

## 殷王朝の祖先崇拜における祖先の性格

——第一期武丁時代を中心にして——

池澤 優

〔論文要旨〕 本稿は中国古代の殷王朝における祖先觀念の類型を、第一期武丁時代の甲骨卜辞の中から発見することを目的とする。

その目的のため、最初に武丁期「王朝卜辞」を扱い、遠祖と近祖の間に性格の差があることを考察する。次に「非王朝卜辞」を扱う。それは殷王族・王朝の構成単位である族集団の卜辞で、各単位は家族的な父系出自集団であった。そこから、当時の社会に一般的であったと思われる族集団の祖先崇拜には、近祖を中心として感情的傾向が強く、父母の間に性格の差が認められていたことを論証する。

以上より殷人の祖先觀念は三極構造を持つと結論できる。個性的感情的祖先觀念は生前の父母のイメージの投影である。集合的制度的祖先觀念は族集団全体の「氏族神」としてのものである。殷王朝はこのような祖先崇拜を秩序維持の方法として用いていたと思われる。

〔キーワード〕 中国古代、殷王朝、卜辞、祖先崇拜、祖先觀念、父系出自集団

殷王朝は現在のところ、その存在が知られる中国最古の王朝であり、所謂「甲骨卜辞」の出土により、その性格も明らかにされつつある。本稿では卜辞中で極めて重視されている祖先に対する祭祀を分析することにより、殷人が祖

先をどのようなものにとらえていたかについて論じてみたい。ただ、殷代の全ての期間に互って論じることは不可能であり、董作賓氏の言う第一期、武丁時代に限ることにした。<sup>(1)</sup>董氏の断代は既に研究者の公認するところであるが、それ以外に王室以外の諸族によってなされた卜辞が存在することが次第に明らかにされてきた。そこで最初に王朝の手になる武丁期卜辞を、次に王朝以外の手になる卜辞を扱い、当時の一般的な祖先崇拜と王朝のそれとの違いも併せて探ってみたい。

## 一 武丁期王朝卜辞における祖先崇拜

卜辞には極めて多くの神々が登場するが、その中で、本来の意味での祖先は上甲以来の歴代の王とその配偶者、所謂「先王先妣」である(図一参照。ただし多小の例外がある)。多小問題が残るのが殷が王となる以前の祖先、即ち「先公」であり、『史記』『殷本紀』には契から振までの七代を挙げる。しかし、陳夢家氏は先王先妣と先公を含むそれ以外の諸神を比較し、前者は王に対する<sup>(2)</sup>、<sup>(3)</sup>、<sup>(4)</sup>、<sup>(5)</sup>、<sup>(6)</sup>、<sup>(7)</sup>、<sup>(8)</sup>、<sup>(9)</sup>、<sup>(10)</sup>、<sup>(11)</sup>、<sup>(12)</sup>、<sup>(13)</sup>、<sup>(14)</sup>、<sup>(15)</sup>、<sup>(16)</sup>、<sup>(17)</sup>、<sup>(18)</sup>、<sup>(19)</sup>、<sup>(20)</sup>、<sup>(21)</sup>、<sup>(22)</sup>、<sup>(23)</sup>、<sup>(24)</sup>、<sup>(25)</sup>、<sup>(26)</sup>、<sup>(27)</sup>、<sup>(28)</sup>、<sup>(29)</sup>、<sup>(30)</sup>、<sup>(31)</sup>、<sup>(32)</sup>、<sup>(33)</sup>、<sup>(34)</sup>、<sup>(35)</sup>、<sup>(36)</sup>、<sup>(37)</sup>、<sup>(38)</sup>、<sup>(39)</sup>、<sup>(40)</sup>、<sup>(41)</sup>、<sup>(42)</sup>、<sup>(43)</sup>、<sup>(44)</sup>、<sup>(45)</sup>、<sup>(46)</sup>、<sup>(47)</sup>、<sup>(48)</sup>、<sup>(49)</sup>、<sup>(50)</sup>、<sup>(51)</sup>、<sup>(52)</sup>、<sup>(53)</sup>、<sup>(54)</sup>、<sup>(55)</sup>、<sup>(56)</sup>、<sup>(57)</sup>、<sup>(58)</sup>、<sup>(59)</sup>、<sup>(60)</sup>、<sup>(61)</sup>、<sup>(62)</sup>、<sup>(63)</sup>、<sup>(64)</sup>、<sup>(65)</sup>、<sup>(66)</sup>、<sup>(67)</sup>、<sup>(68)</sup>、<sup>(69)</sup>、<sup>(70)</sup>、<sup>(71)</sup>、<sup>(72)</sup>、<sup>(73)</sup>、<sup>(74)</sup>、<sup>(75)</sup>、<sup>(76)</sup>、<sup>(77)</sup>、<sup>(78)</sup>、<sup>(79)</sup>、<sup>(80)</sup>、<sup>(81)</sup>、<sup>(82)</sup>、<sup>(83)</sup>、<sup>(84)</sup>、<sup>(85)</sup>、<sup>(86)</sup>、<sup>(87)</sup>、<sup>(88)</sup>、<sup>(89)</sup>、<sup>(90)</sup>、<sup>(91)</sup>、<sup>(92)</sup>、<sup>(93)</sup>、<sup>(94)</sup>、<sup>(95)</sup>、<sup>(96)</sup>、<sup>(97)</sup>、<sup>(98)</sup>、<sup>(99)</sup>、<sup>(100)</sup>の主体となるのに対し、後者は風雨や收穫に関係する自然神的傾向が強いことを指摘する。更に、赤塚忠氏、伊藤道治氏は先公を含む諸神は本来殷に服属する諸族の神であったのが、殷の統合の過程でその系譜の中にくみこまれたとする。また、御手洗勝氏も王亥(最後の先公)と先王の違いを指摘して、殷の始祖は上甲のみとする。従って、(王亥の性格には問題もあるが)先公は祖先から除外すべきであろう。そうしてみると、陳・伊藤両氏の指摘するように、生者にタタリを下し病氣・災禍と関係する傾向が強い点で、祖先は他の諸神と対照的である。

しかし、重要だと思われるのは、先王先妣が全て同性格を持つのではない点である。伊藤氏や池田末利氏は既に上

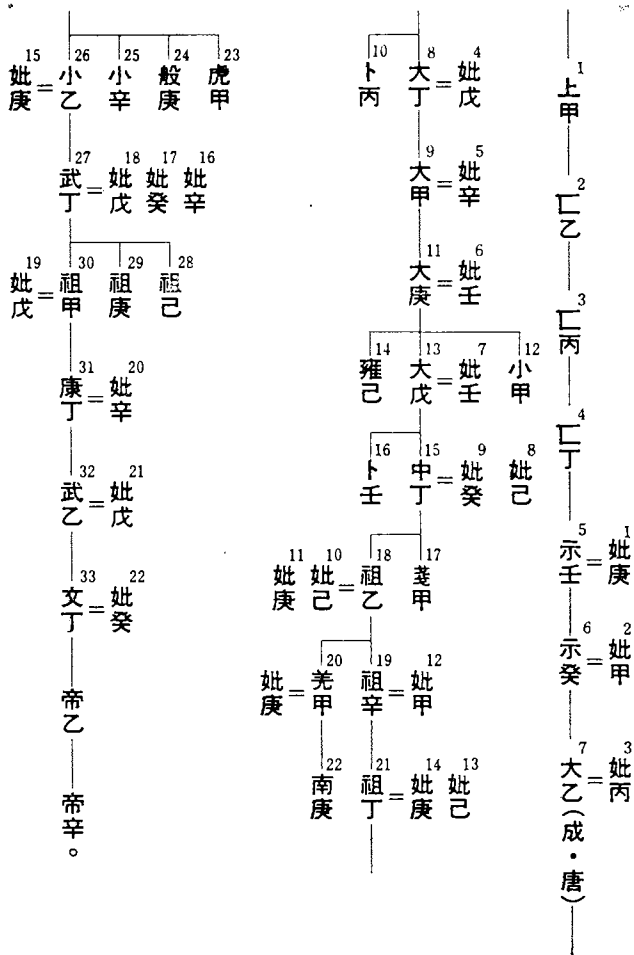


図1 卜殷代王室世系図(先公部分は『史記』「殷本紀」、それ以外は許進雄氏『殷卜辞中五種祭祀の研究』一九六八による)

殷代王室世系図(先公部分は『史記』「殷本紀」、それ以外は許進雄氏『殷卜辞中五種祭祀の研究』一九六八による)

甲が収穫や雨の祈りの対象となることを論じ、孫叡徹氏は上甲・大乙・大甲等、直系先王が求雨の対象となるとする<sup>(8)</sup>。伊藤氏は上甲が求雨、求年の対象となる理由を、上甲六示が大乙以下とは性格が異なるためとする。確かに上甲六示は後から人為的に構成された祖先と思われるが、孫氏の言うように、小敷ながら大乙・大甲・祖乙も求年の対象になっているのであり、上甲のみを切り離してすむ問題ではない。

今、この問題を考えるため、三つの祭祀に注目してみよう。第一に雨や収穫を祈る場合の祭祀であった「皐」祭である。この祭祀は他に「皐方」「皐生」の例があるから必ずしも年雨には限られないであろうが、だいたい傾向はわかる。まず「皐雨」の対象は先生では上甲のみであり、「皐年」の対象は上甲(統一・三・一、外二三)「自上甲至于多后」(甲二九〇五)示壬(外一八)大甲・祖乙(後上二七・六、丙一一七など)丁(統一・四五・四、佚二二六)、単なる「皐」の対象は上甲(拾掇一八〇、乙三三二五)「自上甲」(遺三四五)「上甲成大丁大甲下乙」(丙三〇四)成(前一、四四・二)大甲(丙一二四、鉄一七五・四など)大庚(統一・一一・七)祖乙(丙二四九)祖辛(丙四八五)丁(前七・三四・二、燕二四四)があげられ、雨以外は上甲以下の遠い祖先や祖先全体に及ぶことがわかる。より後期の卜辞になると、例えば佚九八六「未卜皐雨自上甲大乙大丁大甲大庚大戊中丁祖乙祖辛祖丁十示率」のように、上甲以外の多くの祖先に対しても、「皐雨」を祈るようになる。

次に戦争・病氣・災禍など多くの事柄と関係する「告祭」について考えてみると、「告方」即ち、戦争に於ける勝利の祈告については上甲(統一・四・六、前一・五〇・六など約十例)示壬(金五〇七)唐(統一・七二、燕七六)唐・大丁・大甲(後上二九・三)大甲・黄尹(後上二九・四、大甲は統一・二〇・四など、なお数版に見える)祖乙(後上二九・二など五例程度)、他に河・王亥なども対象になっている。それに対し、「告疾」の対象は祖乙(南南二・五二など)祖丁(前一・十二・五)祖辛(南上一〇)羌甲(外二五)父乙(統一・二八・六)などがあげられる。

ここから降雨の如き自然現象は先王中では上甲が力を持つだけであるが、収穫や戦争など共同体の全体にかかわる問題は上甲・示壬・大乙から祖乙ぐらいまでの直系の遠い先王がそれを左右する力を持ち、一方病気は祖乙から父乙までの近い祖先と関係するといふ、だいたいの傾向性を予見できる。

そこで以上のことをふまえて「御」という祭祀を分析してみる。その辞例は最も完備した形では「御王<sup>囙</sup>于<sup>兕</sup>甲」(乙八四二)のように「御」+ (生人名) + (事柄) + 「于」+ (祖先名) となる。生人名の所には王を始めとして子<sup>鬻</sup>・子<sup>漁</sup>・婦<sup>好</sup>・婦<sup>妍</sup>・雀など王周辺の重要人物が入り、事柄には疾(病気) 囙 (災禍) などの他、「水」「年」の例もある。但し、その例は極めて少数である(水―鉄四〇・一、鉄九九・四、年―安明三六四、庫一六八四)。従って、「御」が何を表わすか数説あるが、少なくとも特定個人の病気災禍について祖先に祈る祭祀であったことは確実であろう。祭祀対象となる祖先は次表のようにまとめることができる。

△表一▽ 武丁期御祭の祭祀対象

上甲……………10		12……………0		〔自上甲〕5辞		〔自上甲智大示〕2辞	
大乙……………2	2……………2	大甲……………3	3……………3	大丁……………2	2……………2	大戊……………2	2……………1
祖乙……………12	10……………2	祖辛……………17	14……………0	兕甲……………15	13……………0	囙甲……………11	6……………0
祖丁……………19	16……………0	南庚……………11	10……………0	父乙……………33	26……………0	父庚……………4	3……………0
父辛……………5	3……………0	父甲……………3	3……………0	兄丁……………8	8……………0	兄戊……………2	2……………0
高妣己……………12	9……………0	高妣庚……………3	2……………0	妣甲……………6	6……………0	妣乙……………1	1……………0
妣丁……………1	1……………0	妣己……………24	19……………1	妣庚……………17	13……………1	妣壬……………1	1……………0
妣癸……………7	4……………0	母丙……………4	4……………0	母己……………6	4……………1	母庚……………17	15……………0
母辛……………1	1……………0	父某……………9	9……………0	祖某……………5	5……………0	妣某……………14	14……………0
母某……………13	12……………1	癸……………6	6……………1				

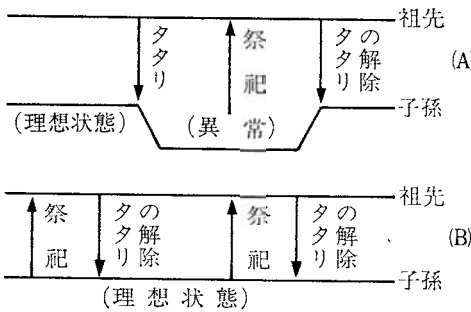
他に河(7辞)土・季・祈・夔・癸・示・石・多子・四父・四兄・小庚や甲・乙・丁など千名のみのものなど。

(祭祀対象の下の数字は上から出現辞数、出現版数、同辞上に複数の祖先を祭祀対象にしている合祭卜辞における出現辞数である。)

ここから生者個人の病氣・災禍に関しては、多く祖乙以下の近い祖先に祈られ、特にそれが父において最大になっていること、遠い祖先に及ぶことはあるがそれは上甲が中心であり、中間の祖先は無視されることが多いこと、更に「𠄎」「告」祭では見られなかった女性祖先が重視されていることなどの傾向が明らかに読みとれる。なお、女性祖先の主な者は近い先生の配偶者と名が一致するので、ほとんどが近い祖先であろう。収穫・戦争の祭祀が上甲以下祖乙までの遠い祖先を中心に行っていること、御祭の対象が上甲と近い祖先に両極化していることは、遠い祖先と近い祖先の性格が異なることを示すと思われる。問題はそれがどのような差異だったかということであるが、それを明らかにするためには、更に「御」祭の本質——病氣・災禍がどのようにとられていたかを明らかにする必要がある。

病氣や災禍が祖先の𠄎・𠄎など降祟の結果として考えられていたことは既に白川静氏・伊藤道治氏が論じた<sup>(11)</sup>。病氣等においてそれが誰のタタリであるかを知ることが重要な意味を持っていたことは、例えば丙十二—十三の「疾齒𠄎𠄎」「佳父甲／佳父庚／佳父辛／佳父乙」を見てもわかる<sup>(12)</sup>。しかもこれとほぼ同じ意味を持つ丙一九七「御父乙／父乙佳伐希／虎甲𠄎王／父庚𠄎王／父辛𠄎王」において、タタリの貞卜と父乙に対する御祭の貞卜がならべられていることから、タタリを下した祖先に対し、その解除を祈るのが御祭であったと考えることができる。このような例は実はかなり多く、丙三一—三—五一—四「壬午卜𠄎貞婦因凡／于𠄎甲御婦／既𠄎甲反／貞婦好𠄎／𠄎甲冬婦」「于𠄎甲：婦好御：／貞𠄎同𠄎婦好」は𠄎甲が婦好に降祟し病氣となるか否かを貞卜すると同時に𠄎甲に対する祭祀を下している<sup>(13)</sup>。丙三二—三—三三「癸亥卜𠄎貞御于祖丁／于祖丁十伐十宰／貞不蠲𠄎十祖乙／父乙𠄎王／貞王𠄎𠄎」<sup>(14)</sup>「子𠄎𠄎疾／登父乙十羌」は王の災禍がタタリによるものか、父乙が王に降祟するかを卜す一方で、祖乙・祖

殷王朝の祖先崇拜における祖先の性格



丁・父乙の祭祀を卜している。但し、現実にはまだ災禍・病気がおこっていないのに御祭を行っている例がある。例えば、丙五四八―五四九「貞御婦好于父乙、中宰隹南、曹十宰十反南十」  
 「貞婦好其凡隹疾／王固曰吉、婦好弗其凡隹疾」は、その占辞から見て病気になっては、御祭を行なうことにより潜在的可能性のある病気を防ぐことができるということであろう。また丙三三四―三三五「貞隹疾身佳隹巷／庚戌卜亘貞王弗疾因、王固曰勿疾／貞婦好凡隹疾／貞婦中／貞十反祖辛／貞羌甲御」  
 「于祖辛／御于妣庚／于父御／王固曰吉、三御一羌中」も王について疾なしとしながら祭祀を卜している。

これらは次のように整理することができよう。祖先が子孫にタタリを下し病気・災禍の原因となることは、祖先が個人としての子孫を支配する力を持つことを意味する。従って祖先は現世の異常事に対する説明原理であり、祖先崇拜は理念上、降祟↓異常↓祭祀↓回復の過程を経て異常を修復する手段であった(右

図A)。この場合のタタリは悪い方向に働く祖先の力であり、理想的な祖先と子孫の関係の一時的破壊と考えられよう。しかし現実には事前に祭祀を行なうことにより、恒常的に回復状態を現出させるよう祭祀が機能していた(図B)。従って、そこにおける祖先の力はタタリとは反対に、良い方向に働いているのであり、その力を現世に導入することにより、理想的な祖先と子孫の関係を永続化することができたのである。これらは祖先が単なる怖るべき存在ではなく、理想的関係が維持される限り保护的に働く存在と考えられたことを示すものに他ならない。そして、御祭において近い祖先が多く対象とされることは、以上のような子孫個人を支配する性格が近祖において多く表われることを意味している。

これは遠い祖先がタタリを下すことを否定するものではないが、島邦男氏の『綜類』によっても、タタリを下すのは近祖、特に父に多いことが明らかである。<sup>(14)</sup>そこで次に遠祖の性格に注目してみると、先述の表一でもわかるように、遠祖は同辞中に複数の祭祀対象を含む卜辞の中で出現する比率が高い。特に上甲は「自上甲」（周見）「自上甲至多后」（前二・二五・三、五・四二・五）の如く全先王の合祭において出現することが多い。また、それ以外にも「上甲・成・大丁・大甲・下乙」（三辞）、「自上甲至下乙」（二辞）「自成」（三辞）「成・大丁・大甲・大庚・下乙」（一辞）「自唐・大甲・大丁・祖乙」（二辞）「上甲・示壬」（一辞）「上甲・唐」（四辞）「上甲・祖乙」（一辞）「上甲・廪」（一辞）「唐・大甲」（一辞）「唐・下乙」（一辞）「大丁・大甲・祖乙」（二辞）「大甲・祖乙」（五辞）「大庚・中丁」（二辞）「示壬・示癸」（一辞）「大甲・丁」（二辞）「大甲・祖乙・祖辛」（二辞）など多数の遠祖合祭の卜辞を挙げることができる。また陳夢家氏によれば、「二示」「三廪」「三示」「六示」「十示又二」などの名称は遠祖を集合的に呼んだものである。<sup>(15)</sup>これらは近祖が合祭において出現することを否定するものではなく、近祖どうしの合祭は「祖乙・父乙」（一辞）「祖辛・祖丁」（一辞）「祖丁・父乙」（三辞）「祖丁・羌甲・祖某」（一辞）「羌・祖某」（一辞）「虎甲・父庚・父辛」（一辞）や「多父」「三父」などの例をあげることができる。しかし、全体的な傾向としては、遠祖は全体で一つと考えられ、または全祖先を統一的に考える時の代表者となることが多いことは明らかである。これは遠祖が個性を持つ独立の存在ではなく、全祖先の融合体としてとらえられたことを示すもので、故に子孫個人と感情的に強い結合がなく、むしろ収獲・戦争のように共同体全体とかわる問題でに表われる傾向が強かったと解釈できよう。

更に、表一で示したように、近祖では父が重んじられ、遠祖では上甲⇨始祖が重んじられる状況——諸戸素純氏の用語で言えば「極化現象」があることから、<sup>(16)</sup>近祖の性格は父において、遠祖の性格は始祖において典型的に表わされ



ていたと言える。故に殷人の祖先観念は二重構造であった。第一は近祖の祖先観念であり、それは父を中心とし、主に生者の個人的問題に関係し、子孫個人を支配する力を持つ個性的存在としてとらえられていた。従って、それは生前の父祖のイメージをそのまま死後に投影したものと思われる。第二は遠祖の祖先観念で、始祖を中心とし、主に共同体全体の問題に関係し、全祖先を一つの融合体として扱う時にその代表者として意識されることが多かった。つまり、子孫集団全体に対する「氏族神」的機能があつたとして良からう。前者が子孫個人に対するタタリを軸とする感情的動的なものであるのに対し、後者は制度的静的である。前者が祖先崇拜に具体的イメージを与えていたのに対し、後者は各祖先に権威を与えていたと言える。一言加えておくと、女性祖先は前者の祖先観念でとらえられていたらしい。これは次に扱う「非王朝卜辞」で重視されるであろう。

武丁期の王朝卜辞からうかがわれる祖先観念はこのように要約できるであろうが、これはその全貌であるわけではない。論じ残された多くの問題のうち最も重要なのは、この卜辞の祖先崇拜は主宰者を王とする特殊なもので、政治的意味があつたのではないかという点にある。そこで次に所謂「非王朝卜辞」によって、王家以外の祖先崇拜を考えてみたい。

## 二 非王朝卜辞における祖先崇拜

ここで「非王朝卜辞」と言うのは（命名は研究者によって様々である）、特殊な字体・世系・辞例により自ら一群を成し、王を貞ト主宰者とする王朝卜辞とは明らかに異なる幾つかの卜辞群を指す。その確実なものには三群あり、「子組卜辞」<sup>(19)</sup>「午組卜辞」<sup>(20)</sup>（以上は陳夢家氏の命名）、それに殷虚第十五次発掘で YH251・253・330 から集中的に出土し

た卜辞である。<sup>(21)</sup> 午組卜辞は YH 127 から大部分出土する他、一九七二年の小屯南地の発掘においても数片が出土した。子組卜辞が YH 127 の他、幾つかの坑で出土していることは今更言うまでもない。それらの時代については貝塚茂樹氏・陳夢家氏は武丁期に当ると考えた。<sup>(22)</sup> 両氏の研究以降も、それを支持する証拠が提出されている。今それを二点にまとめると、第一に、午組卜辞は「自組卜辞」と乙六六九〇・乙四五〇五十四七一九において混刻され、第十五次出土卜辞は乙八八一八において子組卜辞と混刻され、更に子組卜辞は賓組（武丁期王朝）卜辞と混刻されると報じられている。<sup>(23)</sup> 第二に小屯南地の発掘において、自組は賓組と同じか、やや早い坑位より出土し、午組は自組より多小遅れることがわかった。<sup>(24)</sup> 従って非王朝卜辞の時代を武丁期に比定することは肯首できる。<sup>(25)</sup>

また、李学勤氏はこれら卜辞群の性格を考察して、王朝を構成する高位貴族の手になるとした。<sup>(26)</sup> その考え方は肖楠氏・林漢氏に継承され、林氏は「子」という称号を持つ高位貴族卜辞であると規定した。<sup>(27)</sup> これらの説に従うなら、非王朝卜辞を分析することにより、殷王朝の構成単位の性格を明らかにできるはずである。

直接その分析を行なう前に、殷王朝の基礎構造に関する研究を概観する必要がある。それを一言で言うと、伊藤道治氏の言うように王朝全体も王朝の中核となる殷の王族も複数の構成要素から構成されていたということになる。<sup>(28)</sup> 先ず、王朝の基礎単位は特定の土地に結びついた族集団であり、それらが多数王室の下に結合して王朝を構成していたことは、丁山氏・赤塚忠氏・伊藤氏の研究により明らかである。<sup>(29)</sup> また、殷の王族が複数の単位から構成されていたことも、有名な張光直氏の研究以外にも、劉斌雄氏・陳其南氏・張政烺氏らが（その結論は全く異なるが）述べている。<sup>(30)</sup> 一九六九年からの殷虚西区の発掘で見られた「族」墓もそれを支持するように思われる。<sup>(31)</sup>

また、この殷王族の構成単位が各々属邑を持つ族集団であることは「子某」「多子」の称号からも明らかにされつつある。即ち、「子」の称号を冠せられているものの多くが地名ともなっていることから、それらが自分の所有地を

持つ集団であることは明らかである。それならば、それら族集団は何故「子」と呼ばれたのか。「子」と呼ばれることは殷王朝においていかなる意味を持っていたのか。「子」の称号が何を意味するかについては、王子説、王と同族の氏族構成員説（島邦男氏・白川静氏・伊藤氏・林巳奈夫氏<sup>(32)</sup>）殷に服属する諸族の族長説（松丸道雄氏・李学勤氏<sup>(33)</sup>）などがあるが、いづれも一面の真理を把握していると思われる。林濤氏は父系社会では子であることが父の地位を継承する条件である故に男性貴族の尊称になったのだとする（但し、非王朝卜辞の占卜主宰者「子」は王と親族関係があり、故に「多子」は王に同姓の諸族であると結論する<sup>(34)</sup>）。林氏の言う通り「子」は子に対する称谓が原義で、貴人の尊称として用いられるのはその外延化と考えられるから、最初は実子を指していたものが擬制的に同族成員に対して用いられたのであろう。それなら、王と親族関係を持たない諸族をも擬制的に「子」と呼ぶ可能性はあるはずである。従って、王は自己と親族関係を持つ諸族と擬制的父子関係を結ぶことによりそれを統合し、同じ方法を王朝の秩序構造に応用していたと推測できる。

その証となるのが岐山鳳雛村から出土した西周甲骨である。その中に「癸巳、彝文武帝乙宗、貞王其昭祭成唐、鼎祝示反二母、其彝血牲三・豚三、車又足」<sup>(H2.1)</sup>のような卜辞があり、徐中舒氏は周文王が殷王紂の父帝乙の宗祠において殷の開祖・成唐とその二配偶を祭ることと解釈する<sup>(35)</sup>。殷王と血縁関係がない周王が殷の祖先を祭ることは、擬制的親族関係により殷の秩序に組み込まれていたことを示すのであろう。

更に以上のことを根拠に各族集団の内部構造をある程度推測できる。即ち父子関係が擬制的に用い得るのは各単位が父系出自を理念とする族集団——父系出自集団であることを暗示するものに他ならない。

さて先述した如く、林濤氏は非王朝卜辞を「子」を家長とする父権家族の占卜の記録とする。家族かどうか問題もあるが、子が占卜主宰者であったことは確かであろう。証拠を加えておくと、午組に「壬戌卜子<sup>???</sup>母邑<sup>???</sup>父戊」

〔乙五三九四〕という卜辞がある。「𠩺」は「𠩺」(「𠩺」)「𠩺」(「𠩺」)「𠩺」(「𠩺」)字と同義であり、<sup>(36)</sup>後者は一般に「𠩺王」の如く王の夢を卜す場合に表われる。従って、午組の子は王朝卜辞の王と同性格の占卜主義者であると言える。かつ、午組には「余」「朕」の称があり、これは主宰者の自称と思われるから、午組における子は余・朕と自称し、自己の率いる集団に王と同様に振るまったと思われる。

よって、非王朝卜辞は子を長とし、父系出自原理に基づく族集団の卜辞と考えられるので、次に各々の卜辞群の背景にある族集団と祖先崇拜の関係を考えねばならない。ここでは第十五次出土卜辞と午組卜辞をえらび、その各々の性格について考えてみたい。

(a)、第十五次発掘出土卜辞

これについては李・林氏の他、持井康孝氏による専論があるので、<sup>(37)</sup>詳細はそれに譲り、先ず、登場人名をまとめると次表のようになる。

△表二▽ 第十五次卜辞出現人名

- ① 子某……子(二)・子𠩺・𠩺(十三)子𠩺(五)子𠩺(一)
  - ② 婦某……婦(十四)婦𠩺・𠩺・多(十五)婦𠩺(十)婦𠩺(三)婦周(一)
  - ③ 婦子……「婦𠩺子」(乙八八九六)「婦𠩺夕子」(乙八八九三・八八九八)——存疑
  - ④ その他……𠩺(三)婦(二)𠩺(二)臣子(一)𠩺(一)𠩺(一)𠩺(一)𠩺(一)𠩺(一)𠩺(一)
  - ⑤ 集合的称谓……多婦(一)十婦(一)多母(一)多臣<sup>(38)</sup>(一)
- (判断に苦しむものは除く。(一)内は出現辞数を表わす。)

子𠩺と婦𠩺の重要性は明白であるが、乙八八九六・白一の同事異版甲骨は、「癸亥卜婦𠩺在老／癸亥卜婦𠩺亡田／辛丑卜乎爰𠩺乳」の卜辞があるから、婦𠩺の出産育児に関係すると思われる、同版上の「婦𠩺子疾不𠩺」の「婦𠩺子」

は婦妣の子である可能性が高い。更に同版に「癸丑卜貞子亡咎／癸亥卜子夕往苴以」とあり、後者の意味は不明だが、婦妣の出産育児の卜辞と同版上に子が何らかの活動をすることは当然それと関係づけて考えるべきだと思われる。従って婦妣と子は極めて深い関係—恐らくは夫婦であり、この夫婦の出産にあたっての貞卜を記録したのが該版であり、前述したように「子」が非王朝卜辞の貞卜主宰者であるとする、この夫婦が当卜辞群の背景にある族集団の長ということになる。これは当卜辞群中の婦妣の重要性からも肯定できるはずである。一方、子の中では子啟が最も重要されていることから考えると、この子とは子啟ではないかとも思われる。但し、これは証拠がない。

その他にも乙八八九三・八八九八・白二（これは前章乙八八九六に連続すると思われる同事異版）のように婦妣の出産や、乙八八二八・八八一九・八八二二・八八二五・八八五九・八八六二・八八六一・八八八二のように子啟・婦妣の病氣・災禍の卜は極めて多いので、確かに林漢氏の言うように、限られた範囲の家族の卜辞であるように見える。しかし、多母や多婦の称、また後述の如く祭祀対象に三名の母を含むものであり、これが一つの大家族を構成していたか、小家族の集合体であったかは軽々しく判断できない。先述の殷虚西区の発掘によれば、一つの「族」墓は更に小さな単位から構成されており、報告者はこれを「族」を構成する各家族の墓としている。<sup>39)</sup>従って、一つの族集団は複数の家族から構成されていたのである。当卜辞群の場合も、子と婦妣が一つの家族で、それ以外の子・婦は別の家族を構成し、それらの間に父子親族関係があると考えるべきであろう。ただ、子・婦の数はあまり多くないので、それ程大きな集団ではなかったのである。

更にこの族は一種の家臣団を持っていた。表三中の啄・婦や多臣がこれに当ると思われ、彼らは「甲申卜命啄宅正」（白一など）「甲申卜乎婦又征」（白十一）「乎婦婦正／乎婦甬征」（乙八八九六）のように命じられて領邑の監督に当たった。正が領邑であることは「長受禾／正受禾」（乙八八九六・白一）によってわかる。それ以外にも老とい

う地名があり、「癸丑卜婦娵在老」(乙八八九六)「娵自育/啓自育/歸老」(乙八八九三)のように婦娵の出産育児に係っている(旁線部が地名)。また「己巳卜貞婦娵長亡田」(乙八八七二十八八八八)のように婦娵が長と特殊な関係があることをうかがわせる卜辞もある。これは老・長の地が該族の本拠地であるとも解釈できるが、「婦老」と言う限りは別の地(商都か)で活動しているとも思われ、これらは婦に属する地で、妻方居住婚の色彩があったのかもしれない。婦娵の素性は不明であるが、婦娵は字形の似ている「甿」の地名と「光」の人名があり(前二・四三・一、三、四―帝乙辛期、甲二〇八一武丁期)これは貞人にもなっているので、婦娵は甿族の出身と考えてよからう。また、子啟については賓組中に人名・地名として、また金文図象銘にもあり、殷虚五号墓出土銅器に「亜啟」とあるのと同一人であると曹定雲氏は論じている。<sup>(40)</sup>曹氏によれば、子啟は~~子~~木とならんで「古王事」を行なう程の重要人物である。ただ、当卜辞群中に啟を明白に地名にするものはなく、その理由はわからない。

これらの推論から当卜辞群を荷ったのは、その規模のあまり大きくない家族群的集団で、内部的には「子」身分と家臣身分に分化して、領邑を経営しており、外部的には族長は王朝の高官となつて、同等の性格を持つ他族と婚姻関係を結んでいた。そのような王朝を構成する典型的基礎単位の一つであつたと言える。該族が王と親族関係を持つ殷族の一部であるか、地方的な族集団であつたかは判断のしようがないが、その卜辞が殷虚から出土したことを考えれば、殷の王族の一構成要素だったのであろう。

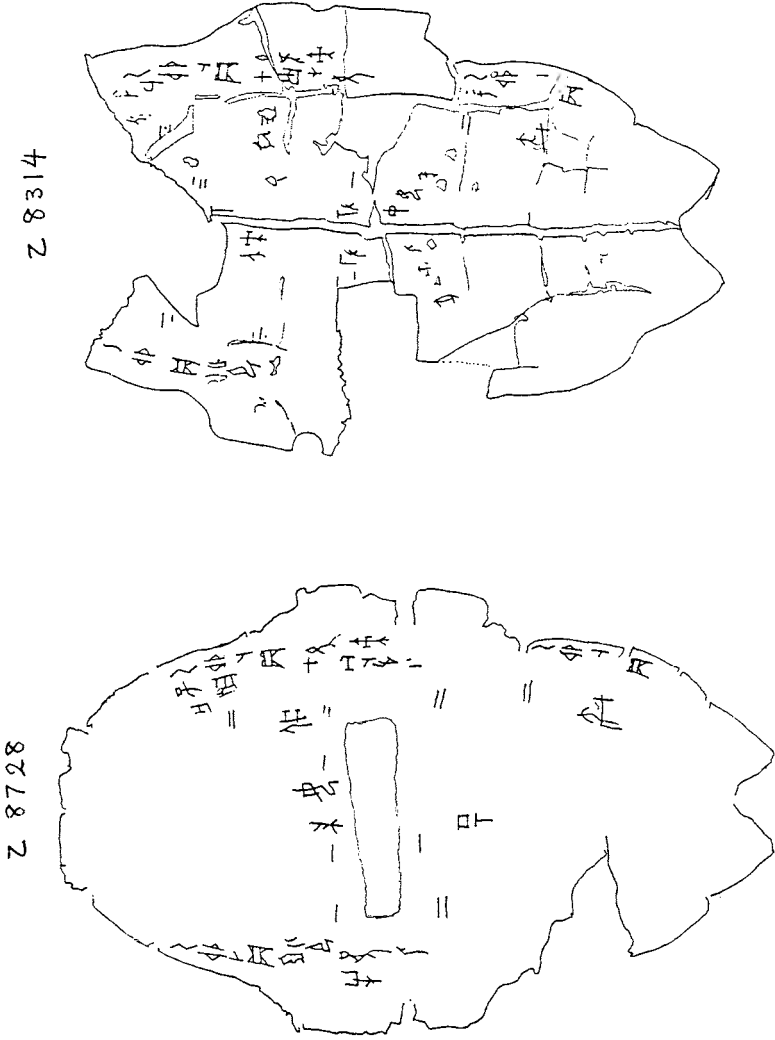
従つて、当卜辞群の祭祀も当然該族の内部のものと考えられる。その祭祀対象を整理すると次表のようになる。

