

第六部会

一貫道について

岡田 栄照

近年、台湾の一貫道について論ずる時、政治的意識の有無、叛乱意図の潜行という認識が、一貫道を邪教と看做す理由となっている。周知の如く白蓮教は宋・元・明・清の各時期に流伝した叛乱教団であつて一貫道の信徒は我々は白蓮宗の末流に非ざると主張するが、一般に納得させることは極めて困難である。

李世瑜教授の「現在華北秘密宗教」によれば一貫道の政治意図が否認され、また他面に於て白蓮教の嫡伝であることを承認されている。戴玄之教授は一貫道と白蓮教とは必然的伝承はないが、教義上は関連があることを指摘された。

志磐の仏祖統紀・巻五四によると白蓮教は当時流伝していた「事魔邪党」の一類である。弥勒下生経は「事魔邪党」に接受され「弥勒下生・明王出世」が強調せられた。

弥勒信仰は野心的政客に利用され、圧迫せられていた事魔邪党と結合し、事魔邪党の攻撃対象は帝王に対して「天下大乱弥勒下生明王出世」と提言し、正統仏教に対しては、一貫道信徒は「釈迦仏衰、弥勒当時世」を主張した。これは「釈迦脱佛・日蓮本佛」論と類似していることが想起される。

民国以来、一貫道は政府を攻撃せず、忠孝節義を力説し、攻撃の対象を正統仏教に向けた。一貫道の「訓文」による「天下大乱」は「人心不吉、世風日下」にみられる如く、単に道徳的理念にとどまり、核戦争を憂慮する気持である。民国三十年の「皇中訓子十戒」の第五誡の「三期末却」の大乱は、仏教で説く末法と本質的にはなんら差異はない。

仏教側が忌避する論の一つとして五教合一論、五教同源論がある。

晋の成帝時代から宋・元・明に到る間、民間に「老子化胡経」なる偽経が流布し、これは「事魔邪党」と道教に歓迎された。五教合一論は、三教同源説を拡充したものであり、明末の正統仏教の四人の僧、雲棲株宏（蓮池大師）、紫柏真可、藕益智旭は、三教同源説を力説した。

一貫道が五教の上部に設立される一つの道であるとすれば、五教の各教主は一貫道の明明上帝の下部に附属することとなり、各教派間に於て岐視と攻訐が興起する。

これは仏教内に於ける法華一乗と余乗の勝劣論争、釈迦と弥陀の宗論に相似する問題である。

一貫道の五教合一論は、当然の帰結として他教派に対し過激な反応を顯示した。

「道降火宅」の所説は一貫道の道統と関連があり、至高無上の道は、出家を経由することなく在家（火宅）に伝承されるというのであつて、寺院の法師を諷刺したものである。

一貫道が社会的に正当な承認を確保できない理由として、多

くはシャーマニズムに停留し、系統的な權威のある教典を欠如し、深遠な哲学的教義を具備していないからである。

只、あるものとしては開沙、借竅などの巫術、衍生的な訓文、浅薄な勸世文、単純な警語の類にしすぎない。これらは大衆に対して一応の安定作用をもたらすこともあるが負面の効果もある。

清の高宗の乾隆年間に於ける政府の仏教遠離政策によって仏教の運用が出家から在家の居士に移行し、太平天国の時にまた、大打撃を受けた仏教教団の衰落の間隙をうめるが如くに各種各様の秘密宗教が登場し、主として社会の中・下層に一貫道が受容せられた。

教団自体が秘密的組織を維持している為に、各地の信徒は相互に教義を研鑽する方法もなく、抛聞、抛報にまどわされることが多い。

一貫道が執着している「秘密三宝」の有力な口実は「六祖壇經」に依拠しているが、一貫道の「秘伝三宝」には矛盾があり、一貫道に慈悲心が存するならば大門を開放して衆生をあまねく「理天」に返回して解脱の福を享受させるべきであらう。

一貫道は民国35年の初頃
天津、上海、寧波等から台湾に伝入した。

一貫道が台湾に伝入した時、たいして注目されることはなかった。

民国四十二年二月内政部は

「查禁民間不良習俗」として邪教に列した。民国四十七年四

月に再び一貫道に取締を発令した。

民国五十二年のスパイ嫌疑は、

日蓮正宗創備学会と往来があり、正宗の態度が親共であったからである。

明治維新时期における

仏教教団の自己改革について

小野 文 瑠

明治初年の維新政府の神道国教化政策には復古神道を標榜する平田篤胤の門下が重要な役割をになったことは、すでに解明されているが、全国の廃仏毀釈の騒動も平田流の排仏思想の影響を受けた地方神官・地方事務官の過激な行動がその起因となった。大國隆生や福羽美静らの篤胤直系の排仏論者が、明治元年の神仏分離令。三年の大教宣布、五年の三条教則と、祭政一致の国家神道の方向を押し進めたことにより、仏教に未曾有の災厄がふりかかったのである。この排仏論を自らの墮落が招いたものと受けとめた当時の覚醒した仏教者達によって、旧弊一流の教団の自己改革が計られたことから、近代日本仏教は出発するのである。

既成仏教教団の中でも篤胤から「神敵二宗」と排撃された真宗と日蓮宗は、特に廃仏の的とされたようである。四年の三河大浜の一向宗の暴動は平田派の廃仏論と正宗の護法論との対立の結

果ともみられるし、元年の十月に法華宗の諸本山に達せられた禁令は、日蓮の大曼荼羅の書式にまで介入している。この真宗とは蓮宗はどのような対応、方策をとってこの廃仏の危機を乗り越えたのであろうか。真宗がいち早く教団の自己革新を遂げ、信教の自由、政教分離の運動まで展開できたのは、新政府と強い絆を持っていた長州出身の島地黙雷等の活躍に負うところが大きい。新政府に建言して寺院寮を設置したり、神祇省を廃して教部省を創設させたりできたのも、長州閥の勢力をうかがうことができる。真宗は神仏合併大教院分離運動の中から廃仏論を超克したのである。真宗の分離運動が成功した明治八年一月、日蓮宗管長新居日薩は、浄土宗の福田行誠、真言宗の密道応、曹洞宗の諸岳奕堂、臨濟宗の荻野独園と連名で「諸寺院連名建白書」を太政官に提出している。この草案は日薩が筆稿したものと推定されるが、僧侶の弊風を改めて、仏教を国益に用いることを論じた（僧弊一流・仏法護国）仏教復興論で、政府の廃仏政策を改めさせるのに力があったと考えられる。こうして平田派の神道国教の願望は崩れさるのである。日薩や行誠・独園達は明治初年に結成された「諸宗同徳会盟」に参加した護法家達であるが、同徳会盟は廃仏毀釈を憂え、開国によるキリスト教の蔓延に恐れを抱いた仏教者が、この難局を乗りきるためには仏教界全体の改革を計らねばならぬと、一致団結し盟約を結んで立ちあがったもので、保守的な面や新政府への卑屈な仰合姿勢、キリスト教に対するあまりにも頑固な敵対意識など、現時点から批判される面は多々あるが、実際日本仏教の

近代化に果たした役割は大きいのである。会盟八ヶ条の課題のうち、自宗教書研覈の論、自宗旧弊一洗の論、新規学校宮膳の論、宗々人材登庸の論の四題は、各教団の改革の基本となったものだが、教育に重点を置いた点、やはり達見であった。各宗の宗門教育が明治初年に整備統一され、西洋の学問をも積極的に吸収していったことは、仏教の文明開化といえる。これに合せて宗務行政の組織や規約も改革され、宗会による議会制の教団運営も始まるのである。会盟の残り四ヶ条は、王法仏法不離の論、邪教研窮毀斥の論、三道鼎立練磨の論、諸州民間教諭の論、この四条は外に向っての仏教教団の護法運動である。廃仏論・皇道論に対する仏教の弁護論であった。その主張は国家に対する仏教の有益を論ずるのに力点がおかれ、後に明治の富国強兵の国家体制に組みこまれてしまう要因をもつが、会盟の諸徳が仏教国益論を事実で示そうと、種々な社会活動を展開していったことは、仏教の社会的基盤を広げたということと評価できる。

※『明治維新神仏分離史料』を参照。注略。

鳥尾得庵の仏教思想と明道協会

池田英俊

近代仏教の思想的形成は、その過渡的な一形態として智識と信仰、道理と宗教との関係を明確にすることによって、仏教が哲学や理学（科学）の批判に耐えうる宗教であるか否かについて

て、あらためてみなおそうとする思想活動に始まることは周知のところである。しかし反面では、明治初期の時代的傾向としては、平田国学や儒教の排仏的な思潮のうちにはぐくまれた士大夫や、欧化主義に傾倒した学士、書生などの中以上の開明期知識人達は、文明開化の進展とともに非宗教的、反宗教的性格をあらわしていったのであった。これらの士大夫や開明期知識人達と同じ歴史的な基盤に立ちつつも、安心立命の世界を、参禅観心に求めた居士と称する一群の在俗仏教者の輩出には、注目すべきものがあつた。その代表的な在俗仏教者としては、將軍であり、政治家であり、護国護法の強烈な意識を有し、保守中正派と自称する鳥尾得庵があげられよう。得庵の仏教受容の系譜を、その著述によって探ってみると、明治九年（一八七六）伊達自得との合著「随々草」を著して居士禅を提唱し、次いで「慧眼」を著して、仏教の真髓を『大乘起信論』と禅体験によって捉え、同十三年（一八八〇）病氣のため一切の官職を辞して参禅生活に入る。同十七年（一八八四）四恩十善の同盟結社「明道協会要領解説」を著す。同十八年（一八八五）『仏道本論』を、同二十年（一八八七）には『真正哲学無神論』を著し、いわゆる学士の妄見を打破し、思議、不思議の世界について究明する。同二十八年（一八九五）に『禅林消息』を著す。得庵の経歴からみて士大夫などの開明期知識人達と同様に国権主義的な発想に立つことは否めない事実であった。しかし得庵の場合参禅の体験さらには病を得て政府の一切の官職の辞任を境として、護国護法観に大きな発想の転換がみられた。護国協

会を明道協会と改称する結社活動の主旨に、その一端を窺うことができる。明道協会の結社運動における護国護法観は、正法による法士、徳の教化による化士、仏法の因果による報土として捉えるいわば仏国士建立の理想を標榜するものであったといえよう。しかもこれが官職を辞して国家権力との絆が断たれた後に、得庵に残された唯一の方途でもあつたのである。

ところで得庵の仏教受容については、いかなる態度で臨んだであろうか。明治二十年前後の著作、論述されたものによると、「靈たる自らの智識」、「靈妙なる衆生平等の心地」、「靈性」などの用例が目立っている。『仏道本論—一名法供養—』によると、学士、知識人の真理の発見に執する妄見を衝いて「謂ゆる真理を発見し、本来を正さんとする禍害は、人間世界を破壊し尽すにあらざれば止むべからず」とし、真理の探究は決して「学士の好事」ではなく、要は「元来人の靈たるおのづからの知識を具して、その智識の発達よ求むるに出づる」ことへの覚醒を促すことが座禅弁道の工夫であるという。したがって得庵は、人心の靈妙或は靈性の覚醒のうちに、三世因果、諸法実相をはじめ、四想、十善、貪瞋痴の三毒などの教説の受容を試みたのであつた。今その一例を「三毒は三徳に変す」の項にみると、貪瞋痴の三毒は「真理を遮障するのみならず、自他の境界を錯乱することを知らば、各々方便を用いて程よく取締くべし」とし、それはあたかも自発の病氣の如きものであり、したがって「凡常の人といえどもこれを知る知識を具せり、是また仏性の味まざる証拠なり、其教化は其の人に放任せん

み」という。そのみか三毒が「人々自己の心性(靈性)に通達するときは、謂ゆる貪欲は慈悲となり、瞋恚は勇猛となり、愚癡は智慧となり、……是れ全く観音、勢至、文殊の法身なり」との理解を示している。このような発想は旧教団と教学に對して批判的な態度を示した救世教の創唱者大道長安の三毒の理解と一脈相通するところがみられる。仏教を厭世主義の宗教とする批判に、厳しく対決を試みようとしたのであった。

精神界誌の地位と意義

橋本芳契

『精神界』と題する仏教雑誌は、明治34年(一九〇一)1月創刊、月刊誌として前後19年にわたり続刊され、総回数二二三号で大正8年(一九一九)2月に終刊となったものである。今年(昭61)に入り同誌の完全復刻が始まり既刊すでに予定の全20巻中の12巻(法蔵館発行)である。しかし全巻の世に出るを待たずしてこれを論ずる意味は、その原本全書を所蔵する金沢大学暁鳥文庫の関係者の一人として右復刻に際し、新たななかかわりの中から二三の反省事項を得たからである。

第一はその誌題についてである。「精神」の語は、ある辞引きに①心。また心の働き。肉体に對し、形而上的な働きをする実体としての心。②物質的なものを超越した靈妙な実在。たましい。靈魂。③物事に執着する気持。目的を達成しようとする

心の働き。氣力。根氣。(小学館、日本国語大辞典)と解説してあるが、いまは「精神界」であるから、そうした精神の活動する世界、したがって人間の内外と見られる。類語に「精神主義」というのがあり、同じ辞引きにそれを「物質に對して、人間の精神の働きを自律の存在とみなし、または決定的な要因とみなす方法。精神的なものを根元的な支配原理と認める考え方。精神力の強度の緊張や集中によって、物質を支配・克服できるとする。」(同上)としている。しかもこの「精神主義」は『精神界』の創刊後ほどなく清沢満之、多田鼎、佐々木月樵、暁鳥敏の合著として浩々洞(東京本郷区曙町16)から出された一書の書題でもあった。当時また別に暁鳥敏編で『宗教清和』(法蔵館)が出てその広告文中に「現に東京にあつて精神主義の下に仏教の安心を盛に鼓吹しつゝある多田、佐々木、暁鳥の三師が、宗教的性熱高潮に達した時の感想書」と書かれている。

さて一般にはさきの「精神界」の誌題は、総合雑誌の総題目とのみ理解されがちであるが、その創刊号から一貫して開発冠頭にまず「精神界」の一欄があり、それには執筆者名がなくなつた本文があるのみである。しばらく第一巻第一号でその表題だけを示すと、「誕生の辞。精神主義。生あれば死あり。順境と逆境。求むる所なき人は幸なり。希望。」である。思うにこれは同人総意の合一記述と表明でありながら、仏典に現われた仏語に對することく法門扱いで読者の意を引こうと意図したものと考えられないであろうか。従つてそれは、それ以下において①

論説②寄書③解釈④講話⑤感興⑥雜纂⑦社会⑧報道の各項をそれぞれ数名(まれに一人)に執筆者名入りで書かせたのと大きなちがいである。そのうち前後55回の記述で大尾となる暁鳥敏の名稿「歎異鈔を読む」の如きは解釈欄に収まったものであった。

第二に『精神界』は創刊から15巻(正4)3号まで通巻一七一号分は暁鳥が編輯兼発行人となり、事情あってその後は16巻(大5)一杯まで22号分を金子大栄が、そのあと終刊まで39号分を曾我量深が代ったことも大谷派所属者としての三氏の教化や著作上の活動から振り返って注意してよいことに思われる。雑誌はいつでも編輯者の力量次第のものであるが、清沢に嗣いで真宗大学の学長職に就いた南條文雄のオックスフォードでの恩師マクス・ミュラー博士の死を痛んだ記事なども光っている。

第三に『精神界』誌は毎号かなりな分量の赤紙印刷の新刊図書類の広告を載せたが、それらを丹念に調べることから明治中期以降の宗教出版情勢を克明に把握できることも今日あつては同誌の資料的意味を高めるものといえよう。暁鳥は加賀(石川県)の人間で、同国の西田幾多郎や鈴木大拙等とも行きかいしていたが、そういう方面での清沢が明治14年11月から同20年(7月文科大、哲学科卒)ないし21年9月(大学院の傍ら一高、哲学館等で教鞭とつたあと)真宗京都中学の校長に転ずるまでの東京にいた期間中の思想的影響の有無も現在の寸心(西田)や大拙への国際的関心の中で、親鸞思想を共通の思索や体験の基盤とした教学事情の発展として、その起源を『精神界』

上にもはば広く探索しえよう。

要するに『精神界』をその正月に創刊させた年の十月に発足した真宗大学(東京巢鴨)には、よしんば清沢学長の在任は翌明治35年11月までであっても、それが宗祖六百五十回忌を機に再度京都に戻って大谷大学となつても、「建学への精神」(佐々木月樵制定)には『精神界』誌上に読みとれた真宗復興の強いいぶきがやどらされている筈である。そこに同誌の地位をうけとめ、長きにわたるその教学的意義を見定めようとするものである。ただそれだけに現在に至るまでの仏教内外における著しい和漢洋にまたがる学問の発達であるから、徒らに清沢一辺倒に傾こうとするだけであつてはなるまい。四依の教への如く、法に依り人に依らざる用心もまた大切なものではあるまいか。学会での発表としては時間の都合等で資料の提出が不足したことを反省している。

田辺哲学と浄土真宗

——廻心を中心として——

田 辺 正 英

田辺元博士は『哲学入門・補説第三(宗教哲学・倫理学)』において、哲学と宗教との関連に言及し、哲学は絶対から相対へと辿つて終に絶対にくちという道をとリ、宗教は絶対から直接に相対に働きが及んで、絶対自身が相対に自らを顕わにする

道をとる。従ってその意味で逆なところがありながら、しかも絶対と相對の關係がそこに定立せられるという点で相一致しているとする。そこでこの宗教哲学は単なる信仰ではなく、哲学としての学問であるから、宗教の哲学的自覚としての普遍性を要求され、宗教は信仰として個性的個人的な面をもつゆえに、この両面の結びつきに重要な問題が存することになるとされる。

さて田辺博士は、この観点から自己の立場がある意味で無宗教的な人間、すなわち告白すべき信仰をもつておらない人間であることを告白しながら、同時に自己自身の中に、絶対的なものが働いて、自己をして安心し、落ちつかせるものがあることとも告白される。それはともかくなお信仰であり、宗教的信仰であるといつて差支えないとされる。そしてそれがキリスト教により近さを感じるものであるとされ、「これが私の正直な告白です」といわれる。田辺博士がユニークな「懺悔道としての哲学」を昭和二十一年に出版され、『キリスト教の弁証』（昭和二十三年）を経て、さらに『哲学入門・補説第三（宗教哲学・倫理学）』が昭和二十七年の発刊される。『懺悔道としての哲学』が、浄土真宗の宗祖親鸞に導かれての、哲学の死復活として、メタノエティック (Metanoetik) において展開されたところから見れば、田辺哲学の弁証法的展開として、この数年間博士の思想の変貌は哲学と宗教の相異と理解するより他なきものであらう。すなわち哲学者は宗教者ではないゆえに縛られることなき自由な転回が可能である。しかしこの点にまた宗教

哲学として、宗教の全き理解においてあるかどうかともまた問われることになる。

ユニークな宗教哲学を展開された『懺悔道としての哲学』は、戦中戦後の苛烈な社会思想的状況の中で自己の哲学的思索と体験の絶望を通して新しく懺悔道において、その哲学の再生に、死復活の主體的転換を遂げられた成果である。それは「哲学ならぬ哲学を懺悔の自覚として私に課するに至った」とされる。

その意味で懺悔は他力の催起による自力の行であり、自己を否定する行であるから、自己の行でないともいいうる。何れにしても懺悔なくしては、信仰的な救済も成立しない。懺悔は自力の行でありながら自己を突破し、自己を放棄する行であるから、懺悔は否定的側面であり、その肯定的側面は廻心（転心）であると考えられる。それゆえに懺悔は他力によって、絶対無によって媒介された行信であるから歡喜、感謝、報恩の自証を含む行信証の三一的統一に至ると考えるのである。

懺悔はその意味で、あくまで他力の現成に必要な自力の発動である。田辺博士は真宗の三願転入は全体として懺悔において成立すると考え、これに導かれて、これを中核として懺悔道の哲学を展開される。そこで問題は、真宗の信仰と博士の懺悔道との間に、哲学的と宗教的の相異はあっても、正しく宗教理解を経ているかどうかということである。その一つとして、救済には必ず懺悔の自覚を必須とすかどうかという問題がある。「自己が悪の自覚なく懺悔なきところには救済はありえな

い」と博士はされ、その示唆を田辺博士に与えられた『教行信証の哲学』（昭和十六年）の著者、竹内義範先生も「絶望的な罪障や自覚を通じてのみ救済が可能となる」とされ、『親鸞と現代』（昭和四十九年）においても、その立場は変わらない。妙好人、三河のお園、浅原才市（石見）の言葉、はこれとは異なり、「慈悲の光明に照されてはじめて自己の罪障の深さを知らされ、しかも救われていることの喜びがある」とするものである。西田博士の書簡（田辺博士への批判、昭和十九年十二月二十一日、務台作宛）もこの立場であり、鈴木亨著『西田幾多郎の世界』（一九七七年）（八十八頁）「神によって救済されているからこそ、その光によって自らの心の暗黒が気づかされるのである」とされるのも、同じ立場である。青木敬磨『念仏の形而学』（昭和十八年）もまたこの立場をとる。宗教哲学としてはともかく、親鸞の、廻心の構造は、この方に真意があると考えられるのである。

西田幾多郎とヤスパース

北野裕通

ここでは両者の理性についての考え方を少しみておきたい。まず西田についてであるが、『善の研究』の中では、「観念と観念との間の最も一般的なる且つ最も根本的な関係を」立てるものが理性であると規定されている。しかし、だからと言っ

て、理性が全く独自の心的能力と考えられているわけではなく、「意識は元来の活動である」という立場より、意識の根底に働いているとされる統一力の現われ、あるいはこの統一力の発現としての意志的なものと解されている。言い換えれば、分化発展する意識の、分化して、これが統一されんとするところに働くものが理性である。それゆえ、根底の統一力と一つでないような、普通一般に考えられているような理性は「抽象的に考えた単に理性というもの」にすぎず、「何らの内容なき形式的関係を与えるにすぎない」として排斥されている。西田においては、「理性に従うというものの、つまりこの深遠なる統一力に従うの意に場ならない。」ところで、根底の統一力はまた「自己」とも考えられているから、この点より言えば、理性は「最も深き自己の内面的要求の声」であり、この「自己の自然に従い」、「人時の天性自然を發揮する」ことのうち、理性的統一の完成実現が遂行されることになる。さらに根底の統一力は、西田において神に淵源を有するものとも考えられている点からすれば、理性は神の声という意味すらもっている。要するに、西田においては理性は観念上に働く統一作用ではあるが、これが主客の根底に想定される統一力から理解されている点、そしてこの統一力が自己であり神であるとされることによつて、理性がそれらとつながっている点が重要であると考えられる。

次にヤスパースの理性についてであるが、ヤスパースは「理性の根本特色を統一への意志」としている。周知のごとく、ヤ

スペースでは主客の分裂が我々の意識の根本構造と考えられているが、それだけでなく、その分裂の種々相もまた問題となっている。こうした多様なものに直面して、それらを統一するという課題を担っているのが理性である。

さて、ヤスペースが理性を「統一への意志」とし、この意志を「衝動」「要性」「作用」などとも述べている点、それを「中断することのないもので無限なもの」「不断の要求と運動」と述べている点、さらに理性を「たえず前進する」ものとしている点など、言葉は違っているが、この限りヤスペースの理性は西田の理性に非常に近いように見える。またヤスペースが理性を「可能の実存の行為」とし、この限り「自己」と結びつかないような理性を「単なる理性」として否定したことも重要である。しかしながら、回復しがたい主客の分裂を立脚地とするがゆえに、理性という統一の意志の根拠を「一なる包摂者から到来するように思われる」と述べざるを得ない時、そこに統一の真理性に関して問題が残されているように思われる。換言すれば、ヤスペースにおいて理性的統一ということが言われても、その働きが西田において見られたような根底からのものでないだけに、そのような理性が一体どのようにして葛藤する多様なものを取りまとめて、真の統一へともたらしうることができるのであろうか、この点に疑問が残るのである。また同じ理由によって、ヤスペースの言う理性的統一は、我々である包摂者の諸様態のいわば根を残したままの単なる結合の形式になっているとも考えられ、このゆえにこそ、ヤスペースにおいて完

成された統一の未完成性(挫折)ということが言われていることもよく理解されるのである。つまりヤスペースでは、理性の統一の背後に常に多様なものの影が残されているのではないかということである。このような統一は直ちに挫折せざるを得ないであろう。そして、ここに「哲学的信仰」の意味が重要となってくると考えられる。

生成の問題

——キェルケゴールと西田哲学において——

川村 永子

生成の概念は、古代ギリシア哲学以来、一つの流れの中で考えられてきた。西欧の伝統的形而上学は、ハイデッガーの用語に従えば、有神論(Ono-theo-logie)と特徴づけられているが、そのようなものとしての形而上学においては、生成の概念は、存在するものの本質的にして最高の、神的なものを根底にしている。ヘーゲルはこのような形而上学の代表者とも見なされ得るが、キェルケゴールにおける生成の概念は、特にヘーゲルにおける生成の概念に対する批判から生まれきたと考えられる。

ヘーゲルにおける生成の概念は、狭義には周知の如く、エンツィクロペデーの第一部に出てくる、存在と無の内在的な総合、統一としての生成を意味し、論理学における第一の、具

体的なもの (Gefühle) であり、第一の具体的な概念であると考えられている。しかし広義には、生成の概念は、既に『精神現象学』においても述べられている如く、ヘーゲルの哲学そのものを貫いているいわば「絶対的移行」を意味していると考えられる。

キェルケゴールは、正にこのような、内在的にして、量的、過程的な生成に対する批判から、超越的にして、質的、絶対的な生成を考察している。彼における生成とは、一言で言うならば、可能性から現実性への実存の飛躍による生成の変化を意味する。従って、生成の変化は、本質ではなく存在における変化を意味している。実存の飛躍による生成は、経験的、歴史的現実性としての生成であり、ヘーゲルにおける如く論理的、必然的に移行するのではなく、実存の自由によって起こる。ヘーゲルの哲学体系においては、人間の自由は、「実体は主体である」という『精神現象学』の根本命題からも当然予想されるように、神の知と意志に存している。これに対して、キェルケゴールにおいては、人間の実存の自由は、正にヘーゲルとは逆に、いわば「実体は主体ではない」という、神からは切り離された人間的な自由をも内に包み込んでいる。生成は、実存が人間的自由を行使して神の前に罪を犯すという飛躍によって生ずる。同一の実存の中で生ずるこの、非連続的な連続性としか表現のしようのない質的飛躍は、換言すれば、瞬間が永遠なものによって満たされることを意味する。この意味において、実存の質的飛躍の瞬間は、周知の如く、「時の充実」とも呼ばれて

いる。瞬間における質的飛躍による実存の生成は、自己が真の自己になる為の必須の条件となっている。しかもこのことは、これと一つに、自らの神関係をも透明に保つという意味において、実存が超越者との真の関係の中に生きることを意味している。

しかし、キェルケゴールにおける「生成」の概念が真の実存の世界を露わとするのに、どこに限界を持っているかは、西田哲学における「ポイエーシス」の概念を明らかにすることによって明白となる。

西田幾多郎博士の「実践哲学序論」には、キェルケゴールにおける実存の自己関係と神関係という二重の関係がポイエーシスとして受け容れられている。ポイエーシスにおいても、瞬間が決定的な意味を持ち、瞬間が瞬間自身を限定するという「時」の理解が核心となっているからである。しかし、瞬間に決定的な意味を認める点に両者の深いつながりが見られる反面、そこには質的な相違が見られる。第一に、キェルケゴールでは人格的な神が核心となっているのに対し、西田哲学においては「絶対無」という無限の開けが根本となっていることが、第二には、その結果として前者には罪意識がどこ迄も残り続けるのに対して後者には悪や罪の意識の立場をも突破した無限の開けが露わとなるということが、相違として見られる。しかも、真の実存の世界は、生成が真の生成として成り立つときに露わとなり得ると考えられるが、その為には、前者において「空間」の更に一步深い考察が必要であると考えられる。

西田哲学における神と意識

岡 廣 二

例えば「神は我々の意識の最大最終の統一者である、否、我々の意識は神の意識の一部であって、その統一は神の統一より来るのである」というように、『善の研究』はしばしば神と意識とを重ね合わせて説明している。何故に神と意識との関連が云われ、両者の結合が強調されるのであろうか。

端的に云って、両者が結合されるのは「実在」を介してである。「実在」を通して両者は結びつけられた。

云うまでもなく西田哲学の課題は「実在」の追求にあった。哲学が問題であったのではなく、哲学以前の「実在」、知識や判断に先行する「実在」が問題であったのである。それ故神もこの立場から論究され、神とは「宇宙の根本」「実在の根柢」として把握された。

ところで意識と実在との関係であるが、実在とは純粹経験の謂であってそれには意識が働き、これを構成するが故に実在とは意識現象なのである。しかし西田哲学で把握された意識とは、実は「意識された意識」ではなく、「意識する意識」なのである。それは「真の意識そのもの」なのであるから意識の根柢であらう。

さて神とは「宇宙の根本」であるが、宇宙は実在の全体であ

るから「宇宙の根本」とは「実在の根柢」ということになる。しかも実在は意識を離れて独立せるものではなく意識活動そのものであるから、「実在の根柢」とは「意識の根柢」ということになる。従って「実在の根柢」が神であるということは「意識の根柢」が神であることに外ならない。

根柢とは何物かの根柢であって根柢そのものが独自に存在することはできない。自らは根柢となることができず、常に他の何物かの根柢となって自然を現出せしめ、知情意を表出せしめるものは神に外ならない。実在は主客の合一、自然と精神の合一であるが、この実在の根柢にあってこれを現成せしめるものこそ神なのである。

絶対無と神

——西田哲学を中心として——

沼田 滋 夫

初めに問題の位置について一言したい。右のような表題で私がかえようとするのは、世界史的現代において人間の最も深い精神が当面している問題の根本に関わると私の信ずることである。この問題は、われわれの論理的思惟の極まった場所の自覚と、その場所が思惟とは異なる方向から照らし出す宗教的事実とが接する、この接点にかかわる。または、近代西洋の客観的実在論と主体主義との対立する流れを作り出したデカルト以来

の主客対立の思惟構造の立場そのものが問題として自覚され、哲学的思惟は思惟の極限において自己存在即ち世界存在の直接的な事実へと投げもどされている、この地点の問題である。この地点とはまた、西洋のキリスト教的伝統と東洋の仏教的伝統とがそれぞれの既成性から自由になって相接しつづつある地点だと思われる。西田幾多郎を私はこのような地点に立つ現代の代表的哲学者と見え、その哲学を手がかりとして表題の問題を考えたい。

西田はそのような地点から出立した。西田の哲学的思惟は主客対立構造以前にもどり、対象的思考のもとに返り、思惟は存在と分れない始めから出立するものでなければならなかった。それは現実そのままの世界の中に西田が立つことであつたが、ここで西田がこの現実において自己を何処までも深く自覚し、これを論理化するのが西田の哲学の立場である。これが「哲学の立場は見るものなくして見る立場、考えるものなくして考える立場」であり、「立場なき立場」である。

それでは西田において、西田をそのように哲学せしめるものは何であるか。これは決して単なる知識的欲求に止まるものでなく、現実的な真実在自身を要求とでも言うべきものであり、われわれの自己が己を忘れた自己存在の根底において、自己が存在することの疑惑に決着を求めることである。ところで、このような要求とは本来の宗教的要求である。西田哲学の根底には、そういう本来の宗教的要求が働いていて、これが西田哲学を「立場なき立場」に立たしめた力であつたと思ふ。

この西田哲学の立つ立場なき根底、これが西田の「絶対無」の場所である。ここは実在世界の根底であり、われわれの自己存在の根底である。そこは、われわれが主語的方向にも述語的方向にも何処まで追つても摺むことの出来ぬ、主・客体の根底であり、われわれの自己意識もなくなり、なくなつたといふ意識もない、そこである。そこは流れる時間の底である「永遠の今」である。この場所上に限りなく展開される風景が真実の世界であり、この場所そのものが「絶対無」である。

この「絶対無」、底のない底は静止している虚無ではない。今から今へと、つまり永遠の今において自覚的に自己自身を限定する。自己限定が自覚である。これが西田の「絶対無の自覚的限定」である。この絶対無の自覚的限定において、限定するものなき限定、無にして自己自身を限定する限定において、われわれは自己を自覚すると同時に「逆対応」的に絶対の他としての神に接するのである。絶対無の場所において、われわれの自己の全く無くなったところにおいてわれわれが全く矛盾的に自己となる、この時、同時にわれわれは絶対無の場所自身の限定に撞着している。これが「神」である。私はこう理解する。

この意味において、絶対の無は絶対の有であり、即ち神だといふことができると思う。無が有であるとはヘーゲルの弁証法論理の始源でもある。しかし、ヘーゲルの弁証法はなお過程的であり、その弁証法の底にはヒポケイメノンがまだ考えられていて西田は考える。私もそう考える。西田の絶対の無が絶対の有であるとはヘーゲルのそれとは異なる絶対の弁証法であ

る。絶対無には底もなければ外もない。神の声はそこから聞えてくるのだ。

西ドイツに於ける絶対無の哲学

氷見 潔

西ドイツの学者による絶対無の哲学の研究の代表的業績として、次の二著を挙げる。

(1) Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts*. Fr-Bas-W

1976 邦訳 松山、川村『絶対無』京都 1986

(2) Johannes Laube, *Dialektik der absoluten Vermittlung*. Fr-Bas-W 1984

両著者とも、仏教とキリスト教との対話という大きな目的のもとに研究に取り組んでいる。彼らによって、絶対無の哲学は、いわば仏教側を代表するすぐれたパートナーと看做されている。従って彼らは当然、絶対無の哲学の成立を、広く仏教思想の伝統の中に位置づけて理解しようとしている。同時にまた彼らは、絶対無の哲学そのものの変遷経過に大きな関心を寄せている。両著者とも勿論西田幾多郎を絶対無の哲学の創始者として認めているのであって、西田哲学についても造詣が深いのであるが、今直接の研究対象となっているのは、(1)では西谷啓治の、(2)では田辺元の、宗教哲学であって、西田は影響の大きい先駆者として論及されるにとどまっている。つまり両著者

は、それぞれ西田から西谷へ、西田から田辺へ、という段階的推移を念願に置いていて、如何なる意味で西谷や田辺が西田を超え、キリスト教との対話の促進という点で前進を遂げ得ているのかということ、明らかにしようとしている。

(1)に於てヴァルデンフェルスは、まず原始仏教から西田哲学に至る思想的伝統を概観している。それによれば、無我、縁起の思想から空思想が生じ、空の体得の代表的様式として禅仏教が発展した。西田哲学は、この発展の延長線上に成立した。西田は西洋哲学の概念を用いて思想を展開しているが、その獨創性はあくまで禅体験に根拠づけられている。「絶対無」という西洋哲学的表現も、その本質に於ては畢竟禅で体得される「正」と同義であると看做される。

ヴァルデンフェルスによれば、西谷の思想はまさに「空の哲学」として、禅体験を前面に推し出しているという点で、新しい段階を示している。西田がもつばら同国人に対して哲学的概念による思索の可能性を示すにとどまったのに対して、西谷は西洋思想が行き詰まった現代のニヒリズム状況を直視し、この虚無を克服する絶対的彼岸性の宗教原理として禅体験を掲げる。従って、その絶対無 \parallel 空の哲学の理論展開によって積極的にキリスト教世界に対して問題を提起し、語りかけてくるだけの力をもつのである。ヴァルデンフェルスは西谷の所説を検討し、かつこれに対するキリスト教の側からの応答の可能性を探ろうとする。

(2)に於てラウベは、田辺の絶対無の概念を所謂絶対媒介の弁

証法との密接な連関に於て理解し、これを仏教的伝統から見ても新奇なものであると断じている。ラウベによれば、田辺は成程西田から絶対無の概念を受け継いだが、弁証法論理を独自の仕方でも実践の自覚として形造ってゆくにつれて、絶対無の把握に關しても西田との差異を顕わにしてゆく。特に懺悔道以後は、田辺の弁証法は絶対媒介、絶対転換 absolute Wende という全く動的な性格に於て完成される。そこでラウベは、田辺に於ては絶対無という用語は最終的には絶対転換または絶対媒介に於て代わられるべきであるという趣旨の、大胆な見解も述べている。

仏教における「人間解放」(2)

ルーベン・アピト

仏教は、人間の現実存在を凝視することを出発点としており、人間を束縛するあらゆるものからの解放の道を開く教えとして成立し、展開してきた。ゴータマ・ブッダによって開かれたこの道は、時代を越えて、人間の根本問題を照らす普遍的なものとなされるが、二千五百年間にわたるその教えの変遷は各々の地域及び時代の状況と思潮を背景にした様々な展開を示すものである。

仏教が現代人にとって如何なる意味を持ちうるかを見極めるには、この教えを過去の遺産として「外から」眺めて、「客観

的に」それを述べることにとどまるのではなく、現代人の置かれていた状況を背景にしながら仏教の教えの意味するものを主体的に追求していかなければならない。このような営みを学問的に裏付けるのに、諸々のテキストを読むことにおける、その解釈学的な諸原則 (hermeneutical principles) を明らかにする必要がある。ちなみにこの点において H・ガダメーや P・リクルなどは重要な貢献をなしており、これらは仏教学にとっても見逃すことのできないものとなっている。ここではこれらの諸原則を前提にして検討をすすめることにする。

さて、仏教では人間の現実存在を凝視したところで「一切皆苦」の認識に至る。そしてその「苦」の原因に「煩惱」があげられている。そもそも「煩惱」とは、*duḥsa* (P: *duḥsa*) II (人間を)「苦しめるもの」という文字通りの意味のことばである。この煩惱の分析は諸文献において多種多様になされてきたが、根本煩惱として貪・瞋・癡という三毒が指摘される。

貪 (*āgā*, または *lobhā*) とは「むさぼり、他の財物への悪欲」であり、これは言い替えば「わがもの」の拡大を求める欲にはかならない。瞋 (*pratiḥā*, または *dveṣā*, P: *doṣa*) とは「有情への怒り」を指し、自我の思い通りにならないことの不満から来るものである。癡 (*moha*) とは無明、無知のことであり、ものごとの真実のすがた、本来のあり方を知らないこととの愚かさを意味している。物事の本来のあり方の真の把握を妨げているのは「我見」であり、自我を基準にして物事を計ることである。結局のところ、これら三毒はそれぞれのかたちを

もって現れる「我執」にはかならず、人間を束縛する最も根本的な原因と解せられるものである。

従来個人的次元にとどめて「苦」の原因として説明される「三毒」の教えは社会的次元に照らしてみると、現代世界における人間の状況を理解する一つの手がかりとなる。即ち、現代人の具体的な有様を見つめると、1) 甚だ多くの幼い子供が餓死することをもたらず貧富の格差の拡大する状態、2) 地球の全てのいのちを脅かす核兵器の増産を含む急速な軍備競争、そして、3) 毎年深刻さを増す資源乱伐および環境汚染による自然破壊、という地球規模の三つの大きな病いを見逃すことはできない。人類の存続そのものもはやこれらの三大病によって危うくさせられていると言わなければならぬ。そこでこの三大病の診断に、原因として先述の三毒が浮かび上がってくるものである。

要するに、人間の「わがもの」の拡大への欲は個人にとどまらず、集団化され、例えば「家」、企業、国家など人間の属する組織や団体のエゴの拡大へと展開し、これによって少数の強者が多数の弱者を食い物にするような社会的営みが煽り立てられる。また、集団化されたエゴはそれと異なるものと対立し、暴力的な対決(戦争)を促す。(現代社会のこの貧富の差の拡大、軍備競争、自然環境破壊の構造分析を要するが、ここでは省略する。)そして個人にとっても集団にとってもこのエゴを基準として物事を見、判断し、行動するということは結局、結果として自・他の両方の「苦」をもたらすものである、とい

うことが明らかにされる。

人間の苦の根底にあると見なされる貪・瞋・癡という三毒はこのようにしてただ個人レベルにとどまるものではなく、人間の対人関係及び社会生活において(悪の)はたらきをなしているということが解る。そこで、このことを手がかりとして、仏教によって開かれる人間解放の道を検討するとき、個の存在を規定し、また逆にその個々のあり方によって規定されるところの対人関係及び社会的次元の諸々のかかわりをも、当然、考慮にいれなければならないものとなる。貪・瞋・癡の消滅を前提にする仏教の理想境地への到達(つまり解説、涅槃など、人間解放の実現)とは、対人関係及び社会生活においても変革をもたらすものでなければならないと解せられるのである。

宗 教 と 文 学

悪魔―芥川龍之介との関係

椿 實

芥川の初期の戯曲に『暁』という小品があり、松岡譲氏によって第十四次新思潮第三号に発表されたが、もと『兄弟』という長岡近郊二、三の村の小学校教員の回覧雑誌に寄稿されたもので、大正四、五年の作である。同人の一人に長谷川古舟(已之吉)氏あり、『長岡文芸』に転載されたこともある。ゴルゴ

ダのイエスと、ユダおよびベドロの行動を、風見の上から二匹の悪魔が見ているという構図の小劇で、葛巻義敏編『芥川龍之介未定稿集 基督に関する断片』は、暁の一部を含んでいる。

『歯車』の中に、「松林の中に焼いた未完成の戯曲」というのが出てくるが、『暁』は幸に焼けなかった。第四次新思潮創刊号（大正5・1）に発表された『鼻』に先行する芥川の聖書の世界、宗教への「構え」を示しているので興味深い。大正3・1恒藤恭宛書簡では、「自分は善と悪が相対的にならず、相対的になってゐるやうな気がす。……兎に角、矛盾せる二つのものが、自分にとりて同じ誘惑力を有する也。善を愛せばこそ、悪も愛し得るやうな気がする也。ポードレールの散文詩をよんでも、最もなつかしきは悪の讚美にあらず。彼の善に対する憧憬なり」と言っているが、大正四・五年の芥川には聖書に関する摸索のあとが認められる。善と悪は相対的なもので、神と悪魔は相関していると見る芥川の作家の眼は、自我と超自我は相対的なものと見て、「神は自殺することはできないが、人間は自殺することができる」というアフォーリズムに到着する。芥川の創作活動は十年にすぎないが、自我の鬼は芥川を聖書を枕頭にして自殺せしめた。芥川の神に対する憧憬をみると、宗教的権威に依存しないタイプの宗教的人間であったと考えられる。このパラドクスは宗教界からは無視されたようで、あまり注目もされなかった。芥川が得意としたのはワイルド的逆説パロディクスの論理である。

「道徳的な作品とか不道徳な作品というものは存在しない」

「芸術はすべてまったく無用のものなのだ」とワイルドは言っているが、逆説 PARADOX の原型は G. K. チェスタトンに見られる。

「自分は悪魔以上のものだと思は考えた。自分は人間で、一つだけ悪魔にはできないこと、一死ぬことが自分にはできるんだ」（木曜の男 *The man who was Thursday* G. K. Chesterton 1908）

このパラドクスを神にまで拡大して、「神は自殺できないが、人間は自殺できる」と英人には言えないことを言ったのである。パラドクスの法則を逆説にも無視していると言うべきだが、その根底には、神と悪魔の相対論がある。明治・大正期のプロテスタント信仰には、神（超自我）と自我（自我）を対決させてゆく神学の流れがあつて、宗教的権威に依存しない構えをもつ近代的自我の問題として非劇的である。

芥川の『藪の中』という推理小説は、「ポンチュー伯の息女」*La Fille du Comte de Pontieu* という十三世紀の冒険物語によるもので「藪の中」で夫の目前で行なわれた強姦事件をテーマにしているが、殺人事件の真相は誰にもわからないという、認識の相対性による懐疑論となっている。

「歯車」は、芥川の自殺に至る心理過程を病跡学的に自ら明らかにしているが、自殺の原因である意識下の「不安」の原因は齷状態の芥川自身にも分らないはずである。死後いろいろ説かれた芥川の死因もそれぞれに複合して死因は不明ということになっている。

フロイト・ユングの精神分析によって、作品の文学的美学的価値を別として、宗教心理学的に分析してみると、宇治拾遺の「鼻」に異常な関心を示し、巨大な鼻が、ある日小さくなってしまふと、皆が笑う。そこに「傍観者の利己主義」を見出し、ある日、また巨大になったので安心するというテーマには、作者の去勢恐怖を見ることができよう。鼻については、自殺の前日に下島勲医師に

自嘲 水涕や鼻の先だけ暮れ残る 龍之介

を残しており、鼻⇨男根に対するコンプレックスがある。対女性的には、他人の妻に対する悪魔的欲求が見られ、不倫的サディズムである。妻の友人M女をスプリングボートとして心中しようとして失敗しているが、神と悪魔との相対論に立つ宗教への構えが逆説的に芥川を追いつめて自殺に至らしめたと分析することができよう。母親が狂死したこと、長男でありながら芥川家に養子にやられたことなど出生の不安がその根底にある。

『本教外篇』と

『畸人十篇』の比較研究

——篤胤とキリスト教——

栗田 英二

平田篤胤の思想を考える場合、彼とキリスト教との接触の問題は避けて通ることはできない。彼にその独特の他界観を形成

せしめた大きな要因が天主教との接触にあると考えられるからである。従って、彼が目を通したことが確認されている天主教書と『本教外篇』を厳密に比較検討することが基本作業となる。ところが従来の研究では、それが充分になされたとは言いがたい。そこで『畸人十篇』（マテオ・リッチ著）の訓読をなしつつ、それを『本教外篇』と比較する作業を進めている。この作業は、ただ単にキリスト教の篤胤への影響という局面だけでなく、篤胤の側の種々の局面をも明確にし得る可能性を含むものである。しかし、未だ第五篇までしか訓読し終えていないので、今回の発表は中間報告的な、局部的なものにならざるを得ない。

そこで観点を「死の問題」に限定する。相良享氏から「読書ノート」的なものと評された『本教外篇』は数種の天主教書からの抜き書き的作品であるが、その抜き出し方は一様なものではなく、死の問題にかかわる部分に重点が置かれている。試みに表題だけを挙げると、第一篇、人壽既過ニヒトシヲ越ス、誤猶ニヒトシヲ誤ル、有ニヒトシヲ有ス、第二篇、人於ニヒト今世ニヒト惟ニヒト僑ニヒト寓ニヒト耳ニヒト、第三篇、常念ニヒト死ニヒト候ニヒト利ニヒト行ニヒト為ニヒト祥ニヒト、第四篇、常念ニヒト死ニヒト候ニヒト備ニヒト死ニヒト後ニヒト、審ニヒト。までは「死の問題」（ここで「死の問題」とは単に死だけではなく、生と死、この世とあの世、死後の審判、等の問題も含めている。）に深くかわる部分であるが、そこからの抜き出し率は、道徳的色彩の濃い第五篇、君子ニヒト希ニヒト言ニヒト而ニヒト欲ニヒト無ニヒト、言ニヒトからニヒトのそれと比べて著しく高い。このことは「死の問題」に対する篤胤の側の関心の高さの指標とも考えられるし、又、キリスト教の篤胤への影響が

