

仏教における法について

平川 彰

「仏教における法について」という大きな題目を与えられているが、ここで問題になっている「仏教」とは、「仏法」というのと同じであると考ええる。即ち仏教の教理は、すべて「法」を現わしているのである。したがって「仏教」とは、「教法としての法」であると考えてよいと思う。故にここには、これを手掛りとして、法の考察に入っていきたい。しかし「法」という言葉は範囲が広いために、この広い言葉から、法のエッセンスをどのような仕方で見出すかが問題である。

一 教法としての法

まずはじめに「教法としての法」を考える場合、第一に問題になるのは、三宝の一つとしての法である。即ち仏教徒が「三宝に帰依する」という場合には、仏法僧の三宝に帰依するのであるから、仏宝の次には法宝に帰依するのである。その場合、仏教徒が心に思い浮べる「帰依する法」は、教法であることが多い。例えばわれわれが、三帰依文

を唱える時に、法に帰依する言葉は、

自ら法に帰依し奉る。当に願わくは衆生と共に、深く経蔵に入つて智慧海の如くならん

とあり、ここに「深く経蔵に入つて」とある。しかし経蔵に入つて学ぶものは、經典であるから、經典によつて示される教法が、ここで帰依される法であるということが出来る。この三帰依文は、華嚴經の「淨行品」に説く三帰依文を採用したものである。淨行品で説く「帰依法」は、「自ら法に帰さば當に願うべし。衆生は深く経蔵に入りて、智慧海の如くならん」とある。ここにも「経蔵に入る」と説いており、帰依する法が教法であることを示している。淨行品では、この三帰依文は、仏道に発心した菩薩が、僧坊に来て、俗服を脱して出家し、出家法を受ける時に唱える三帰依文である。故にこれは、まだ仏道を学ばない前の三帰依の表白である。そのために、教法に帰依しているのであると思われる。

しかし仏教徒が、三帰依をなすとき、「教法に帰依する」ことは、すでに原始仏教の時代の三帰依文にも見られることである。これは、釈尊の時代の人びとが、釈尊の説法を聞いて、その教えに信伏し、信者になることを決心し、それを表白するに至つたためであらうと思われる。例えばスッタニパータには、耕田婆羅門が仏陀の教えを聞いて、信心をおこし、三宝に帰依することを述べているが、その時の帰依法の文章は次の如くなっている。

微妙なり、実に卿ゴータマよ、微妙なり、実に卿ゴータマよ、例えば倒れたるを起すが如く、覆われたるを開くが如く、迷える者に道を示すが如く、眼ある者は色を見るならんと、暗夜に灯火をかかげるが如く、この如く、卿ゴータマによつて、種々の方法によつて法が開示されました。この我れは、世尊ゴータマに帰依し奉る。法と比丘僧伽とに帰依したてまつる。

とある。ここに「種々の方法によつて法が開示された」とあるが、これによつてこの時、説示された法が、「教法」

であることがわかる。この帰依の言葉は、スッタニパータでは、このほかにも型となつて、しばしば説かれている。故にかなり古くから、この型の三帰依文が用いられていたことが知られる。この場合は、はじめて法を聞いた人の帰依法であるから、仏教の理解の浅い人の「帰依法」であることが留意されるべきである。

しかし帰依法の法を「教法」となす三帰依文は、これ以外の場合にも見られることである。例えば、成実論卷一の「法宝論初三善品第六」によると、「法宝」を説明して、

問うて曰わく、汝は、應に法を礼すべしと言う。何の功德を持つての故に、應に礼すべきや。答えて曰う。仏自ら讚じて言う。我が所説の法は、初も中も後も善なり。義も善、語も善なり。独法なり。具足なり。清淨調柔にして、梵行に随順す。

と述べている。ここに「我が所説の法」とあるから、この法が教法であることが明らかである。

次に十住毘婆沙論卷七にも、帰依法の法を「教え」として示している。即ちその「歸命相品第十四」に、三帰依の相を示しているが、第一の「歸依仏」については、

菩提心を捨てず、所受の法を壊せず、大悲心を捨てず、余乘を貪樂せず。是の如きを名づけて、如実に仏に帰依すと為す。

とある。次に「歸依法」を示して、

説法者に親近し、一心に法を聴受し、念持して而も演説するを、名づけて法に歸依すと為す。

と述べており、大乘の法を聴受し、しかもこれを忘れず、他に演説することが「歸依法」であると言っている。故にこれも教法の立場で帰依法を理解しているのである。

但し十住毘婆沙論にはそのあとに、別の帰依法を示している。即ち次の如くである。

復た次に、若し章句文字の法を聞かば、即ち実相の法を念ずることを得。名づけて法に帰命すと為す。

とあり、ここに言う「章句文字の法」は、教法を指すのであるが、しかしこの教法を記憶するにとどまらず、それに基づいて「諸法実相」を念ずることが「帰依法」であると言っているのである。したがってここでは、言葉としての「教法」にとどまらず、教法の示す「実相」という真理」を念ずべきであるというのであり、この実相を念ずるとき、帰依法になると見ているのである。ここに、教法に帰依しつつも、同時に、その教法の示す「真理」を「法」と理解していることが示されている。これは、言葉では示されないのである。

以上の如き二重構造の法の理解は「四不壊浄」の教理にも見られる。四不壊浄とは、信者が三宝に帰依し、聖なる戒を具足することをいう。三宝に帰依することと、戒をそなえることとに、退墮しない「不壊の浄信」を得るので、四不壊浄という。これによって、行者は預流果を得ると言われる。この四不壊浄のうちの第二が「法に対する不壊の浄信を具足する」ことである。この四不壊浄の教文では、第二の「法の不壊浄」を次の如く示している。

世尊によって善説せられた法は、現に見られるもの (sanditthika 現実に体験される) であり、時を待たないもの (akālika いつでも悟られる、悟りに時を待たない) であり、来たれ見よと言われるもの (ehi-passika 人を選ばない、誰にも悟られる) であり、(涅槃に) 導くもの (opanayika すべての人を最高の境地に導く) であり、智者によって各自に知らるべきものである。

と説かれている。ここに「法は世尊によりて善説せられた」とあるから、この法は教法であることが知られる。しかし同時にその法が、聖者によって「現見されるもの」であるとあるから、この法は証悟される真理である。さらにその法は「時を待たないもの」であり、直ちに涅槃に至りうるものであると言われる。故にこの法は、何人に対して「来れ見よ」というるもの、誰でもこの法を見ることができるのである。即ちこの法は、すべての人を涅槃に導

きうるものである。故に法は、智者によってそれぞれ悟られるものであると云うのである。したがって法は「教え」であると同時に、時間を超えた真理であり、これを修行すれば何人によっても悟られるもの、即ち解脱が得られるものである。人を涅槃に導く法、智者によって悟られる法は、それがそのまま「涅槃」であると言うことができる。即ちこの法は、煩惱を断じて涅槃に至る「智慧≡解脱」であると同時に、しかもその智慧は「涅槃を知り、涅槃と合一した智慧」であるということが出来るわけである。

このように「法」といえば、まず第一に「教法」を意味するが、「教え」としての法は、釈尊の悟りの智慧から流れ出たものであるから、その限りでは教法は釈尊の悟りによって裏づけられたものである。しかしそれは、釈尊の悟りの智慧と全同ではない。教法は聞く人の能力に応じて、釈尊によって配列された「言葉」であるからである。故に教法は、「対機説法」(相手の能力、即ち機に応じて説かれる)であるとも言われる。故に教説は、聞者の理解しうる範囲内で示された真理であり、さらにまた「言葉で表現しうる範囲内で表現せられた真理」であると言わねばならない。そこには限界がある。故に教法そのものが、完全な真理とは言い難い。この点を大般涅槃経では、

阿難よ、私によって説示され、施設せられた (ganānā) 法と律とが、私の死後、汝等の師である。

と説かれているが、ここに言う「施設」(ganānā) は「仮説」「仮」なども訳され、説法の場合には、釈尊が聞者の能力に応じて、手心を加えて示した教え(作りあげたもの)という意味である。ともかく教法には言葉の制約があるから、仏陀の証悟を、言葉でもってそのまま聴者に完全に伝えることはできない面があると思う。そのために教法は「法」ではあるが、なお教法の中に、さらに涅槃や智慧等の別の法が探求さるべき理由があると思われる。即ち「教法」は究極の法とは言えない面があると思われる。

二 最高の法としての涅槃と解脱

以上の如く、法としては、教法がわれわれに最も近いものであるが、しかし教法は、真理を示しているから尊いのであり、さらに又その真理には、釈尊の悟りが示されているから尊いのである。そのために「法に帰依する」という場合にも、教法そのものよりも、教法の示している涅槃や解脱を直ちに、帰依の対象としている三帰依文がある。例えば俱舍論には、帰依法を説明して、

帰依法とは、謂わく、涅槃に帰す。此の涅槃の言は、唯、択滅を顕わす。

と説き、帰依法とは涅槃に帰依することであると示している。同じく順正理論にも、
法に帰依すとは、謂わく、愛尽・離・滅・涅槃に帰するなり。

と言い、愛尽・離・滅・涅槃に帰依することを言っているが、愛尽是煩惱の滅を言うのであり、俱舍論が「択滅」と言っているのと同じ意味である。即ち択滅とは涅槃のことである。これは煩惱を悟りの智慧によって、永久に断じて不生ならしめるようにすることである。択 (Prasāṅkya) とは、悟りの智慧を言うのである。この智によって煩惱の生ずることを断ずることが「択滅」である。故に順正理論が、涅槃と並べて挙げて「愛尽・離・滅」も、涅槃と別のものではないのである。

なお帰依法の法を「離欲」(vibhā)と表現している三帰依文がある。例えば根本説一切有部百一羯磨卷一には、三帰依文を示して、

帰依仏陀両足中尊 (buddhaṃ śāraṇaṃ gacchāmi divipādānām agryaṃ.)

帰依達磨離欲中尊 (dharmaṃ saraṇaṃ gacchāmi viraṅgānaṃ agryaṇ.)

帰依僧伽諸衆中尊 (saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi gaṇānaṃ agryaṇ.)

と述べている。この中に、帰依法の法を「離欲中尊」としている。離欲(virāga)とは煩惱を離れることであるが、これは涅槃と別のものではない。例えば舍利弗阿毘曇論卷六には、三帰依を説明したあとで、「何に熏ぜられたもの、是れ優婆塞なりや。謂わく、法なり。何等の法なりや、離欲なり。何等か離欲なるや、滅尽なり。何等か滅尽なるや、涅槃なり」と説いており、ここに、離欲・滅尽・涅槃の三が同じものであることを示している。要するに「最高の法は涅槃」であるので、法に帰依すると言えは、涅槃に帰依するのであると理解しているのである。

しかし涅槃は最高の法であるが、しかしそれだけに、凡夫には近づき難いものである。即ちわれわれにも、「涅槃」という言葉は知られているが、しかし涅槃そのものは知られていない。一般にはこの点に誤解がある。仏という言葉を知ったとしても、それで仏陀が知られたわけではない。即ち涅槃に関する教法は、何程かわれわれにも理解されるとしても、涅槃そのものは、われわれに知られていない、即ち体験せられていないのである。ここに教法としての法と、事実としての法との違いがある。

しかし「事実としての法」といえども、言葉によらなければ示すことができないのであるから、同じく言葉によって、言葉・概念としての法と、事実としての法との、異なる二つの法を示すのであるから、この区別を見失わないようにしなければならない。即ち「涅槃」という言葉は、概念を示すのであり、これは「識」(vijñāna)によって理解される。「涅槃」そのものは、般若(Pratyakṣa)の智慧によって知られるが、凡夫にも般若の智はあるが、しかしその智は世俗智であって、涅槃を知るには程遠いのである。

なお「最高の法」としては、涅槃と共に解脱(mokṣa, vimutti)が重要である。即ち「悟られた内容」は涅槃である

が、悟った心は「解脱」の状態にあるからである。解脱とは悟りの智慧によって、煩惱を断じた状態である。それによって、心が煩惱の束縛から解脱して、自由を得た状態である。そのために、涅槃は平和、解脱は自由とも言われるが、両者は見方の相違であって、主体的に見れば解脱であるものが、客体的に見れば涅槃であると言うことができる。さきに帰依法の「法」を「離貪」(virāga)となす説を示したが、離貪は「煩惱の滅」を意味するから、直接には「解脱」を意味するわけである。そして離貪が同時に「滅尽」であり、さらに「涅槃」であることは、舍利弗阿毘曇論の説によって見た如くである。

しかし解脱と涅槃とを最高の法として重んずることは、すでに原始仏教の時代にも見られることである。即ちスッタニパータの「宝経」(Sn. II. 1. Ratanasutta)に次の如く述べている。宝経は三宝を讃嘆する経であるが、法宝を讃嘆する中で、次の如く言っている。

禪定に入りし釈迦牟尼の証得せし滅尽(khaya)・離貪(virāga)・不死(amata)・微妙なるもの(paṇṭa)の法に等しいものはない。これ、法における微妙なる宝である。この真理によって吉祥あれ。

最勝の仏が讃嘆する清浄なる(心統一)を、世人は無間定(samādhiṃ anantarikaṃ)と叫ぶ。この三昧に等しいものはない。これ、法における微妙なる宝である。この真理によりて吉祥あれ。

と述べている。ここで言う滅尽と離貪とは、煩惱の滅を言うのであるから、解脱であるが、同時に涅槃にも通ずるものである。そして次の「不死」(amata)は涅槃を指すと見てよい。釈尊は、涅槃を悟ったことを、「我れは不死を証得した」(amataṃ adhiḡataṃ, Vin. vol. I, p. 9.)と叫びつづる。

心は智慧によって煩惱を断じて解脱するが、解脱するのは心(citta)であり、解脱は「心解脱」(cetovimutti)と言われる。解脱した心は、般若(paṇṇā, prajñā)の智慧が中心となっているが、その心はその智慧と協力するところの、

「煩惱を離れた無漏の戒 (sīla)、無漏の定 (samādhi) 等に支えられているのであり、これらの力に支えられた智慧を中心とする心が解脱するのである。

このように原始仏教で「解脱と涅槃」とが重視されたことは、その後の帰依法において、「滅尽・離貪・涅槃」が併挙されている例が多いことから知る事ができる。しかしさきにも一言したように、解脱や涅槃は「言葉としては」われわれにも何程か理解されるが、しかしわれわれには解脱や涅槃の体験がないのであるから、涅槃を帰依の対象、尊敬の対象とするのはよいのであるが、現実の「法の理解」においては、別途の方法を考えねばならないと考える。

三 法における自相と自性の区別

俱舍論卷一に「若し勝義の法なれば、唯是れ涅槃なるも、若し法相法なれば、四聖諦に通ず」という言葉があり、「涅槃」以外にも多くの法があり、それらも涅槃と同じく法と名づけることを示している。そして俱舍論では、法を定義して、「能く自相を持つるが故に、名づけて法となす」と説いている。したがって「自相 (svākāra) を持つものが法である」という規準に従って、現象を考察すれば、現象の中から多くの法を選び出すことができるわけである。俱舍論では、法を扱とび出すことを「法の簡扱けんさく」(dharmaṇvicāra)と言っている。法の簡扱は、般若 (prajñā) の力によってなされるという。したがって識 (vijñāna) には、法を簡扱する力はないのである。ともかく四聖諦という四つの領域において、多くの法が簡扱されるのであり、それらの法が、俱舍論では、有為法と無為法、或いは有漏法と無漏法等に分類されている。

そしてここで問題になっている涅槃は、俱舍論では「択滅」と呼ばれており、有為法・無為法の分類では無為法に含まれている。したがってここに、涅槃が何故に無為法や無漏法に含まれるか等の問題を掘り下げれば、それを手掛りとして一切法の研究に入って行けると考える。しかしここには、世親が法を定義して、「自相を持つるが故に法である」(svakksandhāranād dharmah.)と説いているこの定義を手掛りとして、法の意味の検討をはじめたい。

俱舍論では「自相 (svakksāna) を持つるものが法である」と言っているから、「自相を持つるものは何か」が問題になるが、俱舍論の用例から見ると、自相を持つるものは「自性」(svabhāva) である。その詳しい論証はここには省略するが、その二三の例を示すと、第一に「虚空は無礙をもつて性となす」(大正二九、一頁下段一四行)と漢訳にあるが、これに相当する梵文は“anāvaraṇasvabhāvam akāsaṃ.” (P. Pradhan ed., *Abhidharmakośa*, p. 3, 1.24.) であり、「無礙」(anāvaraṇa) が虚空の自性 (svabhāva) であることがわかる。しかも虚空と無礙とは別のもではないのである。無礙が即ち虚空である。無礙以外に虚空の存在を知る方法はないからである。

或いはまた地水火風の四大種の自性について、漢訳には「自性とは云何ん。其の次第の如くに、即ち堅濕煖動を用つて性と為す。地界は堅性、水界は湿性、火界は煖性、風界は動性なり」(大正二九、三頁中段七一九行)とあるが、これに相当する梵文は“svabhāvas tu yathākramam kharasnehoṣṇaterāṇāḥ kharāḥ pṛthivīdhātūḥ sneho 'bhdhātūḥ. usṇatā tejodhātūḥ. itāṇā vāyudhātūḥ.” (Pradhan, *Kośa*, p. 8, 11.19-22.) とあり、「地水火風の四大種の自性 (svabhāva) が堅濕煖動であることが示されている。しかも地界と堅性とは同じものであり、堅性以外に地界があるのではない。目で見られる大地は、色と形であつて、地大ではない。堅性が地大なのである。堅性(かたき)以外に地大の存在を知る方法はないからである。同様に目に見られる水は、水の色であつて、水そのものではない。水の自性は湿性(しめりけ)である。火大についても同様であり、目に見られる火の焰の色は色法である。煖性(たん)即ち熱

さが火の自性である。燃えている火でなくとも、煖性(熱)がある所に火大があるのである。以上の如く、地水火風の自性は堅湿煖動であり、堅湿煖動以外に地水火風があるのである。それ故、四大の自性は堅湿煖動である。

四 五位七十五法の体系の成立

以上によつて、法の自性 (svabhāva) が法そのものであり、この自性が、自己の自相 (svakakṣana) を持つのである。以上が俱舍論の「自相を持つるが故に法である」の意味である。それならば法の自相・自性とは何であるかが問題になる。この問題を、法の理論が整然と説かれている俱舍論によつて、説一切有部の法の理解を見ることにしたい。

俱舍論の卷一では、色受想行識の「五蘊」の分類によつて「法」を説明しているが、卷四に至つて、五蘊の分類を捨てて、五位(色・心・心所・心不相応行・無為)の分類を新しく採用している。したがつて俱舍論としては「五位」の「法の分類」を立場としてるのである。五蘊の分類から五位の説に移つた理由は、法の研究が進歩して、種々の法が立てられるようになる、五蘊の分類では不都合になつたからである。

五位の分類はすでに品類足論に用いられているから、西暦紀元一世紀ごろにはすでに成立していたのである。心所 (cetasika) という用語は、すでに阿含經に用いられているが、また「心に属するもの」という程の意味であり、「心所法」(cetasika-dhamma) として、種々の心理作用の一一を「法」として立てるまでには至つていない。心所法の用語は、パーリーでは阿毘達磨論書に至つて現われる。

しかしすでに「中部」(*Majjhimanikāya*, no. 111, *Anupdasutta*, vol. III, p. 25, 26.) に、*vidā, vitakka* (vitakka) ・ *vicāra* (vicāra) ・ *piṭṭi* (piṭṭi) ・ *sukha* (sukha) ・ *phassa* (phassa) ・ *vedanā* (vedanā) ・ *sañña* (sañña) ・ *ceṭanā* (ceṭanā) ・ *chanda* (chanda) ・ *adhimokkha* (adhimokkha) ・ *paññā* (paññā) (paññā) 等がある。

(viriya)・念(sati)・捨(upekha)・作意(manaskāra)等の心作用が並挙されている。したがってこの経が成立した時代には、すでに原始仏教で心理分析がかなり進んでいたことが分る。このように心理分析が進むと、善と悪・愛と憎・努力と怠惰、その他の相反する心理作用が明らかになり、これらの心理作用が、同時に一つの心の作用として活動することは困難と見られ、次第に心理作用が、心から分離せられて、「心所法」として「法」として立てられるようになったと考えられる。しかもその際、五蘊説では、受蘊・想蘊は独立の「蘊」として立てられているが、しかし心理作用としては、受や想は、念や触・思・作意等と同列の法であるから、受蘊・想蘊を独立に立てる理由がなくなり、心所法の中に吸収されてしまうことになる。

さらに、寿命(āyū)・命根(jīvitindriya)・男根(purisindriya)・女根(itthindriya)等の「生命力」が問題にされるようになる。これらの法は、心理作用とは見難いから「心所法」には含まれず、さらに色法にも含めることができないので、「心不相応行法」という新しい部門を立てることになった。そして部派仏教時代になると「命根」(jīvitindriya)は、この心不相応行に含まれることになり、すでに品類足論には、命根・衆同分・無想定・滅定等の十六余の心不相応行が説かれている。そして心所法や心不相応行法は、五蘊説では行蘊の中に含まれることになるが、受蘊・想蘊も行蘊に含めることになれば、五蘊の分類は成立しなくなるし、さらに行蘊が余りにも大きくなる。そのため五蘊の分類を解体して、心所法と心不相応行法とを、それぞれ独立に立てて、これに色法と心法、無為法を加えて「五位」の分類が成立したものと考えられる。

法に自相と共相とがあることは、大毘婆沙論でも重視されているが、しかしここには俱舍論において整理されて成立した法の体系である「五位七十五法」を検討して、法の自相(svalakṣaṇa)と自性(svabhāva)とが何を指しているかを明らかにしたい。但し俱舍論の五位七十五法の分類では、色法十一法、心法一法(六識を合して一法と見る)・

心所法四十六法、心不相応行法十四法、無為法三法となっている。但し心所法四十六法のうち、不定の心所を「悪作・睡眠・尋・伺等」と言つて、八法すべてを枚挙していないために、この点を問題視する学者もあるが、すでに称友の俱舍釈には「世友の撰頌に言う」として、不定の心所八法を説く偈文を示しているから、世友の時代に八法がすでに決定していたとすれば、世親の時代には、不定の心所を八法とする説が確定していたことは明らかである。

五 法の自相の意味——色法を例として——

色法を例にとつて法の自相 (svakakṣana) を示したい。俱舍論では、色法を「五根と五境と無表色」との十一法に分けて示している。この中、五根とは眼根・耳根・鼻根・舌根・身根の五根である。眼根とは、眼の「見る能力」であり、耳根は耳の「聴く能力」、鼻は鼻の香を「嗅ぐ能力」、舌根は舌の「味わう能力」、身根は身体の「触覚」のことである。この五根は身体の一部であるが、見る・聞く・嗅く・味わう・触覚等の心理的作用をなす肉体であるので、普通の筋肉と異なることを示すために、この「根」(indriya) を「四大所造の浄色」(tūpaprasāda) と表現している。四大とは、地・水・火・風の四大原素 (大種 mahabhūta) のことである。五根を構成する肉体は、微妙で特殊な肉体であるので、これを「浄色」という。しかし同じく「浄色」と言つても、眼耳鼻舌身等は、それぞれ異なる作用をなすのであるが、その作用の違いまでも、肉体の相違によつて示すことはできない。そのために、ただ「浄色」ということによつて、「心理作用をなす肉体」という点を強調しているのである。

次に「五境」は、色・声・香・味・所触 (触れられるもの) という五つの「認識の対象界」である。この中、色境は眼根の対象であり、有部ではこれは「色」と形」であるという。「色」は青・黄・赤・白の四色であり、他の緑や紫等

の中間色は、青等の三原色の混合によってできるといふ。つぎに「形」は、長・短・方・円・高・下・正・不正の八種である。即ち円や四角・長いもの・短いもの等の「形」は、赤や青等の色を分析しても出てこないものであり、色と形とは、次元の異なる存在であるとして見て、両者を別の法として立てる。即ち眼で見る対象は、色と形であるとするのである。なお色法の中には、上記の色の四種、形の八種に収りきれないものがあるとして、雲・煙・塵・霧・影・光・明・闇の八種をさらに加えて、あわせて「二十種」ともしている。或いはこれに天空の色を「空一顯色」と言つて、これを加えて二十一種となす説もある。天空は、色は把握できるが、形は特定できないので、別に立てるのである。

説一切有部は、以上の「色と形」を、外界の実在であるとして、これらはそれぞれ極微からできていると主張している。即ち赤の極微・青の極微・円の極微・四角形の極微等の存在を主張しているのである。しかし色や形は「感覚の素材」とも言いうるものであり、外界に四角形や円形等が、他から独立した法として存在するとは言い難い点がある。しかし赤色や青色等が極微から出来ているとすれば、赤の極微や青の極微等が赤や青の法の「自性」(svabhava)であると見ることができるとして、赤色、青色等の色いろが、その自相 (svakaksana) であると言うことになる。そして「自相を持つものが法である」と言われるから、赤色という自相をもつ「赤の極微」が、「赤の自性」ということになるわけである。われわれの見る赤色には、濃淡種々の違いがあるが、しかしそれらを通じて「赤色」という共通性が見られる。この共通性(これは一種の共相きょうさうである)としての赤色が、赤の自相であるということが出来る。

しかし見方によっては、赤色や青色等は、眼の見る能力と、対象との共同作用によって成立するものであり、視覚の能力に属するものとも言いうる。眼に、赤に感ずる能力がなければ、赤の極微を見ても赤色を感ずることは無いであらうからである。故に「色の自相」は感覺的性格の強いものである。但しこの問題は唯識仏教の認識論とも関係が

あるので、ここにはこれ以上触れない。説一切有部は、これを外界の実在と見るのである。

以上は眼根の対象としての色境の法について述べたが、次は耳根（聴覚能力）の対象としての声境である。これは、八種であるという。しかしこの八種は、音の高低や音階等で区別したものではなく、生物の出す声（有執受の大種を因とする声）と無生物の出す声（無執受の大種を因とする声）・意味のある声（有情名）と意味のない声（非有情名）・さらに快よい声と不快な声との六つの規準によって声を区別しており、それによって声は八種になるという。即ち生物の出す、意味のある声と、意味のない声とに、それぞれ快のものと、不快のものとを分ける。全部で四種になる。次に無生物の出す意味のある声と、意味のない声とに、それぞれ快のものと、不快のものとを分けるので、これも四種になる。両者を合わせて、声を八種とする。

生物の出す声とは、人間の言葉や、手で物をたたく音などという。無生物の出す声とは、風・林・河などの出す声である。それぞれに可意の声と不可意の声、有意味のものと無意味のものとがあるというのである。このように声を、生物の声か無生物の声か、意味があるか無いか、可意（快）か不可意（不快）か等と分けるのは、声が口業くごうの体であって、業の因果と関係が深いためである。

声は音声であると同時に、その声に意味が含まれている場合がある。しかし声もその意味も刹那滅であるから、声は刹那に滅する。しかし声のもつ意味は、聞いた人の記憶にとどめられ、その人に影響を与える。例えば「あの人を殺してこい」という声を聞いた人が、その指定された人を殺せば、命じた人にも殺の業が附随することになる。しかるに無生物の出した声の場合は、意味がある声でも、業の問題はおこらない。ともかく声は「四大所造」と言われているから四大所造の造色である（四大とは、地・水・火・風の四大種である）。そして声が上記の如く八種に区別されるとすれば、声の自性も八種に区別して理解されるべきかと思われるが、この点についての細かな点は説明がない。

次に鼻根の対象の香境は、嗅覚によって嗅ぐ香りのことである。これには俱舍論では、好香・悪香・等香・不等香の四種が区別されている。等香とは身体を益する香り、不等香とは身体を害する香り、そして両者の中間に好香と悪香とが位置するという。香りは、人間にとって重要なものであり、不快な香りが健康によくないことは明らかである。故に人間は香りについて敏感であり、したがって多くの香りの区別を知ることができると思うが、しかし種々の香りを知ったとしても、それを区別して示す「言葉」を持たないのである。ただ薔薇の香りとか、菊の香りとか等と、他のものに仮託して、香りの内容を示すに過ぎない。即ち人間には多種類の香りを区別して知る能力はあるが、それを表現する言葉がないのである。言葉で表現するのは識 (vijñāna) のはたらきであるが、香りを体験として知るのは、般若の智慧の作用である。さきにも言った如く、法の簡括は般若の作用である。それ故、般若は種々の香りを知覚して、それぞれの香りの自相を知る、故にわれわれは、種々の香りの自相によって、多くの香りを知るのであるが、しかしそれを受けて、言葉で表現する識には、それに合致する言葉を持たないのである。そのために俱舍論でも、香りを示す言葉は四種類にすぎない。

次に舌根の対象である味境について言えば、味には六種の味が区別されている。それは甘・醋・鹹・辛・苦・淡の六種である。甘は「あまい」、醋は「酸っぱい」、鹹は「塩からい」、辛は「唐辛子のからさ」、苦は「にがい」、次に淡は「薄い味」という意味であるが、梵語では *laghva* とあり、これは「淡い」という意味である。しかし漢字の「淡」に「しづい」という意味があるかどうか疑わしいが、玄奘も真諦三蔵もこの語を「淡」と訳している。

これらの六種の味の「自相」は、それぞれの味の「甘さ」等の感覚である。即ち甘さには、濃淡いろいろの甘さがあり、中には他の味と雑った甘さもあるが、それらの種々の甘さにおいて、「これが甘さである」と認識されるものが、甘さの自相である。説一切有部はこの甘さ(自相)を持つものが外界に有ると考え、それを「甘さの極微」であ

るとなしているのである。この「甘の極微」が、甘の「自性」である。醋以下の場合も、これと同じように理解してよいと思う。

次に身根（触覚）の対境としての「所触」（触れられるもの）として、十一種の法が説かれている。身根というものは、身体の全体に行きわたっている「触覚」のことである。触覚の対象として「触れられるもの」が説かれている。それをここで「所触」と表現しているのである。「所触」には十一種の法が説かれている。即ち地水火風の四種の大種（mahābhūta）と、滑性・澀性、重性・軽性、及び冷・饑・渴である。四大種については、すでに簡単に述べたが、地大は堅性、水大は湿性、火大は煖性、風大は動性である。眼で見る地水火風は、色と形であって、四大種の自性ではない。地大は堅性（堅さ）として、触覚によって知られる。同様に水大は湿性として、火大は煖性（熱さ）として、風大は動性として、それぞれ触覚によって知られるのである。同時に四大種の極微は、四大種以外の色法の極微を支持しているという。そのため四大種以外の色法を「四大所造の色」（carvāri mahābhūtanypādāyarūpāni）という。これは略して「造色」（upādāyarūpa）とも呼ばれる。ここには「所造」と訳しているが、四大の極微から所造の極微が作られるのではなく、所造の極微が能造の四大種の極微に支えられて存在するという意味である。ともかく四大種の極微は、所造の極微のあるところには、すべて存在して、所造の極微の所依となっている。そのため、四大種は「その体寛広なるが故に、大種（mahābhūta）と言う」と説明されている。

上述の如く「所触」に含まれる法は十一種あるので、四大種以外に七種ある。それらは、滑性（柔軟性）・澀性（ざらざらする性質）・重性（重さの感覚を生ぜしめるもの）・軽性（軽さの感覚を生ぜしめるもの）・冷性（冷さの感覚を起さしめるもの）・饑（飢の感覚を起さしめるもの）・渴（渴の感覚を起さしめるもの）、以上の七種である。熱さの場合は、熱いという感覚を起さしめる物、即ち「火」が外界にあるが、冷の場合は、冷の感覚を起さしめるものを、外界に特定すること

ができないので、冷という結果の名で、その原因となるものを示すのである。重さや軽さの場合も事情は同じであるという。

以上、五境として、色・声・香・味・所触として立てられている法は、「感覚の素材」であると言ってよいが、有部はわれわれに感覚を生ぜしめる原因が外界に実在すると見て、それらを法として立てたのである。これは説一切有部が外界実在論（外境有論）の立場に立っているからである。したがって彼等は、自然界にある石や砂、金や銀・鉄等をそのまま法であるとは見ないのである。例えば「金」で言えは、金の色や形、その柔い肌ざわり、重さ、金の匂い、金を管めたときの味、叩いた時の音等を、それぞれ独立の法として立てるのであり、金塊はこれらの諸法の集合によって成立している「假法」であると見るのである。同様にコップや茶碗、家屋なども、破壊すれば無くなるから假法であるという。しかし材料となっているものの色や形、重さ、その他は破壊されたあとにも残っているから、素材となっている色や形、声や香、味等は「実法」即ち法であると見るのである。

この点について、説一切有部は「存在」を假有と実有とに分け、假有を「世俗有」ともいい、実有を「勝義有」とも呼んでいる。この点を俱舍論卷二二に、次の如く説いている。

彼の覚も破れば便ち無し、慧をもて餘を析ひきくも亦爾り。瓶・水の如きは世俗なり。此に異なるを勝義と名づく。

と説いている。即ち瓶が破れて瓦となれば、瓶の覚（認識）は無くなる。このように破れて無くなるものは「世俗有」であるという。さらに目で見える水は、瓶のように破ることはできないが、しかし「慧をもつて析ひきく（分析する）」ことはできる。即ち目で見える水は、その色や、冷さ、重さ等に観念的に分解することができる。これを「慧をもつて析ひきく」と言っているのである。このように慧をもつて析ひきけば無くなるものは「世俗有」であるという。これで明らかのように、常識では、存在であると考えている金塊や銀塊、コップや茶碗、家や飛行機等は分解すれば無くなるから、

すべて「世俗有」である。そして瓶を壊して、粉末にした場合、その粉末の色はなお存在しており、その香や味、肌ざわり、重さ等も存在している。これらの存在は「勝義有」であるとするのである。これらの勝義有のものが「法」であり、即ち実有であると見るのである。人間なども、この観点から見れば、法の集合体であるから、世俗有であるが、しかし世俗有であるから価値が劣るといわけではない。

以上、有部の考えている法は、「自相を持するものが法である」という立場で探求された存在者であるが、それを色法について見ると、眼耳鼻舌身の五感によって得られる感覚的素材を、そのまま外界に存在する実有のものとして見るのである。そしてそれらを「法」として立てるのである。そして世界はこれらの諸法の集合体であると見るのである。しかも世界の基体となっている諸法も「刹那滅」であるから、その上部構造である世間も無常である。

以上、色法について簡単に述べたが、しかし法には、色法のほかに、心法、心所法、心不相応行法、無為法等がある。したがってこれらの法についても、個々の法に就いて、その性格を検討する必要があるが、いまはその余裕がない。しかし「自相を持するものが法である」という条件は、他の心所法等についても同じであるから、法の基本的な性格が変わるわけではない。但し色法は有為法であり、刹那滅であるが、無為法は常住であるから、無為法は有為法と同一視することはできない。しかしいまは、無為法については触れない。

ともかく「自相を持するものが法である」という意味は、「自相を持する」と言うときの「持する」の梵語の「ダーナ」(dāna)と「法」の梵語「ダルマ」(dharma)とが、共に *√dhri* (保つ、持する) という語根から出来ているために、自相を持するものを「ダルマ」であると言っているのである。そして「持する」という点に「変らない性質」があることが示されているので、無常の世界にありながら、自ら刹那滅でありつつ変らない性質を維持するものを、「法」として立てているのである。

六 サンスカラと有為法

有為法が刹那滅であることは、仏教では一般に承認されているが、その根拠は三法印の「諸行無常」の教説に由来するのである。「諸行無常」は、法句經の三法印では、「一切行無常」(Sabbe saṅkhārā aniccā)と説かれている。この場合の「行」(saṅkhāra)は、梵語では「サンスカラ」(saṅskāra)となつてゐるが、この語は「有為法」(saṅskṛta dharma)の「有為」(saṅskṛta)と密接な関係のある言葉である。両者は共に sam-s-kr から派生した言葉であり、saṅskāra はその能動的な形であり、これには「形成する、作り上げる、潜勢力」などの意味がある。漢訳には「製作・造作」などと訳されているが「行」とも訳されている。「行」は「遷流」の意味であるという。「諸行無常」の「行」だけでなく、十二縁起の「無明を縁として行あり」の「行」、さらに五蘊の第四の「行蘊」の「行」等のはずべて saṅskāra である。そしてこれらの場合の「行」は「形成する力」と理解してよいのである。

これにたゞしつ、saṅskṛta は sam-s-kr の過去受動分詞であり、「形成された・作られた」という意味である。この語は「有為」と訳されるが、その意味は、為は「造作」の意味で、有為は「造作を有する」意味であるという。「為」には「なす、つくる、はたらき」等の意味がある。それを「有する」というのであるから、「なされた、作られた」という意味になる。そして、それを「なす力」が、サンスカラであるわけである。

仏教は、世界を創造する創造神を立てないから、この世界を造作する力は、世界そのものの中に内在すると見るわけである。そしてこの力が世界の中にあるとすれば、一刹那の世界にも世界を作る力はそなわっているわけであり、これがサンスカラという形成力である。「諸行無常」とは、この世の中は絶えず変化して、同じ状態にとどまらな

いという意味であるが、「無常」は「こわれる」という意味に取られ易い。しかし「アニッチャ」とは「常住でない」という意味であり、こわれるものがあれば、作られるものがあるのであり、無常は一方的に「こわれる」という意味ではない。

ともかく世界にひそむ「能動的な力」がサンスカアラである。この力には、物理的な力もあるが、同時に心理的な力もあり、さらに生理的な力もあり、種々の力が含まれているわけである。同時にそこには「業」の力も存在するのである。さらに人間の意志の力が含まれていることも無視することはできない。これらの諸力が集り、影響し合って混沌として活動しているのが、「因の力」としてのサンスカアラである。しかし世界とは別に、サンスカアラがあるのではなく、これらの力の総和が世界であるわけである。世界の変化、動きを、能動的な動きの面から見た時に、サンスカアラの作用が現われるのであり、世界の変化を、受動的な面から見た時に、サンスクリタ（有為）の面が現われると理解すべきである。それ故、サンスカアラとサンスクリタとは一つの存在の「表裏の関係」であり、したがってこの二つは別のものではないのである。

但しサンスカアラは原因の在り方であるので、その実態は掴み難い。そのためにサンスカアラは混沌の形で見られるが、そこに法則性が含まれていることは言うまでもない。そのために結果の在り方が「有為法」として、即ち法として現われるのであり、この法の世界は、般若の智慧によって認識されるのである。

以上の如く、有為法は、サンスカアラとの関連において理解されるべきであり、個々の有為法にはサンスカアラの力が伝えられている。そのために有為法そのものは結果の有り方であるが、同時に因縁が合すれば、この有為法が有為法でありつつ、サンスカアラの力に形を変えるのであり、それによって他の法を生ずる縁となるのである。このように有為法は、自らは刹那滅であり、相似相續してしばらく存在する無常なる存在であるが、しかしサンスカアラを通

じて永遠の過去につながっており、「個」でありつつ、永遠につながっている点で普遍性をそなえているのである。普遍性をそなえているので、有為法が無常なる存在でありつつ、しかも「法」と言われる理由がある。即ち有為法は、永遠の相において理解すべき理由がある。同時に有為法は、縁によって生じたものである点で、周囲の法ともつながっているのであり、有為法は諸法の横のつながりにおいても理解されるべきものである。ここに有為法を「法界」とのつながりの中で理解すべき理由がある。有為法は縁起によって生じた法であるので「縁已生法」と呼ばれている。そして「生を縁として老死あり。如来世に出ずるも、若しは如来世に出でざるも、この界(sa dhau)は確立し、法の確立性、法の決定性、これを縁とすることなり、云々」と説いて、有為法の有為であることは、法として確立していることが示されている。

有為法が無常でありつつ、しかも永遠性をそなえていることは、さらに詳しく論究すべき問題であり、そうでなければ、有為法が無常でありつつ、しかも「法」と呼ばれている理由は明らかにし難いが、この問題は別の機会に譲りたい。

(東京大学名誉教授・日本学士院会員)

法華經の一乗思想

——声聞成仏をめぐる——

勝 呂 信 静

一 序

『法華經』の一乗思想は種々の問題に関係するので声聞成仏に問題をしぼったのであるが、ここで私が目的とするところは、この問題を手がかりにしてこの經の一乗思想の構造を明らかにし、それをおしてこの一乗思想が大乗仏教一般の思想に対してどのような意義を持つものであるか、さらに寛容融和とその反対の不寛容、平等とその反対の差別の思想に対して原、理的にどのような考え方を示すものであるか、を検討することにある。

一乗の教義そのものは大乗仏教に共通のものであるが、二乗作仏（阿羅漢の成仏）は『法華經』独特の教説とされる。もっとも『大智度論』（卷一〇〇）に「法華等の諸經に阿羅漢の受決（受記）作仏を説く」と述べられているから、厳密にいえば『大智度論』以前の初期大乗仏教において、阿羅漢成仏・声聞成仏と解されるような教説を説く經が他にも存在した可能性はあるが、少なくとも名の通ったほどの經の中には、これは『法華經』独特の教説であるといつてよいと思う。

一乗の「一」は元來は「唯一」の意味であったと思われる。『法華經』も「十方仏土中唯一乗の法のみあり。第二

乗なく亦第三乗なし」(方便品)と述べるから、この文面によるかぎり唯一の意味に解される。しかしこの経は二乗作仏を説くことによって、一乗において実質的に「統一」の意味を明確にしているといえる。この統一が中国・日本の仏教において一般に「開会」と称されるものであるが、この開会の概念はそれ特有の教義内容を持つものであるにしても、一般化して言えば、あらゆる思想・教説が一つに包容統一されるといふ考え方、いわゆる「万善同帰」・寛容融和の思想と理解されるものである。

法華経思想の特色が寛容融和にあるということは、最近は多少の異論が出されているようであるが、大体において定着しているといつてよい。しかし、まれにはこれと異なった見方もあつて、たとえば渡辺照宏博士は『日本の仏教』(岩波新書、昭和三年)の中に『法華経』思想の諸特色をあげ、その一つとして次のように指摘されている。「すべての大乘経典は多かれ少なかれ小乗を否定する立場にたつが法華経ほど排他的、闘争的なものは少ない」と。このようなものであればその思想的態度は寛容融和というのにはほど遠いといふべきであらう。

しかし一乗の教義的解釈においては、伝統的な開会、寛容融和の思想に立つ理解の仕方が今日でも有力である。つまり一般の大乘経が声聞成仏を認めず、この意味で小乗に対して対立的、不寛容であるのに対し、『法華経』は声聞成仏を認めることによって、小乗を包容し対立を止揚するような立場に立っていると見るのである。最近の一部の学者の所説はこのような見方を一層強化している。すなわち『法華経』においては、舍利弗ら声聞の長老たちはその前世においては菩薩であつたと述べられているのであるが、これを一つの有力な根拠にして「声聞は本来より菩薩である」あるいは「声聞も菩薩である」と見るのが『法華経』の立場であると解するのである。言いかえれば、声聞という存在を否定することなく声聞の身分のままにそれを肯定的に菩薩に包容・止揚するのが『法華経』の思想であるといふことになる。したがつて声聞・縁覚の二乗が否定されて菩薩に転ずるといふ廻心成仏(廻小向大)の一乗説は、正

当な『法華經』思想でなく、この經が排除するところの思想であると言われるのである。

このような見方によればそれはまさに寛容融和というのにふさわしいといえようが、しかしこれはこの經の一部の説であって、その一乗説の全容をあらわすものとは認めがたい。

二 二段構えの一乗説

『法華經』の一乗説の内容を検討すると、これが二段構えの構造によって説かれていることに気づくのである。いまこの構造がとくによくあらわれているところとして信解品・授記品の所説を取りあげよう。信解品はいわゆる「長者窮子」の譬話を説くところであるが、それは父なる長者が窮子の卑小な（小乗の）信解を変えて高大な（大乘の）菩提に向けさせるという趣旨を述べたものである。この窮子が父長者の最後の臨終時にその全財産をゆずられたことについて、經文は四大声聞の言葉によってつぎのように説明している。

私たち声聞は望みもしなかつたのに一切智性 (sarvajñā) という宝を自然に得ることができました。(取意、サン スクリット文による)

ここで一切智性というのは仏智・無上菩提と同じであるから、右の文は仏智・無上菩提を得たということで、結局成仏(成道)したというのと同じ意味になろう。ところでこれに対応する傷(傷の方が叙述が詳細である)の部分を見ると、その中に次のように述べられている。(便宜上羅什訳によって出す)

我らは今、真に是れ声聞なり。仏道の声を以て一切をして聞かしむべし。

我らは今、真に阿羅漢なり。諸の世間・天・人・魔・梵に於て普く其の中に於て供養を受くべし。

右のように声聞・阿羅漢が一切智性を得たということは、声聞の身分を捨てて三十二相ということと究竟位の仏身を実現したということではなくて、声聞の地位・身分にありながら真の声聞・阿羅漢たることを実現したということである。つまり声聞・阿羅漢はその地位・身分のままにおいて仏智を得たのであるから、そのような形において仏陀と一体となったのであり、そしてそれによって声聞・阿羅漢として完成したというのである。これは二乗を肯定的に統一する一乗思想といつてよいであろう。

しかし以上は第一段階の一乗・成仏説であつて、『法華経』は以下の授記品において第二段階の一乗・成仏説を説いている。すなわち四大声聞に対する授記作仏である。これは声聞が菩薩に転じ歴劫の修行を経て究竟の仏果を実現するということを意味するから、廻心（廻小向大）の成仏である。この成仏説が第一段と異なつて仏果（究竟位）の實現を視野に入れていゝことは、この経が声聞の長老たちの一人一人について實現さるべき仏陀の名、仏国土の様相などを具体的に説いていることから知られる。また廻心の成仏ということは直接経文にはそれと分るように説かれていないので誤解されやすいのであるが、たとえば勅持品において摩訶波闍波提比丘尼ら声聞の授記作仏を説くところで「かの女らは将来菩薩・大士・法師となるであらう。そしてその後菩薩行を完成して仏となるであらう」（取意、未來形動詞を用いる）と述べられているから、現在は声聞であつて、未來において菩薩に転ずるとみられていたことが知られる。これは修行者が声聞→縁覚→菩薩（→仏）というように修行上の人格を変えながら向上して行くことであるから、二乗の存在は否定される。つまり二乗を否定的に統一する一乗である。

『法華経』においてはこの二種の一乗・成仏説は表裏一体のものとして説かれている。叙述の順序からみて第一段の所説を原理・基礎としてその上に立つて第二段の所説が展開すべきことを示している。第一段の成仏觀は現時点において確認されるものであるが、第二段の成仏は未來において實現さるべきものである。

ところで第一段において声聞・阿羅漢がその地位・身分のままでは仏陀と一体となるということは判りにくいことであると思われるので、多少の説明が必要であらう。

瑜伽行唯識派の『大乘莊嚴經論』は一乗の説かれる根拠として七箇条の理由をあげるが、これは三乗各別説に立つてそれと矛盾しない範囲において諸經論に説かれる一乗説をまとめたものとみられる。その第五の理由に「二種の意樂(āśaya)を得るゆえに」とある。いまの場合この二種の意樂のうち第二の意樂が重要であるが、それは「その種姓が確定(決定)し過去において菩提の資糧を行じた声聞は、自己において仏であるという意樂(確信)を得るから、……また仏の神力によって如来のすぐれた授受の一部分を得るために、というようなことのゆえに同一性(ekatva)の意樂を得ることにより、仏陀と声聞は同一性であるから、一乗たるものである。」(第二章・第五三頌)と述べられるものである。

右のように声聞は、声聞と仏陀が同一性・一体であるという意樂(確信・信念)を得るものとされる。この七箇条の理由は『撰大乘論』にも引用されるが、いまの第二の意樂を説くところで『法華經』を引用して大要次のような説明を与えている。

法華經においては諸の声聞は仏から授記されて、諸仏の法性の平等の意樂を得ることによって、いまだ法身を得ていないけれどもこのような意樂を得ることによって、諸仏の法性は我が法性に外ならないと考える。これによって一乗を説くのである。(取意、彼果智分)

つまり声聞は法身を得て仏果を実現しているわけではないが、諸仏の法性(dharmata)と平等・同一の法性を得ているという意樂を持つゆえに一乗であるというのである。これは『撰大乘論』が『法華經』における声聞の授記作仏を第一段の意味に限定して受け取っていることを示すであらう。

このように声聞がその地位・身分のままに仏智にふれ仏陀と一体となることができるとすれば、同じ原則によって衆生はどんな地位・立場にあってもたとえ無知な凡夫でも、仏智にふれて仏陀との一体観を持つことができるわけである。これについて方便品の有名な小善成仏の教えが参考になるであろう。すなわち無知な子供が壁に仏の姿を描いただけでも、あるいは戯れに砂で塔を作って拝むまねをしただけでも成仏する。羅什訳には「已に仏道を成じき」といい、対応するサンスクリット文には「菩提を得たものとなった」と述べられている。ここで菩提は無上菩提の意味であろうから、無知な凡夫でも無上菩提に向けて信念(意義・信解)が確立していれば、凡夫のままに成仏を達成したのと同じことになる。しかしこれは三十二相というごとき究竟位の仏果を実現したということではない。『華嚴経』の有名な言葉に「初発心時便成正覚」とあるように、凡夫がはじめ発心のときに菩提に向けて心が確立しておればその時すでに成仏したのと同じであるというのである。ただしこれは五十一位というごとき階位を経て修行を続けることを決して否定するものでないことに注意すべきである。

このように無知な凡夫でも最高の知性者である阿羅漢でも菩提を得ることに同じであるとすれば、修行者の階梯あるいは三乗にランクの差があっても、それらは同じレベルに立つもので次元の差はないというべきである。つまり三乗はそれぞれの地位・存在を保ちながら肯定的に一乗に統一されるのである。

以上の第一段の一乗・成仏説に対して第二段は廻心の成仏であるが、『法華経』の所説の中でこの趣旨をあらわしたのは、化城論品における「化城宝所」の譬話であるとみられる。ここで究極の目的である宝所は仏の涅槃を、中途に設けられた化城は二乗の涅槃をそれぞれたとえたものであるから、これは因位の三乗でなく果位の三乗をあらわす。つまり声聞の果↓縁覚の果↓菩薩の果(究竟位の仏果)という段階的な実践のコースが示され、修行者はその身分を転換しながら仏果に達するのである。

『法華經』においてこのような二段の一乗・成仏説は密接に結合しつつそれぞれの限界を保って混同されることはない。ただしこれと異なった成仏説が説かれているのが、提婆品における竜女の速疾成仏・即身成仏である。これは未来においてでなく現在の時点において三十二相という仏果を実現したというのであるから、明らかに第一段・第二段の成仏説のいずれとも異なっている。提婆品はこれに対応するものとして『薩曇分陀利經』という別行經典が現存しているから後に付加・挿入されたものであろう。この提婆品の成仏思想は『法華經』本来の成仏思想と傾向を異にしたもののように思われるから、この際別に考察することにした。私見によれば『法華經』は二十七品がほぼ同時に成立したが、提婆品のみが後代に成立・挿入されたものと考えられる。拙著『法華經の成立と思想』とくに六五―七二頁参照)

この二段構えの一乗・成仏説は大乗仏教思想一般の視点からみて、どのような意義があるうか。いろいろの見方があるが、私見によって、(一)法開会と人開会、(二)本覚と始覚という二つの視点から考えてみたい。

三 法開会と人開会

古来『般若經』の思想は「法開会」、「法華經」は「人開会」というように対比されている。この法開会・人開会の概念は特有の教義内容を持つものであるが、その考え方の要点を一般化して説明すれば、法開会は教法・思想の統一、人開会は人格ならびに人格の集合体としての教団の統一といえることができる。そして法開会は人開会を前提としなくても成立するが、人開会は同時に法開会としても成立するものである。私見によると『法華經』の第一段の一乗・成仏説は法開会として『般若經』の思想と対応する意義をあらわし、第二段は人開会としてこの經独特の意義をあら

わす。『法華經』の第二段における声聞成仏、廻心の成仏が人開会であることは容易に理解されるが、『般若經』の思想が法開会であつて人開会でないということは、多少の説明を必要とすると思われるので、以下に一言して置きたい。

初期の『般若經』をみると登場人物は主として須菩提・舍利弗等の声聞であつて、かれらは声聞の身分でありながら般若波羅密の教えを理解し説示するものとされている。これは実質的にこれら声聞を菩薩とみなし取扱つてゐるといふてよい。いま『般若經』における一乗の所説を『八千頌般若經』（サンスクリット本）によつてみると次のようである。

須菩提よ、如来によつて三種の菩薩乗の人々（すなわち声聞・縁覚・菩薩）が説かれたが、これら三種の差別は存在しない。何となればじつに唯一乗のみ、すなわち仏乗たる菩薩乗のみが存するからである。

すなわち声聞・縁覚・菩薩の三種の人々は菩薩乗の人々と称されているように、そのまま菩薩乗に包摂されるのである。これは三乗を肯定的に一乗に統一する点において、『法華經』の第一段の思想と類似する。しかし經はこれにつづいて真如においては三とか一とかの限定はないから、声聞・縁覚・菩薩のいずれであれ唯一の菩薩のみが存すると考へてはならないといつて、三乗のみならず、実質的に一乗の概念をも否定している。

この一乗の説かれる箇所は、サンスクリット本によると真如品 (tathata-parivarta) であつて、真如を主題としてゐるところである。この所説のごく一端を述べると、如来の真如は一切諸法の真如であり、それは須菩提の真如と異ならない。真如は色・受・想・行・識の五蘊のそれぞれについて、あるいは預流・一來・不還・阿羅漢・縁覚等、修行者のそれぞれの位について真如と称されるが、その真如においてこれら一切諸法は不二・平等・同一である——。大體このようなことが述べられているが、これから推すと『般若經』の思想は、原理的には、一切諸法あるいは諸法相のすべてについて、それぞれにおける真如を想定することができるものと理解されるようである。

『般若経』は諸法の無所得・空の実踐・認識を説くが、その無所得の根拠は諸法の「無自性」にある。しかしなぜ無自性かという理由はこれを縁起（因縁生起）によって説明するわずかの例を除けば、一般的にとくに説明していないようである。竜樹の『中論』における縁起・空の思想から連想すると、『般若経』は主として縁起の理論に基づいて無所得・空を説くように思われがちであるが、実際はそうでない。『八千頌般若経』についてみると、縁起という言葉はわずかに数箇所に出るが、多くはタームを引用する程度であって、多少とも教義的内容の説明——すなわち諸法は無常であって因縁和合によって現象するという趣旨の説明——が見られるのは、私が気づいたかぎりでは、第二章と第三章の叙述の中にこれがみられる。後者は常啼菩薩の説話を説くところであるが、説明はこの方が詳しい。

一方、真如・法性・空性等については、これらは実質的に同義語であって、不二・平等・無分別（advaita 無区別）・無変異（avivarta）・不生不滅・不来不去などと説明され、しばしば虚空にたとえられる。虚空は同じく不二・平等・不変不動・無分別で一般に無為法に属するものとされるが、この概念の名称からして、差別的諸法を受け入れそれを存在せしめる場所・基盤であることが示唆される。この真如・法性等に対する否定的表現は差別的諸法に対する無所得・空の否定的表現と分ちがたくつながつていることに注意せられるのである。つまり無所得・空の概念は有為の諸法の無自性ととともに、虚空と同じく無為法に属すべきものと考えられる真如・法性等の觀念を指示するものである。

このような点を見て来ると、『般若経』は、諸法を因縁生起によって流動変化するものとしてよりも、むしろ静止的に見ているといえるようである。諸法の無自性に対する第一の根拠は、差別的諸法は真如を本質とするものであるゆえに、その真如の平等・同一性によって諸法は差別相としての自性を否定されるということにあるようである。ゆえに真如の平等・同一性は、変化の性質を根拠として差別的諸法を改変させることなく、差別相の構成をその

ままにしておいて、それを真如の性質に基づいて全体的にみることによって、その差別相を否定・超越することを意味すると思われるのである。

このようなわけで、『般若経』は諸法の無差別・平等を標榜しているが、それは諸法の形態や組織の改変・変更を必要とするものでなく、現実的には諸法の差別相をそのまま承認したといえるようである。これに関連して注目されるのは、『般若経』の注釈である『現觀莊嚴論』がつぎのように述べていることである。

法界は無差別であるから種姓の差別は合理的でない。しかしそこに置かるべき法は異なっているゆえに、その(種姓の)差別が説かれるのである。(第一章第三九頌)

右のように『般若経』は法界の次元においては種姓は無差別であると見るにしても、現実的には種姓の差別を認めているのである。初期『般若経』においてはこのような種姓の概念はまだ成立していなかったと思われるが、この種姓の差別を三乗に置き代えれば、『般若経』は三乗人の存在に変更を加えることなく、それをそのままの形で一つに統一するものであると理解することができるであろう。このように三乗の人格の変更・転換を必要とするものでなければ、真如の普遍性の思想は教法の統一(法開念)を意味するが、人格あるいは人格の集合体たる教団の統一(人開念)を意味するものでないと考えられるのである。

このような『般若経』の思想が『法華経』の第一段の一乗・成仏思想に見合うものと見られるのである。

これに対し第二段は人開念に相当するが、統一の問題としては、個人よりもむしろ教団(集団)の統一に現実的意義がある。ごく大ざっぱな推定であるが、最初期の大乗仏教は既成教団(小乗教団)に対し思想的には批判的立場に立っていたが、まだ独自の教団の組織を形成していなかったので、教団の力関係においては既成教団に従属し、それと協調するような立場に立っていたと思われる。おそらく『般若経』の立場はこのようなものであったに違いない。

しかし大乘仏教運動が進展すると教団の独立意識が高まり、既成教団に拮抗しあるいはそれに優位する立場に立つことを意図するようになった。これは当然既成教団の存在意義を消極的に評価し、それを否定視することになる。声聞・阿羅漢の菩薩への転身を求める『法華經』の立場は、このように既成教団を否定視するものであったことは疑いなく思われる。

こういう点で『法華經』は、大乘仏教運動として『般若經』より一層急進的、ラディカルな思想を表明していたといえる。このことは『法華經』と『般若經』を比較した『大智度論』の言葉によって推知される。これは冒頭に引用した文章と同じ箇所なのであるが、次に再び引用しよう。

般若波羅蜜は秘密の法に非ず。而も法華等の諸經に阿羅漢の受決（受記）作仏を説く。大菩薩のみ能く受持し用う。譬えば大薬師の毒を以て薬と為すが如し。

右において「毒」（劇薬）にたとえられているように、『法華經』の阿羅漢成仏は衝擊度の強い過激な思想として受け取られたのではあるまいか。また「秘密」の言葉によって示唆されているように、『般若經』が一般的な思想であったのに対し『法華經』は特殊なすぐれた教えとみなされたようである。『法華經』の中にはこの經の信奉者が迫害を受ける旨が諸所に説かれているが、このことはこの經が急進的過激な思想と受け取られたことと関係がありそうである。

さて『法華經』が寛容融和の思想であるかどうかということは、第一段の一乘・成仏説についてはそのようにいえるが、第二段については単純にそうは言えないと思う。『法華經』の立場が、もし既成教団・他教団の独立的存在性を認めないということであれば、むしろ不寛容に受けとられる側面があるろう。『法華經』の思想的態度は、人々が単に思想・信条を共にするというだけでなく、実践行動、団体の所属を共にするという条件の下において寛容であると

考えられるのである。そしてこの条件を実現させるためには、實際上、他教団に対して攻勢的な布教法を取らざるを得ないものであろう。これは他教団の独立的存在を認めないことから来る必然の結果といえる。要するに『法華経』は諸教に対して肯定と否定との両面の態度を持つものであって、そのいずれの面があらわれるべきかということは、現実の場面に応じてそれに規定せられることであると考えられるのである。

さらに差別と平等の問題についてみると、『法華経』の原理的な考え方として次のようなことが指摘できると思う。第一段の一乗思想によるかぎりでは、すでに述べたように、結果として差別を肯定することになるであろう。差別思想を克服するのは、第二段の一乗思想すなわち廻心（転換）の思想によらなければならない。現実のわれわれの存在に差別が存するのは事実であって否定しようのないことである。したがって差別的諸法を単に平等と観じただけでは、それを克服したことになるのであって、真に差別を克服するには、一つ一つの存在を変革・改変しなければならぬ。これが廻心であるが、廻心の思想は自己を変革すると同時に他人に向かつても改革を要請するものである。変革・改革の手続きを経てはじめて実質的に差別思想が克服されると考えられるのである。

四 「統一」の一乗における若干の問題

一乗の立場を推し進めると、教法の統一にとどまらず、教団の統一にまで徹底化されるものと思われるが、この例として『法華経』以後一乗をテーマとした代表的經典である『勝鬘経』を取りあげよう。

この経は「三乗は一乗に帰す」、あるいは「一乗に三乗が攝せられる」と述べて、統一の一乗の意味を『法華経』よりも一層明確に表明している。また仏法僧の三宝を説明して、法を一乗道とし、僧を三乗の人衆（Sangha 教団）

としているが、統一される三乗を教団（人衆）として指示していることに注意させられる。この場合、法と僧とは究極の帰依の対象でなく、究極の対象は仏・如来であるが、一方、一乗道と称される法も法身を得ることを究極とすると言われるから、これは如来に帰着することになる。このようにして三宝の帰依は如来への帰依を究極とするが、この如来の教説が一乗道である。

以上のような『勝鬘經』の所説は、三乗の人衆（教団）は仏の法身の実現を目的とするというのであるから人開会であり、人格・教団の統一を意図するものであることは疑いない。

この經は声聞・緣覚の涅槃（すなわち果位の二乗）を仏の方便の説と称しているから、『法華經』化城論品の所説と同じように廻心の一乗・成仏説を意味するものと見られる。このことは『大乘莊嚴經論』が上引の一乗論を説くところで、不定性声聞の成仏を論じ、その結び（第一章第五九頌）において『勝鬘經』を引用し、「声聞となり緣覚となり仏となる」といって、声聞↓緣覚↓仏という転身・廻心の旨を記していることから裏書きされる。

しかしインド仏教史上において、小乗教団は最後まで有力で確固として存在していたので、實際上『法華經』の人開会の立場がどこまで貫かれたかは疑問である。『法華經』の対極にあるような一乗思想に立ったのは瑜伽行唯識派であって、周知のようにこの派は五姓各別・三乗各別説を主張するが、これは人開会を拒否したものと理解されよう。しかし法開会としての一乗説についてはこれを主張しているものであって、このことは『解深密經』（地持論品）が一乗について「世尊は声聞衆において種々の法の自性すなわち五蘊、内外の六処等を説くが、それらは大乘において同一の法界、同一の道理に属するから、乗の差別を説かないのである」（取意）と述べていることから知られる。この場合の法界の概念は教法の総体をさすとみられる。瑜伽行派は、三乗の修行者は同一の教義に依りながら（共三乗）それぞれの立場で実践し、実践のコースを異にしつつ修行を向上させ最後の悟りの果も別であるという立場を取って

いるのである。『法華経』ではすべての声聞が廻心を本質とするが、瑜伽行派では一部の声聞（不定性）だけが廻心するものとみなされている。このように法開会に依りながら人開会を認めないというのが、インド仏教では一般的な考え方であったように思われる。

法開会にしても人開会にしても一乗を「統一」の意味のものとすると、理論的には同じ大乘において、統一する大乘と統一される大乘との二つの立場があることになるが、諸経論の所説の上でこのような区別が認められるかどうか明確でない。前者を仏乗、後者を菩薩乗と称したように解釈される点もあるが、断定的には言いがたい。中国で三車家・四車家の論争が起ったゆえんであるが、要するところ一乗を主張する經典の作者がみずからの立場と他の大乘の立場とを区別する意図を持っていたかどうかということが、この判断のかぎになると思う。『法華経』の所説についてみると、経作者がそのような意図を持っていたと推定されるところがある。

『法華経』方便品は、一乗に対する方便の教えとして「三乗」を立てるが、それとは別に方便に「種々なるもの」を立てる。この種々なるものの内容を説明して、因縁・理由・譬喩・根拠・言辞（語義解釈）・仮説などの諸方法であると述べ、あるいは契経・諷頌・本事・本生・未曾有・因縁・譬喩・重頌・論議の九分教であると説いている。そして後者の九分教に関連して、「仏陀は時期 (Time, Stage) を見て法を説くが今や決定的なことを説くべき時が来た」（取意、第四八偈）と述べる。あるいはまた「諸仏により方便の教えが説かれて来たが、いま釈尊が最高の法を説くべき時が来た」（取意、第一二九・一三〇偈）とも述べている。

右において九分教を、大乘を含めて諸経を総括したものと解すれば、最高の法、決定的な教えというのは結局『法華経』をさすことになる。もっとも九分教を小乗経のみをさすとすればこのような解釈はできないわけであるが、『法華経』は他方では方便として三乗を指示し、三乗の中には大乘たる菩薩乗が含まれているから、九分教を大小乗

の諸経を総括したものと解釈することは不可能ではなであろう。このように説法の時期に焦点をあてた解釈、いわば天台の約部判のような観点からみるとときには、方便の教えは、『法華経』以前において過渡的、手段的に説かれたものとして、『法華経』より価値が低くあるいは否定的に見られるようになる。この点からはじめに引用した「十方仏土中唯一乗の法のみあり。第二乗・第三乗なし」というのは、「唯一」の意味の一乗としても理解しうるものであって、要するに選ばれるべき教えは『法華経』のみであるというように解釈されるのである。

このような解釈が可能であるとすれば、それは日蓮の『法華経』信仰の立場と一致するものであろう。

五 本覚と始覚

ここにいう本覚・始覚の概念は『大乘起信論』の所説に限定されたものでなく、もっと広い意味の本覚思想、すなわち今日論議・批判されているような心性本淨・如来藏思想を含むものである。そして一般的にいえば本覚・始覚の概念は大乗仏教の基本的な思考法をあらわしているように見られる。私見によれば『法華経』の一乗・成仏思想の第一段は本覚思想に対応し、第二段は始覚思想に対応する意義をあらわすと考えられるのである。

本覚・始覚の概念についてはいろいろの理解の仕方があるが、目下の問題に必要な範囲において私見による理解をごく簡単に述べれば、本覚とは、衆生がいかなる立場いかなる修行の位にあっても、あるいは発心以前の無自覚な凡夫であっても、さらに草木瓦礫等非情のものであっても、一切の諸法・衆生はその存在・地位のままにおいて悟りの状態にあること、すなわちその存在・地位において仏の悟りの境地と直結し仏と一体となっていることを意味すると解される。これに対し始覚は、「始」という言葉によって示されているように、衆生がある時点においてはじめ

発心して修行を起こし、迷を次第に破つて向上し最後に完全な悟りである仏を實現するに至るといふことをあらわしている。本覚は、衆生と仏陀は一体で本質的に同一であるといふ成仏の原理を表明したものであり、始覚は、その原理に基づいて時間的過程を経て修行を實現して行くといふ実践論を表明したものと理解される。本覚はいつてみれば無時間の世界であり、始覚は時間の世界である。実践は時間を媒介にして成立するものであるから、実践論は原則的に本覚の場面でなく始覚の場面において論ぜらるべきものであらう。

『法華経』の第一段の成仏説では、無知な子供・凡夫でも阿羅漢でもそれぞれの立場で無上菩提を体得し仏と一体となつていくといふのであるから、これは本覚思想の構造をあらわしている。これに対し第二段の成仏説では、声聞が菩薩に転じ歴劫の修行を経て仏果に達すること、あるいは声聞↓縁覚↓菩薩↓仏というように廻心しながら向上することを意味するから、時間を介しての因果論的な修行であり、始覚思想の構造をあらわしていると理解される。

大乘仏教は絶対者としての仏陀の存在あるいはその境地を前提として思索をすすめるものである。この絶対的仏陀の世界が一般に法界・法身・法性・真如などと称されるものである。法界・真如等は常住・不変・無為・平等あるいは不生不滅であつて、いわば永遠無限の世界である。これに対し衆生は、有為・無常で生滅変化する有限の世界に属し、相対的存在である。大乘仏教の思想はこの絶対的無限の仏陀と相対的有限な衆生との相互関係、相互規定を軸として展開しているといえよう。この場合、仏陀を基本として仏陀の側から衆生を見るのが本覚であり、衆生を基本として衆生の側から仏陀を見て行くのが始覚であるといふこともできる。

本覚思想からいえば、全世界は絶対的仏陀という一元的存在の顯現であるから、衆生をはじめとする相対的な諸存在は、この仏陀の顯現せる世界の中に包まれることになり、仏陀と衆生は直接的にあるいは同時存在的に同一のものである。このような思想をもつとも鮮明に表明したのが如来藏思想であらう。

如来蔵思想の形成についてはすでに学者によって詳細に論じられているが、その第一の前提として、上述したように、『般若経』における真如の平等・同一性の思想があるとみられる。真如においては一切法は不二平等であるから、仏陀と衆生も同一である。如来蔵説はこの同一性を基点として展開しているといえる。さらにすでに指摘されているように、『華嚴経』如来性起品（如来出現品）の思想の影響がある。この所説においては、あたかも太陽が全宇宙の事物を照らし出すように、如来の智慧の光が一切諸法に浸透し、一切衆生の中に内在・出現する旨が説かれている。この衆生の中の如来が如来蔵である。ただ如来の光の遍在には多少の制約があつて、たとえば如来の太陽の光は衆生の淨心の器の中にくまなく影を宿すが、器が破れている場合はこのかぎりではない、それは衆生の罪であつて、太陽の光ではない、と述べられている。

如来の智慧の光は真如に外ならないから、右の所説は真如が一切諸法に遍在することを意味することになるが、しかしここに示されているように、このことと、衆生がその真如をみずからの存在の中に受け入れることは一応別である。中国仏教の概念でいえば前者は理仏性、後者は行仏性に当たる。中国・日本の仏教においては草木瓦礫等の非情のものも成仏すると主張するが、実際問題としてこれら非情のものが発心し修行することはあり得ない。ゆえに非情のものに仏性が存するというのは、これらが仏の世界の中に含まれて存在するということであつて、真如の遍在性を意味するに外ならない。この場面における仏性が理仏性である。如来蔵も第一義的には理仏性の意味であるから、このかぎりでは、衆生はあまねく如来蔵を具有するとしても成仏しないことがあり得るわけである。

このように如来蔵思想は、その直接的な意味においては、真如と同一視される理仏性がその本質であり、この理仏性が仏の教化などの条件（縁）を得て、具体的に発現された場面がいわゆる行仏性に当るものである。この点からすると、『法華経』の一乗・成仏説の第一段と第二段はそれぞれ理仏性と行仏性に当るといふこともできると思う。

六 性(法性)と相(法相)

ところで本覚・始覚という関連概念を、無時間的世界・時間的世界というように対比してみると、本覚思想に固有な無時間的な法性(性・無為)と時間的な法相(相・有為)の関係という問題に入らざるを得ないので、以下にこの問題に焦点をしばって私見を述べてみたい。

仏教は初期以来、諸行無常の教義を説くが、大乘仏教では仏陀の本質たる法界・法身・真如等は常住・無為・平等などと説かれる。諸行の概念に一切諸法を代表する意味があるとすれば、この二つの立場が矛盾し調和しがたいことは認めざるを得ないものであろう。しかし原始仏教あるいは原始經典において無為の觀念がなかったわけではない。たとえば煩惱の止滅した状態また涅槃を無為と称し、あるいは有為・無為の觀念を対置しているところがある。そして時代とともに仏教思想の中において無為・常住の觀念の占める役割が大きくなり、それはとくに大乘仏教において著しい。したがって原始仏教以来の諸行無常のテーゼに対して無為・常住の觀念がどのようにかわるかということ、基本的な問題を提起する。これは絶対的仏陀と相対的衆生との関係の問題でもあろう。

竜樹の『中論』はこの一つの解答といえるようである。かれはこの書の冒頭において、縁起を不生不滅、不断不常、不一不異、不來不去と規定するが、これは因縁生起する現象世界は、生滅、断常、一異、去來等の分析的な固定的觀念をもっては把握し得ないことを意味するとみられる。したがって不生不滅、不断不常等の觀念は流動化する有為法の現象世界を指示するものと理解され、一般にこのことを中心にして『中論』の思想が解釈されているようである。しかし無為法の世界を無視したのではないことは第一章(觀法品)第七頌に「心の行境が滅するとき言語表現さるべ

きものも滅する。法性 (dharma) は涅槃と同じく不生不滅である」と述べ、第二章 (觀涅槃品) において涅槃を無為と規定している。これによると不生不滅、不断不常等の觀念は、有為法の現象世界を指示するだけでなく、同時に法性・涅槃等の無為法を指示するものとして現象を越えた真理の世界を意味することにならう。これに関連して竜樹が「輪廻と涅槃はいささかも異なるない」(觀涅槃品) と述べているのは注目される。これは実践論的にはいわゆる無住処涅槃に相当する思想を述べたものとみられるが、その論理的意義を考えてみると、おそらくこれは、諸法を個別的、瞬間的なものとしてみればこれら諸法は流動変化する有為法に属するが、同じ諸法を全体に相においてまた永遠の立場からみるとときには常住であり、常住であるゆえにその本質は無為であると考えたのではあるまいかと思う。

竜樹はこのように有為・無為の不二を立場とする絶対的の一元論的思想を表明したが、竜樹以後の思想はこの一元論的思想を受けつぎながら、有為法に対するものとして無為法の領域を限定し確立する方向に進んだようである。これは如来藏思想、とくに唯識説に顕著に見られる傾向である。唯識説では、法と法性、依他起性と円成実性(円成実性の概念ははじめは真如のみを意味した)、また虚妄分別(依他起性、有為)と空性(円成実性、無為)がそれぞれ区別され、両者の関係が論ぜられている。この両者は中国仏教の概念でいえば、「性」(法性)と「相」(法相)に当るものである。性と相の問題は、基本的に仏教の根本思想である縁起と無関係でないし、むしろ縁起思想の一環として捉えらるべきものである。原初的な縁起の概念(十二因縁)は、この縁起のタムに「起」(生起)の語が用いられているように、また前後の因果的系列が説かれているように、現象に関する因果論であって、その中心は発生的因果論であると思う。ここで発生的因果といったのは、原因が結果に対し何らかの形でその質料(力・本質)を提供するような因果関係であって、四縁説では因縁(親因縁)に当るものである。これは空間的同時的因果の場合もあるが、基本的には時間的因果関係である。

