

ライプニッツにおける創造の問題

岡部 英男

〔論文要旨〕ライプニッツは、可能世界を提唱することによって必然性に区別を設定する。これにより、無数のもののなかから選択するという、世界を創造する際の偶然性と自由が確保されると同時に、選択された世界内での自然法則の決定性も承認される。そして、神によって自由に創造されるのは力としての魂である。ライプニッツにとって物体から離れた魂は考えられず、魂は物体の活動の目的として働く。すなわち、物体のすべての活動は運動に他ならず、それを生み出し方向づけるのが力としての魂の働きである。運動は全体としては存在しないため、運動における実在的存在は瞬間的狀態としてのコナトゥスに他ならない。だが、それは瞬間的にしか存在しないため、コナトゥスを保持する働きがなければ運動は持続しない。その働きこそ力の役割である。力はインペトゥスという派生的な一時的様相で現われるが、その根拠はその活動を有機的に組織化する原初的力という精神的原理に求められる。魂を力として捉えることは、魂を事物それ自身のうちに位置づけ宿らせることである。

〔キーワード〕可能世界・仮定的必然性・連続的創造・コナトゥス・インペトゥス・力

1 序

ライプニッツの生きた一七世紀は、近代科学の成立した時代、まさに「科学革命」の時代であった。哲學史的に見

れば、ライプニッツは批判の対象としてつねにデカルトを意識していたし、スピノザには過度に批判の矛先を向けた。というのは、世界を幾何学的に説明しうる「延長」として理解すること、そして何よりも世界を決定論的に捉えることは、ライプニッツにとって認めがたいことであつたからである。しかしながら、より広い見地から見れば、ライプニッツが直面していたのは、近代科学の位置づけ、科学に対する理解そのものであつた。つまり、数学的に表現されうる自然法則によつて世界が厳密に支配されているとすれば、そこに「自由」や「偶然性」は成立するのか、という問題であつた。言いかえれば、この問題は「必然性」をどのように捉えるのかということでもある。本稿の目的は、神の創造という見地から以上の問題を考察することである。

周知のように、ライプニッツは可能世界を最初に提唱した者として知られている。「世界を創造する可能な仕方は無限に存し、その各々可能な世界は…或る原初的な自由決定、すなわち、その可能な宇宙の普遍的秩序の法則に依存している。」つまり、神は無限に多様な世界を觀想し、そのうち最善のものを実際に創造したのであり、現実には創造されなかつた無数の世界が可能的に存している、と説明される。このかぎりにおいて、神が世界を創造する際、無数のものの中から一つを選ぶ選択の自由の余地があることになる。しかし、「最善」を選ぶことが必然的であるとすれば、その選択の自由とは、自由の名に値するものがまた問題となる。とはいへ、神は善であり、その全能の神は何が最善であるのかを知っており、それを無数のものの中から選択する、という前提にたてば、「最善」を選ぶことは絶対的・形而上学的に必然的であるとは言えず、そこには「偶然性」の余地があると言えよう。このようにライプニッツは、「可能世界」を構想することによつて「偶然性」と「自由」の余地を残したが、「最善」という問題を背負うことになつた。なるほど、数学者としてライプニッツは、世界を支配する諸法則の規則的な完全性を確信していたかもしれないが、世の中に存在する道徳的な不完全性が目に入らなかつたのではない。その証拠に、ライプニツ

ツは『弁神論』を書かなければならなかったし、そのなかで、世の中の悪を、より大きな善をもたらす手段として許容しなければならなかった。ヴォルテールが何と言おうと、ライプニッツの「最善観」とは楽観的な考え方では決してない。それどころか、きわめて暗い、あるいはきわめて重い考え方と言わなければならないであろう。というのも、この現実の世界が最善であるとすれば、それよりも善い世界を考えることができないということを、それは意味しているからである。とはいえ、われわれは「善」の問題には立ち入らず、創造の問題の考察を進めよう。すなわち、創造における「必然性」の問題、そして、何が創造されるのかという問題である。

2 仮定的必然性

さて、ライプニッツは可能世界を提唱することによって、必然性に区別を設定することができた。すなわち、形而上学的必然性と仮定的必然性または自然学的必然性である。ライプニッツの説明によれば、事物の「連結ないし連絡作用には二種類のものがある。一方は、絶対的に必然的で、その反対は矛盾を含むものであり、その演繹は幾何学の真理のような永遠真理のうちにおこなわれる。他方は、単に仮定によっていわば付随的に必然的なものにすぎず、その反対は矛盾を含まないから、それ自身においては偶然的である。そして、この結合は単に神のまつたく純粋な觀念や神の単純な知性にもとづいているばかりではなく、また神の自由な決定および宇宙の過程にもとづいている。」³形而上学的必然性とは、神からさえ独立し、あらゆる可能世界で妥当する必然性に他ならない。言いかえれば、その否定が矛盾を含むような論理的必然性である。したがって、ライプニッツはデカルトの永遠真理創造説を支持することはできない。それに対して、仮定的必然性・自然学的必然性とは、神が或る一定の世界を創造するという仮定のも

とでの必然性である。つまり、或る特定の可能世界でのみ妥当する必然性であり、この現実世界の自然法則を規制する必然性でもある。「自然学的必然性とは、道徳的必然性すなわち知恵に値する賢者の選択にもとづいており、…幾何学的必然性とは区別されなければならない。この自然学的必然性は、自然の秩序をなすものであり、運動の諸規則のうちや、神が事物に存在を与える際、事物に与えることをよしとした、他の一般的諸規則のうち⁴⁾に存している。」神が選択をおこなう可能世界は、その各々が特有の法則をもち、それらの法則は各々の可能世界では例外なく妥当する。そしてそれらのうちから、より正確に言えば、論理的矛盾を含まない無数の可能的概念から構成される無数の共可能的集合のうちから、一つの可能世界を選択するのであれば、選択される世界の形而上学的な偶然性が確保されると言えるだろう。偶然性と自然法則の例外のない決定性とを調停することこそ、ライプニッツの導入した必然性の区別の役割である。ライプニッツはこれについて次のように言っている。「このようにわれわれは、形而上学的必然性から自然学的必然性を得る。実際、世界は、その反対が矛盾すなわち論理的背理を含むという意味において、形而上学的には必然的であるとは言われないが、自然学的には必然的である。すなわち、その反対が不完全性や道徳的背理を含むという意味において決定されている。」⁵⁾

なるほど、無数の可能世界からこの現実世界を選択することによって、選択されたものの偶然性は確保される。しかしながら、それだけでは、その選択が必然的におこなわれたのではない、ということにはならない。ライプニッツは、「神とは、最善を意志する存在であるが、最善を必然的に意志する存在ではない。」⁶⁾と述べている。つまり、神は最善を自由に選択するということである。しかし、自由と言おうと必然と言おうと、結局のところ最善を選ぶとすれば、それらは同じことではないのか。どのような意味において、最善の選択が必然ではなく自由であると言えるのか。これに対してライプニッツは次のように答える。

「神はより善いものを意志する」は必然的な命題である。それでは、「神はより善いものを必然的に意志する」はどうか。私は答える、「必然的」という言葉はコプラに対して適用されうるのであって、コプラの内容に適用されるのではない、と。というのも、神は最善を、必然的に意志するものであるが、必然的に最善を意志するものではないからである。⁷⁾

「必然的」という言葉は「意志する」というコプラに適用され、「最善」というその内容についてはない。ということは、神が最善の可能世界を選択したという事実はわれわれに与えられているとしても、その理由は与えられていないということである。言いかえれば、ライプニッツは、たとえ最善の意味を犠牲にしても、選択の偶然性・複数の選択肢の可能性、そして選択の自由を保持しなかったのである。最善の選択というこの問いは、神の知性と意志のどちらを強調するのに関わる中世以来のものである。すなわち、全能なる神は矛盾したものや悪を意志することができるか、という問題である。⁸⁾今のところわれわれは、この問いに十分に答えることはできない。というのも、「自由」に最善を選択する」と言うときの「自由」が何を意味しているのか、まだ問われないからである。ここで一つの手掛かりになるのが、ライプニッツの「可能性」概念であろう。ライプニッツにとって「可能性」とは、あらゆる存在がまず第一にみたすべき要件であり、それは神の存在に対しても適用される。すなわち、アンセルムスやデカルトの、いわゆる神の存在論的証明は妥当であるとしても、「神が可能であるとするならば、神は現実存在する」⁹⁾という指摘が付け加えられねばならないという。では何故に、可能という規準が神の存在に対してさえ適用されなければならぬのか。それは、ライプニッツの「可能性」が、可能態—現実態・デユナミス—エネルゲイアという意味での可能とは、異質の考え方を内含しているからである。つまり、ライプニッツにとって可能性とは、単に実現される以前の状態ではない。それは矛盾を含まないという意味で論理的に可能ということであるが、或るものが矛盾を含まないと

ということだけでは実現されるとは限らない。或るものが実現されるためには、つねに、他のものではなくこのものを選ぶという合理的選択が働いていなければならぬ。では、そのような選択はどのようにしておこなわれるのか。

3 力の傾向性

ライプニッツの自然学の最大の特徴は、傾向性をもつ力の考察であろう。この考え方は、単に物理的な現象の説明にとどまらず、人間の行為を考へるうえでも指針となっている。すなわち、或る行為は、他の可能性が考えられないような状態で可能態が現実態になった結果ではなく、異なる方向性をもつ無数の力の結果である。ライプニッツはこのような力を「欲求」と呼ぶ。そして、その欲求はつねに何らかの法則に支配され、決定されている。しかし、この決定性とは、形而上学的ないし論理的な決定性ではなく、われわれの世界の自然法則の決定性である。したがって、この決定性のためにわれわれは自由に行爲することができない、というのではない。自由に行爲し、合理的選択をおこなうさいの合理性とは、真か偽かという二者択一的なものではなく、様々な傾向をもつ力・様々な方向性をもつヴェクトルの影響し合った結果である。そして、その分析は無限におよぶ。言いかえれば、宇宙の全歴史を決定するようなものにもまで分析を進めなければならない。「たとえ人間が、宇宙の全内容を理解しようとしても、それと他のすべての可能世界とを比較しようのでなければ、宇宙の存在の理由を示すことはやはりできないであろう。それゆえ、いかなる偶然的な命題もなぜ証明されえないかを理解することができる。」¹⁰したがって、それをおこない何が最善であるのか理解しようるのは、神だけである。それゆえ、われわれは自分が自由であるとなかなか感ずることができない。というのも、われわれは、「微小表象」により、無意識的な状態で様々な要因から影響をうけているからである。

そしてこのことは、神や人間の行為の決定だけでなく、物理的事象の生成についても妥当する。そして、行為の一貫性や自然の規則性はそれらが決定されていることを証している。しかしそれらの方向性は、幾何学的な決定というよりも、目的論的な意味を有している。「私は、より唯物論的であった若いときに弁護した諸力の幾何学的な合成を放棄しなければならなかった」とライブニッツは言っている。ライブニッツにおける「可能性」とは、力としての方向性をもったものであり、現実の行為や物理的事象をつくりだす素材として機能している。したがって、「自由に選択し・意志し・行為する」ということは、異なる方向性をもつ様々な可能性を認識したうえで決定を下すことに他ならない。言いかえれば、その自由は認識の程度に比例すると言えるだろう。「というのも、自由とは、理性をともなつた自発性と同じものだからである。そして、意志することとは、知性によって知覚される理由によって行為することへといたることである。」この意味で、神は最善の可能世界を自由に選択すると言うことができる。しかし、その選択は自然法則を破るようなものではない。つまり、自然科学的には決定されているが、論理的・形而上学的に決定されているのではない。以上が、自然法則の決定性と自由とを調停しようとするライブニッツの試みである。ライブニッツのうちに、絶対的自由・無差別の自由を求めることはできないのである。というのも、神の自由な選択は神の知性や善性に規定されており、人間の自由な選択も認識の程度や欲求に規定されているからである。そしてこのことは、「何が創造されるのか」という問題を考察するとき、より明らかになるであろう。ライブニッツはこれについて、次のように述べている。「運動の諸法則のこの大きな事例は、次のような場合にどれほど大きな差異があるのかを、可能なもつとも明らかな仕方であらわれ示している。すなわち、第一は、絶対的——形而上学的ないし幾何学的必然性である。これは、盲目の必然性と呼ばれうるものであり、作用因にのみ依存している。第二は、道徳的必然性である。これは、目的因に関して知恵の自由な選択から来るものである。最後に第三は、非決定（無差別）や平衡状

態に依存する絶対的に恣意的なものである。⁽¹³⁾」

4 連続的創造

「何が創造されるのか」という問いに対して、『モナドロジー』第四十七節には次のように述べられている。「すべからず創造されたすなわち派生的なモナドは、神の生産物としていわば神性の不断の電光放射によって刻々そこから生まれて来るものである。⁽¹⁴⁾」すなわち、創造されるのはモナドつまり魂であり、それはつねに神によって保持されている。しかしながら、「神性の不断の電光放射によって刻々そこから生まれて来る」とはどういうことであるのか。いわゆる連続的創造を意味しているのか。それとも、魂は何らかの他の仕方ですべてに神を表現しているということなのか。この問題は、魂がどのようなものとして創造されるのかを考察することにより答えられるであろう。まず、連続的創造について考えておこう。たしかにライブニッツは、初期の時代には連続的創造について論述している。彼はこの時期、デカルトにきわめて類似した考え方をもち、物体の運動の原因として連続的創造を考えている。しかしながら、連続的創造に関するデカルトとライブニッツの考え方の類似性と違いは、われわれの問題にとって一つの手掛かりを与えるであろう。

さて、「物体の本性を説明する際、大きさ・形状・運動のみがもちいらるべきであり⁽¹⁵⁾」、「大きさ・形状」は、より一般的には「延長」のうちに含まれ、「抵抗・不可入性」とともに物体の本性を構成する、とライブニッツは言う。⁽¹⁶⁾つまり、延長とは三つの次元という属性しかもたない数学的存在であるため、物質は延長には還元されない。それゆえ、自然現象を説明するためには、物質が延長内で場所を占めることを可能にする物理的存在、すなわち抵抗・不可

入性が必要とされる。そして運動に関しては、「物体の運動能力は物体の本性から来るのに対して、運動そのものはそうではない。…したがって、運動の理由も、それ自身に委ねられた物体のうちに見いだすことはできない¹⁷⁾」、と書かれている。では、運動はどこから来るのか。それは、第一動者としての神からであるという。さらに、神の精神から見れば、物体の運動は空間内の異なる場所に物体を連続的に再創造することに他ならず、「運動とは連続的創造なしには生じえない¹⁸⁾」、とライブニッツは言っている。「運動するものはみな連続的に創造されるのであり、物体はどんな瞬間においても指定しうる運動のうちにあるものである。しかし物体は、いつも運動において諸々の瞬間の間にあるようなものではない¹⁹⁾」。「瞬間と瞬間の間には事物が存在しない」という主張は、時間が瞬間ごとに分断された不連続なものと見なされていることを意味している。そしてこれは、次のようなデカルトの主張と重なり合う。「私の一生の全時間は無数の部分に分割されることがき、しかも各々の部分は残りの部分にいささかも依存しない以上、私が少し前に存在したということから、今私が存在しなければならぬということは、或る原因が私をこの瞬間にいわばもう一度創造するのでない限り、すなわち私を保存するのでない限りは帰結しない。実際、…どんなものも、それが持続する各瞬間において保存されるためには、それがまだ存在していなかった場合に新しく創造するに要したとき²⁰⁾」
 たく同じだけの力と働きを要するものである。それゆえ、保存と創造とはただ考え方の上で異なるにすぎない²⁰⁾」
 デカルトにとって時間と運動は、瞬間において神が事物を連続的に保存する働きにもとづいており、事物は各瞬間において無に沈む以上、時間の内を進む事物の運動は、実は時間のなかを進むのではなく、瞬間的・無時間的な運動の総和にすぎない。したがって、連続的創造を仮定しなければ、運動や時間の連続性はその根拠を失うことになる。他方、デカルトによれば、世界内の運動は玉突きのような過程に他ならず、運動の総量は一定であるため、運動の原因は物体のなかには求められない。つまり、*res extensa* としての物体の運動は、機械論的のみ説明すべきである。

それゆえ、運動の究極的な原因としての力は世界の外、すなわち神に求められる。しかも、世界内の運動とその原因としての力は、存在する領域が異なるため、それらの関連は説明されず、また説明する必要もないと言えよう。言いかえれば、「運動量の保存」も「慣性原理」も、ただ神の連続的創造の帰結にすぎないのである。ということとは、デカルトにとって連続的創造のもつ意味は、まず第一に、運動という自然科学的局面の説明であると言えよう。

では、ライブニッツについても同様のことが言えるのであろうか。たしかにライブニッツも、連続的創造を物体の運動の原因として考えていた。つまり、「物体とは物質と形状に他ならず、運動の原因は物質からも形状からも理解することができない以上、運動の原因は物体の外にあるのでなければならぬ。そして、物体の他には精神以外考えることができない以上、運動の原因は精神であろう。」²³物体がそれ自身運動原理を欠く以上、運動の原因は物体にとつては外的な精神でなければならぬ。しかし、物体は単にそれだけで、すなわち「それ自身に委ねられた物体」としてあるのではない。つまり、物体はつねに何らかの精神と結合して一つの実体を形づくっている。そして、物体が精神と合一している限りにおいては、物体の運動の原因はその物体の属する精神に求められる。では、どうして連続的創造について語る必要があるのか。デカルトのように、運動という自然科学的局面の説明を神の力という形而上学的局面に求めるだけであるならば、その必要はないのかもしれない。というのも、デカルトと異なりライブニッツにおいては、物体の運動と神の間を精神が媒介しているからである。この問題についてライブニッツは、「物体のうちには、実在的存在としての運動はまったくない」と言っている。²⁴つまり、「実在的存在としての運動」の場所をどこに求めるのかという問題である。初期のライブニッツは、それを神の精神と考えていた。そしてその限りにおいて、物体の運動は空間内の異なる場所に物体を連続的に再創造することに他ならないのである。したがって、ライブニッツにおける連続的創造の意味はデカルトの場合とは異なっている。すなわち、単に運動という自然科学的局面の説明を求める

ことではなく、運動における実在的存在を求めること、言いかえれば、運動の存在そのものの根拠を求めることである。たしかに、初期のライブニッツはそれを神の連続的創造に求めた。けれども、後にライブニッツは連続的創造について語らなくなる。というのは、その理論が汎神論や機会原因論に類似した傾向をもっているからである。ということは、「実在的存在としての運動」が別の場所に求められたということである。では、それはどこに求められたのか。

5 物体と運動

運動の根拠はどこに見いだされるのか。これについてライブニッツは次のように言っている。「物質のなかに存する運動の究極的理由は、創造の際そこに押し込められた力であつて、各々の物体に内在し物体と物体との衝突によつてその本性がさまざまに限定され強制される。私はこの力があらゆる実体に内在しいかなる作用もつねにそこから生ずると説く。」⁽²⁴⁾それゆえ、こうした力を見いだすために、まず物体・運動について整理し、ライブニッツのダイナミズムの意味を確認しておこう。というのも、創造される魂を考察するためには、力というその本質的な局面に至らねばならず、そのためには物体や運動の考察が必要であるからである。そしてその目的論的な方向性は、自然学から形而上学への道を準備することになろう。

さて、そもそもライブニッツは物体をどのように考えているのであろう。デカルトとは異なり、ライブニッツは物体を幾何学的な延長のみに還元したりはしない。ライブニッツによれば、「物体の本性は延長と不可入性から構成されている」⁽²⁴⁾。「不可入性とは、一つの物体が他の物体とともに同一の空間を占めることができず、物体は互いに動かし

合うかあるいは静止し続けるはずであるという事実である。」⁽²⁶⁾したがって、或る種の物体にのみ属している固性とは異なり、不可入性はあらゆる物体に属している。では、不可入性という物体規定はどこから来るのであろう。というのも、二つの物体が同一の場所を占めることができないことだけならば、デカルトのように延長の規定、つまり個々の物体の規定ではなくただ一つの延長の規定と見なすこともできるからである。デカルトにとって延長は、各々の物体の規定ではなく「物質すなわち普遍的な意味での物体の本性である。」⁽²⁷⁾またデカルトによれば、「自分の場所をあっさり⁽²⁸⁾と他の物体に譲り渡す物体もあれば、そうでない物体もあるのはどうしてであるのかを調べてみて、すぐにわれわれが気づくのは、現に運動している物体は、自発的に立ち去った場所が他の物体によって占められるのを妨げたりはしないが、静止している物体は、何か外からの力がなければ、その場所から追い出されるわけにはいかないということである。したがって、多数の微細な部分に分たれて、それら諸部分が互いに違つた運動によってゆり動かされているような物体が流体であるのに対して、すべての部分が互いに密着したまま静止しているような物体が固体である。…そして、固体の粒子を互いにしっかりと結び付ける接着剤として、それら粒子の静止以上のものを考えることはできない。」⁽²⁹⁾つまり、物体のうち凝集力の強い固体は本来静止しているため、運動に対立している。また流体はその諸部分に運動を含んでいいるが、物体の本性は延長だけであるため、それに含まれる運動は物体に内在しているものではなく、いわば外から加えられたものである。つまり、その運動の原因は神である。⁽³⁰⁾これに対してライブニッツは、「デカルトの意見とは反対に、静止している物体のなかにはいかなる凝集も堅さも無い。したがって、静止する何らかの物体を移動させたり分割するには、どんなに小さな運動でも十分である」と言う。⁽³¹⁾つまり、運動に絶対に対立する不動の静止など存在しないということである。それゆえ、静止している物体のなかにも、諸部分の可感的でない運動を前提しなければならぬ。そうでなければ、その物体は不可入性をもたないことになる。言いかえれば、

外からの運動に対立し抵抗するのは、内からの運動であって静止ではない。そして、空虚な空間から物質が区別されるのはまさにこの不可入性のためである。したがって、物体の不可入性・凝集・抵抗は運動に由来する。そういうわけで、物体には運動が本質的なものとして含まれている。ライブニッツにとって物体とは、デカルトのように固体・流体と判然と区別されるようなものではない。つまり、物体の諸部分が互いに押し合い分離に抵抗する凝集は、まさにその諸部分の運動に由来しており、そうした相互的圧迫こそが運動の始まりとしてのコナトゥスを前提している。そして、凝集・圧迫は諸部分の運動の速度に比例するため、コナトゥスの大きさも速度に比例する。「物体におけるあらゆる力は速度に依存している。」⁽²⁰⁾速度に最大は存在しないため、物体の凝集力にも最大は存在しない。また逆に、絶対的な意味での流体も存在しない。というのは、物体の諸部分の押し合う速度がゼロになり凝集力がまったくなくなれば、その物体は流体ではなく空虚な空間に等しくなるからである。したがって、ライブニッツにとって固体・流体という区別そのものが相対的である。デカルトの物体の考え方をもちいれば、静止を本質とする固体は存在せず、すべての物体が或る意味で流体であると言えよう。では、このような物体に内在する運動はどのように考えられるのであろう。

さて、運動は、数学的存在としての延長と同様に連続的なものである。運動をどれほど小さく分割しようと、やはり何らかの間隔が見いだされるのであって、最小の運動は存在しない。他方、各瞬間何らかの速度をもって運動する物体には、それがまさに動きだす初めの瞬間には、静止とも他のいかなる運動とも異なる不可分な運動が存している⁽²¹⁾。これをライブニッツはホップズにないコナトゥスと呼ぶ。周知のように、conatus という言葉は、conor という動詞から導かれたものであり、ホップズはこれを endeavor と英訳している。『物体論』でホップズは、「コナトゥスとは、与えられたもの、すなわち定められたものよりも、あるいは、説明や数によって指定されたものよりも、小

さい空間と時間を通過する、すなわち点を通過する運動である」と定義している。また、『物体論』の英語版の定義には、「endeavorとは、与えられうるよりも小さな、すなわち、説明や数によって定められたり指定されたりしうるよりも小さな空間と時間のうちにつくられる運動である。すなわち、一点の長さを通して、一瞬間つまり時間の点のうちにつくられる運動である」とある。いずれの定義でも、コナトゥスは指定しうるよりも小さな運動とされている。点や瞬間という幾何学的な用語がもちいられているが、「一点の長さを通してつくられる運動」という言葉から明らかのように、実は幾何学的な局面が想定されているのではない。「点」に長さは属していないからである。同様の議論はライブニッツにも認められる。「物体のあらゆる活動は運動であり、あらゆる運動は時間のうちにある。しかし、与えられうるよりも小さな空間を通して、与えられうるよりも小さな時間のうちにある運動がコナトゥスである。」では何故「点」という言葉がもちいられているのか。それは、たしかに点は延長的なものではないが、いわば非延長的な密度がそこに考えられているからである。これこそコナトゥス概念が含意するものである。ライブニッツはこれについて次のように言っている。「運動は連続的である。もしくは、ごくわずかないかなる静止によっても中断されてはいない。というのも、ものがいったん静止すると、それは運動の新たな原因が生じなければ、つねに静止したままであるからである。反対に、いったん動かされたものは、それ自身に委ねられているかぎり、つねに同じ速度で同じ方向に運動する。コナトゥスの運動に対する関係は、点の空間に対する関係、あるいは一の無限に対する関係のようなものである。というのも、コナトゥスは運動の始まりである終りであるからである。」つまりコナトゥスとは、運動の不可分な要素として想定されている。というのは、「運動の諸部分はいっしょには決して存在しないため、運動とは、厳密に言えば決して存在しない一時的なものである」からである。したがって、運動はその要素、つまり時間と空間の関係としての瞬間的速度によって特徴づけられる。では、コナトゥスが運動を作り出す原理と言えるのだ

らうか。たしかに、ライブニッツはホップズにならないコナトゥスという用語をもちいているが、その意味は多少異なっている。ここで、先の「それ自身に委ねられているかぎり (quantum of self)」という言葉に注目しなければならぬ。というのも、ベルンシュタインの指摘するように、この表現はホップズには見当たらず、ライブニッツに特有のものであり、両者のコナトゥス概念の違いを或る意味できわだたせているからである。すなわち、運動の原因の場所の問題である。ライブニッツにとっては、運動の原因はあくまで自らのうちに (in self) なければならない。つまり、静止しているものは自ら静止し続け、運動するものは自ら運動し続けるということである。物体の慣性原理を基礎づけようとする試みであり、そして同時に運動の属している個性性を基礎づける試みでもある。それに対して、ホップズにはそのような考え方は認められない。つまり、ホップズにとってコナトゥスとは、指定しうるよりも小さいとはいえず、現実の運動にほかならないのに対して、ライブニッツにとっては運動を幾何学的に分析した結果、潜勢的な運動としての微分量である。それゆえ、コナトゥスは精神的な力とはされない。それは「方向とともに考えられた速度」にすぎず、瞬間的に存在すると同時に消え去ってしまうからである。したがって、コナトゥスは「実在的存在としての運動」ではない。

では、運動は実在的なものとはされえないのだろうか。「あらゆる物体的活動が運動から生じる」以上、運動のなかに何ら実在的なものがないとすれば、物体もまた実在的なものとはされないであろう。すなわち、「運動そのもののうちには、変化へ向かって努力する力から成るにちがいない瞬間的狀態を除けば、何ら実在的なものはない。」つまり、「運動は、もしわれわれが、運動を含んでいる正確で形相的な意味だけしか、すなわち、場所の変化というこゝとだけしか考えないとすれば、完全に実在的なものではない。」⁽¹⁴⁾ というのは、場所の変化といういわば相対的な運動は数学的・幾何学的な規定にすぎないからである。けれども、全体としての運動は決して存在しない以上、運動にお

ける実在的存在は、運動における「瞬間的狀態」やそれを構成する力であるということになる。ではそれはどこに見いだされるのか。ライプニッツは、「それが感覚には明らかでないときでさえ、理性的根拠にもとづいて物質のうちに至る所で現存するものとして理解されるべきである」と言う。つまり、「もしわれわれがその傾向力を奇跡を介して神に帰するべきではないならば、この力が神によって物体そのものうちに産出されたと考えることがたしかに必要である。」⁽⁴³⁾したがって、物体的事物のなかにこそ、「自然の造物主によって至るところに植え込まれた自然的力が含まれているのである。」⁽⁴⁴⁾

6 力の創造

では、こうした力とはどのようなものであるのか。また運動と力とはどのように関係するのか。厳密な意味での全体としての運動は存在しなかった。運動において実在的に存在するのは、各々の瞬間的狀態としてのコナトゥスであった。では、コナトゥスが瞬間的なものであるならば、運動はいかにして持続するのか。しかも、ライプニッツにとって運動はあらゆる物体に内在しているため、コナトゥスを保持する何らかの働きがなければ、物体はその不可入性を失い空虚な延長と区別されないことになる。初期のライプニッツはここでただちに精神的原理に助けを求めた。すなわち、「運動を欠くいかなるコナトゥスも、瞬間を超えては持続しない。というのは、瞬間においてコナトゥスであるものは、時間においては運動であるからである。…すべての物体は瞬間的精神または想起を欠く精神である。なぜならば、物体はそれ自身のコナトゥスおよび他の相反するコナトゥスとともに瞬間を超えては保持しないからである。」⁽⁴⁵⁾つまり、物体のなかにあるコナトゥスは運動のなかにただちに現われざるをえず、その結果いくつものコナト

ッスが互いに結びついて複合的な運動を生み出すため、コナトゥス自身は瞬間的にしか判明な傾向としては存在しない。コナトゥスは運動として現われた瞬間に同時に存在するのを止めてしまふ。それゆえ、瞬間的ではなく時間を貫く働きがなければ、運動は統一的なものとして持続することができない。この時間を貫く働きをライブニッツは精神に求めていた。すなわち以下のようにしてである。ライブニッツは、「物体が運動のなかにあるように、思考はコナトゥスのなかにある」と述べ、思考作用とコナトゥスとを同一視している。だが、ライブニッツにとって運動は単なる場所の移動を意味してはいないため、精神の思考を持続的コナトゥスと特徴づけることは不思議なことではない。というのも、ライブニッツにとって精神は、欲求という思考の動きへの傾向を本質としているからである。そして、物体のなかと異なり精神においては、コナトゥスは互いに結びつきただちに運動を生みだす必然性から免れている。「精神のうちにはあらゆるコナトゥスが持続している。」というのも、コナトゥスは、意識におけるさまざまなものとして保持されているからである。「物体が運動の痕跡のうちにあるように、精神はコナトゥスの調和に存している。」⁽⁴⁸⁾ライブニッツは、コナトゥスを保持し運動を持続させる働きを精神の想起・記憶に求める。それゆえ、想起を欠く物体は瞬間的精神と規定されることになる。「精神の介入がなければ、それ自身として見られた物体のうち運動は見いだされない。」⁽⁴⁹⁾この精神の介入とは、意識における多様なものの調和的統一であり、それを可能にする自己自身に対する反省である。⁽⁵⁰⁾しかし、「瞬間的精神」という有名な物体規定、ならびに物体の運動を精神が規制するという考え方は、ライブニッツの形而上学が成熟するにつれ直接的には現われなくなる。というのは、自然学と形而上学を直接接合するのは、デカルトの神による運動の説明のように、本来不適切であることが自覚されたからであろう。そのかわり、自然学と形而上学を媒介する場面、物体自身における運動原理が求められることになる。というのも、「物体はそれ自身のうちに、変化の原因・力・作用を含んでいる」⁽⁵¹⁾からである。ライブニッツにとって、物

体から離れた精神は考えられない。したがって、物体にいわば外から精神がやってきてそれを支配するとか、もともとまったく異質のものとしての精神と物体が接合するのではなく、精神は物体のただなかでこそ発見されなければならぬのである。そして、精神が発見される場面こそ「力」に他ならない。

さて、運動の持続を可能にするものは何か。これこそまさに「力」の役割である。力とは、延長や運動のように想像によって直接知られるものではない。つまり、「力は速度と大きさの複合によってではなく、将来の結果によって測られるべきである。」力は、それがなしうる結果ないし仕事によって測られるということは、その結果は運動する物体に潜勢的に含まれているはずである。たとえば、質量 m の物体が距離 h 落下する結果 mv を生み出す力は、デカルトの運動量のように mv としてではなく、 mv^2 と測られる。というのは、高さは時間の二乗に比例して、したがって速度の二乗に比例して増大するからである。つまり、力は時間とともに増大する。実際の測定においては、力の基本的な要素としてインペトゥスという微分量が導入され、それを積分することによって、一定の時間中に運動する物体の力が計算される ($m \dot{h} = mv \dot{c}$)。ユナトゥスが瞬間的にしか存在しなかったために記憶を伴った精神的原理とは見なされなかったのとは反対に、力は時間を貫いて働き、時間のただなかに現われる。そして、力が時間を貫いて働くということは、運動を生みだし方向づける力は、運動の将来を決定していることを意味している。逆に言えば、力の現われた結果とは、力の現われる始まりの目的であり条件である。この意味で「将来は過去の条件である。」そしてこの力によって、「形而上学から自然学への移行や、物質的なものから非物質的なものへの移行がおこなわれるのである。」このように、ライブニッツにとって力の考察は目的論的な方向性をもっている。ではその目的論はどこから来るのか。それを見るためには、力の根拠についての考察へと進まねばならない。

ライブニッツは力を二つの側面から考察している。一方は、作用に対して反作用が生じるという場面で考えられ

る。すなわち、他の運動に対する抵抗を生みだす根拠としての力である。これは不可入性と慣性という特性によって現われ、物体につねに遍在しており、「受動的力」と呼ばれる。他方は、原因と結果の等価性という場面で考えられる。すなわち、運動は瞬間的狀態（コナトゥス）としてしか存在しないため、運動の持続を可能にする力もいわば瞬間的衝動（インペトゥス）という様相でしか現象しない。これが「能動的力」と呼ばれるものである。だが、インペトゥスというのは持続的な運動を生みだす力の一時的な現われにすぎない以上、その根拠としての原初的な力を前提しなければならぬ。つまり、運動の持続を可能にする力は、同時に変化の原理でもある。変化とは他のものになるということを意味している。それゆえ、変化の原理としての力は、つねに多性を前提し含んでいる。インペトゥスとはこのような多性として現われた派生的力にすぎない。「われわれは派生的力とその作用を様相的なものと見なさねばならない。なぜならそれは変化を許すからである。しかし、すべての様相は存続するもの、すなわちより絶対的なもの或る変様である。…それゆえ、派生的で付帯的な、すなわち可変的な力は、各物体的実体のなかで存続する原初的で本質的な力、或る変様である。」⁽⁶⁶⁾ライブニッツは、すべての物体に内的な力と運動が内在していることを物体の彈性の存在に見ている。⁽⁶⁷⁾ところで、測定されるのは現象として現われる派生的力である。「派生的力とその作用が異なるのは、瞬間的なものが継起的なものと異なっているのと同じにすぎない。というのも、力は最初の瞬間にすでに存在しているのに対して、作用は力と時間とによって生みだされるからである。」⁽⁶⁸⁾

では、原初的な力とは何か。ライブニッツはそれを一種の精神的原理と見ている。「物体的実体のうちには第一エントレケイア、つまり能動性の第一受容者すなわち拡がりや物塊のうえにさらに加わってつねに働き、物体どうしの衝突の結果コナトゥスおよびインペトゥスによって種々の様相をとる原初的な原動力が見いだされねばならない。…これは実体的原理で、生物においては魂と呼ばれ、他の実体においては実体的形相と呼ばれ、そのかぎりにおいて質料

とともに真に一なる実体、それ自身による一を構成し、私の名づけているモナドになつている。」⁽²⁶⁾したがって、原初的力とは物体という器官において現に働いている働きそのものであり、魂ということもそうした意味でもちいられている。それゆえ、物体から離れた魂は考えられないのである。モナドと名づけられる実体を力として捉えることは、精神と物体というまったく異なるものを機械的に接合するのではなく、事物それ自身のうちに精神を位置づけ宿らせることである。派生的力が時間のうちで現象し、時間はその活動の表現であるのに対して、原初的力は時間のうちでは展開せずむしる時間を基礎づける。つまり、派生的力という時間的活動を有機的に組織化する目的となつている。したがって、このようなものとしての力は、他のものに決定されるのではなくまさに自ら自発的に展開しなければならぬ。ライブニッツにとつて、力としての魂の創造は、デカルトの場合とは異なり、神の操り人形ではなく自由な存在を創造することである。そして、創造された魂は、自らの目的に従つて活動することが、実は神を表現することに連なるのである。というのも、「神が初めに魂を創造した際、その魂に起こるすべてのことが、精神そのものから見ると完全な自発性によつていながら、しかも外界の事象と完全な適合を保つて精神そのものの奥底から出てくるようにしておいた」⁽²⁷⁾からである。

注

- (1) 「自由」や「偶然性」という問題は、ライブニッツ自身がアルノーとの論争で批判された問題であつた。すなわち、個体概念に属する「述語は主語に内在する」という、『形而上学叙説』の論理的テーゼのもつ決定論的傾向が、アルノーには理解されなかつた。このことは、『形而上学叙説』と『アルノー書簡』の公刊がライブニッツの生前実現しなかつた理由の二つである。

(2) G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. I, S. 51. (Hildesheim: Olms Verlag, 1978, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1875-1890) (コトウヤ略記)

- (3) G.M. 437.
- (4) G.M. 50.
- (5) G.W. 304.
- (6) G.Grua (ed.), *Leibniz: Textes inédits*. Tome I. p. 494. (Paris: PUF, 1948) (註文 Gr ヲ参照)
- (7) Gr.I. 493-4.
- (8) 1687年『アモス・フンケンシュタインの科学史と科学想像の発展』*Amos Funkenstein, Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, p. 124ff. (Princeton: Princeton University press, 1986) 参照。
- (9) G.V. 419.
- (10) L. Couturat (ed.), *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, p. 19. (Hildesheim: Olms Verlag, 1966, Nachdruck der Ausgabe Paris 1903)
- (11) G.W. 305.
- (12) G.M. 362.
- (13) G.II. 645.
- (14) G.W. 614.
- (15) G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften. Reihe II. Bd. i. S. 15. (Berlin: Akademie Verlag, 1923ff.) (註文 A ヲ参照)
- (16) A.II. 16.
- (17) A.W.I. 491.
- (18) A.W.I. 494, 496.
- (19) A.II. 23-4.
- (20) R. Descartes, *Meditationes II*, *Œuvres de Descartes*, éd par Ch. Adam et P. Tannery. Tome III. P. 48-9. (Paris: Vrin, 1983 réimp.) (註文 A. T. ヲ参照)
- (21) A.II. 11.
- (22) A.II. 23.

- (23) G.M. 469f.
- (24) G.I. 26.
- (25) *ibid.*
- (26) R. Descartes, *Principia philosophiae* II, § 4, A.T. VII-1. 42.
- (27) R. Descartes, op. cit. II, § 54-5, A.T. VII-1. 70f.
- (28) cf. R. Descartes, op.cit. II, § 36, A.T. VII-1. 61f.
- (29) G.I. 73.
- (30) G.M. 187.
- (31) cf. G.W. 229.
- (32) T. Hobbes, *Opera Philosophica*. Vol. I, *De Corpore*. p. 177. (Aalen: Scientia Verlag, 1966, Second Reprint)
- (33) The English Works of Thomas Hobbes, Vol. I, p. 206. (Aalen: Scientia Verlag, 1966, Second Reprint)
- (34) A.W.ii. 171.
- (35) A.W.ii. 265. G.W. 229.
- (36) P. Costabel, *Leibniz et la dynamique en 1692*, p. 106. (Paris: Vrin, 1981 réimp.)
- (37) H.R. Bernstein, "Conatus, Hobbes, and the young Leibniz," in *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. II (1980) p. 28.
- (38) G.W. Leibniz, *Die mathematischen Schriften*, Hrsg. von C.I. Gerhardt. Bd. W. S. 237. (Hildesheim: Olms Verlag, 1971, Nachdruck der Ausgabe Berlin-Halle 1849-1865) (241- G.M. 469f)
- (39) G.M.W. 235.
- (40) G.M.W. 235.
- (41) G.M. 454.
- (42) G.M.W. 235.
- (43) G.M.W. 235.
- (44) G.M.W. 235.

- (47) G.W. 230.
- (47) A.I.i. 173.
- (47) A.W.ii. 282.
- (48) G.I. 73.
- (47) G.I. 61.
- (48) cf. G.I. 53.
- (45) G.W. 369.
- (42) G. III. 48.
- (43) cf. G.M.W. 238.
- (45) Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, p. 420. (Paris: Gallimard, 1960)
- (43) G.W. 391.
- (43) G.W. 397.
- (45) cf. G.W. 398f.
- (48) G.W. 396.
- (43) G.W. 511.
- (49) G.W. 484.

