

## 第五部会

### 流通分法と浄土教について

橋本芳契

インドにおける思惟法として因明の宗・因・喩の三支、もしくはこれに合・結の二を加えた五支の作法が基本的なものといえる。それは思考の論理として時に西欧の三段論法とも対比される、特色ある東洋的思惟の筋合いの一つである。しかるに仏典の読み取り方としては古来、序・正宗・流通の三段もしくは三分にして経論を理解することが一般的になつてきているが、伝説ではそれは中国の東晋代弥天（みてん）の道安（三一—八五）に始まることとされる。彼はいわゆる格義仏教を排して正法説を高調し、行持の統一と僧制の更新に努めた。釈の姓を仏教徒に共通の名乗りとさせたのも師であるという。人々を感化し印手菩薩とまで呼んで尊ばれた人である。道安録の異称ある『綜理衆経目錄』以下諸經典の註釈など二七巻もある学僧であるが、中でも三分科法には確かに仏典の真意を衝いて卓抜な見識がうかがえる。嘉祥大師（吉蔵）が『仁王般若経疏』上一において、「諸仏説経、本無章段」とし乍らも「始道安法師、分経以為三段」と評したのはもとよりその創見の功を彰わそうとしたためであらう。

吉蔵はまたその三分説明に、「説経の由序」が序分、「一教の宗旨につけて不偏である」ことが正宗といふ、さらに流通について「流」には宣布、「通」には不壅の義があり、仏滅後にも「法音遠布、令無不通」なるがその趣意という。「勝人（仏菩薩）の致教には因縁がある。」故にまず序においてこれを語り出す。さてまた「開漸すでに彰われ、正経よろしく弁すべき」に立って正宗が示され、さらには「聖人の大悲無限、衆生の受化無窮で、但だに当時のみを益せず、遠く後世に伝えしめる」趣向にこそ流通の本義があるという。特留百歳、令法久住である。

中には三科の義を、序分は正覚、正宗は転信輪、そして流通は入滅並びに滅後と釈尊の生涯に当てて理解する俗説もあつたというが、滅後が眼目であることはいうまでもない。

仏教もとより自覚覚他覚行窮満の道であるが、序正二分にも増して大悲普化の流通分意に配慮するのが經典觀の究極であらう。そしていまの大悲無限、受化無窮の実相こそは、浄土教の本旨を貫いたものというべく、しばらく浄土の三部経を、無量寿経の因位、観無量寿経の緣位、そして阿弥陀経の果位に各位置せしめ、その一如連帶性を反省してみると、正像末の三時進展に即する教行証三法覺悟の中からも機法二種の深信はいよいよ流通回向の仏意に還らざらしめられざるを得ない。

所屬は曹洞であられたが、印度哲学者を以て終生任持された宇井（伯寿）博士には、殆んど最晩年になされた業績の一つとして『仏教經典史』がある。博士はまずその所与の書題になす

めぬとし乍ら、「吾々が經典成立のことを論ずると、従来一般に信仰的に考へられて居た所とは全く異なつて、遂には仏説の經などは一經も伝はつてはゐない」とまでもいはねばならぬことになるが、と「研究と信仰」の両立しがたい問題に深く触れ、多分に浄土教信仰のその方面での難しさを大きく意識していられたかに伺える。博士もまた弥陀の道安を夙に推賞された一人で、そこにも現代にまでわが国独自に長く残され得た仏教全体の正路をまちがいがなく相統繼承し、一層にこれを發展させて全世界に広める上でも、三分科法ごときをも新批判の目で見るべき必要根拠の一つが得させられると考ふる。

とりわけ明治以降、欧米人による仏教研究の歩も大きく進められ、その学恩に接すること最も多いが、すぐれて正しい研究成果にはもとより従わねばならぬと同時に、日本伝統の仏教にはそれとして真に歴史的意義に富むものも少なくないので、その眞理性を重んぜねばならぬというのが宇井教授の眞意であつたようである。各個の經典は、それぞれに流通分において経題明示とその付嘱を伴わしているが、序と言ひ正宗というも、却つて流通分義からの思想的逆反映と称してよい。とりわけ浄土教の本意ごとき、「隨其心降、則仏土淨。」(維摩經仏国品第一。序分中)に示された「慧と方便」(同経問疾品第五、取意。正宗中)の義意にかゝつたもので、これを「わが精神主義」の根底基盤にして説いた明治の清沢満之の宗教の実際なども、それへの深い見直しの上に現代的な新發展を期すべきものと考えらる。

## 浄土教徒の社会的実践

菱 木 政 晴

第三世界のキリスト教におけるいわゆる「解放の神学」の登場は、この現実世界を改変するという、これまでとは主として社会主義者が担おうとした役割を、宗教者が積極的に担いうる可能性を示した。

本来、すぐれた宗教のメッセージは、その救済を、社会的現実を切り捨てた「心の内面」の救いに限っているはずがない。それが、そのような限定を持つていたのは、先進資本主義国の帝國主義化と深い關係をもっている。これに対して、たとえば、キリスト教の「神の国」の概念が、この現実世界の批判的指標となりうるように、浄土教における「浄土」もまた、そのようなものとして機能しうると思へられる。

現実を批判的に改変する実践の理論として浄土教を提出できないものだろうか、ということが本論の課題である。

手がかりとして、明治期の眞宗大谷派の学僧・清沢満之を祖とする「眞宗近代教学」の批判と繼承というところから論を進めてみようと思う。(第一)

次に、解放の神学の基本的枠組である「抑圧された者の側にある神」と「制度化された暴力・構造的抑圧」を学びたい。(第二)

そして、これら二つの問題を通して、新しい浄土教学は何を応えうるかということについて、親鸞が『教行信証・化身土巻』で展開した、いわゆる「三願転入論」の現代的再構成をもつて当てるといふ試みを述べたい。(第三、第四)

以上の内、本年は「第一」を発表するのでその項目のみを掲げておく。

第一章 化身土巻学習の機運と真宗近代教学の批判的継承に

ついて

- 1、化身土巻学習の機運
  - 2、化身土巻の内容
  - 3、日本という近代国家
  - 4、近代の意味
  - 5、遅れた資本主義国家
  - 6、日本の「哲学」
  - 7、清沢近代教学
  - 8、批判原理
  - 9、三願転入
- 1、2は、現在の教団状況を簡単に述べたもの。3、4、5は、「自由民権」と「富国強兵」をワン・セットとせざるを得ない近代国家が、その経済体制の外側に対しては常に帝国主義的たらざるを得ないことを示し、しかも、日本のような「遅れた資本主義国家」は、急速に「富国強兵」を達成しなければならず、勢い「自由民権」は、単なるスローガン、あるいは、「富国強兵」を厳かにカムフラージュする観念的で抽象的な哲

学や宗教としてしかあらわれにくいことを示そうとする。

6、7は、日本の「独自の哲学」や「真宗近代教学」が、そうした観念的で抽象的な性格を色濃く反映していることを示す。

8、9は、第二章以下の展望を示す。すなわち、こうした問題に対して浄土教の教学が果たしうる役割の展望である。

法然「十二箇条問答」における本願思想

条原 恒久

法然上人御法語の中でも、その真意を伝えるものの一つとして高く評価されている。全問答の末尾に念仏を勧める上人御自身の詞が付記されていることから、上人自筆の遺文ではないことも云われている。又、第一問の中に「五障の身」とある事から、その対象は女性であろうともされる。

了慧道光編元亨版『和語燈録』巻四に収録されているのをはじめ、寛永版、正徳版のいずれの、『和語燈録』にも見られる。双方共に直前には「十二問答」が収録され、同類重複の感を免がれないが、前者が禅勝房の質疑に対する法然の回答とするならば、本問答は女性に対するそれとして、剛柔対をなしている。本問答の企図は衆生の「心」の悩みを解決せんとするものである。あさましき凡夫が、念仏によって往生という果報にあらずかり得るまでには、その過程において様々な雑念が疑惑とし

て涌き上がる。これを一つ一つ丹念に解決せんとする、こまやかな心づかいが語られているものと言えよう。この点、先の「十二問答」が定義や儀則という教権的立場からの質議を展開しているのに比して、甚だ情緒的である。各条項を要約すると、第一条は女人の往生について。第二条は罪業と往生について。第三条は名聞利養と往生について。第四条は念仏の數遍と往生について。第五条は煩惱と往生について。第六条は三心と往生について。第七条は信心漸進と往生について。第八条は念仏用心について。第九条は信心増進について。第十条は念仏と余善の關係について。第十一条は惡業と念仏滅罪について。そして第十二条は忍惡修善について説かれる。全条の思想的根柢をなすものこそ凡夫救済の依り所としての仏の本願（力）の功德である。たかだか十二の条目に、仏の本願を示す語句が十七箇所にわたって挙げられている（阿弥陀仏）本願（本願の）ふね「他力」「仏の御ちから」「願力」「仏力」、一応以上の語句を本願指示語としたが、概念的に本願の功德を表現する箇所は他にも存する事は当然である。この本願は第一条において、まず次の如く示される「おもき石をふねにのせつれば、しつむ事なく万里のうみをわたるかことし……これを他力の往生とは申す也」、罪惡深重の凡夫であつても本願の力によれば、彼岸へ到達する事が出来る、これが他力による往生なのであるといふ。かくして以下全条は、この主旨要諦を開顯する為に配されていると云つても過言ではない。この事は、『選択集』の中で仏の願力による往生淨土の途が提唱され（冒頭の聖淨二門判も

阿弥陀仏の本願という聖意を前提として施設されたものであり、特に第三章において本願の義理を解説）全編において願意の敷行化を試みられている事と軌を一にするものという事が出来る。さて、前出の本願他力の比喩は、実は本問答独特のものではなく、「往生淨土用心」には「本願他力のふねいかたに乘なは生死の海を渡らんこと」と示され、又「念仏往生要義抄」にも「おほきなる石をふねにいれつれば……むかひのきしにとつぐがことし……阿弥陀ほとけの御ちから也、これすなわち他力なり」などと示されている。本願力をふねに喩え、水路を渡ることを往生淨土となす事が、法然説法の常則であつたのではなからうか（又、同旨の比喩が前出「十二問答」においては、上に召されて昇殿する法然上人自身に喩えられているが、これは禅勝房という、いわば特定の人師に対する配慮として捉えるのと興味深い）。いづれにしても、曇鸞の『往生論註』劈頭における『十住毘婆沙論』引用による他力の比喩が『選択集』はじめ、隨所に転用され、法然説法の基幹をなしているものと云えよう。かかる理解の上に立つて本問答は阿弥陀仏の本願（力）が、我々凡夫の如何なる所作、心構えに呼応して加備せられるのかという疑問に答えたものであり、この解答を通じ、万機普濟の聖意を日常の事象のレベルで語つたものと捉える事が出来る。

『一言芳談』にみる仏道・習道観

新保 哲

前回発表は「兼好の仏道観」であったが、今回は『一言芳談』にみられる仏道・道心ならびに習道観の考察を試みた。兼好とこの不明の編者の仏道観・浄土念仏観の根本的違いは、編者には隠者・遁世者である兼好の如き中途半端な仏道への志向は全く窺えない点。たとえば本書に名が判明するだけでも三十二人いるが、いずれも真剣に念仏往生を説いている。そこには念仏による救済の目標がはっきり示されており、その浄土往生への希願は強烈な意志となつて法話の節々に表現されている。

『一言芳談』の中には、「又云く、「たゞ仏道をねがふといふは、別にやうやうしき事なし。ひまある身となりて、道をさきとして余事に心をかけぬを第一の道とす」とか、「又、「死をいそぐ心ばへは、後世の第一のたすけにてあるなり」、そして「法然上人の云く、「道心をは、ぬすみて発したるがよきなり」「法然上人云、「念仏の義深く云事は、還而浅事也。義はふかからずとも、欣求だにも深ば、一定往生はしてん」という文句が見られる。ここで想起される一徹になるとか馬鹿になるといった意味の精神的姿勢が兼好には欠けた点であった。兼好はあくまでも客観的・恣意的立場にたち論評し、復眼的に物事を見通す智慧はもつていても、自己自ら念仏行に打ち込み、満身徹底

し、雑業を捨て念仏一道に専修仏道する人ではなかった。

また、本書には、「貧は菩提のたね、日々に仏道にすむ」と記されてある。たしかに菩提心は貧道のなから起きてくることも事実だが、同時に仏道が僧侶の資格を得る為の一時的修行ではなく、日々の念仏生活そのものが仏道であり且つ浄土往生決定を意味しているところに、実はこの『一言芳談』の思想性の深みが読み取られよう。室町初期にあつて、本書を読み得る人は相当の教養人であつたことは間違いない。それにも拘らず既成の仏教知識解釈にとらわれず、素直に文意から汲み取つた場合、そこには念仏観が職業、地位身分、性別などの世俗的差別を根底に置かず、純粹に普遍的価値あるものとして絶対視し、念仏の口業に依る浄土往生思想観を色濃く表出している点が指摘できるだろう。つまりこの編者の頭の中に描かれた法話の対象者は、決して職業的仏僧者に向つて言っているのではなく、不特定多数の各層を構成する大衆者に向つて、直接的又間接的に説き示している、と私には推測される。簡単にいえば、聖道門としての勝れた念仏の方法的価値が唱われるのは勿論だが、根本問題は念仏を称えるときの心の持ち方に全重心を置いており、首尾一貫性はないが簡潔短明な結実した片言の中に、一言／＼の断片集が輝き光っているといえる。つまり「往生は一念にもよらず、多念にもよらず。心によるなり」が最も雄弁に自ら語ってくれている。

次に習道観について考察してみたい。たとえば、「万に其道を知れる者は、やんごとなきもの也」(第51段)の感嘆と断言の

中に真意が語られている。また「すこしのことに、先達はあらまほしき事也」(第52段)や「達人の人を見る眼は、少しもあやまる所あるべからず……あきならん人の、まどへる我等を見んこと、掌の上の物を見んが如し」(第194段)との文章におき兼好が秀れた人に対する評価・価値を高く置いていることが示される。つまり、彼は道の名人とは、一は実践、二は理論、三は両方に明るい人を想定している。他方、『一言芳談』では、念仏称名行の強調と共に「後世の学問は後世者にあひてすべき也」として求道には師に就き、同時に「修行を一生懸命に勤めれば、仏の教えの眼目となるところに自然と一致してゆくはずだ」と語る。すなわち「行を真心にはげまば、教の本意にたがふべからず。信心道心も、行すればをのづからおこる事也」と説く。つまり愚直に徹し、信の一念に貫かれ、日常の中で普段に念仏行する時、その行為のなかに自ずと仏道が示され、後世往生が約束されるといふ。

### 専修念仏宗へのスキヤンダルと法難

林 淳

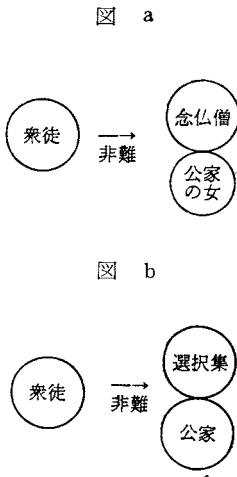
法然に指導された専修念仏宗は「建永の法難」と「嘉禄の法難」という二度の弾圧を受難したが、宗教運動の大きな変容がもたらさざるをえなかった。二度の弾圧に際して、いかがわしい噂、密通のスキヤンダルが囁かれたことは注目に価しよう。

小論は、なぜスキヤンダルが広がったのかを考察しようとするものである。

建永二(一二〇七)年におこった法難は、法然や門弟が流罪に処せられた事件であったが、そもその発端にスキヤンダルが渦巻いたことはよく知られている。後鳥羽院の女房たちが院の熊野詣のひまに法然門下のもとで出家したことが、院の逆鱗にふれたという。『弘願本』は「聖人の御弟子藏人入道安楽房は、日本第一の美僧なりければ、これをめしよせて礼讃をさせて、そのまぎれに燈明をけして是をとらへ、種々の不思議の事どもありけり」と密通の事実を肯定している。又『皇帝紀抄』には「寄事於念仏、密通貴賤并人妻可然人々女」とあり、大々的に念仏僧の密通を取りあげている。密通事件が法難の原因であるとはいえないが、朝廷が専修念仏停止に踏みきる契機の一つであったことは否めない。

建永の法難のあと二〇年後にふたたび、専修念仏宗は弾圧の対象になった。嘉禄三(一二二七)年に法然の墓所が破壊され、法然のあとの指導者格の隆寛らが流罪となった。宣旨のなかで「或卜京洛率無嫌之徒、或交山林招不法之侶、以之為耽女色之縁」とあり、いかがわしい念仏僧のイメージに変化はない。観山衆徒が、念仏僧を養っている女院のところで大声で誹謗することがあった(『明月記』)。

なぜいかがわしいスキヤンダルが法難にまわりつくのか。スキヤンダルが建永年間から嘉禄年間にまで持続していることが第一に注目される。これは、観山衆徒、公家社会、専修念仏



宗の三者の相互関係が変わらずにいたことを暗示する。図 a のように、叡山衆徒が念仏僧と公家の女房の親密な関係を非難するという関係に置かれている。実は三者の相互関係は、衆徒による『選択集』印板の破却の事件の中にも見てとることができ。嘉禄の法難に際して、「京都六箇所ノ本所（公家の住居）ヨリ、法然房が選択集并印板ヲ賣出シテ、大講堂ノ庭ニ取上テ、三千大衆会合シ、奉報三世仏恩也トテ令焼失之」（『高祖遺文録』）。図 b のように、叡山衆徒が公家社会から選択集印板を引き離し破却する経緯は、図 a と同一の相互関係といえるであろう。そして三者の間にこの関係が保たれる限り、スキヤンダルはくりかえし衆徒側から供給されると考えられる。衆徒は専修念仏宗と公家社会の親密な交わりを嫉妬し続け、非難し、専修念仏宗を追却することで解決をはかった。ある場合には衆徒が「誹謗貴人」（『明月記』）したのも、専修念仏宗停止の要求が嫉妬によることをよく表している。

これまでの論点を二点に整理できる。(1) 法難に付随したスキ

ヤンダルは、事実としてあるにしろフィクションにしろ社会勢力の配置が産みだしたものである。叡山衆徒が専修念仏宗と公家社会の親密な結びつきを嫉妬・非難する関係が、スキヤンダルを産む母胎となった。念仏僧が公家の女性と密通したという話は、卑俗な形で（それ故に直截に）社会勢力の配置を衆徒の立場から形象化している。(2) 専修念仏宗は公家社会の懐深く入りこみ、宗教運動の展開に成功したが、そのために弾圧の対象になった。かつて専修念仏宗の受容層についての議論が活発であった頃、民衆の受容にスポットがあてられた。しかし専修念仏宗の宗教運動が社会的に拡充するためには、まず公家社会に受けいられる必要があった。このことは、専修念仏宗の民衆性について再検討が必要であることを示している。

### 現存坂東本『教行信証』の 欠落・欠損部分について

鳥越 正道

親鸞によって開頭された『教行信証』は唯一の真蹟本として坂東本が現存している。しかし、現存坂東本と西本願寺本や専修寺本と比較する時、『教行信証』の本文中（撰号や頭註などは含まず）に、次に示す七箇所の欠落・欠損部分がある。

(一) 総序の一部、(二) 教巻の一部、(三) 真巻の讚阿弥陀仏偈の文の一部、(四) 化巻の大経・如来会・觀經疏定善義の文、(五) 化巻の觀

經疏定善義の文の一部、(4)化巻の觀經疏散善義の文の一部、(4)化巻の華嚴經の文。

この中で、(1)と(2)は現存坂東本にも部分的に現存しているもので、その状態より、本来存在していたことを容易に知ることができる。故に、(1)と(2)について検討したいと思う。先ず、(1)は浄土論註と讚阿彌陀仏偈の連引箇所<sup>(釈名元童)</sup>に相当し、後者の「讚阿彌陀仏偈曰曇鸞和尚造南无阿彌陀仏<sup>釋名元童</sup>」の文が欠落しているが、坂東本には「鸞和尚造也」の五字は上欄に記されている(四四八頁)。現存坂東本では浄土論註の引文の最後の「不差故曰成就<sup>抄</sup>」の八字が、袋綴を切開いた左裏の部分にある(四四七頁)。故に、この文に続いて貼紙されていたのが欠落したと推定される。次に(4)は、現存坂東本では袋綴の右面(四八一頁)が四行書きで、「大經」の文字で終り、左面(四八二頁)が白紙で、次に、「比慢興師云……」の三十字が袋綴を切開いた裏の部分に二行にわたって書かれている(四八三頁)。故に、この白紙の部分に当初「言諸少行……」の五十八字があり、後に欠落したことが窺える。この(4)については後述したい。次に(4)と(4)は、現存坂東本では、切紙の右面(五二七頁)の一行分程が空白で、七行書きになっている。また、一行目の右端は切取られた形跡がある。左面(五二八頁)は○印と線の一部が残されているのみで他は空白になっている。このように、非常に不自然な状態を示していることにより、当初、現在では七行書きになっている文の前に(4)の「一日七日……」の四十八字と、後に(4)の「凡夫一日……」の五十一字が存在していたのが欠落したと

推定される。最後の(4)は「上首」(六三二頁)の間に、○印がある。この印はその間に文字を挿入する場合に親鸞が使用する符号である。故に、この間に何等の文字が存在していたのが欠落したと推定される。

では、これらは何時の時代に失われたのであろうか。西本願寺本と専修寺本には、この七箇所すべて書写されているので、それ以後であることは確かである。現在、専修寺本は專信本(一二五五年書写)の書写本、西本願寺本は一二七五年の書写と推定されているので、それ以降の坂東本の模写(書写)本の四本について検討してみたい。

(a) 著尾教行寺本(奈良県教行寺蔵)、(b) 大谷派本願寺本(真宗大谷派本願寺蔵)、(c) 旧高倉学寮本(大谷大学図書館蔵)、(d) 旧禿庵文庫本(同)の四本の中で、(c)・(d)の二本は、ほぼ同一の書写状態であり、その調製者は丹山順芸(一七七五—一八四八年)と推定されているので、江戸後期の書写と考えられるが、正確な年時は不明である。(a)・(b)は、ほぼ同時に作製されたと考えられており、(b)の目録には「丑八月二十八日」と記されている。正確な書写年時は不明であるが、(c)・(d)以前の江戸期と推定されている。なお、(a)・(b)の内容を詳細に検討すると多くの相違点があるので、別の機会に論述したい。さて、この四本を比較する時、前述した欠落部分の(4)が、唯一(a)著尾教行寺本に書写されている。故に、(a)が書写された時点までは、坂東本には確かに(4)の部分が存在したことが了解できるのである。

以上の考察により、現存坂東本の欠落・欠損部分の七箇所は



当初存在したものが、流伝の途中で欠落・欠損したと推定されるので、『教行信証』を了解するに当っては、これらの箇所を補って了解することが妥当であるといえよう。その際、四については特に、(a)箸尾教行寺本を充分に参照する必要があるといえる。

※記

- (一) 文中の頁数は『親鸞聖人真蹟集成』第二巻（法蔵館）の頁数を示す。漢文は白文で記した。
  - (二) 箸尾教行寺本は原本により、大谷派本願寺本は重見一行氏所蔵の写真により確認した。教行寺様・重見氏の御厚意により拝見できたことに感謝申し上げたい。
- ※参考文献
- (一) 『真宗史の研究』日下無倫著（臨川書店）
  - (二) 「教行信証の成立と改訂」(國宝 願浄土真実教行証文類影印本解説) 所収) 赤松俊秀著 大谷派宗務所
  - (三) 「教行信証の書誌」(同右所収) 藤島達朗著 同右
  - (四) 『教行信証の研究』重見一行著（法蔵館）

親鸞の『如来二種廻向文』についての一考察

五十嵐大策

親鸞の本願観の特色をよくあらわしている著作として、主著の『教行信証』をはじめ『文類聚鈔』『浄土三経往生文類』『如来二種廻向文』の著作をあげることが出来る。親鸞は『大無量寿経』の四十八願の中で次の願文を特に引用している（ただし、『教行信証』のみに引用している12 13 33 34の諸願と、『浄土三経往生文類』広略二本にのみ引用している28願はここでは省略した）。

次の一覧表で知られる如く、『教行信証』は省略した願を入れて十個の願が引用してあり、それによって真実願の世界と生因三願の真仮の世界を示している。『文類聚鈔』は『教行信証』の内容を簡素化したものであり、従来から「略典」と称されている。この著作の中には、四個の願の成就文だけの引用によって、主に利他円満の不行・利他深広の信心・利他円満の妙果・利他教化地の益の内容が語られている。次に、『浄土三経往生文類』（特に広本）は七個の願が引用してあり、大経往生と観經・弥陀経往生が語られている。

又、ここで問題にしようとしている『如来二種廻向文』（上宮寺本は『往相廻向還相廻向文類』となっている）は、阿弥陀如

来の二種廻向を示すために、11 17 18 22の四つの願を引用している。その点、願文と成就文の引用の相違点はあるが、『文類聚鈔』と同じ願が指示されていることは注意されてよい。

さて、『如来二種廻向文』は非常に短い文で構成された著作ではあるが、この著作は17↓18↓11↓22の願の順序で引用してあり、こういう順序次第で真実世界を説明しようとしていることは、先の『教行信証』『文類聚鈔』『浄土三経往生文類』（広本）の著作と、全く共通していることが指摘される。

『如来二種廻向文』は、これらの四個の願によって、真実の行業・真実の信心・真実の証果・還相の廻向が語られている。真実の救済構造がこの様な四願によって手短かに示されていることは、全著作から眺めた場合、それなりの意義を持っていると言つてよい。こういう17↓18↓11↓22の順序で開示されたことは、その思想的背景を辿れば、『論註』下巻に示された三願的証（18↓11↓22）が大きな役割を果たしたものと推察される。

更には、この著作で留意されるべきは、十七・十八・十一の三願を引用して「これらの本誓悲願を選択本願とまふすなり。……これらの選択本願は、法蔵菩薩の不思議の弘誓なり」と言つて、選択本願の語を複数の願として扱っていることである。親鸞の中には、本願・選択本願とあれば、それは原則的には十八願を意味するものであった、このことは、選択本願の語をはじめて使つた法然の場合にも言えることであつた（例外箇所は、本願を法然の『選択集』第六特留章に四十八願の意味で使つてゐるものや、『和語燈録』巻一・巻二に十九願の意味で使つて

願	11	17	18	19	20	22
著作						
教行信証	○△●▲	○ ① ② ③	○△②●▲	○③●	○△	○
尊号真像銘文			○①			
文類聚鈔	●	●	●			●
浄土三経往生文類(略本)	○△▲		○△●▲	○③●	○△●▲	
浄土三経往生文類(広本)	○△●▲	○●	○△●▲	○③●	○△●▲	○
唯信鈔文意		○	○②●			
一念多念文意	○△●	○	○●			
如来二種廻向	○△	○	○			○

○印は『無量寿経』の願文、●印はその成就文、△印は『如来会』の願文、▲印はその成就文、①は『大阿弥陀経』の願文、②は『平等覚経』の願文、③は『悲華経』の願文を示す。

①は『観念法門』の本願加減の文、②は『礼讃』の自解本願の文、③は『玄義文』の本願取意の文を示す。

いるもの。又、親鸞の『唯信鈔文意』に「光明无量の本願」として十二願意に、『尊号真像銘文』広本に「法蔵菩薩の選択本願」として十七願意に使っているもの等。それが、ここでは三願を指して使っているのであった。

かくて、親鸞の多くの著作の中で一貫して用いられた十一・十七・十八・二十二の真実願は、やがてのちに真宗宗学において願体論として、先哲の間で詳しく論議されてくるのである。

### 親鸞における二種法身論展開の 民俗的背景

阿<sup>あ</sup> 満<sup>ま</sup> 利<sup>り</sup> 磨<sup>ま</sup>

親鸞の二種法身論は、親鸞浄土教の核心を形成しているといつてよい。それによると、法性法身は、人間にとっては全く認識不可能な真如そのものであるが、方便法身として人間の宗教的要求に応じることが出来る。方便法身とは具体的には、阿弥陀仏にはかならないが、それは、阿弥陀仏という名によって人間に知られるのであり、日常的な感覚で理解できる形や色はもたず、しいてイメージするとすれば、光明というしかない。私が見るところ、こうした親鸞の主張には、日本人の精神史からいって二つの重要な意味が含まれている。一つは、仏像の偶像化、つまり、仏像を呪術的に絶対化する危険を克服していること。二つは、法性法身という真に超越的な原理に立つ宗教が始

めて体系をもって成立したということ。私の主張は、親鸞のこうした思惟の背景には、大乘仏教史の必然があることは十二分に認めたと上で、なお、仏教以前の伝統的な宗教意識もまた大きくかわっているのではないか、ということにある。

さて、周知のように、仏教伝来は、まず仏像伝来であった。『日本書記』が述べているように、当時の日本人の心をとらえたのは、もっぱら仏像の「相貌端嚴し」という異相にあった。

というのは、仏像を知るまでの日本人は、神を偶像で表す方法を知らなかった。すでに民俗学が明らかにしているように、神は、祭りのとき臨時に依代に降臨するものであり、しかも、その降臨は、神に齋く人々に感じられるだけであって、常に一定の形象を必要とする性質のものではなかった。つまり、「神は常在せず」ということが、仏教以前からの民俗信仰の基本なのであった。それだけに仏像（および寺院）は、強烈な違和感を与え、混乱を生じた。たとえば、六世紀前半から八世紀の天皇記には、神木を以て寺院を作ることについて神の怒りがあったという類がいくつも報告されている。それらは、神を形象化することに對する拒否反応といえよう。また、『日本靈異記』は、仏像が、単なる依代的なものではなく、仏像には法が常在していることを繰返し説いている（たとえば、「弥勒の丈六の仏像の、その頸を蟻に噛まれて、奇異しき表を示しし縁」(下巻第二十八)、「観音の木像の神力を示しし縁」(中巻第三十六)など)。では、仏像(寺院建築も含め)を受容することで日本人の宗教意識は変わったということが出来るか。たしかに、仏教の

影響のもとに、神像や神社も作られるようになるが、神の非常性についての意識、あるいは神の形象化を拒否する精神は、基本的にはついに変わることがなかったといわねばならない。

そして、この神の非常性こそ、親鸞の二種法身論を促した隠された要因なのである。もちろん親鸞自身がそのことを明確に自覚していた訳ではない。だが、精神史の長いスケールをもつてすれば、神の非常性の意識は、仏教を受け入れた後長い年月を経て、親鸞において仏教化し、弁証法的に蘇ったといえる。つまり、阿弥陀仏は、仏像という形において礼拝の対象となっていてだけでは偶像化の危険をはらんでおり、親鸞はそれを一度人間の感覚の対象とはなりえないと否定した上で、更に誓願を発した菩薩の名として蘇らせている。しかもその阿弥陀仏は、言亡慮絶の法性法身に根拠をもつことも明らかにしたのである。神の非常性は、親鸞において仏教の空の哲学に転換されたといってもよい。

### 源空門下の『選択集』相承の独自性

——真宗・西山・鎮西について——

柳瀬彰弘

「凡夫の報土往生」を志願として法然房源空は浄土宗を開いたが、これは単なる立教開宗にとどまるものでなく、当時の既存仏教との訣別を意味していた。かかる立教開宗の根本教学

は、開宗宣言の書といふべき『選択本願念仏集』（以下、『選択集』と略す。）に見出し得る。そこで私は、この『選択集』が説示する浄土宗の根本教学が、源空歿後彼の門下によって如何に相承され、了解されていったのかを尋ねてみた。門下の中心になると思われる西山義・鎮西義、さらに真宗の立場について考察してゆきたい。

『選択集』は十六章より構成され、その中の主章となる章はいずれかという問題は浄土各宗派で論議され、今日に於いては二行章説、本願章説、さらに三心章説等が挙げられるが、一章にのみ限定することは甚だ困難である。ただ、相承の最要となるものは、凡夫にとって称名念仏とは何かを具体的に明示する必然性があることから、本願章に説示される課題を特視し、そして「極悪最下の人のために極善最上の法」（讚嘆章）と述べられる念仏理解について窺うこととする。

本願章に説かれる主題は、正定業としての念仏が凡夫にとつて如何なるものであるかを語り、勝劣・難易の義に於いて、念仏は内面に四智・三身・十力・四無畏等のあらゆる功德を具し、外面には八万四千の相好・光明をもって一切の功德を満足せしめる最勝のものであり、男女・貴賤にとられず、行住坐臥を選ばず、いずれに於いても修し易い行であることを述べたのである。この「勝劣・難易」の教相について、西山義では祖証空が『選択要決』のなかで「勝者来迎……易者念仏云々」と述べ、万徳円具の念仏は来迎によると了解し、「本願者来迎也」とまで言い切っている。また後の行観（二二四一—二二三

五)は『選択本願念仏集秘鈔』の中で、称名念仏の具体相である名号を注視し、万徳所歸の名号を詳細に述べ、名号を称すれば仏体を具すという「名体不二」を提唱し、その名号の具体性は「善人悪人不問罪福多少時節久近」として「一切善悪凡夫得生」と主張した。

一方聖光を祖とする鎮西義は良忠(一一九九—一二八七)を得て独自の教義を確立することとなるが、その良忠が『選択伝弘決疑鈔』を著わし、称名念仏のみが仏の本願であると、源空の教説をそのまま受け継いでいるように見受けられるが、弥陀仏は一切の機類を救済し得る大悲の覚者であって、聖道門に求道する行者でも、もし廻向して他力往生を求めるならば、得往生する旨を述べ、さらにその内容を発展させ念仏と諸行の両門が往生可能という、いわゆる「二類各生」を認めたのである。

そして真宗<sup>4)</sup>では親鸞の「行信不離」の念仏の了解を踏え、存覚(一二九〇—一三七三)が『選択註解鈔』を著述し、本願章こそ『選択集』の正宗と言ひ、この章は『無量寿経』に説かれる第十八願を明かすものと了解した。さらに第十八願の願文に見える至心・信楽・欲生の三信に留意して「至心・信楽・欲生の心を以て乃至一念せん者、皆悉往生すべし。」と述べ、信の一念によって如来の願心に摂められることは、これに勝るものはなく、十念一念の念仏は「易の中の易行」と了受したのである。