発生の因果は、論理的因果以前の経験的事実であるが、時間を内容とすることに於いて実践的因果ということもできる。実践は時間を媒介にして成立するからである。仏教では種々の形式の因縁（因果關係）を説くが、これらは現象を説明したものであるから、広い意味で発生の因果に包含されるものであつて、発生の因果關係の別の場面における表現、あるいは視点を變えた表現であるということができよう。

縁起の思想は発生の因果を対象とするが、発生の因果論そのものでなく、この因果論に対する哲学的思索といえよう。この思索の過程あるいは結果において時間や発生の觀念が捨象される場面が成立する。たとえば種子（因）から芽（果）が生ずるとする場合、原因は結果に対し時間的に先行するが、結果があるから原因が成立すると考えれば、原因と結果の關係は非時間的、非発生的な論理的關係、あるいは相互依存關係とみなしうる。縁起を相關性、相依性などと説明するのは、このような場面についてであつて、それは発生の因果に対する哲学的見方であるが、発生の因果と別のものではない。

この発生の因果の考えを、それに対して哲学的反省を加えることなく、常識のままに拡大して行くと、事物の生起に対しては必然的に先行する實在的な原因を想定するから、やがてはそれを實體視することになる。つまり発生の因果の概念は實在論への傾斜をつねに内蔵しているのであつて、それを拒否・否定するのが縁起・空の思想であると思う。発生の因果の概念は、その根底において発生の觀念を否定する意味を持つということが縁起・空の思想である。この点において竜樹が『中論』の冒頭に四種の不生を説いて、生起の觀念の否定を論証したことは意義のあることであると考えられる。縁起（十二因縁）の概念は、一般的には発生の因果を指示するが、空と同義の縁起の思想は、発生の因果から生起の觀念を捨象したものと理解されよう。

ところで「性」（不生不滅・無為の真如）と「相」（生滅・有為の諸法）の關係を發生的因果關係としてみると、それは

ブラフマン・アートマン説のように、絶対的な一元的原理から多元的な現象世界の諸法が生ずるという思想を構成することになるが、このような思想は仏教がきびしく排除・否定するところのものである。ゆえに性と相の関係は、発生の因果の関係でなく依存関係として捉えらるべきであらう。四縁説でいえば、因縁（親因縁）ではなく所縁縁あるいは増上縁である。すなわち真如は所依・依り所（*asraya* 依存されるもの）であり、アーヤヤ識の概念もこれに比例して、所依あるいは場所（*aya*）と言われる。ここで所依とは、それを場所として諸法が発生・生起するが、それ自体は発生の因でなく、発生因に対してそれを成立させる基盤・根拠（*alamana* 所縁）であるということである。

このような見方において、まず問題となるのは如来藏思想である。如来藏の概念は、これを如来の胎児あるいは如来の母胎いすれの意味に解するにしても、明らかに発生論的思想を表明している。このような発生論的な概念を採用したのは、これが常識的であり世間一般の経験に合致するからであらう。しかし如来藏は真如であり、真如は無為法であるから、これは発生論的思想を排除・否定する意味を持っている。つまり如来藏の概念は、発生論的観念とこれを否定する真如・無為の観念の二面を、不可分・融合的に含んでいるが、その本質はいうまでもなく前者より後者の方にある。如来藏の教義において、衆生が成仏することは、現象的には潜在因たる如来の胎児が発現して仏陀となることであるが、その本質的意義においては、無為法の真如が偶有的な有垢の外貌を除去して自己本来の清浄な姿にもどることであって、真如自体は何ら変化することはないのである。

如来藏の教義において重要な概念である「界」(*dhātu*)——これは法界 (*dharmadhātu*)・仏性 (*buddhadhātu*) の概念を構成するものである——は多義であるが、右のような場面においては、「因」(*hetu*) の意味であるとされる。この因はさきに述べたように、発生因の意味と真如における所依・根拠の意味との二通りの意味を不可分的に含んでいる。如来藏思想・唯識説等において、法界・仏性等の教義の場面に用いられる *dhātu* の概念はこの二面の意味にお

いて用いられているとみられる(註1参照)。

しかし如来藏思想は発達した段階においては「種子」の概念を用い、上述の不可分的な「因」の意味から、発生因の意味を取り出して明確化するに至った。『涅槃經』には仏性種子・法身種子などの語が用いられている。また『宝性論』の中には「覺らるべきもの」(bodhya 有垢真如に相当する)を解説して「出世間法の種子であって三宝生起の因(hetu)である」というように種子の概念をもって説明している(梵本第一章第二六頌の項)。このような所説は dhamm の概念の内容において真如としての依り所の意味と発生因(種子)の意味とを分離させる傾向を示すものといえよう。

おそらくこのような傾向を受けて形成されたのが『瑜伽論』(撰決択分)における「真如所縁縁種子」の説であろう。これは無漏種子であるから内容的には真如を反映しそれと対応するものであるが、有為法であるから無為の真如とは別の存在である。ここで種子は無漏智の発生因(親因縁)であるが、これに対し真如は種子の存在する根拠(alambana)であるけれども発生因の因ではない。

一般に性と相、あるいは無為法と有為法が関連し結びつけられるのは因縁(親因縁、発生因)によるのではなく、所縁縁あるいは増上縁によると理解されるべきものであろう。たとえば大乘仏教一般において、無為法の真如と有為法の智は一体不二(理智不二)であるというが、この場合真如は智の所縁縁すなわち依り所・根拠であるが、発生因(因縁)ではない。

以上のように考えられるので、「性」と「相」とが関連する場面において、たとえば言葉の上で「生ずる」「起る」というような表現が用いられているとしても、真如・法界・仏性等の概念は発生因と解すべきものでないと思う。

しかしこれと異なるように思われるのが『大乘起信論』の所説である。というのは同論は染淨互熏、すなわち淨法の真如と染法の無明との相互熏習を説いているからである。唯識説において熏習は「種子生現行、現行熏種子」の言

業によって示されるように、因縁（發生因）に属するはたらきである。したがって『起信論』が真如の熏習を説いたことは、性・相の關係に、發生論的因果の思想を持ち込んだことになる。『起信論』では淨法（真如）熏習を説いた次に、これを正因（直接的原因）と称し、他の間接的因（縁）と區別しているから、これが親因縁（發生因）に当るものであることが分る。

瑜伽行唯識派の『撰大乘論』は、清淨法界等流の聞熏習すなわち法身種子を説いている。これは無漏種子であつて、その内容は法界・法身・真如等に対応するものであるが、有為法であるから、無為法の真如・法界等と區別される。真如を起点にしていえば、真如はそれ自身によってでなく、無漏種子を伴うことによつて、その無漏種子が發生の因となるというのが『撰大乘論』の考え方であろう。おそらくこのような考え方がインドの大乗仏教においては一般的であつたと思われる。

これに対し『起信論』においては、すでに學者によつて指摘されているように（平川彰博士稿「阿梨耶識と阿頼耶識」『著作集』第五卷所収）、熏習という言葉は用いられているが種子の言葉は見出されない。つまり一般に發生因の機能を持つものとみられている種子の概念が『起信論』には欠けているのである。したがつて真如は種子を媒介とせず、それ自身が發生因としてはたらくとみられる。さきに述べたように、發生的因果の思想は實在論への傾斜を持つてゐる。ゆえに真如を發生因とみなす『起信論』の思想はその真如を存在視あるいは實在視していると評することができよう。これはインド仏教思想の限界を越えた思想といえるかも知れない。

『起信論』の思想は「真如隨緣説」として中国・日本の仏教界に大きな影響を与えた。本来の本覚思想においては本覚・始覚の概念はそれぞれの限界を保ち混同されることはない。両者は無時的世界と時間的世界というように對比されるが、これは真如（無為）と種子（有為）とを對比し區別する考え方と見合つたものである。しかし『起信論』が

真如の熏習を説いたことはこの区別を無視し、両者の領域を融通・混合させる道を開くことになった。

これには(一)本覚の觀念の中に始覚思想が入り込む場面、(二)始覚の觀念の中に本覚思想が入り込む場面、という二つの場面が想定される。(一)の展開がいわゆる真如隨緣説であって、この学説は、日本天台において、「一切衆生悉皆成仏」の思想を一層強化推進させる理論、とくに法相宗と対決して、その五姓各別説に見られる差別思想を克服する理論として大きな役割を果たした。真如隨緣説は、理仏性と行仏性、あるいは「理」と「事」との間に引かれた境界線をとおり払うことによつて、日本仏教に特徴的な仏凡一如、凡夫の信行成仏の思想、言いかえれば成仏の普遍性をおしとの平等思想の形成に基本的な理論を提供したといえよう。(二)の展開は、歴劫修行・歴劫成仏に対して否定的立場に立つ頓悟・速疾成仏の実践思想であつて、日本仏教に特徴的な易行道的実践に理論的根拠を与えたが、他方、行為(業)における因果応報を厳格に受けとめるといふ自律的な実践を軽視する傾向をうみ出したようである。

今日本覚思想に対する批判がさかんであるが、(一)については、プラスに評価さるべき点が多く、マイナスの面はむしろ(二)において多く認められるのでないかと考えられるのである。

註

(一) a. 「聖なる法の因 (hetu) であるから法界 (dharma-dhātu) である。聖なる法はそれ (空性 || 真如) を所縁 (ālamāna 拠り所) として生ずるからである。ここが界 (dhātu) の意味である。」『弁中辺論』第一章第一五頌長行釈。Nagao ed., p. 23, 1. 23~p. 24, 1. 2. ……これは界 (因) が真如としての所縁縁を意味する場合である。

b. 「界の意味は何であるか。一切諸法の種子 (sarvadharmā-bija) の意味である。——一切諸法の種子の意味というのは因 (hetu) の意味に關してマールヤ識における (種子) ということである。」『阿毘達磨集論』、『同雜集論』Pradhan ed., p. 15, 1. 12; Tatia ed., p. 19, 1. 19. ……これは界 (因) が種子 (發生因、親因縁) を意味する場合である。

(立正大学教授)

フロイト以後の精神分析的宗教研究

葛西賢太

フロイト以後の精神分析の展開は、大きく分けて、アメリカを中心とした自我心理学と、イギリスを中心に展開した対象関係論との二つになる。日本の宗教心理学において、これらの流れが追尾されてこなかったことを批判しつつ、対象関係論が宗教研究との関わりを少なからずもっていることをさきに表示した。ここでは、フロイトが宗教批判を行なう際のキーワードとなった「幼児性」と「幻想」の二つの概念が、対象関係論においてどのように再検討され、それが宗教研究にどう影響していたは、たはずであったかをみた。すなわち、「対象」関係論の、対象認識の「幼児性」及び対象をめぐる「幻想」について、フロイトとの対比を試みたわけである（「対象関係論と神の像」および「幼児性・幻想・宗教」、『宗教研究』二九七及び二九九号）。

今回は、保留されていた、対象「関係」論の、「関係」の問題について、再びフロイトとの対比を試みた。ここではフロイトと対象関係論者との対立を強調したが、当然のことながら、両者の連続性も忘れられてはならない。対象関係論は、いわ

ば、フロイトが関係性について行なった洞察と構想が、しかるべく展開されたものであるからだ。

フロイトが関係を語る際のキーワードは、「転移」である。

転移とは、過去の対人関係における感情が、治療者に再投影される形で噴出する現象を指す。すなわち過去の関係そのものが治療者を相手に再現されるという、奇妙な現象である。フロイトは「転移」を、過去の関係へと依存し、過去の関係による被支配的な状況に身をおいて、現実を直視できないという、患者の弱さの現われと見て、この状況の克服を促す。すなわちフロイトにおいては、関係性は、自律という理想と矛盾しあい、それゆえ、克服されねばならないものである。

このフロイトの理想は、理性を過大視した時代の制約のもとに彼があつたゆえのものと、現在では見られている。現代人のナルシズムや疎外を観察した成果が精神分析に導入され、自律だけでなく、適度な（成熟した）依存が必要とみる方向への理論展開も見られる。

たとえば自己心理学者ハインツ・コフットが強調するのは、健全な自律を確立する上で、関係性⇨転移的基盤がむしろ不可欠であるという、逆説的な状況である。その論理では、転移は（日常的ではないにしても）人間のある種の能力の正常な発現であり、病理とみるよりは、適切な人間関係を築くための、いわば自己治療能力の発現とみられる。転移状態での認識が正しいか否かという、フロイトがこだわった問題をとりあえず保留するなら、転移状態が人間に創造的な活動を促す可能性さえ評

価することができるだろう。

さて、このように、転移という非日常的な関係の出現を肯定的に捉えるなら、人間が取り結ぶ、聖なるものとの関係は、どうなるか。ここでわれわれが思い浮かべるのは、マルチン・ブーバーの『我と汝』であろう。かの著作で、彼は、われわれが世界を、親しみをもってコミットする対象の「汝」と、距離をおく対象の「それ」とに分けて認識するとしている。また彼は、われわれが真の関係をとり結ぶことのできる自己になって、真の関係を求めていく時に、「永遠の汝」である「神」こそ、最終的に行き着く対象であるという。

対象関係論が導く宗教論は、むしろブーバーの出した結論と同じにはならない。神がどのような存在であるか、そして神との関係が「真の」関係か否かといったことは、そもそも対象関係論の守備範囲を大幅に逸脱する問いである。しかしながらこの問いに、対象関係論は、人間経験の範囲に限定して、答を返してはいる。それを要約すると、はからずもブーバーと重なるところが多くなるようだ：「聖なるものの体験とは、対象との関係性の体験であり、それは俗なるものとの関係性と深く関わりをもっているらしい」。

夢解きの宗教学的意味

海山 宏之

夢見の当人にとって、夢見られた事象は、心像でもなければ表象でもなく、さしあたり象徴でもない。それは我々にとって一つの独立した世界と捉えられる。この夢の世界を我々の生きる世界につなぎ、言い換えるなら連続性において位置付け、意味あるものとして受け取ることこそが夢解きなのであり、またその「結ばれた」意味において自らの世界の深化・拡大としての変容を果たす夢体験こそが宗教体験として捉えられるものなのである。夢解きを宗教学的に研究することは、直接にはその「結ばれ」の有り様を理解することに他ならない。

予知夢、未来の前兆を告げるものとしての夢の在り方は、数多くの夢占いや託宣をはじめとして現在の我々にも最も馴染み深いものであるが、これは次元の違う他界としての夢の世界を時間軸の先においてつなぐ、つまり時間的連続性において捉えるものと見る事ができる。それは現実の変革の動因ともなり、人間に希望を与え、未来に生きることを可能にもする。

また夢幻能に見られるパターン、しばしば高僧伝に登場するところの「故地における高僧の夢の中への何者かの出現」には、過去を現在につなぐところの意味の結びがあり、それはまた水を出したり、樹木を生やしたりという「現世」の事象の基

礎付けにもつながるものなのである。

夢見の体験を脱魂による魂の経験として把握する見方も、中古の日本をはじめ全世界的にあり、人類学の分野での報告も多々あるが、これらは異界としての夢を空間的な距離・その差異において捉えたものとしてできるであろう。つまりこれも連続性において捉えている訳であり、その意味で「つながれた」ものである。もちろんここには異界―質的に異なった世界―への交通を可能たらしめるための「死」のイメージが強く見られ、イニシエーション的な経験性が絡んでくるが、それが空間的に離れた世界を示すということを翻して考えると、それを世界の連続性において捉えることができるのである。

さて捉えられる夢の国との空間的な関係には、「向こうへ行く」「つながりかたの他に」「ここへ来る」というものがある。「夢枕に立たれる」とか「お籠りをして御告げを受ける」場合がその例だが、こうした夢の場合、それは非常にヴィジョンに近づいた「この場性」を獲得するようだ。そしてその「この場性」の獲得は、夢の中に見られた、異界との交流を可能にする「中心」のシンボルズムに関するものだとも言えるかと考えられるのである。

もちろん実際には、時間的な結び付けも空間的な結び付けもともに一つの夢経験の異なった側面の捉え方の一つにすぎない。それらは同時に現れている。しかし、いずれにせよ強調されるべきは夢見以前の覚醒時の現実世界への夢の世界のつながりとそこに結ばれる意味であり、世界の変容なのだ。夢がその

人間の現実世界を超えたリアリティーとの交流の場となり、それにより人間の在り方（こちらのリアリティー）が変わる、そうした創造性こそが夢の重要な意義なのである。そしてこうした類の夢の話には多くの場合「後日談」があり、夢の世界との連続性が確実なものとして語られている。またそれは、「起きて」からの話であるから、起きなければ夢が夢にならないということ、さらにはそれが一つの解釈であるということがいえるのだ。

この「解釈」、これこそが一つの世界をつなぎ、意味をむすぶ行為なのである。夢はこうして「結ばれる」ことではじめて意味をなすとも言える。夢見に意味を認めないのは、夢を無価値なものとして忘れ去るということであり、夢が象徴する世界をこの世界に「結ばない」ことなのである。

宗教学的夢研究は、この完全に私的であるにもかかわらず自らのほからいを超えた、そして最も直接に自らの存在に関係する両義的なものとしての夢が、いかに人間の世界に結ばれているかを明らかにしてゆくものなのだ。

C・G・ユングのキリスト観

渡 辺 学

ホームマンズの指摘によれば、C・G・ユングの研究の関心領域は、(一)フロイトとの内面的葛藤を含む臨床研究、(二)キ

リスト教を中心とした宗教的伝統とのかかわり、(三)近代性や現代性の問題、の以上三つに分類することができる。このような観点からすれば、ユングのキリスト論は、それら三つを貫いているという点からみて、とりわけ重要な意味を持っているといわなければならない。

ユングがキリストについて語るとき的基本的な問題提起は、神のイメージをこころの現実として捉え直すことにある。要するに、そのことは、神概念を神学や形而上学の独占物とせず、われわれのところに直接働きかけてくる体験的現実として把握し直すことにほかならない。ユングは、自らの基本的な立場を心的現実の立場と呼んでいるが、このような視点がここにも前提とされている。つまり、ここで問題にされるのは、超越的な実体としての神の存在ではなく、神概念を契機として人間が抱いたイメージのリアリティなのである。すなわち、神の存在については判断中止がなされているし、たとえ神が存在したとしても神の現実が人間が抱いたイメージと合致しているかどうかは別問題なのである。要するに、人間の体験的現実が問われているのにほかならない。

そして、ユングによれば、キリストは、われわれ——とりわけ西洋人——がそれに基づいて生きていくところの神話的現実である。ユングは、そのことを明らかにするために、キリストの物語が英雄の生涯のあらゆる特徴を兼ね備えていることを指摘する。例えば、「たぐい稀な出自、神なる父、危険をとまなつた誕生、きわどくなされる救済、早熟な成長、母と死の克

服、奇跡のわざ、早く訪れる悲劇的結末、象徴的に意味深い死にざま、死後にもなされる働き」がその特徴である。

さらに、キリストは自己の元型の象徴である。自己とは、意識の中心をなす人格である自我から区別され、意識と無意識の全体の中核をなしている元型であり、神的な特徴と対立物の一致という性格をもった元型である。自己は自我を超えていて、自我には直接自己を認識することができない。ユングは自我と自己の関係を地球と太陽の関係にたとえている。そして、キリストがこのような自己の元型の象徴であるということの理由は、キリストが永遠性と一回性、普遍性と無類性という矛盾の一致を体現していることにある。つまり、キリストは神として永遠で普遍的な存在であるが、歴史上の人物としては一回的で無類の存在である。また、個体としての自己は一回的で無類の存在であるが、他方で、元型的な象徴としての自己は神の像であり、普遍的で永遠のものである。ただし、キリストは善であり霊的だけでなく、悪や物質性や冥界的な特徴をもっていないため、全体性を欠いているところがあり、そこにキリストを補償する反キリストの問題が生じてくる。

このように、キリストが自己の象徴であるため、われわれが自己実現(個体化)をするということは、ある意味で(キリストのまねび)つまり(キリストに倣うこと)である。そして、ユングは「多くの者のキリスト化」について指摘している。ユングの考えでは、(キリストのまねび)とは神の受肉を意味し、「英雄的でしばしば悲劇的な、すなわちもつとも困難な課題を

表わしており、苦悩、自我の受難」を意味する。

このように、ユングのキリスト論は現代人の自己実現の問題と密接に結びついている。それは、いわば「苦悩における神との一致」を意味している。つまり、キリストの十字架になぞらえられる精神的苦悩を背負って生きていくことこそ、自己実現の意味なのである。

応用宗教学としての住職学

荒川 元暉

応用宗教学の「応用学」とは何かというと、まづ基礎原理である「基礎学」があつてその理論を実際に役立たせる応用面についての研究ということにならう。宗教学はその学問の存立自体が基礎学としてあると岸本英夫はその著『宗教学』で述べている。すなわち、宗教学と宗教の関係は、基礎医学と医師との関係に類似している。宗教学の研究も、直接に病人をなおすことはできない。実際に医師を行うための基礎となるものであつて、なくてはならぬものである。この場合、基礎医学は基礎学であり、医師は応用学ということになるであらう。さしづめ応用学があつて基礎学があるといえよう。同じく「実践学」といわれるものがある。これは理論である学問の実践という立場に立つ。この「実践学」と「応用学」とは同じ性格をもっている。いずれも宗教の実践者が、宗教の教えをひろく社会に布

教、教化するにあたって必要な知識と技能の修得のために学問である。

およそ宗教の研究には、主観的立場に立つ神学的研究がある。ふつう神学は、その任務と課題によって歴史部門、組織部門、実践部門の三部門に大別されている。実践部門は、伝道学、布教学、礼拝学、教会学、教会法、教育学である。これは、第一の歴史部門と第二の組織部門でなされた理論的、歴史的研究を実地に応用するための技術を研究する部門と考えられている。これを「実践神学」という。また「応用神学」ともいわれている。もともと実践神学は牧師の実践のための学問として展開したものである。宗教学もまたその基礎学として発達した。たとえば信者の欲求や社会階層を知るために宗教社会学がうまれた。このように応用宗教学は、「実践学」としての性格を多分に持っている。

応用宗教学は、学際的性格を持っている諸科学を指している。宗教の実践の立場に立つ仏教学が主観的な立場に立つのに対して、社会学・心理学・法学・経済学は、客観的立場に立つ各分野にわたる社会科学、人文科学である。これらは、実証性と合理性に裏づけられた学問という性格をもっている。これらは「実学」ともいわれている。もともと儒学の教えからくるもので空理、空論でない、実践の学をいい、実際の役に立つ応用の旨とする科学・法学・経済学・医学を指している。臨済宗の僧の場合をとつていえば、坐禅の修行を目的としている禅の専門道場は、基本となるものの修得である。しかし住職となつ

て檀信徒の指導をし、寺院を運営するのは「応用問題」に属するものである。これを解く力は基本となるものの修得があつてはじめて可能である。基本のない応用がないように、応用のない基本はあり得ないといえよう。そこに住職学の存在理由がある。住職学とは、寺院の住職が住職としての職務を果たして行くに必要な知識と技術である。住職学は、寺院という経営の対象となる経営体をどのように充実させ、確立させるかの方法を修得させるべく経営者である住職の能力を啓発する学問である。従つてその分野は広く宗教学、社会学、心理学、法律学、経済学および経営学等他の領域にわたる学際的性質を持つ。

住職学は、住職という寺院経営の責任者としての全人格的能力の涵養である。特に、宗教家としての人格の形成とともに、職業人として当然に必要な、プロとしての高度の知識と法式といわれる技能の修得である。これらはいずれも大学、修行道場では、十分に修得できず、生涯にわたつて体得すべきものである。しかし、多くは実地で役立つ学問、技能をその都度、必要に応じて学んでおり、また永年の経験とカンによりて処理しているのである。それは学問としての考究にまつものではない。あくまでも合理的、近代的な方法をもつたものでなければならぬ。応用宗教学は、住職学といった実践的な学問を学ぶ上で、基礎学として必要な学問の研究である。住職学はこのようなハウツーものの学問であつてはならない。何故ならば基礎原理である基礎学があつてこそ、真の能力の涵養が可能であるからである。

鈴木馬左也と河瀬秀治

—比較宗教学人間学的事例考察—

松本皓一

サブ・タイトルである比較宗教学人間学的事例考察について説明しておきたい。筆者は、人間における宗教の意味乃至働きという問題に一貫して関心を抱いてきた。それには恩師である岸本英夫博士からの深い影響がある。博士は戦後間もない我が国で、心理学・社会学・文化人類学等を広く綜合した人間行動科学理論によつて、人間の営みとしての宗教現象の解明に最も早く手をつけられた人である。「人間と宗教」とは博士の一貫したテーマだったと思う。

むしろその場合でも集団としての「人間の宗教」が考えられねばならない。しかし筆者はあえて人間の一面である個人に焦点をあて、人間における宗教の意味を明らかにしたいと思う。方法としては従来色々あるが、具体的には個人の生活史を分析・記述するバイオグラフィカルな方法になる。オルポートの言うように人格は環境適応的な有機体としてユニークであるが、そのユニークさにもそれ独自の主体的法則がある。個人の伝記的考察(事例研究)はこうした主体的法則(宗教的行動に関しても)を明らかにしたとしても、それだけでは充分に人間における宗教の意味・働きを説明したとは言いがたい。単に個

別の伝記に終るだけである。そこで事例研究の比較考察が必要となる。比較によって個別相を類型化し、類型化によって個別相の特殊さをより明らかにすることができる。

この場合の比較事例は、文化とパーソナリティの関係で明らかたように、同時代・同文化・同社会に属することが前提である。若干の許容領域は止むを得ないとしても複数人格の比較軸としては、資料上の制約はあるにせよ一応上述の条件を満たすことが必要である。

更に比較肢としての各事例は、必ずしも宗教プロパーの人格よりも世俗的人格構造の人間において特徴ある宗教行動が観察されるような事例がむしろ本稿の目的には適当である。そうした事例群の比較考察によって、単なる伝記的考察以上に「人間における宗教の意味」を明らかにすることができよう。筆者はこうした視点から世俗的人格構造をもつ教育者の宗教的信念や行動について若干の論稿を発表してきた。明治初中期の時代、伝統的修養文化圏の中で人格を形成した北条時敬、山本良吉、小山忠雄、宝山良雄、三好愛吉等である。またこれと対比的に開明的なキリスト教(的)文化とのふれ合いの中で人格を形成した綱島梁川、国木田独歩、魚住影雄の宗教観や宗教行動についても述べたことがある。本稿もこの一連の比較考察に重ねられることにより、人間における宗教の意味を明らかにすることになる。

鈴木馬左也(一八六一—一九二二)と河瀬秀治(一八三九—一九二八)との間に直接具体的な関係はない。鈴木については

詳細な伝記が住友本社内の伝記編纂会より刊行されている(一九六一)。筆者も臨済居士禪者としての鈴木について小論を発表したことがあり(一九八三)、最近では武井昭「鈴木馬左也と越後正一」の仏教的経営観を中心とした論文がある(一九九四)。河瀬は実業人として殖産や貿易に貢献したが、仏教主義による社会教化運動とくに上宮教会を中心とした国民思想の向上や社会福祉活動でも知られている。その生涯は斎藤一暎『河瀬秀治先生伝』(一九四一)に詳しい。同書は資料としても価値高く最近復刻本が出ている(一九九四、大空社)。この兩名に共通する点は少くない。概述すれば共に幕末小藩出身の士族として激動期を体験したこと、新政府に内務、農商務の官吏たりしこと、共に財界に転じて経営者実業家として大成、傍ら仏教外護者として利他福祉に活躍したが、共に儒・仏・神のシンクレティズムを信仰の基盤としていたこと等である。しかしこうした外観の類似性がむしろ極めて個別的な行動様式で特色づけられていることに注目したい。それらについては別稿を待たねばならない。紙面の都合で註はすべて省略した。

現代宗教と倫理意識の変容

——宗教における心理療法的な

思考・態度の拡大をめぐる——

島 蘭 進

現代の宗教の特徴の一つに、それらがしばしば心理療法（サイコセラピー）の要素を取り込むようになってきているという事実があげられる。この傾向は、世界の先進産業地域の住民に広い支持を得ている新靈性運動においても顕著である。しかし、この傾向はすでに一九世紀以来の日米の新宗教にも顕著に見られるものである。逆に心理療法の中に宗教的な要素が取り込まれている。ユング心理学や吉本内観や森田療法のようなものもある。

かつての歴史宗教的な思想にかわって、新靈性運動・新宗教・「宗教的」心理療法のように宗教と心理療法（セラピー）の接点にある思想が広まっていると見て、その推移の意味を考えたい。歴史宗教と心理療法の考え方を対照すると、歴史宗教は外なる規範や権威との関係で対立・葛藤を捉えるのに対して、心理療法では状況や関係の中での心の内なる葛藤や対立に取り組みうとする。歴史宗教ではその究極的解決は超越的彼岸的な領域に求められるが、心理療法（セラピー）では身近な現実の中での幸福や健康が目標とされる。

セラピーの倫理的姿勢を厳しく批判するマッキンタイアは現代社会の精神状況を「道徳の衰退」と捉える。衰退の背景には道徳的な判断は個々人の好みや感情による他なく、合理的正当化ができないとする「情緒主義」の道徳観があり、これが自己充足を規範とするセラピー的態度につながる。この立場に立てば、好みを異にする他者と道徳的判断を共有することはできず、合意を形成し、共同行動することはできない。それはまた、他者を目的として遇すること（非操作的態度）と他者を手段として遇すること（操作的態度）の区別の抹消を招く、という。

マッキンタイアとベラーらによれば、このような脱道徳的態度が広がっていく背景には、官僚制的社会構造の支配がある。官僚制的な文脈では、人は計測できる経済目的福祉目的の効率ある実現のための手段として扱われる。そのようなものの方、考え方を代表する現代的人物像が「経営管理者」と「セラピスト」である。彼らが戯画化して捉えるセラピストは倫理的共同性に関与しない非社会的な個人主義を勧め、他者との関係は契約関係として割り切り、社会的問題は市場と官僚制による調整に全面的に委ねる。ビジネスでの人間関係を円滑にし、仕事の効率を高めるには、このようなセラピー的態度が都合がよい。その代償は、人間同士としての他者との本来的な交流が失われていくことである、という。

マッキンタイアとベラーらのセラピー批判は、たいへん鋭いものではあるが、やや道徳主義的であり、人間の自然な道徳性

に對して厳しすぎるといふ印象を受ける。少なくとも新宗教や新靈性運動に見られるセラピー的宗教倫理は、本来的には自己充足を超えた規範や理想を志向している。しかし、いずれの場合も顕著な楽観主義があり、それが過剰となると私的領域や限定された集団の和合に閉じ込められたり、人間関係を個人的な好みに基づく交換契約関係と捉えて他者への操作的な関わりを促進したりすることになりかねない。しかし、社会構造への批判的視点とそれに基づく社会的実践によって、そうした危険を克服していくことは十分に可能であろう。

〔参考文献〕（ ）内は原著刊行年

R・ペラー他『心の習慣』（島蘭進・中村圭志訳）みすず書房、一九九一（一九八五）。

A・マッキンタイア『美徳なき時代』（篠崎栄訳）みすず書房、一九九三（一九八一、八四）。

Philip Kieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Harper and Row, 1966.

現代民衆宗教の問題

荒木 美智雄

この所、従来の日本の民衆宗教の研究に加えて、私は「現代北米・中米の民衆宗教の総合的研究」という宗教学の海外科研

（代表者・荒木美智雄）に関わってアメリカやメキシコに行きながら、今年から新たに、「東南アジアの民族、国家、ならびに宗教」というテーマで人類学者たちの海外科研にも関わり合うようになっていく。私のそのような関わり方の基盤に、日本だけを見ていたのでは日本は分からない。日本に寄せられる情報だけでは世界のことかわからない。本当のところかわかるためには、私自身の中でもっと広いクリティカルな比較ということが達成されねばならないという学問的関心からである。それを手がかりにして、世界の人々に何が起ってきているのかを知らねばならないというものである。とりわけ、日本人は一方で直接的な植民地支配を受けた経験がないから、すべてを植民地主義による支配―被支配の関係で見ることをしてほしくないという有利な視点に立つこともできるが、他方で、植民地支配による障害や苦悩を知らないために世界認識が甘くなるという弱さをもっている。ここでは、民衆宗教とそれを学ぶ宗教学の方法論の問題について考えたい。

さて、日本とアメリカと東南アジアの三点を結ぶと、そこには、現代の環太平洋の景色が広がってくる。アメリカで、東南アジアで、そして日本で近現代をとおしてずっと大きな変革の時代が訪れている。政治的にも、経済的にも社会や文化の側面でもそして宗教の側面でも深刻な変革が起こっていると考えられる。それらの諸側面の変革は実ばらばらのことではなく、一つの大きな変革であり、流れていく。たとえば、メキシコでは、スペインによる植民地支配が始まってから今日まで常に革

命の運動があったが、それはいつも宗教的革命的試みであった。そのような事情は、たとえば東南アジアではフィリピンやオセアニアに顕著である。それらの地域では、政治や経済や社会の矛盾が噴き出すとそれは千年王国論的な宗教運動と繋がっていく。私の東南アジア研究は、未だ予備的研究の段階を大きく超えるものではないが、それでも言えることがある。今日のフィリピンでは、各地に千年王国論の宗教運動がある。ケネルム・バリッジは、カーゴカルトの宗教を理解する上で、我々の研究もしくは仕事ということ、あるいはその仕事の背後にあるすべて、すなわち、西洋の学問も含んで西洋のさまざまな文化や価値もそしてその道具立てもが障害になる、そのようなものすべてが問いに付されるということを強調している。このことばの射程からすると、まず、第一に考えられるべきは、このような現代の民衆宗教を支えている歴史的背景には、コロンブスの大航海に始まる、西洋の世界進出や世界の植民地化と植民地支配、いわば、西洋の世界再創造によって引き起こされた大きな文化剝奪や混乱、危機ということがある。第二に、西洋の近代という運動が、五百年以上に亘る西洋の非西洋世界との関わりの中から創造されてきているということが問題になる。そして、そのような西洋近代の形成過程、世界支配の過程で、西洋のもろもろの宗教の概念が生み出され宗教教学に深刻な問題を突き付けてきているということがある（フエティシズムの問題）。また、近代の西洋の文化と文化的概念を支えられた、啓蒙主義の科学学問がさまざまな宗教の概念を形成した。西洋近代の通

俗的概念が世界の宗教に押しつけられてきた歴史が宗教教学を取り巻いているということである。それは、日本近代の宗教と宗教学全体についての問いをラディカルに問うことを促す。

W・ジェイムズと現象学

長谷 武久

W・ジェイムズの心理学や哲学の概念と現象学の概念の類似性については、すでに幾人かの哲学者によって研究がなされているが、ここではアルフレッド・シュッツの議論をベースにこの問題に取り組んでみたい。以下、論文「現象学的に解釈されたW・ジェイムズの思考の流れ」を参照に、現象学を巡るこの種の議論の含む問題の一端を明らかにしたい。

シュッツはまずジェイムズの『心理学原理』における「思考の流れ」(the stream of thought)と「周縁論」(the theory of fringes)の概念に注目する。すなわち各々のパーソナルな意識の内での思考は、あたかも川の流れのように、連続的かつ変化するものである。そしてこの意識の統一は徹底した接続性(through-and-through connectness)にあり、この意識の流れの中のある部分を意図的に孤立化し固定したのが我々の抽象的で概念的な思考なのであるとする。そしてジェイムズの目的はパーソナリティが二つの要素、すなわち現在の主観的な思考によって知られるような客観的なパターンである経験的な自我

(Self) ないし客我 (Me) と、時間において連続するものとして認識される主我 (I) とから構成される不断の存在である、ということを示すことであつた。一方、フッサールにとって意識についてのパーソナルな生とは、自己自身に充足的な存在である純粹意識の領域の把握ないしは理論的探究である。すなわち、現象学的にみれば、我々は、自らの生そのものに伴つて、自らの経験の内に生きている。そして我々は経験の対象に集中するけれども、主観的な経験それ自体の能作をとらえることはできないのである。そしてここでの問題関心を、我々が関与させられている諸対象と、我々が特定の反省において自らの経験へと向かうことそれ自体とから論じようとする。そして以下、ノエシス、ノエマ論、内的地平、外的地平、意識と地平の統一の問題、思考の対象とトピックの問題、さらには、いわゆる明確化された統合の問題など、シュッツはジェイムズとフッサールの現象学との比較を精緻に遂行していく。ここで我々がシュッツ自身の学問的發展を想起するならば、著書『社会的世界の意味構成』における現象学の方法によるウェーバーの理解社会学の基礎付けから、主にアメリカ移住後に展開されることとなる多元的現実論の問題に至つて、彼はジェイムズの心理学や、ある意味ではその発展型でもあるミードの社会学の術語を使って議論を組み立てていく。この意味からいってもジェイムズの心理学と現象学との結び付きは、彼の学問的要請からして不可欠のことであつたといえる。さてここであらためて問題となるのは現象学とは一体、なにものであつたのかということである。

る。つまりシュッツが念頭においていた現象学とはフッサールの哲学と同義なのであるか。それともフッサールの開示した現象学的方法を踏まえた学問的展開、いわゆる現象学運動全体を考へていたのであるか。

このような問題の発生は、シュッツが十分に自覚はしていながらも敢えて強調しなかつたフッサール現象学の重要な一側面、すなわち最初にもふれたような、知識の初原理としての普遍的哲学を構想すること、ジェイムズの心理学ないし哲学の意図が必ずしも一致していないということにその原因があるといえる。確かにシュッツ自身も実は自覚していたように、両者間には方法や目標において大きな相違がある。そしてこの相違は実はフッサールとシュッツ自身の間にも看取されるべきものでもある。したがつて少なくとも以下のことだけは確実にいえる。シュッツにとつてフッサールの現象学も、ジェイムズの心理学も日常の生活世界を理解する有効な道具であつた。そして多元的現実論の中に、その成果を結実させることになるのである。

シェーラーの宗教現象学の

認識射程と限界について

宮崎 真 矢

シェーラーの「宗教の本質現象学」に対しては、従来多くの批判がなされて来た。特にその認識原理である本質直観や体験のはらむ主観性への疑義は、この学の妥当性や有効性に関わる大きな問題である。

実際、彼の「宗教の本質現象学」は、勝義における現象学的分析と彼の形而上学的・宗教的確信の表明とを区別することが難しく、しかもそのような確信が現象学的議論の成立可能性を究極的に支えるというような構造になってさえいる。このため彼の「宗教の本質現象学」は、他の誰もまねのできない天才的な直観に満ちたもの、それゆえにかえってその成果を利用することのためにめらいを感じさせるものとなってしまった感がある。シェーラーにとって現象学はフッサールのような厳密学の追求をめぐすものではなく、永遠性の問題や危機的な時代状況に対する新たな解決を見つげるための手段でしかないとする、H・シュピーゲルバークの評は、確かに当を得たものである。しかしだからといって彼は、自らの現象学の学的厳密性を初めから放棄していたわけではない。それは著しい実在論的傾向に彩られながらも、なお理論的・方法的な志向を内包している。

シェーラーによれば現象学の認識目標は、人間の個々の実在的経験のアプリオリな構造や形式として機能している世界の直観的本質認識である。通常このような本質認識は自然的世界観や科学の中では明確に意識されていない。なぜならそれらにおいては、人間が自らの身体的自己を自明的に実在定立することにより、身体や生命の欲求にとって有意味なものが世界そのものとして定立されるからである。それゆえ現象学は、このような態度を変更し、世界の *Wahheit* をありありと把握する直観的認識に立ち返らねばならない。そのためには、通常は自明的に実在定立されている作用遂行者の様々な性質を度外視し、それに相関した対象世界の実在定立をも度外視することが必要である。このことを通じて現象学は、ある現象に付着した非本質的要素を排除し、根源的な本質認識に立ち戻ることができる。すなわちこれがシェーラーの謂での「現象学的還元」であり、それは現実の何らかの一点点を出発点として遂行される本質への批判的逆行の作業であると言えよう。

「宗教の本質現象学」もやはりこのような作業と考えることができる。それが出発点とするのは、他の精神的作用活動や生物身体的な生の過程とのもつれ合いの中にある宗教的意識、宗教の現実であり、またそれらについての宗教学的報告である。それらは多様な神観念や多彩な宗教的行動に満ちている。「宗教の本質現象学」はこうした宗教の現実を即して、意識の志向性の観点に導かれつつ、現象学的還元を通して非本質的要素を剥ぎ取りながら、宗教における根源的な直観内容へ至ろうとす

る反省的・批判的な思弁の営みである。

それではこのような操作によって得られる現象学的陳述はどれほどの射程を有しているのだろうか。前述のように現象学は、その「還元」の手法のゆえに実在的判断を下しえず、しかも研究の出発点となる一定の宗教的現実への限局性を有している。それゆえ現象学は宗教的経験の可能性の構造を示すのみで、例えば宗教的対象の真の实在や真実相の問題は現象学の理論的枠組の中では解答不可能である。本質現象学による知識はあくまで「哲学的洞察の仮説的文脈」の中にとどまる。このように現象学はそれ自身の内に自己を相対化する要素を含んでいゝる。しかし実はその点に現象学的方法の適用可能性を弁護する余地がある。現象学的思考は決して神秘主義でも独断でもない。それが成立した現実の意味についての反省であり仮説である限り、それは誤った神秘化や硬直を免れうる。そして現象学的還元の出発点となる具体的事象が明確に提示され、批判的廻行の過程が綿密に遂行されるとき、現象学は学的手続きとして一定の説得性を持ちうると思えられる。

ハイラーの宗教現象学

宮 嶋 俊 一

フリードリッヒ・ハイラー（一八九二—一九六七）は、その代表的著作といえる『祈り』とともに、宗教（現象）学者のひ

とりとして学説史にその名をとどめてきたが、これまで詳細な検討に附されることが殆どなかった。そこで、本発表では『祈り』と『宗教の現象形式と本質』の二著作を取り上げ、ハイラーの宗教（現象）学の特徴と問題点について触れることとする。

『祈り』は「序論」「祈りの諸類型」「祈りの本質」の三部から成り、それぞれが方法論、類型論、本質論にあてられている。方法論では宗教研究の様々なアプローチの統合化、体系化を試みた宗教学モデルが提示され、それは主に(1)基礎学としての宗教史、宗教心理学、(2)それに基づいた類型学、(3)本質学としての宗教現象学の三部分から構成されている。すなわち、ここで宗教現象学は宗教学の一部門として位置づけられており、「宗教の本質規定を与える」ことを課題としている。

ただし、『祈り』における実際の祈りの分析で、(1)基礎学は、(2)類型学で生かされるのみである。すなわち、宗教史的資料を用い、また祈りの動機の研究に基づいているという意味で、類型は「歴史的、心理的メルクマール」によるとされる。類型学は「宗教の経験的研究における基本的な課題」であり、その内容は「宗教ならびに宗教現象の様々な形式の分類、記述、分析」を旨とし、「宗教の本質規定と評価の基礎を与える」ことを意図している。ハイラーは、この類型学において、多様な祈りを抽象化された概念へと収斂させることなく、できるかぎりそのままの形で記述していくことを目指したと考えられる。

だが、類型学で目指された記述的・実証的態度は最終的に現象学において破棄される。すなわち、「祈りの本質」の探究において、根源的な祈りの動機を明らかにするためには心理学的探究では不十分であり、それが現象学的な問題であるとされる。ここで、経験科学的な類型学と本質探究の学としての現象学の間で断絶が生ずる。しかし、ハイラーは学問的営為そのものを放棄したのではない。むしろ、このような「現象学」をも含めた宗教学の構築をかれは目指していたと考えられる。

晩年の著作である『宗教の現象形式と本質』においても、「宗教の現象形式」の記述を通じて「本質」を探究するという研究の手続きそのものは『祈り』と変わっていない。また、『祈り』において宗教現象学は宗教学の一部門として位置づけられていたのに対し、『現象形式』では(1)縦断的研究(宗教学史)(2)横断的研究(類型学)(3)同心円的研究(狭義の現象学)すべてに共通する方法とされている。すなわち、『祈り』に見られた類型学と現象学の断絶は「現象形式」では見られない。だが、それは宗教研究のための「学問的前提」と「宗教的前提」という形で残っているように思われる。すなわち、ハイラーは「学問的前提」として帰納的な研究の必要性を指摘しつつ、「宗教的前提」として「宗教学は最終的に神学である」と主張する。ハイラーの宗教学とは、このような矛盾する前提を現象学によって統合する試みであったといえる。

ハイラーは、このような営為を神学ではなく宗教学であると自己規定していた。だが、かれの宗教学モデルには宗教哲学が

含まれ、最終的に価値評価を行うとされていることを考えても、かれは神学的な規範性を逃れた価値中立の研究を意図していたわけではない。むしろ、弁証法神学の偏狭性・排他性に対する不満から、神学の延長線上に諸宗教理解の学としての宗教学を構築する意図があったと考えられる。

宗教経験と宗教の「基礎づけ」の問題

深澤英隆

経験と宗教との広い意味での「基礎づけ」主義的関係づけは、近代以降現代に至る宗教経験論のほとんどに、何らかのあたりで見いだされる。宗教経験概念のいわばカジュアルな用法もまた、多くの場合暗黙のうちにこうした合意をもっている。しかし、宗教経験による宗教の基礎づけというこの考え方は、詳しく見るならば決して自明のものではない。

最近の英米宗教学における宗教経験と基礎づけ主義をめぐる活発な論議を受けて、分析哲学的宗教学の泰斗のひとりである W.P. Alston (W.L.A. の近著 *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* (1991)) のなかで、宗教経験と宗教の基礎づけや正当化の問題を包括的に論じている。

A のもくろみは、A 自身の言葉によれば「神の直接的覚知と(主体にとって)推測されるもの putative awareness of God が神についてのある種の信念に正当化を与えるという観点の擁

護」にある。つまり知覚的宗教経験が、宗教信仰を基礎づける役割をはたしうるか否かという問いが、Aの課題であった。Aは、キリスト教神秘家の経験報告から神の直接経験とみえるものをとりだして、Aが「神の覚知」とよぶものの根本性格を取りだし、それが感覚知覚とアナログな性格をもった、神の顕示 (presentation) の知覚 (Perception) と呼ぶべきものであること、またそうした知覚は、神の特性や働きについての特定の信念を抱かしめることを指摘する。Aはこの顕示の所与性、直接性を強調するとともに、この顕示と顕示するもの(神)、また顕示とその知覚との関係を、実在的・因果的に考えることを主張する。さらにAは、コンストラクティヴィスト(宗教経験の先構成論者、概念相対主義者)に反対し、この顕示とその覚知とを、「本質的にあらゆる概念化や信念や判断……とは独立の認識モード」であるとする。しかしAは結局、伝統—文化的な解釈・概念枠の遍在というコンストラクティヴィズムの主張に対して決定的な反証がなしえぬこと、宗教的信念形成は「背景知」を含めた実践的行為としてのみ主題化されうることを、認めざるをえない。

この事態は、Aの目指した、宗教経験—神の知覚による宗教的の正当化・基礎づけの論証に端的に表れている。Aの本来の意図は、最小限の神知覚と知覚命題からの宗教の「直線のかつ直接的」基礎づけであったが、結局先行的な宗教的生の実践全体を最初から前提とすることを余儀なくされた。またそうした実践とは独立の基準と根拠で宗教を正当化するエクスターナ

ルな意図を抱きながら、Aは結局実践の循環に身を投じつつそのインターナショナルな合理性を正当化するという試みにとどまらざるをえなかった。Aはローティヤやフィリップスの名をあげて、反基礎づけ主義的のホーリズムやある種のフィディズムを自らと区別するが、実際には同様のインターナリズムの域を出ることはできなかった。Aによる無条件な基礎づけの放棄と *prima facie* な真理性(「実践的合理性」)の消極的な確保は、宗教が歴史性を免れえず、また他の信念実践(宗教的あるいは非宗教的)との相互関係のなかで初めてその真理性を受け取り、それがまた根本的に変化しうることを示している。

近代の宗教学・宗教哲学は、宗教自身の実在論とその真理観をいわば受け継ぎつつ、それを別のレベル、別の形で基礎づけ、正当化するというエトスを長く保ってきた。言うまでもなく、そうした志向が無効になったわけでは全くない。しかし宗教経験の概念に基づくそうした基礎づけと正当化の試みが今日いかなる困難に出会うかを、Aの論議の歩みは身をもって示しているかに思われる。

他者の宗教体験の理解可能性について

星川 啓 慈

ディルタイが「解釈学の成立」の草案で構想したモデルを、宗教学における他者の宗教体験の理解と関連させて修正してみ

れば、次のような三つの契機が考えられる。

- (1) 宗教体験をもった人の心的生がある。
- (2) これが、書かれたり話されたりすることによって、言語化される。

- (3) この言語を媒介として、他者の宗教体験を理解する、研究者の心的生がある。

これらの三つの契機に則っているモデルを「伝統的な二元論的モデル」と呼びたい。それは、まず、二元論的に宗教体験とそれを表現する言語とを峻別する。そのうえで、一方の極に、言語化される以前の他者の宗教体験をおき、他方の極に、他者の宗教体験の理解をおく。そして、それらを媒介するものとして、宗教体験を言語化したもの（言語化された宗教体験内容）を指定する。

しかしながら、そもそも言語を媒介にして他者の宗教体験に迫ることに、しっかりとした根拠があるのだろうか。もしそれが確立される可能性が原理的にないとすれば、言語を媒介とする他者の宗教体験の研究は足下をすくわれることになる。ウイトゲンシュタインの「私的言語」批判の論点の一つは、体験そのものの私秘性と、それを語る言語の私秘性とは連結できない、ということである。別言すれば、宗教体験をかたる言葉は私的体験を語る一種の私的言語であり、宗教体験そのものとそれを語る言葉とのあいだに対応関係があることは保証されないのである。その理由は、私的言語にはその真偽や正しさの客観的・公共的な基準が存在しないからである。「内的な過

程」は外的な基準を必要とする」とか、「誰もが理解できる」正当化とは、ある独立した所に訴えることのうちにある」と言われるように、外的・公共的な基準の欠如した正当化は正当化たりえないのだ。「規則にしたがっていると信じていること」と「現実」に規則にしたがっていること」とは同一の事柄ではない。私的言語がしたがりしていると思われる規則は、どこまでも私的なものでしかないのであり、言語が成立するための公共的なものではないのだ。このような意味において、私的言語に似ていながらも、言語ではないことになる。

ウイトゲンシュタインの「言語ゲーム」論について知っている人は、たとえば、宗教体験は「語り・聞き取るという、自他の間での相互行為によって構成され再構成されていく」と主張するであろう。然りである。けれども、宗教体験が「構成され再構成されていく」その場はどこかといえ、それは、本発表の文脈でいえば、書き手・話し手の内部と読み手・聴き手の内部とでしかないだろう。つまり、一方は他者にしか近づけない他者の私的領域であり、もう一方は理解者（自分）の私的領域である。どうしても前者が存在することになる。

他者の宗教体験は、それを表現していると思われる言葉をとおして、理解可能であるように感じられるかもしれない。しかし、ウイトゲンシュタインの私的言語批判の視点から見れば、宗教体験それ自体とそれを表現していると考えられる言葉とのあいだには、対応関係が成立しているとは言えないのである。そうだとすれば、彼の言語ゲーム論の射程を考慮に入れたとし

ても、他者の私的領域が存在しつづける限り「言語を媒介とする他者の宗教体験の理解可能性の根拠はない」と言うべきである。

宗教体験とその言説

澤井義次

宗教体験とは、意識の深みにおいて、根源的実在、あるいは、存在の本質が概念的、知性を越えたところで得られる直接経験である。それは、現象学的な用語でいえば、存在の本質直観ということができる。宗教現象として捉えるとき、それは「超越的なるもの」の体験、あるいは、ルードルフ・オットーの、いわゆる「ヌーメニクなもの」(das Numinose)の体験である。「超越的なるもの」の体験たる宗教体験とは、それ自体、根源的に主客未分の形而上的実在の意識である。

宗教体験といえは、それは、日常経験レベルでの認識とは全くちがった特別な意識作用のようにみえる。たしかに、それは、日常的意識レベルでの合理的あるいは概念的な認識ではない。だが、われわれ人間存在の意識経験にはちがいない。われわれの日常的な意識そのものは、日頃、明確に自覚されることはないが、それは、いろいろな事物対象の「本質」に関する無自覚的な体験、すなわち、諸々の概念的「本質」の認識によって根拠づけられている。存在のリアリティがさまざまな名ある

いは概念的「本質」によって意味分節され、事物対象が外的世界に実在するものと日常的意識に映し出される。その意味では、日常的な意識あるいは経験の根底にも、宗教体験における本質直観と同様、存在のリアリティに関する、ある種の「本質」直観がすでに組み込まれているのである。

そうした日常経験的レベルでの「本質」直観は無自覚的にこなされるが、いっぽう、宗教体験における本質直観は、われわれの経験世界における事物対象を共有する実在的「本質」、すなわち、存在のリアリティの純粹本質をあるがままに見る意識作用である。宗教体験という意識作用は、いまだに主客の区別がない形而上的実在体験である。それは、まさに、人間存在にとつては、根源的な直接体験であり、存在のリアリティ全体を絶対未分節の根源性において捉えることなのである。

世界の諸宗教のもつ宗教思想は、信仰の現象学的パースペクティヴから捉えかえすと、この絶対未分節の形而上的意識体験の自覚化によつて、その体験内容をコトバでもって意味分節的に言説したものである。それは、宗教体験によつて直接的に与えられる存在のリアリティの根源的事実性を言語化するいは省察したものである。そのことによつて、宗教体験において直観された存在のリアリティの本質的なあり方は、生活世界における経験のことがらとして語り出され、ひとつの意味世界あるいは存在の意味の網目構造として言説されることになる。

たとえば、インドの宗教思想は、仏教思想にしろバラモン教思想にしろ、解脱という究極的目的をめざすものである。それ

らは、みずから厳しい修行をとおして、真理の体得を目的としている。宗教体験の言説としての宗教思想は、本来的に、ウパニシャッドの哲人ヤージニャヴァルキヤのいわゆる「非ず、非ず」とかブッダのいわゆる「無記」などのインド宗教思想が暗示しているように、解脱あるいは涅槃を求める者がそれぞれ、宗教思想の深みにある本質直観の内容を自分自身で体験する、あるいは、自らがそれを味わうことによって、自覚的に体認されるべきものである、という基本的性格をもっている。宗教体験の言語化ともいふべき宗教思想の内容を、ただ鵜呑みにすればよいというものではないのである。その意味において、宗教体験の言説たる宗教思想は、まさに本来的に、いわゆる実践哲学なのであって、もともと精緻な論理体系の構築をめざしたものでない。

「自覚の現象学」の試み

北野裕通

これは西田哲学の自覚についての考えを手引きとして、一つの哲学的な宗教現象学が企図できないかという試みである。そういうものとして我々の「自覚の現象学」は、個々の具体的宗教的生の全道程、すなわち回心の出来事を中心に回心前と回心後の全道程を説明しうるものでなくてはならない。このように宗教的生の全道程を自覚から見ようとするのは、我々が宗教の第一義を〈眞の自己を知る〉自覚の事柄と考えるからである。

「自覚の現象学」は宗教的生の展開の相を、自覚の諸階梯として叙述しようとするがゆえに、西田哲学の自覚の考えの中でまず注目したいのは、その体系的説明についてである。西田の哲学において、自覚の体系はそのつど自覚の相を少しずつ転じながら、幾通りかのしかたで示されている。ここで取り上げようとするのは、それらのうち『一般者の自覚的体系』中に見いだされるそれである。ただしいまは、西田のその論考の詳細に立ち入ることはできないので、我々にとって必要と思われる最少限のことだけを要約し、問題を考えてみたい。

『一般者の自覚的体系』においては、述語的一般者がまず三層に区別される。それらは判断的一般者、自覚的一般者、智

的一般者と呼ばれ、それぞれ後の一般者が前の一般者を包む關係になつてゐる。一般者はしかし、以上の三層に尽きるのではなく、実は叡智的一般者の底に、さらにそれを包む絶対無の一般者（場所）が考えられている。我々が注意したいのは、そこに絶対無の一般者を含むそれら四つの一般者の、そのつどの自覚（自己）形態が体系的に示されている点である。すなわち、判断的一般者においては表象的意識、自覚的一般者においては知的自覚、感情的自覚、意志的自覚、叡智的一般者においては知的叡智的自覚、情的叡智的自覚、意的叡智的自覚、そして絶対無の一般者においては宗教的意識、といったように全部で八つの自覚形態が体系的に示されている。このように、最も浅い自覚（表象的意識）から最も深い自覚（宗教的意識）にいたる自覚的体系は、それ自身一つの「自覚の現象学」とみなすことができるであらう。

しかし、それを個々の具体的な宗教的生の全道程を視野に収めようとするような「自覚の現象学」の立場から見たら、どうであらうか。この場合、このように問う我々の態度はもはや批評的の言えないだろう。なぜなら、西田の先の自覚的体系と我々の「自覚の現象学」とはその観点を最初から異にしており、我々は前者を視点をずらして見ようとしているからである。こういう事態であるから、前者の側に何か問題点が見いだされることがあつても、それは視点のズレから生じたこととして批評的な意味はもちえず、むしろそれを我々の企図に対する積極的な示唆として受けとりたい。予めこうした点に注意した上で、

自覚的体系の主な問題点を以下に列挙しておく。

(1) 西田の「一般者の自覚的体系」では、自覚的一般者においても叡智的一般者においても、意志的自覚が最後のものとして最も重要な位置が与えられている。このため宗教的意識への飛躍に際しても、意志的叡智的自己と考えられる道徳的自己の自己矛盾がそれに至る契機とみなされている。しかし実際に宗教に入る道はそれだけではない。例えば死や虚無の問題も我々をそこへと導く重要な契機となりえるが、こうした問題は自覚的体系手引きとして「自覚の現象学」を構想するに当って、どのように考えるべきだろうか。(2) 自覚的体系はその問題の性質上、場所が我々の自己に引き寄せられた見方となっている。確かにそこでも、それぞれの一般者に限定された三種の世界（自然界、意識界、叡智界）が考えられているが、まだ世界が世界として問題となっていない。しかるに、宗教的生は世界内存在なのだから、「自覚の現象学」は場所を世界から見ると同時に必要とするだろう。

アンドリュウ・ラングの宗教論

吉 永 進 一

アンドリュウ・ラング（一八四四—一九二二）はイギリスのヴィクトリア朝を代表する文芸批評家、詩人、作家であり、人類学、民俗学、神話学においても業績を挙げたことで有名であ

る。彼は、一八七二年にタイラーに出会って人類学を学んでから研究を始め、翌年に人類学の観点からミュラーの神話学を批判した「神話学と童話」という論文を発表。以降、人類学的な神話学を主張してマックス・ミュラーとの論争を繰り広げた。八四年発表の『慣習と神話』では、「民俗学の方法」と題する章でこう述べられている。「一見非合理で異常な慣習がどこかの国で見られたら、類似の慣習が見られ、しかも非合理でも異常でもなく、その慣習が広まっている人々の風俗や考え方と調和している国を探すことである」。神話学においてもラングの取った方法は同様のものである。ミュラーは神話を理解する方法として、アニミズムによる宗教進化説と自然神話説を挙げている。前者は神々が元来死んだ人間の霊であるとするタイラーやスペンサーの説で、実際に神話の基となる事件が起こったとされる以上、それは一種のエウヘメリズムであるという。後者はインドヨーロッパ語族の神話を語源的に研究し、神話は自然現象の詩的な表現とする立場であると述べている。ラングはこれを受けて、自分の立場を第三の立場として次のように述べている。文明化されたギリシャ人の神話と、ギリシャ語とはまったく無関係な部族社会の神話とを調べて、もし不合理な要素が共通して出てくるならば「未開の神話の非合理的な要素は、未開の思考形態の名残であり、ギリシャ人の祖先が未開人であった時期からギリシャ宗教の中に残っている」と推測できる。ラングは前者の人類学の立場として、「ダフネが現実にと若者に追いかけられた少女であるなどという馬鹿げたことは考

えてもいない。そうではなくて、ほとんどの未開人種の間で、ダフネのような変身は神話の中においてあるし、今でも実際の生活の中でしばしば繰り返されると信じられている」。ここから「これらの物語は、人間がそれらの事件が異常な種類の出来事ではないと思っていた時代に発明された」とされる。

ところでラング以外でタイラーに影響を受けた民俗学者の多くは、タイラー自身と同じく社会進化論者であった。神という觀念が、靈魂に関する未開の自然哲学と死者霊への恐れから進化してきたとするタイラーのアニミズム説からすれば、より正しい自然理解である科学がアニミズムにとって代わるのは当然である。迷信は科学的で合理的な社会に残った遺物であり、それも科学の光りによって消滅させられるべき遺物と見なされた。未開宗教研究にはキリスト教が過去の遺物であることを証明するための武器という意味合いさえあった。一方ラングはむしろ超自然現象への関心が強く次第にタイラーから離反していくが、一八九八年に発表した『宗教の生成』では明確に反タイラーの立場を打ち出した。一つは、オーストラリアなどの最も文化的に遅れた部族社会にもキリスト教の神にも似た存在があるという高神説、もう一つは心靈民俗学によって、タイラーらの進化論と超自然否定論に真つ向から対立した。

「宗教の源泉には二つある。(1)どのように始まったかは分からないが人々の父にして裁き主である、力強く、道德的、永遠で全知の神への信仰。(2)人間の死後も存続する部分への信仰(これは通常あるいは超常的経験から発達してきたであらう)。

後者の信仰によって人間は、おそらくはすでに信じていた神の内存在を有する神の子となったのである。人の存在は、肉体の死によって滅びるものではなくなった。こうして、人は神の子であると同時に神の後継者、「不死の子」、永遠の生命に加わることのできるものとなったのである」という同書の結論は、人類学による護教的試みと言えるだろうか。

エリアーデのオーストラリア宗教論

奥山 倫明

『オーストラリアの諸宗教——序説』（一九七二年）の序文において、エリアーデは「未開」宗教の理解をめぐる自らの見解を明らかにしている。彼は未開宗教研究において、起源と進化の再構成という問題から未開宗教それ自体の「歴史性」への着目へと、関心の移行が見られたことを指摘する。その上で真の課題として設定されるのが、宗教における歴史的变化の「意味」への問いである。歴史的变化が宗教の変容を引き起こすことを認めつつも、エリアーデはその変容は受動的に受容されて生じたものではなく、能動的に創造的な変化として生じたものであるとして、その創造性の把握には「解釈学」が必要になることを説いている。

事実、同書の本論では、歴史的变化に対する宗教の創造的な応答が中心な主題として取り上げられている。そもそもエリ

アードは、人類学的調査に基づく資料から窺える、オーストラリア先住民における天空の高神信仰から〈夢の時〉に活躍したとされるトーテムの英雄祭儀への移行を、研究史における中心主題の変移と言うにとどまらず、実際の歴史的な過程として位置づけている。もっとも彼はそれを、天空至高神のひまな神への変貌という図式に一般化し、また英雄をめぐる神話も、比較的近い歴史上の過去の時点で導入されたはずのものであるにもかかわらず原初の時点に位置づけている。このため天空神をめぐる宗教変容の歴史性それ自体については、さほど議論が深められるわけではない。

むしろ歴史的变化は別の事例において明らかになる。アーネムランドでは女性が儀礼の創始者・執行者、聖なる事物の本来の所有者として位置づけられ、それが後に男性に盗み出されたことを物語る神話があるという。ところでこの地域の祭儀がメラネシアからの影響によって生じたものと捉えられていることから考えると、神話で語られた女性から男性への宗教的権限の移行というモチーフもまた、既存の宗教システムへの異質な祭儀の導入という劇的な歴史的变化を反映したものだということになる。

さらにエリアーデは、近年の西洋文明との接触が新たな宗教的創造を引き起こしていることにも着目している。彼が挙げる事例は、伝統文化との関係を考慮することにより大きく三つに分類することができる。第一に伝統的宗教システムに権威を認めない反伝統主義の立場といえるクランガラの祭儀がある。エ

リアーデはここに伝統宗教の「世俗化」と「再聖化」の一事例を見出している。第二に原住民の姿をしたイエスの出現を語るウォルガイアの祭儀が挙げられるが、ここで文化英雄として姿を現わしたイエスが説き勧めるのは伝統文化の復興であることから、これは一種の土着主義と捉えられよう。さらに第三に挙げられるのは、アーネムランドにおいて十年ほど前に建てられたという部族の標章と十字架とを併せて掲げる建造物と関連した事例である。伝統文化と西洋文化との「調節」主義（バート）を見出すことができるこうした例にも、エリアーデはオーストラリア先住民の宗教的創造性を見出している。

これらの多くの事例に触れながら、エリアーデは未開民族における歴史解釈の特異性を指摘しているが、それは歴史を神話へと繰り込むことによって「聖なる歴史」として捉える解釈と特徴づけられるものである。歴史を神話として捉えようとする民衆の記憶については、『永遠回帰の神話』（一九四九年）においてすでに注意が向けられていたことではあった。もっとも現代人と伝承文化人とを対比して提示するその旧著では、ただ触れられていたに過ぎなかった「精神の自律性」の問題が、歴史における宗教の変容の創造性を主題とするこの『オーストラリアの諸宗教』においては、より積極的に取り組まれていると捉えることは可能であろう。それが宗教の歴史における創造性をあらためて取り上げる、『世界宗教史』の前提にもなっているのである。

ヨアン・P・クリアーノの

グノーシス研究

佐々木 啓

不慮の死をとげたヨアン・P・クリアーノは、バルカン・東南ヨーロッパの地域文化研究、ルネサンス研究などの領域においても大きな業績をあげていたが、グノーシス研究の分野においても興味深い議論を展開している。The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism, Harper Collins, New York, 1992. に *ツリー* 彼のグノーシス研究の特徴を検討してみたい。(以下、括弧内の数字は本書の頁数)。

まず、彼によれば、「グノーシス主義とは、生態系的知性(ecosystemic intelligence)と人間重視説(anthropic principle)という二つの原理を否定するかぎりでの(ハレニズム時代の)対抗文化現象」(56)である。「生態系的知性」とは、「この世界は善なる高度の知性的な神によって創造され、それゆえこの世界は根本的に善いものである」という考えにおいてとらえられている存在のことであり、「人間重視説」とは「人間と世界との間の通約性(commensurability)と相互関連の肯定」のことである。換言すれば、グノーシス主義とは、この二つの原理を認める当時の体制思想(彼によれば、プラトン主義、ユ

ダヤ教、キリスト教)の否定である(xv)、そして、グノーシス主義に端を発するような西洋の二元論的思考様式は、そのシステムがゆるす限り、これらの原理に対する態度のとりかたのヴァリエーションによる相互変換 (transformation of one another) であるとされる (xi, 182)。

そのような観点から、クリアーノは、グノーシス主義の多様な神話群は、駒の動かし方に関するいくつかの規則に基づいて無限の局面が開されるチェスのような、「精神のゲーム (mind game)」である、ととらえる。「グノーシス主義の諸教説は、究極的には、直接的な伝承関係を通してではなく、相互変換の認知的過程 (cognitive process) を通じて派生してきた」(63)とされる。そして、「すべてのグノーシス主義システムは、時間や空間に関係なく人間精神によってその可能性が探求される大きな『理念的対象 (ideal objects)』の部分であると言いうる」(62)とされる。

したがってクリアーノは、ドイツの宗教史学派の流れに見られるような、グノーシス主義のいわゆる「起源」の探求に関しては、それは余分なものであるとして、批判的な態度をとる(52)。

クリアーノによれば、「グノーシス主義は、旧約聖書や新約聖書の多くの重要なエピソードに試験的に (tentatively) 懐疑を拡大していく持続的な過程、そしてそれらのエピソードを、一つではなく多数の『真の』答えが可能なものとして繰り返し扱う持続的過程として見なすことができる」(125)。その際、

グノーシス主義においては、旧約聖書の創世記、それもその始めの部分(第1章)をいかに解釈するかが重要であったと言われる。そこでは、個々の章句を厳密にどのように解釈するかという、その判断においては究極的に極めて単純な二項対立に還元できる、規則的選択の積み重ねによって成り立っている、とされる(例えば、26)。煎じ詰めれば、二元論的グノーシスの根幹には次のような二つの選択肢があるのだとされる。つまり、世界は(かならずしも一つではないが)ある原因によって創造された、という考えと、世界は「善」と「悪」の対によって創造された、という考えである。この二者択一がいわば彼の言う「グノーシスの木」の種になるわけである(241f)。

以上のようなグノーシス主義神話に関するクリアーノの非常にシンプルで明快な解説装置は、文化人類学ないしは構造主義人類学、エリアーデの宗教現象学など、きわめて現代的な思考法によってその基礎を与えられている。こういった方法が、複雑な個別の宗教現象、なかならずグノーシス主義の神話群の個々の具体的解釈にどれだけ妥当しているかが、こういったクリアーノの方法の有効性をはかる尺度となるであろう。

千年王国論的民衆運動

— 歴史と神話についての宗教学的考察 —

竹田洋一郎

西洋近代との文化接触とそれによる植民地的支配・文化剝奪の過程で、前世紀後半から今世紀半ばにかけて、いわゆる「非西洋世界」には数多くの「千年王国論的」民衆運動が興った。

本発表ではそのような運動のもつ千年王国論的側面の宗教学的意味を問題にした。そしてこのような運動を理解する際のモデルとして、メラネシアのカーゴ・カルトを取り上げそこにおける宗教的創造、とりわけ神話の創造という問題を手掛かりに考察した。

カーゴ・カルトにおいては、近代西洋の圧倒的影響力にも拘わらず、彼らの基本的な思考の様式、世界について語り説明する際の知的枠組みはそのままであり続けた。彼らは、西洋人、「カーゴ」、そしてそれらによってもたらされた困難な状況を神話によって説明しようと企てる。そこではいわば神話的思考様式はそのままでありつづけた。しかし同時にそれまでであった神話は、もはや新たな状況を十分に説明し克服し得るものではなかった。そこでは彼らが白人達と出会ってからの後の現実を理解可能なものにする新たな神話が必要とされていた。

ケネルム・パリッジはメラネシアの人々によって新たに創造

されたカーゴ・カルトの神話を彼らの文化における「神話」と「夢」の根源的結びつきから「神話Ⅱ夢 (Myth-dream)」として問題にする。彼らにとって神話と夢はどちらも重要な真実の源泉でありその貯蔵庫である。またそれぞれは人々の願望を顕在化し具体性を与えながらそれを汲み上げ反映していく媒体でもある。始めに創造された「神話Ⅱ夢」には彼らの困難な状況をもたらしただけでその起源が語られると同時に、その解決の願望が投影される。しかし白人達との接触の機会が増え、彼らの困難が増大していくにつれ「神話Ⅱ夢」は次第に白人に対する単純な敵意と反感を反映していくことになる。そして運動のカリスマ的指導者の登場でそれは具体的な運動へと展開していくことになる。

カリスマ的指導者は「神話Ⅱ夢」を、その心的感情の領域から物理的実際の行動へと還元していく媒体である。彼らは新たな状況が要求する「神話Ⅱ夢」の創造に携わるとともに、その知的解析を通じて、人々の間に白昼夢のように激んでいる願望に形を与え外在化させていく。言わば彼らによって「神話Ⅱ夢」は「歴史化」される。と同時に彼は、その歴史的存在たることを止めた後にも人々のうちで語られ伝説の人物になる。彼の歴史的存在自体は「神話化」され新たな「神話Ⅱ夢」になる。例えば英雄マムブの「神話Ⅱ夢」は彼の後に登場するヤリ(Yali)のような指導者の範的モデルになっていく。ヤリはマムブの「神話Ⅱ夢」を生きたことで再びそれを「歴史化」していく。「神話Ⅱ夢」の展開はこのような「歴史の神話化」と「神話の

「歴史化」の過程であり、カーゴ・カルトはその「神話Ⅱ夢」の展開の過程である。これらの神話、とりわけ初期の「神話Ⅱ夢」においては多くの伝統的な神話的モチーフの残存が認められるが、カーゴ・カルトの神話の成立は伝統的神話の単なる変容ではなく、全く新たな構造と意味をもった神話の創造であった。

同じ時期に他の多くの「非西洋世界」に展開した「千年王国論」運動と同様に、カーゴ・カルトもキリスト教千年王国論の直接ないし間接の影響のもとに成立したが、それはキリスト教的千年王国論の単なる伝播の問題ではなかった。そこにはキリスト教千年王国論の影響と同時に、あるいはそれ以前に「千年王国論」が成立する「状況」があった。彼らのキリスト教千年王国論への強い共感と独自の千年王国論としての「神話Ⅱ夢」の成立の背景にあるのは、彼らの体験した「カーゴの状況」という「歴史の恐怖」であり、そこでは祖型と反復の神話、「永遠回帰の神話」から「歴史」そのものを「神話化」し得る神話、「千年王国論」への突破が起こった。このような状況は近代西洋による支配と文化剝奪の過程で世界の様々な場所に展開した多くの民衆運動、その千年王国論的側面を理解することをも可能にするのではないだろうか。彼らが「歴史」と出会ったとき、それを克服し得る神話が創造されたのである。

宗教学と神話学の生成と展開

松村 一男

一九世紀と二〇世紀それぞれを代表する比較神話学者であるマクス・ミュラー（一八二一—一九〇〇）とジョルジュ・デュメシル（一八九八—一九八六）を比較しながら、宗教学と神話学の関係を考えてみたい。

ウィリアム・ジョーンズらによる印欧語族の発見は、それ以前から東洋の英知の源泉と目されてきたインドが、西洋にとつての精神的・文化的祖先であるギリシア・ローマと、かつての分離以前は一つの集団をなしていた可能性を示唆した。そしてそれは、一九世紀当時最新の学問であった比較言語学によって諸言語間の語彙比較から証明されたのである。サンスクリット学者マクス・ミュラーは、同様の語彙比較が神々や英雄の名前でも認められるなら、そこに神話や宗教の最古の姿を求めることができるのではないかと考えた。彼にとつて、神話とは宗教の前段階であり、神話学と宗教学は基本的に同一であった。また、原初の言語とは抽象的表現を欠き、詩的表現しかできず、そのため人間の行為のようにしか表現できないものだった。神の偉大さを日の出、日没、暴風雨などの自然現象の比喩で語ることの多いヴェーダ神話に親しみ、なおかつヴェーダ神話こそは印欧語族の、ひいては人類の最古の段階を示していると考