「退歩」——ハイデガーの思惟——

戸島 貴代志

〈論文要旨〉 『形而上学とは何か』第五版の序には「形而上学の根底への帰行」という表題が付されている。形而上学からその非形而上学的本質へと帰り行くことを、ここでハイデガーは要求する。この帰り行きは「退歩」として遂行された。ここで形而上学とは、「世界が拒絶され、非世界となること」及び「人間が拒絶され、非人間となること」といった、現代の世界と人間とに共通する在り方の根底を総括する名である。従って右の退歩には、何らかの意味において、本来の人間への復帰や本来の世界への復帰という志向が含蓄される。一方、所謂一般の文明批評においても、しばしば本来の人間への復帰や本来の世界への復帰が問題となる。しかしながらある書簡でハイデガーは、一般の文明批評における「人間や世界の危機」と、自分の言う「人間や世界の危険」とは、根本的に異なる旨を述べる。両者の差異を確認し、ハイデガーの言う「危険」を考察することが小論の目的である。

〈キーワード〉 回顧的思惟、退歩の思惟、引受け、呼応、危険、集立、

序

世界の存続や人間性の存立に対する脅威に関して、ハイデガーはある書簡¹⁾で、人間や自然を含む世界が物理的に消滅するという「世界の破局」による「外的脅威」と、人間が何処までも限りなく自己に執着し続けるという「無限な

る主観性への変転」による「内的脅威」という仕方での、通常の文明批評における歴史的視点と、こうした「脅威」についての自らの歴史的視点との根本的な差異に言及している。彼は、通常の意味での「人間喪失」や「世界喪失」は、自分の思索にとつては、いかなる意味においても問題になり得ないと言う。

同書簡では、一般的な文明批評における「人間喪失の危険」は、「長い間伝承されてきた人間の定めがいまや解消されようとする危険」とされ、彼本来の「人間性における危険」は、「人間が今日まで一度も自らに相応しいものであり得なかった、その自らに合った人間になることが、人間に拒絶されているという危険」であるとされる。こうした、人間の人間性における決定的な危険への陥落は、先的一般論における「内的脅威」や「人間喪失」によっては、些かも言及されていない、と彼は考えるのである。このことは、「世界喪失の危険」についても同様である。即ち、「人間や自然を含む世界が物理的に消滅する」という、世界の破局による危険」によつては、「人間や自然を含む世界が今日まで一度も自らに相応しいものであり得なかった、その自らに合った世界になることが、世界に拒絶されている」という危険」を、取り逃がしてしまふ、と彼は考える。

後者の点、即ち、物理的な意味での世界の破局云々といった点に関しては、これが、ハイデガーが「世界」を問う視点からは第一次的には問題にならないことが、比較的容易に理解できる。物理的な意味での世界は諸々の存在者の総体を指すが、ここに定位する限り、ハイデガーの言う存在は問題になり得ないからである。従つて我々は前者の点、即ち、無限なる主観性への変転という形での、人間存在についての危機の意識、或いは危険の自覚と、ハイデガーの言う人間存在の危険との違いということに、主に焦点を絞つて論じたい。その際に、後期でのハイデガーの思惟に現れる、人間（思惟）と存在との「呼応」という観点から、併せて人間と世界との関係を問題とするという仕方、右の世界の危機ということにも幾らか触れておきたい。

以下本論では、先ず第一に、ハイデガーのいう危険と、一般的な意味での危険に関して、当の危険に面しての両者の思惟の態度の違いをより明確な形で提示し、第二に、ハイデガーの言う「危険」に託されたその「積極的」な意義についての若干の考察を試みる。

1

一般的な脅威論における「世界喪失」や「人間喪失」といった喪失感は、通常、当の喪失の回復への意欲と表裏一体を成す。そして、後者「人間喪失」が、無限なる主観性への変転から来るものである限り、この場合の喪失の回復は、所謂主観主義や人間中心主義への反省を促し、人間の有限性を強く主張するものとなる。また前者「世界喪失」においては、果てし無く文明化（或いは技術化）されてゆく以前の世界への、即ち一種の自然状態に近い牧歌的世界への憧憬というパトスが、この喪失の回復の志向に含まれるのが普通である。この場合、喪失の回復はしばしば文字通り「自然に帰れ」として、ありのままとしての自然（内部自然）と、（人間の）意のままにならぬものとしての自然（外部自然）という二重の意味において、自然の自然本来に帰るという仕方、主張される。

ハイデガーの思想においてもまた、主観（と客観の相関）の世界内存在への解消や、その世界内存在としての本来の人間存在の有限性、そしてありのままたる物の存在や、人間の意のままならぬものをそのままに在らしめることなどが、その思索の基調になっていることは確かである。この点を見る限り、右に述べた、一般論における喪失の回復に伴う哲学的パトスとほぼ同一のパトスを、やはりハイデガーも共有しているように見える。

しかしながらそもそも、（彼の批判する）一般的文明批評における人間喪失の回復の思想、即ち「長い間伝承され

てきた人間の定めがいまや解消されようとする危険」に基づく喪失の回復の思想——世界喪失については後で触れる(2章)——は、たいていの場合、人間存在の有限性を次のような仕方
で思惟する。即ち、当の思惟の「対象」である、無限なる主観性への変転という状態にある人間存在に関して、これを先ず復帰を必要とする人間存在と見做し、それと同時に、いやむしろこのこと自体の先行条件として、復帰の向かう先(つまり、自己中心性を克服し有限性に徹した人間存在)をそこに想定(指定)する、という仕方である。この場合、この「有限なる人間存在」は、「人間がかつてそうであった恣」にして、「人間がそれへと帰るべき恣」として、指定されることになる。即ちこの思惟にとっては、暗々裏の内に、人間存在におけるいわば「今とは違った昔」と、「今とは違うだろう将来」が、当の思惟の出発点で前提される。

そうである限り、この思惟にとっては、「復帰の向かう先(有限なる人間存在)——つまり、人間が「将来的に」そこへと帰るべき、当の人間の「過去の」恣——が、この復帰の果たされない内に、ある意味で既に「与えられている」のではないだろうか。この場合、この「有限なる人間存在」(即ち、人間の未来にして過去)が、「無限なる主観性への変転」(即ち、人間の現在)からの一種の構成にすぎないという可能性を示唆することになる。更に、そもそも出発点での「無限なる主観性への変転」(現在)自体が、それ自体構成である「有限なる人間存在」(過去にして将来)からの逆照射としての、更なる構成であった可能性をも示唆する。即ちこの思惟は、現在に立つてそこから一歩も動かず、常にそこから過去を「回顧し」、回顧された過去を未来に「投影する」。さらにこの思惟は、こうして「回顧」と「投影」とを通して、秘かに「現在」をいち早く先回りの限定する。ここでは過去、現在、未来が全て水平化され、その「事象」Sacheとしての性格を失っている。この思惟の「所与の事象」たる「(人間存在の)有限性——無限性」は、結局は分析的二分法の分析者自身による対自化に止まるのである。我々はこの思惟を「回顧的(懐古

的) 思惟」と呼ぼう。

そもそもこの思惟がこうして回顧的になるのは、この思惟が、出発点における「長い間伝承されてきた人間の定めがいまや解消されようとする危険」(つまり「無限なる主観性への変転」)を、ある種の客観的事態として対象化し、これを、いわば自分自身のこととして「引き受けない」からである。この思惟にとつては、「人間存在の有限性」が、こうして対象化された「無限なる主観性」の単な裏面として要請されるに止まり、先の「構成」(或いは「抽象」)のまま、確かな「事象」にならない。これは、右の「長い間伝承されてきた人間の定め」自体が、もともと事象性を欠いた空虚な理念にすぎなかったことをも含意している。

これらの点への反省的自覚から生じたのが所謂実存思想である。従つて、「長い間伝承されてきた人間の定め」といった理念を廃し、人間存在の現実から離れない思惟を根本とすること、これが実存哲学の第一の要求になる。そしてこの人間存在の現実が「人間存在の有限性」という現実ならば、上の要求は、どこまでもこの「有限な人間存在」の内部に立ち、これに関して一切の外的基準を持ち出さないという、思惟の徹底した「内在性格」をも要求する。そして更にこのことがまた同時に、当の実存的思惟そのものがそもそも有限的な思惟とならねばならないことを要求する。先の一般論としての人間の復権の思惟が、この有限性について、人間が「将来的に」そこへと帰るべき、当の人間の「過去の」姿のことと考へたのに対して、この実存的思惟は、人間はそもそも「もとより有限的である」として、目下の自己の現状(現在)そのものを、有限的なそれとして「引き受ける」ことから出発する。ハイデガーの哲学も、少なくともその前期においては明らかにこの思想線上にあり、彼の言う「事実的生」あるいは「事実的実存」の概念が、はつきりとの線を受け継いでいることを示している³⁾。従つて人間の有限性をそれ以上遡れぬ基本的所与として出発するという仕方での思惟と、人間の有限性を内在的に思惟するこの立場そのものがそもそも有限的であるとい

う、所謂自己關係的な思惟とが、ハイデガーにおける「人間性の危険に面しての思惟」の、先ず始めに考慮しなければならぬ二つにして一つの特徴となる。この特徴の前者は「事象そのものへ」という現象学のテーゼを、後者は思惟とその地平との循環構造という解釈学の特徴を、それぞれ部分的に代弁している。

しかしながらこのままでは、先のハイデガーの、「人間が今日まで一度も自らに相応しいものであり得なかった、その自らに適った人間になることが、人間に拒絶されているという危険」ということの内実が、それとしてはまだ理解できない。もともとハイデガーが「危険」ということを自らの思索の主題にするのは後のことであり、右に述べた、実存哲学、現象学、解釈学の三者が一体となった形での、彼の初期の思想形成の時期を中心にした「人間性における危険」についての議論には、ある程度限界がある。ここで我々は、後期における彼本来の「危険」*Gefahr*の思想へと移らねばならない。ただ彼の存在の問いには、陰に陽に、常に人間存在への問いが先行、或いは並行するので、この点から考えても、前期、後期を通じて、先ず彼の人間存在の思惟を追跡することから始め（第3章）、そして彼本来の「危険」の思想へと移って（第4章）、そこからもう一度この「人間性における危険」を振り返る（第5章）のが賢明である。先程触れなかった「世界の世界性における危険」について次章で少し言及してから、このプログラムに移ろう。

2

一般的文明批評における「世界の世界性における危険」に面しての思惟の態度も、やはり先程と同じように、「危険に曝された世界」をある種の客観的な事象として表象し、それと共に、「世界がかつてそうであった姿」を、「復帰

以後の世界」として措定する。その場合、失われた世界の回復として、今度は人間の「能動的な世界支配」から人間の「受動的な世界受容」への反省的な移行が問題にされるのが普通である。ここでもまた「人間性における危険」の場合と同じように、世界に関して、過去の姿が「回顧され」、回顧された姿が未来に「投影される」。そして回顧され、投影された過去と未来から、逆に現在の世界の姿が暗々裏に限定される。そうである限り先の場合と同じ理由で、今度は「(世界に対する人間の関係の) 能動—受動」という両極の間を、この思惟は往復するだけであり、やはりここでも、分析的二分法の分析者による対自化だけが、こうした思惟、つまり回顧的思惟のなし得る全てとなる。

ここでは世界を席卷する危険が、やはり「人間性における危険」の場合と同じく、「事象」にならない。これに対してハイデガーの思惟は、この「世界の世界性における危険」を——その意味する世界の概念が上の一般論での世界概念とは根本的に異なるということを今は措くとして——ある意味で「我がこと」として引受け、この危険そのものを、自らがもともとそうであるところの一つの事象 *Sache* として思惟する。ただしこの場合、この危険をその身に引き受ける「現存在」の概念は、ここでは彼の前期思想でのそれではなく、後期思想でのそれへと移っている。本論においては、ハイデガー哲学の発展史的側面についての詳論は課題外としたいが、この点に関しては後で改めて述べることにする。

3

一九二〇年代後半から、ハイデガーの哲学はその実質的な展開をみる。二七年当初では、「先駆的決意性」として、単独性と有限性に徹した、「不安」にあつて不安を回避せず不安へと開かれた実存の実存論的分析を通じて、最終

的には、現存在の「存在理解」の根源的地平（つまり「テンポラリテート」）から存在を根拠づけるといふ、根源から一切を基礎づける所謂超越論的立場が採られる。現存在の解釈学から出発する『存在と時間』においては、従って現存在の根源性が自ずと要求される。これは、存在の問いの遂行に際し、ハイデガーが、そもそも存在を漠然とも理解している現存在という存在者に定位し、なおかつ、徹底してこの存在者に内在的な立場からこの問いを問うことからの、必然的な帰結でもある。何故なら、こうして現存在に内在的な構制をとる限り、己の存在（の構造）をいわずば余すところなく存在し得ている現存在のみが、存在を問い掛けられるに最も相応しい現存在たる資格を有することになるからである。こうした事情に関して、同書第四五節から五三節にかけての記述に従うならば、次のように言い得る。

現存在の根本体制 Grundverfassung の構造の全体が、その内に見出されるところの「世界内存在」は、先ずその構造の全体としては「関心」を、その構造の核心としては「開示性」を、それぞれ要求する (SZ 231)。ただこうして描かれた現存在の存在のデッサンは、それだけでは未だ根源的ではない。この関心という構造の全体性がいかなる範囲で可能かということ論定し得るには、この関心を構成する「己に先駆けて」 sich-vorweg (SZ 249) という一契機を、いわばその最極端の可能性へまでもたらず「死への先駆への企投」 (SZ 266) が必要である。こうしてひとまず「実存論的可能性」の内だけで、現存在の全体存在可能は表明される。しかしながらこのままでは、現存在の解の根源性はおもまだ達成されない。この「先駆」は、主体の随意的な自主的決断や発意によるものでない（「死への先駆的」決意性）として、即ち、己に係わる全てに「断固開かれて在ること」 Entschlossenheit として、当の先駆が「現に」可能となっているという現象的基盤を要求する。即ち、先の、現存在を「実存論的」に有限化してかかる死の現象の、今度は「実存的」な証言が、ここで要求される。ハイデガーはこの現象的基盤を「良心」の現象に取り、

ここからして初めて、存在を問ひ掛けるに値する根源的現存在の解釈を得る。良心現象の詳細については割愛するが、こうして根源化（つまり全体化にして本来化）された現存在の根本徴表は、一言で言うならば、「可死的」「有限的」ということである。つまり、死をその関心の圏内に含み、有限性に徹した現存在ならば、己の存在理解をもつて、存在一般の根源的な解釈へと向かい得る、ということの、実存的―実存論的保証を、ハイデガーはここで得る。

この「有限的な現存在」の概念については、二九年論文『形而上学とは何か』において、その実存的な側面がますます強く打ち出されて来るようになる。ここでの現存在は、「無の中へと（己が）差しかけられて在ること」Hineingehaltenheit in das Nichts (WeM 115) を、その最も顕著な特徴とする。無へと差しかけられて在ることによつて、現存在は諸存在者の平面を、存存者では「無い」存在の世界へと「超越」する。これは、現存在が諸存在者との交渉の場面を予め開いているということの、より原理的な所からの捉え直しでもある。つまりこの「無」は、「根源的に存在の本質現成そのもの Wesen selbst に属す」(WeM 115)。従つて、存在の問ひを根源的な仕方で行する現存在は、無を隠蔽する現存在ではなく、無を無として「耐え抜く」現存在でなければならない。こうした現存在は、『存在と時間』での、不安にあつて不安を回避せず不安へと開かれた現存在と、事象においては同じものになる。

いずれにしても、こうした「無」「死」「有限性」の概念は、日常的な現存在を、存在の問ひへの真正の通路たる根源的な現存在へと転向させるための、実存的―実存論的契機を表示する概念として使用される。ただしここで注意しておかなければならないのは、ハイデガー自身あくまで分析の成果として掲げる「根源的現存在」の存在様態——即ち、不安における死への先駆的決意性——は、実は、当の分析自体の端緒における、日常性の対自化そのものの内的動機を成す存在様態でもある、ということである。何故なら、ハイデガーの思惟の先の「内在性格」と、その問題構成自体における日常性の「隠蔽性格」とを考慮した場合、出発点において日常的現存在が当のその日常性自体を自覚

的に問題とすることは原理的に不可能だからである。

その限りにおいて、彼の存在の問いは、その出発点において、この問いを問う者——つまりハイデガー——自身の本来の人間存在（つまり日常的隠蔽性を脱した人間存在）への復帰を、何らかの仕方を含み問いだということになる。そしてこの「本来の人間存在への復帰」とは、これまで述べて来た彼の哲学の徹底的な内在性格からして当然の如く、なんらかの外的な基準——例えば既成の道德的基準や宗教的基準——をもつてする「復帰」ではあり得ない。

ここにも我々は、冒頭に述べた、一般論における復帰の思惟、つまり「回顧的思惟」と、ハイデガーのそれとの違いの一端を垣間見ることが出来る。前者が常に何らかの「外部性」や「新奇性」——例えば先に述べた、人間存在における「今とは違った昔」や「今とは違うであろう将来」——を直接問題にし、その結果却って自分自身の現状をも含めた一切の事象を取り逃がす思惟となるのに対し、後者は逆に、ただ一つの事象（つまり人間存在がもともとそれであるところの有限性）への徹底的な内在的立場を貫くことを通じて、却って「言葉になりえない」外部性や新奇性に、一つの隠れた可能性を与える思惟となる。

以上、前期思想において確立された、ハイデガーの人間についての思惟の基本姿勢を見てきた。その根本要件を一言でいうなら、人間存在はもとより「有限的」であり、かつ、こうして人間存在を有限的存在として規定するハイデガー自身、そもそも「有限的」な現存在に徹していなければならない、ということである。後者の点に関して、『存在と時間』では特に表に現れなかったこの姿勢が、むしろ積極的に思惟の出発点とされたのが、先の二九年論文『形而上学とは何か』であったとも言えるだろう。

こうした、死あるいは無による現存在の有限性を重視する姿勢は、後期の著作においてもやはり一貫して維持される。一九四九年に上の『形而上学とは何か』の序論として付された小論の中で、先の「関心」は、「存在の開性 Offen-

heit の内に立つことを終わりまで持ちこたえること」(Wem 37a) と捉え直され、この「内に立つこと」を「最極端にまで耐え忍ぶこと」が、「死への存在」だとされる (Wem 37c)。所謂「ケール」を経たここでの現存在は、先の一九二〇年代のそれとは異なり、存在が自己を開示する場というほどの意味を持つが、この場に立つことを最極端にまでもたらすという仕方では、人間は己を全うするとハイデガーは考え、この己を全うする人間を、彼はやはりここでも死への存在と呼ぶ。そして、こうした人間と死との関係は更に緊密となり、それは、『講演・論文集』における、「死すべき者ども」die Sterblichen (VA 150) としての人間という表現をもって、一つの頂点を迎える。ここでは、死は「存在の本質を己の内に蔵」(VA 177) し、この死をまさに死として能くすることにおいて、人間は本来の人間へと復帰する——この場合は、存在の自己開示へと「呼応的」に「聴従」する(後出)——とされる。ここでは、人間の存在理解の地平形成的な側面からの、存在一般の超越論的な構成という、『存在と時間』での課題は姿を消し、また、右に述べた、存在のあからさまな自己開示の場という、ある種樂觀的な論述も姿を潜める。しかしながら、死によってその有限性に徹した人間のみが存在に呼応する人間たる資格を有すとされる限り、この意味での存在の問いを問い得る人間——つまりハイデガー——が、そもそも自身の可死性、有限性に徹していなければならないという点において、先の前期の場合と同断である。

以上、本来の人間への復帰という観点から、ハイデガーの人間観を概略した。ただ既に見たように、彼は特に後期においては、「現存在」に内在的な視点からのみ存在を問題とするという立場から、むしろこの現存在を現存在として成り立たしめる「歴史としての存在」を問題にする立場へと移る。ここではもはや現存在は、自分自身の存在や自分に属する世界を引き受けるという意味でこの存在を「引き受ける」のではない。むしろ現存在がこの存在に「引受けられる(委ねられる)」という事態、或いは「既に引受けられている(既に委ねられている)」事態が、ここでの中

心的な問題となる。この「引受け」は、人間の存在への「帰属」Zugehörigkeit 或いは「呼応」Entsprechung 即ち人間（思惟）と存在との「呼応的連繫」になる。そして、この「引受け」の「こと」と「引き受けられる」こともまた、先の「人間の世界支配」から「人間の世界受容」へといった、世界に対する人間の能動的関与から受動的関与への移行を言う立場——即ち、回顧的立場——とは、根本的に異なる立場から問題にされる。次章でこのことを考察しよう。

4

もともとハイデガーの哲学は、既に見たように、その成立当初（主に『存在と時間』）より、「不安」や「退屈」といった存在問題自体の氣分的性格を強調していた。これらの氣分の存在論的規定は、現存在をしてその存在そのものにはいわば直面させる、従って同時に現存在をして常にその存在から逃れさせる、「根本情態性」であった（SZ 188f.）。そして『哲学——それは何か』（1956）p.（存在の）思惟は事象 Sache の「声」Stimme にいわば「歩調を合わせ」*einstimmen* じつ事象を「規定する」*bestimmen* のでなければならぬ、と言われるように、こうした、ある特定の氣分を離れることのない存在の思惟ということ、前期・後期を通じて一貫して変わらぬハイデガー哲学のジェネラル・リマークスの一つと考えてよい。以下では、この後期における、歴史的な観点からの、ある特定の氣分の内での「存在への呼応的連繫」について少し詳しく見てみよう。

ハイデガーは、歴史の本質としての存在に氣分的に応答する限りでのみ、思惟は存在の思惟としての資格を持つと考え、更に所謂「来るべき哲学」をも含む、およそ哲学たる哲学の全てが、根本においてはそうでなければならぬ

旨を主張する。しかしながら彼によるなら、こうして人間は改めて存在への氣分的な呼応という連繋に「入らねばならない」のに先立って、人間はもう既に、現代という時代を特徴づける「技術」の本質である「集—立」*Ge-stell* という存在へと、現に帰属して「しまっている」(TK 23, 23)。「集—立」とは、「現実の全てを役立つものとして仕立てる在り方において露となるように、そのように人間を立たせる、即ち挑発する、その立たせるということ (*stellen*) を集めて (*Ge-*) ゆくもの」(TK 26, 23) のことである。むしろこのゲシュテールというザインへの無条件的帰属が土台になって初めて、思惟と存在との無垢なる相即関係(つまり呼応関係)が、それとして浮かび得たとも言い得る。「ハイデガーが、自己固有の使命にたいする人間の閉鎖性について語るとき、彼は人間の、存在に対する根本連繋 *Grundbezug* のことを考えているのである」と、W・ビーメルはある講演で語った。これは次のハイデガールの言葉を受けたものである。

「人間が科学的・技術的世界に閉じ込められている、とはどのような事態なのか。このような世界に閉じ込められているということには、場合によっては、人間を初めてその人に固有な使命へと遣わすものに對する、人間の閉鎖性が対応するのかもしれない。この遣わしによってこそ人間は、相応しいあり方へと自己を定め、それによって科学的・技術的に自分自身と自分の世界とを——自分自身及び技術によって自己を制作することを——計算によって意のままになすのを回避する。」(“*Distanz und Nähe*”, Hrsg. v.P. Jaeger u.R. Lüthe, Würzburg 1983, S. 11-12)

このハイデガールの言葉における、「人間を初めてその人に固有な使命へと遣わすもの」と、人間自身との関係が、ビーメルの言う「人間の、存在に對する根本連繋 *Grundbezug*」である。この根本連繋が、「二千年をかけて用意さ

れた現代という時代」(前掲書簡)においては、本来の人間への復帰に対する人間自身による拒否という連繫として現出しており、更には、「人間が科学的Ⅱ技術的世界に閉じ込められている」こととして現出している、とハイデガーは考える。「科学的Ⅱ技術的世界に閉じ込められている」人間とは、「科学的Ⅱ技術的に自分自身と自分の世界とを」「計算によって意のままになす」人間のことであり、総じてハイデガーはここで、人間と存在との根本連繫が、現代という時代において、人間をして人間自身を閉塞せしめる連繫として、更に、世界をして科学的Ⅱ技術的世界たらしめる連繫として、現出している、と考える。これが上に述べた、人間が既に「集―立」という存在に帰属してしまっているということの、現代における本質的な発現型である。集―立の内在する人間は、「科学的Ⅱ技術的に自分自身と自分の世界とを」「計算によって意のままになす」ように、そのように「定められている」。

ただし現代が技術の時代であるというこの見解そのものは、それとしてはさほど独創的であるわけではない。その独創性は次の点にある。即ち、彼はこの技術という時代性格を、その本質である集―立というレベルでもたらす、より根源的な存在の歴史的動向 *Zeitgeist* を見ること、及び、この動向を、彼は古くはギリシャ(フォアゾクラティーカーを含めて)時代にまで遡る、二千年以上に渡る存在の歴史的運命(「歴運」)と考え、この集―立という一種のニヒリズム的構造について、これの元初における萌芽的形態を、古代ギリシャ人の思索にまで遡って追跡すること、このことである。この「追跡」を導く彼自身の「先視」は、「ことの起こりからして始めから」全てが自らに適った自らに相応しい在り方をしていない、という洞察を導く、その同じ先視でもある。人間の人間性における危機は、彼によるなら、「ややもすれば致命的に作用しかねない技術の機械や器具から初めてやって来るのではない。本当の危機は、もうとうの昔に、人間をその本性の中で襲って来ている」(*EM 28*)。ここで我々は、本論冒頭で述べた、「人間が今まで一度も自らに相応しいものであり得なかった、その自らに適った人間になることが、人間に拒絶されているとい

う危険」という彼の言葉に、もう一度戻ろう。

5

「人間が今日まで一度も自らに相應しいもので在り得なかつた」ということから考えても、ハイデガーの言う人間が、「かつては自らに相應しいもので在つた人間」ではないことがすぐにわかる。即ち、ここでの思惟は、「今はこうだが昔は違つた」といつた仕方での回顧的（懐古的）思惟ではなく、「ことの起こりからして初めからこうであつた」という仕方での思惟である。つまりここでは、「もともとそうである」という——例えば、人間は「もともと」有限的であるという——先の「構造的論的」（或いは共時的）次元での表現が、「ことの起こりからして初めから」という「歴史的」（或いは通時的）次元での表現へと移っている。しかしながらこれだけのことなら、なにも二千年に渡る「存在の歴運」などということを持ち出さなくてもよいであらう。問題は、「その自らに適つた人間になることが、人間に拒絶されているという危険」という箇所解釈にある。

ハイデガーはここで、人間の人間性が、まさに現代という時代において、「人間が今日まで一度も自らに相應しいものであり得なかつた」という仕方では、露になりつつある、と考へるのである。即ち彼にとっては、「人間が今日まで一度も自らに相應しいものであり得なかつた」ということ自体が、まさにそれとして露になることが、人間の人間性が今こそ集中的に示されつつあるその仕方のこととなる。即ち、存在の歴運は、今まさにその切つ先において、人間という存在者を、「今日まで一度も自らに相應しいものであり得なかつた」、そういう存在者として、はっきりと際立たせようとしている、と彼は考へるのである。このいわばネガティブな仕方での人間性についての思惟は、人間と

はいかにあるべきかといった、積極的な理念的規定を何一つ含んでいない。このこと自体は、これまでに述べた彼の思惟の性格からして当然のことである。しかし今問題はもっと先まできている。ここで彼の言う「集―立」そして「危険」について、もう一度更に立ち入って考えてみよう。

存在の歴運は今まさに、人間という存在者を、「今日まで一度も自らに相應しいものであり得なかった」、そういう存在者として、はつきりと際立たせようとしている、と今述べた。そして、このように思惟するハイデガーの思惟は、存在に呼応する限りでのそれではなければならないのであった。そうならば、このような仕方では人間を際立たせようとしているものとして、当のハイデガーという人間の思惟に「語りかけて」zusprechen 来ている (TK 17)、あるいはハイデガーという人間の思惟が、まさにこれに「応じて語った」entsprechen (TK 17)、その存在とは、やはりなんらかの意味で、「今日まで一度も自らに相應しいものであり得なかった」そういう存在として、かつ、このことがまさにこのこととして、現代において自ら集的に現れ出ているような、そういう「存在」でなければならないであろう。それが先の「集―立」としての存在である。

即ちハイデガーは、人間がいわば始めから「己自身の固有性の外にある」——これは人間の被投的有限性の原理的な捉え直しである——ように、存在もこの起りからして既に「己自身の外に」あり、かつ、今や現代という時代においてこの存在は、己自身をどこまでも隠す、その最極端の形である集―立として「性起」Ereignis (つまり「非性起」Enteignis) する、と考える。在ると言われるべき全てのものをまさに在らしめるはずのザインは、それが技術の本質である集―立として現成する限り、「凡そ在ると言われるべきものに対して、それとは逆行する関係の中へ強要する」(TK 27)。

ただこれだけでは、この「凡そ在ると言われるべきものに対して、それとは逆行する関係の中へ強要する」という

こと自体を思惟する思索者（つまりハイデガー）の位置がなお明確でない。この逆行関係に呑み込まれ、これを強要されるだけの人間に対して、こうした事態そのものを思惟する思索者の役割は、この「強要」に面して、逆にこの「強要」そのものの極限の可能性へまで先駆し、この「強要」そのものを、むしろそのより大きな可能性へと放ち入れる、ということにある。この点に、先の人間の世界支配から世界受容への移行を問題にする回顧的立場との、前にも増して本質的な相違が現れる。自らの何であったかを集中的に想起する（回顧ではない）「回想的思惟」Andenkenは、同時に、将来へと向けて時代を開く「先駆的思惟」Vordenken でもある（SG 158f.; EH 143; ED 19）。「始源的に思惟する努力は、過ぎ去ったものを再び新たにせんとする無意味な意志では決してなく、むしろその逸早き始源的なものが、今まさに到来しつつあることに驚愕し（TK 22）' 驚愕しつつ、来るべき「存在の本質現成 Wesen の座 Stätte を準備する（建てる bauen）」（TK 40）。こうして——過去を回顧して将来を予測するのではなく——将来へと向けて過去を取り戻す（反復する）ことは、同時に、その限りにおいて「現在（現代）」をそれとして開くことでもある。

要するに、思惟（人間）と存在とは共に「己自身の固有性の外にあり」、これを思惟する思索者は、更に「己自身の固有性の外にある」このこと自体をまさに己の固有性として「耐え抜く」。しかもこの「耐え抜く」は、この「己自身の固有性の外にある」ことそのものの集中的生起（即ち集—立）という仕方では思惟する思惟に「語りかける」存在への、当の思惟の側での呼応という仕方ではなされる「耐え抜き」となる。これは所謂「存在忘却」が、まさに「存在忘却として」、当の忘却の忘却から呼び覚まされて来るといふ歴史的事態の、別の姿でもある。思惟（人間）が、ハイデガーにおいては、「己自身となっていないこと」へと集中的に帰還するのは、存在が、やはり「己自身となっていないこと」へと集中的に帰還していることに、呼応したからである。そしてこの集中的帰還は、同時に新奇

なるものへの先駆けでもあった。この先駆的、回想的思惟は「退歩の思惟」と呼ばれる (vgl. ID 45ff.)。即ち、「己自身となっていないこと」への「存在そのものの退歩」に呼応する、「思惟の退歩」である。

更にこの集―立をハイデガーは「危険」という形で思惟するのであった (TK 28, 40ff.)。それはこの集―立の「挑発」Herausfordern (既出) に、ネガティブな形で潜む「露開」Entbergen という構造が (TK 13ff.)、まさにそのネガティブな形のまま集―立として現れることによつて、却つて己自身を訴えつつあるということをして、それとして明示するためである。言い換えるなら、集―立としてのザインへの人間の帰属の内には、同時に、アレテイア、即ち存在の隠れ無き Unverborgenheit の生起への、人間のある意味で創造的な関与という構造が潜む。これは、先に述べた、「回想的思惟」が「先駆的思惟」でもあるという、思惟の側に対応する、存在の側での表現である。即ち、集―立の本質現成の内には、「存在の本質現成の忘却が自ら向き変わる Wenden ような、向き直り Kehre の可能性が隠されてゐる」(TK 40)。この意味での「集―立」は、ハイデガー曰く、「存在のエポック的諸形態」、つまり、「表象し」vorstellen 「用立つ」bestellen 「追ふ立つる」nachstellen 「意志への意志」の続行と、「性起の内への存在の変転」との、「中間」である (SD 57)。この「中間」は、前と後ろに顔のある「ヤヌスの頭」(SD 57) のそれである。即ち、「己自身となっていないこと」のかくも集中的な生起は、却つて「己自身となること」を最も強く招来する何らかの「合図」となる、と彼は考えるのである。一つの比喩が許されるなら、あたかも臨終において、その人の人生の何であつたかが彼自身に集中的に現れるように、世界の「臨終」において、この世界の歴史の何であつたかが、世界自身に集中的に現れる、とでも言えるだろうか。或いは、死を覚悟した人において、その人生を成す諸々の全てが、一転して「良き」それとして集中的に顕現するように、かの世界の「臨終」においても、この臨終を共に生き「死」を「死」として能くする有限なる人間の思惟との呼応の内であれば、当の世界を成す諸々の全てが、その在るべき「良

き」姿を集中的に顕現する、とも言い得るだろうか。即ち、この「臨終」——つまり危険の内にある世界——は、そもそもそれとして現出するために、人間の本来的な思惟を必要とし、世界を世界として、歴史を歴史として、一切を「全体として」見えしめる集中的な場を必要とする。この場となるべき人間の本来的な思惟とは、それが本来の人間の思惟である限り、同時に「死に臨む思惟」でなければならぬだろう。ハイデガーの存在への問いは、常に「死への存在」たる人間を要求する問いであった。

6

ハイデガーは、こうした一連の戯画的とも思える表現の中で、いわば「全体が一転して絶対の他を告知する」という論理を展開している。またこの論理は、「機関（器官）＝障害の弁証法」——存在の現成の「障害」が同時にその「機関」でもある——にも支えられている。歴史的現代の本質（集——立）をギリシヤ起源にまで遡り、そこにおける、この現代を現代として結実せしめた「元初」Anfang 自身の、より自在な可能性——即ち「別の元初」——を別抉する彼の退歩的思惟にとって、こうした論理はある意味で自然である。この種の論理そのものに対する批判や、その「論理としての」内的な可能性についての議論は、目下の我々の立場からして非建設的である。むしろ我々が改めて強調したいのは、前期において、彼が現存在に内在的な超越論的視点から存在を問題にするときも、また後期において、歴史的な存在への呼応的視点からこれを問題にするときも、共に彼は、存在問題の原点に何らかの「全体性」を据えて掛かる、という点である。それは前期では、「死への先駆的決意性」という現存在の全体性（本来性と共に）であり、後期では、先の集——立という、已の外には意味も価値も目的も何一つ残さない、二千余年の歴史を射程に入れた

現代の全体的在り方である。

こうした形で全体性を問題とする限り、前期、後期を通じたハイデガーの思惟が、本論冒頭で述べた人間や世界の危機についての一般的な思惟、つまり回顧的思惟において措定された、「(人間や世界が)もともとそうであった姿」や「(人間や世界の)あるべき姿」を含み得ないのは当然である。前期でのハイデガーの思惟は、自己そのものを受入れ自己の内へと沈潜すること、及び、自己の属する世界そのものを受入れこの内へと沈潜することを先ず第一に要求した。また後期でのハイデガーの思惟、つまり退歩の思惟もやはり、そして前期よりも遥かに強い意味で、自己と世界へのある種の「責任」——つまり「耐え抜き」——を第一に要求する。これに対して回顧的思惟は、こうした「受入れ」や「沈潜」や「責任」を始めから回避し、この回避自体を隠蔽する。前者の行き方は、いわば自己(或いは自己の世界)を全体化(或いは単一化)し、そうすることで却って一つの新奇性、外部性の次元をそれとして秘匿的な次元で保つ思惟となるが、後者の行き方は、出発点において直接新奇性や外部性に訴え、このことよって却って全てを水平化し、その限りにおいて一切を事象性の抜け落ちた「像」Bildにする思惟となる。⁶⁾

「死への先駆的決意性」という現存在の全体性にしても、集—立という、己の外には意味も価値も目的も何一つ残さない、現代の全体的在り方にしても、共に何らかの全体性を自らの思惟の出発点に据える限り、こうした思惟がいわば極端な「独在」の観を呈することになるのはある意味で当然である。そして極端な独在、独我は、同じく極端な脱我をその裏面とする。思惟(人間)と存在(世界)との呼応のいわば「外から」この呼応を見る限り、我々は、こうした極端な独我と極端な脱我という両極の間を往復するしかない。その場合我々は、思惟が存在を吸収する独我と、存在が思惟を吸収する脱我との間を行き来しつつ、かつそのどちらをも責任をもって引き受けることなく、この「呼応」を批判することになる。しかしこうした批判は、当の呼応における先の「集—立」「危険」には届かないだろ

り。これは始めに述べた、「(人間存在の) 無限性—有限性」や「(人間の世界に対する) 受動—能動」のそれぞれにおいて、それら両項間を往復するだけの思惟が、結局一切の「事象」を取り逃がすのと同じことである。

「危険」を語るハイデガーの哲学自身、もとよりいろいろな意味で「危険」である。しかし人間や世界の危機を我我自らが思惟するならば、ハイデガーのこうした思惟を「総括主義」「全体主義」だと批判(非難)する前に、我々自身、或る「根本気分」の内で、自分と自分の世界とを「引受け」「耐え抜いた」経験があるかないかを、そして、「語りかける」存在に、「応じて語った」経験があるかないかを、先ず自問すべきであろう。

注

- (1) 「日本の友々」(ハイデガー『技術論』小島、アルムブルスター訳、理想社、所収)
- (2) 『存在と時間』における「頹落」の時間性(「予期し、現前させる、忘却」)が参考になる。Vgl. SZ 337ff., 341f.
- (3) Vgl. SZ 135, 179, 191, usw.
- (4) 「最も厳密に思索をよって概念を仕上げざる哲学た、——気分、どうしてこの両者が手を組むたごうのか。もちろん組むのである。ところが、哲学がどこまでも最も純粋な冷静さに基づく、最も厳しい思索である時こそ、またそうであるが故にこそ、哲学は最も高揚した気分から発現し、その気分の内に止まるからである。——略——およそ哲学たるもの、言へ換えれば、来るべき哲学のこの根本気分を、我々は謙虚と名付ける。」(Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 45, Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme 《der》 Logik Abteilung: Vorlesungen Wintersemester 1937/38. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, S. 1, 2) 同所であらうの「謙虚」は、「驚愕」と「畏怖」との統合だとされる。
- (5) 一九八九年一月二日京都大学文学部での講演(『理想』六四六号、一九九〇、一五〇頁—一六一頁)
- (6) Vgl. M. Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in *Holzwege*, Frankfurt, 1950.
- (7) Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 365f., 397.

- 短「本體文(本まからだ)」で使用したハイネカーの神性の語彙をめぐっての試みの概論
 SZ; *Sein und zeit*, 1. Hälfte, 1927, 4. Aufl., 1935, 12. Aufl., 1972. Max Niemeyer Verlag Tübingen.
 VAR; *Vorträge und Aufsätze*, 1954. Verlag Günter Neske, Pfullingen.
 ED; *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954, Verlag Günter Neske, Pfullingen.
 ID; *Identität und Differenz*, 2. Aufl., 1957, Verlag Günter Neske, Pfullingen.
 SG; *Der Satz vom Grund*, 1957, Verlag Günter Neske, Pfullingen.
 TK; *Die Technik und die Kehre*, 1962, Verlag Günter Neske, Pfullingen.
 SD; *Zur Sache des Denkens*, 1. Aufl., 1969, 2. Aufl., 1976. Max Niemeyer Verlag Tübingen
 WeM; *Wemarcken*, (Gesammt. B. 9) Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976.
 EH; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, (Gesammt. B. 4) Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1981.