このように各義について尋ねてみると、西山義は当時一般に問題視されていた来迎観と結びつけ、念仏を称すれば来迎に預

かり、往生を得られると言ひ、また「名体不二」の主張に於いても、両者とも念仏の勝劣性に主点がおかれている傾向があり、延いては念仏の多少に論点が移り、自力の念仏行へおち得る恐れがある。「二類各生」を以って臨む鎮西義には、念仏と諸行を相対的關係にあるとみている。この見解は、源空が浄土宗の立教開宗に於いて根本思想とした「廢立」の見地から逸脱している感がある。真宗は『無量寿経』の教説との関連を強調し、第十八願文及び願成就文の十念一念に着眼し、念仏の易行性を明確にした。さらに三信の意を見出し「行信不離」の念仏の絶対性を示したのである。

注

- (1) 『浄土宗全書』八、二六七頁
- (2) 西山義は証空の後四流に分かれるが、その中で行観の業績が大きいことから視点を置いた。
- (3) 鎮西義は聖光が祖で、彼自身『徹選択』を著わしているが、教義の確立は良忠によることから彼を重視した。
- (4) 真宗は親鸞の『願浄土真実教行証文類』に尽きるのであるが、相承性に重点をおくため敢えて後世の師に視点を向け、著述の精密さより存覚をあげた。
- (5) 『真宗聖教全書』五、一五一頁

## 道元思想における主体について

岡島秀隆

本論では、悟り（悟境）において主体（自）という在り方が如何なる意味を持つか。ここでは、世界乃至他己と自己の關係がどのようなものであるか。更に、超俗（悟り）と世俗の間で主体というあり方にどんな変容が見られるか。種々の問題を念頭におきながら、道元禪師の『正法眼藏』『自証三昧』の巻の叙述をもとに考察をすすめたい。

この巻は、自証三昧の語を悟境の立場から、懇切丁寧に説示しているが、それは同時に、初心参学の者にとつては、悟りへと展開してゆく動的自己（主体）のあり様を如実に記述していく趣きがある。冒頭に、

「諸仏七仏より、仏仏祖祖の正伝するところ、すなはち自証三昧なり。いはゆる或従知識、或従経卷なり。これはこれ仏祖の眼睛なり。」

といい、これより特に或従知識、或従経卷という事態の解明がなされるが、そこには、前提されている行為主体（従うわれ）の変容の様が現出しているように思われる。つまり、

「或従知識の正当恁麼時、あるひは半面を相見す、あるひは半身を相見す……中略……これ或従知識の活計なり、参自、自の消息なり。」

「或従経卷のとき、自己の皮肉骨髓を参究し、自己の皮肉骨髓を脱落するとき、桃華眼睛つから突出相見せらる、竹声耳根づから霹靂相聞せらる。」

と記され、さらに総括的に、

「たとひ知識にもしたがひ、たとひ経卷にもしたがふ、みなこれ自己にしたがふなり。経卷おのづから自経卷なり、知識おのれづから自知識なり。……中略……この参学に自己を脱落し、自己を証契するなり。」

と叙されるとき、知識・経卷という他の中に自己を参究し（参自、自）、その参究徹底したところに生じる独我論的な全世界のあり様（自経卷、自知識、等々）を介して、自らの真の他者を求め、そして出合う自己（主体）の様がそこにはある。即ち、この自他の真の出合いとは、自己が知識・経卷の本来性とも言いうる局面、眼睛活出としてのそれに相見することであり、結局それは自己の脱落といわれるところであろう。

それではこの脱落のとき、知識・経卷の本来性は単に靜的にそこにあるであろうか。否、それはかえって「眼睛の活出」といわれ、「桃華眼睛つから突出相見せらる」と示される如く、また「およそ学仏祖道は、一法一儀を参学するより、すなはち為他の志氣を衝天せしむるなり。」の文が暗示するように、あるがままの知識（とりわけ師）、経卷（万法）の姿をかりながら、我々の主体を根底から突き動かす能動的自己顕現の力をそこにおいて發揮する。しかもこの本来性は、桃華、竹声などという具体的存在者の姿を通して、恰も相見る眼差しのあるがこ

とく、我に汝として親しく語り来るのである。そして、かかる汝としてのそれは、最早単に未規定なるが故に、有限な自己の認識能力を超えて出ているが故に自己に（自己の世界に）属しえない他なのではなく、むしろこうした他をも含んだ相対的自他の世界の全てを貫く絶対的本来的基底なのである。

これに出合うことで自他を脱落し来たって初めて、「自己を参徹すれば、さきより参徹他己なり。よく他己を参徹すれば、自己参徹なり。」と真に言いうるのであり、この本来性に向っての同参もあるのである。

してみると、悟境における主体とは、日常的自己に對立する他の世界を一旦独我論の世界に転化させることで、自世界の限界を自己が確認することによって開示される本来の世界を自と他の共生的基底としていられると思われ。

### 正法眼蔵における尽大地について

粟谷良道

道元の著書『正法眼蔵』「仏性」には、「この山河大地、みな仏性海なり。…中略…山河をみるは仏性をみるなり。」（道元禅師全集上・一七頁）とあり、道元の大地観が示されている。この箇所では山河大地を仏性と述べているのであるが、果して道元の立場は山河大地を肯定した立場なのであるか。『正法眼蔵』「四禅比丘」には、

あるがいはく、諸仏如来ひろく法界を証するゆゑに、微塵法界、みな諸仏の所証なり。しかあれば、依正二報ともに如来の所証となりぬるがゆゑに、山河大地・日月星辰・四倒三毒、みな如来の所証なり。山河をみるは如来をみるなり、三毒四倒、仏法にあらずといふことなし。微塵をみるは法界をみるにひとし、造次顛沛、みな三菩提なり。これを大解脱といふ、これを単伝直指の祖道となづく。かくのごとくいふもがらが、大宋国に稻麻竹葦のごとく、朝野に遍満せり。しかあれども、このもがら、たれ人の児孫といふことあきらかならず、おほよそ仏祖の道をしらざるなり。たとひ諸仏の所証となるとも、山河大地たちまちに凡夫の所見なかるべきにあらず。諸仏の所証となる道理をならはず、きかざるなり。なんぢ微塵をみるは法界をみるにひとしといふ、民の王にひとしといはんがごとし。またなんぞ法界をみて微塵にひとしといはざる。もしこのもがらの所見を仏祖の大道とせば、諸仏出世すべからず、祖師出現すべからず、衆生得道すべからざるなり。たとひ生即無生と体達すとも、この道理にあらず。（道元禅師全集上・七一頁）

とあり、山河大地を肯定する有人説を批難しているのである。このように述べる道元は、また、『正法眼蔵』「谿声山色」において、「瑯琊の広照大師慧覚和尚は、南嶽の遠孫なり。あるとき、教育家の講師子璿とふ、清浄本然、云何忽生山河大地。かくのごとくとふに、和尚しめすには、清浄本然、云何忽生山

河大地。ここにしりぬ、清浄本然なる山河大地を山河大地とあやまるべきにあらず。しかあるを、経師かつてゆめにもきかざれば、山河大地を山河大地としらざるなり。」(道元禅師全集上・二一八頁)と述べており、経師の述べる山河大地と道元の述べる山河大地とを区別しているのである。

このように、山河大地を肯定する道元は、有人説・教家説の肯定する山河大地と一線を画しているのであるが、道元は自らの立場を述べて、『正法眼蔵』「仏性」に、「草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。」(道元禅師全集上・二二頁)と述べている。すなわち、山河大地は無常であるからこそ仏性であると述べているのである。

このような道元の大地観を述べた立場として、「尽大地」という言い方を指摘することができる。この「尽大地」という語は道元の造語ではなく、『正法眼蔵』中、玄沙師備、雪峰義存、曹山本寂に典故を見いだしている。この尽大地は道元の立場を述べた語であり、『正法眼蔵』「行仏威儀」には、「仏仏祖祖の道趣する尽乾坤の威儀、尽大地の威儀、ともに不曾蔵を徧界と参学すべし。徧界不曾蔵なるのみにあらざるなり。これ行仏一中の威儀なり。」(道元禅師全集上・四九頁)とあり、尽大地の威儀が行仏一中の威儀であると述べている。また、「都機」には、「尽地尽界、尽法尽現、みづから虚空なり。」(道元禅師全集上・二〇六頁)とあり、「夢中説夢」には、「尽地みな驚地の無端なる法輪なり。」(道元禅師全集上・二四二頁)とあり、「唯

仏与仏」には、「仏の行は、尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生とおこなふ。もし尽一切にあらぬは、いまだ仏の行にてはなし。」(道元禅師全集上・七八四頁)とあり、それぞれ、尽大地が虚空であり、法輪であり、仏行であると述べている。

このように、尽大地は道元の立場を述べた大地観であり、有人説・教家説の大地観と一線を画した主張であるということができる。

### 『観無量寿経』所説の三福と『歎異抄』について

田代俊孝

『歎異抄』の思想的背景が、『観経』あるいは、善導の『観経疏』にあることは、第二条の弥陀—釈尊—善導—法然—親鸞という相承が示すとおりである。また、その具体的な指摘として、曾我量深師の歎異精神としての二種深信(善導の観経三心理解)がある。

しかし、今一つ別の立場、つまり三福からもそのことが指摘できる。『歎異抄』の一々の表現を見ると、それは、むしろ、直接的には、三福についての親鸞自身の理解と考えられる。もちろん二種深信をベースとするが……。

ところで、近角常観氏が、『歎異抄愚註』で第五条と三福について一言されている。しかし、今は『歎異抄』全体を三福と



対照し、善導・親鸞のその理解と一致することを確認してみた。  
い。

さて、両者を対照すると次のごとくなる。

一者父母孝養——親鸞は父母孝養…(五条)

善仕師長——専修念仏のともがらのわが弟子ひとの弟子という  
相論…(六条)

慈心不殺——聖道の慈悲というは…(四条)

修十善業——しかれば本願を信ぜんには他の善も要にあらず

…(一条)・善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや…(三

条)・念仏は行者のために非行非善なり…(八条)・善惡のふた

つ総じてもって存知せざるなり(後序)その他、第十三条・第

十四条・第十六条。

二者受持三歸、具足衆戒、不犯威儀——持戒自律にてのみ本願

を信すべくは、われらいかでか生死をはなるべきや…(十三条)

・ひとえに賢善精神の相をほかにして、うちに虚仮をいだける

ものか…(同)・断惑修善のここちか…(十六条)・その他全条に

わたる賢善精進否定の立場。

三者発善提心——如来よりたまわりたる信心(六条・後序)・

念仏を回向して父母をもたすけそらわめ、ただ自力をすてて

…(五条)

深信因果——聖人のおおせには弥陀五劫思惟の願を…：自身は

これ現に罪惡生死…(後序)

読誦大乘——しかるに念仏よりほかに…(一条)・経釈を読み学

せざるともがら…(十一条)

勸進行者——このうえは念仏をとりて信じたてまつらんとす  
てんとも面々の御はからいなり(二条)

一応、ここでは直接的な対照を試みたが、文脈からいえば、  
すべての表現が対応しているといっても過言ではない。

ところで、この対応は逆対応であり、『歎異抄』には、三福

は否定的に受けとめられている。それは、『觀經』理解

に基づいているからである。善導は、韋提希を実業の凡夫と

見、それゆえ定散三福を方便と理解した。従って、念仏のみを

中心意図とし、付属されていると読んだのである。つまり、

「弘願と言ふは大經に説くが如し」(玄義分)

と、『大經』に視座をおいてこの経を読み、

「上来、定散而門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まむ

には、衆生をして一向に専ら弥陀仏名を称せしむるにあり」

(散善義)

と、定散を否定し、称名念仏をこの経の結論とみるのである。

もとより、三福とは、散善の内容とされるものである。

このような立場は、法然の『選択集』に廃立釈として相承さ

れ、親鸞の『教行信証』には、隠顯釈として受けとめられてい

る。

そこでは(化巻)、定散・三福の立場を

「しかるに二善三福は報上の真因に非ず」

「定散三福三輩九品自力仮門なり」

「定没の凡愚定心修しがたし、息慮凝心の故に、散心行じが

たし、廢惡修善の故に」

と「及び難き自己」を自覚させ、逆に念仏に帰せしめる方便として、理解されている。

それゆえ、『歎異抄』にも「いずれの行も及びがたき身」(二条)との立場を自覚させられたものとして三福が読まれているのである。つまり、三福に照らされて、いよいよ凡夫たる身が悲歎されているのである。まさにそれは、善導に導かれた親鸞の三福理解と見ることができるのである。

### 『教行信証』信巻にみられる

#### 慚愧の語につきて

徳 永 大 信

親鸞は何に故に「信巻」末において阿闍世の廻心の詳細な叙述を必要としたのであろうか。「信巻」本巻の方では、三心釈をとおして信心の道理が説かれ、「信巻」末巻には、阿闍世の物語りを通して信心の事実が説かる。

それは現実即して明らかにされないことには、自己の事実とならないからである。阿闍世の物語りに入る直前にのべる「悲歎述懐」の言葉は、「信巻」の結語のごとくなっている。阿闍世王の廻心の物語も、この「悲歎述懐」の語との比重によって支えられてその意義を保もっている。

これまで「真の仏弟子」釈に及んだ親鸞がひるがえって、「真」に逆らう仮や偽をよそごとと思えず、真仏弟子の自証

は、一転して痛切なる現実への凝視となつて、この悲傷の結語こそが、ややもすれば、ただ単に理想的にならんとする真仏弟子釈を、最も現実のものとしてしているのである。「信巻」三二問答では、「今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮溜僧にして真実の心なし」といい、「一切時の中に貧愛之心、常に能く善心を汚し、瞋憎之心、常に能く法財を焼く」というごとき、みな現実の真相の表現であったが、今の「愛欲の広海」「名利の大船」といわれるごとき、さらに直接的に切実なる表現となつている。

引用された『涅槃経』の文は、次のように始められる。

「迦葉、世に三人有り、其の病、治し難し、一には、謗大乘、二には、五逆罪、三には、一闍提なり、是の如きの三病、世の中に極重なり」

ここでは、本願の文に見えない「一闍提」が新たに加わっている。「涅槃経」は、仏・菩薩か、大慈悲をもって自らを改悔し、突善提心するはずのない一闍提に対し、どこまでも救わずんば止まぬということが説かれていて、このことは、阿弥陀仏の本願力に徹した人においてのみ、かねて注意され、見届けられ、『涅槃経』梵行品の中に、阿闍世王帰仏の縁を通して明示されてあることを親鸞は読みとられたのである。

親鸞が、『涅槃経』現病品の三病人の文をもって、仏力による成仏、成仏し得る可能性のないものが、仏・菩薩の慈悲力、威神力を被って初めて成仏するという証とされたことを指摘されている。『涅槃経』の引用といつても、それもただ文をその

まま引かれているわけではなく、そこには親鸞の独自の理論がある。難治の三病も、本願に信順すれば、本願醍醐の妙薬といわれたように、いかに重病人であってもいやすことができるという意味に読んでいる。

著婆のところでは「慚愧」の語について「慚」は自ら罪を作らず、「愧」は他を教へて作さしめず。「慚」は内に自ら羞恥す、「愧」は発露して人に向ふ。「慚」は人に羞ぢ、「愧」は天に羞ぶ。是を「慚愧」と名く。

しかしひるがえって「難治の三病」が、仏の矜哀と憐然によつていやされると断ずるには、六師外道の罪惡観に對して、今いう慚愧のごときの仏教の罪惡観が鮮明にされようとしたのである。

この長い『涅槃經』の引用によつて親鸞が言おうとしたのは何であつたか。そこに明かされる「人間観」は、まさに人間の心の底に徹して「わたくし自身の問題」であり、他人観ではない。

いかえれば、人間観は、眺めたり、考えられているようなところではなく、まさに「私観」であり、わたくし自身の本来の相を擬視してやまない相である。阿闍世王は、この著婆の慰問を受け、「慚愧」は実に六師外道によつて提言されるような外側の方法ではなく、なおもそれを包みながら、親鸞は、そこに自己の救済されていく道行きを見出し出しているのである。

## 理趣經法について

佐藤 正伸

一法界ソリヤ法（以下、ソリヤ法と略す）は、理趣經法として中院流などで修される。このソリヤ法は、真寂（八八六一九二七）が延喜二〇（九二〇）年に円城寺で記した『一法界ソリヤ法』一帖にもとづく。ところが、ソリヤ法に對する研究はそれ程多くない。高見寛恭先生が『理趣法の意得』の中で触れておられる程度である。その他、いく人かの先学も理趣經法の研究をされているが、ソリヤ法に關して詳しく言及されたものはない。本論の主題は、ソリヤ法と『理趣經』との関わりの考察にある。

ソリヤ法の特徴は、本尊に法性不二（金胎合糝・理智不二）の大日を用いることである。不空訳の『理趣經』ならびに『理趣釈』には法性不二の大日は説かれない。空海（七七四―八三五）の『性靈集』・『真実經文句』・『理趣經開題』等も、法性不二の大日には言及しない。もっとも、宗叡請來の理趣經曼荼羅は中尊に胎大日を描く。故に、唐土においても『理趣經』の教主を胎大日とする説があつたことは否定できない。しかし、この曼荼羅とソリヤ法との強い関係は見出せない。また、弘仁十三（八二二）年に空海が五日三時法を修したと伝えるが、これも伝説の域をでない。よつて、文献より見る限り空海がソリヤ

法を修した可能性は少ない。

次に、真寂記の『ソリヤ法』の検討に移る。『ソリヤ法』が理趣経法であるということは、『ソリヤ法』の検討だけでは判然としない。ただ「表紙の記」・「師云……」という部分で『理趣経』との関係が暗示される。たとえ、『ソリヤ法』がこれらの記述で『理趣経』と結びつくとしても、その理由は明らかでない。よって、亮尊の『白宝口抄』では、ソリヤ法を光明真言法とする或伝を出している。これによって、ソリヤ法を理趣経法以外の法と解釈する説があったことがわかる。

ソリヤ法と『理趣経』との密接な関係は、守覚の『秘鈔』において明確化する。『秘鈔』ではソリヤ法の文句を若干改めている。すなわち、法性不二の大日を中尊とし、八大菩薩が圍繞し理趣経を説く形に改変する。ここでは、法性不二の大日が能説の教主と解釈され、『理趣経』との関係が示される。つまり、ソリヤ法が『理趣経』と結合するのは、法性不二の大日を能説の教主と解釈することによってのみである。

頼縁の『秘鈔問答』には、定海（一〇七四—一一四九）が良雅（一一一〇頃）よりこの法を相伝したと記す。良雅と同時代の敵覚の『ソリヤ法（宗意の書写本）』は、真寂のものと同体である（高見先生『前掲書』一八頁）。それ故、法性不二の大日を能説の教主とし八大菩薩が加えられるのは、良雅より勝賢の頃までと考えられる。

次に、ソリヤ法と『理趣経』の教主成就の句との関係について検討する。ソリヤ法では、五仏の種子・五種の宝珠をあげ

て、それが遍照身中の五智の功德であると記す。この五仏の種子・五種の宝珠（遍照身中の五智の功德）は、『理趣経』の教主成就の句「成就殊勝……」・「已得一切……」・「已証一切……」・「能作一切……」・「常恒三世……」の五句に対応する。

『理趣経』では、この部分を明確に五智に配当しない。それに対して『真実経文句』では、この部分を五智に配当するが、まだ観法の対象とはしない。それが、ソリヤ法と結びつくことにより五仏の種子・五種の宝珠に配当され具体的な観法の対象となる。そのうえ、能説の教主を法性不二の大日と解釈するにいたって、『理趣経』・『真実経文句』等には見られない新しい解釈が展開することになる。

### 『真言付法伝』をめぐる

古米地 誠 一

空海撰とされる付法伝に秘密曼荼羅教付法伝（広付）二巻と真言付法伝（略付）一卷があり、略付は弘仁十二年九月の成立とされ、竜猛より一行に至る七祖伝は東寺所藏真言七祖像行状文と全同であり、善無畏伝には弘仁十二年九月七日、一行伝には六日の日付がある。性霊集の奉為四恩造二部大曼荼羅願文には弘仁十二年に空海請求の曼荼羅等を修補し、并せて竜猛・竜智像を画き、九月七日に供養した事が記され、この行状文はその時に空海自身によって七祖の影に書されたもので真蹟と考え

られる。従って七祖伝に就ては空海真撰と考えられるが、略付の全体としてはどうであろうか。七祖影の行状文のためだけに略付の全体を著す必要は無いであろう。又行状以前に略付が成立したとすると前に置かれる善無畏伝の日付が後の一行伝より一日遅い点に疑問がある。又略付の伝の順は広付の後に善無畏・一行を加えた形であるが、その内容は善無畏を竜智の弟子・金剛智の同門とし、一行を金剛智の弟子としており、この様な場合、竜智・金剛智・善無畏・不空・一行・惠果の順となる事が考えられ、成尊の真言付法纂要鈔、元瑜の血脈類聚記、栄海の真言伝、印融の血脈私抄、野沢血脈集等はこの順となっている。又請来録に記す伝法阿闍梨の影は金剛智・善無畏・大広智・惠果・一行の順で挙げられ、又弘仁十二年の曼荼羅修補の契機となった高野雜筆集の左大将宛の手紙には空海請来の五祖影と広付二巻と善無畏伝一卷を奉呈した事が記されるが、ここでは金剛智・善無畏・不空・一行・惠果の順となっており、此等と比べても惠果の後に善無畏・一行を置く略付の順には疑問がある。又初祖大日如来伝は広付の叙を略抄し、二教論の聖位経引証諭釈を挿入したもので、叙の型式のままであり、行状文とは云えない。二祖金剛薩埵伝は広付に無い記述が見えるが、仁海の秘密家宗体要文と同文であり、然も宗体要文は略付と伝の順が同一である。而し宗体要文は付法伝、請来録等に拠りつつも独自の記述が多く、金薩伝以外では一行伝が行状の略抄と見られる他、仁海独自の著作と思われる。又東寺観智院には外題を秘密曼荼羅付法伝、内題を秘密曼荼羅大阿闍梨耶付法

伝、尾題を真言付法藏書とする一本があり、奥書に別筆で「此伝者濟運僧都所集也大意文并第一祖依広付法伝自第二祖至一行伝全同于略伝至略伝第八祖者運僧都自所記也」とある。実物は未見であるが、この奥書によるとこの観智院本は濟運の手になるものとなる。観智院本の叙と初祖伝は広付と同一だが、略付の初祖伝は広付の叙の略抄に二教論の引用を加えたものである。又頼瑜の真俗雜記問答抄には略付の大師行状は後人の加えたものかとして、頼瑜の見た略付に空海伝のある事を記し、観智院本の形態に一致する。又古目錄類を見ると濟運の目錄には広付法伝一卷略付法伝一卷感通分とあるが、この略付は感通分とある所から、今の略付とは異なるであろう。或いは問答決疑段を指すか。聖賢の目錄には広付法伝二巻秘密曼荼羅教付法伝一卷とあり、覚護・心覚には付法伝一卷、広付法伝二巻、秘密曼荼羅付法伝一卷とあり、教王常住院本では秘密曼荼羅教付法伝二巻、秘密曼荼羅大阿闍梨耶付法伝一卷、真言付法伝一卷とあり、政祝以降では広付法伝二巻、略付法伝一卷とある。即ち観智院本と同じ秘密曼荼羅付法伝と称する一卷本が空海の撰述とされており、後にその名が消えて現在の広付・略付二本となった事が解る。以上、行状との関係、伝の順、初祖伝の構成、宗体要文との関係、観智院本の奥書、古目錄類などを考え合わせると、初め濟運が宗体要文に做って七祖行状を並べ、広付から叙と初祖伝、宗体要文から二祖伝を引き、自から空海伝を書いて観智院本を作り、それが空海の撰述とされ、後に八祖空海伝が除かれ、更に叙と初祖伝が混乱して二教論の文が混入し、現

在の略付となつたのではないだろうか。略付の成立に関してここに一つの疑問を提出しておきたい。

### 金剛・胎藏両曼荼羅に示された

#### 宝珠と宝瓶

八田 幸雄

現図の金剛界曼荼羅、胎藏曼荼羅を見ると多くの尊像の中にあつて目立たないが宝珠と宝瓶が示されている。そのため等閑に付されやすいが曼荼羅の世界を主体的に体得しなければならぬことを示す重要な象徴である。金剛界曼荼羅では五解脱輪の各四隅に宝珠が示され、一印会には大日如来を莊嚴する形で四隅に宝瓶が示されている。胎藏曼荼羅では中台八葉院の四隅と、第三重の四隅、そして西方の門の内に宝瓶が画かれている。宝珠は独立した形では示されていないが、第三重の除蓋障院、地藏院、虚空蔵院は宝珠を持つ天尊をもとに展開した曼荼羅である。これ等は何を意味するのか、両曼荼羅の異図の曼荼羅から探ってみたい。

『五部心観』は五仏の標幟印をみると、大日は三角智印、阿闍、宝生、無量寿、不空成就の四仏は宝珠をもとに示され、この宝珠に金剛杵、金剛宝杵、金剛蓮華杵、金剛羯磨杵がとりまく形で示されている。これは金剛の智火が清純な本性を顕わにし、そこから金剛、宝、法、羯磨の世界が開かれていくことを

示している。これと同じパターンは『大悲胎藏三昧耶曼荼羅』(以下『三昧耶曼荼羅』と略す。大正図2—329—)。

『三昧耶曼荼羅』の胎藏五仏の象徴は次の通りである。大日は金剛杵の囲む三角智火、宝幢、開敷華、無量寿、天鼓の四仏は宝珠を基にして示され、この宝珠に金剛杵、金剛が華と化したもの、蓮華、鼓がとりまく形で示されている。

『胎藏図像』(大正図2—191—)は『三昧耶曼荼羅』と同じ系統のものである。ここでは五仏は大日の定印、宝幢以下は触地印、与願印、定印、施無畏印で示されている。これは金剛界の四仏と同じ印である。しかし注目しなければならないのは五仏の前に金剛杵を胸に示した瑜伽行者、金剛杵上の香炉、宝瓶が画かれていることである。『三昧耶曼荼羅』はこの位置に塔が画かれている。このことは曼荼羅の世界は瑜伽行者自身によって体解されるべき世界であることを示し、それが究極の人格の完成、即ち法身の体得として塔、諸徳が積聚した人格体として宝瓶で示されるのである。

では宝瓶が行者の人徳完成を示すことについて今少し胎藏の二種の曼荼羅をみてみたい。『三昧耶曼荼羅』No. 136 奴和羅(Dvāra 門)は門内に仏眼のある宝瓶が示され、No. 177 第二門は門内にやはり仏眼のある宝瓶が示され、その次に瑜伽行者が画かれている。これ宝瓶は如来の諸徳が円満し、そこから如来の眼が開けることを示そうとし、曼荼羅を修す行者はこの徳が備わること示そうとしているのである。『胎藏図像』では文殊部等を説き畢り、次に釈迦部を説くに當って、No. 163 第

二院の護門があり、ここに瑜伽行者と宝瓶が示されている。また No. 308 大壇外根本壇大門の内に宝瓶、次に善無畏三蔵の像、No. 320門があり、内に宝瓶、次に瑜伽行者が示され、宝瓶は瑜伽行者の円満な人徳を示して、曼荼羅の世界の体解を示そうとしているのである。

『胎蔵三昧耶図』（大正図1—626）は三角智火と宝珠の關係がより明かに見られる。No. 2 大日別壇の宝幢如来の図は五つの三角で示されているが、中央の三角智火の中に宝珠が画かれている。No. 4 仏部別壇は三角智火の中に智拳印の大日、外は八葉蓮華が画かれ、三角智火と蓮華の開敷——宝珠の開頭に連なる——が示されている。No. 15 諸菩薩別壇は羯磨金剛杵の中心は八葉開敷の蓮華で、そこから雌蕊が立ち上り、宝珠が示されて、ここより菩薩が産み出されるとするのである。

このようにみると三角智火と宝珠は、如来の智慧によって清純な本性が開かれ、様々な如来の働きが生じ、それらがもたくなって如来の諸徳が積集し円満な人格となっていく。これを宝瓶で示そうとしていることが分るのである。金剛界、胎蔵の曼荼羅に宝珠、宝瓶が示されているのは、曼荼羅の世界は畢竟瑜伽行者の勝れた体験を期待しているのである。

### 子島曼陀羅にみる多種信仰のよき

横地 清恵

明治になって、神仏分離が推進され、やがて、神仏協力など、教部省より出、住職の任免は、そうしたところから出る。明治三十二年、各山分立して、管長のもと、高野派、御室派、醍醐派、大覚寺派と、新義の智山派・豊山派、それに真言律宗が独立した。さて、曼陀羅とは、マンダが本質、ラが所有、すなわち、本質のある者の意だから、曼陀羅を体として、仏身、音声、意義と三密を現わすので、諸法を生じる起源として、六大体大の位を、本来としている。四種曼陀羅が、①大曼陀羅、②三昧耶曼陀羅、③法曼陀羅、④羯磨曼陀羅にわかれていて、それぞれに、諸尊の相好の具足像を色彩彩画したり、金剛界九会曼陀羅中の三昧耶会、降三世三昧耶会を、例としたり、種子で、各尊の本証を標幟したり、木像、鑄像、塑像などで、仕上げたものをさすが、子島曼陀羅は、奈良県下の子島寺にあって、中興子島真興の感得によるもので、時代も古くすぐれた大作として知られ、系統所伝を他と異にするから、新しい和様化として注目されている。「子島山観覚寺縁起」に、一条天皇御祈禱が記され、真興が、吉野山仁賀に、密教を伝持されて、圖像の古様を、判然させているが、法相宗で、八宗兼学したのち、子島流を開いて、真興が、興福寺から、さらに壺坂寺、この子島

寺へと、移り住むあいだに、大日如来の安置が、いかに大切だったか、よく学ぶべきだが、大いに、他の曼陀羅と違うから、東密三十六流のひとつにされていて、わが国が、いかに、多神教たる民族であるか知るよすがとなれば面白い。たとえ、この真興が多種の宗派を、ひもとかせ学ばせる、という一事に限らず、これを、どう扱かうかは、やはり、ある多神教なるよさで、学んでも、おかしくない。平凡社大百科事典の「多神教」の項や、「宗教年鑑」に出ている、「仏教の流れ」「諸教の流れ」や、文部大臣所轄、都道府県知事所轄に出ている、調査の対象統計数は、こうした宗教への、ある流行が、なにか、若者たちに、宗教的なもの、神秘的なものへと走っている傾向がよく知れるけれども、これは、真面目に、平和を、求め得る態度だと考えている。

#### 四種曼茶羅の解釈

松 長 有 慶

金剛界曼茶羅の核心部分は、成身会、三昧耶会、微細会、供養会の四会にある。これらは一般に『初会の金剛頂経』といわれている『真実摂経』の金剛界品に説かれる基本的な曼茶羅であり、他はその変化形とみなされる。さらにこの四会は、大、三昧耶、法、羯磨の四種曼茶羅にそれぞれ配当せられる。空海の『即身成仏義』によれば、大曼茶羅とは仏菩薩の尊

形、三昧耶曼茶羅とは仏菩薩の持物などの三昧耶形、法曼茶羅とは本尊の種子真言あるいは一切の經典の文義、羯磨曼茶羅とは仏菩薩の種々の威儀事業あるいは金属製ないし土製の仏像などをいう。

一方、金剛界曼茶羅の四会は、いずれも金剛界三十七尊が中核となつて構成されているが、さきの四種曼茶羅の定義と合致するのは、大、三昧耶の二会であり、他の二会はいずれも尊形をもつて画かれ、四種曼茶羅の法と羯磨の曼茶羅に相当するとは考えられない。その理由を考察するのが、今回の発表の目的である。

微細会の微細とは金剛微細を指し、それは不壊で、目にもえない極微な仏の知恵をあらわす。『金剛頂経』系統の經典には、金剛微細は通常それを見ることができないが、虚空に遍満し、それと一体化するためには、鼻端に集約し、またそれを虚空に拡大する観法についても記されている。またそれは宇宙の根源的な光である清淨光明 *prahasvata* とも関連する。

四種曼茶羅の前三種はまた、『大日経』の形像、字、印の三種、本尊、さらには『大日経』の先軀經典と目される『上禅定品』の色身、声、勝義の三種本尊と、さらに『金剛頂経タントラ』の根基（自己と如来）、声、心の四支念誦と対応している。これら經典の内容からみて、四種曼茶羅のうち法曼茶羅は、字、声の系統をひくものであることがわかる。

この場合、声とは現象世界の音、響であるとともに、その根源となる絶対の声を意味する。『上禅定品』では、声に住する



禅定、声際の禅定を説き、行者の声をさらに高め、声を越え、声を離れた法身との合一をめざす観法にいたる。

古代インドにおいて、世界の根源を、究極的な音、声にみる思想を見出すのはそれほど困難なことではない。タントリズムにおいては、現象世界のすべては、本源的な音のあらわれであり、その本源的な音である真言、マントラを動かすことにより、世界を支配することができる。密教においても、五大を、形、色、種子つまり声と関連づけて理解している。これらは本質的に密接な関係をもっているのである。

以上から考えて、法曼荼羅とは、種子をもって画いた曼荼羅だという従来の常識は再考の余地があろう。むしろそれは実在の本源的な声を象徴しようとした曼荼羅であり、種子もまた本源的な声の象徴形式の一つとみるべきである。

つぎに供養会は諸仏の供養に関するさまざまな働きを表現したものとされるが、サンスクリットとチベット訳の『真実撰経』によれば、五仏以外は女尊で画くことになっている。現図曼荼羅と、施護の漢訳では男性とされるが、円珍請来の『五部心観』では女尊である。インド思想において、女性は宇宙の本源的なエネルギーの象徴とみなされ、シャクティという女神である。供養会に女尊を配した本当の意味は、サービスをする者という意味ではない。供養 (Puja) とは、活動、運動をあらわし、実在の本源的なエネルギーを象徴する。