△表三▽ 第十五次卜辞の祭祀対象

父丁	1	1	0	父	2	2	1	兄	3	3	2	子丁	5	5	0
子	1	1	0	妣庚	39	22	0	妣丁	11	9	3	妣己	9	5	0
妣乙	2	2	0	妣戊	3	1	0	妣辛	1	1	0	中妣	1	1	0

殷王朝の祖先崇拜における祖先の性格

図 2  
(71%)



妣	5	5	0	母庚	6	5	5	0	中母	13	10	0	小母	6	5	0	0
母	7	6	0	示丁	5	5	4	4	丁	1	1	0	庚	1	1	0	0
巫	9	7	0	呂示	2	1	1	0									

(上から出現辞数、出現版数、多降崇者となる辞数。示丁・妣丁・妣己は倒刻される。)

このうち、丁示は性格が不明であるが、自組卜辞にも見え「佳丁示／……大示一牛／……貞酒」(甲二〇七八)とあって、大示と並華されているから、集合的称謂かもしれない。また、示丁と記される方が正しいなら、示壬・示癸と類似するので、遠祖かもしれない。巫・呂示は全くわからず、存疑とする他はない。母の中では中母が最も重視されているが、これは母庚と同一人である可能性がある。というのは乙八七二八と八八一四の同事異版組において、前者に「母□」とある所が後者では「祐中母癸」とあるからである(図2参照)

こうしてみると、当卜辞の祭祀対象の特徴は次の五点にまとめられるであろう。①自然神的諸神と見なされるものはない。②圧倒的に女性祖先が重視されており、男性祖先は父の代までであるが、女性は妣の代に及ぶ。③降崇者となるのは全て丁名であり、そのうち妣丁を除いては全て男性(父・兄・示丁)である。④近祖のみが重んじられ、遠祖と思われるのは示丁のみである。⑤男性祖先では丁名が主流を占め、女性祖先では庚名が重んじられている。前節で近祖と遠祖を区別するべきで、近祖に対する祖先崇拜は祖先崇拜の感情的側面を主とすることを述べた。それを応用するなら、当卜辞群の祭祀対象が近祖を中心とすること、特に男性祖先が父の代までしか及ばないことは、その祖先崇拜が感情的側面を主とすることを示していると言える。従って、当卜辞群を支えたような比較的小さな族集団においては、自然神的諸神への崇拜はほとんどなく、専ら祖先崇拜、特に近祖に対する祖先崇拜がその宗教的活動の中心にあった。その中で女性祖先が重んじられていることは、男性祖先よりも女性祖先に強い感情的親近感を抱いていたと見ることができると。

しかし、タタリは主に男性祖先が下していることをあわせて考えると、男性祖先のタタリに対し、女性祖先にその



解除を祈る型が存在したと言えるのではなからうか。当卜辞群においても祖先の降祟が病気の原因となるとする觀念は一般的であった。それは乙八八二二八八二五八八五九八八六二「辛酉ト又妣庚ノ辛酉……中母ノ辛酉ト貞婣ノ貞子敗亡疾佳冬」などにより証明できる。<sup>(41)</sup>今詳述するゆとりはないが、当卜辞群の祭祀の大部分は「降祟↓祭祀」理念に基づいたものであるらしい。<sup>(42)</sup>また乙八七〇三十八七六一「甲子ト先妣四東ノ祐三妣ノ豕三妣ノ丁示冬」のように、丁示からのタタリの解除を女性祖先に祈っていると解される卜辞もある。前節において祖先がタタリを下し、そのタタリの解除を祖先に求めるのが御祭であるとしたが、ここに至って多小の変更が必要である。即ち、武丁期王朝卜辞においてもタタリを下すのが主に男性祖先（特に父）である傾向はうかがえるのであって、烏邦男氏『綜類』によれば、父乙は三百三十辞中百十辞が降祟関係であるのに対し、その法定配偶母庚は六十例中三例が降祟である。妣になると多小多いがあるが、最も多いものでも妣己の九十七例中二十六例にとどまる。<sup>(43)</sup>従って、男性祖先（特に父）は子孫にタタリを下す、ある意味で恐ろしい存在であるのに対し、女性祖先は子孫の危機を救ってくれる好意的な存在であった。換言すれば、男性祖先は子孫個人を支配する権威として主に考えられていたのに対し、女性祖先は子孫を保護する慈愛に満ちた存在としてとらえられるような祖先觀念があったということである。

このような型は、現実の生活の中で父の怒りを母が宥め和らげているような姿を想起させないであらうか。もし近祖が父祖の生前の姿をそのまま死後に投影した個性的存在であるなら、当卜辞群において発見された祖先觀念の型も現実の生活に根拠を持つとすべきだと思われる。つまり、殷人においては父は感情的に子と近くなく、むしろ子に対する支配者、権威の象徴として考えられる傾向があったのであろう。王朝の族統合の手段として擬制的父子関係が用いられていることも、父子関係の中に一種の「よそよそしさ」が存在したことを証する。そして、男性祖先と女性祖先の祖先觀念が異なることは、そのような現実生活の姿を忠実に宗教の中に反映したものである。故に、当卜辞群

の祖先崇拜は生前の像を直接死後に投影している点で、極めて感情的色彩が濃いとして良からう。もっとも、これはあくまでも祖先崇拜という象徴体系での話であり、実際の日常生活での父子関係が常に「よそよそしい」ものであったと考える必要は全くない。全体的にはそのような傾向があると抽象的に考えられていたということであり、社会の構造の中にそのような観念を産出する原因があつたのであろう（後述）。

次に祖先と廟号于名の関係について考えてみよう。持井氏は男性祖先は全て丁名を持つ所から、廟号の于名は親族集団の族名を表わし、当卜辞群は丁と表示される父系親族集団の手になるものとする<sup>(44)</sup>。しかし、父丁が占卜主宰者の実父であるとは断言できない。先述したように、族結合の一つの型態として擬制的父子関係が用いられる（西周卜辞のように）以上、当卜辞群の父丁と主宰者の関係も擬制的である可能性もある。ただ、示丁と父丁の于名が一致し、前者は遠祖もしくは集合的称謂と考えられるから、ここに男性祖先における丁名の連続が表示されているとすべきではあろう。つまり、該族の重んじる男性祖先は全て丁名を持ち、その始祖あるいは集合体（前節で述べたように、この二つは本質的に同じである）が示丁と称され、遠い祖先は次々とその中に没入していくような型を想定できる。同時に女性祖先は唐名が連続して重んじられ、この現象は男性祖先の場合とある程度パラレルに考えることが可能である。従つて、于名がある種の親族組織（内容は不明だが）と対応すると考えることは誤りではあるまい。

以上より次のように要約できよう。第十五次発掘出土卜辞を生みだしたような比較的小規模の族集団は、近祖に対する感情的色彩の濃い祖先崇拜をその宗教活動の中心にしていた。男性祖先は子孫に対する支配者であり、祖先の權威的側面を表わすのに対し、女性祖先は子孫に対する保護者として慈愛的側面を表わす傾向が強い。子孫は後者により感情的親近感を抱くが、それは子の父母に対する社会的観念の反映である。一方、示丁には男性祖先の連続性が表示され、族集団全体の始祖または「祖霊」的観念でとらえていたのであろう。

(b) 午組卜辞

紙幅が尽きたので、午組卜辞の詳細な分析は別の機会に譲り、ここでは結論のみを述べる。<sup>(45)</sup> 午組卜辞に表われる生者と死者は各々次表の如く整理できる。

△表四▽ 午組卜辞の生人名

- ① 子某……子・子竹・小子
- ② 婦名・女性名……婦石・安・嬭・姐・羌
- ③ 賓組に見えるもの……巫雀・舞侯・人・石・光・戊・陟・虎・昕
- ④ 賓組に見えぬもの……彙\*・新\*・冏\*・冏\*・冏\*・冏\*・冏\*・冏\*・冏\*・冏\*・冏\*
- ⑤ 貞晴の可能性あるもの……午・兕\*・人\* ( \*は存疑<sup>(46)</sup> )

△表五▽ 午組の祭祀対象

石甲……3	工乙……2	尙乙……1	翠……1	下乙……6
入乙……16	天戊……1	司戊……2	入戊……1	祖戊……8
司己……2	上庚……1	天庚……3	南庚……1	祖庚……1
丙……1	祖庚……6	祖辛……1	祖壬……2	天癸……1
祖癸……1	父丙……1	父丁……6	父戊……20	父己……1
父辛……1	兄己……1	子庚……8	祖……1	庚……3
乙……1	天某……3	妣乙……14	妣丁……2	妣戊……1
妣己……2	妣辛……8	妣壬……3	妣癸……6	妣……4
五妣……1	母丁……1	母戊……2	母庚……2	母辛……2
母……1	美……1			

(数字は上から出現辞数、出現版数、他に割・莫があるが存疑。)

生人名については王朝卜辞にも登場するのが多くある点が重要で、貞卜主宰者がこれらを使役することがあり(乙

四六九二「庚戌ト貞余令陟羌田亡囿」など）垂雀が罍を監督したりするから、その中にも地位の上下があることがわかる。故に午組ト辞を生んだ族集団は極めて地位が高く大きいものと思われ、幾つかの諸族がその麾下に属したのであろう。これは殷王朝を構成する族集団が平等に王室の下にあったのではなく、幾つかの族集団がより高位の族集団に統率されて一つの組となり、それらが複数連合して王朝を構成していたことを暗示するものである。その場合、午組ト辞に登場する諸族が互いに親族関係があつたかどうかは難しい問題であるが、石、婦石に対して石甲、罍に対して罍を祭祀対象とするから、小なくともこの二者は貞ト主宰者と何らかの関係があると思われる。

その祭祀の状況を見ると、降祟、疾病のト辞は小なく、むしろ出産関係の方が目立つ。また、祖先を廟字干名の日（47）に祭るト辞が散見され、多小とも計画性のある祭祀制度があつたと思われる。祭祀対象では辞数は小ないながら、かなり多くの遠祖と思われるものを含み、また、女性祖先（特に母）が男性祖先に比して小ないことが注目される。これらのことは午組ト辞の祖先崇拜が感情的な色彩が弱く、制度的な面が強く出ていることを示すと思われる。更に、乙・戌・庚名の祖先が多いという特徴がある。父の代では父戌が貞ト主宰者に最も近いようであり、干名が何らかの親族組織に対応するとすれば、主宰者は戌の系列と深い関係を有することになる。乙・庚との結びつきは父戌を通してであり（例えば丙九二「甲午ト凡御于入乙至父戌牛一」乙九八一「ト豊御子自祖庚至于父戊印」）、乙・庚名には下乙、大庚・南庚・般庚の先王名があるから、乙・庚名祖先をあげるのは王室と結びつくためだと思われる。よって、貞ト主宰者は戌名祖先に対応する親族組織に属しながら、乙・庚名祖先に対応する親族組織と何らかの関係を有し、その結合を祖先崇拜の中に表現して、王室との関係を強固にすることができたと思ふべきであらう。

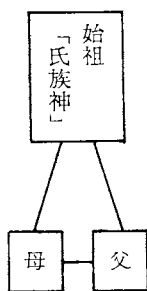
午組ト辞の祖先崇拜の特徴を一言で述べるなら、族結合を維持強化する祖先崇拜が中心となつていたということになる。これは当然午組を支えたのが族集団の連合体であつたということに対応するものである。その中に感情的な祖

先崇拜の傾向が小さいのはその為である。

### 三 結 語

今までの考察でわかったことの第一は、殷人の祖先観念が理念的には左図のような三極構造になるということである。「始祖」としたのは始祖により代表される祖先観念で、祖先全体が一つの融合体として把握され、祖先崇拜の制度面（集団全体にかかわる問題）で重視される。「父」「母」は共に生の前像<sup>イミ</sup>を死後に投影した个性的存在としてとらえられ、子孫個人に関係する祖先崇拜の感情面で重視される。勿論、これは理念的モデルであり、実際にはどの祖先も三つの性格を持つのである。

第二に社会構造と祖先崇拜の關係である。殷王朝を構成する基礎単位は比較的小規模の家族群的族集団であり、父系親族集団であると推測されたのであった。そのような族集団の祖先崇拜は感情的傾向が強く、権威的な男性祖先と保護的な女性祖先の間に明瞭な区別がある。その根本の原因は族集団の構造に由来する「父」であることと「母」であることの意味づけに求められると思われる。即ちこのような族集団においては、父の地位には子供にとっての生物学



度的集合的  
制象抽

情的具体的  
感個具

権威的

保護的

的父親であること以外に、集団の長の意味が与えられていたのであり、父は族構成員を命令指導する権威の別名に他ならない。母はそのような権威を負わないから、専ら慈愛の存在としてとらえられる。そのような観念が祖先観念に反映していたのであろう。従って、殷代の一般的祖先崇拜は、族長の権威と両親

の愛を祖先により象徴し、それとの生々しい交流により理想的状態を維持する方向で働くものであった。

第三に父の地位を擬制的に用いることにより、殷王朝は祖先崇拜を族結合に利用していた。王朝卜辞、午組卜辞ではその傾向が強く、両者で制度的祖先崇拜の性質が強いことはそれを示すものである。

本稿で述べる所は以上につきるのであるが、最後に本稿は、殷代の祖先は死霊・精霊としてとらえられていたとする伊藤道治氏<sup>(48)</sup>・白川静氏<sup>(49)</sup>の説を念頭に置いたものであることを附記しなければならぬ。例えば、伊藤氏は武丁期の先王が「王に咎を及ぼす力をもつ」ことを根拠に「生人にとっては怖るべき死者観念或は死霊観念」としてとらえられていたと言う。しかし、祖先がタタリを下すことが、それを死霊とする根拠になるであらうか。第一節で述べたように、タタリは祖先が子孫を支配する力の顕現であると思われるし、また、もしタタリを下すものが死霊であるとする、第十五次発掘出土卜辞の男性祖先は死霊で、女性祖先はそうではないという変な事にならう。

そして何よりも、祖先が主にタタリという形で子孫に懲罰を下す存在と考える祖先崇拜は多くの地域で見られるのである。既にM・フォーテスや吉田禎吾氏がタレンシ族やティコピアの祖先崇拜が現在の中国・日本のそれと異なり処罰的であることを述べている<sup>(50)</sup>。吉田氏は両者の差異を、前者が「処罰的」「ネガティブ」であるのに対し、後者は「保護的」「ポジティブ」であると要約した上で、その原因を親族組織の中に求めた。その仮説に従えば、卜辞に表われた祖先崇拜はタレンシやティコピアのものに近く、その原因は殷代の族集団の連体性が強いところに求められることになる。恐らく、伊藤氏が殷代の祖先が死霊としてとらえられていたと考えたのは、現在の日本の祖先観念を基準としたのであろう。しかし、祖先崇拜の形態が、その社会の構造に対応して千差万別であることが明らかかな以上、殷代の祖先崇拜も世界的な祖先崇拜研究の一部として位置づけることにより始めてその性格も明らかになるし、中国文化の基本的構造の解明にもつながると思われる。が、それは稿を改めねばなるまい。

注

- (1) 殷王朝の系図は図一の通りである。以下必要により参照されたい。
- (2) 陳氏『殷虚卜辞綜述』北京 科学出版社 一九五六 第十章「先公旧臣」
- (3) 赤塚忠氏『中国古代の宗教と文化』角川 一九七八。
- (4) 伊藤氏「卜辞に見える祖靈觀念について」『東方学報』二十六 一九五六 四〇―四十二頁
- (5) 御手洗氏『古代中国の神々』創文社 一九八四 第一部第二章。
- (6) もっとも両者が祭祀の上で峻別されるわけではなく、あくまでも傾向的差にとどまる。
- (7) 伊藤氏前掲論文 七頁。池田氏「中国古代における靈鬼觀念の成立」『中国古代宗教史研究』東海大学出版会 一九八二、二二―二頁
- (8) 孫氏『従甲骨卜辞来研討殷商的祭祀』国立台湾大学中国文学研究所碩士論文 一九八〇、一九二―二〇三頁
- (9) 于省吾氏は上甲から報丁までが人為的に構成された祖先とする（『甲骨文字釈林』北京中華書局 一九七九 一九三頁）。上甲六示についてはなお分析が必要であろう。
- (10) 「御」は「卬」「邛」と隸定すべき字である。その字説は数多いが、ここでは省略する。
- (11) 白川氏「娯壘關係字説」『甲骨金文学論叢』朋友 一九七四 四五九―四六〇、四九三、四九九頁。伊藤氏前掲書九頁。
- (12) 丙十三は十二の反である。「疾齒<sup>㊦</sup>」は丙十二、「佳父甲……」は丙十三の卜辞。以下これにならう。
- (13) 「<sup>㊦</sup>」<sup>㊧</sup>「冬」は「<sup>㊦</sup>」<sup>㊧</sup>「希」と同様、降崇を表わす。但し、<sup>㊦</sup>甲は祖先名で系図上の誰に当るかは未詳。
- (14) 島氏『殷虚卜辞綜類』汲古 一九六七 五一―五五五頁
- (15) 陳氏前掲書 四六〇―四六五頁
- (16) 諸戸氏『祖先崇拜の宗教学的研究』山喜房仏書林 一九七二 一四五・一六四頁
- (17) 「氏族神」という用語も諸戸氏による。前掲書一六一頁
- (18) 「非王朝卜辞」という名称は持井康孝氏によるが、伊藤道治氏も「王朝卜辞」という用語を用いているので、それ程特殊な言い方ではないであろう。ちなみに李学勤氏は「非王卜辞」と言い、林漢達氏は「子卜辞」と言う。王朝卜辞と非王朝卜辞を区別する条件については李氏・持井氏によって簡単に要約されているので、それに譲る。またどこまでを王朝卜辞に含めるかも実は問題があり、特に「自組卜辞」の性格は複雑であり、私自身が充分に理解していないので、思いきって考

慮の対象から外し、李・林両氏に従って、非王朝卜辭に三種類のみを認めた。

(19) 貝塚氏の言う「多子族卜辭」。李氏は「YH127 坑的子卜辭」林氏は「丙種子卜辭」と呼ぶ。

(20) 李氏は「YH127 坑的允卜辭」林氏は「乙種子卜辭」と呼ぶ。

(21) 李氏は「YH251・330 坑的婦女卜辭」、林氏は「甲種子卜辭」、持井氏「丁族卜辭」と呼ぶ。「婦女卜辭」の性格規定が正しくないことは林・持井両氏の指摘する通りである。ここでは第十五次出土卜辭と称することにす。

(22) 貝塚氏「中国古史学の發展」弘文堂 一九四六 二一七〜二三五 及び「甲骨文断代研究法の再検討」『甲骨文字研究』本文篇 同期舎 一九六〇。陳氏前掲書第四章「断代上」

(23) 姚孝遂「吉林大学所藏甲骨選釈」『吉林大学社会科学学报』一九六三年第四期。但しこの部分は王宇信「建国以来甲骨文研究」重慶、社会科学出版社、一九八一 六一頁による。

(24) 尚楠氏「略論『午組卜辭』」『考古』一九七九年第六期。また中国社会科学院考古研究所「小屯南地甲骨」前言「中華書局一九八〇年

(25) ただし、敵一萍氏を始めとする台湾の甲骨学者はこれを認めていない。

(26) 李氏「帝乙時代の非王卜辭」『考古学报』一九五八年第一期、李氏はこの論文で非王朝卜辭の時代を帝乙期としたが、後に訂正した。

(27) 尚氏前掲論文。林氏「從武丁時代の幾種『子卜辭』試論商代的家族形態」『古文字研究』第一輯 一九七九

(28) 伊藤氏「中国古代王朝の形成」創文社 一九七五 一一六・七頁

(29) 丁氏「甲骨文所見氏族及其制度」科学出版社 一九五六。赤塚氏前掲書。伊藤氏前掲論文。

(30) 張光直氏「商王廟号新考」『中央研究院民族学研究所集刊』十五期 一九六三。劉氏「殷商王室十分組制試論」同誌十九期、一九六五。陳氏「中国古代の親屬制度」同誌三十五期 一九七三。張政娘氏「卜辭袁田及其相關諸問題」『考古学报』

一九七三年第一期。張光直氏の説は王家全体が交叉イトコ婚を行なう二つの外婚単位から構成され、王位はオジからオイに継承されるとする画期的なものであった。ただ、系図以外に明確な論拠がなく、劉氏の十分組論、陳氏の四外婚群説のように、同じ論理から別の結論を導き得る欠点を持つ。

(31) 中国社会科学院考古研究所安陽工作隊「一九六九—一九七七年殷虛西区墓葬発掘報告」『考古学报』一九七九年第一期

一一三—一一八頁



- (32) 鳥氏『殷虚卜辞研究』汲古 一九五八 四四二～四五一頁。白川氏「殷の王族と政治の型態」『古代学』三卷一号 一九五四。伊藤氏前掲書、七十四頁。林氏「殷周時代の図象記号」『東方学報』三十九 一九六八 五六・七頁。
- (33) 松丸氏「殷周国家の構造」『岩波講座、世界歴史』4、岩波 一九七〇 六五～七九頁。李氏「釈多君多子」『甲骨文与殷商史』上海古籍 一九八三。
- (34) 林氏前掲論文 三三三・四頁。
- (35) 徐氏「周原甲骨初論」『古文字研究論文集』四川大学 一九八二 五頁。釈文は王宇信氏『西周甲骨探論』北京 中国社 会科学出版社 一九八四 四十頁による。
- (36) 李孝定氏は「𠄎」は「𠄎」の省体とする（『甲骨文字集釈』中央研究院歴史語言研究所 一九七〇 二五一～四頁）。
- (37) 持井氏「殷王室の構造に関する一試論」『東洋文化研究所紀要』八十二冊 一九八〇。また、この卜辞群に関しては白玉峰氏の綴合、丁騷氏の解釈などの研究があるが、個々の卜辞の内容については別の機会に述べたいと思っているので、ここでは扱わない。
- (38) 「婦妣子」「婦爵夕子」については疑いもある。前者は「婦妣疾」「子不𠄎」二辞かもしれない。後者は「夕子」は人名であろうが、「爵」が人名の一部かどうか不明である。これ以外に四子・五子の称があり（乙八八一五）、生人名か祭祀対象か断定できない。
- (39) 注(32)前掲論文 一一六頁
- (40) 曹氏『『噩弱』考』胡厚先主編『甲骨文字与殷商史』上海古籍 一九八三
- (41) 子啟に対するタタリの可能性を妣庚・中母に対する祭祀により祓うことを貞卜としているのであろう。
- (42) 当卜辞群には祖先をその廟号干名の日に祭る卜辞（例えば、父丁なら丁日）は少ない。むしろ、卜日が甲乙癸日に集中する傾向がある。これは句の終り、または始めにその句の間の祖先の降崇の可能性を貞卜し、それに基づいて祭祀を行っていたことを示すと思われる。
- (43) 注(14)参照
- (44) 持井氏前掲論文 七六・七頁
- (45) 午組卜辞に関する詳論には肖桐氏前掲論文や前川捷三氏「午組卜辞についての考察」『中哲文学会報』第一号 一九七四がある。

(46) 龔は祭祀名の可能性もある。龔は人名で一辞(乙四五四九)、祭祀対象で一辞(乙三四七八)ある。午・先は陳夢家氏が貞人とし、午組の名はそれに由来する。しかし、これが貞人が否かの決め手はない。肖氏は更に「今を貞人とするが、その証拠も残辞で確實とは言えない。

(47) 肖氏は「庚を殷庚とする。前掲論文五一四頁

(48) 伊藤氏前掲論文(注⑤) 九頁。

(49) 白川氏前掲書(注⑪) 五〇〇頁

(50) マイヤー・フォーテス、田中真砂子氏訳『祖先崇拜の論理』一七六頁。吉田禎吾氏『宗教と世界観』九州大学出版会 一

九八 三五四〜五八頁

引用甲骨著録略号一覧

鉄 鉄雲蔵亀 劉鶚 一九〇三年

前 殷虚書契前編 羅振玉 一九二二年

後 殷虚書契後編 羅振玉 一九二四年

燕 燕京大学蔵殷契卜辞 容庚 一九三三年

統 殷契書契統編 羅振玉 一九三三年

佚 殷契佚存 商承祚 一九三三年

庫 庫方二氏蔵甲骨卜辞 方法斂 一九三五年

遺 殷契遺珠 金祖同 一九三九年

金 金璋所蔵甲骨卜辞 方法斂 一九三九年

甲 殷虚文字甲編 董作賓 一九四八年

- 乙 殷虚文字乙編 董作賓 一九四九年  
南 戦後南北所見甲骨録 胡厚先 一九五一年  
拾掇 殷契拾掇 郭若愚 一九五三年  
外 殷虚文字外編 董作賓 一九五五年  
丙 殷虚文字丙編 張秉權 一九五七～七二年  
安明 The Menzies Collection of Shang Dynasty Oracle Bones 許進雄 一九七二年  
白 甲骨綴合録小 白玉崢 一九八一年（『中国文字』新三版）

△追記▽

引用した人名・論著名等は全て当用漢字を用いた。また、卜辞の积文もできる限り当用漢字を用いたため、厳密には正しくない所もある。紙幅の関係で卜辞の引用は最小限にとどめたため、ほとんど節録であり、また邪道と知りつつ摹本もほとんど割愛せざるを得なかった。

## 山王神道形成史の一斑

——山王七社・北斗七星同体説の成立をめぐる——

佐藤眞人

### 〔論文要旨〕

本稿では山王神道の代表的教説の一つである山王七社と北斗七星の同体説を取り上げ、その成立過程を考察することにより山王神道の形成史の一斑を究明してみたい。中世の山王神道書によれば、山王七社の神は北斗七星と同体であり、山王の本地は一字金輪仏頂・熾盛光仏頂・七仏薬師であると説かれる。この山王・北斗同体説は北斗信仰（属星信仰）の流行を背景に、台密修法とりわけ熾盛光法や北斗法といった星宿法に関わって成立したと考えられる。平安時代の康和年間には熾盛光法・仏眼法・七仏薬師法に山王の神が祀られたことが確認され、鎌倉時代に入っては慈円の建立した大饗法院熾盛光堂に山王七社の本地仏が安置されることとなる。次いで建長元年の道寛の修した北斗法に於いて山王七社への拝礼の行なわれたことが見えており、此頃には山王・北斗の同体観が形成されていたと思われる。こうした一連の台密修法の展開の中で山王・北斗同体説が成立したものと考えられる。

〔キーワード〕 山王神道、北斗信仰、星宿信仰、慈円、本地垂迹説

一

延暦寺の開創以降、叡山の鎮守神・天台の擁護神として位置付けられた日吉社をめぐる、天台宗の山門派によって

主唱された山王神道は鎌倉中期以降『延暦寺護国縁起』『山家要略記』『山王密記』『金剛秘密山王伝授大事』等に、その教説が集成されてくる。だがこうして集成される以前の段階における山王をめぐる信仰や神道思想の史的展開については、依然として未解明な部分が多い。その点が山王神道の教説の正確な理解や総体的な把握を困難にし、研究の進展を妨げている要因といえよう。平安時代、特に日吉社が朝廷にとっても延暦寺にとっても大きな位置を占めてくる院政期以降の山王信仰の様相を明らかにし、それが如何なる経過をたどって中世山王神道の教説として結実していくのかを解明することが、山王神道を研究する上での大きな課題であろう。

そこで本稿に於ては山王神道の代表的教説の一つである山王七社と北斗七星の同体説を取り上げて、その史的形過程を考察することにより、山王神道の形成史の一斑を究明してみたい。

山王・北斗同体説は後述の如く、台密系山王神道の一環として説かれている。台密系統の山王神道説に関しては、既に三崎良周氏の論考が存するもの<sup>(1)</sup>、その重要性に引きかえ従来余り着目されない分野であったといえよう。そこで台密系山王神道の形成史についても、聊かなりとも考察を試みてみたい。

## 二

日吉社は元来『古事記』にもその名が見える大山咋神(後の二宮・地主権現)を祀る社であったが、後に三輪山より大己貴神を勧請し、大宮・二宮の二社体制が成立した<sup>(2)</sup>。次いで山王三聖と称される三社体制(大宮・二宮・聖真子)を経て、山王七社(三聖に八王子・客人・十禪師・三宮を加える)の体制が、十一世紀以降約百年程の期間に成立する<sup>(3)</sup>。山王神道の教説に於ては、この山王七社が北斗七星に比擬され、七社と七星は同体であるとの教説によって七社

体制に対する教学的裏付がなされるのである。

山王・北斗同体説は、もとより北斗七星に対する信仰を山王七社に付会したものであるが、そもそもこの北斗七星の信仰は陰陽道や仏教の宿曜道の説くところで、人の生れ年の支子（十二支）によって北斗七星（貪狼星・巨門星・禄存星・文曲星・廉貞星・武曲星・破軍星）の中の一つの星が本命星（属星）として定められ（本命星の他に元神星を定める方法もあった）、この星が人の寿命や吉凶禍福を支配すると考えられた。そこでこの本命星・元神星に対して供養し祈念するため、密教では北斗法や属星供・本命星供・元辰供・本命元神供等が修され、陰陽道に於ては北斗祭・属星祭・本命星祭・本命元神祭等の諸祭が行なわれたのである。

北斗信仰は日本には既に古墳時代からその伝来が確認されるが、平安時代に入ると弘仁年間に宮中の元旦四方拝が成立した。この四方拝に於て属星への拝礼の儀式が行なわれている。<sup>(4)</sup> 下って貞観六年（八六四）は陰陽道の属星祭が行なわれ、<sup>(5)</sup> 天徳四年（九六〇）には北斗七星法や本命元神供が修された。<sup>(6)</sup> これを史料上に見える早い例として、北斗信仰に基づく陰陽道祭祀や密教の修法が平安中期以降次第に盛んになってくる。藤原師輔（九〇八―九六〇）の『九条右丞相遺誡』には毎朝起床後属星の名字を七遍称えるべきことが記されており、既に十世紀当時の貴族社会には北斗信仰の定着していたこと示している。院政期に入っては大北斗法や七壇北斗法等の大規模な星宿法が成立し、北斗信仰をはじめとする星宿信仰が一層発達することとなる。<sup>(7)</sup>

山王・北斗同体説はこうした平安時代中期以降の北斗信仰の流行を背景として成立したものと考えられよう。ただしこの同体説が山王神道の教説であるからには、直接には台密系の星宿法に関わって形成されたものと推測される。

山王・北斗同体説の形成を考察するに当り、先ず山王神道書に見える山王・北斗同体説の具体例を幾つか左に示してみたい。

(A) 敵神靈応章曰。

在陽名<sub>二</sub>七星宿<sub>一</sub>。在陰名<sub>二</sub>七明神<sub>一</sub>。

(『山家要略記』「山王七神北斗七星一体事」<sup>(8)</sup>)

(B) 御遺告云。慈覺大僧正記。

有<sub>レ</sub>陽北斗七星。有<sub>レ</sub>陰山王七神<sub>文</sub>。

示云。右山王主万<sub>ヲ</sub>。一字金輪万<sub>ヲ</sub>被<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>之。此文尤其誠證也。金輪是七星主故也。〔中略〕故山王金輪七星七曜同体也。依<sub>レ</sub>之山王本地熾盛光仏頂習也。

又云。北斗七星者七仏薬師<sub>云々</sub>。

示云。依<sub>二</sub>此文<sub>一</sub>山王又七仏薬師以為<sub>二</sub>本地<sub>一</sub><sub>云々</sub>。

(『山王密記』「七明神七星事」<sup>(9)</sup>)

(C) 御遺告云。

有<sub>レ</sub>陽北斗七星。有<sub>レ</sub>陰山王七社<sub>云々</sub>。

止観院七仏日吉社七神本地垂迹並。或云天子本命道場。或号衆生本命靈神。可<sub>レ</sub>貴可<sub>レ</sub>仰<sub>云々</sub>。

『三業相応三輪山王』<sup>(10)</sup>

(D)三宝輔行記云。

陽昇号ニ七星一。陰降名ニ七神一云々。

口決云。七明神北斗七星習之矣。故光音院僧正雲快被レ召ニ仙洞一授ニ七明神一云々。

成茂宿禰七十賀之時。後嵯峨法皇被レ下ニ一首勅製ニ云。大納言一位奉。

七十ノ今日ノ為トヤ昔ヨリ神モ社ノ数サタメケン

此哥ハ光音院僧正奉レ授ニ七明神事一思召寄云々。

〔同右〕

(E)夫山王七社者在<sup>陽</sup>天現ニ北斗七星一。有<sup>陰</sup>地頭ニ七社明神一。護ニ持ス一天四海ヲ。在<sup>レ</sup>人成ニ七仏薬師一治スニ煩惱ノ衆

病一。是<sup>レ</sup>天地人ノ三才。陰陽不二ノ内證。

〔金剛秘密山王伝授大事』<sup>(11)</sup>

(F)山王ニ七重習有<sup>レ</sup>之。其ノ相如何。

△略▽第七ニ如影随影山王ト者。在<sup>ハ</sup>天ニ名ニ七星ト一。在<sup>ハ</sup>地ニ号ニ七社明神ト一。此則行者ノ七覚分是也。尋ニ

其本源ヲ一。東方七仏薬師闍浮ニ移<sup>レ</sup>影名<sup>レ</sup>之云ニ七星一。七星ノ精氣降テ令<sup>レ</sup>生ニ一切衆生ヲ一。故以ニ七星一名ニ本命

星ト一也。今ノ山王則七星ノ精神ナル故。行者ノ色体則チ山王ノ全体也。故ニ如影随形ノ致ニ守護一給也。仍如<sup>レ</sup>此名

也云々。

〔溪嵐拾葉集』卷第六〕<sup>(12)</sup>

右の諸説中の(A)(B)(C)(D)に於て、山王・北斗同体説は『嚴神靈応章』『三宝輔行記』『御遺告』の逸文として引かれ



ている。この三書は各々最澄・円仁・良源の撰述と伝えるが、先述の山王七社の成立年代から推しても偽撰であることは云うまでもなく、同体説の成立年代を推定する決め手とはならない。

そこで右の諸説の内容を検討してみるに、(B)の「又云。」以下、及び(C)(E)(F)によれば天上の北斗七星と地上の山王七社は同体であり、また北斗七星と七仏薬師が同体であるところから、山王の本地は七仏薬師であるという。

また(B)の口決の前半によれば、山王の曼荼羅には一字金輪曼荼羅を用い、金輪が七星の主である故に山王と金輪・七星・七曜は同体であり、さらに山王の本地は熾盛光仏頂であるという。尚これと同様の説は『山王密記』『山王主曼荼事』に

金輪有と一。大日金輪・釈迦金輪也。総持院熾盛光釈迦金輪、即山王本地也。

と見え、山王の本地は叡山惣持院に修される熾盛光法の本尊である熾盛光仏頂(釈迦金輪)であるという。

この様に山王神道書に見える山王・北斗同体説は北斗七星と同体とされる七仏薬師、或は七星を眷属とする一字金輪仏頂や、金輪と同体とされる熾盛光仏頂との本地垂迹説と密接に関連した形で説かれるのである。これは山王・北斗同体説が七仏薬師法や北斗法・一字金輪法・熾盛光法等と密接な関わりを持って形成されたことを示すものと思われる。この点を以下に論証してみたい。