えていたミュラーは、原初の人々が自然現象、とくに太陽の運行に対する驚きを表現しようとしたが、それが原初の言語の性質上、人間の行為として表現されたために、後の人々が自然現象の描写を人間的な神々の物語として誤解したもの、それが神話であると説明した（『言語疾病説』）。この説によってギリシア神話に数多く見られる強姦、性器切断、浮気する神々の姿も、自然現象の描写を誤解したものであるとして説明されたので、ミュラーの聴衆、読者であったウィクトリア朝英国の紳士、淑女からは、彼らが精神的祖先と見なしていたギリシア文化の高貴さ、偉大さを損なわれない神話解釈として大いに歓迎された。このようにミュラーの神話論は一九世紀とウィクトリア朝英国のロマン主義と進化論の風土の中でのみ成立しえた思いつきの産物であり、現在では学説史に名前を記される以上の価値はないと言わざるをえない。

デュメジルは印欧語族というミュラーと同じ枠組みで、異なる比較神話学を提示した。まず、語源重視をやめ、神々のグループ化や儀礼集団の構成の類似に注目する点が大きな違いである。そしてそうした体系・構造を作る理由を考察し、神話、宗教儀礼、法律、社会組織などに共通する、いわば物事を考える際の基準となる「世界観」にまで視点を拡大したところにデュメジルの最大の特徴がある。ここには宗教と社会の関連を重視するフランス社会学の影響が顕著であり、ミュラーの比較神話学のような起源への関心はないし、一般化、普遍化、理論化、哲学化も見られない。そうした意味で、デュメジルの比較神話

学の理論はミュラーの誤謬を逃れており、エレガントな隙のない構成となっている。しかしその限定された地域についての完成度の高い理論という利点が逆に、神話学のみならず宗教学からも関心をもたれたり、より大きな展開を示すことを阻む要因にもなってしまうている。

ミュラーの時代には言語学、宗教学、神話学、民話研究などが明確に分離しておらず、一種の「古代学」としてまとまりを形成していたといえるだろう。では現代の時点で、宗教学と神話学はどのような関係をもつべきなのだろうか。神話研究も現象としての神話をマクロに普遍的に考察する立場や、特定宗教内での神話の役割の検討というミクロの水準のものまで多様化しており、物語論やナラトロジーとの関連も見られるようになっていいる。現代の宗教学における神話学の位置づけの問題はまだ模索中の段階というべきだろう。

宗教とは何か

——宗教の定義の問題——

服部 弘 瑞

「宗教とは何か」「何を宗教と言ふのか」という宗教の定義の問題は宗教を研究するものにとって最も重要な課題の一つである。そしてこれまでにこういうテーマで書かれた著作・論文・記述は実に膨大な量にのぼる。そして周知のごとく「宗教の定

義は宗教研究者の数ほどある」と言われる。さらに宗教研究者以外の人たちの各自の宗教観に基づく宗教規定を入れれば、その量は計り知れない。しかし数学で「二辺の等しい三角形を二等辺三角形という」という如き宗教の定義はまだないようである。

私はこれまで原始仏教の研究を続けてきたが、その「原始仏教は宗教であるのか、否か」という問題がある。一九七〇年七月に花園大学にて開催された日本印度学仏教学会にて当時国学院大学の三枝充恵教授は「原始仏教における倫理性と宗教性」という論題で発表され、先生御自身の宗教の定義づけなどにより原始仏教は倫理ではなく宗教であるという結論を出しておられる。しかし同年十月に早稲田実業高等学校で開催された日本宗教学会では当時東京大学の小口偉一教授が「宗教学における概念規定の問題」と題されて発表され、「日本宗教学会が創立されてから四十年になるが、宗教の概念規定が学者によってバラバラである。宗教学が学（*wissenschaft*）である以上、宗教に永遠性と普遍性を有する最低限の概念規定が必要ではないか」と言われ、その概念規定のための委員会のようなものを作ってはどうかという提案をされた。

一方では宗教の概念がバラバラだから宗教の概念規定のための委員会を作ってはどうかというのに、もう一方では原始仏教は倫理か宗教かという問題ですでに結論が出ている。論理的に考えれば「原始仏教が宗教であるか、否か」という場合、その大前提となる宗教の定義、もしくは概念規定が確立していなけ

ればその問題に解答することは出来ないはずである。そこでこの課題につき研究を開始したのである。

宗教に関する諸文献、諸資料を研究する中で一つの分類法を見出した。その分類は下記の通りである。

(一) 有神的宗教規定……これはユダヤ教・キリスト教に起源をもつ有神的な *religion* の訳語としての宗教の規定である。これはラクタンティウスの *religare* (再結) にその原意を持つが現在ではその再結の「再」がなくなり「結」という意味で使われている場合が多い。

例えばブライデルは「宗教とは、敬信のひもや帯により、人と神を統合することである」と定義し、またティールは「宗教とは神と人との関係である」と定義している。これは典型的な宗教の規定であり、結論的に言って「原始仏教は宗教であるか、否か」の大前提としてはこの有神的宗教規定が最も適当であると思われる。仁戸田六三郎先生の「宗教とは人間が人間の幸福とか生死とかいう根本問題が解決するために、人間以上の絶対者、例えば神とか仏とかに自分の実存を結びつけ、それによって生活すること」という定義もこの中に含まれる。

(二) 仏教的宗教規定……これは川田熊太郎博士が「仏教と哲学」の中で紹介されている説であるが、仏教的宗教語源、サンスクリット語の *siddhanta* に基づくもので、「宗の教」、「宗と教」という意味を原意とするものである。増永靈鳳博士はじめ、禅宗系の宗教学者による宗教の定義はこの中に含まれる。

(三) 比較宗教的宗教規定……これは(一)の有神的宗教(神

を立てる宗教」をもまた(二)の仏教などの「神を立てない宗教」をも含め、すべての宗教と呼ばれているものから宗教の規定を考えてゆこうとするものである。岸本英夫博士の「宗教の作業仮設的定義」などはこの中に含まれる。

(四) 実存的宗教規定……これは(一)の語源にも(二)の語源にも基づかず、個なる実存に基づいてなされる宗教規定である。この実存の語は仁戸田六三郎博士が用いられていた実存の意味である。

(二)と(三)の規定は仏教がその根拠になっているので「原始仏教は宗教であるか、否か」という問題の大前提としての宗教の定義としては適當ではない。また(四)は個人的な宗教規定であるので、普遍性なくこれも不適當であると思われる。

フランスの新宗教運動

——現状と課題——

榎尾直樹

近年のフランスにおける宗教状況の動向をみるに、そこには大別して三つの傾向を指摘することができる。第一にイスラーム運動であり、第二に伝統仏教運動であり、そして第三に新宗教運動である。

本来ならば、以上三つの傾向をすべて論じなければならぬが、ここでは日本においてこれまでさほど注目されてこなかつ

た三番目の新宗教運動のみをとりあげて、その概要を示すことにしたい。

フランス本国における新宗教研究には、これまでかなりの蓄積があるが、とりわけここ三、四年の間に、『フランスの新宗教』と題された著作が数冊出版されていることに象徴されるように、研究が活発になっていることは注目に値する。そうした諸成果によれば、現在活発に活動している新宗教教団は四〇近く存在し、なかでもアメリカ系と日系の新宗教の数は比較的多い。その他としてはブルガリア、アルゼンチン、インド、そしてもちろんフランス系もある。

フランスで活動する新宗教教団は、そのほとんどが都市部で布教活動をしている。この点は、他の地域での新宗教の活動の特徴と同じである。ただ、フランスにおいて特徴的なことは、新宗教教団を“secte”という呼称で表現することである。むしろ専門用語としては“nouvelle religion”も使用されるが、前者を使用する方が多いように見受けられる。日本においても「新興宗教」という呼称がある。この呼称には「新興成金」で使用される「新興」ということばのもついかかわし(非正統性)のニュアンスがこめられている。これに対して、フランスにおける“secte”という呼称には非正統性というニュアンスがあると同時に、カトリシズム(正統性)とは異質の、あるいはそれから分派した教団に対する危険性の意味も込められている。一般市民は“secte”ときくと、秘密結社を思い出すことが常であるという。

日本の宗教社会学における新宗教研究の一ジャンルとして、日系宗教の海外布教に関する研究がある。この研究の流れに關して言うならば、現在フランスにおいて活発に活動している日系新宗教教団は、創価学会、真如苑、そして崇教真光の三教団である。PL教団や天理教、日本山妙法寺、清明教、靈友会も進出している。

ハワイや南米など、日系移民の多く存在している地域とは異なって、フランスなどのヨーロッパ・アフリカ地域において、日系宗教が教勢を伸ばしているのは一体なぜなのだろうか。本発表ではそうした問題についてふれることはできず、概況を簡単に示したにすぎないが、以上をふまえて今後の課題としたい。

癒しと救い

三ツ木 真弓

本発表の目的は、「キリストの幕屋」と呼ばれる一宗教運動を創始した手島一郎の実践を通して、宗教的な救いの一つのあり方を考察することにある。「キリストの幕屋」は、異言や神癒などのいわゆるペンテコステ的体験を重視し、戦後急成長した無教会系の団体である。しかし、その救済観は正統的なキリスト教とは大きく異なっており、むしろ、新宗教における「生命主義的救済観」にきわめてよく似た性質を持っている。そこ

で、本発表では、キリスト教、新宗教といった枠づけをあらかじめすることなく、現代の日本に生じられた一つの救済世界として、その特質を考察することを試みる。

1 召命までのライフ・ヒストリー

手島は明治四三年（一九一〇年）島根に生まれ、一二歳の時、熊本バプテスタ教会の庭で一種の回心体験をとげ、一六歳で受洗する。当時のキリスト教界の錯綜した状況を反映し、賀川豊彦とキリスト教社会主義、「イエスの僕会」の熱烈なリバイバル運動など、様々な運動に関わるが、とりわけ塚本虎二の聖書研究会に参加し、「無教会主義」の大きな影響を受ける。聖書を原典から丹念に読み、主体的な解釈をほどこす無教会の伝統は、後の手島の活動に重要な意味を持つ。

しかし、こうした種々の影響を一つの新しい運動へとまとめあげる原動力となったのは、何よりも、彼の霊能者的な体質と自らの体験を重視する姿勢であった。昭和二三年、GHQに追われた手島は、阿蘇山中でイザヤ書の聖句を示されるといふ回心体験を遂げ、独立伝道を志す。昭和五年、自らの主催する聖書講筵会において、「幕屋ペンテコステ」と呼ばれる一種の熱狂状態が引き起こされ、回心者が続出した。病を癒される者が現れ、異言や神癒の主張がなされるようになると、主流派の教会からも無教会からも、異端として厳しい批判を受けることになる。一方で、神学中心の信仰に苦しむ牧師や神学生、また多くのクリスチャンが「ここにこそ聖書本来の福音があった」

と云って集まって来た。

2 手島郁郎の生命主義的救済観

手島はイエスの十字架の本質を「代罰」ではなく、人々の罪を「覆う(カファル)」ものと考えた。昭和二三年一月、市電の中で顔を包帯でおおわれたハンセン氏病患者を見た時、突如、そうした考えが心に浮かんだのであった。「愛がしるけく流れる時、どんな傷でも忽ち包み癒します。」その贖罪理解は、むしろヘブル書の記述に近く、「原罪」とイエスによる神との「和解」を強調するキリスト教の正統的な贖罪論とは大きく異なる。

手島にとってイエスとは、創造以前から宇宙に宿る愛が地上に受肉した姿なのであった。イエスという宇宙的生命の血を受け、霊の体に貫流させる時、しおれた肉体も「息づきの時」を迎えるとされる。手島は言う。「この上よりの力に満たされるなら、どのような肉体上の問題、精神上の問題、生活上の問題がありましても、解決されないものはありません。」こうした手島の救済観は「生命一元的」とも言うべき内容を備えている。死と生、個と全、物質と精神といった二極を包みこんだ人間の実存を、生命現象の本質のうち捉え、そのまま力強く肯定したのが手島の救済観であったと言える。

手島は自らの運動を「原始福音」とも称した。しかし、その救済観はキリスト教の表現をとってはいるが、「生命主義的」な特質を色濃く反映したものであると言える。近年の新宗教で

は、不成仏霊や先祖の祟りなど、むしろ、生命阻害的側面が強調される傾向にあるという。今後は災因論も含めて、その内容をより詳細に検討し、日本や世界の他の救済観との比較を進める必要があるだろう。

現代における〈癒し〉について

弓山達也

近年、わが国を含め、欧米先進諸国において、さまざまな分野で「癒し」または「ヒーリング」という用語が散見されはじめてきた。しかし癒し(ヒーリング)について、例えば宗教でいう「救い」や医療でいう「治療」とどう違うのか、共通の認識が我々の間であるわけではない。本発表では主に宗教と医療にまたがる分野での癒し(ヒーリング)に関する予備的な考察を試みたいと思う。

ところで、ウェーバーが指摘するように、インドの業思想をはじめ、宗教は「いわれなき苦しみ」にもっともらしい「合理的な」意味を与えてきた。だが、むしろ癒しの現実には、こうした合理的・知的な把握ではとらえきれないものがある。知性に働きかけるだけではなく、身体や感性に直接的かつ具体的に訴えかけることも重要である。広い意味での癒し(ヒーリング)は人間の全人格に働きかけるものといえよう。だが、もしあえて救いと癒しとをわけるとすれば、教義に基づいた知的な救済の

働きかけ、つまり生きていく意味を知的にわからせる働きを救いとすのに対して、生きていく意味を体で「感じる」「実感する」働きを、狭い意味での癒し（ヒーリング）とすることもできよう。もちろん救いの現場においては、この二つの働きははっきりと分けられるものではない。

医療の現場でも癒し（ヒーリング）は注目され始めている。

それは、身体を機械としてとらえ、病原をメカニカルに取り除こうとする近代医療の人間観に対する反省、および人間を全体としてとらえていこうとするホリスティック医学の台頭と軌を一にしている。というのも癒し（healing）という語は健康（health）、神聖な（holys）、健全な（hale）という語と関連をもつことから、癒しが健康や神聖なものとの関わりをもつというの容易に理解できる。だが、癒しは、また全体（whole、holos）とも語源を同じくする。その意味で、癒しを単なる宗教的な病氣治しの意味に限定せず、むしろ人間に対するホリスティックな働きかけと看做すこともできよう。

このように、広義の癒し（ヒーリング）は人間全体に働きかけるという意味で、救いや治療を包括するものといえる。だが狭義には癒し（ヒーリング）は、人間に知的に働きかける救いと違って、これに直接的かつ具体的に働きかけ、生きている意味を体で感じさせるものである。また癒し（ヒーリング）は近代医療のいう治療と比して、人間をまるごととしてとらえ、ホリスティックなアプローチをするものとしてみてきた。あえて理念的に類型化すれば、救いは知的・精神面に、治療は身体に

物理的に働きかけるものであるのに対して、癒し（ヒーリング）は人間を一つの全体としてとらえ、精神にも身体にも訴えかけるものとするのができよう。もちろん人間を全体としてとらえるとき、人間をとりまく社会環境は無視することはできず、人間の癒しは社会や自然との調和と不可分なのである。

以上のように、癒し（ヒーリング）には、個人を全体として、さらには個人を社会や環境全体のなかに位置づけてみていこうという発想がある。だが、こうしたある意味で無限定な範囲が、かえって癒し（ヒーリング）の性格をあいまいにし、概念規定を困難にしている。しかも、癒しの体験は「今ここで」の救済の働きという意味において個別的で、極めて多義性・多様性に満ちている。だが、ここにこそ、癒し（ヒーリング）のもつ豊饒性を明らかにする鍵があるのではないだろうか。

宗教教育論の課題

北川 直利

昭和六〇年度の本学会で「ミッション・スクールの宗教社会学序説」と題して研究発表して以来、カトリック学校の教職員意識調査のデータ分析を中心に宗教学校の現状について考察を重ねてきた。その基本的なアプローチは、客観的な立場から宗教教育の現場に目を向けようとするものであり、しかも、宗教教育全般を網羅して論ずるのではなく、一つの統合性をもつ

た教育機関・組織体としての宗教学校に焦点を絞っている。結論を先取りして述べると、今日まで「宗教教育論」として通用してきたのは、この意味での「宗教学校論」抜ききの「宗教教育論」だったと言つてよい。

このような観点に立つて振り返ると、従来の典型的な「宗教教育論」の集大成として位置付けられるのが、昭和六〇年に日本宗教学会「宗教と教育に関する委員会」によって編集・刊行された『宗教教育の理論と実際』である。今回の発表では、この書の特徴や傾向を分析して、今後の宗教教育論の課題について考えてみたい。

まず、執筆陣の編成と各論文の内容とを照合してみると、全体的に、宗教学校の直接の当事者ではない研究者は、宗教教育の本質論あるいは歴史的概観を担当し、宗教学校関係者は、それぞれの教育理念の提示あるいは教育実践の報告を行うという体裁をとっている。これは、宗教学校を「内部」と「外部」とに分けて、それぞれ互いに相手側に越境しないように執筆分担したのだとも受け取れる。その結果、「外部」の者が宗教学校の「内部」に切り込むということもなければ、あるいは、「内部」の者が「内部」にありながら「外部」の観点から「内部」を照らすということもない。宗教学校に関する限り、全体的に印象が平板で、宗教学校の立体的構造がほとんど浮かんでこないのも、このような理由からではないか。

無論、宗教教育全般がテーマだったと言われればそれまでだが、それにしても不思議に感じるのは、現在、宗派教育として

の宗教教育が行われているのは宗教学校だけである以上、宗教学校なしにはこの意味での宗教教育は存立しえないという事実の重みについての認識が薄かったように思われる点である。

このように、この書では、宗教学校の現実の問題が背景に引っ込んでしまつて、ほとんど姿を消しているという事態を象徴するのが、巻頭におかれた家塚高志氏の「宗教教育と宗教的情操教育」と題された論文である。これは、一般の公立学校においても、特定の宗教に基づかない宗教的情操教育は可能であることを弁証しようとしたもので、確かに重要性を持つテーマではあるが、未だ現実化していない仮想的課題についての原理的考察に留まつている。

一方、氏自身、「私立学校に於いて、宗派の基盤に立つて宗教の知識教育と情操教育とを徹底して行うことができるということは、前述の通りである。宗教教育の効果はこのような場において最も期待できるのである。」とも述べている。ならば、未だ可能性にすぎない問題よりも、実際、私立学校において宗教的情操教育がどのように、どの程度「徹底して行」われているか、この問題の方が、殊に経験科学としての宗教学にとって、むしろより大きな重要性をもっていたのではないのか。単に教育現場からの実践報告に委ねるのではなく、氏自ら実態調査を試みるなり、実践報告を包括的に比較検討して問題点を抽出するなりすることも可能だったはずだ。

私見によると、現代日本の宗教学校は、少なくともカトリック系・プロテスタント系の「ミッションスクール」は、外部的

にも、内部的にも様々の困難を抱えている。したがって、そもそも家塚氏の「学校に於ける宗教教育について、一番大きな問題になるのは、国公立学校に於ける場合である。」という基本的認識には同意できない。宗教学校の場合は、その当事者に任せるのが無難であるという逃げの姿勢が感じられるからである。このような巻頭論文の印象からしても、全体的な編集構想が、何か現実から目を逸らしたところで立てられたという感想を抱かざるを得ない。

大須賀潔氏は、宗教学校を「制度」と「体制」という二重の視点から見ているが、今後、宗教教育論は、このようにして捉えられた宗教学校の現実との関連において論じられるべきである。また、「ミッシェンスクール」論については、カトリック系・プロテスタント系を比較する視点が不可欠である。

宗教と応報主義

小坂 国 継

いわゆるセム系の宗教においては、超越的な人格神の賦与する掟や律法が道徳の基礎をなしていた。そこでは神は人間の行為の審判者であって、人間はその行為の善悪に応じて正しくその報酬すなわち禍福を受けると考えられていた。この意味で、セム系の宗教はきわめて倫理的な宗教であるということができる。これに対して、モンソン地帯の宗教は絶対者として

の神をもたない宗教である。きわめて人間的な宗教である。そしてこれらの宗教において神の代わりの役割をしたもの、いいかえれば道徳の基礎となったものは輪廻、すなわち業報輪廻の思想であった。衆生はその行いの良さに応じて、三界六道さんがいくどうに生死を繰り返すという輪廻の観念が道徳の支柱となっていたといえる。

このように宗教はいずれも応報主義 (retributivism) を基礎にしているが、しかし他方では、宗教は応報主義を超克することを説く。例えば、ある宗教は律法を超えた無私の愛を説き、ある宗教は輪廻からの解脱を説く。宗教は、一方では、律法や輪廻を日常の実践の拠所としながら、他方では、それからの解放を説く。その理由の一端は、応報主義と現実との乖離の自覚にあるといえるであろう。因果応報は理性の要求ではあるが、それは必ずしも現実とは符合していない。人間はその行為の善悪に応じて、禍福を受けとるべきであるが、しかし実際には、善人が必ずしも幸福であるわけではないし、悪人が必ずしも不幸であるわけでもない。カントのいうように、幸福は偶然的賜物であるともいえる。それで、当為と事実との間のこのような乖離に直面するとき、人は何らかの融和策を考える。例えば、義人の受難は一時的な試練にすぎず、最終的には応報主義の教理は実現されるはずだと考える。あるいは義人の受難を他人の罪の贖罪と見なす。さらには応報主義の教理の実現をこの世の終末まで延引して、最後の審判を期待する。しかしこのような融和策は真に人間を満足させえない。というのも人間にとって

最大の関心事は現在の自己自身の禍福であるからである。それで、この理念と現実との乖離に直面し、しかも満足な融和策を見出せないとき、人間の生はディレンマに陥る。それは、応報主義を信ずることもできず、ざりとてそれを棄てることもできない、人間のおかれた絶望の状態である。

このようなディレンマをよく表わしているのはヨブ記であろう。周知のように、ヨブはノアやダニエルとならぶ義人の典型とされている。しかるに、このヨブに想像を絶するような災禍が降りかかる。それは、ヨブの妻をして「神を呪って死んだほうがありました」といわしめるほどの苦難であった。そこに三人の友人がヨブを慰めにやってくる。ヨブ記の大半はこの友人たちとヨブとの対話で占められている。そしてその内容は、応報主義の教理と現実との乖離の問題に集約されるといってよい。ヨブは自分の義しさに確信をもち、彼の受難の不当性を訴える。これに対して、友人たちはあくまで応報主義の教理に立って、ヨブの受難の理由を彼の犯した罪に帰し、悔悛を求め、彼らの対話はどこまでも平行線をたどり、ついにヨブは友人たちとの対話を自分の方から打ちきり、直接、神に向って、受難の理由を問いただす。これに対して、神は、長い沈黙の後、嵐の中から語りかける。ヨブは神の声を聞いて、自分の非を悟り、悔い改める。またそれによって彼は許され、祝福される。以上がヨブ記の概要である。

しかしながら、厳密に言えば、神の答えはヨブの問いに対する答えになっていない。ヨブは自分が義しいか否か、またその

受難の理由は何かを神に問うたのに対し、神はこの質問には直接答えず、ただ創造の神秘、宇宙の秩序の美妙を語り、またそれについてのヨブの無知を叱責しているだけである。したがって、ヨブは彼の知りたかったことについて何一つ神から答えを得なかったといえる。しかも、それにもかかわらず、ヨブは神の声を聞いて回心を経験する。それは一体なぜなのか。

これに対しては多くの解釈が可能であろう。また、実際、多くの解釈が行われている。しかしもっとも無難な解釈は、ヨブが神の言葉を聞いて、応報主義に執着している自分の誤りを悟ったのだという解釈ではなからうか。すべての事象をただ応報主義の教理だけで律しようとするこの誤りを悟ったのだという解釈ではなからうか。しかしそのことは応報主義を否定することではけっしてない。それは応報主義に執着しないこと、またその意味で、応報主義を超越することである。

宗教は応報主義を否定することはできない。それは道徳の基礎であり、人間の本性に深く根差した教理であるからである。しかし同時に、宗教は応報主義にとどまることはできない。それは宗教的意識を深い絶望へと陥れるからである。この意味で、応報主義の浸透は宗教的意識の成立要件であり、応報主義からの解放はその完成要件であるといえよう。

儀礼研究と「近代主義」

山崎 美 恵

表題に掲げた「近代主義」とは、自発的、自己修正的民主主義、科学技術の発達による工業化、都市化を基調とする近代という時代のエトス、近代に特徴的に現われたイデオロギーと言すべきものを指す。それは、個人主義、平等主義、合理主義といった言葉で表される。宗教現象の面から言えば、内心倫理化、脱呪術化（反儀礼主義）から来る世俗化と総称されるものに現われた。儀礼と近代主義を考えると、研究対象となる人の側で起こったことと研究者の側で起こったことの二側面を観なければならぬが、ここでは後者に問題関心を限定することとする。

発表の目論むところは、通時的文化相対主義とでも言う立場にたつて、これまでの儀礼研究ひいては宗教研究について、まったく自己流の整理整頓をすることである。従つて儀礼研究における近代主義と比較されるべき脱近代（ポスト・モダン）を同時に問題にするということでもある。思えば、近代主義の根幹にある反儀礼主義、世俗化傾向からみて、儀礼研究には元来、脱近代、反近代の含意があったといふべきであるが、それでも暗に明に近代主義がその研究に浸透して、その客体化は自分自身のデータ・コメントの必要も伴つて、複雑である。

宗教的儀礼研究を近代主義という視点から見直すためには、デュルケーム、ウェーバーによつて超克されたといわれる positivism, utilitarianism, evolutionism, 特に古典的進化主義以降の研究を今は問題にしなければならない。それを二つの方向性として整理してみたい。一つは、個人主義との関連で、集合性をどう扱ってきたかである。この点ではデュルケーム以来、根本的には進展はなかったと思わざるをえない。それは最終的には実証性の解決を待つ問題として残されたままであると考える。その進展の停滞は、困難さはもちろんながら、近代西欧的自我の集団に個が埋没することへの恐怖に起因しているのかもしれない。今一つは、合理主義の呪縛である。もとより宗教的儀礼行為が、科学的合理性と異なる次元のものであることは、すでに機能主義によつて指摘された。しかし儀礼そのものを明らかにしない、あるいは還元主義であるとして機能主義が退けられて以来、構造主義、象徴分析において目を見張る進展を遂げたのは象徴の意味の問題（世界観あるいは神話との関係）である。しかしこの研究の潮流に一貫して見え隠れしていたのがここで謂う合理主義の呪縛である。「審美的表現」としての象徴の意味への余りに重い比重のかけ方は、行為者の意識・無意識に関わらぬ認識論的主知主義的傾向を醸成した。そのこと自体が人間に対する合理主義の信仰の産物ではなかったか。かつての「残存」概念による現象の捉え方と相似た傾向を示しているといつたら言い過ぎであらうか。何かを表現するものとしての儀礼の研究の方向が今日到達した地点の一つに、儀

礼演劇論があるが、相変わらず儀礼を人間の「知」のレヴェルの問題にしているのが残念である。

ここで古くて新しい問題が浮かび上がる。儀礼と神話（世界観あるいはイデオロギー）のテーマである。確かに儀礼が何かを表現している側面は否定できない。しかし、演劇が一義的に表現行為であるのに比べ、儀礼は何より行なわれるものである。それ故「まつりの感覚」（柳川）、「象徴の作用」（竹沢）、「祭のパトス」（齋田）、加えて物象化論における象徴の力への関心を、脱近代的研究の方向として注目したい。ただその場合の実証性には、かつてレヴィ・ストロースが指摘したように、今後の生理学あるいは生化学、今日流には脳生理学の更なる発展を期待しなければならない。近代主義を冷静に超脱する可能性を持つ方向として、最後に、儀礼の歴史的研究を挙げておきたい。儀礼の変化、変質を、歴史的にはなく、儀礼とイデオロギーとの関係を探るために人間現象の実験場としてみる方法論的手法の模索である。

イニシエーション概念の再検討

島田 裕巳

近年の神話研究においては、対象となる神話の領域は拡大されてきた。伝統的な社会において継承されてきた神々についての物語だけではなく、現代の社会における小説や映画といった

文学作品ないしは大衆娯楽も、現代人の無意識の世界が投影された一つの神話としてとらえられるようになってきた。

現代の小説や映画を神話としてとらえることができるのは、その物語の構造が伝統的な神話と共通しているからである。現代の神話研究に重要な貢献をしたジョセフ・キャンベルは、神話が基本的に英雄の冒険物語として展開され、その冒険が試練をとまなりイニシエーションとしての性格を持っていることを指摘したが、現代の小説や映画のなかにも主人公のイニシエーションの過程を描いたものが少なくない。

たとえば、本国だけではなく世界中に多くの観客をえているアメリカ映画を神話として分析していくと、そこにイニシエーション的な構造を見いだせるばかりでなく、一つの大きな特徴を見ることが出来る。アメリカ映画においては、父親と息子とのあいだの精神的な葛藤が頻繁に描かれ、主人公の青年にとっては、父親を乗り越えることがイニシエーションとしての意味を持っている。

その代表が、創世紀のカインとアベルの物語に題材をとり、天折したことで神話化されたジュームス・ディーンの主演した『エデンの東』であるが、ジョージ・ルーカスの『スター・ウォーズ』においても、父殺しが重要なテーマとなっていた。ほかにも、父親の重圧によって破滅していく息子を描いた作品がアメリカ映画には多く、キャンベルの指摘の妥当性を証明しているように見える。

しかし、キャンベル自身がアメリカ人であり、アメリカ文化

の影響を強く受けている点を無視するわけにはいかない。キャンベルが、英雄神話の普遍性を強調し、そのイニシエーション的な構造を指摘しているのも、むしろ彼がアメリカの神話によって影響された結果であるとも考えられる。したがって、キャンベルの神話研究をそのまま他の地域における神話研究に応用するには、一定の留保を必要とする。

日本の映画について考えてみた場合、キャンベルの指摘する英雄神話の構造を見いだすことはむずかしい。父親と息子との精神的な葛藤の要素もむしろ希薄である。たとえば、日本の映画界を代表する黒澤明監督の作品を考えてみたとき、イニシエーションの構造を発見することはできるが、父子関係が描かれることは少ない。

その傾向は、黒澤と並び称される小津安二郎監督の作品において顕著である。小津の映画は基本的に家庭劇で、親子関係をくりかえし描いているが、アメリカ映画のように、息子が父親を乗り越えていく試練にぶつかるといった物語は作られていない。むしろ、親の側が、自分の意に沿わない娘の結婚や、必ずしも期待した通りにはいかなかった息子の人生を受け入れることが課題となり、そこでのイニシエーションは冒険ではなく、受容をテーマとして展開されていた。

あるいは、四半世紀にわたって製作されてきた『男はつらいよ』のシリーズの場合には、マドンナと呼ばれる片親の女性が登場し、彼女たちは、主人公の車寅次郎やその家族との交わりを経て、結婚などによってイニシエーションを果たしていく

が、寅次郎自身には明確な変化が訪れないまま一つ一つの物語は幕を閉じる。寅次郎は、キャンベル的な意味でのイニシエーションを果たしたとはいえない。

寅次郎をイニシエーションの失敗者とも見る事ができるがむしろそこには日本的イニシエーションのあり方が示されていると考えるべきではないだろうか。社会の日常性のなかに組み込まれることなく、自由気ままに生きる人間に、日本人は一つの理想を見てきたのである。

オットーにおける宗教学以前

前田 毅

言葉の意味世界を主題とし信仰体験のもつばら内面的な深みに光をあてる理念的な宗教本質論が切り捨てがちな世界として、「宗教経験における知覚的世界」なるものにごだわり、その解釈作業の一環として、R・オットーの「旅」の経験に注目したい。ただしそれは、彼の旅先の「聖の原体験」なるものを素朴に実体化し、オットーの「聖」観念のルーツ探しを楽しむためではなく、そうした体験を必然的に生み出す基盤となった「オットー宗教学の原風景」を確認するためである。

そしてここでは、「旅するオットー」(二八七号、拙論参照)や、「宗教経験における知覚的世界」(二九一号)をめぐる方法論それ自体を主題的に論じるよりも、旅の経験にみられる宗教

的な知覚世界の初発の発酵模様に光をあてるため、オットーの最初の本格的な旅とされる「一八九一年のギリシア旅行」をとりあげ、そのオリジナル資料 (HS 797/566: Reise nach Griechenland. Tagebuchblätter und Briefe. 16. Aug. - 9. Okt. 1891.) の解説を試みる。

この旅は、出立時点においては、古典的教養を身にまとった青年の、みずからの精神的家郷への理念的憧憬に導かれた感傷旅行の装いを呈しているが、憧れの古代ギリシアの遺跡を現実目にして心惹かれているのは、それが物語る人間的偉業や歴史の栄光ではなく、むしろ歴史遺跡をたんなる一点景として自然景観のなかに包みこんだ牧歌的エートピアの没歴史的な美的情景である。そして神話的な牧歌的自然への美的陶酔をあらわにしたこの特異な非歴史的感性の持主は、同時にまた、その自然のただ中で出会った人々の人間模様を描くときには一転して、それまでの過剰な美意識をふりはらったリアルなものに変貌する。

ここにかがえるのは、この旅へと彼を駆り立てたオデューセイアの世界への憧憬や、自然描写にみられた悠久のピュシスの美的な佇まいへの賛歌とは対照的に、歴史の驛を歩む人々の人間模様に対する醒めた観察者の視線であり、人々の現実の日常の営みに対する素直な人間の共感でもある。旅する神学青年の実存愛容の基調として指摘しうるのは、神話的表象や理念化された牧歌的自然への没歴史的な美的陶酔から、歴史に傷ついた人々の日常的営為に対する共感への、つまりは歴史的现实へ

の関心へのアクセントの移行である。

宗教現象の主題的な描写はかならずしも多くはない。むしろ稀である。そして神学的な自己確認の願いを抱いて旅立ったはずのこの神学青年が記しているのは、「宗教現象の神学的「意味」ではなく、たんに宗教の「事実」の現象的な成りゆきや、そのストレートな印象である。異郷の宗教現象を目のあたりにして、オットーは、その歴史の重みや、聖なる表象の理念的な深みよりは、もっぱら、「村の献堂式」に集って饗宴を楽しみ、「聖スピロ祭」に参列して代願による現世利益的な癒しを求め人々の素朴な世俗的な振舞いや、「赤ん坊の三度の浸礼」の荒っぽい儀礼にこめられた原始教会風の「素晴らしい率直さと瑞々しさ」に心惹かれている。

いずれにしても、理念的な信仰世界に身をおく神学青年が、この旅によって触発されたのは、宗教の理念的な深みへの関心ではなく、むしろ現実の宗教習俗の、なかば世俗的な営みにこめられた瑞々しい宗教性の純朴な発露への率直な共感と関心であり、それによって招来された宗教の知覚的表象の *mysterium* への開眼でもある。そしてここに、オットー宗教学を彩る、宗教経験における感性的、知覚的世界への特異な傾斜の予兆を読みとることができる。

宗教的目覚めの原態

玉 城 康四郎

ここで宗教的目覚めというのは、実は、宗教を超える、或は宗教の枠組みを超える、人間の目覚め、人間に固有の目覚めを指している。

この固有の目覚めに気づくには、どうすればよいか。これには二つの路線から考えられる。一つには、全人格体が専注して一体となることである。それには、いろいろな方法がある。

ヨーガ、禅定、祈り、冥想、氣功、坐忘、等々である。ヨーガには、カルマ・ヨーガ(実践の道)、パクティ・ヨーガ(信愛の道)、ラージャ・ヨーガ(精神統一の道)がある。

二つには、その一体となったものは、どこから生まれてきたかということである。今日、諸科学が異常に発達してきたなかで、とくにこれに関わるものは、生物学、分子生物学、大脳生理学、文化人類学、天文学、量子論、等々である。第一の、全人格体が一体となりつつ、第二のこれらの諸科学に指示する所を探索していけば、一体となったものがどこから生れてきたかということとは、ほぼ推定がつく。しかしここでは、この問題は取り上げないでおく。

そこで第一の問題である。全人格体が一体となるということ、一体となるだけでなく、完全な受動態となることであ

る。完全な受動態となるということは、非常にむずかしい。というのは、意識だけではなく、潜在意識、さらに無意識までも、その働きが完全に停止しなければならぬからである。いささかでも、たとひ毫釐でも、その働きが残っていたら、完全な受動態は実現しない。しかしながら、同時に、反面からいえば、これほど容易なことはない。なぜなら、完全に停止することは、自分の全体を投げ出せばよい、打ち任せれば、それで済むことだからである。

例示してみよう。禅で、まちどろちどろ啐啄同時ということがいわれている。啐は鶏卵が内からつつく、啄は親鶏が外からつつく、つまり、学人と師家とが意気投合して道が開かれることをいう。これはこれでいいのだが、実際は、内からつつくのが止むのと、外からつつくのとが同時に、ダンマが頭わになる。また、「マタイ」七・七に「求めよ、さらば与えられん」とある。求めつづけなければ与えられないのは、当然の教である。しかし実際は、求め心がなくなったときに、初めて与えられるのである。

その例を見てみよう。『仏藏經』に釈迦牟尼仏の前生物語が説かれている。成仏以前の釈迦は、無限に長い期間、多くの諸仏に、幾世も幾世も出会い、供養し修行するが、成仏の約束が得られない。有所得、すなわち求め心があるためである。しかるに定光如来に仕えて無所得となり、求め心がなくなつて初めて成仏の約束が得られたという。また、「コリント」Ⅱ、一二・一〜九で、パウロは一つのとげを取つてもらうよう、主に三度祈つた。主はいわれた。「わたしの恵みは、あなたに対して十

分である。わたしの力は弱い所に完全に現われる」と。パウロは祈る必要はなかったのである。

では、求め心がなくなり、祈る必要もなくなったときに、どうなるか。「ヨハネ」四・14に「わたしが与える水を飲むものは、いつまでもかわくことがないばかりか、その人の内で泉となり、永遠の命の水が湧き上るであらう」と。或は、『ウダーナ』から大乘経典に至る基幹線を迎ると、あたかも太陽が虚空を照らすように、ダンマ・如来は全人格体を貫いて全宇宙を照らし、ありとあらゆるもの、生きとし生けるものを包摂するに至る。

このことが主体者に実現するときに、どうなるか。まさしく個体の実験である。そのとき、形なきいのちは全人格体に充足し、横溢し、時間・空間を超えて、果てしなく拡張して息むことがない。なぜ個体に、こうしたことが起り得るか。それは、個体および宇宙を包摂する、いのちの無現活動のためであることが推測される。この無限活動こそ、宗教的目覚めの背景であり、根源態である。

第二部会

トマス・アクィナスにおける

「自由」の定義について

佐々木 亘

トマスは、アリストテレスに即して、「自由は自己原因である」(liber est causa sui)と定義し、更に、「servus」(僕、奴隷)を、「他者原因」(causa alterius)と定義している。従って、トマスにとって、自由とは、「隷属」(servitus)に対立するものであり、行為に関する原因の保持から主張されるのである。しかるに、そもそも、「自らの原因である」ということは、どのようなことを意味しているのであろうか。

トマスは、斯かる原因を、「動因」(causa movens)と「目的因」(causa finalis)に分け、自由人が自らによって、自らのためにはたらくのに対し、「servus」は主人の意志によって、主人のためにはたらくのであると言っている。即ち、自己原因としての自由は、更に、「自らによって」という動因と、「自らのために」という目的因に分けて考えられるのである。

では、まず、「動因」に関して、「自らによってはたらく」ということは、何を意味しているのであろうか。トマスによると、行為における自由とは、「判断」(iudicium)によって自ら

を動かすことであり、行為に関する判断である「選択」(electio)の自由にはならない。従って、動因に関して自由であるということは、「自らの判断に基づいて、自らを動かす」という、行為の選択に関する自由を意味していると言えよう。

トマスは、斯かる動因としての自由を、どこまでも人間のうちに認めている。即ち、人間は、理性を有する限り、「強制からの自由」を有しており、判断に関する自由の余地が残されているのである。従って、「servus」としての人間が主人に動かされる場合も、「servus」自身は、自らの意志で、自らを動かすことによって、はじめて動かされることになるのであり、人間が神の道具として動かされる場合も同様である。

これに対して、「目的因」に関して、トマスは、人間の自由を容易に否定している。即ち、自らのためではなく他者のために自己の運動を秩序づけるならば、その限りに於いて他者原因性を有することになる。

更に、「形相因」(causa formalis)に関する他者原因性を、トマスは習慣のうちに認めている。即ち、悪へと傾く習慣によっても、善へと傾く習慣によっても、自己の行為は一つのものへと終極づけられるのである。

しかしながら、罪の「servitus」において理性が機能しないような極端な場合を除いて、これらの他者原因性が動因に関する自己原因としての自由を失わせるわけではない。即ち、理性が取り去られない限り、人間には自己の行為の判断に関する自由が残されており、罪に抵抗することが可能なのであり、ま

た、逆に「愛の *servitus*」の場合も、自らの意志で動かされる以上、動因としての自由は全うされているのである。

従って、トマスは、自由を「自己原因」と定義し、更に、その原因の分析から、人間が有するところの自由を、「自己の行為の選択に関する自由」として規定することにより、例えば、「神によることなしには決して完成へと至ることはない」という、人間の、言わば、*servus* 的な性格を、他の原因の側に認めることが可能になったのである。そして、その結果、人間のはたらきの構造が重層的に捉えられ、人間の自由には自己の運動の完成への方向性が与えられているのではなからうか。

実際、トマスによると、意志的にはたらく者は、自由にはたらくという点において、神的類似に達しているのである。ここにトマスにおける自由の定義の、内容とその方向性が認められるように思われる。

「善い業の端緒は我々にあり、その成就是神による。」(『ローマ書註解』第八章第六講七〇三)

トマス・アクィナスにおける神の認識

——mens をめぐって——

岸 英 司

トマスは『哲学大全』第一巻第五章において理性 *ratio* よりも高い能力としての精神 *mens* を示唆する。トマスにおける魂

anima、理性 *ratio*、知性 *intellectus* と精神 *mens* とはどのような関係にあるのか。魂はからだに対して言われ、魂はからだの形相 *forma* である。感覚 *sensus* と異なった人間の認識能力は理性であるが、理性が推論的であるのに対して、知性は何らか直観的な、理性よりもすぐれた認識能力である。トマスは多くの場合知性なる言葉を使用し、精神なる言葉を使用しない。精神をよく使用したのはアウグスチヌスであるとされ、トマスもアウグスチヌスとの関連において精神を使っている。精神については『真理論』第九問第一項から第三項において、三位一体の *imago* としての人間の精神を扱っている。トマス

によれば、精神は魂と同義語ではない。精神は魂の本質ではなく、その能力であり、魂は生きる原理 *principium vivendi*、精神は知解する原理 *principium intelligendi* である。mens は測る *mensurando* と「う」とから出た言葉であって、このことは精神が認識能力であることを示している。精神は神の像 *divina imago* であり、神の知性の反映である。人間の精神を三位一体のかたどりであるとするアウグスチヌスの『三位一体論』に言及し、トマスは人間の精神がその最高の認識である神の認識に向けられていることを主張する。トマスにおける精神は結局のところ知性に外ならず、このことは『神学大全』の中でも確認される。さて人間の自然的理性は神についてそれが「何であるか」を知りえず、むしろ「何でないか」を知るのである。トマスにとって、神が存在することは人間の理性によって知りうる事柄である。神の存在は神にとって自明 *per se*

notumでありながら我々にとつてはそうではない。神の存在について生来的な認識は人間のうちに内在せず、また概念からその実在を引き出すことはできず、それは論証されるべきであり、また論証されるのである。人間の究極の至福は人間の精神・知性が神の本質を見ることにおいて存在し、これは神の啓示を受け入れる信仰と本性的欲求の存在からする理性の道によって明らかである。被造的知性は神の本質を表現する形象 *imagines* をもたないがゆえ、すでに人間の知性は神の知性へのある参与であるものの、人間の知性のみをもってしては神の本質を認識することができない。しかしながら、神が恩寵によって知性の知的能力を増強するとき、それは可能となる。神の超自然的な助けは栄光の光 *lumen gloriae* とよばれる。人間は地上の生にある限り、魂はからだと結ばれ、感覚から表象像 *phantasma* を受けとることに依つて、魂はその認識力を増大することをトマスは主張する。そのしるしとして眠れる人の夢、あるいは離脱状態をあげている。からだを失った魂はその知性・精神に栄光の光をうけて増強され、神の本質を見ることができ、神に似た者 *deiformis* となる。しかしながら、この場合においても、神を全体的に無限に認識するわけではない。神の無限の認識である把握 *comprehensio* は神にのみ帰属するのである。地上の生涯においては神の恩寵によつても、神の本質を見ることは人間の精神・知性に許されていない。しかしながら、かの時にはありのままに神を見ることになる。人間の働

きの最高なるもの、知性すなわち精神はこの時完成され、憩うのである。トマスはアウグスチヌス『告白』第五卷第四章七の言葉に同意して次のように言う。「全存在と全真理の泉であり根原である神だけが見られたとしても、知らんとする自然本性的熱望は、他の何も求める必要がないような仕方でも満され、見た者は至福となるであろう」(『神学大全』第一部、第十二問、第八項対異論四、山田晶訳『トマス・アキナス神学大全』中央公論社、三四八頁)。

死とは何か

——パスカルの場合——

宮 永 泉

パスカルが二八歳の時、彼の父が六三歳で亡くなった。その際パスカルは、彼の死生観が吐露された神学論文の如き長文の手紙を書いた。分析の対象とするのは、この手紙である。

I アウトライン　パスカルによれば、死は、原罪に対する刑罰であると同時に原罪から人間を浄化するもの、端的に言つて逆説である。刑罰であるが故に死は苦しみのある場であるが、しかし、また浄化するものであるが故に死は希望の場でもあり、それどころか死は、「この世に在る限り聖者といえども決して免れ得ない五体の邪欲から、魂を解き放ち得る唯一のもの」であるとされる。死後あらゆる人間の魂は神の裁きを受け、天国か

煉獄か地獄かのいずれかに赴き、またあらゆる人間の体は最後の審判(世界の終り、復活)の時を待っている。

Ⅱ聖なるキリスト者の魂と体が迎る運命　パスカルが手紙で開陳した神学思想の核心は、「生、それもキリスト者の生は、ただ死によってのみ完成され得る絶えざる犠牲(un sacrifice perpétuel qui ne peut être achevé que par la mort)である」という点にあるが、そのような生と死を理想的に体現した者が、聖なるキリスト者である。彼の生と死の根拠は、言う迄もなく《受苦―死―復活―昇天―神の右への着座》という連鎖を辿ったイエス・キリストであり、イエス・キリストに起こったと「同じこと」が「異なつた時に」聖なるキリスト者の魂にも体にも生じるのだと言う。即ち聖なるキリスト者の「魂」の方は、受洗に際して《受苦―死―復活》を既にこの世で体験し、また死後直ちに《昇天》する。一方その「体」の方は、死に際して《受苦―死》を体験し、またその《復活―昇天》は最後の審判の時に現実となるはずである。従つて聖なるキリスト者にとつて、「死は魂の至福の成就であると共に、体の至福の発端である」。ところで、もし洗礼時に人間の「体」が死して復活するなら、人々はただそのエゴイズムを貫徹するためにのみ受洗するようになるであらう。しかしキリスト教は全く逆に、《死によって成就される「犠牲」》としての生を人間に迎らせることによつて、人間をそのエゴイズムから解放しようとしているのであり、ここに「同じこと」が「異なつた時に」起こらばねならない理由がある。

Ⅲ死者と生者の交流　パスカルによれば、遺族として最も良い在り方は、始めは悲嘆に暮れた上で、最終的には慰撫を受けるキリスト者の遺族の在り方である。彼らに於ては、「恩寵の慰めが自然の感情に打ち勝つ」のである。それは彼らの生がまさしくキリスト者の生すなわち「犠牲」だからである。遺族となつた彼らの「深い悲しみ」は、「神の栄光をあらわすために、神の恩寵によつて(やがて)焼き尽くされ灰燼に帰せしめられるはず」の「犠牲の素材」に他ならない。のみならず、それらの個々の「犠牲」(即ち、キリスト者の遺族の一人一人が、死別の悲しみや苦しみによつて、却つて浄化され純化されること)は、「普遍的犠牲」(普遍的終末、世界の終り)を「予兆」しているのである。パスカルは父の魂は煉獄で浄められているであらう、故に遺族は煉獄における父の魂の苦しみを軽減するために専心を尽くさねばならないと言う。その為遺族がなし得ることは、第一に「祈り」、第二に「犠牲的行為」、第三に「死者が、もしなお此の世に在れば、我々に命するであらう」とをなし、彼らが我々に与えてくれた尊ぶべき助言を実行し、彼らのために、彼らが今我々に望んでいるような状態に我々がなること、の三つである。最後に、父の死は「偶然の結果」などではなく、神の摂理の結果であるが、その摂理の手は、単に死者にのみならず、また生者(遺族)にも及んでいる。否むしろ、聖霊の働きを受けることによつて我々は、人生の「あらゆる出来事」が神の摂理の結果であると受け留めることができるようになるはずなのである。

ベルクソンの宗教哲学

——人間学的基礎の観点から——

岩田文昭

デカルト以来の近世哲学では、自然理性によって真理を探求する哲学が主流を占めてきた。したがってそこで論じられる神は、啓示をもとにして論じられる神とは明確な一線が引かれてきた。そして宗教を完全に否定しないにしても、宗教的事実を思惟の劣った段階に位置づけるような傾向にあった。ところがベルクソンはそれとは逆に、宗教的経験・宗教的事実を拠りどころとして哲学を進展させた。実在している諸々の宗教的事実、とくに神秘家の経験をとり入れた宗教哲学を構築した点にベルクソンの積極的な側面がある。しかしまたその哲学の基礎をなす部分にはいくつかの問題を指摘することができる。ここでは彼の思索のもつ積極的な面を明らかにするとともにその問題点をも指摘し、彼の宗教哲学の意義を考察していきたい。

『「源泉」』においてベルクソンはさまざまに静的宗教と動的宗教を説明している。宇宙論的生命観に立脚したベルクソンは、静的宗教の場合には自分自身を内的に観察しながらその特色を論じる。動的宗教の場合には、特別な神秘家の超人的経験に立脚して論じていく。ベルクソンは諸々の事実を巧みに用いて壮大な宗教論を構築する。その方法は測量技師の用いる測

方交会法に譬えられる。それは直接に確証できない事実であっても、他の事実・経験からの補助線を重ね合わせることで、真理とする方法である。このような方法論への自負からベルクソンは自身の哲学は実証科学に匹敵するような客観性を持つと主張する。

次にベルクソン哲学の基礎的部分の問題点を『物質と記憶』の物質論から明らかにする。この著作でベルクソンは、空間における心身の対立を時間の軸に置き換えることで、心身二元論の問題に答えようとした。つまり一方で身体という物質を現在において捉え、他方、精神を記憶力において捉え、過去の記憶が身体において現実化される仕方を説明することで心身の結びつきを明らかにしようとしたのである。この試みには物質観の変貌が伴っている。著作の冒頭でベルクソンは「物質はイマージュである」(イマージュ論)と宣言し、精神化された新たな物質観を一挙に提出する。ベルクソンは再認を範例として、記憶の現実化を説明する。そのさいさまざまに生理学・病理学の事例を持ち出し、大きな説得力をもたらししている。

しかし彼のイマージュ論が曖昧であるだけに心身二元論の難問は解きえていない。メルロ・ポンティのいうように「ベルクソンは『イマージュ』という言葉の二つ意味、すなわち観念の意味と実在の意味の上を揺れ動いている」。この言葉は、ポンティ自身の立場と切り離れた場合、ベルクソンの哲学の弱みとともに強みをも現わしている。

ベルクソンの人間論の基礎的な考えかたに、ある種のトリッ

クがあることを指摘することは必ずしも困難なことではない。しかしその弱点はベルクソンの場合、長所へと転じている。彼の哲学は事実に対して柔軟であるので、その基礎的部分においても揺れ動いている。ところがこの柔軟性がさまざまな経験科学の成果を吸収した生命論を構築し、宗教的経験を壮大な規模で論じる可能性を開いたのである。

ヘーゲルとピエティスムス

——生命観をめぐって——

中島 秀憲

現在の私の研究課題は以下の二点を解明することである。(1)ヘーゲル(一七七〇—一八三一)とピエティスムス特にエティンガー(一七〇二—一七八二)との間には何らかの思想的連関が存する。(2)イェナ期以降ヘーゲルが捉える近代的精神つまりヘーゲルが克服しようとした反省的精神の内に、その契機の一つとしてピエティスムスを含めることができる。

今日、ピエティスムスとヘーゲルとの連関を示唆する研究書は多く出ている。そのほとんどはシュナイダーの『シェリングとヘーゲルのシュヴァーベンの精神の子感』(一九三八)に依拠している。私自身、これからの研究で自らの見解を明らかにするために、随所でシュナイダーに言及せざるを得ないのである。そこで今回は、シェリングやヘーゲルの実在的観念論、全

体性や客観性の哲学、自然哲学、汎神論的傾向、歴史哲学、美学に関して、その由来をシュヴァーベンの精神の内に特にエティンガーの生命神学の内にと求めようとしたシュナイダーの学説を紹介することにしよう。シュナイダーが捉えるエティンガーの思想は以下のようにまとめられよう。

エティンガーは「真理は全体である」と述べる。この全体は人間世界に限定されるものではなく、救済の真理や神の國にまで関わっている。すなわち、神は無底であり、この底無し深いから神の生命のみなかりが産まれてくる。ここには神の *Weisheit* が働いており、*Weisheit* が神をその不可知の無底から顕現せしめるのである。神の國は人類共同体・自然・歴史において現象している。真理は、われわれの思惟を越えたという意味で深遠なものではない。それは、最も必然的なもの、最も有用なもの、最も単純なものとして、つまり日常生活においてもわれわれの内の *Weisheit* をもって感覚・経験できるものとして現象している。この意味でエティンガーは現象学的な *phänomenologisch* な認識方法を提唱するのである。この認識は生命による生命の認識である。共通に宇宙の万物を神の生命が貫いているのであり、この生命を感覚する器官が共通感覚 *sensus communis* である。エティンガーは次のように述べる。
「*sensus communis* にとって生命ほど明かなものはない。そうして悟性にとって生命ほど暗いものはない」と。まさしく生命による生命の認識こそが生き生きとした認識なのであり、この認識を通して人間はより神の生命へと高まることができよう。

ゆえにエティンガーの自然は、近代的機械論的自然哲学における自然とは全く異なる。エティンガーの自然は、人間から独立して、人間のために存在するのではなく、それ自身固有の形而上学的存在意義を有している。いや逆に自然が人間を包括し担っている。自然の内には客観的合目的性が存在し、自然も人間と同じく神的生命へと高まっているのである。ここにシュヴァーベン其自然哲学は歴史哲学となる。

エティンガーによれば、愛において人は全く我意や我欲を離れ、自らを全体的生命へと委ねる。ゆえに愛は最も内的で最も裏り多い認識形式である。なぜならば愛する者同士はお互いに一なる生命で結ばれており、ここに最も本質的な知恵あるいは核認識 (Zentralerkenntnis) が成立しているのであるから。また同じくシュヴァーベンのピエティストであるハーンによれば、神的生命の紐帯が愛である。この愛の紐帯を切断することは最高の罪であり、何かある命令や掟に違反するという類のものではないのである。

以上シュナイダーの学説の概略的な説明を試みた。先駆的研究として已むを得なかったとは言え、やはり今日、主として用語の類似性に基づいて思想の連関を探るというシュナイダーの研究方法は問題無しとする事はできない。用語の類似性は必ずしも概念の連関性を意味しない。概念の連関性を調べるためには、まずその単語が使用されているコンテクストの中で、その意味が考察されねばならない。次回の宗教学会の発表あるいは大学の紀要等にて、フランクフルト期からイェナ期にかけての

ヘーゲルの思想的展開というコンテクストの中で生命概念を捉え、これをエティンガーの生命概念と対比してみたい。

ヘーゲルの悲劇論

門脇 健

ヘーゲルは *das Spiel* という言葉を『精神現象学』において好んで使用するが、このとき、この *das Spiel* という語を「遊戯・戯れ」と訳すか、「劇」と訳すかが問題となる。勿論、文脈によって訳し分けられるべきであるのは、当然である。しかし、この『精神現象学』が、*zugrunde gehen* (没落する) という語の使用に見られるように、悲劇を強く意識したものである以上、*das Spiel* は基本的には「劇」と読むべきであろう。

ところで、「遊戯」と「劇」との違いとは何だろうか。まず考えられるのは、舞台そして劇場という場の存在である。しかし、それはべつに建物を意味するのではない。行為(ドラマ)が展開され、そしてその観客がいれば、そこが舞台であり、劇場となる。そのような意味で、意識の経験というドラマを *Wirk* (我々) という観客が見てゆく『精神現象学』とは、ひとつの劇場であると言えるであろう。

しかし、なぜヘーゲルは「劇」を自らの思想の展開の場としたのであろうか。ある意味では、「劇」などというものは、マクベスのいうように「何の意味もありはしない」「つかの間の

灯火」にすぎない。つまり、「お遊び」は「遊戯にすぎないの」である。このことはヘーゲル自身もはっきりと自覚していて、『精神現象学』の展開を自ら「真実でない意識の真実でない姿における叙述 (die Darstellung ≡ 演技)」(■. 73) と規定している。それは、意識の経験の運動を主体によって支えることを拒絶せんとすることである。これは、ヘーゲル自身にとって画期的な視点であった。ヘーゲルは『精神現象学』の三年程前の「自然法論文」ではギリシアの人倫の没落を「絶対者が自らと戯れる、人倫における悲劇の上演」(■. 66) と規定している。そこでは、ヘーゲルは悲劇の中に真実を読み取ろうとしている。そして、それが可能なのはこの悲劇が「絶対者」という主体に支えられているからである。しかし、『精神現象学』では「絶対者」が Spiel するのではない。意識それ自身が spielen するのである。となると、その劇はなんの支えもないものになってしまうのである。したがって、それはたんなる「遊戯」ではないものである。

しかし、ヘーゲルはその「遊戯」でしかないものを、「たんなる否定的な運動ではない」と規定する。これは、いったいどういうことなのか。それを見ているものが、そこからなんらかの教訓を引き出すということか。そうではない。ヘーゲルは劇から教訓を引き出し、そこに意味を読み取ろうするのではない。そうやってしまったら、その遊戯の当事者つまり意識は永遠の遊戯から抜け出せないであろう。では、意識はどのようにして「遊戯」から抜け出すのか。それは「遊戯」を「遊戯」でしか

ないと意識することによってである。「遊戯」のなかにいる者はそれを「遊戯」とは思っていない。「遊戯」の中にいるその者がその「遊戯」を意味付けその世界を支えている。すべてが自らのうちで完結しているのである。その世界が破られること、つまり他者と出会うこと、このことが起きたとき当事者にはそれまでの世界が実体のない「遊戯」であったことが明らかとなる。

「遊戯」にすぎないことが明らかになること、これはある意味ではニヒリズムである。しかし、そこには同時に他者との出会いがある。自己が否定されたそこにおいてはじめて自己を超えたものに出会うのである。これが「絶対的ガイスト」(■. 63) の登場ということであり、ゆえに、「遊戯」は「たんなる否定的な運動ではない」ということになるのである。そこからみれば、それまでの展開もこのカタルシスへの必然的な筋書きをもった「劇」と言わねばならないのである。

※(一)内はゾーアカンプ版ヘーゲル全集の巻数・ページ数を示す。

ヤスパースにおける「無制約的行為」

布施 圭司

ヤスパースは実存の行為を「無制約的行為」と規定している。ここでの我々の試みは、この無制約的行為を自己自身への

働きかけである「内的行為」との連関において考察することである。

無制約的行為は世界内の他の目的に制約されず、それ自身が目的とされる行為である。我々の目的的行為は何らかの目的を指して為されるが、その目的について更に繰り返し目的が問われ得る。従つて目的的行為は究極目的ではなく暫定的な目的を指して為されるのであり、自己以外の原因によつて盲目的に衝き動かされるといふ点で衝動的行為と本質的には変わらない。それに対し無制約的行為はそれ自身が意図される行為であり、世界内の目的に制約されず絶対的自発性を有している。ヤスパースは行為を「[目的を]知りつつ自らを限定する能動性」と定義しているが、「自らを限定」ということが端的に妥当するのは無制約的行為のみであり、本来これのみが行為と呼べるものである。具体的な例としては宗教的行為やカントの道徳的行為が挙げられている。無制約的行為のその他の特徴として、内実を持たず形式的に存続する内的秩序を突破すること、超越者への信仰を伴うこと等が挙げられる。

さて我々は「内的行為」を無制約的行為のその底に働き、無制約性を生じさせるものとして注目したい。内的行為は自己自身への働きかけであり、そこにおいて実存の自由が獲得され、自己開明することによる自己創造であるとされる。内的行為は単に既にある自己を開明することに止まらず、自己が何であり如何に世界や他者と関わるかという態度を思惟しつつ決定する。それ故ここでは開明と創造は一つのことであり、ヤスパース

スによれば思惟と存在の一致という事態は内的行為においてのみ生成する。また自己決定しつつ世界内で行為すること自体は絶対的な自発性を有し、それ自身が目的といえる。その他の目的はここから派生する。

内的行為は如何にして自由を獲得するのであろうか。自由は内在者において自己を実現するという具体的な行為において発現するのであり、「私は直接実存を意志することはできない」といわれるように「自由」といふことのみを取り出すことは本来は不可能である。従つて自由はその現実的な行使によつてのみ確認されるのであり、内的行為しつつ実際に無制約的に行為することが自由の確認になるといえるのである。

それ故内的行為によつて自由が獲得されるとは、実存の自由がそこで自覚されるということに他ならないと考えられる。つまり内的行為とは現実において実際に自己実現しているということが、そこで自覚されるということである。我々自身への働きかけは実際には我々が行為する際には常に働いているはずである。しかしその場合の自己存在は我々の全的な自己ではなく部分的な自己、ヤスパースのいう現存在、意識一般、精神としての自己、であらう。そこでは内的行為はいわば萌芽の状態に止まっている。

自由そのものを自己存在が産出する訳ではなく、ヤスパースが我々の自由を「贈り物」と考えたのはそこに所以がある。我々の自由は我々の行為によつて発現するという点では我々の創造という側面を持つが、同時にそれは「贈り物」として超越者

への信仰の契機であり、絶対的な依存性への通路でもある。無制約的行為は自己決定と同時に自己がそこにある世界や自己が共にある他の実存への態度決定を含むが故に、単なる恣意的な行為ではなく、世界における自らの歴史性、責務の意識を伴う。また超越者を前にしての自らの必然的な運命の自覚がある。

このようなヤスパースの無制約的行為についての思想は、宗教的行為や道徳的行為といった通常の内在的な秩序とは異なる根源を持つといえる行為についての理解に資するところがあるといえるであろう。

ヤスパースの非神話化批判をめぐって

堤 正 史

ヤスパースの非神話化批判を取り上げる際、重要なことは非神話化か暗号解説かという二者択一ではない。大切なのは、ヤスパースの批判の妥当性を見極めた上で、われわれなりにそれぞれの真理契機を生かしたありうべき神話への接近の道を見出そうと努めることであろう。ブルトマンによれば、客観的世界像を提供するのではなく、そうした世界像によって象徴的に示される彼岸的超越的な力によって基礎づけられ、制約された人間の実存について語ることを神話本来の意図である。そして、かかる理解を進めていくために相応しい概念性を与えるの

がハイデッガーの実存哲学に他ならなかった。実存論的分析と結び付くことによって、非神話化論は極めて学的性格の強いものとなる。しかし、ヤスパースが批判するのはまさにかかる学的性格である。このことは神話の「理解」という観点から詳論されているが、その要点はおおよそ次ぎの二つにまとめられることができる。非神話化は理解する主体を内的に動かしている動機とか価値評価とかを可能な限り留保した価値中立的な「理解されたものの理解」であって、それは「理解されたものを自らの現実のなかで自分のものにする」とある。「根源的理解」には至らない、これが第一の批判点である。第二の批判点は、「理解されたものの理解」にとどまる非神話化では、そうした理解と「根源的理解」との「緊張関係」が見過ごされてしまっているということである。

では、かかるヤスパースの批判は、はたして正鵠を得たものであろうか。明らかに、非神話化論の学的性格に関する批判には、ブルトマンの見解を十分考慮しているとは言えない面がある。ブルトマンの言う学的客観性は、決して自然科学的な意味での普遍妥当性ではない。しかし、ここからして先の理解をめぐる批判もまた全くの誤解と言わねばならないのかと言え、必ずしもそうは言い切れないであろう。実存論的解釈はヤスパースの言う「根源的理解」をやはりその射程内に収め切っているとは言えないように思われる。非神話化論では「理解不可能なもの」が学的方法によって強引に「理解可能なもの」へと処理されていて、「理解不可能なもの」それ自体を通して指示さ

れる存在の不思議が見失われているように思われるからである。それゆえフルトマンでは、二つの理解の緊張関係も充分捉えられているとは言えない。ヤスパースの言うとおり、理解の本質が、一切を理解し尽くすことにあるのではなく、むしろわれわれを理解不可能なものへと突き当たらせることにあるとするならば、理解は「理解できないものの空間における運動」なのであって、それは理解を越えたところを志向すると言えるだろう。だが、この志向は「理解されたものの理解」から「根源的理解」へといった直線的・一方向的なものではない。靜態的に見れば、「理解されたものの理解」を出て「理解不可能なもの」に面したときわれわれの理解作用は停止するように思われる。しかし、現実には理解作用がここで停止するということはない。われわれ自身が「理解不可能なもの」に打たれた体験を自ら確かめ、さらにはこれを他者に伝達しようとするとき、われわれは何らかの仕方で「理解不可能なもの」を何とか理解の地平の上に乗せようと努力せざるをえないだろう。両理解の間には深みへと向かう無限の往還運動があり、これが両理解の緊張関係として捉えられていると考えられる。

以上述べたことを踏まえて、最後に非神話論と暗号解説、両方の真理契機を生かした立場の可能性について触れたいと思うが、私見によるならば、ヤスパースのうちに、実はそうした可能性の萌芽がすでに用意されているように思われる。理解は理解を越えたところを志向するとされたが、このことは、非神話化としての神話解釈は暗号解説においてこそ完成される、あ

るいは補充されるということを意味している、とも解することができるであろう。このように解することができるなら、非神話論と暗号解説の両者を生かし、包括する立場も見えてくるのではなからうか。

スピノザの延長属性について

才野 奈緒

(1) 延長するものとしての神
スピノザは、神の本質を構成するものとして、神の属性という概念を提示したが、その一つに延長属性を考えた。これはスピノザによれば、神を延長するもの (*res extensa*)、あるいは物体的実体 (*substantia corporea*) として理解することである。しかし、伝統的神学においては、神は純粋に精神的な存在であり、それゆえ神の本質に延長あるいは物体は帰せられないのが普通である。とすればスピノザはなぜ神において延長を問題にしたのか。ここではスピノザの理解する、属性としての延長概念を考えていきたい。

スピノザは神を、その本性の必然性から知性にとらえられ得る総てのものを自身のうちに産出する原因者として理解している。これは、有限者としての物体的存在が、思惟の様態である観念と同様に必然的に神のうちに存在すると考えられていたことを意味する。従ってスピノザにとっては、神は、物体の存在

する現実的な宇宙の内在的原因者であり、決して物体とは無関係ではあり得ないことから、物体の存在の根拠としての延長の属性が神の本質に帰されると考えられていたのである。

(2) 延長の不可分性

ところで、スピノザは延長属性は、それが属性である限り、神の本質同様、永遠にして無限であると理解している。従来、延長や物体的実体を神の本質に帰することに反対する人々は、それが物体である以上、分割可能で他者から働きを受ける受動的なものとしてとらえるのであるが、スピノザはその様な考えを避け、延長は本来不可分で、外部から働きを受けるものではないとした。スピノザによれば、個々の物体を別個に、それぞれが無関係であるかの様に把握するのは、表象(imaginario)による不完全な認識のためであり、一方有限的個物の背景に、それらの存在の原因である不可分の延長属性を正しく把握するために知性(intellectus)による認識が必要なのであった。知性によって、個々の物体が第一原因から、即ち実体において理解されれば、その背景には不可分で唯一無限の属性としての延長があらわれてくる。この様な実体的な延長は、スピノザにとって神の本質を構成するのにふさわしいものであった。

(3) 空間の充実性と物体

ところでスピノザは延長を、神の活動的な本質の具体的なあらわれとして、有限的個物の原因者として考えている。従ってスピノザの考える延長とは、空虚な空間的延長、あるいは宇宙空間そのものではない。ここで考えられている延長は神の能産

的本質の一表現として、積極的な性格を有しているのである。

さて有限的物体とは、スピノザによれば神の無限の本質を一定の仕方では表現するものとして、デカルトの理解する様な「死せるもの」、単にその運動を外部の原因によるものではなかった。物体とは神の一変状としてその活動性を直ちにそれ自身に内在させている存在者なのである。またスピノザは物体を運動と静止、およびその速度によって区別されるとして、運動を物体の本質の表現形態、あるいはその構成原理として理解しているが、その物体の運動を規定する第一原因として考えられているのが延長属性なのである。とすればスピノザの考える延長属性にはすでに活動的な性質が内在していたことになる。つまりスピノザによれば、延長の実体とは、原因者としての神の本質の一面を表現するものとして、それ自身のうちに無限の活動的能力を有した実在的存在者として理解されていたのである。

以上のことから、スピノザは単なるデカルトの批判的後継者でなかったことが明らかとなろう。スピノザの延長観はデカルトのそれとはかなり異っており、その背景には、全宇宙を唯一の実体のあらわれと理解していたスピノザの汎神論的自然観が存在しているのである。

生の哲学における宗教

— ショーペンハウアーとデイルタイ —

齋藤智志

本発表の主目的は、我々の宗教的思索が生を哲学（と一口に言ってもその外延は広いが、ここではタイトルの示す通り、ショーペンハウアーとデイルタイが考察の対象である）と同道でできる地点、換言すれば、宗教的思索という観点から生の哲学の正当性を確認できる地点を提示することにある。加えて、このことを果たさんとする以下の考察は同時に、宗教という視点から見た場合の、ショーペンハウアーとデイルタイに共通の志向という、従来あまり顧みられることのなかったように思われる観点を結果的に提示することにもなる。換言すれば、宗教的思索を立脚点とする時、両者に共通の志向が明確に照射される、ということである。

さて、考察の導入として我々が注目すべきなのは、両者によるキリスト教批判である。カント的枠組を継承するショーペンハウアーにとって、世界をその所与自身から解釈するという内存在こそ死守すべき点である。実際彼は、自らの哲学は世界を説明するものではなく理解するものだ、と述べている。そしてかかる世界解釈のための定位点として選り取られたのが意志である（従って、意志を実体的世界原因だとする従来の解釈は承

認し難い）。他方デイルタイも、我々の認識は生の背後には戻り得ないと繰り返し述べる。これは生の背後に想定された超越的設定は一切廃されねばならぬという主張であり、生の内在的自己解釈という生の哲学の根本思想の披瀝である。以上より両者がキリスト教を批判する際の、批判点は明らかである。端的に言ってそれは、二世界説、あるいは世界超越者としての神からの出発、という点である。伝統的キリスト教の虚偽性を突く両者の語気は鋭い。そもそも二世界説を、従って超越的設定を前提とし、そこから思索を始めることは人間には許されない。二世界説という図式を見ている人間の視野に取り込まれている超越的設定が真の意味での超越であるはずがない。

従って、ショーペンハウアーが現存在の背後を語り、デイルタイが生を越えるものを語る時、それらを生の背後に想定された超越的設定と捉えてはならない。ショーペンハウアーが「無」と言い、デイルタイが「見えざるもの」というそれは、生に内属しつつ我々の理解（客観的意義連関の獲得）を拒絶する故に、否定的にしか規定できない次元である。かかる次元に向けて自らを開くことをショーペンハウアーは意志の否定と呼んだが、それを可能にするのが「死」の事実性の決定的な働きかけであり、かつ、生の崩壊性に関するこの洞察こそがショーペンハウアーとデイルタイを繋ぐ紐帯でもある。現実的なものの合理性に対するヘーゲルの信仰に基づいた自己確信的な優越性は両者にはない。

さてそして、「無」あるいは「見えざるもの」こそが、宗教

性を成立させる次元であると両者は考えるが、かかる次元は理解不可能である以上、働きかけとしてのみある。如何なる実体化もその本質の逸脱を意味する。だが、それにもかかわらず、かかる次元は死を通して意味形成的に働く、即ち宗教的信仰と形而上学的根本表象を生み出す、という事実が重要である。かかる宗教的次元の働きかけにより、我々の知的活動はその究極的リアリティを得、かかる次元に基づいて、我々の宗教的モチーフは保証され得る。そしてかかる次元を我々に開示する「死」は、我々と宗教的次元との「接点」であると規定することができるとはなからうか。この接点を通して我々に開示されるのは、近代哲学的主観にその基準を有する「真理」とは別次元の、「宗教的真理」の場なのである。

しかしこの先、ショーペンハウアーとデルタイは違った道を歩むのであり、我々の宗教的思索と両者の同道も（とりあえずは）ここまでである。

ショーペンハウアーと道徳

白木悦生

ショーペンハウアーの道徳論は、人間個々の関係から考察される道徳論と、全体すなわち人間の共同体の次元から考察される道徳論との二つの側面から構成されている。前者は、「共苦Mitleid」の概念を基礎とした道徳論であり、後者は正義論・国

家論を基礎とした道徳論である。ショーペンハウアーの道徳論は、「意志の肯定」から「意志の否定」へと移行する段階で出てくる。では順を追って見ていくことにする。

ショーペンハウアーは、「意志の肯定」である意志の不断の闘争を、特に「利己心エゴイズム」という観点でとらえている。自然界に現象として現われた意志に、それぞれ固有のエゴイズムがあるために、自分を肯定するという範囲を超えて、別の個体として現象している自分と同じ意志を否定するところまで進んで行きかねない。したがって、個体は他者の進退のうちに現象している意志を否定することを通して、自分自身の意志を自分自身の身体を超えて肯定していくことになる。