要するに金剛界曼荼羅を代表する四会は、それぞれ形象、物、声、エネルギーの絵画的な表現とみることができる。くわ

しい論述は「金剛界の微細会と供養会について」(密教文化一六二号)を参照していただければ幸である。

## 悟りと反省

岩村 康夫

「ざとりは対象のない自覚である。すなわち無媒介で、主客未分のところから出る全体性の感覚である。」(『鈴木大拙全集』二十・七二)と言われ、また「ざとりは自性(真の人間・本来の面目・仏性)を対象的に感ずることも、欲することも、内観することでも、また識ることもなく、自性が自性に覚めることである。」(『久松真一著作集』二一・三四三)と言われるとき、そこはただ覚だけなのであり、覚体が覚の相用を述べるといふ立場がとられている。従って、悟りは直接的で超時空的なことであり、個我が何かについて意識するというような素朴な体験ではないと言わざるを得ない。これに対し、反省は個我的意識現象に過ぎず、しかも「意識一般を認識するための意識の方法」(『イデー』HⅢ・一六五)として「原的現在の生き生きとしている体験」(『同前』九五)を「後から覚認する」(『第一哲学』HⅧ・八九)意識作用と見做される。それ故に、反省が悟りに直接関わることは全くないと言わねばならない。

しかし、悟りを対象として考察すれば、即ち、悟りを個我的意識体験と見做す立場をとれば、反省は悟りの重要な契機であ

ると言い得る。言い換えると、悟りが、「上攀仰すること無く、下已躬を絶し、外大地山河を見ず、内聞見覚知を立せず、直下情識を擺脫して一念不生なれば、本地の風光を証し、本来の面目を見ん。然る後、山は是れ山水は是れ水、僧は是れ僧俗は是れ俗なり。」〔圓悟仏果禪師語録〕九・T四七・七五(一)と認識することとするならば、一念不生のところで本地の風光・本来の面目を見証する時、反省の後からの覚認作用が欠くことのできない機能を果たしているということである。

「意識が常に何ものかについての意識であり、意識作用としてみずからの意識対象をそれ自身のうちに有している」(『デカルト的省察』HI・七二) 体験の指向性に即しているならば、何事にも指向していない対象性のない意識は、何者でもなく、何事も知ること無く、反省する以外にそれを知る方法はなく、例え、「反省しても何も覚認し得ることはないのである。従って〈一念不生〉のところは空虚で無内容なことではなく、これを反省することにより次のことが明らかにされる原的体验なのである。一つには〈一念不生〉とは指向性が作用しさえすればいつでも対象性が顕在化し得る中立的な意識状態であり、指向性によって限定し得る無限定性を意味する。これは無限定という意味では〈へ空〉と呼ばれ、対象性がまだ特別な意味を付与されていない元のままという意味では〈へ如〉と呼ばれるが、いずれも、対象性が顕在化していないが故に却って現にこれを反省している意識の指向性を際立たせ、指向的体験の本質を顕示するのである。二つには〈一念不生〉とは反省や思考の対象に

なる以前の意識現象そのものを指す。これは反省の〈後からの覚認〉という限界性によって明示された指向的体験の先反省的な〈生き生きとした現在〉を意味する。この生き生きとした現在に反省的な目差しを置けば、情識では意識の外に実在すると見做していた山河大地が指向的体験のノエマであり、情識では客観に対する主観の作用と見做していた見聞覚知がノエミスであり、対象と作用が不可分な即今の意識には普通の意味での存在や自我を見い出せず、従って、現存するのは指向的体験のみであるという事実が明らかになる。更に、ノエミスはノエマによってのみ現出し得るが故に、即ち意識の体用はその相によってのみおのれを現すが故に、ノエマとしての〈山・水〉等が「絶対肯定的」(久松真一著作集』二・三四三)なものであり、「絶対現在」(同前)の真相に他ならず、従って、本地の風光・本来の面目とは現成しているがままの指向的体験である、と言わざるを得ないのである。

このように、指向的体験の作用と対象とが不可分であり、現成の意識現象が本来の面目であるならば、反省も思考も未だかつて本地を離れたことがないと言い得るのである。それ故に、悟りは自性が自性に覚めることであり、意識が意識を反省し、その本質を認識することである、と言い得るのである。

『禪茶録』の一考察

—道元禪との接点をめぐって—

金子 和 弘

禪は、日本人の精神生活に滲透し、文化各層に生命を与えた。茶道もまた禪の精神により愈々洗練されてきたこと、茶人の参禅などに徴して明らかである。寂庵宗沢（不詳）著『禪茶録』は「茶禅一味」を強調したものである。本稿では当書の説示から五点を挙げて、禪、特に道元禪との本質的接点を攻究したい。『禪茶録』にて（一）善悪取捨憎愛の念慮を否定している。禪籍・語録では二見相對の分別心が隨處で排否される。當書にても「惣じて器物の善悪を論ずべからず、善惡二ツの邪見を断じて、実相清淨の器を、自己の心に索め得べし」とある。器物に好惡の念慮を介入させてはならない。器物は生滅流轉の相を離れた真実清淨の一心をその本体としているから、世上の名物を賞玩する立場を超越すべきが慾遣される。また、茶道の究極「佗」を説明して「不自由なるも不自由なりとおもふ念を不生、不足も不<sub>レ</sub>足の念を起さず、不<sub>レ</sub>調も不<sub>レ</sub>調の念を抱かぬを、佗なり心得べきなり」とした上で、その「佗」の趣にも留止すべきではない旨を、道元禪師（一一二〇—一二五三）の『永平広録』第八からの引文を以て詳説している。即ち「古聖云、雖<sub>レ</sub>道決定不<sub>レ</sub>流<sub>二</sub>至第一念<sub>一</sub>と訓を垂れ、永平高祖も又、道

決定不<sub>レ</sub>流<sub>二</sub>至第一念<sub>一</sub>、決定不<sub>レ</sub>流<sub>二</sub>至無念<sub>一</sub>などのたまへり」と。これは禪師が『林間録』巻上や『天聖広燈録』巻八黄栗葉章にある黄栗の言葉を引いて、一念・二念・無念のいずれにも止念しない本来的立場を明示したものであるが、道元禪と茶道文化との本質的交渉性を窺知せしめるものである。（二）茶事は坐禅工夫の三昧行であるとされている。禪宗の行の中核は坐禅であり、その内相は禪定三昧である。日常の四威儀悉く禪定により純化統一させていくところに坐禅の本領がある。當書にて「坐禅とて、靜黙し居のミが工夫にあらず」と述べ、「設使、茶杓扱かはんとならべ、其茶杓へのミ純ら心を打入して余事を微も想はず、始終扱ふ」という茶三昧の工夫が、「坐禅工夫の教」に即通するものであるとしている。そして「禪と茶の二ツを別て体用とす、又、不<sub>レ</sub>離の旨も殊なり、元茶点茶に禅意を加へて、禅味茶味同味なれば、是一にして二、二にして一」と、体用の説示を以て茶事即坐禅工夫の旨を強調している。これは、茶事の所作礼法を、禪から流露したのとして生命を与えているもので、注目し得ることである。（三）茶事は不染汚の行であるとされている。禪は修証の隔歴を否定しその一等を強調する。只管に打坐するそのままが身心脱落の相である。道元禪師は「初心の弁道すなはち本証の全体なり」（弁道話）という。『禪茶録』にも「了解は其人の志に由りて、強に年月を渉るに及ばじ、只、起一念の深淺に在<sub>レ</sub>なければ、ひたすらこゝろを専にし、志を致して茶処の三昧修行こそ勤むべけれ」とある。專一に茶事修行に徹するところ了解も相即する。茶事は修

証一等の自覚に立った不染汚の行として説示されている。(四)茶三昧の価値意義は無量であるとされている。道元禪師は坐禅の功の無量なることを述べて、「たとひ十方無量恒河沙数の諸仏、ともにちからをばげまして、仏智慧をもて、一人坐禅の功德をはかり、しりきはめんとすといふとも、あへてほとりをうるることあらじ、いまこの坐禅の功德、高大なることをきぎをはりぬ」(弁道話)という。『禅茶録』にも「日用動静の間なく、此意(茶三昧)を施して事を為べ、思慮を勞せずして一切能調ひ、君臣父子人倫の道も、自ら其極処に造るべし」と同趣旨の説示がみられる。専一無心になされる茶事においては、主客融和し、人倫の道も理想的に現成してくるといふ。坐禅の価値意義が無量であれば、茶三昧の修行も福德無量であるとする如くである。(五)質素清貧を尊重している。道元禪師は「学道ハ先ヅ須ク貧ヲ学ベシ。貧ヲ学シテ貧ナル後ニ、道マサニシタント云ヘリ」。(随聞記五)といい、学道の障害に虚飾を挙げ、質素廉潔を強調している。『禅茶録』では「数奇」のことを説くに、「数奇とは、李広が伝より出て、物の隻にして相具ざる意なれば、即上条の佗に等しく、清貧を楽み、貧欲を空く戒に幾し」という。不完全・不均齊なればこそ物の本質的価値観が味識される。ここに、「佗」「寂」といわれる日本文化形成の根源があると云い得る。これら諸点は、道元禪との本質的接点として、指摘し得ることである。(細註略)

## 法華行者の修行過程と秘儀の伝授

杉井純一

法華行者と呼ばれる宗教者は滝行(水行)・唱題行・断食行といったいわゆる「荒行」によって知られている。しかしながら、その修行の実態については必ずしも明らかにはなっていない。特に、近世から近代にかけての法華行者に関してはそれが著しいといえる。そこで、当時の修行や祈禱相承の内容を記した切紙・伝書を手がかりとしてこの問題を解明してみたい。江戸期における日蓮宗の修行と祈禱相承で特筆されることは身延山東谷に小庵を構え、七面山を中心とする山林に苦修練行する修行僧達の存在である。彼らの多くは一〇〇日間の参籠・加行の後、祈禱相承を受けている。したがって、当時の修行は七面山のような「山岳に籠ること」に重点を置いていたのである。『身延積善房流祈禱相承之古文』によれば、まず「一百日加行」を成満し、その後、病者祈禱の合い間をぬって七面山に登詣し、「加行満一千日」を成就することが求められている。加行に入る際には特に七面大明神や鬼子母神などの守護神の加護を要請する。行僧は水行・読経といった修行を積むことによって心身のケガレを祓い、次第に清浄となっていく、守護神との同化という神秘体験を獲得するのである。また、入行前にも九字・楊枝・加持数珠を合わせ用いる「三重の九字」が相伝され

る。この九字によって行僧は自己の身を護ると共に、魔を切り払う験刀を獲得するのである。したがって、「三重の九字」は行僧が守護神と一体になることを示す象徴的な行為であると言えるだろう。

この積善坊流祈禱法は幕末には廃絶し、代って明治以降、中山法華経寺の遠寿院流・智泉院流が加行所としての役割を担っていく。明治期に入ると加行期限が定められると共に祈禱書が刊行され、加行方法が整備された。しかしながら、このような修行体系の確立とは裏腹に、明治末になると数多くの在家法華行者が誕生していった。こうした事情を背景として大正五年には在家行者を対象とした「祈禱指南書」が刊行されている。ところが、その内容には先にみた積善房流の伝書が多数含まれていたのである。したがって、「祈禱指南書」の刊行は積善房流祈禱法の復活と在家行者への浸透を意味していたと考えられる。こうしたことから、中山法華経寺における修行と祈禱相承は積善房流のものと大きな違いはないが、かなり体系化されたものとなっている。すなわち、最初の三五日間行僧が自己の「罪障消滅」をする期間である。この「罪障消滅」は行僧自身にまわりわりついている「五段の邪氣(死霊・生霊・狐着・疫病・咒詛)」を祓うことである。そして、こうした「邪氣邪霊」を祓い落す為に行われる修行が水行なのである。行僧は「水行肝文」を唱えながら水行を行うが、この「水行肝文」は守護神たる鬼子母神の降臨を願うものである。つまり、水行によって行僧の身体から「邪氣邪霊」を祓い、代りに鬼子母神を降

臨させてそれと一体になろうとするのである。こうして鬼子母神と一体になった行僧はその後「総加行」「數紙加行」「祈禱瓶水加行」といった加行を積む中で相伝書、木剣、九字の相伝すなわち「秘儀の伝授」を受けるのである。こうして積善房流と中山両流における修行過程を比較していくと、いくつかの共通点が浮かび上ってくる。まず、いずれも水行・読経といった修行によって自己の罪障消滅を果し、守護神と同化すること、また、木剣と加持数珠を合せ用いて九字を切ることとは守護神と一体になったことを象徴的に示す行為であるということなどである。一方、異なる点としては積善房流が主として七面山という山岳に籠ることを重視するのに対し、中山両流では行堂という寺院内の境界された空間に籠るといったことがあげられる。

### 日蓮における宗教的罪の問題

—— 釈尊の人格性と罪業意識 ——

原 慎 定

宗教的意味における罪とは、人間存在の非本来的なる問題状況をさすものと考えられる。片山正直博士によれば、その問題的状况は、人間の単なる無知とか迷妄とか存在の虚無性として捉えられる程度のものではなく、神聖絶対者に対する人間の主体的自覚的なる背反として説き示されなければならないという。こうした罪の捉え方は、キリスト教のような人格神を

立てる宗教において顕著であるが、実は、日蓮における宗教的罪の特質を究明する上で、きわめて示唆に富むものがある。

日蓮が問題とした宗教的罪は「謗法」と表現されるが、それは「法に背く」という特殊な意味づけがなされている。つまり日蓮にとって「法」＝法華経とは、人間存在との相対的にかかわりを越えた権威性ないし規範性を有するのである。このことは、日蓮が法華経を単なる真如実相の理法としてでなく、三世を一貫した永遠の衆生済度を本願とする積尊の意志として受けとめたことに由来している。

そしてこのような宗教的罪は、日蓮自身の宗教的実存の場において意識化されたものである。すなわち『開目抄』の中で日蓮は、法華経を明鏡として実存的自己を照射し、「三五の塵点」という久遠劫以来、法華経に背いてきたという深刻な罪意識を表白している。

ところで、日蓮が法華経の説相から立てた「三五の塵点」という永遠の時間観念には、特異な宗教性が内含されていると考えなければならぬ。日蓮の罪業意識は、大部分がこの「三五塵点」を「経歴」したという反省の姿をもって言表されるからである。

そこで、この「三五の塵点」に内含されている宗教性を改めて追求していくと、そこには、日蓮が宗教的に出会った積尊の实在感が表明されていることに気づくのである。すなわち、『法華取要抄』の中で日蓮は、「三五塵点」の「三」と「五」を、積尊の因位（菩薩としてのはたらき）と果位（仏としての

完成体）に配当し、この両面性から積尊の实在感を語っている。このことから、日蓮にとって積尊のイメージは、単なる靜止的な完成体としてではなく、むしろ常にダイナミックにはたらきかけてくる存在として受けとめられていたと考えられる。それは具体的にみれば、娑婆世界の一切衆生をして等しく救済の世界へ導きたいという願いをもって不断に呼びかけ、努力している積尊の姿であろう。つまり、「三五の塵点」という日蓮の表現には、こうした積尊の慈愛にみちた人格性が、法華経を絶対媒介として絶えず表出されてきたという宗教的実感が内含されているのである。

かくして日蓮の宗教的実存において、積尊と娑婆世界の衆生との間の「三五塵点」以来の必然的連関性が体認され、それと同時に、かかる積尊の人格性に背くことの罪の重大さが覚知されたものと考えられるのである。

以上のように、日蓮における宗教的罪の問題は、積尊の人格性とのかわりを中心として理解することができる。再説すれば、日蓮の宗教的実存における罪の意識は、「三五の塵点」という永遠の時の流れの中で、常に法華経を絶対媒介とした衆生済度を本願としている能動的な積尊との出会いの場で生じたものである。つまりそれは、根源的連関性をもって結ばれていた積尊からの不断の呼びかけを拒絶し、本来の人格的関係を喪失してきたという自己反省の姿において、はじめて自覚化される罪なのである。

このように日蓮における宗教的罪は、人間社会の相対的レベ

ルで問題化される程度のもではなく、釈尊と法華経に対する永遠の背きとして語られるところに、その特質が見出される。ゆえにその罪は、日蓮一個人の内面的課題にとどまるものでなく、釈尊の永遠性を忘失した「末法」という同時代の人間存在全体にかかわる同一の根源的課題として、問題提起されなければならなかったのである。

### 国家神道による日蓮宗批判

小野 文 玢

平田篤胤の『神敵二宗論』による日蓮宗批判を整理すると、

①日蓮宗は天台宗の宗意を盗んで立てたもの、②三十番神信仰の誤り、③天照八幡や天皇を誘り、曼荼羅に国神を勧請することの罪、④死者の経帷子に国神を書する穢らわしい習、⑤日蓮の出生の卑賤なること、⑥日蓮宗に勧許なし、⑦日蓮信徒の偏狭さ、⑧浄土宗との宗論で敗れたこと、⑨日蓮宗僧侶の墮落、

⑩他宗を誘法と攻撃することの愚、以上となる(『新修平田篤胤全集』十卷「出定笑語附録二」)。前回、明治新政府の根本政策となった祭政一致は平田派神官による平田派神道国教化によって押し進められたことを検討したが、篤胤の復古神道を国家の宗教、すなわち国家神道と定めて近代国家の基盤、依拠とした新政府にとって、神敵二宗の一向宗と日蓮宗は、新しい天皇制国家体制―「国体」に反する危険思想であったはずである。

本発表は、一向宗の問題は別の機会に譲って、この国家神道による日蓮宗批判の歴史をたどろうとするものである。

日蓮宗に対して明治元年十月、太政官布達が発せられ、①三十番神信仰、②曼荼羅の天照八幡勧請、③経帷子の神号、が神仏混淆廃止の義によって禁止された(『明治維新神仏分離史料』一卷)。廃仏毀釈の一環として日蓮宗弾圧の口火をきったものである。これは篤胤の神敵二宗論を基としていることは明瞭である。これは篤胤の神敵二宗論を廃、日の危機と受けとめ、いち早く覚醒し、篤胤の論拠を検討勸案、教団存続を第一義として宗風一変の軌道修正を行った。批判の項目の具体的な対応を列挙すれば、僧侶の墮落を戒め(管長日薩の住職学力試験、不如法者の追放)、他宗を濫に誹謗することを慎み(折伏をとどめて授受を先とする授進折退論)、偏狭独善の日蓮信仰の是正の方針を立て(講、結社の統合と信行の統一)、日蓮宗一宗独立の意義を訴え(宗門大意)等による教義の確立)、皇室崇重の忠臣日蓮像の宣伝(仏教国益論の展開、田中智学の活動)によって、新たな勧許にむけての運動を開始したのである。ただし、曼荼羅の天照・八幡の勧請ならびに遺文中における天皇・国神への批判的文章、長年の三十番神信仰、経帷子等については、一宗の本尊や聖典、日蓮信仰の根幹に関わるものである故、日蓮の真意は敬神崇祖にありと弁明して、内々譲らなかつたようである。また、篤胤の日蓮は穢多の子だという差別的悪口に対しては抗弁するのをはばかつたようである。

大正十一年立正大師号宣下、昭和六年「立正」勅額降賜、作

られた勤王愛国僧日蓮の頂点に達した時である。日蓮は「国体擁護の柱石、人天開道の眼目（立正大師諡号宣下文）」とまで国家によって明言されるに至った。天皇制国家における日蓮宗勅許であると教団幹部は喜んだのである。ところが、国体の教義に発展した復古神道イデオロギーは、日蓮の宗の本質を見極めており、敵視策を改めてはいなかったのである。昭和七年内務省警保局は日蓮遺文の中に天皇に対する不敬字句があるとして該当箇所を削除を命じた。これ以後、昭和二十一年の國家神道終焉まで、日蓮遺文削除改訂問題が、内務省ならびに特高警察と日蓮宗との間で応酬され、遺文の伏字や削除から、ついには最も普及していた靈良閣版『日蓮聖人御遺文』が絶版となってしまう。並行して、篤胤が指摘した曼荼羅の天照八幡の扱人も槍玉にあげられ、曼荼羅国神勸請不敬問題が日蓮門下全般に投げかけられた。昭和十六年、天照大神を鬼畜に撰すべしと解釈していた本門法華宗の教学責任者六名が特高によって不敬罪で検挙され、この問題は一層深刻化した。本門法華宗は戦時下法廷闘争を続け、神道イデオロギーと対決したのである（石川康明「日蓮遺文削除と国神勸請問題」）。

天皇制神話を天皇の名において葬りさった天皇の人間宣言と、それに続く神祇院の廃止によって、國家神道は崩壊したが、この時日蓮宗も篤胤以来百年間にわたる神道の呪縛から解放されたのである。



## 第六部会

### 仏教における慈悲性について

——鎌倉時代の南都仏教を中心として——

楠 淳 証

大乘仏教の本質は、「慈悲」にあるといっても過言ではない。ことに、菩薩道の神髓は「利他」にこそあると考えられる。南都仏教といえば、自己の「さとり」を第一に求める自利的な面の強い仏教と誤解されがちであるが、けっしてそうではない。慈善活動に大きな名を残している大菩薩行基(六六八—七四九)や大悲菩薩忍性(二二七—三〇三)等の例をはじめとして、いたるところで仏教の「慈悲性」が強調されている。鎌倉時代には、法然(一一三三—一二一三)らの「慈悲」をよりどころとした新仏教が興起したこともあってか、仏教本来の「慈悲の宗教」という一面が、南都においても顕著になってきたのである。その中で最も顕著な興味深い例が、法然浄土教を鋭く批判した法相宗の貞慶(一一五五—一二二三)であり、またその法孫にあたる良遍(一一九四—一二五二)であったと思われる。この兩人は、それぞれが「不思議の加護による大悲門」や「弥陀の加護による大悲門」というものを打ち立て、これに帰入したのである。

そもそも、貞慶は法然と同様に強い凡愚意識をもっていた学僧で、菩薩道の成就を強く願う反面、堅固な大菩提心を発しえない己の愚かゆに、ある種の絶望を感じていた。そのことが原因であったのか、晩年に至ってついに、「最初発心から成仏得道に至るまですべて不思議の擁護に任す」との深い領解を得るにいたるのである。彼のいう「不思議」とは何かといえは、それはいわゆる如来・經典・浄土・神呪となってあらわれてくる「仏宝・法宝の不思議」のことであって、「一実真如」のことにはかならない。ちょうど、法然が「弥陀の願力」を強調したように、貞慶は「不思議の威力」を論じたのであった。しかし、この兩者には決定的な相違が存した。それは、法然が「弥陀の他力門」を主張したのに対して、貞慶は「不思議の大悲門」を力説したという点である。

法然の主張した「弥陀の他力門」とは、凡愚が弥陀の願力に乗托して西方極楽報土に往生を遂げ、仏となっていく門である。これに対して、貞慶の説いた「不思議の大悲門」とは、自ら不思議の妙力にたすけられて同時に大悲の行を行じ、もって菩薩道を成就して仏となる門である。法然の他力門は「弥陀の慈悲」だけであったが、貞慶の大悲門は「不思議の慈悲」に更に「自らの慈悲行」をも加えたものである点に特色があるというべきである。このことは、貞慶に菩薩道を成就することがすなわち「さとり」である、という強い自覚があったからにはかならない。これは、まさしく法相の行者らしい「慈悲観」であるといえよう。

こうした貞慶の立場は、その後、彼の法系にあたる良遍（一一九四—一二五二）にやや形を変えながらも受けつがれていく。すなわち、弥陀の本願の不思議力にたすけられて、化土中に立てられた不退転の浄土に往生し、その上でこの娑婆世界に還来して衆生を救うという、いわば弥陀の願力を中心とした展開としてである。良遍の示したこのような「慈悲観」もまた、貞慶と同様に「大悲門」として位置づけられているのである。そして良遍は、「唯識教即大悲法門」といって、自らの学び得た唯識の教えが大悲の法門である、と強調しているのである。鎌倉期を代表するこの二大唯識学匠は、「慈悲」という仏教本来の徳を、「不思議（如来）の慈悲」にたすけられて、自らの行としての「慈悲行」を修習していくという形で示したのである。

## 明恵と仏光観

——その受容の背景を考える——

柴 崎 照 和

仏光観とは華嚴經光明覚品に基づく観法である。これが明恵に受容されたのは、彼の思想区分で言えば円熟期（承久二年（一二二〇）四十八歳の時）であった。その実践探求の信念は自著『華嚴一乗十信位中開廓心境仏道同仏光観法門』一卷という形で結実した。この著書の学術的検討はすでに他の論文で

行なったので、ここでは仏光観受容の背景について考える。

### (一) 受容における外的縁

これは明恵が自らの著作中に指摘する所のものでこれに二つある。一つは(a)『華嚴仏光三昧観冥感伝』（この書は明恵の仏光観修習による好相等を記したもの）において、明恵が仏光観を行なうことになったその理由を明かす箇所に見られるものである。その理由は次の如くである。すなわち、

① 新渡の李通玄の著作（『華嚴經合論』『決疑論』『十明論』）の中に仏光観の所説を見出したこと。

② 李通玄の事迹（『華嚴經合論』巻頭の「釈大方広華嚴經論主李長者事迹」を指す）において、彼が仏光観を行なったという読み取ったこと。

である。他の一つは(b)『華嚴仏光三昧観秘宝藏』巻上に引用される法蔵撰『華嚴經伝記』巻四所収の解脱禪師・明曜の伝記の文である。これによって明恵は、彼以前における仏光観実践者の存在を明示した。さてこの伝記中には仏光観の性質を考える上で注意しなければならない記述がある。いわく、

① 解脱禪師・明曜は法華經を常に誦し、また華嚴經を毎に読んでいた。

② 解脱禪師は華嚴經（光明覚品）によって仏光観を行じていた。その結果として彼の文殊に対する祈請に応ずるかの如く、文殊が再三にわたって現われた。明曜もまた仏光観を行ずることによって文殊を得見した。

これらの文からは、華嚴經に基づく仏光観実践者には文殊信

仰が付随することを知る。

(二) 内的要因

これは明恵の実践観の検討によって導き出されるものであつて、その検討の対象は禅観を実践の根幹とした彼の実践に対する態度と、文殊の加被力による仏智の発得を目指した彼の文殊信仰とである。しかしこの二つのものは明恵の仏道を志求する意識においては渾然と一体となつていた。この様な意識は仏道修行の練磨によって高められ、且つ純化されて仏菩薩の相好を感得するという境地に至る。その一例が明恵二十四歳の時の紀州白上峰山中における文殊の虚空顕現である。この出来事は次の如き経過をたどる。すなわち明恵が自己の菩提心の不退転を確かめる為に行なつた自身の右耳切断という行為を発端として、更にこの上に如来滅後・末世辺地に生まれたとする劣報意識による仏の説法の様子を述べる經の序分を説誦するという行為が重なつた。この様な情況において十地品初地文の説誦・体解による自己の心地の三昧境界への参入がなされた。そしてこの三昧境界において、金師子に乗つた文殊が身体を金色に燦然と輝かせながら虚空中に顕現するという神異を感得した。この文殊顕現という神異の感得は、禅定の実践とこれから發生する禅定力の功用としての神通力を得た結果である。さてこの文殊顕現は仏光観実践者の心理的背景である文殊信仰に連続し得るものである。それは文殊顕現を興起させた要因いわゆる禅定による三昧境界への参入と、文殊の加被力による仏智の発得という文殊信仰は、仏光観の内容すなわち仏光三昧による観想と、

この仏の光明の感得による仏智の発得というものに運動するからである。従つて明恵の仏光観受容にあつては、彼の文殊信仰がその中心にあつて力のあつたことが知られ得る。

了庵慧明の最乗寺開創に関する一考察

熊本英人

今日、道了信仰で知られる曹洞宗大雄山最乗寺は、また門末四千といわれた了庵派の拠点でもある。最乗寺および了庵派（ひいては、曹洞宗教団）の展開を考へるうえで、まず、その開山である了庵慧明の歴史的品格を明らかにせねばならない。ここでは、最乗寺開創縁起を中心に考察を加えてみたい。

応永元（一三九四）年の了庵の最乗寺開創に際して、在地の諸神との交渉が伝えられることは、既に紹介されているとおりで、これらの伝承は、いくつかの系統に分けられるということに注目せねばならない。

まず、鶯が了庵の袈裟を持ち去り、その袈裟の落ちたところを寺を建てたとする、いわゆる「袈裟掛け松」の伝説がある。

これは、大雄山の麓の臨濟宗極楽寺に伝わる『極楽寺記録』のなかの「最乗寺与当山有旧盟事」にみえる。この記録は、永正五（一五〇八）年の旧記の写しとされている。また、岐阜県龍泰寺に残る最乗寺の享保八から九（一七二三―四）年にかけての輪住記録のなかに、やや内容を異にするが、同じ記録が見え

る。これには、原本は天正二三（一五八五）または一九（一五九一）年のものとある。いずれにせよ、その成立年代も筆写年代も明らかではない。しかし、寛文一二（一六七二）年の足柄上郡飯沢村明細帳には最乗寺の「袈裟掛け松」が記載されており、従って、この伝承はそれ以前に既に成立していたものと考えられる。

一方、最乗寺に残る『当山開闢并九人老人之機縁』と称される慶安元（一六四八）年の記録では、この鶯の伝承に加えて、九人の守護神のことが述べられている。それによると、鶯によって大雄山へ導かれたあと、了庵のもとに九人の老人が参禅をし、夢の中で彼等が守護神と知って最乗寺の鎮守に勧請したというのである。その九人とは、在地神の飯沢明神・矢倉沢明神と、道元とその師如浄、それに、白山妙理大権現、伊勢天照大神、鎌倉八幡大菩薩、長谷寺観音菩薩、熊野那智山不動明王というものである。また、了庵はこれらのうちの、飯沢・矢倉沢の二神から、御金印と金剛水を受け、さらに、箱根権現に血脈を授け、それに対して水源を得たとしている。

これらの伝承に対し、江戸中期の叢伝類の伝承はまた異なっている。

『日域洞上諸祖伝』（一六九三撰）及び『日本洞上聯燈録』（一七二七撰）では、大山明王の導きにより大雄山に寺を開いたとされ、また、飯沢・矢倉沢の二神が数度にわたって入室したとされている。

一方、臨濟宗の元師蛮による『延宝伝燈録』（一六七八撰）

一七〇六刊）及び『本朝高僧伝』（一七〇二撰）では、こうした開闢の奇瑞は述べられておらず、むしろ曹洞の禅風の挙揚が強調されている。

ここで注目すべきは、道了に関する伝承が、少なくとも最乗寺開創に関する史料のなかにはほとんどみられないということである。『極楽寺記録』の末尾の「遺命盟書之写」に「道了老人」の名がみえるのみである。この他に、『新編相模国風土記稿』に、『小田原記』と『竺土寺記』から、道了が了庵の死後伽藍守護の誓願を起し天狗となったという記録をひいているものなどがあるが、この伝承も成立年代がはっきりしない。

先の寛文一二年の村明細帳には「道了はくら（ほくら）」の記載があり、その実態は不明であるが、少なくともその当時に存在していたことは確かである。道了の歴史と性格についての考察については今後の課題としたい。

さて、このようにみてみると、共通項もみられるものの、それぞれが、異なった性格を持っていることがわかる。

最乗寺側の史料は、その宗教機能の体系化の意図が感じられ、一方、叢伝類からは、地域性を認めつつも、禅林としての正当性の主張が感じられる。これはまた、現在の最乗寺、ひいては曹洞宗の持つ禅と庶民信仰との関係を暗示しているといえよう。（注略）

知足院悟阿について

坂上雅翁

鎌倉時代初期の学僧である悟阿良喜は、南都東大寺知足院に居住したことから、後世、知足院悟阿と称されている。

悟阿についての研究は、まとまった形の伝記がなく、数多くあったとされる著作もまったく伝わらないこともあり、ほとんどなされていないのが現状である。これは、悟阿と同時代の浄土宗三祖良忠が、「記主」と呼ばれるほど数多くの著作を現在に伝えていることと対照的である。

南都における講会の記録である『維摩講師研学暨義次第』『三会定一記』等には、悟阿良喜の名が見えないことから、悟阿は公家出身の良家僧ではなく、もっぱら学問研究に打ち込んだ修学僧であったと見ることができるといえる。

悟阿に関するもっとも古い史料としては、一三二一年（応長元）に著された凝然の『浄土法門源流章』がある。悟阿の寂年は一二八三年（弘安六）であるので、年代的にかなり近い史料といえる。これには、悟阿が、曇鸞・道綽・善導・懐感・少康のいわゆる浄土五祖の論疏に鈔記を造ったとしているが、中でも懐感の『群疑論』に関するものは、当時注目されていた。この『群疑論』の注釈書には、ほぼ時代を同じくして、良忠門下の道忠が一二六九年（文永六）に著した『探要記』があるが、

これにはまったく悟阿の鈔記にふれるところがないので、あるいは悟阿の『群疑論鈔』は、これ以後、悟阿の入寂の年までに著されたとみられる。

『法水分流記』によれば、このほかに『新十因』の名をあげ、悟阿の鈔記を「二十五帖鈔」と呼んでいる。このいわゆる「悟阿鈔」は、一三九五年（応永二）に浄土宗七祖聖岡が著した『伝通記釋抄』に引かれ、注に「悟阿抄再鈔第十五末十五紙左」とあることから、このころには伝えられたことが知られるが、一七〇三年（元禄一六）円智と義山の手になる『円光大師行状画図翼賛』によれば、当時すでに散逸していた旨が記されている。

悟阿の門下については、『浄土法門源流章』は制心・了敏を、『法水分流記』には制心と了敏（尊観）を、『浄土血脈論』には禅心・尊観を、『浄土伝燈総系譜』には禅心・制心・尊観・了敏の四名をあげるが、この中には、同一人が重複している可能性が考えられる。

『浄土血脈論』『総浄土依憑経論章疏目錄』には、生駒良通と悟阿が師弟関係にあったとしている。名越の良定の系統がなぜこう記したか、またその根拠がどこにあるかは記されていない。ただ、東大寺知足院は良通が生駒隠通後もたびたび止住し、著述活動を行っていた場所であり、年代的にも両者が同じ時期に知足院に居住していた可能性は十分に考えられる。また悟阿の弟子、制心・禅心が居住したという白毫寺は、やはり良通が止住しており、これら、悟阿やその門下が良通ゆ