そこで先ず十三世紀成立の台密の事相書である承澄撰『阿婆縛抄』を見るに、幾つかの別尊法において山王の神が蠟燭供或いは礼拝の形式により祀られていることが判明する。

第一に七仏薬師法の「道場莊嚴事」条によれば、この修法には大壇・護摩壇・十二天壇・夜叉壇・聖天壇の五壇を設けるが、その中の薬師十二神将を供養する夜叉壇の弁備に関する記事に

一切如三十二天壇。但蠟燭供十二坏備之。

○又奉<sub>レ</sub>加<sub>三</sub>供山王<sub>二</sub>云々。標銀錢不<sub>レ</sub>置<sub>レ</sub>之。

○教王房図。薬師日光月光山王行疫加<sub>三</sub>供<sub>二</sub><sup>(14)</sup>。

と見える。これによれば夜叉壇には十二神将に対して十二坏の蠟燭供を備えるが、二行目の文中に「又奉<sub>レ</sub>加<sub>三</sub>供山王<sub>二</sub>と見える。この記事は墨右点のあることから聖昭阿闍梨並に契中阿闍梨の説、即ち穴太流の所説である。<sup>(15)</sup>また三行目の「教王房図」は教王房賢暹の説であることを示しており、これにも山王への加供が行なわれたことが記されている。

第二に熾盛光法に於ては、七十天供と称し本尊と大壇の間に机を設けて標を立て、初夜の行法に七十余の諸天星辰に対して蠟燭や銀錢・幣帛等を供養するが、ここでも「近來人々七星山王行疫加<sub>三</sub>供<sub>二</sub>とあり、北斗七星・山王・行疫神に対する加供が近來行なわれるようになったことが見えている。

第三に一字金輪を本尊とする北斗法においても同書卷百四十二「北斗法」の「行事法」条によれば、一字金輪・北斗・十二天と共に山王七社王子眷属を勧請することが定められている。<sup>(17)</sup>

第四に、同じく一字金輪を本尊とし、天変日月食の時に修される一字金輪法に於ても「道場莊嚴事」条に

或説七十天供可<sub>レ</sub>備<sub>レ</sub>之。如<sub>三</sub>熾盛光作法<sub>二</sub>若極略時。小壇儲<sub>レ</sub>之。<sup>(18)</sup>方<sub>三</sub>辰<sub>二</sub>備<sub>二</sub>二十七坏<sub>一</sub>。十二天。四臂不動<sub>一</sub>。北斗<sub>一</sub>。九執<sub>一</sub>。若公家被<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>之時、聖天壇可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之。

と見え、極略時には小壇をもうけ、十二天・四臂不動・北斗・九執・二十八宿・十二宮に対する十七坏の供養の他に山王・行疫への加供をなす場合があるという。

第五に一字金輪と表裏一雙の關係にある仏尊とされる仏眼部母を本尊とする仏眼法に於いても、<sup>(19)</sup>

教王房座主被<sub>レ</sub>行<sub>三</sub>此法<sub>二</sub>度<sub>一</sub>示云。康和年間九月十六日。為<sub>三</sub>土御門左大臣<sub>二</sub>供<sub>レ</sub>之。見<sub>三</sub>支度<sub>一</sub>。大壇奥方<sub>二</sub>蠟燭十二坏<sub>一</sub>一行居置。○十二坏<sub>一</sub>七曜七坏。九執一坏。

廿八宿一坏。十二宮一坏。山王行疫各一坏(20)歟云々。

と、十二坏の燭燭供が奉られるが、私註によればその内訳は七曜に七坏、九執・二十八宿・十二宮に各一坏、そして山王・行疫に各一坏であったか、と記されている。(12)

『阿婆縛抄』によれば、以上の五つの別尊法に於て、山王への加供或いは拜礼が確認される。

#### 四

そこで次に比較的史料の豊富な熾盛光法を中心に、これらの台密修法に於いて山王の祀られるようになった時期を推定し、合せて山王・北斗同体説の形成過程をたどってみたい。

熾盛光法は『三代実録』貞観六年正月十四日条の円仁の卒伝に

(嘉祥三年) 四月円仁上奏言。除災致福熾盛光華仏頂是為最勝。是故唐朝内道場中恒修此法。為鎮国基。街西街東諸内供奉持念僧等互相為番。奉祈三宝祚。今須建立持念道場護摩壇。奉為陛下。応修其法。唐国街東青龍寺裏亦建立皇帝本命道場。令勤修真言秘法。詔曰。朕特発心願。於彼峯。建立物持院。興隆仏法。於是勅惣持院安置十四僧。永令修法。

とある如く、皇帝の玉体安穩・鎮護国家を祈念するため、唐の青龍寺の皇帝本命道場で修されていた法であり、円仁により我国に請来された秘法である。円仁は嘉祥三年(八五〇)に奏して叡山に物持院を建立し、ここを天子の本命を祈る熾盛光法の道場としたのである。これにより熾盛光法は、唐の内道場を模した宮中真言院に於て修される後七日御修法や、常暁が請来した太元帥法などの東密系の護国修法に比肩する山門独自の鎮護国家修法として位置付けら

れ、後世「山門之秘鍵・国家之珍重」の秘法として七仏薬師法・安鎮法（後に鎮将夜叉法）、普賢延命法と共に山門四箇大法の一つに数えられることとなる。

熾盛光法は『熾盛光仏頂威徳光明真言儀軌』等の経軌によれば、本来は天変に限らず幅広い現世利益を有する法であり、星宿法的性格は必ずしも鮮明ではなかった。だが『阿婆縛抄』によれば、熾盛光法の本尊・熾盛光仏頂は毛孔から熾盛の光焰を流出し、その光明によって日月星宿等の光輝ある諸天曜宿を教令折伏する仏尊であり、熾盛光法は日食・月食・彗星・妖星等の天変により天子の命宿が犯され、或は流行病や鬼神の暴乱・異国の侵略等が引起されるのを、熾盛光仏頂の威力によって鎮めることを目的として修される法であると記されており、星宿信仰の流行に即応して星宿法としての色彩を次第に強めていったものと思われる。

熾盛光法は惣持院に於いて恒例の不断行法として修されたが、その他に臨時修法が行なわれるようになる。臨時修法の事例を『阿婆縛抄』『熾盛光法日記集』と『門葉記』『熾盛光法』から拾い出し、掲げたが、これによれば延喜年間より臨時修法の例が見えてくる。この点に関して速水侑氏は

十世紀貴族社会における本命日や本命星の信仰発達に対応する現象であり、延喜年間を境とする熾盛光法の盛行は、個人の運命を星宿で説明しようとする、貴族社会の新たな信仰の動きに合致した結果である。

と述べているが、正しく十世紀後半以降の陰陽道の星祭や密教の星供の盛行と軌を一にするものであり、当時の貴族社会に於ける星宿信仰の流行に対応する形で臨時修法が行なわれるようになったのだろう。

熾盛光法の史的展開の第二の画期となるは、十一世紀の末頃である。即ち『阿婆縛抄』『熾盛光法日記集』の中に引かれた長承元年（一一三三）九月の青蓮房法印勝豪の説に

熾盛光者。至于円融房御時。近代之体不<sub>レ</sub>作。助修之数少。不<sub>レ</sub>奉<sub>二</sub>蠟燭供<sub>一</sub>。无<sub>二</sub>礼拜<sub>一</sub>。自<sub>二</sub>乘房御時<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>

年	月	導師	道場	伴僧數	蠟燭供數	山王加供	理由
延喜五(九〇五)夏		玄昭	惣持院	十四			驚懼
延喜十一(九一一)秋		玄昭	宮中豐樂院				
天慶七(九四四)七		明達	惣持院	十四			天変・玉体安穩
天慶八(九四五)十二		義海	惣持院				天変
天曆三(九四九)七		延昌	大日院				天変
天德四(九六〇)九		延昌	仁寿殿				關白師実御惱
承曆四(一〇八〇)七		長宴	定林房	八	七十二		
寬治六(一〇九二)十		仁覺	賀陽院	十			
康和四(一一〇二)十		賢暹	仁寿殿	二十	八十	有※	天変地妖
康和五(一一〇三)正		賢暹	仁寿殿		七十余	無※	
長治二(一一〇四)三		賢暹	新大炊殿	二十	八十	有※	天変
嘉承二(一一〇七)十一		仁源		二十			日食・聖主当年星
永久二(一一一四)正		仁豪					
永久四(一一一六)四		仁豪					
天治二(一一二五)八		仁実	土御門内裏		八十	有※	玉体安穩
天治二(一一二五)八		忠実	女院御所東殿		七十余		天変
天承二(一一三二)三		忠尋	三条東殿	二十	七十二	有	待賢門院息災延寿

長承元(一一三)九	忠尋	禁中	二十			字星並地震
康治二(一一四)三	行玄	土御門内裏	二十			
天養二(一一四五)四	行玄	禁中	二十			慧星御所
久安二(一一四六)十二	行玄	土御門烏丸内裏	二十			星変
久安五(一一四九)六	行玄	押小路殿				
仁平二(一一五二)二	行玄	青蓮院御房	二十			公家御所
長寛元(一一六三)九	重輪	押小路東洞院新内裏	二十	七十八	有	
建久五(一一九六)七	慈円	閑院内裏	二十	七十九	有	天変・降雨
建仁二(一一〇二)十一	慈円	春日殿	二十	七十八	有	院御所
建仁四(一一〇四)二	慈円	宇治平等院	二十			院御祈
元久二(一一〇五)二	慈円	法勝寺	二十			
建永元(一一〇六)七	慈円	熾盛光堂	二十			
建永二(一一〇七)三	慈円	熾盛光堂	二十			
承元二(一一〇八)三	慈円	熾盛光堂	二十			

△以下略▽

(山王加供の項の※印は『教王記』により推定した。)

此成也。<sup>(26)</sup>

と見えており、これによれば熾盛光法は円融房良真座主の時代迄は助修の数も少なく、諸天星辰に対する蠟燭供（七十天供）も奉らず礼拝の作法もなかったが、一乗房仁覚座主の頃から近代行なわれるような形態になったという。天台座主が良真から仁覚に交替するのは寛治七年（一〇九三）のことであるから、この時期が熾盛光法の整備拡充される画期であったと考えられよう。

ただし△表▽の承暦四年の例によれば、七十二坏の蠟燭供が奉られており、既にこの時期には七十天供の加わった形式の行法が存在していたと見られる。それ故二十人の伴僧と七十天供と礼拝の作法が全て後世の如く恒例化したのが、仁覚座主の時代であったと理解すべきだろう。

熾盛光法に於ける七十天供は十六天（日天・月天・火天・水天・木天・金天・土天・大自在天・帝釈天・那羅延天・都史多天・大梵天・羅睺天・彗星天・淨居天・地天）・十二宮（師子・女・蝎・弓・摩竭・宝瓶・魚・羊・牛・男女・蟹・秤）・二十八宿（昴・畢・觜・參・井・鬼・柳・星・張・翼・轸・角・亢・房・心・尾・箕・斗・牛・女・虚・危・室・壁・奎・婁・胃）・護世八天（持国天・火天・焰摩天・羅刹天・水天・風天・多聞天・伊舎那天）の諸天星辰に、八菩薩（熾盛光仏頂・仏眼部母・文殊・金剛手・救護恵、不思議童子・毘但但・觀自在）・四明王（四臂不動・降三世・無能勝・烏鶻沙摩）を加えた七十六尊に対し、各一坏の蠟燭等の供物を奉るのである。<sup>(26)</sup>

この七十天供は『阿婆縛抄』『七十天供』に

昔、唯此供許ヲモ修シケリ。近來熾盛光御修法之時ノ外不聞レ之。<sup>(27)</sup>

と見えており、そもそもは単独で行なわれていたものが熾盛光法に包摂されたものと考えられる。

また礼拝も元來七十天供に於ける作法であり、長宴（一〇一六―一〇八一）が師・皇慶（九七七―一〇四九）の口伝を

筆録した『四十帖決』の巻第九の七十天供の行法に関する記事中に

次可レ礼<sub>レ</sub>拜ス七十尊<sub>ヲ</sub>。謂ニ々尊<sub>ニ</sub>。若一二五七乃至百反。一々起居シテ礼スレ<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>。如陰陽道祭祀<sup>(28)</sup>有<sub>二</sub>此礼<sub>一</sub>拜儀<sub>ヲ</sub>。

とあって、割註によれば陰陽道祭祀の影響を受けた作法と考えられる。そもそも七十天供は『四十帖決』に「七十天供<sub>ハ</sub>人師<sub>ノ</sub>意<sub>ヲ</sub>也<sub>ト</sub>」<sup>(29)</sup>と見える如く、確たる経軌に基づくものではなく、時に幣帛を供える例もあるなど、全体に陰陽道の星祭の行儀を取り入れて成立したのではなからうか。<sup>(30)</sup>

ともあれ七十天供を行法の中に組み入れたことにより、熾盛光法の星宿法としての性格は強化されることとなった。熾盛光法に山王への加供がなされるのは、それから間もなくのことである。即ち『阿婆縛抄』には次の如く見える。

教王記云。曼荼羅有<sub>二</sub>七十七尊<sub>一</sub>。依<sub>二</sub>此員<sub>一</sub>蠟燭供儲<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>。可然者<sup>(31)</sup>加<sub>二</sub>北斗<sub>一</sub>山王<sub>ノ</sub>行疫<sub>ニ</sub>可<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>八十坏<sub>一</sub>。

この『教王記』とは先述の如く、長宴の弟子で天台座主にも上った教王房賢暹（一〇二九—一一二二）の著作と考えられる。これによれば蠟燭供は熾盛光曼荼羅の七十七等に対して奉るが、時に北斗・山王・行疫への各一坏を加えて八十坏奉るといふ。この坏数に関する記述を△表▽の中の賢暹自身が導師を勤めた修法例に当てはめれば、康和五年の事例は七十余坏とあり、北斗・山王・行疫への加供はなかったと推定されるが、康和四年と長治二年の事例に於ては八十坏の蠟燭供が奉られており、北斗・山王・行疫に対する加供の行なわれたことが判明する。即ち熾盛光法に於ける山王加供の初見は康和四年十月の賢暹の修法であるといえよう。

ここで先述の他の別尊法における山王加供の諸例を振り返るに、一字金輪法は山王加供の始まった年代が明記されていないものの、七仏薬師法は賢暹の『教王図』に加供のことが見え、仏眼法における山王加供の例も、教王房座主による康和元年閏五月の修法におけるものであった。この二例ともに教王房賢暹の手により山王の加供がなされたこ



とを示している。一尚、北斗法は後述の如く山王加供の年代はかなり下るものと思われる。

賢暹の師・長宴の『四十帖決』では、修法に於ける山王加供のことは一切触れていないことを考え合わせれば、恐らくは賢暹の手で康和年間の頃には、熾盛光法・七仏薬師法・仏眼法に於いて時に応じ山王の神への加供が行なわれることになったものと考えられる。金輪法への山王加供も、ほぼ同時期に行なわれるようになったと見てよいだろう。

熾盛光法をはじめとするこれらの諸尊法に山王の加供がなされるようになった要因としては、この時期日吉社の国家祭祀に占める地位が向上したことが考えられよう。二十二社制は律令神祇制度の形骸化に伴ない、新たな国家祭祀制度として編成されてくるが、この二十二社制は永保元年（一〇八一）に日吉社の加列が恒例化されることにより確立されたのである。<sup>(32)</sup>ここに従来から山王を鎮護神として仰いできた延暦寺の天台僧が、国家的レベルでの崇敬をうけるようになった日吉山王の神を台密修法の中に組み入れて祀ることとなったのであろう。これは嘉保二年（一〇九五）以降、山門嗽訴に日吉社の神輿を昇ぐようになったことと同軌の現象であり、この時期を境に延暦寺の組織や教法が日吉社乃至は山王信仰と密接不可分の関係をもつてくることとなる。

また山王の加供が特定の諸尊法に於てのみ行なわれた点については次の様に考えられる。

先ず七仏薬師法は、天台座主が導師となり公家の奉為に修される法とされ―ただし十二世紀中葉にその原則は崩れるが―先述の熾盛光法と共に後世山門四箇大法の一つに数えられ、東密では修されることのない台密独自の秘法である。また金輪法・仏眼法についても、その本尊の金輪・仏眼は台密が胎金両部を成就する法として独自に立てる三部大法中の蘇悉地の本尊とされており、台密に於ては特に重んぜられる仏尊である。<sup>(33)</sup>

よってこれらの諸尊法はいずれも台密独自の、乃至は台密教学の独自性を体现する秘法であり、それ故天台擁護の

神である山王の加供が行なわれることとなったのだらう。

また山王を諸天壇や夜叉壇に於て供養する形で祀ったということの信仰的意義については、『門葉記』巻第四十「仏眼法一」の中に引かれた、次の如き慈円の所説が参考とならう。

承元四年正月十八日仰云。七曜壇ハ尚只如三十二天壇等。雖不<sub>レ</sub>相<sub>レ</sub>並余壇<sub>一</sub>如常古摩ノ始<sub>レ</sub>始<sub>レ</sub>之。世天段ノ時可<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>之也。本尊段ニハ供<sub>レ</sub>権者<sub>一</sub>。小壇ニハ可<sub>レ</sub>供<sub>レ</sub>実者<sub>一</sub>也。<sup>(34)</sup>

この前半部は仏眼法に於ける七曜壇の行法に関することであるが、問題は末尾の一文であり、本尊壇には権者を供養し、小壇には実者を供養すべきであると述べている。

この権者・実者の概念は中世の仏家神道に於て盛んに援用され、仏菩薩の垂迹である神を権者神（権社）とし、これに対し迷える存在である下級の神を実者神（実者・実迷神・実類神）と捉えたのである。

右の慈円の説によれば、山王の神は行疫神と共に本尊壇（大壇）ではなく、十二天壇・夜叉壇等の小壇に加供されたのであるから、これら夜叉・諸天・星辰と同類の実者・雑類として理解されていたものと思われる。

即ち康和年間頃の台密修法への山王加供は、神祇実類観に基づいてなされたものであり、未だ山王の神に対しては本地垂迹説は適用されていなかったものと考えられる。

本地垂迹説は『三代実録』貞観元年（八五九）八月二十八日条の惠亮の上表文中に「大土垂迹。或王。或神。」と見え、ここにその先蹤が認められるとされるが、<sup>(35)</sup>日吉社に於て具体的な仏菩薩との本迹説が唱えられるのは『宝物集』や『梁塵秘抄』が早い例であり、即ち十二世紀の後半以降のことである。それ故康和年間当時の山王信仰の大勢は神祇実類観の域に止まるものであったと思われる、こうした神祇観に基づき、山王の神を夜叉壇や七十天供壇に加供する形で祀ったのであらう。

またこの時期に山王と共に北斗七星の加供がなされたことは、これが直接山王・北斗同体説に連なるものであるかは後に論及することとして、熾盛光法の星宿法としての性格を一層強化しようとする意図が存したものと推測される。

ここでさらに熾盛光法の展開をたどるに、鎌倉時代に入ると慈円が元久二年（一一〇五）に後鳥羽院の奉為に鎮護国家道場として大懺法院を建立する。この大懺法院は熾盛光堂と阿弥陀堂からなっており、熾盛光堂に於ては熾盛光法を中心とする秘密修法を行なうことを定めた。その詳細は『門葉記』巻第三百三十四所収の承元二年（一一〇八）十月の後鳥羽院の御願文に次の如く記されている。

三間四面熾盛光堂一字。奉<sub>レ</sub>安置八尺金銅一字金輪種子。召<sub>ニ</sub>乃貢於楊州<sub>一</sub>。瑩<sub>ニ</sub>惠光於蓮宮<sub>一</sub>。薬師如来日光月光二菩薩十二神将不動明王兢伽羅勢多伽二童子毗沙門天王吉祥天女日吉大神本地仏菩薩像一字金輪仏眼北斗両界法花虚空会等五部曼荼羅。各彰<sub>ニ</sub>之丹青<sub>一</sub>。安<sub>ニ</sub>其道場<sub>一</sub>。△中略▽熾盛光堂則熾盛光一字金輪仏眼薬師法華等行法不動護摩等七箇事。是長日之勤也。復次朔日七十天供。晦日山王供。其中間廿八ヶ日。薬師金輪仏眼不動等四壇護摩。各七箇日次第勤行。是毎月之勤也。復次始<sub>レ</sub>自<sub>ニ</sub>七日<sub>一</sub>到<sub>ニ</sub>十三日<sub>一</sub>。限<sub>以</sub>三七日<sub>一</sub>奉<sub>レ</sub>供<sub>ニ</sub>北斗<sub>一</sub>。三日慈恵大師講。又毎月之勤也。復次大熾盛光法々花等各七ヶ日。是毎年之勤也。<sup>36)</sup>

これによれば、この熾盛光堂には八尺金銅製の一字金輪種字を本尊とし、薬師如来、日光月光二菩薩・十二神将・不動明王と脇侍の二童子・毘沙門天王・吉祥天女・日吉大神の本地仏菩薩像といった尊像を安置していた。また熾盛光堂に於ては長日の勤行の他に、年に一度七ヶ日の大熾盛光法・法花法等を行ない、また毎月朔日に七十天供、晦日に山王供、残る二十八日間に薬師・金輪・仏眼・不動等の諸法を順次修し、別に毎月七日から十三日の七日間北斗供を奉り、三日には慈恵大師講を営むことが定められている。

ここで注目されるのは、この熾盛光堂内に「山王大神本地仏菩薩像」が安置されたことである。「仏菩薩」とあるによれば、山王七社の本地仏である三如来四菩薩の像であったと思われる。<sup>(37)</sup>

この山王七社本地仏の安置により、第一に熾盛光堂内で修される熾盛光法には山王の加供が恒例化したと推測される。また第二には山王の神が本地垂迹説の理論的枠組みで捉えられ、熾盛光堂内への本地仏の安置という形でそれが具象化されたことは、熾盛光法に加供される山王神が従来通り実類としての法式で供養養されながらも、信仰心意の上からは実類神から権者神の地位に上昇したことを意味するものであろう。この二点は後に熾盛光仏頂山王本地説が形成される布石として大きな意義を持つものと考えられる。尚、熾盛光法は慈円による熾盛光堂の建立以後、次第に青蓮院門跡の管掌する秘法として定着していくこととなる。

## 五

以上の如く熾盛光法を中心に台密修法の史的展開を追ってみたが、これを踏まえて次に山王・北斗同体説の成立について考察してみた。

先述の如く『教王記』等によれば、康和年間頃に熾盛光法に北斗・山王・行疫の加供が行なわれるようになったのである。ただし、これが特に山王・北斗が同体であるとの觀念に基づいてなされたものでなかったことは、次の史料により推定される。即ち仁平四年（一一五四）成立の静然撰『行林抄』卷十「熾盛光法下」の「七十余尊名数」の条によれば、七十天供に関して、

私云。以上七十七尊也。若北斗七星加諸星山王三聖行疫加三此等者。都八十九位也。<sup>(38)</sup>

と見えており、七十天供に北斗・山王・行疫を加える場合、北斗は輔星を加えて八坏、山王は三聖に対して三坏、行疫は一坏の蠟燭供を奉るとしている。若し山王と北斗の同時加供が、山王・北斗自体観に基づくものであるならば、北斗七星に対応すべき山王は当然七社の神であらねばならないのが、ここに於ては三聖の神を供養しており、対する北斗も輔星を加えて八位としている。これは取りも直さず十一世紀中葉迄は山王を北斗に比擬し、自体と見做す考えの成立していなかったことを示していると云えよう。そして恐らく七仏薬師法・仏眼法等に於てもまた同様であつたらう。

むしろ山王・北斗自体説成立の直接の契機は、北斗法に於て山王七社が祀られたことに求められるのではなからうか。即ち『門葉記』巻百六十五所収の永享十一年（一四三九）十月二十三日「北斗法愚記」の「此法功能事」条に次の如く見える。

凡人之持運命專在婦此尊。尤可持念之。星宿深秘之中深秘也。諸星宿曜等雖多之。以七星為最上。是則在天者名北斗七星。在地者称山王七社。北斗者偏懸南浮之空。全不渡余州。知宿習深此州云事。何人不憑之。山王者又遍照東隅。殊擁護我山。知往因厚此山云事。誰輩不仰之矣。況又北斗七星者為仏眼尊。内眷屬。頭大日如来功德。依之金輪仏眼殊以北斗之所歸也。大方転定業事。此七星之功能也。削死札付生札云事。儀軌説相分明也。仍祈壽命增長。望官位福祿。專任此尊。能々可信之矣。<sup>(39)</sup>

北斗法の機能を述べた右の文中に山王七社と北斗七星の自体なることが記されており、これは山王・北斗自体説が北斗法に関わる教説であつたことを示すものだろう。

北斗法に山王を祀ることは、『四十帖決』や『行林抄』『三昧流口伝集』等の台密の典籍には未だ見えず、先述の如く『阿婆縛抄』に至って明記されてくる。管見に及んだ限り、北斗法に山王を祀った初見は次に示す『門葉記』巻

百六十二所収の建長元年（一二四九）六月の座主道覚親王の修した北斗法のの記事中に求められる。

西山宮

建長元年六月九日。於御本房白川今宮御祈被<sub>レ</sub>修<sub>二</sub>北斗法<sub>一</sub>。

大阿闍梨天台座主入道無品親王道（寛）

助修六口

△中略▽

随方勧請段。諸天漢語讚出之。五反。 供養段初。承仕參蠟燭火付。小土器灯明  
仏供前居之幣帛。先灑水。次加持献之。或人云、蠟  
燭光時加持

許云々

礼拝有増加事。妙見尊星王。次山王七社。

御本命元神。次行疫神等云々。

修大施主殿下云々。

関白浄衣白平袈裟御着用。

御加持三箇度。（49）

この時の北斗法の行法中に於て礼拝の増加の事があり、臨時に妙見尊星王・山王七社・御本命元神・行疫神への礼が行なわれたことが知られる。北斗法に山王・行疫への礼拝が加わったのは、山王加供のなされる熾盛光法・金輪法・仏眼法がいずれも星宿法としての性格を有していること、また一字金輪乃至は金輪と団体とされる仏を本尊としていることの二点に於て北斗法に極めて類似していることから、これらの諸尊法からの影響によるものと考えられよう。

ここに山王七社への礼拝が行なわれたことは、七社と七星との同体観を前提としているものと理解される。さらにこの時期に山王・北斗の同体観が形成されていたことの傍証として、第一に『新後撰和歌集』所載の日吉社の社司・祝部成茂の「あひにあひて日吉の空ぞさやかなる七つの星のてらす光に」との歌がある。祝部成茂は祝部氏系図によれば、建長六年（一二五四）に七十六歳で死去しており、このことから建長年間迄には山王七社を北斗七星に比擬する思想が成立していたものと考えられる。<sup>(41)</sup>

第二には、史料としての信頼度は劣るが、先掲の『三業相応三輪山王』(D)の記事によれば、雲快僧正が後嵯峨院に山王の七明神と北斗七星との同体説を伝授したと見える。もしこれが事実とすれば、雲快は文永二年（一二六五）八月に前年の嗽訴の張本として山門追却を宣下されており、<sup>(42)</sup>後嵯峨院への伝授はそれ以前になされたこととなる。

以上の二点を勘案すれば、山王・北斗同体説は鎌倉以降建長年間迄、恐らくは建長年間をさほど遡らない時期に形成されたものと考えられる。

最後に七仏薬師を山王・北斗の本地とする教説の成立について付言したい。もし七仏薬師信仰の系統から独自に山王・北斗同体説が導き出されたとするならば、七仏薬師信仰に北斗七星との同体説の存在することが前提となろう。だが七仏薬師と北斗七星との同体説は経軌には勿論、『四十帖決』『行林抄』『三昧流口伝集』『阿婆縛抄』『総持抄』の七仏薬師関係記事にも見出すことが出来ず、『山王密記』『金剛秘密山王伝授大事』『溪嵐拾葉集』等の山王神道説（前提(B)(C)(E)(F)）に至ってはじめて認められるのである。

よって七仏薬師信仰の側から山王・北斗同体説が導き出されたと見ることは出来ない。むしろ北斗法に山王七社を礼拝の形式で祀ることにより生み出された山王・北斗同体説を、鎌倉末期に至って七仏薬師信仰に付会したと見るのが順当ではなからうか。ただしこの付会にも、単に七仏と七社・七星の数字上の一致のみならず、七仏薬師法に於け

る康和年間以来の山王加供の実修が前提となっていたことは疑いない。

六

以上の山王・北斗同体説の形成に関する考察から結論すれば、先ず康和年間頃に当時の日吉山王の信仰の発展を背景として熾盛光法・仏眼法・七仏薬師法等の台密修法中に山王が加供されるようになった。これを先蹤とし下って鎌倉の建長年間頃迄には北斗法に於て山王七社の神に拝礼する作法が行なわれていたものと考えられ、この時点に山王神道に説かれるところの山王・北斗同体説の成立を認めることが出来よう。<sup>(43)</sup>

山王・北斗同体説に熾盛光仏頂・一字金輪を山本の本地とする説が付随しているのは、山王・北斗同体説が、これらの仏を本尊とする台密星宿法に関わりながら形成されたことを物語るものであり、七仏薬師と山王・北斗との本迹説はむしろ二次的に派生した教説であったと推測される。

山王・北斗同体説は一方で熾盛光仏頂・金輪・仏眼・七仏薬師との本迹説を介して台密教学と連繫したのであるが、その一方では中世に於ける本命(司命)思想に基づく北斗信仰や冥府信仰の流行に対応して、本命思想を山王信仰に導入し、山王の神を衆生本命靈神とし、<sup>(44)</sup>延いては亂乱神・荒神・宇賀神・胞衣神であると説いて、<sup>(45)</sup>山王の神徳・利益を世に宣布するための教義的な裏付けとしても機能したのではなからうか。

この様に山王・北斗同体説は、日吉山王の神とその信仰を本迹説によって台密教学のもとに位置付け、一方では中世社会に流行した北斗信仰や本命思想を山王信仰の中に取り込むために形成された神道説であったと考える。猶究明し残した問題や詳論すべき点も多いが、今後の補考を期すこととして稿を終えることとしたい。



- (1) 三崎良周「山王神道と一字金輪仏頂」(印度学仏教学研究第八卷第二号)。「再び山王神道と一字金輪仏頂について」(天台学報創刊号)。本稿はこの他に以下の註に引用する三崎氏の諸論考に負うところが大きい。
- (2) 大宮の勧請は天智朝とも、最澄の手によるとも伝えられるが、確実な史料に拠る限り『三代実録』貞観元年正月二十七日条の大比叡・小比叡の二神に対する神階奉授の記事が、二社体制の成立を確認出来る最古の例である。
- (3) 正確には万寿五年(一〇二八)以降永久三年(一一一五)迄、最も下つても保延六年(一一四〇)迄には山王七社の体制が成立したものと考えられる。詳しくは拙稿「山王七社の成立」(神道学第一二五号)参照。尚、この中で山王三聖の体制の成立を円珍の座主在任中以降のことと推断したが、その後円珍の『三箇条制誠文』自筆本を写真により披見したところ「大小比叡山王三聖」との語の存することが判明した。よって山王三聖の体制の成立は『制誠文』の草された仁和四年(八八八)以前に遡るものと考えられる。以上謹んで訂正させて頂きたい。
- (4) ただし『内裏儀式』によれば、四方拝での属星への拝礼は「当年属星」即ちその年の十二支に該当する属星を拝した。尚、四方拝の成立に関しては所功「元旦四方拝の成立」(『名古屋大学日本史論集』上巻)吉川弘文館)参照。
- (5) 『朝野群載』卷九十五所引「善家異記」。陰陽道諸祭の初見については山下克明「陰陽道における典拠の考察」いわゆる本書・本条・本文の存在意義」(青山学院大学文学部紀要第二三三号)に詳しい。
- (6) 『村上天皇御記』天徳四年十二月十七日・二十一日条。
- (7) 平安時代の星宿信仰や秘密修法の展開については速水侑「平安貴族社会と仏教」(吉川弘文館)第一章参照。
- (8) 神宮文庫蔵『山家要略記』(山王部靈心記第二)による。『山家要略記』は義源の編纂と考えられ、本巻は奥書によれば正応二年(一一八九)の成立である。拙稿「伝大江匡房撰『扶桑明月集』の成立について」(神道宗教第一一八号)参照。
- (9) 西教寺正教蔵本による。大日本仏教全書本『山家最略記』にも合冊の形で収められている。本書は奥書に「正和元年己子五月十六日申刻於比叡山神蔵寺閑窓」伝書畢」と記されている。撰者の名は記されていないが、応長元年から正和四年迄の間に神蔵寺に任じた義源の撰と見られる。義源と神蔵寺との関係については尾上寛伸「比叡山東塔別所神蔵寺の教学」(印度学仏教学研究第一五卷第一号)参照。
- (10) 西教寺正教蔵。本書には奥書がなく、鎌倉末期以降の成立と思われるが詳細は不明。
- (11) 『天台宗全書』第一二巻所収。

- (12) 『大正新修大藏經』(以下『大正藏』)第七六卷五一五頁。
- (13) 一字金輪仏頂と熾盛光仏頂を同尊とするのは『大聖妙吉祥菩薩説除災教法論』(『大正藏』第一九卷所収)に示されている。三崎良周「円仁の密教における一二の問題」蘇悉地の形成と一字仏頂輪王」(『慈覚大師研究』八早大出版部)・『伝教大師と天台宗』八吉川弘文館V所収)「仏頂系の密教」唐代密教史の一視点」(『吉岡博士還曆記念道教学研究論集』所収)参照。
- (14) 鈴木學術財団編『大日本仏教全書』(以下『大日仏』)第五八卷五頁。
- (15) 『阿婆縛抄』抄中可「用意」事の凡例による。聖昭・契中の生没年は不詳。
- (16) 『大日仏』第五八卷六六頁。ただしこの文は法曼流静然の『行林抄』「熾盛光法下」の「道場莊嚴」条からの引用である。
- (17) 『大日仏』第五九卷二七五頁。
- (18) 『大日仏』第五八卷五〇頁。
- (19) 仏眼部母と一字金輪仏頂が表裏一雙の關係にあるとの根拠は『一字仏頂輪王經』(『大正藏』第一九卷所収)『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經』(『同上』第一八卷所収)に存する。仏眼に關しては三崎良周「慈鎮和尚の仏眼信仰」(密教文化第六九・七〇号)及び註(12)の「仏頂系の密教」参照。また『溪嵐拾葉集』卷第一六「仏眼法事」に  
 法曼院相承以<sub>ニ</sub>仏眼<sub>ヲ</sub>為<sub>ス</sub>星供本尊<sub>ニ</sub>也。仏眼即七星部主<sub>ナルカ</sub>故也。加之今仏眼品中破諸星宿曜印明出<sub>ヲ</sub>。今曼陀羅中<sub>ニ</sub>近<sub>ニ</sub>付<sub>ケ</sub>中台<sub>ニ</sub>列<sub>タル</sub>七星<sub>ヲ</sub>此意也。口伝云々(『大正藏』第七六卷五五五頁)
- と見える如く、法曼流の星供には仏眼を本尊とするという。また七曜或は七星を眷屬とするなど、仏眼と星宿信仰との關係は深い。
- (20) 『大日仏』第五八卷一一八頁。
- (21) 尚『門葉記』卷第四十の建仁三年(一一〇三)十月十九日の慈門の修した仏眼法の記事によれば、道場に大壇、護摩壇・七曜壇が設けられ、この中の七曜壇に於て七曜・計都星・羅睺星と共に山王・行疫の加供されたことが見えている。(ただし十二天壇を設ける場合は、ここに山王・行疫を加供するという。)
- (22) 『阿婆縛抄』「熾盛光法」(『大日仏』第五八卷六一頁)。
- (23) 同右。