中国に於ける縁起思想の受容

河野 訓

〔論文要旨〕 紀元前後、仏教が伝えられた頃の中国では、死後に靈魂は存在しないという神滅論を主張するものもいたが、人々の間では靈魂の存在が認められていたと考えられる。また、仏教の因果応報の思想の受容に先だって、努力をすればそれが原因となり、何らかのかたちで好結果が生まれるという報応の思想もすでに存在していた。一方、道家や神仙思想においては、不老長生が求められたが、それは現在の生存で完結したものであり、求して死後に関わるものではなかった。

これに対し、仏教によって中国にもたらされた新しいものの見方、考え方は縁起観である。縁起思想のうち、因果応報に限れば、現世の次に来世があり、しかも現在の自分が来世の自分自身のあり方を決定するという考えを体系的にもち込んだ。また、そのことは死後の応報を人々に強く印象づけた。縁起思想について本論では、「縁起」、「因縁」などの漢語がなぜ漢訳仏典に用いられたのかを、漢文文献を中心として考え、しかもそういった語によって伝えようとした内容は何であったのか、など中国における縁起思想の受容を考察することを意図するものである。

仏教は因・縁と果の関係が生死の境界を超えて、現世から来世へと及ぶことを説いている。中国人は中国在来の応報・承負思想を土台として仏教の因果応報思想を受容したが、三国時代の頃までは、事物が他に依って存在するという縁起思想や前世、現世、来世という三世の輪廻の思想が、受け容れられあるいは定着するということとはなかったのではないだろうか。

〔キーワード〕 縁起、因縁、漢訳仏典

はじめに

仏教を他の宗教・哲学から区別し、仏教を仏教たらしめている思想に縁起思想がある。本論は中国における縁起思想の定着を問うものである。

仏教の縁起思想といわれるもののうち、ものごとには因果関係があるという捉え方が中国にもなかったわけではない。しかし、空間的に事物のあり方までも因果関係で捉える縁起観、或は直接原因としての因と間接条件としての縁によりものの存在のあり方を捉えようとする思惟、また縁起説を時間的に捉えた過去世、現世、未来世という三世の思想は中国には存在しなかったものである。

このような現在の生と死後のあり方に関係する救済思想については、中国では道教成立以前から存在していたと考えられている。しかし、それは現実世界を超えるものとは考えられていない。また、道教の救済思想の基層を担った神仙思想においては、現実世界の外にユートピア（神仙境）を設定し、そこへ飛翔することを、祭祀や方術を駆使することによって実現しようとする自己救済の思想も見い出されるのである。⁽¹⁾

そのような仏教伝入以前の中国の思想傾向をふまえて、この論では、まず、「縁起」あるいは「因縁」という漢語を考察する。厳密には誰の漢訳に最初に採用され、いつから定着したのか、また当初その語の伝えた内容は何であったのか。更にまた、仏教思想は「縁起」、「因縁」という言葉を介して正しく伝えられたのか。このような考察を基礎材料として、漢代から三国時代に中国に伝えられ、受け入れられたた仏教の救済思想の特異性を考えたい。本論においては、このような疑問の解明に主眼を置くとともに、後漢以降西晋代に至るまでの經典に現れた縁起思想を追うこ

とによって、広く中国仏教初期の仏教思想受容の特色を考えたい。

(1) 初期の漢訳仏典にみられる因と縁

①安世高訳仏典にみられる因と縁

(1) 『長阿含十報法経』

後漢代の訳経家である安世高の訳した経典に『長阿含十報法経』が伝えられている。その中で、舍利曰 (Śāriput-
t) の説いた中に、

第九両法、可識人本何因縁在世間得苦、亦当知何因縁得度世。

とある。ここで用いられている因縁は漢訳語として最も初期の訳例である。

パーリ本では、次の通りである。

Katame dve dhammā duppaṭivijjhā? Yo ca hetu yo ca paccayo sattānaṃ saṅkilesāya, yo ca hetu yo
ca paccayo sattānaṃ visuddhiyā. Ime dve dhammā duppaṭivijjhā.⁽²⁾

これを参考にすれば、安世高の漢訳は「何の因縁ありてか…」と読むのではなく、「何の因と縁ありてか…」とい
う読みをする方がよいのである。したがって当漢訳の「因縁」は元来、単に一語として「どういふ原因で」「どうい
う理由で」という意味で用いたのではなく、因と縁に別個に意味を考えていたのではないかと考えられる。因と縁に
別の意味を充てて詳しく訳せば、「どのような直接的な原因と間接的な原因によって」或は「どのような原因と条件
で」という意味であり、因と縁に異なる意味を与えていたと思われる。

(2) 『安般守意經』

安世高の訳出經典における因縁を考察するにあたり、見逃せないのは『安般守意經』である。『安般守意經』は經注の別が判然としないが、任繼愈氏は『安般守意經』の内容について、中国伝統思想の影響を比較的多く受けていること、またその因果応報説が最初伝統的な宿命論として受け止められ、それ以降、中国の宿命論が仏教の業報輪廻の内容を付与されて受け止められた点を指摘しておられる。この説の是非も考えながら『安般守意經』が中国に伝えた因縁の内実を考えてみる。『安般守意經』巻上に次のようにある。

今不為前、前不為今者、謂前所念已滅、今念非前念。亦謂前世所作、今世所作、各自得福。亦謂今所行善、非前所行惡。亦謂今息非前息、前息非今息也。

大意は、今は前ではなく、前は今ではないというのは、前に念じたことはすでに滅していて、今の念は前の念ではなく、また前世の行いも現世の行いもそれぞれ福を得、さらにまた今行う善もまた前に行つた悪ではない。また、今している息はさっきの息ではなく、さっきした息も今している息ではない、ということである。

初めに「前世」についていえば、中国では後述するとおり、前世を先にという意味で用いることもあったが、ここは今世に対して、生まれる前の前回の生存を指している。ここでは考えも、行いも、息についてさえも、今と前の違いを強調している。ただし、最も重要なのは、「念」と「息」については単に前と今で区別し、現在の生存中のことのみを指しているのに対し、「所作」については、前世と今世という概念を持ち込んでいることである。また、特に価値を含んだ善と悪については、現在の善と過去の悪との関連を断っており、言外に過去の悪行に対する現在の禍を想定していると考えられる。

また、今と未来と過去について次のようにいう。

坐禅数息即時定意、是為今福。遂安穩不乱、是為未来福。益久続復安定、是為過去福也。坐禅数息不得定意、是為今罪。遂不安穩乱意起、是為当来罪。坐禅益久遂不安定、是為過去罪也。⁷⁾

坐禅をして息を数えれば即座に意を定めることができる。これが現在の福である。ついには安穩となり乱れることがなくなる。これが未来の福である。益々長く続ければ一層安定することができる。これが過去の福である。一方、坐禅をし息を数えても意を定めることができない。これが現在の罪である。ついには安穩となることはなく、乱れて悪い心が起こる。これが未来の罪である。坐禅を益々続けても、ついには安定することができない。これが過去の罪である。

福とは善い結果、好ましい結果・状態をいい、罪とは悪い結果、まずい結果・状態を指している。ここでは、今、未来(当来)、過去という現在・未来・過去の三世に亘る因果関係に触れており、初期の中国仏教における三世の思想の受容の一つの表れとなっている。

②支婁迦讖訳『道行般若経』曇無竭品の「因・縁」関係記述

後漢の訳経家支婁迦讖の訳した經典に『道行般若経』がある。『道行般若経』は六朝時代、特に東晋の頃まで重要視され、流布した經典である。『道行般若経』に新旧の層のあることは学界においては定説となっている⁸⁾。そのうち最も新しい層といわれている最後の三品が、後漢の支婁迦讖訳出当時から本経を構成する一部分であったことは否定されない。この新しい層に属する曇無竭品に因縁特に因縁和合が詳しく説かれる⁹⁾。サンスクリット本“*Asīśahasrika-prajñāparimitā*” (『八千頌般若』)とは完全には符合しないが、共通していると考えられる記述もあり、因と縁についての中国仏教最初期の理解が伺える。

『道行般若経』曇無竭品中に、曇無竭(Dharmodgata)が薩波命(Saśaparudita 常諸菩薩)に仏の音声をどうすれば

知ることができるとか、教えを請い、曇無竭が因縁について専ら説く場面がある。『道行般若経』の箜篌（くわう）。擊琴に似てやや小さい古代弾弦楽器の一種）を例に引いて「仏音」を説明するが、これは『八千頌般若』において諸仏世尊の身体を、*vinā* によって説明する箇所と共通している点が多い。完全に一致してはいないが、次の通りである。

賢者明聰、譬如箜篌不以一事成。有木有柱有弦、有人播手鼓之、其音調好自在、欲作何等曲。賢者、欲知仏音声亦如是。¹⁰

*tadyahāpi nāma droṇiṃ ca prāṭhya carma ca prāṭhya tantriś ca prāṭhya dandam ca prāṭhya upadhāniś ca prāṭhya koṇaṃ ca prāṭhya puruṣasya ca tajjavāyāmanam prāṭhya evam ayaṃ vināyāḥ śabdo nīscarati hetvadhinaḥ pratyayādhinaḥ,*¹¹

漢訳においては、くごには木と柱と弦が必要であり、木のみ、柱のみ、弦のみという一つのことからでは成り立たない。そういう楽器としてのくごをあらしめる木、柱、弦があって、その上、それを上手にうちならすことのできる人が何か楽曲を奏でてはじめてくごすなわちくごから生ずる素晴らしい音色を味わえるという。また、仏の素晴らしい音声というのも同様にして始めて生まれるものである。

サンスクリット本は逐語的に対応してはいないが、「胴体（皮、弦、棹、柱、撥…）を条件とし」といった上で、「因（原因）」と「縁（条件）」に依存したものととして弦楽器の音が生ずる、という。すなわち漢訳が因縁を説明しようとしていると同じ方向で、弦楽器の因と縁を説いている。

漢訳においてはくごの外に簫、鼓、山中の呼響、仏像、絵画の例を引くが、種々の条件によって生じるのであって、一つ、二つの原因のみによるのではないということ、¹²「一事を用てせず、二事を用て能く成す所にあらず」という定型的な表現によって表されている。

このような事物の成立ちを縁起説で説明する以外に、仏身の成就、怛薩阿竭阿羅訶三耶三仏身の成就については現在世に至るまでの菩薩としての積み重ねが縁となつてゐることが強調されている。仏身の成就について、

菩薩有本初発意、世世行作功德、世世教授、世世問仏事、合会是事乃成仏身。仏音声亦如是。¹²

という。菩薩は前世において発心し、生まれ変わる毎に功徳を為し、生まれ変わる毎に教えを垂れ、生まれ変わる毎に仏の事について尋ね求めた。こういった事が総合されて仏身を成就するのである。仏の音声もまた同じであるという。漢訳においては「仏音声も亦た是の如し」と繰り返されるが、怛薩阿竭阿羅訶三耶三仏身の成就についても因と縁によることが明らかにされ、次のようにいう。

成怛薩阿竭阿羅訶三耶三仏身、不以一事、不以二事成、以若干百千事、若世世作功德、本願所致、亦復世世教人、用是故成仏身。¹³

如来阿羅漢正遍知の仏身を得るには、一事や二事では得ることはできない。数百、数千の教え切れないほどのこと(の積み重ね)による。生まれ変わるごとに功徳をなして、修行の身であった時におこした願のもたらしたものであり、生まれ変わるごとに人に教えを垂れた。このような理由で仏身を得ることができたのである。¹⁴

これに該当する箇所ではないが、サンスクリット本においても現世に至るまでの積み重ねが強調されている。

na ca abhetuko buddhanān bhagavatān kāyah, pūrvarcaryāparinispanno hetupratyayādīnān karanasa-
mūpannān pūrvarakarmavipākād utpannān.¹⁵

この部分でサンスクリットは因と縁を明示している。漢訳においては「因縁」を明言している場合としていない場合があるが、仏身が因と縁によって生じることを知ることと言及する箇所においても次のようにいっている。

賢者、欲知仏身因縁所生、用世間人欲得見仏故。其人前世有功德、其人遠離八惡処生、其人黠慧信于仏。¹⁶

賢者よ、仏身が因と縁により生じるものであることを知ろうというのは、世間の人が仏を見たいと願うそのことの故である。その人は前世において功徳を積んだことにより、八つの悪を生じるもとを捨て去り、清浄な智慧をもち、仏を信じるようになるのである。

ここでは仏身が因縁によって生じることを知るといふ仏身を成就するより一段下の段階であるが、それにしても「仏身の因縁所生」が明らかに示されている。したがってサンスクリットのみならず、過去世の事を因と縁として捉える点では、初期の漢訳も正確に仏教の枢要を伝えている。

最後になるが、『道行般若経』について安世高訳同様、注意しておくべき点は、因と縁が何を指しているのか明確にされていない点である。これについてはサンスクリット本においても、*hetu* と *pratyaya* の限定するものが明らかではない。サンスクリット本は縁 (*pratyaya*) により各々を条件として関連付けるものの、因が何であるかは述べていない。しかし、全体としては、

evam ayam vināyaḥ sabdo nīścarati hetvadhinaḥ pratyayādhinaḥ,⁽¹⁷⁾

と、因に依存し、縁に依存したもとして弦楽器の音が生じると捉えている。一方、漢訳は「仏音声亦如是」の一句を挟んでおり、全く対応してはいないが、サンスクリット同様限定するものを明らかにしていないのみならず、「因縁」と連続させて用いたために、因と縁を独立したもとして考えていないという疑いが差し挟めるような訳を残しているのである。⁽¹⁸⁾

(2) 仏教伝入以前の縁起、因果、因縁

最初期に属すると見られる漢訳仏典に見られる因と縁を示したが、次に中国在来の縁起、因果、因縁にまつわる思想を確認してみたい。

① 古代中国に於ける縁起に類する概念

現在では「因縁」とか「縁起」という術語により、インド仏教の 'hetu-pratyaya' や 'pratyaya-samutpāda' という概念を漢語に写している。しかし、漢語として考えるなら、因縁は「因」と「縁」という二つの概念の合したものであり、仏教伝入以前にあった「因」と「縁」という二つの語が結合して因縁という語が形成されていた。一方、縁起は「從縁起」すなわち「縁従り起るる」を意味している。したがって因縁、縁起という語そのものからは、初期の漢訳者が漢語として 'hetu' や 'pratyaya' に因を充て、縁を充てた意図や、またそれを受け入れた漢民族を始めとする中国在住の人々の真意を汲み取ることはできない。

因縁については、仏典の漢訳以前からあった語であり、仏典漢訳において仏教としての意味が付与された。したがって、初めに因と縁を切り離し、各々について考察するとともに、縁起の縁の中国古来の概念を考えてみる。

(1) 因と因果

因についていえば、介詞として「〜により」という意味で広く用いられていたほか、原因、理由^⑩そのものを示していた。原因を示す因に対して、結果を表す語として果という語がある。この結合形である因果という語が仏教伝入以前の中国で用いらなかったことについては中村元氏が明言しておられるが、考察すべきは因果という言葉によって

表現された思惟の内容である。

一方、因と果を定式とする認識の方法は普通に中国には存在していた。特に応報の観点に絞っていえば、天が人の行為の善悪にしたがって、慶福・禍殃の賞罰を降すという考えがそれである。因となる人の行為に対して降される天の賞罰が果である。このような中国における応報は人の死後、その子孫に行いの余波が及ぶものであったり、あるいは善悪に対する現世での報い・賞罰を指しており、もちろん仏教の説くような一人の人間の三世にわたる因果・応報をいってはいない。

(2) 縁

一方、縁には注目すべき意味があった。

儒家の重要な経典として、戦国時代の荀況の著作である『荀子』がある。その正名篇に次のようにある。

心有徴知。徴知則縁耳而知声可也。縁目知形可也。然而徴知必將待天官之当簿其類、然後可也。

大意は次のとおりである。「心はものごとをまねきよせて知る。耳に縁って声を知ることができ、目に縁って形を知ることができる。であるからものごとをまねきよせて知るといふのは、耳・目・口・鼻・形骸の五官が、対象とするものを帳簿に記して（認識して）はじめてできることである。」

唐の楊倞はこの前半部分について、「縁因也。以心能召知万物。故可以因耳而知声、因目而知形。為之立名。心雖有知、不因耳目、亦不可也。」と注し、また直前の「縁天官」に「天官、耳・目・鼻・口・心体也。謂之官。言各有所司主也。縁天官、言天官謂之同則同、謂之異則異也。」と注している。楊倞はすでに仏教が中国に於て認知された後の人であるが、その注の「縁は因なり」は、縁とは間接条件であり、因とは直接原因であるというような仏教的な区別に立ったものではない。『荀子』の原意の理解においては縁は「〜によって」「〜を介して」という意味である。

先の『荀子』本文並びに楊倞の注からいえば、心がそもそもあり、耳、目など天官（耳、目、鼻、口、心体）という五官を通じて外部の声や形などを知るといっているのである。したがってここで「縁耳」「縁目」というふうに使われている「縁」はあくまでも「耳によって」「目によって」を示すものであり、決して原因とくに仏教的な意味での直接の原因を示す因ではない。

ここで、仏教における「縁」を考察する立場からいえば、仏教の六入十二処に関連させて考察されなければならない。

仏教には所縁と訳される 'ambana' という語がある。感覚器官として六根すなわち目、耳、鼻、舌、皮膚、心を立てる。これに対し、各々の対象として色・形、音声、香、味、触れられるもの、考えられるものを立てる。これが「所縁」といわれるものであり、知覚の対象といわれるものである。

「縁」は『荀子』に出る天官すなわち耳、目、鼻、口、心体という五官の記述にも、また仏教における六入十二処という記述にも出てくるものであるが、『荀子』における意味は、単に「よって」という意味であり、仏教の「心識が外的な対象を認識する作用」という意味ではない。仏教が知覚する作用に縁を用い、また知覚されるものに対して所縁を用いた理由はここでは明確にはできないが、直接の原因ではなく、外的な補助の条件として「縁」が用いられていたことは『荀子』の例によっても明かである。

(3) 因縁

次に因縁としては、よすが、かかわり、機縁、機会などの意味で用いられている。

『史記』田叔伝褚先生補には、

田仁与故任安相善、安少孤貧困、為人将車之長安、留求事為小吏、未有因縁也。

とあるが、この因縁は機会を意味している。

その他、同七七 鄭崇伝「上欲封祖母伝太后從弟商、崇諫曰、孔郷侯、皇后父；高武侯、以三公封、尚有因縁。今無故復欲封商、壞乱制度、逆天人心。」の因縁は、依拠するものという意味である。

しかし、ここで注意しておかなければならないことがある。因縁を構成する因と縁という各々の語についていえば、因は原因を意味する語として用いられ、縁も『荀子』でみた通り因に近い意味合いで用いられたが、あくまで縁が因に近い意味で用いられた場合、それは根本原因を意味してはいない。「よによって」あるいは「よを介して」を示しており、いうならば一つの媒体の存在を示すものである。

このような因と縁の結合形として仏教伝入以前に因縁という語が成立しており、さすが、機縁、機会という意味で用いられていたにしろ、因と縁の個々の意味は保有されていたのではないかと考えられる。したがって、仏教の 'hetupratyaya' の訳語として登場してくる因縁は、中国においてすでに一つの概念にまとめられてしまっていた「因」と「縁」を再度二語に分けて考えたのである。

(4) 三世(前世、後世・来世など)・報応

仏教においては、生まれる前にあった一生を前世、現在の生涯を現世、死後の生涯を来世と呼んでいる。仏教における三世を意味していた語のあるものは、中国古典においてもすでに用いられていたが、仏教の意味と全く異なっていたことはいうまでもない。

このうち前世については、『詩経』序抑衛武公刺万王亦以自警也疏「雖刺前世之惡、冀為未然之鑒」、『法言』「貽徳前世清視在下鑑莫近於斯矣」、『楚辭』「驚鳥之不羣兮 自前世而固然」に見られるように、中国古典においては過去の時代、いにしえ、前代を意味していた。

また、後世については、『書克齊聖広淵伝』『成湯能齊聖達広大深遠沢流後世』、『史記』秦始皇紀「大義休明垂于後世、順承勿革」などと用いられている。後世と同じ意味で来世という語が中国で用いられていたが、『書』仲虺之誥「成湯放桀于南巢惟有慙徳曰、予恐来世以台為口実」、『列子』「曩吾修詩書正礼楽、将以台天下遺来世非但修一身、治魯国而已」、『莊子』「孔子適楚、楚狂接輿遊其門曰、鳳兮鳳兮、何如徳之衰也」、『管子』国準「五代之王、以尽天下数矣。来世之王者、可得而聞乎？」にあるように、いずれも漢語としての後世と来世は、来るべき世を意味しており、死後に生まれかわる在り方、世界を意味する仏教語としての意味とは異なっていた。

したがって、仏教の経文だけを伝統的な漢字の意味の範囲で解すれば、「前世……」とある経文を「昔は……」と解したであろうし、「来世は……」とあるものについては「将来は……」と解したのである。一個人に前世や来世があるというふうには考えてはいない。

②王充の宿命論、神滅論

中国の先秦時代の伝統的な歴史観、応報の問題、またそれに関連する仏教伝入以前の中国思想については先哲の考察があり、ここでは略すこととし、²⁵⁾ 仏教の縁起思想とくに因果応報を考える上で、見逃すべきではない論点を含んでいる王充の思想にふれておきたい。

王充は人の吉凶は父母の交合の時に決定されているという一種の宿命論をとっている。²⁶⁾ 王充は命の他に善悪行のものととなる性を指定する。性と行の関連については「性善→行善」、「性悪→行悪」というパターンがあり、禍福と命の関連について「命吉→得福」、「命凶→得禍」というパターンのあることを認めている。王充は「命」を「性」より上位に置いており、人の得る禍福はその「命」の吉凶によるという。²⁷⁾ この二つのパターンにおいては、原因の善し悪しにより結果の善し悪しが決定される、という順当な思考方法が見られるものの、王充の思想の特異な点は、「行」と

「禍福」に因果関係のないことを主張したことである。その否定するところの根本は善行が寿（長生）を実現しないということであり、⁽²⁸⁾ 仏教伝来以前の、長生を望むための種々の努力を否定する立場があらわにされている。

このように王充は当時、中国において問題とされていた寿（長生）というかたちでの行いに対する報いを否定したが、更に「神滅」も主張している。論死篇では、人は死んで鬼とはならないこと、鬼には知覚がなく、ことばも喋れず、人に危害を加えないことを説く。⁽²⁹⁾ 王充は陰陽の気が固まって人となり、死ねば氣に戻るというが、一たび死んだあと、生まれ変わってまた生を受けることを否定する。⁽³⁰⁾

王充が「論死」を著した意図は薄葬を勧めることにあるというが、人が死んで知覚がなく、鬼にもならないことがその主張の根本にあることは明白である。⁽³¹⁾ 人が死んで鬼とならず氣に戻ってしまうことは、この世の生に続く靈魂を否定することであり、死後、この世の善行・悪行に対する禍福の応報があることを根本的に否定するものである。⁽³²⁾

王充はこのように善行に対する寿（長生）というこの世における報いを否定するとともに、その後流入してくる仏教の根本思想である三世の思想を否定する拠り所となる魂の滅（神滅）を説いたのである。⁽³³⁾

(3) 仏教の受容の中で

①インドから中国へ

釈尊そのものの教説や仏伝と、釈尊没後付会された仏教思想や仏伝、混入したインド思想とを画す努力は研究者によって多々行われている。少なくとも中国においても、仏伝、經典の中には、実際のところはインドの釈尊そのものを伝えてはいないものが多数あったと考えられる。死後のあり方についても、釈尊はあらゆる苦から脱することを求

めたので、死後のあり様までは説かなかつたし、こだわらなかつたのかもしれない。しかし、中国に入る前の仏教が、人の死後のあり様に対して、三世因果応報を中心とした輪廻説を有していたことは否定できない。

釈尊当時、六師外道の一人とされるサンジャヤの弟子サーリプッタとモッガーラナが、サンジャヤのもとから二百五十人の弟子を連れて釈尊に帰依するという逸話がある。サンジャヤの議論は「鰻のようにぬらぬらとして捉えがたい議論」(amaravikhepa) と呼ばれており、彼はいわゆる不可知論者とされる。サンジャヤは「あの世が存在するかしないか」「生まれ変わった生き物が存在するかしないか」「善悪と悪業の果報のあらわれが存在するかしないか」「人格完成者 (cattāgata) は死後存在するかしないか」などについて判断を中止し、来世の存在も行為の善悪の果報もわからないという。

不可知論者であり、懐疑論者であるサンジャヤの弟子サーリプッタとモッガーラナがサンジャヤを離れて釈尊に帰依する契機は、アッサジ比丘との出会いである。サーリプッタはアッサジの「諸法は因より生ずる。如来はその因を説きたもう。諸法の滅もまた、大いなる修行者はかくのごとく説きたもう」という詩句を聞き、「法眼」が開けたという。これは、仏教が懐疑論よりも優れたものであること、更に様々な懐疑論を抑え、積極的にありとあらゆるものが因縁によって成立するという立場を打ち出したもの、と見ることが³⁶⁾できる。

これは一例に過ぎないが、仏教の縁起説は仏教内部の論争あるいは外部との論争によって変革し、深まっていた。西方のギリシアとの輪廻、無我説などの縁起思想の思想交流は例えば『ミリンダ王の問』に見られる通りである。³⁸⁾これに対して、東方、中国との縁起、因果応報に関わる思想交流も重要な一面である。

② 史伝にみる縁起説の受容

牟子の書に『理惑論』がある。成立時期については諸説があるが、中国における初期の仏教受容を伝える重要な書

である。

本論で言及してきた範囲でいえば、『理惑論』の第一章に略記される仏伝の中で、仏の滅後について触れ、

其（Ⅱ仏）経戒、続存、履能行之、亦得無為、福流後世³⁹

という。仏の経と戒は受け継がれ、これをふみ行っていけば、涅槃（Ⅱ無為）を得て、福は後世に及ぶ、という。先に王充の『論衡』では否定されていたが、福が後世に及ぶという考えが中国人にはある。そういう場合の後世とは自分の次の生を指すのではなく、後の世を指している。『理惑論』のこの部分もそうである。したがって、この点に限っていえば、『理惑論』の考えは中国の儒家の考えの延長にあり、仏教の理解からは離れていると考えられる。⁴⁰

また、『理惑論』において最も顕著であるのは死者の魂を屋根に上って呼び求めるといふ記事である。これは『礼記』に基づいた記載であり、牟子はここでも中国の儒家を引用して仏説の正しさを証明しようとしている。⁴¹

『理惑論』でいう

有道雖死神婦福堂、為惡既死神当其殃⁴²

とは、神（精神、魂）と形（肉体）という対比をもとに、死後、神が残り、生前の「道有る」か「悪を為す」かの何れかにしたがって、福と殃を得るといふことを明言する。この論ではすでに死後の生存が前提とされている。

『理惑論』中では、現世の行為が次の生存に及ぶという考えは見られるが、輪廻という観念は見出だされない。その意味で、中国において仏教が受容された当初に問題とされたのは、死後が現在世に束縛されるという考えの方であり、決して輪廻という考えではなかったのである。⁴⁴

漢訳仏典とパーリあるいはサンスクリット仏典の比較対照によると、後漢代の安世高は *hetu* を因と訳し、*pratya* を縁と訳している。安世高は原典に従って両者の差異を認識して漢訳している。また、同じ後漢の支婁迦讖の漢訳した『道行般若経』においては、事物が因と縁によって成立するという縁起思想を明快に伝えている。安世高、支婁迦讖両者の訳経の中には、無自性という術語はまだ見られないが、因縁所生あるいは因縁和合という事物に対する仏教の根本的な捉え方が見い出される。

では、端的に因とは何を指し、縁とは何を指しているのかというと、初期の漢訳仏典では明確な定義はなされていない。伝統的にはすでに『史記』『田叔伝』などに因縁という語が用いられており、文字として表現された仏典に対しては、因縁という語が一語として理解されていたという考えも成り立つ。しかし、後々「縁起」という概念が成立することを考え合わせれば、仏教者の間では因縁は決して一語としては考えられてはいなかったと見るべきである。「因起」ではなく「縁起」であるのは、因と縁を意味の違いを明白に意識していたからにはかならない。すなわち、因が原因を示すのに対し、縁は「〜によって」「〜を介して」を意味しており、突き詰めれば「縁」は決して原因を指す語ではなかったのである。漢訳仏典において、「縁起」という術語が固まってくるのは、原因があつて結果があるという単純な論理にとどまらず、諸条件の制約を受けて事物が存在しているという仏教の考えに重きを置いたからである。したがって、どうしても「因起」ではなく、「縁起」である必要があつたのである。事物や事象が種々の条件のもとで成立するという「縁起」の考え方は仏教の「もの」に対する基本的でありかつ究極的な見方である。初期

の翻訳經典である安世高の『安般守意經』や支婁迦讖の『道行般若經』曇無竭品において見られるように、縁起を中心とするこのような仏教の中心的な立場が、文献の形をとり、思ったよりも誤解の少ない形で後漢代の中国に伝えられていたことは、その後の変質していく中国仏教を考える上でも、その出発点として見逃すべきではない。

中国における応報についての議論は、仏教の入る以前には、少なくとも現在と未来、今と将来に限られていた。⁴⁵これに対し、安世高の訳經でもう一つ注目すべき点は、過去、現在、未来にわたる三世が存在し、その各々が因果關係にあることを明言したことである。これは『道行般若經』同様、後漢から三国時代にかけて広く受容された『安般守意經』の中で紹介されている。安世高は、現世と来世の存存在を明言し、その因果關係を示し、さらには、現在世を遡って、過去世と現在世の因果關係にまで説き及び、提示した。これは現在の生存が過去の自らの生存に規定されていることをいうものであり、中国思想にとっては荒唐無稽であり、前代未聞のことであった。また安世高は一步進んで「仏教を信仰し、仏教の教義を実践すれば、本来避けることのできない罪の報いを免れることができる」という一つの救済思想までも示していることは、漢代から求められてきた救済の思想の延長上にあると考えてよい。⁴⁶また、安世高や支婁迦讖の訳出した經典は、結果的には当時もはやされたといわれる『論衡』の否定していた「修行による報い」を逆に明確に主張する立場に立つものとなっている。

縁起思想や三世の概念、輪廻思想は、何れも六朝を通して注目されたトピックである。これらの概念は中国においては何れも応報思想を下地として受け止められている。しかし、初期の中国仏教の段階で、これらの中で実際に中国において好意をもって迎えられ、定着、流布した思想は、事物、事象のあり方を分析する縁起思想あるいは前世、現世、来世を説く三世の輪廻ではなく、現世と来世に限った因果応報の思想である。そのような事情の裏には、仏教受容者層が、仏教思想の伝入以前から存在した応報の思想、承負の思想を根底にもち、その延長として仏教を捉えたさ

まが如実に伺えるのである。

注

- (1) 麥谷邦夫「初期道教における救済思想」(『東洋文化』57号 東京大学東洋文化研究所) 参照。麥谷氏は道教成立以前の救済思想に、上帝—天の思想と『墨子』の救済思想を挙げた上で、両者が政治の混乱、病苦、天逝、天災など現実的な災厄からの救済を希求するなど、その救済が現実世界の域を出ていない点を指摘される。また、道教の救済思想の基層のひとつとしての神仙思想を、死などの種々の苦悩などの存する現実の世界を超越し、永遠の生命を受けて人生の快楽を無限に享受しうるユートピアへの飛翔を保証する救済思想と捉えておられる。また、神塚淑子「善と悪」(『中国宗教思想2』岩波講座東洋思想第十四巻所収) 参照。
- (2) 大正一、二三三下二四〜二五。異訳経である竺仏念の訳した『長阿含経』第九「十上経」では、「云何二種解法。有因有縁衆生生垢。有因有縁衆生得淨。(大正一、五三上二六〜二七)」とある。
- (3) D.N. 34 *Dasuttara-suttanta*.
- (4) 『安般守意経』はその跋にあるように注が紛れ込んでおり、その部分の排除を念頭に置かなければならない。
- (5) 任継愈『中国仏教史』三二一〜三二二頁
- (6) 『安般守意経』大一一、一六七、中一一〜一四
- (7) 『安般守意経』大一一、一六九、下九〜一三
- (8) 三枝充憲『般若経の真理』、平川彰『初期大乘仏教の研究』参照。
- (9) 大八、四七六、中三〜四七七、上二七。これに相当する箇所を含む異訳経としては支謙訳『大明度無極経』がある(大正八、五〇七上二〜下九。サンズクリット本 (*Asīśaśārikā-prajñāpāramitā-sūtra* 『八千頌般若』) は、因・縁についての主張するところは軌を一にするが、簡略であり、厳密には一致していない (Vaidya ed., p. 254. 24-p. 255. 5)。鳩摩羅什が四〇八年に漢訳したとされる『小品般若波羅蜜経』はサンズクリット本に近い。
- (10) 大八、四七六、中三〜六。引用文中「工吹」の「工」は(書・画・細工などが)巧みであること。
- (11) *Asīśa. Vaidya ed., p. 254. 26-29.*
- (12) 大八、四七六、中六〜八。

- (13) 大八、四七六、中三〜一六。
- (14) 事物の場合「一事、二事を以てせず」というのみであるが、仏身を成ずる場合には更に「若干百千事を以てす。」という内容の句が続く。
- (15) *Aśta. Vaidya ed., p. 254, 21-22.*
- (16) 大八、四七六、下一八〜一〇。
- (17) *Aśta. Vaidya ed., p. 254, 28-29.*
- (18) 六朝における仏教の「因果」思想の受容については、蜂屋邦夫「自然と因果」(『中国宗教思想2』岩波講座東洋思想第十四卷所収)がある。
- また、漢訳經典の原典が書籍として存在していたかどうかという問題については、『道行般若経』に經典信仰が明示されていることから、伝者の暗唱によるものではなく、梵本(胡本)が伝えられたと推測する。
- (19) 『漢書』鄒陽伝「無因而至前者也。」
- (20) 因果について、中村元氏は「因果」の觀念は仏教独自のものであるらしい。シナには仏教の移入以前には「因果」という語が無かったし、東アジア諸國で因果の觀念が明確化したのは、仏教によってである。(中村元「因果」、『仏教思想』3因果所収)といわれる。いうまでもなく原因があれば結果があるという思考方法が中國において欠如していたことを意味してはいない。仏教が因果という考えによって、事象のみならず、事物すなわちものあり方までも説明する点については氏の言は妥当である。
- (21) 神塚淑子「善と悪」(『中国宗教思想2』岩波講座東洋思想第十四卷所収)参考。神塚氏は論文中で、『易』『書経』を例にとり、天が王者の行為を監視し、その善惡に応じて禍福を降すこと、『墨子』については義と不義すなわち善と惡の區別が天の意(こころ)に合致するか否かにあること、また漢代の災異思想、道教、特に『太平経』における一人一人の人間の行為の善惡と天の賞罰を示し、応報として現世において天より与えられる禍福としては寿命の長短が問題とされることを示している。
- (22) 『中国思想辞典』「三世報応」森三樹三郎
- (23) 加地伸行『中国論理学史考』一九八三年、研文出版
- (24) 『漢書』礼楽志「今幸有前聖遺制之威儀、誠可法象而補備之經紀、可因縁而存著也。」も同様。

- (25) 内山俊彦「漢代の応報思想」(『東京支那学報』第六号)並びに麥谷邦夫「始と終」「古と今」「長と短」(何れも『中国宗教学思想』) 岩波講座東洋思想第十三巻所収、岩波書店、一九九〇年)
- (26) 『論衡』命義第六「凡人受命、在父母施氣之時、已得吉凶矣。」
- (27) 『論衡』命義第六「夫性与命異、或性善而命凶、或性惡而命吉。操行善惡者、性也、禍福吉凶者、命也。或行善而得禍、是性善而命凶、或行惡而得福、是性惡而命吉也。性自有善惡、命自有吉凶。命吉之人、雖不行善、未必無福。凶命之人、雖勉操行、未必無禍。」
- (28) 『論衡』異虚第十八「故人之死生、在於命之夭寿、不在行之善惡」。また、福虚第二十においては、秦の繆(穆)公、晋の文公の例をひき、生前の行ないと夭寿に關係のないことを主張する。
- (29) 『論衡』論死第六十二「陰陽之氣、凝而為人、年終寿尽、死還為氣。夫春水不能復為冰、死魂安能復為形。」
- (30) 『論衡』論死第六十二「試以物類驗之、人死不為鬼、無知、不能害人。何以驗之。驗之以物。人物也、物亦物也。物死不為鬼、人死何故独能為鬼。」この他、異虚第十八に「人死命終、死不復生、亡不復存。」ともある。
- (31) 『論衡』対作第八十四「論死訂鬼、所以使俗薄喪葬也」。また、同「今著論死及死偽之篇、明死無知、不能為鬼」という。王充の思想に反仏教の考えはなかったとみることが当然であろうが、同じ中国のどこかに仏教を信奉するものがいたことは否定できない。
- (32) この他、『太平経』における承負思想についても見るべきものがある。特に承負思想と仏教の「業」の思想の關係についての指摘は、福井文雅「道教と仏教」(平河出版社『道教』所収)参照。また、任繼愈『中国仏教史』第一巻一三二―一三三頁参照。
- (33) 中村元『原始仏教の成立』一一一頁
- (34) D.N. vol. I p.58
- (35) Vinaya I pp.40-41. アッサジのこの偈には多数の漢訳がある。『四分律』(大二二、七九八下二二―二三)、『大智度論』(大二五、一九二中一九―二〇)にもあるが、原文に近いものとして『根本説一切有部毘奈耶出来事』(大二三、一〇二七中二―二二)、『南海帰寄内法伝』(大五四、二二六下二二―二三)がある。
- (36) 中村元『原始仏教の成立』一〇七―一五頁、また『ゴータマ・ブッダ 釈尊の生涯』三三五頁
- (37) 『ミリンダ王の問』(漢訳『那先比丘経』)においては、輪廻、輪廻の主体などのほか、広い意味での時間論に関わるこ

とも扱われている。長老ナーガセーナは小乗系と考えられている。漢訳『那先比丘經』は古い所を含むものであるが、漢訳は東晋代であり、中国においては流布しなかった。(中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い』解説、中村元『インドとギリシアの思想交流』参照)

(39) 『牟子理惑』大五二、一下二九～二上二

(40) 『牟子理惑』序「略引聖賢之言、証解之」(大五二、一中二八～二九)

(41) 『牟子理惑』「人臨死、其家上屋呼之。死已復呼誰」(大五二、三中一一～一二)

(42) 『礼記』礼運「及其死也、升屋而号、告曰皋某復、然後飯腥而苴孰」

(43) 『牟子理惑』大五二、三中二〇～二二

(44) 梁代に撰述された『高僧伝』卷一の安清(安世高)と康僧会の条に縁起思想と輪廻思想に関する記事がある。『高僧伝』は成立が六世紀であり、安世高、康僧会に関する記述も、後の創作と考えるべきであるが、初期の中国仏教に言及しているものであるから、その概略を紹介しておこう。

『高僧伝』卷一の安清伝(安世高伝)(大四九、三三三中一三～三四、上一)には、安世高自身の三世応報にまつわる奇譚が出る。その中で、

初高自称、先身已經出家、…。(大五〇、三三三中、一三～一四)
といい、自分の前世の話をはじめ。更に怒りがちな同学に別れを告げて、

我当往広州、畢宿世之対、卿…性多瞋怒、命過当受惡形、我若得道、必当相度。(大五〇、三三三中一六～一七)

という。ここでいう「宿世」とは前世を示すことである。広州まで行って前世から定められた今生を成就しなければならぬという。また、同学に向かってあなたはおこりっぽい性格であり、死んだ後、惡形(人間以外の動物のかたち)をとるから、自分が道を得たら、あなたを必ず救済してあげよう、という。「性多瞋怒」ならば「受惡形」であり、「得道」ならば「当相度(「あなたを救済できる」)である。ここに見られるのは善惡の原因に対応した善惡の果報があるという因果の觀念とともに、死後、惡形を受けるということ、また、死後になお救済してあげようということに表れている輪廻思想である。このあとも安世高の三世にまつわる奇譚はつづくのであるが、この段の終りに、

明三世之有徵也。(大五〇、三三四上一)

と、過去、現在、未来に因果応報がはっきりしていることを明らかにしている。このまま信ずるには足りないが、三世の思想の中国における定着の一例と考えられる。

また、同じ巻一の康僧会の項に、呉王孫皓と康僧会の対論が収録されている。時は康僧会が三国時代の呉において仏教を興隆に至らしめた後であり、孫皓が淫祀を廃しようとしたことに端を発する。孫皓は、

仏教所明、善惡報応。何者是耶。(大五〇、三二五、下一九)

と問う。仏教の教説を「善惡報応」と一言で表現している。康僧会はこれに対し、中国古典を引いて反論しつつも、周公や孔子の応報の教えは卑近なことに終始することを述べた上で、

至於釈教、則備極函備、故行惡、則有地獄長苦、修善、則有天宮永樂、挙效以明勸沮、不亦大哉。(大五〇、三二五、下二六～二八)

という。要するに、仏教における善惡の応報がこの世の生存にとどまらず、別に地獄、天宮という死後の別世界があって、そこにおける苦と楽をこの世の善惡の行為の報いとして受ける。そのため 勸(人に善を勧めること)と沮(人の悪をばらむこと)の重大さを強調している。もっとも、『高僧伝』ではこの直後に仏像を悪しざまに扱った孫皓の蒙った禍いを記すが、この孫皓に関連する段の最後においては、

(康僧)会在呉朝、亟説正法、以皓性凶僇不及妙義。唯叙報応近事、以開其心。(大五〇、三二六、上一七～一九)

と結ぶ。康僧会には妙義すなわち奥深い仏教の教理を説く用意はできていたが、孫皓の性格が粗暴であったために、そこまでは触れず、報応の近事のみを説いて孫皓の心を教化する。報応の近事とはこの世の中での因果応報をいっている。

先の孫皓が発問するにあたり、仏教を一言で表現した「善惡の報応」は、仏教を受容する側であった中国の人々の最大の関心事であったと見ても差し支えない。六朝時代の中国の人々において、因果応報の教説が仏教の第一の教えとして受け止められたのである。しかし、いうまでもないが、呉の時代に一僧侶が王に認められて、王族に仏法を教えたとは、他の史料にはないことである。南朝は廬山慧遠の例にも見られるように、王権と出家が問題にされることが多く、そのような状況の中で、『高僧伝』に取り入れられたものであろうと推察される。

麥谷邦夫「初期道教における救済思想」(『東洋文化』57号 東京大学東洋文化研究所)、神塚淑子「善と悪」(『中国宗教思想2』岩波講座東洋思想第十四卷所収) 参照。

(46) 任繼愈『中国仏教史』第一卷三二二頁参照。

(45)

(46)

『デイヴィヤ・アヴァダーナ』に見られる二種の誓願説⁽¹⁾

平岡 聡

〈論文要旨〉 従来、誓願に関する多くの研究がなされてきたが、その殆どは誓願の内容に重点を置くものであった。しかしこの視点のみから誓願説を研究することは、その起源と展開を考える上で限界がある。そこで私はかつて、別の観点、即ち「誓願を成就させる行為」という観点に立ち、初期仏教から初期大乘に至るまでの誓願説を整理した後、それを大きく二つに分類し、便宜上、誓願説Ⅰ・誓願説Ⅱとした。以下、両者の特徴を述べれば次のようになる。

【誓願説Ⅰ】 誓願者は、誓願する前に何らかの善業（布施等）をなして善根を作り、その善根によって自分の誓願成就を願うのであり、その場合、誓願文に「この善根によって (anena kusalamitena)」という定型句を伴うのが普通である。「善根→誓願」

【誓願説Ⅱ】 誓願者は先ず誓願を立て、その後、その誓願を実現するために行 (carya) を積む。法蔵菩薩の誓願や、大乘の菩薩の誓願はこちらに属する。「誓願→行」

このように両者には著しい相違点が見られ、後代になると、どちらの誓願説も、同じ「誓願 (praṇi-vāda)」という言葉で表現されるようになるが、本来、両者は異なった思想基盤の上に展開してきたのである。本稿でも、この分類に従って、インド仏教説話の集成である『デイヴィヤ・アヴァダーナ』に見られる誓願説を総て整理し、その内容を紹介してみたい。

〈キーワード〉 廻向、誓願、善業、善根、Dīvyāvadāna, prañidhāna.