この局面で強いとも言える。いずれにせよ、「死の問題」に対する抜き出し率の高さはひとつの問題点ではある。次に、その「死」をめぐるリッチと篤胤との微妙な差異に注目したい。例えは、

人少^{リッ} 冀^ヒ長^シ 長而^{シテ} 冀^シ壯^シ 皆^{シテ} 冀^シ 死^ス也。(リッチ)と
 いう箇所が

人少なるときは長を冀ひ、長じて壯を冀ふ。

然れども実は死に近づくなり。(篤胤)

となり、又、

目者無^ク 所不^レ見^ル 惟^シ 不^レ見^ル 己^ノ也。見^ル 己^ノ有^ル 道^ヲ。以^テ 鏡^ニ 照^ス。焉。人者無^ク 所不^レ識^ル 惟^シ 不^レ識^ル 己^ノ也。識^ル 己^ノ 豈^シ 遂^シ 無^ク 道^乎。以^テ 死者之^ノ 醜^ヲ 鑒^ス。(リッチ)という箇所が、

目は見ざる所なく、惟己を見ず。己を見るに道あり。鏡をもてこれを照す。人は識ざる所なし。惟己を識らず。己を識るに道無らんや。死後の念これなり。(篤胤)

と改められ、直接的で刺激的な表現の緩和がなされている。更に篤胤には、死時において「痛苦なきが如く」、「痛苦を免れて」等の痛苦の軽減表現もある。死に対する両者の認識に明確な差異が存在する。

また、抜き書きではなく、篤胤が独自に加筆した部分にも注意すべきであろう。それこそは篤胤の側の強い問題意識の表明であるからである。悪人の霊が死後被る苦悩にのみ、リッチが言及するのに対し、篤胤は善人の霊の死後の様態をそれに加えて記述する。このことは、篤胤の他界観を考える上での問題点

でもあるし、篤胤の自己認識ともからんでくると思われる。リッチが死の冷酷さ、及び死後の厳粛な審判を強調し、この世での善行を勧めるのに対し、篤胤において死は、この世で苦悩する善人(篤胤の自己認識と考えられる)の霊が報われる幽冥界への通過点として認識されている。換言すれば、「死の問題」をリッチは怖れ、篤胤は慰めと感じているようである。このことは、篤胤が幽冥界をこの世と同じ場所に、連続的なものとして考えていることも関係しているであろう。

ルース・ベネディクト『菊と刀』をめぐる議論

鳥井 由紀子

ルース・ベネディクトの *The Chrysanthemum and the Sword*—Patterns of Japanese Culture はアメリカでの出版の二年後の一九四八年、『菊と刀—日本文化の型』として翻訳・出版された。この本は、西洋の文化が「罪の文化」であるのに対し、日本の文化は「恥の文化」である、と規定した本として有名になり、そのように紹介されて来た。

しかし、この三〇〇頁余の本の中で、「罪の文化、恥の文化」について述べられているのは、ほんの数頁にすぎない。ベネディクトがこの本で一貫して追求しているのは、日本人の持つ「人の生き方に関する前提」である。それは、「日本

において予期されており、当然のこととみなされている習慣」について述べることである、とも言いかえられている。それは「生活の設計」であり、「状況に対処する一定の仕方」「それらの状況を評価する一定の仕方」である。つまり、人々に意識されていないが、常に、人々の行動、判断に表われてくる一つの様式を明らかにしようということである。「焦点のあわせ方、パースペクティヴのとり方」なのである。そしてそのようなものとして提出されているのが、「ハイアラキーへの信頼」である。それは、それぞれの人、集団が、それぞれにふさわしい位置をしめているのが正常であるという感覚である。従って、そこでの行動は、そのふさわしい位置へ、よりよく納まっていって行く方向をとるものでなくてはならない。その具体的な行動の前提となるのは「恩」であり、これは、人が存在した瞬間から自動的に生じる「負債」という形を基本として、様々に表現される。この負債を返済していくこと、つまり「報恩」が良い行ないとされるものの基本だ、というのが大筋である。

一九四九年、『民族学研究』はベネディクト特集を組み、五人の学者が『菊と刀』を批評している。また、これと前後して発表された論文などを通観すると、ベネディクトが方法的に歴史を無視している、資料に問題があり、そこから導かれた結論には当然問題がある、という点にまとめられる。また、ハイアラキーということばは、「封建的階層制度」とか、「身分的秩序」ということばでいいかえられ、実際の制度的なものとのみうけとられ、世界を見る時の前提となる枠組みという観点は

無視されている。さらに次のような点に気づく。忙しいのになぜこんな本を読まねばならぬのか、とかあつげにとられるとかの感情的な反発の表現である。また、「義理」などのことばを「学問的」に説明してベネディクトの理解を誤りとしたり、「子に対する恩」という表現をベネディクトが、日本人は言わないこととわっているにもかかわらず、彼女の誤りとして指摘している点など、「正統」なことば使いに対することだわりが見られる。さらに、外国人の誤りに対して我々日本人は寛容だ、とか、日本人独自の物を考える力が、……珍らしい輸入品によってしばしば混乱させられる、と遺憾の意を表明しながら、「啓発に対して感謝する」と述べていたりする点、つまり、「我々」対「外人」の対立を強く意識し、不自然とも思えるほど身構えている点である。

ジョン・ベネット他、は『菊と刀』は、何よりも、アメリカ人、女、日本に行つたことのない人物による書物ということで見目されたと述べている。当時の評者たちにとって、そのような人物による本の出現自体が彼らのハイアラキーの感覚を乱すものであったのではないか。日本について述べるべき「ふさわしい位置」(日本人、男、日本に住む人)をベネディクトははずれていたのである。このようなことも相まって、『菊と刀』は、日本文化を「恥の文化」と規定した本という、ベネディクトの論点を多少はずれたイメージが作られ、流布していったのではないかと考えられる。

兼好の仏道観

新保 哲

『徒然草』の第四段には仏の道として仏道が説かれ、そこで現世の命が終った後に、迷苦を脱した浄土の世界への欣求が志向されている。しかしそれは死後往生を願って、後世より現在における仏道に親しむ生活態度に重心を置いた仏道観である。

死後の極楽往生に言及した箇所は、また第九十八段にも「後世を思はん者は、糶汰瓶じやたがびんも持つまじきこと也。持経・本尊に至るまで、よき物を持つ、よしなき事也」と著されている。しかしここでもただ「後世」とだけ誌すのみで、具体的に思想の叙述には触れていない。同時に、兼好の考えの基調に一遍の説く如く空也聖人の系譜を受け継ぎ、「身心を放下」「身命を捨る」(『播州法語集』)「一切無著」「無心は涅槃の城」(『一遍上人語録』)という思惟形式が脈打ち流れ存在する。それを兼好が実践した形で隠者・遁世者の性格が窺える。

第三十九段で、兼好は法然上人の三句の言葉を挙げ、「これも尊し」と結び感想を付ける。では自己は一体徹底して念仏往生を目標に据え行道しているかと問えば、そうではない。気持としては称名念仏にあこがれているのだが、実際に念仏を口に出し唱え実践するところまで至らない。彼には陽明学で説く知行合一の態度は全く持ちあわせていない。したがって、兼好の

仏道観と言っても、確固とした自説を立て仏教理論を云云するとか、又仏道修業に衣・食・住を忘れ托鉢行脚するとか、念仏三昧にひたるとかいった伝統的仏道ではないことは明瞭である。

言い換えれば、兼好はある特定の宗門に属する職業的説教僧ではなく、自由人としての出家僧であり、あくまで日本文化の特質である重層性をもっていることが指適できる。そういう角度より彼の遁世者としての生活態度や思想を捉えるとき、彼の首尾一貫しない文章や矛盾的表现、またはイロニーの文章は、つまり日本人にみられる現実肯定主義的な性格を表現している。端的に言えば、仏道とは同時に、「道」「二道」「誠の道」「真の道」「一事」「大事」「中庸」などイコールで結ばれ、同類な謂に解釈されるか、結論的には上記の言葉を含みもつ広範囲な内容概念を伴う仏道の世界を指し、兼好はそこに自由自在に遊ぶことを終始追究している。すなわち兼好は「仏道」において「道をたのしむ人」であったのであり、隠遁的享楽を趣味とし熱心に志向したといっても過言ではない。これが兼好の仏道観の最大の特徴である。そこには平安朝宮廷貴族の芸道的趣味性の態度が形を換え、「一道に携る人」「一道にも誠に長じぬる人」を目差して彼は出家し仏道を求めたのだと言い得よう。

兼好の仏道の世界は、道心みちこころ(第五十八段)によって基礎づけられている。彼はこの超俗の世界に真に生きる人を、道心者みちこころもの(第六十段)とも道人みちびと(第百八段)とも呼んだ。そして世俗の

恩愛を断ち、仏道の道心へと高められ、清められた価値を実現した人物として、法然上人・盛親僧都^{じきょうそうどう}・梶尾の明恵上人^{あかのゑ}などの言行が兼好にはみな「よき人」と映り、いわば敬愛の師として心の中に常に賛嘆とともに受け留められていた。以上のように、兼好の仏道に関して大略的に説明・図式化できる。しかし翻って彼が上記の上人や僧を敬愛した理由は、率直に言って、自分がそういう高貴な「聖」になる器ではなく、また徹底した仏道修行者にはなれなかった自己投影が色濃く読み取れる。そこで仏道という生死の根本問題に照明を当て握把すれば、端的に「道人は、遠く日月を惜むべからず、ただ今の一念、むなく過ぐる事を惜しむべし」(第百八段)という内容にはほ言ひ尽きてしまう。この課題を突き詰めていくと、生死即涅槃の仏教的世界に至ると私は考える。兼好はそれに無常を基軸に据え、中国の老荘思想と仏教、いわば老仏融合の中で組み取った仏道観における悟道的見地に立って仏道を求めていったと考えたい。

虚妄分別 (abhūtaparikalpa)

の意味するもの

阿 理 生

瑜伽行派において虚妄分別 (abhūta-parikalpa, -kalpa, -kalpanā, -vikalpa; aratkalpa) は重要な基本概念であるが、

従来必ずしもその性格や意味内容については解明されていないように思われる。そこで『大乘経莊嚴 (MSA)』『中辺分別論 (MV)』『法法性分別論 (DhV)』の三論に限定してその検討をなすとき、虚妄分別は、分別するという認識作用、あるいは分別する認識主観 (Imaginator) といった性格のものでなく、むしろ分別作用の所産・結果を意味するものであることが、以下の諸点より導かれるであろう。[1]虚妄分別の存在論的性格が指摘されうることに關して。例えば、MSA, XI.40には、「所取・能取を相とする、三種と三種に似現した (āhāsa) 虚妄分別は、実に依他起の相である。」とあり、所取の三種 (pada, artha, deha) と能取の三種 (染汚意・五識・意識) に似現した (|| に似た相貌を有する) ものとして虚妄分別が語られる。同様に MV にも、「外境・衆生・自我・識に似現したものの (-pratibhāsa) (I.3ab) が、「虚妄分別であることが成立した。」(I.4ab) とされ、また DhV にも、「二と言説の通りに似現した虚妄分別は法の相である。」⁽¹⁾と説かれる。「言説の通り (yathājajpa; abhīlāpa) に似現したものは、MV, V.16 乃至 17 jalpamanaskāra が所取能取の二の顯現の依り処とされている限りにおいて、それは遍計所執相ではなく依他起相に属する。」このように所取能取の二に似現したものとして虚妄分別が語られるが、また虚妄分別は所取能取に似現したものの他には無いことが、所取能取の二の生じないこと⁽²⁾|| 依他起相虚妄分別の断捨 (prahāna) || 虚妄分別の不顯現⁽³⁾ という図式によって容易に理解される。ゆえに、所取能取に似現したも

の他にない虚妄分別は、認識作用ではありえず、あくまでも存在論的性格を有していると言わなければならない。このことは、MV, I.1ab に「虚妄分別は有るが、そこに二は存在しない。」と説かれる虚妄分別の有る性格を尋ねることによつても検証できる。すなわち、幻 (māyā) 等について「その形相 (akṛti) はそこ⁴⁾に有るが、しかしその実体 (bhava) は存在しない。」(MSA, XI.19) 即 (rūpa) 等について「そのように二の似現 (abhasa) は⁵⁾に有るが、しかし…… (XI.19 と同文) ……」(MSA, XI.21) 「二としての似現があること。そのようには存在していな⁶⁾こと。」(MV, V.15ab) という文と先の MV, I. ab との対照から、虚妄分別の有るが、所取能取の二の形相 (akṛti) ・似現 (abhasa) の有るに基くものであることが知られる。また、虚妄分別が幻 (māyā) に譬えられる (MSA, XI.15etc.) のは、二の形相の有るその実体の無⁷⁾う点で共通するからである。虚妄分別に二の形相があるがゆえにこそ、虚妄分別は二の迷乱の依り処 (samniśraya) (MSA, XI.13) とも成りうる。「虚妄分別を因 (nimitta) 〓 所縁 (ālamāna) となすものが遍計所執相である。」(MSA, XI.39) と説かれるゆえんである。こうした、認識の作用や主観としては捉えられない虚妄分別の存在論的特質は、「三界に属する自己の諸行を虚妄分別として見る。」(MSA, XIV.32) 等の箇所にも伺われる。〔2〕虚妄分別は、「三界に属する心心所」(MV, I.8) とあつて心心所を本質とするが、心全体が虚妄分別なのではな⁸⁾。MSA, XI.32 に「それ⁹⁾が、自界 (〓 アーラヤ識) から

諸分別 (〓 vikalpa) ここでは虚妄分別と同義) が生起するとされる (cf. 『三性論偈』29 「根本心から虚妄分別が二から成るものとして顕現する」)。このように虚妄分別は自界〓根本心から分化した「諸対象に相似した心 (nibhactta)」(MSA, VI.7) である。また、「一切の対象の似現があることを心において見る。その時彼にはその所取に対する散乱は断じられてゐる。」(MSA, XIV.25) とあり、一切の対象に似現した心が所取と呼ばれる (虚妄分別上の所取とは区別される)。虚妄分別は根本心から所取として分化した心に他ならない。以上の〔1〕〔2〕の点から、虚妄分別は、分別するという認識の活動や分別する認識主体ではありえず、それは分別作用の結果としての「観念」的なものを意味していると考えられるのである。註(1)『山口博士遺稿記念論叢』所収 NOZAWA Ed., p.11, II.10f. (2) cf. MV, III.9. (3) DhV, p.17, II.4f. (4) 「虚妄分別は法の相」DhV, p.11. 「一切の有為」MV 世親釈¹⁰⁾ p.18, II.11f. 「虚妄分別を自性とする色等」MSA, XI.21世親釈。

有為相の「住」と「異」について

春田 神靜

一切の現象的存在である有為 (saṃskṛta) 法の特徴は、無常性 (anityatā) と縁已生 (pratītya-samutpanna) とあるところにある。そして、無常性とは生滅を有することであ

り、衆縁和集の複合体としての縁已生法であることがその理由根拠となっている。この無常性の説明のしかたとして、有為相が挙げられる。

それを、阿毘達磨順正理論の中に探ってみることにする。

生・住・異・滅という四有為相の捉え方に関して、衆賢の有部説では、一一の刹那に於いて有為相は、各々皆、個別の独立自存的存在（別法）であると考える。それに対して、経部・譬喩部師の立脚点は、有為相を相統（*pravāṭa*）という仮有の統一体の上で措定するところにある。

すなわち、有部の見解では、有為相はそれ自身、外縁としての作用（能為_レ因引_二摂自果_一）と功能（能為_レ縁摂_二助異類_一）という機能をもつ Agent であると見るのに対し、一方、経部の立場では、生住異滅の生成過程は、相統（一連の流れ）という巨視的且つ総体的に形成された概念の中から、認識主観の見方によって抉り取られた Aspect に過ぎないと言える。

さて、衆賢によれば、「住」は有為法が安立可能となる一支分（*āra*・構成要素_二善友_一）である。（住_二善友_一能安_二有為_一。大二九・四〇五C）にも拘らず、契経に三有為相を説いて、「住」を説いていないのには理由がある。決して実的存在としての「住」がないのではない。（非_レ無住体_一）住相は、有為法のみならず、三無為法にも共通して存在するからして、——無為法は因縁の關係に拠らず、生滅変化しない法であるから、住のみあって、余の三相はない——所化者が有為と無為を相似したものという誤謬を冒すことを避けるためである。なぜなら

無為法は「住」のみあって「異」はないから、有為法とは別である。「住」は存在を可能ならしめる積極的要素（功德）であるが、いまは有為の無常性という否定的要素（過失）のみを表わし、我執の除遣を強調するためにあえて「住」を伏せたのである。したがって契経に於いても「唯有三種有為之有為相」などと「唯」という限定詞をつけることなく、密に（暗黙裡に）住を説いているのであるとする。

また「住異」として住と異を合して説くのは適當でない。合説の者は、有為法にあっては、住は必ず異を兼ねるということを表わしたのであるが、無為法には住のみあって異はないのであるから、無為法の場合、住は異を兼ねるとはならない。すなわち、「住」そのものは、有為法と無為法との共通項であるにも拘らず、有為法の場合と無為法の場合に於て、住の内包に齟齬が生じることになり、したがって、「住は異を兼ねる」という命題は偽であることがわかる。経中に住異とあるのは、決して「住即異」を顯わすためでなく、住と異はそれぞれ個の独立したものと解すべきである。

経部は、相統の流れという一連のかたまりの中で有為相を捉えて、次のように言う。（AK. p. 77~p. 78）

「相統の始まりが『生』であり、終わりが『滅』である。同じその相統の続いて起こりつつあるのが『住』である。その後と後に差別のあるのが『住異』である」

「『住』は連続（*prabandha*）であり、……『住異』は連続の上の前後の差別である」

「相統こそが『住』である(pravaha eva sthiti)」
「住と呼ばれる相統」

經部の考え方はまさしく相統そのものを住とみなしているのである。

經主は上座宗に册して次のように説く。(大二九・四〇七C)

「中間相統隨轉名『住』。此前後別名爲『住異』。」

しかし、この場合、連続する刹那が次々と新たに起こるのは、『生』を繰り返すことになり、『住』でないと言質は厳しく批判する。

藤井日達の「満州」開教を

めぐる問題

中 濃 教 篤

戦後における日本山妙法寺一門の唱題修行即平和運動という捨身の行動は、全世界に大きな影響をあたえてきた。だが、それをささえた「立正安国」「西天開教」の誓願は、戦前から共通する面と、戦後に質的な転換をとげた面とのあることもまた事実である。その一端を藤井の「西天開教」の前史ともいえる「満州」開教に見ようとするのが本稿の目的である。藤井が「満州」開教にはじめて歩を進めたのは、一九一七年(大正六)十月で、わが国が中国へ「二十一カ条」の要求をつきつけた翌

翌年にあたっている。この年、旅順の関東庁から許可をえて、遼陽に日本山妙法寺を建立した。ついで一九一九年(大正八)には、満鉄から土地を無償譲渡され、大連市向陽台に、一九二一年(大正十)には、鞍山、互房店などに妙法寺を建立しているが、この間、日蓮宗の「満州」開教監から、日本山妙法寺の「満州」での建立が、宗規違反だとして訴えられている。それがいちだんと表面化したのは、藤井が一九三〇年(昭和五)にふたたび「満州」布教を行ったあと、すなわち翌年の「満州事変」ついで「満州建国」とつづくなかで、一九三六年(昭和十)を迎えた頃である。それは日蓮宗全満州開教司監部(大連寺内)が、「関東州及び満州各地に日蓮宗日本山妙法寺なる道場を構へ布教致し居る由」であるが、日蓮宗とは関係がないとの公開文書を発表し、それが関東局によって「日本山妙法寺を廃せよ」という意見が出ないよう注意せられたりなどの申入れがされる事態へと発展したことである。この件に関連しての所感を藤井は『仁王護国鈔』で克明に綴っているが、そこで彼は、「満州」開教は「日本仏法西漸の運動、大亜民族興起の号令是れ即ち日本山妙法寺の正体なり」といい、「満州国皇帝をして永く仁王の称誉を流へしめ奉らんが為に、仏祖の経釈に拠って鎮護國家の法要を説かんとす、是れ即ち日本山妙法寺等の宗務なり」と述べている。これは、客観的には明らかに日本帝国主義の「王道楽土」の「満州国」建設という中国侵略政策の肯定につながっている。だからこそ、「満州国」の張景恵國務総理が、一九四〇年(昭和十)五に発願主となって、新京に

仏舎和塔、万霊供養塔建立の準備が進められるという事実が生れたのである。同時に、「満州国の破滅の因縁は蘇聯を防ぎ南支を遮り英米を隔つと雖も、正法を軽蔑して寺院を廢し僧尼を侮らば猶そこに破國の因縁を起すべし。満州国の強敵は外より来る者に非ずして国王大臣有司の心中に蘊存し釀成せらるゝ僞慢不信怨嫉の致す所のものなり」との論述もあり、また「浄土の外に満州国を建設せんと思ふが故に、法律制度軍備警察第一主義となり、常識になり、煩惱になり、結局は悪道になるなり」ともある。こうして「満州」侵略を肯定しながらも、当時の支配権力からすれば、その思惑からは逸脱しかねない日蓮の折伏主義に根ざした反権力的思考も内包していた。その傾向はつぎの一文に集約されている。「国王の裁可を経て国家の權威を振ひ、仏弟子を繫縛、統制、驅役、追放等の科条を作りて宗教法案等と称し、僧籍を立てゝ官庁の意に叶はざる者を治罰せしむ。官の意に叶ふ者は之を隨使して奴隸の如くす。謂はく思想善導の講演、謂はく精神作興の詔書の講演、浪曲師的法話、管長の任命、囑託講演等を為して民心を慰撫せしめんとす。甚しきは勞資調和、小作争議の課停等の為に比丘比丘尼を使役せんと欲す。……日本山妙法寺の僧が官の為に使はれず、僧籍階の非法の統制を受けざるの一事は末法濁世の優曇華の一輪か」と。ここで結論をいえば、藤井が敗戦前に抱いていた国家主義的思想は、第二次世界大戦後において完全に克服されたとはいへないが、法華經思想とくに日蓮の「立正安國論」が藤井流に受けとめられ、それに裏打ちされた国際主義的立場により

重点が移り、絶対平和主義が前面にうち出されてきたということである。それは敗戦前の彼の折伏主義的反権力傾向につながっていることも否定できない。世界の政治指導者の戦争政策に対する徹底した批判がそれである。

と同時に、彼の未整理な欧米文明否定論が、散戦前は「大東亜主義」「反共主義」として作用し、戦後は、欧米科学文明否定→核戦争政策否定としての面を強めたといえる。それが絶対平和主義と結合し、全面完全軍縮の強力な主張となったのである。

鈴木大拙博士における 「経験と論理」の問題

和田 真二

仏教を修学する徒にとって、「仏教とは何か」と云う課題は、その人自身の出発点のそれであると共に又帰着点のそれと云う意味を持つものであると考えられる。仏教の教える所によれば、初転法輪における釈尊の説法の第一に「苦」と云うことがある。「苦」の問題は私をして「不安」ならしめる。この表現でき得ぬ不安は一体、何処に、何に起因するのであるか。私のみならず、我々の自己自身が不安であること云うことは如何なることであろうか。念念に生死する自己とは何か。自己における生が問題ならば死も又問題でなければならぬ（生死の問題）。

斯かる問題は矛盾的に自己自身に存する。その限り、自己は生死の束縛から解放されることはできない。

上述する所の自己の究極的課題が、「われわれ自身の存在そのものを揺り動かす、さらに戦慄せしめるほどのもの」であればある程、その解決は自己自身の内に、即ち、問わしめる問いそのものの中に見出されねばならない。学者の示唆する所によれば、問いを解くと云うことは、「問う者が問いと一つになる時」、「それらが、まだ主体と客体の二つに分たれない原初の事態に立ち返る時」、即ち、問う者の「全存在が世界のはじめから終りまでをおし包む一大疑問符になってしまふ時に、はじめて可能なのである。これは体験の問題であつて、論議の問題ではない。」と云っている。然して斯かる問いをどこまでも真摯に追究したのが仏陀釈尊であつた。

鈴木大拙博士の人と思想を考察する上において、宗教経験の問題は、ある意味ではアルファでありオメガである。「生きた信仰としての仏教の知識」に着眼せられる所似である。

然らば、博士の云う「宗教経験」とは如何なるものであろうか。此問題は経験とその表詮の問題として、その思想上重要な事柄である。然して、このことは「経験と理論化」として論じられ、又、博士の思想にその発展の跡を見る。

一、『盤珪の不生禪』の思想は、博士にして始めて成し得ることと云えるが、その中で、悟経験を分析して二つの構成要素を数えている。一つに「経験という心理的事実其物」、二つに「反省即ち経験した事実に対する分別識」である。前者を禅体験、

後者を禅意識と名付く。両者は双方相扶けて働くものであり、その一を欠くと他も死却する、これが人間意識の特異性である、と云う。臨済をして「仏法多子なし」と意識された所に端的に彼の禅経験が成就したと云える。然してその意識の表現に思弁的發展の跡が窺える。「無分別の分別」「無意識の意識」・「無心の心」・「心即非心、是名心」・「平等即差別、差別即平等」などもその軸を一にすると云える。そして、上述の消息を博士は「即非の論理」として展開するのである。所謂、「即非の論理を生きているもの」と云う所似であらう。

一、『日本の靈性』を繙くと随所に「靈性的直覚」と云う「直覚」なる記述が見えるが、博士は後にさとりは直覚ではないと断言している。さとりは「対象のない自覚」であり、「主客未分のところから出る全体性的感覚」だと云っている。さらに云い得て妙なる点は、般若哲学で云う「色不異空、空不異色」は、即ち、『「色」という限定が「空」という無限定に融けこむところ、これと同時に「空」が自分自身を「色」という限定に映じているところ、ここに、さとりという無媒介の感覚が可能になるのである。』と云っている。就中、「融けこむところ」と云い、「映じているところ」の表現に華嚴思想、浄土思想の端的を彷彿せしめるものがある。ここに博士のさとり表現の発展の跡を見出し、結びとしたい。

後記、尚、大智と大悲の問題、横超の論理等の所述については他日を期したい。

渡米以前の鈴木大拙に

おける比較宗教(続)

脇 本 平 也

つぎの問題は、各宗教の差異、ひいてはそれぞれの特異性を大拙がどう見ていたか、ということである。大拙が取りあげるのは、実際には基・仏兩教にほとんど限られる。さきに共通性として抽出された「宇宙の一大真理の直下承当」という、宗教の普遍の本質の概念を規範として兩教を対比し、その「是非得失を批判する」わけである。

大拙によれば、「優劣は之れなしと雖も、特色は即ち之れ有り」という。すなわち「基督教は感情の激烈なるを以て特色となし、仏教は智見の高邁なるを以て特色となす」。特色の分かれてくる由来は、時と処との制約にある。「時と処との変化遷移に従ひて其形骸を千状万態にす」。もし釈迦がユダヤに生まれ基督教が印度に生まれたならば、釈迦は感情を主とし基督教は哲理を主とすることになったであろう。その意味では、「釈迦は印度の基督教と謂ふべく、基督教はユダヤの釈迦と謂ふべし」。

時と処による歴史的制約ということは、成立宗教のうちにも眞実分子のみならず妄想分子をも混在させる原因となる。たとえば人智蒙昧の頃の古代宗教や、教祖から時代の下った教団宗教などには、「妄想分子と眞実分子、即ち合理性と非合理性」

がまじりあっている。基督教や回教のいう常一主宰の天帝、すなわち「神」とは、科学に合致しない非合理きわまる妄想分子にほかならない。

「有神論は客観的事実に由らずして主観的感情に由れり」。

「有神論者は未だ未開人民の妄想を脱却せざる也」。往古人智蒙昧の時代には、人は抽象的思考ができなくて、具象のものを借りて寓意的に道理を悟るほかなかつた。そこで創造主とか救済者とかいった形で、宇宙の外にある神なるものが妄想されることになった。「基督教の天帝なるものを立つるが如き、智慧未だ進まざるもの」のこうした妄想分子が、未だに残存、ないしは再び復活したものといわねばならぬ。

「吾人は寧ろ人を似て神を造りたるものとなす。何となれば、神は人類が具有せる性徳の外一物も増減する能はざれば也。人は神の影像にあらずして神却て人の影像なり」。こういう神のおこなう奇蹟とか天啓とか、あるいはこういう神に対する利己的な希求願望の礼拝とかいうものは「半文銭の価値だになかるべし」。「教祖は決して這般の迷信を教へざりしに、代を經るに従ひて独断信仰の風愈々興起して」、基督教徒の一部は頗る頑迷執拗となっている。教祖「基督教は神を外に求めずして内に求めたり、而して果して之を得たり」。教徒たるものは、宇宙の外に神を求める迷信を科学によって滅尽し、智慧のふいごに入れて千鍛百練すべきである。

基督教有神論のこのような弊は、目を転ずれば仏教のうちにも見いだされる。「仏教にても、シナ・日本に發達したる淨土

宗・真宗などの如き、実に此弊あるを見るべし。また「仏教の或る宗派に在りては」祈祷を専らにするものもある。いずれも有神論的妄想分子のしからしめるところである。いづれもつとも、宗教の差異には根機の差に対応する点もある。

「下根劣機の徒は真正なる宗教家の大慈悲・大方便に由りて救はざるべからずと雖も、上根逸才の輩は自省静慮の功を積み、親しく大解脱の田地に到らんを要す」。

大拙の基仏兩教対比論の大意は以上のごとくである。その特徴として注目されるのは、英国理神論やフォイエルバッハのキリスト教批判などの相似性である。若き大拙はすでに、それらの論説におそらくは目を通していたのではあるまいか。——詳しくは拙論「鈴木大拙における比較宗教（続）」、『駒沢大学文化』第10号所載予定）を参看せられたい。

信仰における向上と向下 ①浄土教

野々山 宏

法然上人は『選択集』第一段において、支那浄土教に三流ありとして、①慧遠流、②善導流、③慈愍流をあげている。

①の慧遠流は廬山慧遠の白蓮社の見仏三昧の念仏、③の慈愍流は五台山の念仏といわれている梵唄の念仏である。法然上人はこの二つの念仏の流れを捨てて②の善導流を取り、偏依善導を表明した。

又、法然上人は鎮西聖光と初対面の折に、「三重の念仏」を説いている（勅伝四十六）。

①は摩訶止観の念仏 ②は往生要集の念仏 ③は善導勸化の念仏

この時ももちろん善導の念仏を取って他を捨てている。

このように、法然が支那浄土三流、三重の念仏の二種類のパターンをわざわざ示し、その上で取捨選択したと云う基準は何であつたらうか。

単に「末代の凡夫」に相応していると云う鎌倉浄土教の建前とは別に、もっと仏教の内奥に関わる価値基準があつた筈である。

勅伝第六に次のような問答がある。

「あるとき上人『往生の業には称名にすぎたる行あるべからず』と申さるゝを、

慈眼房は『観仏すぐれたる』よしをの給ひければ、上人『称名は本願の行なるゆへにまさるべき』よしをの給ふ

この他、随所で法然上人は観仏と口称の差が本願にあることを力説しておられる。即ち自己の三昧定力による観仏等よりも、本願即ち他力（仏力）に価値を見出しているのである。とは云え、観仏は自力、本願は他力と云う、従来いい古された論法では未だ釈然としないものがある。

そこで、道綽の『安楽集』上の次の一文が目につく。

『諸法無行經』に曰く、若し人、菩提を求むれば即ち菩提あることなし、是の人菩提を遠ざかる猶し天と地の如し云々』

これを日向美則先生は『現代の伝道』に、次の如く解説されている。

「向上主義が、悟りの世界を向う側に定め、こちら側を無明人間と見なし、この相對關係に於て、努力の内にその差を縮めてゆこうとする時は、この二点は無限に接合することはない……（中略）……向上主義とは何か？無願に対する有願、即ち、目的々相對乘（三乘）の立場をいう。自分は悪い人間であつて、それだから悪くない良い人間（仏）になろう、他力でなく自力でなろうという、迷悟相對視しているのが向上主義である。これに対し、般若の智慧は、良いとか悪いとか云うものは元来ないという。あるのは、一切衆生が無自性、空（第一原理）であるという事実だけだと教える。」

これは、先の道綽の文を現代的に見事に表現しているといえる。又、続いて、

「こうした所より、法然にせよ親鸞にせよ、人間の業障感をひどく吐露していても、實際は、これ程の業障でも弥陀の前では問題でないのだという一種の印象主義手法を用いたものであるか。第一原理に相当する弥陀の本願のみに心を振り向けている姿であろう。」ともあつて、法然上人が三重の念仏、支那浄土三流をあげて取捨選択した表面上の理由と基準に用いた真の視点が明確にされているのである。

三昧という向上の場につか、本願という向下の場におかれるか、大きな分岐点であると同時に、信仰上の大事な尺度である。

日向美則先生の次の言葉にも留意しておきたい。

「称名は觀念を超えた直接的行為であるところにいのちがある。信の有無を云々している段階には本ものはない。信をも超えたものがある。」（『教義研究』No.3）

神今食の諸問題

高森明勅

神今食は、六月十二月十一日月次祭の夜神嘉殿に於て、原則として天子親祭を似て行われる神事である。『寛平御遺誠』に「新嘗会、神今食并九月伊勢御幣使日、必可_レ幸_二八省中院_一、以行_二其儀_一。」とあるごとく、少なくとも平安時代には相当重視せられていた神事であろうが、従前この神事について立ち行つて考究した研究を殆ど見ない。宣長が『玉勝間』で論じて以來、ややまとまった研究としては、佐伯有義博士の「古代に於ける朝儀の祭祀に就きて」や黒崎輝人氏の「月次祭試論」を挙げ得るが、未だ解明されざる問題も多く、再検討を要する部分もある。神今食については、その成立・祭事・意義・月次祭との關係等の基礎的初歩的な諸問題が、確論を得ないまま残されていると云つて過言でなからう。そこでここではその中、祭神及び神今食と月次祭の關係の問題について考慮したい。

まず神今食の祭神については、これを天照大御神とするのが、一条兼良の『公事根源』以来通説であるかのようにだが、異

説も存し、『大日本史』神祇志・折口信夫)、又通説的立場にあるものも説得的な根拠を明示しているものもない。そこで改めて検討すると、『貞信公記』天慶二年十二月十一日条・『村上天皇御記』応和二年六月条(『西宮記』卷四神今食条頭書)・『年中行事秘抄』十二月神今食条等の記事によって、神今食に天子の出御なき場合に、大神宮への遙拝が行われた例のあったことが知られる(『春記』長暦二年十二月十一日条・同長暦三年十二月十一日条・『師遠年中行事』六月神今食条・『師元年中行事』十二月神今食条・『師光年中行事』同条にも類似の記事あり)。これらの事例によって考えると、神今食の祭神、少なくとも主祭神は天照大御神であったと考えて差支えないであろう。

次に、神今食と月次祭の關係については、従来は「儀式等の事に於ては別異なる事云も更なれど其総てを云ふ時は一にして二ならざる者(鈴木重胤)」「両者が不可分の一体のもの」(早川庄八氏)とする立場が有力である。更にそのことを前提に月次祭は月次・神今食両者からなり、その中心はむしろ神今食であって、「月次」の意義も月ナメ、すなわち新嘗ニヒと共通するナメの祭であろうとする説もある。しかし、①新嘗祭には鎮魂祭が一連の祭儀として付属しているが神今食にはこれを見ない、②各祭日も神今食が十一日と日付で定められているのに対し、新嘗祭は卯日と干支によって定まっている、③神今食が六月十二月の年に二度の神事であるのに対し、新嘗祭は年一度である、④名称についても新嘗祭は神嘗・相嘗と共通する「嘗」字が用い

られているのに対し、神今食や月次祭にはそのことがない等の諸点よりして、神今食をナメの祭などとして安易に新嘗祭と同一の範疇に入れることについては、慎重であるべきであろう。そもそも神今食と月次祭を一連不可分のものとする事自体、再考の余地がある。この点については批判説も出されていて、(イ)神祇令や延喜太政官式の月次祭の規定、(ロ)延喜祝詞式における月次祭祝詞と新嘗祭祝詞(祝詞式に云ふ「大嘗祭」祝詞)の内容比較、(ハ)『三代実録』の記事神に今食と月次祭が別記されている一の諸点が指摘されているが、支持すべきと考える。更に延喜四時祭式によって月次祭の奉祀者及び幣帛の種類・量を新嘗班幣のそれと比較すると、前者の規模がはるかに優っており、(イ)も考え合わせて、後者が新嘗神事に「不可分」のものとして付属する行事であるのに対し、月次祭は祈年祭同様独立の祭儀であることが知られる。又、延喜齋宮式には月次祭のみがあつて、神今食がこれに「一体のもの」として行われた形跡がない点も注意される。しかも、『儀式』・『本朝月令』・『九条年中行事』以下諸年中行事書・『西宮記』・『北山抄』・『江家次第』・『政事要略』等いずれも月次祭と神今食を別祭儀として扱っており、『撰集秘記』十二月十一日月次祭并神今食条にはわざわざ「両度神事、可分部也」と注記している。神今食と月次祭を不可分一体のものと考えすることは困難である。

鎮魂行法の身体論

——宗教的身体境界の観点から——

津 城 寛 文

明治以降の神道の実践的分野を見ると、「鎮魂」と呼ばれる、形式的にも内容的にも一通りでない行法群が、ただし幾通りかのまとまった、或いは類似した系統を成して、存在している。それらはずい最近まで研究者によって、立ち入って検討されたことがなく、漠然と瞑想的なものと考えられたり、或るいは鎮魂帰神という呼び名が通用する一部の間では憑霊の技術くらしいに考えられたりしてきたが、それぞれ部分的には妥当しても、全体的な見通しを与えるものではなかった。したがって、鎮魂行法の全体像は固より正確に把握されていない。

ここでは、多様な鎮魂行法のうち、互いに異質で且つその差異を、宗教的身体境界という概念により、印象的に記述・分類しうる、四つの行法をとりあげる。つまり、(一)宮地 敵夫所説の、導引法・胎息法に類するもの、(二)本田親徳所説で大本系などに流れ込んでいる、憑霊の法を専らめざすもの、(三)川面凡児法説の、呼吸停止や大音発声、激しい身体運動によるもの、(四)田中治吾平所説の、祝詞・神語の口唱、身体の律動によるもの、の四つである。

これらの四つを、宗教的身体境界の障壁度・侵入度が、それ

ぞれ高低いずれであるか、という観点から、記述し直してみる。

その前に、宗教的身体境界とは何かを説明しておく、これは心理的身体境界概念を援用して構築されるもので、身体表面部位についてのイメージと考える程度で充分であるが、ただ指摘しておくべき重要な特性として、どちらも力動的かつ可塑的である、という点がある。つまり時所位に応じて変動するのだが、その契機となるのが後者の場合は心理的であり、前者の場合は宗教的なのである、という違いがある。

その宗教的身体境界に関して、ここでその侵入度と障壁度という二つの尺度を、相互に独立のものとして設定した上交差させると、二尺度がそれぞれ高・高、高・低、低・高、低・低という、四つの状態が得られる。

(一)は侵入度低・障壁度高(以下同順)の状態にある。つまり、宗教的侵入物の存在は意識されていないが、四肢の運動や皮膚の摩擦等により身体表面の生理的活動が賦活され、心理的延いては宗教的身体境界が強化されているのである。生理的な印象が強い。

(二)は、高・低の状態にある。つまり、宗教的侵入物の存在が強烈に意識され、その一方(一)のような生理心理的手段では、それを防ぐ術がないため、行者は被侵入感に圧倒される。いわゆる憑霊の状態であり、印象は危機的である。

(三)は、高・低の状態にある。宗教的侵入物の存在が強烈に意識される点では(二)に等しいが、それを防ぐ手段が対抗的にとら

れている状態である。川面凡児の所説に即して言えば、外から微粒子状の霊魂が侵入してくるのを、内から微粒子状の霊魂を逆に噴出させることにより、防ぐ方向であり、印象は、息つく暇もない、闘争的なものである。

(四)は、低・低の状態である。これは(一)(二)のような状態も一応通過した上で、宗教的侵入物が知覚の及ぶ範囲からしめだされた、あるいは侵入物が有害なものから無害、さらには有益なものに変化したため、被侵入感という否定的な感覚は薄れ、当然それを防ぐ障壁の必要もなくなっているのである。

侵入度・障壁度に関しては、これを独立のものとするだけでなく、各々また潜在的事実としてのそれと主観的体験としてのそれとを区別しなければ、厳密ではない。本発表はそうした厳密な作業に先立ち、まず四つの鎮魂行法を一つの観点から並べてみるという、試験的作業を示したにすぎない。

宝山良雄について

松本 皓 一

本稿は宗教的人格の比較考察のための事例研究の一つである。宝山良雄(一八六九—一九二八)を知る人は少ないが、独自の理想をもった真摯な教育者として一部の人には知られている。その努力と起伏に富んだ生涯は、聖・俗の両面を複合交錯させており、すぐれた教育者であると共に、知人知己からは裁

松道人とか清拙居士の別称で親しまれるにふさわしい人格構造をもっている。

比較考察の具体的見通しの枠組みとして、すでに明らかにした廓堂居士北条時敬(一八五九—一九二九)と見水山本良吉(一八七一—一九四二)との関係を考えている。廓堂・見水そして清拙は共に金沢出身であり、禅体験をそれぞれの人格形成の因としている点で共通である。この三者間の人間関係の脈絡も明確なものがあがるが、それらを踏まえて本稿の目ざすところは、主として次の三点にある。

一、宝山良雄の人格形成に投影している北条時敬の人間像、つまり北条を師表としている教育者・宝山の自己実現的な生き方。

二、同じく北条の影響下にあつて教育者としての道を歩んだ山本良吉と宝山との宗教観の対比。

三、上述の一、二の前提でもあるが、むしろ一、二からの帰結として明らかになるであろう宝山における聖・俗二態(宗教と教育)の行動傾向の機能的統合の意味。

しかしここで、これらのすべてを述べる余裕は紙面にない。その体系的な詳述は別の機会にゆずらねばならないが、今回は、今日殆んど知る人もいない宝山が教育者でありながら、いかなる点で宗教的人格の比較考察の対象とされるのか、この点に絞って述べてみたい。

宗教的原体験としての禅林生活

宝山(旧姓森)は明治元

年金沢に生まれている。幼にして父母と死別した彼は十一才で金沢の宝円寺（曹洞宗）曾根莫道につき得度出家した。動機はいづれにしても禅僧としての修行生活は十九才で還俗する迄彼の人格形成期の最重要期を一貫するのである。特に遠州可睡斎で西有穆山の下に修行していた点は意味深く、この体験は還俗後の釋宗演、小林虎閑などの臨濟師家へ参じた禅への傾倒となつて、受洗はしなかつたが同志社普通科に学び、後年東大選科（哲学）を経てエール大学に学び、G. T. Ladd（一八三四—一九二一）の知遇下にプロテスタントの精神にふれた諸体験と共に彼の宗教的人格形成の重要な部分を占める。かくて宝山には曹洞叢林の修行を基層体験として臨濟居士禅につながる伝統的宗教が、彼の P. Carus（一八五二—一九一九）の Religion and Science（一八九三）の訳出『ケラス氏科学教』で知られる科学的合理的宗教観（一元的実証主義）と矛盾なく彼の信念的行動を支えたのである。

その信念的行動を彼のライフ・ワークである育英事業に生かそうとしたのが、妙心寺派教育の振興を策した花園学林当局への提言（明治三十年）であり、理想的教育を目ざしての耐久学舎（のち耐久中学校）への赴任（明治三十六年）である。耐久学舎は民間有志により設立された和歌山県有田郡広村の一小私学であったが、宝山はこれに全力を傾け数年にしてその名声を県内外に馳せるようになった。そこには僧堂生活に原型をみる勤労や自主自律、自活自営の重視、同志社やエール大学で体験した開かれた自由な視野の発想が盛られ、教育が国家管理され

た体制下ではきわめてユニークであった。この時時の宝山は最も生き甲斐があつたと自らも洩らし、当時の教え子たちの瞳にもそう映つたと回想されている。一度は得度出家した身の宝山は、還俗後は教育者として生涯を貫ぬいた。しかしその世俗的信念行動は彼の人格に複合した潜在顕在の禅的行動傾向の欲求をみたくものではなかつたろうか。特に耐久時代において、これら論証は別の機会にゆずる。

加藤咄堂の勅語衍義書をめぐって

三宅 守 常

明治中期以降の仏教の一動向をうかがう材料として教育勅語渙発に対する仏教系の勅語衍義書がある。そしてそれは護法即護国観の一種の表明とはいつても決して一様ではない。即ち、一は特定の宗派からの伝統的宗乘による立場（多田賢住）、一は宗門や仏教を離れた一宗教者としての立場（赤松連城）、一は通仏教的立場（井上円了）の三類型があつた。

そして次が加藤咄堂の順番となるが、知り得る範囲では二冊、一は『勅語と仏教』（明治二六年、二三才）で六〇頁、一は『仏教国民の心得』（同二九年、二六才）で四七頁、両方共四六版の小冊子で演説筆記の類である。これらは厳密に言々と勅語衍義としては問題があるが、勅語中の諸徳目との関係を明確に説く箇所があるので一応広義での勅語衍義書と見なして考察す

