

# 解釈学的現象学としての宗教現象学

——その分析地平と「現象」——

金井新一

〔論文要旨〕 宗教現象学の現象分析の地平は、解釈学的地平、歴史的地平、弁証法的地平からなるが、古典的宗教現象学は解釈学的地平において解釈学的「現象性」を追求するものであり、解釈学的現象学と言い得る。その特徴は、「構造」や「類型」などの一般性において対象ととらえる点にある。この一般性の追求についてはさらに内容的に、本質論的、規範的・演繹的、意味探索的、静的、創造的・実践的等の諸点を指摘し得る。これらの特徴は、あらゆる意味分析における普遍的な解釈学的特徴であるが、また、古典的宗教現象学が神学性と結合した理由を説明する諸特徴でもある。

〔キーワード〕 古典的宗教現象学 解釈学的現象学 分析地平 理念型 現象性

## はじめに

宗教現象学は、元来、宗教史学の理論的対応物として、ないしは、比較宗教学の成果そのものとして成立したのであった。<sup>(1)</sup> ゆえに、それは経験的な宗教研究の理論的中枢として現在にいたっている。しかしながら、同時に、宗教現象学にたいする嫌疑や批判にも従来根深いものがある。すなわち、宗教現象学の理論的不備への、また、それと関連するが、宗教現象学がキリスト教的な価値観（神学性）を暗黙の内にひそめていることへの批判である。ゆえに、そ

うした問題点は、宗教現象学の重要性を認めるほどまた切実に感得され、ゆえに、克服さるべき差し迫った課題として言われてもきたのである。<sup>(2)</sup>

このような課題を前にして、われわれにとってまず必要なことは、宗教現象学の極めて複雑な性格を知ることであろう。ファン・デル・レーウを例にとれば、かれは哲学的現象学(フッサール)の用語を用いたが、より多くの影響を哲学的解釈学(ディルタイ)から受け、しかも実質的内容としては宗教史に立脚した比較宗教学的な宗教類型学である。<sup>(3)</sup>そこででは、現象学と解釈学と比較宗教学とが渾然一体を成している。これに神学性の問題がさらに加わるのである。こうした複雑さは、レーウ以後の代表的な現象学者たちにおいても基本的に変わりはないといえよう。また、宗教現象学のこのような複雑性を貫いて、宗教史学から現象学へ、そして現象学から解釈学へ、という大きな方向性があるように見え、そしてそれはある程度まで、現代の思想的哲学的潮流のある推移をも反映しているように見える。しかし、そのように時代に即した展開をしつつも、宗教現象学の理論的不備がその最近の擁護者たち自身によっても繰り返し言われるとすれば、一体、そこには何が欠けているのであろうか。またその結果そこにはなおある種の「神学性」が残ると言われるのであるが、それは何故なのであろうか。いま、われわれが宗教現象学を遂行しようとするのであれば、まずこれらの問題構造を根本的に把握することが必要である。

そのために、ここではいったん歴史学に定位し、そこから、宗教現象学的な認識や分析の性格について改めて考えてみたい。あえてこのように定位するのは、宗教現象学における現象認識や現象理解をそのもっとも基礎的な歴史的認識の構造——分析地平と理念型——から把握し直すためである。それによって、そもそも宗教現象の分析がいかにして「現象学的」となり、また「解釈学的」ともなるのか、またそれがいかに「神学性」へと繋がったのか、などの原理的問題点を多少とも明らかにすることがこの論考の目的である。

## 1 歴史学的分析と宗教現象学の諸地平

まず最初に、ドロイゼン・ウエーバーの学統に立つ現代ドイツの歴史理論家J・リューゼンが提示した歴史学的分析の基本構成をベースとして、宗教現象学の分析地平を確認しておきたい。<sup>(4)</sup>

リューゼンによれば、歴史学的認識ないし対象分析は対象の「意味分析」としてのヘルメノイティーク Hermeneutik、「作用分析（ないし因果分析）」としてのアナリティーク Analytik、両分析を総合するものとしてのディアレクティーク Dialektik に分かれたる。これら三つの分析が順次ないし相關的に遂行されることにより、具体的な対象の歴史学的分析が完遂されるのである。すなわち、ヘルメノイティークは、対象を意味ある文化伝統の表出として理解し、それを追体験すると同時に、それを創造的に改変（解釈）したり、そこから規範を取り出したりもする。そして、この「形成的性格」のゆえに、ヘルメノイティークは絶えず芸術的なものへと接近する。アナリティークは、これにたいして、対象を歴史的時間的な変化の相において捉える。それはまた、文化的形成の社会経済的基盤の分析とか、ヘルメノイティークが「質的」分析であるにたいしては「量的」分析であるといえる。いづれにせよ、この分析はヘルメノイティークの成果を相対化し歴史的信憑性の条件下に置くものとされる。そして、両分析の弁証法的総合としてのディアレクティークにおいて、歴史学的分析はあらたなパースペクティヴを獲得する。総括的に一言で言うなら、そこでは、ヘルメノイティークにおける分析の主観性は歴史的に客観化されると同時に、アナリティーク的な客観性は解釈学的に主観化されて「解釈学的な深い次元」を得るとされるのである。<sup>(5)</sup>

リューゼンによる以上の区分は、歴史学的分析における、極めて基本的かつ普遍的な構造を述べたものとして受け

アナリティック

ヘルメノイティック

歴史的地平

解釈学的地平（：解釈学的現象学）

ディアレクティック

弁証法的地平（：歴史的現象学）

入れることができよう。だが、われわれの目的は、歴史学における以上の三つの分析の区分を土台として宗教現象学の諸地平とそこでの「現象」把握について考えることである。ゆえに以下では、アナリティックを「歴史的地平」、ヘルメノイティックを「解釈学的地平」、ディアレクティックを「弁証法的地平」と言い換えたい。この「地平」とは、三つの分析がそれぞれ遂行されるレベルといわく単純な意味であるが、これにより、以下の分析が構造的立体的に把握しやすくなるであろう。歴史的現象としての宗教現象の分析が、例外なくこれら三つの分析とその地平を持っていることは自明のこととしてよいであろう。

歴史学的分析は弁証法的地平においてその現象分析を完遂するが、それは宗教史的な分析もまた同じである。これにたいして、従来の宗教現象学ないし古典的宗教現象学は、<sup>(6)</sup>そうした歴史学的分析を土台として、もしくは前提として踏まえつつも、いわば現象学的な総合や抽象を事としてきたのであり、地平のトリアーデからいふならば、解釈学的地平における作業であったといえる。ゆえに「解釈学的現象学」であり、解釈学的地平において固有の「現象（性）」に到達している。これを論じるのが本稿の課題である。また、このような解釈学的現象分析の成果は再び歴史的对象へと向い、したがって、弁証法的地平において一定の現象学的分析をもたらしと思われる。また実際、そのような分析は広汎に行われてきた。そこでの「現象」も「記述」も解釈学的現象学のそれらとは異なっている。またそれは、この地平で歴史学的分析として遂行される弁証法的分析（ディアレクティック）とも無論異なる

っている。ゆえに、それを新たに「歴史現象学的分析」と呼ぶことができよう（これについては紙数の制約上、稿を改めて論じたい）。以上の分析および地平の区別を図示すれば上のようになる。

## 2 解釈学的現象学的地平とその「現象」

### (1) 意味理解の地平

解釈学的地平は意味理解の地平である。これについては、最初に、リューゼンが述べたものにたいして二三の補充ないし修正を行っておきたい。

まず指摘すべきことは、解釈学的地平の広汎性である。この地平は具体的対象をめぐって形成されるが、しかし、意味理解の地平であるまさにそのことのゆえに、さらに広汎な意味問題を扱う地平（抽象的思考の地平）へと連続しているということである。この地平はわれわれのあらゆる知的営為の地平であるといえ、実際、その作業領域はわれわれの意味合理的な思考の全領域に等しいといえる。事実、われわれはいかなる対象分析においても広汎な思考の自由を有しており、当の対象の理解のためにあらゆる種類の着想や観点などを動員しうるのである。それらはすべて解釈学的地平において形成されるものとして考えねばならない。つまり、解釈学的地平においては、意味合理性にしたがって、広汎な歴史的現象から意味的要素を抽出し、それらから理念や概念を形成し、さらにそれらをもって様々な意味連関やパラダイムを形成する。あらゆる「理論」はそうしたすべての作業成果の系統的な表現以外の何ものでもない。そうしたものの一切が、また、具体的な対象分析のために自由に使用されるのである。

また、こうした広汎かつ多様な概念や意味連関には、自己の、端的に「主観的」と呼びうるものとはやはり区別さ

れるものとしての、いわば「客観的」と言いうるさまざまな概念や意味連関がある。すなわち、それらは、すでに間主観的に広く共有されたものとしてのさまざまな概念や意味連関である。すなわち、それらは、思想的ないし哲学的な概念や意味連関でありうるし、さらに経験科学の方法的理論的な概念や意味連関でもありうる。それらは、「構造」や「類型」といった一般概念でありうるし、またある対象理解がそれに挑戦するところの、すでに定説化している先行理解そのものでもありうる。また、特に宗教現象学としては、これから述べる解釈学的宗教現象学が形成したさまざまな概念や意味連関でもありうる。たとえば、ある宗教的人物の思想や行動のプロセスを「教祖の誕生」として分析・記述しようとする場合、「教祖(性)」という観点そのものは、その内容の点で広く共有されたものとして止まっている限りは、「客観的」観点といえる。しかし無論、それに対しても独自の新たな解釈を施しつつ使用することも可能であろう。いずれにしても、われわれの理解や分析は、総じて主観的意味連関を何らかの程度客観的なそれらに転じてゆくプロセスといえ、この二つの意味連関の区別を実際に行っていることは疑いえない。

また、リューゼンが歴史解釈は解釈者の「歴史体験」であるとし、ひいては、「解釈の芸術性」を強調することに問題を感じる。これらの点は、なんら否定されるべきではないが、解釈学的地平における分析は、解釈者の意味連関とは区別される対象の意味連関の分析でもある点をやはりまず十分に考えるべきではあるまいか。まずは対象そのものがよりよく把握され記述されることは、解釈学的分析においても必要なことである(このプロセスを歴史的地平や弁証法的地平にゆだね切つてはいない、ということである)。そのためには、分析者自身の意味連関との接合や融合は意識的に抑制されるのが普通である。先の例でいえば、「教祖性」の分析の場合、この観点を選択したことにおいてすでにその分析は解釈者の主観的意味連関との接合関係に置かれている。しかし、それだけに止めておくことは可能であり、またそうしないことも可能である。この場合、解釈者の意味連関と対象のそれとの関係は、先の主観的意

味連関と客観的意味連関の関係と似ている。解釈者は対象を確定（選択）する必要がある、その上で、それに止まらずに、自己の意味連関を作用させて対象のそれと強く接合させたり融合させたりするのである。そのようなことはたしかに解釈学的地平のもつ特権的能力である。この場合には、対象解釈はたしかに解釈者の「歴史体験」となり、あるいはまた、解釈者の自己表現や時代への発言とすらなりうる。また美的・芸術的なものともなりうる。リューゼンがいう通り、このような解釈学的能力はあらゆる人があらゆる分析や記述の中で縦横に駆使しているものである。

次に、このような分析地平が何故またいかにして形成されるのかについてである。

哲学的解釈学において「地平融合」の説で知られるH・G・ガダマーは、地平を定義づけて「地平とは、一点から見えるものすべてを包括し、包囲するような視圏 *Gesichtskreis* のことである」と述べている。それゆえ、かれの言う地平は認識観点の決定によって開かれる、その認識に固有のバースペクティブのことである。この基本的地平理解をわれわれは共有してよいと思う。が、ここでわれわれが考えている地平は分析地平あるいは分析の次元というべきものである。ゆえに、われわれの地平論ではガダマーの地平は解釈学的地平として位置づけられる。解釈学的地平ではたしかにガダマーの言うように、解釈学的観点が固有のバースペクティブを開き、事物を一定の遠近法的展望の中に置くのである。しかし、ガダマーはそのような解釈学的地平が歴史的地平に対して、それとの関係で、いかに形成されるのかという点を述べるのではない。かれの念頭にあるのは、もっぱら、解釈学地平のみである。先の定義に続けて、ガダマーもまた「歴史的地平」に言及しているが、それは過去の事物が置かれていたその過去の地平の意味であり、それはつまり、過去の事物が置かれていた解釈学的地平のことである。ゆえに、かれは、「現在の地平」が、歴史的地平のような他の地平と区別され並んであるものとしてではなく、そうした地平をたえず包摂し含み込んだも

のとして、ただこの一つの地平があるのみだと言う。すなわち、過去からの伝承やもろもろの先入見が絶えず流入するところに形成される地平である。さらには、そのような地平は、認識者が自己と被認識者それぞれの個性性を克服しつつより一層の高い普遍性にいたらしめるような場合に現れるのだ、とも言う<sup>(10)</sup>。こうして、われわれの地平区分からいえば、ガダマーはもっぱら解釈学的地平に集中しそれを論じているのである。

われわれにとって、解釈学的地平が歴史的地平にたいして形成されるその実態を明快に理解させるものとしては、ウェーバーの理念型 *Idealtypus* 論にまさるものはないであろう。周知のように、理念型はまさしく、歴史的认识の普遍的構造として述べられたものである<sup>(11)</sup>。それは認識の主観性を強調し、認識はすべて主観的価値と結合した認識観点からのものであることを強調するカント的认识論(新カント派)の立場である。そのような認識の具としての理念型は、ゆえに、それによって対象を測定しつつ、対象のより正確な客観的像に接近するためのものである。この場合ウェーバーの強調は、さらに、理念型が対象の「意味像」であることにある。対象は常に特定の「意味の観点」から照射されるのであり、ゆえに、理念型がもたらす対象の明瞭な輪郭は常に一義的な意味の輪郭である。こうして、理念型はカオスたる現象世界にたいして投げられる投網の如きものとして、現象世界から、合理的意味像としての対象をすくい取ってくるのである。ゆえに、このようなものとしての理念型的認識が、意味理解の地平としての解釈学的地平を形成することは自明である。理念型は対象を歴史的地平から解釈学的地平へと吸引し、そこで対象を構成しつつその意味的像を(ないし対象の意味を)把握するのであり、それがウェーバー的「理解」である。

このような認識はいうまでもなくきわめて主観主義的であり構成主義的である。だが解釈学的地平における認識の特徴は、やはりそのようなものと言わざるを得ない。ゆえに、このようなカント的構成主義的歴史認識は最近も改めて、M・H・バウムガルトナーによってさらに徹底された形で述べられている<sup>(12)</sup>。かれの称する「超越論的歴史理



論「Transzendente Historik」は実には「きり」と、歴史理解とは解釈学的地平における営為であることを主張するものとなっている。すなわち、バウムガルトナーによれば、「歴史的な知」すなわち歴史の把握と理解とは、まったく歴史超越的主体（主観）による「構成」の事柄に他ならない。それゆえ、「われわれは決してみずから歴史的に生きてはおらず、また決して歴史の内にも生きてはいない。しかし常にいるいは殆どの場合、歴史と共に生きている」（強調原文）、<sup>(13)</sup>といわれるのである。また「歴史の認識原理それ自体は非歴史的である」と言い切られるのである。つまり、歴史の認識は純粹理性の歴史超越的な高みから行われることになる。そこから、もし「歴史的認識の客観性」を問うなら、それは歴史的な知そのものの中にあり、ゆえに、「知と事象の合致は、知のそれ自身との合致としてのみ示される」<sup>(15)</sup>。認識主体は自ら対象を構成しつつ対象の意味を把握するのであるから、認識と対象の合致という意味での認識の客観性とは、その構成と対象の意味との合致の問題となり、すなわち、結局は、その構成そのものに論理的矛盾がないかどうかの問題へと収斂するのである。これらのバウムガルトナーの主張から、かれの歴史理解が、あくまでも解釈学的地平（非歴史的な主観性の地平）へと事物を吸収するものであることは明らかである。先のガダマールの述べたこと（解釈学的地平への専一化的集中）もこの点では同じといえよう。

## （２） 解釈学的「現象」

では、解釈学的地平における「現象」はいかなるものと言いうるのであろうか。

古典的宗教現象学も哲学的現象学も、地平論的には解釈学的地平における営為として、解釈学的現象学である。ゆえにその「現象」には共通したものがあはずである。しかし実際には、両者がこれまで追求し提示してきた「現象」は大変に違ったものである。まずこの点から考えねばならない。

いまごく大まかに振り返って言うならば、「現象」なるものは、ランベルトやカント以来、そしてヘーゲルやディルタイを経てフッサールに到るまで、いわば「意識の経験」の事柄であった。ゆえに、「現象」は広い意味での心理学的概念であったといえよう。<sup>(16)</sup>この点は宗教現象学においてはまったく異なってくる。宗教現象学では、比較宗教学の成果を「現象」と解したのであった。すなわち、ここでは、まずは宗教的な「力」や「生」や「聖なるもの」の現れが、そしてそれらの通宗教的な構造や類型が「現象」と考えられたのである。

「現象」はまた「事象そのもの」*Sache selbst*ともいわれた。これについても一言しておけば、管見では、「事象そのもの」とはカントの（到達不可能とされた）「物自体」*Ding-an-Sich*に抵抗する仕方次第に現象学（や現象論）のスローガンとなったように思われる。すくなくともヘーゲルにおいてはそうであったし、またディルタイやフッサールにおいてもそうであった。<sup>(17)</sup>こうしたことは、これらの人々において共通に、歴史への還帰の強い願望や決意をあらわしていたのである。現象をその歴史性において把握しようという決意である。だがこの点は宗教現象学では何ら問題とはならない。ここでは「現象」は最初からその意味では歴史化していたからである。ここで問題となった「事象そのもの」は、むしろ、一方で神学と、他方では諸経験科学的方法と対抗しつつ、比較宗教学が固有の方法学たらんとしたことと結びついていたのである。つまり、それら諸学によらずに現象学的にとらえられる宗教史上の通宗教的な構造や類型こそが「事象そのもの」なのである。

以上の経緯をふまえるなら、宗教現象学の「現象」がいかなるものかということとは、哲学的現象学やその現象論に依拠することによって答えられる問題ではないことは明らかである。二つの現象学の相違は余りにも大きいからである。ゆえにわれわれはまずは宗教現象学という固有の現象学に集中すべきであらう。われわれにとって必要なことは、ただ宗教現象学という現象学を受け止め、整序づけ、さらに展開することである。しかしまた、それは、哲学的

現象学との内的な関連を求め、それを新たに形成する方向性においてでなければなるまい。推察するに、レーウは「エポケー」や「形相直観」などのフッサールの用語をそのような意図で使用したのである。しかし実際にはその意図は実現されないままに、宗教現象学はまったく別種の現象学を展開してきたのであった。いま、この方向性において考えるならば、第一に想到することは、これまで各種各様の「現象学」が存在してきたという事実、すなわち、「現象学運動」(スピーゲルバーク)<sup>(18)</sup>の事実を踏まえて、「現象学」をより広い意味で言い直すことの必要性また正当性である。実際、その要求を最近、宗教哲学者のヴフテルがを出している。かれによれば、「現象学はゆえにもはや個々人のありうべき意識内容についての教説ではなく、われわれの歴史の偶有的なパラダイムについての教説なのである」(強調原文)<sup>(19)</sup>。これは厳密な定義ではないが、「現象学」を歴史化しつつ広義化すべしという要求としては賛同できるものである。また、このことを理論的に支えるものとして、第二には、ここでの地平論からすれば、先に瞥見した二つの現象学の内容的な大きな相違にもかかわらず、両者の間に一つの根本的共通性があることである。両者は共に解釈学的地平における営為として「解釈学的現象学」と呼びうることは先に述べた。ゆえに、両者共、具体的な歴史的対象分析にたいしては「理論」の位置にある。ここからさらにどのようなことが共通性として言えるのであろうか。ここではまず、以上の二つのことを踏まえて次のように定義的に言うことができよう。すなわち、「解釈学的現象学は、歴史的物事について、解釈学的地平を形成しつつ『解釈学的な現象性』を追求するものである」と。

これに合わせて、エポケーその他のいわゆる「現象学的方法」も当然問題となる。この点でも、宗教現象学は哲学的現象学のそれら用語を採用しながら、まったく異なる方法を行ってきたのであった。すなわち——「エポケー(判断中止)」とは宗教現象を見るさいの予断(特に神学的価値判断)を排することであり、「(超越論的)還元」とは

「形相直観」によって本質的「構造」や「類型」へと到ることであった。また、宗教現象学においては、このような「構造」や「類型」としての一般性（現象性）への到達は、「比較から共通なもの（類型）の抽出へ」という、ごく平易かつ普遍的な手続きの帰結としても当然のことであった。ゆえにそこでは前述のように「構造性Ⅱ類型性Ⅱ現象性」という等置関係がつねに成り立ったのである。

われわれはこれらの「現象学的方法」についても、同じように歴史化し広義化しつつそれを「解釈学的現象学の方法」として言い直すことができよう。すなわち、——「エポケー」とは、対象を解釈学的地平へと引き上げるための、またその地平で対象の特定の意味像（構造や類型を含めて）を捉えるための、すべての方法的限定や排除であり、「超越論的」還元」とは、その地平固有の「現象」に到達することである。また「志向性分析」についてもいうなら、それは、そのような「現象」についてのすべての動的意味分析である。またそうであるならば、このような諸方法はすべて理念型的認識の機能としてその中に組み込まれうるものとなり、したがって、次のように言うことが可能となる。すなわち、われわれが特定の認識観点のもとに理念型的認識を行うとき、解釈学的地平へと到達するために歴史的地平へのエポケーが行われ、また解釈学的地平においても、様々な大小の観点をめぐるエポケー（他の観点の排除。例えば神学的観点の排除など）が行われている。またこれに準じて、還元も志向性分析も、当該観点の下でのみ可能な「現象」への到達とその意味分析として遂行されているのである。こうして、ここでは、丁度ことなる認識目標の下に自由な理念型的認識が広汎に行われているように、エポケーその他もまたそうであると考えられることになる。そして、異なった「現象学」——解釈学的現象学と歴史的現象学——は異なった内容のエポケー・還元・志向性分析などによって異なる「現象」に到達するのだと考えることになるのである。

次に、こうして解釈学的地平において到達される解釈学的「現象」の特徴（即ち「現象性」）については何をいう

べきであろうか。

まずやはり、それが「構造」や「類型」などとして捉えられることから明らかのように、一般性レベルで捉えられた事物であることが言われねばなるまい。この点は、さきのバウムガルトナーやガダマーにおいても言われていたが、近年のドイツ歴史学ではK—G・ファーバーが最も明快かつ大胆に述べたことである。ファーバーによれば、リッカートの歴史的認識の「個別化的」性格は厳密には保持しがたく、この表現はむしろ誤解を与えるものとして否定されたのである。<sup>(20)</sup> ファーバーはそれによって歴史的認識が「個別的なもの」を捉えること自体を否定したのではなく、(歴史認識の表現手段たる「言語」そのものをふくめて) 一般的概念の助けなしには対象を捉ええない歴史学的認識においては、厳密には「個別化」ということはありえないのである。これによってファーバーはかつてウェーバーもそれについて理想型論によって発言したところの、あの「個別化的か一般化的か」の論争(「方法論争」といわれた)以来の問題に一挙に決着をつけたことになる。ここではそれが正しいかどうか詮索することはしないが、かれがこれによって「歴史的個体」の認識を重視したリッカートはおろか、ウェーバーの理想型の立場をも——なぜなら理想型によってウェーバーはいわば両者を総合する立場を出したといえるから——<sup>(21)</sup> 凌駕したことは事実である。それはわれわれにとつては、少なくとも、かれが強く解釈学的地平での認識に焦点をあてていることを意味している。そのためにかれが専ら「一般的」認識を言うのは当然なのである。

さらに、解釈学的「現象」については、やはりデュルタイの「現象性」Phänomenalitätを想起すべきであろう。かれにおいては、「現象性」の言葉のもとに、外的諸対象が認識者の意識内の事物としてのみその現実性を獲得することが、しかしまたその獲得は、超越的な認識主観性の「構成」や「直観」によるのではなく、生そのものの体験からの抽象(帰納)として生じることがいわれていた。<sup>(22)</sup> そして、デュルタイは繰り返し、その意識の「体験」Erleben

(Erliebnis) を一般化的概念的に把握するところに「経験」Erfahrung が生じるとし、それをもって勝義の「理解」と呼んだのであった。<sup>(23)</sup>そして、この対象理解は「構造」や「類型」という端的な一般性として記述される。<sup>(24)</sup>したがって、ディルタイ自身にその定義はないが、「現象性」によって、知覚や体験から経験や理解にいたる一般化的事物把握のプロセスが言われていることは明らかである。それは、ここでのわれわれの関心からすれば、やはり、解釈学的地平における「現象」への到達の古典的例となる。また宗教現象学(レーウ)が基本的にディルタイの解釈学的な方法によってその宗教的構造や類型を述べたことは前述したとおりである。

こうして、われわれは解釈学的「現象」のもっとも基本的な特徴を「一般性において把握された対象」という点に見ることが出来る。この「一般性」には、通常われわれが様々な対象を様々な関心から分析し論じている学的営為が、それらが意味分析的である限り、そして、その意味分析が何らかの程度「類型的なもの」や「構造的」と結びついている限りは、すべて包含されている。さらに、これ以外の諸特徴についても、認識が解釈学的地平にあることから多くのことが言いうるであろう。「現象」は、前述のとおり、それへの到達がなされる地平によって異なるものになると言え、逆にまた、地平を同じくする限りは、その地平的特徴を共有するだろうからである。したがって、宗教現象学と哲学的現象学の共通性も、前述のようにどちらも解釈学的地平における営為であることを地平論的に指摘することによって、より根本的に言いうるであろう。

そうした諸特徴を、以下では、古典的宗教現象学に即して、そこでの「現象」追求の特徴として述べてみたい。それによって、この現象学がいかなる基本的性格を、それが解釈学的地平にあることのゆえに持つかが明らかになるであろう。換言すれば、それらの性格特徴は、われわれが対象を特定の意味の観点から一般化的に捉えることから基本的に生じるのである。したがって、以下ではこの基本的特徴をさらに分化させて——といってもやはり地平論的であ

る限り極めて原則論的なものではあるが——より具体的な諸特徴の指摘をすることになる。それらの特徴はすべて、かの「一般化」の具体相である。また、従来、古典的宗教現象学の特徴については多くの批判的指摘がなされてきたので、<sup>(62)</sup>それらをも参照しつつ、ことにそれら批判の最終的収斂点である「神学性」ということと結び付けながら、この現象学における、相互に密接に関連し合っている主要な五つの特徴についての概括的な素描を試みたい。

a 本質論的

まず、古典的宗教現象学は強く「本質論的」という特徴をもっている。それは、現象にたいする可能な諸観点の一つを本質的なものとして強調し、そして、もっぱらそこから当の現象を見ようとする傾向がある。「本質直観（形相直観）」や「宗教に固有の、*sui generis*」はその場合しばしば現れるキーワードであった。<sup>(26)</sup>

宗教現象についてのそのような典型的な本質論的概念として、最も頻繁にあらわれるのは「聖」の概念である。「聖」は「俗」との対比においてあらわれる二分法的な解釈学的概念であり、宗教現象の質的特徴をあくまでも「俗」にくらべて相対的に特権的な、すなわち、相対的に「本質的」な宗教現象の性質であることになる。そのようなことは、じつは、解釈学的地平において、特定の現象について数々の概念や意味連関が抽象的に形成され吟味される中で、それらのもの間に一定の序列化が生じることに由来していると考えられる。先にガダマーによって述べたように、解釈学的地平ないしパースペクティヴでは、事物のある見通しの中へと置くのであるが、それは、その事物を特徴づける諸概念もまたその同じパースペクティヴにおいて形成されることを意味している。そして、通常はその至近のものをもってその現象を定義づけることになるのである。われわれは常にそのような暫定的な定義をもって現象に

向かわざるを得ない。

しかし古典的現象学においては、この域を越えて、しばしば「聖」はアプリアオリな絶対的価値として前提され、掲げられた。<sup>(27)</sup>こうなると、解釈学的分析は「神学的」な絶対的価値（や絶対者）の弁証や宣明と区別することが出来なくなる。このことは、次のように説明できるであろう。すなわち、観点の設定やそれに由来する事物の序列化は個々の認識の認識目標に応じて機能的に組み換えられるはずのものであるが、それが行われずに固定化されるところに、機能的相対的ではない価値的絶対的な観点設定や序列化が生じるということである。ゆえに、この「神学性」は何もこの現象学や神学に限ったことではない。われわれが実に様々な言説の中に一種の「宗教性」や「神学性」を見うるのは、このような固定化された価値的絶対的な観点設定や序列形成はきわめて日常的で広汎な現象だからである。

#### b 規範的・演繹的

このような本質論的性格は従来宗教研究における「規範的」ないし「演繹的」な立場としても言われてきた。このようにいう時われわれは「本質的」なものが措定される（排他的な）その仕方のことを多く考えている。たいてい、「本質論的」という時には、措定されたそのものに多く留意している。

特定の意味的観点から事物を一般化的に捉えようとする解釈学的分析が規範的かつ演繹的となるのは当然のことである。そうしたことはあらゆる対象認識の中に入り込んでいる性質である。規範的・演繹的と対比して記述的・帰納的であるとされる各種の「経験科学」もまた、それが意味分析を中核とする解釈学を含んでいる限りは、規範的・演繹的である。あるいは、これを「理論性」と言えばより明瞭となろう。いかなる「科学」も、その理論的整合性の追求においては本来的に規範的かつ演繹的なのである。つまり、その理論はすべて理念型と共に形成される解釈学的地



平における構成物すなわち解釈学だからである。そればかりではない。具体的対象の選択においてすでに介入する解釈学的な観点が作動しなければ、そもそもその記述的・帰納的分析それ自体が成立しないのである。またこれとは逆に、多くの場合規範的・演繹的と総称される哲学や神学においても、現実的歴史的对象の分析を試みる場合には記述的・帰納的な性格を帯びるようになるという事実もある。したがって、あらゆる「学的分析」は例外なく、なんらかのバランスにおいて規範的・演繹的なものと記述的・帰納的なものを、つまり解釈学的地平と歴史的地平を結合している。そのバランスを決定するのは個々の分析における具体的な認識目標である。

古典的宗教現象学が、「本質論的」なものとして、同時に「規範的」かつ「演繹的」性格をもったことは当然のことであった。しかし、そのような性格は、この現象学の場合には、それが解釈学的地平におけるものであることと、さらに神学性を帯びていたことによって、二重の意味でそうなのである。これを解釈学的な（相対的な）規範性・演繹性と神学的な（絶対的な）それらとに区別するなら、後者の意味での規範性・演繹性を解釈学的宗教現象学は取り去らねばならない。

### c 意味探索的

もっぱら意味合理性によって対象を意味的かつ一般化的に把握する解釈学的分析は、共通の意味を異なる対象の中に見ることができるとしてそれらの対象はすべて当該の意味の観点からする親縁関係の中に置かれ、かつ（前述のように）序列化もされる。これもまた解釈学的分析ならではの能力である。そこで、例えば「聖なるもの」という抽象的意味（や構造）を多くの対象の中に探索し、この意味（や構造）を程度の差はあれ共通して表しているものとしてそれら対象を捉えることができるのである。<sup>(29)</sup> そうした分析はすべて解釈的地平の歴史的地平にたいする優越を表し

ている。そのような分析や記述をここでは「意味探素的」と呼びたい。また、意味探素的能力は、特定の認識観点にとってもっとも適切な意味連関を対象に即して探り当てるものであるから、それは、しばしば用いられる「発見学的」heuristisch という意味を包含している。発見学とは、歴史学的方法的問いを正しく立てることを意味し、かつまたそれに適合的な対象（ないし資料）を選別・特定するプロセスだからである。<sup>(30)</sup>

解釈学的能力としての意味探素においては、対象はすべて解釈学的地平へと吸収される。すなわち、解釈学的地平においてあらかじめ構成された（「聖」その他の）一般的な意味や概念が歴史的事物にたいして強権的に臨み、それから自己に合致するものを可能な限り切り取ってゆくという関係になっている。こうしたこともまた通常的事物の認識において不可避的なことである。しかし、この方法が素朴にないし硬直的に歴史記述の中に現れると、あらゆる事物にいつも同じものを見るとき、いわゆる「紋切り型」となる。また、意味探素法は常に本質論的分析や規範的・演繹的分析を助けて働き、ゆえにまた、それらと同様に神学的なものへと接近する。すなわち、諸事物の中に「聖」を探索する探索法は、あらゆる事物の中にとたとえば神の意志を読み取ろうとし、その濃淡によって諸事物の間に価値的絶対的な序列を設けるところの神学的な分析や記述と同じ論理構造だからである。

#### d 静的

次に、このような本質論的・規範的かつ演繹的・意味探素的な事物把握は、また常に「静的」なものとなる傾向がある。プレーカーの言葉を使えば歴史現象の「静止画像」を捉えるからである。<sup>(31)</sup> これもまた解釈学的分析が意味的に一般化する認識であり、すなわち、変化の中に不変のものを探求する認識であるからには止むを得ないことであり、この地平における認識や分析の基本的特徴といえる。古典的宗教現象学におけるさまざまな「構造」や「類型」などは

すべてそうしたものであり、それらはすべて超歴史的静的な一般的概念として、動的な歴史現象の地平から静的な解釈学的意味の地平へと移されなければ形成されることはできない。それゆえ、古典的現象学は「静的現象学」として批判されたが、そのようなものの形成は不可避であり、「静的現象学」はやはり必要なものである。なぜなら、そのような理論的解釈学的地平から歴史的事物を捉えようとすることは、概念形成のための「理論的要求」として必然的なことであり必要なことだからである。