かりの寺に居住した点は注目される。

悟阿の主張は「諸行亦本願亦非本願」であったと伝えられるが、この主張は前述の良遍の主張に近いものがあり、さらに浄土宗三祖良忠の本願観とも比ぶべき必要がある。この法然門流は悟阿に対して、少なくとも七祖聖阿までは「浄土の教えに帰した人」と見ていたことがうかがえるが、八祖聖聡の『浄土三國仏祖伝集』には「専修念仏の名を借りて私流義を立て、名利に貪著して万民を狂惑した」十五流の一つにあげられ、批判の対象となっている。

悟阿については、断片的な史料しか現存せず、その著作も伝わらないが、浄土宗開創期における南都仏教とくに南都浄土教との関係を考えていく上で、重要な位置にあったといえる。

## 中世の清浄観の一考察

大垣 豊隆

清浄を尊ぶことは、神祇の神聖に近づくための基本的な要件であり、このために齋戒を重んじ、不浄、穢れを離れ、戒えを实践することが宗教的な伝統として行われて来た。清浄を回復し、これを徹底させることは日本人のもつ宗教意識の中にあつて、神々の神聖なる世界と直接に触れるものである。それは淨と不浄との境界線に置かれることによつて聖の世界と俗の世界とも関連し、清浄と不浄との有機的機構の中で、儀礼の体系を

伴うものである。

齋戒、服仮、触穢、禁忌などの規定が最も詳細を極めた中世について、その代表的な書である『古老口実伝』『文保記』『永正記』について検討し、中世の清浄観の特色について考えてみると、その清浄観の基本にあるものは、いわゆる前期伊勢神道の清浄観であることを知る。この前期伊勢神道の代表的な学者、度会家行は、その著『類聚神祇本源』（神道玄義篇）で清浄について次の様に言っている。

問ふ。何ナルヲカ清浄と謂ふ乎。

答ふ。其ノ品、一に非ず。或は正直を以て清浄と為し、或は一心不乱を以て清浄と為す。或は生を超え死を出づるを以て清浄と為し、或は六色の禁忌を以て潔斎の初門と為すもの也。

ここに中世の伊勢神道の清浄観の基本的な考え方を見る事が出来よう。六色の禁忌は潔斎の初門であるとする。外面的、身体的な潔斎は清浄の初門であり、更にそれを超えた内面的、精神的な清浄を重んずる方向が強調されている。

この方向は中世以降更に強調されて行く。『三社託宣』に「千日の注連を曳くと雖も、邪見の家に到らず、重服深厚たりと雖も、慈悲の室に赴く可し」とあり、精神面が強調されている。また、『一切成就秘』には、「極めて汚濁き事も、滞り無ければ、汚濁きはあらじ、内外の玉垣、清し淨しと申す」とある。極めてきたないものであつても、それが、とどこおっていないければ、流れ去るものであれば穢れではないとする考え方で

ある。

後に、江戸時代に行われた『六根清浄大戒』には、「……目に諸の不浄を見て、心に諸の不浄を見ず、耳に諸の不浄を聞いて、心に諸の不浄を聞かず、鼻に諸の不浄を嗅いで、心に諸の不浄を嗅かず、口に諸の不浄を言ひて、心に諸の不浄を言はず、身に諸の不浄を触れて、心に諸の不浄を触れず、意に諸の不浄を思ひて、心に諸の不浄を想はず……」とあって、精神面の強調されていることがうかがわれる。

やがて、触穢のことは、明治六年二月、太政官布告に、「自今混穢の制廃候事」と達せられ、同三月、司法省よりの何に對し、式部省より、「混穢、触穢ノ穢ハ、総テ被レ廃候事ニ有レ之候、忌ハ従前ノ通、服ハ神事ニモ不レ及レ憚穢ニ有之候ヘバ、自ラ消滅ノ姿ニ有之候」と回答され、これより触穢のことは正式には問題とされないこととなったのである。しかし長い間の宗教的伝統が一回の通達で改められてしまうものでもない。

何を穢とし、何を穢としないかという判定の基準はむずかしい。穢とは何かといえは、「令義解」の注釈のように、「鬼神の悪む所」とでもいうより仕方ないかも知れないが、同時にそこに人間の側の主体的判断が加わるものである。いかに物理的に穢の事実があったとしても、人間の認識を経なければ、穢が「けがれ」として忌まれるということにはならない面がある。その基準を決める意識、考え方に日本人の宗教的意識の特色を探ることが出来る。

又、生理的、物理的な汚穢を見ても、そこにいわゆる「けが

れ」を見ないとする精神面が強調される方向は、「戒之」のもつ精神的、宗教的、積極的意義が強調される方向と軌を一にするものであろう。

### 哲学的懺悔（ざんげ）と

#### 宗教的懺悔（ざんげ）

田辺 正英

現今、一般化して用いられる懺悔はサンスクリット語のクンヤマ (ksama) を音訳して懺摩と書き、この懺の一字に意味を補うために悔を付して懺悔としたものである。仏教では、「ざんげ」と濁らずに清音で「ざんげ」という。過ちを悔いて認容・忍恕を請うことを意味する。初期の仏教教団では定期的に集いを催して戒に反する行為を各自告白する儀式があったとされる。そこでは懺悔には滅罪の功德があるとされ、罪を犯した時は衆に向って告白することが勧められたのである。浄土教においては阿弥陀仏の名号を称える念仏に懺悔の心があるとされる。善導大師の『往生礼讃偈』にもあるごとく、罪業の深さから脱することに對する自己の無力無能を恥じ、自力のはからいを放棄して、ひたすら弥陀の本願力を信じて念仏を行ずれば、弥陀の本願力によって悩みがそのまま歡喜に、罪業がそのまま救済に転ぜられて、往生成仏が可能になるとする立場から、阿弥陀仏の名号を称える念仏に懺悔の心があるとされるのであ

る。親鸞が『高僧和讃』の中で、「真心徹頭するひとは、金剛心なりければ、三品の懺悔するひとと、ひとしと宗師はのたまえり」(善導讃)と和讃する。「念仏を称える如来のまじごころのしみとおった人は、そのまま金剛不壞の信心の行人(まこと)であるから、すべての懺悔(上、中、下品の懺悔)をする人とまったく等しいと師善導がいわれた」として、弥陀廻向の念仏であり、それに伴う仏恩報謝の念仏の裏には懺悔の心がついて離れないが、あくまで懺悔は弥陀に帰命する廻心懺悔であって、懺悔滅罪は、他力廻向によるものであることを親鸞は説くのである。

『尊号真像銘文』の中で、「南無阿弥陀仏」となるのは、すなわち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとももうすなり」として、念仏を称える信心そのものに、罪業を懺悔する心も伴っていることを説くのである。従って真宗の懺悔はあくまで、信心の裏にあるもので、自己の罪の深さを仏によって救われたことに対する、自己の側の申し訳けなき、至らなきを慚じる懺悔であり、他力の救いによって現れた懺悔であるから、慚愧(あはれ)というべきものである。「恥ずべし、いたむべし」とされるものであり、「法の深信」ともにある「機の深信」と等しいものであって、それだけが先行して、罪障の自覚となり、廻心、救済の跳躍台になる懺悔ではない。この浄土教の宗教的懺悔は、懺悔を衆生の側の必須のなすべき行、懺悔道として捉え、そこにおいてはじめて救済の否定転換が可能になるといふ哲学的懺悔、田辺元博士の懺悔道(Metanoetik)と対比すれば、その哲学的懺悔と親鸞のいう他力廻向の信心によっておこ

る宗教的懺悔の立場が如何に異なるかが明らかになるであろう。

田辺元博士は、『懺悔道としての哲学』の冒頭において、「これは懺悔道(Metanoetik)というべきものであって、正に他力の哲学である。このようにして一たび哲学に死んだ私は、再び懺悔道において哲学に復活せしめられた」として親鸞の教行信証に導かれ、教えられて生れた哲学ならぬ哲学を説く。「絶対無によって、否定転換されて、私を死復活させる、無即愛、絶対否定の大非即大悲として証せられることになる」とする。また「私はかくして懺悔の行信において絶対の他力に依る転換復活を証する」として、「不断の懺悔のみ不断の復活を信証せしめる」ものとなる。そのためには、「自己の悪の自覚なく懺悔なき所には救済はありえないのである」とする懺悔先行論が説かれる。しかし親鸞は、廻心において、罪障の自覚のあるなしにかかわらず、弥陀の他力廻心に信順すること、「仏願の生起本末を聞いて疑心あることなし」を廻心の姿であり、信心の姿とした。

最後に三木清が遺稿『親鸞』の中で、「讃歎の伴わない懺悔は真の懺悔ではない。……懺悔と讃歎とは宗教の両面の表現である」としたのは親鸞の懺悔を十分に理解したものととして示唆に富むものである。



西田哲学における

「絶対自由の意志」と極限概念

岡 広二

『自覚に於ける直観と反省』が書かれた目的は、自覚の体系によって「価値と存在、意味と事実との結合を説明して見よう」ということであつた。

自覚とは我が我を知るといふことであり、自己が自己を知るといふことであるが、この自覚の概念によつて「価値と存在」「意味と事実」を結びつけることは、これらを別個な独立した絶対の存在とみて、その間に立つて媒介することではない。そうではなく両者を形成されたものと観て、この両者への分化発展・分極過程を迎へることである。実体的なものを自覚の生成過程に還元・解消して考察することである。それは自覚の体系的発展として理解することであり、すべての實在を自覚の自己実現として捉へることである。事実、自覚は決して静的なものではなく、むしろ動的発展そのものと言つてよい。そして発展とは反省することであり、思惟することであつて、知識はこれによつて成立するのである。

自覚の発展によつて知識が獲得されるということは、結局、我々の判断が自覚の発展分化の形式である、ということである。自覚の発展分化が判断において知識として自己顕現すると

いうことである。「甲ハ甲ナリ」との同一律の判断すらも、同じ甲でありながら主語の甲と述語の甲に自己分列し、しかもそれにも拘わらず分列した甲が同一なるものとして再び結合されるプロセスを迎へているのであるから、決して同語反覆ではあり得ない。

自覚のこのような体系的発展は他面から見れば「連続」そのものであろう。連続とは種々なる概念を或一つの立場から統一することであるが、自覚の体系的発展こそ正に連続に外ならない。そして極限とは外ならぬこの連続との関係において言われた概念なのである。

言うまでもなく、極限概念とは二つのもの間に無限の連続のプロセスを考え、この無限のプロセスの極限において二つのものの統一綜合を考える立場である。例えば、多角形は無限にその辺数を多くすれば円に移り行く、と考へるのである。連続は単に同一の立場・同一の次元をどこまでも進展するだけではなく、異つた立場・異つた次元にも推移飛躍するのであるから、これを可能ならしめる源点こそ極限点であらう。結局、連続は極限点をそれ自身の内に含んではじめて連続たりるのであるから、極限点は連続的發展をなす自覚的体系の最先端とも言うべきものである。「序」によるならば、この「極限概念」の考は此書の重要な思想の一つ」とされるのであるが、その故はこれが二つの異なる独立したものをより大なる立場から関係づけ、結合し、綜合統一する働きをなすからに外ならない。「余の所謂自覚的体系の形式に依つてすべての實在を考へ

…価値と存在、意味と事実の結合」を企るといふことは、結局、連続及び極限概念によってこれらの統合を試みることであった。

問題は、西田がこれに停まらずに「絶対自由の意志」を説くに至った理由如何である。何故に自覚的体系の背後に絶対自由の意志を構想しなければならなかったのであろうか。

絶対自由の意志とは認識論上の真の主観であつて客観的知識を構成するものであるから、それ自体は真に反省することができない。それ故これを「自覚」としたところで認識の対象に墮し、観られた主観に過ぎない。その立場は尚知的対象の世界に属し、これを超えた真実在の世界・直接経験の世界ではない。かくて、「之を絶対の意志といふも、既にその当を失して居る」とする如き絶対自由意志の世界が求められたのである。この世界に立脚して初めて理想と現実との結合がなされるのである。

### 西田哲学の「場所」について

中山 一 萱

西田哲学の「場所」と題する論文は、五つの節から成つてゐるが、私が見る限り、その中の第三節が全体的な理解を助けるうえで、とりわけ重要なように思われる。そこでは、「場所」という考え方が特に「意識」という立場をめぐつて展開せら

れ、次のように云われている。「意識の根柢には一般的なるものがなければならぬ。一般的なるものが、すべて有るものが於てある場所となる時、意識となるのである」。

有るものが存在するということは、西田の立場からすると、有るものが一体系を成して自己自身を維持するということが、その場合、体系をその中に成立せしめるものがなければならぬということが展開自身の基本になつてゐる。体系をその中に成立せしめるものとは、有るものに対して云えば、一般的なるものであり、しかして一般的なるものは、その限りにおいて、有るものが於てある「場所」という在り方をとつてくる。

一般的なるものが、すべて有るものが於てある「場所」という在り方をとつてくるところに意識現象の世界が成立するのであつて、そのことは、一般的なるものが意識成立の根本であることを意味している。ところで、一般的なるものが、一般的なるものとして、どこまでも自己自身を限定するということは、「場所」が未だ真の無とならないということの意味する。ハイデガー的に云えば、無がどこまでも無化するところによつて、無で在るのではないところの有が顕わになるといふことである。では、なぜに「場所」が未だ真の無で在るのではないのか、即ちそれは、一般的なるものが、すべて有るものが於てある「場所」となる時、意識となるからである。意識となるということが、一般的なるものの自己限定における内的規定性の本質である。

ところで西田は、「有無対立の立場から真の無の立場に移る

時、その回転の点に於て、カントの所謂意識一般の立場が成り立つ。(中略)意識一般の立場は、すべての有を含む無の立場なるが故に、何処までも意識の立場たることを失わない」と云っている。これによつてみると、西田は、いわゆる通常の認識論における有無対立の立場を破つて、真の無の立場へ転入せんとするに当たり、その手懸りとなる轉換の出発点をカントの意識一般のうちに求めたことは明らかである。しかし、対象を認識する仕方のうちに存在する意識の超越論的立場は、すべてが認識対象界に映されたる影像以上のなにもをも知りえないとすれば、真実在は認識対象界の背後に不可知なる物自体として残らねばならないことになる。

意識には、無にして有を含むということがなければならぬ

い、と西田は云う。無にして有を含むところの意識とは、意識の範囲として限定せられないところの意識である。真の意識一般は、いわゆる意識として限定せられないものをも内に包み行くことによつて、無限に深くその底に徹するということとでなければならぬ。その意味でそれは、その背後に意志の意義を有するものとされている。しかして真に自由なる意志とは無限なる純粹作用を自己の屬性とするものであり、「場所」が真に無となることによつて、却つて無より有を生ずる如き意志である。西田哲学の「意識」という立場の底には、かかる自由なる意志が深く潜んでいるのである。西田は後に、「絶対者がどこまでも自己否定的に、自己自身において自己を見るという立場から人間の世界が成立する」と云っているが、これを今の立場

へ移せば、真に自由なる意志がどこまでも自己否定的に、自己自身において自己を見るという立場から意識現象の世界が成立する、ということができよう。「自己自身において自己を見る」ということは、どこまでも場所的無化を媒介とすることによつて、自己自身を場所的に限定して行く真に自由なる意志の如実的表現であり、しかもその表現の当体は、真の無の場所における純粹作用の顯現的事実を象徴する無限の行程にほかならないのである。

### 西田幾多郎の「歴史的事実の世界」

高坂史朗

西田幾多郎は昭和十年前後に「歴史的事実」という用語を用い、それを彼の哲学の中心的位置に置いて思索する。しかし、それ迄の西田は概して歴史に対する興味と理解は不十分である。この事は、自ら「倫理でも哲学でも歴史は凡て好まず極めて不得意」(全集第18巻103頁)と語ることからも明らかである。この歴史を好まず、不得意な西田が歴史に取り組まざるを得ない時、一般の歴史を好み、得意とする哲学史家とはおよそ異なる歴史観が呈示されることとなる。

「歴史的事実」へ至る迄に西田の歴史理解は三段階を経る。

第一は大正二年の「自然科学と歴史学」である。この作品は新カント学派の歴史観を導き手として、自然科学の一般的法則と

は異なつて、歴史は個性化によつて成り立つことを主張するものである。その意味で、リッケルト、ヴィンデルバントの歴史に対する考え方を踏襲しており、『善の研究』の純粹経験説に基づき歴史考とは言えない。ただ、その価値を構成的範疇に導き入れず、ディルタイの方向を示唆することによつて、歴史と自らの純粹経験説との結びつきを得ようとする。

第二の昭和六年の作品「歴史」は、彼が「永遠の今の自己限定」という立場で実在を考える時代の執筆で、キリスト教とりわけキルケゴール、弁証法神学の、キリストとの同時存在を基礎として歴史を考える。ここでは、時の限定は自覚によつて基礎づけられ、その自覚は根本的には愛の限定とされ、歴史は過去から現在、現在から未来へと直線的に進展する対象的限定作用ではなく、現在が現在自身を自己限定するのであり、時を包むものが歴史を構成する、と考へるのである。

この第二の立場をも不十分だとするのが昭和十年前後の「歴史的事実」の立場である。概して昭和六年以降の西田の取り組みは、確立された絶対無の立場から、絶対無を無化する努力をなす。すなわち行為成立の自覚（見るもの）が観想的立場であるとする非難に対し、無を無化した具体的世界と行為的自己との直接性、一体性を主張する。そこに弁証法的な一般者という考えが導かれる。歴史的事実の意義もそこにある。西田は次のように語る。「主観的・客観的に自己自身を限定する世界、即ち眞の形成作用の世界が、我々の行為の世界であり、逆に行為の世界は形成作用の世界である。それが歴史的事実の世界と考へら

れるものである」（同第8巻29頁）。行為の働きによつて主観が客観化し、客観が主観化する。その主体と環境の相互限定性を歴史的事実、あるいは弁証法的と呼んだのである。そしてこのもとに、個性的歴史、永遠の今の自己限定は包摂されている。ところが、この歴史的事実を西田哲学の中心に据えた時、西田哲学内部に変化があらわれる。それは歴史の地域性の問題である。田辺元の問題を西田が取り込んだといえよう。そしてこの時期より西田は東洋の独自性を強調するようになったのである。

西田の哲学は確かに東洋思想の根源的把握からなされたものではあるが、それは自己存在の根底を省察する結果としての東洋思想の発露である。この時期「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」が書かれ、東洋の独自が強調されるのは、一方では東洋文化を自覚的に捉えようとするとも言ひ得ようが、他方、西洋への対抗意識の過剰でもある。さらに東洋文化の中で、インド、中国とは違った日本の情的文化の規定がなされる時、日本の、他のアジア諸国に対する独自性・優越性が強調されることとなる。「大乘仏教の真意は日本文化の如きものに於て見出されねばならない」（同7巻49頁）という西田の言葉を、大乘仏教文化を受け継いできた他のアジア諸国の人々が果して首肯し得るのであるうか。

西田の東洋思想の洞察は確かに深いものではあるが、今日の私達はアジア全体を見つめながら、この東洋の、日本の独自性を鑑みなければならない。

西田哲学における論理の問題

松丸寿雄

周知の通り『善の研究』における枢要な概念は「純粹経験」である。純粹経験の本質的性格は主客合一、ないしは主客未分であると云っても差し支えないであらう。私は主客合一と主客未分とが全く同一の事態を表わしていると言ふ心算はないが、すくなくとも『善の研究』においては両者の区別を明確に區別して叙述をしているとは言い難いとする下村寅太郎氏に賛同したい。ところで、主客合一および主客未分の根柢に横たわる論理の主導的な型は、主と客とが同一と言うこと、即ち自己同一性であり、形式論理的に言えば、自同律ということになる。それ故、直観がこの時期の西田の思索の基本に据えられていると言えよう。そして、直観、すなわち自己同一が主導的であるという傾向は次に続く自覚期まで続く特徴のように思う。しかし、自覚期においてはフィヒテの事行を介して、論理の型から言えば、自同律とそれに対する矛盾律とを内的に結合するものとして排中律の根柢にあるもの、即ち、フィヒテの所謂「第三の、形式上制約された根本命題」に着目することにより、直観と反省とが内的に結合されていることが明らかにされようとする。この途上で、そして特にこのことが為された『自覚に於ける直観と反省』の悪戦苦闘を通して、フィヒテの事行では、主

客未分の純粹経験という経験の事実を説明し切れないことが西田に意識されるようになる。その説明し切れないことは、大雑把に言つて、「個別」、「絶対無」そして「媒介」という三点であると思われる。この三点は既に、『善の研究』期の純粹経験の主客未分の動的事態に既に萌芽していた、というより胚胎していたと解せるが、それがフィヒテの事行を介することにより、即ち所謂排中律の働きを自らの思索の主導的な型の内に取り入れようとする試みを通して明確に見取られ、これが場所の論理へと導く仲立ちとなったと考えられる。つまり、フィヒテの事行、ないしは「第三の、形式上制約された根本命題」が、絶対我と相対我（それには同時に非我也含まれることになるが）と同一の私の働きに於てであると認められた時、自己同一的として直観である。しかし同時に、この直観が直観としての自己同一的働きの外に立って思惟の対象とされた時は既に反省上の事柄となっている。しかし、反省が生じ得るためには、絶対私の働きが、自らを制限し、定立すると同時に反定立するということがなければならぬ。その時の働きの所産として絶対我は自らを我（相対我）と非我とを定立するのである。そして次に、相対我と非我との間の反省も成立つようになるのである。そして、この同一の動的事態の直観の側面と反省の側面とを結びつけるのは、絶対我が自らを分けて、自らを我へと定立し（可分的我、實在性）、と同時に自らを非我へと反定立する（可分的非我、否定性）ことによる。即ち、可分性を媒介にして自らを無限の連続進行して行くこと、すなわち自覚において

である。ここでは、しかしやはり、絶対我が我をという自己同一的直観面が主たる役割を果していることは否めない。しかし、まさにこの性格により、「一般」に絶対的に対立する「個」ということは背景に沈んでしまう。絶対我を一般と考えることが許されれば、相対我も可分性を通して、一般者の自己限定にすぎず、個の絶対独立性は認められない。このことは同時に次の事態をも惹き起す。即ち、純粹経験において恐らく既に胚胎していたと考えられる一般と個物との絶対に対立しながらその性を同じくする事態（例えば『善の研究』第四編第二章の「神人同性」などに見られるように）、後に言われる「絶対矛盾的自己同一」的なものが、可分性による媒介では到底届き得ないものとなる。このことを明確に取り出すには、絶対に相矛盾するものが「絶対無」を「媒介」して自己同一的であることが自覚において成立することが示されねばならない。

従って、次の様に言えるのではなからうか。即ち、純粹経験の主客未分の自己同一的動的事態を「説明」という内的哲学的要求はフィヒテの事行、すなわち自覚に直観と反省を内的に結びつける可能性を見出したが、純粹経験の事実的経験の内に既に胚胎していた動的諸事態は、少くとも「個」、「絶対無」、「媒介」を考えることに導き、場所の論理へと純粹経験を結びつける過渡的論理を提供した、このように言えるのではなからうか。

## 絶対無の動態性

遠山諦虔

ここで「絶対無」というのは、有無相対を絶対否定するもの、従って、絶対の有とも無ともいえるものが、なお無として捉えられ、相対的有無全般の根本原理とされているものことである。そこでは、当然、無もまた否定されていなければならぬから、かえってありのままの有がそこに見られ、従って、論理的には絶対否定は必然的に絶対肯定に、絶対無はまた必然的に絶対有に転換すると考えられる。しかし、この有無転換は、論理上の問題としてはともかく、現実問題としてはどのようにして成立するのか。「絶対無」を根本原理とする場合、ここに一つの問題点があると思う。

まず、ここで考慮するべきは、有無の論理的相互関係よりも、上り道と下り道といった根本原理の方向性についての観点である。プラトンの「洞窟」の譬喩で言えば、洞窟を出てイデアを愛慕する人間の魂の上昇と、イデアを見て再び洞窟に入り、人間をイデアに向わしむる、教育のための下降との二方向である。イデアへの愛慕は、真の教育者による向け変え(επιστροφή)に基づいて起るから、上下の道は、この意味で円環的に統一されると言える。ただ、上り道がイデアを目的とし、有と見る限り、上下道の転換がどのようにして起るかが明

らかにならない。イデアが上下道転換の原理となるには、それは、**実在の彼岸のもの**とならねばならないであろう。この傾向はプロチノスを通じ、神の慈愛 (agape) という絶対的下降原理に上下道の統一を見ようとするカトリック教思想のなかにも流入している。だが、この場合でも、神が超越的「絶対有」である限り、上り道から下り道への転換については不明な点が残るよう思われる。上下の道が神のもとに統一されるとすれば、その神は汎神論的か神秘主義的か、それらのいずれかに類するものでなければならぬことになるのではなからうか。

西田哲学では、「絶対無」の有への転換は、「絶対無」が絶対否定性なるがゆえに必然的に起るのであり、この根本事実を「絶対無の自己限定」という。この「限定」は場所的と考えられるので、ここでは上下の方向性は希薄となり、論理的相依性が強まることは免れない。だが、これでは絶対無の自己限定そのものの根本性格は不明のままである。上下の方向性から言えば、それは絶対的下降原理というほかはないが、そうすると上下の方向の転換に不明な点が残ることは、前の例のごとくである。これらの点は、場所的限定が如何にして過程性を包みうるかという、西田哲学の根本的難問に属するものと言えよう。

仏教には、「上求菩提、下化衆生」といった言葉もあるが、この上下は垂直関係におけるそれではなく、自利・利他の関係に置き代えるものである。そこには、場所的な自他相依の関係があり、利他活動を伴いつつ自己完成してゆく過程が自利と考えられ、上り道に相当するであろう。だが、この自己完成の

過程は何処かにその完全実現を予想せざるをえないのであるが、そこに達すれば自利とともに利他活動も終止し、下り道は開けない。

浄土教は、このような難関を指摘することによって、むしろそこに上下の道の転換点を見出している。『論註』に、「菩薩七地ノ中ニシテ大寂滅ヲ得レバ、上ニ諸仏ノ求ムベキヲ見ズ、下ニ衆生ノ度スベキヲ見ズ、仏道ヲ捨テテ實際ヲ証セムト欲ス。ソノ時ニモシ十方諸仏ノ神力加勸ヲ得ズバ、スナハチ滅度シテ二乗ト異ナケン」とあるのは、これを示すであろう。上下道の転換は上り道の完全実現態においてでなく、「七地」というその一過程において起るとされている。このことは、親鸞の現生正定聚の説のなかに、独自なかたちで生かされている。浄土教では、上下道に相当するものを、**往相・還相**とも称するが、往・還の転換は、如來の「**回向**」の働きによるという。「回向」は「絶対無」の本源的動態性ともいえるもので、往・還はその活動の二方向と考えられるが、それは単なる原理的可能根拠たるに止らず、上下道の転換がどのようにして成立するかという現実問題を通じてのみ証せらるべきであろう。

### 至誠心の構造

宮田 正深

至誠心とは、『観無量寿經』の中で散善九品を説く上品上生

段の所で述べられる教説である。即ち仏陀は自ら「三心を具すれば必ず彼国に生ず」と言い、その三心を「何等をか三つとする。一者至誠心、二者深心、三者回向發願心」と答えている教説の所に出てくる言葉である。善導大師は、この仏陀の教言を改めて「『経』云」と聞思することによって、三心の教えが如何に定善散善を通擧した文字通り人間に於ける普遍的な教いを成就する教えであるかと言ひ確かめを、自らの行証の歩みを潜つて明らかにしている。まず仏陀が人間に呼びかける最初の教説たる「一者至誠心」を、善導は「至者真、誠者実」と釈義する。講者昏月院は何故善導が至を真と釈したのかと言ひ尋ねながら、漢文の約束にない所から義訓と規定し、至の意味について「至極の義」を呈示している。と言ふことは、人間であることに誠実であれと言ひ仏陀の呼びかけを究極まで実践した至極の所に、実は至誠心の教意を見出ししているのである。つまり人間として誠実であることを誤魔化すことなく至極まで突き詰めた所に始めて宗教の成り立つ大地を確認しているのである。即ち人間とは字の如く關係存在と言われ、仏教では宿業と表現するように、人間として生きている事実を根源的に確認する所まで誠を尽くさないならば、宗教の開かれてくる地平はないのである。ここに経言の初めに一者至誠心と呼びかけられなければならない必然性がある。しかし「誠を至せ」という教言に随ひながら誠実に生きようとすればするほど、それと背反する愛憎違順の現実突き当らざるをえない。何故なら「凡夫というは、無明煩惱われらがみにみちて、欲もおおく、いかり、

はらだち、そねみ、ねたむころもおおく、ひまなくして臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」(一多文意)という人間の真相があるからである。「誠を至せ」と呼びかけてくる教言が、ここに至つて真の厳しさを現わして来る。しかし「『経』曰」と仏陀の教言を聞きながら仏道の歩みを始めた行者であるならば、途中で止めることは許されない。善導が「至者真」という解釈を生み出してきたのは、実は至が真に繋がるような具体性を自らの現実生活を通して見開いて来たのである。それが字訓釈の後の内容として語られる事柄である。だから「至者真」という善導の解釈は文字の詮索からは決して出てこない解釈なのである。あくまでも「誠を至せ」という教言を聞いていく姿勢がない限り生まれえない解釈なのである。そして次に述べられる「誠者実」と解釈される実の字が実践を意味する如く、誠ということが現実の中で具体的に作用していることがない限り実と解釈された意味がないのである。それ故、誠ということを実実の中で突き詰め遂に到達する世界。まさしく見出す世界を真と現わしたのである。従つて真には二つの方向性を以つて見出すことができる。一つは關係存在を生きる宿業としての自己を知ることであり、第二は真如と言われる如来を発見することである。この内容が二者深心の教説になるのである。しかし、ここで真如として語られる如来は、決して自己と掛け離れた世界にある存在ではなく、誠を至せという実践の中で、逆に虚仮不実なる私自身を知らしめ、しかも絶対無限の妙用として働く如来である。その意味からも、如来と出会う歩み



を至誠心積に見出す時、三心の教えが如何に人間存在の成立構造と深い関わりをもつて切り開かれてくるかということが如実に教えられてくるのである。まさしく「我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の呼声である。神又は仏の働きである。自己成立の根源から起るのである。」(西田幾多郎)と語られる如く、人間にあっては宗教心が何故起るのかという事柄が、存在の矛盾やパラドックスの彼方に超越し支えられた世界の存在構造から明確に根拠づけられているのである。

### 諏訪縁起の時間構造

島田 潔

縁起の時間論の事例研究として、諏訪大社の縁起を取り上げてみたい。ここで取り上げる諏訪縁起は、『神道集』巻十「諏訪縁起事」である。『神道集』は安居院作とされ十四世紀の成立だが、本来は在地の民間で語られていたものを編集したものである。諏訪縁起についても、東国との関わりが柳田国男以来指摘され、諏訪神人による巫祝唱導の可能性も考えられている。実際、諏訪社の諸神事との対応が明らかに認められ、在地的な性格が強い。

甲賀三郎の物語として知られているこの縁起は、三郎の人から神への変身を地上(日本)↓地底↓地上(日本)という場面

設定を以て語っている。地上での人間としての甲賀三郎は、地底遍歴・維縵国での生活を経て、再び地上に帰還して諏訪大明神と現われる。地上と地底という二つの空間設定は、甲賀三郎の擬死再生を巧みに演出しているが、時間の問題にも深く関わっている。この縁起に内在している時間は、地上と地底とに対応して二種類ある。地上の時間は直線的に過去から未来に向けて流れてゆく時間であり、それは例えば、甲賀三郎の出自を説く段に典型的に表われている。地上での描写は明らかに武士の時代を背景としており、当時の現実の延長線上にこの縁起が語り出され、語り納められているが、時間についても同様であろう。しかし、この縁起で最も重要なのは、三郎が人から神へと変身し諏訪大明神として示現したことの説明を為す地底での話である。そして、この地底に語り出されている時間は、地上のそれとは全く異質である。

地底の時間は、基本的に「対極間の振動の繰り返し」(リッチ)としての時間である。地底国遍歴は人穴と地底国、維縵国は狩庭と館、維縵国から秘所への過程では大野原と酒宴、という具合である。但し、地底国遍歴と秘所への過程は、同一平面上のことではなく、空間移動を伴なう対極間の振動である。それは、宗教性・象徴性を帯び、時間を含めて空間の意味的深化を果たす「奥」を指向して、小刻みに対極間の振動を繰り返す儀礼的時間と捉えられる。言うまでもなく、「奥」とは維縵国と秘所である。空間設定上も地底の奥に描かれるが、維縵国は神の国を自称する徹底した非歴史的時間世界であり、三郎はこ

ここで神性を獲得するのである。その維緩国で最後に三郎が見るのが秘所である。そこは、儀礼の時間の最終局面でもあり、極めて重要な意味を持つ。秘所には四季の門がありそれ自体が示唆深い、ここで注目すべきは、そこへ到る過程に登場する人物の年令がしだいに若くなっていることである。これは、秘所が時間の生成消滅する場であることを示しており、三郎がここに入ったことは、諏訪大明神の示現が時間の再生を含蓄していることを示している。そして、このような非歴史的な再生する時間の象徴が蛇体の三郎であり、地上の直線的不可逆の時間の世界では受容されなかったのである。最終的に人間身となり神と示現したのは、歴史的時間に包摂された非歴史的な神話的時間としての神を象徴的に語り出している。

以上のように、『神道集』の諏訪縁起は、歴史性に捉われつつも神話性・祭祀性を持って諏訪大明神の示現を動的に語り出している。これは、本来は語られるものであったことと関係している。語りの場の自律性において神話・祭祀の時間が設定され、その場への参与が諏訪大明神の示現の臨在と同等の意味を持ったのではなからうか。そして、これが民衆に語りされていたことは興味深い。同時代の成立であり、極めて歴史性が強い『諏訪大明神画詞』が、中央で上流階級の読者を対象とし、彼らの知的活動と無縁でなかったことを考えると、『神道集』の諏訪縁起の神話性・祭祀性は、在地民の神話・祭祀の時間への親近性を示すものとも思わせる。『画詞』との時間構造の比較を社会的背景から考えてみることは、今後の興味深い課