このような他者の意志肯定の境界を侵す概念が、「不正」という語で言い表され、そしてこの「不正」という概念の反対概念として、「正義」という概念が導き出される。すなわち、「不正」の概念こそが根源的で、積極的な概念であり、それと対立する正義の概念は派生的で、消極的な概念なのである。このことがショーペンハウアーの道徳的な規定の根本にあるため、不正を否定するかたちとして道徳が考えられる。そしてこれは、不正を受けないという道徳へ転換され、それが国家においては法の適用となる。

すなわち、ショーペンハウアーにとっては、国家とは、個人同士のエゴイズムを調整し合う便宜的な機関に過ぎないという消極的な役割でしか考えられていないのである。

ショーペンハウアーによれば、理由づけのない道徳や相手の

自己愛に働きかける道徳では、本當の徳を得ることはできず、本来の徳とは、理性を伴う抽象的な認識からではなく直覺的な認識から生じてくるという。真実の徳は、愛の業（わざ）によってなされるのである。ショーペンハウアーは言う。「すべて（アガペー、カリタス）は共苦である」。すなわち「共苦」とは、他人の苦悩に対する認識であり、これは自分の苦悩から見てこそ直かにわかるのであり、他人の苦悩を自分の苦悩と同一視することなのである。

共苦は、苦悩からの最終的な救済にまで導くが、しかし共苦を感じるといふことは、自分自身の生命だけではなく他人の生命をも肯定することであるから、共苦は苦悩からの完全な救済にまではまだ達してはいない。また、憎悪とか悪心とかはエゴイズムによってもたらされ、そのエゴイズムは認識が「個体化の原理」とらわれていることに基づいているとされる。それゆえに愛の起源や本質とは「個体化の原理」を突き破り、その奥を見ることである。その「個体化の原理」を突き破ってその奥を見ることが、あらゆる現象は多様ではあるが、そのなかに潜む意志はただひとつであるという直接的な認識のことである。この認識がさらに一歩進んだ影響を意志の上に及ぼしたならば、苦悩を破棄することへの最終的な歩み寄りとなされるのである。それがショーペンハウアーのいう「意志の否定」である。

禁欲者は、みずからの行為を通して、生きんとする意志への嫌悪にとらわれた欲求を放棄するきっかけをつくる。すなわち

禁欲者は、自発的に又は意図的に意志の決定を放棄しているのである。

救済へのこの道は、唯一無二の個人に留保されている。しかしながら苦悩の自発的な習得は、「個体化の原理」を見破ることによって、苦悩からの救済へと導く唯一の道ではないのである。大多数の人にとって可能性のあるほかの「第二の道」とは、運命が与える強制された苦悩を経験することによって導かれる。すなわち、自分で最大の苦悩を経験することを通じて意志が挫折させられ、その苦悩によって自分と世界とを認識し、自分の全存在を変革することにもなりうるのである。こうして彼は自分自身といっさいの苦悩とを越え出ることになる。

しかし、ここで示された「第二の道」と禁欲における解脱とは、区別されなければならない。それは、「個体化の原理」を看破し苦悩を自発的に我がものとするところによる、単なる「純粹に認識された苦悩」であるのか、それとも「自分で直かに感じた苦悩」であるのか、そのいづれかという区別である。

ショーペンハウアーにとって「意志の否定」の際に重要視されるのは、「純粹に認識された苦悩」の習得による解脱であろう。徳に対する論述のところからでも分かるように、苦悩を習得する際の説明で「自発的に *freiwillig*」とか「意図的に *absichtlich*」など「自覚」を連想させるような言葉が目立つ。ショーペンハウアーにとって解脱に際して優先して必要とされるのは、この「自覚」なのであろう。

道徳を二つの側面から考察し、「正義論・国家論」では、そ

れまでの理性を尊重した理想的な道徳的な国家建設の思想に対し、国家に消極的な役割しか期待せず、(国家を)ただ万人のエゴイズムを調整するための機関でしかないとした点で、国家に対する幻想を排除し、反対に「共苦」の思想において、個人から自発的に生じる真の人間愛に重きを置いた点で、すなわち我々個人個人から自発的に「自覚」される道徳論に積極的な意味をもたせた点で、現代においてショーペンハウアー哲学の新たな可能性が見いだせるのではないか、と思われる。

キェルケゴール研究

——沈黙の意味するもの——

三 村 徹 也

キェルケゴールは『おそれとおののき』に於いて、アブラハムの沈黙を信仰の逆説に基づき「隠れ」を意味するものとして考察していると思われまふ。仮名著者沈黙のヨハネスは、アブラハムの物語に於ける信仰の逆説を以下に示す三つの問題から考察しています。

問題一、倫理的なものの目的論的停止というものは存在するか？

問題二、神に対する絶対的義務というものが存在するか？

問題三、アブラハムが彼の企図を、サラ、エリエゼル、イサクに黙して語らなかつたのは、倫理的に責任を問われ

るべきことであつたか？

沈黙のヨハネスは、問題三に於いてアブラハムの沈黙が何を意味するのかということについて考察しているものと思われまふ。アブラハムの沈黙については次のように述べられています。「アブラハムは沈黙を守る、しかし彼は語る事ができないのである、この点に苦悩と不安がある、つまりわたしが語ることによって、わたしを人に理解させる事ができない時、たとえわたしが明けても暮れても間断なく語つたとしても、わたしは語っていることにはならない、これがアブラハムの場合なのである。」(SV. v. 102: 12)

ここで沈黙のヨハネスは、アブラハムの沈黙を「語る事ができない」という事情から説明しています。一体「語る事ができない」ということは何を意味するのでしょうか。

沈黙のヨハネスは、信仰は逆説であると述べています。そして信仰の逆説は、個別者が個別者として普遍性よりも上位に位置することにより、個別者は普遍性によっては媒介されない、と述べられていると思われまふ。つまりこれは、アブラハムは媒介されない、ということを表していると思われまふ。「媒介されない」ということは、換言すれば普遍的な表現を持たないことを意味すると思われまふ。つまりアブラハムは、彼の企図が逆説を意味するものである為に、それについて普遍的な表現を与える事ができなかったと考えられるのです。アブラハムは、このような理由から「語る事ができない」のであると考えられます。

アブラハムの沈黙は、倫理的に責任を問われるべきなのだろうか。上記したように、アブラハムの沈黙は信仰の逆説に基づく「隠れ」を意味するものであると考えられます。「隠れ」は、個別者があくまでも個別者として存在することにより、国家や教会の理念といった普遍性に対し、自らを隠すことを意味すると思われまます。沈黙のヨハネスは、「隠れ」を美的な隠れと信仰の隠れという二つの視点から考察していると思われまます。美的な隠れは、即ち個別者の倫理的罪を意味します。なぜなら美的な隠れに於いて、個別者は彼自身を普遍性に於いて顕現する義務を放棄し、彼自身の「インテリサントなもの」に於いて隠れているからです。これに対して信仰の隠れは、信仰の逆説に基づいて、隠れを倫理的罪を意味しないものとして、正当化することのできるものであると思われまます。信仰の隠れに於ける倫理的罪の正当化は、換言すれば信仰の逆説が媒介されない、という逆説性に基づいていると考えられます。すべての媒介は、普遍性によって行われるものであり、従ってそれは倫理的課題或いは倫理的目的を表すものであると述べられていると考えられます。これに対して信仰の隠れが信仰の逆説に基づくものであるならば、それは倫理的課題或いは倫理的目的を越えたものとして、換言すれば普遍性によって媒介されないものとして述べられていることが理解できます。従って問題三に対して我々は、アブラハムの沈黙は倫理的に責任を問われるべきではない、或いは彼の沈黙は倫理的に責任を問うことはできないものであると答えられると思われまます。

以上のように、今回の発表ではアブラハムの沈黙が信仰の逆説に基づく「隠れ」を意味するものである、ということについて考察して参りました。

キルケゴールの「心理学」について

平林 孝裕

キルケゴールは、仮名著作をしぼれば「心理学的」と題することがある。つまり「実験心理学的な試み」(『反復』)、「心理学的示唆をあたえるだけの一考察」(『不安の概念』)、「心理学的な実験」(『責めありや／責めなきや』)、「人生行路の諸段階」(『キリスト教的・心理学的な論述』(『死に至る病』)である。キルケゴールがこれらの著作に使用した「心理学」という言葉は、われわれが今日この言葉で理解する科学的な「心理学」と異なることは明白である。では、キルケゴールの心理学とは、いかなる学なのであろうか。そしてキルケゴールは、なぜ心理学という学的な立場をとったのだろうか。

キルケゴールの時代におけるデンマーク思想界は、ロマン主義の時代であり、あらゆる学問領域で思弁的傾向が強かった。これに対する反抗として経験的なものを重視する学問が現れる。これが主にシバーンが展開した心理学であった。シバーンは、『心理学』を著すとともに、大学でも心理学を講義している。この講義の聴講者にキルケゴールも含まれていた。シバー

ンの心理学は、意識に現れる限りでの心を扱う。つまり実体としての心の概念について思弁する形而上学（合理的心理学）ではなく、われわれの意識現象を研究する経験的な心理学なのであった。このようなシバインの経験心理学の方法は、意識の「観察」と「熟慮」である。さてシバインは、自分の経験心理学の合理的心理学に対する独自性を主張したが、同時に形而上学的な性格もいまだ残していた。この心理学は、心理的現象を近代の形而上学に由来する二元論的な心・身体概念によって説明するのであって、この意味で形而上学は心理学の前提を成すからである。シバインの心理学は経験的な学を指しつつ、形而上学の応用学にとどまったといえる。キルケゴールの時代の「心理学」は、まずこのようなものであった。

キルケゴールの心理学概念は、主に『不安の概念』で述べられている。キルケゴールによれば、心理学が考察の対象とするものは、「心的な状態」である。『不安の概念』の草稿が明らかにするように、「心的な状態」は「意識」を意味している。まず心理学の対象の点で、キルケゴールはシバインに一致する。また心理学の方法として「観察」と「観相」をキルケゴールはあげている。心理学の方法の点でも両者は一致するといつてよいだろう。しかし、形而上学に心理学を基礎づけるシバインとは異なつて、キルケゴールの心理学は、『不安の概念』の表題から察せられるように、教義学をその学の前提とする。また彼は、キリスト教的な精神概念と関係する心・身体概念によつて心理現象を説明する。つまり、キルケゴールの心理学は、シ

バインの心理学と同じ経験心理学の流れにあるが、キリスト教に心理学を基礎づける点で独自であったといえるだろう。

このようなキルケゴールの心理学を最も特徴づけるものは、「実験」である。「実験」とは、個人における心理状態を観察し、そこから全体的なものや規則的なものを事例として再現することである。それゆえキルケゴールが「実験」の中で描く事態は、単なる現実でも文学的な創作でもなく、「範例」といふべきものである。実験の中で「範例」を描くことによつてキルケゴールは、心理現象に現れる宗教的なものを描こうと試みたのである。キルケゴールは、このような実験という方法が間接伝達として非常に有効であると考えた。そして心理学は、この実験の基礎を成す。それゆえにキルケゴールは、自分の学的立場として心理学をとつたと考えられる。

キルケゴールの心理学は、キリスト教的心理学であると同時に、「実験」を通じてキリスト教的なものへと導く心理学なのである。

キエルケゴールの

著作方法とキリスト理解

大 利 裕 子

キエルケゴールは自らの著作活動の目的を読者をして「宗教的なもの、キリスト教的なものに注目させること」であったと

述べている。仮名、実名の使用による特異な著作活動もこの意図に即したものと考えられる。キェルケゴールは、現代のキリスト教界の人間はキリスト者であるという錯覚に囚われており、この錯覚の除去はあえてキリスト者でない者を偽ることによってのみ可能だとして前期に審美的著作を仮名で出版し、それに並行して建徳的談話を実名で出版した。『後書』においてそれまでの仮名著者が自分であると告白した後も依然として仮名著作を発行している。しかしキェルケゴール自身が自らの著作を前期の審美的著作と後期の宗教的な著作とに分類していることもあり、仮名、実名の区別の意義が看過されがちであるように思われる。本論は彼の仮名、実名という著作方法の意義の再評価を目的として、彼のキリスト理解との対応を示したい。

キェルケゴールは『キリスト教の修煉』においてキリストを神一人であり、律法（裁き）と恩寵の一致と捉えている。『修煉』は周知のように仮名著作であるが、このキリスト理解は仮名著作に限らず見られるものである。神人キリストはその人性ゆえに信仰者に対して実践の模範となる。しかし罪ゆえに人間はキリストの模倣をなし得ず、挫折によって再び罪の自覚を新たにする。ここで模範の要求は律法同様な人間の罪を裁くものとして働く。キリストの恩寵の必要を痛感する信仰者に対して、今度はキリストは神として、恩寵を与える救済者となって現れる。キリストは神人ゆえにこの二重性を持つ。

次にこの律法（裁き）と恩寵の二重性がキェルケゴールの仮名、実名著作に各々対応していることを考察する。前期仮名著

作はキェルケゴールの言葉によれば非キリスト者を偽ることによってキリスト者であるという優越感を読者に持たせ、背後から不意打に近付く方法をとる。一例を挙げれば、『断片』等では語り手が非キリスト者を名乗り、神一人キリストという真理が悟性から見れば背理だと強調することによって、自称キリスト者である読者を信仰の逆説性に気づかせている。前期仮名著作は『修煉』においてそこに描かれた信仰の叙述を読者がどう判断するかによって読者の思いを明らかにすると述べられているように、読者の無自覚な信仰を裁き、反省させるという特徴を持つ。

同様に、後期の仮名著作アンチクリマクスに關してもこの特徴は妥当する。ここでは著者は徹底したキリスト者として現れているが、『死に至る病』で絶望を罪であると宣言し、また『修煉』では読者にキリストの模倣として殉教まで要求する。前期より直接的にはあるが、後期仮名著作も依然として読者の信仰を裁くものと考えられる。

それに対してキェルケゴールが実名で内容に責任をもって出版した談話には、仮名著作のような信仰の逆説性の強調は見られない。後期に至っても内容はキリストの恩寵、恵み、愛に力点がおかれており、もはや信仰の困難さを主張し読者を裁くのではなく、自らの信仰に対して懐疑的になった読者を再び信仰へと導くことが談話の目的であると考えられる。

以上のように仮名著作と実名談話との関係は、読者への役割という点からキリストの律法（裁き）と恩寵との二重性に対応

していると考えられる。このことはキェルケゴールの著作方法がそのキリスト理解によって規定されていたという可能性を示唆するとともに、彼の複雑な著作活動を整合的な解釈にあたり、この仮名・実名著作という区分が有効であることを示すものと思われる。

後期シェリング哲学における

悪の問題について

諸岡道比古

シェリングは『哲学と宗教』で意志の自由や善悪を初めて問題にしたが、「人間の自由」についての考察が不十分であり、多くの問題を残した。この問題を解決すべく、人間の自由について論じた書物が『自由論』である。『自由論』でシェリングは後期カントの悪に関する研究を評価し、カントの「悪」論をふまえた上で、自らの「悪」論を展開する。

シェリングは悪の問題を「悪の可能性」と「悪の実現性」という二つの分析により説明する。しかし彼はこの分析に入る前に、神と人間との関係を規定する。つまりシェリングは悪を論じる前に、神がいかに自然を創造したかを取り上げ、その上で悪を問題にする。言い換えれば、『シュトゥットガルト私講』でシェリング自身、「私の哲学の原理は絶対者あるいは神と名づけられる」(423)と語るように、神を思考の中心にし、この神と

の関係で人間を位置づけ、そして人間はなぜ悪をなすのか、この悪の根拠は何か、根源は何か、と問う。

シェリングは創造を神と神の根底あるいは「光の原理」と「暗闇の原理」とで説明する。それによれば、「光の原理」が「暗闇の原理」から解放される程度に応じて、様々な被造物が誕生する。この創造において両原理を一定の関係に結び付けているものが靈魂である。しかし、人間においては両原理を統一し、その結びつきを自由に変更し得る精神が誕生する。この精神の統一の分離可能性に「悪の可能性」をシェリングは指摘する。精神と靈魂との区別により、自然的存在とは異なる精神的存在としての人間が自由な道德的存在者として認められることになる。

シェリングによれば、精神的存在としての人間は善悪未決定な状態にあり、善悪を決断するには、それを促すものを必要とする。その「悪への促し」がいかに創造から現れてきたかを「悪の現実性」として分析する。そして純粋な愛である神が自己を啓示するためには、愛の意志に対する根底の意志の反作用が必要であり、この反作用により悪の精神が現れたとする。この作用により人間は悪しき性癖を纏って誕生することになる。しかし悪しき性癖を持つとは言え、性癖が悪をなすのではない。悪をなすのは人間の道德的決断である。彼によれば、この決断は時間ではなく永遠に属する自由な原初的行為である。この原初的行為により人間は創造の外に立つ。即ち、あらゆる人間は、行為に際して、自由で責任を持つことになる。この原初的行為

により招き入れられた悪が根源的悪である。この様にシェリングは原初的行為に自由の根源的使用を認め、そこに悪の根源を指摘する。

この悪の根源はカントが理解不能とした悪の根源を説明はしなかった。というのは、シェリングは悪しき格律を採用するその論理的先行原因を究明しなかったからである。彼は論点を変え、悪がなぜこの世に存在するかを存在論的に解明したに過ぎない。そこで次に『啓示の哲学』で、この問題の解決がなされているかを検討する。

シェリングは『啓示の哲学』で神の存在を証明し、この神がいかにして創造を行うかを説明する。そして創造における人間の位置を規定した上で、悪の問題を取り上げる。その際は悪魔との関連で悪を論じる。シェリングによれば、悪魔は神に認められた誣告者であり、しかも人間によってポテンツ化された原理である。彼はこの原理がなぜ人間を誘惑するかを聖書を用いて詳しく説明する。しかしこれらの説明は『自由論』の悪しき原理の説明と変わらず、いわば悪の存在論の説明にすぎない。『啓示の哲学』においてもカントの意味での悪の根源の解明はなされていない。シェリングは『啓示の哲学』において、『自由論』より、精緻によりキリスト教的に悪を論じただけである。その明示された悪の根拠、根源についての考え方は、カントのものと同様している。とは言え、『自由論』や『啓示の哲学』でなされた、彼の思想の問題構成に由来する悪の存在論的解明こそが、シェリングの「悪」論を彼独自のものにするの

は確かなことである。

経験から形而上学へ

——後期ホワイトヘッドの根本問題——

安藤 恵 崇

ホワイトヘッドは、その後期思想において有機体の哲学と自ら呼んだ形而上学の構築へと向ったが、その特質は、端的にいうと「経験」、しかもテクストの中に繰り返し使用される「直接経験」を出発点としていることにある。そして、その形而上学は我々が認知する世界に科学がみいだすところの諸秩序をも同時に可能にする枠組みを持つものでもなければならず、また宗教の次元をもそこに統合することも目ざされていた。

さて、経験の最も具体的な要素に哲学を基礎づける試みは「現実的実質」actual entity (以下 a.e. と略記)「把握」prehension、「結合体」nexus という三つの観念においてなされたと言明されているが、我々はここでホワイトヘッドが提示する諸概念が、我々の経験している事態の何事を、いかなる仕方で表現されようとしているかの一端を、『過程と実在』第一・二編を手がかりとして素描してみたい。

まず、a.e. という基本概念は「世界を構成する究極的な実在物」であり、「複合的で相互依存的な経験のしずく」であると定義されている。a.e. は、把握という働きにより他の a.e. と相

互連関を持ち、積極的把握により与件を「感取」feelし、消極的把握は与件から除外する。即ち、「感取」は与件をある統一として a.e. の内的構造に組み込む。

ホワイトヘッドは p.o. をデカルトのいう「真の事物」に比しているが、まず我々の精神を一つの p.o. と考えてみる。だが、その場合、p.o. は意識の同等物ではなく、あくまで経験の同等物である。p.o. は、我々の主体の経験構造として考えられるが、但し不変の実体が経験をするのではなく、あくまで経験が我々の主体を構成するのであり、主体とは経験の一形式であるということになる。

a.e. は宇宙に複数存して多として在り、離散的な仕方では宇宙であるが、接合的な宇宙である一つの p.o. となり、そのことよって一つの p.o. は宇宙を含み、表現するが、これはホワイト自身言うように p.o. の原子論であり、またライブニッツの単子に変化するのに対して生成する単子論である。この点でその哲学は、a.e. としての経験の統一を単位とする多元的宇宙論といえよう。

さて、我々の経験する外界としての世界も同様に p.o. によって構成されている。そこには p.o. が複合し合って生成する「結合体」が存する。しかしホワイトヘッドによれば、我々が感覚―知覚で捉えている外界の姿（延長的連続体）そのものが p.o. なのではない。ホワイトヘッドは、知覚を二様態に分ち、延長的連続体を表象する。いわゆる感覚―知覚を、「呈示的直接性」presentational immediacy と呼び、身体を構成する a.e.

の感受を介した知覚を「因果的效果」causal efficacy と呼ぶ。外的物体の知覚を考えると、まず物体はそれ自体として「結合体」のリアルな内的構造を有している。知覚することは、「身体を介して」の物体からの「因果的效果」が先行し、その過去の与件を客体化することにより「呈示的直接性」の知覚を得る。その時、一つの p.o. が他の p.o. といかなる関係を持つかを表現するのが「永遠的客体」であり、その介入によって客体化される。延長的連続体としての世界は、そのようにして潜勢態として分割可能なものとなるが、それは現実態としての結合体から引き出されたものである故、リアルであるといわれ、それ自体は p.o. により原子化されている。

ホワイトヘッドは、こうした知覚論により、これまでの西欧哲学が「身体をもって」という因果的效果を看過し、もっぱら視覚に例示される感覚―知覚に知覚を限定してきたことを批判する。ホワイトヘッドは、経験のより原初相を一般化することにより、そうしたそれまでの諸哲学がある点では気付きながら構築できなかった形而上学をめざすのであり、そこにはここで触れなかった宗教の次元をも接合されようとするのだが、それについては改めて検討したい。

ホワイトヘッドにおける

生命の概念をめぐる

宮野 升宏

ホワイトヘッド (A. N. Whitehead, 1861—1947) によれば、生命概念を分離して自然について考えてきた結果、「効果を何も与えない活動」という概念が与えられてきた。そこには、一貫性を与える「根拠ないし理由」は欠いており、単に「継起性の公式」だけがあった。いわゆる実証主義者は、断片化された「純然たる事実」を観察するだけで、その「理由」は調べなかつた。この背後には「心と物」の二元論があり、両者は互いに他を必要としないという考え方があつた。しかしかれは、物理的自然と生命とを、要因として融合させることにより、「真に実在的な」ものが構成されると見る。

ホワイトヘッドにとって、自然の課題は「社会の産出」ということである。「構造を持った」社会の産出を導く仕方は、「心の極の増大」に依拠する。第一は、「変形の範疇」に従つて働く「心性」が介入し、「観念的統合の先導」によるのであり、無機的な自然において活動する。第二は、「逆転の範疇」に従つて働く「心性」が介入し、「観念的把握すなわち欲求における先導」によるのであり、有機的な自然において活動する。「構造を持った」社会にとっては、この第二の道が重要なので

あり、その意味でこの社会は、「生きている」ということができる。

「観念的把握における先導」の目的は、「環境の新しい諸要素を(諸)感受 feelings の中に受け入れること」であるが、この感受には、「環境の新しい諸要素」を、「構造を持った社会の諸成員としての諸生起」と調停させるような「主体的(諸)形式」が伴っている。それぞれの生起において環境の新しいに適合するために「新しさ」を創出 originate するのが「主体的指向」であり、この指向が主体的形式を決定する。「『生命』の始原的な意味は、観念的新しさ——欲求の新しさ——の創出である。」

「生きている社会」とは、若干の「生きている生起」を含んでいる社会、と行うことができる。また、「生きている生起」は「完全に生きている」結合体とされ、「生きている社会」は、この「完全に生きている」結合体と「無機的」である結合体とを、ともに含んでいる。「完全に生きている」結合体は社会ではなく、単細胞体を含む「動物体」である。無機的な組織は、その結合体の保護のためにあり、「生きている要素の創造的な活動は全組織を保護するものである。」

「生きている単細胞」の「生きている生起」各々において、「過去から継承することによって導かれる」ような統一的な「心性」についての証拠はない。むしろ、「何かこの時点で独自のなもの」を追究すれば、「独自性」originality を限定する「理由」が与えられる。生命は自由なのであり、「存続する存在は、

それのもつ生起のどの一つをも、その系統の路線に結びつけることができる。生命の創出による「新しさ」が、外的刺激に対する反応に「独自性」を与えるのであり、したがって、過去から継承された「伝来したもの」traditionは、そうした「独自性」を与えるものではない。単一の生起が生きているものであるためには、その合生の過程を決定する「主体的指向」がなければならず、これによって、継承された所与の中には見出されない、「限定性の新しさ」が導入される。

「完全に生きている」結合体は、「その成員の或る歴史的径路を通して、人格的秩序の一貫した特徴を維持することができ」る。「生きている人格」の限定特質は「その現存の生起から生起へと伝達される、混成的抱握の或る一定のタイプ」である。この伝達によって、「生きている生起」の心的独自性は「穿溝され」、強化される。こうして生命は、「秩序の充実性」を得る。この秩序は、完全に生きている結合体の「先行する成員の心的な極における、(諸)独自性の混成的抱握に依存している社会的秩序」と言うこともできる。こうして生命とは、「物的秩序から純粹な心的独自性への、また、この独自性から穿溝された心的独自性への、推移と言うこともできる。最後に「純粹な心的独自性」が「神の原初的本性」に起因していることを指摘しておきたい。

前期ハイデガー思想における

「根拠」への問

松本直樹

前期ハイデガー思想における「根拠」の問題の意義を、簡単に示したい。

この時期、「根拠」の問題は「超越」の問題との連関において論じられているが、それは概ね以下のような事情に由来する。つまりハイデガーは、人間的現存在が世界という地平において存在を理解しつつ「外に」、すなわち存在者のもとに脱自的に、在るといふ「超越」の構造全体の内に、存在の開示性が存在者の開示性を「根拠づける」という原現象を看取し、この超越論的「存在論的「根拠づけ」を「根拠」一般の根源として理解しようとするのである。「根拠」への問とは、存在者について語る際に、いかなる仕方であれ、つまり存在論的にあれ存在者的にあれ、不断に「根拠」を問題にすることができ、またせねばならないのは何故か、という問であり、その問題次元を前述の「超越」の構造の内に求めようとする試みであると言いうことができよう。

ハイデガーによれば、「根拠づけること」としての「超越」は、以下の三つの、それぞれにある種の「無力」乃至「有限性」を担う契機の統一から成る。第一の「建立すること」は、

存在の開示性の次元としての世界地平の企投として存在者の開示性を可能にし、また根源的な「意志」乃至「自由」として、そのような存在者に関わる現存在自身の多様な在り方をもやはり可能性として与える。しかしこの可能性は、「有限な経験を可能にするもの」として、第二の契機である「地盤を得ること」によって制限されざるを得ない。すなわち、世界企投によって露わになった「現実の」存在者に捉えられることにより、現存在は一定の諸可能性をつねに奪い去られているのである。その際、可能的に与えられた存在者の内で、何が「現実」に在し、現存在の「地盤」を形成しているか、ということは、「超越」としての「自由」の事柄ではない。それ故に、可能性の開示と奪い去りと、同時、ということにおいて、第三の契機たる「根拠づけること」が生起し、一般に「何故にAであってむしろBでないのか」という問が成立するのである。

以上ですべてに示唆された「超越」としての「自由」の「無力」乃至「有限性」は、「自由」を「深淵」として理解することにより、一層鮮明になるであろう。「自由」は「根拠」一般の根源として、「根拠の根拠」である。したがって「自由」は、そのような根拠として、もはや己自身を根拠づけることはできないのである。「自由」の生起、そのような生起において存在者のもとに在ることは、「自由」の事柄ではない。

さらにこの「深淵」が、存在者の根底におけるその開けそれ自体から捉え返されるとき、そこには「無」の問題が現れる。「超越」はそこでは、「無の内に差し入れられていること」であ

ると捉え返される。

「無」の現成において「無ではない」という仕方でも可能にされた存在者の開示性において、「何故にそもそも存在者が存在してむしろ無ではないのか」という問が生起し、「根拠づける」としての「自由」もまた発動する。それは「無くてもよいのに在る」という究極的な、本質的に「自由」の事柄たり得ない現実への差し向けを意味する。つまり、脱自的に「外」に在るということの意味するのである。

「根拠」への問は、その突きつめにおいて逆転的に「深淵」へと、またさらにある場面転換を経てではあるが、存在者の根底における「無」の現成へと導いた。このことは「超越」において、現存在が真に他なるもの、すなわち存在者に出会い得るような場に脱自的に立ち出ている、ということの意味を明らかに照らし出した。人間はこのような「超越」へと向かって、「現存在」として理解される限りにおいてのみ、「存在論」の基礎たり得る。その秘密は「超越」と「有限性」との隠された連関にある。「根拠」の問題の第一の目的は、この連関を明瞭に取り出して見せることにあったのだと言ってよいであろう。

このことはさらに、「存在と時間」というハイデガールの根本問題、とりわけ挫折した「テンポラリテート」の問題にも光を与えるように思われるが、ここでは展開され得ない。

ハイデッガーとウィトゲンシュタイン

神尾和寿

この発表では、主として言語論の観点から、ハイデッガーの中期および後期、ウィトゲンシュタインの後期の思索内容を見ながら、両者の交差について考えていく。以下、ウィトゲンシュタイン、ハイデッガー、さらに、両者全体という順で、展開していく。

後期ウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」は、「言葉と言葉の織り込まれた諸活動の全体」「語の慣用の全過程」と言われる。それは、理想言語ではなく、自然なあるがままの日常言語の姿であり、思考の言葉と限定されることなく、諸状況下での言葉のさまざまな様相を統括するものである。ここでは、「直示的教示」による世界と言葉との同時性が既に織り込まれている言語的な生活の形式という点で、『論理哲学論考』での写像理論は斥けられている。また同様に、論理的原子論も斥けられ、いわゆる使用説が採られている。一方、哲学の本来の仕事は言語批判にあるという姿勢は、『論理哲学論考』から『哲学探求』にいたるまで一貫していると見えよう。従来の哲学(形而上学)においては、日常的使用から逸脱して言葉が使用されていることが、指摘される。そこで、「言葉の故郷」と言われる言葉の日常の原実的な現場を展望することが、従来の

哲学の克服の方法として提唱される。

他方、ハイデッガーの思索の事柄である有は有るものではないが故に、その思索は、有を語ることに關して困難を極める。ハイデッガーは、有るものをそのものとしてかつ全体において問うが故に有自身を問わない形而上学を、人間の主体的な意志に基づいた、表象的かつ概念的な思考と見極めつつ、その克服の方向に向かつていく。その一方で、有の思索は、概念によってではなく直接的に有の真性を語る詩作やフォア・ソクラティカ¹⁾の断片的思索に親近性を見出し出していく。そこで、ハイデッガーは、自らの思索を「詩作的思索」と特徴づけていくが、それは、思索と詩作との平板な同一さを意味しているのではない。両者は同一のものを違う仕方ですべて語っているのだ、とハイデッガーは言う。また、詩作的思索としては、具体的には、ヘルダーリンの詩の読解、四方域の思想、「有が本質現成する」(We-sen)等の特異な表現などが、思い浮かべられる。ただし、ここで重要なのは、用語の選択や題材の種類ではなく、そこでこの叙述を支配している独特な気分であろう。

ウィトゲンシュタインとハイデッガーとは、近くにあるようにも見え、また、遠くにあるようにも思える。「言語ゲーム」は、(ハイデッガーに沿えば)、日常性における意味連関全体ではなくて、「不安」において初めて生ずる「有るものそのものの根源的開性」に近いだろう。というのは、「言語ゲーム」は、自らに対する展望をもって「言語ゲーム」として成り立っているからである。しかし、ウィトゲンシュタインが、「言語ゲー

「有」の内側から「言語ゲーム」を縁どる具体的な例を示しながら、自らを確認していくのに対し、ハイデッガーは、「言語ゲーム」の外に出て、そこから「有るものに有を供給する」「言葉を見出し出していく。この差異は、例えば、『有の問いへ』での「有」を手がかりにして、より明らかにしろか。存在者性としての有を否定するという意味では、ハイデッガーもウィトゲンシュタインも、「有」にバッテンをつけるだろう。しかし、有が、そのように思索されずに隔れているものとして、思索されるべく訴えてくるという積極的な意味に対しても、もう一度、ウィトゲンシュタインは、バッテンをつけることになる。

こうした差異の由来として、年月を経て形成された都市の構造にたとえられているように、本来、「言語ゲーム」には含まれていないはずの歴史性が十分に機能していないことを挙げたい。「言語ゲーム」を形成しその規則を変容する原動力となるものは、「言語ゲーム」の内に停まるのか、その外に出るのか。

ハイデッガーにおける死の問題

吉本浩和

脳死、安楽死に関する最近の議論にみられるように、人間とは何かという問題が、人間的な死の問題との連関で現在極めて切実なものとなっている。しかしこういって問題を扱う生命倫

理の議論は、人格、理性、自己意識、自己決定性、自己責任といった西洋思想の伝統的な範疇を無批判に援用し、こういった伝統的な概念自身が、人間本来の存在様式に適合しているかどうかを問わない。こういう中で、西洋思想の根底と対決しつつ存在一般及び人間の存在をラジカルに問うという連関で「死の問題」を論じるハイデッガーの思想は大きな意義をもつ。

人間を相応しく捉えるためには、人間についての出来合いの概念に依拠することなく、人間自身から根源的・全体的にくみ出された新たな人間理解の形成が必要である。ハイデッガーにおいては、死がこのような理解形成のための中心的な役割を果たす。一方で、死とは何かという問題は、死についての医学的・実証的研究には解消できない「存在論的・実存論的」なレベルでの議論を要求する。他方で、自分自身の現実的・具体的なな在り方に根付いていない死についての解釈は、単なる観念の遊技に陥る。従って死の問題は、「存在的・実存的」な経験を避けて通ることはできない。

ハイデッガーの言う「死への先駆」は、このような条件を満たしながら、人間の存在様式についての端的な自己理解を可能ならしめる機能を持つ。「自分自身に先立って」あるという人間の存在構造は、自分の将来の可能性の極限としての死へと先駆けることにおいて、わが身の内から理解される。また人間は自分自身の存在を問題にするよう「各私的」な存在者でもあるが、このことは「死への先駆」において露となる死の代理不可能性において極限的な形で自得される。また、「死への先駆」

によつてもたらされる「没交渉性」の経験は、他者との交渉を現実に絶つという「存在的・実存的」な事実を指示するのではなく、むしろ、世間で流通している可能性から自分を理解する態度を無効にし、他者に対していかなる関係を開くにせよ、他ならぬ自分自身が選択した可能性としてそれを引き受ける態度へと私をもたらず。「没交渉性」は、私がこのような自己決定性をもった存在者であることを理解させる「存在論的・実存論的」な機能を持つ。さらにまた「死への先駆」によつて自覚される「追いつけない可能性」としての死は、自分の持つすべての可能性の「存在的・実存的」な終焉ではなく、むしろその都度選択される可能性を、まさに追いつけない可能性という自覚を持つて選択することを指示する。「追いつけない可能性」としての死の経験は、自分がその都度このような暫定的にすぎない（「追いつけしうる」）可能性を選択しつづつある途上のな存在者であることを「存在論的・実存論的」に理解させる機能を持つ。「死への先駆」において形成される以上のような「存在論的・実存論的」な自己理解は、具体的な状況の中で自分の態度を決定するための内容的な指示は与えない。しかし次のような意味で態度決定のための統制原理としての役は果たしう。すなわち、具体的にいかなる態度をとるにせよ、その態度決定は、その都度選択される可能性の暫定性を自覚しつづつ、それを他ならぬこの私の可能性として自己決定的な仕方を選択するというありかたでなされるべきである、という原理である。態度決定の仕方を規制するこのような統制原理は、「死への先駆」

によつて各人が自らの内から汲み出したものであり、まさにそれ故に、この原理は各人を拘束する力を持ちうる。以上のような端的な人間理解及び人間の態度決定の統制原理は、脳死や安楽死といった具体的な問題に直接答えることはないが、そういう議論で用いられるべき基礎概念を与え、真の問題領域を確定し、問題の相応しい立て方を示すという「形式的示唆」をなし、具体的な議論を「教導」し「修正」することができる。

ハイデッガーの技術論

秋 富 克 哉

一般に技術の問題を考察する場合、現代世界を規定する技術の本質をいかに理解するかという視点と、そのような技術世界の中で人間としていかに生きるかという視点とが可能であるように思われる。本発表の主旨は、この二つの視点からハイデッガーの技術論を検討することである。

まず、第一の視点からハイデッガーの技術論を眺めた場合、何よりも注目すべきはその視野の広さである。ハイデッガーは、現代世界を支配する技術を単に現象的に考察するのではなく、その本質を現象学的に、しかも西洋形而上学の歴史全体を視野に入れて歴史的に思索しようとするのである。

形而上学は、古代ギリシアの元初における有の経験とともに始まる。しかし、「有るものとは何であるか」という定式化さ

れた問いの中を動く形而上学は、この問いの中で本来問われるべき有を、絶えず有るものの根拠、すなわち基底として有るものの方から問う。この形而上学の展開にとって決定的となった事態は、形而上学的基底の位置を主体が占めるようになったことである。それは、有るものを表象定立し(vorstellen)つつ自らに引き渡し立てる(austellen)ことによってその有るものを対象として確保し、そのことによって同時に自らの存立を確保しようとする近代の主体の成立である。現代技術は、この近代の主体の有り方を規定する「立てること」(Stellen)がさらに展開してゆくところに成立する。

ハイデッガーは、現代技術を支配する「立てること」を「用立てること」(Bestellen)として規定する。有るものとはなく、用象(Bestand)として絶えず他のものに向けて用立てられ、人間もまた対象を支配する主体ではなく、用立ての連鎖の中に巻き込まれ追い立てられる。この「立てること」の連鎖が現代技術の本質として規定される「立て―集め(Gestell)」に他ならない。

ハイデッガーは、「立て―集め」に至る「立てること」の展開を、形而上学の歴史を規定する「有の歴史(Seinsgeschick)」に基づけようとする。有の歴史とは、有が、元初以来絶えずそれ自身を覆蔵しつつ有るものの現れの内に自らを送り遣わしてきた有の歴史であり、人間との間に生起する有の真性の歴史である。現代は、用立ての連鎖としての「立て―集め」が歴史と

なっている時代である。形而上学的基底が表象定立の主体となり、さらに人間をも用立てる「立て―集め」となる有の歴史において、有それ自身の覆蔵は、「立てること」の絶えざる「追い立て」(Nachstellen)が自らを立て塞ぐ(verstellen)という仕方である。有の忘却としてのニヒリズムを完成する。それは、しかし、有がそれ自身を「危険」として送り遣わすことであるとハイデッガーは考える。危険が危険としてあるとき、危険はそれ自身救うものとなる。ハイデッガーは、元初以来絶えず歴史として自らを覆蔵しつつ送り遣わしてきた有それ自身の内に「転回」の可能性を認めるのである。

しかし、ハイデッガーが現代技術の本質を有の歴史という歴史的視野のもとに考察しようとする限り、この転回はあくまで将来の可能性という性格を帯びざるを得ず、従って、その転回と関連して提出される「四方域」の世界も技術世界と歴史的に両立するものとはなり得ない。そのため、この技術世界のただ中で人間としていかに生きるかという問題はハイデッガーの思索の内には見出し難いのである。しかし、西洋に由来する現代技術を壮大で一貫した歴史的視野のもとに西洋の伝統の中から思索したハイデッガーの技術論の意義は、決してそれによって失われるものではない。ハイデッガー以後、ますます様相を変えてきたこの技術世界にあつていかに生きるかということは、ハイデッガーとは異なった技術論の考察とともに我々に残された課題である。

キリスト教と禪

土井道子

第一章 禅仏教からキリスト教への批判。第一「神義論」。善にして愛である神が創造した世界と人間とに、何故かくも巨大な不合理や悪、悲惨や悲哀が存在するのか。第二科学的世俗的世界における神話性の存在。第三他宗教との対話の不可能性。

第一神義論に対してキリスト教はアダムとイヴの原罪を持ち出すが、遠い先祖の罪を子孫達に負わされるのは納得できない。又他の説では神が人間をして罪を自覚させて回心させる為に悪は存在すると云うが、無垢な子供の疾病や核兵器による無差別大量殺人という如き悪はそれでは説明できない。第二自然科学の発達は人類が五百万年前にチンパンジーから分離した事を教え、マリアの処女懐胎やイエスの肉体のよみがえりを信じられなくした。更に世俗化された世界でもはや神は自然界も歴史界も国史も支配せず、人間は神なしで独立して文化を築くに到った。唯一残った宗教的領域、魂の世界も、魂が病むことは教会の救いの対象ではなく、精神医学の治療の対象と化した。この時代キリスト教は衰退の一路を辿っている。第三にキリスト教圏の人口は全人口の二五パーセントなのに、「キリスト教（又は教会）の外に救いなし」、或は「すべての他宗教の信徒は

潜在的キリスト者なり」と称しているが、自己に三倍する世界の他宗教の人々と対話ができない。以上がキリスト教への批判である。

第二章 キリスト教からの弁明と禅仏教への批判。第一神義論について、世界の悪や不合理の存在に神は責任がない。之と戦わない人間に責任があり、之と戦う時、その中にむしろ神の恩寵がある。信仰の問題は神の呼びかけにイエスという時、そこに神の恩寵があり、ノーという時、それは人間の責任であるのと同じである。むしろ世界はかくも悪と不合理に充ちているのに、どうして神を信じないでいられようか、というのが信仰者の答えである。第三、第二ヴァチカン公会議以降カトリックで、又同じ頃プロテスタントでも、他宗教との対話を大切に実行している。

次にキリスト教から仏教への批判。仏教特に禅仏教では神的なものを「非人格的」に捉える。ごく小教の眞の覚者を除いて一般人の宗教は非人格的神のために、呪術、迷信、現世利益を目的として、倫理性を欠き、宗団は常に時の政治的権力に支配されて、本来の使である善の弱者を救済せず、弱者を圧迫し、政治的に無関心、現実世界での隣人への奉仕に於いて怠慢である。それは非人格神から来る低次の自然宗教に墮す為である。宗教は少数の聖人の山中での瞑想でなく、実社会での隣人への奉仕でなくてはならない。以上がキリスト教からの禅への批判である。

第三章 禅からの弁明。確かに仏教は政治的に影響を及ぼさ

なかったが、宗教が政治にかかわる事がいいとばかりは言えない。利害の衝突に由来する戦争には妥協の余地があるが、宗教的信念に基づく戦争が如何に妥協の余地なき苛烈な悲惨なものか、歴史が示している。禅は政治に影響しなかったが、他の文化、例えば芸術のすべての分野に偉大な貢献をしている。これこそ宗教の文化にかかわる本当のかかわり方である。

第四章 結論。宗教とは神的なものへの人間の経験であり、人間の経験である限りその人間の屈する特定の時代、特定の文化圏の装いをまとう。然し同時に人間を超えた神的なものの経験である限り、人間的制限を常に否定して、外的な新しい問題に対応できる柔軟性を失ってはならない。キリスト教は禅仏教からその瞑想を通じて「沈黙の祈り」を学び、禅仏教はキリスト教からその隣人への奉仕がたえず歴史的社會の新しい試練に対応しようとする姿勢を学ぶべきである。イエスも「神の子」でなく、神的なものを最も直截に人類に伝えた人として、多くを学ぶべきである。

後期西田哲学に於ける歴史的な身体論と 経験科学の立場について

森本 聡

今回の発表の目的は、西田哲学に於ける歴史的な身体論の現代意義の一端を経験科学との関わりの中で示すことである。

後期西田哲学に於ける歴史的な世界に於いては、我々が物を作るということとそれに関連して、技術ということが非常に重要視されているのである。その物を作る、即ち、ポイエシスということは、単に主観的なものではなく、外界に物を作るということであるが、そのためには、物の自然の法則に合わせなければならぬ。そこに、技術ということが入ってこなければならぬ。そして、我々が物を作るといふ場合、我々は、身体的でなければならぬ。そして、技術は、道具の存在がなければ、技術も成立しないのである。我々は動物と同じように、身体的存在であり、有機的統一体であると同時に、身体を道具として持つのであり、他の道具は、自己の身体の延長として持つのである。自分の身体を道具として持つことが、自己の身体を道具として持つことであり、その逆も成立するのである。

歴史的な世界と言われているときの歴史的とは、①マルクス主義に対抗するため、②従来の認識論や現象学で言われている「世界」のように、対象的に考えられた世界でないということを示すための意味であるが、特に歴史的な身体論の「歴史的」とは、身体は、歴史的世界が自己自身を非連続の連続的に新しく創造していくための器官（推進機関）であることを示すためなのであると考えられるのである。この歴史的な身体と西田哲学の根本的立場を表す行為的直観との関係については、行為的直観の「行為的」とは、あくまで身体的に行為するという意味であるから、行為と直観は、身体に於いて矛盾的自己同一的に結合するのであり、歴史的な身体的とは、行為的直観の行うことを意

味するのである。

西田が経験科学の立場として特に問題にしているのは、インシュタインの相対性理論と量子力学以降の新しい物理学である。そして、その際、西田が参考に行っているのは、ブリッジマンの操作主義である。ブリッジマンは、物理学に於ける新しい立場の出現という事態に直面して、物理学の基本概念は、物理的操作によって与えられねばならないという実証主義的立場をとった。西田は、ブリッジマンの立場を取り入れて、物理的知識も、歴史的世界の或る時、或る場所での実験操作に基礎づけられねばならないと述べている。そして、西田に言わせれば、物理的実験とは、道具を持った歴史的操作であって、物理学は、感覚的実験の学と言われるように、それが如何に直観を超越すると考えられても、その根底に於いては、我々が歴史的身体的に物を見るときという行為的直観、即ち、実験に基礎づけられたものでなければならぬと言おう。そして、物理学の学としての客観性は、「知る」ということの客観性にあるのであるが、「知る」の客観性の根柢は「映す」ということにあるのである。それに対して、物理的世界は、矛盾的自己同一的世界の個物的多否定的に、抽象的表現面、即ち、記号的表現面(物質的空間)の方向に考えられるのである。

古典物理学の立場は、十九世紀の末まで基本的に正しいとされてきた。しかし、相対性理論と量子力学の出現が、古典物理学の立場をことごとく粉碎したのである。特に問題になったのは、ハイゼンベルグの不確定性の原理やガンマ顕微鏡の思考実

験に典型的に見られるように、人間が測定する時に、測定の対象に予期できぬ攪乱を与えてしまい、主観と客観がはつきりと分離できないことが明るみになったことである。西田哲学の立場からするならば、観測装置は、一種の道具として一方では、作られたものとして客観に属し、他方では、身体の延長として、主観の側に属するのである。しかも、観測とは、一種の歴史的身体的操作であるから、何らかの意味で客観に攪乱を与えるのは、当然とされる。しかも、ボーアの相補性は、矛盾的自己同一の特殊例と考えられるのである。近代合理主義の成立以降、物理学は、あらゆる学問の根本であるとされてきた。その物理学が機械論を脱した意義は、計り知れないほど大きい。西田は、そのことの意義をすでに半世紀前に洞察していたのである。

西田哲学における直観の意義

中山 一 萱

私は、西田哲学における直観の意義を考えるにあたり、カントが、『純粹理性批判』の中で構想力の超越論的综合に関する統覚の統一を直観と対峙的なる悟性的思惟の純粹性に求めつつも、悟性が感官の対象に関係するためには悟性は構想力による直観の総合の働きを必要とする、と語っている点にまず着目したいと思う。即ち悟性は自己の中に絶対的に他なる直観を包摂

すると共に、逆限定的に自己の包摂的自発性の根源的地平を直観において顯示せしめられるのである。かくして悟性の自発性の能力には、絶対の他における自己の逆限定的自覚が存するのなければならぬ。眞の悟性は超越論的統覚の根底に、「無の一般者」を見ることのできる直観的被局限性を媒介とするものでなければならぬ。純粹悟性概念としてのカテゴリーは、現象を可能的経験のための単なる所与としてではなく、弁証法的直観の被局限的統一を原理とするものとならねばならないと思ふのである。我々の自己が現象を思惟内在的存在者として意識するということは、単に物を経験的に知覚するということではなくて、自己に絶対的に他なるものであると共に、その他のうちに自己を見ろという意味での、他の被局限的自己限定を含むものにはかならないのである。かくして我々の自己の自覚というものが考えられるのは、自己の中に自己を見て行く無限の過程がその都度どこまでも局局的に被有限的に顕わになるということにはかならない。

自己が自己自身の中に何処までも自己を限定して行く方向と、一般者が自己自身の中に何処までも自己を限定して行く方向とは、根本において一如であるところに我々の自己の眞の自覚が存するのであり、しかもその自覚は、あくまで行為的直観的に弁証法的直覚であるということが出来る。「親鸞」をきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」の心境が直観の眞髓である。我々の自覚を弁証法的に媒介するもの

は、「よきひと」であり、「汝」である。汝は私の被局限的媒介者としての他力である。西田は「カント哲学の如き立場に於て始めて眞に自己自身の中に他を見ろという自覚的自己というものを考えることができると思ふ」と言うが、カントでは未だ自己の中に他を見ることが逆に他の中に自己を見ろという弁証法的直観を体とする行為的自己の他力媒介的被局限性としての眞の自己が見られないのである。「私が私の直観と名づけているような直観に含まれている多様なものが、自己意識の必然的統一に属するものとして表象せられる」という悟性的綜合の立場からは、逆限定的に他の中に自己を見ろという立場は出てこないのである。

我々の思惟内在的世界は、私の行為によって汝を限定し、汝の行為によって私を限定する弁証法的實在の世界である。しかしそれは自と他との対立、人間と物との対立によって外物を征服し、他を征服して自我を立する世界ではない。「自己の底に絶対の他を見ることによって自己が自己となると考えられる人格的自己というものは何処までも歴史的に限定せられたものでなければならぬ」と言われる所謂である。我々の自己は「歴史的な一般者」の自己限定として「限定せられる」ところに眞に人格的と言ひうるのである。我々の自己は歴史的な非合理性を背負った宿業としての存在である。宿業の自覚を通して直ちに歴史的な非合理性を知るところに、我々の自己が何処までも「歴史的に限定せられる」被局限的存在としての自己の事実が存するのである。良心とか道徳的理性とか言ってみても、「賢善精進の

相をほかにしめして、うちには虚仮をいだけるもの」にほかなき身であるという自覚のほか真の人格の実現の世界はないのである。

西田では「永遠の今の自己限定」として大なる時の流れというものが考えられている。我々の思惟内在の世界はカントの純粹統覚の世界を越えて、しかもこれを何処までも内に包み行く「永遠の今の自己限定」としての世界、弁証法的直観の世界と考えられるのである。直観が弁証法的などと言うと、いかにも背理のように思われるかも知れないが、瞬間から瞬間に移り行く死即生の無限なる時の進行の根底が絶対否定の場所の限定の意味を有する限り、そこには、思惟内在的世界の被局限的原理としての直観が存在しなければならないのである。

宗教と科学の關係史をめぐる一考察

——近代イギリスを中心に——

飯田 篤 司

科学に代表される近代的知の構成がその地位を確立していく歴史的経緯において、一七〜一八世紀のイギリスにおける動向が一つの転換点をなしている。当時の思想界においては、従来の中世スコラ的世界像に代わる新たな世界像提示への時代的要求の下、懐疑主義や唯物論などいかに対峙し、この世界の「秩序」を擁護・確保していくかが課題とされた。

こうした課題に対し、知の確実性の基盤を何らかに求めて解決を試みる「ドグマティズム」的試行以外にも、懐疑主義的な不確実性と完全な確実性との間に中間的な方向性を模索していく「構成的懐疑主義」の系譜が存在した。ここでは、宗教的認識をめぐる疑問は理論的には根絶不可能としても、常識と実生活という基準により、限定的な確実性には到達可能とされ、いわば日常的プラグマティックな有用性・実践性に知の基盤は求められていく。当初、宗教的文脈において提起されたこうした見解は、初期ロンドン王立協会員によって展開されるに伴い、「世俗化」され、科学的認識の文脈に応用されていく。そして当初は二義的なものであった科学的認識への言及は、次第に本質的な重要性が付与されていく。このように宗教的命題の明証性と科学的命題のそれとは相互に密接な関連の下に捉えられていき、そしてポイルやニュートンを経てロックに至ると、科学や宗教的認識のみならず認識全般の範囲と確実性に関する原理として敷衍・定式化されていくこととなる。

こうした「確実性」の投企的性格は、近代的認識論構成の基底をなす「観念」という概念装置の存立性格に対しても再考を迫っていく。一般にロックにより観念は、真実在としての伝統的「イデア」概念から、人間と世界とを結び、外的実在界に関する知識をもたらす媒介へと転化したとされる。しかし知の投企的性格ゆえ、「何が存在するのか」という外的真実在を巡る問いに、学的水準においては未だ決定的解決をみていないとの認識がロックにおいては先行しており、この意味では、観念はそ

うした決定を猶予する役割を担っていた。そしてこの背後には、「蓋然性の薄明かりの中に置かれながらも、より大きな完全性を求めて歩む巡礼者」としての人間像・宗教的枠組みが存しており、この時、実践的人間営為の投企的性格を帯びた概念仮説としての〈観念〉観が浮かび上がってくる。

しかし周知のように、ニュートン新科学の「成功」、そして科学の産業化・制度化という潮流の下、科学は宗教に優る第一義的真理領域とされ、当初は投企的性格を帯びて存立していた近代科学の〈確実性〉は、次第に自明視されていく。〈観念〉もそれと連動し、当初における実践的性格は捨象され、端的に認識における神の非機能化を推進していく。これは問題の解決というよりも、むしろ問題自体が捨象されていく過程であった。

以上のように、近代科学のヘゲモニー確立の歴史は、本来宗教的文脈に関する議論が世俗化し、当初におけるその投企的・実践的・プラグマティックな性格が捨象されていく軌跡であった。こうした歴史的経緯を踏まえていく時、宗教と科学との複雑な関係性が浮かび上がり、両者を絶対的な二元対立性の下に捉える近代的図式に対して再考が促されることとなる。事実問題としてもまた原理的にも、科学に代表される近代的知の〈確実性〉に対する「信仰」に疑義が寄せられてきている今日、宗教と科学関係の新たな定式化は重要な要件であり、この時、その歴史的考察において示唆された、「人間の営為の実践的・投企的性格」という統一的視点は一つの手掛かりとならうと思われる。

十八世紀ハーバート解釈の一考察

玉井 実

今回は「長老派」(Presbyterian)の説教師、J・リーランド(Lealand, 1691-1755)の正統信仰上の立場から、ハーバート卿自身の固有の信仰、および、その根源をなす「普遍的宗教」との関係にも考慮してゆく。また十八世紀の「理神論」(Deism)とハーバート卿のそれとの質的相違から、リーランドのそれらへの対応が異なる点も無視できぬものと思う。

まずは、本課題の主眼点であるハーバート卿固有の信仰は、彼の主著作『真理について』(*De Veritate*, 1624)の出版を決定するに当たり、彼自身の心情を『自叙伝』(*The Autobiography*, 1624)において、モノローグ的に吐露しながら、次のように語っている。

「おゝ汝、「永遠の神よ」(eternal God)。今、我を照らすこの光の主で、あらゆる内なる照明の与え主よ。我は「汝の無限の善性」(thy infinite goodness)に「罪人」(sinner)がなすべきよりも、大なる願いをお許し下さるよう懇願するものなり。我はこの書物を発行すべきか否かを決するに、十分満足するには至らず。もしそれが汝の栄光のためになるならば、我は汝に「天からの或る印」(some sign from the heaven)を与えるよう願うものなり、もし汝の栄光がなければ

ば、我はそれを差し止めるであらう。」(*The Autobiography*, p. 133)

ここにはキリスト教的な用語がかなり用いられており、全体の叙述も理神論的な意味合いが非常に薄れていると言える。

この記述を巡って、リーランドは彼の大著、『主要な理神論著作者たちの一見解』(*A View of the Principal Deistical Writers*, 1754)の第一巻「ハーバート卿」の項目、第二書簡の「後書」(Postscript)のうちに、極めて好意をもって語っている。

キリスト教に深い信仰のある者ならば、その者は信仰の大義を求めて、在天の神が是認する印を得ることができる。それ故に、その著書の公表を在天の神への使命と見なして、それに最善の尽力を傾け、神へのまことの信仰を得て、それを「真理」(truth)と見なすべきである、と述べている。

更にまた彼はハーバート卿の体験した天の印を聖パウロの回心に譬えている。使徒行伝、九―三―一二における記述との連想を考えても、あまりに掛け離れていると言えるが、ハーバート卿自身が自らを「罪人」と呼んで、謙虚さと敬神の念をもって自己の使命を自覚していたことから、リーランドは両者を敢えて対比させたものであらう。それ故に、その時までキリスト教徒の迫害者であった聖パウロが、天からの異常な印とイエスの壮嚴な御声を聴き、彼自身に決定的な改心の機会を得て、必然的に亡きイエスの偉業に殉じた、と回想している。

このようにハーバート卿の自然神学的で固有の思考が、正統

キリスト教に準じて解釈された実例は、リーランド以前に彼を除いては考えられなかったと思われる。ここに改めてハーバート卿の主張が十八世紀の理神論との微妙な相違が生じていたと言うことができよう。

そもそも十八世紀のそれは周知のようにイギリス宗教界とは極めて鋭い対立を有していた。かような状況のなかでリーランドは、自ら非国教徒ではあったが、正統主義の立場からすれば、一般の理神論思想に加担することはありえなかった。然るに、彼は当時の苛烈極まる理神論批判の多くの偏見に対して、彼自らが公正な立場から、そののルーツを敢えて究明すべく志向した。そこで先に述べた彼の大著のうちにハーバート卿の記事を特質したものである。

彼の「普遍宗教」(the catholic religion)は概して理神論的な「自然宗教」(the natural religion)の色彩が強いが、「啓示宗教」(the revealed religion)に該当する部分も見出すことができる。本論では特に「敬神の念」にその特質が見られるが、その他、罪の後悔と赦し、来世の賞罰とが啓示宗教の大きな要素である。

以上の見地からハーバート卿の固有の信仰は、十八世紀理神論との相違をここに観るのである。

国民概念における「女性」

——あるエジプト人作家の目を通して——

八 木 久美子

エジプトに代表されるような、旧植民地のナショナリズムにおいて、最大の課題の一つは、政治的な独立の達成もさることながら、その社会の近代化／西洋化を図りつつ、かつ一方で文化的な独立、言い換えれば文化的アイデンティティを保持するということであろう。その社会の知的リーダー達は、この問題と格闘することになる。

ナギーブ・マフフーズは一九一一年生まれのエジプト人作家である。彼が生きてきた時代のエジプトはまさしく激動の時代であった。子供時代から反英闘争を経験し、特にナセル革命によって実質的な独立が達成されるまで、またその後も別の形で、彼の最大の関心の的はエジプトの将来であった。さまざまに政治的、思想的陣営が競合する中で、彼は国民国家としてのエジプトを志向する「領土的ナショナリズム」を支持する。これはパンイスラミズムと対立する形で、宗教的要素を共同体の紐帯から排除し、西洋型の近代国家の建設を目指すものである。

国民国家としてのエジプトという概念の樹立のために、そのすべての成員に共有される価値や精神の象徴として古代エジプ

ト文明が脚光を浴びたこともあったが、結局このファラオエジズムは短命に終わってしまう。その後、マフフーズは、現在もエジプト人の生活の中に生きている、エジプト固有の文化の蓄積としての伝統に立ち帰ることになる。しかし、ここには当然のことながら矛盾が生じる。伝統への志向、つまり過去への志向と、近代化への志向をどう調和させるか。

ここに彼の「女性たるエジプト」というイメージが生まれる。では、エジプトはなぜ男性ではなく、女性でなければならぬのであろうか。まず、作品に登場する男達の多くに共通して見られる特徴は、彼らが迷い、動揺し、確かなものを探しあぐねている姿である。それに対して、女性の登場人物は、特にマフフーズの作品のなかで最も重要な位置を占める伝統的な価値に忠実な女性達について言うならば、しっかりとした価値観を持っていてのために、男達とは対照的な安定感を見せる。男達が、マフフーズが生きてきた激動の時代に伝統から切り離された者の不安定さを体現しているのに対して、女達は社会から隔離されているために、伝統に深く根をおろし、その良き守護者となっている。

しかし、女性は伝統の守護者であるばかりでなく、その最も顕著な属性であるところの生み育てるものとしての母性を通して、新しい世代を生みだし、新しいエジプトの担い手を育てていく。ここにおいて、伝統と未来が結合する。「ミラーマール」という作品の主人公であるゾホラという娘は、宗教的規範、あるいは宗教の名によって語られる伝統的規範に忠実であ

りながら、しかし同時にそれに盲目的に従うのではなく、時に伝統的な規範に反してでも自らの信するところに従って行動する。マフフーズは、彼が考えるエジプトが向かうべき姿をこのゾホラに託している。

マフフーズが属した領土的ナシヨナリズムが持っていた国民概念が、環境決定論に立つという点で極点なまでに自然主義的なものであったことも考慮に入れると、マフフーズがエジプトのイメージと重ね合わせた「女性」には、「グレート・マザー」を見ることがができる。つまり自らの中から生じたすべてをしつかりと包み込んでしまう「基本的性格」と、変化へと向かう「変容的性格」を持っているという点において。そしてまた、「グレート・マザー」はこの二つの性格を合わせ持つことにより、「世界全体を包み込み、根源的な一体性による全体性を持つ」とすれば、マフフーズの描いたエジプトの理想像がエジプトが社会全体として一つの価値体系を共有することができなくなった危機的な状況を呈していた中で提出されたものだけに、その意味は大きい。

西欧中世の女性と書簡

大道 敏子

学術的な著述や公的発言の機会に恵まれなかった女性たちにとって、書簡は自己表現と意志伝達にとってすぐれた手段であ

った。彼女たちは書簡という手段をおして、男性たちが支配する文字文化の一端に潜り込んだのであり、また実際に現実的目的を有効に果してきたのである。

西欧中世の女性たちの中にも、「偉大なる手紙書き」たちがいる。書簡が文学類型の一つとして認められ、その担い手として女性たちが評価され始める時代より遙か以前のことである。

中世初期に女性によって書かれた書簡の特徴としては、書き手である女性たちがみな高位貴族の出身で、深い教養を身につけていたことが挙げられる。書簡は全てラテン語で書かれている。これは、中世後期には次第に土地言葉で書かれるようになり、その書き手たちも商人の妻たちなどの市井の女性たちが増加したことと対照をなしている。

中世初期の書簡のもう一つの特徴は、彼女たちの書簡には、「女性であること」の意識が必ずしも顕著ではなく、また、「女性であること」を戦略的に利用してもいない、ということである。これに対して、中世盛期ないしは後期では事情が異なる。その一つの例として、一二世紀のビュンゲンのヒルデガルドとエロイーズの書簡に注目することができる。

エロイーズがアベラールに宛てた書簡のうち、第二信はとりわけ興味深い。これは、彼女がこれまで英雄的なまでの自己犠牲をはらってアベラールを愛してきたことを正面から訴える第一信とは趣を変え、ことのほか女性という「弱き性」を強調したものとなっている。かつては、彼女にとって絶対的支配者・庇護者であったアベラールが、その役割を主イエス・キリスト

に託そうとしていること、すなわち、かつての二人の恋愛を成り立たせていた二人の間の支配関係を清算しようとしていることに、エロイズは敏感に反応するのである。彼女は、自分から手を引こうとする、アペラールに対して、ある程度意識的に「弱き女である私」を演出してみせるのである。

次にヒルデガルドであるが、彼女は自分の顕神体験を三つの著作において以外にも、多くの書簡の中で言及している。彼女が顕神体験を伝える書簡は、ほぼ三つのパターンにまとめることができる。一つは報告書的なタイプ。自分が見たこと、聞いたことを、一人称を主語にして、「私は見、そして聞いた」等と書き記すものである。もう一つは、彼女自身は表面にあらわれず、「生ける光は言う」等、主語は彼女に対して現われた神自身に設定されたものである。

そして、もう一つは、彼女が自分自身を「あわれな女である私」と自己卑下し、自分は神の道具に過ぎないことを強調するものである。書面全体としては、無学であわれな女にすぎない彼女が、当惑しつつも、神の教えに励まされて神の言葉語る、という体裁をとっている。ヒルデガルドがこうしたタイプの書簡を用いるのは、高位聖職者あてに初めて発信する場合です。この第三のタイプの書簡は、二つの目的にかなっていると考えられる。

自分の弱さ・無力を強調すればするほど、まず第一に彼女が伝える事柄は聖霊の働らきによるものであることを確信させることができる。次に、教会機構の上層部の男性たちに対して自

分の無害さを印象づけ、自分が教会の権威に従順かつ忠誠であると示すことができるのである。

このように、エロイズやヒルデガルドは弱く無力な女性（女性）としての自分を、ある意味で意識的に用いたのである。こうした彼女たちの修辭的戦略は、後の「手紙書き」の女性たちに決定的な影響力をもったのではないか。というのも、ヒルデガルドの後には、彼女と同様の顕神体験を書簡に書き記す女性たちが続き、また、エロイズの後には自分の性をアイデンティティの中心にすえて土地言葉で手紙を書き送る女性たちが続いているからである。

西洋中世文学に見られるアムレット

長井英子

ハンバミはケルトの神聖な樹木の一つであった。神話によれば、その実を食べた鮭は世界中のことを知っていて、「知恵の鮭」と呼ばれていたが、ある時ドルイド僧に捕らわれる。これを料理していた若い弟子が、火傷した親指を口に入れたため、聖なる知恵の人となった。彼は王宮へ赴いて騎士となり、早速怪物退治に成功する。彼こそ後にフィアナ（騎士団）の伝説的首領となるフィン・マックールである。

若いフィン・マックールの物語と、聖杯の騎士パーシヴァルの少年時代の物語の共通点に関しては、既に何人かの学者に指

摘されている。もつとも後者の舞台はアーサー王を中心とするキリスト教的中世騎士社会であり、知恵の鮭もハンバミも登場しない。これに対応して、主人公を飛躍的に成長させる契機となるのが、「天幕の貴婦人」のエピソードといえよう。

初めて人里離れた故郷から足を踏み出した野人パーシヴァルは、作法を知らなかったことから、偶然に出会った天幕の貴婦人の指輪を強引に奪ってしまう。これを身につけてアーサー王の宮廷に着いた彼は、武術の心得が皆無であるにもかかわらず、一人で狼藉者を倒す。明らかに指輪がハンバミに代わって戦いの知恵の源となっている。

指輪を奪われた貴婦人は夫または恋人に貞節を疑われ、屈辱的な仕打ちを受ける。パーシヴァルは、乞食にも等しい姿となった貴婦人に再会し、彼女の潔白を証して名誉を回復させる。

このエピソードは一見したところ、無知ゆえの単純な事件のように見える。けれどもこれは明らかに呪符への信仰に基づく物語であり、その点でフィン物語同様に非キリスト教的といつてよい。

さて、指輪は豊饒をはじめ、非常に多様な意味を持つ。その一方で指輪の円形は季節・周期を表す。パーシヴァル関係の物語の中でも、クレチアン・ド・トロワの『ペルスヴァルまたは聖杯の物語』、またヴォルフラム・フォン・エッシェンバッハの『パルチヴァール』では、指輪を失った貴婦人は惨めな境遇に陥り、これを取り返して再びもとの立派な貴婦人になる。こ

こからこのモチーフは、豊饒の女神の物語だったのではないかとの推測が成り立つ。彼女が指輪を所持すれば、季節は春・夏となって豊饒が約束される。指輪が失われるや、不毛の冬が訪れる。貴婦人の無慈悲な夫または恋人とは、おそらく擬人化された冬であろう。

やはりパーシヴァル関係の『エフラウグの子ペレデュール』（ウェールズの民話『マビノギオン』の一つ）、およびクレチアン・ド・トロワ作品では、主人公が天幕をキリスト教会と勘違いする。特に後者では天幕が泉から流れ出る小川のほとりに位置していることから、ケルトの豊饒の女神の聖所——河の水源にあった——とも考えられる。

豊饒の女神が、中世の貴婦人の姿をとって聖杯物語に登場しているとすれば、彼女とパーシヴァルとの出会いには、季節を表す円環的時間と、個人の成長という直線的时间の接触を意味することになる。

こうして天幕の貴婦人の指輪は、単なるアクセサリーではなく、さらにアムレットにとどまらず、異なる二種類の時間の接点を具体的に表しているのである。

プラトン中期對話篇における

魂の不死の問題

和田 義 浩

本論の目的は、プラトンの初期對話篇のなかでも最も遅い時期に執筆され、いわば初期から中期への過渡期に位置していると思なされる『ゴルギアス』と、中期對話篇の代表的著作である『パイドン』に含まれるところの、いわゆる「死後の裁きのミュートス」を比較検討することで、『パイドン』のミュートスの特性を明らかとすることである。

両ミュートスの比較・分析にあたり、ここでは生前の善行・悪行に応じた報いを、死後（魂と肉体の分離後）に魂が受けねばならないとする「応報」の思想と、魂はこの世の生とあの世の生、肉体からの離脱と結合を繰り返さなければならぬとする「輪廻転生」の思想という、二つの観点を設定する。

いわゆる応報の考え方は『ゴルギアス』のなかに読み取ることが出来る。このことは死後のミュートスが導入される直前に見られるソクラテスの発言 (Symposium) から明らかであるが、事情は単純ではない。『ゴルギアス』のミュートスの要点は、応報思想の強調よりも、むしろ「不正な魂にとつては、この世においてもあの世においても、罰せられて矯正された方が、されぬよりも利益になる」という主張にあるからである。

この点に密接にかかわることとして、『ゴルギアス』に「輪廻転生」の思想が認められるかという問題がある。『ゴルギアス』のミュートスには、あの世に到達した魂が一定期間の後、再びこの世の肉体に戻ってくるという、輪廻転生の考え方は述べられていない。しかしここにも複雑な問題がある。『ゴルギアス』のミュートスでは、不正な魂が然るべき罰を受け、治癒に成功した後どうなり、何処へ向かうのが、全く明らかにされていない。このことから逆に、『ゴルギアス』のミュートスに輪廻転生の思想が暗に含意されていると解釈できるかもしれない。しかし『ゴルギアス』のミュートスが、こうした難点にもかかわらず輪廻転生を語っていないという点を看過することはできない。この事態は『ゴルギアス』の関心が、応報思想を含めた、魂の死後の運命以上に、むしろ「不正な魂は矯正されねばならない」という真理の絶対的普遍性であったことを意味していると考えるべきである。

一方『パイドン』のミュートスの場合、いわゆる応報思想が、『ゴルギアス』の場合よりも遙かに強く打ち出されている。『ゴルギアス』において強調されていたところの、不正な魂の矯正の必要性は、すでに『パイドン』のミュートスの主たる関心事ではない。そして『パイドン』には、この世で送られる生の目的を、あの世の生に設定しようとする明確な態度が表われている（たとえば 107c1-5, 114d6-8 のソクラテスの発言を参照）。

また『ゴルギアス』の場合とは異なり、『パイドン』におい

ては魂の輪廻転生に関する見解が明示されている。注目すべきことは、「哲学によって十分に清められた魂」だけが唯一、永遠に肉体を離れ、輪廻を解脱することができると主張されている点である。『ゴルギアス』においても、「敬虔に真理とともに生きた哲学者の魂」が「幸福者たちの島々」へ向かい、完全な幸せのもとに暮らすという主張が見られる。しかし『パイドン』の場合、「哲学による淨め」が「輪廻からの解脱」に結び付けられるかたちで、敬虔な生涯を送った魂の間に、輪廻からの解脱の有無に基づく明確な区分けがなされており、こうした区別は『ゴルギアス』においては見られないものである。

以上が『ゴルギアス』と『パイドン』における「死後の裁きのミュートス」の分析と比較結果である。今回触れることのできなかった諸般の問題点、さらにはこうした「死後の裁きのミュートス」の持つ思想的な意味等については、機をあらためて論じたい。

初期ペリパトス派における神の概念

土屋 睦 廣

初期ペリパトス派の思想は、アリストテレスの影に隠れて、今日ではあまり注目されることがないが、アリストテレス哲学の継承と変容の歴史を考えるうえでも、初期ヘレニズムの思想を考えるうえでも、重要な研究対象である。今回の発表では、

初期ペリパトス派のなかでも最も重要な哲学者、テオプラストスとストラトンについて、神の問題を取り上げてみたい。

まず、残された資料からテオプラストスが神(あるいは神的なもの)をどのように考えていたのか、要点を列挙すると以下の通りである。

- 1、神＝万物の第一原理 (Met. 4b13-16, 5a9-10, 6a1-2, fr. 256)
- 2、神＝知性・精神 (fr. 252A, B, 255, cf. Met. 7b22-23)
- 3、神＝天・天体 (fr. 159, 252A, B, 254)

万物のアルケーを神と見なすことは、古代ギリシアにおいては伝統的な観念で、アリストテレスも世界の究極原因としての「第一の不動の動者」を神と考えていた。また、アリストテレスにおいても、不動の動者たる神は最も卓越した知性(ヌース)と見なされている。天体あるいはこの世界全体は、魂を持った永遠に不死なる生き物であり、それゆえ神でもあるという見解は、古代ギリシアにおいては伝統的な観念である。また、詳細は定かではないが、テオプラストスは、この世界には何らかの仕方で神の摂理(プロノイア)が働いていることを認めていたように思われる (fr. 261, 262)。

テオプラストスは『形而上学』において、アリストテレス同様、その研究対象である第一の原理を、非感覺的な思维の対象、不変・不動な至高の存在、神のごときものと規定したうえで、そのような原理の探究にまつわる様々なアポリアーを論じている。しかし、そのなかで彼は、アリストテレスの「第一の

不動の動者」の概念を批判し (2a14-6b15)、目的論に対しても疑義を投げ掛け、この自然界には目的論によっては説明できない無数の現象があることを指摘している (10a22-12a2)。

