

## 近世・近代における記紀解釈

——神話と合理主義——

磯前 順一

〔論文要旨〕 近世・近代の記紀解釈は中世までの書紀の規制力からの解放と、神代ならびに口承の実体化への疑問視とともに始まる。近世の合理主義は、これらの記述を物理的矛盾を犯さないかたちで解釈を試みたものである。このような物理的批判に対して、従来の神話的記述を守ろうとしたのが字義的解釈であり、それは神話的記述の正当性を物理的実在の次元で貫いたため、非合理主義的態度をとるにいたった。相容れない物理的批判と字義的解釈を、物理的次元と異なる思想・心理的次元を設定することによって、物理的次元での整合性とともに神話的記述を保持しようとしたのが思想・心理的解釈である。思想・心理的解釈は既に近世の時点で成立していたが、それが時代の地平となるのは近代になってからである。しかし近代の合理主義は、天皇制が専制的な国家権力の象徴となる近代特有の政治状況のなか、記紀を権力的性質のもとに理解しようとする国家側の解釈と対決しなければならなくなる。その意味で、記紀を権力的性質の有無の次元で論ずるのは、きわめて近代的な在り方といえる。そのなかで近代の合理主義は、大正時代には象徴天皇制的な解釈を、そして昭和時代には唯物史観的な解釈を生み出した。いつの時代にも人間には自己の歴史的由来を求める性質があるが、日本人にとって記紀はその由来を求める最大の対象であり、それゆえに記紀はつねに解釈の対象とされてきた。近世・近代の合理主義はその由来を求めるさいに時代の合理的基準に矛盾しないように記紀を解釈させる役割を果たしてきたといえよう。

〔キイ・ワード〕 記紀解釈、儒学、国学、国権論、大正デモクラシー、唯物史観

## 1 はじめに

近世・近代は記紀解釈がはじめて書紀の規制から解放され、解釈の主体が王権構成体層以外にまで拡大された時期である。例えば、近松門左衛門に「日本武尊吾妻鑑」(二七二〇初演)という作品があるが、これは書紀の日本武尊物語を近松流の人情物に換骨奪胎したものである。そこでは日本武尊は、帝位を狙う悪者大碓尊を改心させ、賊を平定し、命を落とすこともなく無事に都に凱旋することになっている。王権の伝承が町人の手になる浄瑠璃の脚本に、しかも作品の意図とまったく異なる主題のもとに改変されることは、近世以前には考えられないことであった。このような作品の登場自体が、古代・中世とは異なる近世の記紀解釈の雰囲気を表わしている。

記紀が編纂・撰上された天武・持統朝から奈良前期にかけては、記紀は相異なる物語論理をもつゆえに、対をなすものとして個々の存在理由を保持していたと考えられる<sup>3)</sup>。そして、平安前期には記紀解釈は日本書紀の圧倒的な規制力のもとに一歩化されていった。しかし、中世になり、王権構成層の衰退と共に書紀のもつ規制力は揺らいでゆき、書紀を基本枠組としながらもそこに古事記や風土記さらには幾つかの偽書が加えられ、中世日本紀と呼ばれるような日本書紀とも古事記ともつかぬ独自の神話が成立するようになる<sup>4)</sup>。そして近世に入ると、書紀の規制力は決定的に弛緩し、記紀を比較検討する記紀比較論、さらには古事記こそが正当なものとする漢文飾文論が新たに登場してくる。前者は新井白石・市川匡麻呂・山片蟠桃らの儒学者に、後者は賀茂真淵・本居宣長ら一部の国学者に、典型的なかたちでみられる。その一方で、形式的には中世の神話解釈の流れを引く漢文正体論、すなわち書紀を正当なものとする立場も、幕藩体制の担い手としての朱子学派——それは本朝通鑑や大日本史に代表される——によって受け継がれてゆく。

この三類型は、選択された書物とそれがもつ文体に主眼をおいたものであるが、内容面からみれば、漢文飾文論は非合理主義的態度と、そして記紀比較論は合理主義的態度に結び付いている。また、漢文正体論は、記紀比較論ほどには徹底化されていないが、合理主義の不徹底なたちとして理解できる。このように近世の内容的な解釈の構図は、合理主義的態度と非合理主義的態度の二項対立として把握される。さらに、近代になると書紀の規制力は一層弱体化し、合理・非合理主義ともに記紀比較論が一般的なものとなる。しかし、そこにみられる合理主義は近世と近代では内容が異なるものであった。本稿では近世・近代における記紀の合理主義的解釈をとりあげ、各時代における方法と目的を明らかにすることによって、合理主義のもつ意味とその問題点を考えてみたい。以下、本稿では個々の解釈を網羅的に紹介する方法をとらず、時代的・思想的特徴を典型的に示す解釈者を選択し、それらの解釈の連関が何を語るのかという観点から論を進めてゆきたい。

## 2 近世における合理主義

### 物理的批判

近世における合理主義の出発点は、神の存在および口承伝承に対する疑問にある。例えば、記紀の合理主義的解釈の先駆者たる新井白石は、正徳六年（一七二二）に完成した『古史通』のなかで「神代と申す世もよくムム吟味し候はゞ……実は周末秦の始に相当るべく候。畢竟皇統を立て候はんとてそれよりさきの事は申消し候て神代ムムとまぎらかし候」と、神代の非史実性を指摘し、「神とは人也。我国の俗凡其尊ぶ所の人を称して加味といふ……これ尊尚の義と聞こえたり。」と、神代に対して譬喩的解釈をくだしている。この神代の出来事を人代の出来事に読み替えよ

うとする譬喩的解釈は、物理的次元での神の存在を否定したところから立論されるものであり、それは記紀の記述を物理的解釈の次元で合理的に捉え直そうという試みでもある。その根底には、物理的現象としての神の存在の承認は困難であり、近世の理性のもとで記紀を読んでみると、記紀神代の記述を字義的なままでは信じることはできないという認識があったと思われる。

また、白石は「上古の代に今の文字といふものはあらず。先世よりして言嗣ぎ語り嗣しことを後世の人もまたいひつぎ語り嗣しのみなり。人皇第十六代の帝応神天皇十五年の秋、百済王の貢使阿直岐といひしもの来れり……我國にしていまの文字を伝習ふ事の始めと見へたれ……第十八代履中天皇四年秋、始て諸国に国史を置き……我國に今字の行はるゝの始と見へたり」と、<sup>(8)</sup> 応神・履中朝を文字伝来・記録の開始時期としそれ以前の口承期と区別した。その際、上代における口承の存在は、伊勢貞丈が引用しているように古語拾遺の「蓋聞、上古之世、未有文字、貴賤老少、口口相伝、前言往行、存而不忘」という記事に求められている。<sup>(9)</sup>

そして、記紀をはじめとする日本の上代に関する諸書のあいだに幾多の異説がみられることを、「太古の事既に滅びて僅に伝聞の及ぶ所も、存するがごとく亡するがごとく、覚えるがごとく夢見るがごとく、或は隠れ或は顕る。史書撰述の人、各其見る所によりて是とする所を是とし、非とする所を非として、取捨てすでに異なれば録する所同じからずされど其非とし其是とする所のごときも、皆これ上世よりひつぎし所に出づ孰か其是ならざる事を志らず」と、<sup>(10)</sup> 各撰者の主観の相違と口承のもつ曖昧な伝達機能に由来するとした。また、別の箇所では、異説の発生理由を、口承されてきた内容を表音文字で記録化しさいに生じた解釈の相違であると述べている。<sup>(11)</sup>

つまり、白石は口承伝承の伝達機能が文字よりも劣っているとする口承批判論の立場にたち、神代を含む仲哀朝以前の時期を、文字伝来以前の口承にあたるために記録としての信憑性は低いと考えたのである。以上みてきた神の史

在批判、神話的記述批判ならびに口承批判は、いずれも物理的次元での妥当性の観点から、神話的世界および口承機能を批判したものであり、これらを総称して物理的批判と名づけることが可能であろう。

このように白石が先鞭をつけた物理的批判は、山片蟠桃『夢の代』（一八二〇完成）において西洋の自然科学の知識と結び付くことによって一層徹底化される。蟠桃の記紀批判は神代については、物理的意味での神の实在否定や、宇宙開闢をめぐる神話的記述の物理的矛盾——神による国生みや日天照の誕生など——を指摘したものである。<sup>(12)</sup> その批判の論拠になったのが、西欧の自然科学の知識であった。蟠桃の自然科学の知識は、享和二年（一八〇二）に刊行された志筑忠雄訳『曆象新書』などに大幅に依拠したものであるが、この曆象新書ではニュートン力学の本格的な紹介がなされている。それ以前にも、皇国中心主義をめぐる宣長と秋成の議論のなかで世界地理の知識と神話的世界観との矛盾が問題とされたりしていたが、<sup>(13)</sup> 地動説・太陽系など本格的な西洋の自然科学の知識を用いた神話批判は蟠桃がはじめてであった。

このような方法による蟠桃の神代批判の結論は、「日本神代ト云モノ、空虚ノ論ニシテ云ニタラズ」というように、神代の記述は空論であり、史実の復元の対象にならないというものであった。このような物理的認識に基づいた批判をおこなった蟠桃は、神武から仲哀にいたる人皇の記述に対しても、口承批判論の立場から批判を加えている。蟠桃も白石同様に応神朝文字伝来説に基づき、仲哀朝以前の記紀の記述は口承をもとにしたものであり、「日本へ文字渡リシコトハ、応神天皇ノ御宇ニシテ、ソノ後ノコトハ〔事〕実明白ナリ。ソレマデノコトハ、口授伝説ニシテ実ヲ得ベカラズ」と、その内容はあてにならないとしている。また、異説の存在も、口承のもつ曖昧さの証拠<sup>(15)</sup> としてい<sup>(16)</sup> る。勿論、先にみた神代批判についても、「本ヨリ天造草昧ノ時、天地開闢ノ始ノコト、誰アリテコレヲ見ン。タトヒ見シ人アリトテモ、文字ナケルバ書ノコスベカラズ。口ツカラ伝言ノ事ハ証トスベカラズ」と、口承の観点から同

様の批判を加えている。

さて、白石のような譬喩的解釈が登場人物たる神の实在を否定したのに対し、口承批判はその記述内容の实在性を肯定した上で記紀の記述の正確さを批判したものであり、その点において批判の深度は異なっている。しかし、共に物理的現象としての可能性の観点から批判をおこなった点で、両者とも物理的批判の範疇にふくめることが可能である。このように、合理主義の記紀理解の根底には、記紀の記述に対して物理的次元の合理性の是非を問う態度がある。そして、自然科学の自然観から神話的記述を徹底的に批判した蟠桃が、物理的批判に専心しすぎたために、上代史の再構成に記紀を用いること自体を放棄した感があるのに対し、白石は物理的次元での矛盾が解消できるように記紀を解釈する方向に向かった。それが白石の古史通であり、それは従来の異説を刪定することによって史実を定め、白石なりの上代史の再構成を企てたものである。

本来、口承批判論は、口承されてきた内容を全否定するものではなく、伝承内容には事実が含まれており、それが口承という曖昧な伝達機能のために不正確に混乱したかたちで伝えられてきたとする。そのため、口承批判論は口承の伝達機能の批判に次いで、口承内容からの事実の抽出・復元作業すなわち史料批判を伴うものである。それゆえに白石は、古代・中世的な非合理主義的解釈——諸説間の記述の矛盾や合理的には理解できない文章に対して、矛盾を感じながらも結局は「神道不測」<sup>(18)</sup>という態度で不問に付していた——に對して、「日本紀を講解するもの上古の事に至ては……その言の得ざるに及びては神道不測以て論すべからずといふ」<sup>(19)</sup>という批判を加えた。

そして、書紀の記述を絶対視する代わりに、「旧事記古事記日本紀并に古語拾遺又は歷朝国史風土記等のごとき正史実録に見え候事共をのみ採用ひ、異端曲学の偽説を除き候て古史通と名づけ候て」<sup>(20)</sup>と述べ、記紀をはじめとする日本の上代に関する史料を対等に扱い批判し、それらと比較することによって唯一の史実に到達しようとした。つま

り、白石は、書紀の権威よりも史実を突き止めることを課題とし、それゆえに書紀の規制から解放され、記紀比較論に到達したと言えよう。その際の、「史は実に抛りて事を記し」<sup>(21)</sup>という、記紀には実際に起きた史実が記載されており、複数の異説がひとつの史実に還元できるという考え方も、やはり物理的次元で記紀の記述を合理的に理解しようとする態度の現われである。

さらに、白石は「本朝にこそ書もすくなく候へども、後漢書以来異朝の書に本朝の事志るしたる候事共いかにもムムム実事多く候」<sup>(22)</sup>と、中国史書の日本伝を参照し、また、当時既に地中より発見されていた銅鐸が神代の記述に見られないことなどから、「神武より以前の日本の代いかほどもムムムム神代にて聞も及ばぬ候べく候」<sup>(23)</sup>と、考古資料も考慮している。このような中国史書ならびに考古資料の参照は、記紀の記述の遺漏の指摘あるいは異説の選択のさいの基準として重要な役割りを果たした。このような史料批判は、白石にとどまらず、藤井貞幹らの儒学者を中心として近世には多くみられた。特に中国の史料を重視する態度は史料のもつ客観性のみならず、儒学者のもつ中華思想に由来すると考えられる。このように近世の合理主義は、記紀の比較・中国史書の参照・考古資料の活用という、おおよそ三種類の史料批判の方法を、既に未熟ながらももっていた。

但し、史料批判に意をさいた白石にしても、物理的批判に力点をおいた蟠桃にしても、神武以降を「大テイ神武ノ東征以後ヲ実トスベシ」<sup>(24)</sup>として、人皇部分の構想そのもの、すなわち天皇の实在自体を疑うことはなかった。近世の人皇批判のもっとも根本的なものにしても、藤井貞幹『衝口発』（一七八一完成）の「神武天皇ノ御末ハ仲哀天皇ニテ尽サセ玉フ」<sup>(25)</sup>という、中世同様の万世一系という連続性への疑問に留まっていた。彼らの批判は、もっぱら記紀の記述の不正確さに向けられていたのである。神代については物理的实在としての承認が困難であるため、物理的な常識論でも根本的な批判すなわち实在否定論が展開できたが、人皇部分とは人間に関する記述のために、物理的批判ではそ

の实在性までを問題にできなかったためと思われる。

白石や蟠桃の解釈は近世合理主義の典型的なものであったが、記紀への物理的批判は本朝通鑑・大日本史<sup>(26)</sup>のような中世的要素を引きづる書物においても、明らかにみられる。本朝通鑑・大日本史は、基本的に書紀を正統視する漢文正体論の形式をとる点、特に口承と記録の相違を問題にせず、神武から仲哀・神功にいたる部分に対しても書紀の文章を掲載している点で、中世的要素をもつ。本朝通鑑は徳川幕府の命を受けた林家によって、大日本史は親藩のひとつである水戸藩によって、つまり両書ともに徳川政権の担い手によって、朱子学<sup>(27)</sup>の思想のもとに編纂された史書であり、体制側の公的見解という意味合いをもっていた。そこには、古史通のように白石が個人的に將軍に受講したものと異なり、個人の斬新な発想は入りにくい。大日本史や本朝通鑑における物理的批判の曖昧さは、幕藩体制の中心たる地位が、古代以来の書紀という伝統的な「国史」に固執させたためと思われる。しかも幕藩体制のイデオロギーたる朱子学にとつて、書紀のもつ中国的な漢文体はまさに自らの漢文化志向に符合するものであった。そのため、両書は書紀に制約され、書紀に記載された内容を踏襲せざる得なかったと思われる。

それは、大日本史前期の編纂に携わった安積澹泊が「強て穿鑿を生候は月中岩の日本紀朝廷に焚棄候様に可罷成候歟と恐惶をいだし、当館編集の史には一向手を付不申差置候<sup>(27)</sup>」と述べていることから肯ずることができる。同様の物理的批判の不徹底さは、水戸学<sup>(28)</sup>の思想を完成させたとされる会沢正志斎の記紀解釈にもみられる。彼は日本の古伝のみに正当性を認める宣長の皇国中心主義を批判し、万国相对主義とでもいう立場を示した。しかし、彼の批判も水戸学<sup>(28)</sup>のもつ尊王思想ゆえに不徹底となり、結局、神代の解釈についてはその記述を字義のままに肯定するという宣長同様の非合理主義的立場に終始した。

しかし、古代・中世同様の漢文正体論をとった本朝通鑑・大日本史にせよ、神代の記事を載せてはおらず、神武以

降の人皇の部分のみが記述の対象になっている。伝統的形式を踏襲する両書にせよ、物理的にみて神代が史実としてはそぐわないという認識まででは否定できなかったのである。<sup>(29)</sup>ここに、近世における物理的合理主義の広がりを見てとることができよう。

### 思想・心理的解釈

さて、物理的次元での神話批判が強まると、記紀の記述をそのまま物理的実在として理解することは困難になる。そこで神代の記事を白石のように人間の行為に置き換えたり、蟠桃のように全否定する立場が生ずる。しかし、それらはいずれも、記紀の記述をあくまでも物理的次元の範囲内で判断するものであった。物理的批判としての合理主義は神話的記述を解体してしまふ傾向にあり、その補償をなすものとして本居宣長に代表される非合理主義が登場する。

宣長は合理主義者と対立する一方で、同じ国学者の上田秋成・村田春海・富士谷御杖からも、その字義的解釈のもたらす物理的次元での矛盾などが批判されてきた。そのことから、彼の立場が国学者のなかでももっとも徹底した非合理主義にあることがわかる。勿論、宣長自身も、話の字義的理解がもたらす物理的矛盾は承知しており、彼自身も神話的記述のもつ物理的矛盾に対し「児童といへ共よく心づきて、疑ふことなるを、今難者、めづらしげにことごとしくいひたてたるこそ稚けれ」と述べている。<sup>(30)</sup>しかし彼は、神話解釈は物理的次元での整合性を優先するよりも、その神話的記述のもたらす世界像こそ確保すべきものと考え、古事記の世界を理性的判断を差し挟まず字義的に受けとるべきだとした。<sup>(31)</sup>宣長の問題点は、物理的次元と思想・心理的次元を一元的なものとして理解し、神話的世界像を物理的次元でも貫いたところにあった。このような二つの次元の同一視は宣長のみならず、合理主義にも当てはまる

ことである。それゆえ、時代と共に常識化する自然科学的知識に裏付けられた、物理的自然観と物理的次元では評価できないはずの神話的世界像は、同じ物理的実在の次元の上でその妥当性が水掛け論の如く競われた。

このように、記紀を物理的に理解することが閉塞したために、記紀を非物理的な次元すなわち思想・心理的次元に移して、記紀の内容を整合的に理解する立場が生じるようになる。思想・心理的解釈は、物理的常識と衝突させることなく、神話の世界存在のを承認させるものであり、それによって神話は近世・近代的理性のもとに、非合理化することなく存在できるのであった。この思想・心理的解釈の典型的なものは、市川匡麻呂にみられる。匡麻呂は安永年間（一七七二—一七八〇）に書かれたとされる『未賀乃比礼』のなかで、神代作為論および皇室主体論を説いている。

匡麻呂の出発点も、「神代ノ神モ実ハ人ニテ」<sup>(32)</sup>「凡テ言伝ト云モノハ、人ニ命ノ極アリ、言ニ伝ノ謬アリ、多クハ消〔タ〕ルガチニシ、実ナラヌ事ノミ遺存ゾ、常ノ例ナル」<sup>(33)</sup>と述べているように、神の实在否定と口承批判という物理的批判にあつた。その結果、「応神ヨリ天武マデ三百年バカリ、阿礼ガ誦習タル御記録共ハ、此三百年ノ間ニ作タルモノナルベシ」<sup>(34)</sup>と、文字が伝来した応神朝から記紀編纂が計画された天武朝に、記紀の内容が作られたと考えた。こうして記紀の内容を史実ではないとした匡麻呂は、記紀を「上ツ代ノ古事ハ、後ノ天皇ノ御慮ニ令成ツル秘事」<sup>(35)</sup>とし、その秘事を「世ヲ治ル道ニカケテ令成タマヘル事ドモ」<sup>(36)</sup>とした。ここに神代および仲哀朝以前の記述を皇室による作為物とする考え方が形成されるにいたつた。

匡麻呂の言う「秘事」とは、「神代ノ巻ノ大旨ハ、御国ヲ木ツ根トシ、万ノ国ヲ末枝トナシタルモノ」<sup>(37)</sup>であり、それ自体は宣長の記紀観とほとんど変わりがなかった。両者の議論が示すように、匡麻呂と宣長との重要な違いのひとつはそれを心理的な次元で認識するか、物理的な次元で認めるかの差にあつた。<sup>(38)</sup>このように、心理的次元を設定することによって、物理的次元の是非をめぐって対立する合理主義と非合理主義は、背中合わせながらもきわめて近い世

界像を記紀のなかに見ることになる。このことは、思想・心理的解釈が物理的批判を共通基盤としながらも、物理的次元のなかに終始する白石・蟠桃らの合理主義とは異なる記紀理解を近世の合理主義にもたらしたことを示す。物理的批判に終始する解釈は、記紀を個々の出来事の記録としての是非の観点から理解していたにすぎない。しかし、思想・心理的次元を設定することによって、記紀を個々の事実の寄せ集めではなく、ひとつの統一性をもった世界像として、しかも物理的な矛盾も伴わないで理解する観点が成立したのである。

但し、思想・心理的観点から記紀を解釈する者の数はいまだ少なく、物理的批判に比してその解釈は遅れていた。<sup>(39)</sup> 例えば近世の思想・心理的解釈は、記紀の思想・心理主体を天皇家の個人的な作為物として理解する傾向が強く、世界的に理解するには至らなかった。字義的解釈の立場をとる宣長の方が、物理的批判の手續きに煩わされなためもあり、記紀の世界像の理解について格段に詳細で説得力があった。匡麻呂によって先鞭をつけられた思想・心理的解釈であるが、それは未だ時代の共通認識になっていなかったのである。しかし、近世の思想・心理的解釈は未熟にせよ、近世の合理主義の物理的批判の上に立ちながら、非合理主義の字義的解釈をとり込んだ点で画期的なものと言える。

### 三 近世記紀解釈の地平

以上のような、記紀に対する合理主義的解釈を通して、解釈者たちは共通した日本上代の歴史像を描き出した。ここでは山片蟠桃を例に、合理主義のもつ歴史像をみてみたい。先にも述べたように、蟠桃は神代の記述については記紀とも基本的に切り捨て、また仲哀以前についても骨子以外には拘泥しなかった。記紀の骨子の上に依拠し、詳細な

部分での記紀解釈を放棄している分、合理主義者のもつ史観が他の解釈者よりも明確なかたちで現われやすくなっている。

蟠桃の描いた日本の上代とは、「凡国土アリテ後人アリ、人アリテ後君アリ、コレ順ナリ。……順ハアルベシ、逆ハアルマジキナリ。スベテ神代ノ巻ハ逆ナリ。物ノ始メハ上下ノ差別シ。ユヘニシ、逆ハアルマジキナリ。スベテ神代ノ巻ハ逆ナリ。物ノ始メハ上下ノ差別ナシ。ユヘニ自々各々心々ニシテ、争ヒテヤマズ。君ヲ立テコレヲ治メザレバ得ベカラズ。ソレヨリシテ君ヲ立ル。コレ自然ノ理ナリ。按ズルニ我日本……大八洲ノ国々、ミナ当今ノ蝦夷国ノゴトクシテ、君ナク、長ナク、自々各々争ヒテ過行シニ、ダンバムニ沿革アリテ、長脛彦ノ時ニ到リテハ……邑ニ君アリ、村ニ長アリテ、相シノグヤウニナリタルナラン。コノ時日向ノ国ニ坐ス神武帝……征討シ、天下ヲ得玉フナリ<sup>(40)</sup>」という、一種の聖人文明化論であった。

それは、未開の状態が徐々に文明化され、聖人の登場によつて争いの状態に秩序がもたらされるという、典型的な儒教的歴史観に基づくものであり、その画期として、神武による日本統一と応神朝の文字伝来が考えられた。このような儒教的歴史観は、聖人が中国から渡来してきたとするか否かは別として、殆どの合理主義的解釈者に共通するものであった。それは思想・心理的理解をした匡麻呂にせよ、「天地ノ中ニ世ヲ治ル所為ハ、聖人ノ道ニ勝ルモノナシ」<sup>(41)</sup>「今ノ天皇ノ御祖モ、ハタ人ニテ坐マセバ、御徳ノ高々ナルヲコソ仰ベケレ<sup>(42)</sup>」と、記紀を聖人の教えとして読み替え、ある段階で日本が聖人によつて教化されたとする点で同じである。

周知のように、白石・蟠桃・匡麻呂という近世の典型的な合理主義的解釈者は、いずれも儒学者である。白石は木石門下の朱子学者、蟠桃は懷徳堂の中井履軒・竹山の弟子、匡麻呂は徂徠門下の大内熊耳の弟子であった。また、不徹底な合理主義をとった本朝通鑑・大日本史の編纂方針も、朱子学を主とする儒学であった。このように記紀の合理

主義的解釈は儒学と密接に結び付いているが、その接合点は儒学の窮理思想にあると思われる。窮理の思想は儒学各派にひろく見られるが、朱子学の格物致知はその代表的なものと言えよう。格物致知は、客観的世界に内在する理を認識することによって天地人を貫く理を体得しようとする、全人的な行為である。<sup>(43)</sup> このような窮理思想が、儒学者たちに記紀を彼らの理に適うように、この場合には、物理的現象として矛盾しないように読み解く態度をとらせたのである。<sup>(44)</sup>

一方、聖人文明化論を否定する宣長は、外国の文化要素を含まない純日本的な文化伝統を想定し、そこに自らのアイデンティティを求めた。<sup>(45)</sup> 彼によれば、日本は太古の昔より秩序だった国であり、太古から現在に到るまで聖人による文明化など必要としない。それは神代範型論とでもいべきものであり、宣長は漢文化が入る以前の日本の始原的姿を日本の範型として、非陰陽論的で純漢文的ではない古事記に求めたのである。但し、そこに描き出された理想的世界は、「殊に礼儀忠孝等の道も全くして、世はいとよく治まりし」という儒教的な世界であった。このことは当時の社会がいかに儒教的価値観を前提として成立していたかを示しており、それは、近世の記紀解釈が合理主義にせよ非合理主義にせよ、儒学の窮理思想と結びついた物理的批判を意識せざるをえなかったこととも対応している。

そして、これら近世の合理主義者ならびに非合理主義者をして記紀解釈に向かわせたのは、政治的動機というよりも自己および日本の由来を知ろうとする欲求であった。近世の記紀解釈の主体は儒学者・国学者などの広汎な社会的中間層の知識人に移ったが、<sup>(47)</sup> 彼らが自らの由来を求める時、奈良朝をさらに遡る記録は記紀以外には日本に存在しなかった。そして、天皇制が政治権力としてのリアリティをもたない近世において、<sup>(48)</sup> 記紀は直接的には権力の象徴ではなかった。<sup>(49)</sup> それゆえ、市川匡麻呂の「抑皇統ノ絶セヌハ、未タ異国ニモ聞ヌ事ニテ、二ナク目出度カリ」という言葉に代表されるように、天皇制自体が合理主義的解釈の批判の対象にはならなかった。その点からみれば、近世の記紀

解釈を政治的に保守的な域を出ないものとして批判する今日の通説的理解は、近代と近世の天皇制のおかれた社会的性格の変質を見過(50)ごしていると見えよう。

彼らにとってその由来づけの唯一たる記録が古代王権の経緯を語るものである以上、記紀解釈者は天皇制と自らの由来を関連させるほかになかった。その際に、合理主義は聖人文明論、非合理主義は神代範型論というかたちで、各々の思想的立場に沿った自らの由来づけをおこなったのである。このような広汎な解釈者層を背景とした由来の探究、それが物理的次元での是非をめぐって展開されたのが、近世の解釈といえよう。

以上、記紀解釈における合理主義と非合理主義、さらには合理主義における物理的批判と思想・心理的解釈を、白石・蟠桃・匡麻呂そして宣長を例にみてきた。彼らはそれぞれの解釈の立場を典型的に体现しており、他の合理主義者らはそれらの敷衍あるいは中間形態を示している。例えば、藤井貞幹と村田春海は物理的批判に留まりながら史料批判を試みた点で白石の敷衍者として、(51)そして伊勢貞丈と上田秋成は、神話的世界像と物理的批判を折衷させようとした点で白石と宣長の中間として理解される。(52)

#### 四 近代における合理主義

##### 権力象徴としての記紀

明治維新を経て、天皇制は再び国家権力の象徴そのものとなり、その由来を多く記紀も同様の性格を帯びるものとなった。そして、近代の歴史・国語読本教科書には記紀が歴史として掲載された。(53)当初より神武以降は歴史として扱われたが、明治十年代では神代の掲載は必須とされず、教科書によっては考古学に基づく原始社会の様子が掲載され

ていた。このような教科書の編纂態度は大日本史・本朝通鑑にならうものであり、実際、教科書はその記述をおこなうさいに記紀の他に大日本史を参考にしたとされる。

明治十九年（一八八七）の三宅雄二郎『日本仏教史 第一冊』における記紀批判も、その時代的寡聞気のなかで可能になったと思われる。しかし『日本仏教史 第一冊』は、神实在否定と口承批判からなる物理的批判に留まるものであり、応神以前の人皇部分を実在とする点で近世合理主義の物理的批判の域を出ないものであった。<sup>(53)</sup>このように明治年代までの記紀の合理主義的解釈は、白石・蟠桃流の物理的批判と、大日本史・本朝通鑑流の曖昧な物理的批判という、近世とあまり変わらない構図を引き継いでいた。但し、近代では書紀の規制力は一層弱まり、体制側の意図を反映した教科書も書紀と古事記を混じり合わせたものになっていた。

しかし明治年代に入り、国定教科書の第三次改定がおこなわれ、教科書には原始社会の項に代わって神代が歴史として必ず掲載されることになる。明治二十五年（一八九二）の久米邦武の筆禍事件は、その予兆でもあった。この事件は、久米の神道解釈に対する体制側からの弾圧であるが久米自身の意図は神道の解体にはなく、近世合理主義者と同様に、より合理化したかたちで神道を維持しようとするものにすぎなかった。<sup>(54)</sup>

このような庄迫は、天皇制の神聖化を意図する神道の場合だけでなく、記紀解釈にも当てはまることであった。明治四五年（一九二二）に書かれた嶋外の小説「かのように」は、記紀神話の物理的な実体化を意図する体制側に対して、記紀の合理化を欲する知識人の葛藤を描いたものであるが、それはまさしくこのような状況を物語っている。明治三十年以降の大日本帝国は、日清・日露戦争の勝利を通してその国権の性格を強めていった時期であり、<sup>(55)</sup>そこでは近世的な物理的合理主義さえも危険視され、体制側は記紀を近世以上に実体的なかたちで神聖視させようとしていたのである。このことは、それだけ近代においては、天皇制が国家権力と一体化していたことを示している。このよう

な権力としてのリアリティは、近世の天皇制にはなかったことであり、ここに近代特有の記紀解釈の特質を見出すことができる。

しかし一方で、「かのように」の登場人物の「学問に手を出せば……神話を事実として見させては置かない。神話と歴史とをはっきり考へ分けると同時に、先祖その外の神霊の存在は疑問になって来るのである。」<sup>(56)</sup>という言葉は、明治年代までの教科書の神代排除の傾向とともに、記紀神話の実体視が当時の知識人には到底受け入れ難かったことを示している。近世の解釈を通して獲得された物理的合理主義の一般化、およびそれを許さない体制側の記紀観、これが近代の新たな記紀解釈の対立構図である。そのため、近代の合理主義は記紀の実体化批判のみならず、記紀及び天皇制の国家権力化を新たに批判してゆかねばならなかった。しかし、近世の合理主義と同程度の物理的批判でさえ、国家による記紀の実体化を強化する動きのなかでままならぬようになっていた。<sup>(57)</sup>この停滞した記紀解釈に新風を吹き込んだのが、津田左右吉による一連の記紀批判である。

### 大正デモクラシー的解釈

津田左右吉の記紀研究は大正二年（一九一三）の『神代史の新しい研究』<sup>(58)</sup>に始まるが、そこで津田は記紀の神代に對して物理的批判を前提とした思想・心理的解釈をおこない、さらに、大正五年（一九一六）『文学に現われたる我が国民思想の研究 貴族文学の時代』において「記紀の上代史、少なくとも神功皇后以前の部分は厳密な意味で歴史とは考へられない」<sup>(59)</sup>として、神武から仲哀朝までの人皇部分を否定した。その具体的な展開は、大正八年（一九一九）の『古事記及び日本書紀の新しい研究』<sup>(60)</sup>においてなされ、そこでは仲哀・神功以前の王名のなかに六世紀以降の天皇名と一致するものが多いこと、またその記述内容に説話的要素が多くみられることなどから、それらの皇統譜ならびに

記述された個々の事件は史実性に欠けるとし、「<sup>(61)</sup>記紀の上代の部分の根拠となつてゐる最初の帝紀旧辭は、六世紀中ごろの……官府者の思想を以て皇室の由来を説き、また四世紀の終ごろからそろそろ世に遣ははじめられた僅少の記録やいくらかの伝説やを材料として」<sup>(62)</sup>書かれたものとした。