る。

『勅語と仏教』は仏基兩教の比較が主眼になっていて、教理上からは基督教の宇宙創説より仏教の縁起の理法や因果法則の方が論理的に優れており智力情感を調和し、智能啓発・徳器成就に有効であるとする。国体上からは基督教は神と人との關係が中心で祖先崇拜が薄弱であるが、仏教は報恩思想を有し四恩説からみても孝友和信に合致するとして『心地観経』『観経』をあげてその根拠としている。また歴史上からも仏教は国家と密着してきており、その点基督教は非国家的であると述べている。この論法はいわゆる「教育と宗教の衝突論争」と同様の趣旨で、これがすでに始まっていたことからすると加藤もこれを受けていることにならう。また思想教義とは別に経済上からは治外法権、条誌敬正、内地雜居の問題にふれ、経済的にも基督教が進出する可能性があると仏教も殖産興業、貧民救恤、学校教育等に力を尽すべきとしている。要するに本書は勅語に仮託し仏基の比較を通じた一種の「排耶書」的な類であるが、現世的尺度（仏教道徳）をもって超越的なものを論難した傾向からみれば「排耶書」としては表層的であり、勅語衍義書との間にあるものと考えることができよう。

『仏教国民の心得』は勅語中の諸徳目を一応四点に大別し論じている。一は国家に対する道徳で、やはり四恩のうち国王の恩をあげ『心地観経』中、「國王恩者福德最勝……聖王亦能觀察天下人安樂故」を引き国王が十種の勝徳を成就するが故と力説している。二は家族に対する道徳で、父母については『父母

恩重経』より「人生在世父母為親非父不生非母不育」として父母十徳をあげて例証し、夫婦については『優婆塞戒経』受戒品中、六方供養のうち西方供養（妻子供養）を説く「若有人能供給妻子衣服飯食臥具……是人則是供養西方」を引き、続いて妻の養務14をあげ、さらに朋友については『六方礼経』中、北方供養の「北向拜者謂人視親屬朋友」の箇所にある五事をあげて仏典にもその根拠を有するが故に勅語に合致すると説くのである。三は他に対する道徳で、四摂法（布施・愛語・利行・同事）から説き、これらを実践すれば畢竟利他を満足することになると述べている。四は自己に対する道徳で、これは六波羅密に尽きるとして六徳を具足し加えて三宝帰依が肝要だと慈雲の「十善法語」を引いて説くのである。このように明治期特に強調された四恩十善を中心に『心地観経』『父母恩重経』『六方礼経』『優婆塞戒経』等、仏教道徳を説くものを使用しており、本書の方が勅語衍義書というにより近い。

加藤が仏教と因縁を結ぶのは明治23年頃、演説の最初は同25年、よって両書共以後長年に亘る活動の最初期にあたり、言わば仏教把握の原点出発点であったとも考えられよう。

以上、加藤の勅語衍義書を類型別という点でみれば、在家居士として当時一般的な論法であった四恩十善等の仏教道徳を基調にし特定の宗派に依らない經典の引用、論述の仕方である点よりみて、第三番目の通仏教的な立場という類型に属するとみることができよう。

皇国史観と宗教

佐木 秋 夫

皇国史観とは、天の大神の正統の子孫であり、その神によって、指示された統治という神話的虚構と、万世一系という歴史のフィクションの二重の虚構によって日本の歴史をねじまげる天皇支配の核心的歴史観である。その人間観・教育観を、明確に示したのが帝国憲法、「教育勅語」である。この歴史観を国民に植え付けるための教育が、学校教育、軍隊を通じて確立されたが、とりわけ、国家神道の下にまとめられたが全国十万余の神社が、国家的施設として、全国の末端まで再編・整備され、行政・教育と密接に連動して、半封建的なムラ意識の支えとなると共に、国民の思想・道徳支配を行ったのだった。しかも、国家神道は宗教に非ずという官僚的詭弁によって、諸宗教の上に置かれ、敬神崇祖は、日本民族の淳風美俗、国民の道徳的義務とされ、これに違背する他の宗教には様々な抑圧、弾圧が加えられたのだった。同時に、植民地では、「皇化」政策として、神社参拝を強制する等、独善的な排外的民族主義となつて示され、日本の侵略の本質を宗教の布教・救済と錯覚させる働きをした。

近代国家では、一応、国家と宗教は別離されたが、宗教は、階級社会の手段として不可欠の機能を果たし、支配に有利な人

間観・文化観を提供する一面を持っている。近代日本では、国家と宗教が癒着した体制の下で行われ、天皇制国家の危機に際しては、国家神道の歴史観（＝皇国史観）の「原理的焦り」と「狂信性」がファッショ的意識構造を支えて、神風精神に国民を追込んだのだった。その際、世界観・人間観の基盤の脆弱な神話原理を補完し、天皇崇敬を宗教的に内面化するものとして、狂信的な日蓮主義のような仏教的宇宙観・哲学観や、特定宗教によらない宗教教育は必要という官僚的な詭弁で学校教育に導入された宗教的情操等が動員された。また、保田與重郎等の文学的民族ロマン主義や、西田哲学などが、個人主義化した若者に日本文化の美風を情念的に訴えたのだった。民族の歴史をどう評価するかは、社会の構造、人間関係の基本的視点と密接に連関し、その国の思想・文化の根本である。また、民族の統合を支える歴史観は、社会の革新の機軸でもある。しかし、今次の、皇国史観復活をめざす勢力によって作成された日本史教科書は、科学的な歴史観を否定し、天皇中心主義の逆立ちした歴史観に貫かれている。原本の露骨な天皇中心主義は、文部省との馴合い修正の過程で、幾分は後退したが、国家神道復活の基本的要素（国生み神話、三種の神器、新嘗祭など）は盛込まれている。これに反し、国家神道の侵略性、犯罪性、国民抑圧や、最高司祭としての天皇の戦争責任への言及は回避され、国民の科学的歴史観、道徳・倫理観の健全な発達を阻害する内容である。

この教科書の終章は、中曽根首相に代表される「日本文化」

論(Ⅱ新しい民族ロマン、日本人のアイデンティティの核)の構築に沿う形でまとめられている。国際社会に通用し、しかも神話による天皇の位置付けのマイナスイ面を補うために、文化人類学等を動員して、民族の情念・直感等、秘められた民族の意思や、日本民族の優秀性(Ⅱ和、協調性)の「再発見」が行われている。しかし、教科書に見られるように、皇国史観の復活は、必然的に国家神道の要素の復活を伴わざるを得ず、これは、憲法の政教分離原則と抵触し、諸宗教はもとより、侵略されたアジア諸国の反発を招かざるを得ない。「日本文化」論の国際性と民族性とは、皇国史観の復活を支えるものである限りこうした矛盾の枠からは逃れられない。

今、帝国主義の決定的な危機の段階において、レーガン米大統領も中曽根首相も宗教の政治的利用を画策しているが、彼等の、希望的観測にもかかわらず、宗教の歴史的役割は、既に大きく変化しつつある。

中世家法における宗教の取り扱い

白山 芳太郎

中世から近世にかけての過渡期、すなわち戦国期から織豊政権期をへて、江戸幕藩体制期へと移行していく時期、為政者たちの宗教への待遇はゆれ動いた。

たとえば織田信長のように、旧来の宗教を断圧するもの、ま

た一方ではそれを保護するもの、また別の一方では特定の宗派を禁止するもの、といったごとくであった。

このような時代の史料として、戦国期の家法・家訓などが残っているが、従来はそれも中世法全体の中でひっくりかえりかえられてきた。そのようななかでの中世法における宗教の取り扱いに関する議論は、たとえば中世法中における宗教関係規定が全条文中の冒頭に配置されているというような議論であった。

これは鎌倉期の『御成敗式目』との等質性の議論であって、戦国期の家法・家訓のなかには、『朝倉英林壁書』のように、冒頭に神社・仏寺関係の規定を載せていない異質なものも存する。そのような異質な法体系を検討してみた結果、次のような考えが得られた。

即ち、一国一城制の芽ばえや、参勤交替制的な地方理念の発生のもとの村落集合体を基盤としつつ、宗教の取り扱いを工夫した側面が、『朝倉英林壁書』にはみられる。第十二条(神や仏への帰依)・第十五条(神社・仏閣の保全)・第十一条(高僧の厚遇)などの一連の政策は、冒頭に神社・仏寺関係規定を唱えさせればよいという中世的な理念から一歩進んだ近世前夜の一過程がみられると考えるのである。

このような見方は、近世宗教、即ち幕藩体制下の宗教成立前夜の一過程として、戦国領主たちの宗教政策をとらえ直してみたいというささやかな試みのなかで生まれたものであることを付記し、私の現在の最関心事の一つである中世最末期宗教史研

究の一報告としたい。

『靈異記』における靈力信仰の諸相

華園聰磨

日本仏教史を研究するに当って、世俗者の仏教信仰或は世俗社会における仏教信仰が重要な側面をなすことは改めて強調するまでもない。それは、世俗社会から隔絶した宗教的環境のもとで教主・宗祖の信仰を絶対的根拠および最高規範として組織的に安心立命と布教化との道を確立しようとする教団的信仰とは別個の形成原教と過程を有しながら、しかしそれに影響を与え、且つそれから影響を蒙ってきたものである。この世俗的仏教信仰の形成や特質を考えるに際して、我々は二つの学術用語を利用することが出来る。一つは、堀一郎氏の「民間仏教」という概念であり、もう一つは楠正弘氏の「庶民信仰」の概念である。固より両者は異った方法論に立脚するものであって、遽に結びつけることは許されない。堀氏は歴史学的・発生論的視点に立ち、楠氏は現象学的視立に基づいている。そればかりでなく、堀氏の「民間仏教」には、最澄、空海、源信、法然、親鸞、一遍等の教団的信仰の代表者のもつ信仰の或る側面も包含され、世俗的信仰のみを指してはいない。他方、楠氏の「庶民信仰」は、オンラサン信仰という、その信仰の本質的内容と形式において仏教とは関連を有しない信仰をも包含している。

しかしこのような観点の相違と概念の外延上のズレがあるにもかかわらず、両氏の着目する問題場面には基本的に重なり合うところがある。即ち、具体的信仰現象の成立つ場面を、堀氏は土着の宗教要素に仏教が接統してくるところで、また楠氏は、世俗者の生活経験における信仰作用(祈り、懺悔、呪い、弔い等)に教団的もしくは経典的な信仰が接統するところに見ている点である。

右の両氏の着眼に導かれて、日本仏教史の早い段階に見られる仏教信仰の特徴およびその信仰的基盤を明らかにしようとするのが本発表の目的である。

周知のように『靈異記』は我国における仏教説話集の中では最古のものに属するが、その意義はこのような歴史的なものには限られない。本書の多くの説話が後世において書き継がれた事実は、その説話を構成する信仰のあり方が共感され、受容されたこと、即ち信仰の範型とみなされ、信仰形成の拠所とされた、ということをも意味しよう。『靈異記』の説話は単なる比喩ではなくして、実例であり、且つ作者景戒がしばしば挙示された事例に関して、「因果の理、豈信けざらめや」と筆を加えている点を考え合わせると、それは仏教的真理の「現証」ともみなされている。世俗者の仏教的信仰がこのような「現証」を根拠として形成されていったことを、様々な説話の伝承・書承の事実を通して確認しうるのではないかと考えている。

右の観点に立って世俗者の仏教的信仰の成立の歴史的経過を考察するとき、『靈異記』によって示される仏教的信仰の特徴

を明らかにすることがまずもって要求されなければならない。この点については、既に堀博士が『日本靈異記』の「文化性」という論文の中で、(一)一般的意図としての因果の理、(二)表相信仰、(三)行基への関心、(四)沙弥優婆塞に対する支持、という特色を指摘しており、その後大方の研究者の承認を得ている。しかし、景戒の取上げる「靈異」現象の構造契機に目を向けると、「靈異」現象の靈異性の根拠として、景戒が「威神力」、「三宝の神力」、「不思議の力」、「願力」、「験力」、「徳力」という表現で表わそうとした、超人間的、超自然的な力の作用への信仰が浮び上ってくる。この、言わば「靈力信仰」が本書において仏教的因果応報論が受容、適用される際の基盤となっていないのではないかと考えられるとともに、その信仰の形態的多様性が後に歴史的に一層分化、展開を遂げていったと想定されるのである。

源信の法華・涅槃経引用

——往生要集・一乗要決を中心として——

関戸 堯海

源信の往生要集は念仏往生についての諸経論を集め、一乗要決は法華・涅槃経を中心として一乘真実・一切衆生悉有仏性義を宣揚している。八木吳恵氏は往生要集と一乗要決とは表裏相応であるとして、往生要集に示される念仏往生思想を念頭に置

きつつ一乗要決に取り組むべきことを提唱している。(『恵心教学の基礎的研究』四二三頁) それに対し、井上光貞氏は源信の晩年における宗教意識が宗派を越えて仏教そのものへと深められることを指摘し、一乗要決は著作としてそのあらわれとみる。(『日本古代の国家と仏教』一六六頁)

一乗要決では法華・涅槃経の引用は論点の根幹をなしている。その点で、往生要集と一乗要決の法華・涅槃経の引用のあり方を調べることによって、両書の思想的関連の有無についての一端を知ることができると考えられる。そこで、調査・比較検討したところ、共通する傾向はあるものの、往生要集では法華・涅槃経は阿弥陀如来の相貌や念仏往生を示すための補足的役割ともみえ、一乗要決が両経を縦横に引用して一乘真実・悉有仏性を検証するのに対してのへだたりがみうけられるに至った。

往生要集では大文第三の極楽の証拠と大文第九の往生の諸行に、女人のために安楽世界の阿弥陀仏の処に往生することを説く法華経薬王品の文が、念仏往生を勧める経文として華嚴経・阿弥陀経などと共にあげられている。また大文第五助念の方法には、涅槃経迦葉品の如来の代受苦の文を引いて、阿弥陀如来が衆生をあわれむ様を示している。大文第四正修念仏には、師子吼品の文を連記して、阿弥陀如来のあらゆるありがたい相貌を説明している。一乗要決にはこのような法華・涅槃経の受容のあり方はみられない。

反面で往生要集大文第五助念の方法では涅槃経迦葉品の「こ

の菩提の因はまた無量なりといへども、もし信心を説けば則ち已に摂め尽す」の文によって念仏往生についての信心の重要性を説く。一乗要決でも大文第六無性有情の執を遮すにおいて、同じく迦葉品の信心為因の文を引くという共通する引用がみえるが、一乗要決では信によって一闡提も成仏することを迦葉品の文を以て証するのであって、一闡提が念仏往生すると説くのではない。

また往生要集大文第十問答料簡では、諸文に説く菩提・涅槃は三乗に於てはどのような果を得るかについて設問し、それに答えて初めは機に応じて三乗を説いたが結局はすべて一仏乘に至ることを明す。そこに証拠の文として引用されるのが法華經方便品の「十方仏土中 唯一乘法 無二亦無三 除仏方便説」の文と、涅槃經師子吼品卷二十七（北本）の一切衆生悉有仏性義が明される三文である。一乗要決大文第一法華に依て一乗を立つても法華一乗を明す代表的な十文の一としてこの方便品の文がとりあげられている。また大文第四一切衆生有性成仏の文を引くの「法宝所引六經二論」の第二・三、「私引十二文」の第三・四・五の法華・涅槃經引用は往生要集と軌を一にするものである。しかしこの場合も同様に、一乗要決ではこれらの文によって一乘眞実・悉有仏性義を明らかにしようとするのであり、一貫して念仏往生を主張する往生要集とは著作としての異なる方向性がみうけられる。

以上のように、法華・涅槃經の受容について検討したところ、一乗要決を往生要集の念仏思想との関連を念頭に置くべき

だとする意見には再考の余地があるのではないかと考えられるに至った。また福原蓮月氏は往生要集と一乗要決の仏性論における共通性を指摘した上で、親鸞の信心仏性と往生要集の仏性論との関連を推考しているが（『往生要集の研究』三六八頁）、仏性論の面からみるならば、むしろ一乗要決に着目すべきではなからうか。福原氏の指摘のとおり、仏性論における往生要集から一乗要決への系譜がみうけられるものの、やはり往生要集と一乗要決の著作としての性格の違いは一考の余地があると考えられるのであって、その一面が法華・涅槃經の受容にみうけられるのである。

源信における「善知識」の問題

宮 敏 子

本発表では、源信の思想にみられる浄土的・法華的な思想構造を、成仏と往生の関連の中で分析する事を目的とするが、その一端として、「善知識」という言葉に寄せて考察をすすめていく。

何故「善知識」に注目したか、というと、『往生要集』（『要集』）では、「善知識」は往生の大因縁とされ、同書の影響を受け、慶滋保胤の手で制された二十五三昧会の『起請八箇条』でこの考えは強く指持されているが、この二年後、源信によって制された『定起請』では、この「善知識」が姿を消してい

る。この点に注目し、ここに、源信における何らかの思想展開があったのではないかと考えたからである。

『要集』における「善知識」の役割は、臨終の念仏者と共に念仏を修し、これを励ます人である。これは、『観経』の下品往生に基づくものだが、『要集』の場合、經典の如くに、「善知識」を待つのではなく、生前に、臨終の時の為に、「善知識」の役割を果たす人と結縁するのである。ここに彼の独自の經典解釈が示される。そして先述の『起請八箇条』では、結衆の互いが「善知識」で、この会は善知識の集まりであるという考えが認められる。しかし、この会の性格を規定する「善知識」が何故「定起請」で姿を消したのか。

源信作と伝えられる『観心略要集』（『略要集』）では、これと異なる「善知識」が示される。これは真実の念仏を示す師であり、この念仏は、我が心の仏を念うというもので、究極には観心と一致する。しかし、この理論的背景が、悉有仏性を説く法華思想である事は疑いえない。かような念仏は、『要集』でも最勝の念仏とされるが、実修は困難かつ危険であるとし詳述されていない。この両書の違いは、その立脚点の違いなのか、それとも、『略要集』は源信の作ではない故に、彼の思想を伝えていないからなのであろうか。

確かに『略要集』では、真実の念仏が詳述されるが、この実修は利根の者すら困難であるとし、同時に散心の称名念仏の有効性も認められている。同書の要点は、真実の念仏の実修それ自体より、機根を理由に優れた念仏に関わろうとしない心を戒

め、それに関わろうとする気持を重視することである。これは、積極的ではないが『要集』にも認められる。これらの事から両書の間には基本的な差は認められない。更に、『要集』以後の源信の思想展開の中で、『略要集』は、一つの必然性を認められるように思う。最後にこの点にふれてみたい。しかしこの『略要集』と源信の関係は、思想的連関に限定されたものである。

『要集』で源信は、その末尾に於て、彼の究極の願いは無上菩提を証する事であると述べる。そして、往生は、その為の最も身近な目的と理解されている。しかしこの考えが、『要集』の読者に対してどれ程影響があったかは疑わしい。その理由は、この書の当面の目的が、頑魯なる者をいかに救済するか、という事で、真実の念仏との関わりを説くより、修しやすく、確実な救いの方法を示す事にあつたからである。この為に『観経』的な善知識は生み出されたが、これと同時に、往生と成仏は大きく分離したともいえよう。この結果、『起請八箇条』では、あたかも往生が究極の目的の如くされていった。

源信に於て、一生の最大の目的は往生であつたことは疑いえない。しかし、彼は、理念的には往生を絶対化していなかったはずであるし、これは天台僧としての彼の立脚点でもあつたはずである。ここに於て『要集』が結果的に引き起した往生と成仏の分離は解決されねばならない問題ではなかつたのだろうか。この動きが、まず「定起請」において『法華経』講経を義務づけ、これを説く有智禅僧を登場させた事に認められるので

はないだろうか。そして、この反面「善知識」が姿を消したのではなからうか。この有智禅僧のここでの役割は、法華講經に限定されているが、この問題意識の中で、やがては、念仏と成仏を結びつける『略要集』的な「善知識」へと導びかれる必然性はあったのではなからうか。

ここでは、『一乗要決』に見られる源信の『法華經』理解の深まりも当然考慮に入れられねばならないが、本発表では、『要集』、二十五三昧会との関わりの中で『略要集』もまた源信の思想展開の中で必然性をもつ書物であると指摘するに留めたい。

看話禅と現象学的エポケーについて

岩村 康 夫

E・フッサールの『イデーン』（渡辺二郎訳）によれば、ごく自然な普通の生き方をしてる我々が意識している世界というものは、直接直観的な経験において、現にそこに実在するものとして眼前に見出すものであり、世界がおのれを与えてくる通りに實際存在するものとして受け取られ信じられている。我々自身がその世界の成員であり、その中で表象し、判断し、感情作用をし、意欲し、生活しているのであって、逆に、我々自身がこの現実を定立しているとは決して思っていない。現象学は、このような自然的態度において見いだされた自己と環境世界に普遍的懷疑を施し、自然的態度のなす全ての定立を括弧

に入れるという現象学的エポケーを行い、その方法によって開示される絶対的存在領域、すなわち、純粹意識もしくは超越論的主観性の領域に關心を寄せ、これを究明し記述する学問である。この超越論的主観性の領域は、志向的構成によって、世界をおのれのうちに担うものである。従って、自然的態度において言われる実在というものは、現象学的態度において見るならば、それ自身何らの絶対的本質をもたず、自立性を欠いているのであり、全く何ものでもない「無」なのである。それらは、超越論的主観性によって、志向され意識されて現実化されうる本質性を持つにすぎないのである。

このような現象学的見方は、「唯識観」と共通するところがあるが、とりわけ、現象学的エポケーという方法、すなわち現象学的還元は、諸法の実相が、諸見を離れ、一切の戲論を滅し、心行言語断じて分別なく、不可得なる「空」であると説く「中観」の立場と異ならないと言える。何故ならば、空とは、一切の定立を排除した「無限定」を意味するからである（田中順照著『空観と唯識観』参照）。従って、現象学的還元は、諸法の実相を知るには、只だ不可得の処に向い、心意識を死却せねばならぬと説き、その為に「話頭を看る」ことに専念させた大慧宗杲の看話禅の同じ功用があると言い得る。大慧は、「但だ妄想顛倒の心、思量分別の心、知見解会の心を、一時按下し、箇の話頭を看よ。『僧趙州に問う、狗子にも還た仏性有りや也た無きや。州云く、無。』此の一字子、乃ち是れ悪知悪覚を摧く器仗なり。道理の会を作すことを得ざれ、意根下に向っ

て思量下度することを得ざれ、語路上に向つて活計をなすことを得ざれ、挙起する処に向つて承当することを得ざれ、文字の中に向つて証を引くことを得ざれ。」(『大慧書』大正四七・九二一c)「不可思量の処に就いて思量せよ。」(『大慧書』大正四七・九三〇c)と指示する。まさしく、普遍的な判断中止に他ならない。この他、大慧が用いた話頭は、「僧趙州に問う、如何なるか是れ祖師西来意。州云く、庭前の柏樹子。」「僧洞山に問う、如何なるか是れ仏。山云く、麻三斤。」「僧雲門に問う、如何なるか是れ仏。門云く、乾屎橛。」等であるが、その参究方法について、「但だ一切を放下し、大死人に相似たるが如く、百不知百不会なれ。」(『大慧普說』大正四七・八六三c)「尋常計較安排底の識情を破り得れば、本地の風光、本来の面目を明らかに見ることが出来る。」(『大慧書』大正四七・九一八a参照)と述べている。本地の風光とは、法空の妙有なることを示し、本来の面目とは、人空の妙用なることを指すのであるが、超越論的主観性が志向し構成した世界の中で、我々もそれに所属し生活している現実の真相を表明するものである。

本来の面目の性格については、新田義弘著『現象学』中の、「自然的態度に生きる私は超越論的自我であるにも不拘、それに気づいていないのである。したがって超越論的に機能する主観性の自己隠蔽性を露呈することが超越論的のエポケーという方法的操作のもつ意味であり、逆に機能する限り超越論的主観性は自己自身を忘却していることになる。」というところに言い表されている。すなわち、大慧が、「万法を空せんと欲すれば、

先ず自心を浄めよ。自心清浄なれば諸縁息む、諸縁既に息めば体用皆如なり。体は即ち自心清浄の本源、用は即ち自心変化の妙用なり。」(『大慧法語』大正四七・八九一a)と云うところの「体用一如の自心」こそ、機能しつつ自己自身を忘却している超越論的主観性であり、本来の面目に他ならない。そしてこれを露呈し得る現象学的エポケーは、看話禅の本質に迫り得る方法と言わざるを得ないのである。

道元思想の倫理的 성격

岡島 秀隆

道元禅師の言述中に現われる善悪の語に着目してその語の使用例をみると、『正法眼蔵』諸悪莫作の巻に詳述される七仏通戒偈のごとく明らかに諸仏の教説の内容としてその語が説示されている場合と、『正法眼蔵随聞記』中の「一日雑談の次に示して云く、人の心本より善悪なし。善悪は縁に隨て起る。」などの表現におけるように、それもまた仏の教えではあるが縁起等の他の仏教的概念との関連においてその語の説明がなされる場合がある。善悪業・善悪報などの言葉もまさにそうしたものである。このように考えると、禅師の善悪の概念は、差し当たり仏教教理と密接な関わりを有すると言えよう。そうであれば、道元思想の倫理的 성격は、その根拠を宗教(仏教)教理の内に所持するものと見なしうる。こうした傾向を持つ倫理には

如何なる問題が存するのであろうか。それは一般的にいつて、善悪の確かな判断基準、即ち人間の行為の普遍的原理の根拠を何らかの人間を超えたもの（ここでは、非人格的な超越的理法といったもの）に見い出そうとする考え方である。すると、この超越的理法がその超越性の故に究極的にはある種の人間の側の跳躍によって獲得される（非人格的理法においては、人格神における救済は考えにくい）のであってみれば、それは主観性の域を脱しえぬものであり、従ってそこに根拠を持つ倫理的基準・原理は普遍性をもちえぬのではないか、という疑問が生じる。この倫理的原理の根拠に向けられた問いへの道元思想の与えうる解答は、その仏心の考えの中によく現われているといえよう。仏心とは、一方において個の人格としての仏祖の心であり、同時にその主観的視界でありながら、他方、如是心、諸法実相心などと言われるような心境一如のその境界そのものでもある。この心に於いては理會の立場でいう主・客の対立は伴い乗り越えられており、そこには超越的主観、主観的超越といった形での宇宙の理法が現成しているのである。してみるとこの心の論理（心境一如）においては先の問いは成立しないのではなからうか。だが、正修行という実践を介して得られるこの心（境）には尚一定の客観的認証が要求せられる。そしてこの要求に答える手段が師資の間の印可証明という機能に他ならぬのであろう。いまひとつ、かかる基本的疑問が在俗者において依然として有意味なものであること、つまりこの仏心の論理が特定の境地を前提していることは明確に記憶されねばならない。

ここにおいて、道元思想の有する出家主義的超俗的傾向が日常生活の倫理とどのように関連するのかが新たな問題となる。実際『正法眼蔵』中の「諸悪は、此界の悪と他界の悪と不同あり……いはんや仏道と世間と、道悪・道善・道無記、はるかに特異あり。」等の言句は、善悪の判断基準の二元性を表示していると思われるのである。しかるに、これら超俗・在俗の倫理的基準は、その異質性を保持しながら、ともに日常的地平のうえに現前しているといえる。諸仏諸祖の教示である経巻などの記述が、現に多数の日常人の読書の対象であることが第一にこのことを示している。それゆえ、この両者の基準の相互関与の可能性は現在すでに存在しているといえよう。かつまた、経巻の説示に留まらず、「諸悪すでにつくられずなりゆくところに、」至った善知識がもし現存するのならば、この超俗的人格の言行そのままが日常的倫理判断の規範ともなりうるのではあるまいか。この人格の心が、本来的には三性（善、悪、無記）を離れているとはいえ、日常世界にあってはこの人格もまた行為的主体たらざるをえないのであるからは、彼自身が倫理的決断の場面に立ちあわねばならぬ筈だからである。加えて、この超俗的倫理の担い手は、その実存的不文法的あり方の故に柔軟性を有し、かえって現代的社会における多様な倫理的要請に対応しうる可能性を持つのではあるまいか。

浄土教における「宗教の神学」

序論的考察

高田 信良

1. 浄土教にとつての「宗教の神学」
2. 浄土教における「宗教の神学」

神学という語をここでは特に断らない限り宗教一般に認められるものという意味で用いることにする。即ち、仏教に馴染みのある「教学」もキリスト教における「神学」も同じ意味で、ある特定の宗教の信仰の立場を代表する様な営みについて用いられるものと考ええる。「宗教の神学」は、現在のところ、専らキリスト教神学の場で論じられているものであるが、 \wedge 宗教を巡る現代の多元的状况 \vee を視座とするならばキリスト教以外の宗教においてもキリスト教におけるような「宗教の神学」は要請されていると考えられる。本発表では、キリスト教神学における「宗教の神学」の議論には大いに学ぶべき事柄が存していると考え、その依つて立つ関心のありかたに学びながら、いわば \wedge 浄土教(仏教)における「宗教の神学」 \vee とでもいうべきものの可能性を探ってみたい。 \wedge キリスト教における「宗教の神学」 \vee は信仰理解の伝統的あり方と近代の学問における「宗教研究の成果との媒介、止揚の試みの一つとして受けとめられ得るが、このような事は実は浄土教(仏教)にとつても焦眉の

課題であり、本来多様な試みが要請されていると考えられる。

浄土教に於て \wedge 宗教的契機 \vee と \wedge 神学・教学的契機 \vee とが相互媒介されるところで現れてくると考えられる教学的議論の例として曾我量深の「法蔵菩薩」論が挙げられよう。これは(師の米寿記念講話)あくまで「教学(神学)」の立場からの法話としてなされているものであるが、本発表では、そこに働いている教学的思索の性格を \wedge 宗教的契機 \vee を媒介した \wedge 宗教哲学的思惟 \vee として理解出来る、そして、そのような議論は \wedge 浄土教における「宗教の神学」 \vee の一つのあり方と看做すことが出来る、と考えてみたい。そこで述べられているのは \wedge 大乘仏教は釈尊以前の仏教である \vee \wedge 阿頼耶識が法蔵菩薩である \vee というテーゼにすることが出来る。このような主張は従来からの真宗教学のあり方、考え方からすれば非常に大胆に独自なものとして話題になったものであるが、 \wedge 宗教哲学的思惟 \vee の場において \wedge 宗教的契機 \vee と \wedge 教学的契機 \vee とが媒介されたものと理解すれば極めて自然なものと考えられよう。

ここでは \wedge 大乘仏教は釈尊以前の仏教である \vee の問題だけを考えてみよう。

このテーゼは現在の宗教史研究における事実理解とは反対のことを表現しているように見える。現在我々が理解している仏教の(宗教史的研究の立場からの)歴史的展開とは、二千数百年前に釈尊が現れ、悟りを開いて教えを説いた、その教えの流れの中で(西暦)紀元前後頃から四、五世紀にかけて大乘仏教が興隆してくるといふものである。それからすれば、 \wedge 大乘仏

教は釈尊以後の仏教である \vee ということになるが、何故、わざわざ \wedge 大乘仏教は釈尊以前の仏教である \vee というようなテーゼが立てられるのであろうか。いうまでもなく、このテーゼは誤解に基づいたものではなく、信仰上のことから理解を表現したものに他ならないのである。しかしながら、又、このような表現は従来の仏教一般の、もしくは浄土真宗の教理解とも異なるようである。伝統的には、大乘の教説も釈尊の教え（一代教）に含まれるのであって、釈尊 \wedge 以前 \vee のものでもなく、況や（数百年も遠く離れた） \wedge 以後 \vee のものでもないのである。

現在では神学・教学上のテーゼは \wedge 主体 \vee の問題として、宗教学上のことからは \wedge 客観的 \vee できごととして位置づけられて、互いに相互の独自性を承認しあったところで存在しているように見受けられる。しかしながら、それらは便宜的な \wedge 平和共存 \vee を互いに許さないのであり、相互の止揚を要求してくるのである。

参考…拙論「浄土教における \wedge 宗教の神学 \vee 」（龍谷紀要第八卷第二号一九八六年一月）

第七部会

ヒトとカミと自然

中村生雄

『常陸国風土記』によれば、箭括の氏の麻多智が葦原を切り拓いて新田を作ろうとしたとき、夜刀（やつゝ谷）のカミが群れ来たり、耕作の妨害をした。大いに怒った麻多智は、刀を打ち振ってカミを追ひ払い、山裾に境の標識を立て、「此より上は神の地と為すことを聴きかさむ。此より下は人の田と作すべし。今より後、吾、神かみの祝と為りて、永代に敬ひ祭らむ。冀はくは、な崇りそ、な恨みそ」と宣言して、社を造りカミを祀った。

よく知られたこの話について、今もつとも注意してみたいのは、ここではカミそのものが関心の対象になっているのでもなく、またヒトそのものの描写が専念されているわけでもないという点である。このことは、「古老の相伝ふる旧聞」を中心にして「山川原野の名号の所由」（『統日本紀』和銅六年）を述べることを主目的として古風土記の編纂意図とも関連する。ここでは、ヒトとカミの棲息の場である「山川原野」という自然景観が、その「名号の所由」にまで遡って明示されねばならなかった。したがって、そこから、ヒトとカミと自然のかかわりについての古代日本人の独特な直感を読みとることができる。

なぜなら、人口の多寡、住民の気質、風俗習慣、信仰・芸能などについての客観的記述よりも、山川など自然景観についての古老の伝承を重視し、そのほうが、官製の調査や統計などよりも格段にすぐれた方法だとする自負と確信がうかがわれるからである。「山川原野」という自然とともに生きつづけてきた各地の古老のそのまた祖おぢたちが、カミと闘い、カミを畏れ、カミを祀ってきたことの物語をこそ、古風土記はめざそうとしていたのだ。

このように、古代日本におけるヒトとカミとの関係が、ヒトそのものにも、あるいはカミそのものにも重点が置かれず、むしろ、ヒトとカミとを結びつける第三の自然を主役として語られているという事実は、何を意味しているだろうか。麻多智と夜刀のカミの話に即して言うなら、その第三項とは、ヒトでもなくカミでもない「神の祝」（祭司としての麻多智）であり、さらに彼がヒトの圏域とカミの圏域との「境界」に設けた「社」なのである。そして重要なことは、そのような「神の祝」や「社」のいずれもが、「山川原野」という自然空間のうちに定位されて語られるという一点にはかならない。麻多智が創始した社は、今も郡の西の山裾にあり、同じ『常陸国風土記』の嘯せう時とき臥山伝説では、ヌカヒコ・ヌカヒメの子孫が今も山の麓の社でカミの祭りを絶やすことなくつづけているというのが、古老の語りの前提だからである。思うに、ヒトとカミとのかかわりを、このような空間的な関係、つまりは両者がそこで出合い、相接する「場」としての自然景観に焦点を絞って説こうとする

ところに、古代日本におけるカミ観念の重要な特徴があった。

カミがみずからの姿をヒトの前にあらわすのは、そのような
 △境界▽的な場、すなわち祭祀空間に限られていたのだ。△境
 界▽にしつらえられた祭りの場へと、カミはみずから影向し、
 またそこから退いて行くのであって、そのようなカミの空間的
 な移動は、ほんらい人知を超える不思議なのであった。

このような△境界▽のありかたについて、たとえばE・リー
 チの言い方を借用するなら、次のようになるだろう。すなわ
 ち、現実的に経験される時間の流れが連続的であると同じく、
 現実の空間の拡がりも連続していて切れ目がない。にもかかわ
 らず、そのような連続体に人工的に切れ目を入れるものとして
 △境界▽が存在するのだ。それゆえに、「現実境界の役目を
 果たす空間的標識自体は非日常的で、無時間的であり、曖
 昧不分明で、周縁的であり、聖なるもの」なのだ、と(『文化と
 コミュニケーション』)。麻多智がしつらえた社も、ヌカヒコ・
 ヌカヒメ兄弟が造った社も、したがって本来は、ヒトの側が人
 為的に画定した△境界▽であることは明らかだ。そうではあつ
 ても、ヒトがそこでカミを祀ることによって、その△境界▽は
 聖性を帯び、また禁忌の対象となるのである。つまり、それら
 △境界▽としての空間も時間も、非日常的で無時間的な祭祀の
 ための空間と時間であるという意味において、もつとも饒り豊
 かでもつとも緊迫した空間と時間となつたのである。

首無地蔵の靈験譚

鈴木岩 弔

この報告で対象とする「首無地蔵」は、広島県東部の府中市
 出口町の小高い丘の上に鎮座する、首から上の部分が欠けた石
 地蔵である。高さ三五cm、巾二〇cm、厚さ一一cmのこの地蔵が
 世に知られるようになったのは、昭和五年五月一八日未明、
 近所に住む東寿男氏の夢枕に地蔵が立たれ、その時のお告げ通
 りに、土の中からこれが掘り出されたことにより始まる。この
 地蔵は掘り出された直後、農道の脇に祀られていたが、これを
 拝んだ人々の間から、長年患っていた頭痛・腰痛などが治癒す
 る人々が続出した。かかる靈験は、当初地元を中心にパーソナ
 ル・コミュニケーション(いわゆる口コミ)で広まっていた
 が、さらにこれが新聞やTVなどのマスコミにも取り上げられ
 るに及び、短時日のうちに爆発的な信仰を集めるに至った、ち
 なみに、一時より少なくなつたといわれる現在でも、平日で五
 〇〇人、毎月一八日の月例祭には五、〇〇〇〜一〇、〇〇〇人
 の参詣者が見られ、その範囲も広島・岡山をはじめとした中国
 地方のみならず、広く全国に及んでいる。

ここでは、そのような展開を経てきた「首無地蔵」信仰の特
 質を、とりわけそのお蔭を得た人々の体験談、いわゆる「靈験
 譚」の記述を手掛りに考察した。今回用いた資料は、この地蔵

の世話人の手により収集、編集、出版されている、『地藏大菩薩礼賛記』一三卷（続刊の予定）所収の一二八篇の靈験譚であるが、これを分析した結果、「首無地藏」信仰の特質として、以下の三点が明らかになった。

1 「首無地藏」では、大祭・月例祭の司祭を除き、ここに聖職者が関与する機会は全くなく、地元の地区の代表者九人で構成される、宗教法人「首無地藏菩薩」によって管理運営がなされている。そのためこの地藏への関わり方に関しては、特定の宗教の教義的な影響力は希薄で、地藏真言（オンカカカビサンマイソワカ）、『般若心経』、『南無阿弥陀仏』といった経文などが、教義上のコンテクストとは必ずしも関係なく唱えられたり、地藏をタオルでこすり、そのタオルで患部をこする、あるいは地藏に供えた線香の灰を患部に塗るといった呪術的な関わりが、参詣者によって選択的になされている。

2 聖職者の関与がほとんど見られないこの信仰現象にとつて、「靈験譚」はこの信仰の根拠を示す唯一の手掛りとなっており、その普及に大きな役割を果たしてきた。今なお次々と生まれてくる「靈験譚」を、世話人の手により小冊子に編集、出版している点は、この信仰の持つ権威を、実績の提示をする中から高める結果となっている。またこのような「靈験譚」が、口コミのみならず、マスコミにも取り上げられてきたことは、その信仰圏の大巾な拡大を生む原動力となった。

3 この地藏に対してなされる祈りは多岐に亘っているが、それらは皆、△具体的な内容▽が△切実な状況▽からなされている点に共通点を持っている。ここで対象とした一二八篇に見られる祈りの内容では、病氣平癒の祈りが全体の九割以上を占めていることが明らかとなったが、この地藏の靈験あらたかな分野に関してはことさらに意識されておらず、東氏への夢のお告げに見られたように、この地藏は「いかなる願いも叶えてもらえる」オール・マイティな存在と考えられている。

文保記にみる「けがれ」

—— 浄と不浄について ——

大垣 豊隆

日本人の「浄」と「不浄」に対する感じ方、考え方は、日本人の宗教意識の基底にあって重要な役割を担っているものと思われるが、その「浄」、「不浄」を考える上で、重要な「けがれ」の問題について考えてみたい。

「けがれ」の研究は様々な学問的分野からことに近年、多くなされるようになってきているが、大きく分けて、歴史学、民俗学等の分野からなされているものと、宗教学、文化人類学等の分野からなされているものとの二つの方向があるといえよう。前者が主として、「けがれ」の内容、その取扱いについて検討し

て、その歴史の変遷を問題とする傾向があるのに対して、後者は主として、「けがれ」が発生した場合の人間にとつての意味を、その置かれた、時間、空間との関連において、そのメカニズムをさぐるうとする傾向があるのをその研究の特徴とするといえるであろう。

ここでは、「けがれ」の問題について、神事に不浄を避け、清浄を期すために定められた様々な規定を手がかりにして、そのメカニズムの特色について、「古老口実伝」「文保記」「永正記」などを通じて考えてみたい。

「古老口実伝」は、外宮称宜、度会（西河原）行忠の著で、年中行事を始め、参籠潔斎等、宮中勤務の心得、その他、祠官の禁忌、修養の方法、官司等の家中禁法等を記したものであるが、書中の書き入れなどより、その後増補訂正が加えられ、数十年の後に今日みるような形になったものと思われる。

「文保記」は、「文保服仮令」と同じものであり、文保二年（一一三一）に成立した「太神宮参詣精進條々」に、その後、漸次、注釈を加えて、約六十年後に成立し、今日見る様な分量の多いものとなったと考えられており、度会（檜垣）章尚の撰になるものであり、六色禁忌、内外七言、内外親族假服、触穢日数は改葬穢、籠僧等禁忌を初め、生死の穢、婦人月水、衣裳、路次解除、宮中禁制物、職掌火事、不墜火物、忌火物等の規定を集めたものである。

「永正記」は、内宮祠官、荒木田（藪田）守農の撰になるも

ので、服仮、触穢、禁忌等に関する前例を古書より抄出し、整理したもので、文明年中以来次第に増注し、永正十年（一一五三）に成立したことからこの名がある。上巻は服仮、触穢、禁忌、火物等目録として、内外親族より以下、鹿食禁忌并猪大甍猿熊等に至るまで三十六ヶ条を挙げてゐる。下巻は、神明遣勅并朝家憲章及両宮規範、往者之例、中古之趣當時之儀凡百二十ヶ条としてそれぞれの条規を輯録しており、伊勢の禁忌触穢等の規定に関しては最も詳細を極めたものである。その内容を検討すると、上巻はほとんどすべて「文保記」の内容を引き継いだものであり、下巻のうち約半数を占める五十三ヶ条は「古老口実伝」に依拠している。

これらの時代は、古代からの穢れの觀念が複雑化し、その内容及び取り扱い方が繁雜化し、対処の仕方にも混乱がみられる様になる時代であり、穢れの研究にとって重要な問題を含む時代であると思われる。

ここでは、これらの時代的関連の中で、主として「文保記」について、その「穢れ」のメカニズムの特色を考えてみたい。

宗教的な場を構成する要件としての「穢れ」は、単なる物理的な汚穢として、生理的に悪感をもたらしものとしての「穢れ」とは、別な宗教的意味をもつものとして、神聖性との関連性の中にとらえられている。その特色として、固定的なものではなく、場との関連において流動的な解釈を許容するものであるといえよう。その相対性は、空間的にも時間的にも言えるのではなからうか。

又、「極めて汚きものも、滞りなければ穢れはあらじ」といった様な、流れ去って行くものには「穢れ」を認めないといった特色と「祓え」との重要な関連性が認められよう。

オシラサン信仰について

——陸中・山田町の事例を中心にして——

佐 島 隆

地域社会の中の信仰の諸形態の一つとして、岩手県下閉伊郡山田町の実態調査から、オシラサン信仰について中間報告をしたい。この山田町のオシラサン信仰（とりあえず、呼称は違っても類似の信仰は全て含む）の具体例は、簡略化して表にまとめておいた。「表と詳細は省略」。

次に祭祀形態に注目したい。他県では一月三月九月に祀ることが多いのに対して、この地域の特徴として一月と旧暦十月に祀る家がある。そこで旧暦十月に祀るオシラサン祭祀に着目する。現在山田町で私の確認した限りでは、オシラサマ等を祀る67軒のうち、旧暦十月にも祀る家は20軒あった。旧暦十月の祀る日を御縁日とし、カバカサマの日、ゴヒもしくは御先祖様の命日と呼ぶ。このように一月とは呼び方、又、供物をも区別する家がある。

旧暦十月の御先祖様の命日の場合、新たに当主が亡くなる時、その人の命日に旧暦十月の中で移動することがある。又、

約二軒の家で、当主以外の人が亡くなった場合に、三年もしくは五年間だけ、その人の命日に祭日が移動し、その後再び、前当主の命日に戻るといふ家があった。この旧暦十月が何の月かと尋ねると、十月はホトケの月だと言う。又、或地区では、この御先祖様の命日にミコヤイタコを呼ぶ家が二、三軒あり、それもその御先祖様の年忌法要に当る年に呼ぶ。以上のような旧暦十月の祀り方は、祖先祭祀と考えられるが、死者供養的な要素もあると考えられる。

オシラサマ（オコネニサマやカバカサマとも呼ばれる）が持つ家が、寺の無い頃にはマキの葬式をしたとか、葬式の導きをしたとか伝えられている。（具体的内容については、現在不明。）このような旧暦十月の祀り方はマイリノホトケとして知られる現象に類似している。類似しているが、相違を挙げると、マイリノホトケの場合は、葬式の際に取り出し、用いたとされるのに対して、旧暦十月に祀るオシラサン等は、葬式の時に箱から出すと言う家はない。むしろ出さないことを強調している。従って、一応、区別して考える必要がある。表面的に見るならば、マイリノホトケのような旧暦十月の祀り方がオシラサン信仰に融合した、組み込まれたと考えることはできるであろう。

祭祀への参加者を見ると、一月と十月とでは、参加者は同じ人達だとする家が多いが、区別して別の集団を形成する所もある。供物にしても一月と十月とは区別している家もある。一つの家で一月と十月に二種類の対象物（オシラサマと掛軸など）を出して祀ることがあるが、それらを呼び分ける家もある

ば、呼び分けずに総称している家もある。一月と二月の祭祀が別系統に由来するものであらうと連想される。「これらを例証する表も省略する。」

ところで、或地区では、旧暦十月の行事として、オシラサマを持たない家であった。旧暦十月をホトケの月と言ひ、各々の家の先祖の命日を祭日とし、家の中に棚を作り、位牌を移し、先祖の供養をし、その祀り方はお盆と同じであり、それも没後三、七、一三、二三、二五年のホトケの年忌に行う。分家や親類が銭、線香、ロウソク、砂糖などを持って集まり、女性が多かった。新しい分家は先祖がないので本家に行つて拝んだ、としていた。オシラサン信仰の中にこのような祀り方を受容、融合する要因があつたかどうかは現在不明であるが、推測として、並列して行われていた行事がオシラサマとかオコネエサマとかの名称の下にくくられていき、包含されていったと言えよう。この地域の祖先祭祀の一つがオシラサン信仰に混入し、旧暦十月の祭祀を持つオシラサン信仰という形になつたと考えられる。

