁

インド亜大陸のイスラームについての研究は多く歴史的な研究であり、イスラーム本流を離れた亜流ではないかという思い込みによるのか、その哲学的、思想的な研究は余りされていないように思われる。イスラームの神秘主義 (Sufism) についていえば、それがヒンドゥーのパクティ運動と関連するというような文化史的観点からの論述はあるが、個々の神秘家についてその思想を吟味する研究はまだ少なく、その意味で本書を紹介するのは何らかの意義があるであろう。

バンダナワーズ・ギースーディラーズ (721-825 AH/1321-1422 CE) はインドに弘まっていたスーフイー教団 (ṭarīqah) のひとつであるチンシュティー教団に属する神秘家であり、多くの著作を残し、後世ゴルバルガ (Gulbarga) の聖者として現在に至るまで尊敬されている。中世インドのイスラームの論述で

欠くことの出来ない人物である。^(注)

著者フサイニーはギースーディラーズの後裔に当り、ゴルバ
ルガの聖廟 (darğāh) の廟守 (sajdah nishin) の家に生れ、
その聖者の風光の中に育ち、後カナダに留学し西欧の批判的研
究を身につけた少壮学者である。

本書の中心は短い結論の章の他に三章から成り、その他ヘル
マン・ランドルト (Hermann Landolt) 教授の序文、付録と
してチシュティイ教団の師資相承表、諸概念の対照表、ギース
ーディラーズに関する史料・文献の批判的紹介、詳細な文献表
と索引がつけられている。第一章では序論としてギースーディ
ラーズの属していたチシュティイ教団、そして彼の生涯及び著
作が概観される。第二章では預言者性 (nubuwa) と聖者性
(walaya) について、第三章ではサマール (sama) すなわ
ち神秘家が忘我の境地に至るために発達した音楽を聴く儀礼、
について、それぞれ詳細に論ずる。著者は伝記的記述について
は、年代記などの二次資料の参照にとまらず、ギースーディラ
ーズの直弟子の著作に遡りそれを論じ、またその思想について
は主著であるベルシア語の『神の秘密についての夜話』 *Asmār
al-Asrār* に主に依拠し、写本資料も用いつつ論究する。

以下、中心となる第二章と第三章の議論を要約する。預言者
(nabi) は啓示 (wahy) を伝える者として神と人との仲介者で
ある。他方、神との交感を求めることから神に由来する知識、
靈感を体現する聖者 (wali) という觀念が神秘家の間に生まれ
て来る。ともに何らかの形で神の直接体験に根ざすものであ

り、この預言者性と聖者性の二觀念をどのように把握するかはイ
スラームという預言者をもつ宗教の神秘主義にあつて中心的な
重要性をもつ。このような理解の下に、著者はティルミズィ
ー (Tirmidhi) (三〇九世紀)、イブン・ナラウー Ibn 'Arabi
(d.638/1240)、スィムナーニー Simnani (d.736/1336) とこ
う三人の先行神秘家の議論を紹介する (II-A)。

ギースーディラーズは預言者性と聖者性の優劣を二つの観点
から考えており、その二つの観点を著者は「体験の型」、「權威
と高貴さによる段階」と名づける。前者の観点によれば聖者性
が預言者性に優越する。何故なら預言者は神から知識を得てそ
れを人々に伝える者であり、これは先ず聖者性を自らに実現
し、その後でその実現したものを他に伝えるため預言者性を得
ることであり、聖者性は預言者性の土台、より根本的なものと
なるからである。後者の観点によればそれは逆となる。聖者性
は神秘家が神に向つて上昇する道程の最高段階に位置し、それ
は神への「消滅」(fana)、「結合」(iyan) の神秘階梯に比定
できる。一方、預言者は神から世界へ下降する道程に位置づけ
られ、それは先の階梯に続く神的「持続」(baqa)、「結合の
結合」(jam, al-jam) に比定される。かくつて上昇し下降しひ
とつの円環を形成する神秘家の旅 (mystic journey) 全体を考
慮する預言者性が優越する。また聖者性と預言者性の下に、下
から重荷 (bar) 仕事 (kar) 知恵 (hikmat) の三段階を考
え、それぞれを内面化の尺度である聖法 (shariat) 道 (ta-
riqat) 実在 (haqiqat) 実在の真理 (haqq al-haqiqat) 実在

真理の实在 (ḥaqīqat al-ḥaq) の五段階に対応させる。

次に二つのハディース(預言者ムハンマドの言行録)の解釈を通して、神的知識、奇蹟行使能力の点で(ムスリムの)聖者はムハンマド以前の預言者たちと同等であるということ、また他の預言者に卓越した預言者であるムハンマドに従う限りでその卓越性を分有するので、聖者はそれら預言者たちより秀れているということ、これら二つの結論を引き出す議論を整理する(II-B-1)。

ギースーディラーズにとって聖者は神の創造の神秘を知ることであり、その創造とはイブン・アラビー、スィムナーニー同様、神の自己顕現 (tajallī) である。人間以外の個物は神の属性のひとつを顕現するだけであるが、人間、すなわち完全人間 (insān-i-kāmil) は神の属性全体を顕現とする。この創造(神の自己顕現)の過程は、本体 (dhāt)、属性 (sifat)、行為 (af'āl)、そして結果 (ma'āthir) と進み完結する。

しかし神の本体はつきりめることは出来ず、その次元を彼が「彼方の彼方」(wara' al-wara') と呼ぶのは、流出 (ḥayd) 以前の神の本体の不可把握性を強調するからであり、神を「絶対的存在」(al-wujūd al-muṭlaq) として限定していると彼がイブン・アラビーを批判するのもこの理由による。

すべての存在物は創造主に向っている限りで神的流出という面をもつ。その「流出」とは神と人との出会いの場であり、人間がそこから現れそこへ回帰する「完全人間」である。この「流出」を聖者と彼は捉えており、聖者性を創造の過程の枢軸

に位置づけている。

神的属性の十全な顕現である「完全人間」は内的な macrocosm であり、その歴史的な具体的な姿は外的な microcosm としての預言者ムハンマドである。この macrocosm は創造の過程の「本体」に当り、「覆い隠す本体」と「覆い隠される本体」の二面をもつ。前者は神秘家の我性 (anniyat) 「酔語 (shatt)」「私こそ真実(神)である」に対応」が未だ残っている段階に、後者は神の不可把握性を自覚し我性が消えた最終段階「彼こそ真実である」に対応」に、それぞれ当てられる(II-B-2)。

