

台湾山地同胞(旧台湾高砂族)とキリスト教

坂本 進

〔論文要旨〕 本稿は台湾山地同胞(旧高砂族)とキリスト教との関係を解明する研究報告である。台湾山地同胞は、中華民国政府に台湾が返還されて以後、その名称を日本統治時代の「高砂族」から「山地同胞」と民国政府によって改称された。山地同胞の研究は、後藤新平台湾民政長官時代に伊能嘉矩氏が着手されて以来、日本人研究者によって進められ多大な成果を収めてきた。しかし返還後の山地同胞の生活がどう変化したかという事、特にその80%がクリスチャンとなっているという事実はあまり知られていない。本稿において、山地同胞とキリスト教との関係を、宗教社会学と文化人類学・両学に共通する視点から考察し、併せ現在の台湾山地同胞の生活を紹介したいと思う。筆者は現在中華民国台湾に居住し、山地同胞主要九族の部落を訪れ、彼らがクリスチャンであり筆者もカトリック神父として信仰を同じくする所から、共に生活する機会を持つことができた。本稿が山地同胞研究への新しい展望に寄与できれば望外の幸いである。

〔キーワード〕 台湾山地同胞(旧台湾高砂族)、言語、光復、土着化(Indigenization)、平地人と山人、山地問題、溝通、天主教、長老派、真耶穌教、

第一章 台湾山地同胞(旧高砂族)の研究の動向と本稿の視点の提示

台湾山地同胞の研究は、台湾が日本の統治下に置かれて以後第二次大戦に至るまで、日本の研究者によって主に進

められてきた。明治期における鳥居竜藏・昭和期における馬淵東一（本年一月なくなられた）両氏の文化人類学的・民俗学的研究は、その代表的研究とされている。⁽¹⁾しかるに戦後中華民國に台湾が復帰（台湾では「光復」と呼ばれる）して以後、台湾山地同胞の生活上の変化は著しく、現在（一九八八年三月）では蘭嶼島に住むヤミ族を除いて、平地に住む一般の台湾人（平地人）と生活様式はほぼ変わらないものとなり、その研究方法にも変化がみられる。台湾の光復以後に於ける山地同胞に関する研究は、台湾大学及び中央研究院を中心として、主に中国人によって続けられ今に至っている。中華民國台湾が蒋介石の長男蔣経国前總統（本年一月十三日死去）の指導のもとに経済的発展を遂げたこの十数年における山地同胞の生活様式の変化は、特に著しいものがあり、山地同胞の研究は社会的変化に伴って文化人類学的視点から社会学的視点へと進められている。（文化人類学的視点とは、主に山地同胞の民族の起源・伝統的な生活様式（衣食住・風俗習慣）、思考方法・宗教等を研究する視点である。それに対し、社会学的視点とは、山地同胞をとりまく周囲の社会変化に伴う山地同胞の対応に焦点を据え研究する視点である。）一九五十年代後半以来台した文化人類学者イネズ・パークラー女史の來台後二十有余年にわたる山地同胞に関する研究論文集が、一九八六年（中華民國七十五年）台北の南天書店より英文で出版された。⁽²⁾外国人による文化人類学的視点（特に民俗学的視点）からの研究は女史の例にみられるように少なくない。⁽³⁾しかしここ十数年の趨勢は、人類学的視点から社会的視点への重点の移動が顕著である。研究上の重点の移動を示す好例として山地同胞の言語使用の変化の実例をあげることができる。現在台湾に於いては国語（北京官語）による言語統一がほぼ完成をみ、その結果山地同胞の子供達は属する種族の言語を十分に話せないという現象を生じさせている。五十五歳以上の人々が日本語教育を受けた第一世代とすれば⁽⁴⁾（種族言語と日本語を解す）、その子供達三十代の第二世代は光復後の国語による教育を受けた世代であり、彼らは両親の使用する種族の日常言語を話しても夫婦間では国語を日常語として用いている。従ってその夫婦から生まれた子供

達は親との会話には国語を用い、学校では一律に国語使用であることから、種族の言語を習う機会を失う。さらに山地に住む山地同胞は「原住民」・「高山族」・「山人」とも呼ばれており、英文は *aborigines* を用いている。）子弟の教育や就職の為に平地へと移住し、台湾の80ないし85%を占める台湾人（大陸中国から光復後移台した人を外省人と呼称するのに対し本省人と呼称される）の用いる福建省系の言語（閩南語―通称台湾語）を習う必要に迫られる。公用語としての国語の使用、及び日常会話としての台湾語の使用は、おのずから従来から使用してきた種族の言語を使用する機会を減少させずにはおかない。山地語使用の減少が意味するものは何か？文化遺産として最も基本的なものである言語使用の後退は、伝統的な山地同胞の生活様式・物の考え方・性格・宗教にも変化を与えずにはおかない。一例として示した言語の用いられ方の変化（種族言語使用の後退）は、畢竟人類学的視点から社会学的視点への重点の移動――換言すれば、山地同胞をとりまく社会の変化に対して、山地同胞がその伝統的文化と社会学の変動との関係をどう展開させていくかに視点を据える、いわば社会学的人類学研究とでもいえる分野に道を開かせることになる（イギリス流の *social anthropology* ではなく）。

光復後の山地同胞についての研究は、中国民俗学会が編集した「光復以来台湾地区出版人類学論著目録」（一九八三年・黄応貴編）によって、一括して概梗と動向を知ることができる。さらに最新の山地同胞に関する総合的な研究会学・宗教学各分野に於いて研究された『台湾土著社会文化研究論文集』（黄応貴編・一九八六年・聯経出版）から、文化人類学・社会学（5）

以上の動向と趨勢を踏まえつつ、社会学的人類学とでもいえる視点に立脚させて、山地同胞とキリスト教の関係についての研究報告を進めたいと思う。

第二章 山地同胞とキリスト教

社会的、人類学といえる視点を進めた台湾大学社会学研究所・人類学研究所・及び中央研究院は、再三にわたり山地同胞の社会変動に対応する生活調査を行ったが、その中で注目された調査対象の一つは山地同胞とキリスト教との関係をめぐるものであった。それは、山地同胞の80%がカトリック・プロテスタントのクリスチャンであることによる。⁽⁷⁾一九〇〇年以降、伝統的な土着の宗教に漢族の宗教・及び日本の神道が加えられ山地同胞の宗教は形成されてきたが、光復後欧米の宣教師による山地伝道が促進されたことにより、山地同胞の宗教は急速にキリスト教化されるに至った。⁽⁸⁾現在・台湾の人口は約二千万人であり、クリスチャン人口はプロテスタント約三十一万・カトリック約二十九万計六十万を数えている。日本が人口一億三千万に対しクリスチャン人口総計百二十万であることと比べると信者の比率は高いといえる。中華民国建国の父孫文・前総統蔣介石・蔣経国父子・現総統李登輝（台湾省出身）はいずれもクリスチャンであり、台湾におけるキリスト教の発展と間接的に関係を持つているように思われる。このクリスチャン人口六十万余の約四割が山地同胞で占められている。⁽¹⁰⁾

台湾の総人口二千万の内訳は、本省人である台湾人が85%、光復後移住した中国大陆からの外省人が13%、原住民族としての山地同胞が2%弱となっている。⁽¹¹⁾台湾人85%の中には福建省系の閩南語を話す台湾人と広東語系の言葉を話す客家人とが含まれている。（客家人は台湾語を解する）台湾原住民（山地同胞）の人口統計は清朝及び日本の領台当初は不詳であったが、台湾総督府は正確な戸口調査を行い、大正十一年の統計において戸数二万二千五百・人口約十三万二千人を記している。著名な山地同胞の抗日事件「霧社事件」の発生した昭和五年には七百十一ヶ村・二万三千

九百戸数・人口約十四万五百人を記している。総人口に対する比率は約二%であった。⁽¹²⁾ 領台後の山地同胞のクリスチャン総数の変遷を示す資料は定かではない。光復以前にカトリック信者がいた事実は、現存している信者の人々からの証言で明らかであるが、領台後の日本政府は山地同胞の人々を神道に強制改宗させようとしたこと⁽¹³⁾もあって、公けには信者数を知ることができなかった。プロテスタント信者数の統計は、プロテスタント・長老派教会の資料が残されている所から概数をつかむことができる。⁽¹⁴⁾ 霧社事件のあった昭和五年に山地系台湾人の間に伝道運動が起った（芝苑というタロコの一女性信者を中心として）という記事がみられるところからも、少なくない信者が入信していたと思われる。⁽¹⁵⁾ 参考までに、光復までの台湾のクリスチャン人口を挙げれば以下のようになる。台南神学院教授鄭兎玉氏の調査によれば、一八九五年日本による領台直前の台湾の総人口は約三百万・カトリック（天主教）約二千・プロテスタント（基督教）約八千で総計約一万・人口比百分率は0・3%であった。霧社事件発生の昭和五年の総人口は四六〇万、天主教六千四百・基督教四万二千人で百分率は一・一%。終戦直前の教勢は、総人口六六〇万に対し天主教八千二百・基督教六万四千六百で総計約七万三千、百分率は一・一であった。戦後の一九七五年に於ける統計は、総人口千六百万、天主教二十八万五千・基督教三十二万・総計約六十二万で百分率は3・3%となっている。⁽¹⁶⁾

光復後の山地同胞のクリスチャン人口の推移を、台湾に於ける文化人類学研究の第一人者として知られる李亦園教授の資料と詳細な信者数動向の調査を行った郭文般氏の資料に基づいて、一覽すると次のように示される。⁽¹⁷⁾

また、光復後建堂された教会数についての資料統計は次の通りである。⁽¹⁸⁾

これらの資料から知られることは、一九四五年から五六年にかけての十年間、教会設立が急増し亦信者数が急増したことである。爾来台湾にキリスト教が伝えられたのは、大陸中国へイエズス会士利馬竇（マテオ・リッチ）が入京（北京）後二十五年経った一六二六年のことであった。スペイン人ドミニコ会宣教師により伝えられた。プロテスタ

表1 年代別キリスト者人口表

年 度	1945	1960	1965	1970	1975	1980	1987
天 主 教	○	48,550	78,880	89,150	85,880	89,060	13万
長 老 派	不詳	63,850	72,550	72,350	60,190	67,700	不詳
真 耶 蘇 教	不詳	10,100	13,060	14,170	15,450	15,720	不詳
諸 派	不詳	8,540	11,470	12,250	11,260	12,030	不詳
合 計	不詳	13.1万	17.6万	18.8万	17.3万	18.5万	不詳
山 地 人 口	17万	21万	24万	26.7万	28.5万	30万	33万
百 分 比	/	62%	73%	73%	61%	61%	不詳

表2 台湾に於ける三大キリスト教教派の年代別教会設立数

年 代	天 主 教	長 老 派	真耶蘇教	合 計
1945以前	0	60	1	61
1945~1948	14	105	29	148
1949~1952	32	118	34	184
1953~1956	199	61	16	276
1957~1960	30	13	7	50
1961~1964	4	2	4	10
1965以後	0	0	2	2
	279	359	93	731

ントの教えも時を同じくして、一六二七年領台した宗主国オランダ人改革派宣教師により伝えられた。台湾におけるキリスト教は、清代に禁教迫害がみられたものの、日本におけるキリシタン弾圧・鎖国という苛酷な事態には至らず、キリスト教信仰は山地系台湾人・漢族台湾人を問わず継承されていった。日本領台後の山地系台湾人キリスト者の趨勢は、プロテスタントが主流を占めカトリックはほとんどみられなかった⁽¹⁹⁾。「資料表2」から知られるように一九四五年以前設立の日本領台後における山地系カトリック教会はほとんど皆無に近かった。では、一九四五年以後の十年間、カトリック・プロテスタント両派を含めてキリスト教が山地系台湾人(旧高砂族)の人々にかくも広く受け入れられていった原因は何であ

ったのか？

第三章 キリスト教受容の理由

一六二六年スペインのドミニコ教団によりカトリックが主に山地系台湾人の間に伝えられていった時・その改宗形態は全て集団改宗であったといわれている。台湾の住民にとっては、外来者（スペイン人若しくはオランダ人）と友好的になることは、集団改宗を通して、外来者の宗教を平和に受け入れることを意味した。キリスト教と外国人の支配を同時に受容していったゆえんである。⁽²⁰⁾では、光復後旧高砂族がキリスト教を受容していった理由も、三百年前と軌を一にしているのであろうか。

台湾原住民としての山地同胞が宗教としたものは、彼らの生産活動の中心・農業と結びつく自然宗教・アニミズムであった。⁽²¹⁾スペイン・オランダによるキリスト教の伝道・一六六二年以降「鄭成功」來台後の漢民族による三教（儒教・仏教・道教）の伝教、日本統治下における日本神道及び仏教の伝教等の影響を受けつつも、その宗教生活の中心は生産活動の中心・農業と結びつくアニミズムの形態をもった自然宗教に帰せられる。キリスト教人口80%以上を占める現在の山地同胞各族において、依然として自然宗教的形態を持つ宗教儀礼・豊年祭が最大の行事として祝われていることは、この一証左である。日本においては、大多数のプロテスタント派において、特に信仰の純粹性が強調され、日本古来の自然宗教的な宗教儀礼は偶像崇拜として否定されがちであるのと好対照である。生活の中心である生産活動（経済機能）と繋がる、農耕生産過程の一部としての宗教通過儀礼は、キリスト教に改宗した後も生産形態が変化しない限り続けられ得る。しかし、宗教通過儀礼は格別、キリスト教が光復後急速に受容をみ広まっていったのは

何故であろうか？ 二つの理由が挙げられている。一つは、経済的理由に基づくものである。宗教における救いとは本来物心両面にわたるものである。第二次大戦後、台湾は中国本国に返還された。中国は戦勝国であったが、長い戦争によって疲弊し物資は著しく窮乏していた。アメリカを中心とする欧米のキリスト教国家は、日本の軍国主義から解放された台湾に多数の宣教師を派遣してキリスト教化を推進させ、伝道の助けとして物質的利益を教会が享受できるように配慮した。光復後、祖国中国・漢族の伝統的三教が伸張せず、キリスト教が伸張したとされている所以である。⁽²³⁾（進駐軍にメリケン紛や衣類を配給され、信者になったという話は、日本と時を同じくしている。）従って、台湾経済が発展するに伴い平地人（山地人に対し漢族系台湾人を指す）にみられるのと同様に、山地同胞のキリスト教の伸びもとまり却って減少化の傾向を辿るに至っていることは必然的帰趨といえよう。⁽²⁴⁾

山地同胞のキリスト教受容の他の理由は、精神的理由に基づくものである。光復後、日本の統治から離れた彼らは、それまで享受していた日本時代の教育・行政指導などによる精神的支えを一時喪失し、それにかわるべきものを見出せない状況に置かれていた。半ば強制されたものであったにせよ、日本政府による山地同胞に対する日本精神の薫陶は、山地同胞にとって民族の統合を果す精神的な役割をあるていど担っていたといえよう。光復後四十二年を経た今でも、なお少なくない山地同胞の人々が、日本の統治時代のことを好意を持って追想してくれることから証示される。⁽²⁶⁾キリスト教の急速な受容は、この精神的支えの空白をうめることと関係があった。さらに、キリスト教の教えの内容そのものが精神的支えたりうるものであったことも、⁽²⁷⁾受容に道を開かせた大きな原因であったといえる。ただし、一般的にキリスト教受容の理由とされている二局面を、さらにほり下げていくと次のような展開をみる事ができる。一九八五年台湾大学社会学修士論文として提出された郭文般氏の「光復後の山地社会に於けるキリスト教の変遷」は、最新の資料をもとに山地同胞の人々のキリスト教受容の原因を詳細に考察している。同論文を手引きとし

て、問題をほり下げてみたい。同論文は、光復以前にプロテスタント派を山地同胞が受け容れていった説明からはじめている。昭和五年の「霧社事件」を最後として山地同胞の抗日運動は終結し、彼らは「平和的民族」となった。日本政府は清朝によって進められた山地同胞（蕃族と呼ばれた）の教化を促進し、迷信の禁止・首狩りの禁止・部落間の戦争の禁止を実行させた。経済面に於いては狩猟の生活から定住・農耕生活への移転を推進、土地の登記制度・土地私有制度の確立へと道を進ませた。しかし、山地同胞の団結心・団体的性格は漢人系台湾人に比べて弱いところがあった。それは従来部の集団を日本政府により破壊され、新たな集団形態組織を自らの手によりつくる力に欠けていたからである。漢人は、民間宗教を通して、人的・財的両面を併せもつ強固な集団を形成させていたが、山地人は平地人と同様の形態をとることをいさぎよしとせず、山地伝教を開始したプロテスタント派のキリスト教に団体性を強化するいしづえ礎を据えたのである。従って経済的生産形態を定住農耕生活に切りかえて以後、キリスト教は集団組織強化の役割を担うものとして受容されていったとみることができ(28)。かかる山地同胞とキリスト教の関係を、集団組織の諸機能と関連させて把える視点は、光復以後の山地同胞研究者が等しく指摘する視点である(29)。

光復後、キリスト教の進展には目ざましいものがあつた。主要三派である天主教（カトリック）、基督教長老派・基督教真耶蘇教は急速に山地同胞の間に広まるに至つた。光復直後の物資の窮乏著しい状況下にあつて、国際修道会を擁するカトリック天主教会は多くの物的援助を行った。これは、山地に天主教が急速に広まった主要な原因を形づくらせた。基督教（プロテスタント教会）に於ても、外国人宣教師の物的援助があいまって、その伸びは急増していった。物的援助のみならず、病氣や災害・精神的苦しみに陥つた時、キリスト教会が彼らを助けたことも亦またキリスト教入信への大きな動機となつた(30)。

光復まもなく、教会が山地同胞の人々にどのような援助をしたかについて、山地同胞の一部族であるブヌン族出身

の天主教神父はこう語っている。「宣教師の方々は、精力を傾けて山地同胞の生活の向上と改善に努力され、我々の住居の改善をはかり、農業の生産向上をはかる為の耕耘機を買入れてくれた。」⁽³¹⁾その結果・山地の人々の宗教心は極めて熱心となり、警察は、村人が警察の話より宣教師の話をよく聴くので怨みを抱いた、と伝えられたほどであった。⁽³²⁾

「天主教の神父は、非常に山地同胞信者の職業問題に心を配った。天主教と長老派はカテキズム（キリスト教理）を教える現地人宣教師養成の為の学校を設立し、小学校或いは中学校卒業の者を入学させ費用は無償とし、卒業後は良好な職業につけるよう心を配った。天主教と長老派は、亦病院を創設し貧しい山胞の治療の費用を免じた。」⁽³³⁾しかし資料は、山胞が宣教師を受け入れたのは、物的援助を通してみせた宣教師の人格と精神に感化されたゆえであったことも記している。⁽³⁴⁾真耶蘇教は中国人だけによって組織された邦人キリスト教会である。それ故、外国人宣教師のように物的経済援助を行うことによって入信に導くという道はとりえなかった。しかし急速な発展をみたのは何故であるか？ 真耶蘇教は一九〇六年にアメリカでおこった聖霊降臨運動（ペンテコステ・ムーブメント）の流れをくむものとキリスト教界ではみられている。真耶蘇教の教理によれば、一九一七年北京で三人の中国人信徒に聖霊がくだり教会が創立⁽³⁵⁾をみたことが記されている。⁽³⁶⁾一九二六年台湾伝道が開始され、一九三七年には山地同胞伝道が開始された。聖霊の導きに従い、自立・自養・自伝の三自を掲げ、外国から援助を一切受けることなく信者は収入の十分の一を教会に捧げ、教会を中心とする生活に徹底している。熱心に神を信仰する生活態度及び宣教と人々に対する奉仕への熱意が、山胞の人々をして真耶蘇教の受容に至らしめたこととみることができよう。教勢拡大の理由としては、相互扶助にもとづく共同体の形成を強調し山胞の団体的結束力を促進させたこと⁽¹⁾及びその徹底した信徒主体の自主的宣教の熱烈さ⁽²⁾が挙げられよう。⁽³⁷⁾物的欠乏のみならず精神的空白下にも置かれていた山胞の人々に、真耶蘇教が受容されていたのは、かかる精神の高揚を、奉仕の生活態度を通して与えたからであったといえよう。一九七〇年以降経済面

の生活向上が政府によって計られて以後、天主教・基督教の信徒数が漸次減少傾向を辿る中で、真耶穌教だけは減少をみせず、現有勢力を確保しさらに若干の増加を場所によりみせるに至っているゆえんでもある。

第四章 一九七〇年代以降の社会変化とキリスト教の役割の変遷

一九七〇年代以降の山地地区におけるキリスト教教勢の漸減化現象について、郭論文及び天主教・基督教各資料は、民国政府による経済生活レベルアップの成功に伴うキリスト教会の物的役割の終焉(38)を告げている。民国政府は、民国四十三年（一九五四年）より「民政庁接管平地山胞輔導工作」を開始、山地社会の安定化への道を進めた。「山地三大運動」はその具体的なあらわれであった。第一運動は、山地を山地人民のものとす運動であった。（政府が、山地人が平地人により危害を受けないよう場所によって入山許可証を発行し、山胞の保護をはかったことも、この一つの具体化であった。現在も続けられており宣教師以外の外国人には許可証が与えられていない。）この運動は、民国四十年から四十三年まで続けられた。第二運動は、四十四年から四十七年まで続けられた「生活改善」の運動である。「生活改善」と呼ばれた運動は六つの目標が据えられ、(一)国語（北京官語）使用の促進、(二)衣生活の改善、(三)食生活の改善、(四)住生活の改善、(五)日常生活の改善、(六)風俗習慣の改革が各具体的内容とされた。⁽³⁹⁾第三の運動・農業政策の改善は四十九年以後続けられて六十年代以後もお継続された。政府は山地の開発可能な土地を調査し土地改革を行い農業生産性の向上をはかり、さらに市場経済的しくみを導入させ資本主義化への道を一層促進させた。市場経済の導入は自給自足農業経済を基本とさせていた山地の生活に多大な変化を与えずにはおかなかった。⁽⁴⁰⁾即ち、市場を通じて商品を手に入れる為の貨幣（金銭）を重視する傾向を促進させ、市場経済中心システムは家庭や村落におけるメ

ンバー（成員）の地位の伝統的序列に変更を与え、平地人と同様の生活水準を得る為、収入の途を平地で働くことに求め移動することを促進、さらに市場経済は平地との交流を推進させ、山胞の子弟をより高い教育の機会に参与させるための移動を促進させるに至った。⁽⁴¹⁾ これらの生活上の変化は、キリスト教会の山地に於ける役割にも変更を生させずにはおかなかった。民国政府の積極的な山胞に対する生活上政策は成功をみ、その成功と教会の影響力の漸減化は表裏をなすものとなったとみることもできよう。しかし、山地におけるキリスト教会の役割は、物的役割の終焉が告げられたものの、時代に即応した新たな役割を支えられつつある。それは、急速な山地社会の変化に彼らがより良く対応できるよう精神的な援助を与える役割である。現在、急速な社会変化に伴なう過渡的^{7. 過渡的}な諸々の「山地問題」が、台湾の社会問題として提示されている。例えば、山人所有の土地や農作物を平地人にだましとられる問題(1)、山人の子女を平地人が俗悪な仕事にあっせんする問題(2)、就職のあっせんや就業において山人が平地人から不正行為を受ける問題(3)等である。彼らは、民族性として元来単純・素朴・淡泊・大ざっぱで物にこだわらない性格⁽⁴³⁾を持っていたが、キリスト教の教化によってそれらの善性がさらに助長され、人を愛し・信じる傾向を深化させた。この善良な性格が逆に被害者となりうる背景ともなった。昨年三月三人の平地人を殺害して死刑の執行を受けた一九歳の山胞少年の事件はその事例を示すものである。彼（山胞少年）はカトリックの家庭に育ち山地から台北へ上京して仕事を探していたが彼に就職をあっせんした平地人が彼をだましていたことを知り、怒って三人を殺害するに至った。（殺害後、少年は自首し罪に服した。）この事件は、単なる殺人事件としてでなく、山地同胞の人権と関わる事件として大きくクローズ・アップされた。⁽⁴⁴⁾ 結果は死刑であったが、カトリック教会をはじめとして宗教界・教育界・マスコミは等しく減刑を嘆願し、この事件のルーツに言及したのである。死刑に際して、蔣経国総統の特別な死刑執行に関する理由書が添付されマスコミに公表されたことは、その事情をよく示している。⁽⁴⁵⁾ 本件に関して、キリスト教会（天主

教・基督教共に）が社会問題としての「山地問題」に言及し、人権の擁護を訴え社会的弱者の立場を代弁し、教会の社会的役割を対外的に表明したことは、教会の新たな役割を示唆させるものであった。本年二月唯一の天主教大学である輔仁大学で開催された「中華民國第一回福音宣教大会」において、労働者の待遇の改善・公害の除去と環境保護・青少年の教育の問題及び山地問題の解決が、キリスト教宣教の具体的内容として提示されたことも、教会の現代社会に即応する社会的役割を示した具体的証左であったといえる。むしろ、既述したように山地問題を解決する主体者は民国政府であり、その多くの問題は政府の手によって既に解決をみているといっても過言ではない。（山人を保護しその人権を擁護することは、国父孫文の「三民主義」「大同思想」⁽⁴⁷⁾に基づく中華民國憲第五條の「民族平等」の精神に由来するものである。）ヤミ族の住む蘭与島の生活が伝統的生活を部分に残しているのも、それは政府が彼らの伝統文化に基づく生活様式を受け入れているからであり、行政面に於ては十数年前に既に政府はヤミ族の人々に近代的住居の無償提供を行い、「生活改進黨策」を具体化させている。前述した「山地問題」とされる三つの例も、より分析を加えるなら、平地人が山人をだますというより、平地人のやり方・性格と山人のやり方・性格の不溝通（中国語で「コミュニケーション」の欠如の意味）によるところが大きい。民国政府は行政レベルに於いて彼らの代表者を議会に送らせ議員とし、大学入試に関しても特別の入学規定を設けて入学の便宜をはかっている。国立台湾大学を卒業し、留学したり教師に任用される山胞も少なくない。しかし、過渡期の現象として特有の、政府の保護がいき届かない所も少なくなく残されている。行政の保護・指導が与えられても、心理的に平地人の住む都市での生活が移住した山人になじまずトラブルの原因を誘発させている事例は少なくない。⁽⁴⁸⁾キリスト教会は、かかる平地人と山人の間の溝通をより促進させ、精神的な一致をより一層深めていく役割を与えられているように思われる。民族・国籍・言語・性格の別を越え、愛と信頼に基づく人間間の一致・人間社会間の一致を目指すキリスト教会の、台湾社会

における時代的な役割といえよう。けだし、台湾社会に於けるキリスト教会の側には、派によって宣教対象・宣教方法を異にする所から歩調を必ずしも一にできない事情が存している。天主教・基督教長老派・真耶穌教・安息日派・聚会所派等の分立の状態がそれである。⁽⁵⁰⁾しかし、方法論の相違によって歩調を異にするといえども、愛と信頼に基づく人間社会の一致をつくっていくという目的に於ては、志⁽⁵¹⁾を同じくさせている。台湾社会内の平地人と山地人の溝通促進の問題を諸キリスト教会教派が共通の課題として認識し推進に力を尽くすことは、又、教会教派間の一致(エキユメンカル)を推進させる道ともなりうる。平地教会と山地教会の溝通が促進され、⁽⁵²⁾山地教会において教会教派間の交流が活発化されキリスト教一致への道が進められていくことは、民族宗教となりつつある山胞(旧高砂族)のキリスト教理解—キリスト教受容への道を、さらに深めさせていくキリスト教土着化⁽⁵³⁾(Inculturation)への道でもある。そして、それは同時に台湾山地同胞が民族として国際化に向かう道(彼らの文化を、個別的なものを保存させつつより普遍的な文化へと高めていく道)⁽⁵⁴⁾でもある。

注

刊行年について日本書は日本年号で表記し。中文書は中華民國年号で表記してある。昭和六十三年(一九八八年)は、中華民國七十七年である。執筆時点は、昭和六十三年四月現在。

- (1) 鳥居龍藏—明治二十九年から三十三年にかけて台湾を訪れ、台湾山地同胞(台湾旧高砂族)研究の最大の先駆者である伊能嘉矩・粟野伝之丞両氏の研究を發展させ、ヤミ族を加えた九種族の研究に従事した。主著に「人類学研究—台湾の原住民」(一)序論(二)ヤミ族—『鳥居龍藏全集・第五卷』所収。明治四十三年刊、朝日新聞社。昭和五十一年復刻本刊がある。馬淵東一—昭和六十三年没。台湾帝大在学中より、台湾山地同胞(旧高砂族)の研究に従事。『馬淵東一著作集』一巻—三巻(社会思想社・昭和四十九年刊)に、台湾山地同胞研究の成果が収められている。沖繩・インドネシアの民俗学的研究にも従事された。

- (2) Inez de Beaclair, *Ethnographic Studies—The collected papers of Inez de Beaclair*, 1986, Taipei.
 主にヤミ族に関する文化人類学的視点からの研究論文が収められている。
- (3) 主にカトリック神父の手による研究が多く、最近では台東地区（アミ族・パイワン族・ヤミ族地区）の司牧宣教に従事するスイス宣教会 (Societas missionarias de Bethlehem) の Hans Egli 神父のパイワン族に関する研究 (*Das Schlangensymbol*, Walter Verlag Olten, 1982, *Mirrimingan Die Waage*, Zürich, Kilchberg 1988) 及び神言会 (SVD) の Schröder Dominicus 神父のブトヤ族研究 (“*The Puyuma of Katipal and Their Religion: A Brief Field Survey Report*” Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology, National Taiwan University, 1967, 29—30: 11—39.) 等がある。他に次の二研究が著せられている。Nettleship Martin A, *Background to an Experiment in Applied Anthropology Among the Atyal of Taiwan*, London University, 1971. Gates Hill, “*Dependency and the Part-time Proletariat in Taiwan*”, *Modern China* 5 (3): 381—408.
- (4) 主要九族の言語とは、アタヤル（タイヤル）・サイシャット・シウオ・パングツアハ（アミ）・ルカイ・バナバナヤン（ブユマ）・パイワン・ヤミ・ブヌンの各語である。種族の分類については、明治33年山地同胞研究最大の先覚者伊能嘉矩・粟野伝之丞両氏によって熟蛮平埔族を含めた八種類が分類されたが、後に鳥居龍蔵氏により平埔を除きシウオとヤミを加えた九種に分類された（『鳥居竜蔵全集・五巻』九—十三頁）。馬淵東一氏も九族に分類されている（『馬淵東一著作集・一巻』二二—二七三頁・同著作集・二巻』二四九頁—四六〇頁。五〇三—五一八頁）。高淵源編著『台湾高山族』（香草山出版・民国六十六年）二五頁）。黄応貴「台湾土著族的兩種社会類型及其意義」（『台湾土著社会文化研究論文集』聯経出版・民国七十五年）三頁。
- (5) 日本語文献は、国立台湾大学人類学図書館・国立中央研究院民族学研究所図書館・国立中央図書館分室（旧台湾総督府図書館）に各所蔵されている。後藤新平長官時代から一九八八年の現在に至るまでの文献が収められている。
- (6) 黄応貴編『台湾土著社会文化研究論文集』二七九頁。中国人権協会編『台湾土著の伝統社会文化与人権現況』（大佳出版・民国七十六年）三・六・一四—一六頁。郭文般『台湾光復以後基督宗教在山地社会的發展』（台湾大学修士論文・民国七十四年）二頁。
- (7) 郭文般『前掲書』三頁、一五九頁。林建一『台湾山地教会』（台北・山地宣道委員会・民国六十一年）統計資料。董顯光『基督教在台湾的發展』（台北・民国五十九年）一頁。鄭尼玉「台湾のキリスト教」（鄭他共著『アジア・キリスト教

