

第五部会

『弘法大師逆修日記事』からみた十三仏信仰

渡 辺 章 悟

『弘法大師逆修日記事』は十三仏信仰の文獻的嚆矢とされるが、十三仏信仰成立に深く関与した密教徒が、十三仏信仰の權威づけを計るために空海に仮託した後代の作品である。しかも、内容上多くの問題点があるにも拘らず、従来検討されることがなかったため、ここにその問題点を指摘しておきたい。

本書は名古屋宝生院の政祝(一三六八〜一四三九)の『見聞隨身鈔』に掲載されているので、十三仏の伝統が形成されたのは少なくとも十四世紀前半、南北朝時代を下ることはないと推定される。このことは、同時代に高野山で活躍した南山教学の大成者とされる宥快(一三四五〜一四一六)の『十三仏表白十王釈』や、文安二年(一四四四)に東麓破柄によって編纂された辞書『下学集』に同様の記載があることから確認できる。したがって『弘法大師逆修日記事』はそれ以前の十三仏信仰を伝えるものであろう。

次に本書の内容であるが、十三仏信仰の通例のように、初七日から三十三回忌までの十三回の忌日に不動明王以下の十三の仏格を以下のようにそれぞれの本尊に配当し、冥界の守り本尊

として祀るものである。

初七日	正月十六日	秦皇王	本地不動明王	種子カーン
	(無動経)			
二七日	二月二十九日	初江王	本地釈迦	種子バク(華厳経)
三七日	三月二十五日	五官王	本地文殊	種子マン(文殊問般若経)
四七日	四月十四日	宋帝王	本地普賢	種子アン(華厳経)
五七日	五月二十四日	閻魔王	本地地藏	種子イー(地藏本願経)
六七日	六月十五日	変成王	本地弥勒	種子アー(弥勒上生経)
七七日	七月八日	泰山王	本地薬師	種子バイ(薬師経)
百箇日	八月十八日	平等王	本地観音	種子サ(請観音経)
一周忌	九月十三日	都帝王	本地勢至	種子サン(宝積経)
第三年	十月十五日	五道転輪王	本地阿弥陀	種子キリ
	イタ(平等覚経)			
第七年	十一月十五日	阿闍如来	種子ウーン(撰真实経)	
第十三年	十一月二十八日	大日如来	種子パーン	
			胎大日種子アーン	

ク(大日経)

第三十三年 十二月十三日 虚空藏 種子タラク(礼三十五仏名経)

また、ここに引用したように十三仏の種子が示される他、十三回の忌日を一年で逆修できるようにそれぞれの逆修日を設定してあることと、不動明王から阿弥陀仏までの本地としての十仏に対して垂迹としての十王の名が上げられることも注目されるべきである。この逆修と王信仰の併記とは、初期の十三仏信仰の特性として銘記すべき点であろう。

さらに、最後にはその本地仏の根拠として、いちいち経典を引用している(本文は略す)が、それらの引用は筆者の解ったかぎりでもかなり問題がある。今、その引用を確認した結果とその問題箇所を指摘しておく。

初七日(『聖無動尊大威怒王秘密陀羅尼経』「日本大藏経」第九十二卷、修験道章疏第二)、二七日(出典未明)、三七日(いわゆる『文殊師利所説般若経』ではなく、『文殊師利般若滯槃経』「大正藏」第十四卷、四八一上)、四七日(『華嚴経』「大正藏」第九卷、四〇九中)、五七日(『地藏菩薩本願経』「大正藏」第十三卷、七八九中)、六七日(『弥勒上生経』「大正藏」第十四卷、四二〇中)、七七日(『薬師経』「大正藏」第十四卷、四〇五中)、百箇日(『請観音経』「大正藏」第二十卷、三六中)、一周忌(『宝積経』ではなく弘法大師全集本の頭注にあるように、『観無量寿仏経』「大正藏」第十二卷、三四四七)、第三年(出典不明)、第七年(『諸仏境界撰真実経』「大正藏」第十八卷二

七五下)、第十三年(『大日経』「大正藏」第十八卷、八下)、第三十三年(『礼三十五仏名経』ではなく『観虚空藏菩薩経』「大正藏」第十三卷、六七九上)

最後の『観虚空藏菩薩経』は、「敬礼五十三仏名者、除滅四重五逆及謗方等皆悉清浄」という一文を引用したものか。しかし、厳密に言うと、これは『大宝積経』「優波離会」第二十四(『大正藏』第十一、五一五下)に説かれる「三十五仏名」とそれに続く文章を引用したもので、それを抽出して「三十五仏名礼懺文」などが作られたらしい(ただし、本書で上げられる『礼三十五仏名経』という経典名は存在しない)。

なお、奥書きに「編者がいうには、右の『弘法大師逆修日記』事」一卷は年譜の第十二巻に政祝の『見聞隨身鈔』に掲載されている。今はこの作品に引用されたものを出すことにする。ただし、真偽については疑いが持たれる」とあるように、本文は古来からその真偽について疑いがもたれてきた。そればかりか、文献の引用の仕方から見ても厳密とはいえない。あるときは、完全な一節を引くかと思えば、別のところでは省略や略説、改変した文章を載せているし、引用文献名が混乱している場合さえもある。いずれにせよ、このままで十三仏信仰の所依の典拠とするにはあまり杜撰である。少なくとも以下の三点については修正が必要であろう。

一、三七日の引用経典は『文殊問般若』ではなく『文殊師利般若滯槃経』

二、一周忌の引用文献は『宝積経』ではなく、『観無量寿仏

経』

三、三十三回忌の引用文献の『礼三十五仏名経』は、『観虚空藏菩薩経』あるいは『大宝積経』

キーワード：『弘法大師逆修日記事』・十三仏信仰・逆修（渡辺章悟）

空海に於る三昧耶戒授戒作法について

古米地 誠 一

別に報告した如く、秘密三昧耶仏戒儀は空海真撰とは考え難いが、すると空海の三昧耶戒作法を記す文献は無い事となり、その実際は不明と言わざるを得ない。然しこの問題に関し、開題類教本の中に、表白と経題釈の間に僅かな作法を説くものが在り、手掛りを与えてくれる。Ⅰ大日経開題（隆崇頂不見）では①項目名無し、両部の諸尊を勧請し帰命礼する意の偈と大日経九方便中勧請方便真言②至心懺悔、過去の衆罪を十方現在仏に懺悔する偈と九方便中出罪方便真言③至心受戒、密教の三宝への帰依と五戒十善戒三聚戒を持す偈と無畏禪要の三昧耶戒真言④至心発願、四誓願の偈と無畏禪要・受菩提心戒儀の発菩提心真言⑤項目名無し、大虚空藏真言・三力偈と諸尊に運心供具し供養する偈となっており、その後、「勧請懺悔供養発願之力（中略）我等懺悔力速断不善之網諸人受戒功德早趣菩提之路」とある。Ⅱ大日経開題（衆生狂迷）では項目名は無いが①

諸尊に帰命し、御願会への降臨を請う偈と普礼真言②衆罪を懺悔する偈と滅罪真言③三宝帰依と具足戒・菩薩戒受持の畏と三昧真言④妙経王を説いて十方衆生と共に一如の宮に証入せんとする偈と菩提心真言が在る。但し真言は名のみ。又③は三昧耶戒真言の事であろう。Ⅲ教王経開題では①帰命勧請②懺悔③戒④発願、Ⅳ法華経開題（婉河女人）では①至心勧請②懺悔③三歸④發菩提心とある。Ⅳは項目名のみであるが、供養の項を除き四本共同項目を有し、然も不空の受菩提心戒儀に一致する。但しⅠの真言は不空戒儀と異り①②は九方便真言、③④は無畏禪要の真言であり、④⑤は不空戒儀と一致する。又Ⅱの真言名もⅠに近い。ⅠⅡは大日経の開題であり、不空戒儀が金剛界系の作法であるのに対して胎藏系の作法である事が考えられる。⑤は九方便・無畏禪要には該当する項目・真言が無い為に不空戒儀より採ったのであろう。そしてここに見られる作法はⅠに「受戒功德」と言う如く三昧耶戒の授戒作法であらう。さて空海の当時は金胎の灌頂は各別に行われたものと思われ、御請来目録では空海は六月に胎藏界、七月に金剛界、八月に阿闍梨位の灌頂を受けたとし、付法伝等に於て恵果の弟子中に金胎一方のみの受法の存在を記録し、又帰朝後の高雄灌頂では、最澄等は弘仁三年十一月に金剛界を、十二月に胎藏界を、泰範・円澄等は最澄等と共に十二月に胎藏界を、翌四年に金剛界を受法している。円仁・円珍の求法記録でも金胎の灌頂は別時の受法である。従って三昧耶戒授戒も金胎の灌頂の夫々に行われたであろうし、金胎各別の授戒作法の行われた事が予想され

る。現在の三昧耶戒作法は金胎の灌頂が続けて行われる前に一回行われるのみであるが、その諸式は野沢通用式系・具支式系・天台式系等に分類され、野沢通用式系は不空戒儀に拠り、具支式系・天台式系は大日経九方便を依用する。これは野沢通用式系が金剛界系の、具支式系・天台式系が胎藏系の作法である事を示す如くである。即ち金剛界の作法である不空戒儀の外に胎藏系の三昧耶戒作法の存在した可能性が考えられるのであり、以上の資料から、その胎藏系の三昧耶戒作法は大日経九方便や無畏禪要に拠っている事が推測される。ここでⅠⅡⅢⅣ共に項目は不空戒儀に一致していた。そしてⅠの真言は九方便真言と無畏禪要の真言が用いられていた。又具支式系・天台式系も大空戒儀に一致する項目を持ち乍ら九方便を依用している。この事は胎藏系の三昧耶戒作法は構成に就ては不空戒儀に拠って項目を立て、内容は大日経・無畏禪要に拠った事が考えられる。空海は三学録に於て律部に金剛頂受三昧耶仏戒儀を掲げるが、これは金剛界灌頂の戒儀であり、不空戒儀であろう、それに対し胎藏界灌頂の戒儀は存在せず、故に空海はこの様な作法を新たに作り用いたのではないか。即ち不空戒儀とⅠの如くとの金胎各別の三昧耶戒作法が用いられた可能性というものが考えられるのではないか。

『理趣経』付加句をめぐる諸問題(一)

——付加句の成立年代——

武内孝善

はじめに 今日、真言宗で常用經典として読誦される『般若理趣経』(以下『理趣経』と略す)は不空訳の『大乗金剛不空真実三摩耶経』であるが、不空訳そのままではない。すなわち、不空訳の経題「大乗金剛不空真実三摩耶経」の前に「帰命毘盧遮那仏」等の勸請句(または啓請句)が、不空訳本文終りの「皆大歡喜信受行」のあとに「毘盧遮那仏」の合殺と「我等所修三昧善」等の廻向文が付されている。つまり、勸請句・不空訳『理趣経』・合殺・廻向文の順序で読誦している。これら勸請句・合殺・廻向文は、もともと存在したものではなく、後世付け加えられたものであるから、一括して「付加句」といわれる。これら付加句に関しては問題点として、①作者・②付加年次・③付加の場所・④付加された順序・⑤手本とされた資料の有無・⑥それぞれの語句の変遷の有無・⑦付加句の内容などが指摘できよう。

現在、これら付加句の問題点については、いずれも定説を見るに至っていない。

そこで、本稿では閲覧調査することができた『理趣経』古写本・関係資料に基づき、代加句の付加年次について考察した

第五部会

表一・理趣経古写本並付加句関係資料

所 藏 者	写刊年代	勧請句	合殺	廻向文	備 考
大東急記念文庫	永治2(1142)	×	×	×	藤原教長筆
東京国立博物館	天養元(1144)	×	×	×	永尊筆, 極楽寺瓦経
書芸文化院	久安6(1150)	×	×	○	藤原定信筆, 梵字覚法法親王筆
大東急記念文庫	建久4(1193)	×	×	×	静遍筆, 目無経として著名
仁和寺	建仁2(1202)	×	×	×	後京極摂政藤原良経筆
東寺観智院	平安末期	×	○	○	本文は平安末, 合殺・廻向文は鎌倉期
高山寺	鎌倉中期	×	○	○	明恵・喜海筆・奥書から, 訓点・博士は元仁2(1225)の尊勝院行遍本まで遡れる。
仁和寺	弘長4(1264)	×	○	○	本文刊本・流通分以下, 素真筆(弘長4年)。全文博士あり。
仁和寺	鎌倉中期	×	○	○	刊本。全文博士あり。
仁和寺	鎌倉中期	×	×	×	伝高雄御室筆。
東大寺	建治2(1276)	○	○	○	春日版, 願主聖守, 付加句は後補墨書(建治2年に近い時代)
西大寺	弘安2(1279)	○	○	○	興正菩薩像像内納入品。
宝金剛寺	永仁2(1294)	×	×	○	定聖筆, 不動明王像像内納入品
仁和寺	乾元2(1303)	×	○	×	伝仁弁筆。
仁和寺	鎌倉末期	×	○	○	奥書から行遍付法の教遍まで遡れる。
大治二年曼荼羅 供次第	大治2(1127)	○	○	○	「理趣三昧次第法則」の部分。『統群書類従』26下所収。
式部僧野抄	文政13(1830)	○	○	○	奥書などから平安末期の成立と考える。「理趣三昧法則」中。仁和寺蔵本。
合殺及廻向	明德2(1391)	—	○	○	奥書から建暦元年(1211)まで遡れる。醍醐寺蔵本。

い。

先行研究 先にあげた付加句の諸問題にふれた論考に、①田雷斧『理趣略説』・②加藤精神『般若理趣経』・③神林隆浄『理趣経講義』・④梶尾祥雲『理趣経の研究』・⑤那須政隆『理趣経達意』・⑥坂田知己『般若理趣経の日本的展開』などがある。

これら先行研究によると、(一)付加句の作者については、古来①教主大日如来の所説、②不空三藏、③弘法大師、④真然僧正、⑤明算大徳の付加とする五説が云われてきたが、いずれも信を置けないとする。(二)付加句の順序については、句写本から最初に勧請句が、続いて合殺・廻向文の順序で付加されたとみられてきたが、坂田氏は賛同できないとする。また勧請句と合殺の「毘盧遮那仏」の読み方の違い、付加句の語句の巧拙雅俗により、付加句は一度に付加されたものではないとする。(三)合殺について、坂田氏は合殺を付した初期の写本が奈良に位置する寺に残る点から、合殺は奈良の産物であり、建治・弘安(一二七五〜八八)の頃ビルシヤナ仏の信仰が流行し、『理趣経』に付加されるに至ったとする。

依用資料 これまでに、閲覧および写真などで確認できた『理趣経』古写本、並びに付加句に関する資料は、表一のごとくである。

表一から、『理趣経』古写本を分類すると、①付加句の全くないもの、②廻向文だけ付されたもの、③合殺・廻向文が付されたもの、④すべての付加句がそろっているもの、⑤合殺だけ

付されたもの、の五つに分けることができる。

結語 まず、『理趣経』古写本からみると、付加句のみられる最古の写本に、廻向文だけが付された久安六年(一一五〇)藤原定信筆本がある。これにつづくものに、合殺・廻向文のそろった一群がある。すなわち、①鎌倉中期写の高山寺本・②弘長四年(一二六四)写の仁和寺本・③鎌倉末期写の仁和寺本・④東寺観智院本である。このなか、①高山寺本と③仁和寺本はその奥書から、仁和寺尊勝院行遍、および行遍の弟子教遍の時代まで遡ることのできるものである。ついで弘安年間(一二七八〜八八)以降になると、付加句がすべてそろった写本が南都に見られる。これらから、廻向文は久安六年ころに、合殺は鎌倉時代はじめの行遍の時代には成立していたとみなして大過ないと考ええる。

つぎに、理趣三昧法則関係資料からみると、大治二年(一二一七)正月十二日の白河五重塔の落慶供養の時の記録である。『大治二年曼荼羅供次第』中の「理趣三昧次第法則」、平安末の成立とみなされる『武部僧都抄』所収の「理趣三昧法則」には、勧請句・合殺・廻向文が完備しており、注目すべき資料である。しかし、付加句のそろった『理趣経』古写本は弘安以後にしかみられないことから、少し早すぎるようにも思われ、取扱いは一考を要しよう。もう一点、合殺と廻向文だけを記した醍醐寺蔵『合殺及廻向』が注目される。これは奥書から建暦元年(一二一一)まで遡ることができるものであり、このことから合殺は十三世紀はじめに成立していたといえる。

なお、『理趣経』廻向文にみられる「貴賤靈等」「聖朝安穩」の句を有する「十八道念誦次第」「金剛界念誦次第」の古写本が、長治二年（一一〇五）写の仁和寺本、久寿二年（一一一五）写の高山寺本、建仁二年（一一二二）覚教校合仁和寺本をはじめとして多数伝存することから、『理趣経』廻向文の作られる下地は、すでに十二世紀にはできていたと考える。

「日蓮遺文不敬事件」の背景

小野 文珣

本発表は四六回大会に発表した「国家神道による日蓮宗批判」に続くものである。

一、日蓮曼荼羅国神勸請不敬事件

昭和一二年神職会徳重三郎、天照・八幡勸請座配の問題で地檢に不敬罪で告発。同年原理日本社養田胸喜、天照・八幡勸請解釈の問題で本門法華宗を反国体思想と弾劾（『近代日蓮宗年表』）。日蓮の曼荼羅は日蓮教団にとっては帰依対象の根本尊崇の本尊であるが、日蓮宗を神敵とする平田派復古神道家によって、明治元年勸請を禁じられた（『法華宗諸本寺へノ太政官布達』）。その後、明治一七年教導職が廃されて信教の自由が認められ、明治二二年の明治憲法の第二八条で法律的に保証されると、この布達は有名無実になった。ところが中国大陸に侵略を開始した日本帝国は、非常時の国家体制の強化を迫られ、政治

の中心に進出した軍部は右翼と結びつき、それに便乗する政治家・官僚・学者を動員して、国体明徴という思想統一を押し進めていったのである。そのイデオロギーとなったのが万世一系の天皇を現人神とする国家神道であった。そこで再び日蓮の曼荼羅が標的となったのである（文部省昭和一三年資料）。昭和一六年、法華宗の責任者六名が逮捕され、日蓮門下教団は再度曼荼羅から天照八幡削除を決議せざるを得なかったのである。

二、日蓮遺文国体不敬事件

昭和七年内務省警保局遺文中不敬字句削除指令。昭和九年東京日日新聞「日蓮宗の聖典を発禁処分」報道。以後皇道日報等日蓮不敬キャンペーン（『近代日蓮宗年表』）。文部省は監督官庁として日蓮の遺文中にみえる不敬箇所を処置しなければならなかった。そこで昭和一三年宗教局に日蓮宗の「教学刷新」を研究させ、「日蓮教学ノ刷新 指導ニ関スル試案」をまとめた。「教学刷新」とは、教育・学問・宗教等の中の国体思想に抵触するあらゆる思想を不遜思想として一掃し、国民精神総動員、大政翼賛をねらったものである。ちなみに内務省警保局資料（昭和一三年度）をみると、この日蓮遺文削除問題のほかに、浄土真宗の聖典改訂問題、真言宗の本地垂迹説。仏立講の大衆不受が教学刷新の対象としてあげられている。このうち宗祖の聖教という宗派の根本聖典に削除のメスが入れられたのが、真宗と日蓮宗という篤胤以来の神敵二宗であったのである。憲法二八条も、昭和六年等の判例で、「信仰行為も安寧秩序を保持する法令に遵はざるべからず」（文部省宗教法規）と大幅な制

限が加えられ、第一条の天皇の神聖と不可侵を守る不敬罪と治安維持法によって弾圧が加えられたのであった。真宗の削除問題は信美峻磨氏「真宗における聖典削除問題」(『戦時下の仏教』)に譲って、日蓮遺文の削除問題を概観する。

(4) 天皇・皇室の尊厳を害する思想。(5) 国家・神祇を軽視する思想。宗教警察としての内務省警保局、治安維持法を担当する時高警察、思想調査を担当した内閣情報局が、日蓮教団に遺文の削除を要求したのはこの二点であった。日蓮門下はついに昭和一六年、重要遺文七〇余から、二〇七箇所の自主的削除を上申した(文部省資料)。しかし、文部省は「未だ完璧とは言いがたい」として再検討を指示したのである(『時高月報』)。そこで教団は明治以後最も普及していた靈良閣版日蓮遺文集を絶版として、不敬字句を除いた新遺文集を作る作業を始めざるを得なかった。この年太平洋戦争が始まったのである。日蓮教団が狂気じみた天皇本尊論や立正報国運動を起してファズムの中に埋没していったのは周知の事実である。

文部省の指導要項に、「日蓮ノ王仏冥合論、戒壇論ハ畢竟シテ、天子中心日本中心ノ仏教的世界統一觀ヲ理想トセルモノニシテ」これらを益々發揮せしむべきである、とあった(前掲)。

* 本文中の「文部省資料」は新たに入手した資料でまだ公刊されていないことを付記する。

日蓮の宗教的自覚をめぐる考察

——「行者」の自覚と謗法の意識——

間宮啓壬

本発表は、日蓮における二つの宗教的自覚、即ち、「法華經の行者」としての自覚、及び過去世において謗法を犯してきたという自覚の意味とその関係について考察したものである。

日蓮において衆生救済の究極的主体は久遠実成仏におかれ、その久遠仏は法華經を以って常に衆生救済を意志してきたとされる。つまり、久遠仏のかかる意志は、法華經を媒介にして衆生に実現していくと見做されるのだが、そのためには衆生の側に法華經への専一なる信が要求される。

日蓮は謗法の具体例として、法華經への不信や、たとえ信じていようともしその信が専一なるものでない場合等を挙げている。これらはいずれも、久遠仏の救済意志が実現する契機を奪い去る行為に他ならない。というのは、日蓮においては、法華經への専一なる信のみが、久遠仏の救済意志を実現させていくと見做されているからである。このように日蓮にとっての謗法とは、久遠仏の救済意志に背く行為であると意味づけることができる。日蓮はこの謗法を、重大な罪と見做している。

日蓮は末法を、かかる謗法の罪を知らず知らずのうちに犯している時機として認識する。その一方で、かかる末法の衆生こ

それを救済せんとして、久遠仏は釈迦として出世し、法華經を説き残したのだと日蓮は理解する。

日蓮における「法華經の行者」としての自覚は、広義には、法華經を自己自身において現実化するという意味を持っていたといえる。それ故に日蓮は、法華經に記された受難を体現するものとして自己の受難を捉え、それを以って自己が「法華經の行者」である証とするのである。しかし、法華經の記述において日蓮が何よりもその現実化を期したのは、見宝塔品における釈迦滅後の法華弘通の勸奨だったのでないか。実際、日蓮はその勸奨を、「教主釈尊の敕宣」、即ち久遠仏自らが下した權威ある命令と受け取っているのである。しかも、この敕宣は、末法においてこそ果たされるべき必然性がある。というのは、末法の衆生の中に法華經を弘通し、法華經への専一なる信に末法の衆生を導かんとする者があつてはじめて、末法の衆生こそを救済せんとする久遠仏の意志は実現していくことになるからである。日蓮においては、法華經に記されたこの敕宣を自己の法華弘通によって現実化していこうとするその実践が、まず何よりも「法華經を行ずる」ということだったのでないか。そしてその実践の意味は、末法の衆生こそを救済せんとする久遠仏の意志を実現していくということにあつたとはいえないか。かかる意味の実践を行う者として、日蓮は自己を「法華經の行者」と自覚したものと考へる。

ところで、竜ノ口での受難を契機にして、日蓮はその激しい受難体験のうちに、自己の過去世における謗法の罪を自覚せざ

るを得なくなる。この自覚は、久遠仏が常に衆生救済を意志してきたにもかかわらず、その意志に背くことよつて、救済からまれてきてしまったという反省的自覚を意味するといえる。というのは、日蓮において謗法とは、久遠仏の救済意志に背くことを意味すると考えられるからである。

以上によつて、日蓮における「法華經の行者」としての自覚と過去世に謗法の罪を犯してきたという自覚の意味を基礎づけることができたように思う。前者は、久遠仏の救済意志を自己の実践によつて実現していく者としての自覚を意味し、後者は久遠仏の救済意志に背くことよつて救済から漏れてきたという反省的自覚を意味すると考えられる。この二つの自覚は、意味の上ではこのように相入れないものであるが、日蓮においてはむしろ、次の二点において、後者の自覚が、「法華經の行者」として実践する動機を日蓮に与えたとはいえるのではないかと思う。

第一点、過去世において謗法を犯し、救済から漏れてきたという反省的自覚は、謗法を犯す限り救済はないという確信と相即しているといえよう。しかるに日蓮にしてみれば、末法全体が謗法の時機なのである。ここに、日蓮が「法華經の行者」として謗法を厳しく責める動機がある。

第二点、過去世に謗法の罪を犯したとの自覚は、日蓮に滅罪の欲求を生み出す。その滅罪の道の日蓮は、「法華經の行者」としての実践に必然的に伴う受難に見出ししている。つまり、「法華經の行者」として実践し、必然的に受難することによつ

てのみ滅罪は果たされると日蓮は見做すのである。

このように、過去世に謗法の罪を犯したとの自覚は、その末法認識と相俟って、或は滅罪という点でも、「法華經の行者」として実践する動機を日蓮に与えているといえるのである。

福寿院日富と『竜華秘書』

糸久宝賢

近代以降の日蓮教団史は、まず通史の論述から始まり、現在では、日蓮聖人伝・日蓮聖人遺文の文献学的研究・不受不施思想発展史・教団機構論等に分野が拡大している。これら現在の教団史研究に先行して近世までの論著の蓄積があったことは言をまたないことであるが、中世・近世の論著のなかで、教団史を綴るという趣旨が最も強く出ているものは、所謂諸種の日蓮聖人伝記本であろう。また、これに類するものとして、各本山等で作成された歴代の伝記類、日常・縁起・事件記録等があり、それと並行して日蓮聖人遺文の収集・セット化・書写・刊行という事業もある。この三種の論著のうち、日蓮聖人伝と遺文については、近世には刊行されるようになるのであるが、第二の歴代の伝記類、日乗・縁起・事件記録等は、日蓮聖人真筆遺文や公文書・各種消息とともに、次第に各寺院本山の靈宝として秘蔵されるようになり、これらを検討・整理するということは、意識の外に置かれることになってしまったといえる。

かといって、教団内でこれらの資料が全く見過ごされてしまったわけではない。

本稿では、近代の日蓮教団史研究の先駆的業績の存在に注目し、京都妙顕寺所蔵の公文書・各種消息・事件記録等を書写整理し考証を加えた福寿院日富（安永七〜天保十一（一七七八〜一八四〇））の業績を紹介し、冒頭に掲げた問題について検討しようとするものである。