第三章ではサマールウについて先ず古典期の神秘家その適法性の議論及びサマールウから生れる忘我 (waid) の諸相についての意見をまとめる(III-A)。スフラワルディー教団では重視されていなかったが、チシュティイ教団ではサマールウは重要な儀礼であったとインドにおける状況を次に論ずる(III-B)。ギースーディラーズ自身の議論をまとめるに際し、先ずサマールウの外的な諸相に関して、その適法性、その規則や方式、それを行なう時・場所・仲間、楽器の使用、詩の朗誦、そして人為的な忘我(サマールウの準備段階として彼は肯定的に認める)や自制についての彼の議論が整理される(III-C-1)。

次にサマールウの内的側面について論ずる。サマールウは精神の世界へ導く力をもつもので、「不可視界の訪れ」(warid-i-shahād) であるとその意義を捉え、また伝統的な音楽蔑視を捨て音楽そのものを評価する。サマールウで唱え聴く詩句の意味が参

加者の心の状態に転移する働き (tahmūd)、『忘我状態での踊りの様々な仕草のもつ象徴的意味を述べる。サマールウのねらいは外的かつ内的な統一であり、そのため人間を構成する、自然 (tab)、『魂 (nafs)、『理性 (‘aql)、『心 (dil)、『精神 (ruh)の五が統一されると静謐と慰安が得られる。これは礼拝やズィクルではなく、サマールウでのみ実現すると高く評価する。

最後の節ではクシャイリー Qushayri (d.465/1074) のスーフィズム綱要書 *al-Risālah* の数節にギースーディラーズが敷衍訳とともに施したペルシア語の注釈から、神秘家が忘我の境を進み行く階梯を論ずる。忘我についての三段階、*tawajjud*—*wajd*—*wujūd* の前二者に、五支から成る神秘階梯の始めの二つ *qasūd* と *wurūd* が対応し、忘我の最高段階の *wujūd* に *shuhūd*—*wujūd*—*khumūd* と更に異なる体験の内部分節を見、全体を浅深五層の体系として扱っている (三〇—三二)。

本書の主要な議論は以上のようにまとめられよう。著者はギースーディラーズの思想を解釈し、そこに浸透している調和した五支体系を指摘し、更に井筒俊彦、ヘルマン・ランドルトらのイブン・アラビー、スィムナーニー理解に主に依り、ギースーディラーズを前者の影響下にありながらスィムナーニーに近い思想をもち、後のアフマド・スィルヒンディー Ahmad Sirhī-ndī (d.1034/1624) につながる者ではないかと思史的に位置づける。本書によってインドのムスリム思想家がいかに先行するアラビア・ペルシア語の遺産を自家薬籠中のものとし自らの思想を展開させて行ったのかが理解されよう。

本書の価値は、従来余り学問的関心が払われず、漠然とした伝統的理解に委ねられていた神秘家の思想を彼自身の著作の批判的分析を通してその思想の実相を浮び上らせたことにある。著者はギースーディラーズの思想のすべての面に亘って包括的な議論を進める訳ではなく、限られた局面から論ずるのみであるが、彼の抱く世界観はそこから自ずと窺われよう。

最後にその難点を挙げると、著者の中心的議論はすべてテキストの厳密な分析、解釈に基いているためしばしばテキストの難解さに引きずられて議論も難解になる傾向があり、またイスラーム神秘思想独得の専門用語(主にアラビア語)に負ぶざり、それを宗教思想の一般的な脈絡から再吟味するといふ姿勢が薄く、非専門家には近づき難いかもしれない。殊に第三章末では翻訳はおろか、句読点もないペルシア語のテキストを提出して議論を進めるが、これは不親切の譏りは免れないであろう。またテキスト解釈を手段としている限界(或いは節度)であるろうが、本来極めて力動的な宗教実践であるサマールウの論述が余りに形式的、概念分析的で、サマールウの生き生きとした姿が浮び上って来ない憾みがある。著者がその伝統を継承する立場にあるだけにもの足りなさを覚え、単なる文献学の枠に留まらない研究の生れることを将来に望みたい。

(注) ギースーディラーズは邦語の著作でも、黒柳恒男(土井久弥と共著)『アジア仏教史・インド編V インドの諸宗教——宗教のるつばい——』、佼成出版社、昭和四八年、一二〇及び一

二八頁、また荒松雄『インド史におけるイスラム聖廟——宗教權威と支配權力』、東京大学出版会、一九七七年、一九及び六〇頁、などで簡単に触れている。

John P. Dourley

C. G. Jung and Paul

Tillich—*The Psyche
as Sacrament*

Tront, Inner City Books, 1981, 121 pp. 10\$

河東 仁

[1]

著者の J. P. Dourley は一九三六年カナダ生まれ、一九七一年チューリッヒ・ユング研究所にてユング派としての資格を得、現在オタワの St. Patrick's Col Carleton 大学にて宗教学の教鞭を取りつつカソリックの司祭としても活躍中の人物である。彼のこれまでの研究は、主にテヤール・ド・シャルダンやティリッヒをめぐって展開されてきた。

本書において比較考察の対象とされるティリッヒとユングについては、あらためて紹介する必要もないと思われるが、ユングについてはこれまでの日本における彼の紹介が臨床的な方面を中心になされてきたため、彼の宗教観について若干の私見を

述べておきたい。

ユングの宗教観において興味を引く点は、彼はグノーシス主義や錬金術等のシンボル体系の研究を通してカソリックの秘跡を元型の顕現の場として高く評価し、プロテスタントには象徴に対する感受性が欠けていることを憂慮した一方で、自分自身はあくまでもプロテスタントであり続けると公言した点である。この一見パラドックスとも言える立場には、次のような彼の歴史(心的発達史)観が関与していると思われる。すなわち彼の中心概念の一つである個性化過程は、個体発生レベルのみならず、一定の集団・民族・人種・人類全体の系統発生レベルでの個性化をも視野に入れたものである。そしてこうした観点から彼は、キリスト教の中で相対的に無意識的な色彩の濃いカソリックからプロテスタントが生まれたのは無意識からの自我の分化・自立という点において、歴史的必然性を持つとする。

ところがこの無意識からの自我の分化・自立は、ともすると生の源泉とのつながりを断ち切ることもなる。そこで彼は次に、分化・拡大した自我が無意識と新たな形でつながりを持つこと、すなわち自我の分化・拡大を保持しつつプロテスタントイズムの中にカソリック的な要素を導入することこそ、西洋人における個性化過程の今後の方向だ、と主張することになるのである。