史』（教文館・昭和五十六年）一〇〇頁。

(8) 日本の神道は、国家宗教として強制されたものとして中国では扱えられている。（台湾長老教会『台湾長老教会百年史』《台湾長老教会、民国五十四年》二〇六頁。）従って、中華民国側から書かれた資料には記載されていない。しかし、教育教化の面から日本精神の善い影響を指摘している資料もある。（郭文毅『前掲書』四六一―四八頁。）

(9) 史文森『台湾教会面面觀』（台湾教会促進会、民国七十一年）三五頁。郭『前掲書』十五頁。

(10) プロテストアント総計の統計は、史文森『前掲書』五二頁の資料、及び羅曼華編『華人教会手冊』（世界華人福音連絡中心・民国六十九年）二九・四三頁の資料を基にしている。カトリック統計は、中華民国主教団『台湾天主教手冊』（光啓出版・民国七十五年）六二―六三頁の資料を基にしている。総信者六十万と山人信者約二十五万の比率は四割となる。

(11) 民国六十九年版の『華人教会手冊』には、台湾人75%・外省人13%・客家人10%・山胞2%と記されている。

(12) 領台後の以上の統計資料は、喜安幸夫『台湾統治秘史』（原書房・昭和五十六年）一五七―八頁。李亦園『台湾土著民俗的社會与文化』（聯経出版・民国七十一年）の統計資料とは若干違いがある。

(13) 台湾長老教会『前掲書』二〇六頁。

(14) 同右・二〇六―二〇九頁。

(15) 同右・二〇八―二〇九頁。三六五―四六二頁。

(16) 鄭妮玉『前掲書』六九―一一頁。

(17) 李亦園『前掲書』三八―一頁。郭文毅『前掲書』一六一―一九頁。各信者統計の原資料は、「台湾天主教手冊」民国七十二年版、「台湾長老教会一覽表」民国七十二年版、「真耶穌教会台湾伝教五十年紀念刊」民国六十五年版、「真耶穌教会教勢一覽表」民国七十一年版、李亦園『山地社會問題』（楊国枢編『台湾的社會問題』巨流圖書、民国七十三年）二五〇頁に依拠する。一九八七年度の天主教信徒数は天主教主教公署の推定数・山人人口は政府の推定数。他の教派はまだ発表されていない。郭文毅論文においても、教会側の一資料を引用する場合、キリスト者人口比を80%とし、政府の統計資料と学術上の資料を併せ提示する場合80%・73%・61%としている。この数字の矛盾は、調査方法の違いに基づくものと思われるが、ここではその調査結果のみを提示しておくことにする。

(18) 資料由来は注17の資料と同じ。

(19) 史文森『前掲書』三三―三五頁。長老教会『百年史』各資料。中国主教団『天主教在台湾現況之研究』（光啓出版・民国

- 七十六年）一頁。
- (20) 鄭兪玉『前掲書』七六頁。
- (21) 黄応貴編『台湾土著社会論集』十二―十四頁。李亦園『台湾土著民族的社会与文化』（聯經出版・民国七十一年）三九〇―三九一頁。
- (22) ヴァン・ジエネツプの用語。儀礼としての宗教行為の役割については、W・コムストック『宗教』柳川啓一訳（東大出版会・昭和五十一年）五三―一〇一頁参照。
- (23) 中国主教団『天主教在台湾』二八頁。郭文般『前掲書』六一―六二頁。黄応貴「東埔社の宗教変遷」（黄応貴編『台湾土著論集』三一―七頁）。
- (24) 中国主教団『天主教在台湾』二頁。
- (25) 郭『前掲書』五三―五四頁。
- (26) 拙論文「中華民國台湾のキリスト教と國際文学宗教会議」（『福音宣教』昭和六十二年三月号）五四頁。拙論文「中華民國と日本人」（『世紀』昭和六十三年二月号）七―一七頁。
- (27) 郭『前掲書』五三―五四頁。黄応貴「前掲書論文」三〇―六頁。「見証專題」（『見証』民国七十六年十一月号）十頁。
- (28) 「霧社事件」以下の記述は、郭『前掲書』四四―四五頁・四八―四五頁、に基づく。
- (29) 黄応貴編『前掲書』の各論文。例えば、黄応貴「台湾土著族社会類型」同「東埔社の宗教変遷」喬健「卑南族呂家社祖先制度之研究」陳茂泰「從早田到果園。石磊」馬蘭阿美族宗教信仰的變遷』（中央研究院集刊四一号・民国六十五年）。
- (30) 郭『前掲書』二五―二六頁、六一―六二頁。
黄応貴「東埔社の宗教変遷」三〇―六頁。
- (31) 郭『前掲書』六二頁。
- (32) 同右。
- (33) 同右。
- (34) 同右。
- (35) 史文森『前掲書』八二頁。
- (36) 真耶穌会青聚教材委員会『真神与救恩』（真耶穌会台湾總會印行・一九八七）五二―五四頁。

(37) 史文森『前掲書』八四―八五頁。

真耶蘇会『真神与救恩』五七頁。

郭『前掲書』二六、五六、六四頁。

平地人に対する山胞の團結を促進させたことと、熱心な信仰が世俗化の影響を上回ったことが記されている。(会の特徴の記述、八一―八六頁。)なお、一九八七年四月までの教勢は次の通り。平地教会九十一、山胞教会一一一・信者四万百名。聖職者三四二名。国外教勢、米・韓・印・インドネシア・マレーシア・英・ナイジェリア等及び三万八千の信徒を数える。日本にも四ヶ所の教会がある。(『真神与救恩』六一―六四頁)

(38) 郭『前掲書』五九・六二―六四・六六―六七頁。

瞿海源「台湾山地郷的社会経済地位与人口」(『中国社会学刊』七号・民国七十二年)一五九頁。

史文森「前掲書」三九―四二頁。中国主教官団「天主教在台湾」二頁。

一九八七年度一人当りのGNPは約五千ドル、大陸中国が三二〇ドル、韓国が二八〇〇ドルであるのに比べ、著しい伸びを示している。

日本のキリスト教会と台湾のキリスト教会の同様の傾向を経済と宗教との関係から論じた資料として、拙論「中国福伝大会与日本福伝大会―経済和宗教」(『鐸声』民国七十年四月号)四一―四五頁・(中国語使用)がある。

(39) 郭『前掲書』五七―五九頁、一六〇頁。

(40) 郭『前掲書』五九―六三頁。

瞿海源「前掲論文」一一五九頁。廖文生『台湾山地経済結構性変遷之探討』(台湾大学社会学系修士論文、民国七十二年)一―三頁。台湾本島から離れヤミ族の居住する蘭与島(日本時代は紅頭嶼と呼ばれ、今も年輩の人はこの名称を用いる)は、社会変化が最も緩慢に進んでいる場所である。政府は十年前無償で近代的住居を提供したが、年輩の人々は堅穴式に工夫した住居に居住し、老人の男子は今も不帯を着用している。水道設備も備えられているが、共同で米ときや水浴をするしみすが併用して用いられている。蘭与の生活を唯一の例外として、現在すべての旧高砂族の生活は市場経済の導入により多大な生活上の変化に遭遇している。筆者も蘭与を訪れたが、宣教師として定住したエグリ神父の中文の資料は、十数年前までの状況をよく伝えている。H. Egli(文格理)『蘭嶼之旅』中華彩色社・刊行年は記入されていない。

(41) 黄応貴「光復後高山族の経済変遷」(黄応貴編・前掲書)一六四―一七〇頁。

- 李亦園は山胞青少年の都市への移動に伴う社会問題を指摘している。（李亦園『台湾土著民族的社會与文化』四二五—四六〇頁。亦、教育と職業の問題から移住した山胞が、平地や都会でどのように適応しているかについての分析を試みている。（李亦園『前掲書』四〇二—四二三頁。さらに許木柱も分析を試みている。（許木柱『阿美族的社会文化変遷与青少年適応』中央研究院・民国七十六年、八七一—一五五頁。
- (42) 簡春安「目前台湾的社会問題」、『善導周刊』民国七十六年八月）十頁。中国人権協会『台湾人権現況』三〇—一三三六頁「雛妓奴隷顛天録」、『人間』民国七十六年三月号）八一—三三頁。実数はそれほど多くはないが、近年マスコミで大きく取りあげられたことから、クローズ・アップされるに至った。しかし、これらの事件の真相は、加害者・被害者という関係より両者（山人と平地人）の性格・やり方の相違にもとづく誤解・コミュニケーションの欠如による所もある。
- (43) 中国主教団『福伝文集』（光啓出版・民国七十六年）二二六頁。
- (44) 「湯英伸救援行動始末」、『人間』民国七十六年六月号）一八一—四三頁。高英輝「讓他活下去」、『鄒季刊』民国七十六年二月十八—二二頁。
- (45) 「湯英伸救援行動始末」四二—四三頁。
- (46) 中国主教団『福伝大会提案』（民国七十六年十二月）資料、五、二二—三三、二六—三〇頁。
- (47) 国父遺教『三民主義』三民書局・民国七十四年版・一頁（三民主義の概念）。三四—四八頁（真の世界平和—即ち大同主義思想を、中国の運命を論述しながら説いている）。
- 孫文は、世界各国の民族の平等を論じつつ、中国内の各民族の平等をも論じ、中国伝来の「平天下・大同思想」とキリスト教の普遍的世界主義の統合を目指した。
- (48) 中華民國憲法・第一章総綱第五條（民族平等）『中華民國各民族一律平等』
- (49) 李亦園『台湾土著民族的社會与文化』四二〇—四二三、四三〇—四四五〇頁。許木柱『前掲書』一四九—一五〇頁。中国人権協会『前掲書』二二六—二五一。同協会は、現実に山胞労働者が危険な労働・長時間低賃金労働をさせられている多くの実例を指摘し、その行政面と精神面双方における条件の改善の為の具体的建議を行っている。
- (50) この他に、キリスト教の精神をくみ入れ、既成宗教と混合させた民間宗教として一貫道がある。これは釈迦・孔子・老子・マホメット・キリストを共に聖人として敬う台湾の民間新興宗教で、百万を越える信者を擁する。理教もキリスト教を教義としてとり入れている民間宗教であり、普及をみせている。「台湾省諸宗教特刊」、『鐸声』民国七十六年、六五—六八頁。

(51) 台湾に於けるキリスト教伝道は、山地と平地が区別され伝道されていた為、交流はあまり促進されなかった。

(52) 台湾に於けるキリスト教各教派間には、未だ対立関係も残されており、エキユメニカルへの道は端緒にあるといえる。

(53) 郭『前掲書』一六五頁。

(54) 台湾山地同胞（旧高砂族）の文化遺産を国際化へ繋げる道は日本の文化を国際化へ繋げる道と軌を一にさせるものである。郭論文は、土着化の意味を山地人の台湾社会への土着化に解させたが（一六六一―一七〇頁）さらに国際化に進ませる道を示唆させたいと思う。

親鸞・道元・日蓮の涅槃經受容

関戸堯海

〔論文要旨〕 法然、親鸞、道元、日蓮らの鎌倉新仏教の創唱者たちは、それぞれ仏教的な見解について特異性を持つとともに、鎌倉時代という同一の時代性を背景とした思想・行動における共通性を見出すことができる。筆者は日蓮の宗教を考察していく上で「一切衆生悉有仏性」「一闍提成仏」を中心テーマとする涅槃經に着目して、日蓮の涅槃經受容について考察してきた。そこで本稿では、特に親鸞の『教行信証』と道元の『正法眼蔵』をとりあげ、日蓮の遺文中の涅槃經引用と比較対照することによって、親鸞・道元・日蓮の涅槃經受容の特異性と共通性について考え、その検討によって「凡夫の救済」ということが鎌倉新仏教における同一の時代的課題となっていることを明らかにした。そして、従来、法華經弘通者としての行動のみに注目されてきた日蓮の宗教が「凡夫の救済」という共通の課題をめぐって、五逆・謗法の重罪の克服を視点として形成されたことを再認識する必要があることを明らかにしたい。

〔キーワード〕 親鸞、道元、日蓮、正法眼蔵、教行信証、法華經、涅槃經、一切衆生悉有仏性、一闍提、五逆罪、謗法、源信一乗要決、阿闍世王、信心

鎌倉仏教は、仏教がはじめて日本の風土に定着し、成立したものとされる。

いうまでもなく、鎌倉仏教の創唱者たちはそれぞれ念仏・禪・題目による救いや悟りを民衆に説いた。したがって、法然・親鸞、道元、日蓮らの教えは、おのおの特徵的であり、教義上の交流は見られないものとされて来た。

たしかに教義そのものは相容れないところである。しかし涅槃經を重視しているという共通点を持っており、しかもそれは源信(九四二—一〇一七)の教理的課題を継承し発展させるという側面を持つているように思われる。

つまり、これまで、末法思想という共通項はあったとしても、相互の間に教理的交渉を持つことはないと言われて来た鎌倉仏教創唱者の間に、涅槃經受容という共通項、そして源信からの継承という同根の問題性があるのではないかということが考えられるのである。

そこで、このような視点から、主として日蓮の教義と源信の仏性論との関連を主軸に置き、親鸞・道元と比較しながら、若干の検討を加えたい。

二

日蓮は法華經を仏教思想全般の最高峰に位置づけ、法華經を信心受持することに末法濁悪の世に生きる凡夫の成仏を見出した。⁽¹⁾このため涅槃經についても天台大師智顛の五時教判ののっとり「法華・涅槃」をあわせて最上の醍醐味に位置づけ、涅槃經は法華經にもれた者を救う拮捨教としての意味合いが強いと受け止められてきた。

しかしながら日蓮が涅槃經を法華經の補足的な存在として位置づけた背景には、法華經の教えによってこそ末法の凡夫の成仏がなしとげられることを明らかにすることをまず第一とする意図があったと思われる。そのため日蓮の思想には涅槃經の影響によると思われる点が実際にいくつもみられる。そしてまた、日蓮の涅槃經の受容は「行動の支

え」と「教学的論拠」の二つの面に大別できる。⁽³⁾

日蓮の法華經弘通者としての行動を支えた涅槃經の思想には、持戒よりも知法を優先する「戒緩乘急」の思想（如来性品）⁽⁴⁾、刀劍を持って持戒清浄の比丘を護ることを説く「有徳王・覚徳比丘の物語」（正法護持・金剛身品）⁽⁵⁾、身を捨てて法を求めた「雪山童子の物語」（釈尊の前生譚・聖行品）などがある。

中でも如来性品の「依法不依人・依義不依語・依智不依識・依了義經不依不了義經」の法四依の教誡は日蓮の法華經信仰の基幹となるべき重要な思想である。日蓮は恩師道善房と浄顕房・義浄房の二人の法兄に学問の手ほどきをうけるが、やがては就いて学ぶべき師なしとして京畿へと留学する。⁽⁶⁾ また、そのころ比叡山には東塔・西塔・横川の三塔の総学頭である俊範があり、俊範を叡山における日蓮の師とする説もあるが、おそらくは講席にて聴聞した師の一人であったかと考えられる。⁽⁷⁾ このように師たるべき師を持たなかった日蓮にとって「法に依りて人に依らざれ」という説示は、ひたすら釈尊の眞実のことばである法華經に問いかけていくという日蓮の宗教者としての基本的方向性をもたらず重要な思想となっている。

以上のように、涅槃經が日蓮の法華經弘通者としての行動を支えていることは従来より指摘されるところであるが、さらに涅槃經は日蓮の宗教思想にも少なからず影響を与えている。日蓮は涅槃經の「一切衆生悉有仏性」に言及して仏性の普遍を語っているが、⁽⁸⁾ 日蓮の宗教は「末代幼稚の者」⁽⁹⁾ にどのような救済が示されているかを明らかにし確証することが問題の中心となっているので、仏性論と言ふよりはむしろ仏種論として論じられている。⁽¹⁰⁾ すなわち、末法の凡夫を罪深き者とみなして、仏教思想の中で最も救われがたい存在とされる五逆・謗法・一闍提の成仏を論証することによって、そこに末法の凡夫の成仏を投影させるのである。このため涅槃經の受容においても直接的に「一切衆生悉有仏性」に言及する場合は少なく、むしろ「難治の三病（謗法・五逆・一闍提）」「阿闍世王の説話（五逆罪の象徴

的存在」。「一闍提成仏（誘大乘の断善根）」などが涅槃經では、どのように救済されていくかに着目している。そして涅槃經の説示に基づきながら、結局、五逆・謗法・一闍提の成仏は「信心」の問題に集約されるという確信を得ているのである。⁽¹¹⁾ このため最終的には、末法の凡夫の成仏は法華經信仰のありようによると結論づけている。いうまでもなく日蓮は法華經を信心受持し題目を唱えることに末法の凡夫の救済を見出すのであるが、その唱題成仏論の基盤に涅槃經の思想が存在していることは注意すべき事実である。

そこで、さらに日蓮の涅槃經受容を浮き彫りにするために、親鸞・道元との比較対照を試みたい。

三

『正法眼蔵』と『教行信証』および日蓮の著作・書簡の中に引用される涅槃經文を涅槃經の品の順番に整理し、それを対照してみると次の三点の特徴が指摘できる。

- (一) 三者とも後半の徳王・師子吼・迦葉の三品からの引用が多い。
- (二) 『教行信証』と日蓮遺文では共通して中盤の聖行品・梵行品などの引用が多い。
- (三) 日蓮の場合は前半の寿命品・金剛身品・如来性品の引用が傑出している。

これは(一)の場合は、徳王・師子吼・迦葉の三品には一切衆生悉有仏性義や一闍提成仏などの仏性論における重要な思想がみられること、(二)では、親鸞・日蓮の宗教的課題が劣機の救済にあったため、その具体的事例としての「阿闍世王の説話」などに着目されていること、(三)では、日蓮が謗法者を対治して正法（法華經）を高揚するに際して（破邪顯正）、涅槃經の寿命品・金剛身品・如来性品から正法護持の思想を受容していることを示すとみることができる。

涅槃經を破邪顯正の拠りどころとするのは日蓮だけにみられる特徴であり、親鸞・道元にはその傾向はみられないようである。ところが、さらに注目できることとして、宗教的に正反対の方向性を示すと認識されている親鸞と日蓮が、劣機の凡夫の救済に着目した涅槃經受容という共通点を持つことが指摘できる。

この点を念頭に置いて、実際に『教行信証』と『正法眼蔵』、および日蓮の著作・書簡の涅槃經の引用を比較対照し、共通する引用について整理すると表1のようになる。そこで、この表に基づいて、涅槃經受容の特徴点をいくつか取り上げて、日蓮の宗教的課題である末法の凡夫の救済について考えてみたい。

A 善星比丘（表1⑩）

迦葉品卷三十三によれば、善星は釈尊の菩薩の時の子で、出家して欲界の煩惱を断じて四禪を得て、釈尊の侍者ともなったが、常に悪心を懐いて悪友に近づき釈尊や仏教の悪口を言ったため、ついに生きながらにして地獄に墮ちてしまったという。

『正法眼蔵』の「出家功德」⁽¹³⁾では、善星を悪知識に親しむ断善根として受け止め、断善根であることを知りつつも善因をさずけるために出家をゆるす釈尊の大慈大悲に着目している。道元は善星比丘を例証として、仏法を正しく学ぶためには善知識に親しむべきことを説くのである。

道元が善星の姿を通して仏道修行者は悪知識に親しむべきでないことを説くのに対して、親鸞は一闍提有仏性の問題から引用している。『教行信証』「真仏土卷」⁽¹⁴⁾では、一闍提のともがらには仏性（成仏の因）がないとされるが、それならば五逆罪・一闍提に等しい罪を持つ我々凡夫には永久に仏性はないのであろうかと問う。そこで一切衆生悉有仏性義をさらに明らかにするために、特に釈尊が善星を断善根と見抜いた上で、あえて出家させて善因を植えつけた

〔表Ⅰ〕 教行信証・正法眼蔵・日蓮遺文に共通する涅槃經引用

	涅槃經 (品名・巻数は北本に拠る)	教行信証	正法眼蔵	日蓮遺文(著作・書簡)
①	【無上正法の付属】如来今、無上の正法を以て諸王・大臣・宰相・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷に付属す。(壽命品巻三)	化身土巻 (末法燈明記 所引)		守護國家論・災難興起由來 災難対治鈔・立正安國論・ 強仁狀御返事
②	【仏滅後の正法減尽】我般涅槃の後、是の魔波旬、漸く当に我が正法を沮壞すべし。(如来性品巻七)	化身土巻 (末法燈明記 所引)		守護國家論・唱法華題目鈔 星名五郎太郎殿御返事・ 報恩抄
③	【九十五種外道】一切の外学、九十五種は、皆惡道に趣き、声聞の弟子は、皆正路に向ふ。(一切大衆所問品巻十)	信巻(仮偽弁 積)		開目抄
④	【難治の三病】世に三人有りて、其の病治し難し。一つには大乘を誇るなり。二つには五逆罪なり。三つには一闍提なり。(現病品巻十一)	信巻(逆誘撰 取釈)		頭誦法鈔・妙心尼御前御返 事・太田入道殿御返事
⑤	【雪山求法】我、爾の時に於て、雪山に住す。其の山清淨にして、流泉・浴池・樹林・藥木・其の地に充滿す。(聖行品巻十四)		礼拜得髓・ 看經・神通	佐渡御書・種種御振舞御書 撰時抄・事理供養御書 檀越某御返事・その他多数
⑥	【提婆達多涕唾を食らう】提婆達多に向ひて、是の如きの言「癡人羞無し、人の涕唾を食す」を説き。(梵行品巻十六)		三十七品菩提 分法	開目抄・祈禱鈔
⑦	【阿闍世王】爾の時に、王舎大城の阿闍世王、其の性弊惡にして、意んで殺戮を行じ、口の四過を具す。(梵行品巻十九)	信巻(逆誘撰 取釈)		守護國家論・頭誦法鈔・ 法華題目鈔・開目抄・撰時 抄・報恩抄・その他多数
⑧	【売身の供養】路に一人を見て、便はち語りて言はく「吾身を売らんと欲す、君能く買ふや不や」……(高貴徳王菩薩品巻二十二)		供養諸仏	開目抄・佐渡御書・日妙聖 人御書
⑨	【一切衆生悉有仏性】我、一切衆生に悉く仏性有りと説く。(師子吼品巻二十七)	信巻他	仏性	開目抄・崇峻天皇御書 (他に仏種の検討あり)
⑩	【善星(知諸根力)】世尊、如来は知諸根力を具足して、定んで善星の當に善根を断すべきを知る。(迦葉品巻二十三)	眞仏土巻(報 眞仏土巻) 〈知諸根力〉	出家功德 〈知諸根力〉	頭誦法鈔・法華題目鈔・ 種種御振舞御書・報恩抄他 〈惡逆者としての引用〉

<p>⑪ 【善提の因は信心】 是の善提の因は復無量なりと雖も、若し信心を説くときは則ち已に摂し尽す。(迦葉品卷三十五)</p> <p>信卷(信樂積) (真・化身土卷)</p>		<p>顯謗法鈔・法華題目鈔</p>
<p>⑫ 【信不具足】 仏性は是れ衆生に有りと信ずと雖も、必ずしも一切皆悉く之有らずとす。是の故に名づけて信不具足と為す。(迦葉品卷三十六)</p> <p>信卷(信樂積) ・信一念積 ・化身土卷(真門積)</p>		<p>爾前二乘菩薩不作仏事・顯謗法鈔・女人往生鈔</p>

※ 共通する涅槃經文だけをあげた。各師の涅槃經の引用がそれぞれ広範に亘っていることは、多くの業績(本稿註参照)によって明らかにされている。

ことに観点を置いて善星の物語を引用する。⁽¹⁵⁾

日蓮の著作・書簡をみると、親鸞や道元のように迦葉品卷三十三から長文を引用するというのではなく、『顯謗法鈔』で「善星比丘は仏の御子、十二部經を受持し、四禪定を得、欲界の結を断じたりしかども、苦得外道の法を習ふて、生死に阿鼻地獄に堕ちぬ⁽¹⁶⁾」というように、善星の名のみあげて經文の引用はないのが常である。しかし、この文が迦葉品卷三十三の内容に沿ったものであることから、日蓮が涅槃經の本文を参照した上で善星に言及していることがわかる。『顯謗法鈔』では一般世間的な悪縁よりも仏法における悪知識に最も注意すべきであることを明らかにするために阿闍世王(提婆達多にそそのかされて積尊を殺害しようとした)や喬堀摩羅(バラモンの師にそそのかされて人の指を切つて首飾りとした)などとともに善星の名があげられている。この点で『正法眼蔵』「出家功德」の引用と軌を一にする点もみうけられる。しかし、日蓮にとって重要なのは、善星という極悪人が救われるか否かの問題であって、このことは罪深き末法の凡夫の救済へと直結する。

流罪地佐渡での著作『開目抄』では「提婆達多は一闍提なり、天王如来と記せられる。涅槃經四十卷の現証は此の品⁽¹⁷⁾にあり。善星・阿闍世等の無量の五逆謗法の者、一をあげ頭をあげ、万ををさめ枝をしたがふ⁽¹⁸⁾」と述べ、阿闍世王

とともに善星を五逆・誹法と位置づけている。日蓮は法華経提婆達多品における悪人成仏・女人成仏こそ涅槃経の一闍提成仏説を集約するものとみるのであって、提婆達多（一闍提に位置づける）が成仏するのであるから、阿闍世王・善星比丘の成仏はもちろんのことであるという。この点で『教行信証』「真仏土巻」で一闍提有仏性の例証として善星にまつわる涅槃経文を引用することと共通する面がみられるのであって、善星の引用によって、親鸞と日蓮が共に末法の劣機の救済を検討していることがわかる。

B 一切衆生悉有仏性⁽⁹⁾

「一切衆生悉有仏性」は涅槃経の中心思想であり、すべての人々の成仏と直結する仏教の究極的な問題である。⁽¹⁹⁾

このため親鸞・道元・日蓮それぞれに涅槃経の悉有仏性義に言及している。

『正法眼蔵』「仏性の巻」では冒頭で涅槃経師子吼品巻二十七の「一切衆生悉有仏性、如来常住無有變易」の文を引くが、「一切衆生、悉く仏性有り、如来常住にして変易あること無し」とは読まずに「悉有は仏性なり。悉有の一悉を衆生といふ⁽²¹⁾」と読むところに仏性についての道元のアプローチの独自性が顕著に示されている。

一切衆生悉有仏性について禅の立場から画新的な理解を示したのが道元であるが、親鸞と日蓮は五逆・誹法・一闍提の成仏に着目しつつ涅槃経の悉有仏性義と取り組むという共通性を持つ。

『教行信証』では「信巻」の一連の涅槃経の引用にみられるように、信心の問題を中心にして一切衆生悉有仏性の理論をいかにして劣機の凡夫の救済へと現実化すべきかが問われている。

そして日蓮は、末代幼稚の凡夫がいかに救済されるかを第一の課題として、仏性というよりはむしろ末法の凡夫に植えつづけるべき仏種を中心にして考えている。⁽²³⁾しかし日蓮には仏性についての検討がないというものではなく、それ

は五逆・謗法・一闍提の重罪をいかに克服するかということへと形を変えて存在している。⁽²⁴⁾ そのため理論として標榜された一切衆生悉有仏性をいかに凡夫の救済へと具現化するかという検討は著作・書簡の中でもしばしばみられ、その際には涅槃經からの引用が行なわれる場合も多い。

一切衆生悉有仏性の具現化に努め、その焦点を五逆・謗法・一闍提の成仏にあてる点において親鸞と日蓮は同様な涅槃經受容のありかたを示すのである。しかし、師子吼品卷三十二の「仏性は大悲・大信心である」とする⁽²⁵⁾ 經文を親鸞は『教行信証』『信巻』や『浄土和讃』に引用するが、日蓮には引用がない。仏性が大悲・大信心であって信心と等しいと説くこの一説は二種深心などの浄土教の救済の構造を考える上で重要な經文であるといえる。日蓮も涅槃經が説く「信心の重要性」に注目していたと考えられるが、その視点は仏性即信心とみるのではなく、末法の凡夫すべてが背負っている謗法の重罪を克服するには法華經への信心が重要なポイントとなることを明確化することにあつた。そのため涅槃經の仏性論を法華經受持による凡夫の成仏の理論的な基盤として受け止めていたと見るべきであろう。この点で一切衆生悉有仏性を末法の劣機の凡夫に即して考えていることは、親鸞・日蓮に共通する問題であると同時に、凡夫救済の課題を克服するために特に重要視される「信心」については見解の相違があり、この点に両者の宗教的方向性の違いが示されることに注目したい。

C 難治の三病・阿闍世王 (④⑦)

涅槃經現病品の「難治の三病」と梵行品の「阿闍世王の説話」は二文ともに『教行信証』『信巻(逆謗採取釈)』に引用される上に、五逆・謗法・一闍提について考えるにあたって重要な存在となるので、ここでは一つにまとめて考えてみる。

『教行信証』「信卷」において親鸞は、まず真実の仏弟子とは何かについて検討する。続いて他力の信によつてのみ救われる者、すなわち最も救い難き罪の重い悪人とは何かを検討するにあたって「難治の三病」「阿闍世王」の文を引用する。そこには自分こそまさに難治の機であつて、難治の機なるが故に弥陀の大悲につつまれていと受け止めていた親鸞が、法蔵比丘の第十八願の「唯除五逆誹謗正法」では五逆と、正法を誹謗する者が救いから除外されていると見ることもできる点について、この矛盾点を克服して第十八願にこそ弥陀の大悲が示されることを明確化し、弥陀の廻向信心によつてこそ凡夫の救済が達成されることを明らかにするための引用である。

「難治の三病」とは涅槃経現病品卷十一で、仏が迦葉に難治の機を説いて「世に三人有りて其の病治し難し、一つには大乘を誇るなり。二つには五逆罪なり。三つには一闍提(26)なり」と述べる文である。涅槃経では世の中にはどうしても治癒し難い病気の者が三人あつて、一つには大乘の教えを誇る者、二つには殺父・殺母・殺阿羅漢・破和合僧・出仏身血の五逆罪をなす者、三つには一闍提（断善根・信不具足などと訳される成仏の因のない者）であると言ひ、これらの者はどのような名医や薬を以てしても治らない病があるように、声聞・縁覚・菩薩の説法によつても成仏することができないというのである。

親鸞は『教行信証』「信卷」において、現病品の「善男子、譬えば病有り、必死にして治すること無し、若しは瞻病随意の医薬あり、若しは瞻病随意の医薬なし。是の如きの病定んで治すべからず。まさに知るべし、是の人必死疑なきが如し」と読むべきところを、読み変えて引用している。涅槃経の本来の意味は、この病は必ず死ぬ病であつて、たとえ良い医師や薬があつてもなくとも絶対に治らない、というものである。しかし、親鸞の読みかえによれば、とても助かる見込みのない病気でも名医や良い薬がそろつていれば助かるが、そうでなければ助からないという意味になる。これによつて、どのような難治の機も仏の教えを聞いて菩提心を起こすことによつて助かることを示す

ものとして現病品の文を受け止めていることがわかる。

現病品の文に続いて引用されるのが、梵行品卷十九・二十の「阿闍世王の説話」である。「信巻」での引用は大変長いものであり、また処々に親鸞独特の読み変えがみられ、そこには親鸞の「阿闍世王の説話」の引用の意図が汲み取れる。また涅槃經の「阿闍世王の説話」の受容が観無量壽經の説示と深く関わることはいうまでもない。

梵行品によれば、提婆達多にそそのかされた阿闍世は父頻婆娑羅王を殺害し王位につくが、やがて父殺しの罪を深く慚愧して、六師外道に救いの道を求めるがかなわない。しかし大医者婆によって釈尊の正しい教えへと導かれるのである。阿闍世王の慚愧の念を知った釈尊は、涅槃に入るのであるのをしばらくとどめて月愛三昧に入り、大光明を放って阿闍世王の大悪瘡（重き罪によって身に生じていた）を治した。釈尊の偉大さを思い知った阿闍世王は釈尊に信順して、ついに無根信（信心の根となるようなものを持たない者に芽生えた信心）を起したというのである。⁽²⁷⁾