日富は下総に生まれ、長じて中村檀林に学んだ。後、京都鶴冠井檀林一九五世の講主に招聘された。文政五年（一八二二）、身延西谷檀林の学僧隆稟は、浄土真宗の了庵と宗論に及んだが、この時日富は本妙日臨らとともに隆稟を後援、『護法論』等を著して真宗側の代表大靈を破折したという。文政十二年（一八一九）中村檀林二三八世能化となり、ついで静岡市貞松蓮寺三十八世にすんだ。天保初年、京都妙顕寺に赴き、同寺所蔵の資料書写整理に着手するのであるが、この写本が『竜華秘書』である。本書は聖師部・歴祖部・帝王部・公卿部・武將部・武臣部・雑部の七部からなり、単に写本であるだけでなく、随所に日富の考証が書き添えられている。このうち、日富の考証が多く添えられているのは、聖師部である。これは私信が多いために年次の推定をする必要があったことであろうが、内容はそれに留まるものではなく、文意・訓点・地名等にまで及んでいる。

こうした日富の考証は、護教的な態度を持ちつつも文献批判の姿勢を明示している。日富の活躍した時代は、松崎懐堂や

狩谷被斎ら考証学派の学者達が輩出し、わけても山梨稲川は日富が貫主を努める蓮永寺と同国の駿河に在住し音声文字を研究するという、状況であった。これをもって日富が『竜華秘書』書写整理を思い立つにいたる契機となすことは、短絡にすぎようが、考証学のもつ実証主義が近代の歴史学研究の方法論に発展継承されていったことをおもえば、日富の『竜華秘書』編纂は日蓮教団史研究の先駆的業績であるとの評価がなされよう。

日蓮の仏種論の基盤

関 戸 堯 海

「末代幼稚の凡夫」に妙法五字の要法が下種されることによつて、成仏が成し遂げられるとみるが、このような、成仏論の背景には、『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」が存在していることは言うまでもない。しかしながら、妙法を聞法信受したとき初めて本仏から授与される仏種がその基本となるので日蓮に於ける仏性の問題については、「仏性論」というよりはむしろ「仏種論」として論じられてきた。

日蓮遺文を拝読してみると、日蓮は天台智願の仏性論を高く評価しながらも仏種の問題を中心に論じている場合が多い。『崇峻天皇御書』（定一三九一頁）『顕勝法鈔』（定二六六頁）などに「一切衆生悉有仏性」の語がみえるが、仏性についてのまとまった論述が示されるものではない。しかし、日蓮には仏性

についての論究がないのではなく、それは五逆・謗法・一闍提の問題に集約的に論じられている。この点については、日蓮遺文中の『涅槃經』引用を検証することによつて、明確なものとなる。『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」はすでに理論として標榜されているものとみたと上で、罪深き末法の凡夫がいかにな仏を遂げるかが問われているのである。ここで問題となるのが善星比丘・阿闍世王などの五逆・謗法の罪人が『涅槃經』でどのように救われて行くかであり、悉有仏性論の一大障壁である一闍提の問題を『涅槃經』がどのように克服しているかであった。

この『涅槃經』という手がかりの糸を手繰って行くと、日蓮が慧心僧都源信の『一乗要決』に示される一闍提成仏解釈に着目している点が認められた。『一乗要決』は『法華經』の一乗思想を高揚した書であるが、一方で『涅槃經』を縦横に引用して、信心による一闍提からの脱却を提唱することによって、法相の五性各別説に反論している。特に大文第六に示される「恒河七種衆生」をめぐる問題は日蓮の『顕勝法鈔』『法華題目鈔』と密接な関連が指摘できるのである。源信は、「恒河七種衆生」の第一を「常没の一闍提」、第二を「暫出還没の提婆達多・俱伽利・善星等」と配当するが、一闍提も信心によつて脱却できるという立場に立ち、「常没」の言に固執すべきではないことを明言して、慧沼の一分無性説に反駁している。日蓮は、第一・第二は謗法と五逆であると結論づけるが（『浄蓮房御書』定一〇七五頁）、その過程で、『一乗要決』を参考としている考

えられる特徴が認められるのである。

さらに、『涅槃經』の一闍提成仏説を基盤として五逆・謗法の問題が検討されているのは日蓮の佐前期の遺文にみられる重要な特徴である。一妙院日導が『祖書綱要』で佐前・佐後の違いを提唱して以来、佐前期の遺文は軽視されてきた傾向がある。ところが、日蓮の仏種論・唱題成仏論の基礎的考察とも言うべき謗法の問題は、佐前期の遺文に集中的に取り上げられており、日蓮の初期教学に於ける重要な課題となっていることがわかる。『立正安国論』では、法然浄土教の興隆に対抗するための方策について、布施をやめるといふ具体的な意見が提示されるが、そこでは「早く一闍提の施を止め」（定二二四頁）と法然を一闍提と見做している。聖道門ではなく浄土門による往生を唱える法然の『選択本願念仏集』に対して、このような主張は結果的に『法華經』を否定することになるとみて、日蓮は法然を謗法と規定して厳しく批判する。法然浄土教批判に端を発した謗法・一闍提の問題は、やがて末法の凡夫の成仏全般に亘る課題へと発展し、最終的には日蓮自身の内省的な部分をも含めた罪の問題へと集束される。日本国の衆生すべてが謗法の重罪に陥っていると考えた日蓮は、謗法の克服を最大の課題として検討を重ねているのである。

従来、日蓮の仏種論については、下種益・熱益・脱益の三益論や妙法五字即一念三千との関係を中心に論じられてきたが、その基盤としての謗法の課題及び連関する課題としての五逆・一闍提の成仏には十分な関心が持たれてきたとは言いがたいであ

らう。そして、特に五逆・謗法・一闍提についての検討が行なわれているのは佐前期の遺文に於いてであり、このため決定性二乗・常没五逆などの語に着目した上で日蓮遺文を再検討することによって、日蓮の仏種論の基礎的な部分が明らかになると考えられる。法相教学の五性各別に対して『法華經』の救済の普遍性を示す論調（『守護国家論』定一〇九頁）や、信仰心が仏典に対する知的理解をも超越すること（『顯謗法鈔』定二七二頁）・女人成仏（『善無畏鈔』定四二二頁）などの佐前期の遺文における課題と五逆・謗法・一闍提についての検討は密接な関わりを持つのである。さらに、佐前期に於ける重層的な検討が、衝撃的な法難の体験を契機として、佐渡流罪以降の完成された唱題成仏論へと深化発展して行った軌跡が明らかになると考えられるのである。

『浄土論註』における「仏種」について

三 明智彰

『浄土論註』巻上の菩薩功德第四遍示三宝功德には、「浄土の菩薩が皆、慈悲勇猛堅固にして、志願して他方の仏法僧無き世界に往生して三宝を住持し莊嚴して仏のましますが如くして仏種をして処々に断たざらしめん。」（定本親鸞聖人全集第八巻・加点篇（2）p.88 取意）との阿弥陀仏因位法蔵菩薩の誓願が示されている。そこに言われている「仏種」とは何を意味する

のであろうか。

従来、その『論註』の「仏種」は「仏性」のことであるという説明がしばしば行なわれてきた。たとえば、惠然(『浄土論註顯深義記』)や慧琳(『浄土論註顯深義記伊高鈔』)は、右の『論註』の「仏種」とは「仏性」のことであるとし、正了縁の三因仏性を以てそれを説明している。深励もまた「仏種とは仏性のことである」(『浄土論註講義』)としている。現代に於ても同様な解説に我々は接することがある。

その領解は、淨影慧遠や天台智顛等の説を採用したものであり、仏教教理史上の一つの結論からそれ以前の『浄土論註』の「仏種」を「仏性」であると規定したものである。しかし、それが、『浄土論註』自体とそれを著した曇鸞自身の「仏種」についての理解と直に全く同質のものであると言いつけることはできないであらう。

『浄土論註』巻下には、不動応化功德を説いて、「高原の陸地には蓮花を生ぜず、卑湿游泥に乃ち蓮花を生ず」と『維摩経』(仏道品)の文を引き、凡夫を開導教化する菩薩の仕事を示し、「諒に夫れ『三宝を紹隆して常に絶えざらむ』と。」結んでいる。この「紹隆四宝能使不絶」も『維摩経』(仏国品)の集会の菩薩嘆徳の文であり、曇鸞の『維摩経』への造詣が窺われるが、『浄土論註』における「仏種」を考えるについては、『維摩経』の「仏種」の理解を外すことはできないのである。

『維摩経』(仏国品)の「紹隆三宝能使不絶」について、羅什門下の僧肇はそれが仏種の仕事であると註している。(T. 38—

38a) その「仏種」とは何かを明かしているのは「仏道品」である。そこには、「下賤に入るを示して而も仏種姓中に生じて諸の功徳を具す」(T. 14—526c)とあるが、それについて僧肇は、「無生忍を得れば必ず仏種を継ぎて、仏種姓の中に生ず」(T. 38—391b)と註している。すなわち、「仏種」にはまず、仏の家系という程の意味がある。また、同じく「仏道品」には「一切の煩惱を如来の種と為す」(T. 14—526b)とある。これは、煩惱が直ちに仏種であるというのではなく、菩薩の仏道完成の場として仏種が言われている。そのことは、「高原の陸地に蓮花を生ぜず、卑湿の游泥に乃ち此の花を生ず」(同上)という言葉や「種を空に植ゆるとも終に生ずべからず、糞壤の地に乃し能く滋茂するが如し」「譬へば巨海に下らざれば無価の宝珠を得ること能はざるが如し。是の如く、煩惱の大海に入らざれば則ち一切智の宝を得ること能はず」(同上)との言葉によつて知ることができる。

このように、『維摩経』には「仏種」が、仏の家系を示す場合と菩薩の仏道完成の場を示す場合とがあるのであるが、今、冒頭に掲げた『浄土論註』の「仏種」は、その『維摩経』の説を受けて、仏陀の家系を意味すると考えられる。

また周知の如く、『浄土論註』では、浄土を「如来の家」としている。(『論註』巻下・身業功徳、口業功徳、心業功徳・定親全八〇—一〇) 浄土すなわち如来の家に生じたものが、如来の家系のものとして、三宝無き所に往生し衆生を教化して如来の家系のものを生み出す。それが「仏種不断」と言われている

ことの中味である。

「仏種」とあればすぐに「仏性」のことであると領解されるべきではなく、『浄土論註』においては、「仏種」は、「仏陀の家系」ということを意味するところであるべきである。「遠く通ずるに夫れ四海の内皆兄弟なり」（眷属功德同上）(86)ということも仏種不断の行から言い得るのである。

浄土教徒の社会的実践 (3)

——解放の真宗教学を阻むもの——

菱 木 政 晴

昨年の本学会発表「真宗における信仰と教学の三つのタイプ」(昨年の発表要旨参照)の細部にわたる点検として、今年、めざされる解放の真宗教学を阻むものとして、日本仏教の、現状容認・現体制肯定の思想である「和の思想」を取上げたい。

従来、仏教における差別思想として「(誤った)宿業論」が祖上に登ってきたが、「和の思想」は、特に解放を阻むものとは考えられてこなかった。これを祖上にのせたのは、袴谷憲昭氏(駒沢大学・仏教学)である。以下、氏の見解を紹介しつつ、論を進めてみたい。(袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版一九八九年など参照)

(I) 概観

①袴谷憲昭の功積は、「宿業論」とは別に差別助長の「教説」があることを指摘したことである。それは、いわゆる「差別即平等」「平等即差別」を言うことによつて、現実を無比判に肯定する「本覚思想」だという。

②袴谷の本覚思想批判には二つの動機がある。一つは、それ(本覚思想)が差別を助長するものだからであり、もう一つは、それが「仏教ではないのに仏教だと称しているから」である。つまり、彼には、「真の仏教」を鮮明にするという目的意識がある。

③「本覚思想」＝「如来蔵思想」。「本覚思想」は「顕密仏教体制」(黒田俊雄)と重なり、「和」の思想と重なる。

(II) 「和」の差別性

私は、袴谷の本覚思想批判を、批判がそれが仏教ではないからという理由で行われることよりも、それが差別思想であるからという理由でなされることにおいて、支持する。

そこで、私は、日本仏教の差別性について新しく発見されたこの思想を、日本の思想史に照らして、「和」の思想ととらえようと思う。

第一に、「和」の思想のもとでは、支配者は、現実の差別を觀念の平等に置換えて、現実の差別を無視する。そこから、(1)「和」の思想のもとでは、支配者は、現実の差別を平等だと強弁する。したがって、反差別を不当な主張だと非難する。(2)「和」の思想のもとでは、支配者は、現実のしぶしぶの承認より以上に、積極的容認「喜んで受け容れる」を説教する。(3)

「和」の思想のもとでは、被支配者は、反抗より追従、屈伏、服従を是とする。したがって、反戦・反差別より、それを受け容れることを是とする。(4)「和」の思想のもとでは、被支配者は、何でも受け容れるために、我の否定・自己分別の否定を主張する。また、差別支配体制に批判的に対峙しない。

(Ⅲ) 問題点

①「和」の思想や本覚思想は何故批判されるべきか。それが、差別思想であるからか、それとも、「仏教」でないのに「仏教」を潜称するからか。「本当の」仏教を求めるとは？ 実際は、氏も述べているように、「無常に生きる」とは、国王大臣に近づくことを忌避された(道元) 禅師に倣って、国家体制への迎合を拒み、禅師の批判を継承して絶えず新たな批判を創り出していくことでなければならぬ(前掲書 383p) ということであろう。これは、正しいものを主張するのではなく、正しくないものを批判するという立場である。じつは、これこそが、この世を穢土とみなす浄土教徒の社会的実践として、私が主唱しているところのことである。

②本覚思想と呼ばれるものに解放の契機はないか。反抗より屈伏に価値を置くというような屈折した心情は、解放の手掛りにはならないだろう。しかし、いわゆる価値観の逆転が、被差別者・被抑圧者の(差別ゆえに抑圧ゆえに奪われていた)アイデンティティーの奪還と確立に寄与することは、歴史が証明している。価値観の逆転ということ自体は両刃の剣である。本覚思想と呼ばれるものが剣のどちらの面を使うのか、

なお、検討を要するように思われる。

学問としての浄土宗学のあり方について

渡 辺 真 宏

宗学の、科学として成立するその可能性を探るのが、ここでの目的である。

宗学とは、いうまでもなく信仰を前提あるいは根拠とする学問であり、さらに浄土宗学とは、法然上人という宗教的人格とその教えに対して絶対的な依憑を置くところに成立するものである。

近代以前には、「宗学」ではなく専ら、「宗乘」という言葉が使用されていた。明治維新以後、各種の西洋文化や科学の輸入に伴い、学問としての宗乘研究、すなわち宗学が形成されたのである。さらに第二次大戦後の学制改革のもとで、宗学も他の諸々の学問領域との同列性が強調されるようになり、科学としての普遍性が要請されるようになった。ここに宗学における信仰と学問の関連性、宗学における科学的研究の位置という問題が浮上するのである。

宗学研究のあり方を「科学的研究」と「規範的研究」の二種に分類するならば、宗学は宗教哲学や神学と同様、規範的研究という領域の中に位置し、自らの宗教が「いかにあるべきか」という主体的な実践が先行する学問である。そのことは、宗学

の対象とする宗教的真理というべきものが、あくまで非世俗的なものであって、実証的・客観的研究だけでは説明できないことに由来し、さらに宗学の本来性とは、学問という領域に属しながら、常に学問の領域を越えていくことに求められるのである。

すなわち宗学とは、全体として規範的研究に分類されるものであるが、その内部においては、価値中立的な科学的・客観的方法の許される分野と、主観的・宗教価値的な、信仰を媒介としなければ解明しえない分野との、二分野から構成されるものであり、そこに宗学の有する独自の二面的性格が存在するのである。

宗学内部におけるその二分野の関連性を追求するならば、我自身がその宗門に帰した出発点まで戻る必要がある。すなわち我々は、諸宗の教学を比較対照した上で自らの宗門に帰依したのではなくして、何らかの因縁や都合という偶然性の作用によって自らの宗派が決められたのである。しかしながら、一旦その宗門に帰した以上は、その宗門に対する愛着、すなわち自己の宗門が自らにとって最も適した、また最も優れた宗門であると感じたいという心情が芽生えるのは、極めて自然のことである。そしてそういう心情は、自己の属する宗門がそうした期待に応じることができるとの可否かという反省および、その宗門の存在意義や存在価値を客観的に明らかにしたいという願望を生じさせるであろう、そこに、宗学研究において、科学的研究の發揮されうる場が存在すると考えられる。

すなわち、自らを他者の眼で見、そこに科学のメスを入れることによって、自己の存在基盤をより強固なものにすることができるのである。自らの信仰も当初から深い位置にあるのではなく、段階的により深い階梯に達しうるのであり、そのためには宗教的実践ももちろん必要であるが、科学の立場から自己の存在そのものを見直すことも有益である。その意味で、科学と信仰とは究極的に決して対立し矛盾するものではなく、関連的な動性を有するものであり、さらにそうした意味での宗学には、単なる宗義の訓詁的な解釈に終わるものではなくして、現代の哲学・科学・宗教・思想等と対決し、あるいはそれらを媒介としながら、自らの生そのものを解明していかなければならない、という使命が課せられているのである、そこにこそ、宗学する自らの実存的立場と、宗学そのものの学問的位置が求められるといえよう。(紙面の関係上、一切の注記を省略した。)

本願念仏の一視点

久米原 恒久

私は『宗教研究』第二七一号において、道綽の『安樂集』における積積の一文とされる

若有衆生 縱令一生造惡 臨命終時十念 相統稱我名字 若

不生者 不取正覺

の原形態を示すものとして、南岳慧思の立誓願文(作者の真偽

については諸論あり)における次の文節を指摘させて頂いた。

設我得仏十方世界若有衆生 具五逆罪 墮地獄 臨命終時
值善知識教稱我名 罪人聞已 合掌称名 声声不絕 經十念 項

命欲終時即得見我 迎具精神 來生我國 為說大乘 是人聞法無
生忍永不退 若不爾者 不取正覺

この二文に共通することは『無量壽經』の第十八願文を『觀無
量壽經』の中、特に下品下生の文意をもつて合成し、意識改変
しているということである。

一生造惡の凡夫が救済される時点を臨終に設定し、他相を雑
えない願生心(十念)を相統しつつ、弥陀の名号を称えること
をすすめているのである(道綽は他所においては、この純粹な
る他相なき十念を成就する為に常に「習い性」となる念仏を勸
励している)。この場合、道綽が師と仰ぐ曇鸞からの影響は如
何という疑点が残ろう、そこで曇鸞の著作、三部四巻の中か
ら、かの『安樂集』の一文に連なるものを検索してみると、願
文の形態を保持する『無量壽經』からの引用文として、次の四
種をさがすことが出来る。

設我得仏 國中 人天 不住 正定 聚必 至滅 度者 不取 正覺 (第十
一願)

設我得仏 國中 中聲 聞有 能計 量知 其教 者不 取 正覺 (第十四願)

設我得仏 十方 衆生 至心 信樂 欲不 我國 乃至 十念 若不 生者 正覺
(第十八願)

ここで気づくことは第十四願文を除いて、全て『無量壽經』願
文の直接引用であり、第十四願についても、中間部分の省略文

であり、道綽や慧思の如く、他の要文を改変転入せしめながら
願文としての形態を保持、意識合釈したものではないというこ
とである。つまり教系的にも絶大なる感化を及ぼされたはずの
曇鸞ではあったが、先の一文に關する限り、文形上の直接的誘
因をなしたものは、慧思の『立誓願文』における前掲文ではな
かつたらうかという推測が成りたつのである。ここに所謂、後
に法然の示した「念声是一」説の萌動を見る思いがするのであ
る。念と称(声)を同一視する解釈については、従来より諸々
雑多な論議がくり返されて来た。梵語研究の立場からは『無量
壽經』等、梵語原典の存在する經典では經文中に、決定的な意
味での「称名」の原語は見当たらないと云われている。しか
し、所謂道綽・善導流の念仏が機教相応、末法時中凡夫得脱と
いう認識から出発する以上、行論の立場から一代仏教を見直す
という性格を有するものであり、かかる視点に立脚してこそ、
より易行として、念は称(声)であるとす理解が合理性を帯
びてくるのである(易としての行論から、価値の上での「勝」
の推移は、法然によって明示される)。法然は『選択集』にお
いて人間の内心と外相を論じ、称名念仏によって、外相の賢善
精進が内なる虚仮を變容せしめ、その内心が又、外相を整える
という論旨を展開している。逆上れば唐・善導も『般舟讚』に
おいて「念念称名常懺悔」と示し、常に惑乱する内心を称名に
よって懺悔し整え、堅固なる願生心の相統を提唱している。又
浄土宗二祖、弁長は『浄土宗要集』の中で「念ハ思フトヨミミ
又唱フトヨム云云」と示し、訓法上の視点より、これらの見解

を補完しているが、これは信仰という裏付けによる説法としてのみ理解すべきではなく、中国においても詩人・杜牧（晩唐の人）は「口ニ念^{とん}エ、心ニ禱^いり……」と明らかに読める一文を示し、すでに中国においても、かかる説法の存する事を示している。以上、念と称の相即に因しては合理的修道論の研究、訓法学的探求、更には梵語の原典原意の研究等を通じて、さらなる考究が待たれるものである。

〈教行寺本教行信証〉について

鳥越正道

親鸞撰述の教行信証は唯一の自筆本として、坂東本が現存する。しかし、坂東本は欠落・欠損箇所があり、また、朱書の部分も薄れて判読しがたい箇所がある。その際大いに参考になるのが次の諸本である。

坂東本の江戸期の忠実な書写本として、(1)教行寺本（教行寺蔵）・(2)本願寺本（東本願寺蔵）・(3)禿庵文庫本（大谷大学蔵）・(4)旧高倉学寮本（同）の四本が現存している。

本稿の目的はこの中の教行寺本の書誌学的考察ならびに、教行寺本と坂東本との主な相違箇所を検討することである。

(一) 教行寺本の書誌学的考察

教行寺本は坂東本の忠実な書写本（模写本）である。即ち、坂東本の行数・行格・右訓・左訓・返り点・頭註・補註・字

体・欠画文字・異体字などを忠実に模写したものである。坂東本の朱書の部分も朱で書写されている。

教行寺本の体裁は六冊本、袋綴である。

第一冊、教・行巻、全七〇葉（内一葉遊紙）、

三一・五×二三・〇cm。総序は欠。

第二冊、信巻、全九一葉（内三葉遊紙）、

三一・五×二二・九cm。

第三冊、証巻、全三〇葉（内二葉遊紙）、

三一・五×二二・九cm。

第四冊、真巻、全三六葉（内一葉遊紙）、

三一・四×二二・九cm

第五冊、化巻（本）、全五四葉（内一葉遊紙）、

三一・五×二二・九cm

第六冊、化巻（末）、全五一葉、

三一・五×二二・九cm。

(二) 教行寺本と坂東本との比較検討

(1) 第一冊の第二葉の袋綴の内面に「顕浄土方便化身土文類六本」と「釈性海」の文が二行に記されている。また、第七〇葉には「顕浄土方便化身土文類六末」と記されている。

現存の坂東本には、これらはない。ただ、「釈性海」については、佐々木月樵が明治四〇年に坂東本を見た時、真・化巻にあったと記している（『親鸞聖人伝』）ので、今後検討したい。

(2) 教行寺本は総序と教巻の平等覚經の「普聴」までが書写

- されておらず、「諦聴」(『親鸞聖人真蹟集成』二二頁、以下頁数のみ記す。)以後から書写されている。
- (3) 一二七頁七行↓欠。
- 一二七頁八行↗一二八頁二行↓五三三頁三行の次に挿入。
- (4) 二八五頁九行↓二八六頁一行の前に記載。
- (5) 三一五頁一↗二行↓三一六頁一行の前に記載。
- (6) 四〇八頁↓20参照。
- (7) 四五二頁↓20参照。
- (8) 四五三頁↓四五四頁一行の前に記載。
- (9) 四八一頁四行の次の欠落部分↓「言諸↗宮胎」の五八字が存する。
- (10) 四八三頁三↗五行↓四八四頁一行の前に記載。
- (11) 四九九頁七行の次に五〇一頁一行を記載。
- (12) 五〇〇頁↓欠。
- (13) 五二七頁三行の次に五三一↗三頁を挿入。
- (14) 53の次に一二七頁八行↗一二八頁二行を挿入。
- (15) 54の次に五三四頁挿入。
- (16) 五三〇頁二行の次に五三六頁を挿入。
- (17) 五九一頁三行の次に六〇二頁六行↗六〇三頁一行を挿入。
- (18) 57の次に五九四頁四行を挿入。
- (19) 58の次に五二七頁四↗七行を挿入。
- (20) 五九二頁四行の次に四〇八頁を挿入。
- (21) 五九二頁九行の次に四五二頁を挿入。
- (22) 五九四頁四行↓58。

23 六〇二頁六行↗六〇三頁一行↓57。

24 六〇九↗六一〇頁↓欠。

以上、現存の坂東本と教行寺本との主な相違箇所を挙げた。教行寺本は江戸期の書写本と推定されるので、この時期の坂東本は非常に錯綜していたことが窺われるのである。

(一九八九・九・一五)

『真如堂縁起』について

——伊勢守貞経・貞国を中心に——

金子 寛 哉

現在浄土宗寺院で行なわれている十夜法要について記した『十夜縁起』等には、『真如堂縁起』に記される次の文が引かれている。

永享の比をひ、伊勢守貞経舎弟貞国法名真蓮といひし、若年より深く弥陀の誓願に帰し、口称念仏を辞とす。…中略…当堂に参詣して、三日三夜の念仏を始。三夜通夜して今層明かたに髪きらむと思定てまところみけるに、殊更になんなんとする枕ちかく僧形たちまして、汝が現世後生ともに、我を頼む志全く偽なし、来世は超世の願に任てむ、今世の事は今三日を可相待と示現し給ふ。…以下略…

という文である。この文がもととなって後世広く十夜法要が流布されるに到った事は広く知られている。十夜法要に関する

しかし、その背景には向阿証賢の『三部仮名鈔』の思想的影響が強くおぼされていように思われる。『仮名鈔』が隆堯によって開版されたのは応永二十六年で貞国の真如堂参籠より丁度十年前にあたる。隆堯は又「称名念仏奇特現証集」を著わし、念仏の現証を説いている。上巻の著作が応永二十七年、下巻が永享三年で、丁度貞国の真如堂参籠の時期と合致し、しかも貞国と隆堯は極めて身近な位置にいた。

貞国の念仏信仰は自分一代に止まらず、我が子、孫、曾孫まで出家し、何れも清浄華院とかかわりを持っている。『真如堂縁起』の十夜の記事の前に向阿証賢の『仮名鈔』の記事があることと共に留意すべき点かと思われる。

『正法眼蔵』における遍界について

粟谷良進

遍界という語は、周知のとおり、『正法眼蔵』中の処々に見いだすことができる。この遍界という語は道元の創作による用語ではない。すなわち、『正法眼蔵』「安居」に、

圓悟禪師頌古云、大象不遊兔絲、燕雀安知鴻鵠。掘令宛若成風、破的渾如嚼鐵。徧界是文殊、徧界是迦葉、相对各儼然。拳椎何処罰。好一劄、金色頭陀曾落卻。(道元禪師全集上・五八三〜五八四頁)

とあり、道元は圓悟の語として引用している。事実、『圓悟仏

果禪師語録』巻十九(大正蔵四十七・八〇五上)には同文を見いだすことができ、この箇所より引用したものとと思われる。『正法眼蔵』における遍界の引用は「安居」の巻において明確に示されているのであるが、道元は、また、『正法眼蔵三百則』においても遍界の語を引用している。すなわち、同・巻上・第五十八則に、