さて本書は、カソリックの司祭兼ユングヤンとしての著者が、宣教師学とともにプロテスタント神学の二大潮流をなす弁証神学の重鎮であるティリッヒと、以上のようなユングを比較

考察し、カソリックとプロテスタント・神学と心理学・といった諸対立を統合することによって、キリスト教全体さらには宗教全体を再活性化させる可能性を探ろうとする野心的な書である。

それでは、以下に本書の概要を記しておこう。

(一)

著者はまずユングとティリッヒの宗教観に次のような共通点を見出す。すなわち、人間の心の深奥には神のリアリティーが内在している。そしてこれが意識領域に発現すると、自我をはるかに凌駕する力となって、両面的な作用をもたらす。つまり個体を自己(ユング)や本質的な人間性(ティリッヒ)へと誘う一方で、彼を破壊しうる性質も有しているというのである。そこで彼らは、こうした宗教の破壊的な側面に留意しつつ彼らの宗教であるキリスト教を再活性化させることを訴える。そしてそれには何よりもまず、心の深奥から発現してくるシンボルに対する感受性を人々が取り戻すことが必要だとした。言い換えると、信仰においてシンボル等を通じた体験を重視することが、宗教を再び意味のあるものとする上で重要だと位置づけたのである。

こうした宗教観の前提となっているのは、神と人間のあいだに一種の連続性を想定する、少なくともかつて神と人間は合一しており現在でもその合一の度合いは弱まってはいるが決して崩壊してはおらず、両者の弁証法的な合一が可能でありまた必要であるとする立場である。これに対して著者は神と人間のあ

いだに絶対的な断絶を置く考え方(バルトやキェルケゴール)を対置させることによって、ユングとティリッヒの宗教観の意義を探ろうとする。すなわちバルトやキェルケゴールの考えからすると、神が啓示などの形で人間に近づこうとするとき、それは人間の側からするとまったく自己とは異なるものの侵略と感じられ、しいては人間の主体性さらには尊厳に対する侮辱ともなる。そしてこうしたことへの反発こそ、現代においてキリスト教が衰退した一大要因である、と著者は断ずる。つまりは、神と人間のあいだに連続性を想定しないかぎり、キリスト教の再活性化は困難であると主張するのである。

以上をユングとティリッヒ個々の思想に即して述べると次のようになる。まずティリッヒの立場からすると、人間はその本質からして必然的に究極的なものに関心を持ち、それと弁証法的に合一しようとする。ただしここにおいて、権力や名声あるいはイデオロギーといった真に究極的なものとはほど遠いものに関心が払われそれに固執してしまうと、こうしたものには人間の精神・霊的な要請に答える能力が欠如しているため、人格の崩壊が生ずることもある。これをティリッヒは偶像崇拜と呼ぶ。一方ユングの立場からすると、人間の心には元型なる存在が(隠された神) *(deus absconditus)* として内在しており、その力が作用することによって人間はヌミノーズ体験や神体験を得る。そしてこうした過程を通して自我と無意識が次第に統合されるなかで、心の全体性を表象する元型である自己のリアリティーを体験する。ただしこの過程には、古くなって萎

縮した自我意識体系の死と、より高次な自我意識体系への再生が繰り返され、このとき一種の苦痛がもたらされる。またこうした内からの力を感じようとしなないもの、あるいはそれを何らかの外的なものに投影してしまふものは、個性化過程に歪みが生じ人格の発達に阻害されてしまふ。これが宗教のもつ破壊的な側面の一つであるとする。

ただし以上の神と人間の連続性という問題に関して、著者はティリッヒとユングのあいだに相違を指摘する。それは神の存在をめぐる問題である。ユングはこの問題に対して心理学者としての立場から、人間の深奥には神のイメージを現出させる能力があると指摘するにとどまり、神の实在という形而上的な問題には触れない、少なくとも公的な場では言及しないとの立場をとった。一方ティリッヒは神学者としての立場から、人間の根底は实在する神にあり、実存状況では人間は神から遠ざげられているが、内界の深奥において神のリアリティーを体験することができると主張する。

次に著者は生に内在する対極の力動的な相互作用の問題を考える。すなわち信仰とは、意志や知性あるいは感情といったもののどれか一つに由来するものではなく、知性や感情といった互いに対立するもの（ユングの立場からすると、この対立の最大のもは意識と無意識である）が、力動的な形で相互に作用し合い、自己へと近づく過程であり、またこの統合過程の中心には、やはりこの自己が関与しているとみなす。つまりこの自己 (Self) なる概念はティリッヒの信仰論にも導入されている

が、ユングの立場からすると、個性化過程の目標であると同時に、この過程を統御し支えているものでもある。

さてこうしてみると、キリスト教の諸宗教に対する普遍性と相対性という問題が浮かび上がってくるが、これに関してユングとティリッヒは両者とも、自らの生まれた社会の文化的伝統に即したものであるキリスト教にあくまでとどまり、宗教体験を得られやすいといった理由で、安易に他の宗教を導入することを拒絶する点では一致する。しかしティリッヒの方はキリスト教の普遍性を強調し、キリスト教を宗教一般の最高位に置こうとするのに対して、ユングはキリスト教を相対化した上でその特質や欠落要素を探るという方向をとる。

以上がティリッヒとユングの比較を通して著者が展開する宗教論の概観であるが、次に彼はこれに沿って、シンボル、三位一体、悪、キリストといった問題を考察する。

まずシンボルに関して彼はティリッヒを引用して、その諸特徴を次のように措定する。——一、記号 (Symbol) とシンボルはそれ自体が表わしている以上のことを指し示す。二、シンボルは単に何かを指し示すだけでなく、被指示物との内的連関性を有している点で記号とは異なる。三、シンボルはそれ以外の手前では閉ざされているリアリティーをわれわれに解き明かしてくれる。四、シンボルはわれわれ人間自身のさまざまな次元を解き明かしてくれる。五、シンボルは無意識から湧き出てくるものであり、それを意図的に作り出すことはできない。六、シンボルは成長し、かつ死ぬ。

ティリッヒのこうしたシンボル論に対して、著者はユングのシンボル論との疎通性を見出し、次のように解釈し直す。すなわちシンボルは夢などを通して顕在化するとき、それまで無意識的であったものを意識化させることによって、人間の意識を拡大させる。そしてさらに人間を取り巻いているもののリアリティーのより深い次元を開示してくれる作用を持つ。ただしシンボルが発現する際には多大なヌミノーズを伴うため、自我をはるかに凌駕する力を持ち、一種の憑依状態をもたらす危険性ももつ。またシンボルの生成は自律的であり、意識的にシンボルを作り出したたり、その生命を失わせることは不可能である。それゆえ本来シンボルに満ちたものである『新約聖書』を非神話化したり直解主義 (literalism) 的に解釈することは、こうしたシンボルに対する感受性の喪失につながり、さらには自律的なものであるシンボルが「主主義」といったものに姿を変えて人々に憑依する危険性さえある、と断ずる。