この人皇部分の否定は、神代に対するような物理的批判だけでは困難であり、考古学・中国史書・記紀比較論などの史料批判の発達によつて始めて可能になつたものと言へる。これらの史料批判は白石ら儒学者によつて先鞭をつけられたものであるが、津田の場合、儒教を民衆の進歩を停滞させる封建的道德として批判しているため、近世と異なつて中国の史料に対しても批判的態度をとつてゐる。<sup>(63)</sup>また考古学も当時本格化しており、<sup>(64)</sup>これらの点で近代の史料批判は近世に比べて客観性の高いものになつた。

津田の記紀解釈のもうひとつの特徴は、皇室主体論と結びついた思想・心理的解釈にある。津田は、近世合理主義を物理的次元での是非のみに固執してたと批判し、<sup>(65)</sup>「記紀の記載には事実らしからぬ物語が多いが……寧ろ事實では無いがために却つて、それに特殊の価値がある。それは實際上の事実では無いが、思想上の事実、もしくは心理上の事実である。」と、自らの思想・心理的理解の立場を言明している。一般に、津田の記紀研究の目的は記紀のもつ非史実性を暴くことにあると曲解されがちであるが、実際にはこのように、記紀のもつ非史実性を明らかにした上で、記紀理解を思想・心理的次元に転化する必要を説いたのである。

この思想・心理的解釈を通して、津田は「神代史は皇室が「現人神」として我が国を統治せられることの由来を、純粹に神であつたといふその御祖先の御代、即ち神代の物語として説いたもの」<sup>(67)</sup>という記紀を貫く主題を見出した。そして、神代に後続する神武から仲哀朝の人皇の部分は、「<sup>(66)</sup>皇室による」国家経営の順序が甚だ整然と……近きより遠きに、内より外に及ばされた有様が」述作されたものとし、「<sup>(68)</sup>記紀の神代史及び上代の物語の目的は主として皇室

の起源由来を説くに<sup>(69)</sup>あった」と結論づけた。

そして、津田は「一般民衆はたゞこれらの氏族の部民としてのみ存在してゐて、政治的に位置を認められてはゐなかつた<sup>(70)</sup>」、「本来、我が上代の国民には、語るに足るべき国民的伝説などは無かつた<sup>(71)</sup>」として、当時の民衆の政治・文化的主体性の欠如を指摘し、「神代史は官府もしくは宮廷の製作物であつて国民の物語ではなく……自然に成り立つた国民生活の表象、国民精神の結晶ではない。だから神代史は……どこまでも貴族的性質を有している<sup>(72)</sup>」と、記紀の直接的な担い手を大和王権に求めた。

しかしだからといって、津田はそこから記紀と国民性を結びつける考え方の否定へと論を展開しなかつた。大和王権の勢力が強くなると共に「それ〔神代史〕が広く全国の諸氏族にゆきわたり……其の權威が漸次内面化する<sup>(73)</sup>」にいたり、「今日の語でいふと、皇室は国民の内部にあつて、民族的結合の中心点となり国民的団結の核心になつてゐるのであつて、国民の外部から彼等に臨んでゐるのでは無い、その間の關係は血縁で維がれた一家の親しみであつて、威力から生ずる庄服と服従とではない、というのである。皇室の万世一系である根本的理由はここにあるので、国民的団結の核心であるからこそ、国民と共に国家と共に、永久なのである。そうして、皇室の眞の威厳がここにある<sup>(74)</sup>。」という觀念が生じたとした。これらの言葉にみられるように、津田の皇室主体論は、文化・政治的に自立し得なかつた国民と皇室との「親和的な關係<sup>(75)</sup>」を前提とするものであつた。

かつて家永三郎は津田の記紀解釈を「皇室の起源に関する没理性的神秘主義的教説が、近代日本において決して皇室と国民の關係を維持するに適切でないと判断し、天皇制の近代合理主義化を図つたものであり、同時に政治を民主化し、天皇を政治の責任の衝から解放して「国民的精神の生ける象徴<sup>(76)</sup>」たらしめる<sup>(76)</sup>」ものと指摘したが、まさしく津田の記紀批判の目的は天皇制の打倒ではなく、近代において国家権力の象徴と化した記紀を思想・心理的解釈のもと

大正デモクラシー的に理解しようとしたものと言えよう。ゆえに彼は、国定教科書に代表されるような見方、すなわち神代をはじめとする記紀の記述に対する無批判な実体化、記紀を国家権力の象徴とするような態度を批判したのである。

大正九年（一九二〇）に『日本古代文化』を発表した和辻哲郎も、記紀を「芸術品」<sup>(77)</sup>として心理・思想的に解釈すること、天皇に対する国民の従順さは「和やかな愛着の情」<sup>(78)</sup>にもとづく自発的なものとする事、最終的に記紀を「国民的産物」とすること<sup>(79)</sup>、また明治国家の天皇観を批判する点で、津田と共通する立場をとっており、そこに大正デモクラシー的記紀解釈の地平をみてとることができるといえる。近世に端を発する思想・心理的解釈は、近代にいたって一般性を獲得し、時代の地平を開きつつあった。

その際、記紀を思想・心理的に理解する助けになったのが、ヨーロッパの人類学や神話学であった。<sup>(81)</sup> 明治三十二年（一八九九）以降日本でも神話学が論じられるようになり、津田や和辻自身が認めているように、<sup>(82)</sup> そこから彼らは神代の記述が非史実的な次元で価値をもつことを学んだと思われる。<sup>(83)</sup> 近代の合理主義は、物理的批判を前提とした思想・心理的解釈をとる点で、近世の合理主義の遺産を引き継いだ。そして思想・心理的解釈は、さらに神話学・考古学のような西欧の学問と結合することによって、より高度な客観性を獲得したと言えよう。

### 唯物史観的解釈

昭和に入り、日本の資本主義は行き詰まり、天皇制を象徴とする大日本帝国の支配的性格も露わになってゆく。それと同時に、体制側の記紀観もより一層支配的性格を強めたものとなり、国定教科書には以前にもまして神話が掲載されるようになり、神代と歴史の連続性も強化されていった。<sup>(84)</sup> このような状況のなか、左翼的歴史家から記紀のもつ

支配的性格を批判する試みがなされる。その代表的なものが、昭和十一年（一九三七）の『古事記講話』に代表される渡部義通の解釈である。

渡部は、記紀を「古代的中央集権国家」<sup>(85)</sup>形成過程の産物であるとし、その題材となる原神話は本来、各「氏族」や「豪族」が担っていたものとする<sup>(86)</sup>。渡部の解釈は津田の皇室主体論を基本的な枠組とするが、記紀の素材になる神話自体がかって独立した物語単位であったとする点、仲哀以前の人皇部分にも「史的要素」<sup>(87)</sup>が組み込まれているとする点で、和辻哲郎の解釈を取り込んでいる。

津田と異って和辻は、記紀を構成する各物語自体が「たとへ一つの構造によってまとめられた物語であっても、その材料の悉くをまで空想の所産と見ることはできぬ。…各物語にはそれぞれ古い民間説話や歴史の伝説が秘められている」<sup>(88)</sup>とし、神武から仲哀朝の間の物語が「最も簡単な輪郭」<sup>(89)</sup>程度の歴史的事実を含むとした。津田が記紀の主題に主眼を置いて、それを六世紀に構想された思惟的産物として共同体的神話と区別したのに対し、和辻は記紀の主題については津田説を認めながらも、さらに記紀がその材料として古い共同体的神話や、歴史的事実を含んでいるとしたのである。この和辻の見解は、昭和二年（一九二七）の倉野憲司『古事記の新研究』<sup>(90)</sup>においてより実証的なたちをとったが、その一方で、天皇制を全体性への帰服の象徴として賛美する和辻の意図とは、まったく相入れぬ立場の渡部に取り込まれた。

このように渡部は、津田の皇室主体論と和辻の叙事論を、唯物史観による階級国家成立論のもとに再構成することによって、氏族の神話が中央集権国家のもとに取り込まれて記紀が成立したとした。その解釈の目的は、時代的な制約のため直接的に言明されていないが、明らかに記紀が国民の象徴ではなく、国民抑圧の象徴であることを暴くことにあった。こうして、記紀の合理主義的解釈は天皇制自体を権力の象徴そのものとして批判するにいたった。渡部

にとつて、自らの由来は天皇制ではなく、そこから解放されたところの、天皇制以前の共同体的なものに求められるべきものであったのだろう。

しかし、急激に右傾化する時代状況は渡部の記紀批判を許してはおかず、当然の如く渡部の本は発禁処分になる。そして、昭和十五年（一九四〇）には一般的な影響力をもっていた津田の本も発禁、津田自身も起訴される。さらに昭和十九年（一九四四）頃には和辻の本も右翼の攻撃標的にされたという。こうして、近代の合理主義的解釈は、国家による記紀の権力化、それに対する権力批判という綱引のなかで展開され、十五年戦争への道を突き進んでゆくなか、遂にはその口を閉ざされていった。

だが十五年戦争後、唯物史観的な解釈は記紀研究の主流になり、合理主義的記紀解釈は戦前から戦後へと継承されていった。戦後の合理主義的解釈は自らのルーツを津田左右吉に求めたが、その方法的系譜については妥当としても、解釈の目的は津田ではなく、明らかに渡部の構想を引き継ぐものであった。その代表的なものが、石母田正の英雄時代論<sup>(92)</sup>と言えよう。しかし、唯物史観的解釈は、津田と和辻の見解の違いを十分に検討しなままにひとつの枠組のなかに組み込んだために、記紀がどの程度古い段階の神話・伝承をどのようなかたちで素材として含みうるのか、また果たしてそれらが民族的性質をもちうるものなのか、という津田・和辻のもった問題を未解決のまま抱え込んでしまった。それは渡部だけではなく石母田にも当てはまることであり、戦後の英雄時代論はそれが原因となって、左翼的歴史家陣営のなかで内部分裂を起こし破産したと言えよう<sup>(93)</sup>。この状況は現在もあまり変わっておらず、問題は未解決のまま棚上げされた感がある。

## 五 おわりに

以上みてきたように、近世・近代の記紀解釈は書紀の規制力が後退するなか、神の実在性、及び口承期に相当する記述の史実性を問題としてきた。そのなかで近世の合理主義は、記紀の記述を個々の歴史的次元に還元することによって、物理的次元の是非を問うというかたちで議論を展開してきた。このような物理的批判に対する反動として、神話の世界を保持しようとする字義的解釈が生じ、両者は物理的次元での妥当性をめぐって対立した。そして、物理的次元とは異なる思想・心理的次元を設定することによって、物理的次元での整合性を保ちながら神話的世界を維持させようとしたのが、思想・心理的解釈である。この思想・心理的解釈の成立によって、物理的批判と字義的解釈の対立は止揚されたことになる。

しかし近代になり、合理主義は近世にはなかった問題を新たに抱えなければならなかった。それは、記紀ならびに天皇制を専制的な国家権力の象徴とする体制側との対決であった。それに対する近代合理主義の批判は、大正から昭和へと資本主義の矛盾が露呈してゆくなかで、記紀を象徴天皇制と結びつけようとするブルジョワ的立場のものから、天皇制の解体を目指す左翼的な立場からのものへと、よりラディカルなかたちで展開されていった。

合理主義が近世から近代へ移行するとともに、記紀解釈の主体たる社会中間知識層も社会に占める比率を拡大していった。彼らを記紀解釈に駆り立てたのは、自らのアイデンティティを歴史的に確立しようとする自己由来への志向性であった。その際、記紀は日本人にとって、歴史の霧の彼方までその由来を解き明かしてくれる最古の書物として存在してきた。変転する歴史の流れのなかで、記紀ならびに天皇制は、時間を越えた由来を与えてくれる伝統的なも

のとして、主体的な社会構成層に新たに編入してきた者たちを魅惑してきたのであろう。

記紀に求められた自己の由来は、記紀に描かれた上代の世界と今日的存在<sup>(93)</sup>としての自己を結びつけるかたちで成立するが、そこにおいて見出される上代像は時代や立場によって異なるものであった。例えば、近世の合理主義者は儒学的な聖人文明化論を、非合理主義者は国学的な神代範型論を上代の世界に投影した。また、聖人文明化論の系譜を引いた大正デモクラシストは象徴天皇制論を、左翼的史家は天皇制成立以前の氏族共同体を想定した。特に左翼的史家のものは、天皇制に起源を求める従来の観点を相対化した点で、戦後へとつながる新たな地平を開くものであったが、いずれの解釈にしても自らの依拠する立場を前提としてその歴史のアイデンティティを創出する点では共通している。すなわち、記紀解釈の際に合理主義のはたした役割は、時代とともに変化する合理性の基準に矛盾しないように、記紀の世界を今日的理解のもとに再生産することであった。それによって、人々は自らの理性を納得させ、安心して自ら立場のアイデンティティを歴史的過去に求めることが可能になるのである。その意味で、古代より綿々と続く記紀解釈の歴史は、<sup>(94)</sup>歴史的過去への遡求が人間にそなわなる本質的な傾向であることを語るものなのかもしれない。

確かに、人間が生きてゆく上で、自らの存在意味を確保することは欠かせない。その点で、記紀の果たしてきた意義は大きい。しかし、その解釈行為が自らの存在をアプリアリなものとして無反省のままに正当化するのであったら、それはドグマティックなものに陥らざるえない。周知のように、歴史的研究とは、今日的主体のもとでの過去の世界の再構成であり、決して過去の実体的復元ではない。そして、過去の再構成をどのようなかたちでなすかという点で、それが今日の世界観の単なる正当化に終るのならば、敢えて過去を研究する意味はなく、逆に自らの存在を見つめ直させるような異化作用を歴史的研究にもたせなければならぬ。<sup>(95)</sup>

今日、記紀を一括して日本神話とする従来の理解を批判する見解、あるいはこれまで自明の存在とされてきた応神・仁徳天皇の存在を否定する見解も出されている。<sup>(96)</sup>我々は記紀の世界観の変遷を明らかにすることによって、我々自身を覆う世界観を自覚し、自らをその桎梏から解放してゆかなければならない。その際に大切なことは、過去の合理主義が自分の立場を前提として前時代の解釈批判を繰り広げてきた歴史の流れのなかで、認識者であると同時に歴史的主体でもある我々が、いかなるかたちで自分の立場に自覚的でありうるのか、それを具体的に考えてゆくことである。<sup>(97)</sup>

#### 註

- (1) 記紀神話に対する理解の仕方には二通りのかたちが見てとれる。ひとつは、神話を今日的な物語として記述する場合であり、もうひとつは狭義の解釈、すなわち注釈をする場合である。物語化としての再生産行為が、担い手の主観のもとに咀嚼されたうえで作品化であるように、解釈としての再生産行為もまた既に存在している作品を解釈者の主観のもとに再構成する試みであると考えられる。このように考えるならば、物語化も解釈も共に今日的主体のもとに既存の作品を再定位する行為として、広義の解釈行為として統一的に理解することが可能になろう。
- (2) 近松門左衛門『日本武尊吾妻鑑』(『近松全集、一一』岩波書店、一九八九)
- (3) 神野志隆光「神と人―天皇即神の思想と表現―」『国語と国文学』平成二年一月号、一九九〇、磯前順一「心的表象としての神話―スサノヲをめぐる―」『国文学 解釈と鑑賞の教材』三八一六、一九九一。
- (4) 磯前順一「古代・中世のヤマトタケル―変貌する神話―」『文学』四〇、一九七二。
- (5) 新井白石「與佐久間洞庵書」『白石先生手簡』(『新井白石全集、第五卷』国書刊行会、一九七七、五六一頁)。
- (6) 新井白石「古史通」(『新井白石全集、第三卷』国書刊行会、一九七七、二一九頁)。
- (7) 本稿では、主として「記紀」という言葉を、神代ならびに仲哀天皇以前の人皇の部分を指すものとして用いる。応神朝以降の記述は、一般に史実を確実に含むものとされているため、本稿では扱わない。

- (8) 新井前掲『古史通』(二一〇頁)。
- (9) 伊勢貞丈『神道独語』(『近古文芸温知叢書、第六編』博文館、一八九一、一一頁)。
- (10) 新井前掲『古史通』(三一八頁)。
- (11) 同右(二一〇頁)。
- (12) 山片蟠桃『夢の代』(『日本思想大系、山片蟠桃・富永仲基』岩波書店、一九七三、二七八頁)、C: 源了圓「先駁的啓蒙思想家 蟠桃と青陵」(『日本の名著二三、山片蟠桃・海保青陵』中央公論社、一九八四)。
- (13) 本居宣長・上田秋成『呵刈腹』(『上田秋成全集、第一卷』中央公論社、一九九〇)、上田秋成『安々言』(前掲『上田秋成全集、第一卷』)。
- (14) 山片前掲書(一九三頁)。
- (15) 同右(二七二頁)。
- (16) 同右(二七八頁)。
- (17) 同右(二七五頁)。
- (18) 卜部兼方『釋日本紀』(『新訂増補国史大系 釋日本紀』吉川弘文館、一九三二、八四頁)。
- (19) 新井前掲『古史通』(二二頁)。
- (20) 新井前掲「與佐久間洞敵書」(五五八頁)。
- (21) 新井前掲『古史通』(二二頁)。
- (22) 新井前掲「與佐久間洞敵書」(五一八頁)。
- (23) 同右(五六二頁)。
- (24) 山片前掲書(一九三頁)。
- (25) 藤井貞幹『衝口発』三丁裏。
- (26) 『本朝通鑑』(国書刊行会、一九一八)、『大日本史』(大日本雄弁会、一九二八)。
- (27) 安積澹泊「新安手簡付録」前掲『白石先生手簡』(三九九頁)。
- (28) 会沢正志斎『読葛花』『読未賀能比連』(『日本儒林叢書、第四冊』東洋図書刊行会、一九二九)。
- (29) また、林羅山自身も、中世的な粹をでないものにせよ、神代に対する譬喩的あるいは心理的な解釈をおこなっている。林

羅山「神武天皇論」『林羅山文集』(べりかん社、一九七九)、同『神道伝授』(『日本思想大系 近世神道論・前期国学』岩波書店、一九七二、四六頁)。

- (30) 本居宣長『くす花』(『本居宣長全集、第八卷』筑波書房、一九七二、一三六頁)。
- (31) 同右。
- (32) 市川匡麻呂『未賀乃比礼』(『前掲『本居宣長全集、第八卷』一九四頁)。
- (33) 同右(一八三頁)。
- (34) 同右(一八三頁)。
- (35) 同右(一八三頁)。
- (36) 同右(一八三頁)。
- (37) 同右(一八四頁)。
- (38) 本居前掲『くす花』(二四—二六頁)。
- (39) 思想・心理的解釈は富士谷御杖のような寓意的解釈をも生みだした。御杖は古事記の神代を実在ではないとした上で、それを神武天皇による御教えとした。そこに記された内容は字義的には理解できないものの、言霊を働かせれば、人間の欲を理性で抑圧しないという教えが理解できるとした。彼らは宣長の字義的解釈を合理的でないとしながらも、言霊という概念をもちだすことよって記紀をその記述が語るところから離れて教義化した。富士谷御杖『古事記燈』(『富士谷御杖集、第一巻』国民精神文化研究会、一九三六)。
- (40) 山片前掲書(一九八頁)。
- (41) 市川前掲書(一九四頁)。
- (42) 同右(一九二頁)。
- (43) Cf. 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七。
- (44) Cf. 加藤周一「新井白石の世界」『日本思想大系、新井白石』岩波書店、一九七五。
- (45) 本居宣長『直毘靈』(『本居宣長全集、第九卷』筑波書房、一九七二)。
- (46) 本居前掲『くす花』(一六七頁)。
- (47) 津田左右吉『文学に現われたる我が国民思想の研究、平民文学の時代、上・中』東京洛陽堂、一九一八—一九二一(岩波

文庫、一九七八）、鴻巣隼雄「近世の古事記研究」『古事記大成、研究史編』平凡社、一九五六。

(48) 衣笠安喜「幕藩体制下の天皇制と民衆」後藤靖編『天皇制と民衆』東京大学出版会、一九七六。なお、ここでは記述を簡潔にするために、幕末期の天皇制を近世一般の天皇制から除外する。幕末は反徳川政権の象徴として天皇制を政治的に担ぎ出した時期であり、その政治的性格が反体制的な域を出ないにせよ、政治権力との密接なつながりを持ち始めた点で、近代の天皇制の先駆をなすと思われる。

(49) 市川前掲書（一九三頁）。

(50) 藤井前掲書、村田春海『織錦舎隨筆』（『日本隨筆大成、第三卷』吉川弘文館、一九二七）。

(51) 伊勢前掲『神道独語』、上田前掲『阿刈葎』、『安々言』。

(52) 以下、近代の教科書については、海後宗臣『歴史教育の歴史』東京大出版会、一九六九、による。C、海後宗臣編『日本教科書大系、近代編』講談社。

(53) 三宅雄二郎「仏教到来前ノ宗教」『日本仏教史、第一冊』C、家永三郎『津田左右吉の思想的研究』岩波書店、一九七二。

(54) 久米邦武「神道は祭天の古俗」『史学会雑誌』二一・三・二四・二五、一八九一（論集、日本文化の起源、三）平凡社、一九七一）。

(55) 後藤靖「明治の天皇制と民衆」前掲『天皇制と民衆』。

(56) 森鷗外「かのように」『中央公論』二七—一、一九二二（『鷗外全集、第一〇巻』岩波書店、一九七二、一五三頁）。

(57) 家永三郎「記紀研究史上における津田史学的位置」前掲『津田左右吉の思想的研究』。

(58) 津田左右吉「神代史の新しい研究」東京洛陽堂、一九二三（『津田左右吉全集、別巻第一』岩波書店、一九六六）なお、同じ大正二年に、津田の師事する白鳥庫吉も「東洋協会調査部講話」として、「神代史は皇室の尊嚴を明らかにするために、或る時代に、或る人が思を構へて作った物語であるといふ」見解を口頭で述べている（津田前掲『神代史の新しい研究』（一四頁）、傍点は磯前による）。但し、いずれにせよ、人皇批判の獨創性および神代批判の緻密さにおいて、近代の思想・心理的解釈の到達点が津田に求められるのは変わりがない。C、白鳥庫吉『神代史の新研究』岩波書店、一九五四（『白鳥庫吉全集一』岩波書店、一九七〇）。

(59) 津田左右吉『文学に現われたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』東京洛陽堂、一九一六（岩波文庫、一九七七、四八頁）。

- (60) 津田左右吉『古事記及び日本書紀の新研究』東京洛陽堂、一九一九(前掲『津田左右吉全集、別巻第一』)。
- (61) 津田左右吉「結論」前掲『古事記及び日本書紀の新研究』
- (62) 津田左右吉『古事記及日本書紀の研究』岩波書店、一九二四、五〇二—〇三頁。
- (63) 津田左右吉「知識生活、一」前掲『文学に現われたる我が国民思想の研究、平民文学の時代、中』。
- (64) 和島誠一「日本考古学の發達と科学的精神」『日本考古学講座、一』河出書房、一九五五(同『日本考古学の發達と科学的精神』和島誠一著作集刊行会、一九七三)、磯前順一・赤澤威『縄文時代土偶・その他土製品カタログ』東京大学総合研究資料館、一九九一、一一—二〇頁。
- (65) 津田前掲『古事記及び日本書紀の新研究』(一九五—九六頁)。
- (66) 同右(二〇一頁)。
- (67) 津田左右吉『神代史の研究』岩波書店、一九二四、五二六頁。
- (68) 津田前掲『古事記及び日本書紀の新研究』(四九一頁)。
- (69) 津田前掲『古事記及日本書紀の研究』四九五頁。
- (70) 津田前掲『古事記及び日本書紀の新研究』(二二二頁)。
- (71) 津田前掲『神代史の新しい研究』(二四四頁)。
- (72) 津田前掲『文学に現われたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』(五〇頁)。
- (73) 津田前掲『神代史の研究』五六四頁。
- (74) 津田前掲『古事記及び日本書紀の新研究』(一一三頁)。
- (75) 津田前掲『文学に現われたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』(三八頁)。
- (76) 家永前掲『津田左右吉の思想史的研究』四四六頁、C. 石母田正「政治史の課題」『歴史評論』二一三、一九四七(『石母田正著作集、第十四卷』岩波書店、一九八九、一一—一六頁)。
- (77) 和辻哲郎『日本古代文化』岩波書店、一九二〇、二七五頁。
- (78) 同右、三七六頁。
- (79) 同右、一一九頁。
- (80) 同右、四二七—二八頁。

- (81) 近代における外国人研究者による記紀解釈は、今日看過されているチェンパレン・アストンらを含めたかたちで、今後、日本の内面的な記紀研究史との関連のなかに正しく位置づけられるべきであろう。Cf. 大林太良「神話学における日本」『伝統と現代』九、一九七一（同『日本神話の起源』角川書店、一九七三）。
- (82) 津田前掲『神代史の研究』四頁、和辻前掲書。
- (83) 但し、津田自身は、記紀の主題は政治的なものであり、未開の神話的なものとは異なるとしている。記紀の主題と神話を区別する同様の考え方は和辻にもみられる。津田前掲『文学に現われたる我が国民思想の研究、貴族文学の時代』（三五頁）、和辻前掲書、四二四頁。
- (84) 海後前掲『歴史教育の歴史』。
- (85) 渡部義通『古事記講話、神代篇』白揚社、一九三六、一八七頁。
- (86) 同右、四四六―四七頁。
- (87) 渡部義通『神話伝説と古墳文化』『日本歴史教程、第二冊』白揚社、一九三七、一五頁。
- (88) 和辻前掲書、五九頁。
- (89) 和辻哲郎『日本古代文化』岩波書店、一九二〇／一九二五、六一頁。
- (90) 倉野憲司『古事記の新研究』至文堂、一九二七。
- (91) 石母田正『古代貴族の英雄時代』『論集史学』三省堂、一九四八、『日本古代国家論―神話と文学―第二部』岩波書店、一九七三（ともに『石母田正著作集、第十巻』岩波書店、一九八九、なお、赤松啓介の記紀研究も、戦前から戦後にわたる唯物史観的な解釈として見落としてはならない。赤松啓介『天皇制起源神話の研究』美知書房、一九四八）。
- (92) 原秀三郎『日本における科学的原始・古代史研究の成立と展開』『歴史科学大系、第一巻』校倉書房、一九七二、遠山茂樹『戦後の歴史学と歴史意識』岩波書店、一九六八。
- (93) ここでは「今日的」という言葉を、「各時代における今日的」という意味で用いている。
- (94) 磯前前掲『古代・中世のヤマトタケル』。
- (95) この問題は、記紀研究のみに留まらず、考古学や歴史学など広義の歴史的研究全体に当てはまるものである。今日の日本の歴史的研究は、日本の歴史的過去に対してどのような歴史像を構築すべきかという答えをいまだ見出していない。Cf. 磯前順一「縄文時代の仮面」『考古学雑誌』七七一、一九九一 四六一―四七頁。

- (96) 西郷信綱『古事記注釈、第一四卷』平凡社、一九七五―八九、神野志隆光『古事記の世界観』吉川弘文館、一九八六、吉井巖『天皇の系譜と神話、一・二』塙書房、一九六七・七六、川口勝康「五世紀の大王と王統譜を探る」原島礼二他編『巨大古墳と倭の五王』青木書店、一九八一。
- (97) 石母田正「弱さをいかに克服するか」『日本史研究』二〇、一九五三（前掲『石母田正著作集、第十四巻』）。

# 民俗／民衆宗教としてのエクス・ヴォート

岩井 洋

〈論文要旨〉 本稿では、民俗／民衆宗教を、人々が宗教の諸要素から、宗教的な表現／実践／体験などを紡ぎだし、コミュニケーションとしていく特定の宗教的生産様式および伝達様式ととらえ、日本／欧米の比較「民俗／民衆宗教」論へのステップとして、さしずめ日本の「絵馬」に相当するヨーロッパの「エクス・ヴォート」(EX VOTO)の奉納という宗教現象に焦点を当て、宗教的生産／伝達様式としての民俗／民衆宗教の一面を浮き彫りにする。

まず、エクス・ヴォートの図像から人々と聖人・聖母のコミュニケーション形態を明らかにし、続いてエクス・ヴォートの奉納習俗を支える、巡礼、聖人・聖母の奇跡に関する情報伝達、教会の宣伝などの下部構造としてのコミュニケーション・システムに着目し、その特性を明らかにする。

〈キーワード〉 エクス・ヴォート、民俗／民衆宗教、宗教的生産／伝達様式、聖人・聖母、奇跡、コミュニケーション・システム。

## 一 はじめに

「民俗宗教」あるいは「民衆宗教」と呼ばれる現象は、日本のみならず欧米の宗教研究においても、とりわけ一九七〇年代後半から重要な研究テーマとなっている。しかし、研究者によってその対象やレヴェルが異なり、概念自体

も多義的かつ曖昧なものとなっているため、概念の整理分類が必要である。以前筆者は、比較の観点から、日本と欧米の「民俗宗教」あるいは「民衆宗教」概念を架橋する概念として、暫定的に以下のように「民俗／民衆宗教」を定義した。つまり、民俗／民衆宗教とは、しばしば言及される「エリート／民衆」といった宗教の担い手とは無関係に、人々が宗教の諸要素から、宗教的な表現／実践／体験などを紡ぎだし、コミュニティとしていく特定の宗教的生産様式および伝達様式であり、そのシステムは、教会などの制度的宗教形態から相対的に自律的 (autonomous) である。<sup>(1)</sup>

そこで本稿では、この定義に立脚し、日本／欧米の比較「民俗／民衆宗教」論へのステップとして、さしずめ日本の「絵馬」に相当するヨーロッパの「エクス・ヴォート」(EX VOTO) の奉納という宗教現象に焦点を当て、宗教的生産／伝達様式としての民俗／民衆宗教の一面を浮き彫りにしてみたい。<sup>(2)</sup>

## 二 エクス・ヴォートの起源

まずエクス・ヴォートの奉納習俗を論じるにあたり、その起源について概観しておく。エクス・ヴォート(EX VOTO)とは、ラテン語で「誓願により」という意味であり、カトリック世界における——しばしば奇跡を起こすと信じられている——聖人・聖母といった超越的存在に対する感謝の奉納物を包括的にさす。もちろん、イエス・キリストに対して奉納されたものがないわけではないが、大多数の場合、その対象は聖人あるいは聖母である。信者は、病氣や事故をはじめとする何らかの危機的状況に遭遇した際、超越的存在に対して、「願いを叶えてくださいましたら必ずエクス・ヴォートを奉納します」と誓願をし、願いが叶ったならば、治癒した身体の部分をかたどった金属の打ち抜き

や蠟細工、木の板などに祈願内容を画像化したものなどを、自分が誓願した聖人や聖母に由来する教会に奉納する。この習俗はヨーロッパや中南米のカトリック世界に広くみられる。<sup>(3)</sup>

エクス・ヴォートの起源は、身体の部分をかたどったテラコッタ (terra cotta: 褐色がかった橙色の土器) にもとめることができる。ポール・カッサール<sup>(4)</sup>の報告によると、エーゲ海のマルタ島からは新石器時代(約一万年前)の粘土や石灰で作られた身体の部分をかたどった奉納物が出土しており、これらは病気が治癒した感謝として神々の神殿に奉納されたものと考えられる。また、少し時代が下ると、ペロポネソス半島のエピダウロスを中心として展開したアスクレピオス(Asklepios: キリシヤ神話の医神)崇拜の中にも、身体の部分をかたどった金属製の奉納物をみることができ<sup>(5)</sup>る。

これらの奉納物は現在でも、身体の部分をかたどった蠟細工という形態で、カトリック世界の各地にみることができ、もうひとつのエクス・ヴォートの形態として、祈願内容を画像化したものがある。これはキリスト教がヨーロッパに浸透してからのものと考えられる。デウィッド・フリードバーグによると、十七世紀中頃には、感謝の徴として画像を作ることが習慣化していたとい<sup>(6)</sup>う。ドイツ南部バイエルン州にある聖母マリアの巡礼地アルトエッティング(Alttiting)には、約二〇〇〇の画像化されたエクス・ヴォートが存在するが、その中で最も古いものは、病気でベッドに横たわる男性を描いた一五〇一年のもので、現存するものの中でも最も古いものと考えられる。<sup>(7)</sup> 画像化されたエクス・ヴォートは、奉納者自身が描いた稚拙なものから、有名な画家が描いたものまで様々であるが、多くの場合、巡礼地の奉納画家や各地を放浪していた無名の画家によって描かれた。<sup>(8)</sup> またその材質は、主に木の板であり、大きさは三〇センチ四方程度の小型のものから、貴族によって奉納されたかなり大型の額までであるが、そのほとんどは庶民が奉納した小型のものである。

画像化されたエクス・ヴォートは、奉納者が瀕した危機的状況を描写することで、超越的存在に対する感謝の意を直截に表現する手段として、テラコッタや金属の打ち抜きなどの形態のエクス・ヴォートから派生したものである。このことは、病気からの回復に対する感謝の表現として、眼や手足などをそのまま画像化したエクス・ヴォートをみると明らかである。また、身体をかたどった奉納物がキリスト教以前から存在することを考えあわせると、現存するエクス・ヴォートの奉納習俗は、カトリックが土着の宗教慣行を漸次吸収していったものといえる。