潭州石霜山普会大師因僧問、三千里外遠聞、石霜有箇不顧、師曰、是、僧曰、只如万象歷然、是顧不顧、師曰、我道不驚衆、僧曰、不驚衆是不与万象合、如何是不顧、師曰、徧界不

とあり、遍界の語が引用されている。この箇所では石霜の語として引用されているが、『宗門統要集』巻第七、『聯灯会要』巻第二〇(正統蔵第一三六冊三八一左下)には同文があり、この箇所からの引用と思われる。

このように、道元は、著書中、二箇所において遍界の語を引用しているのであるが、道元が遍界の語を用いる場合、『正法眼蔵三百則』に引用されている石霜のように、「遍界不曾蔵」と述べている用例を見いだすことができる。たとえば、『正法眼蔵』「行仏威儀」(道元種師全集上・四八頁)、同・「坐禅箴」(同・上・九八頁)等に見いだすことができる。

ところで、道元が「不曾蔵」の語を用いる場合、「遍界不曾蔵」とばかり用いてはいない。すなわち、

(1) 全界不曾蔵頭なり、辰十方界頭なり。(正法眼蔵・夢中説夢、道元禪師全集上・二四二頁)

(2) 尽諸有結は、尽十方界不曾藏なり。(同・阿羅漢、同・上三三三頁)

とあり、「全界不曾藏」、「尽十方不界曾藏」とも用いられている。このことより、遍界が、全界、あるいは尽十方界と同じ意味で用いられていることが予測される。この点、更に述べると、

(1) 授記これ尽十方界なり、授記これ徧界不曾藏なり。(正法眼藏・授記、道元禪師全集上・一九六頁)

(2) 尽地みな驚地の無端なる法輪なり。徧界みな不昧の因果なり、諸仏の無上なり。(同・夢中説夢、同・上・二四一頁)

という用例を見いだすことができる。これらの用例より考えるならば、遍界は、また、全界、尽十方界、尽地とも同じ意味で用いられていることができる。

ここに述べた、全界、尽十方界、尽地、そして遍界は、肯定を意味する語であり、肯定の思想を想起させる。しかし、道元は、また、『正法眼藏』「弘法」に、

徧界不曾藏といふは、かならずしも満界是有といふにあらざるなり。徧界我有は外道の邪見なり、(道元禪師全集上・十五頁)

とも述べており、遍界我有を外道の邪見と述べて斥けている。すなわち、この箇所では、遍界不曾藏が単に肯定を述べた思想ではないことを強調しているということが出来る。更に述べる

と、道元は、また、

(1) これ彼岸に修行あるゆゑに、修行すれば彼岸到なり、この修行、かならず徧界現成の力量を具足するがゆゑに。(正法

眼藏・仏教、道元禪師全集上・三三一頁)

(2) もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくきとりとなる。(同・弁道話、同・上・七三二頁)

と述べており、修行により遍界が肯定されることを述べている。すなわち、遍界不曾藏と述べる肯定の思想も、修行という限定によってこそ可能であるということが出来る。

『正法眼藏』と唯識思想

松岡 由香子

『正法眼藏』の中に唯識の専門用語は見いだせない。だが唯識が瑜伽行派の修道論であり、『正法眼藏』が只管打坐の論書であるのなら、同じ仏道として呼応するものがあるはずだ。

以下は道元の難解な詩的表現を唯識の理論の光で明らかにしようとする試論である。

「三界唯一心」あるいは「一切が現象識である」とは唯識の根本主張であり、安慧によれば、見られているもの(境)のほかに識はないということである。

『眼藏』でも「三界唯心」について、外的世界(A)は心(B)が作り出したものであるという単純な解釈(A⇔B)は「三界はすなわち心といふにあらず」と否定される。つまり世界と心の脱構築の上に「牆壁瓦礫これ心なり」が発語される。目前に

現象しているものの外に識はない。安慧の釈と同じく三界を超越してそれを根拠づけるものは何もない。

次に唯識の分析に対比する形で道元の思想を解明したい。

(a) 依他起性

唯識は、アーラヤ識に基づいていまだ限定されない主体を統合する働きと世界があるとす。『眼蔵』では「阿羅漢識に相当する概念はないが「われを排列しおきて眼界とせり」という「われ」にそれが込められているのではないか。目前の現象は目の主体を離れてはありえない。「わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし」もそこを指しているよう。

識は瞬間瞬間に変化しつつ生成する。(転変)したがって外界(と思われているもの)も変化しつつ生成することになる。そこを道元は「青山常運歩」と表す。さらに青山の運歩がただちに自己の運歩として考究されていくのも、青山これ心なりということで理解される。それを別の角度からいえば「草木叢林の無常なる、すなわち仏性なり」となる。

(b) 遍計所執性

人間のはからう構想(アーラヤ識)により我(吾我)自意識(識)と物(対象)が分別され(末那識)それらと六識が互いに影響しあって識の流れになる。ゆえに三界は主体の身体的限定において現象してくる。道元は「三界は三界の所見のごとし」でありながら「諸類の所見おなじからず」と説く。世界は同類の間主観性によって成り立つが、その成立を自覚しなければ「己を逐いて物と為し、物を逐いて己と為すの無体なり」とい

う迷いの世界になる。

(c) 遍計所執性と依他起性。

この関係は「いまの凡夫の見、および見の因縁、これ凡夫のみるところなりといへども、凡夫の法にあらず、法しばらく凡夫を因縁せるのみなり」に示されている。ここから鬼窟裏の活計も物売りの声も仏法として肯定されてくる。

(d) 円成実性と遍計所執性

ふつう自分あるいは外界と思っているものは分別による仮説であって実在するのは識の流れだけである。そこを「いまの四大五蘊のおのわれとすべきにあらず」と道元は示す。トートロジーと見なされる表現は、たとえば「やまこれやま(遍計所執性)といふにあらず。山これやま(円成実性)なり」と解釈されよう。

さて、人間から仏への転換を唯識は識の転依とあらわし、道元は自己および他己の身心の脱落と示す。「己」をアーラヤ識とすれば「自は己なり、己は必定これ爾なり、四大五蘊をいふ」と説かれていのように自と他に通底するところが転換する。それが具体的にいかになされるかは、瑜伽行を示す『三十頌』第二八の解釈と「普勸坐禅儀」の叙述は見事に呼応する。そこに「尽十方界真実人体」が現成し、唯識はそれを「清浄なる真理そのものである身体」と表す。転換は個人の行において現成するが、そのときすでに個人は止滅し世界全体の転換が成り立つ。

「道元禅師の教説と論理」

岡島秀隆

本考では、道元禅師の種々の説示の中から、『正法眼蔵』「諸悪莫作の巻」を取り上げ、そこに示される諸悪莫作の意味の変転について考察する。とはいえ、その方法は、かの言句の意を直接的に説き明かす箇所の論理構造を分析してゆくといったものではない。むしろ、かかる言説を背後から支える禅師の基本的姿勢とでもいえるものが、まったく別の文脈に出現しているとき、それらと諸悪莫作の説示の内容相互の補完的論理関係性を可能な限り解明しようと試みる。

まずもって禅師は諸悪莫作の句を如何に解するのであろうか。

この無上菩提を、或従知識してきき、或従経巻してきく。はじめは諸悪莫作ときこゆるなり。諸悪莫作ときこえざるは、仏正法にあらず、魔説なるべし。しるべし、諸悪莫作ときこゆる、これ仏正法なり。この諸悪・つくることなかれという、凡夫のはじめて造作して、かくのごとくあらしむるにあらず、菩提の説となれるを聞教するに、しかのごとくきこゆるなり。(岩波文庫本『正法眼蔵』諸悪莫作六巻・上巻一四七—一四八頁。以下巻名、頁数のみ記す)

上述の如く、諸悪莫作の句は初め「諸悪・つくることなかれ」

と解される。しかもそれは命令形をとるとはいえ、それ自体世俗的訓示とは異なる菩提語として悟境に裏打たれ、仏の老婆心から生じている。仏道を修する者にとって菩提語は信受の対象以外の何ものでもない故に、とにかくこう聞くのが自然なのである。

無上菩提の説著となりて、聞著せらるるに転ぜられて、諸悪莫作とねがい、諸悪莫作とおこないもてゆく、諸悪すでにつくられずなりゆくところに、修行力たちまちに現成す。

〈諸悪莫作六巻・上巻一四八頁〉

しかし、この句を菩提語として、かつ語菩提として受持し、かくあるべしと自らねがい、行ねううちに諸悪は作られなくなる。それは実に「諸悪作す莫し」の境位の顕現である。ゆえに、諸悪莫作の意は二様にわたるわけだが、参学人の行的深化という連続性の内にあって、後者は前者の信受を不可欠の前提として獲得された自受用の境位を表示しているのである。而して、この両意は脈絡を異にするとはいえ、各々に莫作の真相の発露なのである。

しかし、この両意の関連性は前述によっても明白な事実であり、そのことはひとつの変転といえる事象である。そしてこの変転の必然性の根拠が、禅師の仏法受用と習学に対する態度の中に語られるように思われる。

又経書をひらくことは、ほとけ、頓漸修行の儀則をおしえけるを、あきらめしり、教のごとく修行すれば、かならず証をとらしめんとなり。いたづらに思量念度をついやして、善

提をうる功德に擬せんとはあらぬなり。

〈弁道話・上巻六一頁〉

禪師にとって、仏經典の言句は批判反省の対象ではない。その知的把握は、言葉の意を正当に理解し、それを信受し、その説示に従い、だ・ど・り・ゆ・く・た・め・に・要・請・さ・れ・る。た・ど・り・従・う・と・は、仏言の受動的理解とそれに依る実践の謂を含んでいる。こうした言わば柔順な習学姿勢こそが仏道修行に必要であるとの指摘は、禪師の説示の全てを通貫しており、さらにかかる態度によつてのみ菩提は会得されると思われる。加えて、この習学姿勢は、はるかに人間心理の一般的傾向に連なり、そこを基底として成立していることを禪師はよく了解している。『正法眼藏隨聞記第五』の「人の心は決定人の言ばに隨うと存ず」に始まる一節は、良人の言を聞き、随い馴れると自らの心も自然によくなる、磨かれるという。しかれば、かかる学習姿勢によつてこそ、仏言は学人の身になじみ離れることがなくなる。それは菩提の開頭と言われる。諸悪莫作の語意の変転は、実にこの習学姿勢を前提としており、そこに成就される仏言と仏行の一致の過程を示唆するものといえよう。

親鸞の二種回向論

寺川俊昭

親鸞が自ら帰入し、そこに立って人生を生きた自覚道を、彼

自ら浄土真宗と呼ぶ。その浄土真宗の綱格といふべきものを、往相回向・還相回向の二種回向と、往相回向について真実の教行信証を立てるいわゆる二回向四法として表わしていることは、周知の通りである。

この浄土真宗の綱格の把握とよく対応しつつ、親鸞は和讃に次のようにいう。

無始流転の苦をすてて

無上涅槃を期すること

如来二種の回向の

恩徳まことに謝しがたし。

ここにいわれる「無始流転の苦をすてて、無上涅槃を期すること」とは、親鸞が殊に積極的に主張する現生に正定聚の位に立つことを意味するのであるが、流転の中にある衆生をこのようなものとして成就するものは、直接には真実の教行信証にはかからない。ところがこの四法を親鸞は「如来大悲回向の利益」ととらえ、いまの和讃ではそれを衆生に恵むものとして如来二種の回向が語られているのである。だから浄土真宗の綱格を表わす二回向四法について、親鸞は教行信証の四法を、それを獲ることによって衆生が現生正定聚を内実とする無上仏道に立つこととなる法としてとらえ、往相・還相の二種回向を挙げてこの四法を衆生に恵む如来の恩徳としてとらえていたと、我々は了解すべきである。

親鸞のこの二種回向について、現在ほぼ通念となっている理解の基礎になっているものとして、例えば江戸期の学僧深励の

見解がある。その要点は、回向を如来の功德の衆生への回施と解し、往相・還相を衆生の生の相と解するところにある。

往還二相は衆生に約して名を得るなり。回向の言は弥陀に約して、衆生が娑婆より浄土に往生する往相も、浄土から立ち還りて、衆生を濟度する還相も、皆な他力なり、これを二種の回向と云ふ。

この深奥の見解の延長上にあると理解される、二種回向についての現在の一般的理解は、前述したように、往相・還相を如来の回向によって実現する衆生の生の相と解すると共に、往相し還相する主体を衆生即ち「私たち」と解する点に、その特徴がある。端的にいえば、如来の回向によって往相する我がまた、やがて還相を行ずる主体となると了解され、この往相のところに浄土真宗の宗教性をみると共に、この還相のところに真宗の社会性というか、社会的現実への関わりを見ようとなさえて主張されているのである。

このほとんど通念となつて二種回向の了解について、私はしかしながら大きな疑問を抱いている。そして親鸞が二種回向について語るところを虚心に辿る時、私はこの論考の初めに述べたような見解に達するのである。即ち往相回向については、親鸞は曇鸞に従つて、「己が功德をもって一切衆生の回施したまひて、作願して共にかの阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたまひ」如来の恩徳と解する。それについて、如来の功德の回施を自覚する信仰的自覚こそ、本願の行信はほかならず、如来の功德の回施によって正定聚の身となり、その生を生きる

ことこそ往生即ち真実証にほかならない。これが往相回向に真実の教行信証ありと親鸞がいう、その意味である。

これに対して還相回向とは、真実信心をおこして仏道に立つ者にまで衆生を教化し育くむ、より深い如来の恩徳である。それは決して往相道を全うした「我」が、再び流転の現実へ還つて他の衆生を救ふことではない。流転の中に苦悩する救いなき我に還相して、仏道を求める者にまで我を教化し、信心をおこして如来の功德を受ける者にまで我を育くむ如来の恩徳である。親鸞は語るのである。そしてこの還相回向の具体相を、「智慧光のちからより」応化して真実教を語つて止まぬ師法然に、さらに根本教主釈尊に、親鸞は明確に自証していたに違いないのである。

親鸞の草木国土悉皆成仏について

徳 永道 雄

『唯信鈔文意』に「草木国土ごとくみな成仏す」というよく知られた文章がある。これは親鸞の真蹟とされる高田本『唯信鈔文意』にはみられず、所謂流布本にのみみられるのであるが、写本の段階で付加されたものとも考えられないので、親鸞の思想を表現するものと考えてまず差し支えはないであろう。

そもそも「一切衆生悉有仏性」は『涅槃經』によって大乘仏

教の通説とも言えるほどにまでなつた思想であり、親鸞もその主著『教行信証』をはじめとして、和讃その他の著作にこれを引用している。しかし、この草木成仏、或いは無情成仏、非情成仏、また無情有性と呼ばれる思想は、通常の仏性論においても親鸞の仏性論においても特異なものであると言わざるを得ない。過去の日本仏教各派において、さまざまの解釈をもってその派の教義に会通されてはいるが、いずれをとつても親鸞思想にはあてはまらないように思える。まず第一に、

この如来微塵世界にみちみちてまします、すなはち一切群生海の心にみちたまへるなり、草木国土ごとごとくみな成仏すととけり。この一切有情の心に方便法身の誓願を信樂するがゆへに、この信心すなはち仏性なり、この仏性すなはち法性なり。(『唯信鈔文意』、真宗聖教全書の六三〇頁)

とあるように、親鸞の場合「救済」を直接に指し示す信にすべてが収約されており、その「信」の成立する所以として「草木国土悉皆成仏」が語られている。親鸞の言う「信」が本願力回向によって成立していることは言うまでもないことであるから、そこに草木成仏が用いられているということは、本願力回向の対象の広さ、範圍の広さを言うためであつたことは明らかである。このことは同じ『唯信鈔文意』に、法照の『五会法事讚』所引の慈愍の『般舟三昧讚』を引いて、

「能令瓦礫變成金」といふは、…あきびと獮師などは、いし・かはら・つぶてのごとくなるを、如来の撰取のひかりにおさめとりたまふてすてたまはず、これひとへにまこと

の信心のゆへなればなりとしるべし。(『唯信鈔文意』、真宗聖教全書Ⅱの六二九頁)

とあることによつても知られる。これは人間という衆生に限つて、さらにその社会階層からとらえて、最低辺のものを救うという本願の力用を言うものであるが、やはりその力用の及ぶ広さ或いは深さを明かすためのものであることは間違いない。

第二に無視することのできないのは、本願の力用が、衆生の中でも無情或いは非情と呼ばれる存在にまで、すなわち草木国土にまで及ぶ、さらに屠沽の下類と親鸞の呼ぶ人間階層にまで及ぶというのは、大悲の当然のあらわれと言へば言えるであらうが、親鸞の場合、それをすべて自分自身の自覚においてとらえているという点である。したがつて、草木国土悉皆成仏の思想も、客観的な認識の対象として、たとえば自然科学的な目で草木国土をとらえてのことでは決してない。これは、『無量寿経』第十八願の排除規定とも言うべき所謂「唯除の文」を、親鸞が、

唯除はただのぞくといふことばなり、五逆のつみびとをきらい、謗法のおもぎとがをしらせむとなり。このふたつのつみのおもぎことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり。(『尊号真像銘文』、真聖聖教全書Ⅱの五六一頁)

と理解しているのと軌を一にしていると考えて差し支へはないであらう。そしてまた、これは『無量寿経』の異訳である『大阿弥陀経』及び『平等覚経』に、本願の救済の対象として、

「諸天人民蜻飛蠕動の類」とあることから言える。

以上を背景に考えれば、親鸞においては草木国土も蜻飛蠕動の類もすべて本願力回向の及ぶ範囲内にある存在であり、人間とは異種の存在にも本願がはたらくという驚きの思いは全くなかったであろうし、さらに、そういう本願が自己の「信」として顕現するという点に収約されるべきであろう。

したがって「草木国土悉皆成仏」を親鸞の仏性論の中に、或いは親鸞の自然観の中に位置付けるには、よほど慎重な作業が必要となってくるものと思われる。

二河白道譬喩の実存論的解釈

遠山 諱 虔

善導が『観経四帖疏』散善義のなかで説きたいわゆる「二河白道」の譬喩については、古来宗学上の立場からの種々の解釈があり、また、そこに示された「三定死」の状況は、今日ではキェルケゴールの「絶望」(Verzweiflung) やニーチェの「深渊の上の一本の綱」(ein Seil über einem Abgrunde)の危機状況などに比較され、しばしば論題となっている。そこには確かに人間の実存状況として、共通のものが見られるであろう。だが、キェルケゴールやニーチェにおいてもその実存状況からの超越の仕方は同じでないように、三定死についての宗学的解釈も必ずしも一致していないようである。この点を中心

に、今日われわれは「二河白道」の譬喩をいかに解すべきかを考えてみたい。

「散善義」によると、この譬喩は観経所説の至誠心・深心・回向発願心の三心のうち、回向発願心を釈するところで用いられている。従って、これを表面的に解すれば、この譬喩は回向発願心についての譬喩ということになるが、三心は本来個々独立のものでなく、全一的なものでなければならぬはずである。親鸞の場合、この全一的なものは眞実信心であり、そこからこの譬喩は至誠心・回向発願心を具した深心譬喩と見られ、単にそれを回向発願心の譬喩と見る場合とは異った見解を生ずることとなる。単に回向発願心の譬喩として見れば、三定死は絶対の絶望とはいえ、なおそれは彼岸からの力に俟って、やがて超克するべきものである。三定死からのその超越の仕方は過程的と言える。だが、それを深心の譬喩と見れば、三定死はもはや超克上可能な絶望の極であり、動かし難い宗教心の事実の一面でもある。ただ、そのような否定的状態から白道への転換は過程的には不可能であるから、善導の二種深信におけるように、同時的または場所的な考え方が必要であろう。譬喩における二尊の遣喚はその転換点と解せられるが、そこで三定死はその遣喚が聞かれる以前の状態として、機の深信からも区別されるのである。

しかし、善導の表現によると二尊の遣喚は三定死と同時に「忽ニ」聞かれるのであり、三定死が思念される時を描いてはかに遣喚の聞かれる時はないはずである。また、機の深信にお

いて、三定死の思念から区別される機の立場が考えられるとすれば、その現実性はどういうものかということも問題である。三定死を『愚禿鈔』下に見られる七深信のなかの第一深信位に配して第二深信と峻別してしまえば、第二深信はその現実性を失い、かえって利他の信海たる包摂性を欠くことになるのではないか。三定死の状態のなから白道への積極的な立場の転換は起りえないが、広さ四五寸の白道はすでに三定死のなかで見られている。「既ニ此ノ道アリ」の「既ニ」は単に過去を表わすのではなく、白道が三定死に先だつてあることの発見を示すのであり、この発見は過去をみずからのうちに照射する現在において成ると言うべきであろう。白道にまつわるこのような過去性と現在性の二面のかかわりについて香月院深励は、「人來ルニハ道ニハカニ出來ルコトナキニヘニ、古ヨリアル道トタトフル也」（觀經四帖疏講義）と述べている。穩当な解説ではあるが、現今ではいま一つ「既ニ」という言葉で表わされる信体験の時構造についての実存論的説明が欲しいところである。

なお、譬喩のなかで貪瞋二河の出現が二度「忽然」とされていることにつき、深励が同書のなかで前者を起信論の「忽然念起」と同じく無始の生起の意味に解し、後者を「見ルモノニ付ク忽然」として、二河の発見の意味に解している点も注目されるべきであろう。深心の譬喩と見れば、群賊悪獸をはじめ貪瞋二河も四五寸の白道も、三定死の状況を構成するすべてが信心の現実相を表わすのである。発見とはここでは、本来あるものがあがままに見えてくることである。三定死は信心獲得のため

の単なる前段階ではない。親鸞が白道四五寸について、「四ノ言ハ四大ノ毒蛇ニ喩フルナリ、五ノ言ハ五陰ノ惡獸ニ喩フルナリ」（愚禿鈔下）と釈するのは、三定死のなかで白道を四五寸に狭めて見ることがそのまま、信心の現実相として弘願の白道のなかに発見されていることを示すためであろう。

妙好人才市の念仏信仰

新保 哲

才市は、念仏を称える際、特別に声に出して念仏するということはあまりなかった。しかし、説教聴聞や示談の時は、口中でもぐもぐいうように念仏を称えていた。また時には吐き出すように低い小声で、しかも力強く念仏する姿も見られた。

一体その理由は何であろうか。思うに、才市にとっては自分が念仏そのものであり、自分の働きが念仏であったから、口称の念仏にはあまり価値をおいていなかったのではなからうか。それは、妙好人的宗教意識において、口称念仏の口数よりも、また一声一声に全身全霊を打ち込む希願の念仏の在り方よりも、自らの思いつく心の姿を、時、所を問わず、率直に阿弥陀の心が電流の如く伝波したときに自己流のしぐさで表現するという風であった。したがって、才市自身は口称の念仏が中心ではなかったが、さりとて他に頭の中に阿弥陀の姿・像を描き、極楽浄土往生実現を目標において、心に念ずるような観想

觀念の念仏の阿弥陀仏信仰でもなかつた。

言葉としては六字尊号の「南無阿弥陀仏」である称名念仏ではあるが、その時、念仏を口に出し又は心の中で称えるのはともあれ、才市の心にあふれる宗教感情が問題である。才市の歌全体を通説してみても気付く点は「ごを〔ん〕」という宗教心情が脈脈と一貫して流れていることである。

才市の歌に見られる御恩報謝・仏恩報謝の宗教感情は、主体的自覚において、感得するところの報恩感謝の気持ちを持っているのではない。それは「あなた」と才市が呼ぶところの阿弥陀様に教いとられて、南無である「わたし」と阿弥陀仏である「あなた」とが融合一体と成ったとき、突如、才市の口から、又心の中から突いて出てくる宗教体験の一つの内容なのである。云く、「わたしのころはあなたのころ、あなたごころがわたしのころ、わたしになるのがあなたのころ」「わしが阿弥陀になるじやない。阿弥陀の方からわしになる、なむあみだぶつ」「よろこびのやすむ世界がこの娑婆で、ここで六字をもろてやすむよ」「才市、どこが浄土かい、ここが浄土のなむあみだぶつ」の心情心境であり、そこを本源として歌われるのが「ごをんうれしや、なむあみだぶつ」という信仰告白の表白文なのである。

一見、才市の念仏信仰の世界には、ある種の消極的・受身的、主体性のなさが把握される。しかし翻って、それこそ念仏の長所が窺え、幾多の妙好人を育て上げた土壌があるように思える。また才市が、「ごをんうれしや、なむあみだぶつ」と語

ることばは、それはむしろ宗教的意識の自覚といった方がより適切であるが、才市の雑記帳全篇に亘って、決って歌の文末に付けて結ばれる強調文句である。

さて、人体を一つの完成した阿弥陀仏の世界とみた場合、その阿弥陀仏の宇宙世界は、ごおん（御恩）という恩感情・意識が中核となつて、アミダの信仰世界を形成しているように捉えられる。それゆえ、恩を感じ取らなければ、御恩報謝の称名念仏も起こらない。そもそも親様であるアミダ仏の存在を信ずることなくして、有難い、勿体ない等の敬謙で不思議で驚きでもある宗教感情の気持は生じえない。アミダ仏の発見の喜び感動は、自然界の中で今まで知らなかつた生物を新たに見つけた感動にも類するものだが、同時にそれ以上に奥深く持続的喜びを、その後も長期に亘って引き起こし、心を改たに新鮮にする働をもつものとして理解できるのである。

最後に、この「ごをん」「御恩報謝」「有難い」の世界は、一方で、「あさまし」の世界と紙一重の相即関係で結ばれている。否、実はその法悦と慚愧の紙一重が表・裏で相反するよう見えて、才市はアミダ仏の親様の手の中に居て、すべての恵みをもたらわれて、親様の恩の有難さをも忘れて住める平生業成の世界である。したがって「ごおん」とか「あさまし」は、自覚者がアミダ仏に感応し、また会話ができた証拠である。何故なら、それでもって才市がアミダ仏のお慈悲によって救われているのであるから。

真宗門徒の行動様式

——無墓制村落と真宗門徒——

本 林 靖 久

真宗信仰の盛んな地帯には墓を持たないムラ、「無墓制村落」が、かつて少なからずあつたと言われている。周知の通り、「門徒もの知らず」という言葉は、真宗門徒が本来、伝統的な固有習俗に対して著しく冷淡で、時には、反抗的な態度さえとってきたことを示している。一部の真宗村落が、墓を持たない事もこうした民俗に対する否定的態度のひとつの表れと見ることができよう。

しかし、この現象を信仰の程度といった教義的な立場から論じるのではなく、そのムラの社会構造、生活様式全般と関連づけて把握し、その事由について考えてみたい。

ここでは現在も無墓制の姿を残す数少ない村落の中から、福井県三方郡三方町佐古ムラの場合を報告したい。

このムラは三十七戸からなる低い山合いの集落で、全戸が村内の浄土真宗本願寺派・常徳寺の門徒である。ムラには現在に至るまで墓がなく、また、各家とも神棚を持たない。死者は、寺での葬式、火葬の後、すべて、京都の大谷本願（西大谷）に納骨される。ただし、お骨は三回忌まで家の仏壇に置かれる。また、神棚がないので、戦時中に毎年、伊勢神宮から下付され