「信巻」における親鸞にとつての阿闍世王は、単なる物語上の人物ではなく、逆悪の阿闍世王の行動こそ愚かな凡夫そのものであって、仏に帰依した阿闍世王こそ他力廻向の信に生かされた劣機の凡夫である。⁽²⁸⁾ すなわち阿闍世王の慚愧こそ執拗な罪悪意識のあらわれであり、月愛三昧には如来の大悲が示されるのである。

「信巻」では「難治の三病」「阿闍世王」に続いて「ここを以て、いま大聖の真説に拠るに、難化の三機、難治の三病は、大悲の弘誓を憑み利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す、これを憐憫して療したもう。喩えば醍醐の妙薬の一切の病を療するがごとし。濁世の庶類、穢悪の群生、金剛不壞の真心を求念すべし、本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと知るべし」と述べて、救い難い悪人がいかなるものであるかを明らかにして、それを済度する手段はただ弥陀の本願によるにほかならないことを明らかにするのである。すなわち五逆・謗法・一闍提の三種の病人も、他力本願の信心によってのみ救われることを述べるのであって、ここに親鸞が涅槃經を自己のものとして取り入れてい

る姿がうかがわれる。

日蓮においても「難治の三病」「阿闍世王」は重要な意義を持つ。それは親鸞と同様、五逆・謗法・一闍提の罪の克服という視点からの引用においてである。しかし親鸞と大きく異なる点は、日蓮が法華経を信心受持することに凡夫の成仏を見出すことである。

日蓮は配流地伊豆伊東での著述『顕謗法鈔』において現病品の「難治の三病」をあげて、五逆・謗法・一闍提についての検討をしている。そこでは「一切衆生悉有仏性を信ぜざるは闍提の人と見へたり。不信とは謗法の者なり」と、理論として的一切衆生悉有仏性を末法の凡夫の救済にいかにつまみこむかが具体的に検討されている。日蓮は「謗法とは法に背くという事なり」と述べ、五逆・謗法・一闍提の中でも最も治し難き罪は謗法であるとみて、謗法とは法に背く罪であることを再確認した上で「諸大乘経の者が法華経をはするは謗法となるべし」と述べ、正法である法華経に違背することこそ謗法であるとす。このような謗法についての認識は、日蓮の生涯を通して一貫するものであり、『十法界明因果鈔』『顕謗法鈔』などの佐渡流罪以前の著作における謗法の検討はその基本的な出発点となっている。

「阿闍世王」は日蓮の著作・書簡にしばしば登場する。『諫曉八幡抄』の「譬へば阿闍世王の提婆達多を師とせしがごとし」という悪知識としての提婆達多の存在を示すための引用もあるが、多くの場合、謗法の克服の問題と結びつき、五逆罪の象徴的存在としての阿闍世王に関心がそがれている。日蓮の阿闍世王観において特筆できることは、「靈山会の上の砌には闍浮第一の不孝の人たりし阿闍世大王座につらなり」と『撰時抄』と法華経序品の会座に阿闍世王があることに着目した上で、「仏、法華経をかさねて演説して、涅槃経となづけて大王にあたへ給ひしかば」(『可延定業御書』)と、涅槃の座において法華経の教えを聴聞したことにより、五逆の重罪に墮ち入っていた阿闍世王も成仏をとげることができたとみる点である。梵行品には、釈尊が身の二十事を観すべきことや、諸法の性相は無

常であることなどを阿闍世王に説いたことが記されている。けれども、阿闍世王に説かれた釈尊の教えとは、法華經の思想そのものであるとするところに日蓮の阿闍世王説話の受け止め方の特質がある。

親鸞は涅槃經の文に弥陀の本願による救済を見出し、日蓮は阿闍世王の物語に法華經信仰のあるべき姿を見出している。しかし、その基本にあるものは、難治の三病・阿闍世王という最も克服しがたい罪をいかに乗り越えるかという問題であり、この点で両者ともに末法の凡夫の救済を考える上での、一つの共通する課題を持っていることを指摘できるのではなからうか。

D 菩提の因は信心・信不具足 (⑪⑫)

迦葉品卷三十五の「是の菩提の因また無量なりといえども、もし信心を説けば則ちすでに撰し⁽³⁷⁾尽す」の「信心為因」の文と、迦葉品卷三十六の「信不具足」の文は、『教行信証』「信卷(信業釈)」「化身土卷(真門釈)」に「一文続け」で引用されており、また「信不具足」の文は「信卷(信一念釈)」にも引用がある。

『教行信証』「信卷(信業釈)」で親鸞は「問ふ、如来の本願すでに至心・信業・欲生の誓を^誓発したまえり。何を以ての故に論主、一心と言うや⁽³⁸⁾」という問いを設けて、弥陀如来は第十八願に至心・信業・欲生の三心を誓っているが、凡夫が涅槃にいたることができる真の因はただ信心の一つであることを明らかにする。その際に信心こそが仏性であることを説いた後に、信心とはどのようなものであるかを明確にするため涅槃經迦葉品から「信心為因」と「信不具足」の二文を引く。

親鸞はこの二つの涅槃經文を通して本当の信心とは何かを明らかにしようとするのである。

「化身土卷」でも、濁世の僧侶も在俗の人も、方便の仮門を捨てて称名念仏の真門へ入るべきことを明すにあた

て、善知識とは何かを考えるために迦葉品の「信心為因」「信不具足」の二文を引用している。ここでの親鸞の引用の意図は、善知識とは何かを問うと同時に、仏道の完成を妨げる悪行の根本原因が邪見にあることを示し、邪見を克服し菩提のさとりにいたるには「信心」こそが根本の因であることを明らかにすることにあったといえよう。「化身土巻」で「信心為因」の文に続いて引用される「信不具足」の文は、涅槃經の本文を入れ替えて順番が前後していたり、「乃至」の語なしに中略されていたり、字を除いたり変えたりという親鸞による自由な抄出がなされている。そこには親鸞が自己の問題点に即して涅槃經文を整理し直すという、涅槃經受容における一つの特徴が見出される。

また「信巻(信一念釈)」では名号を聞いて一念の信心をおこして歡喜することによって即座に往生して不退転に住することは、ひとえに弥陀の本願力廻向によることを示す。そこで名号を聞くとはどういうことかを明らかにするために、迦葉品において「信不具足」に関連して示される「聞不具足」についての引用がみられるのである。

日蓮の佐渡流罪以前の著作に迦葉品から「信心為因」の文の引用がみえる。しかし「信不具足」については、佐渡流罪以前の著作・書簡に「是の如き大涅槃經を聞くことを得て信心を生ずる。是れを名づけて出と為す」「仏性は是れ衆生に有りと信ずと雖も、必ずしも一切皆悉く之有らずとす。是の故に名づけて信不具足と為す」と引用³⁹されるが、この二文とも『教行信証』では「乃至」の語によって省略されている部分である。このことによって日蓮と親鸞の「信不具足」についての考え方の違いの一端が見出される。

日蓮の『顕謗法鈔』の末文では「信心為因」「信不具足」の二文をはじめとした法華經・涅槃經からの集中的な引用によって「信とは何か」が問われているが、ここでの見解は源信の『一乗要決』の一闡提成仏の検討が下敷きとなっている⁴⁰。『顕謗法鈔』では仏典についての智的理解よりも信心の重要性を説く。末法の修行者の信解について検討した『四信五品鈔』にも「慧又堪えざれば信を以て慧に代う。信の一字を詮となす。不信は一闡提謗法の因、信は慧

の因・名字即の位也⁽⁴¹⁾と述べ、機根の劣った末法の凡夫であっても、法華經を至心に受持することによって成仏の道が見出されるとするのであって、ここに日蓮が末法の凡夫の救済を法華經への信心に求めていることがわかる。

このように親鸞・日蓮ともに信心に着目して涅槃經を受容しているという共通性が「信心為因」「信不具足」の文の引用を通して見出されるのである。しかし、信心についての受け止め方は⁽⁴²⁾、それぞれに異った方向性を持つことにも留意せねばならないであろう。⁽⁴³⁾

四

従来、日蓮の宗教については、過激な行動ばかりに目をうばわれ⁽⁴⁴⁾、日蓮の宗教の本質である内省的な面は見過ごされてきた。このことは日蓮の涅槃經受容についても行動の面からの考察が中心であったことから知ることができる。

『守護国家論』『立正安国論』では、正法を護持することの重要性を説く涅槃經金剛身品の文に基づいて、法華經信仰の復興が提唱されているが、「正法を誇る者を刀剣を持って殺害することも持戒と名く」と説く金剛身品の文は、日蓮の過激な法然批判とも相俟って、排他論者としての日蓮の印象を強く植えつける結果となった。しかし、法然に對する批判は⁽⁴⁵⁾単なる中傷などというものではなく、実際には浄土教の救済の限界点を日蓮が疑問として法然に投げかけているとみることができ、それと同様、日蓮は正法である法華經の信仰に目覚めることを呼びかけているのであって、念仏信奉者を殺害せよと言うのでは決してない。このため日蓮の涅槃經受容について再度、原点に立ち返って調べてみると、一闡提成仏に焦点を置きながら併せて五逆・謗法の成仏について涅槃經に問いかけるといふ日蓮の謙虚な姿勢がわかるのである。

日蓮は涅槃經の「難治の三病」「阿闍世王」「一切衆生悉有仏性」などの説示に従い、末法の凡夫の成仏の道を法華經を信心受持することに見出しているが、日蓮の宗教の基盤となったこれらの涅槃經の思想が、親鸞の『教行信証』においても重要な役割を果していることに注目できる。いうまでもなく親鸞の宗教の根幹には劣機の凡夫の救済を問うという根源的な罪の追究が存在しているが、親鸞と日蓮との間に涅槃經という思想的な接点が見出せることによって、日蓮にも内省的な罪の問いかけがあることを指摘できよう。そして、親鸞と日蓮の宗教は全く違った方向性を示していくのであるが、その根底には、末法の凡夫の救済という共通する課題があることを、涅槃經の受容を通して知ることができるのである。

註

- (1) 『観心本尊抄』(立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』、一九五二年、以下『定本』と略称、七一―頁)。
- (2) 日蓮の涅槃經受容については、高木豊『鎌倉仏教史研究』、一九八二年、山中喜八『定本注法華經』(索引)、一九八〇年、久住謙是『宗祖の折伏実践における涅槃經依用の一考察』(『立正大学日蓮教学研究所紀要』一〇号、一九七四年)、関戸堯海『日蓮聖人の涅槃經引用』(『大崎学報』一四〇号、一九八五年)、『日蓮聖人における一闍提成仏と仏性』(『大崎学報』一四一号、一九八六年)、『日蓮聖人の涅槃經受容』(『立正大学大学院仏教学論集』一八号、一九八四年)を参照。
- (3) 日蓮の宗教が迫害や布教活動などの行動の面に着目されがちであったのと同様に、涅槃經受容においても破邪顕正・正法護持などの行動の支えとしての役割のみに注目されてきたといえよう。しかし、その反面で謗法の克服を中心課題とした思想的な涅槃經受容も日蓮にとって重要なものであったことは事実である。
- (4) 『大正新脩大藏經』、一九三一年(以下『正藏』と略称)一二卷四〇〇頁c。
- (5) 『正藏』一二卷三三三頁c。
- (6) 本尊について述べた『本尊問答抄』に「遠国なるうへ、寺とは名づけて候へども修学の人なし」(『定本』一五八〇頁)と清澄寺での勉学の様子を述べている。

- (7) 『日大直謙十番問答記』によって俊範を叡山における日蓮の師とする説もあるが、聴聞した師の一人であったと考えられる。日蓮と俊範については、高木豊『日蓮——その行動と思想』、一九八〇年、等を参照。
- (8) 『爾前二乘菩薩不作仏事』(『定本』一四六頁)、『顕謗法鈔』(『定本』二七二頁)、『開目抄』(『定本』五三九頁)、『崇峻天皇御書』(『定本』一三九一頁)。
- (9) 『観心本尊抄』に「一念三千を識らざる者には仏大慈悲を起し、五字の内に此の珠を裏み末代幼稚の頸に懸けさしめたまふ」(『定本』七二〇頁、原漢文)とある。
- (10) 渡辺宝陽『日蓮聖人の仏性論の基盤』(『印度学仏教学研究』二八巻二号、一九八〇年)を参照。
- (11) 日蓮における謗法については、茂田井教亨『日蓮聖人に於ける謗法ということについて』(同著『日蓮宗信行論の研究』、一九七六年、所収)等を参照。また『波木井三郎殿御返事』には「末代の悪人等の成仏不成仏は罪の軽重に依らず。但此の経(法華経を指す)の信不信に任すべし」(『定本』七四九頁、原漢文)と、信心についての注目すべき説示がある。なお、五逆、謗法と密接に結びつく一闍提成仏については、望月良晃『大乘涅槃經の研究』一九八八年、等を参照。
- (12) 道元の引用経論については、鏡島元隆『道元禅師と引用經典・語録の研究』一九七四年、二三―四頁・二二八頁、紀野一義『法華経と道元』(『印度学仏教学研究』一六巻二号、一九六八年)、北川前肇『道元の法華経観』(同著『日蓮教学研究』一九八七年、所収)等を参照。また親鸞と涅槃經については、山田龍城・福原亮殿『親鸞教学とその著作中の引用書』(『龍谷大学論集』三六五・三六六号、一九六〇年)、土橋秀高『親鸞聖人と涅槃經』(同前)、騰瑞夢『教行信証と涅槃經』(『宗学院論集』四一号、一九七三年)、林智康『親鸞と涅槃經』(『印度学仏教学研究』二二巻二号、一九七四年)、亘一弘『親鸞における涅槃經引用の態度』(『印度学仏教学研究』一七巻一号、一九六八年)、信国精一『信巻引用の涅槃經の深旨』(『龍谷教学』一〇号、一九七五年)、横超慧日『親鸞聖人と涅槃經』(『親鸞教学』八号、一九六六年)、五十嵐明宝『教行信証における華嚴経・涅槃經引用の意味』(研究発表)、高木豊『鎌倉仏教史研究』一九八二年、横超慧日『涅槃經と浄土教』一九八一年、村上晓昇『真宗仏性論の研究』一九七七年、等を参照。なお日蓮については、本稿註(2)を参照。涅槃經の代表的な訳本として「北本」(四十巻・北涼曇無讖訳)と「南本」(三十六巻・慧嚴、慧観、謝靈運等が北本を整理、再編成したもの)があることは周知のとおりである。道元・親鸞・日蓮の涅槃經受容についての過去の研究業績によって、道元は「南本」に見合う引用もあるが概ね「北本」に親しいようであり、親鸞は「南本」に親しいことがわかる。そして日蓮は調卷や引用経文の字句の異同

によって、「北本」に拠っていたと考えられるのである。布施浩岳氏は『涅槃宗の研究』（一九四二年）において涅槃経南北両本の字句の異同について検証しているが、その検証の結果と親鸞・日蓮の引用する涅槃経文を照合したところ、従来の考え方どおりに親鸞は「南本」に親しく、日蓮が「北本」に拠っていたであろうことが再確認できたことも付け加えておきたい。

(13) 道元は善星比丘について引用した上で、「しるべし、如来世尊、あきらかに衆生の断善根となるべきをしらせたまふといへども、善因をさづくるとして、出家をゆるさせたまふ。大慈大悲なり。断善根となること、善友にちかづかず、正法をきかず、善思惟せず、如法に行ぜざるによれり。いま学者、かならず善友に親近すべし。善友とは、諸仏ましますととくなり、罪福ありとをしふるなり。因果を廢無せざるを善友とし、善知識とす。この人の所説、これ正法なり。この道理を思惟する、善思惟なり。かくのごとく行ずる、如法行なるべし」（『道元禅師全集』上巻、一九六九年、六一五頁）と述べる。

(14) 真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』、一九五七年、（以下『真全』と略称）二巻二二八頁。

(15) 星野元豊『講解・教行信証』、一九七七年、を参照。

(16) 『顯謗法鈔』（『定本』二六一頁）。

(17) 「此の品」とは法華経提婆達多品第一二を指す。

(18) 『定本』五八九頁。

(19) 常盤大定『仏性の研究』、一九七二年、村上暁昇『真宗仏性論の研究』、一九七七年、増永盡鳳『道元禅師の仏性観』（『日本仏教学会年報』二二号、一九五六年）、竹村仁秀『仏性巻の悉有仏性の研究』（『宗学研究』一一号、一九六九年、駒沢大學）、渡辺宝陽『日蓮聖人の仏性論の基盤』（『印度学仏教学研究』二八巻一、一九八〇年）等を参照。

(20) 『正蔵』一二巻五二二頁。

(21) 『道元禅師全集』上巻一四頁。なお道元の仏性観については、酒井得元「正法眼蔵仏性の巻研究序説」（『日本名僧論集・道元』、一九八三年、所収）等を参照。

(22) 『観心本尊抄』（『定本』七二〇頁）。

(23) 浅井田道『上古日本天台本門思想史』、一九七五年、八頁を参照。

(24) 『妙心尼御前御返事』には「今の日本国の人は一人もなく極大重病あり、所謂大謗法の重病也」（『定本』一一〇三頁）とある。なお日蓮の罪の認識については、渡辺宝陽『日蓮の宗教における罪の認識』（『理想』五八一号、一九八一年）等を参照。また親鸞における五逆・謗法・一闍提について論じたものに、三明智彰「逆・謗・闍提」（『親鸞教学』四四号、一九八四

年)がある。

- (25) 『正藏』一二卷五五六頁c。
 (26) 『正藏』一二卷四三二頁b。
 (27) 平川彰「大乘仏典の発達と阿闍世王説話」(『印度学仏教学研究』二〇巻一号、一九七一年)等を参照。
 (28) 星野元豊『講解・教行信証』参照。
 (29) 『真全』二巻九七頁。
 (30) 日蓮の『顕謗法鈔』には「涅槃經に云く、世に難治の病三あり。一には四重、二には五逆、三には謗大乘なり」(『定本』二六六頁)とあり、現病品の説示とは異っている。聖行品では三種の悪を「一闍提・誹謗方等經典・犯四重禁」としており(『正藏』一二巻四四八頁b)、日蓮が現病品の「三種病人」に聖行品の説示を加味していることがわかる。
 (31) 『定本』二六六頁。
 (32) 同右。
 (33) 『定本』二七一頁。
 (34) 『定本』一八三八頁。
 (35) 『定本』一〇〇三頁。
 (36) 『定本』八六二頁。
 (37) 『正藏』一二巻五七三頁c。
 (38) 『真全』二巻五九頁。
 (39) 『正藏』一二巻五七五頁b。
 (40) 渡辺宝陽「日蓮の初期布教の課題」(『宗教研究』二二六八号、一九八六年)、関戸堯海「不信と謗法について」(『印度学仏教学研究』三二巻一号、一九八三年)参照。
 (41) 『定本』一一九六頁。
 (42) 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』、一九六五年、五二八頁を参照。
 (43) この他の涅槃經受容の共通項としては、「雪山求法」は『正法眼藏』の「禮拜得髓」「看經」に、雪山童子が死を目前にして偈文を石や壁や樹や道に書いたことを示す「若樹若石」の言葉がみえる(『道元禪師全集』上巻二四七頁・二六八頁)。ま

た「受持四句偈」という表現が「神通」(同前三二一頁)にある。日蓮には『兄弟鈔』(『定本』九二五頁)『事理供養御書』(『定本』一二六二頁)などに道元と同様な受容があるが、多くの場合は『撰時抄』(『定本』一〇五九頁)のように、不惜身命の雪山童子の求法の姿に着目した引用である。「提婆達多涕唾を食らう」については、『正法眼蔵』(三十七品菩提分法)、『道元禅師全集』上巻五二二頁)、日蓮の『祈禱鈔』(『定本』六七五頁)に引用があるが、両者の立場は少々異なるようである。「禿身の供養」については、『正法眼蔵』(『道元禅師全集』上巻六五八頁)、日蓮の『日妙聖人御書』(『定本』六四二頁)、『開目抄』(『定本』六〇九頁)等に引用があるが、道元・日蓮ともに仏法を求める者の基本姿勢として認めている。「無上正法の付属」「仏滅後の正法滅尽」については、日蓮の『守護国家論』(『定本』一〇二頁)、『立正安国論』(『定本』二二二頁)等に見えるが、『教行信証』の引用は「化身土巻」の『末法燈明記』の文の中にある。「九十五種外道」については、『教行信証』(『信巻』(『真全』二巻八〇頁)、日蓮の『開目抄』(『定本』五三七頁・五六八頁)に見えるが、両者の見解は多少異なるようである。

(44) 家永三郎『中世仏教思想史研究』、一九四七年、渡辺昭宏『日本の仏教』、一九六二年、には、このような表層的な日蓮理解がみられる。

(45) 日蓮の法然浄土教批判については、小松邦彰「守護国家論の一考察」(『大崎学報』一二五・六号、一九七一年)等を参照。また、日蓮における法華経受持については、庵谷行亨『日蓮聖人教学研究』、一九八四年、を参照。

現観の智慧と対象

——『現観莊嚴論』における一刹那の覚知——

谷口富士夫

△論文要旨▽ 本稿は、『現観莊嚴論』に説かれる観法である現観が、最終的にどのような智慧を得ようとする行法であるか明らかにすることを目的とする。

『現観莊嚴論』における現観は、なんらかの抑止ではなく、三種の全知という対象を明瞭化することに重点がある。対象としての三種の全知は、実際の行法では、智慧の一七三種の認識の形態である「形相」に限定される。そのような対象を有する現観の最終段階は、一刹那の覚知と呼ばれる。『現観莊嚴論』はその一刹那の覚知を四側面にわたって説明する。一刹那の覚知においては智慧とその対象はともに、漏出のないあらゆる法を内容としている。その漏出のない法は、以前にも修習されたものである。しかし、この段階では智慧と対象に区別がない。要するに、『現観莊嚴論』における現観は、最終段階になっても当初からの対象が抑止されることなく残り、その対象と智慧が無区別になることを求める行法である。

△キーワード▽ 現観、『現観莊嚴論』、一刹那の覚知、智慧、形相、抑止、明瞭化。

一 二種の現観

伝説的にマイトレーヤの作とされる『現観莊嚴論』*Abhisamayālamkāra*は、『二万五千頌般若経』を要約した註釈書として書かれた。しかしその要約は、経に本来なかった要素も取り入れており、「あらゆる形相についての智慧」(sarvākārajñāta)に達するための独立した一つの修行体系となっている。後世その体系は、「八現観」(aṣṭābhisamaya)と呼ばれる。¹⁾ “abhisamaya” (現観) という語は、その動詞形 “abhi-sam-”²⁾ も含めて、インド正統派では重んじられなかった。³⁾ それは仏教の諸派において、観法と密接な関係を持つ術語として用いられてきた。

「現観」の用例は、パーリ語のニカーヤのうち、相应部や増支部の諸經典に見られるし、『雑阿含』の多くの経の中に「無間等」という訳語で現れる。そこに説かれる「現観」は、すべての煩惱を根絶した涅槃という状態に達するための一過程として、四諦という真理を証得することである。⁴⁾ しかもその四諦についての現観という智慧は、無明を抑止するためのものである。あらゆる事物を実体的に捉えるアビダルマ仏教においても、現観と涅槃の関係は変らない。⁵⁾

一方、大乘仏教の諸学派は各々独自の行法を打ち立てた。そのうち空観を説く中観派は、「現観」という語をほとんど用いなかった。⁶⁾ 「現観」の伝統を受け継いだのは唯識派である。唯識派の文献のうち、無著の『阿毘達磨集論』⁷⁾ や『顯揚聖教論』⁸⁾ などは、四諦を対象とした「現観」を説く。ここでは、アビダルマ仏教までの用法を越えて、四諦という真理を認識して解脱を得るまでの修行の全過程にわたって「現観」が認められる。また、唯識派独自の観法である、いわゆる入無相方便相 (asaṅkalakṣaṇānupraveśopāya) も「現観」と名づけられることがある。「入無相方便相」と

は、分別を滅してそれを智慧に転換するために、外界の客体の存在を否定し、ついで、その客体を捉える主体も否定して、主体と客体に分裂していた分別を止滅するという観法である。この観法を、無著の『撰大乘論』⁽⁶⁾ やステイラマティの『唯識三十頌釈』⁽⁷⁾ は、『現観』と呼ぶ。四諦を対象とする現観と同様、唯識の現観も、広義の「抑止」を重んじた観法と言える。

「現観」という語は、タントラ仏教のなかでも用いられる。多くの場合、「現観」の語によって表示される観法は、「サーダナ」(sadhana) と呼ばれる観法と同じである。⁽⁸⁾ それは、行者が自分の心臓に特定の種子 (bija) を思い浮かべ、そこから神仏の姿を展開させて眼前に精神的に作り上げ、対象である神仏との一体感を体験するという観法である。⁽⁹⁾ 四諦の現観や、唯識の現観が、煩惱や分別の「抑止」に重点が置かれていたのに対し、神仏の現観は、その神仏の姿の「明瞭化」に重点がある。

『現観莊嚴論』は、唯識派の伝統の中で、五世紀頃に作成されたと考えられる。しかし、この論書が当時広く受け入れられた様子はなく、実際に潮流をなすのは、ハリバドラ Haribhadra をはじめとする、いわゆる瑜伽行中観派の論師たちが註釈を施した八世紀以降のことである。この時代は、タントラ仏教の興隆の時期と一致する。そして註釈者の中には、むしろタントラ仏教の論者、行者として有名な者が少なくない。⁽¹⁰⁾ 『現観莊嚴論』の「現観」は、抑止を重んじた唯識的な行法から、明瞭化に重点を置くサーダナという行法への流れの中に位置づけて考察すべきと思われる。本論は、従来見落とされがちであったタントラ仏教的な現観との類似性を視野に入れつつ、現観の最終目的である智慧の、対象との関係を考察することによって、『現観莊嚴論』における現観が何を求める行法であるかを明らかにすることを目的とする。

二 八現觀の次第

『現觀莊嚴論』は自らの性格を、第一章の最初の二偈によって、あらゆる形相についての智慧(あらゆる形相を知る者である)と sarvākārajñatā) への道を説明するものと規定する。⁽¹¹⁾ “sarvākārajñatā” という語は「小品」系の般若経には説かれず、「大品」系になって用いられる。伝統的に「一切種智」、「一切相智」などと訳される術語で、声聞と独覺の智慧、菩薩の智慧から区別された「仏の智慧」を指す。⁽¹²⁾ その立場は『現觀莊嚴論』にも受け継がれている。同書は第五章第三八偈において、「仏たること」(buddhatva) を言い換えて「あらゆる形相についての智慧」と規定している。⁽¹³⁾ その「あらゆる形相についての智慧」への「道」は、八現觀の次第によって説明される。それは次の八つである。

- 1 あらゆる形相についての智慧 (sarvākārajñatā 一切相智)
- 2 実践道についての智慧 (mārgajñatā 道智)
- 3 あらゆる事物についての智慧 (sarvajñatā 一切智)
- 4 あらゆる形相についての完全な理解 (sarvākārābhisaṃbodha 一切相現等覺)
- 5 頂点に達した現觀 (mūrdhābhisaṃmaya 頂現觀)
- 6 漸次的な現觀 (anupūrvābhisaṃmaya 漸現觀)⁽¹⁴⁾
- 7 一利那の覺知 (ekakṣaṇābhisaṃbodha 一利那現等覺)
- 8 法身 (dharmakāya 法身)。^o

『現觀莊嚴論』はこれらを具体的に定義しない。しかし、後世の註釈者であるハリバドラ Haribhadra (八世紀末) は著作の中で、八現觀の目的を繰返し説く。『八千頌般若経』との対応を示した『現觀莊嚴論の光明』 *Abhisamayalam-karaloka* では、各章の冒頭で、各現觀の目的を次のように述べる。⁽¹⁵⁾

- 1 仏たること (buddhatva) を求める菩薩が発心などのあらゆる形相を熟知するために、最初に、果の説示として、あらゆる形相についての智慧が説かれる。⁽¹⁶⁾
- 2 実践道についての智慧を熟知しなければ、あらゆる形相についての智慧を証得することがない。だから、実践道についての智慧を説くために……。⁽¹⁷⁾
- 3 あらゆる事物を熟知しなければ、正しく実践道についての智慧を熟知することがない。だから、あらゆる事物についての智慧を説くために……。⁽¹⁸⁾
- 4 三種の全知を熟知した者は、自在になるために、再び、すべての形相と実践道と事物についての認識を撮合することによって、三種の全知を修習する。だから、あらゆる形相についての完全な理解が説かれるべきである。⁽¹⁹⁾
- 5 あらゆる形相についての完全な理解を得た者には、今や、卓越した窮極的な証得が生ずる。だから、頂点に達した現觀が説かれるべきである。⁽²⁰⁾
- 6 頂点に達した現觀を得た者は、個別的また全体的に、証得した内容を漸次的に堅固にするために修習する。だから、漸次的な現觀の内容を述べる。⁽²¹⁾
- 7 漸次的な現觀を修習した者には、いっそう習熟するために、その同じものを一刹那に証得することが生ずる。だから、一刹那の覚知の内容を述べる。⁽²²⁾
- 8 一刹那の覚知を修習した者には、第二刹那に、法身としての覚知が生ずる。だから、その内容を述べる。⁽²³⁾

ハリバドラのこの説明は、仏の智慧を体得していく次第について概観を与えてくれる。ハリバドラに従う限り、八現観は、たとえその過程においてなんらかの否定が行なわれるにしても、全体の構造から判断するとき、その次第の重点は抑止にない。1から3までが、仏、菩薩、声聞の智慧を「熟知するため」の段階であり、4は、その同じ対象に「自在になるため」の段階である。一方、5の説明においてハリバドラは、「ため」となるような目的に言及しない。つまり5の段階は、4の結果の「証得」としての局面が強い。6は、5において証得した内容を「堅固にするため」の行為をなす段階である。7は、6において漸次的に修習したすべての対象を一刹那で証得する、結果の段階でもあり、その対象に「いっそう習熟するため」の段階でもある。そして、その結果として8という、最終段階にいたる。

つまりハリバドラの説明によって理解される「あらゆる形相についての智慧」への「道」は、同一の対象に対して「熟知」↓「自在」↓「堅固」↓「習熟」という方向を備えている。²⁴ここでは、対象の「抑止」は問題とされず、あらゆる形相についての「智慧」を含めた三種の全知という対象をいかに体現していくかという「明瞭化」が問題となっている。

三 形相という対象

『現観莊嚴論』に説かれる修行体系は、あらゆる形相についての智慧への道と規定される。この道の目的である智慧は、その名称からも知られるように、形相を対象とする。「形相」は、『現観莊嚴論』において重要な概念である。たとえば「あらゆる形相についての智慧」という語の中で用いられる例が、第一章第一、三、六、四五、七三偈、第

第二章第一五偈、第四章第二二偈、第五章第三八、四〇、四二偈、第八章第六偈の十一例あり、第四現觀を指す「あらゆる形相についての完全な理解」という語における例が、第一章第四、一三偈、第四章第三二偈の三例ある。また、単独で用いられる場合も、第一章第一二、二五、二七偈、第二章第二、九、一〇、二二偈、第四章第一、二(二例)、四、一五、一六、二一、三五偈、第五章第二七、三九偈の十七例ある。⁽²⁵⁾ また形相は、『現觀莊嚴論』のみならずインド哲学史上全般においても認識論や存在論との関係で語られ、多くの学派がそれぞれの解釈を与えている。そのうち『現觀莊嚴論』との関係の深さから重要なのは、四諦に対して経量部の説く「十六種の形相」である。この「形相」は「般若」そのものであり、一切の心と心作用が対象を捉える形態である。⁽²⁶⁾ 『現觀莊嚴論』における「形相」という概念が経量部のそれと近縁にあることは、第四章の説明から伺われる。その第一偈は「形相」を次のように定義づける。