アリストテレスの「第一の不動の動者」としての神は、存在論的にも運動論的にも目的論的にも万物の頂点に立つ至高の存在であり、自然界はそのすべてをこの神に依存している。しかもそれはこの自然界に内在する原理ではなく、ある意味では世界を越えたところにある超越的な原理でもある。テオプラストスには、このような原理としての神の概念を受け入れることができなかつたことは明らかである。そもそもテオプラストスの関心は、アリストテレスのように存在そのものの探究にあつたのではなく、むしろこの世界の個々の自然現象を説明することであり、彼は結局その説明原理をこの感覚的な世界のなかに求めていたように思われる。だから彼にとっては、神や非感覚的な原理はもはや、それ自体としては関心の対象ではなかつたように思われる。

テオプラストスのこのような傾向をさらに決定的に押し進めたのが、彼の後継者ストラトンである。

キケロによれば、ストラトンは「世界を作り上げるために神の業を用いることを拒否」し、「すべてのものは自然によってつくり出された」と主張し、その原因を「自然的な重さと運動」に帰した (fr. 32, cf. fr. 33, 34)。また、プルタルコスによれば、彼は自己偶発 (ト・アウトマートン) を自然現象のアルケーとしたと語られている (fr. 36)。ストラトンが、アリスト

テレスの「第一の不動の動者」としての神を拒否し、目的論的な世界観をも全面的に放棄したことは明らかである。

さらに、プルタルコスの報告によれば、世界が生き物であることも否定したと言われている (fr. 35)。つまりストラトンは、世界そのものを神と見なすこと、そしておそらく、天や天体を神と見なす伝統的な観念をも拒否したと考えられる。従つて、ストラトンのことを、自然を神とした凡神論者と見なす見解 (cf. fr. 36-38) は誤りであろう。

では、ストラトンは全くの無神論者であつたのか。まず一般論として、自然における神の働きを否定することは、必ずしも神の存在を否定することにはならない。たとえば、エピクロスがそのよい例である。さらに、もし彼が無神論を表明していたとしたら、それは古代において注目されたはずで、それに関する何らかの報告が今日に伝えられていそうなものである。ところが、そのような報告は皆無である。従つて、ストラトンが全くの無神論者であつたとは考え難いと思われる。

ドッズの『非合理』と古代ギリシヤ宗教

保坂幸博

ドッズはその名著『ギリシヤ人と非理性』の中で、「非理性」の用語を、ほぼ古代ギリシヤにおける (宗教的なるもの) と同義に用いている。そこでいったい何故に「非理性」が (宗教的

なるもの)でありうるのか、また、それが古代ギリシヤ自体にとって妥当するの否か、が問われなければならない。

ドッズは宗教的なるものを、二通りの観点をなймаせて解説している。一つは歴史的・社会的な観点であり、古代ギリシヤにあった父祖伝来の社会的しきたりや慣習の総体を、ギルバート・マレーの用語を借りて「父祖伝来の集積」とよんでいる。そしてこの意味での宗教的なるものが、紀元前五世紀までに、社会層としてもまた一個人の内においても、二つの極に分極し、一方に盲目的非合理層、他方に反省的な理性の層を生じたのだとする。この反省的理性の層が、社会的には、哲学者やソフィストなどとして知られる一群の階層の人々であったことはいうまでもなく、ドッズによればその頂点に立つ存在がソクラテスであった。また、古代ギリシヤの病氣治療がアスクレピオス神信仰の迷妄的なものからヒポクラテス派の科学的なものへと進歩した事例なども、非合理から合理への歴史的経過を示すとしている。

宗教的なるものを解説するもう一つの観点は内面的・心理的なものである。ドッズは、人間の心理と行動の中に人間の人格の外にあるなにかが強制的に入り込んでその人格を動かすという、古代ギリシヤ世界全般にあった理解に注目して、これを「心理的干渉 *psychic intervention*」とよんでいる。この「心理的干渉」なるものは、人間の感情を表わすギリシヤ語の一般の特徴でもある。つまり、古代ギリシヤ人にとって、人間の感情は内面から生ずるアプリオリな働きではなく、なに

ものかによって外から与えられる状態と考えられた。そこでドッズは、宗教的なるもの非理性に感情という図式を作って、理性と感情はあい反するものであるという近代的な理解にも巧みに訴えることに成功した。

しかしながら、結論から先に述べれば、ドッズのこのような用語法は、十九世紀的な理解をあまりに無反省に古代ギリシヤにもち込むことになっている。「非理性」とは単に「理性」の否定概念にすぎないだろう。それ故、彼の著書のタイトルにある「非理性」はもっぱら「理性」や「理性的」とは何かという点に依存するものである。しかるにドッズはその著作のどこにおいても「理性」とは何かを定義してないのであって、ひるがえっていえば、彼にとって「理性」はあらためて議論を要求しない自明のことからにすぎないのである。すなわちドッズはキリスト教がその宗教性の枠内で、あるいはその宗教性との相関において近世思想の中に生み出したある特殊な事項を無反省に古代ギリシヤに応用した。

ところで、十九世紀ヨーロッパ思想が確立した人間理性とは何であろうか。それはつきつめれば、人間の推論の能力である。この推論はある前提から出発して、極めて高度で複雑な命題にまで達する能力である。しかしそれが働く原理そのものに注目するなら、それは今日のコンピュータと相互にモデルとなる単純な存在である。つまり理性の原理は電気の流れている状態と切れている状態、数学的に表現するなら、一とゼロのみによって進行する大量の演算にすぎない。従って、このように

限定された理性能力には、なにか神靈のようなものが外部からインスピレーションを与えるということが最初から除外されている。すなわち、奇妙な言い方をすれば、ドッズにとって自明の理性は最初から非理性と対立しているあるものなのである。しかし、古代ギリシヤにおいて、この区別は妥当しない。プラトンにおいても、神靈によって与えられる靈感が哲学的議論の合理性と相反するものとは、全然考えられていないのである。

『パイドン』の魂の不死説

澤田 隆 幸

魂の不死説は肉体と魂の二元論にもとづく。肉体はくちるとも、魂だけは肉体の死後も存在し、不死であると信じる素朴な信仰は、古来、どの民族にもあるが、魂の不死をはじめて理論的に証明しようとしたのはプラトンであった。

彼の魂の不死の証明を『パイドン』に於いて所謂イデア論にもとづいて行うのだが、そもそも魂の不死はいかなる文脈のもとで問題になっているのか。それは死をひかえた獄中のソクラテスが弟子たちと哲学者の死に対する態度を語り合う中で問題になっている。

ソクラテスによると、哲学者はすすんで死をむかえ死を恐れないという。彼がこういうには理由がある。そこで哲学の営み

である真の存在の認識は、肉体と魂のうち、どちらによって可能なのかということの問題としてみよう。実はここで『パイドン』に於いてはじめて所謂イデア論なるものが問題となっている。ソクラテスによると、「存在そのもの」、「正」、「美」、「善」等、即ちイデアは肉体によっては捉えることはできず、ただ魂が肉体から解放されることよってのみ捉えることができるという。だが、文字通りの魂の肉体からの解放は生きている限り不可能である。そこでイデア認識を仕事とする哲学者は、できる限り、魂を肉体から解放するように努めなければならない。そして、実は魂の肉体からの解放が死に他ならないのだから、イデアを求めんと魂の肉体からの解放に努めている哲学者は実は死の修練に努めているのである。それゆえ、絶えず死の修練に努める哲学者が実際に死が近づいた時に、死を恐れるということはあるのである。

なるほど哲学者はイデアを求めんと魂の肉体からの解放に努めるといふが、いったい魂は肉体から解放されても存在しているのだろうか、即ち不死であるのだろうか。このことが証明されない限り、魂は肉体から離れると同時に消滅してしまうのではないか、と思っている一般の人々の死への不安を取りのぞくことはできないだろう。そこでソクラテスは魂の不死の証明をロゴスでもって試みることになる。

ロゴスにもとづく魂の不死の証明は四つあり、そのうち二、三、四番目の証明に於いて魂の不死を証明するための前提となるイデア論がみてとれる。しかし本稿では余りにも有名な証明

の具体的な内容については省略し、ミュートスにたよらず、ロゴスにもとづいて行った証明をどのように解釈したらよいのか、という点別的をしほっていきたい。

以上のロゴスにもとづく証明を解釈するにあたって、ソクラテスが証明に先立って次のように述べていることに注意したい。彼は自分にはこれからあの世のすぐれた人間のところへ行けるという希望があるのだ (237c) と述べている。この言葉は来世、あるいは魂の不死に対する一種の宗教的確信を示すものといえよう。このことからしてもソクラテスは、はじめから一種の宗教的確信の上に立ってロゴスにもとづく証明をしているのである。それゆえ、ソクラテスのこのロゴスにもとづく証明は、確かにロゴスによる営みであるのだから、それと同時にロゴスを超えた宗教的確信を示すものにもなっているといえよう。要するにこの証明はアポロンの使徒ソクラテスの「一種の信仰告白」(斎藤忍随『アポロン』) のようなものにもなっているのである。

ソクラテスが魂の不死を理論的に証明することに成功したのであれば、人々の死への恐怖を取りのぞくことができたのであろうが、どうなのか。結論だけをいえば、とうてい成功したとはいえない。そこでソクラテスはロゴスにもとづく魂の不死の証明をやめ、魂の転生のミュートスへとすすんでいく。

ソクラテスは、このミュートスの中で魂の転生について語りながら、死後のことに希望がもてると、そしてこの希望に危険をおかしてみるだけの価値がある、なぜなら、この危険は美し

いだから (214c) と述べている。このように彼は、このミュートスに於いて、先のロゴスによる証明の時よりも、さらに明確に死後のこと、あるいは魂の不死ということについての宗教的確信を示している。

さて、死後に希望がもてるといっても、当然この世の生が問われる。肉体よりも、むしろ魂の世話に努め、哲学によって浄められた者だけが、そうした希望がもてるのである。その意味で、哲学することが求められている。こうしてみると『パイドン』は、一種の宗教的確信のもと、魂の世話をし、よく生きることの、即ち哲学することの勧めにもなっているのである。

第三部会

キリスト教奉仕女会のケア思想

— DIAKON 概念の伝統と継承 —

中 里 巧

キリスト教のターミノロジーにおいて、「奉仕/SERVICE」
として訳出される言葉のうち、困窮している者を気遣い、世話す
る、言い換えればケアするという意味に最も近いのが、ギリシ
ア語 diakonein であり、この動詞形および派生語は、新約聖
書において約一〇〇回出てくる。本発表の目的は、diakonein
という言葉を通してケアの本質を明らかにすることである。

新約聖書

diakonein という言葉本来の意味は、「食卓において給仕す
る」ということであり、食卓という場における対話性・食をめ
ぐる生と死・他者に対する従順が根本諸要素であって、その場
に居合わせる人々の人格の尊重、言い換えれば暖かさ・家庭的
な気分・母性的な性格を担っている。イエスは、ルカ伝 13:
26-27/マタイ伝 20:26-28 で自らを「給仕する者」と位置づ
けるとともに、イエスの教えに従う者は「仕える者」でなけれ
ばならないことを、弟子たちに説いている。この様に diakonein
においてはイミタチオ・クリティの実践化が強調されるとも

に、御国の継承(マタイ伝 25:31-46)・キリストの臨在(ルカ
伝 22:17-20)・隣人愛(ヨハネ第一書簡 4:12)といった思想
の深化が見られ、とりわけ困窮している者に対するケア(ヤコ
ブ書簡 1:27)と貧しさをめぐる逆説性(ヤコブ書簡 2:1-13
/ルカ伝 6:20-26)によって特色づけられている。

古代・中世

古代教会における diakonein は、礼拝や教会における執事の
役割として位置づけられるとともに、二〜三世紀における生
活困窮者や黒死病患者に対する殉教的ケア、四世紀における病
院や修道院による実践活動、五世紀におけるゲルマン民族の領
域内への実践活動の展開などを、取り上げることができる。中
世において diakonein は、主としてカール大帝による実践活動
の義務化、ドイツ神秘主義における奉仕の強調(ルカ伝 6:38
-41)、市役所における公的義務化へと発展した。

近代

近代において宗教改革とりわけ敬虔主義が母胎となって、
diakonein は、キリスト教信仰即社会におけるケアの実践とし
て、理解されるようになった。この時期において注目しなけれ
ばならないのは、政治経済の変動や戦争の勃発による困窮者の
増大と都市部における難民の激増および婦女子の意識変革であ
る。

キリスト教奉仕女会の創設と現状

T・フリードナー Theodor Fliedner (1800-64) は、社会慈
善事業の一つとして一八三六年カイザースヴェルトに「母の

家」を創設し、自らは牧会者の位置に立ち、困窮者をケアする婦女子を集めて教育した。奉仕女の組織的設立の始まりである。奉仕女という役割そのものは、すでに一世紀にオリエントにおいて活発であったし、いわば教会において目立たぬ存在でありながら、ケアの現場で活発な展開が見られていた。組織的奉仕女の特徴は、結婚の禁止と給与のないことであったが、現代この二点をめぐって改革がなされている。

修道女の宗教意識と宗教活動

中村 恭子

宗教が男女両性の関係を規定する根拠を与えることはよく知られている。第二バチカン公会議後、カトリック教会の刷新運動が日本においても繰り広げられてきたが、修道女は男性聖職者の自由な言論活動に比べると、教育、福祉、医療などの分野においては顕著な貢献を果たしているにもかかわらず、言論活動においては控えめなために一般社会から見れば未知の女性宗教エリート・グループの観があった。しかし、近年、修道女の手になる自伝、随想録などが刊行されるに至ったので、閉鎖性は徐々に消え始めたと思われる。筆者は本年一月に八修道会、二四〇人の修道女の協力を得て、アンケート調査を実施、さらに数人の面接・聞き取り調査を行なった。以下は、そのデータに基づく報告で、特に男女両性の関係、ジェンダーの問題に焦

点を置くものである。

日本のカトリック人口は総人口の〇・三五%、四三万人であるが、その一・六%、六千七百人が修道女で、男性聖職者二千百人の約三倍にあたる。キリスト教文化圏の欧米諸国における男女比率が二倍前後であるのに比べ、日本と韓国がほぼ同率、インドは三・七倍という最高比率を示している。つまり、アジアの非キリスト教文化圏の修道女が男性聖職者の三倍以上の召命を受けているのが現状である。これは家長制家制度に基づく社会において、女性がマイノリティの信仰を守りぬく難しさを表しているのではないかと思われる。未婚女性が職業人として自由に生きられる社会ではないので、修道会に入ることが信仰を全うする最善の道と考えられるからである。

修道女の平均像は、五七・四歳、七八%が大学・短大卒の高学歴集団である。現在、四二%が教育、二六%事務・管理、一二%福祉、九%医療、七%宣教に従事している。一八%が幼児洗礼、その他は十代、二十代で成人洗礼を受けている。平均入信年齢は二〇歳、平均入会年齢は二六歳である。つまり、大学卒業後、社会で就業した経験を持って入会する人が多いということである。入会にあたって、約三分の一の人がなんらかの召命体験を得ているが、それは成人洗礼者に目立って多い。入会を決定した時の家族の反応は、幼児洗礼者の場合は六五%が全員賛成であるが、全体的には、全員反対と賛否両論が各々三分の一、全員賛成は二七%である。性別の傾向としては、両親・兄弟は賛成より反対が多く、とくに父親は反対が賛成の二倍見

られる。姉妹のみは賛成が反対を大きく上回る。これは、一般に女性は宗教的関心が強く、他者の信仰に共感しやすいことを示していると思われる。さらに、結婚後、女性が自己の信仰を守り通すことの難しさを体験した女性は、離別の淋しさを乗り越えて賛成にまわったと思われる。

祈りはカトリック信者のもつとも重要な宗教活動であるが、祈りが向けられるのは五三%がイエス・キリスト、二九%が父なる神、一三%が聖母マリアである。在日修道会の二八%がマリアにちなんで命名されているが、なんらかのマリア信仰は日本では全体の平均年齢より五歳上の平均六三歳の人々に支えられているので、やや高齢者に多い傾きがある。八四%は男女平等を信じ、男女は同じ責任を負って働けると考えている。従来 of 欧米での研修に加えて、第三世界との交流も進み、宣教、奉仕活動などに今後ますます活躍を期待できる。貞潔を守り、家族を持たず、神の意に従い、地球家族の一員として、とらわれも、こだわりもなしに、もっとも自由に人を愛することができ る境地が、真の自己実現であると、多くの修道女は語りかけるのである。

女性神学視点における小さき者

一色 義子

1、女性神学の課題としての小さき者

キリスト教における女性神学視点は聖書解釈の父権的視点に 相対する。父権的思考において、神はその最大中の最大、万 能、崇高、至高で、この世のあらゆる偉大さ、権力の上にな っ

女性神学とは、女性の「生活の座」をぬぎにできない。父権 的 社 会 に お いて、多 くの 場 合、場 を 無 視 さ れ て き た 女 性 に と っ て、自 己 が 相 対 的 に 小 さ い 者 と の 意 識 を 持 た し め ら れ て き た。⁽¹⁾ それ 故、よ し、そ の 存 在 が 最 も 小 さ い 者、点 に も 等 し い 者 で あ っ た と し て も、神 に 創 造 さ れ、神 の 関 わ り の な か に い る と い う イ エ ス に よ っ て 示 唆 さ れ た 現 実 認 識 が 出 発 で あ る。こ れ は 男 性 に 依 存 し な い 存 在 基 盤 で あ る。

イエスはこの世の力を神との関連で最も小さい者(MATTH: 11, 17: 28)とみた。しかも、その小さい者に関わる神。最も小さい者という神の対極にありながら、神の意志の対象としての存在。天地創造の時から神が関わるの対象としてこの地に創造された万物、人間は神の創造の目的、女性は男性と同様に神に創造された被造物であり神の関わりの対象である。かくして、神学を神と「小さき者」との関係から捉えることが出来

る。神の恵みの中に存在する以上、大小は意味をなさない。

「小さき者」の低位の概念は消滅する。

2、新約聖書中福音書では、小さい、小さな (*μικρός, μικροτερός, ελάχιστος*) のほとんどがイエスの「言葉」の中に見いだされる。それらはそれ自身がイエスによって好ましい事として意識されている。種、酵母、野の花に注目され、成長し、生命に溢れさせる神の関わりが指摘される。

「小さき者」として、数にいられず、無視された存在であった女性たちとイエスの出会いの記事——香油を注いだ女性に「良し」と (MAT 28:10) 価値を与え、「婦人よ、あなたの信仰は立派だ。あなたの願いどおりになるように」 (MAT 15:28) と癒し、やもめの献金のレプトン銅貨二枚を「だれよりもたくさん」 (MAT 12:43) とイエスは評価した。小さき者は、否定的な存在ではなく積極的存在として、価値転換をした。

3、イエスにおける小さき者との並列関係

「わたしの兄弟であるこの最も小さい者の一人にしたのは、わたしにしてくれたことなのである」 (MAT 25:40) ²) ²) ²) みられる。「わたし」と「わたしの兄弟」との関係。わたしは、「王」を指すが、コンテキストから、王と人の子とは同一とみなされる。マタイによる福音書の「人の子」はイエスを指し (MAT 20:18, 19, 28) ³) ³) ³) 神が人の子となる、神の受肉、また終末的再臨の主をあらかじめイエスが教示している (MAT 24:29, 30, 31, 37, 39, 44) と理解される。「わたし」はイエス自身を指し示

す。

「最も小さき者の一人」を「わたしの兄弟」と呼んで同位を端的に示し、「わたしの兄弟」にしたことは、「わたし」にしたと、同位関係を示す。それは「最も小さき者の一人」と「わたし」が並列関係である。ここで、「王」なるイエスが「最も小さき者」と並列において明らかとなる。日常の「生活の座」において小さき者の痛みを共に負うところに神との関係がある。イエスはその側に立った。神はイエス・キリストにおいて、そこにまで下られた。ここに、十字架の受肉の救いの本質が示される。

小さき者は神の恵みの中で存在を受容された自立的存在である。ゆえにキリストにあって女性は低位者という被抑圧意識から解放される。女性神学視点における小さき者は、その包括性において、父権的神学における小さき者を越えるものである。

注

- (1) Fiorenza, E.S. フィオレンツァ // 彼女を記念して「山口里子訳 日本基督教団出版局 p.471.
- (2) Soelle, D. ゼレ // 精神と物質の間の人間—なぜ、またどういう意味で、神学は唯物論的でないかならぬか「ショットロフ、シュテーゲマン編佐伯晴郎・大島衣訳「いと小さき者の神—社会的聖書解釈」新教出版社 p.27.

ル・フォールにおける「人間」

八木 博

ル・フォールは、人間を *anima christiana naturaliter* と説いているが、それは、広く「靈的存在」と言うことにならう。*der Mensch* は、*mahnen—denken—denken* へと語源を辿ることができ、*denken* できるということは、靈的存在であることの謂に他ならない。「ひと」の語源も、「靈の止まる所」の義であり、ル・フォールの説くところと符号する。*der Mensch* が、語源的に *mahnen* から来ているということは、そこに、*mahnen* する人と、される人との関わりの「場」を内包している。「ひと」は、通常「不特定の人物を言う」場合が多く、「世間、世俗」の謂でもある。「人間」は *homo* に由来し、人間が輪廻の中で巡り歩く地獄中、餓鬼中、畜生中、人間、天上の中の一つであり、ここにも、自己と他者との関わりの「場」が含まれている。*der Platz* は、語源的には *eben, plat, breit* 等、即物的な空間の意味において把握されていたが、「場」は、玉の光が下の方を照らしている様を象り、玉によってなされる魂振りの儀礼を意味し、特別な意味を持った聖なる場そのものを表わしていた。「場」とは、煎じ詰めれば、靈的な存在である人と人との関わりの場に他ならない。

ル・フォール作品では、「断頭台下の最後の女」を初めとし

て、教会や修道院を舞台にとり、「靈的な存在」としての人と人との出会いの場—聖なる場—が織り成されている。die Kirche の語源は、*das zum Herrn Gehörige* であり、作品の舞台である教会や大聖堂や修道院は、本来「神のもの」として、他のどこよりも *Nomos* が習慣的に正しく浸透している「聖なる場」を表わしている。既存の教会や修道院や大聖堂という場で表わされる *Nomos* は、主人公たちの現在の生活を守ってくれる筈のものとなされている。*Nomos* とは、本来、「法律」や「礼法」「習慣」「伝統文化」等、「定められた分け前」を意味し、個人々の努力を必要とすることなく、与えられたものとして、人間を取り巻く脅威や無意味性から身を守ってくれる筈の安全な領域であり、現実の葛藤とは無関係な、この世の楽園そのものとして外在化されている。

しかし、物語のそれに続く展開では、教会や大聖堂、修道院が、時代の流れの渦中であって、まさに現実の生活と不可分の存在であることが、赤裸々に描かれ、*Chaos* の支配する場へと様相を変えて行く。*Chaos* は、伝統に根差した体制的な *Nomos* を打ち壊し、安穩な場とは違って、緊張感の溢れる、制約のない、自由で変革の気運に満ちた場が現前する。主人公たちは、この *Chaos* の中で、大きな不安に襲われ、限界状況にまで追いやられる。この限界状況の下、客観的な事実が、主観的な事実へと転換し、客体としての場が、再び、内的な場へと変容して、すべてを包み込む *Kosmos*—整然とした秩序ある場—が現前する。*Kosmos* とは、本来、「整頓」「裝飾」「秩序」を意味

し、そして、更に、「自然界の秩序立った様相」「世界の秩序」「秩序井然」としている世界」そのものを表わしている。主人公たち、この Chaos の渦中で、最早、なす術もなく無力と化し、そこに謙遜が生まれ、その時、初めて、聖なるものが顕現する。ル・フォールは、「人間の限界が、常に神への入口であり」、聖なるものとの接点であることを熟知している。聖なるものは、人間を超越すると共に、人間を包み込み、人間を越えた強力な実在として登場人物たちに対峙し、呼びかけ、その生活を究極的に意義ある秩序の中に位置付ける。ル・フォール作品では、Chaos の場を通して、すべてを包括する Kosmos の場が、現前することが描かれている。Nomos の場―存在論的な場―では、自ら自己を発展させ、Chaos の場―身体論的な場―では、自己と対等な他者に自己を与え、Kosmos の場―象徴論的な場―では、自己を越えた存在に自己のすべてを賭けて従う。

M・ブーバーにおける

ハシディズムの受容

早乙女 禮 子

一、M・ブーバーは一九世紀の後半に離散のユダヤ人の子として生を享け、しかも彼が三歳の時両親の離婚により、オーストリアのガリシア州のレンベルクに住む父方の祖父母のもとに引き取られ、幼少年時代を過ごすという、人生の最初から波瀾

に満ちた生涯を歩むことを余儀なくされた。それと同時に彼は生涯三つの重要な体験をもった。第一は両親の離婚により、一四歳まで祖父母のもとで育てられたのであるが、それから約二十年経って母との再会によって「出会い」(Begegnung)と「すれ違い」(Vergessen)という、彼の名著『我と汝』に連続する貴重な出会いを体験した。第二に幼少年時代育ててくれたミドラーシユ学者の祖父からは「言語への愛」を、祖母からは「真実の言葉への愛」を教えられた。第三に父からは九歳頃から毎夏彼の農場で過ごした際に、時折連れて行かれたサダゴラの集会で、「ハンディーム」の人々と交わりをもち、強い印象を受けたことである。そこで彼は「指導者」と「交わりの教団」を感じ、「共通の畏敬と共通の魂の歎びとは、真の人間の交わりの基礎である」ことを予感した。このことがブーバーにおける「ハシディズム」との決定的出会いとなった。

二、ところで、ハシディズムとは、語源的には「敬虔なるもの」を意味するヘブライ語の Hasid (hasidim. pi) に由来し、敬虔というユダヤ教の本質をあらわす Chasidut から派生したものである。青年期のブーバーは理性的自覚めと共に西欧文化の虜となり、その吸収に向けられたが、ユダヤ人の民族性と結合しない知的探究の中で、彼の精神は抛り所なき「混沌の世界」をさ迷い、シオニズムによって民族的自覚を深め、再びハシディズムに帰ることになった。そして少年の頃祖父から学んだヘブライ語を青年期に改めて習得し直した。ある日パール・シエムの『ツェヴァート・リベシユ』(遺言)を読み、彼の心

に次の言葉が稲妻のようにひらめいた。すなわち「彼は熱心という特性をよくよく擷むがよい。彼は熱心において彼の眠りから起きるがよい。なぜなら彼は聖化され、別人となったのである。そして証しをするのにふさわしい。しかも神が世界を創った時、彼に祝福あれ、聖なる方の特性に似せて創られたのである」(W. M. S. 967)と。ブーバーはこの「熱心さ」(Eifer)という言葉を、神の屬性としての「進んでしようとする覚悟」(Bereitschaft)、「力強い活動力」(Wirksamächtigkeit)として捉えたのである。そしてその内実は神の像に似せて創られ、人間にも分有されていると把握したのである。換言すればこのことこそ、「行為として、発展として、課題として」把握された人間の「神の似像性」(Gottesähnlichkeit)であると確信し、つまりこのことこそ、ユダヤ精神の根源であり、最も人間的な宗教的な内実であると確証したのである。

三、ブーバーにおける「神に至る人間の道」の六つのキーワードは、(1)自覚||各人は自分を自覚するべきであり、(2)独自の道||自分独自の道を選ぶべきであり、(3)決心||自分の本性を統一するべきであり、(4)自分の心の中から始めよ||自分の心の中から始めるべきである、(5)自分にかかり合わぬこと||そして何よりも自分のことを忘れよ、(6)いま立っているこの場所||いま自分が現実生きてこの場で、神を受け入れよ。そこにこそ神が住み給うという確証を述べているのである。

四、結論として、ブーバーの思惟によれば、ハンディズムはユダヤ教の完成であり、まさに神に至る完全なる人間(ツァデ

イク)への道として捉えられていると言い得るだろう。言い換えれば、彼の「ハンディズム」は、単なる教えではなく、神を畏れ、神に仕えるという転向(回心)の自覚をもって、心の統一によって、自己責任という方向転換の認識と自己調整という方向転換の意志の決断(選択)によって、人間の全存在をかけての行為によって着手するということの意味する。すなわちこの宗教的内実的行為(神への転向||愛)から、人間と人間との人格関係から、共同社会(世界)と関係が開かれてくるということ、そして人間の救いは現実立っているところ、現実生きているところにおいて神の愛を実証すること、つまり未来の救いではなく、現在の救いとしてのメシア思想が実現可能となり、完成され、そして人間は神の共働者となる。そしてこれはまさに神の恩寵を意味するのである。完全なる人間になると、そしてこのことこそブーバーの受容した「ハンディズム」、その到達は祈りによってのみ為され得るといえるのではないだろうか。

〈原初の契約〉について

——ラーズリーの注釈より——

鎌田 繁

クルアーンのなかに〈原初の契約〉とよばれる出来事を描いた次の一節がある。

あなたがたの主が、アードムの子孫の腰からかれらの子孫を取り出され、かれらを自らの証人となされた時を思え。(その時かれは仰せられた。)
「われは、あなたがたの主ではないか。」かれらは申し上げた。「はい、わたしたちは証言いたします。」これは復活の日にあなたがたに、「わたしたちは、このことを本当に注意しませんでした。」と言わせなためである。(7:172)

このクルアーンの言葉には預言者より伝わる伝承 (Tahari, *Tafsir*, Cairo, 1968, K, 113) があり、神はアードムを創造した時、その腰をさすり、彼の子孫たちを引き出し、初めに引き出した者たちは菜園の民と定め、次にまた腰をさすり引き出した者たちは地獄の民と定めた、という解釈を伝える。

哲学への傾きをもつアシユアリー派神学者であるファフルッディーン・ラーズィー (六〇六/二二〇九年没) は彼のクルアーンの注釈書 (Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-kabir*, Tihān: Dār al-kutub al-ilmīyah, n.d. 本節については vol. 15, pp. 46-52 参照) のなかで、伝承に基づく解釈とそれに対するムータズィラ派からの批判を紹介し、最後に彼自身の理解の仕方を明らかにしている。クルアーンの本文と伝承が伝える理解の仕方にはかなりの違いがあり、ラーズィーのいう「ムータズィラ派」からの批判には、通常この派の得意の手法とされる合理主義的な批判だけではなく、クルアーンのテクニストとの矛盾点の指摘も含まれる。

ラーズィーは一二項目に分けてムータズィラ派の批判をまと

めるが、その半分の六項目(彼のあげる Nos. 1, 2, 3, 10, 11, 12) はクルアーンの表現との矛盾の指摘であり、他は合理主義的な批判の色が濃い。(No. 3) 契約は理性ある者しか結べず、理性があるならばこの世でもその記憶がある筈だが、誰も記憶していない。(Nos. 5, 9) 何らかの物理的大きさをもつ粒子状態の人間全体をアードムの腰あるいはこの世界が一度に包括することは不可能。(No. 7) 原初の契約時に定められたという運命は復活の際に効力がない。(No. 8) 粒子状態の人間は責任能力がなく契約を結べない。(No. 9) 粒子状態の人間は完全な理性をもつか、もたないかであるがどちらも成り立たない。

ラーズィーは以下の四点から「ムータズィラ派」からの批判に反論する。(一) 人間の過去の状態を再現してそれを知識として創造するのは神の仕事であり、人間の過去の記憶の有無は実際の出来事存在を保証するものではない。さらに、原初の契約は一瞬のごとびであり、前世の長く続く輪廻 (tanasukh) とは異なる (cf. No. 4)。(二) 人間は原子、または合理的靈魂であると考えば、可能 (cf. Nos. 5, 6)。(三) 神は合理的推論や因果の法則から自由に世界を支配しており、原初の契約の効果を人間理性でどう働かかを定めることは出来ない (cf. No. 7)。(四) 伝承とクルアーンとの間の違いは明らかであるが、両者はそれぞれ神と預言者に由来し、ともにそれ自体で真理性を主張できるもので、両者間の矛盾を論じるのは無意味である (cf. Nos. 1, 2, 3, 10, 11, 12)。(No. 8, 9) については明確な批判はされていないが、上記(一)・(四)の解決を含蓄してい

るように思われる。

哲学から浸透した靈魂論を採用する一方で、ムータズィラ派神学の合理性追求を批判し、アシユアリー派の神学者らしく神の全能性を重視する偶因論に向かい、合理的整合性よりも神と預言者のそれぞれの權威を承認することに満足を覚える。このラーズィーの特徴のなかに折衷的、あるいは統合的な時代思潮を見ることが出来るように思われる。

聖書の贖罪精神と共生

——新英語訳聖書の翻訳を中心として——

木原 範 恭

本稿は *The New English Bible* (以下 *NEB* と略す)、『まじり新英語訳聖書の翻訳に見られる magnanimity (筆者なりに和訳すると「勇気ある寛大さ」) (ピリ・4・5) が、聖書の贖罪精神を少し弱めた訳であることについて考察する。そして、神と人との永遠の共生の可能性が、人間の律法的な行為によってなされるような印象を与える翻訳の恐れを指摘する。ここで用いている共生という用語は、『新社会学辞典』などにもあるように生物学的用語の *sybios* を使用する。かゝる筆者は、『こゝで用いる共生は、*Commensalism* (片利共生) ではなく、*mutualism* (相利共生)』として考える。十字架を共有し、聖靈の働らきによる再創造のため神の同労者として神と共に苦しむという立場が、

新約では約束されているから。

神よりも弱く造られている人間は、真実でなくても、常に真実なキリスト (『テモテ 2・13』) によって守られる。この受肉のキリストをヨハネはロコスとよび、香港『聖經』は、道とよんでいる。

NEB が *magnanimity* と訳している *epieikeia* とどうギリシヤ語は、ギリシヤ語の中でも、最も訳しにくい言葉の一つである。ウィリアム・マークレーは、その著 *The Daily Bible Study* の中で述べている。彼はまた欽定訳聖書が、*moderation* と訳しているこの言葉に関して与えられた訳の数に「*moderation*」のことが分るといふ。テリッチ訳のヘブライ語聖書は *anawah* (謙遜) と同根である。これは、前述の中国語訳聖書が「你們謙讓的心」と訳しているのに似ている。前田護郎訳『新約聖書』は「あなた方の善意」と訳している。共同訳は、「広い心」と通俗的。一九八〇年刊の日本聖書協会訳の文語訳は「汝らの寛容」。その他の日本語訳聖書には、この「寛容」が多く見られる。

これらの翻訳は、一九九五年の「国際寛容年」のキーワードとして輝きをますことであろう。その他一九八九年版の *The Revised English Bible* 45, *Be known to everyone for your consideration of others* (他の人達にあなた達の思いやりのためにすべての人に知られるようにしなせよ) と普通に訳している。これは次にあげる *Living Bible* に似ている。Let everyone see that you are unselfish and considerate in all you do.

(あなたがたのするすべてのことに自己的でなく思いやりのある様に、すべての人に分かるようにしなさい。)

この訳は、次にあげるドイツ語訳聖書 *Die Gute Nachricht* とよく似た内容である。Alle sollen sehen, wie freundlich und gutig ihr seid. (あなたがたが如何に友好的で思いやりがあるかをすべての人は知るはずです。)

次のルター訳は、ひと味違つて、キリストの贖罪のかおりのする訳となっている。Pure Lindigkeit lasset kund sein allen Menschen. (あなたがたの柔和さをすべての人々に知らせなさい。)

筆者が特に注目すべき訳と思つたのは、テインデル聖書協会訳の Twentieth century edition の *King James Version* の新約聖書。Let your sweet reasonableness be known to all men. (あなたがたの甘美な穏當さをすべての人々に知らせなさい。)

この epiekeia は、「聖なるイエスの贖罪に聖なる感動をおぼえ続けている」といった訳なども、バークレーは期待したのであろうか。

彼は前述の彼の著書の中で、C・キングスレイ・ウイリアム訳を次のように紹介している。「このすべての世界に知らせなさい。あなた達は、途中である人に出逢います」

このある人とは、バークレーが、テモテへの手紙の注解の中で、紹介している。The sympathy of the manhood of the Master (人となった主の思いやり) というユニークな言葉の中

にそれは含まれている。つまり、受肉のキリストである。NEB 訳は、強いて言えば、個人の尊厳を重んじた様な訳である。

NEB 訳の magninity は OED の説明では、少しあいまいな意味で、中世の徳目の一つの名前である。本来は、これは、

① 雅量 (器量) の大きいこと、② 尊大・思い上り、③ 夢想的な行動を示していたが、学問的な記述において、この概念は、キリスト者の考えに従つて、修飾された。そして、ラテン語の animus (つまり『勇気』) という意味の解釈が可能ならテン語の語源によつて連想される要素が含まれる。それゆゑ magninity は、しばしば不屈の精神にかわるものとして分類される。また *Johnson's Dictionary* はこの意味を、OED と同じ立場で次のように説明している。

Magnanimity (magnanimus Lat)

① Greatness of mind (心の偉大さ) ② Bravery (勇敢さ) ③ elevation of soul (魂の高尚)

以上の事例からも、NEB 訳はユニークではあるが、少しラテン語の語源にこだわり過ぎ、キリストの贖罪感覚が欠落している。

旧約祭司文書における

「範例的モデル」思考

吉田 泰

「雲は山を覆った。ヤハウエの栄光がシナイ山にとどまり、雲は六日の間、山を覆っていた。七日目に、ヤハウエは雲の中からモーセに呼びかけられた。ヤハウエの栄光はイスラエルの人々の目には、山の頂で燃える火のように見えた。モーセは雲の中に入って行き、山に登って行った。」

(出二四の一五後半—一八前半)。

この章句は P_g のシナイ物語の中に出てくるが、P_g の歴史的背景は五八七年の滅亡と神殿破壊、バビロン捕囚期末期である。雲でシナイ山を覆っていたのは六日の間である。そして雲の中からヤハウエがモーセに呼びかけたのは七日目になってのである。この六日と七日は明らかに P_g の創造物語の六日間と完成後に神が休息した七日にまったく一致する。ラビ的ユダヤ教は、これに続く二五章八—九節を根拠にして、さらに一歩進めて、ヤハウエはこの六日間に神殿である幕屋の原型を創造し、七日目にモーセを呼んで、完成した幕屋の原型を示して、地上に神殿の建設を命じると解釈する。

「わたしのための聖なる所(ミクダーシュ)を彼らに造らせ

なさい。わたしが彼らの中に住むのである。すべてわたしがあなた(モーセ)に示す(マルエー、幻視させる)ところに従って、幕屋(ミシュカーン)のモデル(タブニート)とそのすべての祭具のモデル(タブニート)を作りなさい。」

(出二五の八一—九)

地上に幕屋建設が完成して、世界は天上との絆を得て初めて確固たる安定をみる(五五〇年頃編纂されたミドラーシュの一つである *Pesiqta deRab Kahana* 8f. 参照)。

神殿建築には神の意志と計画が先行する。神殿は本質的に天と地をきり結ぶ宇宙的な広がりをもつ。神殿建設が原初の創造の「統編」と解釈されるのは P_g の祭儀秩序と自然秩序が相関しているからである。また神殿の宇宙的創造の象徴性はイスラエルのみならず多くの文明にみられる。地上の正しい祭儀執行は自然をふくめた被造物の繁栄を保証する。その意味で神殿祭儀には自然との対話が成立している。オリエントの多くの神殿はコスモスの一部で天に開いており、天界に通じる門。階段状のピラミット、ジックラットは「高き神殿」と呼ばれる。バビロンのそれは「エテメナンキ」という。シュメール語のエ・テメン・アン・キは「天と地の礎の家」を意味する。神殿はコスモス全体の土台である。デイルバットの神殿は「天地の基である家」、ラルサの場合は「天地の結び目」、ニップールのは「高きテラスの家」、ジッパルでは「清澄な天の段丘の家」、カザルのジックラットは「山の梯子の家」である(エジプトの事例は省略)。いわゆる「天柱」のシンボルで、神々が天上か

ら下るときに宿る「寄り代、憑代」(よりしろ)である。先端が天に達する階段が地に伸びており、神の使いたちがそれを上ったり下りたりしていた(創二八の二二のヤコブの夢物語)。わが国で古来から神社を杜(もり)というのも、降りるべき樹木があり、そこに神々の声がこだましているところだからであるといわれる。「天の橋立の故事」(丹後の国風土記参照)では、昔イザナギの神が天上に登ろうとして梯子をかけたが、倒れてしまった名残であるといわれる。

天地創造から始まるP gの歴史物語の記述目的は「ヤハウェがイスラエルの神として彼らの直中に宿る(出二九の四五―四六)ことを示すことにある。神殿は、そのための「天柱」であり、また神と人間、ヤハウェとイスラエルの出合の「マコーコーム」に他ならず、P gはシナイ物語で、この「神の臨在する生の幻」を明確にしたのである。

ラビ・ユダヤ教時代の

シナゴークにおける説教

藤井悦子

ラビ・ユダヤ教時代のパレスティナでは、安息日のシナゴークの礼拝での聖書朗読の際に当日の朗読箇所に合わせて説教がなされた。その説教の母胎になったのがミドラッシュと呼ばれる聖書解釈である。聖書の語句に対して独特のアプローチで意

味を探り出すミドラッシュによって様々な解釈が生み出されたのであるが、それは決して象牙の塔のものではなく、説教を通して広く民衆に浸透し、ラビ・ユダヤ教の精神を下から培うものであった。今回は、説教型ミドラッシュと称され、特に説教との関わりが大きかったレビ記についてのミドラッシュ・コンタクション、レビ記ラッバー(紀元後五世紀頃成立)の第三章の一部を説教の形式で紹介したいと思う。この説教を通して何がメッセージとして伝えられるか、それがどのような方法で伝えられるのか、それによって母胎となるミドラッシュ的解釈の特徴の一面も伺えるだろう。

対象となる朗読箇所はレビ記二章一節「人[nefesh]が穀物の献げものをする時には……」から始まる部分である。問題になる句に対して、聖書中の他の書(多くの場合は諸書)から、一見無関係の句が引用されて解釈が始まるプティフタ(原義:開く)という形式をとる。これは説教型ミドラッシュの典型的な形式である。本例では、コーヘレトより「片手をやすらぎで満たすことは、両手を労苦で満たすことより良い」(Co:9)という句が引用される。一見無関係ではあるが、実際には朗読箇所の第二節で言及される「片手ひとつかみか、やすらぎの香」に对应したものであり、以降、「片手」、「両手」、「やすらぎ」という言葉が軸となって説教が展開し、「貧しい者」の献げものがより主の目に好まれるという解釈が生み出される。更に、続く第二のプティフタの中で、「貧しい者[anot]」に、同じ語根の「苦しみ[anot]」、「断食[ta'avit]」が重ねられていく。その過程

で、「貧しい者」の献げものに、生活をかけるがゆえに生命をささげるような、また断食のように体をささげるような献げもの、といった意味が付されていく。そして最終的には、冒頭の「人」に当たる *people* が、身体、生活という意味に転化し、貧しい者の献げもののように身体、生活をかけた献げものは、生命をかけた献げものであり、それゆえ主に好まれる献げものであるという冒頭の朗読箇所には全く見受けられないメッセージが引き出されることになるのである。

このメッセージを、これが語られたであろう紀元後五世紀ごろの時代に即して考えると、どのような意味があるのだろうか。後七〇年の第二神殿崩壊後、神殿儀礼は途絶えている。にもかかわらず、それを詳細に規定したレビ記の本文はどのような意味を持っているのか、それを朗読することにどんな意味があるのか、これは、おそらくその時代の人々が直面した問いであろう。そこで具体的な神殿儀礼についての規定を生命をかけるような献げものが好まれるのだと読み換え、言わば儀礼を精神化しようとすると同時に、当時実行されていた断食のような行為を身体をかけた献げものとして神殿儀礼に関係付け、いやそれ以上に価値あるものとして意義付けようとしたのではないだろうか。

更に注目したいのは、このようなメッセージが生み出されるに至ったプロセスである。おそらく「人 *people*」が、身体、生命の意味を持つことは自明であっただろうが、あくまで「片

手」、両手」、やすらぎ」、貧しい者」、断食」といった言葉を軸として聖書全体を連動させる過程において、朗読箇所にはなかった新しいメッセージや概念が多面的に創造されるのである。逆にこうしたメッセージや概念が、ひとり歩きして観念的に次なるメッセージを生みだしたりすることもない。あくまでも言葉、字句に根ざして発展するものである。このように、一方で字句や形式（プティフタなど）にとらわれながら、他方で新たなメッセージ、概念、思想が創造される。しかもそのどちらか一方に流されてしまうことなく、両者の緊張関係の中で、彼らの時代に即したメッセージが多面的に取り出されること、そこにラビ・ユダヤ教の説教の特徴、そしてその母胎となる聖書解釈、ミドラッシュの特徴があると言えるだろう。

「我らのラビ・モーセ」のまねび

——ラビユダヤ教の理想的人間像——

市川 裕

宗教的なユダヤ人は、今日でも、出エジプトを導いたモーセのことを「モシエ・ラッペーヌー（われらのラビ・モーセ）」と呼ぶ。ラビという呼称は、第二神殿崩壊後のラビユダヤ教と呼ばれる体制に由来する表現であり、慣用的に使われるこの呼び名も、元来ある特殊な世界観の表明であった。本稿では、モーセが自分にとってラビであるということの意味を、宗教にお

ける模範的人物の問題として宗教学的に扱う。

モーセは最高の預言者という範疇でなく、神に義とされる人格として把握され、各時代のラビに仕えてトーラーを学習することがその人格に至る方法とされた。この場合、「目前のラビ」が理想のモーセ像を規定していないか。それを防ぐために、「本来のモーセ像」によって現行のラビ制度を修正する批判的機構の存在が不可欠である。しかし「本来のモーセ像」は「トーラーのモーセ像」を通して提示せざるを得ないが、そのためには、傑出した人物によるモーセへの深い共感が必要である。そういう人物を輩出するのに必要な要件は何か、ラビ体制はそれをどの程度備えていたか。これが問うべき課題となる。

ラビユダヤ教にはハラハーとアガダーという範疇があつて、これらが相互補完的に作用して批判的機構の役を果たしてきた。法の支配の分野であるハラハーに関しては、徹底した解釈学の訓練を極限まで導いた。アガダーは聖典から道理を導く分野であるが、本来のモーセ像は果たして十分考察されたか。筆者はここでエスカトロジー教育を念頭に置いている。モーセ五書には、出エジプト後に荒野を進んだイスラエルの民の訓練が満載され、すべて、死に直面しての振る舞いが試されている。かれらは、荒野の四十年、マナによるその日暮しをしていた。ユダヤ人はモーセ五書を安息日ごとに学ぶ義務があり、それらの出来事を熟知していたはずで、その限りでは、かれらは「いざ

というときの覚悟」を十分学んでいた、と推測することもできよう。しかし、それを認めた上であえて問いたいのは、ラビユダヤ教の聖書の学習（アガダーやミドラシュ）に、エスカトロジー教育を薄める傾向はないか、という点である。（ここではテキストとして、ビアリークとラヴニツキ編の『セーフエル・ハ・アガダー』の中の「荒野のイスラエル」の項目を使う）

例えば、神の律法はなぜ出エジプト直後でなく、その三か月後に下ったか、という問いに対して、出エジプトの民を病氣回復したばかりの王子に譬えて、学校へ行かせるのは回復直後でなく体力が回復してからがふさわしいと説明する。その限りではもつともな説明に見えるが、実際にはその後に背神行為は止むどころか、むしろこれから葛藤の度を増していくのである。また、モーセと同じレビ族のコラハとその仲間が、モーセを相手取って、指導層の独占を非難した事件がある（民数記一六章）。記述からは不明な争いのきつかけについて、その出来事の直前にモーセが定めた「衣の房飾り」の掟に関しコラハが解釈論争を挑んだことが発端だと説明し、反抗した後で転向した者がいるがそれはその妻の才覚によつたのだ、と語る。また、権力の独占の内容に関しては、モーセとその一族が祭司への捧げ物や十分の一税の権利を濫用して、寡婦の畑から収穫物を搾取する様をコラハが巧みに語って、人々にモーセへの憎悪を煽つたと説く。しかし、ここでの共同体分裂の危機の根本原因は権力濫用云々ではなく、Y・レイボヴィッツが示す通り、権威

の根拠に関する二つの相反する原理の対立である。すなわち、イスラエルの民はその存在自体が神聖でその中に神がいるのか、それともかれらは、神の定めを遵守する限りで神にとって神聖になるのか、という対立である。コラハは前者を主張した、すなわち偶像崇拜に陥ったがゆえに、一族もろとも生きのまま奈落へ落ちた。それほどに異端は執拗で強力であり、それだけの覚悟をもって異端に対抗せよ、という教訓ではないか。

筆者は既に、ラビユダヤ教はその形成期に、本質論抜きの終末論を排除して、モーセの律法による法の支配を導いたことを論じた（『宗教研究』二九五号）が、その宗教教育に関して、ラビユダヤ教では法解釈学に比して終末論的教育、すなわち覚悟の人としてのモーセ像の強調が必ずしも徹底されていなかったのではないか。

ハスイディズム

——十九世紀東欧における宗教運動——

黒川 知文

ハスイディズムは、十八世紀後半東欧において発生した特定の社会観と共同体生活、指導体制とを生み出したユダヤ民衆の宗教運動である、恍惚感、大衆的熱狂、密接な集団結合、カリ

スマ的指導者等が、その社会宗教的特徴である。

一六四八年以後のフメリニツキーによる虐殺で崩壊状態にあったポーランド、リトアニア南東地方にて、この運動は開始された。カバラを理論的根拠とし、それに恍惚感と大衆的熱狂という民衆的伝統とが結びついたものであった。これらが、宗教的社会的行動において新しい建設的な観点を与えた。そして彼らは自らの会堂を持ち、イサク・ルリアのセファルディ訳祈禱書を用いた。

当初の運動には、世から離れて苦行生活を行なう「禁欲型」と、喜びの中で神に仕えるという恍惚感に浸る「熱狂型」とがあった。この運動は三つの世代において展開した。

第一世代の創始者バアル・シェム・トープは、一七三〇年代に啓示を受け、癒しや奇跡により民衆の心をひきつけていった。その結果、ポドリア地方、ポーランドとリトアニアの南東部に運動は広がった。

ドヴ・パウエルは、第二世代の指導者になった。かれは、ドープの言行録、教え、聖伝を書物としてまとめた。さらに彼は多くの布教者を派遣し、ベロルシア、ガルシア、中央ポーランド地方に、運動は広げられた。また、一七五三年にはパレスチナにハスイディズのセンターを創設した。一七七七年には、約三百人のハスイディズム教徒がパレスチナへ移住した。

第三世代の時期である一七七二年、九三年、九五年におけるポーランド分割以後の時期において、多くのカリスマ的指導者が出現した。この時期には、ハスイディズム指導者の分散傾向

と世襲化、ハスイディズム思想と生活様式の多様化、異端の出現、などがみられる。

ハスイディズムへの反論は、当初は破門という形で、伝統的ユダヤ教からなされた。一七七二年に、最初の破門が宣告され、著書が焼却された。一七八一年にも再び破門が宣告され、指導者が逮捕された。

しかし、しだいに、両者共通の敵としてのハスカラー運動（ユダヤ啓蒙運動）の出現以後、対立は緩和されていった。一八〇四年には、ハスイディズムが独自のシナゴグを建設し、独自の指導者（レベ）を選出することが、ロシア政府により許可された。ハスイディズムが最終的に勝利をおさめたといえよう。

ところで、ハスイディズム運動の評価に関しては対照的な二つの立場がある。すなわち、これを正統的ユダヤ教からの逸脱としてユダヤ社会を分裂に導いたとする立場と、逆に、崩壊状況にあった東欧のユダヤ社会を再統一したとする立場である。以下の理由により後者の立場が正しいと言いうことができる。

第一に、フメリニツキーの時期における迫害の中にあつたユダヤ人にとり、迫害は自らの罪から来る罰だとする伝統的ユダヤ教の教えよりも、喜びを強調するハスイディズムの教理の方が受容しやすかつたこと。

第二に、伝統的ユダヤ教は個人の扱い、個人の律法研究を奨励するが、ハスイディズムでは、個人よりも共同体のきずなを強調すること。たとえば、アヴォダ・ベ・ガシュミュニット（身

体を用いる礼拝）に見られるように、神秘的行為が隠された方法で行なわれるのは、個人ではなく共同体内部においてであると、考えられていた。この教えは分裂した共同体を統一するのに有効であつたと思われる。

ハスイディズムは十九世紀において、東欧の大部分のユダヤ社会に定着した。そこにおいて非ユダヤ人（ウクライナ人、ポーランド人）の宗教と文化とは全く異なるものを、彼らは独自の共同体の中で保持した。そのために、非ユダヤ人からは「異人種」として見られた。それが、同世紀後半のボグロムにおいてみられる反ユダヤ主義の一つの背景になつたと考えられる。

神話と言葉

谷口 静 浩

M・ハイデッガーは『ヘルダーリンの詩の解明』という著作において、「詩作する」とは「存在あるいは神々を名づけること、そして名づけるという仕方で建立する (stiften) こと」であつて、詩作は最も根源的・原初的な言語、すなわち「原言語」(Ursprache) であると述べている(四三ページ)。このように考えられた「詩作」は、宗教の連関で「神話創作」と理解することができる。ここでは根源的な言葉としての神話の言葉について、E・カッシーラー(一八七四―一九四五)の哲学、とりわけ『言語と神話』のなかで展開された思想を検証しつつ

考えてみたい。

まずカッシーラーは人間を基本的に「シンボルを操る動物」と見ている。人間はもはや實在に直接対面しつつ生きるのではなく、シンボル、イメージの世界に生きていてと考えられている。さて、言語、神話、芸術などのシンボルのうち、神話が最も原初的なもの、神話がそれらのシンボルの共通の母体となるものと考えられている。このような神話の言葉には、言葉が名づけるものの本質との強い結びつきが見てとれる。神話の言葉はものの本質を表示するのみならず、本質そのものであり、本質の「力」を含んでいるとカッシーラーは考えている。そのため名前(言葉)を我がものとしたりその使用法を知ることによって、その名前を持つものそのものに対する支配力を獲得することになる。このような言葉の持つ呪術的な作用が神話的言語観の特色であり、神話的見方の前提であるとカッシーラーは考へる。彼は、最も原初的な言葉は、言語的な意識と神話的・宗教的意識とが根源的に結びついた神話的言語であって、その言葉は、あらゆる存在と出来事とを成り立たせるような根源的な力(Urpotenz)となると言う。このように神話の言葉を「力」として捉える見方は、『神話の哲学』におけるシェリングの考へと同質のものである。

さらにカッシーラーは、最も根源的には實在そのものであり、實在を在らしめる力である言葉が、「宗教」の在り方を根底から制約するものであることを明らかにしている。すなわちカッシーラーは、言葉の在り様に応じて、宗教の発展段階を三

つに分けて考へる。最初は、神々が名づけられることによって、神の屬性や名称の豊富さに満足するという神話的段階。次にこのようなものにはもはや満足せず、言語の統一性を通じて神觀念の統一を獲得しようとする一神教的段階。そして最後に、こうした統一をさらに超えて、言葉なり名称によっては表現できないような實在者を求めるような神秘主義的段階。しかしこのような言葉の克服をめざす最後の段階へと道を開くのは実は言葉自身であるし、また宗教と神話は、言語的なものの限界を超えようとすると、結局はそのことによつて、神話と宗教の限界に達することになる、とカッシーラーは述べている(『言語と神話』六一ページ、六五ページ)。

このようにカッシーラーによると、言葉は根源的に神話の言葉として、實在そのものであり、また實在を在らしめる力でもある。このような根源的な言葉から、観念的思考のための言葉が分かれることになる。さらにこのような言葉は、言葉そのものの超克をめざす宗教の展開をも規定している。このような根源的な神話の言葉は、「存在あるいは神々を名づけ」、「存在を建立する」というハイデッガーの言う詩作の言葉と同質のものと思ふことができる。ハイデッガーは詩人の営みに、新しい時代を始める哲学者の在り方をダブらせる。言葉をその純粹さにおいて使用するとき、それは神話の言葉となり、また詩人の言葉となり、またある時は哲学者の言葉となる。そしてそれらの言葉は、「コスモスを創造する」という同一の働きをすることになる。

死者の「魂の眠り」とドイツ宗教改革

木塚隆志

死者の「魂の眠り」の教説は、特に十五世紀末から十六世紀初頭のイタリアにおいて、主にカトリックの伝統的な「魂の不死性」の教義と、それに基づく死後の魂の「意識を持った生存」に対するアンチテーゼとして浮上してきた教説である。イタリアにおいてこの教説は、プラトン主義的靈魂理解の批判として、アリストテレス主義、あるいはアヴェロエス主義と結びついて、主に哲学的議論の形で展開したが、その後、ドイツ及び、スイスの宗教改革の中で、主に宗教改革の急進派（特に再洗礼派やスピリチュアリスト）と結びついて展開した。

一五二三年にドイツで出版され広く流布したパンフレット「煉獄の火と死後の魂の地位について (Vom fegefeuer unnd standt verscheyden selen)」―原著者はA・B・カールシュタット、後にG・ヴェスタターブルグが改訂―は特にドイツ及びスイス宗教改革の急進派と結びついたこの教説の展開を考察する上で重要な位置を占めるものである。

このパンフレットは、直接にはカトリックの功德と贖罪のシステムと結びついた「煉獄」信仰への批判に向けられている。しかし、その中心的なテーマは、カールシュタットの神秘主義的浄化の神学にあると言える。この意味から、キリスト者の死

後の「魂の眠り」の教説は、イタリアにおけるような、魂の「不死性」の批判を中心とした議論へと直接に向かうことなく、むしろ、神秘主義的浄化を中心とする信仰思想へと組み込まれ、カールシュタットの独自の神学と結合している。つまり、ここでは死後の魂の「眠り」が、魂が一切の外的なものへと向けられた感覚ないし関心においては「眠り」、内的な神の認識のみに集中するという意味においては「目覚めている」という構図で理解され、それが、自己及び被造物への志向の消滅 (Gelassenheit) と神への同一化 (真の神認識) という神秘主義的な浄化の構図へと適合させられているわけである。

研究者G・H・ウィリアムズは、この死後の「魂の眠り」の教説が、そのドイツにおける展開において、「間近な死者の復活と審判、そして神の国の到来」という終末待望と親和的であった点に注目している。確かに、この教説は、最後の審判を中心とした救済史的終末を強調し、死後からそれに至るまでの死者の魂の地位の一時性を強調する方向性と適合する。またこの意味から、宗教改革の急進派の一部、特に南ドイツの再洗礼派においては、この教説と「間近な審判」の到来を期待する終末待望との結合を見ることができる。しかしながら、カールシュタットの思想、あるいは少なくともこのパンフレットにおいては、この種の終末待望と死後の「魂の眠り」の教説との結合は見られない。また、ツヴィングリ、カルヴァンといったスイスの宗教改革者による再洗礼派及びその「魂の眠り」の教説に対する批判も、必ずしもこの種の終末待望との関連においてなさ

れているとは言えない。むしろその批判はカールシュタットの場合との相違はあるにせよ、成員各人の浄化と再生を条件として成立する閉鎖的・自立的キリスト教共同体の主張と結びついたり再洗礼派の分離（分派）主義に向けられていると思われる。従ってドイツにおける死者の「魂の眠り」の教説の展開を考へる場合には、それが救済史的終末待望と結合し、救済の決定的局面が、死後すぐの天国ないし至福の状態から救済史的な終末、すなわち「間近い審判と神の国の到来」へと移動するという場合と並んで、さらに、カールシュタットあるいは一部の再洗礼派におけるように、この教説が、救済の圧倒的な比重を死後における至福から、この世と死後とを通じて継続する神秘主義的な浄化の過程それ自体の中へと移動させている場合が注目されるべきであろう。

ルターの詩編解釈における言葉と音楽

竹原 創 一

本論の意図は宗教における言葉と音楽の意味を明らかにすることにある。言葉と音楽は宗教にとって本質の意味をもつか、単に補助の意味をもつだけか、否定的意味をもつか、言葉と音楽のうち一方がより本質の意味をもつか、言葉と音楽の相互関係はどうか、このような問題をルターの詩編解釈をとおして考察する。詩編とルターが取り上げられる理由は、宗教詩とし

ての詩編において言葉と音楽がひとつに結びついているからであり、またルターは生涯、修道士としても大学教授としても賛美歌作者としても詩編とかかわりつつ、言葉と音楽に関心をもち続けたからである。

ルターは第二回詩編講義の中で詩編第四編表題の「楽器に合わせて」を解釈して、「かつて音楽の使用は、聖なるものであり、神的事柄にふさわしいものであった」と言う。しかし「時が経つにつれて音楽の使用は、華美と快楽に仕えるものになった」とも言う。ここで言われる音楽の「聖なる、神的事柄にふさわしい」、いわば宗教的使用とは何か、同時にそれに反する非宗教的使用とは何かが問われる。ルターは旧約聖書の預言者や古代教父における音楽使用の例をあげて、音楽の本性は人間の心を鼓舞することであると言う。

この鼓舞は中世の伝統的概念によれば *affectus*（情意）をもたらずこととされる。古代ギリシアの *pathos* に由来し、ストア派、アウグスティヌス、トマス、ゲルソンを経てルターへ至る情意の概念史をみると、情意は必ずしも宗教的に積極的な意味をもつとは限らず、宗教的両義性をもつことが知られる。ルターは情意の宗教的に積極的な意味を認めるが、しかし情意のみを強調して理性を否定する霊的熱狂主義を退ける。ルターにおいては情意は理性との結びつきにおいてはじめて宗教的にはたらくとされる。それは詩編講義にくりかえし出て来る「理性と情意 (*intellectus et affectus*)」という並列表現によって示される。情意が心を鼓舞するのに対して、理性はどこへ向

て鼓舞すべきかを示すとされる。ただしルターにとって理性 (Intellectus) は人間に内在的な合理主義的はたらくべきでなく、つねに情意との結びつきにおいて聖書の言葉を理解するものとされ、その理解された内容はルターによって「十字架の知恵」と呼ばれる。それは人間にはつまずきとして鼓舞を伴わざるをえないものとされる。

情意が宗教的に両義性をもつように、情意をもたらす音楽もまた宗教的に両義性をもつとされる。ルターに影響を与えたアウグスティヌスの『告白』第十卷三三章には、音楽の宗教的両義性が説かれている。ルターによれば音楽は本来は神の作品として神賛美にふさわしいものであったが、人間の誤用によってふさわしくなくなったとされる。その誤用の例として修道院における伝統的な詩編朗唱の仕方があげられる。ここでは情意と理性の欠如、および非宗教的な情意と理性の侵入が生じているとされる。この音楽の誤用をいましてルターは第一回詩編講義の序文冒頭で、第一コリント書第一四章一五節のパウロの言葉「わたしは霊によって詩編を歌うように、理性によっても詩編を歌おう」を引き、これを情意と理性の両方によって詩編を歌うべきであるという意味に解釈している。音楽と言葉がひとつに結びついている詩編を、情意と理性によって歌うとは、詩編の音楽と言葉が有機的、相互補完的に結びつけられることであり、音楽は言葉によってその宗教的意味が明確にされ、言葉は音楽によってその宗教的感動が深められることである。それゆえ言葉も音楽もいずれも宗教にとって本質的なものである

が、それぞれ単独にそうなのではなく、両者の結びつきにおいてそうなる。その結びつきには、情意が高まることによって沈黙が生じるという、逆説的関係も含まれる。

グスタフ・マーラーの音楽の宗教性

——特に第三交響曲をめぐって——

山 我 哲 雄

ユダヤ人マーラーが、ウィーン宮廷歌劇場の指揮者に就任するためにカトリックに改宗したことはよく知られている。しかし創作者マーラーの宗教性の問題は、この機会的・現実的動機に基づく行為とは区別して考えねばならない。一方においてマーラーは、ユダヤ人の両親から生まれたが、決してユダヤ教徒としての強烈な自覚を持っていたわけではなく、むしろ幼少よりドイツ的・キリスト教的文化を抵抗感なく自分のものと感じようになっていた。他方でマーラーは初期から、その作品を通じて、生と死、人間の運命、苦難と救済等、広い意味での宗教的、形而上学の問題と取り組んでいた。

特に第二交響曲と第三交響曲は、いずれも「改宗」前の作品であるが、この傾向が強い。第三交響曲『復活』が最後の審判と死者の復活を中心主題とする黙示思想的作品であるのに対し、第三交響曲は神的生命の横溢する全自然界を主題とし、原始的生命的爆発（第一章）から植物（第二章）、動物（第

三楽章)、悟性的存在者たる人間(第四楽章)をへて、天使たちの歌に至り(第五楽章)、ついにはすべてを包括するものとしての神的爱(第六楽章)によって完成に達する汎神論的、自然神秘主義的作品と呼ぶことができる。神を愛として把握し、動植物の中にもその神的生命と愛を感得するその姿勢には、マーラーが愛読したというアンゲルス・シレジウスに代表されるカトリック神秘主義からの影響が認められる。第五楽章では『少年の魔法の角笛』の詩を通じて、ペテロの罪の告白とイエスによる許しと救いが天使たちによって歌われる。これらすべてを単なる審美的、装飾的なものに還元してしまふこと(H・マイアー等)は正当ではない。マーラーの音楽は、作曲者自身よりはるかに以前に「受洗」していたといえるであろう。

第三交響曲の解釈をめぐってしばしば注目されてきたのは、マーラーが一時、第三交響曲全体にニーチェの著作と同じ『悦ばしき知識』という標題を与えようと計画していたことと、『人間』を表現する第四楽章の歌詞に当時発表されて間もない『ツアラトクストラ』の「醉歌」を採用したことである。ただし、このことの意味をめぐっては、マーラー研究者の間でも真つ向からの意見の対立がある。すなわち一方には、これをニーチェの思想に対するマーラーの共感を表現するものとする見方があり、ここからは第三交響曲がいわば永劫回帰や超人の思想を含むニーチェ哲学の音楽的具現化と見なされる(H・キューン、A・シルバーマン等)。他方にはマーラーの意図とニーチェの哲学を対立的にとらえ、マーラーのニーチェ採用を逆説的

ないし批判的姿勢の表れとする見解がある(K・ブラウコプフ、K・フールス等)。ニーチェの著作に対するマーラーの態度を伝えるワルターやアルマ・マーラーの伝記的証言や、第三交響曲の構成そのものから見て、後者の見方が疑いもなく正しいものと思われる。すなわちマーラーは、詩人としてのニーチェに引かれつつも、ワグネリアン・カトリック神秘主義への共感者として、ニーチェの思想を受け入れることはできなかった。そこで彼はニーチェの詩に、動物と天使の間の(超人ならぬただの)人間という相応の位置を指定することによって、いわばその主張を相対化し、制限しようとしたのであろう。

これまであまり指摘されていないことであるが、「愛が私に語ること」と題された第六楽章のアダージョ主題の冒頭が、ワグナーの『パルジファル』の「信仰」の動機の変形であることも、このことを裏づける。周知のように『パルジファル』はワグナーの中で最もキリスト教神秘主義的色彩の濃厚な作品であり、ニーチェとワグナーは『人間的あまりに人間的』と『パルジファル』のテキストを贈り合う「剣の交叉」によって最終的に訣別した。第六楽章で表現されている愛は、決してニーチェ流の運命愛ではない。マーラーは『パルジファル』の「信仰」を『ツアラトクストラ』の超人よりも上に置くことにより、ニーチェの立場を退け、全自然を包摂する宇宙的な愛として把握された神への信仰告白を表明したとは言えまいか。

ゲルマンとキリスト教の造型における 光と言葉の表象形態

植田 重雄

ドイツのヴェルテンベルク州、オーベルステンフェルデ (Oberstenfeld) の監督教会、聖ヨハネス教会内の石の柱頭には、人の顔が彫られており、口から二つの紐、線のような束を左右に出し、それは樹木や葡萄蔓のように延びて絡まり、さまざまな造型を作り出している。柱頭の四隅の人面は、地水火風の四つのエレメント、自然靈を表わしている。この自然の構成要素によってこの世界にさまざまな存在が生成、変化していることを表わしている。柱頭には花や木の実、動物などを表わしている。

これにたいし、コモ湖畔の市立美術館 (Como Museo Civico) の入口のアーチには、中央高いところに一人の人面が画かれ、やはり左右に口から紐の線が流れ出て、多様に曲線をえがき、波状の渦線をつくり、門の柱の全面に広がってゆく造型がある。このアーチは二重になっていて葉や花の文様と動物文様か上をおおっている。この口より線を出している存在は、四大ではなく、ゲルマンの主神ヴォーダンである。ヴォーダンは今日神話や民間伝承では風、嵐の神と考えられている。ヴォーダン (Wodan) はゲルマン・アングロサクソン語の語源、ヴォート

(Wout) 古代北欧語オート (Od) に由来し、元々「風」とか「息」を意味している。オーデム (Odern) アーテム (Atem) などいづれも呼吸を意味する類縁語である。ヴォーダンは後世になると精霊化され、魔や精霊をひきいる魔王の如く見做されているが、本来のゲルマンにおいてはすべての存在に生命を与え、霊を与える神である。風は大自然の息である。生命は本来目に見えぬ神の力によって生命を得る。神の口より発する言葉は、力強くさまざまな変化と発展を遂げ、宇宙に広がってとどまるところを知らず、空しくならない。この神の「言葉」や「息」をゲルマン人、とくにランゴバルト族は線で造型した。この世界のすべては多種多様な線で結合している。それだけではなく、この下なる世界と上なる世界を結びつけるものは語りがける神の言葉によってである。

バイエルン州のヴェルツブルク市にあるマリーエン・カペル (Marien Kapelle) に神の言葉を造型化したものがある。その浮彫りの中に、天上に坐している神が口より言葉を発し、伝声管のような管が、マリアの耳につながっており、聖書を読んでいるマリアは神の言葉を聴いている。その管の上を鳩の形をした聖霊とともに幼児イエスがすべりおりてくるというかわった造型をしている。聖処女に天使ガブリエルが現われて神の意志を告知する受胎告知が一般的な表現形態である。さきにあげたオーベルステンフェルトの石柱頭の四つの自然靈 (エレメント) の造型も、コモ市立美術館のヴォーダン神のそれも、いづれも十世紀頃と推定されており、キリスト教美術の上では古いロマ

ネスク様式である。むろんコモ市立美術館は元はサンタマリア (S. Maria) 教会であった。その遺構を残している点貴重である。なぜ教会の造型にヴォーダン神が現われているかといえば、当時は厳しい宗教的対立がなく、この世界に生命の息や霊を与える聖なるものをあえてゲルマンの表象を用いている程のゆとりがあった。あるいはキリスト教の神もゲルマン神の形態をかりて表現することによって当時の一般の人々の納得が可能であったのかもしれない。とにかく神の口より出る生命の線は、のちになると直接神の口から離れて、独立して「神の恵み」「生命」を象徴する壮重且つ華麗なランゴバルトの装飾文様がアドリア海、アルプスの各地に独特な教会の美術様式となつてゆくのである。

エックハルトの何故なき生・

何故なき働き

松田美佳

エックハルト・ドイツ語著作の「何故なき生と働き」は、神秘体験が直接に言語化された思想ではなく、「生」と「意志的な働き」というトマスのご二つの概念を前提している。

第一章 トマスの場合

1、「生(vita)」の概念。生きているものとは、「自分自身を動かす」ものである。生のご概念によつてトマスは、植物・動物・人

間・神へ至るさまざまな存在者を階層づける。

2、「意志的な働き actus voluntarius」とは、自然本性的な働きとおなじように、その根源が働くものの中にあり働き、つまり働く存在者の存在を根源として生じる働きである。どちらの働きも、その存在者の究極の完成を目的となされる。しかし、自然本性的な働きが目的の認識を伴わないのに対して、意志的な働きは目的の認識を伴う。

第二章 エックハルトの場合

1、ラテン語著作の「生」の概念。「自分自身から内なる根源から……動かされるすべてのものが生きているものといわれる」「神は、すべてのものの内奥にある。したがって、……私たちが……内奥なる神のために働く働き……だけが、生きている」

「自分自身から」動かされるといふ規定は、トマスの生のご規定に一致する。しかし、「内なる根源から」動かされるといふ規定は、根源が内にある働きというトマスの概念を思い起こさせる。ただし、トマスのいう根源が、働くものの「存在」を意味するのに対して、エックハルトのいう根源は、働くものがそのために働く「目的」を意味する。エックハルトは、個々の働きを評価するために「生」の概念を用い、また、神が内なるものであると考えて、神を目的とする働きこそが「生きている」働きであることを主張する。

2、ラテン語著作の「意志的なもの」の概念。「外にある他の何かのために生じるものは、非意志的なものである。……逆

に、意志的なものそのものは、常に自由であり、それ自身のためにあり、外にあるものに仕えない、「……何らかの外なる有益、また神の隣や外にある何らかの他の報酬を盗み見るなら、……その働きは非意志的である」

外にあるもののために生じるものが非意志的であり、外にあるものに仕えないものが意志的であるとの規定は、トマスの規定に照応する。トマスによると、意志的な働きは、その根源が内にある働きであり、意志的な働きは、外なる根源から人間の意志に反して強要される働きである。

その際、トマスでは、「外なる根源」は他者を意味するから、「外なる有益」「神以外の報酬」を求めてなされる働きは非意志的とはいわれない。ところが、エックハルトでは、「外なる根源」は、働き自身の外にある、働きの目的を意味するから、「外なる有益」「神以外の報酬」を求める働きが、非意志的と規定される。それに対して、意志的な働きは、働きに対する報酬のためにではなく、働き自身のために意志される働きである。以上1、2より、ラテン語著作では、トマスの「生」「意志的な働き」の両概念が継承されるときにも変容されているといえよう。

3、ドイツ語著作によると、「内なる根源から、あらゆる働きを何故なしに働かなければならない。天国や神や永遠の至福のために、外から働くなら、じっさい正しくない」。

「何故」とは、働くものの外にある目的である。ドイツ語著作では、人間はあくまで内から働くべきであり、外にある神・

至福・天国のために働いてはならないと主張される。エックハルトが神のために働いてもならないと主張するのも、あくまで、魂の内なる根源から、その働き自身のために働かなければならないと考えるからにほかならない。したがって、ドイツ語著作の「何故なき生と働き」の思想は、ラテン語著作の「生」「意志的な働き」の概念を基礎としているといえる。