るお札（大麻）は、一括して村内の天神社に奉納し、次年度に神社境内の一隅に「奉焼地」を造り焼却していた。

このような墓や神棚に対する佐古ムラの門徒の態度は、信心の強い自覚の表明であると言えよう。

次に、ムラの構造のなかで門徒はどのような生活様式をとっているのか、ムラの年中行事や門徒の人生儀礼を真宗（寺院）との関連を中心に取り上げてみたい。

まず、ムラの年中行事の多くは真宗行事である。元旦の寺参り、春秋の彼岸会、八月の盆会、十二月に七昼夜にわたって行われる報恩講などには家族が一同そろって参詣する。寺院の報恩講に先立つ在家報恩講、「御取越」では、宿の戸主は袴を着て厳肅に施主をつとめ、これにもムラの全戸から誰かが参加する。そのうえ、本山の報恩講には毎年二戸ずつ代参を出し、賽銭、御仏飯料のほか、このムラで出来たお茶を献納する。寺院では毎日の「朝お講」が行われ、また、月二回の「お講」が開催されている。

次に、人生儀礼を見ると、生後百日後の「初参式（初寺参り）」に始まって、「子供講」、仏式結婚式、既婚者の「和讃講（男性）」、「尼講（女性）」というように、生涯にわたって、真宗（常徳寺）と関わる種々の儀式や年齢集団が存在する。

このように門徒の生活様式は、村落共同体のなかで、一年、一月、一日という時間の単位ごとに、あるいは個人の誕生から死に至るまで、常に寺院を中心とした儀式や信仰集団による関わりを通じて規定されている。ここでは、信仰は門徒の個人の

問題となることはなく、ムラという集団全体の信仰によって、その行動が決定されているとも言えよう。

戦時中のことだが、大阪で成功した村人が故郷に墓碑を建立したいと申し出た時、ムラは大論議となり、結局ムラはずれの人目に付かない所に建立が許された。しかし今後は一切ムラ内では、墓を作らないことが申し合わされた。もともと、近年になつて、四軒の家が京都の西本願寺の墓地に累代の墓を建立している。

佐古ムラでは寺院の教化が浸透し本山納骨が徹底されている。各戸の所有する土地なりに墓を持たないこの佐古ムラの門徒は、家の仏壇、寺の本堂、そして納骨された本山へと、その集合的な信仰を差し向ける。ここでは墓を持たないことが寺院、本山に対する門徒の求心性を引き出している。このムラの周辺地域が両墓制地帯であることを考えると、仏壇や寺院の本堂、そして、本山の本尊がそれぞれ門徒の集合的な「詣り墓」として機能しているとも言えよう。

戦後、無墓制村落の多くが墓を持ち始め、佐古ムラでも四戸が本山とはいえ、家の墓を持つようになってくる。この問題はとりあえず共同体の崩壊とイニ意識の相対的高揚が要因となっていると言えようが、今後の課題としたい。

「浄土真宗」とは何か

——現代教学考究の一視点——

桃井 信之

現代真宗教学構築の営為における最重要課題は、親鸞の到達した宗教的境地に、親鸞とは時空を大きく隔った現代人が如何にすれば到達できるのかという、いわば求道のプロセスを明示した成仏道の創造にあると考える。

即ち親鸞の示した教え、成仏道の本質を抽出し現代人に明かすことこそが急務の課題としてあるといえる。

その際、一視点として親鸞が語る「浄土真宗」（現代では一宗名として一般に理解されている）とは如何なる性格、特色を有する語であるのか推究することは、基本的に重要であると考へる。

親鸞は『教行証文類』『教巻』の標本として「大無量寿経 真实之教」と掲げている。『大経』こそが真実教、浄土真宗であるという事柄は『教行証』全体の課題でもあるが、直接的には「教巻」の課題、即ち『大経』が真実教である証しは何処に見出せるのかということにある。これは親鸞においては「群萌を拯」うという事実をもって『大経』を真実教として選定したものと云い得る。

古来、出世本懐の問題として論じられてきたが、自らが二十

年間修学を続けた比叡山天台宗が正依とする『法華経』を『教行証』には全く引用していない。それは決論的には天台宗が『法華経』に依って如何に崇高な一乗、大乘の理念を掲げてはいても、群萌の救済どころか、俗化、権力化、外道化して専修念仏教団を弾圧したのであり、このことこそが、親鸞にとつて『法華経』との訣別の決定的な理由となったものと考えられる。

それに対して法然の開宗した浄土は日本仏教史上初の大衆の仏教であり、更に承元の法難で流罪に処せられ、「いし、かはら、つぶてのごとき」「いなかのひとびと」と称せられる社会の底辺に生きる人々に邂逅し、その人々が仏と等しく、弥勒に同じ、正定聚不退転の菩薩として本願念仏の教えに生きんとする新たな主体に変革していくという、救済の具体的事実こそが、親鸞をして『大経』を真実教と宣言せしめたのであろう。

それ故に親鸞は『教行証』の中で、「浄土真宗」は往還二回向の宗教として自我利他という大乘の課題を全うするものであり（教巻）、釈尊在世より滅法に到るまで群萌を平等に救済していく教えが「浄土真宗」であり（化巻）、荒廃した聖道諸教に対して「証道今盛」なる教えが「浄土真宗」であると語っているのである。つまり「浄土真宗」とは、如何なる時代においても、事実として平等に人々を救度し続ける教えであり、だからこそ「浄土真宗は大乘のなかの至極なり」（末燈鈔）とも語られるのである。

では何故親鸞は、師法然の「浄土宗」を敢えて「浄土真宗」

と云ったのであろうか。親鸞は宗名としては、基本的に法然の「浄土宗」を「浄土真宗」と称している。その理由として一つには「浄土宗」こそ「真宗」、即ち真実の宗旨であるという意味が考えられる。親鸞は「真宗」の語を多用しているが、それは端的に云えば、外道に対して仏道を、小乗に対して大乘を、大乘の中でも一乗を語ったものである。

しかしいま一つの理由として考えられるのは、本当の「浄土宗」（法然の真意）を「浄土真宗」と云ったということである。

当時法然門下には一念多念の論争があり、このことに対する親鸞の決論ともいべき主張を窺うと、浄土宗には真仮があり、定散諸行の方便に対して真実の選択本願が「浄土真宗」である（末燈鈔）と云い、「浄土真宗のならひには念仏往生とまふすなり」（一念多念文意）と述べ、「真実信心をうれば実報土にむまるとをしへにまへるを浄土真宗とすとすべし」（唯信鈔文意）と語って、法然の真意は「一とか多（諸行）」という量的な問題ではなく、仏心に適った念仏であるか否かという、いわば質的な問題（信心の有無）にあると把握したのである。かような親鸞における「浄土真宗」理解は、動的な語として普遍性を持つものであり、現代教学考究の際に重要な示唆を与えるものと考ええる。

註

(1) 「浄土宗」ということは「この意味について」：里

村保『真宗研究』一八

「正伝」を中心とした禅と教化の一視点

深瀬俊路

道元禪師は、自らの宗教を「正伝」の仏法と称し、釈尊を「我本師」と慕い、自らの行履の中で釈尊との一体化を願っていた、といえる。また、生涯を通して、その仏法の基層に弘法救生という教化の志が一貫して占められていた事実は、留意すべきである。元来、道元禅では教化は並流視されているが、道元禪師が釈尊正伝の仏法の実践を志されていたならば、その修行の根幹をなす成道後の教化が「正伝」される過程で会下はどう把握されたかを『釈尊讚歎説法詞』（以下『讚』）の釈尊像から考察を試みたい。

『讚』は、道元禪師の法嗣で『眼蔵』の註釈書『聞書』の撰者永興寺詮慧の説述を、弟子の経家が筆録したものである。『眼蔵』（現成公案、語悪莫作、仏性、身心学道）『学道用心集』等の文言を引用して仏供養讚歎が説かれ、釈尊の正法についての「宗門」（永平門下）の基本的あり方を十段に分けて懇切に示している。故に、道元禅に直接に正伝された釈尊像を検証する上で最良のテキストである、といえよう。『讚』においては、三身未分の仏であり、諸仏そのものである具体的仏である釈尊を「人間界我本師」「娑婆世界ノ衆生ノ為ニ大恩教主トナリ」と、信仰の対象として（讚歎）位置づけている。

次に、具体的に「さとり」「発心の動機」「対機」「教化」の四視点のから釈尊像の考察を進めてみる。第一の「さとり」に関しては、本篇で説く釈尊像は、「三十成道」と見えるように、正覚後の釈尊、即ち教化、利他行を実践する姿の記述が中心となつている点は特筆すべきである。なぜなら、一般的な禪家の釈尊像では、降誕から成正覚に至る自利行の前半生、坐禅する釈尊に重点が置かれ、正覚後の利他行の後半生は省略されるのが通例とされるからである。第二の「発心の動機」は「上梵王ノ太子ニテ十九歳ニテ出家シ三十成道シ御ス仏モ衆生モ四大五陰ノ身ナリ不可謂別」「仏モ始ハ凡者ナリ」「仏道ハ可依志」と述べ、現在知る事実とは年齢的差異は見られるが、基本的事実はおさえられている。具体的動機は不明であるが、生死の苦悩の原因となる「四大五陰」の身体（生命）を成道へのキーワードに設定している点や、「凡者」「志」の語は、『随聞記』に見られる「仏々祖々皆本は凡夫なり」「志の到らざることは無常（死）を思わざるによるなり」「志の連想させる同質の説相であり、「発心の動機」は、生死の苦悩からの解脱という、釈尊同様主体的な内容である。と考えられる。第三の「対機」は、「罪業深重ノ身」「六道四生ノ境」「迷ノ衆生」の表現からは、かなり切実で具体的な生々しい生上の苦悩を抱えた人々であった。と予想される。第四の「教化」は、「仏ハ化一切衆生皆令入仏道コソ御本意」であるとし、釈尊は菩薩の行を立て衆生に結縁し、大恩教主となる、と説いている。更に、正覚（自利）と教化（利他）を「釈尊出世シ御テ法を演説シ御事ハ一二ハ成等正

覺ノ為一ニハ衆生化度ノ為ナリ」と自覚覚他覺行円満する仏行として「教化」を捉えている。また、「化度（教化）」とは、「我本立誓願 欲令一切衆 如我等無異 如我昔所願 今者已満足 化一切衆生 皆令入仏道」という「積尊功德ノ説」であり、それが結局は「供養へ応仏ノ儀式」に他ならない、と規定している。

詮慧が正伝した積尊像には、坐禅（只管打坐）する静仏の側面は全く見られず、成道以後の教化の実践により衆生を「能為救護」の動仏としてのイメージが濃厚である。これは、道元禪師の「弘法救生」思想の中、「救生」の面に重点が置かれて正伝された、と見ることができよう。

詮慧の積尊像を手がかりに、仮説をたててみるならば、「正伝」の根本を行仏としての教主積尊に求め、積尊の行実を仏教の原型と明確に位置づける時、教化は仏行として道元禪の本流となりうるのではなからうか。以上の問題意識をもとに今後の課題としたい。

『万葉集』と奈良朝仏教

城戸裕子

万葉の時代は、仏教の興盛期でありながら、『万葉集』には、仏教の影響が少ないと言われている。本報告では、『万葉集』と奈良朝仏教の関連を、研究史から再考し、とくに、『万葉集』

の歌に見られる無常観と、万葉歌人の中で、もっとも仏教の影響を受けていると思われる山上憶良に焦点を当てて、考察したい。

『万葉集』と仏教に関しては、今日まで、多方面から、種々の研究が行なわれて来た。早いところでは、大正九年に、和辻哲郎氏が、「白鳳天平の彫刻と万葉の短歌」の中で、万葉歌人が寺塔や仏像の芸術的な美しさを歌わなかったことを指摘され、その理由として、彼らが、宗教的情緒の領域と叙情詩の領域の区別をしていたからであると述べられている。

その後も、昭和二十年に阿部次郎氏が『万葉時代の社会と思想』において、『万葉集』に仏教思想の影響は未だ深いとは云い難いと述べられ、昭和二十八年に山田孝雄氏も、「万葉集に仏教ありや」という講演で、『万葉集』に「仏教の影響の甚だしい」ことを指摘された。しかし、『万葉集』と仏教の関係がもっともクローズアップされ、論議的となったのは、昭和三十四年に、亀井勝一郎氏が発表された『日本人の精神史研究』であった。この論文は、『万葉集』に「仏教思想の影響が微々たるもの」と仏教の影響を否定したものであるが、これが亀井氏の創見であるとして東京新聞に取り上げられたことから、市村宏氏から批判された。市村氏は、「万葉集における仏教の影響は必ずしも乏しとせず、過大視せぬ限りむしろ相当の影響があったとみるべきであらう」という仏教の影響を肯定された。その後も、『万葉集』と仏教の関係を、国文学者だけでなく、宗教学者、仏教学者など、多方面の研究者が考察しているもの

の、いまだに定説を得ていない。裏付ける資料が少ないことが、主な原因であると思うが、比較考察する奈良朝仏教そのものも解明されていない多くの問題を内包しているからであろう。奈良朝の仏教は、現在我々が考えている仏教とは異なる点が多いため、安易に論ずることは避けたいが、『万葉集』を通して、奈良朝仏教を解明する手がかりを得たい。

そこで、まず『万葉集』の中から、無常観を詠んだ歌を考察したい。『万葉集』には、無常観の表われた歌は少なくないが、問題はそれらが、仏教の「世間虚仮」の思想の影響か否かである。「世間」という言葉を手かりに、仏教の影響を肯定したい。

次に、山上憶良を取り上げ、彼がどの程度仏教を信仰していたのかを解明したい。一般に、『万葉集』には仏教の影響が少ないと考えられており、憶良についても、仏教(仏典)の知識はあるが、信仰にまで至っていないという見方がある。憶良という人は謎の人物で、帰化人説や、僧侶だったが還俗したとか、いまだに解明されていないのであるが、憶良は、「沈痾自哀文」の中で、「三宝を礼拝し、日として勤めざることなし」と言っているように、実際に毎日勤行していたことから、彼にとって仏教は単なる知識ではなく、生活に密着し、信仰にまで至っていたというのが、本報告の主張したい点である。

また、奈良朝は、呪術に満ち、一方で神ながらの道があり、新たにはいつて来た仏教があり、民俗宗教があり、儒教や道教もあった。仏教思想の強いと思われる憶良の歌にも、他の諸宗

教の跡が見られる。この点についても憶良の歌を通して触れてみたい。

『安心決定鈔』の基本思想について

畠山 正信

『安心決定鈔』は問題の書である。筆者も不明であり、その思想系譜や流伝史も十分明らかではない。にもかかわらず、その内容たる思想・信仰は久しく今日に至るまで、ことに真宗系の思想・信仰に影響を与えてきた。

したがって、解明・検討すべきさまざまな問題が残されているのだが、いまは、本書を日本浄土教の歴史の中の古典法語の精華としてとり上げたい。その内容は、浄土教の信仰を、とくに知的、論理的に明らかにしようとしたものである。浄土教の信仰の内面をこれだけ簡潔に表現した書物は少ないであろう。

本書の内容を解明することは、同時に、日本浄土教各宗の教義に通底するところの、基礎経験なり、共通の信仰構造を明らかにすることになるであろう。それを明らかにすることは、また逆に、それぞれの教義の特質が闡明されることにほかならない。

更には、つとに本書に注目した柳宗悦の迷っているごとく『南無阿弥陀仏』岩波文庫(二二六頁)本書は西洋の神学思想とも十分対話してゆけるだけの、思想の深さと明晰さをもつて

いる。したがってまた、本書を説明することは、日本浄土教を広く宗教思想の上に広開することになるのである。

これらの関心および立場から、いま本書をとりあげる。

そこで、今回は、『安心決定鈔』の基本思想という主題で、発表する。

まず、この書の題号であるが、これについては従来から教義的にいろいろと説明されているが、いま内容的に押さえると、安心、あるいは安心決定について迷べるのでなく、安心の世界、安心決定によって見開かれる境界というものが主題となっている。換言すれば、仏道において生死を離れるということ、この書のことばをかりるなら、「十方衆生のうへ」に、「生死の

きずなきればてて、報土に入る」(凡夫入報)ということが成り立つ、その浄土教の救済の内容について、そのエッセンスを述べるものという意味である。したがって、それはひとつの「往生論」である。このことは注意されなければならない。

そして、著者は、その論述において、いくつかの名目、たとえば「十劫正覚」・「機法一体」・「名体不二」・「正覚の一念」等のキリコンセプトを用いながら、きわめて論理的に論を進めるのであって、そこには感情的、情緒的な訴えを排して、どこまでも自らの救済の道理(ことわり)を明らかにしようとする認識的努力がみられるのである。このことが、この書を今日もお魅力あるものとしている大きな理由であると思う。

その中でも、とりわけ「機法一体」という名目が最も多く使われており、本書の基本思想をあらわすものと言えよう。

それは、救済の成就を表わすだけでなく、救済の原理・救済の構造をも明らかにするという、多面的・包摂的な概念である。後に真宗系の蓮如において、さかんにこの名目が使われ、信仰伝達のために重要な役割を果たしたというのも、この名目のもつ右のような性格によるものと言えよう。

柳宗悦の述べているように、この著者はきわめて深い宗教経験の持ち主である。その体験の深さと、ロゴスの明晰さにおいて、本書は日本浄土教の代表的な古典法語と言いうるのである。

聖光房弁長と西山義

廣川 堯 敏

聖光房弁長と証空との出会いは聖光が法然の弟子となった、建久八年(一一九七)五月から元久元年(一二〇四)八月までの七カ年の間である。以後聖光は九州に帰国し、再び上洛することはなかったようである。したがって、聖光の晩年にその撰述書に散見される西山義に関する記事は、証空から直接入手したのではなく何等かの方法によって間接的に情報収集したものであろう。証空撰述書の中で聖光入寂以前に確実に成立していたのは『自筆鈔』(安貞二年、一二二八年に成立か)のみで、『他筆鈔』はおそらく講述の途中であり、『積学鈔』もいまだ成立してはいなかったであろう。したがって、聖光は歴史的な制

約を受け、証空撰述書のすべてを閲覧することはできなかったのである。

そこで、聖光撰述書における西山義批判について六項目に分けて検討してみたい。

第一は名目「行門・観門・弘願門」に対する批判である。すなわち、聖光の『授手印』、『念仏三心要集』、『念仏名義集』等に批判を展開しているが、その批判を見る限り聖光は観門と弘願との関係、および他力の領解について厳密な西山義の情報を入手してはいないといえる。行門・観門・弘願の三名目を依用した最初の著述、『自筆鈔』が完成するのは『授手印』撰述の一年前、安貞元年（一一二七）と推測できるので、京都から遠く離れた鎮西の聖光がどれだけ時間を費して十二分に『自筆鈔』の思想内容を検討し得たか否か疑問である。

第二は名目「証得往生」に対する批判である。聖光は『徹選択集』において証空の証得往生説を批判しているが、『徹選択集』の成立は嘉禎三年（一一三三）である。この年時に確実に成立していた証空撰述書は『自筆鈔』のみで、『他筆鈔』・『積学鈔』はいまだ未成立の可能性が高い。したがって、聖光の証得往生説批判は『自筆鈔』段階における証空思想批判が基本になっていると言えよう。

第三は仏体即行説に対する批判である。聖光によれば、証空の仏体即行説は衆生の側の行を全く否定するものと理解していたようである。はたして証空は『自筆鈔』、『他筆鈔』にそのように説いているであろうか。聖光の仏体即行説批判に問題が残

るのは、聖光が『自筆鈔』しか閲覧し得なかったからではなからうか。『自筆鈔』の中心テーマが観門他力論であるのに対して、『他筆鈔』では他力の上の実踐論（正因正行論）が中心テーマとなっているからである。

第四は臨終行儀軽視に対する批判である。法然門下において臨終よりも平生を重視するのは幸西、証空、親鸞の三師である。このうち、同じく平生重視とは言っても親鸞と証空とは微妙な違いがある。証空は平生を重視しつつも、親鸞とはその来迎観を異にし、臨終や臨終行儀そのものを全く否定し去ってはいない。

第五は自力・他力積に対する批判である。法然入寂後、門弟の間でさまざまな自力・他力積が展開された。『鎮西名目問答奮迅鈔』の著者妙瑞は七種の自力・他力積を数えているほどである。このうち証空は自力・他力にかえて、行門・観門弘願、あるいは顕行・示観という新しい名目を創造し、それを駆使することによって、他力浄土門の中でより徹底した他力思想（全分他力）の追及を目ざしたといえるであろう。

第六は諸行不生説に対する批判である。この批判は『識淨浄土論』に見られるが、学者によっては本論を聖光の著作ではないとする意見もある。諸行不生説批判はおそらく『他筆鈔』に説く顕行・示観、正因正行に対する批判と推測できるので、聖光が『他筆鈔』を閲覧し得たか否かが重要なポイントになるであろう。

以上、総じて言えば、聖光における西山義批判は、証空の三

大主著のうち、最初期の著作である『自筆鈔』段階に止まっております。証空の中、後期の著作にまで踏み込んではいないと言えます。その結果、必然的にその弟子良忠が再度詳細な西山義批判を展開するにいたるのである。

藤堂本『決定往生集』について

坂上雅翁

藤堂本とは、仏教大学藤堂恭俊博士所蔵の藤堂文庫本をいう。『決定往生集』古写本のうち、この藤堂本は残闕本ながら、書誌学上見のがすことのできない重要な位置を占めている。

藤堂本が『決定往生集』の諸本の中で、どのような位置にあるか、まず諸本についてみると、

I、書写体

①高野山宝寿院本 康治元年（一一四二）

②禅林寺本（書写年次不明）

③藤堂本 建長二年（一一五〇）

II、版本

①寛文五年版（一六六五）

②元禄九年版（一六九二）

③宝永七年版（一七一〇）

III、活字本

①大正新修大藏経

②浄土宗全書

以上のうち、宝寿院本は『決定往生集』の著者珍海在世中のものであり、重要文化財の指定を受けている。禅林寺本は、京都東山永観堂所蔵のもので、浄土宗々祖法然の書写と伝えられる。残念ながら奥書きを欠くが、一筆で書写されており、料紙、書写体等からみても鎌倉期のものと認められる。版本のうち、寛文五年版・宝永七年版は、天文七年の写本を底本としたと奥書きにあり、内容は同一である。ただし、元禄九年版に関しては、他の二本と異なり、良質の底本を用いて板行したことがうかがえる。また活字本に関しては、大正新修大藏経が寿永二年の古写本を底本に、浄土宗全書は何れを底本としたかは記されておらず、奥書き等も活字化される時点で恐らく省略されたとみられるが、内容等の検討から、寛文五年・寛永七年版のいずれかを底本としたことが認められる。

藤堂本の書誌についてみると、

縦二六・五、横一六・五、冊子本、紙数一九紙（残闕本）、

表紙茶渋紙、料紙黄麻紙、押界

〔表題〕 決定往生集

〔尾題〕 決定往生集

〔本文〕 一行一七字、一紙七行、

〔奥書〕 保延五年三月廿一日病中抄了

康治元年六月十二日重依病治定也

珍海 越前已講号禅那院先徳云々（別筆）

建長二年五月十二日於往生院書写之了

〔時代〕 鎌倉初期、建長二年（一二五〇）

禅林寺本と比較してみると、禅林寺本と体裁がほぼ同じではあるが、『決定往生集』十門のうち、第一依報決定の末「慈悲方便」以下第六除障決定中の「為不定若就行」までを欠き、禅林寺本の六十三紙に対して、十九紙と三分の一弱の分量しか伝えられていないが、書写年代、写本の形態、料紙等いずれをとっても、『決定往生集』の古写本として重要なものである。

了庵慧明とその門下について

熊本英人

曹洞宗最大の門派である了庵派の拠点、大雄山最乗寺は、禅の修行道場と道了尊の祈禱道場が併存する寺院として今日に至るが、その原初形態については、先に発表したとおり、問題点が多く残る。ここでは、了庵の門弟をめぐる問題からこのことを考えてみたい。

了庵の法嗣として名を残すのは、韶陽以遠・大陽明中・大綱明宗・無極慧徹・華綾慧春尼の五人である。『日本洞上聯燈録』では、これに照満を加えて六人とするが、『聯燈録』自身、この照満の伝記は採らず、また一説には居士であったとされる。

また、『極楽寺記録』末尾附載の「遺命盟書之写」には、大綱長老・春屋侍者・龍浦典座・道了老人の名がみえる。この龍浦についてもその伝は不明であり、法嗣であったかどうかは定か

でない。また、道了については、前回述べた通り、実在の人物であったかどうかさえ不明である。

先の五人についてみるに、まず、韶陽以遠は、のちに最乗寺二世とされるにもかかわらず、わずかな問答を残すのみで、詳細は不明である。

大陽明中は、伊豆の人で、臨済宗円覚寺派の国清寺に出家、さらに遠江の方広寺で無文元運に参じてのち、了庵のもとでさとりをひらいた。その後、伊豆山に隠棲し、終焉の地を知らずという。

大綱明宗と無極慧徹は、優れた弟子を育て、この二人のもとから了庵派は大きく発展していくことになる。しかし、この二人についても、不明な点は多い。

大綱明宗は、最乗寺三世とされ、また、寺内の大慈院の開山である。出自は定かでないが、『聯燈録』によると、甲斐の人で、塩山向嶽寺で臨済宗法燈派の技隊得勝のもとで出家したとされる。また、『延宝伝燈録』には、唱導師となり、念法を説いたとされ、ここにも法燈派の影響が考えられなくもない。

無極慧徹は、最乗寺四世とされ、また、補陀寺・龍隠寺などを開いている。やはり出自は定かでないが、『聯燈録』では、俗姓は藤原氏で、肥前の人であり、了庵とは法の上で従兄弟にあたる無著妙融のもとで出家したとする。諸方を偏参したのち、了庵に参じた。

華綾慧春尼は、了庵の実妹といわれ、兄のもとで出家したとされる。最乗寺の麓に正寿庵・撰取庵・慈眼庵を開いた。厳し

い修行ののち、薪の上でみずから火を放ち、火定に入ったといわれ、そのときの石が今も火定石として最乗寺に残っている。さて、これらの伝記をみてくると、いくつかの問題が浮かび上がってくる。

まず第一に、曹洞宗の宗風である。これは当然のことではあるが、これらの伝のなかには、宗旨を拈提する問答をはじめ、「洞上五位秘訣」といった語もみえる。また、夜参や代語といったことも、ここに確立されたとされる。

しかし、ここで問題にしたいのは、そういったことではない。ひとつは、臨済宗との関係である。

以前にも述べたが、了庵には、五山とのかかわりが強く感じられるが、その門弟たちにもそれぞれに臨済宗との関係が少なからず明示されている。最乗寺と、麓の円覚寺派の極楽寺とは親密な関係にあるが、ここにも円覚寺との因縁がみられる。また、法燈派との関係もみられるが、実際、享保八年写本の『最乗極楽交会因縁』には、史実には反するが、了庵と法燈派との深いつながりが述べられ、また、慧春尼も向獄寺に学んだとされている。こうした臨済宗との関係は、相模を起点とする了庵派の展開のうえで、無視しえない問題であろう。

