

## 第九部会

## 西双版纳の宗教事情

— 堆沙の伝説と儀礼 —

大友 康 敬

西双版纳傣族の新年祭における行事として、新年祭の別名でもある「水かけ」、龍船競漕、高昇、留包などがよく知られている。堆沙は砂で仏塔を模した砂盛りを作る行事で新年祭行事の一つである。傣曆一三五一年祭発行の号外『節日通訊』によって堆沙の概容を示す。①堆沙が行なわれるのは新年三が日の内、三日目の早朝から正午まで、②行なわれる場所は仏教寺院の庭、③砂で作り、数は三つないし五つ、高さが一メートル前後、それには裝飾を施す。④堆沙の周りに人々が屈み、僧侶が読誦する経文を聴き、新年の天候、豊作、健康などを祈念する。

堆沙の伝説 『節日通訊』に堆沙の伝説として「寡婦堆沙」が紹介されている。伝説に示される儀礼の基本構造は、①効験あらたかな塔に詣でて拜塔儀礼を行なうことで災厄を免れる、そして②実際にその塔に詣でることのできない場合には砂で塔を作り、それを拜むことでも効験が得られる、ということである。つまり、拜塔儀礼がなんらかの機能を果たすということが中心となっており、塔のモデルを作ること自体はあくまでも代

替行為にすぎない。

堆沙儀礼では、砂を集めて塔のモデルを作る行為自体に重きがおかれる。伝説では塔に詣でて拜むという民衆の間で共通に認識された儀礼がまずあって、「寡婦堆沙」に代表される事績が起り、砂を集めて塔を作るという代替行為すなわち堆沙に新たな価値が認められるようになる。ここに拜塔儀礼から堆沙儀礼への変化展開が認められる。

堆沙の形状 傣曆一三五一（西曆一九八九）年四月一日には勐罕県にある橄欖坝緬寺で、一日には景洪県曼閣村にある曼閣緬寺で、本堂の周囲に堆沙が作られていたのを見た。河から砂を運ぶという報告もあるが、両寺院の堆沙の砂が河から運ばれたものか、寺院にある砂を集めたものかは不明である。

橄欖坝緬寺で見た堆沙は、本堂北側壁面に竹筒を垂直に一本差した高さ二〇センチほどの砂盛りが作られていた。曼閣緬寺では、数種類の形状があったが、最も多かったのは前方後円型である。この前方後円部を中心として、周囲に団子状の砂盛りが六乃至九個作られ、手前二つの砂盛りは上部を窪ませていた。中央の円錐に竹ひごが数本差し込んであり、その先に色の着いた紙テープが下がっている。竹ひご或は供物と寺院本堂の外壁とは白糸で結ばれている。

堆沙儀礼 曼閣村では堆沙を参拝するのは女性（一家の主婦に相当する）ばかりであった。本堂内部での参拝を済ませた後、各自の堆沙の前に屈み、方形の台座に供物を供え、糸より状の蠟燭を灯して中央の砂盛りの手前の部分に差す。そして、薬缶

で手前の二つの小さな砂盛りの窪みに水を注ぎ、合掌する。合掌する際に、何かを唱えるとか、念じるのかについては未確認だが、何かを声に出して唱えている気配はなかった。

曼園村の村人に聞き取ったことによると、堆沙に祖先の霊が宿り、本堂の外壁と結んである白糸は祖先霊が降臨する道、或は天上界への梯子をあらわしているという。これによると、祖先供養が目的のようであるが、伝説の末尾に添えられた「幸福と楽しみを獲得し、災難と苦痛から免れ、自身の清廉潔白を求め、家庭を平和にし、生活を安泰にする」「天候の平穏、作物の豊作、人々の順調を祈る」といった現代的解釈と一致しない。

西双版纳ではタイのタン・ブンに相当するものとして「賤仏」があり、年間を通じて定期的なものと、不定期のものとして二分して考えられる。定期的なものに「賤新年」があり、早朝寺に供物を持参し亡くなった祖父母や父母に水を注ぐという祖先供養が行なわれる。不定期には「賤塔」があり、仏塔を建立し寄進したものと思われる。堆沙と「賤新年」の行事・「賤塔」との関連については資料も十分でなく、今後の課題とした。

## 西双版纳の宗教事情

——仏教僧伽の現況について——

宇治谷 顕

西双版纳の行政区画は勐が主体となり、その下に曼と呼ばれる最小の村落組織より形成される。一九五一年の解放前には西双版纳の領主である召片領は三〇余りの勐を支配し、景洪・勐罕（勐欖坝）の二つの勐を直轄地として統治していた。その他の勐は、召勐と称される地方領主が治め、曼は召勐によって任命された有力者によって管理されていた。

かかる行政支配体制下において上座部仏教は一四五七年に勐国（景竜金殿国）の十三代領主・三宝歴代が仏教寺において召片領に就任したことにより、以後、国家宗教として擁護され、封建領主体制の中で西双版纳の普遍宗教となった。一九五一年に三十八代領主・刀世勐氏が領主を退くまで五〇〇年近くにわたりミャンマーやタイの影響をうけた上座部仏教が普及した。

解放直後の調査によれば、一つの曼には必ず仏寺が存し、西双版纳の全域に五七四軒の仏寺が、さらに僧侶の総数は六四九〇人（祜巴四一人・仏爺八八九人・和尚五五六〇人）と報告されている。また、他の報告によれば、一九の勐に五七四の曼が存し、大小の仏寺が四五二軒存し、曼の八〇、一四パーセントに存すると報告する。また一六の勐・一七五二の戸数・八八七

二〇人の調査したところ、僧侶の総数は四九〇二人（祐巴二一人・仏爺六九八人・和尚四一八三人）存し、全戸数の二八%弱の家が僧侶を出しており、僧侶の数は総人口の五・五%にも及び、すでに僧侶生活を終え還俗した人々は含まれていないと報告されている、しかし、これらの調査報告は一九五〇年代に実施されたものであり、文化大革命後、近年に調査が実施された報告がないのが残念である。我々は二度にわたり調査に訪れたのであるが統計資料を入手することは不可能であり、必然的に関係者による聞き取りに頼らざるを得なかった。我々が主に話を聞いた曼聽寺の都庄僧によると西双版纳の仏教協会に四〇〇余の仏寺が属しているが、僧侶の数については見当もつかないと話す。文化大革命の影響は随所に見られるのであるが、上座部仏教に限って言えば、特に物的影響よりは人的影響が窺われるのである。仏寺の破壊はさほどなく、僧侶のほとんどが還俗させられたことによる自然荒廃であった。近年、景洪の仏教協会を中心に復興しつつあるものの、仏寺に居住する僧侶達はそのほとんどが文化大革命後に出家した人々であり、指導者不足による仏教教義・戒律等の理解が不十分のため我々が期待した解答を得ることが困難であった。

仏教僧伽については、解放前の体制を堅持しているものの、人材的には不足しており、向後の精進を期待するものである。僧伽には、戒律の厳しい摆坝と、戒律の緩やかな摆孫の両派が存在する。摆坝は山林の意味であり、歴史上・勐海周辺の山地に多く、現在でも山林修行を保持している。摆孫とは田園を意

味し、村落を中心とした平地に住しており、現存する仏寺の多くがこの派に属する。伝説によれば摆坝は景棟の僧・怕召虎がスリランカに留学し、帰国後、西双版纳に布教のため訪れ勐海の林中に寺を開き、この寺を摆坝と称したことに由来するという。仏教界の組織はこの二派共同体であり、その他に在俗信者をも含めた中国仏教協会の支部、雲南仏教協会の人々との共同活動が中心となっている。また、解放前からの仏寺組織も踏襲しており、仏寺は各勐ごとに管理され宛龍勐と称される中心仏寺が勐内のすべての仏寺を管轄し、その首席僧を祐巴勐と称する。特に景洪の景袋区の宛龍勐は宣慰町に存し、西双版纳の仏教界を統治する最高權威の仏寺であり、その祐巴勐は最長老として尊崇され、伝統的に摆坝出身の長老が就任するのを慣例としている。

西双版纳の上座部仏教は、伝統的上座部仏教の復活には未だ時間を有するものの、時代に適合した内容で脈々と復興する息吹を垣間見たのであった。

### 西双版纳タイ族村落の民間宗教職能者

浜田 哲也

一九九〇年一月より二月にかけて中国、雲南省西双版纳（シーサンパンナ）タイ族自治州のタイ・ルー族村落で行った調査に基づき村落レベルでの民間宗教職能者について報告する。主

たる調査村は、シーサンパンナの中心都市景洪(チンホン)周辺であるが、その中でマンチン村を中心に取り上げる。

マンチン村には仏教関係で寺が二つ(ワット マンチン、ワット パッチィー)あり、ここにはシーサンパンナ仏教協会が置かれてシーサンパンナ全体の仏教復興の中心になっている。チンホン盆地に全部で一二ある仏塔(パゴダ)はこの村にはない。土着信仰関係ではタイ系の村落に必ずある *tsai ban* といわれる柱一村の中心一、そして村の精霊の祠 *thewada ban*、村を統合するムアン(モン)の精霊の祠 *thwada mon* あるいは *thewada lon* がある。戸数は一〇五戸で人口五三〇人、典型的な農村である。

正式な僧(トウ)として具足戒を受けた後に還俗した人はハナーンと呼ばれ村の在家仏教徒の指導者的立場に立つが、マンチン村の場合、このハナーンが四人いる。民間宗教職能者としては *memo* と呼ばれる二人の女性、*po mo ban* と言われる主として村落レベルでの *thewada ban* の儀礼に関わる一人の男性、そして *moya* と呼ばれるタイの伝統医学に則ったいわば村落の伝統医の一人の男性の計四人がいる。二人の *memo* のうち、一人は伝統的ないし世襲的で母から娘という女性のラインで継承されるのに対し、もう一人はそうではなく両者はライバル関係にある。

*memo* の所へやって来る人の相談の内容で最も多いのが関節病などの病気、水牛などの財産や物の紛失、そして生年月日などを用いた一般的な占いなどである。そして病気の原因を探

ったりあるいは失せ物のありかを探る際に用いられる技法は、石灰水を溶かした水を入れた器に病気の場合には病人のシャツをかぶせた上で呪文を唱えながら何回も吹き、石灰水の上に現れる渦巻状の模様を見て判断を下すというもので *memo* が診断する病気の原因としては、*thewada ban*, *thewada mon* に対する不敬、また悪霊としての *phi* の仕業、などが典型的なものであり、このような診断に基づいて *memo* は、*lin thewada ban*, *lin thewada mon* という村の守護霊またはムアンの守護霊に対する儀礼を行うようにさせたりする。

*po mo ban* は長男継承の原則がある。*thewada ban* の儀礼は *lin thewada ban* と言いつマンチン村の場合、年三回、太陽暦で五月、十月、十二月末に行われる。この儀礼の時の司祭を務めるのが *po mo ban* の重要な役目である。この村には村の *spirit* の社である *thewada ban* と村を越えたムアンの *spirit* の社である *thewada mon* または *thewada lon* の二つがあるが、マンチン村の場合、*thewada mon* としてまじりられているのは、*tsaofa lon non pien* というかつてのムアンの国王である。この *thewada mon* は村落レベルを越えたムアンの神様なので、村の精霊たる *thewada ban* よりは格が上だが、マンチン村の場合、*thewada mon* (= *thewada lon*) の所では儀礼をせず、*thewada ban* の儀礼である *lin thewada ban* の時に *thewada lon* を呼んで来て儀礼に参加してもらおうと説明されている。

村の集合儀礼としての *lin thewada ban* は年三回あるが、

それ以外に memo によって病気の原因が thewada ban に対する不敬であると診断された場合には、個別に po mo ban を頼んで lin thewada ban を行う。これが年間に五、六回はある。また po mo ban は年一度、タイ暦五月に行う tsai ban の儀礼 (tan tsai ban) にも関与する他、結婚式、新築儀礼も司式する。

ニミツクな概念・用語の問題として村の守護霊たる thewada ban、またムアンの守護霊たる thewada mon (thewada lon) に対する儀礼は lin thewada ban, lin thewada mon というように lin という言葉を用い他方、仏教儀礼例えばバユダ儀礼などのときには tan tat というように tan という言葉を用いる。このように土着信仰と仏教儀礼は用語の点ではっきりと区別されている。

また tan tsai mon というムアンの柱に対する儀礼が tan という言葉を見ても分かるように仏教儀礼として位置づけられていること、つまり tan tsai mon 儀礼が tan tat 儀礼 (仏塔儀礼) として仏教化していくとすることがあり、これは儀礼レ

ベルでの土着信仰の仏教化現象としてとらえることが出来ようが、memo, po mo ban などの執り行う儀礼については、全く仏教的要素は見られない。

なおマンチン村に於いては 男/女 共同体ないし集团的儀礼/個人的儀礼という関係が見られる。これは、ハナーンないし仏教僧侶をも考察に入れても同じことが言えよう。

最後に今回の調査ではチンホン盆地の二つのタイ・ルー村落に於いてシャーマンの職能者 (me u nan) が復活していることを確認した。二人とも儀礼は年二度ほど、タイ暦新年や村の tsai ban の儀礼の時、また村を越えて広い範囲で洪水が起きた時などに行うが、ビルマや北タイに於ける spirit cult のように個人レベルではなく共同体レベルで機能しているという点で伝統的タイプのシャーマンの職能者と言えよう。二人とも possession の時に神がビルマ語を喋るとされるのは神の起源を考える上で極めて興味深いものがある。

(マンチン村に於ける民間宗教職能者の相互関係)

|           | 性別 | 年齢 | 世襲性 | 治病 | 個人/共同体 | 秘儀性 |
|-----------|----|----|-----|----|--------|-----|
| 伝統的 memo  | 女  | 五六 | ○   | ○  | 個人     | ○   |
| 新興 memo   | 女  | 四一 | ×   | ○  | 個人     | ○   |
| po mo ban | 男  | 五六 | ○   | ×  | 共同体/個人 | ○   |
| mo ya     | 男  | 五二 | △   | ○  | 個人     | ×   |

パンチェン・ラマの死と中国仏教界

中 渡 教 篤

チベットからインドへ亡命したダライ・ラマが、ノーベル平和賞を受賞したことや、チベットにおける暴動などが大きく報道されるなかで、一九八九年一月二十八日、チベットの札什倫布寺で、パンチェン・ラマが心臓病により五十一歳の生涯を閉じた。彼の死が、中国はもとより、チベットにとって、どんな意味をもつかを探るのが本論の目的である。

第十世パンチェン・ラマは、一九三八年二月三日、青海省循化県で、チベット族の農民の子として生れ、一九四一年に三歳で「転世靈童」となり、一九四四年、当時の国民政府の李宗仁によって第十世パンチェン・ラマとして批准された。一九四九年十月に中華人民共和国が成立したのち、一九五二年四月にチベットでダライ・ラマと会見、それまでの対立関係を是正した。一九五九年にダライ・ラマ一派による反乱事件が起こり、ダライ・ラマはインドへ亡命したが、パンチェン・ラマはチベットに止まり、全国人民代表常務委員会副委員長長の要職に就任し、逝去まで中華人民共和国の一員として行動した。また中国仏教協会の名譽会長の立場も放棄することはなかった。ここにダライ・ラマとの決定的違いがある。そうした中で、一九六〇年代に「文化大革命」が起き、いわゆる「四人組」による弾圧

政策、とくに宗教弾圧の渦中に身を投ぜざるをえなかった。それでも彼はダライ・ラマのようにチベットを去ることなく、仏教擁護の立場を貫いた。この「文化大革命」で破壊された第五世から九世までのパンチェンの遺体を合葬した靈塔が再建された竣工式での講話で、チベット民族の代表として、またチベット仏教の最高責任者として、「文化大革命」についての批判と、その心情をつぎのように語っている。それは、死の前日のことである。

「(1)文化大革命は漢族を含めた五十六の民族に共通した災難であり、文化大革命による破壊は、チベット族だけのものではないえないし、漢民族がチベット族の文化を消滅させようとしたものだということもできない。(したがって)文化大革命による破壊を利用して、とくに寺廟が破壊されたことを利用して、民族の気持を煽動し、民族間の関係悪化を挑発することには特別な警戒が必要である。

(2)われわれが寺廟を修復開放する主要な目的は、広大な信徒大衆の宗教生活を満足させ、仏教の教義を継承し発揚させるためである。寺廟が多いか少いかではなく、仏教教義を継承し発揚させる場所として充分か不十分かにかかわってくる。また僧尼の人数が多いか少いかではなく、その素質で純粋かどうか、よく教義規律を守るかどうか、顕密二宗の伝授と修行を進めることにより、まさに釈迦牟尼とツォンカバ大師の教えに照らして仏教教義を伝承して行くかどうかが重要である。」などが、その要旨である。

この「文化大革命」についてのパンチェン・ラマの批判的分析とこれを民族対立に利用してはならないとした見解は亡命ダライ・ラマとは全く異質の立場だといわねばならない。ここに、中国仏教協会の名譽会長として、漢族仏教徒たちの信頼を集めていた原因の一つがあるといつてよからう。にもかかわらず、チベット族の中で未だにダライ・ラマへの敬慕の念が存在するのは、彼の外部勢力に支援された政治的動向の巧妙さもさることながら、第九世パンチェン・ラマが第十三世ダライ・ラマとの不和から、チベットを離れていたという歴史的事情が根深く影響していると見なければならぬ。それに加えて「文化大革命」による仏教弾圧をチベットの民族感情と結びつけたダライ・ラマ一派の働きかけが、パンチェン・ラマによる先のような理性的説得を上回っている現状があるのではなからうか。ところで、これから注目しておきたいことは、第十一世パンチェン・ラマの選出について、「転生」後継者問題がどう扱われるかである。

### 中国浙江省における葬送儀礼と

#### 死者をめぐる人間関係

安達義弘

ここでは、中国浙江省の一農村地域における葬送儀礼の実態を明らかにしつつ、宗教的伝統が強く否定されていく社会状況

にあつてもなお葬送儀礼の中では儒教的な伝統的価値観に基づいた社会関係が再確認されている姿を明らかにしたい。

近年、中国大陸の民俗社会は大きな変貌を遂げてきた。一九四九年の中国共産党による共産主義革命、さらに文化大革命によって伝統的諸慣行、とりわけ宗教的要素は強く排除されていた。

調査地、斯宅郷も宗教事情については例外ではない。かつての土地廟や宗廟などはほとんどの場合その痕跡すら留めていない。村内の寺院も内部の仏像などが全て持ち出されて、藤製品を作る作業場となっている。それらの廟や寺院を中心とした公的祭祀体系も崩壊している。家庭では、現在は龍神はみられない。大間（家廟）は通常は物置として利用されており、神主（位牌）やその他の祭祀道具などの宗教的なものは飾られていない。そこは日常の家庭祭祀の場としての機能を失っている。神主も保存されてはおらず、それとともに神主を対象とした祖先祭祀が失われている。しかし、近年の民主化への動きに伴って宗教活動に対する規制が緩くなってきている。道士（民間道士）の活動は禁止されていたが、徐々に復活しつつある。柳仙殿という破壊を免れた土地廟では禁止されていた籤が数年前に復活した。キリスト教が非合法であるが集会を持つようになつているという。また、台湾への移住者が数年前一時帰郷の際に斯宅村で祖先のための道場儀礼を大々的に行っている。しかし一方では、政府役人が未婚のまままで死んだ家族のために冥婚儀礼を行ったら役職を解任されたという噂も人々に共有され

ている。

ところで、調査地における葬儀をめぐる諸慣行に注目したい。

〔死者をめぐる人間関係〕葬儀への関与の度合いは死者との世代関係と血縁関係によって決まる。死者よりも上位世代はごく近い血縁親族であっても葬儀には関与しないということである。死者の親でも原則として葬儀には関与しない。下位世代に關していえば、死者との血縁関係が近い者ほど葬儀においては中心的な役割を演ずることになる。

〔儀礼の過程において演じられる社会関係〕女性子孫は、葬送儀礼の決まった場面（納棺・出棺などの儀礼、送無常・買水・墓への葬列など）では全身で悲しみを表現し、大声で泣かなければならない。

死体が大間に運ばれる際、あるいは納棺に際しては死者の男性子孫が死者を持たねばならない。

大間では死者の子孫が傍らで死者を見守るが、見守る者を「守孝者」という。

死者の体を拭くために川で買水をするが、その水は死者の長男と二男が左手で持ち帰らねばならない。

落材（納棺）は大間の入り口に親族以外の近隣の大勢の見物人がざわめく中で、落材人の先導によって行われるが、柩の中に死者とともに納められる品々は一々誰からのどのような贈り物かが大声で呼び上げられるが、それらの中に、綿を赤い紙で包んだ「綿団」と呼ばれるものがある。それは死者の子孫が各