前述のように、エクス・ヴォートという概念は、一般に感謝に対する奉納物を包括的にさすものだが、その形態は多岐にわたる。たとえば、金属の打ち抜きや蠟細工、画像化されたもの他にも、骨折や足の病気からの回復を示すギブスや松葉杖の奉納がみられる。また奉納形態にも地域的差異があり、メキシコのサン・バルトロ・ナンカルパン教会にはサッカーや自転車レースの勝利者が奉納したチャンピオン・シャツがみられるし、同じくメキシコのサクロモンテには、妊婦の守護に対する感謝として、生まれてきた子供の臍の緒が入った袋が参道の木にくくられている。<sup>(9)</sup>

このようにみると、宗教的生産／伝達様式としての民俗／民衆宗教を明らかにするために、奉納物全般を広く視野に入れる必要があるが、本稿では議論を明確にするため、画像化されたエクス・ヴォートに限定して話を進めた。<sup>(10)</sup>

### 三 エクス・ヴォートの画像にみる信仰形態

ではまず、エクス・ヴォートの画像表現をてがかりに、人々の信仰のあり方を考えてみる。エクス・ヴォートの先駆的研究者であるレント・クリス・レットテンベックは、エクス・ヴォートの画像を構成する要素を四つ挙げてい

① 奇跡を起こす聖人・聖母の像や聖なる場所などの超自然的な力の表示

② 天界を向き、祈る人物の描写

③ 地上の人物と超自然的な人物あるいはシンボルとのコミュニケーションの発端となった出来事や状況

④ 状況、出来事や希望を記した銘文<sup>(1)</sup>

などである。また、言語行為論の視点から絵馬とエクス・ヴォートを論じた荒井芳廣によると、エクス・ヴォートは以下の六つの要素に分けられるという。

① 祈願の対象、奇跡の遂行者

② 祈願者

③ 祈願内容（否定的な状態）

④ 祈願内容（肯定的な状態）、望まれた結果

⑤ 否定的な状態の原因となる存在、事件、あるいは誤った手段

⑥ 実現の手段<sup>(2)</sup>

これらの要素が組み合わせられて、エクス・ヴォートの図像ができていくわけだが、基本的な図像構成としては、三つの部分からなる。それは、天空に後光を浴びて、あるいは雲の中に現れる聖人・聖母の姿、祈願内容などを表す絵、そしてそれに関する文字情報である（文字情報のない場合も多い）〔図1参照〕。祈願内容は多くが個人的なものであり、伝染病や火災、水害といった共同体に関わるものには共同感謝のエクス・ヴォートがみられる。文字情報の中には、EX VOTO という文字や「祈願し、恩恵にあずかりました」という意味の VFGA あるいは FVVA (votum fecit gratiam accepit) 同様に PGR あるいは GR (per gratia ricercvuta), MGF (miralagro que fez) などの決まり文句が含



図1

- ① 病氣（身体各部の病氣、ペストやジフテリアなどの伝染病など）
  - ② 出産
  - ③ 子供の保護
  - ④ 死
  - ⑤ 家畜の病氣
  - ⑥ 交通事故（馬車、列車、自動車など）
  - ⑦ 水難（洪水、海
- まれていることが多  
い。  
エクス・ヴォート  
の画題としては、先  
行研究を総合すると  
以下のようなものが  
挙げられる。

難など)

⑧ 火事

⑨ 作業中の事故（土木作業、井戸掘り、狩猟など）

⑩ 戦争（戦争からの生還、捕虜収容所からの生還、空襲など）

⑪ 祈る人（個々の祈願内容は銘文の中）

⑫ その他（国家試験合格、強盗、両親からの結婚許可など）<sup>(13)</sup>

また、図像化されたエクス・ヴォートの現代的な形態として、交通事故の時の写真や新聞記事をそのまま額に入れたものや、刺繍で感謝の文字を綴ったもの、大理石板に“Danke”や“Merci”といった感謝の言葉が彫られた、きわめて簡略化されたものがある。ベルナル・クザンは文字の普及によって、十九世紀に従来のエクス・ヴォートが大理石板にとってかわられたという。また、ステファン・ウィルソンも同様に、一八八〇年代と一八九〇年代を「エクス・ヴォートの現代的形態」への転換期としている。<sup>(15)</sup>

さてこれらの図像からまず明らかになるのは、人々と聖人・聖母とのコミュニケーションの形態である。前述のようにエクス・ヴォートにイエス・キリストが表現されていることは稀であり、ほとんどの場合が聖人・聖母である。ではなぜイエス・キリストが図像表現されないのか。

カトリックの教義にしたがえば、トリレント公会議（一五四五―一六三）以降、聖人・聖母は三位一体の仲介者として位置づけられており、人々の願いは、神の最も近くにいと考えられる聖人・聖母の「とりなし」（仲介）によって神のもとへと届けられることになる。したがって、エクス・ヴォートの図像にみられる感謝の表現は、聖人・聖母のとりなしに対する感謝と理解することができるが、実際の宗教実践をみるならば、全ての人がというわけではない

が、人々は聖人・聖母を直接に崇拜対象とし、誓願―感謝を通してコミュニケーションしてきたことは明確であり、現存するおびただしい数のエクス・ヴォートの中のほんの一部を見ただけでも、そのことが理解できる。たとえば「マリア（あるいは聖人の名前）様、助けていただきたいありがとうございます」というエクス・ヴォートの銘文をよく目にする。後にくわしく述べるが、奇跡を起こすと信じられている聖人・聖母の恩恵に与かるために、人々が各地の巡礼地へとつかけたことを考えると、これらの銘文は、聖人・聖母のとりなしに対する感謝というよりは、まさに聖人・聖母そのものに対する感謝と考えたほうが妥当であろう。

現実に、エクス・ヴォート奉納が習慣化したと考えられる十七世紀以来、一般庶民が教会側が押し付けてきた教説を理解し、それに添った宗教実践をしてきたとは考えにくく――時代ごとの変化はあるにせよ――聖人・聖母は人々が苦難や危機に瀕した時にすがら、べき救済のチャンネルとして存在してきたといえる。また、火災よけ（聖フロリアヌス）、紛失物探し（パドヴァの聖アントニオ）、自動車事故よけ（聖クリストフォルス）、眼病治療（聖ルチア）といったように、聖人に応じて祈願に対する加護機能の分担があり、人々にとって聖人は、遙か彼方の存在というよりは、日常生活のあれこれの問題に答える身近な存在であったともいえる。<sup>16</sup>

さて、エクス・ヴォートの図像から読みとれる人々の信仰のあり方として、いまひとつ「死」に対する態度についてふれておきたい。これまで、エクス・ヴォートを感謝の奉納として位置づけてきたが、死に関しては例外がある。それはクリス・レットテンベックが「死の板絵」(Totentafel)と呼んだものである。<sup>19</sup>

たとえば、一七六七のあるエクス・ヴォートには、一つのベッドに二人ずつ、四人の子供が寝ている二つの幼児用寝台が描かれ、生きているのは一人の子供だけで、他の三人は手の中に小さな赤い十字架を握っている。両親も同じく病床についているが、彼らは生きのび、聖人に跪き拜んだ姿で傍らに再度描かれている。これは、伝染病が一家

を襲い、生き残ったものが死を免れたことへの感謝と死者への祈りを捧げているのである。

また、十八世紀のエクス・ヴォートの中には、洗礼を受けられずに生まれてすぐに死んだ子供が聖母に抱かれている画像がある。<sup>(20)</sup>このようにエクス・ヴォートは、危機から救われた生者の感謝のみならず、死者への祈りをも意味した。特に何度か人々を襲った伝染病は、突然訪れる——しばしば鎌を持った骸骨として表象される——<sup>(21)</sup>死の恐怖とある種の無常観を人々の中にうえつけ、死に対する独特の表現形態をエクス・ヴォートの画像の上に現出させたといえる。

#### 四 エクス・ヴォートをめぐるコミュニケーション・システム

前節では、エクス・ヴォートの画像にみる人々と聖人・聖母のコミュニケーションの形態、すなわちカトリックの教義とはかけ離れた聖人・聖母崇拜と、「死の板絵」にみる死に対する独特の表現形態をごく簡単にみた。ここでは、エクス・ヴォートの奉納習俗を支える巡礼、聖人・聖母の奇跡に関する情報伝達、教会の宣伝などの、いわば下部構造としてのコミュニケーション・システムについて考察する。

エクス・ヴォートの奉納は、奇跡を起こすと信じられる聖人・聖母に由来する教会への巡礼と深く結びついてきた。しかし、奇跡を起こす聖人や聖母のイメージが確立し、多くの巡礼者を集めるにはいくつかの条件を必要とする。そこで、前述のドイツ南部バイエルン州にある聖母マリアの巡礼地アルトエッティングに関するひとつの興味深いエピソードを紹介し、エクス・ヴォートをめぐるコミュニケーション・システムを浮き彫りにしてみた。

インスブルック郊外のハル出身のトーマス・ハンスという学生が、一六六三年に車轢きの刑に耐えて生きのびたと

いう話である。トーマス・ハンスは大学卒業後、自堕落な人生を歩み始め、ついには殺人を犯してしまうが、それについての詳細な記録はない。最後の犯行としては、一六六三年二月七日、東チロルのシリアンのハイムフェルス城の司祭に短刀で重傷を負わせたことがわかっている。

彼が逃亡途中で身を隠したのは、よりによってシリアンの裁判所判事の家の干し草の中であった。そこで初めて彼は聖母マリアの力を感じた。彼は聖母に神のとりなしを請い、魂が救われるのなら自首することを誓った。やがて、判事によって手かせ足かせをはめられたトーマスは、ハイフェルス城に連行され、そこで二四週間拘束された。

殺人未遂に対する温情判決など望めなかったし、死刑は覚悟のことだった。獄中でトーマスは、地区の聖職者からアルトエッティングの聖母が起こした奇跡譚を集めた奇跡集を入手し、死刑執行にもかかわらず生き延びたという奇跡譚に接する。トーマスは、もし生きながらえたとすれば、アルトエッティングへ巡礼し、土曜日は一生断食を続けるという誓う。

一六六三年六月十七日、判決が下された。予想通り、殺人に対する刑としては当時一般的だった車轢きの刑である。七月二十七日が死刑執行の日とされた。しかし、このような刑は谷間の小さな町シリアンでは異常なことであり、聖職者にとっても、死刑囚の精神的看護をするにはいささか荷が重すぎた。そこで近隣の聖職者が集められ、トーマスのために祈りが続けられた。その中には、当のトーマスに短刀を突きつけられた司祭の顔もあった。彼によると、自分が助かったのは、トーマスに襲われた時、パドヴァの聖アントニオに助けを請うたためであり、そのために悪人（トーマス）の手からひとりで短刀が落ちたのだという。

当時の刑は、みせしめのために、罪人を簡単に殺すのではなく、さんざん傷めつけるものだった。刑の執行について後の奇跡集は、生々しい描写をしているが、結局、通常ならば体がバラバラになるような責め苦にもかかわらず、

トーマスは左下肢の骨折だけですんだ。聖職者、当局者は罪人が死んだと思い、既に退去していた。一時間半後、彼はある修道士に助けられ傷の手当てを受けた。そして、一カ月後の八月三十日には、オーストリア大公の恩赦を受け、九月二十日には釈放された。

この出来事は直ちにセンセーションを巻き起こし、人々はそれを聖母の奇跡によるものとして疑わなかった。十月二十六日、トーマスはアルトエッツティングで奇跡についての供述を行い、教会当局はこのセンセーショナルな出来事に大きな興味を示し、即座に奇跡を描いた大きなエクス・ヴォートを注文した。また一六六四年初頭には、早くもトーマスについての調書をはじめ関係者の証言やサインが記載された奇跡集が出版されている。

トーマス・ハンス自身は教会から報酬を受け、アルトエッツティングの聖母の奇跡の生き証人として、しばらく当地に暮らしたという。<sup>(22)</sup>

このエピソードには、エクス・ヴォートの奉納をめぐるコミュニケーション・システムの構図が明確にあらわれているといえる。とりわけ重要なのは、聖人・聖母の奇跡を宣伝するメディアとしての奇跡集 (Mirakelbücher) とエクス・ヴォートの存在である。

まず第一に、トーマスが獄中で出会った奇跡集の存在である。巡礼地である教会の威信は奇跡に基づいているといつてよい。奇跡と恩寵の証明において、聖人や聖母がより感銘深い奇跡を呼び起こすほど、信心深い庶民の(教会への)信頼は増した。したがって、教会管理者が奇跡を宣伝することは至極当然のことであった。現にエクス・ヴォートの研究者でありアルトエッツティングの巡礼管理者 (Wallfahrtsadministrator) でもあるロベルト・バウアーは、「巡礼を宣伝するのは本来巡礼地(の教会)のつとめである」とまでいっている。<sup>(23)</sup> この宣伝の重要なメディアが奇跡集であった。各地を巡回していた托鉢修道士によって、数えきれないほどの聖人・聖母の奇跡譚が広められた。庶民のほと

んどが文盲であった当時においては、奇跡譚はおそらく口頭で伝えられたものと考えられる。奇跡集では耳の不自由な者、盲人、手足の麻痺した者、あるいは司法当局と衝突している罪人といった特定のグループを対象とした一連のテーマに添って奇跡譚がまとめられていた。したがって、奇跡集はさしあたり「御利益のカタログ」であり、自分と境遇の似た人々の身に起こった奇跡に引き寄せられ、自分にも同様の奇跡が起こるといふ確信にもとづいて、人々は誓願をしたと考えられる。トーマスの場合も、もし彼が自分と同じ境遇の人間の奇跡譚に出会わなければ、誓願もありえなかったのではないだろうか。

次にエクス・ヴォートであるが、アルトエッティングの教会当局は、トーマスの奇跡を描いた大きなエクス・ヴォートを早速注文している。これはとりもなおさず、エクス・ヴォートが礼拝堂の回廊に掛けられ、多くの巡礼者に鑑賞されることが、そのまま教会の宣伝になったからである。アルトエッティングでは一六九三年より、おびただし数のエクス・ヴォートを選別し、古いものを新しいものと交換したり、絵画としての価値が比較的高いものを残してきた。<sup>(24)</sup>これも、たんにエクス・ヴォートを掛けるスペースの問題以上に、エクス・ヴォートの図像表現が巡礼者に及ぼす宣伝効果を第一に考えてのことだろう。ほとんどの人々が文盲であつて時代には、絵による奇跡の描写はとりわけ感銘を与えたにちがいない。また、奇跡集と同様にエクス・ヴォートにも、人々が自分と同じ境遇を描いたものに引き寄せられ、自分にも同様の奇跡が起こりうる確信を得るといふコミュニケーションの共同性を指摘することができよう。

以上のように、聖人・聖母の奇跡に関する情報は、各地を巡回する托鉢修道士の動きとともに、奇跡集を通して口頭コミュニケーション（＝フォークロア）によって伝達され、そこでは自分と同じ境遇の人間に起こった奇跡に対する共感／共鳴が自分にも同様の奇跡が起こりうるという確信を生み、人々を誓願へと駆り立てる。この誓願が実を結べ

ば、エクス・ヴォートが奉納され、教会の回廊に掛けられたエクス・ヴォートは、画像コミュニケーションを通して、奇跡集同様に、同じ境遇の人間に対する共感／共鳴、そして奇跡への確信を生む。このような、口頭コミュニケーションと画像コミュニケーションが生むコミュニケーションの共同性によって、聖人や聖母が引き起こすと信じられている奇跡の数々が人々の集合的記憶の回路の中へと組み込まれ、聖人・聖母ひいては巡礼地の教会への信頼が確立することになる。

## 五 むすび

本稿では、ヨーロッパのエクス・ヴォートの奉納という宗教現象に焦点を当て、人々が宗教的表現／実践／体験などを紡ぎだし、コミュニケーションしていく特定の宗教的生産／伝達様式としての民俗／民衆宗教の一側面を浮き彫りにしようとしてきた。

まずエクス・ヴォートの画像をみると、人々と聖人・聖母とのコミュニケーション形態がみえてくる。そこでの聖人・聖母は、カトリックの教義に定められた三位一体の仲介者などではなく、苦難や危機に瀕した時に奇跡を起こして助けてくれる、まさに崇拜対象としての聖人・聖母だった。

こういった聖人・聖母との関係とエクス・ヴォートの奉納習俗を支えるコミュニケーション・システムとして、聖人・聖母の奇跡に関する情報伝達、教会の宣伝、巡礼などが挙げられる。教会の宣伝メディアとしての奇跡集とエクス・ヴォートは、聖人・聖母の奇跡をそれぞれ文字あるいは口頭コミュニケーションと画像コミュニケーションによって人々に伝達し、人々の中に奇跡への確信と信頼を生みだし、奇跡や巡礼を再生産していく。

以上のように、人々は教会の宣伝メディアに依拠しながらも、カトリックの教義とかけ離れた宗教実践を創り出し、奇跡に関する口頭／図像コミュニケーションの過程においても、自己の境遇や日常世界に引きつけて物事を解釈するという特性をみることができむ。

冒頭に提示した民俗／民衆宗教概念の妥当性も含めて、この議論をさらに深めるとともに、日本の絵馬奉納習俗をめぐるコミュニケーション・システムとの比較は今後の課題となるだろう。

#### 注

- (1) 拙稿「欧米における『民俗／民衆宗教』概念の諸相」『國學院大學日本文化研究所紀要』第六八輯、一九九一。同「比較『民俗／民衆宗教』論の課題——欧米における『民俗／民衆宗教』概念を中心にして——」『いま、宗教をどうとらえるか？』海鳴社（近刊）。同“The Problems in the Comparative Studies of Folk and Popular Religion,” paper presented at the International Congress of the International Institute for Sociology, Kobe, August 5-9, 1991 参照。
- (2) 絵馬とヒュクス・ヴォートの比較研究に関しては、拙稿「フォーク・レリジョンとしての絵馬——絵馬とヒュクス・ヴォートの比較研究——」『宗教研究』二七五、二七六—二頁 参照。
- (3) 類似の現象がプロテスタントにもあることを付言しておく。ドイツのニュールンベルクで、教会の壁に描かれた木の絵の上に、信者が願いごとを粗末なメモ用紙に書き、貼りつけているのを筆者は見たことがある。
- (4) Poul Cassar, “Medical Voice Offering in Maltese Islands,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 94, 1964, pp. 22-9.
- (5) キリスト教以前のヘルリフとローマにおける奉納物については、Mario Tabanelli *Gli Ex-voto Poliniscerali Etruschi e Romani*, Firenze: Leo S. Olshki, 1962, を参照。
- (6) David Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989, p. 138.
- (7) マルトヘッチャマンズのヒュクス・ヴォートについては、Robert Bauer, *Bayrische Wallfahrt: Altötting*, München:

- Schnell & Steiner, 1970. 及び回 “Die Altöttinger Votivtafel,” *Ostbairisch Grenzmarken*, 13, 1971, pp. 174-183 参照。
- (8) Frank Baer. *Votivtafel-Geschichten*, Augsburg: Rosenheimer Verlagshaus, 1976, p. 14.
- (9) Wolfgang Jaeger. *Augenworte*, Heidelberg: Jan Thorbecke Verlag, 1979. 参照。
- (10) Victor Turner/Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, NY: Columbia Univ. Press, 1978, pp. 54-5, plate 3, 5.
- (11) Lenz Kriss-Rettenbeck. *Ex Voto: Zeichen Bild und Abbild im christlichen Votivbräutium*, Zurich, 1972, p. 155.
- (12) 荒井芳廣「發語行為とつづの総論」『民族学研究』四二(四)‘一九七八’二一九頁。
- (13) Bauer. op. cit. (1971). Baer. op. cit. Bernard Cousin. *EX-VOTO de Provence: Images de la Religion Populaire et de la Vie d'Aurefois*, Desclée de Brouwer, 1981. Carolina García Román/Maria Teresa Martín Soria. “Religiosidad Popular: Exvotos, Donaciones y Subastas,” in C. Alvarez Santaló/Maria Jesus Buxó/S. Rodríguez Becerra (eds.) *La Religiosidad Popular. III Hermandades, Romerías y Santuarios*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989, pp. 353-368.
- (14) Clara Gallini. “Photographische Riten: Populare Religion im Modernen Italien,” in Michael N. Ebertz/Franz Schulteis(eds.) *Volksfrömmigkeit in Europa: Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München: Chr. Kaiser 1986, pp. 226-235. 参照。
- (15) Bernard Cousin. *Le Miracle et le Quotidien: Les Ex-voto Provençaux Images d'une Société*, Aix-en-Provence: Sociétés, Mentalités, Cultes, 1983, pp. 267-272; 305-306. Stephen Wilson. “Cults of Saints in the Churches of Central Paris,” in Stephen Wilson(ed.) *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge Univ. Press, 1983, pp. 243-250.
- (16) タザンはプロヴァンス地域に奉納されたエクス・ヴァートを素材にして、図像上で聖人・聖母が現れる雲の領域と、祈願内容の領域の比率を数量的に調査し、時代による聖人・聖母と人間の関係性の変遷を明らかにしている。Cousin. op. cit. (1983).
- (17) 告白と聖人崇拜はキリスト教によって創り出された一つの安全弁だったというマンデル・ヴァラニャックの指摘が想起される。André Varagnac et Marthe Chollet-Varagnac. *Les Traditions Populaires*, Paris: PUF, 1978. 蔵持三也訳『ローマの庶民生活と伝承』白水社、一九八〇、一一三―一四頁。

- (18) 實際に、聖人が病人のソマツのむちだまじりてくる図像もきへ、中には聖人と奉納者の握手などもある。Angelo Turchini. *Lo Straordinario e il Quotidiano: Ex voto, Santuario, Religione Popolare nel Bresciano*, Brescia: Grafo edizioni, 1980, p. 191.
- (19) Kriss-Rettenbeck, op. cit.
- (20) Paolo Moro. *Gli Ex voto della Carnia*, Udine: Società Filologia Friulana, 1970 p. 66; 76.
- (21) 木間瀬禧三『死の舞踏』巻』『IS』一五、一九八二、二一六—二七頁、参照。
- (22) Baer. op. cit., pp. 9-12.
- (23) Bauer. op. cit., (1971), p. 176.
- (24) Baer. op. cit., p. 13.
- 図版出典：Bauer. op. cit., (1970).

## 中国浄土教と三階教における末法思想の位置

西 本 照 真

〈論文要旨〉 中国における道綽や善導の浄土教と信仰を開祖とする三階教は、末法思想という共通の思想的土壌のもとに独自の思想を構築したとするのが通説である。しかし筆者は、両教における末法思想の位置自体に注目すべき相違点が見いだされるのではないかと考える。浄土教においては、末法思想の導入によって念仏の行に歴史的必然性が付与されたという点で、浄土教史における一つの画期をなしたといえよう。しかし、阿弥陀仏の本願にもとづく浄土への往生という救済の構造自体は、末法思想の導入以前にすでに成立していたものである。一方、三階教においては、第一階・第二階・第三階という三階教の教義的枠組み自体が、正法・像法・末法という三時説にもとづく末法思想そのものから成り立っており、末法思想を抜きにしては三階教の成立そのものが不可能である。その点で、三階教は中国における末法思想の受容・形成の過程において特殊な地位をしめしているといえる。

本論文では、両教の機根認識の問題や、自己の悪認識の問題などについても取りあげた。  
〈キーワード〉 末法思想、浄土教、三階教、救済。

はじめに

中国において正法・像法・末法の三時説にもとづく末法思想が普及しはじめたのは六世紀半ば以降である。<sup>(1)</sup> 当時、仏教教団の肥大化とそれにもなつて生じてきた教団の腐敗・墮落といった状況が政治問題に発展し、教団側はいく

たびかの政治的弾圧を被るにいたつた。<sup>(2)</sup> そのような時代において、仏教教団内部の状況と社会的状況に末法の到来を痛切に感じ、末法という時代に相応しい仏教を提唱した仏教者たちがいる。なかでも、三階教の開祖である信行（五四〇—五九四）と浄土教の道綽（五六二—六四五）においては、その思想の中に末法思想の影響を強く見いだすことができる。<sup>(4)</sup> また道綽に教えを受けた善導（六一三—六八一）は末法思想を自己の機根認識の問題として受けとめ深化させたという点で注目し値する。

確かに、浄土教も三階教も末法思想の影響が強いという点で共通点はあるのだが、<sup>(5)</sup> 両教にいかなる形で末法思想が反映しているのか、いわば両教における末法思想の位置という問題に関してはさらに検討を加える必要があると思われる。そして、検討を加えていく中で、末法思想の反映の形態自体にも相違点を見いだすことができるのではないかと考える。本論文では、両教の教義的骨格における末法思想のしめる位置、および機根認識の問題に焦点を絞って検討してみたい。

取り上げる思想家と資料についてふれておく。浄土教においては、末法思想の影響を真先に受けたという点で、道綽の思想をその主著『安楽集』において取り上げる。また、末法思想をさらに自身の内面的自覚として深化させたという点で、善導の主著『観無量寿仏経疏』を取り上げる。ほぼ同時代に生きた浄土教者として迦才や懷感などがいるが、末法思想との関連でいえば道綽や善導に比して独自性に乏しい。そこで、機会があれば稿をあらためて論じることにして本稿では取り扱わない。また三階教に関しては、信行自身の著作であるとは明確に断定できないが、少なくとも彼の没後そう遠くない時代には流布していた『対根起行法』<sup>(6)</sup> を資料として用いることにする。

また、両教を宗教的救済思想として見る場合、救済者、被救済者、救済の形態、被救済者に求められる実践、救済の保証などをおさえることも必要となろう。<sup>(9)</sup> 本論文の中で、それぞれの点を詳細に検討することは避けるが、論及の

視点として大事にしておきたい。

## 一 浄土教

中国浄土教の中では、末法思想の影響を受けて思想を構築していった最初の人物は道綽である。道綽は末法思想の影響を浄土教者としては初めて強烈に受け、それを基盤として救済の論理を構築していくのである。『安樂集』の冒頭に、

第一大門中、明教興所由、約時被機勸帰浄土者。若教赴時機、易修易悟、若機教時乖、難修難入。

第一大門の中、(ます) 教えが興ってきた由来は、時と機根の観点から浄土(門)への帰入を勧めるためであることを明らかにする。教えが時と機根に適合すれば、その教えは修めることも悟ることも容易である。機根と教えと時が相応しないならば、修めがたく帰入することも難しい。<sup>(10)</sup>

として、衆生が仏の教えを受け入れる能力・資質(機)が、時代と教えに適合すれば、その修行は容易であり悟りもまた可能となるが、時代と教えに適合しない場合には、修行しがたく悟りがたいと説く。冒頭に置かれているという点からも、時代とその時代における人間の素質・能力、それに適合した教え、この三者の関わりの問題を道綽は非常に重視していたことが察せられる。

末法思想との関係で注目されるのは、『大集経』月藏分の五箇五百年説に対する見解である。道綽は経文の引用に続けて、

計今時衆生、即当仏去世後第四五百年、正是懺悔修福応称仏名号時者。若一念称阿弥陀仏、即能除却八十億劫生

死之罪。一念既爾、況修常念、即是恒懺悔人也。又若去聖近、即前者修定修惠是其正学、後者是兼。如去聖已遠、即後者称名是正、前者是兼。何意然者、寔由衆生去聖遙遠、機解浮淺暗鈍故也。

今時の衆生について計会すると、仏がこの世を去られた後の第四番目の五百年の時代にあたる。まさに懺悔し福を修め仏の名号を称えるべき時代の衆生である。もし一念に阿弥陀仏を称えれば、八十億劫の生死の罪を除却できる。一念でさえそのようであるから、常念を修すればなおさらであり、恒に懺悔する人といえる。

また、もし聖人が世を去って時間があまり経過していないならば、前者（第三の五百年までの行）の定と恵を修めることが正学であり、後者（の称名）は兼である。もし聖人が世を去ってからすでに時間が経過しているならば、後者の称名が正であり、前者は兼である。どうしてそのようになるかといえば、まったく（今時の）衆生は聖人との時間的距離が遥かに遠く、機根の理解が浮浅暗鈍であることによるからである。<sup>(1)</sup>

と述べている。道綽には仏との時間的距離の隔たりが明確に認識されている。彼の生きた時代が第四の五百年に当たるとした根拠は定かでないが、道綽の解釈として注目されるべき点は、『大集經』月藏分の第四の五百年の箇所には「次五百年、於我法中、多造塔寺得住堅固」（大正十三・三六三下）とあるのを、「第四五百年、造立塔寺、修福懺悔得堅固」（大正四七・四中）として「修福懺悔」の文字を補っている点である。しかも「造立塔寺」よりも「懺悔修福」に重点が置かれ、さらには行はずべき正行を称仏名号としていたのである。『大集經』月藏分の經文（今我涅槃後、正法五百年住在於世間（中略）、像法住於世限滿一千年<sup>(2)</sup>）からすれば、仏滅後千五百年を過ぎた第四の五百年は末法に他ならない。したがって道綽の解釈においては、念仏こそが末法の時代における正行であるということになるわけである。經典自体には末法であることと念仏の行をなすことの因果関係は説かれていないのであるから、道綽の内面においてはじめて末法という時代と正行としての念仏が強力に結びつけられたといえる。そもそも時代的限定性を持たない念仏

という行に時代的枠を設定し、そのことによつて念仏という行に必然性を持たせたのである。次に引く文章においても、浄土門への帰入の必然性が末法という時代的枠組みを前提として説かれている。

問曰。一切衆生皆有仏性、遠劫以来応値多仏。何因至今仍自輪廻生死不出火宅。

答曰。依大乘聖教、良由不得二種勝法以排生死是不出火宅。何者為二。一謂聖道、二謂往生淨土。其聖道一種今時難証。一由去大聖遙遠。二由理深解微。是故大集月藏經云、我末法時中億億衆生起行修道未有一人得者。当今末世、現是五濁惡世、唯有淨土一門、可通入路。

質問する。一切の衆生には皆仏性がある。はるかな昔から多仏にまみえてきたからである。どうして今に至つても自ずから生死に輪廻して火宅を出ることがないのか。

答える。大乘の聖教によれば、まったくそれは二種の勝法によつて生死を脱することができないために、火宅から抜け出ることがないのである。二種とは何かといえ、一つは聖道であり、二つには往生淨土である。その中の一つである聖道は今時においては証得することが困難である。一つには大聖との時間的距離がはるかに隔てられているためであり、二つには(聖道は)理が深く解が微細であるからである。したがって『大集月藏經』には「わが末法の時代に数多くの衆生が行を起し道を修めるが、一人として得道するものはいない」と述べられている。当今は末世であり現に五濁惡世であり、ただ淨土の一門だけが道に入ることができるものとしてある。<sup>(13)</sup>

聖道を行じても往生淨土の道を行じてもいいというのではなく、末法においては淨土の一門でしか救済の道が断たれているのである。そのことを裏付けるために『大集月藏經』を引用しているのであるが、実際には『大集經』月藏分には右のような経文は見当たらない。経文の記述をはるかに飛び越えて、道綽自身の確信が新たな段階に達しているということができよう。それは同時に、曇鸞(四七六―五四二?)から道綽へいたる浄土教思想の発展ともいえる

わけで、曇鸞においては時代に關係なくその道が開かれていた阿弥陀仏の救済は、道綽に至っては末世であるからこそ救済されるという具合に時代的必然性をともなった浄土教へと思想的發展を遂げたといえよう。

ただ道綽に関して一点だけ補足しておく、被救済者の自己規定という点では、次にとりあげる善導や三階教などと比較すると、認識の深化に欠ける点がある。たとえば、「此三界者乃是生死凡夫之閻宅<sup>(14)</sup>」という表現や「余既自居火界<sup>(15)</sup>」という表現は、凡夫の生きている世界（三界）が閻宅であるとか火界であると規定するものである。末法思想を説く經典類が仏教の衰滅していく社会の状況をリアルに描きだし、その記述に一致する廢仏を自らの經驗として蓄積してきた道綽が、閻宅とか火宅という社会規定するのは当然の成り行きであろう。しかしながら、閻宅に住しているから自身も閻にそまっている、という論理の展開は道綽には乏しいように思われる。

次に、善導における末法思想の位置について検討を加える。まずは『觀無量寿仏經疏』における善導の機根認識に関する記述をいくつか列挙してみよう。

我等愚癡身 広劫来流転 今逢釈迦仏 末法之遺跡 弥陀本誓願 極樂之要門

わたしたちは愚かな身であり、はるかなる昔から輪廻の生存を繰り返してきた。いま釈迦仏が末法の時代に残された、阿弥陀仏の本願と極樂の要門（が説かれた『觀經』の教え）にめぐりあうことができた。<sup>(16)</sup>

唯可勤心奉法、畢命為期、捨此穢身、即証彼法性之常樂。

ただ心を尽くして法を奉り、臨終の時にあたっては、この穢れた身を捨ててそのまま彼の法性の常樂を証得したいと願うばかりである。<sup>(17)</sup>

余既是生死凡夫、智恵淺短。

わたしは、すでに生死をくりかえしてきた凡夫であり、智恵も浅はかで乏しい。<sup>(18)</sup>

「自分たちは愚痴の身である」「この穢れた身を捨てる」「自分は生死の凡夫にほかならず、智慧は浅く乏しい」などの表現には、愚痴身・穢身・生死凡夫とは自分自身にほかならないという自覚があらわれている。したがって善導の内面においては、悪認識が自己一身に徹底しているといえよう。善導の思想における末法思想の位置という点から述べるならば、自己の能力・素質の自覚が道綽に比較して一層深化し、その深化が救済者である阿弥陀仏との距離を逆に縮めているといえないだろうか。善導は道綽のように聖人との時代的距離を問題としていない。その点では末法思想らしくないといえるかもしれないが、末法思想にもとづく自己悪の徹底が自己と仏との距離を縮め、善導自身においては仏と一対一で向き合っているような観さえある。阿弥陀仏による救済の構造そのものは、末法思想以前にできあがっていたとしても、末法思想が自己規定に強烈に反映されたことによって、往生を願う心がより一層徹底したもとなったのである。善導は深心ということに関して、