しかしまた、そのような解釈学的「類型化的認識」や「構造的認識」が変化して止まない動的な歴史的事物を十分に捉え得ない認識であることも事実である。ゆえに、この「理論的要求」によって類型的観点や構造的観点が素材かつ硬直的に歴史的対象に適用されるなら、しばしばそれは、一種の過剰な「理論の支配」となる。周知の「プロクリステスの寝台」はこのことの謂いである。この点でもまた、解釈学的分析や理解は古来からの神学の伝統に範例を見出すことができる。神学は常に用意した「寝台」に合うようにと、認識においても実践においても人間を矯正することをもって使命としてきたものである。またこのような静的な解釈学は、先の意味探索的認識と相まって「紋切り型」の歴史記述をもたらす。それはむろん可能なことであり、何ら論理的な誤りを犯しているわけではない。しかし、それが動的かつ内容豊かな歴史現象を一面化的に硬直化させ貧困化するものであることも確かである。それゆえに、こうした過剰な理論的歴史把握にたいする歴史家たちの抗議には理由がある。この抗議を、本質的・規範的・演繹的・静的な歴史把握にたいする経験的・記述的・帰納的・動的な歴史性の擁護、ということが出来る。

e 実践的・創造的

古典的宗教現象学は「実践的」かつ「創造的」性格が濃厚である。この点もまたこの現象学の神学的性格と結合し

ているが、しかし、まずはやはり解釈学的特徴として普遍的なものといえる。シュライエルマッハーやディルタイによって言われた「著者の自己理解以上に著者を理解すべし」<sup>(32)</sup>という謂いは、そのような解釈学的要請のラディカルな表現以外の何ものでもない。ディルタイからガダマーやリクロールにいたるまで、哲学的解釈学においてテキスト理解や歴史理解の実践性・創造性は繰り返し強調されてきた。それは歴史学においても同様であり、前述のリューゼンもまた、「芸術性」にまで及ぶ歴史解釈の「創造性」としてヘルメノイティクの「形成的性格」を語っていた。このような解釈学的実践性・創造性は、まず、テキスト（や歴史）理解の実践性、すなわち、「解釈学的状況」において、新たに解釈されたテキスト（や歴史）の、解釈者によってとりだされた一般の含意を個別的テキスト（や歴史）にあらためて「適用」<sup>(33)</sup>することを意味する。ゆえにそれは、解釈学的状況への解釈者の応答として、実践的かつ創造的な営為なのである。ここでの地平論からすれば、そうした一切のことを含めて、理解を方向づけるのは解釈学的地平における認識観点だといえよう。具体的観点の選択とそれによる理解の方向づけこそが解釈学的な実践性・創造性の起点である。ウェーバーの言葉を借りれば「よく知られた事実をばよく知られた観点にかかわらせながら、しかもそこに、あたらしい認識を創造する」<sup>(34)</sup>ということである。

この意味での実践性や創造性を近年においてもっとも良く表しているのは、エリアーデとその後継者たちの「創造的解釈学」である。<sup>(35)</sup>ここでは、「解釈学的状況」やそれへの「応答」は、個々のテキストや歴史現象の理解の条件であるにとどまらず、そもそも解釈学的営為全体がそこから生じ、それへと応答するものとして、著しくその実践性・創造性の規模を広げ、度合いを強めている。それは学問的営為の主観性・思想性・運動性（解釈学運動）の強化であり、それに応じて、先の解釈学的諸特徴（a~d）の強化でもあるが、また、宗教学が社会的文化的な形成力を発揮しようとするその一典型例であるとも言えよう。

また解釈学的実践性・創造性は、またはや神学性と重なり合う。ゆえにこそ、ガダマーは、このような解釈学的性格の範例を（法学とならば）神学や聖書解釈学に求めたのである。<sup>(36)</sup> 古典的宗教現象学の場合、この現象学の上述したような（先の四つの特徴に伴う）「神学性」のゆえに、多くの場合、その実践性や創造性もまた神学的性格として批判されたのである。しかし、ここでもまた、解釈学的なそれらと神学的なそれらは区別されねばならない。その区別は、最終的には、創造的解釈学を導くものが人間学的理念であるかそれとも神学的理念であるかによるであろう。

以上、もっとも重要とおもわれる諸特徴を述べたが、それらは合して、事物の「意味理解」を目指す分析、すなわち、解釈学的地平における分析を成立させているものである。したがって、いかなる対象についても、その意味分析を行うときにはわれわれはこのような諸特徴を程度の差はあれ伴うところの解釈学的分析を行うのである。このような普遍かつ広汎な解釈学的遂行にたいしていうなら、古典的宗教現象学はその一部分をなすものとして、特に「宗教的類型」論や「宗教的構造」論として、展開したのである。別の言い方をすれば、古典的宗教現象学は、宗教現象の一般的意味を類型論・構造論として定式化する試みであった。また、この現象学は、そのようなものとして、歴史的（宗教史的）分析やその他の経験科学的現象分析にたいしては、意義ある「理論」や「仮説」として、また「概念」や「観点」の供給者として、有効に機能してきたし、また現在でも機能しているのである。このことを総括して、この現象学の「理論的有效性」ないし「解釈学的有効性」といいうるのであろう。

しかしまた、この現象学はそのような有効性を事実として發揮しつつも、それを自ら、諸々の経験科学にたいして正しく主張することにおいては極めて不十分であった。さらには、その解釈学性を神学性とはっきり分つ努力におい

ても極めて不十分であった。より厳しくいうなら、それは自らの神学性を対自化しなかった。それゆえ、上に見たように、そこでは現象学は解釈学という（神学との）共通領域を通して常に神学性へと滑っていったのである。すなわち、宗教現象学は神学でも（狭義の）経験科学でもなく、両者の間に立つものであるということを、古典的宗教現象学は理論的に述べることが出来なかつたのである。

このような古典的宗教現象学の意義（有効性）と限界（問題性）は、この現象学を解釈学的地平における営為として見るときに最もよく原理的に捉えることができる。実際にはこの現象学にも多様な「歴史的分析」や「弁証法的分析」が入り込んでいるのではあるが、しかし、その作業の核心部分は以上述べてきたように「解釈学的分析」であり、解釈学的「現象」追求であることは明らかなことである。そしてこのことは、分析地平論を導入することによって十分に明確化しうると思われるのである。

#### 注

- (1) このほかなものでしてこの宗教現象学の成立および展開史については、Eric J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*. Duckworth, 1975, pp. 220-50. Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.
- (2) 以上の諸点について言及する文献はきわめて多かつたが、ここでは代表的な概観を述べたものとして以下のものを挙げておこう。Ursula King, *Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion*. Some major developments and issues under debate since 1950, in: Frank Whaling ed., *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 Volumes*. Vol. 1: *The Humanities*. Mouton Publishers, 1983, pp. 34ff., 87ff.; Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*. Mouton, 1978, pp. 23-43, 51-77; Eric J. Sharpe, op. cit., pp. 233ff., 248ff.
- (3) Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*. 3. Aufl., J.C.B. Mohl (P.S.), 1956, S. 768-98. Epilegomena: Phänomen und Phänomenologie. 本たナーヌについて田丸徳善『宗教学の歴史と課題』（山本書店、一九八七年）二二二—二二三

頁参照。

(4) Jörn Rüsen, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Privatisierung der historischen Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. リューゼンは「歴史的認識論においてカント的立場とヘーゲル的立場を総合したともいえるドロイゼン（一八〇八—一八四）の歴史理論 Historik を基礎とし、またマックス・ウェーバーからも多大な影響を受けている現代ドイツの代表的な歴史理論家である。

(5) Rüsen, op. cit., S. 117-147.

(6) 「古典的宗教現象学」とはワールデンブルクが頻用する語であるが (Wardenburg, op. cit.) なお明確さを欠いている。ワールデンブルクはこの言葉で、レーウからブレーカーまで (メンツングも?) を含めている。かれ自身の「新スタイルの現象学」以前のものすべてをそう呼ぶともいえる。しかしこれは根拠がない。

宗教現象学はそもそもヘーゲル以来の「事象そのものへの」思想運動、したがって、大きな「現象学運動」の一環として (後述)、またドイツ解釈学の影響下に (特にレーウにおいてこの点は顕在化——これも後述)、「本質理解の学」として成立したものであることは明らかである。それは内容的には、啓蒙主義的な合理主義への批判の思想運動であり、(人間や宗教の) 非合理性の強調と一九世紀的リベラリズム文化にたいする文化批判 (文化ペンシズム) によって特徴づけられる。それが自己形成したのは二つの大戦以前であり、それが広く普及したのは戦後である (おそらくは実存主義と軌を一にする)。また、それへの批判が公にされたのは戦後まもなく、オランダではレーウ批判、スウェーデンではゼーデルブロム批判、ドイツではオットーやハイラー批判、アメリカではエリアーデ批判が開示されることとそのメルクマールになる (ちなみに「国際宗教学宗教史会議」(IAHR)の大会における方法論論議の歴史でいえば、それは、それらの批判が噴出した一九六〇年マールブルク大会以降であるとおもわれる。これについては、注二五の諸文献を参照。これらの批判をもって宗教現象学は「古典的時代」を終り、現在なお続いている「模索期」に入る。したがって「古典的宗教現象学」とは、ゼーデルブロム、レーウ、オットー、ハイラー、エリアーデらの現象学のことであると考えるべきであろう。

(7) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., J.C.B. Mohr (P.S.) Tübingen, 1975, S. 287ff.

(8) トーマス・クーン (中山茂訳) 『科学革命の構造』、みすず書房、一九七一年。

(9) Gadamer, op. cit., S. 286.

(10) Gadamer, ibid.

- (11) M. ウェーバー (出口勇蔵訳) 『社会科学および社会政策の認識の客観性』、『世界の大思想』三、ウェーバー、政治・社会論集』河出書房新社、一九六五年、所収。以下の理念型についての詳細は、拙著『ウェーバーの宗教理論』(東大出版会、一九九一年、二二一―六九頁参照)。また宗教現象学においてはレーウウがすでに(1) ユーランガー經由と推測しているが、理念型の語を使用している。ゆえに以下の理念型論を導入するのはレーウウを継承するつもりであるかもしれない。Leeuw, op. cit., S. 771, 775.
- (12) Hans Michael Baumgartner, Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik, in: Hg. v. H.M. Baumgartner und J. Rösen, *Seminar: Geschichte und Theorie*, 2. Aufl. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982.
- (13) Baumgartner, op. cit., S. 280.
- (14) Baumgartner, op. cit., S. 291.
- (15) Baumgartner, Narrative Struktur und Objektivität. Wahrheitskriterien im historischen Wissen. in: H.M. Baumgartner, K.-G. Faber, J. Rösen, A. Schaff, *Historische Objektivität*. Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1975, S. 53.
- (16) ホンヤムエウアンエド架七郎「野籙」『ユウゴウ』 Ernst W. Orth, Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und Seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff. in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 26, 1982.
- (17) Stephan Otto, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*. Erster Teil, W. Fink Vg. 1982. S. 79-93, 154ff.
- (18) Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Martinus Nijhoff, 3. ed., 1982.
- (19) Kurt Wucherl, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*. UTB 1989, S. 151.
- (20) Karl-Georg Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, C.H. Beck, 1978, S. 59-61.
- (21) ヲキユウゴウエド架七郎『野籙』(河合野矢訳)。
- (22) W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht, in: *Gesammelte Schriften* V. Band, 1974, S. 90-8; Ders. Ausarbeitungen zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften, in: *Ges. Schriften* XX., 1982, S. 58-91.
- (23) 典型的な『ヴェールタイ (尾形良助訳) 『精神科学における歴史的世界の構成』(人文社、一九八一年、八五―九五頁)。
- (24) W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: *Ges. Schriften* V., 1974, S. 226;



- Ders. Beiträge zum Studium der Individualität. in: *Ges. Schriften* V, S. 266ff.
- (25) この点の特徴をめぐっての諸批評を論争しようとした。E. J. Sharpe, op. cit., pp. 220-50. Ursula King, op. cit., pp. 34-44, 72-108.
- (26) 古典的な例として Van der Leeuw, op. cit. #4, 'ネドレン・オッター (山谷省吾訳) 『聖なるもの』岩波文庫 昭和四三年、一六頁。
- (27) オッター前掲書、一八三頁以下、二一六頁以下。マリノージェ(風間敏夫訳)『聖と俗』法政大学出版局、一九六九年、「序言」。
- (28) この点は、歴史学における三つの分析における解釈学的分析の優越ないし先行性としてリューゼンにおいても語られている。Rüsen, op. cit., S. 139f.
- (29) たゞしばしば、マリノージェが「聖の顕現」(ゴコロトニー)を多種多様な事物において見出す場合がその典型的事例となることが、マリノージェ前掲書参照。
- (30) Rüsen, op. cit., S. 139f; Josef Meran, *Theorien in der Geschichtswissenschaft*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, S. 81ff.
- (31) C. J. Bleeker, *The Phenomenological Method*, in: *Nomen*, 1959, S. 110.
- (32) つねだじつげんオ・ム・ホネノー(西村・森田訳)『解釈学研究』玉川大学出版部、一九九一年、第二章参照。
- (33) Gadamer, op. cit., S. 290-5.
- (34) マリノージェ前掲論文一三一―三三頁。
- (35) Mircea Eliade, *Quest*, in: *History of Religions* 1, 1961; Crisis and Renewal in History of Religion, in: *History of Religions* 5, 1965; Charles H. Long, *Significations. Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*. Fortress Press, 1986; 荒木美智雄『宗教の創造』法蔵館 昭和六二年。
- (36) Gadamer, op. cit., S. 294-5.

## 道元禪における時のつらなり

茅原 正

〈論文要旨〉 本論では、「つらなり」の観点から、道元禪における時の本質的なあり方を考察する。

時は、刻一刻と無化すると同時に、尽きることなき新しさを生み出す。過現未の三世は無自性空なるがこそ、「つらなりながら時時」として、それぞれの様相を呈することができる。道元は、このつらなり（経歴）を而今現成する仏性の功德とし、存在と「われ」と時とが同時現成する自空一体の「有時」としてとらえる。道元のいう「つらなり」とは、縦横無尽に關係し、機能する「法のつらなり」であり、そこには時間的・空間的なへだたりがない。それは、真理の具現そのものである「古仏」と「われ」とが、いま・ここに共にある關係といえる。

道元は、仏法を正伝する「授記」の時が、自他、遠近にかかわらぬ「わがいま」をおいてほかにないという。それは、日常的な「時の流れ」ではなく、過現未の尽時が、限りなくかわり合い、互いにさまたげあうことなく、仏性として而今現成する、という縁起の世界観である。道元禪において、時は真如であり、「ありのまま」であり、仏心である。すべては、「唯だ仏と仏とのみ」の時のつらなりにほかならない。

〈キーワード〉 道元禪、三世、縁起

—

確かに、われわれは「現在」という観点から現実の世界を、時の相をとらえている。常に、過去は「現在」におけ

る「過去」であり、未来は「現在」における「未来」である。また、見方によっては、かつて「現在」であった過去は、既に現在しない「現在」であり、やがて、「現在」となるであろう未来は、未だ現在しない「現在」でもある。われわれは、〈既がない〉と〈未だない〉との間で宙ぶらりんであり、「過去」に思いをよせ、「未来」に望みをかけながら、「現在」を生きている。しかし、この「現在」さえも「現在」としては止まりえない。にもかかわらず、現実にわれわれの眼前には、常に新しき「今」、「現在」が開かれているのである。まさに、「今」は「今」でないが故に「今」となりうるのであり、それは時の不思議なはたらきである。と同時に、時が常に新しき「今」として創造的意味をもつには、いまこの「現在」が「現在」でなくならねばならぬ。すなわち、「現在」は固定的、実体的なものではなく、自性なきが故に、否、自性なきことを自性とするが故に「現在」たりうるのであり、無自性なればこそ、自性なき過去、未来ともかわりうるのである。道元禅師の、

無量無尽の過現来、ことごとく新なりといふがゆゑに、この新は新を脱落せり。

〔梅華〕<sup>(1)</sup>

という言葉は、まさにこの道理を表わすものである。時の本質的なあり方は、刻一刻と無化すると同時に、尽きることなき新しさを生み出すところであり、三世の時は無自性空なるがこそ、「つらなりながら時時」〔有時〕として、過去・現在・未来の様相を呈することができる。

しからば、この「つらなり」の根拠は、また「現在」を成立させるものは、いったい何であるのか。道元は、総てが「新は新を脱落」し、「つらなりながら時時」としてあることを「経歴の功德」という。それは、無量無端にして、たちまちに脱落現成する仏性のはたらきであり、ちからにはかならない。<sup>(2)</sup>したがって、真理のはたらきは、三世を通じて限りなく、しかも、「無端須入今日」〔観音〕、「今日須入今日」〔礼拝〕といわれるように、はるか彼方に非ずして、わがいまこの而今に現成する「一念万年」、「直須万年」の永遠である。「身心学道」に、

平常心といふは、此界佗界といはず平常心なり。

昔日はこのところよりさり、今日はこのところよりきたる。

さるときは漫天さり、きたるときは尽地きたる。

といい、「一顆明珠」に、

尽十方世界は、……生死去来にあらざるゆゑに、生死去来なり。

恁麼のゆゑに、昔日曾此去にして、而今從此来なり。

とあるのは、この「無端須入今日」の時の性質を語っているのである。さらに、

一顆珠は、直須万年なり、瓦古未了なるに、瓦今到来なり。

身今あり心今ありといへども、明珠なり。

(「一顆明珠」)

という言葉をも明らかなように、時の本性である仏性の功德は、「即今いまの者裏こゝろ」に無端にはたらくのである。

かくの如く、時は、仏性の具現である「われ」と無関係に、ひとり流れゆくものではなく、この而今いまに現成する、とするならば、過現末の三世は如何に把握されるべきなのであるか。道元は「有時」において次のようにいう。

三頭八臂は、きのうの時なり、丈六八尺は、けふの時なり。

しかあれどもその昨今の道理、ただこれ山のなかに直入して千峰万峰をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず。

三頭八臂も、すなはちわが有時にて一経す、彼方にあるにたれども而今なり。

丈六八尺も、すなはちわが有時にて一経す。彼処にあるにたれども而今なり。……

経歴はそれ時の功德なるがゆゑに、古今の時かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、

青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。自佗すでに時なるがゆゑに、修証は諸時なり。

ここに明らかのように、「きのふ」の時と「けふ」の時とは、確かに同じではない。また、単に「きのふ」が既に過ぎ去ってしまったって、もうどこにもないとするのでもない。昨今の道理は、「ただ山のなかに直入して、千峰万峰をみわたす時節」だという。すなわち、「きのふ」の時も「けふ」の時も、決して流れのままに過ぎ去るようなものではない。それは、いまこの而今に同生する自性なき尽力の事実であり、もはや時間的なへだたりを脱した、むしろ同時的、空間的ともいうべき、永遠なる関係である。したがって、三頭八臂の時、丈六八尺の時、という眞実は、とおく彼方、彼処にあるに似たれども、いまこのわれが、一望のもとに「みわたす時節」の而今に現成しているのである。永遠は時間の量でもなければ、限りなき延長でもない。それは時間を超えた厳然たる事実であり、絶待的な「意味」であり、「仏のいのち」そのものである。

結局、道元は時を、他にかかわらぬ絶対的な力が直線的に流れる、とするのではなく、存在と時と「われ」とが同生する、時空一体の「有時」としてとらえるのである。それは、いわば「到るところに中心があって、周辺がどこにもないような球」に例えられる世界である。「到るところにある中心」とは、自由なるわれの而今であり、この「今」は非中心の中心なるがこそ、縦横無尽に他とかかわりうる。われわれにとって、「生きられる時間」の中心となるのは「今」「現在」である。それは、全体を意味づけるところの根拠、すなわち質的な中心であって、量的な中心ではない。また「周辺なき球」とは、無量無端に功德する仏性の現成であり、有時であり、久遠の寿命たる宇宙そのものを意味するものである。このような道理に関して、道元は次のように述べている。

　　尽十方世界は、廣大にあらず、微少にあらず、方円にあらず、中正にあらず、活鱗鱗にあらず、露廻廻にあらず。

　　さらに生死去来にあらざるゆゑに、生死去来なり。恁麼のゆゑに、昔日曾此去にして、而今從此来なり。

(「一顆明珠」)

これは、古仏も山水も、時間も空間も、すべてが宇宙のありのままの真実相として現成しているという、一顆明珠の世界観である。

かくの如く、「きのふ」「けふ」の時は、ただ過ぎ去ってしまうものではない。といって、古今の時は、次序をもった遠近として、量的にかさなるのでも、ならびつもれるのでもなく、時そのものは、「千峰万峰」のごとく実体的にとらえられるものではない。「尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時」(「有時」)であり、時は「つらなり」として刹那に経歴する。しかるに、この「つらなり」は、単なる時の重層併列を意味するのではなく、より深い時の真相を表わしている。すなわち、道元のいう「つらなり」とは、単一方向に向かう直線的なつらなりでないことはもちろん、多方向に拡がる網の目のつらなりでもない。それは、縦横無尽に関係し、機能する「法のつらなり」であり、そこには、もはや時間的、空間的なへだたりなどは何処にも見当たらない。したがって、かつて祖師たちが実在したという真理性は、今も失われることなく、生きつづけていることになる。青原は青原の時として、黄檗は黄檗の時として、みなそれぞれが事実相であり、かつ無自性空の時なるが故に、「われ」と古仏とは同生同死して而今に現成しているのである。また、それ故にこそ、

而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆゑに、現成の透説なり。

(「山水経」)

ともいえるのである。

「われ」と古仏とが同生同死するということは、論理的に矛盾し、因果の立場においては物理的にありえないことである。しかし、一と他とが一体となる関係なくして、「宗教」は果して成立しうるのであろうか。「一と他とが一

「体」とは、厳密には、一と他とが一にして異なる関係といわねばならぬ。かかる、一と他とが一にして同時に異である両是のあり方は、一でもなく異でもない、という両否なくしてはありえない。それは、互いに自性なく、相依って現在する縁起の関係であった。縁起は空の関係であり、最も根源的な関係であるといえる。そこにまた、一と他とが、時間を超えてともにある、という宗教の本質が成り立つのであり、道元禪の根幹も、まさにここにあった。

## 二

古仏と「われ」とが日常的時間を超え、仏性の具現としてともにある、ということは縁起の関係において成り立つのである。それは、「出会い」であり、「かかわり合い」であり、「つらなり」であって、論理（ロゴス）の必然性によるものではなく、情理（レンマ）によって観ずるものといわなければならない。

仏祖の往昔は吾等なり、吾等が当来は仏祖ならん。

仏祖を仰観すれば、一仏祖なり、発心を観想するにも、一発心なるべし。

あはれみを七通八達せんに、得便宜なり、落便宜なり。このゆゑに竜牙のいはく、

昔生未了今須了、此生度取累生身、

古仏未悟同今者、悟了今人即古人。

（たがひ 谿声山色）

とあるように向上向下、自他一如なる真理を観じ覚ることが、そのまま時に入り時を脱落して、草木瓦礫、風雨水火、すなわち、古仏と同参同証することなのである。<sup>5)</sup>古仏とは、文字どおり過去のすぐれた仏祖のことであるが、単に、特定の祖師を意味するのみではなく、同時に、真理の具現そのものをも表わしている。したがって、「古仏不曾

過去」(「眼睛」)、「古仏の不古なり、古仏の長今なり」(「仏道」)というのも、仏法が滅度することなく永遠に現前することを意味する。かかる道理に關して、「古仏心」には次のように述べられている。

向來の四十位の仏祖、ともにこれ古仏なりといへども、

心あり身あり、光明あり国土あり、過去久矣あり、未曾過去あり。

たとひ未曾過去、たとひ過去久矣なりとも、おなじくこれ古仏の功德なるべし。

古仏の道を參學するは、古仏の道を証するなり、代代の古仏なり。

いはゆる古仏は、新古の古に一齊なりといへども、さらに古今を超出せり、古今に正直なり<sup>(6)</sup>。

過去のすぐれた仏祖たちは、各々その時代を生きた代代の仏祖であるが、みなそろって今は亡きことから、ひとしく古の仏である。しかるに、古仏は古今を超越する。それぞれの古仏の存在は仏法そのものであり、相として古今、自他の別はあっても、その真理は、時間を超えて永遠に現前している。また、古仏から古仏への承伝は、仏法が仏法を伝えて古今をつらぬく、歴史(つらなり)そのものである。古仏は仏法なるが故に、古今、自他にかかわらない。しかしながら、一方では、青原は青原の時、黄檗は黄檗の時として、その別は歴然と現前するのである。結局、古仏と古仏、古仏と「われ」とは、不一不異なる關係にあつた<sup>(7)</sup>。

かくしてみると、前後順逆一貫して、自由自在に仏道を嫡々正伝相承する、仏々祖々の向上向下の功德は、そのまま古仏の功德であり、仏法の功德、ということになる。それは、ただに一人<sup>(8)</sup>が他人に法を伝えるのではなく、仏祖<sup>(9)</sup>が仏弟子に、あるいは古仏が古仏に、古仏が諸仏に、諸仏が諸仏に、さらには諸物が諸仏にと、縦横無尽に經歷(正伝)する。すなわち、その功德は、仏が仏に仏法を正伝する「仏祖単伝の大道」たる授記にほかならぬ。

授記にもいろいろあるが、その要をとっていえば八種があるという。それは、



一者、自己知、 佗不知。 二者、 衆人尽知、 自己不知。 三者、 自己衆人俱知。 四者、 自己衆人俱不知。 五者、 近覺遠不覺。 六者、 遠覺近不覺。 七者、 俱覺。 八者、 俱不覺。

(授記)

であり、ここには、肯定、否定、兩是、兩否をもって、授記が自他、遠近<sup>(10)</sup>にかかわらぬことが表わされている。道元は「授記」の巻において、「授記時に作仏あり、授記時に修行あり。」「授記これ生死去来なり。」「授記の兀坐は、一念万年なり。」「授記は今日の命なり。」と述べて授記の時節を説き、さらに、世間の人々は、修行の功が満ちて作仏決定するときには、はじめて授記するのだと思つてゐるが、それは眞の仏道ではないと明言する。仏となつてのちに授記を得るとか、授記を得たるのちに仏となるのではなく、或從知識して一句をきき、或從経卷して一句をきき、その時が授記のときであるという。しかも、この授記の時節は、「いまこの臭皮袋の精魂に識度せられざる」場合にも、「未悟の人面」にも、「いまだ菩提心をおこさざるもの」にも実現するのである。

また、道元は授記について、「五百弟子授記品」の句を挙げ、次のように語る。

古仏いはく、我今從仏聞 授記莊嚴事、及轉次受決 身心徧歡喜。

いふところは、授記莊嚴事、かならず我今從仏聞なり。

我今從仏聞の、及轉次受決するといふは、身心徧歡喜なり。

及轉次は我今なるべし、過現当の自佗にかかはるべからず。從仏聞なるべし、從佗聞にあらず……

轉次の道理、しばらくも一隅にとどまりぬることなし、……

(授記)

ここにも明らかに、授記の時節が、「転々」であり、「つぎつぎ」である「わがいま」を置いてほかになく、「過去」「現在」「未来」の自他にかかわらぬことが説かれている。「われがいま仏に從つて聞く」ということは、先の「或從

知識して一句をきき、或從經卷して一句をきく」その時である。このことに関して道元は、釈迦が薬王に告げていった、「又如來滅度之後、若有人聞妙法華經、乃至一偈一句、一念隨喜者、我亦与授阿耨多羅三藐三菩提記。」<sup>(12)</sup>の句を挙げて、自己の見解を述べる。

いまここに「如來の滅度ののち」というのは、仏の正覺以後、四十九年をいうのか、あるいは仏の誕生より八十年をいうのか。一応、それは八十年としておくが、そのような年数が本質的に問題なのではない。また、「もし人ありて妙法華經の一偈一句を聞き、一刹那なりとも歡喜する」というのは、有智、無智などの詮索によってなることではない。一句一偈を聞いて、たちまちに歡喜の心をもよおすところに、無上の智慧にいたるべく、授記されるのである。そこでは、思量分別によって、あれこれと拵りまわしているような暇はない、と道元は説く。かつては、松の枝をもって授記し、優曇華をもって授記した例もある。あるいは、瞬目をもって授記し、破顔をもって授記したこともある。また、皮の鞋を与えて授記した先例<sup>(13)</sup>もあるように、仏の一句一偈を聞き、一念隨喜して授記することは、思量分別のよく解するところではない。それ故、道元は、

そこばくの是法非思量分別之所能解なるべし。我身是也の授記あり、汝身是也の授記あり。

この道理、よく過去・現在・未來を授記するなり。授記中の過去・現在・未來なるがゆゑに、

自授記に現成し、佗授記に現成するなり。 (「授記」)

というのである。すなわち、諸仏諸祖が転々として次第する「過現当の自佗にかかわらざる」わがいまは、そのまま、「授記中の過去・現在・未來」なるがゆゑに、自授記、佗授記に現成し、よく過去・現在・未來を授記するのである。これが授記の時節であった。

授記は「汝亦如是、吾亦如是」(「授記」)であり、仏仏の相嗣は、「深遠にして不退不転なり、不断不絶」(「嗣書」)

である。しかも、それは「つらなれるにあらず、あつまれるにあらず」(嗣書)、「ならべるにあらず、つらなるにあらざれども、俱時の面授」(面授)であり、諸仏諸祖、仏道の嗣法なるが故に、「七仏は過去莊嚴劫に出現せるもあり、現在賢劫に出現せる」(嗣書)こともあるのである。仏道を伝える授記の時節は、釈迦仏が迦葉仏に嗣法し、迦葉仏が釈迦仏に嗣法する。「世尊と迦葉と、同座し同衣しきたる」(面授)時節である。それは「諸仏斉肩同時の同成道」(嗣書)の時節であり、「古鏡」巻に、「同見同面なり、同像同鏡なり、同参同証す。胡来胡現、十方八千、漢来漢現、一念万年なり。古来古現し、今来今現し、仏来仏現、祖来祖現するなり。」と表現される時節である。

すなわち、道元のいう「仏祖単伝の大道」たる授記の時節は、師が弟子に対して与える、未来の単なる成仏の予言や保証ではなくして、弟子が「或從經卷、或從知識」して一句をきく、その時に現成する真の自己の実現であり、仏法の資師相承である。師が弟子に、「面授し、心授し、身授し、眼授せる」そのときに、もはや師と弟子というへだたりは何処にもない。しかも、弟子に伝授されるものは、師によって外から与えられる何ものかではなく、弟子が本来、内に自ら具有する真の面目、すなわち、自己本来法性たることの自覚である。弟子は師において自己本来の姿をみ、忽然と自己の本性に目醒めさせられるのである。さらに、弟子が己れを捨て、師に従い、全く師の世界に入るとき、まさに「自己の面目は面目にあらず、如来の面目を面授」(面授)するのである。したがって、師から仏法を受けついで弟子は、もはや師であると同時に、諸仏を通じ、諸仏とともに釈迦牟尼仏に見え、否、釈迦牟尼仏そのものと成る。実に、師と弟子とは「同座し、同衣しきたる」のである。

かくの如く、代代嫡嫡の祖師ともに、弟子は師にまみえ、師は弟子をみて仏法を正伝してきたのであり、如来の面目は、師より弟子へと、次第にかつ万劫に、伝授してきたのである。故に道元は、「釈迦牟尼仏面を礼拝するとき、……千年万年・百劫億劫といへども、この面授、これ釈迦牟尼仏の面現成授なり。この仏祖現成せるには、世尊・迦葉・

五十一世・七代祖宗の影現成なり、光現成なり。身現成なり、心現成なり、尖脚来なり、尖鼻来なり。「〔面授〕と  
いって、釈迦牟尼が而今現成し、仏性の「われ」として、ともにあることを説く。すなわち、われわれの眼前にひろ  
がり、展開されるのは、あらゆる「時」をはらんだ「いま・ここ」に、すべてが現成する同時的・空間的な「今」の  
世界なのである。したがって、ここで説かれているのは、もはや日常的な意味での「時の流れ」ではない。

かくしてみると、「溪声山色」巻の「仏祖の往昔は吾等なり、吾等が当来は仏祖ならん。」あるいは、「嗣書」およ  
び「神通」巻の「過去の諸仏は釈迦牟尼仏の弟子なり……。」<sup>(18)</sup>という言葉も、決してわれわれの理解を寄せつけぬ表  
現とは言えなくなってくるのである。<sup>(19)</sup>

### 三

「授記」巻の最後に、道元は、維摩が弥勒に「一体、いずれの生をもつて授記を得ると為すのか。過去耶、未来耶、  
現在耶、過去生は已に滅し、未来生は未だ至らず、現在生は住することが無いではないか。」<sup>(20)</sup>とたずねたことについ  
て、次のように語っている。

過去生已滅、未来生未至、現在生無住とらひふ。

過去かならずしも已滅にあらず、未来かならずしも未至にあらず、現在かならずしも無住にあらず。

無住、未至、已滅等を、過未現と学す<sup>(21)</sup>といふとも、未至のすなはち過現未なる道理、かならず道取すべし。

「時は飛去するとのみ解会すべからず」、また、「つらなりながら時時なり」という禅師の思想から、この維摩に対  
してなされた批判は当然であろう。しかれば、「未至のすなはち過現未なる道理」とは如何なることであるのか。こ

れに対する答えを、われわれは、同じく仏正伝の伝法を説き、「有時」と同年に示された「伝衣」の巻においてみることが出来る。すなわち、

仏祖正伝の袈裟は、これすなはち仏正伝みだりにあらず、

先仏後仏の袈裟なり、古仏新仏の袈裟なり、

道を化し、仏を化し、過去を化し、現在を化し、未来を化するに、

過去より現在に正伝し、現在より未来に正伝し、現在より過去に正伝し、

過去より過去に正伝し、現在より現在に正伝し、未来より未来に正伝し、

未来より現在に正伝し、未来より過去に正伝して、唯仏与仏の正伝なり。

という文章がそれである。また、「有時」巻の、

今日より明日に経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す、

今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。

という言葉も、同様にこの道理をよく表わすものといえよう。それは、「かの上山渡河の時、この玉殿朱楼の時」を吞却吐却する有時の経歴の功德であり、尽時（尽事）が而今現成する仏性の功德を意味するものであった。

尽時は、過現未それぞれの時の様相において過現未を透脱し、自他を透脱して有時の而今に現成する。過現未の三世は、而今として、仏性として相即相入され、円融されるのである。それは、宇宙のあらゆる事象が互いにさまたげることなく影響しあい、そのはたらきは尽きることがない、という縁起の世界観である。先に挙げた三世、昨今の道理は、完全な表現ではないとして<sup>(22)</sup>も、華嚴の「十世隔法異成門」に通ずるものがあるといえよう。すなわち、それは、

過去に過去・未来・現在を説き、現在に現在・未来・過去を説き、未来に未来・過去・現在を説き、

さらに、三世の関わりを一念<sup>(23)</sup>となし、併せて十世となす<sup>(24)</sup>ものである。かかる十世は、実有としてあるというのではなく、また無であるとするものでもない。自性なき過・現・未が縁起の力によって互いに相即相入し、限りなく関係し合う。と同時に、それは、一刹那のうちに無限の時を包み、また、無限の時のなかに一刹那が充足する、一切即一の時のはたらきを表わすものである。「一時の現前は長劫中の事なり、長劫中の事は一時来なり。」(伝衣)というように、仏道の即今には、過現未の時の一切が回互的である。このように、縁起の立場から世界を観するならば、時は、ただ直線的に流れ過ぎざるものではない、とするのは当然であろう。