キリスト教のシンボル体系の中でもとくに重要な意義を持つているのが三位一体のシンボルである。通常のキリスト教神学においては、三位一体のシンボルは超絶せる神より下されたものとされる。しかしユングとティリッヒは、三位一体のシンボルは人間に内在する対立物の力動的な相互関係に由来するゆえ、人間において普遍性を持つと主張する。すなわちユングの言葉で言えば、無意識と意識の対立は精神・霊によって統合され、さらにこの三幅対の関係が父と息子を結合させる聖霊に投影されたというのである。ただしティリッヒは神学者としての

立場から、三位一体のシンボルの普遍性を主張した上で、このシンボルを定式化したことをキリスト教の功績に帰している。

ところでこうした三位一体シンボルの起源論とは別に、ユングはキリスト教の三位一体には悪・女性・物質等が欠落しており、そのため人間の物質的・性的・本能的な側面に語りかけることができないとする。そしてさらに聖霊を父と子の対立だけでなく光と闇・霊と肉・キリストとサタン・善と悪といった《反対物の一致》(coincidentia oppositorum) をもたらすことみなすことによって、三位一体は悪に代表される生の影的な側面を含んだ四位一体 (quaternity) へと発展するべきだ、と主張する。ただしティリッヒは神学者であるかぎり、このような論に与することは当然できず、悪の問題に関しては、悪とは神から人間が離反し実存したことによって神の本質的な善が損なわれた状態とみなす。

悪をめぐるユングとティリッヒの相違、つまり第四のものの欠落という立場と善の欠如という立場の相違に関して著者は、ティリッヒの主張を次のように読み変えることによってユングに結びつけようとする。人間は実存状況にあるかぎり、本質的な自己の要請に駆られつつも、純粹な善としてのそれを完全に実現することはできない。そのため実存状況に置かれている人間は絶えず自らの不完全さに苦しめられ、それを悪と感ずる。こう読み変えると、これはユングの言う個性化過程に伴われる苦悩と意味することは同じことになる、というのである。

悪をめぐる問題は、キリスト・シンボルに関しても多少の相

違を見せる。ユングはキリストを原人プロトタイプとみなし、キリスト（＝息子Ⅱ自我意識）が神（＝父Ⅱ無意識）から離反し再び同一化する過程こそ、まさに人間の個性化過程における内的な体験を表わすものだとした。それゆえキリストの受難を、個性化過程において自我がより高次のものとなるためには、それまでの自我が苦しみ死なねばならぬことを象徴するものとみなし、身代わりの受難という解釈はこうした内的な体験を損なうものとして斥ける。ところがユングはキリスト・シンボルには影の属性が欠如していることをここでも問題視する。すなわち通常のキリスト観においては、人間の闇の部分には全きの悪としてのサタンに投影されているため、全きの善としてのキリストの前で人間は自らの闇部分を如何にしたら統合できるかというジレンマに陥ってしまう。そしてここで先述した、聖霊による悪の統合、さらには四位一体への発展という考え方が登場することになる。他方、キリスト・シンボルに対するティリッヒの考え方は、キリストとは実存状況にあるにもかかわらず本質的な人間性を実現した存在、すなわち「新しき存在」(New Being)である。そしてキリスト・シンボルはすべての人間が実存における疎外状況を克服し「新しき存在」となる可能性を示唆している、とみなす。またキリストの受難に関してもユングと同様の論理を展開する。ところがキリストと悪の問題にはあまり言及がなされていない。すなわち著者によると、両者はキリストを人間に存在の源泉と合一するよう促すものであるとみなす点では共通するが、悪の問題ではティリッヒのキリスト観には多

少不十分なところがあるというのである。

以上、要約を試みたが、本書ではこの他にカソリックとプロテスタントそれぞれの利点と危険性ならびに両者の統合への可能性、対立物を統合させるものとしての精神スピリット・霊の諸相、精神スピリット・霊の作用する場としての教会、終末論(eschatology)などが論じられている。

(三)

さて、評者は以上紹介した宗教観を神学的な観点から批評する能力はない。しかし一言批判めいたものを試みてみると、ユングとティリッヒを比較しようとする、ないし両者を結びつけようとする本書の試みは、必ずしも成功しているとは言えないように思われる。例えばユングにとって神ならびに人間における悪という問題は、彼の宗教思想のメイン・テーマと言っても過言ではない。したがってユングとティリッヒの悪の問題をめぐる相違は、両者の比較において最大の問題点ともなりうるものである。ところが先述の三位一体論に関して著者が試みたティリッヒの読み変えは、悪をめぐる両者の相違が明確なまま、多少安易になされているように思われる。そのため本書の一部に、両者を対等に比較しようとするのでなく、ユングへの牽強附会が目立つとの印象が免れなくなってしまうのである。こうしたことを考えると、本書はユングとティリッヒの比較というよりは、ティリッヒの神学体系に託してユングの宗教観を整理し直す試みと位置づけた方が適切であると思われる。それは本書二五頁で述べられている次の文に表われている。

——「ユングがもし、ティリッヒの神学がそうなったように神学の世界で受け容れられていたら、……神学者と心理学者の敵対的ともいえる批判から自己弁護する必要がなかったら、……自分の思想から精神・霊的、神学的そして形而上的な匂いを消さねばならないという矛盾に陥らずにすんだかもしれない。」

——したがって本書は、ユングの諸論文の背後に隠された断片的な宗教観を体系づけてくれるものとして読まれるべき性格の書であり、またその意味で非常に興味深い書であると思われる。

崔吉城著

韓国のシャーマニズム

弘文堂 昭和五九年四月刊

四〇八頁 五〇〇〇円

福留範昭

韓国には巫堂(ムーダン)と呼ばれる巫の存在が全国的に観察される。彼らを中心として展開される習俗を巫俗と呼ぶが、それは韓国の民間信仰の一つの類型を成すとともに、その中心を占め韓国文化を色濃く特徴づけている。韓国巫俗の本格的研究は、日本統治時代に村山智順・秋葉隆などの日本人学者と李能和・孫晋泰などの韓国国学者によって開始された。彼らの研究は方法上の差異はあったが、巫俗が韓国の基層文化を成すという認識と、それを総体的に把握しようとする点で一致してい