言深心者、即是深信之心也。亦有二種。一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫、広劫已来常没常流転無有出離之縁。二者決定深信彼阿弥陀仏四十八願攝受衆生、無疑無慮乗彼願力定得往生。

「深心」と言うのはとりもなおさず深く信ずる心である。これにも二種類ある。一つには、自分は現に罪惡生死の凡夫であり、はるかな昔から今に至るまで常に迷いの世界に没し常に輪廻をくりかえし、そこから抜け出る機縁をもたない、と心にはつきりと決めて深く信じていることである。二つには、彼の阿弥陀仏は四十八願によって衆生を攝めとられているのであるから、彼の願力に乗じて必ずや往生できることは疑いなく間違いない、と心にはつきりと決めて深く信じていることである。<sup>(19)</sup>

と述べている。二種がそれぞれ独立してあるのではなく、第一の心を深めていくことによって、第二の心、阿弥陀仏の救済が一層確かなものとして信じられるのであろう。その点では、末法思想が果たした役割は善導においても極め

て大きく、重要であったといえよう。

さて次に、善導が自己の能力について「生盲」と規定していることに関して考察を加える。『観無量寿仏経疏』の中には数ヶ所、「生盲」という表現がみられる、

弟子某甲等生盲罪重、障隔処深、願仏慈悲撰受護念指授開悟。

仏弟子であるわたくしどもは「生盲」であって罪が重く、障隔の所に深く陥っている。願わくば、仏が慈悲によって撰受・護念・指授・開悟せしめたまえ。<sup>(20)</sup>

唯万事俱捨、由如失意聾盲癡人者、此定必即易得。

ただ万事すべてを捨て去ることがちょうど失意・聾・盲・癡人のような者は、この定（華座觀）は必ず得やすい。<sup>(21)</sup>

言以仏力故已下、此明衆生業障觸目生盲、指掌謂遠他方、隔竹簣即踰之千里、豈況凡夫分外諸仏境内關心、自非聖力冥加、彼国何由得親。

「以仏力故」以下の経文は、衆生の業障はものを見るのに生盲であるがごとく、掌を指して他方に遠しといい、竹垣を隔てれば千里もあるごとくにいう、ましてや凡夫の分別を越えた諸仏の境内に心をいたすにおいてはなおさらである。仮にも聖力がはるかに加わらないならば、彼の国はいかにして見ることができようか、ということ<sup>(22)</sup>を明らかにしている。

「生盲」という比喻表現は『涅槃經』によるものであり、<sup>(23)</sup>また三階教の代表的な自己規定の表現であるが、善導が多用していることは注目に価する。比喻の用い方という点では三階教と極めて近いものを感じる。また二番目の文章では、「盲」であることが修行の妨げとしてではなく効果を増進させるものとして説かれている。これは「盲人」で

あるということが機根認識としては能力の根本的欠如として説かれている同時に、それを自覚することが逆にその時代における修行者にはプラスとして働くという、一般の論理展開の過程に反するような独特な展開をみせているという点で注目される。

以上、道綽と善導に関して、その思想における末法思想の位置について概観してきたが、ここで改めて浄土教における末法思想の位置ということに関してまとめておきたい。

かつて平川彰博士は、「浄土教の用語について」という論文の中で、「浄土教」と呼ぶためには、単に浄土が説かれているだけでなく、凡夫の浄土往生を可能にする論理が必要であると思う。そしてこれは曇鸞に至ってはじめて成立したものと言ってよいのではなからうか。」<sup>(25)</sup>と述べられている。これは、曇鸞以前の浄土思想においては「極楽国土」「安樂国土」という語は多々みられるものの、それが「浄土」であるとの認識は薄弱であり、曇鸞に至ってはじめて極楽が浄土であるとの認識が明確に打ち出されてきた、その意味では曇鸞をまっぴらしてはじめて浄土教が文字通り浄土に往生する思想として成立したという指摘である。曇鸞は、『十住毘婆沙論』の「易行品」の文を引き、菩薩が不退に至るには難行道と易行道があるとして、

易行というのは、ただ信仏の因縁にもとづいて浄土に生じたいと願ひ、仏の願力に乗じて、彼の清浄の土に往生することができるといふものである。<sup>(26)</sup>

と述べているが、この時点において浄土教の思想的枠組みはすでに構築されたとはいっても過言ではあるまい。「往生の論理」というのを筆者なりに「救済の論理」と言い換えるならば、その論理が成り立つためには、救済者と被救済者の存在が前提であり、その上に救済の形態、被救済者の行、そして何よりも救済の保証が必要である。これを中国における浄土教に照らしてみた場合、阿弥陀仏と衆生、往生浄土、念仏あるいは称仏、そして阿弥陀仏の願力とい

うことができよう。これらの要素は曇鸞の段階で基本的に成立していたといえる。したがって、すでにみてきた道禪や善導の思想における「救済の論理」は、被救済者を末法思想にもとづいて「救済されるべき必然性をともなった対象」とした点、および被救済者のなすべき行に時代的限定を持ち込むことによってその行以外では救済されえないとした点に特徴があったといえる。いずれも末法思想をまっぴらしてはじめてなした論理的補強であるが、見方をかえれば浄土教における末法思想のしめる位置は「救済の論理」を補強するにとどまっていたということもできよう。

## 二 三階教

まずはじめに、三階教の教義の形成における末法思想の位置について考察したい。三階教の時機観の特徴は、第一階は一乗の凡夫菩薩、第二階は三乗の凡夫菩薩、第三階は空見有見の衆生という点にある。三階教の典籍は、第一階・第二階・第三階の枠組みを使って、それぞれの時代・機根・仏法を諸經典中から抽出して成り立っている。これは時代においては正法を第一階に、像法を第二階に、末法を第三階に配当したものであり、三階教が教義的骨格においてまさに末法思想に依拠しているといえることができる。そして、機根においては、一乗根機凡夫菩薩・三乗・空見有見衆生<sup>(27)</sup>という場合や第一階・三乗根機・第三階空見有見顛倒邪見成就九種人<sup>(28)</sup>という場合などがあるが、基本的には一乗と三乗と空見有見の三段階に分類し、それぞれ第一階・第二階・第三階に配当している。なかでも三階教徒が生きる時代は第三階であり、実際には第三階の衆生の仏教の実践と救済が主要な問題となる。では第三階の機根をあらわす空見有見というのはいかなる能力を規定したものであろうか。『対根起行法』中に、

又末世時邪多正少。經文分齊道、今時衆生皆悉生盲無有慧目。不識邪正唯合行普不合行別。(中略)是故、生盲凡

夫不解仏法不識邪正、唯得学純益者未敢行別損益俱者。

また、末世の時代には邪が多く正が少ない。経文の中には、「今時の衆生はみな生盲であつて智慧の目は無い」と述べられている。邪正を判別することなくひたすら普行を行じるべきであり、別行を行じるべきではない。

(中略)したがって「生盲」の凡夫は仏法をあれこれと解釈せず、邪正を判別しないならば、ただもつぱら利益あるものだけを学ぶことができる。損と益をともに含んだ別法をあえて学ぶべきではない。<sup>(29)</sup>

と述べられている。この中で、「今時の衆生は生盲であり智慧の目は無い。邪と正を判別しないで、ひたすら普法を行じるべきであり別法を行じるべきではない」という箇所、および「生盲の凡夫は仏法を解釈せず、邪正を判別しない」という箇所が注目に値する。すなわち、ここで述べられているのは、認識能力の問題である。邪と正が判別できない、時代に相応しい正しい仏法が何であるかを判別できないということである。したがって、三階教の機根認識の出発点に置かれているのは、正しい仏法の判別能力の有無であるといえる。第二階以前であれば、その判別能力が具わっていたわけだから、自らの判断で行ずべき仏法を実践すればよいのであるが、第三階の衆生にはその能力がないわけであるから、普ねく仏法を実践するほかはない。三階教の機根認識の特徴は、教法の判別能力の有無に置かれているということが出来る。この点では、浄土教と大いに相違すると思われる。浄土教の場合には、末世の衆生は実践能力が欠如しているから聖道門による得道は困難であり、浄土門という易行に進まざるをえない。聖道門と浄土門、難行道と易行道という教判は衆生の能力・素質を鑑みた時に導き出される教判であるが、その能力とは教法の実践能力という点に傾斜しているといえよう。浄土教も三階教も自分たちが生きる時代の衆生は劣機であるという点で一致しており、まさにそれは末法思想にもとづくものであるが、劣っている能力が実践能力であるか判別能力であるかという点では質的に相違していると考ええる。

さて、三階教の問題にかえて、正確なもの見方ができない、相応しい教えの判別能力を欠いた第三階の衆生に提起されるべき行とはいかなるものになるうか。判別能力が欠如しているとすれば、恣意的に自らが選択しておこなう行も顛倒したものとならざるをえない。そこで、自己の判断で自らの実践すべき教法を判別しないということが重要となる。三階教が第三階の衆生のために提起した普法というのは、教典に説かれている教法を悉く実践するといふのではない。普法を提起する時点で教法の選別が行われているのである。すなわち、仏の説かれた教法はそもそも衆生の機を見て説かれたものであるから、經典中において第三階の衆生のために説かれた教法を悉く実践すること、それが普法ということなのである。そこで、經典の中からいかにして第三階の衆生のための教法を選びだすかという問題が生じる。ここに三階教の機根認識がいかされている。第一階を説いた経文には一乗の語が多く、第二階を説いた経文には三乗の語が多く、第三階を説いた経文には世間や空見有見の語が多い。したがって、それらの語を手掛かりにして經典に説かれる教法を判別していけばよいのである。しかもこの判別は、決して自身による恣意的な判別ではなく、仏が説いた經典の中にすでに仏の教えそのものとして判別されているのである。一乗・三乗・空見有見の語を手掛かりにして、第一階の仏法・第二階の仏法・第三階の仏法という三段階にわけけることは、手掛かりそのものの妥当性を認めた場合には、そこに構築される思想的・論理的な一貫性、論理性は確保されているといえよう。ただし、そのようにして判別された第三階の仏法は、三階教の説くごとく普法と呼びうるものかという点に関してはいささか疑問もあり、別な機会に論じる必要があると考える。

次に、三階教思想における自己規定、悪認識の問題について考察してみたい。浄土教においては、善導に自己自身の悪を真摯に見つめようとする傾向があった。善導との違いはいかなる点に見出せるのであろうか。三階教の残存典籍をひもとくと、認悪と普敬が思想上・実践上の根幹に据えられていることは明らかである。そして認悪に関して、

自己自身の悪をひたすら見つめ他者の悪に関しては見つめるべきではない、という表現が散在する。普敬においても他者に対してのみ普ねく敬うことが求められている。

そこで我々は次のような疑問を生じる。時代認識が機根を規定する上で直接的影響を及ぼすとすれば、末法の世に生きる衆生は、三階教自身が認めるように「邪見衆生」であり、自他ともに悪を認めることが論理的に可能ではなからうかと。いま『対根起行法』の後半部分に挙げられている問答は、まさにこの問題について論じられている。

問曰。敬他善、得見自善不。見自身惡、得見他惡不。

答曰。不合。以自他相对故、猶見自徹惡即見他善徹。若自他俱見善即自見惡不徹。若自他俱見惡即敬他善不徹。

質問する。他者の善を敬うならば、自己の善をも見ることができないのか。自己の悪を見るならば、他者の悪を見ることができないのか。

答える。そのようにすべきではない。自己と他者は相対しているのであるから、自己にのみ悪を徹底して見、他者にのみ善を徹底して見るようにすべきである。もし自他ともに善を見るならば自己の悪を見るといふ点で徹底しない。もし自他ともに悪を見るならば他者の善を敬うという点で徹底しない。<sup>(30)</sup>

この問答において、問いは論理的可能性として、他者の善を敬うならば自己の内部の善も認識されうるし、また自己の悪を認識するのであれば、単に自己ではなく他者の悪を認識することもありうるのではないかと、と問題を提起している。それに対する答えは、自己と他者とをはっきりと区別する必要があるとしている。すなわち、自己の悪を認識することが徹底した時に他者の善を認識することが徹底する、他人だけでなく自己にたいしても善を見るならば、自己に対する悪認識が徹底しない、また自己の悪だけでなく他者の悪をも見るならば、他者にたいする善認識が徹底しない、というのである。まったくこれは論理的可能性にもとづく議論を実践的に突破したものである。ひとえに自

己の仏道修行を究める上で、自己にのみ悪を認識し、他者にのみ善を認識するという見地が用いられているのである。したがって三階教では機根認識と宗教的实践を分離して捉えてはいない。機根認識自体がなされるべき実践の中心に組み込まれているといえる。浄土教においても自己の悪を懺悔することは重要ではあるが、認識の問題、自己規定という段階を突破して実践の中心に据えられているとはいえないであろう。

では、認悪と普敬という実践上の主要な柱の思想的基盤となったものは何かといえ、認悪においては末法思想であり、普敬においては如来蔵思想であろう。その点では三階教の思想形成において末法思想も如来蔵思想も欠くことのできないものである。いま、三階教における末法思想の位置という点では、末法思想は三階教思想の形成基盤であると同時に実践の一翼に据えられているということができよう。

いまひとつ問題になるのは、自己一身に悪を認めた場合、自己自身の救済の保証をどこにもとめるか、という点である。いわば認悪と普敬が最終的には自己自身の内部で統一されなければ、自己の救済には至らないのではないか。すなわち自己自身に対する深い悪認識と同時に、他者だけでなく自己にも如来蔵・仏性が救済の保証として内包されていなければ救済思想としての体をなさないのではあるまいか。次に挙げる問答はこの問題を解決する鍵を握っているように思われる。

問曰。同是仏法、何因普法学之淳益無損、別法学之即損益俱有、何義。

答。因根別故、有二義。一普法無病、二別法就根。普法無病者如来蔵仏性等体是普法、一切凡聖一切邪正同是一体更無別法、唯是如来蔵。

質問する。同じく仏の教えである。どうして、普法は学ぶことにおいて純益無損で、別法は学ぶことにおいて損益がともにあるのか、一体どういうわけなのか。

答える。機根が別であることによる。二義がある。一つは普法無病、二つは別法就根である。普法無病とは、如来蔵・仏性などの体は普法である、一切の凡聖・一切の邪正はひとしく一体であり、さらに別法はなく、ただ如来蔵である、ということである。<sup>(31)</sup>

これは普法と別法に関して、その損と益を論じた問答である。その中の普法に関して、「如来蔵・仏性などの体は普法である。一切の凡聖、一切の邪正は同じく一つの体であり、その他には別法はなく、ただ如来蔵である。」と述べている。したがって、三階の仏法である普法は、邪見の衆生に対しても、正見の衆生に対しても、体としては如来蔵であるが故に救済の道が開かれていることになるのである。

最後に、三階教における末法思想の位置と救済の論理についてまとめておく。時代と機根と教法を第一階・第二階・第三階の三段階に分け、それぞれに該当する記述を經典から抽出して教義を形成しているが、第一階・第二階・第三階という語は三階教独自の用語であるとしても、その実体は正法・像法・末法という三時説に基づく教義にはかからない。三階教においては末法思想そのものが教義の骨格を形成する上で欠くことのできない要素となっているといえよう。救済の論理という点では、被救済者の行自体に被救済者の機根を深く認識することが含まれているという点、救済の保証を如来蔵に求めている点などが注目される。

## 結 論

浄土教と三階教における末法思想の位置について検討してきた。その中で明らかになったのは次の諸点である。

第一は、末法思想の位置に関する点である。浄土教と三階教は、末法思想を抜きにしては説得力を持った救済思想と

して成立しえないという点では共通点がある。しかし、両教にしまる末法思想の位置という点では、両者を同列に扱うことはできない。浄土教においては、救済の構造の大まかな枠組み自体は、末法思想が中国に普及する以前にすでに曇鸞によって整えられていた。道綽においては、末法という時代の枠組みの中に念仏という行が位置づけられ、易行にもとづく救済に歴史的必然性を持たせたという点で、曇鸞からの思想的発展が看取できる。また善導においては、末法思想にもとづくところの時代認識をさらに末法に生きる自己自身に対する認識へと転化させたという点では、道綽以上に末法の到来を深刻に受けとめたということもできよう。しかしながら、道綽にしても善導にしても救済の構造からいえば、末法思想はあくまでも論理的補強の地位にとどまっており、末法思想がなければ浄土教自体が成立しないというわけではない。それに対して三階教の場合には、末法思想は三階教思想の血肉であり、末法思想を抜きにしては三階教そのものの成立が不可能である。すなわち、三階教の思想的枠組み自体が末法思想の上に成り立っているといえよう。その点で三階教は、中国において末法思想を自らの思想体系に欠くことのできない要素として取り入れたという意味で、他の思想に見られない特徴をそなえているといえる。

第二は、機根の能力規定に関してである。三階教の場合、第三階の衆生が自ら実践すべき法は何かという段階において能力の欠如が問題とされる。すなわち、邪見・空見有見に遮られて自らが実践すべき適法の判別ができないのである。これに対して浄土教では、難行と易行を対置させるごとく、問題とされるのは教法を實踐する能力である。難行を實踐する能力が欠如しているが故に易行へ進まざるをえないのである。したがって、三階教と浄土教が同じく劣機の自覚に立っているといっても、教法の判別能力の欠如であるか、実践能力の欠如であるかという点で機根認識が質的に相違しているといえる。

第三は、両教における自己認識、特に自己の悪認識に関してである。浄土教における善導、あるいは三階教の開祖

である信行、ともに自己の悪に関して深い自覚にもとづいて思想を形成している。しかしながら、三階教は自己悪の認識自体を實踐の中心に据えることによって、悪認識という点では浄土教以上に徹底したものとなっているといえる。ただ、自己自身の認悪を徹底していくことと、救済の保証としての如来蔵を自己の内部に求めることが両立しうるかどうかについては、さらに検討の余地があるように思われる。

以上で浄土教と三階教に関する拙論に筆をおきたいが、本論文で検討しえた点は両教の思想全体からいえばごくわずかであり、とくに両教の思想的分岐の原因に関する問題、善導の後に登場した懐感における三階教批判の問題など、今後の検討に委ねたい。

注

- (1) 中国の仏教者の著作に最初に三時思想が見いだせるのは慧思(五一五—五七七)の『南岳思大禪師立誓願文』(五五八年、大正大藏經四六卷所収)においてである。中国における末法思想については、結城令聞「支那仏教に於ける末法思想の興起」、『東方学報』(東京)六、一九三六年)、高雄義堅「末法思想と諸家の態度」、『支那佛教史學』第一巻第一号、第一巻第三号、昭和十二年)など参照。
- (2) 道綽や信行に直接の影響を与えたと思われるのは、北周の武帝による謄仏(五七四—五七八)である。
- (3) 三階教の研究においては、矢吹慶輝氏の『三階教之研究』(岩波書店、昭和二年)は欠くことのできないものである。
- (4) 浄土教の道綽や善導と三階教の信行との交流に関しては、道端良秀「道綽と三階教」および「善導と三階教」(『中国浄土教史の研究』法蔵館、昭和五十五年所収)参照。
- (5) 末法仏教であることを浄土教と三階教の思想的共通点として捉えるものとして、矢吹氏前掲書(五七一—ページ)、結城令聞「隋唐時代に於ける中國の佛教成立の事情についての考察」(『日本仏教学会年報』第一九号、九三頁)ほか多数あり。
- (6) 筆者のそもそもの問題意識は、末法仏教であることを両教の共通点とするならば、両教を分岐せしめた原因は何にあったか、という点にある。横超慧日「仏教における宗教的自覚」(『中国佛教の研究』第二、法蔵館、昭和四十六年)には、「信行

は涅槃經中にある悉有仏性思想を追求していったために普仏普法に到達し、道綽は涅槃經中にある仏の大慈悲精神に着眼したために念仏往生へ展開した。」(六四頁)とある。この見解の妥当性については、今後の検討の課題としたい。

(7) 横超慧日氏前掲論文、木村清孝「信行の時機観とその意義」(日本仏教学会編『仏教における時機観』平楽寺書店、一九八四年、一六七―一八三ページ)、中国仏教における「個」の存在性」(『中国―社会と文化』第六号、一九九一年、三一―四二ページ)参照。

(8) 智儼(六〇二―六六八)の『五十要問答』(大正大藏經四五卷、五三二―五三四ページ上)に引用されている。

(9) 丘山新『大阿弥陀經』の思想史的意義』(『東洋文化』七〇号、東京大学東洋文化研究所、一九九〇年一月、一―四二ページ)参照。

(10) 『安楽集』(大正大藏經四七卷、四ページ上)

(11) 同右、四ページ中。

(12) 『大集經』月藏分第十二法藏尽品(大正大藏經一三卷、三七九―四〇二ページ下)

(13) 『安楽集』(大正大藏經四七卷、一三―一四ページ下)。

(14) 同右、七ページ上。

(15) 同右、一二ページ中。

(16) 『観無量寿仏經疏』(大正大藏經三七卷、二四六―二四七ページ上)。

(17) 同右、二四六―二四七ページ中。

(18) 同右、二七八―二七九ページ中。

(19) 同右、二七一―二七二ページ上―中。

(20) 同右、二六六―二六七ページ中。

(21) 同右、二六六―二六七ページ中。

(22) 『観無量寿經』(大正大藏經一二卷、三四一―三四二ページ下)の「以仏力故、当得見彼清淨国土」という經文を指す。

(23) 『観無量寿仏經疏』(大正大藏經三七卷、二六〇―二六一ページ中―下)。

(24) 『涅槃經』には「生盲」という語が一闍提や声聞の能力規定の比喩表現として用いられる。大正大藏經一二卷、三八五―三八六ページ中、四二三―四二四ページ下、四四六―四四七ページ下など。

- (25) 平川彰「浄土教の用語について」(日本仏教学会編『仏教における浄土思想』平楽寺書店、一九七七年)、一一ページ。
- (26) 『無量寿経優婆塞舍願生傷註』(大正大藏経四〇卷、八二六ページ中)。
- (27) 『対根起行法』(スタイン2446、『敦煌宝蔵』第十九冊、五〇九ページ上、以下『対根起行法』の引用はこれにより、ページ数のみをあげる)。
- (28) 同右、五〇九下―五一一下。
- (29) 同右、五三四下―五三五上。
- (30) 同右、五三八上。
- (31) 同右、五三六上。

# 古ジャワ語詩『クリシユナアンタカ』について\*

安藤 充

〈論文要旨〉カカウイン（古ジャワ語韻文文学）のうち後代の成立とされる作品はこれまで未校訂で研究もほとんどなされていない。小論ではそのひとつ、『クリシユナアンタカ』を取り上げ、カカウイン文学中におけるこの作品の特色を明らかにすることを試みた。

クリシユナ一族の滅亡を描くこの作品は、『マハーバーラタ』の第一五―一七巻を古ジャワ語散文に翻案したバルワにかなり忠実に話を展開するが、他方、カカウインに共通してみられる詩的要素も多く織り込んでいる。テキスト中の情報からこの作品の作者や成立年代、あるいは制作意図を特定することは不可能ではあるが、クリシユナヴィシユヌ信仰が背景にあるとは考えられない。カカウインでは常套的な比喻表現が多く用いられていること、また、『ラーマヤナ（カカウイン）』や『パ―ラタユッド』など、明らかに先行する有名な作品に拠ったとみられる箇所が指摘されることは、後代、おそらくバリでつくられたカカウインの特徴を示しているのではないかと考えられる。

〈キーワード〉カカウイン、バルワ、ラーマヤナ、クリシユナ

## はじめに

古ジャワ語 (Old Javanese) は、現存する史料では西暦八〇四年のスカプウミ (Sukabumi) 碑文まで歴史を辿ることができ、オーストロネシア語族に属する諸言語中でも、時代が古く文献が多く残っているという点では他に例をみ

ない。サンスクリット語からの借用語を多量に含むというこの言語の特色にも現われているように、古ジャワ語文学は、サンスクリット文学の影響が圧倒的に強い。とりわけ二大叙事詩『マハーバーラタ』と『ラーマーヤナ』は古ジャワ語文学の礎といえ、多くの散文、韻文の抄訳あるいは翻案作品の典拠となった。

古ジャワ語がカウイ語 (Kawi) / Skt. Kavi (詩人) とも言われるように、インド系の韻律形式で書かれた詩、カカウイン (Kakawin) 「詩人によって作られたもの」が古ジャワ語文学では最も代表的である。カカウインのテキストの校訂、翻訳、研究は一八五〇年の Friedrich による『アルジュナウィーハ』(Arjunawīhā) のテキスト出版以来、主にオランダの学者によって進められてきた。Zoetmulder が一九七四年に上梓した『Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature』では、カカウイン詩学、各作品の物語の梗概や年代論などが網羅され、カカウイン研究の成果が集大成された。

その中心、Zoetmulder は「Minor Kakawins of Later Times」という章を設けて、マジャパヒト朝末期以降のカカウインを、他の比較的有名な作品よりも小さな扱いで簡単に概観している。<sup>(1)</sup> これらのカカウインは、Zoetmulder も指摘しているように、写本が複数現存するテキストは少ないうえに、全盛期のものと比べると文学的な質も低いことなども災いしてか、ひとつをのぞいて未校訂のままであり、これまでにほとんど研究がなされていない。<sup>(2)</sup>

小論では、Zoetmulder に基づいて「後代のマイナーなカカウイン」と分類されたカカウインのひとつ、『クリシュナアンタカ』(Kṛiṣṇānaka、以後KAと略す) をとりあげて、古ジャワ語文学、特にカカウイン文学におけるこの作品の位置づけを試み、これまでに未研究の後期カカウインの性格の輪郭の一端を描きたい。<sup>(3)</sup>

## 一 写本について

現存しているKAの写本はレイデン大学図書館所蔵のもの(LOr 4258)が唯一である<sup>(4)</sup>。これは一八九六年に van der Tuuk が入手して彼のコレクションとなっていたもので<sup>(5)</sup>、ノートのようなものにバリ文字で書かれている。おそらく van der Tuuk の監督下で書記が原本から書写し、原本は所有者に返却されたものと推定される。欄外にはローマ字による訂正の書き込みがあるが、その筆跡が van der Tuuk 自筆とされる『アルジュナウィジャヤ』(Arjunawijaya) というカカウインの一写本(LOr 4065)と酷似しており、彼自身が書記の写したものを原本と照合し訂正を施したのであらうと思われる。

KAには、冒頭に、一般に mangala (マングラ) と呼ばれる序詞が、そして、結びにはあとがきが書かれている。多くのカカウインではそれらの中で作者名、その詩が捧げられる王の名、あるいは暗号風の年代表示 (chronogram)<sup>(6)</sup> が記されているが、KAの場合、そのような情報が盛り込まれていないので、テキスト自体から作品の年代を特定するのは非常に困難である。

しかし、写本の奥書きには、その書写の年時や書写地に関する記述が見いだされる。まず書写年時については、シヤカ曆による年が、「Tupa-rasa-sya-candramah, nabhi-sya-rasa-candramah」と二通りに示される。前者は一一六一—九一一、後者は一一九一—六一と解される<sup>(6)</sup>。これは明らかにシヤカ曆一六九一年、即ち西曆一七六九年を意味し、前者が chronogram では例外的に各位の数を左から右に表していることがわかる<sup>(6)</sup>。さらに詳細な日付が週七日曆と週五日曆の曜日名 (Budha, Pon) 及び wuku (一年を二〇日三〇週とする曆の、ひとつの週) の名 (Tolu) でも示される<sup>(11)</sup>。

これらは、換算すると西暦一七六九年十一月二十九日（水曜日）にあたること<sup>(12)</sup>がわかる。この年時がKA成立の下限として考えられる。

書写地については、奥書をたは「puputi Bali ratna desan acihnāgra Siharāga」という興味深い一節がある。書写地がバリであることは明白であるが、「desan」以降の意味が不明瞭でいくつかの解釈が可能である。まず「desan」を「desa n」と読めば、Agra Siharāga が、この写本の書かれた村の名と解される。そして「de san」と読むと、Agra Siharāga は併せて書記の名を指すか、あるいは「Siharāga（この村の書記）Agra」という意味になる。

Siharāga という地名は現在残っていない<sup>(13)</sup>であろうであり、また、Valentijn による古ジャバリ地誌<sup>(14)</sup>もその名は記されていないが、この名から Singaraja と Sing(h)arsa と<sup>(15)</sup>の地名が連想される。Singaraja は Siharāga と音がかなり似てはいるが、写本では<sup>(16)</sup>の混同・混用はほとんどなく、両者が同一であるとも認められる例もほかにない。それよりも注目すべきは Sing(h)arsa の方である。これは東部バリの Sidemen の別名である<sup>(17)</sup>。語源的にみれば「harsa」と「demen」が共に「たむじむ」を意味する<sup>(18)</sup>の語彙から来している。Siharāga の「rağa」もこれに類する語であるから、同じ地を同義語と呼び慣わすことが多量にジャワやバリの伝統からすれば、Siharāga を Sidemen と比定することも可能である。近年、Sidemen から有名な<sup>(19)</sup>の「カカウマン」、『ナーガラクルターガヤ』(Nāgarakṛtā-gama) と『シウアラートリカルン』(Sīwarātrikalpa) の写本が発見され、<sup>(20)</sup>ここが東部バリにおける詩作活動や写本の流布にかなり重要な役割を果たしたと推定されている。このことはこの写本の書写地を Sidemen と推定する有力な裏付けとなる。

## 二 パルワとの関連

パルワ (parwa) < Skt. parvan) とはサンスクリット叙事詩の一部を散文で古ジャワ語に翻案した作品であり、テクスト中に直接引用したサンスクリット詩節が散見されることから明らかのように、<sup>(19)</sup> 原典に直接依拠している。

KA はテクストのヒーローのところに「これば Āsramawāsa, Mosala, (Pra)sthanikaparwa の物語を含んだ話は終わりである。」(34.10c) と述べている。これはつまり、サンスクリット叙事詩『マハーバータ』(以降 MBh) の第一五一一七巻を古ジャワ語の散文で抄訳、翻案した各パルワが KA の下敷きになっているということである。具体的に言えば、KA の第二一四篇が『Āsramawāsaparwa』(以降 A s r) 第五一二四篇が『Mosalaparwa』(以降 Ms) 、そして、第二五―三四篇が『Prasthanikaparwa』(以降 Pr) の物語を描いている。ちなみに冒頭の第一篇は序詞、また、最終の二詩節半 (34.10c-12) は作者の後書きとなっている。

KA と上記三つのパルワ<sup>(20)</sup> を比べてみれば、KA の作者がかなり忠実にパルワの物語を取り込んだことは明らかである。A s r は他の二つよりかなり長いが、KA ではわずか三十三詩節でまとめられており、細かい出来事はかなり省略されている。しかし、この物語の骨格、つまり、コーラワ (Korawa) < Skt. Kaurava) 一族滅亡後パインダワ (Paindawa) < Skt. Pandava) 兄弟のもとに身を寄せ厚遇されていた老王ドリタラーシシュトラ (Dhritarāṣṭra) に対して、過去にコーラワにより悲惨な体験をさせられたことを恨むビーマが辛く当たり、それを機に、ドリタラーシシュトラが妻ガンダーリー (Gandhari) やパインダワ兄弟の母クンティ (Kuntī) らと共に森に入って苦行し、最後は森火事によって死ぬ、という A s r の大筋は何ら変更されていない。Ms が描くのは、クリシュナの息子サンバン (Samba) をは

はじめとするヤドゥ (Yadu) 族の若者たちがウィッシュヌワリットラ (Wiswamitra) Skt. Viswamitra) 三人の聖仙をからかったために呪いをかけられ、それがもとで一族の者が互いに殺し合って全滅し、クリシュナ自身も森で足の裏を矢で射られて昇天するという話である。またP1は、クリシュナの死後、パーンダワ兄弟が聖仙ウィヤーサ (Wyasa) Skt. Vyasa) の教えに従って、国を出て各地を巡礼しながら苦行し、他の兄弟が各々の過去の悪業の故に死んでいくなかで、ユディッシュティラ (Yudhishtira) は dharma を順守してきた果報として天界を得るといふ物語になっている。紙数の制約もあってKAとバルワの詳細な比較をここに挙げることはしないが、KAがこの二つのバルワから物語の骨格のみならず、細かなエピソードをもかなり忠実に採り入れていることを指摘しておきたい。