一個宛持参したもので、死者に対する孝を示すために各自が胸に入れて暖めたものである。また、大小の布団（大小被）が死者に掛けられるが、それは女性子孫から贈られたもので、血縁関係が近い年長者の贈り物から順に掛けられる。

葬儀三日目の出棺前、道士を頼んで大間の儀礼が行われる。大勢の見物人が見守る中で儀礼は進行する。ここでも重要な役割を演ずるのは死者の子供を中心とした子孫たちである。儀礼の前半部では死者の長女（長子か）によって、そして後半部では長男によって線香、酒杯、供物などが捧げられ、紙銭が焼かれる。

続いて、柩は大間の入口の外へ運び出される。女性子孫が柩の傍らに跪いて泣き叫ぶ中、墓への葬列に参加する一般参列者が次々にその柩を拝礼し、そのまま葬列となって墓へと続いていく。

〔剃孝子頭〕葬儀に際し、死者の子孫たちは散髪屋を頼んで散髪するが、それを「剃孝子頭」と呼ばれ、死者に対する子孫の孝行の一つの表現形式である。

〔喪装〕喪装に關して、死者の近親子孫は粗末な服装で葬儀に臨むべきであるとされる。喪装の見すばらしさは死者に対する深い哀しみの表現である。死者の上位世代は喪装についても一定の服装が義務づけられることはない。

〔柩〕柩は子が親のために親の生前に早くから造って用意しておいて、その柩の表面に漆を毎年塗り重ねて漆の層が厚くなるのが子の親に対する孝の証とされている。柩は子の親に対す



る孝行の一形態なのである。

〔墓〕親の生前に風水の良い場所を選んで墓を造ってあげるのが子の親に対する孝の表現である。

#### 結論

ここでは中国浙江省の一村落における葬送儀礼を取り上げ、その実態を概観しつつ、そこで演じられ、確認される社会関係を明らかにしようとした。死者の上位世代が葬送儀礼に関与しないというのが特徴的である。儀礼において子孫たちに課せられた役割は、死者に対して、儒教的な「孝」の觀念にそった孝行者として振る舞うことである。むしろ、孝行子として振る舞うことが儀礼の中核であり、それを取り去れば儀礼そのものが成立しない。子孫が死者に孝を示す行為の儀礼化が葬儀であるともいえる。また、葬送儀礼に伴う柩、あるいは墓をめぐる諸慣行も儒教的な価値観に基づいたものである。

以上から、文化大革命を経験し伝統が否定されてきたにもかかわらず、浙江省の村落地域における葬送儀礼をめぐる諸慣行のなかでは伝統的な価値観、とりわけ儒教的な価値観に基づいた人間関係が表現され、演じられ、根強く温存されている姿が明らかになる。

### 神示の型と社会文化的状況

——東南アジア華人社会の事例から——

佐々木 宏 幹

東南アジア各地（ここではシンガポール、マレーシア、フィリピンを取りあげる）華人社会には、童乩または乩童と通称される宗教職能者が数多くおり、依頼者・信者の宗教的ニーズによく応え、当該社会の民俗宗教を代表しているとされていることはよく知られている。彼らの宗教的持質は、さまざまなレベルのトランス状態において靈的存在と直接交流できる点にあり諸研究者は彼らを靈媒と呼んできた。<sup>(1)</sup>

ところで各地における彼らの「直接交流による神示（託宣）」の仕方を比較検討してみると、靈媒として一括されてきた彼らの神示には（Ⅰ）さまざまな型（仕方）があること、（Ⅱ）異型の存在は、当該社会の種々の社会文化的状況と結びついている（らしい）ことが見えてきた。以下では課題をこの二点に絞って若干の問題を提起したい。

まず（Ⅰ）の童乩の神示の仕方を各地の資料から分類すると、（一）靈的存在が童乩に憑依し、その口を借りて神意を表示するものと、（二）靈的存在が神具に憑依し、神具を握る童乩の手を動かして文字を記させるか、童乩に憑依し、その手にする神具を動かして文字を書かせ意志表示する場合の二種になる。

(一)は(a)激しいトランスを伴う憑依において神意を告げ、必ず卓頭(解説者)の解説を要する、(b)軽いトランスで憑依状態になり、神意を告げる際に卓頭が伴うが形式的で、童乩みずから神示する、(c)軽いトランスで憑依状態になり、卓頭なしに神意を伝える、(d)あるかなしかのトランスで靈感によりつつ、卓頭なしに文献に拠りながら神意を示す、の四型になる。(一)は(a)激しいトランスで神霊が輻(小型の腰掛)に憑依し、これを握る輻手の手を動かして神意を伝える、(b)普通のトランスで童乩が憑依状態になり、手にする乩(筆)を動かして神意を示す、の二型ある(と見られる)。

ついで(一)の諸型を(二)各地華人社会の社会—文化的状況との関連で捉えてみる。(一)―(一)の(a)はシンガポールとマレーシアの伝統的な華人地域において盛んである(ちなみに台湾もこの型が圧倒的に多い)。(b)・(c)と(d)はシンガポールとマレーシアの新宗教(たとえばシンガポールの仙法繪壇<sup>(2)</sup>は(c)、マレーシアの黄老仙師慈教は(b)や、華人と他民族との混合地域に見られる。(一)―(一)の(b)はシンガポールに三廟あり、知識人に好まれるという(マレーシアについては不詳。なお台湾では(a)・(b)とも行なわれている)。

(一)―(一)の(a)はフィリピン華人社会には見られず、(c)と(d)が顕著に見られる。(一)―(一)の(a)はフィリピンのマニラ市には存在しないとされ、(b)はマニラ市内に三廟あり、そこある盛んである。以上(一)と(二)の関連する場面の背景にどのような問題があるのだろうか。

第一に(一)―(一)は優勢な華人社会の大衆に支えられているが、知識人や他民族からは蔑視される傾向にある。シンガポールでもニュー・タウンや知識人居住区域において、(b)・(c)・(d)が多くなるのは、これを裏付けるのではないか。第二にマレーシアの華人とマレー人混住地域やフィリピンの華人地区において(一)―(一)が姿を消し、(b)とくに(c)・(d)が多くなるのは圧倒的に優勢な他民族の宗教文化(マレーシアのイスラームとフィリピンのカトリック)への強い配慮によると同時に、三世、四世の知識人化によるのではないか。

シンガポールでもフィリピンでも(一)―(一)が好まれるのは、漢字を読める層の増大を意味しよう。フィリピンの華人知識人は、マニラにおいて(一)―(一)が見られないことに関して「童乩にも上から下まで種々のレベルがあり、(a)は最低、(c)や(d)は高である」と説明したことも象徴的と言えよう。

第三に以上を概観すると、東南アジア華人社会の童乩は、急激な社会変動、他民族問題、他宗教との関係、知識人の台頭などさまざまな社会文化的状況との関連において、その姿を伝統的な霊媒(憑入)型から予言者・見者(憑感)型へと限りなく変化させて行くのであろうか。<sup>(4)</sup>今後の課題である。

注

- (一) A. Kleinman, *Patritns and Healers in the Context of Culture*, Los Angeles: Univ. of Calif. Press, 1980;  
K. Yeh, *A Psychotherapeutic Study of Dan-ki Healing (Taiwanese Shamanism)*, Univ. Microfilms

International, 1987.

- (2) J.S. Huey, Chinese Spirit-mediums in Singapore, in: Studies in Chinese Folk Religion in Singapore and Malaysia, Singapore: Univ. of Singapore, 1983.
- (3) 拙著『憑霊とシャーマン』東京大学出版会、一九八三
- (4) 拙著『シャーマニズム』中公新書、一九八〇。

### 修養団捧誠会における「実行」

松岡 秀明

昭和一六年東京で発足した修養団捧誠会は、その名が示すように修養を重視する新宗教教団である。一九八九年に施行した質問紙調査では、会のイメージを問う質問に対して過半数の会員が「人格の向上、心の修養に努める人々の集り」を選んでいる。修養団体の色彩を持つ新宗教教団における信仰の内面化のメカニズムを、教義上のキー・コンセプトの一つである「実行」に着目して考察する。

「実行」という言葉には、修養実践すべてを指す広義の用法と、教祖が個々の会員に授けた特定の実践項目、ないしはその実践を示す狭義の用法がある。後者の用法では『母を大事にしなさい』という実行を頂きました。」「私の実行は『ふた月に一度父の墓参りをする』こと』です』などと語られる。(以下、「実行」は教義の意味で用いる)一方、修養団捧誠会では「個

人指導」が一九六一年まで行なわれていた。「個人指導」とは教祖出居清太郎が天啓によって神の声を取り次いで、会員一人一人に対して授けたとされる言葉による指導である。それが実践項目、すなわち「実行」で、あった場合、会員は「無条件実行」することを要請されていた。

さて、「実行」は、さらに二つの類型——「問題解決のための実行」と「人生の指針としての実行」——に分けることができる。なんらかの問題をかかえた会員に対して教祖が与えた短期間の行動の指針が、「問題解決のための実行」で、長い場合は一生をかけて遂行するようなものが「人生の指針としての実行」である。「問題解決のための実行」を会員が受容するのは、教祖のカリスマを前提としていることは明らかであるが、「人生の指針としての実行」の受容もそれに依拠している。

「人生の指針としての実行」の受容には三つのタイプがある。(1)「実行」を授けられたその場で、それが自分に相応しい課題だと感じた場合、(2)「実行」に付随した教祖の言葉に心を動かされた場合、(3)教祖の言葉は天啓であると信じた場合、である。いずれの場合も、会員が「人生の指針としての実行」を受容する際に教祖のカリスマの大きさが重要な要因となっている。会員たちはカリスマから与えられた言葉ゆえに、「実行」を遂行していくのであり、会員であり続けたのである。

教祖の個人指導は日常的な事柄に関するものばかりだが、その意味するところは会員にとって必ずしも明らかではない。また、ただちにその意味を理解できたと考えても、信仰生活を続

けるうちに意味づけが変化する場合もあり得るであろう。「実行」は、徐々に意味を与えられていく。すなわち、個々の会員が捧誠会にとどまってその教えを内面化するに従って、教祖の言葉に意味が与えられるのである。この段階で教祖の言葉は、「信仰を生きた言葉と」なる。もちろん、このような機序による特定の言葉への意味づけは、どのような宗教の信者にも認められよう。修養団捧誠会で特徴的なのは、その意味づけがほとんどの場合に自律的な「創意工夫」や「工夫体得」によって行なわれてきたという点である。

修養団捧誠会においては無条件では実行に移される行為を通して、信仰体系が内面化されていく。それと平行して教祖の言葉が個別的な意味を獲得するのである。比喩的に言うならば、会員が個別的な「実行」を遂行する過程で、あたかも教祖の言葉を核にして修養団捧誠会の信仰体系が結晶を形作っていくのである。先に述べたように修養団体的に捉えている会員が少なからず存在するが、修養を実践する契機と過程において教祖のカリスマは非常に重要な要因である。この点において、修養団捧誠会は紛れもなく宗教団体なのである。

## 男性教祖と女性教祖

——民衆宗教におけるジェンダー・シンボリズム——

宮本 要太郎

これまでに展開されてきた教祖論は多数あるが男性教祖と女性教祖を分けてその差異に注目したものは少ない。しかし男性と女性という二つの異なるジェンダーの存在状態には看過しがたい質的差異が存在するのであって、その差異を明らかにすることによって教祖の全体像がより鮮明になるはずである。このジェンダーという概念によって初めて、文化的、社会的心理的に多様なコンテクストにおける男女のリアリティの構造的差異を相対的に捉えることが可能になったのであり、それ故本発表は、男性教祖と女性教祖のそれぞれについて、その宗教体験や神観念の諸表現にみられるジェンダー・シンボリズムを解釈することを通して、両ジェンダーの教祖の宗教的リアリティの差異とその宗教学的意味を問い、これまでの教祖論をさらに展開させることを試みるものである。

今回取り上げた女性教祖（天理教教祖中山山みき、大本教教祖出口なお、及び天照皇大神宮教祖北村サヨ）においては、その神がかり的体験において出会われる神が男性的なものとしてあらわれやがて両性具有の性格を有していくのに対し、男性教祖（黒住教教祖黒住宗忠、金光教教祖金光大神、及び大本教

祖出口王仁三郎)の場合は、はじめから神と人、天と地、男と女の統一が強調される傾向にある。

教祖の多くは、アルカイックでシンボリックな宗教的宇宙を民衆に開示すると特徴づけることが可能である。彼らの活動には、そこにおいて民衆が疎外・抑圧されているところの構造を破壊する働きとしての否定的側面と、教祖が属している社会を支える意味世界とは異なった別の意味世界を社会の周縁に生み出す働きとしての肯定的側面がみられる。そしてこの二つの一見相反するような働きは、宗教的宇宙の創造の両側面なのである。社会との関わりで言えば、それは、民衆のリアリティを疎外し抑圧するようになった社会秩序を根本から否定してカオス化しようとする働きと、同時にそのような秩序に代わる別の秩序を示すことによって聖なるコスモスを創造する働きとしてあらわれる。

これらの教祖のいずれも、世俗的な富や権力を志向する社会のあり方を否定するが、とりわけ女性教祖が世の中全体を否定し、根本的な「立替え」を要求するのに対し男性教祖はむしろ、人間の心のあり様の転換を訴える。その意味でカオスの側面は女性教祖に強く見られるといえよう。しかし、新たなコスモスを創造するためには新たな秩序が必要となるのであり、それは人間のあるべき姿、世界のあるべき原理を表象する父なるものに象徴される。このような体系化・合理化の側面は相対的に男性教祖に強く見られる。ここで忘れてはならないのは、どちらの性格も民衆宗教の一側面なのであって、そのいずれを欠

いても新しいコスモスの形成は不可能であるということである。つまり、宗教的宇宙の創造は、この両側面を抜きにしては考えられないのであり、そこにおいて両性具有のシンボリズム、聖婚のシンボリズムが宗教学的意味を持つてくる。

さらに神がかり的宗教体験との連関でいえば、神的存在をその身体において直接に体験し、その「言葉」を民衆に伝えることによつて、教祖たちは、聖と俗とを直接媒介しうる両義的な存在に、すなわち「生き神」となった。神との一体化のプロセスは多様性がみられるものの、そこに共通してみられるのは、人間の聖化と、神の人間化である。そして「生き神」としての教祖を通して初めて可能になる、聖なるものとの直接的、具体的な交流による歴史の克服、世界の更新こそ、アルカイズムのモティーフである。このアルカイックなシンボリズムを通して表現されるのは、近代的思考が切り捨ててきた、宇宙に対する直観的認識や、宗教的リアリティを持ったものとして生きられる身体性であり、それらと密接に結びついたジェンダー・シンボリズムなのである。

### 教団機関紙にみる救済論の展開

—— 弁天宗における「さとし」と「いやし」——

弓山達也

一般に日本の新宗教の救済は、病氣治しや霊能による指導と

いった具体的かつ直接的な救いが注目されがちである、同時にこうした救済よりも、教理修得や教えに基づいた心なおしによって救われることが教団指導層によって強調されることもある。しかしこれら二つのタイプの救済のあり方は明確に区別されるものではない。むしろ新宗教の救済は基本的には教理習得や教えに基づいた指導——これを「さとし」といった言葉で代表させたい——と、病氣治しや霊能による指導といった具体的かつ直接的な救い——これを「さとし」に対して「いやし」と呼びたい——との、この二つのタイプの複合的性格を持っているといえよう。本発表では、この「さとし」と「いやし」の救済のあり方を、辯天宗（茨木市、公称信者数約三〇万）の機関紙『妙音』（昭和二六年創刊、月刊）にみていく。

辯天宗の初期の発展の原動力は、宗祖大森智辯が信者の苦しみに対して行った「御神示」と呼ばれる個人的な指導にあった。こうした具体的かつ直接的な問題解決、つまり「いやし」は、この他にも智辯が調合した漢方薬などの民間療法や、伝統的な加持祈禱などによるものがある、その一方で祭典時などには、智辯や夫の智祥、そして現在では長男慈祥が「おさとし」という法話をしている。これは直接的な問題解決というよりも修養道德的な内容が中心である。この他、辯天宗では教理を修得する講習会が開催され、これは救いにつながる信者の重要なつとめとされている。

さて『妙音』に展開された救済論をみてみると、まず智辯在世中は、教理修得機関が創設された一時期「さとし」が強調さ

れたものの、基本的には智辯の「御神示」による救いの体験談を中心に紙面が構成されているのがわかる。こうした「いやし」中心の紙面構成は四二年の智辯の死去する直前から変化し始め、四四年からは、救いの源泉である智辯の死を克服する形で、つまり智辯の施す直接的な「いやし」に依存しなくても、教理修得によって救われることが説かれる。そしてこの傾向は宗勢拡大の運動に継承されていく。しかしこれも布教化の目標が十分に達成できなかったこともあって、運動の総括のあった平成元年を境に新たな転換を迎える。今度は同じ布教化を語るうえでも、教理修得よりも加持などの「いやし」が強調されている。

このように救済論が展開していく背景を考えてみると、そもそも辯天宗には、「御神示」による「いやし」を信者から期待されていた智辯と、そして専ら法話による「さとし」を担当した智祥という二人のリーダーがいた。しかし、はっきりとした分担がされていたわけではない。智辯も「おさとし」を行い、また智祥も真言宗の加持祈禱に通じていた。すなわち二人のリーダーはそれぞれ「さとし」と「いやし」の両方の救いの業を有していたのである。さらに智辯は、昭和二九年に、天啓によって、教理に根差した指導の必要性に気がついていたという。確かに当時の機関紙では、教理修得機関やその重要性に触れた記事がみられ、「さとし」が強調されている。こうした智辯・智祥のどちらかというところ「さとし」の方にウェイトを置こうとする救いの志向性が、圧倒的大多数である信者層の「いやし」に

対する希求と拮抗していた。そしてこのことが教団の方針が地方教会長を含めて決定されるなど、末端の現場の意見が吸収されやすい組織のあり方とも関連して、救済の力点の置き方が「さとし」と「いやし」の間で変化していったといえよう。

いずれにせよ辯天宗の機関紙の創刊から現在までをみてみると、救済論の基本的な性格が、ゆるやかではあるが、智辯の死を契機に「いやし」から「さとし」へ、そして今度は一〇年間の宗勢拡大の運動が終わった平成元年を境に「さとし」から「いやし」へ、展開しているのがわかる。

## 新宗教の考古学

井上 順 孝

新宗教の考古学とは、新宗教の古層を分析する研究視点に対する比喩的表現である。これまで、新宗教の研究は、どちらかと言えばその新しさを追究することに主眼が置かれてきた。つまり、伝統的な宗教形態をいかに革新したか、社会の変動に応じてどのような新しい対応を示したか等々。新宗教が近代日本における。「新しい現象」であることは疑うべきもない。しかし、新宗教はまた、古さに根ざしているがゆえに日本社会に根付いているという視点も重要である。

新宗教の古さという場合に、これと似ているが区別しておかなければならないことがある。それは、各々の新宗教教団は、

その発生期ないし成長期の時代的雰囲気や多少の差はあれ刻印されているということである。これは教え、儀礼、実践活動、あるいは組織形態などのさまざまな面において確認できる。もともと目に見える形で確認できるのは、儀礼的側面である。例えば、各教団の大祭や教祖祭の類を観察すれば、そこに、その教団が儀礼面における定着を見せ始めた時期を、ある程度類推できることが多い。また、教義面について言えば、新宗教の教えの文言は、教祖のなした表現にできるだけ忠実にしようという傾向が強いので、当然、その表現、言葉使いには時代が反映される。

もともと、こうしたことは別に新宗教に特有のことではない。現存する宗教の教えや儀礼、組織などに、その宗教が発生した社会的文化的状況を反映していると思われるものは数多く見出される。初期の形態をあらゆる面で重視するのは、宗教の一般的傾向といっていだらう。従って、この意味での古さを個々の新宗教において確認することに、それなりに興味深い。ここでは、この点を追究しようというのではない。

新宗教の古層の研究は、新宗教に見いだされる種々の観念、儀礼の要素、修行方法などのルーツを、当事者の意識を越えた過去に想定していくものである。この場合、大きくは、心理—生理的方法と歴史的方法とが考えられる。心理—生理的方法とは、例えば神憑り、呪術的思考、靈魂観といったものを、人間心理ないし生理の特性ゆえに普遍的に見られるものとして把握し、その原初形態を求めていこうとする方法である。これに対