序

普通「誓願(動詞: pra-ñi/dha, 名詞: pranidhāna, pranidhi)」と言えば、それは仏・菩薩に特有な概念と考えられ易い。特に浄土教においてはその傾向が強いようである。しかしながら実際に浄土經典に眼を通してみると、衆生を救済する仏・菩薩の誓願に平行し、その仏・菩薩に救済される衆生の誓願も少なからず説かれているのに気付く。そこで私は初期仏教から初期大乘仏教に至る誓願説を整理し、無量寿經の用例を中心に、かつてその問題点を論じたことがある⁽²⁾。その際「誓願を成就させる行為」という観点から誓願説を整理してみたが、同じ「誓願」という行為でも、両者間には著しい相違点が見出せた。即ち、衆生の誓願の場合、その誓願を成就させる行為は誓願前の「善業」、或いは「善根(kusalamūla)⁽³⁾」にあるのに対し、仏・菩薩の誓願説の場合、それは誓願後の「行(carya)」にあるのである。これを図式化すると、前者は「善根↓誓願」、後者は「誓願↓行」となり、便宜上、前者の誓願説を「誓願説Ⅰ」、後者を「誓願説Ⅱ」としておいた⁽⁴⁾。このように誓願説を二つに分けると、次のような点でも両者は大きく異なっていることに気付く。即ち、両方とも人間の「行為」と深い関わりを持つてはいるものの、誓願説Ⅰは「既になされた善根の方向性を決定するもの」と言うことが出来るし、誓願説Ⅱの方は「これからなすべき行の方向性を決定するもの」と表現し得るのであり、同じく「誓願」と言っても、前者は「願い」を、後者は「誓い」を内容としているのである。本稿でもこの分類に従い、『ディヴィヤ・アヴァダーナ』(Divyāvadāna, 以下 Divy.)⁽⁵⁾に見られる総ての誓願説を整理した後、両者の特徴を明らかにしてみた。

1 誓願説 I

先ず「善根↓誓願」と図式化される誓願説Iの用例を、幾つかの主題別に纏めてその内容を概観してみることにする。これは、ある衆生が仏（仏弟子、独覺、仏塔の場合もある）に対して供養（大抵の場合は布施）した後、仏の両足に平伏して (paḍayor nipatya) 誓願するのが基本的なパターンである。また、この誓願説Iの最大の特徴として、その誓願文の中に「この善根によって (anena kusalamīlena)」という句を含んでいることが挙げられる。⁽⁶⁾ それではこのタイプの誓願説を実際に見てみよう。

【a】一般的な型

Divy. に見られる基本的な説話の構造は『ジャータカ』のそれと類似し、現在物語、過去物語、連結という三つの部分から構成されているが、その中でも過去物語で誓願が説かれることが極めて多い。先ず第一章 (Kotikarṇāvadāna) の用例であるが、ここでは主人公シエローナ・コーティールカルナの前世を仏陀が説明する箇所⁽⁷⁾に彼の誓願が見られる。過去仏の一人であるカーシャバが入滅すると、クリキン王が彼のために塔を建立したが、王の死後、その塔は老朽化し、ひび割れや欠損が生じるような有り様だった。その老朽化した塔を目にしたある隊商主（コーティールカルナの前世）は、その塔がカーシャバ仏のものであることを知ると、それを修繕しよう⁽⁸⁾と決心する。彼は商売で金を儲けてそこに戻って来て、その金で塔を修繕し、余った金をその塔に布施すると、盛大な供養をした後、次のように誓願を立てるのである。

「浄信を生じた彼は〔自分が商売で〕残してきた〔金〕と、〔塔の修繕をして〕余った〔金〕とをそこ〔塔〕に布

施して、盛大な供養をし、そして誓願 (prāṇidhāna) を立てたのである。

「私はこの善根 (塔の修繕・金の布施・盛大な塔供養) によって、「未来世に」広大な財産と巨額の資産を有する裕福な家に生まれますように。そして「あなた」の如き諸徳を得た者となりますように。「また」ちょうど「あなた」と全く同じ様な「天人」師を喜ばせ、不快にさせることがありませんように」と。

このように、彼の誓願を成就させる原因になっているのは、誓願前の善業、即ち塔の修繕と金の布施と盛大な塔供養とによって生じた善根であることが分かる。

また第三章 (Maireyavadāna) では、過去世に正等覚者ラトナシキンが現れた時、ヴァーサヴァ王とダナサンマタ王は、それぞれ正等覚者ラトナシキンに食事の供養をした後、次のように誓願している。

「ヴァーサヴァ王は世尊の」両足に平伏し、誓願 (prāṇidhāna) を立て始めた。

「大徳よ、私はこの善根 (食事の供養) によって、「将来」転輪聖王になりまよう」と。⁽⁸⁾ — 中略 — 「ダナサンマタ王は世尊の」両足に平伏し、全世界を慈しむ「の心」で満たすと、誓願 (prāṇidhāna) を立て始めた。⁽⁹⁾

「私はこの善根 (食事の供養) によって、「将来」世間の師・如来・阿羅漢・正等覚者になりますように」と。⁽⁹⁾ この誓願のために、転輪聖王シヤンカと如来マイトレヤとが、将来、同時に出現すると仏陀は説明している。ここでも、先ず正等覚者に対する食事の供養をなし、それによって生じた善根によって誓願の成就を願っている。

Divy. に見られる誓願説は過去物語で説かれることが一番多いことは既に指摘したが、現在物語で説かれる誓願説が一つだけ、第七章 (Nagaravambikavadāna) に存在する。ここでは、ある都城の清掃婦が仏陀に燈明の布施をした後、次のように誓願する。

「彼女は、世尊の」両足に平伏すと、誓願 (prāṇidhāna) を立てた。

「人間が寿命百歳の時代に、シャーキヤムニ世尊がシャーキヤムニと呼ばれる〔大〕師として世に出現されたように、私もこの善根（燈明の布施）によって、人間が寿命百歳の時代に、「あなた様と」同じシャーキヤムニ〔と呼ばれる大〕師となりますように。またあなた様がシャーリプトラとマウドガリヤヤナという最上の二人、賢明なる二人を有し、比丘アーナンダを待者とし、シュッドーダナを父とし、マハーマーヤーを母とし、ラーフラという賢明な王子を息子とされたように」、私もこの善根によって、そのようになりますように」。また世尊が遺骨を分配されて涅槃に入られるように、私もまた遺骨を分配して涅槃に入れますように」と。¹⁰⁾

この後、仏陀は、彼女の誓願が将来、成就することを述べているが、これも燈明の布施による善根が誓願成就の決め手になっている。このような誓願説は枚挙に暇がない。¹¹⁾

【b】 悪業の果報と誓願

誓願説1の用例を見ると、何らかの善業をなした後に誓願すれば、それによって生じた善根の力により、必ずその誓願は叶うことになっているが、唯一その誓願が叶わない場合がある。それは「自らなした悪業の果報を享受しませんように」と誓願する場合である。そのパターンは、ある者が独覚に対して何らかの悪事を働くと、その独覚は彼のことを憐れんで奇瑞を示現し、その奇瑞を見ると、彼は改心してその独覚に供養を捧げた後に誓願するということものである。例えば第三章 (Rudrāyaṇāvadāna) の過去物語に、前世において獵師であった、主人公のルドラーヤナ王の誓願が見られる。彼は、独覚が森に住み着くようになったことが原因で、動物達はその場所に寄りつかなくなってしまうことに腹を立て、その独覚の急所を矢で射抜いてしまった。するとその独覚は彼を憐れみ、奇瑞を示現しながら死んでいった。その奇瑞を目にした獵師は改心し、その独覚を手厚く供養すると、葬式を挙行して誓願するのである。

彼（獵師・ルドラヤーナ王の前生）は総ての香木を積み上げ、「独覚を」茶毘に付した。「そしてその後」その薪は牛乳によって消されたのであった。「彼は」その骨を新しい「骨」箱に入れると、舍利塔を建立した。そして「彼はその回りに」傘・旗・幟を立て、香、花環、焼香によって「塔を」供養すると、「その塔を独覚に見立て、彼の」両足に平伏して誓願（prañidhana）を立てた。

「私は「あなた」の如き眞の応供者に対して悪事を働きましたが、私はこの「悪」業を享受する者となりませんように。一方「私はあなたのために舍利塔を建立し、これに対して手厚い」供養をしました。この善根によって、私は「将来」巨額の財産と広大な資産を有する裕福な家に生まれますように。そして「あなた」のような諸徳を得た者となって、「あなた」よりも優れた師を喜ばせ、不快にさせることがありませんように」と。¹³

この誓願のうち、後半の部分は現世で成就しているが、誓願の前半の部分、即ち「私はこの「悪」業を享受する者となりませんように」という点に関して誓願の成就は見られない。何故なら、連結の部分で世尊は「彼は独覚の急所を矢で射抜いたという悪業の果報として、何百年、何千年という長い間、地獄において煮られ、またその業の残余として、現世でも阿羅漢になりながら、刀で殺されたのである」と説明しているからである。Diva. では、業果の必然性・不可避性が過度に強調されていることを考慮する時、一旦なされた業がその果報をもたらす前に消滅するということは道理に合わず、そのような誓願が成就しないことは何ら不思議なことではないのである。換言すれば、業報思想を覆すような、余りに都合の良い誓願は成就しないことになっているのである。¹⁴

【c】 臨終直前の比丘の誓願

誓願説Iは基本的に在家者の立てる誓願であるが、ある特別な場合に限って、出家した比丘もこの類の誓願を立てることがある。それは、ある比丘が梵行を修したが、その生涯に悟りを得る事が出来なかった場合であり、未来世に

悟りを得ることを期待しながら、その比丘は臨終の直前にこのタイプの誓願を立てることがある。その用例として、

Divy. 第二三章 (Svāgatāvadāna) の連結の部分を見てみよう。

主人公のスヴァーガタは過去世において、カーシャパ仏のもとで出家して比丘となり、命ある限り梵行を修したが、いかなる徳の集まりも獲得することが出来なかつたので、臨終の直前に次のような誓願を立てるのである。

彼は死ぬ時に誓願 (prañihana) を立て始めた。

「私は、世尊・正等覚者・無上の応供者カーシャパのもとで、命ある限り梵行を修したが、いかなる徳の集まりも獲得することが出来なかつた。「しかし、梵行を修したという」この善根によって、私は、世尊・正等覚者カーシャパが『若者よ、お前は「将来」、人の寿命が百歳の時に、シャーキヤムニと呼ばれる如来・阿羅漢・正等覚者になるであろう』と授記された最上の若者(シャーキヤムニ)の教えに従って出家し、一切の煩惱を断じて阿羅漢性を証得しますように。「また」私の師匠が、世尊・正等覚者カーシャパによって『即座に火界定に入る者達の中で最上のものである』と示されたように、またシャーキヤ族の王である世尊シャーキヤムニも私のことを達の中で最上のものである』と示されたように、またシャーキヤ族の王である世尊シャーキヤムニも私のことを『即座に火界定に入る者達の中で最上のものである』とお示しになりますように」と。¹⁷⁾

このように、その生涯で悟りを得ることが出来なかつた比丘は、それまで梵行を修したという善根により、次の世で悟りを得ることを願うのであり、この場合、スヴァーガタが過去世で立てた誓願は悉く現世で実現している。このような用例を見る時、悟りに到達しなかつた比丘が臨終の直前にこのような誓願を立て、次の世で悟ることを願うというようなことが実際に行なわれていたのかも知れない。¹⁷⁾

【d】 邪な誓願

その数は極めて少ないが、「正しい誓願 (samyakprañihana)」と、う用例と並び、「邪な誓願 (mithyāprañihana)」

という語の見られる用例も一例だけ存在する。それは第一章 (Kotikarṇāvadāna) の現在物語に見られる。ここには、主人公のシュローナ・コーティールカルナが餓鬼の域を彷徨い歩くという話があるが、彼はある餓鬼の域で大神通力を持った女餓鬼に出会う。シュローナ・コーティールカルナは、彼女がどうして餓鬼の世界に生まれたのかと聞くと、その女餓鬼は次のように説明する。

「前世において家庭の主婦だった」私は「その時」聖者カーティヤヤナに食物の布施をしたので、妙なる三十三天衆に再生するはずだったのですが、この私は『家族の者たち』全員がそれぞれ「なした悪」業の果報を見る事が出来る場所に生まれ変わりますように』という邪な誓願「を立てた」せいで (mithyapraṇihāvasāt) 大神通力を持つ女餓鬼になってしまったのです」

ここでも、聖者カーティヤヤナに食物の布施をすることによって先ず善根を作り、その後で誓願するという順序で説かれている。このように、本来、三十三天衆に自分を再生させる力と方向を持った善根の向きを、「誓願」という行為を介することにより、餓鬼の世界に生まれるという方向に変えているのである。

また mithyapraṇihāna という言葉こそ見られないものの、その誓願の内容が明らかに「邪」である誓願の用例は第二四章 (Nāgakumarāvadāna) に見られる。

ある時、龍の子がガルダ鳥に連れ去られ、スメール山に運ばれてきた。そこでその龍の子はガルダ鳥に食い殺されるが、その前に彼はスメール山麓で比丘達が修行しているのを目にして心を浄かにした。このために、その龍の子は次の世でバラモンの家に再生し、出家すると、一切の煩惱を断じて阿羅漢になった。阿羅漢になった彼は自分の前生が龍であったことを知ると、龍の世界に赴き、両親に再会する。そこで両親は彼に「毎日ここまで我々の食事の供養を受けに来てほしい」と願い、彼もその申し出を受け入れた。ある時、彼に師事していた沙弥も彼について龍の世界

に赴いた。しかしその沙弥は、龍達が自分よりも自分の師匠を手厚くもてなしたことに腹を立て、次のように誓願する。

彼は誓願 (prañidhāna) を立て始めた。

「私は世尊・正等覚者・無上にして偉大な応供者カーシャパのもとで梵行を修した。どうかこの善根によって、私はこの〔龍〕宮から龍〔ども〕を死殺せしめ、〔その後〕この同じ場所に生まれますように」と。¹⁹⁾

ここでは *nīthyaprañidhāna* という言葉こそ見られないものの、誓願の内容は明らかに邪なものでり、この後、彼の誓願は見事に成就している。ここで見た二例で面白いのは、何らかの善根を持つ者が誓願すると、その誓願の内容が邪であれ、それを成就させるという働きを、「誓願」という行為が持っていることである。

【e】その他

今まで見てきた用例は、誓願者が先ず善業をなし、それによって善根を作った後、「この善根によって」という定型句を含んだ誓願文を説くのがパターンであったが、ここでは、誓願説Iに属すとは考えられるが、このような型から外れる用例を上げておく。

(1) 定型句を欠くもの

誓願前の善業はなされているものの、今まで見てきたように「この善根によって」という定型句がその誓願文に見られない用例が存在する。先ず第二十七章 (*Kunāla vadāna*) の用例を見てみよう。これはアショーカ王の息子クナーラの物語であるが、その過去物語に彼の誓願が見られる。即ち、前世で隊商主の息子であった彼は、壊れていた仏塔を再建した後、誓願を立てるのであるが、これをウバグプタは次のように説明している。

「彼は〔仏塔を再建し、並びに〕その場で壊されたままになっていた正等覚者クラクチャンダの等身大の像

を修復すると、正しい誓願 (samyakpranidhana) を立てた。『〔正等覚者〕クラクッチャンダのような師を〔私〕は喜ばせ、不快にさせることがありませんように』と。——中略——誓願を立てたというその業の果報として、クナーラはかの正等覚者シャーキヤムニの如き師を喜ばせ、不快にさせることがなかったのであり、真理を知見したのである⁽²⁰⁾」

ここでは、仏塔再建と仏像修復という善業をなした後に誓願を立て、それが現世で成就しているのので、「この善根によつて」という定型句は見られないものの、これも誓願説Iに含め得る用例と言えよう。

次に取り上げるのは第三十六章 (Mākaṇḍhikāvadāna) の用例である。この物語では、「クブジョーッターはいかなる業をなしたかのために、一度耳にしたことをよく覚えていたのですか」という比丘達の質問を受け、仏陀は彼女の前生を次のように説明している。

「その時、その時代に、独覚達の僧伽の、ある長老が痛風を患っていた〔ので〕、彼が食事する時、〔彼の〕鉢は震えていた。〔それを目にした長者〕サンダーナの娘は自分の手から腕輪を外すと、その独覚に言った。『聖者よ、これでその鉢を固定なさつて下さい』と。彼はそこに〔鉢〕を置くと、〔鉢〕は震えることなくじっと留まっていた。〔その時〕彼女は〔彼の〕両足に平伏して、誓願 (pranidhana) を立てた。『その鉢が震えることなく留まっているのと全く同じように、私の心に入ってくる法もまた、かくの如く不動にして〔よく我が心に〕留まりますように』と。彼女は「このような」誓願 (pranidhana) を立てたが、この業の果報として「〔一度〕耳にしたことはよく覚えていたのである⁽²¹⁾」

ここでも、彼女の立てた誓願には「この善根によつて」という定型句は見られないが、誓願前に彼女は自分の腕輪を独覚に与えるという布施をなしているのので、これも誓願説Iの用例と見なし得る用例である。

(2) 誓願文を欠くもの

連結で説かれる誓願説は Divy. に二例あるが、これらは今までと違って誓願の内容が明らかでない。先ず第七章 (Mandharāyadana) の用例であるが、ここでは、仏陀が弟子達に対して、次のように説いている。

「大悲を有する仏・世尊に供養をすれば、非常に大いなる果報、大いなる利益、大いなる光輝、大いなる繁栄があるのであるから、何をすべきか「と言うと」、お前達は、仏・法・僧「の三宝」に対して供養をなし、そして正しい誓願 (samyakprañihāna) を立てるべきである」と。⁽²⁾

このように誓願の内容は具体的には説かれていないが、「三宝への供養↓誓願」という順序で説かれているから、これも三宝への供養によって善根を作り、その善根によって何かを誓願するという構造になっていることが分かる。

別の用例は第二十八章 (Vitasokavādāna) に見られる。ここではアショーカ王の弟であるウィータショーカが阿羅漢になったことに関し、彼の過去世について疑念を持った比丘達が長老ウバグプタに質問するが、これに対して長老ウバグプタ次のように語っている。

「〔彼は〕一万年の間、梵行を修し、そして正しい誓願 (samyakprañihāna) を立てたが、その業の果報として阿羅漢性を獲得したのである」⁽³⁾

ここでも誓願の内容は明らかでないが、梵行を修するという善根を積んでから、誓願しているのです、これも誓願説 I の用例と考えられよう。

2 誓願説 II

次に「誓願↓行」と特徴づけられる「誓願説II」の用例を見ていくことにする。このタイプの誓願説は、大乘經典によると、仏陀のみならず、仏陀以外の者（例えば般若經典に見られる菩薩）もこのような誓願を立てるが、「本生經類」と呼ばれる經典では、その誓願者は必ず仏陀であり、その他の者がこのような誓願を立てることは、菅見の及ぶ限り、存在しない。では、Divy.に見られる用例を實際に見ていくことにしよう。

先ず最初の用例は、第八章 (Supriyavāna) の過去物語に見られる。これは仏陀の前生であるスプリヤが隊商主として活躍する物語であるが、彼の誓願が見られる箇所は次のようになっている。

隊商主のプリヤセーナが死ぬと、カーシ〔国〕王であるブラフマダッタは〔息子の〕スプリヤを大隊商主の地位に就かせた。隊商主となった彼は、次のような大いなる誓い (mahapratina)⁽²⁴⁾ を立てた。

〈私は一切衆生を財によって〔必ず〕満足させよう〉〔と〕。⁽²⁵⁾

このような誓い (誓願) を立てた後、彼はその誓いを実現すべく、五百人の商人達と海を渡った。首尾よく航海を成功させ、陸地に戻った彼らが道を進んでいると、千人の盗賊に道を阻まれ、商人達の命と引換えにスプリヤは宝石を盗賊達に手渡した。そして同じことが七回も繰り返された。そこでスプリヤは次のように考える。

〈この盗賊達は〔私から宝石を〕取りに取り、相当の財産を蓄えた。ところで私は「一切衆生を財によって〔必ず〕満足させよう」という大いなる誓い (pratina) を立てたが、その私がこの千人の盗賊達〔すら〕財によって満足させることが出来ない。なのはどうして一切衆生を財によって満足させ〔ることが出来〕ようか〉

このように考え込んでいるうちに、うとうとし始めた。⁽²⁶⁾
すると、そこにある神が現れ、次のように彼を勇気づける。

「隊商主よ、あなたは塞ぎ込んではいけない。あなたが〔以前に立てた〕誓願 (vaidhi) が〔やがて〕実を結ぶであらう。大隊商主よ、この同じ閻浮堤にはバダラと呼ばれる大都市があり、人間が住み、誉れ高い人々によって支配されている。そのバダラ島には、一切衆生の様々な望みを叶える最高の宝がある。もし大隊商主〔のあなた〕がバダラ島への航海を成功させたなら、その大いなる誓い (pratijñā) を成就することが出来るであらう」⁽²⁷⁾

この後、スプリアはこの神からバダラ島への道順を聞き、幾多の困難を乗り越えてバダラ島に行くと、そこでその宝石を手に入れ、無事に戻ってくると一切衆生を財によって満足させ、彼の誓願が成就したところで物語は終わる。このように「一切衆生を財によって〔必ず〕満足させよう」という誓いを成就させる行為は、誓願後のスプリアの行にあることが分かる。これが誓願説Ⅱの典型的な用例である。

次の用例は第二章 (Candraprabhobhisaṭvācaryāvadāna) に見られる。これは、本章のタイトルが示す通り、仏陀の前世であるチャンドラ普拉バ王の「菩薩行 (bodhisattvācaryā)」を内容としている。

仏陀の前世である正義の王チャンドラ普拉バは、菩薩としてあらゆるものを布施し、総てのものを喜捨して、執着するところがなく、執着せずに〔何でも〕喜捨し、大いなる喜捨に専心していた。そこに悪心を抱いたバラモンのラウドラクシャが登場する。

バラモンのラウドラクシャは、バドラシラーという王都に〔住んでいる〕チャンドラ普拉バ王が〔「私」はあらゆるものを布施する者となろう〕と自ら誓いを立てた (pratijñā) ことを聞いた。〔そこで彼は考えた。〕

「へいぞ私は〔彼の所に〕行って〔彼の〕頭をくれるように頼んでみよう」と。⁽²⁸⁾

かくして彼は王のもとに行き、彼の頭を与えるように言うと、王は自分の頭を布施するために、彼を連れてマニラトナガルバという園林に行き、次のように誓願する。

その時、チャンドラプラバ王は正しい誓願 (samyakprañidhāna) を立て始めた。

「皆の者、聞くがよい。十方に住し留まっている神・アスラ・ガルダ・ガンダルヴァ・キンナラ達よ、私はこの園林で喜捨をなすであろう。ここでの喜捨は、自らの頭を喜捨することである。そして私はこの真実〔語〕を以て自らの頭を喜捨するのであるが、「それは」王権のためでもなく、天界〔に生まれる〕ためでもなく、財〔を得る〕ためでもなく、帝釈天の地位〔を得る〕ためでもなく、梵天の地位〔を得る〕ためでもなく、転輪聖王の勝利のためでもなければ、その外のためでもない。何としても私は無上正等菩提を正等覚し、調御されざる衆生達を調御し、寂靜ならざる〔衆生達〕を寂靜ならしめ、「彼岸に」渡らざる〔衆生達〕を〔彼岸に〕渡らしめ、解脱せざる〔衆生達〕を解脱せしめ、慰撫されざる〔衆生達〕を慰撫せしめ、般涅槃せざる〔衆生達〕を般涅槃せしめよう。〔今私が語った〕この真実により、「この」真実語 (satyavacana) により、「私の」努力が実り多きものとなるように。そして入滅した〔私の体〕が芥子の実ほどの大きさの遺骨になるように。そしてこのマニラトナガルバの園林の真ん中に、どの塔よりも優れた大きな塔が立つように。また身〔心〕が寂靜で、「その」塔に礼拝しようとやって来るであろう衆生達が、最高の遺骨を蔵し、どの塔よりも優れたこ〔の塔〕を見て、一層〔身心を〕寂靜にするように。私が入滅しても、「その」塔に人々がやって来て〔その塔を〕供養し、必ず天界〔に生まれる〕か解脱するかに確定した者となりうるように」と。

ここではチャンドラプラバ王の二つの誓願説が見られる。最初は「〔私〕はあらゆるものを布施する者となるう」というものである。この誓いを成就させるには、当然、この誓願後の布施行が必要であるから「誓願→行」としてこの

用例を捉えることが出来る。ところで問題は次の用例である。この誓願の中で「私の」努力が実り多きものとなるように」以下の内容を直接的に成就させる要因は、その前に述べられている真実語であり、一見すると誓願後の行がこの誓願を成就させるようには見えない。しかしその真実語の内容は、将来、自分が無上正等菩提を正等覚して、利他行に専心するものであるから、これが真実として確定していなければ、この誓願の成就はないことになる。とすると、間接的には、この誓願を成就させるのは、将来の行と考えられる。よって、ここでは一応「誓願↓行」を内容とする誓願説Ⅱにこの用例を含めておくことにするが、これは明確に誓願説Ⅰと規定するには問題の多い、微妙な用例であると言えよう。⁽³¹⁾

3 小 結

本稿では、「誓願を成就させる行為」という観点から Divy. に見られる誓願説を二種類に分類し、若干の考察を挙げてきたが、最後にそれぞれの誓願説の特徴を纏めて、本稿の結びに代えることにする。

【1】誓願説Ⅰの特徴

これまでの考察から、Divy. にみられる誓願説Ⅰの用例は、「誓願」とは言っても「願い」を内容とするものであることが理解されるが、この誓願説の特徴は、何らかの善根を持つ者が何かを願うと、その願いは必ず成就するとうところにある。善業（或いは梵行）をなすことよって善根を蓄えた者は、その善根が成熟すると、それは必ず何らかの楽果をその人にもたらすわけであるから、楽果を得るのに必ずしも「誓願」という行為は必要ではない。しかし「誓願」をしなければ、どのような楽果を得るかは分からない。そこで教育る楽果の中から、自分の希望するもの

を選択したい時には、この「誓願」という行為が必要になるわけで、そこに誓願説Ⅰの存在価値があるのである。従ってこの誓願説Ⅰの特徴は、序で指摘したように「すでになされた善業の方向性を決定するもの」と言うことが出来るわけである。天に生まれたい者は、善業をなした後、「将来、天に生まれますように」と誓願するであろうし、また来世で金持ちの家に生まれたいと希望する者は、「金持ちの家に生まれますように」と誓願するのである。Divy. では、「悪業の果報を受けませんように」という誓願を除けば、善根ある人の誓願は必ず成就している。そして興味深いのは、【d】の「邪な誓願」で見たとように、その誓願の内容が悪いことでも、しかるべき善根のある人が誓願すれば、それが成就してしまうということである。要するに、善根を有する人の誓願は、その内容の如何に係わらず、成就してしまうのである。この意味に於いて、誓願説Ⅰの特徴は「すでになされた善業の方向性を決定するもの」と言うことが出来るのであり、悪い方向にでも善根の方向を廻向することが可能であるということとは実に興味深い。ここに誓願説Ⅰの特徴があると言えよう。

【2】 誓願説Ⅱの特徴

誓願説Ⅱの用例は Divy. には余り見られなかったが、その特徴は、誓願説Ⅰと違い、「誓願」という字のうち、「誓」の方に重点を置くものであった。即ち先ず「誓い」を立て、そしてその誓いを実現するために「行」を実践するといふものである。ところで、これは既に拙稿において指摘したが、誓願説Ⅰと誓願説Ⅱはこれまで考察してきたように、「誓願 (Prāṇāna)」という言葉は同じでも、その内容は全くレベルの違うものであり、異なった思想基盤の上に展開していったと考えられるのである。⁽²⁾ pra-ni > dā という用語そのものは、本来、誓願説Ⅰと結びついたのであり、「善根→誓願」を内容とする誓願説Ⅰを表現するのに用いられた用語と推察されるから、誓願説Ⅱには適用されない言葉であったと考えられる。だからこそ誓願説Ⅱを表現する場合には必ずしも pra-ni > dā に類する言

葉が用いられていないのである。例えば、本稿で見た誓願説Ⅱの用例は、その誓願文が *pratiṅga* という言葉で表現され、また後に *pranidhi* という言葉で置き換えられている。この傾向は〈無量寿経〉の梵本 (*Sukhāvativyūha*、以下 *Sukh.*) に説かれている法蔵菩薩の誓願説にも見られる。ここでは法蔵菩薩が誓願を立てた後、その誓願の成就に向けて修行に専念したことを、仏陀がアーナンダに次のように説いている。

「さてアーナンダよ、かのダルマーカーラ比丘は——中略——このような特別な〔四十七の〕誓願 (*pranidhi*) を説き終わって、その通りに誓い (*pratiṅga*) の実現に専心したのである」⁽³⁴⁾

ここでは「誓願 (*pranidhi*)」は「誓い (*pratiṅga*)」という言葉で言い換えられているのである。このように「誓願→行」と特徴づけられる誓願説Ⅱと *pra-ni-vdha* という言葉の間には、確固たる対応関係が見られない。特にその傾向は、『マハーヴァストゥ』や般若経典所説の誓願説において顕著である。それがいつの時代からかは明確に規定できないが、後代、何らかの理由で誓願説Ⅱを言い表す場にも、*pra-ni-vdha* という用語が用いられるようになったと考えられる。では何故、本来性格の違う誓願説Ⅱを表現するのに *pra-ni-vdha* という言葉が使われるようになったかは現在のところ不明であり、今後、この点を中心に誓願説の起源と展開を明らかにしていかねばならないだろう。

注

(1) 本稿は、『佛教論叢』三五(平三・九)所収の拙稿「ディヴィヤ・アヴァダーナに見られる誓願説」(左 pp. 16-19)に基づくものであることを断っておく。ここでは、紙面の都合上、要旨のみを掲載するに留まらざるを得なかった。そこで本稿では、具体的な資料を上げ、もう少し詳細にこの問題に就いて論じてみたい。

(2) 平岡聡「浄土經典にみられる二種の誓願説——〈無量寿経〉を中心として——」『仏教大学大学院研究紀要』一六(昭六三

- (3) 前掲の拙稿『仏教大学大学院研究紀要』所収)において考察した誓願説Ⅰの用例では、その誓願者が総て在家者であり、これを「善業→誓願」と図式化して問題はなかったが、Divy では出家者の誓願も見られ、この場合、その誓願を成就される原因となるものが「梵行 (Brahmacarya)」であるため、「善業」としたのでは、その「梵行」が含まれないことになる。そこで本稿では、在家者の「善業」と出家者の「梵行」とをその意味内容として含み込む、もう少し範囲の広い「善根」という言葉を用いる。

- (4) 前掲の拙稿(『佛教論叢』所収)では、「誓願→行」を誓願説Ⅰ、「善業→誓願」を誓願説Ⅱとしたが、これは逆で、「誓願→行」は誓願説Ⅰ、「善業→誓願」は誓願説Ⅰの誤りである。この紙面を借り、お詫びして訂正する。

- (5) *Divyavadāna: A Collection of Early Buddhist Legends*, edited by E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge, 1886; Reprint Amsterdam: Oriental Press/Philo Press, 1970.

- (6) その誓願文の中に「*じ*の善根*ぢ*」と言ったわりには、例外的に次のような用例も若干存在する。「この偉大なる布施*ぢ*」(anena dānena mahadātena) (Divy. p. 227. 4; p. 245. 26), 「この業(仏の教えを口にし、暗記し、自ら誦誦した*ぢ*)の異熟*ぢ*」(asya karmāno vipākēna) (Divy. p. 233. 27), 「この蓮華を布施した異報*ぢ*により (pad-mānām pradānaphalena)」(Divy. p. 249. 25)。但し、「*じ*の偉大なる布施*ぢ*」という用例は、いずれも詩頌の中で説かれた*ぢ*の韻律の関係から、*じ*の*ぢ*のような表現を取ったものと考えられる。

- (7) Divy. p. 23. 16-20.

- (8) Ibid. p. 65. 9-11.

- (9) Ibid. p. 66. 17-20.

- (10) Ibid. p. 90. 3-11.

- (11) Cf. p. 133. 10ff; p. 133. 15ff; p. 133. 21ff; p. 133. 27ff; p. 134. 5ff; p. 134. 9ff; p. 227. 4ff; p. 245. 24ff; p. 249. 26ff; p. 289. 3ff; p. 366. 16ff; p. 540. 28ff.

- (12) 世尊に向かつて何かを誓願する場合、「両足に平伏して」という表現は何ら問題はないが、仏塔に向かつて誓願を立てる場合、「両足に平伏して」という表現は問題になる。今は便宜的に「その塔を独覚に見立て、彼の」という言葉を「両足に平伏して」の前に補って訳した。Cf. 平岡聡「ディヴィヤ・アヴァターナの伝える仏塔崇拜の種々相」『佛教史學研究』三三一(平一・七) 在 pp. 18-37, esp. 30-31.

きた二つの範疇に入らない、明例も存在する。この用例は第一八章 (Dharmarucyavadāna) に見られる。ここでは主人公ダルマルチの過去物語が三つあるが、そのうちの二番目に所謂「燃灯仏授記」の物語が見られる。ここでは、青年バラモンであるスマテイがディーバンカラ仏に授記された時、それを見ていた人達は「かのスマテイ」が無上の智を獲得するであろう時、我々は彼の弟子になりますように」(Divy. p. 262. 18-20) と誓願 (prañidhāna) し、またこれに続いて、ある少女 (ヤシヨードダラーの前身) も「あなたの弟子になりますように」(Divy. p. 262. 20-28) と同じ内容の誓願 (prañidhāna) しているが、これは二つの用例は、誓願前の善業には言及しないし、従って「この善根によって」という定型句も見られず、ただ自分の願いを述べているに過ぎない。更にこれらの誓願が成就したかどうかも、この物語自身は語るどころがない。

- (32) 前掲の拙稿(『仏教大学大学院研究紀要』所収)を参照された。
- (33) Sukhāvativyūha, edited by Atsuji Ashikaga, Kyoto: Hozokan, 1965.
- (34) Sukh. p. 23. 18-23.
- (35) Cf. 前掲の拙稿(『仏教大学大学院研究紀要』所収) pp. 51-54.

法医学から見た不浄観

恵 敏 (Bhikkhu Hui-Min)

△論文要旨▽ 食欲を対治する不浄観の諸々の描写は、釈尊の時代から現在まで、仏教の比丘たちによって実際に風葬地に行き、死体の変化を自分の眼で確かめ、実証できるものであるので、不浄観の伝承に大きな相違はないはずであるが、しかし、「声聞地」の①青瘀・②膿爛・③骨鎖という死体の腐敗変化を確認する不浄観の順序と内容は、パーリ仏教と多少違っている。このような齟齬を理解するために、現代の法医学の知識を援用して考察した結果、「声聞地」の死体の腐敗変化の説明と順番は、ほぼ法医学の知識に一致していると言えよう。一方、Vismの十不浄業処の⑨蟲聚・⑩血塗の順番は、パーリの『念処經』の九つの風葬地の段落の各々の状態と一致していない。また、⑥散乱・⑦斬散の定義は『念処經』と違っている。従ってVismの十不浄業処は、パーリの『念処經』の九つの風葬地の段落を踏まえてさらに展開して成立したものとして考えた方がよいだろう。

△キーワード▽ 「声聞地」、不浄観、法医学、『念処經』

1 問題の所在

不浄観とは姪欲に関する貪を対治する修行である。「瑜伽師地論」の「声聞地」で主に応用されている不浄所縁(不浄観の修行対象)は朽穢不浄(pratyacubhata)と記されている(大 30, 429a2; ĀBh 207, 4r)。またこの朽穢不浄は明らかに二種類にわけられる。即ち内(adhyātma)と外(bahirhā)という自分の身体の構成部分(三十六物)と、外(bahirhā)という外にある他人の死体の腐敗変化である(大 30, 428a22ff.; ĀBh 203, 2)。後者は「以下のように十七種類が述べられている。

云何依外(bahirhā)朽穢不浄?謂或①青瘀(vimlaka), 或復②膿爛(vipūyaka), 或復③變壞(*vipadamaka), 或復④腫脹(vyādhmātaka)′ 或復⑤食噉(vikhāditaka)′ 或復⑥變赤(viñhitaka)′ 或復⑦散壞(vikṣipraka)′ 或⑧骨(aṣṭhi)′ 或⑨鎖(ṣaṅkaiikā)′ 或復⑩骨鎖(rus pai ken rus, *aṣṭhi-ṣaṅkaiikā)⁽²⁾′ 或⑪尿所作(uccāra-kṛta)′ 或⑫尿所作(prasāva-kṛta)′ 或⑬唾所作(khejākṛta)′ 或⑭涕所作(ṅimghāṇaka-kṛta)′ 或⑮血所塗(rudhira-mrakṣita)′ 或⑯膿所塗(pūya-mrakṣita)′ 或⑰便(chab khun)穢処(jian jin)⁽³⁾。如是等類名為依外朽穢不浄。(大 30, 428c28ff.; ĀBh 203, 11ff.; Td 79a7ff.)