事物を認識する諸形態に諸形相があるというのが〔形相の〕特質である。全知には三種類あるから、それら〔形相〕は三種類であると考えられる。⁽²⁷⁾ (M1)

ここでの「形相」は、客体である「事物」に属するというよりも、主体である「認識の形態」に属するものとして理解されている。それが三種類に分類される根拠は、全知が三種であることである。つまり、ここで問題となる「形相」は、三種の全知という認識の形態に属している。三種類に大別される「形相」の具体的な内容は、同章の第二偈から第五偈において紹介される。すなわち、あらゆる事物についての智慧のもとに二七形相、実践道についての智慧のもとに三六形相、あらゆる形相についての智慧のもとに一一〇形相が所属される。さらにそれぞれ、四諦のうちのいずれに関する形相であるかが定まっている。

それら具体的な「形相」の内容と先の定義から、『現觀莊嚴論』における「形相」の意味を考えると、それは第一

に、種々なる事物に性質的規定を加えて理解した、その事物についての智慧の内容である。たとえば、五蘊についてそれを「無常なるもの」であると性質的規定を行なって理解した場合の、その「無常なるもの」という、智慧にある内容がここである「形相」である。また第二に、外なる事物と無関係に智慧の持つ心理作用を、一定の範疇によって規定した内容が「形相」である。たとえば、ほとんど心作用を抑止してしまふ「滅尽定」という三昧に入ったときの、その「想念と感受の止滅」という状態さえ、ここでは「形相」である。要するに、『現観莊嚴論』における「形相」は、必ず述語として表現できるように概念化された、智慧の範疇であると思われる。⁽²⁸⁾

先に見てきたように、八現観の次第に関するハリバドラの解釈に従えば、この「形相」の説明が行なわれる第四章は、三種の全知に自在になるために三種の全知を修習する段階について説明する章である。そして、その段階は「あらゆる形相についての完全な理解」と呼ばれる。この点から判断すれば、第四章で説かれる十七三形相を対象とするのが、あらゆる形相についての完全な理解であり、その一七三形相を「完全に理解」することが、三種の全知を修習することである。つまり、三種の全知を修習することは、特定数の形相を修習することである。

第四章で説かれる「形相」は、「あらゆる形相についての完全な理解」の「形相」と同一視できると同様に、あらゆる形相についての智慧のそれとも同一視できよう。『現観莊嚴論』における現観は、「あらゆる形相についての智慧」への「道」であるから、「あらゆる形相についての智慧」に到達するために「あらゆる形相についての完全な理解」は修習される。この両者は一七三形相という同一のものを対象とする。しかし前者は果であり、後者は因である。この両者は同一の対象に対して、異なった捉え方をするものと考えられる。『現観莊嚴論』における現観の構造を理解するためには、現観の最終段階において、智慧がその対象である「形相」をどのように捉えるかを知ることが必要である。

四 最終段階としての「刹那の覚知」

『現觀莊嚴論』における現觀の最終段階を示す代表的な術語には、「あらゆる形相についての智慧」と「法身」がある。しかし、第七現觀である「刹那の覚知」もまた、現觀の最終段階であると思われる。しばらくその根拠について述べ、ついで、その「刹那の覚知」の具体的な内容を考察することによって、『現觀莊嚴論』の現觀の最終段階における対象の捉え方を見ていきたい。

八現觀の次第についてのハリバドラの説に従えば、刹那の覚知という第七現觀は、第六現觀によって「堅固」になった結果であると同時に、「いっそう習熟するため」の行為でもある。つまり、この段階よりもさらに上の段階があることになる。この解釈と相応させてハリバドラは、第七現觀について説く第七章第一偈における「牟尼の」(muneh) という語を「菩薩の」(bodhisattvasya) と註釈する。⁽²⁹⁾ つまり第七現觀を、仏でなく、それ以前の、菩薩の段階のものとみなすのである。したがってハリバドラによれば、刹那の覚知は現觀の最終段階ではない。しかしハリバドラのこの見解は背じ難い。まず用語法の点からは、『現觀莊嚴論』の他の十箇所の「牟尼」という語のうち、第一章第六、四一偈と第八章第一、六、一二、二二、三三偈の七例は明らかに「仏」を意味しているし、残りの第四章第一七、五五偈、第五章第四一偈の三例も、ハリバドラ自身が「如来」(tathagata) と言い換えて註釈している。一方、「牟尼」が「菩薩」を意味する例は他にない。また歴史的にも「刹那の覚知」を仏のものと捉える解釈がある。ハリバドラの同時代人で、思想的にも彼に影響の与えることの大きかったカマラシーラ Kamalasila に『般若心経釈』 *Prajñāpāramitāhṛdaya-nāma-sūtra* (P. No. 5321) という小著がある。この作品は『現觀莊嚴論』の影響のもとに

書かれている。彼はその中で「一刹那の覚知は、修学し尽くした道 (śaikṣamāra 無学道) である」と述べている。⁽³¹⁾

「修学し尽くした道」は、仏教で最も一般的な説である五段階より成る修行階梯の、最終段階を示す術語であり、大乘の場合、それは仏の境地に相当する。以上のように、『現観莊嚴論』における「牟尼」という語の用語法と、カマラシーラの解釈は、一刹那の覚知が仏位のものとして理解される蓋然性の高さを示唆している。⁽³²⁾以後、「一刹那の覚知」を説く第七章が、仏位についての記述の一部、つまり、現観の最終段階についての記述の一部であるという立場で論を進めることとする。

「一刹那の覚知」の説明は、第七章の五偈によって、四項目に分けてなされる。その四項目は、同一刹那の現象に対する叙述であり、同一現象を四つの側面から説いたものであると考えられる。⁽³³⁾したがって一刹那の覚知の全体像、ひいては、現観の最終段階の全体像を理解するために、その四側面を有機的に再構成しなければならない。そのような意図のもとに、四側面を考察することとしよう。まず第一の側面は次の通りである。

布施などの各々によっても、漏出のない（無漏）すべての〔法〕が摂合されるから、牟尼の、この一刹那の証得が知られるべきである。⁽³⁴⁾（Ⅶ-1）

ちょうど、人が一踏みただけでも水車全体を同時に動かすのと同様に、一刹那における認識がある。⁽³⁵⁾（Ⅶ-2）
ここでは「一刹那の覚知」という行為の主体は「牟尼」と呼ばれている。上述したように、これは仏を意味する。また、一刹那の覚知によって覚知される対象は「漏出のないすべての法」である。「漏出のない法」として、ここでは布施などが挙げられる。したがって、仏になると、布施などの漏出のない法のうち、いずれか一つを対象とするだけでもすべての法が一刹那に証得されることが知られる。なお、「布施」をはじめとする諸波羅蜜は第四章において、あらゆる形相についての智慧の「形相」に含まれるものとして描かれている。⁽³⁶⁾

続く第二の側面は次の通りである。

成熟としての法であることの状態に在り、あらゆる白〔法〕より成る般若波羅蜜が生じたその時、一刹那における認識がある。⁽³⁷⁾ (Ⅶ 3)

ここで「成熟」と訳した“vipaka”は、一般に、善や悪の行為が、そのどちらでもない中性 (avyatīra 無記) の、楽苦という結果を生ずること、ないしは、その生じた結果を意味し、しばしば「異熟」と訳される。存在論的には、前世の行為の結果としての肉体ないしアーラヤ識を指す場合が多い。しかしここでは、中性の結果ではなく、白すなわち善なる結果を指す。『現觀莊嚴論』における他の用例は「法身」を“vipaka”と呼ぶ例があるのみである。⁽³⁸⁾ 『現觀莊嚴論』において“vipaka”は、過去の実践の蓄積によって、なんらかの質的轉換をはたした結果を意味する語と理解するのが妥当であろう。⁽³⁹⁾ この点については、後にも述べることにする。

そのように質的轉換がなされた状態にあり、あらゆる白法すなわち漏出のない法より成る、般若波羅蜜が生ずる。般若波羅蜜が生ずると、一刹那の智慧のあるのが同時であることは、その般若波羅蜜自身が一刹那の智慧の性格を有することを意味する。つまり、「成熟」云々の限定は一刹那の智慧に對してのものと理解できる。したがって、先の第一の側面が「何を」覚知するかについて述べるのに對し、この第二の側面は、「何が」覚知するかについて述べている。この両者を総合すると、一刹那の覚知は、漏出のないあらゆる法という対象を、漏出のないあらゆる法を内容とする智慧が一刹那で覚知することであると知られる。

ついで第三の側面について、『現觀莊嚴論』は次のように語る。

布施などの実践によって、あらゆる現象が夢の如くである〔こと〕に止住して、諸現象に特質のないことを、一刹那に理解する。⁽⁴⁰⁾ (Ⅶ 4)

この第四偈は、一刹那の覚知が布施などの実践によって成立することを述べている。「布施など」は先の第一偈でも言及されていた。したがって、第一偈で説かれた漏出のない法という対象を一つ覚知することによって、同類のすべての法も覚知し得るあり方が、この第四偈によって認められていると理解される。つまり、対象のすべてが夢のように特質のないものであると理解することが、そのあり方である。また、「布施など」という語は『現観莊嚴論』全八章のほとんどに見出される。⁽⁴¹⁾第六章で説かれる「布施など」は、漸次的な現観の内容である。したがって、ハリバドゥラが言うように、一刹那の覚知が漸次的な現観の直接の結果であるならば、一刹那の覚知において布施などを対象とする営みは漸次的な現観におけるそれから連続している。その両者に相違があるとすれば、漸次的な現観において、「漸次的」に証得していた諸対象すべてを、一刹那の覚知において「一刹那」で証得するのである。おそらくその点⁽⁴²⁾が、第三偈において、智慧の質的変換を意味する「成熟」が説かれた意味でもあろう。

最後の第四の側面は次の通りである。

夢とそれを見る者とを、二つのあり方としてみなさない。〔同様に〕諸現象が二つのものとしてないという真実を、一刹那に見る。⁽⁴²⁾ (VII 5)

この第五偈には、第四偈と共通して、夢が譬喩に取り上げられている。第四偈において夢にたとえられるのは、あらゆる現象である。その意味は、あらゆる現象が夢のように、特質を欠いていることである。それが、一刹那に理解される内容である。第四偈で二様に夢にたとえられたはずの同じ「あらゆる現象」が、第五偈では夢とその夢を見る者の二つに分けて、たとえられる。その譬喩は、認識主体と認識対象に二分されていた「あらゆる現象」が、その段階では分離できないものであることを意味する。

しかし何故に、同じ「あらゆる現象」が、一方では夢だけにたとえられ、他方では夢とそれを見る者の二つにたと

えられるのだろうか。あるいは、次のような想定が成り立つかもしれない。すなわち、第五偈では、あらゆる現象が夢と夢を見る者の二つに分けられても、結局、その二つは分離できないものであるから、夢を見る者にたとえられる現象も、夢にたとえられる現象に攝取される。したがって、第五偈では夢を見る者にたとえられる現象も、第四偈では一括して夢としてたとえられている、と。しかし、叙述の順が逆であり、不自然である。むしろ第四偈で説かれている「あらゆる現象」には、それを夢の如くであると見る認識主体は含まれず、認識対象だけが含まれる。そして第五偈によって、第四偈に説かれた夢の如き認識対象と、その認識主体が分裂しないことを明らかにしたと考えるべきであろう。つまり第四偈における夢の譬喩は、第五偈の伏線となっている。

認識対象とその認識主体が異なることは、第一偈において認識対象が漏出のないあらゆる法であると説かれ、第二偈において智慧の内容も漏出のないあらゆる法であると説かれたことの意味を、よりよく理解させてくれる。すなわち、一刹那の覚知における認識対象と認識主体が異なるから、両者とも内容を同じくし得るのである。このような主客の一致は漸次的な現觀までには生じない。この点からも一刹那の覚知における智慧は、それまでから質的転換をはたした「成熟」の状態にある。

結局、一刹那の覚知とは、それ以前に順次に修習したことのある「漏出のない法」という認識対象すべてを、一刹那で、夢の如くに特質のないものであると認識すると同時に、その認識対象と認識主体に区別がなくなり、認識主体である智慧も、認識対象と同じ内容を持つようになる段階である。この一刹那の覚知は、その対象が、本来的には認識の特殊形態である「形相」であるからこそ成立し得るのである。⁽⁴³⁾

五 形相の現観

『現観莊嚴論』における現観が、対象の「抑止」よりも、その「明瞭化」が問題となっており、その対象が「形相」であることをすでに見てきた。現観の認識対象である形相は、三種の全知という主体に属する。しかし、観法の初段階の主体は、いまだ三種の全知ではない。したがって、現観を始めるために、三種の全知に準ずる形相を、模倣として、現観の主体は自らの内に創出し、それを対象にするであろうことが推察される。この推察が正しいものとすれば、『現観莊嚴論』における「現観」は、三種の全知の形相を聴聞などを通じて熟知することによって、模倣としての形相を主体内に想起し、それに自在となり、それを堅固にして、ついにはその対象と主体が無區別になるような観法であると考えられる。最終段階において現観の対象と主体が無區別になることは、一刹那の覚知の構造から確かめられることである。布施を含めた、諸形相という「漏出のない法」を、漸次的な現観までに順次に修習し、その「成熟」の結果、かつて修習したことのあるすべての形相が、一刹那に、証得される。その証得の仕方の特徴が、認識主体と認識対象の無區別である。そして認識対象である諸形相のうちには、仏の智慧に属するものがあり、そのような対象と無區別となった主体は、もはや「仏」である⁽⁴⁴⁾とみなさざるを得ない。このことは、一刹那の覚知が仏の境地であることを裏づける。「抑止」よりも「明瞭化」に重点があると思われる『現観莊嚴論』における「現観」は、三種の全知に属する形相を対象として次第に修習し、その対象が最後まで消えることなしに、⁽⁴⁵⁾或る瞬間、対象であった形相と主体が無區別になるような智慧を得るための行法である。

注

- (1) “*abhi-sam-√i*” という語は、仏教文献以外では、ヴェーダ文献にはしばしば用いられ、“to approach together, come together or meet at” を意味し、また “to invade” を意味する (cf. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 1899, p. 73)。
- (2) 水野弘元『*Abhisamaya* (現観) にあつて』『東海仏教』七、一九六一年、参照。
- (3) 中観派の開祖であるナーガールジュナ Nāgārjuna の主著『中論』には、“*abhisamaya*” という語が一度も用いられない (三枝充憲・久我順「中論、梵漢対照語彙」宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』(附録第二)三省堂、一九五四年、参照)。それに対するチャンドラキールティ Chandrakīrti の註である『明らかならば』*Prasammapāda* には “*abhisamaya*” の用例が数箇所見出されるが (cf. S. Yamaguchi, *Index to the Prasammapāda Madhyamaka-śāhī*, Part One, 1974) それらは引用經典中に含まれた場合 (第二十三、二十五章) であるか、前主張として、有部のものと思われる教義に則つて四諦の証得について説明する箇所に見れた例 (第二十四章) であるにすぎない。
- (4) 『大乘阿毘達磨集論』(大正蔵三十一卷、六九〇頁b)。
- (5) 『顕揚聖教論』(大正蔵三十一卷、五六〇頁c—五六三頁b)。
- (6) 『撰大乘論』(大正蔵三十一卷、一四三頁c) は、入無相方便相を内容とする『大乘莊嚴經論』第六章第六—十偈を引用し、それを「五現観伽他」と呼んでいる。
- (7) ステイヤマテ、は『唯識三十頌』第二十五偈における「唯識性」(*viññāpimatratā*) という語の説明として、入無相方便相を内容とする出典不明の二偈を引用し、その内容を「現観」とみなしている (TVBh p. 42)。
- (8) 西藏大蔵經のテンギェル密教部のうち二十数作は、題名に「現観」(*mñon par rtogs pa*) という語を含む。そのうち二作は「サーダナ」と「現観」を同一視する。『大悲者聖ターラーのサーダナである』『一般的現観』*Thugs rje chen po 'phags ma sgyi ma'i sgrub thabs sgyi mñon par rtogs pa* (P. No. 2556; D. No. 1684) と『吉祥秘密集會の現観と名づけられるサーダナ』*Srig wryasamāyābhīsamaya-nāma-sādhana* (P. No. 2745; D. No. 1881) である。また『吉祥文殊金剛を始める次第の現観大成・究竟ヨーガの宝環』*Srīmanjucyāradhīrnamābhīsamayasamuccayampanayogāvalī* (P. No. 5023) 44、奥付で45『一切の曼荼羅のサーダナ・究竟ヨーガの宝環』(*Dejū 'khor thams cad kyī bsgrub pa'i thabs rdzogs pa'i mñal 'byor gyi phren ba* 影印北京版八十七卷、七七頁、四葉、一一二行) と記されている。これは有名な『究竟ヨーガの宝環』*Nispannyogāvalī*

(P. No.3962; D. No.3141) の異訳である。これらの著者マハヤーカーラツプタ *Abhayakaragupta* は、『雲所の月光』*Marmak*
anumūti とする。『現観莊嚴論』に対する註釈の著者でもある。

(9) シマゼマヤ・ノマツチ『マンドラの理論と実践』(ロルフ・ギープル訳)平河出版社 一九八四年、五三一—五九頁、参照。

(10) たぐえは、ハリム、マラの弟子であり、『現観莊嚴論』を著した『集頌細疏』*Samcayogāhā-parijñā* (P. No.5196; D.
No.3796) の作者である。マツダシテリジ、コトラーナ *Buddhasirijāna* は、『秘密集会マントラ』に対する「大流派の1つ」
である。マニヤーナマ、マタ流の祖として有名である(羽田野伯猷「秘密集マントラにおけるマニヤーナマ、マタ流について」『文

化』五、一五五頁、参照)。また、『清浄の具足』*Suddhamati* (P. No.5199; D. No.3801) と『最上之體』*Sarottama* (P. No.
5200; D. No.3803) を書いたマナーカラツプタ *Ratnakarasāni* と『雲所の月光』*Marmakamūti* (P. No.5202; D.

No.3805) を書いたマニヤーカーラツプタ *Abhayakaragupta* (註を参照) も、密教者として有名である。

(11) AAA p.5 II.3—6.

(12) 真野龍海『現観莊嚴論の研究』山喜房公書林、一九七二年、六六—七二頁、参照。

(13) AAA p.903 II.21—22.

(14) 『現観莊嚴論』自身はこの第六現観に対して「漸次的な現観」という語を用いなく。しかし現存する最古の註釈の作者マ
ーリヤ・マハムタチヤ、ポーナ *Arya Vimuktisena* は、この語をたびたび使用している (cf. AAV p.14)。

(15) 全八章のうちで第一章のみはその冒頭に目的の説明がなされたため、第一章第三偈の註釈として説かれた部分を挙げる。なお
同種の表現が、『大註』には、第一章第三、四偈の註釈 (AAA p.16) と、各章の冒頭の説明と、結び第一偈の註釈 (AAA

pp.991—992) になっている。また『小註』では、各章の冒頭の説明と、結び第一偈の註釈 (NGGD p.299; AAVS(1)
p.15) になっている。『菩提藏頌細疏』では、第一章第三、四偈の註釈(影印北京版九〇巻、二三七頁、四葉、三行—一三八頁、
一葉、三行)と、各章の冒頭の説明とがなっている。

(16) AAA p.16 II.1—2. “parijñādaṁ” と “parijñāyādaṁ” と変えて読む。

(17) AAA p.129 II.11—12.

(18) AAA p.413 II.13—14. “mārga-parijñānam” と “mārgajñatā-parijñānam” と変えて読む。

(19) AAA p.445 II.11—12. “parijñāta-trisarvajñatā-vasītvārtham” と “parijñāta-trisarvajñato vasītvārtham” と変えて読む。

- (20) AAA p.763 ll.23—24.
- (21) AAA p.908 ll.3—4.
- (22) AAA p.909 ll.26—27. “sv-abhyastikaraṇāya” の前の “teṣāṃ eva” を省略し、また “sv-abhyasti-karaṇāya” にアヤト
 読ひ。
- (23) AAA p.913 ll.26—27.
- (24) 第五現観から第七現観までを、第四現観以後の階梯としてではなく、第四現観という同一過程を他の三側面から捉えたも
 のとして解釈する者がある (cf. Th. Stcherbatsky & E. Obermiller (eds.), *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa*
-śāstra, Bibliotheca Buddhica No.23, 1929, p.W; E. Obermiller, *The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in the*
Abhisamayālaṅkāra of Maitreya, Acta Orientalia, Vol.11, 1932, pp.63—64; E. Conze, ‘Abhisamayālaṅkāra’ *Encyclop*
edia of Buddhism, 1961, p.115; 山口益『般若思想史』法蔵館、一九五一年、一八五—一九〇頁、梶山雄一『大乘仏典の八
 千頌般若経』中央公論社、一九七四年、三四八頁)。
- (25) Cf. E. Conze, *Abhisamayālaṅkāra*, S.O.R., No.6, 1960.
- (26) AKBh p.401 l.21. 経量部の立場に立(ヴァスマンンタのこの解釈に対し、有部の衆賢が批判を加えている (『阿毘達磨
 順正理論』大正藏二十九卷、七四三頁))。
- (27) AAA p.445 ll.18—19.
- (28) 『現観在嚴論』が「形相」を「認識の形態に属するもの」と規定し、経量部が「認識の形態」と規定した種差は、ほとん
 ど問題にならなごと思われる (拙稿「インドラ著『現観在嚴論註』第Ⅳ章和訳・解説(一)』『SAMBHĀSĀ』7、一九八六
 年、四五—四八頁、参照)。
- (29) AAA p.909; AAVS(2) p.257; NGGD p.137.
- (30) Cf. E. Conze, *Abhisamayālaṅkāra*, S.O.R., No.6, 1964.
- (31) 影印北京版九十四卷、二九八頁、三葉、四行 (skad cig ma cig la mñon par byan chub pa ni mi slob pa'i lam mo/)。
 芳村修基『インド大乘仏教思想研究』百華苑、一九七四年、一六七—一七四頁、参照。
- (32) 八現観のうち第四と第七はともに “abhisambodha” という語を含んだ名称で呼ばれる。また後世、第八現観に対しても
 “abhisambodha” という語を含んだ “dharmakāya-abhisambodha” という用例が現れる。これらに対するコメント語訳の代表

的なものは、順に、*“rnam pa thams cad mñon par rdzogs par rtogs pa”*、*“skad cig ma gcig pa'i mñon par rdzogs par byan chub pa”*、*“chos kyi skur mñon par rdzogs par byan chub pa”* である。このことは、同じ *“abhisambodha”* と同じ語が二通りに訳し分けられている。その訳語に従えば、第七現観は第四現観よりも果である第八現観に近いものであると、チベット人の訳者に理解されていたものと思われる。

(33) ハリンドラの『小註』に対する復註の中でタルミミトラは、「一利那の覚知」における四側面について、一利那中に四側面すべてを証得するという説と、順次に四利那を要して証得するという説を併記する(影印北京版九十一卷、一〇六頁、一葉、二行—二葉、六行)。

(34) AAA p.909 II. 18—19.

(35) AAA p.909 I. 27 p.910 I. 1.

(36) 実践道としての智慧と共通する、あらゆる形相についての智慧の道諦の形相のもとに、諸註釈者は「布施」などを説く。

(37) AAA p.910 II. 9—10.

(38) AAA p.992 II. 5—6.

(39) タルミミトラは「成熟」の意味を「所依の転換」(*asrayaparivṛtti* 転依)と解釈する(影印北京版九十一卷、一〇六頁、一葉、六行—三葉、七行)。

(40) AAA p.910 II. 18—19.

(41) 第一章第四三、四四、四六、五一、五二、五七偈、第二章第一六、二六偈、第三章第三、四偈、第四章第七、三三、三六、四一偈、第五章第二二偈、第六章第一偈、第七章第一、四偈 (cf. E. Conze, *Abhisamyakāṅkara*, S.O.R., No.6, 1960)。

(42) AAA p.910 II. 27—28. “*tad-darsanam*” を “*tad-darśanam*” に変えて読む。

(43) 拙稿「ハリンドラにおける菩薩と種姓の關係——現観の認識主体と認識対象——」『日本西藏学会々報』³²、一九八六年、一三—一七頁において筆者は、一利那の覚知についての同様な理解に基づいて、ハリンドラが「菩薩」と「種姓」を同格で示したことの意義を考察した。

(44) 第四章であらゆる形相についての智慧の形相として挙げられる諸徳目の多くが、現観の最終段階である法身の内容として第八章で挙げられる諸徳目と一致する。

- (45) 拙稿「『現観注疏論』における否定対象」『印度学仏教学研究』三五(1) 一九八七年、一一九—一二二頁、参照。
 略号ならびに使用キヤンター
- AAA=Haribhadra, *Abhisamayālaṅkāraloka*, ed. by U. Wogihara, 1932 (reprinted 1972).
- AAV=Ārya Vinuktisena, *Abhisamayālaṅkāravṛtti*, ed. by Corrado Pensa, S.O.R. No. 37, 1967.
- AAVS=Haribhadra, *Abhisamayālaṅkāravṛtti Sphuṭārthā*. (s. AAVS(1) & AAVS(2))
- AAVS(1) 〓 天野宏英「現観注疏論釈の梵文字本(一)」『比治山女子短期大学紀要』第一七号、一九八三年、一一—一五頁。
- AAVS(2) 〓 天野宏英「現観注疏論釈の梵文字本(二)」『鳥根大学教育学部紀要』第一九号、一九八五年、一二三—一三八頁。
- AKBh= Yasubandhu, *Abhidharmakośābhāṣya*, ed. by P. Pradhan, 1967 (reprinted 1975).
- NGGD=*Mñon par rtogs pa'i rgyan zes bya ba'i 'grel pa don gsal* (Tibetan version of AAVS), ed. by Hirofusa Amano, 1975.
- TVBh=Sthiramati, *Trīṃśikaviṅśatibhāṣya*, ed. by S. Lévi, 1925.
- 影印北京版 〓 『影印北京版西藏大藏經』鈴木學術財団、一九五四—一九五九年。
- 大正藏 〓 『大正新修大藏經』大正一切経刊行会、一九二四—一九三四年。
- 『大註』 〓 『ハリン、マニラ』『現観注疏論の光明』(s. AAA)
- 『小註』 〓 『ハリン、マニラ』『現観注疏論註』(s. AAVS)

オリゲネス神学における奇跡と魔術の問題

その社会的コンテクストの探究

出村みや子

〔論文要旨〕 奇跡と魔術の関係は、ヘレニズム時代における宗教的状况を探る上で重要なモチーフであり、特に魔術と宗教の区分の問題をめぐってこれまで様々な議論が展開されてきた。『ケルソス駁論』には、魔術の問題をめぐってオリゲネスと異教徒哲学者ケルソスの間に交わされた論争が収録されている。ケルソスがキリスト教の奇跡を魔術に帰すのに対し、オリゲネスが一方ではイエスやその弟子たちの奇跡を魔術師の業から区別する議論をしばしば行っておりながら、他方で魔術パピルスなどに散見される「神の名の魔術」を積極的に承認している箇所があることは、研究者たちを当惑させてきた。この研究では魔術と奇跡の区分の問題を、両者の論争の背後にある文化的・社会的コンテクストを探ることによって、考察してゆきたい。ケルソスが反社会的逸脱の意味で魔術をキリスト教批判に用いたのに対し、オリゲネスは修辭的手法を用いて通俗的魔術理解を退けつつ、プラトン主義の伝承を通じて名の魔術の哲学的基礎付けを行い、これを唯一神信仰に固着すべき根拠として読者に提示したといえる。

〈キーワード〉 治癒奇跡 オリゲネス 魔術パピルス ヘレニズム宗教

問題設定

ヘレニズム時代におけるキリスト教の発展の歴史を巡る重要な争点のひとつが、奇跡と魔術の関係である。水垣渉は古代キリスト教において魔術と奇跡を区別する困難を正しく指摘し、「宗教が現実にあらわす力の究極的眞正性にかかわるこの問題は、容易には解決されない。技術としての魔術を脱魔術化しつつ、人間を秘義に対面せしめることは、現実の宗教にとって二律背反に近い課題だからである」と述べている。^①この研究が対象とする紀元後一世紀の末から三世紀に書かれた使徒行伝と外典行伝、そして弁証家の著作に見られる限りでも、キリスト教はヘレニズム世界の精神状況との関わりの中で複雑な軌跡を描きながら伝道活動を展開しており、魔術の主題は絶えず両陣営の論争的となっていた。

オリゲネスが二四八年頃に著した『ケルスス駁論』は、魔術や奇跡をめぐるヘレニズム時代の宗教的状況を検討する上で、不可欠な重要な資料を提供するものである。本書においてオリゲネスが論駁の対象とした、プラトン主義者ケルススのキリスト教批判の書『眞正な教え』は、これより七〇年程前の一七七年頃の成立とされるが、現在残されていない。従ってケルススのキリスト教に対する批判内容は、オリゲネスの証言によってしか知られない。ケルススは、キリスト教批判の強力な武器として、タルムードやミドラッシュといったユダヤ教伝承に散見される、キリスト教の創始者イエスの出自に関する記述に基づき、痛烈なイエス批判を行っている。^②すなわちイエスの母は姦淫の咎めを受けて、大工であった婚約者のもとを追われ、恥ずべき放浪の最中にイエスを密かに生んだ。イエスは成長して貧しさの故にエジプトに出稼ぎに行き、その地で奇跡をなす力を習得し、パレスティナに帰還すると、この奇跡力の故

に人々を欺いて獲得し、神と自称したというものである。またキリスト教徒は、なんらかの悪霊の名前や呪術によって強力な力を得ているという批判もなされている。⁽⁴⁾ここでケルソスは、当時よく知られていた、イエスを魔術師とみなす反キリスト教伝承を何らかの形で用いていると思われる。

ケルソスが展開した一連のキリスト教批判には、二世紀のキリスト教の伝道活動の状況が色濃く反映しているのであり、それから約七〇年を経て提示されたオリゲネスの反論には、三世紀以降のキリスト教が辿ることになる新たな段階が暗示されていると言える。両者の論争が約七〇年の時を隔ててなされたものであるところから、両者が置かれた社会的状況の差異に注目してゆくことは、同時に初期キリスト教の辿った変化の一断面を明らかにすることでもある。それは当初民衆の間に浸透していったキリスト教が、やがて知識人層に受容されるにいたって急激な変化を遂げていった、キリスト教の担い手の社会層の変化の問題としても捉えられる。この研究では、キリスト教徒が奇跡と呼ぶイエスの力ある業が、ケルソスによってしばしば魔術に帰されている点に注目し、奇跡と魔術をめぐる両者の論争が反映している社会的意義を明らかにしてゆきたい。

オリゲネスの反論を検討するさいに最も研究者たちを当惑させてきたのは、一方では彼がイエスやその弟子たちと、魔術師とを区別する議論に至る所で展開しておりながら、他方でギリシア語魔術パピルスに散見される、アドナイ、サバオート、キュリオスといったユダヤ・キリスト教の神の名の魔術的效果を積極的に承認している箇所があることである。⁽⁵⁾この研究の目的は、こうしたオリゲネスの魔術に対する両義的態度を、魔術の概念の持つ社会的コンテクストの解明を通じて説明することにある。そこでまず、奇跡や魔術をめぐる二〜三世紀のヘレニズム世界の精神状況を概観したい。