題である。

## 記紀神話形成期における

### 「柱」祭祀の意義

——神の助数詞との関連で——

### 三橋 正

日本の神の助数詞の一つに「柱」がある。『古事記』以来あたりまえのように使用されてきたが、いつ頃から、いかなる理由で神を「柱」で数えるようになったのかという議論はおおざりにされていたように思われる。その用例は、記紀神話の形成に影響を与えた『淮南子』『三五歴記』等中国の書物には見られない。また『古事記』以上に国際的視野に立って編纂されたといわれる『日本書紀』には（古訓に「はしら」と付しているが）漢字表記はされていない。当時の漢字使用が正確である中で、わざわざ「柱」という神の助数詞を案出したのだとすると、そこに日本独特の神観念を見出すことができるのではなからうか。ここでは「柱」祭祀という失なわれた祭祀形態を想定し、それが記紀神話形成期にいかなる意義を有していたのかという考察を通じて、その疑問を明らかにしていきたい。

「柱」を用いた祭祀に関する史料として、推古紀廿八年十月条が注目される。檜隈陵（欽明天皇陵・同廿年二月に堅塩媛を合葬）の上に砂磔を葺いた際、域外に土で山を造り、諸氏族

に大柱を建てさせた、時に倭漢坂上直が建てた柱が特に勝れていたので大柱直という異称が付けられた、というものである。

天皇の父母の陵で国家的な儀式が「氏毎に科」して「柱」を建てさせるといふ服属儀礼の要素を含んで行なわれていたのである。これは「天皇記」「国記」そして諸氏の「本記」が撰録された年の十月に行なわれたものであるから、新嘗的な儀礼との関連も考慮しなければならない。

『万葉集』などに神籬を立てる祭祀が描かれ、「宮柱定奉」「宮柱太敷立」「宮柱広敷立」などが祝詞の常套句とされ、タカミムスビの神が一名「高木神」と記されていることなどから、柱は神の依代として建てられるものであったとも考えられる。それは縄文時代の遺跡に見られる巨木信仰から賀茂別雷神の御阿礼神事・諏訪大社の御柱祭まで一貫しているのかも知れない。しかし、推古朝という古墳時代末期に行なわれた国家的古墳祭儀において、「柱」祭祀は祖霊を降ろすというよりも、諸氏族の服属を象徴的に示すような政治的意味を持って行なわれている。このような変質は古墳の宗教的意義の喪失とも期を一にしていると思われる。

服属儀礼としての「柱」祭祀は、その後、律令国家儀式の整備が進められた天武朝に成立した「大祓（＝大解除）」の中に取り込まれたと考えられる。『日本書紀』における大祓の初見記事である天武五年八月辛亥条には、「用物」として「国別の国造」以下に出させたハラヘツモノを「菘柱」と表記している（『令集解』・天武紀十年七月丁酉条も同じ）。祓は後代におい

ても（国家が宗教的な罪などに対して）科すものであったから、大祓における「菘柱」も諸国の有力氏族に科していたものであろう。天皇の古墳に諸氏族が服属の証として「柱」を建てさせるといふ儀礼が、「菘柱」の貢獻という物質的貢納制度に取って替えられた。国家的な「柱」祭祀は古墳時代（＝前方後円墳築造）の終焉と共にその姿を消したが、その中の服属儀礼の要素は大祓の中に継承発展させられ、僅かに「菘柱」という表記にのみ前代の遺制を止めている。ここに「柱」の抽象化が読み取れる。

〔諸国大祓は踐祚大嘗会に先立っても行なわれる。大祓に前代の服属儀礼的要素が取り込まれたとすれば、大嘗会の「標山」に「柱」祭祀の祖霊を招くというもう一つの側面が残った（或いは、ある時期に復活した）と考えられないだろうか。〕

天武朝には広瀬・竜田祭も国家的祭祀として創始されるが（天武四年四月癸未条初見）、竜田の祭神は「天の御柱の命」「国の御柱の命」という記紀神話には登場しない新しい神である。そして、それが誓約をした際の天皇の夢に現われた神であることを考慮すれば、この時期の神観念が反映していることは明らかであろう。

また、伊勢神宮の建築上何の意味を持たない神聖な柱とされる「心の御柱」についても、その形成時期を式年遷宮制成立の頃とするならば、（諸説あるが）やはり天武・持統朝に求められる。

以上のように考えると、天武朝前後に「柱」祭祀は過去のも

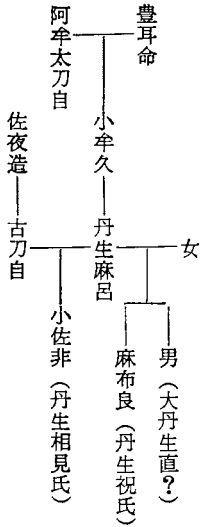
のとなり、「柱」が具体的・可視的なものから、抽象的・概念的なものに変化していることがわかる。かつて儀式の中で実際に建てられることにより具体的に神（靈）の降臨を示していた「柱」は、そのイメージのみ残存し、祭神名とされたり神聖視されたりする形で神觀念に投影される。このような時代に、天皇の発意によって『古事記』の編纂が始められたのであれば、その中で「柱」を神の助数詞に当てることも充分起こりえたと考えられる。

『丹生氏本系帳』についての一考察

門 屋 温

『丹生氏本系帳』は、その内容から次のように区分することができる。

- A ①始祖天魂命、次高御魂命、……
- ②小牟久首我兒丹生麻呂首、次兒麻布良首、……
- ③小牟久兒丹生麻呂娶佐夜造乙女古刀自、……



B 美麻貴天皇御世、天道根命裔……  
 このうちAの部分の記述からは、前掲のような系図を復元することができる。つまり、このA部分は紀伊国造家に連なるその出自と、大丹生直・丹生祝・丹生相見の丹生三姓の系譜を語っており、田中卓氏が指摘されたように、『新撰姓氏録』編纂のために提出された本系帳の原形をよくとどめていると思われる。

これに対してBの部分は、三野国から来た犬飼の神の子孫が大贄人として神にお仕えしていることを語っており、その内容や語り口から見て、A部分とは別の源泉を持つ伝承であると思われる。狩猟の神を通して、その始祖を応神天皇に結びつけるこの伝承は、応神天皇寄進の土地を山城の根拠とし、狩場明神が弘法大師を導くという高野山側の伝説の元となったのではなかろうか。

各種の空海伝においては、十一世紀頃を境に、それまでの丹生津姫献田から狩場明神引導へと丹生明神の役割が交替しており、丹生社において別々の伝承を担っていたふたつの集団と高野山の関係が変化したことが想像できる。

こうした視点から、『丹生氏本系帳』の成立時期、あるいは『弘法大師御遺告』をはじめとする高野山開創伝説成立の背景も再検討の余地があるであろう。

## 公事根源における神道観

白山 芳太郎

『公事根源』とは、室町期に当代第一の学者と評された一条兼良が、宮廷における祭祀儀礼の淵源を究明しようとし、さらにそれを通じて、各儀礼のあり方を描こうとしたものである。

本書の内容をみてみると、正月元日の四方拝、同日より三日間の御菜供進と御節供、元日辰の刻大極殿で行われる朝賀、その略儀で行われる小朝拝、小朝拝終了後の元日の節会、毎月一日の内侍所の御供、新年新玉の立春の日に若水を献ずる若水供進の儀、正月上の子の日の若菜供進の儀、同じく子の日に野辺に出て松を引く子日遊、正月上の卯の日の御杖を奏する儀、二日の東宮と中宮での二宮の大饗、年始に天皇が上皇と母后に挨拶のため行幸される朝覲の行幸、撰閑家にて年始に大臣以下の上達部を招客する臨時客、毎月の始めに天皇が告朔の文を御覧になる告朔の供覧、正月四日の国忌、五日の叙位、七日の白馬の節会、八日より十四日まで七日間の御齋会、同じく八日より七日間の真言院の御修法、同じく七日間大元師明王を本尊として修せられる大元師法、隔年の正月八日に女官の位階昇叙が行われる女叙位、八日の女王に禄を給せられる給女王禄、十一日の諸国国司の任官に関する県召除目、十四日の御齋会内論義、十五日の七種粥、十六日の踏歌節会、十七日の射礼、十八日の

踏弓、同日の仁寿殿観音供、二十一日の内宴、二十五日の国忌、毎月晦日に神祇官が人形を献ずる御贖物供進の儀、このころ吉日を選んで行方外記の政始めと吉書奏、毎月末陰陽師がたてまつった人形に天皇が息をかけられ御身に撫でつけられたものを鴨川の七瀬でお祓する七瀬の御祓、同じく毎月末の火災の御祭、代厄の御祭といった正月の行事より始まって、各月の行事を、十二月大晦日の追難に至るまで説明している。全体に、その説明の内容は、宮廷各儀礼の延源を説明するという形をとっている。

このような本書は、武家の世にあって、宮廷における祭祀や儀礼の文化的価値を主張した書とみることができよう。そしてまた、その主張についても、宮廷の儀礼に関する延源の研究を通路として、その主張する所を説明しようとしたものといえるであらう。

そうして、本書を通じて知られる一条兼良の神道観は、宮廷における祭祀・儀礼の研究を中心に形成された神道観であって、のちに晩年の作としての『樵談治要』などのなかで神社の祭祀が退転せざるようにと説くこととなる思想的源流は、すでにこういった若き時代の著作にその出発をみることができようのであることが知られる。

それと同時に、一条兼良におけるかかる神道的観念の形成は、その著作によりみる限りにおいて、本書執筆の時期と推定される二十歳代のごく初期に、すでにその形成の一步を踏み出していたこと、兼良二十一歳の作である本書の存在により確認

されると判断する。

尚、本書の成立期については、本書末尾に記された「応永二十九年正月十二日、これを書し畢んぬ」とする兼良自身の奥書がほぼ疑いがないのではないかと考えている。だとすれば、兼良二十一歳の時の作となる。

## 平安時代宮廷における

### 神仏関係の一考察

佐藤 真人

従来の神仏関係の研究においては、神仏の習合の側面のみが強調されてきた感がある。一方、神祇から仏法を忌み遠避ける神仏隔離については研究蓄積が乏しいように思える。そこで、奈良朝以前からの神仏隔離意識を指摘した高取正男氏『神道の成立』第二章「神仏隔離の論拠」や、平安時代の十・十一世紀の仏法忌避の諸相を検討した堀一郎氏（『神仏関係の一考察』『宗教・習俗の生活規制』所収）の成果を踏まえて、仏法忌避が制度化し発展する平安時代における神仏隔離の実態を歴史的展開を押さえつつ明らかにすることが課題とされよう。

平安時代の宮廷における神仏隔離の制度化は、貞観年間に『貞観式』『貞観儀式』の中で達成された。その内容は、大嘗祭においては諸司・五畿内諸国司が祭月中仏法を行なう事を忌み、中祀・小祀の祭においては内裏の齋する祭（諸司の齋する

祭と勅使を遣わす祭）に限り、致散齋日に内裏への僧尼の参内を忌むというものであった。

これらの規定は『延喜式』に継受されるが、『延喜式』の施行された醍醐朝には既に新たな展開が始まっていた。即ちその第一は、仏法を忌む神事日（齋日）が、遠方の社の祭の場合に神社での祭の日から宮廷での祭使の発遣の日に移動したこと。第二には、中祀クラスの祭においては月の一日から神事日迄の長期の仏法忌避が課せられたことである。前者からは令制・式制から遊離し、祭祀の実際に即した齋戒へと変化する傾向が、後者からは仁寿殿への天皇の持仏（観音）の安置や護持僧制度の強化など、醍醐朝以来内裏の中に仏教信仰の拠点が形成されたことに対する反作用としての神仏隔離の強化が窺われる。

十世紀末以降になると、これ迄天皇と内裏といった公的な場に限定されていた神仏隔離が、貴族の私的生活の領域にも波及して行く。その実態を整理すると、第一に、祭使や神事の上卿・行事に任じられた者は、自邸に僧尼の来訪を禁ずる神事札を立て、家族の出家者や経巻を別屋に移し、念誦や寺詣を憚るといった齋戒を行なうようになる。ただしこうした貴族の私的齋戒は何時迄遡及出来る慣習であるのかは、史料の制約があるため即断し難い。第二に、令・式に規定された大中小祀以外に、臨時祭や臨時の神社奉幣、斎王群行や伊勢遷宮といった種類の神事にも仏法忌避の風が及んで来る。忌の期間や内容は各各の神事の重要度や性格によって異なるが、特に大嘗祭や神宮関係の神事には重い忌が課せられる。第三に、貴族の私的な神

事、例えば氏神の祭に私的な奉幣を行なう者も当日仏法を忌むという様に、公的な神事に限らず私的な神事においても仏法を忌むようになる。第四に、習合色の強い宮寺制の神社の祭にも、次第に仏法の忌が課せられて来る。石清水放生会には承保四年以来僧尼の参内を忌み、また十二世紀中葉の『台記』の記事によれば、年来八幡・祇園・北野の斎には仏事を忌むと見えている。

ただし貴族の私的レベルでの仏法忌避については、各個人の性格や信仰の在り方により流動的な面があり、同時代の日記を比較しても齋戒の態度に若干の差異が認められる。

以上により、平安時代の神仏隔離は、時代の下ると共に、むしろ時間的・空間的に拡大し、とりわけ公的領域から私的領域への拡大という傾向が顕著に認められる。それ故、宮廷・貴族社会に仏教の信仰が浸透し、神仏習合が進展する程、その反作用として神仏隔離が種々の局面において強化されたものと考えられる。

## 吉田松陰と仏教

石川 教 張

歴史における人間存在の問題に密着する観点から見れば、明治維新という国家社会の転換は吉田松陰（天保元—安政六年、一八三〇—五九）に始まるといっても過言ではない。

海外密航の挫折から草莽志士の自覚に立つ用猛規諫の実行を経て安政大獄に連坐して刑死するまでの松陰の思想と行動は、幕藩体制下の現実と苦闘し欧米列強の外圧に対応し得る統一国家日本の自立と救国済民の責に献身した先駆的意義を具有している。

松陰の思想的原質は、『孟子』の「至誠にして動かざる者は未だこれ有らざるなり」の言葉を座右の銘にした如く、儒教意識に基づき救国のために至誠を貫徹するという思想の実践化にある。しかし、松陰の思想形成と行動様式の契機となった要因は儒教のみに限定されるものではない。何よりも松陰自身が諸思想・諸事物を媒介として思想と行動の普遍的活現を留魂しようとした事実を再認識する必要がある。とりわけ松陰の思想形成と行動の契機を成した諸思想のうち仏教の果たした役割を看過する事は出来ない。

松陰と仏教とのかわりを論ずる意味は、松陰が仏教についていかなる見解を表明しているのかを考える事を通して、松陰の思想形成と思想の実践化に仏教がどのように触媒としてのかかわりを持っていたかを明らかにする点にある。この場合、次の問題視角に留意する必要がある。

第一は松陰の仏教観である。松陰は儒教信奉・神明尊崇・仏教不惑の立場を取ったが、仏教排斥の姿勢を示していない。のみならず「禅学も亦心志を定むるに足るもの」と語り、一國の道は家法国法を順守した後に儒教を学び「天竺釈氏の教をも問ふべし」と述べている。「仏と申すものは信仰するに及ばぬ事

なり。されど強ち人にさからふて仏をそしるも入ぬ事なり(安政元年十二月三日付・妹千代宛)、「仏法信仰はよい事ぢやが、仏法にまよわぬ様に」(安政六年四月十三日付・妹千代宛)という言葉は、松陰の仏教不感論を示すものである。この妹宛書簡で注目されるのは、法華経普門品への実感的認識を語っている点である。ここで松陰は「観音力」と釈迦の「出世法」を述べ、仏教には下根の人のための教えである小乗と上根のための大乘の二別があること、観音力は人に一心不乱の信を起こさせるための方便の教えであること、大乘の肝要は出世法にあることを指摘し、特に釈迦の出家・修行・開悟に言及し生老病死を超越して世の人を教化した事が出世法であり「出世せねば濟世が出来ぬ」と語っている点は注視してよい事がらであろう。

第二は松陰が交友を結んだ同時代の仏僧の及ぼした影響である。叔父竹院は松陰に禅理に引合せて修身の工夫を教誨し、海防僧と称された真宗僧月性は『仏法護国論』を著わし憂国慷慨の念を鼓吹し反幕論を主張して松陰に影響を与え、同じく真宗僧黙霖は不面心交の友として論争し松陰の公武合体諫幕論から大義倒幕論への転回に強烈な契機を与えた。また下田密航直後の同囚であった日蓮宗僧日命は松陰に四恩説を語り授受折伏について論争し「敵国探服」の気概を表明した。このほか『護法小品』を著わした虞淵や師佐久間象山を援助した宥長等との交友関係がみられる。

第三は歴史上の仏教者への共感を表明している点である。「夫れ衆生濟度の為の草鞋掛の苦勞は親鸞能く憚らず。外道撰

服の為の斬首遠流は日蓮猶能く畏れず。彼皆異端邪説、聖人の徒の函せざる所なるに彼が如し」(『講孟余話』)、「吾れ深く弘法・日蓮等の行為を偉とす」(松下村塾零話)。ここには松陰が弘法・親鸞・日蓮を異端邪説の徒と見做しつつも所信を弘めるための勇胆剛気の行動に深く共鳴していた事実が示されている。

これと関連して最も重視すべき点は、松陰の究極的な志、ともいべき草莽崛起策が日蓮の行動性を契機として形成・提唱された事である。「余が策の鼻を云ふが、日蓮鎌倉の盛時に当りて能く其の道天下に弘む。北条時頼、彼の髡を制すること能はず。実行刻苦尊信すべし。爰ちや〜」(安政六年四月、野村和作宛)。この一節は、松陰が野山獄において、艱難死生を顧みずに幕府を諷曉し所信を天下に弘めた日蓮の立正安国の実行に尊信の念を抱き、その不屈の行動に草莽崛起の先駆性を見出し、世の誹謗や禁獄・流謫を恐れず弘法を弘通した日蓮の行為を端緒として草莽崛起策を着眼した事実を表白したものである。

以上、松陰と仏教に関する視点と内容を簡略にふれたが、今後いささか具体的に論及してゆきたいと考えている。

### 近代真宗の神道観

藤井健志

近代の真宗は一般に國家に妥協的であつたと言われている。



それは当時の真宗における真俗二諦論の主張や、仏教と国家は一体であることが強調されていたことを指している。しかも国家に対して妥協的なあまり、真宗本来の（または伝統的な）神祇不拝の立場も変更されていったと言われることが多い。それはたとえれば日本は神国であるという神国思想の受容などを指している。そこには国家に妥協した結果、神祇不拝も改められていったという図式がある。しかし近代真宗僧侶の思想を仔細に見てみると、確かに国家に対しては一樣に妥協的であるが、神道に対しては必ずしもそうではないと思われる。むしろ神道的要素は排除していこうというのが近代の真宗の基本的テーマではなかったろうか。

このことに関して明治五、八年の教部省時代における三条教則、十一兼題等の解説書を検討してみたい。この時代は「敬神愛国の旨を体すべきこと」という文言のある三条教則が出され、また大教院では四神が祀られていた。多くの僧侶はこの三条教則を受容し、また大教院の神を祀る儀礼に参加した者もいた。こうした形での神道的要素の受容は、当時、日本は神国であり天皇は神孫であるという考えを中心にした国体の思想が正当性を獲得していたことと関係がある。国体を守らねばならないという意識はかなりゆきわたっていたが、そこには「神」の觀念がからんでいたため、「神道」との境界があいまいである。換言すれば国体を支持するためには敬神を含めた神道的要素を受け入れなければならないような状況が出現していたのである。

こうした状況に抵抗した人として一般にあげられるのは島地黙雷である。彼の主張において国家に対して妥協的な点はそれほど他の僧侶と変わらないが、国体の護持を政治的役割としたため国体と神道とを切り離すことが可能になり、神道は仏教と同一の宗教のレベルに置かれた。この論理がつくられた結果、神道的要素を仏教者が拒否できるようになった。しかしこうした神道排除の論理は必ずしも島地一人のものではなく、他の僧侶の論の中にも見られるというのが私の考えである。ただしその論理は国を刺激しないように巧妙につくられていたため、一見仏教はあくまでも国の意向を受け入れて神道とも妥協したように見えるのである。

三条教則等の解説書を見るとその基本的方向は国体として押しつけられた神道的要素を非常に抽象的レベルで捉えようとしていると考えられる。つまり日本は神国であり神道は「皇国固有の法」と認められているが、そこでいう神道とは一種の生き方——正直、淳朴、あるいは欲望を捨てるといった生き方である。この捉え方だと敬神とはこうした生き方をするのであって、仏教もこれを指導すれば敬神にかなう、とされる。言い換えると仏教固有の教法を捨てず、また神道の儀礼を行なわずとも敬神を実行したことになる。しかもむしろそれこそが真の敬神であり、祝詞を唱えたり、幣帛をささげたり、拍手を打つことは、枝葉末節のこと、あるいは真の神道ではないと言われている。このように神道を二つの相において捉え、抽象的レベルでは受容するが、神道の儀礼は排除しようという態度はすでに

近世にも見られる。近世において神祇不拜が強く主張されたことがあったが、神棚をつくらない、祈禱をしないというレベルでは神祇不拜を主張するが、一方では神国思想を当然のことのように受け入れている。そこではやはり二つの相において神道を捉える態度が見られ、それがそのまま近代にもち込まれていると考えられる。この論理によって近代に入っても実は神祇不拜を守ろうとしていたのである。このように少くとも儀礼のレベルでは神道は排除されていたのであり、島地の論理もこの点から見ていくと必ずしも特別なものだとは言えないと思われる。

マテオ・リッチとの比較を通して見た

平田篤胤の穢の概念について

栗田 英二

マテオ・リッチ著『畸人十篇』の訓詁を進めているが、今回はその第六篇及び第七篇を中心に平田篤胤との関係を考えてみたい。

齋素正旨非由戒殺と題する第六篇は、齋素（淡飲薄食）の三つの理由を提示する。即ち、己の罪惡を贖うため、私欲の源たる自身の氣を約すため、徳の佳き味を知るため、であるとする。第七篇は自省自責無為為尤と題し、善を為さないと不善を為すのと同様に罪惡であることを説く。同時に朝夕の祈

りの基本的考え方が示される。

右と対応する『本教外篇』の部分と比較すると、上帝↓神道、天主台↓神壇、天主↓天神、等々の書き換えと、若干の修正を含むものの、基本的には篤胤は天主教書の忠実な要約を試みたと言つてよい。しかし、それがそのまま篤胤に受容されたとは言えない。なぜなら、この部分と類似する思想を篤胤の他の作品の中に見い出せないからである。従つて第六・七篇よりの篤胤への影響は殆どないと言つてよいように思う。

さらに、ここでの中心問題である罪や祈りに関して両者を比較してみると、その相違は一層明瞭となる。まず、リッチは、

毎朝時、目与心俯仰天、竊謝上帝生我養我至教誨我無量恩徳。次祈今日祐我必踐三誓、毋妄念、毋妄言、毋妄行。至レタ又俯身投地、自察省本日刻刻処、所レ思所レ談及所レ動作、妄与否、即歸功上帝、叩謝恩祐、誓期、将来繼續無已。若有差爽、即自痛悔、而扱、重輕、自行責罰、禱祈、上帝慈恕宥赦一也。誓期、将来必改必絶。

と第七篇の中で述べている。これと対応するものとして、篤胤からは『毎朝神拝詞記』より文章を引く。第一の神拝詞の中で、まず、風の神の名を挙げて拝した後、

過知犯和事乃有平婆見直志聞直志坐瓦、枉神乃無幸福事乎氣吹弘波志……

と述べている。この用語や形式は延喜式の祝詞に極めて近く、又同時に宣長の『毎朝拜神式』をも意識しており、神道の流れ

に深く沿ったものであって、リッチのものとの異質性は高い。リッチの先の文章を要約した際にも篤胤は、「見直し聞直しして」という表現を挿入させている。以上のように祈りに関して、リッチと篤胤の距離は遠いように思われる。

次に罪について。リッチは「察省」によって、自己の罪を判定し、自己の責任を問うている。即ち自覚され得る罪の事を語っているのに対し、篤胤の場合は異なっている。自覚されないのである。先の「過犯」について『玉響』の中で次のように説明している。

自から知つゝ、好らぬ言行の有るを悪と云ひ、思はず知らず、好らぬ言行の有るを過と云ふ。然れば誰人にまれ、何ほど篤くその言行を憤みたらむも、按外なる過ち犯しは、必ず有る事なり。……我は覚ねども、……我が心にこそ覚え無けれ、……過犯せる罪穢……

自覚され得ない罪穢を放つてくれと神に祈るのである。罪の概念が異なっているように思われる。宣長は上代日本人のツミ意識を、穢、悪行・奸、災に分類し、祝詞が主眼を置いているのは穢であると言っている。篤胤もまた「罪とは穢である」とする。神々に対して直接語りかける祈りにおいて、自覚され得る罪ではなく、自覚され得ない穢が重視されるのである(注)。

宣長は『拝神式』で「過犯」に全く触れていない。延喜式の祝詞の中でも敬虔しか現われない「過犯」や「禍事」という表現が篤胤の『神拝詞記』には数見られる。篤胤の特性に関わるのかも知れない。又、宣長が禊祓はあくまで身体に関するもの

と主張するのに対し、篤胤は、身と心を共に清めるものだと言う。これも篤胤の特徴かも知れない。いずれにしろ、自覚的罪に焦点を置くリッチの祈りと対比して、無自覚的穢に重点を置く神道(篤胤)の祝詞(『毎朝神拝詞記』)との対照は鮮かに存していると思われる。

(注) 宣長は、上代人は刑の対象となる罪と、禊祓の対象となる罪とを区別して考えていたのではないかと推定している。

### 山王三聖の法号について

菅原信海

日吉山王三聖は、『園城寺伝記』巻一に拠ると、智証大師円珍によって、貞観二年に授戒して法号を授かっている。その法号は、大宮権現に法宿菩薩、二宮権現に華台菩薩、聖真子権現はそのままの聖真子菩薩である。

この菩薩号は、いかなる教義上の根拠があつて、下賜されたのであろうか。『山家要略記』巻一や『溪嵐拾葉集』巻八などに、「山王三聖法号、以妙法蓮華首題、為御名事」という事書のある条項に、光定に仮托された『後伝法記』の説、実は後世の説であるが、それを引いて、山王三聖の菩薩号は、妙法蓮華經の五字であつて、法宿菩薩は妙法、華台菩薩は蓮華、聖真子は経であると、法華經中心の考えによっている。これらのうち

法宿の法号は、『山家要略記』卷二の「大比叡明神奉名法宿菩薩事」に、「神明依正色心、同宿四一之妙法」とあり、法宿と号した理由を記している。天台の法華経理解に基づいてのことである。しかし法宿そのものの語は、『相輪様銘』『伝述一心戒文』など以外には見出せない。

ところが、華台については、諸経典にその語がみえるので、いかなる意味をもっていか検討してみたい。華台の語は、羅什訳の經典中にみえている。即ち『仁王般若経』・『大品般若経』の中に、華台は空中に散った華が変じて華台となったと説いている。それが天台大師智顛の頃になると、『法華玄義』に華台とは蓮華台のことで、蓮華台には盧舍那仏が坐していると説き、また衆生のために華台を方便として説いている。また「華葉菩薩」と共に、「華台菩薩」をも説いている。この華台上の盧舍那仏を説くことは、吉蔵の『法華玄論』も同じである。一方、善導の諸著には、浄土思想の上から、華台は聖衆來迎の華台として説かれている。

伝教大師最澄は、『顯戒論』において、南都の上表に対する反論の中に、「華台舎那」と華台に坐する盧舍那仏のことをいい、華台を盧舍那仏の台座と説いている。また安然になると毘盧舎那仏は本地の身、華台の体と説き、覚超の諸著にも華台の語が多く用いられている。

さて、華台は盧舍那の台座であり、盧舍那仏は蓮華台蔵世界の教主であるとの教説は、羅什訳の『梵網経』にみえているところで、同経に盧舍那仏は蓮華台蔵世界海に住し、その台の周

遍に千葉あり、一葉一世界と説き、即ち千世界を存する。盧舍那仏は、釈迦に化して千葉の千世界に千釈迦となって現する。

また一葉に百億の須弥山・日月・四天下・南閻浮提を存するから、したがって百億の釈迦が住する。千葉千世界では、即ち千百億の釈迦が存する、と説かれている。つまり蓮華台は、盧舍那仏の住するところであると共に、また盧舍那仏の化した千百億釈迦が住している。盧舍那仏の住する台座を蓮華台・華台と称するのは、この『梵網経』の教説といふことができる。つまり智顛のときに説かれた盧舍那仏の住する華台説は、『梵網経』に基づくものである。『梵網経』はいうまでもなく、菩薩戒を説く経で、天台の大乗戒はこの経の所説に依っている。また『梵網経』で華台に千百億釈迦が坐すると説く釈迦中心の教説は、法華経の教説につながるものである。

天台系の神道である山王神道説は、いうまでもなく法華経の教説に基づくもので、釈迦中心の信仰の上に立っている。山王三聖の菩薩号が、法華経中心の考えによっているのは、このような信仰体系の上に立っているからである。

## 慈円の夢

谷口 茂

平安から鎌倉への時代転換は、社会の基盤から揺らいだ大変動であった。旧体制に属する貴族たちのうち、新勢力へ乗り換

えた人びと（大江広元など）もあれば、時代の変化に気づこうとしなかつた人びと（後鳥羽院に從つて承久の変に巻きこまれた藤原信能など）もあつたが、慈円は、古いイデオロギーを新しい状況に応じて改變して行く知的努力によつて、この激動の渦を乗り越えようとした。その基になつたのが王法仏法相依説であるが、王法（政治体制）と仏法（仏教、とりわけ台密の思想体系）とが相補い相扶けているとするこの原理を、彼はやがて日本史を展開してきた根本的な推進力（道理）と考へるようになる。この構想に基づいて思索を重ね、必要な修正を加えながら練り上げ、のちに独特の史書『愚管抄』を書き上げる。

王法仏法相依思想が次第に明確な理念として自覚されてくるのは、慈円が第一回目の天台座主を拜命した建久三年（一一九二）頃からであらうと思われる。ただ始めは、それは個人的な觀念的信念の域に留まらなかつて、積極的な実践活動を生じさせる確信にまでは達してゐなかつた。そこで觀念が確信に育つて行く重大な契機と見なされるのが、十一年後の建仁三年に見た夢である。のちに『慈鎮和尚夢想記』と呼ばれるようになる記録によれば、慈円は次のように記している。

「建仁三年六月廿二日曉の夢に云く、国王の御宝物なる神璽、宝劍の神璽は玉女なり。この玉女は妻后の躰なり。王、自性清淨の玉女の躰に入り交會し給へば、能くする所共に罪なき歟。この故に神璽は清淨の玉なりと夢想の中に之を覚知し訖んぬ。その後この夢覚むるか覚めざるかの間に、この事を様々に思ひ連ぬるや、不釣刀輪印、則ち是なり。刀は宝劍なり、王の

躰なり。輪は神璽なり、后の躰なり。この交會の義を以て、この印を成就するか。不動尊は王たるべきの本尊か。又思惟して云く、神璽は仏眼部母の玉女なり。金輪聖王は一字金輪なり。この金輪仏頂は又仏眼に交會し給ふ義か。この宝劍は則ち金輪聖王なり。之に依つて仏眼法の壇に智劍を置くか。輪八輪には劍を入れ八つ出すなり。この劍璽は天下一所の成就なり。仏法王法を成就して國を理し民を利する王者の宝物なり。（後略）」

慈円はこの夢記を時の権力者後鳥羽院に見せているが、このことは彼が自分の考へに自信を抱いた証拠と見なしていいだらう。當時彼は、院との關係が再び良好になつた機運に乗じて、天台密教の地位と、彼の属する九条家の勢力とを、より一層確乎たるものにする方策を練つていた。この夢は、そういう折に訪れたものである。

慈円は、まず夢の帯びていた強い情動性に捉えられたであらう。これが明らかに性夢であり、直後に目覚めているところから見て、單なる心理的昂奮だけでなく、たぶん夢精を伴う程の生理的身体的現象であつたと思われる。彼は夢の迫真性に深い印象を受けて、これは尋常の夢ではなく靈夢であると信じ、そのお告げの意味を探索した。そして神璽と宝劍との關係が、天皇のために修せられる不動明法の刀輪印が表わしているのと同じ意味を蔵していることに気づいた。更には、金輪法や仏眼法も同様の意味を秘蔵していることが判つて、王法と仏法との相依が、彼の單なる思いこみではなく、本来的な真理であつたことを認識したのである。

（神器の象徴の意味と密教思想（とりわけ理趣經の大衆思想）との相似ということは、客観的にはまったく無関係なものの付会的結合で、類感呪術的な超論理を思わせるが、少なくとも慈円にとつては、自らの課題状況を打開するために、当時の最高の世界観に依拠して、真摯な思索を重ねた末に到達した結論であった。

### 三浦浄心『慶長見聞集』における

#### 頽落観について

丸 茂 湛 祥

三浦浄心は永禄八年（一五六五）に生れ、正保元年（一六四四）八十歳で近くまで、戦乱から平和への大変転の時代を生きた。二十六歳で小田原城に籠城、北条氏滅亡を見、後天海に帰依、出家したが、慶長時代の江戸の印象や見聞を随筆風に書いた『慶長見聞集』を遺している（吉原や遊女の様子を記した『そぞろ物語』は、上記書からの抜粋である）。

浄心は『慶長見聞集』の冒頭で「見出度き御時代かな。我が如き土民までも安楽に栄へ、美々しき事共を見聞きての有難さよ。今が弥勒の世なるべし」と至福を謳歌する一方、処々に世は「澆季」の世で、愚かな者が多いために、神儒仏三教の教えに逆らう者が増えたとなげく。この矛盾の本質は何なのであるか。仏教の末法観がそう感じさせているのか。