もうひとつは、非禅宗的な一面である。最も大きいのは、道了尊の問題であるが、韶陽に遠の洞窟での坐禅や大陽明中の隠遁は、禅宗的であると同時に山岳信仰的なものも感じさせ、また、慧春尼の火定にいたっては、修験道の影響を指摘するむき

もある。これらのことは、また祈禱寺院としての最乗寺を考えるとうえで重要であるといえよう。

大智禅師の著作について

——『無尽集』を中心に——

安藤 嘉則

大智禅師はその二二九篇の偈頌によって、古来より洞門において知られているが、その語録が残されておらず、まとまった古い伝記資料もない。その意来で歴史資料としての『広福寺文書』（大智と菊地氏に関する資料等）の価値は大きいといえようが、大智の著述の問題については未だ不明な点が多い。『大智偈』以外にその禅風を知る手がかりとして知られるのが『天童覚和小参鈔』『古今全抄』『無尽集』である。このうち『無尽集』は大智撰としていわれるものの、はたしてこれが大智によるものか、否か、について具体的な検討がこれまでなされていないようである。そこで以下に若干の卑見を述べてみたい。

まず写本については、これまで大谷大学図書館蔵本（『古今全抄』と合綴して一巻、『曹洞宗全書』の定本）と静岡県旭伝院所蔵の岸沢文庫本（表紙は『無尽鈔』大智禅師注とす）が伝えられ、両者はほぼ同一内容であるが、大谷本の冒頭にある「抑此書、無尽集ト号スル故ニ、宗旨綿綿密密、句句血脈不断之義也、血脈不断ナルガ故ニ、無尽ト云也、云々」という書名

の由来を説いた一文が岸沢本では、末尾に附されている。因みにこの命名については、本書の「明安三句」の中の体明無尺句に対する説明（「雖然体明ト句ニ、血脈連続スル也、是ヲ無尺句ト号ス」）をうけたものと思われ、また『大智獨頌』三三六、覽投子語にも曹洞の不断の血脈を受け継ぐことの強い自覚が伺える。

この他、両写本の異同について特に注意されるのは、大谷本では「九峯和尚八識湛水」で終わっているが、岸沢本では、「道首禪師」「宏智上堂」「惠超向仏」「曹源一適水」が加えられていることである。また両者の各段の配列も少し異なるが、今は立ち入らない。

本書の内容は、五位君臣図、曹山三墮、四種異類、三滲漏、三路接人、明安三句、宏智四借、華嚴六相、汾陽五門句、宗門三印、石頭參同契、石霜七去、浮山九帶、臨濟四喝、四料揀、四賓主、三玄、雲門三句、寂音十智頌、興化四椀、八識湛水、等々の実に多彩な禪門の機関が取り上げられ、その解説がなされている。このうち特に五位説が前半において重点的に説かれている。

大智と五位説については、『洞谷記』に「次五月廿日、鎮西智〔侍〕者遠訪風来、曹山重編五位君臣二冊、投子青語一冊、真歇了語將來、重編者、太宋末流布、況日本、始見之、大可秘藏、非其人者、不可令見」という記述より、大智が初めて『重編五位君臣』なる書を將來したとされ、特にこの書が当初より、秘伝の書としての取り扱いをうけていたことは注意すべき

であろう。『無尺集』そして『天童覚和尚小參鈔』では、この『重編五位君臣』に含まれていたと思われる曹山の『五位頭訣』が共に引用されている。しかし現在伝えられる晦然の『重編曹洞五位』と若干の異同が認められる。例えば、五位説において問題とされる「兼中至」と「偏中至」については『重編曹洞五位』が「偏中至、両刃交鋒不相避、云々」とするのに対し、この『無尺集』は「兼中至、両刃交鋒要回避、云々」となっており、『天童覚和尚小參鈔』とはば一致する。

ところでこの『無尺集』が大智によるものとする根拠としては、本書「正中偏」の解説中に「我入唐ノ時、於天童山金室、此旨忽然トシテ会得ス」という語があり、大智が入元中天童山の雲外雲岫（宏智派）に参したことと符合する、また本書「四種異説」の段では「往来異類」等の四に対して、それぞれ「哲和尚著語」と「禪虎侍著語」が付されているが、明峰祖哲は、大智の伝法の師、禪古侍者は大智の法嗣である。また同所には、大智が中国で参じた中峰（明本）和尚にも言及するところから、これが明らかに大智の説いたものであることがわかる。しかしながら、五位の説明中には「饗堂和尚」や「種月和尚」の語が引用されており、後代の付加である部分も見い出される。この点の問題については、機会を改めて、詳しく論じてみたい。

盤珪禅と森田療法

田原圭介

禅と森田療法については、主に精神療法家を中心として内外から様々に論じられてきた。しかし、それぞれが表現する心理的態度がいかに類似していても、ただその類似点を客観的に指摘するだけではあまり意味をもたないのであり、両者が親和性をもつ契機の方へ目を向けていかなければならない。ここでは森田療法が禅へ向かう契機についてまず考えてみたい。

第一に、森田は精神を常に変化、流転しているもので、固定したものではないことを前提にしており、しかもその流れる様子を「幽玄微妙」と表現し、人間は自然に逆らわずに流れておれば、それですべて事足りている、という人間観を持っている。

第二に、森田は神経質の症状を注意の偏注、失調ということから観察し、人間の過ちの正体をそこに見い出しており、反面の健康な注意作用を、金剛般若経の「無所住心」と一致させており、臨機応変で適切な行動がとれる状態としている。この二点から「あるがまま」が人間として最も適切な態度となり、必然的に禅の言葉を響きあうことになる。

しかし、このこと以前に、神経症という事態が、人間の誤った態度を典型的に露わにしており、したがって神経症が治っていくということの中に、自分の生活態度の向上的転換が含まれ

ているということが考えられる。つまり、これまでの気分本位の弊害をいやという程、思い知らされるのであり、こちら側のはからいでは間に合わないことを体得することももある。ここに禅の祖師が注意する内容とかさなる必然性がある。

さて、ここで特に盤珪禅と森田療法を考えるのは、この両者が特に類似する面と、大きく離れていく面を含んでおり、その理由を知ることが各々の特質を明らかにする上で大いに意味あると思われるからである。

まず共通する面として両者の印象の明るいことである。その理由として、(一)両者とも人間を固定的に考えなかったこと、(二)人間の過ちをおかす現場を注目しつづけたこと、(三)そして、その過ちは決して底で原因づけている何ものかによるのではなく、生活の中での勝手な「仕出かし」によるものだとしたこと、が考えられる。そしてこのことは可動的な人間観を形成し、人間の問題の解決の決め手を生活の中での、姿勢、態度に求めることになった。盤珪ではそれは「身の上の批判ですむ」ということとであり、森田では「現在になりきる」「目的本位」「自然服従」の姿勢である。表面的に特に目立つ類似点としての、妄念に対しての「起こるまま、止むままにしておけ」という教えは、先の(二)の理由によって感情の事実を如実に観察したところから理解できる。

次に、盤珪と森田療法の大きく離れていくところは、盤珪は仏心を他のものに仕替えないように常に心掛けよ、と言うのに対して、森田はその意味での心掛けを言わないこと、又、「私は

凡夫故に迷わずにおれない」という安易な自己限定的態度に対し盤珪は最も厳格に誠めるが、森田はそこには立ち入っていない、ということである。理由として考えられるのは、まず両者の「人為」がどこまで有効かということにつき、盤珪はかなりの自由な選択を許し、責任性を意識させているが、森田はほとんど無効なものとしていることがある。しかしより根本的な理由は、各々の教えの出発点が違うことである。盤珪は一般大衆に向けて説いており、それは仏心の尊いことを知らず「うつらうつら年月を送る人」であり、その人の自己限定は「怠慢」として批判されなければならない。しかし森田は神経症の人に向けて説いており、それはすでに注意偏注によって苦しんでいる人であり、安易な態度とは程遠いところで無茶な責任のとり方をしているのであり、従って「患者はただ私の教うる所を実行さえすれば、これを信ずると疑うとは少しも関係しない」と森田は言うのである。盤珪に作業療法に担当するものがないのも以上のことから見直さなければならない。

以上

第六部会

聖なるものとしての「家族」

——新宗教における実践的倫理規範——

井 桁 碧

数の上から言えば明らかに、女は新宗教の重要な担い手である。だが、従来の新宗教研究は、それを事実として記述しても、新宗教の成立・展開そのものに、女の存在様式、女に関するイデオロギー、及び女の自己規定などの要素が重要な意味と持ち得たのではないか、という視角をほとんど提示していない。霊友会の先祖祭祀と、女の役割に焦点を当てた、Helen Hardacre の “Lay Buddhism in Contemporary, Japan—Reiyukai kyodan” (Princeton Univ. Press, 1984) は、そうした視角からなされた数少ない研究例の一つである。

論者は、新宗教において重視される先祖祭祀も、その実践者の多くが女であり、それゆえ、その教団の教義や指導が示唆する、女に関するイデオロギーの内容、意味・機能との連関において眺める必要があると考える。新宗教における先祖祭祀に関しては、既に孝本頁が詳しい考察を行ってきた。孝本は、産業化、都市化、夫婦家族制度・理念の浸透にも拘らず、変容しつつも先祖祭祀は保持されているとし、変容の内容とその原因

を、次の様にまとめている。即ち、家長、後取りという、祭祀継承への規範的屬性が必要条件では無くなった。兄弟の誰かが祀ればよいというように、状況適合的に行われるようになり、特に霊友会系教団などでは、すべての子供がその先祖を祀らねばならないとされている。また先祖観に関しては、処罰的側面が浮上してきている。こうした変化の原因は、都市移住者の不安定な生活、家族の孤立化、解体状況にある。彼らは、夫婦でやっていくより他かない人々であり、それゆえ両家の先祖に生活の安寧を願う。このため、祀られる先祖は双系化し、まさに彼らの置かれた生活の実感である苦の説明原理として、より有意に機能する。

だがそれにしても、そうした先祖観、先祖祭祀のあり方の、女にとつての意味は何かを問として立ててよいのではないか。論者は、その問を解く鍵は主婦の誕生・一般化という社会現象と関係があると予測している。ここで言う主婦とは、近代的生産—再生産システムの構造化が出現させた、給与所得者の妻—女の新しい存在の様態—を指す。そこで重要なのは、社会と女自身の双方から要請が生じ、「女が内(家庭)で、男が外」とされる、近代的な性別役割分業観・行為規範が形成されたということである。

Hardacre は、霊友会のメンバーの関心は、崩壊したとみなされる家族の再建に集中しており、その再建達成は、女が家庭で、天地自然の法則の捉めと信じられる、主婦の役割を遂行することと一体化された先祖祭祀に依るとされ、結婚や家族に肯

定的、宗教的な意義が付与されていると言う。世代を超えた連続性、權威の根源の宗教的表現であり、その管掌者の權威を高める先祖祭祀が主婦の務めと緊密に結びつけられ、そのことが、靈友会への女性の参加を促していることと見ることが出来る。

主婦の自分を尽くす場は、家庭⇨家族の間である。この「家族」は、多くの新宗教において、際だつた重要性を持つ。新宗教の求める、いわゆる「現世利益」、現世での救済が、まずもつて実現されるべき場が家庭であり、社会の平和、繁栄は、家庭の幸福を通して実現されると説かれる。

先祖祭祀を教義・実践の核とするような新宗教においては、主婦を要とする家庭、家族は、「宇宙大自らの秩序」が実現される聖なるものであり、聖なる場としての家族の危機を救うための実践的な行為規範が教示される。妻のあるべき態度は、具体的には夫に謝罪、「夫を立てる」ことである。こうした態度は、劣位のもが自分に有利な状況を作り出すときに採用する方策であり、日本社会ではむしろを推奨される。経済的に依存・従属的な位置にある妻が、夫を操作するには、社会的に正統化された権力を直接行使することはできないので、他の方法に訴える。それが、夫を立てることである。そうすることによって妻は、うまくゆけば結果として自分に望ましい反応を夫に起こさせ、夫から情緒的依存を勝ち取ることが出来る。

新宗教運動は、宗教の専門家支配への庶民のプロテストであり、庶民が宗教的權威を自らに付与し、自己を主体として立てるといふ側面を有していたと言える。そして、先祖祭祀と「夫

をたてる」という行為規範を中心とする新宗教の教えの実践は、女が主婦としての自分を宗教的に權威づけ、意味づけ、自己を主体として立てることを可能にしたとも言えよう。先祖祭祀は、孝本も指摘するように、家族の統合の儀礼であり、その成員を社会的に根拠づける機能を内包している。だが、その意味での先祖祭祀は、外に出、職業上の帰属集団によって自己を社会的に明示するようになる男⇨夫よりも、家庭内にあり家族に依つてのみ自己を規定し得ると信ずる女⇨主婦にとってこそ必要だったはずである。

祖先崇拜における聖なる時間について

木村 登次

本発表で取り上げる祖先崇拜は、問題として広範なものであり、様々な角度からのアプローチが可能である。そこで死にもなつて執行される葬送儀礼から盆祭礼までの一連の儀礼をひとまとまりの通過儀礼として捉え、その構造について一考を試みたい。

靈魂の不滅ということを認めている社会では、死という生理現象によって肉体から分離された靈魂が、生前と同じように生者とこの世で活動していると考へてはいない。一般的にそのような社会では、生者の世界（現世）とは別に死者の世界（他界）が存在するとされている。その場合、靈魂は死によつて一

つの世界（現世）を離れ、別の世界へと移行することになる。そしてその移行段階であるが、(一)、生者として生活していた世界から靈魂が分離していく段階。(二)、靈魂が中間（現世と他界との間）に位置する段階。(三)、靈魂が新しい世界の成員として受け入れられる段階。この三つの段階を経ることにより移行が完了する。さらにこの靈魂の移行プロセスは生前、繰り返しみられた通過儀礼の三分法モデル（分離↓移行↓統合）を示しており、これは儀礼のダイアグラム（聖化↓境界↓脱聖化）とパレルの關係にあるといつてよい。

こうした枠組の具体的なケースとして三重県鳥羽市石鏡町の死者儀礼を取りあげたい。この石鏡町は鳥羽市の西北部に位置し、人口約一〇〇〇人、戸数約二〇〇戸の漁業と観光の町である。この町は、一五年程前までは道路が完備されておらず、陸の孤島として時代にとりのこされていた地区であった。昭和五〇年代に入り道路網が完備し、以来この地区にも急速な都市化の波が押し寄せており様々な場面で変化が見られるが、伊勢・志摩地方の他の地区と同様に現在のところ共同体的規制は根強く存続しており、その下で執行される一連の死者儀礼は少なからず以前の形態を保持している地区である。

さて、石鏡町の死者儀礼を前述の三分法モデルで考えるならば、(一)、分離・聖化——葬送儀礼。この地区では両墓制をとっており、埋め墓である「サンマ」まで葬列を組んで野辺の送りをし、埋葬する。この埋め墓は、日常性の空間から隔離された小高い丘の旧ムラはずれに位置する。このとき俗なる秩序が破

壊され、常ならぬ聖なる時間がはじまる。(二)、移行・境界——初七日 四十九日 百カ日の法要 朝熊山参籠などの供養儀礼。葬送儀礼から盆までの間の期間。靈魂が死の汚れを帯びた段階で、普通ではない状態、どっちつかずの曖昧な周縁的状态である。換言するならば、死ぬべきものがもはや生きてはいないが、最終的な死をむかえていない状態である。また喪家の人々は、地位社会・俗なる時間からはずされる。(三)、統合・脱聖化——盆行事。他界の成員として認められる段階。この石鏡町では、八月三日から二〇までの期間に盆行事が行われ、この期間中、ハカツミ、日の出の念仏、山門大施餓鬼、茶屋念仏、ショウロ流し、ショウロ送り等の特徴的な行事が行われる。この盆行事全体としての特性は、共同体的祭りであること、新亡（初盆をむかえる死者）中心の祭りであることなどがあげられる。これら様々な行事の中でも、靈魂の依りしるとして、紙でつくられた約二〇センチほどの小型の燈籠を地面に叩きつける「ショウロ送り」の行事は、靈魂が、どっちつかずの曖昧な状態に決別し、新たな世界（他界）への統合をシンボライズした行事と受け取ることができ、同時に聖界から俗界への復帰、俗なる時間の開始ということを意味する。また盆行事そのものがムラ共同体的行事として執行されるということから、共同体による「死の認知」がなされ、靈魂は「ムラの靈魂」となり祖靈化の道を歩み出したと考えられる。それはまた、第二の死をむかえ、祖靈の世界への再生といえよう。

移行の段階	儀	礼
一、分離・聖化	葬送儀礼	
二、移行・境界	初七日、四十九日百ヶ日の法要・朝熊山参籠	
三、統合・脱聖	盆行事	

アステカにおける聖なる空間

曾野 鈴子

古代アステカ文明においては聖なる空間はどのようにとらえられていたかということ、アステカ研究を進めている宗教学者ダビッド・カラスコの説に着目しつつ、アトルカウアロという雨乞いの儀礼をとりあげて考察する。

聖なる空間という問題についてはミルチア・エリアーデが優れた見解を残しているが、彼によると、聖なる空間はアクシス・ムンディとして、世界や宇宙の秩序、および社会的、文化的秩序をも創造し、支えている。カラスコは古代アステカ文明の研究に際し、このエリアーデの見解に若干の修正を加えて、アステカ人の世界観をとらえている。それによれば、アステカにおいては確かにテンプロ・マイヨールという神殿を中心として首都のテノチティトランそのものが聖なる空間を成しているのであるが、しかしながらそこには同時に「変容する空間のビジ

ョン」というものが存在する。すなわち、アステカにおける聖なるものは決して一つもしくはいくつかの場所に限定された固定的なものではなく、移動し、拡大もしくは縮小し、変容する動的なものなのである。このことはある儀礼において顕著に現われているが、ここでは人間が神の代理となつてあらゆるところをさま迷い歩き、かつ、自らも戦士から王へ、などと存在様想を変えていく。つまりこの神の代理人は移動し変容することによって、実際の聖なる空間をつないでいくとともに、人間存在の諸様態をも連結させているのである。そして人々は彼の姿を目にし、彼の音楽を聞くことによつてその変容に参加する。

さて、アトルカウアロについて述べると、これは首都の周りの山などにある七つの祭壇において、人間の子供を雨の神にいけにえとして捧げるといふ雨乞い儀礼である。ここでも人々が祭壇の間を移動することによつて聖なる空間は次々と移り変わっていき、また、いけにえとなる子供はとうもろこしに見立てられるなど、変容は起こっている。この場合の子供たちの受ける存在様態の変容とはしかし、人間の世界に留まるものではなく自然と人間というより大きなサイクルのものであり、アステカにおいてはこのように人間と自然は相即し、補いあうものであると考えられていた。人間供儀はこの考えから行なわれていたのである。

しかしながら、この場合の変容は決して確固たるアクシス・ムンディなくして起こりうるものではない。人々が訪れる七つの祭壇は周辺部の山々にあるとはいへ、その場所はテンプロ・

マイヨールからみた場合冬至の日の日の出もしくは日の入りの方向に当たると、太陽との関係で慎重に選ばれているのである。言い換えれば、テンプロ・マイヨールを中心としたコスモスを具現しているのがこれらの祭壇なのであり、そこで次々と供儀が行なわれるということは周辺部を聖化し、ヒュラルキーのなかに統合して聖なる空間を確固たるものとしようとする姿勢を表わしていることにはかならない。そしていけにえとなる子供が受ける変容は、このテンプロ・マイヨールIIアクシス・ムンディが自然と人間の総則という宇宙秩序を支えていて初めて起こりうるものである。したがってアトルカウアロの場合に限れば、アステカの儀礼においては確かに変容ということが大きな役割を果たしているがそれはアクシス・ムンディの固定性を否定するものではなく、逆にその周囲に広がる世界を統合することにによってさらにアクシス・ムンディを確立していくのだということがができる。

Heruka ~ Herakles

島田 茂 樹

ヘルカ(Heruka)は、インド後期密教、母タントラ系五仏の一尊で、しかも、それまでの毘盧遮那や阿闍をも凌ぐ最高の仏身である。一方、ヘーラクレース(Herakles)は、ギリシャ神話・英雄伝説に登場する、その中でも代表的な人物の一

人である。本稿では、この一見何の共通性も有しなと思われ二者が、実は東西交流(Hellenism)の影響下に結び付いている、即ち、ヘーラクレースが転化(転訛)してヘルカになった、という筆者の想定するヘルカ尊の成立と展開の可能性を提示し、未だ解明されていないヘルカの原像の一端に迫ってみたいと思う(紙幅の関係上、詳細は他日を期する)。

ギリシャの文化(宗教)は、アレクサンドロス大王の東漸にともなう西北インド侵入と、その後何代か続くギリシャ系王朝支配を契機としてインドに移入され、漸次浸透していく。ヘーラクレース(以後G・Hと略記)やディオニューソス等の神々もその一例であり、ディオニューソスをソヴァ、G・Hをクリシュナに比定させることさえある。殊にG・Hは、遺物―貨幣や彫像―も示すように、力の象徴としての印象が強く、信仰も盛んであった。それ故、インド在住のギリシャ人がインドの宗教に帰依する一方、インドの宗教側も自派なりの教義に基づいてG・Hを導入し、習合させ、独自の変革を加えていった。この場合、仏教では、ガンダーラ仏(ハッダ僧院址等)に散見するように、棍棒の替りに金剛杵を持たせ、名まえを金剛手或は執金剛神と変えて、仏を守護する脇侍と為した。それに対し、ヒンドゥー教では、『マヌの法典』でも「祭祀の関連から」ギリシャ人(Javana)を下層階級に位置づけたのと同様に、異教神G・Hも低階級の部類に、つまり、シヴァ神の従者の一員として組み込んでいった。名まえはそのまま、但し、インド風にヘルカ(以後I・Hと略記)と転訛させて……。これが、既存

のサンスクリット語辞典等に記されるI・Hのガネーシャ(Vinayaka)の異名としての時代であり、このことは間接的ではあるが仏教文献『金剛薩埵説頻那夜迦天成就儀軌經』(大正藏・No. 1272)『幻化網タントラ』(大正藏・No. 576) 北京版・No. 102)からも類推できる。因に、同じくガネーシャの異名とされるヘーラムハ神(Heramba)を、ヘーラー(Hera・ギリシャのヘーラー女神)・アムバ(camba or ambā・母神)と解釈すれば(但し男尊であろう)、本来G・Hも「ヘーラー女神の繁榮」を意味するのであるから、I・Hのギリシャ起原の可能性の一因となるであろうし、母神を尊名の基因とする点も、I・Hが登場する仏教文献としては恐らく最初期の經典と仮定される『初会金剛頂経・降三世品』(堀内本)に記されるI・Hの真言(これは後統するへ五族へールカ曼荼羅期)の「へールカ遊戯タントラ」にも全く同じ形で受け継がれる)の意義「sarvanātīam」とも何らかの関連があるのかもしれない。

このように、G・Hは仏教とヒンドゥー教に摂取され、異なった状況で、異なった性格をもって展開していく。金剛手・執金剛神は次第にG・Hの原形も消え、名まえも凶像も完全に仏教の尊格として自立し(寧ろ日本や中国の同尊、別名金剛力士・密迹金剛などはその勇ましい体形からG・Hを想起させるが)、密教に至っては対告衆、さらには金剛部の中心的存在となる。他方、ヒンデュー教のI・Hは依然としてシヴウ神に隸従する地位に在ったのであるが(仲間にはシヴウ神妃の下女たるダーキニーもいたに違いない)、それが他の神々と共に仏教

に取り入れられると(歴史上、金剛手とI・HというG・Hの二重摂取、ということになる。また当初は、仏教・密教的転化を表わす「金剛」を付加して、Vajraheṅkaと名のついても)と推察する)、正に降三世明王が自ら模倣したシヴウ神を下に踏みつけるように、外見は主人であったシヴウ神を模倣、否、それ以上の勇姿・多面多臂をとり、より強大化し、母タントラ形成の要因となるべく、着々と邁進していく。

「ゾロアスター教徒パーシーの家族の構造の側面について」

中別府 温 和

宗教現象の存続と変容は家族・親族の構造との深い、連関のなかで生起してきている。しかし、ゾロアスター教徒集団についてはその具体的な姿を取り出す作業は十分になされてきていない。

これまで、養取慣行(PALAK)や信託財産制度(STUR・TRUST)をめぐる、ゾ教徒の家族・親族構造を考察してきた。ここでは、通婚の場面に限定してそれをとらえていく。

異なる社会に移動して、布教をしないで宗教を存続させてきたゾ教徒パーシーに関しては、(1)布教を行わず宗教を存続させてきた集団のなかの家族・親族構造の問題であり、(2)ヒンドゥー社会のなかで存続してきたゾ教徒集団の家族・親族構造の

第六部 会

問題を含む。

パーシーの通婚に関して、一九六六年までをカバーするデサイ・クトゥンプ (DESAI KUTUMB) およびダストゥール・クトゥンプ (DASTUR KUTUMB) の系譜資料 (DISA-POTHI と VANSHAVALI CHOPDO) をおこなって、その中に記録されている通婚の事例を全て取り出し、さらにこれらの資料にもとづき親族構造の系譜を作成し、その上に立って考察を進めた。歴史的資料を使用しているの考察であり、フィールドワークによるデータを含めた研究は別の機会にゆずりたい。

四つの資料を通婚に関して表一のようにまとめた。この表を使用しながら、問題点を取り上げていく。

(1) 系譜資料について

DISA-POTHI は男子名だけを記録し、親子関係、兄弟関係を世代順というよりも系統順に示している。VANSHAVALI CHOPDO は男子名を記録し、女子は妻、娘として記載されている。

(2) クトゥンプ (KUTUMB) について

デサイおよびダストゥールのクトゥンプについては、いずれも同一村落内における同一クトゥンプ内の通婚の割合が比較的高い。パーシーの場合は村落外婚の傾向も観察されない。同様の事実は養取の場面ではさらに顕著である。異なるクトゥンプ間の通婚を細かく分析しても、特定のクトゥンプ間での通婚の傾向も取り出せない。

(3) イトコ婚について

	通婚	イトコ婚	ナトゥン (NAT RUN)	幼児婚	クド (KHU D)	ソロレー婚 (SORO RATE)	離婚
① ダストゥール・クトゥンプから他のクトゥンプへ	29	—	1	1	0	0	1
② 他のクトゥンプからダストゥール・クトゥンプへ	66	—	18	0	4	2	1
③ ダストゥール・クトゥンプ	87	10	7	3	1	1	1
④ デサイ・クトゥンプから他のクトゥンプへ	28	—	1	1	3	0	0
⑤ 他のクトゥンプからデサイ・クトゥンプへ	61	—	23	2	4	1	1
⑥ デサイ・クトゥンプ	164	7	17	2	2	4	1
TOTAL	435	17	67	9	14	8	5