一 ヘレニズム社会における魔術と宗教

ヘレニズム世界において、超自然的力、不可思議な業、魔術の存在が広く信じられ、初期キリスト教や当時のユダヤ教もその例外ではなかったことは、様々な角度から指摘されてきた。⁽⁶⁾ それを特に雄弁に物語るのが、一世紀の終わりから三世紀にかけて成立した行伝文学であり、使徒たちと魔術師との競合のモチーフは、使徒行伝や外典行伝にしばしば見られる重要な伝道プロバガンダの一つである。使徒行伝八章には、ピリポがサマリアで魔術師シモンを回心させた話(八・四一―三)と、シモンが聖霊を譲渡する力を金で買おうとする試みをペテロとヨハネが阻止した話(八・一四―二五)との結合が見られ、一三章六一―二節にはパウロがキプロスの都市パボスでユダヤ人魔術師バル―イエスなしいエルマと対決する話が、また一九章一一―二〇節にはエベソでパウロがユダヤの悪魔払い師を「主イエスの名」によって駆逐し、その結果以前に魔術行為を行っていたキリスト教徒たちが魔術書を焼き捨てた話が収録されている。これらの箇所において魔術は使徒たちの真の奇跡力によって凌駕され、駆逐されるべきべてんやぎまんとして扱われているのであるが、彼らの奇跡行為を魔術から識別することははなはだ困難である。⁽⁷⁾

主として二―三世紀に成立した外典行伝に目を移すと、使徒たちの奇跡行為には魔術的色彩が一層濃くなり、同時にヘレニズム時代の文学類型ノヴェル(ノボエラ)に属する「奇怪な話」の叙述も数多く登場する。それらの記述は日常の出来事のレベルを超えていることに強調が置かれ、「自然に反して」地面から水が吹き出したり、動物が物を言ったり、焼きざかなが泳いだりする世界を現出させている。⁽⁸⁾ 外典行伝は使徒行伝に比べて著しい拡張が見られ、キリスト教の奇跡が広く浸透してゆく過程で民衆の嗜好に即した発展を遂げたことを示している。

そのような訳でヘレニズム世界における魔術と宗教を明確に区別・定義することは困難であり、この問題に関して一定のコンセンサスが無いとの認識のもと、最近新たなアプローチが試みられてきた。こうした研究動向の発端となったのが、ノートルダム大学神学部の主催した「ユダヤ教と初期キリスト教における護教論と伝道」を主題とする研究集会の講演であり、これはフィオレンザ編著による論文集『ユダヤ教と初期キリスト教における伝道プロバガンダの諸相』（一九七六年）として刊行された。冒頭でフィオレンザは、従来多くの解釈者たちが、初期キリスト教の歴史を主としてキリスト教内部における教義上の抗争の記録としてしか扱わなかったことを指摘し、初期キリスト教諸文書の公共的―社会的次元に光を当て、ギリシア―ローマ世界における伝道プロバガンダの一形態として考察することを提唱した。⁹⁾これによって従来周辺に追いやられていた奇跡、魔術、伝道といった主題がヘレニズム諸宗教の宣教活動との関連において大きく注目されるようになった。キリスト教が急速にヘレニズム世界に進展していったことは、こうした背景の考察を抜きにしては説明し難い。特にこの研究との関連で重要なのは、ユダヤ、キリスト教の奇跡と魔術の境界が曖昧であるとの本書の指摘であり、これを受けてヘレニズム世界における奇跡と魔術の関係を社会―文化的次元から問う研究が次々に発表されてきた。

まずオーネは魔術と宗教の關係について、魔術は文化的退廃現象であるゆえに両者の分離が容易に可能だとみなす過去の前提を批判すると共に、魔術が操作的―強制的 (manipulative and coercive) であるのに対し、宗教は懇願し崇拜する (supplicates and venerates) 態度であるとする、超自然的力に対する態度の相違に基づく心理学的説明の危険性をも指摘している。さらにフレーザーに発する共感呪術理解をも批判して、宇宙的共感と反発の諸原理の理解は単に呪術に限らず、宗教的儀式にも不可欠であることを指摘し、魔術の呪文と宗教的祈り、魔術的儀式と宗教的儀式の間の現象論的区別を立てることは困難だと主張する。¹⁰⁾オーネはデュルケムやモースによる魔術概念の社会学的規定か

ら出発し、魔術の本質を反社会性に求める立場をとる。そして六〇年代以降のアメリカ社会学の「社会的逸脱 (social deviance)」理論や「ラベリング」理論を積極的に援用して、初期キリスト教における魔術をギリシア—ローマ世界の社会的コンテクストに位置付ける試みを行った。セガルとレムスも同様の問題意識から魔術の定義の問題に取り組み、魔術と宗教の二分法を批判して、魔術が社会—文化的コンテクストに依存した相関的概念であることを主張した。レムスは二世紀のヘレニズム世界において奇跡と魔術をめぐる論争が両陣営によって “your magic is my miracle, and vice versa” (R.M. グラント) のように、客観的基準に基づくというよりはむしろ相手の側には不利に、自分の側には有利に働くように用いられたのであり、魔術は一般に「異常な現象の信用を失墜させるために役立つ習慣的レットルである」と述べている。⁽¹³⁾ 従つてヘレニズム世界の精神状況に接近するには、魔術と宗教の二分法は適当ではなく、社会的コンテクストの問題として捉える必要がある。

二 『ケルソス駁論』における奇跡と魔術

ケルソスの『真正な教え』は、現在残っていない故に『ケルソス駁論』に保持された引用を再構成することにより、ケルソスの書物の復元が何度か試みられてきた。ケルソスの言葉がどの程度保持されているかについて研究者の見解はまちまちであるが、オリゲネスがケルソスの重要な論点を意図的に省略したことは考え難い。『真正な教え』が当時のキリスト教徒たちを動揺させる程のインパクトを持っていた限り、オリゲネスの意図的な削除はこれに対処する力のないことの証明となるからである。⁽¹⁴⁾ ケルソスの批判を扱う上でもっと大きな問題は、オリゲネスの引用を通じてケルソスの言葉が、それぞれの引用の単位毎に新たな文脈に置かれ、当然意味の変容を蒙っていることである。

ケルソスは一―二世紀のキリスト教とその他のヘレニズム諸宗教の競合状況に即して、キリスト教の教説の独自性を否定し、社会的信用を失墜させるために、しばしばそれらがすでに他の宗教や古代の教えに見られることを指摘している。キリスト教の創始者イエスとその弟子たちは魔術によって一般民衆を惹き付けている魔術師だという批判も、同様に理解される。ケルソスは、魔術師とそれを受け入れる無知な大衆という観念が、読者に与える反社会的イメージを充分計算に入れてキリスト教批判を行っているのである。

それゆえオリゲネスの反論において、キリスト教の奇跡行為と魔術師の業の競合関係を解消することが第一の課題となった。行伝文学について概観したように、競合関係には奇跡の魔術化の傾向が多かれ少なかれ生じているからである。彼は他のキリスト教著述家の誰よりも、奇跡と魔術が混在している事態が当時の知識階級に与えるマイナスのイメージを見抜き、魔術概念の持つ反社会的なイメージをキリスト教の奇跡から除去することに努めた。彼は、悪霊を追放するには魔術や呪文などの特殊な技術や個人的権能は不要で、単に祈りや単純な命令など、最も平凡な信徒にも使えるもので足りることを主張している。⁽¹⁵⁾

さらにオリゲネスはケルソスの批判を、いわば「両者の同一視」として捉えるひとつの理論化の試みを行い、ケルソスが奇跡と魔術を安易に同一視したことを逐一指摘することによって反論としている。強調点をもつば両者の區別に置かれている。ピヒラーの研究によれば、本書においてオリゲネスはケルソスの修辞学上の不備を列挙していくことで、彼の批判を一つ一つ却下する手法を採用しており、この場合アエリオス・テオソンの『プロギュムナスマタ』に収録された修辞学上の諸規則のうち、「比較のための規制」が前提されている。⁽¹⁶⁾ 論点は異質のものを同じ範疇に入れることの不当性の指摘にあり、キリスト教の奇跡と魔術師の業には質的区別があることを、文学的教養のある彼の読者に証明しようと試みているのである。

魔術をめぐる一巻六八や二巻三一―五三の議論の中で、オリゲネスは繰り返しケルソスがイエスの業を魔術師の業と同一視しようとしていることに読者の注意を促している。「そして彼は直ちにそれらの業をもっと驚異的な業をなすと公言している魔術師たちや、エジプト人から習得した人々の業と同一視している (κοινοποιεί)」、「とはいえ彼は、自分の意図に好都合なように、イエスに関する記述を魔術に関する事柄と同一視したのだ (ὁμοιοί)」（一巻六八）、「というのも彼は、この話に対して、ある種の魔術師も呪文によって枷を解き、戸を開けると主張して、魔術師の業とわたしたちの記述の中の業を同一視した (κοινοποιεί) ように思われるからである」（二巻三四）、「なぜなら彼は、別々の範疇に属するもの (heterogené) を同じ範疇 (homogené) に入れてしまったからである。ちやうど狼と犬は、体形や鳴き声の点で何かしら類似しているように見えても、同じ範疇に属さず、また野鳩と鳩も同じではないように、神の力によってなされたことは、魔術によって生じたこととはなんら類似 (ὁμοιοί) していないのである」（五一）。オリゲネスは他にもイエスの処女よりの誕生、復活の奇跡などに同様の議論を適用し、ケルソスの批判を、異なるもの同一視や、全く異質なものを同一の範疇に入れた手続きの不備という観点からのみ扱っている。

さらにオリゲネスは「ケルソスは、イエスが行ったと記されている数々の力ある業を正視できなかったので、これまでたびたびそれらを魔術であると中傷し、わたしたちも力の限りこうした発言にたびたび反論してきた」（二巻一六）と述べ、同様の論理をイエスの奇跡行為についてのみならず、彼の処女降誕、復活論にしばしば適用している。そしてイエスにまつわる奇跡が、ヘレニズム世界にいくらも見られる英雄物語の同様の奇跡的記述から区別されるべきことを読者に繰り返し主張しているのである。⁽¹⁷⁾ケルソスがキリスト教と周辺世界の諸宗教の類似性を強調し、オリゲネスがこれを不当な「同一視」とみなして却下することに努めていることは、どのように理解されるのか。

『ケルソス駁論』における魔術をめぐる論争を社会的次元において扱ったのが、ギャラガアの学位論文『神の人か

魔術師か？ ケルソスとオリゲネスの「イエス論」¹⁸である。彼は文化人類学者が採用した魔術と宗教を同一のスペクトラムに位置付ける方法を援用し、ケルソスがイエスを一方の魔術師の極に位置付けたのに対し、オリゲネスは反対のスペクトラムである「神の人」の極に位置付けようとした試みとして両者の論争を理解すべきであり、争点は両者によるイエスの社会的位置付け、分類にあつたと主張している。ケルソスがイエスに魔術師のレッテルを貼ろうとしたのは、魔術師が当時の社会的コンテクストにおいてアウトサイダーとみなされる市民権を持たない存在で、社会の周辺に位置付けられていたためであり、オリゲネスの反論はイエスを魔術師とは逆に当時の社会の中で高い評価を得ていた神の人、恩恵者に位置付けようとしたという。この研究のねらいは、「神の人（テイオス・アネール）」仮説に基づいて、キリスト教の伝道者の活動をヘレニズム世界の伝道活動のイデオロギー的コンテクストに位置付け、様々な奇跡行為者の神的地位と力を権威付ける試みの一つとして理解し、そのさいに用いられた分類の基準を明らかにすることにある。しかしホラデーやキーが指摘するように「神の人」概念が理念型にすぎないものである限り、魔術の概念のような明確な社会的意義付けを持たず、一般レベルでのコンセンサスを期待することはできない¹⁹。ギャラガーの方法は結局のところ魔術と宗教の二分法を脱しきれず、魔術と宗教の境界が曖昧化していたヘレニズム世界を対象とする場合、この理論をキリスト教の実際の伝道活動の分析に適用することは適当ではない。しかし社会学的視点からケルソスのイエス批判の持つ社会的意義を明確にしたことは、充分評価できる。すなわち魔術は広く逸脱行為の一形態とみなされ、魔術師としてレッテルを貼られることは社会的逸脱者、アウトサイダーとして社会的制裁の対象となることを意味するゆえに、ケルソスがキリスト教の創始者を魔術師とみなしたことは、キリスト教が反社会的集団であることを示し、当時の人々の反感をかき立てるための最も良い手立てとなった。一―二世紀のローマ帝国にとって、キリスト教集団は国家祭儀に参加せず、非合法の秘密の集会を行い、市民的義務を果たさない反社会的集団とみなさ

れていたことは周知の通りであり、それがしばしばこうした魔術の嫌疑を招いたのである。⁽²⁰⁾

三 オリゲネスにおける奇跡と医術

イエスが多数の病人を癒したことは、福音書伝承に幾度となく言及されているが、その後のパウロ伝承では奇跡や病氣治しの主題は後退している。しかし二―三世紀の弁証家たちの記述から、初期キリスト教がヘレニズム世界に進出するさいに、アスクレピオス神とその「遍歴の遊行者集団」との競合に直面していたことが、山形孝夫の研究によって指摘されている。⁽²¹⁾ 彼は、それら弁証家たちのアスクレピオスに対する特に激しい攻撃は、キリスト教が使徒たちの宣教活動の初期において、病氣なおしとして出発し、民衆に受容されたさいに、「この新しい神はヘレニズム世界のどの神よりも、治療神アスクレピオスに最も近かった」ためであると述べている。⁽²²⁾ しかし『ケルソス駁論』の記述を検討する限り、これが実際の治療行為に基づくのか、あるいは論争の上で競合関係に置かれているに過ぎないのかは明らかでない。しかし、初期キリスト教の論争において、当時の社会の魔術と並んで医術伝承との競合もまた不可欠の要素であったことは確かであり、ケルソスがイエスをアスクレピオスその他のギリシアの神々と同じ扱いをしているのも、このような状況を背景としてしているのである。

『ケルソス駁論』三卷二二以下に収録された論争のなかでケルソスは、ギリシアの神々とみなされているゼウスのむすこたち、ヘラクレス、アスクレピオス、ディオニュソスを神々とみなすことをしない一方、イエスが死後に現れたことを信じるキリスト教徒の不当性を主張している。この議論も魔術の場合と共通して、病氣癒しの神々の後継者と称する、社会の周縁領域にいる遊行者集団を念頭に置いており、イエスをこうしたギリシアの神々の名を語る人々

の集団と同一視することで、イエスの独自性を減じようとする同様の意図が働いていると思われる。それゆえこれに対する反論としてオリゲネスは、他の弁証家と同様にこれらの英雄たちの資質の欠如に訴え、アスクレピオスの場合にはゼウスによって雷に撃たれて死したことを挙げる一方、「実際わたしたちも、かつて彼らのうち人間も精霊（ダイモン）も癒しはしなかった重い症状、忘我状態、狂気その他無数の病から解放した多くの人々をこれまで目にしてきた」と述べることで、キリスト教は従来癒されなかった精神的疾患に効力を発揮することを力説している。しかしアスクレピオスとの競合が、オリゲネスの場合「病気をなおす（へ力）の優劣」⁽²³⁾というよりは、むしろ倫理的観点から展開されていることは、山形の挙げるキリスト教弁証家との相違と言える。彼は、「癒しや予知をなす人々は、多数の生きるに値しない人々をも癒したと語られているゆえに、彼らが良き者であることが証明されるのは不可能である。賢明な医者であれば、そのような人々はふさわしからざる生を送っているゆえに、癒すことを望まなかったはずである」と述べることで身体的癒しを罪の問題と結び付け、倫理的次元の問題としている。キリスト教の宣教者たちと遍歴の治癒集団との競合のモチーフを廃し、むしろ両者の区別の方向に向かうさいに、オリゲネスは医術の概念を有効に活用したと思われる。

オリゲネスにおける奇跡の問題を考察する場合、医術の要素を抜きに考えることはできないことをボストックの研究が明らかにしており、彼の神学の形成にアレクサンドリアの医術の伝統が強い影響を与えていることに注目する必要がある。彼は、オリゲネスのキリスト論の重要な要素として「魂と身体の医者」の観念を強調し、こうした身体的医術と霊的医術の間のパラレルが、ガレノスやクリュシッポスの哲学的色彩の強い医術理論に基づくものであることを指摘している。すなわち両者は、身体の健康が暖、寒、乾燥、湿気の基本的四元素の調和から成るように、魂の健康もまたそれらの調和から成るという同様のパラレリズムの存在を主張している。オリゲネスは、これによってヘレ

ニズム世界の知識人に対して癒しの奇跡を、医術というひとつの技術として解釈すると共に、さらに身体的医術と霊的医術の類比の基礎に、神の本質的な摂理の働きを認めており、これに救済論的位置付けを与えている。救済は創造以来の副産物としての悪からの魂と身体の癒しとみなされ、病は罰のメタファーとなるのである。

それゆえ一般に治癒奇跡を論じる場合、オリゲネスにおいてはアスクレピオスとの競合は背後に退き、医術理論との類比において理解させようとする意図が強く働いている。彼は『諸原理について』二巻一〇章六で「しかし、まだ我々に秘められた罰の種類がたくさんある。それらを、ただ我々の魂の医師であるかたのみ知っておられる。食物及び飲物を通して自分の身に背負い込んだ疾患に対処して、身体の健康を回復するためには、時としてにがい、強い薬による治療を必要とするが、それだけでなく、その疾患の性質が要求する場合には、更に冷酷な、メスによる、苛酷な切開を必要とする。病気の害毒がこれらの手段によっても除去されなければ、最終的手段として、医師は火を当てて、身についた病気を焼灼する。このことを考えれば、多様な罪と不敬の集積した我々の魂の悪徳を洗い去らうと欲される我々の医師なる神は、このような苦しい治療を用い、そのうえ、魂の健康を失った者には火による罰を加えられることもよく理解される。このことを表す象徴的表現 (images) が聖書の中にも述べられている」(小高毅訳)と記している。ここにはプラトン『ゴルギアス』四七六C以下に扱われる外科的治療と精神の健康のアナロジー(下ツズ)が用いられており、癒しは魂の状態の適切な診断とふさわしい治療法を通じてなされるものであることが救済論的視点から述べられている。従ってオリゲネスは、身体の状態の適切な診断とそれに即した外科的治療という医者の技術との類比によって、キリスト教に固有な癒しを理解し、それらが決して単なる身体的欲求に基づくものではないことを主張していたと思われる。彼が聖書における病の癒しをしばしば比喩的に解釈して、魂の癒しと結び付けるのもそのためである。ここにはやはり、当時の知識人層を想定した癒しの理論化が見られ、しかも重点は身体健康

よりも魂の健康に置かれていられると思われ。

それでは、魂の病の癒しはどのようにして可能となるのか。オリゲネスはそのための具体的手立ては、「万物の上なる神とイエスの名を彼の歴史記述と共に呼ぶこと」⁽²⁷⁾のみであると力説している。しかるにこの手立ては、キリスト教の奇跡行為を魔術師の業と区別するために提示されたものと同じであり、しかも彼はこれを神の名の「魔術（マゲイア）」と呼んでいるのである。オリゲネスは奇跡から通俗的魔術の要素を払拭したが、それが魔術的效果を必ずしも否定しなかったのと同様に、癒しにおいてもヘレニズム世界において「神の名の魔術」として知られるものを認めたのである。このことは、オリゲネスがこれらを理論化する過程で魔術、奇跡、癒しを統一的に把握していたことを示している。

この点に関してキーの指摘は示唆的である。⁽²⁸⁾彼は、奇跡、魔術、医術の三つを、新約時代における人間の普遍的問題である苦難と死、さらに悪の問題を扱うさいのアプローチの仕方として提示する。彼は知識社会学の立場から、これら三形態が固有の宇宙の秩序体系に基づくリアリティ理解を各々前提しており、もしその技術が健康を回復させる手段として自然に内在する秩序に焦点が置かれるならば、医術の領域となり、それが人間経験の中に活動し、人間の運命と宇宙的目的に関わる神的意志に置かれるならば、奇跡の領域となり、強制的力の使用に熟達した者に依りて作用をする非人格的体系に関わるならば、魔術の領域となると言う。これらは実践面では明確な相違がなく、これに関わる人間の世界観に応じて区別が立てられるにすぎないと言う。オリゲネスの場合、彼の一連の反論に見られる理論化は、最終的にひとつのリアリティ把握に帰着し、神の力の問題として統一的に理解できると思われる。医術を媒介にした技術としての奇跡の脱魔術化は、その力の源泉としての「神の名の魔術」の意味の哲学的探究の道をとったのである。

四 神の名の魔術について

最後にオリゲネスが「神の名の魔術」の实在性を承認している問題を扱う必要がある。ここに、古代キリスト教が直面していたひとつの難題、「技術としての魔術を脱魔術化しつつ、人間を秘義に直面せしめる」⁽²⁹⁾宗教的リアリティの問題が集約されているのであり、オリゲネスにおける魔術概念の両義性は、まさにこの難題に取り組んでいるところから最もよく説明されると思われる。オリゲネスが神ないしイエスの名の魔術的効果について論じた箇所から、二つの特徴が指摘できる。

第一の特徴として、一巻六で「キリスト教徒はなんらかの悪霊の名前や呪術によって強力になるように思われる」と言うケルソスに対し、オリゲネスはこの主張が不当である理由として、「なぜなら、強力になるのは呪術のためではなく、イエスに関する歴史の告知に付随するイエスの名前によって思うからである」と述べている箇所に着目したい。ここでイエスの名には、これを用いる人々の品性(エートス)とは独立した力があることが言明されており、魔術的要素が明白に認められる。⁽³⁰⁾問題は、単にイエスの名のみならず、彼の歴史に関する何らかの記述が付随していることであり、ボッレーはここにクレドの要約のようなものが想定されていることを指摘している。⁽³¹⁾この点についてオーネは、名と結び付いた魔術定式が伝承の過程で拡大される傾向にあることを指摘している。新約聖書に見られる「イエスの名」という表現は、例えばユスティノスにおいて「ポンテオ・ピラトのもとに十字架に付けられた」という記述と結び付いて現れている。⁽³²⁾オリゲネスが「なぜなら、強力になるのは呪術(カタクレシス)のためではなく、イエスに関する歴史の告知に付随するイエスの名前によって思うからである」⁽³³⁾「キリスト

教徒はなんら呪文（エポデー）を行使せず、聖書に従い、信じられている他の言葉とともに、イエスの名前を用いていることは明白である」（二巻六）と述べているところにも同様の拡張が認められる。従ってオリゲネスは、神の名の魔術における信仰告白的要素を強調していることになる。

第二に、一巻二五と五巻四五においてケルソスが「至高神をギリシア人のところで流布している名でゼウスと呼んでも、あるいはそれを、例えばインド人やエジプト人のところに流布している名であれこれと呼んでも、なんら違いはない」と主張していることに對する反論に注目したい。オリゲネスはこれに對して、「またわれらのイエスも、名についての同様な哲学と深く結びついており、彼の名が無数の精霊たちを魂と身体から追い出し、「彼によって」精霊を追い出してもらった人々に効力を發揮したことは、はっきり承認されている。さらに名についての論題についても語る必要がある。呪文（エポデー）の用途にたけた人々の記述するところでは、人が同じ呪文を唱える場合、それが自国の言語によってなされるときには、まさに呪文が約束する効力を發揮するが、いかなるものであれ、他の音声に変えられると、力が弱まり、効力がなくなるように見える。」と述べている。

従来の研究者たちはこれらを、オリゲネスが通俗的レベルにおける名の魔術を認めていた証拠とみなしてきた。確かに神々や超自然的存在、過去の偉大な人物の名を魔術に用いることは広く行われており、そのような用例はギリシア語魔術パピルスに数多く見られる。⁽³³⁾『ケルソス駁論』四巻三三では、オリゲネス自身が魔術文書の存在を知っていることを積極的に表明しており、ある名を得ることによりその名の保持者に対する支配力を獲得できるといふ魔術的信仰は根強かったと思われる。⁽³⁴⁾しかしオリゲネスの用語法を検討するかぎり、通俗的魔術（呪文 *epōtē*）を用いる呪術を示す *poetia* や *katartesis* が用いられている⁽³⁵⁾と、理論的考察の対象とされるマゲイアは区別されており、マゲイアはプラトン主義の背景が想定されている。

この問題に関して、ディオンはオリゲネスの神の名の魔術論を、ギリシア語魔術パピルスとの関係のみならず、広くヘレニズム世界の宗教的哲学的潮流の中に位置付ける優れた試みを行っている。⁽³⁵⁾ 神の名の魔術的力への信仰は、一般に魔術の専門領域とみなされるものを超えて、グノーシス文書や外典福音書、カルデアの託宣といった宗教文書に広く見出される。オリゲネスは、こうした魔術定式の効力の問題を言語の起源と本性に関する哲学的議論と結合しており、一巻二四ではストア派の語源理論が「宇宙的共感 (cosmic sympathy)」の教説と共に、その理論付けの役割を果たしている。さらに呪文を他の言語に翻訳することの禁止についてヘルメス文書やカルデアの託宣にも、魔術的名や呪文の用例ではないが、ある種の文書を他の言語に翻訳することを禁じた、言葉の力への信仰が認められる。この点について、オリゲネスがプラトンの『ピレボス』篇 (22c) におけるソクラテスの言葉を引用していることに注目する必要がある。ディオンはこの箇所に関する新プラトン主義者ダマスキオスの注釈 (六世紀前半) に、三つの論拠が述べられていることを指摘している。⁽³⁶⁾ 第一に「変えるべきでないものを変えること (kinein ta akineia) の誤り」、第二に「それらの本性的適合性」、第三に「それらが音声による神々のイメージ (agalimata phōnēta) であること」である。第一の理論はプラトンの『法律篇』 (III, 684D: X, 913B) に基づく規定である。第二の点はプラトンの『クラテュロス』に対するプロクロスの注釈から解明される。⁽³⁷⁾ すなわち名前とは、神々が存在のあらゆるレベルにおいてこの世に撒いた多数の象徴 (symbola) や取り決めに基づくしるし (synhēmata) であり、一種のメタシンボルである。もしこれらを正しく入手すれば、世界を理解し操作する鍵を得るのであり、神々の名を正しく得れば、神々に達することができる。第三の規定は、ギリシア語の名よりも非ギリシア起源の名により高い地位を与えるカルデアの託宣に触発された、後期プラトン主義の伝承に遡るとみなされ、この表現が三世紀半ばのプラトン主義者デモクリトスに見られる。さらに一一世紀のミカエル・プセルスの『カルデア託宣解釈』にはまさに、「非ギリシア起源の名を変えては

ならぬ」(Onomata barbara nepot' allaxies)」と「⁽³⁸⁾」規定があるのである。

以上、一連のプラトン主義の伝承の考察によって、ディオロンは、オリゲネスの時代において既に神の名の魔術的効力に関する理論が存在しており、さらには「降神術 (theurgy)」と呼ばれる傾向が見られるとの結論を下している。

従って、魔術 (マゲイア) に対するオリゲネスの肯定的態度は、言語に内在する力に対する哲学的考察に媒介されたものであり、通俗的呪術の要素を含みながらも、これとは一線を画した、いわば知識人層の持つプラトン主義的世界観を前提したものであることがわかる。従ってオリゲネスは、魔術文書に頻繁に用いられるユダヤーキリスト教の神の名の魔術理解に基づき、その信仰告白的要素と共に、ユダヤーキリスト教の神の名に固着すべきことを強調している。さらに、神の名の魔術は知的考察を通じて理論的に充分明らかにされるものであるのに反し、通俗的呪術師とその支持者たちはその効果のみを狙って、これを理論に基づかずに勝手に濫用しているという主張によって、ユダヤーキリスト教の神の力の優位性を当時の知識階級に弁明する効果も考慮されている。

ところで、オリゲネスにおいて十全な展開を見た神の名の魔術理論は、彼の神学の中でどのような機能を果たしているのか。これがこの研究の最後に明らかにすべき点である。ドッズが適切にも「不安な時代」と名付けた状況にあっては、宗教的力や神的存在による救済が広く求められ、そのような精神的状況下で前述のヘレニズム混合宗教現象の急速な発展を見たのである。⁽³⁹⁾ オリゲネスはそのような民衆の期待と欲求の対象である神的存在を問題とし、人々の漠然とした宗教意識を支える異教の神々やダイモンと、ユダヤーキリスト教の神の競合を試みたといえる。

この点を明らかにするために、オリゲネスが名の魔術の理論を展開している文脈に注意する必要がある。先に引用した一卷二四と五巻四五はともに、ケルススの同一の批判を契機として導入されている。すなわちケルススはここで多数の名を持つ一なる神の観念を主張しているが、それは唯一の神以外の存在を認めないのではなく、むしろ至高神

に属する下位の神的存在として星辰やオリュンポスの神々、カピトリヌの丘の神々、天と地上の中間に位置するダイモーン、英雄や後に神にまつられた傑出した人々に祭儀的崇拜を行うべきことを含んでいる。そしてこれらの下位の神々を崇拜することは至高神への崇拜を意味しており（八卷二）、この見解は、皇帝礼拝や偶像崇拜の理論的根拠として、当時のローマ帝国の異教徒の知識人に広く支持されていた。⁽⁴⁰⁾ オリゲネスの魔術理論によれば、唯一神の名に固着しないこうした多神教的祭儀は魔術的效果を弱めることになる。なぜなら、神の名の魔術の議論の結びに当たる箇所でもオリゲネスは、「そこでわたしたちは、こうした理由からキリスト教徒が、ゼウスを神と呼んだり、神を他の言語で呼んだりしないために、死に至るまで戦っていることについても弁明しよう」（二卷二五）、「そこでこうした理由から、わたしたちはゼウスを神と認めるよりは、いかなる拷問も耐え忍ぶことを選ぶのである」（五卷四六）と言明しているからである。とすれば、この二箇所ともにユダヤキリスト教の唯一神信仰に固着すべき根拠を提示するため、神の名の魔術の理論が用いられていることは明白である。ディオロンは、魔術文書にヘブライの神の呼称が用いられていることについて、それらが厳密には至高神ではなく、むしろ個別的の事柄をなすのにのみ力を持つ精霊たちに対する呼び掛けとして用いられていることを指摘しているが、それは以上のオリゲネスの神学的意図からすれば、二次的問題にすぎなかったと考えられる。神の名がそれ自体として唯一神に向けられるべきであって、翻訳や入れ替えのみならず、神ならぬ存在への呼び掛けや呪文として用いられることをオリゲネスは断固として禁じている。『ケルソス駁論』の冒頭にイエスとソクラテスの死を、不敬罪（*asebeia*）による殉教のパラダイムとして置いたオリゲネスは、迫害下にあるキリスト教徒たちにひとつの指針を提供したのである。⁽⁴²⁾ この事態を一層明確にするのが本書より十数年前に執筆された『殉教の勧め』⁽⁴³⁾で、神の名の本性に関する同様の議論が、偶像崇拜と供儀の罪への警告を主題にした第五部で詳細に論じられている。

註

- (1) 水垣渉『宗教的探究の問題』創文社、昭和五九年、二二五頁。
- (2) テンヌマン M. Borret, *Origène Contre Celse*, (introduction, texte critique, traduction et notes) *Source Chrétiennes*, I—II, Paris, 1967—69 (I—II 卷の邦訳『ケルソス論』ケルソス論(田村みや子訳) 教文館、一九八七年)。
- (3) 一巻一八頁の三十一°。テンヌマンの邦訳は N.R.M. DE Lange, *Origène and the Jew*, Cambridge, 1976, pp. 66—69 and p. 100; R.J. Hoffmann, *Celsus On The True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, Oxford, 1987, p.129 (Notes 13, 14, 15) 参照。後者は最新の『真正な教え』の復元の試みである。
- (4) 『ケルソス論』一巻六。
- (5) 『ケルソス論』一巻六の二四—二五、四卷三三、五卷四五。
- (6) ヲリゲネス時代の魔術の記述は、T. Hopenr, "Mageia", in *Paulys-Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XIV, 1 (1928), S. 301—93 を参照。初期キリスト教と魔術との関わりは、De Gruyter, 1980, pp. 1507—57, 福音書と魔術の奇跡の魔術的要素の研究(De Gruyter, 1980, pp. 1507—57, 福音書と魔術の奇跡の魔術的要素の研究) M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, 1973; *Jesus the Magician*, New York et al., 1978, 2 卷の福音書と魔術的要素を扱った研究 E.S. Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, University of Notre Dame Press, 1976 (邦訳 E.S. フィョレンザ編『初期キリスト教の奇跡と宣教』(田村みや子訳) ヨルダン社、一九八六年) 所収の「魔術的要素」(H.D. Betz, "In Defense of the Spirit") ヲリゲネス編『福音書所収の魔法論』(J. Gol. 研究) E.R. Goodenough, *Jewish Symbols* II, New York, 1953, 2 卷の魔法論文(参照)。
- (7) テンヌマン編『福音書所収の魔法論』("Miracles, Mission, and Apologetics") pp. 12—16 (邦訳三—二二頁) は、これら三箇所の記述における魔術的要素を強調している。G. Klein, "Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik", *ZTK*64/1 (1967), S. 40—82 を参照。
- (8) テンヌマン E. Henneke & W. Schneemelcher, *New Testament Apocryphen* II, Tübingen, 1964 (邦訳『新約外典