- (24) 『平安貴族社会と仏教』四五―六頁。
- (25) 『大日仏』第五八卷七九頁。
- (26) 但し、八菩薩を除外して六十八尊とする場合もあり、またこれに山王・行疫・北斗（一坏又は七坏）・泰山府君・五道大神を随時加供するので、流儀により坏数は異なる。
- (27) 『大日仏』第六〇卷四六頁。
- (28) 『大正蔵』第七五卷九〇八頁。
- (29) 同右。
- (30) 六字法に陰陽道の河臨破を習合させて成立した六字河臨法等もこれと同様の事例であろう。六字河臨法の成立については、村山修一『古代仏教の中世的展開』／＼法蔵館▽第一編、岡田莊司「私祈禱の成立―伊勢流破の形成過程―」（神道宗教第一一八号）参照。
- (31) 『大日仏』第五八卷六六頁。
- (32) 『百鍊抄』永保元年十一月十八日条。
- (33) 三崎良周「円仁の密教における一二の問題」（註12）。
- (34) 『大正蔵』図像部第一一巻三六五頁。
- (35) 安津素彦『神道思想史前編』／＼神社新報社▽一五〇―一三頁、高藤晴俊「本地垂迹説受容の思想的背景」（神道学第一〇三号）参照。
- (36) 『大正蔵』図像部第二二巻三三―三四頁。
- (37) 山王七社の本地仏は一般に大宮Ⅱ釈迦・二宮Ⅱ薬師・聖真子Ⅱ阿弥陀・八王子Ⅱ千手・客人Ⅱ十一面・十祥師Ⅱ地藏・三宮Ⅱ普賢である。尚この他に既述した如く、山王（総体としての山王、或は日吉大宮の神）の本地を金輪・熾盛光仏頂・尊星王に当てる台密系の本迹説が存する。
- (38) 『大正蔵』第七六卷九八頁。
- (39) 『大正蔵』図像部第一二巻五三二頁。
- (40) 『大正蔵』図像部第一二巻五〇九頁。
- (41) 尚、西教寺蔵及び正教寺蔵の山王曼荼羅にも七社の本地仏の図像の上に北斗七星が描かれている。この二つの曼荼羅はい

ずれも鎌倉時代の作成であると推定されるが、正確な作成年代は不詳である。

(42) 『増訂天台座主記』(第一書房)二五八頁。尚、『天台座主記』によればこの時雲快は日吉社権別当の地位にあった。

(43) それ故、山王七社の制は北斗七星信仰に導引されて成立したものではなく、先ず七社制の成立が先行し、しかる後に鎌倉時代に入って山王・北斗同体説によって七社制に対する教学的意味付けがなされたと理解される。

(44) 先掲(4)の『三業相心三輪山王』の記事を参照。類説は他の山王神道書にも幾つか見出せる。

(45) 一例を示せば『七社略記』に、日吉十禪師の神に關して次の如く見える。

十禪師荒神申事。御遺告云御願為慈悲質直之者施利益。是名十禪師。為穢惡邪欲之者成天性。名麤亂神。荒神也。池上御記口決真言荒神名麤亂神主。十禪師大明神者名宇賀神。是則一切衆生之胞衣壽福神也。自胎内五転之元初。至命終一念之最後。莫不彼神加護。

(『天台宗全書』第一七卷二二九頁)

この説は先述の『門葉記』卷第一六五所収の永享十一年の「北斗法愚記」中の「本命元辰事」条に

先世之本命星名之稱。本命元辰三宿之中(業カ)葉宿等是也。是前生本命星變作荒神。於人作障礙。是即於先生。不供養此本命星故也。如夫妻之變契時還成敵。尤以歸本命星云々。又荒神者宇賀神同体也。先生本命星荒之時。成荒神。作障礙。靜之時者變宇賀。与福智。故可歸者本命星。可崇者命業胎也。可思之。

また「命業胎三宿事」に

此命宿者。今生一期之間衛護之星宿也。次業宿者。先生本命星也。依前業之修因。定現在之果報之故。先生本命星猶引今生也。次胎宿者。宿胎内之間守護之星宿也。即名胞衣神是也。保一命送一生。無非星宿之衛護。尤可歸之。

とあるに基づくものであろう。よって山王(十禪師)を荒神・麤亂神(障礙神)・宇賀神・胞衣神とする説も、これらが全て本命星の変作としての神格であることに由来するのであり、広くは北斗の本命星信仰に基づく所説といえよう。

## 元明太上天皇の葬儀が意味する葬送儀礼史上の断絶点

——君主、時間の概念の変質をめぐる——

フランソワ・マゼ

〔論文要旨〕 七二年、元明天皇は葬儀の一週間後、火葬されたその場所に遺骨を置き、埋葬された。一四年前の文武天皇の葬儀の際は、六カ月間殯が行なわれ、後に陵に埋葬された。

古代の葬儀では、世界の主要統治者である君主の死は、屍体の穢れが一種の再生の条件となり、新君主の即位と共に循環的時間の更新を、新都の建設と共に空間の更新を、可能にする過渡期を開始させた。

律令国家の成立と共に、君主権は君主の人格そのものから独立し、空間は固定された都の建設を中心に置くことになった。時間も、直線的なものへ変質した。古代の葬儀が消滅でき、又したであろう時期は、これらの要素がすべて確立された時である。しかもその時仏教は、死のすべての側面を組織できる儀礼を提供できる状態ではなかった。ここに、葬送儀礼の選択に一種の自由を与えた空白が生まれ、同時に死・死者に対する新しい不安の源泉をも生み出すことになったのである。

〔キー・ワード〕 飛鳥／奈良—葬儀史上／断絶—殯／主権—時間／空白／観念—仏教／死体

飛鳥・奈良時代の葬送儀礼の研究上興味深い点の一つは、長期にわたって行われてきた葬送儀礼に明らかかな断絶がはっきり現われている点である。むしろ、この断絶は、当時の日本の社会全体に影響を与えたものではなかった。天皇を始め畿内の貴族と官僚の間にその影響が広がり、その断絶の象徴は天皇の殯の消滅として現われた。同時に古墳の

建造の終り、そして火葬の伝播が起こった。

この断絶を具体的な形で示すため、ここで文武天皇と元明太上天皇の葬送儀礼を紹介する。続日本紀によれば、文武天皇は、慶雲四年（七〇七年）六月十五日、崩御した。十六日、志貴親王と他の五人が殯の宮の事に供奉することが定められた。又遺詔に従って「哀を挙ぐること三日、凶服一月」とされたのである。更に「初七より七七に到るまで四大寺に於きて齋を設く」ことが定められ、十月三日には、新田部親王を初め五位以上の者五人が御竈ひかまを造る司を任命された。同日、山陵を造る司、御装の司も任命された。十一月十二日、当麻真人智徳が誅をし、諡を与え、その同じ日に文武天皇は飛鳥の岡で火葬され、二十日、檜隈の安古の山陵に葬られたのである。天皇の崩御の日から埋葬までの間には六ヶ月の隔たりがあり、その間伝統的な殯の官の儀礼が行われている。天武・持統太上天皇のための最後の誅を奉じた当麻真人智徳は、文武天皇の死に際しても誅と和風の諡を贈っている。持統天皇に続いて文武天皇も火葬されたが、一週間後に天皇のために用意された山陵に埋葬されている。従って、文武天皇の場合にも、その時まで行われていた殯・誄・諡といった儀礼は持統太上天皇の葬儀の場合と同様、新しい仏教儀礼である火葬・中陰と共存したことが明らかである。

これに対し、十四年後の養老五年（七二一年）に行われた元明太上天皇の葬儀の場合、伝統的要素はことごとく捨て去られ、火葬のみが行われた。持統太上天皇と同じく元明太上天皇も、遺詔により哀も服も不要と指示していた。十二月七日に崩御し、八日に長屋王と藤原朝臣武智麻呂が御装束の事を行い、大伴宿禰旅人が宮陵の事に任命された。そして十三日に、元明太上天皇は火葬されたその場所で埋葬されている。崩御と埋葬の間にはわずか六日しかなかったばかりか、埋葬にあたって適当な山陵も造られなかった。又、天皇が自身で決めた諡号も、伝統的な華麗な諡に対する一種の否定であり、「其の国其の郡の朝廷に馭宇天皇」と非常に簡素である。これ以上に質素な天皇の葬儀

は、奈良時代の葬送儀礼史上に例がないが、文武天皇の葬儀を境として、上代の、長い殯を中心とした天皇の葬儀は終わりを告げた。朱鳥元年（六八六年）に崩御した天武天皇の葬送儀礼と比較すれば、この元明太上天皇の葬儀が意味する歴史の断絶はより鮮明に現われる。天武天皇の場合、殯は二年以上も続いている。又その間、何回にもわたって誄・奠・哀・音楽等の儀礼が繰り返行われたという。ということは、この殯の二年間、朝廷の生活は全面的に天皇の殯を中心に展開されていたと考えられる。それに対して元明太上天皇の場合、崩御から埋葬までの一週間の間も、火葬の日を含めて、王侯卿相及び文武の百官は遺詔に縦い、平日と同じく職掌を離れなかつたと続日本紀に記されている。

この断絶の意味するものを理解するためには、文武天皇の葬儀をもって終焉を告げる、殯を中心とした上代の葬送儀礼の特徴を明らかにし、それが宗教的、社会的、政治的レベルでいかなる役割を果たしていたのかを捉える必要がある。又、断絶以後の、すなわち奈良時代の葬儀の具体的様相、仏教と薄葬思想の影響がもたらしたものを明らかにしなければならぬ。更に、同時代の政治、社会、思想、世界観、感受性、時間の観念等に大きな変化或いは断絶があったのか否か、あったとすれば、葬送儀礼の変遷とどのような関係があったのかについても、筆者の調べ得た範囲内で少し言及してみたい。

## 一 奈良以前の葬送儀礼

殯を中心とした奈良以前の葬送儀礼を研究するには、一つの困難として文献の少なさがあげられる。従って、确实な答を引き出すのは難しいが、いくつかの考察が可能である。（五来重先生<sup>3)</sup>、和田萃氏<sup>4)</sup>が既に指摘したように、折口

信夫<sup>(9)</sup>などがとなえた「殯は死者を蘇えさせる儀礼である」という説は受け入れ難い。筆者はヘルツ<sup>(10)</sup>の二重葬<sup>(7)</sup>についての研究をもとにして別の機会に殯を分析してみた。

## 1 特徴

(a) 魏志倭人伝に描かれた葬儀が十日間続き、古事記中の天若日子の葬儀が八日八夜であったのに対し、日本書紀に見られる歴代天皇の殯は、少くとも数ヶ月間続いている。時には敏達や天武天皇の場合のように、数年間にわたって殯が行われている。又、書紀に見られる天皇の場合、後継者の即位が常に埋葬の後、すなわち殯の終焉後に行われたため、必然的に長期間の空位状態が続くのが普通であった。中国の殯も長く続いたが、中国では即位が柩の前で行われたため、殯の長さに関係なく、空位状態は必然的に避けられる仕組みになっていた。言い換えれば、上代の日本人には何らかの理由があり、そのために長い空位状態が必要とされたと解釈できるのである。この問題には後で触れるが、恐らくこれは、君主と時間の概念に関連していると考えられる。

(b) 殯と空位の問題に即して言えば、長期間の葬送儀礼と直接に関係があるのは腐敗の問題である。残念なことには、殯の期間中、死体に対しどのような扱いがなされていたのかは殆んど知られていない。しかし、日本書紀の黄泉訪問神話の一書の中で、イザナキが腐敗状態にあるイザナミを見つけるのが「殯斂の処」であることが示している様に、小くともある古い形の殯の儀礼の中心が、腐敗状態にある死体だという点は明らかである。この腐敗状態にある死体との接触を避けるには、火葬・水葬・死亡直後の埋葬等の様々な方法がある。にも拘わらず、上代の日本人の場合、宮殿内にある特別な建物を建て、君主の宮殿のほぼ中央に位置するこの建物内に、穢れの源となる腐敗状態の死体を長期間あがめていた。この事実は、それ以後の日本で見られる穢れの概念では説明し難い現象である。従って、上代社会では殯の期間中に死者のもたらす腐敗、そして死の穢れが、何らかの欠くべからざる役割を果たしていた可



能性が強い。

(c) その理由の一つとして死者の魂の行方が死体の取扱いに関連している、という観念があったことが挙げられる。上代日本における靈魂観については不明の部分がまだ多いが、この時代の墓の大きさ、副葬品の数、石棺の美しさ、玄室内部の装飾などを見ると、死者の霊の行方が、ある意味で死体の保存の仕方、更にはその安置された場所の豪華さに関連していると考えられていたことが想像できる。<sup>(10)</sup> この死者の霊の行方と死者の置かれる環境との間の関連は、文献によれば死の直後から、すなわち既に葬送儀礼の時点から始まっている。又、他の文化圏の場合、死体が骨だけの状態にならないければ死者の霊が他界へ行かれないという信仰に基づいて、二重葬が行なわれる。<sup>(11)</sup> 日本の天皇の殯の場合、三ヶ月から一年という通常の期間の場合には、死体は骨だけの状態にはならなかったが、二重葬にあたる殯と埋葬という葬儀形式がとられたのは、埋葬の前に、言い換えれば死者の霊が死後の世界における安定した地位を揺ぎないものとするためには、ある時期に生じる死体の肉体上の変化が必要だと当時考えられていたためだと思われる。

(d) 更に殯の場合、直接に関連しているのは死者の霊と死体の置かれた状態だけではなく、残された近親者の生活態度も死者の霊の行方と直接結びつけて考えられていたと思われる。和田萃氏が指摘されたように、<sup>(12)</sup> 少くとも天武天皇の殯までは、殯の期間中、死者と直接の関係があった女性達は殯の宮に籠ったのである。一方この殯の期間中、天皇の場合、皇太子である喪主を初めとして喪に服すべき人々は、挙哀・奠等の儀礼を行うため、定められた正確な時期に死体が安置されている殯の宮までやって来た。というのは、殯の宮が、天皇の崩御から埋葬までの間、朝廷生活の中心を成したからである。又、天皇の殯で長期間にわたった場合に限って言えば、喪の期間と殯の期間は一致していたと考えられる。このことは、死者の霊の行方、死体の状態、残された近親者等の感情と立場とが、相互関係を持

つていたことを意味する。

(e) 君主の死の場合、こうした相互関係は社会全体に拡大される。喪に服すべき状況にある近親者等が、ある程度まで死者の状態と同質の生活環境を余議なくされるのと同様に、社会を統一する任務にある君主の死の場合、社会全体が「死に襲われる」。言い換えれば、殯は空位の期間であり、ある程度まで無秩序の期間となる潜在的性質を持っている。ある時代にはR・カイヨワがアフリカのある文化の王の死について分析したように、この無秩序が新しい君主の誕生、すなわち新しい社会の秩序の誕生を成立させるために必要と考えられていたことが推測できる。<sup>(13)</sup>しかし、殯と新しい天皇の即位との関係は、より具体的に緊密であったと考えられる。というのは、天皇のための殆んど殯が、九月と十二月の間に行われていたからである。<sup>(14)</sup>殯は又、宮殿の南庭に特別に建てられた仮設の建物の中で行なわれた。このことは、宮殿の庭に建てられた仮設の建物内で行なわれる即位と密接な関係にある大嘗祭が、十一月の下の卯の日から行なわれると定められる以前に、殯がそれとほぼ同じ時期に行なわれていた、という仮説の成立を可能にする。又ある時代に、殯の終りの時期と大嘗祭の時期が一致することがあったとすれば、<sup>(15)</sup>大嘗祭の時に前の天皇の魂が後継者に移るという折口信夫の説は、一層信憑性を帯びてくる。<sup>(16)</sup>又日本書紀に詳述されているこの天武天皇の殯は、日本の上代の君主に関する儀礼のうち最も詳しく従って最もよく知られているものである。君主の殯についての描写が、一般に、断片的な形でのみ記される即位の儀礼、大嘗祭、或いは新嘗祭の記述より細かくなされていることは、天皇の葬送儀礼が、亡くなった天皇自身の死後の運命を方向づける手段であっただけではなく、後継者と国全体の運命にも重要な役割を果たしていたとの推測が可能である。言い換えれば、天皇の葬送儀礼は、上代社会における最も重要な、君主に関する儀礼であった可能性がある。先に触れたように、社会を統一する任務にある君主の死と葬儀は、その社会の再生に直接的役割を果たす。

(f) 又この問題に関連するもう一つの重要な点は、生存中の君主の宮殿が、長期間、死んだ君主の常の宮である墓よりも小規模であったことである。従って、天皇の葬儀は単なる死体の取り扱いの一方法であったのではなく、死者の霊、死体、後継者、残された近親者、そして国全体に関わる儀礼であり、しかもこの儀礼はある死生観、穢れ、君主、時間の観念に基づいたものであったと言える。ある意味で、殯は日本上古代の社会にとって M・モースの定義による「全社会現象の発動事象」(fait social total)であったと言える。

## 2 変遷

これまでに述べてきたことは、八世紀の初期の文献に基づいた古い状態における殯の役割の再構築の試みである。しかし、特に六世紀の中葉頃から、日本は周知の如く大陸の文化の影響を最も強く受けて、様々な新しい概念や儀礼を採り入れた。むしろ言うまでもなく、葬儀形態や墓制もその強い影響を受けた。例えば日本の殯は、同じ漢字が用いられる程中国の殯に類似した二重葬であったため、この殯から様々な要素を容易に採り入れたのである。又、日本の葬送儀礼の名称の示す儀礼が単なる中国の儀礼の植え替えであるのか、漢語の名称を受けた伝統的な日本の儀礼であるのか、或いは日本の文化に適合するよう変容された中国の儀礼なのか、又は類似の中国の儀礼の影響を受けた日本の儀礼であるのか、明らかでない場合が多い。具体例をあげれば、誅と諡は確かに中国の儀礼であるが、もし和田萃氏が説かれた様に、諡の儀礼が帰化人により中国の儀礼を真似て安閑天皇の時から始まったのであれば、最初からこの諡が和風のものであったことは、それ以前に日本で行われていた諡と類似の儀礼があった、或いはこの新しく入ってきた習慣がそれ以前に存在していた儀礼とよく調和したとの二つの見方が可能である。この日本の諡の特徴は、新羅の諡と比較すると明瞭に現われる。安閑天皇の時代と同じ頃、新羅で初めて諡を与えられた王の諡は智証と漢風であった。従って日本の諡の場合、諡の儀礼そのものは中国のものでありながら、最初から和風の諡を用いた点に特

徴がある。又、誄の場合にも同じことが言える。日本書紀に初めて出てくる誄は、敏達天皇の殯の箇所である。<sup>(20)</sup> 書紀によれば、その時蘇我馬子と物部守屋は、互いに相手の身振りを揶揄している。このことは、ここで用いられている誄が中国の名称を用いながら、実は笑いと舞を使った伝統的儀礼の名残りであった可能性を示している。挽歌、奠の場合にも同様の指摘をすることができる。というのは、日本の殯の場合、中国の儀礼の関与が日本古来の儀礼を捨てさせてその代替物になるのではなく、中国の儀礼が殯の儀礼の枠内に入り、殯の儀礼をある程度まで中国化させたが、日本の殯は最後まで中国の殯になかった特徴を見せたのである。

むろん、中国から入ってきたのは新しい儀礼ばかりではない。薄葬思想と呼ばれた、慣習的に行われていた当時の葬送儀礼への批判も、同時に日本へ入ってきている。日本でこの思想が最初に形に現われたのは、推古天皇の遺詔の中である。この場合、薄葬思想の影響は、殯の儀礼が常より質素であった事だけに<sup>(21)</sup>ではなく、陵の建造を拒否したことも最もよく現われている。後で触れるが、この例が示すように、薄葬思想の浸透は、儀礼より合葬の習慣と墓の規模に現われたのである。大化以後から天武天皇の葬儀に到るまでの天皇の殯は詳しく知られていないが、明らかなのは、長期間にわたり行われた華麗な天武天皇の葬儀に対し、薄葬思想が殆んど影響を及ぼさなかったという点である。しかしながら、反面、この天武天皇の葬儀の規模が伝統的な殯の概念に基づいていたと断言することはできない。その理由の一つは、天武天皇の殯に文献上初めて出てくる、殯への僧侶の参加である。

文献によれば、天武天皇、持統太上天皇、文武天皇の葬儀の際、死体を中心とする伝統的儀礼である殯と同時に大和の主要な寺で無遮大会、齋、通経などが行なわれている。<sup>(22)</sup> この場合、日本の殯の枠内に入り、日本の儀礼と一つになった中国の伝統的な殯の要素と異なり、仏教儀礼と殯の儀礼は、互に関与することなく共存する点に注意したい。例えば、天武天皇の殯に参加した僧侶達は、殯の宮の前で通経などの仏教儀礼を行なうのではなく、単に哭を<sup>か</sup>挙げた

にすぎない。<sup>(23)</sup>又、持統太上天皇、文武天皇の殯の後で行なわれた火葬は、穢れと腐敗の源を殆んど一瞬にして消してしまうという、殯の一種の否定であるが、これらの火葬が殯の後で行なわれたため、殯の伝統的役割が抹殺されたわけではない。しかし、死者の霊と死体の関係についての、異なった概念に基づく二つの対立する儀礼の共存が、長く続くはずはなかった。実際、文武天皇の殯と火葬から十四年後に行なわれた元明太上天皇の葬儀は、火葬のみに終止した。言葉を換えれば、この時に到るまで、大陸からの様々な影響は先在の儀礼に変化を与え続けたが、この元明太上天皇の葬儀は、それまでの日本の葬送儀礼史上に明らかな断絶を記したのである。<sup>(24)</sup>

墓制の変遷についても、同様の過程が見られる。例えば、朝廷に近接した地方では、薄葬思想の影響を受け、大化以前の天皇の陵を含めて墓の規模は縮小した。しかし、この事は、墓が全ての重要性を失なったことを意味するのではむろんない。伝統的な前方後円墳が姿を消しても、天皇の場合中国風の方墳が主流になっても、墓それ自体の重要性は存続したのである。そのことの一つの証拠は、その当時小さな円墳の数が増加したことである。更に巨大古墳と比較した古墳時代の終末期古墳は小さく見えるが、玄室を建てるために石舞台の場合のように巨大な岩を使ったり、或いは文殊院西古墳のように切石を用いたり、又以前の石棺の代わりに高級な漆塗棺を作ったりする等、副葬品の数が減小したにもかかわらず、それ以前のものより、終末期古墳の内部は、豪華であったと考えられる。又伝統的な古墳の消滅の数年前に高松塚古墳が造られたことは、薄葬思想の影響の及ぼす限界と伝統的な古墳との間の、断絶の深さを示している。仏教の影響についても、殯の場合と同様、墓の内部に見られる仏教的要素は極めて乏しいといえる。仏教的要素としてあげられるのは、宗教的目的で使用されたのか否かを不問にしても、幾つかの蓮の花の模様等に過ぎない。<sup>(25)</sup>ということは、七世紀の終わり頃、高松塚古墳の壁画が示すように、天皇等が病気の治癒を願って浄行者を出家させる習慣があったその当時の社会においても、仏教の影響は墓にまでは殆んど及ばなかった。<sup>(26)</sup>同様な現象

は新羅の古墳にも見られる。

結局、仏教と薄葬思想に対する先在の葬送儀礼の抵抗は、驚く程強かったと考えざるを得ない。その理由として、二つの大きな原因が考えられる。一つは、先に述べたように、天皇の殯が君主の継承の過程で重要な役割を果たした可能性が強いため、君主権の正統性を支持する新しい制度が確立されない間は、古い儀礼が必要であった、との見方に立つことである。もう一つは、長期間、国家に奉仕する僧侶による宗教であった仏教が、火葬以外に俗人のための死体に対する適当な儀礼を持たなかったことに原因を求める考え方である。今、後者の見方に立ち、天武天皇の殯と元明太上天皇の火葬との間に生じた断絶が具体的にどんな結果をもたらしたのか、そしてこの断絶はどこまで仏教と薄葬思想の影響の結果であったのかについて次に少し論じてみたい。

## 二 奈良時代の葬送儀礼

(a) 古墳と殯の消滅と共に、以前の死生観と他界観が仏教の影響を受けて次第に姿を消したと考えられるが、ある種の資料によれば、万葉集の挽歌には仏教の影響が及ばなかったと思われる。例えば天皇の間で初めて火葬を望んだ程、仏教に対して深い信仰を持っていた持統天皇が、夫の天武天皇の命日に行われた仏教行事である斎の夜に詠んだ挽歌には、仏教の霊観や他界観は一切現われていない。又草壁皇子の場合をはじめとして、殯の時に詠まれた挽歌に仏教の影響が現われないのは、先に述べたように殯が仏教と無関係であることから思えば不思議なことではない。しかし、堀一郎氏が既に指摘したように、殯とは無関係な挽歌の場合にも、仏教的他界観は殆んど現われない。火葬の煙を詠む挽歌も、煙と共に霊が天に昇るといふ、仏教と直接関係のない概念に基づいていることが指摘できる。<sup>(27)</sup>しか

も、挽歌に最も多く見られる霊の居場所は天ではなく、山である<sup>(29)</sup>。すなわち、極楽或いは天のような遠い所ではなく、身近な自然の場所である。又よく知られているように、古墳時代の墓の形は山であり、又この時代から飛鳥、奈良時代を経て今日に到るまで、墓が最も多い場所は山である。ある意味で、挽歌に現われる他界観は、山を中心する仏教以前の他界観と見られるが、挽歌を詠んだ大伴旅人、家持、山上憶良などは、仏教の信者であって、しかも死者の冥福のために寺での行事に参加した可能性が強い<sup>(30)</sup>。この仮説に、死者の冥福のために作られた仏像<sup>(31)</sup>或いは中宮寺の天寿国曼荼羅繡帳の存在を加えれば、飛鳥、奈良時代の宮廷人の他界観が、伝統的な山に限られていなかったとの仮説が成り立つ<sup>(32)</sup>。又、奈良時代の文献には、この山と結びついた他界観に関連する儀礼の記載が残っていないため、小なくとも宮廷貴族にとっては、この他界観は、信仰というよりも詩的で親しいイメージであったと考えられる。この事は、以前の概念が、ある形で葬儀の形態の歴史的断絶以後も続いたことを意味している。そうなると、断絶という言葉が適当であるかどうかという疑問が生じる。

(b) 既に言及したように、葬送儀礼史上の「断絶」に立つ元明太上天皇の、喪儀を拒否するという厳格さは、それ以後の葬送儀礼の模範にはなっていない。例えば、天平二十年(七四八年)に崩御した元正太上天皇の葬儀の際、持統、文武天皇の葬儀の場合と同様に、御装束の司、山作の司、養役夫の司が組織された。国中で三日間哀を挙げる儀礼も行なわれている。又、天平勝宝六年(七五四年)に崩御した藤原宮子太皇太后のために組織された葬儀のための様々な司の委員の数は、元正太上天皇の時よりも多い。更に、文武天皇以後途絶えていた誄と諡の儀礼も、この時に復活している。結局、称徳天皇以後、最小減必要とされる葬儀形式が次第に整えられていったことがうかがえる。更にもう一つの問題点がある。それは、持統、文武、元明、宮子の火葬の後、死体に対するそれまでの概念の影響か、或いは唐朝における火葬禁止の影響によるのか、聖武天皇から平安時代前半に到るまで、天皇のために火葬が行なわ

れた例が見られないことである。又、喪葬令に現われる大蔵は、集解の古記によれば散骨を意味するが、集解以外には散骨の実施は、奈良時代に儀礼として見られない。この散骨については、新羅の王の場合、七四二年に薨した考成王と七八五年に薨した宣徳王の二例があるが、日本では天皇の場合には、八四〇年崩御した淳和院の一例に限られる。従って、元明太上天皇の葬儀が意味する断絶は絶対的なものではなかったと言いうことができる。

(c) しかし聖武太上天皇に始まる埋葬の再開は、文武天皇の時代の葬儀形態にもどったという意味においてではない。文武天皇の場合、五カ月間の殯が行なわれたのに対し、崩日から葬日までの間は、元明太上天皇の場合六日、元正太上天皇の場合七日、太皇太后宮子の場合十五日、聖武太上天皇の場合十二日、光明皇太后的場合十日、称徳天皇の場合十三日等と、天皇、皇后の場合の葬日までの期間は、非常に短縮化されている。<sup>(35)</sup> 結局、元明太上天皇の火葬の後、奈良時代に行なわれた天皇・皇后のための葬儀は長くて十五日となり、殯の儀礼も再び行なわれることはなかった。そして、存続し続けた儀礼は、中国風の儀礼に限られたのである。例えば、中国渡来の誅と諡は、奈良時代以前に行なわれていた儀礼から切り離されたものとなった。というのは、文武天皇の葬儀と違って、誅は諡と共に一しか行なわれないことになったからである。更に喪葬令に初めて現われ、聖武天皇ほかの葬列の先頭に立った方相氏も、むしろ直接に中国から入ってきたものである。又、喪葬令に見られる日本固有のものと考えられる遊部について見れば、令集解の古記によると殯の宮で儀礼を行なったため、殯の儀礼が消滅した後、その役割は非常に簡素化されたことが考えられる。しかし、遊部の存在は、喪葬令と令集解以外には見られないため、遊部は殯と共に姿を消した可能性の方が強い。もしそうであるならば、文武天皇の葬儀以後、日本の伝統的な葬送儀礼の要素はことごとく失われたことが明らかになる。

(d) しかし注意すべき点は、元明太上天皇の断絶以後も行なわれた儀礼が中国風のものでありながら、同時代の唐



の皇帝の葬儀と並列して比較できないことである。言い換えれば、日本に入ってきた中国の儀礼は、方相氏、誅などのような非常に断片的で単純な形でのみ存続し続けたと言える。それに対して中国では、殯びんの儀礼は古代中国に始まって以来ずっと行なわれ、しかも崩日から葬日までの間が五ヶ月という場合が珍しくなかった。又、中国の葬送儀礼については、新旧の唐書志の凶礼の段や大唐開元礼等で詳しく説明されているのに対し、日本の奈良時代の場合、喪葬令と続日本紀の断片以外には文献が殆んどない点が特徴的である。しかも、この貴重な文献の一つである喪葬令は、天皇の葬儀の事には全く触れていない。又、喪葬令に規定されている規則が、どの程度まで実施されていたのかについても、知る手段はない。文献が少ないことは、言うまでもなく研究上の大きな障害であるが、他方文献が少ないことそれ自体に、何らかの意味があることも疑い得ない。文献で見える限り最も豪華であった天武天皇の葬儀の様子は、日本書紀に詳しく描かれている。これに対し、奈良時代に行なわれた葬儀については、葬儀の様々な司に参加した人の名前以外に詳しい描写が全くない。このことは、日本に新しい葬送儀礼と薄葬思想をもたらした唐朝の中国と異なり、奈良時代の人々にとり、死者に対しても、残された近親者に対しても、又君主の死の場合であれば社会に対しても、葬送儀礼がその重要性を失ったことを意味しているのではないだろうか。

(e) 奈良時代における仏教の影響力の大きさを考えれば、伝統的な殯びんの消滅後、中国から入ってきた新しい儀礼の簡素化の代わりに、仏教の儀礼が発達したであろうとの仮定をすることができよう。しかし、実際には、持統太上天皇、文武天皇のために、殯びんと同時に「行なわれた七七日を中心とする儀礼以外には、仏教儀礼が行なわれた跡は見られない。又奈良時代を通じてこれら中陰の儀礼は、依前として死体或いは墓とは無関係に、京の主要な寺で行なわれている。従って、葬送儀礼と死体又は墓とその関係という観点から言えば、火葬の行なわれた場合以外に、死体に対する仏教的取り扱いが殆んどなかった」と言うことができる。しかしこの場合、埋葬された聖武太上天皇の葬儀という一

つの例外がある。続日本紀によれば、「御葬の儀、仏に奉るが如し、供具に師子の座の番爐、天子の座、金輪の幢、大小の宝幢、番爐、花縵、蓋織の類有り。路に在りて笛人をして行道の曲を奏でしむ。是の日勅して曰はく『太上天皇は出家して仏に帰すれば更に諡を奉らず。所司宜しく知べし』とある。同様に出家した天武天皇の場合は、僧侶の発哀及び寺で行われた無遮斎と通経以外に仏教の儀礼はなかった。又、伝統的な殯も諡も拒否した元明天上天皇は、言うまでもなくこの種の華麗な葬儀も拒否している。聖武太上天皇の後にも類似の儀礼は見られない。又、先に述べたように、仏教を深く信じたこの時代の天皇、皇后達の間には、火葬を選んだ人々と埋葬を選んだ人々がいた。

(f) このことは、葬儀そのものに対してだけでなく、墓に対してと同様で、仏教の考え方は一定していなかった。家伝によれば藤原の鎌足の墓は、山階精舎という寺の近くに建てられたらしいが、<sup>(36)</sup>文献によると天皇の陵は寺と全く関係なかったようである。<sup>(37)</sup>又、阿倍寺の場合のように、寺の付近に文殊院西古墳などがあっても、その古墳には仏教の影響は見られない。僧の墓の場合にも、仏教との関係を示す何らかの形跡がなかったかどうかは知られていない。行基の墓誌によれば、行基のために石塔が建てられたのだが、この塔が墓の上であったか或いは寺の境内であったかは、判断することができない。<sup>(38)</sup>又火葬された、「大倭国添上郡平城之宮馭宇八州太上天皇之陵<sup>(39)</sup>是其所也養老五年歲次辛酉冬十二月酉朔十三日酉葬」という元明天上天皇の陵<sup>(39)</sup>碑は、仏教と全く無関係で、火葬後の墓の内部に置かれた墓誌にも、仏教の影響はない、もしくはごく弱いと言える。<sup>(40)</sup>碑、墓誌の目的は、常に墓に葬られた人の名を単に確認することにあつた。従つて宗教的な意味は弱い。しかも、墓誌も墓碑もその数はごく限られている。<sup>(41)</sup>天皇の場合は、元明天上天皇の陵碑しか知られていない。一方、火葬墓の場合、時には「葬法はあたかも塔婆心礎に奉安する仏舎利のそれと同一の方法である」<sup>(42)</sup>ことがある。これらの事実を飛鳥時代と比較すれば、火葬墓の存在により仏教の影響が墓に見られるが、常にその墓には地上から識別できる標がなかったため、その影響はまだはつきりと現われていたわけ

ではない。殯の消滅と共に、天皇の葬儀は王位継承との関係がなくなつたばかりでなく、社会への反響も小さくなつた。<sup>(43)</sup>それは元明太上天皇の葬儀が意味するほど絶対的な断絶ではなかつたが、この断絶は疑いなく、歴史的に深い意味をもっている。

### 三 断 絶

この問題を、単に仏教と薄葬思想の影響の結果であるとする見方は、筆者の意見では不充分である。それには三つの理由がある。一つには中国にも新羅にも仏教と薄葬思想が存在しながら、日本と異なり、葬儀の儀式化が行なわれたという事実がある。又、一つは、この見方では、葬儀形態が定まつた儀礼から離れた時期、すなわち断絶の時期が何故この時に起こつたのかを説明できないからである。更にもう一つの理由は、文献には死体に対する仏教儀礼が殆んど出て来ないことである。