ダストゥール・クトゥンで八七ケース中一〇ケース、デザイ・クトゥンで一六四ケース中七ケース観察されるが、全てが父方平行イトコ婚である。

(4) ナットゥルン (NATRUN) について

パーシーはナットゥルンを嫁夫と寡婦の結婚と理解しているが、このケースは比較的多く、特に表一の②と⑤のように、他のクトゥンから婚入してきた場面で比率が高い。

(5) クッド (KHUD) と幼児婚について

クッドとは信仰告白 (NAVJOT) を終了しないで死亡したパーシーの意味であるが、資料によるかぎり全てのケースが婚約をしている。クッドのケースを幼児婚に含めると、幼児婚の割合は四三五ケース中二三ケースとなる。

吉田神道の道教的要素について

——吉田神道神経群を中心として——

出村 龍 日

吉田神道神経群とは、神明三元五大伝神妙経、三元神道三妙加持経、三元五大伝神録の三経典である。此のうち神明三元五大伝神妙経は遅くとも文明五年以前に著わされており、以下の三経典も同じ頃に成立していると思われる。私は嘗て、『吉田神道の成立』(神道史研究第二十一巻、(五号昭和四十九年九月)、『吉田神道における隠幽教の秘伝——特に十八神道行事の成立について——』上・下(神道史研究第二十二巻二・

三号、昭和五十年三月五月)に於て、これらの神経群を紹介致し、いずれも吉田兼俱の自筆史料について説明をしている。

吉田神道の教理・教学は、唯一神道名法要集(兼俱著)、神道大意(兼俱著等)に詳しく示されているが、これらの中で、特に重要なことは「神とは何か」ということと、「その神というものは、天・地・人すべてに遍く存在しているものである。従って、天・地・人に於ける千変万化、一切の現象の変化はすべて神の所為である。吾神(唯一神道教)ことは一切の根本、根源なのである。」と、いう事であるが、この二つの主要なことが、これらの三経典に既に示されている。

唯一神道名法要集は、文明十六年の斎場所大元宮の造営と相前後して著わされたと見られ(拙稿『唯一神道名法要集の成立期』神道、神道大意も文明十八年に撰進されていることが知られている(神経群文庫兼俱、撰神道大意の奥書)。この時期は兼俱五十歳〜五十二歳の頃であり、彼の三壇行事も此の頃にその全貌が確立されたと思われ、真に重要な時期である。そして、右の唯一神道名法要集並びに、神道大意や、三壇行事の次第書等に示されている吉田神道の教理・教学の骨格を為すこれら三経典が著わされたと見られる文明年間の初期は兼俱三十代の後半であり、極めて充実した年代である。文明二年、三十六歳の時に宗源神道誓紙を作製し、吾神道(宗源神道)と本社之縁起、両部習合神道との教判を示している(久保田取博士『吉田神道の成立』中)が、「このことは一家の神道を確立し、自らの立場を明かに意識したものととして注視しなくてはならない」(久保田博士、土間論文)。

神道三妙加持經、三元五大伝神録に示されている内容こそが、久保田収博士によって紹介せられた宗源神道誓紙に記されている「宗源神道」ではなかったかと思われるのである。

西田長男博士によれば、天理図書館所蔵の吉田文庫旧蔵本に、兼俱自写の太上玄靈北斗本命延生真經註（玄陽子徐道齡集註、乾陽子徐道玄校正）一冊が蔵されているということであるが（『吉田神道における道教的要素』神道及、現在同文庫には此の兼俱自写本は伝わっていない。しかし、此の内容を梵舜が忠実に書写した梵舜自写本が収められている。太上玄靈北斗本命延生真經註とは、道教の經典である太上玄靈北斗本命延生真經（太上説北斗元靈本命延生妙經）の註解書であり、此の本経も註解書も、道教の一切経とも言える「道蔵」（本経は洞神部本文類、註解書は洞神部玉決類）に収められている。また西田博士の説かれる如く兼俱は禅宗僧侶を介して道経教典を見る機会が多かったであろうと解されるが（同博士）兼俱の此の北斗本命延生真經註に対する認識は極めて大きなものがあつたと言ふことが出来る。即ち右に述べた如く、兼俱自身その内容を書写しているということ、更に唯一神道名法要集に、「北斗元靈經云……」として、同じくその内容を二箇所引用している（云とあるが、引用されている内容は本経で）ということ、更にまた註解書である北斗本命延生真經註巻五に記されている全符印を抜き出し、「神祇道靈符印」という史料を著わしているということ（は、このことについて道教的要素について「神祇道靈符印を中心として」）等によつても明らかである。後日神道史研究に発表を予定している。）

又吉田神道神経群の神明三元五大伝神妙經、三元神道三妙加持經、三元五大伝神録という名称は、道経經典の無上玄元三天玉堂大法、上清三元玉檢三元布經等とその名づけ方がよく似ていることよりしても、これら吉田神道神経群の名前の由来するところは、道経經典であるということが容易に推察され得る。そして、これら神経群の内容の原形は北斗本命延生真經註に見えるところである。即ち「神者靈也明也正直而不曲也、又曰神者伸也上天下地以正道也、故北斗九辰居中天之内為衆天万象尊尚靈明正大之真神也、即世人心居中而元神為一身之主会也」、「亦謂之七政北斗者天之体也五行二曜者天之用也、故一体一用係乎動靜一動一靜係乎陰陽一陰一陽係乎天地一天一地係乎水火一水一火曰造而化之也、造化之機璇璣是也、所以北斗総動靜体用陰陽水火天地造化也」、「男子之生先生右腎以外精而内血陰為裏也女子之生先生左腎以外血而内精陽為裏也、賢生脾脾生肝肝生肺肺生心心生小腸小腸生大腸大腸生胆胆生腎腎生膀胱膀胱生三元三元生三焦三焦生」、「五臟神君各保安寧」等枚挙にいとまがない程であり、吉田神道教理形成の初期段階である吉田神道神経群における北斗本命延生真經註の影響の大なる事が明らかなのである。北斗信仰を中心とした宇宙觀と現世利益的な要素を持つ此の北斗本命延生真經註の内容を兼俱が大きく取り入れた事は、彼の吉田神道形成過程に於てきわめて重要な事であると言ふ事が出来る。

吉田兼俱と『太上説北斗延生真経』

菅原信海

吉田兼俱が、その神道説を形成するに当って、仏道二教をとり入れて、その理論化に役立てていたことは否定できない。ここに問題とする吉田文庫本『太上説北斗延生真経』は、もともと『北斗経』の註釈本であって、道蔵本の徐道齡『太上玄靈北斗本命延生真経註』や、傳洞真『太上玄靈北斗本命延生経註』などの類本とみられる。兼俱の『名法要集』に『北斗元靈経』の引用を二ヶ処引いているが、これらが上記の諸本を参考にしていることは、改めて指摘するまでもない。

ところで、吉田文庫本『太上説北斗延生真経』即ち『太上説北斗元靈本命延生妙経』は、室町末期の転写本で、兼右奥書本といわれるものである。西田長男博士は、この兼右奥書本と道蔵本の徐道齡註とを比較検討して、その異同について指摘し、吉田文庫本は道蔵本とは異なる伝本であろう、と推考している。更に道蔵本にみえる玄靈符が、吉田文庫本に欠けていることから、西田博士は玄靈符を佚した不完全本であろう、とする。

しかし、道蔵に存する『北斗経』の註釈書、つまり唐峪洞山玄元真人註(三卷)・傳洞真註(二卷)・元徐道齡註(五卷)と、吉田文庫本とを比較してみると、傳洞真註と特に徐道齡註との密接な関係が認められる。そして、これらの註釈書との関係を

仔細に検討してみると、吉田文庫本は徐註と傳註とを集大成したもので、その撰者は兼俱か或いはその系統の人であろう、と推考されるのである。

道蔵本の註釈書と吉田文庫本との詳細な比較は、ここでは省略せざるをえないが、吉田文庫本は徐道齡註を主として、その註釈を大幅に取捨している。そして特に注意されることは、仏教教理による解釈や經典の引用がなされていることで、これは道蔵本の諸註釈にはみられないところである。また道蔵本の諸註にはみられないが、兼右撰と考えられる『唯一神道北斗七元神法次第』の経段にみえる「金天大仙 鬱羅上玄 ……」の偈が、吉田文庫本に引かれている。これが兼俱の頃に既にあった文なのか、或いは兼右の頃の文なのかわかりかねるが、ともかく道蔵本にはない文が加えられていることが知られる。

このようにみると、吉田文庫本『北斗経』は、徐傳二註の註釈を取捨選択し、集大成された集註本ということができるといえる。そしてそれができるのは、兼俱を措りて他にいないのではなからうか。『名法要集』にも『北斗経』の引用がみられるのは、兼俱自身が『北斗経』を身近に置いていた証拠でもある。

さて、『北斗経』が、吉田神道家によって関心をもたれたのは、いかなる理由によるのであろうか。それはこの経が北斗信仰をもとにした延命経であることである。上記の『北斗次第』をみてもわかるように、北斗七星信仰によって、除厄招福、延命長寿を願う現世利益を祈願するものである。また吉田文庫に

欠けている玄霊符が、実は別行して『神祇道靈符印』として、道藏本と程んど同じ内容の玄霊符を載せているのは、護符として吉田神道家で重んぜられ、また用いられていたためではなからうか。

植村正久の神道観

岩 瀬 誠

植村正久の神道理解の諸相は、どのようなものなのだろうか。当時、海老名輝正が神道とキリスト教の類比統合を展開し、日本人主体のキリスト教を形成したこと、まさにその対極に、植村は存在していたと一般に考えられ、植村の神道理解が、どちらかというところア・プリオリに見過され続けてきた感がある。植村が日本の伝統思想、とりわけ神道を、具体的にどのような考え、いかに乗り越えようとしたのかは、彼の信仰思想全体を捉えようとした時、決して避けられ得ない問題ではないだろうか。

本論に入りたい。正統的福音主義者といわれる植村の神道理解は、その実、時代錯誤、あるいは近代ときわめて不釣り合いな代物であるとし、せいぜい具体的内容をめぐっては、祖先崇拜等の偶像性を指摘するにとどまった。しかもその祖先崇拜批判も、神学的、信仰的考究が避けられ、いっさいの主體的な意味がみとれないのであり、植村の神道理解が、信教の自由、

政教分離といった、どちらかといえば政治的、ジャーナリティクな視点に限られた、事大主義のにおいさえするものであったといえるようである。更にはまた、皇室と神道問題において、その批判理由をもっぱら社会的要因を根拠に論断しており、これら一連の植村の抽象的な神道批判は、結局、彼の信仰を浅薄な状況主義に陥らせ、その根幹であるキリスト教そのものさえ、天皇が不可避にもつ神道性の中に、無自覚に取り込まれてゆくことになった。事実、植村は、明治四十年前後以降の国家主義の確立、展開期になると、彼の牧する富士見町教会を中心とする諸教会の礼拝や説教において、しばしば皇室祭祀と神道、そして何より天皇を意識、反映させたものを採用しているのである。

結局、植村の神道理解のいくつかの諸相を検討して思うことは、彼にとつて、必ずしも福音が主體的に受容されていないのではないかということである。しかし、宗教育家として、信仰思想として重要なことは、教会の中に引き籠り、空疎な福音を述べ伝えることではなく、また政治的にはねかえることでもないであろう。現実の日本のあり様、民族感情に、どこまで福音の立場から近づいてゆくことができるのか、これこそが、独自の日本の教会、関係外国ミッションからの独立であるに違いない。万世一系の天皇を中心に奉じた神道的思考に、単に偶像崇拜であると皮相な抽象論で批判するのではなく、それを信じ続け、天皇に向かって、自己のアイデンティティを確認し、生き様とする素朴な民衆意識、そして国一村一家という共同体社会

の中に、祖先から子孫へと連続と続く関係性を意識し、主体的、現実的に生成発展の営みに参与しようとする民衆意識、これらへ具体的に、宗教家として、キリスト教からいかに対応しうるのかという視点が、植村においては欠落していたのである。

検討資料

- 一、「神道は宗教ではないか」『福音新報』大正十年四月
- 二、「神道非礼典論」『日本評論』明治二十七年二月
- 三、「神道家の改革談」『日本評論』明治二十七年二月
- 四、「王たちの羞辱」『福音新報』明治三十七年四月
- 五、『人生と宗教』日本基督教興文協会
- 六、青芳勝久『植村正久伝』教文館
- 七、「宗教局と神社局」『福音新報』明治三十三年五月
- 八、「彼の神道如何せん」『福音新報』明治三十年三月
- 九、「明治天皇崩御」『福音新報』明治四十五年八月

大祓の歴史的展開

三 橋 正

大祓は、古代国家によって一貫して重要な儀礼として舉行されてきたが、子細に史料を検討すると、それぞれの時代においてその儀の持つ意味が変化していたことが窺える。

『日本書紀』では天武五年八月辛亥条の「大解除」を初見と

するが、成立後まもなく服属儀礼的要素の他に、天皇自身の不祥を除くという意味をも伴うようになったことは、神祇令の規定などからも明かである。これがその後どう展開するのか、先ず奈良朝以前に行なわれた臨時大祓から検討してみたい。

第一に、大嘗会・班幣・伊勢齋王の群行など天皇にかかわる祭祀（神事）に先立って行なわれるようになることが指摘できる。これは大祓が神祇令の中に規定されていたことと関連すると思われるが、その後も一つの定型として継続、維持される要素である。

神事とは全く別の次元でも大祓は重要な役割を担っていた。天平元年二月己卯条にみられる「百官大祓」は、長屋王の変後の混乱を回収すべく行なわれたものと考えられ、この時代には依然服属儀礼的要素も残存していたことが窺える。しかし、これ以降は同様の事例がみられず、大祓にこの性格が失われて行ったことを物語っている。

一方、疫病・嵐・地震などの災害の時にも行なわれるが、慶雲四年二月乙亥条以外は、称徳女帝崩御後、光仁朝に表れており、この時代が一つの転換期であったことを窺わせる。中には宝亀八年三月辛亥未条に見られる「妖怪」を払うための大祓もあり、その変質が同時代に盛んになっていた「疫神」信仰と密接にかかわりあっていたことを示している。

更に、喪服の期間が明けたことを象徴的に示す儀礼としても用いられる。称徳女帝の喪を止める前日、宝亀元年九月辛巳条の設齋・誦経と共になされた「京師及天下諸国大祓」がその最

初のもので、延暦以後も諒闇・喪服修了時には、凶から吉への転化を象徴する行事として必ず行なわれている。この大祓は、「吉凶が交わることによる神の祟」が無きように「凶服を除き、以て神祇に充てよ」という申請に基づいて行なわれており（延暦元年六月庚戌条）、前代の仏教中心の宗教政策から神祇中心の体制を作り直そうとする神祇官（及び伊勢神宮）の積極的な活動も窺える。自覚された神官たちによって、新たな要素を取り入れつつ、大祓の儀も「神道」的に再編されたと考えられる。

次に、平安時代にみられる「禊」との混用が指摘できる。神代紀を除けば、六国史における「禊」の初見は『日本後紀』延暦十八年八月己卯条であるが、大同年間、平城朝になると齋王群行や大嘗祭を前に齋王・天皇自身による河での「祓」が行なわれ、弘仁・貞観年間には定例化・儀式化する。淳和天皇も頻繁に賀茂川に行幸して「禊」をしており、習俗化した様相が窺えるが、「禊」儀礼成立の一番の要因としては祭祀を行なう主体、神を祭る中心としての天皇・齋王自身の清浄性が求められたことが挙げられよう。ただ、注意しておきたいことは、この時代に必要となった清浄性には、前代で強調された（大祓詞で強調された）罪の概念をなら伴わないことである。それは同じ淳和朝で復活した大祓が、「犬死」によるものであることからも明かである（『日本紀略』天長七年九月乙亥条）。

次の仁明朝の大祓の記事は一つだけだが（『統日本後紀』承和十年七月丙辰条）、文徳・清和朝ではこの傾向がより明確に

なる。

大祓は神事の前になされる儀礼として再び重視され、その頻度も高くなる。大嘗祭を前に何度もなされ、しかも「群穢」を除くためと明記されている。この時代から八十島祭の記事が表れ、「穢」と神事の関係が問題になっていることを考へ併せると、新たな神観念・祭祀観に基づいて「大祓」も位置付け直され盛行を齎したといえる。

清和朝以降は、神事の前の清浄性をもたらす儀礼としてだけでなく、実際に穢がもたらされた後での大祓もなされるようになる。中には「穢」によって祭祀が中止されたことに対する謝罪」の意味を含んで行なわれたようなものもあり、「御燈の由の祓」との類似も注目される。

大祓は絶えずその性格を変えながら、時代に適応した儀礼として存続していた。しかし、摂関期にはいると国家的な大祓が実質的意義を失って行き、それに対し陰陽道の影響を受けて個人的に行なわれる祓が貴族たちの間で盛行するようになる。その際、大祓詞も用いられるが、その内容は、ほとんどその儀にそぐわないものであった。ただ、最後の「ハラヘタマヒ、キヨメタマフコト」のみに意義を認め、中世以降も盛んになって行くのである。

「祓え」の儀式の変遷について

大垣 豊 隆

「けがれ」を除去し清浄に立ち帰るための儀式としての「祓え」の変遷は、「けがれ」の意識の変遷との関連において重要な課題であろう。

「けがれ」の変遷を文献について歴史的に概観すれば、鎌田教授の言われる如く、『瑞垣』二十七、『延喜式』（延長五年、九二七、成立、康保四年、九六七施行）『太神宮諸雜事記』（垂仁天皇二十五年より後三条天皇延久元年、一〇六九、迄の編年体の記録などを見ると、平安時代は穢れと罪とが、同様に祓除によって祓われたこと、法律的な罪も穢れと同様、祓えの対象として扱われていたことが知られる。この時代にも穢れに対する考え方が除々にゆるやかになって来ていることも考えられるが、この時代は「けがれ」に対して比較的純粹に考えていた時代とみてよからう。

鎌倉時代には『古老口実伝』（正安元年、一、二一九、一三〇〇）『文保記』（文保二年、一三一八の五、六十年後完成）などを見ると清浄を殊に厳しく守られねばならぬものとして禁忌事項がたいへん多く記されている。

室町時代には『永正記』（永正十年、一五一三）に見られる如く、禁忌事項がたいへん多く記されており、これは「けが

れ」観を徹底させた時代の様に思われるが、その様に多くの戒めを必要とせねばならなかった程、守られぬ事が多かった時代であるとも考えられる。

江戸時代に入ると天和三年（一六八三）の『服忌令』を見ても禁忌の厳しさが、よほどゆるやかになっているのが見られる。

やがて明治に入ると、この触穢、服忌等の規定は廃止されることになる。

この様な「けがれ」観の変遷は「祓え」の儀礼とどの様に関連するのであろうか。

「祓え」の規定については『神祇令』（八一八成立）、『延喜式』にもものは簡単で儀式の詳細については知られない。内宮に於ける川原祓の変遷については宇仁元称宜の報告（『社会と伝承』六一一）がありその見解によれば平安時代は、『皇大神宮儀式帳』（延暦二十三年、八〇四）によって見ると「己が罪事を神宮に向って申し明す」ことがあり奴佐の麻が見られる。

鎌倉時代については『建久年中行事』（建久三年、一一九二）について見ると、神の葉を摘み切る所作が新らたに見え、神の枝が登場する。御巫の告刀が、詔刀と中臣祓祭文の二つになっており、御巫内人と神主一同が共に中臣祓祭文を読んでいる。

室町時代については、藤波氏経神主の手による『建久年中行事』の寛正五年（一四六四）の加筆によってみると、中臣祭文を読むことがなくなっており、大麻を振り懸けること、神に息を吹きかけることなどが見える。

江戸時代に入ると、『元文中行事』（元文四年、一七三九）

それに対する孫福弘享の『私註』（明治三四年一八九一）『内宮子良諸格雜事記』（寛保元年一七四一）『御巫内人年中勤行文式』（元文五年一七四〇）などによると、神の一枝を執りその葉端を摘み切り、手の内に入れて息を吹きかける、これを御巫内人が受けとり、滝祭の西の川に投ずる、更に称宜等は他の一枝の神を取り、前の様に葉を摘み自ら、南の川に行つてそれを流れて投じている。

明治以降今日のものは神に氣息を吹きかけそれを川に流している。

この様な「赦え」の儀礼の変化は何を意味するものであるか。「けがれ」観の変遷との関連において重要な興味ある課題であるが、「赦え」の儀式そのものの正確な理解の作業と共に今後の課題である。

明治末期の神社整理と神饌幣帛料供進社の

指定

櫻井治男

明治末期を起点として大正初年の間に集中して行なわれた地域所在の神社を整理する（神社の統廃合）施策は、地域住民の宗教生活に少なからず影響を及ぼした。この施策はもっぱら政府主導の方向性を有するものであるが、その様相をとらえる上

で提示された森岡清美氏の分析枠組、すなわち施策の推進体（官僚制的権力機構）と被推進体（具体的には整理対象となる神社の氏子・崇敬者）及びこれら両者の中間にある媒介体という三者の相互作用において、それぞれの関連を見定めるという設定は重要な指摘である。

ただし、そうした三者の内実はとなると、また複雑な状況を呈しており、それぞれにおいてさらに深く検討を加え、諸事実関係を明らかにしておくとともに、それら相互作用の中で表出してくる問題場面を鮮明化させることも必要ではないかと考える。こうした問題意識において、今回の発表では、神社整理の推進体を中心に、特に整理施策の実行上不可分とされる神饌幣帛料供進社の指定ということと関連づけて考察を進めたい。

神饌幣帛料（以下「幣饌料」と略す）供進社とは、明治三九年四月の勅令九六号に基づき、神社の例祭に神饌料と幣帛料が供進されることになった府県社以下神社をいう。この供進社は知事において指定され、その指定社の基準は同年六月の内務省訓令四九号で示されていた。この幣饌料の指定が神社整理と密接な関連を有するのは、これら指定神社が同時に合併の中心神社となる方向を強く有していた点にある。森岡氏は、それは幣饌料供進という目標とその実現のための前提としての整理という結びつきを、当初はこの両者は別問題として位置づけられていたが、後には強く結合されて行ったと指摘されている。

確かにこの指摘は整理施策の実行という点では注目すべき所であるが、今少し地方公共団体による幣饌料供進可能となつた

過程につき、帝国議会における論議を追ってみると、それらは早くより結合される契機があったと考えられる。

府県社以下神社への幣饌料供進問題は、第一五回議會（明治三四年二月）衆議院において「府県郷村社費ニ関スル法律案」として提出されている。この法案提出時の特徴は、第一三回議會より提出の官国幣社国庫支弁の法律案と同メンバーの議員等によって提案され、また「経費ヲ支弁スル義務ヲ負フ」という原案が、特別委員会では「神饌幣帛料」と修正されたことである。そこでこの論議では地方団体の経費負担上、多数な神社の合併という意見の交換がなされている。この問題に関する議員と政府委員との応酬では、後者がかなり否定的な立場にあったことは間違いない。

結局、当問題は一六回議會でも提出され衆議院可決、貴族院審議未了で、再び議會では浮上せず、水野練太郎神社局長の時に勅令でもって供進の道が開かれるに至る。

次は、こうした勅令を受けての府県レヴェルの対応である。幣饌料指定社の基準は、(1)前提としての神社維持方法の確立、(2)歴史的由緒、(3)施設の完備、(4)氏子・崇敬者の各点において指示している。その基準を運用するのは府県以下の行政であり、(1)(3)(4)の具体的な数字、例えば年収入・建物坪数・氏子数などが決められる。但し、府県での指定社の基準は同時に神社存置基準となっていたり区々である。こうした点については、府県毎のさらなる分析においてその様相の明確化が必要である。

ただそうした中で興味ある点は、政府の示す幣饌社の基準が、実際の神社整理の進行のなかで、府県の基準を受け「神社」としてより概念が明確化されているということも注目されるところで、冒頭に掲げた三者の運動体の引き起す事象は多方面に亘るものと想定されよう。

真清田神社古縁起に関する一考察

白山 芳太郎

愛知県一宮市の真清田神社の古縁起を記した書として、同社に、「真清田宮御縁起」と題された卷子本上下二巻の写本が収蔵されている。書写年代は奥書はないが室町中期と思われる。

上巻の題箋は剝落して現存しないが、下巻の題箋に「真清田宮御縁起、巻下」とある。内題は、上下巻それぞれ「天神所爰卷上」「天神所爰切次卷」とある。著者について、江戸時代の享保十八年（一七三三）成立の『真清探桃集』によると、「今、神宮秘する所の神記二巻、伝に云ふ、正徹の筆也」と巻一にあり、巻七に「正縁起一軸、（中略）伝に云ふ、正徹の筆也」とある。現存の正徹本『徒然草』により筆跡を検討してみると、正徹自筆とはいえない。また巻七の記載によると応永二十五年（二四一八）夏、正徹が当国、即ち尾張国の黒田村、つまり木曾川町に來た時にこの縁起を書き記したのではないかと推定しているが、ほかに正徹の著作であることを立証する材料にと

ぼしく、著者未詳といわざるを得ない。

正徹は弘和元年（一三八一）に生まれ、長祿三年（一四五九）に没した京都五山の一つ京都市東山区の東福寺の禅僧で歌人である。文学の教養があり、また漢文の素養が豊かである正徹から考えて、本書の漢文のごとく和様漢文ではなく正徹ならば純粹な漢文体で記したと思われる。尾張藩主徳川義直が本書を、ひもとして「今よりしかる後、ふかく秘せよ」と『探桃集』の著者、真清田清田の祖先に命じたという伝承により、江戸時代初期にはすでにその価値が認められていることが知られる。

本書下巻に、空海が嵯峨天皇に雨乞を命ぜられ、尾張「真神田の宮」に参詣し二柱の竜神に祈って靈験を得たとある。これについて、『臥雲日件録』文安四年（一四四七）五月十八日の条に「真清田乃一宮」の話として同じ話が記されている。『日件録』の著者、瑞深周鳳も京都の禅僧であるところより、本書の成立には京都の禅僧が何らかの関係を持っていたとみられる。

この古縁起の記載によれば、祭神は「国常立尊」とある。現在の祭神「天火明命」については、近世の『探桃集』にまでさかのぼることができる。但し、それ以前中世後期成立の『大日本国一宮記』の記載によるならば、「真清田大明神此也、大己貴命」とある。必ずしも「国常立尊」と固定的にいわれていたのではなく「大己貴命」説も中世に存し、近世となって諸説検討の上、尾張氏の祖と伝える「天火明命」と決定し、『探桃集』

への記載に及んだものと思われる。この後の『大日本史』や『神祇志料』に「天火明命」とあるのを信じ、『大日本国一宮記』の記載に疑惑が投げかけられ、後世の加筆とみる見方があるが、そうではないと思う。当縁起のような「国常立尊」説や『大日本国一宮記』のような「大己貴命」説などが混在していたのが中世であって、近世となり「天火明命」に固定化していたものと推定される。そのような諸説混在の中世における当社の一面が本書により知られるといえよう。