た。解放後、巫俗研究は主に国文学者や民俗学者によって継承されたが、彼らの研究は巫歌や儀礼に集中しており、しかも採集資料の個別的な記述に留まっていた。最近になって、宗教学・心理学・人類学・教育学などの分野からも関心が向けられ、巫俗研究の多面化と深化が進められている。

そういつた中で、著者、崔吉城は初期巫俗研究者とりわけ秋葉隆の再評価とその成果の発展的継承を提唱し、人類学的方法に基づく巫俗の集約的調査研究を推進してきた。本書はその成果の総集を示すものであるが、巫俗を一つの宗教的文化複合として総体的に考察し、韓国の社会・文化の構造の中に位置づけた秀作である。本書の構成は、Ⅰ部Ⅰ章、序論(巫俗研究史・巫俗の概観・巫の類型など)、Ⅱ部Ⅰ章、東海岸地域の自然・社会的背景、Ⅲ部Ⅰ章、巫の集団、Ⅳ部Ⅰ章、アクシヨン・グループの分析、Ⅴ部Ⅰ章、巫の血縁と婚姻関係、Ⅵ部Ⅰ章、祭費の分配原理、Ⅶ部Ⅰ章、結論(Ⅱ部Ⅰ章、序論(家祭)、Ⅱ部Ⅰ章、「不浄」の意味、Ⅲ部Ⅰ章、巫俗における「家」と「内外」の観念、Ⅳ部Ⅰ章、祖先崇拜の観念と構造、Ⅴ部Ⅰ章、死霊祭と靈魂観、Ⅵ部Ⅰ章、死霊祭における象徴、Ⅶ部Ⅰ章、捨姫公主神話の構造分析)となっている。Ⅰ部は東海岸地域の巫堂集団の社会人類学的論考を中心とした論集であり、Ⅱ部は巫祭とそこで顕現される諸観念に関する独立した研究の論集である。紙幅の関係から、Ⅰ部は各章が有機的に連関しているのその全体を概観し、Ⅱ部は社会構造との関連で論じられている第三章と第四章のみを紹介したい。

ハ―部√巫堂の行なう儀礼には、大別して家単位で行なわれる安宅クツ・財数クツ・病クツ・死霊クツなどの家祭と、村落単位で行なわれる部落祭がある。現在多くの豊漁村で催されている部落祭は、そのほとんどが儒教式のもので、それと並行して巫堂によって行なわれていた巫式部落祭は全国的に消滅してきており、現在残存している地域は東海岸と済州道のみである。東海岸地域のそれは別神クツと呼ばれ、漁村部で豊漁と部落の平安を祈願して、三〇十年に一度、三〇七日に亘って行なわれる大規模のものである。この別神クツを司祭する巫堂(タンゴル)たちは、釜山から江原道の東草にいたる海岸線の諸都市に分散して居住している。巫堂は朝鮮朝時代に賤民層に位置したため、現在でも社会的差別を被っており、とりわけ結婚と職業選択の自由を大きく奪われている。それ故、彼らは階層内婚を行ない、巫職を世襲によって継承してきた。彼らは世襲巫であるとともに学習巫であり、父母や夫を通して巫儀を習う。女巫はクツにおいて、巫歌や巫舞を、男巫は伴奏やマネジメントを受け持つ。彼らはいくつかの派に分かれ、東海岸に沿った村々を別神クツと死霊供養祭(オグクツ)を行ないながら旅を続ける。

著者は一九七〇年から一九七二年にかけて巫堂の一グループと旅を共にしながら、巫堂社会の深部に至る参与観察を行なった。その成果の一つが、巫堂の隠語の採集と分析である。本書に採録された隠語は総数百八十四語で、身体部位から賭博に関するものまで多岐に亘っている。それらの形成は、一般語から

の転用あるいは転置、新造語、一般語と新造語の組み合わせの三種に分類されるが、体言が多く用言は少数であり、独立した文法体系を持っていない。彼らの隠語は全羅のタンゴルとはほぼ一致するものであり、妓生社会で用いられる隠語とも半数近くが共通することが明らかにされた。巫堂の隠語使用の機能として、集団の一体化、身分の隠蔽・巫業の円滑化が挙げられている。

クツは十名内外の男女の巫堂によって行なわれるが、そのメンバーはリーダーを中心に一回のクツ毎に編成される。著者はこのような儀礼グループをアクション・セット(action set)と規定し、多数の事例を通しその構造分析を行なっている。メンバー構成の原理として、(1)親族の優先 (2)互酬性 (3)能力中心主義が挙げられ、地縁性は重要でないことが示されている。グループ編成をめぐって各派のとりわけそのリーダーたちの間に友好と対立の関係が見られ、儀礼グループは持続性を持つとともに流動性も示している。儀礼グループの安定性は、その構成が父系親族に基づくものが最も強く、次に姻戚関係によるものが続くが、リーダーの個人的能力にも大きく左右される。著者は、父系親族意識の相対的な弱さを認めつつも、巫堂の姻族を含む血縁的ネットワークに韓国社会の構造の反映を見出している。

グループ編成をめぐって内部で対立を示す巫堂集団は、そのメンバーを互いに同貫と呼び外部(一般社会)と区別し、強い一体感を有している。そういった巫堂社会は、結婚をめぐる社

会関係において階層的特性を示している。彼らは韓国社会の一員として、同姓同本の婚姻（族内婚）の忌避を理念的に共有しているが、その発生率は一般社会と比して極めて高い。一般人の巫堂との結婚は、親の性別に関係なく子が全て巫堂身分になるために社会的に強く忌避される。巫堂自身も一般人との結婚を忌避する傾向があるが、巫女と一般男子との結婚はかなり見られる。しかし、その多くは正式なものではなく内縁関係に留まっている。男巫は本妻以外に巫女を妾として持つことが多いが、それは単に性的対象としてだけではなく、巫業圏の拡大という職業上の機能とも結びついている。すなわち、妾を通して他のグループのネットワークと関係を結ぶ機会を得ると同時に、居住地から遠く離れた地に妾を持つ場合には、村落からの儀礼依頼の範囲の増大を計れるからである。巫堂社会の結婚に見られるもう一つの特性として離婚率の高さが挙げられる。離婚は一般社会のように夫側からのみでなく、妻側から言い出されることも多く、夫側からの離婚理由のトップは妻の巫業上の能力不足だという。