このように、KAの作者がバルワの物語に依拠していることは疑いないが、ではたしてサンスクリットの原典まで参照したかどうか。結論から述べれば、その可能性は非常に少ないといえる。その例証としてあげられるのは、KAでユニダーナ (Yuyudhana) がサーティヤキ (Satyaki) の息子とされていることである。いうまでもなく、MBhでは両方とも同一人物、即ち、サーティヤカ (Satyaka) の息子を指す<sup>(2)</sup>。これに対して、MsはKAと同じく、ユニダーナを「anak nin Satyaki」(サーティヤキの子)<sup>(3)</sup>と呼び、また「Yuyudhana mwan san bapa Satyaki」(ユニダーナとその父サーティヤキ)<sup>(3)</sup>という表現もしている。これは、バルワにおいて既にユニダーナの人物描写がMBhとは異なっていることを示している。KAの作者は、ユニダーナとサーティヤキというサンスクリット原典の伝えているところを知らず、バルワに伝えられるとおりにユニダーナをサーティヤキの息子としたのではないかと推定できる。

同じく、KAがMBhとは異なった人物描写をしている例として、クリシュナ一族の場合も挙げられる。MBhによれば、ヤドゥ王を祖先とする人々は「ヤドゥ」(Yadu) あるいは「ヤダーヴァ」(Yadava) と総称され、ヴリシュニ (Vrsni) やアンダカ (Andhaka) はヤドゥ (ヤダーヴァ) を構成する支族である<sup>(24)</sup>。ところがKAではしばしば「ヤドゥ

の末裔」を意味する語 (waték Yadu, Yadukula, Yaduwaniśa) が「mwan (〜に) によつて」[Wrsni] (Skt. Vrsni) や「Andhaka」と結ばれ、「ヤドゥ族とウリシュニ族とアンダカ族」という表現が使われる。<sup>(25)</sup> 言い換えれば、KAにおいて、ヤドゥ族をウリシュニ族やアンダカ族とは別個なものとしているのである。この違いが際立っているのは、一族が聖地プラバーサ (Prabhāsa) で飲酒に端を発して互いに殺し合う場面である。KAでは、クルタワルマ (Kṛtawarna) (Skt. Kṛtavarman) 殺害に怒ったウリシュニ族、アンダカ族、ボージャ族がサーティヤキとその息子ら<sup>(26)</sup>を討ち、それに怒ったサーンバラヤドゥ族がウリシュニ族らと戦う、そして、息子が殺されるとクリシュナがウリシュニ族らを殲滅する、という展開になっている。作者は、クリシュナ一族滅亡の戦をヤドゥ (クリシュナ、サーンバラ、サーティヤキなど) 対ウリシュニ、アンダカ、ボージャ (クルタワルマなど) と図式化しているのである。

ところが、MBhでは、先にも述べたように、ウリシュニ族などと別個にヤドゥ族という一族が存在するのではなく、ウリシュニなどを支族するヤドゥの末裔を総じてヤドゥあるいはヤドヴァと呼ぶのである。厳密に言えばサーティヤキもクルタヴァルマンもクリシュナもウリシュニ族に属する。<sup>(27)</sup> この戦いの場面も、支族間の争い、というよりは、あくまでヤドゥ一族、とくにウリシュニ族の者の殺し合いとみるべきである。

そこでパルワの伝えるエピソードを詳しく検討してみると、パルワにおいて既に「Yadu」の意味がMBhのそれとはずれてきていることがわかる。確かに、MBhの記述に従って、ヤドゥ一族を総称して「waték Yadu」(ヤドゥ族) あるいは「Wrsny-Andhaka」といっている箇所もあるが、<sup>(28)</sup> 他方、KAのように「waték Yadu」と「Wrsni」と「Andhaka」と並べ挙げる例も見出される。<sup>(29)</sup> またサーティヤキが反撃をうける場面では、ウリシュニ族が彼の敵となっており、これもKAと一致する。このように、MBhにおけるヤドゥとウリシュンの関係がパルワ中で既に混乱しており、恐らく、伝承の過程で本来の「Yadu」の意味が次第に変容したものとみられる。したがって、MBhを直接には知らな

いKAの作者が、パルワにもとづいてヤドゥウ対ヴリシュニの争いとしてクリシュナ一族滅亡の場面を描いたと解釈するのが妥当であろう。

### 三 カカウインとしての『クリシュナアンタカ』

カカウインとは、インド由来の韻律で書かれた古ジャワ語の詩作品の総称である。語源的には、「kakawin」という語は「詩人」を意味する「kawī」(Skt. kavi) から派生したもので、サンスクリット語の「kavya」(美文詩)に相当するものである。<sup>(31)</sup>

現存最古のカカウインで九世紀中頃の成立とされる『ラーマーヤナ』(以降RY)は、その前半で六世紀のサンスクリット詩人バットティ(Bhatti)の美文詩『バットティカーウィヤ』(Bhatikavya)に範をとり、物語の内容のみならず、美文詩としての修辞技巧や詩的情趣をも採り入れた。<sup>(32)</sup>

サンスクリット文学においては詩学書の類も多く著され、詩人がその技量を誇らんばかりにみずからのカーウィヤ作品に様々な修辞、情趣をふんだんに盛り込んだが、カカウインの方は、RY以降の作品では、カーウィヤで一般的に用いられる詩的要素は格段に少ない。Supomo は、Hooykaas がマンディン(Dandin)の著したカーウィヤ詩学書『カーウィヤーフダルジャ』(Kavyādarsa)に基づいてRYを分析したのを承けて、十四世紀のカカウイン『アルジュナウィジャヤ』(Arjunawijaya)の詩的要素を吟味したが、特に詩的情趣(tasa)や修辞(alankāra)はこの作品にはほとんど欠落しており、RYには全く及ばないと指摘している。<sup>(34)</sup> これより後世のカカウインでも、頭韻などの技巧が用いられることはあってもそれはあくまで例外的でしかない。<sup>(35)</sup> カカウインがサンスクリット文学のカーウィヤの伝統を

そのまま受け継いでいったということはできない。

しかし、カカウインがカーヴィヤの基準を満たしていないとはいえず、単に、サンスクリット叙事詩の物語を韻文でうたっていることが、散文のバルワと一線を画する唯一の相違点では決してない。カカウインは物語中に、自然美、女性美の描写、戦争場面のより具体的な叙述などを巧みに織り込み、比喩表現も多く用いて、詩的な雰囲気を高めている。<sup>(36)</sup>

前述したように、KAは、物語の内容については、バルワにかなり忠実に依拠しているが、それでは、この作品中にカカウインとしての詩的要素がいかに採り入れられているのか、項目別に検討してみることにする。

#### (一) 自然美の描写

カカウイン詩人にとって、海山を巡って詩作することは、美的世界に陶醉するに最適な方法であった。<sup>(37)</sup> KAにも随所に、男が美しい女性を伴って海山に出かけることを望んだり (8. II, II. 11, 20. 6. 20. II)、海や山を見て人々が心奪われるという描写がみられる。

KAの作者が自然描写を物語中に挿入することはさして難しいことではなかったはずである。なぜなら、オリジナルの物語に既に、登場人物が森を訪れたり、諸国を巡礼するエピソードが多く、カカウインに不可欠な自然描写の詩節をいれる際にバルワの物語の筋を変える必要がなかったからである。具体的に言えば、ドリタラーシュエトラがパインダワのもとを離れて苦行林に入るエピソード (第二篇)、クリシュナに率いられた一族の男たちが聖仙の呪いを免れるため聖なる沐浴場プラバーサに赴くエピソード (第九一―四篇)、パインダワ兄弟が世俗との縁を絶って苦行者として各地を巡礼するエピソード (第二七―三四篇) で、それぞれの場所の風景や自然現象が、かなり多くの詩節を割いて唱われている。しかし、種々の植物・動物、波、雲・風・雨・雷などの気象、あるいは夜明け・日没の様子など、い

すれもカカウインにお馴染みの表現ばかりで、作者のすぐれた技量や独自性を示すものはない。

他のカカウインにもしばしば用いられる比喩もKAの自然描写の中に見いだされる。例えば、金色の *asana* の花は金色の雨(II. 5)<sup>(38)</sup>、雷鳴は泣き声(33. 15)<sup>(39)</sup>、カッコウの鳴き声は愛の交わりの誘い(II. 5)<sup>(40)</sup>に、それぞれなぞらえられている。

## (二) 女性美

カカウインでは、若い女性の美しさをうたいあげること不可欠な要素の一つである。KAの作者はパルワでは言及されない女性たちを登場させてその美しさを描写している。

最も注目すべきは、(二)クリシュナの息子サーンバの妻としてヤジュニャワティ( *Yajñawati* ) < Skt. *Yajñavati* ) を物語中に導入していることである。彼女は、夫が聖仙をからかったために呪いをかけられたことを憂い(第八篇)、夫が一族滅亡の戦で亡くなると、夫の亡骸を探しに戦地となったブラバーサに赴き、ついには夫を追って自害する(第二〇篇)。

この女性はパルワにも、MBhにも、また、MBhと相応する物語を伝えるブラーナにも現われないが、『ポーマカーウィヤ』( *Bhṛmākāvya* ) 以降BK) という、RYに次いで古いとされるカカウインには異なる物語ながらもサーンバの妻として登場しており、おそらくKAの作者は、このカカウインから素材を採ったものと考えられる。<sup>(43)</sup>

KAでは、彼女の美貌は、カカウインでお馴染みのように、愛の女神ラティ( *Rati* ) < Skt. *Rati* ) に比せられ( 3. 11. 1 )<sup>(44)</sup>、月さえも顔色なからしめるほどである( 8. 1 )<sup>(45)</sup>、と表現されている。

他に登場するのは、ヤジュニャワティの侍女や、沐浴に出かけるヤドゥ族の男たちに随行する侍女たちである。まげに結った髪には花飾りをさし( 8. 2. 11. 2. 11. 16. 14. 1 ) 花を耳に飾り( 14. 14 )、顔に化粧をしている彼女らの美し

さは、乾季後の初雨に濡れてみずみずしい asana の花 (11.2) や campaka の花 (14.4) に例えられる。また、顔は月に、やせた腰は小枝に、<sup>(48)</sup> 乳房は白いびんろう樹に、<sup>(49)</sup> カーブした眉は mimba の木 (以上 11.10) や愛神の短剣 (14.3) に、そして、すらっとしたふくらはぎは pandan の穂 (11.2, 11.9, 14.2) になぞらえられている。<sup>(52)</sup>

### III 愛

サーンバの妻ヤジュニャワティを物語に新たに導入した作者は、妻の美貌を描くだけでなく、ふたりの愛についてもいくつかの詩節を割いている。ここでは、サーンバは、「来世で妻がAに生まれたら自分がBに生まれたい」として、仲の良い、あるいは関連の深いABの組み合わせをあげて、妻への永遠の愛を切々と語る。そのABとは、①さとうやし-gadin<sup>(51)</sup>、②雲-cataka鳥<sup>(54)</sup>、③月-cucur鳥である。①では、やしに絡み付くgadin<sup>(53)</sup>、②では、雨雲や雨を乞うて鳴くとされるcataka鳥<sup>(54)</sup>、そして③では、欠けゆく月を悲しんで鳴くといわれるcucur鳥<sup>(55)</sup>といった、カカウインでよく知られた表現をもとにしている。

この後には二人が愛を交わす場面が続くが、そこでも、「蜜蜂(ハサーンバ)が花(ハヤジュニャワティ)の香を味わう<sup>(56)</sup>」という、常套句が使われている。

第一四篇には、侍女を描く場面の一部に、片想いに心痛める女が親友に悩みを打ち明け、どのようにして相手に気持ちを伝えるべきか相談する、という場面があるが、これも恐らく、KAの作者が詩的要素として加えたものと思われる。

### IV 戦い

KAには、ヤドゥ族全滅にいたる殺し合い(第一四―一八篇)と、クリシュナの未亡人らを率いるアルジュナが盗賊に襲われて防戦する事件(24.31-2)の、二つの戦いが描かれている。いずれも、既にパルワに語られているもので、

大筋の展開はかなり忠実に再現されている。しかし、他方、KAの作者は、定型の比喩やより具体的な描写を書き加え、カカウインに欠かせない戦いの場面を詩的に潤色している。

ヤドゥ族の殺し合いのくだりでは、バルワがサーンバの死について、「クリシュナは息子サーンバの死体を見て……」<sup>(57)</sup>とだけ言及するところを、KAはかなり増広して彼の関与する戦いの場面を描く。その中には、「山と積まれた兵士の死体」(17.5.19.5)とか、「飛び散る血に酔う魚」(17.5)という、カカウインによく使われる表現や、「頭や腕は千切れ、胸は裂け、胴は折れ曲り、脳は飛び散り、眼はつぶれ、血は迸り」(17.7.17.9)といった、生々しい死体の描写がみられる。

アルジュナが盗賊と戦う場面では、かつては無敵のアルジュナの「gandewa」弓や金剛杵も末世カリ期の到来で今や盗賊にも通用しない、という原典の枠組みの中に、別の武器の名を加えている。それらのうち、「Narayana」という矢(24.6)は、BK(105.4)とBY(20.10.17.16)で、また、「wisāgnimaya」(毒の火)矢はBY(31.7)で言及されており、KAの作者がこれらのカカウインに取材したものと推定できる。「bayabya」(風の矢)(24.5)と「nirantarasara」(無尽矢)(24.8)については他の作品に同例が見いだされなう。

#### (四) 教訓的詩節

教訓的詩節、つまり、王あるいは聖仙が教えを垂れる場面を本来の物語の中に織り込むこともまた、カカウイン詩人がしばしば好んで用いる技法である。

KAにおいて最も顕著なのは、バーンダワ兄弟が国を出て苦行者として巡礼にでかけるエピソード中、ユディシュティラが新王パルクシットに王としての務めについて訓示する所である。第二六篇の二四詩節でうたわれるこの訓示の内容は、バルワにはまったく対応するものがないが、興味深いことに、RYのなかに類似したのが見いだされ

古ジャワ語詩『クリシュナアンタカ』について

表 ①

訓示内容	KA	RY
自己陶冶, 宗教的実践	26. 1	24. 48, 24. 50
処世の智慧・勇敢さ・博愛	26. 2-4	3. 71, 3. 76, 13. 46-47, 13. 49-50, 13. 67-68
八神に関連する 8 つの功德ある行為	26. 5-13	24. 51-60
除かれるべき 7 つの闇	26. 15-16	24. 74-77
臣下への報奨のしかた	26. 17	3. 72-73
都市の建設	26. 18	3. 54, 3. 70
敵の同盟を壊す方策	26. 19-20	13. 59, 13. 63
自軍の兵への配慮	26. 21	
戦略, 防衛	26. 22-23	3. 56, 13. 65
敵を知ること, 戦術の重要性	26. 24	

表 ②

KA	RY
nihan tīnkah sañ siniwi rikanāñ rājya ya rēñōn awaktēka karuhun tuhu wara-warah kapwa riñ ayu tēlas tāt magōm āgama tēka rikanāñ mantri ya tumūt (26. 1a-c)	nihan krama ni de niñ añdāni rāt awakta rumuhun warah riñ hayu tēlas ta mapaēh magōm āgama tēkērikanāñ amātya mantri tumūt (24. 48)
pēkēñ tambak taman kuśala śāla dharma ya pahayun (26. 18b)	dewa kuśala śālā mwañ dharma ya pahayun (3. 54a) hawan patani pañcuran talaga setu tambak taman pēkēñ wwantēñ asiñ sahayunta nikanāñ prajā yad gawe (3. 70cd)
gunuñ tambak mwañ wwe madalēm ika rakṣēka sahāya (26. 23a)	tambak gunuñ wway madalēm juranāñ rēñōk (13. 65c)

る。訓示内容と、関連する RY の詩節番号を示せば表①の通りである。

KA では、八神（インドラ、ヤマ、クペーラ、バルナ、月、太陽、風、火）の徳を挙げ、王はそれらに倣うべしと説いているが、神々の名の順序が RY とは異なるものの、それぞれの神の徳目の内容はほとんど一致する<sup>(58)</sup>。

また、「七つの闇」（勇敢、美貌、家柄、黄金、若き、熟練、力）についても、KA では簡略に記されていて少々不明瞭ではあるが、RY と同じ考えを述べていることは疑いない。

さらに、表②に示したように、いくつかの詩節あるいはその一部で、同一またはかなり類似した語句が使われていることがわかる。

古典インドの *ṝ̥* 文献にもとづいた古ジャワ語文献もいくつかあるが、それらの中には RY のように KA と対応する詩節は見つかっていない<sup>(59)</sup>。上で比較したように、KA の第二六篇中の教訓的詩節は、単に共通するテーマが RY 中に見いだされるだけでなく、表現まで類似した箇所もある。RY が後代のカカウインに大きな影響を与えたこと<sup>(60)</sup>を考えれば、KA の作者が RY に基づいてこの一連の詩節を挿入した可能性がかなり高いと言えよう。

#### 四 アレゴリーとしてのカカウイン

一九三八年に Berg は、アルジュナの悪魔退治と天女との結婚生活を描いた十一世紀前半のカカウイン『アルジュナウィワハ』(Arjunawibaha) が、当時の王アイルランガ (Airlangga) の青年期と彼の結婚を暗に歌ったものであると示唆した<sup>(61)</sup>。これに啓発されて、研究者らは、いくつかカカウインの主題や具体的叙述などから歴史的事実との関連を見出して、カカウインの寓意的性格を指摘してきた<sup>(62)</sup>。

それでは、KAにはそのような寓意があるかどうか、言い換えれば、実際の出来事、特に王に関する史実がこのカカウインを作る背景にあったかどうか。

その可能性を示唆すると思われるものはいくつか指摘できる。エピソード中の一行(34.11a)で、作者がこのカカウインのことを「palambana」と呼んでいる。この語は「詩、カカウイン形式の詩」と一般に解釈されるが、Robson<sup>(39)</sup>は「palambana」と呼ばれる古ジャワ語詩とは寓意物語を意味するか、あるいは、隠された暗喩を含むものかもしれない<sup>(64)</sup>と述べている。もし彼の指摘が当たっているならば、KAは何らかの歴史的事実を密かにほのめかすものであることがテクスト中に示されていることになる。タイトルからわかるように、このカカウインはクリシュナ一族の滅亡とクリシュナの死がテーマとなっているが、こういう題材を選択したのは、ある王朝の滅亡あるいは王の死という事実があったからとみることもできよう。さらに、前章で検討された詩的要素のうち、ヤジュニャワティーの登場とユディシュティラの訓示については、カカウインに不可欠な要素を盛り込むという意図があつて挿入されたとみるのが妥当であろうが、他方、暗に喩えられた史実に沿うように元のパルワの物語に少々手が加えられたと解するのも不可能ではない。

このようにKAの寓意的性格を示唆する情況証拠的な因子はあるのだが、しかし、序詞にもあとがきにもこの作品が捧げられる王の名は記されていないし、作品の年代や作者を特定できるような情報もテクスト中には見出されない。仮にKAがアレゴリーであるとしても、その背景にある具体的史実を比定することはほとんど不可能である。したがって、ここでは、KAが実際に起こった出来事を暗に言及しているという可能性は否定できない、と指摘しておくことに留めるしかない。

## 五 宗教的側面

クリシュナがヴィシシュヌ神の化身であることはカカウイン文学でもよく知られるところである。<sup>(65)</sup> KAでは、原典であるパルワの物語に沿って、クリシュナは森で鹿と見間違われて矢で射られると、本来のヴィシシュヌの姿を顕して昇天する、と描かれる<sup>(21.9)</sup>。また、物語中でしばしば、クリシュナはヴィシシュヌ神の化身あるいはヴィシシュヌ神そのもの (Wisṇumūrti, Wisṇutūlya) と呼ばれる<sup>(4.1, 10.2, 24.14, 24.15)</sup>。

しかし、原典の物語を増広してヴィシシュヌ信仰を特に強調するような翻案は一切施されていない。とくに注目すべきは、序詞でヴィシシュヌ神でなくシヴァ神を賛えている点である。一般に、カカウイン作者は自らの詩作の成功を守護神に祈る。必ずしもひとりの作者が常に同一の神に言及するとは限らず、その守護神が作者の唯一の信仰対象であるとはいえないが、<sup>(67)</sup>クリシュナを主題とするカカウインの序詞においてヴィシシュヌ神が守護神として選ばれていないことは、KAの作者とヴィシシュヌ信仰の関連の希薄さを物語っているとみることができよう。

ジャワやバリではシヴァ教の影響の方がはるかに色濃いことはいうまでもないが、歴代の王のなかには、ヴィシシュヌ神の方を重んじていた王もいたといわれる。例えばアイルランガ王（一〇四一年没）の埋葬地と推定される所から、<sup>(68)</sup>ガルダ島に跨がるヴィシシュヌの姿をとった王の像が発掘されており、彼がヴィシシュヌ信奉者であったことを偲ばせる。<sup>(69)</sup> また、ジヨボヨ (Jayabhaya) 王（一一三五—五七年在位）は、カカウイン『ハリワンシャ』 (Harivaṅśa) の序詞と『バーラタユッタ』の後書きの中でヴィシシュヌ神の化身と賛えられていることから、彼もまたヴィシシュヌ神を崇めていたとみられる。<sup>(69)</sup> クデイリ朝では、ジヨボヨ王以降の数代の王も、史料の中で「ヴィシシュヌの化身」と表現されてお

り、この時期には、少なくとも王族の間では、ヴィシュヌ信仰が隆盛であったと考えられる。<sup>70)</sup>

このように、ヴィシュヌ神の方がシヴァ神よりも好まれたとみられる時期もあったのではあるが、KAの場合はクリシュナ||ヴィシュヌという以外にヴィシュヌ神あるいはヴィシュヌ信仰について何も言及されず、また、作品が捧げられている王をヴィシュヌと称えるような記述もないゆえ、ヴィシュヌ信仰がこのカカウインをうたう背景にあつたと考えることはできない。

上述のように、KAでは序詞でシヴァ神を賛えているものの、物語中では、特にシヴァ信仰を表に出した改変や挿入はみられない。確かに、作者は、登場人物が聖なる沐浴場で神に祈りを捧げるといふ、原典にはないエピソードを四箇所(8.1g, 8.19d, 27.9c, 30.6c)加えているが、その神がシヴァ神と特定されるのは27.9c(Sankara)のみである。しかも具体的な儀式の次第や教義に関連する内容などは全く描かれていない。したがって、これらのエピソードが挿入されたのも、シヴァ信仰を強調するためというよりむしろ、形式的に原典の物語を脚色してカカウインとしての体裁を整えるためであった、という印象を強く与える。

## 結 語

KAのカカウインとしての特色についてこれまで検討してきたことを最後に概括したい。

KAはその成立に関する具体的情報をテキスト中に何ら提供していない。成立年の上限は、現存する写本の書写年である一七六九年である。また、作者が明言しているように、この作品はAsr, Ms, Prという三つのパルワを下敷きしているから、当然、これらのパルワの成立(一一一―一五世紀)<sup>71)</sup>よりも後ということになる。但し、BYに依

扱したと思われる叙述が含まれているので、BYが成立した一一五七—五九九年<sup>(72)</sup>よりも新しいということは疑いない。パルワの物語はKA中かなり忠実に再現されているが、作者はカカウインに共通して用いられている詩的要素つまり、自然美、女性美、戦争の描写などを本来の物語中に織り込んで、カカウインとしての体裁を整えている。RY、BK、BYといった、先行する有名なカカウインに取材していることは明らかであり、使われている比喩も常套的な表現がほとんどである。クリシュナ物語でありながらヴィシュヌ神でなくシヴァ神礼拝の場面を挿入しているのも、多分に形式的なものであろう。

古ジャワ語文学はヒンドゥー—ジャワ化したバリに伝えられ、特にジャワがイスラム化した十六世紀以降は、バリの宮廷が、ジャワ由来のカカウインの伝承や、新たなカカウインの創作を進める主な舞台となったといわれる<sup>(73)</sup>。

KAは決して文学的には秀れているとはいえないことも、ジャワにおけるカカウイン文学の最盛期よりかなり後、バリで作られたとすれば納得できる。作者は既に名作として知られていたに違いないRYなどに範をとって、パルワの物語を翻案してカカウインに作り上げたのであるが、われわれは使者の技量を批判するよりはむしろ、少なくとも形式としてはカカウインの伝統がこのカカウインにも反映されていることに注目すべきであろう。

小論では触れることができなかったが、言語学的な面からもKAの年代について検討しなければならぬ。古ジャワ語自体、包括的な研究としては、『Adiparwa』の言語を研究したZoemulderの『De Taal van het Adiparwa』<sup>(74)</sup>が唯一であり、カカウインの言語や、時代的な変遷については、個々の作品について出版されたテクストの序論のなかで個別に記述されているだけというのが現状である<sup>(75)</sup>。確かに、KAは言語的にも時代が下っていることを示す特徴、例えば、接辞「*n*」や「*n*」が一般的用法から逸脱している例が多いこと<sup>(76)</sup>、接頭辞の欠落(*a*)*nindita*、(*a*)*mra*など<sup>(77)</sup>、三人称代名接尾辞「*nin*」<sup>(78)</sup>の二人称への使用などがみられるが、今後、他の作品の言語との比較研究をさらにすすめ

つづへ必断がやる。

註

\* 小論は、筆者がオーストラリア国立大学に提出した学位論文 (PhD) 請求論文「Kisṅāntaka: An Old Javanese Kakawin」(1991) の Part I (Introduction) の一部を加筆修正したものである。

(一) Zoetmulder 1974, pp. 382—406.

(二) 下記の『Subhadrāwīwāha』は H. Creese による校訂、英語、研究がなわれている (Creese 1981)。

(三) 『Kisṅāntaka』と題して Zoetmulder による翻譯 (Zoetmulder 1974, pp. 388—390) の初版、Juynboll は最初の三篇のナタスマナ抄記を出版している (Juynboll 1899; 1900)。彼らのナタスマナを継続的に再発しているのは、(idem 1900, pp. 105—106) 十分な理由が、その後の研究は発表されていない。

(四) 現行ローマ字写本が二種ある。一つはロンドン大学図書館所蔵 (BCB no. 23) で、その Zoetmulder 監修・所蔵である。これは同ロンドン本 (LOT4258) からローマ字写られたものである。また Pigeaud の目錄第四卷 (1980) の 13, 126 と題して記されたナタスマナは「Kisṅāntaka」と題して記されている。これは「Kisṅāndhaka」の誤り、底のナタスマナの写本である。

(五) Pigeaud 1968, p. 205.

(六) Pigeaud 1968, p. 189.

(七) 「maṅgala」の意味については OJED 参照。

(八) シロントロドの語彙、Surtipto Wirjosuparto 1971; Pigeaud 1963, p. 22; idem 1982, pp. XVI-XVII.

(九) Damais 1958; Pigeaud 1963.

(一〇) Damais 1958, p. 91.

(一一) Damais 1958, pp. 21, 26—27; Ricklefs 1978, pp. 224—227.

(一二) Damais 1958, pp. 91—92. Ricklefs は提出している、二一〇ロキヤットの開始日の西暦への換算表 (Ricklefs 1978, pp. 237—238) を使うと、Damais が換算した K△写本の日付が正しいことが確かである。

(一三) Valentijn 1726, pp. 242—243.

- (14) Worsley 1972, p. 98.
- (15) Worsley 1972, pp. 169—172; Berg 1932, pp. 1, 12.
- (16) Barber 1977; OJED.
- (17) 有名な例を挙げた『Maia Pahit = Wilwa Titka (『和久木林鏡』) (Figeaud 1960-63), Karanašem = Karanamlē = Am-lapura(aseñ, amlē, amla = 「鏡の光る」) (Worsley 1972).
- (18) Hinzler and Schoterman 1979; Vickers 1982.
- (19) Zoetmulder 1974, p. 68.
- (20) 新説の二つの文法出版された Zoetmulder の『セム・ハム語族本中の金持たるもの』(Zoetmulder 1958; 1963) の『junboll』と『A』の二つの文法は、比較を綴じた『漢字綴じた』の二つ前者を底本としたが、明らかな前者ではカマドを綴じた。『A』の二つの最後の部分で『junboll』後者を参照した。
- (21) Sørensen 1963.
- (22) Zoetmulder 1958, p. 115, 1. 4.
- (23) ibid, p. 115, 1. 31—p. 116, 1. 2.
- (24) Banerji 1925, p. 496; Jayaswal 1967, pp. 36, 76, 134.
- (25) KA 7. 2, 10. 1, 10. 4, 11. 17, 12. 1, 19. 5, 19. 8, 20. 5, 21. 2.
- (26) KA Cantos 16-19.
- (27) 『B』の所の綴を綴じた。『二』の綴は非格のカタマヤン『クーヒタヒヤ』(Bhāratayuddha)と綴じた。『A』の綴はカマドを綴じた。『B』の綴はカマドを綴じた。
- (28) Zoetmulder 1958, p. 112, 1. 30; ibid, p. 113, 11. 9, 14.
- (29) ibid, p. 114, 1. 3.
- (30) ibid, p. 115, 1. 31.
- (31) Zoetmulder 1957; idem 1974, pp. 25—30, 109—112; Robson 1983.
- (32) Hooykaas 1958.
- (33) ibid.

- (34) Supomo 1977, pp. 42—48.  
 (35) *ibid.*, p. 48.  
 (36) Supomo 1977, p. 47; Robson 1983.  
 (37) Robson 1983, p. 312.  
 (38) Zoetmulder 1974, pp. 196—197, 534.  
 (39) Cf. BY 32. 1d; Sut 44, 7d etc.  
 (40) Cf. BY 3. 1b; Sum 177. 5 etc.  
 (41) シュンナト族滅亡の物語を全うして『Viṣṇu』(5, 37—38), 『Bhāgavata』(11, 1—30)『Brahma』(101—103)『Padma』(6, 252, 59—98)『Līṅga』(1, 69, 83—92)の五つのインディーナヤである。他に公教文藝では『Ghaṭa jātaḥ』(Jātaka no. 454)『Mahāpurāṇa』(92, 6—21)『Uttarajihayanaśtra』(11—12)『Gunabhadra』(72, 199—288)『Puṣpadanta』(8, 11—12)など、同類の物語が描かれてくる。MBHと他のインド文藝における当該物語の比較研究については別稿で検討する予定である。KAには、MBH以外の系統の物語との関連は見出されな。
- (42) Zoetmulder 1974, p. 323.  
 (43) 『Bhomaḥkāwya』が伝えるのは、サーンベとヤシニャマティーが前世でも夫婦であったという設定のもと、ヤシニャマティーが父親を殺された魔王ナナカ(＝ホーマ)の元にいるのを知ったサーンベが、戦いの末彼女の奪還に成功する、という物語である。この物語がおそらくかなり有名であったであろうことは、12世紀中頃に書かれた『ハリマンシヤ』(Hariwaṅśa)と『ウカカウイン』の中の一節「よく知られたヤシニャマティーの物語で、クリシュナによるホーマ殺害の原因となったサーンベ」(52, 4)から知られ、後代のカカウイン作者がこの物語に題材をとった可能性は十分にあり得るといえる。
- (44) Cf. AWj 11. 1d; L 32. 6d; Nag 48. 1c etc.  
 (45) Cf. AWj 12. 7ab; BY 4. 13ab; SW 42. 2a; Sut 59. 1b etc.  
 (46) Cf. SW 21. 1a; Sut 49. 2a etc.  
 (47) Cf. SW 27. 18a; Sum 77. 2a; Sut 43. 10b etc.  
 (48) Cf. BK 56. 5b; Sum 7. 16b etc.

- (47) Cf. AWj 33.5d; Sum 7.15c etc.
- (48) Cf. HW 6.6c; Sum 5.8d etc.
- (49) Cf. BY 52.8c.
- (50) Cf. AWj 21.3d; BK 18.8d; Sut 58.4b etc.
- (51) Cf. AW 35.15a etc.
- (52) Zoetmulder 1974, p. 200. Cf. AW 18.11c; AWj 36.2d; BY 15.16b; Sum 7.18c etc.
- (53) Supomo 1977, pp. 317—318; Zoetmulder 1974, pp. 199—200. Cf. AW 18.11d; AWj 32.2c; BY 15.17b; L 5.1c; Sum 136.2c etc.
- (54) Cf. Sut 74.2b etc.
- (55) Cf. Zoetmulder 1958, p. 116, l. 21.
- (56) 具体的には、インドラは慈雨を降らす→人民への施し、ヤマは死者の生前の罪を罰する→悪人処罰、クペーラは財の神→過度に至らない程度の享楽、バルナは敵を武器で捕縛し悪漢の捕縛、月は輝き→人々の心を明るくする。太陽は定期的運行、不断の光→兵士への思いやり、風は眼に見えない→人々の善悪の心を読みとる、火は残酷、激しき→火のごとく敵を殲滅、と なっている。このうち、太陽の徳に関しては、RYでは水をやさしく吸収することとしており、KAの記述とは異なっている。
- (57) センチメント語の文献で出版されたものは、『Nitisāstra』(Poerbatjara 1933), 『Sārasamuccaya』(Raghu Vira 1962), 『Ślokāntara』(Shara Rani 1957), 『Tantri Kāmandhaka』(Hooykaas 1931) など。
- (58) RYがカマハンと与えた影響をいふのは、Robson 1980, p. 14.
- (59) Berg 1938.
- (60) Robson 1983.
- (61) OJED の誤り参照。
- (62) Robson 1983, p. 315.
- (63) HW、BK、RYでは、ヴァシキマ神が地上の悪王、悪魔を退治すべくトリシマナと化身したことが、物語の冒頭でうた
- (64) Cf. Ms(ed. by Zoetmulder), p. 117, ll. 23-26.