また、本書に、当社は日本全体の総一宮であるとする論が展開されている。

これは、恐らく当社に残された中世の勸進幅により知られる造替事業に関連して着想されたものと推測する。造替となる中世の多くの神社・世院と同様、勸進による資金集積によるしかなかった。その場合、諸国一宮を比較して、当社は他の一宮と同等の位置にあるのではなく、別格の一宮だと主張することが、地域氏子の発奮と広範囲への勸進行為の拡大をはかる面で説得力があったと思われる。中世後期の諸国一宮巡拝の風の発生に伴なう各一宮の特色比べの面と、勸進聖たちによる寄進行為拡張の説得材料要請の面の、二つの面から検討がなされ、ついに当社の全国総一宮論の案出へと至ったものと推察する。

中世諏訪祭祀と大祝

— 神使との関連から —

島田 潔

中世の諏訪祭祀を理解するには、諏訪大明神の御神体としての大祝への視点を欠くことは出来ない。このような観点に立ち、今回は、大祝を中心とする神氏一族から選ばれる神使に焦点を当て、諏訪祭祀と大祝との関係の側面を捉えてみたい。

神使は、外県介・宮付、内県介・宮付、大県介・宮付の六人に対する総称である。正月一日の御占神事で神氏から選ばれた童男は、神使として二月晦日の荒玉社神事から始めて翌年正月一日の蝦蟇狩神事に至るまで、大祝に従って神事に奉仕する。だが、神事は単なる神事奉仕者ではない。宝治三年(一二四九)の『諏訪信重解状』に「以二代之子息二為三六人王子之御躰二是号三神使」とあり、『神長守矢満実書留』の寛正五年(一四六四)の記事に「誠ニ当社御神之王子にて……御左口神と申も十三所と申も当社之王子御一体」とあるなど、神使は諏訪大明神の王子として諏訪祭祀のコンテクストに位置づけられていた。諏訪大明神の王子であるということは、大明神の御神体である大祝の王子であるということになる。「王子」という表現には、大祝に一体化され得る性格を持ったものという認識が潜在していると考えられるが、神使が大祝を中心とする神氏一族の中か

ら選ばれることになっているのは、その現実的な前提となっている。神氏の者ならば誰でも大祝の位につくことが出来る訳ではないが、少なくともその可能性を持っていたことは間違いない(例えば『諏訪大明神画詞』巻四を参照)。そして、実際に、神使は一時的にせよ大祝と団体になる。

諏訪祭祀の中で神使が何らかの中心的役割を演じる神事は、かなり限定される。二月晦日の神使出仕始の荒玉社神使と翌年正月一日の出仕納めの蝦蟇狩神事の他には、三月と十一月の廻瀧神事とそれに関連する神事があるだけである。三月初午日の外県御立座神事と三月酉日の大御立座神事、丑日の前宮神事、一月二十八日の神使御立座神事と一二月二四日の大巳祭がそれである。廻瀧神事は神使が三手に分かれて諏訪郡内を廻る神事だが、外県・内県・大県という神使の分担はこの神事においてこそ意味を持つ。『諏訪大明神画詞』によれば、村々を廻る神使に対して、村人たちは「廻神」と称して拝したというが、この時の神使は、まさに諏訪大明神の大祝そのものとして郡内を廻ったのである。

神使は、廻瀧神事に先立って行なわれる御立座神において大祝の分身となるのだが、廻瀧神事に際して神使が大祝の分身とされた理由は何だったのだろうか。ここで注目したいのは、御立座神事の最後で廻瀧に向かおうとする神使に対して行なわれる申立である。御門戸瀧と呼ばれるこの申立は、「御門戸瀧のきよみか先のやいらはよいらはおりかしやと申てんはくこを館内におはり来可さいなん口舌をは、またこぬ先にはらいしりそ

かせ給へと、かしこみも／＼ぬかつか申」という内容であり、大祝の分身として旅出とうとする神使に対し、「館内」つまり大祝の居館たる神殿に襲い来る災難を祓い退ぞかせることが祈願されているのである。ここで期待されているのは祓の機能であり、廻漚神事においてもこの機能が重要な要素であったと考えられるが、この申立が終了した後に神殿の周囲を逆匝することとは興味深い。逆匝というのは、大祝職位式（即位式）に際して行なわれる周匝とは逆に廻るということであり、別離・追放の象徴行為と捉えることが出来る。御門戸漚の申立と併せ考えれば、神使が神殿から追われることが神殿に襲い来る災難を祓い退ぞかせることになったと理解されよう。神事が大祝の分身とされたことの理由の一つは、ここにあったのではなからうか。即ち、大祝の分身としての神使は、大祝の身代りとして災難を引き請けることを自らの機能とし、大祝を災いから守るのである。廻漚神事も、このような文脈で理解するのではないだろうか。大祝は、御左口神を通して諏訪郡内の生活領域を体験すべき存在でもありと考えられるからである。

なお、神使の機能をこの点に限定できるか否かは、他の神事の検討を要することであり、今後の検討課題として残しておくことにする。

上野国の熊野師檀関係

石倉 孝 祐

今回の発表は中世上野国における熊野那智山師檀関係を、その地方伝播形態の特徴を中心に、在地における受容の問題を対象とした。既に発表者は瀬戸内海地域の事例として、伊予・阿波・讃岐の事例、さらに五畿内中世都市における師檀組織、そして最近近は東国的タイポロジーの一つとして武蔵国豊島郡内の熊野社領にみられた信仰組織を考察してきたが、上野国は那智文書にかなり大数の頻度で出現する地域であり、武蔵国とならんで注目すべき対象であると考えている。

さて上野国への熊野信仰伝播は、金石文資料ではあるが碓氷峠熊野神社の鏡銘（正応五年）に「松井田一結衆十二人」と見える事から、少くとも鎌倉後期には中仙道を介在して布教されたことが窺える。熊野那智山の御師文書における上野国初見記載は、これをわずかに七年下る永仁七年卯月十七日付の「京尊且那護状」に確認することができるから、ほぼ伝播年代を裏づけることが可能である。この「京尊且那護状」で讓渡対象となつた檀那は「玉村保住人讃岐公」であるが、佐波郡玉村は建久三年八月の「伊勢大神宮神主請文」にみる様な、内宮御厨であった。「神鳳鈔」所見の「玉村御厨百廿五町」の開発領主層が伊勢と同時に熊野に対する信仰を保持していたことは、熊野師

檀閥係が伊勢社領内の信仰ネットワークに協同して展開したことを予想させる。

名字檀那としては、高山氏、小林氏が多く出現するが、これらの氏族は『吾妻鏡』文治五年七月十七日、奥州合戦の条に見える「上野国高山・小林・佐貫等住人」と記された様な、現在の藤岡市内、神流川左岸の平坦地を根幹地とする鎌倉御家人である。高山氏は高山御厨の開発領主であり、また小林氏は高山御厨内小林を本拠とする在地領主であると推定され、前述の玉村御厨と同様に、伊勢神宮領内を中心とする国衆・国人層が多く、熊野師檀閥係を構成していたことが知れる。

先達を単位として檀那層を掌握したタイプとして、売券等に多数出現する地域に邑栗郡阿古宇田がみられる。永享元年十一月二八日の湯峰正吉等旦那売券および副状に初見する阿古宇田は関連文書も豊富で、文明五年八月二五日、千代若旦那売券、文明六年十月二四日の実報院宛先達職注文、同十三年卯月二日、竹内良賢旦那売券等、多数の売券に登場し、師檀閥係の旺盛なことが窺知される。また、群馬郡井野も井野川中流域の平坦な沖積層面に位置するが、字熊野には現在も熊野神社が奉斎されている。

佐貫は利根川中流域の平坦地に所在するが当地も室町期から熊野御師の活動のあとが知られる。文明六年十月二四日先達職注文に「上野国佐木床宝積房重代文先達の注文」とみえ、「ムシナ塚田福寺」などの在地居住の先達名が記されているほか、同年月日の「宝積房盛満旦那讓状」には「佐木庄大陽寺赤井之

一族等其外名主地下共持分」を実報院に讓渡している。これによると佐貫在における旦那得分権は細分化していて、かつその社会階層も武家檀那のみならず、名主層さらには小経営農民に至る広範な展開が知れる。

この様に利根川流域ないしその支流にそった地点に多く師檀閥係がとり結ばれ、熊野系神社が分布している点は、河川の交差するデルタ地帯特有の経済的地勢を前提にして、中仙道とならぶ利根水運を基軸にした先達による活動が行われたことを推定させる。

大嘗祭神論の一視点

高 森 明 勅

大嘗祭の神事においてまつられる神はどんな神であったのか。大嘗祭は確かに「天皇の（新穀を）聞食を主とする」（本居宣長『大政詞後釈』）ものであった。しかしだからといって、その祭神の問題を軽視してよいということにはならない。

そこで先行説を整理すると、⑧天照大神説、⑨天照大神以下天神地祇説、⑩悠紀・主基別神説、⑪天照大神・豊受大神および御膳八神説に分けることができる。

ただし⑩説はたしかな根拠もなく、ほとんど今日の研究者も相手にしていない。

⑪説から検討すると、その論拠は二つある。一つは大嘗宮の

内陣で神にたてまつる神饌をもる枚手が十枚あつて、これが祭神の数と対応すると考へられること。もう一つは北野の斎場からひかれる標の山が御膳八神の依代と考へられること。しかし二点目の標の山は朝堂院の会昌門のところだとどめられ斎場まで入つてゐない(『儀式』・『北山抄』)。『延喜式』では標の規定じたいがないし、『中右記』では会昌門を入つても貴族の『見物』の対象となつてゐる。とても祭神の依代とは考へられない。

しかも神饌の枚手の数も、かならずしも十枚に一定せず、五枚とか十一枚である例のあつたことが『江家次第』や『法性寺殿御次第』、『後鳥羽院宸記』などによつてわかる。しかも『後鳥羽院宸記』では両者を「上説」「次説」としてともに認めてゐる。枚手の数が祭神数と対応するなら、こんなことはとてもあり得ないであらう。

さらに御膳八神は在地の斎場にあつて、中央から拔穂使としてつかはされた卜部が祭祀にあつた。古代祭祀にあつて祭神とそれをまつる者には不可分の関係性があつたから、天皇の御親祭にあつかる祭神を神祇宮の下級官人たる卜部がまつることとは、およそ考へがたいであらう。

次に今日最も広く信じられてゐる①説を検討する。①説の根拠となる史料のうち、『後鳥羽院宸記』・『永和大会記』・『大嘗会神饌仮名記』・『伯家部類』におさめる元文三年の大会会御供神祝詞などは中世以降のもので、その祭神観をどこまで遡らせ得るか問題である。

さうすると『令義解』が「神祇令」即位条に「凡天皇即位。惣祭天神地祇。」とあるのを「大嘗。毎夜一年。国司行事是也。」とし、「職員令」神祇伯条にみえる「大嘗」について「朝諸神之相嘗祭。夕者供新穀至尊也。」と解してゐることが、のこされた論拠となる。

しかし「神祇令」即位条は大嘗祭を規定するものではない(拙稿「大祀と大嘗祭について」『神道宗教』一一五)。後者も新嘗祭の規定である上に、『令義解』神祇令「仲冬」条に引く「令积」を参照すれば、「朝諸神之相嘗祭」が夜に行はれる天皇の神事とは別の行事であることは明らかだ。

かくて①説はよるべき根拠をもたないことになる。そもそも皇祖天照大神は、古代祭祀にあつて必ず格別の待遇を受けた。祈年祭・月次祭では幣帛をわけるために諸社の祝が神祇官に召集されたが、天照大神をまつる伊勢の神宮へは使者がつかはれた。その祝詞でも天照大神一神は特別に扱はれた。

『平戸記』に引く『律集解』にみえる『大宝律』の注釈書『古答』によれば、神宮は律令法に定める唯一の「大社」だった(『師守記』にもあり)。「類聚三代格」を検討しても闕字が認められるのは神宮だけである。

大嘗祭においてのみ天照大神を他の天神地祇と一括し同列にまつたとは考へがたい。

又天皇は天神地祇に対し神階を授ける地位にあつた(初見は天武天皇元年)。これは位階制の本質からいって、天皇が神祇の上位にあることを示す。神階を授けられる天神地祇は人臣と

のアナロジィがなりたち得る地位にある。

さうすると、天皇おんみづから齋戒潔斎してつつしみ深く鄭重な所作でおまつりをなさる大嘗祭の神事の祭神に、それら天神地祇がふくまれてゐたとは想定しにくいのではないか。

平安末期の『助無智秘抄』（永万二年撰）に大嘗祭の神事について「コレ大神宮へ物マイラセハジメサセ玉フナリ」とみえてゐる。管見にふれたところでは、大嘗祭の祭神を窺知せしめる最古の史料にて、尊重すべきものと思ふ。

この後『後鳥羽院宸記』に大嘗祭の神事で天照大神以下天神地祇に祈禱する祝詞がみえるのは、同天皇の大嘗祭に校検をとめた権大納言中山忠親（のちに内大臣）の祭神観が影響を与へた可能性もある（『山槐記』・『貴嶺問答』）。

人類のテクノロジィとしての祭儀の意義

——大嘗祭を中心として——

平野 孝 國

“Technology”という言葉は、主として産業（工業）的な技術に対して使われるが、語源的には人類が自然を自らの文化的世界に引き入れる一切の手段・方法、思考法を総括する言葉と理解することが可能である。

皇位の継承は、即位という形式で行われてきた。ところが日本では、これに次いで、古くは遷都・遷宮という慣行があっ

た。降っては嘗といふ制に代わり今日に至っている。

遷都と遷宮の制度は、初代神武天皇以来第四十代天武天皇の御代に至るまで、即位と同年、または二三年の内に行われるのが慣例であつたが、この制度は持統天皇を以て廃絶する。これに代わり、天武天皇二（六七三）年以來、即位の礼の後、必ず行われるようになったのが、大嘗といふ儀式である。

大嘗祭の形態は、新嘗とはほぼ同一の形式を採っている。まず日取りが十一月の中の卯の日を中心に、新しく取れた稲を供えることである。最大の違いは、悠紀及び主基と呼ばれる二斎國を選び、両國の斎田の稲をもつて、新たに即位された天皇が、自ら神に進ると共に、共食されることである。

しかしなぜこのような儀式が、即位の後、屋上屋を重ねるやうに現れたか。それはすでに不経済なものとして、本義を忘れた遷都・遷宮の制度を改め、既存の都を充実し、やがてより堅固な都城建設に至る過程で、新しい都における祭りを、お仮屋形式の宮殿で行つた祭祀形態と見るのが論者の仮説である。

古事記では神武天皇以下、天皇記の冒頭は、必ず次の形式を以て記されている。

尊号、□□の宮に坐しまして、天の下治しめしき。

このことは、天皇が即位されると、新たな都の新たな宮において、國を治むべきものとする思想を意味する。このことは、新たに起こした田へ、新しい年の苗を移す思想に匹敵する。新天皇を新たな田に植えることにより、新たな御代が実りうるとする思想であらう。

天皇は、このような全国を意味する都にお住まいになること
 によって、実は、全国民の神を祀る、特別な祭祀資格を身に
 つけられたものと考ええる。日本の神は、元來他氏の祭りを受け賜
 わず、神の後裔の祭りに來臨される信仰であった。このこと
 は、崇神天皇の同床共殿の祭りから、内親王による分祀の不成
 立を語る伝承において、明確に示されている。この特別な祭祀
 資格は、皇族の血統であるが故ではない。また即位礼によって
 繼承された神宝の故でもなかった。遷都遷宮の機会を置いては
 考えられない。

壬申の乱という、未曾有の皇位繼承を巡る争いを経て、ここ
 に新たな政治思想に基づく都城の構築が構想される。大嘗祭
 は、合理化され固定した都において、新たな田所として考案さ
 れた、新しい祭儀形式であろう。とはいえ、臨時の祭場に神
 を迎えて祀る、古來のお仮屋形式の応用である。

今日に伝える大嘗祭の構造的部分は、恐らく悠紀・主基両斎
 國の稻を以て行うことであろう。二つの國とは全国を意味す
 る。

この祭りに招かれる神については、古來学徒の論議的であ
 ったが、新たに即位された天皇に差し上げるところに、本来の
 大儀ありと考える。このことよって、天皇は、中立にして最
 高の司祭者になられる。わが國では、このような司祭者の祭り
 を受けることよって、全國の神は鎮まり、その神に仕える後
 裔が等しく治まり、國內の調和が実現し、五穀も豊穰になると
 する信仰であった。

日本の社会には、天皇制をもちうる構造がある。天皇を天皇
 たらしめる儀礼構造とも相通じている。日本人の不可解なエネ
 ルギー原でもある。日本人の秘めたるテクノロジは、この辺り
 にあるのかもしれない。

韓国のムーダンにおける

憑依体験をめぐって

丹羽 泉

現在韓国社会は、急速な都市化と産業化の波の中で大きく変
 容しつつある。その過程で伝統社会の構造も変わりつつある。

共同体としての祭りー洞祭ーは以前のように頻繁になされな
 くなり、復活することがあっても伝統的文化の保存といった趣
 旨を帯びていることが多いので、その意味づけも変わって
 くる。これと平行して組織的に存在した南部地方の世襲巫の衰退
 も指摘されている。しかしソウルを中心とした中部地方では召
 命型の巫が依然盛況である。

また近年著しい現象として、キリスト教人口の急速な増加と
 新宗教の盛況等が挙げられるが、これは伝統社会の中で共有さ
 れてきた信念の体系が崩れつつあり、信念体系の多様化が進ん
 でいることを示すものである。特に新宗教の教祖となる人物の
 多くが巫病と類似した経過をたどっていて、中にはそれがムー
 ダンであるのか新宗教の教祖であるのか判然としないケースも

ある。

筆者はこれまで、韓国の伝統社会を、儒教的倫理規範を前提とする「構造」に対して、これと一見非常に対照的な姿を見せる巫俗が、互いを補充し、強化しあっている関係として、主にV・ターナーの「変化しない社会」の視座から考察してきたが、それはあくまで「変化する社会」のダイナミズムの中にあつてその特殊な形態として捉えられるものである。したがって筆者の関心は「変化する社会」の枠組みの中で、近年韓国の特に都市部において生じている宗教の多様化の状況を如何に捉えるかというところにある。そのために筆者は伝統的な価値を担い続けているムーダンを軸に据え、急速に変容を生じつつある周囲の状況の中にあるムーダンが外界とどのように関わっているかの観察を通してその手掛かりを得たいと思つてゐる。その際ムーダンによつて一人称で語られる象徴に満ち溢れた表現は、個と社会をつなぐ関係を描き出すものとして重要な材料を提供するものである。

今回取り上げるムーダンの事例の報告は、今まで述べてきた筆者自身の研究関心の中に位置づけられるものである。

新宗教が盛況になる背景にいわゆるアノミー状況があることはよく指摘されていることであり、シャマニズムがその際にそれへのアジャストメントの役割を果たしていることはすでに多くの研究者によつて述べられているところである。

倫理規範が弱まり社会凝集力が低下することによつて発生するアノミー状況における心の状態は社会的緊張を反映してお

り、こういった場合にシャマンや教祖にみられる憑依という現象をそのダイナミックな現われと見ることができよう。

その意味で、伝統的社会の中にあるムーダンが、儒教的規範によつて支配される社会と巫俗的文化との間に生ずる強い緊張関係を媒介する存在として、シャマニククトランスの状況を呈するとみることが可能なことであろう。

この観点からみるとき筆者が取り上げるムーダン(ソボサル)がソウルといういわば伝統的な儒教的倫理規範がもつ社会的凝集力の弱まりつつある都市において活動して、また四〇代前半と若く、ムーダンとなるために通常のムーダンが師事する「神母」と呼ばれる指導者を持たなかったことや「菩薩道」のような倫理的側面を強調すること、神々が憑依する際に果たす「テーシン(代身)」の役割についての明晰で理路整然とした説明を行なえること、しばしば外国の神々を憑依させることなど、他のムーダンとは区別される特徴は、「変化する社会」のありようとの関わりにおいて考察するうえで興味深いケースである。

ドワイト・L・ムーディと千年王国

小松 加代子

十九世紀後半のアメリカ社会では、それまで伝統的に受け入れられてきた千年王国論に著しい変化が生じた。その千年王国

論の変遷に大きな役割を果たしたのが、同時期にリヴァイヴァル運動(信仰復興運動)を統し一般民衆に高い支持を得たドワイト・L・ムーディ(Dwight L. Moody)である。

従来アメリカでは、新大陸アメリカこそが神の王国をこの世に招来する役割を担うという「約束の地」アメリカの思想が広く受け入れられてきた。植民地時代にはジョン・コットン、マザー父子等を中心に千年王国の切迫が信じられ、次世代に属するジョナサン・エドワーズは、大覚醒にあたって千年王国とアメリカの役割を深く結び付けている。十九世紀前半に至っては、ピーチャー、ターラー、そしてフィニー等を中心に、キリスト教の布教とともに世界は完全な状態へと徐々に進んで行くと思われていた。

しかしながらその千年王国論は、自然主義や歴史主義と交わり、次第に超自然的な様相を欠落させて行くこととなった。神と悪魔の軍が互いに戦い合うという宇宙論的なドラマは色あせ、超越的な力の歴史への介入を真剣に取り上げることが希になつて行つた。そして、この千年王国論は徐々に神の王国をこの世に設定し、日常生活における進歩をその印とする世俗的な解釈を内に含むようになって行つたのである。

しかし、一般民衆は伝統的な千年王国論の裏側に神の怒りを見、さらに善と悪とが戦うという黙示録の宇宙観の中に生きていたのである。またこの世の終わりを説く宗教集団も少数ながら存在していた。こうした人々は世俗的千年王国論に侵食されてしまうことなく、神の審判とこの世の終末への恐れから離れ

ることはなかった。人類全てを巻き込む巨大なドラマの中に自分自身を見ようとする一般民衆の千年王国論は、その後のムーディにも引き継がれる。ムーディの千年王国論は、突然の死を「荒波」の寄せる人生を終え、すばらしい神の王国へと向かう救いの過程とし、孤独感や幻滅感の漂う都市社会に疲れはてた人々に現実社会からの離別を勧めるといふ素朴なものであった。シェイカーズやモルモン教が十九世紀前半のリヴァイヴァルから信者を集めていたように、十九世紀後半においてもリヴァイヴァルに参加する人々は依然としてあの世、すなわち神の王国について高い関心を抱いていたのである。言い替へれば、十九世紀後半、とりわけムーディのリヴァイヴァルを契機に現れた千年王国論の変化は、それまでエリート中心の千年王国論の影に隠れがちであった民衆の素朴な千年王国論がいよいよはっきりとした形を取って表れてきたという事実を示すものなのである。もちろん、その素朴な信仰は当時の社会的状況と切り離して考えることはできない。民衆的千年王国論がその時代のアメリカ社会に登場してきたという事実は、目まぐるしく変化し、それまでの価値観が通用しなくなってきた都市社会の中で、自分自身を見失いがちになっていた一般大衆の不安と希望とを象徴的に表現しているのである。民衆的千年王国論とは急速に進む産業化、都市化の中で伝統的な信念や態度に代わる新しい価値観を求めめる人々の要求に答えるものであった。

正当な教育を受けていなかったものの、大衆の心を掴むことについてはひとときわ長けていたムーディであったからこそ、一

般大衆の抱いていた不安や要求をいち早く感じ取り、それに答へられる思想を自らの活動の中心に取り込むことができた。このムーディのリヴァイヴァルを継起として、この民衆の千年王国論は今日まで続く、一つの流れとしてアメリカ社会に息づいていくことになる。

アメリカ合衆国奴隷制度に及ぼした

キリスト教の影響

水見 いく子

世界の抑圧されている人々の様々な現状に自分なりの意見を持ちたいと願う時、この複雑な現代社会を見通すための一つの視座を与えてくれるものとして、アメリカの人種問題の中の黒人問題を最初考察の対象とする。黒人運動の偉大な指導者たちの著作にあらわれている、すぐれてキリスト教的宗教性に触れる時、アメリカの黒人がキリスト教徒となってきたその精神の過程に強い興味を持つ。特にここでは、奴隷制度の下で奴隷主たる白人と奴隷たる黒人との関係においてキリスト教は、どのようなものであったのかを考えてみる。

まず奴隷制下で白人の側からの黒人奴隷に対する宗教教育は次のようなものであった。ケネス・スタンプは完全な奴隷をつくるための方法として、厳格な規律を浸透させ、絶対的な服従心、先天的に劣等であるという意識を奴隷にうえつけることを

目的として心理学的教化が取り入れられたと指摘している。マーティン・ルーサー・キングの指摘にもあるように、「アメリカにおける奴隷制度の誕生成長、発展の基礎が主に経済的なものであり」、奴隷制度の成長にともなつて、人びとは、この制度に道徳上の認可を与えようと試みるようになった。白人優越の原則を支持するために宗教や聖書は引用され曲解された。白人至上主義の見解が当時の知識階級の学問的理論づけを得て、あらゆる教科書に書きこまれ、あらゆる説教壇で説教されたことがキングの著書にも述べられている。経済上の必要から国家の制度として法律で制定された奴隷制度がまさにその経済上の利益を保持するために当時の知識階級あげての奴隷制度の正当化へと押し進められていったことを銘記することは重要である。今日のアメリカの人種問題がひいては経済問題に還元されるという考えがかなりの点で妥当であることを認めるのだが、成立当初からの奴隷制度はその経済上の「あまりの重要性のゆえに」、その正当化のための宗教科学哲学等のねつ造が「一つの真実にまでなり、文化の構造の中に入りこんでしまった」ことを理解せねばならない。それであればこそ、「奴隷所有者たちは、自らの行っていることにおよそ罪の意識などなかった」と言われるのである。

さて、「白人の説教や宗教教育には虚偽が含まれているということに非常に強い確信があったので、奴隷たちは主人の聖書を信じなかった。」そしてどこかに神に由来する聖書があると信じていたが、やがて、自分たちの知らない聖書の他の箇所

触れてキリスト教の救済が自分たちにも開かれていないことに目覚めてゆく姿が元奴隷たちからの聞き書きにあらわれている。それではどうして奴隷たちは聖書の言葉の真理と奴隷主人たちの見せかけの真理との違いを区別でき、人間を奴隷として所有することが不正で罪悪であるという確信を持つことができたのだろうか。W・E・B・デューボアは「黒人の魂」の中でアフリカの宗教からキリスト教へと改宗していった黒人の姿を否定的に描いている。要は、生の躍動と共に自然崇拜を生きていた日々から、アメリカの奴隷となつて氏族や家族の絆を断ち切られた奴隷たちの暗く陰うつになつてゆく精神を待ちかまえていたかのように教化し、飼いならそうとしたのが奴隷主たちのキリスト教教育であつたという。今日黒人教会へと発展してゆく黒人の宗教がアフリカの名残りをその音楽に色濃くとどめていることは周知であるが、生地から無理やり引き離され寸断された黒人の宗教上受けた傷が相当に深いものであつたことがうかがい知れるのである。しかし、また、素朴な自然崇拜が、過酷な苦難を契機として、救い主キリストという人格神崇拜へと変化していったという見方も出来るし、黒人の生来の深い宗教的感情が苦難の中で一層純化され、キリスト教の核心をストレートにつかみとつたとも考えられるのである。