その内では①青瘀・②膿爛・③變壞・④腫脹・⑤食噉・⑥變赤・⑦散壞・⑧骨・⑨鎖・⑩骨鎖は、世尊の教えとして四段階の「憍怕路」(gīva-paṭhikā, 風葬地⁽⁴⁾)の状態に合わせて説明されている(大 30, 429b6ff.; ĀBh 205, 20ff.)。

その世尊の教えとは『中念』『念処経』(大 1, 583b23ff.)・『増念』の「一入道品」(大 2, 568b3ff.)・『中部』の Sati-paṭṭhana-sutta (MN I, pp. 58-9)・『長部』の Mahāsaṭṭhi-paṭṭhana-suttanta (DN II, pp. 295-8) などによる四念処を語る経典の「憍怕路」(gīva-paṭhikā, 風葬地)に関する段落を意味している。これらの経典は身念処・受念処・心念処

・法念処という四ステップの念処に分けられている。「懼怕路」(civapatika, 風葬地⁶)を觀察する教えは身念処の一部に属している。従って、「声聞地」における①青瘀……⑩骨鎖という外(bahirdha)にある他人の死体の腐敗変化による朽穢不浄(pratyacubhātā)の出典は四念処を語る經典の「懼怕路」(civa-patika, 風葬地)一方、⑪尿所作・⑫尿所作・⑬唾所作・⑭痰所作・⑮血所塗・⑯膿所塗・⑰便秘処という七つは、内(adhyātma)の朽穢不浄、即ち髪・毛・尿・唾・膿・血・尿という三十六物の一部分(傍線したもの)と重複しており、また四念処を語る經典の「風葬地」(civa-patika)に関する段落と関係がないので、本稿は省略したい。

死体の腐敗変化を觀察する不浄観の諸々の描写は、周知のように釈尊の時代から現在まで(特にタイ・マヤム)、仏教の比丘たちによって実際に風葬地(civapatika, svatika)に行き、死体の変化を自分の眼で確かめ、実証できるものであり(例えば、Vism 6.12-94), 単に思想的なゲームではない。それゆえ、思想的な変貌・展開などは考えられず、不浄観の伝承に大きな相違がないはずであるが、しかし、四段階の「懼怕路」(civa-patika, 風葬地)に依拠する「声聞地」の①青瘀(vinīlaka)②膿爛(vipīyaka)・③変壞(*vipadamaka)・④腫脹(vyādmātaka)……⑩骨鎖(*ashti-pāṅkalikā)とどう死体の腐敗変化を確認する順序は、パーリ仏教の①膨脹(uddhumātaka)・青瘀(vinīlaka)・膿爛(vipūbhaka)などの九つの風葬地の段落(navasivathika-pabbani)の順序と異なっており、内容も多少違っている。このような齟齬を理解するための鍵の一つは、法律上の判定根拠になる法医学の死体検査の知識ではないかと考えられる。

従って、本稿では、以下のような問題点を説明してみたい。

(1) 「声聞地」の朽穢不浄(pratyacubhātā)で述べられている死体腐敗の各段階について、現代の法医学(特に死体の変化で死後の経過時間を判定する)の知識を援用し、⁷医学的な説明を追求する。

(2) それより、「声聞地」の①青瘀…⑩骨鎖という死体の腐敗変化を確認する順序と、パーリ「念処経」の膨張・青瘀…などの九つの風葬地の段落の順序との齟齬を説明する。

(3) また、「声聞地」とパーリ「念処経」で述べられる不浄所縁を、*Visuddhimagga* (以下 *Vism* と略す) の不浄業処 (*asubhakkamattitāna*) と比較して、それらの相違を明らかにした。

1・1 ①青瘀 (*vinlaka*)

「声聞地」の不浄観では、早期の死体に関する色の変化の確認は、死後やく一日経過し、血の流れが停止し、膿爛に至らない死体の状態において、①青瘀 (*vinlaka*) としう青^⑧ (Blue, MW 951a) 或^⑨は青黒^⑨ (blue-black, BHSID 90b) 色を確認することである。法医学から言えば、死体の色変化は、時間の推移につれ、次の四種類が観察される。即ち

一、早期死体現象 (死斑)^⑨

①死後二〇分前後〜一二時間の普通の死斑 (血液就下によって皮膚を透してみた帯紫赤色)。

②死後二〇時間後の浸潤性死斑 (色素が血管壁に浸潤することによって起こるもの)。

二、細菌性変化の晩期死体現象 (腐敗)

③死後一〜二日後の腐敗性変色^⑩

(硫化水素+ヘモグロビン↓硫化ヘモグロビン、硫化メトヘモグロビンの暗緑色)。

④死後二〜三日の腐敗網^⑪ (腐敗溶血し、色素が血管外に浸潤し静脈の走行に沿って現れる暗青色・暗紫色樹枝状)である。さて、「声聞地」における①青瘀 (*vinlaka*) は、法医学で言われる四種類の死体の色変化のどの状態に当てはまるのかという問題を考えてみれば、時間上では、①死後二〇分前後〜一二時間の普通の死斑は早すぎ、④死後二

く三日の腐敗網は遅すぎるので、②死後二〇時間後の浸潤性死斑（普通は帯紫赤色）と、③死後一〜二日後の腐敗性変色（暗緑色）という状態が「声聞地」の①青瘀（vinilaka）に近い法医学的な説明であるが、色調から見れば、③死後一〜二日後の腐敗性変色（暗緑色）がもっとも適当な説明であると言えよう。

1・2 ②膿爛 (vipūyaka)

次に、「声聞地」における②膿爛 (vipūyaka) とは、死後二日ぐらい経過し、膿爛に至ったが、虫蛆が未だ生じていない状態における②膿爛 (vipūyaka) という腐敗によって破壊された死体 (a corpse destroyed by putrefaction, BHS 492a) を意味している。法医学の観点によれば、その腐敗死体に肉眼で見られるのは、上述した「声聞地」の①青瘀 (vinilaka) に相当する(1)腐敗性変色と、(2)腐敗網の他に(3)腐敗泡がある。

「腐敗泡の内容は腐敗ガスおよび硫化水素とアンモニアを含む腐敗性滲出液である。この腐敗ガスは嫌気性細菌の作用で発生するもので、硫化水素、炭酸ガス、Merkaplan、水素などを含有している」(四方 1989, 30a) また、腐敗ガスの発生順序について「最初は腸管内に発生するが(死後二〜二四時間)、腹腔内(死後二〜三日)および全身の皮下組織、諸臓器実質内にも発生する」と言われている(四方 1989, 30a)。

つまり、その腐敗ガスは死後二〜二四時間の内に腸管内に発生するが、外観で腐敗ガスがもたらす変化が未だないと言えよう。しかし、死後二〜三日経過すると、腐敗ガス・硫化水素・アンモニアを含む腐敗性滲出液を内容とする腐敗泡は表皮に発生し、また破れて剝離すると、血色素浸潤のため汚穢赤色から暗褐色を呈する真皮を露出する(四方 1989, 30a) という外観的な変化が見られる。この説明に従って、「声聞地」で言われる死後二日ぐらい経過し、膿爛に至ったが、虫蛆が未だ生じていない②膿爛 (vipūyaka) という腐敗によって破壊された死体は腐敗泡が表皮に発生し、また破れて剝離する状態を意味していると考えられる。

1・3 ③変壊＝爛壊 (vipadumaka)

法医学では、細菌による腐敗、或いは細菌と無関係に、細胞が自己の酵素作用を抑えなくなり、多くの酵素が活性化して自己細胞のみならず、周囲の組織まで消化していくという自家融解 (autolysis) は、初期死体の分解する原因であるが、このような自然のなりゆきによるものではなく、死後に蛆蟲による或いは他の動物による損壊を地上死体の損壊 (postmortem destruction of the dead body) と言う (四方 1989, 32-3)。「声聞地」では、蛆蟲による死体損壊について、「死後七日ぐらい経過し、虫蛆がすでに生じている死体における③爛壊 (vipadumaka) と④腫脹 (vyādhmā-taka) を確認し、よく把握することである」と述べられている⁽³⁾。法医学には、虫蛆のもとである蠅の生態 (卵↓蛆↓蛹↓蠅) と死体の関係による死後経過時間の推定方法がある。その生態期と死後時間の対応データは次のように考えられている (四方 1989, 32b; 35b)。

(1) 蠅が屍臭を好み、死後遅くとも三〇分以内に死体に集まって目、鼻、口などの湿潤なところに産卵する。(2) 卵はまもなく孵化し (卵↓蛆、死後二二〜二四時間)、(3) 蛆は皮下軟部組織から蚕食し、成長する (死後二日〜六日)。(4) 蛆は最長一・二センチぐらいとなり蛹となる (死後七〜一四日)。(5) (死後二二〜一四日) 成虫となった蠅はさらに産卵して蛆を生じ、数代にわたって死体を喰いつくす。

この対応データによるならば、「声聞地」の③爛壊 (vipadumaka) についての七日ぐらい経過し、虫蛆がすでに生じており、死体を破壊しているという記述は、(3) 蛆の成長 (死後二日〜六日) の後、(4) 蛆↓蛹化 (死後七〜一四日) という段階を示しているであろう。

1・4 ④腫脹 (vyādhmā-taka)

「声聞地」では、前に言及したように、死後七日ぐらい経過し、虫蛆がすでに生じている死体に対する③爛壊 (vipadumaka) と④腫脹 (vyādhmā-taka) の関係は、

adumaka) の確認と同時に、④腫脹 (vyādhmātaka) という確認をし、よく把握することも述べられている (大 30, 452b5-7; CrBh 372, 2-3; Tp 164a3; Td 135b8f.)。死体の腫脹 (vyādhmātaka) とは、法医学の観点によれば、死体の腐敗 (putrefaction) 現象の一つであり、人体の常在菌 (皮膚、気道、胃腸管など) 及び外来の病原菌の作用で発生した腐敗ガスによるものである。また、その腐敗ガスは「最初は腸管内に発生するが (死後二〜二四時間)、腹腔内 (死後二〜三日) および全身の皮下組織、諸臓器実質内にも発生する」ということが知られている (四方 1989, 30a)。

最初に (死後二〜二四時間) その腐敗ガスは腸管内に発生するが、死体の腫脹 (vyādhmātaka) であるとは未だ言えない。死後二〜三日経過して見られる「腐敗疱は表皮に発生し、また破れて剝離すると、血色素浸潤のため汚穢赤色から暗褐色を呈する真皮を露出する」 (四方 1989, 30a) という状態は、死体の腫脹 (vyādhmātaka) ではなく、むしろ前に述べた「声聞地」の②膿爛 (vipuyaka) であると考えの方が適當であろう。さらに、「腐敗ガスが全身の皮下組織や筋肉内に発生すると、気腫状となり、眼球は突出し、眼瞼、鼻翼、口唇、陰囊、陰茎などは著しく膨張し、全身がガスで膨らんで、いわゆる巨人様観 (gigantisches Aussehen) を呈する」と述べられている (四方 1989, 30a)。この時期は「声聞地」で言われる死後七日ぐらい経過し、虫蛆がすでに生じている③爛壞 (vipadumaka) 以外に、④腫脹 (vyādhmātaka) という状態に相当しているであろう。

また、腐敗現象の進行の速度は、温度、湿度および空気の流通の相違によって違っている。空気の流通が少なく、かつ高湿度・低温の水中・地中より空気の供給が多い地上で早く (地中の八倍) 腐敗が進むそうである (四方 1989, 29a)。従って、「声聞地」で四念処を語る經典の「懼怕路」(civa-patitika, 風葬地) に関する段落を出典とする外に、よる朽穢不浄 (pratyacubhata) という死体の腐敗の進行速度は、早いということが言える。

- 1・5 ⑤食噉 (vikhadita) ⑥變赤 = 異赤 (vilihataka) ⑦分散 (viksiptaka)

「声聞地」では、死後七日ぐらゐ経過し、虫蛆による死体の損壞を意味する③爛壞 (vipaṣṣamāka) に対して、他の動物による地上死体の損壞 (postmortem destruction of the dead body) についで、次のように述べられている。

若此死屍為諸狐狼、鴉鼻鵲鷲鳥鵲、餓狗之所食噉、於是發起⑤食噉 (vikhādita) 勝解。即此死屍既被食已、皮肉血尽、唯筋纏骨、於是發起⑥異赤 (vīlohita) 勝解。若此死屍或被食、支節分離、散在処処。或有其肉。或無其肉、或余少肉、於是發起⑦分散 (vikṣiptaka) 勝解 (Y 30, 452b7-12; CṛBh 372, 3-9; Tp 104a8-b2; Td 136a1f)。

つまり、死体から屍臭が発散し出すと、死肉を好む色々な動物が蝟集する。そのため死体はこれら動物によって損壞される。たとえば、狐・狼・野犬などの齧齒類と、鴉・鷲・鳥などの鳥類という野性動物が「声聞地」で言われているが、その他に人間の生活環境の近くにいる猫・鼠などの齧齒類と、蟻・ムカデ・ハサミムシなどの昆虫もよく死体に損壞を与えている (四方 1989, 33a)。これらの動物によって損壞される程度によって、最初に食われ始める死体の状態を⑤食噉 (vikhādita) と言ふ、ちやうど損壞され皮・肉・血などがなくなり、ただ筋が骨に絡んでいる死体を⑥異赤 (vīlohita) と言う。動物によって損壞される時に、死体の部分がばらばらになって、あちらこちらに散乱し、肉がつくあるいはつかない、あるいは肉が少し残っている状態を⑦分散 (vikṣiptaka) と言うのである。

1・6 ⑧骨 (ashhi) ⑨鎖 (caṅkhalika) ⑩骨鎖 (ashhi-caṅkhalikā)

腐敗によって死体の軟部組織が完全に分解され、白骨化にいたるまでの時間は、状況によって一定しないが、通常、不浄所縁を確認する場所にあたる「懼怕路」(civa-paṭhikā、風葬地) という地上では一年以内と言われている。ただし、蛆の蚕食や、昆虫その他の動物によって損壞される場合には、白骨化は著しく促進される (四方 1989, 30b)。

この白骨化された死体について、「声聞地」では、骨の配列状態によって以下のように三つの名称で区別されている。

若此死屍骨節分散、手骨異処、足骨異処、膝骨異処、髀骨異処、腕骨異処、髀骨異処、臂骨異処、脊骨異処、頷

輪異処、齒鬣異処、鬪體異処、見此事已起⑧骨 (asthi) 勝解。若復思惟如是骸骨共相連接而不分散、唯取鉤相、不委細取支節屈曲、如是爾時起⑨鎖 (gaṅḱalikā) 勝解。若委細取支節屈曲、如是爾時發起⑩骨鎖 (asthi-gaṅḱalikā) 勝解。(大 30, 452b12-19; CṛBh 372, 9-17; Tp 164b2-6; Td 136a2-5)。

即ち、その白骨化された死体の骨がばらばらになって、手骨・足骨・膝骨……頭蓋骨があちこちに散乱している状態を⑧骨 (asthi) と言ふ、⑨鎖 (gaṅḱalikā) とは死体の骨節がつながっており、分散してない大まかな様相 (nimitta) をただ「ごとく」(kevalam) 把握し、それぞれの支節 (pratyāṅga) について細かい特徴 (vyāñjana) を把握する場合である。これに対して、⑩骨鎖 (asthi-gaṅḱalikā) とはそれぞれの支節 (pratyāṅga) について細かい特徴 (vyāñjana) を把握する場合である。

1・7 「声聞地」における死体変化の不浄所縁の結び

最後に、総合的に考察してみたい。「声聞地」における死体変化の不浄所縁を説明する順番は、①青瘀 (vīṇṭaka) ・②膿爛 (vipūyaka) ・③変壞 (vipadamaka) ・④隆脹 (vyādhātaka) ・⑤食噉 (vikhātaka) ・⑥変赤 (vīlohita) ・⑦散壞 (vikṣiptaka) ・⑧骨 (asthi) ・⑨鎖 (gaṅḱalikā) ・⑩骨鎖 (asthi-gaṅḱalikā) となっているが、実際に、死体の変化を以上のような法医学の知識で検討してみれば、①青瘀から⑩骨鎖まで一つ一つ順々に進行していくとは限らず、以下のように上の現象と下の現象、即ち、死斑 (A) と蠅の産卵・卵→蛆 (Cの前半) との間、及び腐敗 (B) と蛆の成長 (Cの後半) との間に混じり合って進行すると考えておいた方がよい。

また、(D) 動物による損壊現象の時間の差 (動物が早く来るか・遅く来るか) によっても影響をうけるといふ事実も考慮する必要がある。

A、早期死体現象の死斑が見られる。

(1) 普通の死斑 (死後二〇分前後〜十二時間)

(2) 浸潤性死斑 (死後二〇時間後)

B、細菌性変化の晚期死体現象

(1) 腐敗性変色 (暗緑色、一〜二日後) : ①青瘀

(2) 腐敗網 (暗青色樹枝状、死後二〜三日)

(3) 腐敗泡 (死後二〜三日後) : ②膿爛

④隆脹

D、他の動物による損壊 : ⑤食啜

⑥異赤

⑦分散

E、骨の配列状態 : ⑧骨・⑨鎖・⑩骨鎖

蠅の産卵 (死後三〇分)

卵↓蛆 (十二〜二十四時間)

C、蛆による損壊

蛆の成長 (死後二〜六日)

③膿爛

蛆↓蛹化 (七〜十四日)

蛹↓羽化 (十二〜十四日)

上述したように、死斑・蛆・腐敗・動物の損壊という死体の変化の間に部分的に混じり合って進行していくのは法医学で観察された事実であるが、「声聞地」の①青瘀 (vinitaka)・②膿爛 (viprayaka)……⑨鎖 (gamkaiikā)・⑩骨鎖 (asthi-gamkaiikā) という死体変化の説明・順番は、ほぼ医学の知識に一致していると言えよう。

二 九つの風葬地の段落と「声聞地」の十種不浄所縁

これに対して、パーリ仏教の「念処経」(Saṅgīti-sūtra, MN I. 58-9.; Mahāsaṅgīti-sūtra, DN I. 295-8)

の身念処、或いは身念処に相当する「身念経」(Kayaṅgatasāri-sutta, AN 3, 88-99) の記述では、死体が風葬地に棄てられてから、時間の経過につれ、死体の変化していく状態が以下の(1)~(9)の九つの段落 (section) に分けられる。これは他の「安那般那」・「威儀」などの段落に対して、九つの風葬地の段落 (nava sīvatika-pabbāni) と名付けられている (Yism 8, 42)。この九つの段落をほぼ法医学の知識に一致してこの「声聞地」の①青瘀 (vinīlaka) ・②膿爛 (vipūyaka) ・③変壞 (vipadumaka) ・④腫脹 (vyādhmātaka) ・⑤食噉 (vikhādītaka) ・⑥変赤 (vīlohītaka) ・⑦散壞 (viksipitaka) ・⑧骨 (asīhi) ・⑨鑿 (gaṅkālīkā) ・⑩骨鑿 (asīhi-gaṅkālīkā) とどう不浄所縁の順番と対応してみれば、(注意点は※で示す)。

パーリ「念処経」の “nava sīvatika-pabbāni”

「声聞地」の不浄所縁

(1) 一〜三日間、膨脹し (uddhumātaka)	↓	④ 腫脹 (vyādhmātaka) ※
青黒くなり (vinīlaka)	↓	① 青瘀 (vinīlaka)
膿爛した (vipūyaka) 状態。	↓	② 膿爛 (vipūyaka)
(2) 虫類 (蛆) に食われた状態 (Khaḍḍjamāna)	↓	③ 変壞 (vipadumaka)
鳥…野犬 (動物) に食われた状態 (Khaḍḍjamāna)	↓	⑤ 食噉 (vikhādītaka)
(3) 骨鎖になお肉・血がつき (lohita) 筋 (naharu) もからんでいる状態	↓	⑥ 変赤 (vīlohītaka)
(4) あるいに骨鎖に肉はないが血がつき筋もからんでいる状態	↓	⑦ 散壞 (viksipitaka)
(5) あるいは骨鎖に肉や血すでになく筋だけがからんでいる状態	↓	⑧ 骨 (asīhi)
(6) あるいは骨がばらばらになって諸方に散乱し、 手骨・足骨……頭蓋骨があちらこちらに散在している状態。	↓	
(7) 骨が白くて貝殻の色に近い状態		
(8) あるいは骨が積み重なって一年以上もたっている状態		
(9) あるいは骨が腐って粉々になっている状態		

次のような対応関係がわかる

この対照表によるならば、注意すべき点は、パーリ仏教の「念処経」では「死体は一〜三日間、膨張している (uddhumātaka)」と観察していることである。死体の膨張 (uddhumātaka) とは「声聞地」で腫脹 (vyādhmātaka) と言われ、法医学の観点によれば、上述したように死体の腐敗 (putrefaction) 現象の一つであり、人体の常在菌 (皮膚、気道、胃腸管など) 及び外来の病原菌の作用で発生した腐敗ガスによるものである。腐敗ガスの発生順序は「最初は腸管内に発生するが (死後十二〜二十四時間)、腹腔内 (死後二〜三日) および全身の皮下組織、諸臓器実質内にも発生する」と言われている (四方 1989, 30a)。

しかし、「声聞地」では、前に言及したように、死後七日ぐらい経過し、虫蛆がすでに生じている死体に対する③爛壞 (vipadumaka) の観察と同時に、④腫脹 (vyādhmātaka) の観察が定義されている (大 30, 452b5-7; CrBh 372, 2-3; Tp 164a8; Td 164a8; Td 135b8f)。つまり、最初に (死後十二〜二十四時間) その腐敗ガスは腸管内に発生するが、「声聞地」では、死体の腫脹 (vyādhmātaka) として未だ認めていない。さらに、死後二〜三日経過すると、「腐敗泡は表皮に発生し、また破れて剝離すると、色素浸潤のため汚穢赤色から暗褐色を呈する真皮を露出する」(四方 1989, 30a) という状態は、「声聞地」では膿爛 (vipiyaka) として考えているようである。

従って、「腐敗ガスが全身の皮下組織や筋肉内に発生すると、気腫状となり、眼球は突出し、眼瞼、鼻翼、口唇、陰囊、陰茎などは著しく膨張し、全身がガスで膨らんで、いわゆる巨人様観 (gigantisches Aussehen) を呈する」(四方 1989, 30a) という法医学の観察が「声聞地」で言われる死後七日ぐらい経過したのちにみられる④腫脹 (vyādhmātaka) という状態に相当しているであろう。

「声聞地」の死後一日の①青瘀 (vīṃāka)、死後二日の②膿爛 (vipiyaka)、死後七日の③変壞 (vipadumaka) と④腫

脹 (vyādhmatāka) … などの順番に対して、パーリ仏教の「念処経」では「死体は一〜三日間、膨張している (uddhumātaka)、青黒くなり (vinīlaka)、膿爛した (vipubhaka) 状態」と言われるように、膨張 (uddhumātaka) は死後一〜三日間に発生する状態と述べられ、しかも一番目の死体変化として考えられている (Vism. 6.1-10 の十不浄の一番目も “uddhumātaka”)。

法医学の観点から検討してみると、「声聞地」の四番目 (死後七日) の臃脹 (vyādhmatāka) は、外見上目立つ死体の膨張現象 (即ち腐敗ガスが全身の皮下組織や筋肉内に発生した巨人様観) を表すが、それに対して、パーリ仏教の「念処経」の一番目 (死後一〜三日) の膨張 (uddhumātaka) についてはどう解決すべきであろうか。腐敗の早期段階であり、それほど目立たない死体の膨張現象を意味しているのか、或いは何らかの理由で、早期にそれほど目立たない膨張 (uddhumātaka) の腐敗現象を、一番早く見られるはず (早期死体現象は死斑・腐敗性変色・腐敗網などの色変化を主として起こす) である青瘀 (vinīlaka) という死体の色変化の前に置き換えたのか。確かな結論は私には言えない。法医学の専門家に聞くべきか、或いは死体を観察する不浄観の現場にいる修行者に伺うべきであろう。

「腐敗現象の進行には温度、湿度および空気の流通が大きく影響する」(四方 1989, 29a) ということを根拠にして、一つの仮設を言わせてもらえば、パーリ仏教の地域の気候と「声聞地」に関連する西北・中インドの気候との相違が、死体の腐敗変化を観察する不浄観の諸々の描写の違いの原因であろうか。

三 九つの風葬地の段落と Vism の十不浄業処

さらに、パーリ仏教の「念処経」の九つの風葬地の段落の各々の状態を Vism の十不浄業処 (Vism 6.1-10) の①

膨張 (uddhumāṭaka) ②青瘀 (vinīlaka) ③膿爛 (vipubbaka) ④断壊 (vicchiddaka) ⑤食残 (vikkhāyitaka) ⑥散乱 (vikkhittaka) ⑦斬散 (hatavikkhittaka) ⑧血塗 (lohita) ⑨蟲聚 (pūjvaka) ⑩骸骨 (atthika) と対応してみれば、次のような注意点を指摘したい。

一、パーリ仏教の「念処経」の九つの風葬地の段落の第一段落は、Vism の十不浄業処の①膨張・②青瘀・③膿爛と④⑤⑥の教典根拠である。

二、第二風葬地の段落の鳥…などの動物に食われた状態 (khajamāna) を⑤食残 (vikkhāyitaka) とし (Vism 6.5)、『さらば「念処経」・「声聞地」に見だされていない人間 (戰場・盜賊の森におおつて、王の処刑) 或いは獅子・虎によって切られた状態を④断壊 (vicchiddaka) としつゝる (Vism 6.72)。

三、第六風葬地の段落の「骨がばらばらになつて諸方に散乱し、手骨 (hatthathika)・足骨 (pādathika)……頭蓋骨 (sisakāṭha) があちこちあちこち散乱してつゝる状態」(MN I. 58, 30ff.; DN II. 296, 17ff.) に対し、Vism の十不浄業処の方は、白骨化された手骨・足骨……頭蓋骨ではなく、(切られた)手 (hattha)・足 (pāda)・頭 (sisa) があちこちあちこち散在してつゝる状態を⑥散乱 (vikkhittaka) とし、⑦斬散 (hatavikkhittaka) としつゝる (Vism 6.6)。また、Vism では、その⑦斬散 (hatavikkhittaka) は身体の肢体が鳥の足跡の模様のように刀によって切られて、⑥散乱 (vikkhittaka) している肢体の同義語として言われている (Vism. 6.7)。

いずれにしても、人間によって切られて、散らばっている肢体に関する描写は、パーリ「念処経」の九つの風葬地の段落 (nava sīvathika-pabbāni)、『或いは「声聞地」の①青瘀 (vinīlaka) などという十種の不浄所縁には見出されてゐない。

四、風葬地の第二段落の虫類 (蛆) に食われた状態 (khajamāna) は、Vism の十不浄業処の九番目の蟲聚 (pūjv-

aka)に相当する。Vismの定義によれば、蟲聚 (pūjvaka)とは、二〜三日が経過して死体の(目、鼻、口などという)九孔から蛆の群れが湧き流れている状態である (Vism 6.7f)。蛆は蠅の幼虫であり、蠅は屍臭を好み、死後遅くとも三〇分以内に死体に飛来し、目、鼻、口などの湿潤なところに産卵する。卵はまもなく孵化し(死後二〜四時間)、蛆は皮下軟部組織から蚕食し、成長し、ついには皮膚を蚕食する(死後二日〜六日)と法医学で言われている(四方 1989, 32b)。このような蠅の生態と死体の関係に基づいて、Vismの定義は適切であると認められるが、但し蟲聚 (pūjvaka)が十不浄業処の九番目として述べられているのは、時間上の順序に不整合性があると言えよう。これに対して、Vismの蟲聚 (pūjvaka)に相当する「声聞地」の爛壞 (vipadumaka)が三番目に置かれているのは時間上適當であらう。

五、Vismの十不浄業処の八番目の血塗 (lohita)は、血が散らばっており、あちこちから流れている状態を意味している (Vism 6.8)。ちひにまた、これは戦場などにおいて傷の切り口から、或いは切られた手足などにおける膿疱などの破れ口から血が流れている状態であると定義されている (Vism 6.7f)。

これに対して、「声聞地」では“*vi-lohitaka*”とどうも複合語^(註)な、“*vi-*” (apa-gata, 無くなつた)と“*lohita*” (血などの赤い様子)と解釈され(漢訳は「異赤」)、皮・肉・血がなくなり (apagata)、ただ筋が骨に絡んでいる死体と定義されており、けつきよくバーリの血塗 (lohita)‘即ち“bleeding”出血している状態と逆の意味になってしまったようである。だが、この「声聞地」の⑥変赤 (vilohita)の定義は前の(「念処経」の九つの風葬地の段落と「声聞地」の十種不浄所縁との対照)図表で示したようにバーリ仏教の「念処経」の第五の風葬地の段落の“*atthika-sankhalikam apagata-manisa-lohitam naharu-sambandhan.*”とどうも記述と一致している。

このような「声聞地」における⑥変赤 (vilohita)とどうも複合語の分析に対して、同じ「声聞地」の①青瘀 (vini-

laka) の定義では、"vinilaka" と同じ複合語の "vi-" は、"vilohtitaka" のように "apa-gata" (無くなった) と考えられておらず、"vinilaka" とは *vinilaka* "niaka" (blue, 青; MW 576a) と同じ意味で用いられており、死体の青瘀を表すのである。従って、"vi-lohtitaka" と同じ「声聞地」の "vi-" (apa-gata, 無くなった) と "lohtitaka" (血なまの赤い様子) という解釈は、語学上・教義上ではならぬに研究される余地が残っているであろう。

六、「声聞地」の十種不浄所縁は「念処経」の風葬地の教えに依拠して成立したものであると言えざるが、Vism の十不浄業処に関しては、前の図表で示し、論じたように Vism の十不浄業処の⑨蟲聚 (pūṭvaka) ・⑧血塗 (lohita) の順番はパーリ仏教の「念処経」の九つの風葬地の段落 (nava sivaṭhika-pabbāni) の順序と一致していない。また、十不浄業処の人間によって切られた状態を示す⑤食残 (vikkhayitaka) 切られてから散らばっている状態を表す⑥散乱 (vikkhittaka) ・⑦斬散 (hatavikkhittaka) は、「念処経」の九つの風葬地の段落に見だされていなく、この二つの相違点から見れば、Vism の十不浄業処は、パーリ仏教の「念処経」の九つの風葬地の段落 (nava sivaṭhika-pabbāni) と同じように心と言えぬ (例えば①膨脹 "uddhumāta" ・②青瘀 "vinilaka" ・③膿爛 "vipubbaka" ・④骸骨 "atthika") が、これを踏まえてならぬに展開して成立したものととして考えた方がよいだろう。

略語：

CrBh: *Crānakabhāṣī of Ācārya Asaṅga*, Shukla, Karuneshā ed.

TSWS, Vol. XIV, Patna, 1973.

Tp: *Ṛṅai' byor spyod pa'i sa las Nan thos kyi sa Ye Ches sDe etc.* tr.

北京版西藏大藏經 No. 5537 Vol. 110 大谷大学' 1957.

Td: *Ṛṅai' byor spyod pa'i sa las Nan thos kyi sa*

ナルム版キムマ大蔵經 No. 4036 唯識部 6, 東京大学, 1980.

Vism: Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, ed. H. C. Warren & Dh. Kosambi, repr. Delhi 1989, (HOS. Isr. ed. 1950).

- (1) 藏訳では漢訳の㊸便穢處が㊹“chab khun (尿道) dan/㊺“jan jin (糞處) dan”に分けられているが、藏訳
 (2) ĀBh では意味不明の“vibhadrātmaka” (203, 12) 或は“vinadrātmaka” (205, 3; 372, 2) と書かれているが、藏訳
 は“nam par” bud gshigs pa”とあり、MVY (1153) の“nam par” bud gshig (bshigs) pa”に於いて、梵語は“vi-
 padumaka”とあると分かる。また、BHSD (491a) は“a corpse destroyed by worms” (蟲に食われて破壊された死体)
 とする意味で“vipadumaka, vipatumaka, vipatumka, vipatmaka”などの語彙が諸々の仏教文献から集められている。
 なお、漢訳では後に「爛糜」と訳されている(1.3を参照)。
 (3) ㊻骨鎖 (rus pa i ken rus) は、ĀBh に書かれていないが、漢訳と藏訳との両者にあり、また、同じく外の朽穢不淨を
 確認する説明である ĀBh (372, 16-7) では十番田に「ashi-gaṅkalikā” (骨鎖) が説かれているので、挙げられ
 ているべきである。
 (4) ĀBh は“gūthakathillam (*gūthogigalla)-vā, syandanikā vā”となっているが、漢訳と藏訳に合っているもので、
 意味はつかめなう。
 (5) 「是故世尊乃至所有依外朽穢不淨差別、皆依四種懼怕路 (cīva-pathikā) 而正建立…」。“cīva-pathikā”とは“a place
 where dead bodies are thrown out” (死体が投げ棄けられる場所) のことである (BHSD, 528b)。
 (6) 「中含」「念處經」で「息道」と、ネーリ仏教で“sivathikā”と言われている。
 (7) 四方一郎・永野耐造「現代の法医学」(金原出版社、一九八九、第三刷増補版「二一〇～二二六」)、若杉長英・龍野嘉紹・小嶋
 享「カラーアトラス法医学」(金原出版社、一九九〇、一〇二五)、石山 夫「現代の法医学」(医学書院、一九七五)、石
 山 夫「法医学ノート」(サイエンス社、一九七八)など。
 (8) 「若此死屍死經一日、血流已盡、未至膿爛、於是發起㊼青瘀 (vinliaka) 勝解」(大 30, 452b2-3; ĀBh 371, 22-3; Tp
 164a7; Td 135b7)。
 (9) 死亡は血液循環が停止した状態であり、死体が一定の姿勢のもとに静置されていると、血管内にある血液は自重によ
 り、血管内を次第に体の下位の方へと就下していく。この現象を血液就下 (hypostasis) と言い、またこの就下した血液
 を、外表から認められるようになったものが死斑 (postmortem lividity) と言われる(四方 1989, 22a)。死斑には時間

伊勢志摩地方の死者儀礼

——朝熊山あさくまやまのタケマイリ——

木村 登次

〈論文要旨〉 朝熊山は伊勢市と鳥羽市のほぼ中間に位置する海拔五五三米の山で、この山のことを伊勢・志摩地方の人々は「タケ」「おタケさん」と呼び、古くから朝熊山は「死霊の山」として民間の厚い信仰を集めてきた。伊勢・志摩地方ではこの朝熊山に登拝することを「タケマイリ」と呼んでいるが、このタケマイリは朝熊山に登拝することだけを目的にしているのではなく、山上にある金剛証寺（臨済宗南禅寺派）の奥之院に死者供養の為の塔婆を建立するという「塔婆供養」が行なわれている。そこで本稿では死者儀礼としてのタケマイリという習俗を理解する上で「塔婆供養」に研究の主眼をおき、寺院側の記録（永代過去帳）・实地調査などによる塔婆供養のデータ化をすすめ、それに基づき塔婆供養の現在における地域性の特徴を報告すると共に、タケマイリの現況について一考を試みたい。

〈キーワード〉 朝熊山、金剛証寺、タケマイリ、塔婆供養、山中他界観

1 はじめに

朝熊山は、伊勢市と鳥羽市のほぼ中間に位置する海拔五五三米の山で、この山のことを伊勢・志摩地方の人々は

「タケ」「おタケさん」と呼び、人が死ぬと「あの人もタケさんへ行つた」などといい、古くから朝熊山は「死霊の山」として民間の厚い信仰を集めてきた。^②この朝熊山に登拝することを「タケマイリ」と呼んでいるが、このタケマイリは朝熊山に登拝することだけを目的にしているのではなく、山上にある金剛証寺（臨済宗南禅寺派）の奥之院である呑海院にて死者回向をし、亡くなった人の戒名を墨書きした木製の塔婆を呑海院までの参道の両脇に建立するという塔婆供養^③が行なわれている。また呑海院が臨済宗の寺院にもかかわらず、塔婆供養は宗旨宗派に関係なく、伊勢志摩地方ほぼ全域にわたり行なわれており、さらにこの塔婆供養はそのほとんどが一年間のうちに亡くなったアラボトケ・新亡^④のためのものである。

このタケマイリには様々な形式があり、過去において民俗学的立場から調査・研究がなされてきた。^⑤例えば、宮田登氏はタケマイリ習俗をタケマイリの行なわれる時期から三つの形式に分類し、この習俗が朝熊山を中心に同心円的な広がりを示していると指摘する。^⑦また桜井徳太郎氏は朝熊山の信仰形態の歴史的背景をその基盤におき、タケマイリを伊勢側と志摩側とに分け、その成立過程から説明し、さらにこの「タケマイリ」と「ミヨセ」との関連を詳細に分析した。^⑧

しかし両氏をはじめとするいずれの先行研究においても、タケマイリの目的である塔婆供養の詳細な実態調査は為されずにきた。そのためタケマイリの信仰圏ならびに地域性についてはそれぞれの研究で異なる点があった。さらに先行研究がなされた年代から時間が経過しており、タケマイリを取り囲む環境も変化しているため、現時点ではタケマイリの意味づけにも若干の修正が必要である。そこで本稿ではこのタケマイリという習俗を理解する上で塔婆供養に関する主眼をおき、寺院側の記録（永代過去帳）・実地調査などによる塔婆供養のデータ化をすすめ、それに基づき塔婆供養の現在における地域性の特徴を報告すると共に、タケマイリの現況について一考を試みたい。

2 朝熊山と金剛証寺の歴史的背景

まず朝熊山の歴史について一瞥することにしよう。現在、朝熊山の山上には臨済宗南禅寺派別格中本山金剛証寺(勝峰山兜卒院)がある。所蔵されている数種類の縁起(ゆき)によれば、欽明天皇の治世に修験道者であった毗台(きょうだい)が入山、堂宇三結洞(現在の摩尼殿)を建立し、虚空蔵菩薩求聞持を修法したところからはじまると伝えられている。聖武天皇の御代に虚空蔵菩薩、兩童子の神靈、阿弥陀仏、釈迦仏、薬師仏、観世音菩薩などが洞に安置され、寺院としての基礎が確立された。その後、空海が来山、求聞持法を成就これを機に「金剛証寺」と号され、寺院としての開山となったと伝説として伝えられている。また摩尼殿の西北約一五〇メートルの位置に経塚があり、明治五年、明治二七年、昭和三四年の三回にわたり経筒ならびに副納品が出土し、その中の経筒に保元元年(一一五六)銘のものが発見され、この経塚が平安期に造営され、納経がされたことが確認されている。

やがて応安年間に鎌倉より、建長寺第五世仏地禅師東岳文旻が応安五年(一一七二)入山、中興開山し臨済宗に改宗、また文録年間(一一五九―一一五九六)の頃、現在の京都南禅寺派に改派した。江戸期を経て明治期にいたるまでに現在金剛証寺の奥の院(おくのいん)として塔婆供養の中心的存在になっている呑海院をはじめとする十二ヶ寺が建立されるが、とくに江戸期には寺院としての勢力も拡充され、この頃伊勢神宮参拝のみを「片参り」と称し、伊勢神宮参拝の後「朝熊参り」をするという一つの参宮形態が民衆に定着したことも相まって多くの参拝者が朝熊山を訪れた。しかし時代は幕末をむかえ、さらには廢仏毀釈のおりには、山上にあった寺院はもとより金剛証寺もその寺院財産であった土地を官有地として没収され、参拝者の激減などにより運営の危機をむかえた。金剛証寺は御所静謐の祈禱所としての指

定を受けることにより、かろうじて廃寺の危機を脱することができたものの、これを境に山上の寺院は数ヶ寺が下山に追いやられ、また明治一四年には台風による大打撃を受け、半数の建造物が崩壊し、金剛証寺は再び転機をむかえることとなった。しかしその後順次建造物の修復が進み、大正一四年には籠の桶部と平岩、平岩と朝熊岳間にケーブルカーが開通、野間万金丹本舗、宿泊施設などが山上にでき、以前にも増した参拝者が訪れるようになり、宗教センターとしての姿を整えたという。ケーブルカー、野間万金丹本舗、宿泊施設などはすでに廃業してしまったが、大正末から昭和の初期にかけて現在の金剛証寺の寺院としての形態ができた。

なおこの伊勢・地方に二十三ほどの末寺があり、この末寺の僧侶たちにより金剛証寺は運営されている。また開山忌には末寺はもちろんのこと、他の宗旨宗派の寺院からも手伝いにやってきており、この地方の中心的寺院の一つとなっている。

3 タケマイリの諸類型

現在「タケマイリ」にはそれぞれの地区により若干の相違はあるものの、目的と時期によって①シアゲのタケマイリ、②開山忌のタケマイリ、③盆のタケマイリ、④祥月命日のタケマイリ、⑤春秋のタケマイリ、⑥回忌のタケマイリ、⑦十三マイリのようなおおむね七つのタイプに代表される。その中で現在さかんにおこなわれている形式について概観したい。

(1) シアゲのタケマイリ

シアゲのタケマイリは朝熊山周辺の地域でみられるもので、葬儀の翌日(シアゲの日)にミコヨセと並行して行な

われていた。桜井によれば葬儀の翌日、喪家に親族が集まり、男は亡くなった家人の遺髪、生前身につけていた衣服などをもって登り、金剛証寺の奥之院である吞海院にそれらを納め、さらに仮塔婆に亡くなった家人の戒名を墨書きしてもらい、それを僧の読経により回向する。この後下山するわけであるが、帰りには購入したシキミをタケミヤゲと称して必ずもって帰り、そのシキミを亡くなった家人の墓前や仏壇に供える。

筆者の調査においても男がタケマイリに出かけた後、女はミコヨセをしていたことを確認することができる。たとえば鳥羽市松尾町では葬儀の翌日、ミコを新亡の家に招いていた。ミコヨセが行なわれる喪家では仏壇の前に亡くなった家人の位牌、そしてその前には帯、キセル、衣服などといった故人が身につけていたものや愛用していたものをせたお盆と、白米を山に盛りその上にシキミを立てたお盆の二つが並べられ、降霊の為の祭壇が設けられる。この祭壇の前にミコが独特の節をつけて御詠歌を唱えるウタヨミがなされ、やがてミコに新亡の霊が降霊し、そこに集まった人とその新亡の霊との会話がされるといふものであるが、ほとんどの場合が生前のお礼だそうである。