ハイデッガーは「現存在にいつも気分がある」（『存在と時間』第五章）といい、屈託のなさ、不機嫌さ、その両者の間の変化、ふさぎ、怖れなどによって現存在（内存在）は我々に開示されるという。浄心の『慶長見聞集』で示す気分は、ハイデッガーのいうよう「屈託のなさ」と「不機嫌さ」の間に揺れる気分というより、もつと人間の根源にひそむ頽落観ともいべき気分だったのでないか。

『慶長見聞集』を覆う気分は、O・H・ボルノウが『気分の本質』でいうよう「経験の存在全体の『裂け目』を満し、表面に浮び出るものすべてのための共通感情の『背景』となつている情緒的なもの」でなければならず、従つて同書全体を覆う広範なものでなくてはならない。

浄心は向崎甚内という盗賊一味の討伐を喜び、「今もかも戸ざしはささぬ旅人の道広き世に逢坂の関」と歌をよみ「かかる直なる御時代に逢ひぬるもの哉と悦びあへり」（巻七）と書きつつ、一方でふさいだ気分を示す。

髭のない男が「女面」と嘲られなくなったと言い、弓を袋に入れ、太刀を箱におさめて、美々しく着飾つた男達、男装して歌舞く女達やその周囲に集まる男女を、「夢の治世に唯狂」つているにすぎないとする浄心の文章は、「たとへおもてに好相をそなへ、りやうらんきんしゅうを身にまとゐたるとも、こころおろかにましまさば虎皮に犬糞をつつめるがごとし」（巻五）とか「人は閑ならざるを以て榮とし、くるしひ多きをもつてたつとすとす。誠におろかなる振舞なり」（巻一）などと倫理的・

教条的な批判をしているように見える。しかしこれは理論的批判ではない。批判だとすれば、浄心が処々に書く「弥勒の世」という謳歌の言葉が理解できなくなる。

浄心は海の魚、貝などの資源の枯渇を書き、都市に集った人人の欲心のぶつかり合いを嘆き、インフレや都市生活に敗れた者について報告する。「百足が隙もなく手足を動かす」ようなやり方で働く分限者について述べ、金に血道をあげ、人情日々に薄くなるのを慨嘆する。その周囲を、ぬかるむ道路、埃をまき上げる辻々、汚水の流れる水路、塩分の混じりはじめた井戸等の悪環境がとりまく。

ヤスパースは『現代の精神的状況』の中で「人間の現存在は機構に縛られているが、その機構はみずからの崩壊によってと同様に、みずからの完成によっても、おなじように人間を破壊させる」といっているが、浄心も同じように、慶長期が一つの文化的ピークを形成し、衰退していく過程にあるとの意識があったと思われる。

この意識は「ふさいだ気分」を醸し出すが、この気分はまた、「昔は良かった」「今の若い者はなっていない」等という言葉の背後にある気分と同じ構造を持つ。この気分を「頹落観」と名づけるなら、この頹落観は宗教的な末法思想とか終末論に漸成していくもので、宗教的に大変重要なものであるといえる。

## 第七部会

### 「首無地蔵」信仰形成のメカニズム

鈴木 木岩 弓

ここで対象とする「首無地蔵」は、昭和五十二年五月十八日、夢のお告げ通りに土中より出現し、しかも間もなくそれが靈驗あらたかであることが判明したために、中国地方のみならず広く全国から参詣者を集めている「ハヤリガミさん」である。この報告では昨年の発表を承け、俗人が運営にあたり聖職者が常駐していないため、特定の宗教の教義的影響力が希薄なこの地蔵に対する信仰が、ここ十年のうちに広く定着してきたメカニズムについて、とりわけ靈威の保証の伝達に着目して検討しようとするものである。

まずこれまで集まった資料から、この地蔵の靈威を保証する形で伝達されている話（いわゆる靈驗譚）を内容の上からまとめると、①「首無地蔵」自身がその靈威を示した話（夢のお告げ通りの出現など）、②この地蔵に全く関与していない聖職者によるその靈威の判断、③ここへと参つてお蔭を得た人々の体験談の三種に類別することが可能となる。このうち前二者は、主に「首無地蔵」の世話人を中心に地元の出口町周辺で伝えられているが、更に広い範囲に強い影響力をもって流布している

のは、主に③の靈驗譚となっている。

またこの地蔵に対する信仰史の展開を、とりわけ前述した③の靈驗譚の伝達形態から区分するなら、パーソナルなコミュニケーション（いわゆるロコミ）で伝達された第一期、ロコミのみならず新聞を中心としたマスコミでも伝達された第二期、そしてそれらにTV報道の加わった第三期に三分されることが明らかとなった。そして以上の伝達形態の拡大に応じて、ここへと参集する人々の居住範囲もまた、第一期の府中市出口町周辺、第二期の岡山県及び広島県東部、第三期の中国地方を中心とした全国へと拡大してきたものと思われる。

そこで次に、以上述べた靈驗譚が人々の間を伝達されて行く過程について、具体的な事例をもとに考察した。その結果まず伝達のメカニズムに関しては、ロコミあるいはマスコミで靈驗譚（他者の体験）を知って参詣した結果お蔭を得たと考える人が、自分の体験談（新たな靈驗譚）を他者に自ら話して聞かせることにより新たな参詣者を集めるというプロセスが繰り返されることにより、ネズミ算式に帰依者が増加してきたことが明らかになった。そしてそれらの人々の「首無地蔵」への入信過程をパターン化して整理してみると、〈図〉のように三分できることが明らかになった。これらの人々には年齢・性別・職業・宗教等に共通点は見出せないが、ただ一つ共通している点は、いずれも病氣や経済面などで人生における何らかの危機的状況に苦しんでいることであった。そのような人々が、一回の参詣で即座に危機的状況から解放たれるという神秘的な体験をし



第七部会

靈験譚

I 危機的状況 → 参詣 → 〈危機の解消…靈威の確認〉 → 入信 → 他者への伝達

靈験譚

II 危機的状況 → 参詣 → 〈危機の解消…靈威の確認〉 → 入信 → 他者への伝達

靈験譚

III 参詣 → 危機的状況 → 参詣 → 〈危機の解消…靈威の確認〉 → 入信 → 他者への伝達

〈図〉「首無地藏」信仰への入信パターン

た点こそ、身をもって「首無地藏」の靈威を確認したこととなり、それが故に入信するや地藏に対するお礼の意味ももちながら、自己の体験を他者へ伝達するという行動に自然に駆り立てられたものと考えられる。

とりわけIのパターンを経た人々は、信仰史上の早期に顕著なケースであるが、長期に亘って危機的状況に苦しんで来た人々が多く、靈験譚を聞くやいなやワラにも鎧がるように参詣した人々が大半であった。そして一般に、危機的状況が強力であればあるほど、その反作用として「首無地藏」へと帰依する気持が強くなり、さらには他者への伝達力もより強力になって行く傾向が認められた。

付記：本発表は、昭和六

十二年度の文部省科学研究費奨励研究(A)の援助のもと行なっている調査結果の一部である。

一九六〇年代アメリカの東洋宗教

——A・ワッツの自叙伝を手掛りとして——

木村 武史

宗教学の視点からA・ワッツの自叙伝の意義を明らかにし、彼の基本的な立脚点、及び西洋と東洋への関わり方を考察することが発表の目的である。

宗教学は、C・ロンゲが言うように、一方でR・オットーからM・エリアーデへと至る宗教の理解を中心の課題とする現象学的研究と、一方で宗教の様々の歴史的・社会学的研究の、双方の間にある方法論的緊張を堅持しつつ、宗教を統合的に理解することをその学問的課題としている。宗教学の視点から見ると、A・ワッツの自叙伝は彼自身の宗教体験について、それを体験した人自身による表現であり、彼の宗教体験についての最も權威ある証言であると考えられる。A・ワッツは自己は既成の如何なる伝統とも異なる独自の存在者であり、孤独なシャーマンであると考えている。A・ワッツは、R・エルウッドが言うアメリカ宗教史の「もう一つの祭壇」の系譜に見られる宗教性の多くを担っている。「もう一つの祭壇」はアメリカの周縁的宗教性を担っており、アメリカの中心的価値を支えてきた共同

体的宗教・デノミネーションのそれとは異なっている。

A・ワッツはその自叙伝の中で自分自身の基本的な宗教的志向性は「対立の一致」を実現可能とする体験に向けられてきていると述べている。その体験は言葉の沈黙と沈想において直接的に見られ経験される實在の体験、神秘的体験であり、対立し分離する事物を調和し一致する体験である。この「対立の一致」を実現する体験は新たな世界創造の可能性を秘めたものとして彼自身において受けとめられた。彼はこの体験を初めは東洋宗教に、後にはキリスト教の伝統の中にも見い出すこととなるが、彼のキリスト教に対する態度は否定的であり、東洋宗教に対するそれは非伝統的である。

A・ワッツは自己自身の体験の立脚点からキリスト教を次のように批判する。キリスト教の根幹的問題はその直線性にある。それは自然の有機的・循環的形態をその狭隘な一方方向性に従属させようとする。A・ワッツにとってキリスト教はローマから来てヨーロッパを侵略した宗教である。それは、A・ワッツによれば、神の意志は言葉に表わされると理解し、宗教が書物に従ったがために、自然に対して破壊的となったとされる。キリスト教は定められた教義を権威とし、それに従うことを求めるのに対して、東洋宗教は自己の意識の状態を明瞭にし、それを解き放つ方法であるとA・ワッツは受けとめ、理解する。

西洋個人主義の分離され疎外された自己の形態に対して、東洋宗教は、そのような自己は幻想であり、一切の存在者の永遠

なる根源以外に自己は無い、ということを明らかにするものとして、ワッツはそれを受けとめている。しかし、彼の東洋宗教に対する関わり方は伝統的なそれとは異なる。それは東洋宗教の西洋化を促進するものと受けとめられる。A・ワッツは、例えば、禅の修行をすることに関心なく、寧ろ、そこにおいて体験されるものが何であるかを理解することに関心を抱いていた。彼の東洋宗教に対する関わり方は彼自身の体験に基づいたものであり、彼の東洋宗教の意義の把握の仕方は彼の宗教的志向性に沿ったものである。

### ユダヤ教における

#### 「イサクの犠牲」の継承

市川 裕

ユダヤ教の祈りは、平信徒による勤行のように、定められた祈禱書を、定められた時刻に従って誦読する。祈禱書は平日、安息日、年三度の巡礼祭、新年、そして贖いの日(ヨーム・ハキップーリーム)によって内容は幾分異なるが、基本となるテキストは平日の朝の祈りである。

祈りの中心は、シニマア(聞け、イスラエル)という信仰告白と一八祈禱文であり、その前後に賛歌と赦しを請う祈りが配されている。一八祈禱文の第一が「我らの神にして、我らの父祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神云々」で

始まるように、ユダヤ教の神はユダヤ人の父祖の神であることが明白に語られている。そればかりか、アブラハムの信仰の核心である「イサクの犠牲」が平日の朝の祈りの導入部に置かれている。

また、ユダヤ教では「悔い改め」にふさわしい時期が一年の暦の中に指定されている。逾越を祝う月（ニサン）のちょうど半年後の月（ティシュレ）の一日が新年とされ、その十日が贖いの日で、この十日間を「畏れの日」と呼んで通常の祈りの他に、夜明け前に「スリーホート」という特別の祈りをささげる。その「スリーホート」の祈りの高揚した部分にも、「イサクの犠牲」をテーマとする詩が配置されている。いったいなぜ、ユダヤ教の祈りにあつては、父祖のモチーフが重視されているのだろうか。

平日の朝の祈りの冒頭に置かれた「イサクの犠牲」の聖句には祈りが付されている。それによると、アブラハムが息子に対する自分の憐みを克服して、全き心をもって神の命令に服したように、どうか神も、御自身の憐みが御自身の裁きの厳しさを克服して我らを処してほしいといい、汝のしもべアブラハム、イサク、ヤコブの愛を覚えていてほしいという。

「スリーホート」の場合には、罪の告白とその赦しが強調される。我らはずかしくて顔があげられず、義は主なる神に帰せられるという告白、人間の不完全さ・罪の深さと神の義とを鋭く対比させる告白が、祈りのテキスト全体を支配する中で、赦しと憐みを神に求める拠り所となるのが、次の二つである。

一は、神そのものの偉大さに訴えること、そして他の一は、神を信頼した父祖のために我らを赦して下さいという論理である。スファラディ系のスリーホートに採用された、アシケナズイ系ラビ、エフライム・ベン・イツハク（一一〇一—一一七五）の詩に、そのことが明白に表われている。すみかを失い、天幕もからになったからとて、我らに道を失わせないで下さい、という書き出しで、「イサクの犠牲」の物語が語られ、そのあとに「苦しみのとき、どうかイサクの犠牲を思い出して下さい。そして汝の羊の群れを慈しみもて覚えて下さい。」と訴える。

こうして、ユダヤ教の祈りでは、唯一神と自己との間に父祖を介在させ、その父祖の徳と信仰の義に訴えて、自己の不完全さを補い神の憐みを請うという構図が明瞭に現われていることがわかる。そして、その父祖とは個々人の実際の父や祖父ではなく、トラー（ユダヤの聖典）に登場する父祖、とりわけアブラハム、イサク、ヤコブなどである。

以上は、特に中世から今日まで用いられる祈禱書の分析であったが、こうした父祖の徳に訴える構図は、既にイエスの時代にも見出されるように思える。その理由の第一は、福音書で、終末が近づいた今、もはやユダヤ人は「アブラハムのすえ」であることに安住することはできないと警告している点である。第二点として、ヒレルの師であったシエマヤとアブタルヨンの間で、出エジプトにおける葦の海の奇蹟が起こった根拠について論争があったことである。シエマヤは、アブラハムの信仰の

ゆえであるといい、アブタルヨンは出エジプト当時のイスラエルの民の信仰によるとした。この論争は、ユダヤ人の受けた苦難に対する解釈において典型的に現われる対立項であるように思われる。

### 花祭にみる神話的側面——試論——

——山立て、山見鬼、湯噺しを中心に——

春日井真英

「山立て」という儀式が花祭の神事の内にある。これは舞庭の四方に神を立て、舞庭を山と仮想する次第であるが、何故にこの舞庭を山と見做さなくてはいけないのか、そしてそこに何故に山が必要なのかという問いに対する答を見つけることはできない。また山内に伝わる「山買1い」をどう理解すべきかという問題もある。ただ後藤藤淑2はこの「山買1い」については「生まれ清まりの為に神が絶対必要であったことから山が考えられた……」のではないかといっているが、彼の考えるような従属的なものとしての山であったかは大いに疑問が残る。それは祭文に現われる山、鬼の「山割3り」ということを考えれば、山というもののもつ重要性は自ずと知ることができよう。しかし舞庭の竈を含めてそこを山と見る理由を説明するものはどこにもない。また山内の慶長十二年の「神楽之次第事4」によれば「山立て」は何者かの結婚と結びつけて述べられ、その為に「山買

い」が必要なこととなっている。この結婚と「山買1い」の問題は別稿5ですでにふれた「青き女」と「黄なる王子」に関連してくるものと考えられる。

ところで「山」が「生まれ清まり」の問題と関連するという考えは筆者も賛成であるが、基本的な立場の違いはある。つまり筆者は宇宙生成論の立場で、再生された世界、及び中心としての象徴という見方をするのである。そうでなければ「生まれ清まり」という問題が「山」に積極的に結びついてくる理由をどこに求めるべきであろうか。

山見鬼の山割3りの意味は何であるのか。このことについては早川の山見鬼神朝鬼に関する記述からも判るように竈とその上の湯蓋、白蓋の問題に触れなくてはならないが、そのシンボリズムについては筆者はすでに別稿で宇宙再生の問題に関連していることを指摘しておいたのでここでは触れないことにするが、舞庭におけるこの「山」がいかに重大なシンボル機能を有しているかは、一連の行事の内でも水、あるいは湯という問題を考えれば明白である。つまり、山としての竈には、滝の水をそそぎ、釜炊6いをするという儀式があるものの、最後の方の湯噺しに至るまであたかも忘れ去られたかのように扱われている。しかしその象徴的存在として竈は山見鬼、神鬼の時にはまだ明白な機能をはたしてはいないことは、山割3りからうかがうことができる。つまり山から水がほとばしり出るといふことの象徴と見做しうる湯噺し7の後の朝鬼において、ハチノスがたたき落とされることによつてようやく世界の創生が完成するのである

が、滝破いの後の諸々の行事とそれに至る時間的長さの意味がヒンドゥー神話にみるガンジスのこの大地への降下に至るまでの様々なエピソードを物語っているのではなからうか。このことは祭の最後の鎮めが水の王による竜神鎮めということを考え、さらに雨乞い、日乞いの時にもこの舞いが奉納されていたことを考えてみると、ガンガ女神の大地降下の物語りをこの花祭の中に想定してみることはあながち誤っていないのではなからうか。

註

- (1) 三沢山内、北設楽郡豊根村。
- (2) 北設楽郡史編纂委員会編『三河の花祭』昭和二十七年、三八頁。
- (3) 『北設楽郡史』(民俗資料編) 昭和四十二年、二五〇～二六六頁。
- (4) 「神道にみる方位の思想的背景」『行動と文化』八号。
- (5) 『早川孝太郎全集』一、二二八頁。
- (6) 「いわゆる花祭にみる神話的側面について」『名城大学人文紀要』第三六集(二卷一号)一九八六。

シュール・ハンマー氏の  
「山伏」について

根井 浄

日本の修験道とキリシタンとの交渉を解明する時、宣教師の書簡・報告書は重要な文献資料である。そうして各宣教師の書簡・報告書を整理して日本の修験道を紹介した論文にドイツ人の日本学者シュール・ハンマー氏の「山伏—十六世紀および十七世紀の公開ならびに非公開報告書に基づいて—」(*Die Yambushis—Nach gedruckten und ungedruckten Berichten des 16. und 17. Jahrhunderts—*)『伝道学ならびに宗教学雑誌』十二巻、一九三二年がある。当論文については、海老沢有道博士が「耶蘇会士と修験道との交渉」(『増訂・切支丹史の研究』収録)の中で引用、紹介されているが、その全容については未翻訳で一般にはあまり知られていない。

その論文構成は、①(山伏の)起源、②(山伏の)信仰、③(山伏の)分布、④ニョホーの集会、⑤(山伏の)外貌、⑥(山伏の)職業活動となっており、主としてケンベルの『日本誌』第三卷五章「山伏およびその他の宗教団について」を参照している。以下、その内容について紹介しておきたい。

① 修験道の開祖・役小角にふれると共に、山伏教団には当山派、本山派の二教団があること、および、その教団の開基が

理源大師聖宝、増誉上人であることを紹介している。

② 山伏集団は日本固有の神道と、外来の仏教を融合させた宗教で、その傾向としては神道色が濃厚であり、以下、ガゴ、トルレスの『日本誤謬摘要記』を引用して山伏の戒律に言及している。また山伏の本尊は大日如来、および、不動明王で、その不動明王の火炎の加護によって山伏自身も火を自由に操る呪術を身に付けていると紹介している。

③ 宣教師は日本各地で多くの山伏たちと出会ったが、ジランの報告書によれば薩摩の山伏は特に核島を崇拜するという。またケンペルによると、山伏は駿河の富士山によく集まるとい、こうした山伏は裕福な者は自坊で生活しているが、多くの者は神社や寺院の周囲に住み、そこでの生計は無理であると指摘している。

④ 山伏の峰入りについて述べたもので、ケンペルによれば山伏たちは年に一度富士山に登るが、当山派ではこれに豊前の彦山、本山派は大和の大峰山で修行するという。峰入りの目的は専ら呪験力を身に付けることであり、一つの贖罪修行であると指摘している。修行中は断食と禁欲生活を送り、峰中の食糧は山中の植物と一握りの米粉であり、アンジローの報告書によれば水は日に三回以上は飲まなかったという。このような修行中において山伏たちは様々な幻想に襲われ、その修行の厳しさについてグスマンの報告書を紹介している。

⑤ ケンペルの『日本誌』によって山伏の持ち物、装束について述べたもので、脇差し、錫杖、法螺貝、鈴懸、兜巾、笈、

八目の草鞋、最多角念珠、金剛杖について紹介している。

⑥ 山伏の病氣祈禱、占い祈禱など、その職務、職能について述べ、その際に山伏は様々な指の所作（印契・印相）をするが、その指の運動についてシドインズ（『四度印図』）を参考にして解説を試みている。この『四度印図』は、日本の真言僧・土岐法龍師によって解説がなされ、一八九九年フランスの『ギメ博物館年報』第八巻に翻訳、紹介されたという。

この論文で注目すべき点は多々あるが、特に峰入りにおける業の秤について触れていることである。それは長さ三エルの鉄の棒両端に秤皿と重りが固定され、その皿に山伏を乗せて罪の軽重を計るもので、これは現在の西の覗きに該当するものと言われている。

このようにハンマー氏の「山伏」は、ただ単にキリシタンと修験道の交渉が知られるばかりでなく、日本側の文献には見られない貴重な記事が多く含まれているので、早くその全容を公開して研究者に利用されることが望まれる。

## 高野山の修正会

日野西真定

### 一、高野山の年中行事の記録

高野山の年中行事について、まとまったものとしては、延久四年（一〇七二）の「金剛峯寺家季中毎月所役不可闕怠事」

## 第七部 会

『高野雜日記』、鎌倉時代に正応四年(一二九一)の「金剛峯寺年中行事帳」(『八卷藏』第質高野山西南院藏、その他同山釈迦文院には同帳の写本あり)、室町時代にはなく、江戸時代になると数多く出現する。この中で、今回は、『紀伊統風土記・五・歳時記上』の「年中法会并諸法談動行之部」を取上げる。但し同時代には、山内の僧は、学侶・行人・聖の三派に分れており、これは学侶方を中心としたものであり、高野山全体の行事との立場となっている。しかし、行人・聖も、単独で行っているが、この面は、後日に論じたい。

### 二、行事の種類

延久四年(一〇七二)の同記には、正月 修正三箇日とあるだけで、内容は不記。正応四年(一二九一)の同記になると詳しく記述され、行事も整備されている。正月一日に、(1)山王院(壇上明神社の拝殿)朝拜、晨朝に校長以下が拝殿、特に祭官師(神主役)が検校の幣を奉じ、散米によるお払を行う。(2)奥院朝拜、辰貝(午前八時)、(3)金堂修正七夜(一日より七日間)酉半(午後六時)より薬師悔過がはじまる。但し、同法については、「本、者三箇日莊嚴無<sub>く</sub>、而、寛治五年(一〇九一)七箇日、成、堂、莊嚴、致、」(原文漢文)とある。この時に悔過法要から修正会法則に行法が変わったかと推定される。三日に(4)大塔修正(日没)、大日悔過、五日に(5)西塔修正(巳刻(午前十時))、同悔過、十一日に(6)山麓九度山の政所慈尊院大仁王会が行われる。しかし山上に於ても行うことがあり、その時には金堂に於て行っている。同時代には、まだ政所が重きをなしていた。十

一月晦日に、金堂で十二月一日に行われる仏名会の堂莊嚴が行われる。これに壇花(壇上にかざる花)と行事花(行事に使う花)が作られる。この花は、『紀伊統風土記』(五・九九頁上)に「伊奈之草花」とあり、稲の穂であったと考えられる。翌年の豊作を祈るものである。江戸時代にも、ほぼ同一の行事が行われている。但し、(1)の朝拜には、大統松五体が加わり青巖寺(学俗方本山)から壇上へ出発。(3)の金堂修正会には、検校の他に御児二人が主役をなす。この御児は、「土踏、禁、人、肩、載」とあり、この時、「寺務(検校)者、大師、擬、故、大師御衣、著、御児、明神、擬、故、明神之御装束、著、」(原文漢文)とある。伝統的に、検校は弘法大師の御名代と高野山では信じられておる。この御児は民俗信仰による御躰行事の神の依り代となる子供に発生が考えられる。(6)の十一日仁王会は山上の金堂の行事となっている。その他、十二日に(8)蓮花乗院修正会(卯尅(午前六時))、十四日の(9)山麓地主神を祀る天野宮で修正会、同宮御田祭が加わっている。政所に代り天野宮が重きをなし、予祝行事である御田(おんだ)が行われている点注目される。

### 三、修正会の検討

室町時代以後の修正会法則をみると、牛玉杖、牛玉宝印が中心的存在となっている。『正月修正会二蕨手鏡』(江戸時代)によると、法要最後の心圣行道の第三周の時、牛玉杖を東北の角(鬼門)で承仕から受け取り、これを突いて行道をするが、これはハゼの木であり、福杖とも称する。金堂の七日目、大塔・

西塔（各一日間のみ）では、最後に「牛玉加持」が行われるが、導師が「南無如意」を三回繰返し発するが、この時職業は同杖を持ち座したまま「福杖、少、上下、也」とある。つまり、床を叩く鎮魂の儀礼をする。さらに承仕は、壇上に供えられた「牛玉宝印」を導師から渡され、本尊の額に印する動作をなし、次に導師・檢校・御児以下諸役・職業の額に押し、持帰り導師に返す。『西塔修正後夜導師作法』（寛文三年（一六六三）写）の仏名にも、「南無婦命頂礼牛玉宝印 生々世々値遇頂載 哀愍授護持大衆」とある。『又続宝簡集』の延慶三年（一三〇）の『修正餅支配注進状』等によると鎌倉時代には壇供に餅二千枚が供えられていた。

#### 四、まとめ

高野山の修正会は、行事面及び修正会の内容から検討しても、民俗行事をベースにして成立していると考えられる。

### 日光大師二十五霊場巡拝記の一問題

山本博子

法然上人の遺跡二十五霊場の巡拝は、法然上人の五百五十回忌が行われた宝暦十一年（一七六一）頃から始められたようである。その後関東十八壇林・四十八ヶ所巡拝等が行われたが、現在では、二十五霊場と定まっている。本稿は、法然上人の遺跡巡拝を記した『日光大師二十五箇所案内記』（以下『案内記』

と略称）について、特に第十一番霊場の変遷を中心に考察をすすめたものである。

第十一番は、現在では東大寺指図堂であるが、『案内記』においては東大寺龍松院とされている。今、龍松院と称されている塔頭は、大仏殿の北東方向に存在するが、これはもと大喜院と称されていた塔頭を、のちに龍松院と改めたものである。<sup>2</sup>江戸時代の大仏殿再建大勸進公慶は、大仏勸進の寺務繁多を理由に、大仏殿西側の穀屋の敷地内に龍松院を建立し、貞享三年（一六八六）二月、従者一人を連れて大喜院から移っている（『公慶上人年譜』）。この場所は、中世において重源が勸進所を設けた場所でもあることから、重源と法然の関係をもって霊場の一つとされたようである。

一方、指図堂の創建年代は明確ではないが、史料による初見は、宝永四年（一七〇七）七月である（『東大寺年中行事記』、以下『行事記』と略称）。従って、宝永四年にはすでに建立されていることがわかる。しかも、寛政三年（一七九二）八月に大風で倒れているが（『行事記』嘉永四年の条）、そのままにされていたらしい。天保六年（一八三五）二月、奈良の浄土宗西方寺の慈蓮が、法然上人の二十五霊場の一つとして再建したいという趣旨の再建願を出すと共に、勸進所脇壇にある法然上人絵像を本尊したいと申し出ている（『行事記』）。嘉永四年（一八五二）十月、設計変更と脇壇に釈迦像と戒壇院の阿弥陀三尊を安置したい旨届けているが（『行事記』）、現在、指図堂に法然上人絵像のみが見られることから、この時、設計変更と本尊



に關してのみが許可されたようである。落成は定かでないが、堂前の手水舎水船に嘉永五年六月の銘があるので、嘉永五年には完成していたと思われる。そして、安政六年（一八五九）三月、奈良の浄土宗寺院により、この指図堂で法然上人の六百五十回忌が行われている（『行事記』）。

『案内記』は、管見によると大別して三種類の版本が見られる。即ち、明和三年（一七六六）版、文政三年（一八一〇）版、明治三十一年（一八九八）版であり、明治三十一年版は、補刻である点で他と異っている。十一番の靈場については、三種とも、本文において「奈良大仏影堂龍松院」と記されている。但し、明治三十一年版は、序の前に注意書があり、それに、十一番靈場が「奈良大仏指図堂」と記されている。

指図堂が再建される以前は、指図堂に法然上人に關わる什物は何一つ存在せず、龍松院に安置されていたわけであるから、当然、龍松院が靈場とされたが、指図堂再建後は、龍松院よりも指図堂の方が靈場としてふさわしい条件を備えたことから、實質的には、明治の補刻版にみられるように、指図堂が靈場としての機能を果していたと思われる。

この後、大正十三年（一九二四）の浄土宗開宗七百五十年に際し、いくつかの靈場が改められ、十一番も「奈良大仏殿」へと改められ、番外に指図堂が付け加えられている。従って、實質的に靈場が龍松院から指図堂へと変わったのは、指図堂再建後まもなくではないかと推察する。尚、名実共に「東大寺指図堂」に靈場が定められたのは、昭和九年である。

注

(1) 藤堂恭俊「法然上人遺跡二十五箇所巡拝に關して」

『東山学園研究紀要』一八。

(2) 大喜院は、公慶が、英慶を師として得度し、後に彼が住持となったところである。

(3) 現在、ここは勸進所と称されている。

## 物語と巡礼

——その宗教意識の相違——

中村 生雄

菅原孝標の妻、つまり『更級日記』作者の母親は、「いみじかりし古代の人」であつたらしく、孝標が再度東國の任地に赴いている時期、すでに二十代も後半にかかつてとうに婚期を逸している娘にたいしてさえ、初瀬や石山への物語は危険だとして許可を与えなかった。「初瀬には、あなおそろし、奈良坂にて人にとられなばいかゞせむ。石山、関山越えていとおそろし。鞍馬はさる山、ゐていでむ、いと恐ろしや」というのである。ここに認められるのは、「坂」や「関」によって周囲の「自然」からみずからを隔てようとする都の「文化」の、無意識的な反応だと言えらるう。そのかわりに彼女は、代参の僧を初瀬に遣わし、娘の将来を占うべく夢の告げを求めさせたのであつた。

ところで、この孝標の妻の異母姉にあたるのが『蜻蛉日記』の作者なのだが、彼女は、あるとき例によって夫兼家の素行に嫉妬の炎を燃やし、夜明けも待たず賀茂川を渡り、石山寺に詣でるべくひた走りに走ったという（中巻・天禄元年七月）。逢坂の関を越え、琵琶湖にたどりついたときには、さすがに徒の疲れで死ななばかりであった蜻蛉作者も、石山の御堂に参籠して心の平静をとりもどし、曉には夢を見る。その夢は、別当とおぼしき法師が銚子の水を彼女の右膝に注ぐというものだったが、この水が作者の性の渴きをいやす象徴であったことは強調するまでもない。作者は、このときの夢ばかりは「仏のみせ給にこそはあらめと思ふに、まして物ぞあはれにかなしくおぼゆる」と、その靈妙なはたらきを感じ入っている。このように、王朝期の貴族女性にとって、初瀬や石山への物詣は夢という回路を通じて大地のカミである観音菩薩と交流する方法であった。

石山にしても初瀬にしても、彼女らが参籠するためには少なくとも数日は要する距離にある。むろん石山は初瀬ほど遠距離というわけではないが、「関」を隔てた都の外部だと観念されていたことに変わりはない。言い換えるなら、磐や洞窟を介して大地の豊饒性と直結する聖所であった初瀬や石山は、都の住人が〈自然〉の生命力を吸収するための絶好のエリアなのであった。なかでも注目しておいていいのは、彼女らがそうした京外の霊地に赴くとき、輿にも馬にも乗らず、意識的にみずからの足で〈歩く〉ことを選んでいる事実である。蜻蛉作者だけで

なく、清少納言も赤染衛門もみな徒詣を試みたし、『源氏物語』では玉鬘が初瀬に徒詣をしている。遠隔の霊地に苦しみながら参詣することが、作善による功德を得るには必須の条件だったのである。

このような苦行主義的な徒詣の伝統が、険しい巡礼路を〈歩く〉こと自体に滅罪と浄化の意味を求めようとする巡礼の精神を支えている。〈歩く〉ことの自己目的化とでも言うべきこの性向にもとづいて、札所に到り着いたうえでこの勤行とか参籠にもまして、そこに到達するまでの苦しみにみちたプロセスそのものが、巡礼者の身心に蓄積した罪と穢れを清め、清浄な身心をよみがえらせると実感させたのだ。古来の山林抖擞行にしても辺路修行にしても、いずれもがそのような〈歩く〉ことに滅罪と自己浄化を求める実践システムにはかならなかったのである。このように、物詣も巡礼もひとしく苦行主義と数量主義（三十三所観音、八十八所遍路、六十六部回国など）を基本とする日本人の宗教行動であるが、物詣という私的で非組織的な行為が巡礼という集団的・組織的な行動へと制度化されていく要因の一つが、花山法皇や弘法大師を始祖とする巡礼起原譚の形成である。彼らはともに険しい巡礼路を最初に歩き抜いた苦修練行の先達であり、そのゆえに強力な法力を持つ始原の聖者なのであった。こうした聖者像の形成によって始めて、仏の説く広大無辺の大慈悲力がヒトの手に届くものとなった。すなわち大師伝説や花山法皇巡礼譚の浸透が、仏菩薩とヒトの中間に位置し両者を媒介する聖者への信仰を生み出したわけだ。こう

して、中世以降の日本の仏教は聖者崇拜・祖師信仰を中核とする人神信仰を基本的性格としていたのである。

### 『琉球国由来記』にみえる

#### 中央と周辺の問題

#### 安達義弘

近世沖縄社会を一つの事例として取り上げながら、伝統的な民俗信仰が政治体制にどのように関わり、また、それがどのような効果と結果をもたらしているのかを論じたい。つまり、『琉球国由来記』を手がかりとしながら、伝統的な火神が琉球王府の政治体制にどう取り込まれ、そのことによつて琉球王府の中央集権体制にどのような効果をもたらし、また、伝統的な火神とどう異なっているのかを明らかにしたい。