以上のような巫堂社会の結婚に関する特性は、集団の閉鎖性・父系親族結合の脆弱・儒教倫理の希薄・能力中心主義などの集団構造や生活意識の特殊性によって一応の説明を試みる事ができる。しかしながら、それは両班層の社会構造を理念型として前提にした説明であって、常民層を視野に入れて考察するならば、それらが必ずしも巫堂社会の特殊性のみに基づくものではなく、韓国社会の構造を充分に反映していると指摘され

る。父系親族性の希薄や社会関係における双系的特性は、雑姓部落や低い社会層に多く見出されるものであり、妾の存在自体は両班層を含めた伝統的な韓国社会に広く見られるものである。また、氏族内婚・妾・離婚は、巫堂社会でも望ましいものとされていない点で一般社会と同様である。これらの発生率の高さは、経済的もしくは職業的要因と階層性に基因するものであって、社会構造の本質的相違に因るものではないと結論づけている。

Ⅷ部、第三章Vでは、巫俗信仰における家を中心とした空間観念と地縁性の問題が論じられる。家祭（クツ）の祭次は家（垣）の内でするものと外でするものに二分されるが、祀られる神霊が明確に区別されている。前者では祖先神を初め成造、壘主・竈王などの家の守護的性格をもつ聖浄なる神が、後者では城隍・不浄・霊山・死霊など村に存在する雑神・雑鬼が祭神となり、儀礼の内容はそれぞれ崇拝と祓浄である。著者は、ここに韓国人の家を聖浄なる空間、世間を不浄で畏怖すべき空間とする観念の反映を見ている。巫式の部落祭で祀られるのは、山神・別相などの部落神や不幸な死をとげた靈魂（雑鬼）であり、前者は後者が浄化し守護神化したものである。巫祭は、このように家や村の外にいる邪悪な存在に対処することを通して、部落の地縁結合を強化する機能を果している。祭神及び儀礼参加者などから見て、儒教祭祀が血縁中心であるのに対して、巫俗信仰には地縁の重視が見られる。そして著者は、巫俗信仰を主として女性が支持してきたことを、「出家外人」とし

て地縁的に適応しようとする女性の傾向性と結びつけている。

Ⅷ部・第四章は、従来儒教式祭祀を通してのみ論じられてきた祖先崇拝を巫俗信仰をも視野に入れて考察した論考であり、主として韓国における祖先観と孝の問題が論じられている。著者は、M・フォーテスがタレンシ族の研究を通し祖先の中に父性 (paternity) を見出したのに対して、韓国における祖先のイメージは祖父のそれであり、祖性 (Grand-fatherly) がより重要だとする。その根拠として、祖先を表わす語としてハラボジ・ハルモニ (祖父・祖母) が用いられる、巫俗の人格神である山神の像は老人である、祖父は世代系列において祖先により近い存在である、祖先の守護神的性格は孫にとつての祖父の性格と一致するなどが挙げられる。巫俗で祀られる祖先神の多くは儒教式祭祀で祀られない不幸な死をとげた死者であるので、フォーテスの概念規定では祖先崇拝より死者饗礼と呼ぶのが正確である。この点で巫俗は儒教と明白な対照を示しているが、孝の観念でも同類の対照が見られる。父系社会の倫理的基礎としての儒教は、息子の親に対するそして妻の夫に対する孝道を評価するが、結婚によって出家外人となる娘の親に対する孝は重視しない。これに対して、巫歌の「パリ公主」・「沈清クッ」などでは、娘の実父に対する孝が主題となっている。このように巫俗が儒教と単に対立して存在するのでなく、相互に補充的機能を有していることを本書で一貫して論証している。以上が本書の概略であるが、いくつかの問題点を記しておく。著者はⅠ部序論において巫の類型概念を規定しているが、

シャーマンの用語を主としてM・ニアードの定義に依拠し、

巫堂に対しては中部 (ソウル) 地方の降神巫にのみ限定的に使用している。そして、秋葉以来使用されてきた世襲巫・降神巫の概念がシャーマンの類型概念と混同されることを避けるために、南部地方の世襲巫を「タンゴル」と呼び中部地方の降神巫を「巫堂」と呼ぶことを提唱している。しかしながら、この類型概念はかえってより大きな混乱をもたらすと思われる。まず、この規定は入巫に基づく巫堂の類型と地方類型が合体されており、その区別を曖昧にする。そして、伝統的な巫祭 (クッ) を行なう存在として、降神し遂鬼を専門とする占チェンイなどの呪術師 (シャーマン) の類型と区別される巫の概念としての巫堂との混乱をもたらす。巫堂という語は全国的に使用されているので、中部地方の巫堂にはその別称である「万神 (マシン)」を用い、「万神」(中部)・「タンゴル」(南部)・「神房 (シンバン)」(済州) の語を地域類型としてのみ使用し、「巫堂」はその全体概念として使用した方がよいと思われる。

Ⅰ部の各章における巫堂集団の分析は、長期の参与観察に基づいて世襲巫集団の実態と構造を社会人類学的に明らかにした韓国巫俗史上の画期的業績である。しかし、司祭者としての巫堂に焦点が合わされており、巫俗が根を降ろし支えられている村落の住民の信仰や社会構造に関する考察は欠如している。これはⅡ部第三章の論文においても同様であり、巫俗の地縁性の問題が主として祭神による観点からのみ論じられている。クッを主催し、参加する住民の社会関係の分析を通して、より詳細

に地縁―血縁性の考察がなされる必要がある。第四章の論文は祖先観における祖性の問題をフォーテスの父性との対立として提示したものであるが、これが祖先崇拜の本質をめぐる対立であるのか、文化による差異であるかは検討を要する。ただし、タレンシにおける神格としての祖先が罰を与える畏怖すべき存在として強調され、韓国におけるそれが守護してくれる親愛すべき存在として強調されている差異は考慮されなければならぬ。また、フォーテスがキリスト教的伝統のもとでエディプス・コンプレックスをより体験しうる文化に属しているのに対し、著者がそれと異なる文化に属しているという研究者自身の視点に関わる問題も調査地の文化とともに考察する余地がある。とにかく、祖先崇拜における父性と祖性の問題は、日本を対象とした研究にも新しい視点と比較の材料を提供してくれる。

本書は、日本の民間信仰研究に豊富な比較資料を与えている。例えば、タンゴルの巫職と身分の継承の法則は、出雲地方などの憑きものの家筋の継承と一致しており、宗教性や不浄性の継承の問題を考える手がかりを与えてくれている。本書を通して日本の巫俗研究者はもとより民間信仰研究者は多くを習得できるであらう。