し歴史的方法はこうした個々の観念なり技法なりの歴史的に辿り得る影響主体を求めていくというものである。

心理—生理的方法には、例えば新宗教の本質はシャマニズムであると言うような解釈の仕方を含めることができる。脱魂とか憑依とか、世界中に広く観察される心理—生理的現象をもって新宗教をも理解していこうというものであるからである。この方法は、新宗教についてマクロな観点から特徴づけを行えるという魅力はあるが、一つの洞察というにとどまる危険性も大きい。

歴史的方法の場合には、影響の糸がある程度想定され、またその内容が具体的に比較しうるものに考察の対象が限られることになる。洞察や類推は途中までの一手段とはなりえても、それだけで結論に結びつけるわけにはいかない。新宗教の教え、儀礼、修行方法等には、そのルーツを想定させるものが豊富にある。例えば、真光系の教団でいう五色人種という観念は、新期に形成された教派神道である神理教にも見られる。そしてこの内容を検討していくと、五行説との比較が避けられないことに気づかれる。また、「先祖が成仏していないので子孫が不幸になる」というような観念にしても、この観念がどのような直接的「先祖」をもつのか検討する価値があるだろう。

新宗教はしばしば民衆宗教と特徴づけられる、思想・観念・儀礼等々における雑居性が指摘されることも多い。しかし雑居性は、ある体系だった観念、儀礼等からの影響を否定するものではない。また、創唱宗教的色彩の強い教団にあっては、教祖

を運動の起点に置くということの当然の結果として、教祖の思想等のオリジナル性を強調する傾向をもつことになる。しかし、教祖の思想形成過程において、社会のあらゆるレベルに紛れこんでいる過去の文化的蓄積は、意識的か無意識的かは別として、教祖にも流れ込んでいるのは間違いない。

個々の新宗教にさまざまに変容しつつ生き続けている思想、観念、行法、儀礼様式等々の古層を掘り起こす作業は、日本宗教の特質を論じる作業の一環になると考えられる。新宗教の特徴は、観念、儀礼等が単に伝統であるからという理由で維持されているのではなく、生きた意味をもつから維持されているという点にある。このことからするなら、新宗教において信者にインパクトをもっている観念、儀礼等々の古層をたどっていくことは、どのような観念、儀礼、行法等々が、今なお現代社会に生き延びているかを問うことにもなると考えられる。

### 新宗教における不浄観

——女性をめぐる——

薄井 篤子

女は不浄なものという考えは広く世界各地に見い出される。その源泉をなすものは女性特有の肉体と出産機能にある。出産は人間の誕生と死に結びついているため、仕方や場へのこだわり、身体感・子供へのまざなし、男女関係・家族観を象徴しつ



つ社会状況の変化に対応してきた。特に近代社会の成立によって大きな変化が見られる。江戸後期、既に近代に向けての出産観の変化が始動していることはこの頃から間引き、墮胎批判の言説の増殖によって示されている。藩・幕府は人口に熱い視線を寄せ禁令を發布し、仏教・儒学・国学など当時の思想は一致して批判論理を模索していた。当然、新宗教においても「出産」は教義の中の重要な位置を占めていた。

出産はいつの時代も人知ではかり知れないものであるが、一方で民衆は間引きや墮胎でコントロールしてきた。このコントロールを悪、罪とする新しい視点は社会的混沌状況の中で更に民衆（妊婦）に強い緊張を与えていた。今回はこの緊張状況に救いを提示したと考える天理教・金光教の教祖たちの教えに注目する。

二人が教えの形成にとって特に重要な意味を持ったのは、神がかり後の妊娠・出産である。それも二人共その生命がこの世に姿をとらずに終わったことは意義深い。神との接触によって神が人間の生死に関与するとの想いはあった、しかし結局は生へと至らない生命を我が身に創造させた神の意図は何か？——そこから二人は生と死は別個のものではなく永遠なるつながりを持つものという確信に至る。そして間引きによる死後の苦しみを強調する流れに対抗し、二人は生の原初を指すことで世界観・救済観を構築することができたのである。

みきや金光大神のタブーへの挑戦は出産そして人間をとりまくアニミズムの克服であり脱呪術化と称された。また当時の産

科学の発達と同じ態度を持ち合わせていたことから合理的開明性も注目された。しかし彼らの教えはむしろアニミズム的要素を呼びさまし、それを内に包みこむようにして保ちつつ、新たな信仰形態へと結実したのである。甦生されたアニミズム的生命思想は自己存在の原点への視点を軸とした子供赤ん坊清浄理想の境地という考えを提示する。人間は本来は（誕生時は）無垢、清浄である、しかし成長につれてはこりてごつてくるとして「心のせんたく」「心の掃除」が強調される、この不浄を越えた清浄観は、結局のところ不浄そのものを問題視し、そこからの解放を目指す徹底性を持ちえす、内向化するこ

とでかえってこもってしまった。

明治五年政府は「産の穢れははばかるに及ばず」として産屋を廃止し、神社仏閣への女人禁制を解いた。民俗的なものを「劣ったもの」ととらえる明治政府による「上からの不浄の排除は」つまり新たな形でその支配体制へと組みこみをもたらし、既述した新宗教の合理性、開明性の獲得は文明開化という国家政策批判が表裏となっていた。国家の産への介入による産の私事化、天皇を親とする家父長化は特にこの二人の生命観とは相入れないものであった。しかしそこから親子関係や家族観を基軸としての人間平等観・救済観への方向を進んだことにより、合法化問題とからみあって支配体制へ歩み寄る部分を持っていた。教えの中で問いかけ、多くの信者の心をつかみはしたものの支配体制の先導によって不浄観の排除が押し進められたことは、新宗教活動と社会意識の関連を考える際に無視できない

い問題性を持っている。

### 教団独立と中核にある神の変化

田中 實

近代、それまで所属していた教団を離れて新しく独立教団を設立した例は少なくない。特に大本教や霊友会から離れた人達によって、多くの教団が育っている。

この新しく独立教団を作る動きを生み出しているものは、一体何であろうか。

いうまでもなく、生臭いさまざまな人間の欲望の相克に由来する面も見逃せないが、それら教団が、一番肝心なものとして打ち出し掲げている神仏の御名の変化に気付かされる。

もっとも、たとえば霊友会が発足後、大分年数を経てから離脱独立した場合などでは、もともと日蓮系の名号が包括的であるためか、新しい踏み出しを裏付けるような、それ相応の仏菩薩が新しく前面に打ち出されているような印象は受けない。

その点神道系では、離脱独立を裏付けるように、元の教団では掲げられてなかった、あるいは無名の、新しい神が出てくる。この新しく加わった神々によって、その教団あるいは宗教の打ち出されてきた理由がはっきりするのではないか。私はそう考えた。

ここでは年代的に展開した異なる二系統の教団の神々について

て報告したい。すなわち、

一、金光教↓大本教↓神仏真法教生庁 (イ)

二、宝生教↓平和教↓豊明乃庭 (ロ)

(イ)については、「宗教研究」二二五号に、「創唱神話とその系譜」として発表したが、この三宗教は、独立に創唱されているので、前の論文では、その一貫した共通性に注目した。ここでは、その中核の神々の変化・交替を捉えたい。すなわち、

○金光教

金神↓天地金乃神(皇上) 天照皇大神

○大本教

良の金神↓国常立尊 神功皇后殿

天照皇大神 撞の大神など

○神仏真法教生庁(神話A)

出雲大神(大國主命)

自然の神↓私ことは私奴(国常立尊)

皇室先祖(皇室八代) 天照大神

勇士の面々

須佐野男命などと対比できる。これに対し、(ロ)の方は、いったん教団の成員だった人が、神示を受けて独り離れ、独立教団を創成したものである。

○宝生教(倭護国神統団) 山梨県

明治四十五年、山梨県の御嶽神社に神がご降臨になったという。神がかりとなった山本師が、その神社で祈っていると、「我は何々神社の神である。我を祀れ、我を祀らば汝を助けん」と次々と多くの神が合祀されたという。最初天降られた神につい

て、山本師が苦心して調べたところ、竹内文書にも出てくる

「元無極体主之神」と分つたと。それで、

中心神—元無極体天之御中主国常立之尊

主務の神—大國主命、事代主命、

天津児屋根命、天津大山祇命、

大己貴之命、少名彥命

○平和教

中心神—元無極体天之御中主国常立

すめらみことすけの神おみかみ  
統靈産土之大御神

岐阜県

主務の大神

大國主命、事代主命、天津児屋根命、

天津大山祇命、大己貴命、少名彥命、

天津思兼命

この最後の天津思兼命は宝生教では出ていなかった神で、多数の助勢神の中には菊理姫命のように新しく御名の出た神が

二、三ある。

○豊明乃庭

中心神—元無極体主之大神を中心として、

天之御中主天照大神、住吉大神、

天領之大神（初見）、国常立之大神、

大日如来（仏教界） 久遠之基督（基督界）

兵庫県

主務の大神として神道界十七柱と聖観世音菩薩、モーゼが掲げられている。この中で、豊明乃庭の発足を導かれた神は、天

領之大神と光玉姫みつたまひめ之大神の初見の二柱の神で、この他新しく出

られたのは、豊受姫之命、聖観世音菩薩並びにモーゼである。

これらの新しい神、菩薩が、豊明乃庭の平和教からの独立展開を導かれたと考えられる。それはそれとして、「神陸まは、民その波に乗らむ」というある人の言葉が重い。

### 新宗教における治病儀礼の変遷

—善隣会の場合—

津 城 寛 文

新たな宗教が世に現われて、衰えたりとはいえ既成の宗教勢力に伍して、さらにはそれを凌いでいくにあたっては、劇的な衝撃と実効をともなわなければならなかった。それはたとえは切迫した終末の預言であったり、それに続く理想的世界出現の預言であったり、また平均的市民の目には奇怪な他界観であったり、霊的存在の声高な主張であったり、あるいは好奇心の強い一般市民に超常的な潜在能力の開発・發揮を約束するものであったり、また最も現実的には目前の種々の不幸・災難、とくに病気を解決するものであったりした。

どの要素が優勢であるかは、それぞれの新興教団によって異なるが、以下に扱う善隣会においては、終末観、他界観、靈魂観、あるいは神観に関わる特異な主張はほとんど認められず、教えはもっぱら、現実的不幸——そのもっとも身近な表われが

家庭的不和を原因とする病氣と事故である——の解決というテーマに集中し、事実上は病氣治しが重要な位置を占めている。

この教団の特徴は、おおよそ次の諸点にまとめられるかと思う。まず(一)教義・実践上に直接の先行物をたない、つまり教義と実践が比較的他と独立しており、宗教史上の母教団を持たないいわば系譜外の創唱的なものであること。(二)その教義・実践が家庭生活の在り方をめぐって展開されている。いわば「人間関係」の宗教であること。(三)健康・幸福にいたる「教え」のみではなく、治病法として明確に定式化された独特の儀礼をもっていたこと。(四)その治病儀礼(とその周辺)が教祖死去後に段階的に変化・展開したこと、などである。

便宜的にまとめた四つの点にそって、治病宗教としての善隣会の発生から現在までの歩みを跡付けると次のようになる。

(一)まず、治病法の確立の過程——立教の中軸をなす——は、修験道的な修行から心身相関論的な実験的修行を経て、救いの手段が個別の祈禱から次第に集団的な講話による悟りに変わっていく過程である。(二)その教義は、「心は運命の製造者」「生活は運命の製造所」という、家庭生活における人間関係の幸福な在り方を説くものであった。(三)教団が確立すると、教義と儀礼が講習会形式の中で確定する。つまり、泊まり込みの講習会で、教祖や教主や教師による講話——(二)のテーマと教祖の行の妻まじさと慈悲の有り難さを中心とする——があり、クライマックスにおいて「おすがり」(教祖——晩年は二代教主——の体にとりすがること)によって即決が得られる、

という治病儀礼の形式が成立する(四)従来、研究者や(ジャーナリスト)によってともかくも扱われたのはここまでであるが、実はそれ以後善隣会の教義と実践は、二代教主への代替りにともなって興味深い様変わりを見せている。それが、教祖死去後、教主が「おすがり」を継承したのみならず、一定の資格を充たした信者が他の信者のおすがりを受ける「ともすがりへ」が制定されたことである。それと平行して、かつては副次的な機能しか担わされていなかった「御神水」が、「鎮魂<sup>レ</sup>聖<sup>ト</sup>」と名付けられて、重要な救済の媒体となった。

### 菩薩 (Bo-sal) と呼ばれる

——韓国の民間宗教職能者について——

川 上 新 二

本発表では菩薩 (Bo-sal) と呼ばれる韓国の民間宗教職能者について彼女達の宗教的特徴を中心に検討する。筆者は現在ソウル地域に居住する菩薩達について実態調査を行なっているが、本発表では筆者が得た事例からいくつかを紹介する。なお現在の段階では資料が充分ではないため、ここで考察することは今後とも調査を継続するための中間報告である。

神靈との直接的な交流に依り呪術——宗教的な役割を果たす職能者をシャーマンとするという先学の提議に従うならば、菩薩達はシャーマンの範疇に包含される。菩薩達は各自の宗教体験

や儀礼の実施において神霊や祖霊と直接的交流を行なうからである。また宗教的職能者を神霊と直接交流を行なう形態に依り、霊媒と予言者とに区別しようとする意見がある。霊媒は神霊自身として第一人称で語り行動する人物であり、予言者は神霊の代弁者として第三人称で語り行動する人物である。さらに予言者を細分して、神霊と会話を交わすことができる人物を予言者といい、神霊と会話はできないが、神霊の姿を見たり声を聞いたりし、もしくは線香やローソクの燃え具合や浄米の並び具合に神霊の意志を見ようとする人物を見者と呼ぶという意見もある。これら先学達の意見に従うならば、韓国の菩薩達は霊媒型、予言者型、見者型など神霊と交流する様々な形態を示し、同一人物が様々な形態を示す場合もあれば、同じ菩薩という名称で呼ばれても人によって異なる形態を示す場合もあることが実態調査を通して明らかになってきた。

ここでは神霊と直接交流する形態を検討して、その要点を指摘してみる。シャーマンがどのような形態で神霊と直接交流を行なうか、また依頼者達はどうのような形態のシャーマンが最も有能であるか見なしているかということが地域によって異なる。例えばシンガポールの華人社会においてはシャーマン達は皆霊媒型であり、それ以外の形態はシャーマンとして認められないと言う。日本ではシャーマン達は様々な形態を示すが、沖縄地方などではシャーマンとしての経験を積むほど霊媒型から予言者型へ、さらに見者型へ移行する人物が多く、依頼者達も霊媒型シャーマンを未だ神霊に統御される未熟なシャーマンと見なし、予言

者型や見者型シャーマンを神霊を統御する熟練したシャーマンと見なしていると言う。

韓国の場合には神霊と直接交流する形態は霊媒型、予言者型、見者型など様々な形態を示しているようである。歌舞賽神を行ない神託や口寄せを行なう巫が大巫と見なされるといふ報告があるが、そのように見る時、霊媒型シャーマンを有能と見なす傾向があるのかも知れない。いずれにせよ依頼人達などの形態のシャーマンが最も有能だと見なしているのか、形態に関係なく皆同じ力を有しているとする。(本発表で紹介する資料は、一九八八年度 公益信託 精神文化研究柳川基金から助成金の援助を得て、一九八九年十二月から一九九〇年七月にかけて実施した調査成果の一部である)。

### 韓国巫俗とシャーマニズム

丹羽 泉

韓国の「巫俗」について論ずる場合、よく「シャーマニズム」の表現を用いることがある。しかし、「巫俗」にせよ「シャーマニズム」にせよ、しばしば非常に曖昧に用いられている。

一般にシャーマニズムという場合、シャーマンという人物に焦点が当てられ、多くの場合、シャーマンは何らかのトランス様の特殊な心理状態をその役割行使の際に示すことと理解されている。それゆえ、韓国全域に広く存在するムーダンと呼ばれる宗

教的職能者を中心とする民間信仰全体を指す語彙としては「巫俗」が好まれ、これを特に、他の世界各地で報告されるシャマンとの比較として用いる際には、その条件を満たすソウルを中心に存在するムーダンをその典型例として取り上げて、これを「韓国のシャマン」と呼ぶといった傾向がみられる。

シャマニズムの概念を例えば宗教学辞典にあるような定義にしたがって厳密に適用すると、ソウルを中心として活動する「クッ」と呼ばれる大がかりなセアンスを行なうムーダンと嶺南地方で活動する「クッ」を行なわない占師のみがシャマンと呼べる存在となり、同じ「クッ」を行なう他の地方のムーダンは、自身がトランス様の心理状態をセアンスの際に示さないという理由で、シャマンでないことになる。

しかしこのような捉え方に対しては、韓国全域に分布するムーダンを中心とする民間信仰のトータリテイを失わせるとして一部の研究者から批判がある。

そこで、韓国の「巫俗」としてのトータリテイに留意しつつ、これを「シャマニズム」といった通文化比較を可能にする概念の中に如何に取り込むことができるか、その可能性について検討する必要がある。

概念としての「シャマニズム」のもつ特異性は、その定義の中心に実験としての人間を据えている点にある。通常、学的な意味で使用する概念が扱う「ヒト」は、実体としての人間ではない。「ヒト」は社会関係の中で果たす諸「役割」としてのみ見えてくる。その点「シャマン」の概念使用は曖昧である。確

かに「定義」（例えば宗教学辞典）には、「トランスのような異常心理状態にある人物」が社会において「諸役割」を果たすとある。しかしこの場合、「役割」が付与される以前の「人物」とは一体何であろうか。

トランスという心理―生理的状态自体はエティックな観点から捉えうる客観性を持つ事象を指示してはいる。しかし、トランスという客観的現象を当該社会でどう「範疇化」しているかは、すぐれて文化的事象である。ある社会では、精神病者として扱われ、ある社会ではその社会のアニミスティックな解釈の中で「憑かれたもの」とか「神聖な病」であるといった形で把握される。またその両者であることもありうる。

通常「シャマン」の語で示される人物は、「トランス」という事象が、当該社会のエミミックな世界観によって、その『ヒト』の霊能的カリスマ性を保証するものとなっている」と表現することが出来る。この見方を進めてシャマニズムの定義の中心を「人物」におかずに、トランスという「事象」に対してアニミスティックな解釈を与えている文化におき、これにかかわる「ヒト」のあり方がどのようにになっているか、という視点に移すとどうなるだろうか。

韓国の場合、「トランス」という事象をアニミスティックな解釈の中に把握する様式が社会に広く存在する。たとえば霊の憑依と解釈されるものを例に挙げると、これは駆逐すべきものとして把握されるもの、あるいは神聖な力として解釈されるものがある。その対応のバリエーションを示すと、大雑把に捉

えて以下の三つが挙げられよう。

- ① 村人らによってのみ一定の儀礼的手続を経て駆逐される。
- ② 祭司（ムーダン）により、呪術・儀礼的に駆逐される。
- ③ 祭司や占師あるいは教祖等の靈能的カリスマを保証する力とみなされる。

### 教祖の思想形成過程

—— 出居清太郎の場合 ——

島 蘭 進

昭和初年から太平洋戦争の開始に至る時期は、日本の近代思想史では転向の時代として特徴づけられる。天皇制国家の政治体制や根本政策に対して異議を唱え、体制変革を訴える思想が、次第に超国家主義や帝国主義路線に取り込まれて行くか、そうでなくても消極的同調に向かっていく変化が大規模に進行したのである。

新宗教においても、これに照応する過程が見られる。新宗教研究の先達によってしばしば指摘されてきたのは、民衆的連帯感に基づいて自由に変革のビジョンを提示しようとする新宗教が次々と弾圧され妥協的態度を取るようになる一方、昭和初期以降、初めから天皇制体制を賛美し、それを下から支えようとするタイプの新宗教教団が登場し成功するようになるというこ

とだった。

ここで取り上げる出居清太郎（一八九九—一九八三）は、ちようどこの時期に独自の思想を形成していき、昭和十六年に修養団捧誠会という教団を設立した。栃木県高萩の貧農の出身であった出居清太郎は、子供の頃から貧困故の悲哀を味わうことが多かった。十代半ばで上京後、体制変革を期待する宗教教団「ほんみち」に加わる。震災後、宗教活動に専念するようになり、昭和三年のほんみちの体制変革文書配布運動、「打ち出し」に参加し、捕えられ入獄している。しかし、その後、結婚とともに就職し、次第にほんみちの組織と信仰から離れ、やがて独自の信徒集団を形成する。その過程で、体制変革の言辭は後退し、教えは徹底的に個人の内におしに集中していく。天皇を尊び、既存の社会秩序を重んじる傾向が強まっていく。民衆的な宗教者の転向の典型的な事例といつてよいだろう。