常識的には、時は過去・現在・未来の三時として、過去より現在、現在より未来・あるいは、未来より現在、現在より過去へと去来するものと考えられている。人は、「時は過ぎゆく」、「時は流れる」といい、時を川の流れに例えることが多い。それは、川岸に立って川(時)の流れをみるようなもので、すぎゆく水の流れは過去に向い、「時が来る」とか「春が来る」といわれるように、来たるべき未来は川の上流からくることになる。すなわち、時の流れは、「われ」にかかわりなく、無表情に未来から現在を経て過去に流れるようなもの、として把握されるのである。しかるに、川の流れの比喻ほど曖昧なものはない。いま私の目の前を流れて行く水が、数日前に山の中で融けた水の水であったり、昨日、山に降った雨水であるとするならば、川の流れは過去から現在、未来へと流れることになる。また、時の流れを川岸で傍観する場合と、彼が舟にのって流れとともに川を下る場合<sup>(25)</sup>とは、時の様相が全く逆転することになる。すなわち、後者の場合では、事物、事象の遷り行き、変り行く先が未だ来たらざる未来となる。過去は「越し方」で未来は「行末<sup>ゆくすえ</sup>」である。ところが、流れとともに下って行くとすると、現在とは、その都度みえる風景であり、未来とは、下流や河口にまわうける新たな情景、ということになる。したがって、時の流れとは、もは

や川そのものではなく、主体にとつての景色の展開にすぎなくなるのである。さらに、時は、未来から現在、過去へと偶然に流れ、われは因果の必然として、過去から現在、未来へと遷る、<sup>(26)</sup>とするような考え方もある。いわば、人は生まれながらに未来（上流）から過去（下流）へと押しやる川の流れに逆らつて、絶えまなく、上流（死）に向かつて泳ぎつづける魚のようなものであり、互いに逆に向かう二遷流の時の交わるころ、すなわち、いま生きて在るところこそ自由なる現在、とするような観方もあろう。この場合、「現在」は、因果論的には過去から、目的論的には未来から限定されており、時の流れから超脱<sup>(27)</sup>しない限り、彼の人生は、宿命論的、決定論的に閉じられた世界にすぎなくなつてしまふ。しかるに、川の流れ（時）を逸脱<sup>(28)</sup>する魚（人）は、魚としての在り方（本分）を尽すことが不可能なのである。

このように、時は流れ、「去來の方迹あきらか」にして、「時は一向にすぐる」とみる常識的な立場においては、時に対して、全く逆の見解が並存し、深く問われることもなく認められている。かかる、時は流れるとする常識的立場に対して、道元は「もし未来きたりて現在となるといはば、仏法の談にあらず、三世混乱しぬべし。……かるがゆゑに未来は、のちに現在となるといはざるなり。」（「三十七菩提分法」）と述べ、明らかに、時が未来から現在へと流れるものではないことを説いている。<sup>(28)</sup>一方、過去から現在、未来への流れに対する見解は言明されていないが、<sup>(29)</sup>未来から過去へ、過去から未来へのいずれの方向にせよ、禪師が、時はひとり何ものにもかかわらず、絶対的に、ただ一様に流れるのみ、とする見解に対して、否定的な態度を表わしていることは否めない。それは、「時節若至といふは、すでに時節いたれり、なにの疑著すべきところかあらんとなり」（「仏性」）という言葉や、先の三世の相即相入を説く点からみても明らかである。過去・現在・未来の三世が相即相入して而今現成するというのは、直ちに、時の流れが可逆的であるということの意味するのではない。また、未来へ進めば進むほど過去に帰ることになるような永劫回

婦（輪廻転生）の時でもない。それは、尽界の物物が互いに相礙せざる如く、自性なき時時が相礙されることなく、同時同生同死する縁起の關係であり、時は流れるとする立場に対して、縁起の關係は、むしろ超時間的、非時間的、空間的、無時間的な關係といえよう。

#### 四

道元禪師は、時を、「われ」と諸法と時とが同生同死する「有時」としてとらえ、未來から現在、過去へ、あるいは、過去から現在、未來へと、時が方向をもって流れるとする見解を否定する。時が去來するといふのであれば、それは、絶対的な時が別にあり、自性をもった時が自ら流動するのを、我々が思量分別してこれを認める、ということになる。仏教の根本的な立場は、「諸行無常」、「諸法無我」、時もまた、独立の実体としてはありえない、とすることにあった。

時は自性なく、空なるがゆえに、過現未の三世は、相即相入し、因待して、縁起することを説く道元の見解は、「絶待空」の竜樹の思想につらなるものがある。竜樹の『中論』は、「不生不滅、不常不断、不一不異、不来不出」の所謂、「八不の論理」をもって、諸法の無自性空なることを説く。それは、現象の成立について、

或は因果は一なり、或は因果は異なり、或は因中に果有り、或は因中に果無し、

或は自性より生ず、或は他性より生ず、或は自他より生ず、或は無因より生ず、

或は有にして生ず、或は無にして生ず。

と説く、アビダルマをはじめとする實在論を根本的に否定し、その立場を逆転せんとするものである。すなわち、ア



ビダルマが、肯否をともに肯定する両是の实在論であるのに対し、竜樹は、肯否をともに否定する両否の立場にたっている。しかし、無自性空を説く竜樹の論理は、単なる否定のための否定ではない。それは、むしろアビダルマ实在論を基礎づけるものといえる。<sup>(32)</sup> 一にして異であり、異にして一であるという両是が成り立つためには、それに先んじて、その関係が、一にも非ず、異にも非ず、という両否の論理によっていなければならぬ。生にも非ず、滅にも非ざることによって、生でもあり、滅でもありうるのである。したがって、竜樹の絶待否定は、一切が空なればこそ、一切が成立しうる<sup>(33)</sup>、ということの主張にはかならない。

竜樹の「観時品」は、「時」が無自性空であり、過現未の三世は、相互の因待によってのみ成り立つことを説き、「時」を実体的な存在となす見解<sup>(34)</sup>を徹底的に否定する。と同時にそれは、時を何らかの意味で實在的にとらえようとする、執着をともなった世俗の日常的な時の觀念をも打破せんとするものである。「観時品」における彼の真意は、まさにここにあり、単に、論理的に三世を否定することではなかった。その意味においては、道元禪師もまた竜樹と同様の立場にあるといえよう。

ところで、道元は三世について端的に次のように述べている。

過去現在未來の諸仏と称すといへども、凡夫の三世に準的すべからず、いはゆる

過去は心頭なり、現在は拳頭なり、未來は腦後なり。

〔見仏〕

すなわち、過去の心頭とは「こころ」であり、現在の拳頭は「こぶし」、未來の腦後とは「頭腦」ということになるが、この見解は、アウグスチヌスの「過去は記憶、現在は直覚、未來は期待」という思想と類同するとして、安易に結びつけて考察されやすい。アウグスチヌスは、「時間は、ただそれが存在しなくなろうとするが故にのみ、存在する」といって間違いないのではなからうか。〔Confessions XI. 14〕服部英次郎訳と語り、確かに、一面では時の本質を

とらえているといえる。彼は時間を延長と考え、しかも、それを心のうちに内在化せしめた。そして、心は常に現在ののであるので、過去・現在・未来の時間は、「現在における過去、現在における現在、現在における未来」というべきであるとしている。しかし、道元の場合は、一と他とが同生同死する縁起の時であり、過現未の三世は、単に、現在の「意識」による三時の意味づけではない。

「過去は心頭なり」の「心」とは、道元禅において、単に主観としての慮知心を表わすのみでなく、同時に、山河大地、日月星辰、艸木国土、牆壁瓦礫、時空通じて悉くこれ心なり、とする主客一如の「三界唯心」をも意味するものであった。また、「現在に拳頭なり」の拳頭とは、まさに、いまここにある自己の握りこぶしであり、具体的に行為する現実の世界ではあるが、同時にそれは、真理の拳として、自己本来の面目、すなわち三世十方にわたる仏そのものをも意味している。さらに、「未来は脳後なり」の脳後とは、文字どおり「頭のうしろ」であるが、「心頭」、「拳頭」の後ではない。先後にかかわらぬ「直ぐ後ろ」であり、「直ぐそこ」である。そこには、もはや脳前も、心頭も、拳頭もない。結局、心も拳も脳も一身中の部分である如く、三世は不離不即にして不二不異なる関係にある。過去・現在・未来とは、「われ」そのものの「心・拳・頭」なのである。

道元禅において、時は、真如であり、「ありのまま」である。また、過去・現在・未来の三世も、これすなわち仏心<sup>(36)</sup>であり、すべては、唯だ、仏と仏とのみの、時のつらなりにほかならない。それは、万古移らず、ただ「新條に柳が眼を発し、旧枝に梅華が満つる」(「梅華」)<sup>(37)</sup>、根源的な理法のはたらしきであり、はるか彼方の彼岸に非ずして、いまこの此岸に生き生きと現成する「仏の久遠のいのち」である。三世が、相互に浸透しあい、しかも、それぞれの特性を發揮して光輝く、永遠の仏の世界である。

道元は、時を実体的にとらえる日常的な観念を否定した。それは、時の本性たる仏性が、時の実体性や時に対する

執着が断られたところに、その姿をありのままに現わすが故であった。また、「過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得」<sup>(38)</sup>にして、時は無自性空なるがこそ、過去に束縛されず、未来に心わずらわされず、現在にも心うばわれぬ、自由自在の境地が開かれるのであり、執着を離れたところに、時間に流されぬ不動の境地がある。道元の時の考察は、単なる理論の展開に終るものではなく、そのまま直ちに、学人の本質的な在り方を導く実践論<sup>(39)</sup>につらなるといえよう。

## 注

(1) 以下、『正法眼蔵』の引用は、衝藤即応校註、岩波文庫本『正法眼蔵』第十一版による。

(2) 「無量劫の日月は、法性の経歴なり。現在未来もまたかくのごとし。」(「法性」)

(3) 「法性を無量劫といふ。しかあれば即今の者裏は法性なり、……」(「法性」)

(4) 「ふるき仏のいはく、山河大地と諸人と、おなじくうまれ、三世の諸仏と諸人と、おなじくおこなひきたれり。……山河大地を、ひとしきわが生なりといへりけりと、あきらむべし。……われらが身心は、まことに三世の諸仏とおなじくおこなひける道理あり、発心しける道理もありぬべくみゆるなり。この身心のさき・のちをかへりみ、てらせば、たづぬべき人の、われにあらず、人にあらざらんには、なにのとどこほるところとしてか、三世にはへだたれりとおもはん。このおもひども、しかしながらわれにあらず。」(「唯仏与仏」)

(5) 「古仏心」巻には、南陽慧忠と師大鑑慧能の問答、「如何是古仏心」・「牆壁瓦礫」に対する道元の見解が述べられている。「華開の方木百草、これ古仏の道得なり、古仏の問処なり。世界起の九山八海、これ古仏の日月月面なり、古仏の皮肉骨髓なり。さらにまた古心の行仏なるあるべし、古心の証仏なるあるべし、古心の作仏なるあるべし、仏古の為心なるあるべし、古心といふは、心古なるがゆゑなり。心仏はかならず古なるべきがゆゑに、……」「しかあれば、作麼生是牆壁瓦礫と問取すべし、道取すべし。答話せんには、古仏心と答取すべし。」「たとひ天上人間にもあれ、此土世界の出現なりとも、古仏心は牆壁瓦礫なり。」「発無上心」巻には、「いまの牆壁瓦礫、いづれのところにかあると参詳看あるべし。此什麼麼現成と問取すべし。古仏心といふは、空王那畔にあらず、粥足飯足なり、草足水足なり。」とある。また、「後心不可得」巻に、「おほよそ

牆壁瓦礫にてある仏心あり、三世諸仏、もとにこれを不可得にてありと証す。仏心にてある牆壁瓦礫のみあり、諸仏三世にこれを不可得なりと証す。」と語られている。しかるに、「身心学道」巻には、「古仏心は牆壁瓦礫にあらず、牆壁瓦礫を古仏心といふにあらず。」とあり、一見を超えた観点から、古仏心の真相が語られている。

また、無心の自然と修行者の相係わる同参については、「発無上心」巻に次のようである。「釈迦牟尼仏言、明星出現時、我与大地有情、同時成道、しかあれば、発心・修行・菩提・涅槃は、同時の発心・修行・菩提・涅槃なるべし。仏道の身心、草木瓦礫なり、風雨火水なり。」「草木瓦礫と四大五蘊と、おなじくこれ唯心なり、おなじくこれ実相なり。尽十方界、真如仏性、おなじく法住法位なり。真如仏性のなかに、いかでか草木等あらん。草木等、いかでか真如仏性ならざらん。諸法は有為にあらず、無為にあらず、実相なり。実相は如是実相なり、如是は而今の身心なり。」「四大五蘊をめぐらして、誠心に修行すれば得道す。草木牆壁をめぐらして、誠心に修行せん、得道すべし。四大五蘊と草木牆壁と、同参なるがゆゑなり、同性なるがゆゑなり、同心同命なるがゆゑなり、同身同機なるがゆゑなり。」

(6) 「遍参」巻に、「釈迦老子参底の頭正尾正、おのづから釈迦老子と同参なり。玄沙老漢参底の頭正尾正、おのづから玄沙老漢と同参なるゆゑに、釈迦老子と玄沙老漢と同参なり。……釈迦老子は、玄沙老漢と同参するゆゑに古仏なり。玄沙老漢は、釈迦老子と同参なるゆゑに見孫なり。この道理、審細に遍参すべし。」とあり、古仏と同参というも、「古仏」と「見孫」の語に見られるように、その別は明らかである。

(7) 「三界唯心」には、仏とわれとの關係が、「父子老少」の語をもつて表現されている。しかし、この場合にも、吾子(衆生)と慈父(釈迦)との別が言明されている。「而今は父前子後にあらず、子前父後にあらず、父子あひならべるにあらざるを、吾子の道理といふなり。」「父少子老あり、父老子少あり、父老子少あり、父少子少あり。……父子同時に生現する父子あり、父子同時に現滅する父子あり、父子不同時に生現する父子あり、父子不同時に現滅する父子あり、慈父を單礙せざれども、吾子と現成せり、吾子を單礙せずして、慈父現成せり。……かくのごとく吾子子吾、ことごとく釈迦慈父の令嗣なり。……しかもかくのごとくなりといふとも、如来道の宗旨は、吾子の道のみなり、其父の道いまだあらざるなりと参究すべし。」

(8) 諸仏伝法の道理については、『眼藏』諸巻において、次のような記述がある。「おほよそ諸仏の境界は不可思議なり、心識のおよぶべきにあらず。」「(弁道話)」「心不可得は諸仏なり、……これをあきらむる保任は、諸仏にならざれば証取せず、諸祖にならざれば正伝せざるなり。諸仏にならふといふは、丈六身にならひ、一茎草にならふなり。諸祖にならふといふは、皮肉骨髓にならひ、破顔微笑にならふなり。」「(後心不可得)」、また、「諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覺

知することをもちあはず、しかあれども諸仏なり、仏は証してもゆく」(『現成公案』)、「諸仏これ証なるゆゑに、諸物これ証なり。……証のとき、証証さまたげず現成するなり。」(『画餅』)とある。さらに、「いはゆる諸仏とは、釈迦牟尼仏なり、釈迦牟尼仏、これ即心是仏なり。」「即心是仏、不染汚即心是仏なり、諸仏、不染汚諸仏なり。」(『即心是仏』)と述べ、十方仏土は唯仏与仏のみなり、さらに一箇半箇の唯仏与仏にあらざるなし。」「実相の実相に参学するを、仏祖の仏祖に嗣法するとす。これ諸法の諸法に授記するなり。唯仏の唯仏のために伝法し、与仏の与仏のために嗣法するなり。」(『諸法実相』)、それ故、「諸仏の道現成、これ仏教なり。これ仏祖の仏祖のため言するゆゑに、教の教のために正伝するなり、……」(『仏教』)といえるのである。

(9) 「嗣書」巻に「仏仏かならず仏仏に嗣法し、祖祖かならず祖祖に嗣法する、これ証契なり、これ単伝なり、……」、「仏教」巻に「ほとけ法をとく、法ほとけをとく、法ほとけにとかる、ほとけ法にとかる。」「学道用心集」に「仏のみ能く自ら悟り、仏、仏に伝へて今に断絶せず。其の得悟の者、豈に仏にあらざらんや。」とある。

(10) 岩波文庫本には、八種の授記のあと、「余経又伝、近知者、遠知者、遠近俱知者、近遠俱不知者。」とある。

(11) 『妙法蓮華経』「五百弟子授記品」(『大正藏』九卷二八頁)。

(12) 同「法師品」(同九卷三十頁)。

(13) 授記と同様に、仏法正伝を説く「嗣書」巻に、「仏道はただ仏の究尽にして、仏にあらざる時節あらず。たとへば石は石に相嗣し、玉は玉に相嗣することあり、菊も相嗣あり、松も印証するに、みな前菊後菊如如なり、前松後松如如なるがごとし。」とある。

(14) 「つらなりながら時時」といい、「四十祖の面授をつらぬるは仏道なり」(『嗣書』)と説く道元が、ここで否定するのは、直線的な一つの方向をもった「つらなり」である。仏法の正伝は「不断不絶」にして、「つらなるにあらざる」がこそ、自他、遠近にかかわらず、仏仏祖祖の時時が「法のつらなり」として俱にありうる。

(15) 「密語」巻に、「百万衆、かならずしも拈華瞬目を拈華瞬目と見聞せざらんや。迦葉と齋肩なるべし、世尊と同生なるべし。百万衆と百万衆と同参なるべし、同時発心なるべし、同道なり、同国土なり。」とある。釈迦の「明星出現時、我与大地有情、同時成道」は、「七仏已前の成道なり、諸仏齋肩同時の成道なり、一切の諸仏より未上の成道」(『嗣書』)である。故に、「優曇華」巻には「おほよそ拈華は、世尊成道より已前にあり、世尊成道と同時なり、世尊成道よりものちにあり。これによりて華成道なり。拈華はるかにこれらの時節を超越せり。」「他心通」巻には、「国師(南陽慧忠)はこれ一代の古仏なり

……自仏に正伝し、他仏に正伝す。釈迦牟尼仏と同参しきたれりといへども、七仏と同時参究す。かたはらに三世諸仏と同参しきたれり。空王のさきに成道せり、空王ののちに成道せり、正当空王仏に同参成道せり。」とある。

(16) 「かならず或從知識、或從經卷の正当怎麼時、おのおの發意・修行・証果、かつて間隙あらざるものなり。發意も經卷知識により、修行も經卷知識による、証果も經卷知識に一親なり。機先句後、おなじく經卷知識に同参なり。機中句裏、おなじく經卷知識に同参なり。」(「仏經」)。「授記」卷には、「或從知識して一句をきき、或從經卷して一句をきくことあるは、すなはち得授記なり。」「まさにしるべし、授記は自己を現成せり、授記これ現成の自己なり。このゆゑに、仏祖祖嫡嫡相承せるは、これ授記のみなり。」と語られている。

(17) 「おほよそ一切諸仏は、見釈迦牟尼仏・成釈迦牟尼仏するを成道作仏といふなり。」「釈迦牟尼仏は、見釈迦牟尼仏よりこのかた、釈迦牟尼仏なり。」(「見仏」)、「いはゆる諸仏とは、釈迦牟尼仏なり。釈迦牟尼仏、これ即心是仏なり。過去現在未來の諸仏、ともにほとけとなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり。」(「即心是仏」)。

(18) 「神通」卷では、この文の後、「諸仏神通不可思議なり。しかあればしりぬ、現在未來も亦復如是なり。」と続くが、その神通は、「与仏同生せりといへども、ほとけにしられず、与仏同滅すといへどもほとけをやぶらず。上天に同條なり、下天にも同條なり、修行取証みな同條なり、……」とされる。

(19) 道元禅においては、時は仏性、すなわち真理の時なるが故に、過去七仏、三世の諸仏、釈迦牟尼仏も、みな一等に而今現成するのである。しかるに『眼藏』は、本来、衆のために説かれた仏の教えであり、論理に基づく「哲学」ではない。「仏祖」であり、「釈迦の弟子」たる、この「われら」も、俗人にあらざる「出家」にはかならず、ここに我々は、道元が宗教者たることを改めてしられる。

(20) 『維摩詰所説經』卷上、「菩薩品」第四(「大正藏」十四卷五四三頁)。

(21) 過去と未來は「現在」に収まるといふ意味で、インド仏教では三世を過去世・未來世・現在世の順で表わす。「無住、未至、已滅等」は、前の否定文や等の語からみて、ここでは必ずしも過・未・現に对应、意味しない。なお『眼藏』には「去來現」(「弁道話」)、「古來今」(「古鏡」)の語があるが、道元自身では「過未現」を使用せず、中国仏教にみられる「過現未」をもって三世を表わしている。

(22) 袈裟正伝の「三世の道理」の場合、組み合わせとしては、「現在」を介さぬ「過去より未來」が欠けている。過現未の組み合わせによる配列に特別な配慮は認められないが、「未來」に関しては、順序が逆とはいえ、「未至の過現未なる道理」が整

然と述べられている。「昨今の経歴」の場合は、「昨日より昨日」、「明日より明日」、「明日より今日」、「明日より昨日」の組み合わせがなく、特に「三世の過現未」なることを考慮した表現になっていない。欠けている組み合わせのうち、道元が否定する「明日（未来）から今日（現在）」を除いて、他の三者は「今日（現在）」を介さぬものである。

(23) 智儼『一乗十玄門』(『大正藏』第四五卷五一七頁)。「一念」に関して道元は、「令我念過去未来現在、いく千万なりとも今時なり、而今なり。」(『大悟』)と述べている。

(24) 智儼が基にした『華嚴経』「離世間品」(『音訳六十卷本』『大正藏』九卷六三四頁。八十卷本『大正藏』十卷二八一頁)には、「過去世に過去世を説き、過去世に未来世を説き、過去世に現在世を説く。未来世に過去世を説き、未来世に現在世を説き、未来世に無尽を説く。現在世に未来世を説き、現在世に過去世を説き、現在世に平等を説き、現在世に三世即ち一念なるを説く。」とある。

(25) 「舟行岸移」について道元は、「舟と岸と同時同道して、同步同運すること、起止にあらず、流転にあらず。……舟の行、および岸の移、ともに三世にかかはれず、よく三世を使用するものなり。このゆゑに直至如今飽不飢なり。」(『都機』)といひ、人のふねにのれるときは、「天も水も岸も、みな舟の時節となれり、さらに舟にあらざる時節と同じからず。」(『全機』)と説いている。

(26) 「三世実有」を説く有部の立場は、この考えに近い。仏教では、生住異滅して無上なる人の生を、無明に始まり、老死に終る十二因縁で表わし、これには順観と逆観とがある。道元は「この十二因縁を修行するに、過去・現在・未来に因縁せしめて、能観所観を論ずといへども、一一の因縁を挙して参究するに、すなはち総不要輪転なり、総不要因縁なり。」(『仏教』)といひ。

(27) およそ仏教では、この無常なる現実の因縁世界を脱して、涅槃することが、無明に基づく時間を超えることにほかならぬことを教える。「超脱」については、「大修行」巻に、「大修行は超脱の因果なるがゆゑに、……」の用例がある。

(28) 「時の流れ」に限っていえば、時が、未来から現在、過去へと移る、とする有部の立場は、道元の思想と相容れない。

(29) 「大修行」巻に、「過去の百丈山きたりて、而今の百丈山となれるにあらず。いまの百丈山さきだちて、迦葉仏時の百丈山にあらずれども、曾住此山の公案あり」とある。

(30) 道元禅において、われは世界、世界はわれである。時に同生同死し、世界と同生同死し、仏と同生同死するわれである。

(31) 普光の『俱舍論記』に、「時に別体なし、法に約して以て明かす」(『大正藏』四一巻一九四頁)、衆賢の『順正理論』に、

「もろもろの劫は唯だ五蘊を用いて体となす。此を除いて時の体は得べからざるが故なり」(『大正藏』二九卷五三三頁)とある。そのほか、「時与法不相離」(『華嚴五教章』)、「時依法有 無別自体」(『華嚴玄談』卷六)、「以時依法有、如見花開知是芳春、茂盛是朱夏等」(『復古記』)など、時が実体ではなく、法によりてあることが示されている。また龍樹は、「観時品」において、「因物故有時 離物何有時 物尚無所有 何況当有時」と論じている。

(32) 『中論』冒頭の帰敬偈で、竜樹は、現象世界に縁起する、あらゆるものの在り方を否定する(八不)。しかるに、この徹底的な否定の果てにゆきつく真理もまた、「吉祥なる縁起」とよばれる。「観本住品」第五偈には、「以法知有人 以人知有法 離法何有人 離人何有法」とあり、「中論」に数少ない肯定命題をもって縁起が語られている。ほかに、八章十二偈、十八章六偈、八偈、二十四章十偈、十一偈など、「縁りて生ずる」真なる関係が、肯定命題によって示されている。また、「観十二因縁品」では、アビダルマの主張した十二支縁起説が、むしろ、肯定的ともいえる表現をもって説かれている。かかる「縁起の肯定」は、「世俗」の現象世界が否定し尽された後によみがえる「真なるもの」を表わしている。

なお、「有時」といい、「悉有仏性、時節因縁」を説く道元は、「仏法は有部すぐれたり、そのなかに僧祇律もとも根本なり。……祖祖正伝しきたれる法、まさしく有部に相応せり。」(『供養諸仏』)という。しかるに、この「有部」は「説一切有部」にはあたらぬ。大衆部にせよ、上座部にせよ、「有無の有にあらず、仏性空なるゆゑに有といふ」ところの、「仏性に悉有せらるる有」を説く立場、とみるべきであろう。

(33) 『中論』「観四諦品」十七偈に、「以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切即不成」とある。

(34) パラモン教系のサーンキヤ学派、ヴァイシエーシカ学派、ニヤーヤ学派、「時論」などの時間存在論。仏教では、三世の法の実有と無為法の実有(三世実有・法体恒有)を説く「説一切有部」、これに対して、種子説により、過去世の法(曾有)と未来世の法(當有)は無であり、現在世の法だけが実在する(現在有体・過未無体)と説く経量部など、アビダルマの時間存在論がこれにあたる。

(35) 「不落因果」と「不昧因果」を説く「大修行」巻には、「過去迦葉仏時の百丈山と、現在釈迦牟尼仏の百丈山と、一にあらざ、異にあらざ、前三三にあらざ、後三三にあらざ。」とあり、仏法の而今現成なることを説く。

(36) 「後心不可得」巻に、「いはゆる仏心はこれ三世なり。」とある。

(37) この旧枝、新枝の例えとして、同じ「梅華」巻に「……梅華而今の到処なり。而今の現成かくの如くなる成荆棘といふ。大枝に旧枝新枝の而今あり、小條に旧條新條の到処あり。処は到に参学すべし、到は今に参学すべし。」とある。



(38) 『金剛般若経』第十八(『大正藏』第八卷七五一頁)。

(39) 『眼藏』において時の本質が随所に語られているのに対し、『随聞記』をはじめとする他の諸作では、「光陰莫虚度」の如く、時とともにある学人の在り方、すなわち、より具体的、実践的な時の問題が数多く説かれている。原始経典でゴータマが語るように、仏道の人は時を知らなければならない。「知時」とは、説時、証時、行時(海印三昧)、その時時の、正しい時、適切な時を知り、失わぬことである。

## トーテミス・供犠・集合的沸騰

——レヴィ・ストロースからデュルケムへ——

榎尾直樹

〈論文要旨〉 本稿ではデュルケムと彼を継承したレヴィ・ストロースとの関係性を、両者の対立点―後者によるトーテミス論批判と集合的沸騰論批判―を参照系とすることによってあぶりだし、デュルケム宗教社会学の理論的可能性を考察することを目指す。両者の相違は、一言で言えば方法的差異にあるが、後者の批判点、とりわけ「集合的沸騰」概念にこそ前者の理論的可能性があると考えられる。ペラーが「暗がりの概念」として再評価したデュルケムの集合的沸騰論は、例えば社会変動論に大きく寄与したが、それはとりわけ宗教儀礼をはじめ祝祭から社会運動や革命、反乱といったさまざまな共同性の変容の記述、説明を可能にした。しかしその概念は、常に社会統合論的解釈へと陥る危険性を孕んでいるがゆえに、我々はその概念を使用する際の解釈に十分注意する必要がある。そうした前提に立つとき、我々はデュルケムから継承すべき課題としての祝祭・暴力・象徴という一連の問題群を主題化することができる。

〈キーワード〉 供犠・集合的沸騰・祝祭・象徴・トーテミス

### 一 はじめに——社会学主義から構造主義へ——

社会的紐帯の原理の探究をその生涯の一貫したテーマとしたデュルケムは、その豊かな問題系から多様な継承者を

輩出した。その従来の継承の方向性を大別すれば、機能主義的方向、構造主義的方向、および知識社会学的方向の三類型に分類することができよう。

なかでも自らをデュルケムの「必ずしも忠実ではなかった一人の弟子」<sup>(1)</sup>と認めるレヴィ・ストロースによる構造主義的受容は、デュルケムを批判的に継承しただけでなく、構造主義以後の学問の諸領域に不可逆的なインパクトを与えることとなった。社会的事実の自律性と固有性と、それを心理学的あるいは生物学的など他のいかなる要素にもけつして還元しない方法論の一貫性を主張した社会学主義。フランス社会学派は、デュルケムの提唱したこの社会学主義を大前提として独自の集合主義を展開したが、レヴィ・ストロースの構造主義はこの集合主義を徹底的に深化させた理論として位置付けることができる。功利主義や個人的主意主義を超えて、集合表象の個人表象からの自律性を認識する集合主義的社会空間論なしで、彼の「構造」概念は確立しえなかったと言っても過言ではない。<sup>(2)</sup>

ここではそうしたデュルケム理論の構造主義的受容をきわめて高く評価し、フランス社会学派からレヴィ・ストロースへとという思考の系譜の検討を通して、デュルケム理論の可能性の中心を剔出する。とはいえ、デュルケム理論の継承とその新たな可能性の探求を主たる目的とする本稿では、構造主義的方向性をあえて選択しない。むしろ、これまでのデュルケム研究史の主流とは異なった視角を設定することにした。すなわち、デュルケムと彼を継承しようとしたレヴィ・ストロースとの関係性を、後者が前者を批判していると明らかにわかる二点を参照系とすることによってあぶりだすという方法を本稿は採択する。

この方法は前者から後者へとという系譜のなかで、いったい何が継承されなかったか、そしてその方法論的、認識論的差異が何に由来するのか、を問うことでもある。いわばポジではなくネガとしてのこの問いは、逆に両者の思考に響きあう通奏低音を浮き彫りにしてくれるであろう。レヴィ・ストロースの業績の背後に一時期隠蔽されてしまった

かに見えた<sup>(3)</sup>デュルクムの社会的紐帯をめぐる問題系の新しい可能性もこうした手続きから明らかになるにちがいない。

## 二 トーテミスム論批判——トーテミスムと供犠——

レヴィイリストロースとデュルクムとのふたつの対立点とは、トーテミスム論および集合的沸騰論に関わるものである。まずトーテミスム論批判について検討するが、先取りして言えば、両批判は共通的方法的立場から行われており、また対象的にも密接な関係性をもっている。

デュルクムは、オーストラリア諸社会、とりわけアルンタ族の氏族社会に関する民族誌を資料としてトーテミスム論を展開した。当時の宗教起源論の流行の最中で、彼はトーテミスムを最も原始的な宗教として位置付け、認識社会的に諸制度のトーテミスムの起源を主張した。彼によれば、トーテミスムはチュリンガ<sup>(4)</sup>のようなトーテム記号、トーテム動植物種、および氏族構成員の三者から構成されているという。トーテム種は部族内の各民族社会を象徴し分類する指標であり、そのトーテム種が木片などの上に記号化されたものであるトーテム記号は、いわば氏族社会を可視的に表徴する旗のような役割を果たす。それら三者はトーテミスムのもので不平等ではあるがすべて聖なるものとみなされ、その意味において三者は同じものと認識されている。以上がトーテミスムの信念的側面である。

次に儀礼的側面を見てみよう。いわばトーテミスムの「三位一体」の信仰を確認し、強化し、更新するために周期的に儀礼が行われなければならない。その儀礼はインティチュマと呼ばれる。インティチュマはトーテム種の増殖儀礼であり、ときに日常的には隠されたトーテム記号を拝礼する巡礼をとまなう。この増殖儀礼では、日常において禁

忌の対象であるトーテム種を食べることによってトーテム種の繁殖と当該氏族社会の繁栄が祈願される。氏族構成員はトーテム種を食べることによってその力を分与され、聖性を獲得するのである。<sup>(5)</sup>

こうしたデュルケムのトーテム主義論に対してレヴィ・ストロースは徹底した批判を行った。この批判はひとりデュルケムのみを対象としたものではなく、むしろ宗教起源論のパラダイム全体を強く批判するものであった。ただ、ここで十分注意しておかなければならないのは、レヴィ・ストロースの着想の出発点がデュルケムにあったという事実である。彼の立場からすれば、デュルケムがトーテム主義を動物（人間を含む）や事物に関わる宇宙分類であると看破したところまでは正しい。じっさい、レヴィ・ストロースはトーテム主義の固有性を剥ぎとって人類に普遍的な分類的思考として理解するヒントを、そのデュルケムの議論から擲んでいる。<sup>(6)</sup>彼の批判においてまず重要な点は、トーテム主義がトーテム種やトーテム記号に対する信仰ではないという、認識論的前提に向けられた異議である。そこではトーテム主義の「三位一体」が否定されている。氏族社会の象徴としてのトーテム記号にはトーテム種の模様などが彫られていない場合がある。この事実、トーテム種の記号が刻まれているゆえトーテム記号は聖なるものであるという説明を反証している。<sup>(7)</sup>

では、トーテム主義とは何か。レヴィ・ストロースにとって、トーテム主義という宗教的制度は現実には存在しない。いわゆるトーテム主義なるものは、動物や植物に関する特殊な用語を使用して、相関関係や対立を表現しているにすぎない。動植物の名称という特殊なコードを用いるという点が唯一その特徴なのだ。すなわち、それは別のコードにしたがって形式化することもできるのである。<sup>(8)</sup>動植物名を氏族呼称とする環節社会では、婚姻関係や親族関係に依じて氏族や空間、宇宙を分類するが、そうした現象は、自然種と社会集団という並列的な二系列の間に仮定される相同性に基礎を置いている。つまり、トーテム主義の体系とは自然と文化との関係性を、両系列の全体的関係性が同