アメリカ・メソディズムと奴隷制

山中 弘

アメリカ・メソディズムの組織が南北に分裂するに至る歴史的経緯を奴隷制度問題との関わりの中で明らかにし、併せて、その意味をアメリカ宗教の文脈の中で考えてみたいというのが本稿の目的である。

メソディズムと奴隷制を考えるためには、ウェスレーが「先行する恩恵」という神学的観念に基づいて人間を良心と自由意志を備えた「理性的な被造物」だと把握し、そこから奴隷制は絶対的な悪だとしていたことをまず押さえておく必要がある。彼のこの見解は、アメリカの組織の規則の中にも具体化され、会員が奴隷制から縁を切るための具体的手続きが明示された。ところが、この規則の採択からわずか半年後にその執行の停止が決定されたように、この教団がアメリカ社会に浸透するにつれて反奴隷制の精神の実現は挫折を味わなければならなかつた。

一八〇八年、それ以前の規定にあつた一般メンバーの奴隷所有に関する制約はすべて削除され、併せて、各地域の事情にあつた奴隷所有規定を作ることを地域組織に完全に委ねる決定がなされる。反奴隷制の精神を組織全体としては堅持できないことを公的に認めただけである。この決定は、単に反奴隷制の精

神が全く変質してしまったことを示唆するに留まらず、同じ組織に属するメンバーがどの地域に住んでいるかによって、奴隷制に関する規則の適用が異なることになったことを意味した。北部では伝統的な反奴隷制の精神も規則も存続したが、奴隷制に深く関わっていた南部ではそうはいかなかった。彼らは、奴隷制を正当化する論理を作ることになる。例えば、彼らは、黒人は白人よりも人種的に劣等であることを前提として、彼らを解放しないことが隣人愛の実践になるという論理を公然と展開する。ウェスレー以来の反奴隷制の精神とそれを具体化した規則は、南部の組織ではこのように大きく変質したのである。

こうして、奴隷制規定に関する北部と南部との二重性は、次第にこの問題をめぐる教会外の南北の対立の激化によって鋭さを増してゆく。南部の綿産業の好調に伴う奴隷の価格の高騰と北部における奴隷制の即自廃止論の台頭が、両者の関係を著しく悪化させた。こうした激しい対立を背景として、一八四四年の絵会において最高位の役職者である主教の奴隷所有が暴露され、これを契機に対立は一挙に爆発し、最終的に南部は「南部メソヂスト監督教会」を設立するわけである。

こうした分裂に至る経緯がアメリカの宗教集団の分裂の要因としてどれほど一般化できるか、筆者には今のところ確かな答は出せない。リチャード・ニーバーに従えば、アメリカの宗教において、地域的対立はまずフロントニアの存在によって東対西の対立として現われ、次に、経済・文化・伝統の相違によって南対北の対立へと変化するという。メソヂイズムの成長と分

裂は、明らかに彼の指摘に符合している。初期のメソヂイズムは、会衆派や監督教会などの伝統的な東部の教会に対抗して形成され急速に成長したフロントニアの教会だった。しかし、メンバーの各地への分散と定着は、この教派を地域的に分断する。特に、経済的基盤の相違は、それを南と北という二つの地域に切断した。もちろん、その分裂は地域的な経済構造の対立という要因だけでなく、直接的にはこの教派が反奴隷制という倫理的判断を保持していたことにある。しかし、この倫理的判断は、南部における反奴隷制の立場の変質に象徴されるように、「地域主義」(sectionalism)に大きく規定されることになった。しかも、地域的利害の対立は、中央集権的体制という組織的特徴によって一層鋭く現われる。組織中央の意志がどちらかの地域の利害と重なる時、二つの地域の対立は中央と地域かの対立という形をとって先鋭化したのである。その意味で、アメリカ・メソヂイズムの分裂は、アメリカの教派の分裂を特徴づけている「地域主義」に大きく規定されているとみることができるのである。

ドイツ・スイスにおける家屋銘文 (Hausinschriften) の特質

植田重雄

「ひとは聖書を読むように、家の棟木の前にたたずむ」とい

う諺がある。ヨーロッパでは家の壁、棟木などに聖書の言葉や自己の信仰、信条、神の讚美、手のわざ、職業の確信、家族の幸福繁榮の祈願等々さまざまな内容の言葉を彫り刻んだものがある。新たに家を建てたとき、「家の祝福」を司祭又は家の主人が祈願するその時の言葉がそのまま彫つてあるものもある。しかし神や人生にたいする誓いの言葉とか、人生上の智慧にみちた信条、神への感謝なども各個々人が表現するようになり、やがては芸術家たちによって、豊かな内容のものに發展して、立派な詩となったものもあり、ゲーテ、アイヘンドルフ、リルケ等々の作品を取り上げてみた。がしかしここでは主題としては民俗的な特質を先づ明かにすることにある。

諺に「わたしの家はわたしの城である」といつているように、ヨーロッパの家の建築構造が堅牢であるが、家意識はとくにドイツ・スイスでは重厚であり、「家は道德の砦である」、「神の平和の源は家である」という諺が基礎に根強く生きつづけている。「この家はわたしが建てた（あるいは先祖から受継いだ）」しかしわたしのものではないし、子孫のものでもない。眞の家は天にある。「神の家」(Gottes Haus)は一般に教会と考えられているが、家屋銘文でみるかぎり、「天にある家」の意味である。また畑にも二種類がある。一つはこの地上で生きるために耕やし蒔く畑と、もう一つは父なる神の手に休らうべく蒔いて刈りとる畑である。水車小屋の粉碾きは、「移ろいゆく肉体を支える小麦粉」とともに永遠に存続するパンのそなえのための仕事であると銘に刻んでゐる。「この地上でわたしは

旅人であり、一人の巡礼者にすぎず、彼処においてわたしは眞の市民となる」としるしている家もある。「たとえどのように人間がすばらしく見えようとも、やはり地上の存在であり、人間は大地からとられ、再び大地に帰らなければならぬ」ことを告白している。この銘文は創世紀のアダムにたいする「土の塵」の言葉を想起させるが、強い実感をもつて自ら銘に刻んだところに迫力が感じられる。

「わたし(家)はあなたに暫しわずかな慰めしか与えない。天のみがあなたの家である」とも表白している。これはさきに掲げた神の家と同じ内容である。「神はわたしに三つの家を与えて下さった。一つは時間の中でできる家、二つにはわたしにやすらぎを与えてくれる家。わたしが眼と口を閉ざすとき、神は第三の家をそなえて下さる。それは天上の喜びと栄光の家である。」このように深く思索されたものもある。「蜜蜂が自分の家のために、草木の花から蜜を集めるように、あなたは賢い教えやよい躰けをここから学びなさい。」これは対の小学校に掲げてある銘文である。目前の蜂蜜蜂を比喩を用いているところが、素材で微笑ましい。ねずみのいない家はなく、穀殻のない麦はなく、棘のない薔薇はない。」これも体験から足るを知ること、忍耐をさとしたタイプのものである。「スイス人の家はがっしりと見事に裝飾をほどこしてある。しかし最善のものは、自由であり、自由にもものを見ることである。」さり気ない銘文でありながら、スイス人の気質、スイス魂ともいふべきものが感ぜられる。このように銘文を書き刻むことによって、家

という共同体の信仰と信条を農民、一般民衆は表明した。これらは神学者、文学者たちが思索し表現していることとは別に、とに角民衆が大地に根を下ろしながら自分自身で実感した宗教的意識が伺われるように思われる。なお今後とも検討を重ねてヨーロッパの基礎的思惟の問題として考察したい。

永遠なる福音と自由恋愛——ランターズ

運動の聖霊主義的な千年王国論——

木田 理 文

一七世紀中葉のイギリス革命は、進展するに連れて、カルヴァン主義神学に基づく「ピューリタン革命」から、「アンティノミアン革命」の様相を呈し始めていた。

アンティノミアン主義（無律法主義又は反律法主義）は、第二次内戦期にニュー・モデル軍の内部に浸透し、幹部にも兵士にも革命への黙示録的な情熱を高揚させた。そしてそこからシーカーズが生まれ、革命を聖霊主義の理念で支えていった。だがその内部で幹部と兵士が対立し始め、それに連れシーカー聖職者もデルの様な独立派の同調者とソルトマーシユの様な水平派の同調者に分かれていた。

そして革命の成功に伴い、シーカーズの言う「聖霊の時代」が到来し、水平派の『人民協約』が受容されるかに見えた。だが独立派軍幹部は、シーカーズや水平派の要求を無視し、武力

で革命政権を樹立した。これを巡り、シーカー聖職者は、デルやコリアの様に革命の成就を祝い、独立派の聖者支配を支持する者と、エアペリの様に未完の革命を更に推進し、全ての抑圧された者を救済し、「永遠なる福音」を実現させようとする者に分かれた。

この革命の転換期に、シーカーズに駆り立てられた者や、水平派に共鳴したり結集した者が、『專制偽善者』と化した革命政府に失望し、ランターズ運動の中に大挙して入り込んで来た。そして一六四九年の前半から一六五〇年の後半に掛けて、急激に膨脹した。だが春と夏に公序良俗を取り締まる法が制定され、弾圧が強まると、冬に二つに分裂し、半分は他派に転向して行った。その年の後半から一六五一年の前半に掛けて、言動が過激になる一方、転向者が相次ぎ、黙示録的な待望の衰退と共に、ランターズ運動も徐々に衰微する方向に向かった。

新しく擡頭した指導者の中で、コップは、神が最後の艱難の時に常に災いを体現し、異形の貧しく卑しい者の中に現れると考え、あらゆる社会の周辺や境界にいる者に、更にジブシーにまで目を向け、その視点から、あらゆる価値の格下げや顛倒と、一切の抛棄や共有を宣言し実行した。またクラクソンは、最後の艱難の時に人が靈感を受けて常に身辺無一物で遍歴を続けるべきだと考え、漂泊者の立場から、各地に女性を中心とした少数の共同体を設け、そこを経巡り、人々の間にあるあらゆる差別を無くす為、反道徳論を説いて実践し、無罪状態を現出させてみせた。

また以前からいる指導者は、ファミリズムの説く普遍的な愛の考えに基づき行動した。その中で、ポードイッジ博士は、トランス状態で聖霊が人に宿り、踊りや祭りのオルギア状態で聖霊の力が人々の内に充滿し人々を融合させ結び付けると考え実践した。またロビンズは寡婦や私生児に目を向け、内に宿り充滿した聖霊の力が人に働き掛け、男女を一つに結び、人の子を生ませると感知して実践し、売春、姦淫などの罪は無いと身を以て示した。

彼らは共に(1)個人のトランス状態や集団のオルギア状態で、聖霊が人の内に宿り、人々の間に満ち(2)その霊力が人の全価値を顛倒し、人々の間の全差別を無くし、自由に交り、その結果(3)新たな親密性や社会的結合性を獲得し、貴賤や貧富の無い世界を作ることができると考え実践した。こうして彼らは、破局に満ちた現世の中にこそ、聖霊の千年王国が発現し、そのお祭り騒ぎのオルギア状態でこそ、人々が未分化で未組織でも、平等な人間の共同性を経験できると考えた。

だがこの千年王国のヴィジョンは、民衆の黙示録的な待望が衰退し、革命が鎮静化していくと、人々の心の中に記憶され、後に復活した。シーカーズの中でも、エアペリは普遍的な救済を求めたが、ランターズと異なり、貧しく卑しい者に宿った神を発現させるのではなく、為政者の良心に訴え掛けるだけであった。続いて同じ様な態度はディガースやクエイカーズにも見られる様になった。こうして靈的千年王国論は千年王国論を脱し、静寂主義の色彩を帯びた聖霊主義に成っていった。

ナーナクの神観念にみるイスラーム思想の影響

保坂俊司

中世インド(本稿ではイスラーム教侵攻後のインドを指す)以後のインド社会は、文字通りヒンドゥー・ムスリム両文化のせめぎあいの歴史であった。その間両者は様々な影響しあい一般に、インドイスラームといわれるイスラーム思想や、今日のヒンドゥーの文化を成立させたのである。ところが、このヒンドゥー・イスラーム両文化の思想的交流あるいは融合関係についての研究は残念ながら余り進んでいない。しかし、この分野の研究は問題は今日のインド亜大陸(インド共和国・パキスタン・バングラデシュ)の社会が内包する重要な問題の多くに関わるものである点で重要であるのみならず、この全く異質な文化の出会いと融合・対立の歴史そのものが、文化史的にも宗教学的にも極めて興味ある問題でもある。

本稿では、この様な視点から中世以後のヒンドゥー・イスラーム両思想の交流の象徴的存在として、シク教の創始者ナーナク(Nanak: 1469-1539)の神観念を検討し、その思想の中にみいだせるイスラーム思想からの影響と思われる要素を取り出して検討する。

ナーナクの神観念について、細かに検討することは本稿では

些か困難があるので、代表的な要素を選んで検討することにした。
 たい。

ナーナクの神観念は、彼が直接宗教生活にはる切っ掛けとなつた神秘体験とそれに基づくウダシス (udasis) と呼ばれる長い巡礼・布教の旅を通して形成された面と、いう二つの面を持つている。このため、ナーナクの思想の中には様々な思想が混在しており、明確にその起源を決定することはむずかしいとされる。

しかし、ナーナクの思想の中には従来のヒンドゥー教の思想には見られなかったものも幾つかみいだされたことは事実である。その中でしばしば問題とされるのが「唯一神」の神観念である。ナーナクはその教えの中でこの神を様々に表現しているが、その中にエカあるいはエク (ekā, eka) と「ちらも一を表す」という呼称があることから、彼が一神教の神観念を抱いていたことは明白である。そしてしばしばナーナクがこの一神教的の神観念を何処から学んだかということが議論される。これについて、ヒンドゥー教起源説とイスラーム教起源説があり議論は分かれている。しかし、従来のこの種の議論はナーナクが示す神の他の属性を含めた議論がなされず、その意味では不完全なものが多かった。ナーナクの場合も、彼の神観念を明らかにしようとすれば、やはり彼が示す神観念の他の要素についても合わせて議論する必要があると思われる。そうすることによってナーナクの神観念とその起源も明確なものとなってくるのではないだろうか。

一例を示すならばナーナクが示す神の属性として、特に注目すべきものとして「審判者・あるいは法廷の主 (dharan-rah)」がある。これは、神が人間の行状を常に監視し (dekh) それによつて、救済の採非裁断 (hukam) するという思想である。神が唯一人間の運命の決定者である (karata) ということと考え合わせると、これは明らかに審判思想であり、インド思想一般に見られる業の思想とは異なるものである。

この他にもナーナクが示す神の属性の中には、明らかにヒンドゥー教には見られないものがある。これらを綿密に検討して行けばナーナクの思想的特長が、明確にできるであろう。しかし、これらの神の属性からのアプローチとは別に、ナーナク思想と神秘主義思想との関連も合わせて検討する必要があると思われる。ナーナクは当時の民衆思想家であるヒンドゥー教神秘家 (バクティ等の聖者) やイスラームの神秘家 (スーフィー) と交わり強い影響を受けたと同時に自らも彼等の内の一人としてその思想を展開したのである。

ナーナクとこの中世インドの民衆思想家との思想交流についての研究は、今後の課題としたい。

イスラームにおける罪の概念

——コーランを中心として——

澤井義則

イスラーム神学史上、最も初期の時代から論議されてきた重点の一つが、罪人に対する神の審判と赦しの問題である。それは信仰と行為の問題との関わりにおいて、神学上の重要課題であった。イスラーム史における最初の分派であるハワーリジュ派は、信仰とは即行為であり、行為という具体的な形で表明されない信仰は無意味との立場から、罪人は不信仰者であり、地獄の罰が不可避であるという極めて厳格な主張を展開した。その主張が後の神学論争の端緒を開くこととなった。ここでは、イスラームにおいて神学をはじめとするあらゆる精神的活動の源泉をなしているコーランを中心に、罪の概念あるいは罪の本質について検討することにする。

ところで、コーランでは「罪」を示す語として、*dhanb*, *ihim*, *zulm*, *sayyiah*, *khif*, *fahishah* など多くのものがみられるが、それらの用語が意味上、明確に区別されているわけではない。ここでは特に、罪の主要語と思われる *dhanb* なる語を中心に、その語が用いられている前後の脈絡に注意しつつ考察することにする。

一般に、コーランの叙述および内容は極めて断片的、個別的

であり、罪に関しても論理的、体系的叙述がなされているわけではない。しかし、それらを全体的にみても、その内容は (A)、神の性格あるいは属性に関するもの、(B)、神に対する人間の罪の行為、および (C)、罪の赦しに関するものと大別される。(A)については、神は人間の罪を細大洩らさず全て知っており(全知者)、その罪を厳しく罰する(懲罰者)と同時に、それを赦す(慈悲者)存在であることが強調されている。

そこで、神の懲罰の対象とされる *dhanb* の具体相についてみると、コーランにおいて再三再四強調されているのが、神から下された神兆を唾よばわりすることである。その他、アッラーとアッラーの遣わした使徒に背を向けること、神の言葉に耳を貸さないこと、聖典を否定することなどが挙げられる。これらの行為は、一言で言えば、神への不信仰(信仰の欠如)に帰一するものである。更には、偶像崇拜、多神崇拜、現世における享楽にふけること、偽善なども懲罰の対象とされる罪行為である。これらの行為は、神への不信仰の故に生じる行為といえる。こうしてみると、*dhanb* という語で示される罪行為は「不信仰」と関連していることが知られる。結論的に言えば、罪の本質は不信仰であるということである。あらゆる不信仰および不信仰に基づく全ての行為は罪であり、あらゆる罪の源は不信仰にあるということである。

神と神の啓示に対する不信仰の故に、当然のこととして、人間は神の被造物であり、現世は東の間のはかない世界であるという物事の究極的本質が理解できず、結局は神に対して、思い

上がった態度や尊大で傲慢不遜な心的態度が表われ、神の定めたる宗教的、道徳的掟の侵犯という結果をもたらすことになる。この不信仰は、コーランにおいては「大きな罪」とされ、神の赦しなき最大の罪とされる。

この罪を犯した罪人は、現世あるいは来世において、自らの罪の当然の報いを受けなければならないが、(C)によれば、それが赦される特定の条件が示されている。即ち、神と使徒を信じること、神を畏れること、神に全てを委ねること、神の言葉に従うこと、悔悟することなどが、その条件として述べられている。これらは正に「信仰」そのものであり、既述の(B)の諸々の行為の積極的側面であることが知られる。このように、罪に関する叙述において、「赦し」の概念が対概念として記述されているわけであり、それは終末論の枠組の中で、現世における信仰と行為が大きな意味を持つことを明らかにしている。つまり、自由なる主体としてのムスリムは、信仰か不信仰の選択の決断を日常生活の真只中で迫られているのであり、ここにイスラーム信仰のダイナミズムを見ることができるよう思われる。

「イブン・ハルドゥーン」の宗教

社会学思想

中村 廣治郎

イブン・ハルドゥーン (1332—1406) は、イスラム史上ユニークな歴史哲学者として知られている。自己の膨大な歴史書の序論として書かれた『序説』(al-Muqaddimah) は千数百頁にも達する大部なものであるが、そこで彼が文明の興亡について展開した循環理論は有名であり、シュペンダラーやトインビーの文明論を遙か以前に先取りするものとして高く評価されている。

イブン・ハルドゥーン「サムラーン」(‘umrān) は「文明」「文化」と訳されることが多いが、その意味内容はもっと広い。要するに、人間が集まってつくる社会や活動およびそこに生み出された生活様式や文化のことである。彼はこの「文明」を「都市文明」(‘umrān ḥadārī) と「田舎(砂漠)文明」(‘umrān bādawī) に分ける。後者は、都市周辺の砂漠や農村で最低の生活水準で暮している人間の活動や文化のことであり、その主な担い手は遊牧民である。彼らは粗野で素朴で質実・剛健、気ままに規律に縛られることを好まない。彼らを結びつけるのが、血縁を中心とする「連帯意識」(‘asabiyyah) である。

これらの連帯集団のうち一つが特に強力となり、他の集団を

圧倒して指導権を握る。これがさらに強制力を伴う王権 (Emire) に移行し、既存の弱体化した国家を倒して権力を奪い、新しい国家 (王朝) を樹立する。都市が建設され、人口が集中し、経済と分業が発達し、生活は豊かに贅沢になる。王朝の人々は都市の文化に慣れ、軟弱化し、連帯意識は薄れ、やがて失われる。他方、奢侈と権力の独占化に伴う出費増の結果としての増税は、経済の低滞を招く。こうして「文明」はほぼ三代 (一二〇年) で崩壊し、別の連帯集団に取って代わられる。

連帯意識は性質上王権を志向する。しかし、「砂漠の民」の連帯集団を拘束し規律に従わせることは困難である。それには預言者や聖者による「宗教的着色け」(shighah diniyah) が必要である。それによって人々の心が来世に向い、現世の欲望が抑圧され、不和が消え、心が一つとなって相互扶助の気持が強くなる。こうして宗教の統合的機能が強調される。他方、宗教運動自体も連帯意識の支えがなくては失敗することも見逃がさない。イブン・ハルドゥーンの新ニユークな点は、「連帯意識→王権」という社会の発展過程と宗教を一応独立の変数として把握、両者の関係を客観的に見ようとしていることである。

次に政治と宗教の関係についてみよう。王権は人間集団に不可欠な拘束力として自然的であるが、性質上恣意的となり専制化し易い。そこで規範が必要となる。この規範が理性に基づくものを「理性的統治」(siyasah 'aqiliyah) とし、啓示に基づくものを「宗教的統治」(siyasah diniyah) という。前者は、現世の福祉を目的とするが、人民の福祉が支配者のそれか

つに分かれる。後者は、来世の福祉を究極の目的とし、その観点から現世の福祉を考える。来世の存在を前提とすれば、後者がベターであるのは当然である。また、来世観がもつ現世統治に対する機能からみてもそうである。

ところで、彼が「宗教」(din) という場合、何よりもイスラムが含意されていることは明瞭である。しかし、正確にみればそれだけではない。例えば、ゾロアスター教やキリスト教についても触れている。しかし、これらの宗教では、王権との関わりをもたない。両者は分離されており、「統治」は良くて精々ペルシア人のように「理性的統治」に留まり、宗教が統合的機能を果す余地はない。このような見方は、単純に護教や偏見から来るといい切ってしまうことはできないであろう。彼の考察の対象がイスラム諸王朝であり、その興亡の観察から出てきた理論であつてみれば、それは止むをえないことではなからうか。むしろこの時代に、イスラムを一つの宗教として、その社会的機能を論じたことの意義を強調すべきであらう。

メッカ巡礼行事の現状

——マレーシアアブンハッジ制度に関連して——

磯崎 定基

本一九八九年の巡礼行事は七月一二日(水)のアラファート日のウターフ(滞在)を中心に同一五日に終了した。サウジア

ラビア政府の発表によると海外からの七十七万四千人余を含む計一四七万人が参加したとのことである。交通手段の簡便化、経済面での発展、制度の組織化など様々の要因により、近年、巡礼者数は増加の傾向にあり、統計資料によっても、七〇年に海外からの四十三万人を含め一〇〇万人程度であったものが、七九年は海外からの八十一万を含め一九五万人、八一には海外からの八五万人を含む統計二〇一万に及び、ほとんど倍増するに至っている。

イスラム諸国では巡礼派遣制度を改善し、ムスリムにとって義務たるこの巡礼を円滑に進めるべく様々な方策をとっているが、その中でもマレーシアのタブンハッジと通称される巡礼基金制度は最も成功しているものとして評価が高い。

Lembaga Urusan dan Tabung Haji (巡礼の管理及び基金制度) が正式名称であるが、タブンハッジは、従来、枕やマットレスの下、あるいは、地中に埋めたつぼの中などに蓄えられていた巡礼希望者の準備金をイスラム法に添った方法で投資に活用し、その利潤を配分することで資金調達にプラスせしめる目的で、当時のマレーシア大学教授ワンク・アブドル・アジーズ氏の発案によって六三年九月より実施された制度である。預金徴収部、投資運営部、巡礼管理部の三部門に分けられたこの基金制度は、八五年末での時点で八六万七千名余の預金者により一兆マレールドルを越える金額を蓄積するに至り、その利潤から年々預金額の八%程度を加入者に配当するまでになっている。加入者の中心は、巡礼目的だけでなく、教育資金や老後の

生活資金として預金する者も多いといわれる。投資はイスラム法の許容範囲でムダーラバ、ムシャラカ、イジャラなどの形式で行なわれ、新会社の設立、経営、農園栽培、運送貿易、ビルや家屋の建築販売など広範囲な事態に活用されている。それらの生み出す利潤は高額である。タブンハッジはこれらの収益分から八四年には一二八〇万マレールドル、八五年度の場合には一六八〇万マレールドルを供出し、不足分はマレーシア政府による例年の援助金一〇〇万マレールドルで補填して巡礼者の管理に当たっている。巡礼管理部はマレーシア国内では、巡礼希望者の登録、健康チェック、パスポートやビザの取得、巡礼に関する一般情報の提供などを行ない、七九年以後はマレーシア航空と契約して、例年二万四千名前後の巡礼者の特別機による送迎業務も担当している。サウジアラビア国内では、ジェッダ、メッカ、ミナ、メディナなどの巡礼地に事務所を設け、八四年以後はムアッササと称する一種の基地単位制度を導入して、基地毎にクリニックを置き、ムアッササに所属する各宿泊所の数百名単位の巡礼者を世話する体制をとっている。本年度ミナには六三のムアッササが設けられていた。マレーシア人のための特設銀行も巡礼期間中だけオープンされている。なお、東南アジア、太平洋全地域のムスリムも八五年以来、この制度を利用できることとなり、航空運賃が安価なこともあって、これを利用する者の数は増加しつつある。

このように組織化されたこと、巡礼者の数が激増したことなど、巡礼の様式には従来とは多少異なった面もみられるよう

になった。たとえば、かつて、ムタツイフ（現地での巡礼ガイド）は宿泊・食事・宗教ガイドなどに全面的な責任を負ったものであるが、現在では経験を積んだタブンハッジのスタッフによりそれらが代行されるようになったため彼らの役割は少なくなっている。女性には夫またはムハッラム（婚姻不可能な関係者）などの同行者が必須とされていたが、タブンハッジでは男女別団体行動がとられるため、その必然性が少なくなっている。ミナでの動物犠牲も一定額の代金を納めてサウジアラビア政府に一任する形式に変わったため個々人が行なり必要はほとんどなくなっている。

メッカ市は現在一八〇キロ四方に六〇万の居住者をもつ大都市に変貌し、水道設備などもかつてとは比較しようもないほど改善されており、メッカの大モスクでは大増築工事も進められている。メディナへの往復六車線の高速道路も完成し便利がよくなった。メディナの預言者モスクは一〇本のミナレットを有し四五万余の巡礼者が一度に礼拝しうるほどのモスクに大改造中である。クバーやキブラティンモスクなども、ここ二・三年來改築されて大モスクに変貌し、かつての素朴さはみられなくなった。アウジアラビア内のこのような発展変化と相まって、タブンハッジに類似する制度がいくつかの国でも整備されつつある現在、かつては、「苦難に満ちた旅」というきまり文句で形容された巡礼行も大きく変わりつつあるのが実状である。

以上