吉本隆明氏らによって指摘されたように、転向を単なる変節や迎合と捉えるのでは不十分である。確かに、変革を断念し、社会悪や旧体制の欠点に目をうつぶる方向に向かうという要素もあった。しかし、転向の過程で社会や人間についての注目すべき新しい認識が伴った場合も少なくない。

出居清太郎の思想を細かく検討してみると、（一）人格神から法則・原理へ、（二）個人の自由と責任の強調、（三）自己の心の内側へ目を向け、心を調整しようとする心理療法的態度、（四）寛容、という点で、従来の天理教やほんみちの思想を革新したものであることがわかる。以上のような特徴は、それ以

前の新宗教にも部分的には存在した。しかし、そうした教えを全面的に展開するとともに、天理教的な道徳観と統合して、独自の修養道徳型新宗教を形成したところに出居清太郎の思想革新があった。

清太郎と妻菊の結婚式は、三疊一間の長屋でたった三人で行われた。ほどなく生まれた子供は誕生直後に死亡し、清太郎はその子のみかん箱に入れ、自転車に乗せて葬りに行かねばならなかった。独自の宗教集団が形成され拡大し始めた昭和十年、天皇機関説問題や中島商相の足利尊氏賛美問題に触れた発言をとがめられ、清太郎は再び長期の入獄を経験する。その間に郷里の母親が極貧のうちに死亡した。この時代に初めて広まった大都市の庶民の貧困と孤立の生活、また係累のないある意味で自由な生活の中で、こうした思想革新は進められていった。

この「革新」はこの時代に広くみられた転向の一つの現れである。また、それは世俗化に伴って進行する宗教の私事化（Pバーガー）の一形態とも言える。社会思想としてみれば、社会正義への関心や支配体制への批判の後退という消極的な面が確かにある。しかし、ここで注目したように宗教思想として見れば、民衆的宗教意識の中で近代的な個人主義や合理主義や多元主義に対応するものを生み出す思想的革新が、日常生活のリアリティーに即して進められていったと見ることもできるのである。

## Nyāya-sūtra 1-1-4 の一考察

江里 口 陽 彦

N(yāya)-S (ūtra), aphorism 1-1-4 の pratyakṣa (直接知) の規定に関しては、夙にその解釈の難解さが指摘され、後世さまざまな注釈が施されている。そこで、この試論では NS 1-1-4 と Vatsyāyana の注釈 N(yāya)-Bh(aṣya) の同箇所における pratyakṣa の諸規定をめぐって、矛盾なくそれらが共存する可能性への管見を試みた。

aphorism 1-1-4 は次のように言う、「知覚とは、感官と対象との接触から生じた知識〔であり〕、言い表されない (avyapadeśya) 誤りのなき (avyahicārin) 決定性を有する (avyavasāyāmaka) 〔の〕 である」

これらの知覚規定が、矛盾なく成り立ち得るとは、どのような構造であるのか。まず、これらの規定に対し、直接知を、ア・プリオリな個の直示的指定をなす手段として定立させるための枠付けであると見れば、この規定によって、直接知は、現実存在のリアルな時間枠においてのみ、関与可能な直接指示の構造を有する知覚判断として、規定されるものと考えられる。したがって、問題の所在は、この規定が矛盾なく同契機の範囲において、相互同等に成り立ちうる可能性を見ることにある。

avyapadeśya は、観照から直示的指定までの言語の介入し



ない領域に関わり、avyahicārin は「感覚—体験」という無判断領域から、客観的妥当性というレヴェルでの真偽が問われる判断、すなわち、信念文（真偽未決定の思いこみ）の領域までに関わり、vyavasāyāmaka は、判断として命題構造に関わる可能性を持つ規定である。

NBh. は、avyapadeśya とついで「対象の知覚の時間において、前述の呼称する語は使用されず、しかし、日常生活の時に使用される」という。この一節の「呼称する語(samākhyāśā-bdā)」とは、命名化による固體指定であり、知覚レヴェルでは、これを否定している。

さて、前提となる上記の規定の介入する事態を考慮すれば、vyavasāyāmaka の構造は、主辞—賓辞関係「SはPである」という述定で提示されるのか、あるいは、また等置関係「SはPで」提示されるのか、という問題がある。

まず、知覚される主体『あるもの』を、固有名による命名化のもとに固定する。すなわち、言語的形象化を経た個の指示の階位を提示すると、

「これ」という『あるもの』|| 固有名某「と、右辺の『あるもの』…(1)

「これ」とは、未確定な諸々の対象可能域から、「対直示的まとまり」である対象を示すための、記述上の符号としての指示単位であり、「と、右辺の『あるもの』は「が指示す」を意味する。『あるもの』は変項である。

この場合、左辺の直示としての指示単位「これ」と、右辺の

命名的指示語「固有名某」とは形の上では、恰も等置関係として成り立つが、本質的には述定である。

したがって、(1)では、主辞—賓辞関係となり、明らかに言葉による特定の固有名レヴェルでの指示表現となり、avyapadeśya は欠落する。また、vyavasāyāmaka という規定はイデアールな判断レヴェルの規定に変貌してくる。さらに、(1)は信念文の前提でもあるため、真偽決定が同契機レヴェル内では判定不可能。したがって、avyahicārin という規定は満足されない。その結果、規定の同契機内における相互同等の規定力という点から考慮すれば、各規定間には aporia が生じることになる。よって、(1)のレヴェルでは各規定は成立しえないことになる。

次に、固有名による指示に先行する直示による個体指定の構造、すなわち、命名化以前の現実存在との対峙レヴェルを提示する。

「これ」という『あるもの』|| これ以外のなにもでもないもの「と、右辺の『あるもの』…(2)

この場合は、左辺・右辺の等置関係が成り立ち、「あるまとまり」を成す直示の対象を確定する。したがって、同契機内において、vyavasāyāmaka は個体指定という点で、また、avyapadeśya は言語形象化しないレヴェルの枠内において、両規定とも有効である。さらに直示レヴェルでは、信念文とは時間レヴェルを異にするため avyahicārin をも満足する。その結果、この場合の知は言語表現に先行し、決定性を有した知

覚として限定される。このレヴェルは判断に先立つ対象の定立として位直付けられる。

したがって、NS. I-1-4 NBh. の知覚規定によって成り立ち得る直接知は、述定ではなく、等直の構造における直示的個体指定としての知覚判断であると考えられうる。今後、上記の視点から可能な限り洞察を加えたい。

### Kausitaki Upanisad に於ける

#### Prana と絶対無

沢井高範

この文は『Kausitaki Upanisad』(以下『K』)の三・一から三・四までを考察し、西田の「絶対無」の立場との比較、対照を行いたい。

まず、『K』三・一から三・二の前半まではインドラ神はブラタルダナ王に対して、「我」の重要性とその超越性を説く。西田の「絶対無」もそのノエルス面に於て、イデアと反イデアの世界を越える。又、『K』の「我」は「生氣」(prana)であり、「睿智我」であり、「寿命」であり、「不死」であるが、それは超越性の故にであり、「絶対無」も「働くもの」を内に包みつつ、超越する故に「知るもの」でもあり、「不死」でもある。さて、『K』三・二の後半から三・四まで「我||生氣」の重要性が具体例に応じて論証されてゆく。まず、『K』三・二の

後半でブラタルダナ王は一つの感官が働いている時でも、その背後で残りのすべての感官が働くという。これは全体性の立場であり、西田哲学でも全体的経験である「純粹経験」や「一般者」が自己限定して、様々な対象や立場を生み出す。目や耳などの感官も全体的なる「意志」が外へ投射して、創造したものである。一つの感官の働きの裏に全体的なる「意志」の作用と立場がある。

インドラ神はこの考えを認めつつ、なお「生氣の優位」はあるかと問い、自ら具体例を示して、それを論証する。

『K』三・三ではまず、諸感官が失われても我々は生きる故に我々を生かしている「生氣」は諸感官以上である事が分る。西田哲学でも感官を失っても、それらはもともと「意志」の影響

ゆえに本質的なものを失った事にはならない。

「生氣」も「絶対無」もそのノエルス面が真なるものである。

又、『K』では「深い眠り」に於ける前後不覚状態はそれぞれ感官が「名」や「色」や「声」や「静思」を携えて、「生氣」に没入するからであり、西田哲学では眠りに於ては、世界全体であるノエマ面がノエルス面である「意識一般」の中へ没入していると考えられる。西田は「直接に与えられるもの」の中で「眠れる間にも覚めたるものがなければならぬ」というが、ノエマはこの「覚めたるもの」の中へ没入していると考えられる。更に『K』では、目覚める時、諸感官が雑散され、世界が創造されると説くが、西田哲学でも睡眠中「覚めたるも

「の中にあるノエマ全体が覚醒時には叡智的性格をもつ身体を通じて「意志」の力で外へ投射され、限定されて、世界が創造される。

『K』では又、死の直前の「昏睡状態」が述べられるが、「熟睡状態」と同じなので省略する。

さて、最後に『K』三・四で「生気は一切取得」が語られるが、「絶対無は一切取得」も考えられる。「生気は一切取得」は臨終の際、「自我||生気」が外へ出る時に行われ、「名」や「香」や「色」や「声」や「静思」を諸感官から取得する。この取得された状態は一種の始元の直観状態であり、時を越えている。西田哲学でも「意志」が「意志」の源に帰ると「万物」は「表現」になり、その内に時を含みつつ、時を越えた「動即静」、「静即動」である「主客合一」の直観状態が生じ「絶対無の一切取得」が行われる。

又、「生気」は「叡智」であり、見者であるが、西田は『直観と意志』の中で「一者」と呼び、直観を直観する直観の直観という。後にこれが「絶対無」にまで深まる。

(付記)『K』に関して訳語は佐保田訳から引用し、リーダークリシュナンとヒュームの英訳も参照した。

## Sri Aurobindo Ashram の教育活動について

堀内 みどり

オーロビンドは、インド独立運動に関わっていた頃から、神秘体験を持ち、一九〇四年にヨーガの実践を始めた。彼は、主に四種の神秘体験を経て、一九二六年以降ボンディシェリー（一九一〇年以後定住）においては精神生活に没入する。一九二〇年にボンディシェリー定住を決めたマザー(The Mother)と共に、寄り集まる人々にヨーガ実践の指導にあたっていたが、それがアシラムという形を取るようになっていった。ここでは、「今、ここで自らを実現」するという彼の“Integral Yoga”が実践され、新しい時代における新しい人間の創造を主眼に、マザーによって一九五一年、国際大学センターの構想が発表され、一九五二年には“Sri Aurobindo International University Centre”が創設された（一九五九年“Sri Aurobindo International Centre of Educationに改称）。五〇〇人の生徒が一五〇人の先生と共に、現代学校教育における Gurukul 制を採用し、また、オーロビンドの“Integral Education”を実践すべく“Free Progress System”（マザー提唱）の下で、一貫した教育がなされている。母国語を習得することで、外国語理解の力をつけ、豊かな感性と想像力を自国の歴史や偉人をサンプルとして学び取る。また、試験偏重や学歴主義から離れ、

個人の特性の発見と発達に努め、先生は生徒に内在する「神性」(a divinity, a spark of the Divine)の実現の手助けをする。子供たちは、自分が自分を教育するということを学んでいくのである。

オーロビンドやマザーに従えば、教育には physical education, vital (moral), mental, psychic, spiritual という五原理があり、成長に応じてこれらの教育が進められるという。この原理はオーロビンドの Integral Yoga の理論に基づくものであり、ヨーガの目的が通常想起される現実逃避的なサニャーシオンとなり、神実現(自己実現)を目指すというのではなく、「今、ここで」、肉体を持った人間が自己に内在する神性に確實に気付き、実現し、さらに、新たな創造の為に自分を準備することである。つまり、肉体を持った人間がその人間性を完全に統合し、完璧な調和の状態となる「神聖な生活」(Life Divine)を達成していく過程が人生の意義であり、魂の発展であるとする。そして人間は“Supermind”を持つ“Superman”という新しい種となる。教育は、この発展、発達を促し、手助けをするのに不可欠であり、胎教に始まり、全生涯を通じて続けられ、超人への準備をする。

アンジュラムの教育施設及びオーロビル(オーロビンド思想の実現の実験的な町)では、日常そのものが素材となり、教室となる教育活動が展開され、特に、physical education に特徴があり、重点も置かれている。幼児教育では、感覚を磨き、個人個人に適した多様な教育的対応に特色がある。また、心の豊かな

な成育の為に asana を取り入れたり、常に誠実で穏やかさを失わないような訓練もされる。そして、これらの教育の成果(途中でも)が、センターの各所、劇場、教室、体育館等で発表される。尚、具体的な諸問題については、マザーの直接的な指導があった(生存中)。しかしながら、通常の学位などが取得できない為転校する人もある。

このように、アンジュラムによって指導される教育は、人間の完成を目的とする生涯教育であり、常に自らを上昇させ、神聖な生活を受け容れ、神的なものの上昇を受け止められる新しい人間、超人を準備するものである。

### オーロビンドの死をめぐって

北川 清 仁

オーロビンドの死の翌年、アンジュラムからニロドバランとセーイトナの筆によるかなり長文の二つの追悼文が発表されている。これらによってアンジュラムの後継者達が彼の死をどのように受けとめたか、そこに含まれる問題点について考察する。

I オーロビンドの死…一九四八～一九四九年に前立腺肥大、まもなく消失。一九五〇年中頃再発。腎臓病を併発し尿毒病に患り昏睡状態にて同年十二月五日死去。オーロビンド、マザーは手術に同意しなかったこと、死の直前の昏睡状態において何度か意識を取り戻し会話をし飲物を採ったこと、死去の後、腐敗の

微候見られず予定されていた埋葬の日取りが延び最終的に同月九日に埋葬が行なわれたことなどが知られ、これらの事実は死の意義付けに少なからず影響力を与えている。

Ⅱ 死の受けとめ方…二つの追悼文によればオーロピンドの死は彼らを選びとった崇高な世界救済的犠牲的行為(sacrifice)である。ニロドバランは、この犠牲的行為は有限な知性をもってしては把握し尽すことは不可能であると述べている。オーロピンドにとって肉体は聖なる者実現のための道具(dharmasādhana)であり聖なる全体の一部である。この観点より彼はアシラム内外の人々の病気を霊的な力によって治していたのであったが、何故か自身の病気に対してはその力を使わなかった。弟子達にその訳を訊かれ、彼は「それは説明できない。(説明しても)お前達には理解できないだろう。」と答えている。ニロドバランの解釈はここに発している。彼はまたマザーの言葉を引用し、オーロピンドにとって肉体的苦よりさらに重要なことは超心(Supermind)の地上への降下であって、肉体を犠牲にしてそれに専心してゐたとする。セートナによれば、肉体を犠牲にすること(見かけ上の敗北)によって、超心の降下をよりすみやか確かなものとした(秘められた勝利)とする。それは自身の肉体を超知性的なものに変える(supramentalise)という従来の戦略から超心の降下を抗う箇の勢力に肉体を供してその消耗を計るといふ戦略への変更を意味したとする。死後の肉体の奇跡的な状態はこの秘められた勝利の証しにほかならない。

Ⅲ オーロピンドの目ざしたものは超心を物質、生命、心のレベルに降下されることによって地上を聖なる世界に変えようとする所にあつた。彼はその降下の道を切り開く開拓者であつた。彼はそれに抗うアシラムの諸勢力について触れている。犠牲に関しては、*Essays on Gita* や書簡で関説している。yajña (sacrifice)とは自己に就いていとおしいものの放棄を意味するのではなく聖なる者に全存在をささげることであるとし、その喜ばしさが強調されている。sacrificeとは喜ばしき供養とも言うべきものである。

これらの追悼文は聖人伝(hagiography)の脈絡の中で理解されるべきことは明らかであろう。彼らの文章の中心観念である受苦的・世界救済的 sacrifice はオーロピンドの言葉の中には直接見出すことができない。ここに見られるのは神格化の兆しである。インド古来の聖人伝の伝統がここにも息づいていたというべきであろう。

尚、これらの追悼文に悲愴感があることは否めない。ピーター・ヒースによれば、ファミラムは実験室(laboratory)であつて、オーロピンドとマザーは聖なる力の降下の効果を確かめるために身近かに「普通の人々」を必要としていたのであつた。

#### 参考文献

- Nirodharan: *Sri Aurobindo "I am here, I am here," Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, May 1951.*  
 K. D. Sehna: "The Passing of Sri Aurobindo," *Mother India, Bombay, Jan. 1951.*

Peter Heehs: *Sri Aurobindo-A Brief Biography*, Oxford University Press, Delhi, 1989.

### 古代トランス技術としての芸術

——大脳生理学的理解への試み——

河野亮 仙

トランスとエクスタシー

しばしばトランスとエクスタシー（脱魂）は同義的に用いられるが、エリアーデによるとエクスタシーは常にトランスを伴う。すなわち、トランス中にシャーマンの魂が離脱するとされる。

トランスは社会的に構築した自己を喪失する心身の分離状態であるが、心理学的には「自発的動作の欠如や、多くの場合、催眠的状态とか霊媒的状态に示される、行動と思考に於ける自働性によって特徴づけられる状態」（ベンギン心理学辞典）と説明される。これを大脳生理学の研究成果をふまえて中立的に整理したい。

トランスと ASSC

トランスの語は人によって定義が異なり曖昧に使われやすいので、近年は ASSC、つまり、*altered state of consciousness*（変性意識状態、意識変容）という用語が用いられる。この場合は宗教的文脈と関係なく、催眠・睡眠時、瞑想時、酒酔いや

藥物陶酔時、異常な興奮状態（パニック）時にも適用できる。これを大脳皮質から検出される脳波によって意識レベルを整理すると以下のようなになる。

フェイズ 4  $\gamma$  波 30Hz 以上 パニック時 一点集中で他  
のものが目に入らない

フェイズ 3  $\beta$  波 13—30Hz 平常時 適度な緊張、作業効  
率が低い

フェイズ 2  $\alpha$  波 8—13Hz リラックス時 特別なことに  
注意を向けていない

フェイズ 1  $\theta$  波 4—8Hz 居眠、酒酔時 注意力はほとん  
ど働かない

フェイズ 0  $\delta$  波 4Hz 以下 睡眠、失神 判断力なし  
ここでフェイズ三のベータ波優位の状態以外を ASSC として

捉えてよいと思われる。さらにトランスは、フェイズ四のうちの極度の興奮状態、フェイズ一の夢見心地の状態の時に起こると考える。

芸能は、それぞれの目的に応じた音楽とリズム、それに伴う身体運動によって聴衆に信者の心理的・生理的状态をコントロールしてトランスをもたらす巧妙に仕組まれたシステムである。基本的には呼吸をコントロールして生理的影響を与えるが、文化的・宗教的文脈を与えて、リチュアル、パフォーマンスのいくつかは、より効果的に信仰治療、神霊治療を行なう。

トランスの発生メカニズム  
A、瞑想型（ $\theta$ タイプ）

瞑想中は呼吸を一分間に数回あるいはそれ以下にまで落とす  
が、トルコの旋回舞踊のようにゆったりした音楽と動きによつて呼吸を遅くコントロールして一種の窒息状態にすることもできる。その場合炭酸ガスが吐き出されないので血液の酸性が強くなる。幻覚を見ることもある。芸能でいうとバリ島のルジャヤンやサンヒャン・デダリ、レゴン。

#### B、覚醒型（アタイプ）

ヨーガのシステムではふいごの呼吸で過酸素状態にする。血液は異常なほどアルカリ性に傾く。覚醒して錯乱時には幻覚を見る。バリ島の芸能でいうとケチャヤやバリス。インドではテイヤム、プータ、パダヤニなど。

#### 結

現実の芸能では両者のタイプが局面に応じて併用されることが多い。能楽は瞑想的ムードのなかで舞うが、もちろん激しい立ち回りの場面もある。リチュアル・パフォーマンスの場合は特にそうだが、芸能者は聴衆の心的状態を音楽・舞踊・語り、その他の演出によってコントロールする司祭者である。祭祀芸能は古代トランス技術と呼ぶことができる。