型であるという理解とその社会固有のルールに基づいて設定するコードなのである。<sup>(9)</sup> このような理解に基けば、トーテミスが「未開社会」に固有な分類の起源であるとか、宗教の起源であるとかと言うことはできなくなる。たとえば、現代社会にトーテミスのコードを適用することも不可能ではないのである。<sup>(10)</sup>

だとすればレヴィストロースは、宗教起源論とその認識論的前提である進化主義的立場、未開と近代とを弁別しその境界線に進化を読み取る態度を批判したとみてよい。<sup>(11)</sup> もちろん、デュルケムは未開社会をモデルとして一挙に近代社会の分析装置を構築するために、宗教起源論を超えようとしていた。しかし、それは危険な論理的ジャンプへの賭けであった。彼は結果として、宗教起源論的トーテミス論の枠組から部分的にしか脱出することはできなかったようである。レヴィストロースは、そうした理論的な脆弱さを批判し、デュルケムの到達した地点を足掛かりにして、人類に普遍的な思惟、思考の探求に入ったのである。

トーテミス論の急速な衰退は<sup>(12)</sup>レヴィストロースによる批判の説得力を間接的に物語っているように見える。とはいえ、それはデュルケム批判としてはまだ十分ではない。インティチュマにおいてトーテム種を食べるという事実をいったいどのように考えたらよいのであろうか。また、なぜある特定の動植物が選好されるのであろうか。これらの問題は依然として明確にはされていないのである。レヴィストロースは自然種は「食べるに適している」<sup>(13)</sup>からではなく、「考えるに適している」<sup>(13)</sup>から選出されるのだと述べているが、<sup>(13)</sup>はたしてそうなのだろうか。こうした疑問はわれわれを徐々にトーテミス論から供犠論へと導いていく。

レヴィストロースが以上のトーテミス論批判をふまえて、供犠論も批判していることはきわめて興味深い。<sup>(14)</sup> 分類体系が意味の体系であるということを明確にするために、供犠のトーテミスム的起源という学説を批判するのが、彼のねらいであった。彼は動植物を氏族呼称とする環節社会にある種の供犠が行われていることを否定するものでは

ない<sup>(16)</sup>。しかしながら、デュルケムが供儀の起源とみなしたインティチュマは、そのトーテミスムゆえに供儀ではないと批判したのである。彼は次の四点を根拠として両者の相違を明らかにしようとした。

第一に、トーテミスムにおいても供儀においても人間集団と動植物との間に親近関係が設定されるとはいえず、前者が動植物の代替がきかないのに対して、後者の基本原理は代替である。たとえば、供儀では牛の代わりに瓜を、瓜の代わりに胡瓜を犠牲の代替として使用することができる（逆は不可）。それに対してトーテミスムでは氏族の呼称を熊から鷲に代替することはできない。その意味において、第二に供儀は各項の間に一方的ではあるが連続性を設定するのに対して、トーテミスムは分類がなされるゆえ各項の間に双方向ではあるが非連続性を設定する。第三に供儀は供儀執行者と神との間に媒介的に関係性（隣接性）を設定するのに対して、トーテミスムは自然種と社会集団という並列的な二系列の間に仮定される相同性に基礎を置いている。そして、第四にこの点をもっとも重要なのだが、供儀は各項の間の差異を消滅させようとするのに対して、トーテミスムは親近関係という意味での隣接性は設定するが、各項の間の差異を確認するに留まる。

われわれは両者の間における以上のような対立点をどのように理解すればよいのだろうか。第一に、デュルケムが社会のモデルとして使用しているのが氏族社会であるのに対して、レヴィストロースは少なくともその一クラス上の部族社会を想定しているという点が挙げられる。氏族ではなく部族社会においてトーテム種の増殖儀礼を考えた場合、その主要な役割が氏族間の差異の確認、つまり分類に基礎づけられる社会秩序の確認になるのはごく当然であると言わねばならない。トーテミスムにおける氏族分類の指標という特徴がまわりつけば、トーテム食としてのインティチュマの供儀性はけっして思考の対象にはならないのである。第二にレヴィストロースはトーテムをトーテムの原理（マナ）に基礎をもつ「神」とはみなさないという点も重要である。彼が人類共通の思考、知性を剔出しよ

うとしたのに対して、デュルケムはトーテミスムにおいて通いあわされる力や聖性といった感覚、感情をこそ注視していたことを思い出そう。

直接的には上記二点から対立が生じたと推測される。結局一言で言えば両者の相違は方法論的差異に帰結する。であるならば、われわれはその方法論的差異を生産的にずらし、そこから先に進まねばならない。デュルケムをその可能性とともに救出する方法、それはただひとつ。デュルケムがアルンタ族の氏族社会をモデルにしなから、各要素を近代社会における何に对应関係をもたせていたかを確認することによって、トーテミスム論および宗教起源論からの理論を換骨奪胎する方法しかない。<sup>(16)</sup> そうした方法に立脚してはじめて、インティチヌマを供儀のモデルと仮設して社会と象徴について考察することが可能となる地平も拓けてくるであろう。<sup>(17)</sup>

### 三 集体的沸騰論批判——「暗がりの概念」をめぐって——

「祝祭なしに供儀はありえず、供儀なしに祝祭はありえない。」<sup>(18)</sup> デュルケムにおいて、儀礼ないし祭儀は常に祝祭に収束すると理解されている。日常的秩序が解体された非日常的時空、乱痴気騒ぎ、「強烈な超興奮状態」。ここでいう「祝祭」とは、祭儀がクライマックスをむかえるときの集団的熱狂状態、すなわち「集体的沸騰」状態を意味する。

諸個人が宗教的観念、聖なるものを感じるのは、まさにそうした沸騰した社会環境である。<sup>(19)</sup> このとき諸個人は日常的規範から解放されて平等性や合一の感覚を獲得するが、その体験は、諸個人が自己の外に出ることによって、自己に外在し自己を超越する力を感じることによって、そしてそうした力により自己が自己以外の存在へと高められたと感じることによって、個人ではない實在、個人とは異質な實在、すなわち「社会」を感じ得ることに等しい。「社会



が自ら神となる<sup>(20)</sup>とはまさにこの意味においてである。聖性に関する集合的感情が「社会」の源泉である。

レヴィ・ストロースは、このようなデュルケムの集合的沸騰論を聖なるものに関する情緒理論として批判した。彼によれば、聖なるものの集合的起源についてのデュルケム理論は論点先取に依存しているという。つまり、諸個人が集合し儀礼を執行する際に、そこでじっさいに感受する感動、感情が儀礼を生み出し存続させるのではなく、むしろ儀礼活動が感動を挑発するのである。だとすれば、現実にはデュルケムが述べたように沸騰した社会環境や沸騰そのものから宗教的観念が発生したのではなく、逆に集合的沸騰状態は宗教的観念を前提としていることになる。レヴィ・ストロースにとっては、感情や感動といった情緒、情動による説明は何も説明したことにはならない。彼の主知主義的立場からすれば、それらは生物学的に言えば有機体から、心理学および民族学的に言えば知性から本来説明されるべきものである。<sup>(21)</sup>

両者の思考の流れを図示しておこう。

デュルケム .. 欲望↓儀礼／集合的沸騰↓集合的感情↓宗教的観念

レヴィ・ストロース.. 知性↓宗教的観念↓儀礼／集合的沸騰↓集合的感情

ここでレヴィ・ストロースはふたつの点で誤謬を犯している、と筆者は考える。彼はデュルケムをあまりにも自分の立場に引き付けすぎたのである。第一に、デュルケムはたしかに儀礼および集合的沸騰状態の重要性を強調しはしたが、信念と儀礼との相互補完性に着目していたので信念と儀礼の先行性をさほど絶対視していなかった。<sup>(22)</sup>そして、

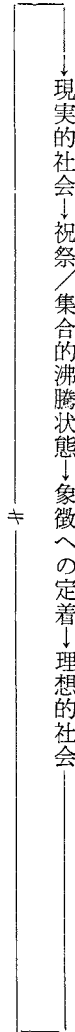
第二に―この点が最も重要なのであるが―彼は集合的感情が集合的沸騰状況のままにその場において宗教的観念Ⅱ「聖」Ⅱ「社会」を生成させるとは単純に考えていなかったのである。集合的沸騰状態は、諸個人の集合性への欲望、集合的感情が極限化されるという意味で、聖性が溢出する、いわば聖の一元の時空であるが、そうした状況が強度の聖性が現出する場であり理想的「社会」であると認識し、かつそれを宗教的観念として構成するのは、集合的沸騰状態のただなかではない。激昂の状態に達した人間はもはや何も知覚しえなくなるからである。それゆえ、むしろそのような経験がある一定期間反復された後に再び日常生活に戻り、事後的に反省が加えられてはじめて俗とは異質な非俗的なものとして「聖」の観念は生成するのである。<sup>(23)</sup>

別言すれば、周期的にあるいは突発的に形成される非日常的な祝祭空間と日常生活との両者がともに認識されてはじめて、聖／俗という観念が同時に生成したと言えるであろう。聖の一元論的世界にある存在者は、それを外在的に認識しない限り聖性を認識することはできないのだが、反復される日常性と非日常性の両者を事後的に認識することによってのみ、聖俗二元論的なコスモロジーの認識が可能となるのである。<sup>(24)</sup>ここでいう事後的反省とは、デュルケム理論において最も重要なモメントのひとつである。祝祭空間において感受された恍惚の感覚が、聖なるもの、理想的「社会」の観念へと結実するには、すなわち「社会が自ら神となる」には、一種の社会技術とでも呼びうる装置が必要になる。デュルケムはその社会装置を象徴（作用）と理解している。ここで、社会と神とを等号で結ぶために工夫された象徴思考をめぐる彼の思考の軌跡をたどっておこう。

アルンタ族の民族誌の分析において、デュルケムは氏族を「社会」のモデルとして設定し、「神」を非人格的な力、マナにほぼ等しいトーテム的原理として解釈している。またトーテム記号、およびその対象としてのトーテム動植物種は氏族における聖なるものである。このとき、トーテム記号は一方で氏族を象徴する旗のようなものとして「社

会」を表象し、同時に他方で畏怖されるべき力であるマナとしての「神」を表象する。元来別個の概念である「社会」と「神」とを結びつけるには何らかの媒介が必要であるとすれば、トーテム記号がまさにその媒介の役割を果たすのだ。集合的沸騰状態で体験される恍惚の感覚は象徴によって意識化されなければ、諸個人に対して何の効果も与えないのである。こうしたトーテム記号の二重性に基くトーテム・シンボリズム。これによってのみ社会と神とが等号で結ばれるのである。<sup>(25)</sup> ただここで注意しなければならないのは、トーテム記号はあくまでも理想としての社会の象徴であって、けっして現実の社会を表象しているのではないということである。<sup>(26)</sup>

以上をまとめるならば、次のように図式化することができるであらう。<sup>(27)</sup>



これまでの議論からすれば、レヴィ・ストロースの情緒理論批判は絶対的にデュルケムを論破するものではない。レヴィ・ストロースは主知主義的、合理主義的立場から、宗教と社会の根底に知性を見いだそうとするのに対して、デュルケムは、一方で合理主義的立場から宗教的観念の社会的起源を論じながら、他方で非主知主義的集合心理学の立場から、合理的なものの根底には、それによって捉えきれない非合理的なもの<sup>(28)</sup> 恍惚の感覚が存在することを認めているのである。こうした見地からすれば、レヴィ・ストロースのデュルケム批判はわれわれにデュルケムの認識論的立場の曖昧さと、それゆえの思考の豊かさ（未分化）をもとに教示してくれるものである、と言えよう。

さらに急いで付け加えるならば、両者の立場の相違は問題関心およびアプローチの方法においてよりいっそう顕著

にあらわれている。レヴィ・ストロースの問題関心は人類の文化における固有性、つまり言語、財、女性を中心としたコミュニケーションの一般交換体系の探求にある。<sup>(29)</sup>「動物から人類へ、自然から文化へ、情緒性から知性へ」という三重の移行<sup>(30)</sup>において、それらの境界に位置する蝶番としての普遍的構造を剔出することが、彼の課題である。それに対してデュルケムの問題関心は社会を社会たらしめる共同性の探求にある。そして、とりわけ彼が着目したのは、集合性、共同性の生成のプロセスであり、社会の変動の問題であった。<sup>(31)</sup>人類文化の構造的根源を知性、思考に求めようとするレヴィ・ストロースの方法的態度は、前節のトーマティスム論批判でのそれと明らかに一致している。

両者の対立点の根本的理由が方法的差異であることが改めて確認されたところで、われわれはいよいよじっさいにそれをずらし、デュルケム理論の換骨奪胎の契機を模索することにしよう。理想的社会がそこに現出するというデュルケムの集合的沸騰状態に関する特徴的な概念とは、「力 (force, pouvoir)」の概念である。そこでまず集合的沸騰状態において発現され、通いあわされる「力」についての考察から始めたい。

モースによれば、マナ<sup>(32)</sup>「力」は性質であり、実体であり、そして力であるという、通常のカテゴリーには納まらない非概念性をもっている。この非概念的な「力」の概念は、分析概念としては常に曖昧さを残す。この概念によってではわれわれは何も説明したことにはならないのは事実だ。レヴィ・ストロースが批判したように、デュルケムやモースに散見されるマナ<sup>(33)</sup>「力」の概念から結果として導出されるのは、「マナはマナだ」ということだけである。この批判は情緒理論批判と同じ立場からなされている。とはいえ、デュルケムの「力」の概念を非概念として捨て去ってしまうのは生産的ではない。

集合的沸騰や力の概念などデュルケムの集合的なものに関する一連の概念群をレヴィ・ストロースの批判から奪取し再評価する動向は、一九七〇年代から徐々にみられる。そうした動向は集合的なものを知性に還元するのではな

く、むしろその实在そのものを問う立場に基礎づけられている。なかでもわれわれはベラーの議論に耳を傾けなければならぬ。ベラーはデュルケムの上記の概念群を「暗がりの概念」<sup>(34)</sup>としてポジティヴに捉え直すことによって、象徴实在主義を提起した。彼の解釈によれば、それらの概念群はそれによって何かを説明しようとする説明概念ではなく、むしろ捉えがたい力に満ちたあるプロセスによって人間が突き動かされる場所、暗がりの場所を示しているという。ベラーの方法的態度は、その实在の内部にとどまり、その存在構造を詳細に記述しようとする態度である。「暗がりの概念」とは、いわばわれわれが思考するときの一種の作業場のようなものだ。それは何かが生産される場所なのである。だとすれば事態は一変する。デュルケムの理論的曖昧さはそのまま理論的可能性に変わる。それまで多くは単に機能主義的な社会統合論としてデュルケム理論を受容してきたのであるが、ベラー以降のデュルケム像には新たな可能性が見いだされる。フランス社会学派の集合主義は、その集合的なものの解釈をめぐってレヴィ・ストローヌとベラーとの間で大きく分岐したと言える。

こうして再評価されたデュルケムの集合的沸騰論ないし祝祭論は社会変動論に大きく寄与した。とりわけ集合的沸騰の概念は宗教儀礼をはじめとし、カーニヴァル、祭典、祭りといった祝祭から社会運動、革命、反乱、動乱といったさまざまな集団の変化、変容の記述、説明を可能にした。生成、動態は単なる合理主義的視座からでは捉えきれないのである。いわば非合理的なものから合理的なものが生成する場を記述、説明する視座をわれわれにもたらしたということ、これがデュルケムの最大の貢献のひとつであった。

#### 四 結語——ポスト構造主義的課題としての祝祭・暴力・象徴——

これまでデュルケムとレヴィ・ストロースとの対立点からネガティヴに両者の関係性を探り、それを通してデュルケム理論の新たな可能性を発見しようとしてきたが、なかでも当時支配的であった宗教起源論に基礎を置くトーテミス論の展開が、デュルケムを供犠論から集合的沸騰論、祝祭論へと導く重要な回路となったことは改めて特筆に値する。逆説的に言えば、デュルケムは宗教起源論と進化主義の足枷をはめられていたからこそ、供犠論から集合的沸騰論へ進むことができたと言えるかもしれない。宗教起源論になかば影響されていたデュルケムと、宗教起源論を過去の議論としてし俯瞰しそのパラダイムを超えようとしたレヴィ・ストロースとを切り結ぶ地点、彼らの理論的分岐点とは、まさにここにおいて他はない。

また両者は問題関心や方法的、認識論的に相違がみられたが、その基本的な視座に関しては集合表象の自律性という点において共通の基盤に立っていることを再確認しておこう。それと同時に注目すべきことは、デュルケム再評価にあたって集合的沸騰論、祝祭論、社会変動論が注目された思想史的背景には、レヴィ・ストロースの構造主義が存在したという点である。レヴィ・ストロースの「構造」の概念は人類に普遍的な一般体系を目指していたために、共時的分析にのみ焦点がしぼられており、如何せんスタティックであった。普遍性と静態性とは異なったレヴェルの問題であるにもかかわらず、普遍的であるがゆえに静態的にならざるをえなかったと筆者は考える。そのために、レヴィ・ストロース以降理論的には常にダイナミックスの分析枠組が求められていたのである。それは思想的にみれば、レヴィ・ストロース理論の不可逆的卓越性の副次的産物と言えなくもない。

いずれにしても、デュルケムをレヴィ・ストロースとの関わりから論じてきた本稿の最後に、デュルケムから導出するポスト構造主義の課題の可能性と不可能性について若干述べておかなければならない。むしろ課題の中心は集合的沸騰論の理論的展開とそこから敷衍される諸主題の検討にある。集合的沸騰の概念をよりよく理解するための試みは、これまで若干ではあるがなされてきた。

たとえばピカリングは、集合的沸騰の創造性に着目して“creative”と“re-creative”という二類型に分類している。<sup>(36)</sup>彼の分類は時間性にも留意されているが、その点をより強調することによって、一回性と反復性という分類に読み換えることができる。後者には周期的定期的に執行される、宗教儀礼やカーニヴァル、祭りといった祝祭が当てはまり、前者には社会運動、革命、反乱、動乱といった非反復的な変容が充当される。両者はもちろん他方に還元することはできない。とはいえ、二類型に分類することによって逆に両者に共通する性格が明確になってくる。祝祭と暴力、これが共通する特徴である。突発的な集合的出来事は祝祭的な性格を内包しており、祭りに変容する反乱がある。また、逆に「反乱に変容する祭りもある。」<sup>(37)</sup>と同時に両者において物理的暴力および象徴的暴力が必ずと言ってよいほど発現されるのである。

共同性の生成と変容とを記述し説明する宗教学理論を構築する際きわめて重要な祝祭、暴力、象徴といった集合的沸騰論をめぐる主題は、デュルケム以降彼の影響を受けてジラールとターナーによって展開された。ジラールは、カオスとしての集合的沸騰状態を収束させるために供犠的暴力を一者に加えることによって、破壊された共同体の秩序を修復するというスケープ・ゴート理論を提唱している。<sup>(38)</sup>彼によれば、集合的沸騰状態における共同体秩序の崩壊は構成員を規範から解放し、日常的秩序の網の目なかで差異化されている彼らを非差異化された自由な存在へと変容させるという。<sup>(39)</sup>また、ターナーは集合的沸騰状態をリミナリティの概念によって捉え、そのような儀礼的空間をコミュニ

タスと命名した<sup>(40)</sup>。コムニタスとは、デュルケムの用語で言うならば、「真剣な生」、「緊張の少ない、よりリラックスした自由な生」<sup>(41)</sup>であり、諸個人間の平等性や一体性が現前化される一種のユートピア的空間の謂である。儀礼、祝祭の境界状態、すなわち集合的沸騰状態において共同体構成員の平等性、一体性が実現する<sup>||</sup>非差異化という点で、デュルケム、ターナー、ジラールの三者の見解は一致している。この意味において、デュルケム以下三者は社会統合論の神話から脱出していない。

本稿で考察してきたように、集合的沸騰論の有効性は、集合的なものおよび集合的力に着目して社会的なものが生成、変容するプロセスを捉えるという点にあったが、現在その有効性を発揮するには社会統合論的解釈とは異なった解釈が必要なのだ。集合的沸騰論に内含されている社会統合論の無化、社会統合論という神話からの離脱、これである。多様な社会的事実を予定調和的に社会統合に結びつける機能主義的なデュルケム理解は一時期一定の成果を上げたものの、現在は分析の結果として最終的な解釈を施す段階で常に「合一」や「融合」、「一体感」といった用語が呪文のように繰り返されるだけである。とりわけ祝祭論において援用されるデュルケムの「集合的沸騰」の概念は、「社会的紐帯」や「コミュニティ」の概念に補強されて使用され、「共同体のアイデンティティの更新」や「社会秩序の活性化」というような秩序中心主義的イデオロギー<sup>(42)</sup>を、これまた呪文のように紡ぎだしてしまっているのである。以上の意味での社会学帝国主義はその常に甦ってくる神話とともに、このあたりで終止符を打たねばならない<sup>(43)</sup>。

そのためにも、ついで「集合的沸騰」の概念の解体<sup>||</sup>構築が行われなければならない。集合的沸騰状態においていた何が生起しているのか、そしてそれによって何が生起するのか、問題はこの解釈の一点につきる<sup>(44)</sup>。ジラールやターナーの言うように、集合的沸騰状態にある諸個人が日常的秩序から解放されることによって、たしかにそれまで社会秩序に外的に規定されていた個人の「限定的な」差異は消滅するであろう。しかし、その事態を、個人の、社会



秩序には規定されない非限定的な實在を顕現させるプロセスと解釈することが可能だとすれば、「限定的な」差異の消滅としての非差異化という解釈に支配されることはなくなる。秩序の網の目によってはじめて意味を付与されて生成する個人を差別性のもとに捉えるのではなく、むしろその網の目の外にあってこそはじめて個人のこのもの性とでも言うべき特性<sup>(45)</sup> 純粹差異が露呈すると理解すること。そうした思考が、集合的沸騰状態ではなく差異化が生起しているという解釈を可能にするのである。

デュルケムのトーテミスム論から供儀論へ、そして集合的沸騰論へという思考の指向性の豊かさを継承する方向は、おそらくこうした存在論的転換以外にはない。集合的沸騰状態は結局、墮胎したユートピアしか、再秩序化された「差異性」しか産み出さないのであるうか。「集合的沸騰」の概念の有効性／限界性についての議論は、デュルケムのモラル論の射程との関係性を検討することによって深化させる必要があるだけでなく、さらに祝祭の現代的位相とその可能性／不可能性の検証とともに、今後われわれの最大の課題としなければならない。

#### 註

- (1) C. Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, 1958, レヴィ・ストロース『構造人類学』生松敏三他訳、みすず書房、一九七二年、i頁。デュルケム生誕百年にあたる一九五八年に出版されたこの書は彼に捧げられた。
- (2) この段落の記述は、上野千鶴子「構造分析論と構造発生論—発生論的構造主義へ向けて—」『ソシオロジ』六九号、二二一巻一号、一九七七年、四五—五九頁および同『魅惑するテキスト』を越えて『現代社会学』二二、一九八六年、四四—五二頁を参考にした。
- (3) 戦後デュルケム研究は散発的には行われてきたが、非機能主義的解釈は七〇年代のデュルケム・ルネサンスを待たねばならなかった。
- (4) トーテム種に関わるある抽象的な図像が描かれた聖物であり木片等でできている。

- (5) É. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 1912. (1985, P. U.F.), デュルケム『宗教生活の原初形態』上下、古野清人訳、岩波書店、改訂版、一九七五年、第二編第六章、第七章、Durkheim(avec M. Mauss): 'Sur le totémisme', *L'année sociologique*, vol. V, pp. 82-121, 1902. デュルケム、モリス『分類の未開形態』小関藤一郎訳、法政大学出版社、一九八〇年、一三七—二〇三頁、Durkheim(avec M. Mauss): 'De quelques formes primitives de classification, contribution l'étude des représentations collectives', *L'année sociologique*, vol. V, pp. 1-72, 1903. 『分類の未開形態』小関藤一郎訳、法政大学出版社、一九八〇年、一—一三六頁参照。
- (6) C. Lévi-Strauss: *Le totémisme aujourd'hui*, P.U.F., 1962, レヴィストロース『今日のトーテミズム』仲沢紀雄訳、みすず書房、一九七〇年、一五七—一八頁。
- (7) C. Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Librairie Plon, 1962, 同『野生の思考』大橋保夫訳、みすず書房、一九七六年、一八八頁。
- (8) 同『今日のトーテミズム』、一四四頁。
- (9) 同『野生の思考』、二六九頁。
- (10) 同書、一五—六頁。レヴィストロースはここで、第一次世界大戦での師団の呼称をめぐるエピソードにトーテミズムを読むリントンの話を例にあげている。
- (11) L. Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, 1910, レヴィブリュール『未開社会の思维』山田吉彦訳、岩波書店、一九五三年、第一部第二章、第三節参照。その典型的な概念は彼の“participation”(融即)の概念である。
- (12) レヴィストロース『今日のトーテミズム』、序論参照。
- (13) 同書、一四五頁。
- (14) レヴィストロース『野生の思考』、二六七—七三頁。
- (15) 同書、二六七頁。
- (16) マナとしてのトーテムの原理は神、夢見の国としてのアルチェリングは社会、トーテム記号としてのチェリングは象徴に対応している。なおこの部分の考察は、関一敏『神』と『社会』をつなぐもの—デュルケムにみる宗教学の課題—『時と人と学』、東京大学宗教学研究室、一九八〇年、一九〇—二一〇頁に多くを負っている。

- (17) 筆者はこれまで以上の視角からいくつかの場所でデュルケム供儀論について論じてきた。樫尾「デュルケム供儀論の諸問題」『東京大学宗教学年報』Ⅷ、三五—六〇頁、一九九〇年a、同「デュルケム供儀論の形成と一般理論」、『寺尾誠教授還暦記念論文集 歴史・思想・社会』「歴史と思想」研究グループ編、慶応通信、三〇—三三〇頁、一九九〇年c参照。
- (18) A. Simon: *Les signes et les songes-essai sur le théâtre et la fête*, éditions du Seuil, 1976, シモン『記号と夢想』岩瀬孝監修、佐藤実技他訳、法政大学出版社、一九九〇年、一六—六頁。
- (19) Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 1912. (1985, P.U.F.), p. 313; ナルケム『宗教生活の原初形態』(上)、『三九三頁。
- (20) *ibid.*, p. 305; 三八五頁(上)
- (21) レヴィ・ストロース『今日のトードミスム』、一一—一七頁。
- (22) 樫尾「儀礼類型論と供儀の優越性—デュルケム宗教社会学の理論的可能性(1)—」『東京大学宗教学年報』Ⅷ、二二—三三頁、一九九一年参照。なお本稿はこの統編、デュルケム宗教社会学の理論的可能性(2)にあたる。
- (23) Durkheim, *op. cit.*, p. 313; 三九三頁(上)
- (24) 柳川啓一「聖なるものと俗なるもの」『伝統と現代』一九七二年(「祭と儀礼の宗教学」、筑摩書房、一九八七年、四二—五九頁)において、柳川は不均等二分法を提唱しデュルケムの聖俗理論の可能性を追求している。
- (25) この意味でデュルケムに対する単なる社会還元論批判は的をはずしている。
- (26) 現実的社会と理想的社会とのずれを補償するものは何か。
- (27) レヴィ・ストロース前掲書、九八頁参照。彼はここでデュルケム理論を、個人の愛着の感情↓儀礼化された集団的行為↓集団を代表する事物という形で図式化した。集団を代表する事物は象徴への定着に相当する。
- (28) T. Parsons, Talcott: *The Structure of Social Action: a Study in Social Theory with Reference to a Group of Recent European Writers*, vol. 1: Marshall, Pareto, Durkheim, The Free Pr., 1968, パーソンズ『社会的行為の構造』第三分冊、船上毅、厚東東洋輔訳、木鐸社、一九八二年、一九二—三三頁参照。パーソンズは、儀礼が綿密に組織化されていることを根拠にデュルケムの儀礼理論は反主知的群衆心理学ではないと述べているが、われわれは非主知主義的解釈にこそデュルケムの可能性をみている。
- (29) レヴィ・ストロース『構造人類学』、三二—三五頁。またレヴィ・ストロースの「コミュニケーションの一般科学」の構想を発

- 展させたものとして富尾賢太郎・上野千鶴子「贈与交換と商品交換―交換論の射程と戦略」『現代思想』一一一四、一九八三年、七九―九五頁が重要である。
- (30) レヴィ・ストロース『今日のトテーミスム』一六五頁。
- (31) 宮島喬『デュルケム社会学論の研究』東京大学出版会、一九七七年、第一章参照。
- (32) M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., 1950, pp. 102-3; モース『社会学と人類学』I、有地亨他訳、弘文堂、一九七三年、一七〇―一頁。
- (33) *ibid.*, レヴィ・ストロース「マルセル・モース論文集への序文」p. XLV; 三七頁 (I)
- (34) "murky concepts"
- (35) R. Bellah, *Beyond Belief*, Harper and Row, 1970, pp. 239-41.
- (36) W.S.F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, Routledge and Kegan Paul, 1984, pp. 380-9.
- (37) 祝祭や祭り、革命、叛乱などに関する近年のアナール学派の業績のなかでも、イヴ・マリ・ヘルセ『祭りと叛乱』井上幸治監訳、新評論、一九八〇年、およびモナ・オズーフ『革命祭典』立川孝一訳、岩波書店、一九八八年がわれわれの視点と深く関わっている。またデュルケム・バンタイユの系譜をひくものとして、ジャン・デュビニョー『祭りと文明』小薙米暁訳、紀伊国屋書店、一九八〇年、および同『無の贈与』利光哲夫他訳、東海大学出版会、一九八三年がある。
- (38) R. Girard, *La violence et sacré*, Grasset, 1972, シラール『暴力と聖なるもの』古田幸男訳、法政大学出版局、一九八二年、特に第一章。
- (39) シラール「レヴィ・ストロースにおける差異化・非差異化と現代批評理論」佐伯泰樹訳、『現代思想』九一七、一九八一年、一一四―一三七頁で、シラールは儀礼は集合的沸騰状態において非差異化を現出させるが、最終的には非差異化の機能を果たすと述べ、儀礼による秩序の解体に構築に注目している。
- (40) V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Aldine Publishing Company, 1969, ターナー『儀礼の過程』富倉光雄訳、思索社、一九七六年、特に第三章。
- (41) "la vie serieuse", "une vie moins tendue, plus aisée et plus libre", Durkheim, *op. cit.*, p. 546-7; 一一二頁 (ト)。
- なおより適切でわかりやすい翻訳をするために邦訳の訳語は採用しなかった。

(42) このイデオロギーはまたエスノセントリズムとも呼ばれる。

(43) 民衆と宇宙との共振としての祝祭がいったいいつ、なぜ消滅したのか。あるいはいつ、どのように「国家」によって切断されたのか。翻って現代において祝祭は可能か。こうした問題意識に突き動かされることによって、戦後、とりわけ六〇年代、一部の人たちは対抗文化の文脈のなかでコミューン運動や反体制運動といった広義の共同体主義的社会運動にコミットしていった。しかし、連合赤軍事件やガイアナの人民寺院事件に象徴されるような運動の挫折から、七〇年代以降運動はエコー・ジーや公害反対運動などの市民運動へと再編され、それ以前の共同体の探求ではなくなっていく。それと並行して同じ時期、祝祭論や呪術論、民衆文化論が流行したのは偶然ではない。それは一言で言えば共同体概念の再検討、もしくは観念による共同性の回復の営為であった。そしてデュルケム再評価の一部もそうした試みの一環として位置付けることができる。とはいうものの、七〇年代から現在に至るまで以上のような共同体論の総括がはたしてきっちりとなされてきただろうか。概念が完全に破碎しつづいた八〇年代における社会科学のメイン・テーマはより具体的な「歴史」の認識と記述をめぐるものであったが、いまこそわれわれはすくなくともこの三〇年間を総括しなければならない。

(44) この問題については以前、樞尾「デュルケム供養論再考―力、差異、贈与―」『象徴図像研究』Ⅳ、一九九〇年b、四二―五一頁において簡単に触れておいた。

(45) G. Deleuze: *Différence et Répétition*, P.U.F., 1968 参照。なお、この差異性・非差異性に関する考察は、西谷修「訳者あとがき」『モーリス・ブランシュ』『明かしえぬ共同体』西谷修訳、朝日出版社、一九八六年、重版、一八五、二〇九頁に多くを負っている。

## 盤珪禪にみる易行の意味について

田原圭介

〈論文要旨〉 盤珪禪は、これまで「不生」の二字を以て、民衆に向けて平話で易しく禪の根本理を説いたものとして、その特徴が思想的に論じられてきた。しかし以前の見方では、あの極端な易行ぶりとは、人間の「迷い」をあれほどまでに軽く扱う理由が不明となり、その結果、盤珪に対して、一方でその卓抜した思想を讃えながら、他方でその教化手段に、現実無視の面があると批判することとなる。「不生でござれ」と盤珪がいう場合、易行というには程遠い、切実で異様な厳しさがある。その基礎には、盤珪が迷いの内部にある恣意性を重視し、人々に迷う自由と責任性を意識化させ続けたことがある。そのため、眠る僧を叱らず、それを叩く僧を叱るように、安易な自己規定的態度には異様に厳しく誠め、また戒律や座禅についても「皆の心次第にいたす」といって不生で居ることの外にその意味を与えなかった。この点の徹底のうえに盤珪の「身の上の批判」や公案禪批判を見ていかなければならない。

〈キーワード〉 不生でござれ 迷わぬが仏 利口だて

### はじめに

盤珪は「人々具足の仏心そのまま用い得て迷いの難行なしに心の安楽を得たる事、尊き正法にあらずや」といって「迷えば凡夫、迷わねば仏」ということを説法においてはもちろん、行業、弟子への教化の現場に直接に適用しつつ

け、不生で居ること以外に戒も行も認めなかった。こういう意味での易行は理想論のようにも映り、そこから盤珪批判も展開する。しかし詳細に語録を読むと、そこには理想論の見方を許さない極めて厳格な視点が感じられる。

そこで本論文では語録で最も強調されている点を、思想的解釈ではなく、どこまでもその流れに即して見直してみた。そのため今回はなるべく思想比較を避け、語録の基礎的考究に終始した。