村落社会の死者儀礼

——三重県志摩郡の事例——

八幡 崇 経

三重県志摩地方で行なわれている盆期間の新亡シツゴキ（盆迄の一年

間に亡つた霊）供養を中心とし、それを地域社会の組織との間に連させ、行事の意味を考えようとするものである。

新亡に対する共同体の供養行事を一般に「大念仏」と当地域では呼んでいる。この行事は葬儀に始まる一連の死者儀礼の中で一応最終過程と位置づけることが可能である。葬儀は各家の行事ではあるが、共同体の性格を全く抜きに考えることはできない。また、新亡供養としての大念仏行事を境にし、共同体と関わる行事が死者に対して公に行なわれないことから理解できよう。このような視点からいへば大念仏行事を単に、先祖祭りとしての盆期間の一行事とのみ位置づける理解は不十分であると思われる。それは、個別的な葬儀を終えた死者に対する、共同体による第二の葬儀とする見方、すなわち、一連の死者儀礼の最後の儀礼ということである。

さて、以上のような死者儀礼と関わる社会組織については、志摩地方の特徴について述べておく。当地域における一般的な社会組織、とくに今問題にするのは伝統的な祭祀組織については、基本的に年齢階梯制による地区が多いといつてよい。しかし一方では、同族的な結合を基盤とした宮座組織を有する地区もあり、一概にこの地域の特徴をまとめるわけにはいかないが、ほぼ全域で共同体による新亡供養の大念仏は様々な形態で執り行なわれている。そこでここではそれぞれ異なる基盤をもつ祭祀組織を有する二地区を取り上げ、大念仏行事を死者儀礼と関連づけながら意味を考えてみたい。

松尾町（鳥羽市）は年齢階梯制にもとづく祭祀組織としての

「公会」を有している。地区の男子は十六才になり、「親取り子取り」と称される擬制的親子関係を任意の親との間に結ぶことで若者組に入ることができる。若者は「中老」を経て、最終的に「寄老会」に至る。この祭祀組織と一連の死者儀礼の関わりは、先づ、葬儀執行では寄老会が主体となり、擬制的な子供はその親の墓穴を掘ることが重要な義務となっている。続く大念仏行事の執行は公会全体の最大の勤めの一つである。とくに若者組の行なう太鼓と鉦の演奏は年齢階梯の厳しい規則が頭在化する契機となっている。また、新亡供養の順位は年齢順が原則である。

次に取り上げる立神（志摩郡阿児町）は同族結合を基盤にした宮座組織に拠っている。同族的な九の宮座のうち「座元」と称する本家筋の家から一人宛が出て「九人役」という権威集団を形成し、この組織によって地区の慣行諸行事が執り行なわれている。さて、葬儀執行の上ではほとんど全てを親族が行ない、墓穴掘りは故人の孫が行うのが慣例である。九人役が公の形で関わることはありえない大念仏行事の執行は死者を出した初盆家の連合と九人役が中心となって執り行なわれる。ここでの特徴は行事に先立って「席定め」と称する新亡供養の順位を決定することである。九人役経験者が全ての者の先頭に行われるが、以下は故人の地区の功労度と格式の重軽に関わっている。そして九人役経験者があった場合には芸能として「ジバヤシ」が、その他特別の地区内功労者（村医他）があった場合には「ササラ踊り」が行われる。この行事の執行にあたっては松

尾の若者組のような定まった組織がなく、臨時に編成されるにすぎない。

以上、二つの異った地区の一連の死者儀礼をその祭祀組織と関係づけて見てきた。これからいえることはどちらの地区の場合も社会組織の原理の特徴が良く反映していることである。葬儀では松尾の擬制的親子関係、立神では親族のみが関わり、共同体的性格とは判然と区別されている。大念仏では松尾の場合、年齢階梯の序列そのものが若者にとって厳しい行事の基盤に流れている。立神では松尾のような行事そのものはないが、権威集団として、九人役に対する初盆家の接待がここでは重要な意味を持つてこよう。更に、基本的には「席定め」の習俗にみられる九人役経験の有無、功労、格式等の判断こそが、当社会の原則を良く反映しているといえよう。このように見てくるとそれは、死という現象に際して社会が行う共同体秩序の確認と強化ということが出来るのではなからうか。

班幣から奉幣へ

——祭祀形態の変化にみる

天皇観の変化について——

三橋 正

律令国家の祭祀を「朝廷」対「(神社の)神」という関係で捕えると、大きく班幣と奉幣の二形態に区別される。班幣とは、基本的には各神社の祝部らが神祇官に集まり(但し「神祇

令」には「百官集神祇官」とある）、そこで頒たれた幣帛を持ち帰って各々の神に供するものである。一方奉幣とは、朝廷から直接使を遣わして神社の神に幣帛を奉るものであり、天皇と神社の關係（精神的位置付け）を異にするものである。

律令祭祀においては、祈年祭、月次祭、新嘗祭など恒例班幣を行なうものを中心であり、神社へ奉幣使が遣わされたのは神嘗祭（伊勢）・大忌祭（広瀬）・風神祭（龍田）の三祭だけであつた。しかし、奈良末、宝龜年間（七七〇—七八〇）には幣帛を受りに来ない祝部らのことが問題となり、平安時代に入ってから度も々禁制が出され、律令国家にとって「国家之大事」と意識されながらも、班幣制は実質的機能を失なつていった。その反面、新たに国家の公的祭祀となり、年を経ると共に盛大になる春日祭・賀茂祭などは神社の神に対して内蔵寮の幣帛などを奉るもので、国家的祭祀の中心が班幣形式のものから奉幣形式のものに移行していったことを物語る。

臨時の儀についても、平安期に入ると「走幣」という形態が現われたり、「遣使班幣」などの例が見えるなど祭儀の上での変容・混同が窺われるものの、伊勢に対してのみは班幣された例が無いことを考えると、天皇対（神社の）神という關係上班幣と奉幣は区別されていたものと考えられる。ところが臨時班幣も光孝朝（八八四—八八七）以降には見られず、早魃・疫病・兵乱など国家的危機に際しての神事のひとつは神社に対する奉幣という形でなされる。さらに十世紀に入ると、事前に災害を防止し年穀を祈るという祈年穀奉幣が行なわれるよう

になる。これは伊勢一社への臨時奉幣が畿内有力十六社、後に二十二社に拡大されたものといわれるが、式日は定められないものの次第に年中二度の恒例的な行事となる。しかも祈年穀奉幣においては前後の齋が問題とされていることから、祈年祭と同じ中祀の祭に準じられていたと考えられる。すなわち律令国家は、事実上機能しなくなった祈年祭班幣制を補うべきものとして祈年穀奉幣を行なつていたものと思われ、ここでも祭祀形態の変化は歴然としてゐる。

班幣から奉幣へ祭祀形態が大きく変化したことには様々な要因があつたと思われるが、その背景にそれぞれの時代における祭祀理念・神觀念・天皇觀が相違していたということが想定できないだろうか。

祈年穀奉幣では八省院から公卿らが直接神社に遣わされており、大内裏内での祭場・儀式の執行者の両面で太政官中心に行なわれており、神祇官主導の祈年祭とは様相を異にする。奉幣使発遣の際に原則として（伊勢使発遣のため）天皇臨御が求められるが、特別な御所作はない。むしろ奉幣使発遣においても宣命の授受が特に問題となり、社頭でも奉幣後使自ら宣命を読んでいることから、ここでは神社の神に対して奉幣し祈念する「祀る天皇」の姿しか見出せない。

では班幣制に見られる天皇はどうであろうか。月次祭（神今食）・新嘗祭の場合、班幣と同日に天皇は記祀神話に基づく儀式、神との共食儀礼を行なう年。祈年に天皇の御所作は無いが、これが律令制的祭祀制度の形成と共に重要な意味を持つて

登場した新しい公的祭祀であったこと、そして律令制定と並行して記紀神話の編集が進められ、天皇を「神」として捕えようとしていた時代であったこと、などを考え合わせねばならない。すなわち班幣制形成の背景には律令的神話という共通した精神的基盤があり、天皇は記紀神話に基づく儀礼(神との共食)を行なうが故に「神聖」であったという時代理念が存在したと考えることができる。神祇官における班幣は、かかる神聖性を有する天皇の存在があつてこそ成立するものではなかつたか。

けれども、神今食・新嘗祭における天皇親祭が必ずしも必要なことではなくなつたことから、天皇の神聖性が薄れていったことが窺える。天長七年(八三〇)以前に祭場を恒常的なものとする神嘉殿が造られ、天皇の御所作も『儀式』の中に明文化されてしまう。また仁明朝(八三三—八五〇)には「天皇於神嘉殿視神事」(承和三年六月戊申条)とか祭場への臨御が無かつたという記事が散見する。この傾向は文徳・清和朝以降より顕著になり、王卿や所司に奉祭させることが普通に行なわれる。そして村上朝以降には、穢・不淨の他、御物忌や雨を理由に出御しないこともある。これは神話に基づく儀式が形骸化しただけではなく、班幣制成立期に有していると考えられていた天皇の神聖性も失なわれてしまつたことを意味するのではなからうか。

班幣から奉幣へという祭祀形態の変化をもたらしした原因の一つに、古代における天皇観の変化を考察することが可能ではない

だらうか。さらに天皇の神聖性の喪失は、記紀神話で最も重要な役割を持つ「祀られかつ自らも祀る神」から、一定の場に鎮座して崇・靈験を示す「祀られる神」へと一般的神観念が変化していることも対応すると思われ、看過できない問題を多く含んでいると言えよう。

花祭・神道かんみちの色彩にみる

いくつかの問題

春日井 真 英

花祭の舞庭を飾る五色の切紙にはそれぞれ方が象徴されている。しかもその方位と色彩は陰陽道のそれと合致しているが、地区に残る祭文に方位と色彩の由来を求めることができると。この色分けされた神道が舞庭中央の湯ぶた、あるいはびやつけから舞庭の四方の柱と神座へ引き渡されている。小林、御園、東園目のように神道が五色、あるいは三色(青、赤、白)の紙を合せて切っている所や、中設楽、下粟代のように白だけの神道という所もあるが、それ以外では三沢、下黒川を除いて各方面へこの神道が引きわたされている。その結果、舞庭を望む神座がある特定の方角にあることを裏付けてくるのである。しかし、これは各地区により一定してはいない。ところがこの神座の方位が一定しない理由に花宿の建物自体の問題が浮び上ってくる。大入系では主に神社境内で行なわれている所が多

く、そのため本来家屋のもつべき方位の特性にさほど注意が払われていなかったと考えられるのである。(拙論、『行動と文化』八号の図参照、ここでは略)、本来、人の住むべき家屋であるならば、このような方位の特性を無視した構造にならないことは実際に当地の村落構造を検討すれば明白なこととなる。さらに、建物が方位の特性を無視していることを考慮(?)してか、実方位と合致しない舞庭内の見立て方位が津具には見ることが出来る。この見立ては、早川孝太郎が記すように神座よりみて右の柱を東とするのではなく、神座よりみて右の遠い方の柱を東と見立てているのである。つまり、早川の説にしたがえば神座は実際はどうであれ東南に見立てられることになるのである。しかし、早川の記すような例は振草系ではあるが小林を除いて見ることはできなかったものの、この小林の例では神座の右の柱が実際の東と合ってしまうことになる。(小林も家屋の構造上の問題を秘めている)。

各地区の建物の構造上の問題点を抜きにして考えてみると、神座の位置は次のようになる。

神道の色彩からみる方位	実方位	東南	西北	東北	西南
	間黒	坂宇場 下黒川 足込 津具	上黒川	山内	
黒古戸、間	坂宇場	布川 下粟代 (旧)	月、 足込 上黒川		
		(中在家)			

振草系は実方位がそのままの方をさしている所がほとんどなのでここに組みこむことができなかったものが多い。しかし、神道の色彩から見ると東北―西南に神座が象徴されていると考えることができよう。これは、『宗教研究』二六〇号で論じた高嶺祭と辻固めの位置関係と同じような、隠れた次元での問題になるのかも知れない。現在、大入系では振草系でみるような高根祭、辻固めの行事を行なっておらず、祭祀的要素がしだいに薄れていっている傾向がある。この高根祭と辻固めの位置が本来は丑寅―末甲でなかったかという問題を提起した(拙論、宗教研究二六〇)が、これがどうも神座の方位とも関連していると考えられるのである。それは花祭の根本的な思想とも密接に関係していく「大土公神之祭文」(早川全集Ⅱ)を検討することによって指摘できるが、高嶺祭と辻固めは「祭文」にみる盤固大王とその妻になる神の象徴的出現と見ることを可能とするのである。丑寅―末甲のどちらにどの神を見立てるかには「祭文」にも異同があるが、「しずめ」の口伝から考えると盤固大王を丑寅に位置させると見てよいであろう。つまり、神座の方位は盤固大王と密接に結びついていると考えられるのである。そして辰巳―戌亥の場合は「祭文」より少し離れた次元での問題となり、他の歌ぐらに見られるような来訪神あるいは定着神的要素をその神座の位置に象徴していると理解したい。しかもこの方位は花祭においては二義的なものであったと考える。

社寺縁起の研究試論

藺田 稔

日本の神社や寺院がその故事来歴を文書にしたものを、一般に「縁起」といつてきた。△縁起▽は、もとより仏教の根本理念である。ところが日本宗教史では、いわゆる神仏交渉の一面として△縁起▽が興味深い変容を遂げている。それが、社寺縁起である。

この社寺縁起に共通する独特の論理構造を指摘するとすれば、それは一口に言って△神話▽と△歴史▽との中間形態だといえよう。いいかえれば、それは一種の“注釈神話”(complementary myth)である。純粹な神話であれば、本来その永遠回帰性の時間認識からして社寺の起源や沿革はその儀礼や信仰が依然として今にそれを再現することに意義があつて、事柄の厳密な歴史考証は問題とならない。また純粹な歴史であれば、神話とは逆の一回起性の事実認識からして、社寺の創建や盛衰・変容の個別具体的で正確な歴史記述こそが強調すべき意義のすべてとなる。とくに狹義の神社縁起の場合、いわば通時的な歴史風の記述でありながら、あくまで土地の神話的起源に根ざした神社創祀以来の一貫した神徳の強調という共時的な信仰傳承の趣旨を重んじるところから、本来その性格は神話性にある。そこで、本来の△神話▽に異質の△歴史▽を取りこむ媒介

項となる注釈の論理として、仏教由来の△縁起▽が効果的であったのではないか。つまり、△神話▽から△歴史▽へと信仰基盤が揺れ動き始めた時機に、ともかくもその宗教性を支えたのが△縁起▽であつたのではないか。宗教のシンボル機構における△物語▽の一事例として考えてみたい。

その理由は、一般に人間が生きる意味を獲得するためのもっとも基本的な方法が、△ものがたる▽こと、すなわち△物語 story▽だからである。△物語▽を通して、人間は自分たちの過去を構成し、現在の自分を認識し、また未来の望みをかける。△物語▽なしでは、人間は記憶も期待も奪われてしまう。ここである△神話▽も△歴史▽も△縁起▽も、広い意味で△歌謡▽や△伝説▽や△説話▽などと同様に、みな△物語▽に属する。つまり、いずれもたんに客観的な宗教史の資料としてそれを扱うのではなく、それぞれがその時代に生きた人々にそれなりの信仰に生きる意味を与えることのできた△物語▽として性格づけてみたいのである。

さて、そうした意味で、一般に△社寺縁起▽と呼ばれてきた文書を読むとすると、そこにどんな△物語▽の意味づけの構造がひそんでいのか。その構造をもっとも純粹な形で設定するとすれば、じつはひと口に△社寺縁起▽といつても実際の縁起書に純粹な仏教縁起の論理が見出されるわけではなく、むしろ△神話▽や△歴史▽としての物語的性格とないまぜになりながら構成されているのが実態といえよう。しかしながら、△縁起▽という表現がたんなる便宜上の名称だったとみるわけには

ゆかない。なぜなら、まさしく「縁起」の論理によってこそ、
 「神話」の始原秩序を超える「出来事」の原理（法）秩序が補強され、ひろく神仏習合のかたちで、ともかくより豊かで強力な物語性が宗教史上に加わったのは、たしかだからである。しかも、やがて始原でもなく理法でもない、沿革ないし由緒そのものがものをいう（意味をなす）物語、つまり「歴史」の要素もまた「縁起物」の内容を占めてくる近世からの動向も無視するわけにはゆかない。

そこで今回は、「縁起」という歴史文書を各時代に生きた「物語」として読み込む手だてとして、ひとまず「神話」と「縁起」と「歴史」という三つの意味づけの隠された構造を設定した上で、具体的には諏訪大社の縁起類をそれぞれ性格づけてみたい。

『日本霊異記』にみられる 慈悲行について

奈良 弘元

わが国初の仏教説話文学である『日本霊異記』は薬師寺の僧景戒によって平安時代の初期（弘仁年間か）に編纂されたものであり、上中下三巻一一六話から成っている。

その編纂の意図は仏教に説く善因善果・悪因悪果の因果応報思想に基づき、悪を離れ善を修することを勧める点にあったと

いえる。

この場合、その善悪の基準は、比丘の四波羅夷を根幹とし、それを一般の世俗倫理にまで拡大解釈して説いている、とみられている。

なるほど、不殺生戒・不偷盜戒・不邪淫戒については当てはまるが、不妄語戒について直接触れられている説話は、どうも見当たらない。また、中32、下26は「十重禁戒」の中の不酗酒戒に相当するようであるし、中1・7の説話は不自讃毀他戒、上5・32などは不謗三宝戒にそれぞれ抵触するようである。また部分的に不說過罪戒・不慳戒に及ぶ説話もあり、「四十八輕戒」の中の不敬師友戒・食肉戒・食五辛戒・不供給請法戒・背大小向戒・不看病戒・謗毀戒・不行放救戒・曠打報仇戒損害衆生戒・不供養經典戒などと部分的に符合する説話も相当数みられる。

したがって、霊異記にみられる善悪の基準は、中巻第一九話の中に「梵網經」の名がみえるところから、おそらく梵網經に説かれている十重禁戒四十八輕戒の大乗菩薩戒を基盤にして、そこから適宜に選択して採り入れたものではないかと推測される。

いずれにしても霊異記に説かれる「諸善奉行」の実践の根柢をなすものとして「慈の心」が強調されている。慈の心に富む人にとっては、たんに生あるものの命を奪わないという消極的に不殺生を遵守するのみで満足するものでなく、進んで積極的に放生の慈悲行へとかりたてられるであろう。上7・35、中5

・8・12・16などに放生の慈悲行の功德のいかに大であるかが説かれており、中巻第五話には「一の富める家長の公あり。：月毎へ闕かず六節に齋扉を受け、放生の業を修す。他の含生の類を殺すを見れば、値を論はずして贖ふ。又八方に遣して、生物を訪ひ買ひて放つ」と、その放生行の徹底ぶりが説かれている。

施しの実践として注目される説話の一つは中巻第一六話にみえるもので、ある富める家の夫婦が隣りに住む貧しい老人を引きとって家族の一員として養なうことに決め、使用人をも含めた家族全員に対して「今より已後、各みづからの分を飲きて、かの者嬢に施せ」と命ずるのであるが、やがて使用人の中から「使人の分を飲きて、者嬢を育ふが故に、啜ふ飯少しくして、飢え疲れたり、農營ること能はず、産業を懈らしむ」と不平が出てきたので「家室」(主婦)は「竊に分の飯を操りて養」ったと伝えている。

その他さまざまの慈悲行が説かれているが、その総括的ともいえる言葉が上巻第二九話の中にみえる。それは「大丈夫論に云はく」として「悲心もちて一人に施せば、功德大なること地の如く、己が為に一切に施せば、報を得ること芥子の如し。一の厄難の人を救ふは、余の一切の施に勝る」というものである。

こうした慈悲行実践の最もすぐれた先駆者として景戒は行基を高く評価していたようである。それは、行基の名が説話の中に最も多く登場するという理由だけではなく、中巻第七話にみえるように「器宇聰敏にして、自然生知」であり、「俗を捨て

欲を離れ、法を弘め迷を化す」ことに専念し、時に「難波にありて、椅を渡し、江を掘り、船津を造らしむ」という土木灌漑事業にも献身し、また「神道をもちて」真相を見抜き、「嘆愛を含み」「顔を和げて」人びとに接し、「菩薩と美称」えられ「大僧正に任」ぜられた大先輩の行基こそ、景戒にとっても、まさしく文殊菩薩の化身として崇め讃えずにはおれなかったであろう。

「生天光手記」にみられる 沖繩の宗教的世界

安達 義弘

沖繩では最近、急速に本土的価値体系に巻き込まれていく一方で、特に本島を中心として、系図作成ブームにみられるような地域伝統主義的動向が現われてきている。そのような状況の中にあつて沖繩の宗教界の最近の興味深い点は、沖繩在来のシヤヌスティックな伝統宗教に根ざした独自の沖繩的新宗教が生まれて来ていることである。それらの中で、生天光神明宮の教祖渡嘉敷シズ子は、昭和四十四年の社殿の建立を契機に与那城村屋慶名を拠点として独自の宗教活動を展開して来ている。彼女の宗教活動は、昭和二十九年に彼女が「生天光神」という普遍神を見出したことに始まるが、この神の発見によって彼女はユタ的宗教に深く根ざしながらもそこに止まることなく、沖

繩という地域性を超えた普遍的教団化へと向かうのである。なお、「生天光神」を見出して以降、教祖渡嘉敷は、自分が「生天光神」と一体化していると考えており、自身を「光生」と呼ぶ。

ところで、先天光神明宮では「琉球古神道の宮、生天光神明宮拜所」という看板が掲げられているが、これは「光主」の宗教的志向性をよく表わしている。「琉球古神道」とは沖繩の伝統的宗教全的に対して与えられた名称だが、「光主」は自分が「琉球古神道」の正統な継承者と自認している。従って、「光主」が「琉球古神道」の正統的継承者と自認することは彼女の地域伝統主義的志向性を示すものであり、一方、普遍神である「生天光神」の発見とそれへの一体化は、彼女の普遍主義的志向性を示すものである。つまり、「光主」の宗教的志向性を端的に言えば、「普遍かつ地域伝統」主義志向性ということができよう。

以下、「光主」の「普遍かつ地域伝統」主義志向が彼女の世界観にどのような姿で現れているかをみた上で、さらに宗教儀礼にもどう投影しているかをみる。

まず、「光主」が書いた「生天光手記」を資料として、彼女の宗教的世界観、特に神観念をみていく。「光主」の宗教的世界においては「生天光神」が最高神であり、宇宙全体のあらゆる存在の創造主と考えられているが、それはまた三天神を一体化して神とされている。三天神とは日本神話的に呼べば、天元御中主神、神御産霊神、高御産霊神であり、沖繩的に言い換え

れば、それぞれ、御天大主神、竜宮底神、御地親神とされている。そして、それらの神の低位に、イザナギの神、イザナミの神が配され、それぞれが沖繩的なシロミキョウ、アマミキョウと同一視されている。このように「生天光手記」の中にみえる神々の関係をみていくと、日本の神話的の神々の関係に沖繩的神々を重ね合わせながら、さらに「生天光神」へと統合されていることがわかる。つまりこのようななかたちで、沖繩的な伝統的神々を汲み取りながらも、それを超えた普遍的な宗教的世界を創り上げようとする、「光主」のいわゆる「普遍かつ地域伝統」主義志向が投影されているのである。

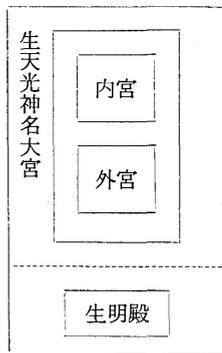


図 1

次に、宗教儀礼についてみていこう。生天先神明宮全体の社殿配置は概略図一のようになっており、外宮↓内宮↓生明殿の順で儀礼が行なわれていく。社殿配置との儀礼の関係をみていくと、外宮と内宮は、神の領域として特に「生

天光神明大宮」と呼ばれ、生明殿と区別されているが、その外宮と内宮では普遍的とされる神のための儀礼が行なわれ、生明殿では一般信徒のためのいわゆる「琉球古神道」的儀礼が行なわれる。また、「生天光神明大宮」内部での外宮と内宮の関係をみていくと、それらはともに「生天光神」につながる最も

重要な社殿であるが、外宮は自然石を三つ並べた沖繩の伝統的な火の神形式の祭場が設けられており、一方、内宮は神社神道形式の祭壇が設けられている。外宮には、「生天光神」との交信に関わる「御天軸大火の神」が祀られており、ここでは沖繩方言によって儀礼が行なわれている。一方、内宮には「生天光神」を天津日嗣ぎしたとされる「天照大神」が祀られており、ここでは神道の祝詞形式での儀礼が行なわれている。つまり、外宮と内宮ではともに最高神である「生天光神」を対象としながら、それぞれ沖繩の伝統的形式と、「光主」が普遍と考える神社神道形式で儀礼が行なわれている。以上のように、儀礼と社殿の関係をみると、儀礼内容の違いによって外宮と内宮を含んだ「生天光神明大宮」と生明殿での儀礼が区別され、「生天光神明大宮」内では儀礼形式の違いによって外宮と内宮が区別される。しかもそれら全体が「生天光神」のもとに統合されているのである。

鳥羽市松尾町における 祭りの社会的機能

川上光代

鳥羽市松尾町は志摩地方の内陸部に位置する農村である。現在ほとんど兼業であるが、嘗ては典型的な農村であった。松尾町には宗教関係の年中行事がおよそ七〇ほどある。これ

らの行事を担当するこの町の祭祀集団は、家集団を別として一三の集団を数える。このなかで男松尾を代表する祭り行事が「盆祭礼」であり、主催する団体が「公会」である。公会は旧藩時代へさかのぼる嘗ての村落集団で、入会権をもつ成人男子によって構成されている。男子が一六才になると「親取り子取り」と称する祝典を挙げて公会入りする。公会は若者組・中老組・寄老会の三つの段階に分かれ、公会の祭祀はこれら年齢集団によって分担されている。

八月一四日、二五日の二日間行われる盆祭礼には、寄老会が見守るなか、若者頭の指揮に従って、若者たちは年齢に応じて諸役を勤める。新亡を象徴する切子燈籠を先頭に町や墓地を鉦や楽供を打ち鳴らして巡り、最後に柱松の火によって精霊を鎮送する。松尾町の盆祭礼が、新亡供養を中心として行われていることに注意しなければならない。各家毎の葬式にも公会は関与するが、盆祭礼の機会に一年間の新亡をまとめて共同で祭ることの意味は、どのようなものであろうか。

新亡は死後間もない霊で、不安定な存在であり、時として疫病や災害をもたらすと考えられている。この危険な霊を送り出すために、盆祭礼にさいして町辻や墓地の所定の場所ですぐの儀礼が行われる。

松尾の場合盆祭礼は、新亡のためのインニェーションの機会と考えられる。新亡は単に個々の家の霊にとどまらず、「公会」という共同体のための祖先にならなければならない。

新亡と祖霊との関係は、若者たちと寄老会の老人たちとの関

係に対応する。若者たちは顔に化粧をし、女性の装身具類を身につける。祭礼開始に当って神酒をいただく。十五日は深夜の柱松行事にいたるまで、鉦楽供による囃子と身振りなどが長時間にわたり続けられるが、その間しばしば鉦叩きと楽供打との烈しい衝突があり、怪我人が続出することさえある。若者たちの行動は、新亡の荒々しさを表現していることとみることができ。

この間寄老会の老人たちは一個所に集まって、若者たちの所作を見守っている。若者たちの動に対して寄老会は常に静である。しかし盆祭礼全体は、寄老会によって統制されているのである。

若者たちの盆祭礼に当っての労役は、彼らが公会入りを果たしたことを人々に表示する一種の試練をみることができ。しかもこの若者たちが、新亡を示す切子燈籠の火を松明に移し、柱松の壺桶に投げ上げる火祭りの儀礼を行うのであるが、こうした一連の盆祭礼の過程、つまり若者たちによる仮装・荒々しい行動・長時間の苦役・送り火行事等は、若者の公会入りのイニシエーション儀礼であるとともに、若者たちによって演じられる新亡の祖霊世界へのイニシエーションを意味すると考えられる。

昭和三四年までは、一七日に「精霊送り」といって、再び町中を楽供打して巡り、松尾地内の青峰山へ登って籠り、明朝下山したという。盆祭礼を境にして若者は公会に、新亡は霊の社会に受け入れられるのである。

祭研究における数量的把握

宇野 正人

日本の祭研究の鎬矢は、柳田國男『祭礼と世間』（大正一年）とされているが、その研究以来、おもに柳田國男を中心とする日本民俗学が日本における祭研究をリードしてきたことは否めない事実である。それから今日まで六四年間、日本民俗学においては、他の分野にも大きな影響を与えつつ、多大な成果を提出している。

それら成果の中において、柳田國男は祭研究での析出方法、あるいはその目的について、次のような切りくちを提示している。

すなわち、具体的な祭のなから、「祭場」・「祭る人」・「祭儀」・「供物」・「祭日」の五要素を抽出し、これらの要素から祭を考えるのがよいだろう。また「祭儀」から「芸能」の問題を、「供物」から「直会」の問題を考えるように示唆している。そこにおいて、結局は『神道と民俗学』のなかで「乃ち我々の疑問といふものは、寧ろ信仰といふ古来の大事実を、確認する道なのであります」という日本民俗学の目的とも合致する祭研究の目的をも提示した。加えて、『日本の祭』では、「風流」の問題に着目し、いわゆる「祭」と「祭礼」の相違について論点を明らかにした。そして日本民俗学に従事する大部

分の研究者は、このような研究視座から現在も祭研究に従事している。

他方、宗教学においても、人類学とともに戦前から祭研究が存在したのであるが、本格的な研究は、戦後、それも昭和四〇年代に入ってから急速に展開したといってもよからう。はじめは日本民俗学からの学的成果や海外の研究の理論を援用しつつ、徐々に、祭研究が展開され、ついには祭研究では、先達であった日本民俗学の成果以上のものをあげ、逆に日本民俗学にもすくなく影響を与えていることも周知のことであろう。特に従来、日本民俗学の視座から抜けおちていた、対象としての大規模な祭、近年になって新しく創造された祭、また祭の構造、あるいは構成からのアプローチなどが、その影響の大なるものであろう。

さて現在、『日本祭礼研究集成』（昭和五一―五三年）の『祭関係文献目録』によると、約五万点の祭の研究成果があり、また『日本祭礼地図』（昭和五一―五五年）には約三万件の祭が紹介されている。そして、これらの成果を現在の祭研究が生かしているとはいいがたいのが現状であろう。もちろん、これら成果と研究する者の方法的な乖離やその目的の違いなど種々の問題はあろうが、せつかくの成果を無駄にすることもあるまい。

もちろん、従来からの祭個々の研究も不可欠であるが、従来からの祭研究の成果をまとめることも重要な仕事だと思えるからである。

そこで発表者は、公開されている出版物のなかで、祭のデータが一番多く記載されていると思われる『日本祭礼地図』に添付の地図から、祭のデータベース化を計るため、あるいは他研究者の調査データ作成のプロセスを明らかにするために、特に「火」に関する祭、行事をピックアップして、コンピュータに入力したのである。

ここでは、祭のデータベース化の一例として、なぜ「火」に関する祭・行事を抽出したか、また入力したデータから、その地方別、あるいは季節別の火に関する祭の全国での分布状況がどのようにみえるかなどを報告することにする。

今後の課題としては、祭のデータに加え、他の儀礼、例えば人生儀礼や年中行事などのデータをコンピュータに入力することにより、祭と他の儀礼との相関、あるいは祭のシュミレーションができる人工知能言語によるプログラミングをも数年のうちには可能にしたいと思っている。

憑依型教祖の創出過程

桜井 徳太郎

教祖の類型を導出するさい最大の力点をおかなくてはならないのは、教義教理を創唱する過程の検討であろう。ところが、その動機や創唱過程をトレースして客観化することは大変むづかしい。なぜなら教義などの神学が体系化をされるのは、創唱

時ではなくて教団の確立する後世のことであつて、その時点ではとかく教祖の行実が神秘化されカリスマ化がみられるからである。このような困難性が強いのは、教祖じしんの教義体系を直接表示する信仰告白や著論・自伝などの遺存するケースよりも、神霊の憑依体験によって創成される教祖についての分析においてである。かかる憑依型教祖創出例の多い我が国の場合、この点の処理が大きな問題となつてのしかかつてくる。

さて、この憑依型教祖は、仏教のように整序された教団宗教のなかにもみられないことはないけれど、もっとも頻発するのは民俗宗教に根をおく、いわゆる新宗教だといえよう。そこで、この視点からみると、次の五つの系列が注目される。一つは伝統的民俗宗教のなかから出現するもので、民間信仰化された神霊の憑依をうけた伝統的なシャーマンである。第二は、これと全く対照的に一種の巫病体験のすえ新しい憑依神の霊をうけ、その啓示を体系化して新教義を創唱するタイプである。第三は、第一、二の契機により一旦シャーマンとなり、あるいは祈禱師・行者・拝み屋などが宗教実修をこころみるうちに、いっそう強力な権威ある神霊の憑依をえて神学体系を創出し、同体者を糾合しながら教団を創設するケースである。第四は、シャーマニクな性格をもつ宗教職能者に教祖としての自覚、教団創設の主体的意思はないけれど、周辺の同情者が彼または彼女の信仰を教理化して教祖にまつり上げるものである。そして第五のタイプは、以上の諸契機のうち、何れか一つが傑出してみとめられるわけではなく、諸動機を含んで生成される教祖

がある。

以上のうち、第一のタイプは、ミコ・イタコ・イチコなどよばれる民間巫であるが、一種の同業者組合の結果はあつても個性的プレーが多く、なかなか教団結成までは進まない。第二は、沖繩のユタ、カンカカリヤに代表されるタイプで、靈感力が強く多くの篤信者を獲得する有能なシャーマンのなかには、教団へと発展しうる素地を固めるものが少なくない。いっばんに民間宗教における教祖の形成には複雑な要因が介在しているから、そのなかから一つだけを抜き出すわけにゆかない場合が多い。そのため第五に包括しなければならないケースの多いのが現実である。しかし、何といつても類例が多く、また特色を示すのは、第三、四のタイプではないかと考える。

救済を求めて教団宗教の信者となつたものが、それに満足せず搜神的遍歴のすえ一派一宗を創成した例も少なくない。また貧病争の苦悩から離脱するために、靈山絶壁を跋涉し飛瀑に打たれる精進苦行のはて、神霊の憑依をえて独自の教理をつくりあげたものもある。けれども何らかの形で憑霊現象を伴い神霊の憑依から新しい宗教を創出し、その教祖となつたものには共通する側面がみられる。それは、彼または彼女が主体的意思から教団形成をこころみたわけでもなく、したがつて、また、当初から自身が教祖として君臨しようなどとは夢にも考えていなかったケースである。すなわち、その背後に必ず有能な組織者をもち、その主導によつて教団は確立し教祖の定立がみられる。だから適切な組織化能力を有する人材がえられないとき

は、その成功は期しがたく、挫折することが少なくなかった。新宗教にみるこのような体質はどこにあるのだろうか。

ひとつは憑霊型教祖の宿命であったと思う。シャーマン自身は神霊の憑依によりトランスに入りオラクルを発する。本来のその託宣の内容は自ら知悉しえないものであるから、神託の趣意は託言の意味を熟知する他者によって解説されなくてはならない。それが審神であり、呪禱師であり前座であり仲持である。その任に有能な人材をうるか否かに教団成立の鍵が握られていることを忘れてはならないと思う。

室町期京都日蓮教団における

地方寺院展開の特質

糸久宝賢

室町期における日蓮教団の展開は、日蓮入滅直後の関東教団形成にあわせて、京都を中心とする西国日蓮教団形成という視座より論ずることができる。そのいずれの教団形成も単一のものとしてなされたのではなく、「門流」という組織単位のある展開、という形でなされた。従って、京都日蓮教団というものは、京都日蓮系門流（京都に本寺を置く門流）ということに換言できる。また、地方寺院展開の特質という問題も、門流における京中の本寺に対する地方寺院、すなわち末寺展開の特質ということになる。門流は京中のみならず広地域にその機能を有

し、本寺と末寺は密接に関わっていた。本寺貫主の権限は教学・財産など、門流内全般に及んでいたとされているが、本稿ではかかる点をふまえながら、室町期京都日蓮系門流の地方寺院展開の特質を、門流内の本末関係形成過程を中心として検討し、当時の本末関係が門流組織の中でどのように位置づけられるかを論じてみたい。

竜華日像の開創した妙頭寺を中心とする四条門流の例をまず挙げよう。日像はその晩年「禁制条々」六ヶ条を定め、本寺貫主中心主義を明確化した。同門流の末寺のひとつである福井県妙勧寺の開創経緯を示す史料によれば、日像から同地に草庵を結んでいた妙文なる人物に「願満尊像」と寺号が授与されている。これは妙文が日像の法脈に連なることを意味している。日像没後、妙文はこの法脈を基本としつつ妙頭寺の末流として同寺より認知されるに至っている。妙頭寺では日像の壮晩年期にかけて、本寺門流運営のための具体的手続きや諸書式が整備されて定着していったと考えられるが、のちに妙頭寺より分立して本寺化していった各寺院・門流にも、これが継承されていた。たとえば、そうした本寺・門流のひとつである本能寺本興寺を本寺とする日隆門流では、日隆なきあと、本寺が末寺住持の任免権を掌握していること、僧衆の坊号は本寺が授与すること、同一地域内に同門流の寺院を複数建立してはならないこと、などが成文化され、貫主本寺中心主義がより具体化されている。こうした日蓮系門流の本寺と末寺とは、後には寺院間の組織的關係になってゆくが、その基本原則は本寺貫主と末寺住

持間の、諸事項を媒介とする師弟関係にあったと考えられているのである。

このような本末関係のなかで、末寺住持のになわなければならなかった役割は、宗義の弘通と檀越の教化であった。しかし、各末寺が安定し、在地出身の僧がこの任にあたる以前、すなわち各門流の草創発展期においては、各地での布教・拠点としての末寺の開創は、京中の寺院（本寺）から派遣された布教僧の手によってなされる場合が多かったと考えられる。各門流とも西国に布教した僧が多数あり、京中の本寺と各地の信徒を結ぶ役割をはたし、その結接拠点としての末寺も開創されていたのである。

門流が組織として安定期を迎え、さらに近世初頭の幕府による本末編成によって、本寺と末寺とは形骸化した機構になってゆくが、そうしたなかですら、本寺の権限は突然他から付与されたものではなく、派祖以来、草創発展期において温醸された、師弟関係を中心とする本末機構を母胎としつつ確立されたものと考えられるのである。そして、草創発展期の門流における末寺の存在は、近世以降における被統制の対象としての位置づけとは異り、門流の前線として、本寺教線の拠点として本寺と有機的関連を有していたと考えられるのである。

末寺個々の開創やその発展経過には各々差異の認められるところであるが、門流という教団機構における末寺に共通する特質は以上の如きところに見出せるのではないか。

日蓮系教団の時空認知様式に

関する闘争理論的検討

笠井正弘

ここ数年、日蓮系教団の世界観を、時—空という側面から研究してきた。天台密教文化に属する日蓮の場合、その時—空認識の基底部は、信仰者自体（当体）を聖なるものの器とみなす無時—空、乃至は円環の時空認識から構成されている。しかるに彼の場合明らかに終末的時間認識や仏国土顕現を近未来に設定し、現世の \blacktriangle 出来事 \blacktriangledown を歴史的に配列して価値付ける一方向的「有」時間認識が発生している。

これは一つには当時流行していた法然系念仏宗の「末法思想」の影響を受けたものであると言う面もあるが、その「末法」なるものは、基本的には「法」の妥当性をめぐる解釈の問題であり、念仏宗にあっても、日蓮に見られるような、 \blacktriangle 歴史 \blacktriangledown を構想することはなかった。何よりも念仏宗は現世のイベントに無関心な \blacktriangle 現世逃避的 \blacktriangledown （M・ヴェーバー）世界観をその特徴としていた。

以上の事から、日蓮は文化的背景を持たずに、あの歴史的時空認識を成立させた、と言うことができよう。では一体いかなる要因がこのことを可能にさせたのであろうか。

これを解明する鍵として、一、当時の社会状況、二、その状

況下での日蓮の形成した社会関係の有り方に因果帰属させることができる、という仮説を設定してみた。

一、この当時は社会構造の大転換期に当っており、それ迄社会を維持するのに機能してきた宗教的權威（チャーチ）がその宗教的威信を失なってしまう、現代の世相にも似た道徳の崩解——暴力や露骨な性描写の流行等——が生じた。このようなアノミー状況下において、その喪失した価値を取り戻そうとする宗教改革運動も盛んになり、その一つに件の日蓮も登場してきたのである。

トレルチはチャーチに対立するこのような小宗教集団に、ミステイク・グループとセクトとの類型があることを示した。日蓮はこの類型の内セクトに当たる。それは世俗的な価値体系との間に鋭い緊張関係を生ずるタイプのもので、緊張が強ければ強い程現世の価値が否定される。これに対してミステイク・グループは閉じた小集団を作って、その中で失われた伝統的価値を保とうとするもので、現世との緊張は生じない。ある意味で世俗にも敬意を払われ、かえって権力の帰依を受けることになることが多い。

二、ミステイク・グループの宗教性は、伝統的に把持されてきた文化的要件を前提に成立しており、従ってそれは「機能主義」的理論によってその特性を説明することが可能である。それは明らかにその時々々の通俗道徳を強化するように「機能」するからである。

しかるにセクトは「苦難の弁神論」をその中核に持ってお

り、世俗的な価値否定がその第一の特性である。それは「機能論理」とは相容れない。それは伝統的な価値を守ものではなく、新たな価値体系の創造に向わしめる力なのであり、その力の根源を研究するに足る理論を必要とする。

そこで注目されるのは、ジンメル以来の「闘争理論」である。つまり日蓮に特徴的なあの時空認識は、彼とその檀越が形成されて行く過程で生じた「対外闘争」と「対内闘争」の所産である、とするものである。その本質は「敵」の「悪」創造にある。現世は悪に対する闘争の場と規定され、その闘争に参加することのみが存在価値を有し、仲間を形成する。「味方」、
 「善」は現世の彼岸に設定され、それ故逆にイデオロギーとして「仲間」の連帯感を支配する。もしこの闘争関係が極限に迄展開されれば、現世そのものを決定的に「悪」と規定する世界認識が成立する。それはコーザーの所謂「非現実的闘争」ということにはなる。しかしむしろこの非現実的な「力」こそが新たな世界像形成を促すと言え、実際日蓮にあっては、この力があの世界観を成立させ、後の日蓮教団の世界観を規定したという点で、重要な宗教文化史的意義を持っていると言えよう。

江戸時代における
東大寺の勸進活動

山本博子

東大寺は、永祿十年（一五六七）の兵火により大仏殿等が焼失し、周知の如く、江戸時代において、本格的な修復・建造が行われている。これら一連の大規模な再建工事の費用調達に、公慶をはじめとする大勸進、その配下の勸進聖達の活躍がみられるが、本稿には、これら勸進聖達の行動の一端を、『東大寺文書』及び『知恩院文書』によって明らかにしようとするものである。

今、知恩院に、『便覧書記』と題する忘備録的な冊紙が数冊残されている。その内、宝曆五年（一七五五）より天保三年（一八三三）までの内容を記した二冊の中に、『南都東大寺大仏（號）縁起』なるものが記載されている。管見にては、この縁起の实物及び写しは見出せない。そこで、『便覧書記』記載の、この縁起の考察により、当時の勸進について見ることにする。

縁起は、「人王四十五代聖武（皇）天王の御願、天平勝宝元年ニ御建立あり」という文に始まり、治承四年の兵火の際、大仏仏頭が焼け落ち、螺髪が飛び散ったが、砕けなかったただ一つの螺髪（號）の靈験あらたかな様子を述べ、最後に、「正徳二壬辰年正月廿三日、將軍家宣公上覽之節、御金目録頂載仕候、」とあり、

「南都東大寺大仏助勸上人行阿弥陀仏謹記」と記されている。従って、この縁起の成立年代は、正徳二年（一七一二）以降で、行阿弥陀仏の生存期間中ということが明らかである。行阿弥陀仏については、東大寺大仏光背内部組物に、

元文四（未）年五月十六日北平野町勸進所唱導募緣沙門立信上人行阿弥陀仏謹疏、至六月初日一千四百九十四人証得仏果、

とあり、大阪勸進所の勸進聖であり、大仏光背の勸進に携わっていたことが知れる。又、延享二年（一七四五）に修復を終えた東大寺鐘樓堂の棟札に、「干時延享二丑年冬十月十七日乙卯（井宿）大勸進得業公（伴崇阿弥陀仏敬白）と記されているので、鐘樓堂修復の勸進にも関わっていることがわかる。^{（1）}

東大寺の勸進聖が、縁起を所持し、何らかの勸進の為に知恩院を訪れた故、『便覧書記』に記載されたと察する。縁起が、『便覧書記』において、明和三年（一七六六）八月一日付の書の二つ後に記されていることから、勸進聖は、明和三年以降に知恩院を訪れたと思われる、行阿弥陀仏が生存中である可能性が大きい。その上、縁起の一つ前に記されている「椋木影像」と題された法然上人影像にまつわる一文の末尾に、「沙門行阿略記」と記されていることから、知恩院を訪れた勸進聖は、行阿弥陀仏自身であったとみてもよい。

何に関する勸進の為に知恩院を訪れたのか、詳細は不明であるが、当時、東大寺内では、戒壇院等の塔頭の再建が行われている。即ち、宝曆十二年（一七六三）二月二十三日の大火で、

戒壇院以下、多数の塔頭が焼失している（『東大寺年中行事記』）。戒壇院坊舎については、明和二年（一七六五）二月から再建工事を始めているが、その後、次々、焼失した塔頭再建の動きが見られる（『東大寺年中行事記』）。明和七年四月十二日から十八日迄、江戸本所勸進所において、二月堂観音の開帳を行っているのは、これら塔頭再建の資金調達であろう（『武江年表』）。従って、行阿弥陀仏は、塔頭再建勸進のため知恩院を訪れたとみられる。

以上から、『南都東大寺大仏鬘髮縁起』を所持し知恩院を訪れた勸進聖は、行阿弥陀仏自身であり、訪れた時期については、明和三年からそれ程遠くない時期であると考える。そして、その目的は、宝暦十二年に焼失した東大寺塔頭の再建勸進に関するものであり、おそらくは、知恩院内、或いは末寺において、縁起講談を行つたと思われる。