ニコラウス・クザーンヌスにおける

「近代と反近代」

八巻 和彦

ニコラウス・クザーンヌスは、一九世紀末ヴィンデルバントによって、「クザーンヌスはヤーンヌスの頭をしている。その一方は過去を、もう一方は未来を見やっている」と描写されて以来、彼の思想の特色は、近代と中世を兼ね備えたものであるということが定説となっている。本発表の目的は、クザーンヌスに則して考察することによって、その定説を改めて検討することにある。

標題で「近代と反近代」としている「近代」の語の意味は、当然のことながら哲学における「近代的なるもの」のことである。カッシーラーはクザーンヌスをウィンドルバント流に解釈する一人であるが、クザーンヌスが認識問題に定位していることをもって、クザーンヌスを「最初の近代的思想家」と位置づけてい

る。またガダマーも同じ流れてクザールヌスを捉えつつ、その際に哲学における「近代」の特色として、自然科学の成立、それに伴う哲学の地位の低下と特殊化、そして絶えざる進歩の思想の三点をあげている。

たしかにクザールヌスは、『*De docta ignorantia*』（『知ある無知』）の第二巻十一章以下で「地動説」と見なし得る記述をしているし、また『*De staticis experimentis*』（『秤の実験』）では物の重量の比較を通して物の性質や状態をつきとめようとして、「質の量化」とも言えるような推論を行っている。また哲学への批判的態度としては、『*De sapientia*』（『知恵について』）および『*De mente*』（『精神について』）において、伝統的な方法に囚われて哲学者たちを激しく批判している。さらに、『知ある無知』の第一巻において無限・絶対者における「反対の一致」の思想を導出する際に、「絶えざる進歩」を唱えているように見える箇所もある。

しかしながら、これら全ての営みの目的はあげて神の賛美にあると、クザールヌス自身は同じ書物の中に明確に書きつけているのである。そもそも彼の思索に「近代」への眼差しが存在していたのだろうか。彼は「一四四六年に *Coniectura de ulimis diebus*」（『終末の日々についての推測』）という短い文章を書いているが、その中で彼は聖書に由来する様々な「根拠」を上げて、一七〇〇年から一七五〇年の間にこの世の終末が到来すると記している。またこのような思索は単にこの書物だけではなく他の説教でも行っているのである。また彼は、たしかに教

会および社会の改革に生涯を捧げたといっても過言ではない生き方をしたが、その目指す方向は、決して「新たな時代」を切り開こうというものではなく、むしろ過去の「黄金時代」に戻ることに提唱であった。

否、クザールヌスにおいては、彼が意識しないままに既に「近代」が開かれつつあったのであり、その意味で矛盾を孕んだ「近代の先駆者」だったのだという主張がなされるかも知れないし、また従来もしばしばなされてきた。しかし、この主張が意義を持ちうるのは、まずもって「近代」というものが善なるものとされて、その善なるものの片鱗でも持っていた者は、それ故にまた善である、という思考回路が機能しうる場合である。

しかしながら、一個の人間をそのように、あたかも部品から組み立てられた機械の如くに分解して評価することが、どれだけの正当性を有するであろうか。ましてや「近代」が総体として反省の対象とされつつある現代にあって、「矛盾を孕んだ近代の先駆者」と解釈して済みますのは、むしろ思考の怠慢ではないだろうか。このような視点でクザールヌスに接近する時、彼はむしろ「近代」ではなく、「近代」さえも実現できない「超近代」(Typer の意味での「超」)の思想領野に到達していたということも明らかになってくる。その「縮限」形態として、「人間の徹底的な相対化」および「徹底的な寛容の思想」がある。だがこの点についての詳述は機会を改めねばならない。

ラディカル・ピエティスムスの学識批判

—アルノルトにおける—

蝶野立彦

ドイツ・ピエティスムス周縁部の分離主義的潮流であるラディカル・ピエティスムスは、これまで専ら、ピエティスムスと秘教的分離主義という二つの大きな枠の中で論じられてきた。しかしその分離主義的志向性が同時代の現実への批判的認識に発していることを鑑みるならば、この潮流の正しい歴史的位置づけは、その批判的性格を信仰理念との結びつきのなかで解明することによって始めて可能になると思われる。この潮流を代表する神学者ゴットフリート・アルノルトの学識批判に対する考察は、現実に対する批判的認識がラディカル・ピエティスムスの神秘主義的理念の内に特殊な問題意識を形作る様を我々に明らかにしてくれる。

アルノルトの神秘主義的理念の中核をなすのは「霊の照明」という契機であり、被照明者の内面における霊と肉との葛藤、即ち、肉による霊の閉め出しと霊による肉の克服というモチーフである。このモチーフが学識批判の文脈において、「霊の働きを閉め出す人間の意見や命題」、「霊」対「学」という図式に展開する。この図式それ自体は神秘神学的な反理性主義の枠を越えるものではない。ところが彼の著者『教会と異端者の非党派

的歴史』の中でこの図式が全く新たな相貌を帯びて現れる。この書では「異端者の中にのみ神の真理が見出される」という理念の下に歴史の内なる真理が歴史研究という形で探求されるのだが、アルノルトによれば、その探求の最も大きな妨げとなるのが、人の内に先入観を形作って真理の理解の可能性を奪う「意見」や「命題」であり、その先入観を取り払って理解し得ぬものへの理解を可能にするのが、「霊の照明」なのである。この「霊」対「学」の図式において「学」が何を意味しているかは、教会共同体の現状に対する彼の批判的言及から明らかになる。ここでは、特定の教えが共同体の大多数によって受容された「習慣的先入観」となって異端者への無理解を生み出す有様が論じられている。そしてその言及の前提となっているのは、同時代のルター派教会の信仰統一化において学が果たした特殊な役割であると思われる。即ち、教会は権威の拠り所である教義の正しさを学としての正確さにおいて守り、知識化された教えを教育や説教を通じて正確厳密に信者の間に定着させることによって信仰の統一性を守ろうとしたのである。アルノルトの学識批判はこうした学の現状を前提としている。そこで批判されているのは、単なる主観的先入観でも人間的理性でもなく、特定の知識内容を絶対的真理として共同体の内に一元的に定着させる、同時代の学の機能であり、それによって形作られる習慣的先入観なのである。そしてこうした一般的・習慣的枠組みから意識を解き放ち、真理の理解を可能ならしめる契機をアルノルトは霊の照明に求めるのである。その場合、「霊の自由」は

主観的唯我論ではなく、認識と理解の可能性を意味するものとなる。

それでは、習慣的枠組みとなった教えはいかなる理由から論難されているのだろうか。アルノルトは「神の真理≡異端者の教説」という図式への論究を通じてこれを明らかにしている。神の真理は人為的に設定された枠組みによっては限定され得ぬものであるから、人為的に神の真理として規定された内容は非真理とならざるを得ない。そしてその枠組みは、人々の理解の枠組みを形作ることによって、その枠組みを越え出る神の真理への無理解と排斥をもたらすことになる。それ故、アルノルトは無理解と排斥の対象たる異端者のうちに神の真理の顕現を求めるのである。人間の学的営みをその人為性ゆえに非真理と見なし、これに神の真理を対置させるという図式はキリスト教的学識批判の伝統的論法であるが、アルノルトの学識批判の独自性は、同時代の学に対する批判的認識に発して、学の人為性を「知的枠組みの一般化」という側面に見出だしたことで、そして一般化・絶対化された教えとの対比において認識や理解といった個別的契機の内に知的営みの可能性を残したこと、さらにそれによって「霊の照明」という神秘主義的契機を認識と理解という知的契機に結びつけたことに求められるだろう。

神秘家ジエーン・リードにおける

ソフィア像をめぐる

門脇 由紀子

ジエーン・リードは一七世紀イギリスの神秘家で、ヤコブ・ペーメの思想を彼女に紹介したジョン・ポーディジとともに、既成の教会諸党派の枠をこえ、魂の再生を説くフィラデルフィア協会の中心的メンバーとして活躍し、その著作はイギリスのみならず、大陸においても一部の人々の強い支持を得た。

リードとポーディジはともにペーメに深い影響を受けている。神の智恵、乙女ソフィア概念も二人がペーメに負っているものであるが、両者のソフィア像には共通点とともにいくつかの違いがある。共通しているのは人間の魂の救済にソフィアが果たす役割の大きさである。両者はともにペーメにならってソフィアを神の第四の位格とし、彼女の媒介なしには救済がなりたないと考える。そして救済に必要なものとしてソフィアが魂に求めるのが、浄化と受動性であること、その浄化がソフィアのかまどのなかで行なわれることも両者に共通している。リードのソフィア像は母のイメージでとらえられ、その描写には「子宮」「懐胎され、生まれる」「乳房」「生みの苦しみ」など、産むものとしての母親をあらわす言葉が躊躇なく使われている。これにたいしポーディジの『テオロギア・ミステイ

カ」ではソフィアが非人格な「光線」「まなざし」「輝き」などの言葉であらわされ、その受動性が強調される。人格的なソフィアが登場する著作においても、ポージェジはソフィアが三位一体の神に従属し、それと協調関係にあると述べる。一方リードのソフィアは総じてより自律的に描かれている。

こうした両者の違いは、一つには二人が同じペーメのソフィア概念を取り入れながらも、異なった次元のソフィアについて語っているためだといえるかもしれない。ペーメにおいても、神の自己展開の第一の段階である無の系列におけるソフィアは、受動的な、神の鏡としてその無数の現れを映し出す母型として描かれ、魂の救済の次元であられる、魂とやさしく対話する恋人ソフィアとはかなり異なっている。しかしながら、ポージェジにも魂の救済をあつかった作品があり、両者のソフィア像の違いにはソフィアの次元の違いだけでは説明しきれないものが残る。

キャロライン・ウォーカー・バイナムは男性の宗教家と女性の宗教家が、シンボルとしての女性にたいし、それぞれかなり異なった意味づけをすることに注目している。ウォーカーによれば、男性が俗世を捨てて宗教生活にはいるとき、彼は自らが境界的な領域にはいったことを、自分を女性として意識することによって表現することが多い。男性宗教家たちが、魂を神の花嫁として見たり、自分の宗教的役割を女性的屈従と謙遜とみなす場合がこれにあたる。そして神についても、厳しい父なる神にたいし、キリストを女性として、特に、受動的でやさしい

母として見る見方は男性に多く見られるとバイナムは述べている。一方女性は、宗教性を獲得し、現世の生活から離れても、特に自らを男性的であると意識することはない。彼女たちは宗教的価値を持つ特性をシェンダーと結びつけて意識しないか、あるいは自らを「女性」として意識する。中世の女性は、中世の男性と同様に、自らをキリストの花嫁、母、姉妹として語ったが、女性にとつてこれはあるがままの自分を受け入れ、継続することだった。さらに、女性が神を描写するときには、男性的なイメージと女性的イメージが融合する傾向にあるとバイナムは言う。これをポージェジとリードに当てはめて考えれば、男性であるポージェジにとつてソフィアを極度に受動的な存在だとし、三位一体に従属するものだと考えることは非常に自然なことだった一方で、女性であるリードの描くソフィアがやさしさや受動性一辺倒でない、自律的、能動的なソフィアであることも自然だったと思われる。

また、ポージェジのような男性宗教家が境界性と逆転というメカニズムから神を女性として見るとしても、この「女性」はあくまで特別な「女性」であって、人間の転落の証左であると考えられていた現実の出産とは無縁でしかありえない。一方女性であり、母であったリードは、現在の自分の延長がそのままキリストの花嫁、あるいは母となると感じたであろうし、逆に自分の母となるソフィアについても自分と同じような女、母としてイメージすることが自然であり、そのため彼女のソフィア像は、子を産む肉体を持った女性を想起させるような言葉づか

いで描かれているのではないだろうか。

Q・クルマンの預言的幻視について

岡部 雄三

ヨーロッパ近世神智学の基礎を築いたヤコブ・ベームの著作の中で流布することが最も少なかったのは『大いなる神秘』（一六二三年刊）であったと思われる。創世記全章句にわたりヘルメス学やカバラ学の教義を踏まえつつ独自の神智学的解釈を詳細にほどこしたこの最後の大作は、神秘思想の伝統においてすら今世紀に至るまでほとんど顧みられることがなかったのである。その意味においても、ブレスラウ出身の天性の詩人クヴィリヌス・クルマン（一六五一―一八九）が預言者としての生涯を選びとる決定的契機となったのが一六七三年九月ライデンにおけるベームの同著作との出会いだっただことは特筆に値する。翌七四年一月末、クルマンはみずから「奇跡の週間」と記念した九日間わたる至福の召命体験をえる。この一連の読書体験と召命体験は、ベームを預言者として把握した『新しい壺を受けたベーム』（一六七四年刊）、および一六七五年一二月に執筆され一六八八年に上梓された『神の啓示あるいは幻視』にまとめられている。

ロンドンのフィラデルフィア協会（リード、ボーディン等）やフランケンベルク、ギヒテル、アルノルトなどほぼ同時代の

ベーム信奉者とクルマンを分かつのは、後者がベームを神智学者としてではなく、徹頭徹尾終末の切迫した時代に現れた預言者として理解した点に求められる。そして、クルマン二三歳の神秘体験は、自己を神の召命を受けた最終的預言者として終末論の中に位置づける出発点ないし原点となるものでもあった。その意味で、彼は、ベームのみにとどまらず、コッターやドラビッツ、ブリニョン、ローテなど同時代の預言者運動とも密接な関わりをもつのである。

では、その神秘的召命体験の内実とはどのようなものであったのか。『神の啓示ないし幻視』によれば、それは次のようなヴィジョン体験として記録されている——山の頂きにクルマンは一人で立っている。そこへ一匹の犬が現れ、彼に襲いかかる。彼は左手にもつ麻の縄と右手の書物で犬の攻撃を防ごうとするが、ついに縄は犬に呑み込まれ絶体絶命の危機に瀕する。その刹那彼に神の霊が臨み、主の名によって犬は引き裂かれると預言する。すると犬は五匹に分身し、群をなして再び攻撃してくる。その瞬間今度は神の栄光が現れ、犬は姿を消す。山の中から一人の若者が姿を現し、クルマンに代わって敵と戦うと宣言する。この声に呼応して、今度は女が現われ若者に戦いを挑む。イエスである若者は、このバビロンの淫婦が神の力によって滅ぼされることを力強く確言する——主のこのことばを聞き、クルマンは希望に燃えながらヴィジョンから目醒めるのである。

ヴィジョンの類型からすればこの幻視は一種の黙示録型に分

類できようが、内容自体は特異とはいいがたい。特異なのはむしろ、クールマンがこのヴィジョンに賦与した意味付けの手續きであり、これによって彼は彼独自のファンタックともいえる黙示的世界を生きる扉を開くことになるのである。すなわち、この幻視的各場面は、旧約の族長、士師、王、預言者（とくにエゼキエルとダニエル）の故事とヨハネ黙示録の中に縦横に位置づけられ、制度としての学問や教会、世俗権力という「パベル」の業と、目前に差し迫った神の国の到来という神の業とが鋭く対比させられながら順次考察される。とともに、このような徴と寓意による予表的解釈は、神と悪魔との最終戦という終末的事態を現実投射するクールマンによってさらに乗り越えられ、山の中から出現する白い衣をまとった若者である靈的イエスを直接証言する預言者として自己を確立するに至るのである。したがって、例えばコンスタンティノープルへの旅（一六七八～七九）や架空の「エルサレムへの霊の旅」（一六八二年）はいずれも終末を完成させるための異教徒改宗を目的とした預言者活動の一環であり、また生涯書きつがれた『キュール詩篇』も単にシレジアのパロック詩として理解されるにとどまらず、むしろ近世預言者運動のうねりの中で理解し分析すべき詩集と位置づけられるのである。

ミシェル・ド・セルトール

「神秘主義」理解

鶴岡 賀雄

現代フランスの学者ミシェル・ド・セルトール (Michel de Certeau, s.j.: 1925—86) の、決して明快ではない「神秘主義」理解の大筋を、以下、私なりに整理してみたい。

「神秘主義」の歴史性へセルトールは自分の仕事をつねに歴史家のそれと規定する。歴史とは本質的に、或る現在から過去の探究であり記述であるから、研究者自身と研究対象が同時的・同一的地平に立たないことがその活動つまり「歴史記述」の可能条件である。言わば、過去はつねに一つの「不在者」(「absent」)であり、「他者」である。従って彼の研究対象である「神秘主義」も、特定の過去に属する神秘家たちの歴史的営為として捉えられ、一方これを研究するセルトール自身は、当然彼らの類には属さない、属しえない者としてこれに関わるものとなる。この関係を、彼はときに「服喪 (deuil)」と呼ぶ。こうした態度は、神学や哲学や心理学の理論が要請する普遍性・永遠性に基づいて「神秘主義」の通歴史的同一性を想定する態度とは異なる、一種の徹底した歴史主義であるが、ここからはむしろ、「神秘主義」の超歴史性を想定する諸理論の枠組み自体の被時代規定性つまり歴史性が、「神秘主義」概念の成立史

ないし系譜学の中で明かされてくる。

〔「神秘主義」の「近代」性〕セルトールはその際、西欧の中世末期から近世（具体的には十三世紀末のハーデヴァイヒやエックハルトから十七世紀末のギュイヨンやアーノルトらを外延とする人々）、とくに十六、十七世紀が決定的エポックであったことを指摘する。事実、近・現代的な意味で「神秘主義」(La mystique)、「神秘家」(Les mystiques)等の実名詞が成立したのもこの時代（十七世紀）である。「神秘主義」の「近代性」の指摘がセルトールの「神秘主義」観の中心にはある。時代や地域や宗教を越えて「神秘主義」と呼ばれてよい現象が存在することとはセルトールも承認するが、しかしこの概念の準拠点を彼は、この「近代」に据えるのである。そしてこの時代は、中世の知的・精神的世界の崩壊の時代と理解される。近代とは、一つの宗教的体制の服喪の時代、喪失の時代であり、「近代神秘主義」とは、「他者（なる神）」を捉える生命力を失った——と人々に感じられた——スコラ学的神学知性とは別の源泉（スコラ学的知性の「他者」としての、愚者、女性、恍惚体験、身体性、等）から、宗教的生のあり方を再構築ないし脱構築する営みとされる。その出発点にあるのは、ここでもやはり或る「不在」(l'absence)の感覚である。

〔「不在」の「神秘主義」〕「神秘主義」の本質ないし核心を何らかの絶対的「現存 (présence)」の体験に見る理解に対して、セルトールはむしろ「不在」の経験をこそその根底に据える。もちろん神秘家は、或る特権的瞬間において「他者」の何らかの

「現存」を体験するだろうが、そうした「体験」がそれとして取り出され、それへの準拠が言葉の真理性の要件として求められるという事態自体が、或る根本的「不在」者への「服喪」を前提としている、と考えるのである。「他者」の「不在」こそが渴望を生み、言葉を語らせる（ラカン）。「近代」神秘主義におけるこのような「不在」の「他者」との関係のプロトタイプとしてセルトールは、本質的に「歴史」的宗教であるキリスト教の原点、つまりイエス・キリスト（の身体）と信者との関係を考えている。或る時確かに「現存」したキリストの身体、死（と復活と昇天）による不在、この「死者（の身体）の不在」、「不在の死者」こそが彼に従う「現在」の信者を生み、彼らをつねに新たに行動させ語らせる、つまりキリスト教を生み続けるのである。

〔「神秘主義」の非限定性〕このいみでは、こうした「不在」の「他者」との関わりに巻き込まれ、その痕跡を巡って新たな言葉を紡いでいく歴史家自身もまた、過去の神秘家たちの営みと同形の行為をなしていると言える。この限りでおそらく、伝統的キリスト教の制度がすでに崩壊した（と彼は診断する）西欧社会の中では、例えば「神秘主義」研究者であることも、「神秘家」であることの一つの現代的なかたちでありうる。「神秘主義」は、固定的把握を許すそれ固有の場をもたないが故に、逆にどこにでも出現しうる、言わば超普遍性をもつとも言えよう。

既に十年近く前に世を去った人の仕事であるが、その咀嚼は

さらになされて然るべきものと思われる。

《宗教》の概念をめぐる

——シュライエルマッハーとバルト——

掛川 富康

《問題への視角》宗教の概念をめぐるってシュライエルマッハー（以下 SchI. と略記）とバルト（以下 Bar. と略記）を、主にそれぞれ『宗教論』と二四年以降の教義学のなかで展開された宗教の問題、を検討することによって考えてみたい。

当該の問題にはプラトニズムをも視野にいたしたイデアリスムスとキリスト教（啓示）の関係からのアプローチ、また四世紀後半のバシレイオスによる聖霊の神性の確立にみられるような〈ヌース〉と〈フネウマ〉との相克の視点をも考慮したフネウマトロギアからのアプローチ（Dorries）が有効であろう。三—四世紀におけるキリスト教とプラトニズムの相克は、最近のキリスト教史家（Marrou, Adam, Pannenberg, Stead）によって、啓示の実体変化としての〈ギリシヤ化〉としてよりも、両者の相互浸透の帰結としてポジティブに評価されている。これに比した場合、近代のイデアリスムス化されたキリスト教のなかに、実体変化を逃れた固有の領域を見い出せるであろうか。形而上学と啓示というさらに徹底化させた別の視点を設けるとき、これには否定的な判断が下されよう。

《Schleiermacher》SchI. の『宗教論』は、当時の時代的精神状況からみて画期を形成した講演と評されているが、確かにそこには近代の宗教性をめぐって発する諸問題（〈自然と歴史〉を規定する創造概念、仲保者と人間性、宗教の本質をなす他者性、歴史的個体性と解釈学、教養（Bildung）の問題、イスラエル史の意味、宗教的表象、等々の諸問題）がインプリシットに含まれている。SchI. によれば、当時の形而上学と道徳に對比された宗教の本質は、思惟でも行為でもなく宇宙・無限なるものの直感と感情であるとされ、直感の対象の直接的影響のもとに生ずる働きであり、感情はその影響に対する主体の直接的反応（省）の状態であるとされる。

それは、やはりプラトニズムという形でイデアリスムスの地平から啓示へと上昇する啓示認識のプロセスにおいて、否定的契機を必然的に含みながらもこれをさらに超越していく動性を強調するグレゴリオス（ニュッサの）などとも、イデアリスムスに対する姿勢という点で根本的に異なる（Jaeger, Staats）。《Barth》Bar. は『ロープ書』第一版（一九一九）同第二版（一九三二）において宗教の概念に批判を加え、二〇年代に SchI. の神学の構想全体を批判的に検討している（ThSchI.）。それらの成果が CR/1, CR/2, CD, KD/2 における自身の体系内での宗教及び SchI. 批判である。CR/1 では〈神の言葉〉の視点から導かれた〈神の前に立つ人間〉の問題は、ルター派の伝統的な枠組みである信仰論・宗教論においてよりも〈信仰と服従〉という改革派の枠組みのなかで一層適切に論ぜられ得るとされ

る。CD (§18f.) においても、「啓示の主観的可能性」という表現が用いられ、これを宗教の〈現実性〉と同一視する。Schl. の立場や、絶対他者に対する恐れ (Ehrfurcht) や R. Otto の立場が批判、言及されている。KD1/2 では、それまでの宗教批判が〈宗教の止揚としての神の啓示〉という形で展開され、CD で為されたフネウマトロギアの立場からの宗教批判の徹底化がみられる。

《付論》波多野精一は、その『宗教哲学』(一九三五年)、『宗教哲学序論』(一九四〇年)において「高次の実在主義」といふ Schl. の宗教規定に同調しながらも、その直感概念の曖昧さを指摘する。また Schl. においては、宗教体験が〈本源的創造によって生産〉せられ、宗教の概念に関して、結局カントにはじまりドイツ哲学の特徴となった人間精神の創造的能力の思想を脱しきれなかったと判断され、宗教は自らの超越性(他者性)と神聖性がうばわれたものと Schl. を批判する。

Literatur

Schleiermacher, Fr., *Über die Religion* (1799), hrsg. v.

Rothert, 1961.

Barth, K.,

ThSchl. = *Die Theologie Schleiermachers: Vorlesung, Göttingen, Wintersemester 1923/24*, Zürich 1978.

CR/1 = *Unterricht in der Christlichen Religion, Erster Band*.

Prolegomena 1924, Zürich 1985.

CR/2 = *Unterricht in der Christlichen Religion, Zweiter*

Band. *Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen* 1924/25, Zürich 1990.

CD = *Die Christliche Dogmatik im Entwurf, Erster Band*.

Die Lehre vom Wort Gottes 1927, Zürich 1982.

KD = *Die Kirchliche Dogmatik, Band I/2*, Zürich 1938.

P・ティリッヒの宗教思想の根本問題

——初期ティリッヒを中心に——

声 名 定 道

本発表では、錯綜したティリッヒの宗教思想を全体として統一的に理解するために、ティリッヒが生涯にわたって探求した根本問題からティリッヒにアプローチするという方法を採用する。つまり、ティリッヒが提出した様々な解答からではなく、彼が取り組んだ問いの方から分析を始めることによってはじめて、ティリッヒの宗教思想はより明確に理解可能になるといえる。これが本発表の見通しである。その際、もっともよい出発点は、ティリッヒの初期(第一次世界大戦以前)の宗教思想である。初期の文献から『一元論の世界観と二元論の世界観の対立はキリスト教的宗教にとっていかなる意義を持つのか?』(一九〇八)を取り上げて見よう。まず、一元論的あるいは二元論的世界観と呼ばれるときの「世界観」であるが、これは、「神—世界あるいは人間」関係を核とした哲学的形而上学的な世界把

握を意味する。ティリッヒは西洋形而上学には、神と世界との根本的統一性を認める一元論と両者の対立・断絶を主張する二元論の二つの基本的タイプの世界観が存在すると考える。このような哲学的世界観とキリスト教信仰との積極的な関係付けという問題設定はティリッヒが基本的に弁証神学者であるということを示唆するが、これはより限定して言えば、近代ドイツの古典哲学、つまりカントからドイツ観念論にいたる哲学思想と、ルター派の義認論的信仰理解との関係付けの問題と言い換えることができる。ティリッヒの弁証神学の特徴は一九世紀のプロテスタント神学の反形而上学的神学の流れに対して、キリスト教信仰の真理性を論じるためには、もはや形而上学との関係付けを避けて通ることはできないという主張に認められる。

「神—世界」関係の問題に対して、ティリッヒは次のような問題解決のプログラムを提示する。それは、カント的な二元論の批判によって無効になった独断的な物質的一元論から出発して、二元論的批判をへた精神の目的論的一元論へ進み、そして次に目的論的一元論をキリスト教的救済論・義認論に適合する高次の宗教的段階まで高める、というプログラムである。ここから、ティリッヒが「神—世界」関係という根本問題の解決のために満たされるべき条件として以下の点を考えていたことがわかる。

① 中世以降の自然神学、物質的一元論（神と世界の因果的關係づけ）によっては、キリスト教信仰を適切に概念化できない——とくに悪と罪責意識に関して——。② しかし、二元論的な

神と世界の断絶の立場にとどまるとき、宗教思想は超自然主義に陥る。この超自然主義的神のイメージは歴史において働く神との人格的關係を信じるキリスト教信仰にふさわしくない。③ 「神—世界」関係の解決はドイツ観念論の目的論的世界観を手掛かりとして遂行される（↓後期シェリングの言う宗教史）。④ しかし、ドイツ観念論によっては神と人間の関係を「にもかかわらず」という逆説性によって捉える義認論的信仰（とくにその信仰の主体性や神との人格的關係）が正当に表現できない。目的論的一元論は高次の宗教的段階へ止揚されねばならない。ここに、神律、逆説性という概念が提出される。

初期の根本問題は、前期ティリッヒでは、「意味の形而上学」による神律概念の明確化と——これによって宗教哲学的神学的諸問題が文化全体との具体的な関係へと開かれ——、「逆説の宗教」の位置づけ（宗教の規範概念）へと展開される。さらに後期ティリッヒの「相関の方法」も同じ問題連関において理解されねばならない。こうして、ティリッヒの宗教思想の全体は、一方における「神—人間」についての一元論あるいは自然主義と、他方における二元論あるいは超自然主義という二つのものに対して、キリスト教信仰を適切に表現できる第三の立場の探求であったと総括できるのである。

ティリッヒ『組織神学』

— 組織神学の資料・経験・規範 —

目下部 哲 夫

ティリッヒは「経験的方法」を神学に用いることを否定する。問題はその意味であって、経験を、(1)存在論的な意味、(2)科学的な意味、(3)神秘的な意味の三つに分ける。

(1)経験の存在論的な意味は、哲学的実証主義の帰結であって、その理論によれば、実証的に与えられているものが私たちが有意義に語りうる唯一の実在になる。実証的に与えられるということが経験を内に与えられるということの意味するから、実在は経験と同一視されることになる。だから、この意味での経験が組織神学に用いられるならば、経験の全体を超越するようなものも神学の体系のうちに現われることができないことになる。

(2)経験の科学的な意味は、実験的に検査される科学の経験から派生し明瞭に表現された世界を構成するが、存在論の意味とは異なり、与件そのものを指摘するのではなく、その認識可能な構造の中にある与件を指摘している。すなわち、この意味での与件は合理的な要素と知覚的な要素との結合であるのであって、経験することと検査することの決して終わることのない過程を前提している。——ティリッヒが「経験的方法」を神学

で用いることを否定するのは、まさにこの意味での経験的方法である。なぜなら、私たちの究極的関心とその具体的な表現であるところのものは、科学的な意味での経験全体の範囲内にある対象ではないし、科学的検証の方法によっては決して検査されないからである。

(3)経験の神秘的な意味は、経験的神学の本当の問題であり、科学的な・存在論的な意味での経験概念にも秘密裏に前提されている。すなわち、宗教的なものである究極的関心の根拠・深淵である理性の深みの中で、キリスト教信仰の諸内容が人間によって経験され・受容されないかぎりキリスト教は成立しないからである。——この経験を、「客観的な資料がそれを通じて受け取られる媒介」と呼ぶ。

媒介する経験と同じように諸資料がそれに対して従属しなければならぬ基準である規範は、「救世主としてイエスの中の新しい存在」といわれる。

資料としてあげられる第一のものは聖書であるだろう。なぜならば、聖書は、キリスト教がそこに基づいている出来事についての原初的な公文書であるからである。また、聖書の成立は、教会史の一来来事、初期の教会史の比較的遅い段階の一来来事でもあり、同時に、聖書の公文書的特徴は、啓示する出来事に参与する人々の証言を含んでいるのだから、それは原初的出来事でもあったし原初的公文書でもあった。このようなティリッヒの聖書理解によれば、聖書を越えた付加的な資料もあることになる。

キリスト教信仰の諸内容を受容し、この原初的啓示の力を衰えさせないように再解釈しつづけてきた・維持しつづけてきた歴史が、ティリッヒのいう「教会史」である。この教会史は、特定の教会でないのもちろんのことで、キリスト教信仰の諸内容は、それに対して批判的なものがその真偽を疑ったり・真偽を決定する前にすでに、彼のいう教会史によって維持され現在の状況の中に在るということを意味している。

資料の今一つは、ティリッヒが宗教の神学史・文化の神学史と呼ぶものである。私たち人間の世俗的な状況の中にも、諸々の宗教発生があり、一宗教としてのキリスト教の宗教性を検討する必要がある。また、文化的な諸様式の背後にある深みをのぞき込むには究極的関心に基づく宗教的直覚がある、と指摘する。問題は、これら莫大な量の資料には、キリスト教信仰がそこに基づいている中心的出来事・救世主としてのイエスの内の新しい存在との直接的・間接的関係に対応して、重要度の程度差がある、ということである。

キリシタンの他界観

宮崎 賢太郎

日本にキリシタンが伝えられて以来、潜伏時代、幕末の復活の時代を経て、現在のカクレキリシタンに至るまで、信徒の間に伝えられた他界観の変遷を概観してみようと思う。キリシタ

ン時代の初期においていかなる他界教育が日本人信徒の間になされたのか、諸キリシタン版等を渉獵してみれば、基本的に「パライソープルガトウリオーインフェルノ」という垂直他界観を根底に、天国・地獄の有様が詳述されている。天国・地獄は現世の生き方に従って、因果応報として与えられるものであるから、永劫の苦しみの場である地獄を避け、不退の命を得て常にデウスと共にある喜びを得るために、束の間の現世における人間的な喜びを捨て、よきキリシタンとして罪を避け、善を行なうことを勧めている。

潜伏時代、幕末の復活時代におけるキリシタンの他界観を探るための格好の史料として長崎県外海、五島地方に伝わる『天地始之事』（成立は一八世紀末頃か）がある、本文書を精読すれば、カトリックの基本的他界観である「パライソープルガトウリオーインフェルノ」という垂直他界観は継承されているといえる。キリシタン時代の文献においては、天国・地獄の様子がかなり詳しく描写されているが、天地始之事ではごく簡潔であり、逆にキリシタン時代の文献は天国・地獄に行く対象について簡潔に述べているが、天地始之事はきわめて詳細に述べており、いかなる者が天国または地獄に行くのか曖昧となった指導者不在の時代に、天国に行くための基準を明らかにしたいという信徒の努力が偲ばれる。幕末の浦上信徒の取調書によれば、万物の創造主を信じれば、様々な現世利益があり、死後は家族一同無限の歓楽に満ちたパライソに行くことができるという単純な信心を示しており、パライソについてはそれ以上の詳しい

伝承がない。

現在のカクレキリシタンの他界観を知るよすがとして、彼らが唱え続けているオラシヨがあるが、一種の呪文化し、彼らはその意味内容を理解した上で唱えているとはとうてい言えない。基本的にはひとつの「行」として、暗記して唱えること自体が重要であって、意味そのものを理解することにはほとんど関心がないといつてよい。カクレキリシタンにおける一定の他界観を抽出することは極めて困難である。自分たちの信ずる神がいるところ（伝統的には天のパライソ）に他界はあると考えるのが一般的であろうが、現在のカクレキリシタンは基本的に汎神論的神観念を有しており、神自体が極めて多様な捉え方をされているのであるから、そもそも彼らには一定の他界観そのものが存在しなくなってしまうといえよう。

日本人の多くは仏教徒であるからして、最低、極楽―地獄という他界観はある程度観念的に有しているといえようが、実感として感じている者はさほど多くはないのではなからうか。むしろ、盆や彼岸の折りに往来し、普段は我々子孫を暖かく見守ってくれる御先祖様の霊が通常存在する場所が他界ということになる。それはもはやパライソインフェルノ、極楽―地獄といった二元的なものではなく、ともかく先祖の霊が存在する場所であれば、西方浄土であろうと、補陀落であろうと、高山であろうと構わないのである。その意味では、一般の日本人の他界観もカクレキリシタンの他界観も何ら変わるところはないといえよう。山中他界、海中他界、天上他界、地下他界とい

った伝統的他界は現代日本の民衆にあっては現実味を失ない、カクレキリシタンが言うように、先祖の墓や、祠、あるいは位牌を祀る仏壇といった身近な空間を他界として実感しているのではなからうか。

カトリシズムにおける

靈性の重相性について

石 脇 慶 總

標記の重相性(↑)の一例としてインドネシア、フロレス列島中のロンバータ島の実例を挙げよう。同島住民の大部分は、一六世紀以来の敬虔なカトリック信者であるが、主要な生業である鯨の捕獲等に関して伝統的な「神事」が現在でも実修されている。ヨーロッパ系の教会中央は、これに否定的であるが、在地の聖職者は、容認の方向で、「内緒で」実修が行われている。彼らは、決して不真面目な信徒ではなく、日曜日の教会出席も熱心である。結局、社会的に「カトリック信者」であることと、伝統的な神事の実修とは、彼らの内では、異なる位相で共存しているのであって、些かも矛盾とは感じられてはいない。

実は、この様な事例は、世界のあらゆるカトリックキリスト教圏に見られる現象で、ヨーロッパもその例外ではない。むしろ、周知のように、カトリックキリスト教はその二千年の歴史を通じて、本来異質の靈性を、神学的に調節した上で、自らの

内に取り込みながら、成長し、肥大化してきた。ただ、最後まで、教会中央の存在を脅かしかねないもののみが異端として切り捨てられてきた。吾々は、この様な取り込み現象をカトリシズムの墮落とは考えない。むしろ、一般に人間が、複合体である限り、これが常態であろう。カトリシズムは、この人間の本来のありのままの姿を素直に受け容れてきたに過ぎない。ただ、何時の頃からか、ユダヤ思想に浸透してきた「唯一神教的思考様式」を受け継いだために、庶民の靈性次元での現実を公認することができなくなつたのである。しかし、現代では、「唯一神教的思考様式」のみが唯一の思考様式ではないことは、いわば常識となつた。今日こそ、カトリシズムは、その本質要因の一つである、多様性を柔軟に受容する能力を正當に評価し、靈性の重相性を積極的にかつ、具体的に推進して行くべきであろう。

カトリシズムにおける靈性の源泉は、イエスの「福音」である。それは、イデオロギーではなく、すべての人、ひとりひとりにとって、「道、真理、命」(ヨハネ一四・六)である。これは、本質的に既成の枠を越える要因をもっている。しかし、福音は、一方では、現実存在するためには、少なくとも最小限の枠組を必要とする。枠組は、伝統の持つ、そのものとしては正當な保守性に支えられている。特にこの枠組が、唯一神的思考様式の中で組み立てられる場合、事態は大変複雑となる。このことから、恐らく永久に解決し得ない、カリスマと伝統との緊張関係・状態が生じる。吾々は、具体的には、普遍的な原理

をもつことが出来ないから、与えられた、時間、空間、文化の中で、函数的な「解」(恐らく複數)を求めながら、現実の生活を生きるしかない。キリスト教以外の宗教は、すべて悪魔の仕業であり、聖絶(根絶やし)しなければならぬ。ユダヤ教から引き継いだこの使命感は、長くキリスト教徒を駆り立て、時に物理的な次元で現実化されたこともあった。教会の政治的な力が相対的に低下するにつれて、その昔のように露骨にこれが外部に表されることは、希となつた。だが、口こそ出さないが、心の奥でこの様な囁きが人々を支配していた時代は、所謂キリスト教圏内にはんの最近まで続いていた。しかしこの様な「教会ナシヨナリズム」も、少なくともカトリック教会に関する限り、理論的には終わった、あるいは少なくとも終わりつつある、と断言して良いと思う。

以上述べたことは、信仰はどれでも良いとする「宗教相対主義」にはつながらぬ。信仰は、主体的には絶対でなければならぬ。しかしその信仰を実修する仕方は、客観的に重相的であるのが、現実の姿である。つまりTPOに応じて、共同体の次元でも、個人の次元でも多様な現われ方をする筈のものである。今、カトリックキリスト教に求められているのは、この様な実態を神学的に説明することである。

注

(1) ここで言う位相とは、或複合体を理解するに際して、一定の視点を導入することによって、この複合内の或集合体を

一つの「系」として捉えることができるものを指す。「層」が、どちらかと言えば空間的なイメージを随伴しているのに対して、位相は、力動的な関係性をイメージする。従って、時間と状況とによって柔軟に変化し得るものである。

キリスト者の家庭的教会の伝統

青山 玄

キリスト教信仰生活の原点は、旧約の神の民の太祖アブラハムにあると言って良いが、聖書によると、そのアブラハム並びにその後を受けた太祖たちの信仰生活は、いずれも家庭を中心とした信仰生活であり、家庭的絆が信仰者を相互に結ぶ組織になつている。数百年後、彼らの子孫が無数の家族から成る民族になつても、信仰者たちは家庭的絆を大切にしながら、士師や預言者たちの言葉に従って、それぞれ主体的に信仰生活を営んでいた。その後この民が、周辺の異教勢力から身を守り、民族の団結を強化するため王国を形成すると、ダビデ王のような有能で深い神信仰に徹して生きている人間が王座にある時は良いが、異教勢力に対抗できない弱い王や異教に感染し操られている者が王座につくと、民の一致団結を乱したり弱めたりして、国民に様々の好ましくない影響を与えている。

旧約末期の前四世紀に、為政者ネヘミヤが執拗な異教勢力からの誘いに對抗するため、やむを得ず導入した安息日その他の

掟の厳守も、その後次第に盛んになつた律法研究と律法厳守の動向も、時が経つにつれて民衆の信仰生活を形骸化させた。しかし、前二世紀半ば頃の敬虔派の流れを汲むエッセネ派信仰者たちは、心を同じくする者同志で助け合いつつ、荒れ野で清貧な修道的信仰生活を営むことにより、神の働きを生き生きと身近に感じていた太祖・預言者たちの信仰感覚を取り戻し、その靈性を民衆にも広めながらメシアの来臨に備えていた。キリストによる神の国運動は、エッセネ派によって準備されたこの地盤を基礎にして始められた、と言っても良い。

神の民が、あまりにも異教世界との間の内的壁を厚くし、ローマ帝国による支配を嫌悪して、メシアによる異教世界征服の夢をふくらませつつあった時に出現したキリストは、神から約束されたメシアとして行動したが、しかし、異教世界との間に壁を設けず、ひたすら神の愛に生きるよう弟子たちに教え、彼らを励まし導いている。貧しい被支配民の側に立っていて、この世の富にも武力にも有力者たちの権威にも頼らうとしないその神の国運動は、典型的に草の根運動であると思う。キリストは十字架上で息を引き取る前に、側に立っていた聖母と使徒ヨハネとに語りかけ、聖母をヨハネに、ヨハネを聖母に母子として与え、ヨハネはこの時から聖母を引き取って一緒に生活したが、結婚によらない男女の最初の家庭的教会が、この時キリスト自身の言葉によって創立されたと見ることもできよう。そしてその七週間後、ペトロを中心とする使徒たちが聖霊に満たされ、初めて大胆に人前で語り始めたペンテコステの日を、ここ

では社会的教会の誕生日と考えたい。

家庭の教会がオリエント諸地方の国々に急速に広まり始めると、使徒たちとその側近協力者たちの形成する社会的教会も、諸地方の主要都市を拠点にして国際的に広まり始め、やがて地方ごとにそれぞれ多少独自の伝統を發展させ始めている。この社会的教会を強化し發展させる契機を造ったのは、まずは教会内での異端思想の発生と、教会外からのキリスト教迫害であった。多くの信仰者は司教の下での幅広い団結を固めることによって、また司教たちは相互に密接に連絡し助け合うことによって、異端者たちを教会内から締め出すことに成功し、同じ幅広い互助組織の強化によって厳しい迫害に耐え、密かに教勢を伸ばすことにも成功した。

四世紀になると、古代ローマ帝国による積極的な保護援助が社会的教会を内面から大きく変貌させ始めた。教会は、大きな土地財産を所有し管理するようになったばかりでなく、裁判権その他の様々な権限や特権も与えられて国家制度の中に組み込まれ、それだけ大きく民衆の教化や慈善活動にも貢献できるようになった。しかし、司教を中心とする教会管理者たちの心に密かに世俗の精神が侵入する危険も大きくなり、アウグスティヌスは『神国論』の中で、この危険性について厳しい警告の声をあげている。でも、既に草の根の次元から脱却して制度化され、法と富と権力によって守られている社会的教会は、その後いろいろな様相を変えながら社会の上層部に留まり続け、今日に至っている。その間には、民衆の教化や社会の進歩發展の

ため数多くの貢献もなしているが、同時にキリストの精神にそぐわない無数の歴史的不祥事も惹起して、各方面の響感を買っている。

しかしながら、この社会的教会の地盤には無数の敬虔な家庭的教会が、それぞれ独自の隠れた活動を続けて来ていることも見落としてはならない。既に四世紀前半には、エジプトで始まった修道生活がオリエント各地に広く普及し始めているし、西方でもイタリア、ガリアなどで始まっている。十数名、二十数名位ずつで構成されていた各修道院は、一つの独立した家庭教会と称することもできよう。西ローマ帝国滅亡後の社会不安、かつの西方諸地方では、こういう修道的家庭教会が急速に数を増し、一部の修道院ではその規模もかなり大きくなったが、西欧社会の治安・文化・教育・慈善・未開地の開拓などで、十三世紀の末まで大きな働きをしたことは、高い評価に値する。

十四世紀のアヴィニョン教皇庁時代とその後の時代に、社会的教会が内外の対立や蓄財などで乱れた時も、キリストの愛の火を点し広めようと努めた民間のキリスト者たちが輩出し、それぞれ修道院の高い壁に囲まれていない一種の活動的家庭的なグループを形成して、草の根的教会刷新運動を起こしている。

この流れは、十六世紀に古くからの諸修道会が改革され、新しい活動修道会が創立されるまで、特にイタリアで続いていた。

十六世紀に新たに盛んになった諸修道会も、在俗キリスト者たちを数多くの少数グループに組織して活動させることに熱心で、例えば同世紀中葉にイエズス会員によって結成された細胞

組織のような *Congregatio Mariana* (マリヤ講) は急速にヨーロッパ各地に広まり、その後今世紀に至るまで根気よく各種の隠れた活動を展開している。こういう組・講組織は日本にも導入され、一五五九年に尊後で結成された慈悲の組を初めとして、フランススコ会員が導入したコルダンの会やセスタ講、ドミニコ会員が導入したロザリオの組などが、キリントン相互の家庭的な団結を強固にし、各種の互助活動を展開している。

近年多くの国でキリスト教が活気を失って来ているのは、こういう家庭的教会の伝統が崩れ失われて来ているからではなからうか。全てが極度に多様化しつつある現代社会にあつては、修道院的な固い壁に保護された家庭的教会では、あまりにも周辺世界から孤立していて、大きな活動ができないであらう。また大きな組織内に組み込まれ、薄い膜しか持たない細胞のような小規模組織でも、浸透圧が増しつつある現代社会の外圧に負けて、思うように活動できないかも知れない。古生物学によると、固い外殻に保護されて水中を動き回っていた太古の動物が、その外殻を内面化して固い骨を持つ脊椎動物に進化し、骨と骨とを結ぶ筋肉を発達させると、陸上を早く走ることも空高く飛ぶこともできるようになったと言ふ。「熱社会」と言つて良い現代社会の中にあつても、固い法規や伝統を内面化して、新しく各種の内的な骨と筋肉とを発達させるなら、これまで以上にのびのびと自由に大きな草の根活動を展開する家庭的教会を生み出すことができるのではなからうか。近年教勢を伸ばしつつある新新宗教にも、学びたい。

現代ドイツにおける 信仰の在り方についての一考察

酒井紀幸

先端技術、情報化等々あらゆる面において高度に発達した欧米先進諸国、並びに日本における宗教意識の在り方、あるいはその変化が極めて興味深いものであることはいうまでもない。しかしながらももちろん大きくは、キリスト教が支配的である欧米の大多数の国々と日本とを同じ土俵の上で論ずることができないように、小さく見れば、また、同じキリスト教国である国々の間に、その歴史的、民族的、宗派的理由から様々な差異が見られるのも当然であらう。今回の発表においては、第二次大戦後のヨーロッパの国々のうちでも極めて高度で、しかも安定した繁栄を見ているドイツ、とりわけ旧西ドイツ地域に焦点を絞る一つの調査報告に基づいて、その若年層の宗教意識のあり様を検討する。

ここで取り上げるのは、『ポストモダンの宗教—旧西ドイツの若き世代を例として (Postmoderne Religion—am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern)』という表題のもとに Heiner Barz がまとめた研究調査報告である。

第二次大戦後のドイツにおける青少年の宗教意識等に関する調査研究には、一九五九年の Hans Otto Wölber の Religion

ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen. を初め、Albus (1982), Feige (1982), Shell (1986) の調査研究があるが、Barz 自身が述べるところによれば、この研究においては単に儀式 (Ritual) 信仰 (Glaube) などは知識 (Wissen) の領域について調査されているのみならず、そこから派生する様々な帰結 (Konsequenzen) 例えば日常生活における倫理、将来の職業、社会参加などといった問題にも言及され、さらには個人的な実体験・経験 (Erleben)、例えば不安、幸福、シンボル等々もその射程の内に取り入れられており、そこから一九五九年の Wolber 以来の広さ、或いは深みを有する調査研究であるとされていた。

【意図】ところでこの調査の意図は、新しい宗教運動 (例えばオカルト主義、ニュー・エイジ) の教会に対する挑戦と青少年の生活形態の変化という事実が、青少年にとってどの様な影響を与えているのかを説き明かすことに存している。

【方法】インタヴューによる、決して誘導的でない会話が調査方法である。そのことは、数量的、統計的なパラダイムによらないということである。会話の内容分析の評価を行うことによって、あるテーマについての自発的で、あらかじめ形式化されていない議論がもたらされる。むしろこのような調査方法の利点は、第一に、非強制的な対話の雰囲気によって、対話者が本当に自らを叙述することになるのであり、第二に、あらかじめ与えられた (調査する側の) 思考様式、カテゴリー体系を放棄することによって、調査される側のあらゆる主観的立場、

期待、モチーフ等を最大限に把握することになるところに存する。

【調査対象】第一のグループは、はっきりとした宗教的実践活動の見られない青少年であり (O1、O2)、第二のグループは、新宗教運動の信奉者であり (H1、H2)、そして第三のグループは、福音教会の青年活動の活発な参加者である (K1、K2)。

このような意図、方法、および対象で実施されたこの調査から幾つかの研究分析結果を例証として、ドイツにおける青少年の宗教意識について検討してみよう。

【祈り】興味深い点は、K1グループ (他律的) とHグループ (自律的) とが、その祈りに対するスタンスは異なるものであれ、その頻度において同等なレベルを有するという事実である。さらにO1を別にしてO2グループと別のO2、およびK2、Hグループが祈りの頻度という点で同等の水準を有していることである。ある意味ではK1に始まってHに終わる循環がそこに見られる。

【妊娠中絶】この問題に関しては、規範の極めて明瞭な個人主義化が見られる。

【自殺】この問題に関しても個人主義化、言い換えれば、個人個人の問題としてとらえるという傾向が見られる。

【人生の意義】Kグループを除いては、上位概念へと秩序付けられるような意義地平は見られなくなる傾向にある。

【幸福】および【シンボル】(略)

このように旧西ドイツ地域の青少年の宗教意識の分析を通じて、われわれは宗教感情と幸福観の個別化、個人主義化の傾向を明確に検証することができたといえるが、われわれは、今一度、現代的な信仰の在り方を、「主観化され、さらに私社会化された (privatisiert) 宗教」(Luckmann) という観点から検討してみることがあるだろう。

古代キリスト教におけるシンボルム

三小田 敏 雄

シンボル(英 symbol, 日 象徴)の言葉が、哲学や宗教、芸術の概念として重視され出したのは一八世紀以降のことであり、古代においては「記号」「認識票」「割符」「合言葉」「契約」「保証証」などの意味で一般に使用されていた。

語源はギリシヤ語の *symbolon* であるが、ラテン語ではそのまま *symbolum* と表記され使用されている。

キリスト教時代に入ってからこの語は、新たな意味を与えられる。それは「信仰告白」「信条」の意であるが、東方(ギリシヤ語圏)ではラアオデキア教会法(四世紀)⁽¹⁾までは信仰内容すなわち信条は *katyrg, iakbyka* と表現されており、西方(ラテン語圏)でそれより約一〇〇年前に信条 II (*symbolum*) の用法が始まっている。

最初の用例はカルタゴのキュプリアヌス(c.二〇〇〜二五

八)⁽²⁾、カイサリアのフィルミアヌス(c.二六八)⁽³⁾、アクイレアのルフィヌス(c.三四五〜四一〇)⁽⁴⁾、アウグスティヌス(三五四〜四三〇)⁽⁵⁾らの著作に見い出される。しかしこの言葉のキリスト教界における評価と由来は実のところ不明のままである。ケリー(John N. D. Kelly, Oxford)⁽⁶⁾、フォークス(Fredrick E. Vokes, Dublin)⁽⁷⁾の研究をふまえて整理すると次の五通りの説明が可能である。

- (1) 寄せ書き、寄稿集
 - (2) 認識票、合言葉、符丁
 - (3) (密儀宗教の)符丁
 - (4) 契約、協定、盟約
 - (5) 三問形式の洗礼式
- (1) これはルフィヌスが与えた説明で、一二使徒によって〈使徒信条〉*symbolum apostolorum* が編集されたとの伝説を正当化するため、*symbolon* を無理に *symbolon* (*collatio*) と同一視したものである。しかし古代から中世にかけてこの説明は何の疑いもなく受け入れられていた。一五世紀以後はこれは伝説として扱われることとなった。
- (2) この説明もルフィヌスが与えているもので、彼は市民戦争における敵・味方の区別のための符丁 (*symbola distincta*) を例に挙げ、信条が文書ではなく、口頭でのみ伝達されていた理由をそこから説明している。アウグスティヌスはこの解釈をさらに補足して、封印と封印リングのことを述べている。
- (3) 当時の密儀宗教において、この(2)の意味での *symbolum*

が特に重要であったことは、アルノビウス（⁸）
 フィルミクス（⁹）^{c三六〇}、ブルタルコス（^{c四六六}）^{c二二〇}、アレクサンドリアのクレメンヌ（^{c一五〇}）^{c二一五}の証言に明らかである。

(4) 符丁が実際に使用されるためには、前もって協定が成立してはなくてはならない。アウグスティヌスがすでに『説教』二二四でそのことに言及していた。カーペンター（H. J. Carpenter）⁽¹¹⁾ はそこから「協定」の意に解釈することを提唱している。

(5) 信条の歴史を溯れば洗礼における信仰問答から出発したことが指摘されている。バプテスマの問答は「父・子・聖霊の名によりバプテスマを施せ」の命令にもとづき、早い時期に三位一体の神を告白する三問三答の形式に発展した。それゆえ三一四年のアルル教会会議の議定第九条「異端から帰正するものに、信条を質問する」は上記の三問であったことを意味してゐたと思われる。

信条を意味する言葉には他にも *sacramentum*, *confessatio* などがあつた。⁽¹²⁾ しかしルフィヌスの『使徒信条講解』（四〇四年）以後は、*symbolum* は信条それも専ら使徒信条を意味するようになった。⁽¹⁴⁾

ところで上記五通りの説明のうち(1)寄せ書き、寄稿集は論外であり、ルフィヌス自身伝説を正当化するため言及したので過激でない。彼が重視していたのは、(2)認識票、合言葉、符丁であり、おそらくこれが *symbolum* の説明として最も妥当である。

ただしその背景に(3)（密儀宗教の）符丁があつたことは無視出来ない。さらにこの意味での *symbolum* は、実は(5)三問形式の洗礼式と密接に関わっている。初期段階の信条は洗礼式問答と洗礼準備教育から生長したものであり、三位一体の神を告白するものとして、そのまま異端との対決に有効であつた。しかし次の時代には質問形式の信条は姿を消し、宣言形式の信条が出現する。もはや人間どうしの間の *symbolum* ではなく、人間と神との間の *symbolum* となつたのである。アウグスティヌスは『説教』二二四で *symbolum* をバプテスマにおいて神と人との間に成立した盟約と解している。信徒はこの盟約を神と人の前で宣言し、誓約するのである。

注

- (1) 議定第七条 *τὰ τῆς πίστεως σύμβολα*
- (2) Cyprianus, Ep. 69, 7
- (3) Firmilianus, in Cyprianus Ep. 75, 11
- (4) Rufinus, Expositio Symboli
- (5) Augustinus, Sermones 212, 214
- (6) Kelly, Early Christian Creeds. 11971
- (7) Vokes, TRE3, 528-554 Apostolisches Glaubensbekenntnis I
- (8) Arnobius, ad Nat. 5, 26
- (9) Firmicus Maternus, de error. prof. relig. 18
- (10) Clemens Alex., Protr. 2, 15, 18, 22

- (11) Carpenter, J. Th. S 43, 7-11
- (12) "interrogent eum symbolum"
- (13) Tertullianus, Praescript. 36
- (14) ルフィヌス以前の信条注解書は特定の信条を指している。

347/8 Cyril, Catechetical Lectures (キルサナム信条)
 c394 Gelasius, The ninth Tractate (同右)
 c400 Niceta, Libelli instructionis (Remesiana の信
 条)

教典の受容とその機能の変化

——日本における聖書——

土屋 博

この研究の目的は、一般に教典論を扱うさいに必要な基本的視点をふまえて、日本における聖書の受容の歴史に焦点を合わせ、その特徴を考えると、宗教学的教典論のひとつの課題に迫ってみることである。

日本人によって聖書が受容されていく過程でまず注目すべき事実は、キリスト教徒のみならずかなりの数の非キリスト教徒が聖書を購入し、部分的にせよそれを読んでいることである。各種の統計に現われた聖書の販売部数は、キリスト教集団構成員の総数が横ばいで推移している現状から見ても、驚異的では

ある。これらの聖書は多くの場合、欧米の文化遺産の一種と見なされ、文学書や思想書と同じレベルで書物として受け入れられているものと思われる。たとえ聖書が読者個人の生き方にながしかの影響を与えたとしても、それが宗教集団への加入につながるにすぎれば、聖書は本来の意味での教典としては機能していないことになる。日本における聖書の受容は、はじめから、欧米文化をとり入れ近代化を促進しようとする知識階級を中心とした努力と軌を一にしていたように見える。

こうした傾向は、日本のキリスト教ななくプロテスタントイズムの性格決定と無関係ではなかった。その点で重要なのは、日本のプロテスタントイズムが自らの周辺に、日本独自の集団として無教会主義者たちを生み出したということである。すでに百年の歴史をもつ無教会主義運動は、宗教運動のなかでは必ずしも成功したものとは言えないが、聖書の受容という観点から見ると、わかりやすいモデルとして注目に価する。

各種の発言から推測する限り、内村鑑三の無教会論は、周囲から追いつまされた結果なされた主張であり、教会の断念は聖書への固執と表裏一体になっていた。それでもなお彼自身は、当時のキリスト教文化とのへだたりを意識しながらも、キリスト教と日本文化に強くひかれていたので、気分的にはたえず揺れ動いていた。やがて彼の弟子たちは師をのりこえて教会否定を強調するにいたり、ここでは聖書への固執も質的に異なる段階に立ちいたった。しかしながら内村の聖書観は、根底的なところで日本における聖書の受容の仕方と結びついており、その共

通性は内村以後の運動にも受け継がれ、無教会主義が日本の知識階級から何となく心情的に支持される原因となっていた。

それはまず、旧・新約諸文書に対する内村の好みに現われる。聖書注解などから判断すると、彼の関心はイエスとパウロの倫理的教説、特にそれとの関連で罪と苦難の問題へと向かっていたことがわかる。彼が贖罪の論理を十分に理解していたことには疑問の余地はないが、全体としては赦しよりも新しい戒めに重点がおかれていたという印象を与える。無教会主義の後世代においては、この動機はビュリタンの志向として定着し、さらに周辺の知識階級には、近代化を促進するためのふるまい方であるかのようにも受けとられていった。これに加えて内村の聖書観のもうひとつの特徴は、文字に書き記されたものを尊重する姿勢であった。彼にとつて聖書は教会の代替物にはかならないので、何よりも目に見える印刷物の形でそこに存在することが大切であった。この姿勢は、会誌その他の著述活動に力を入れることにもつながっていく。したがって、書かれたものを読むことが無教会主義者たちの中心的活動となり、無教会主義グループは「聖書集會」となっていた。しかしこのような特徴もまた、書物を通じて近代化の知識を得ようと努めていた知識階級感覚にうまく適合するものであったのである。

最近、教典の口承的側面に目を向ける研究が盛んになり、教典の機能は、書き記された思想内容の伝達としてだけでなく、儀礼を含む宗教生活全体のなかでとらえかえされねばならないことが認識され始めた。この視点からすると、これまで述べて

きたような聖書の受容の仕方は、教典として成立してきた聖書の機能を一面的に生かしているにすぎないことになるであろう。

第四部会

儀礼的知識の生成

—— 国家儀礼研究の諸相 ——

粟津賢太

世俗国家における儀礼の存在は社会学や宗教社会学において世俗化論や市民宗教論などをめぐって議論されてきたのみならず、人類学や政治学、歴史学にいたる広大な問題領域を形成している。本報告の目的は、個々の論考の全てを列挙してゆくことではなく、いくつかの研究を軸にして一般理論におけるひとつの基準を提示することにある。

周知のようにデュルケームは社会学・人類学において儀礼の問題を定式化した。儀礼という非日常的な「集合的沸騰」(collective effervescence)の中で、参加者は集合表象を獲得し、それが日常的な社会的紐帯の原初的形態であるとするのである。この考えは後の機能主義によって引き継がれた。つまり、単純な未開社会を考察することによってなされたデュルケームの定式が、近代社会の分析において理論的に仮定されたのである。ルークス (Lukes, S.) は、日常的な制度の持つ儀礼的性質と、その認識論的效果を扱うべきだとし、現代社会における儀礼は、社会に存在する価値合意を表現していると捉えるのでは

なく、儀礼の認識論的性質こそが、特定の表象を成員に内面化していると捉えるべきであるとするのである。デュルケームによって定式化された「儀礼」と「秩序」の理論に内在する問題は、ある社会の成員は儀礼において獲得される「集合表象」によって社会的意識(価値合意)を得る。しかしその「集合表象」も社会によって産出されたものとするところから発生している。つまり、循環論に陥っているのである。

ブロック (Bloch, M.) やブルトナ (Bouldieu, P.) が明らかにしたように、儀礼は価値合意の表出などではなく独自の儀礼コミュニケーションによって認識論的な特質を持つ。そこで伝達されるものは遂行的な性格を持ち、それゆえイデオロギー的知識であるといえる。この意味で儀礼の存在は国家支配を正当化するイデオロギー装置たりえる。だが我々はさらに正当性について問うことができる。我々が考慮しなければならないのは情緒的な強烈さや、恐らくは「聖なる」感覚の存在であろう。単に認識的側面を見るだけでは不十分なのである。

確かに、特定の教会などの宗教教団のみならず、裁判所、学校、様々な行政制度、選挙等の世俗的であると考えられてきた国家の諸制度にあらわれる発話行為を通して、換言するならば発話行為の社会的配置を通して、現代社会を分析することは可能である。宗教社会学においても発話行為論を受け入れることによって、宗教的言語の世俗社会への拡散として現代社会を分析することも可能であろう。

だがこのような分析にも問題は存在する。第一に、イデオロ

ギーが認識の道具それ自体を生成するものであれば、このような根底的なイデオロギーから我々が逃れることは不可能であるという点。第二に、支配の正当性とは、支配者側も従わざるをえないような認識であるにもかかわらず、分析的には作用をうける客体としての民衆しか析出することができない点、そして第三に、儀礼的知識が単に認識の道具を提供するだけではなく、実際には情緒的動員をも可能としている点の三点である。

タンバイアー (Tambiah) は葬語行為論を受け入れているが、儀礼コミュニケーションの認識的側面を考慮するだけにとどまらず、儀礼的知識の情緒的性質までも理論に統合することを目指している。彼は儀礼的知識には、「図象的 (iconical)」で「指標的 (indexical)」な価値があると看做する。そしてこの「指標的 (indexical)」価値は情緒的なものである。それは、人物、集団、自然物、動物、場所、景観などに対する独特な一体感としてあらわれる。彼はそれを「パーティシペーション (participation)」の概念として提示している。また、タンバイアーは近年の論考において「エスノナショナリズム」をこの視点から分析すべきことを主張しているが、彼のこのような試みは、我々に対し、宗教をプロパーとする研究者の視点から、現代社会の問題へと積極的に発言すべきことを示唆しているのではないだろうか。

アメリカの反カルト運動と東洋宗教 ——宗教的ナショナリズムの現在——

中野 毅

アメリカは信教の自由と政教分離制度の確立した社会であるが、そのナショナリズムの根底には、信仰の自由を求めてイギリスを離れたビュリタン (一六二〇) によってつくられた「神の国」であるという「建国神話」が流れている。従って、こうしたアメリカ・プロテスタンティズムの伝統に合致しない宗教は、歴史上、様々な圧迫を受けてきた。

戦後に入り、一九六〇年代のベトナム反戦運動、公民権運動に続く対抗文化運動の展開の中で、ベラーらが「新しい宗教意識」と呼んだ、従来の主流派のキリスト教的伝統と異質な、かつ極めて多様な新宗教運動が發展し、一九七〇年代に若者の間に急速に広がった。その代表的なものが「神の子供たち (愛の家族)」「統一協会」「国際クリシュナ意識協会」(ISKON)「サイエントロジー」「人民寺院」NSA (SGLUSA) 等の運動である。

しかし、これらの運動の多くは、激しい批判を浴びるようになる。七〇年代に始まった批判は、これまでの宗教の迫害とは異なった社会学的特徴を持っていた。それはカルトやセクトと見なされた運動と対抗するための、独特の組織や運動が形成さ

れたことである。「反カルト団体」「反カルト運動」(Anti-cult movement: ACM)の展開である。最初の反カルト組織はFREE.COG(「神の子供たち」からわれわれの息子および娘たちを解放するための親たちの委員会)で、一九七二年に設立された。このグループは、カルトのメンバーは「洗脳」されていると訴え、新宗教運動に参加しているメンバーの家族を動員してCOGを調査し、さらにCOGを直接規制する法令を制定するための法的手段を追求していった。このような反カルト組織は、一九七四年から極めて多数が全米に出現した。有名なものには、コロラド州デンバーの市民自由協会(Citizens Freedom Foundation)(現在は、カルト警戒ネットワークCAN)、マサチューセッツ州の「アメリカ家族協会」(AFF)、その他があり、また欧米各国でも生まれている。

これらの団体は会報、演説会、宣伝活動、セミナー、マスコミの利用、政治家の動員、資金集めのためのキャンペーンなどを展開している。この団体を核として「反カルト運動」が展開されたが、それは、次のような要素によって構成される Anti-cult complex とでも呼びうる複雑な運動である。その構成する人員・要素は、(1)子どもが新宗教に入ってしまった家族の親、兄弟であり、さらにやめた元会員である。(2)既存の伝統教団。(3)ディプログラマー(deprogrammer)と呼ばれる「子供を救出し、いわゆる洗脳プロセスを逆転させるプログラムをインストールする専門家」の存在である。(4)新宗教への回心を、「洗脳」「思想改造」「精神操作」「強制的改宗」などの用語で、

いわゆる科学的に裏付け、ディ・プログラミングの必要性、有効性を「科学的に証明」していると見なされていた心理学者、社会学者などの専門家たち。(5)ジャーナリズム、マスコミ。

この運動は、一九七八年の「人民寺院」の悲劇によってヒステリックな叫びとなり、一九八一年統一教会の文鮮明教主を連邦歳入庁が脱税容疑で告訴し、収監する事件で頂点に達した。

この段階で顕著な現象は、政府が直接的または間接的に特定の「宗教の自由」を規制する動きをはっきりと見せたことである。しかし、政府による特定の宗教団体に対する公聴会の開催や調査、立法の動きは合衆国憲法修正第一条(宗教活動の自由、政教分離)の問題を引き起こし、むしろ伝統教会を含む宗教界全般からの反発、有識者や各種学会の反対を生み出すことになった。一九八〇年代後半からは反カルト運動の沈静化への動きがめだってきた。

宗教の自由と政教分離制度が確立した近代社会アメリカは、宗教的多元社会ともいわれるが、すべての宗教団体、宗教運動が全くの自由を享受し、平等に扱われているわけではない。政教分離制度が確立しているといっても、国家の政治的支配にはそれを正当化する超越的原理が必要である。また多民族国家、文化的多元社会であればあるほど、社会的統合のために文化的、または宗教的規範が必要とされる。そのような、国家のある種の宗教性をおびる正当化の装置や社会の統合的規範に対抗する宗教性や宗教倫理を主張する宗教運動は、国家や社会からの統制の対象になってきたし、現在でもなっている。

一九七〇年代以降の新宗教運動の展開と、それに対する反カルト運動の展開は、ある種の社会的ヒステリア現象としての性格も見られ、現代の魔女狩りの様相もうかがえるが、現代アメリカにおける、または政教分離社会における宗教および文化の統制の様相を最も端的に示しているといえよう。これらのカルトと見なされた運動が、アメリカの伝統的価値から大きく逸脱した諸原理によって構成されており、アメリカの伝統文化と文化的統一を解体させる恐れがあるという反感と畏怖に基づくものであるが、同時に、そこには伝統的なビュリータンの価値観、個人主義、自由主義的な倫理を理想とする世界と、それに對抗する集団主義的、共同体的価値観、内的靈性を重視する宗教性への傾斜という「世界観の相克」があった。その意味では、反カルト運動は、現代アメリカ社会の文化ナシヨナリズム、または宗教的ナシヨナリズムの噴出ともいえよう。

現代アメリカにおける

キリスト教ヒーリング論

池上良正

今日、世界各地のキリスト教において、「癒し healing」を積極的に評価し、この伝統を復興しようという動きが注目されるが、そのひとつの重要な契機として、アメリカにおける一連の神癒運動 (divine healing movement) の影響をあげることが

できる。ここには複雑な前史と歴史的展開があるが、決定的な影響を与えたのは、二〇世紀初頭に始まるペンテコステ運動、さらには一九六〇年代以降に活発化したカリスマ運動である。今世紀の後半になって、キリスト教的神癒の実践にたいする批判や反発が強まるなかで、これを弁護するとともに、問題点を反省し、実践の規準や方法の整備をはかる一連の「理論化」が、徐々に試みられるようになっていく。その内容は、民俗・民衆宗教に関心をもつ宗教学者に対しても、多くの興味深いテーマを提供してくれる。本発表では宗教学者の視点から、この現代アメリカにおけるヒーリング論を、靈体験の「解放」「育成」「管理」という三つのダイナミックな図式のなかで展望する。

一 靈体験の「解放」による癒し

ペンテコステ系の伝道師やミニスターなどを中心に説かれるもので、聖靈に満たされた状態とされる靈体験自体が、癒しを実現する機会と見なされる。異言、熱狂的な歌や踊り、スレイン・イン・ザ・スピリット(聖靈に倒される)などの体験への、積極的「解放」が重視される。さらにここ数年、特に注目を集めているのが、南アフリカ生まれのペンテコステ系伝道師、ハワード・フレイソンによって始められた「聖笑 holy laughter」である。いずれも信徒ひとりひとりの超常体験や、奇跡が待望され、強い聖靈の働きのなかで、様々な疾病に対する瞬時の癒しが起こるとされる。

二 靈体験の「育成」による癒し

聖公会・カトリックなどのカリスマ的刷新 (Charismatic Renewal) 運動の賛同者を中心としたヒーリング論で、代表的な論者としてはフランシス・マクナットやモートン・ケルシーなどがある。災因論、癒しに働く力、癒し手の資格、などの多元的解釈を「育成」することによって、癒しの単純化にともなう危険を回避しようとするもので、「インナー・ヒーリング」といった方法に見られるように、心理学や精神医学、さらには、ニューエイジ、代替医療、東洋医学や民俗宗教へ接近する傾向も指摘される。

三 靈体験の「管理」による癒し

a 制度 (教会・聖職) の権威による管理
保守的福音派のなかでカリスマ運動に一定の共感をもつ人々を中心としており、個々の信徒による靈体験を野放しにせず、むしろ教会の権威や指導のもとに、これを識別し、管理する必要性が強調される。ニューエイジ的要素への敵対、「力の癒し」が説かれる。「悪霊敵い」と「罪の告白」による癒しが柱となる。

b 信徒の自己管理を促す

聖句を生きた信仰の言葉 (レーマ) として受容できる信徒の自己管理が強調され、各々の主観的靈体験が聖書の客観性を獲得したときに、真の癒しが実現すると説かれる。代表的論者にケネス・ヘーゲンがいる。

個々の具体的理論や実践は、相互の動態的連関のなかに展開され、理念的には分裂の契機を孕みつつ、多様な相互浸透の局面を創り出している。

北米的風土のなかで独自の開花をとげたキリスト教の「癒し」論は、非西欧文化との新たな交渉のなかで、一方で「悪霊との戦い」による「力の癒し」を展開させつつ、他方では、世界の諸宗教や民俗宗教に内包された癒しの技法や理論を再評価することによって、代替医療やニューエイジの世界像へと接近する可能性も見せている。

巡礼行動としての修学旅行

石倉 孝祐

諸外国に例がないといわれる修学旅行は、ほぼ一〇〇年にわたって実施されてきた日本独自の校外行事である。修学旅行は、一回性的性格という特殊性とあいまって、日本人の旅行観念ないし神社・仏閣・聖跡等に対する認識の原型を形成している。現在、修学旅行は観光・寺社見学・生活体験・自主見学・海外体験など多彩な内容を包含するが、このなかで現在も修学旅行の主流をしめているのは観光・寺社見学型である。このタイプでは多数の寺社を巡るコースが設定され名所として認識され、とくに東京方面からの修学旅行においては「京都・奈良」の元イメージの再生産とイメージの消費の場となっている。修

学旅行は学校長の裁量権に属し各校独自の計画が望まれているが、実際には観光業者、修学旅行協会等の用意したパック旅行によって運営されている事例が多く、内容の定型化、修学旅行の商品化が進行しているのが現状である。また最近ではいわゆる新々宗教等に入信する生徒による学校諸行事への不参加、不同意の発生も出現し、修学旅行に關しても観光地の神社・寺院への拝観を拒否する事例も出始め、学校現場でもこうした事態への対処が求められている。今回の発表では観光地に多数存在する寺院神社を訪れるタイプの修学旅行を、一種の巡礼行動として捉えることはできないだろうかという問題設定のもとに巡礼概念を再検討し、通過儀礼としての学校行事、修学旅行を定位置るとともに表面的には不可視の問題である聖の存在が、旅行を通じて寺院、神社に關する日常感覚として観念されたイメージを形成し、さらに素朴ながらも明確に印象づけられた宗教感覚の形成が構築されていくことを検討した。検討対象として旧東京市淀橋区・王子区内小学校における戦前期参宮旅行と、当該地の伊勢講、各種旅行記との比較を通じて地域内部の宗教民俗体験の継承面の関連性を分析し、伊勢参宮を始めとする戦前期修学旅行の記録等に調査と、参宮旅行体験者へのヒヤリングを実施した。交通の利便性の向上、昭和四年の正遷宮といった在外条件の整備と連関し旧淀橋区では昭和七年、旧王子区小学校においては昭和八年から参宮が実施された。学校側の対応は「王子区立小学校児童参宮要項」と児童用「参宮の葉」に顯著にその実態が記されており、イメージ形成の問題として参