## (一) これまでの盤珪研究

これまでの盤珪研究は、その個人史及び文献面においては、藤本植重氏の『盤珪国師の研究』<sup>1)</sup>、そして赤尾龍治氏の『盤珪禪師全集』<sup>2)</sup>によって大成されているが、思想面において語録に即したものとしては鈴木大拙博士のもの以外はそのほとんど多く研究されてはいない。

鈴木大拙は、盤珪の思想を最も積極的且つ詳細に論じていった。しかし、その論述は大拙自身の一貫した、「無分別の分別」の思想に、盤珪が組み入れられている感が強い。

まず、大拙の盤珪研究には次の如き契機があった。

禅経験そのものの内面的発展から見ると、自ら臨濟風に固まるべきもの、曹洞風に挙揚せられるべきもの、更に雲門風、荷沢風、法眼風など云ふものに進出すべき性格があるのである。その間に在って、盤珪禅には、道元的でも白隠的でもない独自の方面が開拓せられて居るので、吾人の注目を要するのである。これが予の今盤珪の不生禅を論ぜんとする所以である。<sup>1)</sup>

というように、禅思想史上の関心が直接の論述契機であるが、この中でいう「独自の方面」とは結局次の如きもので

ある。

悟りの経験が如何に深くても、これが思想上に表現せられぬと、その深さが明白性を欠いてくる。禅経験はどうしても禅意識にならねばならぬ。これが、思惟せずには居られない人間性の約束である。無分別を分別するの人間である。不生を生死し・生死して不生なるのが人間である。盤珪は此間の消息を的確に把握して思想的に不生禅を挙げしたのである。<sup>(2)</sup>

つまり大拙が、盤珪禅をどこまでも「不生禅」と解したのは、その「不生」を「無分別の分別」の消息を端的に表現し得たものとしたためであった。従ってその論文も「禅体験と禅意識」、「無分別と分別」、「悟りと悟る」といった項目のもとで述べられていく。そして特に盤珪を論じる際に「思想」という言葉を盛んに使っている。それは人間の本来有する約束事としての無分別を分別していくことに対する、大拙自身の強い使命感のあらわれともいえよう。それは数少ない大拙の妙好人批判のうち次の文章から理解できる。

庄松の体験に欠けて居ることは、それを積極的に思想化させ得なかつた一事である。此所に殊に積極的と云ふのは、庄松の如き宗教的体験者の世界観には、往往にして消極的随順性が余りあつて、進取的に第二系列を組み直さんとする精神が欠如して居るからである。東洋文化は、エジプトのミイラの如く、シナの万里の長城の如く、永遠性に余りあつて、日日是新性に乏しいと云はれるのは、實に上記の故である。幸ひに日本人には是等の両端を把握し得べき性格がある。左の眼には第一系列を睨み、右の眼は第二系列の間を縫うて行くのである。日本人は實に此所にその天与の使命を果すべきであると信ぜられる。<sup>(3)</sup>

ここで第一系列とは無限、無分別の領域で第二系列とは有限、分別識の領域を指す。そしてこの二つの系列を見ていく使命が日本人にあるとする。そして大拙は盤珪の「不生」はまさにその使命を果たしている例と見做したようであ



る。

## (二) 盤珪の「不生」の用法

それでは、盤珪は「不生」という言葉をどのように使っていたのであろうか。大拙はそれを独立名詞として使っていることに注目しているが、それは大拙が「不生」を「盤珪の中心思想なるものを一句子として掲げ出したもの」として解釈したことによるものである。確かに盤珪自身、自分の説法を「不生」によって形容している次の如き箇所も見られる。

「身どもが若き時分、始めて此不生の正法を説きだしました時は、人が皆得知らいで外道か切支丹のやうに思い  
ましたそれで人がこわがって一人も寄り付きませなんだが、(後略)<sup>(4)</sup>」

しかし、語録に出てくる「不生」の文字を点検してみると、独立名詞的に使用されている箇所はむしろ少なく、最も多いのは

「不生なが仏心。仏心は、不生にして靈明な物でござって、而もこの不生で一切事が調いますわい。<sup>(5)</sup>」

という使い方であり、もう一つは「したほどに不生でござれ」というものである。そして各々多少表現の様式や順序等が変化しつつも、凡そこの二つが不生の使用法の基本型といえる。

まず、この第一の型は、一般に「不生禪」として知られる「鳥はかあかあ雀はちうちう」の説法に直結している。直結しているというのは、つまり不生が靈明なものであって、不生で一切が整うその証拠として説いているということである。この場合、不生は世界(自然)そのもののあり方(実相)を形容するものとして説かれていると見た方が

よい。もちろん、それは静的ではなく、動的なはたらきそのものとしての世界性である。つまり、存在間の融通性（＝靈明なるもの）及び、調和性（＝一切事が調う）を「不生」という二文字で表現しているのである。「不生なが一切のもと、不生なが一切のはじめ」ともいうその「不生」は、世界のあるがままなる事上の表現として解されている。

「師示衆曰、心上に心を生じ、不生にならうとするは誤なり。本来不生也。皆、不生の理と云はるるが、不生に  
は理はなき也。理でもあれば不生でなし。又、不生になる事も入りませぬ。理にあづからず、なる事も越て、只  
其まが真の不生也。」<sup>(6)</sup>

というように只そのまが真の不生なのである。

そして私がここで注目したいのは、次の基本型の「したほどに不生でござれ」ということである。これは先の不生で一切事がとこのうという説法に直接に結論づけとして用いられることもあるが、多くはその靈明な不生の仏心をわれわれがちょっとした仕出かしで仏心を別のものに仕替えしてしまう様子を説いた後で、この「不生でござれ」「不生で居よ」というのである。そのため「不生でござれ」は、迷いを仕出かさないう様にそのままで居れ、という意味となっている。従ってこの言葉は、「迷わぬがようござる」という形でも使用されていくのである。

人間の迷いやはからの問題が多くの場合、説法の流れに入っていることは、特に注目しなければならぬ。つまり、不生の説法はおよそ各人の迷いを固着化させずに、浮き足立たせる目的で説かれているように思えるのである。そして結論的に「不生でござれ」あるいは「迷わぬがようござる」という。このことは、盤珪の易行的側面と直接に結びついている。

(三) 「迷ふ」 三つづ

盤珪の易行禅は、人間の迷いに対する見方の上に成り立っている。例をあげてみよう。

盤珪に、ある人が「自分は生まれつき短気でどうしても治らない。どうしたら治るか、お示し下さい。」といったのに対し、次のような展開となる。

師曰、あなたは面白い物を生れ付かつしやれたの。今もここに短気がござるか。有らば、只今ここへださつしやれい。なをしてしんぜう。

或人云、只今ここにはござらぬ。何んとぞした時には、ひよつと短気がでます。

師云、然らば短気は生れ付きではござらぬは。(わ)何んとぞした時の縁に依て、ひよつとあなたがでかすはい。何

んとぞした時も我がでかきぬに、どこに短気が在るものぞ。あなたが身のひいき故に、向ふの事に取やうて我が

思わくをたてたがってこなたでかしてをいて、夫れを我が生れ付とは、なき(無)なん(難題)だいを親にかぶする大不孝でござるわい。人々、皆親のうみ付てたもつたは仏心一つで、余の物は一つもうみ付きやませぬわい。したに、(それなのに)一

切の迷は我が身のひいき故に我がでかして、夫れを生付きと思ふはをろかな事でござるはい。我が出かきぬに、短気がどこにあろうぞ。そうじゃござらぬか。一切の迷は皆これと同じ事で、我が迷はぬに迷いはありやませぬわい。夫れを皆誤つて、生れ付きでもない物を、我が欲で迷い、氣ぐせで我がでかして居ながら、生れ付と思ふゆへに、一切事に付て迷わずには居ませぬわい。(中略)何程迷いが尊ければ、一仏心にかへて迷いますわいの。一仏心の尊い事を知れば、迷いたうても迷はしませぬわい。是をわきまへさつしやれい。迷はぬが仏、迷は

ぬが悟りで、外に悟り外に仏に成りやうはござらぬ。身どもが云事を、そばへ依て、とっくりと能のみこんで聞かっしやれい。<sup>(7)</sup>

「迷わぬが仏」という説法の例は、他の箇所にも多く見られるものであり、盤珪が最も強調している点である。さて盤珪は、ここで迷いについてそれが「身のひいき」によるものとしているが、盤珪の迷いについての説法の主眼は、その原因論ではなく、ここでも何度も出てくるように、「こなたで出でかしておいて」という身勝手さ、恣意性の指摘にある。それと同じ意味で、盤珪は人が「生れつき」といってしまうことを異様なまでに叱る。

「自分は生れ付き短気で治らない、どうしたらよいでしょうか」という常識的な質問に対して、親に対する「大不孝の人」とまでいうのは言い過ぎのようにも思えるが、実はそうではない。なぜなら、ここでの誠しめの対象は、短気なことではなく「自分は短気を生れ付いたので自分では治そうにもどうにもならない」と不自由を装うおさまり心であるからである。語録の他の部分においてもこの誠しめはくり返し説かれ盤珪はこの一点に徹底して拘泥する。

又「人々皆親の産み付けたのは、不生の仏心一つで、他のものは一つも産み付けはしませぬ。」というのは、盤珪が度々言うことであるが、これも、人は皆仏心を持っている、という点よりも、「生れつき」ということを安易に言わせない点に重きを置いているのが語録における文脈である。

「迷い」というと一般に、迷わずにおれない人間の業としての面が強く感じられる。つまり、どうにもならないところに迷いがあると思われる。しかし盤珪は、迷いを「我が迷わぬに迷いはありやしませぬわい」というふうに個人の自由選択の場に引き上げている。そして「迷わない」ということの外に、仏に成りようはないというのである。

盤珪は最終的に、「迷い」には何の根拠も与えない。その結果、「凡夫」という存在も認めない。それは、「つい」

「ちよろり」と「少しの誤りより」なるものと表現し、一人として凡夫はいないという。

この「迷い」についての見方が、盤珪の易行禪を基礎づけている。もう一つ例を見てみたい。

或は又、盜は我業の深さに、え盜すに居ぬと云。我欲が氣ぐせを年久ふ付けた事は取をいて云ず、夫を業に讓(成)な  
し、業に執成て、利口だてを云てをります。笑止な事じゃござらぬか。業があり業が深て盜みはせぬわい。我盜(とりなし)

が業じゃわい。たとひ又、業であろう、生れ付きであらうとままよ、非を知て我が盜ますに居るに、やまぬと云  
事はないわい。盜まにや止る盜はありやせぬわい。(中略)迷へば凡夫、迷わねば仏で、別に仏で居やうは、是  
より外に近い事はござらぬわい。さうじゃござらぬか。皆、是をやう決定さっしゃれい。(8)

私たちは業に対して、ここでいう「讓成し」、「執成し」、「利口だて」を言つてそこに安住してしまふ契機を有して  
おり、一つ決めつけたところから業とか凡夫とか言い始める。盤珪が輕視するのは、そういう意味での業や凡夫であ  
る。そして「盜ますに居れば止まぬということはない」とあるように、人間の迷いや苦惱をどこまでも状态的、流動  
的に把握し、そこに恣意性を認めたのであった。業が深くて盜ますにおれない、ということとは、業を固定的に見て自  
分の行動を不可避で不自由なものとした場合に成り立ち、不自由故に自らの行動に責任を持つ負担から解放される。  
しかし、この「利口だて」こそ最も不生から退く態度であり、いくら日常的に一般化した態度であらうと盤珪はこれ  
を諷しめつけた。迷いの恣意性と、「利口だて」の転末を照らしてみれば、業や生れ付きの素質がどれだけ事実と  
して規定的であつても、「ままよ」ということにならう。それで「我盜むが業じゃわい」といつて、逃避を阻止する。  
迷い全般が、この盜みをするようなものだということとは、結局盤珪にあつては、「迷い」の正体は「迷う」ことにほ  
かならないことになる。従つて、不生の仏心の尊いことを知るだけではなく、迷いの軽く、恣意的なところを知るこ  
とが大事なことだと盤珪はいふ。そして、「料簡違い」を批判するだけで、とか「了簡次第でござる」又は「合点め

されい」という形で締括ことが多い。

「さて、かしこい人で居ながら、不合点ゆへ、仏心を餓鬼(仕替)にしかへ、修羅にしかへ、畜生にしかへ、あれにしかへ是れにしかへ、種々様々の物にしかへ、餓鬼になり修羅になり畜生になつては、もはや道理を聞ても耳に入らず、たとひ耳に入るとも、人でいた時でさへ聞てもたまたんだ程に、畜生になつたれば、道理を聞ても猶耳にたもつ智慧なければ、地獄より地獄に移り、畜生より畜生になり、餓鬼より餓鬼に移り、生々世々、暗きより暗に入り、輪廻無窮無量の苦を受けて、万劫千生が間、我が造た罪業を、我が又はたくに隙(ひま)なし。人身をひよつと一度取りはずしては、誰れでも是の如し。そうではござらぬか。これ大事でござるは。」

この「しかえ(仕替え)」の説法も大変に多い。しかも、ここで見られるように、その口調と内容が極めて切実な印象を与えている。

何故「不合点ゆえに」といひきれるのであろうか。何故、人間の業的側面を徹底的に否定していかなければならぬのだろうか。これは、盤珪が批判される大きな点である。ここで、批判の一つの例を上げてみよう。

玉城康四郎氏は、『日本の禅語録16・盤珪』の中で盤珪を仏教思想の上に位置づけし、その問題点をも若干触れている。

まず、原始經典における「ダンマが主体者に顕わになる」という目覚めの原型、そして日本仏教の「形なき仏から衆生へ」という特質を盤珪は、最も純粹な形で実現し、又もう一つの特質の「大衆性」も説法において見事にいかしたとする。

しかし問題点として、「ダンマが主体者に顕わになる」という場合、それはその主体者の業異熟(人格的身体)に顕わとなるのだとして次のようにいう。

盤珪個人においては、このような業異熟、あるいは人格的身体は、長期にわたる練行のなかで、かれ自身に気づかれぬうちに長養されていたと思われる。それはかれの大法への望みが深大であったためであろう。しかしながら、盤珪においても、またその他の人々においても、形なき純粹生命の頭わになる主体者の業異熟は永遠の課題である。盤珪は、ただひたすら親の産みつけた不生の仏心のみを強調し、その仏心を妨げる業異熟の領域に留意しなかつた点に、改めて問わねばならない。<sup>(10)</sup>

しかし盤珪は、先の引用にあるように「たとい業であらうとまよ」といって、積極的意味をもって業や迷いを状態的、一回的なものと示し、そこから「迷わぬように」と教えているのであり、ここで「業異熟の領域に留意しなかつた」というのは、盤珪には当てはまらない。

#### (四) 「身の上の批判」について

盤珪が説法において強調していることは、前述の如く、仏心を他のものに仕替えないように、ということである。それで一方で仏心の靈明で尊いことを示し、他方で迷いの当体を示して、その上で「不生でござれ、了簡次第でござる」というのである。自由と責任の場で迷いを見た以上、それを規定的、宿命的に見ることは、人生の意味を見失うことにつながってしまう。それで盤珪は、「今日より万事つしまれたがようござる」、「とにかく常に不生の心を心掛けさせられい」と注意する。盤珪禪を特長づける「身の上の批判ですむ」というこの言葉も、これと全く同一線上にある。(この「批判」というのは、反省し、よく見る意味であることは前後の文脈と、別の箇所「只、人々具足したる仏心の貴き功德を批判して、垢の明く事でござる。」<sup>(11)</sup>とあることから明白である。)

迷いに対する見方との関連を無視してこの言葉を考えると、盤珪の特長が隠され、又その切迫感がうすれてしまうように思う。例えば柴山全慶老師は次のような解釈をしている。

さて、「身の上の批判」とは、いかなる仏語祖語にもよらず、智解字解にもよらず、何らの思想をも構えず、直下に「自己の即今事」に向かつて究め尽くすことである。「自己の即今事」に即して根源的解釈を迫ることである。「自己の即今事」の上に主体の転換を実現せんとする活手段のことである。禅はつねに生きた人格を立場とする。ゆえに「即今・此処・此身」をはなれない。したがって古人の言句について回ったり、または概念的な道理をあげつらって得たりとする必要がないのである。禅師の「身の上の批判」はそこに根拠をもっているため、人の活手段というべきであろう。<sup>(12)</sup>

としており、その結果、

「身の上の批判」なる「直指」の問話は、むしろ初期禅宗史上の祖師達の活手段であり、実は禅の伝統たる「直指人心・見性成佛」の盤珪版にすぎないといひ得るのである。(中略)「身の上の批判」こそ、実は歴史と共に概念化した「看話」の職能を、最も原始的に最も敏活に遂行せんとする、盤珪的活手段であったということができ<sup>(13)</sup>る。

ということになる。盤珪は語録の中で、よく具体的にその迷い出しの現場を示して、批判を催促している。この「批判」の意味は、今の解釈のように、「直下に自己の即今事に向かつて究め尽くすこと」というより、はるかに力の抜けた「点検」、「反省」といった心持ちのものでなければならぬように思われる。なぜならこの「身の上の批判」の厳格さは、「迷い」、「仕替へ」を自らの責任のうちに見たことの反映であるからである。迷えば凡夫、迷わねば仏で、他に仏に成り様はないという信念の下では、人間の作為性はどこまでも「仕出かし」と映っていく。「身の上の批判



ですむ」という場合に、それを「究め尽す」といった意味に解すると、盤珪の厳格さが逆に崩れてしまうのである。次の例は特にそのことをあらわしている。

禅師曰、或和尚の我れに云、そなたも、毎日、又同じ事ばかり示さずとも、間だにはちつと又、因縁故事物語りもして、人の心もさわやかに入れ代るやうにして、説法せばしかるべしと。

禅師曰く、我れ此の如く鈍なれども、人の為にならば、鈍なりとも、故事の一つや二つは、覚へやうと思ふたらば覚へかねもしますまいが、其の様な事を示すは、衆生に毒を食はず事で御座るはひの。身共は、毒を食はする事は、先づえしませぬとなり。<sup>14</sup>

因縁古事物語を人に示すことは、衆生に毒を食わせるようなものである。常識から見れば、これはやはり異様な答えであろう。これまでこの異様さについてあまり考慮されてこなかったが、この異様さのところこそ、盤珪の真の特色とその徹底ぶりがうかがえるのである。通常は因縁古事物語こそ、説法の流れを良くするものであり、大変深い意味内容も含むものも多い、又聞く人も面白く聞けるのであるが、なぜこれが毒を食わせるようなことなのか。それはやはり、「迷えば凡夫、迷わねば仏」の示しを盤珪が切迫感をもって話しているからであろう。盤珪の説法は、どこまでも仏心を余のものに仕替えるな、仏心の尊いことを知れ、ということであって、その一貫した願いが強い訴え、誠しめとなって法座の空気を張りつめさせている。「不生でござれ」の訴えかけの前では、人々は自らの勝手な「迷い」がつるし上げられ、又不生の仏心が靈明なものであることに目が開かれていく。そんな貴重な場にあつて、聴聞者の一般的な興味に焦点をあわせた面白い説法をすることは、再び聞く者に不自由を装うことを許しかねないことにもなるのである。

この異様さを示すものは、盤珪の行業の中にも多く見られる。例えば、ある日、弟子の大梁祖教が味噌の味が変だ

ったので、師の盤珪は病気がちであるからもし食あたりでもしたら大変だというので、典座に新しい味噌を準備させてそれを盤珪一人に供し、他は古い方を食べさせたのだが、それが盤珪の知るところとなり盤珪は、

「それならば、そち（大梁）は今日より身どもに物を食うなということさうなほどに、心得た、なるほど食べまい」(『行業略記』では「隱居（盤珪）の味噌とて大衆に異なり、別にこしらゆる事、身どもに毒害するに同じ」とある)

といて食を絶ってしまったことがあった。そして大梁も反省して二人とも七日も絶食することとなった。その後大梁に対して、

「その方は、身どもをかほふて、身どもを大切と思ふが、そちが身どもを大切と思ふてしたことは、身どもが仇じゃわいの。何と今合点いたされたか」

といているのである。師の身体を思い遣るこのような大梁の常識的見方への盤珪の極端な誠しめは、この引用の後「平生師の手段大概如是也。」とあり、又これと類似したことが度々あったと『行業略記』にも示されているように説法の時のみならず、行業の中でも徹底されていた手段であった。

### (五) 公案禅批判について

盤珪の公案禅批判についても「身の上の批判ですむ」ということと同一線に考えられる。鈴木大拙のこれについての見方を整理すると、

「其頃の日本の禅界では、看話禅の弊に勘へられぬものであったので、彼は殊にこれに反対したものである

う。」

という時代的狀況と、

「盤珪は白隠に先立ちて出世し、殆んど看話の風潮に乗らずして禅海に泳ぎ出た。それ故に彼が修行時代の模様は白隠のとその趣を異にしている。彼は遠く唐物の禅風を継ぐものと見てよい。それ故彼は器械的・心理学的『大疑』の将来に反対した。」<sup>(18)</sup>

という言わば個人の思想的背景を主な理由にして積極的に評価している。又朝比奈宗源老師は、

「盤珪が公案を斥けてその長所の応用をも為さなかつたのは、当時の公案にのみたよつた相似の禅徒と自家とを區別し、正宗の発掘に急ならむとした結果かも知れないが、公案のもつ重要な意義を十分に考慮しなかつたとも云へやう。公案は利劍である。使ひ手によつて役に立つと同時に危険でもある。盤珪は公案の危険さをだけ見て役に立つことを忘れた。」<sup>(19)</sup>

と云つて、盤珪の教育手段に無理があつたとされる。

まず、大拙のいう時代的狀況はあるにせよ思想的に積極評価することは、これまで見てきた特質を見失わせる危険がある。又、朝比奈老師が「公案の役立つ面を忘れた」というのは、明らかに語録の趣旨にそぐわないものであることは次の例でわかる。

又、傍らの僧問ふ、然らば、古人の古則話頭は、役にもたゝず、入ぬ物でござるか。師曰、古徳の一挨一拶は当機観面(てきめん)に來問を塞ぐ分の事で、別に用所なし。身どもが口から、入る物のとも入らぬ物とも、役に立つ物とも立ぬ物とも、い(言)をうやうはない。人々只不生の仏心でいれば夫ですむ程に、すむに又わきかせぎせうよりはござらぬ。した程に、不生でいるやうにござれ、只御手前は、ひたものわきかせぎがつよさに、却て夫れに迷ふ程(ひたすら)。

に、夫れをやめて、只不生にして靈明なが仏心に極ったほどに、不生な仏心で居るやうにめされ、となり。<sup>(20)</sup>

公案が役に立つか、立たないか自分の口から言うまでもないといって、いつもの調子で「不生で居れ」と説く。盤珪の公案に対する見方は、先の因縁故事物語についてのものと同じであり、又さらに坐禅や戒律等をはじめ日常の「仕出かし」としての迷い全般に至るまで、同じ見方をしている。つまり、ここでも公案の客観的な要不要の問題ではなく、不生で居るか、脇かせぎするか二つに一つの問題に集約されていくのである。盤珪の会下での修行の風景は、実に自由であった。戒律を外に立ててそれを守ることとせず又、座禅にしても「仏心の安座」が座禅だとして「座禅を勤める」という姿勢をとらせなかった。したがって、座禅の時でも用事があつたら立っていつでもかまわないというのである。

身どもが会下では、皆の心次第に致す。只、常に仏心で心安ふしてござれ。朝から晩まで坐してばかりもいられぬ物じゃ程に、一炷は経行し、立てばかりもいられぬ物じゃ程に、一炷は安坐して勤めて居るやうに召れ。寝てばかり居ようはづもないゆへに起もし、咄してばかり居ようはづもないゆへに勤めも致させますれども、規矩にも拘わりやませぬ。<sup>(21)</sup>

大変な易行ぶりである。先に示した逸話に見た異様さ、厳格さを合わせて考えると、逆に少々厳しすぎるようにも映る。しかし、盤珪はここでいうように「皆の心次第」ということを徹底させている。そして盤珪が明確に叱ることは、これまで見てきた「利口だて」の姿勢だけなのであった。盤珪の力点が次の例に最もよく表わされている。これは盤珪三十歳時の出来事を題材に晩年語ったものである。

又曰、身どもが道者の会下に居ました時、坐して眠る僧がござれば、夫れを又或僧がござって、ひたとたゞきましたが、身どもしかなかった事でござったは。<sup>(快)</sup>心能眠て居た者をなぜにたゞくぞ、眠ればあの僧がよの物で居るか、<sup>(余)</sup>

と申した事でござった、眠れと云てすゝめは致さねども、眠て居るとてたゞくは、(大婆な)いかいぢがいでござるわい。

今身どもが所では、其の様な事はさせませぬ。眠れと云てすゝめはしませねども、眠る程にとて、たゞきも呵りもさせぬ。眠るとて呵りもせず、眠らぬをほめもしかりもせず、起(れ)ば起(た)まま、寝りゃ寝まま、ねむれば覚めた時の仏心で眠り、さむれば眠りで居た時の仏心で起きて居る。眠れば仏心でねむり、さむれば仏心でさめて居れば、不断仏心で居て、常に、余の物でいると云事は暫時の間もござらぬ。夫を、ねむっていれればよの物になるやうに思ふが誤り。起きて居る時ばかり仏心で、寝た時はよの物ならば、法の至極ではなうて、不断流転すると云ものでござるわい。皆、仏にならうと思て精をだす。夫れゆへ、眠れば仏にならうとする精がでぬと云ふ氣で、坐禅の内に眠れば、(叱)しかつつ打つつするが、夫れはあやまり。仏にならうとせうより、皆人々親のうみ付たは、よの物はうみ付けはせぬ、只不生の仏心一つばかりうみ付けた所で、常に其の不生の仏心で居れば、寝りゃ仏心で寝、起きりゃ仏心で起きて、平生活仏でござって、早晚(いっ)仏で居ぬと云事はない。此の外又別に、なる仏と云てありやせぬ。仏に成らうとせうより仏で居るが、造作になうて近か道でござるわい。(22)

怠慢な眠る僧よりも、それを叩いた真面目な僧を叱らなければならぬのは、叩く時の心持ち(盤珪のいう「利口だて」)の方が、不生で居ることから遠ざかるからである。盤珪の易行禅は、「不生で居れ」と同義であって、戒・行・慧すべてをこれに含ませている。眠ることを叩らないことは、盤珪が弟子のすべてに「不生で居よ」との願いを僧堂の底からかけ続けていることでもある。もし師によって眠っている僧が叩かれるという場合なら、「歯をくいしばって忍耐していく」という不徹底の者なりの居場所が与えられるが、盤珪の下では、徹底できない者はその間はずといわば混沌とした状況にあつておさまる場所を奪われている。これは易行とは、およそ程遠い苦しきであらう。唯一の居場所は盤珪の力点こそ、確かで未通るものだと知っているその心持ちの内にはかない。その意味で、「仏にな

ろうとせうより、仏で居るが造作になふて、ちかみちでござるわいの」というところがまさに盤珪の力の入れ所であり、その中での「不生」は実は、その力点を基礎づけているものに外ならない。盤珪の不生禅で強調されていることは、「不生の思想」ではなく、「不生でござれ」との願いなのである。

(六) 催促の禅

さて、ここまで見てきた盤珪の易行ぶりを私たちはどう考えればよいのであろうか。まず「迷う人は凡夫、迷わねば仏」という見方を徹底させたことであるが、ただ、それを理の側面から見てしまうとそれはこれまでの禅の伝統の中で説かれ続けたことにほかならない。例えば『信心銘』の「至道無難、唯嫌揀汰」、『六祖壇経』の「自性迷即是衆生、自性覺即是仏」、『臨濟録』の「無事是貴人、但莫造作」等々、覚めの基本の理として同じことになるが、何故盤珪の「迷わねば仏」が別の印象を考えるのか。まず最大の理由は、これまでくり返し述べたように人間の「迷い」の恣意性と「利口だて」の契機を照らし出して、人々に迷わない自由と責任を意識化させ続けたことにあるのである<sup>(26)</sup>が、さらにそれを基礎づけたことを語録の中から探してみると、次の一節に典型的に見られる「笑止ぎ」にあるように思う。

皆生きて居るうちから三悪道の路をとっくりとやうひらいて、今生より、死んで行く先きの三悪道の場どりをしてござるを見ますれば、笑止に思いますわい。<sup>(27)</sup>

何故「笑止」なのか。ここに表わされる人間の姿は、不生の仏心で居ることには全く心を向けず、自分から迷いを当然のこと（盤珪は巧者と表現している）にして三悪道の路を「とっくりと」開き、三悪道の「場どり」に時間を費

している姿である。この笑止さは、そのまま悲しさでもあるが、盤珪は、この悲しさを黙認せず、又静観もせず、感情的に説いている。仏心を他のものに仕替えることについても、「とり返しがつかない」、「嘆かわしい」等という表現をしている。ともかく盤珪禅では、「迷い」だけが（悪い意味で）、目立ってくる。盤珪が「迷い」の業の側面を無視したことは、単に「不生」へ導く方便としてではなかったことは、その「念」について次のような心理観察がいくつもあることから察せられる。

惣じて一切の念が底に有て起る様に、何れもが思はしゃるが、元実体(もと)が底に有て起るといふ物では御座らぬ。念は、見たり聞たりした物を、入て置たが縁に成て、其事のなした影が時々に写ると云物で、妄想と云物では御座らぬ。従前なした影が微細によう写ると云物で御座る程に、写らばままた、貪着を離れて御座れ。然ば悪念も起らば、起るままた、取合ねば止ふより外の事は御座らぬ。其時は起らぬと同じ事では御座らぬか。<sup>(28)</sup>

こうした観察が「迷わぬが仏」の説法を又、一面で基礎づけている。<sup>(29)</sup>

私は盤珪の易行の意味を考える際、先の「迷いが目立つ」ということに最も注目すべきではないかと思っている。盤珪は、自分が若い時に大変な苦行をしたが、それは「むだ骨」だったと云うて次のようにいう。

皆の衆骨折らしませず疊の上で楽に法成就させましたさに、精だして此やうに毎日でて、催促します事でござるはいの。<sup>(30)</sup>

このように聞かされても不信感が残り、当時も又、現在の研究者も「しかし、現実はその苦行があつてこそ」という批判をしているが、私は、この「むだ骨」の示しは、先の「笑止さ」と結びつけて聞くべきことのように思う。迷いだけが目立つから「不生でござれ」と催促せずにはおれない。そしてその説法の場では、すべての人が今の瞬間（盤珪はよく「此度」という）に不生で居るか、迷いつづけるかの岐路が現前している。そしてどちらの道を進むか

は各人の責任（料簡次第）となる。

今日より面々流転なさりやとも、不生の氣に成りたまわんとも、御料簡次第でござる。

不生の仏心を、修羅や地獄餓鬼畜生等に念を生じ仕替ぬ様に、平生の心掛けが大事で御座る。若仕替ましては、万劫億劫にも、又人界へ生を請まするといふ事は、ならぬ事で御座る。<sup>(31)</sup>

とすると先のような常識的な現実批判を許すわけにはいかない。何故ならこの批判をした時、その人は岐路の現前には立っていないからである。「迷わぬが仏」を「唯嫌揀択」のことだといつてしまえばそれだけのことであるが、盤珪の易行は、その岐路を前にした切実感に裏づけられている。<sup>(32)</sup>

皆今日生れかわったやうにして、新らしいなつて、身どもが示を聞かつしやれい。<sup>(33)</sup>

つまり盤珪が最晩年に至るまで「不生でござれ」と毎日のように同じことをくり返し説いたのは、その一回一回の場で、すべての人にそれまでの「おさまり心」を捨てさせて（新しくさせて）、そこへ不生の証拠を示しながら、「迷わぬように」、「不生で居るように」と催促することの連続であったのである。迷いが目立つということから、盤珪の易行禪が基礎づけられ、そこから直接に不生でござれの催促が為される。盤珪禪が「本来」ということを説法の理由づけにせず、「仏法も禅法も説こうようもござらぬ」というのも、それがこの切実な催促の禪であったことを踏まえなければ理解しにくい。<sup>(34)</sup>

## おわりに

以上見てきたように盤珪禪にみる易行の特色は、迷いの軽さに基づいた切迫した催促にあり、これまでの盤珪批判



は適當ではないことを指摘した。しかしそれでも、どうしても気になる問題点がある。それは、人間の迷いの固定化につながる「利口だて」の契機が必然的な性向であって又、居心地がよい（いわゆる懈慢界<sup>(35)</sup>）ということである。このことについては、盤珪は直接には言及していないようだが、考え直してみると盤珪はその利口だての事態を怠慢（責任回避）とみて、叱り続け、その上で身の上の批判を催促しつづけたのであり、それに三悪道の場どりばかりしている一般のあり方（笑止め）を考え合わせると、この疑問も投げかけることができなくなる。

こうして盤珪を批判するか否かは、その示しを傍観者として思想的に論じるか、切実な岐路の前で、当事者として催促を受けるかに依っているのである。

注

- (1) 鈴木大拙「盤珪の不生禪」『鈴木大拙全集第一巻』（岩波書店、一九六八）三五二頁。
- (2) 鈴木大拙『前掲書』四八六頁。
- (3) 鈴木大拙「宗教経験の事実―庄松底を題材として―」『鈴木大拙全集第十巻』八七頁。
- (4) 赤尾龍治編『盤珪禪師全集』（大蔵出版、一九七六）一八八―二〇頁（以下『全集』と略す、尚引用の中で特に難読と思われる所には一部筆者が加筆している）
- (5) 『全集』四頁
- (6) 『全集』一三〇頁
- (7) 『全集』一九〇―二〇頁
- (8) 『全集』二七―二八頁
- (9) 『全集』九頁
- (10) 玉城康四郎『日本の禅語録十六・盤珪』（講談社、一九八一）一六三頁
- (11) 『全集』一二六頁
- (12) 柴山全慶「盤珪禪の身の上の批判について」『禅―その思想と哲学』（稲葉襄編、創元社、一九六〇）三八―三九頁