注

- (一) 寛保三年六月二十四日付の南都東大寺大仏鐘樓堂勸化帳』にも、大勸進公祥と共に助勸上人行阿弥陀仏の名が見られる。

永平寺法堂安置の聖観音坐像とその改修仏師について

江口正尊

曹洞宗大本山永平寺法堂に安置される聖観音坐像台座裏には、次の銘文が記されている。

牧野清兵衛尉易相寄進之
 此正観音薩聖德太子御正作
 牧野氏老羊軒所持也
 右尊容御手衣少々依
 有破損之此度奉加
 永平寺客殿本尊修造者也
 洛陽大宮方上之
 延宝貳年寅九月吉日 大仏師右京
 (勸カ) 本然圓明禪師代
 (勸カ) 救

重言するまでもなく、この記載は年代的誤写から一筆とは考えられていない。即ち、仏師右京が当然を改修した延宝二年（一六七四）と、石牛天梁（本然円明）禪師の登永平寺の時（元禄十二年・一六九九）とは少なくとも二十五年間程の隔りが生じているからである。しかも、この銘文には既に「永平寺客殿

本尊」と明記しているが、これは正徳四年（一七一四）三月九日の永平寺伽藍を悉く灰燼に化した大火災や、天保四年（一八三三）の法堂焼失時以前に本尊が存在していたことを物語るものである。ところが、この客殿本尊と称される尊像が、文政八年（一八二五）編『永平寺』校割簿、嘉永二年（一八四九）編『永平寺』校割簿、両本には、法堂に本尊を安置するという記載がない上に、明治三十五年（一九〇二）『諸堂間敷仏像宝物・列祖年紀及例規法要』の覚書きにも、「法堂は元來空王殿ニシテ本尊等之レ無く、但シ現今ハ内陣東序ノ上間越中立山地蔵尊丈六銅像ヲ飯ニ奉安ス」とあるだけである。文政元年（一八一八）の『校割簿』には、牧野清兵衛が不動明王像・毘沙門像を寄進したとあるところから、この折に聖観音像も同時に寄進奉安したとする学究も多いが、これは銘文通り石牛禪師の代に安置されたと考える方が妥当であろう。ただ、客殿型法堂という独特の堂宇結構を示す永平寺において本尊を安置しないという規範は早い時期より失なわれていたようであり、これは石牛禪師代の寄進説や、それ以前の法堂本尊安置説、正徳四年の出火後享保九年（一七二四）の法堂復興同時本尊奉安説を否定するものではない。ところが、五十世玄透禪師の古規復興運動下（一七九五〜一八〇二）では法堂そのものも空王殿という本来の姿へ帰ったといわれる。すると、享保九年の復興時に改めて本尊が安置されていたといえども、この時をもってその座を空にしたことになる。要するに、当像は三十七世石牛天梁禪師代に牧野清兵衛なる人物により寄進され、正徳四年もしくは享

保九年までは法堂本尊として安置された後、度重なる火災か人為的に約二〇〇年間全く忘れ去られていたと結論されてくるのである。

ところで、横山秀哉氏をして永平寺法堂を「客殿型法堂」と通称させるに至るが、これはまさに、この聖観音像の銘文もつてその嚆矢とする。そして、永平寺の「客殿型法堂」の本尊を延宝二年に改修した仏師こそが、我が国の江戸時代造仏界において極めて史料価値の高いといわれる『歴代大仏師譜』、「京羽二重」（貞享二年本・一六八五）中に記載される、

一室町一条上ル町 大仏師右京

その人であったのである。即ち、「蟻峨の立釈迦」に対する「讃岐の寝釈迦」（仏生山法然寺）の八十三軀にのぼる仏師、「洛陽大宮方上之大仏師 上京一条室町上ル福長町居住 吉野右京種次」こと「藤原種次」であった。江戸時代における造仏界の伝統性を唯一に伝承する七条中仏所二十五代仏師康乗とその頂点として造像活動を展開していた当時、いわばその分家筋とはいえ、この種次の仕事は、後に二十六代を継承した康祐とともに出色の存在であった。そのような彫技の冴えを見せた種次が寛文十三年（一六七三）九月に法然寺諸像を造立した後、翌年九月に永平寺聖観音坐像を改修し終えたのであった。

熊野参詣における聖俗認識について

石倉孝祐

中世社寺参詣における聖俗論を構築するとき、今日最も刺激的な視点を提示するものにポリューションの問題がある。今回の報告は院政期以降中世における熊野参詣を中心としたものである。

さて参詣に際して極度に不浄を忌み禁忌するタイプと、これに対して不浄をもって参詣しその浄化をはかるタイプの二つのタイプロジーが提出できよう。先ず第一のタイプであるが、その代表的な事例として熊野精進をあげることができる。熊野精進に関する文献上の初見は『大御記』永保元年(一〇八一)九月十七日条である。為房は自邸南隣の精進屋で四日に及ぶ精進を行っているが、具体的な精進の内容に関しては、承元四年(一一二〇)『修明門院熊野御幸記』から窺知される。女院は先ず沐浴の上、別殿に設けられた精進屋に入御し御禊を行う。この間、四方の門には犬禦が立てられる。御禊の後、陰陽師によって贖物、大麻が進められ更に先達は庭上で熊野権現の影向を祈請する。次に御拝屋に注連を引きわたし御拝がなされ続いて夕御膳が供される。この時、飯の上分を施命棚に供する。その後進発してからは毎朝夕の沐浴拜礼の他、沿道の要所では祓、解除が繰り返される。以上のようなケガレを徹底的に排除

する参詣に対して、むしろケガレた状況の再生をはかるための参詣が一方に存在する点は重要であろう。周知の通り一遍の「信不信をえらばず、浄不浄をきらわす」という態度は風雅集の「月のさわりも何かくるしき」という託宣や「秘訓抄」の「熊野詣には汚穢の身を似て進発せし例あるも自余の神社には一切之あるを聞かず」という参詣態度とともに、すこぶる複雑な形態を示すのである。特に中世口唱伝承の白眉である小栗判官譚は熊野本宮湯ノ峰への土車での参詣と再生を語るものであり、鎌倉期以降の庶民参詣における身体的回復を祈願する多くの参詣者の実態が反映されたものであろう。ケガレの排除とケガレの集約を示すこれらの参詣タイプを分析する際重要なのは、ケガレとポリューションを区別することにある。M・ダグラスの指摘する如くポリューションとは危険と力の両義性を象徴したものであって換言するならば浄・不浄の両方が含まれている。周縁的空間にそれは現出して不浄から浄に移行する契機となり得るものである。ここに熊野精進が不浄をさけることが目的であったのに対し、小栗判官譚に代表される参詣は不浄な部分を含みつつもその周縁性からの移行プロセスとして把握できよう。参詣という宗教行動が俗から聖への移行によってたらされた日常的時間の停止を呼びおこし、儀礼プロセス上に様々な浄・不浄の象徴を現出させるダイナミックなポリューション性を記号化するものである。ポリューションとJ・クリステヴァのアブジェクションとの関係は、充分な検討が必要であらうが、少くとも精進とは絶えざるアブジェクトされた対象から

の挑戦を意識面におきながらの、日常から非日常への移行であるといえよう。

西国巡礼行者集団の 伝承をめぐって

小嶋博巳

戦後しばらくまで、西国三十三カ所には職能者のな巡礼の行者の組織があった。彼らは、西国霊場を三十三度、巡礼することをもって満行とするので、三十三度行者、略して三十三度とかサンドと呼ばれていた。セタ（背板）という独特の笈を負って歩くところから、オセタハン・セタ仏サンなどとも呼ばれた。

三十三度行者には、少なくとも、葉室組・富田林組・嬉組・住吉組・紀三井寺組・大仏組という六つの組があったことが確認できる。それぞれ、大阪府太子町葉室の仏眼寺、富田林市富田林の浄谷寺、富田林市の嬉部落、大阪市住吉区上住吉の西之坊、和歌山市の紀三井寺の子院・普門院、京都市東山区の称名寺が支配していた。葉室組には四つ、ほかの五つの組にはそれぞれ五基のセタがあり、行者志願者は各組の支配所からセタを借り上げることによって三十三度行者となった。セタの中には三十三観音などの諸仏とさまざまな法具類が納められており、これを開くことよって祭壇ができあがる仕組になっている。

西国巡礼の道筋、特に紀伊・和泉・河内・大和にかけては三十三度行者に結縁する「檀家」が行者ごとに数百軒ずつ分布していた。行者はこれを宿として三十三観音の開帳を行ない、人々の代参や加持の依頼に応じながら、三十三度の満行に至るまで西国霊場を巡礼しつづけたのである。

三十三度行者の各組は、自分たちの巡礼を意味づける特異な伝承をもっていた。嬉組では、五つのセタは御室御所から拝領したものと伝えている。嬉村はもと全村が金台寺という寺の僧であったが、ある時、御室御所のお姫さまがキリンタンであることが発覚し、嬉村の一軒の家に預けられたという。やがて姫が御室に帰る際、御室御所に伝わる五つのセタがこの家に下され、嬉村のものになった、というのである。同組のセタには十六弁の菊の紋と「御室御所御法意御用」と書かれた木札がとりつけられている。富田林組の浄谷寺でも、嬉組のような伝説はないものの、セタは御室から下されたものと伝えている。また、住吉組の伝承は不明であるが、その支配所である西之坊は住吉大社の別当寺であった天野谷寺の五坊のひとつで、仁和寺末である。一方、大仏組では、そのセタが後白河法皇から伝来することを主張している。この組のセタにも、嬉組と同じように菊紋入りで「後白河法皇伝来御背板／妙法院宮御内称名寺」と書かれた木札がつけられていたらしい。

セタ伝来の伝承、換言すれば三十三度行者の起源伝承をもっとも明確に確認できるのは葉室組である。葉室組は「花山法皇御法流」を標榜しており、その四つのセタは、花山法皇・徳道

上人・仏眼上人・性空上人から伝来するもの、という。西国三十三カ所霊場が長谷寺の徳道によって開かれ、中絶の後、仏眼あるいは性空を先達とする花山法皇によって再興、巡礼が始まった、という説は、室町頃から西国の縁起として広く採用されているものである。葉室組の伝承では、花山法皇はその巡礼の後、仏眼を開山として仏眼寺を建て、巡礼に用いた笈（セタ）などをこの寺に付属し、以後、四聖者の衣鉢を受けつぐ四人の行者がここから西国巡礼に派遣されるようになった、というのである。この組の行者は満行に達すると花山法皇の髪で縛したという曼荼羅を掛けて法要を行ない、花山法皇から始まる「御法流三十三度行者過去帳」にその名を記した。

花山法皇の西国巡礼開創（中興）説の背景には、讓位直後の熊野詣での史実があったらしい。一方、後白河法皇は三十数度にのぼる度重なる熊野詣でをしたことが知られている。また、御室御所を開いた宇多帝は上皇として初めて熊野詣でを行なった人物である。西国巡礼は熊野詣でと深い関係にある。こうした法皇たちの熊野詣での旅が、西国巡礼の言わば祖型として意識され、それを直接に継承、ないしは追体験するものとして、行者たちの巡礼が意味づけられていたことが窺える。

三十三度行者の伝承は、木地屋・盲僧・瞽女・説経師・鉢屋・長吏などがその職祖を漂泊の皇子・皇女に求める伝承と共通の性格をもっており、木地屋のもつ木札などは、三十三度行者のセタにとりつけられたそれと酷似している。

修験道はどこから来たか

佐久間 光 昭

修験道の起源を日本在来の山岳信仰から説明する意見が多いが、記紀風土記の時代には山々は神がいると考えられていた事は間違いない。しかしその事は山岳修業者が古くから存在した事を意味しない。記紀風土記の伝承からは人の領域と神の領域は分けられていて、神の山に入る事は忌避されていたと解釈される。山が神の領域であれば、そこは人のたやすく入る所ではなかった。だから修験道が成立した、というような説明がいつまで有効だろうか。

また記紀風土記では神は人に災をもたらす存在であった。国が治らず、疫病がはやるのは三輪山の大物主の心だった（崇神記・紀）。災の原因を占ってその神を祭るというのが、在来の神観念であり、災の原因たる神を調伏し、払い除けるといふ能力を持った者はいなかった。

そして修験道の開山伝説は、外来の修行者が山を開いたとするものもある（たとえば彦山）。また役小角が鬼神を使役したとか一言主神との対立があったなどという伝説も修験道が在来の神信仰から起ったものではないという意識を物語っている。

はたして中国にも山で修行をする者がいた。『梁高僧伝』によって彼らの修行を見ていくと、まず中国でも人と神の生活圏

は異なっていた事が理解される。

竺曇猷が石城山の石室で坐禅をしていると虎や大蛇が現われたが、(彼が恐れないので)神が姿を現わし、共に住むように言っても「人神の道異なる。」と言って去って行く。後天台の石橋を渡るため潔斎して日を重ねた。死後も屍が朽ちなかつた。

(巻十一)

「釈普明が水傍の祠に行くと、巫覡が「神之を見て皆奔走す」と言った。(巻十二)

空海撰『性霊集』では勝道上人が日光山に登るまでは「人蹤また絶えたり」とか「古より未だ攀よち騰ぼる者有らず」と言われている。釈曇翼は「山既に靈異にして人甚だ之を憚る」君山に登る(巻五)し、帛僧光は「山神縦に暴れ、人蹤久しく絶えた」石城山に登る。帛僧光は入定したまま死に、政後も形骸は朽ちなかつた(巻十一)。

神を恐れず山に入るばかりでなく、神と修行者の関係は微妙なものがあつた。『性霊集』によると勝道は神祇のために経を写し仏を図し、山の頂で神の為に供養して神威を崇める事を誓うし、釈曇翼は寺を建てる材木を伐るため山靈を請じて礼懺し神と共に功德を為すように請う(巻五)。また釈法度は巫の仕える神に戒を投げて殺生を禁じた(巻八)。

修行者は山で木食・蔬食・穀断ちをし、苦行をして罪の懺悔をした。帛法橋は「粒を絶ち懺悔すること七日七夕、観音を稽首し、以って現報を祈る。」(巻十三)また彼らは予言し、病気を直した。涉公は「氣を服し、五穀を食せず。日に能く五百里

を行く。未然の事を言ふに驗あること掌を指すが若」くであつた(巻十)。釈普明は病人を直すために行く狸のようなものが逃げて行って病気が直つた(巻十二)。

狩りを好んでいた者が出家した例が見られる。釈淨度と釈法宗は子をみごもっている鹿を射た事により弓矢を折って出家し、淨度は蔬食して山沢に独処し、斎には身に九燈を燃して供養した(巻十一)。法宗は一食の法を受け、蔬苦すること六時、以て先罪を悔いた(巻十二)。

日本に修験道が成立する以前に中国では山林で苦行して神異の伝えられる僧が多数存在した。しかも修験道で重要視されるいくつかの要素が既に複合した形で存在していた。中国の山林修行にいくつかの要素を加えて多少変形させるだけで修験道に近い宗教が出来上るのではないだろうか。

山伏と社家出入の一考察

菊池 武

明治の神仏分離政策は、日本人の精神的・文化的面に大きな影響を与え、特に寺院僧侶にとっては、拝仏毀釈の波と共に、計り知れない打撃の時代であつた。修験山伏に於ては、明治五年修験宗が廃止され、天台・真言両宗に所属させられ、神職に転進したり、帰農した山伏も多かつた。

そこで今回は、如何に法令とはいえ、こうも簡単に消滅して

しまった山伏を、長い歴史の流れに溯らせることによって、その間接的要因や、必然性が掴めるのではないかと考え、まだまだ史料的にも不十分ではあるが、神仏習合の中核である、各神社の社家との出入を通して、若干の考察を試みてみたい。

さて、彼の応仁の乱による諸社寺の荒廃とその復興、近世封建的体制の整備に相応して、各地に定着していく山伏達は、有名神社から各村落の鎮守に至るまで、別当社僧として奉仕する様になる。そこでは、当然支配権・人事権（認命権）は、社家側が握っていた様である。

例えば、祇園社の、「本願方手下勸進同宿之内に、修験道ヲ兼候而、聖護院殿手下に成て、又道之勸進を仕候者少々有之」（『祇園社記』雑纂第十）とある様に、この勸進同宿山伏の

「頭」である本願も、私に本願を称することは禁じられていた。社家から、本願職の「補任」が下され、補任料として六石が与えられた（この内、三石二斗を神社に上納している）。これに対して、彼等の役割である造営・修理・諸国の勸進物の上納等を誓い、もし不都合があれば別人を任命し、改易になっても何の異義も申さぬという「請状」を出さねばならなかった。又彼等は、弟子譲りは出来ず、一代限りであつて、その証文も出していることが判り、相当締め付けが強かったことが窺える（『八坂神社叢書』・『八坂神社記録』）。

こうして、特に有名諸神社の維持と運営は、とても社家達だけでは成せえず、経済的（勸進）手腕を特異とするこうした山伏社僧達の力がなければならなかった。所が、こうした経済力

を背景として、次第に社内地位も向上し、終には社家をも凌ぎ、神前の儀式も掌り、神社の実権を握り、時には横暴になり、行き過ぎたこともあったのであろう。こうなると、当然社家にとっては面白くなく、さまざまな点でトラブルが生じ、多く出入となつて何代にも亘つて続くという現象もみられた。

事例を少しく紹介すると、近江・多賀大社（本願不動院―社家、長祿三年・天正十六年）、岩城・高田八幡（大蔵院―社家、元和五年）、紀伊・熊野三山（三山本願―社家、延宝三年・延享十四年）、大和・玉置山（高牟婁院―社家、元禄頃―享保十四年）、武蔵・御嶽山（世尊寺―神主・御師、宝曆十三年―明和三年）、佐渡・大山呪神社（金宝院―赤塚氏、明和八年）等の出入がみられる。

原因も、大体支配権・社務執行・湯立神楽神託等、庶民への呪術祈禱的業に対する、神道・修験作法の役割分担（『国事雜抄』上・中編・延宝三年、『社家山伏出入御裁断之条々』寛文三年）等についてである。特に、両者にとつての死活問題である、経済面・信者の確保が目立った特徴である。この事例（山伏―社家）の五件の出入の内、三件まで社家が優位に立った。一般の社僧のいる、吉備津神社・出雲大社・伏見稻荷大社・松尾大社の方は、総て社家が勝訴して、神社勢力が次第に山伏社僧を圧してくる様相が判らう。

以上の如き、神仏習合という、かくも大らかに日本人の精神生活を支えてきた信仰の裏で、こうした生臭い出入が波打っていた。

ここに、山伏を含む社僧と社家との出入―社僧追放―社家の台頭と神社神道への傾向は、当時一般に神国思想・復古神道が次第に高揚され、仏教批判への道を歩む様相が確認出来る。こうした現象は、更に維新の原動力と共に、神仏分離・国家神道へと繋がっていくのである。

附、『地方史研究』（巻号未定）に、拙稿「神仏習合―各神社に於ける本願と社家の出入をめぐって―」と題した論考を掲載予定であるので参照下さい。

奥院 と 里宮

——大峰山の弥山を中心に

宮 家 準

山宮里宮の問題はこれ迄民俗学や神道の視点からとりあげられ、山宮を墓地、里宮をその斎場、山宮を神が示現した古跡、里宮をその遙拝所としていることなどがあきらかにされている。修験寺院の奥院と里宮の関係もこの視点から捉えられることが多かった。本発表では、吉野から熊野につらなる大峰山の主峰である弥山に焦点をおいて、修験道に於ける奥院の性格を里宮と関連つけて検討することにした。

弥山（標高一八九五）は大峰山のほぼ中央にあるどっしりした高山でかつては御山、深山と呼ばれていた。その頂には山麓の奈良県吉野郡天川村坪内の天川弁才天の奥院の弥山弁才天が

まつられている。天川弁才天社は役行者が感得した日本三大弁才天の一つとして古代末期以降ひろく崇拜された。また吉野と熊野の奥院とされ、吉野熊野宮とも呼ばれてきた。弥山山頂には、奥院の弁才天社の他に池、天川造つらなるといわれる蛇穴、風穴、雨穴などがある。また近くには、当山派修験の祖、聖宝を葬ったとされる場所や、その修行の古跡、役行者の古跡や行場などがある。

この弥山の奥院としての宗教的性格としてまず、注目されることは、水分神、さらには竜神をまつった霊地の性格である。弥山にはやがては天川となって里宮の弁才天社のそばを流れ、さらに熊野に達する弥山川の「水元」の霊地、さきの蛇穴、雨穴、風穴など水をもたらす霊地である事を示す伝承が数多く認められる。また山頂奥院から神火を持ち帰って里宮でそれをふる雨乞がなされていた。けれども、弥山の山頂を死者の葬地とする信仰は見られない。ただし、近くには聖宝が死後化したとされる霊石があり銅像がつくられている。また役行者に仕えた前鬼の子孫と称する里宮の旧社家柿崎家では、節分の夜に天川弁才天社から自宅に鬼をむかえて勧待している。こうしたことからすると弥山の近くや天川弁才天を始祖の鎮まる霊所とする信仰はあったと思えるのである。

ところで天川弁才天社や弥山の奥院は、天川郷の鎮守であったが、熊野や吉野の修験者、高野詣の人達とも関係を持っていた。こうしたことから、役行者が里宮の天川弁才天を祈り出したとか、弘法大師がその本尊をきざんだなどの伝承を生み出し

た。また弥山でも役行者が山上で護摩をたいたり近くの仏経ヶ岳に「大日経」を納めたとか、聖宝が修行して蛇を退治したとの伝説がつくられている。宗祖の開基や修行をとくことによつて、信者をあつめると共に、奥院として神秘性を高めることを考えたのかも知れない。

もっとも実際に弥山の近くには、行場や秘所が設けられていた。山伏の講婆世が秘かに帝を呪詛した場所、役行者の高弟の義字が籠って修行して、師の伝記を書いた菊の窟、坐禅石のある禅師宿、七つの行場と懺悔平の秘所がある香精山などがこれである。そして奥院の弥山に登つてこうした行場や秘所で修行して験力をおさめた山伏は里宮の祭りなどの際には、火振り、湯立、神楽などをして、その験力を示したのである。そして村人たちは彼らをあたかも神であるかのように受け入れたのである。さきにあげた雨乞の火振りもこうした流れをくむものなのである。

ところで天川弁才天社や弥山の奥院が吉野熊野宮と称し、ここそ大峰本宮と唱える宗教的根拠は、この山が「弥山」と呼ばれることに示されていると思えるのである。この名称が一般化するのは大峰山を宇宙山、宇宙の中心とする修験道の教義が確立する中世末期以降のことである。いう迄もなく弥山は須弥山の略である。そして須弥山は宇宙の中心、万物の根源を意味している。そこが奥院とされているのである。奥という語にも、秘所、力の根源という意味があるという。

こうした点からすると、開祖が開きその霊の鎮まる修行道場

で行場や秘所が多く、さらに、水分神の居処とされた大峰山の中心に位置する主峰の弥山は、奥院にふさわしい霊地と考えられるのである。これに対して里宮はこうした奥院の神霊が示現する場所、あるいは奥院で修行した山伏がその験力を行使して村人から神としてむかえられる場所と捉えられるのである。

現代東京都内の仏式葬儀について

村上興匡

葬儀の都市化は葬儀習俗の都市生活への適応の帰結であるとともに、都市部の習慣を周圏が模倣してゆく過程でもある。関東では東京の葬儀が地方都市の葬儀に影響を与え、それが郡部に普及してゆくという形で変化してきている。葬儀変化の方向をあきらかにするために、近年の東京都内の葬儀の実態について僧侶、葬祭業者への聞き書き調査と実際の事例の調査をおこなった。それをもとに葬儀にあらわれる人間関係という観点から考察をくわえてみる。

都内では地域共同体が葬儀にあまり係らない。喪家が必要とする場合には物的な援助を受けることもできるが、村の葬式組のように地域が主体となって葬儀が営まれることはまずない、葬儀は本来個々の家(家族)の行事であり、できるかぎり地域の世話にはなるべきでないという意識がある。その結果地域の葬儀合力組織としての機能も必要最少限のものとなつてき

ている。

都内では地域にかわって葬祭業者が発達している。葬儀の準備（会場設営、書類手続き等）・運営（料理、供物、車の手配等）・執行（司会、客の誘導等）の実働的サービスのみなならず、喪家の相談相手として葬儀を執り行うのに必要な情報（ノウハウ）の供給もおこなう。遺体や位牌の取扱いなど比較的宗旨性が高いと思われる仕事も行うようになってきており、かつて村の葬式組のはたしていた機能をほぼ完全に代替するようになってきている。

都内では通夜と葬式が行事としても意識のうえでもほとんど同じものになりつつある。私的な関係者で葬式当日に公休をとれぬ者ばかりに通夜にくる。このため、伝統的葬儀では入棺から葬式のおくりだしにかけて儀礼に参加する人数が段々増えるのに対して、都内では通夜の弔問客の数が葬式の会葬数を上まわることもある。

また最近では通夜客にも酒の小瓶とお茶、砂糖などを引物として配るようになってきている。これは飲食の饗応ができないかわりとして配ったものが一般化したものであり、いわば弔問にサービスをかえす行為を徹底化したものであると考えることができる。

都内でも社葬の場合には、地方の告別式形式の葬儀と同様に、喪家、親族、深い関係者を中心として各宗派の儀則ののちとって行う葬儀式と、一般会葬者が焼香する一般告別式とを分けて順次行う形をとるが、一般的な家の葬儀の場合には室内で

葬儀式がはじまるとともに室外の一般焼香台で焼香がはじめられる。いわば葬儀式と一般告別式が同時に並行して行われる形をとっている。

葬式をおこなうにあたって重要であるとされているのは、一般会葬者が焼香するとき喪家および主要関係者がそれを確認し、会葬者に挨拶することができるようになることであるといわれる。形式的には葬儀式に参加している喪家の者、親族の注意も単に一般焼香者側にむけられている。社会関係儀礼としてみるなら告別式とは、葬儀を行う主体（喪家、会社等）と会葬者が故人の死を契機として、弔問され、弔問し、金銭（香典）と物食の交換を通じて相互の関係を確認強化するものであると考えられる。

伝統的なおくりだし中心の葬儀が家または村を主体とした死者および喪主のインニション儀礼としての性格の強いものであったのに対して、都内の、特に社葬でない葬儀では地域社会は勿論、喪家そのものも故人の元家族の家（族）連合として以上のまとまりをもたず、永続的なおくりだし主体となりにくい。

普通の都内葬儀は、ある人の死によって各々の関係者がそれぞれの関係で集まり、一時的な弔いの共同体をつくりはするが、そこでおこなわれるのはバラバラに相互の関係の確認強化する儀礼を中心としており、拡散された、明確な核のないものとなっている。これと都内の地域や家の人間関係のあり方、葬儀組織の発達は密接にかかわっている。

盆行事と祭却

——志摩地方の事例を中心として

赤池 憲昭

志摩地方の盆行事の特色は、(1)新亡の祭りであること、(2)地域社会の共同の祭りであること、(3)新亡の共同体による祭却が目的であることである。

もちろん、志摩地方でも盆にさいして各家毎に先祖の霊の送り迎えはおこなわれている。したがって、新亡を出していない家では先祖の祭りとして盆が意識されていることは間違いない。しかし、地域社会のレヴェルで盆行事がおこなわれているとき、祖霊の觀念を欠如するわけではないけれども、祭りの中心対象は新亡となる。志摩地方の場合、家レヴェルでは祖霊、地域共同レヴェルでは新亡の祭りと考えられるのが盆行事である。これに加えて寺院レヴェルでの性格づけも問題となるが、ここではひとまず触れずにおく。

いずれにしても、志摩地方の盆行事といえ、それは地域社会のレヴェルでの共同の祭りをまず想い浮べることになるし、実際、行事の比重（儀礼に要するエネルギー）を測定してもその通りである。

ところで、盆行事の形態は各地域によりそれぞれの特徴や個性があり、盆期間を通して各地でバラエティーに富んだ行事が

執行されている。たとえば、松尾町の柱松行事は、この地方の代表的盆行事の一つである。八月十五日の深夜、丘上の墓地で新亡を象徴する松明の火が投げ上げられ、壺桶に点火されて、霊は夜空に送り出される。大王町波切の大念仏行事では、祭りの途中で新亡の戒名を記した幟旗の叩き合い打ち合いがおこなわれ破り捨てられる。石鏡町では木と紙で作った小型の燈籠を笹竹に吊るして行列するが、所定の町辻で叩きつけられ、燈籠はこなごなに破砕される。この外、各地で類似の行事がおこなわれているし、目立った演技ではなくとも趣旨としては同じく新亡を送り出すための行事と考えられる形態が数多く見出される。

つまり、志摩における盆行事の共同の祭りは、新亡の祭却を目的としているのである。柳田国男は『踊の今と昔』（明治四四年）のなかで盆踊りをはじめとする各種の宗教的踊りにふれながら、それが御霊の祭却を願うものであったと指摘している。「平たく言へば盆の聖霊は即ち御霊なり」と断定してもいい。この論文には祭却という表現がひんばんにくり返えされ、一種の「祭却論」として読むこともできる。また『神送りと人形』（昭和九年）でも同一の論拠に立って各地の神送り行事が説明されている。この論文は『旅と伝説』第七巻第七号「盆行事特集号」のための基調論文として執筆されたものであるが、掉尾を飾って柳田は、盆の精霊送りが村人による新盆の駆逐であることを事例で示し、盆行事にさいしては寺や家の中の行事に目をうばわれることなく、この我国の特殊作法を土地毎に観

察するよう要望している。

『先祖の話』（昭和二十一年）では柳田の考え方も大きく変化しており、もはや祭却論的な考え方は放棄されている。柳田の思想の変遷そのものはここでの問題外であるが、ともかく柳田の初期の思想が志摩の盆行事の解明には一つの手がかりを与えてくれるであろう。

志摩地方も道路網の完備とともに従来の陸の離島の地域社会もなくなり、民宿ブームやリクレネーション設備の発達で急速な社会の変化を経験している。にもかかわらず、多くの地域では共同体的規制はいぜんとして強く存続しており、これが新亡の祭却と表裏の関係をなしている。

柳田の場合は「御霊の祭却」イコール「災害除却」という基軸が設定されているが、志摩の新亡の場合はこれを脚色して「一端祭却されることで改めて共同体に受け入れられる」という未完成霊としてのアプローチが必要であるかもしれない。新亡の祭却をめぐる、一つには共同体としての関連からの宗教社会学的考察を試みながら、さらに進んで日本人の霊魂観念を探る上での有力な手だてとしてその意味を考えてみたい。

地域社会における御獄信仰と

「御座」の形態

ここでは前年度の報告を承けて地域社会における御獄信仰の、とくに「御座」の形態について木曾黒川郷の場合を報告する。

高橋 渉

黒川は暦応年間黒川三郎家景が開いたとされ、近世は山村代官の管轄下にあったが、明治七年、隣村と合併して新開村をつくり、のち、昭和四二年に再び合併して木曾福島町に属することとなった。人口は近世以降はほ千人程度で経過し、米麦などの他、近年までは蚕繭、木炭、木曾駒を産出した農村である。

今日に至る黒川の歴史には、文政年間、および明治初期という二度にわたって、郷民と庄屋との間に入会権をめぐる大きな係争があった。両度とも和解を見て決着したが、これらの事件は黒川郷民を結束させ、統合づける重要な契機となったように窺える。ことの概要は、明治二三年、「郷社白山社」の境内に建立された石碑に碑文として伝わる。この石碑建立は、それ自体がまた上記の係争を人々に銘記させ、郷民意識をまとめつける役割を担ったであろう。

黒川の御獄講は、この地の御獄遙拝所であり、霊神場でもある野田野山の覚明像の銘などから、のちの「八海覚霊神」、古

野桑蔵らによって江戸末期に結成されたことが知られる。当初は全村を一講社として発足させたが、桑蔵が明治一八年に没した後は、二分し、さらに細分されて地区毎の五講社となった。この五社の中で今日まで「御座」立てを含む講活動を継承しているのはA、B二区の講社だけである。ただし、二社とはいえないのはA、B二区の講社には上述した郷民のまとまりの作用があったことを認め得るだろう。なお、他の一地区では、その地の人で「先達」であった故人に、昭和五九年三月、B地区の「大日待」の御座で「霊神号」が降り、同年六月野田野山上の「霊神碑」が建てられたことを直接の契機として昭和六〇年から講活動が復活している。

「御座」は御獄信仰に広く見られる祭儀の形式であり、一定の修行を経て「先達」(御獄教などでは「前座」となった者、および「中座」になった行者が、対座し、所定の儀法を修する中で先達が中座に神を憑依させるという次第をとる。この次第は、黒川では、①結界の設定、祭壇の整備、②先達、中座および御座立ての場を清める祓いの式、③先達、中座の前祈禱、④神呼びの振鈴、秘歌あげ、⑤農作物の作柄、天候などについての託宣、加持、⑥神を送る「神上げ」の式、⑦後のおつとめ、⑧直会、という順になる。御座を中心に据える御獄講の行事は、今日の黒川では、地区毎に寒行明けに行なう「大日待」と、四月および八月の野田野山上の御獄神社で行なわれる祭りという二種だけになったが、「大日待」には講員である各戸に配る木版刷りの「札」に「経文をつめる」作法が⑤のあとに入

るなど、両者の次第は若干の違いを見せる。

黒川の御獄信仰は、神社と講の二つの核を有つ。神社は野田野の他、「郷社白山社」が実は「白山神社・御獄神社」という二社合祀の社である。しかしこの社の祭式一切は神道の神職が執つてその過程「御座」等は含まない。また黒川郷を網羅する御獄講はすでないが、野田野祭りは、黒川全体の祭りだとする觀念があつて修されている。「大日待」は地区の集会という性格からはほ全戸がなお参集するが、野田野祭りに登る人々は今はきわめて限られた数になっている。

木曾黒川の御獄神仰に係る残された問題には、また別の機会を俟つことにする。

(附記) 本報告については『宮城学院女子大学研究論文集』所収の拙稿、『山岳信仰』の概念(六二二号、一九八五)、「木曾御獄信仰の展開」(六三三号、一九八五)、「木曾黒川の御獄信仰」(六四号、一九八六)を参照されたい。

禅宗寺院と秋葉信仰と庶民

——秋葉寺の火まつりを中心に——

渡部 正英

この報告の秋葉寺は静岡県周智郡春野町の秋葉山(八三六米)八合目にある。ここでいう秋葉信仰というのは秋葉寺の守護神として、本尊聖観音の垂迹として祀られている秋葉三尺坊

大権現の火防鎮護に対するものである。その三尺坊は享保二年（一七一七）の「遠州秋葉山本地聖観音 三尺坊大権現略縁起」によれば、母の観音信仰により、夢に迦樓羅身を現して、信州で生まれたとされる。越後蔵王堂十二坊中第一の三尺坊の主となり、そのことから三尺坊と称されるようになったようである。そして飛行自在の神通を得て白狐にのり飛行して秋葉山にとどまったとされる。それが大同四年（八〇九）で、弘仁二年（八一）以後諸国回遊し、永仁二年（一二九四）帰山して権化となつていゝ。縁起による三尺坊は、迦樓羅から大権現への表現であろうが、そのことは、戸隠信仰、蔵王信仰から飲綱信仰まで影響するという関連を生み、それらの研究報告が多い。またさらに白山信仰との関係を述べる研究もある。確かに縁起にある行基作の聖観音、十一面観音、勝軍地藏と三尺坊の存在は山岳信仰の修験と仏教の関係を表現し、重層し複合された秋葉信仰を象徴しているのかも知れない。秋葉信仰が庶民に広まったのは近世に入ってからで、流行神として受け入れられたのである。『龍山村史』によれば、秋葉祭は火難を免れたことより神供を供え、幟をたて村送りに広まっていたとある。それは貞享二年（一九八五）のことで、やがて幕府に禁圧されている。この貞享秋葉祭が契機になり、三尺坊は地域神から広範な流行神となつていったとされる。さらに『龍山村史』によれば秋葉修験を融合していった曹洞宗が、十五世紀から十六世紀にわたり教線拡大していったこと、寛永初年頃には秋葉寺が可睡齋の末になつたことが述べられている。秋葉信仰はさらに開帳によって秋

葉参りを定着させていったようで、嘉永五年（一八五二）の開帳では川船のにぎわいはたいへんなものであったとされている。今日参道にある常夜灯はこの時に建てられたものである。

しかし明治維新の神仏分離の令は秋葉寺にとって打撃であつたのである。明治六年三月無禮無任の為、太政官布告により廃寺とされ、建物、仏像仏具は本寺の可睡齋に移転したことは『明治維新神佛分離史料』にくわしい。明治十三年三月に再興が許可されても可睡齋との盟約書で移転の三尺坊は可睡齋で奉祀することとなり、秋葉寺は新たな出発となつたのである。

現在秋葉寺をみる時、修験と曹洞宗と流行神としての三尺坊を知ることができる。中でも十二月十五、十六日の「火まつり」と十六日の「七十五膳献供」は注目してよい。この行事は、十二月初の別火寮という、住職と数人の僧が他の者と生活を別にする行からはじまる、別火は十六日の七十五膳献供修了まで続く。また十五日までに講中信者が一年間集めた百味の供物と米が御櫃に入れられ麓から運びあげられる。その供物が七十五膳となる。十五日夕方の大般若祈祷後、御真体は御旅所まで移し、祭は始まる。御旅所では去年の御幣十二本のうち半分が信者に与えられる。半分は次の日である。別火寮に帰り夜九時、地元消防団参加で火まつりが行なわれる。火まつりは御嶽などの修験の行者と講中により行列して行なわれる。別火僧は、神火を護摩木に着火するだけで以後、行者が火わたり場の行事をとりしきる。次の日も同じである。十六日は夕方別火寮から御旅所へ向い「心経」の後、本堂へ御真体を帰す。この時

来年の十二本の御幣が奉納される。夜の火わたりでは昨日同様、修験の火定三昧を思わせる風あげが護摩木の上に登った行者によって表現され、神火が本堂に供えられて火わたりを行う。真夜の七十五膳献供は秘儀とされ結界して別火寮のみ行う。三尺坊の眷族すべてを読みあげし供物を供えて十七日朝、本堂から七十五膳を別火寮にもちかえりおわる。この行事からは僧の立場、修験の行者、講中信者の立場が明確にわかる。また流行神の事、縁起の事、開帳のことなど曹洞宗の関わりからみても、転宗後の曹洞宗と修験や信者の関係を示している興味深い行事を表現しているといえるであろう。

伊勢地方における

曹洞宗の展開 (一)

竹内堅文

三重県は、県北部を東海道が横切り、そこから南の伊勢神宮に向けて地方道が伸びてきており、また吉野から間道が伊勢に伸びて、南北朝時代、南朝方の北畠親房が延元元年(二三〇)に大湊から関東へ向った例が示すように街道よりも海上交通が盛んな土地柄であったといえる。例えば紀伊の海岸沿いに勢力を持つ能野海賊であるとか、志摩に本拠を置く九鬼一族の水軍とかである。仏教の展開、ここでは曹洞宗を扱いますので、この展開についてですが特に後者の九鬼水軍の存在が江戸初期には、

重要な項目の一つとなっている。

勢南における曹洞宗発展の拠点となるのは、度会郡の広泰寺であり、広泰寺は、今回の地域内ではありませんが、松阪市の浄眼寺とともに遠江、石雲院末であり太源派に位置づけられている。ちなみに、石雲院は大洞院孫末となる。広泰寺の開創は文明一八年(四二六)となっており、開山は大空玄虎(?~四五五)である。

ここで曹洞教団が加賀、越前、能登の三国の小教団から脱して、全国に門葉を広げようとする進出時の一般的状況から基準年代というべきものを把握しておく必要がありますので、鈴木泰山師の「禅宗の地方発展」から大まかな年代を割り出してみますと、次の如き内容となる。道元禅師の帰朝安貞元年(三三〇)より峨山門下二十五哲の出現を経て曹洞禅はめざましい発展をとげ、それは鎌倉末より百数十年後の喜吉(四四一~四四三)、文安(四四一~四四六)前後に至る間において各地方での根拠地を築き、さらに長録(四四七~四四八)、寛正(四四八~四四九)前後より近世初頭に至る百数十年ほどの間に先の拠点を中心として拡張をなしたと分析できる。これをとりあえず一つの目安としておく。

そこで広泰寺の開創年を他の地域と比較しますと拠点の確保という点では、半世紀程遅れているといえる。つまり、他地域では教線拡張の時代に、この地域ではやっと拠点を確保できたのみといえる。その後、大空によって南勢における太源派の大発展が開始され、後に広泰寺は一〇六寺の末寺を擁するまで

になり、この地における曹洞宗展開の拠点となる。

時代が下って江戸時代に入りますと、志摩において九鬼一族の活動が活発となり、海上交通を支配するこの一族は伊勢湾を渡って渥美半島に至り、豊川妙厳寺の吒枳尼天を信仰し、その流れを志摩の地へ移入した。それが志摩に六ヶ寺を擁する鳥羽の常安寺で開創は慶長五年（一六〇〇）と、同じく浜松普濟寺孫末、渥美常光寺末の潮音寺で寛永元年（一六二四）創建の二ヶ寺を中心とする寒厳派の流れである。常安寺の開山は、貫室善道であります。が勸請開山であり実質開山は二世天室伊弉で、当時の鳥羽城主九鬼嘉隆は妙厳寺の吒枳尼天の篤信者であり、そして伊弉を深く信じて九鬼嘉隆の嫡子守隆が、亡父菩提の為に真言宗玉竜山大福寺を改宗し妙厳寺末に属させ、伊弉は貫室善道を迎えて開山とし、玉竜山常安寺として後年志摩一國の曹洞宗の根拠地を確立するに至るのである。

この地における曹洞宗は、広泰寺、浄眼寺を中心とした大空門下がその教線を伸長させ、また時代が江戸初期になると、常安寺の天室の門葉がまた化導の実を養って現在見られるような曹洞宗の断然多数という結果が生じてくるわけである。ただし、九鬼氏も前出の北島氏も、臨濟宗をも保護したことを忘れてはならないといえる。例えば九鬼氏は、金剛証寺を保護し、九鬼嘉隆は自らの四男蓬雲有慶を金剛証寺に晋住させる如くである。このようにみてきますと外護者は、宗派にこだわらず現実的利益を求めているといえる。そこで重要となるのは、その要請に応じられる宗派がその領域内で勢力を伸長させるという

結果が生じてくるという点である。

伊勢地方における

曹洞宗の展開（Ⅱ）

佐藤悦成

伊勢南部地域（勢南）における曹洞宗展開の中心となるのは、阿坂の浄眼寺、玉城の広泰寺を開創する大空玄虎（一四二八〜一五〇五）である。大空については『碧巖録』の註釈として「大空抄」が残されており、当時の洞門においては屈指の学僧であったといえる。その行状については『本朝高僧伝』『日域洞上諸祖伝』『延宝伝灯録』などがあり、その他には関係する寺院に文書として「浄牧院聯灯録」、また、浄眼寺に「玄虎禅師行業記」「玄虎和尚行業記」が残されている。

玄虎の行実についてその特徴となるのは神人受戒が語られることである。これは勢南地域における宗勢を拡大せんとする曹洞宗が、伊勢神宮に対して敵対するものでないという立場を明示しているとも受け取れる。

武士階級が支配力を強め、領地を保有するようになると、神三郡（度会・多気・飯野三郡は全部封戸）という最も神官の権威が強い地域内にも武士の領地が次第に増加し、その外護を受けた仏教勢力が活発な教線の伸長をみせることになる。この場合、必然として神宮との関係が問題となるが、後来の仏教勢力

は、神は仏法を悦ぶという考え方を掲げて、神が求めた仏法という性格を与え、敵意のないことを強調するのである。この傾向は、大空特有のものではなく太源派の重鎮たる如仲天間、また、同じ太源派ながら尾張南部地域において曹洞宗を展開する逆翁宗順にも同様な事項を見出すことができる。

神は天変地異などの難問に直面した際、仏の力を借りて解決し、それにより旧にも倍して神の威力が発揮でき、結果として地域社会の安泰を守ることが可能という、習合現象の素朴な形式を示しているといってもよい。具体的には、我国の民生の基本たる稲作に必要な条件となる四季の順当な移行、つまり降雨と日照の均衡を計ることが主たる課題となっている場合が多い。社会の現実的要望に応える方途として、曹洞宗は『壘山清規』に記される如き祈祷法会を催行する。十仏、菩薩、羅漢から土地神、十八善神、稲荷、白山妙理大権現、鎮、大明神など日本国内大小神祇を対象として、国家昌平、万民富楽、火盗双除、福寿増長、諸願成就が、祈祷千巻読経、大般若祈祷などの法会で祈られるのである。

上記法会に加えて、葬送・追善儀礼を行なうにより、布教化導の実を挙げてゆくのが曹洞宗展開の原動力とみることができ。これは在地勢力の祖先崇拜に対して積極的に参加していた曹洞宗の在り方を示している。

武士勢力は血縁・地縁的結合の共同体といえる。その権威は在地的なもので、その所領に構築された支配力を基盤としている。従って武士が自己の地位を保ち、更なる発展を画策するに

は、その在地的権威を周囲の競合する政治支配層、並びに家人、領民に明示する必要が生じ、そこで一方策として祖霊を祀るための寺院建立が登場する。この場合、寺院の果す役割は前記権威の表現と同時に、子孫はその家の歴史知識を得る場となる。先祖の精神が寺を媒介として子孫の生活を規定するともいえる。

武士の所領には経済体としての性質と、先祖が築き上げたという精神伝統が含まれる。先祖の権威が規範精神として子孫に先祖の意志を継承させる点に信仰の出発点があると、いってよい。具体的には、先祖に恥じない行動を、という精神伝統の現実的発輝の場が、非日常的には戦場であり、日常的には寺院となる。領地内の寺院は祖霊常在の場として位置付けられるのである。

そしてこの要件に応え得るのが、勢南に本地地を置く北畠氏にとつては曹洞宗太源派に属す大空玄虎であったといえる。

国司一族、家人（浄眼寺所蔵の『伊勢国司家中侍臣名数牒』には十分家と六九七家が記録されている）が浄眼寺、広泰寺を中心とする曹洞宗に帰依するのであるから、曹洞宗が勢南において展開せんとする初期には、政治支配がそのまま宗教勢力になるという状況が基礎となっているのである。

真宗門信徒の社会心理学的考察(Ⅰ)