会報

○選挙管理委員会

日時 昭和五九年六月三〇日(土)午後一時半

場所 学生会館本郷分館一号室

出席者 井門富二夫、植田重雄、後藤光一郎、桜井秀雄、

竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、野村暢清、

藤田富雄、脇本平也

議題

一、会長選挙第一次投票開票

開票結果は次の通りであった。

有権者数 一八〇名

投票者数 七三名(投票率四〇・六%)

投票総数 二一九票

有効投票 二二〇票

白票 三票

無効票 六票

有効投票の内訳は次の通りである。

柳川啓一 四一票

田丸徳善 三五票

小口偉一 一七票

中川秀恭 一五票(次点)

藤田富雄 一五票(次点)

以下略

この結果、小口偉一、田丸徳善、柳川啓一(五十音順)の三氏を第二次投票の候補者とする事が決定した。

一、会長選挙第二次投票有権者資格認定

一、三五二名が有権者として認められた。

○臨時選挙管理委員会

日時 昭和五九年七月一〇日(火)午後六時

場所 学生会館本郷分館一号室

出席者 安斉伸、石田慶和、植田重雄、小口偉一、

後藤光一郎、田丸徳善、藤田富雄、脇本平也

議題

会長候補者の件について

会長候補者の一人、柳川啓一氏より、病氣静養のため候補者を辞退したい旨の申し出が、医師の診断書をそえて当委員会宛に提出された。そのため急遽、臨時選挙管理委員会を招集し、この件につき審議した結果、この申し出を受け、代って次点の中川秀恭氏を会長候補者に繰り上げることを学会会則細則第二條三項に準拠して決定した。

○「宗教研究」編集委員会

日時 昭和五九年七月十一日(水)午後六時

場所 学生会館本郷分館九号室

出席者 井上順孝、江島恵教、金井新二、月本昭男、

中村恭子、保坂幸博

議題

一、第二六四号(五九卷一号)編集方針

一、「特集」の件

一、「展望」の件

一、その他

○九学会連合理事会

日時 昭和五九年七月二一日(土)午後二時

場所 東京大学出版会会議室

本学会からは林淳氏(齋田稔理事代理)が出席し、昭和五八年度決算報告を行なった。各学会からの分担金の値上げが審議され、現在の五万円のところを八万円に上げる案が一応採択され、本年度から実施することになった。

また各学会誌を通し、「人類科学」誌や連合大会のピイールに努めるべきとの意見が出された。

○理事会

日時 昭和五九年八月四日(土)午時一時半

場所 学士会館本郷分館八号室

出席者 井門富二夫、池田昭、石田慶和、岡田重精、小口偉一、小野泰博、鎌田純一、後藤光一郎、小山宙丸、佐木秋夫、桜井徳太郎、田丸徳善、橋本芳契、藤井正雄、藤田富雄、堀越知巳、松本皓一、柳川啓一、脇本平也

議題

一、新入会員の承認

新たに学会員として別記三七名の入会を認めた。

一、第四三回学術大会発表者の承認

二六一名の発表者が承認され、プログラムの原案が検

討された。その経過のなかで、(一)オーバードクターの所属欄は空欄のままよいのか、(二)副題は入れることができないのか、(三)シンポジウムを積極的に開催したらどうか、議論の対象とされた。

○学会賞選考委員会

日時 昭和五九年八月八日(水)午後六時

場所 学士会館本郷分館五号室

出席者 小川圭治、小野泰博、鎌田純一、田村芳朗

議題

一、審査委員長の互選

小川圭治氏を審査委員長として互選した。

一、候補作品の分担

○選挙管理委員会

日時 昭和五九年八月二五日(土)午後一時半

場所 学士会館本郷分館九号室

出席者 植田重雄、小口偉一、桜井秀雄、高崎直道、竹中信常、田丸徳善、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議題 会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者 一、三五二名

投票総数 四九九票(投票率三三・九%)

有効投票 四五四票

無効投票 一票

白票 四票

有効投票の内訳は、田丸徳善 一八四票、小口偉一
一七四票、中川秀恭 九六票となり田丸徳善氏が会長当
選者となった。

執筆者紹介（執筆順）

石飛貞典	駒沢大学北海道教養部非常勤講師
菅原壽清	足利工業大学非常勤講師
中村生雄	愛知大学非常勤講師
林本淳彦	東京大学助手
藤本浄彦	仏教大学助教授
高島淳	東京大学大学院
井上順孝	国学院大学専任講師
鎌田繁	東京大学助教授
河東仁	東京大学大学院
福留範昭	啓明大学客員講師

Paul Tillich in der deutschen Zeit
—besonders über die systematische Entwicklung der
Wissenschaft—

Kiyohiko Fujimoto

(1) Wenn wir sein Leben für wichtig halten, so können wir zum Urteil kommen, daß seine deutsche Zeit eine grosse und grundlegende Rolle für das Werden seiner Gedankens gespielt hat. Deshalb beabsichtigt dieses Referat, die deutsche Zeit P. Tillichs ans Licht zu bringen.

(2) Seine philosophische Doktorarbeit 1910, theologische Arbeit 1912 und Habilitationsschrift 1915, diese drei Arbeiten stehen in Beziehung zu dem Denken des deutschen Idealismus mit allen Konsequenzen.

Inmitten dieser Arbeiten 1913 veröffentlichte Tillich eine Schrift 'Systematische Theologie, 72 Thesen.' Diese Thesen haben immer den Gesichtspunkt des Systems der Wissenschaften vor Augen.

(3) Wir können seine konsequenten Schritte zur "Religionsphilosophie" durch seine vier Aufsätze, die er von 1919 bis auf 1923 veröffentlicht hat, mit Klarheit erfassen. Das heißt: 'Über die Idee einer Theologie der Kultur' 1919, 'Die Theologie als Wissenschaft' 1921, 'Die Überwindung der Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie' 1922, 'Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden' 1923.

Am Ende 1925 veröffentlichte Tillich das Buch 'Religionsphilosophie.' Das Buch spricht nämlich über den Grundgedanken aus, der ihn durch seine ganze spätere Entwicklung begleitet hat, und der sein Verständnis des Verhältnisses von Religion und Kultur bestimmt. An diesem Punkt können wir sagen, daß dieses Buch eine wichtige inhaltliche Position einnimmt.

(4) Wie oben vorgestellt, hat sich P. Tillich in der deutschen Zeit immer wieder dem Thema vom System der Wissenschaften zu stellen versucht. Sein Denken entwickelt sich besonders auf die "Religionsphilosophie" hin.