宮体験者への聞き取りの結果、「聖地聖跡巡拝」に關して時間・経験の質としての差異がみられた。京都・奈良の遊覧ではイメージとして、散策行動、土産物といった遊覧観光的側面が顯著にみられるのに対して、伊勢のイメージ形成は「ただひたすら長い距離を歩く」「厳肅」といった分離された聖とそこに近づく行程の「苦行的側面」が指摘される。このことは参宮関係の作文にも如実に反映している。また昭和初年と日支事変以降の参宮を比較すると児童用「参宮の葉」自体にも「苦行的側面」「厳肅」「鍊成」といった要素が増加している。巡礼が本来的に内包する「苦行」の存在は当然予想される要素である。しかし一方で昭和七年の葉では「朝熊山の片参り」等の参宮に關連する民俗知識の伝承といった内容が存在するのに対し、昭和一三年版には「集印行動の抑制・集印帳持参の禁止」といった自発的な巡拝を抑制する傾向がみられている。さらに伊勢講等の地域レベルでのイニシエーションとしての参宮と、参宮旅行は質的な距離が出現し、若者集団等による宗教民俗的伝承の欠如が指摘される。過去の参宮経験との不連続面の現出、かつ近代世俗社会統合の聖イメージの生産と消費、再生産が実現したといえる。学校参宮旅行の極端な聖の強調は聖の分離的側面の強化と、個々の宗教体験、地域の宗教伝承を超越する体験であったと理解される。戦後の公立学校における修学旅行では、宗教的情操教育を目的とした寺社巡拝は実施されていない。しかし戦前期の大規模な参宮体験は児童の神宮認識の強化と拡充をもたらし、聖との出合の契機として機能するとともに、成人した戦

後も聖イメージの中核として強力に定着されていったといえよう。

肉食は穢れか？

——イケケニへ論との関連から——

中村 生雄

従来の常識的な理解によれば、肉食を穢れとする観念は仏教の基本的戒律である不殺生戒の導入と、死穢・血穢を忌避する神道的穢れ観との相互作用のなかで形成されていったとされる。それを証拠づける事実として、前者にかんしては天武・持統朝に始まる肉食禁止令や僧尼令の条文が、また後者については院政期あたりから強調されるような、肉食したものが内裏への参入を自粛するなどの忌みの習俗が例示されてきた。また中世以降になると、『諸社禁忌』のように日本各地の神社は個別に肉食の穢れにかんする規定を成文化し、獣肉食・魚鳥食を理由に社参を忌避すべき日数をこと細かに明示して、肉食によって身心の清浄を失ったものは聖なる神域から排除されることになった。こうして、天皇の居所である内裏や神々の鎮座地である神社への肉食者の参入が厳しく禁止されたのである。

しかし一方、『延喜式』を見れば正月などの節日には天皇の食膳に供すべく鳥獣の生肉が貢納されていたし、また諏訪など古式の祭祀形態を保存する神社の例祭では鹿や雉などを神饌と

してそなえるのが常であった。肉を食うことによって身心を穢したものは内裏や神社の聖域から遠ざけられるが、にもかかわらず当の聖域のあるじである天皇や神々は、みずからは決して肉食を忌避しなかつたのである。こういった事態は、仏教・神道の宗教的タブーによって前近代の日本社会からは、一部の狩猟民などを除いて全面的に肉食慣行が排除されていたという思い込みを根本からつきくずすものであろう。むしろ実情としては、一般社会における肉食忌避観念の浸透は肉食が天皇や神々の特権として認知されることと表裏の関係にあった、と見るべきではないか。天皇の節日の食事、祀りに供される神々の食事、これら聖性を帯びた存在によるハレの日の食べ物を、人びとの日常のそれから明確に差異化したところに、肉食の根源的な意味があつたのではなからうか。

そうした視点に立つてみると、肉食をたんに人間の食の対象としての動物食／植物食（菜食）の二分法でとらえ、そこに不浄／清浄の宗教的意味を対応させるのは誤りであることに気づく、むしろそれは、神の（天皇の）食べ物／人の食べ物という対比で考えるべきで、肉食とは神々や天皇という聖なる存在がハレの日に入びとから饗応されるための食事であった、と理解したほうがいい。また古来、神々や天皇が食すべき貢納品は贄（ニヘ）と呼ばれていたわけで、そのうち生きているニヘ（正確には生け剣いにしておいたニヘ）がイケケニヘなのだから、彼らが行なう肉食は本来的には「イケケニヘ食」にほかならない。ところで『今昔物語集』巻二十六の美作国中山神社の猿神退

治説話は、日本におけるイケニへの原意を知るうえで貴重なものだが、ここではスサノヲのヤマタノヲロチ退治とも共通する〈自然〉の神から〈文化〉の神への神の新旧交替劇が語られていると見ていい。また『宇治拾遺物語』を参照すれば、そこではこうした神の交替劇が人身供儀から動物供儀への転換に見合っているという認識がしめされている。かつて里人の娘をイケニへとついていた〈自然〉の神は新来の〈文化〉の神に殺され、今や娘は新しい神の妻となって神の子孫を生むことになるのだが、こうして〈文化〉の神は娘の性的な響応を受け、また同時に人のイケニへの代用としての動物のイケニへによって響応され、しかもそれを人とともに食べるといふ〈神人共食〉の方式を受け入れるのである。したがって、ここでの動物供儀としてのイケニへ祭祀は、敗者である古の神の分身たる動物の肉を、新しい神とその同盟者である里人が共食するという意味をもっていたことにならう。

こう考えてみれば、諏訪など古式の祭祀に血なまぐさいイケニへがもちいられ、ハレの日に天皇が肉食することは必然であったことがわかる。むろん天皇は、国つ神たる〈自然〉の神を滅ぼし、土地の娘と婚姻関係をむすぶことで葦原中国の新しい神となったのだからである。したがって肉食を穢れとする観念は、そのような神々と王権の起源を特権化するための作為であって、少なくとも仏教の不殺生戒とは無関係であったと見るべきであらう。

デュルケムに対する

ロバートソン・スミスの影響

宇都宮 輝 夫

デュルケムは自らの宗教理論を構築するにあたって、一八九五年に読んだR・スミスから決定的な影響を受けた。しかしデュルケムは、影響を受けた点として宗教の社会的機能と宗教の社会学的研究の方法論という二点を挙げるのみで、その具体的な詳細を明らかにしてはいない。影響を見定めるためのいくつかの指標を立ててそれを探り出すと、次のような結果が導き出される。

まず宗教の社会的機能であるが、『宗教生活の原初形態』でデュルケムが展開する宗教の社会的機能とは、宗教の社会統合機能に尽きると言っても過言ではない。そして供儀に関するスミスのコミュニケーション説にデュルケムとの連続性があることは見まがうべくもない。しかしこれは、一般命題としてであれば、すでに『社会分業論』で主張されていたテーゼである。しかしここでは、デュルケムは自らの主張を「厳密な明証となり得ない単純な叙述」と評している。この点ではデュルケムは、前々から持っていた基本的な一般命題を具体的な宗教史的研究として明確に展開していく道をスミスによって示された、というのが影響の実相であらう。

デュルケムがスミスから受けた影響としては、以上の点よりも、むしろ方法に関する事柄のほうが大きかったのではないかと思われる。

第一は、トーテミズムに対するデュルケムの関心である。この関心が一八九五年以前には見られず、宗教に関するそれ以後の諸論文になると顕著に現れてくることを考え合わせると、それがスミスの影響であったことは疑いを容れない。ところでこの関心は、宗教の最も原初的な形態に対する彼の探求にかかわっている。『原初形態』の冒頭に示されているように、研究の出発点をなす宗教の最も原初的な形の確定は、彼にとって焦眉の問題であった。多くの研究者が認めるように、その模索の最中で宗教の原初形態としてのトーテミズムという観念をスミスから受け取ったわけである。ただし、デュルケムがスミスを受容した本当の理由は、デュルケムの社会学理論の基本的仮説によるのではないかと思われる。つまり、組織が最も分化していない社会こそが最も原初的であり、その社会の宗教がまた最も原初的であるという仮説である。スミス受容の根底には、トーテミズム理解の内容とともに、このような彼の社会学理論との適合性が考慮されねばならない。

第二は、観察し分析すべき要素として、宗教を儀礼と信念の二側面に分け、とりわけ儀礼に着目する手法である。宗教を社会学的に解明するという目的を持っていても、多面的で捉えどころのない宗教にいかにかアプローチしたらよいのか。それを模索する中で、スミスの示した手法が決定的な手がかりとなった

ことは、『原初形態』の論の進め方そのものの中に明瞭に見て取れる。

第三は、特定のケーススタディへの集中である。タイラーやフレイザーは社会状態の違いを無視して雑多な社会から類似した宗教現象を寄せ集め、そこから一般化をした、とデュルケムは批判する。むしろ彼にとって肝要なのは「よくなされた特定の実験」、つまり一社会への集中であり、詳細なケーススタディは科学的知識を得るために十分であった。セム族へのスミスの集中は、デュルケムにとって、『社会学的方法の規準』で打ち立てた方法が宗教研究の領域で実際になされうることを示す実例であった。

第四は、聖俗の二分法による宗教の定義である。これは従来注目されるところ少なく、しかしスミスの影響としては最も大きかったと考えられる。一八九五年以前に、デュルケムは研究対象としての宗教を確定する方法を持っていなかった。しかし対象の確定こそは、研究が立ちもすれば倒れもする戦略的一点である。スミスの聖俗二分法が決定的意味を持っていたのは、まずはこのように研究にとりかかる最初の構築を可能にしたという点にある。しかしさらに、禁じられ隔離されるものとしての聖による宗教の定義は、まさにその後、市民革命の理念や個人の尊厳の理念のもとに結集する近代社会に対する見方や、さらには社会は価値共同体であるとする一般社会学理論そのものを展開していくための道を開くことになった。このような展望を開く事柄が大きな影響を与えなかったとは、およそ考

えられない。

サルトルとレヴィ・ストロース

——文化理解の方法論的問題——

高橋 渉

二十世紀末葉の世界を覆う政治社会および思想文化的多元化ならびに多様化の趨勢は、一九九一年の「ソ連邦」解体によって大きく加勢された。「解体」は、各共和国、民族を統制してきた一元のマルクス主義理解の現実的破綻を明示し、とくに社会主義に係る社会的、思想的多様化を明確に現実化した。ただし多元化多様化の方向は、今、端的に種族抗争の形で、新興独立諸国、更に先進諸国を含めて認められる所となっている。

マルクス主義は、「初期マルクス論」や中ソ紛争等によって相対化されて来たが、サルトルはマルクス主義に近づきつつソ連の教条主義を批判し、『現代』誌では、ルフォール、カミュ等との論争も展開した。やがて彼の唯物史観理解は、一九六〇年の『弁証法的理性批判』に総括される。ここでサルトルは、史的唯物論を現代唯一の哲学であり得ると説き、ただ「空席」に主体としての人間を回復させることが課題なのだとしている。

サルトルは、現代マルクス主義を批判し、一方で、その「本来性」は絶対化しようとする。そして、生産力の増大が階級支配を強める、などのマルクス主義的把握を、その独自の「現象

学的集團論」を介して詳細に分析する。しかし、出来事を、人間の媒介を不可欠とする彼の〈弁証法〉に基づいて捉えようとする企図は、その〈人間理解〉が「存在と無」の人間論に帰着する故を以て、唯物史観の実存主義的理解に止まるのである。

サルトルは『批判』において上記を基本とする人間論を提唱する。この中でときにレヴィ・ストロースを引用し、民族学、人類学を含めて彼自身をも批判した。レヴィ・ストロースは一九六二年の『野生の思考』でこれに反論している。その後サルトルは、一九六六年代にもこの件に言及するが、レヴィ・ストロースの方はもはや触れること無く「論争」には至っていない。

サルトルにおいて、民族学・人類学は、対象が「実践的」情性態 *raisonnante* となり、その認識は、分析的理性に依るところから、認識主体を含めた〈全体化〉としての「弁証法的現実」は、把握し得ないものと言われる。また、文明人と未開人については、「例えば、ミユリア族とこの現代社会の歴史的人間とに共通な人間性 *nature humaine* を見出すことは不可能であろう」として、〈一般的人間性〉の措定が否定される。

レヴィ・ストロースは『批判』における二つの理性の措定や社会を論ずる際の事例、歴史理解等に、不都合や不整合を指摘する。またサルトルに対して、〈ゴゴン〉を方法とし根拠とする結果、彼の属する西欧社会は把握出来ても異文化社会の無意識的目的は把握され得ないし、未開人を〈他者〉として文明人と区別する扱いはレヴィ・ブリュール以上だと批判する。一方民族誌は、経験の多様性から〈人間性〉を導出できると言う。

レヴィ・ストロースは、「野生の思考はわれわれの思考と同じ意味同じ仕方では論理的である」として、未開人と文明人の思考法の区別を否定する。しかしJ・デリダは、この「論理性の称揚」を「ロゴス中心主義」と呼び、ここに西欧中心主義を見る。サルトルの主観主義を批判し、未開と文明を越えて人間に共通な〈論理性〉を見出したレヴィ・ストロースは、その論理性への「こだわり」に自民族中心主義を指摘されるのである。

こうしてサルトルとレヴィ・ストロース、それにデリダを加えた右の相互批判は、人間理解、或いは宗教を含めた文化理解を、単に特定事象の説明に終わる説「view」の提示に止めず理論仮説を図るときには有効な論点を成す。あとは設定する問題に必然的な方法を探ることである。研究を構成する対象・問題・方法の三要素は、相関し順次性と規定性を有するからである。⁽³⁾

注

(1) J-P. Sartre: Critique de la raison dialectique, p. 105.

(2) C. Lévi-Strauss: La pensée sauvage, p. 355.

(3) 拙稿「人文科学の成立根拠とその基本的性格」、『宮城学院女子大学研究論文集』第76号、一九九二年一二月、参照。

ヴェーバーの宗教社会学的分析の 基本的枠組みと天皇制論

池田 昭

あらゆる学説を理解する場合には、この骨格をなしている基本的枠組みの理解から始めなければならない。そうしたうえで学説の個々の概念が理解され、検討される必要がある。

とりわけ人間の多くの現象にわたって言及している「マックス・ヴェーバー」の個々の概念についてはそうである。

寡聞であるが、経験科学的方法に立って日本の天皇制に最初に言及した研究者はヴェーバーと思うが、ヴェーバーの天皇制の概念を理解し、検討する場合にも、彼の基本的枠組みの理解がまず必要である。

これは、『儒教と道教』で指摘されている宗教と政治の関係である。この枠組みは、日本のヴェーバー研究者がこれまで正確に把握していなかったものであったし、かの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』から推察されるような宗教と経済の関係でもなく、また大塚久雄が適格に述べているように、日本の人文科学者や社会科学者が多く不得手である枠組みでもある（『社会科学と信仰と』）。

こうした宗教と政治の関係の枠組みは、すでにドイツの社会学では形式社会学を克服した歴史社会学あるいは文化社会学の

方法によるもので、多くの学問的成果をもたらした。日本ではこの戦前のドイツの方法は戦後、主としてとくに一九七〇年代前後から云われてきた「学際研究」の必要性とともに関花してきたものである。

しかし、その花は充分日本の研究者の間に咲きほこっているか、つまりこの方法は定着したか、はなはだ疑問である。

いまここでとりあげる天皇制論をみても、そういう疑問を懐かざるを得ない。

田丸徳善らの『現代天皇と神道』の論者は、徳川期の天皇制、明治から敗戦までのそれ、さらに戦後のそれについて、天皇と徳川、天皇と内閣の関係を夫々の宗教的、政治的性格に即しながら指摘し、とくに戦後の天皇と内閣の関係をレアルに位置づける試みをしていない。

なかでも山折哲雄は、ヴェーバーの天皇制論にふれているが、ヴェーバーのすでにふれた基本的枠組みを顧みることなく、また現代の歴史学界で確認された事実をそらすことなくヴェーバーのそれをそのまま挙げている。

それでは、ヴェーバーの宗教社会学の、いな社会学の基本的枠組みとは何か、またヴェーバーの徳川期の天皇制概念は何であり、妥当するのか、簡潔に述べよう。

この基本的枠組みは、夫々の社会の文化的発展を決定的に規定するとされているが、一つは、宗教権力と政治権力を掌握している担い手が自己の権力の一次的な発展の基礎として政治権力の軍事カリスマを置いている場合、二つは、これと同様の担

い手が自己の権力の一次的な発展の基礎として宗教権力の平和のカリスマを置いている場合、三つは、一、二の場合とは相違し、宗教権力と政治権力が夫々独立して各自のカリスマに基づいている場合である。この枠組みをアジア論に即して云うと、第一の場合は日本、第二の場合は中国、第三の場合はインドであると考えられている。

この基本的枠組みは、原理的に正しい。ヴェーバーは、天皇と將軍を、とくに將軍をメロヴィンガ朝の宮宰、ローマ帝国の諸侯、中国の齊や晋の家臣に比し、天皇を政治権力のうえで無力であり、將軍を政治権力の担い手とみなしている。

しかし、ヴェーバーが天皇を「神権政治」の長であり、將軍がそれに仕える宮宰としたことは、ロバート・N・ペラーやルイス・ベネディクトと同様に間違っている。

むしろ、天皇は「神権政治」の長ではなく、単に宗教的担い手とされ、機能のうえで政治的（征夷大將軍の付与）、宗教的働き（曆と年号の作成）をもっており、家康と將軍は、法令（宗教的、政治的）發布の権限をもつとともに、菅原信海の『山王神道の研究』に示されるように、天皇以上に太陽の神格を具えた宗教的、政治のカリスマをもち、またその世襲カリスマの担い手となっていた。この天皇と將軍の関係は、基本的に古代以来の神道の祭祀体系に即していたものである（拙著『天皇制と八瀬童子』）。

（以上は「日本とマックス・ヴェーバー」ミューンヘン、一九九三、三の国際学会の発表の一部で、一九九五、末、独文で公

表される。

アナトリア・トルコのアレヴィー派

村落における信仰形態について

佐島 隆

ムスリムであれば必ずしなければならない宗教的な義務があるとされており、それを五行と言う。即ち、信仰告白、礼拝、定め喜び捨、断食月の断食、巡礼の五つである。しかしこれが実践されていなくても、自らムスリムとする人々がいる。本来すべきであるのにしないというのではなく、別の体系となっており、異なる体系が実践されているのである。すると、イスラームがどのようなものであるのか、実際に行われているムスリムの行動から見て厳密な規定をしようとすると、非常に難しくなる。ここでは、五行の中でも礼拝、それも礼拝の場であるジャーミーを中心にして、アレヴィー派の信仰の一形態を見てみたい。

一九九四年二、三月に、トルコの西アナトリア農村での聞き取り調査などからすると、聞き取りをした村人は、自らをアレヴィー・タフタジュであるとしている。タフタジュというのは、森林で働き、山仕事をしたりするきこりなどの人々を指している。アレヴィーというのは、以前シリアなどのアラヴィーの別名とされることがあったが、これは別の体系として考える

べきである。アレヴィーという呼び名は預言者ムハンマドの娘のアリからきている。アリを信奉する宗派とすれば、シーア派ということになるけれども、それとも別の信仰体系である。

トルコで多数を占め国家と関連しているスンニー派と比べて、アナトリア・トルコで知られているアレヴィー派の違いとしては、例えば、ごく一部を示すと、①ジャーミー（モスク）がない、②一日五回の礼拝をしない、③断食月の断食をしない、④ムハラム月一日（十日に断月）④メッカ巡礼をしない、⑤男女平等である、⑥兎の肉がタブーである、⑦精神的宗教的指導者であるデデが巡回する、⑧アイニ・ジェムがある、などが見られる。これからみても、従来から知られている五行とはかなりの違いが見られよう。

このようなアレヴィー派とスンニー派との間には軋轢がある。ただしアレヴィー派とスンニー派という対立図式だけではなく、これにはチュルク・クルド、あるいはイスラーム・世俗主義などの対立も関連し、政治問題化することがある。例えば、この三月には統一地方選挙があったのであるが、その前月に、イズミル県のアレヴィー派（トルクメン）村落において、ジャーミーの建設に関連して、定着、入村した少数派のクルド（スンニー）との間に問題が起きた。イマームなどの国家と関連するスンニー派とすれば、信仰共同体のシンボルとしても、ジャーミーは必要であるが、アレヴィー派は必要性がない。また国家は世俗主義を掲げてはいるけれども、宗務庁が、その奉仕活動としてジャーミーを建設しており、この建設は宗教的の

みならず、政治的な意味をも帯びている。

騒動が起きた村とは違うが、同じイズミル県のアレウィー派の村で、ジャーミーを建設しない理由を尋ねると、礼拝は心の中でするものであり、そのようにア리가語ったからだと言う。

また秘密の儀式であるアイニ・ジェムがあり、そこで、アレウィーの礼拝の一つが行なわれる。スンニー派的な方式での礼拝をせず、したがってジャーミーでの礼拝もないのである。

このように、アレウィーたちがジャーミーをもたないとするのは、必要性がないということもあるが、むしろ教義的なことにもとづくと考えられよう。もちろん伝統的に職業柄、移動性の高い人々であることから、定着したとはいえず、この共同体でのジャーミーの建設は、宗教的にも政治的にも、考慮されなかつたとも考えられる。

スピーチ・アクト理論による

現代絵馬の分析

高山 眞知子

この研究は、記号世界の生成・維持と発話行為との関係を、多神教的世界としての神道における絵馬祈願現象を通して、考察しようとするものである。

スピーチ・アクト理論はオースティンやサールによって提唱され、発話の効果を遂行的側面から考えるものとして良く知ら

れている。また、この理論の形而上学的な限界をデリダが指摘し、デリダ・サール論争の起ったことも周知のことである。スピーチ・アクトにおいては、「適切性条件」によって発話の文脈があらかじめ習慣化・固定化されており、そのため記号生成的ではありえない、というのがデリダの指摘である。

さて、祈願絵馬の祈願文の文体は、スピーチ・アクト理論における遂行文のモデルに合致している。祈願文は嘆願型の発話行為である。それであるならば、宗教的行為としての絵馬祈願の、形而上学的な限界も、デリダの指摘した通りに記号生成的ではない、ということになるのであろうか？

この問題を考える前にあらかじめ指摘しておく、神道における発話現象には祈願文以外にも例えば啓典生成（神代文字文学）があり、これは明らかに記号生成行為であり、デリダの言う差異化現象にあたる。これに比べれば、絵馬祈願はこのような差異化を行っていないわけではない。また、スピーチ・アクト理論は元来、世俗世界での人間同士の発話における送り手と受け手の対面的な相互作用についての理論である。発話の受け手として神のようなものは想定されていない。しかしながら、この理論を、不在とは言え何らかの形で存在するとみなされている対象との対話関係に應用することは、可能であろうと考える。

さて、記号生成という点から考えたとき、絵馬祈願現象において問題となるのは、発話の対象としての神の、記号論的分節化の程度である。デリダが問題としたのはいわゆる「音声ロゴ

ス中心主義的な現前の形而上学」における唯一神であった(『ドラマトロジーについて』)が、神道の神々は多神であり、しかも宇宙を分業的に分有しているわけではない。アニミスティックな性格が強い。ここから、デリダの指摘とは異った、人間と神の記号論的關係が、祈願文を通してみられるのではないかと考えるのである。つまり、一神教的伝統の下での文脈の固定性の問題と、アニミスティックな多神教的伝統の下での文脈の条件は、かなり異っているのではないか、ということである。

データとしての絵馬祈願の実情については、一九九一年より四年間にわたり関東近辺の百社以上の神社において調査を行い、次のような結果を得た。一、祈願内容の分布ランキングには傾向性があり、ほとんどの神社において合格祈願が第一位である。二、神社の祭神の起源は多様である(記紀の神々、氏神、産土神、自然神、流行神)が、今日では、絵馬祈願の内容と祭神のアイデンティティとの相関はきわめて弱い。三、祈願行為としての発話自体は、その文体・筆跡・頻度などから判断してはなはだ活気に満ちている。(絵馬は一枚五〇〇円から一〇〇〇円する。)

このような発話の活気・自主性と、スピーチ・アクトは記号生成的ではないというデリダの結論とは、どのように折合をつけて理解すれば良いのであろうか? 単に伝統的行為の反復と考えるには、祭神と祈願内容との相関が伝統的ではなさすぎる。そして、スピーチ・アクトの記号生成可能性を再検討してみよう。

祈願は遂行的な発話行為であるが、対象が不在のため、発話媒介行為とはなりえない。しかし、発話内行為として、嘆願という主体の行為性、客体への影響力への期待は想定されている。しかしこの客体の伝統的アイデンティティはほとんど顧慮されておらず、恣意的な願い事が発せられる。そしてこの恣意的祈願発話の頻度の高さに応じて、新たにリアリティが形成されてゆく。このようにして「合格の神様」や「Jリーグの神様」が生れてゆく。エスノメソドロジ的なリアリティ形成プロセスだと言えるであろう。このようにして八百万の神々の配置換えや人気度ランキングに変化が起ってくる。このようなことは一神教では起りえない。多神の場合は、エスノメソドロジ的な発話を通してリアリティは変化しうるものであり、これは記号の生成現象とは言えなくとも、重大なことではなからうか? このように、スピーチ・アクトとしての祈願行為の記号学的効果は、アニミズム的多神教の状況下においては、デリダの指摘した限界を越えて記号生成的效果に近いものを持っているように思われる。

機能神的信仰と全能神的信仰

鈴木 岩 弓

本発表では広島県府中市に鎮座する「首無地蔵」を「流行神」の事例として取りあげ、そこへと関わる人々の信仰のあり

方の変化を分析することから、「首無地蔵」への信仰が「流行神」として形成されてきた要因を探らうとするものである。「流行神」とは、ことさら靈威ある存在と觀念され、以前よりも、あるいは同時代の他の神よりも熱狂的な多くの人々から信仰対象として選択されている神仏で、便宜的に「参詣者の急激な増加に起因する宗教施設の拡大を伴っている」ことを条件と考える。

ある神仏に対する信仰がとりわけ流行っている場合、信仰対象となる神仏の持つ特徴は、明確な具体的利益があり、しかも即効性をもってその利益が実現される靈威を持つという点におかれるものと考えられる。例えば広島県豊松村の「幸運仏」と呼ばれる二基の五輪塔は縁結び、岡山県井原市の「嫁いらす音」はポックリといった具合に、そこへと参詣する人々の間で、対象となる神仏の利益に対する明らかなサンクションが確認されている。つまり、このように即効性を持った明確な神仏の利益に対し、危機的な状況にあって切実に救済を求めている人々のニーズが合致する場合に限り、結果として盛んな信仰が形成されているわけである。その意味からも「流行神」信仰というのは、「機能神」として庶民の間に知られている神仏に対する信仰現象であるといえよう。

夢のお告げで土中出现したこと知られる広島県府中市に鎮座する「首無地蔵」も、体の不調を治してくれる機能神として人々の信仰を集めている「流行神」の一種である。ここでは、「首無地蔵」に関わって利益を得た人々の体験談を収録した『地

蔵大菩薩礼賛記』を現在までに一六冊刊行しており、延べ一九九人の人々の三〇五の体験談が寄せられている。本書は、俗人中心に特定の宗教教義とは無関係に運営され、非組織的に信者を集めている「首無地蔵」に対する信仰の実態を伝える唯一の出版物で、ここに記された内容が、信者の再生産の際に教義的機能を果たしている点が注目される。収録されている例の中には、最初の関わりでご利益をもらった後も、密接な関わりを続けているケースがしばしば見られる。そこで本書の記述の中から典型的な事例のいくつかをとりあげ、その信仰内容の分析を行ってみると、以下の点が明らかになった。

- ① 「首無地蔵」へ最初に関わりを持った契機はほとんどの場合体の不調にあり、「首無地蔵」がその点を解消する機能神であるという情報に基づき参詣した。
- ② 参詣直後に体の不調が即座に解消するという体験を持つこととで、「首無地蔵」の靈威に感服し、以後帰依することとなる。
- ③ 「首無地蔵」に対する関わりが継続的なものとなることで、祈りの内容も日常生活のあらゆる場面に関連する多岐なものへと拡大する。

④ 時としてそのような人々を中心として、信者のネットワークが形成される。

以上から明らかのように、「首無地蔵」へ長期に関わっている信者の間では、信仰の質に変化が生じていることが確認される。というのは、機能神的信仰の特徴は、原則としてただ一つの利益を持つ神仏に対する、その都度的な信仰として措定され

るのに対し、一度利益を受けた後の信者達の信仰は、継続的な関わりが見られるようになり、併せて多岐にわたる祈りがなされるようになってきているからである。このように多岐にわたる機能を持った神仏に継続的に関わる信仰は、機能神的信仰に対して全能神的信仰と名付けることができる。

以上のことから「流行神」としての「首無地蔵」に対する信仰が強化されてきた一因として、一部の信者の信仰の質が機能神的信仰から全能神的信仰へと変質したことがあげられ、そのことが継続的な信者の増加と、そのような人々を中心とした人的ネットワークの形成をもたらしたことが指摘できる。

宗教的象徴としての Filiation

——祖先崇拜の本質と類型——

池澤 優

祖先崇拜は、特定の死せる親族が死後も子孫を支配し続けるという觀念に基づき、それとの儀礼的關係をもつ宗教現象である。それは世界の多くの民族の中で見られる一方で、普遍的な宗教現象とは言い難く、どのような社会的条件の下で祖先崇拜が存在するのかについては既に多くの議論がある。ここではいくつかの祖先崇拜に関する事例を比較することによって、祖先崇拜を存立させる条件を考察したい。

フォーテス等イギリスの人類学者は、社会全体が単系(父系)

出自集団構造の上に成り立っているアフリカの諸部族の祖先崇拜を研究し、祖先崇拜成立の鍵はこの corporate 集団としてのリニッジにあるとした。リニッジは単系出自理念により構成されるから、親子関係が中心的な重要性を持つ。そこで核となるのは父としての地位であって、その地位はリニッジ集団の長としての地位に他ならず、父の權威は即ち集団の長としての權威、集団自体が持つ權威、そして社会全体の秩序の權威に他ならないという関係がある。この權威が祖先により象徴されているのであって、神格化されているのは出自集団とその秩序構造であると言える。ここから祖先崇拜を機能させる条件として、

(1)明確な単系出自集団の存在、(2)社会全体が出自集団構造の上に成立していること、(3)出自集団の長とその權威が明確に存在していることの三点を抽出することができる。しかし、この条件を満たしていない社会でも祖先崇拜が見られることは明らかであり、上述の理論がアフリカ以外でも有効なのか、そうでないなら何が祖先崇拜成立の条件であるのかと言う疑問が生じる。そこでアフリカ以外の幾つかのケースを見てみたい。

中国では、父系出自集団(宗族)が強固であるが、社会全体が宗族の上に成立しているとは言えず、宗族の長の地位は明瞭ではない。分節化過程で財力的に勝った分節が他よりも多く分節化する傾向、経済的に十分な力を獲得した時に宗族が「再構成」される傾向がある。これは中国における出自集団が経済的政治的目的のための strategy の一つであることを示唆している。同様の現象はバリ島にもあり、父系出自集団 adat が存在

するが、社会全体がその上に成立しているのではなく、父系的に結びついた household 群の力が十分に強くなった時、村内で政治力を發揮するための手段として *tabia* が結成される。ニアス島では父系出自集団が社会の基礎単位となるが、公的な長は存在しない。その社会形成原理は出自以外に、能力競争があり、集団内部での競争が緊張した人間関係を、緊張はリニッジの分裂をもたらし、それはリニッジの祖先祭祀が発達していない現象に反映されている。パタック族では、父系出自が重要な社会原理であるが、リニッジは地域集団としての性格を持たず、集団の長の地位も問題外である。祖先崇拜は兄弟が行なうのであって、それを越えた父系親族集団は重要ではない。そこでは父系出自を中核としつつも、双系原理も共に働いている。マライタ島のクワイオ族も双系の原理が働いている例で、中核となっている地域集団 *Tauna* は父系出自を中心としつつ、成員権は双系的にたどられる。*Tauna* は父系祖先を主に祭るが、女性祖先及び女性祖先を通して関係する他の *Tauna* の祖先も祭られ、双系原理を反映している。インドのビハール州のサンタル族でも父系出自理念は社会の骨格となっているにもかかわらず、兄弟関係で繋がる *Household* 群を越えるレベルでは出自集団は殆ど明確な集団を構成しない。

以上より、社会活動のモデルを提供するイデオロギーとしての出自を、社会的実態としての出自集団と区別すべきで、祖先崇拜成立の条件は出自集団の有無より、出自理念の重要性にあることが推測される。出自は特定の型の親子関係の連続体であ

るから、ある社会中である型の出自理念が重要であるということは、特定の親子関係が個人レベルを越えた社会的重要性を持つということである。それにより親としての地位に付随する權威は家族関係を越えた社会的權威として認知され、それが祖先として神格化されると考えられる。

朱蒙に関する一考察

——巫祝者から建国の始祖へ——

森 雅子

高句麗の始祖である朱蒙しゅもう（東明聖王、鄒牟すまう、または衆解しゅげともいう。在位前三七—前一九年）に関する韓国側の文献史料としては、いずれも高麗朝期に制作された『三國史記』『三國遺事』『旧三國史』逸文（『東国李相国全集』東明王篇所引）『帝王韻記』などがある。その他、中国側のものとしては『論衡』吉驗篇、『魏志』夫余伝所引の『魏略』、『魏書』高句麗伝などがあり、更に『梁書』『周書』『隋書』『通典』の高句麗、高麗、夫余の各条にも朱蒙の事跡が記されている。⁽¹⁾

一方、金石文の史料としては高句麗長寿王二年甲寅（四一四年）に建立された「広開土王陵碑」（好太王碑ともいう）があり、その最初の部分に高句麗建国の神話、伝説および鄒牟王、儒留王、大朱王の三代にわたる王位の継承が刻まれている。その初代の鄒牟王、すなわち朱蒙に関する碑文は次の通りであ

る。

「惟昔始祖鄒牟王之創基也、出自北夫余天帝之子、母河伯女郎、剖卵降世、生而有聖德。□□□□命駕。巡幸南下、路由夫余奄利大水、王臨津言曰、我是皇天之子、母河伯女郎、鄒牟王、為我連葭浮龜。応声即連葭浮龜、然後造渡。於沸流谷忽本西、城山上而建都焉。不棄世位、因遣黃龍來下迎王。王於忽本東岡、黃龍負昇天」

この碑文の内容を要約すると、(1)朱蒙の父は天帝であり、(2)母は河伯の娘である。(3)彼は卵の形で誕生し、生まれながらに聖徳があった。(4)(成長した後)巡幸のため南下して奄利の大水まで来た時、橋がなかったので葦と亀で造られた浮橋を渡るという奇跡を出現させた。(5)彼は沸流水の忽本に都を造営し高句麗を建国したが、(6)やがて天帝の遣した黄龍に負われて昇天した……ということになる。

ここで注目すべきことは、この「広開土王陵碑」よりも七、八百年後に編纂され、創作された前述の諸文献に較べて、碑文に見える朱蒙の記述がはるかに単純であり、素朴であるという点である。いいかえれば、『三国史記』等に至ると、朱蒙に関するエピソードは数を増し、実にさまざまな脚色、潤色が施されているのである。例えば、『三国史記』は(3)に挙げた卵生要素に続けて、夫余国の王がこの卵を捨てたが、いずれの場合も動物や鳥に保護されて殺すことができなかつたという——周の始祖后稷(高史記)『周本紀』のそれに似た——捨子伝説を伝えている。また、同じく『三国史記』は高句麗の王となつた朱蒙の

もとに、彼がかつて夫余国にいたところに娶つた妻(礼氏)と子(類利、後の儒留王)が訪ねて来たことを記し、しかも類利が父の残していった「七稜石上松下の断剣」を得たというエピソードを付け加えている。このエピソードは『搜神記』に見える、「干将の子の赤が父の遺品たる宝剣を、石上松下に得るといふ所伝と同一である」ところから、前者が「その説話のモチーフを直接にこの『搜神記』の文から採つた」ことが指摘されている。(3)この他、(4)に挙げた大河渡渉の奇跡も『竹書紀年』の「周の穆王は九江に至つて(橋がなかつたので)、鼈鼈を叱して梁とした」という記述と類似する等、隣接する中国の神話、伝説の類が朱蒙のそれに影響を与えたことは疑う余地がない。

しかし、これらの個々のモチーフ、エピソード以上に、朱蒙の(とりわけ高麗朝期の諸文献に見える)神話に決定的な影響を与えたものがあり、それは——大変突飛な思いつきのようではあるが——『旧約聖書』の中でヘブル人(後のイスラエルの人々)をエジプトから連れ出し、紅海(葦の海)を渡つて「乳と蜜の流れる地」カナンへと導いたモーセの伝承であつたと私は考えている。恐らく、紀元前に早くも始まつていたディアスポラによつて、ユダヤ教やキリスト教が世界各地に拡散、伝播していく過程で、モーセの伝承も朝鮮に伝来し、その地で「巫祝者から建国の始祖」へと変貌を遂げた朱蒙と、その共通項の故に習合したのであろう。

注

- (1) 『高句麗史研究』Ⅱ (史料篇)、延世大学校出版部、一九八八年。
- (2) 王健群『好太王碑の研究』、吉林人民出版社、一九八四年。

(3) 三品彰英『建国神話の諸問題』——「フツノミタマ考」
『三品彰英論文集』第二巻、平凡社、一九七一年。

シンボロンと割符

——聖なるシンボリズムの存在論的基礎について——

リアナ・トルファシュ

今回の発表では、聖なるシンボリズムの二つの側面を取り上げて考察したい。(この発表では聖なるシンボルのみを扱う)。

一、ギリシャ語の「シンボロン」と漢語の「符」は共に本来は同一の物、即ち割符を指していた。二つの部分からなる輪、もしくは板で、広く認印として用いられていたのである。一方、シンボロン・割符という物は、古代ギリシャに溯ってヨーロッパでは、先ず名詞、後に「シンボル」という概念を生む一方、中国、とりわけ道教では、内的実現の儀礼を始めとして様々な宗教的儀礼、即ち「行動化されたシンボル」において欠かせぬ道具として用いられ、聖なるシンボリズムにおいて極めて重要な役割を演じている。事実、後に明白になることであるが、あらゆるシンボルは、ある種の割符であると言っても決して

言い過ぎではないのである。以下、シンボロン・割符に共通している形態や意味について考察することにより、何故この物がシンボリズムの分野でかくも重要な位置を占めるかが明らかになるであろう。

二、シンボロン・割符は(以下に述べる条件のもとでは)シンボルそのもの、「シンボル」についてのシンボルであるばかりではなく、聖なるシンボリズムの根本の様相を明らかにする手がかりを提供してくれるのである。即ち、聖なるシンボリズムの存在論的基礎を考察する助けとなるのである。この基礎とは、聖なるシンボリズムが存在することを可能たらしめ、同時にそれに正当性を与える理由を意味するのである。一方、聖なるシンボリズムの非還元性を説明するのも又、正にその存在論的基礎なのである。この基礎は全存在階層間の、類比に基づく存在論的対応関係に根ざしており、それ故にこそ聖なるシンボリズムの基礎は存在論的本性をもつと言えるのである。ところで、特定の存在論を前提とし、シンボリズムの問題となる様相に関わるため、この基礎は極めて複雑、かつ「厄介な」課題である。とは言っても、聖なるシンボリズムの「何故」と「如何に」に関わる中心的課題を避けて通ることはできない。この理由から、不十分な説明に終わることを覚悟の上で、聖なるシンボリズムの存在論的基礎に関するいくつかの側面について考察してみたい。尚、この試みを進めるに当たって、伝統的立場に立って比較の方法を用いることにする。

絵画における太陽の表現について

若麻績 敏 隆

「図式期」初期の自由画においては、女子が楽園画、男子が競争画を描くことを見出したのは皆本二三江氏であるが、氏はこの時期の子どもが、女子七六・五%、男子五〇・八%の割合で、自由画の中に太陽を描きこむという調査結果があることを紹介している。

太陽というモチーフが描かれることによって、画面にもたらされる効果には絶大なものがある。画面は明るく暖かく感じられ、人間や動物、植物は皆、生き生きとし、それによって保護されているといった感じが表現される。

太陽図形は、ローダ・ケロッグらの学説を総合すれば、二歳半から四歳ころまでの「象徴期」に円やマンダラ図形に続いて初めて現れる。ただし初めて現れた太陽図形は、空に輝く太陽の姿を描写したのではなく、大人の望みによって「太陽」と命名されるのであることをケロッグは指摘している。この後、円形のなかに図形が組み合わされて「顔」の表現が誕生し、続いてその外周から手足が伸びて「人間」の表現が誕生する。円、マンダラ、太陽、人間といったイメージの展開は、その発生からみてこれらが形態的には親子ほどの深いつながりをもっていることを示している。これに続いて、家や乗り物などの表

現も現れるようになる。

次の「図式期」にはこうして生まれた様々な図式がより複雑に表現され、地面を示す基底線が現れる。この段階では、先に登場した太陽図形は、はつきりと太陽の像として画面に登場する。この時期の子どもたちが高い確率で太陽を描くことについて、東山明、直美両氏はこれが画面の上下を示す絵記号ではないかと推察しているが、それは子ども達の描画に初めて天地が創造されたことをも意味していると考えられる。

皆本氏によれば、太陽を描く理由を子どもたちが自身に尋ねてみると「わからない」とか「太陽がないとダメなもの」などと答えたという。子どもたちにとって太陽は、当然描かれるべきものとして描かれているのである。この時期の子どもたちの絵に現れた太陽は、現実空に輝く太陽を表現したものという以上、こころの内面に輝く太陽を表現したものと解釈される。

小学校低学年になると太陽の出現率は女子で五三・八%以下がり、男子では一七・八%にまで減少する。この出現率の低下は、子どもたちの描画が「写実期」に移行しつつあることに大きな要因があると考えられる。すなわちこの時期の子どもの描画は、内面的なものを表出することから、徐々に外界の目に見えるものを描写することに向かい始めている。これは子どもたち自身の変化であると同時に親や教師などからの社会的要請によるものであるともいえる。

大人の絵画に太陽が登場する確率を、昭和五七年の日本美術院の展覧会図録で分析してみると、わずかに三・八%であっ

た。この出現率は子供の描画に比べると著しく小さい。

私は、宗教的イメージのなかでの太陽のイメージの重要性を思うとき、一人の人間において幼児期には最も主要なモチーフであった太陽のイメージが、成長と共に失われていった事実とは、大変重要な意味を持っていると考えたい。私たちが成長とともに太陽を描くことを忘れていったことは、同時に私たちが内面に輝いていた太陽をも忘却したことを意味しているように考えられる。

私たちが内面的な世界観を表出することから外面的な事象の描写に向かったことは、人間の意識の発達の必然であり、自我の確立と密接に関わる問題と思われる。こうして現実的相対的な世界に突入せざるを得なくなった精神にとって、再び太陽的イメージを回復することが、宗教的救いに深く関わっているであろうことが、子どもから大人への描画の発達過程の中に見いだせるのである。

なお、この問題については性差などの観点からさらなる論究が必要である。

チベットにおける仏教の現状について

——阿里地区の石窟を中心に——

則 武海源

今年の一月、チベットの西の地域にあたる阿里（アリ）地区で、大規模な石窟群が発見されたと報道があった。四川大学とチベット自治区の合同調査団が発見したもので、近年にない大発見であると報じられた。今年の五月末より私もこの阿里地区に入る機会を得た（北京の中央民族大学との協同調査）ので、チベットにおける仏教の現状調査の一環として、この新発見とされる皮央（ピーヤン）・東嘎（トンガ）の第一次調査も行うことができた。

日本では一月の報道であるが、『阿里地区文物志』に昨年の六月にはすでに、四川大学のメンバーによりこの両石窟の紹介がされているところを見ると、それ以前に発見されていたことになる。

今回の調査道程は、ラサールシガチェーラズェーツォジンゲルズェーセンゲツァンボッザダールカイラスに到るもので、両石窟はこのザダ（札達）県にある。ザダ県には後期チベット仏教史上有名な、トディン寺やグゲ王国遺跡があり、これらの調査の後、皮央・東嘎の両石窟を対象をあてた。トディン寺から約七十キロの道程にこの両石窟がある。

大きな丘陵に築かれており、そこには二十戸程の村がある。地形的には、シルクロード等にある石窟（千仏洞）と同様に、前方に川があり、その磨崖に石窟群が存在している。この磨崖の頂上には、それぞれ塔などを持つ寺院の跡が確認でき、東嘎ではその一部が現在も寺院として使用されている。

現在四川大学とチベット自治区で第二次調査を行っていることで、その調査報告が待たれるところであるが、私たちが調査したかぎりでは、その大部分は空の石窟で、仏教美術が現存する石窟に関し、四川大学の報告では二十数窟といわれているが、保存状態が良く、調査対象として考えられるのは、十窟程である。この中で東嘎の四窟が最も保存が良く、マンダラや飛天、仏画等よく残っている。皮央においても三窟程が保存が良く、その一窟には、文殊菩薩のマントラや竜が天井に確認でき、独特な形態を示している。壁画全体を見た時、隣接するインド・カシミール・中央アジア、そして中国の仏教美術の各様式が見てとれ、この両石窟の地にこれらの地域の仏教文化・美術・技術が入っていたことが見てとれる。

この両石窟の成立年代を四川大学では、グゲ王国の遺跡の近くということで、十一世紀半ばから十三世紀としているが、根拠がなく、壁画からは、サキャ派の創始者からの歴史を描いたものや、黄帽派と呼ばれるゲルク派の僧も描かれている。サキャ派の全盛期は十三世紀半ばからであり、ゲルク派となると全盛期は十五世紀以後である。仮りにサキャ派からゲルク派への権力移行時期と考えても、十四世紀から十五世紀であり、これ

が最も早い時期と考えられる。また四川大学が述べたように、グゲ王国遺跡等との関係ということによっても、グゲ王国遺跡の壁画も十一世紀半ばのものとは考えられず、年代はずっと新しくなる。グゲ王国に仏教が栄えたことは事実であるが、地方の一小国にこれだけ大規模な石窟群を造る能力があったかというのも一つの問題である。これだけの石窟群をつくるには長期にわたる安定した権力のもとで、数百年単位の年月と財政能力が伴うのが一般的であり、グゲ王国時代にこれだけの力の要素があったかは疑問視せざるをえない。『バイドゥルヤールセルポ』等の史料においても、グゲ王国の歴史は、小国どおしの上下関係や戦闘による領土の争いがあり、安定した政権とはとてもいいがたい。このように考えると、この両石窟とグゲ王国との関係は、地理的に何らかの結びつきはあったであろうが、直接影響のあったものとは考えられないのである。

チベットの仏教の現状は、文革による大きな被害の後、やっと調査が始まったばかりである。阿里地区の寺院や石窟等の仏教文化の破損も多大なもので、中国側の研究機関を交えた総合調査が望まれる。

ネパール仏教における供養と観想法

山 口 しのぶ

密教におけるマンダラ観想に関しては、ヨーガ・タントラ系のマンダラと無上ヨーガ・タントラ系のマンダラの場合の観想法の違いがかねてより指摘されてきた。カトマンドゥ盆地のネワール人の仏教(ネワール仏教)においてもその違いが見られる。ネワール仏教においては他の地域の密教と同様に、仏や菩薩その他の尊格や、彼らが集うマンダラに供養がなされる場合、神々の像は用いず、観想により生み出した尊格やマンダラに供養する場合がある。ネワール仏教儀礼において最も基本的な儀軌の一つ、『チャクラサンヴァラ三三昧』は複雑なマンダラ観想の過程を述べている。

『三三昧』(trisamādhi)とは、観想によりマンダラを生み出す過程(生起次第)の三つの階梯、すなわち「第一ヨーガ三昧」(ādiyogasanādhi)、「最勝羯磨王三昧」(mandalārājagrisamādhi)、「最勝羯磨王三昧」(karmarājagrisamādhi)を指す。この三三昧は『一切金剛出現』『要集次第』等、多くの儀軌にマンダラ観想の基本的手順として述べられている。

『チャクラサンヴァラ三三昧』はチャクラサンヴァラ尊を中心としたマンダラ観想を述べた無上ヨーガ・タントラ系儀軌である。この儀軌の第一ヨーガ三昧では、まず自身が白色二臂の

サンヴァラであると観想した行者は、結果において黒色四面六臂の主尊とマンダラ外輪の八女尊からなるマンダラを観想する。その後十四尊からなるサンヴァラ・マンダラを再び観想する。第二の最勝曼荼羅王三昧では行者は第一の三昧での観想をさらに発展させ、六十二尊からなるサンヴァラを詳細に観想する。第三の三昧はここでは「微細なるヨーガの三昧」(sūkṣmayogasanādhi)と呼ばれる。この三昧では、観想したマンダラを行者の身体に解き放つ身体的ヨーガが行なわれる。

ここでは第一の三昧で行なわれたマンダラ観想を、第二、第三の三昧で発展あるいは深化させるといふ過程が見られるが、このような三三昧の構造は他の三三昧の儀軌にも共通する。しかし冒頭に述べたように、ヨーガ・タントラ系儀軌と無上ヨーガ系儀軌とは観想の手段に違いがある。

ヨーガ・タントラ系の儀軌においてはマンダラ観想の過程、すなわち結界→マンダラ外枠の観想→マンダラ諸尊の観想→マンダラと行者の一体化、という過程が印(mudrā)を結ぶことにより行なわれる。さらにここでは行者がマンダラの諸尊を生み出し、自己と一体化していく際、「三昧耶印(samayamudrā)」、法印(dharmamudrā)、「羯磨印(karmamudrā)」、大印(mahāmudrā)の四種の印を順次結ぶという漸次的、段階的な方法が用いられている。

一方無上ヨーガ・タントラ系儀軌においては、観想の手段として印が用いられることはない。カトマンドゥ在住のネワール仏教僧 Ratnakajee Vajracharya 氏はこの点について、「ヨー

ガ・タントラ系の観想の際には印を必要とするが、無上ヨーガ系の観想の際には印は不必要である。」と述べておられる。ヨーガ・タントラ系のマンダラの中心となるのは釈迦や五仏、菩薩といった柔和な尊格である。これに対し、無上ヨーガ系マンダラの中心となるのは、血や骨等の土着的要素を受け入れた、サンヴァラ、ヘーヴァジュラ、ダーキニー等のいわば「恐ろしき聖なるもの」である。そのような恐ろしき聖なるものの観想の際には、行者は印等の介在無しに、より直接的な手段で相手と一体になったと思われる。

サンヴァラやヘーヴァジュラ等、無上ヨーガ・タントラ系の「恐ろしき聖なるもの」を観想し、一体化しようとする場合には、行者は印等の密教の伝統的な手段を取らず、一種の憑依とも呼ぶべき状態で、瞬間的に自己の意識を高揚させ、意識の交差を図ったのではないかと考えられる。

初期ジャイナ教の祖師研究

——転輪王の *ratna* について——

杉 岡 信 行

初期仏教では *cakkavatti*、転輪王は、七宝 (*satta ratanani*) を具足している。一方、初期ジャイナ教では *cakkavatti* は一四宝を数えている。近年、仏教・ジャイナの比較研究において、様々のレビューで平行現象が指摘されているが、転輪王に

ついても平行が予想される。本論では転輪王の一四宝についてそのアウトラインを示し、少しく考察してみたい。

初期ジャイナ聖典 *Samavajyanga* 第一四章には、転輪王の一四宝がみられる。

転輪王にはそれぞれ、一四の宝がある。すなわち、女宝 (*itthi-ratane*)、將軍宝 (*senāvati-r*)、資産家宝 (*vgāhāvati-r*)、ローピタ宝 (*puruhita-r*)、大工宝 (*vaḍḍhāi-r*)、馬宝 (*asa-r*)、象宝 (*hathi-r*)、刀宝 (*asi-r*)、杖宝 (*danda-r*)、輪宝 (*cakka-r*)、傘蓋宝 (*chatta-r*)、皮革宝 (*camma-r*)、珠寶 (*mani-r*)、子安貝宝 (*kāgaṇi-r*) である。

以上が一四宝である。

さて、これら一四宝には、その順序に何か規則があるのか、並列に何か特徴があったりするのだろうか。次は、*Thiṅgaṅga* 第七章の例である。

転輪王にはそれぞれ、七つの根〔活命〕宝がある。すなわち、輪宝、傘蓋宝、皮革宝、杖宝、刀宝、珠寶、子安貝宝である。

転輪王にはそれぞれ、七つの五根〔活命〕宝がある。すなわち、將軍宝、資産家宝、大工宝、ローピタ宝、女宝、馬宝、象宝である。

このように一四宝は、一根〔感官〕を有する活命 (*jīva*) をもつ七宝と、五根を有する活命をもつ七宝とに分けられている。このような二分法で、前例の一四宝をみると、女宝から

象宝までの七つは五根〔活命〕宝であり、次の刀宝から子安貝宝までは一根〔活命〕宝であることがわかる。宝に内在する活命の種類による分類意識が働いているとみるべきであろう。転輪王の一四宝を数えるには、活命の種類による区別だけでなく、さらに別の要素が加わる数え方の例がある。*Jambudīva-purnāṭi* 第三章では、第一転輪王であるバラタ (Bharata) 転輪王の一四宝があげられている。

バラタ〔転輪〕王には、輪宝、傘蓋宝、杖宝、刀宝——これら四種の一根〔活命〕宝は、武器庫 (Aṅgharāsāṭe) において生起した。皮革宝、珠寶、子安貝宝、そして九つの大宝——これらは宝物庫において生起した。將軍宝、寶産家宝、大工宝、プロヒタ宝——これら四種の人間生の (manuṣya) 宝は、Viṅita の王都において生起した。馬宝 (śūmā) 宝は、これら二種の五根〔活命〕宝は、Vatīdhyā 山のふもとにおいて生起した。女宝は、北の Vidyādhara の居住地に生起した。

ここでは、一根宝や五根宝もみられるが、武器庫において生起したとか、人間生のか王都において生起したとか、山のふもとにおいて生起したとかの文脈と宝が結びついており、より具体的であり、物語性さえともなった宝のイメージになっている。

同じく *Jambudīvapurnāṭi* の第三章にみられる、武器庫に生起した輪宝についても少し言及しておこう。

それから、かのバラタ王には、ある日ある時、武器庫に天

上の (divya) 輪宝が生起した。

それから、かの武器管理者 (Aṅgharī) は、バラタ王の武器庫に天上の輪宝が生起したのを見る。

この第三章では、輪宝は、バラタ転輪王が最初に得る宝であるようだ。また、輪宝は武器庫にあることをくり返し述べている。よなみに、divyam rayamam などの用語は、パーリ・ニカイヤにも散見される。

ジャイナ教と仏教における

「諸悪莫作」について

—Dhp. 183 v Ay. II. 15—

渡辺 研二

Dhammapada (パーリ『法句経』) 183 は、原始仏教の倫理を問題にする場合に常に引用される仏教徒にとって大変重要な詩句である。この詩句は古来、「七仏通戒偈」として親しまれてきたもので、この一句で仏教の教えをすべて示すとされる。

しかし、この詩句はブッダが新たに創出したものではなく、仏典に見られるごとく、古来より伝えられる沙門やバラモンの説示した道を人々に教示するという立場を標榜しているものといわれる。つまり、この詩句は過去七仏が共通して受持したといわれるブッダの戒めの詩句であり、過去仏のうち迦葉仏の詩句であるとされるのが普通である。有名な詩句であることから、

この詩句の仏教側からの研究は多くの仏教学者によって既になされてゐる。しかし、ここでは、この詩句とジャイナ教の聖典との並行表現のうち、今まで取り上げられることのなかったものを指摘して今までの研究に、加えたいと思う。

Dhammapada 183

Sabbapāpas' akaraṇaṃ kusala's' upasampadā saccitapar-yodapanāṃ etaṃ Buddhāna sāsanaṃ (すべて悪しきことをなす、善いことをおこなふ、自らの心を浄めること、これがブッダたちの教えである)

Dhammapada 183, ed. by Fausbøll

諸悪莫作 諸善奉行 自淨其意 是諸仏教 『法句經』大正四、五六七。にたいし現在まで学者によつて、第四句 etaṃ Buddhāna sāsanaṃ にジャイナ教の聖典 *Isibhasiyāṃ* (『聖仙の語録』) の *evaṃ buddhāna sāsanaṃ, Isibh 38, 4d.* の並行詩句が指摘されてゐる(中村元「サーリフマッタに代表された最初期の仏教」『印度学仏教学研究』第14巻第2号)。ここはジャイナ教の伝える *Isibhasiyāṃ* (『聖仙の語録』) の中に仏教の思想家の舍利弗説の文句として伝えられるものである。

これに加えて、第一、二句にたゞし、"savvaṃ me akaraṇ-ijjāṃ pāvakaṃmaṃ" ti kattu sāmāyaṃ caritaṃ padīvajai. *Acāraṅga-sūta, II, 15, Agamodaya ed. 424a* を並行する表現として指摘したい。これはジャイナ教のマハーヴィーラが一切の所有物を捨て去つて、出家をするときに、五握みの髪を引き抜いて、過去の完成者たちに敬意を払つた後で立てた、誓いの

ことばとして伝えられるものである。これは、ジャイナ教においてマハーヴィーラの出家の動機を伝える重要な伝承である。意味は、「わたし(マハーヴィーラ)は、すべての悪しきことをすべきでない」と考えて、サーマイカ行(＝平静の行)を受け入れる「行ふ」*prati-vpad*」。

これは、出家直後の誓いであるから、この時マハーヴィーラ自身の宗教体系が確立されていた訳ではない。おそらく彼以前の沙門やバラモンの思想を伝える苦行者の伝承を伝える古いニガンタ派の宗教思想を受けたものと思われる。このことは、仏教でこの *Dhammapada 183* が「七仏通戒偈」とよばれ、釈尊自身ではなく、過去七仏の伝承とされることと軌を一にしてゐる。

パリー語 *pāpa* とマルダーギー語 *pāva* は言葉も同一であり、その示す内容は、比較のため単純にいえば、仏教の五戒 (*pañca sīla*)、ジャイナ教でいへば五大誓 (*pañca mahāvratā*) に反することを「悪しきこと」(*gāpa/pāva*) であるといえる。パリー語 *kusala* はブッダが遍歴行者スニッダに述べた「スニッダよ、わたしは二十九歳で、善を求め (*kiṃ-kusalānu-esin*) 出家した」ところにニッダの出家の目的として説かれ、マルダーギー語 *sāmāya* (*Skt. sāmāyika*) はジャイナ教の第一の修行法で、瞑想をし心の平静をたもつ、五大誓を守るものである。語形に一致はないが内容的に通じるものがある。裸形派、白衣派ともにサーマイカ行をジャイナ教の基本的な重要なものと認めるが、特に白衣派では四誓 (*caujjama*、パ-

サの教理)をサーマイカ行と呼ぶことがあふ。ルウの samaiya は khavasanaiya (『徳』業の滅尽と抑止)と説明されている。*た、ムーリ語 upasampada とリンボチエ語 padivajjai は、ともに語根 pad である。詩句と散文という違いがあるものの、以上に述べたものは、並行表現として認められると考える。

ツォンカパの『最高の国土の開門』の
一解説書について

梶 濱 亮 俊

ルンパツル・リンボチエ (dpal sprul Rimpoché 1808—1887) はチベット仏教のニンマ派の偉大な学問僧の一人である。彼の著作を収集した全書は、

『THE COLLECTED WORKS OF DPAL-SPRUL O-RGYAN-
JIGS-MED-CHOS-KYI-DBANG-PO』

Reproduced from Dudjom Rinpoche's xylograph collection
by SONAM T. KAZI VOL 4. GANGTOK 1971.

がある。

この全書の第四巻、p. 82—83 に

『Tson kha pas mdsad pahi bde smon shin khams sgo
hbyed hdot hgrigs』(『ツォンカパについて著作された極楽の
誓願文—最高の国土の開門への解説書—』)がある。

1 ペェルトツル・リンボチエの生涯

資料としては

『康区詩者華要(藏文版)』江央青則等著、四川民族出版社
版、一九八七年一月、第一版の中、p.10—p.16 までにトツプテ
ンリツ (Thub bstan ni ma) によって著作された『Dsa dpal
sprul Rimpochéhi rnam thar mdor bsdus』(『ペェルトツル・
リンボチエの生涯の要約』)がある。

本書によると、ペェルトツル・リンボチエは一八〇八年に北
カム地方に生まれ、オグエン・ジククメエ・チキヤワンボ
(o rgyan higs med chos kyi dhan po), ペェルトツル・リ
ルト (dPaldge sprul sku)、“ゾクタクエン・ペェルトツル・リ
ンボチエ (rDsoqs chen dpal sprul Rimpoché) の名前を持
ち、大体二九歳頃までニンマ派に伝わる顕教、密教の学問を含
め、チベット仏教のすべての学派に伝わっている学問を学び、
さらに修行をした。その後、三〇歳頃から七九歳で死亡するま
での約五〇年間はニンマ派の僧院やゲルク派の僧院等で顕教、
密教を講義しさらに修行した。その結果、彼の弟子はニンマ派
を含め、ゲルク派、サキヤ派、カギュー派とすべてのチベット
仏教の学派にわたっている。

また、ペェルトツル・リンボチエはゲルク派の開祖、ツォ
ンカン (Tson khapa) の著作したすべての書を学び、ツォン
カンの著作した『極楽への誓願文』(bde smon) をペェルター
ル (gsertar) や上方や下方のドォ (do) の集会で講義をした。

yid bzhin nor bu, yul kun la 'jug pa'i rgyud, rmad du
 byung bai rgyud, rgya mtsho klong, don drug など①の引用
 で構成されている。これらのテキストの引用文を古タシテ全
 集(略々全集)⁽²⁾に比定する。古々全集の Vol. No7(10), No. 8
 (1)(2)(3), No. 9, No. 10(1)(2)(3)(4)(5)(8)(11), No. 14 など
 一巻十巻。No. 10(6)(9)(10) はのMに無く、No. 10(7) bde ba
 phra bkod は No. 7(11), のMに同谷ひよるが、内容は全く異
 なっている。No. 10 の注に後説十三とある。この後説十三は
 『善説金鑿』などの vimalamitra 注に vaivocana が、心部の相
 宜の相 nam mkha' che, rmad byung rgya mtsho kyi klong
 等を説いた後に追加された。vimalamitra が来藏して講説して
 くる時に vaivocana の著者の g-yu sgra snying po など入りく
 来べ、午前は vimalamitra が大田満後説十三、午後は g-yu
 sgra snying po が大田満前説五を訳して、その新旧前後の訳
 を合衆して十八虚心 (sens smad) と名づけた。この前説五は
 心部の kun byed rgyal po と関係が深い⁽³⁾。また『dra 'bag』『学
 者の宴』等には vaivocana の伝の中は vaivocana がインレの
 srisimpha から学んだ秘密果の乗の十八タントラを聞いたこと
 である。『Ide'u 仏教史』はチャンネルでの翻訳第五として vaivocana
 伝を述べて srisimpha 著の所は rag pa khu byug 等を聞き、同行
 の legs drug はチャンネル帰国したが vaivocana は nam mkha
 che 等を聞いたとある。『nyang ral 仏教史』『zangs gling ma』
 『善説金鑿』はラト (srisimpha) が vaivocana にタントラを十一
 五述の灌頂を与えて、大相伝として rig pa khu byug, tsal

chen などの十八相伝 (lung) を与えて、その byang chub
 sems rmad byung, mtsho klong の口訣などを与えたとする。
 この十八相伝は klong chen pa の『宗義藏』の相伝十八巻と
 類同である。そして十八相伝は十八虚心と二三の異りを除いて
 同谷である。その引用書と十八虚心を比べると、『Ide'u 仏
 教史』は十八と二つの名が述べられながら、srisimpha から聞い
 た rmad du byung ba かのMに同く yul kun nas 'jug pa,
 mang nag rgya mtsho klong のMにあるが他の書に見られ
 なく、『dra 'bag』『学者の宴』『od gsal 仏教史』の十八虚心は
 のMの spyi boed, byang sems tig 代りの yid spyod rgyal
 po, sems kyi ti ka が入っている。『大臣記』の十八虚心は
 のMの thing le drug などの thing le klong yangs と類似して don
 drug を無く byang chub sems sgom が入っている。『訳師
 記』はのMの rdo la gser zhun, nam mkha' rgyal po, thing
 le drug が無く byang sems myu gu が入っている。『宗義
 藏』の十八虚心には、のMの thing le drug pa が無いのみで、
 他は全て同じである。以上のようにそのMの引用した書は十八虚
 心であり、『宗義藏』の言う十八虚心の書に近いものであろう。
 さらに『Ide'u 仏教史』が他に見られない書をかかげ、それを
 のMが引用書としているので、そのMの著者は Ide'u の系統とも
 近い者であらうか。それらのMは他の十八虚心を述べる書には
 その名がなくて古々全集に無い四書があるので、古々全集の編者の
 rañna gling pa と異なる伝承系統であらうか。そしてそのM第七章
 の引用の大部分が十八虚心であるので、十八虚心を中心に思想

が形成されたと考えられる。『宗義藏』に mahā yoga の十八タントラ、ati yoga の心部に十八タントラ、教誡部に二十五タントラの相伝の十八巻と無上 (bā na med pa) の十八タントラがあるとす。先のように、心部十八虚心と十八巻とは非常にまぎらわしく、実際に『善説金鑿』は十八巻の方を述べている。Klong chen pa の『宗義藏』で、「諸の相伝十八巻は名前の法数がそれぞれ似ていても、それぞれの前後と多少の訳者が同じで無いからである」と述べているので、伝承の異りはすでに意識されていたが明確に整理されていなかったのである。

注

(1) gnubs chen sangs rgyas ye shes : bsam gtan mig sgron, Smantstis shesig spendzod Series Vol. 74, Lehn 1982.

(2) 拙著『古タントラ全集解題目録』国書刊行会、一九八二年。

(3) S.G. Karney : The Great Perfection, E.J. BRILL, Leiden, 1988.

宗教におけるエロス

——真言立川流と性的行動化——

河東 仁

宗教においてエロスの問題は大きな位置を占めている。たとえば諸悪の根源としてエロスを否定するにしても、抑圧への反動にいかに対処したらよいかという問題がもたらがってくる。

また否定することなく積極的に対峙しようとする場合には、エロスをどう理論的に位置づけ、それをいかに宗教的な目的に利用したらよいかという問題が生じてくる。

他方そうした思弁的な宗教でなく、いわゆる民間信仰においては、洋の東西を問わず、エロスの問題がしばしば大らかに表出されている。

こうした宗教とエロスの関係については、これまでの諸研究において、修行等の営為を介した性的情動の宗教的情動への変容—昇華、あるいは男性性と女性性の統合による心的全体性への接近、といった側面が指摘されてきた。また民間信仰における性器崇拜に関しては、豊饒性への類感呪術の祈願や、近親相姦タブーに由来する災厄除けの意味づけなどが指摘されている。

本発表は、こうした宗教とエロスをめぐる諸説をふまえた上で、心理療法でいう「性的行動化」という観点から、宗教とエ

ロス関係について一つの考察を加えようとするものである。そのさいに考察の対象とするのは、「真言立川流」である。

真言立川流とは、醍醐寺三寶院の僧侶であった仁寛が十二世紀初頭にはじめた、真言密教の一派である。彼は一一一三年、伊豆に流されたのを契機に、一般庶民に加持祈禱を施して人気を博した。そしてさらに、男女の交接による愉悅を即身成仏の境地とする説を展開した。彼の説はその後、武蔵国の立川在住の陰陽師（見蓮）に受け継がれ、真言立川流の名称が生まれ、さらに鎌倉末期に後醍醐天皇の護持僧丈観の手で、理論的に大成された。

その思想的特徴は、真言立川流独特の敷曼荼羅・鬘體本尊に顕著な形で表われているように、『理趣経』で説く「妙道清淨の句是れ菩薩の位なり。欲箭清淨の句是れ菩薩の位なり」の文字どおり即物的な解釈である。つまり、「妙道」すなわち性的エクスタシーは清淨であり、「欲箭」すなわち男女が欲望をもって求め合うことも清淨であり菩薩の境地だという字義的な解釈である。これは、エロスの情動を菩薩の慈悲に変容し昇華させるという、空海の形而上的なエロス観と対極をなしている。そのため真言立川流は、邪教として弾圧を受ける身となった。

ところでユング心理学の観点から、このエロスのな《結合》をめぐる捉え方の相違を見た場合、重要な意味をもつ観念の一つとして「性的行動化」がある。性的行動化とは、分析家と被分析者の間で生ずる、転移―逆転移現象を、現実的な肉体的な交渉として行動化してしまうことを言う。すなわち心理療法が

進展し、被分析者に対する分析家の共感が高まると、お互いに同一化した状態に入る。すると、その無意識的な《結合》が性的な結合として感得され、近親相姦元型とする諸イメージが動き出すことになる。そこで、全体的プロセスに責任を負う分析家が、意識的に行動化を回避し、あくまで心的なイメージの世界で陰陽の《結合》プロセスを展開させることが要請される。そうすることによって、両者とも対立物の結合つまり心の全体性的実現へ向けて一歩進展することになるわけである。

ところが、ここで性的行動化に到ると、息子―自我が―自我―無意識と近親相姦的に結合して、ついにはどちらかが（あるいは両者とも）自我溶解という事態に陥ってしまう危険がある。その意味において、真言立川流は、まさに近親相姦エネルギーを解除し、自我溶解をもたらす、陰陽の結合の性的行動化にあたると思われる。そしてそれゆえにこそ、ひたすら形而上界の高みを目指す空海の立場からすれば「邪教」ということになり、またユング的に言えば「退行」をひきおこす宗教的行為ということになる。

しかし、自我―意識を猥雑なものとし、それが生まれる以前の《かの時》への回帰を目指す立場からすれば、近親相姦的な自我溶解こそ最大の目標であり、またそれゆえにこそ、真言立川流が度重なる弾圧にもかかわらず、一定の人々を魅きつけてきたのかもしれない。

マन्दナ・ミンシュラの
satta 説について

黒田 泰 司

マन्दナ・ミンシュラは最高普遍としての satta (存在性) を認めているが、彼のヴェーダーンタ学説における satta の意義を考察したい。というのは、彼の不二元論において、ブラフマンと satta の同一視、もしくはその特質としての satta の想定がなされたか否かについて、研究者の意見が必ずしも一致していないからである。⁽¹⁾

同一視の主たる根拠になるのは、Brahmasiddhi (BrSi, Madras, 1937) 第一章末尾に、ブラフマンの専門家の意見として、ブラフマン (アートマン) が satta を特質とする旨の主張が引用されている点である (三七頁)。しかし BrSi 全体で、同一視を明言しているのはこの箇所であること、また第二章では、明言されていないものの、ブラフマンに相当可能な文脈で sannāta, vastunāta といった表現はあっても satta を挙げることから、同一視への疑問が生じる。

従来指摘されてきた部分を参照する限りでは、同一視したか否かについての断定は難しい。そこであまり顧慮されなかった資料の利用によって、より妥当な解釈を示したい。それは、マन्दナは同一視に対し消極的であったということである。

まずマन्दナが satta そのものについて論じている部分に注目すべきである。その第一は Vidhiviveka (Varanasi, 1978) において、ブラバーカー派の機軸論への批判に際して satta を扱っている箇所である (三五―五八頁)。議論の性質上仕方のないことかもしれないが、ここではブラフマンへの言及はない。第二に BrSi 第三章で satta が詳しく論じられている (八五―九六頁)。ブラフマンを述べたウパニシャッドには動詞を欠く文章もあって文意をなさぬとする論者を批判するため、asti という動詞の想定さるべきこと、そしてそれが satta を表示することが述べられている。このことから、前出の資料と異なり、ブラフマンとの関連についての発言が予想されるにもかかわらず、マन्दナは何も述べていない。

なおこの資料では、sat という言語表現の指示するものが satta であると述べ (八九頁)、この意見がブラフマンを知る人々のものであるとしている (九一頁)。これは同一視の根拠となった BrSi 第一章末尾の箇所を連想させる。権威者の意見として言及するのみで、自らは積極的に詳説しないのである。因に第一章の場合、マन्दナ自身は、ブラフマンを特殊性の消滅した普遍的存在とし、例として腕輪等の特殊性を消去した金を挙げている。すなわち、マन्दナはブラフマンを satta としてではなく、素材あるいは原因とみているのであり、特殊性の消去という一点で satta に関連したと考えられるのである。

同一視説を支持するように見える資料もある。Prakarana-pañcika (Varanasi, 1961) 第八章後半でマन्दナのヴェーダー

タ説批判が行なわれているが、その中でブラフマンの不二なる性格を *sattā* と重ねることが攻撃されている(三三六―三七頁)。シャールカナータは *sattā* そのものを普遍と認めず、またマンダナのように普遍のみを知覚対象とは考えないため、批判もこの点に絞られており、同一視に関する詳しい情報は得られない。さらに第四章でもマンダナの *sattā* 説が扱われる(九七―一〇〇頁)が、ブラフマンは全く触れられていない。以上のことから、マンダナが同一視を特に否定していないことから彼の所説とみなされているものの、それに関する具体的考察はマンダナの著作中に見出せなかったであろう。

文法学派のバルトリハリはブラフマンと *sattā* を同一視した。そして BSI 第一章末尾でマンダナが引用した文はバルトリハリ説に關係する。彼はブラフマンの權威としても有名であったらしく、マンダナも参照したと思われる。マンダナのブラフマンは歓喜や叡智を本質とする実在でもあって、敢えて同一視を否定しなかったものの、完全な抽象概念ともいえる *sattā* をブラフマンの実質とみなしづらかったのではないだろうか。

- 注
- (一) 同一視支持・不支持の代表として A. W. Thrasher, *The Advaita Vedānta of Brahmasiddhi*, 1993, 83-85 及び B. Gupta, *Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamāñjari*, 1962, 84 を挙げる。
- (二) Thrasher, *ibid.*, 84.