(a) 日本では殯の消滅期は古墳の消滅期とほぼ一致する。又薄葬思想の浸透が墓制によく現われるため、新羅と唐朝の中国の墓制と比較するのは興味深い。火葬のみの場合と火葬と散骨という二つのケースがあつた新羅の場合、これらの儀礼は断絶として現われているのではない。例をあげれば、七四二年に薨した考成王が散骨された後、七六五年に薨した景德王の埋葬のために、十二支像に囲まれた立派な陵が建てられた。従つて新羅における火葬と火葬の後散骨は、断絶としてではなく、高塚の内部に埋葬するという中国の影響を強く受けた伝統の中に、二次的に現われるのである。又、よく知られているように中国では、反乱の時期以外は、常に高塚を作つて墓を建てている。中国の漢時代と比較すれば唐時代の墓は小さくなつたが、自然の山を用いながらも、それは重要な建造物と言える。唐朝の

陵の原形になった太宗皇帝（六二六―六四九）の昭陵には墓そのもの以外に、神遊殿、獻殿、寢宮（下宮）という建物が陵園内或いはその前に建てられた。<sup>(44)</sup>又、その陵園には、様々な石獅、石馬、石柱などの石物が置かれていた。これら様々な建造物は、死者に対する儀礼が行われた場合に造られている。しかも薄葬思想の源泉国でありながら中国では、元明太上天皇の場合のように、火葬の場所を陵とすること、或いは奈良時代の元正太上天皇以後のように、一、二週間で造られた陵に死んだ天皇が葬られる、ということとは想像することはできない。

(b) これまで断絶をめぐる幾つかの問題点をとりあげたが、今までのところ、断絶の二つの重要な原因といわれる仏教が六世紀ごろ渡来し、薄葬思想の影響が少くとも推古天皇の時代から見られるにも拘わらず、八世紀の初めまで何故伝統的な葬儀が行なわれ続けたのかという問題に答えを出していない。この問題を理解するためには、この葬送儀礼史上の断絶の背景を分析しなければならない。周知のごとく、奈良時代に目立つのは宗教的変遷ではなく、相互に関連した二つの政治的变化である。一つは、歴代遷宮の終り、そして藤原京、平城京という定着した京の建立である。もう一つは、近江令、清御原令の試みの後、養老に改作された形で平安時代まで国家の枠組を成した、大宝律令の制定である。葬儀形式に対する仏教の影響のように、ずっと以前から中国文化の様々な要素を受け入れていた日本で、七世紀の末に京の建立が定着したのはかなり遅いように見える。和田萃氏が指摘されたように、<sup>(45)</sup>長期間認められてきた歴代遷宮の理由を、天皇の死の穢れによる宮の汚染に求めるという説は受け入れ難いと言える。同氏によれば、死穢嫌忌より「遷宮の理由は、むしろ新しい天皇即位に関係すると考えられる」。この君主の継承過程に関連すると考えられる遷宮と殯の儀礼は、ほぼ同時に消滅したため、その時に、君主と主権についての新しい概念が現われたとの推測が可能である。すなわち、それ以前の概念では、時間も空間も君主に結びついていて、国の中心は、君主が居る宮であって、君主が移動する場合、その中心が変わり、空間が再生されるという概念があった可能性が強

い。更に君主の死の場合、言うまでもなく、新しい君主が新しい宮、すなわち新しい中心を決めた。同じく時間についても、古い時間が死んだ君主と共に消え去り、殯の儀礼を経て、新しい時間が新しい君主と共に誕生すると考えられていたと思われる。故に新しい君主と共に誕生を意味する大嘗祭<sup>(46)</sup>が、歴代天皇の埋葬の時期、すなわち殯の終りに行われていたことは偶然ではないと考えられる。時間と空間の中心である君主は、言わば神のように祭られたのである。君主の誕生（即位）と死が、繁栄、秩序、空間、時間そして社会全体に影響を及ぼしたことは、他の多くの文化圏の場合と同様にほぼ確実である。

しかし、それまでと違って、律令国家の成立と同時に、定着した京が建立された。ある意味でこの時から君主は、京、すなわち中心に居る人であると見なされた。又、同時に存命中の讓位が増加したことは、君主と君主に内在する個人が分裂したことを示している。他方この君主の内的分裂のために、君主の死は、社会的時間に周期性を与えることができなくなった。言いかえれば、律令制以前の『循環する時間』に代わって、『直線的時間』が現われたのである。文武天皇の最初の宣命に現われる「中今」という表現が示しているように、時間<sup>(49)</sup>はもはや繰返すものとは見なされなくなったのである。

殯の儀礼は、王位継承と深い関係があったため、律令制がもたらした主権に関する新しい概念が確立されるまで続いた。しかも、ある程度まで殯を支えていた概念が既に時代遅れであったにも拘わらずである。この殯を必要とした同じ時代環境のために、中国の殯<sup>ビ</sup>は伝統的な殯<sup>もがり</sup>の儀礼に取って替わることができず、又薄葬思想も天皇の殯に大きな影響を及ぼすことはなかった。反面、王位継承に必要であったと考えられる殯は、死体を中心にしていたため、次第に死者の霊を中心を考える仏教の概念と矛盾していくことになったのである。

(c) 先に述べたように、殯は腐敗と深い関係を持っていた。無秩序を象徴するその腐敗がなければ、死者の霊は他

界へ行かれず、後継者は即位できず、社会は秩序をとりもどすことができない。死体の腐敗は穢れの源でありながら、死者の霊の運命、社会の安定、君主の継承過程のそれぞれに積極的な役割を果たしていた。それに対して、飛鳥・奈良時代の仏教儀礼は、常に死体とは無関係に、すなわち腐敗と関係なく、寺で行なわれた。又、死体と直接関係のある火葬は、腐敗の完全な否定である。この場合、死者の肉体は霊の運命に無益と見なされ、単なる不用物となる。又死は、できる限りさけるべき穢の象徴ともなった。その理由として、死体に対する仏教儀礼の欠如が、死の穢れへの恐怖を強めたことが考えられる。又、飛鳥時代まで、天皇の葬儀の責任者であり、同時に軍事などの様々な分野で活躍していた土師氏は、延暦元年五月二日、そして延暦四年八月一日に、その名が凶事と関係があるため名前をかえたいと要求し、認められている。このことは、葬送と関係ある仕事を不浄なものとする考え方がこの当時普通になっていたことを示している。これに関連し、先に述べたように、墓の付近には寺院が建立されたことがあったが、この寺院は氏寺であった。これにより官の大寺などの境内では埋葬が禁じられていたと推測できる<sup>(50)</sup>。又、既に述べた遊部の消滅も、死の穢れへの恐怖の結果と仮定することができる。即ち、これ以前の穢れと清浄の弁証法的関係の代りに、仏教の影響により単に穢れを否定する新しい清浄の概念が生まれたのである<sup>(51)</sup>。

(d) 以上を要約すれば、奈良時代には、天皇に対する定まった葬儀形態が現われない点の特徴である。その結果として、他の時代と比較すると、奈良時代の天皇、皇后の葬儀形式は多様性という特徴を見せることになる。この多様性は、ある程度まで死者の個人性を表わす。言いかえれば、ある時期の限られた集団において、葬儀形式は、生活習慣や社会的拘束性を持った儀礼から切り離されたため、個人の選択にまかされたのである。それ故に、同じ仏教によりながら、元明太上天皇は火葬に終止するという非常に簡素な葬儀を選び、聖武太上天皇は埋葬に終る立派な葬儀を自ら選んだのである。又、称徳天皇、光仁太上天皇の場合に見られるように、寺以外には仏教の影響が表面に現われ

なかつたこともある。

この葬儀形式の選択の自由をもたらした一種の儀礼の空白は、中国の例に習って儀式と前例を中心とした奈良時代の社会の中に現われた。周知のごとく、年中行事などの形で、宮廷の日常生活の儀式化は進んでいた。こうした状況にあつて、何故、葬儀形式だけがある程度まで儀式化を免れたのか。この質問に確実な答を出すことはできない。しかし君主及び時間の新しい概念に基づいた律令制の強化は、同時に殯の消滅をも可能にし、更には、危険な空位を避けるためにその消滅をも促したのである。ある意味で、君主をめぐるこの二つの概念間の変化が、葬送儀礼史上に断絶をもたらさざるを得なかつたとも考えられる。又この変化がごく短期間に行なわれたことは、奈良時代の葬送儀礼の変遷に一種の空白があつたことを、ある程度まで説明している。そしてこの儀礼の空白が、実は、先に述べたような奈良時代の葬儀形式の多様性と自由選択を可能にしたと考えられる。火葬が僧侶の葬儀に限られた唐朝と異なり、日本で儒教的な葬儀が発展しなかつたのは、伝統的葬儀の消滅が非常に遅く起つたためと思われる。その消滅が起こした空白は、仏教が次の時代に葬式仏教になるほど、次第に仏教により埋められていった。他方、仏教がもたらした死、死体、墓に対する新しい清浄概念のため、平安時代の特徴の一つである、死者に対する不安を示す怨霊信仰が発生したと推測できる。

奈良時代の葬儀に関する文献は非常に乏しく、十分な分析をすることは不可能である。しかし君主の葬送儀礼は又、時間、文化、社会、宗教的要素と不可分に結びついている。葬送儀礼の研究は、その意味である文化、社会を解明するための最も近道であり、効果的一方法でもある。不十分ではあるが、本論が、日本文化の歴史的理解の一助となることを願いつつ、多くの方々のご批判をお願いしたいと思う。

注

- (1) それは畿内の場合で関東では八世紀にも古墳が造られた。
- (2) 和田萃「殯の基礎的考察」三三三頁。
- (3) 五来重「遊部考」『仏教文学研究』所収。
- (4) 和田萃・註(2)と同じ。
- (5) 折口信夫「大嘗祭の本儀」「上代葬儀の精神」。
- (6) Robert HERTZ, Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort
- (7) 拙著『La mort et les funérailles dans le Japon archaïque』
- (8) 和田萃・註(2)と同じ二九九頁。
- (9) 例えば、旧唐書、本紀第三卷太宗皇帝の葬儀など。
- (10) 古墳時代の間にも変化があったが、この変化は一つの枠の中で行なわれたと考えられる。
- (11) 同じ文化圏でも沖繩の洗骨、朝鮮半島の草墳の例があげられる。
- (12) 註(2)と同じ、三〇七―三〇八頁。
- (13) Roger CALLOIS, L'homme et le sacré, p. 147.
- (14) 拙論「殯―死と誕生、無秩序と秩序」。
- (15) 坂本和子「日本神話における葬送儀礼」一六四頁。
- (16) 新・大嘗祭の前に行われる鎮魂祭を通じて、殯は天岩戸神話と冬至につながる可能性がある。
- (17) 折口信夫「大嘗祭の本儀」。
- (18) ある説によれば、それは大化薄葬令の結果の一つである。というのは、王以下の人のための殯を禁じて、殯と君主の関係を強めたからである。
- (19) 註(2)と同じ、三二〇頁。
- (20) 日本書紀、敏達紀 十四年秋八月十五日。
- (21) 日本書紀、推古紀 二十六年三月く九月。
- (22) 既に天智天皇が斉明天皇のため追善供養を営んだ。



- (23) 田村圓澄「日本仏教史一」二四八頁。
- (24) 日本古代に風葬と二重葬の存在があるため、一瞬にして清潔な骨を作る火葬が受け入れられやすかったとする柳田国男の説は、腐敗と期間の重要な役割を過小評価する。
- (25) 例えば、奈良県水尾蓮華文古墳の石棺に配された蓮華文、聖徳太子の磯長墓の格狭間など。
- (26) 又、天武の檜隈大内陵などの八角形墳は仏教と直接関係がなさそう(和田萃、「仏教と喪葬儀礼の変化」一〇七頁)である。
- (27) 堀一郎「万葉集にあらはれた葬制と他界観霊魂観について」四二頁。
- (28) 万葉集、四二八、四二九、四四四など。
- (29) 註(27)に同じ、三八頁。
- (30) 註(27)に同じ、四二頁。
- (31) 法隆寺金堂釈迦三尊仏光背の銘文参照の事。又、持統紀三年四月、新羅が天武天皇の追善のため、仏像を贈ったことをも参照の事。
- (32) 堀一郎は同じ要素に基づいて、仏教の他界観が奈良時代の人の深い概念までは及ばなかった事を指摘している。
- (33) お盆の時、山で先祖を迎える民間儀礼があるが、飛鳥、奈良時代の盆の行事は寺で行なわれた。
- (34) 註(2)に同じ、三三〇頁。
- (35) 註(2)に同じ、三二五頁。
- (36) 他の例について、藤沢一夫「墳墓と墓誌」伊達宗奏、「古墳・寺・氏族」を参照の事。
- (37) 異例として、祥師法栄が聖武太上天皇の陵のそばに住むことを決めたことがあげられる。
- (38) 内藤政恒・「古代・中世の墓制・序説」二五四頁。
- (39) この陵碑の文は東大寺要録に載せられている。
- (40) 僧の墓誌以外は、仏教より道教の影響が現われる。小島俊次「墓誌」一一四頁。
- (41) 墓誌は一七例しか発掘されていない。
- (42) 註(40)に同じ、二五一頁、文忌寸禰麻呂の火葬墓など。
- (43) 岸俊男氏(「元明太上天皇の崩御」『日本古代政治史研究』)は奈良時代の天皇、太上天皇の崩御の際の反乱の危険を主張

するが、宗教的側面には触れていない。

(44) 楊寛、「中国皇帝陵の起源と変遷」七六頁。

(45) 註(2)に同じ、三四九頁。

(46) 註(5)に同じ。

(47) 日並皇子尊の殯の時に詠まれた挽歌を参照の事。

(48) 称徳天皇だけは在位の時に崩御した。

(49) 文武元年八月十七日、この点は上田正昭先生に指摘された。

(50) 註(38)に同じ、一一二頁。

(51) 高取正男「神道の成立」を参照の事。

参考資料 配列は、出典順序による。

和田萃「殯の基礎的考察」『論集終末期古墳』塙書房 昭和四八、五三年

五来重「遊部考」『仏教文学研究』法蔵館 一九六六年

折口信夫「大嘗祭の本儀」折口信夫全集三 一九二八年 一九七五年

折口信夫「上代葬儀の精神」折口信夫全集二〇 一九三四年 一九七六年

Robert Hertz, "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort" *Sociologie et folklore* P. U. F., Paris 1907, 1970

François Macé, *La mort et les funérailles dans le Japon archaïque*, P. O. F. 近日刊行予定

マセ・フランソワ「殯、死と誕生・無秩序と秩序」宗教研究 五四・三・二四六、一九八一年二月

Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950, 1980

坂本和子「日本神話における葬送儀礼」『講座日本の神話 三』有精堂 一九七六年

田村圓澄「日本仏教史 一」法蔵館、昭和五七年。

和田萃「仏教と喪葬儀礼の変化」『古代日本と仏教の伝来』歴史公論一九七六年六月

堀一郎「万葉にあらはれた葬制と他界観・霊魂観について」『万葉集大成 八 民俗篇』平凡社

- 藤沢一夫「墳墓と墓誌」『日本考古学講座六 歴史時代』昭和三十一年
- 伊達宗奏「古墳・寺・氏族」『論集終末期古墳』塙書房、昭和四八、五三年
- 内藤政恒「古代、中世の墓制、序説」『考古学講座 有史文化上』雄山閣、昭和四五年
- 小島俊次「墓誌」『考古学講座、有史文化下』雄山閣、昭和四五年
- 岸俊男「元明太上天皇の崩御」『日本古代政治史研究』塙書房、昭和四一、五二年
- 楊寛『中国皇帝陵の起源と変遷』学生社、昭和五六年
- 高取正男『神道の成立』平凡社、一九七九年

## マイスター・エックハルトに於ける形而上学と神秘思想

——エックハルトのアナログア論をめぐって——

吉田喜久子

〔論文要旨〕 エックハルトのラテン語著作集で展開されているアナログア論によれば、有は被造物には、たゞ神の有へのアナログアによってのみ帰せられる。即ち、被造物は神の有と同一の有を表示しているが、その様態に於ては、原因と結果という根本的な違いがある。このことは、神の有の絶対性の故に、被造物は創造される前に於てのみならず、創造された後も、神の有の外では純粹な無であることを意味する。ドイツ語説教集にその精華が見出されるエックハルトの神秘思想に於ては、人間は、アナログア論の中で規定された被造物の有論的な無性を実存的に遂行することによって、即ち離脱、或いは魂の貧によって、神と同一の有を或る仕方で認識することができるのであるが、このことは、トマスのように、人間の有が神へのアナログア的關係の中でのみ問題とされることによっては起り得ない。中世有論としてのエックハルトのアナログア論は、この様に一方ではエックハルトの神秘思想に形而上学的基盤を与えているが、他方両者の間には一つの飛躍があり、この飛躍の中に、或る種の「形而上学の克服」を見ることができるとする。

〔キーワード〕 アナログア、有、一、形而上学の克服、神秘思想

西洋形而上学の歴史は「有の忘却の歴史」(Geschichte der Seinsvergessenheit)であるというハイデッガーの断定は、「有と時」(Sein und Zeit)刊行以後の中世有論の研究領域にも様々な波紋を投げかけて来たが、トマス研究者たちの間では、ハイデッガーのこの発言が、トマスのエッセ(1)に関する新たな研究の活発化の一つの原因とな

つた。その際、少なからぬトマス研究者によって主張された如く、トマス自身に於てだけはエッセがエンス(Ens)有るもの(と混同されておらず、エッセが忘れ去られていなかったといえるにしても、少なくともトマスの著作に著わされた限りでは、トマスに於けるエッセの意味は、「(少なくともわれわれに対して)十分あきらかにされていない。まだある種の暗さが残っている。」<sup>(3)</sup>その為に、同じくトマス研究者でも、例えばヴェルテのように、トマス形而上学の基盤に一応は立ちながらも、そこからトマスとは異なる方向に進んで行ったマイスター・エックハルトの思想、就中その神秘思想の中にトマスのエッセの徹底化を見、それをハイデッガーの所謂「形而上学の克服」の問題と結びつけて考える研究者もいる。ヴェルテによれば、トマス形而上学には、「形而上学の克服の可能性の萌芽」(ein Keim der Möglichkeit zur Überwindung der Metaphysik)が隠されてはいるが、それは謂は微睡みの状態にあった。それが開花するのはエックハルトに於てである。<sup>(4)</sup>

勿論、ヴェルテは、エックハルトのエッセ、乃至はドイツ語による論述及び説教集に於ける *wesen* (Sein) が、ハイデッガーの問題とする *Sein* と同じであると云っているのではない。しかし乍ら、エックハルトの神秘思想とハイデッガーに於ける形而上学の克服の問題とは、一方は一旦歴史的世界というものを捨象した上で——再び世界に戻ってくるということが重要な主題となるにせよ——究極的には言葉も思惟も絶したところに至るものであるのに対し、他方はあくまでも歴史的世界に於ける思索のうちで、「形而上学の根底の内への帰行」を遂行することによって為し遂げられるとされるものであるが故に、両者を直ちに関連づけることはできない。たゞ、少なくともいえるのは、次のようなことである。

トマスに於て、エッセは、トマス形而上学の全構造を支えるものであると推定することはできても、少なくとも著作の上では、エッセそれ自体は背後に隠されたまゝである。それに対し、エックハルトでは、エッセそれ自体という

問題が或る仕方では顕在化しているといえるのであるが、エックハルトに於ては、このエッセの顕在化ということ、形而上学的思弁を超えて、我々が彼の神秘思想と呼ぶものにまで進んで行かざるを得なかつた<sup>(5)</sup>ということ、結局は同じことになるのであり、その神秘思想の精髓が現われているのが、エックハルトのドイツ語説教である。このことは、しかし、エックハルトの思想を理解する為には、ラテン語著作集に於ける神学者エックハルトと、ドイツ語説教に於ける神秘思想家エックハルトとを分けるべきである<sup>(6)</sup>ということの意味しない。実際の内容に於て、事実両者は浸透し合っている。それは、しかし多くの場合、前者は後者に形而上学的基盤を与え、後者は前者に思弁の徹底性とトマス形而上学には見られない特異性をもたらすという仕方<sup>(7)</sup>に於てである。

衆知のように、エックハルトのドイツ語説教で力説された主題は、「魂の中に於ける神の子の誕生」に始まる「神と人間の魂の一」ということであるが、その有論的基盤となつてゐるのが、ラテン語著作集に見出されるエックハルトのアナロギア論であり、アナロギア論で展開されている神と人間のエッセの理解を土台としつつ、その上に救済論的基盤を与えているのが、「ヨハネ伝福音書註解」(ラテン語著作集第三卷)で詳論されているインカルナチオ論である。

しかし乍ら、エックハルトのラテン語著作集とドイツ語による論述及び説教集の関係が簡単にいえば以上のように理解されるとしても、エックハルトの神秘思想の核心と呼べる事柄は、何故ドイツ語による説教の中でしか説かれなかつたのかという問題、言い換えれば、ラテン語著作集に見られる形而上学的世界と、ドイツ語説教集に於けるエックハルトの神秘思想との間の不連続の問題は残るのである。

エックハルトにとって説教活動とは、なる程初めは、異端運動の激化する情況の中でドミニコ会士としての職務に促されて、という外的必然が契機となつたのであつたかもしれない。しかし、この外的必然が内的必然に転ずるとい

うことがエックハルトの内ですべて起っていないならば、「もしこゝに誰も（聴く人が）いなかったとしても、私はこの献金箱に向つても説教せずにはいられたらなかつたであらう。」(88)(89) というようなことは云われなかつたに違いないのである。そして、説教活動がエックハルトの内的必然と化したということ、ラテン語著作集とドイツ語説教集の間の「一つの飛躍」<sup>(90)</sup>、或いは「根本的な転換」とは恐らく呼応しており、こゝにエックハルトに於ける——つまり、ハイデッガーの思索全体の連関の中での言葉の意味を離れて、この「飛躍」乃至は「転換」がエックハルト自身の思想全体の中で一つの出来事として考えられた場合——「形而上学の克服」を見ることができるとも出来ない。

以下の本論に於ける主題——エックハルトのアナロギア論及び、それと神秘思想との関係——は、以上のような視圈の中で展開されるものである。

## 一 エックハルトに於ける神論

### 純粹なエッセ

被造物のエッセは神のエッセに対してアナロギアの関係にあるといわれる場合、エックハルトの形而上学に於て、神のエッセとはどのように理解されているかということが先ず問題となる。

エックハルトは、「出エジプト記」三章十四節の中で神が自らを名のつて云われた“ego sum qui sum”（我れは、有りて有るものなり）<sup>(91)</sup> という言葉に、神のエッセの絶対的な固有性、即ち神のエッセの実体的な純粹性、完全性、充溢性が最もよく表わされていると見做す。

トマスに於ても、ego sum qui sum もしくは「出エジプト記」同章同節にある“qui est”（我れ有り）という名

は、それによって、神に於けるエッセとエッセンチア (essentia—本質) の同一性、神のエッセの無限性、現在性が最もよく表現されているが故に最大度に神に固有な名であるとされる<sup>(10)</sup>。これはエックハルトによっても挙げられる理由の一部である。しかし、エックハルトに特徴的なことは ego sum qui sum という神の名に於ける ego (我れ) という言葉に対する特別な注目である。エックハルトは、屢々 ego という言葉のみを単独で取り上げ、この第一人称代名詞は、神という「実体の純粹性」(puritas substantiae) (vgl. LW II 238, 7)、或いは「純乎として純粹な実体」(substantia pura et mera) (vgl. LW III 133, 14f) を表わしていると解釈する。「純粹な」というのは、それが類的な実体ではなくて、「より高いもの、従って一切の類の完全性を自らのうちに包含している純粹なもの」(LW II 239, 11f)、一切の偶有性や自らに異なる何ものももたず、一定の限定された固有性や形相をもたない実体であることを示さんが為である。それと同時に、ego という言葉は、それが第一人称代名詞であることによって、他の代名詞から區別されるが故に、神は自らを他の一切と區別する為 ego と言うと解釈される。その意味で神によってのみいわれ得る ego のみが、「単一的な仕方で」(simpliciter) (vgl. LW II 76, 14f) で有るのである。トマスに於ても、類的実体と區別された意味で、神は最高度に実体である<sup>(11)</sup>。しかし、エックハルトに見られる顕著な特徴は、ego sum qui sum という神の名の中に、先ず神の実体性を見、然もその実体性が ego という言葉によって強調されるということである。この実体性の強調と ego という一つの事柄は、後に考察されるように、エックハルトに於ける一なる神に繫くゆく問題である。

さて、「出エジプト記註解」によれば、その言葉だけで純粹に自体的なエッセであることを表わすこの ego に、更に述語として sum (我れ有り) が付け加えられることによって、主語が純粹のエッセ、全くエッセそのもの (purum esse et nudum esse) であることを示す。言い換えれば、述語そのものが主語であり、主語の本質であるこ



と、即ち、神にのみ固有なエッセとエッセンチアの同一であることを示している。

### 否定の否定

さて、エックハルトは、以上の様な意味で、神のエッセの実体的純粋性、エッセとエッセンチアとの同一性を表わす ego sum が、qui sum と二度繰り返し返されることによつて、この名は「神から一切の否定を排除した肯定の純粋性」(puritas affirmationis excluso omni negatio ab ipso deo) (LW II 21, 7f) を表わしていると解釈する。ここで「肯定の純粹性」といわれていることは、屢々「否定の否定」(negatio negationis) と言い換えられる事柄であるが、歴史的にはプロクロスに由来すると考えられるエックハルトのこの「否定の否定」とは「一」(unum) の特性である。

「一それ自身は否定の否定である。」(unum ipsum est negatio negationis) (LW III 485, 5) 何故なら「一」或いは「一性」は、多なるもの或いは多性 (multitudo)、及び区分されたもの乃至差異をもつもの或いは区分乃至差異性 (distinctio, differentia) の否定である。ところで多性、或いは区分乃至差異性は、何らかの意味で自らに対立する何かをもつ、言い換えれば、自らにその「何かを欠いている」という意味で不完全なもの、欠乏的なもの、即ち否定的なものである。「一」は、この否定性、即ち「何かを欠けている」ということを自らの中で否定しているという意味で「否定の否定」である。ところが「欠けている」即ち「無」(nihil) ということの否定とは、「有る」ということである。従つて、「一は一切の無の否定であり排除」(negatio et exclusio omnis nihili) (LW II 486, 6) である。即ち、「一」は「有」(esse) である。ところで、「有」の否定、即ち「無」は「一」ではない。つまり、「有」と「無」とは全くの対立概念であるが故に、「一は有である」ということは、直ちに「有は一である」ということになる。この意味で、「一」は「有」と「全く直接的な関係」(LW II 486, 3ff. vgl. LW I 175, 14) に立っており、「有と一とは交換し得る」(LW III 533, 8. LW IV 323, 7f) ののである。従つて、「一は有である」のみならず、「有は一である」といわれても、

それによって「有に何かが付加えられるのではない」けれども、「有は一である」といわれることによって、有という言葉自体に於てはまだ意味されていない「無の完全なる否定にして排除」が、言い換えれば「有の純粹性、精髓、或は頂点」(puritas et medulla sive apex ipsius esse) (LW II 486. 4) が表現されることになるのである。しかし乍ら、このような意味で「一」と交換し得るエッセは神のみである。何故なら、神のみが一切の欠如を含まない純粋なエッセであるからである。従って、神は「完全に全てエッセである」のみならず、「全く単一であり、一人であり一である」(deus, se toto esse, simpliciter est unus sive unum) (LW I 173. 14) 神のエッセが、あれやこれの「有るもの」(ens)でもなく、また全ての「有るもの」のエッセの総計でもなく、それ自身の純粹性、絶対性によって他の全てのエッセから区別されたエッセであるように、神が「一」であるといわれる場合の「一」とは、

「それによって神が一であるところの「一」とは、数的な「一」でもなければ、一連の数の初めであるような「一」でもない。それ故、この「一」がたとえどれ程繰り返されようとも、その「一」は決して数も与えないし、何か数えられるものを作る訳でもない。」(LW II 65. 11ff)

トマスに於ても、神は純粹なエッセそのものであると同時に、神は一である。トマスが神の「一」の証明の際に用いる概念はエッセではなくエンス(有るもの)ではあるが、「一はエンスと置換される」という点はエックハルトに於ける一とエッセの関係と同様である。しかし、トマスの場合には、一という概念の中に見られるのは、エンスの不可分性、言い換えれば、「一」とは不可分性という面から見られたエンス(ens indivisum)であるのに対し、エックハルトでは、一の本質が新プラトン主義的な「否定の否定」と捉えられることによって、一は、不可分性をも含めて、エッセを一切の非有を排除したエッセそのものに於て、即ちエッセをその純粹性に於て示すものであることは以上見た通りである。トマスに於ても、エックハルトに於ても、神は善とか真とか名付けられる以前に、先ず何よりもエッ

セそのものであるのだが、エックハルトの場合には、神のエッセを、まさに神のエッセである、その純粋性に於て捉えるということは、神をその「エッセの一性」に於て捉えるということと同じことになる。のみならず、「否定の否定」としての一の示しているのは、例えば、或る観点から見られたエッセ、というようなことではなくて、「エッセ」という言葉自体にはまだ表わされていない「純粋性に於けるエッセなるが故に、神のエッセの純粋性が、まさにその純粋性に於て追求される結果、「エッセの」という言葉はもはや付けられないで、屢々単に「一性」或いは「一」という言葉によってのみ神が言い表わされるに至るのである。

このことは、当然エックハルトの三一神観にも影響を及ぼす。エックハルトは決して三一神を否定しているのではない。神の一なるエッセの意味する「否定の否定」は、「最も純粋にして完全に満たされた肯定」(purissima et plenissima affirmatio) (LW II 77, 11)と言ひ換えられるように、神に於けるエッセの充溢 (plenitudo) は、また神に於ける自己肯定、即ち自己認識を意味する。従って、エックハルトに於ても、神のエッセと知性 (intellectus) にして intelligere) は同一であるが、<sup>(14)</sup>それと同時に、「一なる神は知性であり、知性は一なる神である」(LW IV 270, 1f)。

いうまでもなく、キリスト教神学に於ては、神の知性による自己認識とは、直ちに神に於ける三神格の存在とその本質に於ける同一性、即ち神の三一性を意味する。従って、エックハルトによって、エッセ並びに知性と等置される「一」も三一性の一性、三神格の本質に於ける同一性<sup>(15)</sup>であるときし当っては理解することができる。しかし乍ら、エックハルトの神論に顕著なのは、「一性」が、或いは、「一性」といわれずに「一」が、三一的關係に触れられずに、それだけで屢々強調されるということである。或いは、三一性について論じられても、その本質の同一性の方により重点が置かれる傾向にある。エックハルトに於けるこの「一なる神」への傾きは、以上のような形而上学的議論の中でのみ考察されるなら、神のエッセの実体的な純粋性が追求された結果であり、<sup>(16)</sup>そこに、中世キリスト教的

エッセに対する新プラトン主義的一、或いは、エックハルトが好んで引用するアラビアの宗教哲学者マイモニデス等の一神観の影響を見ることが出来るかもしれない。しかし、後に考察されるように、この「一なる神」がドイツ語説教集の中で語られるのを見るとき、エックハルトにとっては事実として先ず神は一であり、一でなければならなかったが故に、プロクロス的一、或いはマイモニデス等の思想にその表現を見出したともいえるのである。

## 二 エックハルトのアナロギア論

エックハルトのアナロギア論に於ける三つの契機——エッセ・一・創造——

例えばトマスの場合、アナロギアという概念によって何が意味されていたかということが必ずしも一義的には確定できないように、中世有論に於けるアナロギアなる言葉を如何に理解するかという問題は、その言葉の多用にも拘らず、或いは寧ろ多用の故に、一つの錯綜した問題である。エックハルト自身、多くの人によって、アナロギアの本質が誤解されていると述べている (vgl. LW II 282, 74f)。従って、こゝでは先ず、エックハルトに於けるアナロギア理解の基本となるテキストを引用し、そこから考察を始める。

〔同名同義的なものとも、同名異義的なものとも異なり〕アナロギア的なものとは、事物 (res) によって、或いは事物に於ける差異によって区別されるのではなく、端的に同一である事物の形態によってのみ (per modum unius eiusdemque rei simpliciter) 区別される。例えば、生命体の中にある一つの同じ健康が、他ならぬそれ自身が、食物の中に、また尿の中にある。たゞ、それは、健康が健康としては石の中にないのと同じように、食物の中にも尿の中にも少しもないというそのような仕方であるのである。言い換えれば、丁度それ自身の中には少しもワインをもたない

環状の飾り (circulus—飲食店の外に掛けられて、その飲食店に或る種のワインがあることを示す) がワインを表示するように、尿は生命体の中にあるかの一つの健康を表示するが故にのみ、尿は健康であるといわれるのである。ところで、エンス或いはエッセ、またあらゆる完全性、就中エッセ、一、真、善、光、義などの普遍的な完全性は、神と被造物についてアナロギア的に語られるのである。」(LW II 280, 5ff)

アリストテレスに始まり、<sup>(18)</sup> 中世に於て常用されるようになった「健康」(sanitas)の例によって、エックハルトがこゝで述べている事柄を、神と被造物のエッセに関して言い直せば次のようになる。神の中にある一つの同じエッセが被造物の中にもある。たゞそれは、健康が石の中には少しもないように、エッセがエッセとしては被造物の中になくという仕方<sup>(19)</sup>に於てあるのである。言い換えれば、被造物は神の中にある一つの同じエッセを表示しているという意味に於てのみ、有るといわれるのである。丁度、それ自身の中に少しもワインをもたない環状の飾りが、ワインを表示しているように。

以上の様な説明が正しく理解される為の手懸かりはエックハルト自身によって別の著作で与えられている。

「全てのものが神に仕える用意ができている。何故なら、一つのもの (res una) が、原因とその作用の結果の中でアナロギア的にあるからであつて、異なるのは様態に於てのみであるからである。このことは既にアナロギアという言葉によって示されている。即ち、(アナロギア的な関係にある) 両者に於てあるのは、同一のものである。しかしながら、(一方に於ては) より先に、(他方に於ては) より後に。」(LW IV 372, 4ff)

右の文章から、エックハルトの用いるアナロギアという概念には、三つの契機があることが分る。即ち、(一)、アナロギア的關係の中では、或る事物 (res) が問題とされている。(二)、その事物は、アナロギア的關係にある両項に於て、一つの (unum) ものである。(三)、両項に於て、同一の事物 (res una) は、しかしながら、その様態 (modus) に於て

異なる。即ち一方に於ては、より先に (per prius) 他方に於ては、より後に (per posterius) というあり方である。これは、神と被造物の場合には、前者が原因 (causa) であり、後者が作用の結果 (effectus) であるが故である。従って、この第三の契機は、エッセが神の創造という観点に於て如何に捉えられるかという問題になる。

先ず、この場合問題とされる「事物」は、他の様々な完全性に先立って、それらの根源となっているエッセであることはいうまでもない。ところで、神のエッセは、その純粋性の故に必ず「一」である。一は分割できない。それ故、もし被造物が他らかの仕方では神のエッセを「表示している」なら、それは必ず神のエッセと同じ一つのエッセである。

エックハルトの場合、神のエッセが問題となる場合には、先に見られたように、その「エッセの純粋性」と「一性」ということは同じことであり、切り離して考えられない。従って、エッセのアナログア論に於ける(一)と(二)の契機は、右に試みられたような極めて簡単な概念の操作によっても(一)は(二)を必然的に伴う。しかし、有限な被造物が神と「同一の」エッセを表示しているとは、どういう意味であろうか。この問題に立ち入る為には、エックハルトのアナログア論の第三の契機といわれた「神の創造とエッセ」の問題が考察されねばならない。