以前はこのシアゲのタケマイリに限らず、タケマイリはタケミチと呼ばれる登拝用の道を徒歩で登ったという。タケミチを利用して登拝したところは今とはちがいがかなりの時間を要した為、タケマイリの人々はその日の夜は金剛証寺の宿坊に参籠し、翌朝吞海院に行き塔婆供養をした。したがってタケマイリを行なうのは、一般的には男がするものとされていたが、現在は伊勢・志摩スカイラインが開通し、麓から車で二〇分ほどで山上の金剛証寺に到着することができると、また巫女が減少したため上記の地区をはじめ伊勢志摩地方全域でミコヨセを行うという習慣はもうあまり見受けられなくなり、男だけで行われていたタケマイリも、マイクロボスや自家用車を連ねて、女も同行するようになってきている。

(2) 開山忌のタケマイリ

開山忌は上述の真言密教の道場であつた金剛証寺を臨濟宗に中興開山した仏地禪師ぶつち東岳とうがく文旻ぶんゐん、または金剛証寺にゆかりのある僧たちの法要の爲のものであり、以前はその仏地禪師の示寂した旧曆五月二十八日に行われていたが現在では、一ヶ月おくれの六月二十七日、二十八日、二十九日の三日間にわたつて行われており、金剛証寺の年中行事の中でも最大のイヴェントであるといえよう。この開山忌の三日間は伊勢・志摩の参拝者でいっぱいになり、極楽門あたりには露店が所狭しと立ち並び、いつもの静まりかえつた参道も混雑する人のなみで趣を異する。元來、開山忌は寺の開祖、中興の祖などの祭であるが、それぞれの家の新亡、回忌、先祖、水子などの供養に重点をおいており、ゆかりの僧たちのための法要である「大施餓鬼」には関心が向いていない。参拝に訪れる人々は殆どが家、親類単位でやつて来ており、以前に建立した各家の塔婆の場所へ行き、吞海院前の売店で購入したシキミ、花、線香、供物などを供え塔婆に水をかけ拝む、そしてシキミをタケミアゲとして持って帰り、墓前似壇に供える。また吞海院は水塔婆による各家の先祖供養や亡くなった家人の回忌供養、水子供養が盛んにおこなわれている。

また二十七日、二十八日の夜に参籠する人も多い。二十八日の夜は、伊勢・志摩一円のいろいろな地域の人々が参籠するが、二十七日の夜は鳥羽市石鏡町と同市相差町の人々で開山堂はいっぱいになる。石鏡町、相差町それぞれの地域から新亡の家族、又は有志の人々がこの朝熊山に登つてきており、両地域の人々が集まつたところでお互いの地歌、祭文踊りなどが披露され、いつもは人気のない開山堂は宴の席と変わり、夜半過ぎまで続く。こうして参籠した石鏡町、相差町の人々は翌朝早く吞海院へ行き、水塔婆の供養、また以前に建てた塔婆にミズムケをしたあと、この日(二十八日)に行われる大施餓鬼、新亡供養の施餓鬼など寺側の行事には参加せず、朝熊山を下山する。そしてこの人々もやはりタケミアゲとしてシキミを買つて帰り、墓前や仏壇に供える。また石鏡町の人々は以前このタケマイリの帰りに伊勢市に立ち寄り日用品や貴重品を買い求め朝熊山のシキミと同様にタケミアゲとしていた。

(3) その他のタケマイリ

以上のシアゲのタケマイリ、開山忌のタケマイリほかに盆のタケマイリ、祥月命日のタケマイリ、春秋のタケマイリ、回忌のタケマイリなどがあるが、シアゲのタケマイリ、あるいは開山忌のタケマイリのようにこの地方の慣習にはなっておらず、それぞれ家単位での慣行である。また盆のタケマイリを地区の年中行事として行っている場合もあるが、現在のところこの限られた地区だけの慣行であり、あくまでも特殊な事例と考えるべきであろう。

さらにもう一つタケマイリ種類として「十三マイリ」という形態がある。桜井氏の報告によれば、男女とも年齢が十三歳になるとその年の正月十三日に朝熊山に登拝し、金剛証寺にて厄除開運、または健康を祈願するというものである。またこの日は金剛証寺の本尊として祭られている虚空蔵菩薩の縁日で、着飾った子供達の参詣は通過儀礼として機能していた。この十三マイリは主に伊勢市とその周辺の地区で盛んに行われていたが、⁽²⁰⁾現在ではこの慣習は見られない。

4 タケマイリの地域的差異

以上のようにタケマイリにはいくつかのタイプがあることを述べてきたが、これをどのように考えたらいいのだろうか。すでに宮田、桜井両氏によって指摘されてきたことであるが、タケマイリの信仰圏の中にはそれぞれの地域において地域性があり、またこの地域性がタケマイリの習俗を多様なものにしているのである。したがってタケマイリ習俗の現在型を理解する上でこの地域性に注目することは、重要なことである。しかしこれまでの研究ではタケマイリの実証的なデータが提出されないままに、タケマイリの地域性が説明されてきたことも事実である。そこで本研究

はタケマイリの地域性を実証するデータとして金剛証寺に保存されている記録を使用し、より明確なタケマイリの地域性抽出を試みたい。この寺院側の記録であるが、永代過去帳とよばれるもので供養される人の戒名、死亡した日、塔婆建立を申し込んだ日（タケマイリ慣行日）、施主の住所（連絡先）・氏名などが記載されている。この記録からは具体的にとの地区から、いつ塔婆供養がなされるかを知ることができ、タケマイリの実態ならびに地域性の抽出に有効なものであろう。別表1はこの寺院側の記録、ならびに塔婆の実地調査をもとに平成三年（一・一～二・三）に建立された塔婆数の一覧である。なお塔婆供養を伴わないタケマイリに関しては、聞き取り調査によって補うこととした。

別表1であるが縦軸に地域、横軸に死亡した日から塔婆供養がなされるまでの日数「〇、一、二、三、四、五、六、七、八、九、一〇、一一～三五、三六～四九、五〇～一〇〇、一〇一～一」⁽²³⁾「回忌供養」、「先祖供養」⁽²³⁾死亡してから一年以上たつてからの塔婆建立ならびに塔婆建立日不明を含む「その他」開山忌の塔婆建立を示した「開山忌」などを項目として配した。また各地区毎の死者数と塔婆数との比率（「死者比」）を各地区と塔婆供養の関わりの度合いを示す目安として加えた。

別表1からまずタケマイリの信仰圏として松坂市⁽²⁴⁾、多気町、度会町、明和町、小俣町、玉城町、御園村、伊勢市、二見町、鳥羽市、磯部町、阿児町、大王町、志摩町、浜島町、南勢町、南島町の市町村をあげることができる。またその他の地域としては三重県内…宮川村、久居市、安濃町、津市、鈴鹿市、四日市市、桑名市、三重県外…愛知県、岐阜県、京都府、大阪府、兵庫県、和歌山県、山口県、佐賀県、神奈川県、東京都、埼玉県、群馬県、山形県、岩手県、などから塔婆が建立されているが、それぞれの地区の死者数に対する塔婆数の比率が一パーセント以下と極端に低い為、調査対象地からはずした。したがって本稿における信仰圏は塔婆数と死者数の比率から松阪市以南、南島町

別表 1 塔婆数 (H.3.1.1~12.31)

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11~35	36~49	50~100	101~	回忌	先祖	その他	開山忌	合計	死者比
松阪市	0	1	2	7	2	0	0	1	0	0	0	4	3	1	4	0	0	0	0	24	2%
多気町	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	3	0	1	1	0	0	0	0	6	4%
明和町	0	0	1	6	3	1	2	0	0	0	0	1	0	2	0	1	0	1	0	18	18%
小俣町	0	1	6	45	4	1	1	0	0	4	1	4	3	0	2	0	0	1	0	73	38%
玉城町	0	4	39	27	7	1	1	1	1	0	1	5	0	0	1	0	0	1	0	89	62%
御園村	1	1	21	37	3	3	2	1	0	0	0	1	1	0	2	0	0	1	0	64	64%
伊勢見町	1	19	173	190	41	17	12	3	9	2	1	22	5	6	8	2	3	12	122	648	62%
二鳥羽市	1	2	34	23	7	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	70	96%
阿児町	0	0	1	8	8	3	2	2	1	1	2	7	1	2	3	0	0	3	222	386	70%
機部町	0	0	1	19	7	1	0	1	3	1	3	11	3	7	5	0	0	2	5	60	53%
大王町	0	0	1	4	19	7	7	0	0	1	1	12	29	16	10	1	0	1	0	107	49%
志摩町	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5	1	1	0	1	9	6%	
大志摩町	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	1	0	1	0	0	0	8	2%	
南勢町	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	43	72%	
南島町	0	0	0	0	4	3	2	2	1	1	0	11	4	3	5	0	0	1	0	40	28%
その他**	0	1	1	4	4	0	1	0	0	0	0	8	7	6	14	1	1	3	0	7	3%
合計	4	31	302	447	144	39	27	17	15	9	9	93	57	50	59	6	7	46	400	1762	—%

*1.0.1.2.3.4.5.6.7.8.9.10.11~35.36~49.50~100.101~(101日から一周忌まで)：死亡した日から塔婆建立ならびに塔婆建立不明のもの。水
 子供養、捕獲魚類供養など開山忌：開山忌をそれぞれ表わす。

*2.その他の地域としては三重県内：宮川村、久居市、安徳町、津市、鈴鹿市、四日市市、桑名市、三重県外：愛知県、岐阜県、京都府、大府、兵庫、東京都、青森県などであるが、それぞれの地区の死者数に対する塔婆数の比率が1パーセント以下と極端に低い為、その他としてまとめた。

以北の地域とした。また塔婆供養全般的にいえることであるが、平成三年において建立された塔婆は一七六二本でそのうちの約八〇%が死亡してから一年以内に建立されたものである。もちろん一七六二本中には回忌供養、先祖供養、その他の項目に該当する塔婆も含まれているが、それらの比率は全体に対して約二割であり、したがってこの塔婆供養において供養される対象の大半は亡くなってから一年に満たないアラボトケ・新精霊であるといえる。

次に塔婆数の死者比が二五%以上という比較的塔婆供養が盛んに行なわれている地区をみていくと、明和町、小俣町、玉城町、御園村、伊勢市、二見町、鳥羽市、磯部町、阿児町、浜島町、南勢町がその地区として該当する。さらにこれらのなかで、明和町、小俣町、玉城町、御園村、伊勢市（一部を除く）、二見町、鳥羽市（一部を除く）といった朝熊山を中心とした周辺の地区では、それぞれの地区で一年間に建立された塔婆のうち六〇%以上が死亡した日より五日以内に塔婆が建立されている。またこれらの地区から建立された塔婆は一年間に建立された塔婆数の七〇%以上を占めており、塔婆供養の大半はこれらの地区からなされているといえよう。もちろん伊勢市、鳥羽市といった都市部においては、人口も多くさらに細かい地域の多様性があり、一概に言えないが、磯部町（一部を除く）、阿児町、浜島町（一部を除く）、南勢町などの地区と比較して、塔婆建立時期のばらつきが少なく塔婆建立が死亡後五日以内に偏っている地区で、いわゆるシアゲのタケマイリが行なわれている。

開山忌に塔婆建立する地区は別表1から浜島町であるが、筆者の調査では浜島町以外にも伊勢市一色町、同市通町、鳥羽市浦村町本浦、同市石鏡町、同市国崎町、同市相差町、同市畔蛸町、磯部町夏草、同町山原、志摩町御座などの地区が塔婆建立を行なっている。これらの地区の寺院はほとんどが臨済宗南禅寺派で、金剛証寺とは本末関係にあり、金剛証寺との結びつきが強い地区である。またこれらの地区の中で鳥羽市本浦・畔蛸町・石鏡町では新ボトケの供養だけでなく回忌供養あるいは先祖供養の塔婆を同時にあげることになっている（別表2を参照）。そして畔蛸

別表 2

地 区	新	回	先
一色町	○	—	—
通本町	—	—	○
石国町	—	○	—
相崎町	○	—	—
相差町	○	—	—
相嶋町	○	—	○
磯部町	○	—	—
磯部町	○	—	—
浜島町	○	—	—
志摩町	○	—	—

新……新精靈
 回……回忌供養
 先……先祖供養

町、国崎、相差、石鏡、磯部町山原、浜島町浜島、志摩町御座では通常、開山忌以外の日に塔婆をあげることはしない。さらにシアゲ、開山忌のタケマイリの他に鳥羽市石鏡町、同市坂手では初盆家の人々が集まり盆の期間である八月一五日にタケマイリをし、亡くなった家人の供養をする。特に石鏡町では、盆のタケマイリは一連の盆行事の中に組み込まれており、開山忌の参籠同様その地区の年中行事にもなっている。以上述べてきたことをまとめ、表にしたのが別表3である。

人が死んだ翌日、家の者二人で登拝する（鳥羽市中心にその周縁部）、②死んだ家人の初盆のとき登拝する（阿児町、志摩町）、③タケさんの縁日に登拝する（大王町、志摩町、浜島町）の三つに分類し、この習俗が朝熊山を中心に①↓③と地域的に同心円的な広がりを示し、またすなわち①家人が死んだ翌日、家の者二人で登拝する地域の場合は②初盆の登拝と③開山忌の登拝を並列して慣行し、②初盆のとき登拝する地域の場合は③開山忌の登拝だけを並列させる。また開山忌の登拝をする地域の場合はそのみのを慣行し、この三つのタイプはおのおの重層的な表われ方をする、²⁸⁾としてゐる。

宮田説で問題となる点はタケマイリの形式と地域性である。①では家人が死んだ翌日、家の者二人で登拝することになっているが、塔婆供養のデータからみた場合、死んだ翌日に建立されている塔婆は三一本であり、全塔婆数との

別表 3

グループ	地 区	タケマイリの時期	供養対象
I	明和町 小俣町 玉城町 御園村 伊勢市（一部を除く）二見町 鳥羽市（一部を除く）度会町	葬 式 直 後 (シアゲ)	新精霊
II	鳥羽市（浦村町 畔蛸町 国崎町 相差町 石鏡町）磯部町（夏草山原）浜島町浜島 志摩町御座	開 山 忌	新精霊 先祖・回忌
III	鳥羽市石鏡町 鳥羽市坂手町	盆 (8. 15)	新精霊
IV	松阪市 多気町 磯部町 阿児町 大王町 志摩町 南勢町 南勢町 南島町 その他の地域	不 定	新精霊 先祖・回忌 捕獲魚類

比率は約二〇％にすぎない。したがって現状においては少数の慣行事例であると言わざるを得ない。地域性として①・鳥羽市中心にその周縁部、②・阿児町・志摩町、③・大王町、志摩町、浜島町がそれぞれの地区としてあげられているが、宮田説に則して別表一のデータを当てはめてみると①（シアゲのタケマイリ）・度会町、明和町、小俣町、玉城町、御園村、伊勢市（一部を除く）、二見町、鳥羽市（一部を除く）、②（初盆）鳥羽市石鏡町、同市坂手町、③（開山忌）・浜島町、伊勢市一色町、通町、鳥羽市浦村町本浦、同市石鏡町、同市国崎町、同市相差町、同市畔蛸町、磯部町夏草、磯部町山原、志摩町御座などである。このようにデータから読み取れるタケマイリを慣行している地区は、①、②、③のどの形式においても宮田が指摘している範囲より広範なものとなっている。またタケマイリが朝熊山を中心に①→③と地域的に同心円的な広がりを示すという点については、①、②、③のどの形式をみても判るようそれぞれ地域として広範囲にわたり行なわれており、タケマイリ慣行に関して朝熊山までの距離はあまり関係がないものといえる。さらに三つのタイプの重層性についてであるが、筆者の調査では、鳥羽市石鏡町の②・③の並列慣行以外、他の並列慣行の事例は、確認することができなかった。

また桜井説では①シアゲのタケマイリを行なう地域として伊勢市、度会郡、鳥羽市、志摩郡磯部町・阿児町、②シアゲのタケマイリ以外で a・四十九日忌及びそれ以内のタケマイリを行なう地域として先志摩 b・盆のタケマイリを行なう地域として志摩郡一帯、c・死者の祥月命日のタケマイリを行なう地域として伊勢市豊浜、d・春秋のタケマイリを行なう地域として南伊勢・志摩一帯、③開山忌のタケマイリを行なう地域として朝熊山周辺の市町村をあげている。⁽²⁰⁾

この桜井説では①シアゲのタケマイリを行なう地区の中に志摩郡磯部町ならびに阿児町があげられているが、別表 1 のデータからすると磯部町において平成三年に建立された塔婆は六〇本であり、そのうち死亡後五日以内に建立された塔婆は二〇本で、磯部町の全塔婆数との比率は約三三%強である。残りの四〇本は四九日ないし一周忌までに、また開山忌に建立されており、比率にして約六七%である。磯部町ではシアゲのタケマイリが行なわれているもの数値のうえからいえば、シアゲタケマイリ以外のタケマイリ慣行の方が上回っており、地区毎の多様性に富んでいる地域であるといえよう。したがって一概にシアゲのタケマイリが磯部町の慣習となつていとは言い難い。また阿児町の場合、死後五日以内に建立されている塔婆数は三二本で、阿児町の全塔婆数一〇七本との比率は約三〇%であり、数値からいえばシアゲ以後一周忌までに塔婆建立される場合の方が七三本で比率としては六八%を超えており、阿児町の地域性をいうならば一周忌までのタケマイリ慣行の地区というべきであろう。そして、③開山忌のタケマイリを行なう地区であるが、桜井はこの開山忌のタケマイリ慣行について山中他界観念を前面に押し出し、朝熊山が地域の山となつている朝熊山周辺の市町村をその地区としてあげている。しかし筆者の調査によれば、朝熊山周辺の地域の人々はもちろん志摩一円からも多数の参拝者が開山忌には訪れている。また塔婆供養のデータから割り出される地区は上述のように朝熊山からの距離とか、山中他界観念との関係というよりはむしろ寺院側からの働きかけや、ま

た寺院の本末関係が機能している地区である。

5 むすび

従来の民俗学が行なってきたタケマイリの研究は、いずれにおいても山中他界観を前提としたアプローチであり、タケマイリを山中他界観というコンテキストの中に位置づけて理解してきた。たとえば桜井は伊勢側のタケマイリは、朝熊山は伊勢市と鳥羽市の境に位置する山であり、分水の山岳であること、またひときわ高くそびえ立ち、その姿を周辺の住民に誇示する山であること、など朝熊山は霊山として地域の人々からその信仰の対象になり、やがて朝熊山信仰の密教化により不入の聖地であった朝熊山が、密教の験者により解禁され、周辺の人々を霊山に導入しタケマイリが習俗として成立した²⁸⁾、としている。そのために塔婆供養の重要な側面である寺院側からの働きかけや、また寺院の本末関係の機能ということに関して見落とされてきた。死霊入山信仰に裏打ちされた垂直志向の他界観の表出形態としてタケマイリがあつて、そこに組み込まれているものとして塔婆供養があるのではなく、むしろ塔婆供養のためにタケマイリが行なわれているというべきなのである。

さて、本論文における問題点は、宮田、桜井両調査から筆者の調査のあいだに三〇年という時間の経過があるという点である。そしてこの三〇年のあいだにタケマイリが変化したことは疑い得ない。たとえば伊勢志摩スカイラインの開通に代表される交通機関の発達²⁹⁾、土葬↓火葬・両墓制↓単墓制という葬制・墓制の変化、ミコヨセの減少、などタケマイリを取り囲む環境も著しく変化しており、そうした環境の変化は少なからずタケマイリに影響を与えている。交通機関の発達登拝の著しい時間短縮に寄与し、また葬制・墓制の変化、ミコヨセの減少はタケマイリ慣行時

期の自由度をひろげ、タケマイリの参加は男だけでなく、女の参加も容易なものとなった。言い換えるならばタケマイリの簡便性が飛躍的に向上したことは、タケマイリの形態と参加者を変化させた。しかし塔婆供養のために行なわれるタケマイリの習俗は、基本的なところでは変わることなく存続し、現在の状況下ではむしろ盛んになってきているともいえよう。以前からタケマイリの目的は塔婆供養であったが、ますます大衆化する中で、その目的がはっきりしたと考えられる。本論文において宮田、桜井説を批判的に検討してきたが、両氏が調査した時点においてもタケマイリの目的は塔婆供養であったはずである。

現在、タケマイリの習俗は年々隆昌を図ってきているように思われる。しかしタケマイリを支えている伊勢志摩地方の人々が朝熊山に対しての靈山性を保持し、そしてその靈山性に立脚した山中他界觀念において塔婆供養をしているとは筆者の目には見えない。だとすれば山岳信仰のバックボーンとなってきた山中他界觀というテーゼは、個別事例のさらなる綿密な調査によって再検討される時期にきているのではないか。

註

- (1) 本稿において伊勢・志摩地方とは榑田川以南の地域で、具体的には明和町、小俣町、玉園町、御園村、伊勢市、二見町、鳥羽市、磯部町、阿児町、大王町、志摩町、浜島町をさす。
- (2) 朝熊山は伊勢神宮の鬼門を守護する為に金剛証寺が建立されたとも伝えられており、また「お伊勢まいらば朝熊をかけよ朝熊かけねば片参り」とうたわれ伊勢神宮のみを「片参り」と称し、中世以後、伊勢神宮参拜の後「朝熊参り」をするという一つの参宮形態が民衆に定着したなど、伊勢神宮との浅からぬ関係を否定することはできない。伊勢神宮との関係については、「小朝熊鏡沙汰文」『群書類従』神祇部卷一二に詳細に記されている。
- (3) この塔婆供養で建立される塔婆には角塔婆（高さ約一〜四メートル）、板塔婆（高さ約一メートル）、水塔婆（高さ約三〇センチ）の三種類があり、塔婆供養の中心となる角塔婆は四〜五年で取り払われ、一般的には角塔婆が取り払われた後、

- 改めて塔婆を建て直すことはしない。取り払うことについて寺院側の説明では、それぞれの塔婆が墨書きであるため、四〇五年という時間の経過により薄くなり、読めなくなり判別できなくなること、また角塔婆の根元が腐り参拝者にとって危険であると説明している。そして取り払われ以後は小型の板塔婆もしくは水塔婆（板塔婆は一年、水塔婆は供養している場所がいっぱいになり次第取り払う）などを回忌供養の時、開山忌、盆、彼岸、祥月命日にあげる人もいる。
- (4) この地方では盆から盆までの一年間にこの世を去った死者を新亡（しんもう）と呼ぶ。
- (5) 桜井徳太郎「山中他界観の成立と展開——伊勢朝熊山のタケマイリ——」『日本歴史』二四九号』
- (6) 佐野賢治「山中他界観の表出と虚空蔵信仰——浄土親に歴史民俗学的一試論——」『日本民俗学』一〇八号』
- (7) 児玉 允「朝熊山信仰とタケ詣り」五来 重編『山岳宗教史叢書11近畿霊山と修験道』名著出版一九七八
- (8) 宮田 登「アサマ信仰」和歌森太郎編『志摩の民俗』吉川弘文館
- (9) 桜井徳太郎「山中他界観の成立と展開——伊勢朝熊山のタケマイリ——」『日本歴史』二四九号』
- (10) 桜井徳太郎「民間巫俗と死霊観（上・下）」『文学』第三七卷 第九号』岩波書店 一九六九
- (11) 金剛証寺には、『伊勢朝熊嶽略縁起』『朝熊嶽虚空蔵縁起』などが所蔵されている。
- (12) 奥の院としては、吞海院以前に丸山庫蔵寺が建立されている。この庫蔵寺は朝熊登拜道（河内口）の中腹にあり、弘法大師が朝熊山に金剛証寺を開創したおり、その奥の院として虚空蔵菩薩を祀ったことを始めとしている。その後年代は不明であるが、金剛証寺より独立し現在は真言宗仁和寺派に属する。
- (13) 金剛証寺の寺史については、川口素道『朝熊岳概観史』山文印刷 一九八五に詳しい。
- (14) 山田寺（玉城町）、吞海院・望海院・興楽院・孝源院・地福院（伊勢市朝熊岳）、永松寺（伊勢市朝熊町）、珪田院（伊勢市朝熊町）、静隠庵（伊勢市一字田）、瑞応院（伊勢市曾町）、心証寺（伊勢市楠部町）、瑞泉院（伊勢市楠部町）、正眼寺（伊勢市通町）、明星寺（二見町三津）、円照寺（鳥羽市石鏡町）、梵潮寺（鳥羽市相差町）、西明寺（鳥羽市畔蛸町）、宝珠寺（鳥羽市堅子町）、極楽寺（浜島町浜島）、龍江寺（浜島町浜島）、潮音寺（志摩町御座）、正伝寺（磯部町山原）、龍泉寺（磯部町楡山）
- (15) 桜井徳太郎「山中他界観の成立と展開——伊勢朝熊山のタケマイリ——」『日本歴史』二四九号』
- 死後まだ日の浅く、行方定まらぬ迷える新しい死者の靈魂にその行き先を教えることから、この地方の人々はミコヨセを

- 「ミチアラク」または「ミチアケ」と呼んでいる。現在ではミコの数が減少したことにより、ミコヨセはほとんどなくなつてしまつた。しかし御園村の住民は、伊勢市豊浜町に巫女のところへ行きミコヨセを行なうことが確認された。また異常な死を遂げた場合には、御園村以外にもミコヨセは行なわれる。
- 一般的には死者との関係、人数など制限はないが、地区によっては人数を二人または従兄弟までがタケマイリに参加すると制限を設けていた地区もあった。(桜井徳太郎「前掲論文」)
- 後日改めて寺側により角塔婆が極楽門からこの吞海院に至るまでの参道の脇に建てられ、遺族は連絡される。そしてそれ以後は角塔婆に向つて「ミズムケと称してシキミ、線香などを供え、塔婆に水をかけ拜む。
- 以前は朝熊山に生えていたシキミを自分達で取つていた。
- (18) タケミチには宇治口(伊勢市)、朝熊口(伊勢市)、恵利原口(志摩郡磯部町)、五知口(志摩郡磯部町)、河内口(鳥羽市)の五つがあった。
- (19) この開山忌大施餓鬼会その他に金剛証寺では、一月一日〜二日までの星祭祈禱一月一日初会式、一月二八日初開山、七月一日〜三日八大竜王大祭などがある。
- (20) 鳥羽市石鏡町、同市坂手は盆の期間である八月一日〜五日にタケマイリ(盆参り)をし、初盆の供養をする。この盆のタケマイリにやつて来る人達は石鏡町、坂手とも新亡の家族、親類の集まりで、それぞれの地区毎に吞海院で僧の読経、焼香などの回向をして下山するが、坂手の人達は吞海院での回向をした後、参道の脇にある三界万霊塔の前に集まり、「三界万霊」と墨書きした塔婆(高さ約50cm)を三界万霊塔に立て掛燈明、線香などを供え拜む。また志摩地方の盆行事全般に關しては、赤池憲昭「志摩の盆行事——新亡の性格をめぐつて——」『愛知学院大学文学部紀要第一七号』、赤池憲昭「林淳「鳥羽市の盆行事調査資料報告」愛知学院大学人間文化研究所紀要『人間文化』第三号」に詳しい。
- (21) 現在では一月一日は、虚空藏菩薩の縁日として末寺の僧侶並びに熱心な信者が集まり祈禱が行なわれているが開山忌の盛況にはほど遠い。
- (22) 回忌供養は死者を個別に供養し、また先祖供養は家の先祖全体を供養するものである。
- (23) 松阪市を中心とした地域では、「朝田まいり」と称して朝熊山のタケマイリと同様に死者がでると葬式の翌日、家族、親類が集まり故人が生前着用していた衣類を持参して朝田寺に行き、本堂の天井からそれを吊るし法要を行っている。
- (24) 南島町の場合、すべてが死者供養のものではなく、魚類一切供養の塔婆も建立されている。
- (25)

(26) 通夜、告別式など一連の儀礼が完了するまでに二〜三日の時間が必要であり、したがって過去帳に記録されている死亡した日とタケマイリが施行された日から推定して死後五日までをシアゲのタケマイリであるとした。

(27) これら末寺となっている地区では寺院があらかじめ塔婆建立の申し込みをとりまとめ、寺院から金剛証寺へ通知するというシステムがとられている。したがって永代過去帳とは別のものに記録される。また一色町の昌久寺は臨済宗妙心寺派、鳥羽市国崎の常福寺は曹洞宗である。

(28) 本論文では開山忌と解釈する。

(29) 宮田 登「アサマ信仰」和歌森太郎編『志摩の民俗』吉川弘文館

(30) 桜井徳太郎「前掲論文」

(31) 桜井徳太郎「山中他界観の成立と展開——伊勢朝熊山のタケマイリ——」『日本歴史 二四九号』

(32) 桜井徳太郎「前掲論文」

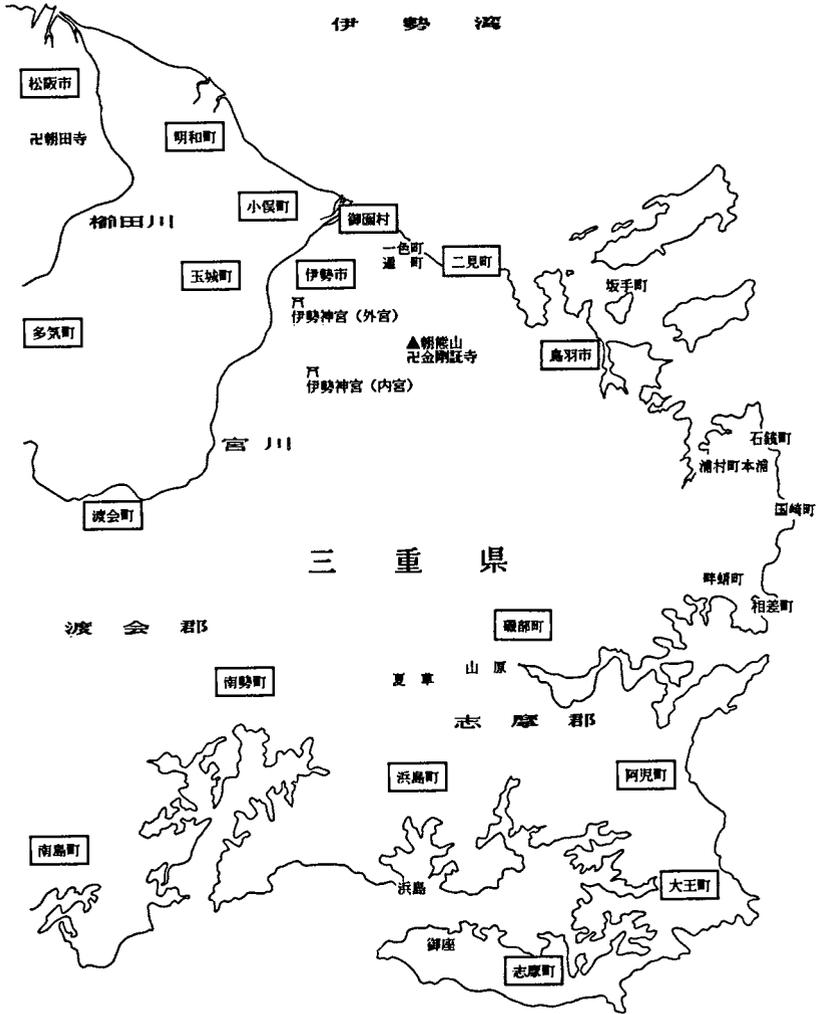
(33) 昭和三十九年の伊勢志摩スカイラインの開通、四五年の近鉄志摩線の乗り入れ、昭和五一年のパールロード全線開通などの地域一帯の道路網・交通事情の大規模な整備・改良がなされた。

(34) 伊勢市・小俣町・玉城町・二見町・御薮村・度会町・明和町では現在、南勢広域斎場（度会郡玉城町）において約七〇パーセントにおよぶ数が火葬にされている。また志摩側の地区（鳥羽市、磯部町、浜島町、阿児町、大王町、志摩町四八地区）について調査した結晶、墓制に関しては両墓制↓単墓制、葬法に関しては土葬↓火葬への変化が進行中であり、また葬列に関しては規模の縮小あるいは廃止の傾向にある。例えば浜島町浜島では昭和四四年から土葬から火葬へと葬法が変化し、また墓所も他の地区と合同になり、葬式そのものも家から墓へという一連の葬儀の流れが葬法の変化により、遺体を葬式の前に荼毘に付すため喪家から寺へと変化し、それと同時に葬列も近親者だけのものとなった。なお遺骨は葬式が終了後、親類によって墓に納骨されるようになった。

追記

本研究は昭和五九年より赤池憲昭教授（愛知学院大学文学部）を中心として発足した盆行事研究会が行なった伊勢志摩地方の民俗調査研究の一部門であり、研究会の業績としては、赤池憲昭：「志摩の盆行事——新亡の性格をめぐって——」（愛知学院大学文学部紀要第一七号）、赤池憲昭 林 淳：「鳥羽市の盆行事調査資料報告」（愛知学院大学人間文化研究所紀要『人間文化』第三号）、また『Japanese Journal of Religious Studies Volume 15/No. 2-3』（南山宗教文化研究所）に論文三編が記載されている。

伊勢志摩地方の死者儀礼



書評と紹介

菅原信海著

『山王神道の研究』

春秋社 一九九二年二月一〇日刊

A五版 本文三七一頁 二二〇〇〇円

末木 文美士

学問研究の進歩は必ずしもどの分野も同一の速度で進んで行くものではない。他の分野がどんなに進んでも、ぼっかりと取り残されてしまうところが出て来る。しかも、その周辺を専攻する研究者は意外にもその欠如に気が付かないことが多い。日本の思想宗教学史で言えば、神道の分野がそれに当る。戦前には国家神道の狂気の前に批判的な研究は封ぜられ、戦後には彘に懲りて膾を吹くというわけで、その存在そのものがひたすら無視され続けた。まして、仏教系の神道は、仏教の側から神道の側からも不純な夾雑物の如くに見られ、およそまともな研究の対象として扱われることがなかった。これまでの山王神道（天台神道）に関する研究論文は、菅原氏が本書の四五頁注29に列挙されているが、その数は微々たるものであり、専著としては本書がはじめてである。これまでいかに研究がなされ

ていなかったかが、痛切に感ぜられる。

もっとも、これは研究者の側にすべての責任を帰することができる面もある。対象とされる文献がきわめて錯綜してわかりにくく、例えば、中世山王神道のもっとも主要な文献である『山家要略記』は、多数の写本が互いに構成と内容を異にし、それだけでもう投げ出したくなってしまふ。しかも、内容はと言えば、どこまで信用できるのか不明の古書を根拠に、近代的な合理主義の洗礼を受けた眼からすれば、ほとんど荒唐無稽とも言うべき話が羅列されている。それをどこからどう手を付けたらよいか、およそ見当が付かないと言つてよい。

しかし、そうした状況の中で、最近になって少しずつではあるが、若い世代によって天台系の神道に関する地道で着実な文献研究が行なわれるようになって来ている。『山家要略記』を中心とする文献研究を進めている野本覚成氏、山王神道の成立について新鮮な問題提起をなしている佐藤真人氏、中世から近世に及ぶ山王神道の思想史的な問題に取り組んでいる曾根原理氏などである。そうしたより若い世代の研究に先駆けて、錯綜した藪の中に新たな道を切り開いてきたのが、他ならぬ本書の著者菅原信海氏であった。

この困難な領域で氏が精力的に研究を進め、大きな成果を挙げえたのは、それなりの外的な条件もあったことと思われる。「あとがき」にも見えるように、日光山輪王寺一山に属し、その縁から福井康順氏の指導を受けて研究を続けるという恵まれた条件もあり、また特に、天台宗典編纂所の編纂委員として、

個人では収集不可能な各地の貴重な写本を利用できたという点は、他の研究者には得られない大きな利点であったであろう。しかし、もちろんそれを有効に生かすことのできたのは著者の力によるものであり、そればかりか、数年を病氣療養に費やすという逆境を克服して、遂に本書を完成されたことは、まさに氏の研究にかける情熱の然らしむるものであらう。心からの敬意と祝福の意を表したい。

二

さて、本書の内容であるが、大きく第一篇と第二篇に分かれ、それに短い序論と、全体を要約した結論が付されている。第一篇は「日本天台における神祇信仰」と題され、歴史的に日本天台における神祇観、及び山王神道の展開を追い、第二篇は「山王神道典籍の研究」と題されて、『耀天記』『山家要略記』『厳神靈応章』『山家最略記』などの山王神道文献の詳細な研究からなっている。

そこで、もう少し立ち入って内容を見ていこう。まず「序論」で、「山王神道」という呼称自体は天海の頃まで下り、古い言葉ではないことを確認した上で、「山王」という名の語義、および由来が明らかにされる。すなわち、最澄のときにその神名が見られ、その名は中国の天台山の鎮守に由来するという。

第一篇は七章からなるが、第一章「日本天台最期における神祇信仰」、第二章「円珍の山王信仰」、第三章「円珍以後の山王信仰」、第四章「山王七社の形成」は、山王七社体制のできる

までの歴史的な展開を追っている。その論述はさまざまな史料を用いて多岐にわたるが、第四章末に以下のように結論される。

以上のように、日吉山王七社が形成されて行く過程をみてみると、……まずいつの頃か、二宮権現即ち小比叡明神が祀られ、そして大宮権現即ち大比叡明神が天智天皇の頃に勧請され、これに聖真子権現が加わって、三社権現としての山王三聖が形成された。この山王三聖は智証大師円珍の頃に成立し、信仰された、と思われる。そして七社のうち他の四社はそれぞれの祭神と崇める信者によって勧請され祀られるようになったもので、なかでも十禅師信仰はかなり古く寛弘四年（一〇〇七）頃の志賀僧正明尊のときから確かめられるようである。八王子は天喜元年（一〇五三）、客人は万寿五年（一二二八）、三宮は永久三年（一一五）に、その存立が確認される。（一三九頁）

第五章「天照大神と山王神道」は、伊勢と日吉の習合が、天照大神と大日如来（毘盧舎〔遮〕那仏）、大宮と釈迦という本地仏に基づき、釈迦と大日の一体という理解から説明されることとが明らかにされ、さらに慈遍の『天地神祇審鎮要記』に、この問題について三つの疑いを提示して解釈を試みていることが紹介される。

慈遍は中世の天台神道の理論家としても注目される存在である。彼は山王神道の理論化という面でも注目されるが、それ以上に伊勢神道の流れを受け、独自の天皇論を展開したこ

とで、後世への影響も大きい。第六章「慈遍の神道説」ではこの慈遍の思想が解明される。特に以下のような点が明らかにされる。1、後世流行する三教枝葉果実論（仏教を花実、儒教を枝葉、神道を根本とする説）は既に慈遍に見られる。そのもとは『鼻婦書』のような両部神道書の影響が考えられる。2、神仏同体・神本仏迹説は、鎌倉中期から後期にかけて成立し、慈遍によって体系化された。3、諸神を性等神・覚等神・邪等神、あるいは法性神・有覚神・実迷神に分けるが、このような神の分類は、この頃のさまざまな文献に見える。4、日吉と伊勢の同体を主張した。

第一篇の最後は第七章「天海と山王一実神道」と題され、近世初頭の天海による山王一実神道の創設と、その発展が論じられる。その展開に関しては、特に乗因が取り上げられるが、乗因の思想は道家の影響を強く受けており、それによって山王一実神道は「正統な後継者をうることができなかつた」（た二三〇頁）点が指摘される。

以上のように、第一篇が山王神道の歴史的な展開を追っているのに対して、第二篇は五章からなり、主要な山王神道の文献についての個別的な検討である。

まず、第一章では『耀天記』が取り上げられる。『耀天記』は長く『続群書類従』所収本が用いられてきたが、より原形に近いと考えられる正応本の発見により、その研究は新たな段階に入った。特に正応本に含まれない「山王事」をどのように位置付けるかが大きな問題となる。というのも、「山王事」は『耀

天記』の中でもっとも長い項目であるばかりでなく、そこではじめて山王神道の理論的な展開がなされているからである。著者はさまざまな観点から「山王事」の検討を進め、「その上限が一二二〇・三〇年代で、その下限は一二三〇年以前ということになり……下限は一八〇年頃にまで遡らせてもよいようである」（二六一頁）と結論される。

中世山王神道の中心となる文献は『山家要略記』であるが、上述のように内容が錯綜しており、従来ほとんど研究がなされていないかった。菅原氏や野本覚成氏の研究によって、ようやく全貌が露わになりつつある。第二章以下は何らかの点で『山家要略記』と関連した文献の研究に当てられており、著者の面目が躍如としているところである。まず、第二章は『山家要略記』の概論と言うことができる。著者は四〇種を超える『要略記』の写本を九卷本・七卷本・五卷本・三卷本・二卷本・一卷本に分類し、さらに本書と関連する史料の一覧を作成している。これは章末の『山家要略記』類対照表（別表三）とともに極めて便利で有益なものである。その上で、成立や内容の一端について論じている。

第三章は『要略記』諸本の中から内閣文庫所蔵五卷本を取り上げ、各巻の内容を検討している。その結論は、同書の巻一～四は記家の分類で『厳神靈応章』に属し、巻二がもっとも古い山王神道の考えを伝えていること、巻二と巻四とで山王神道の基本的な教説は尽きていること、等である。