- (13) 柴山全慶『前掲書』四一頁
- (14) 『全集』七七八頁
- (15) 『盤珪禅師語録』(鈴木大拙編校岩波文庫、一九四二)五〇頁
- (16) 『同書』五一頁
- (17) 鈴木大拙「盤珪の不生禅」『前掲書』四五九頁
- (18) 『同書』四六二頁
- (19) 朝比奈宗源「我觀盤珪禅」『盤珪禅の研究』(鈴木大拙、古田紹欽編)山喜房仏書林、一九四二)四二―四三頁
- (20) 『全集』三二二頁
- (21) 『全集』三五頁
- (22) 『全集』三〇―三一頁
- (23) 『大正新修大藏經』四八卷三七六頁中段
- (24) 『同書』三五二頁中段
- (25) 『同書』四七卷四九七頁下段
- (26) 拙稿「他者を見る姿勢について」『老年問題研究 Vol. 12, No. 1』(一九九〇)においてこの点をV・E・フランクと重ねて考えた。
- (27) 『全集』二四頁
- (28) 『全集』七七―七八頁
- (29) 森田療法家の鈴木知準はこうした心理観察を森田正馬の観察とはほぼ同じとして盤珪に注目している。そして同時に、批判として「そのまま」(不生)に到る方法(修練)を盤珪は教えていないという。『森田療法を語る』誠信書房、一九七七、二五六―二七六頁)しかし、この指摘は、本論文で述べた盤珪の願いの側面を考慮していないように思う。(拙稿「盤珪禅と森田療法」『宗教研究』二二八三号、一九九二〇〇頁参照)
- (30) 『全集』一二頁
- (31) 『全集』四四頁及び七八頁
- (32) 切実感があると理を結論部分にもってこない。盤珪が他の禅僧と微妙に異なる例は掲げればいくらかでもあるであろうが、

最も近い内容を説いた天桂と比べてもそれは感じられる。例えば「古人の公案を念じ、ひたすら坐をつとめ、日夜修行するなどいふてくるしむも、おなじねごととなり、これみなねぬものながら、ねごとする、本より覚たり、始よりさめたりといふ事をしらぬからなり」(統曹洞宗全書、法語一八九頁) というように「本より覚たり」ということが、他の部分においても中心に据えられ、祖師方の言葉と連絡させながら「本来」の立場から説いていて、盤珪とはこの点で趣を異にする。

(33) 『全集』一三三頁

(34) ただ逸山祖仁編の『盤珪禪師法語』については表現が伝統的で、「本来」や「即」の文字も少し目立つそれはこの書が他書と異なり、元禄三年の聞書ではなく、後に重要と思われるものを選んで編集したために、逸山自身の表現が合わさったためと考えられる。

(35) 懈慢界については、親鸞の自力、行者のはからいについての見方(未燈鈔第二通等)又往生正聚等への安易な理解、を誠しめる消息(未燈鈔第七・十三・十六・十九・二〇通等)に生々しく表わされており、この点を明白に見据えていたことにおいて盤珪と同質のものを感ずる。(拙稿「責任の場々親鸞と盤珪に学ぶ」『宗教研究』二七九号、二四九～二五一頁参照)

# 古代日本における「儀礼と神話」考

——大嘗祭と宮中鎮魂祭の原像——

渡辺 勝 義

〈論要旨〉 大嘗祭（新嘗祭）の前夜に斎行される鎮魂祭は従来、冬至期に衰亡する太陽のように天皇の生命力・靈魂が仲冬（旧曆十一月）の頃に衰亡の極に達するので、天皇の離遊の、又、遊離せんとする魂を身体の中府に戻してその活性化を図るものであるとか、もとは病氣治療のためのものであったとする、天皇個人の身体レベルに着目した実体論的・機械論的解釈がほとんどであった。しかし国家祭祀を本旨とする神祇信仰に天皇個人の病氣治療や魂の帰趨に関する私的祭祀を果して採用するのであるか。鎮魂祭はもっと大きな、国家的な重要な意義を有する祭儀ではなからうか。本論は鎮魂祭の二大起源譚とされる記紀「天石屋戸神話」に於ける天宇受売命の鎮魂と『先代旧事本紀』の宇摩志麻治命の鎮魂（物部氏の鎮魂祭）とを、天皇家とそれを取巻く諸部族集団との国生み・国譲りの場における祭儀として社会学的視点からとらえ直し、宮中鎮魂祭の原像を浮び上らせる。

〈キーワード〉 神話、儀礼、王権、神統譜、神宝、靈劍

## 一 はじめに

天武・持統朝に宮中儀礼として成立したとされる「大嘗祭」<sup>(1)</sup>が、平成天皇の即位に際しても厳かに斎行されたこと

は記憶に新しいが、その前夜に執り行われる「鎮魂祭」<sup>(2)</sup>については研究が少なく、未だにその本質構造・意味内容について明らかにされてはいない。倉林正次氏のことばを借りれば『平安時代の年中行事の中で、一番の内容のわからないのは「鎮魂祭」であろう。：鎮魂祭の研究は今やお手あげといったところである』<sup>(3)</sup>というように、難解であるために手がつけられなかったのである。

文武天皇の大宝令（現存、養老令）の神祇令には仲春祈年祭をはじめ、十三種十九度の公的祭祀が常典として規定されており、仲冬（旧暦十一月）の恒例行事としては「上卯相嘗祭 寅日鎮魂祭 下卯大嘗祭」の三種がある。令集解（朱説）には鎮魂と大嘗の二祭の祭日について「上卯之次 寅日者」<sup>(4)</sup>然則鎮魂祭之後、可為大嘗祭」とあり、鎮魂祭の翌日に大嘗祭を行うべきことを述べており、祭日の面からもこの二祭は密接な関係にあることを示唆している。しかもこの鎮魂祭と大嘗祭（新嘗祭）の二祭について、令義解職員令第二、神祇官条には他の恒例の神祇祭祀とは別に、神祇伯の職掌として特記している点は注意すべきことである。令集解職員令第二、神祇官条（令釋説・讀説）には祭祀のうちで「此祭尤重」と説き、他の神祇祭祀と較べて格別に重視し、また集解に引く義解の問答には「唯此二祭者 是殊為入主 不<sup>(5)</sup>及三群庶<sup>(6)</sup>」と述べている。つまりこの二祭は特別に天皇の為の祭祀、天皇の資格・地位に関わる祭祀として、奈良時代以前から特に重視されていたことが分かるのである。

このように鎮魂祭と大嘗祭は古代天皇制と深く係わり、天皇の宗教的權威の基盤についてや、祭祀の本質構造を明らかにするためにこの二祭の研究は神道学や歴史学・国文学・民俗学などにおいてばかりでなく、宗教学にとっても重要な研究テーマであるが、従来、大嘗祭の研究に較べて鎮魂祭の研究は非常に少ない。まとまった先行研究としては、江戸後期の国学者、伴信友（二七七三—一八四六）の『鎮魂伝』<sup>(9)</sup>が挙げられる。この書は鎮魂祭に関する、当時入手し得る文献史料を網羅的に蒐集・考証した優れたものであり、信友は宮中鎮魂祭は『先代旧事本紀』に記されてい

るように、物部氏の祖である宇摩志麻治命（命こと）が神武天皇・皇后のために鎮魂したことに始まると結論する。但し、信友は物部氏の鎮魂祭を「人の魂の運び、離遊るゝ事のあるを、云々して、神たちに請祈（こひのみ）て、身体の中の府（きもと）に鎮めて、齡（よ）を長からしむる、御教の、禁厭法（まじわ）」であると解し、令義解や令集解など平安時代の明法家（みとうぼうか）（法律学者）たちの説をそのまま無批判に取り入れてしまった点が惜しまれる。

伴信友以後、これまでの鎮魂祭の研究のほとんど全てが、「天皇の」靈魂が身体から遊離しないように防ぎ止め、或いは招き返して再び活力を盛んにさせるための祭儀であるとか、外来魂を身に付着させること（12）、もとは病氣治療・健康回復のための祭祀であるなどといった、天皇個人の生理・身体レベルに固執した合理主義的な実体論・機械論的解釈ばかりであるといっている。これに対して肥後和男氏は「魂が元氣を失った時にミタマフリをするといふならば、特に十一月に行ふといふのも変（14）」であると述べ、「天皇の個人的理由によるならば、随時必要に応じてなさるべきであつて、別に十一月と限る理由はないはずである。これは全く国家的なもので、それは効果を国家ないし国民全体に及ぼすことを予期して行はれたものであつた（15）」と解している。従うべき意見ではなからうか。

神祇信仰は集団（共同体）信仰を本義とし、個人の宗教信仰というような個性の強いものは古代にはほとんど見られず、呪術的行為にしても各個人の呪術ではなく、それは同族集団としての呪術的行為なのであり、古代社会の宗教信仰はその集団の、地域の、結合体の生活全体を規制するものである、ということ論じたのは原田敏明氏であつた（16）。公的共同祭祀（国家祭祀）として採択・成立した鎮魂祭を、天皇個人の病氣治療などといったいわゆる個人主義的に定義された狭義の現世利益的呪術であるとか、個人利益の祭祀であるなどと解し、種の契機を見落して天皇個人の身体のみに限って言及することは正当であらうか。鎮魂祭が天武朝にはすでに宮中祭祀として斎行されていたとすれば、国を二分する壬申の乱を戦い抜いてわが国に初めて中央集権国家を築き、国内法規や神社制度の整備充実を図

ろうとする最中に、天皇個人の身体レベルに係わる私的な魂の帰趨の問題を、国家祭祀を本旨とする神祇信仰・宮中祭祀にはたして取り上げるであろうか。むしろ皇位の正統性を天下に示し、「氏族の尊卑に基づく社会秩序の確立」<sup>(17)</sup>を図ることに余念のなかった天武天皇にとっては、鎮魂祭も大嘗祭（新嘗祭）も共に国の安泰・発展・永続性への願いと祈りをこそ基本命題とするものと考えるべきであろう。

『日本後紀』卷十二、桓武天皇の延暦二十四年二月庚戌条には「令<sup>しづめしむ</sup>鎮<sup>み</sup>御魂<sup>たまを</sup>」<sup>(18)</sup>という、鎮魂祭の本姿を摺む上に貴重な記載事例がある。

従来はこれを天皇の病氣平癒のために、「天皇の」離遊の運魂を身体の中府に鎮めたのであると解されてきたが、文脈に添って読む限り、本条の鎮めの対象となる直接の御魂は「天皇の」ではなく、「石上大神の御魂」であり、石上大神の怒りを鎮めたものであることは明らかである。<sup>(19)</sup>結果的には天皇の魂の安定・国家の安泰につながるのであるが、鎮魂祭は本来、天皇の魂の活動を押し阻害せんとする「荒ぶる魂」を和<sup>な</sup>め鎮めて、その「モノ」本来の姿を顕<sup>あらわ</sup>しむること、つまりネガティブに活動する魂をポジティブな正常な活動の方向に位置づけ秩序づけるものではなかったかと予測させる記事である。また、六国史を見ても天皇の病氣平癒のために鎮魂祭が行われたという記事は一例も見当らず、<sup>(20)</sup>『日本紀略』天曆三年条には「依<sup>に</sup>中<sup>ちゆう</sup>宮<sup>くう</sup>御<sup>おん</sup>魂<sup>たま</sup>「停止<sup>ちゆうと</sup>」<sup>(21)</sup>とあるように、中宮の病氣のために中宮鎮魂祭は行われるところか、逆に停止されているのである。

こうした点を勘案すると、従来の鎮魂祭に関する諸説は平安朝の令義解・令集解の明法家たちの鎮魂解釈に依拠した、狭い一部分のみの研究であり、天皇家とそれを取り巻く社会集団（諸豪族集団）との係わりの中で祭祀を見ていくといった社会的視点を欠いたものといわざるを得ず、また、大嘗祭の研究にしても祭儀の流れ・筋から見ても鎮魂祭と大嘗祭とは一続きのもの・一貫した祭祀であり、鎮魂祭をも含めて大嘗祭であるべきところを、鎮魂祭の本義

・祭祀の構造が分らぬために、鎮魂祭を見落しあるいは軽視した狭義の大嘗祭の研究ばかりであった。

そこで本論は宮中鎮魂祭の起源譚とされる二つの源流、即ち記紀の天石屋戸神話における天宇受売命の神態と『先代旧事本紀』の宇摩志麻治命の鎮魂（物部系の鎮魂祭）とについて、国譲り・国生み（クニの成立）の場における天皇家と諸部族集団の祭祀として見直し、大嘗祭の最も秘儀的神事部分<sup>(22)</sup>と思われる大化前代の鎮魂祭の原像について考察してみたいと思う。

## 二 天石屋戸神話と鎮魂祭

神話と儀礼、即ち記紀の天石屋戸神話と宮中鎮魂祭とが平安朝初期にはすでに不可分のものとして結びつけて考えられていたことは、齋部広成が大同二年（八〇七）に平城天皇の下問に応じて表した『古語拾遺』に「凡て、鎮魂の儀は、天鈿女命の遺跡なり」とあり<sup>(23)</sup>、また、宮中祭祀の縁由を記す「神祇官勘文」<sup>(24)</sup>に「旧記云」として天石屋戸神話の神態を「十一月鎮魂此由也」と述べていることによっても明らかであり、他説を引くまでもない。

天石屋戸に刺し籠った天照大御神を迎え出した大功は天宇受売命の俳優によるものであるが、『古事記』『日本書紀』本文には、

(一) 天宇受売命、天の香山の天の日影を手次に繋けて、天の真拆を纏と為て、天の香山の小竹葉を手草に結びて、天の石屋戸に汗気伏せて踏み登杆呂許志、神懸り為て、胸乳を掛き出で裳緒を番登に忍し垂れき。爾に高天の原動みて、八百万の神共に咲ひき。(記)

(二) 媛女君の遠祖天鈿女命、即ち手に茅纏の稍を持ち、天石窟戸の前に立たして、巧に作俳優す。亦天香山の真



坂樹を以て鬘にし、蘿を以て手綱にして、火処焼き、覆槽置せ、顕神明之憑談す。(紀)

と記されている。記紀共に表現上の相違はあるが、天宇受売命が宇気を伏せてその上に立ち、ホコを手を持ち踏みとどろかして神懸りしたというのである、平安朝の鎮魂祭に関する儀式書を見ると、

(一) 御巫みひな覆ふ二宇氣槽ふせを一立た其二上うへに以もつて神撞かむつ槽を〔儀式〕<sup>(25)</sup>

(二) 次つぎ神祇雅菜かみかみ、神楽師和琴ヲ雅ク、衝宇氣神遊ノ儀ナリ、神代上卷ヲケ舟フミト、ロカス義ナリ、次つぎ御巫みひな衝宇氣つぎにみかんなまつまう槽く上けヲ衝くナリ。〔江家次第〕<sup>(26)</sup>

とあり、本来ならば天宇受売命の後裔である媛女の君が行うべき役を御巫が行っているが、その祭儀内容は記紀の天石屋戸条の天宇受売命の併優と共通し、明らかに両者の間には深い関係があると認めざるを得ない。従って、鎮魂祭の原像を明らかにするために、天石屋戸神話の意味世界を究明することはひとつの手掛りになるであろう。

さて、以下、天石屋戸神話を概観してみよう。天照大御神の高天原統治の事依さしは伊邪那岐命が黄泉国での穢れを小門の阿波岐原で禊ぎ祓いする段に見られ、即ち三貴子誕生の際に天照大御神には高天原の統治を命じて「御頸珠」を授けたのに対し、月読命と須佐之男命にはそれぞれ「夜の食国」「海原」の統治を命じながら、事依さし(権限分与)に当り何等それを象徴する印の物を与えてはいない。しかも『古事記』では上位の神から事依さしを受けた神は、その使命を果すまでは「一命」と表記するはずが、月読命・須佐之男命二神とは異なつて、「天照命」とでもあるべきなのに「天照・大・御・神」と格別の表記がされ、差異性を引いている点は注意すべきであろう。この後、須佐之男命は海原を統治せよとの父神の事依さしは全く果さず、姉神(天照大御神)が統治する高天原に赴き、宇氣比によって身の証を立てて悪意のないことを示すが、結局は天照大御神が初めに予期した通りに④天照大御神の宮田を荒し、⑤大嘗を聞看す殿に屎麻理散らし(書紀本文・第二の一書には「天照大神(日神)の新嘗しめす時……とある)、⑥天照大御神が忌服屋に坐して神御衣織らしめたまいし時(書紀本文「天照大神の、方に神衣を織りつゝ、斎服殿に居しま

す」時・第二の一書「稚日女尊が斎服殿に坐しまして、神之御服織りたまふ」に天の斑馬を逆剝ぎに剝ぎて墮し入れるなどの悪行を働いたのである。

このため天照大御神は見畏み（書紀本文・第二の一書「発懼りまして」）、天石屋戸に刺し籠ってしまい、高天原も葦原中国も真暗闇になり、悪しき神・荒ぶる神たちが至る所に隈無く騒ぎ出し、さまざまな災禍が発生して、まさに集団（共同体）の存亡に係わる危機的状況・無秩序の現出となった。

須佐之男命の無謀な振舞は全て日神（天照大御神）に対してなされたものであり、農耕妨害や祭祀権の侵害は日神の高天原統治権、すなわち王権への侵害・侵犯と解されよう。王権は最も聖なるもの・神定のもの・絶対不可侵のものであり、万一これを犯すようなことがあればどんな恐しい状況・結果になるかを物語っていよう。須佐之男命が高天原にやってくる時に、天照大御神がもともと弟神の荒く悪しきことを知っているので「必ず善き心ならじ、我が国を奪はむと欲ふにこそあれ。」（記）「当に国を奪はむとする志ありてか：」（書紀本文・第一の一書・第三の一書）と、あらかじめ予期して武装して待ち構える点に、すでに国の領有支配・統治権をめぐる攻防を暗示させており、須佐之男命の行為は「皇祖神に対して一種の反抗的態度をとったものとして、説かれてゐる」と解される。津田左右吉氏は『日本神話の研究』で「日神を怒らせたところにスサノヲの命のはたらきがある」とし、更に、スサノヲの命は自然現象に基礎のある神でもなく、民間信仰において崇拜される神でもなく、そうした宗教的意義での神ではなくて、「皇祖神たる日の神に対して政治的意義に於いての行動をしたところに其の本質のある神である。」と述べているように、須佐之男命を単に暴風神と解したり、天石屋戸神話を日蝕の現象を説明する自然神話であるなどと解するのは如何にも皮相的な見解であるといえよう。<sup>(32)</sup>

むしろ、ここで語られる須佐之男命は、日神・天照大御神（王権）に対する八百万神の背後に潜む反抗心・挑みか

けの心（戦いに引きずり込む力）・被征服者たる先王朝の祖霊・祖神の荒ぶる魂などを集合的に表象した存在ではないかと思われ、決して大和朝廷と出雲氏族との対立を反映した神話であるなどと安易に解すべきではなからう。須佐之男命の出雲での物語を次に展開するために、天照大御神が石屋戸から出た後に須佐之男命を追放するという筋書きになっているが、本来は鎮め和らげるべき直接の対象は天照大御神の怒りをではなく、八百万神の背後にある荒ぶる魂（先王朝の祖霊・祖神の怒り・荒び等）をではなかったであろうか。天照大御神（天皇）の全き活動を阻害する先王朝の祖霊・祖神の荒ぶる魂・服わぬ国つ神たちの荒ぶる魂を祓い浄め、鎮め和す（慰撫宥和）ことは結果的に大神（天皇）の御魂の安定と国の安泰をもたらすことにもなるのである。

高天原世界の存亡に関わる重大な危機的状况に立ち至り、八百万神（諸部族集団の首長たち）が天の安の河原に神集いしての協議は、天照大御神に代る高天原の統治者（大王）として他神を選ぶなどといったニュアンスは全く無く、何としても大神に天石屋戸から出御してもらわないことには始まらぬが一体どうしたら大神の怒りを解き、和めて鎮めて招き出すことができるかといった内容であり、思兼神に思慮の限りを尽さしめた結果、一切の邪気を祓い且つ大神を迎え出すために常世の長鳴鳥を集めて鳴かせ、五百津真賢木に八尺の勾瓏の五百津の御須麻流の玉・八尺鏡・白丹寸手・青丹寸手を取り著け取り垂でて、集団（共同体）全員が恭順の誠を示し、天宇受売命が石屋戸前で汗気伏せて踏みとどろこし神懸りして日神の出御を願ったのである。石屋戸前に八百万神が全員集まっつての神迎えは、部族集団の統合と繁栄の源である祖神（守護神）を招き迎え、饗応し鎮め和めて神と集団とが一つに結び、その集団の秩序（価値の中心）を開示して全体の結合を強める公的な儀礼行動を思わせる。

「マツリとマツリゴトが同一であった古代においては、人間の生活は神を中心とし神々と共にあり、いわば生活の関心はすべて神にかかわっており」<sup>(34)</sup>、あらゆることは神意を伺い決定していたことであろう。部族集団の統合の中心・

絶対的価値秩序の中心である神を失うことは同時に集団の死を意味するものである。集団の生命の源である祖神（守護神）が荒れると社会秩序は崩壊するのであり、従って荒ぶる魂を鎮め和すことは古代においては重大事であったことと思われる。集団にとって自分たちの守護神と自由に交流・交渉し得る王或いは巫女は神そのものであり、また王や巫女の神懸りがあつてはじめて全的存在世界が開示され、神意を直接に伺い知ることができ、神と王・集団とが出合い、一つになり得るのである。自由に神霊との交流を為す靈力殊の外優れた巫女性をもつ天宇受売命は邪氣・邪霊を祓い浄め、神懸りして、大神の出御を願う八百万神の総意を代表して日神に伝え、神の怒りを解き、御心を和ませて石屋戸から招き出し、崩壊の危機にあつた世界の秩序回復を図つた。大神との断絶が宇受売命の神懸りによって回復の端緒をなしたことは両神が互いに問答を交し合うようになったこととわかる。

この天宇受売命は天孫降臨の段において、天の八衢にいて皇孫ニギノミコトを待ち受ける光輝く神、猿田彦大神に八十万神たちが誰れも対抗できなかった時に、一人堂々と相對して、待ち迎える理由を問ひ正し、その神が善神であることや、名前を名乗らせて神の正体を明らかにした。一見無防備に見え乍ら靈力殊の外強力な、敵対する神と面勝つ神・目勝つ神であり、優れた巫女性を具備する神であり、邪霊・邪氣を悉く祓い除き、荒ぶる神の怒りをも鎮め和す天宇受売命が如何に恐るべき靈力の保持者であつたかは、『古語拾遺』に「其の神強く悍く猛く固し」と注記していることによつても察せられる。

さて、高天原の統治権（王権）は当初は上位の神（父神）である伊邪那岐命から王権のレガリアである御頸珠の授与と共に天照大御神が授かつたものであり（上意下達）、神命によるものであつた。ところが天石屋戸の変の勃発により、今度は上位の神ではなく下位の神即ち八百万神から懇請されて王位に復することになる（下位上達）。八百万神は自分たちのクニである高天原を統治し得る正統の王は天照大御神を置いて外にないことをはっきりと確認させら

れた場面であり、ここで天照大御神に絶対のプラスの価値付けが為されている。須佐之男命の乱暴狼藉・暗闇を描き語ることによって、光（アマテラス）の光性をより際立たせて絶対的な秩序世界の創造を期したと解されるのである。光と闇、アマテラスとスサノヲとの関係性に注目すべきであろう。この世に太陽が無ければ一切の生物の存続が危うくなるように、大神がいなければ世の中がどんな悲惨な事になるか、ひいては天皇無くしては国の統治は全く覚束無いことを語っており、八百万神の方から玉・鏡・丹寸手にきてを大神に捧げて「正統の王」であることを認め、この後は一切、大王に反抗し王権を侵犯し国を奪おうとする野心の無いことを表明し、諸豪族の全首長が帰順・服属を誓い、王位への復帰を願ったのである。大神が一旦は退き手放した王位と国土は、結局は上意の神からと下意の神々からの双方から「天照大御神（天皇）こそが正統の王である」との衆議一決のもと譲り受けることになった訳であり、決して武力による支配ではないことを物語っている。ここにおいて天照大御神の地位は神聖かつ何者も侵すことのできぬ絶対不動のものとなったのであり、八百万神は好むと好まざるとに拘らず、それを深く再認識・再確認させられることになった。ここに天武天皇の『古事記』撰録の意図が浮んでくるのであり、權威と権力を掌中にした天武・持統への諸部族集団の服属・和合の姿を読み取ることができよう。

以上、概略見てきたように天石屋戸神話は王権の成立・皇位の正統性と絶対不可侵性・大王と諸豪族集団の首長たちの和合・和睦による社会秩序の安定回復・高天原世界の新生・更新などが語られており、天宇受売命の神態を以て「死んだ日神の魂を招き返そうとする呪術的意図のもの：」<sup>(36)</sup>とか「離れた魂を天照大神の体に還り鎮めて大神の出現があり、そこにタマシヅメの行法がある：」<sup>(37)</sup>等といった解釈は一面的・消極的にすぎよう。

また、「大嘗を聞看す殿に：」（記）・「新嘗しめす時を見て、則ち陰に新宮に：」（紀・本文）とあり、この時に須佐之男命は乱暴を働いたわけであるから、天照大御神は自分より上位の神（具体的に何神との明記はしていない

が、天つ神・祖神)への新穀感謝の新嘗・大嘗の祭りを果さないまま石屋戸に籠ったわけである。従って新嘗・大嘗は大神が日神(皇祖神)として石屋戸から出た後に齋行したと解するのが話の筋であろう。天宇受売命の神態・俳優(わきま)を中核とする集団挙げての公的な神招き・神迎えを鎮魂祭と見なしてよければ、ここにも「鎮魂祭↓新嘗・大嘗祭」といった祭儀の密接な関係・順序性が見られ、両祭が一続きのものであったと推察される。また、新嘗・大嘗は大王(天皇)としての資格において行うものであり、「これによって天皇霊を身に付着させてはじめて天皇になる」等といった説は考え直す必要が出てこよう。天石屋戸神話は国家統制が行われ、王権が成立した時の政治・宗教的イデオロギーの影響が濃厚であるが、中央集権国家の成立以前、即ち国家統制に余念のなかったヤマト朝廷の進展期には諸国を次々に支配下に収めていく時に、部族集団の聖の中心・統合の象徴である神宝を献上させ、同時に彼らの祖神(守護神)の怒り・荒びを鎮め和して、その靈威をポジティブに朝廷を守護する方向に切り換える祭りを王の名のもとに行ったのではないか。新王にとって不都合な魂、即ち先王や被征服者の祖神の荒ぶる魂を慰撫し鎮めて、諸集団の首長たちとの和合・和睦を図ることは人心を治め社会秩序の確立・安定をもたらすことであり、新王としては不可欠の祭儀であったと思われる、そうした祭りが即ち「政治」であつただろう。

また、被征服者集団にとっては自分たちの先王と祖神(守護神)を手厚く祀ってくれることは新しい王への期待であつただろうし、<sup>(39)</sup>これが原鎮魂祭といふべきものではなかったか。各部族集団においても祖霊・祖神への新穀感謝のニヒナへの祭りの時には、まず祖霊・祖神の心を和し、荒ぶることのないように鎮める祭りが行われたと思われる。恐らく酒食を供えて歌舞音曲などを伴い、王或いは天宇受売命のような靈力優れた巫女が介在して神の声に直接し、集団挙げての祭祀であつただろう。

中央集権国家が確立し、国が安定してくると、天皇の祭祀として国生み・国造りに不可欠であつた意義深い原鎮魂

の祭りは「鎮魂祭」として宮中に取り入れられた。広義には『古事記』撰録の主眼である皇祖神（天照大御神）を最上位とし、諸氏族の祖神を各々下位に序列化したピラミッド型の神統図（聖なる系図の体系・靈的秩序の体系）を安定させ、維持・強化するといった皇室側の政治・宗教的理念を有する、王権にとって不可欠の祭祀といえよう。鎮魂祭は本来一つのもの、一続きの祭祀である大嘗・新嘗祭と共に「祭日」を中国の文字曆を活用して冬至を含む仲冬（旧曆十一月）「子」月の陽気の起り始めの月・曆のスタート期・君道の長ずる慶賀すべき月の、万物が震い起つ日・五行の始まりの日・陽気の始まりの日である「寅・卯」日（共に五行では木性に当る）にセットで組まれ、国家祭祀として確立を見たのである。<sup>(4)</sup>

鎮魂祭をこのように理解した時はじめて、令集解に鎮魂・大嘗二祭を「祭祀之中。此祭尤重」と記す理由も判然としてこよう。<sup>(5)</sup>

優れた靈力をもつ天宇受売命が行った神態を擬したと思われる宮中鎮魂祭での「宇氣衝きの儀」は、『古語拾遺』に斎部広成が主張したように本来はウツメの後裔である猿女君が担当するべきを、『延喜式』によれば単に儀礼的巫女である御巫にその重要な役目も地位も奪われ、猿女氏は神祇官でなく縫殿寮に所屬して鎮魂祭の日にはわずかに歌舞に奉仕するのみとなった。邪靈・邪気を祓い浄め、神靈と交流し、神の意思を伝達するといった天宇受売命のような本来的巫女の能力は、一旦律令国家が確立し、国が安定してくると今度は逆に危険かつ不要な存在として中央からは遠ざけられる運命となり、そこに儒教倫理によるオルギー的要素の排除の跡を見るのである。

### 三 物部氏の鎮魂祭

みたまよりのまつり

宮中鎮魂祭のもう一方の起源譚とされる物部氏の鎮魂とは一体どのようなものであろうか。記紀や拾遺などには物部氏の鎮魂に関する記述は全く見られないが、平安時代の令集解卷二、職員令・神祇官鎮魂の条の細注（書入れ部分・「田中本」）<sup>(42)</sup>や『政事要略』卷二十六、年中行事、十一月中寅鎮魂祭の条、『江家次第』卷第十、鎮魂祭の条（割注）などには物部氏の祖先である饒速日命の十種瑞宝のことや、その子宇摩志麻治命が行った鎮魂祭の記事が見られるのであり、これらが『旧事本紀』の天神本紀や天皇本紀の記述と共通する所多く、従って記紀・拾遺に記載が無いからといって全くの架空のものとはすべぎではなからう。

物部氏に關与する何者かの手によって平安時代初期に撰せられたとされる『旧事本紀』には宮中鎮魂祭の起源に關する物部氏独自の伝承が見られるのであり、以下この書に記す鎮魂伝承を手懸りに物部氏の鎮魂祭について概略見て行きたい。

改めて言うまでもなく、物部・物部大連は万葉集に「物部乃八十伴雄」<sup>(43)</sup>或いは「大伴物部のつはものども」ともいわれるように、多くの同族集団を抱え、書紀によれば五世紀中頃から六世紀にかけて最も強大な軍事力を有し、国政に参与した古代有教の神別・連姓氏族であった。<sup>(45)</sup>六世紀末（五八七年）に至り、皇位継承問題や新興勢力である蘇我氏との崇排仏論争でその本宗は滅んだとはいえ、平安時代の『新撰姓氏録』の神別・天神系氏族中、石上朝臣（物部連）系は二六五氏中、一〇六氏と最も多く、蘇我氏全盛の時代においてさえ、『日本書紀』卷第二十四、皇極天皇二年冬十月条に蘇我蝦夷が私に子の入鹿に紫冠を授ける記事があるが、続く文に「復其の弟を呼びて、物部大臣と曰ふ。大臣の祖母は、物部弓削大連の妹なり。故母が財に因りて、威を世に取れり。」<sup>(46)</sup>とあり、物部氏の威勢を借りようとする程に物部の名声は天下に轟いていたのである。

その物部氏が祖と仰ぐ天孫饒速日命は神武天皇が大和に入る以前からすでに高天原よりその地に降り、大和の国の



王として君臨していたことは『旧事本紀』だけでなく、書紀卷第三、神武天皇即位前紀にも記述がある。塩土老翁が「東に美き国有り。青山四周れり。其の中に亦、天磐船に乗りて飛び降る者有り」と教えた時に、天皇はその国こそ都をつくり天下を治めるのに最適の地であると東征を決意したが、その時すでに大和国には「厥の飛び降るといふ者は、是饒速日と謂ふか。何ぞ就きて都つくらざらむ」とあるように、先住の王が君臨していることは十分承知の上のことであった。また、同じく書紀・即位前紀にも長髓彦が天神の子である天孫「饒速日命」を君として仕えまつるという記事があることによっても分る。つまり天孫降臨したのは日向に降りたニギノミコトだけではなかったということを書紀編纂者は認めているのであり、これは注意しておくべき記事である。

大和朝廷の本拠地「大和国」には、天皇家とは同系同根とも思われる天孫ニギハヤヒノミコトが神武以前からすでにおいて消し去ることができぬ程に広く知られた伝承であったということの意味し、天皇家が本来この地で、同系同族の社会集団の中から誕生したことを示唆し、この「超越」の誕生を東征という形で物語っているのではないかとさえ思えるからである。

さて、大和国の土豪である長髓彦は高天原から天磐船に乗って降臨した天孫ニギハヤヒノミコトこそ「君」、即ち大和国を統治する正統の王であることを信じて忠誠を誓ってきたのである。書紀・即位前紀に長髓彦が天皇に対して「夫れ天神の子、豈阿種有さむや。奈何ぞ更に天神の子と称りて、人の地を奪はむ。吾心に推るに、未必為信ならむ」と言ったとあるように、長髓彦は自分たちが先住する大和国に外から侵入して来た神武天皇こそ、国を奪い取るうとして「天神の子」だと偽りを申すのであらうと詰問した。これに対して神武天皇は「天神の子亦多にあり。汝が君とする所、是実(まこと)に天神の子ならば、必ず表物有らむ。相示せよ」といって互いに神宝を見せ合い、長髓彦が示し

た饒速日命の持つ「天羽羽矢一隻及び歩鞞」を見て、神武天皇は「事不虚なりけり」と言い、それが正しく天孫の表物であることを自ら認めているのである。従って、大和国に先住し君臨する王（ニギハヤヒ）が正しく天神の子であり正統の王であることを承認した以上、神武とその皇軍は退却するより外に道はないはずであるが、何故か饒速日命は忠臣である長髓彦を殺して天皇に帰順することになった。書紀に対して『古事記』には流石にニギハヤヒが「天孫」「天神の子」であるとは明記していないが、「天津瑞」を天皇に献上して帰順したと記している。

饒速日命の出自については記紀共に不明であるが、『旧事本紀』卷三、天神本紀には天押穗耳尊の子と記しており、皇孫ニニギノミコトとは兄弟弟ということになり、従って饒速日命が神武天皇に仕えたとするには時代的に懸隔があり、その子「字摩志麻治命」とする『旧事本紀』の説を取るべきであろう。物部の祖、饒速日命は天降る時に天神御祖から天璽瑞宝十種を授けられた。