- 典』第七卷、教文館、一九七六年)。なお外典行伝の文学的特徴について、フイオレンザ篇上掲書所収のアクテマイアー論文(“Jesus and the Disciples as Miracle Workers”)を参照。
- (6) ノヤネレンザ篇上掲書 pp. 1—5 (邦訳一〇一—一〇四頁)。
- (7) D.E. Aune, pp. 1510—16 (註4参照)。
- (8) A.F. Segal, “Hellenistic Magic: Some Questions of Definition” in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Presented to G. Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden, 1981, pp. 349—75.
- (9) H. Remus, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Cambridge, Mass.: The Philadelphia Patristic Foundation, 1983.
- (10) レムス前掲論文 p. 54.
- (11) ケルソスの書物の復元にめぐって、拙訳『オリゲネスのケルソス駁論1』の解説一九一—二頁を参照。
- (12) 『ケルソス駁論』一卷六、三卷二四、四卷四〇、七卷四をよむべき。
- (13) K. Pichler, *Streit um das Christentum: Der Angriff des Kelsos und Die Antwort des Origenes*, Frankfurt am Main, 1980, S. 194—237. オリゲネスの反論をさける修辭的意図をめぐって、拙稿「オリゲネス『ケルソス駁論』における真理探究の構造——ノンキョタリオス・ノイテイマの検討を中心として」、『中世思想研究』第三十号(一九八八年)参照。
- (14) 詳しむる拙訳『オリゲネスのケルソス駁論1』の二〇三頁以下の解説を参照。
- (15) E.V. Gallagher, *DIVINE MAN OR MAGICIAN?: Celsus and Origen on Jesus*, Chico, Calif.: Scholar Press, 1981.
- (16) C.R. Holladay, *THEIOS ANER IN HELLENISTIC-JUDAISM: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, SCHOLARS PRESS Missoula, Montana, 1977; H.C. Kee, *Miracle in the Early Christian World*, Yale University Press, 1983. この問題に関し、フイオレンザ篇上掲書 pp. 155頁以下の「解説およびかき」を参照されたい。
- (17) S. Benko, *PAGAN ROME AND THE EARLY CHRISTIANS*, INDIANA UNIVERSITY PRESS, 1984, pp. 103—13
- 9; R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven: Yale University Press, 1984. (邦訳『ローマ人が見たキリスト教』(三小田、松本、坂本、道駄訳)ヨルダン社、一九八七年)を参照。
- (18) 山形孝夫『ビュッソンの白く山 古代地中海の神々』所収「未来社」一九七六年、二四二—二八四頁。この研究は「A von Harnack, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* 1, S. 129—150」をめぐり、

展させたもので、アルノピウス、ラクタンティウス、テルトゥリアヌス、ユステイノス、クレメンスについて考察した注目すべきものである。

- (22) 山形、前掲論文二四七頁。
- (23) 山形、前掲論文二四六頁。
- (24) D. G. Bostock, "Medical Theory And Theology In Origen" in *ORIGENIANA TERTIA*, 1985 pp. 191—199. 一卷九には「多くの人々の身体を癒したり、より善い方向へ導く者が神の助けなしには癒すことがないならば、ましてや多くの人々の魂を癒し、悔い改めさせ、……神の御心たかなわぬすべてを避けることを教えたかた「イエス」は、どれほど神の助けを得ていることだろうか」とあり、また二巻二四では神の懲罰が医者との類似で扱われ、「医者は身体やひどい傷を切開し、それらから有害で健康の妨げとなるものを摘出するのであり、彼は苦痛を与え切開を行うのにとどまらず、治療によって身体を、目指す健康へと回復させるのである」と述べられている。
- (25) オリゲネス『諸原理について』(小高毅訳)、創文社、昭和五十三年、一八五頁。
- (26) E. R. Dodds, *Plato Gorgias*, Oxford, 1959, p. 252.
- (27) 三巻一四。
- (28) H. C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge, 1986.
- (29) 水垣渉前掲書、一一五頁。
- (30) J. Dillon "MAGICAL POWER OF NAMES" in *ORIGENIANA TERTIA*, 1985, p. 206.
- (31) ホッレーのテクスト九一頁脚注②。
- (32) オルネ前掲論文 p. 154f. ユステイノスの『第二弁論』六、六、『対話』三〇、三と七六、六および八五、一一。
- (33) K. Preisendanz, *PAPYRI GRAECAE MAGICAE*, I—II, Stuttgart, 1973—74. ティロンは、オリゲネスが「プライイの神の名について著した記述が『PGM Ⅷ, 285ff.』と『Ⅷ 817』と『Ⅷb18』に見られるのを例に挙げている。
- (34) ティロン前掲論文 p. 204; オルネ前掲論文 pp. 1546ff. 参照。
- (35) ティロン前掲論文 pp. 203—216.
- (36) Ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1959. (ティロン前掲論文 p. 209).
- (37) *Proclus' Commentary on the Cratylus*, LXII, p. 29, 21f. Pasquati.

- (38) Des Places, *Chaldean Oracles*, Budé, pp. 189—195; PG CXXII, 1132.
- (39) E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 1965 (邦訳『不安の時代における異教とキリスト教』(井谷嘉男訳)、日本キリスト教団出版局、一九八一年)。
- (40) ウィルケン上掲書 pp. 106—108 (邦訳一七二—一七五頁) 参照。
- (41) デイロン上掲論文 p. 208.
- (42) 本書の冒頭の解釈について、拙稿「オリゲネスにおけるイエス」「弁明」の方法——『ケルソス駁論』——二巻における争点としての修辭的手法について、『キリスト教史学』、第四一集(一九八七年)を参照されたい。
- (43) 『オリゲネス 祈りについて・殉教の勧め』(小高毅訳)創文社、昭和六〇年。

書評と紹介

伊藤幹治著

『宗教と社会構造』

弘文堂 昭和六三年三月三〇日発行

A5版 二五四頁 五、二〇〇円

池上良正

本書は、すでに『沖縄の宗教人類学』『稲作儀礼の研究』『家族国家観の人類学』などの業績で知られる著者の近刊である。「あとがき」に従ってまとめれば、本書は日本の民俗社会がもっている構造、その変化、さらには両者の相互関係といった問題を、宗教と社会の連関という局面に焦点をすえて明らかにしようとした実証的研究である。収録された論文の初出年代をみると、一九六一年から一九八七年と、実に二七年間の幅があることに驚かされる。こうした長期に及ぶモノグラフの集積が、一貫した主題のもとに著作として結実しようというものは、著者の研究の粘り強さと、学問的見通しの確かさを物語るものであらう。

全体の構成は三部から成る。

まず第一部「理論的枠組み」は、巨視的な視点から宗教と社会の連関の問題を検討し、日本の民俗社会研究のための理論的

枠組みを設定する部分、として位置づけられている。第一章「視点と方法」で全体的な問題の所在が提示された後、第二章「宗教と社会の構造的連関」では、エヴァンス＝プリチャード、グリオール、ファース、馬淵東一、古野清人、フォーテス、ターナー、といった社会人類学者の業績を手がかりに、宗教と社会の緊密な連関性にかかわる諸問題が論じられている。つづく第三章「宗教と社会変化」では、主に民俗社会（著者によれば、これは「文明社会の部分としての農民社会」をさす）における変質過程と宗教との関係が扱われる。ここでも欧米の社会人類学者の諸業績が検討されているが、とくにレッドフィールドの民俗社会論を基軸に、その批判的検討というかたちで論が進められている。

第二部「宗教と社会構造」と第三部「宗教と社会変化」は、いわば応用・実証編にあたる部分で、日本各地の民俗社会における個別的モノグラフがそれぞれ四編ずつ、計八編、収められている。各々の論考はかならずしも第一部で紹介された人類学の諸理論や、その理論的枠組みを検証するかたちで論じられているわけではないが、通底する問題意識という点からみれば、第二部は、第一部の第二章で検討された宗教と社会組織の連関のテーマと、また第三部は第一部第三章で論じられた宗教と社会組織の変化についての連関・不連関のテーマと、ほぼ対応しているといえるだろう。

第二部第一章は「宝島の社会と祭祀の構造的連関」と題し、鹿児島県トカラ列島の最南端に位置する宝島の事例が取りあげ

られる。ここでは、オヤシユとよばれる男性神役、君主、ホンヌーン、ガラスなどとよばれる女性神役の選出、継承、職能の実態を中心に、同島の祭祀組織が詳細に報告され、それらが平等原理に根ざした年齢階梯制の強い社会構造の特性と、深く関連している点が示唆されている。第二章「中之島の祭祀とその社会的背景」では、同じくトカラ列島の中の島が取りあげられ、その当屋制や男女神役の選出が、伝統的社会制度を背景としている点が論証される。第三章「親方子方制社会における民間信仰の存在形態」では、島根県隠岐の三村落の事例が紹介され、民間信仰のあり方が社会の編成原理と関連していること、その変異はそれぞれの村落の生態学的条件や歴史的条件による、という観点が提示される。第四章「宮座の三分制とその象徴的世界」では、まず滋賀県甲西町の一村落における三つの宮座の編成原理が詳細に報告され、とくに左座が右座や中座よりも優越するという点に注意が向けられる。そして後半では、社会人類学における左と右のシンボリズムをめぐる学説史が紹介されるが、宮座の事例がこれらの諸理論とどのように接合するかは、将来の課題とされているようである。

次に第三部では、まず第一章「同族制社会における宗教と社会の構造的連関」において、山梨県忍野村の事例研究が取りあげられる。ここでは村落の都市化が生態学的次元と社会的次元の二方向から把握され、さらに宗教的行事の変化との連関性が論じられている。第二章「黒島の社会と祭祀の持続と変化」では、鹿児島県黒島を事例に、主として祭祀と行事の構造的連関

に焦点が当てられ、祭祀や行事の衰微や脱落の現象は、構造的には祭祀Ⅱ行事体系の再編成として捉えられる、という仮説が提示される。第三章「下北・漁村の宗教的慣行とその変化」では、青森県佐井村における宗教的慣行の持続や変化が、社会状況一般の変化との関連のなかで報告されている。第四章「東北農村におけるキリスト教の受容」では、昭和三十年に三百余名の集団受洗が行なわれた宮城県東和町の事例が取りあげられ、その歴史的背景が考察される。ここではとくに、仙台のキリシタン藩士の墓が発見されたこと、婦人会や青年団の日常的交際、教会側の在来信仰への寛容さ、といった事情が目ざされている。

なお、本書ではこの第三部のあとに、「氏子理論の再検討」「和歌森太郎の祭祀組織論」「古野清人の獅子舞論」「堀一郎の宗教民俗学」の四論文が、補論として付け加えられている。

このように、本書は内容的にみても実に多様な広がりをもつ事象が扱われているため、それぞれの具体的論点や事実経過について、さらに細かく尋ねてみたい部分は多い。が、紙幅の制限もあり、ここでは本書を通読した感想をやや印象論風に述べるとどめたい。したがって、以下の叙述はこの労作をものさされた著者にとっては、本質をはずした「無いものねだり」に感じられるかもしれない。しかし、『宗教研究』の書評としては、「宗教学」の視点にあえて固執した評者の感想もまた、多少の意義をもつのではないかと思う。本書が長年にわたる綿密な実地調査を基礎に、わが国の民俗社会における宗教と社会の

構造的連関を考究した高い水準の業績であることは、もとより自明の前提であり、むしろそうした業績を今後を生かすにはどうしたらよいか、あるいは宗教学の立場からこの業績を補う視点が確立できるのか、といった問いに対して、自戒をこめた自答をこころみるものと御了解いただきたい。

まず、最も強く印象づけられた読後感を率直に述べるならば、それは本書の主題が何よりも徹底した社会構造の分析にある、という点である。宗教と社会との連関性という局面への関心が意図されていたとしても、結果として描き出されたものは、わが国の民俗社会を作りあげている編成原理の諸形態であり、その変化の諸相である。このことは、第一部第一章の「視点と方法」を精読すれば、当然の帰結なのだともいえる。そこでは、まず冒頭で「宗教と社会という二つの制度」という言葉が用いられ、さらにラドクリフ・ブラウンの理論に依拠しつつ、「制度としての宗教と社会の関係を総体としてとらえる」という基本的問題意識が示されている。すなわち、本書で扱われる宗教とは、何よりも制度として見えてくる宗教なのであり、機能的であれ非機能的であれ、制度として社会構造に関連性をもつ宗教的シンボル、儀礼、祭祀集団などが、考察の対象として取りあげられているのである。

この視点は八編のモノグラフに一貫しているもので、どれを取りあげてもよいが、一例として第三部第一章を見よう。本章ではとくに「これまでの社会学的アプローチに、ややもすれば軽視されていた宗教現象を重視」とするという観点が打ち出されて

いる。しかしながら、そこで扱われた「宗教現象」とは、薬師講、山の神講、氏神信仰、檀那寺―檀家関係などであり、しかもその担い手集団の形態把握にはほぼ終始している。信仰の変化にしても、たとえば薬師講の日侍は、本来、「神のそばにいて神とともに一夜を明かすことであるが」調査時点では、「宿で用意された飲食物を口にしながら世間話などをかわし、たがいに親睦をはかる程度の集会にすぎない」といった点に、宗教的機能の衰微が語られている。

宗教現象が制度としての宗教に還元し尽くされるか否かという問題は、まさに宗教と社会の関係をめぐる根源的な問いとして残されるであろうが、少なくともわが国の第二次大戦後の歴史的变化を論ずる場合、宗教現象を単なる慣習的局面に限定してしまうことは危険であろう。たとえば、数十軒が共同で本家の屋敷神を祭祀するとされる同族神にしても、例祭日の同族祭祀自体は衰微しているように見える一方で、個々の家族や個人単位に調べていくと、「同族神」の枠では扱いきれない様々な関与が見出されることも多い。あるいはまた、各種の民間巫者や新宗教の役職者たちによって、旧来の宗教的シンボルが巧みに読みかえられ、再活性化される事例もあり、一個の礼拝対象をめぐってこうした多彩な信仰の重層性が認められるのである。一定の形式を備えた制度や慣行に比べると、こうした信仰現象の動態的局面は捉えにくく、着実な実証研究にもなじみにくいことは理解できる。とはいえ、具体的なフィールド・ワークを通して多彩な呪術・宗教現象のダイナミクスに魅了されて

しまし評者の個人的関心に即していえば、本書における宗教現象の記述が、「民俗宗教とは本当にこれだけのものなのか」といった、ある種の欲求不満を残すものであったことは否定できない。それはまた、著者の労作のひとつである『沖繩の宗教人類学』を、斯学の古典的名著とされるリーブラの『沖繩の宗教と社会構造』（原題はOkinawan Religion）と読み比べたときに受けた感想とも類似している。

この欲求不満を一言でいえば、フィールドで出会ったであろう各地域の人たちの「なまの肉声」がなかなか聞こえてこない、ということになろうか。それは、調査対象者の直接的な証言をもっと盛り込めばよいといった技術論の問題ではない。呪術・宗教的世界にかかわりながら生きる人びとの喜びや苦しみを、具体的な社会生活を通して総体的に把握するという視点の問題であり、逆に、そうした視点に固執するとき、さまざまな社会文化的拘束やその変化のダイナミクスも、また別の相貌をもって立ち現われてくるのではないだろうか。

先にも述べたように、このような感想は本書に対する正面からの批判にはなりにくい。むしろそれらは、制度としての宗教と社会構造の関係を徹底して分析した本書を対極から補う研究として、評者を含めた宗教学の学徒たちの努力によって築かれねばならない課題なのであろう。

天理国際シンポジウム事務局編

『天理国際シンポジウム'86 コスモス・

生命・宗教——ヒューマニズムを越えて』

天理大学出版部 一九八八年一月発行

A5判 六六八ページ 二五〇〇円

鎌田 繁

本書は、天理国際シンポジウム'86組織委員会と天理大学の主催によって一九八六年二月二日から一八日にかけて大阪、天理、東京で開催された「コスモス・生命・宗教——ヒューマニズムを越えて——」と題したシンポジウムの記録である。そこで行なわれた講演、発題、コメント、討議の全体が文字化されている。

本書は実際のシンポジウムの進行と同じ構成で、その主要な構成と発話者（括弧内はその題目）は以下のようである。プレセッション、ジェームズ・データー（宇宙時代のヒューマニズム）、ラッセル・シュワイカート（宇宙からの帰還）。公開講演、ジョゼフ・ニーダム（人間生命の宇宙的環境）、井筒俊彦（コスモスとアンティ・コスモス——東洋哲学の立場から）、ウイルフレッド・スミス（二十一世紀——世俗的か宗教的か）。シンポジウム第一セッション「生命と宗教」、河合隼雄（生命と宗教）、清水博（宗教と生命の科学の接点）、玉城康四郎（宇宙

的生命——対象の思惟に対する全人格的思惟に基づいて、ジョン・カーマン（生命に対する四つの宗教的アプローチ——服従、征服、祝福、変換）、村上和雄（遺伝子研究と生命）、村上陽一郎（死を通して見た生命）、園田稔（生命の超越性と宗教）。第二セッション「コスモスと宗教」、ジェームズ・ヒルマン（たましいのコスモロジー）、岩田慶治（コスモスの構造）、R・パラスプラマニアン（人間とコスモス——ヒンドウの展望）、R・J・ツヴィ・ウエルプロフスキー（コスモスと宗教）、松本滋（コスモス・親神・人間）、中村雄二郎（コスモスの共振）、山形孝夫（伝統的コスモロジーの再解釈）。第三セッション「二十一世紀と宗教」、ニニアン・スマート（二十一世紀への宗教的世界観）、ウィリアム・マクイネス（二十一世紀における宗教）、湯浅泰雄（現代科学のパラダイムと内なるコスモスの発見）、中島秀夫（二十一世紀への宗教の提言）、藤田富雄（宗教の対話と共存）、張秉吉（宗教の不変性と可変性）、蔵内教太（「元の理」と文化）。以上のほかそれぞれのセッションで行なわれたパネル・ディスカッションの記録、田丸徳善（新しいコスモロジーをめざして——シンボジウムの総括と展望）の全体的まとめが加えられている。

コスモス、生命、宗教の三つを柱として人間の営みをいかに捉えるか、これがこのシンボジウムのねらいである。世界、或いは宇宙のなかで生きている人間は、これまででも多くの研究の対象とされて来たが、そのなかで人間の意味を最も全的な形で問いかけてきたのが宗教であったといえよう。しかし、西ヨー

ロッパで顕著な発展を見た近代の科学的世界観の広がりにつれて、人間を「もの」として見る機械論的な理解が圧倒するようになった。そのため感覚的に捉えることのできるものが全てであり、それを包む、或いは越えた領域を無視、否定する考え方が生まれ、その領域への目配りを主張する宗教は陳腐な時代遅れの妄想とされる。この結果、科学万能主義の観念が蔓延する。安易な経済的効率主義とこのような考えが結合し、今や科学技術の歯止めのない使用による破局への恐れが言われるようになった。このような時点で、人間のあり方はどのように探求されているか、またどのように今後は為されるべきであるかを様々な分野の研究者が意見を交わしているのが本書であるといえよう。

第一セッションでは生命論を中心に議論が進められる。様々な観点から生命を捉えようとする試みが紹介されるが、そこで議論の底流として挙げられるのは、生命を対象的、分析的に捉えようとするのは不適切であるという考え方である。生命体を構成する極微を取り出しても決して生命を捉えることにならず、死と無関係に生命を捉えることもできない。むしろ、個々の生命はその個体的な働きと同時に、それを取り巻く背景との相関のなかで存立するものであるという指摘である。

公開講演において、意味分節され自己閉鎖的な体系系と考えられるこの世界がその根源にあっては絶対無分節な空、無であることを言う井筒や、「宗教的」「世俗的」というレッテルはどうであれ、超越的なものへの目なきしの不可欠性の主張をする

スミスは、ともに人間を自己完結的に捉えることを批判していると考えられよう。玉城のいう全人格的思惟も人間の内なる超越性の自得であり、人間の自己閉鎖性の批判と見られる。これは科学研究の分野で、意味の世界にも開いた対象をもサイエンスのなかに取り込もうという清水の試み、また村上(和)による遺伝子研究自体が生命の理解には直結しないという見解と符合しよう。すなわち、人間を理解するには従来の科学のパラダイムに基づく研究では限界があることへの反省と考えられる。村上(陽)の個体の生と死を通して全生命圏が生きている、という指摘、そしてより大きな生命のために自らを犠牲にするという宗教的観念のカーマンの指摘もこの線上で捉えられるであろう。

第二セッションはコスモロジーの問題を扱うが、ここでも西欧近代の秩序だっているが硬直した宇宙観への批判が見られ、より自由な安らぎを与える人間の場の探求が行われている。首尾一貫性、一般性、概念化、理念化、といった言葉で特徴づけられる隔々まで説明し切るコスモロジーではなく、世界の諸物それぞれがそのままに存在することを受容することでおのずと現前する姿にコスモスは見られるとヒルマンは述べ、また自己が宇宙全体であり宇宙全体が自己であるというように、自己と宇宙が互いを映しあっているアニミズム的直観のなかにコスモスは現われると岩田はいう。このヒルマン、岩田の見方はともに概念化される以前の姿にコスモスを見出そうというものであり、井筒のいう意味分節された世界と未分節の世界という二

極的捉え方につながる。意味分節化した現実の世界も人間の理性的分析や概念化の以前の混沌の状態に裏打ちされており、その混沌の状態に目を向けることで意味の牢獄から安らぎを得ることができるといっているのである。

バラスブラマニアンは、いくらか護教的なニュアンスを含んでいるが、ヒンドゥーの世界観の人間中心主義的性格を強調する。超越的なものを拒否するところから生じた西欧のヒューマニズムは宗教と対立することになるが、超越的なものを内に含むヒンドゥーの人間中心主義は西欧のような問題を起すことではないというのである。ウェルプロフスキーはユダヤ教からキリスト教、イスラームは特徴的な神観として、神とは宇宙を越えた別個の實在であり、その神によって人間は世界のことと責任をもたされているという考えを指摘する。宇宙の中でこのような位置づけをされる人間は世界を破滅に陥らせまいような正しい選択をすべく期待されており、この人間の役割にどれだけ貢献するかが宗教の評価となるとする。

第三セッションは宗教の将来の展望を扱う。スマートは現在宗教が置かれている状況を分析し、宗教全体が近代科学の挑戦を受けていると同時に、個々の宗教伝統が他の伝統を認識し、多くの次元での相互浸透が生れつつあるとする。この状況から二十一世紀の宗教は相補性の観点を重視し、諸宗教伝統、さらにはマルクス主義イデオロギーをも含めた、共存へと進むことを論じる。そのためには教育を通して人類の統合の意識を強めることが不可欠であるとする。またマクイネスは社会への働き

かけ、一段と広い文化的適応、より深い精神性、信仰（教会）と学問（大学）のより強い連携が今後の宗教には生じるとする。これは特定の宗教が個々の伝統のなかに安住することができなくなり、また従来宗教固有の領域とされていたものにも他の探究の手が伸び、宗教があらゆる人間の営みの次元と交叉するようになるということである。

これは見方によれば宗教の解体とも見られるかもしれない。しかし湯浅の近代的科学的な知のあり方の批判的分析によれば、将来の「知」の進む方向は、目的論の再生、精神と物質の相関性の認識に基づく両者の総合的把握、外なるコスモスと内なるコスモスの潜在的対応関係の指定による永遠に遍在するものへの探究、といった特徴をもつものであるとする。社会や科学の枠組の大きな変動につれ宗教のあり方も変わるであろう。そして湯浅の言うように人間の全的な意味の探究が見直される機運に現在あるとするならば、この本来の宗教の役割を宗教自身（再び）自らのものとするのが緊要であり、そのためにこれまでの宗教のあり方に自足せず、宗教の本来の姿を顕すべく、周りの変動にそって自らのあり方を変革して行かなければならないのである。

以上評者の目に映ったいくつかのポイントを取り上げたが、そのほかにも重要な提言や指摘があり、またそれぞれのセッションでは天理教の立場からの発言がされている。

本書は現在宗教が置かれている状況とその状況をいかに捉えいかに克服すべきかの様々の見解が披瀝されており、様々な形

で宗教に関わりをもつ者にとって有益である。多岐に亙る分野の研究者が参加しており、出来るだけ一般的な言葉で語ろうとしているのであるが、時に専門的用語の使用や、議論に及んでいる。聊か理解の及ばない点があるので、簡単な注があれば更に良かったであろう。本書には英語版も用意されており、二〇世紀末葉の宗教観を知る資料としても将来参照すべきものとなるであろう。

伊藤瑞叡著

『華嚴菩薩道の基礎的研究』

平楽寺書店 昭和六十三年二月刊

A4版 本文九八七頁 索引二一〇頁 一八〇〇〇円

木村清孝

本書の原著は、昭和五十八年十月に早稲田大学に提出された学位請求論文「十地経における菩薩道とその歴史的發展の研究」である。公刊に際し、著者は若干の修正を施し、表題を改めているが、この改題の理由は、「十地思想を華嚴菩薩道の基礎もしくは根幹と看做したからである」という。

初めに本書において提示される研究成果が何を意図したものにについて紹介しておこう。著者自身の言によれば、『華嚴経』は『法華経』とともに「大乘仏典の双璧をなし、共に菩薩思想の満潮位を示す」にもかかわらず、「文献学的高等批評的な成

立研究も文献学的解釈学的な内容研究も、資料が多量であり組織が緻密であるためか、今なお充分に進行しているとは云えない」ので、『華嚴經』の菩薩道について基礎研究を試行し、その基本構造や理念内容を可能なかぎり解明する必要がある。そして「そのためには研究資料を整備し諸訳諸本を精査し比較検討して、華嚴大本の構想内容・集成意図を論明し、因行たる華嚴菩薩道の根幹をなす十地經の菩薩思想とその歴史的発展を追究し、加えて因行の果報として顕現する仏徳を説示する『如来性起經』の性起思想との関係をも究明しなければならない。また必要資料を解読和訳し個別問題についても全資料より関係要素を抽出検討して、因行・果徳の思想意義を論理的かつ実証的に追究するという厳密なる学としての仏教古典学の樹立を目指すことも重要であろう。本書はこれらのことを意図する研究の結果である」という。本書は、このような問題認識と意図、並びに万法論的自覚のもとに、二十余年にわたって積み重ねられてきた著者の研究の、いわば現時点における総決算なのである。

本書の内容は、「序論」「本論」および「結論にかえて」の三部分から成る。

すなわち、まず序論「華嚴經大本の構想内容と集成意図——大本中での『十地經』の位置と役割——」においては、現存する三種の大本の『華嚴經』（六十巻本・八十巻本の二種の漢訳とチベット訳）およびそれらの諸品の単行・別訳の諸經典、並びに『孔目章』に出る「大慈恩寺梵本」を資料として用い、そ

れらを比較検討して手際よくまとめ、『華嚴經』が集成された意図について考察を加えている。これに関する著者の結論は、『華嚴大本は「菩薩本業經」に動機を有ち、菩薩の因行を説示する根本として『十地經』を頂点に置き、仏陀の果徳を説示する代表として『如来興顯經』の「如来性起品」、すなわち「如来出現品」を後部に置き、その後には諸品を配備して前部を構成し、前部における因行果徳の複雑で秩序だった次第を現存へと統合する結分として「入法界品」を後部に置き、もって集成せられた」というものである。そして著者は、この結論から、『華嚴經』十地品とこれに対応する『十地經』を中心課題とすることの意義を示そうとする。しかし、ここで詳しく述べることはできないが、この結論そのものに、そこに至る手続きの不十分さを含めて若干の問題が存するとともに、このような視点から十地思想を取り上げること自体にも多少の疑問が残る。なぜなら十地思想は、本来独立した菩薩の実践の思想であり、それを主題とする『十地經』が十地品として『華嚴經』に組み込まれたのは、その一つの展開の仕方を表すにすぎないからである。

次に、本論「華嚴・十地菩薩思想とその展開」は七章から成る。このうち、とくに第五章までは『十地經』および十地思想を直接採り上げたものであり、本書の中枢を占める注目すべき成果であるといえよう。ただ、表題の「華嚴・十地菩薩思想」に著者が何を含意させようとしたのか、それが全体の構成とどう関わるのかがもう一つはつきりしない。評者には、内容から

は表題は「十地思想とその展開」で足りているし、むしろその方がすっきりした形になったと思われる。

さて、本論第一章「十地経の概観」では、著者は『十地経』に関する従来の諸研究を踏まえつつ、新たな研究の方向を提示し、かつまた、いくつかの点で新知見を加えている。それらのうち、とくに大きな功績は、これまでほとんど注意されなかったヴァスバンドウ(Vasubandhu 世親)の『十地経論』のチベット訳、およびその復注であるスールヤシディ(Suryasiddhi 日成)の『十地経論釈』のチベット訳を活用し、『十地経』の序分を思想的に解明したことであろう。なお、ここで示される著者の『十地経』そのものについての結論は、次の通りである。

——『十地経』は現存諸本を比較対照して、それらの成立次第を考察してみると、経文・内容に完成に向けての多少の変容と推移は認められるが、説相・内容の基本は成立当初より同一であったと看做しえよう。それは長行と偈文とよりなる、法を分別して説示する体系である、いわゆる *dharma-pariṣya* を根幹とする。すなわち、漸次に一切智智の功徳を成就する (*anupāya-sarvajña-jñāna-guṇābhinīhāra*) (菩薩行の体系たる) 十菩薩地の法性 (*bodhisattva-bhūmi-dharmatā*) を分別し安立し略説 (*samāsa-nirdeśa*) する経なのである。——

第二章「十地思想における基礎概念の研究」は、「十地」というときの「地」(*bhūmi*) がいかなる意味であるか、それが「十地」として展開されるのはなぜかを論究した章である。著者によれば、「地」とは「生處」(*ākāra* 生み出す力)の意味で

あり、仏智を根拠としながら仏智を完成していくその階梯が十地にほかならない。それゆえ「地」は「智地」(*jñāna-bhūmi*)とも称しうる、という。この研究によって『十地経』の大乗的性格の一面が浮き彫りにされたといつてよい。

第三章「十地思想における構成内容の研究」においては、著者は上述の「地」の思想が十地のそれぞれにおいてどのように現れているかを、その名称の検討、菩薩嘆徳文の比較考察などを通じて明らかにする。そして、十地が実践過程に相応して注意ぶかく安立 (*vyavasthāna*) されていることを力説している。本章は、一面において著者自身の菩薩思想をよく示すものでもある。