第四章はこの『厳神靈応章』に関する研究であるが、現存す

るこの名前の書物は『山家要略記』の異本であり、その原形を知るには諸本に『敵神靈応章』として引用されたものの検討が必要である。その検討の結果、本書は鎌倉中期から後期にかけて、山王神道に関する伝承を諸書から収録したものであると結論される。

最後に第五章では『山家最略記』が取り上げられる。本書は『山家要略記』の抄録と言われるが、著者の検討により、必ずしも両書が重複していないことがわかった。『最略記』とその他の『要略記』などの内容を詳しく比較した「別表四〜六」も貴重な成果である。また、現行の仏教全書所収の『山家最略記』には大きな錯簡があり、これも著者の綿密な研究によって正された。

以上、本書の内容を概観した。しかし、本書は緻密で詳細な文献考証にこそその本領があるのであり、以上のような概観ではその驚嘆すべき成果のどれほどが紹介できたか心許ない。特に第二篇の第二章以下の『山家要略記』関係の論述こそ庄巻である。『要略記』『最略記』、さらにはそれと関連する極めて多数の写本のすべてに目を通し、分類し、内容を比較し、整理するという、いままで誰一人踏み込まなかった全く気の遠くなるような作業にあえて挑み、長い年月のたゆまざる努力と卓越した洞察力をもって、はじめてこの前人未到の成果が実を結んだのである。山王神道の研究は本書をまっしてはじめて最初の第一頁を開いたと言つて過言でない。一般に学問研究は従来の研究に新しいものを付け加えつつ進歩してゆくのに、ここではその

基盤となる先人の研究がない。すべてはここから始まるのであり、道なきところに道を開いた著者の栄光は、今後当該領域の研究が継承進展される限り、忘れられることはないであろう。

三

このように、本書は山王神道の研究に輝かしい第一歩を記し、他の追隨を許さないものである。しかし、そのことは直ちに本書が完璧であつて、今後の研究を必要としないということの意味するわけではない。恐らく本書を基盤としてより若い研究者たちによって大いに研究が進められるであろうし、本書の説への批判も出てくるであろう。実際、後述のように、すでに一部に著者の説への批判も呈せられている。何よりも著者自身、これで研究が終つたわけではなく、今後さらに若い研究者の先頭に立つて、研究を進めて下さるであろう。何分にも対象がこれ以上ないほど錯綜したものであり、著者の論述もそれに従つて、あるときは苦渋の跡をとどめ、あるときは結論を定めかねておられる。それらの点をあげつらうことは本稿の意図ではないが、進んで著者の教示を請いたい箇所を一、二挙げておきたい。

まず、第一篇第四章「山王七社の形成」であるが、これは「あどがき」にもあるように、もともと『東洋の思想と宗教』第四号（一九八七）に掲載されたものである。それは本文中にも示されているように、佐藤真人氏の論文「山王七社の成立」〔『神道学』一一五、一九八五〕を批判しつつ論述を進めてい

る。この著者の論文に対して、佐藤氏はさらに「再び山王七社の成立について」(『大倉山論集』二三三、一九八八)を発表し、著者の説を一部受け入れるとともに、その疑問点をいくつか指摘している。今回本書に収録するに当って、著者は第四章注10(一四〇頁)に佐藤氏の反論のあった旨を記しているが、本文の方は以前に発表した論文のまま、佐藤氏の反論に対する再反論はまったく示されていない。この点、非常に残念である。

佐藤氏の反論の内容は詳しくは同氏の論文について見られたいが、主要な点は以下のような箇所である。

1、十禅師の成立に関して、菅原氏は『日吉山王利生記』の明尊僧正に関する記述にもとづいて、寛弘元年(一〇〇七)頃とするが、『利生記』は十分な史料批判なしに用いることはできない。また、同じ『利生記』の文中に十禅師以外が「山王六社」とされているから、もし十禅師の成立をこの史料によって認めるならば、七社全体の成立を認めなければならなくなる。

2、客人に関して、菅原氏は『耀天記』『客人宮事』により、「慶命が座主職にあった万寿五年(一〇二八)五月十九日から、入滅の長暦二年(一〇三八)九月七日までの十年間」(二二九頁)としながら、後に「万寿五年(一〇二八)……に、その存立が確認される」(二二九頁、前引)とするのは矛盾している。

3、八王子・三宮に関して、菅原氏は『耀天記』『御興次第』によって成立年代を確定しているが、「御興次第」は史料批判が必要であり、そのままには信じ難い。

4、菅原氏は「日吉山王七社の七社という数が、北斗七星信仰

を背景に形成されたことはいうまでもない」(一三九頁)とするが、佐藤氏はすでに別の論文(『山王神道形成史の一斑』、『宗教研究』二六六、一九八五)で七社制の方が先行するとしている。菅原氏はこの論文に言及しながら、この点を無視している。

評者はこの問題に関してまったく専門外であるから、両者の主張のいずれが正しいか判定できる立場にはない。しかし、佐藤氏の主張も十分に筋が通って説得力があり、それに対して菅原氏が本書でも以前の自説を踏襲するのであれば何らかの反論が必要であろうと思われる。特に第二点は、明らかに菅原氏の一つの論文内における記述の矛盾であり、ケアレス・ミスに属するものである。

このような記述の矛盾は他にも見られる。第二篇第一章で著者は『耀天記』『山王事』の成立年代の推定を行なっているが、最初、いくつかの根拠から「山王事」の成立年代は、凡そ一一二〇—一一三〇年代と推定されるのである」(二五九頁)として、「これで成立の年代はほぼ確定したと考えてよいと思われる」(同)としながら、その後で「山王事」にみえる説も、慈円の頃を上限とし、それと同じ頃とみてよい」(二六〇頁)とある。慈円は一一五五—一二二五年の人であるから、これでは先の結論とずれてしまう。その後でさらに、「山王事」の成立年代は、その上限が一一二〇・三〇年代で、その下限は一一二〇年以前ということになり、……下限は一一八〇年頃にまで遡らせてもよいようである」(二六一頁)とあって、これが最

終的な結論のようであるが、このような前後の記述の矛盾は読者をとまどわせるものがある。

もっとも、この頃の天台関係の文献の成立は、神道関係のみに限らず極めて確定が困難で、一書の中にまったく時代がずれると思われる思想が混在していることもまれではない。周到に検討すれば検討するほど確定できなくなつてゆくところがあつた。それゆゑ、いろいろな論拠にしたがつて別の年代が出てきても無理もないのであるが、せめてもう少し整理して記述しておいて頂ければ、読者としてわかりやすかつたであらう。

ちなみに、「山王事」の成立に関しては、評者もかつて著者の説に対していささか批判的なことを述べたことがある（拙稿「固有の宗教・思想と仏教」、『講座・仏教の受容と変容』六、佼成出版社、一九九一）。評者の説は、「山王事」に「尺迦如来ハ大宮権現ト顯テ……五百八十余年ノ今ニ至テ」とあるのを、菅原氏が仏教公伝（五三八年、または五五三年）から五百八十余年と見る（二五八頁）のに対して、大宮の示現から五百八十余年と見ることはできないかというものである。それを天智天皇即位元年（六六一）とすれば、五百八十余年のちは一二四〇年代ということになる。これでは少し下り過ぎるかとも思うが、少なくとも一二世紀前半にまで遡らせることは無理ではないかと考えている。評者には菅原氏のようなこの方面の広範な知識もないので、まったくの思い付きに過ぎないが、今回、わざわざ第一章末に「追記」として言及して頂いたのは、汗顔の至りである。その点に関して、いずれ著者のご教示をたまわ

ることができれば幸いである。

以上の他にも、著者の説が揺れているところ、もう少し記述を解りやすくして頂きたかつたところなど、ないわけではない。また、今後本書の説は批判を受けるところも出てくるであらう。著者自身の研究の進展が本書をさらに乗り越えて進んでゆくところもあると思われる。我々後進としてはそのことを心から望みたい。しかし、山王神道研究の原点ともいふべき本書の価値は、今後の研究の進展とともに増しこそすれ、決して減ずることはないであらう。

白山芳太郎著

『北畠親房の研究』

ペリかん社 一九九一年六月一日刊

一二七頁 三六〇〇円

佐藤 眞人

中世神道研究全般が現在においてもなお停滞状況にあるにも拘らず、北畠親房の研究に関しては戦前より盛んであり、今日まで平田俊春氏・山田孝雄氏・平泉澄氏・久保田収氏・我妻建治氏の業績をはじめ、多数の研究が蓄積されている。著者白山芳太郎氏はこれら先学の研究を継承しつつ、昭和五十五年出版された『職源鈔の基礎的研究』（皇学館大学出版部発行）に代表される手堅い文献考証による基礎的研究を進め、一方において宗教的・思想的観点から親房の研究に取り組んでこられた。戦後生まれの世代における親房研究の第一人者といえよう。

本書の構成は左記の通りである。

第一章 北畠親房の思想的基盤

第一節 和歌にみる北畠親房の思想

第二節 北畠親房の思想的基盤

第二章 北畠親房における歴史研究と官職研究

第一節 『神皇正統記』の歴史思想

第二節 『職源鈔』の内容と書名

第三節 北畠親房の摂政関白観

第三章 北畠親房の神社研究

第一節 北畠親房の伊勢・熱田・三輪における敬神

第二節 『二十一社記』の成立の意義

第三節 『二十一社記』における伊勢神道の影響

第四章 中世神道史における北畠親房の位置

第一節 中世神道の系譜と北畠親房の天照大神観

第二節 北畠親房の思想と伊勢神道

第三節 中世神道史における北畠親房の位置

補論 中世宗教運動と伊勢神道発生

本書は既に学術雑誌等に発表された親房関係論文の大部分を収録したものであり、書誌的な研究や思想的問題を扱った論考など多彩な内容となっている。

第一章第二節「北畠親房の思想的基盤」においては、儒・仏・神道のいずれが親房の思想の根幹をなすものであるかという論点を提示した上で、親房の思想の基盤が神道、なかんずく伊勢神道にあることを論じている。

著者は主に親房自身の言説から、その思想の本質を抽出するという手法をとっているが、『禁秘抄』や古記録などによって、当時の公家社会一般の理念と比較することを通して、親房の思想の特質を闡明する方法もあったのではないか、例えば中世の朝廷・公家社会の神祇優先（神事優先）の原則と親房の神祇信仰中心の思想との間にいかなる関連あるいは差異があるのかといった点を明らかにしてもらいたいところである。

また『神皇正統記』の著作対象は後村上天皇であったと断言しているが、この点については現在学説が分かれており、『正統記』の思想を論ずる上でも避けて通れない問題であろう。著者なりの説を提示した論考（『神皇正統記著作対象に関する一考察』、『皇学館大学紀要』一六）が存在するのであるから、本書に収録するか、あるいは異説への批判を含め、改めて著者の詳しい見解を示して欲しかった。

第二章第一節「『神皇正統記』の歴史思想」は、上古・中古・近代という時代区分に現れた親房の時代認識に焦点を当て、親房が「中古礼賛」論者であるとする小島吉雄氏等の通説を批判したものである。

著者は親房の上古・近代に対する肯定的言説を提示して、親房が「中古礼賛」の立場にあったとする通説を批判した上で、「以上をまとめると、第一に、現世の近代を批判する面、これはあくまで理想を持った親房の思想家らしい面であり、第二に現世を肯定する面、これは親房の前向きな積極姿勢の政治家としての面であり、その二面が共存しているのが、親房である。即ち、どちらとも割りきれない所に、南北朝の内乱期に出現した親房の特色があると考察する。」(p.55)と結論付けているが、こうした結論自体に評者は「割り切れない」ものを感じる。そもそも、中古への絶対的讚美主義者という図式的な親房像を描定して、それに批判を加えたところで思想研究として意義のある成果が引き出せるのだろうか。評者自身親房の著作を読む限り、親房の中古重視の立場は、大局的には否定し得ないよ

うに思う。これを反証の列挙によって相殺する方向ではなく、それらの材料により親房の思想のディテールを明確にしておくことで中古重視の立場の本質に迫っていく方が、生産的な結論を導き出したのではなからうか。

親房の歴史認識は当時の政治状況に直面しつつ形成されたものであり、政治思想とも密接に関連しているのであるから、南北朝時代の政治の動向や理念を踏まえることなしに、親房の歴史観も論じられないだろう。永原慶二氏は、親房と後醍醐の政治理念の間には懸隔があったという論を提示しているが（永原慶二責任編集・日本の名著『慈母・北島親房』所収「中世の歴史感覚と政治思想」・中央公論社発行）、親房の撰関制評価・譜代重視の姿勢は、後醍醐天皇の天皇親政政治の理念との対比によってこそ、その特色が浮び上がってくるのではないだろうか。また著者がこうした見解を否定する立場にあるのならば、むしろ永原説への正面切った批判によって著者の存意を表明してもらいたかった。

第二章第三節「北島親房の撰関白観」も、こうした著者の思考の延長上にある論考であるが、撰関の存在を認め譜第を重視することが、何ゆえ「内乱期を乗り切っていこうとする現世肯定的な姿勢、つまり現実への積極的な姿勢」(p.83)ということになるのか、説得力に乏しい。

最後の「中世宗教運動と伊勢神道発生」は親房をテーマの中心に据えた論考ではないが、親房の置かれた思想的環境を論じたものであるので、補論として収録したのだろう。度会行忠

を「中世的教祖」と規定する氏の論点については、ここでは論評しないが、伊勢神道の本質論については若干の疑問を述べておきたい。

外宮が「豊受皇太神宮」と名乗ることの是非をめぐって内宮側と争った皇字訴訟は五部書成立以後のことであるので、この事件を伊勢神道形成の要因とすることを否定する著者の見解は確かに首肯できる。ただし所謂「五部書」は伊勢神宮の鎮座の経緯や社殿・祭神に関する記述が大半を占めており、その中で内宮に対する外宮の対等性を随所に主張しているのを見れば、外宮の対抗意識を捨象して伊勢神道の生成やその本質を捉えるのは、一面的に過ぎるのではなからうか。

著者は、伊勢神道の形成が蒙古襲来によって高揚した神国思想に触発されたものであり、伊勢神道の根本的主張は「清浄及び正直の教理」であるとしている。

「清浄」と「正直」が伊勢神道の根本的主張点であるとするのなら、その主張が両部神道(『中臣政訓解』など)における「清浄」「正直」の思想とどのように異なるのか、延いては伊勢神道発生以前の神道の理念とどのような差異があるのか、何らかの論及が欲しかった。この点を明確にしない限り「北畠親房の神道説は、伊勢神道の根幹的部分を継承し、発展させたものと推察する。」(p. 223) という著者の結論に、俄には首肯し難い。

これに関連するが、伊勢神道の実体に対する著者の捉え方は主観的・超歴史的であるように思われる。「伊勢神道の場合、

書かれてくる文献の成立年代は鎌倉中期にくだるが、そこに持ち出された理念は、令制の散斎・致斎や式制の忌詞をはじめ、飛鳥時代にすでに重視されていたことを『日本書紀』が記載する天武天皇十四年の位階制から知られる清浄や正直の理念など、平安時代以前を求めた宗教運動である」(p. 196) とか「伊勢神道の根本的主張は、清浄及び正直の教理と思われ、それは内・外両宮共通する」(p. 210) という言に接すると、伊勢神道という語の指し示す領域は時空を越えてとめどなく拡散してしまふこととなり、評者としては戸惑いを禁じえない。

伊勢神道書にしろ親房の著作にしろ、成立時点の述作意図や思想的内実と、後世それが受容される過程で着目され、思想的に継承されていった部分とを厳密に弁別する視点が必要ではなからうか。これは著者に限らず神道学全般においてしばしば言えることである。

北畠親房や伊勢神道は近世儒家に尊重され、その思想的価値を見いだされたという事情があり、えてして近世思想のフィルターを通してその実像を理解してしまいがちであるが、今後の中世神道思想研究には、同時代の社会的・思想的状況を踏まえただ上で、その本質を究明していく姿勢が要請されよう。

また、元寇による神国思想の高揚、末法思想による仏教の行詰まり、本覚思想に基づく神本仏迹の思潮の台頭といった諸要素が、伊勢神道の成立の要因となったという説明は、本書に限らず通説として広く受容されているが、必ずしも実証を伴っているとは言えないように思う。

ちなみに「神国」の語は、「五部書」中では『宝基本記』と『倭姫命世記』に各一ヶ所しか使用されておらず、元寇以前の神道関係文献と比較してさほど神国意識が強調されているとは思えない。伊勢神道の形成が元寇によって触発されたと思われるのは、『八幡愚童訓』などと比較すると、その具体的痕跡が乏しいのは如何なることであろうか。中世神道を支えた基盤の根本的洗い直しが求められるように思う。

総じて本書全体に言えることであるが、中世史研究者に広く認知されている黒田俊雄氏の業績、とりわけ顕密体制論や、それに付随する中世神道論・神国思想論、さらに近年目覚ましい発展を遂げている中世宗教史研究の諸成果について目配りがなされていない点は惜しまれる。また南北朝時代を扱うのであれば、網野善彦氏の『異形の王権』（平凡社）をはじめとした、南北朝論も視野に置いてしかるべきであろう。文献考証的研究ならともかく、親房の思想を扱うにおいて、これらの業績を看過するのは許されないのではなからうか。最近西山克氏が、黒田氏の学説について神道学関係者が、殆ど論及していないことを批判しているが（『皇学館論叢』一四三）、中世神道研究者には、黒田説への真剣な取組みが課されているといえよう。

以上縷々批判を述べたが、本書が現在の北畠親房研究の一つの到達点を示す労作であることは疑いない。

紙面の都合上、収録論考の多くを取り上げることができなかった。著者の論旨を十分に汲み取らぬまま論評した点があれば御寛恕願いたい。

石崎正雄編

『教祖とその時代』

——天理教史の周辺を読む——

天理教道友社 一九九一年刊
A5判 三九〇頁 二〇〇〇円

弓山達也

近年、新宗教に関する研究が多くなっていくなかで、天理教は特に研究が進んでいる教団の一つである。同時に天理教は天理大学や天理教校などの研究教育機関を擁し、教団内で極めて質の高い研究が進められていることでも知られている。そしてそれは時に教団外の天理教研究に対する厳しい姿勢としてあらわれることもある。小栗純子氏の『日本の近代社会と天理教』(評論社、一九六九)に対する安井幹夫氏の批判^[1]や、村上重良氏の『近代民衆宗教史の研究』(増訂版、法蔵館、一九六三)、元天理教教会本部修養科講師の八島英雄氏の『中山みき研究ノート』(立風書房、一九八七)に対する天理教青年会機関誌上の批判^[2]などはそのほんの一例である。

一般に教団外の研究者に対する教団側の批判は、実証研究に對する神学的批判という平行線をたどることが少なくない。しかし天理教のばあい、実証研究に對しては、その史料の扱い方

や検証の仕方などの問題点を指摘していくという歴史学を背景とした実証的な立場からの批判が中心である。

もちろん客観的に実証できないものが全て排斥される必要はない。なぜならば、そもそも天保九年に天理教教祖中山みきが、彼女を通して神が顕現する立場（天理教用語で「月日のやしろ」という）となり、今もなお在世中と同様の救済を続けているという神学的内容自体、たとえ実証できずとも（あるいは実証できたとしても）、人々の信仰によって十分基礎づけられている、いわば信仰的事実であるからである。天理教の教学はこの神学的アプローチと実証的アプローチがともに追求されている。そして両者が有機的な連関をなしていることは、なによりも天理教教会本部編『稿本天理教教祖伝』（天理教道友社、一九五六）など、一連の教団刊行物をみれば明らかであろう。

さてこのような天理教の教学を背景に本書は執筆されている。むろん中山みきが「月日のやしろ」となられた（一頁）信仰的事実が大前提にあることはいうまでもない。しかし本書はこうした神学的アプローチよりも、実証的アプローチの方にウェイトがおかれている。また表題には「教祖とその時代」（天理教では教祖と読む）とあるが、教祖よりもその周辺の方に重きがおかれている。すなわち本書は初期天理教そのものを扱うというよりは、幕末維新期の中山家を取り巻く社会状況の記述といった色彩が濃い。それは当時の社会状況の知識を得ること、中山みきの言行、なかでも彼女が社会や歴史に対してどのような認識をもっていたのかを正しく理解することができるか

らである。これが本書のねらいであると考えられる。

以下、本書に収められている論文を紹介していきたい。

二

本書は五人の執筆者による七本の論文をまとめたものである。簡単にその概要を記していこう。

石崎正雄氏の「教祖在世時代の村の「助け合い」は、幕末期の人間関係を土農工商の身分制度、村落の政治的な支配関係、農作業や金融組織・組などの経済的結合、そして血縁的結合や宗教的結合などから論じたものである。中山家のあった庄屋敷村について述べたものではなく、対象地域は限定されていない。後続の論文が天理教に関わる事例を扱っているのに対して、かなり一般的な内容となっているといえる。

池田士郎氏の「ひながたと貧」は、中山みきの歩んできた足跡（天理教用語で「ひながた」という）、そのなかでも天保九年の神憑り後から、家財道具はもちろん田畑をも処分して、近隣の人々へ施して「貧に落ち切れ」を実行した意味を問うものである。そしてそれは単に貧困に身を置くというだけではなく、みぎに付き従う者にとっては封建的な価値観や道徳観を捨てることを意味していたという。

幡鎌一弘氏の「吉田家の大和国の神職支配と天理教」は、天理図書館蔵の近世文書などをもとに天理教や近在の神社と吉田家の関係を述べたものである。それによれば吉田家の支配下に組み込まれた大神神社に対して、石上神宮は吉田家の支配を拒

み、大和神社は朝廷と結び付くことで吉田家からの離脱を計ったという。そこで吉田家の支配下に入った天理教は石上神宮との間に軋轢が生じたと分析されている。

早坂正章氏の「国家神道体制下における天理教団」は、警察等に提出した手続書や教団公認運動の際の書類にみられる神名の使い分けを中心に、天理教が常に政府に対する表明的側面と伝道などの実際の側面の二面性を有していたことを明らかにしている。天理教は吉田家の配下に入った後も、真言宗の寺院の講社となり、さらには神道事務局に所属する。その時々で神名や儀礼に変更がみられたが、同時に本来の神名や中山みきが定めた「つとめ」にこだわり続けてもいた。それが当時の史料に時には象徴的に、そして時には明確にあらわれていることが示されている。

池田士郎氏の「原典成立とその時代」と幡鎌一弘氏の「王政復古・神仏分離と天理教」は、当時の天理教の神道化の動きについて天理教図書館蔵の近世文書をもとに論じている。池田氏は教部省の国民教化運動の余波が、中山家にも及び、明治六年一月には中山家でも石上神社の派出説教が行われ、一五〇名もの聴衆が集まったことを明らかにしている。幡鎌氏は中山家ではいち早く神葬祭を行うなど、神道化を進める動きがあったことを記している。そして阿氏は明治七年一月に執筆された中山みきの「おふでさき」第三号以降をみると、政府の意向に沿った教化活動を進める人々の行動を厳しく諷刺し、神道化を進める人々に純粹に彼女の教えに耳を傾けるように、そして天理教

固有の儀礼である「つとめ」を行うようにと促す内容になっていることに注目している。

上野利夫氏の「秀司「覚書」を読む」は中山みきの長男の記した覚書を紹介したもので、量的には本書の約半分を占めている。ここで取りあげられている文献は文久年間、慶応四年、明治三年、五年の四種類である。内容はそれぞれ異なるが、賽銭、金品の貸借、金銭の出入りなどが中心である。上野氏はこの覚書を単に翻刻するだけではなく、流通していた貨幣の種類や米価・綿価の変遷など、詳細な資料を用いて説明している。

ここで明らかにされた覚書は初期天理教を理解するうえで重要なはいうまでもないが、当時の大和の人々が一体何をいくらくらいで買って食べていたのか、また例えば相撲見物に行ったらどのくらい祝儀を出すのか、賽銭の相場はどのくらいかなど、庶民の生活史を知るうえでも貴重なものといえよう。

三

本書には信仰者と権力者との攻防や、中山みきの示したとされる奇跡譚などはほとんどでこない。歴史的な事実を史料に基づいて淡々と描き、必要最低限の解釈を加えているといった印象を評者は持った。その意味で本書に官憲の弾圧に屈せず闘い抜いた中山みき像や、奇跡的な病氣治しを施す類い希なる救済者としての中山みき像を期待することはできない。否、むしろ本書はこうした過剰な意味づけから中山みきを解き放すことを意図し、そのためにもまず社会的背景を正確に描きだすとい

う作業に徹したかもしれない。

確かに前述の村上氏の研究であれば、「おふでさき」第三号は「みきの権力批判」「権力の前途への警告」(前掲書、一四三～一四四頁)を中心に解釈されているなど、中山みきの反権力的性格が鮮明にされている。しかしこうした見方は、全てを国家権力とその弾圧に抗する教団創始者との関係でとらえようとするステレオタイプに陥る危険性をもはらんでいた。それに対して本書では、例えば同じ「おふでさき」第三号でも「教祖は親神の教えを取り次ぐべき側の者が新政府の宗教行政に手を貸すことを厳しく戒められている」(一八九頁)、「親神の「ざんねん」(略)は国家権力に向けられているというよりは、(略)それを受け入れようとしている人々の姿勢にあったのではないだろうか。(略)「おふでさき」の基調としては、政府の国民教化へ対抗するとか、政府へ布教伝道しようということをおおうとしているのではないのである。つまり、教祖自ら政府に弾圧されることを求めた姿勢の中には、人々の心のそうじを図り、さらにつとめの完成を促されたことがうかがえるのである」(二一九～二二〇頁)と、中山みきと信者との関係やその心のあり方に主眼が置かれている。

同じような問題は神名の変遷をどう解釈するかにもあらわれている。天理教では天輪王明神、転輪王、記紀の神々といった具合に神名の変更がみられた。先の八島氏であれば、神名の変更にについては、「これは大きな教理の変質です。(略)これは高天原の神々、つまり天皇家の先祖を表わすことになってしま

ます。力で民を支配し、奉仕させ、捧げさせる神なのです」(前掲書、一四八頁)と解釈されている。これもやはり自らの信仰体験に忠実な教団創始者と、その意に反して墮落していく教団というパターン化された図式であり、ある特定の意味がやや過剰に中山みきと教団との関係に付与されているといえよう。それに対して本書では神名の変更を克明にたどりながらも、これは教団の本質そのものの変革ではなく、活動を展開するうえでの妨害から身を守るための偽装であり、「教祖在世中は、教祖の救済活動そのものが教団の内実を物語るものであり、常にその内実は、偽装的表明より優越していた」(一六七頁)という。つまり神名が変わっても、教えの本質は変わらないというのである。

もちろんここで村上氏や八島氏の研究と比べて、本書の方がより「客観的」であるとか、「価値中立的」であるとかをいっているのではない。史料を提示することにとめたからといって価値観や解釈から逃れられたわけではない。ただ比較すれば、同じ天理教の神道化の動向や神名の変遷を扱いながらも、村上氏や八島氏が国家と宗教、抑圧と被抑圧といった巨視的な戦略をもって読み込んでいるのに対して、本書はこれを微視的に中山家とそれをめぐる人々との関係によってとらえようという立場にあるといえる。

四

最初に評者は本書のねらいが当時の社会状況の知識を得るこ

とで、中山みきの言行、なかでも彼女が社会や歴史に対してどのような認識をもっていたのかを正しく理解することにあと述べた。本書のはしがきでも中山みきが生きた時代はまさに社会変動期であり、彼女の示した足跡は「単に信仰者の個人的な問題に対処するところの治め方を教えるというだけではなく、混沌とした激動の世界を立て替える世直しの手本でもある、ということの意味しているのではないだろうか」(i頁)と書かれている。

確かに本書で扱われた中山家を中心とする地域共同体の宗教状況や物価の動向など、当時の社会状況の記述は中山みきの教えを理解するうえで極めて有益である。しかし本書では全体として、こうした社会状況のなかで中山みきの言行がどのような意味を持っているのかという点についてはあまり展開されていない。もっとも池田氏の二つの論文が、中山家の経済状態の変化(貧に落ち切れ)を実践すること(おふでさき)が持つ意味や、明治七年に「おふでさき」が約五年ぶりに、しかも大量に執筆され始めた意味を教団の神道化との関係から追求している。また幡鎌氏の「王教復古・神仏分離と天理教」も「おふでさき」に書かれた「神のさんねん」がどこに向けられていたかをやはり中山家の神道化の動きのなかで問うている。しかし他の論文は前述の通り中山家の取り巻く社会状況の記述が中心で、そこでの中山みきの言行の持つ意味の解釈は抑制されている。

もちろん「当時の社会や教祖の周辺の事情を理解する上で参考になるとと思われる論考を選んだ」(ii頁)という本書の目的

は十分に達成されている。中山家をめぐる歴史的事実として、例えば秀司の子おしゅうの死去に際して神葬祭が行われたことや、国民教化運動の一環として中山家で説教が行われたことなどは、多分あまり知られていないであろうし、『稿本天理教教祖伝』(前掲書)にも記載されていない。また中山みき在世中の「教祖の周辺」に関しては、高野友治氏などの研究が一般に知られているが、本書はそうした業績を踏まえたうえで、さらに新たな史料が紹介され、論じられている。その意味で本書は天理教の実証研究の新たな地平を切り拓いたといえよう。そしてこの確固たる基盤のうえに、より豊かな中山みき像が描かれることを、評者は心待ちにしている。

なお本書と関連して、執筆者による講演が天理文化講座として開催された。この模様はビデオ化され、現在「シリーズ教祖とその時代」として『むらの助け合い』(石崎正雄)、『庄屋善兵衛』(池田士郎)、『より来る人々』(上野利夫)、『幕末の石上神宮と中山家』(幡鎌一弘)、『神道国教化のうねり』(早坂正章)、『おふでさき』(噴出)『池田士郎』、『ふしと』(苦勞)『石崎正雄』、『神』から『月日』へ』(早坂正章)が天理教道友社より販売されている(各六〇分程度、一五〇〇円)。

註

(1) 安井幹夫「小栗純子『日本の近代社会と天理教』批判」とくに文献引用をめぐる諸問題——(『天理教校論叢』第一三号、一九七六)、同「小栗純子『日本の近代社会と天理

教』批判」その後」(『ひがし通信』創刊号、一九七九)。

(2) 村上氏に対する批判は深谷善太郎「幕末期の大和の状況——立教をめぐる俗説をくつがえす——」(『あらきとうりよ』一四六号、一九八七)。八島氏に対する批判は『あらきとうりよう』一四九号、一九八七。

(3) 『高野友治著作集』第一巻「御存命の頃(新版)」天理教道友社、一九八〇(初版は一九三六)。伊橋房和・高野友治・丸川仁夫・金子圭助「天理教教会設立当時の社会情勢」(『天理大学学報』一七一、一九六六年一月)など。

島園進著

現代救済宗教論

青弓社 一九九二年一月三〇日刊

A五版 二五四頁 二四〇〇円

西山 茂

著者の島園進氏は、これまで、天理教や金光教など、我が国における草創期の創唱系新宗教（著者のいう土着創唱型新宗教）の、主として発生論的研究の分野で優れた業績をあげてきた気鋭の宗教学者であるが、本書は、著者が現代宗教論の分野においても優れた研究者であることを、あらためて示したものと見える。近年、マスコミが現代宗教を興味本位に取り上げることが多いだけに、本書のような手堅い現代宗教の研究書が刊行されたことの意義は大きい。

さて、本書は、序章を除いて四部九章からなっている。そのうち、第一部では「新宗教とは何か」という概念的な問題が、第二部では伝統的な「大乘仏教と新宗教」の間の連続と断絶の問題が、また、第三部では「民衆宗教と近代」というテーマのもとで近代化と新宗教のかかわりの問題が、そして、第四部では海外における日本の新宗教の発展と現代日本における宗教運動の新展開（新霊性運動の発展）の問題が、「現代世界の中の日本の新宗教」というテーマで、それぞれ、取り扱われている。

以下、第一部から、順次、批評をしていきたいが、その前

に、序章と第九章（終章）を参照しつつ、本書の主題と全体の特徴について触れておこう。

まず、著者は、「現代救済宗教論」というタイトルのもとで、読者に何を語ろうとしているのであろうか。いや、その前に、そもそも「救済宗教」とは何なのだろうか。序章には、救いの約束、救いの追求が核となるような宗教が救済宗教である、としか語られていない。しかし、これで救済宗教とは何かが明確になったとはいえない。そこで、本書の他の部分（第四章）を参照して、評者なりに著者の救済宗教の概念を再構成すると、救済宗教とは、「人間および人間の住む世界（現世）が除去困難な欠陥や障害に常に直面しているという前提のもとに、なおかつその欠陥や障害を乗り越えて至高の生を得ることができるとする信仰」（八三頁）に立脚する成立宗教（独自の教義・実践体系と教団組織をもつ宗教）であるということがわかる。こうして、著者が「現代救済宗教論」の名のもとにこれから語るうとする事柄が、かかる意味での現代の救済宗教の動態であることが理解されてくる。

なお、著者によれば、救済宗教には、前近代社会で有力であった「歴史宗教」と、近代以降の社会で発展してきた「新宗教」の二つがあるが、こうした救済宗教は現代の先進国社会においては衰退の傾向にあり、それに代わるものとして新たに「新靈性運動」が発展してきているという。

新靈性運動とは、一九六〇年代後半以降のアメリカで台頭してきたニューエイジ運動（硬直した科学主義を排し、人間や自

然に内在する神秘力などにも注目した科学宗教複合的世界観に立って、新しいライフスタイルを創出しようとする自律的・個人主義的なネットワーク運動）の日本版を指す著者なりの表現であるが、本書では、「現代救済宗教論」（現代新宗教論）という主題をよそに、この新靈性運動のほうに著者の熱いまなざしが注がれている、といつてよい。その意味で、本書のタイトルには、こうした新靈性運動をも象徴しうるものが望ましがったといえるかも知れない。

ところで、これほどまでに著者が現代の新靈性運動に期待をよせる所以は、「これこそ、この時代の新しさを代表する」（二二七頁）「強力な現代的宗教勢力のひとつ」（二二九頁）であると認識しているからである。くわえて、著者は、本書において、前近代↓近代↓現代という時間軸に沿った宗教形態の推移過程を、「歴史宗教↓新宗教↓新靈性運動」（二二三頁）のようにおさえ、第三世界ではともかく、先進国においては、今後ますます、救済宗教は周縁的な地位に追いやられていく、と見ているのである。

こうした著者の大胆な図式の提示は、我々にとって、たいへん新鮮で刺激的なものであるが、反面、大きな疑問も残る。それは、さほど多くない「教育程度の高い、比較的裕福な人々」（二三八頁）によって担われた個人主義的な新靈性運動が、現代日本の宗教運動のなかで、現在、どの程度、社会的・文化的な重要性もっているのか、あるいは今後もちうる可能性があるのか、といった疑問である。

かつて、評者は、トーマス・ルックマンのいう「見えない宗教」の概念を下敷にして、今後の宗教変動の一端を「教団教から自分教へ」（西山茂「組織の宗教から自己納得の宗教へ」、『ナーム』第一七巻第一一号、一九八八年）と表現したことがある。こうした評者の指摘は、宗教の個人化という点で、「救済宗教から新靈性運動へ」という著者の指摘と符合しているかのように思える。しかし、評者のいう自分教が、教団への帰属の有無を問わず、個人がユザーの論理を利かして自己の内面に形成する銘々の宗教的意味体系を指しているにすぎないのに対して、著者のいう新靈性運動は、「強力な現代的宗教勢力のひとつ」（二三九頁）として、または、「新宗教に代わる新しいタイプの大衆的宗教運動」（二四六頁）として、あくまでも、歴史的、実体的に捉えられた概念である。

評者としては、現代宗教の一般的な推移傾向としての宗教の個人化（自分教化）を指摘することはできても、実体としての新靈性運動が、現に、新宗教に取って代わるほど強力な勢力のひとつになっているとは、とても思えない。推測するに、本書における新靈性運動への高い評価には、かなりの程度、著者の個人的な思い入れが込められているのではなからうか。

では、次に、第一部に収められている論文から、逐次、批評していくことにしたい。

第一部「新宗教とは何か」に収録されている三つの論文（第一章〜第三章）は、もともと『新宗教事典』（弘文堂、一九九〇年）の原稿として書かれたもので、新宗教の範囲（第一章）

とその発生基盤（第二章）、およびその類型（第三章）についての概論的な記述からなっている。

第一章では、新宗教とそうでないものとの違いや、「新興宗教」や「民衆宗教」という新宗教の類似概念の検討をおこないつつ、最終的には、新宗教を、幕末維新期以降の日本で発生した民衆的な成立宗教である、と規定している。第二章では、新宗教の有力な発生基盤として、民俗宗教（習合宗教）、日蓮系の在家講、修養道徳運動の三つを指摘している。評者としては、最近の真如苑や阿含宗の著しい台頭を考慮して、修養道徳運動よりも真言密教の名をあげたいところだが、本章でも「その他」の発生基盤に密教の名があげられているので、彼我の相違は強調点の違いにすぎないことがわかる。

第三章では、発生基盤と宗教思想の練り上げ方の違いによる新宗教の類型化が試みられている。ここでは、土着創唱型、知的思想型、修養道徳型、土着知的思想複合型（中間型）の四つに類型化されているが、本来、同一であるべき類型化の基準が錯綜していることや、できれば整然と分けられるべき対象がすつきりと分けられずに残余型（中間型）が出る（八八頁の仏教系新宗教教団の第三類型も同様）など、類型化をめぐる不自然さが目立っている。とはいえ、習合神道系と法華系の二大系統に分ける従来の単純な類型論（村上重良『新宗教』、評論社、一九八〇年）を、何とか乗り越えようとする著者の努力は、それなりに評価しなければなるまい。

第二部「大乘仏教と新宗教」には、「大乘仏教と新宗教」（第

四章)と「權威の危機と法華系新宗教」(第五章)の二つの論
文が収められている。

第四章では、原始仏教、上座部仏教、大乘仏教に通底する伝統的な仏教の救済観の本質を「現世的な欲望や情念からの脱却」(八四頁)に求め、そうした現世否定的な救済観の対極をなすものとして、新宗教の現世肯定的な救済観があげられている。こうして、仏教系の運動が真に新宗教と呼びうるものになるためには、仏教以外の何らかの新たな要素の影響によって「どれほど伝統的仏教の枠を越えてたか」(八九頁)が問われなければならなくなる。

しかし、等しく解脱を求めているといっても、原始仏教や上座部仏教のように解脱を自己救済的に求めるのと、多くの大乘仏教のようにそれを信仰的(他力ないし自他力救済的)に求めるのでは、現世に対する態度に大きな違いがある。また、日本仏教は総じて煩惱即菩提の立場に立っている。とりわけ、日蓮宗や密教は即身成仏と現世利益を約束するなど、現世肯定的な要素がきわめて強い。事実、両者は、こうした性格の故に、仏教系新宗教の有力な源泉となっている。そして、このように考えてくると、一部の例外を除き、日本仏教が新宗教を生み出すほどの活力をもたなかった真の原因は、現世否定的(解脱的)な救済観にあるというよりも、むしろ、近世以降葬祭仏教化して教化力を失った(これは現世否定的な救済観とは別の問題である)ところにあるといえよう。いずれにせよ、ここでは、伝統的な仏教の現世否定的な側面が過度に強調され、新宗教との

連続面が軽視されているように思われる。

第五章は、本門仏立講を除く法華系新宗教が、一九二〇年代から一九七〇年代にかけてなぜ大発展したかについて論じているが、論証のしかたが強引であり、説得力があるとはいえない。まず、著者は、この時期の日本社会が産業化と都市化などによる激しい変動に見舞われ、「權威の危機」という法華系新宗教が発展する環境ができていたという。また、著者は、法華系新宗教は、ナシヨナリズム(法華経に基づく国家統合の思想)と大衆主義(大衆が下から自発的に權威を組み立てていこうとする思想)を以て、こうした状況に適合的に応え、その結果、大いに発展したともいう。

ナシヨナリズムと大衆主義の要素が法華系新宗教に含まれ、それが発展要因の一翼をなしたことは、おそらく確かであろう。だが、大本などのように、同じような要素をもって同じ時期に発展を遂げた新宗教が、法華系新宗教のほかにも存在している。また、著者は、最初の発展期が一九二〇年代以降ではないという理由で本門仏立講をこの時期の分析対象から除いているが、同講が東京・大阪のような大都市で飛躍的に発展した時期は大正期から昭和初期にかけての時期(西山茂「仏立講の成立と展開」、本門仏立宗開導百遠譚記念論文集編集委員会編『仏立開導長松日扇とその教団(上)』、平楽寺書店、一九九一年)であり、著者の分析する時期に含まれている。著者は、これらの事例について、どのように説明されるのであろうか。