### 神の創造と被造物の無性

「創造とはエッセをもちたすことである。」(creatio est collatio esse) (vgl. LW I 160, 7, 197, 8) だが、エックハルトに於ても、神の創造に関する理解の基礎である。ところが、通常これは「無からの創造」(creatio ex nihilo)と云われるのに対して、エックハルトは、『無から』(ex nihilo)という言葉は付ける必要がない」と云う。何故なら、『エッセの前には何もなかったから』(LW I 160, 7)である。エッセが一切の事物の初めであり根源である。しかし『エッセの前には』(ante esse) と「前」は、時間的な意味で理解されてはならない。エッセそのものたる神の中

には、或るものが他のものに先立つ、従ってその間、その「他のもの」が無いというような不在の状態はない。一切が同時であり、「終りと初めが同一である。」(LWI 163, 9) 即ち、「時」は創造と伴に始まるが故に「その中で世界がなかったとか、その間中は世界がまだなかったというような時は存在しない。」(LW III 181, 5f) それ故、「エッセの前には何もないように、エッセの後にも何もない。」(LW I 163, 11) ここで前後という時間的表象によって言い表わされたことは、空間的表象によれば、「神の外には、エッセの外には他のものはないし、凡そ何らかの他なるものはない。即ち、エッセの外にあるものは無であり、あるのではないのである。」(LW III 181, 1f) 即ち、神以外には何も無い。言い換えれば、神は有であるのみならず、有は神である。

従って、神による創造の前には何もなかったように、「世界創造の後にも」、神以外には何も無いし、神の傍に (praeter) 何かある訳ではない。(vgl. LW III 181, 3f) 何故なら、「無からの創造」とは、「無」という真空の如きものが神の傍にあり、そこから、或いはその中へと、何かと、丁度人間の製作行為の場合のように、神の外や傍に創り出されるのではないからである。

「無は何ものも受け取らないし、また(何かを担う)基体 (subiectum) であることも、(有を限る如き) 限界であることもできない。」(LW I 161, 12f) 従って、あたかも神が被造物を自らの外に投げ出して置いたとか、神の外に創ったかのように、考えるのは誤りである。

「神は、神が創り、働き、行為する一切を、神自身の中で働き、行為するのである。何故なら、神の外にあるというところ、また神の外で生ずるということは、エッセの外にあり、エッセの外で生ずるといふことだからである。」(a. o. 3ff)

それ故「無からの創造」とは、「無から、即ち非有 (non esse) から有に呼び出されることであり、その有を一切の

ものは神の中で見出し、受け取り、もつのである。何故なら神は有であるから。」(LW I 162, 1f) つまり、神によって創られた一切のものは神の中に留ま<sup>(19)</sup>たままである。「一切は神の中にあり、神の外では無である(神の外には何も無<sup>(20)</sup>)」(LW IV 300, 2)

従って、「たとえ(既に)創られたものでも」神なくしては、即ち神の外では一切は、「純粹な無」(purum nihil)である。<sup>(20)</sup>被造物のこの純粹の無性は、エックハルトの著作、説教の全体を通して一貫して強調される。

「一切の被造物は一つの純粹な無(ein later nihil)である。私が言おうとするのは、被造物が価値の劣ったものであるとか、或いは凡そ何か或るものであるということではない。それは純粹な無である。有(wesen)をもたないものは無である。一切の被造物は有をもたない。何故なら、その有は神の臨在(gegenwertigkeit)ということに懸かっているからである。神がたゞの一瞬でも一切の被造物に背を向けるなら、一切の被造物は無になろう。」(DWT 69, 8ff)

被造物は、その始まりに於てのみならず、創造された後でも、神のエッセがなければ常に無であるということとは、神の創造後も被造物はエッセの所有者とはならないという意味である。従って、被造物が「有る」といわれるなら、それは、そこに神のエッセが臨在していることを表わす。言い換えれば、被造物が「有る」とは、被造物はその時間の初め(primum)に於てのみならず、「有る」ことの「根源」(principium) (vgl. LW I 199, 18ff) に於て、あらゆる瞬間に不断に新たに神のエッセを受けているということである。

「一切の被造物は神からエッセを受け取る。而も不断に受け取る。(…)被造物のエッセは不断の流入と生成の中にある。」(LW II 627, 3f, vgl. LW I 495, 10ff)

このように、一切のものが神から不断に新たにエッセを受けているということは、絶え間なく「無から呼び出されている」ということであり、神の創造が文字通り「不断の創造」(creatio continua)であるということである。従って



「神は創造することを止めたのではなく、(今も)常に創造しており、(神の中では)「初めが終り」であり、「終りが初め」であるから」(今)創造を始めるという仕方で」(LW I 165, If)「永遠の始源の単一な今」(primum nunc simplex aeternitas) (vgl. LW I 190, If)「一切を創ったのである」。

それ故、エックハルトに於ける神の「不断の創造」とは、時間と永遠という言葉によって言い換えれば、時間の初めから世界はあるという意味での被造的世界の時間的永遠の一瞬一瞬に、神の超時間的な永遠性がまっすぐ垂直に切り込んでいっていることである。そして、そのことによって、前者の時間的な永遠性が止揚されることになるのであるが、それが端的に語られるのは、後に見られるように、ドイツ語説教に於てである。

### 一なるエッセ

エックハルトのアナロギア論に於ける三つの契機については以上のように考えられるが、この三つの契機の連関の中で、被造物が神に対してアナロギア的に「有る」といわれることの意味がこゝで改めて考察されなくてはならない。

先に見られたように、万物が神によって創造されたとは、神の外に、神のエッセから分れて置かれたということではなくて、エッセ即ち、神の中に無から呼び出されたということである。言い換えれば、エッセの中に被造物はあるのであって、たとえ、神より小さなエッセ、或いは神のエッセの一部分にせよ、被造物の中にエッセがあるのではない。何故なら、神のエッセは一であって、決して分割されないものであるが故に、神のエッセそのものから区別される、小さい劣ったエッセをもつとか、神のエッセの一部分をもつということ、従って文字通りの意味での「分有」(participatio)ということとは、エックハルトの場合には不可能である。従って創造された後も、被造物は如何なる意味に於ても決してエッセの所有者となることはできず、「或る被造物が、或る被造物として、そこに有る」<sup>(21)</sup>とは、そこに

神のエッセが臨在しているという仕方、その被造物に於て神のエッセが「表示」されているということ以外の何もでもない。エックハルトのアナロギア論の特色を為すこの「被造物の表示性格」(ein Zeichencharakter der Kreatur)<sup>(22)</sup>は、以上の考察から明らかのように、神の被造物に対する絶対的な内在と超越を表明している。これをエックハルトは、「最も(或いは全く)内に」(intimus 或いは intus totus)と「最も(或いは全く)外に」(extimus 或いは extra totus)という言葉で表わし、「集会の書」の「我を食むものは益々飢ゆ」(Qui edunt me, adhuc esuriunt)の意味をそこに見る。即ち、被造物は、神のエッセを食むことによって無から生ぜしめられ、生ぜしめられた後も神のエッセが間断なく与えられることによってのみ「有る」ことができるのであるから、常にエッセに飢えるのである。

(vgl. LW II 282, 13ff)

以上の意味で、エックハルトのアナロギア論に於ける被造物の「表示性格」は、根本的に被造物の絶対的な無性と受動性に基づいており、この無性と受動性ということが、神とのアナロギア的關係に於て「有る」といわれる被造物の様態(modus)の基本的性格である。

しかし、アナロギア論に於ける「表示性格」は、単にこの無性、受動性の面に於てのみ理解されてはならない。何故なら、被造物によって表示されているのは、神と「一つの同じエッセ」であるといわれているからである。被造物が表示しているエッセが神と同じ一つのエッセであることは、既に見られたように、神のエッセの純粋性、即ち一性と、そこから結果する被造物の純粋な無性とに基づいている。ところが、このことは次のことをも同時に意味している。即ち、被造物は、その純粋の無性の故に、従って、不断に神からエッセを受けざるを得ない全くの受動性の故に、神のエッセから区別されるような小さなエッセとか、その一部分さえもつことができない代りに、まさにその同じ無性、受動性の故に、神と「一つの同じ」エッセを示すことができるのである。エックハルトのアナロギア論の要

点は、「同一のエッセ」が「様態に於て違う」という二つの事柄にあったが、この二つは一方がより強調されるというのではなく同等の比重を占めている。ところが、一方の「様態の違い」ということが、絶対的な有と絶対的な非有、即ち無に基づいており、そこから被造物の受動性という意味に於ける「表示性格」が出てくる為に、それと並んで「同一のエッセ」ということが主張されると、まさに、被造物のその無性、受動性の故に、「その無において無の故に受取る存在は、神である存在そのものへと極限化され（他の存在はあり得ない）、この面では被造物が止揚される動向がある（他の面が消えるのでは決してないが）」。

このように理解されるエックハルトのアナロギア論に於て、神のエッセの純粋性、或いは一性ということが決定的な契機として働いているのは以上考察された通りである。その為に、例えば、モイズィッシュは、エックハルトに於て問題となる「有」(esse または *wesen* — 即ちラテン語著作集に於てのみならずドイツ語による論述、説教集も通して) を「同名同義的相関的超範疇的有」(das univoke-korrelational-transzendente Sein) と呼び、エックハルトに於ける神と被造物の関係はアナロギア的であるより寧ろ、「同名同義的相関関係」(ein univokes Korrelationsverhältnis) であるとするのであるが、モイズィッシュは、エックハルトのアナロギア論自体の中に、既にそれが見出せると考えるのである。<sup>(24)</sup>

ところで、エックハルトのアナロギア論に於ける「一性」の契機の重要性を証明するテキストとして屢々取り上げられるのが、ドイツ語による論述「神の慰めの書」(Das buch der götlichen troestunge) 冒頭の「善性」と「善なる人」に関する議論である。

「善なる人と善性は、一つの善性以外の何ものでもなく、一切に於て完全に一である。但し、(一方が) 生み、(他方は) 生まれるということとを別とすれば。とはいえ、善性が生むということ、善なる人の中で生まれるということ

は完全に一つの有であり、一つの生命である。善性に属する一切を、善なる人は善性の中で、善性から受け取るのである。彼はそこにあり、生き、住まうのである。」(DW V, 9, 12ff)

神と被造物の間でアナロギアの関係にある所謂超範疇、或いは普遍的完全性を表わす名辞の中でも、善と義は、エックハルトが好んで説明に使う例であるが、その中でも特に、この「神の慰めの書」冒頭の善性と善なる人の例が注目されるのは次のような理由による。

この書ではアナロギアという言葉は使われていないし、アナロギア論が展開されている訳でもないが、こゝで、「生み」、「生まれる」と云われている言葉を、「より先に」、「より後に」という表現に置き替えれば、アナロギア論の説明の仕方と軌を一にする。しかし乍ら、アナロギア論では神と人間の様態の違いを規定していた創造と被造という絶対的な断絶をもった関係が、こゝでは「生み」、「生まれる」というより親しい関係であることによって、「善なる人」の中にある善性が善性そのものと「一つの善性」であることの方に、より比重がかけられる。従って、善性と善なる人に関するこのような議論は、エックハルトの神秘思想の核心、「魂のうちに於ける神の子の誕生」による神―善性そのもの―と人間の魂―善なる人―の「一」を当然予想させるものであるが、事実、「神の慰めの書」の主題はこの後、そこへ移って行くのである。一言にしていえば、ラテン語著作集でアナロギア論として展開された神と人間との有論的關係が、ドイツ語説教集の主題である「魂のうちに於ける神の子の誕生」に転じている様が、この「神の慰めの書」の中に明らかに読み取れ、その為に、この書は、エックハルトのアナロギア論がその神秘思想に如何に繋がっているかという問題に一つの手懸かりを与えているのである。

### 三 エックハルトのアナロギア論と神秘思想<sup>(26)</sup>

エックハルトのラテン語著作集で展開されている有論としてのアナロギア論には、しかし乍ら、一つの本質的な問いが残されている。即ち、アナロギア論の中で問題とされたエッセとは何か、という問いである。それは、被造物に於て神と同一のエッセが「表示されている」と云われているのであるから、さし当たっては、その表示されているものを我々が被造物に於て、或いは自己自身に於て如何に認め得るか、という認識論的な問題であるともいえる。ところで、先に見られたように、被造物に於て「表示されている」とは、被造物が、そのエッセを自己のエッセとして表示しているのではなく、被造物の純粋の無性の中に神のエッセが顕われているという意味で表示されているのであるから、「表示されている」エッセを認めるとは、被造物の中にエッセを、ではなく、エッセの中に被造物を見ることが、ということの意味する。従って、自己がエッセの所有者であるかの如き、自己の中にエッセを見るあり方は先ず全て捨てられなければ、言い換えれば、我々が被造物としての純粋の無性に立たなければ、我々に対してエッセは顕われてこないし、「神と一つのエッセが示されている」ということも、少なくとも我々にとっては、一つの形而上学的な可能性に留まる。エックハルトがドイツ語による論述或いは説教の中で説く、自己を無にする「離脱」(abgescheidenheit)、或いは魂の「貧」(armut)とは、有論的に見ればそのような意味をもっているのである。即ち離脱、或いは貧ということによって、自己内外の一切のもの、一切の表象を一旦捨て、貧しくなり、それらから離脱することが求められるのも、それらのものが縁となつて、我々が自己をそれらのものゝ所有者として「有る」とするあり方が生ずる為である。従つて、離脱、或いは貧とは、根本的には、一切を自己に結びつけ、そこに自己の「有」を立てる「我

性」(eigenschaft)からの、或いは、日常的あり方に於ては、まさにその「我性」が自己そのものとなっている、そのような自己からの離脱、言い換えればそのような自己を捨て、貧しくなることを意味する。その際、「未だ汝が存在しなかったときにそうであった如くに」(vgl. DW I 25, 6ff) 一切のものから、そして自己から離脱することが要求されるのは、アナロギア論で明らかにされたように、創造後の被造物の無性も、創造前の無性と、「神、即ちエッセなくしては」という点に於て全く同じ無性であるが故に、「離脱する」、言い換えれば、有論的には創造後も被造物の被造物的あり方として規定された「無性」に立つ、為には、創造前の無性が最も有効な規範を与えるからである。

さて、有論的には、被造物の純粹な無性の中に神のエッセが表示されていると云われたが、謂ばその有論的な無性の遂行であり現実化であるところの離脱は實際に魂の中に「神を強いる」のである。これがエックハルトの神秘思想の主題、「魂のうちに於ける神の子の誕生」と云われる出来事である。神は一なるが故に、従つて神の中では一切は同時に生起するが故に、この誕生は、神の中に於ける子なる神の誕生と一つの誕生であり、魂はキリストと同じく神の「一人子」とされるのである。従つて、神は、子なる神に全てを与えたのと全く同様に、離脱せる魂にも、神はその悉くを、「神の根底」までも含めて与えるのである。<sup>(28)</sup>

このことは認識論的にいえば、魂が神を、神の子→三一的な同一性という意味に於ける神の本性↓「神の根底」(これをエックハルトは、被造物に対して对象的に立てられた神とも、また三という差異性への繋りをもつ三一的な神の本性とも區別して、「神性 *gottheit*」と呼ぶ)へと、即ち被造物に対する神でもなければ差異性を伴った神でもない、神が神自身に於てあるその根底に於て神を認識する超時間的なプロセスである。と同時に、それは単に、魂による神認識、或いは、魂の中に神が覆いなく頭わになることに留まらず、魂の自己認識でもある。何故なら、魂のうちに於ける神の子の誕生によって魂に神の悉くが与えられるということは、自らの内に向つて離脱した魂にとって

は、与えられたのがまさに神の全てであることよって、その神の本質、神の根底が自らの本質、自らの根底として働き出すことを意味するからである。離脱した魂の絶対的受動性と、神の絶対的能動性の面で捉えられた誕生という出来事が、まさに魂のその絶対的受動性の故に、魂の自己認識の能動性に転じてゆくことを表わしたのが、魂の「突破」(durchbruch)と云われる事柄である。その際に働く魂の認識能力を、エックハルトは「魂の火花」(das vinkeln der sêle)或いは「魂の中の一つの力」(eine kraft in der sêle)と呼ぶのであるが、この力は、父にも子にも聖霊にもまた三神格の同一本性という意味での神の本質にも満足せず、一切の差異性のない、「単一なる根底に於て」神を見出すと同時に、そこに自己の根底も見出すまでは決して休らわず、一切を突破する。(vgl. DW II 49, 1ff)この根底に於て、神は「純乎として純なる透明な一」(ein luter pur clar ein) (DW III 48, 8)であり、神の根底が基となって発現する神の一切の業—子なる神の誕生も含めて—、一切の力は、「神が一である」ことに懸かっている。

「一なる神、神は一である」ということに於て神の神性は完くされる。(…)もし神が一でないならば、神は決してその一人子を生み給うことができないであろう。神が一であるというそのことから、神は神が被造物の中で、また神性の中で業作し給うところの一切を汲み給うのである。」(DW I 368, 5ff)

この神の「一」なる根底は、離脱した魂が「突破」によって到達した魂の根底でもあるが故に、この根底に於て魂自身「一」であり、神と魂の双方が「一」であることよって、神と魂とは所謂「合一」ではなく、「一つの単一な一」(ein einvalhigz ein) (DW I 93, 6ff)である。

「我れ」(ich, ego)或いは「我れ有り」(ich bin, ego sum)が、「神の単一性に於ける神一人にのみ固有である」ように、魂も、この自らの一なる根底に於てのみ、「我れ」或いは「我れ有り」と言い得るのである。(vgl. DW I 63, 3ff)これが、神が彼(人間)のうちに働く場所さえ見出すことができない程に貧しくなった(vgl. DW II 49, 4ff)

人間が、その貧の中で見出す自らの根底である。

「こゝに於て、神は精神 (Geist) と一であり、これが人を見出し得る最も本来的な貧である。」 (DW II 505, 8f)

「この貧の中で、人間は彼がかつてあったところの、また彼が現在あるところの、更には彼が永遠にあり続けるであらうところの永遠の有 (daz ewic wesen) に再び到達する。」 (DW II 501, 4f)

「魂のうちに於ける神の子の誕生」に始まる「突破」によって、人間の魂が神と一になることの中で到達することの「永遠の有」とは、既に明らかのように、アナロギア論の中で問題とされた神と「同一の有」である。即ち、エックハルトの形而上学的有論の中では触れられなかった有それ自体は、エックハルトの神秘思想に於て、人間が神と一であることの中で到達されるものである。しかし、「こゝ(一なる根底)では、私は一切の被造物を超えており、私は神でもなければ被造物でもない。寧ろ私は、私があったところのものであり、私が今も、そして永遠にそうであり続けるところのものである。」 (DW II 504, 8f) と語られるように、神と同一のエッセを人間が見出すということは、アナロギア論に於ける「被造物の表示性格」を超える——「被造物」という点に於ても、所有ではなく単なる「表示」であるという点に於ても——ことを意味する。言い換えれば、人間は、「純粹な無」としての被造性を吾が身に遂行することによってのみ、元来は被造物として与えられた神と同一の自己のエッセを知ることができるのであるが、この「エッセを知る」ことは、神と絶対的に断絶された自らの「被造物性」を超えることを同時に意味するのである。これが、エックハルトが *imago dei* という言葉に見出す最も根本的な意義である。

注

エックハルトの著作の略記は以下の通りであり、略記の次の、初めの数字が頁を、後の数字が行を表わす。



LW I, II, III, IV, V = Die lateinischen Werke Bd. I, II, III, IV, V. DW I, II, III, V = Die deutschen Werken Bd. I, II, III, V. Q = J. Quint: Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, München 1969

また、トマス著作はマリエツ版を用いた。

(1) 以下の小論に於て、esse というラテン語は原則として訳出せず、片仮名表記で「エッセ」として用いた。従つて、エッセとの連関の中で問題とされる essentia (本質)、或いは ens (有るもの) という語についても、エッセンチア、エンスとラテン語を片仮名表記するだけで用いた場合が多い。通常日本の中世哲学研究の領域でエッセの訳語として用いられる「存在」という語は、どうしても所謂「がある存在」(existentia) (山田晶「トマスの『エッセ』研究」創文社、一九七八年参照) の響きを与えるが、トマスのみならず、エックハルトに於ても、この小論で扱おうとする「エッセそのもの」といわれるときのエッセは「がある存在」も「である存在」(essentia) も共に成り立たしめるその根源である。但し、引用文などで、前後の関係から訳さざるを得ない場合には「有」という語を当て、エックハルトのドイツ語による論述及び説教集に於ける *wesen* (現代ドイツ語の *Sein*) にも同じ訳語を用いた。ラテン語著作集の場合にも、この訳語で統一しなかつた理由は、小論の大半を占めるエックハルトのラテン語著作集に於けるエッセの問題はトマスに於けるエッセと比較して考察されている場合があり、もしトマスのエッセにも「有」という訳語を与えると、エンス即ち「有」という訳語で統一されているトマス研究者たちに無用の混乱と誤解を与える恐れがあると考えたからである。従つて、ラテン語、ドイツ語の違いはあれ、同じものを意味するエックハルトの *esse* と *wesen* に対して、一方ではエッセ、他方では「有」という表記或いは訳語を用いた不統一は免れないが、ドイツ語による論述及び説教集は小論では最後に言及されているだけなので、以上の様々のことを考慮して、敢て不統一のままにしておいた。

(2) 山田晶、前掲書 50〜91 頁参照

(3) 山田晶、前掲書、83 頁。

(4) vgl. B. Welte: *Zeit und Geheimnis*, Freiburg, Basel, Wien 1975, s. 216—18

(5) といつてもこれは、エックハルトに於ける形而上学的思弁と神秘思想との時間的前後関係、乃至は原因結果関係を意味してゐるのではない。

(6) このよきな見解の最近の例は、K. Ruh: *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985

(7) 上田閑照「マイスター・エックハルト」講談社 一九八三年、14 頁参照

- (8) 川崎幸夫「聖書解釈学と説教——エックハルトの△三部作への全般的序文▽をめぐって」(「理想」一九八〇年六月号)50頁参照
- (9) エックハルトの著作中、「出エジプト記」のこの言葉に対する言及は枚挙に暇がないが、特にこの点については LW II 20, 1ff に見られる註解を中心として取り上げた。
- (10) vgl. Thomas Aquinas: *Summa theologiae* (公式 ST へ略記) I, q. 13, a. 11. *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles* I, c. 22, n. 211.
- (11) vgl. Thomas ST. I Q. 3, a. 5.
- (12) vgl. W. Beierwaltes: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965, s. 395, R. Kihansky: *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Age*, London, 1950z, p. 26. しかして「ニーヴァルヌスに於ける」プロクロスの *negatio negationis* は「形式的な構成原理」(formales Strukturprinzip) として理解されるかも知れないが、事柄としては本質的に異なっている。何故なら「プロクロスの *negatio negationis* は「それ自身は認識せず、認識される」ともならず「根源」に触れようとすることの自己超越的モースの最高の行為であるのに対し、エックハルトに於ては、知性でもあるところの純粹なエッセが、それ自身を肯定する働き、言い換えれば「三一」的な神のエッセが自らを知性認識として遂行する行為を表わしているからである。つまり「ニーヴァルヌスは、エックハルトの *negatio negationis*、即ち「一」を神の自己認識行為に於ける三から一へ、一から三へとどう差異性に於ける同一性、同一性に於ける差異性と理解する。(vgl. W. Beierwaltes: *Ideinität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, S. 97—104; *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972, S. 47—65) しかして、エックハルトの「一」には、既にラテン語著作集に於ても、差異性を伴わない同一性の傾向がある。
- (13) Thomas ST. I q. 11, a. 1 ad. 4.
- (14) vgl. LW IV 268, 4ff
- 尚、エックハルトに於ける神のエッセと知性の関係が考察される場合、初期の著作である「パリ討論集」(*Quaestiones parisienses*, LW V) で展開されている神のエッセと知性の問題を無視する訳にはいかない。何故なら、その中に「はつきりと」神は知性であってエッセではない」という文があるからであり、その為に、エックハルトに於ける神のエッセと知性の問題は、エックハルト研究史上、絶えず議論の主題の一つとなってきた。エックハルトは他の著作では、繰り返し返

し、「神はエッセそのものである」と述べているので、こゝにエックハルトの神観の時間的変化を見る研究者もいれば、エックハルトに於て神は先ず第一に知性であつてエッセではないと断定し、そこに、神に於ける知性とエッセの同一性を主張するトマスとの根本的違いを見る研究者もいる。しかし、この書で知性との関係で論じられているエッセという言葉のみを捉えてそのように結論しては、エックハルトのエッセのみならず、トマスのエッセに対しても的を外れることになるであらう。

トマスに於てのみならずエックハルトに於ても「神はエッセそのもの」であり「エッセは神」である。その場合のエッセとはエンス(有るもの)のエッセ全体という意味ではなく、まさにその根源であることによつて、それとは区別されたエッセである。しかるにパリ討論集で、神の知性の下位に置かれているエッセは、「エッセが神である」と云われる場合のエッセではなくて、それとは区別された、世界にあるエンスのエッセ全体、乃至被造的エッセである。(vgl. LWV 41, 6ff) 万物の創造には神の自己認識が先立つのであるから、この被造の意味でのエッセは、当然神の知性の下位に置かれる。下位に置かれるのみならず、そのようなエッセは、たとえそれを総計しても、その根源としての神そのものではないが故に、神から否定される。「神は創造者であつて、(自らが)創造され得るものではないから、知性であり、知性作用(認識)であつて、エンス乃至はエッセではない。」(a. a. o. 41, 13 ff)「神は根源であるから、即ちエッセでもなければエンスでもないから神は被造物のエンスでもないし、エッセでもない。」(a. a. o. 45, 10)「神にエッセは帰属しないし、神は如何なるエンスでもない。そうではなくて、神はエンスより高い何かである。」(a. a. o. 47, 14 ff) エックハルトは、以上のように神から被造的エッセを否定した後、神にエッセの純粹さを帰するのである。「エッセは被造物に帰属するものであるから、神の中ではエッセは、たゞその原因に於てあるようにのみある。それ故に、神の中にはエッセではなく、エッセの純粹性(puritas essendi)である。即ち、小論の本文で神の本質とされた「純粹なエッセ」は、このパリ討論集に於ても決して神から否定されているのではなく、知性の下位に置かれる如きエッセが神から否定されることによつて、却つて神の本質たるエッセの純粹性が保たれようとしているといえる。それは、エックハルトが、こゝでも「出エジプト記」から ego sum qui sum を引用し、この名によつて表現されているのは「神のエッセの純粹性」であると述べた後、次のように結論していることによつて明らかである。「神にエッセは帰属しない。但し、汝がそのような純粹性をエッセと呼ぼうとする場合以外は。」(a. a. o. 45, 14 ff) パリ討論集と同様な意味でエッセが使われている例は LW IV 268, 6ff,

- (15) しかしながら、伝統的キリスト教神学的理解では、「神の『本質』といわれてもそれは『概念』としてとり出すことが出来るだけであって、その当体は即ち『三一』神自体である。」(上田閑照『神の子の誕生』と『神性への突破』——ドイツ語説教集に於けるマイスター・エックハルトの根本思想」・上田閑照編『ドイツ神秘主義研究』所載131頁)
- (16) 事実、エックハルトは、通常のキリスト教神学では、神に同等に適用される「実体」と「関係」という二範疇のうち、最終的には「実体」の範疇のみが神に適用され、「関係」の範疇は謂はばその外側に留まると考えていたと思われる。vgl. LW II 66, 14ff. また上田閑照、前掲書131—135頁参照。
- (17) エックハルトのアナロギア論は、今日では通常、所謂「帰属の類比」(analogia attributionis)に分類されるのに対し、トマスの場合には、或は著作では「帰属の類比」の立場が、また他の著作では「比例性の類比」(analogia proportionalitatis)の立場がとられていると思われるように、必ずしも明瞭ではない。(トマスのこの問題に関してはB. Montagne: La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin, Louvain, Paris 1963 参照。)しかし、小論では、分類の問題には触れられない。限られた紙数の為ばかりではなく、アナロギアという言葉でエックハルトが何を言おうとしていたかということの方が小論の内容にとってはより本質的な問題であるからである。
- (18) vgl. Aristoteles: *Metaphysica* IV, c. 2, 1003 a 33—b 19, VII, c. 4, 1030 a 34—b 3.
- (19) この点で、田島照久「マイスター・エックハルトに於ける思维の動性とその存在論的理規——アナロギア論による定位——」(『宗教研究』27号、55—80頁)の次の結論は誤りである。「被造物が『有る』のはそれ故神の内在于いて、神の有に立って『有る』のではなく、神の、外なる有に於いて『有る』のだと云える。それ故に被造物は常に神へと向う根本動性を有するのである。」(同論文、70頁)ここで「有る」という語は、同論文60頁を参照すれば、*existere*の訳語として使われているかとも思われるが、しかしエックハルトが神のエッセとのアナロギア的關係で被造物に於ても問題としているのは、*existere*と*essentia*の両方の根源となるエッセであり、それは神のエッセに基づいており、神のエッセの中にある。従って、被造物の *existentia* だけが神の外にあると、どうしていえるようか。エックハルトは云う。「世界の創造の後も神の外には、或いは神の傍には何も無い。何故なら、何かエッセの傍にあることなど、どうしてできようか。」(LW III 181, 4)

序作ら、同論文でエックハルトのアナロギア論として引用されるエックハルト自身の文章の中に、論文の筆者は文脈の不斉合を見出し、この文脈の「不斉合を手がかりにして」論旨を進められてゆくのであるが、これは、ラテン語原文の読

み誤りに過ぎない。(これは、小論でも引用されているので、訳文に関して、小論87頁参照) また、「エックハルトのアナロギア論の定義の内に含まれていなかったこの『先後』のコメント」(同論文59頁)ということも誤りで、エックハルトは別の著作のアナロギア論では明らかにこの「先後」の契機を挙げており、小論でも指摘されたように、この「先後」の契機が、神のエッセと被造物のエッセの間に見られる関係が *univoque* (同名同義的)ではなく、アナロギア的である所以がある。

エックハルトのアナロギア論は、エックハルトの思想をラテン語著作集、ドイツ語による論述及び説教集の全体を通じて理解する為にのみならず、一般的に中世有論の問題としても重要であるにも拘らず、日本では、筆者も様々な教示を受けた上田閑照著「マイスター・エックハルト」(講談社139-147頁)以外には、主題的に論じられているのは前記論文があるだけなので、読者の誤解を妨ぐ為に以上のことを敢て指摘しておく。

- (20) vgl. LWI 178, 16. LWIV 70, 2f. ヴァッカーツァップ (H. Wackerzapp) の指摘する「*omina per ipsum facta sunt, et sine ipso*」くして何も生じなかった」と理解されている。ヨハネ伝福音書一章三節の“*omina per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*”をエックハルトは、「神なくしては生じたものでも無である」と読みかえるのである。vgl. H. Wackerzapp: *Der Einflus Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster/Westf. 1962, S. 65ff.

- (21) 即ち「*esse*」で「有る」というのは、「トマス的にいえば」「…である」*essentia*と、「…がある、存在する」*existere*も含めたその根源としてのエッセという意味に於てである。トマスに於て、このようにエクスステレという用語とは区別された、エクスステレの根源となるエッセに関しては、『エクスステレ』は、何らかのものが何らかの仕方、どこかに『在る、存在する』ことを示すのに対し、『エッセ』の方は、そのようにものが『存在する』に到るための、そのものに内在する存在の形相的現実的根源を意味する。」(山田鼎前掲書362頁)

但し、*esse*と*essentia*に関してエックハルトはトマスと同様、神に於てはエッセが神そのものであるという意味に於て、神に於けるエッセとエッセンチアの同一性を主張し、その意味に於て、エッセとエッセンチアが同一であるのは神のみであることもトマスと同様認める。しかし、トマスは、そこから神のエッセと被造物のエッセを区別し、その区別をもたらすものは、被造物のエッセを限定する有限なるエッセンチアであるとする。即ち、トマスでは被造物のエッセは必ずエッセンチアとは区別して考えられている。しかし乍ら、エックハルトのアナロギア論で問題にされる被造物のエッセ

とは、トマス的にエッセンチアと区別されたエッセではなく、そのエッセンチアをも、またエクシステンチアをも含めた意味である。とはいえ、トマスの場合にも、被造物に於てはエッセがエッセンチアと区別されるといわれても、「エッセを受ける以前にエッセンチアなる『もの』はどこにも存在しない」(山田晶前掲書270頁)が故に、エッセを受ける以前にはエッセチアは全くの可能態の状態にある。しかるに、このエッセンチアは神の知性の中にあるイデアに由来することはいうまでもない。それ故、神の創造以前には被造物のエッセのみならず、被造物のエッセンチアも、被造物のエッセンチアとしては存在しなかったことはトマスに於ても自明のことである。従って、エックハルトが、神のエッセとアナロギア的關係にある被造物のエッセに、エクシステンチアのみならず、トマスの意味でのエッセンチアまで含め、それらの根源としてのエッセの意味を与えたとしても、実質的にはトマスの考えに反対していないという解釈もある。例えばドゥ・リベラは(A. de Libera)は、エックハルトの上に、エッセとエッセンチアのトマスの区別に反対した「フライベルクのディリトリッヒ(Dietrich von Freiberg)(エックハルトより二十才前後年長のドミニカン。十三世紀の末、パリでマギスタルの称号を受けた。)の影響を考え、エックハルトは、トマスとディリトリッヒのアナロギア論を和解させようとしたと解釈するものである。A. de Libera: Le problème de l'être chez Maître Eckhart, logique et métaphysique de l'analogie, Genève Lausanne Neuchâtel 1980. 参照。(他に、ディリトリッヒのエックハルトに対する影響に言及した書として、B. Mojsisch: Meister Eckhart Analogie, Univoxität und Einheit, Hamburg 1983, E. zum Brunn, A. de Libera: Maître Eckhart Métaphysique du verbe et théologie négative, Paris 1984.))しかし、トマスに於ては、被造物に於けるエッセとエッセンチアの区別は、被造物が神のエッセを「分有する」(participare)という考えにも襲ってゆくのに対し、エックハルトの場合には、小論の本文でこの後考察されるように、神のエッセを「分有する」という考えは出てこない。とはいえ、神のエッセなくしては、被造物が無であることは、トマスにとっても自明のことであるから、「分有」という言葉そのものに捉われてなければ、エックハルトもトマスと別のことを云っているのではないと考えることもできるかもしれない。しかし、エックハルトに於ては、神のエッセの絶対性の故に文字通りの意味でのエッセの分有も所有も被造物には否定されることによってその無性が強調され、神のエッセの絶対性と被造物のその純粹な無性がエックハルトのアナロギア論の性格を決定していることを考えるとき、そして、それがエックハルトの神秘思想に繋ぎつづけるのを見ると、トマスとの違いは小さくないといえる。

(23) vgl. J. Koch: Zur Analogielehre Meiser Eckharts, in: Kleine Schriften Bd. I, Roma 1972, S. 374 ff.