第四章「十地思想における内容構造の研究——十地基本内容の体系的構造——、チベット訳『十地経論』の解釈をめぐって」は、著者のことばを借りれば、「華嚴菩薩道の根幹をなす十地の教説の全体を、凡夫位より仏位へと漸進する実践的思想の完成された体系的範型として見る観点から、所与の経文すべてを可能なかぎり見てそれを適正に解釈しその本質に迫るといふ註釈的態度を方法として、第一地より第十地に至るまで順次に「内容を研究したものであり、その際、チベット訳『十地経論』がいちいち解説・参照されている。著者の観点と方法については異論があるとしても、これほど詳しく、かつ組織的に『十地経』の内容を検討した成果は初めてであり、高く評価されよう。とくに中に含まれるチベット訳『十地経論』の全訳は、学界に対する大きな貢献であると思われる。

第五章「十地思想」における関連問題の研究」では、十波羅蜜、一乘・三乘、および法師 (dharma-bhāṅka) の問題が採り上げられる。このうち、十波羅蜜は『十地経論』の解釈にもとづいて十地と正確に対応するといわれるものであるが、著者は本節において『十地経』の中でも初期のテキストの漢訳である『漸備経』や『六十華嚴』十地品の段階ではまた両者の対応関係は成立していなかったことについても指摘している。思うに、これは傾聴に価する見解である。しかし、その論証の過程は細かに述べられてはいない。また、一乘・三乘の思想に関しては、著者は八地以上において清淨菩薩乘 (parisuddha bodhi-satva-yāna) が示されるが、これが「一乘と異なるない」という。さらに法師については、『十地経』においてはそれは十地のそれぞれにおける理想像を表すものであり、「自己完成していくものとして体系化されている」と結論される。それぞれに興味深い論考であるが、率直にいつて究明が不十分な点も見られるし、残された課題は少なからう。

第六章「十地経における思想史上の諸問題の研究」は、主に中国華嚴思想に関連する諸問題を追求した章である。具体的には、六相説、第六現前地における縁起観、唯心ないし心識説、および本覚思想が研究の対象となっている。ここでは、とくに、著者が「upadesaの方法」という六相の原義についての知見を加えたこと、『十地経』の覚 (Buddhi) と『起信論』の覚・不覚との思想的なつながりを明らかにしたことが評価される。

第七章「菩薩道としての華嚴思想と法華思想」は、直接には、教法の基本的特徴に関して『十地経』と『法華経』を比較し検討したものであり、両経ともにその「法」(dharma) が教法 (dharma-neti)・証法 (dharma-bodhi)・修行法 (dharma-sāma) の三義を有することなどが明らかにされている。ただし、著者自身が自覚しておられるように、本章において扱われたものは、菩薩道の問題としても、『十地経』と『法華経』の比較研究の問題としても、その一端にすぎないといわなければならない。

著者は最後に、「結論にかえて」として『如来性起経』より見たる『十地経』の思想的意義について論じている。これはもちろん、「序論」に示された著者の華嚴経観を前提にするものであり、具体的には『如来性起経』(『如来興顯経』、『六十華嚴』) 性起品など四訳の異本の一般的呼称(の) 経題とその根本思想についての研究である。これを通して著者は、例えば『十地経』は一切智智の功德の成就 (sarvajña-jñāna-guṇābhīrṭāna) を説示するのに対し、『如来性起経』は成覚出世 (utpatti) を媒介として如来智 (tathāgata-jñāna) の功德 (guṇa) なる如来性 (tathāgata-gotra) の顯現 (sambhava) を説示する「こと」や、『十地経』の地 (bhūmi) は如来智の功德の生処 (guṇākāra) であり、『如来性起経』の性 (gotra) 起 (sambhava) とは如来智の功德の顯現であるから、性の起は生処である地においてこそ、実践的に実現が可能であるという、地と性起との内的必然の関係が看取」されることを主張し、最終的

に「因行たる十地を説く『十地経』は、果徳たる如来地を説く『如来性起経』を待って始めて自己完結することが推知せられる」と論じている。けれども、このような論断ができるかどうかはさらに綿密な研究を俟つ必要があろう。また、この部分になぜ本研究全体の「結論」に代わるものなのかについても説明不足の嫌いが否めない。

以上、若干の私見を加えつつ本論文の内容をかいまんで紹介してきた。これからも窺われるであろうが、本書は『十地経』、および十地思想について、従来の諸研究に網羅的に目を通し、ほぼ余すところなく研究資料を整備・精査し、おおむね着実に論証を推進した労作である。十地思想に関する初めての本格的研究として、学界に寄与するところは極めて大きいと思われる。中でも、チベット訳『十地経論』全体を和訳して学界に提供したこと、並びに、同『十地経論訳』を活用する道を開拓したことは特筆に価しよう。その他、「地」の意味に関する論考など、これまでの水準を超える多くの成果が達成されている。

しかし、著者の視点・方法をめぐっては、さまざまの意見や批判が予想される。中でも基本的に華厳思想の一方の核として十地思想を取り扱おうとしている点や、十地思想ないし菩薩道をほぼ徹底して本質的・共時的な面で押さえ、諸資料の思想的性格にあまり配慮していない点は問題であらう。また、とくにサンسكريットテキストやチベット訳からの翻訳文の中に、原文の難しさもあらうが、難解な用語や意味不明瞭な文章が散

見されるのが惜しまれる。著者の今後の更なる研究の推進とその明解なプレゼンテーションへの努力を心から期待したい。

森岡清美著

『近代の集落神社と国家統制』

——明治末期の神社整理

吉川弘文館刊行 昭和六十二年

A 5版 三〇七頁 索引九頁 五五〇〇円

櫻井治男

本書は、その副題が示すように「明治末期の神社整理」を問題の中心に据えてなされた実証性に富む研究である。内容構成は、神社整理を取り扱った、この研究ではつとに著名な既発表の論考二編をもとに、その後の研究成果を随所に付加して九章に纏められ、さらに、二論考を補論として配置されている。いまその章立てを掲げると次の通りである。

- 第一章 神社整理の研究／第二章 神社整理の発端／第三章 神社整理の本格化／第四章 神社中心説／第五章 神社整理に対する反響／第六章 神社整理の終熄／第七章 神社整理強度の府県差／第八章 現地にみる合祀と複祀／第九章 結語／補論一 明治初年における集落神社の制度的改革／補論二 大正期における集落神社の創建問題
- 右の内容目次でも伺えように明治末期に集約的に実施された

神社の整理という事件について、その発端より結末までを時間的展開に添って検証を加えると共に、「近代集落神社と国家統制」という視点から、その事件をはさむ前後の時点、すなわち明治末期の神社整理の前提となる諸条件を創出した明治初年の神社制度の改革と、その神社整理という歴史的背景の中で生じた大正期の神社創建の問題を取り上げて主題を照射するという構成になっている。

なぜ、神社整理が著者の関心対象になっているのか。そこには「断片的ながら私の体にしみついた、子供時代の・体験の歴史的社会的コンテクストを明らかにする作業が、積もり積もって」（はしがき）という潜在的な意図もあろうが、より直接的には「神社と集落との関係を集落外からの作用が無視しえない力で規定する」（二二頁）という問題設定の論証が大きく関わっている。

それは、既に有賀喜左衛門により、集落神社への研究に対して提示された二方向、すなわち神社の村落社会内の意味を問う立場と、その全体社会的意味を追求する立場のなかで、後者により力点を置くことで、その問いかけに對しての効果的な一場面として、神社整理という事象が登場するわけである。（二一―三三頁）。

本書にいう集落神社とは、「村落や町の集落生活と結びついた神社のことであって、近代の社格でいえば府県社以下無格社に至る大小各種の神社」（一頁）を包含している。著者が統計

資料に基づいて整理された表（一〇―一一頁）によれば、そうした神社が明治三十六年に全国で一九万余社あったのが、十年後の大正三年には一二万社余と約七万社減少している。しかも、その減少の度合が道府県によって大きな隔たりが見られるということとは、そこに簡単に看過できない問題の所在していることを知る。ただ著者は集落神社について「神社明細帳にも登録されていない非公認神祠も集落によって奉斎される限り、これに含めてしかるべき」（二三―四五頁）とされているが、こうした点については、何が神社とされていったのかという明治初期の神社の掌握と政策の展開、そしてその実態がさらに解明される必要がある。

さて、第一章で著者は問題分析の枠組みを提示している。それは「争点をめぐる複数の運動体の相互作用過程として考察対象の歴史的事象を捉える」（三三頁）という方向性である。すなわち、神社整理を政策課題として推進した内務省及び府県の官僚制的権力機構である「推進体」と、氏子崇敬者・地域住民である「被推進体」、そしてそれらを取り巻く神職や有職者である「媒介体」（三三―四頁）という三種の運動体の存在を指摘した上で、この問題が根本的には、国家というものが全面的に立って進めた施策と、それを受ける地域社会との対抗の上に存在するという点で捉えている。この枠組みが以下の論証では有効に展開されていく。

第二章では、神社整理が「政府をして発意せしめた端緒は神社界の運動」（一六頁）にありとの指摘が、神社界の主張する

府県郷村社への公費支出という問題と連関つけて検討がなされている。「整理と公費供進とはまさに一方を目標、他方を前提とする関係において結合しうる。・・したがってこの二つに対する要望が切実であればあるほど結合は必然性を加えるのではあるまいか」(二一―二三頁)と神社整理を導くきっかけを明確化している。ただそうした神社界の運動の歴史がいま少し簡単に宛せられているようにも思われる。

第三章では神社整理の本格的な展開の様相を、全国的な経緯に注視しつつ、特に三重県を例にとって詳細な検証が、国・県の動きを中心になされている。三重県を神社整理のモデルケースとしたとの論証はもとより、ここでは巧妙な施策側の手法が鋭く現出されている。すなわち「内務省は神社整理を直接に規定した法律も省令も出してない」(三七頁)が、それを側面で補う、反対に言えば合祀を行わざるを得ないような状況に住民サイドを追いつめる施策である。南方熊楠のいう「明治三十九年末、原内相が出せし合祀令」(「神社合祀反対意見」『南方熊楠全集』第七巻)という表現は不適切であって、むしろ著者が特に取り上げる「神饌幣帛料供進社の指定」と「合併跡地の譲与」の二勅令がもたらすところに重要な鍵があるといえよう。

第四章は、この施策実施に中核的役割をなす内務省の動きが、同じ省内の神社局と地方局との駆引きの中で鮮明化されるとともに、施策実行の根拠となる「神社中心説」という行政イデオロギーの形成について論じている。駆引きという点では、神社局の進める神社への神饌幣帛料の供進や「形無しのお宮」

の整理が、地方局によって、前者は地方公共団体が必ず供進するといふのではなく、必要と認められた限りにおいてはと(勅令による指定とすることでは地方局は譲歩)、また後者は一村一社を目標とした合祀へと譲歩させられたと指摘している(八二―八三頁)。また、公共団体の団結強化を目指す上でその基礎に神社を位置づけるという神社中心説が、模範町村の育成と結び付いた神社政策から出現したと指摘されている(八―四頁)。そして、「神社中心説がはらむ行政目的への神社の従属化、神職の世俗化促進の傾向は、神社中心説と結び付いた行政施策と相まちつつ、神道の神観念を変化させ、また神社の社会的性格を変化させずにはおかなかった」(一〇二頁)と結論づけている。

第五章は神社整理が一大字一社か一町村一社とするかが府県の実状と知事の姿勢によって異なった様相を概観すると共に、神社合祀の賛否両論、反対行動の諸相について分析を行っている。そして、反発形態の多くは消極的な、面従腹背とか、崇りを云々するとかに終っていたと推定している。この施策に対するさまざまな反響の有り様は、それぞれの立場を示していて興味を引かれるところであるが、一大字一社よりも一行政村一社の合祀への反発があったという著者の指摘は重要である。

第六章は神社整理の政策が転換されていく状況を、南方熊楠の合祀反対運動とからめて論じられている。この章では、特に整理に伴って日本人の神観念がどのように変化したのか、またそれがどのような神観念と結び付いて実施されたかについて、

「神社整理は神祇尊崇を大義名分に掲げたけれども、それが懐く神観念は道徳神としての神であり、かつ整理の強行によつて宗教神としての神観念に損傷を加へ、神観念の変化を促進した」（一五六―七頁）と結論づけられている。

第七章は、神社整理実行の強度を府県別に統計資料を基に分類し、またそこでみられる。府県社・郷社の増加と特に無格社への激甚な減少という社格差の問題に言及つ、今後の府県毎の詳細な研究の必要を指摘している。

第八章は神社整理終息後の状況、すなわち神社復祀や祭礼復興の様相を特に三重和歌山両県の例でもって示されている。

「神社財産を合祀先神社の所有に移さず、なんらかの形で保持しようとするのは、すでに協同体が健在する証拠であるが、こうした物的基盤の保持は復祀の実現を容易にしたのである」（二三三頁）と著者が指摘していることは、この問題に関心を持つ評者にとつても納得しうる点である。

第九章は以上の論証を踏まえて、第一章で設定された著者の問題設定に戻り、「集落社会という生活協同体との関連において、神社の配置は自然の所与というべきものではなく、行政権力の介入と地域住民側の対応との相互作用のなから、歴史的に形成されたものである」（二二六頁）と結論づけることもに神社整理施策が「地元で格別の条件でもない限り、推進中枢が、期待したところを達成しえなかつたと判定せざるをえな

い」（二四一頁）と指摘している。

補論一は、以上の論述を理解する上での前提として見過ごせ

ない問題を扱っており、また補論二は神社創建をめぐる運動の詳細なプロセスとそこに潜む官僚的合理主義と住民感情の矛盾を描き出している。ただし、この場合神社創建を推進した人物をいかに位置づければよいのか、すなわちまったく住民の代表者であるのか国家と住民との間に存するのかは必ずしも明確に照射されていないようにも思われる。

本書によつて神社整理の問題が総括的に理解されるようになった意義は大きく、著者により提起された問題が、その鮮やかな手法によつて整理されたことで、少なくとも日本の近代以降において集落と神社の関係を問う場合に「集落を閉鎖的孤島の境位におし止めて、神社を集落社会との関連においてのみ説明しようとするものであるなら、その企ては必ずしも成功しうるものではない」（二二頁）との指摘は説得性をもっている。ただし評者が関心をよせる神社復祀の面から眺めるとき、神社の国家統制とは何なのかあらためて考えさせられる思いがする。すなわち統制する側にとつてはたして神社についての概念が一貫して明確化されていたのか、また神社整理によつて神観念の変化が指摘されるべきとき、そこには本質的な変化が見いだされるのか、外的統制が氏神鎮守と氏子の関係を根幹において規定するものなのか、今後著者の指摘を踏まえつつ、より地域に即した研究の展開も一方で望まれる。

長谷正當著

『象徴と想像力』

創文社 一九八七年四月刊

A5判 二六一頁 序文人名

事項索引 定価三八〇円

嶋田義仁

広く世界に影響力の及んだ、戦後フランスの思想運動として、サルトルを中心とする実存主義の運動と、レヴィ・ストロースを中心とする構造主義の運動が知られている。しかし、もう一つ無視し得ない運動としてポール・リクールを中心とする「解釈学的現象学」の運動がある。その影響はとくに、リクールのシカゴ大学での教授活動を通じて、アメリカにおいて顕著であるが、わが国へのポール・リクール思想の紹介は断片的レベルにとどまってきた。

序文と全十章よりなる本書は、そのリクール思想をはじめて詳細に論じた、わが国初の本格的なリクール論である。ただそのリクール論は、著者自身が、「本書は、リクールの思想を対象としてはいるが、リクールの思想の叙述や解釈をめざしたものではない。リクールの著作に則して、その思想の展開を迎えるよりも、自分の関心を主として、リクールの思想に接近しようとしたものが多い」(序文)、と記すような性格をもつ。本書は、著者自身の問題意識を研ぎ澄ますなかで、リクール思想の

想核心を先鋭化する形で取り生し、その評価を試みた、創造的批評だと言ったらよいかもしれない。

1、両義的人間

では、著者が、リクールの思想的核心理念として問題にするものは何か、それは一言でいえば、人間の根本的な存在様式としての不条理性、両義性を見きわめる中で、超越の可能性を探究する、という視点であるようだ。人間は、自由や善、その他超越的価値の支配する英知界に撞れながらも、感性的世界にとどまりその制約を受けざるを得ない。何らかの「超越」がありうるにしても、それは感性界の諸制約を手摺りにしてしかあり得ない。しかし、それはあり得る。あり得る故に人間は両義的な存在なのだ、という基本認識が本論の根底にある。

そして本書が「象徴と想像力」と題されているのは、「象徴と想像力」こそが、感性的存在としての人間が「英知界」に出合うための場に他ならない、と考えられているからである。象徴は、「感性のうちにある、感性を越えた次元を開く通路」(47頁)であり、想像力の本質も、「感性的形象」つまりはイメージの産出を通じて、感性界と英知界をつなぐ「媒介機能」にある、というのが、本書の「象徴と想像力」論の基本主張である。

ここから、「象徴と想像力」は、宗教現象宗教経験にとつて不可欠な基本的構成要素だという認識も導かれる。宗教現象、宗教経験が、何らかの「超感性的」現象であり、経験だとする

ならば、「象徴と想像力」はその媒介とならざるを得ないからである。

本書の「象徴と想像力」論は、このようにして、「象徴と想像力」を、人間の根本的存在様式としての不合理的両義性が「超越」の可能性とともに端的に表現された場として捉える点に特色があるのであるが、それが思想的に意図するのは、西洋近代思想史の原理的な再検討である。

西洋近代思想は、デカルトの徹底的な懐疑を通じて得られた「ユギト」の明証性、意識の明証性から出発する。その過程で、両義的あいまいさを有した「象徴と想像力」は、近代合理主義の思考からは、方法的に排除されてゆくことになる。他方、キリスト教内部においても、プロテスタンティズムの興隆とともに、カトリック的サクラメンタリズムの拒否が始まり、キリスト教の伝統的諸象徴への「不信」は大きな流れとなった。

本書の「象徴と想像力」論は、こうした近代思想の主要潮流に抗して、あらためて「象徴と想像力」の宗教的価値あるいは哲学的価値の復権を試みたものだと言っている。ではどのような点で、この復権を試みるのか。本書における最も重要な議論はこの点にある。

2、行為論的人間論

本書の「象徴と想像力」論、両義的人間論を成り立たせているのは、人間を理解する視座の、認識論次元から行為論次元への転換である。この転換を通じて、デカルトにはじまる近代思

の根本からの再検討が試みられている。

徹底的懐疑を通じて、「意識の明証性」から出発したデカルト哲学の根幹は、「みずからに透明な『意識』が意味や価値の中心であるとともに学的基础となるもの」(157頁)と考える点にある。リクールによるとそれは「認識論的関心」に支配された哲学である。「認識論的関心」に支配されているが故に、まず「明証性」を求める。しかしこの場合疑いなき「明証性」は「我思う」という意識のレベルにおいてしかあり得ず、デカルトの反省哲学とともに、反省は、「みずからのうちに出発点と内容を見いだす」、自己閉鎖的で抽象的な反省に陥ってしまう。しかるに「哲学的反省はもともと神話との対決より生じ、神話の内容をロゴスの光に掲げることをめざしていた。そのことは、反省はその内容を反省以外のものに仰いでいたということである」(144・157頁)。こうした、本来の、具体的な哲学的反省が、「明証性」の要求に従がう「反省の哲学」とともに否定されてしまうのである。

そもそもデカルト哲学の反省方法は、矛盾を排除したところに成り立ち、矛盾や両義性は曖昧さとしてのみとらえられて、その認識論的価値を奪われる。しかし人間が生きて行為し、感じ、意志する存在として捉えられたとき、人間が様々な矛盾を生きているという事実こそが、人間存在の根本的在り様を示す根源的事実として捉えられてくる。人間が「象徴」という曖昧不透明な表象によって考え、生きている存在だということも、疑い得ない事実として捉えられてくる。行為論の地平に立つこ

とよって、認識論の要求に従かう「明証性」でなく、人間存在の謎めいた「両義性」矛盾をこそ、人間理解の出発点にする反省が可能となるのである。

したがって本書の「象徴と想像力」論が行き着く先は、「意識」に閉じこめられ、「世界」から孤立した自己というデカルト的人間観にかわる、「世界」に根をはった、行為する自己という、新たな人間観である。この新たな人間観の中で、「象徴」は、「意識」の外部から人間に働きかけるものとして、「想像力」は、人間が「意識」を越えて外的世界と結びつく媒介機能として位置づけられる。

象徴を通じて人間は、「意識」の外から反省の内容を得、つまり象徴によって考えさせられる。より正確には人間は思惟する以前に象徴を生きる。なぜなら、オットーの「ヌミノーゼ」の概念が示すように、象徴はしばしば「言葉」としてよりは感情体験をひきおこす「力」としてあらわれてくるからである。

「想像力」も単なる表象能力ではない。「想像力」は人間の存在の根源においておこなわれる行為決定と深く結びついた能力である。デカルト的行為論によるならば、人間の行為は、意識に照らされて充分透明化された「反省的意志」によって決定されていることになっている。しかしリクールによると、人間の意志行為を支配する「動機や価値の実質的根拠」は、不透明な「身体的欲求」に根ざしている。ただし「欲求」は「意志」に直接働きかけるのでなく、表象化された「欲望」となって働きかける。そしてその際、「欲求」を「欲望」に媒介し、表象

化するのが「想像力」の働きだとされるのである。リクールの観点に立つと、人間の自由というのは「完全に照らし出された意志」（主知主義）によって可能となるのでなく、また「自己の存在の意味を自己自身によって決定する意志」（主意主義）によって可能となるのではない。それは、「想像力」を媒介として、「身体的欲求」さらにはその根源にある「自然」と結びつけてはじめて可能となる。

こうした本書の「象徴と想像力」論は、一種のメタ象徴論、メタ想像力論といってもいい。しかしその先に捉えられるのは認識主体としての「超越論的主観」でなく、行為主体としての身体性をともなった自己である。ここに本書の議論を貫ぬく獨創性がある。

3、「欺瞞」と「悪」の根源

ところで、本書におけるもう一つ主要な議論は、同じ「象徴と想像力」の両義的性格によって、「虚偽」「欺瞞」「悪」「隸属意志」の問題が説明されている点にある。

象徴は「欺瞞」や「迷妄」の働らく場ともなる。この点に注目したのが、リクールが「不信学派」と名づける、フロイト、ニーチェ、マルクスといった、象徴解釈を「非神秘化」の方向に徹底した思想家たちである。かれらの仕事の目的は、象徴にまつわる一切の幻想をあばくことを通じて、「赤裸々な現実」を明らかにすることにあつた。リクールの立場は、「不信学派」と逆に、超越に向けての「開示性」こそが本来の象徴の働きで

あることを明らかにする点にあるが、「歪曲」「欺瞞」としての象徴の働きを認めないわけではない。「悪」あるいは「隷屬意志」の問題も同じように、「想像力」の裏面として、「想像力の転倒」として理解される。

「象徴と想像力」の両義性はしたがって二重である。「象徴と想像力」は、超越への媒介であると同時に「虚偽の意識」や「悪」の発生の根源でもあるからである。それはそのまま、宗教現象宗教体験がひきずる両義的性格の二重性でもある。

4、本書の評価と問題点

「象徴と想像力」をめぐる本書の議論が、きわめて奥深いものであることをみてきたが、最後に一つだけ問題点を指摘して、論争の種を播いておきたい。

本書の「象徴と想像力」論の、最重要と思われる主張は、「象徴と想像力」の超越に向けての媒介機能を擁護しつつ、さらに一步をすすめて、「象徴と想像力」を通じてしか超越の途はあり得ない、としている点にある。これは、具体的にいえば、カトリック的サクラメンタリズムや密教の曼陀羅シンボリズムに対する宗教的再評価であり、宗教学上の本書の最大功績も、この再評価に宗教哲学上の根拠を与えようとした点にある、と言つてよい。

しかしこの主張は他方で、宗教内部の、超越を認めつつも媒介を拒否する立場への批判を意味する。本書でこれは具体的に、プロテスタンティズム及び、これと結びついた宗教の道徳

化運動への批判という形をとるが、媒介拒否の立場の思想的背景の捉え方に些さかの疑問が残る。つまり、この媒介拒否運動の思想的背景が「神との関係を常に意識的決断に依存させようとする傾向、人格の中心に対する排他的強調の傾向」（ティリッヒ）（14頁）あるいは、「人間が自らを『主体』として『把え』意志として規定したこと」（リクール）（173頁）の結果だとして、つまりは、透明な「意識」と「意志」に立脚する自律的人間、という近代的人間観の問題に収斂して考えられすぎているのが、わたしには気にかかるのである。

宗教において、「象徴と想像力」の媒介拒否という思想は、もう少し根深く、歴史が古いのではないだろうか。たとえば、イスラムにおける偶像拒否の思想、曼陀羅シンボリズム中心の密教から「不立文字」の禅仏教の発生などは、近代の人間中心主義の視点からだけで把え、批判しきることはむずかしい。

本書の意義が、カトリック的サクラメンタリズムや密教の曼陀羅思想の再評価にあることは言うまでもないが、この点をおさえた上で、宗教思想における「象徴と想像力」の媒介拒否の思想を、ヨーロッパ近代思想史のコンテキストを離れて再検討してみることは、意味のないことではないと思う。この点をおしつめるならば、自力他力、という古典的宗教類型論と微妙に重なりつつも異なった、新たな宗教類型論、新たな宗教認識の図式の構築に途をひらくように思う。

蘭田坦著

〈無限〉の思惟

創文社 昭和六二年五月刊
A5版 三六三頁 四八〇〇円

八巻 和彦

本書は、著者の長年にわたるニコラウス・クザヌス研究の現段階での集大成であるが、著者自らその序で記しているとおり統一的視点からまとめ直されたものであって、単なる論文集ではない。クザヌスの強靱な思惟を著者自身もその強靱な思惟を以って考究した本書は、一言一句をゆるがせにしない精緻な考察と論述によって成り立っており、読む者はたちまち論考の世界にひき込まれるであろう。大著と呼ぶことにいささかのためらいも感じられない一書である。以下で紙幅と評者の能力の許すかぎりその内容の紹介を試みよう。

さて全体の構成は次のとおりである。

序章 クザヌスと〈無限〉の思惟

第一章 〈docta ignorantia〉の立場

第二章 〈docta ignorantia〉の論理

第三章 「数学的なもの」の意味

第四章 神と世界の関係

第五章 宇宙論の基礎

第六章 〈人間〉の問題

第七章 精神と認識

付論 無限と宇宙 — ルネサンスの宇宙論の一側面

先ず序章において著者は、クザヌスの思想の根本的性格を、時代的・思想的背景との密接な関連のなかで、しかもそれに個性的に対応し、そこに独自の位置を占めるものとして捉えられねばならないとした上で、その思想の主要な側面として、*Mystik* と *Wissenschaft*、それにこの両者を包含しつつその全体を一つの統一にもたらず最重要で中心的な要素としての *Metaphysik* の三つをあげる。さらに、これらがクザヌスという一つの「思想醸成のつぼ」において融合されるとするならば、それを可能とするのはいかなる立場であるか、いかなる性質の思惟であるかと問うて、それを〈docta ignorantia〉の立場に設定する。それはクザヌスにおいて、思惟の出発点であるばかりでなく、思惟そのもののあり方をたえず根本的に規定し、体系的思想全体の根本的性格を基本的に刻印づけているのであると指摘する。

これは、われわれの有限なる知(認識)が無限に対する無知を知りその無知の知に立脚しながら、しかも同時にそこからその無知を媒介としつつどこまでも無限を思惟せんとするところになりたつ立場であって、これの具体的展開がクザヌスの思想に他ならないと見る。これがクザヌスの思惟の現場では、「無限そのものを思惟する」*das Denken der Unendlichkeit*、「すべての無限なるもの」の思惟 *das Denken des Unendlichen*]

さうに「思惟自体が無限なる思惟である das unendliche Denken」という三重の意味合いを有していると捉えて、その意味からこの本書の表題も『無限の思惟』と名付けられたことを著者は明らかにする。

以上、序章をいささか長く紹介したのは、他でもない、これが西欧の書物が通常備えている、方法と目的を厳密に論じて当の書物の内容理解に不可欠な「緒論」と同様なものとなっているからである。

次に第一章において著者は〈docta ignorantia〉について、クザヌスの原著『De docta ignorantia』(以下『ドクタ・イグノランシア』、邦訳書名『知ある無知』)に定位しつつ、一、知的活動の否定としての無知、二、その無知を知るという面、三、以上のことから開示されるより高次な場・真理との関わり、という三つのアスペクトを抽出して、その内の前二者についてこの章で詳細に考察を進める。先ず第一のアスペクトについては次のように論じられる。クザヌスにおいて人間の知は、二つのもののあいだの關係に基づき、両者を互いに比較することによって、つまり既知のものに未知のものを關係づけ比較して、両者間の同等と差異を確定し認知するという形で成立する。ところがクザヌスにおいては、無限なものとの有限なものとの間にはいかなる關係も成立しないとされているので、無限なものに対する知は成立せず無知以外のなものもありえないことになる。他方、有限なものの間には、常に「より大とより小」が介在することによって二つのものが全く同一と「より

とはあり得ないので、有限なものについても無知が語られざるを得ないことになる。かくしてクザヌスにおける知の否定は徹底的かつ全面的な無知となるのである。しかし彼はそこから懐疑論や不可知論にも、また唯名論にも陥る訳ではない。

ここに第二のアスペクトが検討される。クザヌスにおいて「知は無限である」ことは「精確な真理は把握され得ない」と他に他ならないが、この事態そのものは真として語られており、この命題は真理として現れている。クザヌスがこのように語る時、「真理は把握不可能であるという、そういう真理がまさに把握できないという仕方である」と著者は見事に指摘する。このように〈docta ignorantia〉における思惟の根本体験に立脚して無限なるものの思惟は発動していくのである。

それはもはや悟性の知・把握 comprehendere ではなく理性の知・把握 amplexi となる。ここから論考は第二章に入る。著者はクザヌスのもう一つの原著の『De conjecturis』(『憶測について』(邦訳なし))に展開されている「憶測」の思想を、〈docta ignorantia〉の立場のうちにその論理ないしは方法論をしめすものと理解して考察を進める。クザヌスにおいて憶測の活動は、たとえ真理が到達され得ないものであれ(そして、そのかぎりでもまぎれもなく「憶測」であるとしても)、どこまでも真理に向かって切迫せんとする精神の能動性を現すものであり、憶測そのものは秩序立った方法論として確固たる基盤の上に立つ「憶測の術」ars conjecturalis として成立して、

るとする。さらにクザリヌスが上掲書において感覚、悟性、理性および神に相応する形で展開する「四つの一性」の思想を精緻に検討して、「精神は自らを憶測し知ることにおいて、真理を憶測し知るのであり、自らの自発自展を通じて、真理を憶測し知るのである」と捉えつつ、「四つの一性」はその過程の具休相を示す *Metapher* として存在するのであり、それはいわば形而上学的な視点と認識論的な視点とが一つに結びついたものであると指摘する。

さらに著者は、*participatio* (関与) の概念に着目して検討を進め、「一と他(多)を区別しつつ結合し、対置しながら連繋づけることが関与という在り方に他ならない」と把握することにより、四つの一性相互の内的関係を立体的に捉えて、「憶測」という認識の動的性格を浮き彫りにしている。

第三章では「数学的なものの意味」が探究されるが、それは、クザリヌスの神学的・哲学的著作において「数学的なもの」がそこでの思惟の内部に組み込まれ不可欠の要素をなしている故に、その理解にとって「数学的なもの」の考察は不可欠な手がかりとなるという認識に立ってのことである。『ドクタ・イグノランチア』第一巻第一一、一二章の論述に定位しつつ、有限な図形で観取されることを無限な図形へと転移し、さらに無限な図形で観取されることを神的(端的な)無限へと転移するというクザリヌス独特の数学的方法を綿密に考察する。その結果著者は、この二重の無限への転移 *transumptio ad infinitum* のうちの後者の転移(例えば無限な三角形を神の三