まず、今後の論旨を明確にするために沖縄の火神を二つに分けておく。即ち、一般家庭の台所に祀られている伝統的な火神と、その家庭台所火神が基礎となつてはいるが、それが琉球王府の中央集権体制に組み込まれ政治機構の一装置として機能するようにした火神である。便宜上、前者を「民俗火神」、後者を「政治火神」と呼んでおく。民俗火神は奄美地域を含む琉球文化圏全域に普遍的に分布しているのに対して、政治火神は沖縄本島とその周辺離島にその分布が限られている。

そこで、琉球文化圏全体に普く分布している民俗火神に共通

の最も基本的で普遍的特徴を取り出す。第一に、「家」の神であるということ、つまり、守備範囲が家に限られるということ、第二に、御利益、或いは働きが守護的性格のものであるということ、そして第三に、媒介的機能を持った神であるということである。視点を変えればさらに多くの普遍的特徴を見出せると思うが、ここでは以上の三点を取り上げておく。

次に、政治火神をみていく。琉球王府の中央集権体制は十六世紀はじめに一応完成したが、その中央集権的地方支配体制の一環として女神官体制が出来あがる。女神体制の頂点には君得大君がいて全体を統轄していた。その下に三人の大阿母志良礼が置かれて、君得大君に直属していた。さらにその下に地方のノロやその他の神女たちが配置されていた。以上のような女神官体制に組み込まれた各神女たちは、自身の主宰する火神を持っていた。そして、各神女は自分の火神を通して、定期的に各各その地位に応じた共同祭祀を行っていた。神女たちにとって火神は重要な祭祀対象であり、火神祭祀を通して地域統轄を行っていたと言える。『琉球国由来記』にはその他に、地頭所火神、里主所火神、根所火神、或いは村火神なども記されているが、これらの政治火神も地域統合に関わる火神と考えられる。

次に、女神官の就任儀礼に簡単に触れておきたい。各大阿母志良礼の下に配置されている女神官の就任儀礼は自分の所属する大阿母志良礼殿内火神への拝礼が中心の儀礼だからである。

また、政治火神への拝礼をみるといくつかの共通点を見出すことが出来る。第一に、火神が媒介神と考えられていること、第二に、人々の守護と繁栄が祈願されること、そして第三に、国王礼讃が必ず行なわれることなどである。

こうして以下の結論が導き出されてくる。

一、琉球王府の中央集権体制において、特に女神官体制において、火神が重要な位置を占めている。しかも、定期的に、そして頻繁に火神拝神が行なわれる。

二、民俗火神の守備範囲が家に限られたのに対して、政治火神には家を越えたより広い統轄能力が与えられている。

三、守護的性格と媒介的機能は政治火神においても保持されている。

四、政治火神への拝礼の際には国王礼讃が必ずみられる。

このようにして、火神は琉球王府の中央集権政策に重要な役割を果たしていたことが明らかになった。

### 韓国仏教寺院における山神の一考察

金 漢 益

韓国の各仏教寺院には山神閣といわれる建物が本堂などと共存する。

韓国仏教寺院の宗教空間、即ち、伽藍配置を見ると、本堂を中心として、楼門、鐘樓、講堂、僧房などが配置されるのが普

通である。地形、環境によってそれぞれの配置は異なるもの、こうした建物自体は中国や日本の仏教寺院と大差はない。

しかし、中国や日本の寺院に全く存しない建物としては山神閣がある。同一境内にありながら機能をこれらと異にする宗教空間であり、仏教本来の教義とは異なった信仰形態を示す山神を祀るものである。

全国土の五〇%以上が山岳に囲まれている韓国人の生活は山と共にあり、もっとも生活に密着したのが山の神であることは当然である。地域の守護神も、また人間の命運を司る全知全能の神も、すべて山の神であり、つまり、山神は民俗信仰の根元ともい得るであろう。

こうした山神崇拜の形態は韓国の建国神話である檀君神話(B. C. 一三〇〇年頃)に見出すことができる(『三国遺事』卷一「紀異」)。これによると、国祖である檀君が後に仏教的山神に変化して、今日の仏教寺院における山神信仰を成立せしめたものと考えられる。

このような民俗信仰である山神と外来宗教である仏教が混淆されるに至った経緯を明らかにすることは至難である。ただ前述の史書によると、

仙桃聖母随喜仏事

真平王朝、有比丘尼名智恵。多賢行。住安興寺。擬新修仏殿而力未也。夢一女仙風儀婣約、珠翠飾鬢。来慰曰、我是仙桃山神母也。喜汝欲修仏殿。願施金十斤以助之。宜取金於予座下。粧点主尊三像。壁上絵五十三仏、六類聖衆、及諸天神、五岳神

石（即ち五岳、東岳泰山、南岳衡山、西嶽）。每春秋二季之十日。叢会善男善女、広爲一切含靈、設占察法会、以爲恒規（本朝、屈弗池淵、訖夢、北本條、中父岳、赤云山也）。於帝。請於靈鷲山長明聖道場（平）。海珍、其事亦同。  
（『三國遺事』卷第五）

と述べている。これを見ると新羅眞平王代（A・D・五七九〜六三一）において、既に山神と仏教が混淆し、相互に深い關係を有していることがよく解る。山神と仏に対する信仰が共存するのは可成古い時代から存していたのである。更に禪宗が導入された九世紀以後、山地に伽藍が多く建てられはじめると、山神信仰と仏教との混淆は新たな發展と展開を示すようになる。

ところでこのような山神は如何なる機能を有するのであろうか。一般在家者は病氣治療や早急に願望を成就する現世利益と、予言を求めたものと考えられる。一方、寺院の儀軌書は「最神最靈、能威能猛、能猛之処、摧妖降魔、最靈之時、消灾降福」（『釈門儀範』下卷三四頁）と山神に対する祈禱文を載せている。すなわち在家信者のみならず、寺院も現世利益を山神信仰に祈っているのである。

このような現象をとらえて、仏教学者及び知識層たちの中には、民間信仰の要素を非仏教と断じ、その排除を屢々説く。例えば韓龍靈（一八七九—一九四四）氏は僧侶であり、名高い学者及び思想家でもある。彼の名著とされる『朝鮮仏教維新論』には「仏教智信之宗教、非迷信宗教。従つて山神は仏が名山に住する時一つの守護神に過ぎず、三宝を守護する兵士に三宝自ら合掌して祈るのは実に無氣力な信仰であると言わざるを得ない。それ故かような信仰行為は仏教信仰に害になる結果を及ぼす。

従つて釈尊以外の念仏堂は撤廃するべきである」（同書六頁）と述べられている。また、韓国仏教最大の宗団である曹溪宗の指導者たちは、昭和三十七年以降、寺院内の山神閣の撤廃を命じ、多くの寺院がそれに従つた。

しかし一般民衆の宗教生活は現世利益志向や、病める心を端的に慰めてくれる宗教儀礼や信仰への配慮なしには成立しないものであろう。たとえそれが仏教々団のように、実存的教えを本義として説くものであつても、地域の文化伝承たる民間信仰を無視しては、信者の生活は成り立たないし、教団も維持することは難しい。悟りのレヴェルの觀念や行法と、民俗信仰レヴェルの觀念と儀礼の兩者の機能の差と、それぞれの意義を明らかにした上で、両者が統合された宗教生活を説く必要がある。山神信仰が仏教化された、というよりも、仏教化されざるを得なかつた歴史的経緯の意味が問われなければならない。

### 東方典礼にみる死者の位置

尾田 泰彦

旧教と呼ばれているキリスト教において、典礼（正教会では奉神礼）における儀礼の表現するものは象徴的な教化と言つていいのだろう。表報告は、ピザンチン典礼を中心とした「死者」に対する記憶をとり上げて、その解釈を行うことを目的と

するのである。

「記憶」はギリシア語の *anamnēsis* であり、カトリック教会では「記念」と訳している。記憶の起源は、マカベア後書12章に由来する。ユダヤ教の死者の罪祭の伝統がキリスト教に継承され、死者に対する記憶がなされるに至ったのである。しかし、キリスト教においては、動物供儀ではなく、新しい供儀——パンと葡萄酒の奉献による無血祭によってなされたのである。ビザンチン典礼において、死者の記憶がなされるのは、聖体礼儀中の奉献礼儀と大聖入、そして準機密のパニヒダである。しかし今回は聖体礼儀を中心に考えてみることにする。

奉献礼儀は司祭がプロスフォラからパンの小片を切り出し、聖体の準備をすることである。そこで切り出される部分は、聖体に変化させられる聖羔と言う部分、そして生神女マリア、聖人、生者と死者である。これらの部分は、司祭によってデイスコスに聖羔を中心に並べられる。そして、聖体礼儀中に司祭の手を通して献げられるのであるが、聖体となるものは聖羔だけである。なんとすれば、デイスコスはこの地上を象徴し、聖変化により、ハリストスを中心とするミクロ・コスモスを顕現するのである。したがって、デイスコスは地上に神のロゴスが受肉して表れたことを象徴すると同時に神の国の象徴でもある。そこには生者と死者、聖者との交りの教理が可視的に表現されているのである。ローマ典礼においては、奉献礼儀の記憶は存在しないため、東方典礼とは性格を異にしており、ミサ中でも死者のためには神のあわれみと聖人の仲介を祈ることが中

心となる。これはおそらく、煉獄ペナルティの問題があるためであろう。したがって東方典礼圏における救済は、地上から離れることではなく、人間社会を超越しつつも、社会に責任を持って神の恩恵により神化され、聖化された宇宙と一体化し、究極の世界と一体化することであって、それは、ハリストスの再憐——審判を持って完成すると考えている。したがって、死者のためには、靈魂の安恩を祈り、公審判の後の復活を祈るのである。

聖体礼儀中、救済の確信を適確に表現しているシンボルは、王門である。大聖入の際、司祭によって奉遷される記憶のプロスフォラはハリストスともなる勝利の凱旋であり、開かれた王門は、開かれた楽園の門となるのである。デイスコスが神の国を型どる性格が顕著になるとともに、聖堂も神の国を型どる性格が顕著になる。宝座を中心とするアルタリは神の支配を表し、イコノスタスは可視・不可視の境界となる。イコノスタスに示されたイコンは、不可視の神がイコンを通して顕現することを表すのであって、神の力は、イコンが生死としての信者をとりにかこむところに表れる。すなわち、時間的、空間的に隔りを持つ死者としての聖人すら、新しいアイオンの現出である聖体礼儀の中に、神のイメージとして表れるのである。従って、イコノスタスを通して宝座に奉遷されるプロスフォラは、生者・死者ともに神のイメージとして平等に扱われるのである。さらに聖別される聖羔の周囲に配置される記憶のプロスフォラは、神の支配とともに、神が人となって現世に現れたことにより、人が神の国への移行を可能にしたと言うことができ、

死者はまずその恩恵を生者より先に享受するのであり、生者の場合は領聖によって、神との体合が可能になるのである。

イイススの言葉「我は葡萄の樹、爾等は枝なり」(ヨハネ15・5)に集約されるように、ハリストスとの一致を深める為に生者の領聖を行う。これは、生者・死者ともにハリストティアニンを一致させる儀礼であり、この一致は、一部分的事件ではなく、全宇宙的な、すべての被造物を包含するもので、これにより全被造物が神へ向け聖化することを示す。したがって、聖堂内のすべてのものが壮大なコスモスを示すシンボルとなり、その聖なる空間において、ハリストスにおいてハリストスが絵となり、その現存を示すシンボルの前に生者も死者も平等に隔りなく扱われ、信じる者には、このシンボル大系を通して完成の国、神の計画の究極を顕すのである。

本発表は研究の第一段階であり、これを足がかりとして、さらに研究を深めたいと思う。

### 密教と禁忌(タブー)

月光善弘

日本の仏教を顕密の二教に分類し、これを論じたのが空海の『弁頭密二教論』上下二巻であり、これは「顕教と密教とを弁別する論」という意で、仏教をこのように区別したのは、弘法大師空海が最初であるということになる。そして日本の密教と

いわれるものにも、真言密教の東密と、天台密教の台密との二つの流れがあり、高井隆秀氏の「日本密教の成立」を見ると、両者の間には基本的に三つの相違点があげられることを指摘している。

しかし両宗ならびにこれらから派生した修験道など、社会的な宗教機能の面を見ると、平安仏教、すなわち真言・天台の密教は、平安の初期から明治維新の神仏分離に至るまで、保護者や信者を対象とした加持祈禱の仏教であり、大にしては鎮護国家を初めとして、保護者や一般庶民の現世利益——息災安穩・除災招福——の祈願を主たる職務とし、一般にもそのように受容されていた。従って滅罪を扱い、菩提を用うことを主たる任務とする鎌倉仏教とは、禁忌の面においても相違していたことが考えられる。

『宗教学辞典』の「タブー」の条を見ると、タブーという言葉は二つの意味に使用されるが、「はっきりとしたしをつける」という意味の方が広く用いられ、これが学術用語となり、日本語では「禁忌」という言葉が使用されるようになったことが記されている。従って本稿では禁忌とタブーを同義語として用いることにする。

『同辞典』に、タブー現象は多彩な様相を呈するので、現象・形態・内容の側から整理しているが、現実にはこれらの各側面が組み合わさって、多様性に富んでいることが指摘されている。事例も無数にあるが、上述の整理に従って、代表的なタブーの例が列挙されている。

東北地方において、密教伝播の主体をなしたと考えられる一山組織や山岳信仰を見ると、不浄すなわち穢——死穢と女人——に対する禁忌が、とくに厳しかったことがわかる。はじめに女人禁制について述べると、原田敏明氏の所論『社会と伝承』第二巻、第四号、二七頁）や、『民俗学辞典』および『日本民俗事典』などによって、その意義とか理由をたずねると、女人禁制はわが国の固有信仰に起因するものではなく、仏教伝来以後、しかも天台・真言などの密教、ならびにこれらから派生した修験道によって影響された日本独自の信仰であることを述べている。

『宮家準編『修験道辞典』の「女人禁制」(二一九四頁)にも、女性が特定の宗教行事に参加したり、特定の聖域に入ることを禁ずることをいう。修験道では明治五年三月に政府が女性の登山参詣を認めるまで、ほとんどの山で女人禁制を守っていた。現在でも大和の大峯山(山上ヶ岳)、岡山県美作の後山などでは女人禁制が守られている。また四国の石鎚山のように、七月一日から一〇日までの祭典中、最初の日だけ女人禁制の山もある。(後略)

とあり、修験道では明治五年まで、霊山と称する山では女人禁制を守り、現在でも守っている山があることを指摘している。この点は東北地方の霊山でも同じであり、これらに関連する寺社の縁起にも、弘法大師や慈覚大師などに関するものが多く見られる。

次に死穢と関連して、東日本における代表的な霊山と仰がれ

た出羽三山の主峰、すなわち月山の端山(医王山金剛日寺大円院一山)と、黄金花咲くとうたわれた金華山大金寺一山をとり上げてみよう。両者ともに、民間の人々との接触が多かった密教僧や修験者などの影響によって、平安末期頃から女人禁制ならびに行者修行の道場として繁榮し、五穀豊穰・豊漁満足など、授福の神仏を祈念する霊山として繁榮して来たのである。従ってこれらの一山総衆が亡くなった場合でも、山内の聖域ではなく、碓川や海を渡って埋葬したので、一山総衆の墓地は、畑部落や牡鹿半島にある一之鳥居の外側に現存している。また密教において葬儀後の跡破いを重視したのも、死穢を清めるためのものであったと思われる。

以上密教ならびに修験道においては、禁忌(タブー)の中で、穢すなわち不浄に対する禁忌が最も厳格であったものと思われる。

## Channeler の Initiation のことば ——intellectual shaman の創出——

桜井 徳太郎

今日、欧米のキリスト教圏のなかで急速に擡頭しつつあるシャーマニズムが学界の注目を浴びている。とくに都市住民の関与するケースが多く、単に経済的に恵まれない階層のみならず、年齢的に若い青少年層、敬虔なキリスト教徒、知識階級の



ニーズや関心に基づくところが少なくない。筆者はたまたま今年（一九八七）三月、カナダ太平洋岸を訪問する機会をえ、英国教会派の信徒で高等教育を受けた一人のシャーマンに面接し、その宗教的実修を見聞することができた。

大学の林学科を卒業し祖業に従事しながら順調な壮年期を過ごした五六歳のA氏が入巫したのは一年半以前で、必ずしも熟練の域に達した成巫とはいえない。本人もまだ新米だと自覚している。けれども近隣に名が知られているらしく二月二回第一・三水曜の集会日には多数の信者が集り相当の収益があるらしい。新聞にも広告を出して宣伝するくらいである。わが国のシャーマンが心身の苦悩から、あるいは一種の巫病経験を入巫の契機としているのに対し、経済上家庭環境上なんらの打撃を蒙っていない恵まれた上級生活者の入巫は珍しいといふべきであろう。A氏のきっかけはDr. Serge Kingの組織するThe Order of Huna Internationalの集会に参加し、博士の講話ならびにhealingの実修に感得したところによる。博士の所論はハワイ人の間で強い信望を博するKahuna (shaman)の一人Mr. WKに遭遇し、それを通して土着信仰のHunaに接触し、これこそが現代人のもつ凡ゆる心身の不安を救済しうる高遠な原理だとみた。そして、それ(Huna)を会得したこそが全世界人類のhealerとなりうるとの自信へ到達し、つい在一九七三年、一つの組織を創成し活潑な布教運動を展開している。A氏はそのメンバーとなって集会参加を重ねているうちに、Huna原理を会得し、短時日のうちに自らその支部を開き独立して主宰するに

いたった。ハワイ人のHuna信仰とは、人間の五感では知覚できない深奥部にあつて天地人宇宙を動かす超人的靈威である。普通人には把握すべからざる神秘の世界の事柄がある。Kahunaは生れながらそれを知る素質をもち幼児からの修練によって見抜く力を体得し、それを通して人びとの不安を除く実修を駆使して世の信用を博している。そういう神秘世界と人界とのtransmitterがKahunaとなる。これに基づきDr. Serge Kingは、healingの新しい考え方を創案した。人間の意識が集中されて忘我自失のトランスにはいるとHunaのHigh Selfとの交流が成立する。つまり一つのChannelが通することになる。すると、その隠された世界が見えてきて、その世界を主宰する霊的実在から指令が下される。かくして下される託宣(Oracle)がChanneler口を通して宣べられるわけである。ここで注意すべきは、High Selfの霊的実在が靈託現象を起す場合には、必ずChannelerに憑依することが原則だとみている点である。しかし当然ながら託宣の言辞は、第一人称で語られるから、その内容は被自身は全く認知しないし記憶にもこのらない。そこでわが国巫俗にみられる問い口(東北地方)やナカムチ(沖縄)のごときサニワが必要となり、A氏の場合は夫人がとめている。A氏の霊的実在はRowanとよばれ、チャネルが通じるとRowanが本人に憑着し、クライアントに関し吉凶禍福や命運のことを宣べるが、それに対する処置手段は指示しない。多くのシャーマンが行うト占・加持祈禱等の呪術とか現世利益の方途なども施さない。有名な女優からChannelerとなったSherry

Martin の霊は Omega といわれ、ヴァンクローヴァでよくはや  
る Gerry Lynch のは Crystals とよばれるから、有能な  
Channeller は独自の憑霊をもつことにならう。イタロコユタが  
入巫のときに特殊な守護神の憑着をうけるケースに相当する。  
苦悩や不安の原因を求めて訪れるクライエントは High Self と  
チャンネルの通ずる Channeller の託言によってストレスを解  
消する。その Channeller 自身が自らを聖々と shaman と称し  
ている点に注意したい。

## イスラムと歴史

小田 淑子

本稿では、歴史とは何かを考えつつ、イスラムの歴史への深  
い関与と、それ故に生じた問題を考えてみたい。

一、歴史的時間は、歴史を廃棄しうる可逆的神話的円環の時  
間に対し、直線的で不可逆的時間である。また、超歴史の永遠  
との対比では、歴史は絶えず変化する偶然である。

ヴィーコ以来西欧哲学の伝統の中で、歴史は自然との対比で  
論じられた。この場合、歴史は人間の作るものと考えられ、歴  
史の問題は人間の精神性と社会性が絡んで論じられる。歴史的  
世界は人間が自ら作った諸制度の中で社会的・文化的に限定さ  
れて存在する場でもある。

人間が歴史的存在であり、すべての宗教が歴史的世界に存立

しており、どの宗教も超歴史的なものと歴史的なものとの関係  
ではあるが、この歴史的世界をどう捉えるかは宗教により異な  
る。神話的円環的時間や永遠が強調される場合には人間の社会  
性への言及が少ないのは、歴史的世界への消極的な関係を暗示  
するものであろう。

二、イスラムがこの歴史的世界を重視するのは、その世界  
観・人間観・救済論に基づくが、ここでは省略する。ただ、イ  
スラムにとり歴史的世界はそれが超歴史的な神意に適った仕方  
で生きられた場合のみ意味をもつ。

預言者ムハンマドの活動はイスラムの歴史的世界への深い関  
与を典型的に示す。ムハンマドは単に新しい教えを説くより、  
その教えに従った共同体（ウンマ）の実現を使命とした。それ  
は単に内面的信仰や儀礼のみならず、婚姻や相続など社会生活  
にも規範を定める共同体であり、預言者は直面する事態に対し  
神の啓示や、自らの判断で解決しつつ共同体の基礎を確立し  
た。ムハンマドのこのような行為や判断は、七世紀のアラブ社  
会の歴史的限制のもとで、それを完全に廃棄するのではなく、超  
歴史的真理を具体化（歴史化）したものと考えることができると  
する。

三、預言者は歴史的存在であると同時に、教友や後代のムス  
リムにとって神的存在であり、範型的人格である。ムスリムた  
ちが預言者に従い、その死後もその行為を倣おうとしたのは宗  
教的意識として自然である。だが、預言者の行為が深く歴史へ  
関わるものであるが故、他の歴史的状况でのその行為の完全な  
反復は本来無意味であり、實際上困難であった。

だが、範型・範例としての預言者の言行（スンナ）は収集され、次第にハディースとして成文化された。この過程で、スンナの真偽が史的、ムハンマドへ遡る伝承経路の確実度に基づき判別されたことは、ムスリムが預言者とその言行の歴史性を重視したことを暗示する。だが他方、成文化と共に、預言者の歴史的言行が神意の発現として超歴史化され、固定化されたのである。

四、法と法学の展開を見る限り、超歴史的真理を一度歴史化した預言者の言行を範型として再び超歴史化し、しかもその範例を歴史的世界で「反復」するためには、時間の外での儀礼の範型反復とは異なり、複雑な法解釈技術が要請されたとも解釈しうるだろう。

同じ問題が、預言者と教友の時代が黄金時代だったとする現代イスラム復古運動にも見られる。神話的始元が歴史の外の時であり、いつでもそこへ戻りやすいのに対し、イスラムの始元は歴史的世界である。その始元への還帰は歴史の本性上不可能であるが、始元がやはり範型である以上こうした動きの生ずる所以もある。預言者の超歴史的真理の歴史化の行為を範型とし、真理を現代に再歴史化する、つまり法解釈の自由化といった動きもなくはない。

イスラムは歴史へ深く関与するが故に超歴史的なものとしての歴史的なものとの関係が歴史の本性とぶつかり、特有の困難を生じている面もある。

## イスラーム神秘思想における

### 終末の理解

鎌田 繁

イスラームにおける終末の姿はクルアーンやハディースの記述から具体的に知ることができる。そこで中心的な意義をもつのは、すべての人間が神の前に立ち、審かれるという問題である。しかし、ここで時間を異にし空間を隔てた人々がどのような種類の時間の中でどのような性質の空間の中で神と対面するのか、このような問題意識で終末を考えるとどのような答が出るであろうか。

一七世紀のサファヴィー朝イランのイスラーム神秘哲学者モッラー・サドラーは、復活の日に関して彼のクルアーン注釈書 *Tafsir sirah al-waqi'ah* (Tehran, 1404AH), pp. 176-177 [56: 49-50] で復活の日における被造物の集合は現世での多様な時間と空間を単に加え合わせた総和が実現することではなく、質的な変化があると主張する。また別の著作 *Mafatih al-ghayb* (Tehran, 1343AH), pp. 634-35 では、復活の日の長ちは五万年であるという説と只の一瞬であるという説（それぞれ 70: 4, 54: 50 に基づく）を挙げ、これを理解するためには或る偉大な神秘哲学者の著した『時間と空間の認識についての可能性の極限』 *Ghayah al-imkan fi dirayah al-zaman wa al-*

*makan* を参照することを述べる。

この論文は七／一三世紀の学者マフムード・ウシュヌヒー Shaykh Mahmūdī Ushnūhī の『空間の認識についての可能性の極限』 *Ghayah al-mkân fī dirayah al-makan (Risalah al-ankinuh wa al-azmina az 'Ayn al-Qudat al-Hamadani, Tehran, 1339A.Hs 所収)* と同定されている。そこで本論文の所説を検討することを通してモッラー・サドラーの復活の日の空間・時間観を考えたい。ウシュヌヒーは時間を(1)物理的時間、(2)精神的時間、(3)神的時間、に三分する。(1)は我々の通常の時間の観念を含むものであり、天体の回転によって定められ、過去、現在、未来と区分される。(2)は天使が参与するものを含んでおり、ここでの現在は(1)の過去、現在、未来をすべて包摂しており、(1)での有限な過去と未来の出来事も(2)では同時に現在に生起するものとなる。ここでの過去とは無始的永遠 (*azal*) であり、未来は無終的永遠 (*abad*) である。(3)は一切の過去、未来をもたない状態であり、無始的永遠と無終的永遠を包摂し、完全な永遠性の中にある状態である。

ウシュヌヒーは空間も大きく三つに分ける。(1)物理的空間、(2)精神的空間、(3)神的空間である。(1)は更に細分されるが、一定の距離を進むに際していかなる物も時間を必要とするなど常に「遠き」(*bi'ala*) の残るものである。(2)は天使や靈魂の参与するもので、目標に到達するためにいかなる運動も必要としないが、無限の上にあるものや無限の下にあるものを含むことが出来ず、まだ「遠き」をもつ。(3)は前二者を超越し「遠き」は

全く無く、長さ、幅、深さ、距離、上下、右左といったものをもたない「絶対的的近き」(*qurb dar qurb*) の空間である。

ウシュヌヒーの理解によれば、無限の広がりをもつ空間すべてが一点に集束し、無始の永遠から無終の永遠に至るすべての時間が一瞬の現在に集束しているようなものが神の空間、時間である。過去、現在、未来いかなる時点の出来事も、どこで生起しようと、すべて神に現前しており、ひとつの永遠の相の下に見ることが出来る。

以上のウシュヌヒーの所説を知れば、復活の日の長さが五万年であれ一瞬であれ、神の目には同じこととなる。物理的時間・空間を越え精神的時間・空間(更に神的時空間)にこの終末の出来事を置くことで、すべての存在者が神に現前することができる。モッラー・サドラーにとって終末に被造物が復活し集合することは物理的時空間で起こることではなく、永遠の一なる世界である神的時空間において神に現前すること、であると考えられる。

### イスラームにおける断食について

澤井義則

断食は世界の諸宗教において広くみられる宗教的行為であるが、とりわけイスラームにおける断食は、信仰告白、礼拝、喜捨、巡礼と共に五行の一つとして極めて重要な儀礼的行為であ

る。その断食が、ムスリムにとって如何なる意味を持っているのか。またファナー体験を目指すスフィーの断食には、どのような特徴が見られるかという点について考えてみたいと思ふ。

イスラームは、神の啓示に基づく宗教であり、神はコーランにおいて自己を顕わした。コーランは神の自己啓示そのものであり、従ってイスラームにおいては、ムスリムとしての信仰生活はコーランを神の言葉として受け容れ、それに従って生きることを主体的に決断するところに始まる。ムスリムにとってコーランは、正しき道への神の導きであり、正邪の判断基準である。そのコーランを信じ、それに従って生きることに、神と人との人格的關係が成立し、究極的には来世における人間の救済に関わるのである。

コーランに従って生きるということは、具体的には六信を信じ、シャリーアに規定された宗教的儀礼行為を遵守し、倫理的法的規範に従って善行に励むことである。コーランにおいて「信じて善行に励め」と繰り返し強調されているように、現世における人間の生き方、即ち信仰と行為が来世における救済にとって決定的重要性をもつのである。単に信じるという内面的信仰だけでは十分でなく、神への帰依の信仰は、常に外的行為を通して具体的に表明されなければならない。

その具体的な儀礼的行為の一つとして重要なのが断食である。断食は、イスラーム法学においては夜明けから日没まで、自らの意志によって一切の飲食、性交を絶つことと定義され

る。その断食は、(1)義務とされている断食、(2)禁止されている断食、(3)行なうことが望ましい断食、(4)行なわない方が望ましい断食の四種類に分類される。その内の(1)に、ラマダーンの断食と贖罪の断食があるが、後者は倫理的法的規範に属するものである。

ラマダーンの断食は、特定の者を除く全てのムスリムに課せられた個人的義務であり、イスラム暦の九月のラマダーン月の一ヶ月間、先述の定義に従って実践される。ムスリムにとっては、断食はコーランにおいて神が自ら人間に命じているという理由で、それを行なうに十分な根拠となる。だが、断食のより積極的な意義を求めようとする時、断食を行なう者は、天国において「その断食の報償として神に会うことが約束されている」という伝承を見出すことができる。このことから、断食は人間の来世における救済と深く関わる行為であることが理解される。

ガザリーは、ムスリムの断食を価値的に三段階に区分する。即ち、(i)一般大衆の断食、(ii)エリートの断食、(iii)エリート中のエリートの断食の三つである。(i)はシャリーアに示された外面的規定に則った断食であり、(ii)はそれに加えて身体的諸器官を罪から制御することが説かれ、(iii)は心の断食とされ、神以外の総ゆるものから心を制御することとされる。これは形式的、外面的断食から内面的、精神的断食への深まりを示すものである。イスラーム法学においては、とかく儀礼的行為の外面的意味が強調されがちであり、それは行為の形骸化をもたらす

危険がある。いくら合法的な断食であったとしても、そこに信仰が無ければそれは信仰の意味を持ち得ない。ここに、イスラームにおいて信仰と行為が不可分のものとして強調される根拠がある。

一方、神との神秘的合一を目指すスーフィーにとつて、断食は欲望と現世への執着を断ち切り、自我の滅却のための、また精神の浄化のための一手段であり、修行の一形態として、その内面的、精神的意味に重点が置かれているのである。

### 奉教士人徐光啓の立場

星宮智光

十七世紀、明末の利瑪竇らの耶蘇会士たちによるキリスト教中国伝道の成功は、天儒同根説にもとづく利瑪竇の規矩によることはもちろんであるが、その背後に中国天主教三大柱石と仰がれる徐光啓、李之藻、楊廷筠をはじめとする有能な奉教士人の協力によった。とくに徐光啓は、利瑪竇の著作活動に協力し、南京教難（万曆四十四年）では迫害を最少にとどめ、また耶蘇会士と協力して西洋の近代的科学技術を積極的にとり入れ、『崇禎曆書』を翻訳し、『農政全書』をまとめた。

しかし、一九四〇年代以後の新中国成立以降の中国史学界における徐光啓論は、徐光啓は中国の傑出した農業家、近代科学の先駆者、愛国的政治家であるという点を強調し、奉教人であ

るという面を排除する傾向にある。一九六三年刊の中国科学院中国自然科学史研究室編「徐光啓紀念論文集」、王重民輯校「徐光啓集」はそのような立場からの成果である。王重民は「徐光啓集」を輯校するとき「科学的論文を主とし偽託の可疑的宗教論文をすべて冊除した」という。つまり「耶蘇像賛」以下の宗教的箴八篇、「答郷人書」は偽託であるとしたのである。また侯外廬の「中国思想通史」所収の論考へ明末天主教輸入什麼西学具有什麼歴史意義？でも、徐光啓は天主教擁護者ではあったがこれを受け入れたわけではなく、愛国的熱誠から伝道師を通して新しい富国強兵の道を求めようとしたとのべている。つまり耶蘇会士の宗教的立場と徐光啓の愛国的科学者の立場を峻別し、徐光啓の奉教的活動は第二義的に評価し、信仰への傾斜は晩年であったとするのである。

しかし、このような解釈には大いに疑問の残ることである。徐光啓においては愛国的科学者であることと奉教人であることは矛盾せず、科学技術への関心と天主教への関心は密接に結びついているばかりでなく、むしろ徐光啓においては回心の経緯、時期をみて天主教への関心が科学へのそれに先行優越していたとみるべきである。

徐光啓の回心奉教の根底には、度かさなる科挙試験での失敗挫折があったことは見のがせない。かれは落第貧窮のなかで、一五九六年、韶州の天主教堂でカッターネオ師と出会い新しい刺激を受け、一六〇〇年には南京教堂において利瑪竇の教説をきき「恍然として為に低徊することしばし」であったという。

「徐文定公行実」によると、いまだ三位一体の玄義を悟領できなかったらしい。一六〇三年、再び南京教堂を訪ね、ロカ師に出会い、「天主実義」、「天主十誠」を授けられ、積年の懷疑は氷解し、受洗し、パウロの霊名を授けられた。これは、進士に及第する一年前の出来事である。このことから、徐光啓の回心は、科擧失敗による煩悶が人生への疑問を大きくし純粹直接に天主教信仰へ接近させたのであり、清い信仰を養ったということである。この点、他の奉教士人が天主教信仰というより、耶蘇会士のもたらした西洋學術への知的関心が先行し、それがやがて信仰にすむという型に比較するならば、全く対照的で、徐光啓では信仰が先行してそれに従って西学への関心普及がはじめられたのである。『幾何原本』序において「先生の学はほぼ三種あり。大なる者は修身事天、小なる者は格物窮理。物理の一端は別に象数となる。(略)余の乃ちすみやかにその小なる者を伝ふるは、ただその信じ易きを先にし、人をしてその文を釋ねその意理を想見し、先生の学の信じて疑はざるべきことを知らしめんと欲するのみ。」とのべているが、ここに徐光啓の西学のねらいは天主教伝道の手段であったことが明白に示されている。

徐光啓は利瑪竇とともに一身同体となって中国への天主教伝道に努力したのであって、西学移入がかれの本領であり、奉教活動をもって副次的ということは正しくない。むしろ、西学輸入は天主教伝道の一つの手段であったのであり、これは耶蘇会士のねらいでもあった。