- (23) 上田閑照、前掲書145頁。尚、この中で云われている「他の面」とは、この引用箇所の前で云われている次のことを指す。「そのようなマナロギアによって見られる『神と被造物』は、一面その間の質的な差異が『存在と無』にまで極限化される(即ち例えは無限な存在者と有限な存在者との二つの存在者であること)」
- (24) vgl. B. Mojsisch a. a. o. S. 55—75.
- (25) 上田閑照、前掲書15—16頁、B. Mojsisch a. a. o. s. 65—74 参照。
- (26) 但し限られた紙数の関係で、ハントンの神秘思想についてのみだが、ハントンのマナロギア論との関わりの中で、懸念を述べたい。
- (27) vgl. DWV 402, 5 “abegescheidenheit twinget got, daz er mich minne”, DW I 214, 12f. (“(...)du zwei (schouwen u. vride) twingent got; und hât dâ du an dir, sê muoz er in dir geboren werden”, ハントンの終末論) 及び「神を縛る (twingen)」及び「神の中で」「神を非神化する (got muoz)」及び「神を縛る」に、Shizuteru Ueda: Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts: “Gott muß...” Ein Beispiel für die Gedankengänge der spekulativen Mystik, in G. Müller, W. Zeller (Hg.) Glaube, Geist, Geschichte, FS für Ernst Benz, Leiden 1967, S. 266—277.
- (28) vgl. DWI 109, 5ff. DW II 415, 4ff. “Ich spriche ez bi guoter wârheit (...), daz sich got in einen ieglichen menschen, der sich ze grunde gelâzen hât, muoz alzemâle ergiezen nâch aller siner vernûgenheit alsô ganz und gar, daz er allen sinem lebene noch in allem sinem wesene noch in siner nature noch in aller siner gotheit niht enbehellet”

## 書評と紹介

小田原利仁編

### 宗教集団の明日への課題

——曹洞宗宗勢実態調査報告書——

曹洞宗宗務庁発行

昭和五九年三月 B5判 四一八頁

孝本 貢

既成仏教教団の実態把握に関する教団の調査報告書の多くは寺院、僧侶の寺院経営にまつわるものである。それは現実の教団が寺院を構成単位として組織化されていることによる。一方では既成仏教教団は近代以降の課題であった幕藩体制下での寺檀関係、葬祭仏教化を克服して新しい教団体制造りが高度経済成長期に入り本格化していった。それは新宗教の急激な勢力拡大、産業化、都市化により安住してきた基盤である檀家制度そのものが大きく崩れはじめたことによる。真宗大谷派の同朋会運動を先駆として近代的個人の確立とそれにもとづく新たな宗教集団・教団を形成しようとしていくものであった。その程度は種々であるが、真宗本願寺派の門信徒会運動・同朋会運

動での未寺振興（寺づくり）、人材育成（人づくり）、社会教化（世づくり）、浄土宗の「おてつき運動」での個人の信仰覚醒運動、曹洞宗の人材養成、寺院の振興、大衆の教化の三路線、さらに三尊仏奉祀、家庭教化、人材養成運動、日蓮宗の護法運動などが昭和四〇年代になって本格的に展開されていった。これらは近代教学の樹立、近代教団としての新しい教団形成を目指し、それを檀信徒の段階まで貫徹せんとするものであったといえよう。しかし、そうした運動は本書でも檀信徒の調査結果から「過去一〇年余り続けられてきた『三尊仏奉祀運動』が予想された程、効果を上げていないことを示しているように思われる。」（一七八頁）と総括しているように必ずしも成功しているとはいえない。それは単に曹洞宗に限らず、他の教団でも窺える。例えば浄土真宗本願寺派では昭和四六年より開始された同朋会運動が純粹な教義からのタテマエとしての理想主義に終り、「現場なき教学」であり、現場は「教学なき現場化」していると分析されているように、教団指導理念が門徒と直接接する寺院からの問題提起とはなっていないことを示しているといえよう。そして、「現場の泥にまみれた苦渋の営みこそ宗教の真髄である」という立場からの新たな教学の構築が模索されている（浄土真宗本願寺派伝道院編『伝道院紀要』第二十九号、昭和五九年一二月）。かかる問題意識は本書でも随所で窺える。本書の出発点は「教団のたてまえに関する教義・教論の研究は、明治以降の原典研究を中心とする実証的研究によって飛躍的に進んだ。しかし、いわゆる原典研究にもとづく近代仏教学は、



欧米の合理主義的な影響を強く受けているが故に、ややもすると仏教を、また各教団の教義を合理的に解釈しようとする傾向が強く見受けられるように思われる。そして、そのとき軽視されがちであったのは、仏教の非合理的側面、つまり、各教団が現実の社会で機能するに際して大きな力となった呪的な側面であった。我々が現実の生きた仏教を問題にしようとするとき、これらの側面を無視することができないのと同様に、檀信徒を無視した教団論が真の教団論たりえないことは、あらためていうまでもない。」(三―四頁)ということにあるといえよう。そして、教団の「ほんねの部分」を明らかにするために、檀信徒の宗教意識、宗教行動の調査が行なわれたといえよう。

さて、曹洞宗は周知のように寺院数一四七一八か寺、信者数六八八万余を抱える最大の教団である。そしてこの調査はサンプル数一八四八票で面接調査によるものであり、単に曹洞宗の趨勢を知りうるだけでなく、既成仏教教団のそれと比べてよいであろう。本書の構成は三部構成で、第一部「檀信徒と寺院の諸相」は調査にもとづいた六編の研究論文が載せられている。第二部「檀信徒のみたお寺や宗門」では一七編の調査員による中間報告とコメントと、さらに、外部の研究者七氏による調査結果についての評価が載せられている。そして、第三部は資料編で調査票の単純集計が掲げられている。

この調査結果のまとめの概要は(1)農山漁村を問わず檀信徒にとっては、祖先崇拜が最も重要な信仰であり、行事である、(2)仏教(曹洞宗)の基本的教理は檀信徒にはほとんど浸透してい

ない、(3)住職は、大導師としては重視されず、葬祭法事の司祭者として存在意識が認められている、(4)お坊さんの姿も世俗化されていない、(5)自然宗教の色合が強い、(6)宗門教義の根本である坐禅を浸透させることは、非常に困難があると考えられる、(7)宗侶を養成する学校や僧堂の再検討が必要である、(8)教化方法として、地域住民の共通の考えに立ったものに改める努力が必要である、(9)宗門檀信徒の宗門意識が非常に薄い、という9項目に整理されている(二四八―二五〇頁)。ここに窺えるように非常に惨憺たる、深刻な現状であることが浮かび上がってきている。

第一部の研究論文はここを出発点にして檀信徒の宗教意識、宗教行動の分析がはじめられる。それらは著者によってそれぞれ独自の分析枠組と方法論に基づいて興味深いものであるが、大きくは二つに大別できる。ひとつは基層信仰としての先祖祭祀をめぐってと、それと宗教的職能者との関わりに焦点があてられているものと、ふたつめは宗教的コミットメントの諸相を現代社会の動態との関わりで分析していこうとするものである。まず、前者の場合、分析枠組は佐藤憲昭氏によって提示されているように、宗教的欲求をⅠ 安心志向Ⅱ(A)曹洞宗教義信仰、Ⅱ 葬祭志向Ⅱ(B)祖先崇拜、Ⅲ 現世利益志向Ⅱ(C)民間信仰の三つのレベルに分析的に分け、Ⅰはほとんど浸透しておらず、ⅡとⅢが主たるものである。そして祖先崇拜は山岡隆晃氏が指摘しているように、仏教が民衆に定着しえた媒体であり、それが教団の発展・維持のエネルギー源であったことが明らか

にされている。それを佐藤氏は「オモテの宗教」と位置付け、それに対しⅢの現世利益志向は宗教的職能者であるシャーマンに依存し、そこで救いを求めていることを明らかにしている。それを「ウラの宗教」と名付けている。かかる観点では新宗教運動の解明にも連なるものである。しかし、問題はそこから始まるのである。このテーマを打ち出す切っ掛けとなった一人の被調査者の言葉は「オモテの宗教では葬式や法事などをやってくれませけれども、人びとの悩みや苦しみを解決してはくれません。つまり、救いがない宗教なのです」と痛烈な批判が含まれている。それは「オモテの宗教」の存在根拠さえも粉碎しているものである。そうすると、前述した近代教学に依拠した教団論そのものが崩壊を余儀なくされていく質をもったものとならなければならないであろう。佐藤氏が「少くとも今後の課題の一つは、『現世利益志向』・『葬祭志向』に対して、教義的な意味づけ・位置づけを明確にすることに考えると考えられる。」(四九頁)と主張していることは正鵠を得ているが、そこでの「教義」が単に現実との矛盾ではすまされなくなるのではなからうか。

次に宗教的コミットメントの諸相を現代社会の動態との関わりとに主眼をおいているものが長谷部八朗氏、門馬幸夫氏の論文である。産業化、都市化によって寺院をとりまく生活構造、社会構造の変動のなかで、寺院の存立基盤、僧侶の社会的意味を問わんとしたものである。そして長谷部氏は地域コミュニティづくりのなかで寺院、講の果たしている役割を述べ、「教団へ

の主体的な自己関与感を芽ばえさせる途を切り開くこと」(一九九頁)が教化施策として求められているとする。それに対して、門馬氏は、世俗化論を背景に宗教の社会的機能の縮小化、それをひとつの消費財化として取り扱い、既成仏教寺院の現状を「消費としての宗教」として衰退化を予言している。かかる対象の見解は問題関心の相違によるであろう。長谷部氏は「個の信仰的自覚」(一三〇頁)を回路つげするために、現世利益の欲求に対する積極的な対処法が求められると主張されているが、近代教学は個の信仰自覚を指向し、現世利益の側面を無視、ないし否定してきた所にその特質がみえ出さる。そうすると、アブリオリに両者は結びつかなく、「個の信仰自覚」を促そうとして運動を展開してきた、それが今日大きな矛盾としてあらわれているのではないだろうか。それゆえにこそ近代化の行詰りとして門馬氏のいう「消費としての宗教」化が現出してきたといえないであろうか。

以上大雑把な感想を述べてきたが、この調査を指導されてきた佐々木宏幹氏が総括で、本書は「日本宗教文化論」であり、「宗教的日本人論」であると述べられているように、既成仏教教団を通して見た現在時点での日本宗教の実態に肉迫する質をもっているといえよう。それだけに、調査関係者、研究論文執筆者、さらには外部の研究者のコメントも深い苛立ちと、新しい教団論というより、宗教論への模索の困難性をそれぞれ展開されている。しかし、この困難性への直視なくしては新しい方向性はありえないことを示唆した書であり、現場の能化者であ

る僧侶にまず読まれることを痛感させる書であると思われる。

楠 正弘

## 庶民信仰の世界

未来社 一九八四年一月 A5版

四三一九頁 七〇〇円

田 丸 徳 善

「恐山信仰とオシラサン信仰」という副題も示しているように、本書は二〇世紀の日本、とくに東北地方に分布している二つの信仰現象を取上げて、文献資料と実態調査に基づきながら、克明に分析したものである。これらの調査は、昭和二〇年代の後半から五〇年代の半ばにかけて、ほぼ三〇年をかけてつみ重ねられたものであり、それによって得られた貴重な資料は、より古い歴史記録とともに、分析の土台をなしている。その成果の一部は、すでに『下北の宗教』（一九六八年、未来社）として公刊されているので、本書の内容には、この前著と重なるところもある。ただ、この間に著者の視点も展開しているから、これらの現象が新しい角度から解明されていることは言うまでもない。

本書を読むに際しては、何よりも著者の意図と、その用いて

いる枠組とを正しく理解することが要求される。というのは、一見したところ、実態調査の集約のような観を呈しているもの（そして、事実そうした側面も有しているが）、真の目標はもう少し別のところにあるからである。一言でいえば、それは前述のような文献・調査資料を用いて、「日本人の信仰構造」やその「動態」を明らかにすることに外ならない。この試みは「信仰動態現象学」と名づけられているが、その対象となるのが、標題として掲げられた「庶民信仰」なのである。ここで、宗教的な達人やエリート信仰ではなく、まさに庶民の信仰が主題とされていることが、何よりも特徴的である。したがって、まずその意味を明らかにしておくはならない。

著者によれば、庶民信仰とは「日本人の生活の中にあらわれる具体的信仰であり、多くの儀礼的行為と結びついた世俗的信仰」（本書一〇頁）とされる。それは神学とは領域を異にするという意味で、世俗的と名づけられるが、同じく世俗的信仰であっても、哲学的信仰とか倫理的信仰とかは、儀礼や慣習の要素を欠いているから、庶民信仰とは言い難い。これに対して、庶民信仰には元朝まいり、彼岸まいり、農耕儀礼などの年中行事や、安産祈願、葬式などの通過儀礼、さらに商売繁盛、病氣平癒などの任意儀礼があくまれば、さらに日常の勤行、礼拝、参禅などもその中に数えられる。これらの行為は、時として単なる慣行であって宗教ではないと言われるほど、慣習化することもあるが、また時には激しい情意作用をもって営まれることもある。しかし、何れの場合でも、人びとが神仏といった信仰対

象にかかわるといふ点では変りはなく、その限りともに庶民信仰とみなされるのである。

このように規定された庶民信仰を取扱うには、いろいろな手続が必要である。著者は言う。「私のいう宗教学は、観察し、あるいは読解し、ある時には対話して、現象を記述し、観察や理解を介して本質構造を洞察し、その原理を見出すことにある。」(二七頁、また一七、二五七、二六九、三五一頁も参照のこと) この一節からも明らかのように、この方法は二つの主要な操作から成っている。観察、記述、分析、そして時には類似例との比較といった実証的・科学的なアプローチと、「本質構造」の把握という、いわば哲学的なアプローチとである。もちろん、前者は具体的な資料の獲得のため、欠かすことができないが、著者の最終的なねらいは、どちらかと言えば後者にあるように思われる。「というのには、この学は、単に、具体的現象を収集し分類する形態学ではなく、エイドスへの還元をめざそうとする哲学的性格をもっているからである。」(二〇六頁) この「エイドスへの還元」という点で、著者の立場はいわゆる本質現象学に近い。しかもそれは、信仰される対象ではなくて、むしろ人間の信じ方に焦点を合わせる点では「人間学的」とも言うべき方向性をもっているのである(九一―一〇、二〇六頁)。

さて、このような視点からするとき、庶民信仰の本質構造はどこに見出されるのであろうか。本書は短い序につづいて、それぞれ恐山信仰とオンサン信仰を扱った二つの部分から構成

されている。したがって、とくに結論といったものが提示されているわけではないが、全体の行論の中から基本的な見方と思われるものを読みとるのは、必ずしも困難ではない。すなわち、庶民信仰の特徴は、呪術的であるとともに宗教的であり、世俗的でありつつ非世俗的であり、また經典によって規定されながらも経験的である、という点に求められる(一二頁以下参照)。呪術的とは、合理的な仕方では充足できない欲求を、超人的な神仏などの力をかりて達成しようとする作用であり、宗教的とは、そうした呪術作用が否定された状態をさす。真の宗教的境地は、おそらく僅かの達人のみが体験しうるもので、人びとの信仰は、多くが呪術的な段階に止っている。しかし、それは純粹に呪術的に終るのではなく、つきつめられた状況では、呪術的心情は拒否され、宗教的境地に変質しうる。この意味で、人間の信仰はつねに呪術的・宗教的なのである。同じように、それは日常生活の中であらわれ、その限り世俗的でありながら、また世俗をこえた様相をも示し、さらに一方で正統性を主張する何らかの經典とかかわりつつ、他方では経験から生まれるという二重性をもつのである。

以上、本書の主題、方法、そして基本的な視点と思われるものを素描してみた。もちろん、これらはただ抽象的に論じられているのではなく、前記の二つの信仰現象に即して展開されている。その記述や分析には、数多くの詳細な情報がふくまれているのであるが、ここではそれらすべてに言及する余裕がない。そこで、重要と思われる二、三の点を紹介したのち、筆者

の所感をつけ加えることにしたい。

第一部では、計一二の章に分けて、未知な部分の多いその発端から今日までの恐山信仰が扱われている。恐山の中心をなす地藏堂は、慈覚大師開基の伝説もあるが、これは確証しえない。その信仰は多分、土地の人びとが湯治や病気なおしや信心から集っている中に、経典の説く地藏のイメージと結びつき成立したと推定される。それには、中世いらいこの地に進出した修験の影響も無視できない。地藏堂は天台系の蓮華寺と結びついた時期もあったが、一七〇四年以後、禅宗系の円通寺の所轄となり、現在に及んでいいる。何れにしても、恐山信仰の教義化や組織化が急速にすすむのは、一八一九世紀からとみられる。しかし著者は、こうした後世の影響を削除して、そこに恐山信仰と、ひいては日本人の信仰の原型をさぐるのではなく、却って経験的に成立した信仰と経典的な信仰との複合を日本的と考えようとするのである（九七頁）。

このような恐山信仰の具体的な表現は、春・夏・秋に行われる祭典であつて、それらは、機能上、二つに分類できる。人びとが自己や縁者などの現世・来世の利益を祈るものと、死者の追悼・冥福のための供養とである。前者は「生の儀礼」、後者は「死の儀礼」と名づけられ、それぞれ本殿の地藏と賽河原の地藏堂とが中心となっている。後者は一八世紀中葉には成立していたとみられ、このことは当時の菅江真澄の旅日記などからも推定される（一五六頁以下）。近年、恐山には多くのイタコが集るようになったが、彼女たちは二つの中の死の儀礼に関わる

にすぎない。恐山信仰は、多分、生の儀礼から始まり、やがて死の儀礼が加つたものとみられるが、とくに昭和三〇年以後は、後者の比重が急速に増加しつつある（二二〇、二二七頁以下）。

第二部で論じられるオシラサン信仰は、恐山信仰が半ば観光化し、信仰圏が拡大しているのとは逆に、むしろ稀薄化する傾向にある。オシラサンと呼ぶ男女一対の木偶に対するこの信仰は、殆ど成立宗教の教義や制度が浸透していないから、庶民信仰を複合的とみる著者の立場からは、最も扱いにくいものである（二三三頁）。それは姉崎正治、柳田国男ほか、多くの研究者の関心をひき、その起源や性格（日本人のものかアイヌ起源か、農業神か不動か等）について、いろいろな説がだされてきた。しかし、こうした起源論や伝播論では、その信仰の内実は捉えきれない。これに対して著者は、起源や古型を追求するのではなく、「いかに信仰されているか」という場面から、その構造的な原型を抽出しようとする（二六〇、四一二頁）。

一口にオシラサン信仰と言っても、その形態は一定ではない。対象としてのオシラサンは、総じて守り神、祈禱神的な性格をもっているが、その中でも昔から家にある、イタコからもらった、他家から預つた、病気なおしのために作つたという四つが区別でき、これらはW、X、Y、Z型と呼ばれる。他方、これを信仰する主体である女性集団にも、同族的、同族的・地縁的、地縁的、講的、そして個人的の五つの類型があり、それぞれA、B、C、D、E型と名づけられる（二八四頁以下）。オ

シラサン信仰の祖型はWA型と考えられるが、それは祭祀条件の変化にともなつてYA、YB等々と変り、いろいろの変様を生みだしてきた。ここにオシラサン信仰の動態が示されているのである。

ほほ右のような叙述と分析とは、きわめて示唆にとんでいるとともに、また多少の問題性をも残しているように思われる。

まず何よりも特筆すべきは、「庶民信仰」が正面から取上げられていることである。従来の研究、とくに宗教哲学的な方向づけをもつたそれは、どちらかと言えば仏教、キリスト教などの高度な宗教、しかもその理念的側面のみを対象とする傾向があつたことは否めない。すなわち、それは主として達人信仰の考察にはかならなかつた。この点では、わが国のいわゆる京都学派はもちろん、著者の前任者である石津教授の諸業績も例外ではない。これに対して本書は、むしろ生々しい欲求に発する、呪術性のつよい庶民の信仰を重視する。このような着想は、著者がかつて『理性と信仰』（一九七四年、未来社）の中で論じ、「迷いの宗教」と名づけたヒュームの宗教論の視点にも通じていると言えないだらうか。

本書のもう一つの特徴は、その著しく多角的かつ総合的なアプローチである。恐山信仰もオシラサン信仰も、縁起や歴史に関する部分は、文献資料等を用いて歴史的に解明されるが、現状に関する資料は、長年の実態調査によつてゐる。しかも著者は、これらの経験的・実証的なアプローチに加えて、「本質構造」の洞察、「エイドスへの還元」という哲学的・現象学的な

方法を適用し、この立場を「信仰動態現象学」と呼ぶ。それは、要するに、経験科学的なアプローチと、本来は哲学の領域に属する本質論的な考察とを統合しようとする試みとみることでできよう。かつて石津教授は、とくにその晩年、再三にわたつて宗教の科学的研究と哲学的研究との統合の必要を説き、両者の「連鎖交会」をめざした。いわば宗教学的な宗教哲学を構想したのである。本書はおそらく、このような方向へむかつて、さらに一步を進めたものと考えられる。

しかしながら、この意欲的な企てがどこまで成功しているかは、ことによると、判断が分れる点かも知れない。宗教の事実を扱う経験科学とその本質を論ずる哲学という、次元を異にする二種の考察を相互に媒介することの必要性については、筆者も全面的に同意するが、ただ、それはもともとそう容易ではないのである。例えば著者は、すでにみたごとく、庶民信仰の本質構造を呪術的・宗教的と捉えている。けれども、本書にあげられた豊富な事例は、殆どが呪術的というカテゴリーに入つてしまい、著者の言う意味での宗教的な境地を示すものは、あまりないのではないかという印象がつよい。呪術的か宗教的かという区別は、微妙な信仰の質にかかわるものであつて、事実によつて、量的にのみは決定しえない性質のものであらう。してみると、庶民信仰が呪術的・宗教的であるとのテーゼは、事実から帰納的にえられたものというよりは、著者の直観的な想定とみななければならない。

これと似た問題性は、本書の鍵とも言うべき「動態」の概念

にも含まれているように思われる。動態とは、祭祀条件が変るのに伴って信仰形態が変容することで、静止的な類型とは異なることが強調されている(三七〇頁など)。それが、何らかの形で通時的な変化の側面をもつことは明白であり、事実、本書では、恐山信仰における死の儀礼の顕在化とか、オンラサン信仰の衰退など、いくつかの例が示されている。時系列での変化である以上、それらは当然、変化の態様、その要因等についての考察をも要求する筈である。しかし、著者のいう動態現象学は、この種の考察に深入りする代りに、そのような変化の可能性を、そのまま信仰の「本質構造」として措定するようにみえる。ここにおいても、この動態についての経験科学的な分析と哲学的な解釈とをいかに媒介するかは、なお困難な問題として残るのではなからうか。

これは筆者のいだった、ごく素朴な一、二の疑問にすぎない。ともあれ、本書は日本の庶民信仰について、多くの貴重な資料を提供すると同時に、宗教学の方法についての反省を促すものを含んでいる。これに触発されて、ひろく論議が重ねられることを期待したい。



宗教史学研究所編

## 聖書とオリエント世界

山本書店 一九八五年 月

A 五版 三〇二頁 一〇、〇〇〇円

秋 吉 輝 雄

本書は一九八三年二月五日逝去された故大島清博士（東京大学名誉教授）の追悼論文集である。編集に当たった宗教史学研究所は大島博士の発案で設立され、本書の執筆者を会員とする月例の宗教史研究会を長年に亘って主催し、博士の亡くなられた後も会員たちの自主的な活動で維持され今日に至っている。筆者に課された役割は本書の書評であるが、編集者の期待に心え得るかどうか心許ない。学術誌に私的練り言の無用な事は心得てはいるが、筆者自身もこの研究会の会員であり、（執筆者が皆親しい先輩であり、同労者である事は度外視するとしても）執筆者の一人たる事を要請されつつ果たせなかつたという負い目がある。本書は「あとがき」にもあるように、本来は一九八四年に傘寿を迎えられた大島先生の祝賀献呈論文集を意図したものであった。あまりにも不肖な弟子である私は（それだけに人一倍、公私にわたって師の恩を享受しながら）、師の祝賀の場にも追悼の場にも居合せなかつたのである。この追悼論文集を平静に読む事は難しい。だが、本書に収められた論文九篇のうち、海外にあって研鑽を積んでいる市川・渡辺両氏の論文を除

く七篇は、いずれも一九八一年一〇月(小田島)から八四年三月(定形)にかけて宗教史研究会の月例会で口頭発表されたものであるという(月例会は毎月第四土曜日、本郷学士会館を会場に一〜二時間の研究発表と、短かくて一時間、長ければ会場を移して四、五時間にも及ぶ質疑応答を行うものであった)。そして正にこの期間筆者は公務にことよせて例会を休んでいたのである。したがって甚だ身勝手なことであるが、書評というよりもこの月例会に事後参加をさせていただき積りで、責の一端を果たさせていたきたいと思う。

弁解で誌面を汚した事をお詫びしつつ、本題に入りたいと思う。

本書は、「はしがき」(田丸)「あとがき」(石川・小川・後藤・吉田)、巻末の「宗教史研究会例会記録」を除いて左に掲げる三部九篇の論文から成っている。

一 古代イスラエル宗教

- 古代イスラエルにおけるアジュール法……………吉田 泰
- 出エジプト記三13—15における神把握……………定形日佐雄
- 預言と形式

——エレミヤ書二章5—9節のステイコメトリー

- 古代イスラエル預言者とシャーマニズム……………小田島太郎
- ……………月本 昭男

二 ユダヤ教

供儀と贖罪

——神殿供儀に対するパリサイ派の態度——市川 裕  
 常態としてのディアスポラ

三 オリエント考古学と宗教

新石器時代アナトリアにおける「私」の発見……小川 英雄  
 『エサルハドン』宗主権条約における  
 神アッシュルの三つの印……………渡辺 和子  
 テル・ゼロールの小神殿……………後藤光一郎

書名との関連で言えばすべての論文がオリエント世界の下に収斂し得るのは当然だが、一の古代イスラエル宗教が「聖書」に相当する。但、極めてユニークな小川論文を除けば「エサルハドン宗主権条約」は北イスラエル王国の滅亡後の南ユダ王国と直接ではないにせよ関係し、「テル・ゼロール」は古代イスラエルの遺跡であり、聖書に關係する。吉田論文の「アジュール法」は、市川論文の「贖罪」や石川論文の「ディアスポラ」と関連し得る拡がりを持つ。後二者の論文(「ユダヤ教」)が一と無縁であり得ぬことは言うまでもない。また方法的に見れば渡辺論文は定形・小田島の文献批判と関連を持つ。いずれの分野も分野を異にしつつも大島清という一研究者の内に主要専門領域として育まれて来たものである事を新らためて想い起こせば、これら三部門は便宜的な区分けであると認められよう。書名もまた然りである。

したがって、個々の論文を取り上げるに際してもその配列順序を無視したとしても編者の意図を害うことにはならないであ

ろう。はじめに後藤氏の論文を、次で渡辺・小田島・定形各氏の論文を取り上げて見たい。それは故大島博士は宗教史研究に際して、聖書学に際して、厳密なテキスト批判を第一に要求され、後三者の論文がそれに応えるものであるからである。また博士の時代にはその時代の制約から許されない事ではあったが、博士は本文批判に先立って現地主義を弟子たちに要求されていたように思われる。弟子たちの留学にはこの他熱心でいられたし、何よりも停年を間近にされながら日本オリエント学会派遣第一次―第三次イスラエル国テル・ゼロール遺跡発掘調査(一九六四―六六年)を団長として指揮され、一九七四年にも第四次の調査団を組織して現地に身を運び、文字通り陣頭指揮に当たられた事に示めされている。アジアの西に位置しながらヨーロッパよりも遠い遠隔の地、たえず戦闘状態に置かれている国に弟子たちを伴われたのは単なる個人的な研究テーマに関わる事柄ではないであろう。事実、宗教史研究会はテル・ゼロール遺跡調査団を母体として生まれたものであった。その意味でまず後藤氏の論文を取り上げたい。

氏の論文「テル・ゼロールの小神殿」は一九七四年の調査で北のテルAⅣ地区のA一八区と一七区にかけて確認された遺構遺物の非日常性から、この区域に聖性の集中を認め、この区域を小神殿を中心に据えた祭祀の場所、即ち聖所であったと推論するものである。図版三葉、写真八枚を収めて遺構の状態、遺物(祭祀用土器類)を示めして、その論拠とするが、氏自身が認めるように、遺構は後代の採掘により破壊されすぎており、

神域の境界と特定建築様式は確認されていない。また遺物も断片的であるために、そこで営まれた祭祀の性格や祭儀の実態には触れられていない。筆者は氏の指導の下で直接この現場での発掘作業を担当したので(図版の一つは筆者の手になる)氏の推論には十分うなずけるが、もう一シーズンこの地域の調査が出来ればとの感を當時も今も持つ。

渡辺氏の論文は前六七二年新アッシリア帝国の王エサルハドンが二人の息子をアッシリアとバビロニアの王位継承者とする事を地方都市国家の施政者達に誓わせる誓約文書(エサルハドン宗主権条約)に押された三つの円筒印章―古代アッシリア時代の印、中期アッシリア時代の印、新アッシリア時代の印―をいずれも神アッシュルの印であるとし、それぞれの印の年代確定に至る論義を述べ、図像学的見地からの考察を踏んで、これらがエサルハドンの所有となった経緯を述べる。氏によれば「メソポタミアから出土した粘土板のうち、実際に神の印によって調印されたもの」は、この誓約文書のみであるという。氏の目的は表題のように、「条約」そのものの紹介にあるのではなく、「調印する神」という法的行為者としての神という概念に結びつく文書の性格の解明にある。筆者は門外漢であって論評は控えたいが、説得力のある論述であった。

小田島・定形両氏の論文は旧約聖書本文の文献(文体)批判を通して、前者は「預言詞の単元確定という目的に沿って、単元全体の構造的なまとまりを明らかに」しようとし、後者は文構造の分析から、「有って有る者」と従来訳されて来た表題に

掲げる章句を神名の類音重疊句と見て、「神とともに」(ともにある神)の保証を与えるものと見る。両氏のテキストの分析は詳細を極めていて、一読論評に及ぶ事は筆者の力量をもってはとうてい為し得ない。

小田島氏は預言の為された時の原型(単元)を求めて文体批判、ここでは韻律の基礎単位をなす「詩行」を数えること、「ステイコメトリー」を最後の判断の抛り所とし、エレミヤ二五―九をエレミヤ預言詞の単元のおおよその形を伝えていると結論するのだが、二五―九に見る韻律的特徴の例として挙げられた五十二―十四、五七―十一のほかに更にいくつかの例の加えられることを期待したい。更に「しかしエレミヤの預言詞のなかに、局部的に短い詩行が出現する例は少なからず認められる」(二二頁)という事は、この短い詩行が単元の構成要素のうちにある断定的性格の強い「告訴の総括」や「審判の告知」を表わす「短詩句」の例として「少なからず認められる」のであるのかどうか説明を頼みたい。

定形氏の論文では、前述のように、「有って有る者」を「エイといったらエイイ」だと訳出し、この「エイイ」は「ヤウウエならびに……父祖たちの神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」と「対置同定され」たものと見(六六頁)結局は「わたしがいるといったらいるのだ」とも解すべき語句(七〇頁)と見なす。氏はそれをモーセに対する召命物語の中の「わたしは必ずあなたと共にいる」(出三十一)との保証に照して、表題の神把握の特色と見る。この見解に筆者は全面的に賛成で

ある。但、氏はこのモチーフのその後の展開を第一イザヤの「インマヌエル」預言、復活のイエスの「見よ、わたしは世の終りまで、いつもあなたと共にいるのである」(マテ二四)を見て、「過去および未来に対する保証としての枠構造は *teyeha* における神把握の本来的な構図でもあった」(七四頁)と結ぶのだが、はたしてそうであろうか。「聖なるかな、聖なるかな、聖なるかな、万軍の主、その栄光は天地に満つ」(イザヤ三六)に対して、新約聖書は「聖なるかな……全能者にして主なる神、昔いまし、今いまし、やがて来るべき者」(黙四八)と言う。ヘブライ語の未完了形を「過去および未来においてしばしば起るべきことを叙述するとき用いられる」とするのは、ヘブライ語とギリシヤ語の時の概念の混同ではないだろうか。昔いたか、やがて来るかが問題なのではなく、クローノスの時間を起えて「いる」といったらいるのだ」がその神把握だったのではないだろうか。

許された誌紙も尽きようとしているので、以下四論文については簡単な紹介でお許しただきたい。月本氏の論文は故大島教授が「古代イスラエル預言者とシャーマニズム」という問題の下にしばしば提起された問題を扱う。氏は大島教授同様、古代イスラエル預言者(文書預言者——筆者)にあつても、民間宗教的営為の中におかれる憑依的もしくは憑霊的予言者同様、エクスタシスを伴う預言・神託のつまりシャーマンの行為を行う者と見つつも、幻覚・視覚による脱魂と異なり、「天上界もしくは冥界へのそれではなく、あくまでも地上世界に限られ」

(二五九頁)る事を論じ、「預言者の憑依体験において、憑依の主体はヤハウェのことはもしくは靈に限られ、彼らの幻はヤハウェが『視させる』幻があるに他ならなかった」とする(同)。これはこれで説得力を持つが、強くシャーマニズムの性格を残す預言者像と、ヨエルを引きつつ氏の言う終末時の理想の一形態としての「神ヤハウェとの直接交流」をまとめとする「おわりに」は問題を再び元に戻したのではないか。

小川氏の論文は新石器時代チャタル・ヒュイクの地母神の女神司の所持していた鏡に、「実物を何等かのもの(水、眼珠、鏡)に映し、その映像を見る時、その目的は『私』にある」(二四〇頁)と見る氏が、人類史における「私」の意識の起源を見ようとする「推論」で、東西古今の鏡と宗教の問題を論じて鏡が普遍的に宗教と結びつく事を論じた興味深いエッセイであり、「考古心理学」なる分野を拓こうとする意図もうかがわれるが、筆者は論評する余裕(材料)を持たない。

筆者にとって、実は、残された吉田氏、市川氏、石川氏の論文が最も読みやすく親しみの深いものであった。市川論文は、贖罪目的にエルサレムの神殿を中心に祭司の主導により営まれていたユダヤ教の供儀(家畜のいけにえと、生き物以外の捧げ物)が、ローマによる神殿破壊の後に、どのように形を変えていったかを扱う。副題に見るように、それは神殿供儀の執行者たる祭司(サドカイ派)に対するパリサイ派(宗教を特権階級のものでなく、公共のものにしようとする、またその根拠を「律法」に、「律法の解釈」に求めようとする)の態度によつ

た。名称のみが先行し、実体把握のとかく伴わない、紀元前後のサドカイ派とパリサイ派の対立抗争を扱う論文であり、ユダヤ人あるいはユダヤ教に対する適切な案内書にとぼしい我国にあつては良き啓蒙の書ともなるであらう。

その点は石川論文も同じである。氏の論的は筆者の言葉で言えはシオニズムに代表されるように強烈な民族意識と祖国愛を予想させるユダヤ民族がいかにして民族離散、さまよえる民の状況を許したか、民族国家の存立・存続の願ひに對して、現実的に常態化している離散状況の認容の問題を扱う。市川論文と並読すれば依るべき拠点としての神殿(国家)に對する、それを離れた民族のあり方への模索の道である。両氏の論文を通して我々はユダヤ教が何故「律法の宗教」であり「タルムードの宗教」であるかを知る事が出来る。

最後になつたが巻頭を飾る吉田論文は、古代イスラエルに知られる「逃れの町」の問題を扱い、それが洋の東西、古今を問わぬ「世俗法を超越する」「超法規的な」身の安全の庇護を保證する制度、ギリシア語によるアジュール、との関連で考察するべき事を示めし、旧約聖書に知られる三つの「逃れの町」のそれぞれの特色を明かす。氏は「逃れの町」の設定を「血の復讐律」の停止と結びつけている。出エジプト二一は故殺による殺人者の死に定められる事と、過失による殺人者の逃れの町(一つの場所)への保護を定めるが、申命記一九によるそれは過失致死者の無罪をうたい、罪のない者の流血、復讐行為を厳禁し、イスラエル共同体の定住地に逃れの町(六つ)を設定