『旧事本紀』卷三、天神本紀を見ると、

天神御祖詔ちて、天璽瑞宝十種を授ける。沖都鏡一、刃都鏡一、八握劍一、生玉一、死反玉一、足玉一、道反玉一、蛇比礼一、蜂比礼一、品物比礼一と謂ふは是れなり。天神御祖教え詔ちて曰く「若し痛む所有らば、この十宝をして一二三四五六七八九十と謂いて布留部、由良由良止布留部。此の如く之を為せば、死人も反り生きなむ。」是れ則ち所謂布留之言の本なり。(49)

とあり、この十種の神宝を用いて「一二三四五六七八九十」と唱え乍ら、ゆらゆらとふるい動かせば死人も生き返る程の効験があるというのである。この十種の神宝は玉・鏡・劍などいわゆる三種の神器と比礼類から成っており、しかも『古事記』上巻、黄泉国の段の「道反之大神」の名から採用したと思われる「道反玉」や、根国訪問の段で大国主神が須勢理毘売命から授かり、蛇や呉公蜂を三たび振り、打ち払った「蛇比礼」、「蜂比礼」から採用したか

と思われる「蛇比礼」・「蜂比礼」など、どうも齋部氏が奉る二種の神器や皇室の三種の神器に対する自己主張として  
の後世の考察によるものではないかと思えるのである。

ほぼ類似の記事が『同書』巻五、天孫本紀や巻七、天皇本紀にも見られ、天孫本紀を一部見てみると、

宇摩志麻治命、十一月丙子朔庚寅の日、初めて瑞宝を齋き、帝后の為に奉り、御魂を鎮め祭りて寿祈  
を祈み請う。其の鎮魂の祭は此れより始まるものか。宇摩志麻治命に詔ちて曰く、「汝の先考饒速日尊、天より天  
璽瑞宝を受け来たる、此れを以て鎮めと為し、年毎に仲冬の中寅の日を例と為し、有司事を行ひ、永に  
鎮めの祭りを為せ。」所謂御鎮めの祭りは是れなり。

とあるように、宮中鎮魂祭の始まりは先考（亡き親）饒速日命が天神から授かり伝えた天璽瑞宝をもって、宇摩志麻  
治命が神武天皇即位の年の仲冬（十一月）中寅日に天皇・皇后のために御魂を鎮め祭り、寿祈を祈請したことによる  
ものであり、しかもそれは天皇の勅によるのだというのである。

だが、この鎮魂祭に関する記事の解釈は慎重になされるべきと思われる。例えば神武天皇の頃から鎮魂祭が毎年仲  
冬の中寅日に行われていたとは考えられず、これは恐らく神祇令にならって記述されたものであろうし、また、十種  
神宝の中の「死反玉」や「若し痛む所あらば…」・「死人も反り生きなむ」（巻三、天神本紀・巻七、天皇本紀）など  
の表現はいかにも中国の招魂を思わせるし、『旧事本紀』が平安初期に編纂されたことを勘案すれば、同時代の文学  
に見られる遊離魂思想の影響を受けたかとも考えられる。恐らくは陰陽道や密教などとの対抗のために、こうした表  
現を用いてその効力が如何に優れたものであるかを主張したかったのではなかったか。また、宇摩志麻治命が行った  
鎮魂祭は天皇・皇后が病いの時にそれを癒すために為されたものとは読み取れず、また天孫本紀・天皇本紀共に、

(イ) 初齋瑞宝一奉為帝 后鎮祭御魂一祈請寿祈一（巻五、天孫本紀）

(ロ) 奉<sup>いひまつる</sup>齋<sup>いひまつる</sup>殿<sup>みくら</sup>内<sup>うち</sup>於<sup>に</sup>天<sup>あめ</sup> 聖<sup>ひがし</sup>瑞<sup>みづ</sup>宝<sup>たから</sup>一<sup>の</sup>奉<sup>たがひ</sup>為<sup>ため</sup>帝<sup>みかど</sup> 后<sup>きさき</sup>一<sup>の</sup>崇<sup>あがめしつ</sup>鎮<sup>つみ</sup>御<sup>み</sup>魂<sup>たまを</sup>一<sup>の</sup>祈<sup>いのつ</sup>禱<sup>のたまは</sup> 寿<sup>こと</sup> 祚<sup>しあは</sup>一<sup>の</sup> (卷七、天皇本紀)

とあるように、「帝后のため、御魂を鎮め奉る」とはあっても、「帝后の御魂を鎮め奉る」とは記されていない点に注意すべきであろう。事実、六国史を見ても天皇・皇后の病氣平癒のために鎮魂祭が行われた例は全く見当らず、「一はじめに」で述べたように、病氣に際しては行われるどころか逆に停止されている(天曆三年の中宮鎮魂祭停止の例)のである。

『旧事本紀』の鎮魂祭の解釈について、従来は天皇・皇后の御魂を鎮めたものと解されてきたが、「天皇・皇后のために、御魂を鎮め奉り、(天皇・皇后の) 寿祚を祈請した」とあれば、鎮め奉るべき御魂・祈禱する対象は天皇・皇后以外の御魂であらねばならぬのではなからうか。とすれば、では天神御祖から授かったとされる大和国の統治権・集団の宗教的権威を表徴する十種神宝(集団の神璽・タマシヒの具象化も解せよう)によってこそ鎮まる御魂、十種神宝をもって鎮め奉る必要がある御魂とは一体誰れの御魂であろうか。その御魂を鎮めて皇室の弥栄と国の発展・永続性とを祈請する対象の御魂は、新しく大和国の王となった神武天皇・皇后にとって、そのままでは不都合なるが故に鎮めなければならぬ魂であり、しかも大和国の命運を左右し得る程の強大な力(靈威)をもった御魂……ということになる。即ちそれは、彼征服者である大和国の先王「宇摩志麻治命」の先考(祖靈・祖神)であり、且つその国・集団の守護神でもある「饒速日命の御魂」(広義には長髓彦ら戦死者の荒ぶる魂も含まれよう)ではないだろうか。

新しく大和国の王となり、統治者となって、その国の安泰と繁栄を願う天皇にとっては何よりもまず「人心を治め」て、社会秩序の安定を図ることが急務であっただろう。諸集団との和合・和睦を図るには、その集団が神と仰ぎ、また集団の統合の中心、集団の絶対的価値秩序の中心・生命の源ともいえる祖神(守護神)を、集団がもち伝え、た神宝とその祭り方で鎮め奉り、和<sup>な</sup>め喜<sup>よろこ</sup>ばす必要があったと思われる。崇神紀の大物主神の崇りの段に見られるよ

うに、祖霊・祖神（守護神）の鎮め祭りはその神の子孫（後裔）がとり行ってこそ道に叶い、初めて嘉納されるものである。その通りに先考ニギハヤヒノミコトの子である宇摩志麻治命が天皇・皇后のために仕え奉ったのであるから、天皇の喜びびようは大変なもので「龍異特甚」とあるように非常に喜び、殿内近くに足尼（宿禰）の始まり（という）として仕えるように命じたというのである。従って、鎮魂祭は本来、祖神の御魂を鎮め和し、奮い起たせ、その靈魂の発動による靈威を集団が戴くというものであったと思われるが、それを新しく支配者となった新王と国に對しても同様に効果あらしめるようにと、被支配者（先王）が行ったのであり、その点では服属儀礼としての性格が見られ、天石屋戸神話における天宇受売命の鎮魂とも共通する面があるといえよう。

小国の祖霊・祖神（守護神）の魂が荒ぶることのないように鎮め和し（ネガティブな活動をポジティブは活動に切り換える）、魂の活発な発動を仰ぎ、その靈威に与るといった「魂鎮め」は、その国の王（首長）たちの任務であったと思われる。

さて次に、靈劍フツノミタマとニギハヤヒが天神から授かり伝えたとする十種神宝との関係について見ることにしよう。

宇摩志麻治命、先ず天瑞宝を献る。亦、神榎を立てて齋いまつる。五十櫛という。また云う、今木を布都主劍に刺しめぐらし、大神を殿内に奉齋る。即ち天璽瑞宝を蔵めて、以て天皇のために鎮め祭る。（巻五、

天孫本紀）

天孫本紀と天皇本紀とは少し記載文も訓点も異なっているが、両本紀を縫合して述べて行くことにする。

宇摩志麻治命は國譲りに際して大和國の統治權・王たるの宗教的權威の表徴である十種神宝を神武天皇に献上し、祭祀權をも委讓して帰順・服属の意を表明したわけであるが、この十種神宝は先考（亡き父親）であるニギハヤヒノ

ミコトが天降りの時に天神御祖から大和国の統治権の象徴・王権のレガリアとして授かったものであり、優れた靈力を發揮する神宝であった。祖靈・祖神または饒速日命の御魂が籠る神宝であるとも解せよう。従って本来は宇摩志麻治命が所有すべきものであり、それでこそ祖神の絶大な靈的發動を促し、その効驗も著しい神宝なのである。故に血縁関係のない、新しい支配者である神武天皇はニギハヤヒにとっては国を奪い取った憎むべき敵将なのであり、神武天皇にとっては非常に危険な荒ぶる恐れのある神宝なのである。万一にもこの危険な神宝、そこに籠る御魂が荒ぶことのないように、その強大な靈威が天皇と国にプラスに發揮してくれるように敵い浄め鎮める力、切り換える力がどうしても必要になってくる。そこで布都主<sup>ふつぬし</sup>劍<sup>けん</sup>大神を殿内に斎いまつることが要求されるのであろう。

天孫降臨の際に、葦原中国の荒ぶる神々を驅除し平定した経津主神<sup>つねぬし</sup>、また記紀の神武東征条に、熊野村で神武と皇軍が大熊(国神)の毒氣にあてられ悉く瘁<sup>せき</sup>え伏して士氣を失ってしまった時に、熊野の高倉下(『旧事本紀』天孫本紀に饒速日命の子、天香語山のまたの名とする)が、天照大神・武甕雷神の夢吉により神武天皇のために天より降された靈劍「節靈<sup>ふつのみたま</sup>」を獻じたところ、「其の熊野の山の荒ぶる神、自ら皆切り仆さえき。爾に其の惑え伏せる御軍、悉に寤め起きき」と記すように、荒ぶる神々を瞬時に敵い除き、邪靈・邪氣を敵い浄める効力が殊の外優れた、神氣の發動すさまじき靈劍「フツノミタマ」が「魂鎮め」の鎮魂祭神として齋き祀られたのである。葦原中国の平定・大和国の統治に威力を發揮したこの靈劍は記によれば又の名を仕土布都神・甕布都神・布都御魂とも言い、石上神宮に坐すという。『旧事本紀』巻五、天孫本紀には宇摩志麻治命が皇軍の強敵、長髓彦を誅殺して衆を帥いて帰順したその大功と忠節を愛でて、神武天皇がこの靈劍を授けたと記している。また、巻五、天孫本紀「弟伊香色雄命」の条をみると建布都大神と天璽瑞宝(十種神宝のことか)を崇神天皇の時に石上邑に同共齋して「石上大神」と号し、国家のために又、氏神として崇め祠り、鎮めとなすと記している。<sup>(55)</sup> 記紀の景行天皇条に倭建命が近江の伊吹山にいる荒ぶる

神を退治に行く話があるが、ヤマトタケルは倭比売命から賜わった草那芸劍を美夜受比売のもとに置いたまま、素手で立ち向つたために荒ぶる神の邪氣を敵うことができず、「打ち惑は」されて（書紀では「失意如醉」とある）、やがて死を迎えることになる。こうした靈劍にまつわる話を勘案すると、古代に刀劍（靈劍）信仰があったことが窺われるのである。物部氏の鎮魂祭は本来、劍の武神を斎い祀る「靈劍信仰」を中核としたものではなかつたであろうか。その靈劍にこもる神氣の發動のすさまじさ、靈的効験の絶大さを称えて、後にその効力を十種の神宝に分化させて物部氏独自の伝承としたのではないかと考えられる。古代には靈劍信仰は物部氏だけでなく、他の幾つかの部族でも有していたことと思われるが、その中でも物部氏のそれが強大な軍事力と相俟つて他を凌駕したということではなからうか。

宇摩志麻治命に神楯を立てて十種神宝を斎い、今木（賢木・忌木、或いは新しく切つた常緑樹の枝か）を布都主劍の周囲に櫛の歯のように多く刺し繞らして聖域・神籬とし、布都主劍大神を鎮魂祭神として招き迎え、殿内に遷して奉斎し、天璽瑞宝を蔵めてミタマフリの神業を行い、祖神（饒速日命）の御魂を喜こばし鎮め和して、新しい国の発展と皇室の弥栄を祈願したのである。前項「二 天石屋戸神話と鎮魂祭」で述べたように、恐らく物部氏の鎮魂祭においても酒食を捧げ、歌舞音曲などを伴う集団挙げての祭祀ではなかつたか。祖霊・祖神の祭祀所において供物を捧げ被支配者側の王（首長）がクニ譲りに至つた顛末を告げ、王或いは巫女が祖神伝来の神宝を手にして歌い舞い、祖神（守護神）の御魂（皇室側から見れば「聖なるモノ」）が荒ぶることのないように、またその強大な靈威が新しい支配者である王とクニにプラスに發揮されるように鎮め和して、神と王・集団が一つに和し、国の繁栄と永続性・新王一族の弥栄を共に祈つたのであろう。物部氏の鎮魂祭は当初はこのような集団的な公的なものであつたと思われる。<sup>(56)</sup>そして、こうした祖神の御魂鎮めの祭りは、祖霊・祖神（守護神）に新穀を捧げて収穫を感謝する祭りの時期、

即ちニヒナメの祭りの時こそ最もふさわしいのである。以後、ヤマト朝廷が地方を次々に統治下に置いていく際に、物部軍団は皇軍として各地に出向し、帰順・服属の証しとして各豪族たちの神璽ともタマシヒもいえる、集団統合の中心である神宝を献上させ、神宝にこもる被支配者の祖神（守護神）の魂鎮め（危険回避の役目）をも専門で引き受けるようになり、集めた神宝を納めた石上神宮の管理者ともなったのだと解される。このように見てくると、『旧事本紀』に記すところの、物部氏祖先が神武天皇のために始めたとされる鎮魂祭は史実はともかく、伝えるところによれば本来は公的なもの、国家的なものであり、平安時代の個人呪術的な影響による記述は見られるが、単に天皇や皇后の病氣治療のための私的なものであったとか、天皇の遊離する魂を招き返して身体の中府に鎮めるなどといったシヤーマニズム論的・機械論的解釈では鎮魂の本義に至らぬものといえよう。

神劍「布都御魂大神」を祭神とする石上神宮は、国土統制に余念のなかつた時代に、ヤマト朝廷の支配下に次々に入っていた諸地方豪族集団の祖霊・祖神の御魂を、荒ぶことのないように献上された神宝を通して鎮め和し、その霊威の発動をプラスに転換させ、国の安泰と皇室の弥栄を祈願する国家鎮護の神宮、国家治護の鎮魂の社と解されるのである。

こうした物部氏の鎮魂祭も物部尾尾連や守屋連が減ぶ頃までは石上神宮において盛大に斎行されていたことと思われるが、神宝献上による支配と服属、神宝にまつわる「モノ鎮め」（モノとは諸氏族の祖神の御魂であり、皇室にとつては聖なる「モノ」といった王権に係わる意義深い祭祀も、やがて天武・持統朝の頃になると、推古以来の法令諸制度の整備や鎮護国家仏教といった新しい枠組の影響、各氏族の身分地位の明確な序列化（神統譜の完成）、また、踐祚大嘗祭の成立などといった新しい支配原理の登場によって変容をよぎなくされる。書紀、天武天皇三年秋八年条には忍壁皇子を石上神宮に遣わして膏油で神宝を磨かせ、その日に「元來諸家の、神庫に貯める宝物、今皆其の子孫



「還せ<sup>かえせ</sup>」と天皇が命じている。壬申の乱を勝利して權威と權力を掌中に納めた天武天皇にとつては、もはや神宝奪取による支配の必要はなくなったのである。こうして皇室は各豪族たちの祖靈・祖神を伊勢の大神「天照大御神」を頂点とする神統譜に取り込み序列化して、モノが荒ぶることのないようにその「モノ」に秩序を与えて危険を回避したのであり、元來の神宝から「モノ」を抜き取り、即物的な「物」としてその子孫に返却したという表現もできるかも知れない。また、もはや大陸からの新しい文物に較べて全く時代遅れの見劣りのするもの・實際の用にたたなくなつたため返却したとも種々に解されよう。

諸国を統一し頂点に立つた天皇がなすべき最も重要な宗教儀礼は、諸国の祖靈・祖神を鎮め和<sup>なご</sup>すことであつただろう。王權に係わる重要な祭祀である鎮魂祭は、文武天皇の大寶令に大嘗祭と並べて宮中祭祀として規定したときには、その担当者は物部氏ではなく、神祇官の行う所となり、また宮中と石上神宮との二ヶ所で鎮魂祭は行われたといふことになる。国の統一をめざす過程で行われた、魂の荒ぶりを鎮め、その「モノ」に秩序を与え、モノ本来の正常なはたらきを促し、奮い起たせて、その靈威を頂戴する、といった本来の鎮魂祭<sup>みたままじりの</sup>は国が所与のものとしてある平安時代にはその意義が薄れ、あいまいな分り難いものとなつてしまつた。「荒ぶるモノ鎮め」「國家の安定・鎮護」の面は後退し、鎮魂祭神も荒ぶる神を鎮める布都御魂<sup>ふつみたまの</sup>大神から、天皇の大御身守護の鎮魂八神に変化し、中国からの合理主義的・機械論的な靈魂觀・魂魄思想の影響を受けて、明法家が令義解・令集解に説くように「遊離の運魂を身体の中府に鎮める」のが鎮魂であるといった、実體論的な、天皇個人の魂の帰趨のみに目を奪われた解釈しかできなくなつてしまつたのである。こうして、本来は一国の王たる天皇の重要な祭祀であつたものが、平安時代には幼帝の出現など、内部での天皇の世俗的權力（權威はむしろ強化）が弱まるに従い、權門の威を借りて、天皇のみか皇后・皇太子・皇太后・大皇太后、そして院までが行うようになっていつたのである。

#### 四 おわりに

以上、令制以前の鎮魂祭の原像を掴むために鎮魂祭の二大起源譚とされる、記紀の天石屋戸神話における天宇受売命の鎮魂の祭り、『旧事本紀』の物部氏の鎮魂の祭りについて、個人の私的な呪術としてではなく、天皇家と諸豪族集団との国譲り・国生み（支配・被支配）の場における祭祀としてとらえ直してみた。二つの起源譚はどちらも国の存亡にも係わる、王権と深く結びついた神話伝承であり、そこで行われた祭儀は宮中鎮魂祭との密接な連関が見られる。「天石屋戸神話」には天武・持統朝の政治・宗教的イデオロギーの影響が濃厚に見られ、『旧事本紀』の鎮魂祭伝承は平安期の文学に見られる招魂（遊離魂）思想や密教・陰陽道などの影響による文飾と思われる表現もあるが、それらを勘案すると二つの神話伝承には共通した鎮魂祭の原像が浮かび上ってきたように思う。

これまで見落され、また難解な祭祀として避けられてきた、大嘗祭（新嘗祭）の最も秘儀的祈事部分である鎮魂祭に光りを当て、「大嘗祭は鎮魂祭をも含めて大嘗祭なのである」と述べて結論としたい。

#### 註

- (1) 大嘗祭が行われた文献上の記録は清寧紀二年十一月条「大嘗供奉料」、天武紀二年十二月条「十二月の壬午の朔丙戌に、大嘗に侍奉れる…」（即位の翌年）、また、持統紀五年十一月の大嘗祭（即位の翌年）などが見え、岡田精司氏は『律令的な即位後の大嘗祭は、天武朝に定められて「淨御原令」で成文化し、持統朝で初めて行われたものであろうと推定できる』という。岡田精司『古代王権の祭祀と神話』（塙書房、一九八四年五月）五一頁。
- (2) 鎮魂祭は古代においてだけでなく、現在も宮中をはじめ石上神宮や物部神社・座摩神社、その他の諸社で厳かに行われている。

- (3) 倉林正次『儀式』讚（神道大系、月報13、『儀式・内裏式』朝儀祭祀編一、神道大系編纂会、一九八〇年十二月）九頁。
- (4) 『律令』（日本思想大系3、岩波書店、一九八二年十二月）参照。
- (5) 『同右書』二二二頁。
- (6) 『令集解』（新訂増補国史大系、吉川弘文館、一九七八年十一月）一九七頁。
- (7) 『令集解』第二（新訂増補国史大系、吉川弘文館、一九七四年八月）三一頁。
- (8) 『同右書』同頁。
- (9) 本書は信友が七十三歳、即ち帰幽する前年（弘化二年五月）の著作である。
- (10) 伴信友『鎮魂伝』（大岡山書店、一九四四年五月）八四頁。また、『伴信友全集』第二、『鎮魂伝』（内外印刷、一九〇七年八月）六二八〜六五五頁。参照。
- (11) 「離遊の運魂を身体の中府に鎮める」のが鎮魂であると解く、平安期の明法家たちの令義解や令集解の鎮魂説は、唐の徐堅の撰になる『初学記』の冬至の項に「冬至に陽氣を腹中に帰内させ、熱物を胃に入れて消化を易くする」とあり、「離遊の運魂」（陽氣）を「身体の中府」（腹中）に招き鎮める（帰内ニ帰納）ことと両者はその原理において同じである。恐らく令義解・令集解の鎮魂解釈は中国の類書を利用したものと思われる。詳しくは拙稿「神道祭祀の一考察」（『東大陸』創刊号、葦書房、一九九一年十二月）八五〜一二〇頁。参照されたい。
- (12) 折口信夫は、鎮魂（祭）の第一義は天皇が外来魂を身に付着されることだと説く。折口信夫「大嘗祭の本義」（『折口信夫全集』第三卷「古代研究」民俗学篇2、中公文庫、一九七五年十一月）一九〇〜一九二頁。第九卷「萬葉集講義」二二八頁。第十二卷「歌謡を中心とした王朝の文学」二六八頁。参照。
- (13) 松前健「鎮魂祭の原像と形成」（『古代伝承と宮廷祭祀』塙書房、一九八〇年二月）一一〇〜一二三頁。
- (14) 肥後和男「鎮魂の儀について」（『千家尊宣先生還暦記念神道論文集』、神道学会、一九五八年九月）五七頁。
- (15) 『同右書』七五〜七六頁。
- (16) 原田敏明『日本古代宗教』『日本古代思想』（中央公論社、一九七九年八月）参照。
- (17) 『古事記祝詞』（日本古典文学大系1、岩波書店、一九八五年七月）十一頁。
- (18) 松前健『前掲書』注13、参照。
- (19) 日本宗教学会、第五〇回学術大会において発表（桓武天皇延暦二四年二月条の「令レ鎮ニ御魂ニ」について）。後、拙稿「神

道祭祀の一考察」に収む。(注(11)) 参照されたい。

(20) 拙稿「神道祭祀の一考察」(注(11))を参照されたい。

(21) 『日本紀略』後篇(新訂)増補国史大系、第十一卷、一九二九年十二月、六六頁。

(22) 筆者は鎮魂祭とを含めて「大嘗祭」と考えている。従って、大嘗祭の研究は鎮魂祭を含めてなされるべきである。また、大嘗祭を神祭―直会―宴会(饗宴)の三要素に分け、饗宴は「いわば無礼講の席」である等という考え方もあるが(例えば倉林正次『祭りの構造』日本放送出版、一九八三年五月、九五―一四頁)、筆者はこれら要素の一つ一つが神事であり、全体がまた神事であると考えている。従って構成要素の一部分のみを見て神事部分であるとは考えない。大嘗祭研究は鎮魂祭を含めた全体構造をとらえるべきである。

(23) 斎部広成『古語拾遺』(西宮一民校注、岩波書店、一九八七年十一月)五一頁。

(24) 『平安遺文』古文書編、第十卷、竹内理三編、東京堂出版、一九八一年六月、天曆三年五月鎮魂祭条)三八一四―三八一五頁。本史料は九州大学院(国史学)の末松剛氏の教示による。

(25) 『内裏儀式・内裏式・儀式・北山抄』(増故実叢書、吉川弘文館、一九二八年四月)一三八頁。

(26) 『江家次第』(増故実叢書、吉川弘文館、一九二九年五月)二九八―三〇一頁。

(27) 例えば伊邪那岐・伊邪那美命二神は本来の言依さし(任務・使命)を終えた後はそれぞれ、伊邪那岐大神・黄泉津大神、(道敷)大神・道反之大神・黄泉戸大神」と『古事記』には表記されている。

(28) 次田潤『古事記新講』(明治書院、一九三一年三月)一四〇頁。次田氏はこれに関して「神威を犯し神靈を汚す事が、如何に恐るべき結果を来すかを物語ったものであると解釈せられる。」という。

(29) 津田左右吉『日本古典の研究』(4)(岩波書店、一九七二年六月)四三五頁。

(30) 津田左右吉『同右書』四三三頁。

(31) 津田左右吉『同右書』四四六頁。

(32) 三品彰英『日本神話論』(三品彰英論文集、第一卷、平凡社、一九七〇年七月)一四七―一四八頁。三品氏は本書に於いて天石戸神話に關し、「類型神話の一般的な意味においては日食縁起説が最も中率が高いであろう。とはいえ、岩戸がぐれ要素がわが神話体系に組入れられているかぎりの意味においては、もはやそれは日食縁起ではない。」とし、そこには「意味の変更」があるのだと述べ、この神話の原義的解釈は他に求めなければならないという。

(33) 書紀、景行紀十二年九月条には周芳の婆嬖の首長、神夏磯媛が、また仲哀紀八年春正月には岡県主の祖、熊罴が、同年条に筑紫の伊觀懸主の祖、五十迹手が天皇の行幸の際に賢木に玉・鏡・劍を取りかけて天皇を迎え服属を誓う記事が見れるが、本来は各々の祖霊・祖神迎への祭祀に用いた儀礼であつたろう。『日本書紀』(b) (日本古典文学大系、岩波書店、一九八四年十一月) 二八七・三三四・三三二五頁参照。

(34) 三品彰英「フツノミタマ考」『建国神話の諸問題』、三品彰英論文集、第二卷、平凡社、一九七一年二月) 二六三頁。

(35) 『古語拾遺』(『前掲書』注(23) 参照) 二〇頁。

(36) 松前健『前掲書』注(13) 一二九頁。

(37) 松村武雄「天岩戸籠りの神話」『日本神話の研究』(第三卷、一個的研究篇下)、培風館、一九五五年十一月) 九二頁。

(38) 折口信夫『前掲書』注(12) 「大嘗祭の本義」 一九五—一九六頁。

(39) 王権の基盤を物語る貴重な記事が書紀・卷十九、欽明天皇十三年十月条にあり、物部大連尾興と中臣連鎌子が「我が国家の天下に王とましますは、恆に天地社稷の百八十神を以て、春夏秋冬、祭掃りたまふことを事とす。(以下略)」と述べるように、古代天皇制の宗教的権威の基盤はヤマト朝廷が諸国を次々に支配下に収めて行き、祭祀権を継承して、天照大御神を頂点とする神統譜に取り込んでいった諸豪族たちの祖神・守護神を天皇を怠らずに祭ることにあつたと思われる。

(40) 唐の韓鄂の撰である『歳華紀麗』や、元靦の編である『歳時広記』卷第三十八、冬至の項には『漢雜記』(漢雜事)を引き、「冬至陽氣起、道長、故賀」と見える。『歳時習俗資料彙編』(白)、一一六頁、(他)、一一六四頁。(芸文印書館印行)

(41) 拙稿「宮中鎮魂祭の成立と本義―祭日(仲冬寅日)を中心に―」(西日本宗教学雑誌、第十三号、西日本宗教学会、一九九一年三月) 参照されたい。

(42) 阿部武彦「日本古代の氏族と祭祀」(吉川弘文館、一九八四年五月) 二五頁。阿部氏はこの注全体が金沢文庫本には欠けていることから問題視している。

(43) 鎌田純一『先代旧事本紀の研究』研究の部(吉川弘文館、一九六二年三月) 一〇一頁。鎌田氏は『旧事本紀』の編纂理由について「衰微した物部氏が古伝承を記し、自家を主張せんとした悲願とみられる」(七四頁)としながら、更に「九世紀後半の物部氏をみると、中央では藤原氏らに押されて低位に甘んじなければならなかった時であり、史書が中央で相ついで編纂されている時であるから、中央でかかる書が編纂されたと見え、おそらく中央に関係のない物部氏、都を遠く離れた石上神宮を奉斎していた誰かではなからうか。」と言う。では何故、尾張氏系譜が入っているのかという問題が残されることになる。

が、これについて言及はない。

(44) 坂本太郎「弘仁十四年以後承平六年以前」説、山本信哉「弘仁十四年以後天慶七年以前」説、鎌田純一「大同二年以後九世紀末」説など諸説があるが、平安初期の成立と見てよいであろう。

(45) 直木孝次郎「物部連に関する二、三の考察」、『日本書紀研究』第二冊、塙書房、一九六六年、一六三―一八五頁。物部連について直木氏は「五世紀中・後期におこり、六世紀において全盛期に達し、六世紀末いったん衰えてのち、天武朝にふたたび復活する」と述べている。

(46) 『日本書紀』(イ) (日本古典文学大系 68、岩波書店、一九八〇年八月) 二四八―二四九頁。

(47) 『日本書紀』(上)、注(33)、一八九頁。

(48) 『日本書紀』(上)、注(33)、二〇八―二〇九頁。

(49) 『古事記・旧事本紀・神道五部書』(『新訂国史大系』第七巻、吉川弘文館、一九三六年四月) 二二五頁。(上記を筆者なりに読み下し文に改めた。)

(50) 上田正昭「瑞宝十種の伝承」(『神道大系』月報14、先代旧事本紀、神道大系編纂会、一九八〇年十二月) 八―十二頁。参照。また、鎌田純一氏は「この旧事本紀に云う十種とは、あるいは古伝承そのままではなくて、そこに後世的要素が加味されたものかともみられ、より多くの十種と云う数かも知れない」と述べている。(『前掲書』注(43)) 一八七頁。

(51) 『旧事本紀』(『前掲書』注(49)) 五八―五九頁。(同書をもとにしたが、あくまで筆者の読み下しであり、誤りがあれば一重に筆者の責である)

(52) 拙稿「神道祭祀の一考察」注(11)、参照されたい。

(53) 拙稿「神道祭祀の一考察」注(11)

(54) 「遷却崇神」祝詞に「経津主命・健甕命二柱の神等を天降し給ひて、荒振る神等を神攘へ攘へ給ひ、神和し和し給ひて」と見える。御巫清勇『延喜式祝詞教本』(神社新報社、一九八〇年四月) 一六三頁。

(55) 本位田菊士『日本古代国家形成過程の研究』(名著出版、一九七八年十一月) 四五八―四五九頁。本位田氏は『記紀を通じて「神宮」の称を付するのは伊勢・出雲・石上の三神のみであり、ともに皇室に由縁が深い点が注意される』とし、更に「大化前代において、石上神宮は大和政権の守護神、あるいは皇室の氏神として絶大な崇敬を集めた時期があったのではなからうか」と述べている。

(56) 三品彰英「フツノミタマ考」(『前掲書』注(32)、二七七頁。三品氏は「フツ・フルという語は広く呪術的靈能に関する諸事項に対しても使用されており、たとえば神靈招禱に関する神事儀礼、歌舞、歌曲をも等しくフルと呼びならわしており」と述べている。

(57) 『日本書紀』(下)、注(46)、四一五～四一六頁。

(「儀礼と神話」に関する理論的考察や、天石屋戸神話に関する先行研究については枚数の関係で省かせていただいた。)

# 日露戦争後の宗教政策と天理教

——「三教会同」政策をめぐって——

李 元 範

〈論文要旨〉 日露戦争後の宗教政策の一つであった「三教会同」を、これまでのように国家側の国民動員政策に対する宗教の協調という側面からの分析ではなく、政策そのものの本質を問題にし、その歴史的な展開過程における特徴を明らかにすることを本稿の目的とした。その際、従来の宗教政策に対するこの政策の相違点が何であり、それがどのような形で現実の宗教教団に現れてきたのかを、天理教団の分析を通してみることにした。「三教会同」政策に対する天理教の信者たちの受け止め方はどのようなものであり、それがその後の天理教の在り方にどのような影響をもたらしたのかをみることで、この政策の具体像の一面を明らかにし、その具体像と政策意志との相関関係を検討した。

〈キーワード〉 日露戦後経営・宗教政策・三教会同・天理教・国民教化運動・民衆宗教・地方講演会・集団布教体制。

## はじめに

本稿は、一九一二年に内務省によって催されたキリスト教・仏教・神道の各教派の会合、いわゆる「三教会合」の宗教政策的意味を天理教という民衆宗教を通じて考えてみようとするものである。

これまでの「三教会合」の研究は、宗教運動史という文脈のなかではじまり、キリスト教や仏教といった既成宗教



からの分析によって深められてきた。<sup>(1)</sup> だが、これらの研究の多くは「三教会同」を宗教の協調運動という側面から捉えており、その評価においても、その協力体制の意味合いをどのように考えるかによるものであったといえる。<sup>(2)</sup>

もちろん、以上の先行研究が宗教教団の協力ないし協調運動以外には分析の目を向けなかったというわけではない。むしろ、そのいくつかの研究においては宗教教団を分析対象にすることで、内務省による「三教会同」が——たとえば政治史的分析によるイデオロギー性の告発にとどまることなく——宗教内部においてどのように受容され、あるいは拒絶されて行くのかを示すことになり、そこに教団史的な研究の大きな意味があったといえる。<sup>(3)</sup> しかしながら、このような研究が行政主導による「三教会同」の人為的な様相を指摘する場合でも、国家目的のための宗教利用という固定化されたイメージをその前提にしており、「三教会同」そのものの本質は何であったのかという議論はその枠組みによっておのずから限定されていたといえる。

このような先行研究の自己規定は、それはそれとして一つの視角をもった研究であったわけだが、それらの研究成果が今日において、「三教会同」そのものに対する歴史的な評価として理解されている趣があり、そういう意味からも本稿のような別の視角からの分析も必要であると思われる。つまり、「三教会同」研究における多様性が要求されるのだといえることができる。<sup>(4)</sup>

本稿においては、「三教会同」立案者たちの政策的意志がどこにあり、それが歴史的な現実のなかでどのように展開されていたのかを問題にすることで、この宗教政策の特徴を明らかにし、「三教会同」理解における新たな可能性の一端を示したいと思う。その場合、本稿では——従来の研究のような既成宗教ではなく——天理教のような民衆宗教を分析対象にしているが、それは、そのほうが「三教会同」の本質を理解するのにより有効であると考えているからでもある。