## 古代ギリシャのテミスについて

保坂 幸博

紀元前五世紀のギリシャにおいて、評価判断や行爲などの扱ふべき規範の問題が個人的にも社会的にも大きな問題であったことが、ソクラテスの活動やプラトンの作品から見てとられるが、この規範の問題が前五世紀以前の古代ギリシャにおいてどのようなものとしてあり、そして前五世紀のとくにアテナイにおいてどのようなものとなったのか、解明されなければならない。このような観点から古代ギリシャ宗教中とくにテミス神のあり方が注目されるであろう。Pierre Grimalの「Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine」によれば、テミスは掟の神であった。神統記的にはウラノスとガイアの娘で、つまりゼウス中心のホメロスのなオリュムポス神よりも古いテイタノスの族に属している。またその子供達にホーライ（そのうちの一神はダイケー）、モイライ、アストライアー、エイレーネー等が列せられていることから、季節、平穩、運命、正義などの連想を有していたと考えられる。このようなテミスに関してあるまじまりのある理解を得るためには、いくつかの疑問が答えられなければならないだろう。(一)そもこれが女神でなければならぬのは何故か。(二)それがオリュムポス神話より古いとは何を示すのか。(三)季節、平穩と運命、正義とはいかなる内的な繋り

によってある一つのまとまったイメージを形成していたのか。しかしまた本稿の関心からは次の点が最も重要である。即ち、いかにしてテミスは現実的に規範として働きたのかということ。それが可能であるには例えば近代の成文法的な規範とは別様のあり方が考えられなければならないであろう。

今少しくも "Themis: A study of the social Origins of Greek Religion" と題された J・E・ハリソン後期の著作は、もとより唯一絶対ののではないが、興味ある一つの解答を与えていると言える。著作の底辺を貫いているモチーフは、テミスを、北方からの民族移動によって歴史的にゼウス神以下の神々が導入される以前の古い宗教形態と見ることであり、さらに、農耕、狩猟、子孫等の繁栄祈願を中心とした大地母神と見ることである。母系制社会、自然的秩序と人間的秩序の連続（トーテミズム等）が説明の中に取り入れられる。春夏秋冬、天候、天体の運行等のパリンゲネシア。豊饒の大地信仰。他方人間的社会的の掟も、かかる自然と極近似的慣行伝統と通念に他ならないであろう。もっともこの著作では、むしろ、「神が存在するというのは神が存在して欲しいという人間の欲求に他ならぬ」とするフォイエルバッハ式の宗教観が優先している。穀物が繁栄して欲しいという、いやむしろ穀物を繁茂させんとする部族集団の意志が、かかる舞踏、祭式となつて表出され、かかる宗教形態を産み出すであろう。そうだとすれば、テミスはかかる能動的祈願として、もともと部族全体の what society compels であり what must be done だったのであり、つまり

はもともと社会規範そのものの奥深い集団意識であったと説明されうるわけである。

しかし、紀元前五世紀のアテナイの宗教的な社会規範は、テミスの語そのものが単に「すべきである」という慣用語の中に用いられるにすぎなくなった如く、極めて希薄なものとなっていた。神殿と祭祀が消えたわけではなかったが、たとえ公の祭壇で犠牲を捧げたとしても（クセノフォンがソクラテスに関して証言している）、それは規範の順守や敬神を直接に表現しなくなっていたであろう。ソクラテス断罪後にプラトンは、敬神とはそもそも何かということから問わざるをえないと感じた（エウテュブロン）。またそのプラトンにあって初めて、規範の問題が理想的法律の作成が必要であるという問題として捉えられるようになったと考えられる。ソクラテスの生涯の活動自体、規範の歴史的に行きついた混乱を背景としていたと言える。

#### プラントン 来世神話に

儀礼の要素はあるか？

丸野 稔

この問いは二つのより細分化された問いを含んでいる。ひとつは、無神論的風潮にたいする有名な批判的論説の第三で、神は濯奠の酒や犠牲の肉の匂いによって買収されるものではないと言われていることから、それが供儀という古来の伝統的な



儀礼の要素を否定する結果になる (Burkert Gr. Rel. 490) かどうかという問いである。いまひとつは、その批判が第一の自然学的観点による神の存在証明を背景とされているために、信仰にもとづく人間の宗教的行為がいかにオートマチックな外観をしめすことになり、それでは民間の信仰に根差した宗教的心情を救いうるかという問いである。いずれの文脈も、『国家』二巻下『法律』十巻(来世神話とふかく関連する。とくに後者の観点が通常の来世神話と異なった特徴をもつことを示したの) 4 Saunders ("Penology and Eschatology in Plato's Timaeus and Laws, Class. Quart. 1973, 232—244) で、彼はこれを scientific eschatology と呼ぶ。自然学と宗教は今日と同じように昔も対立関係にあり、融合させようとするのは哲学者の宗教にたいする甘えでしかなかった。ちょうど、秘儀の儀式をふまずに私宅で安直に聖別の真似事をするのが、教会へゆくのを怠りそれは心の中にあると弁明することに似ているように。プラトンはおそらく、哲学の営みより宗教のほうがはるかに深く人間性に根差していることに気付いていた。それでもなお、二つの問いを集約する表記の問いがなりたちうる。

答えは、おそらくこう言えば簡単に見つかるだろう——プラトンは頹落した宗教に見切りをつけ、行き場をうしなった宗教的心情を救うためにあらたな哲学的宗教論を構築してみた。若者の誤った認識をただし、本来の儀礼はこうあるべきだと警告をはっし、彼らと同じ自然学的立場から説論しているのであって、供儀や祈願そのものの宗教的意義を否定しているのでは

ないのだ、と。それにしても、哲学的宗教論によって儀礼の本来の要素は生かされるだろうか。ここには、話され／語られた神話と宗教的行為としての儀礼との関係をめぐる古くから論争のつづいてきたより一般的な問題がひそんでいる。プラトンにそくしていえば、哲学的神話はいかにして宗教の真実を語りうるかという問いにおきかえることもできる。しかし儀礼の要素はあるかどうかという問いについては、否定的な答えを予想せざるをえない。

ホメロスの来世観はプラトンにもうかがわれ、Y字型の表象や懲罰思想は古くからあったにちがいない。最もおおきな変化はプシューケーと運命の考え方であろう。最期の息をひきとると言うときのイキのように、死後は影や煙のごとき存在にすぎなかったプシューケーが、意識の座として人格をもてば、来世と現世はただちに連結されるわけである。したがってまた、乱暴な言い方かもしれないが、自分の運命に責任がもてないなどとは言いきれない。そのばあい注意しなければならないのは、輪廻転生のなかに身をゆだねる思考法からは責任の観念がはつきり出てこないことである。scientific eschatology はこの観念を十分に説明できるだろうか。別の視点がおそらく無意識に暗示されている——場の論理である。『法律』にはトポスの語がよく出てくるが、「こちらからあちらへ」「あちらからこちらへ」という表現とはずいぶん異なる。『ファイドロス』の「ウーシアーは場をもつ」(二四七D) という一句が場の論理(たんに可能的に)の初出である。魂はみずから責任をとるべき場を

もっている。それは哲學的神話によっては語り出せないものであったと考へるほかない。表記の問いにたいしては、問いとしての有効性ととも、表面的には否定の答えしか出てこないが、潜在的には肯定の答えもありうると考へられるのである。

### 中国古代に於ける「齊」について

栗原 圭介

ここにいう「古代」は、所謂、一般的概念に従つたに過ぎない。古くは三代より以前に存在していたであろう。降つては漢代を含むものである。「齊」は「齋」と音において、(Chai)を示し同じくし、義も亦た「ものいみ」を表し異なる所がない。古くは「齊」一字であつたと思ふが「齊戒」(Chai-Chieh)と熟語して用いている文献も尠くない。

「齊」の習俗は勿論文字發明以前に遡つて存在していた当該事象を後に至つて此の文字を当てたのであろう。というのは、「齊」の実態や性格機能、存立目的や儀礼の方式、或はその宗教性、發生の社会的背景、或は呪術との係り等に想いを馳せるとき、レヴィ・ブリューレ (Levy-Bruhl) のいう原始心性なり、ダンツェル (T. W. Danzel) のいう原始人の思考方式なりの残滓及び影響によつて此の習俗の形成が認められる。

古く齊・戰・疾の三者が慎みの対象としていた『論語』ことや、齋には食を変じていたこと、及び聖人が民用に前つて神助

を求める時に齋戒 (Chai-Chieh) 『周易』に依存していた行動の動機には、天や鬼神を崇拜畏懼の信念がある。このように齋戒を必要とする宗教的行為においては、特に殷より周に至ると礼の制度化と思想の推移により儀礼の型が類型的傾向を示している。例えば、『墨子』『孟子』『淮南子』など、おのおの文献としての相違は認められるものの大勢において特筆すべき点はないと言つてよい。

『礼記』の諸篇に散見している「齊」の説は、礼の發達に伴い、先ず制度を基本に齊が齊戒として重要視されていたことが窺える。王制に在つては、天子の受諫において先ず齊戒を以て始まり、政教において冢宰を初め大司徒・大司馬・大司空以下百官に至るまで齊戒をして身を清浄にして命を受け政事に膺るを例としている。当時にあつては齊戒は一の倫理的觀念として定着していたことが判る。また四時に於ける后妃親ら齊戒して蚕事に飴め繭糸を分称して郊廟の服を共すとか、また君子が夏至や冬至に齊戒して一切の禁忌を慎み、陰陽の争い、生死の分別に際しては陰陽の成る所に安定することを狙ひとして生命の再生更生に専ら力を注いでいる。また婚礼における来婦の夫家に嫁して三月にして廟見の儀礼が行はる。ここにおいて齊戒して以て鬼神に告げ成婦の義を為すのである。

然らば「齊戒」は何如にして為されるであろうか。もつとも典型的な「齊」は父母を大廟において祭るに、父母の神象となる立戸に事えるための聖化 (Sanctification: Sanctify) 獲得の宗教行為が「齊」なのである。『礼記』祭義・祭統の兩篇には

「齊」存立の意義とその實際が記載してある。祭を行う日についでには期に先立つ旬有一日に、外に散齊(San-Chai)「アライミ」内に致齊(Chi-Chai)「マイミ」を行う。齊に入ると亡き父母の其の居処を思い、其の笑語を思い、其の志意を思い、其の樂しみし所を思い、其の嗜みし所を思う。而して仕上げの致齊の三日には思の熱に入り、亡き父母の孫に当る我が子の戸が飲食において亡き父母の再現であると確信して疑うことの絶無に至って初めて十日に及んでの齊が完璧であったことになる。この資格獲得の聖化は徹底した精神的改造を行うことになって、家族世人との交りを断ち精進潔齊をして御せず業せず弔せず、祭の日に室に入れば儼然として必ず其の坐位に見ゆるあり、周還戸を出づれば肅然として必ず其の容声を聞くあり、戸を出でて聴けば愾然として必ず其の歎息の声を聞くあり。という状況は齊本来の目的を達成したことになる。

総じて祭は既に荀子が「礼論」篇で述べているように、祭祀者の志意思慕の情が宗教的行為により両親が生存している如き状況において祭奠し敬事して、神明との靈的交流を実現せしめている。所詮、孝子の易直子諒の心が齊を将来し、祖考神の降臨を得て戸を媒介に、氏族の昭と穆とが一堂に会して最も理想的な祭祀形態たらしめたのである。「齊」は実に祭祀をして終始あらしめている第一原理(Principle element)であると見て差支なからう。

## 中国古代における地母神

森 雅子

郭沫若氏はかつて「釈祖妣」(『甲骨文字研究』一九三一年)という論文の中で次のように論じられたことがある。「母」という文字は生殖崇拜の象徴であり……人が子に乳を与える形を象つたものである。また、爽という母字の別構は人の特に其の乳房の大きい姿を象つたもので……この字形と欧州各地から出土する生殖女神像『奶孃』(Nana)とは頗る類似している。『奶孃』の姿は押しなべて乳房が特大であり、あるものは両手で其の乳房を保護するかのようにかかえ持ち、生殖崇拜の象徴であることを表示している。私はこのような爽という字形の彫象が、将来必ず中国においても発現する日が来るであろうことを信じている……」

氏のかかる予言は一九八二年の春、遼寧省喀左県東山嘴の紅山文化遺跡から陶製の裸体女人像が二体発見されることによつて現実のものとなった。というのも、その小型の立像は頭部が欠損していたが、腹部や臀部は大きく凸起し、更にその両手はあたかも保護するかのよう乳房、もしくは腹部に置かれていたからである(『文物』一九八四・一一)。

従つて、この発見を報じた日本の各種の新聞は「五千年前の祭壇跡発見」とか「悠久の中国史五千年」といった見出しの下

に、これらの裸体女人像が世界各地で旧石器時代晩期から青銅器時代初期にかけての遺跡から出土する「初期ヴィーナス像」(郭沫若氏がいうところの生殖女神像)に他ならず、しかも中国でこの種の像が見つかったのは初めてであることを特筆した。彼女たちは女性としての性的器官を極端に誇張し、また妊娠した状態を示すことによって、その母なるものの有する豊かな生命力を人々に付与すると信じられ、いまだ文字のない未開社会において、唯一の、そして絶大な祭祀の対象であり続けた。

しかし、中国ではこの種の「初期ヴィーナス像」、もしくはその祭祀の延長線上において、擬人化を完成した地母神たちが生まれ、その神話やパンテオンの中で重要な役割を演じるといった——古代アメリカ、インド、エーゲ海周辺地域に共通して見出される事態は起こらなかった。あるいは起こっていたのかもしれないが、今日それを復原することは極めて困難であり、例えば郭沫若氏が前述の論文中にあげる生殖崇拜の痕跡を残す女性たちは(簡狄であれ、姜嫄であれ)ある特定の部族の先妣、もしくは高祖に過ぎない。

そして、そのような事態は『楚辞』の天問という、中国の古代神話を最もまともな形で保存している文献においてすら例外ではなかった。天問中には、王逸が神女と呼ぶ女岐をはじめめとして(『楚辞章句』)、人類ばかりではなく万物の母であり、始原の存在でもある女媧、その身は石と化しながらも禹(夏王朝の始祖)に後継者を生み与えた塗山の女、そして十個の太陽を生み、その御者になったとも伝えられる羲和など、十指にあ

まる聖なる女性たちが登場するが、いずれの場合もその記述はあまりに断片的であり、またデフォルメされていて、即地母神であったと断定することは不可能である。少くとも、彼女たちの内誰一人として地上に多産と豊饒をもたらす神性をストレートな形で顕現してはいないし、古代オリエンツのイナンナやイシュタルのように国家的祭祀の対象となった大女神も見出されない。

恐らく、日本や中国のようなモンスーン地帯では、地母神たちは祖先神や穀物神の形をとり、民間信仰の中に埋没することによって、社会権力と結びついた強力な神格を形成するに至らなかったであろう(『宗教学辞典』——地母神の項参照)。

### 合法化された一貫道

岡田栄照

一貫道は清末民初に興起した新興宗教の一派であり、白蓮教の末流、義和団の類と見做された。

日拠期に台湾に潜入した一貫道は微力であったが、民国三十五年以降、大陸各地から流入して以来、混乱期に乗じて教線は拡大され四十二年には「查禁民間不良習俗」に列せられ、信徒の吃素の信条実践は豚肉商の商売不振を招き「鴨蛋教」の俗称が流布した。

内政部は次第に取締を強化し、五十二年には掃蕩に変容する

にいたって陳志浩、張培成、鄭邦卿……等の指導者は情勢の險悪を察知して教徒に各組の自発的解散を要請した。

六十年警備総部は査禁の理由として(1)妖言惑衆、腐蝕群衆心理、(2)作奸犯科、從事不法行為、(3)操縱教徒、干擾地方選舉、(4)邪行詭異、敗壞善良風俗、(5)為共党利用、掩護統戰活動を依拠とした。六十五年に宝光組の王寿が斂財叛乱容疑で検挙された。しかし教勢は伸展の一途をたどり「我怎樣脫離一貫道」「中国邪教禍源考」「一貫道拯救論」などの批判書が多数出版された。

戒嚴法第十条第一款「得限制或禁止人民之宗教活動有礙治安者」の規定によって活動は制約され、一貫道の布教資料が多数没収された。集会は秘密方式で進行したので取締の成果はなかった。信徒数を捕捉しがつたいが蕭瑞微は百万、廖福本は八十万、広定法師は四百万、董芳苑牧師は三十万乃至三十五万と推定している。

一貫道の合法化については迂余曲折があり、四十人に及ぶ立法委員の信徒の存在を無視することはできず、遂に民国七十六年一月、内政部長呉伯雄は禁令解除を宣佈した。

これより先に、民国七十年に立法委員王寒生の軒轅教、前内政部長王德溥発起の天徳教(五教大同を標榜)七十一年に前自立晚報発行人李立階の天帝教、一貫道から分岐した中華聖教が唐突に認承されたことなどにかんがみてこれらより大教団である一貫道の合法化がなされていないのは憲法第十三条に保障されている信仰の自由の原則が公正に行使されていないという政

府の対応が指摘された。

一貫道の教勢発展の理由としていくつか考えられるが跪拜礼儀が仏教に相似し敵肅莊敵にして神秘的一面を有し、壇主が教義を講述する以外に、智識層に対しては孔孟、四書五経、忠孝節義、人倫五常にまで講説が及び、庶民大衆に対しては、開沙、借竅、飛鸞、訓文……によって人を信服させる方式を採用した。友人、学友、隣人、同僚を紹介し入会させることが奨励された。

仏教側にとってゆるしがたいことは一貫道が無極老母を至上神として五教の神仙聖仏の上位に君臨させ釈迦仏を奉祀せず、弥勒仏と観音菩薩を供奉すること、四書五経の重視、天道的奥義を尊重すること……などであった。

一貫道の理論家として有名な蘇鳴東の「天道概論」に「查道統伝至六祖慧能後、僧風大變、各生嫉妬之心、故五祖命勿得再伝衣鉢。六祖出寺隱居十五歲、拋杖鉢袈裟、將心法妙道伝儒家寒門火宅、故有南頓北漸之別。六祖以直指人心、見性成佛、直超天階為宗旨。此時、道脈掃俗家、是以火宅伝八十訣」とあるのは謬論の最たるものであらう。

民国七十四年から七十六年にかけて玉山宝光聖堂、仏山観音巖、員林玉皇宮、南投投善寺、草屯靈隱寺、香山母聖宮、桃園全真道院台北先天道院、新店大香山慈恩巖、坪林無極天仏濟寺……一貫道関連仏堂を、もと台湾省文献委員会主任委員林衡道先生、岡山大学に留学中の高淑玲さんの御案内によって実態の一部を見聞し得たことを記して謝意を表する次第です。南投明

善寺に於ては開班に於ける女性信者の入信体験談を録音し、聖歌を蒐集することができた。

他們入教の原因、主要是出於好奇「別人說他們不好、偏要去看一看」入教後、親見事実与外界伝説完全相反、使得他們產生信心而奉持下去……と宋光宇は指摘している。

### ゾロアスター教における

### 改宗の問題について

### 中別府 温和

ゾロアスター教(以下ゾ教)徒パーシー集団内には一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけて、パーシー男子と非パーシー女子の通婚の事例が複数存し、当事者たちから子供と妻をパーシーとして承認して欲しいとの嘆願が、Bombay Parsi PUNCHAYETに出された。この申し出に対してゾ教徒パーシーがPUNCHAYETを中心にとった態度は現在に至るまで彼等の改宗についての思考を基本的に規制してきている。本稿では、かかる場面でのパーシーの態度決定の過程を『History of the Bombay Parsi Panchayet (1860~1960)』(By SAPUR F. DESAI)と『Parsi Panchayet Ni TAVARIKH』(By J.J. MODI)等の史料を使用して叙述し、それに關して若干の考察を行なう。

パーシーはゾ教の教義には改宗を禁止する規定は存しないと

した上で、しかし七世紀中葉にベルシャからインドに移動を開始して以来、他宗教からゾ教への改宗あるいはその逆の事例が殆んど存在しないという事実をもって、これらを将来においても拒否していくべきだと言明した。まず、こうした消極的理由に基づく改宗への態度を通して問題となっている非パーシー女子は排除される対象と位置づけられた。しかる後にパーシーは、それまで重なるものとして理解されてきていた Parsi と Zoroastrian の概念内容の識別を行なった。Dinshaw Davar による Parsi の定義はその一典型であるが、「パーシーとは元来ヘルシャから「インドへ」移動した人々の子孫であり、ゾ教徒を両親とする者であり、ゾ教を信仰する者であり、一時的にであれ永久にであれベルシャからインドに移動した者で且つゾ教を信仰する者であり、パーシーである父と非パーシーである母の間に生まれ、しかるべき適切な仕方ではゾ教に受け入れられた者(p. 25; p. 100)」としている。この定義を厳密に理解するとパーシーでありゾ教徒である者、パーシーでありゾ教徒でない者、パーシーではなくゾ教徒である者、パーシーでもなくゾ教徒でもない者という形で個人や集団が認知されることになる。パーシーはこれらのうちで出自としてのパーシーと信仰としてのゾ教と二重の資格を有する者だけが、PUNCHAYET を核としてパーシーのために付与される社会文化的恩典(聖火殿や鳥葬の塔の使用、共同祝祭への参加等を含む)を享受しうるとした。先の非パーシー女子はこの視座から再びパーシーとして受容されないとされたのである。「……パーシーである父

と非パーシーである母の間に生まれ、しかるべき適切な仕方でも教に受け入れられた者」とする父系的因子の強い規定の起因するところは不明であるが、この父系因子の強さは相続や養子慣行その他の場面でもパーシーの思考様式の本質的部分をなしている。この断面では先述した非パーシー女子だけでなく、パーシー女子もパーシー集団から排除される方向に位置づけられていると言えよう。例えばパーシー女子が非パーシー男子と通婚した場合、彼女は出自としてはパーシーでありつつけるにもかかわらず、「パーシー集団の外に出た」( Outsider ) と考えられ、他のパーシーと同様の社会文化的恩典を享受できず、彼女の子供たちもパーシーと認知されないままである。

パーシーはこうした三つの視座から改宗を原則として拒否してきており、従って婚姻も宗教内婚が基本である。ところで改宗についてこうした態度決定が集団レベルでなされたのは一九〇六年を初めとして二〇世紀の初頭であるが、この時期はパーシーの人口が一〇年毎の平均で約五％の割合で膨張する時期と重なっている。一九四一年に最大数(一一四、八四〇人)を記録した後、パーシーの人口は一〇年平均で約七％の割合で減少してきている。更に年齢別人口を一九一一年と一九七一年とで比較してみると〇〜一五歳人口が二八・二％から一七・八四％と大幅に減り、五〇歳以上の人口が一四・一五％から三〇・五九％と倍増しており、パーシー集団の存続にとって好ましからざる姿を示している。改宗についての基本的態度の中で、パーシー男子と非パーシー女子の通婚による子供をパーシーとして

受容していく事実は人口減少を補完し、他の集団に対して開かれた一断面のように考えられるが、この側面が強化されることは宗教内婚による一夫一婦制を婚姻の原則としているかぎり、パーシー女子による配偶者選択の幅をせばめて行くことにもなるのである。

## 宗教集団の形成

——合衆国奴隷制度下の  
黒人の宗教を例にとつて——

佐藤 睦子

アメリカ合衆国で黒人を奴隷として労働に従事させることが開始されたごく初期の段階においては、奴隷の身分は終身的なものではなかった。奴隷制が合法化されるとともに、母親の身分によって子供の身分を決定する法律、奴隷を動産と規定して所有者の財産の一部とみなす法律などが各植民州で相続いて制定され、黒人の奴隷としての身分が確立された。このことは、三角貿易の発展によって農業の大プランテーション経営への集中化がすすみ、奴隷人口が急激に増加したことに大きく影響されている。また、相次ぐ奴隷の暴動に対応して、奴隷取締法がしだいに強化されていった。

キリスト教各派の奴隷制反対の立場も後退し、「奴隷にキリスト教を布教し、その待遇改善を求める」方向へむかった。白

人所有者の抵抗は根つよく、礼拝や学習のための夜間集會が禁止されたり「洗礼をうけても奴隷の身分に変更はない」という法律が制定されたりもした。一方で、自身の奴隷に改宗を勧めた白人所有者も存在した。かような状況下に黒人の宗教は成立していった。

また、初期段階から存在した奴隷制廃止論がしだいに世論を形成していき、奴隷州においてさえも、奴隷輸入の禁止、奴隷制の廃止が、進展は遅いながらも進められるようになっていった。最終的には、工業主体の北部と農業を基盤とする南部とが政治的対立を激化させて、南北戦争が起こるにいたった。

以上が、合衆国の奴隷制の概略である。これを解釈するためモデルとして、はなはだざん定的ではあるが、以下のようなモデルを提出したい。このモデルを一言で言えば、合衆国の奴隷制は、ホメオスタティックなものではなく、ダイナミックなものとしてとらえられるべきである、ということを示している。

奴隷制内部での様々な構造やそれらの間の関係、外部の諸制度との関係、つまり奴隷制をとりまく内外の環境によって、奴隷制の中に多様性が生み出される。この多様性とは、たとえばあることについての視点到種々の程度があるということの他に、様々な選択肢が存在するということをいふする。このことはまた、通常の行動決定、緊急事態の発生、または準備すべき規範があいまいなときなどに、許容基準に従って一連の選択が行われることをもいふする。この選択されたものがダイナミズ

ムを有する要因として作用する（このダイナミズムとは、関係や構造をもたらず方向に作用するものと定義する）。これにより、奴隷制の中に新しい構造や関係が生じたり、既存の構造が強化、洗練、安定化されたり、関係が組み直されたりする。つまり内外の環境を内部に「写像化することにより、奴隷制は種々の修正をうけ、しかも奴隷制として存続していく。さらには、修正された結果、新たな多様性が生みだされる。

このモデルは、このような循環的かつ修正的なプロセスをたどることを表わしている。換言すれば、奴隷制度の適応的なプロセスを表現するものである。

一方、内外の環境を写像化することにより生じたダイナミズムが、適応によっては対応できないほどに高い程度のものになったとき、奴隷制は解体にむかうのである。

本報告の範囲内で、「黒人の宗教は、奴隷制に存在するダイナミズムの結果として生成された後奴隷制とともに存続した新しいエレメント構造のひとつであると位置づけられる」という結論に達する。

黒人の宗教と奴隷制内の他の構成要素や外部の諸制度との関係づけ、また、黒人の宗教が生み出したダイナミズムがあるのではないか、あるとすればどのように評価されるか、等々の点については、今後の課題として残される。



フォーク・レリジョンとしての絵馬  
 ——絵馬と EX-VOTO の比較研究——

岩井 洋

「如何なる宗教も、歴史的・文化的特殊性の限定をまぬがれることはない。むしろ、特殊性の限定のなかで始めて普遍的であり得る」(荒木美智雄)とすれば、広い視野に立った比較を試みることで、宗教・宗教現象の統合的理解が可能になるといえる。

フォーク・レリジョン<sup>(1)</sup>を理解する際に、日本とヨーロッパの比較を試みるのもひとつの方法といえる。そこで、絵馬奉納という宗教現象に目を向ければ、ヨーロッパにも EX-VOTO 奉納という類似の宗教現象がみられる。

EX-VOTO の起原は、おそらく体の部分をかたどった金属の打ち抜きや焼物にもとめられる。板に祈願や感謝を画像として表現するようになったのは、キリスト教が入ってからのことと思われる。EX-VOTO 奉納とともに、体の部分をかたどった金属の打ち抜きや蠟細工の奉納も行われているが、これは供養の思想のあらわれではないだろうか。死からの救い、病気からの回復などの感謝として、物質的には金・銀の形態、象徴的には身体の表象形態をとったものと考えられる。また奉納形態においては、絵馬と違い、どちらかという感謝の奉納に力点が置

かれているようである。

画像に目を向けると、絵馬は以下の画像に分類できる。一、馬の図。二、祈願の対象とする神仏の像を描いた図。三、祈願の対象とする神仏を象徴する持物などを描いた図。四、祈願の内容を描いた図。六、祈願者自身の姿を描いた図。七、干支を描いた図。八、その他。(岩井宏実)また、EX-VOTO の場合、一、祈願の対象。奇蹟の遂行者。二、祈願者。三、祈願内容(否定的な状態)。四、祈願内容(肯定的な状態)、望まれた結果。五、否定的な状態の原因となる存在、事件、あるいは誤った手段。六、実現の手段。(荒井芳広)などの画像要素が考えられる。絵馬の場合、語呂合わせ・連想・謎判じ・見立てといった手法がみられるが、EX-VOTO の場合、事例を直接的に表現することが多い。これは、絵馬あるいは EX-VOTO を介した超越的存在と人、人と人のコミュニケーション形態を考えると重要である。

こういったコミュニケーション形態を考えた場合、絵馬は歴史的には二つの特徴をもっている。つまり、祈願の匿名性と祈願の共感性である。神仏と祈願者のコミュニケーションは匿名性(現代では希薄)によって強化される。また画像を通して祈願に対する共感が得られ、絵馬師を介して画題がパターン化する(現代では大量生産)。そして異なった祈願内容が付加され、さらにパターン化する。EX-VOTO の場合、かなり古くから匿名性は希薄であり、絵師は存在するものの、絵馬ほどはパター

ン化しなかつたし、大量生産もなかつた。

さて、絵馬と EX-VOTO を宗教構造のなかで考えてみると、両者は既成宗教の体系のなかにうまく組み入れられながらも、きわめてフォーク・レリジヤスな位相を呈している。とりわけ EX-VOTO は、カトリックにおいて、聖人・聖母崇拜と深く結びついたフォーク・レリジヤスな現象である。絵馬と EX-VOTO の圖像をよみとっていくことで、超越的存在に対するコミュニケーション形態の差異や、それぞれの時代の民衆の悩みや苦しみが明らかになり、フォーク・レリジョンの世界を解明する糸口となるのではないだろうか。

(1) 「フォーク・レリジョン」という用語を使う際、ヨーロッパにおいては言語圏の差異、宗教研究に関する学問的背景の差異によって、その意味内容が異なることを考慮する必要があるが、日本とヨーロッパを橋渡しする概念を検討することが先決ではあるが、それは後の研究にゆずるとして、ここではひとまず基層信仰的な意味合いで使ってみた。

### タミル仏教叙事詩

「マニメーハラ」について (3)

——特にその成立年代を中心に——

彦坂 周

南インド・タミル語で書かれた仏教叙事詩「マニメーハラ」(以後マニメと略す)について、今回はその成立年代を中心に検討したい。

タミルの伝統学説によれば、古代タミル文学をシャンガム時代とポストシャンガム時代に分け、二大叙事詩「シラッパディハラム」(以後シラバと略す)やマニメは後時代の初頭である二〜三世紀頃の成立とされている。そして二つの叙事詩は同一時代に書かれたとされている。

しかし二つの叙事詩を子細に検討するとき、この伝統説には多くの問題点が出てくる。ヴァイヤブリー・ピッライは、「叙事詩の時代」の中で伝統説に反駁している。彼によればシラバは史実ではなく、二つの叙事詩の成立年代にはギャップがあることを指摘している。その上で彼はシラバの成立年代の考察をタミル言語の発展、天文学の発展、歴史、文学などの観点から行ない、その成立年代を約七五十年としている。そして彼は西暦七百五十〜千三百年をタミル文学史における叙事詩の時代とし、タミル叙事詩の代表的作品のほとんどがこの時代に書かれ

たとする。私はこの説に全面的には支持し難い点があるものの、大要支持するものである。

さてシラパの成立を約七百五十年とした上で、マニメの成立年代の考察に移ろう。まずマニメ第二十九章には、シャンカラスワームン(A.D. 500~550)の「因明入正理論」(以下因明と略す) *Nyāyapraveśa* のほぼ全文が載っているところから、カンドラスワームはその成立年代を五百五十年頃としているが、この説は受け入れ難い。マニメは仏教の専門書としてではなく、在家者を対象としているので、叙事詩に因明が導入されたということは、その書が既に世の中かなりの程度流布していたと考えられる。ここで特記すべき点は、マニメによれば、この因明はカンチーにおいて説かれたことになっている。玄奘三蔵は七世紀初頭インドを旅行したとき、カンチーにも訪れており、帰国後彼は因明の漢訳を行なっている。もし玄奘がここを訪れたとき、既にマニメが書かれ流布していれば、何らかの方法で彼はその存在を知っていたはずであるが、どこにもそれは記されていない。このことは直ちに七世紀初頭、マニメが成立してはなかったとするものではないが、少くとも玄奘がその存在を知らなかったということができるであろう。

さてマニメを読むとチョーラの都ブンブハールをはじめマドゥライ、ジャワ島、カンチーなどに大飢饉が起こり、その都度そこへマニメーハライが訪れ、不思議な鉢アムダスラビによって人々に食物を施し慈雨を降らすことが記されている。C・ミナクシはこのカンチーの大飢饉について、歴史学の上から研究

を行なったが、何ら史料は見い出せなかった。ではこれらの大飢饉の記述は一体何を意味しているのだろうか。私はこれを仏教の衰退と復興と関連づけて考えたい。

またマニメを読むとき、そこには全体を通じてタミルの地から仏教が衰退していく有様を感じ取ることができる。例えば、ブンブハールにはチャクラワラー・コータムという重要な仏教寺院があるが、ほとんどの人はその存在すら忘れ、一般には火葬場と呼称され廃墟と化していた。

さてマニメによれば、カンチーはイランギッリ王によって統治されていた。キッリはチョーラ王朝の家名である。カンチーがチョーラ王朝の統治下になるのは八百九十年、アーディトゥヤー一世(A.D. 870—907)がパッラヴァン王朝を滅してからである。従ってマニメの成立年代は少くとも八百九十年以後である。

タミルの三王朝の中、チョーラでは十世紀中葉頃からマラヤーラム語へと移行していき、マラヤーラム文化圏として独自の発展をする。従ってマニメが書かれた頃にはチョーラ圏がまだタミル語文化圏にあった時期、即ち十世紀中葉以前と考えることができよう。

以上の考察により、マニメの成立年代を大約八百九十年〜九百五十年とすることができよう。