一性へと転移する場合)においては、実は逆に「神の方からの下降」という事態が先取的にクザリヌスの思惟に存在するという事実を明らかにする。さらに、この思惟の方向の逆転は既に第一の転移においても存在していたことを指摘する。(例えば「三角形を測る」ということは尺度として既に精神が無限なる三角形をそのうちに有してはじめて成立するのである。)

総じて見る時に「数学的なもの」をめぐる思惟は、精神の思惟活動の基本構造をより明瞭にするものに他ならないのであり、クザリヌスの「数学的なもの」への論及は偶然的なものではなく、思惟の本性に基づく必然的なものであるとされる。

第四章において著者の思惟は「無限」の思惟の三つの意味のうち第二の点にむかう。つまり、すべてを無限の相下に見る、そのことの考察である。先ずクザリヌスにおける無限概念の三様の方向と三重の意味の区別を踏まえて、「絶対的無限たる神」とその写しとしての「無限なる宇宙」と「人間精神の無限なる活動」の關係に考察を進める。なぜクザリヌスにおいて宇宙が「無限」であるのか。それを著者は、宇宙が上述のように無限なる神(クザリヌスの言う「否定的無限」)の写し *imago* であること、および宇宙はそれよりも現に大なるものが存在せず、従ってそれを限界づけるはずのものが他に存在しないゆえに「無限定なもの」という意味での無限(クザリヌスの言う「欠如的無限」)であるとして、そこに「世界を外からみる」場合の無限性と「世界を内からみる」場合の無限界性という二重性が含まれていると指摘する。

このように神と世界の「無限」の相違を捉えた上で、それをより明瞭に示すものとしてクザヌスにおける対概念 *contractus absolutus* (縮限的—絶対的) を検討する。その結果、「世界は、神の自己縮限としての自己表現ないし自己表現であるということができるだろう」とする。その際に現われる見掛け上の「二重の縮限」を踏まえつつ、ものの「絶対的何性」と「縮限的何性」の關係と意味を鮮明にすることによって、クザヌス独特の「神—世界—個物」の關係を明らかにする。それはクザヌスの「何でも(万物)が何でも(万物)のうちに存在する」という命題の意味するところである。

第五章では、前章のテーマの一つ「世界の無限性」との関連から、『ドクタ・イグノランチア』第二巻第一、二二章の論述を中心にして宇宙論が考察される。その結果クザヌスの宇宙(世界)論の特徴を、絶対的無限である神との対比から、それに基づいて思惟されたもの(当代の自然觀察の成果に基づいて成立したのではなく)として、形而上学的意味での宇宙の無限性、同質性および相対性にあると捉える。それは次のような事情である。第一には概に見た宇宙が無際限という意味での無限性であり、また神的無限から無限に隔たっているところでは相対的有限の差異は廃棄されるので同質であることになり、その同質的に存在するものの相互關係として相対性が成立するのである。この点でクザヌスの宇宙論はアリストテレス的・中世的宇宙像を否認していると、著者は指摘する。

以上の帰結を著者は、さらに自己のこれまでの思惟の到達点

に結合して、正当にも次のようにまとめる。「有限なる世界そのものの相対性は、有限なる認識のもつ相関性と不可分であり両者はいわば相互的關係のうちにあるといえよう」。

第六章において著者は、『ドクタ・イグノランチア』第三巻に加えてクザヌス中期の著作 *"Itioia de mente"* をも考察の対象としつつ、前書において特徴的なキリスト論でもある人間論と、後書に特徴的な哲学的人間論とを、クザヌスの形而上学体系の中に正しく位置づけるべく考察を進める。前者とは、「縮限的にして絶対的な最大」(そもそも矛盾概念に他ならないのだがクザヌスはこう仮定する)がもし存在するとすればそれは全宇宙の中間の本性である人間の、それもあくまでも縮限的な個人、つまり具体的な或る人として考えられるべきであり、それは「ひとりの真の人間、イエス・キリスト」となる、というものである。後者の人間論は、人間存在の本質を精神において捉えた上で、それは神の第一の写しであるから、神の精神に成り立つことは、人間の精神においてもそれに近接する写しとしてある限り成り立つのであり、従って精神は万物を写しにおいて包含するものである。この意味で精神は、一方において極めて主体的な存在とみなされつつ、同時に神との關係においては尋常ならざる親近性において見られていることになる。このように捉える著者は、ここにもキリスト論でもある人間論とほとんど同一な構造が存在することを見出し、上記二つの人間論が基本的に通底していることを明らかにする。そして、このような思惟空間のうちに、一方ではキリスト教信仰の

立場を踏まえつつ、他方ではその内から近世的主体性の立場への予動を含む新たな思想的可能性が開き示されていると指摘する。

本書の事実上の締め括りを形成する第七章において、著者は前章の到達点を踏まえつつ、また上記「*idiotia de mente*」にもっぱら定位して、精神とその認識の問題を、精神が神的の精神の写しとしていかなる特質と意義をもつか、同時にその範型としての神的精神をどう見るかという問題意識から考察を深めている。その際にとりわけ「生きた鏡」(*Vivum speculum*)というクザィヌスが精神に用いた比喩を丹念に考察することにより、そこに一面において、精神における自立性の発揚と、その認識活動における能産性の強調のうちに、後の近世哲学の近世的主体と認識主観の先駆的在り方を見出しつつ、他面において、精神の活動力があくまでも神の写しとして制限されたものであることを見て取る。その上で著者は、クザィヌスにおける精神の「同化的な力」の発現ないし昂揚として捉えられる認識に、悟性的同化に基づく憶測的な知と、その上なる理性的同化に基づく確かな知としての理性的認識と、さらに上なる絶対的真理の直観という三段階の区別を立てて考察を進め、最後に次のようにまとめる。「精神による外的他者認識は、世界認識ないし自然認識としてどこまでも無限に遂行され、しかもそのことは精神の自己認識へと還帰する。他方かかる自己認識はその徹底と深化において神認識にまで連なり、深められねばならない。……人間(精神)は、自ら神と世界につぐ第三の(無限)と

してありつつ、このように両者を連繫・結合せしめ、そのことよってクザィヌスの形而上学的体系の全体を完結せしめる意義を果たしていると思われるのである。」

末尾の付論「無限と宇宙」において著者は、ルネサンス宇宙論の代表的二者としてクザィヌス、および彼から大きな影響を受けたと自他共に認めるジョルダノ・ブルーノのそれを比較対照する形で考察して、両者の類似点と相違点を明らかにしている。さらに、この二者が共に(自然認識の成果に立ってではなく)形而上学的思惟のうちで宇宙の無限性を主張することになった原因を、中世スコラ的世界観に内包されていた本質的な矛盾の事態が中世末期になって自覚されたことに由来するのではないかと指摘する。即ち、地球は神の創造の究極的意図を顕わし出す中心であり、その住民たる人間が優越的役割を演ずる場である。しかし、同時にその宇宙の構造では地上界から天上界へと価値的な序列が想定されており、救済のためには人間もこの地上を離れて天上に向かうべしとされている。であるならば、地球は創造において中心的意義を担いながら結局は捨離すべき場であることになり、この点に根本的矛盾性が見て取れるという指摘である。まことに示唆に富む見解と語りべきであらう。

以上、評者の力量の及ぶかぎりで紹介を試みた。最後に「評者」としての課題を果たすべく、自身の非力さを省みずにあえて一点だけ気付いたことを記してみたい。著者は一四〇頁において、「ここで重要なことは、クザィヌスがこのように思惟展

開の究極的な根拠を信仰内容の確実性のうちに置きながら、しかもこの信仰内実をどこまでも思惟によつて把握し、思惟を通じて説明せんと試みている点である」(傍点著者)とされておられるが(二八〇頁の注(70))にも同様な論述がある)、それがクザーンヌスのうちにいかなる根拠で具体的にどのような在り方で成立しているのか、本書の論の限りでは必ずしも明らかではないように思われるのである。それはまた、六一頁での〈docta ignorantia〉の立場の説明で、「〈docta ignorantia〉は思惟の放棄ないし停止でもなければ、いわゆる神秘的体験への沈潜ないし没入でもなく、むしろどこまでも思惟に踏みとどまらんとする立場なのである。(少なくともわれわれはそのように理解しようとした。)」とされていることも関わっているように思われる。評者には、ここで著者が示された三つの立場のうちの後二者が互いに Entweder-Oder の関係に立たねばならないということが、クザーンヌスにおいて明瞭ではないのである。機会を得て御教示を頂ければ幸甚である。

既に充分に明らかなように、本書は方法論的にも内容的にもまことに見事な一書である。今後のわが国におけるクザーンヌス研究は本書を抜きにして先に進むことが出来ないばかりか、クザーンヌス研究に携わる私共後進が手本とせねばならないものであると確信している。さらに、同じ著者による中期以降のクザーンヌス思想の研究が一日も早く公刊されて、その見事な全体像が結ばれることを望むのは、おそらくひとり評者のみではないであらう。

会報

○理事会

日時 昭和六三年七月二日(火)午後二時

場所 学士会館本郷分館八号室

出席者 赤司道雄、阿部美哉、荒木美智雄、安斎伸、植田重雄、上田閑照、金井新一、窪徳忠、雪井昭善、桜井秀雄、佐々木宏幹、島園進、中川秀恭、田丸徳善、華園昭磨、藤井正雄、藤田富雄、前田専学、松長有慶、松本皓一、柳川啓一、脇本平也、藤本浄彦

議題

一、第四七回学術大会発表者の承認

二九五名の発表者が承認され、プログラムの原案が検討された。

一、日本宗教学会役員選挙制度の改正について

先にまとめられた日本宗教学会役員選挙制度改正に関する常務理事会の原案が審議され、承認された。また理事に定年制を設けてはどうかとの提案も出され、これについては引き続き検討されることとなった。

一、九学会連合について

九学会連合の今後のあり方と存続の可否、また日本宗教学会の立場などについて、九学会顧問理事会における他学会の見解をも参考としつつ活発な論議がなされた。こ

の問題については、九学会連合の活動に積極的に参加した本学会員の意見を聴取した上で、なお引き続き論議されることとなった。

一、新入会員の承認

新入学会員として別記三二名の入会を認めた。
(宗教研277号に掲載済み)

○選挙管理委員会

日時 昭和六三年八月二〇月(日)午後五時半

場所 学士会館本郷分館一号室

出席者 井門富二夫、石田慶和、植田重雄、金井新一、桜井秀雄、田丸徳善、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、宮家準、脇本平也

議題 会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者 一、四七四名

投票総数 四四四票(投票率三〇、一%)

有効投票 四三九票

無効投票 四票

白票 一票

有効投票の内訳は、田丸徳善 一五二票、藤田富雄 九八票、井門富二夫 八九票となり、田丸徳善氏が会長当選者となった。

○常務理事会

日時 昭和六三年八月二〇日(日) 午後七時

場所 学士会館本郷分館一号室

出席者 井門富二夫、石田慶和、植田重雄、金井新一、桜井

秀雄、田丸徳善、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、

宮家進、脇本平也

議題 日本学術会議諸委員の推薦について

宗教学研究連絡委員会委員として阿部美哉、佐々木宏幹、

田丸徳善、脇本平也の四氏を、また哲学研究連絡委員会委員として藤田富雄氏をそれぞれ推薦した。

○第四七回学術大会開催

日本宗教学会第四七回学術大会は九月一四日(水)～一六日

(金)にかけて、仏教大学において以下の日程で開催され、

五六二人の参加者、一人の研究発表があった。なお、公開講演、研究発表要旨は、本誌次号(大会紀要号)に掲載される。

九月一四日(水)

学会賞選考委員会 二時～一四時

『宗教学研究』編集委員会 一六時～一七時

公開講演会 一五時～一七時

雲井昭善氏(仏教大学教授)

「神と悪魔―ブッダとの対話」

理事会 一七時三〇分～一九時三〇分

九月一五日(木)

開会式 九時三〇分～一〇時

研究発表 一〇時～一二時二〇分

評議員会 一二時三〇分～一三時三〇分

研究発表 一三時三〇分～一七時一〇分

九月一六日(金)

研究発表 九時三〇分～一二時 一三時三〇分～一五時五〇分

〇分

『宗教学研究』編集委員会 一二時～一三時三〇分

総会・閉会式 一五時五〇分～一七時

懇親会 一八時～二〇時

○学会賞選考委員会

日時 昭和六三年九月一四日(水) 正午

場所 佛敎大学鷹陵館第一会議室

出席者 荒木美智雄、石田慶和、岡田重精、中村廣治郎、山形孝夫

議題一、今年度学会賞受賞者として推薦すべき者の審査。その結果、今年度は澤井義次、竹沢尚一郎の二氏の推薦が決定した。推薦理由は次のとおりである。

昭和六十三年度 宗教学会賞選考委員会報告(アイウエオ順)

一、澤井 義次氏(天理大学おやさと研究所助教授)の研究業績について

審査対象 『Sankara's Theory of Samyāsa』ほか四論文

澤井氏の業績は、ウパニシャッドからヴェーダーンタにいたるバラモン教の伝統的な哲学を、哲学面と宗教面とをあわせて考慮し、さらに現代思想のコンテキストのなかで把握しようとする新しい試みとして評価できる。以下、各論文について述べたい。

『Sankara's Theory of Samnyāsa』と『The Nature of Faith in the Sankaran Vedanta Tradition』の二論文は、ヴェーダーンタ派の有名な哲学者であるシャンカラによって創立された僧院の一つの南インドのシュリンゲリー僧院を中心としてヴェーダーンタ派の僧と俗両方にかかわる信仰のありかたを探究したものである。

前者は、シャンカラの眞作と考えられている四種の文献によって、究極的にはジュニャーナ（知識）のみが解脱に到達する直接的な手段であるというシャンカラの哲学が、バラモンの理想的な生き方としての出家遊行 (samnyāsa) に哲学的な根拠を与えているという点について論じたものである。その際遊行の類型や資格などについても触れ、シャンカラの哲学は、従来言われていた思想面に特色があるだけでなく、バラモンを解脱に導くための生き方をも説くものであることを明らかにしている。

後者は、ヴェーダーンタ派の一つであるスマールタ派の人々にとって信仰とは何かということを、W.C. Smith の方法論を参照しつつ宗教現象学的な観点から探らうとしたものであり、そこでは、ヴェーダーンタ・シャンカラ派の宗教伝統における

信仰の特質を、在家と出家遊行という二つの生き方を基軸として明らかにし、信仰の意味構造の解明に一石を投じている。

澤井氏がこの二論文において、シュリンゲリー僧院などにおけるフィールドワークの成果をも踏まえ、シャンカラ派の宗教伝統を宗教理念と具体的な宗教現象との重なりあいとして捉えその信仰の本質を解明しようとしたことは、従来の文献学的なシャンカラ研究に新しい視点を与えたものと言えよう。

第三論文『The Legend of Sankara's Birth』は、シャンカラ出生の伝説を明らかにし、これがこの派の一般信徒に対してもつ意義を示唆したものである。

次に、「根源の思索」と「深層意識の『第四位』」の二論文は、東洋思想に接近しつつある現代の思想状況を背景として、バラモン教思想、とくにその根幹をなすウパニシャッド哲学を主に井筒（俊彦）理論に従って現代的に再解釈しようとするものである。

前者は、古ウパニシャッドに属する「プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド」と「チャーインドーギヤ・ウパニシャッド」に基づいて、ヤージニャヴァルキヤとウッターラカ・アールニのブラフマンとアートマンの一体性を説く文章をとりあげる。これらの文章は、日常意識では不可視のレベルでの實在体験が、言葉によって哲学的に再構成されたものの凝縮であり、そこには表層的意味表象の底辺部分に、広大な深層の意味表象の領域が拡がっていることが暗示されている。それは日常的な言説を超え、経験的世界の網目構造を脱け出した深層意識の領

域であり、それを表現するとすれば、現実には否定的な表現あるいはメタファーによるしかない、と主張する。

後者では、前者と同様の方法論によって、ウパニシャッド哲学にみられる意識の構造を表面意識から深層意識へと垂直に掘り下げながら、古代インド哲学における意識論を現代哲学に基づいて読みなおそうとする試みがなされている。

澤井氏の論文は、聖典などについての文献学的研究を尊重しつつ、他方ではその伝統の中に保持されている儀礼や慣習についての実証的研究をも顧慮し、その両者、すなわち宗教理念と具体的な宗教現象との重なりあいにおいて全体を捉えようとしているところにその特色があるが、その試みが十分果たされているかどうかについては、なお若干の検討が必要であろう。

それはともかく、これらの論文は、その意図するところは明確であり、方法は斬新かつ論理的であって、読者を容易に納得させる内容となっている。

以上の点において、選考委員会は、澤井氏の業績を、昭和六十三年度日本宗教学会学会賞に値するものとして推薦する。

二、竹沢 尚一郎氏（九州大学文学部助教授）の研究業績について

審査対象 『象徴と権力——儀礼の一般理論』

本書は、一、象徴 二、儀礼 三、権力をテーマとする三部からなっている。

一、まず、本書の主題である儀礼の研究の基礎として、その構成要素たる象徴について考察がなされる。著者は、象徴を、そ

の色、音、匂い、手ざわりなどの感覚特性を通じて人間が自らの心理と身体の深層に働きかけるための一種の素材、手段であるとみる。

二、次にこの象徴理解に基づいて、アフリカのドゴン族の二十九の儀礼を統一的に把握しその構造と機能を説明することがめざされる。即ちドゴン社会において、儀礼は（一）人間の内在的自然としての衝動や情動、記憶といった分節されず形式をもたぬ要素に向かい、それに形式と安定を与えようとし、（二）外なる自然としての雨や豊饒、事故といった出来事の継起に向かい、そこに一定の秩序と予見可能性を導入しようとする、という二つの心的機能をもつことが指摘される。言い換えれば、儀礼は人間を圍繞する内外二重の自然を文化的事象に作り変えるための心的装置であるというのである。

三、さらに、儀礼のもう一つの機能として、人間間の関係を差異化、序列化すると同時に社会の枠組みを課し、社会をある形態に保つという社会的機能があることが論じられる。そうした機能を権力とよぶならば、権力は儀礼の体系のうちに根ざしそれと不可分の関係にある、と云う。

こうした全体の構成のもとに、著者はそれぞれのテーマについて従来の説を検討しつつ特にドゴン社会における多様な儀礼についての詳細な紹介と分析を行ない、そのことによって上述の見解を明らかならしめようとするのである。

本書において特色のあるのは、儀礼体系の分析の基礎としての象徴論である。著者は、宗教人類学の従来の儀礼研究におけ

る象徴の概念を著者自身の視点から再検討し、手際よく整理分類したうえで、象徴研究の方法論を提出している。とくに象徴の感覚特性のレベルに着目し、ライチェル・ドルマトフの研究によりながら、象徴が人間の神経—生理学的次元に効果をおよぼし、さらに社会的経験につくりかえられていくことを指摘することに よって、新鮮で魅力ある見解を示していることは注目値する。

しかし一面、その感覚特性の重視がしばしば性急な分析・解釈に導かれていることも否定できぬ点である。たしかに、象徴の感覚特性レベルの重要性は、これまでの学説においても主張されていたところであるが、著者は、従来の象徴論において、象徴が意味や実在の様態を表すものと捉えられていたのを退け、意味のレベルと感覚特性のレベルとを切り離し、象徴固有の特性は個々の感覚特性のレベルにこそあるとし、象徴が人間の五官ないし六官に及ぼす力を分析することからはじめている。そこでは、象徴の「意味」をさぐるうとする試みはすてられ、その作用ないしは機能が問われている。それは確かに一つの着眼といえるが、しかし意味を奪われた象徴の感覚特性のレベルとは何であらうか。この視点からは、感覚特性のもろもろのレベルや、装置としての文化や権力は明らかにされてもほかならぬ宗教的象徴や宗教儀礼の意味、聖なる王権の意味は必ずしも明らかにされぬのではないであらうか。その点におお検討すべき問題が残るように思われる。

また著者は、ドゴン社会の儀礼を分析するにあたって、先行

儀礼と週及儀礼の二つにわけける。すなわち、儀礼はすべて何らかの出来事に関係づけられているという見地から、ある出来事が実際に生ずる前にそれを先取りする形で行なわれる先行儀礼と、一般に好ましからざる出来事が発生したあとでそれを修復する目的で行なわれる週及儀礼とを区別し、それによって全体としての儀礼を捉えようとする。これは従来の儀礼の分類とは系列を異にするものであり、今後の研究に一つの展望を与えるものといえよう。

以上の概観からも知ることができるように、本書は、儀礼という宗教人類学の重要なテーマをめぐって、象徴についての独自の理解を基礎に、あくまでドゴンというアフリカの一部族社会の内部にとどまりながら、そこに見られる儀礼の構造と機能を抽象度の高いモデルの形で示すことによつて、その一般的理解を得る道を開こうとするものである。その斬新な構想と、資料の丹念な検討によつて独自の理論的構築をめざしている点には、高く評価できる。

以上の点において、選考委員会は、本書の著者竹沢氏を、昭和六十三年度日本宗教学会学会賞に値するものとして推薦する。

澤井・竹沢両氏の研究業績はいずれもすぐれたものであり甲乙つけがたく、よつて本年度は両氏を推薦することとしたい。

昭和六十三年九月十四日

学会賞選考委員

岡田 重精 松本 皓一
山形 孝夫 荒木 美智雄

中村 廣治郎 松長 有慶
石田 慶和(長)

○理事会

日時 昭和六三年九月一日(水)

場所 仏教大学大会議室

出席者 赤司道雄、阿部美哉、荒木美智雄、池田昭、池田末

利、石田慶和、上田賢治、植田重雄、上田閑照、雲

藤義道、大屋憲一、岡田重精、小野泰博、葛西実、

金井新一、鎌田純一、雲井昭善、坂井信生、佐々木

宏幹、島蘭進、鈴木康治、武内紹晃、竹中信常、玉

城康四郎、田丸徳善、土屋博、中野幡能、中村廣治

郎、奈良康明、西村恵信、野村暢清、橋本芳契、華

園聡磨、藤井正雄、藤田富雄、J・V・ブラフト、

松本滋、水谷幸正、宮家準、柳川啓一、山折哲雄、

山形孝夫、脇本平也

議題

一、庶務報告

金井常務理事より昭和六二年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告

金井常務理事より昭和六二年度の収支決算報告と昭和六三年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、会長選挙の結果について

宮家選挙管理委員長より、会長選挙の経過ならびに結果について報告があった。

一、日本宗教学会賞について

石田選考委員長より、審査結果の報告がなされ、承認された。(別記参照)

一、新入会員について

別記一〇名が入会を承認された。

一、名譽会員について

本年度は土居真俊、長尾雅人、中川秀恭の三氏を名譽会員に推薦することを決定した。

一、次年度学術大会開催地について

埼玉の独協大学で開催されることになった。

○「宗教研究」編集委員会

日時 (第一回) 昭和六三年九月一日(水) 午後四時

(第二回) 昭和六三年九月一六日(金) 正午

場所 佛敎大学鷹陵館第一会議室

出席者 笠井正弘(第二回のみ)、木村清孝、島蘭進、J・

スインゲド、関根清三、高橋涉、田島照久、鶴岡

賀雄、星野英紀、細谷昌志

議題一、「宗教研究」第六二卷第一輯(276号) 刊行報告。

一、「宗教研究」第六二卷第三輯(278号) 第六三卷第一輯(280号) 編集方針。

○評議員会

日時 昭和六三年九月一五日(木) 午後十二時半

場所 仏教大学五号館一〇一教室

出席者 一―二名

議題

一、庶務報告(金井常務理事)

一、会計報告(金井常務理事)

一、会長選挙の結果について(宮家選挙管理委員長)

一、役員選挙制度の改正について

〔協本会長より日本宗教学会役員選挙制度改正の理事会案が提案され、承認された。〕

一、日本宗教学会賞について(石田学会賞選考委員長)

一、次年度学術大会開催地について(協本会長)

○総会

日時 昭和六三年九月一六日(金)

場所 仏教大学五号館一〇一教室

出席者 大会参加者は四九四名、定足数一六五名、出席者一

七六名、よって総会は成立した。

議題

一、開催校挨拶(水谷幸正氏)

一、議長選出 雲井昭善氏を選出

一、庶務報告(金井常務理事)

一、会計報告(金井常務理事)

一、会長選挙の結果について

宮家選挙管理委員長による会長選挙の結果報告にもとづき、田丸徳善氏を次期会長に選出した。

一、役員選挙制度の改正について

協本会長より日本宗教学会役員選挙制度改正の評議員会案が提案され、承認された。

一、日本宗教学会賞授賞

石田学会賞選考委員長の説明の後、澤井義次、竹沢尚一郎両氏に対する第二三回日本宗教学会賞の授与が会長によりなされた。

一、次年度学術大会開催地について(協本会長)

○常務理事会（六三年一月二六日）の記事について追加
前々号の会報欄の記事（二七六号、一三九頁）に以下のこと
が脱落しておりましたので追加いたします。
推薦人として植田重雄、田丸徳善の両氏を決定した。

会 員 計 報

○日本宗教学会名誉会員、佐木秋夫先生は、昭和六三年八月二
○日逝去されました。享年八一歳。ここに謹んで哀悼の意を
表し、御冥福をお祈り申しあげます。

昭和62年度 日本宗教学会 收支決算報告

＜収入＞		＜支出＞	
会費	10,902,320	会誌直接刊行費	5,368,330
賛助会費	850,000	会誌発送費	565,570
会誌売上金	106,000	編集諸費	390,430
第46回 大会参加費	1,120,000	第46回 大会費用	1,200,000
岸本・諸戸		日本宗教学会賞賞金	100,000
石津・堀 基金利子	72,880	学会賞諸費	25,500
預金利子	663	選挙関係費	250,710
出版助成金	400,000	会合費	311,216
		通信連絡費	347,170
		事務用品費	376,776
		印刷費	418,600
		本部費	2,002,030
		関係学会費	150,188
		国有財産借料	20,151
		名簿作成費	753,500
		一時借入金返済	1,105,224
		次年度繰越金	66,468
<hr/>		<hr/>	
	計 13,451,863		計 13,451,863

昭和63年度 日本宗教学会予算案

＜収入＞		＜支出＞	
会費	11,500,000	会誌直接刊行費	5,800,000
賛助会費	940,000	会誌発送費	600,000
会誌売上金	70,000	編集諸費	400,000
第47回 大会参加費	1,000,000	第47回 大会費用	1,200,000
岸本・諸戸・石津		日本宗教学会賞賞金	100,000
堀・増谷 基金利子	160,000	学会賞諸費	30,000
預金利子	1,000	選挙関係費	300,000
出版助成金	360,000	会合費	330,000
前年度繰越金	66,468	通信連絡費	360,000
		事務用品費	400,000
		印刷費	440,000
		本部費	2,200,000
		関係学会費	160,000
		国有財産借料	20,000
		名簿作成準備費	350,000
		予備費	1,407,468
<hr/>		<hr/>	
	計 14,097,468		計 14,097,468

執筆者紹介（執筆順）

坂本進	輔仁大学講師
関戸堯海	立正大学大学院
谷口富士夫	名古屋大学大学院
出村みや子	明治学院大学非常勤講師
池上良正	弘前大学助教授
鎌田繁	東京大学助教授
木村清孝	東京大学教授
櫻井治男	皇学館大学助教授
嶋田義仁	静岡大学助教授
八卷和彦	和歌山大学助教授

The Problem of Miracles and Magic in Origen's Theology

—In View of Its Social Context—

Miyako DEMURA

ABSTRACT: The relation between miracles and magic is an important motif in the context of a study of the religious situation in the Hellenistic period, and numerous debates have occurred particularly revolving around the definitional distinctions between the two concepts. The *contra Celsum* records the debate exchanged between Origen and the pagan philosopher Celsus regarding the problem of magic. While Celsus regards the miracles of Christianity as equivalent to magic, Origen develops the argument that the miracles of Jesus and his disciples are to be discriminated from the work of a magician—yet he also actively accepts the “magic of God’s name” as found scattered through Magical Papyri, etc. This recognition of magic by Origen has troubled numerous scholars. In the present study, I attempt to address the problem of the distinction between magic and miracles through a study of the cultural and social context forming the background to these two men. Celsus attacked Christianity on the grounds that its miracles were an anti-social deviation. In contrast, Origen uses a rhetorical method to reject the conventional understanding of magic, while also giving it a philosophical legitimacy on the basis of the “magical power of names” found in the Platonic tradition, thereby presenting it to the readers as the foundation for a monotheistic faith.

The Wisdom and Object of *Abhisamaya*
—The Instantaneous Perception in the *Abhisamayālaṃkāra*—

Fujio TANIGUCHI

ABSTRACT: This paper investigates the nature of the wisdom aimed at by the practice of "realization" (*abhisamaya*) as seen in the *Abhisamayālaṃkāra*.

The realization in the *Abhisamayālaṃkāra* places its emphasis not on any kind of suppression but on clarifying its object. The object is in turn limited to the 173 "forms" (*ākāra*) which are the varieties of the three kinds of full knowledge. The final stage of the realization is called the instantaneous perception. The *Abhisamayālaṃkāra* explains it fourfold. In the instantaneous perception both wisdom and its object embody the entirety of the undefiled dharmas. The undefiled dharmas are the same as those attained by previous training, but at this final stage there is no differentiating between wisdom and its object. In short, the realization in the *Abhisamayālaṃkāra* is a meditative practice which leaves the object unsuppressed even at the final stage and thereby which attempts to achieve non-discrimination between the object and wisdom.

Reception of the Nirvana Sutra by Shinran, Dogen, and Nichiren

Gyōkai SEKIDO

ABSTRACT: Kamakura-period leaders of the new Buddhism movement, such as Hōnen, Shinran, Dōgen, and Nichiren displayed each his own unique perspectives on Buddhist understanding, while also demonstrating a certain unity of thought and behavior as part of their common background of the Kamakura period. In the context of a study of Nichiren's religion, this paper considers Nichiren's attitude toward the Nirvana Sutra, focusing on that sutra's central themes of "all sentient beings have the Buddha nature," and "the Buddhanature of the *icchantika*." As part of that study, I take up the issue of Shinran's *Kyōgyō shinshō*, and Dōgen's *Shōbō genzō*; by comparing them with Nichiren's quotations from the Nirvana Sutra, I consider the differences and similarities between Shinran, Dōgen, and Nichiren with regard to their acceptance of the Nirvana Sutra. Through this study, I hope to make clear that a common principle informing Kamakura Buddhism was the theme of the "salvation of common humanity," and that while Nichiren has usually been understood only for his promotion of the Lotus Sutra, there is also a need to recognize his religious perspective on the overcoming of extreme evils such as the "five mortal sins" (*gogyaku*) and "reviling of the dharma" (*hōbō*).

Christianity among Taiwan's Shan-ti T'ung-pao (formerly Taiwan's Takasago Tribe)

Susumu SAKAMOTO

ABSTRACT: This is a report of research regarding the relationship between the Shan-ti T'ung-pao (formerly called the Takasago Tribe) and Christianity. Following the reversion of Taiwan to the Republic of China, the Taipei government changed the name of the Takasago Tribe, a name which had been used during the Japanese occupation, to the Shan-ti T'ung-pao. Research on the Shan-ti T'ung-pao was initiated by Inō Katan during the period of governorship under Gotō Shinpei. Since that time numerous Japanese scholars have continued the research, thus producing substantial results. But several issues have remained relatively unknown, for example the nature of changes to the way of life among the Shan-ti T'ung-pao following reversion, and the fact that some eighty percent of the people are Christians. In this paper I consider the relationship between the Shan-ti T'ung-pao and Christianity from the common perspectives of Sociology of Religion and Anthropology, and attempt an introduction to the current way of life of this people. Currently living in the Republic of China (Taiwan), I have visited the settlements of the nine main tribes making up the Shan-ti T'ung-pao, and since I am also a Catholic priest, namely of the same faith as these people, it gave me the opportunity to share their lives. It is my hope that this report will contribute to a new perspective on the Shan-ti T'ung-pao.