#### 参考文献

佐々木宏幹著『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四年。

I・M、ルイス著 平沼孝之訳『エクスタシーの人類学』法政大学出版局、一九八五年。

吉福伸逸著『トランスパーソナル・セラピー入門』平河出版社、一九八九年。

#### ルーマニア・フォクロア研究における

#### ナシヨナリズムの諸相

新 光 比 呂

一九世紀半ば、ルーマニアで「ミオリッツァ」と呼ばれるバラードが発見された。そのなかで謡われた主人公の死に対しての態度が悲観的運命論的な国民精神を表しているかどうかをめぐって、知識人たちの間に論争が生じた。この時代ヨーロッパでは国民主義が広まり、国家の成立と国家観の対立が顕著となる。ルーマニアにおいてもトルコの支配から解放され、国民国家の成立を見た。しかし、数世紀にわたる外国の支配、新しい国家の国民意識の低さという状況のなかで、国民として自立し他民族から文化的に解放されるために、自国の伝統文化を民衆のなかに求めねばならなかった。民衆のなかで口承で受け継がれてきた「ミオリッツァ」は、そうした時代的要請にこたえるものであった。それ故に「ミオリッツァ」の研究史はルーマニア知識人の民衆観と国民の成立を要請する時代的制約を表しているように思われる。

「ミオリッツァ」に関しての研究は、哲学的、神話学的、歴史学的、民俗学的な研究の四つの傾向に分類される(a)哲学的解

積のなかでは、ルーマニア人の国民的精神を想定し、その悲観的、運命論的傾向が強調された。なかでもブラガは、ミオリツアの空間なる用語まで創造し、ルーマニア人の精神的象徴とまでみなした。エリアーデは、こうした否定的評価を拒否したが、歴史の恐怖を前にした民衆の宇宙的キリスト教をとき、民族精神の存在を肯定した点においては同じであった。民族精神を悲観的、運命論的傾向として否定的に評価しようが、またそれを樂觀的精神として肯定しようが、そこでの問題は、民衆の多様性を無視した民衆Ⅱ国民という同一視と、ひとつのバラードに現れた観念を純粹な民衆的観念としてとらえたことであった。(b)神話学の解釈は多様性を示し、オドベスタは古代ローマ・ギリシアの神話が伝播した残滓とみなし、コシュブクはアリア民族共通の太陽への供儀による原型的な観念の優位をとき、バラードはこうした観念が母体であるといった。スベランティアは神話と儀礼の密接な関係を重視し、ルーマニアの伝統的儀礼カルシュの一部であるとみなした。サニエレヴィツチは、東方の冥府神崇拜との関連を強調し、先史時代のダチアで形成された宗教的観念が現れていると説いた。こうした神話学的解釈は、バラードの起源をキリスト教化以前の原始時代に固定しており、一見彼らが民族精神を否定しているかのように思われるが、実質的には、民族の連続性をバラードを口承で担った民衆に託している。バラードの起源をキリスト教化以前の原始時代に想定する傾向は、民族の連続性を強調する一種の土着主義を示している。ルーマニアにおいては、先住民とされる

ダチア人との連続性の強調となっている。それは、ルーマニアという国名が示しているような、ローマ帝国をルーマニア人の祖とみなす神話と並んでルーマニア人のバルカン世界でのアイデンティティの根拠となっている。(c)歴史学からの解釈は、このバラードの起源を歴史上の一事件に位置付け、ルーマニアにおける牧畜生活に固有のものとみなした。(d)ムシユレア、スタール、ブライロイユなどの民俗学者は、ほかとは異なる問題關心のもとに研究した。農村の死をめぐる習俗の研究からバラードの内容がその反映であることを示した。農民の心性のなかに位置付けたのである。しかし、その農民は近代化に対して抵抗を示す保守的階層としてとらえられていた。

知識人たちにとって口承によって伝統文化を担った民衆は、彼らが願った自国文化の理想的投影であり、ナシヨナリスティックな心情の対象なのであった。だが、そうしたロマンティックな対象であった農民は、近代化への障害として批判されていくのである。

### ビルマにおける A・ジャドソンと バプテスト教会の現地化

平木光二

A、ジャドソン（一七八八―一八五〇）のビルマにおける教会組織の管理・運営方針により、存命中すでに六つの言語グル



ープの団体が創設されていたもの、これらを統括する専門機関は特に設置していなかった、が、かれの没後、八団体を数えるに至った段階で、Burma Baptist Convention (マン・バンデスト連盟、BBC) が組織された。一八六五年のことであった。ビルマの場合、多民族国家の故に、アメリカのように地理的区分によらず、言語・民族グループの別によって協議会が創設されているため、言語・民族の異なる各団体間の意見調整を首尾よく成し得るか否かが重要な意味をもつ。つまり American Baptist Foreign Mission Societies (アメリカ・バプテスト教会外国宣教会、ABFMS) は汎ビルマ的宣教プログラムを遂行するためのコーディネーターとしての機能を果たすことをBBCに対して期待していたものと考えられる。しかしBBCは満足すべき成果を挙げ得えなかった。初期の段階から現地人もスタッフとして宣教活動に従事していたが身分は非常勤に過ぎず、宣教活動の主体はあくまでABFMSであり、第二次大戦までには約四五〇名もの米人宣教師が投入されたとの報告が示すように、マンパワー、資金を援助する一方、宣教プログラムなどの諸決定はラングーンの Burma Mission executive committee が、もしくはNYの Baptist Mission Boards が行なっていた。

しかし事態が急転したのは第二次大戦の勃発による。すなわち一九四二年インドに国外退去を余儀なくされた宣教師たちはBBCに責任の委任の委譲を実施する必要性を痛感し、翌一九四三年の Landour Mission Conference において、それま

でABFMSが担ってきた責任の大部分を委譲することを決議した。委譲の手續きは段階的に行なわれた。まず一九四六年双方から同数の委員を選出し、Baptist Council を創設、いでBBCの組織改革に着手し、初めて専任の Convention secretary に現地人の Thra Tun Shoin を任命した。また言語グループの指導者を Mission executive committee に参加させた現実的諸問題に対処する方法を学ぶ機会を与えた。そして最終段階として Mission executive committee からBBCの同委員会へ、財務に関する権限の委譲を行ない、併せて専任の現地人財務担当官を選出した。一九五六年(一九五八年)のことに言う。The Burma Baptist Convention は ABFMS の Boards による “responsible field body” として承認を受け、これ以降BBCは米人宣教師をも含む人事権や、宣教プログラムの策定等々に関する権限などほとんど一切の権限を付与せられ、米人宣教師といえどもBBCの一員としてその統率下におかれた。したがって、ABFMSはBBCの一部であると同時にその母教会でもあるという特殊な地位を占めるに至った。ジャンソンの宣教開始から一世紀半を経てようやくABFMSからBBCへ完全なる責任委譲が行なわれ、これによりビルマにおけるバンデスト教会の真の意味での現地化が完了したと言えよう。<sup>(2)</sup>

ビルマにおける約一八〇年に及ぶバプテスト教会史をBBCの創設とその後現地化という観点から次の如く三期に分けることができよう。I、一八一三年〜一八六五年 II BBCの設立

前。組織力が弱体で、専らシャドソン夫妻以下宣教師個々人の努力に多くを負うた開拓伝道の時代。Ⅱ、一八六五年～一九五六（五八）年ⅢBBCの設立。ABFMS主導の下、少数民族に対する更なる伝道強化の時代。Ⅲ、一九五六（五八）年～ⅣABFMSから自立し、BBCの現地化が完了。ABFMSの伝道戦略を継承しつつ、BBC独自の宣教プログラムに基づいてNew Mission（例：Myo族<sup>3</sup>、一九八九年）を展開中。

註

- (1) 一九五六年と記載する資料は *Burma Crossroads*, ca. 1957, ABFMS 一方一九五八年とするのは *Burma News*, Vol 76, No. 6, 1963
- (2) David B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Oxford University Press, 1982, p. 713 「一九四五年以降、主導権は米国宣教会の手からビルマ人に移っている。」と主導権が移行した時期を一九四五年とするが、再考を要すると思われる。
- (3) *Burma news*, Vol 23, No. 1, May 1990

南インドのヴェーダ伝承

——フィールド調査報告——

藤井正人

南インドに存続するヴェーダ伝承のあらゆる面(祭式、口承、

写本、教育、生活、師弟・親族関係など)を継続的に調査することによって、三千年にわたる宗教伝統の現状と現代の社会変化による変容を記述するとともに、ドラヴィダ社会にありながらもヴェーダを北インドのバラモンに比べてはるかに純粋に保持してきた南インドのバラモン社会を研究することを計画し、すでに一九八五年に第一次(期間七〇日)と一九九〇年に第二次(期間三〇日)の調査を行なっている。この種のフィールド研究には特定地域の全学派を対象とする方法と、特定学派を領域にわたって調査する方法の二つがあるが、このフィールド研究をジャイミニヤ派文献の研究から入った関係上、現在はサーマー・ヴェーダに属するこの学派のヴェーダ伝承を広く南インドにわたって調査している。

ジャイミニヤ派の学統は一千年以上に前にタミルナドゥ州とケーララ州に分かれ、それ以後両系統はほとんど交渉することなく独立にヴェーダを伝承してきている。この分離よりも後の時代にケーララへ移住したタミル系のバラモンは、ケーララのバラモン(ナンブーディリと呼ばれた)とまじわることなく、独自の伝統を守り続けている。したがってジャイミニヤ派のヴェーダ伝承の調査は、タミルナドゥとケーララ両州のタミル・ジャイミニヤ派とケーララのジャイミニヤ派ナンブーディリの三系統について行なう必要がある。ただし、タミルナドゥ州のジャイミニヤ派でヴェーダの伝統を守っているものは現在では数家族に減少していて、しかも家庭祭式に関わるもののみを保持しているのが現状である。これに対して、ケー

ララ州のジャイミニーヤ派ナンブーディリにはヴェーダを受け継いでいるものが多く、なかでも、ケーララ中部のパニヤール村にはジャイミニーヤ派の師匠格の家が集中し、比較的純粋な形でヴェーダ文化を今に伝えている。このため過去二回ともこの村を中心に調査を行なった。しかし、第一次の調査から五年をおいて行なった第二次の調査によって、この村においてさえヴェーダ伝承が急速に弱体化してきていることが明らかになつた。五年前には存在していた子弟教育のための私設の学校が廃止されていて、三十代以下の世代にはヴェーダを伝えるものがいなくなつていた。そのうえにヴェーダを修得している層も高齢化していて、この村から「生きた形でヴェーダ文化」が近い将来に消滅することは避けられないものと思われる。このため今後のフィールド研究も、この地域を中心にして、しかもできるだけすみやかに行なう必要がある。同時に他の学派の、他の地域のヴェーダ文化も同様に、あるいはそれ以上にひっばくした状況にあると予想されるので、調査する学派と地域を広げていくことも次の計画としては必要となるであろう。

### フェミニスト視点の

#### スリランカ上座部仏教

山下 明子

スリランカ上座部仏教の女性視点による研究は、日本をふく

めアジアの女性の人權と宗教についての私の十数年来の調査の一環である。スリランカでは一九八五年に三ヶ月間のフィールド・ワークを行い、北、東北部のスリランカ・タミールの地域を除き、全島の七箇所の村および都市において、約一六〇人の女性に個別面談した。下層女性が主な対象であるが、比較のために中上流階層の女性にも必ず意見を聞いている。ここでは、これまでの人類学をふくめ宗教関係の研究者の報告から落ちてくる視点のみを記す。

スリランカは約七〇％が仏教徒であり、ほとんど全員がシンハリ人である。教義的な違いはあまりない三つのニカーヤから成るが、出家集団であるサンガは男性のみに開かれている。女性信徒は在家か、僧籍を認められない尼(ダサ・シル・マーニヨ 十戒を守る母)のどちらかである。同じ上座部であるタイとは異なり、スリランカでは出家者の鬘俗は地獄行きと見なされるように、強力なサンガ中心の仏教であり、女性信徒はサンガを守る母の現実的役割を担っている。但し、日本的な母性原理共同体を構成しているのではない(参照『性差別する仏教』法藏館)。

面談の答えで共通するのは、一、仏教こそ女性にとって最良の宗教二、来世は男に生まれたい、三、来世もスリランカに、である。一の理由でもっとも特徴的なのは、仏教だけが女のままで救われないことを教えてくれるから、というものである。女人五障三従の教えは南伝阿含教典にはないとされ、しかも、上座部仏教の涅槃は天文学的數字の輪回転生のあとに到達

するのであるから、今生の性別などたいした意味はないようであるが、女性信徒たちは女のままで決して仏になれないことをよく知っている。小さい頃から読み、寺で聞き、親しんでいるジャータカ（本生話）が、具体的に女の性を劣るものに教えているからである。一たん成仏が決まれば、輪廻はしても、以後は二度と女にも下層民にも生まれぬという。さらに、スリラカンにまた生まれたいという返答は、シンハリータミルの血をふく人種紛争のさなかの言葉であり、「仏教国スリランカ」意識がなぜ強いのか、スリランカ仏教の重要な解明課題である。

スリランカ仏教は、これまでも人類学者によって究明されてきたように、仏陀、守護神、地方神、悪霊（ヤッカー）、死霊を階層的な秩序で包摂している。土着信仰とヒンドゥーと上座部が、日本的な神仏習合的ではなく、論理的に体系化されているといわれる。しかし、寺院のなかに神の社が共存している形態は、女性の信仰の現実から見ると、明らかな問題を浮き彫りにしてくる。

一般に女性たちは、病氣や困り事は神々に祈り、涅槃のために功徳を積んで（もっとも大事なことには僧に食事を供養し、三婦五戒を授けてもらうこと）、不浄な女の性から救われることだと考え、熱心実践している。私の調査では、仏陀にも病氣治療の力があると信じる、信じない、あるいは不正義を裁く力を信じる、信じない、などでは、村やカーストによって集団的な相違がある。ヤッカーを否定する熱心な仏教徒女性が多い一方で、仏陀を本当は知らないと正直に言う老女も多い。しか

し、僧によるピリット（護呪経）儀礼が家庭、地域、国家といった共同体の安寧のために事ある毎に行われており、非常に重視されている現実には、スリランカ仏教の共同体的特質を示している。

一つの道徳共同体を形成するといわれる仏教の信仰と実践は、スリランカでは、明らかに女性の従順かつ行動的な信仰に依存している。ところが、一方で父権主義のサンガ国家は先に述べたような論理に依存している。このことが、今日のスリランカの血で血をあがなうような人種紛争を引き起こす要因にもなっているといえる。フェミニズム視点で可能なこの分析は省略する。

#### パロン・チャロナラン・サンギヤン

——パリの憑依儀礼をめぐって——

嘉原 優子

パリの憑依儀礼をめぐって、これまでいくつもの研究が、なされているが村落単位で行なわれるものについては、その研究対象は二つに大別されるであろう。まず、第一のものは、パロン (Barong) 劇、あるいは、チャロナラン (Calanarang) 劇といった二つの流れに分けられる仮面劇の形態をとるものである。これらの劇中で中心的役割を演じるのは、聖獣パロンと悪の女王ランダ (Rangta)、あるいは、年老いた魔女チャロナラ

ンである。そして、第二のものは、一人〜四人の人物が憑依状態であるサンギャン (Sanghyang) 儀礼である。これらの儀礼は、これまで個々に研究されており、特定の村においての詳細な報告はなされているが、どのような儀礼が、どの地域、村落に、どのような形でみられるかということやそれぞれの儀礼間の関係については、悪魔祓いという共通の目的を持つということ以外は何ら考察されていない。筆者は、これらの儀礼の現状調査を八八ヶ村において行ない。その結果を検討し、パロン劇がチャロナラン劇に先行し、サンギャン儀礼がパロン劇に先行するという仮説を立てた。この仮説の根拠となったのは以下のものである。

(1) パロン劇、チャロナラン劇は、主として中央平野部から東部にかけて分布し、サンギャン儀礼は、それを取り囲むように広範囲にわたって分布している。中央平野部から東部にかけては、一五世紀にマジヤバイト王朝がバリに渡ってきた際に都を置いた地域であり、ジャワヒンドゥーの影響を強く受けたであろうと考えられる。したがって、その地域において、儀礼形式が変容したことが考えられる。

(2) バリの歴史は明かではなく、一五世紀のマジヤバイト王朝による征服が起源説話となっており、チャロナラン劇は一世紀東ジャワを舞台とする伝説を基にしたものである。マジヤバイト王朝が、征服者としての地位を確固たるものにすべくバリの伝統的信仰に根ざしたパロン劇に介入しようとした結果、パロン劇がチャロナラン劇化したもの

と考えられる。

(3) サンギャン儀礼は、寺院で行なわれる以外に悪霊の居所と考えられている十字路、三叉路で行なわれる場合も多く、両仮面劇は、墓地を併設する寺院IIプーラ・ダレムのオダラン (年祭) で演じられるのが一般的であるが、路上で行なわれる例も確認された。これは、ジャワ・ヒンドゥー教的役割を持つ寺院と結び付く以前の悪魔祓いの儀礼形態、もしくはサンギャン儀礼の名残と考えられる。

以上のような理由から、サンギャン儀礼はパロン劇に先行して存在したと考えられるが、しかし、だからといって、サンギャン儀礼がパロンそのものに先行するものかどうかという点ではない。これは、パロンを仮面劇の形態から引き離して、パロンだけが係わるガルンガン、クニンガンの儀礼を考察する時、より明らかとなる。これらの儀礼において、パロンは村中の道を巡り浄化を行なうのである。おそらく、仮面劇の形態をとる以前は、パロンは単独で悪魔祓いの儀礼を行なっていたのである。このように考えると、単独で浄化儀礼を行なうパロンとサンギャン儀礼を結ぶ接点が見えてくる。元来、これらは同じ儀式を持つ儀礼であった可能性が考えられるのである。

パロン劇、チャロナラン劇、サンギャン儀礼のいずれもが、バリを研究する者にとってはよく知られた儀礼であるが、悪魔祓いの機能を持つバリの憑依儀礼を考察するにあたって、それらがどのように係わりあっているのかを明かにすることは極めて重要な問題であり、それは、今後の研究を発展させていく上

での基盤となるであろう。

## 十九世紀におけるキリスト教の

### アフリカ伝道について

管井大果

十九世紀は世界史の中でも極めて欧州中心の世紀であつて、欧州諸国が世界制覇の野望を極限にまで推し進めようとした世紀であつた。そこではキリスト教の伝道は、欧州の経済的政治的、文化的な発展と絡み合つて行われ、世界伝道と帝国主義は同一視された。

十九世紀まではキリスト教は白人だけの宗教であつたが、十九世紀に欧州以外の地に伝道されたのは次の二つの変化があつた。その一は心理的要因による変化であつて、白人が住み着くようになると、そこを自らの所有物にしたいと思つた。第二の変化は、科学的経済的要因によるものである。それは欧州人がスピードと動力を駆使できたことによる。

欧州諸国は文化面でアバルトヘイトをとつた。経済面では昔の生活様式を分断し、社会面でも性関係や共同体に西洋的秩序を強制した。

リヴィングストンによれば、地理的探検は未開大陸を開発してそこに神の祝福をもたらす前提条件であつたが、それが本国の威信のために逆用された。中央アフリカへの伝道は一八六一

年から一年間、マッケンジーがザンビアに派遣されたことに始まるが、その伝道法は説教によらず奴隸開放の憐みの行為によつた。しかし開放後の奴隸は武力で守つてやらなくてはならなかつた。それが十九世紀の伝道が、軍事力を伴い、主教笏とマスケット銃が併存するものとなつた理由である。

十九世紀の伝道は白人の事業であつて、そこに人種的偏見があつた。宣教師は白い肌に嫌悪感を抱き、土着民は密林に逃げ込んだが彼らを追いかけたら出て来れなかつた。

開拓期の宣教師は聖書や説教の釈語は自分で行なつたから土着民に不可解であつた。二つの相入れない世界が並存したからで、土着民は西洋的クリスチャンになつたのではなくて、あれもこれもあつた方が望ましいと考へた。

## 特別部会

## 鈴木大拙と『教行信証』

安富信哉

鈴木大拙は、晩年に『教行信証』を英訳し、それが昭和四十八年に東本願寺から発行された。大拙訳『教行信証』が出る前と出た後では、真宗に対する欧米人の評価はずいぶん変わったといわれる。九十歳を過ぎた大拙にこの難事業を遂行させたものは、「世界の人々に私たち日本人が所有しているこの宝物を知ってもらう、またこれを分かち与えたい」と(『The Kyogyoshin-sho』 Editors' Preface)を願う気持であったという。