原 tarkāla n ri... (3. 5a, 19. 4a) なじ

(77) Zoetmulder 1974, p. 389.

(78) 余語不<sub>レ</sub> [nira] 余語ふな<sub>レ</sub> 語あ<sub>レ</sub> 手<sub>レ</sub> 語<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> 語<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> 語<sub>レ</sub> 一<sub>レ</sub> om rakryan tuwi tan kahinan i hasih nira (2. 6d) なじ<sub>レ</sub>—あ<sub>レ</sub>。じ<sub>レ</sub>じ<sub>レ</sub>ふ<sub>レ</sub>な<sub>レ</sub>語<sub>レ</sub>あ<sub>レ</sub> 手<sub>レ</sub> 語<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> 語<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> 語<sub>レ</sub> 一<sub>レ</sub> om rakryan tuwi tan kahinan i hasih nira (Kidang) の 余語ふ<sub>レ</sub>な<sub>レ</sub>あ<sub>レ</sub> (Zoetmulder 1974, p. 372—373). 在<sub>レ</sub> 手<sub>レ</sub> 語<sub>レ</sub> の 余語ふ<sub>レ</sub>な<sub>レ</sub> 語<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> じ<sub>レ</sub> 語<sub>レ</sub> 一<sub>レ</sub> om rakryan tuwi tan kahinan i hasih nira (Zoetmulder 1950: Uhlenbeck 1968.

留學概

Astr Āstramawāsaparwa (Juyñholl 1893; Zoetmulder 1963).

AW Arjunawiwāha (Poerbatjaraka 1926).

AWj Arijunawijaya (Supomo 1977).

B1 Bibliotheca Indonesica, The Hague.

Bj Bibliotheca Javanica, Bandoeng.

BK Bhomakāwya (Friederich 1852).

BKI Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde, The Hague.

BY Bhāratayuddha (Supomo in prep.).

HW Hariwañśa (Teeuw 1950).

KA Kṛṣṇāntaka.

L Lubdhaka (Teeuw et al. 1969).

MBh Mahābhārata (Poona Critical Edition).

Ms Mosalaparwa (Juyñholl 1893; Zoetmulder 1958).

OJED Old Javanese-English Dictionary (Zoetmulder 1982).

Pr Prasthānikaparwa (Juyñholl 1893; Zoetmulder 1963).

RY Rāmāyaṇa (Kakawin) (Soewito-Santoso 1980).

Skt. Sanskrit.

- Sum Sumanasāntaka.  
 Sut Sutrasoma (Soewito-Santoso 1975).  
 SW Subhadrāwīwāha (Creese 1981).  
 VKI Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, The Hague.

参考文献

- Banerji, N.Ch.  
 1925 'Politics and Political History in the Mahābhārata', *Indian Historical Quarterly* I, pp. 489—500.  
 Barber, C.C.  
 1977 *Dictionary of Balinese-English*, 2 vols., Aberdeen.  
 Berg, C.C.  
 1932 *Babad Blah-Batuh: De Geschiedenis van een Tak der Familie Jelanik*, Santpoort.  
 1938 'De Arjunawiwāha. Er-langga's Levensloop en Bruloftslied', *BKI* 97, pp. 19—94.  
 Bernet Kempers, A.J.  
 1959 *Ancient Indonesian Art*, Amsterdam.  
 Creese, H.M.  
 1981 *Subhadrāwīwāha: An Old Javanese Kakawin*, 2 vols., Dissertation Australian National University.  
 Damais, L.-C.  
 1958 'Études d'Épigraphie Indonésienne V', *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient* 49.1, pp. 1—257.  
 Hinzler, H.L.R. and J.A. Schoterman  
 1979 'A Preliminary Note on Two Recently Discovered Mss. of the Nāgarakṛtāgama', *BKI* 135, pp. 481-484.  
 Hooykaas, C.  
 1931 *Tantri Kamandaka*, BJ 2.  
 1955 *The Old-Javanese Ramāyana Kakawin with Special Reference to the Problem of Interpolation in Kakawins*, VKI

- 1958 *The Old-Javanese Rāmāyana: An Exemplary Kakawin as to Form and Content*, VKI 3.  
 Jayswal, K.P.
- 1967 *Hindu Polity: A Constitutional History of India in Hindu Times*, Bangalore.  
 Jurnboll, H.H.
- 1893 *Drie Boeken van het Oudjavaansche Mahābhārata*, Leiden.
- 1899 'Eene Oudjavaansche Poëtische Omwerking van het Ācramawāsaparwan', *BKI* 50, pp. 213—230.
- 1900 'Beitrage tot de Kennis der Oudjavaansche Letterkunde', *BKI* 51, pp. 102—109.  
 Pigeaud, Th.G.Th.
- 1963 *Java in the Fourteenth Century*, vol. V, The Hague.
- 1968 *Literature of Java*, vol. II, The Hague.
- 1980 *Literature of Java*, vol. IV, Leiden.
- 1982 *Javaans-Nederlands Woordenboek*, 's-Gravenhage.  
 Poerbatjaraka, R.Ng.
- 1926 'Arjunawihāha: Text en Vertaling', *BKI* 82, pp. 181—305.
- 1933 *Nitiġāstra: Oud-Javaansche Text met Vertaling*, BJ 4.  
 Raghū Vira
- 1962 *Sarasamuccaya*, New Delhi.  
 Ricklefs, M.C.
- 1978 *Modern Javanese Historical Tradition*, London.  
 Robson, S.O.
- 1980 'The Rāmāyana in Early Java', *South East Asian Review* 5, 2, pp. 5—19.
- 1983 'Kakawin Reconsidered', *BKI* 139, pp. 291—329.  
 Sharada Rani

- 1957 *Štokāntara: An Old Javanese Dialectic Text*, New Delhi.  
 Sørensen, S.
- 1963 *An Index to the Names in the Mahabharata*, London.  
 Soewito-Santoso
- 1975 *Sutasoma: A Study in Javanese Vajrayana*, New Delhi.
- 1980 *Rāmāyana Kakawin*, 3 vols., New Delhi.
- Supomo, S.
- 1977 *Ajīnawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular*, 2 vols., BI 14.  
 in prep. *The Bharatayuddha*.
- Sujipto Wirjosuparto, R.M.
- 1971 'The Significance of the Chronograms (jandra-sengkala) for the interpretation of the History of Indonesia',  
*Journal of the Oriental Society of Australia* 8, pp. 96-112.
- Teuw, A.
- 1950 *Harwaṅśa*, 2 vols., VKI 9.
- Teuw, A. and S. Robson
- 1981 *Kuñjarakarna Dharmakathana*, BI 21.
- Teuw, A. et al.
- 1969 *Šiwarātrikalpa of Mpu Tanakun*, BI 3.
- Uhlenbeck, E.M.
- 1968 'Personal Pronouns and Pronominal Suffixes in Old Javanese', *Lingua* 21, pp. 466-482.
- Valentijn, F.
- 1726 *Oud en Nieuw Oost Indien*, vol.III, pt.2, Dordrecht.
- Vickers, A.
- 1982 'A Balinese Illustrated Manuscript of the Šiwarātrikalpa', *BKI* 138, pp. 443-469.

Worsley, P.J.

1972 *Babad Buleleg*, BI 8.

Zoetmulder, P.J.

1950 *De Taal van het Adiparwa: Een Grammaticale Studie van het Oudjavanans*, Bandung.

1957 'Kawi and Kekawin', *BKI* 113, pp. 50—69.

1958 *Sekar Samawur*, vol. 1, Jakarta.

1963 *ibid*, vol. 2.

1974 *Kalangwan: A Study of Old Javanese Literature*, The Hague.

1982 *Old Javanese-English Dictionary*, 2 vols., 's-Gravenhage.

## シュライエルマッハー『宗教論』における「感情」について

川島 堅 二

〈論文要旨〉 シュライエルマッハーの宗教思想の中心が「感情」にあることは周知の事実である。しかし、一口に「感情」といっても、処女作の『宗教論』初版（一七九九）の宗教規定「宇宙の直観と感情」における「感情」概念と、後期の代表作『信仰論』第二版（一八三〇）における「絶対依存感情」とでは、その内容に大きな変化がみられる。筆者は『宗教論』第二版（一八〇六）において、「感情」概念に大きな変化を認め、この第二版における「感情」は、すでに後期の「絶対依存感情」に通ずる内容を持つと考える。

本論文においては、先ず『宗教論』初版と第二版の宗教概念を比較検討することによって、両者における「感情」概念の相違が明らかにされる。次に、その変化の動機として、シェリングとシュライエルマッハーとの確執が検討され、最後に、この「感情」概念の解釈の問題、哲学史における意味などが検討される。

〈キー・ワード〉 宗教概念、道徳と宗教、哲学と宗教、感情、シュライエルマッハー

### 一 はじめに

シュライエルマッハーの宗教思想において「感情」が中心的な内容を担っていることは周知の事実である。彼の処女作『宗教論』初版<sup>(1)</sup>（以下初版と略記）から、後期の代表作『信仰論』第二版<sup>(2)</sup>に至るまで、「感情」は彼の宗教のキ

ワードである。

しかし、その内容は必ずしも一定ではない。というより、シュライエルマッハーの用いる「感情」概念が、ある時期を境に決定的に変化している。筆者は、その変化をすでに『宗教論』第二版<sup>(3)</sup>（以下第二版と略記）に認めることができる<sup>(4)</sup>と考える。シュライエルマッハーは初版出版後、かなり早い時期に、これに不満を抱き、「宗教の本質」を論じた第二講に大幅な改訂を加えて再版しているからである<sup>(4)</sup>。

本論文において目指すところは、この『宗教論』改訂の跡を辿り、その宗教概念及び、そこにおける「感情」の意味内容の変化を明らかにすると共に、改訂の動機、意義を検討することである。

## 二 初版における宗教概念と「感情」

初版における宗教概念を端的に言い表わしているのは、例えば次のような言葉である。

「宗教の本質は、思惟でも行為でもなく、直観と感情である。」<sup>(5)</sup>

「宇宙を直観すること、どうかこの概念に親しんでほしい。これこそ私の話全体の要であり、宗教の普遍的な公式なのだ。この公式によって、宗教の中のどんな場所でも見ることができし、宗教の本質、限界をきわめて精密に規定することができる。」<sup>(6)</sup>

「実践は技術であり、思弁は知識であるが、宗教は無限なるものに対する感覚と趣味である。」<sup>(7)</sup>  
これらの言葉より初版の宗教概念について次のことが引き出し得る。

(1) 宗教の内容は「直観と感情」という二概念によって言い表わされる。しかし、いずれに比重があるかと言え

ば、それは「直観」である。宗教は「宇宙の直観」であって、「宇宙の感情」とは言われない。

(2) しかし、宗教はまた「無限なるものに対する感覚 Sinn」という概念で言い表わされる。(1)の場合と同じく、これは形而上学と道徳に対する区別から生じた規定概念である。問題は、これが先の「宇宙の直観と感情」といかなる関係にあるのかということである。

先ず(1)について「直観」と「感情」という二概念を初版の内容に即して検討する。シュライエルマッハーは言う。「すべて直観するということは、直観されたものが直観するものへ及ぼす影響に、すなわち、直観されたものの根源的、独立的な行為に基づいている。直観する人は、この動きをその本性に従って受け取り、総括し、把握するのである。」<sup>(8)</sup>これは、あらゆる直観的な認識において同一の事柄である。ただ宗教的直観は「宇宙の直観」である。すなわち「宇宙を直観しようとするのである。宇宙の独自の、多様な表現、行動の中で、恭しく宇宙に聞き入り、子供のようにものを受け入れる態度で宇宙の直接の影響にとらえられよう、宇宙に満たされようとするのである。」<sup>(9)</sup>これが「直観」の契機である。

そして、この「直観」は、その本性上、何らかの感情と結びつく、対象は、それを受け取る側の感覚器官をさまざまに刺激し、内的意識にある変化を起こさせる。これが感情である。シュライエルマッハーによれば、宗教においてこの「感情」は、畏敬、謙讓、愛、感謝、同情、後悔、切望としてあらわれる。これらが「宇宙の直観」に必然的に伴う宗教感情の内容である。<sup>(10)</sup>

以上より、宇宙と自己、無限者に対する有限者という関係において「直観」は、その対象的側面、「感情」はその主観的側面に属するといえる。主観の側から見れば、「直観」は受容的、感情は自発的と言ってもよいであろう。いずれにせよ初版において中心は「宇宙の直観」である。全ての直観は、感情と結びつき、宗教においては他よりも強

い、関係が兩者の間にあり、従つて、感情が根絶してしまふほどには直観は優勢でないにもかかわらず、宗教的出来事の確固たる背骨は直観である。例えば、初版においては次のように見られる。「宇宙が我々に対し、直観において自らの姿を現すその特別な仕方が我々の宗教の個性を形成するが」すなわち、直観が宗教の素材と内容とを供給するが「感情の強さは宗教的生の程度を決定する。」<sup>(11)</sup> ここにおいて感情は、単に程度、強度の側面からのみ考えられている。感情は直観と並ぶ独立した意義を持つてはならず、直観の主観的反映にすぎない、感情は至る所で、直観がそこに身を沈めるような色合を提供するが、感情が直観の内容を決定するのではない、直観の内容が感情の確かさを条件付けるのである。宗教的感情が問題とされるのは、補足的な解説においてである。感情は直観の主観的側面にすぎず、宗教的出来事の核は、初版においては直観だからである。

以上が初版における「直観」と「感情」の関係である。

しかしながら、初版の宗教概念は以上で論じ尽くされてはいない。注目すべき事は、宗教の内実が、厳密には「直観」と「感情」のいずれでもないということである。本来「直観」と「感情」を分離して語ることはできない。宗教の奥義は、両者が未だ分かつたれず一つのところにあるとシュライエルマッハーは見る。「ただ気をつけてほしいのは（それこそ最も危険な過ちの一つであるのだが）宗教的直観と感情は、それが心の中で最初に動き出した時、すでに二つに別れていたなどと考へないことである。感情なき直観は無であり、そこには正しい起源も正しい力もありえない。直観なき感情も、やはり無である。両者は本来一体であり、分かつたれぬものであるからこそ、またそうある時にのみ何かでありえるのだ。」<sup>(12)</sup> 直観と感情とが、また分離されず、感覚とその対象とが、いわば溶け合つて一体をなす「最初の秘密に満ちた瞬間」<sup>(13)</sup>ここにシュライエルマッハーの言う「宗教の本質がある。そして、この神秘的瞬間そのものにおける、自己と宇宙の働きにおいて作用する能力が「感覚 Sinn」である。

この感覚という言葉を、シュライエルマッハーは、特に好んで、宗教的機関 Organ を表すために用いる。「感覚」は全体（宇宙）の分割できない印象をとらえようと努力し、物事があるがままに見ようとし、全てをその固有の性質において認識しようとする<sup>(14)</sup>。いわば「感覚」は直観と感情との同一性なのである。「直観」も「感情」も宗教的感覚の内面的所産であり、従って、宗教の根本的な能力は「直観」でも「感情」でもなく「感覚」であるということができる。この宗教的感覚の場、「直観」と「感情」との同一性の瞬間を、シュライエルマッハーはノヴァーリスの詩的散文やテークの叙情詩を思わせる色彩豊かな燃えるような描写をする。彼の宗教観の神秘主義的ロマン派的基調音は、ここで最も高らかに鳴り響いている。彼は言う。「そういう瞬間を冒瀆することなしに語ることは、少なくとも暗示することができたら、いや許されたら、どんなによいだろう。その瞬間は。目を覚ました花に朝露が吹き掛ける息のようにではなく、透明であり、乙女のくちづけのように恥じらいを帯びて優しく、花嫁の抱擁のように清らかで豊かである。いや、それらのようではなく、現にそれらそのものとしてあるのだ、現象、出来事は、たちまち魔術のように姿を変えて宇宙の像になる。それが、いとしい、いつも探し求めている姿に形作られると、私の魂は、そこに向かつて逃げ込んでゆく。私はそれを影としてではなく、聖なる存在そのものとして抱き締める。私は無限世界の胸にもたれかかる。その瞬間、私は世界の魂だ。世界のあらゆる力、無限の生命を自分自身のもののように感じているからだ。その瞬間、私は世界の体だ。私は世界の筋肉と四肢に、私自身のそのように浸透してゆき、世界の中枢神経は自分のもののように、私の心と予感にしたがって動く。」「この瞬間こそ、宗教が花咲く瞬間である。」「この瞬間は、宗教の中に、全て生命あるものが誕生する瞬間である<sup>(15)</sup>。」

このような叙述は、たいへん印象的ではあるが、必ずしも明瞭なものではない。この神秘的瞬間の叙述からは明らかな表象は得られない。なぜなら、シュライエルマッハーが、あの瞬間という表現で言おうとしていることは、事実

上、経験の外にあり、意識に先立つものだからである。それは超越的なものである。それゆえ彼自身、この瞬間が「秘密に満ちた」「描くことの困難な」ものだといふのである。<sup>(16)</sup>この瞬間は、意識の発生の繰り返し以外の何物でもな  
いとも言える。この瞬間について「それは、ちょうど生み出した物だけを残して、根源的な、永遠の創造の暗闇の中  
にひきこもる人間の最初の意識のようなものだ」とシュライエルマッハー自身すぐに続けて語っている。<sup>(17)</sup>しかしか  
にして意識が生じるかは、明らかに意識の対象ではありえない。そこで心的現象を説明するために、一つの仮説を立  
てることにならざるを得ない。それは形而上学的前提とも言える。すなわち、心情と対象、精神と自然とは、その根  
本において同一であるという前提である。

ここで疑問が生ずる。シュライエルマッハーの言う「秘密に満ちた瞬間」が意識の発生一般についても言えること  
であるなら、宗教とこの「瞬間」とはいかなる関係にあるのか。換言すれば、このような瞬間と、特に宗教的なるも  
のと、どこでどう関係するのかわかることである。さらに、宗教が直観と感情でありながら、同時に全ての直観と感  
情に先立つものであるというのはどういうことであろうか。このように言うことによって、宗教は意識以前のこ  
すなわち、形而上学に解消されてしまうのではないか。「宗教は道徳でも形而上学でもない」ということが『宗教論』  
の根本主張の一つであるはずだが、シュライエルマッハーは、自己矛盾を犯しているのではないか。<sup>(18)</sup>

こうした問いに初版が十分答えているとは思えない。むしろ、初版以降、第二版、第三版と改訂を重ねていく『宗  
教論』の展開そのものが、このような不条理を解決していく過程である。従って、次に第二版における宗教概念を模  
討する。

### 三 第二版における宗教概念と「感情」

第二版についてヒルシュは、「宗教の本質を取り扱った第二講は、念入りの改訂と拡張とによって学問的要求に十分答え得る省察にまで高められた。これが唯一の本質的な変化である。他の講は、第二講の改訂に応じて多少変えられたか、修辭的に耐えがたい表現が除かれることによっていくぶん洗練されたが、思想上の変化はない」という。<sup>(19)</sup> 実際、初版と第二版を対観する時、改訂が第二講に集中していることは明白である。ところで、前章において、初版の宗教概念を検討する際に引用参照した箇所も、全て第二講からであるから、これらの箇所が第二版においてどのように改訂されているかを検討することによって、初版との相違における第二版の宗教概念を明らかにしてみたい。

先ず、「宗教の本質は、思惟でも行為でもなく直観と感情である」という初版の箇所について、その前半部「思惟でも行為でもなく」という主張は、第二版で多少の表現の相違こそあれ、ほぼ同一である。しかし、後半部「直観と感情」は完全な改訂を受けて次のようになっていた。「宗教者のものの見方は、無限者において、あるいは無限を通して、全て有限なるものの普遍的存在を直接的に知覚する。それは永遠における永遠を通しての、あらゆる時間的なものの普遍的存在についての直接的知覚である。生き動く全ての事柄の中に、あらゆる行為の中にこれを求め、見いだすこと、生自体をただそのような直接的感情において持ち、認識すること、これが宗教である。」<sup>(20)</sup> (傍点筆者) ここで注目すべき事は、初版における宗教の内実の中心であった「直観」についてまったく語られず、「知覚」そして特に「感情」となっていることである。

このことは、初版における「宇宙を直観すること……それこそ私の話全体の要であり宗教の普遍的最高の公式であ

る」という箇所の改訂においてさらに顯著である。宗教的直観を論じるこの箇所は、完全に書き改められている。すなわち、「私が学問、宗教、芸術の一致と相違とについてどのように考えているかを君たちが理解するために、私と共に、生の最も内奥の聖所に降りてみよう。」と書き始めることよつて、シュライエルマッハーは、ここで単に宗教を論ずるのではなく宗教、学問、道徳、芸術などを含めた人間的生の源泉を先ず明らかにしようとするからである。彼は言う。「生の内奥の聖所、そこに於いてのみ、それら（学問、宗教、芸術）の一致と分離は理解される。私は君たちに、自分の内面に赴くように指示しなければならない。君たちは、意識以前の自分を自身に聞くことを学ばなければならない。」「自分自身の内に思いを沈めてみる。すると、他の時には多様に分離して見えた全てのものが、君たちの存在のある固な内容と分かちがたく結びつくのである。」(22) 続いて、この多様な人間的生の根源、それを垣間見る神秘的瞬間について語られるが、その表現は、すでに前章で見た「秘密に満ちた瞬間」の「乙女のくちづけ」「花嫁の抱擁」など、初版とはほぼ同一である。相違は、第二版においてこの瞬間が「普遍的生と個々の生との最初の接触」といわれているように、宗教的生をも含む、あらゆる人間的生の瞬間と明言されていることである。この瞬間から「認識」も「感情」も「行為」も発生すると明言される。すなわち「全て同じものは一つにまとめ、それ自体で観察してみよう。君たちが事物に対して力を行使し、それに自分を刻印する全ての契機は、実践的もしくはより狭い意味で道徳的生と呼ぶものを形作る。また、あの静かな契機、そこにおいて事物がその存在を君たちのなかに直観としてもたらず契機を、君たちは学問的生と呼ぶのである。……君たちの生はこれら二者との関係において、第三のものとも共にあらねばならない。では、この第三のものとは何か。感情の系列ではないか。前二者に対し、それはどのような生を形作るのだろうか。宗教的生であると私は思う。」（傍点筆者）「従つて、私が宗教に割り当てたい固有の領域とはこれなのである。まったくこれのみである。それを君たちは宗教の境界としなければならない。」この

感情の系列に属するものとしてあらわれる個々のものは、君たちの認識でも、認識の対象でもなく、また、君たちの業や行為でもない。それは君たちの生きた感情なのであり、その感情が応ずる宇宙の作用、宇宙の行為様式なのである。これは排他的に宗教の領域であり、宗教の要素は全て入っている。<sup>(24)</sup>

以上より明らかのように、第二版においては宗教の領域が、もっぱら「感情」に限定される。そして「直観」は「学問的生」の内容とされるのである。このことは、初版の「実践は技術であり、思弁は知識であるが、宗教は無限なるものに対する感覚と趣味である」という箇所に対応する第二版の箇所にもあらわれている。二版でここは次のように改訂されているからである。「真の知識は、完全な直観であり、真の実践は自ずから生ずる教養、技術であるが真の宗教は無限なるものに対する感覚と趣味である。」<sup>(25)</sup>（傍点筆者）

以上、第二版における宗教概念を、初版との比較において見てきたが、このような改訂を受けることによって、前章末で指摘された初版の持つ問題点は、かなり克服されることになる。第二版において「秘密に満ちた瞬間」がもはや宗教の発生のみに関わるのではなく、「生のあらゆる領域におけるあらゆる生けるものの最初の受胎」の瞬間であり、この「瞬間」から直観（知識）も感情（宗教）も行為（道徳、芸術、教養）も生ずるとされることによって宗教は、もはや意識以前の事柄と誤解される危険もなくなる。また「直観」が「知識」に譲り渡され、宗教は「感情」に限定されることによって、宗教概念も初版に比較してはるかに明確化された。「宗教に対する哲学の関係が問題となる」ころ、宗教の本質が哲学との相違において明らかにされるところ<sup>(26)</sup>を重点的に改訂したという第二版序文におけるシュライエルマッハーの言葉は、以上のような改訂をさしているのである。

#### 四 改訂の動機 シェリングの影響

以上見てきた『宗教論』改訂の動機を検討することが次の課題である。

初版出版後、かなり早い時期にシュライエルマッハーは、これに不満を感じていたことは、すでに述べた。この不満が、初版第二講の宗教の「本質規定」に、とりわけ「宗教の本質が哲学との相違において明らかにされるところ」に由来するものであることは、前章末に述べたとおりである。ところで、ここで言われている「哲学」とは、具体的には、当時ベルリン・ロマン派のサークルを介して、シュライエルマッハーもその影響下にあつたシェリングの哲学であることは、これまでも指摘されてきた。実際、初版執筆前後のシュライエルマッハーが、シェリングに深い関心を寄せていたことは、彼の日記や書簡から知られる。両者の思想的な影響関係、およびそれが初版改訂に与えた影響はどのようなものだったのであろうか。

まず、考えられるのは、初版に与えたシェリングの影響である。例えばフーバーは、初版の「秘密に満ちた瞬間」は、シェリングの「知的直観」以外の何物でもなく、シュライエルマッハーは、初版においてシェリングの思想の多くを自分のものとして用いたといふ<sup>(27)</sup>。その結果、シュライエルマッハーの宗教的直観は、シェリングの「知的直観」<sup>(28)</sup>と見紛うばかりに似たものとなつてしまい、多くの読者に対し、宗教を哲学から識別できないようにしてしまった。そこでシュライエルマッハーは、第二版において、極力宗教が哲学でないことを示そうと試みるのである。宗教を叙述したところで哲学を思い出させるようなものは、全て消し去るといふ課題に取り組む。そして、それは疑いもなく「直観」概念である。このようにしてフーバーは第二版における「直観」の後退を説明する。

これとは逆に、初版がシェリングに与えた影響に注目する必要もあろう。シェリングは一八〇一年以降、初版を熱心に研究し、その影響下で同一哲学を発展させ、シュライエルマッハーの「宇宙の直観」と非常に紛らわしい知的直観について語った。そのためシュライエルマッハーは宗教概念をシェリングの哲学から峻別するために、第二版においては、感情のみを宗教の本質と規定し、あらゆる知的なものを締め出さねばならなかったという解釈である。

実際、シェリングは一八〇〇年以前には「宇宙」という表現を稀にしか用いていないのに、『わが哲学体系の叙述』（一八〇一）以降（この著作において彼は同一哲学を確立した）「宇宙」の使用が一層頻回になるのは明らかに初版の影響であるといわれる。フックスは言う。「第二版における宗教概念の改変は、シェリングの同一哲学との対決から説明できるなぜならシェリングが同一哲学の体系を確立して以来、宇宙の直観について語るゆえに、シュライエルマッハーは他の概念を選び、直観概念を捨てなければならなかった。<sup>(29)</sup>」

ジュースキントはこの解釈をさらに詳細に展開しつつ次のように言う。「シュライエルマッハーが初版においてシェリングの思想の多くを自分のものとして用いたということに（初版から第二版への）改訂の原因があるのではなく、シェリングが一八〇一年以降シュライエルマッハーの根本直観を自分の新しい体系の中心として用いたことの中にその原因はある。初版において宗教の本質を形成していた宇宙の直観は、今やシェリングの同一哲学の体系において、その本質として発展させられたのである。それによってシュライエルマッハーは、自分の宗教のために、というのは、それは同時に哲学ではあり得なかったから、他の概念、他の基礎付けを求めるよう強いられたのである。そして、その解決を効果的な転換の中に、すなわち、直観から感情へ退くことに求めたのである。<sup>(30)</sup>」

実際、シェリングは『学問的研究方法についての講義』（一八〇二）において、宗教と道徳に対する自分の哲学の関係を論じているが、そこで彼は、自分を直接シュライエルマッハーと関係させ次のように言う。「宗教の本質を新

たに告知し、生命に溢れ、精神的に叙述し、道徳と哲学から宗教の独立を主張した人は誠に立派である。……およそ客観的能力に依存することなく到達し得るものは、内的美しきを持った、それ自体で調和しているものであろう。しかし、これを学問においてであれ、芸術においてであれ、客観的に表現することは、あの単なる主観的獨創性とは全く別の課題なのである。」<sup>(31)</sup>

シュライエルマッハーが、このほめかきを重大視したのは当然である。<sup>(32)</sup>それは単に、自分には宗教における個人的熟練は認められるけれども、宗教を客観的に表現する能力に欠けているといわれたというだけのことではない。彼にとってさらに重大に思えたのは、宗教の客観的姿が、哲学的あるいは芸術的能力の問題であるかのようにみなされていることである。

実際、シュリングにとって、宗教と哲学とは非常に密接に関係していたので、次のように言われる。宗教は「普遍的客観的直観に向かって生成する思弁そのものである。」<sup>(33)</sup>「真の哲学はどれも、宗教において客観的に新しい直観の、永遠の源泉になるよう努める」<sup>(34)</sup>すなわち、宗教の目標は哲学であり、真の哲学は宗教の源泉だといっているのである。また、彼によれば、宗教は哲学的概念世界の「象徴的表現」<sup>(35)</sup>であって、両者の原理は同一である。その原理とは、無限者と有限者との統一であり、「神と世界との同一性」<sup>(36)</sup>である。それが違った仕方でも両者において展開しているだけなのである。この意味においてシュリングはすでに『ブルーノ』(一八〇二)及び『哲学体系に基づく詳論』(一八〇二)において三位一体論的キリスト論的ドクマを、同一哲学体系の根本思想の象徴的表現として取り扱ったのちに、一八〇三年の講義においては思弁神学の最初の画期的な計画を立案したといわれる。従って、シュリングにとって、宗教と哲学とは、最終的基盤においては完全に同一だったのである。<sup>(36)</sup>

以上のようなシュリングとの対決において第二版における宗教概念は成立したとジュースキントは説明するのであ

る。シュライエルマッハーが、初版において宗教の本質と見做した宇宙の直観を、シェリングが自分の哲学の内容として定め、宗教と哲学とを原理において同一と説明したあとでは、両者の立場の間に相違がなくなり公にはかなりの人によって彼はシェリング主義者と見做された。<sup>(37)</sup>そこで彼は哲学に対する宗教の確保のために、自分の宗教的直観と、シェリングの哲学的直観との間に存在する違いを示すことでは納得できず、自分の直観を根本から改訂し、宇宙の直観という中心概念自体を放棄しなければならなかった。「このことが宗教概念の基礎付けに対し意味するのは、すでに示されたように、直観、すなわち、全て対象的な意識は知的な認識の領域にのみ属し、宗教とは無関係であるということ、宗教的生は主観的自己意識の世界、すなわち、感覚と感情のみを包括するということである。」<sup>(38)</sup>

シェリングとシュライエルマッハーとの影響関係は、本論の主題とはまた別の課題であるから、ここでこれ以上立ち入ることはできない。しかし、ジュースキントの第二版解釈、すなわち、初版の宗教概念が有していた「直観」という対象的契機が第二版においては断念され、「感情」という主観的契機に「後退」した。その結果、宗教的生は主観的自己意識の世界に限定されることになったという主張は、第二版の宗教概念、とりわけ「感情」概念の解釈をめぐる問題であるから、章を改めてさらに批判的に検討したい。

## 五 改訂の意義 感情としての宗教

一般にシュライエルマッハーの宗教思想を主観主義的と判断するのは、ジュースキントだけではない。例えばエーミル・ブルンナーは言う「第二版以降、直観と感情という公式に代わって、今や、宗教は感情であるという規定が登場することによって、宗教概念が単純化されたことは周知のとおりである。」<sup>(39)</sup>「彼は概念的思惟と同じく、否、おそら

くそれ以上に、単なる観念の戯れのみを許す客観性を嫌った。すなわち、かつてのヘルンフト派であった者にとつては、どうしても宗教に属すべき交わりの深さ、暖かさ、親しい関係を保証してくれない客観性を嫌ったのである。」「ただ主観性、純粹に自己の内に留まること、すなわち、客観的・異質的なものは、もはや何物も見いだされない純粹な内面性、それだけが信仰の目標である宗教の本質となり得た。」<sup>(39)</sup>

また、ルドルフ・オットーも「宗教的感情とは、彼（シュライエルマッハー）によれば自己感情、私自身の固有な特定の感情、すなわち、私の依存性の感情なのである。だから、彼によれば、私の依存感情を、私以外の源に導き考えつつ帰納して初めて、人は神に出会うことになる。」<sup>(40)</sup>という。

それぞれ立場を異にするとはいえ、シュライエルマッハーの宗教が、客観的対象を欠いた主観主義に墮しているとの批判である。このような観点からすれば、初版から第二版への改訂は、主観主義の徹底、内面性の純化以外の何ものでもないだろう。<sup>(41)</sup>

このような批判に対し、次のようにシュライエルマッハーを弁護することも可能であろう。すなわち、主観的自己意識そのものに固執することは、何よりも具体的な宗教の事実そのものに迫ろうとしたことである。宗教の事実であるがゆえに内面化されていったのである。なぜなら、無限者を理念としてではなく、概念としてでもなく、生命ある現実、具体的な事実としてとらえることは、自己意識に於いてのみ可能だからである。それ以外に道はない。そして、この無限者と交わる意識の事実そのものに迫ろうとする過程をより明確なものとする努力が、初版から第二版への改訂であると。