— 真宗門信徒のシンククレティズム

金 児 晁 嗣

日本の諸宗教のなかで、浄土真宗ほど現世利益や神霊信仰を否定し、一切の多神教的な信仰や呪術を厳しく退けた宗教はないとされている。しかし、門信徒の側での信仰の実態についてはこれ迄ほとんど明らかにされてこなかったのが実情である。

われわれはこの十数年来、浄土真宗の住職と門信徒を対象とした意識調査を行ってきた。今回は、これらのうちの二つの調査から、特に門信徒の信仰内容に関する部分について報告し、併せて今春実施した生駒の石切神社参詣者の意識調査や大学生の意識調査の結果から、真宗門信徒の信の構造を多角的に捉え、社会心理学的考察を加えたい。

△調査Ⅰ(一般門信徒調査)▽

調査時期：一九七九年

調査対象：浄土真宗本願寺派発行の『本願寺新報』購読者(男性一、一九四名 平均年齢六三・一歳、女性四九二名 平均年齢六二・五歳)

調査内容：教義、儀礼、伝道、真宗者の生き方、教団への態度、日常の宗教行動、宗教経験、科学と宗教観、価値観などに関する七〇個の項目から成る質問紙調査。

調査方法・郵送調査

結果：因子分析による多変量解析の結果、「真宗信仰」、「事勿れの伝統主義」、「民俗宗教」、「反制度的宗教」、「道徳・倫理性」の五つの因子が抽出された。このうち「真宗信仰」の因子は、「私はお寺に行くのが楽しい」、「真宗に帰依することによって、他では得られぬ人生の目標が与えられる」、「お念仏を称えているとき、み仏に抱かれているという実感を味わうことがある」、「私の生き方は信仰に裏打ちされたものである」、「真宗の教えは、自分の生活に影響を与えている」、「家族との会話のなかで、宗教についてよく話しをする」といった諸項目によって構成されており、これらの項目に対する肯定的な態度は、真宗者として望ましい信仰を示している。このような望ましい信仰は、男性門信徒よりも女性門信徒に、六〇歳以上の高齢門信徒に、高学歴層よりも低学層に多くみられる。さらに職業についていえば専門・技術職、管理職、事務、サービス業よりも無職、農林業者の方にはるかに高い信仰がみられる。

一方、「民俗宗教」の因子は、物質的現世利益、祖先崇拜、氏神仰を表わす諸項目から成るが、かかる宗教性は、先にも述べたように、純粋教義の上からは忌むべき習俗であり、本来「真宗信仰」とは相容れないものである。ところが、この民俗宗教は大多数の門信徒によって信奉され、しかも、強い「真宗信仰」の持ち主であるほど民俗宗教性も強固である。

しかしながら、このような顕著なシンククレティズムも、次に述べる門徒代表のレベルになると稀薄化し、真宗の信仰が強く

なればなるほど、民俗宗教性は払拭されていく傾向にある。

△調査Ⅱ（門徒代表調査）▽

調査時期：一九八三年

調査対象：浄土真宗本願寺派寺院門徒代表一、四〇七名（平均年齢六六・一歳）

調査内容：調査Ⅰに基づき厳選された四〇個の項目より成る質問紙調査。

調査方法：郵送調査

結果：因子分析により抽出された五つの因子のうち、調査Ⅰと同内容の「真宗信仰」と「民俗宗教」についてみると、年齢・学歴・職業要因は、ここでも調査Ⅰと全く同一の作用を及ぼしているが、日常の宗教行動として、宗教関係の書物や新聞・パンフレットを読んだり、信仰グループ・奉仕グループに参加している門徒代表においては、民俗宗教性は著しく低い。しかしながら、「墓参り」という宗教行動に関していえば、同年齢の一般の日本人の七六％がこれを行つていけば、同年齢の人の意識（調査）のに対して、門徒代表では実に九四％にのぼり、真宗信仰の現実のバックボーンが祖先崇拜にあることがわかる。

以上の調査結果の背景には、従来の真宗教学が門信徒の素朴な感情や欲求を無視したところで営まれてきた事情を指摘できる。因に、現世利益のメッカである生駒の石切神社の参詣者は、その四割が真宗門徒によって占められているのである。

門信徒の素朴な感情や欲求は、大半の日本人に無意識のうち

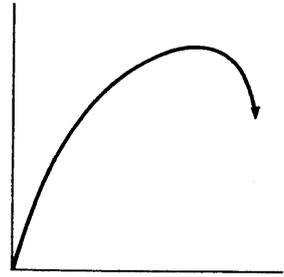
に培われてきたアニミズムとシャーマニズムの複合体がその核を成している。筆者の勤務する大阪市立大学の新生入生を例にとると、「死後の世界はある」に六〇％、「日の出を見るとあらたまった気持ちになることがある」に七一％、「山・川・草・木などに自然の霊が宿っているように感じることがある」に四七％、「神社の境内にいと心が落ちつくことがある」に五五％が肯定回答を示している。これらの数値自体、若者のいわゆる「呪術回帰」現象として注目されるが、ここではむしろ日本人の宗教的心情の基盤がアニミズム・シャーマニズム複合体（↓原始的心性）にあることを指摘したい。

真宗門信徒の社会心理学的考察（Ⅱ）

——真宗における脱世俗化

大村英昭

報告（Ⅰ）から図に示すような結論が得られる。つまり、「民俗宗教」の因子と「真宗信仰」の因子とは、あるレベルまでは正の相関を示し、そのレベルを超えると負の相関になるという可能性である。もとより真宗をP（↓ピューリタニズム）で把握する限り、真宗信仰の深まりのなかで、次第に「民俗宗教」から脱却していくのは当然のことだと思われよう。だが、祖先崇拜は別だという結果も同時に得ている。ナイーブな門信徒における正の相関を考えあわせて、はたして「民俗宗



「真宗信仰」

「教」の土壤を失うことが真宗にとってプラスなのか、マイナスなのか……。寺門経営のキャンデ云えば、「民俗宗教」を失うことは、そのまま「浄土真宗」の衰退をもたらすと考えざるを得ない。

かりに、真宗信仰がある

種の回心を要するとして、そもそも回心に足る「以前の信」がなければならぬ。やがて否定されるべき信（真宗以前）を、先立って否定しようとする性急さが真宗Pの難点であるなら、「以前」をも包容できる真宗C（←カトリシズム）があるならい。あるいはプロ世俗化的意識をもって「真宗以前」に仕立てようとするところに真宗Pの短慮があった。ながくタブー視されてきた存覚の書に、かえって真宗における脱世俗化的の可能性が暗示される。「オカゲ」と「タタリ」を核にした「民俗宗教」。ないし、念仏を「呪護符」化している「真宗以前」。この豊かな土壤をどう耕やすのか……。もしくは、硬直したビューリタニズムか、したたかなカトリシズムか。今、浄土真宗もまた一つの岐路に立っている。

都市移住者と宗教変容

——奄美・西阿室出郷者の事例を通して——

田島忠篤

都市移住者と宗教変容については、高度経済成長期に「宗教浮動人口」として流入した「都市下層」を吸収して教勢を拡大してきた新宗教や、あるいは都市化、核家族化による先祖祭祀の変容などの調査研究を通して一応の成果を納めてきた。しかし、これらの大半は、都市部の一教団員、一寺院の関係者、行政区民や団地住民を対象としており、必ずしも母村との関係を十分に扱うものではなかった。また、研究の前提として、都市移住によって母村との紐帯が切れると考えられてきた。

西阿室の位置する奄美・沖繩地方では、都市における同郷出身者集団である郷友会組織が活発であり、必ずしも都市移住によって母村との紐帯が切れるとは限らない。一例を示すとこれまでの先祖祭祀を中心とした西阿室研究から、都市移住者でも先祖祭祀は重要視されており、実施されている。しかし、1)奄美式（土葬、戒名ナシ）から本土式（火葬、戒名アリ）に変容しており、2)祭祀に集う親族の範囲が狭くなっている。3)「成功者」（自営業層）と称される人の大半は帰村の意志がなく、墓を移住先に創設する傾向がある。4) しかし、この「成功者」たちが郷友会のリーダーとなっている。

一方、母村では過疎化して、高齢化した親の為に帰村する者がある。介護終了後も母村にとどまり、家屋の相続人、墓守りとして定住する傾向がある。この相続は、長男や男性だけに限定されず、双系的な先祖観を反映している。そして、この様な都市生活経験者が中心となって、ガスバーナーで「洗骨」がされる程、先祖祭祀が変容している。

上述の様に、西阿室では母村と都市移住者が、有機的に結合しており、他を抜きにして一方を考え難い状態である。

この様な社会状況を背景に、都市移住者の新宗教入信過程を二人の個人史を手掛りに探ってみる。

(事例1) 男性、元阪神西阿室郷愛会会長、大本教分苑長.. 昭和三年、大正期に大本教を母村に布教した旧家層に生まる、昭和九年大阪へ挙家離村するが、母村の祖父母(大本教信者)に一人預られる。この時に、大本教を仕込まれる。入隊、復員後、西阿室出身者と結婚。しかし、昭和二六年妻子を残して、単身で密航する。大阪の西阿室出身者の所で働くが、仕送りできない程つらかった。その時、偶然、大本教の看板を見て、故郷を思い出して入信。奄美復帰後、妻子を呼び寄せる。昭和三九年、大本教分苑長の物心両面の援助で独立、電材店を営む。

(事例2) 男性、現東京西阿室会会長、創価学会小ブロック長・昭和七年「ノロ」の血筋である「K」家に大阪で生まる。誕生後養子に出される。昭和十七年、父死亡し帰村。昭和二五年、母を残して沖繩へ、そして、昭和二八年東京へ。昭和三二年、東京で同村出身者と結婚、しかし、妻は大病になり、引越

し先の大家から折伏を受ける。妻の病気が治癒したが、折伏を受けなかった。その後、座談会で母村から抱いていた悩みを解決できたので折伏を受けた。東京に来てから、よく郷愛会活動にも参加している。

上記の様に、西阿室では都市移動が必ずしも母村との紐帯を切るとは限らず、紐帯を維持しながらも新宗教に入信する場合もあることを示している。従来考えられていた様に都市移住が「潜在的回心者層」を生起させる場合もあるが、母村で「沈殿化」していた入信への要因が都市移動によって顕在化する場合も、西阿室の事例から考えられる。特に、同郷出身者の結合力の強い地方での入信過程を分析する場合、この様な見方が必要となつてこよう。

みちのくにおける蔵王権現

月光 善弘

齊藤茂吉翁が「みちのくを ふたわけさまに わけたまふ 蔵王の山の 雲の上に立つ」と詠まれた蔵王山は、まさしく東北地方を陸奥と出羽の両国にわけて聳え立っている山である。この蔵王山について『宮城県史』には北蔵王と南蔵王の二つに分けて記されている。

北蔵王では熊野岳が最も高く(二八四〇・五メートル)、次に刈田岳(一七五八・〇メートル)となつている。刈田岳頂上

には刈田嶺神社の奥殿が祀られていると記されているし、現在の地図を見てもその通りである。しからば蔵王権現の奉祀されていた不忘山（わすれずのやま）はどこにあるのかといえは、『宮城県史』では南蔵王となっており、不忘山（一七〇五米）は、屏風岳（一八一七米）、杉ヶ峰（一七四五米）につぐ第三の山であり、南北あわせると第五番目の山となる。そしてこの不忘山に、もと蔵王権現奥宮が奉祀されていたが、元文元年（一七三六）に火災にあい、また大風に破壊され、同五年（一七四〇）八宮（水分神社）に降ったことが記されているが疑問が残る。

それで最初に延喜式神名帳に記載されている陸奥国の大社である刈田嶺神について探ねて見ると、現在蔵王町に祀られている宮村の西宮神社が、延喜式内社の刈田郡一座の嶺神社であったもので、古くは大刈田山の上に奉祀されていた。この大刈田山は標高七九九・九米にして、現在の地図では青麻山あおまとなつてゐる。ある時期に薬師如来を勧請したことから、薬師ヶ峰とも呼ばれ、四月と十月の八日には例祭が行なわれてきた。現在山頂に青麻神社の祠があつて、祭日は旧四月八日で、郡内町村の老幼男女が飲食物を携えて登拜し、昔は山頂でお籠りもした。また最近まで蚕種の売買も行なわれていたと記されている。

近世になって慶長五年（一六〇〇）、伊達政宗が白石城を攻略し、その後には片倉景綱を居城させ、景綱は蓮蔵寺住職寛済を西宮社（刈田嶺神・白鳥明神・若宮白鳥明神などを合祀する）の別当職に任じ、厚く保護を加えた。以来伊達家および片倉家

の代々領主が保護者となり、刈田嶺神を合祀する西宮社の社殿復興ならびに別当蓮蔵寺の興隆に、甚大なる力を尽したことが、諸記録に書き上げられている。

次に蔵王権現の祀られていた不忘山（わすれずのやま）を蔵王嶽と称していたことが、『奥羽観跡聞老志』上や「刈田郡宮村風土記御用書出」などによつて知られるが、この蔵王嶽は現在の地図の刈田岳であつて、不忘山ではない。このことは「円田村と宮村境論争記」を見ても明らかである。なすわち元禄十二年（一六九九）六月二十六日、円田村「御百姓中」の名義で返答した「宮村より追訴申上候ニ付返答書を以申上候」という文書がある。その要旨をまとめると、蔵王嶽（別名不忘山）のある遠刈田の地域は、本来円田村の領分で、昔は蔵王権現のお宮も円田村で建立し、一・二および三之鳥居まで、全部円田村の村内にあつたのであり、その石場などは確認できる。しかし宮村が、伊達家の家老片倉小十郎様の領分となつてから、蔵王嶽を含む遠刈田の地域は、漸次片倉家の領分となり宮村に所屬するようになった推移が述べられている。

また西宮神社の別当を勤めていた蓮蔵寺が、伊達家や片倉家からの保護により整備されるので、蔵王権現社と蔵王権現御旅宮の別当であつた金峯山蔵王寺嶽之坊も、蓮蔵寺の末山（門中）となり、明和元年（一七六四）より無住となつたので、本寺である蓮蔵寺より監守を派遣して管理するようになったわけである。

明治維新の神仏分離に際して、蓮蔵寺第二十七世一祥和尚

は、蔵王神社の別当になることを希望して神職となり、蓮蔵寺は廃寺となった。しかしその後、云職という傑僧が、明治十二年蓮蔵寺を復興したことが記されているので、明治の神仏分離以後、かなり大きな変化があったことがうかがわれる。

第八部会

アメリカにおける宗教テレビの現状

石井研士

アメリカの世論調査機関ギャラップ・ポールの社の『アメリカの宗教五〇年一九三五一—一九八五 (Religion in America 50 years: 1935-1985)』によれば、一九八〇年代の潮流は、明らかに宗教の復興を示している。しかしながら、著しい勢力の拡大は、エヴァンジェリカルに顕著であつて、メインラインの教会はどれも会員数を減少させている。そして、こうしたエヴァンジェリカルの伸長を背景にして、七〇年代から勢力を拡大してきたのが、テレビを重要な布教手段とするエレクトロニック・チャーチである。

テレビによる宗教番組はけつして新しい現象ではない。宗教番組は、すでにテレビ放送の開始当初から番組の一部として存在した。しかし当時の宗教番組は、放送局側が奇跡やヒーリングを説く宗教教団を避けるために、カトリック、プロテスタント、ユダヤ教といった主流教団に限定されていた。一九六〇年代になって宗教テレビの構造に変化が生じ、有料時間を購入し、独自に番組を放送する福音番組の量と数が増加した。一九七〇年代には「エレクトロニック・チャーチ」という言葉さえ

生むようになった。一九八五年のニールセンの調査によると、上位六人のテレヴァンジェリストの視聴世帯数は、バット・ロバートソン一六三〇万人、ジミー・スワガート九三〇万人、ロバート・シュレーラー七六〇万人、ジム・バッカー五八〇万人、オーラル・ロバーツ五八〇万人、ジェリー・フォウエル五六〇万人となっている。

視聴者は、性別に関していえば、男性よりはるかに女性が多い。年齢が高くなればなるほど視聴率は高くなる。職業階層では、ブルー・カラー。人種でいえば黒人の方が視聴率は高い。また、ミドル・タウンでの調査によれば、短期滞在者よりは長期間居住者の方が視聴率は高い。地域的には、ファンダメンタリストの多い南西部に集中している。収入と教育については、さまざまな調査結果が出ているが、大方のところは、低所得者の方が見る割合は高くなっている。教育についても、教育程度の低い方が若干視聴率が高い。

テレヴァンジェリストはテレビを布教手段として、リベラルな政治に強い反意を表明した。キリスト教ニュー・ライトの一翼を担った彼等は、宗教は積極的に公的役割を果たすべきだと考え、政治的行為によってアメリカをキリスト教化しようとした。具体的には、妊娠中絶の反対、黒人・白人共学のためのパス通学の廃止、公立学校での礼拝の支持、ホモ・レズビアンなど同性愛の罪の悪視、ポルノの追放を主張し、レーガン大統領が男女平等権を憲法修正条法に明記することに反対した。アメリカの堕落を嘆き、軍備の拡張を含む強いアメリカの復活と叫

んだ。伝統的道德に従うことこそが個人の生活を充実させ、ひいてはアメリカという国家の力をも上昇させると主張したのである。

しかしながら、新聞や雑誌によって作り上げられたイメージと、実際の姿にはずれがある。とくに最近では、テレヴァンジョンが大統領選挙に与えた影響について、いろいろ疑問がもたれている。選挙の投票行動に関する調査報告も、テレヴァンジョンは一九八〇年および一九八四年の大統領選挙の投票に際して影響力を持たなかったと結論している。

このように、実体が次第に解明されていき、ブーム自体が陰りを見せ始めた中で、注目すべき出来事が生じた。テレヴァンジョンの一人、バット・ロバートソンが一九八八年の大統領選挙に共和党から出馬する意向を固めたというのである。今年二月一七日号の『タイム』によれば、彼は出馬するかどうか神の声を待っているというが、すでに資金調達のための組織作りに着手しているという。七〇年代に急成長したエレクトロニクス・チャーチは、八〇年代に入って再編成の時期を迎えたといえるが、バット・ロバートソンの出馬もこうした再編成の一つと考えることができる。

ヴォランタリー・

アソシエーション論の起源

柴田史子

アメリカ社会は自発参加の精神に基づく集団に特徴づけられるとする主張や、自発参加の集団が民主主義に深い関係を持つという主張は、ジェイムズ・マディソン、トックヴィル、マックス・ウェーバーなどの叙述に見られるところである。

では、このような自発参加に基づく集団の形成を促すような思想の源流はどこにあるのであろうか。このことを明らかにするために、自発参加の集団すなわちヴォランタリー・アソシエーションの歴史を探り、その背後にある思想に関するオットー・フォン・ギールケ（一八四一—一九二一年、独・法学者）の議論を検討したい。

ヴォランタリー・アソシエーションの例は、原始キリスト教共同体にも見られ、歴史において繰り返し出現する異端にも見られる。そして、それは、一、二世紀以降のヨーロッパで目を見張る展開を遂げている。その例としては、都市の商人と職人によって、国家権力や貴族の圧迫に抵抗しつつ自らの権利と利益を守るために形成されたギルド、学生または教師の自衛組織として発達した大学、自国語の開発と純粋化を目指して形成された、学者の集まりであるアカデミー、ボヘミア兄弟団や再

洗礼派、バルド派、フツサイトなどの宗教集団などが挙げられる。

一一、二世紀から一五、六世紀のヨーロッパ社会でこのように多種多様のヴォランタリー・アソシエーションが成立したのは、単なる歴史の偶然であつたと捉えるよりも、社会体制そのものに原因を求める方が自然であるように思われる。では、こうした社会を支えていた思想は何だったか。この問題については、ギールケの議論が助けとなるように思われる。

ギールケの理論には、歴史を多様性と統一性という二つの原理の葛藤の過程と捉え、その二原理の調和が取れたときにその文化は発展するという前提と、この二つの原理は集団において出会うという信念を持つて、法思想における集団概念が歴史の諸段階で変化していることを、ゲルマン/ドイツ社会の歴史に注目して示している。

ギールケによれば、ドイツの歴史は四つの時期に区分される。第一期は、シャルマーニユの戴冠(八〇〇年)までの時期で、自由の原理と統合の原理を調和させたゲルマン古来の共同体理念の中から、統合性を強調する家父長的原理に支配された集団理念が分化し、その二つの競合が始まった時期であると考えられている。第二期は、八〇〇年から一、二〇〇年に至る時期で、統合の原理が自由の原理に対して勝利をおさめた時期であるとされている。集団の権威は皇帝と教皇を頂点とする社会構造のより上位のものから下位のものへと付与されるものであるという考え方が主流となつたとされているのである。第三期

は、一、二〇〇年から中世の終わりまでの時期で、ヴォランタリー・アソシエーションが開花した時期とはほぼ一致する。ギールケは、この時期には自由の原理が優位を占め、その法思想は、分権思想、多元主義、集団自体が自然法に基づく権利を持つという考え方、フェデラリズム、平等主義、ヴォランタリズムを特徴とする述べている。第四期は、中世の終わりから一八〇六年までの、絶対君主によって第三期に成立した諸集団が解体され、単一国家によって社会が上から再構成された時期、すなわち統合の原理が優位を占めた時期であるとギールケは主張している。

以上がギールケによる法思想における集団概念の展開史の概要である。彼の主張に従うなら、ヴォランタリー・アソシエーションの開花の背景には分権思想、多元主義、集団の自然権に関する主張、フェデラリズム、平等主義、ヴォランタリズムが見られるということになる。彼の叙述には問題点も多々あるが、以上に列挙した特徴はアメリカ社会が共有しているものであることから、その論拠をいま一度検討することが必要であるように思われる。

ゾロアスター教における

聖なる火の維持のされ方について

中別府 温 和

聖なる火は鳥葬の塔とともにゾロアスター教（以下ゾ教）文化の中核に位置している。ゾ教徒が現実の生活場面において具体的にどのような場合に、どのような形で聖なる火に関わり、どのような仕方では聖なる火を維持しているのかが明らかにされねばならない。この作業を通してゾ教徒の思考や行為の特性が取り出されていく。こうした目的のために、調査地ナオサリにおいて *maci* に関するデータを収集した。

maci とはゾ教徒が祭司に香木 (*sahad*) を託して聖なる火に捧げる行為である。聖なる火は *maci* によって一瞬もとだえることなく燃えつづけている。ナオサリのゾ教徒は「われわれが香木を捧げるから、聖なる火は力を失わずに生きていく。香木は聖なる火の食物である」という。

maci が、いつ、どのように行なわれているかを明確にするために、*Atas Bahran* への *maci* 一年分（一七二五事例）を取り出した。ナオサリにおいては、だが、いつ *maci* を行なうかのみが祭司によって記録されている。筆者はその人名と時日を写し、個々の事例につき一五名近くのインフォーマントの援助を得て追跡調査を行なった。この一七二五事例のデータの

上に立って、ゾ教文化についての若干の問題提起を行なっていた。

一七二五事例のなかで女性名の数が三一三と相対的に少ない。ナオサリの人口は男子一〇二名、女子一三十四名で女子が三〇〇名近く上回っているにもかかわらずである。三十三名の女性は、八一名が未婚、一人暮し、五三名が既婚、子供なし、二九名既婚が、娘あり、息子なしと追跡調査できる。これは以下の四つの事実とあわせて考察してゆくと、ゾ教徒の思考様式の一部を反映していると考えられる。(1)ゾ教徒男子が非ゾ教徒女子と結婚した場合、その子供は男女を問わずゾ教徒と認められる。が、非ゾ教徒男子とゾ教徒女子の婚姻の事例においては、生まれてきた子供はゾ教徒と認められない。(2)養子慣行 (*Patā*) が男子を中心に行なわれてきている。(3)祭司にならうるのは男子だけである。(4)祭司系譜に属するゾ教徒 (*Mohed*、以下M群) 男子と平信徒 (*Bahia*、以下B群) 女子の成婚によって生まれる息子は祭司になる資格を得、その妻もまたM群に属するものとして取り扱われる。が、逆の場合には、息子は祭司になる資格はない。

一七二五の事例をM群とB群に分類すると、前者は九六〇、後者は七六五を数える。ナオサリではM群一六六世帯四七名、B群五六三世帯一九〇九名という分布を示していることを考えれば、M群の九六〇は著しく高い数字であると考えられる。M群の *maci* への関わり方の一端を示している。

一七二五の人名を追跡し、ナオサリのゾ教徒か、その他の地

域のゾ教徒であるかで分類すると、ナオサリ一三七七、ボンベ
イ三一一、その他五六という結果をえた。Āas Bahāram は
三種類の聖なる火の中で最も聖度の高い火とされ、udvada の
それとともに古い歴史をもつ火であるが、主としてナオサリ
ゾ教徒の naci によって維持され、たとえば巡礼を含むよう
な形でコミュニティを越えての広がりをもつての関わりは強く
ないようである。一五C〜一七Cのイランにおいては、すべて
のゾ教徒の居住区域について、少なくとも一〇世帯集まった
ら、それらの中央付近に聖なる火 (Āas Adaram) をもうけ
るべきとの記述 (BN. Dhabhar, 1932) があるが、これらとの
関連の中で、さらに考察を加えてゆきたい。

収集したデータは一七二五の人名の他に九四のトラスト
(Trust) 形式の naci と、村全体 (ゾ教徒のみ) による naci
を一事例含んでいる。naci のために組まれたトラストは、八
二が家族および親族、八が「通り」、三が Burgasath Anjuman
(特定の出自を共有する祭司の集団)、一が菜食主義者たち、一
が村全体をそれぞれ単位としている。聖なる火を介してゾ教徒
が集団を構成しようとする姿である。

これらの問題を将来の調査研究を通してより明らかにして
ゆきたい。

存亡論——賢を用いざれば亡ぶ

櫻木 茂

一 キリスト教・仏教・儒教

ヨーロッパ最大の大覚哲学者イエスは、バイブルを二句に収め
て、(1) 神を愛せよ、(2) 隣人を愛せよと教えている (マタイ伝、
22, 37—40)。これを儒教で言えは(1) 敬天(2) 愛人となる。仏教
では(1) 上求菩提、(2) 下化衆生という。これも中国的に言えば(1)
敬天(2) 愛人となる。すなわちバイブル一冊、仏教八万四千巻、
儒教三千年の教え、東西の宗教哲学の核心は、「敬天愛人」の
一句に収まると言つてよからう。

そしてキリスト教が、どちらかと言えば、(2) 汝の隣人を愛せ
よの方、横に社会に民間にという地蔵的な働きに優れ、仏教が
(1) 上求菩提の方、縦の、内面の修行に秀いでているのに対し
て、儒教は指導者を指導すべき哲学として、どうすれば興り、
どうすれば亡ぶかという治乱興亡学では、世界に冠たる哲学蓄
積を蔵している。その儒教の存亡学の柱の一つに「用賢」—
「賢を用いざれば亡ぶ」(『孟子』告子篇) ということがある。
この事を、天保の改革者水野忠邦と安政の大獄の井伊直弼の事
例をもって考えてみたいと思う。

二 水野忠邦・天保の改革の失敗の原因

幕府最後の改革者水野忠邦は、創業二百三十年、幕藩体制の

崩壊期に、上に明君なく、法令雨下の急進的な改革を断行して、士農工商のすべてを敵に回して倒れた。その失敗の始まりは、天保きつての抜群の才人（水野忠邦）が、江戸時代きつてのマキヤベリスト・および最悪の人物（鳥居羅蔵）を用いたことであろう。

戦後歴代の首相と財界人に師と仰がれた安岡正篤は、「陰が最初に出てくるとずつと陰が発展する。最初用うる人間がどういう人間であるかによつてもう全局が支配される」と言う（『陽明学十講』二百四十三ページ）。誠に天保の改革はその通りになった。未曾有の恐怖政治に上下の怨みが爆発、孤立無援のうちに忠邦は罷免され、天保の改革はわずか二年五ヶ月で挫折した。「宰相の職は賢を用うるより重きはなし」（元の名臣張養浩『為政三部書』用賢）である。

三 井伊直弼はなぜ倒れたか（二つだけ）

(1) 師なく賢なし―幕末の明君たちは、島津斉彬は西郷・大久保、松平慶永は橋本左内、横井小楠、水戸斉昭は藤田東湖、毛利慶親は吉田松陰・桂小五郎・高杉晋作、山内容堂は坂本龍馬・後藤象二郎、板倉勝静は山田方谷というようにならう。そうたる賢才を用いて興ったが、幕府存亡の秋、井伊直弼には長野主膳（国学者、幕府制度の狂信者、安政の大獄の進言者・執行人）、宇津木六之丞（用人、秘書）のような才子と使い走りしかいなかった。その上、左内・松陰・潜庵のようなまとと得がたい賢人たちの退け、殺してしまった。「賢を敬う者は存し、賢を慢る者は亡ぶこと、古今一なり」と（戦国斉の老師と仰が

れた荀子『荀子』君子篇）。

(2) 治乱興亡学なし―「治乱興亡の迹、人君たる者、以て鑒とすべし」（北宋の名臣歐陽脩「明党論」）。直弼は彦根藩主直中の十四男に生まれ、一国の宰相どころか藩主になる見込みもなかった。三十五才までの長い部屋住の時代、自ら埋木舎くみぎやと称し、国学・茶道など個人としての修養は積んでいたが、宰相としての学がなかった。

四 「師法ある者は人の大宝なり。師法なき者は人の大殃なり」（『荀子』儒效篇）

岡山の池田光政は中江藤樹を師とし、熊沢蕃山を用いて、徳川前半随一の名君であった。松平定信やケネディ大統領が敬慕した米沢の上杉鷹山は、細井平洲を師とし、賢臣戸戸太華とろとろを用いて、徳川全時代を通じて随一の名君であった。

徳川時代の幕政改革・藩政改革で、幕府とか藩の生き残りのために下を犠牲にした、つまり本末先後を誤った改革が成功した例はない。古来才あるも不仁にして賢を用いず、改革の成功したためしはない。

△墓場の饗宴△と Heruka 神

島田茂樹

墓場（masana）は、穢れ、恐怖という烙印を押され、人々とその日常からは隔絶された処である。だが、そのように忌避

的な一方、逆に忌避的场所なるが故に、原始仏教より貪欲滅却——不淨觀（塚間住支）の修行の地として重要視されてきた。『清淨道論』には嚴密な觀行の作法も記され、また、金岡秀友博士によれば縁覚とも深く関係していたと云われる。

しかし、ここに題名として掲示した、われわれの言葉で云う「墓場の饗宴」とはそれらを指すのではない。それはインド「後期」密教、殊にヘルカ族タントラ群に見られる、墓場に於いて聖なる五甘露や五肉を飲食しつつ、般若の權化たる美しき女性——茶吉尼チギニたちと性的瑜伽を行じ siddhi を得る、という一種の ogy を指すのである。そして、これは上述の初期仏教の体系をそのまま後代に繼承させたものではなく、寧ろ、ヒンドゥー教、それも下級ンヅマ神域はカーリー女神を崇拝する教団 (Kaula・Kāpālika, Kalamukha) の儀礼を取り入れ、外見上模作したものと見做すことができる。但し、当初は所作 (kṛyā) 的・現世利益的成就のみを得る単なる外教の有効的手段として撰取されたにすぎない。この場合、本尊は、Vajrabhairava¹ Yamāntaka² Uccuṣma³ Mahakala……等であり、修法（主に降伏）は勿論墓場で練り広げられるが、さらに修法に使用するのまで尸林に関連するもの——鬻體、人骨、屍衣、灰等——が用いられるのである。これは、津田真一博士の術語を拝借するなら、△尸林の仏教▽ではなく、△尸林の宗教▽の時代であった。そしてこのような状況の中、Heruka 神は未だヒンドゥー的色彩の強いまま『Mayajāla』(北京版 No. 102・このタントラについては松長有慶博士の詳細な研究があ

る) に遂にその姿を現わす。ここでは、金剛飲血尊キョウコウインケツソン（漢訳・四嚕哥明王）は降三世の印を結び、「尸林に入りて（此入尸陀林）、ダーキニーたちを震え上がらせる（能破諸鬼神）」という primitive な形態をこののである。一方、時を同じくして、母タントラは『理趣広経』から『Sarvabuddhāsamāyogadākinimāyāsamvara』(S・北京版 No. 8, 9) へと着実にその独自の構想を確立しつつあった。われわれはその時期を△母タントラ系六族形成期▽と呼ぶと共に、新たに、その中間的發展段階に位置する、正に仏教—密教の Heruka として完全に独立せんとする時期、即ち、△五族—ヘルカ曼荼羅▽を想定するのである。これは、Buddhaheruka⁴ Vajraheruka⁵ Karmaheruka⁶ の五族五人の Heruka と、その明妃 Buddhaheruka⁷ Vajraheruka⁸ Karmaheruka⁹ Vajrakrodhesvari¹⁰ Karmakrodhesvari¹¹ の五族五人の Krodhesvari を中央並びに四方四維（域は四方にヤン・ナム形）に配置する第一重と、その外側の八方に Gauri¹² Cauri¹³ Pramohā¹⁴ Vetai¹⁵ Pukkasi¹⁶ Ghasmarī¹⁷ Śmaśanī¹⁸ Candali¹⁹ の八女神を配置する第二重を基本構造（その外側に Simhanukhi²⁰ 等の八女神、十六人の男女忿怒尊を配する場合もあるが……）とする曼荼羅を説く典籍群——『ヘルカ遊戯』(北京版 No. 463) 『Vajrasatvamañjalā』(北京版 No. 456) 『Devīālinahamāyā』(北京版 No. 459) 等——が相繼いで創作された時期を云う。後に『チベットの死者の書』に於いて、中陰の第八日目より出現するヘルカ曼荼羅は、実はこれを導入したものに他ならず、墓場の主 Heruka²¹ というその最も

primitive な性格上、死者儀礼を司るのは当然のことなのである。そして、この八五族（ヘルカ曼荼羅）は次なるSへと、即ち Heruka と Krodhasvari を中尊と為し、その回りを上述の第二重と同名の八女神（*sme-sa* とは *Smasani* の音写である）によって圍繞されるという、当に後の展開形態たる五族ターカ、Hevajra、Samvara……等の母体となるべき母タントラ系ヘルカ族としてのヘルカ神・ヘルカ曼荼羅へと、思想的にも図象的にも整備されていくのである。他方、最勝馬も蓮華族・馬頭尊より独立してSの六族・羯磨族形成へと変容していく。

古代宗教における

女性的なるものの表象

——比較宗教学的考察——

岡野 治子

女性の宗教的情熱が、各文明圏、各民族の父権的社会にあって、不当に処偶されてきたことは、近年フェミニスト神学者をはじめ、女性学研究者達が告発しているところである。卑劣呼、倭媛、神功皇后といった祭司王の姿を彷彿とさせるカリスマ的の女君が暗躍した古代日本の社会が、律令国家として統治され、その後種々の形に展開して行く中で、女性が神事の要職から徐々に排除されて行く過程は殆どすべての宗教における女性の運命の軌跡でもある。宗教の組織化、教義化という展開の歴

史と女性の地位の変遷を比較宗教学的に跡づける試みの序論として、本稿ではまず東西の諸宗教を横断しながら、女性的なるものがどの様にイメージされていたのか、そして統一国家形成の動きとそのイメージの様相を明確にすることを試みる。しかしこの問題は先行した母権社会を崩壊させて、父権社会が抬頭してきた、という平面的図式で捉えられはならない。原初の母性的世界を内包しつつ、新しい社会組織が成立したわけで、その世界は重層的である。

先づ、古代の種々の二元論及び神話・宗教儀礼に反映している女性原理を抽出してみると、最も根源的な形では、宇宙万物の絶えざる生成を表象する母なるもの、母性に集約できる。万物の根源としての母性の中に、古代人は人間存在の究極的問い「どこから来て、どこへ行く存在なのか？」を解明する神秘的な力を認めている。老子はその中心思想である「道」の神秘的な力を道徳経の至る所で母なる力に譬えている（第六・第二五・第五二章他）。種々の文明圏では、この母性は（生まれることなく原初から存在する大母神の姿で表われてくるが、多くは同時に大地の女神としての属性を担い、再成と豊饒を司る神格でありながら、死者の国の神でもあるという、アンビヴァレントな性格を持つ）。

生殖の知識が進み、原始母性のイメージも修正され、有髻又は男根具の母神像（アグデイスティス、ヘルムアフロディトス等）が出現する（小アジアからローマ一帯）。記紀神話のハニヤスヒコ・ハニヤスヒメ等の様に一つの神性に男女一対の命

名がなされているのも同じ発想かと思われる。更に、母神が最初に生み出した男子を男性原理として母神の配偶者とする事により、原始母性の生殖活動の合理化もみられる（小アジアから東地中海地域、太平洋の島々）。この幼児の男神はやがて成長してパンテオンの主神の神格を得る。その過程で幼児神の神聖顯現に當って、女神の母なる力は決定的役割を果たす。しかし混沌に秩序をもたらした男神を中心とするパンテオンが成立する歴史時代に入ると、原始の母性は様々な運命を辿る。新しい神格の背後に押しやられ、忘却された存在になった例、穀物神、祖先神、都市の守護神として新しい社会形態に組み込まれた例、豊饒の母性として、民間信仰或いは密儀宗教の対象となつた例。

歴史時代の女神には次の様な神性が見られる。(一)豊饒 (二)処女性 (三)美、愛等の感覺、感情、(四)官能、オルギー、エクスタシー(凶氣紛れ、デーモン性。一つの神性のみを具える女神もあれば、生命、豊饒、愛を司りながら、同時に戦闘的で多情で破壊的な力を發揮する女神もある。宗教史の中で、一方で神の花嫁、他方で聖婚という両極にある女性像を結実させた処女性及び美や愛の評価は、以後中世を通じて理想の女性像の要素となる。また女神がオルギーやエクスタシーに関わり、官能的、氣紛れであるのは、混沌と豊饒の原初的母性に対する記憶の残像である。オルギーやエクスタシーは、母性が豊饒をもたらす原動力なのである。しかし自然を体現する母性とは、限りなく多情で、氣紛れであるから、世界宗教に於てはネガティブな女性

的要素として糾弾された。

文化界における神の位置と機能について

平野 孝 國

文化とは、自然界の一員である人類が、自らの行動と行動所産を、自然と別置した時に生ずる概念である(第1圖)。但し、文化として一旦人間世界に入った事柄も、その意味＝価値を忘れると個人の手を離れ、集団からも姿を消す。ただ両界の境いは、極めて恣意的である。円を半切にしたような関係でない。

自然現象界から人類がとり入れるという行動は、自然の事象に名を与えた時点に始まる。名ある物は、すべて人類世界に登録された文化現象というに等しい。山・川・草・木の如き概念も、文字・絵画・身振・言語等によって表現し、同一文化を共有する者に共通の理解を与える。しかし、文字により連想する山のイメージそのものは、現象界には存在しない。いわば虚構の「山」概念に基く文字および言葉の使用によって、人類の日常生活は成り立つ。これなくして意志の疎通はない。

真・善・美の如き理念も、現実世界には存在する場がない(第2圖)。それにも拘らず、この目標の下に学問は発達し、倫理道德が説かれ、芸術の世界が展開した。これらの理念を失うなら、多くの人間行動は無意味となる。宗教の世界におけるカミ・神・ゴッドの如き存在概念に関しては、従来、実証科学た

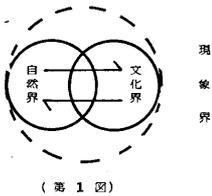
る宗教の扱うべからざるもの、存在意義さえ回答せぬものとして来た。キリスト教のゴッドの如きものであれば、実証しえぬ回答が正解かもしれない。しかし神道の神であれば、唯一でなく相対、全知全能でなく職能的、普遍妥当でなく時宜による妥当性があり、第一、不可視を大前提とせぬため、日月山水、動植物の類までカミでありえた。実は同様な構造が、十字架上のキリスト像と、ゴッドそのものとの関係においても認められる。

切支丹の踏絵裁判に際し、これを踏まず、神の名を汚さぬという行動が起った。その結果、処刑された人は、その信仰において、瞬間に永遠の命に到達したかもしれない。しかし現象的には、永らえうる命を、瞬時に短縮したに過ぎない。

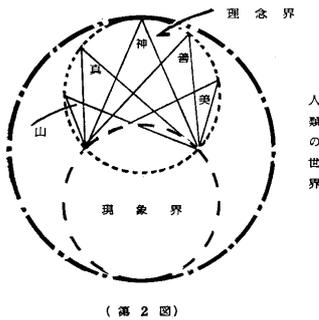
殉教者におけるキリストの名は、空虚な音声の組み合せではなかった。十字架の像もシンボルではなかった。ゴッドそのものと信ぜられたのである。しかし、その存在位置は、可視的シンボルを通して抽象し、理念界で信じていることになる。現象的な山を幾つも見、その経験に照して、「山へ行き」、「山が好きだ」というに等しい。切支丹達は、神学者のお蔭で、真実在の神に命を捧げたとされるのに対し、狼や蛇を拝む日本人は、自然崇拜としての、劣位的扱いを受けた。しかし、構造的には、両者とも現象界から理念界への置換作業があり、いずれも甲乙はつけ難い。山の話より真理の話の方を上等とする根拠はないのである。

宗教の神観念には、いかなる理念とも異なる特色が認められ

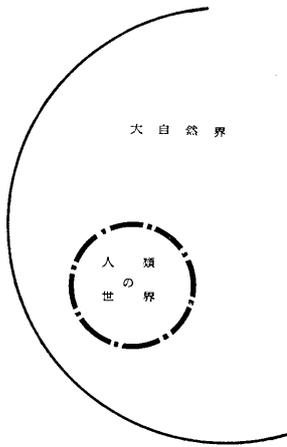
る。祈りという儀礼行動を、自らの理念界の神に捧げる場合、人力では解決し難い問題を、神の力で解決しようとするのである。これは殆どの宗教に、同一の信仰構造が見受けられる。自ら絵筆をとらず、立派な絵が描けると思う者は無いのに較べ、極めて特異な構造といえよう。このことあるが故に、理念界の神は、法律の手が届かず、良心の呵責には耐えてしまいう人



(第1図)



(第2図)



(第3図)

達を、有史以来見守り、社会秩序の維持に、大きな機能を果たして来たのである。

理念界の位置づけは、決して非日常的ではない。現象界における体験は、すべて理念界にフィードバックされ、抽象概念を補正更新する。同時に新体験に備える世界でもある。現象界とは密接不可分の働きを荷い、複雑なメカニズムを果している。自ら、文化世界の外延は、理念界まで包摂するといえる。しかし、一度宇宙から見た地球は、青い海に没し、人間存在は全く認められなかった。ここに、人類の及ばぬ大自然の世界があつた(第3図)。

ガリラヤ人ユダの蜂起とユダヤ独立運動

新井 佑 造

紀元一世紀のユダヤ独立運動の出発点は一般的には紀元六年のガリラヤ人ユダの蜂起と考えられている。

ユダの蜂起の内容を伝えているのはヨセフス『ユダヤ戦記』Ⅱ・118(資料①)とその並行記事『ユダヤ古代誌』Ⅲ・4~10(資料②)ならびに『ユダヤ古代誌』Ⅲ・23~25(資料③)である。これにユダの蜂起の背景理解には『ユダヤ戦記』Ⅱ・56と『ユダヤ古代誌』Ⅶ・271~272が加わる(資料④)。

紀元六年ユダヤ・サマリヤ・イドマヤ地方の民族指導者アルケラオスが追放され、彼の領土はローマ皇帝直属の属州に編入

された。これに伴った徴税目的の戸籍(財産)調査が実施され、これに反対し蜂起したのがガリラヤ人ユダであった。①によれば、ローマ人に納税し、死すべき人間(皇帝)を主として認めることは断じてならない、と民衆に蜂起を促した。またユダは他のいづれかの派とも共通点をもたない独自の派を創設した賢者であった。これに対して②によればガマラ出身のガウラニティス人ユダがパリサイ派ツアドクと共同して、戸籍調査は奴隷をもたらすので反対し、自由を守るように勧め、さらにその自由を守ることに熱心であるならば神は積極的に支持するであらう、と主張した。彼らの創設した第四哲学の教えは青年層に多くの支持者をえて、後代に悪影響を与えた。③によればその第四哲学はパリサイ派の見解とほとんど一致するが、神のみを主とした自由への並みはずれた情熱だけが異なっていた、という。

これらの資料には重要な矛盾が三点存在する。第一にユダの出身地であるが、結論的にはガマラとガリラヤの関係や④から、②のガマラ出身のガウラニティス人が最も自然な呼称ではあるが、④でのユダの活動領域から①や③のガリラヤ人との呼称もまた自然である。

第二に第四哲学(①は「独自な派」)の創設者で①はユダのみだが、②はツアドクが協力者となっている。これは第三の矛盾と深くかかわっている。すなわち①では他とまったく共通点がない、というのに対して②ではパリサイ派とほとんど一致するという。この第四哲学とパリサイ派との関係についての矛盾

はこれらテキストの著作年代に関係がある。ユダヤ戦争終結直後に執筆された①では、パリサイ派は戦争で唯一生き残った宗派であり、この先ユダヤ人社会の再建の推進力になってほしいと願う著者の配慮から、両者の関係を隠へいすることで否定せざるをえなかつたのであろう。

ユダとツアドクの第四哲学の主張は第一に異教支配者への納税は神のみを主とすべし、と命じた十戒の第一戒を破ることになる。したがって納税に結びつく戸籍調査に反対し、異教勢力からの自由を守るうとの主張である。しかしユダヤ人はそれまで支配者としての王たちに租税を納めていたはずで、その徴税には戸籍調査が伴ったはずである。それをあえてモーセの十戒に違反するとして、納税や戸籍調査の意味を問いなおそうとしたのは律法の最も根本的な主張を引き出した新しい律法解釈である。ユダは賢者とよばれたように律法教師である。協力者ツアドクとともにパリサイ派左派、おそらくシャンマイ派かそれに近いグループの律法学者であつたろう。また彼らの蜂起にはシャンマイ派教師の支持があつたことも推測しうる。

さらに第四哲学の主張が後のユダヤ独立運動に影響を与えたのが第二の主張である。②が示す、神の唯一支配を守るために熱心であるならば、神はその目的成就まで積極的に支持を与えるであろう、との主張である。ここに後の独立運動の積極的行動主義の基礎を見ることが出来る。このアクティヴィズムには時に終末論的基盤をもっていた(M・ヘンゲル)場合もあり、ユダヤとローマとの政治力学上の明白なアンバランスを無視し