だが大拙は『教行信証』にはじめからこのような高い評価を与えたわけではなかった。『日本の霊性』のなかで、大拙は「親鸞宗の本領は『教行信証』にあるのではなくて、その『消息集』、その和讃、殊にその『歎異抄』にあるのである。(中略)『教行信証』には、彼の公卿文化・教相哲学・学者気質の残滓がある。それは彼の実質を作り上げて居るものでない」(『鈴木大拙全集』8-84)と述べている。ところが『日本の霊性』と相前後して出版された『浄土系思想論』をみると、大拙の『教行信証』への評価はやや変わってきているように思われる。『浄土系思想論』において特徴的なことは、後半の「浄土観続稿

―『浄土論註』を讀みて―』以下の論文に『論註』が大きな比重を占めてきていることである。この『論註』との出会いは、それまでの『教行信観』を変える転機となったのではないか。『論註』は空観思想を根底とし、『教行信証』では二十八文引用されている。大拙は、『論註』を通して『教行信証』に一定の理解の視点を得たのではないか。これについて、大拙の大行観を通してうかがってみたい。

編集者の序によると、大拙訳『教行信証』において、「行」という文字は、最初 act と訳され、つぎに practice になり、さらに go に戻り、最後に living に落ち着いたといわれる。本書の英訳に従事していた頃の大谷大学の講義では、大拙は、「行」は practice ではなく、ゲーテのいう Tat であり、英語の act に当り、また阿弥陀は空で、妙用であるといわれる(参照『わが真宗観』・『全集』6-350)。

大拙は、親鸞のいう「大行」を説明するにあたり、しばしば『論註』の「阿修羅の琴の鼓する者なしといえども、音曲自然なるがごとし」という喩を例にとる。この阿修羅の任運無作の行は、「行」を妙用(act)と解釈する示唆となったことであろう。般若空の思想の色濃い『論註』は、真宗理解の宗教的見地を大拙に提供したと考えられる。『論註』の引用文が大半を占める『教行信証』『証卷』は、英訳の折、もっとも大拙の興味を惹いた巻であったという(坂東性純「大拙先生晩年の英文による著作」・『鈴木大拙―人と思想―』71頁)。阿修羅の琴もここに

だが act は、やがて living に換えられる。それは大行観の変更ではなく、アクセントが法から機へと移ったことを示す。

大拙は、英訳草稿をみて訳語を検討しながら、一方で、いつも浅原才一自筆ノートを参照していたという（佐藤平『鈴木大拙・真宗入門』解説）。Living は妙好人の靈性的生活に感得さ『れたかもしれない。また当時大拙が聞いた曾我量深の「信に死して願に生きよ」という講演に、Living の示唆を受けたとも考えられる（安田理深『因位の願心』33頁）。

しかし同時に私は、本書の未完の序（英文）に、大拙が「A は A」であって、同時に「非 A」である。それは不可思議である。我々はすべて、この不可思議を生きる」（『The Eastern Buddhist』1973, p.17）とイタリックで強調されていることに注目したい。「行」とは、この不可思議を生きる、体験である。大拙にとって、大行は、まさに Great Living であった。それは、極めて『論註』的である。

### 証大涅槃の真因

——大拙の真宗理解の一面——

小野 蓮明

人はよく鈴木大拙の真宗理解を禅的であるとか、大拙固有の真宗観であって、伝統的な真宗了解と違うという。しかし大拙にとっては、禅と真宗は決して質を異にする仏教ではなかつた。

た。禅と真宗という二分される以前の根源的な立場から捉えられた真宗観である。

大拙の思想的関心の中心は宗教体験、正覚の問題であったといえるが、そのことはすでに増谷文雄氏が、大拙は生涯ただ「ざとり」という一点を掘り下げた「点的思想家」であったと指摘している。大拙の思索は、常に宗教体験そのものに立ち、それを深く掘りおこし、それを語ろうとする。宗教体験の底にあるものは、言葉や表現を超えている。しかし大拙の眼は、常に根源にある生きた宗教性を読み取ろうとする。「靈性」ということは、そのような大拙の視座を最も具体的に示すことばである。そもそも日本民族固有のものが、伝来の仏教を縁として、その本来の具有性を顕現した日本の靈性、その大智面の現われが禅であり、大悲面の現われが浄土教であるという。特に大拙は靈性の「大地性」を強調する。宗教は大地に生きる人間においてのみその真实性をもつからである。南都北嶺の仏教は大地性を離れている。親鸞が「いなかの人々」と呼びかけて群萌に開かれた仏道、浄土真宗こそ大地に根を下した仏教であると了解する。親鸞の本願の信は、アミダに生きる一人の自覚であり、正覚であって、大地に立つ信仰的実存の成就である。

昭和十七年の「他力の信心につきて」の論稿で、「信を『証大涅槃之真因』とすること、これは真宗思想の構造から出て来るので、然るべき次第だと思ふが、真宗の信仰体験の底をつくと、その一面には大涅槃は大信心そのものであると云ふことになると思ふ」といい、更に「信はそれ自体で充足して居る。」



「信は無上涅槃でなくてはならぬ。それ故に『大涅槃を証するの真因なり』と読まずに、信は即ち自力人によりて証せられた大涅槃そのものであると読みたい。『真因』とはそのものと云ふことである」と述べている。本願の信を直ちに証大涅槃と捉え、そこに真宗仏道の積極的意味、大乘の仏道の至極なる意味を見るのである。

真宗の教学では、一般に信と証を因と果で論ずる。しかし大拙は、信と証の間に因果の關係を見るべきではなく、信は直ちに証でなくてはならぬという。信即証、証即信、それが速疾円融の妙理である。親鸞は「証巻」の最初に「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の數に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。必ず滅度に至るは即ちこれ常樂なり。常樂は即ちこれ畢竟寂滅なり。寂滅は即ちこれ無上涅槃なり」といい、また『三經往生文類』に「念仏往生の願因によって必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに住して必ず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆえに無上涅槃のさとりをひらくと述べているように、親鸞においては、正定聚と滅度は願因願果の關係であって、因も果も本願海等流の因果として一にして不可分である。正定聚と滅度涅槃は畢竟同一の自覚内容であって、獲信は必然的に証得である。親鸞はこのような自覚を本願成就文の「即得往生住不退転」の教言に見出したのである。

本願成就文の主體的体験に親鸞の思想の源泉があるが、大拙

の真宗理解は、その体験そのものからくる直観的了解であり、主體的な体得である。浄土と穢土、生死と涅槃、煩惱と菩提の關係は、「煩惱を断ぜずして涅槃を得る」「生死即涅槃」といわれるように、絶対矛盾のままに自己同一性をもち、その非連続の連続を成り立たしめるのが回向、横超の道理であり、般若即非の論理であるという。如来の救済のはたらきを自己自身の上で自証する宗教的自覚に立つ大拙の真宗理解は真宗を単に救済教と解する立場を破って、むしろ自証教として捉えるべきであるという、真宗仏教の根源化であったといえる。

## 鈴木大拙の東と西

長井英子

解脱・身心脱落の自己は、而今・当処において「朕兆未萌の自己」「空劫以前の自己」であり、個人的自我を離れ、全ての時空と一体化する——道元は『正法眼蔵』にこのような時空論を展開した。

時代を経て、鈴木大拙は時空を禅り仏教の立場から、キリスト教や西洋哲学の知識をも踏まえて解説した。

『日本的靈性』初版本の一篇「金剛經の禪」（昭和19年）では、禪或は靈性（宗教意識）的直覚で捉えられた時間が、西田哲学の用語「絶対の現在」を用いて説明されている。それは一念り刹那、即今の事であり、一念の円相の上に現在、過去・未

来が同時に成立する。この円周なき円においては、誰でもが中心、つまり天地の中心となり得、相互に融合し合う。直線の歴史、個人の差異といったものは捨象されて一つの円となり、絶対の現在として融合する。『仏教の大意』(昭22)によれば「弥陀が無量劫の昔に正覚を成じた」と云ふのは、人間的、歴史的事実として伝へられるのでなくて、人間各自が靈性的直覚に入るとき感得又は悟得せられる事実』であるという。更にこの靈性的直覚は大拙晩年の『東洋的見方』(昭38)で、キリスト教との対比において「光あれ」といふ心が、神の胸に動き出さんとする、その刹那」と表現されている。ここに道元の「朕兆未萌」「空劫以前」の自己が受けつがれている。

時間と空間とは「分けて見るべきものでない、時間即空間、即時間と見るべきである。或は、空間——時間と、二字の間に連結符をおいて一つのものとするべきである。絶対の現在に時間も空間も這込んでゐるから、『一念無量劫』ですべてを尽すわけである」(『金剛経の禪』)

「個といふものが最小限度に小さくなって行くと、その極点から別の世界が拓けて来て真ちに宇宙を包む」(講演「仏教とキリスト教」昭24)これは道元の「尽十方界は是れ自己なり」を想起させる表現である。

大拙は、仏教の禪的時間以外は「二元的で対象性を離れ得ない」(『金剛経の禪』)と述べている。「キリストは、歴史的に『時間』の中に『刻み込まれてゐる。而してその刻み込まれてゐるところに、基督教の根本思想が存在する」(『宗教と現代生

活』昭33)

大拙は既に青年時代の著作でも、仏教とキリスト教を一元論対二元論の公式で対比させてはいたが、両宗教に共通項を見出そうとの姿勢が、特に大正期の著作に顕著である。しかし昭和初期の極めて専門的な禪研究の時期を経て、彼は禪学者としての立場を確立させ、「即非の論理」(『金剛経の禪』)『浄土系思想論』昭17)をうち建てた。両宗教は「二のまだ分れない所」対「二」『光あれ』以前と以後「事事無礙と事事並存」のように対照的に捉えられることになる。

ではキリスト教圏では時空はどのように解されているであろうか、例えば大拙が直接遭ったティリッヒの論によれば、神は時間の主として人類の歴史を支配し、歴史の中で歴史を通して行為する。人間は神に対する独自の決断によって歴史に与ることが出来る(その瞬間が、クロノスを超越したカイロスである)。非歴史的な空間の神々は、時の主と対立する。このような思想においては、時空の融合、歴史の捨象は不可能である。

さて、大拙は晩年、東洋性と西洋性の長所を共に盛り込んだ「世界文化建設」の理想を抱いていた。特に現在、世界の變動に際して時代・歴史の在りようを認識し、それに即した決断——キリスト教的態度——が求められているが、一方では西洋的科学技术の発達が人間性を置き去りにしたことは否めない。大拙の理想は恒久に追及されるべきものといえよう。

## 鈴木大拙における靈性的自覚についての

## カトリック神学的一考察

岸 英 司

鈴木大拙博士の宗教思想を一言で言い表わすとすれば、それは「靈性的自覚」という言葉であろう。なぜならこの言葉は博士による禪の本質を意味するからである。靈性的ということに関連して、靈性とは何か、カトリック世界ではこの言葉は完徳への道への効果的な手段の意に解されるが、博士においては、精神と物との二元的対立を超えた不二の靈的体験を意味し、いわゆる「永遠の今」である。「今、ここ」という現実である。周知のように、博士は「日本の靈性」について語り、その特色を大地性におき、「親鸞一人」の自覚、絶対の大悲におかれた。本日の発表はこの日本の靈性についてではなく、禪の本質としての靈性的自覚を博士の著作『禪の思想』を中心として、これをカトリック神学の立場から考察してみたい。言うまでもなく、或る意味で比較出来ないものの比較であるが、こゝにちの対話・相互理解の時代におけるひとつの試みに理解されさて、博士は菩提達磨の『二入四行観』における壁観また『安心法門』における『慧眼開く』をこゝにちの直観又は直覚に相当するものとし、見るこゝにちの靈性的自覚を説いている。『信心銘』の中心としての四句「二は一に由って有

り、一も亦守ることなかれ。一心生ぜざれば方法咎無し」によって、一心の生じないところ、このまま、そのままに靈性的自覚の発現をみている。博士の禪はいわゆる禪宗を超え、宗派、宗教を超えて、人間の生きること自体である。Living Zen or Living by Zen なる著作の表題がこのことを証しする。博士の禪はまさに「超越的禪」であった。生涯を通して、西欧のキリスト教世界に禪を示し続けた博士は常にキリスト教言語の使用をおそれなかった。このことは博士のキリスト教理解の深さを示すものでもある。博士は西欧に対して靈性的自覚を獨得、*'Sui generis'* な自覚として見るものと見られるものとの間にいかなる対立もなき、ひとつの直観として示したのである。

博士は老子、禪、エックハルトの比較を好み、禪と神性とを区別した。仏教的禪の空とキリスト教の言う空とを区別しながらも、神性のうちに両者の深いつながりを見た。究極的実在は一なるものなのか。『信心銘』は一も亦守ることなかれと言ったが、カトリック世界で、トマス・アクイナスの最大の注解者であるカエタヌスの思索の中に、神的現実は一も超え、存在をも超え、善をも超えるという主張をみると、両者に深い一致さえ見いだすのである。博士は禪の靈性的自覚が神秘主義と解されることに反対しながらも、両者の間にある類似点のあることもまた認めている。カトリック神学から見るとき禪の靈性的自覚はいかなる認識であろうか。神秘家の究極的体験では神が神を見る眼と自己が神を見る眼とは同じであるとの確信があり、神と自己との合一が志向される。靈性的自覚では、見ることは主

張されない。見られるべき何物もないからである。つまり見が性で、性が見となる。カトリック神学で神が神を認識する様式は「把握」(Comprehensio)と言われる。これはあますところなき認識で神にのみ帰属する。禅はいわばこの神の認識そのものの要求である。直観そのものの志向である。しかも靈性的自覚は地をはなれない。「疲れば眠り、空腹になれば食べる」そのまま、このままの世界である。ともあれ禅とキリスト教は、トーマス・マートンの指摘するように、鈴木大拙博士によつて、「同じ心の風景」を共にすることが出来るのである。

## 鈴木大拙における宗教研究の一視点

——宗教経験の事実・自覚・思想化——

築山修道

鈴木大拙における宗教研究の基本的立場を考察する時、我々は宗教経験の事実と自覚と思想化という三つのキーワードを提示することが出来るであろう。以下、これら三者の連関を明らかにすることを通して、鈴木大拙の宗教研究の特質とも思われる事柄について少しく考えてみたい。

鈴木大拙は、宗教を我々の経験からどこまでも離れないところに存在するものとして捉え、宗教は各個人の生活経験の事実そのものの中から起ると見ている。宗教についてのかかる見解は一見自明の如くに思われるのであるが、しかしこのような視

点を自己の宗教研究を貫く根本的な立場として透徹することは必ずしも自明的なことではなく、又容易ならざることでもある。何故ならば、そのことは宗教研究を単に客観的知識の対象に留めずに、更に自からの実生涯をかけて宗教的真理を主体的に究明し実践して行かなければならぬことを含意しているからである。

然るに、鈴木大拙の宗教経験の事実とは何か。端的に言えばそれは、人生における矛盾や苦悩の深い反省を通して、無限の系列に属するもの(動かぬもの、対を絶するもの、無分別、法、仏等々)が有限の系列に属するもの(動いて止まぬもの、対を待つもの、分別識、機、人等々)の真只中に直接無媒介的に現れ出る時に現成する「無分別の分別」という直接経験の出来事である。そして直接経験の事実が事実として生起する時、そこに又宗教的自覚が成立する。かかる宗教的自覚が最も透明な結果した表現を取ったものが所謂の大拙における「靈性的自覚」という言葉であり思想である。この靈性的自覚ということにおいて、我々の当面の問題にとって留意すべき点は、一つにはそれが、分別識によつては如何にしてもそれを破り超脱することの出来ない二元論的対立の世界を、その対立のままに融通し、一切を有りのまま(自然法爾)に有らしめる絶対自由の創造的働きであるということ。そしてかかる絶対の働きによって開かれる靈性的世界は「心でもなければ物でもないが、しかし同時に、物ともなり、心ともなる」一如乃至不二の世界である。第二点は靈性的自覚は、感覺的及び知性的分別の世界の根

源であり、それを包み根底から支え、それに究極的な意味を与えているものである。第三に、それは分別から無分別へではなく、本来的には無分別から分別識へ出る働きであると同時に、その働きは自から出て自からへ還る円環性・回互性をもった「無作の作」であるということ。

ところで、宗教経験の事実と自覚との連関を以上のように考える時、そのことは又「思想化」ということとどのように関連して来るのであろうか。この点については上述の考察から既に予想され得るように、宗教的自覚は単に無分別の世界のことではなく、分別の世界における無分別的・根源的な出来事であるが故に、思想化とは形の無いものが形を現わす表現作用である。つまり、宗教における思想化とは、一口で言えば宗教的自覚の言語的表現であると言い得るのである。

然るに、鈴木大拙が「宗教における思想乃至思想化」ということを語る場合には、一層深く重い意味がそこには込められている。つまり、一つには、「経験と思想」との円環性・回互性に基づく仏教的真理の主體的・実存的把握である。鈴木大拙の言葉をもってすれば、それは自己の根を「見る」ことであり、或は「活捉」することである。そして他の一つは、仏教の伝統的生命を再生化し、近代化して、仏教哲学の真理が世界文化乃至人類文化に貢献すべく、その内蔵する可能性と世界に開きたいという大願である。そして鈴木大拙の宗教研究というのは正しくかかる大願によって貫ぬかれ、彼が世界歴史に留めた偉大な仕事そのものは彼のこのような企図を少なからず具現してい

るのである。

## 靈性と大地

浮田雄一

大拙は、「日本仏教は、日本の靈性の表現そのものだ」と説いている。大拙は、仏教とは別に「日本の靈性」というものを考え、それが自らの表現の機熟した時に、偶然の機縁によって仏教と出会うことにより、仏教という形態を借りて自らを表現したと考える。

また大拙は「靈性の奥の院は大地の座に在る」と説く。すなわち、靈性は大地において始めて靈性として自覚されるのであり、大地を離れて靈性的自覚はないといえる。

大拙の説く「大地の思想」は、四つの特徴を持っていると考えられる。それは「生命の根源性」「絶対的真実性」「無限大円環性」「インフィニティ」である。

(生命の根源性)「大地に係わりのない生命は、本当の意味で生きていない」といわれるように、大地は生命の根源であるといえるが、同時に、すべての死も大地への帰還であるといえる。大地は生を与え、そして失われた生を引き取ってくれる。生あるものにとって、これ程親しく近い存在はない。人間はその大地において自然との交わりを体験する。大地に加える人間の力は誠であることによって大地に助けられる。誠がなければ

大地は協力せず、逆に深い誠は大地の強い助けを得られる。大地は偽らず欺かずごまかされもしない。このような大地は、人間にとって「限りなき愛」といえる。慈悲である。人間は、誠をつくり私心を離れて大地に接することにより、大地の生命と自らの生命とを一つと体得することができる。大地の底は自らの存在の底であるという直覚である。大地において、このような靈性的自覚が可能なのは、そこに究極の実在を見るからである。

(絶対的眞実性) 大地において自らの存在根拠を直覚し得た人物として、大拙は親鸞をあげている。親鸞は二十数年に亘る大地の生活において、その生命の眞実を認得することにより「念仏のまこと」を得た。弥陀の本願は、「地獄へ行くもわれ一人、淨土へまいるもわれ一人」の宗教意識となり、また「ひとえに親鸞一人がためなり」の体験として成就した。この一人に絶対の眞実がある。ここに即非の論理が働いている。大地は慈悲に包まれていると共に逃れることのできない人間の罪・煩惱の世界である。大地は大悲と罪業とが一つになった最も深い矛盾を含んだものであるが、親鸞は、人間は罪業の中においてはいけなから罪業の中から出てはいけなと説く。絶対の矛盾であるが、それが絶対の眞実であると説く。靈性的直覚である。絶対他力の本質がここにあるといえる。一人とは、有限な個が靈性的直覚によって、そのまま超個の人であるとの自覚である。それ故、大地の大悲にまかせざることを説くのである。

(無限大円環性) 歴史を直線的時間性で捉えるなら現在と未

来が出てこない。そこでは歴史的創造性が否定され、靈性の働く場もないといえる。親鸞の一人の眞実は、無限大円環性において始めて眞実となるものである。この時間論は中心がいたるところにあることを示すが、超個の一人は中心のない無限大円環性を中心に形成するものである。従って、眞実の個とは超個の自己限定を意味する。それは大地の生命の根源との出会いによって、自らの眞実の生を直覚した時に成立する。

(インフィニティ Infinity) 大拙は、大地とは地球ではなく無限無窮の意味であると考える。それは零が無限で無限が零であるという自覚である。従って、ビルディングの何階にいても大地であり、落ちついたものをもっている。「色即是空 空即是色」色は形であり物質世界であり差別の世界である。空は平等、一の世界である。大拙は空を零と捉え、現代の言葉ではインフィニティであると説く。「色即是空 空即是色」とは零がインフィニティということである。東洋人はこのインフィニティを「大地をふむ」ことによって体得する。大地とは零がインフィニティであるという心源の眞理である。