一九二〇年代から一九七〇年代までの五〇年間(大正中期か

ら高度経済成長期の末期まで)を一括して「権威の危機」という抽象的な時代社会的背景で説明しようとするのも、いささか強引であるように思われる。たとえば、一九二〇年代以降の日本では日蓮主義が一種のブームとなつて、法華系新宗教もその恩恵に与つたが、これは「権威の危機」を背景としたというよりも、むしろ、この頃から学校の祝祭日行事(ミカド・カルト)を通して国民の間に天皇制信仰が定着したという「新たな権威の確立」を反映していたように思える。加えて、著者は、「権威の危機」が一九二〇年以降の日本社会の急激な産業化と都市化(社会変動)によつてもたらされたと述べているが、日本社会が急激な産業化と都市化の波に最初に見舞われたのは日清・日露戦争の戦間期前後(一九〇〇年前後の十数年間)であつて一九二〇年以降ではなく、しかも、この時期に法華系新宗教は殆ど発展していない。このあたりは、無理な一般化をはかるよりも、正確なデータによる実証が待たれそうである。

第三部「民衆宗教と近代」には、「日本の近代化と民衆宗教」(第六章)と「新宗教の精霊信仰と民衆文化」(第七章)が含まれている。

第六章は、近代化の基礎をなす民衆の禁欲倫理と呪術性に ついてのマックス・ウェーバーと安丸良夫の見解を批判的に検討し、日本の新宗教が、呪術的なものの排除によつてではなく、それらを汲み上げつつ生命主義的な宗教思想のなかに昇華させることによつて、近代化に適合的な大衆的倫理革新を可能にしたと論じている。この視点は、従来、ややもするとマック

ス・ウェーバーの権威におもねて、大衆的倫理革新と呪術的な現世利益は相矛盾する対極にあるものであるとか、それゆえ呪術性は克服されなければならないとか、安易に思い込んでいた凡学の通説を見事に打ち破るものであり、評者としては、この視点を全面的に支持し、高く評価するものである。

しかし、第七章については、筆者は部分的にしか納得しない。それはともかく、著者は、ここで、新宗教の精霊信仰(アニミズム)を大正・昭和期以降における近代化・都市化の深まりによつて再生された都市的な精霊信仰としておさえるとともに、一九七〇年代以降のいわゆる新新宗教の精霊信仰も基本的にはこれと同じ流れに属するものとみる。また、都市的な環境のなかでは、伝統的精霊信仰(祖先崇拜)や人格的救済神信仰が衰えるだけでなく、諸種の要因で近代合理主義も色あせてきて、その分、新宗教の都市的な精霊信仰が台頭してくるともいふ。では、何故そうなるのか。著者によれば、もともと精霊信仰には近代の技術思考や操作的態度と適合的な側面があり、都市的な人々は、そうした思考と態度によつて運命や環境を統御できると説く新宗教の精霊信仰に魅かれるからだといふ。

さて、こうした一連の説明には、納得できる点もあるが、納得できない点も幾つかある。納得できる点とは、精霊信仰が都市的環境のなかでも再生され、それが新宗教の精霊信仰の発展を支える場合があるという点である。だが、近代に適合的な技術思考や操作的態度がもともと精霊信仰(アニミズム)に含まれていたというのは、やや言い過ぎではなからうか。そうした

特徴は、精霊信仰一般のなかにあったというよりも、むしろ、
「靈術的な精霊信仰（シャーマニズム）」のなかにより濃厚にみら
れた、といったほうが正確であろう。本章では、こうした限定
がなされていないために、シャーマニスティックな大本の鎮魂
婦神法と霊友会のたんなる先祖供養とが、「新宗教の精霊信仰」
という平板なネーミングで一括されてしまっているのは残念で
ある。

また、著者は、「近代化、都市化の進展とともに、新宗教の
中では精霊信仰が次第に成長していった」（二六二頁）という
が、前章でみたように、近代化と都市化は、精霊信仰とは性格
の違った法華系新宗教をも同時に発展させてしまふ、極めて包
括度の高い社会的背景ではなかったのであろうか。

私見によれば、霊術系を中心とした精霊信仰（術の宗教）の
隆盛化現象は、近代以降の日本社会では二度みられた。それ
は、明治末・大正期（千里眼ブームと大本・太靈道の台頭）、
と高度経済成長後の「豊かな社会」の時期（神秘呪術ブームと
新新宗教の台頭）、の二回である。これらの時期は、きまって
国策としての「近代化」の一段落期（時代閉塞期）に当たって
いるように思える。また、国策としての「近代化」の途中にお
いては、こうした精霊信仰よりも、むしろ經典や教義を重視す
る「信の宗教」が隆盛化する、と評者は考えている。

つまり、近現代の日本の新宗教史は、近代化、都市化の進展
とともに次第に新宗教の精霊信仰が成長するといった一方向的
なもの（著者の見解）ではなく、時々の国策としての「近代

化」の段階に応じて、ある時には「信の宗教」を發展させ、ま
た、ある時には「術の宗教」（霊術系の精霊信仰）を發展させ
たりするのではあるまいか。そして、多分、このほうが日本の
新宗教史のダイナミズムを上手に掬い取れるように評者には思
えるのである。

第四部「現代世界の中の日本新宗教」には、「日本の新宗教
の異文化進出」（第八章）と「新宗教と新霊性運動」（第九章）
の二篇の論文が含まれている。第九章で取り扱われている新靈
性運動については、序章とともに既に冒頭で詳論したので、こ
こでは再論しない。

第八章は、一九六〇年代以降に顕著になった海外非日系人社
会への日本新宗教の「異文化進出」の現状と、そうした社会に
日本の新宗教が進出に成功した条件等について述べられてい
る。進出に成功した条件として、著者は、受容する社会の側の
異文化宗教に対する寛容度と、自文化の権威の相対化の進行、
および、産業化・都市化による宗教への潜在的な需要の高まりを
あげているが、これは月並な説明であるといえる。評者が注目
するのは、むしろ、日本の新宗教のもつ単純明快な呪術的実践
や生活の現場に即した実地的（実用的）な宗教倫理が異文化進
出に適合的である、という著者の指摘である。こうした指摘
は、第六章の考察とあいまって、日本の新宗教の倫理的、呪術
的な側面のもつ一種の普遍妥当性を言い当てる鋭い指摘のよう
に、評者には思える。

さて、以上で各論的な書評を終えるが、最後に、本書全体に

ついでに評者の感想を端的にいうとすれば、どのようになろうか。本書は、「現代救済宗教論」と銘打っているわりには、現代の救済宗教（現代の新宗教）への言及が少なく（第七章の一部と第八章）、近代および近代化過程における新宗教への言及が多い書物であるといえる。これは、著者が、現代の宗教運動の典型を新宗教よりも新霊性運動に見ているからでもあるが、それと同時に、著者のこれまでの関心が、主として近代の新宗教（発生期の天理教・金光教など）や、近代化過程における新宗教の役割（新宗教思想と大衆的倫理革新の関係など）に向いていたこととも関係があるろう。そのため、それに関係している本書の部分（第一部および第三部の第六章など）は、評者からみて、最も高く評価できるものとなっている。反面、仏教系新宗教を取り扱った第二部（ここでは仏教用語の誤解と浅解が幾つかみられる）と現代のいわゆる新新宗教の隆盛化に触発されて書いたと思われる第三部第七章（新宗教の精霊信仰と民衆文化）などは、評者からみて、それほど評価できないものとなっている。

しかし、本書は、欧米のような先進資本主義諸国や第三世界、さらには旧ソ連や東欧にまでも目配せした地球的な視野から書かれているだけでなく、一点を見据えた鋭い洞察と大胆な論理の運びに満ちていて、けっして読者を退屈させるといふことがない本である。

いづれにせよ、本書は、従来になかった本格的な新宗教の研究書であり、新宗教の紹介書や啓蒙的な研究書にあきたらない硬派の読者に、是非、一読を薦めたい好書である。

渡辺学著

『ユングにおける心と体験世界』

春秋社 一九九一年四月刊

A五版 四七二頁 四八〇〇円

河東 仁

ユングの思想は、宗教学の世界から見てもきわめて興味深いものであるが、同時にまた、「話としては面白いが……」という評に代表されるように、一個の学的な方法論としては今一つ物足りない面のあることも否めない。その理由としては、ユング自身の方法論的な観点への無反省な在り方——ユングに方法論がないという意味ではなく、方法論が体系的に提示されていないという意味において——、そしてユング理論の道具立てを用いた諸研究者の安易な分析と解釈を挙げることができよう。そうした中で、ここにあげる書の果たす役割はきわめて大きい。本書は渡辺氏の学位請求論文に基づいた、ユングの思想を体系的に整理する作業をとおして、それが学問——それも解釈学——として成り立つ理論的根拠を析出し、その妥当性さらには欠落部分までを考察の対象としようとする力作である。さらに言えば、ここで渡辺氏がなしたげた、ユングの学生時代の論文(ツォーフォンギア講演集)や諸識者との書簡をふくめ、彼の全著作を年代順に読破し、そこに見られる立場や思考の枠組の変遷を跡付けるという極めて労力のいる作業は、誰かがやら

ねばならぬし、また誰にでもやれることではない。その意味において、本書を「解釈の冒険」とする著者の自負は当然のことと思われる。

しかし単純に一人の人物の思想遍歴を総体的に跡付けると言っても、そこには何らかの分析手段がなければ、ことにユングのような存在の場合、鬱蒼とした森の中で道に迷ってしまうこととは必定である。そこでまず渡辺氏は、夢や幻想だけでなく共時的現象をも含めた、心的な「体験世界」への現出物に有意義性を見出そうとすることを、ユングの基本的立場と想定する。

そしてその有意義性の抽出——あるいは有意義性への投企——が妥当性を主張できる根拠として、リクールの解釈学を導入する。端的に言うると、リクールが言表の解釈という視点からフロイトの解釈法を、夢・症候・神話・芸術作品などを記号に還元する「偶像破壊的な解釈学」と位置づけたのを受けて、渡辺氏はユングの解釈法を、そうした心的な体験世界への現出物に有意義性をもたらす「意味の再興としての解釈学」であると結論づけている。

以上が大枠であるが、本書は二部構成となっており、第一部「心と体験世界の解釈の歴史」では、ユングにおける心と体験世界をめぐる解釈の変遷が扱われている。具体的には、主としてコンプレックス・元型・共時性という三つの概念がどのように形成され、またその意味内容にいかなる変容があったかが問題とされている。第二部「心と体験世界の解釈の方法論的検討」では、ユングが心と体験世界を解釈するさいの方法論をめぐって、その学的根拠の解明が主題となっている。そこでまず組上に乗せられるのは、夢や幻想などが現出してくる地平としての心を「体験世界」と規定した上で、そこに現われてくる存在をその客観性とは別次元の「心的現実」とし、それに心理学的真理を認めるユングの立場に窺われる、「私の、私による、私にとつての真理」という方法的独我論である。

それでは以下に、章ごとに内容を紹介してみたい。第一章は「ユング心理学の背景——神秘体験・心靈現象・心靈主義」と題されており、ユングの心靈現象に対する家系的な親和性を指摘するとともに、学生友愛団体「ツォーフォンギア」パーゼル支部における彼の講演が、当時の風潮もあり、心靈主義的な傾向を帯びていることを明らかにしている。しかしこの学生時代における心靈主義、すなわち心靈現象の外在的実在視は、彼が博士論文を執筆する時点において変化を見せ、心靈現象の存在論的地位を括弧に入れ、それを体験する当事者にとつての意味を問う立場に取って代わられた。

第二章は「心の現象学——コンプレックスと元型の有意義性」と題されており、ユングがコンプレックスと元型の存在を仮定することによって、無意識ことにその自律性の問題に光を当てていく様が個人史的に解明される。その結論として導かれるのは、コンプレックスなる概念が当初は、患者の心の構造およびその状態を説明するための客観的な心理分析装置であったのに対して、徐々に患者の体験世界に対する分析のための装置へと変化していったということである。つまり体験世界に線り

広げられる夢や幻想などを、コンプレックスの自律的な人格像として捉え、それを外から客観的に分析するのではなく、内側から、いわばその人の目を通して追体験し、その意味を自我意識との関係性の中で見出していくことに重点を置くようになったのである。そしてこうしたア・ポステリオリなコンプレックスを成立させる可能根拠としてユングは、ア・プリオリな存在としての元型なる概念を仮設することになる。ことに、一見「了解不能」な患者の言動に統一的な意味を読み取るためには、意識的な人格だけでなく、背後により包括的な視野を備えた人格の存在が暗黙裡に要請されてくるからである。これが心全体の統合の中心としての「自己」元型であることは言うまでもない。こうして彼は、次に、諸コンプレックスを成立させ、それに意味を付与する存在としての諸元型の説明に力を注ぐことになった。ちなみにここまでは、渡辺氏が的確に呼んでいるように、現実世界を括弧にいれて、ひたすら患者の自我意識と体験世界における諸表象との相互関係を分析する「方法的独我論」である。

しかしこのもっぱら患者の心のなかに分析の目を留める「方法的独我論」も、ユング自身によって、その枠を外されることになる。それは、彼が心の体験世界と外的客観的事象との「意味的連関」を探ろうとして、「共時性」なる概念を導入したことによる。

第三章「意味实在論への転回——共時性の原理をめぐって」では、副題にもあるように、この問題が扱われる。すなわち内

界の心的な事象と外界の物理的な事象との関係を探るなかで、ユングは「意味ある偶然の一致」の存在を確信し、それを共時的現象と呼んだ。そしてそれと並行して、元型の概念を広げ、その極限に心と身体（本能）とが相互に侵犯しあっている「類心的」領域なるものを想定し、さらに心的な内界と物理的な外界もこの領域を通して侵犯しあっており、これこそ共時的な現象を説明する手がかりだとしたのである。ところがこの結果、そもそも彼の出発点であった「方法的独我論」の立場から足を踏み出してしまふことになった。というのもこの立場は、物理的な実在に関する判断を中止し、体験世界における「心理学的真理」を説明することを前提としている。しかし共時性を説明するものとしての元型は、独我論的な意味づけをするさいの可能根拠であるに留まらず、物理的な外界をも秩序づけ、意味づけるものとみなされているからである。言い換えると、意味というものは、体験世界に現われてくる諸表象を自我意識と関連づけるなかで二次的に生じてくるものではなく、予めそれ自体として存在しており、それが個人の内界のみならず、日常的な現実世界にも顕現してくるという論理である。いわば「絶対知」をもった無意識が、心の根底であるとともに、世界全体の基盤をもなしており、そこから意味が啓示されてくることになる。事実ユングは、晩年の書簡において、心と物質とに共通な究極の次元として、「一なる世界」[*einpunnun snun*]の概念に至るのである。

こうしてユングの思想の内容とその基本的な傾向を明らかに

した上で、渡辺氏は、第二部において、一個の学的な方法論としての妥当性を明らかにしようとする。その始めにあたる第四章「基本的な理論的枠組——心的現実の立場と心理学的真理」では、まずユングの反省哲学的な態度が取り上げられる。すなわち、体験世界はそもそも心的なイメージから成り立っており、それを経験することとは、心的なものを心によって把握することである。それゆえ人は、このような心理学的循環から抜け出して、現実そのものを把握することはできない。可能なのは、体験世界の諸表象を心的現実の立場に立って、いわば内側から眺め、感情移入することだけとなる。

とすると次に問題となるのは、体験世界を把握する心とは何か、そして心の構想作用を通して産み出されてくる象徴とは何かということである。この問題は第五章「心と象徴の概念と機能——心に内在する弁証法的契機」で扱われる。まずユング思想の特徴の一つとして、「部分と全体」という観点が指摘できる。たとえば我々が自らと同一視している自我・コンプレックスは、心の一部分にすぎず、心全体を包括する存在は自己と呼ばれる。そして人間の心的発達とは、即自的全体者としての原無意識から、自我意識と無意識との分裂という対自的な段階を経て、心が即自的かつ対自的全体者としての自己を実現する、弁証法的な過程とみなされる。つまり心の構想作用によって体験世界に現出してくるさまざまな心の部分像——ペルソナ・影・アニマ・アニムス——と自我意識との対立を徐々に統合していく過程である。そしてその対立物を統合する心の能力

のことを、ユングは「超越機能」と呼んでおり、それを体験世界に現出してくる象徴の最大の機能の一つとみなしている。

第六章「体験世界とその解釈をめぐって——方法的独我論と元型論」は、以上を前提とするユングが、実際にいかなる解釈原理に基づいて、体験世界に繰り広げられる諸表象を解釈しようとしたのが扱われる。そのために渡辺氏は、ユングの解釈法が顕わになる状況を、①夢などの非日常的な体験、②日常的な体験や臨床上の経験、③超現実的な共時的体験の三つに分けて論じている。まず夢分析であるが、ユングは夢の言語を、論理的な思考を主とする自我意識の言語と異なり、イメージの連鎖による象徴的な連想の体系とみなす。そして、夢の顕在内容を歪められたものとし、その背後に隠された真の意味内容をそこから読み取ろうとするフロイトに異を唱え、夢のイメージはそのまま「心的現実」をなしており、それを意識によって理解できる形にすることが夢の解釈だとする。具体的に言うとう、フロイトのように例えば「棒状のもの」を即「男根」と還元するのではなく、全体との脈絡の中で個々のイメージを意味づけしていくという方法をとる。この為にユングが依拠した方法は、敷衍（増幅・拡充）法と呼ばれている。まず個々のイメージに対して、夢見者にそれと直接関わりのある経験や事象を連想させ、個人的な脈絡のなかで意味づけがなされる。これは主観段階の解釈と呼ばれる。ついで、意義深い夢——「大きな夢」——の場合、神話などの知識と照らし合わせた連想を施して、諸イメージの集合的・人類普遍的な意味を探り出す、客観段階

の解釈がなされる。元型的敷衍である。

このようにユングの夢分析は、夢自体の解釈を主眼とするものであり、これは夢を一個の物語として解釈し、そこに意味を求めていく方法とすることができるといえる。つまり敷衍法によって物語に体験世界を説明していく立場であり、これは②の日常的な体験や臨床上の経験に対する解釈の場合にも貫かれている。いずれにせよ、個人の体験世界に現出してきた諸表象を、一連の脈絡の中に位置づけ、その中で意味を見出していく。そしてまず個人的な文脈のなかでの意味、ついで集合的なレベルでの類比的な意味を取り出してくるわけである。ただしここで注意を要するのは、集合的なレベルにおける敷衍である。これは決して個人の体験世界を超えるものではなく、人類普遍的な内容をもつ集合的無意識に由来する心の構想力によって体験世界に現出するもの——場合によっては外界に投影・転移される——とみなされており、このレベルにおいても体験世界が心の写像であるという同一哲学的な立場が色濃く出ている。すなわち、集合的な内容をもつイメージも個人の体験世界という括弧の枠内でとらえられており、この意味において、①②のいずれにおいても「方法的独我論」に収斂することに変わりがない。

ところが③の共時的体験の解釈になると、先述したように、この枠組が突破され、最終的に「一なる世界」にまで到達してしまう。①②においては、体験世界の意味があくまで主観的な形で捉えられている。それが③になると、体験主体とは無関係に、意味が実在者として啓示的に与えられることになり、それ

ゆえ意味主体としての宇宙論的な自己の存在が要請されていることになる。そして個々人は、脱自的な直観によってのみ、この宇宙論的な自己と触れ合い、さらにそこから意味を引き出してくる——正確には受動的に意味を啓示される——ことによつて初めて、自らの体験世界さらには生そのものを有意意味化できるのである。つまりは、自ずから充溢してくる力動的な意味をいかに捉えるかという視点である。

こうして第七章「ユングにおける有意味性の問題——人間の宗教性と意味の体認——」は、ユングの解釈法におけるキー概念が「有意味性」の問題にあることを説明する。ユングは、その真偽はともかく、religionの語源をラテン語の religereに求め、宗教の本質をヌミノゼを慎重かつ良心的に観察することとみなし、そうする傾向を人間に固有の本能的態度とみなした。人間の魂は本質的に宗教的であると言っているのである。ただしこの傾向は、反省的に自我意識の側においてヌミノゼを観察するといふ意味においては主体的なものであるが、しかし同時に無意識の側から意識と無意識との対立を統合する包括的なファンタジー・象徴を発現させるという意味においては、無意識の自律性に力点が置かれることになる。そしてさらに、その無意識的なものが、実在する意味の場としての「一なる世界」にまで通底させられる場合、ユングの言う宗教とは、個々人に、実在する全体者との関係において「究極的な意味づけ」をすることによって、「人生の意味」を見出すことであり、心理療法もまた、その意味づけに貢献することが最大の役割とい

うことになる。ユング心理学が「宗教の婢女」と呼ばれる所以である。つまりユングが到達した最終地点は、「一なる世界」というすべてを統一した究極的な意味世界であり、そこから発出してくる意味を取り出すことであつた。その意味において、ユングの解釈はすべて、まず「有意味性への投企」が前提となつており、そのため論点先取りの意味づけがなされることにもなるわけである。

それではこうした「有意味性への投企」を前提とし牽強付会とも見なされうるユングの解釈法とは、いったい学的な地位を主張することができるのであろうか、それに対して渡辺氏は、本書の結論「有意味性への投企と意味世界の現成」においてこの論考する。リクールは『解釈について』のなかで、解釈学における二つの極端な立場の葛藤を指摘している。つまり、一方で解釈学を非神話化および幻想の還元とみなす立場、他方で使信や宣教の形をとつて或者に告知される、意味の闡明と回復とみなす立場、この両者間の葛藤である。非神話化を目指す偶像破壊的な意志と、破壊されてしまった意味の再興への意志との葛藤である。そして前者は懐疑への意志と厳密さへの誓い、後者は聴従への意志と信従への誓いをそれぞれの動機づけとしていっている。

この脈絡において、「有意味性への投企」と「意味世界の現成」を中心テーマとするユングの立場が、後者の「意味の再興」としての解釈学に属するものであることは明らかである。ただしこれを成立させる主要な動機づけである「信」は、素朴な

信者のもつ第一の「信」ではなく、解釈学者の第二の「信」、「批判を経由した信」、「批判後の信」でないかぎり、きわめて素朴かつ恣意的な解釈に墮してしまふことは言うまでもない。これに関して重要な位置を占めているのが、ユングの言語観である。すなわち、ユングは言語を記号的言語と象徴的言語との二つに大別し、前者に対しては一種の不信を抱いていた。端的に言えば、記号的言語の意味における固定性・限界性（自我中心性）に対する不信である。しかし、およそ言語を抜きにしては、心理療法という當為はほとんど成立しえない。そこでユングにおける「批判後の信」の重要なものとして、象徴的言語への「信」、つまりは言語の象徴的機能ないし啓示能力に対する「信」をあげることができる。そして渡辺氏によると、ユングの主張する「心的現実の立場」こそ、この象徴的言語への「第二の信」と密接に連関しているのである。つまり個々人の体験世界における現出物を、その客観性を括弧にいれて、心理学的な真理・現実であることとみなし、次いでそれを体験世界に啓示された象徴と捉える。そしてその象徴の啓示能力を媒介にして、個々の自我主体と体験世界とを密接に相関させつつ、両者を相互的に変容させ、それをもって個人の治療ないし救済をはかるという図式である。

この図式を別の側面から見ると、こう言うこともできる。すなわちまず即自的全体者としての原無意識がある。ここに起因する無意識的な創造的構想力が現実化されるため、つまり一個の象徴的表象となるためには、反省的意識を必要とする。そう

して初めて確固たる自我に基づく日常的な意識の場が成立し、同時に体験世界が確定されることになる。これは因果性が支配する「明るい」世界であるが、それ自体としては安逸で無反省な常識が支配する世界でもある。そのため、無意識の存在が抑圧・忘却され、自我意識と無意識の間に亀裂が生じ、葛藤が生ずることになる。これが不安ひいては精神的な病の主因である。ユングのなす解釈は、この無自覚な自我意識に独我論的な反省をもたらし、体験世界において現に繰り広げられている無意識の構想力の働きを明らかにして意味づけることを目的とする。その結果、体験世界が無意識の諸要素との関連において理解され解釈され、心の中のさまざまな対立物が明らかにされ、その葛藤が克服される。こうして最終的には、日常の自我中心的な態度が、決定的な「回心」を体験し、自己との統合性を見出す。つまり自我が脱中心化され、自己にその座を譲る。そして、内なる全体者としての自己との関連において——それに照らされて——自我意識の体験世界に意味そのものが顕現してくることになる。それゆえ、あくまでも理論的な可想物ではないが、このような境位に達することは、共時的な体験の基底、つまり物質的な外界と心的な内界が通底する「一なる世界」への到達ということになるのである。

この心の弁証法とも呼べる図式が一種の目的論的な循環をなしていることは明らかである。なぜならこの図式が全体者の現実化の過程とみなすこともできるからである。つまり無意識の構想力はそれ自体が即自的な全体者、可能態としての全体者で

あり、心的な諸現象を背後から基礎づけるものである。しかしそれは同時に、心的過程の最終地点としての体験世界の「意味」が解明された境位における、無意識の構想力の可想的な完全現実態（エンテレケイア）ともされている。すなわちそれ自体として現実化されており充足した全体者となっており、心的過程の目的因をもなしているのである。それゆえこの全体者の自己運動を単に記述するに留まらず、「第二の信」をもってこの運動に身を委ねること、これこそユングの基本姿勢であり、また「有意味性への投企」とは目的論的な循環の輪のなかに自らを位置づける営為と考えることができるのである。

* * * * *

以上が評者の能力が許すかぎりで要約した本書の紹介であるが、大著だけにかなり長い記述となってしまう。しかし、これだけの名著でありながら緻密な論理と緊張感が最後まで貫かれており、評者としても率直に言って羨望の念を禁じえない。それゆえ評者にとって本書に何らかの批判をなすことは、「言い掛り」的な要素を帯びざるを得ないが、一つだけ問題点を指摘しておきたい。

たしかにユングの——あるいはユング心理学的な——解釈が「有意味性の再興」であり、「意味への投企」であるという氏の指摘は評者としても納得のいくところであり、その緻密な論理的営為を通して、改めてユングの理論に対する見通しが形成された気がする。しかし一方で、ユング心理学の陣営に所属する者として、多少の割り切れなさが残ることも事実である。それ

は、そもそもユング心理学に惹かれる人間というものは、内界や外界の——体験世界に映じられた——諸事象に対して過度に意味を読み取るうとする傾向をもっていることが多く、それゆえどこまで自覚しているかどうかの問題はあるが、「有意味性の再興」と言われても、ごく当たり前のことを指摘されたような念が拭えないことも事実だからである。これをロンプスの卵と言ってしまうはそれまでのことではあるが。

他方、ユング陣営の外から見た場合、「ユング的な」解釈の真理要求の権利という問題が生ずる。すなわち、現実になされている「ユング的な」解釈は、たとえば神話分析において諸々の登場人物やテーマをベルソナ・影・アニマ／アニムス・太母・自己などといった毎度お馴染みの「定食」の当てはめに終始してしまう場合が多いことは否めない。そうした状況においては、ユング心理学が「有意味性の再興」として解釈学の一端を占めるといふ主張は一応認められても、結局のところそうした舞台装置を「信する」——それがたとえ「第二の信」であつても——一個の宗教と変わりがなしとの批判が当然のことながら生じるからである。それゆえ、ユングの解釈における学的な位置を説明するためには、「有意味性の再興」に留まることなく、先述の分析のための舞台装置を用いる場合以外にかなる解釈が可能であり、そうした諸解釈のなかで何故「ユング的な」解釈が学的な位置を主張する権利を持ちうるのかを説明する必要があると思われるのである。

ただしこの問題は、本書において渡辺氏が論考の範囲を、先

述の①夢や②臨床上の解釈のあり方においており、神話や昔話といったより広範な領域における解釈は直接扱っていないことに起因している。論点を絞るためには当然の処置である。またそれだけに「有意味性の再興」が治療戦略としてきわめて有効であるとの主張も出てくるわけである。しかし「ユング的な解釈」の学的な妥当性を問うかぎり、より広い文脈においての真理要求の権利が問題となってくることは言うまでもない。

だが「謝辞」にもあるように、渡辺氏にとって本書は、一九八五年に氏が訳されたハイジック著『ユングの宗教心理学』（春秋社）と二つの意味において密接に関係している。すなわち本書はまず、ハイジック氏の著書において提起されていた、ユング心理学の「解釈学的基盤」の検討への必要性に対する答えとして執筆されている。次いでハイジック氏の著書が、ユング心理学の脱構築を意図しているのに対して、本書は、その再統合を目指しているという意味である。それゆえ次の著書においては、再度ユング心理学を脱構築するなかで、この「ユング的な」解釈をめぐる真理要求の権利問題が取り上げられることと思われる。

会報

○理事会

日時 平成四年七月一八日 午後二時～六時

場所 学士会館本郷分館八号室

出席者 荒木美智雄、安斉 伸、井門富二夫、石田慶和、上

田賢治、上田閑照、江島恵教、金井新一、島園 進、

鈴木範久、芹川博道、田中英三、田丸徳善、塚本啓

祥、寺川俊昭、藤井正雄、藤田富雄、脇本平也、坂

上雅翁

議題

一、第五一回学術大会発表者の承認

二五二名の発表者が承認され、プログラムの原案が検討された。

一、学会発表の題目表記について

従来発表題目の表記につき、不統一な点や、種々の理由からして不適切な点が見られたため、理事会の決定により、今後以下の点で表記の統一を図ることとなった。

・規定の字数を越えたものは適宜短縮する。

・同一のタイトルで(一)、(二)、(三)といった継続

番号を打つ発表表記は、認めない。

・その他の諸記号についても、統一のために適宜変更

することがある。

一、新入会員の承認

新入会員として、別記三八人が入会を承認された。

○常務理事会

日時 平成四年七月一八日(土) 六時半～七時半

場所 学士会館本郷分館八号室

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、上田閑照、金井新一、島

園 進、田丸徳善、藤井正雄、藤田富雄、脇本平也

議題

一、科学研究費補助金の審査委員候補者の推選について

これまで第一段審査をされていた中村廣治郎、第二段審査をされていた田丸徳善両氏の任期終了にとともに、第一段審査委員候補者として、園田 稔、長谷正當、藤井正雄、鈴木範久、上田賢治、荒木美智雄の各氏を、また第二段審査委員候補として、石田慶和、松本 滋の両氏をそれぞれ推薦した。

○評議員選考委員選挙

日時 平成四年八月一五日(土) 午後五時半～六時半

場所 学士会館本郷分館三号室

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、植田重雄、上田閑照、江

島恵教、金井新一、島園進、鈴木範久、田丸徳善、

平井直房、藤田富雄、脇本平也

一、評議員選考委員選挙開票
開票結果

○理事互選分

有権者総数 八一

投票者総数 五二(投票率六四、二%)

有効投票者数 五二

無効投票者数 〇

有効投票数 一五六

無効投票数 〇

白票 〇

有効投票数の内訳

脇本平也 一九、田丸徳善 一四、金井新一 一二、藤田

富雄 一〇、荒木美智雄 五、島蘭進 五(以下略)

この結果、脇本平也、田丸徳善、金井新一の三氏が理事互選
分による選考委員に選出された。

○一般投票分

有権者総数 一、六〇四

投票者総数 三八六(投票率二四、一%)

有効投票者数 三八四

無効投票者数 二

有効投票数 七六一

無効投票数 七

白票 四

有効投票数の内訳

脇本平也 二五、田丸徳善 二三、長谷正當 一九、佐々
木宏幹 一八、島蘭進 一七、植田重雄 一六、石田慶和
一五、藤井正雄 一五、金井新一 一三、松本皓一 一
三、井門富二夫 一二、藤田富雄 一一、大屋憲一 一
一、宮家準 一〇、荒木美智雄 一〇(以下略)

この結果、理事互選で選出された脇本平也、田丸徳善、金井
新一の三氏を除いて、長谷正當、佐々木宏幹、島蘭進、植田
重雄、石田慶和、藤井正雄、松本皓一、井門富二夫、藤田富
雄、大屋憲一の一〇氏が一般投票分による当選者となった。

理事互選分による当選者三名、一般投票分による当選者一〇
名、計一三名の評議員選考委員は以下の通りである(五十音
順 敬省略)

井門富二夫、石田慶和、植田重雄、大屋憲一、金井新一、
佐々木宏幹、島蘭進、田丸徳善、長谷正當、藤井正雄、藤
田富雄、松本皓一、脇本平也

○常務理事会

日時 平成四年八月一日(土) 七時半〜八時

場所 学生会館本郷分館三号室

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、植田重雄、上田閑照、江
島恵教、金井新一、島蘭進、鈴木範久、田丸徳
善、平井直房、藤田富雄、脇本平也

議題

1、ICANAS 国内委員の選出

国際アジア・北アフリカ研究会議 (ICANAS) 国内委員会・前日本宗教学会代表委員、後藤光一郎氏の死去に伴い、後任の代表委員として、中村廣治郎氏を選出した。

○宗教学研究編集委員会

日時 平成四年六月三日 (水)

場所 学生会館本郷分館

出席者 石井研士、島園進、末本文美士、鶴岡賀雄、渡辺和子

議題

一、『宗教学研究』第六五巻第四輯(一九一号)刊行報告

『宗教学研究』第六六巻第一輯(一九二号)刊行予定報告

一、『宗教学研究』第六六巻第二輯編集方針

○学会賞選考委員会

日時 平成三年七月二八日

場所 学生会館本郷分館(火)

出席者 中野幡能、奈良康明、藤井正雄
議題

一、互選により審査委員長に藤井正雄氏を選出した。

執筆者紹介（執筆順）

- | | |
|-------|-------------|
| 岡部 英男 | 東京音楽大学講師 |
| 戸島貴代志 | 京都大学研修員 |
| 河野 訓 | 文化庁宗務課 |
| 平岡 聡 | 仏教大学非常勤講師 |
| 恵 敏 | 中華仏学研究所副研究員 |
| 木村 登次 | 愛知学院大学非常勤講師 |
| 末木文美士 | 東京大学助教 |
| 佐藤 真人 | 国学院大学非常勤講師 |
| 弓山 達也 | 大正大学非常勤講師 |
| 西山 茂 | 東洋大学教授 |
| 河東 仁 | 東京高等専門学校講師 |

Rites for the Dead in the Ise-Shima District The Takemairi of Mount Asama

Noritsugu KIMURA

Abstract: Mount Asama, which is located about halfway between Ise City and Torihane City and has an elevation of 553 meters, is known to the residents of the Ise-Shima district as *Take* or *Otakesan*, and has from ages past been held in the faith of the people as the mountain of the spirits or the dead. Climbing this mountain for the purpose of worship is known in the Ise-Shima district as *takemairi*. The purpose of *takemairi*, however, is not only the climbing of the mountain for worship, but also the erecting of *toba* (a wooden symbol of a five-storied tomb) as a memorial service for the dead, which is known as the *tōbakuyō* (*tōba* memorial service), within the inner precincts of Kongōshō Temple (affiliated with Nanzenji of Rinzaishu) at the top of the mountain. In this paper, based on an understanding of the custom of *takemairi* as a rite for the dead, attention will be concentrated on the *tōbakuyō*. Using the temple records and field research as our data, along with a report on the special characteristics of the regionalism of *tōbakuyō*, a consideration of the present state of *takemairi* will be attempted.

Foulness as a Meditative Object, Viewed from Medico-legal Knowledge

Bhikkhu Hui-Min

From the time the Buddha to the present age, the various descriptions of foulness, used to combat against covetousness, could be verified by the Buddhist monks actually going to the aerial sepulchers and seeing with their won eyes the changes in the bodies of the dead. One would expect, therefore, that there would not be much difference in the various traditions concerning foulness. However, the description of the decay of corpses found in the *Seimonchi*, which goes from 1) blue bruises, 2) pussy inflammation, to 10) skeleton, differs a bit in both content and order from that of Pali Buddhism. In order to understand this inconsistency, as a result of the use of modern medico-legal knowledge, it can be said that the explanation of the process of decay of corpses found in the *Seimonchi* corresponds fairly closely to that of medico-legal knowledge. On the other hand, the 10 places of foulness of *Vism* has 9) gathering of flies, 8) covered with blood, which does not correspond with the various situations in the nine stages of aerial sepulchers found in the Pali *Nenshokyō*. In addition, the definition of 6) scattering and 7) hacking to pieces is different from that of the *Nenshokyō*. Consequently, it would probably be best to take the 10 places of foulness of *Vism* as being based on and further developing the 9 stages of aerial sepulchers found in the Pali *Nenshokyō*.

A Classification of the Two Types of Vows (pranidhana) in Buddhist Texts

— An application to the case of the *Divyāvadāna* —

Satoshi HIRAOKA

Abstract: There are many studies on the idea of the vow in Buddhism, but so far attention has been focused mainly on their contents, that is on the aim, of the vow. A new approach, however, may lead to a better understanding of the origin and development of the idea, and allow us to evaluate the genre of the expression of a vow in a fresh way. I have examined the idea of the vow from the standpoint of the motive out of which it is expressed and the directionality to the vow. This has allowed me to classify vows into two types.

【Type I】 Having accumulated a root of merit (*kuśalamūla*) by doing a good deed (e.g. donation), one makes a vow with the cliché, “By this root of merit (*anena kuśalamūlena*) may...” Accordingly, one makes a vow *after* accumulating the merit requisite to its accomplishment, and thus the directionality of the vow is toward the past. The motive for the accomplishment of the vow is some good already performed.

【Type II】 First making a vow, one then performs practices (*caryā*) which leads to the realization of the vow. The vow is made *before* one carries out the practices through which the vow will be accomplished. The direction of the motive is thus toward the future. Most Bodhisattva vows are of this type.

There is a major difference between the two types. Although both types came to be expressed by the same term (*pra-ṇi-√dhā*) in later texts, originally only Type 1 vows were expressed with this term. Having introduced the basic distinction of two types of vows, I apply this classification to categorize the vows found in the *Divyāvadāna*.

The Reception of the Concept of Dependent Origination in China

Satoshi KAWANO

Abstract: Around the beginning of the common era, at the time when Buddhism was transmitted to China, although there were some who denied the existence of the spirit after death, it is believed that the existence of the spirit was widely recognized among the common people. In addition, even prior to the reception of the Buddhist idea of *inga-oho* (the law of cause and effect), there existed the idea that if one exerts proper efforts that would become the cause which would lead to some kind of good results in a retributive way. On the other hand, although through the thought of the Taoists and mountain spiritualists eternal youth and long life were sought, that pertained to the present life and had no connection with the life after death.

In opposition to this, the new way of looking and thinking which was introduced to China by Buddhism was the concept of dependent origination. In the concept of dependent origination limited to the law of cause and effect and retribution, the idea that there is an existence after the present life, and that one's present self determines one's existence in the future life was systematically introduced. In addition, this fact of retribution in the afterlife made a strong impression on the people. In this paper on the concept of dependent origination, questions as to why Chinese expressions such as *engi* (dependent origination) and *inen* (karma) are used will be dealt with by centering on a consideration of classical Chinese documents, and furthermore questions such as what content was intended to be transmitted by use of these terms will lead to a consideration of the receptivity of the concept of dependent origination in China.

Buddhism teaches that the relation between *in* or *inen* (cause) and *ga* (effect) transcends the boundary between life and death and

reaches from the present life to the future existence. Although the Chinese accepted the Buddhist concept of dependent origination on the foundation of the already existing concepts of retribution and fatalism, until around the period of the Three States, the author believes that the idea that all of existence is dependent on all else, or dependent origination, and the idea of the transmigration between the three worlds of the past existence, present existence, and future existence, were not yet accepted, or rather, had not yet taken root in China.

Retrogression

— Heidegger's Speculation —

Kiyoshi TOSHIMA

Abstract: In the forward to the fifth edition of *What is Metaphysics?* the title “Returning to the Foundation of Metaphysics” is used. Here Heidegger calls for a return to the non-metaphysical essence of metaphysics. This return is accomplished as a “retrogression.” Here metaphysics is described as a “rejection of the world for the non-world” and a “rejection of the human for the non-human”, or a term which recapitulates the way of being common to the world and humanity. Consequently, the above retrogression includes, in a certain way, the aim to return to the original nature of humanity and the original nature of the world. Meanwhile, in what is called general cultural criticism as well, the return to the original nature of humanity and the world is often raised as a problem. However, in one of his letters, Heidegger states that what is raised in general cultural criticism as the “crisis of humanity and the world” is fundamentally different from what he meant by this crisis. The confirmation of this difference and a consideration of what Heidegger meant by this “crisis” is the purpose of this paper.

The Problem of Creation in Leibniz

Hideo OKABE

Abstract: Leibniz institutes a distinction between necessities by proposing the possible worlds. This enables him to hold to the contingency and freedom in creation of a world as a selection from infinite things, and also to recognize the determination of natural laws in the selected world. It is souls as force which are created freely by God. For Leibniz all souls must be connected to bodies. Souls act as the purpose of activities of bodies: all activities in a body are nothing else but motions, which are produced and oriented by the action of souls as force. Motions as a whole do not exist, so the real being in motions is nothing else but the momentary state "conatus." However since it exist only in a moment, the motions do not endure without an action to conserve "conatus". This is an action of the force. The force appears as the derived and temporal modification "impetus", which is founded by the original force as a spiritual principle to organize the modification. To take souls as force is to situate the souls within the things themselves.