しかしながら、このような弁護は、主観主義との批判に対するいわば開直りであって、正当な対応とは言いがたい。今要求されているのは、このような批判が、正当であるのか否か、『宗教論』の本文に即して批判的に検討する

ことである。

従って問題は、宗教の事実に向かうとする試みにおいて、果たしてシュライエルマッハーは、本当にブルンナーやオットーが言うように、客観的対象の契機を持たない純粋な内面性を宗教の内実としているのだろうか、彼が、特に第二版以降、もっぱら「感情」を宗教の内実として前面に出すとき、その「感情」は、全く主観的契機を含まないものなのだろうか、ということである。

このことに関し、ジュースキントが興味深い発言をしている。すなわち「シュライエルマッハーが(第二版において)直観と感情よりも、むしろ知覚と感情を好んで用いるとき、それによって初版の立場は明らかに維持され直観の持つ対象的契機を宗教意識の内容から締め出すこと、及び宗教を純粋に意識の主観性へとり返すことは不可能なこと(42)が証明される。この不可能性は、一層隠された形ではあるが、直観が全く削除され、感情がその場所を占めるところにおいても明らかである。すなわち、そこでは、そのつど感情に対し、感情が与えることのできないもの、すなわち、客観の把握が求められている。」(43)

そう言う彼が指摘するのは、例えば第二版において宗教の対象としての「歴史」が論じられている箇所である。(43) 歴史は第二版においても、宗教の最高の対象といわれている。ただ歴史を自分のものにする機関は、もはや直観ではなく、感情である。「歴史の中の最も微妙なもの、繊細なものは、決して知的にはとらえることはできず、ただ感情において宗教的心情によって、把握される。」ジュースキントによれば、このような主張は「完全な内的矛盾」である。(44) なぜなら、第二版においても歴史理解の上で重要なことは、人間性を「宇宙の最も大きな普遍的行為として観ること」であり、また「人間性のさまざまな時期を、より確かな基準によって比較し」そこから「宇宙の歩みとその法則の形式とを認識すること」(45)であるならば、どのような正当性をもってシュライエルマッハーは、それが感情の機能で

あるということかできるのか理解できない。その他にも宗教的意識の客観的内容を直観の代わりに感情に帰するといふ「無理な試み」が、第二講だけでもかなりあるように思われると彼は言う。<sup>(46)</sup>

事実第二版には、ジュースキントのこの指摘を裏付ける箇所が多くある。例えば次のような言葉である。「神的なものが、直接我々の中に、感情を通して刺激され、現れ出る。」<sup>(47)</sup>「わたしが現して見せるものは、我々の内なる感情を通して、直接的根源的な神の存在以外の何物でもない。」<sup>(48)</sup>「神が人間に対して感情において現在する、その仕方が宗教の価値を決定する。」<sup>(49)</sup>「神に對する我々の關係が感情の内容であり、そこでは個々のものは消え去る。」<sup>(50)</sup>（傍点筆者）これらの箇所は、いずれも感情が、神という宗教の対象を内に含むものであることを示している。そして、ジュースキントによれば、それは第二版の「完全な内的矛盾」、改訂が「無理な試み」あるいは不徹底であることの証、初版の立場の残留に他ならないのであった。

しかし、これら第二版の引用箇所が、いずれも新たに改訂されたものであることを思うとき、ジュースキントの解釈は不自然と思わざるをえない。むしろ、一般に「感情」という概念から予想されるものとは異なった宗教固有の感覚が「感情」としてここに示唆されていると考えるほうが自然ではないだろうか。それは、客観的・対象的な契機を内包する感情概念であり、初版における「宇宙の直観（客観的契機）」と感情（主観的契機）の同一性としての「感覚」を内実とするような「感情」である。そして、さらにシュライエルマッハー後期の代表作『信仰論』における次のような宗教規定「敬虔の様々な現れに共通なもの、それによって、敬虔を同時に他の全ての感情から区別し、従って、それ自身普遍的敬虔の本質をなすものは、我々が自己自身を絶対的に依存しているものとして、換言すれば、神と関係しているものとして意識することである。」<sup>(51)</sup>を予想し得る感情概念なのである。

ピーター・バーガーは、このようなシュライエルマッハーの感情概念について、「私はシュライエルマッハーの感

情 (Gefühl) という言葉を『経験』(experience) と訳すが、これは彼の意図に全く合致していると同時に、これを『感情』(feeling) と訳すことで生じる誤解を避けられると思う。<sup>(52)</sup>と述べているが、示唆に富んだ指摘である。すなわち「感情」(feeling) という限り、これは対象を含まない純粹な主観性であり、これではシュライエルマッハーの「感情」(Gefühl) の持つ意味は伝わらない。むしろ明確な客体への志向性を持つ「経験」と訳すべきだというのである。

このようなシュライエルマッハーの感情概念を哲学史の中に置いてみるとその独自性がはつきりとしてくる。すなわち、哲学史において繰り返し現れてきた二つの感情概念がある。一つは、大陸合理論、とりわけライプニッツに代表されるもので、それによれば、感情は實在の直接的自己超越的な把握である。すなわち、感情は志向的(intentional)なものである。しかし、他方この立場によれば、感情は知識の単なる原初的な混乱した形式とみなされ、その自律性は否定される。

もう一つの理解は、カントに代表されるもので、それによれば、感情は自律的で、能力として独自のものである。しかし、感情は自己を越えた實在の直接的把握とは考えられない。それは単なる心理的情緒的な意識の態にすぎず、その自己超越性や志向性は否定される。感情は対象を現さず、主観性の構造のみを表現する。<sup>(53)</sup>

『宗教論』第二版以降のシュライエルマッハーの感情概念は、右の二見解の中間に位置すると言えるのではないだろうか。ライプニッツと共に、シュライエルマッハーは、感情が、實在の直接的把握であると考え、それは単なる心理状態に還元されない。<sup>(54)</sup>そのようなものとして感情は、認識以前のレベルにおいて本質的に世界と相関関係にある。シュライエルマッハーにとって、感情は、自己を超越した世界の直接的意識であり、また世界に対する独自の応答なのである。しかし、同時に感情は認識でも行為でもない独自の領域を有する。<sup>(55)</sup>こうした感情の自律性という点では、彼はカントに従う。このようにシュライエルマッハーの感情は志向的かつ自律的なものである。<sup>(57)</sup>

このような解釈が、哲学史において妥当性を持つものかどうかは、また別に批判的な検討を要するであろう。しかし、これが第二版における宗教の内実としての「感情」概念、シェースキントには「完全な矛盾」「無理な試み」と批判され、オットーやブルンナーによっても積極的な評価を受けなかった「感情」概念の解釈に、さらには、その発展とも言える『信仰論』の「絶対依存感情」の解釈に、新たな刺激を与えるものであることは確かである。そして、そのような解釈は、『宗教論』の改訂を後退ではなく、むしろ前進、新たな展開として、その積極的意義を認める可能性を開き、ひいてはシュライエルマッハーの宗教思想を「感情」を軸とした一貫した展開として解釈する可能性を開くゆえに重要である。

#### 注

- (1) Schleiermacher, F.D.E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799.
- (2) Schleiermacher, F.D.E., *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im zusammenhange dargestellt*, 2. Aufl., 2Bde, Berlin, 1830—1831.
- (3) Schleiermacher, F.D.E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 2. Aufl., Berlin, 1806.
- (4) 『宗教論』は、全体が五つの講演からなっており、各講のタイトルは次のとおりである。第一講 弁明、第二講 宗教の本質について、第三講 宗教に導くための教育について、第四講 宗教における集団について、すなわち教会と聖職について、第五講 諸宗教について。一般に『宗教論』解釈において、第一講を中心に取り上げることとは常識となっている。デュルタイは、シュライエルマッハーが最も集中的に力を注ぎ、自ら満足できたのは第一、二講であり、第三講以下は、時間的にも、またそれが注がれた力から言っても不十分だったという。Dilthey, W., *Leben Schleiermachers* 1st. Bd. 3. Aufl. hrsg. v. M. Redeker, Berlin 1970, S.361f.
- (5) Schleiermacher, F.D.E., *Über die Religion*. 1. Aufl., 1799 (Zür-R1 455記) S.50.
- (6) R1 S.55.

- (7) R1 S. 53.  
 (8) R1 S. 55.  
 (9) R1 S. 50.  
 (9f) R1 S. 111.  
 (11) R1 S. 68.  
 (12) R1 S. 73.  
 (13) R1 S. 73.  
 (14) R1 S. 148.  
 (15) R1 S. 74f.  
 (16) R1 S. 73.  
 (17) R1 S. 75.  
 (18) シュライエルマッハーの宗教概念の根拠と哲学的形而上学を認め、これを批判するのは、ブルンナー、ジュースキントで  
 48頁°  
 Brunner E., *Die Mystik und das Wort*, Tübingen, 1924.  
 Siskind, H., *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, 1909.  
 (19) Hirsch, E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* Bd. W., 1952, S. 559.  
 (20) Schleiermacher, F.D.E., *Reden über die Religion. Kritische Ausgabe*. Mit Zugrundelegung des Textes der 1. Auflage besorgt von G. C. B. Pünjer. Braunschweig, 1879, (21f-R2 ~22頁) S. 46—47.  
 (21) R2 S. 53.  
 (22) R2 S. 53f.  
 (23) R2 S. 55.  
 (24) R2 S. 57.  
 (25) R2 S. 50f.  
 (26) R2 S. X

- (22) Huber, E., *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, Leipzig, 1901, S.57f.
- (23) 「神的直観とは普遍的なものを特殊なものと見なして、無限なものを有限なものとなし、双方が生きてきたとした統一態を全体をなすものと思つて取る能力一様である。」となむ。『概念なり無差別なりを差別の中に見て取る』能力である。Schellings Werke, hrsg. von M. Schröter, 1ster Nebenband, 1956, S.414.
- (24) Fuchs, E., "Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der 1sten und 2ten Ausgabe der Reden." *Theologische Studien und Kritiken* 76, 1903, S. 84, 92.
- (25) Süskind 拙訳 輔 S.107—108.
- (26) Schellings Werke, 5ter Bd. S.278f.
- (27) *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*. 3ter Bd., Berlin 1861, S.370f.
- (28) Schellings Werke, 5ter Bd., S.108.
- (29) Schelling 回 4 輔 S.115.
- (30) Schelling 回 4 輔 S.117.
- (31) Schelling 回 4 輔 S.116, 657.
- (32) Süskind 拙訳 輔 S.154.
- (33) Süskind 回 4 輔 S.154—155.
- (34) Brunner, E., 拙訳 輔 S.57.
- (35) Otto, Rudolf, *Das Heilige*, 1ste Ausg. 1917, 山谷會館蔵『聖なるもの』岩波書店(文庫) 1977, p.19f.
- (36) Bender, W., *Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen*, erster Theil, 1876, S.172.
- Lasch, G., *Schleiermachers Religionsbegriff in seiner Entwicklung von der ersten Auflage der Reden bis zur zweiten Auflage der Glaubenslehre*, Erlangen 1900, S. 48.
- (37) Süskind 拙訳 輔 S.157f.
- (38) R2 S.103.
- (39) Süskind 拙訳 輔 S.158.

- (45) R2 S.103.
- (46) Suskind 福聚 著 S.158.
- (47) R2 S.122.
- (48) R2 S.122.
- (49) R2 S.127.
- (50) R2 S.131.
- (51) Schliermacher, F.D.E., *Der Christliche Glaube*, 7. Aufl., 1960, S.23.
- (52) Berger, P.L., *The Heretical Imperative*, 1979, 穂田・金井 訳『異端の時代』新羅社 1987, p.270.
- (53) Williams, R., *Schliermacher, The Theologian*, Philadelphia 1978, p.24f.
- (54) R2 S.122, 127, 131.
- (55) R2 S.53ff.
- (56) R2 S.46f.
- (57) シュライエルマッハーの「感情」をこのように解釈するのは、上記バーガーやウイリアムスの他に、マリックシエドである。  
Gerish, B.A., "Schliermacher", *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13, 1987, p.111f.

# 書評と紹介

上田賢治著

## 神道神学論考

大明堂 平成三年三月一五日発行

A5版 xi 二三八頁 二七五〇円

石 脇 慶 總

本書は、『神道神学——組織神学への序章——』（昭六一）に  
継ぐ著者の「神道神学の体系化」の第二（三）弾である。「古  
神道本来の信仰がどのやうな性格のものであったのか、また現  
代以降、将来にわたって、失ってはならない神道の本質とは何  
であるのかに、最も深い関心と問題意識とを持って、神学にた  
づきはって来た」（『神道神学』、神社新報社、平二・緒言三二頁）  
と言う著者の深い信仰と熱意が本書全体を通して感得される労  
作であり、前作よりも一段と神学プロパーに肉薄する意欲的な  
論文集である。

今、簡単にその概要を述べれば、序章「神道における普遍と  
特殊」で、著者は、両者を「対立概念」として把えず、その  
「相補性」を強調し、神道における「普遍要因」を追求する。  
先ず、人類学的観点からも「普遍」である「自然神・祖先神の

信仰」。「普遍神格」として信仰されていた日神としての天照大  
神を挙げる。また、「すべての人が罪人である」とはしないが、  
キリスト教の「原罪」に比べて神道は、必ずしも普遍的ではな  
いとは言えない。その倫理も普遍的な戒律を前提とはしない  
が、個別社会を越えてすべての社会に受け入れられるものだけ  
を倫理とする、例えばキリスト教よりも特殊だとは必ずしもな  
らない、と言う。

一方、神道の特殊としては、「超越・絶対の観念」のない点  
を注目する。「相對觀の存在世界に成立した宗教」として、す  
べてが特殊である。しかしこれは、排他性を意味しない。自己  
を絶対化し他の存在性を否定することはありえないからであ  
る。その意味で、特殊は相對的に普遍である。例えば、「他の  
国が他の神々によって生れた神国であり、その故に共同体を形  
成しうる」（p.40）と言う形で特殊性と普遍性とが共に保持され  
る。更に、特に神を供応することを本質とする祭りも神道の特  
殊性の表れと言えよう。しかし、これらの特殊性も既に海外の  
一部で実現しているように、その地域の「特殊性に応じて成  
長」し得るものであり、普遍宗教として発展する要因を含んで  
いる。

第一章「組織神学構築のために」は、評者の理解では、本書  
の理論的根幹をなし、「神道信仰にみる唯一神的傾向」、「存在  
世界の理解」、「日本神話に見る生と死」、「祖靈祭祀と神道」、  
と、非常に意欲的な四論文から構成されている。第一論文は、

外国人読者をも視野に入れた論考で、キリスト教などの唯一神論を対極にして、神道信仰が本質的に「多神教」でなければならぬことを、「天御中主神」と「天照大神」の信仰並びに「むすび」の神への信仰を中心に、解明する。これらの信仰は、時として一神論的に理解される危険を孕んできたが、それは神道信仰に悖るものである。神道多神教の論拠としては、記紀時代の信仰原理とそれからの展開としての神社祭祀の現実、神道神話の内容、そして、「ナル」神、或いは「生れる」神のみを信じ、超越神、創造神を一切語らない古典神話が挙げられる。

神論を展開した後、第二論文で、著者は、神道の「自然観」、「時間論」を述べる。自然、存在は、「神に先行し、神はこの存在から自己を顕現した」。(p.37)。存在世界は既存、所与的存在として理解されていた。(p.38)。存在世界は既存、所与のものであるが、「死せる物」生命なきものではなく、そこに隠身として潜在した霊的本質が、神として自己を顕現した(同)ものである。「これら神々の意志は、岐美二神の国生みによって修理固成の緒につき、国生みが行われる」。しかし、「神々の世界は、天津神天照大神を存在意志実現のため、調和の中心に立て、国津神諸々の協力を得て、大八洲国の国造りに勤める。神だけではなく、人の中にも禍を事とする者があり、その営みは時に隆替をまぬがれ得ないが、禍の力はこれを和め和し、身の穢を破い清め、神祭りして命持てば、存在世界の在る限り、民族の国は弥栄に言祝がれている」。(p.40) 以上が著者

の自然観、歴史観の骨子である。

「日本神話に見る生と死」は、神学の主要な構成要素である、「生死」について考察する。神道には、人間の起源伝承はないが、人間は、祖神の子として、岐美二神の国生みと同時に生まれ、神と人は血縁によってつながっている。「存在意志は、人間の生命をそれ自身の生成として祝福」(p.57)し、「生成力への信頼は、神話全体を常に一貫して」見られ、「人間、少なくとも日本人が、このような存在意志の子として生命を受け、従ってその営みに参与することが使命であることを、宗教的意志の表明として謳っている」(p.58)と述べている。

「死」の起源については、記によれば、美神の呪言並びに、木花之佐久夜毗売の物語がそれであるとされている。それゆえ、「死はたとえそれがどのような姿で訪れようと」(p.59)、畏きものである。しかし、「死そのものが不浄としての「けがれ」なのではない。それはむしろ、生の対極、生の発展を阻害する意味においても「生枯れ」であり、これに関わる者が畏み、慎しむことを求められている」。この慎みは、「生命の充実・回復の為」(p.60)である。それでは、人間の死後はどうなるのか。筆者の神学的な理解によれば、「行くべき他界は、一定していない。しかも同時多在が可能」であり、「御霊がこの中津国に留まるといふ信仰は、死にゆく者・残る者達にとって、共に見逃すことが出来ない。他界がこの世と質的に異なる世界ではないと言ひ確信、そして更には、多くの他界のうち何れに行くかを特定せず、なお心乱れることなく在りうる」(p.60)ものときさ

れるのである。死者の祭りも、「共に在ることの慶び」であり、「死を断絶・無化・終焉、或はこの世との絶縁と見るのは、神道の信仰ではない」(p.66)のである。

最後の「祖霊祭祀と神道」で、著者は、「祖先祭祀」の問題を歴史的に時を追って考察する。それは、「日本の民族国家成立時代とその起源を同じくし」(p.72)、「常に民族国家の存亡、朝廷の祭祀と不離一体の信仰、と言う性格を持っていた。」(p.74)。「御霊は幽世に在り、祭られて現世(顕世)に來臨し、子孫・共同体の弥栄を、子孫・共同体の人々と共に、その慶びを分かち合うことが出来る。特に共同体全体に大きな幸せをもたらした者たちは、遠く御祖と同様に、共同体によって社に奉斎され、永くその祭りを受けることも約束されているのである。」(p.78-79)「個人の生命は短いが、生きた事の意味は、子孫による生命の営みの継承によって成就される。それが神道における祖霊祭祀の、根本精神」(p.79)であると、結んでゐる。

「歴史神学試論」と題された第二章は、著者によれば、「歴史的なある特定の時代の神学的営みそのもの、またそうした営みを、当代の組織神学の立場から批判的に評価する神学的営み」(p.146-147註②)の集成である。そこでは、『万葉集』に見られる日本人の信仰が、自然を神と観じ、「靈的存在」と認めていることが論証される。自然は、「人と同じ生命を持ち、その故に、人は自然の心を共感するという、強い自然との連帯が感じられる。」(p.87)更に自然は、清きもの、さやけきものとして

見られ、光への特殊な感応を呼び起こすものであった。「天照大神も光をその属性の第一とし、神仏習合の中心もまた、大日如來の信仰にあった」(p.88)のも正にこの故であろう。こうして、「生命力の讃仰、その賛美」(p.89)「自然への限りない信頼」(p.89)が謳歌されている。

次いで、神道信仰理解にとって、祝詞の持つ重要性が強調され、「式祝詞の神学」が極めて体系的に展開されている。評者は、この分野でも全くの門外漢であるが、部外者にもある程度理解できる貴重な論考であることが予感させられる。

第三論文、「禍津日神考」は、いわゆる「悪」の問題についての神学、キリスト教風に言えば、「弁神論(Theodicee)」で、本居宣長の「神学」を踏まえて、歴史的・批判的な議論が深められている。宣長は、明確に、神には、「悪神がいますことを主張する」(p.120)しかし、それは、「禍津日神とて、決して絶対的な力を持たれる神ではない。」(p.120)「人が真心を以て善なる行為を行ったとしても、それは人の性が善なるからではなく、偶々行った行為が善であったというに過ぎず、今後必ず善を行うという、それが何の保証にもなりはしない」(p.137)。「神もまた善神・悪神、こもじも働き給うているのである。」「たとえ神ではないとしても、自ら事を為す力が与えられていないわけではない。しかしこの世には、人間に勝る偉大・強力な神々が、さわにいますのである。たとえ神たる人があらうとも、すべてを自らの力だけで、為しうるわけもない。…「世のすべての事が、究極的には神の御所為である」ことも、人にと

って、決して間違いないと云えない。しかしすでに論じた如く、人はまた、産巢日神より殊なる御霊を蒙り、自ずから善悪を知る力をも持ち合わせている。」(p.128)

最後の論文は、折口博士の「神道宗教化」論に対する著者の緻密な分析である。ここで、筆者は、折口説を批判しながら、神道信仰の多神教説、産霊神が「超越神」でないこと、祖先神崇拜の擁護、及び「天皇即神」信仰を強く主張する。

第三章「実践・応用神学」は、現代日本の社会が様々な形で提起しつつある諸問題に対する著者の神道者としての取り組みである。問題そのものが複雑多岐にわたるが、「天皇論」・天皇崇拜と民主主義、神道の救済論、神道教育の基本理念、生命倫理の諸問題、など取り上げられたすべてが何らかの解答を早急に求めている。これらに、答えるのは、至難の業であり、それぞれが独立の大著を必要とする性格のものであるが、著者は、限られた制約の中で、少なくとも原理的に納得の行く解決方向を示すべく真摯な努力を展開する。特に最後の生命倫理の諸問題は、すべての宗教家、神学者が共に力を合わせて立ち向かって行くべき課題であろう。

以上が評者なりの本書の概要である。不勉強のための思わぬ読み違いや読み落としが多くないことを祈っている。紙数も大幅に超過したので、簡単に、評者の「読後感」を述べて、このつたない紹介を終わりたい。

先ず、本書の構成形態であるが、やはり、評者は、第三章第一論文「天皇論」、同第二論文「神道と教い」は、第一章で、もう少し組織神学的観点から論じて欲しかったと考える。それは、確かに天皇論も、歴史の事実と宮廷・伊勢の祭祀とを踏まえた論の展開であるべき(23)には違いないが、本質論として、組織神学の課題であり、教いについても、仮にそれが神道に与っては所与のものである(24)としても、その「所与である」ことの所以は、組織神学の課題として、論証されるべきだ、と思考するからである。

次に、言葉の問題かも知れないが、「歴史神学」という表現は、評者にとっては多少の違和感を起こさせる。ここは、神道信仰(の内容)とは、本来何であるかということを実証的に確定する労作であるように思われるから、例えば、「実証神学」と言った様な表現とし、「歴史神学」は、文字通り「歴史」そのものに関する神学的考察に限定した方がよいのではないかと思う。

評者にとって、一番関心のあるのは「多神教」の問題であるが、十分な紙数のないのが残念である。ただ筆者の論証には、先ず、全面的な賛意を表したい。但し、「カミ」の観念が、宣長の「定義」(p.6, 128, 142, 176, 176, 186-187)を忠実に踏襲することを条件としてである。その上で、評者も、およそ「宗教」は、心理現象的に「多神的」であるべきと信じている。これは、キリスト「教」とても例外ではない。「ヤハウエ」、「God」と言う「観念」を絶対者を指し示すものと捉えないで、いきな

り「唯一神教的思考枠」の中で捉えたところに西欧的キリスト教の大きな難点があったと思う。但し、その失点は別として、およそ、「存在論」を根拠とする「神学」の次元において「多神教」を弁証することは、果たして可能であろうか。これは、「超越神・創造神を立てる」かどうかと言う選択の問題、従ってユダヤ・キリスト教固有の問題ではなく、人間思考の論理構造の問題であると思われる。即ち、信仰が、信仰の次元に留まる限りむしろ多神教は、人間実存の現実在即したものと言うべきであるが、この信仰を理性的に理解しようと努力するとき（これが神学の外ならないと思う）、人間は、「エポケー（判断中止）」か、或いは、何らかの仕方でも、究極の二者・絶対者との関わりを説明するか、何れかを選ばざるを得ないのではないか。筆者の明確な断言にも拘らず、「神」観念の中には、意図しない「絶対化」の「傾向」が感じられる（p. 38, 40, 55, 57, 58, 72, 95, 125, 137, 132, 138, 148, 註 8, p. 154 註 31, 160, 164, 172, 185, 186, 206-207, 219, 飽くまでも傾向である）のは、このためではないだろうか。次元が異なるから、多神教的神道信仰そのものと真つ向から矛盾対立するものではないことは、言うまでもない。従って、その信仰を「一神教的」に変質する必要もないし、また決して変質してはならないであろう。

「救い」の問題は、「生死観」と併せて、もう少し「神学的」な説明が欲しかった。評者の感じでは、たとえ共同体の完成（p. 10-11, 148 註 8, 204, 218）や、生命体の継承が保障されたところ（p. 66, 79, 188, 191-92, 208-209, 218, 230-231）や、なり

「私」というこの個体の完全な幸福（それが具体的に何であるかは別として）が納得させられない限り、「救済論」は、全うされ難いと思う。

最後に、大変僭越であるが、筆者の「キリスト教」理解については、その原因はキリスト教側にあると思うが、例えば、「原罪論」（p. 7）、「存在世界の価値観」（p. 173, 177, 184）などについて、多少見解を同じくし得ない点のあることを付け加えさせて頂く。他にもご教授願いたい点が多々在るが、今は残念ながら割愛せざるを得ない。畢竟、本書が、神道の信仰を正しく理解しようと欲する者にとって、必読の名著であることを、評者は固く信じて、些かの疑いも有り得ないことを断言するものである。

松本照敬

ラーマーンヌジャの研究

春秋社 平成三年

引田 弘道

インド思想の主流を形成したヴェーダーンタ学派には多くの学系があるが、そのうちで主たるものはシャンカラ（紀元七〇〇―七五〇頃）の学系である。彼の説く不二元論は他の学系を圧倒し続け、それ故に早くからヨーロッパのインド研究者の注目をひいていた。

一方、このシャンカラの学系に対立するものとして、ラーマヌジャ（紀元一〇一七—一三三七、異説あり）に由来する学系がある。彼の哲学の特徴は、アールワールに代表される、神への熱烈な信愛 (bhakti) を強調するヴィシュヌ崇拜と、正統的なヴェーダーンタの哲学とを融合する点にあった。宗教的には、彼はヴィシュヌ教の一派である Srivaishava 派の大成者であり、哲学的にはブラフマン・個我・物質世界の三者を實在として、それら相互の關係に特色をもつ、被限定者不二一元論 (vishvādvaita) と呼ばれる立場をヴェーダーンタ学派内で確立した。

## 二

このラーマヌジャ思想の研究は、ヨーロッパの学者により、シャンカラの思想と対比して行われた。ヴェーダーンタ学派の根本聖典『ブラフマ・スートラ』に両者が注解書を残していたことが、両者の思想を比較検討するのに好都合であったからであらう。G. Thibaut, R. Otto, O. Lacombe 等の業績は知られた。最近 J. A. B. van Buitenen や A. Hohenberger は、ラーマヌジャの思想解明を、この『ブラフマ・スートラ』の注解書 (Srihasya) 以外の作品を求めた。近年では、G. Oberhammer や R. Mesquita が精力的な研究業績を残している。またアメリカの J. B. Carran はラーマヌジャを哲学面ばかりではなく宗教的側面をも合わせて、総合的に研究した。翻って本邦にあっては、シャンカラ・バースカラ・ラーマヌジャ三者の『ブラフマ・スートラ』に対する注解書(三十注)

の綿密な比較考証が、中村元博士によって行われた。その後数名の学者により、ラーマヌジャの思想研究は進められているものの、総合的にラーマヌジャを扱った業績は今まで出版されていない。それ故松本照敬博士の『ラーマヌジャの研究』はわが国では最初の総合的な研究書と言えよう。この書は昭和六二年に東京大学に提出された学位論文をその主篇としている。

## 三

松本博士はこの書で、ラーマヌジャの生涯と著作、思想を原典にもとづいて詳しく論じている。今少しこの書の構成と博士の見解を各章ごとに概観してみたい。

第一章の序論では、ラーマヌジャの研究史を内外にわたって紹介している。

第二章の生涯と著作では、ラーマヌジャの生没年と著作の真偽に関する諸家の研究を紹介すると同時に、第一節でラーマヌジャの高弟の一人アーンドラブルナ作の『ヤティライジヤヴァイバヴァ』の原典と邦訳をあげてラーマヌジャ伝を考察するための一資料を提供している。さらに第二節では、伝統的にラーマヌジャに帰せられる九の作品のうち、特に偽作ではないかと考えられる四作品のうちの一つ『シャラナーガティガディヤ』をとりあげて、その原典と邦訳とをあげ、真偽論争の解決に取り組んでいる。さらに第三節では、先師ヤームナの『スートララトナ』の原典と邦訳とをあげて、ラーマヌジャの思想の系譜を説明しようとしている。

第三章のラーマヌジャの思想では、彼の著作のうち真偽に

ついで異論のない主要三著作、『ヴェーダータラサングラハ』(Vs)・『シャリーパーシヤ』(SBh)・『ギーターパーシヤ』(GBh)を資料として、ラーマヌジャの思想を解明している。第一節の祭事観では、SBhの祭事は明知を生ずるためのものである意見と、Vsの最高神を喜ばせるためのものである意見との違いに着目し、後者の見解がヴィシュヌ教の宗派人としての立場から、前者がヴェーダーンタ学派の伝統に従う注作者の立場からのものであろうとの結論を下している。

第二節の絶対者ブラフマンと現象界は、ラーマヌジャ思想の根幹部分であり、彼の学説の被限定者不二元論を三項に分けてより詳細に論じたものである。第一項の絶対者の本質規定では、ブラフマンの本質を有・知・歓喜とするジャンカラの見解に対し、ラーマヌジャが歓喜を強調していることを、ブラフマンの形容語句を列挙して証明している。第二項の絶対者と現象界との関係では、現象界がブラフマンの顕現として真実であり、実有であるというラーマヌジャの説は、現象界は無明によつて想定されたものにすぎず究極の真理の立場では実在しないとするジャンカラの不二元論派の理論に対抗するため、特に強調されたものとしている。第三項のヴェーダーンタ学派における絶対者と個我との関係に関する比喩では、ヴェーダーンタ学派の各学系に共通した絶対者と個我との関係を示す比喩をとりあげ、ラーマヌジャの伝える物語が、他の学系のそれと異なる点をあげ、同時にその理由を推察している。

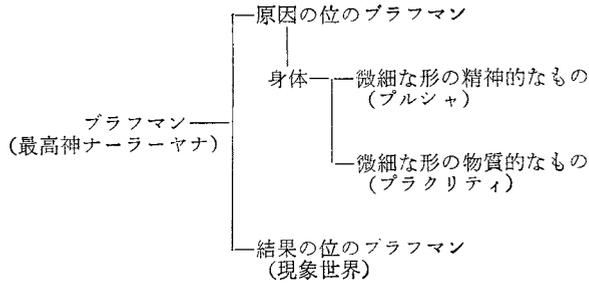
第三節の解脱および解脱表現の方法では、解脱(moksa)・

解脱の手段(Upapatti)・bhaktiという重要な概念をラーマヌジャに従って規定している。解脱の手段は Bhagavat-papatti であると説かれてはいるが、その意味は後世のラーマヌジャ派が解釈する「絶対帰投」、即ち神の前に自らを投げ出し、全てを神にゆだねることではなく、「最高神の知覚、認識」の意味、または bhakti と同義である。そしてこの bhakti の概念はラーマヌジャの主要作品において少しく異なる。即ち bhakti は、(1) 知(jiñana, vedanā) と密接に結合し (Vs)、(2) 念想(Upāsana) と同一視され (SBh)、(3) 手段であると同時に目的そのものである (GBh)。しかも三作品に共通して、この bhakti は「神に対する絶対的、無条件の帰依」ではなく、知道(jiñana-yoga) と行道(karma-yoga) を併合した信道(Bhakti-yoga) として把握すべきである。以上が博士の見解である。

第四章のラーマヌジャの他学派批判では、SBh を資料として、ラーマヌジャが他学派の学説をどのように論難しているかを検証している。本章の目的は、彼の論難の内容と批判される側の学説とを比較検討することにより、ラーマヌジャの思想をより明瞭に把握しようとするものである。このうち、第一節のサンキヤ説批判では、ラーマヌジャがサンキヤ哲学の概念を導入し、それがためにより一層この説の論駁を入念に行っている点に博士は着目している。ラーマヌジャの説に従えば、ブラフマン、即ち最高神ナーラーヤナと現象界との関係は次のように図示させ得る。

書評と紹介

このうちブルシャ・ブラクリティはサーンキヤの術語そのものであり、さらにラーマヌジャは、サットヴァ・ラジャスタマスのトリグナ (tri-guṇa) 説をも、自説中にとり込んでいる。ラーマヌジャのサーンキヤ寄りの姿勢はヴェーダーンタ学派内の他の学系、特に不二元論の学系からの攻撃を受け