大拙の日本の靈性論は大地的靈性論といえる。靈性の普遍性は、生命の根源の眞理である零が Infinity であるという「実在の絶対の眞実」を示すことによって「人類の思想」を形成するものとなっている。

## 鈴木大拙における「大地」について

北野 裕 通

鈴木大拙は日本の靈性の特徴として、その大地的性格を殊の外、強調している。それ故、ここでは靈性的自覚における大地の意義について考察しておきたい。

『日本的靈性』の中で、次のごとく言われている。

「大地をそれが与えてくれる恵みの果実の上でのみ知っている人々は、まだ大地に親しまぬ人々である。大地に親しむとは大地の苦しみを嘗めることである。ただ鎌の上げ下げでは、大地はその秘密を打明けてくれぬ。大地は言挙げせぬが、それに働きかける人が、その誠を尽くし、私心を離れて、みずからも大地となることができる、大地はその人が己がふところに抱き上げてくれる。」

この文章を解釈して、大地の靈性的意義について、次のように言うことができるであろう。

①大地を知るということは、何よりもまず我々の身体をそこに投げ入れるということである。満身汗と泥に化するということである。しかし、この時、大地は我々の身体に抵抗する否定（この時の感情が「苦しみ」として作用する。大地と人間との交渉において、大地は第一に、人間の肉体的否定という意味をもつ）。

②しかし、大地は人間が闇雲に「鎌を上げ下げ」するだけでは「その秘密を打明け」ない。人間はさらに大地の秘密、すなわち大地の創造に関する理法を会得するのになければならぬ。この会得は、人間が「誠を尽くし、私心を離れて」大地にひたすら随順することによって初めて、可能となる。なぜなら、自然の理法を生きる大地に、人間の「ごまかし」「さかしら」は通用しないからである。この意味で、大地との交渉において、大地は人間に対して肉体的否定的であるのみならず、また精神的否定である。要するに、大地は人間に対する絶対的否定的である。

③しかし、大地は人間に全面的否定を要求するだけではない。大地は人間に、その誠実性と無私性に相応の結果をもたらす。このことは、一旦否定された人間の自己がそういう仕方でも肯定されるということである。かくして、大地は人間を絶対的に否定し、かつ「己がふところに抱き上げて」大肯定する。翻って考えてみれば、大地は絶対的否定を強いる点で、人間にとって厳しい無言の「教育者」あるいは「訓練師」ではある。しかし、そうすることによって大地は却って人間を、肉体的のみならず精神的に、すなわち絶対的に肯定しかえすもの、眞の生命として生きかえらしめるものとなる。この点よりするなら、大地はむしろ恵み深き「愛の大地」である。

以上、大拙の文章を手掛りに、大地と人間との交渉に見られる。大地の宗教的意義を簡単に示してみた。鈴木大拙はいま分節的に示されたようなことが、大地との感應道交のうちに確実

に体認されたところに、日本的靈性が発動してくるものと考え  
ていたように思われる。ついでながら、鈴木大拙の、それとし  
ては一見分明でないような表現、例えば「靈性の奥の院は、実  
に大地の座にある」や、「大地の底は、自分の存在の底である」  
は、大拙の、上述したような大地経験にもとづく直覚的表現だ  
と考えられる。

なお、鈴木大拙は靈性の日本的なるものとして浄土系思想と  
禅とをあげ、その共通の性格として「直接性」を指摘している  
が、この「直接性」を、「自然」性<sup>じぜん</sup>と見ることができるとすれば、  
それもまた大地の「自然」との交渉のうちに、あたかも大地の  
「自然」が人間の「自然」を喚起するかのようにして、涵養さ  
れた結果であると考えることができるとであろう。

## 大拙・晃水・栽松

——廓堂を中心に——

松本皓一

本稿は廓堂居士北条時敬(一八五九—一九二九)を中心に、  
大拙居士鈴木真次郎(一八七〇—一九六六)、晃水と号した山  
本(旧姓金田)良吉(一八七一—一九四二)、清拙居士一般に  
は栽松道人とも言われた宝山良雄(一八六八—一九二八)をめ  
ぐるその行動傾向の宗教的特色をみようとするのが目的であ  
る。筆者はこの立場を比較宗教学的方法と称したい。

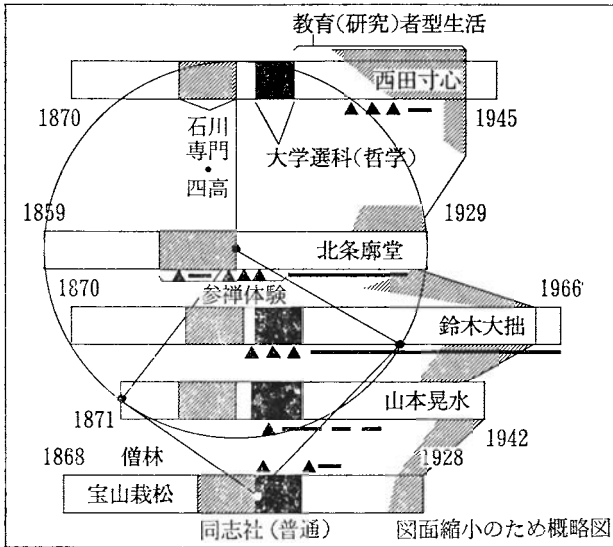
従来<sup>じゆらい</sup>の発表にもくり返してきたことであるが、最初に若干お  
断りしておかねばならぬことがある。その一つは、ここに取り  
あげた事例はすべて思想家ないし学者。教育者として著名な人  
物(ある意味では近代日本の歴史に突出した人物)であるが、  
それゆえに此処で取りあげたのではないということである。つ  
まり本稿は必ずしもこれら人間像のもつ思想の内容の価値や意  
味を問うのではない。結果としてはこれらの問題にも関わって  
こようが、第一義的には、これらの事例はあくまでも一個の生  
活者・宗教体験者として、時代や文化を共通する脈絡の中で  
人間関係にあつて、どのような行動上の変化や類似つまり反発  
や吸引の力が働らきあっているかを明らかにしたいのである。  
したがって鈴木大拙を含むこれら事例群は、その著名さのゆえ  
に多く残された文献資料によって、単に比較考察が便利だとい  
う理由から採択されたにすぎない。

その意味では大拙没後二十五周年を記念しての特別部会での  
発表としては、必ずしもなじまないものがあるかもしれない。  
この点をまず断っておきたい。

さて、これら事例の個別的考察ないし若干の比較考察をこ  
ろみたものとして左記の拙論がある。

「北条時敬—その教育者・禅者としての人間像」(『近代日本  
の思想と仏教』東京書籍、一九八二)、「北条時敬における人間  
と禅」(駒沢大学仏教学部論集第九号)、「北条と親交のあった  
鈴木馬左也について」(『真清居士・鈴木馬左也の人間と禅』(駒沢  
大学仏教学部研究紀要四十一号)、「晃水・山本良吉の宗教観」





(全上、四十号)、「廓堂・寸心・晃水―比較宗教人間学的位相」(比較思想研究九号)、「教育者型人格における禅体験の受容と変容―自得・小山忠雄と晃水・山本良吉の比較考察―」(駒沢大学仏教学部研究紀要四十四号)、「教育者型人格における宗教体験と聖・俗の行動傾向―栽松・宝山良雄の場合―」(全上四十七号)。

これら事例研究の対象はすべて宗教的或いは禅的な完熟人格とは言えない。むしろ生活者としては基本的に世俗的価値にたつ「教育者」型人格の特質が共通している。しかし夫々濃淡はあっても生涯の或る時期においてユニークな宗教体験をもっており、「教育者」型人格としてなおその中に宗教的行動傾向を持続させている。鈴木大拙も右の事例群像の人間関係に不可分に関わっているのである。

適切な表現ではないかもしれないが、仮に言えば廓堂北条を核としてその周辺を惑星のように寸心、大拙・晃水少し離れて栽松がある種の力学的位相を示しながら廻っているとも言えよう。

さて昨年来『鈴木大拙未公開書簡』(一九八九)、『別冊大拙宛山本良吉書簡』(一九八九)、『禅僧留学事始』(一九九〇)へいずれも禅文化研究所刊)が刊行されたことは本稿にとって極めて有益であった。今回はじめて公けにされた山本良吉宛の大拙書簡の中に、右の力学関係に更に新しい力関係の作用が示唆されているのを見出して興味深い。明治三十一年六月十四日在米中の大拙は次のよう書いている。

「君(註山本)と宝山君との間に多少の誤解でもあるにあらざるや、宝山君は好人物なり、君の如く鋭からず、君を容るる能はざることやある」(二四三頁)。山本が個性の強い人物であることは知られているが宝山とは大学選科時代から文字通り寝食を共にした仲であった。しかしここには山本側に対宝山の一種の緊張が看取されよう。当時山本は静岡尋常中学教諭、宝山は

京都妙心寺普通学林教頭。還俗者（宝山は教育者型人格としてかつての僧堂生活の反省を学林改善に転化し聖俗複合した理想に燃えていた）に対する山本の立場を考えると、大拙書簡の意味を或る程度分析的に読みとることができよう。こうしたことを一例として、上述の比較対象事例群を宗教的行動説明へのより相関した脈絡で理解したいと思う。

## 道元の靈性批判

——鈴木大拙の靈性と関連して——

石井修道

鈴木大拙博士は『禪思想史研究第一』の中で、「日本における三つの思想類型」を展開された。

道元禪は支那の曹洞禪に只管打坐禪と『正法眼藏』禪とを加味した道元独自のものである。白隠禪は臨濟禪を看話禪的に組織して、今日の日本の臨濟禪を作り上げたものである。盤珪禪は「不生」の二字で禪体験を一般思想化して而かも禪の直観性をその中にはたらかせることを忘れなかった。（『鈴木全集』第一一五七頁）

道元禪を一つの思想類型に取り上げられたことは大変よいことであるが、道元禪の把え方に偏向があると同時に、鈴木大拙博士の強調される禪そのものと道元の主張には大きな隔りがいくつかわ考えられる。道元は四禪比丘』で次のように言う。

仏法いまだその要見性にあらず。七仏・西天二十八祖、いづれのところにか仏法ただ見性のみなりとある。六祖壇經に見性の言あり、かの書これ偽書なり。附法藏の書にあらざ、曹谿の言句にあらず。（『道元全集』巻上―七〇八頁）

この主張に対して、鈴木大拙博士は認めないで、次のように言われる。

見性と云ふことがあるので、「壇經」は偽書だと、道元禪師は云って居るが、そういふ道元のかきものが本当なのか否かを疑ってもよい。（『六祖壇經』九九頁、『禪の書』所収、春陽堂、一九五二年）

しかし、道元の見性批判の性格は、中国禪との非連続の面を表わすものであって、道元禪において重要な主張なのである。鈴木博士は「悟り」と「悟る」を強調し、靈性的自覚の無分別の分別を禪の特色ととらえられる。両者の主張を比較すると、鈴木大拙博士は、

冷を冷と知り、暖を暖と知ることの外に、此の冷覚、此の暖覚は、「誰かの」冷覚暖覚であると云ふことがなければならぬ。自覚経験は、分別といへば分別であるが、普通に云ふ経験的意識上のものではない。かういふ分別的经验又は經驗的分別といふものを可能ならしめる根本的分別とも名づくべきものがある、之を称して無分別の分別、無意識の意識といふ。（『鈴木全集』第一―三五六頁）

道元

拝問す、「古今の善知識曰く、魚の水を飲んで冷煖自知するが如く、此の自知即ち覺なり、之を以て菩提の悟と爲す、と。道元難じて云く、『若し自知即ち正覚ならば、一切衆生皆な自知有り、一切衆生、自知有るに依りて正覚の如來爲るべしや。』或る人云く、然るべし、一切衆生は無始本有の如來なり、と。或る人云く、一切衆生は必ずしも皆な是れ如來にあらず。所以はいかん。若し自覚性智即ち是れなりと知るは、即ち是れ如來なり。未だ知らざる者は不是なり、と。是の如き等の説、是れ仏法なるべしや。」

和尚示して曰く、若し一切衆生本と是れ仏なりと言わば、還た自然外道に同じ。『宝慶記』、『道元全集』下三七二頁）後半の文は道元禪の成立上重要な問答である。この主張は、『井道話』先尼外道の見として、

かの外道の見は、わが身うちひとつの靈知あり、かの知、すなわち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦楽をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈性は、この身の滅すとみゆき、もぬけてかしこにうまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。『道元全集』七三九頁）

と靈性批判（鈴木説を含みうると考える）となつて行くのである。筆者の最近の道元研究については近刊の『道元禪の成立史的的研究』（仮題、大藏出版）を参照されたい。

## 鈴木大拙氏の『正法眼蔵』批判について

青龍 宗二

道元禪師は『正法眼蔵』四禪比丘の巻に「仏法いまだ其要見性にあらず、七仏西天二十八祖いづれのところにか仏法ただ見性のみなりとある、六祖壇經に見性の言あり、かの書これ偽書なり、付法蔵の書にあらず、曹谿の言句にあらず、仏祖の児孫、まったく依用せざる書なり」といふ壇經偽書説を唱えているが、これに対して、見性禪の流れを汲む鈴木大拙氏から激しい批判を受けている。『禪の書』六祖壇經の解説中に「見性と云ふことがあるので、『壇經』は偽書だと、道元禪師は云つて居るが、さういふ道元のかきものが本当なのか否かを疑つてもよい。道元下の人でも、そんな疑をもつ人もある。見性を云ふから『壇經』が偽書なら、その偽書の言葉を、道元は引用する理由はないと思われる。『正法眼蔵』中には『壇經』からの引文もあり、又大乗寺本の『壇經』の末に『道元書』の文字がある。この文字は道元自身のものでないとも見ても、とに角、大乗寺本の『壇經』と道元とは何かの史的關係を持ったものと見てよい。」と断じられ、これを契機に鈴木氏や済門諸師の道元禪へのかかわり方は極めて対決的な論調が窺える。

当面の課題は、鈴木大拙氏が道元禪師の壇經批判の真意を得た上での主張であるか否かの問題である。(一)は道元禪師の全著

書述が禅師の親撰であるか疑わしいという疑問は問題外であろうが、(二)の壇経が偽書なら何故に自らの著述に偽書の文言を引用するのかわかぬ問題提起に対しては、(一)道元禅師の壇経偽書説の根拠は何か、(二)道元禅師は果して壇経を引用しているかの二点にある。第一点の壇経偽書説の根拠は、道元禅師が『正法眼蔵』即心是仏の巻に引用している如く、六祖慧能の直弟子・大証慧忠が六祖の門流に壇経を改変して宗旨の衰びゆくことを慨いた一文を、『伝灯録』を通して知り得たことにあり、更に、道元禅師が入宋前(一一二二)の遼の道宗皇帝は壇経が宝林伝とともに杜撰の書として批判されたために、これらを焚かせた(釈門正統)というこの事実を伝え聞いたであろうし、道元禅師が直接見られた壇経を通して、それが門人の編集であり、後人の添加の多いことに気付いたと思われる。現存中の最古の敦煌本壇経によれば、壇経の撰述は弟子法海が韶州大梵寺の講堂において慧能が頓教の法門を説かれたその説法を集記した書であつて慧能自身の親撰でない。また集記された本文全体が慧能の法門でなく、後半の部分は後人の添加であり、前半の部分についても幾つかの箇所に脚色偽作が見られる。従つて思想的には慧能の頓悟禅を認めることは出来ても、書誌学的には慧能の親撰でないの、道元禅師が壇経偽撰説を説く根拠の一つがある。

更に偽撰説の第二の理由は見性思想である。道元禅師の入宋当時の宋朝禅は見性待悟の禅が流行していた時代であるが、禅師は日本・中国で看話禅を学びながら、それとの訣別を計り、

身心脱落を契機として修証不二の修証観を確立させた。この立場に立つ時、自性清浄なること改めて確証していく見性の方法をおかしてくる。自己即仏の信の上に立つ修証不二の仏行に力点があるとはいへ、それは転迷開悟の待悟禅となるので、禅師は宋朝禅者の見性の妄見を打破するため、壇経の見性批判へと展開したと思われる。

(三)壇経引用についての問題は、『正法眼蔵』、『永平広録』、『永平清規』などあるが、壇経からの直接引用はなく、『伝灯録』、『広灯録』、『普灯録』、『聯灯会要』から二ヶ所不明の点を除いて引用されたもので、禅師の著述の中に偽書壇経が引用されているという論は成り立たない。四大乘寺本壇経と道元禅師との関係も大久保道舟博士の研究によって、否定的見解が出されているので、禅師との関係はないことになる。

如上の点から、鈴木大拙氏の正法眼蔵等の批判は言われのない論といふべきである。

### ポール・ケーラスの宗教思想

西村 恵信

若き日の鈴木貞次郎を米国イリノイ州ラサールに招き、「ザ・オープンコート」(月刊ジャーナル、一八八七年創刊)と『ザ・モニスト』(季刊雑誌、一八九〇年創刊)の編集を指揮したボ

ール・ケール博士 (Paul Carus, 1859—1919) の宗教思想、特に彼が「科学の宗教」Religion of Science と呼んだものについて、その概略を述べたい。

P・ケールはオーブンコート社の編集長の傍ら、哲学・宗教・科学・数学の諸分野に亘り実に七十三冊に及ぶ著作を出版したドイツ生れの教育者・研究者であった。その自由宗教思想を著した『科学・倫理・宗教に於ける形而上学』が批判されてイギリスに亡命し、更にアメリカに渡つたのを、亜鉛製造の企業家エドワード・ヘゲラー (Edward Carl Hegeler 1835—1910) に見出され、生涯を出版業と著述に捧げた人である。その思想は一貫して科学と宗教の眞理性に於ける一致であり、彼はそれを端的に「科学の宗教」と呼んだ (いわゆる宗教学 Science of Religion ではないことに注意)。

宗教が単に思想に留ることを非とし、生活の實際面に適應されてこそ眞に宗教たり得ると唱える。かかる宗教が可能となる条件は、必ず科学の眞理性に裏づけられていることだけではない。換言すれば宗教は科学の側からの批判に耐える限りでのみ宗教たりうるとする主張である。

現実の教派間伝統的教義主義は未来の「眞理の宗教」への発展途上にある暫定的形態に過ぎないとするケールは、自らの哲学を Monism (一元論) あるいは Meliorism (世界改善論) と呼ぶ。そしてこれら二つの哲学的立場は、ともに彼の科学的立場を基礎にしている。

科学は厳密な方法による眞理の獲得であるが、それ自体「宗

教的啓示」でもある。科学は伝統宗教の無知、偏狭、頑迷を排し、世界全体に徐々とした改革を起させ人類の未来を「宗教的なもの」にする。科学の機能は自然法に基いて人間の錯誤を糾しはしても、過去の価値ある理念・道徳法・宗教的眞理性というような正しきものまで敵視しない。

科学は現在の宗教を破壊するものではなく、常にその不完全さを指摘する。それが「進化」の原則であり、未来は過去の否定によつてでなく、過去の基礎の上に建てられる。その意味で過去の錯誤によつてこそ進歩は可能となる。眞理の道は初めは本能的直観に始まり (神話や諷諭)、それが幻覚体験 (神秘主義) の段階を経て、科学的確信 (眞理) に至るといふ知性の進化に伴い、このようにして到達する眞理は宗教のみならず科学や芸術にも妥当する。占星術が天文学に發展するように、Theology は Theonomy になるはずである。

宗教的気質はあらゆる存在 (いかな物体) に内在している質であり、それは質量と質量を引きつけることによつて一つの物体を形成する重力に似ている。自己を超え、他を要求し、部分として全体との関係を維持しようとする性向は、panpsy あるいは all-feeling とが呼ばれるべく、素朴な性欲の段階から宗教、倫理、芸術・科学を貴く「理念」の根本 (芽) である。宗教は単に感情でなく、思考であり意志の総体である。それは三つの H (heart, head hand) の要求である。したがつて宗教はそれが感情、頭脳、手脚のすべてを包む全人格的なものになるまでは完全ではない。

ケラーズの宗教論は右の如き原理の演繹であるが、もとより詳述の紙幅はない。ここでの問題は、若き鈴木貞太郎がケラーズとの生活によってどのような思想的影響を受けたかであるが、筆者の見るところ、その後の鈴木大拙に「科学の宗教」という思想的性格は殆んど見られない。鈴木大拙の畢生の作業が東洋的靈性の宣揚に捧げられたとすると、彼にとってヘゲラーの科学的見地に立つ一元論や、世界改善論は依然として空論に見えたのであろうか。鈴木がラサール滞在の十年の辛苦は専ら英語の習得と仏教宣揚の基礎づくりのためであったと断言することは当らないだろうか。