すべき社会的義務を強調する。また捕囚後に期限を求められる民教記三五9―34は過失致死か故意による殺人かの判定に二人以上の証言を求め、前者の場合にはじめて逃れの町に期限つき留置を認める。しかもその留置権の効力期間は「大祭司の死亡するまで」である。申命記の留置者は罪なき者であるに對し、民教記の留置は一種の刑罰である。吉田氏は前者を人道主義的アジュール、後者を法的客觀主義に立脚するアジュールとする。

ところで、民教記に現われる「大祭司」は、ユダヤ教成立と呼応する捕囚期後の職制であり、「会衆の犯した罪をあがなう手続を執行する職務が」課せられていた。「イスラエルの民のために、しかもあやまって罪を犯した場合、その贖罪のために犠牲の動物血による祭儀的行為」を課されていた（ここで読者は市川論文との関連を讀みとられるであろう）。そこから吉田氏は民教記の「大祭司が死亡するまで」の規定を、「宗教的な贖罪という祭儀行為を職務とする大祭司自身の死亡を『逃れの町』に留置している過失致死者の場合に適用して、そのための代償的贖罪死と解釈した」と結論する。その後氏は宗教思想史（ユダヤ教史）の流れの中でこの代償的贖罪死を把え、「贖罪の大祭司イニス・キリストの死」に導くのであるが、その展開については市川・石川氏の論文と讀み合わせる時に、特に申命記（新約聖書での言及が最も多い、よりパリサイ的か？）と祭司典（民教記、サドカイ的か？）の問題を考え合わせると三者の個別の学的営為が一つの今後の研究課題の方向を示めし、前述

のように各氏の論究が更に大きな統一テーマを示めしていると感ずる。ここに我々大島先生の学恩を受けた者たちの進むべき道があると感じ、あらためて故人の偉大さを想うのである。

Fumimaro Watanabe  
Philosophy and its Development in  
the Nikāyas and Abhidhamma

Delhi, Varanasi, Patna (India): Motilal  
Baranaisidass, 1983 xiii+241 pp., Rs 75

松田 慎也

本書は、初期仏教における教理思想の展開を、教理研究がなされたその方法的側面から取り扱ったものである。本書は二部構成となっており、第一部は「アビダンマ哲学の起源」と題して、部派仏教においてアビダンマ諸論書として纏め上げられた教理体系について、その成立過程を明らかにし、第二部は「論議形式の発展」と題して、原始經典およびアビダンマ論書中に見られる論議をとりあげて、そこに用いられている論理形式に照明をあてる。資料としては、南方上座部所伝のパーリ語經典である五部（ニカーヤ）、および同派のアビダンマ諸論書を中心に用い、適宜に漢訳の四阿含や説一切有部等の論書を比較参照している。以下では、章の順序に従って本書の梗概を紹介

してゆく。

第一章は、本書全体への導入として、本書の目的を述べ、次に各章の主題を簡潔に述べる。

第二章では、アビダンマ *abhidhamma* との語を検討するに先立って、接頭辞 *abhi* のつかないダンマの語義を明らかにする。著者は、A・K・ウォーダーの説を基にして、ニカーヤ中のダンマの語義を次の四に分類する。(1)真理、ブッダの悟った縁起の理法である。(2)教義、これには二種ある。実践的教義―四諦、三十七菩提分法などと、理論的教義―真理を説き明かした十二縁起などである。(3)倫理、否定の接頭辞 *pa* を付したアダンマと対比的に用いられる。(4)物質と感性の諸原理―蘊、処、界などである。

第三章では、第二章をうけてアビダンマの語義を解明する。まず、近代諸学者の解釈を三つに分けて紹介する。(1)「ダンマについて」ガイガー説、(2)「特別のダンマ」リス・デヴィッツ夫妻、ウッドワード、ヘアの解釈、(3)文脈によって(1)と(2)に適宜に訳しわけらるべきだとするホーナー説である。次に、パリー語注釈文献におけるブッダゴサーの解釈、漢訳『大毘婆娑論』中の諸論師の解釈を紹介して、部派仏教論書において最も一般的な意味は「ダンマの定義」であると示す。次に、ニカーヤ、阿含での用例を、主にダンマカター(ダンマの話)とアビダンマカター(アビダンマの話)との対比して検討することによって、アビダンマには「ダンマの奥深い意味」「ダンマ相互の関係」との意味のあることを明らかにする。そして以上を総括し

アビダンマの語義を次の五に分類する。(1)ダンマの定義、(2)ダンマ相互の関係の把握、(3)諸ダンマの分析、(4)様々なタイプのダンマの組織化、(5)法数の順序によるダンマの整理。

第四章では、第三章で明らかにしたアビダンマの語義を手がかりに、初期仏教におけるアビダンマ研究の進展と論蔵たるアビダンマ文獻の原型の成立を追う。まず、ニカーヤ中の諸資料によって、ブッダの教えを把握しその意味を探究するために、ブッダ在世時からダンマを定義していく方法の存在したことを予想する。殊に、ブッダの教えが了義と未了義(真意の表われているものとそうでないもの)とに区別されたことは、より緻密な定義を求める傾向を促進したとする。次に、衆集経にみられるような法教によるダンマの分類や、仏説か否かを一つ一つのテーマについて弁別し確定していくニカーヤ中に見られる態度も、アビダンマ研究の進展に大きな役割を果たしたという。このようにして定義され法教順に並べられたダンマは、論母(マティーカー)と呼ばれた。著者は、ニカーヤや律蔵における論母の用例を示し、そこに纏められたダンマを例示して、最初期の論母が教義の見出し項目のようなものであったことを述べ、また、論母の語が論蔵(アビダンマピタカ)の意で使われている用例から、論母が後代の論蔵の原形となったことを示す。

第五章では、南方上座部の『分別論』、説一切有部の『法蘊足論』、法蔵部のものとなされる『舍利弗阿毘曇論』の構成要素を比較することを中心に、アビダンマ研究の見出し項目としての論母が成立していった順序を論じ、次の六段階を提示する。最古



のものは、三十七菩提分法であり、その総合的研究、第二は、五学処、四禪、四沙門果といった修行階梯の整理、第三に蘊、処、界という人間の構成原理であり、その分析と体系化、第四は仏教内外における論争の主題を纏め定義することである。第五は、対概念（二法、その多くは否定辞を用いて表わされる）、二法にそのどちらでもないものを加えた三法による分析である。ここでは、否定辞の使用が、対概念の把握を容易にし法の分析的研究を促進するとともに、論理思考の発展からも無視できないことが指摘されている。第八は縁起の理法と慧に関する研究である。そして、第一部のまとめとして、アビダンマ哲学はその起源をニカーヤ、阿含に見出される法の研究に有し、実践的な法の総合的研究と理論的な法の分析的研究を通じて発展したと述べる。

第二部に入って、第六章では、初期仏教徒が討論の場にとどのような態度で臨んだかをニカーヤ資料を用いて明らかにする。とるべき態度は、質問をはぐらかさない、首尾一貫した思想、比喩によって法を説明することの三である。そして、仏の教えを論じる上での正しい討論形式として四種記問のあったことが示される。四種記問とは、肯定否定で答える一向記問、疑問を解明していく分別記問、反問を行う反詰記問、さとりを目指す生活に役立たない形而上学の問題に対して答を差控え沈黙を守る応捨記問の四である。

第七章では、ブッダと同時代の思想家で不可知論者として知られるサンジャヤの回答の仕方は、四句分別（有り、無し、有

しかつ無し、有に非ず無に非ず、との四）を用いたブッダのそれと実質的に同一であることを示す。

第八章は「タツカとダンマツカ」と題して初期仏教において論理学がどのように位置づけられたかを論じる。タツカ *Takka* やニヤーヤ *Naya* の語は後代においては論理学の意味に用いられる。しかし、ニカーヤ中ではこの語が「詭弁」「ためにする推理」として排され、これに対して仏教の立場からダンマツカとか聖なるニヤーヤが立てられる。両者の差異は、タツカが根拠のない確信を前提とした推理であるのに対し、ダンマツカは真理に基づいた推理であり、八正道における正思であることを例示する。真理とは四諦や縁起の理法のことであり、真理それ自体は論理を超えたものである。ブッダは論理を超えた領域 *atakkavacara* に達することの重要性を説いたが、そのことは初期の仏教徒が論理学的方法やその有効性を排除したことを意味するのではなく、誤った推論や無益な議論を避けたためであるとする。

第九章では、初期仏教徒が用いた推理論証の形式をニカーヤ資料を使って明らかにする。まず著者は、初期仏教徒の思考方法が否定的思考法であることを述べ、究極の真理である涅槃がさまざまな語の否定によって表現されていること、ニカーヤ中には二重否定の表現が数多く用いられていることを例示する。二重否定は、教条主義的な肯定表現を回避させるとともに、論議における矛盾律の利用に道をひらいたと推測している。次に、矛盾律の用いられている例をとりあげ、矛盾律が主として

誤った前提を論破する為に用いられたことを示す。第三に、矛盾律の利用によって導かれた無常等の正しい前提をもとに縁起が説き明かされていく過程を示し、ここにおいて仮言的判断の連鎖式の用いられていることを明らかにする。そして、その最も発展したものが十二縁起であるという。これは、後に『論事』に見られる厳密な形式論理へと発達した。第四に選言的判断の使用である。これは仏教固有の教義を確定し、多くの教義の主題を論母として整えていくのに有益であったらうという。この傾向は後に『法聚論』や『双対論』の組織に採用された。

第十章は「経における論理的論証」と題して、カラハヴィヴァーダ経と愛尽大経とを中心に前章の所論を具体的に検証していく。カラハヴィヴァーダ経では、論争などどのような原因によって起こるかという問に対して四種記問の分別記問によって答えられ、その答が仮言的判断に基づく連鎖式であることを明らかにする。愛尽大経では、存在の無常を論じ縁起を明らかにしていく過程で、類比の方法や仮言的判断、選言的判断が用いられていることを示す。さらに両経の論証には混合仮言三段論法や純粹仮言三段論法の萌芽が見出されることを指摘する。

第十一章では、ブッガラ（人）の存在をめぐる部派間の論争における論議の形式を、南方上座部の『論事』のブッガラ論と説一切有部の『識身足論』の補特伽羅論の内容をそれぞれ詳細に紹介し論理式に書き表わすことによって比較する。『論事』には極めて厳密な形式論理が見出される一方、『識身足論』のそれは素朴であることが示される。しかし、両者に共通の論理

的技法が用いられていることも指摘する。

第十二章の結論において、ブッダの否定的思考方法が仏教における真理把握の仕方と密接に関係していることを述べ、仏教の教理の発展がその延長の上にあることを示唆する。

以上のように、本書の特色は、従来アビダンマ文献成立の前身として簡単に言及され、正面から取り上げられることの少なかったニカーヤ、阿舎の中に見出されるアビダンマ哲学の展開を、資料を駆使して精細に跡づけたことにあり、初期仏教教理の発展を研究する者にとって必見の書といえることができる。

# 会報

## ○第四回会学術大会開催

日本宗教学会第四回学術大会は九月一三日（金）～一五日（日）にかけて、立正大学において以下の日程で開催され、四四二人の参加者、二五八人の研究発表があった。なお、公開講演、研究発表要旨は、本誌次号（大会紀要号）に掲載される。

九月一三日（金）

『宗教研究』編集委員会 一一時—一二時

学会賞選考委員会 一二時—一四時

公開講演会 一四時—一六時三〇分

上山春平氏（京都国立博物館長）

「日本文化における遠心と求心」

田村芳朗氏（立正大学教授）

「日本仏教の学際的研究」

理事会 一七時—一九時

九月十四日（土）

開会式 九時—九時三〇分

研究発表 九時三〇分—一二時、一三時—一五時二〇分

評議員選考委員会 一〇時—一二時

評議員会 一二時—一三時

記念撮影 一五時三〇分

会員総会 一六時一〇分—一七時

懇親会 一八時—二〇時

九月十五日（日）

研究発表 九時—一二時、一三時—一七時二〇分

『宗教研究』編集委員会 一二時—一三時

## ○『宗教研究』編集委員会

日時（第一回）昭和六〇年九月一三日（金）一一時、（第

二回）九月一五日（日）一二時

場所 立正大学小会議室

出席者 井上順孝、江島恵教（第一回のみ）、笠井正弘（第二

回のみ）、金井新二、月本昭男、鶴岡賀雄、中村恭子

（第二回のみ）、華園聰麿、保坂幸博、細谷昌志

（第二回のみ）

## 議題

一、二六七号、二六八号、編集方針

一、旧新編集委員の交代

中村恭子、長谷正当各委員に代って、鶴岡賀雄、細谷昌

志の各氏が新たに編集委員となった。

一、抜刷贈呈部数変更の件

贈呈部数を従来の二〇部から五〇部に増やす案を理事会

に提出することになった。

## ○学会賞選考委員会

日時 昭和六〇年九月一三日（金）一二時

場所 立正大学小会議室

出席者 赤池憲昭、鎌田純一、田村芳朗、土屋博、前田専

## 議 題

学、山折哲雄（大峯頭委員は書面参加）

### 一、候補作品の審査

審査の結果、本年度の日本宗教学会賞（第二〇回）候補として次の業績を推薦することに決定した。

大貫 隆氏（東京女子大学助教）

Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein

Beitrag zur Frage nach der theologischen und

pragmatischen Funktion des johanneischen

》Dualismus《. (Wissenschaftliche Monographi-

en zum Alten und Neuen Testament 56)

Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1984.

### （推薦理由）

本書は、一九七九年にミュンヘン大学で受理された学位論文であり、新約聖書中のヨハネ福音書に見られる「三元論」の意義と役割を、特に「第二告別説教」と「最後の祈り」の部分（第五章―第十七章）を手がかりとしながら、独自の観点に基づき検討したものである。

福音書研究は、今世紀に入ってから、いわゆる歴史的・批判的方法の発達にもなって目ざましい展開を示し、ヨハネ福音書に関してもいくつかのすぐれた研究業績が発表されてきた。大貫氏は、それらと細かく折衝しつつ、しかも一段と広い視野に立って新しい方

法を導入し、従来の研究にはなかった知見を提示する。これは、ひとこと言えば、聖書研究の分野におけるテキスト理論適用の試みである。ここでは、福音書記者ヨハネの宗教思想が文書全体の劇的構成にそくして整理された形でとらえなおされるばかりでなく、その宗教思想が、福音書という文学形式をとることによって、読者集団すなわちヨハネ共同体にどのような行動をうながす効果をもったのかという点も明らかにされる。すなわち、大貫氏によれば、ヨハネ福音書はイエスがどのような存在であったかを物語るが、それによつてヨハネ共同体は、古い現実を新たに発見しなおすことができたのである。こうした効果は、思想の背後にある宗教体験が、多様な象徴を駆使した文学的虚構を媒介として表現されたためにもたらされたと考えられている。

このように、大貫氏の手法は、テキストの分析にあつて慎重かつ緻密であると共に、全体を貫く問題関心を単なるキリスト教神学に限定せず、広く関連領域へと結びつけていく。導き出された結論は、きわめて明快であり、獨創性をもっている。

以上の判断から、これを昭和六〇年度日本宗教学会賞にふさわしい業績として推薦する。

（審査委員）赤池憲昭、大峯頭、鎌田純一、田村芳朗（長）、土屋博、前田専学、山折哲雄

## ○理事會

日時 昭和六〇年九月二三日（金）午後五時

場所 立正大学大会議室

出席者 赤池憲昭、赤司道雄、安齋 伸、井門富二夫、池田

昭、池田末利、石田慶和、上田閑照、宇野光雄、雲

藤義道、大峯顯、大屋憲一、岡田重精、小口偉一、

小野泰博、海辺忠治、鎌田純一、窪徳忠、雲井昭善

後藤光一郎、小山宙丸、佐木秋夫、桜井徳太郎、桜

井秀雄、佐々木宏幹、高崎直道、田中英三、玉城康

四郎、田丸徳善、田村芳朗、土屋博、中村廣治郎、

華園聰麿、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、堀越知

巳、前田専学、松長有慶、柳川啓一、山折哲雄、脇

本平也、佐々木孝憲

## 議題

### 一、庶務報告

後藤常務理事より昭和五九年度の庶務報告がなされ、承認された。

### 一、会計報告

後藤常務理事より昭和五九年度の収支決算報告と昭和六

〇年度予算案が提出され、承認された。（別記参照）

### 一、評議員選挙の結果について

井門富二夫選挙委員長より、評議員選挙考委員選挙の経過ならびに結果について報告があり、統いて脇本平也選挙管理委員長より、選挙の経過ならびに結果について報告

があった。

### 一、日本宗教学会賞について

田村芳朗選挙委員長より、審査結果の報告がなされ承認された。（別記参照）

### 一、新入会員について

別記八名が新たに入会を承認された。

### 一、名誉会員推薦の件について

本年度は、小野祖教、柴田道賢の両氏を名誉会員として推薦した。

### 一、次年度学術大会開催地について

京都大学において開催されることになった。

### 一、IAHRについて

田丸徳善学会長より、本年度八月一八日〜二三日の間オーストラリアのシドニー大学で開催された国際宗教学宗教学史学会第一五回大会について報告があった。

### 一、『宗教学研究』抜刷贈呈部数変更について

『宗教学研究』編集委員会より、論文等抜刷の贈呈部数を従来の二〇部から五〇部に増やす案が提出され、承認された。よって、第二六五号より、執筆者には抜刷五〇部が贈呈される。

## ○常務理事會

日時 昭和六〇年九月一四日（土）午後七時

場所 立正大学小会議室

出席者 井門富二夫、石田慶和、上田閑照、宇野光雄、小口

偉一、後藤光一郎、桜井秀雄、高崎直道、玉城康四郎、田丸徳善、平井直房、藤田富雄、前田専学、柳川啓一、脇本平也

議題 科研費補助金の審査委員候補者の推薦について

これまで第一次審査委員をされていた桜井徳太郎、後藤光一郎の両氏の任期終了にともない、植田重雄、大峯顯、宮田登の三氏を推薦した。

### ○評議員会

日時 昭和六〇年九月一四日(土) 正午  
場所 立正大学三号館三三一番教室  
出席者 八四名

議題

- 一、庶務報告(後藤常務理事)
- 一、会計報告(後藤常務理事)
- 一、評議員選考委員選挙結果報告(井門富二夫選挙委員 長)
- 一、日本宗教学会賞について(田村芳朗学会賞選考委員 長)
- 一、次年度学術大会開催地について(田丸徳善会長)
- 一、IAHRについて

### ○総会

日時 昭和六〇年九月一四日(土) 午後四時  
場所 立正大学三号館三四一番教室  
出席者 大会参加者は三三一名、定足数一一一名、出席者一

議題

三三名、よって総会は成立した。

一、議長選出 渡辺宝陽氏を選出

一、庶務報告(後藤常務理事)

一、会計報告(後藤常務理事)

一、評議員選考委員選挙結果報告(井門富二夫選挙委員 長)

一、日本宗教学会賞について(田村芳朗学会賞選考委員 長)

田村芳朗選考委員長の説明のあと、大貫隆氏に対する第

二〇回日本宗教学会賞の授与が会長によりなされた。

一、名誉会員の推薦決定について

小野祖教、柴田道賢の両氏が名誉会員に推薦決定したことが報告された。

一、次年度学術大会開催地について(田丸徳善会長)

京都大学で開催されることが報告された。

一、国際宗教学宗教学会(IAHR)の第一六回大会開催について田丸会長より報告があった。

### ○日本宗教学会役員名簿(昭和六〇年二月現在)

△会 長▽ 田丸 徳善

△常務理事▽

安斎 伸 井門富二夫 石田 慶和

植田 重雄 上田 閑照 小口 偉一 金井 新二

後藤光一郎 坂井 信生 桜井 秀雄 高崎 直道

竹中 信常 土屋 博 中川 秀恭 華園 聰磨

平井 直房	藤田 富雄	前田 専学	柳川 啓一	稻垣不二麿	稲葉 稔	今西 順吉	岩本 泰波
脇本平也	赤池 憲昭	赤司 道雄	荒井 猷	上田 嘉成	瓜生津隆真	江島 恵教	大垣 豊隆
△理事▽	池田 昭	池田 末利	石田 充之	大野 栄人	小笠原春夫	小笠原政敏	岡村 圭真
安津 素彦	伊原 照蓮	上田 賢治	宇野 光雄	小川 英雄	加賀谷 寛	笠井 貞	月光 善弘
伊藤 幹治	大峯 颯	大屋 憲一	岡田 重精	勝又 俊教	加藤 智見	鎌田 茂雄	河波 昌
雲藤 義道	小野 泰博	海辺 忠治	葛西 実	川又 志朗	北森 嘉蔵	橘堂 正弘	久我 光雲
小川 圭治	鎌田 純一	楠 正弘	小山 宙丸	久保田圭伍	倉沢 行洋	光地 英学	神原 和子
金岡 秀友	雲井 昭善	小池 長之	榑山 春樹	小林 信雄	佐々木倫生	佐藤 祖哲	佐藤 信行
窪 徳忠	坂本 弘	佐木 秋夫	桜井徳太郎	塩入 良道	島本 清	清水 澄	菅原 信悔
三枝 充恵	武内 紹晃	武内 義範	田島 信之	J・スインゲド	菅沼 晃	鈴木 範久	鈴木 康治
佐々木宏幹	田中 英三	玉城康四郎	塚本 啓祥	菅沼 晃	鈴木 哲雄	鈴木 範久	鈴木 康治
館 熙道	中野 幡能	中村廣治郎	中村 瑞隆	関口 真大	芹川 博通	藪田 坦	藪田 稔
中島 秀夫	野村 暢清	橋本 芳契	長谷 正当	平良 信勝	高木きよ子	高橋 壮	高橋 弘次
長尾 雅人	平川 彰	藤井 正雄	藤田 安達	高橋 渉	武田 武麿	立川 武蔵	田辺 正英
早島 鏡正	J・v・ブラフト	堀越 知巳	前田 恵学	谷口 茂	谷口 龍男	民秋重太郎	田村 晃祐
藤吉 慈海	松本 皓一	松本 滋	真野 龍海	田村 芳朗	坪井 洋文	寺園 喜基	寺川 俊昭
松長 有慶	水谷 幸正	宮家 準	武藤 一雄	H・デュモリン	土居 真俊	戸田 義雄	中祖 一誠
水垣 渉	山折 哲雄	山形 孝夫	山本 誠作	中村 恭子	中村 康隆	奈良 弘元	中祖 一誠
森岡 清美	渡辺 宝陽	山形 孝夫	山本 誠作	西村 恵信	西村浩太郎	西山 茂	早坂 康明
幸日出男	中村 元	古田 紹欽	阿部 正雄	原 実	平野 孝國	深川 恒喜	藤田 雅延
△監事▽	青山 玄	秋元 徹	阿部 正雄	藤本 浄彦	星野 英紀	星野 元豊	堀尾 孟
△評議員▽	新井 昭廣	洗 建	荒木美智雄	前田 毅	松塚 豊茂	松野 純孝	堀尾 孟
阿部 美哉	石川耕一郎	伊藤 唯真	伊藤 芳枝	宮山 康国	三谷 好憲	峰島 旭雄	村野 健
池上 良正				宮坂 有勝	宮田 登	宮田 元	村上 重良

村上 真完 山口 恵照 山崎 亨 山ノ井大治  
山本 和 渡辺 喜勝

(任期・会長は昭和六一年総会まで、他の役員は昭和六二年総会まで)

#### 活動計画

##### 一 重点目標

(1) 人類の福祉・平和および自然との係わりにおける科学の振興

(2) 創造性豊かな基礎的研究の推進と諸科学の整合的発展

(3) 学術研究の国際性の重視と国際的視野の確立

##### 二 課題

(1) 人類の福祉・平和および自然との係わりにおける科学の振興

##### △サブテーマ▽

① 人類の福祉・平和および科学 ② 科学者の倫理と社会的責任 ③ 医療技術と人間の生命 ④ 生命科学と生命工学

⑤ 高齢化社会 ⑥ 生物資源・食糧と環境 ⑦ 資源エネルギーと文化・経済・環境 ⑧ 高度情報社会 ⑨ 平和研究機構

(2) 創造性豊かな基礎的研究の推進と諸科学の整合的発展

##### △サブテーマ▽

① 研究者の養成 ② 研究基盤の強化と研究の活性化 ③ 学術動向の総合的分析と長期研究計画の検討 ④ 研究費のあり方

(3) 学術研究の国際性の重視と国際的視野の確立

##### △サブテーマ▽

① 学術研究と国際交流・協力のあり方 ② 国際協力研究事業 ③ 国際的な学術研究機構のあり方 ④ 技術協力・技術移転・共同開発問題 ⑤ 国際関係問題

#### ○日本学術会議より

日本学術会議法の改正にともない、昭和六〇年一〇月、同会議の活動計画にかんして以下の通知がありましたので、転載いたします。(項目のみ)



三 第一三期日本学術会議の具体的活動の重点

- (1) 国際交流・協力事業の拡充を行う。
- (2) 研究連絡委員会の見直し、活動の活発化をはかる。
- (3) 重点目標について、諸科学の協力のもとに整合性のとれた審議の促進をはかり、その成果を講演会・シンポジウムの開催により広く一般に公表する。
- (4) 重要にして緊急性のある勧告等を建設的に行う。
- (5) 広報活動の充実をはかるなど学術研究団体との連帯強化に努める。

四 委員会

- (1) 常置委員会設置の基本方針  
目的・任務に即して日本学術会議として恒常的に調査・審議を進めていく必要がある事項について、個々の委員会の職務を明確にしたうえで設置する。
- (2) 特別委員会設置の基本方針  
重点目標、課題に即して、長期的展望を踏まえて今任期中に調査・審議の結果、勧告・要望・諮問答申として取りまとめることが望ましい事項について設置する。

常置委員会

第一常置委員会——研究連絡委員会活動活性化の方策及び日本学術会議の組織等に関すること。

第二常置委員会——学問・思想の自由並びに科学者の倫理と社会的責任及び地位の向上に関すること。

第三常置委員会——学術の動向の現状分析及び学術の発展の長

期的動向に関すること。

第四常置委員会——創造的研究醸成のための学術体制に関すること及び学術関係諸機関との連携に関すること。

第五常置委員会——学術情報・資料に関すること。

第六常置委員会——国際学術交流・協力に関すること。

特別委員会

- 医委技術と人間の生命 資源・エネルギーと文化・経済・環境
- 生命科学と生命工学 高度情報社会
- 高齢化社会 国際的学術研究機構
- 生物資源・食糧と環境 国際協力事業

(昭和六〇年一〇月 日本学術会議広報委員会)

〔注〕

上記の活動計画について詳しい説明を御希望の方は、日本宗教学会事務局または日本学術会議広報委員会までお問い合わせください。(編集部)

会員計報

○本学会元常任理事信州豊南女子短期大学学長安津素彦先生は昭和六十年十一月二十八日午後一時四十分、直腸腫瘍のためお亡くなりになりました。慎んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈りいたします。

昭和59年度 日本宗教学会収支決算報告 ※( )内は昭和59年度の子算案の金額

<収入>

会費	6,237,632 (6,400,000)
賛助会費	910,000 ( 970,000)
会誌売上金	95,750 ( 110,000)
第43回大会参加費	962,000 ( 920,000)
出版助成金	1,130,000 (1,130,000)
岸本・諸戸・	
石津・堀 基金利子	107,787 ( 114,000)
預金利子	170,616 ( 100,000)
前年度繰越金	3,500,099 (3,500,099)

計 13,113,884(13,244,099)

<支出>

会誌直接刊行費	4,375,000 ( 4,500,000)
会誌発送費	428,190 ( 450,000)
編集諸費	250,252 ( 200,000)
第43回大会費用	800,000 ( 800,000)
日本宗教学会賞賛金	100,000 ( 100,000)
学会賞諸費	24,391 ( 40,000)
選挙関係費	298,860 ( 250,000)
会合費	276,834 ( 350,000)
通信連絡費	438,270 ( 650,000)
事務用品費	442,399 ( 250,000)
印刷費	394,730 ( 500,000)
本部費	1,727,190 ( 1,750,000)
関係学会費	140,690 ( 150,000)
国有財産借料	23,878 ( 20,000)
次年度繰越金	3,393,200 ( 3,234,099)

計 13,113,884 (13,244,099)

昭和60年度 日本宗教学会子算案

<収入>

会費	6,400,000
賛助会費	970,000
会誌売上金	100,000
第44回大会参加金費	990,000
出版助成金	1,130,000
岸本・諸戸・	
石津・堀 基金利子	115,000
預金利子	200,000
前年度繰越金	3,393,200

計 13,298,200

<支出>

会誌直接刊行費	4,500,000
会誌発送費	500,000
編集諸費	300,000
第44回大会費用	800,000
日本宗教学会賞賛金	100,000
学会賞諸費	30,000
選挙関係費	350,000
会合費	300,000
通信連絡費	450,000
事務用品費	450,000
印刷費	400,000
本部費	1,800,000
関係学会費	150,000
国有財産借料	30,000
会員名簿作成準備費	800,000
予備費	2,338,200

計 13,298,200

執筆者紹介（執筆順）

池澤 優 東京大学大学院

佐藤 眞人 國學院大学日本文化研究所嘱託研

究員

フランソワ・マセ François Macé 愛媛大学外国人

教師

吉田 喜久子 ミュンヘン大学哲学科

孝本 貢 明治大学教授

田丸 徳善 東京大学教授

秋吉 輝雄 立教女学院短大教授

松田 慎也 文化庁宗務課

## Metaphysik und Mystik bei Meister Eckhart

—Unter besonderer Berücksichtigung seiner Analogielehre—

Kikuko Yoshida

Nach der Analogielehre Meister Eckharts, die er hauptsächlich in seinen lateinischen Werken entfaltet, kommt das Sein der Kreatur nur in analogischer Beziehung zum göttlichen Sein zu. Das Sein, welches die Kreatur in ihrem Sein anzeigt, ist zwar ein und dasselbe Sein wie das Gottes, die Seinsweise ist jedoch durch die Beziehung von Ursache und Wirkung ganz und gar bestimmt. Das bedeutet zugleich, daß wegen des absoluten, reinen Seins Gottes die Kreatur nicht nur vor der Schöpfung, sondern auch nach der Schöpfung außer Gott, d. h. ohne Gott, ein reines Nichts ist.

In der Eckhartschen Mystik, die im Kern nur in seiner deutschen Predigten zu finden ist, kann der Mensch gerade durch die Realisierung des in seiner Analogielehre für die Kreatur ontologisch bestimmten Nichts, nämlich durch die Abgeschlossenheit oder Armut der menschlichen Seele, zum Sein gelangen oder dieses auf eine Weise erkennen, was in der analogischen Beziehung zu Gott der Kreatur abgesprochen wird.

Anders als bei Thomas von Aquin, für den Gott auch vor allem das Sein selbst ist, spielt dabei das Eine oder Eins, dessen Herkunft bei Eckhart nicht nur in dem historischen Einfluß, etwa des Neuplatonismus oder der arabischen Religionsphilosophie, sondern auch in seinen mystischen Erfahrungen selbst zu suchen ist, eine große Rolle.

Die Eckhartsche Analogielehre als mittelalterliche Ontologie gibt also seiner Mystik zum einen eine metaphysische Grundlegung, es gibt aber zum anderen zwischen den beiden eine Art Sprung. In diesem Sprung könnte man wohl eine im Eckhartschen Sinne verstandene Überwindung der Metaphysik sehen.

Les funérailles de l'impératrice Gemme,  
en tant que rupture dans l'histoire  
des rites funéraires

—Évolution des conceptions de la souveraineté,  
du temps et de l'espace—

François Macé

En 721, l'impératrice Gemmei fut incinérée une semaine après son décès, ses cendres furent déposées sur le lieu même de l'incinération. 14 ans plus tôt, lors des funérailles de Mommu, on avait célébré le *mogari* (dépot provisoire du corps) pendant 6 mois, puis inhumé les restes dans un tertre.

Dans les anciennes funérailles, la mort du souverain, principe unificateur du monde, déclenchait une période de marge qui permettait de renouveler le temps, considéré comme cyclique, avec l'accession d'un nouveau souverain, l'espace, avec la création d'une nouvelle capitale, la souillure étant en quelque sorte la condition du nouveau.

Avec l'établissement de l'Etat régi par les codes, la souveraineté devint indépendante de la personne même du souverain, l'espace fut centré une fois pour toute par l'établissement d'une capitale fixe, le temps enfin fut considéré comme linéaire. Ce n'est que lorsque ces facteurs furent assurés que les anciennes funérailles purent et durent disparaître. A ce moment-là le bouddhisme n'était pas en mesure de proposer des rites prenant en charge tous les aspects de la mort. D'où une sorte de vide qui rendit possible une certaine liberté dans le choix des rites funéraires, mais qui fut peut-être à l'origine d'une nouvelle angoisse vis-à-vis de la mort et des morts.

# One Episode in the History of the Formation of Sannō Shinto

Masato Satō

This paper takes up one of the representative doctrines of Sannō Shinto, the theory of the identification of the Seven Sannō Shrines with the seven stars of the constellation Ursa Major. By examining the process in which this theory was established, an attempt is made to clarify one aspect of the history of the formation of Sannō Shinto.

According to medieval works on Sannō Shinto, the deities of the seven Sannō Shrines were identical to the seven stars of the constellation Ursa Major; the Sannō's "original essence" (honji) buddhas were said to be Ichiji Kinrin Butchō (ckāksarāusnisacakra), Shijoko Butchō (the light-emitting Sakyamuni Buddha), and Shichi-butsumi Yakushi (the seven buddhas of healing). This theory of the identity between Sannō and Ursa Major was established against the backdrop of the popular astrological worship of Ursa Major. In connection with ritual techniques of Tendai esotericism, in particular the Shi jōkō-hō (ritual centering on Shi jōkō Butchō, performed especially to counteract the baleful influence of eclipses and other untoward heavenly phenomena).

It is known that during the Kouwa era of the Heian period (1099-1104), the Sanno deity was worshiped in such ceremonies as the Shi jōkō-hō, the Butsugen-hō, and the Shichi-butsumi Yakushi-hō, while in the Kamakura period, the "original essence" buddhas of the Sannō seven shrines were enshrined in the Shijōkō-dō established at the Daisenpo-in by Jien. Next, it can be seen that Dokaku's practice of the Hokuto-hō (Rite to Ursa Major) in 1249 was worship directed to the Sannō seven shrines, leading to the assumption that the theory of unity between Sannō and Ursa Major was formed during this period. As a result, it appears that the theory of the identity of Sannō and Ursa Major was established within the development of this line of Tendai mysticism.

The Image of Ancestors within the Ancestor  
Worship of the Shang Dynasty

—Centering on the Early Wu Ting Period—

Masaru Ikezawa

This essay attempts to construct a typology of the Chinese concept of ancestors in the ancient Shang Dynasty, based on oracle bone inscriptions taken from the early Wu Ting period.

In order to achieve that objective, the Wu Ting period “imperial inscriptions” are examined in order to observe the difference between distant ancestors and near ancestors. Next, “non-imperial inscriptions” are taken up. This is done since in the inscriptions of the clan groups which constituted the composite elements of the imperial family and the court, each constitutive element was a familiar patrilineal group. From this fact, evidence is presented to substantiate the assertion that in the ancestor worship of the clan groups thought to have been generalized within the society of that time, there was a strong emotional tendency focused on near ancestors, and that a qualitative difference was recognized between father and mother.

From these facts, it can be concluded that the Shang people’s concept of ancestors possessed a tri-polar composition. The particular, emotional concept of ancestor was a projection of the image of father and mother in their lifetimes. The composite, systematic ancestral concept was that of the ancestor as clan deity of the overall clan group. It can be thought that the Shang Dynasty used this kind of ancestor worship as a means for the maintenance of social order.