On Hōnen's Conversion and his Life

Makoto Hayashi

Ever since Starbuck, the phenomenon of conversion has been studied through the approach of psychology. Psychologists take it for granted that conversion is an intimate personal religious experience by pointing out how real, definite, and memorable an event a conversion may be to him or her who has had the experience.

Of course, since conversion is the unique experience of the individual, it is not always easy to convey its contents to other persons. Nevertheless, looking at the phenomenon in a new light, there may be another level, different from the personal. Namely, if a converted man tries to talk about his own experience of conversion, he must use language which is more or less patterned. The individual often confesses his life history according to a stereotyped plot, hoping to make up a new "story" about himself.

As an example of conversion, we may take up the case of Hōnen, founder of *Jōdo-shū*, one of the typical sects of Buddhism in Japan, and examine it through the approach of the sociology of religion. Hōnen stated that he was converted suddenly at the age of forty three. This sudden conversion has been emphasized as a striking, momentous transformation by *Jōdo-shū*'s theologians, but it is my view that such an interpretation does not bear up under closer scrutiny.

Hōnen expressed his experience of conversion in terms of stereotyped phrases which were popular in his time. Furthermore, Hōnen always used the same stereotyped expressions in his attempts to convert others to *Jōdo-shū*. Though a detailed discussion must be omitted here, it is my conclusion that, based on an examination of his language regarding conversion, Hōnen should not be considered to have undergone a sudden conversion at the age of forty three, despite his claims to the contrary. The fact that Hōnen used stereotyped language expressive of a sudden transformation does not mean that this reflects his actual experience.

Avalokiteśvara-Anbetung und der "Kami" in Japan

Ikuo Nakamura

Die Anbetung des Avalokiteśvara-Bodhisattva, dessen Archetype in der Erde-Göttin in Indien (bzw. im Westasien) zu finden ist, entwickelte sich im archaischen Japan als die Anbetung der heiligen Stätte wie z.B. des Hase-Tempels. Dabei sind die bestimmten Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung festzustellen. Ein Beispiel läßt sich am Avalokiteśvara des Hase-Tempels geben, bei dem der Komplex des Images von Avalokiteśvara und Felsen sich auf die Iwakura-Anbetung (die Anbetung Gottes, der durch den Felsen hindurch erscheinen soll) im archaischen Japan aufschichtete. Der Avalokiteśvara, der auf Grund der von ihm geschützten Fruchtbarkeit der Erde angebetet wird, wurde in Japan mit dem Naturgott als dem heiligen Dämon der Erde identifiziert; er bildete die komplexe Gottespersona, indem er die Attribute des Naturgottes zu eigen machte. In diesem Prozeß darf nicht übersehen werden, daß die Idee des Avatāra (jap.: "henge" oder "gonge"), welche die indischen Götter besitzen, in Japan als sehr günstige Idee benutzt wurde, um die Anschaulichkeit der Errettung durch den "Kami" sowie dessen leibliche Unbestimmtheit aufzuweisen. Die Benutzung dieser Idee basierte auf den eigentümlichen Leibessinn im Archaismus Japans, welcher zu der Auffassung führte, daß nicht nur der menschliche Leib und das menschliche Leben, sondern auch alle Tiere und Pflanzen sich dem Prinzip des Werdens (jap.: "naru") unterwerfen und ständig wandeln.

Shamanistic Role of *Gyoja* (*Maeza-Nakaza*) in Mt. Kiso-Ontake

Toshikiyo Sugawara

The religious organizations called *Ontake-ko* are formed for the worship of spirits or gods living in Mt. Kiso-Ontake, and consist of facilities for religious activities, religious specialists called *gyoja*, and believers. *Gyoja* can be categorized into two shamanistic specialists, *maeza* and *nakaza*, in terms of the roles they play in the seance called *oza*. One *maeza* and one *nakaza* form a combination to conduct a shamanistic ritual in the seance.

Through research into one of the *Ontake-kos*, it appears clear that, in terms of the initiation of shamanistic specialists, the motive for their faith in Mt. Kiso-Ontake is the desire to overcome some illness. After gaining admission into the religious organizations, they receive basic training to become sharmans. A choice of the *maeza* or *nakaza* is offered them according to the shamanistic role they are to play. The *maeza* course is intended for those who control deities during the seance, while the *nakaza* course is for those who play the role of subject of possession during the ritual. A *maeza* invites the deities living in Mt. Kiso-Ontake to the place where the seance is being held and makes the deities possess a *nakaza*. Then, the *nakaza* receives the deities into himself in altered mental state of trance, and plays the role of diviner, medicine man, and so forth. A series of rituals in the seance ends as the *maeza* makes the deities leave the *nakaza* and sends them back to the mountain.

It is understood from this process of the ritual that the shamanistic roles of *maesa* and *nakasa* correspond respectively to those of controller and medium. The cooperation of the two types is the basis of the shamanistic ritual called *oza*.

A Study on the Term *viśiṣṭâdvaita*

Sadanori Ishitobi

The term *viśiṣṭâdvaita* denotes the doctrine or school of Rāmānuja and his successors, and is the key to understanding their concept of the relation of *brahman* to the phenomenal world. This term can be rendered in various way. In this paper I try to throw light on the origin and development of this term and make the meaning of it clear.

W. G. Neevel sees the earliest known source of the name *viśiṣṭâdvaita* in *Ātmasiddhi* of Yāmuna. But the propositions, which Neevel thinks to be Yāmuna's and the source of the term, aren't his own, but are Bhāskara's. Yāmuna uses mainly *vibhūti* or *vyūha* to denote the relation of *brahman* to the world which he regards as real existence. Rāmānuja prefers to use the concept of *viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva* or *śarīrâtma-bhāva*, to express the difference and identity between *brahman* and the world at the same time, but he does not use *viśiṣṭâdvaita*.

V. Varadachari rightly says that it was in the latter half of the sixteenth century that the first use of this term occurred. However, it shouldn't be considered a technical term, for *viśiṣṭâikya* was also used at that time. It was in Śrinivāsadāsa's *Yatīndramatadīpikā* that was clearly used as a technical term to denote the doctrine or school *viśiṣṭâdvaita* of Rāmānuja and his successors.

I think this term can be understood according to the interpretation of Gaṅgeśa on *viśiṣṭa-jñāna*. He rendered it as *viśeṣaṇavad-viśeṣya-jñāna*. So *viśiṣṭâdvaita* means the "non-duality of *viśeṣya* which possesses *cid-acit* for its *viśeṣaṇa-s*".