るのは当然であり、それ故、サーンキヤ説を入念に批判することによって、自説の独自性を強調したのである。第二のヴァイシェーシカ説批判では、この説の原子論、原子を起動する「不可見力」(adrisṭa) の概念、「内属」(samavāya) の概念のみを論難の対象とし、総じてこの学派を論敵と見なしていない。さらに因果説にあつては、ラーマヌジャの因中有果論 (satkāryavāda) と、当学派の因中無果論 (asatkāryavāda) とでは、全く相容れないと、博士は述べている。第三節の仏教説批判では、三古注を比較検討し、シャンカラとバースカラに比べてラーマヌジャが仏教の教学に殆んど関心をもっていないとの結論に至っている。第四節のジャイナ教説・シヴァ教説批判では、ラーマヌジャが両教について、教団としては鋭く対立しつつも、教義の内容についてはさほどの関心を示していない。第五節のパンチャラータ説擁護では、ラーマヌジャの思想と同派の所説が合致するとして、この説を擁護しながらも、当説を余り展開していないラーマヌジャに、彼のヴィシュヌ教に対する態度を博士は見とっている。

以上の小結をまとめて、博士は第五章でラーマヌジャの思想の特徴を三点に要約している。即ち、

(一) 最高原理ブラフマンと最高神ヴィシュヌニナーラーヤナとを同一視したこと。

(二) 現象界を多数の精神的なもの(個我)と非精神的なものに分け、その両者を最高神の身体、様相と見なしたこと。

(三) 解脱道としてバクティを強調したこと。

ただこれらの特徴はラーマヌジャ独自の教説ではなく、先驅思想を受け継いだものである。前述した如く、彼はヴェーダーンタ哲学のアーチャーリヤの流れとヴィシュヌ信仰のオールワールの流れを統合し、しかも前者の流れを表に出し後者を意図的に覆被しようとしたのである。これこそが彼の思想の最大の特徴と言えよう。以上が、博士のラーマヌジャの思想に対して下した結論である。

最後に博士は、シュリーヴァイシシュナヴァ派の学匠ヴェーダーンタデーシカ(一二六八一—三六九)作『ヤティラージャサプタティ』の原典と邦訳をあげて、同派の祖師観を提供し、次いでシュリーニヴァーサ(十七世紀)作『ヤティンドラマタディーピカー』の邦訳をあげて、ラーマヌジャの学系、即ち、被限定者不二元論派の綱要書の内容を紹介している。次の『タミル語古詩一篇』はラーマヌジャに先行するアールワール(ヴィシシュヌ系)・ナーヤナール(シヴァ系)の宗教詩人たちの bhakti 観を調査することを目的とし、ラーマヌジャ思想解明のための参考資料として、タミル語から直接訳出されたものである。

#### 四

この書を一読してまず気付く点は、その構成の特色である。従来の学位論文では、まず本論があり、ついで資料として訳文等が付加されるのが一般的であった。これに対して、当論文では、各章、各節ごとの最初に、原典もしくは邦訳が配当され、後にその内容を主とした小結がまとめられる、という構成とな

っている。それ故、読者にある程度の読みずらさを与える感は否めないであろう。ただ訳に正確を期する博士の真摯な姿勢を鑑みるならば、この構成はごく自然なものと言えよう。

また博士のこのような学問態度は、先学の研究業績を完全に消化し、それらの学説のうち妥当と考えるものを、自らの邦訳の内容をもって追認するという論の進め方にも、明らかに認められるのである。

ただ評者の個人的関心からいえば、ラーマヌジャの哲学的側面の完成された論述内容に比して、宗教的側面の論述が今少し弱いのが残念であった。ブラフマンと最高神ヴィシュヌ・ナーヤナとの同一視、さらにこの神の六種の徳性、内在する Satya 等の概念は、宗教的側面のうちでも特にラーマヌジャと関係の深いパーンチャラトラ派で基本的なものである。どうしてラーマヌジャはジャンカラの学派に対抗して、パーンチャラトラ派の説を基軸にして独自の説をヴェーダーンタ学派内にうちたてたのか。また両者の関係の深さはどの程度であったのか。今後、以上の点を今少し深く論述して頂ければ評者にとって望外の幸せである。

藪田稔著

祭りの現象学

一九九〇年、弘文堂。

中 牧 弘 允

本書は藪田稔氏の「祭り」研究の主要論文八篇を集成したものである。論文の発表年次は一九七二年から一九八四年までにわたり、その章だては次のようになっていて（カッコ内は初出年）。

第一章 宗教学と現象学——日本の宗教文化論をめざして

(一九八〇)

第二章 祭り——表象の構造(一九七二)

第三章 祝祭と聖犯(一九七五)

第四章 残響の彼方(一九七七)

補論 神話研究と宗教学(一九七七)

第五章 原空間の民俗——祭りの風土論(一九八四)

付論1 南島の社会変化と神道(一九八〇)

付論2 宗教と風土(一九八二)

評者は著者のもとで「祭り」研究にうちこんだ時期があるばかりか、九学会連合の奄美調査と「日本の風土」調査では、宗教学会からのメンバーとして一緒に研究を分担したこともある。その意味で、評者は、本書に収録された著者の調査研究

を、かなりの至近距離からながめてきたことになる。そこで、その地の利をいかし、昔の記憶をたどりながら、本書の紹介と論評をおこなうことにしたい。

一九七三、四年頃、藪田氏を中心に「祭り」の調査研究グループがなかば自然発生的に形成された。われわれは古式ゆかしい山形県樺引町黒川の王祇祭、觀光に力を入れる飛騨の古川や高山の春秋の大祭、あるいは行政主導の神戸祭などを、毎年のように調査していた。ある時、この会に名前をつけようということになり、若気のいたり酒のいきおいも手つだつてか、「遊びの会」ときまった。大まじめで「遊び」をかんがえていたことは、「遊びの会」と記入した共通の名刺をつくったことからあきらかだ。しかし、さすがに気恥ずかしく、つかった記憶はあまりない。「遊び」では誤解をまねきこそすれ、とても理解してもらえそうになかったからである。

だが、仲間うちでは「遊び」は気のきいたチームであった。祭り調査は気まじめな研究を大義名分としているが、心うきたつ「遊び」気分がないわけではなかった。黒川能やからくり人形、絢爛豪華な山車やフロート、太鼓やサンバのリズム、それに酒と温泉とくれば、気分が高揚しないわけがない。そういう祭りを共感的に理解するためには、「遊び」の感覚が不可欠であるという共通認識があったようにおもわれる。しかしながら、このチームを「祭り」理解のキー・チームにしようとする真剣に取り組んだのは、藪田氏だけだった。本書のなかで「遊び」が頻出するのは第二章と第三章である。それは一九七〇年代前

半にあたり、ちょうど「遊びの会」の活発な活動時期と歩調をあわせていたかのようである。ちなみに、「遊びの会」は七〇年代末になると自然消滅し、本書後半でも、「遊び」への言及はまったくみられなくなる。

著者は「序」のなかで、「祭り」への共感的理解をどうしたから方法論として理論づけられるかになやみ、T・ルックマンとP・バーガーをとおしてついにA・シュッツの現象学にたどりついた経緯をのべている。その結果、「祭り」をその非日常的構成に即して理解すること、とくにシュッツの間主観性 *inter-subjectivity* の概念にみちびかれ、「祭りする者」どうしが共有するであろう主観的現実の意味を、その外側にあつて観察する者がいま現に祭りしている者たちを自撃して同時進行的に共感するもうひとつの現実認識を通して解説する」ことを方法論的に定立しようとする。評者には、その端的な例が「遊び」ではなかったかとおもわれる。なぜなら、祭りにおける「遊び」は非日常的な位相にあり、祭りする者にも、観察する者にも、ともに共感しあえるひとつの實在的な現実認識にはかならないからである。

著者も指摘するように、日本の祭りにはふるくは「神遊び」として知られ、いまでも「田遊び」とか「浜遊び」とよばれる神事がのこっている。このように聖化された「遊び」としての神事が存在するだけでなく、芸能や競争も、飲食や服装における非日常性も、なんらかの神聖化処理がほどこされた「遊び」となっている。著者はホイジンガを引用しながら、日本の祭り

が「遊び」の世界にきわめてちかいことを強調し、さらにキリスト教的信仰を意識しつつ、祭りを「遊びと同様に意識的な信」と不信という次元を超えた独特の实在空間」（四六頁、傍点著者）として位置づけている。

著者の提示した祭りの二分法——祭儀 *ritual* と祝祭 *festivity*（六〇頁）——にあてはめれば、日本の祭りにおいて「遊び」は祭儀にも祝祭にも通じる要素である。そればかりか、祝祭とならべて論じられている「聖犯」も、無理なく「遊び」のカテゴリーにいれることができよう。なぜなら、わかい男女の逢引、女装、泥酔、悪態、喧嘩などはいずれも聖化された逸脱行為にはかなならず、おおむねそれは日常的目的のために意識しておこなわれるわけではないからである。したがって、祭り全体のキーワードとして「遊び」はたかい有効性をもつとかがえられる。

にもかかわらず、どういうわけか「遊び」は挫折してしまつた。挫折がいすぎだとすれば、頓挫してしまつた。それは、藪田氏自身にとつても、また「遊びの会」にたいしても妥当する。「遊び」は、もはや、われわれの祭礼研究を推進する、強力なエンジンではなくなつてしまつたのである。「遊びの会」の場合は、メンバーの拡散と関心の多様化がその理由のひとつとしてあげられよう。

失速した「遊び」にかわつて、著者の場合には、「家郷」が浮上する。ただし、その過渡期に「神話」への取り組みがあつた。著者は神話も祭りとおなじく共感的に理解すべきであると

いう立場にたち、日本の古代神話を、「古代文学や古代思想としてでなく、古代宗教として」（二二四頁）位置づけることに着手したのである。ここでは祭りの現象学的研究からえられた祭式論を駆使し、あらたな神話解釈をうちだした。それは「古典神話の中に祭式と立体的に共鳴し得る神話コードを探し出すことによつて、そこに残響する本来の神話性を構造的に明らかにする」（二二六頁）という意欲的な方法にもとづいている。こうして、たとえばイザナギとイザナミの会話を「祭式の場でこそ演じらるべき極めて様式的な会話」（一六七頁）とみなし、ヒルコと淡島がうまれたのは祭式のあやまちに起因すると解釈する。また別の箇所では、スサノヲの反抗・追放について「祭式的にはイメージ化した事態を契機的に引き受けて、聖婚の所作を慎重にし、死を穢れと捉え、追放すべきスサノヲの疫神を登場せしめれば、おのずから祭式的收拾が発動すると考えて差し支えあるまい」（二二〇頁）と結論づけている。このような祭式的解釈が日本神話の研究のなかでいかなる反響をよんだか、評者は寡聞にして知らない。また、その解釈の妥当性についても論評しうる立場にはない。ただ、一般論として、神話というものが、文献学的な考証や文化的影響関係だけではすませられない宗教的な意味をもち、古代人やいわゆる未開人の想像力の産物であることをわすれるわけにはいかない。したがって、現代人も想像力をたくましく飛翔させ、モデル論的な二元的構造分析や祭式的解釈を、ときにはこえるような宗教的洞察力を必要とするかもしれない。日本神話の場合、それが何で

あるか、評者にはかきもく見当もつかないのであるが。

さて、一九八〇年代になると、著者は「家郷」という概念にとりつかれたかのように、祭りの風土論・空間論を展開しはじめる。中世以来のムラやマチは小宇宙的な宗教的世界を構成し、「祖孫一体の郷土意識ないし同胞意識」（二二五二頁）をもっている。それが著者のいう家郷性である。また、「家郷」は「共同主観的な原空間」（二二五二頁）ともいいかえられる。「祭り」はその「家郷」をまもり、継続するいとなみにほかならない。そうした立場から、大和と飛騨の神社とその祭祀を詳細におつたあと、「自然を風土とし、風土を家郷とするには、神話を歴史とし、歴史を神話化して自他ともに共観の世界とするほかはない」（三二〇頁）とむすんでいる。奄美の神社をとりあげた付論では、家郷性をT・ルックマンの「見えない宗教」にあてはめ、「個人的な信仰を超えた家郷性ともいうべき（見えない宗教）」（三二九頁）としてとらえている。

「序」の最後で園田氏は「いまは迷うことなく父祖の道を継いで氏神の祭祀に仕える身もなった」と記しているが、それがこの「家郷」とつながっていることはまちがいない。「遊び」から「家郷」への関心の変化は、間主観的な共感から共同主観的な共感への多難な道程であったようにおもわれる。

ところで、共感的理解というものは、しばしば非共感的な部分を排除する傾向がある。共感をよばないものは、対象の重要な構成要素であっても、研究の視野からもれてしまうのである。あるいは逆に、それは強引に共感にひきつけられることも

あるといたら、いすぎになるだろうか。

著者の場合、さきほどの「家郷性」ともいうべき「見えない宗教」は「奄美の島民に限らず、少なくともかつては日本人共通の民俗的な宗教風土であったのである」(三一九頁)とつづけている。たしかに家や郷の社会規範を内包する求心的な家郷秩序が存在してきたことはそのとおりだが、家郷秩序からはみでる遠心的な力はどう理解したらいのであろうか。イエヤマラやマチが「つなぎとめることのできなくなった人々と、「祭り」はどういう関係にあるのだろうか。そのあるものは神輿をかつぐ同好会に参加し、あるいはカメラのフインダーから祭りをのぞくものもいるけれども、他方では祭典の寄付をかたくないに拒否する人もいないではない。祭りともなれば、家郷性をもとめて、〈故里としての安住の地〉(三一九頁)にもどる人ばかりではないのである。むしろ、現代の大衆社会では、求心力をうしなつたもののほうが圧倒的多数をしめている。奄美のムラやその郷友会組織はむしろ例外的存在にちかいかい。

そうであれば、「家郷」の求心力は祭りにおいてさえも急速にうしなわれていくのではないか。神輿の同好会や無数のカメラマンの存在は、「家郷」よりもむしろ「遊び」が、現代の祭りをよりあげるたしかな証拠のようにみえる。ふたたび「遊びの会」を編成しなおし、「家郷」をくぐりぬけた「遊び」を、あらたな視野から再考する時期にきているのかもしれない。

真野俊和著

## 日本遊行宗教論

吉川弘文館、一九九二年六月一〇日発行

A5版、五八五〇円

林 淳

本書は、巡礼、<sup>じじり</sup>聖を中心的なテーマとした民俗学からの宗教史研究を精力的に押し進めている著者の、『旅のなかの宗教』（日本放送出版社、一九八〇年）に次ぐ二冊目の著書である。巡礼、聖にまつわる歴史民俗学的な問題の究明を通して、ひろく日本宗教の特質を民俗学の立場から探り、さらに民俗学の理論的な地平を再検討しようとする意欲的な労作である。全体は、緒言、序章、第一部「巡礼論」、第二部「民俗宗教論」、補論、という構成になっている。次に本書の概要を紹介することから始よう。

緒言では、今日の宗教史研究の現状に照らして、遊行宗教という造語の意図が解説されている。遊行宗教が民俗宗教の豊かな源泉である点、地域社会の外部世界となって多様な価値観を提供してきた点に、遊行宗教が民俗学研究のなかでも意義のある領域であることが力説されている。

序章「日本宗教の遊行性と聖」は、古代から近世にいたる長期間のペースベクトルから修行者や聖の歴史的な展開を鳥瞰したものである。奈良時代の学解仏教にとっても、自然智宗の

ように、山林での修行は欠かせないものであり、平安仏教は、山林抖擻の聖が開いた密教中心の仏教であり、靈場の仏教であった。鎌倉時代の補陀落浄土の靈場であった室戸岬、足摺岬が、弘法大師信仰に結び付き、四国靈場が形成されたことや、観音の三十三身の思想に基づく観音巡礼は、平安末に西国三十三か所靈場として成立し、中世には関東一円にも靈場が生まれ、それが述べられて、元来、修行者の歩む道が、靈場化していた経緯が想定される。また靈場の流行には、巡礼による仏国土の実現という象徴性の受容があったことも指摘されている。中世後期から近世にかけて、靈場への需要が高まる中で講が形成され始め、聖の役割も変質した。即ち、密教の験力を發揮する行者から、信者と靈場を結ぶ仲介者へという変化があった。そうした聖が現代までも生きながらえていることに、著名は読者の注意を喚起しようとする。

#### 第一部「巡礼論」

第一章「近代における旅と宗教」は、近世末から近代にかけて四国遍路に対する為政者と地元住人の対応の変化を捉えて、多義的な機能をもった宗教的な旅人が、蔑視されるだけの対象になることを論じている。近世においては、官民あげての巡礼保護政策がされていたのが、明治初頭には六十六部回国禁止の太政官布告に対応して、高知県、香川県の為政者と地元村落から、遍路を排斥すべきだという見解が強く出された。そこには、遍路を乞食と同一視し、社会的脱落者であるからという近代的な乞食観があることが指摘されている。

第二章「講と靈場参詣」は、参詣を目的とする講の機能や形態についての論究である。四国遍路、西国巡礼などへの参詣が、民俗社会では若者の成人儀礼的な機能を持つことが少なくなく、村落内の同世代集団の連帯をはぐくみ、年齢階梯的な村落社会を形成する契機となることが、述べられる。岡山県美作地方にある新四国靈場の実例が紹介されて、特定の講が靈場を管理して巡拝するタイプと、四国、西国の巡礼靈場のように、誰にでも開放されたタイプが対照され比較考察される。前者は村を越えた講になりやすく、後者は村の中に収斂する。しかし同士の連帯と在家主義においては、両者の共通性が着眼されて、講の運営において信者の持つ宗教的な創造性が生きていることが示唆される。

第三章「巡礼行者の宗教的達成」は、巡礼者にとって宗教的な達成とは何かを問い、内面的な問題と、空間的な問題からのアプローチを試みる。内面的・思想的なこととしては、一遍の例を取りあげて、巡礼者は個人の肉体の実践によって聖性を獲得しようとし、教団の論理とは対立すると論じられる。巡礼靈場の空間論的な意味としては、靈場は極楽に近い存在であり、彼岸と此岸を結ぶ媒介であることが考察され、巡礼の靈場は巡礼者にとっては象徴的な八十八や三十三などの数の使用によって仏国土として現われてくるという指摘がされる。

第四章「弘法大師の母」は、どのような職業的な宗教者が四国靈場の習俗を普及させたのか、という問いをかかげ、弘法大師の父を「藤新太夫」、母を「あこや御前」とする架空の伝承

の淵源をさぐりながら、その問いに答えようとした論文。説経『刈萱』の「高野の巻」にすでに、弘法大師の母あこう御前が幼い大師を連れて、四国を巡った話が残されている。讃岐国弥谷寺の記録を見ると、弘法大師の父母像が阿弥陀如来、弥勒菩薩に変化する過程がたどることができる。高野山山麓にある名利慈尊院は、弥勒菩薩を本尊とし、それが弘法大師の母であるという伝承を残しているが、慈尊院にあった諸伝承が、聖たちの唱導によって、一方に『刈萱』にとりこまれて、他方中世末から近世初頭に弥陀寺にも及んだと考えられる。このような伝承の系譜を見ていき、高野山の聖やその末裔が、四国霊場信仰の普及に関与していたことが推察されている。

第五章「四国遍路の行者とその宗教的活動」は、四国遍路の案内記『四国辺路道指南』、『四国偏礼功德記』の著者である真念の信仰のあり方を、『四国偏礼功德記』の内容の特質の分析から浮かびあがらせようとした試みである。真念の活動は、頭陀抖擻行の聖で、四国霊場における作善を行い、大坂での勧進を行うものであった。『四国偏礼功德記』のモティーフ分析から、真念は、遍路の功德を説き、遍路を迎え入れることをすすめていることが明らかになる。個人的な行動様式の四国遍路という場で真念が、信者を把握しようとしたことに、著者は遊行宗教者の悲劇を見ている。

## 第二部 「民俗宗教論」

第一章「室町期における宗教の風流化と寺社参詣」は、貴族の日記の検討を通して、十五世紀初頭から中葉にかけて伊勢へ

の参詣を目的とする神明講が開始された経緯を辿りおこしたものである。御師はそれに介在したが、永続的な集団意識の組織にまではなっていないことが指摘される。この時代の都市住民の信仰の諸相を、霊験、芸能、開帳、勧請、法談に分けて見ていくと、参詣の遊楽化、風流化という著しい特徴があらわれてくるが、寺社側の都市の宗教的浮動層をいかに把握するのかがという戦略でもあった。風流は、中世後期の都市の新たな大衆文化の表現であり、この時代の地殻変動の象徴であったことが述べられている。

第二章「山の法師と里の勧進」は、十一世紀末から十三世紀にかけて説話集に、山岳修行僧による飛鉢法が描かれていて、日々の食糧をそれによって手にいれていたという話をとりあげている。このような飛鉢法説話の背後には、海の交通の要所にあった山岳寺院が、往還する船から供料を要求する権利もっていたことが、土佐の金剛定寺の事例などから推察される。近世における同様な事例として、会津恵日寺のイナバツ、能登石動寺の知識米勧進が紹介されて、中世における一山規模の寺社の勧進活動にまで遡るのであり、山の宗教的權威に裏付けられた里への強制であったことが説かれる。そこから著者は、山と里との相互依存とともに非親和的な緊張関係があったことを指摘する。

第三章「冥界からの救済」は、古代末から中世にかけての地藏説話の中から地藏信仰の特質を見い出そうとする論文。『地藏菩薩靈驗記』の曾我兄弟の怨霊の話を手がかりに、中世的な

怨霊慰撫の物語であったことが解明される。その上で地蔵説話のなかの地獄受苦譚を以下のように分類する。第一は、熱心な信者が地獄に落ち、地蔵の助けで蘇生する。第二は、不信心の者が地獄に落ちるが、生前の一度の善根により地蔵によって蘇生する。第三に地獄の苦しみを地蔵が救うが、現世には蘇生しない。第一、第二のタイプが、蘇生した本人の証言だが、第三は、本人が蘇生しない以上、地獄と現世を媒介する特定の人間を必要とし、特定の空間に出現する。そのことからして、第三のタイプは、民間習俗的な色彩を持つことは明らかであり、地蔵信仰の民間信仰化があったことが示唆される。

第四章「たたり・怨霊・異人」は、たたりの民俗伝承の事例から、たたりの原因が外部の異人の行為に帰せられて、さらにその非業の死によるとされることの理由を問うている。六部殺しの事例等の検討を通して、たたり現象とは、社会自体の行為が災厄となって自分自身へふりかかってくることでありという見解が提示されている。

補論「民間信仰から民俗宗教へ」は、近年における「民間信仰」から「民俗宗教」への用語の変化に、民間信仰研究者の認識の枠組みの揺れと同時に、民間信仰現象の変化があることを考察したものである。共同体や家族に基盤をおいた民間信仰は、都市化による共同体の衰退や家族の変化とともに、根こそぎにされることになった。著者は、民俗宗教論の一つとしてヒジリへの視点を重視し、中世、近世、近代の宗教史をヒジリの活躍によって見通すことができることを実例を挙げて説く。特

に共同体解体の都市的状況の中では、宗教的な諸観念は、ヒジリと信者のパーソナルな関係の中でしか成り立たないことを指摘し、益々ヒジリへの視点が不可欠であることを論じている。

以上が、本書の概要であるが、扱っている領域は巡礼を中心に広い裾野をもち、著者は様々な方向からのアプローチによって民俗宗教の多面的・多義的な面を解説しようとしている。それは、著者の学問的な関心の幅の広さと多能を物語るものである。本書は、アプローチの違いによって三つの研究領域に分けて、理解するのがわかりやすいと思われる。

第一は、説話や伝承を手がかりに、その内容のモチーフの分析を通して、民間信仰に対応するものを抽出するという手法を使用するもの。「山の法師と里の勧進」、「冥界からの救済」、あるいは「弘法大師の母」がそれにあたるが、説話の持つ意味が、民間信仰に照らして解説されていく民俗学特有の謎解きの面白さを読者は味わうことができる。ただ面白いただけではなく、中世の勧進、怨霊慰撫という中世宗教史を考える上で重要な事項についての民俗学的な検討がされていて、興味深く読むことができる。しかし例えば「山の法師と里の勧進」では、平安末の説話集が引かれていて、あとから戦国期の一山支配のことが述べられているが、説話の時代と史実の時代のあいだに時代差がありすぎる点は、問題点ではなからうか。

第二は、歴史史料を駆使して、民間信仰の変動をテーマにしたもの。「室町期における宗教の風流化と寺社参詣」、「近代における旅と宗教」がそれにあたる。前者は、中世後期の京都の

大衆文化の変動を捉えており、後者は、明治初頭の民間信仰の変動を対象にしている。中世後期から近世にかけての長期的な変動と、近世から近代にかけての急激な変動は、おそらくは日本宗教史における二つの大変動と言って過言ではなからう。このような著者の、歴史的に民間信仰の変動を解明していく姿勢は、民俗学の中では貴重なものであらうし、歴史民俗学にふさわしい労作である。評者は、これらの論文を高く評価したい。

第三は、一般論のレベルでの問いを民俗事象に投げかけるタイプのもの。「巡礼行者の宗教的達成」、「たたり・怨霊・異人」、「講と霊場参詣」がそれにあたる。これらの論文で為される「巡礼者にとって宗教的達成とはなにか」とか「たたりの原因が外部者に帰せられるのはなぜか」という問いかけが、民俗学にとって適切な問いであるかどうかは疑問である。一般論のレベルでの問いをストレートに民俗事象に投げかけ、性急に答えを得ようとするために、議論が観念的になっている印象をぬぐうことはできない。

以上が、評者の個別論文への論評であるが、最後に本書の全体にかかわる評者の疑問点を提出して書評の責めを終えたい。

著者には、学僧よりもヒジリが、聖職者よりも在家信者が、宗教的な創造力を発揮し、活躍してきたという考えがつよくある。ヒジリや在家信者の活動が、常に評価される対象になるのである。「聖の宗教はいつの世でも、社会の大掛りな変動の時代に大きな役割を果たそうとするものなのである」という言辭で、論文が結ばれることが少なくない。これは、著者の宗教

(史)観ではあっても、史実として論証できるものではないと思う。中世から近世、近世から近代、戦前から戦後という日本史上の変動期に、ヒジリが大きな役割を果たしたかどうかは、実証的に論証し難いではあるまいか。ヒジリの過大評価が、実態からの遊離を招く危険がないわけではなからう。著者は「教団と信者の中間にあって両者を媒介する立場にある宗教者群」とヒジリの規定をしているのにもかかわらず、通時代的な概念として使用している。奈良時代の山林修行者から、現代の靈能者までが、ヒジリの概念には入るのであるが、そうなると概念は茫漠たるものにならざるをえない。また著者が挙げるヒジリの実例が先の規定にびったり当てはまるかどうかも疑問である。もちろん著者は、先に述べたように、民間信仰の変動に関する秀技な論文を書いており、歴史的变化に関する豊かな知見を有する研究者であることは、言うまでもない。であればこそ、ヒジリに関して通時代的な見方に身をゆだねるよりも、時代限定的にヒジリ概念を使用した方が宗教史研究にとって有益なのではあるまいか。

民俗学の分野では、民俗学の衰微を憂うベシズムが今なお流行のようだが、本書を読み、著者のヒジリ民俗学の学風にはどこかしら健全なオプティミズムの精神があることを感じることもできた。ひさしぶりに、元氣の出る民俗学の本に出会うことができたことを喜びたい。

執筆者紹介（執筆順）

- 磯前 順一 東京大学助手  
岩井 洋 国学院大学日本文化研究所嘱託研究員  
西本 照真 東京大学大学院  
安藤 充 愛知学院大学非常勤講師  
川島 堅二 東京大学大学院  
石脇 慶總 南山大学教授  
弘田 弘道 愛知学院大学助教  
中牧 弘允 国立民族学博物館教授  
林 淳 愛知学院大学助教

Concerning “Feeling”  
in Schleiermacher’s *Discourse on Religion*

Kenji KAWASHIMA

That “feeling” forms the center of Schleiermacher’s religious thought is a matter of common knowledge. However, while using the same word “feeling”, between the concept of “feeling” in the definition of religion as “the intuition and feeling of the universe” in the first edition of his maiden work, *Discourse on Religion* (1799), and the “feeling of absolute dependence” in the second edition of his *The Christian Faith* (1830), representative of the work of his later period, a great change can be seen in the content of that term. The author of this paper perceives a great change in the concept “feeling” in the second edition of *Discourse on Religion* (1806) and believes that “feeling” in this second edition already contains a content which corresponds with the “feeling of absolute dependence” of his later period.

In this paper, first of all, by a comparative examination of the concept of religion in the first and second editions of *Discourse on Religion*, the difference in the concept of “feeling” in the two will be made clear. Next, as the motivation for that change the discord between Schelling and Schleiermacher is examined, and finally the problem of the interpretation of the concept of “feeling” and its meaning in the history of philosophy will be examined.

## Concerning the Ancient Javanese Poem *Kṛṣṇantaka*

Mitsuru ANDO

In Kakawin (ancient Javanese poetic literature), works thought to have been composed in the later period have, up until now, been largely unedited and unresearched. In this article, one of those works, the *Kṛṣṇantaka*, is taken up and an attempt is made to point out its distinctiveness within Kakawin literature.

This composition, which describes the destruction of the Krishna clan, while remaining faithful to the development of the story as found in the Parwa, an ancient Javanese prose adaptation of the 15th-17th chapters of the *Mahābhārata*, also includes many of the poetic characteristics common to Kakawin. Although it is impossible to determine from information contained in the text itself the author or approximate time of composition, or even the purpose behind its composition, one can rule out Krishna-Vishnu faith as background to the text. The fact that in Kakawin conventional metaphorical expressions are liberally used and passages which seem to rely on *Rāmāyana* (Kakawin), *Bhāratayuddha* and other clearly preceding famous compositions can be pointed out leads one to think that this work is of the later period, perhaps showing characteristics of Kakawin composed in Bali.

## The Place of *Mappō* Thought in Chinese Jōdo and Sankai-kyō

Teruma NISHIMOTO

It is the common opinion that Doshaku and Zendo's Chinese Jōdo and Sankai-kyō founded by Shingyo have both developed their independent thought based on the common intellectual soil of *Mappō* thought. However, it is the author's opinion that in the position of *Mappō* thought itself in both of these groups a difference can be seen of which note must be taken. As for Jōdo, it can be said that the fact that by the introduction of *Mappō* thought a historical necessity was conferred on the practice of the *nenbutsu* has been epoch making in the history of that sect. However, the salvific structure of rebirth in the Pure Land based on the original vow of Amida was already established before the introduction of *Mappō* thought. On the other hand, in Sankai-kyō, the doctrinal framework of the three stages (*sankai*) itself consists of *Mappō* thought, based as it is on the explanation of the three ages, that is *Shōbō* (true Dharma), *Zōbō* (semblance Dharma) and *Mappō* (decadent Dharma), and consequently the establishment of Sankai-kyō itself is not possible without *Mappō* thought. In that respect it can be said that Sankai-kyō occupies a unique position in the process of the development and acceptance of *Mappō* thought in China.

In this article, the problem of the perception of the propensity or capacity of the human being and the perception of personal evil, etc. will be taken up. However, we leave these particulars to the article itself.

## *Ex voto* as Folk-Popular Religion

Hiroshi IWAI

In this paper, taking folk-popular religion as a specific religious mode of production and transmission whereby from the various elements of religion people spin out and communicate religious expressions, practices, and experiences, as a step towards a Japanese-Western comparative theory of folk-popular religion I will focus for the present on the European religious phenomenon of the offering of the *ex voto* as corresponding to the Japanese *ema*, and bring into relief one aspect of folk-popular religion as a religious mode of production and transmission.

To begin with, from the *ex voto* icons the form of communication between the people and the saints and Blessed Mother will be made clear, and then turning our attention to the substructure of pilgrimages, the transmission of information concerning miracles by the saints and Blessed Mother, church propoganda, etc. as a communication system which supported the custom of the offering of *ex voto*, the characteristics of that system will be pointed out.

Interpretation of the Kojiki-Nipponshoki  
in the Japanese Modern Age  
—Myth and Rationalism—

Junichi ISOMAE

Interpretation of the Kojiki-Nipponshoki in the Japanese modern age began with its emancipation from a restriction to the Nipponshoki, and suspicion regarding the existence of a mythical age and the effectivity of oral traditions. Rationalism in the Edo era interpreted the Kojiki-Nipponshoki so that its description could also be held valid on the plane of physical phenomena. On the other hand, irrationalism interpreted the Kojiki-Nipponshoki literally, so that the mythical worldview took precedence over the validity of the physical phenomena in it. An ideal-psychical interpretation sublated the opposition between physical criticism as rationalism and a literal interpretation as irrationalism. In the Meiji era, this ideal-psychical interpretation became the basis of interpretation, though it had already appeared in the Edo era. In the Meiji era the rationalistic interpretation came into conflict with the interpretation supporting the Japanese empire, which used the Tenno system as a symbol of despotic state power. Consequently, the argument concerning the political power character of the Kojiki-Nipponshoki is characteristic of the eras after Meiji. In such a situation, rationalism appeared as a democratic interpretation of the Tenno system in the Taisho era, and as a historical materialistic interpretation in the Showa era.

In any age humanity naturally searches for a historical identity. In Japan, the Kojiki-Nipponshoki, taken as a description of the archaic world, has been the object of that historical identity. It can be said that modern Japanese rationalism fulfilled the function of interpreting the Kojiki-Nipponshoki in a way which provided this historical identity without contradicting the rational standards of each age.