た聖戦的要素さえ示した。そのような蜂起を促す力と動機とパトストを第四哲学はもっていた。

ユダヤ史におけるメシア運動について

——中世後期のスペインとイタリア——

黒川 知文

十字軍の時期とともに、中世後期は、ユダヤ共同体において、メシア運動が最も展開した時期であつた。それは、スペインとイタリアにおいて数多く展開した。

スペインでは、十三世紀末期の Abulafia Samuel Abraham、また十四世紀末期の Moses ben Isaac Botarel が、それぞれ自らをメシアと名のるか、あるいは、メシアが到来してユダヤ人の救いが達成されることを預言した。ユダヤ民衆は、これらの者をメシアと信じ、断食、祈り、慈善行為に励んだり、聖地エルサラムへの旅を準備する程まで、従つた。

こうしたメシア運動が広がった背景には、キリスト教徒であるスペインと、イスラム教徒であるトルコとの戦いが、ユダヤ人の救いの始まりであるとする民衆思想があつた。こうした民衆のメシア到来への希望は、一四九二年にスペイン王が、ユダヤ人追放令を発するとさらに強まった。なぜなら、この追放令により、ユダヤ人は聖地に近いトルコ帝国領内に集住することになり、離散ユダヤ人の集住は、メシア到来の前段階と、彼ら

は信じていたからである。

スペインから移住したユダヤ人のうち、イタリアへ居住地を見いだした約九千人のユダヤ人の中に、メシア運動が発生した。

十五世紀末には、Don Isaac Abravanel が、救いは一五〇三年に始まり一五三二年に完成し、ローマにメシアが現われ、離散ユダヤ人は集められ、死者は復活することを預言した。さらに、一五〇二年には Ascher Lemlein が、一五二〇年には、Abraham Ha-Levi がメシア到来を預言し、多くのユダヤ人がこれを信じた。また、David Reubeni と Solomon Molcho とは、自らをメシアあるいはそれに類する者であるとし、国王及び教皇とも会見し、ユダヤ共同体の中に多くの支持者を得た。一五六〇年代には、こうしたメシア運動が、イタリアにおいてさらに拡大していった。

イタリアにおけるメシア運動発展の背景には、第一に、ルネサンス期の千年王国運動の影響が指摘される。とりわけ、Savonarola の影響は、Abravanel に明らかに見出せる。第二には、メシア運動を思想的に基礎づけるカバラ思想が、ユダヤ人預言者によって信じられていたことを指摘することができる。

ところで、中世後期においてメシア運動が発生したのは、中欧・東欧のアッシュケナズ系ユダヤ社会ではなく、スペイン、イタリアのスファラド系ユダヤ社会内においてであった。その原因に関して両地域を比較考察すると、以下のことがあげられ

る。

スファラド系においては、ユダヤ人は宮廷ユダヤ人、富裕ユダヤ人として上層階級に進出しており、そこに安住していた。したがって、迫害が生じると、予期せぬそのあまりの社会変化に適応できず、メシア待望に救いを求めざるをえなかった。一方、アッシュケナズ系においては、ユダヤ人は同化を避け、低い社会的地位に属していたために、迫害を幾度も受けていた。迫害が生じると、彼らは、受動的な態度を取り、それを受容し耐え忍ぶか、他へ移住するか、あるいはユダヤの神の御名を汚さないために「キドウシユ・ハシエム」、すなわち、自らの命を絶つのであった。また、カバラ思想がアッシュケナズ系ユダヤ人には信奉されずにいたことも、メシア運動が発生しなかった原因に考えられる。

〔基本文献〕

- Sharot, Stephen *Messianism, Mysticism, and Magic* (North Carolina, 1982)
- Neuman, Abraham A. *The Jews in Spain*, (Philadelphia, 1942)
- Shulvass, Moses A. *The Jews in the World of the Renaissance* (Leiden, 1973)

創唱宗教信仰様式の系譜的展開

田中 實

こゝでは、江戸時代後半から現代までの創唱宗教の中から、「如来教、黒住教、天理教、金光教、大本教、神仏真法教生所」を選んだ。

まず如来教^(一)では、教祖^(二)尊喜之在世の時代には、金毘羅大権現をはじめ、釈迦、日蓮、牛頭天王、……や仏教の開祖方が喜之に乗り移って、来聴者が未来成仏するよう説かれた。その様態は神仏習合であった。

誰でも、こうした説法を聞き、日々の心掛けと善行に励めば、やがて如来のお心のなめ分けのできる人ともなる。一心も定まりすわり、一切を如来にお任せでき、如来と自己が一体^(三)成仏となるよう勧められた。

ところが既に教祖在世中にも、説法を理解した有力な扶翼者^(四)—元僧侶—の参加が生かされたのか、仏教色が深まっている。教祖が亡くなってからは、後々入信してきた後継指導者の素養や持味—曹洞宗の僧—が加わった形で、次第に信仰様式の定型が出来上っていった。すなわち、次のことが定修となった。

お経様—教祖の説法記録—の読誦

坐禅 ……心悩を取り去り、やがて如来の懷に抱かれるよ

うにと

黒住教^(五)では、教祖が、「日本神話の中の、当時の一般の人々とは直接的な連がりの失くなっていった古い神—天照大神—を、塵の中から起こし新しい生命の神として万人の中に生かしたことが根本となっている。

実践修行は、

- (1) 日拝と陽気修行
- (2) お祓い修行—お祓いの奉誦を数多く—
- (3) 日々家内心得実践
- (4) 丸いかしの実践

天理教^(六)では、身も心も財も、ひたすら世のため人のために捧げようとした強烈な教祖の生き方を雛型とし、「夫婦そろってひのきしん」が信仰生活の柱となっている。根本原典は、御神楽歌、御筆先並びに御指図があり、理解の根元に、人間創造神話「泥海古記」がある。既に如来教の神話にも、一種の世の始まりと人間創造の物語があったが、天理教の泥海古記では、一種の人間進化の話となっている。それ相応に天理教の教義も深められている。

日常では、朝夕の勤めも教祖の教えを基とし、月行事に神前であげる祝詞も、様式は似ているが、内容は大祓の祝詞とは大分違う。

金光教^(七)では、教祖のご理解集の中に、

「今、天地の開ける音を聞いて目を覚せ」というのがある。

私が調べた範囲では、この天地の開ける音を聞く体験は、金光

教祖祖からこちら独自の高い一握りの宗教体験者の体験で、はつきりと宇宙の始まりのビッグバンの体験と話した人もある。もっとも言葉としての用語ビッグバンはなかったが。私の知る限りでは、これまで世に知られた神話にはビッグバンの話はない。

また「金乃神はのう、何千年このかた、悪い神と言われたが、此方金光大神が出してくれたのじゃ。……神からも氏子からも双方よりの恩人は此方金光大神である」ともある。

この二つのことは、金光教が元初的なスタートを切っていることを示すといえよう。

教祖は、最初の頃は般若心経もあげていたが、次第に大威いの祝詞に集約されていったのも、そうした状況を伝えるものともいえる。

大本教一六三では、金光教と共通の神「良の金神」を、またやがては神功皇后を、出口なおが新しく世に出してきた時代と、王仁三郎による神界の紹介と予言の膨大な物語―霊界物語―を主軸として展開した時代とあるが、今日でも教団活動の主軸は本部研修ではないか。個人のお勤めとしては、祝詞が重要な役割を果たしているといえようか。

神仏眞法教生所元咒では、教主は、「すがり来る先祖の霊のみ救う」と語っていたが、その裏付として膨大な神話が語られた。教主は、宇宙の始まりを体験したとしてビッグバンを語った他、極めて具体的な人類進化物語を語った。信仰様式といえれば、帰依者は、教主の身に結集した神仏の思いをまとめたとい

う名号を唱え、日々、各自が自分の先祖と共に暮すと説かれ、拝まず祀らずであった。

メキシコ日蓮正宗への現地人の改宗

に関する社会学的一考察

——信念体系と経済的行為との相関を中心として——

大久保 雅行

日本における新宗教運動の海外拡張であるメキシコ日蓮正宗(NISM)の Conversion Process を調査し、その宗教集団における信念体系と経済的行為との相関関係に焦点をあてながら社会学的分析を試みた。

カトリックから NISM への改宗時点における問題状況は、アンケート調査(一〇七事例)に基づく、(1)経済問題、六一例、五七％(2)家族問題、四六例、四二・九％(3)感情的・精神的問題、三八例、三八％(4)健康問題、三三例、二一・五％(5)欲求不満・氣力の喪失、二七例、二五・二％(6)家族以外との人間関係二五例、二三・二％(7)その他、一七例、一五・八％となっており、一人あたり、二・三の複合的問題状況をかかえている。

これは、NSA の場合、一人あたり三個であったのに比べると少ない(Snow-Philips, 1980)。経済問題と家族問題が主要な改宗の理由であるが、特に経済問題を中心に考察してみる。

グアダラハラ地域で、約五〇人に聞き取り調査を実施した。その中から、チャヨの事例(五二才、不動産業、地区婦人部長)を抽出してみよう。(拙稿「東洋哲学研究所紀要」第二号参照)。

メキシコ北部のノガレス・ソノラ出身の彼女は、「私は幼小の頃から、世界で一番負しい女性で、街路で毎日、果物、エビ、カキなどを売りました。ノガレスに住んでいた時、友人達は皆アメリカ合衆国へ行き、私だけがここグアダラハラに來ました。なぜだかわからなかったのですが、今はわかります。私はここで御本尊様に出会う事になっていたのです。私が毎日いくら働いても、お金になりませんし、お金になっても払ってやらえません。それで、全く持っていないのに、家(十二部屋の二階屋)、自動車(新車三台)、服、食べ物、それに娘や息子達(一男三女と二人の養子)の教育費などがあるので、問題が沢山あるのです。それで、私は経済的にとても心配していました。もう少しで気が狂うところで、御本尊を知りました。今、私はとても一生懸命に働いていますが、まだ商売(不動産業、他に主人と同じ鉄道でも働いている)はうまくいっていません。まだ、それがどうしてなのかわかりませんが、私がまだ餓鬼界の状態にあるからようです。勿論、経済的問題はかかえています。もう苦しんでいません。もう御本尊を信じています。私は、明日か、明後日か、いつかある日、経済的問題から抜け出す事が出来るとわかっています。いつになるかわかりませんが、題目を唱えるたびに、この状態から出られる事へ近づ

いていきます。もう、不安な問題はなく、今では広宣流布が心配です。△中略▽私は私欲は持っていません。私は人を利用しようなどという気持ちはありません。でも、私達は広宣流布のためならどんなことでもいいからしたいのです。△中略▽商売に励むのは、私が豊になりその実証で友人を折伏するためです。仕事も広宣流布の実践です。また、会館をグアダラハラに建設するために御供養をしたいのです。広宣流布のために働くことが、私の職業の理想です。そして、私の使命を果たしたいのです」と語っていた。また彼女の手記(ノート四冊)にも、改宗に至るプロセスとその後の宗教実践の内容が克明に記されている。

メキシコの深層文化とカトリシズムの中で育った彼女にとって(1)NSMは社会変動や危機の中で、カトリック教会によって得られなくなった、同じような苦しみや悩みを共有、かつ解決しようとする同苦共同体として存在しており、(2)宗教的使命感と経済的搾奪状況から改宗にいたった(R. Stark)とは言い難く、むしろ、ある種の限界状況(M. Weber)を経験し、カトリシズムの中で心的深層に抑圧されていた欲求が、NSMの信念体系や観念複合によって解放され、かつその欲求に宗教的意味や宗教的正統性が付与され、欲求不満を自覚し、そこからより多くの経済的欲求を持ち、上昇志向を示すに至っている。(3)NSMによって現世内禁欲とは異質ないわば欲求実現の延長線上の利他主義的な宗教的経済倫理を獲得しているが、その倫

理に関連して折伏・広宣流布のための実証としての職業労働や、経済的利益を宗教目的のために再配分するという供養観が内的システムを形成しつづつある。したがって「うまいものを食わないなら寝て暮らせ」といわれるカトリシズムの伝統主義とも、又プロテスタンティズムの経済倫理とも異なる生活態度や経済倫理を看取し得るのである。

メキシコ・メノニータス文化の一考察

坂井 信生

十六世紀宗教改革期に、北ドイツ、オランダの再洗礼派はオランダの元カトリック司祭メノ・シモンズにより再編成され、メノナイト派と称された。その一部は迫害を避けて十七世紀中葉アメリカ大陸に渡るが、他の一部はロシア、ポーランドそしてウクライナを経由して、一八七〇年代にカナダに移住している。今日、メキシコに居住するメノニータスは、カナダ移住直後の分裂の結果形成された、メノナイト系諸派の中で最も保守的傾向の強い一群であり、Die Altkolonie Reinländer Menoniten Gemeinde なる正式名称を有している。かれらのメキシコ移住は一九二二年のことである。

メノニータスは、世俗世界からの分離、成人洗礼、絶対平和主義のごとき再洗礼派に特徴的な信念体系に加えて、単純質素な生活様式、相互扶助といった伝統的生活実践を行っている。

このすがたはかれらが今日居住するメキシコ社会全般とは著しく異なっているまさに、「教会型」の典型といいうるカトリック教会が支配的なこの国において、それを対比的な「セクト型」の宗教文化を展開しているのである。

さて、メノニータス社会における社会—文化的複合つまりメノニータス・ウェイ・オブ・ライフは、その宗教的信念と実践の体系と密接に結合しているといえる。そして、このかれらに観察される社会—文化的複合は、かれらの唯一の最高目標ないし究極的文化目標を達成するための制度的手段・装置とみなすことができそうである。

メノニータスにとつての究極的文化目標は「救済」(Heil)であるといっても差支えない。すなわち、神によって「永遠の生命」を与えられるということである。救済、永遠の生命は本来的には個々人に対して与えられるのではあるが、かれらの場合、すべての成員に対して集団的に与えられるということに、強い力点が置かれていると思われる。神に対して「忠実なる個人」であることはもちろんであるが、それ以上に、「忠実なる人々」として集団的に全成員が神に受入れられ、永遠の生命が与えられて救われる、ということである。

しかし、メノニータスにとりかかる救済はいまだ実現されておらず、その成就達成は終末の日においてであるとの信念がある。したがって、神の意志に従った正しい生活を営む限り、その終末の日に「救われるに違いない」との確信、「救われる者でありたい」との願望を強固に有している。

かくして、メノニータスは神の意志が表明されている聖書に
 かなった生活を営み、終末の日のための準備に専念する。この
 終末の日に備える生活法こそがかれらのウエイ・オブ・ライフ
 であり、究極的文化目標である集団的救済達成のための、パター
 ン化された唯一の軌道としての制度的手段・装置である、とい
 うことができよう。

この意味でのメノニータス・ウエイ・オブ・ライフは二つの
 層ないしレベルからなる、という二重構造を観察しうる。その
 第一層は究極的目標である救済それ自体に直接的に関与する一
 群であり、監督職 (Aelster) をはじめとするコロニアの宗教
 的役職者により、「教会」という特定の場において実践され、
 さらには時として第二層群の目標ともみなされうるたぐいであ
 る。たとえば、礼拝出席、聖餐、洗礼などがこの層に属する。

第二層は、直接的にはむしろ第一層を目標としてそれを達成
 するための手段となるものであり、したがって、究極的目標達
 成の間接的手段ともなる。主として日常的な生活場面における実
 践慣行がこれにふくまれ、世俗的役職者群がこの層の円滑なる
 実現を担当する。衣服、言語、教育、生産等々が第二層の主要
 な項目に数えられよう。

トラホームルコの宗教文化

野村 暢 清

トラホームルコの宗教文化を通して、宗教文化の性格、カトリ
 シズムとシンクレティズムの問題を考えて行く。四つの問題点
 を取り上げる。①一月六日午鈴を腰につけて走りまわる祭、②
 マリア崇拜とアルコーリズの問題、③彼等が強い恐れをもって
 いる二〇〇〇年の世界の終末の問題、④ Padrinazgo, Compa-
 ñazgo を含む儀礼的親子関係をめぐる問題などである。この
 ような儀礼、空間、時間、社会構造、因果関係的メカニズムな
 どの局面から、一村落トラホームルコの宗教文化を分析してい
 てみようとする。第一のカウベルをつけて走りまわる一月六日
 の祭り、白い着物を着て仮面をつけ、中心の人が白いあごひげ
 をつけ、男女がペアだが、全部が男性である。始めインディオ
 の側の祭りと考えたが、公現祭にかかわるものと考えている。
 公現祭の日にはオーストリアでも南フランスその他で三王礼拝
 の日の前夜、鈴をならし、鍋、釜をたたき、大きな叫び声をあ
 げ、あらゆる騒音を立てて走りまわり、死霊や悪霊を町から追
 い出そうとする。鐘をならし、鞭をふるって大きな音を立てる
 のである。一月六日が年の始めであった頃の晦日の行事であ
 る。同じ時代に、同じイベリア半島から流れた生月の切支丹で
 も、堺目で五日の日に家の厄落しの祓いの行事がある。役職者

が皆で家々をめぐって、井戸や戸口をオテンペンシヤ鞭行の鞭に聖水をつけて抜って浄める。家に近づくとき皆がオラシヨを唱え、役職者がバラバラに家の周辺を、家の中を歩きまわり、オラシヨを唱えつづけながら聖水を振りかけ、ディンピリナで井戸の上を敲う。納戸、玄関、台所も敲う。処でこのディンピリオ、オテンペンシヤが何故家敷いで水をまく道具として使用されるのか、これを公現祭の日の行事、鈴、鐘をならし、鞭をふるって音をたて悪魔を敲って行事を考えると、かつてディンピリナが音をたて悪魔を敲う為に用いられたことが理解される。トラホムルコの姿と生月の姿は同じ行事であったことが理解されて来る。このトラホムルコのケースが公現祭の行事であったことについては、三聖王がこの村の一部落の守護の聖者であり、現在も美しい三聖王のプロセションがなされており、また一五八七年の記録は一月六日 Talomileo で巡察使ボンの前で四場、一三人を含む壮大なドラマが行われた姿を克明に記述している。この同じ村での牛鈴の行事が公現祭にかかわることを示している。第二の問題は E. Fromm と同様の見解の上で立つて分析を進めている、無条件的愛という母 Complex を含むマリア崇拜とメキシコ農村のアルコーリスムを取り扱う。この村落におけるマリア崇拜と母中心的方向が五つの問題点について実証される。家庭時での母の位置の強さ、ビルベン・プリンマの教会の教区の教会よりの重要性、母の聖母とのかさなり、毎月のマリア像の衣裳がえなど、聖母崇拜の強さと無条件的愛、男子の甘えの姿が示されている。第三はこゝでの

時間構造にかかわる、二〇〇〇年の世界の終末の思考があり、多くの人々が終末への恐れを強く抱いている。処でキリスト教的終末はただ一度の終末であるが、この場合終末の繰返しの思考が含まれている。第一、第二、第三、第四の世界の終末である。アイテカの神話や思考の中にある時間構造である。この思考が中学生の作文群（三七）の中に現れているのである。宗教的時間構造が太古からのものを含む姿である。第四は社会構造にかかわる、コンパドラスゴの問題である。各人が洗礼、堅信、プリメラコムニオン、キンセアニョス婚姻とパドリノ、マドリーナをもつ。処で子供が十五人とすると、巨大な儀礼的親族構造をもつことになる。人々は名を呼び合わず互にコンパードレ、コンパードレという。尊敬が中心的なつながりである。パドリナスゴとコンパドラスゴについても言及する。この儀礼的親族関係は血縁的親族関係とともに二重に全村をおおう形のものである。Syncretism も直縁的に考えるべきものではなくて、構造的 syncretism として捉えらるべきである。

中国の石獅と沖繩のシーサー

窪 徳 忠

すでに発表したように、中国では、門扉に門神の絵像を貼り、門と母屋とのあいだに影壁、屏風などとよばれる衝立様のものを造立し、門または家の入口の軒下に鏡、八卦図、獅頭そ

の他をかけるなど、さまざまな辟邪法や厭勝法が数多く現行されているが、それらの方法のひとつに、丁字路の突当り、四辻の一隅、もしくは道路傍などに石造の獅子すなわち石獅を造立する習俗がある。一九〇二年から翌三年にかけて、貴州、雲南、四川各省に住む苗族の調査を行なった島居竜蔵は、その調査報告書である『人類学上より見たる西南支那』のなかで、雲南省通海県附近の山村入口に造立された一對の石獅、四川省邛崃県西方にあった石造の獅頭や、同県太平場の獅子の頭や前足を刻んで石敢当としたものなどの存在を指摘している。また、一九三〇年代の中国東北部では、獅子は信仰の守護者と考えられて、石獅が各地に造立されていた。さらに福建省アモイの東方約二〇キロの海上に浮ぶ金門島では、同島特有のつよい風や黄砂などを防ぐ目的で、村々の道路の入口や溝、もしくは家の背後などに、石獅まがいの石造の怪獸像が造立され、石獅爺または風獅爺とよばれている。その姿は、坐像、立像、挙手坐像、開口、閉口、微笑相、憤怒相などさまざまだという。

石獅爺を調査した李怡來の報告によれば、金門島では石獅は石敢当とは無関係だが、福建省アモイでは石敢当と結びついた例が少なくない。一九四二年ごろ、アモイの石造物を調べた海江田正孝の報告によると、同他には上部に石獅の頭を彫った石敢当が六基、石獅の下部に石獅敢当と刻んだものが二基あった由である。さらにかれば、棒状の石獅らしいもの、浅い浮彫の石獅、深い彫りの石獅各一基、石獅の形に近いもの、小祠に入られて石獅仔公とよばれている粗製の石獅各七基、および小祠内

に丁重に祀った石獅王三基の、計二〇基の石獅をみたといひ、老人たちは時折石獅仔公に対して金銀紙を焼いて拝々していたと報告している。そうしてかれは、石敢当と石王などの関係について、始めは石獅が石敢当に添附されていたが、そのうち逆に石敢当が石獅に附属しているような影の薄い形になり、ついには石敢当の文字が消失して長身の棒状の石獅に変じ、さいごに石獅王になったのではないかと推測し、その証拠として、始め浮彫のような頭部だけだった石獅が、のちに石獅王とされて丁重に廟祀されるようになった石獅王巻所在のものをあげている。

私は、昨一九八五年二月、福建省を訪れる好機に恵まれたが、その際、泉州市后聖街で四辻の一隅に石敢当と並んで造立されている小石獅像一基を、アモイ市内で道路傍におかれている石獅一基、塀に嵌めこまれた石獅型石敢当一基、石獅仔公一基、および石獅王二基の、計六基の石獅をみるこができた。ただし、今日では石獅仔公は石獅王とよばれている。そうして、現在道路傍におかれている石獅も、以前は石敢当や石獅王などと同じく道の突当りにおかれていたといひ、石獅型石敢当も道の突当りに位置していたから、石獅はすべて石敢当同様道の突当りにおかれていたわけである。このことについて、泉州市で行なった座談会の席上、地元の研究者のひとり、道の突当りは邪氣が当るところだから、それを防ぐために石獅や石敢当を造立する。だから、両者は同一機能をもつが、それを指導するのは風水師だとのべた。風水師とは、地相や墓相の吉凶を

判断する専門家で、文化大革命によってその存在が否定されたが、のち再び人気を盛返えしている。また、アモイで私たちを案内したアモイ大学台湾研究所長朱天順教授は、石敢当と石獅とは造立位置も機能も同一であり、石敢当を具象化したのが石獅王だから、石敢当即石獅だとのべたのち、私の質問に答えて、両者はともに鬼がでるといわれている小巷の曲り角や突当りに造立されていると告げた。現在までのところ、私の承知している、石獅を辟邪や厭勝に使用した中国大陸の例は以上の通りであるが、天理参考館所蔵の石獅像は北魏時代の作といわれているから、その淵源はおそらく四世紀末ごろまで遡るように考えられる。

一方、台湾の屏東県高樹郷広福村には、高さ約五メートルの大石獅が三基造立されている。李芳廉の調査報告によると、一八世紀ごろ、同村附近を流れる川がしばしば氾濫する上に、高地民族から襲撃されもしたので、供水を抑え、高地民族を威嚇する目的で、村の入口に一大石獅を造立した。その結果、村人はようやく災害から免れることができた。年月が経過するとともに洪水で埋ったので、日清戦争のときにほぼ同形同高の石獅を造立した。しかし、それも今回の戦争でひどく損傷したので、一九七一年に三頭目を造立したという。けれども、私が現地の二、三の村人たちからきいたところでは、一七三七年に広東省梅県から現地に移住した人々は、野獸、毒蛇、土民の害などを防ぐ目的で石獅を造立した。すると、見事にそれらの害を防げたので、その石獅を神のように敬っていた。ところが、一

八五六年ごろ洪水で埋ってしまったので、一八九四年にむかしを思っ第二の石獅を造立した。そのころは、恰も隣り部落と争っていたので、その部落の童乩が石獅は当該部落の害になるからこわすようにいったために傷けられ、靈力を失ってしまった。そこで、一九七一年にこの村の童乩の指示に従い、村を守る目的で第三の石獅を造立し、一九八一年に重修した。ついで一九八四年に第一の石獅を掘出して、童乩の言によって村内の順天宮という媽祖廟前に安置したということだった。おそらく、これが実状だろう。石獅の御利益は、台風よけだといふものの、実は村の平安のように思われる。第三の石獅は三月二九日に造立したので、その日を誕生日とし、三牲その他を供えて村の平安を祈るが、その点はアモイの石獅や石獅王とほぼ共通している。

ところで、沖縄県地方には一般にシーサーと通称されている石獅がある。その姿は、石材の関係からかなり風化がひどいために、さだかでないものが多いが、坐像、蹲踞像、開口、閉口などさまざまである。『球陽』巻八、尚貞王二十一年の条によれば、火災が多く発生する東風平郡富盛村で、一六八八年に風水師の意見に従って、火の山である八重瀬岳に向けて火災予防の目的で造立したのが石獅造立の最初で、同他は爾来火難を免れたということである。とすれば、その風水師は福建省泉州附近に留学し、同地で習得してきた福建流風水説に従って石獅を造立し、それによって村人の火難を救ったことになる。県下、とくに沖縄本島の石造物にいろいろな阿波根直孝の調査結果によれ

ば、沖繩本島から伊平屋村までの地域で、現在までに約百基以上の石獅の存在が確認されている。そのなかには、当然石敢當を造立して然るべき位置、たとえば丁字路の突当り、四辻の一隅、道路の正面などにおかれた例が少なくない。私もその案内で少々歩いてみたが、家の正面に突当る道路に対して、いわゆるヒンブン上においたものなどがあつた。これらはすべて、路に向けて扉上においたものなどがあつた。これらはすべて、道路からくる邪氣を防ぐ目的で造立されていた。また、村の安全を守り、隣り部落に対する呪いとして、相互に造立してある場合もあつた。ただし、拝むことはないようである。

以上のことから推測して、私はきわめて沖繩県的なシーサーは、中国の石獅の系列に属するものと考えたい。大方の御教示をお願いする。

ヤダナグーナツ祭の構造をめぐつて

浜田哲也

ナツ信仰とはビルマにおけるアニミズムであり、それに基づくシャーマニズムである。ナツ（精霊）にはさまざまな種類があるが、過去に存在したとされる人間の霊が死後、ナツとしてまつり上げられるというものがあり、これは王権に反逆し、王権から排除され殺された者が死後ナツとなるという、いわば我が国に於ける御霊信仰にも比較し得るもので、十一世紀以後、

これが三七のナツとして一つのパンテオンを形成し、今日に至るまでビルマにおいて最も重要なナツとなっている。

ナツが関わる祭りにはいくつかのレベルがある。その中でも最も小さい規模のものは個人のナツ信者が、その親しいナツカドー（シャーマン）に依頼し、個人の現世的願望の充足を願つて聞くもので、このようなナツ祭は通常三日間程、行なわれる。これに対し、タウンビョンナツ祭、そして今回、報告するヤダナグーナツ祭などは、ビルマ全土より、ナツカドー、ナツ信者を集めるいわば全国規模のナツ祭といえる。

ヤダナグーナツ祭の主役ポーパーメドーは先述した三七のナツの一つであり、花を食べる鬼女とされ、その本拠地はポーパー山にある。このポーパーメドーやその二人の息子であるタウンビョン二兄弟の祭タウンビョンナツ祭は、マンダレー北のタウンビョン村において年三回、行なわれるが、ヤダナグーナツ祭は、ワーガウン月（太陽曆八月）のタウンビョンナツ祭が終つたあと、ひきつづきマンダレー南部のアマラプーラ村において行なわれる。

ヤダナグーには、神社が三つある。すなわちウヤマナン、アレーナン、アテーナンであるが、この内、最も重要なのはアレーナンであり、あとの二つは、後世になって建てられたものといわれる。

ヤダナグーナツ祭において重要な役割をになうのは、全国のナツカドーの頂点に立つナツオーミン、バウンザウンと呼ばれる四人の男性ナツカドー、ドーミーバヤと呼ばれる四人の女性

ナツカド一の計九人であり、これらのナツカド一は、世襲によるもので、タウンビョンナツ祭におけるそれと同じである。これらのナツカド一は、アレーナンにおけるナツ神像の水浴び儀礼、木刈り儀礼及びウーミンジョー送りに、参与し、ウヤマナシにおけるバウンザウン、ドーミーバヤとは異なっている。

ヤダナグーナツ祭における儀礼次第は、およそ次のようなものである。ワーガウン月黒分八日、ポーパーメドー神像の水浴び儀礼（於アレーナン）・ワーガン日黒分十日、ポーパーメドー神像（及びタウンビョン二兄弟神像、ウーミンジョー神像）水浴び儀礼（於ウヤマナン）・ワーガウン月陰月、木刈り儀礼及びウーミンジョー送り（於アレーナン）

ウーミンジョーは、神統紀の上では、ポーパーメドー及びタウンビョン二兄弟と直接の關係をもたないが、酒と鬪鶏を好むナツであり、特に金銭上の願望をかなえてくれるナツとして、民衆の間で大変人気が高い。タウンビョンナツ祭の時と同様、ヤダナグーナツ祭においてもこのウーミンジョーは祭りの期間中、ヤダナグーを訪れているとされ、これり送り返すことで、祭りが終了する。

ヤダナグーナツ祭に於ける儀礼は、既述したように、神像の水浴び儀礼、木刈り儀礼そしてウーミンジョー送り、という三つの要素から成り立っているが、実は、これは、ヤダナグーナツ祭に先行して行なわれるタウンビョンナツ祭（ワーガウン月）のそれと一部を除き、ほぼ同じである。

祭の行なわれる時期、ナツオウミンをはじめとする世襲的ナ

ツカド一の参与、そして、儀礼の各要素という三点から考えると、ヤダナグーナツ祭は、タウンビョンナツ祭（ワーガウン月）と切り離して考えることはできず、タウンビョンナツ祭において示された祖型の反復がヤダナグーナツ祭であると考えられる。

霊能者のカリスマ性と

「聖なる水」による救済(1)(2)

井 桁 碧
渡 辺 雅 子

1 はじめに

病は人間にとって最大の苦の一つである。それゆえに、何らかの意味において人間の苦悩からの救済を旨とする宗教は、自らの権威の基底を、超自然的な「病氣治し」の力に置いてきたのであろう。現代日本、いわゆる高度文明社会においても、宗教的脈絡の中でなされる病氣治療＝信仰治療は、未だ重要性を失なっていない。科学は、従来そうした信仰治療を研究の対象外としてきた。ところが近年、現代文明のあり方への反省の氣運も生じ、医学そして民族（俗）学等々の分野が各文化の伝統的医療体系に対する関心を示しつつある。

とはいえ、現行の信仰治療にしても、半ば秘儀的な場で行われることも多く、またその様相は多彩錯綜をきわめており、実

態を把握するのは容易でなく、その意義も充分明らかにされて
いるとは言い難い。そのため我々は、まずもって視点を絞った
調査研究の必要があると考え、信仰治療の媒体に焦点をあてる
こととした。そこで信仰治療の種々の媒体のうち、聖性を付与
され、病を癒やす不思議な力を持つと信じられている水(以下
「水」)に注目したが、それは次のような事由による。「水」の
信仰は通文化的に古く、信仰治療史上重要である。にもかかわ
らず、ある水が聖性を付与される過程を、教祖・中心的信者集
団もしくは教団とその他の信者の相互関係、教祖のカリスマと
の関わりにおいて考察した例はほとんどないからである。具体
的には、「水」による病氣治療を、活動や教義のかなり重要な
要素とする新宗教教団(成立のやや古いもの、組織化のあまり
進んでいないものも含め表(1)~(10))を対象として調査を実施し
た。本稿ではそれらの調査結果から、水が聖性を付される経
緯、その意味付け及び水が聖化される方法について、若干の考
察を試みた。

2 水から「水」へ—カリスマの証明

調査対象教団における「水」の聖性付与の経緯は、概そ以下
のA、Bのような過程として要約できる。A…(一)信者の間に水
による病の治癒の体験が生じ、教祖の霊的な力と結びつけた解
釈がなされる。(二)この体験解釈が、より広く信者間で共有され
る。(三)教祖・教団はこれを教祖のカリスマの正統性や強大さを
証明する現象として承認するか、もしくは積極的に自らの教義
体系の中に積極的に組み込む。(表(1)~(4)の場合) B…(一)教祖

・教団がそのカリスマの正統性や強大さを証明するような、水
を聖化する場所を指定もしくは儀礼を定式化する。(二)信者の間
に治癒体験が生じ、水の聖性及び教祖のカリスマの強大さが確
認・再認される。(表(5)~(10)の場合)

A(一)、B(一)の背景状況としては、カリスマ的権威がある程度
確立しているか、確立途上にある場合(1)~(3)、(5)~(9)、カリ
スマ的権威に対する疑惑、不安が生じ動揺している場合の二つ
を想定できる。ここで扱った教団はカリスマの強化、再建に少
なくともある程度成功した例である。しかし、水が「水」になる
ために、また更に「水」の信仰が維持されるためには、信者の
側で「水」を媒介とする病の治癒体験、「水」の霊験譚—カリス
マと結びつけた解釈が、繰りかえし醸成されない限り、カリス
マの権威は自らの保全強化、支持回復に失敗することになる。

3 聖化の場所そして儀礼

上述の水から「水」への過程において提出された聖化のされ
方は、聖なる場所に存在すること(聖域の御手洗の水)による
もの(1)~(5)の(4)と、特定の儀礼的行為を経る(神・仏前に
供え祈念する)(5)の(10)ことによるものと大別するこ
とができる。

神体としての山岳、神霊の鎮まる場所、寺社等の聖域内の水
に種々の霊験ありとするのは日本の文化においても伝統的な信
仰である。また霊的な力の所有者が儀礼を施し、水を霊験ある
ものに変容せしめるという信仰は、かつて行者、巫女等が治病
儀礼を通し説き広めた。「水」とカリスマをめぐる一連の事態

青森県	赤倉山神社 一九二三	兵庫県	丞観寺 一九八六 五百薩大師	京都府	本門佛立宗 一八五七 四〇万	東京都	天心大靈神教 一九五二
	赤倉の神 薬乘山龍 姫乃命他		大日大聖 不動明王 聖観音菩薩 子安		南無妙法蓮華經の 一八一九〇 一八七〇		天心大靈神
	工藤むら 一八八七 親神と 一八九七 なる		小西史高 一三三六		長松日扇 一八九〇		島田晴一 一八九六 一八九五
	媒介者 神サダ 長女		媒介者		如来使 菩薩		媒介者 島田晴一 長男
	薬湯 一九七七		御香水 一九八二		御供水 一八六九		御神水 一九六一
	親神の依代 (御幣)を浴槽の上で振る(神示)		高野山學文大師の念入った水(祭念)		御宝前に供え唱題目		神前に供え 添加水に菓物を祈念
	親神の後継者とし証明		高野山學文大師の後継者としての証明		お題目の功德		神示による 力の浸透
	特に必要なし		必要		必要		必要
	飲取塗布		※噴霧 飲取塗布(湿布)		飲取塗布に名札を注ぐ		注射
	万病		難病・火傷・外傷		健康増進・火傷・外傷(動物にも)また遠隔からでも効		難病・神経痛・リユーマチノイローゼ
	不明		いなし		するなし		ドロンイロンスル加
	未検査		なし		なし		護符(神示の漢方薬)神塩
			供物(※水噴霧ととも に患部を叩く)		御灰さん(線香の灰から作る膏薬)御鏡さん(鏡餅か御油さん(和ロソクから		

が展開する契機を先に作り出したのが、教祖信者のどちらにせよ、上述のような聖化の方法が提出され、彼らが各々その意味付けに納得したのは、そもそも両者が「水」への伝統的な信仰を共有しているからであろう。

4 結びにかえて

ここで扱った新宗教における「水」の信仰の源そのものは古いかもれない。しかし、「水」の効能一人々の苦患と救済の願いを反映する一に關しては時代的差異を看取することができる。民俗学的資料によれば、かつては「水」の効験の大部分を

疾・魚ノ目・眼病の治療が占めていた。ところが表にも示したように、現代の「水」には癌等の難病、更に注目に値するのは神経症といった心の病からの救済が特に期待されている点である。また信仰治療に限らず、新宗教の今日的意義を把握しようとするものにとつて看過しえないのは、唯一絶対の宇宙創造神、しかもその神は信者に対し敵しい修行や信仰を要求しない、それを必要としないほど強い力を持つと主張する例があり、そのことが若者を魅了しているようにも見えることである。この問題については、先述の信仰治療の民俗(八宗教)的基盤の構造と

ともに更に検討し考察を重ねることを今後の課題としたい。
本稿は昭和六〇年度庭野平和財団研究助成による研究成果の一部である。

ヨーロッパにおける若水汲みと泉の習俗

植田重雄

西ドイツのバーデン州のカイザーシュトゥール山地にエンディングンというワイン生産の小さな町がある。ここには五つの噴泉が湧出している。聖マルチン教会にある聖母子像は一六一五年世界の荒廃を嘆いてマリアが涙を流すという奇蹟が起り、巡礼地となった。このことを記念してキリスト昇天の日に町の人々は松明をともして五つの泉をまわり、マリアの讃歌を歌う行事がある。十二月二十四日深夜、キリスト降誕を祝い、このエンディングンでは泉を汲む行事が年毎のしきたりとなつていゝる。この夜一切の仕事を停止して市民は十一時半頃地区ごとに泉のまわりを集まるクリスマスを祝う讚美歌をブラスバンドの伴奏で歌い、十二時の鐘が鳴りひびくと、司祭の合図とともに壺や水瓶を持って泉の水を汲もうと争う。汲み上げて *Helliges Wasser, Gottes Gnade* (聖なる水よ、神の恵みよ) と声高に叫ぶ。この唱え詞のあとに *Glück ins Haus, Unglück drus, zum Dachfirst uns!* (幸いが家の中に、災いは家の外、屋根の棟から外へ出てゆけ) とつづける。その場でクリスマスの

最初の水を一息に飲みほす者、つぎつぎと家族に飲ませる者あり、再び泉を壺や瓶に満して家に帰る者もいる。この水でコーヒー紅茶を沸かし、新しい煮沸きの水となる。農家では家畜にも水を注ぎ、葡萄園果樹園、畠にも撒いて祝福し、来るべき年の豊饒を祈る。このような習俗はこの町だけでなく、広くこの地方からスイスにかけて行われている。とりわけ聖マルチン教会の広場にある聖母マリアの泉がこの若水汲みの中心となっており、人々はこの泉は健康によく、若返る水であると語っている。十二月下旬燻し十二夜の頃ベルヒタの追出しの唱え詞に似ており、二月四日の節分の鬼やらいと正月一日の若水取りとの類似があげられる。エンディングンのファスナット(冬の追出し、夏迎え)の行事は二月の厳しい冬のさ中に始まるが、そのファスナット開始の行事は、市役所の前の泉のところで春(夏)の到来を告げるヨックリ(Jokli)が泉の中から出現することによって始動する。ヨックリは歓呼の中で迎えられ、花火や楽隊とともに踊り歌いながら市中を行進する。凍りついている泉が春とともに流れ出る姿に、春の象徴をみる。これは湖ればローマのファウヌスやサチュルナリアの春の祭の習俗の流入の痕跡かもしれない。

年間行事から離れて泉に関する民間信仰の中には、つぎのシレジア地方にのこる民謡のような形態もある。「シュネーゲベルゲの山中に、小さな泉が流れている。この泉を飲む者は、若返り、けつして老いることはない。わたしはいく度も新しい泉をここで飲んだ。わたしは年とることなく、いつまでも若い。」

この民謡は「若い泉」(Jung Brunnen)といい、相思相愛の男女がゆえあつて村を出てゆかねばならぬ別離の悲しみを歌ったものである。若者と娘が交互に対唱する。その他北斗七星の真下にある泉を飲むと若返るとか、満月を映している泉は若返るとかという伝説は広く分布している。万葉集巻一、巻三には「変水」、「変若水」の伝説がある。とくに「月夜見乃 持有 越水 伊取来而 公奉而……越得之牟物」(三二四五)とあるように、月夜見に若返りの水があり、天に昇って取つて来、貴方に差上げよう」と歌っている。満ち欠けしながらつねに新たに生命を保つ月は永遠のよみがえり、若い生命の源泉と考えられた。水に映る月影は実体ではなく、仮のものという考えは、中世以降の見方である。主題を戻していえば、旧約聖書でいう「いのちの泉」(詩篇、三六ノ九)とか、「いのちの水の泉」(黙二一ノ六)、「いのちの水の川」(同二二ノ一)という表象までにはけつして遠い距離ではなく、神学的観念の解釈ではなく、民俗的に身近かな具体性を持っている。

後期仏教哲学による聖典の階層的理解

生 井 智 紹

後期仏教徒が哲学的論議を行うとき、幾つかの階層をもって対論することはよく知られている。その傾向は教相判釈という伝統で理解されたこともある。この試みは、その哲学的階層の

成立する必然性を、特に輪廻の(無始無終性)を説く伝承句をそれぞれの階層の哲学がどう体系的に整合し統合化を成してきたかという思想史を明かすことによって、宗教的主体の内的深化として形式化される過程の形成を確認するものである。

▲無始無終の輪廻という仏教的世界観は、様々に理解される。それは、世尊の次の伝承句の理解に、ある哲学の階層化をもたらしめている。

○一・「比丘たちよ、輪廻は無始無終にして、無明に障られしもの、渴愛に結ばれしものが、走り廻り、輪廻するときその始源は認知されない。」(Samyuttanikaya II, pp.186ff.)