### 般若即非の論理について

坂本 弘

般若即非の論理といわれているものを、鈴木大拙の思想のコンテキストの中に位置付けて、とりわけ「絶対肯定」の思想とのかかわりにおいて考えてみたい。

絶対肯定という考え方はかなり早くから鈴木木の著作に散見し、一九三四年に出た *An Introduction to Zen Buddhism* にはこれに特に一章を充てている。その考え方をかいつまんでいうと次の通りである。

生はもともと肯定的である、しかしその肯定は、人間においては、意識の事実として相対的・有限的であることを免れな

い。そしてそれを規定しているのは人間の分別的・二元論的知性に他ならぬ。その根柢には抜きがたい自我意識、自我意志がある。にもかかわらず、われわれの内奥にはそうした在り方に安んじ得ないものがある。それに障えられない無制約的・絶対的な肯定への要求がひそんでいる。この要求が自覚的となつてはたらき出すところに、仏教にいう発心があり修行がある。その目指すところは、もろもろの制約の依拠となつている二元論的思考の立場、その根柢にひそむ自我意識そのものをどこまでも否定的に追尋し突破することである。それは必然的に悪戦苦闘の道たらざるを得ない。そうした否定道のきわまるところに開けるのがさとりである。それは絶対肯定の境地に他ならぬ。相対的な肯定と否定とをふたつながら在らしめつつ、それらに障えられず、それらを超える、そうした意味の絶対肯定であるというのである。

しかし、鈴木はそうした形式的規定には満足せず、絶対肯定が具体的に何を意味するかを次のように説くのである（創造のはたらき——鈴木は屢々これを旧約における神の天地創造に寄せていうのであるが——そのはたらきの根源に親しく参じ、根源からこれを肯う、否定も肯定もすべて引くくるんで深く肯う、ここに初めて無制約の肯定、絶対肯定が成立するというのである。（ここで私見を添えると鈴木のいう創造は諸法の生起と置きかえてもよいように思われる）このような洞察もしくは心境のひらけを、鈴木は「日本の靈性」（一九四四年刊）にいたって靈性的直覚と呼んでいる。

では、いうところの般若即非の論理はこの絶対肯定の思想とどう関係するのか、鈴木によれば、否定の論理をつよく前面に押し出す般若系諸経典も、その窮極的に開示しようとするものは、阿耨多羅三藐三菩提すなわち絶対肯定の境地である。金剛般若経、そしてその即非の論理も勿論例外ではない。

さて、その即非の論理であるが、その提示の仕方や字句にはパッセージによって若干の出入りはあるものの、鈴木自身も引用する什訳第十三節の「仏説般若波羅蜜。則非般若波羅蜜、是名般若波羅蜜」をモデルとしてよいであろう。その文意は次のようになる。「仏所説の般若波羅蜜は般若波羅蜜ではない。(と仏自身によって説かれている。——梵文英和訳) だからこそ般若波羅蜜と言われるのだ。」仏所説の般若波羅蜜とは三藐三菩提の立場、絶対肯定の立場から語られる般若波羅蜜に他ならぬ。それは、語は同じであっても、有所得の見に立つ般若波羅蜜ではない。これを踏まえて般若波羅蜜と言うのだ。このようにしてもともと前提されている絶対肯定の立場が即非の論理という矛盾と飛躍を含んだ推論式によってあらわになるのである。

なお、鈴木は結句の是名若しくは即是以下のフレーズを重視し、特に禪においてそれは屢々絶対肯定の一句 (absolute affirmation phrase) となつて選り出ることを説き、そうしたケースとして、たとえば達磨の「不識!」(碧巖録第一則)、薬山惟儼の「非思量!」(伝燈録一四) を挙げ、こうした推論式的形を取らない一句形式も亦「般若の即非の論理の今一つの言い現

わし方である」(全集五、三九六頁) としている。同様の消息を鈴木は一遍の和歌「称ふれば仏も吾もなかりけり南无阿弥陀仏南无阿弥陀仏」にも認めている。このような結句の重視は、おそらく金剛般若のテキスト研究からは導出されないものであり、鈴木自身の自覚、自証、ひいては絶対肯定の思想を強く読み込んだ解釈に基くものというべきであろう。そしてその背景には中国・日本において展開した大乘仏教、就中、禅的ならびに浄土教的伝統のあることを忘れることはできない。

### 鈴木禅学と維摩経

橋本芳契

大拙鈴木博士の仏教体系をその思想的特色にもとづけてしばしば鈴木禅学と呼ぶこととする。明治三十年十月十八日北陸金沢の地に加賀藩四家老の筆頭本多家の侍医(蘭医家)を累代つとめた教養高い家系に、良準(柔)を父、増(ます)を母として出生したのが貞太郎大拙である。その死は昭和四一年七月二二日、大拙九六歳であったが、有志はいち早く出陣の場所に記念碑を建てた。碑文は久松真一博士の執筆、案と工事は金沢美大矩(かね)教授、立野石材店主(三人共に故人)がした。かねて大拙は孝心厚く野田山墓地の鈴木家分一画は博士の手で全面的に内容を変えさせられた。(岩波全集月報所収拙稿参照) そのことから記事を始めた意味は、大拙の禅学(Zen Buddhism)

はついに日本的靈性の名のもとに求心的には限りなく父祖の靈眼る故山に帰りつゝも、遠心的には全世界に仏陀成道の真義を伝え広めることを実意としたことの根源を博士の生来からの宗教心にもとづけて理解し説明しようとしたからである。

維摩という大乘経は初期大乘中の成立であるが、本来それは「文殊」部、したがって般若部の「不可思議解脱」を本旨としたもの。大拙の円覚寺入りは明治二四年七月、管長今北洪川に就いて参禅した時、博士の老師思慕懐念の情は生涯変らなかつた。しかし翌年洪川は遷化し、法嗣は釈宗演となつた。維摩への目ざめは大拙においてこの宗演からのものであつたと推測できる。大拙全集(岩波)第一巻『禅思想史研究』第一』は『盤珪禅』を副題にするが、そこには「六祖壇経には『維摩経』を引いて、即時に豁然として還つて本心を得と云つてある(下略)等(一二五頁)とする。禅門で維摩を重んじたことは日本最初の国立大学(東大)における印度哲学典講本が原坦山講師によつて採られたこの経であつたことでも明白である。坦山が続いて起信論を用いたため維摩の方が蔽われ勝ちなのは遺憾である。講説向けには経より論の扱い易いこというまでもない。大拙の起信論英訳(Aryashosh's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana)と出版は渡米四年目三〇歳の時であるが、もとの渡米そのことも師宗演のさしがねであつた。昭和二六年八月、筆者は鎌倉正伝庵へ折から帰国中(五月、ロサンゼルス、ハワイで各三週間滞在。九月再渡米)の博士を訪ね、維摩のことを聞いた。いまにして書くが、ご死去の

年正月十日、金沢から鎌倉へ呼ばれて松ヶ岡でお目にかかつた。すでに大谷では泉芳環教授が維摩英訳を終つていられたが、博士は前回明治中期の「反省雜誌」(中央公論の前身)所載大原嘉吉訳維摩(英文)の借覽や独訳維摩(昭19)訳者(ドイツ人)に面会させた以後のことを聞こうとされたものであつた。博士の「無分別の分別」には維摩の「從無住本、立一切法」(觀衆生品)等が大きく参照されている。いまはベルギーのラモート博士(山口益学長の学友、何れも故人)の仏訳維摩もあり大鹿博士の藏訳維摩研究もある。問題は「鈴木大拙における禅と浄土との思想的接点」(特別部会「鈴木大拙における宗教研究」最終、古田紹欽発表予定)にあつた。

大拙は佐々木月樵・西田幾多郎のすゝめで大正一〇年三月、学習院から転じて大谷に移り、死ぬまで大谷大学名誉教授でいた。最大の業績は委嘱による教行信証英訳であつた。大拙全集の最後「日本仏教」の末文は「歎異鈔を読む」であるが、そこに(弥陀の本願といふ形式で、親鸞は、自分の宗教意識のおんづまりを自覚した)(第二巻四七七頁)等と書いている。大拙にあつては禅と念仏(浄土教)とが、共に超えられた(無住)所から、却つて具体的な人間の道(立一切法)が説かれていた。昭和二一年四月、天皇皇后両陛下のため為された講述「仏教の大意」も、大智と大悲を内容としたようである。維摩において大智は文殊であり、大悲は維摩詰その人である。大拙と墓所(松ヶ岡)をも一つにした西田博士の生誕地宇ノ気町(石川県)はハイデッカーの出生地南独のメスキルヒ市と六年前から



姉妹都市関係にあるが、昭和二八年にはフライブルクで鈴木先生はそのハイデッガーに会っていられる。西田哲学と共に鈴木禅学の一層手堅く世界に広まるのが祈られる。直接には朝鮮半島から伝えられた維摩経が、わが国ではまず聖徳太子によって深く研究された事実も忘れてはなるまい。

### キリスト教と禪

——鈴木大拙の「無心」とエックハルトの「離脱」——

坂本 進

#### 1 大拙師とエックハルト

一九五〇年代後半、鈴木大拙師の紹介による「禪」が欧米で注目されるようになって以来、日本に於てもカトリック・エズス会元日本管区長ラサール神父の参禪と受戒を先駆けとして、キリスト教と禪との間には親しい関係が保たれ続け、東西の靈性の架け橋としての役割が担われ続けてきた。特に、大拙師は、キリスト教神秘思想家として著名なマイスター・エックハルトのミステイズムと禪の比較研究を行い、両者の核を説明せんとした(Mysticism: Christian and Buddhist, New York 1967) また晩年、カトリック・トラピスト修道士トマス・マートン神父や上智大学のデューモリン神父、宣教師の息子として育った元駐日大使ライシャワー氏等と対談を重ね、キリスト教と禪との関係を教示され続けられた。大拙師は「Mysticism」の中

で、『私が神を見る日は、神が私を見る目と同じである』というエックハルトの言葉は、禪が意味する般若(知恵)を正確に表現したものといえる」と述べている。大拙師は、仏教思想の中心にある「悟りとは「無心」を意味し、それは東洋精神文化の枢軸にあることを述べられ、さらに無心の世界を具体化して次のように例えられている。無心の世界とは、「善悪を超越した世界」「絶対的受動性の世界」「対立のない世界」「真心、我を立てぬ、身心脱落の世界」「人の計らいを越える計らいのない世界」であり、物に拘束されない解脱の世界から自由が生まれ、自由の働きから創造の世界が生み出されていく。『自由からの逃走』の著者として知られ鈴木大拙師と共著で『禪と心理分析を著わしたE・フロムは、エックハルトを「完全な有(ein)の自由への導き手と述べたが、マートンの指摘にもあるようにそれは大拙師にもいえることである。執着からの自由、「無明と業の密雲に包まれ眠っている般若を開かせること」(禪と日本文化)、大拙師の目指したものである。「神を見る日は、神が私を見る目と同じであるといわせたエックハルトの神秘思想は、福音書に説かれている三位一体の神秘「神は我々に愛える時聖霊を与え給う、神が愛をもって神を愛するが故なり」を具体化したものであり、大拙師をして禪における「両鏡相照して中心に影像なし」と軌を一にさせるものといわしめさせている。自らが神と一つになり、神の内に誕生し、自らの内に神が誕生する。すべての被造物と自我からの完全な遊離(離脱 abegeschidenheit)と心の内の新しい誕生(geburt)。その為

に、完全な心の清貧・心の処女性・遊離が求められる。自由によって無の淵に落ち、そこで神と出会い、神と一致し、新しい神の誕生を自らの内に体得する、とエックハルトは述べる。

「神性の無に徹する」「空にして自由 *leite und vri*」「無から自由になる」は彼の鍵概念であり、彼にあっては「離脱 (*abgescheidenheit*)」した心は、一切の祈りからさえ自由《離脱に ついて》なのである。「神の世界 (離脱した世界・無心の世界) にいる人は、どこでも誰とでも調和して生きることができ るのである。

## 2 展望

大拙師とエックハルトは、共に個我の主体性を確立しつつ、有限なる自己を越える (自己から出る) ものとの合一を求め、質的深さをもって導きの糸を人類に与えてきた。靈性 (生き方) に導きを与えるキリスト教と禅は、大拙師とエックハルトによつて解明されたその核「無心」と「離脱 (*abgescheidenheit*)」の精神を、さらに「国際化 (*Internationalization*)」の方向に向けて「共に生きる (*mit Leben*)」世界共同体建設への精神に転化させていくべき時に来ている。人間を救うもの、悟りへ至らせるものは「無心」と「離脱」であり、その精神を体得した者が共に生きる世界共同体の建設に奉獻すること、即ち大拙師とエックハルトが願った結論に他ならない。(筆者の奉職地中国においては陸にあっては台湾にあっては、大拙師の著作は多く翻訳・出版されポピュラーである。)

## 鈴木大拙の世界文化論

石井 誠士

西田幾多郎は『場所的論理と宗教的世界観』の論文の中で、「歴史的形成的道徳は、悲願的でなければならぬ。西洋文化の根柢には悲願といふものがなかった (鈴木大拙)。そこに東洋文化と西洋文化との根柢的相違があると思ふ」と言っている。

「西洋文化の根柢には悲願がなかった」というのは、鈴木大拙の見方である。そして、このことが、大拙が、禅あるいは日本の文化や宗教を西洋に伝えようとする動機になっている。彼の「日本的靈性」や「禅と日本文化」における日本文化の研究は、日本文化の単なる弁護や宣揚、あるいは紹介や対象的研究であるよりも、むしろその批判的検討であり、さらに世界文化論である、と考えられる。大拙は、文化を、どこまでも「悲願」「大悲」から、したがって、宗教的に見ている。しかし、この点もまた、西洋と東洋とを分ける理由になるかもしれない。つまり、西洋は、一応、宗教と文化が二元的に分かれ、対立する世界であり、それに対して、東洋は、宗教と文化とが二でありながら一である世界である。東洋文化の本質は、宗教が、「悲願」が、根柢になる文化である点にある。その「悲願」の根源は、般若の「不二」である。大禅の場

合、禪とは、「悲願」の根源である「不二」の実証であり、浄土とは、その「不二」の働きである。大智と大悲がまた不二である。

大拙は、西洋思想の根本を、「二分性」において、そして、東洋思想の本質を、「不二性」において見る。(『東洋文化の不二性』)

「二分性」が西洋思想の本質であるが故に、西洋に科学や哲学、あるいは技術や法律が発達した、と大拙は見る。「西洋の人は、自分を究究体としている。したがって自我に対するもの、それを客とし、賓として、これをもまた究究の実体と見る。主客の対立のない世界は考えられぬ、と言う」。しかし、「この考えられないが重点である。西洋人は考えられないですましておく。東洋人は、その考えられないところから出立する」のである。

大拙は、西洋の二分性の立場はそれとして存在理由を持つが、しかし、「二分性で人間の存在が割り切れるのではない」が故に、「今後に出来上がるべき世界文化なるものの完全性は、二分性だけでは、どうしても得らるべきでなく、「二分性文化の不備を補足していかなければならない」と主張する。彼は、一応、量子力学のニールス・ボーアのように、西と東を相補的に考えたのである。

二分性文化の不完全さは、宗教の上にもっとも強く現われる。二分性から来るキリスト教の問題として、排他性、主我性を挙げる。そのもとは、結局、光と闇、創造主と被造物との二

分性にある。

東洋では、それが「不二」である。「不二」に「一超直入」する。身体ごと、まるごと「不二」になる。「一から不二へ」が、否むしろ、「二が二であって不二である」のが、真の救いである。そして、「ほんとうの創作はここで可能になる。人間が生きていると言われるのはこの時以来のことである」。大拙は、西洋思想の自由は、解放や離脱であって、消極的であり、自在、自主などの創造的積極的自由ではない、と批判する。大拙が禪と日本文化の深い関係に着目し、宗教的文化としての日本文化を闡明して、欧米に伝えようとしたのも、ここに理由がある。中世の日本の芸術、能や俳句や剣道や茶道や水墨画等は、このような創造性、つまり「不二」の、したがって、「悲願」の自己表現である。

「悲願」は愛である。「愛とは他を認めることであり、生活のあらゆる面において他に思いを致すこと」である。それは相依相関の認識から自ずと生まれる。それは力の観念を排除する。力は二元性に基づき、常に尊大で、独断的で、排他的で、破壊的である。愛はおのれを低くし、一切を包括する。愛は信頼する。愛は生命である。故に創造する。愛は力を越える。大拙は、「善にあれ悪にあれ、この人間社会に行われること的一切に責任がある」と言う。

鈴木大拙が見たカビール (Kabir) の禅

小林 円照

鈴木大拙居士の作品として、『禅の研究』に引続き、大正五年(一九一六)三月『禅の立場から』(光融館)が出版された。ならにこの書の第二篇「如是説」の部分が、昭和二十二年八月『神秘主義と禅』(泰尚社)と題して刊行された。内容としては、神秘主義を信仰的、冥想的、知的なそれぞれの特色を挙げて区分し、最後に禅の神秘主義を明らかにしている。しかもその一例としてタウラーやエクハルトと並んで、第七節に「カビールの禅」(二〇七—二二頁)があらわれる。ついでこの第七節の文中に引く、タゴール英訳の「宗教詩の数節」というのは、カビールが歌ったとされる古いヒンディー語の宗教詩百篇を基本として編集された書、『Kabir Poems One Hundred Poems of Kabir', Tr. by Rabindranath Tagore. London: Macmillan and Co., 1915 から大拙氏が、頌歌としては約

一頁を、禅的視点により選び、和訳し、解説した部分である。全集本では第十六巻に収められている。

いっぽうカビール(1490—1518)とはいかなる人物であろうか。いっぽうにヒンドウ・ムスリム融和の使徒と称されるパナーラスのムスリム織工(Jalaha)であり、無属性(nirgun)で無染着(miranjana)である靈性的な真実を掲げ、万人平等

の信仰を主唱した人である。実践面では、知恵(jnan, gyana)と誠信(bhakti, bhagti)との両道を、自然に統一できる原体験(paracā)を得ていたことは周知のことである。カビールの思想背景のうち、大拙居士の分類に従えば冥想的・知的一面は、ヴェーダーンタの不二元の思想の俗的な面と、サハージ系密教(金剛・易行業の仏教的要素を含む)の影響の色濃いシヴァ派から出たナート派のヨーガ思想に係わる領域となる。実践的には智を中心とする。いっぽう情的、信仰的一面からはヴィシュヌ派を基盤とするバクティ(信愛)思想やスーフィの敬虔である神への没我(tana)に関連する。

さて大拙氏がカビールの禅として挙げた数頌を検討すると、まず第二十一では「云ふべきこともなければ、聞くべきこともない……生きて居ながら死んだものは、復たと死ぬることがない」とあるのを個我の大死と見なしている。また「見渡すかぎり大空は音で一杯である。これは没絃の琴を無手で弾いた音楽である」(第十七)を引くのは禅の無分別の世界に通ずるとする点であろう。一切の繫縛を解く「ただ(師の)一句(第十四)とか、『起信論』のような「水波の喩」(第十四)、『賓主瓦換に類する「師は来て、そして弟子の前に頭を垂れる」(第二十八)不思議中の不思議などが挙げられる。「水中の魚が渴すると云ふ人」(第四十三)をカビールが笑うところは、坐禅和讃の「水と氷の喩」のように、真実を外に求める愚を指す禅の立場と同趣である。

また大拙居士はカビールの詩の中に汎神的傾向や、禅の表詮

につながる矛盾的な言句を見出し出していることは正しい。ヒンドウイズムとモスレムの混乱の内にあつて、カビールの「宗教的因襲やドグマへ挑戦した点も充分理解されている。ただ「情秘の神と禪」との一節でカビールのバクティが「男女の愛の戯れ」に喩えることには、禪との隔絶を感じている。ただ情的一面では、カビールの中に神への真剣な「信」と「称名こそ真実である」といった、不滅の靈性への「確信」がうらづけられている。

結論的にいって、大拙氏のもつ靈性的な自覚の諸相の水脈とその源を知る直観と洞察力はカビールの発見と評価についても正当であつた。またカビールを単なるヒンドウーの一派とせず、そこに禅的神秘主義を見たのは、カビールの体験と思想との純粹性を把握していたのではなからうか。妙好人にも似たカビールの信愛については大拙氏に充分な検討を求めるのは無理であらうし、資料的な限界もそこにあつた。