この時期の宗教政策を戊申詔書や地方改良運動・神社統一整理政策など日露戦後のいわゆる「戦後経営」と関連させて考える場合、国家主義的方向への国民的動員という「国民教化」運動の目標が都市より農村へ上層階級より底辺の民衆に向けられていたことを確認することができる。民衆の宗教的エネルギーを国家目標の方向に再編しようとするこの時期の宗教行政の目的を考える場合、天理教はこのような底辺の民衆たちを担い手に展開されている宗教運動であり、その意味からこの時期の宗教政策の具体像がよりよく現れる教団の一つであったと考えるのである。

### 日露戦争後の宗教政策と「三教会同」

周知のとおり、日露戦後の国家側においての何よりの急務は、日露戦の勝利のために払わなければならなかった犠牲に対する処置と勝利することで得られた日本帝国としての座を揺るぎないものにしていくための国内社会体制の再編成であった。そして、このような問題の解決のために国民の精神的同意と全面的参加を求めようとした。戊申詔書はこのような時代的要請からのものであり、「国民意識の涵養」を目指した様々な政策的な目論見もこのような文脈のなかで理解することができる。<sup>(5)</sup>

国民統合への行政側の意志が如何に強いものであったのかは、地方改良運動のなかで従来の七万余りの町村を一万余りに強制的に統合してしまうところからもみることができ、日露戦後の宗教政策もこのような行政側の意志を実現するためのものであったといえよう。内務省の主管で行われた神社統一整理政策や報徳社運動などは国家意志による国民統合の方向性を国民一人一人の精神領域に及ぼそうとしたものであり、この時期に盛んに言われるようになっていたいわゆる「国民教化」運動はこのような国家意志の正当性を表現するための用語でもあった。しかし、内務

省の宗教政策は本来なら行政的な操作とは無縁の人々の精神領域への関与を意味するものであっただけに、その政策的目論見はあまりうまく進まなかったようである。

例えば、内務省の神社局を中心に進められた神社統一整理政策は、日露戦直後の一九〇五年から一九一四年までの間、十年足らずの期間に全国の十九万の神社の数を十二万にして、七万余の神社を併合あるいは廃社してしまうという強烈な行政的行為をとまなうものであったにもかかわらず、国家予算の出費が多くなるだけで失敗に終わってしまった。つまり、官僚たちの考えたヨーロッパにおける教会と村落の關係のような村落民の精神的支えとしての神社のあり方が、現実の神社のあり方とはあまりにも掛け離れていたということである。

この神社統一整理政策を、政府の「官僚的合理主義」と地域住民の「生活の秩序」の衝突として捉えた森岡清美は、この時期の行政イデオロギーとして強要された神社中心説が地域住民の生活の場における神社信仰と如何に異質なものであったのかを明らかにした。<sup>(6)</sup>そしてまた、その行政側の目論見がある程度の成果を得るにおいても、地域住民の「生活秩序」への妥協が必要であったことを示しているが、このような事情は同じ時期の内務省による報徳社運動にもいえることであった。

もともと報徳社は、二宮尊徳の思想とされる勤儉・分度・至誠・報恩などを基本とするいわゆる「報徳主義」を標榜する農村の青年たちを中心とした組織で、日露戦後には全国的にある程度の勢力を有していたものであった。その中心的活動は会員たちの資金積み立てによって農業や生活上の必需品などの共同購入・共同販売をする産業組合に類似したものであった。この報徳社に行政側が目をつけたのは、国家神道にはあいまないイデオロギー性をはっきり示していたためであったという。<sup>(7)</sup>つまり、報徳主義の標榜する精神が国民統合のイデオロギーとして評価されたということである。この報徳主義は、確かにそのはっきりとしたイデオロギー性の故に学校教育を通じての啓蒙的な役割を可能

にするとところがあった。しかし、組合活動という私生活の利益と結びついた具体的な活動様式が却って国民統合というシンボリックな機能を不可能にし、教育現場以外にはあまり効力をみることなく、熱心だった桂内閣の解体（一九一一年）とともにこの政策もうやむやに終わってしまった。

以上のことは、この時期の行政官僚の主導する「国民教化」運動が現実性の薄いものであったことを示すものであるが、このような内務省の宗教政策の試行錯誤はその後の宗教政策にある種の変化をもたらすものとなった。明治四十五年の「三教会同」政策はそのような行政側の変化をよく現すものであった。

### 「三教会同」の概要

「三教会同」は直接には、一九一二年、内務省の官僚で地方局長をへて当時の内務次官であった床次竹二郎の構想によるものであった。その内容は、床次の自身の言葉によれば「神仏各派の管長とキリスト教代表者を招き、政治の代表者より、地方自治の精神を養い、時代風潮の健全化を図るための訓示を与え、善後策について協議しようとするもの」であった。<sup>(8)</sup>

もちろんこれは、内務省の地方局長として彼の主導した地方改良運動の延長線においての宗教家の動員を考えたものであったことができるが、その場合すべての宗教教団をその対象にしようとするのが彼の考え方であった。<sup>(9)</sup>キリスト教・仏教・神道を問わず、その現実的な存在を認めたくえでその教勢を国家のイデオロギー的要請に動員しようというのであった。そして、この考え方はこの政策の中心的役割をした人達の共通したものであった。<sup>(10)</sup>

床次たちの姿勢は、国家目的のために宗教の利用を考える点においては従来の官僚主義的な発想と変わらないとも

いえるが、その場合、人々の現実の宗教生活そのものを積極的に認め、そこから宗教政策の出発点を探ろうということに従来とは異なる面があった。つまり、政府の「官僚的合理主義」より、地域住民の「生活の秩序」を優先すること、あるいはそのような行政側の姿勢を示すことで政策的効果を期待したということができる。

一方、この内務省による「三教会同」の計画が政府の正式な発表の前に『万朝報』の「宗教利用の計画」という告発記事として世に知られると、マスコミを中心にその是非が大きな話題となり、一躍世論の注目の的になった。<sup>(11)</sup>

また、国会の場でも取り上げられることになり、野党代議士の追及に答弁に立たされた内務大臣原敬は「内務省は政教を混同しない」といって政教分離の原則を守っていることを主張したが、政教分離の原則を盾にした反対論に対する内務省の立場は「三教会同」をあくまでも宗教家による自発的なものと位置付けるものであった。<sup>(12)</sup>

このような経過の下で一九一二年二月二五日に行われた「三教会同」のセレモニーは、まるで世論の騒ぎに水をさすようなあっけないものであった。さまざまな憶測が交わされるなかで幾分興奮気味で集まった神道、仏教、キリスト教の代表者約七十名は、政府側の代表として司法、海軍の二大臣ほか二十人あまりとともに現れた内務大臣原敬の形式的な挨拶を聞くだけでこれといった話し合いもなく解散になってしまった。そして、『万朝報』の告発記事以来一か月以上も世を騒がした「政府の宗教利用」の問題は、このようなあっけない宗教界代表の会合により、これまでの騒ぎを忘れられたかのように静かになってしまった。

しかし、政府による「三教会同」のセレモニーの「自粛」とその結果としての世論の静まりとは裏腹に、三教会同以後における宗教界の動きとそれに対する内務省の応援体制は活発なものであった。

「三教会同」直後の六月には、井上哲次郎など文部省系学者たちと宗教界の代表百二十名が集まり、「国民教化運動におけるお互いの役割を話し合う」という「教育家宗教家懇談会」が開かれ、国民教化運動への相互協力が確認され

た。このような動きは財界にも広がることになったが、渋沢栄一など財界人も加わった形で同年の六月に発足したのが「婦一協会」であった。この「婦一協会」は当時の民間の有力者が総動員されたかのようなもので、上流社会における国家主義運動の母体的な役割をしたが、この「婦一協会」において天理教や金光教などの民衆宗教を主題にした「勉強会」が盛んに行われたのもこの時期の政策的な目標との関連で理解されるべきものであった。<sup>(14)</sup> このような内務省の宗教政策に呼応した動きとして結成された大隈重信ら軍人出身の華族たちによる「斯道会」や官民共同の「救済研究会」などにも宗教家の参加が多くなり、そのなかでも天理教のような民衆の宗教の役割が大きくなっていくのもこの時期の特徴であった。

このような社会的状況のもとで宗教界にも大きな変動が起こった。キリスト教では海老名弾正らによる「キリスト教会者同盟」、仏教では本多日生らによる「日蓮宗連合」、神道では神道本局が中心となった教派神道の協調運動などが次々と生まれ、宗教界における「国民教化運動」の中心的役割をするようになった。

もちろん、このような動きに対する宗教界内部の批判も多くあった。例えば、「三教会同」に最初から批判的であった内村鑑三らの『聖書の研究』、仏教では大谷派や新仏教の青年たちがそうであった。だが、このような反対運動は、「三教会同」以後、地方官吏の全面的協力のもとで繰り広げられる宗教家による「国民教化運動」に比べれば、あまり目立った動きにはなれなかった。

### 「三教会同」と民衆宗教

以上、「三教会同」の概略をみたわけだが、このような三教会同における国家意志が最も鮮明に現れたのは、天理

教のような民衆宗教であった。それは、この政策を推進したイデオログたちの考え方によるものであった。

この政策の発案者である床次は、一九一〇年に書いた『欧米小感』のなかで、西洋文明は宗教による民衆の感化能力によって強い国家となったとし、日本においても宗教の「感化能力」を国家のために活用すべきだと主張している。もちろん、このような主張自体は別に新しいわけではなく、神道国教化政策において夢みられたことだともいえるが、しかし床次の主張の特徴は、その宗教的感化能力が主に近代的学校教育を受けることができな一般民衆にとって重要であると主張し、民衆に受け入れられた現実の宗教を問題としたことであった。<sup>(15)</sup> このことは地方局長としての経験から官僚的合理主義と地方社会の現実とのギャップを感じていた床次が民衆の現実の信仰生活そのものを問題にすることこそ政策的効果を期待するための条件だと考えたからである。<sup>(16)</sup>

このような民衆たちの宗教生活に対する行政側の姿勢のため、この「三教会同」に反対するマスコミや既成教団の反対は政教分離という原則論の次に、天理教のような民衆の迷信的な信仰を認めることへの警戒論が多くみられるようになるのであった。<sup>(17)</sup>

一方、政府官僚たちとは別にこの時期の民衆宗教に対する社会的認識の変化に大きな役割を果たした人物の一人に、東京帝国大学の宗教学講座を開いた姉崎正治がいる。姉崎は「三教会同」政策のイデオログであるとともに、宗教界における彼の広い人脈により神道各派のまとめ役を演じるなどして、内務省のこの政策における黒幕の人物だと噂されていた。

比較宗教学者として知られた姉崎の特徴は、宗教理解を宗教現象の比較よって行うことであった。彼は、宗教に対する合理的価値判断を拒否することで、従来の「官僚的合理主義」による宗教政策を改めようとした。また、近代的合理主義の立場から民衆の宗教生活を排除するのではなく、それをさまざまな宗教現象のひとつとして理解し、社会

的に受け入れることによって、それらの持つ反社会的側面が濾過されて、社会全体のなかに受容することが可能になると考えるのであった。<sup>(18)</sup>このような姉崎の考え方や活躍は、天理教などに対する知識社会の偏見を大きく改善する役割を果たした。その現れの一つに「婦一協会」における「天理教勉強会」をあげることができる。当時の有名な学者や政財界人を網羅したようなこの会で天理教のことが肯定的に取り上げられたということは、姉崎のいう社会に対する民衆宗教の役割論が知識人社会においても問題にされ始めたことを示すものであったといえよう。<sup>(19)</sup>

以上のような床次や姉崎の考え方は、民衆宗教の持つ精神的な権威を積極的に擁護するものであり、彼らという民衆宗教の役割論は、民衆の生活における民衆宗教の精神的な権威を利用するという意味のものであった。しかしながら、このような民衆宗教の役割論は、階級的差別意識を持っている人々がその差別的認識の故にむしろ積極的な賛同者になることも関連しており、それがこの問題のひとつの側面を表すものでもあった。例えば、華族出身である久保田譲は「兎に角宗教心は一般に必要なものであるが、特に比較的無知なる下等社会にはその必要が多い」という「国民教化」運動における宗教利用の必要性を主張している。一方、三教会同が民衆の迷信的世界を認めることなることを理由にした反対論もあり民衆宗教への差別意識の発現形態の複雑さを現している。<sup>(20)</sup>

### 「三教会同」と天理教の対応

「三教会同」に対するキリスト教や仏教側の賛否両論による対応とは異なり、神道本局を中心とした教派神道側の対応は全面的賛成の意向を表明したことであった。これは、神道各派の教団が内務省による「三教会同」政策が自分たちの社会的権威を高めるものであると受け取ったからでもあった。その中でも長い間社会的偏見の下で苦しんで



た天理教のこの政策に対する期待は格別に大きいものであった。

三教会同直後に「国民教化に対する自らの覚悟を示した」という『三教会同と天理教』という本が二万部も作られ、自らの教会組織はもちろん、日本全国の各県庁、郡役所警察署、新聞社、図書館など約三千五百箇所へ寄贈するという大々的宣伝活動をするところからもその意気込みを感じることができる。そして、その後展開される地方講演会活動をみると、同年九月から翌年八月までの約一年の間だけでも、講演会が二千七十四回、講師動員数一万二千四百人余りにもなる全教団あげての大々的なものとなっていた。<sup>(21)</sup>

以上のような天理教の活動は、もちろん内務省の全面的ともいえる応援のもとに展開されたが、天理教の機関誌である『道乃友』は当時の天理教による地方講演会の様子を以下のように伝えている。

「教会側ばかりでなく、学務課長や新聞社などが厚意を以て呉れたので、準備には少しの落度なく、充分に行届いて、松江市役所楼上の議事堂が会場に充ててある。横七間奥行十二間の大講堂で千人の人を容るゝに足る。聴衆殆ど満堂で、未信者過半数を占め、一々其名を知る由もないが、県属、懸社寺係、小学校職員、郡書記、山陰日々記者、商業学校職員七名、県社々司、市会議員、郵便局長、商業学校長、市役所吏員等で講演は予定時刻を違えず……松江市で従来開いた宗教講演で、この位の成功を収めた事は前古未曾有だとの話である。」<sup>(22)</sup>「山陰道巡講記」『道乃友』一九一三年十一月号

一九一八年、別派独立をして公認宗教としては認められたものの、淫祠邪教としてのイメージが依然強く残っていた天理教の講演会にその地方の名士たち駆けつけることができたのは、天理教など民衆宗教の持つ地方民衆への「感化能力」を積極的に評価した「三教会同」政策の立案者たちの考え方とそれによる内務省の後押しの結果であった。上記の『道乃友』の記事には、「…駅出発の際は署長、小学校長、中学舎監の諸氏が特に見送られ、号砲を打揚げて、

我が一行を盛んにして下さったのは誠に有難かった。」と書いてあるが、地方の官吏たちによるこのような歓待は、彼らが天理教団の講師たちを内務省の推進する「国民教化」運動に参加した宗教家として受け止めていたからにはかならなかつた。

天理教団側はこのような社会的な雰囲気の変化を自らの社会的立場の向上のチャンスとして積極的に受け止め、そのための様々な形での社会的活動を行うのであった。そのひとつの現れが「斯道会」運動に対する天理教の全教団的な応援である。この時期に軍人出身の華族たちによって結成された「斯道会」は、華族たちによる「国民教化」運動を進めるためのものでその運動の実行体となる下部組織を作っていたが、その下部組織の会員のほとんどが天理教信者に占められるようになり、まるで華族と天理教の連合組織であるかのような雰囲気さえあった。斯道会が機関紙『斯道』の創刊号に載せた天理教団への「お礼文」の一部にその辺の状況がよく現されている。

「…然して茲に改めて申迄もなく本会の主旨並に機関雑誌『斯道』の主張は曩きに貴教本部の諸公からの御通知に依つて御承知の如く、結局貴教祖が常に教へ諭されました御教と同一のものでありまして、只々進む途が異つて居るのみでありますから、本会雑誌『斯道』は一面から見ますれば、貴教会の機関雑誌とも申さるゝのであります。」<sup>(22)</sup>

「三教会同」以後における天理教の変化は、天理教に対する従来の淫祠邪教観が払拭されていくという実感を信者たちに与えるものでもあり、そのような実感を持つ信者たちの全面的な協力のもとに本部から地方教会へと全教団挙げての「国民教化」運動への協力体制が作られていくのであった。<sup>(23)</sup>

## 「三教会同」と天理教の変容

以上のような天理教の対応ぶりは、最初の内はあくまでも教団本部の判断によるものであったわけだが、それがやがて全教団的な支持を得るようになっていくと天理教そのもののあり方に大きな変容をもたらすのであった。

「三教会同」政策に対する本部の対応が支持された理由のひとつに、地方講演会に対する信者たちの肯定的評価があった。地方の信者たちは天理教の講演会に村長や警察署長などの「お偉いさんが参加した」ことをみて、地域社会における自分たちの権威の向上として感じるのであった。「三教会同」政策による地方官吏の協力が信者たちの目にもどのように映ったのかを知るには、当時の天理教の機関紙『道の友』に寄せられた地方の信者たちの投稿があるが、そこではほとんどの信者たちが天理教団の地方講演会の様子に、集団的成功感ともいえそうな感激を現している。そのため、各地方の信者たちからは講演会への要請が殺到し、全教団あげての講演会ラッシュはこのような信者たちの要請と協力のもとで進められるのであった。

信者たちの支持を得たもう一つの理由には、教勢拡張という現実的な利益があったことをあげることができる。この時期は天理教の歴史上最も信者数を増やした時期でもあるが、それは、「地方講演会」や「工場講演会」などの場が「国民教化運動」といった公的機能だけでなく、天理教における集団布教の場としての機能をも持っていたことによるものであった。特に「工場講演会」は、天理教の信者たちによる集団雇用をメリットとしていた事業主の全面的な協力のもとに布教の成果を上げることができた。教団側は、事業主の男女工員の募集に協力するとともにその協力の対価として天理教の信者に対するある種の「優遇処置」を事業主からの補償として得ることとその工場における天

理教の信者集団を拡大させることができた。<sup>(24)</sup>そして、このような「天理教の成長」ぶりは他の教派神道への刺激となり、それがまた「国民教化」運動の熱気を加速化させるものにもなった。<sup>(25)</sup>

以上のような「三教会同」以後における天理教の変容ぶりは、それを天理教団を中心に考えると「集団布教体制の確立過程」としてみることがができる。それは地方講演会や工場講演会といった外的変化を指すばかりでなく、布教現場における言説がより公衆向けに変わっていくことを現わすものでもある。

天理教の従来からの布教様式は基本的に対面的状況を前提にするもので、それは今日においても基本的には同じであるといえる。民衆の宗教である天理教の生き生きとした宗教的エネルギーは、自分では解決不能の状態に陥った（と考える）人に対する布教者の全人格的コミット（「てびき」）を前提にし、個別的な救済行為を通して相手の回心（「心の入替」）を強烈に求めることができるところにあるといえる。<sup>(26)</sup>だが、「国民教化」運動に動員された天理教の講師たちはこのような従来からの布教者たちとは異なる状況への対処能力が求められるようになり、勤勉・儉約・従順といった世俗的倫理をもって自分たちの信仰的信念を説明するのもその対処能力の一つであったということが出来る。そして、この傾向は教団本部ばかりでなく、地方教会においても多くみられるようになった。

「国民教化」運動が地域社会に広がるなかで、天理教の講演会が地域社会の管理者たちの全面的な協力のもとでの公衆的な性格を持つものになっていく過程は前述した通りだが、このような講演会を通じて進められた天理教のある種の「社会化過程」は信者たちの意識形態や行動様式にも大きな影響を及ぼすものであった。

その一つは、地方教会におけるリーダー像の変化である。信者たちはこの新しい時代にふさわしい自分たちの教会長は、「村長や警察署長といっしょうに座っても恥ずかしくない人」「人々の前に立って弁がたつ人」などと、従来の信仰生活では表立って問題とされなかったはずの思いをいだくようになった。<sup>(27)</sup>そして、このような人が彼らの信仰上

のリーダーになり、その数が多くなればなるほど信仰的權威との一体化が進み、教団における疑似官僚主義的な傾向が強められるようになった。このような官僚主義的な傾向は、教団の知識青年たちの反発を呼び起こし、これらの青年たちによる「原典掘下げ運動」は、教団における改革勢力としての性格を強める結果となるのであった。<sup>(28)</sup>

もう一つの影響は、信者たちの世俗的な「模範主義」の傾向である。「国民教化」運動に参加するにあたっての教団側の立場を表明した『三教会同と天理教』は、天理教の「教え」が勤儉・儉約・正直・従順といった世俗倫理を實行するものであるとして「是を以て何れの地方でも天理教の信徒と云えば官吏町村吏員を敬ひ長者を尊びまして納税の義務などを怠るやうなものはなく、実にすなほなものであります。」<sup>(29)</sup>と云って「国民教化」運動において天理教の「教え」が有効であることを主張している。このような教団側の主張は行政側の都合にあわせた形式的なものであり、それ自体としてはあまり大した意味を与える必要もないかも知れない。しかし、天理教が社会的な承認を得、自らの權威を高めるにはこのような通俗的規範の優先が必要であると考へた教団幹部たちによって、地域社会や工場などにおける世俗倫理の「模範事例」や「成功談」が大々的に宣伝され、そのような地方教会における集団的取り組みを奨励したことは、この時期の教団にある種の道徳（修養）主義的な雰囲気を作り出すことになり、それが信者たちの行動様式にまで変化をもたらすものとなるのであった。<sup>(29)</sup>

天理教の「集団布教体制」の確立と上述のような一部の信者たちの行動様式の変化は別々の現象ではなく、田舎の農民たちの宗教であった天理教が「社会的に認められる宗教」になる過程に現れた同一現象の異なる側面に過ぎなかった。「三教会同」政策の立案者たちが民衆の宗教的なエネルギーを国家目標の方向に濾過受容しようとして、民衆宗教に賭けた期待がこのような天理教の変容によって実現されたともいえよう。そして、前述したような信者たちの集団的成功感を背景にした世俗的倫理の強調は歴史の表舞台に登場した天理教の新しい一面でもあった。

## 結 語

『三教会同』はそれ自体としては、キリスト教・仏教・神道の三教と政府官僚の会合を意味するものである。だが、この会合は明らかに政策的な目標を持って催されたものであり、従来の宗教政策の延長線上に現れた新たな宗教政策の一つであった。だが、この政策の立案者たちには従来の官僚主義的な宗教政策に対する反省があり、それがこの政策を従来とは異なるものにするのであった。

三教会同政策は、国民の精神統合の手段としての宗教の利用を考える点においては従来の宗教政策と同じであったが、その際、それらの宗教は国家官僚によって選別され奨励される宗教ではなく、現実の人々の精神世界に影響力を持つ各々の宗教を意味するものであった。このことは、国家官僚が民衆の宗教的な営みに寛容になったということの意味するものではない。むしろ、呪術的・迷信的と言われた「反文明」的なものを持つある種のエネルギーをも国家目的のために利用しようとしたことにこの政策の立案者たちの意志があり、そういう意味では神々の世界に住む民俗社会からみれば傍若無人ともいえる目的があった。にもかかわらず、民衆の宗教の現実生活における実用性を認め、それらを国家目的の方向に濾過受容しようとする彼らには、宗教の社会的な権威を積極的に擁護する姿勢があり、それが宗教教団の積極参加をもたらすものであった。

だが、この三教会同政策の立案者たちの意志は、政教分離の原則を建前にする近代社会においては、あまりにも露骨な宗教動員政策であったために世論の大きな反対にあってそのための対策を考えなければならなかったが、それがこの政策の展開過程における特徴でもあった。その過程を整理して見ると、

第一に、三教の会合（＝三教会同）のセレモニーにみられた国家側の消極性は政策的判断からのもので、この政策の積極的な側面はむしろ、その後展開された宗教界の国民教化運動にみられた行政の対応にあったこと。

第二に、宗教界による国民教化運動は、社会的権威の獲得や教勢の拡張といった宗教者側の「利益」とむすびついていて、国家官僚と宗教者との相互依存的構造をもっていたこと。

第三に、（公認宗教という枠のなかではあるが）国家側が民衆の宗教生活の現実を積極的に認めたことが民衆宗教の社会参加（＝社会的交流）を活発化させ、民衆宗教における「世俗化現象」を促進させるものであったことなどである。<sup>30)</sup>

このような三教会同政策後の展開は——その政策の担い手の個性を反映しているにせよ——基本的には国家意志が底辺の民衆の精神領域まで浸透していく過程における様々な様相を意味するものであったといえることができる。その際、民衆の宗教の持つ価値意識や行動様式が世俗倫理を媒介に再認識され、それが国家政策浸透ルートの支柱として機能したことにこの政策の展開過程の主要な特徴があった。

#### 註

(1) 宗教運動史研究のなかで三教会同が取り上げられることは少ないが、以下の研究において比較的詳しく論じられている。桜井 匡『明治宗教史研究』春秋社、一九七二年。また、キリスト教や仏教からの分析を試みた論文として以下のものがある。土肥昭夫「三教会同——政治・教育・宗教との関連において」（『キリスト教社会問題研究』一四・一五、一九六九年）。

藤井健志「戦前の日本における宗教教団の協力」（中央学術研究所『宗教間の協調と葛藤』佼成出版、一九八九年）。

(2) 前掲の桜井匡の研究は三教会同に対する肯定的な評価をしているが、それはこの研究が三教会同における中心的人物の一人であった姉崎正治の影響を強く受けているからでもあると思われる（「はしがき」参照）。

一方、前掲の土肥氏や藤井氏は三教会同に批判的な見解を示しており、三教会同が行政の人為的なものであったことに意見

を同じくしている。

- (3) 前掲の藤井氏の研究や以下の吉田氏の研究における三教会同の分析は性格の異なる資料をよく整理しており、教団史研究の利点をよく生かしているといえる。吉田久一『日本近代仏教史研究』吉川弘文館、一九五九年。
- (4) 例えば、井上順孝氏が著書のなかで教派神道の連合運動と三教会同の関係を言及し、「この三教会同は結果的に失敗であったと評価されており、直接的に連合を促す要因になったと考えるのは難しい。」と語っているが、井上氏の紹介した藤井論文は厳密には三教会同の持つ影響に対しての失敗論の主張ではないわけで、そういう意味からも三教会同に対する再検討が必要であるといえる。井上順孝『教派神道の形成』弘文堂、一九九一年、一〇九ページ。
- (5) 日露戦後政策に対する研究は様々な側面からの研究成果があり、それだけ議論も多いところであるが、本稿では主に以下を参考にした。大島美津子「地方制度」(『講座日本近代法発達史』第八巻、一九五九年)。石田 雄『近代日本政治構造の研究』未來社、一九五六年。宮地正人『日露戦後政治史の研究』東京大学出版会、一九七三年。
- (6) 森岡清美『近代の集落神社と国家統制』吉川弘文館、一九八七年。
- (7) 報徳社の研究はこの時期の国民動員政策のイデオロギーを分析するには重要な研究対象と思われるが、それに比して研究成果の少ないのが現状である。宮地正人氏は以下の研究で、この時期の静岡県における報徳社の活動と政府の報徳イデオロギー理解の特質についての貴重な分析を試みている。宮地正人「地方改良運動における報徳社の機能」(『史学雑誌』八〇一一、一九七一年)。
- (8) このような床次による三教会同の趣旨説明は、『万朝報』『中外日報』など多くの新聞雑誌に載っており一々紹介することは省く。そのまま信用するわけではないが、当時の床次の考え方や周りの影響関係を知るには以下が参考になる。前田蓮由編『床次竹二郎伝』床次竹二郎先生伝記刊行会、一九三九年。
- (9) ここで「すべて」という意味はあくまでも公認宗教のすべてを言うのであった。公認宗教以外のものを類似宗教だとしている政府官僚にとっては公認外の教団は依然、訳のわからない危険な世界であったといえる。また、本稿で用いる「民衆宗教」という用語も、政府官僚にとっては「教派神道」という枠組みのなかで認識されたものであり、天理教もこの教派神道の一教団である限りにおいて内務省の宗教政策の対象になった。
- (10) この宗教政策の展開過程における中心的な役割をした人物として宗教学者の姉崎正治、仏教界の本多日生、キリスト界の本多庸一や海老名弾正などをあげることができる。彼らは、各々の立場によってこの政策に対する異なる受け方をみせてはい



るが、各教団の現実の教勢を重要視している点においては同じであった。

(11) この記事は、「二宮教の放棄」「三宗教の利用」「黒幕の人物」「宗教家優待の仮面」という項目別に分けてあり、内務省に對する厳しい姿勢を示しているのが特徴である。なお、ここで黒幕の人物としているのは姉崎正治・本多日生・植村正久などである。『万朝報』一九二二年一月十一日。

(12) 三教会同に對するマスコミの論調は様々である。反対派としては『万朝報』『中外日報』などが中心であるのに比べ、賛成派は『福音新報』『通俗仏教新聞』のような既成教団のものが中心である。より多くの新聞、雑誌は中立的な立場に努めており、そのなかで比較的多くの関心を示しているのは『太陽』『六合雜誌』などである。なお、以下の『中央公論』では特集を組んで様々な議論を紹介しようとするので参考になる。『中央公論』二七卷第三号、一九二二年三月。

(13) 一九二二年二月五日、衆議院での答弁内容は次の二点であった。

一、内務省は宗教を利用しない。

二、内務省は政教を混同しないし、床次の意見が内務省の意見ではない。

以上の答弁からは原が床次とは別の意見を有しているようにも聞こえるが事実はその反対である。ただ、原は日記のなかで「：耶穌教徒を同一に招待すれば頑迷連の誤解を招くの虞あり：其向々に説くべしと論し、」などといつて、三教会同が世論を刺激しないよう床次を諭したと書いているが床次に對する種の牽制が内務省のなかにもあったことは事実であり、それが三教会同セレモニーの規模の縮小変更に繋がる要因であった。『原敬日記』一九二二年二月二五号。

(14) 婦一協会は毎月の定例会を行つており、その席で社会問題に對する研究会が行われることがあった。大正二年十月一日には姉崎などの発案による天理教をテーマにした研究会が開かれ、天理教の信者であった広池千九郎がその任を担った。当時の天理教機関紙『道乃友』からこれに對する教団の期待の大きさをみる事ができる。『道乃友』一九一三年一月号。

(15) 床次は以下の書物のなかで「学校教育者」と「国民の教育者」という言葉を使ってその役割分担を主張している。これは、文部省の反対に配慮したものであるが、宗教家の動員を実現するための現実的な可能性を模索していくなかで用まれた造語であった。床次竹二郎『欧米小感』東京秀英舎、一九一〇年、五五ページ。

(16) 前掲『欧米小感』七五～八〇ページ。

(17) 「天理教の迷信」(『六大新報』一九二二年四月二一日)などがその代表的なものである。

(18) このような姉崎の考え方がよく表われているのが以下のものである。姉崎正治「婦一の大勢」(『六合雜誌』第三二卷八

号、一九二二年）、同「政治と宗教には密接の関係あり」（『中央公論』一九二二年三月）。また、鈴木氏の研究は、従来の宗教観に対する姉崎のこのような批判点をよく整理しており、参考になる。鈴木範久『明治宗教思想潮の研究』東京大学出版会、一九七九年。

(19) 姉崎は比較宗教学の立場から「天理教は目下欧米に流行しているクリスチャン、サイエンスに似たり、然れば西洋人にして之を研究したる者も亦耐なからず。」（『道乃友』一九〇八年十二月号）といっているが、このような姉崎の捉え方が知識社会における天理教の立場を有利にし、社会的な発言力の向上を助けたといえる。

(20) 「政教問題」（『太陽』一九二二年四月）一三〇ページ。

(21) この時期の天理教の講演会を国家神道化政策との関連で分析したものに以下の研究がある。考本 貢「国家神道化政策と民衆——明治末期から大正期にかけて」池田英俊他編『日本人の宗教の歩み』桜楓社、一九八一年。

(22) 「天理教会役員諸君に謹告」『斯道』第一号、一九一四年十月十五日。

(23) 講演会の手伝いをした信者からの便りに見られる以下のような受け止め方は他の多くの信者たちの受け止め方であった。

「御道（天理教…註）の人よりも却て世界並みの人が耳を傾けて、聞く様になりました。これは親様（教祖…註）の仰の通り、日柄刻限（実現される時期…註）が来た為に、道と世界が近か寄って来たことと、大神様に感謝して奉公さして頂いて居ります。」（『御道と世界並との接近』（『道乃友』一九一四年四月）一〇九ページ）。

(24) 教団本部から各教会長宛に出された女工募集の依頼文は「御道の目的」「職工の待遇」「会社伝道」「相互扶助」の項目別に説明がなされており、女工募集が各教会の実利に結びついていることを強調している。「富士紡女工募集」（『道乃友』一九一五年十二月）。

(25) 金光教の機関紙であった『金光教徒』は「天理教が労働者の宗教として崇拜せられて」というとして、その活動ぶりを詳しく紹介して、信者たちの注意を喚起している。「労働者を如何に救済せんとせられる乎」『金光教徒』一九一七年三月一日。

(26) 島園進氏はこのような民衆宗教の布教形態の典型が「単独布教師」という概念のなかに現れているとして「それは、ほとんど何もたずに見知らぬ人々の生活の中に入り込んで、新たな回心者を得ることに身を捧げている活動的な信仰者のあり方を指している。」と説明している。島園進「天理教の都市布教——浜松市の場合」田丸徳善編『続都市社会の宗教』（東京大学宗教学研究室）、一九八四、七五ページ。

(27) 講演会への期待がリーダー像の変化へと変わっていく過程がよく現れている資料の一つに以下のものがある。「有効なる

講演会」(『道乃友』一九一四年十月)。

(28) この時期の青年たちの動きは以下のものを主に参考にした。土佐忠雄編『天理教青年会史』第二巻、天理時報社、一九七五年。

(29) 天理教信者の工員たちの勤勉・儉約が工場の生産性を上げ、事業主から「優遇」されることなどはこの時期の教内の「成談」として多く見られるものであったが、この優遇されている集団としての自意識がまた、模範的な行動をもたらすものであった。「天理教女工待遇法について」(『斯道』一九一七年十一月)。

(30) 「世俗化」は様々な意味で使われているため非常に曖昧な用語の一つであるが、ここでは、信者たちが社会一般の価値意識をより多く共有していく過程を現す表現として使いたい。