○二・「正法を知らない愚かものにとって、輪廻は永い。」

○三・「だから、おお、比丘たちよ、輪廻を滅尽せんがために励むべきである。」

一・「いわゆる(アインズの)虚無論者」としての順世外道は、この輪廻という世界観に真正面から対立し、死を総ての終結とみなして、極めて現実主義的な思想を説いた。

一・一・阿毘達磨の思想家達によれば、誕生と死とは、ただ、意識の相続においてのみ可能とされ、胎内に宿る最初の識である(結生識)や、死後に次の生存に至るまでの死後の身体として(中有)という存在が想定されていた。すでに、阿毘達磨の論書では、特に数論や勝論のアートマン論との関わりで、その生と死との問題が輪廻の主体という点から論議される。

二・法称は、『知識論評釈』第二章において、世尊の權威性をその慈悲に求め、その論証を行う際、「心作用は身体に依

存するから、死時に身体を失った場合、長時に互る輪廻中に形成される慈悲の習熟は不可能である。」という順世派からの「身体即我論」による批判に対し、輪廻の論証を行う。その批判の伝統は、インド仏教最終期まで保持されていくことになる。

三・二 そのような伝統を継承しながら、寂護は、『真理綱要』二二章において、輪廻の論証の総合的考察を行う。その論述は「無始無終」という輪廻の形容句を中心として構成される。そして、その哲学展開は、先の伝承句を各階層での理論的体系の整合を保ちながら理解することを示すものである。

三・一 それは、まず、「虚無論者」への批判という基本的な論述展開を行い、仏教の根本的な「四聖諦」の理論的整備という要請を法称の伝統を継承することから、充足する。しかし寂護が対面すべき論敵は、むしろその当時の正統哲学者であるアトマン実在論者であった。そのもの達への論駁は、必しも法称の経量部の心身二元論の「心相統」の理論の継承整理だけでは不十分であったと思われる。その要請を、寂護は、むしろ『知識で論釈』二章の存在論的観点からではなく、その唯心的認識論からの実在論批判という認識論の観点をもって、正統説への批判を成功させた。

三・二 さらに、寂護が対面すべき問題は、解説とか涅槃とかいう実際の修行の到達点つまり輪廻の終焉についての理論的整合性の問題である。この点について、寂護は世尊の伝承句の理解から、それを明かそうとする。その際に、その以前の伝統と

して、『中論』第十一章における同じ世尊の伝承句の理解という課題が内的問題として意識された。それは、序章第四偈の蓮華戒註から明確にされる。

三・三 「無始無終」という形容句のもつ、輪廻説の各階層の体系的整合は、寂護によっては、総て欺きのない真理として理解されていた。そして、それが理解の階層を構成するには、それぞれの対論者に応じての階位が必要とされるからであった。その形容句の本来の意味は、『真理綱要』最終章で、正統的哲学者への世尊の権威性言明の際に明確にされる。

『釈浄土群疑論』における法相との対論

村上真瑞

慈恩は『大乘法苑義林章』巻第七仏土章において、凡夫によって変現された浄土には、必ず清淨智に転じられていない異熟識がある。異熟識が残っている心は、三界摂に外ならない。どうして三界を出過しているといえよう。三界のあらゆる煩惱から解放されてこそ三界を超えたと言えるのである。だから指方立相のように、浄土という場所が特別にあるのではない。変現された心にしたがって浄土は現われるのである。と示されるように、慈恩は、浄土教の指方立相に対して、厳しい論難を加えている。また、『大乘法苑義林章』巻第七末仏土章によると他受用の土とは、ある経では、色界の淨居天上にあるとしたり、ま

た、ある経では西方にあるとしたり、様々であるが、それは、行者の機根の浅深によるのであって、十地の位にいる菩薩であれば報土といえようか、地前の凡夫にとつては化土である。心が汚れ、未だに智を得ず、第八識が残っているものは、所詮三界の物に心を任せて浄土を变现するのであるから三界撰のものである。また、他受用土の有漏、無漏の問題については、十地の菩薩であっても、未だに転識得智せず第八阿頼耶識の所変であるなら、それは第八識の相分であるから有漏である。しかし、後得智の無漏心にしたがって变现する浄土は無漏であり、道諦の所撰であるとされるから、凡夫所変の土が有漏であることは、いうまでもない。変化の土については、有漏であるのが正しいとする。なぜなら、無漏の後得智では変化の浄土の相を变现できないからであるとされることに注目したい。

では、前に引用した『大乘法苑義林章』巻第七末仏土章の主張に対して、懐惑は、『釈浄土群疑論』において、いかに答えているのであろうか。『釈浄土群疑論』巻第一によると、懐惑は、凡夫の变现する浄土は有漏であっても三界不撰であることを強く主張する。これは、慈恩の第八識があるものはすべて三界撰であり、有漏であるとする主張と相反する。又、『無量寿経』の横截五惡趣の文や因順余方の文を引いて、阿弥陀仏の本願力によれば、横、閉なる力が加えられるのであるから『無量寿経』に説かれる人、天はすべてこの娑婆世界のものとつて理解しやすくするために、現わしてある(指方立相)が、本来は、本當の人天ではない、として、慈恩が浄土は西方や淨居天

上にありその場所は不定であるとした主張に対して、指方立相を用いることによって凡夫にとつては方向や姿、形が往生浄土のためになくはならないものであることを示し、慈恩に反論している。次に、阿弥陀仏の浄土の力、本願力について比喻を用いて次のように説いている。『釈浄土群疑論』巻第一によると、如来の無漏土にすべてをまかせてしまえば、本願力の増上縁によつて、たとい凡夫が有漏心によつて变现する浄土であっても、如来の浄土の依正二報にしたがうならば、縁縛、相応縛という煩惱にしばらくは起ることがない。それはちょうど、たとい有漏心であっても滅諦道諦の世界を心に認識すれば煩惱が起ることのないのと同じであり、たとえば太陽に目を凝らせば凝らすほど目がくらんで視力が損滅されるように、如来の無漏土の増上縁によれば三界不撰の世界に入り、三界所撰の煩惱は起ることがないと、示される。ここにおいて、懐惑は『大乘法苑義林章』巻第七末仏土章において、「三界の愛の執受する所にあらざるが故に相応と所縁と二縛随増するを離れたると、超過三界という故に是道諦なり。」と説くところを受けて、たとい凡夫の有漏なる識心所変の土であっても、阿弥陀如来の増上縁力によれば、縁縛相応縛の煩惱を離れ、滅道諦の世界を縁することができるとしている。これは、まさに慈恩の説に対する真つ向からの反駁といわざるを得ない。

これら以外にも多くの対論が見出されるがスペースの関係上割愛する。

殷金文に見られる

青銅彝器の機能とその背景

池澤 優

ここで「殷金文」と言うのは、古代中国の祭祀用の青銅器に鑄込まれた銘文のうち、殷代に作られたものを言う。その中でも時に長文銘の殷金文について、その機能について述べるのが今回の発表の目的である。

金文は文章にならないもの、短いもの、長文のものに分けられると考えられるが、短文銘のものは、ある人物がある祖先の器を作るといふ形になるのに対し、長文銘のものは、それと賞賜の部分で「用」字で結びつけた部分が中心的な部分となる。

そして、これらの語勢から、長文銘金文の作文は賞賜側の手によるものと推測される。しかし、甲骨文中には彝器の下賜を言うものではなく、これらの器が賞賜側から貝と共に下賜されたとは思えない。受賜者が器を作ったことを明記する銘文の存在も、器自体は賞賜者の手によるものではないことを証するものである。一方、各地の族集団が自己の作器工房を持っており、そこで自己の彝器を作ったのではないことは、大部分の彝器が見分けがつかない程良く似ていることから明らかである。

これらは一見矛盾するように見えるが、殷金文の賞賜物の主流を占める貝は、甲骨文から祭祀に於いて用いられる象徴的な

意味を持ったものと考えられるから、金文の賞賜はある人物の功績を賞して汝の祖先祭祀で用いるようにと貝を賜与することを意味すると考えられる。それを「用」いて祖先の彝器を作ることは、賞賜側の期待が作器という形で実現することを示すものであり、「用」字の意義から考えても、賜物には具体的に作器を援助する働きがあったと考えられる。とすれば、安陽に王朝所属の全集団が使える作器工房があり、諸族はそこに申し込む形で自己の彝器を作っていた。賞賜者は貝を与えて工房の使用を認める一方（恐らく貝には工房使用の許可証、或るいは代金として働いたのであろう）、作器過程に介入して、自分の望むままの銘文を鑄込ませ、それを支配の手段とした——と解釈すれば、前述の矛盾は氷解するのである。

その場合重要なのは、賞賜側が受賜側の祖先崇拜を促進していることである。しかも、殷金文の大部分は、それが父に対する作器であることを明らかにしている。この近祖（特に父）に対する祖先崇拜は、父系制社会の要である「父」という存在を、その矛盾する性格をそのまま永久化するもので、その集団にとっての象徴化された支配者を設定する行為であると考えられる。だから、当然、その集団の長の権威を高める機能があったであろうが、その支配者の設定が賞賜側の恩寵のおかげであることを示すことができれば、賞賜側の権威をも高めることができる。長文銘殷金文が機能したのは正にそのような場に於いてであって、言はば、臣下の祖先崇拜を外側からコントロールして、支配統合を強化するための道具だったのである。

更に殷金文中の賞賜者と受賜者の性格から、この機能は王朝全体に働いたのではなく、王朝を構成する族集団連合体の内部で働いたのだと考えることができる。武丁期の旅卜辞からは、有力な族集団は、それ以外の族集団との間に擬制的親族関係を設定して、共同の祖先を祭ることによって、それらの諸族を統率していたと推測される。この方法では統率する側とされる側は、理念的には同じ立場に立つことになる。それに對し、殷末期には統率する側がされる側の祖先崇拜を外側からコントロールする形をとることによって、前者の超越性は武丁期に比して高まり、王朝全体の構造は不変のまま、各々の族集団連合体の長の支配力が強化されたと考えられるのである。

中国古代における地母神

——『呂氏春秋』を中心とした一考察——

森 雅 子

『呂氏春秋』という書は、始皇帝の父であったと伝えられる呂不韋が「家僮万人」「食客三千人」にも及ぶといった位・財ともにその頂点に達し、隆盛を極めた時代に、彼のもとに招致した賓客文化人に命じ、各々が聞き知っていたところのことを書きとめさせ、編集させた一種の類書である。その構成は八覽、六論、十二紀に分かれ、全二十六卷、百六十篇、二十余万言にも及ぶが、呂不韋はこの書をもって、「天地万物古今のこ

と」すべて備わるとなし、咸陽の市門にならべてその上に千金をかけ、「よく一字を増損する者あれば、参金をあたえん」と豪語したことが『史記』呂不韋列伝に記されている。

この書に一字すら増減する箇所がなかったとは（現存するテキストに関する限り）到底考えられないが、少くともそこには秦代の儒・道・墨・名・法・兵・農家といった諸学説、諸思想が網羅され、漢代における大百科事典『淮南子』の先駆をなしていたことは疑う余地がない。しかも、それ等の諸学説、諸思想の中には今日では既に失われてその全貌を窺う術もない古書の断片や神話、伝説の類も蒐集——もしくは偶然に伝存されており、中国古代の神話を復元、再生しようと試みる者には決して蔑ろにすることの出来ない一面を『呂氏春秋』は有している。

例えば、この書の全百六十篇中具体的な、固有名詞を持った女性達が登場するのは僅か二十篇、頭数にしても二十五人に過ぎないが、その内略半数の十二人（塗山の女、有娥氏の二佚女、伊尹の母、黄帝の妻・嫫母・末嬉、妲己、羲和と尚儀、褒姒、堯の二女）には何等かの意味で神話——もしくは地母神信仰との関わり合いが認められるのである。

実例を示そう。卷六季夏紀の音初篇には南音を「始めて作為」した塗山の女が登場するが、そこでは彼女は後の『列女伝』に啓の母として賞讃される「母儀」としてではなく、禹に恋いこがれる情熱的な、若い娘として描かれている。聞一多によれば、この塗山の女と宋玉の「高唐賦」に登場する巫山の女（帝の季女・瑶姬）とは男性性に対して積極的である点において類

似しているが、それは彼女達が共に夏や楚という国家の先妣（女の祖先神）であり、高禘であったことに起因するといふ。⁽¹⁾

実際、目を世界に転ずるならば、古代オリエントやギリシアの地母神達も男性に対して極めて情熱的、積極的であり、その恋愛もしくは結婚から生まれた子供達からある部族、ある都市国家が創設されたという伝承は枚挙に暇がない。しかもこれ等の地母神達の神殿には常に神殿娼婦がたむろし、高禘と同じくそこは性的放縱をとまぬ男女集合の場であったことを考えると、中国の先妣、高禘であった塗山の女もあるいはその原初形態は地母神であったということが可能であろう。⁽²⁾

この他、同じ音初篇の二佚女（簡狄と建疵）や本味篇の伊尹の母にはキリスト教のマリア崇拜にも通じる処女受胎の説話が見出され、末嬉（慎大篇）、妲己（先識篇）、褒姒（疑似篇）⁽³⁾には古代の季節祭における巫女の姿が窺われる等『呂氏春秋』に登場してくる女性達には、即地母神であったとは断定出来ないにせよ、少くともその祭儀につらなる聖なる女性としての面影がとどめられているのである。

註

(1) 聞一多「高唐神女説之分析」(『聞一多全集』一収録)

(2) なお『風俗通義』によれば、この塗山の女は「太古の神聖な女性で、万物を化する者」(『説文解字』)であった女媧という名であったことが明言されている。

(3) 松本信広「古代中国の季節祭と伝説の関係」(『日本民族文化の起源』収録)

古代中国における

「天命」の宗教的性格

栗原 圭介

古代漢民族が創見した「天命」なる觀念が形成をみた大凡その時代、及びこれに係わる相関の全てに及んでみると、時代背景として二つの領域が思考されるであろう。

一つは「天命」が文字として語として最初に文献に登場した時代、もう一つは、語という文字という明確な形態を取る以前の時代に在って、天命と本質的に相当する実体を対象とする宗教經驗を通して日常生活において利用していたことを古文獻は伝えている。

原始漢民族が人間存在を心性の性にあるものとして、この性を自覚していたことが指摘できる。例えば、『周易』乾の象に、乾道変化、各正性命。と云い、また、利貞を性情という認識をしている。この性の自覚が、「天妾」の象にある、象曰、无妄、自外来、而為主於内。動而健、剛中而応。大亨以正、天之命也。其匪正有眚。不利有攸、无妄之往、何之矣。天命不祐、行矣哉。とある一文には、天命の在り方として理の普遍的志向性において、正なるもの善なるものへの、神性のこれに依る対象は象の辞に明白である。

天命の偉大な力は人間の知では図り得ないところにある。神

力の畏るべき威に対しては古く『詩』に知者の言として語られている。例えば、小雅、文旻之篇と小宛之篇とは直感によって神秘を体認した感慨を載せている。人知其一、莫知其他。とか、温温恭人、如集于木。惴惴小心、如臨于谷。とかあって、命の違うことのない恐懼を述べている。同じく、周頌の閔予小子之篇と敬之之篇とも記載してある。継序思不忘とか、天維顛、思命不易哉とかあるは、天道と命とは一体のものとして語られている。この事実を身を以て体経した蔵文仲は、感想として、先王之明德、猶無不難也。無不懼也。を述べている。(『左伝』僖公二十二年)。神詔の言に、善之代不善、天命也。擇善而舉、則世隆也。(襄公二十九年)とある。

『墨子』に、天子之所非皆非之。去若之不善言、学天子善言、去若不善行、学天子之善行、則天下何説以乱哉。天下之百姓、皆上同於天子、而不上同於天、則舊猶未去也。今若天飄風苦雨、溱溱而至者。此天之所以罰百姓之不上同於天者也。(尚同)や、古者聖人明以此説人曰、天子有善、天能賞之、天子有過、天能罰之。(天志)とある。墨子は「天志」の存在を認め、人間の善不善を悉く知るものは天なる至上者のみが為せる業とみている。墨子の天命観には儒教倫理の範疇において、人の善不善に専ら意を用いているのみで、生活化への新たな展開に乏しい。墨子の宗教性はいえ、人間存立の背景を為すものとして、期待を寄せていたのは、鬼神と天鬼と山水鬼神、山川鬼神、人鬼、明鬼、神明、吉凶、禍福、祥不祥、などの存在に対する畏敬の念である。

更に時代が降ると、天命思想が『淮南子』覽冥訓、繆稱訓、説言訓、秦族訓などの諸篇に見えている。この現象は老莊的思想が知識階層に在って儒教との接近融合していることから、生活化の在り方を示していたことが窺える。例えば、原天命、治心術、理好憎、適情性、則治道通矣。とか、遊心於恬、舎形於國、以俟天命、自樂於内、無急於外、雖天下之大、不足以易其一槩、日月庚、而無概於志。(訓言)とある対応を見るに、この態度には至上神の性格と意志と行動との崇高な志向が認められる。

以上例示した事象を総合して言えることは、超学派的に天命によって賦与せられた性と、性の自覚によって発見した道と、この道を治めて広めるを教という。先ず天命に端を発した人間の性命なる概念は、『中庸』の鄭注によれば、性命の源流として『易』の乾の象に、乾道変化、各正性命。とある一文に本づいているものである。天命に因って生ずる性命の背景には宇宙論的構成にあることが指摘されている。東方の春は木神が施生を主り仁を生じ、西方の秋は金神が蔵殺を主り義を生じ、南方の夏は火神が照物を主り礼を生じ、北方の冬は水神が閉蔵を主り信を生じ、土神は中央に在って知に任ず。要するに、天命の発見は、人間を全宇宙における一切の存立に対して、あらゆる関係の中心に位せしめて常に自覚を新たにするものである。

アブド・アル・ジャッパールの倫理思想

タクリーフ論に見る人間の行為と責任

塩尻和子

ムウタジラ派は中世イスラム神学諸派の内特に人間の理性の働きに重点を置いた学派である。その最後の学者アブド・アル・ジャッパール (‘Abd al-Jabbar 九三〇—一〇二四) は同派の伝統に従い、人間の知覚に基づく認識を倫理的判断の根拠とし、神による義務行為の賦課 (タクリーフ takrif) における人間の行為と責任を明らかにして、理性主義的倫理思想の体系を打ち立てている。彼の倫理思想の基盤となるのは同派の中心的主張である「神の正義 (al-‘Adl)」であり、神義論の立場から神の人間の関わりが考えらる。イスラム正統派 (スンナ派) の強固な主意主義に対して、アブド・アル・ジャッパールは人間の側からの倫理律を追究したとすることが出来る。人間はイスラム教徒であれ、異教徒であれ、被造物として神の意志と命令に従うことが人間存在の基本であり、クルアーンに約束されている来世での報償を受ける唯一の方法である。そこで、人間は神の意志を正しく確実に遂行するためには何を判断の基準として行動すれば良いのか、という人間の側からの実践的な行為規範が要請される。彼はこの問題をタクリーフの構造の中に投影し、自主的な行為主としての人間の責任を明らかにしよ

うとする。

従って、人間はまず自らの行為を作り出す能力のあるものと定義される。人間は啓示を知る以前に既に備えられた理性 (‘aql) によって善悪の判断のできるものとされ、神の意志を正しく認識し、タクリーフの行為を遂行しうるものである。そこでタクリーフは理性ある人間にタクリーフによる以外には到達することのできない高い次元を明示する目的を持った神の支配であるとされる。即ち現世での義務行為を遂行することによって来世での真の人間性の価値 (al-ḥaqīqah) が実現するという極めて終末論的な道徳論である。

ここでは人間がタクリーフを受けるに値する者ムカッラフ (mukallaf) となるために次のような条件が挙げられている。

(一) 人間に自主的な能力があること、(二) 命じられた行為を道具を用いて行いうること、(三) タクリーフの正しい遂行のためには理性と知識が必要とされること。

(一) と (二) は人間が自主的な行為者であるか否かに関する条件と考えられる。(三) には行為者の責任の有無を問う条件が示されている。即ち、ムカッラフは行為の性質についての知識を持ち、善悪の判断の正しくできるものでなくてはならず、またその知識を支える理性の備わったものでなければならぬ。

理性は人間の心に義務意識を作るものと考えられるが、人間理性は神の意志と対立するものではなく、創造者としての神の支配の下にあるとされる。理性は善悪を判断し、善を選択する

実践的な原理であるが、理性の働きのみでは義務を遂行することはできない。義務は命令として神から下されなくてはならない。タクリーフとは人間の被造物性を原点とする神の聖なる領域だからである。

タクリーフを通して倫理的価値が明示され、それが終末論的に実現されるところにアブド・アル・ジャッパールのイスラム的側面が現れていると言ふことができよう。しかし、善悪は神の意志によって決定され、また変化するような相対的なものではなく、事物の本性に基づく客観的絶対的な価値判断によらなくてはならない。この点が彼の主張と正統派の主意主義を峻別するところであり、神の正義を強調するあまりに神の全能性を不完全なものにしたと批判される点でもある。しかし、人間の功利性を厳しく戒め、その責任を明らかにして、純粹に普遍的な倫理思想をイスラムの中に築こうとしたところに彼の今日的な意義があると言えよう。

ヒンドゥウ 供儀論からみた憑依と司祭職

田 中 雅 一

I 宗教の人類学的研究におけるトピックのひとつに司祭職と憑依、または司祭と憑依・脱魂を通じて神と交流する霊媒(シヤマン)との比較がある。ヒンドゥウ社会における司祭と霊媒との対比は、出身カストの地位や、背後にある信仰体系の相異

——例えば彼岸のか此岸のか——、ライフヒストリーの比較——世襲・学習型か獲得型か——等の項目に答える型で論じられてきた。本論では、スリランカで観察した村祭の分析を通じて、ブラーマンカスト出身の司祭と Pañjaran カスト出身の

霊媒との関係を考察する。司祭と霊媒との間に一般に認められる対比が、ブラーマン司祭と Pañjaran 霊媒との関係にも妥当と思われず。即ち、前者は菜食で、後者より地位が高く、またその能力取得の方法も世襲・学習型なのである。しかし、このような二元論に基づく司祭と霊媒との対比には、普遍的な論証への志向が強く認められ、ヒンドゥウ教徒にとって司祭と霊媒とがいかに把握されているのか、という当事者の視点が十分にくみ取られていない。本論では、ヒンドゥウ教理解に不可欠な供儀論に依拠しつつ、司祭と霊媒との関係を探りたい。

II ユベールとモースによると、『供儀』小関藤一郎訳。法政大
学出版(一九六三)、古代インドの供儀の参与者には、儀礼の執行
に関する司祭と、供儀を財政的に援助し、儀礼によって生じた恩
恵を受ける供儀祭主(Vajraṅga)が少なくとも必要である。

供儀を通時的に辿ると、供儀祭主は司祭によって聖化され、
dīkṣā という liminal な状態に移行する(入場儀礼)。次に、
供儀祭主の代用として聖化された犠牲獣が殺害される。これに
よって、彼は神との神秘的な交流を果たすのである。最後に、
司祭による退場儀礼によって、liminal な状態を脱し、俗界に
戻る。

III 次に、憑依と供儀との関係を考察する。動物供儀の場合、

供儀祭主が壺一杯の水を犠牲の頭と背にかけて、花輪をかける。続いて、司祭が聖水で犠牲を聖化して香煙をかがせる。

この後、犠牲が体をぶるっとふるわすと、司祭の助手が首を大刃で断つ。犠牲が体をふるわせる理由は、それが神によって供物として受け入れられたからである。この「ふるえ」はタミル語で *cannanam* と呼ばれるが、これは霊媒のトランスに使われるのと同じ言葉である。この事実から、憑依(トランス)と供儀とが、神との直接交流という点で、類似の宗教現象とみなされていることが理解できる。霊媒は、身代わりの犠牲を使わないで、自身の肉体を通じて神との交流に入るわけである。

IV 次に、*Draupadi* 女神への祭を例にとつて、司祭と霊媒との関係を考察する。筆者が観察したスリランカの *Draupadi* 寺院の司祭はブラーマンで、彼は毎日の礼拝を司る。しかし、夏の祭の時には、*Panjaram* カスト出身の霊媒が女神の化身として振舞う。

司祭は祭の初日に、*kappu* という聖紐を霊媒の右手首に巻いて、彼を聖化する。これによって彼は、司祭以外通常禁じられている内陣の中に入ることができる。祭のクライマックスは、一八日目に行なわれる火渡りで、この時霊媒は信者達の先頭に立って火の上を歩く。翌日、霊媒は *kappu* を解かれ俗界に帰還する。

供儀の構造に照らして、*Draupadi* 女神祭を分析すると、霊媒を供儀祭主とみなすことができる。彼は司祭に聖化されて *liminal* な状態に入り、ホーマ(護摩)にたごえらるる火渡

りによって象徴的に死に、その後再び俗界に戻る。しかしながら、彼は一般の供儀祭主と異なり、村の有力者でもなければ、財政的に村祭を援助するわけでもない。自己の肉体を媒介として直接神と交流する、という事実に着目すると、霊媒は犠牲そのものであると考えられる。

V 以上の *Draupadi* 女神祭の解釈から、司祭と霊媒との間に、供儀における司祭と供儀祭主、あるいはその身代わりとなる犠牲との関係を認めることができた。勿論、この見解は特定の事例に基づいたものであり、一般論ではない。しかし、供儀論の視点からヒンドゥ社会における司祭と霊媒との関係を考えたいことは有効であると思われる。

ラーマクリシュナ教国の法規

橘 堂 正 弘

教団は *Math* と *Mission* の二つの部門からなる。*Mission* の法規は一九〇九年に登録された *Memorandum of Association* や *Rules and Regulations* として一般に知られているが、*Math* の法規は、僧侶のためのものであるから、世間には一部しかわからない。*Math* の法規は (i) *Vivekananda* の制定したもの、(ii) *Vivekananda* の死後に教団が制定したものと分けられる。前者(i)には、手紙、特に一八九六年イギリス Reading 発信のもの、*Alambazar Math* の規則、*Belur Math* の規則

一九〇一年の信託証書 (Trust Deed) の条項がある。Alambazar の規則は Suddhananda が筆記したものの (Reminiscences of Swami Vivekananda) と Math の運営⁽¹⁾ 僧侶の日課について二四条からなる。Belur Math の規則は一八九七〜一八九八年に制定され、僧院の根本方針・信条・宗教的実践方法・信仰・礼拝堂・インドでの活動方針を述べる。信託証書の内容については Saradanda に前もって教示していたもので、今後その条項が權威をもち。

後者(2)は、教団の支部が増加するに従い、その統一、ヘルルの權威の確立、教団の民主的運営、僧侶の追放、入団、見習生の訓練の仕方に関する問題が生じた。そこで、ヘルルで、一九三五年、大会がもたれ Rules and Regulations of the Ramakrishna Order が制定された。その内容は本部・懲戒、入団、生活規範(小冊子)、訓練の五章からなる。この法規は、Vivekananda 以後教団の制定した最初のもので、あまりに理想的で、不備の点があった (Gambhirananda, History of Ramakrishna Math and Ramakrishna Mission)。その一九三七年に更に大会をもつて Rules and Regulations of the Ramakrishna Math が制定された。これは法律的な組織、文章で体裁を整え、一九三五年の法規を修正し、Vivekananda の信託証書の条項にそったものである。僧院の目的、入団、懲戒、委員会と総会、規則と付則、理事、理事会、役員、役員の職務、管理、訴訟、支部からなっている。この法規は、現在、教団の運営に用いられている。一九六六年にはヘルルの Gene-

ral Secretary 及び Administrative Rules of Ramakrishna Math and Mission をメンバーに送っている。これは一九三七年の法規を補ったもので、一般規則、適法、会計、報告、顧問、懲戒、支部のメンバーの人数について定めている。

以上、Ramakrishna Math の法規を概観して次の点に気づく。(1) Vivekananda は Alambazar Math の規則 (No. 23) で僧院の規則は不変のものではなく、変更・付加されてよいと述べている。また、規則は超越すべきもので、Sannyasin は自由であるとも言っている。丁度一本のささった針を他の針で除くとき両者とも必要ない如く、悪事が規則によって除かれれば規則も捨てられるべきとも言う (Reminiscences)。しかし、教団に於ては僧院の根本方針、信仰、実践、僧侶の日常生活の仕方については Vivekananda の制定した条項は不変のものとして權威をもち、現在も学習されている。(2) 一九三五年以来の Math の法規は主として教団の運営、管理、財務、などに関しており、実際に法律解釈に運用されるが、時代によって改正されていくものである。(3) Ramakrishna 教団の法規はまとまったものではなく、以上にあげたすべての法規が用いられ僧侶に学ばれているのが現状である。

註

(1) Swami Gambhiranandaji が Belur Math Rules を Swami Suddhananda が筆記したとされる。しかし、Suddhananda の Reminiscence にタバコについての条項が述べられているが、Belur Math の規則にはない。

(2) 拙稿「ラーマクリシユナ教団の研究——入団と生活の規則を中心に」(椋山女学園大学短期大学部十周年記念論集、昭和五四年)

利瑪竇の中国伝統思想への対応

星 宮 智 光

利瑪竇の中国伝道方法は、ヴァリニャーノ(范札安)やルツジェーリ(羅明堅)の方針を継承し、さらにこれを徹底させるものであった。一五九四年ごろから儒服を着用し髪と髻とをのばし外儒者内天主教といった生活をはじめた。かれは中国古典を研究し中国の礼風に順応し、士大夫階級との交誼を重んじて中国社会への天主教の浸透をはかった。とくに儒教倫理を尊重しこれと融合することをこころみて、伝道を成功にみちびいたのである。

利瑪竇は漢文によって多くの著作をなしたが、そのうち宗教书は五種もある。なかでも『天主実義』は理論的護教論書で、長い間の中国研究を基礎として、中国伝統の儒教、老荘、それに仏教をくわえた三教の批判をとおして天主教の真実の教義を明らかにしようとしたものである。その論述弁証の方法は、仏教、老荘を激しく排斥し、儒教古俗と天主教とが共通同根であるという一種の成就説を説いて、中国士大夫の儒教的倫常主義にたくみに適応しながら、天主教が真実であることを説得する

という筆法である。したがって、これは単なる天主教論書というべきではなく、中国古典批判論という側面をもっている。

『天主実義』第一篇においては「天主始めて天地万物を創造し、之を主宰安養し給ふことを論ず」るのであるが、鬼神を語らずという中国の儒者にたいして、自然的経験に訴えながら、天主が無始無終であることをのべ、超越的創造神の存在を証明する。第二篇においては儒老仏の三教と宋学とをとりあげて批評する。仏老の空無は万物を生ぜず、これにたいして天主は万然の根源であるとのべる。宋学の太極説をアリストテレスの实体と属性に関する学説を引いて批判し、終りに天主とは中国の古経書のいわゆる上帝であるという天儒同根論を展開する。この上帝即天主の説は士大夫階級に同調者を得て多くの奉教士人を導くことができたのである。こゝには、士大夫の強固な儒教倫理、中華思想への顧慮とヴァリニャーノ以来の耶穌会的布教方針が動機として存在する。上帝即天主説の影響は大きく、徐光啓をはじめとする当時の奉教士人たちは儒教倫理の立場をふまえて天主教に入信している。また明代の仏教界は三教同源論の立場に立っていたので、利瑪竇の同儒反老反仏の主張にたいして反論を展開する。藕益智旭の『關邪集』所収の天学初微の第一問において上帝即天主説をきびしく批判している。

第四篇においては、独特の経書解釈を展開して、経書を引いて鬼神の存在を証明し、あわせて仏教の唯心論を斥ける。第五篇では仏教の輪廻説を迷信とし利生戒を誤りと批判する。第六篇では天国と地獄、ならびに死後の審きをのべ、中国の古経に

も天国地獄の説があると主張する。第七篇では、中国思想の伝統的な命題である性善説をとりあげ、天主教からする新しい性善説を主張し、そこから天主教の正学なる所以をのべ、また儒教には敬虔な宗教心が欠けていると指摘し、終りに仏教や三函教（三教合一論）を誤りとする。このように儒老仏の三教と天主教とを比較しながら、天主教の靈魂觀天国觀の眞理性を中国古典を引いて傍証するのであるが、そこに一つの立論の意図がみられる。すなわち原始儒教への接近融合を基調としながら天主教を明らかにし、一方で宋学等の近世儒学や仏教老荘にたいする否定的排斥的態度である。とくに宗教として類似した要素をもつ仏教否定はきびしい。

中国倫常との融合の一つに「三父孝道論」がある。これは上父として天主に従うことが国君や家父に従うより大孝であるというのである。これは家父への孝道の否定であるが、同時に、中国的孝道が天主教倫理の中に位置づけられたとみることができ、奉教士人にとっては儒教精神との調和の道が大きくひろかれたものとなったのである。

利瑪竇の天儒同根論のごとく、中国伝統思想との融和方針は、後に康熙帝によって「利瑪竇的規矩」といわれたが、中国伝道に功を奏した反面、教会内部において深刻な「典礼論争」を惹起させた。

ポスト植民地主義時代の

宗教宣教の諸類型

荒井芳廣

宣教活動が植民地事業の一環とみなされてきた植民地時代が終わり、植民宗主国の保護を受けることができなくなり、また新たに成立した近代国家と、次いでこの国家内部のさまざまなグループ、さらに植民地主義的を批判する国際的な世論と対決し、自らの存在理由を模索せざるをえなくなった。本発表では今日宣教者の自己規定の問題をもっとも先鋭的に突きつける中南米のインディオに対する宣教活動を行なっている宣教グループのなかから「イエスの小さな姉妹会」、「SIL Summer Institute of Linguistics（夏季言語学研究所）」「CIML Conselho Indigenista Missionario（現住民宣教対策協議会）」の三つをとりあげ、「ナザレトのイエスの隠れた生活」「フィールド言語学」、「イエスの受肉」という各々の宣教団による自己規定と宣教方法を示す表現するところを検討し、この問題についてのフィールドワークの必要性を論ずる。

生駒の朝鮮寺儀礼における多層構造

— 十王マジの事例 —

飯田 剛史

生駒の朝鮮寺 (cf・第四三回日本宗教学会発表、宗教社会学の会編『生駒の神々—現代都市の民俗宗教—』一九八五年、創元社、参照) における儀礼を複層構造をもつ一つの全体的社会事実としてとらえることを試みる。事例は、一九八六年五月に三日間にわたって、八尾市服部川の神徳院で行なわれた十王マジをとる。

(1) 形態…神徳院は、『生駒の神々』では法典寺として記載、現在の持主洪さんの亡夫が神徳院として創建したが、住職が変わって法典寺(真言宗醍醐派)となった。一九八五年以降もとの寺名にもどした。現在の住職は李氏(大韓仏教元曉宗)本堂、賽神場(住居を兼ねる)を中心として、水行場、地藏祠、山神祠、海神祠等をもつ。

(2) 願意(今回儀礼のテーマ)…亡夫とその先祖、および生母の供養。願主はSさん(七十代)数年前に夫が亡くなったとき、クイャンプリ(儒教式のフォーマルな葬儀の後、女性達を中心にになって巫者を招き、死者の口寄せをする巫儀)が、息子達の反対によってできなかつたため、その後も亡夫が古い服を着て家の前をうろついたり、寝床に入ってきたりした。それか

ら体の調子も悪くなり病院でもらう薬を飲んでも悪くなるばかり。それで賽神をしてもらうことにした。

(3) 願主…Sさん、濟州島生れ。母は生後まもなく亡くなり父にも捨てられた。極貧のうちに育つ。子供るとき、近所いた日本人に家事手伝として大阪につれてこられた。その後縫製工場で働きタオル、フトン、カヤ、シャツ等なんでも作つた。亡夫との間に六人の息子と娘がいるが、皆日本人と結婚した。今回の賽神には子供たちは誰も協力も参加もしていない。ポール紙拾いなどをしてようやく費用を貯めた。巫者金氏のごとは近所の人から聞き直接頼みに行った。賽神の日が決まると、夫の姿は現われなくなった。

(4) 巫者グループ…①主巫・金M氏・五七才、②副巫・金Pさん・六十代、③助巫。玄Kさん・五十代①の妻、④助巫宋Sさん・三十代、⑤助巫金Rさん・五十代・①の姪。すべて濟州島生れ。台所に洪さん(前掲)と二人の手伝いのおばさん。一人は昨年①に賽神をしてもらったことがある。

金M氏は、一九三〇年生れ。父の代からのシンバン。シンバンになるのを嫌い迷信打破運動にも加わつた。結婚、軍隊、漁業失敗、病氣、キリスト教、仏教入信、を経て後、この道を宿命として受け入れざるをえなかつた。二八才のとき儀式をしてシンバンになり、高い評判を得た。(cf・女容駿『濟州島巫俗の研究』九五頁、一九八五年、第一書房)一九七五年、日本に密航。生駒の宝光寺で、住職宋氏の下で活動。一九八二年、入管事務所に自首し、特別在留許可を得る。一九八三年、宋氏死

後、宝光寺主職となる。真言宗醍醐派権律師の度牒得る。同年末、同寺を出て、一九八四年、すぐ隣りの曹溪宗極楽寺の主職となる。大阪市生野区在住。関東や済州島にも出かけて賽神をする。日本人の依頼者もある。現在大阪―生駒で最も活動的な二つの済州島系シンバングループの一方のリーダーである。

(5) 十五マジ―儀礼過程―

神徳院にて前日夕刻より祭壇、キメ（紙の人形依代）等準備。賽神の期間中、巫者、願主、調査者（広島女子大学・谷富夫氏と飯田）は、ここで寝食を共にする。

第一日（六時―二二時）。大竿に布を結び、賽神場に導き、天井にはりわたす。諸神招霊の通る橋となる。奏楽（太鼓、鉦、ドラ）により開始を告げる。主巫、「初監察祭」（この賽神の場所、日時、願意を神々に告げ、地獄の十王を中心とするすべての神々を招き降す。）副巫、「パングアン・ナム」（死者の霊があの世に行けるよう十王に祈請する）。助巫④差使ボンプリ。第二日（八時―二十時）。副巫、「ナカドジョンナム」（十王と差使を飴餅でもてなす）。地獄の十二門設置、副巫、「道掃除」（地獄の門に通じる道の晋請をし、各門に冥銭、紙幣をかけ、キメを絹服で包んだ依代に死者霊を降し、十王―第五に閻羅大王―の神意を占いながら一つずつ門を開いていき、死者霊を通過させる）。助巫③、差任差使ボンプリ。同助巫、「ソクサルリム」（神遊びの踊り）。主巫、「地藏ボンプリ」、家族員の厄祓い。第三日（八時前―十二時）。副巫、亡夫の口寄せ、願主の厄祓い。祭壇片付け。送神。死者霊を送る。これまでに洩れた

神々を招きもてなし送る。十二時頃すべて終了。慣例により願主とシンバンは挨拶を交さず別れる。

おわりに日本における朝鮮巫俗の比較文化論の意味、在日韓国人としての願主、巫者の社会―歴史状況を、歴史的事実としての巫儀の構成層として有機的に構造化できるようにさらに検討を続けたい。

禁厭祈禱と病氣治し

――明治初期における病氣観の交錯――

井上順孝

幕末維新时期に相次いで発生した新宗教が、病氣治しを一つの媒介として宗教活動を行い、これが社会の注目を浴びるようになる。各地方で教祖や布教師が拘留され取り調べを受けるといふ事件が、明治前期にはいくつか起こる。例えば、神奈川の丸山教、京都府の本門仏立講、奈良県の天理教、あるいは東京府における蓮門教が有名である。しかしながら、中央政府においては、新宗教の病氣治しそのものが、正面切って否定されたり、あるいは、近代医学の知識でもって放逐されたりというところは少なかつた。あくまで病氣治しにまつわる附属の事柄、例えば、医療活動を妨げるとか、これが社会不安の根源となることが、議論の対象とされたのであった。病氣治しそのものには、かなり慎重な態度がとられたと言つてよい。

このように、病氣治しという行為そのものが中央政府において否定されるということが無かつた理由の一つとして、病氣治しが、当時禁厭祈禱という範疇で捉えられていたということが挙げられる。特に禁厭という用語は、神道古典においても見出されるものであったから、この概念そのものを否定することは、維新政府のよって立っていたイデオロギーからしても困難であった。

このことは、明治六年から八年にかけて起こった、黒住教の禁厭活動問題への教部省の対処仕方の中に端的にあらわれている。この当時、新宗教の中でもっとも教団組織が大きかったと考えられる黒住教の活動は、西日本の一部の県において問題化していた。地方の行政官が黒住教の禁厭行為、とりわけ「神水分与」に対してどのような処置をすべきかを教部省に問い合わせた事例は、『社寺取調類纂』の中にいくつも見出せる。

ここに伺える教部省の方針は比較的明瞭である。禁厭という概念は、「禁厭」の言葉が古典に見えるから、これを否定できない。また禁厭行為も、原則としてはこれを認める。ただし、医療を妨げるといったような社会問題に発展したときには、随時これに対処するというものである。

黒住教の禁厭祈禱に対する対処法というものを、一つの契機にしながら、禁厭祈禱一般に対する教部省の方針も確立されたと考えられるが、その方針というのは、明治七年六月七日に出された神道諸管長宛の達書と、同日出された府県宛の達書に示されている。要するに、禁厭祈禱は執行して差し支えないが、

医療の妨げになったり、政治の妨げとなるようなことは禁じるというものである。

禁厭祈禱は、単に消極的にこれを禁止しないというだけでなく、むしろ積極的にこれを宗教活動の一部として認める、という態度も神道界には見てとることができる。それは禁厭という概念が日本書紀神代巻に見られるものであるということも関係している。それ故、禁厭祈禱は、明治八年三月に半ば公的な機関として組織された神道事務局においても、はっきりと宗教行為の一つに位置づけられている。

また、一時期教部省に在職した神道家や神道事務局の創設に関わった人々の一部は、のちに神道教派を組織するが、そうした人々の中には、例えば大成教を組織した平山省齋や神習教を組織した芳村正乗のように、その著書の中で、禁厭祈禱にはつきりと宗教的意義を与えている人がいる。

神道家たちの基本路線がそうであったとするなら、禁厭祈禱という行為自体が否定されることは、明治初期においてはむしろ困難であったと言えよう。もちろん明治初期においては、病氣治しそのものに対する否定的な主張もあつたが、これが宗教行政あるいは、神道家たちの間で主流となることはなかった。

このことは、逆に言うなら、新宗教の病氣観の中に含まれていた、当時の宗教界に対する挑戦的側面が見落とされたということが言える。つまり、新宗教における病氣治しは、その裏づけ部分において、神道家たちの禁厭祈禱による病氣治しとは異なる側面をもっていた。それは、要点のみを述べるなら、病

氣治しそのものが、独立した救済手段の一つとして位置づけられたということである。このことが持つ意味が、実は当時の宗教界には、まだ衝撃として及ばなかったということである。

もちろん、病氣治しを行うすべての新宗教が、こうした側面を兼ね備えていたわけではない。また、個々の布教者が、教祖の理念通りの活動をしていても限らない。しかし、この時期における新宗教のこうした病氣治し活動が、「宗教的病氣観」とでも言うべきものの形成に関与したと考えられる点が重要なのである。

日本人移住者の宗教

戸上宗賢

一九六〇年代の後半から七〇年代にかけて、アメリカ合衆国において顕著な動きとなっていたもののひとつに、少数民族 (minorities) の自己意識の昂揚運動がある。黒人の公民権獲得の激しい動きと連動し、また A・ヘイリー (Alex Haley) の『ルーツ』にそれは大きな影響を受けていた。永い間、メルティング・ポット」神話を基礎とするアメリカン・イデオロギーのなかに埋め込まれてきた諸々の少数民族が、アメリカ人であることを意識しようとすればするほど、逆にみずからの民族的かつ原文化的背景や系譜、あるいは伝統を不問にすることはできないと考えるようになった。

文字通り、合衆国はワスプ (WASP) を頂点とする多民族社会であり、換言すれば移住者たち、すなわち「移民」の国である。アメリカ人としての市民的生活がそこにある、というより以前にそれぞれの民族のエネルギーの源泉としての独自のエスニシティ (ethnicity) が問題とならざるをえない。それは彼らのもつ文化的象徴を深く理解することによって明らかにすることができようであろう。さらにその文化的象徴は彼らの「宗教」と切り離しては考えられない。

ここに日本人移住者というのは明治元年 (一八八八) 以来、主として北米に向けて移民をした人びとを指しており、彼らの宗教は一部のキリスト者を除いて、殆んど出身地の宗教をそのまま持ち込んだという意味で仏教であり、さらに移民送出地域が広島や山口といった真宗の優勢な地方であったため、真宗門徒がかなりの数を占めていた。このような宗教的背景をもつ日本人移住者が今日に至るまでの間に、その子孫にいかにして民族的伝統や文化を、そして宗教を伝えながら、しかもアメリカの文化的・宗教的風土に適応しあるいは同化していったか。あるいはアメリカン・ライフといわれる生活慣習の枠組のなかで、彼ら独自の文化的象徴はなお生き続けているのかどうか。過去数年の間、主として北米の日系人を対象に移住の歴史的過程から始めて彼らの合衆国社会への適応と同化の実態を明らかにする目的で進めてきた研究の一環として、私は日本人移住者の宗教とその変容などについておのずから強い関心を抱くようになった。

それは日本、いなアジアの文化的・宗教的伝統と全く異質の風土のなかで、日本人がアメリカ人になるといふ過程のさまじまな問題と、仏教がアメリカ社会のなかに根付いていく際にどのような矛盾や葛藤を経験し、いかなる変容を遂げていかざるをえなかったか、という問題に集約される。移住者が発端となつてアメリカ合衆国に移植された仏教はたしかにアメリカの宗教のなかでは微々たるものであり、マイノリティに過ぎない。

また他方、禅や密教、創価学会などに関心を寄せる白人アメリカ人が存在する今日、日系アメリカ人といわれる日本人移住者の子孫を主としてメンバーとしている米国仏教団 (BCA) の仏教 (浄土真宗) だけがアメリカの仏教ではないだろう。しかし、仏教東漸といわれる現象の重要な一端をそれは担っていることは否めない事実であり、移住者とともに根付いたアメリカの仏教であるから、第二次大戦後においてにわかに白人アメリカ人の関心をそそる対象となつた仏教よりもある意味では歴史があるといえる。

しかしながら、そこにも問題がないわけではない。はたして、今後日系アメリカ人が民族的かつ文化的象徴としての意味をさらに深く BCA の仏教に対して求め続けていくかどうかである。いまや日系社会といわれてきたコミュニティの結末は次第に緩やかになってきており、その結果、あたかもコミュニティ・チャーチとしての機能をこのマイノリティの宗教がはたしてどこまで持続してゆけるものかどうか。アメリカの仏教の存在がいくらかでもアメリカ人一般の認識を得るためには移住者

の宗教から次第に越えて出る必要がありはしないかと考えられる。

アメリカの対日占領政策と宗教問題

中野 毅

筑波大学井門富二夫教授を研究代表者とする科研費・総合研究 (A) 「連合軍の日本占領と日本宗教に関する基礎的研究」が昭和六〇年度から開始された。この共同研究は、実証的調査に基いて、米国政府および連合国占領軍による対日宗教政策の形成、実施、定着の過程と、それに伴う日本の諸宗教の対応、変化を明らかにし、この時期の体験が日本の宗教史においていかなる意味を有していたのかを問おうとするものである。

まだ十分な成果発表をし得る段階ではないが、研究経過の報告を兼ねて、この共同研究のテーマのひとつである、一九四一年から四五年にかけての初期の対日占領政策の形成過程において、(1) 宗教問題、特に「信教の自由」はどのような意義と重要性をもって考えられていたのか、(2) それとの関連で、政教分離政策は、どの段階でどのように考えられていて、後の人権指令や神道指令にどう影響していったのか等の問題について考察してみたい。

第一の問題を検討するには、少くとも一九四一年一月六日の、ルーズベルト大統領の年頭教書、そこで述べられた「四つ

の自由」宣言に遡る必要がある。この宣言は、それまでの孤立主義を放棄し、アメリカが本格的に対枢軸国戦争に取り組もうとする姿勢が表現された重要な文書である。この中で、ルーズベルトはヨーロッパ、アフリカ、アジアにおける戦乱が一つの世界の闘争の各部分であるとの観点に立ち、日独伊三国が民主主義勢力に対抗する共同作戦を展開していると強調。それに対してアメリカ政府が目指す世界が基礎づけられるべき原理として、①言論・表現の自由、②信教の自由、③欠乏からの自由、④恐怖からの自由、を宣言したのである。

従って、「信教の自由」の問題は、単に確立されるべき基本的人権の一つと捉えられていたのではなく、彼らの文明闘争史的立場とキリスト教的世界観の上から、打倒すべき異教的世界にとって代るべき、正義と福音に満ちた世界の一原理となる重要なイデオロギー的、かつ政治的原理であったのである。そして打倒すべき対象は、枢軸国側の異教的侵略思想と独裁的政治形態の結合体であった。日本のそれは、軍国主義体制、天皇制、天皇崇拜と結びついた国家神道体制の三者の総合態であり、それらの構造的解体は必然的に導き出される政策であった。

以上を考えると、後の神道指令につながる国家から神道を切り離す政策は比較的初期から考えられていたと予想される。一九四五年十月七日のヴァインセントのラジオ放送、「初期対日方針」（8月29日、SWNCC 150/4）「基本指令」（11月3日、SWNCC 52/7、JCS 1380/15）「われらの原型であった」國務省文書「日本：信教の自由」（1944年3月15日、PWC-115）等

の内容を検討してみると、國務省案の段階で、すでに神道への国家の援助停止は打出されており、かつその後も一貫して主張されていた、国家神道の神社も個人の崇拜施設としては存続を許す政策も初期から考えられていたことが分る。

従って、パンスの神道指令の内容は、本国の政策と基本的には論理的な一貫性があるといえる。ただ神道指令で、国教としての神道を認めないという、国家と特定の宗教の分離ではなく、宗教一般と国家との分離、すなわち政教分離原則を明確に打ち出した点は、パンスによる所が大きいといえる。何故なら、占領諸指令の中には、他の宗教が国教となる可能性はどこにも否定されておらず、キリスト教が国教的地位を占める可能性もなきにしもあらずであったからである。その意味では、パンスの神道指令は最も理想主義的な結論を導き出したともいえるのである。