ゴーヴァルダナ・ダーラナ神話と

ゴーヴァルダン・プージャー

及川弘美

ゴーヴァルダナ・ダーラナ神話 (Govardhana-dhāna, 以下ゴ―神話) を伝える諸プラーナでは、インドラを祭っていた牛飼いたちに、クリシュナが牛と山とを祭る新しい信仰を説いたことになっている。クリシュナがインドラを祭ることを否定することの神話は、従来ヴェーダの古い宗教が、クリシュナの説く新宗教に取って代られるという、新旧交替劇を象徴しているといわれてきた。ところで、現代のゴーヴァルダン・プージャー (Govardhan-pūjā, 以下ゴ―プージャー) はこの神話に由来するといわれる。しかし、このプージャーは単に神話に由来するといっただけではないもっと根深い信仰を感じさせる。それは、このプージャーの成立がゴ―神話だけでは片付けられない古来の土着信仰に連なる複雑な要素を内包しているからである。そうしてみると、ゴ―神話はこの土着ともいえるゴ―ヴァルダン信仰をもクリシュナが取り込んでしまったというもうひとつの交替劇を示唆していると考えられる。そこで以下にこの根拠を示すこととする。ゴ―神話は *Vishnu Purāna* (以下 VP) からのものを用いる。

VP では、雨期がおわり秋が訪れた頃 (V.10.1)、牛飼いた

ちがインドラ祭りの準備を始める (V・10・7, 16)。それをみたクリシュナはインドラとはだれであるのか尋ねる (V・10・18)。牛飼いの長老ナンダは答える。インドラは恵みの雨をもたらし、それにより穀物が実り生きものたちも餓えずにすむ。王族たちはこの雨期にインドラを祭る。われわれもまた祭るのだと (V・10・19-24) とある。

ここでは、インドラの祭りについて具体的な記述はないが、インド一般では、インドラを祭る祭祀は、インドラドヴァジャ (Indradhva) といわれる。この起源は古く *Rg Veda* (I・10・1) 以下かのほろ。 *Visnuharmotara Purāna* (II・154) と *Bṛhat Samhitā* (42・1-7), *Mahābhārata* (II・114・84, III・14・29, 48・11, 68・65, K・11・23, 16・52), *Agni-Purāna* (229・6, 22) や、カーリダーサの *Meghadūta* などにもみられる。インドラドヴァジャの祭りは、戦勝祈願と王国の繁栄のためのもので、それは王が中心となりインドラの旗を揚げて祭りを行った。「王たちがインドラを祭る (V・10・24) とはこのことを意味しているのだろうか。しかし、Indradhva の祭りは、豊作のための雨乞いの祭りの場合もあり、カシミールのプルフタドヴァジャ (Purhatadhva) は、稲の豊作を祝うインドラの祭りである。ゴー神話でも、インドラを雨神とみなし、穀物が実ることをインドラのおかげであるとし「同様にわれわれも祭る (V・10・24) とあるが、この場合は、王たちの行なうインドラドヴァジャとは異なるものだろう。また、雨乞いの祭りともすこし異なる。次に述べる両者の祭りの時期のずれはそれを暗示

するものではないだろうか。

祭りの期日についてみると、先の神話では、「雨期が過ぎ去りそして秋が訪れた」(V・10・1)、「秋の池が白い水蓮で飾られた」(V・10・6)、「秋になって雲が消え」(V・10・12)などの記述により、秋に祭りの準備が始められたことがわかる。ゴー・プージャーもカールッティカ月白半月第一日で秋に行なわれる。しかし、王たちが行なう祭りは秋ではなく「雨季」(V・10・24) である。インドラドヴァジャは王が行なう祭りも、雨乞いの祭りもヒンドゥー暦バードラパダ月(八月九月)の白半月第八日に行なわれる。これは、王たちのインドラ祭と牛飼いたちのインドラ祭が同じものではなかったことを示しているといえる。

さらに、祭りがクリシュナの指示の通りに実行されると「私 は山である」(V・10・4) といって姿を現わす場面があるが、これはクリシュナがゴーヴァルダン山に取って代ったことを意味しているといえる。また同時に、そのことによりクリシュナはゴーヴァルダン信仰を吸収してしまったことを意味するのではないだろうか。

以上のことにより、ゴー神話のインドラの祭りは本来のインドラドヴァジャではなく、インドラの名を借りた他の祭りであった。表向きはインドラが取って代られたようにみえるが、実は土着の信仰がクリシュナ信仰に取って代られていた。つまり、このことは現代のゴー・プージャーの原型となる祭りが、ゴー神話成立以前に別にあつたことも示唆するものだろう。

『プラマーナ・ヴァールティカ』

章順問題再考

— 宗教学派の議論 —

小野 基

七世紀インドの仏教哲学者ダルマキールティ(DK)の著書『プラマーナ・ヴァールティカ』(PV)の、「自己のための推理」(SA)を第一章とする特異な章順の意味は、インドやチベットの註釈者達に様々に解釈されてきた。本稿ではこの解釈の歴史をインド撰述註釈文献においてできるだけ正確に跡づけインドの註釈者達のダルマキールティ理解の変遷を説明する一助としたい。

後期インド仏教哲学の主流をなす仏教論理学派はその大成者であるDKの註釈者の三グループを基軸として展開し、この章順問題に関しても文献学派と宗教学派との間の見解の相違を中心に議論は展開するが、特に宗教学派の Gyal ba chen すなわちジャヤンタ(J)は、チベットの仏教学者達に「正しい認識の証明」(PSi)第一章説の代表者とみなされ、章順問題の解釈史を説明する上で鍵となる人物である。そこで本稿では、Jを中心にしてインドにおける章順問題の解釈史の記述を試みる。

まず、PVの初期の註釈者で文献学派のデーヴェンドラ

ッディ(DB)は、SA章が第一章であるのは自然な順序ではないものの、この章はディグナーガ(DN)の『プラマーナ・サムッチャヤ』(PS)全体を説明する根拠になるので順序が逆転されている、と異例の章順を解釈する。最もナイヴな形のSA第一章説である。続いてPV自註とDB註に複註を書いたシャーキャブッディ(SB)は上述のDBの解釈を補足し、DBの章順問題の解釈の根拠をDK自身のPV自註の論述の中に求めた。

他方、宗教学派の開祖ブラジュニャーカラグプタ(P)の『アランカラ』の中にはPV章順問題に表立って論及する箇所はないが、Pの基本構想をみる限り、Pは少なくとも『アランカラ』の哲学体系の中ではPSiをこそ真っ先に論ずべき章と考えていた、と解釈するのが自然であり、またこのPの基本構想はDKのPVそのものの章順に関しても一つの態度表明とみなし得る。さらにPはSAが「他者のための推論」(PA)の直前に第三章として位置すべきとの見解を暗示している。以上のPの態度に触発されながら初めて積極的にPSi第一章説を主張し、またその前提としてSA第一章説を批判したのがPの註釈者Jである。

まずJのSA第一章説批判であるが、その主要な論点はDKのPV等がPSに対する註であるという通念に疑問を投げかけ、PVがPSの註釈であることを前提として成立していたSA第一章説の基盤を覆すことにある。PV等がPSの註釈ではないことを主張するためにJの挙げる論拠は説得力に富み本質

的な問題提起を含んでいる。なおJがSA第一章説批判を締めくくる表現から、この批判はSB説を念頭においていると推定される。

他方JはPSi第一章説を主張し幾つかの論拠を挙げる。はじめにJは、究極的には仏智のみが正しい認識であって推理や直接知覚はそれに依拠するがゆえに、仏陀が「正しい認識となった方」であることを証明するPSi章は推理を説くSA章に先立たねばならない、と主張するが、これはPによる一切智者の位置づけと密接な関連がある。次にJは、DNの帰敬偈に説かれた「正しい認識となった方」としての仏陀の四つの形容句をそれぞれPVのPSi章以外の三章にあてはめ、PVがPSiを第一章としつつ更に三つの章を持つ必然性を説明する。彼は三つの章の順序については決定的な説明をし得ていないが、ここでもPの「SAの直後にPAが説かれる」という文章を引用し、SAが第三章であることを示唆する。最後に、PSi章が第一に説かれねばならないのは個々の正しい認識が説かれる前に正しい認識一般に共通の定義が確立されねばならないからであるとJは主張するが、これもPの『アランカーラ』『直接知覚』章の記述に由来する。以上の三つの論拠の検討から、JのPSi第一章説がPの見解に基づいていることは明らかである。JはPの註釈者としてPの言明の中にPSi第一章説を見出した、とみるのが適切かも知れない。

章順問題の解釈史は、さらにヤマリーのJ批判、SA第一章説への回帰へと引き継がれる。彼のSA第一章説擁護論はJの

見解の批判に留まらず多様な観点から徹底的に行われており、その包括的検討は今後の課題である。

mano-maya (意生・意成) について

久保田 力

アビダルマ仏教において mano-maya とは、中有 (antarābhava) の五種の異名として想起される。ところが、この意成 (意生) という観念は、唯識の第七マナ識のマンナのいわばトリックスターの両義性の源流が遙か『リグ・ヴェーダ』(RV) にまで遡って考察できるように、やはり RV にその発想の原型を迎えることができる。

「意は彼女の車であった」(RV. X. 85. 10)、「スーリヤーは意より成る車 (ano manas-mayan) に乗った」(X. 85. 12)、「意によって装い成るアッシュウィン双神の輝く馬車」(M. 49. 5) などというように、マンナは車と観念連合する例が少なからず見受けられる。多くの場合、「意によつて (manasā) 造られた車」という資格を用いた表現が見られ (X. 135. 3, 1. 20. 2, M. 60. 2, etc.)、後代の mano-ratha (意車・願望) の語源となっている。また、mano-yuj (意によって繋かれた、意と結びついた) という概念と共に マナスはディー (dhī) (詩想・ウィジョン) を神々の下へ届ける馬車馬としてシンボリックなイメージ化が為されている (M. 13. 26, M. 64. 4, etc.)。このことは、心の内

実が讃歌に結実するまでの過程においてはマナスは心の構成因子と解してもよいが、神との交信の際には *made by mind* と解した方がよいことを示している。

ただ *mano-maya* 観念に関する限り、それが *made of mind* と強勢化されるのはウベニシャッド時代になってからであった (cf. Ch. Up. 3.14, Tait. Up. 2, etc)。RV における人間の外部に存し、讃歌を送られるべく待機する神々は、ウベニシャッドにおいてはブラフマンに集約される。それ故、交信手段たる *mano-maya* はもはや馬車というイメージの必要性且つ必然性はなくなり、心理的認識そのものがブラフマンにすり替わる瞬間が到来する。ここでは、*mano-maya* は究極原理を構成するひとつの構造として変容されたのであろう。

『婆沙論』巻七十において、意生は原始仏教以来の用法を整理・総括して四種の意味が挙げられている。「意より生ずとは①劫初の人と及び②諸の中有と③色・無色界(≡意生天)と並びに④変化身とをいふ。……諸の中有の身は意より生ずるが故に、又、意行に乗ずるが故に名けて意成と為すなり。」(大正27、三六三a)

一方、初期大乘経典においては、例えば『十地経』第八不動地中に意生身 (*manomayakaya*) (Kondō ed. p. 142) に言及があり、また『首楞嚴三昧経』にも「衆生を化せんが為に、意の生ずる所に随いて一切生処に悉く能く身を受け、常に能く深妙の知慧を成就して、一切衆生の諸行を除断す。」(大正15、六三三a) という言が見られる等、概して変化身としての意生観

念に近いものが窺われ、必ずしも中有を意味しない。

中期大乘になると、特に如来藏系の経論を中心として独特の意生身観が生まれた。『勝鬘経』においては、「無明住地を縁とし、無漏の業を因として、阿羅漢・辟支仏・大力の菩薩の三種の意生身」(月輪本、八九頁) を述べている。この三種の意生身は、凡夫の分段生死(輪廻的生死)に対して、二乗・大力の菩薩は尚も変易生死を受けることを表わし、如来位に対し未だ不完全であることを示さんとしている。三種の意生身は『宝性論』『佛性論』『成唯識論』『無上依経』等にも伝承されているが、『楞伽経』のそれはまた特異である。ここでは、八地以下(第三、四、五地)の菩薩も又意生身と呼ばれたり(三昧の安楽に入る意生身 *samādhi-sukha-samāpatti-n.k.*)、逆に意生法身 (*manomaya-dharmakaya*) として如来と同等のものも現われてくる (Nanjio ed. pp. 136~137)。以上の意生身観は、基本的に意によって自在に化作された一種の変化身と解してよいように思われる。『勝鬘経』と異なり、多分に唯識説の濃い、『楞伽経』では、八識説のマナスは染汚の度が高い一方、逆に意生身のマナスは高められている。この辺りにもアルカイックなマナスのトリックスター性が表われていると思われる。

*詳しくは、拙論「意生 (*mano-maya*) の承譜」『東北芸術工科大学紀要』第二号、一九九四、掲載予定稿を参照して頂ければ幸いである。

ガンディーの禁欲

——彼にとつてのブラフマチャリアの必要性——

近藤 光博

「マハトマ」の名で有名なM・K・ガンディー（一八六九—一九四八）は、たいへん厳しい禁欲家であった。彼は、最も貧しく質素な生活をこそ最高のものとみなし、衣食住すべてにそれを徹底した。話ぶりや仕草も大変に穏やかなものであったと伝えられている。彼は、自分の内側に絶えず生じる情動／欲望を、意思の制御のもとに完全に置いてしまおうと奮闘したのである。

では、彼にとつて禁欲の必要性はどこに存したのか？ 彼がこれほどまでに自己制御を必用としたのは、なぜか？ この問題について本発表では、とくに彼の性的禁欲にかぎって論じた。性欲は最も深刻な課題とみなされ、彼の禁欲全体の中心を占めているからである。

一三歳で結婚していたガンディーは、三七歳の時、妻カストゥルバリーとの性交渉を一切やめてしまふ。いわゆる「ブラフマチャリア」の誓いである。このサンスクリット語は、ヒンドゥ古来の宗教的戒律としての性的禁欲を意味している。この誓いにいたるまでの事情は、五〇代後半に著された『自伝』にくらか詳しく記述されている。次の三つのエピソードがそれで

ある。

① ある夫婦喧嘩の回想の箇所には、見慣れたはずの妻の涙にふと自分の暴力的な態度を自覚した、とある。ガンディー三一歳のことであったという。このとき彼は、伝統的なヒンドゥの夫のイメージをなぞりながら、自分がいかに横暴な態度で妻に對していたか、あらためて気づかされたようである。この事件は、ブラフマチャリアに向けての内的な準備を整えた出来事の一つだった、とみなし得る。

② 自分に最も強い影響を与えた同時代人として回想される、あるジャイナ教徒との会話が、翌年のこととして記録されている。彼との会話の中でガンディーは、妻に對する執着心を強く自覚したという。女性としての妻に對する消すに消せない情欲は、彼にとつては二十年近くにおよぶ暴力／不道徳としての性行為の記憶につながっていた。彼はたしかに妻を愛していたが、万民を等しく愛したいという彼の熱望の前では、その愛も今や情欲まみれの偏愛に感ぜられた。この会話を契機に、ガンディーは妻との性交渉の断念を試みる。が、このころはまだ、性的禁欲について迷いがなくなっていたわけではなく、種々の努力を重ねるものの、六年間のうちに二度の失敗があった、とある。

③ 最終的なステップは、一九〇六年、三七歳の時である。このとき彼は家族を残して「ズールー族の反乱」に従軍していた（インド人野戦衛生隊を率いた）。悲惨な人間狩りの光景を見ながら、自分の生涯を公の奉仕へと完全に捧げるべきである

ことを確信した、という。完全なる奉仕の生活は、家庭生活の楽しみにとらわれていては、ほとんど実現できないだろう。「二頭の馬に一度に乗ることはできない」とある。それはまた、家族に注いでいた特別な愛情を断念することで、より普遍的な愛を実現しようという決意表明でもあった。公への奉仕という大目的を得ることで、彼のブラフマチャリアはまったく強固なものに仕上がったのである。

ブラフマチャリアという基準に照らすことで、妻と家族に対する執着に含まれる様々な事柄が浮き上がった。家庭生活の楽しみ、情欲・妻への横暴な振る舞い、夫としての当然の義務・家族という特殊関係性、などである。ガンディーにとつて、それらのうちのいくつかは、掛け値なしに克服されるべき不道徳と感ぜられた。そしていくつかは、公の奉仕のために断腸の思いで断念されるべき事柄であった。こうした葛藤が、最も自覚的には六年間、長く見れば二〇年以上の熟成期間を経て、ヒンドゥの文化的土壌の上に禁欲者ガンディーを産み出したのである。それは「マハトマ」と呼ばれるあの人物の誕生でもあった。

宗教と政治

——マハトマ・ガンディーの思想と行動——

葛西 實

ガンディーの思想と行動、生涯が提起する問題の普遍性とその意義は国際的に意識されているが、マルティン・ルーター・キングはその衝撃的な例である。アメリカの宗教社会学者R・N・ペラーもモダン、ポスト・モダンの新しい宗教意識、世界の市民宗教の先達、殉教者としてガンディー、キングを指摘したが、ガンディーの普遍的重要性は、W・C・スミス（宗教史）、E・F・シュマッハー（経済学）、E・H・エリクソン（心理学）、J・M・ブラウン（歴史学）、A・K・サラン（宗教社会学）、A・ナス（哲学）、最近ではD・ダルトン（政治学）等によつて、見解は異にしながらも認識されている。A・コプリー（歴史学）はこのようなガンディー研究の、学際的理解に注目している。

今回の発表において問題として検討したいことは、宗教と政治との関係である。その理解の手がかりとしてガンディーの『自叙伝—真理実験の物語』の「はしがき」と「別れの辞」に注目したい。自叙伝の内実を端的に示しているからである。「はしがき」では、過去三十年間、一つの目標を目指してひたすら生きてきたことを明らかにしているが、その目標は、自己の完

成、神にまみえること、モクシャであった。換言するならば、絶対の真理、永遠の原則、神であった。ガンディーの生きることのすべてが、目標に向かってであったが、政治もその全体性の一つを構成していた。目標を指し進んでの過程を相対的真理の固執、光に導かれての前進として自覚し、その前進の過程で絶対の真理を、神をかすかに見、神のみが実在であり、他の一切は非実在であるという確信が深まったが、それは同時に謙遜の歩みであった。この歩みで自己を生み、自己のすべてである神からの離反を不断の苦しみとして述べている。以上のことは一九二五年十一月二六日に記されているが、「別れの辞」では、相対的真理に固執、光に導かれての前進を真理を実現するただ一つの手段はアヒムサであると言ひ換えてその重要性を強調している。アヒムサの第一の意味は、創造物との一体化、第二は、あらゆる生活分野との関わりの中に生きる。政治的分野もその一つである。宗教と政治とは関係がないという理解は、宗教を知らないガンディーは主張している。第三に自己浄化である。第四に自己を無にすることである。別れの辞は、思想・言葉・行為におけるアヒムサの恩恵を与え給えという祈りへの参与の要請をもって終っている。

自叙伝の「はしがき」・「別れの辞」は宗教と政治の関係が不可分であることを明示しているが、南アフリカのサツテ、イヤダ、ラハ、運動の展開、帰国後の第一回、第二回、第三回のサツテ、イヤダ、ラハ、運動を通して暗殺されるまでインド民族運動の焦点に生き続けてきたことは、そしてさらに「ネルーのガンディー

暗殺の悲報のインド民衆への告知にある、インドの前進の不滅の先達としての予見は、ガンディーのカリスマ性を物語っているが、そこで一貫して顕示されていることは自叙伝で示された宗教と政治の関係の不可分性である。

この問題の検討において、M・ヴェーバーの『宗教社会学論集』第一巻の「世界宗教の経済倫理の中間考察——宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」の文化諸領域、特に政治的領域との緊張関係の検討は、ガンディーの問題提起の理解は容易でないことを明確にするであろう。ガンディーの現世の合理的政治的社會秩序の実践原理としての暴力の行使に対しては否定的であることは、極めて明確であるが、それと同時に、同胞倫理の原則にたつ類型にも属さない。恐らく、非暴力のクエーカー派に近接するのではないかと思われるが、ガンディーの西欧近代文明の否定という問題が残る。それではガンディーの宗教と政治との関係はどのように理解したらよいのであろうか。それは課題として残されている。

ラーマクリシュナ・ミッションの 日本伝道について

堀内 みどり

ラーマクリシュナ・ミッションは、ラーマクリシュナの「普遍宗教」（すべての宗教はただ一つの目的である神実現の体験

のために示された様々な道すじであり、人々は自分にあつた道を選んで目的に達することができる)の理想を実現するために組織され、インドのカルカッタ近郊のベルールにその僧団の本部を持つ。ミッシェンはインドの国内外で一三二の関連施設(支部)を持ち、それぞれがラーマクリシュナ僧団の僧の指導のもとで、それぞれの地域に適合した社会活動を展開している。

ラーマクリシュナ・ミッシェンは、神の最良の顕現を人とし、その人に神に奉仕するかのように奉仕し、その人の精神の向上の手助けをしようとする。インド国内では、物質的にも精神的にも人々の自立に繋がる活動に重点が置かれ、医療・教育・慈善事業や農村の活性化や再生のための具体的な訓練などの指導が行われている。インド以外の国々での活動は正しくインド文化を当該国に伝え、インドと諸外国との相互理解の促進・東洋文化の地位向上に寄与し、さらに人々の精神の向上・道徳性の向上の手助けをすることを目的としている。

日本ヴェーダーンタ協会は、一九五九年に東京ラーマクリシュナ・ヴェーダーンタ協会という任意団体として、在留インド人V・S・ロウ氏を中心として発足し、初代会長に木村日紀氏(故人)が就任した。協会は例会のような勉強会を持ちつつ「生きる秘訣」を発行。これが反響を呼び、協会自らが出版活動を開始し、次第に会員を増やして、一九八四年正式にベルール本部からラーマクリシュナ・ミッシェンの日本支部として認可された。初代スワミにはスワミ・シッダルト・ナンダ師が就任

し、一九九三年からは、スワミ・メダサーナンダ師が日本ヴェーダーンタ協会を担当している。

日本ヴェーダーンタ協会は、機関誌として「不滅の言葉」(隔月刊)を発行、月例会が毎月第一土曜日には東京で、第三日曜日には神奈川県逗子市の日本ヴェーダーンタ協会本部で開催されている。また、ラーマクリシュナやヴィヴェーカーナンダ等の思想を翻訳出版している。協会は会員と「不滅の言葉」の購読者からの会費や講読料・寄附およびインド政府の援助金で維持されている。

スワミ・メダサーナンダ師は、日本での活動について、①ラーマクリシュナやヴィヴェーカーナンダの説く「普遍宗教」の理想を宣伝し、日本の人々の精神性・道徳性の向上に貢献し、人々の心を豊かにする手助けとしたい、②インドの宗教思想主にヴェーダーンタの教えを伝え、日印両国の相互理解を深めたい、③日本では精神的な混迷が人々の心を枯渇させているような印象を受けるので、本当の精神文化や本当の家族関係を教えたいし、日本が持っている卓越した精神文化や良き伝統の再認識をすべきだと考えている、④インドに行きたいとか関心をもつ人の精神的な案内人になりたい、⑤悩んでいる人の心を豊かにするためにヴェーダーンタの智慧を分かち合いたい等々の抱負を語っている。また、今後の協会活動として、今までの翻訳出版活動に加えて、日本支部独自の論文等の発行や、宗教・哲学関係の図書館の設立などを手がけてみたいともいう。

種々の区別・差別を排したラーマクリシュナ・ミッシェンの

普遍宗教運動は、インド国内では多大な成果を挙げ、人々の信頼を得た。多数の宗教法人が存在しつづ、宗教的素質が薄いとされる日本という環境での、今後の動きは大いに注目されるところである。

クリシュナムルティの教団批判

西尾 秀生

クリシュナムルティ (J. Krishnamurti) はあらゆる既成宗教、教団を否定する思想家である。彼の教団批判を通して、その独創的な思想を明らかにしたい。

クリシュナムルティは一九〇九年に神智学協会の会長のベサント (A. Besant) と有力会員であったレッドヒーター (C. W. Leadbater) によって世界教師 (Lord Maitreya) の器として見いだされ、教育されることになった。一九一一年に神智学協会は、クリシュナムルティを教団長とする東方の星の教団 (The Order of the Star in the East) を設立した。

一九一二年から世界教師に相応しい教育を受けるために、クリシュナムルティは主にロンドンで過ごすことになった。その後、世界教師として外国語を話せる必要があると考えられたので、一九二〇年にパリへ行きフランス語を学ぶことになった。クリシュナムルティがヨーロッパに在る間、星の教団と神智学協会の会員は増え続けた。一九二二年にクリシュナムルティは

カルフォルニアのオーハイに来た。ここでクリシュナムルティに本格的な神秘体験が始まった。この神秘体験が彼の思想に強い影響を与えた。

一九二五年にアディヤールで開催された東方の星の教団の大会で、クリシュナムルティは自らが世界教師として訪れたことを明言した。一九二七年に東方の星の教団は、星の教団 (The Order of the Star) に改名された。

クリシュナムルティは、神秘体験後次第に教団の必要性に疑問を感じ始め、遂に一九二九年にオランダのオーメンで、ベサントや三千人の団員を前にして、また多くのオランダ人がラジオを聞く中で、星の教団を解散した。この翌年の一九三〇年に神智学協会を退団した。

次にオーメンでの解散宣言の抜粋を紹介しよう。

真理はいかなる方法、いかなる宗教、いかなる宗派によっても、接近することはできない。真理は組織化できないものであり、特定の道を迎えるように人々を導いたり、強制するような組織体は形成されてはならない。信念は純粋に個人的なことであり、組織化することはできない。もしそうすれば、それは生命のない結晶体になり、他人に押しつけようとする教義や宗派、宗教になる。私はたまたま教団長なので、この教団を解散する。(M. Lutyens, *The Year of Awakening*, pp. 272-275)

このようにクリシュナムルティは、真理は自分自身で見出すしかなく、それには自由でなければならぬ。どのような組織体

も個人を束縛するので、真理を見出すためには必要ない。だから教団は、個人を束縛するだけで真理に導くものではないことになる。クリシュナムルティは、宗教教団を批判しているけれども、決して神を否定している訳ではない。彼が真理と呼ぶものは神でもある。つまり神は真理以外に存在せず、それは自らを清め、悟った人でもある。(J. Krishnamurti, *Early Writings*, I, p. 116) この神の解釈は、「一神教の神とは全く異なり、仏教のブッダ(悟った人)と同一である。

クリシュナムルティは、神秘体験により真理即ち神を見出したのであるから、信仰を強調する教団を認めないのは当然であろう。従って個人が自己認識により真理を見出すことをクリシュナムルティは一貫して説いた。

不二一元論学派の誤知論 Anirvacanīya-khyāti

村上真完

誤知論 (khyāti-yatā, 知識論) というのは、真珠貝が銀に見えるなどの類の錯覚をどのように解釈するかという理論であり、そこに各学派の存在論や認識論に立脚した議論が展開される。マンダナシシュラ (M) は *Vibhramanīśaka* (VV) において誤知論の諸説をとりあげている中に、錯覚は不可説であり (anirvacanīyatva) 無明は存在しているものとも存在していないものとも不可説である (sadasadbhāvanirvācyā, VV, 29)

という主張を紹介して批判し、自らは錯覚を anyathā-khyāti (別様に知られること) と解する。M は *Brahmasiddhi* (BSi) においては無明が梵の本性でもなく、他の対象でもなく、絶対的に存在していないものでもなく、存在しているものでもなく、乃至、不可説であるとも (p. 9) 差別が「それであるとも他であるとも不可説である」(tattvānyatvābhāvanirvacanīyah, p. 48) ともいう。しかし誤知論の個所では anyathā-khyāti を立てている (pp. 149-150)。シャンカラ (S) は「それであるとも他であるとも不可説である」名色 (またはマヤー) に論及する (BSBh. pp. 171^s, 462^s, 477^s; 380)。その名色は無明によって想定され (avidyākalpita) 輪廻や現象界の種子となる、未開展のものともいわれる。この「それである」(tattva) のそれとは何か、研究者の問題となるが、文脈によつて、梵や主宰神を指すという解釈もある (また tattva を「真実」とか「同一」と解する説明もある)。しかし、必ずしもそうではないであろう。M (BSi) におけると同様に、「それ」とは主題となっているもの自体 (M では差別。S では名色) に関わっているであろう。S はこの「不可説なもの」を誤知論には適用しないが、後の不二一元論学派では錯覚を anirvacanīya-khyāti (不可説なものが知られること) と解するようになる。誤知論を最も詳論し、錯覚とは不可説なものが知られることだと論証したのは、ヴィムクタアーヤマン (*Iśā-siddhi*, IS) であろう。彼は真珠貝が銀に見える場合について、詩節をもつてこう説く。

『銀が』存在しているのであると、錯覚と否定とがないことになろう。存在していないのであると、『錯覚』知と否定とはない。存在しているとも存在していないとも不可説な無明が、知られるべきものと共に、錯覚である。』(一・九。p. 47^{a-b})

以下これをめぐる議論が百頁も続くが、要するに

『銀とその知とは、存在しているものとも存在していないものとも不可説な無明を本体とすることが承認されるから。なぜなら、知られるから『銀が』存在していないのではない。『銀が』否定されるから、存在しているのではない、と相互の説を排除して論ずる人たちによってのみ、銀が不可説なることが確立された。』(S. p. 47^{a-2a})

『それ故に不可説なだけの無知が、それぞれ別様に明らかに見えるが、事実がどのようにしても、無知なしには(別様に明らかに見えるのでは)ない』(p. 139³⁻⁴)

という。錯覚は無明にもとづいてるのであり、存在している(sat)とも存在していない(asat)とも説明できない、というのである。これはVVの「梵を知る人達の考え」の骨子を継承しているようである。

ウマーチャヌパティニシラは *Nyāyavārtikātparyāyikā* (SS. pp. 72-73) において、顛倒の説明の中で、それを *anirvacanyā-jñāna* (不可説なものの知) と解し、誤知が不可説な無明である、という説に言及して、存在している (sat) 存在していない (asat) という点から吟味して批判している。

彼は *Bhāmari* (NSP. *BS-Bhāṣya*, pp. 17-34) においては付託 (*adhyaśa*) の註解の中で誤知論の諸説と議論を交えて、結論的に付託が虚妄 (*anīta*) であり、不可説であることに言及して、

『付託とは』一方に他方の属性を想定することであり、虚妄であることであり、それは不可説である』(p. 32)

云々という。どういう点で不可説であるのかには触れずに簡単に断定している。彼が「不可説である」ことについて詳論しないのは、当時すでに十分に論じられ周知されていたことを暗示するであろう。

バーサルヴァジュニヤ (*Nyāyabhāṣana*) は顛倒の説明において、八種の誤知説に言及している中に、顛倒を *sadasatvādy-anirvacanyārtha-khyati* (存在しているか存在していないか等と説明できない対象が知られること) と解し、意識内容や無明が不可説であるという説に論及して批判している (pp. 25, 31)。彼は恐らくは IS 等の議論を知って、その誤知論をまとめたものであろう。

不二元論の誤知論は誤知(錯覚)が無明であるとも、または誤知の根拠が無明であるとし、無明とともに錯覚を不可説と見るのであって、これを進めるとすべて無明を因とする現象界が不可説である、と見ることになる。

第五部会

『阿毘曇心論』の「業品」について

—十業道を中心に—

智 谷 公 和

『阿毘曇心論』の「業品」で十業道を説くのは、五十二偈と五十三偈のみであり、それぞれの偈に付属する解説文である。

まず五二偈（大正二八・八一四上）で、十不善業道の後三と言われる貪・瞋恚・邪見が説かれている。そして偈の解説文を加えて、「苦果をまねくのは悪行であつて、意業の悪行は貪・瞋恚、邪見である」としている。「意悪行増上、貪・瞋恚・邪見者、不善思願是意悪行。復三種意悪行説、貪・瞋恚・邪見」と。

次に五三偈（大正二八・八一四中）で、十善業道の後三と言われる無貪・無恚・正見が説かれている。そして偈の解説文を加えて、「楽果をまねくのは妙行であつて、意業の妙行は無貪・無恚・正見である」としている。又五三偈の解説文には、業と業道の関連について、「業の中で人間行動の結果に影響を最も強くおよぼす原因を業道」と説き、それには「十種あつて十不善業道」が説かれている。「此相違、妙行、最勝之所説者、此相違、一切善業及無貪・無恚・正見」「若於不善業中、若業

最上、是説業道。如殺生・不與取・邪行・妄言・兩舌・惡口・綺語・貪・恚・邪見。」（大正二八・八一四中）と。引き続き五三偈の解説文には、十不善業道の一つ一つについて簡単な説明が加えてあるが、ここでは殺生 (paṇātipāta) の説明をあげてみよう。「殺生とは殺そうと思ふことを返り見ないことで他の生命を殺す行動をする」としている。「於中殺生者、衆生想捨三衆生意、斷三他命、求三方便成業。」（大正二八・八一四中）と。『順正理論』は殺生の思いを「故思」（大正二九・五七八中）を使って説明している。故思 (samcintya) は「先に起つた思い」の意味であるから『心論』の殺生の思いの解説文と意味の相違はない。「故思」を使って殺生を説明する『俱舍論』の梵文に相当する所は「prāṇātipātaḥ saṃcintya parasya bhraṇṭimaraṇaṃ」(Ak. kr. 23ab p. 243) となる。だが生命をどのように考へているのか『心論』には説明がなされていないので、『俱舍論』一六卷（大正二九・八六下・七行目と九行目）を見れば、「或復生者即是命根。「息風名生」とあつて、「命根 (jīvitendriya) は生 (prāṇa) であり、生は息風 (vāyu) である」としている。この説明は生 (prāṇa) を言語分析して推定すると、接頭辞 pra と語根 an によつて成り立ち「息をする」(to breathe) を意味しているから、「息風である」と『俱舍論』は生を考へたのであろう。これらを総じて考へるならば「生命とは命根 (jīvitendriya)」であつて「命 (jīva)」としての「はたひき (indriya)」を意味している。

以上のように十業道は値に対する掟であることがわかる。十

業道の成立過程をブッダ生前まで遡って考察すれば、十業道の内容はブッダ以前にインド民衆の道徳となっていたものもある。これを十種にまとめたのが仏教であるから時代の変遷により形成されていったと推定されよう。例として Suttanipāṭa の Hemavatta-sutta (PTS, pp. 27~31) は十種をなす Dīgha-Nikāya の Saṅgīhisuttanta (PTS, p. 74) や Majjhim-Nikāya の Saḍeyyaka-sutta (PTS, pp. 138~139) などには十善・十不善業となり、業道 (kusala-pathā) として出ていない。時代を経つ Milindapañha (PTS, p. 266) になると十不善業道 (daso akusalakammapañha) として見ることが出来る。北伝仏教に於ける業と業道の詳細な説明については『順正理論』四二卷(大正二九・五七八上から下)に見られる。こうしたことから十業道について考察されることが二つある。業論を生ける人間の行動の原理として把握するならば、具体的に形成されたものが十業道であるから、(一)十業道は原始仏教時代に流布されていた輪廻転生の民族思想を超えて人間の生活の中から形成されていた。それは原始仏教時代より組織化された行動の原理が十業道の形態を取って現われたと言えよう。(二)十業道が前七と後三に分類されているのは、外的諸行為を前七とし内的諸行為を後三として、「外的なもの」と「内的なもの」との行為の統一を業とするからである。そのことは十業道によって業の組織と言うものを外と内との統一態として把らえているとも言えよう。

アピダルマの滅論

那須 円照

ものは、生じて、ある程度(二刹那以上)存続して、外的な原因によって変化して、外的な原因によって滅すると、主張するのは、正量部である。例えば、薪が滅する場合、火との結合を原因とすると正量部は考える。しかし、刹那滅の理論を主張する有部と経量部によって、この説は批判される。(但し、心・心所等は別であり、経量部(世親)と同じ滅無因論である。)

『順正理論』において、滅の原因(主因=滅相)が過去・現在・未来の三世にわたって薪と常に結合しているから、滅の原因は現在に作用を為し、薪は、外的な原因を待たずに、一刹那だけ住して滅すると主張するのは、有部(衆賢)である。

『俱舍論』(略号 AKB)、『成業論』(略号 KSP)において、薪は一刹那しか存在しないという無常性を本性としているから、薪の滅は原因を有さず、滅は、結果ではないと、さらにラディカルな理論を主張するのは、経量部(世親)である。

そして、有為法が刹那滅であることの理由が、AKBで述べられる。それを分かりやすく述べれば次のようになる。有為法は、生じて次の瞬間に滅しないならば、いつまでたっても滅しないであろう。薪が最初の瞬間に、二瞬間存在する本性をもつならば、次の瞬間にも同じ本性をもつこととなり、永遠に薪

は滅しないことになる。しかし、薪を構成するものは有為法であるから、実際そんなことはなく、最終的に薪は燃えつきてなくなり、薪は認識されなくなるから、薪は一瞬間存在して滅することが推理されるのである。

また、薪が変化することも考えられない。二瞬間同じものとして存在したら変化しえないし、一瞬一瞬変化するとしても、変化する前と後とで本性が同じであれば、論理的におかしいし、異なれば、刹那滅で新しいものが次に生じたことと同じである。

さらに、有部(衆賢)と經量部(世親)の対論が『順正理論』で為される。ここで、有部(衆賢)は、滅相や直前に存在する法が滅の原因であるから、滅は結果であり、結果であるということは、作られたものであるから、滅は有為法であり、滅は実有であるとする。有部(衆賢)は、あらゆる滅に、原因があるとする。

しかし、AkBhや、KSPに於いて、滅相(原因)は有為法であるから、滅相を滅する、滅相の滅相が必要となり、無限廻及の誤謬に陥るし、さらに、滅(結果)も有為法であるから、滅に滅の滅が必要となり、これまた、無限廻及の誤謬に陥ることとなると滅有因論一般を批判している。經量部(世親)にとって、滅は非存在であり、有為でも無為でもない。滅に原因があれば、滅は非存在で有りえないことになるのである。

有部(衆賢)は、直前の法を滅の原因としたが、經量部(世親)にとって、次瞬間の滅が非存在であるから、滅の直前に有

るだけでは經量部(世親)にとっては、滅の原因とは認められない。

また、有部(衆賢)は、滅の滅に原因がなければ、法の生に原因がなく、法の生がないことになると考えたが、滅に更に滅の原因を求めれば、やはり、滅も滅し続けることとなるから、原因無くして薪の滅は有り、滅の滅は考えない方が論理的である。經量部(世親)の場合、滅は非存在であるから、法の生の妨げにはならないのである。

また、余論であるが、正量部と有部にとっては、滅は存在するから、認識対象となるが、經量部にとっては、滅は非存在であるから認識対象にならない。

- 主な参考されるべき箇所
- AkBh: Abhidharmakosabhāṣya, Pradhan 本 p.193. 2-18, Śāstri 本 p.568. 18-570. 7.
- AkVy: Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, 荻原本 p.345. 16-34 6. 28, Śāstri 本 p.568. 8-570. 16.
- KSP: karmasiddhiprakaraṇa, 室持本 p.7. 10-9. 20.
- 『順正理論』: 『阿毘達磨順正理論』 大正 29, p.533. b. 7-534. a. 18.

バガヴァッド・ギーターの
折衷性について

關戸法夫

バガヴァッド・ギーター (Bhagavadgīta) すなわち「神の歌」は、古代インドの大叙事詩マハー・バーラタ (Mahābhārata) の一節で、その第六巻 (ビシシュマ・パルヴァン)、第二十五章より第四十二章に至る十八章を占め、一般に流布している形においては、七百頌 (詩節) からなっている。

ギーター (Bhagavadgīta) はヒンドゥ教のあらゆる宗派から尊崇されているとはいえ、本来ヴィシシュマ神をバガヴァット (Bhagavat) の名によって信奉する信徒すなわち、バーガヴァタ派 (Bhāvata) の聖典として作られ、場面をマハー・バーラタの中枢をなす大決戦の劈頭にかけてその根本的教義を宣示したものと思われる。

元来、独立専行していた原始ギーターと呼ばれる教典が、のち、マハー・バーラタのビシシュマ・パルヴァンに挿入されたと考えられている。

ギーターは私心なき義務 (Dharma) の遂行を強調するとともに、哲学的知識をも尊重し、それにも増して、ことに一切を神に委ねる熱烈な信仰 (Bhakti) を鼓吹する。ギーターの第五章第二十四節、二十五節、二十六節等が顕著にそれらを主張す

る。

ギーターの神は信徒の敬愛と信仰とに応えるに無限の神寵と恩恵をもつてする。いかなるひとにも難行道を強制せず、極端を避けて中庸を尊び、信仰の自由を認め、各人の機根に応じて必ずしも形式に拘泥せず、易行道より難行道に進む道を開いて、無智蒙昧のひとびとの心をも乱すことなく、一切のひとに解脱 (mokṣa) の希望を与え、あらゆる階級あらゆる信仰のひとに安心と慰藉とを提供する点にギーターの折衷性がみられるように思われる。

ギーターにみられる諸思想のうち、仏教についてみると、nirvāna (涅槃) なることばは古いウパニシャッドに用例はないが、必ずしも仏教の独占する術語ではないが、たとい仏教の影響を認めずとも、五回にわたり、nirvāna なる言葉が用いられ、特に brahma-nirvāna (梵涅槃) なる語を使用するに至っては、梵我思想を自家薬籠中のものとせんとしたギーター作者の意図を看過することはできないであろう。

インドの代表的哲学諸派の中、特にギーターと関係あるのは、サーンキヤ、ヨーガ、ヴェーダーンタおよびミーマンサーであるが、バーガヴァタ派がその哲学的基礎として採用したサーンキヤ派およびこれと姉妹関係にあって修行に重点を置いたヨーガ派を指摘できるかもしれない。

ギーターの哲学的背景がサーンキヤにあることは明白であり、その最も著しい相違は根本二元の上に最高身をおく点で、元来無神論を本領とするサーンキヤは、ここに完全に有神化さ

れている。この傾向はマハー・パーラタの他の部分にも著しく、「有神サンキヤ」の名によって知られている。こうした有神主義こそギーターの折衷混淆の所産と考えられる。

ギーターにおいてヨーガなる語は特殊な意義をもっている。ギーター第五章第五節等である。

折衷的なギーターはウパニシャッドの根本原理ブラフマンをも神の一顕現形として撰取している。これはヴェーダーンタとの関係を示している。

ミーマーンサーについては、ギーター作者がその折衷主義によつて反バラモン教的色彩を緩和したことなどに起因しており、祭祀に言及するかぎり（ギーター第四章第四節）、ミーマーンサー派を顧慮する必要がある。

以上よりいえることは、ギーターの根本をなす思想は、サンキヤとヨーガとを二本の柱とし、他の諸思想をもつて肉づけしていることにある。そこにおいては、仏教の影響を無視することはできないであらうと思われる。

定果色に就いて

加藤 利生

瑜伽行派の法処所撰色の概念を考察する上で特異な扱いかい、をされる定果色について問題を整理し、特に『瑜伽師地論』に於ける三摩地所行色についてふれておきたい。

瑜伽行派の文献に見られる法処所撰色には異同が認められるが、大別すると次の二系統であると考えられる。

a) 律儀不律儀色（無表色）と三摩地所行色（定果色）の二種を説くもの。

b) 極略色・極過色・受所引色（無表色）・遍計所起色・自在所生色（定果色）の五種を説くもの。

前者に属する文献としては『瑜伽師地論』『顯揚聖教論』が、後者には『大乘阿毘達磨集論』『大乘阿毘達磨雜集論』があげられる。

法処所撰色とは、意識の所行の境であり、五識の所依・所縁とならないものとされ、説一切有部に於ては、無表色のみを法処所撰色として認めている。この説一切有部系の法処所撰色の概念に対し、瑜伽行派は『瑜伽師地論』に於て説一切有部の無表色に相当する律儀不律儀色に加えて三摩地所行色を法処所撰色として立てた。以後、定果色は、瑜伽行派の法処所撰色の異同により名称が若干変わるものの、瑜伽行派の文献に於ける法処所撰色の一つとしていづれの系列の文献にも見出だされる。

この定果色は瑜伽行派の法処所撰色の概念を考察する上で特に重要な意味を持つ。というのは、『瑜伽師地論』に於ては、後の文献である『大乘阿毘達磨雜集論』に於て法処所撰色として数えあげられる五種のうち、極過色を除く全てについて、それらに対応するものが説かれていながら、法処所撰色としては、受所引色に相当する律儀不律儀色（無表色）と自在所生色に相当する三摩地所行色（定果色）のみを立て、極略色に相当

する十五種の極微や、遍計所起色に相当する夢・響音等については、それらを法処所摂色として立てていないからである。しかも、この三摩地所行色は瑜伽師地論に於ては、法処所摂実物有色とされ、威徳定所行の境として、意識の所縁であるにとどまらず、五識の所縁となり実用を持つとされるため、意識の所縁となり五識の所縁とならぬという法処所摂色の定義から考えて当然法処所摂色として扱われるべき極微や夢等をさしおいて、瑜伽行派が法処所摂色として扱かうには、その定義に反するかのように思われる威徳定所行境色を三摩地所行色として法処所摂色に数えることについては、いかなる事情によるものか疑問をいだかざるを得ない。有部に於ては、無表について、律儀不律儀と定所生の別を立てることが知られているが、この無表の区分と瑜伽行派に於ける三摩地所行色との間に直接的な関連性を考えるには無理がある。瑜伽師地論での定果色は威徳定所行境色であつて無表色とは全く異なる極めて特殊な色だからである。この色は『瑜伽師地論』巻五十四によると「若有威徳定所行境猶如變化、彼果、彼境及彼相応識等境色是実物有」とされる。ここで変化と言われているのは、如来による化作を指す。

瑜伽行派の定果色は、瑜伽師地論に関して言えば、威徳定所行色であり威徳定は巻六十五によれば根本定を指すとされている。巻五十四では、此の色は世間の有漏無漏の定より生ずとされることから考えると、これは、色界定たる四禪と無色界定たる四無色定より生じるものであると考えられる。威徳三昧の名

称は、この他に百八三昧の中と『大集大虚空菩薩所問経巻五』に八十の三昧を列挙する中に同名の三昧を見出すが、いずれも、その内容から考えて瑜伽師地論に於ける威徳定とは全く別のものである。

初期大乘仏教における三昧と

陀羅尼の關係について

塩 沢 靖 浩

大品系の般若経を読むと菩薩の備えるべき徳目として多くの場合「陀羅尼(陀隣尼)」の語が挙げられていることに気がつく。そしてその際、陀羅尼が「陀羅尼・諸三昧門」「三昧・陀羅尼門」等のように、頻繁に「三昧」と並挙されているという特色にも気付く。これらは陀羅尼の語を一例或いは二例しか出さない小品系の般若経にはみられないことである。つまり、この陀羅尼と三昧との關係を考察することは、小品系般若経から大品系般若経へと拡大発展する中で、何故陀羅尼が重要視されるようになったのか、ということを説明する糸口にもなると考えられる。以下にはその考察を示す。

大品系般若経ではまず序品で、仏と共に住む菩薩の徳目を挙げる内に「陀羅尼及び諸三昧を得る」とある(但し、『放光般若経』『二万五千頌般若経』では「諸三昧」の代わりに「空・無相・無願」の三三昧が入っている)。特にこの「諸三昧」に対

し『智度論』では「諸三昧とは三三昧にして空と無作と無相となり」（大正二五・九六中）と注釈する。この陀羅尼と三三昧とが関連しているということは、今示した『放光・二万五千頌般若経』の例からも予想できることである。さらに『阿闍世王経』（大正十五・三九七中）、『大宝積経』（大正十一・五五〇中）、『月燈三昧経』（大正十五・六〇五上）等にも陀羅尼と三三昧が結び付くケースが観られる。

ちなみに、この三三昧は原始仏教の頃から説かれていたものであるが、小品系般若経・小品系般若経・『智度論』でこの三三昧を説く場合、特に「方便（・方便力・方便善巧）」の伴わない三三昧は声聞地、阿羅漢地、或いは涅槃の地に止まってしまうのみで、このような三昧は大乗のものではないとしている。つまり、大乗の菩薩は大悲心があるので、方便の力によって衆生の世界に戻り三三昧で体験されたことを衆生に語らなければならぬとするのである。例えば『小品般若経』では「世尊。菩薩摩訶薩以方便力故。於諸法亦不取相亦不壞相。何以故。世尊。是菩薩摩訶薩知一切諸法自相空故。菩薩摩訶薩住是自相空中。為衆生故入三三昧。用是三三昧成就衆生」（大正八・三四六下）とあり、また『智度論』でも十八空・涅槃・無相・畢竟空等、三三昧と密接に関係するもの（大正二五・九六下参照）を述べている箇所でも「仏説菩薩善字十八空。雖觀空而能行諸功德。雖知涅槃無上道而憐愍衆生。故修集福德。雖知一切法相不可說。而為衆生二種方便説法。雖知法性中無有二分別二相無相。而為衆生二分

別是善足不善是可行是不可行是取是捨是利是失等。若菩薩雖觀畢竟空。而能起諸福德。是名不離般若波羅蜜行」（大正二五・五八四上）とあり、空観としての三三昧と方便との密接な繋がり示唆している。

このような般若経および『智度論』の三三昧と方便との繋がり理解した上で、陀羅尼を検討してみると、その意味が明らかになると思われる。まず、『智度論』には陀羅尼を説明する文に以下のものがある。「声聞不三大慙懃集諸功德。但以智慧求脱老病死苦。以是故声聞人。不用陀羅尼持諸功德。譬如人渴得一掬水則足。不須瓶器持水。若供大衆人民。則須瓶甕持水。菩薩為一切衆生故。須陀羅尼持諸功德」（大正二五・二六九中）この文は、三昧を未だ焼かれていない土瓶、陀羅尼を諸法実相の智慧の火で焼かれて成った瓶、とその関係を説明する記述に続くものであるが、ここでは明らかに一切衆生のために陀羅尼を用いることが述べられている。つまり、三三昧等によって得られた悟りの経験は、衆生に示すために陀羅尼によって保持されるべきであるとするのである。このような陀羅尼の機能は方便に非常に近いものであると理解できる。即ち、陀羅尼とは特にその保持力によって、三昧による悟りの経験を衆生に説示する際の基盤として重視されるようになったではないかと思われる。

印度大乘仏教における

礼拝対象観について

——羯磨最勝王三摩地の分析への一視点——

杉木恒彦

八世紀のインド密教界で流行した「sarvatathagatatva-saṅgrahanāmahāyānasūtra（通称「初会金剛頂経」）」所収の「金剛界品」をモデルにして、時の著名な密教家であるアーナンダガルンは「vajradhātumahāmaṅgalopāyikāsarvavajrodāya（通称「一切金剛出現」）」という名の儀軌を作成し、後々にまでその影響を残すことになった。

この「一切金剛出現」には三種三摩地と呼ばれる三摩地法が収められている。この三摩地法は、「金剛界品」に説かれている、一切義成就菩薩の成道から金剛界大マンダラの完成までの過程をモデルとして、独自の工夫を加えて実践用に作り上げたものである。この三摩地法の不断の実践によって、行者は「初会金剛頂経」の主尊である Vairocana 及び金剛界大マンダラそのものである Mahā-Vairocana を得るということができるとされる。

ところでこの三種三摩地中の第三番目の三摩地である羯磨最勝王三摩地には特筆すべき構成上の特徴が見られる。この三摩地は、成道した一切義成就菩薩である Vairocana が金剛界大マ

ンダラの諸尊を出生した後に、一切世界の如来菩薩たちをそこに集会させ、安置させてマンダラを完成する段である。その際に、「初会金剛頂経」では、集会した一切如来たちが、マンダラの中央に座する Vairocana に、礼拝を意味する普礼のマントラを唱えることが書かれている。ここにおいては、礼拝する主体は一切如来たちであり、礼拝される対象は Vairocana である。それに対して、その追体験を旨とした「一切金剛出現」は、礼拝の主体と対象を逆転させた立場を選択するのである。

このような「一切金剛出現」の三摩地の構成は、一つの方法として、前時代や同時代の他の密教儀軌の儀礼の構成と比較する時、その意図が見えてくる。

多くの密教儀軌では、マンダラに諸如来菩薩等を召請する段の前に、行者と本尊の同質化を実現するためのヨーガ（本尊瑜伽）が説かれている。マンダラに入って諸尊を召請する際に行なわれる本尊瑜伽の最も基本的な特徴は自己の浄化である。この浄化された身体を以て、行者は仏が降臨する聖なる空間であるマンダラに坐することができ、そこで規定される諸行を行なえば、「我功徳力」「法界力」「仏加持力」という密教行の原動力によって、「あらゆる悉地を成就できる」のである。

この儀礼の構成を見ると、あらゆる悉地の成就には、加持力を持つ仏と対面して、その加持力を被ることが必要とされていることが理解できる。召請の準備段階として行なわれる本尊瑜伽は、たとえそれが仏との同質化を実現させる技術であると定義されていても、それだけでは完結しないものである。最高の

悉地である成仏を得るには、マンドラに入つて仏の加持力を被らなければならない。ここには、行者にとつては、質的に違つ、加持力を持つ他者としての絶対者「仏」という従来の大乗仏教から潜在的にある礼拝対象観が維持されている。密教経典がその絶対的な真理という立場から「行者」と仏の本質的同一性を定義しているとしても、それをまだ体現していない行者の集まりより成る「実践の場」においては、依然として上記のような礼拝対象観が（少なくとも実践の機能上潜在的に）維持されているのである。宗教が理想を目指す修行者たちの活発な実践生活によって維持され、その本質的な姿が形成されると考えれば、密教の欠かすことのできない特徴の（少なくとも）一つとして、上記の礼拝対象観を挙げねばなるまい。

「一切金剛出現」の羯磨最勝王三摩地は、あくまで行者が行なう「実践の場」での三摩地法である。よつて、諸尊を召請するこの段においては、集会した加持力ある絶対者「諸尊」に対して、たとえ Vairocana に変じたとして定義されていても）行者はその実際の質的な差異の故に、礼拝をしなくてはいけないのである。そしてこのような儀礼の構成は、他の密教儀軌のそれとパラレルになっているのである。

この三摩地は、「初会金剛頂経」が作り上げた、金剛界マンドラ完成までのリアリティーある幻想物語（この密教を支えるもの、コスモロジー）に、「実践の場」における礼拝対象観を取り入れることによつて、構成されたものである。密教コスモロジー、すなわち Manu-Vairocana への完全なる一体化

の「可能」なることを目指すこと、これがこの三摩地の構成の意図である。

インド仏教衰亡原因について

保坂俊司

本発表では、インド仏教の衰亡という事実とインド・イスラームの発展を連続的あるいは有機的に連関させる視点、つまりインド社会における宗教変動のダイナミズムを前提として、仏教の衰亡とイスラーム教の拡大を改宗という視点に焦点を当てて検討する。

今日、イスラーム教と仏教の関係は、破壊者と被破壊者という対立関係が強調され、それ以上の認識を試みようとする動きもないまま、両者の関係は漠然とではあるが固定化している。報告者は以前より、インド仏教の衰亡に関する研究を主にイスラーム史料を用いて検討してきたが、本報告でもこれらの史料検討よりえられた情報を基に、仏教の興亡をイスラーム教やヒンドゥー教との関係から論ずることとしたい。兎角、仏教寄りの分析に陥りがちなインド仏教研究であるが、ここではその姿勢を極力排除し、仏教をインドの一つの宗教と客観的対象とし、その衰亡とそれによる信者の移動とを関連づけて説明を加えた。

『宗教研究』二八九号において報告者は、西インド仏教の滅

亡直前である七一八世紀の西インド（現在のパキスタン中・南部）仏教を支えていたのが、白フンの末裔であることを検証した。つまり彼らの先祖は、従来の認識では五―六世紀において中央アジアより西・北インドに侵入し、仏教のセンターの多くを破壊したフン族であった。そして、従来は仏教の破壊者としてのみ注目され、フン族のその後のことが注目されることは殆どなかった。しかし、重要な点は、むしろ、その後のフン族の信仰である。つまり、インドに定着した彼らの子孫がどのような信仰を持っていたか、という視点である。つまりフン族は決して徹頭徹尾仏教の破壊者として子々孫々仏教を弾圧し続けたのではない、ということである。それどころか、フン族の中には仏教を篤く信仰し保護した者さえ在ったのである。つまり、フン族一つ取ってみても、その信仰は大きく変化し地域や時代等の厳密な考察抜きに、所謂ステレオタイプ的な先入観を持つことは、きわめて危険であるということである。このような常識的認識を取って問題にするのは、さきにも触れたようにイスラーム教およびイスラーム教徒への「仏教の破壊者」というイメージが固定化し、その事実認識の是非や歴史的な研究を無意識の内に制限していると思われるからである。

報告者はこのような反省に立ち、インド仏教衰亡とイスラーム教の役割およびその他の要因について検討を重ねるつもりである。

周知のように、仏教はヒンドゥー教（所謂、バラモン教を含むインド土着の宗教をさす。以下同じ）から分派し、そこからの

改宗者を中心として教団を形成した宗教である。従って、ヒンドゥー教とは対立関係にあり、その対立は単に宗教のみならず、政治・文化等にまで及ぶものであったと推定される。特に、民族主義的なヒンドゥー教にたいして、普遍主義を標榜する仏教中には、ヒンドゥー教社会では恵まれない下層階級・異民族・新興の権力者・脱地域性の強い商人などが多かった、と思われる。従って、宗教と政治・経済等が未分化の古代において、宗教を異にするということは即ち、緊張関係をともなう関係であった、と理解されるべきであろう。

勿論、その一方で両者は基本的に同根であるため簡単に融和し、同化しやすいという面もある。つまり、反発と融合という両極の間のバランスによって両者の社会的な共生が成り立っていた、というのが所謂インド社会であった、ということであろう。その、微妙なバランスをイスラーム教が破壊したというのが、報告者の仮説である。やがて、仏教はヒンドゥー教に吸収されるか、イスラーム教に改宗するか、それともインド社会から逃避するかのぎりぎりの選択を強要されることとなった。その主原因は、今後の研究に託すが、報告者の予想では、仏教は世俗権力と密接すぎたのではないか、と思われる。

仏教梵語における抽象接尾辞の意味

佐藤 祖哲

梵語においては他の言語と比較して接尾辞による造語法が発達しているが、ここでは名詞における第二次接尾辞として抽象名詞をつくる *-tva*, *-ta* をとりあげたい。特に *-ta* のもつ意味を考察したい。*-ta* の方がより多く使われているからである。

第二次接尾辞 *taddhita* の中で名詞、形容詞に添加されて抽象名詞をつくる *-ta* の及ぶ意味の範囲は性質、本質、概念、機能、論理的関係から集合体から具体的事物に及んでいる。例をあげれば *gotā* (牛たること)、『*gurutā* (師の職務)、『*devatā* (人格)、『*prajñāparmitā* (般若波羅密多) など思い浮べられるが、その中で特に超越、絶対的真理を現す名詞に出てくる *-ta* を附加されたものを中心として考察を加えたい。

dharmatā (法性)、『*Buddhatā* (仏性)、『*śūnyatā* (空性)、『*tathatā* (或は *tathā* 真如、實際)、『*prajñāparmitā* (般若波羅密多) 等は *-ta* を取った形が既に先行している。印欧語では一般に抽象名詞の複数形は抽象ではなく具体的事物となるが、この *-ta* の用法では単数のままで具体的となる。勿論、一般人にとっては例示した梵語は具体性を欠くように見えるかも知れないが宗教体験として個人に対し明確に具体的な事柄である。

これらの中で空と空性、法と法性は特に用例が多いが、空性

や法性が空や法と区別されて論ぜられるのは後代のことである。特に経ではなく論によって術語の意味を解することが多いから、インド人のロゴスに訴える論議の仕方によって、抽象的に公理的に考え易い。しかし否定されるべき虚妄として現れる法やその直接的な否定を示す空と、法性や空性は究極の實在として区別されて表現されるようになった。その最も判明な論述は無着の「法法性分別論」である。現象と實在がここで区別されると共に、法性は現証さるべきであると考えられ、触すなわち見道において明かになるのであって、個々の法から法性を抽象して、例えば壺性の如くに類概念を考える如きではない。法性は法の無の上に成立つ。法性の有は転依(迷いから悟りへの)の相をもち、所取・能取の差別のない真如であり、虚妄分別の如く二つに顕現するものではない。しかし法と法性は一性でもなければ異性でもない。同じ無着の「中辺分別論」においては「虚妄分別は有り、そこに両つのもの有るにあらざ、されど空性はここにあり、そこ(空性)に而も彼(虚妄分別)有り」(第一偈)とあるように法と法性も同様に相互に互いの中に他の有を見るのであって、ここには、有と無と有の意識の経験の学が煩惱を転じていく形において展開しているとも理解され得る。このダイナミズムは中観学説の中に十分展開されなかつたものであり、意識の面から自己を見つめていく仕方によって現わになって来た方法的発展でもあって、ヨーガ行、唯識学派の一つの貢献とも言えよう。静的な理論構成、或いは公理主義的に見える表現が勝っている中観派の理論にない如何にして実際に修

行すべきかという問に答えていく際に出て来た性の主張なのである。かくして空性の場は証悟の場であることをも示している。チベット語の stong bzhi は空の根基ではなく、空の場所なのである。勿論 bzhi は根と場の二つの意味をもつがここでは場所をとる。西田哲学の場所という考え方は既にインド・チベット仏教にあったのである。そしてこの性は、マイスター・エックハルトの神と神性 (Gottheit) の区別とも対応する。神性は神をこえる。この神性、名もなき神の世界に神も人間も突破していく離脱した主体、無我的主体として現実に生きているのは法性に生きているのと相応している。

『瑜伽論』に見る菩薩階位と声聞階位

——菩薩地住品の所説を拠り所として——

清水 海 隆

『瑜伽論』菩薩地は菩薩思想を総合的に説くが、そこには菩薩階位として、六地・十種・十二住・七地・十一地・四位の六種が示されている。以下では住品で説かれる十二住説を拠り所として、菩薩と声聞の階位の類似について考察を加える。

住品は十二住の各階位の解説とその総説に大別され、後者は五項目からなり、菩薩が十二住階位を進みつつ、いかに時間が経過し、いかに煩惱を断滅し、いかに清浄を獲得するかを示し、また各階位が大乗菩薩道の中でいかなる内容を占め、声聞

階位といかに関連するかを示すものである。

そして、声聞階位との関連を説く以大類小段には、「當_レ知菩薩十二住隨_二其_レ次_一類_二声聞住_一」如_レ諸声聞自_レ種_二性住_一。當_レ知菩薩初住亦爾。如_レ諸声聞趣_二入_レ正_レ性_一離生_二加行住_一。當_レ知菩薩第二住亦爾。如_レ諸声聞已入_二正_レ性_一離生_二住_一。當_レ知菩薩第三住亦爾。如_レ諸声聞已得_二証_レ淨_レ聖_レ所_レ愛_レ味_一為_二盡_二上_レ漏_一。增_上戒学住_一。當_レ知菩薩第四住亦爾。如_レ諸声聞依_二增_上戒学_一引_二發_レ增上心_一学住_一。當_レ知菩薩第五住亦爾。如_レ諸声聞如_二其_レ所得_一諸聖諦智增上慧学住_一。當_レ知菩薩第六第七第八住亦爾。如_レ諸声聞善觀_二察_レ所知_一無_レ相_三摩地_一加行住_一。當_レ知菩薩第九住亦爾。如_二諸声聞成_レ滿_一無_レ相住_一。當_レ知菩薩第十住亦爾。如_レ諸声聞從_レ此_一出已入_二解_レ脫_二處_一住_一。當_レ知菩薩第十一住亦爾。如_レ諸声聞具_二一切_一相_二阿_レ羅_漢住_一。當_レ知菩薩第十二住亦爾」(30-580c)とある。

この記述に関しては、勝呂信静著『初期唯識思想の研究』に「菩薩の十二住の修行の組織はそのまま声聞の修行の組織としても用いることができるものである。……共三乗の立場を表明するものであらう」とされている。

この住品所説において示された声聞十二住は、当然声聞地における所説が予測される。何故なら、菩薩地と声聞地は十七地中で、三乘行中の別行として同様の位置付けがなされ、それぞれ種姓から究竟へという階位的構造を有しているからであり、勝呂前掲書にても、「獨覺地においては不十分な点があるが、総じて三乗の行位は、種姓地からはじまり究竟位に至るといふ構成を示している。」とされている。

しかし、声聞地には菩薩十二住説に対応した形式での声聞十二住説は存在せず、例えば趣入地の六位補特伽羅説、第二瑜伽處の二十八種補特伽羅説、摂決撰分の十種声聞説等、いづれも四向四果説や二十七賢聖説との関連で階位を説くものである。

では、住品声聞十二住所説を如何に考えるべきであろうか。今は『瑜伽論』にその遠源を見る『成唯識論』五位説を援用して考えておきたい。つまり、五位説では第一阿僧祇劫に資糧位(三賢)・加行位(四善根)、第二阿僧祇劫に通達位(見道)と修習位(修道)の前半、第三阿僧祇劫に修習位の後半が配当され、第三阿僧祇劫を経て究竟位(無学)に到達するとされる。これを、十二住との関係で換言すれば、声聞の初住は凡夫異生、第二住が七賢位、第三十二住が見修二道であり、そのうち第三住が「已入正性離生住」つまり見道で、以下が修道、そして第十二住満位が阿羅漢果と想定される。これは部派賢聖説をとる声聞地階位と同様である。

つまり、形式的には住品の菩薩十二住階位は、声聞階位に類似すると示唆されている通り、内容的には声聞地で同様に展開されると考えることが可能であり、声聞と菩薩という別個存在に同様の修行階位が想定されていたことが、十分に推測される。

なお、この声聞と菩薩が同様の修行階位であるとの立場をとる時、本地分所説には諸問題が生じるが、それは本検討の詳細と併せ、別の機会にあらためて論述することとする。

唯職無境と応離功用無顛倒智に

ついでの一考察

菊地 哲

摂大乘論の第二章第十四節の中に、唯職無境を知るために菩薩が備えていなければならない四種類の智というものが、説かれている。

その四種類の智というのは玄奘の漢訳によると、(1)相違識相智、(2)無所縁識現可得智、(3)応離功用無顛倒智、(4)三種勝智隨轉妙智、の以上四つである。ところでこれら四種類の智の中で私が最も重要であると考えているのは、第三の応離功用無顛倒智である。以下その応離功用無顛倒智についての考察から始めてみたい。

まず、前述の根大乘論第二章第十四節中の応離功用無顛倒智について説かれている該當箇所を、チベット原文に基づいて訳出してみると、「(応離功用無顛倒智とは)努力をしなくても無顛倒となる智。外界が実在するならば、外界を認識する識というものは努力をせずに真実を見ていることになるから、(何の努力もせずに)無顛倒なるものになってしまう(という過失に陥る。）」となる。これによって、無著が言わんとしていることを簡単に述べてみると、「もし外界が真実在ならば、何の努力もしない人間(凡夫)がそのまま真実を見ていることになる

が、それでは厳しい修行によって得られるはずの解脱や悟りというものが、あり得ない(何の意味もない)ことになってしまふ。だから、外界は実在しないのだ」ということになる。

ところで無著は、上記の唯識無境を知るための四種類の智というものを同じく撰大乘論の第八章第二十節において、今度は無分別智を成立させるための四種類の智として再度取り上げている。そこで、その第八章第二十節中の第三智についての該当部分を、チベット原文に基づいて訳出してみると、「外界が外界として、(実在するものとして) 成立しているならば、無分別智はないものとならう。それ(無分別智)がなければ、仏陀たることを獲得することもあり得ないことにならう。」となる。ここで述べられていることの趣旨はもし外界が我々によって認識(分別)された通りに実在するならば、その場合(外界の存在を否定する)無分別智という一つの智慧の存在する意味がなくなり、それを得て仏陀となるということまでがあり得ないことになるが、しかし現に無分別智が存在し、それをもつ仏陀(あるいは菩薩)というものが実在している。だから外界は実在しない、ということである。

また無著は、撰大乘論の一節(第二章第九節)において顛倒の事実ということについて説いている。顛倒、すなわち我々が本来無であるものを有であると錯覚しているということが事実として証明されれば、それはそのまま唯識無境の証明になる。字数の都合上原文の訳出は省略して、そこで述べられていることの趣旨だけを述べると、もし顛倒が事実として起こっていない

ければ、煩惱障や所知障という雑染もないことになる。そして雑染がなければ、それを滅することによって得られる清浄までもがないことになる。清浄について無著は、撰大乘論の一節(第二章第二十六節)において詳しく述べているが、清浄が成立しないということは、換言すればそれは仏教が成立しないことだと言っても過言ではない。

しかし、現在の経験的事実として仏教が成立していることは絶対に否定出来ないから、故に我々が無なる外界を有と錯覚している顛倒は、事実なのである。

以上、応離功用無顛倒智を中心にして三つの角度から唯識無境ということについて考えてみた。つまり、もし外界が実在するならば①解脱や悟りがあり得ない、②無分別智の存在する意味がない、③清浄が成立しない、という過失に陥るということであった。表現の仕方は異なるが三つに共通していることは、もし外界が実在するならば、「智」や「覚」という仏教の根本の意味を覆すことになるという理論ではなく事実によって唯識無境の証明としている点である。この点が、応離功用無顛倒智の他の三智との違いなのである。

善珠の無表業について

井上英正

善珠(七三三―七九七)の『法苑義鏡』⁽¹⁾六卷は、慈恩大師(六三三―六八二)の『法苑義林章』⁽²⁾七卷の注釈書である。

この『法苑義鏡』の巻数は、大正蔵では六巻とされているが、日蔵では六巻目だけが『表無表章義鏡』⁽³⁾として特別に取り出されており、寛政九年刊行の『法苑義鏡』によると、すでに六巻目の「表無表義林」が欠けて『法苑義鏡』は五巻までとなっている。

その『法苑義鏡』の六巻目の「表無表義林」によると、身語意の三業のうち、意業に表色・無表色を認めるか否かについて論議がある。

古来、表無表業についての論議は、部派仏教当時から存在し、身語意の三業にそれぞれ表色と無表色とが存在するか否かという議論が盛んにおこなわれていた。

また、平安より鎌倉における論議を問答体で載せている『唯識論同学鈔』⁽⁴⁾卷十三にも、この意業の無表の有無などが論議されている。

まず、表色とは、有情の内心を表示させる動作であり、取・捨・屈・伸などである。

次に無表色とは、善・悪の行為をおこなった後に生じた余力

が潜在して表示されない状態をいい、受戒によって引発される色でもあり、これには律儀・不律儀・非律儀非不律儀の三種類がある。律儀は善戒の無表色を得、不律儀は悪戒の無表色を得、非律儀非不律儀は処中戒の無表色を得る。

『成唯識論』⁽⁶⁾卷一や『成唯識論述記』⁽⁷⁾卷二によると、部派仏教の代表的なものとして薩婆多・経量部などの説を挙げて、部派仏教が表色・無表色を実有としているのを唯識の立場では仮有であると破している。

『法苑義林章』⁽⁸⁾卷三によると

表色有二。一身表業。一語表業。此通三業。若大乗説。

有義表業亦有三種。更加意表。

とあり、はじめは色として身語業の表色・無表色が説かれ、次に他に表示されにくい意業の表色・無表色の方にと要点が移ったと考えられる。

『法苑義鏡』⁽⁹⁾五卷には、一切の表戒や無表戒は思の上に立てると説明し、『法苑義鏡』⁽¹⁰⁾六卷には、身口の二業は三業に通じ、意業の表戒や無表戒は大乗の菩薩だけにあるとする。

つまり、三業では三業を説き、身業と語業にはそれぞれに表色と無表色を認めるけれど、意業の表色と無表色については認めなかった。

しかし、大乘でも意業に無表があるかという点については三師の説がある。

第一師は善の意業だけが無表を発するとし、第二師は善・不善ともに無表を発するとし、第三師は意表は無表を発せずとし

た。

このように意業の表色・無表色は、表面上に表示されにくい
ため、身業や語業という表面上に表示されやすい二業の表色・
無表色よりは認識しにくく諸説が起る原因にもなったのであ
る。

意業は受戒した後の菩薩行を行う時にも重要であり、受戒に
より作善としての勢力と防止としての勢力が戒体として薫習さ
れる無表色を得たことにより、修行を効率よく集中できるよう
におこなえるようにしたのである。

その修行の方法としての戒については、善珠は律儀をもって
いろいろ説明している。⁽¹¹⁾

善珠は、このように慈恩大師の流れを伝承しつつ、他に表示
し知らしめる動作などの表色や、善・悪の行為をおこなった後
に生じた余力が潜在して表示されない状態の無表色を体系化
し、大乘の意業を通して詳しく述べ、受戒によっても重要であ
るとしたのである。

註

- (1) 大正七一所収
- (2) 大正四五所収
- (3) 日藏『表無表章義鏡』や『法苑義鏡』の解題を参照。
- (4) 龍谷大学図書館所蔵
- (5) 大正六六・一二六・a~c
- (6) 大正三一・四・c~五・a
- (7) 大正四三・二七三・a~二七四・c

(8) 大正四五・二九九・a~b

(9) 大正七一・二三四・b

(10) 大正七一・二五四・c~二五五・b

(11) 拙稿「善珠の戒について」(『印度学仏教学研究』四
一卷第二号・平成五年三月)において論述した。

三階教の教判について

西 本 照 真

ある宗教の価値を決める基準の一つとして、現実社会の身分
や階級に関係なくかに普遍的に救済の門戸が開かれている
か、さらには一般的に能力が乏しいとみなされている人々に対
しても能力が優っているとされる人々と同等の、またはそれ以
上の高い救済の可能性を与えることができるかどうかという点
を挙げることができると考える。この基準に照らして、改めて
評価が下されるべきであると考えられるのが三階教である。中
国の南北朝時代末期に信行(五四〇~五九四)によって始めら
れ、隋代から唐代にかけて幅広く民衆の支持を集めた三階教
は、もっとも能力の劣ったとされる空見有見の衆生、一闍提な
どを第三階の衆生と規定し、救済の対象として正面から取り上
げたという点で注目される。本発表では、三階教の教判の問題
に絞ってその宗教性を検討してみたい。

三階教の思想的枠組みは、一乗の根機の衆生を第一階人に、

三乗の根機の衆生を第二階人に、空見有見の衆生や一闍提などの根機の最も劣った衆生を第三階人にあて、それぞれの根機に適した仏法を第一階仏法、第二階仏法、第三階仏法とするのである。このような枠組みに基づいて三階教の主要な文献である『三階仏法』や『対根起行法』などは著述されているのであり、三階教の教判は第一階・第二階・第三階の三階教判と規定することができよう。

では、この三階教判は何を根拠に打ち立てられたものであろうか。本邦本『三階仏法』巻四には、『大般涅槃經』は、初めから終わりまでを通じて、一切の三階仏法を説き明かすという点で、文と義が最も具足している。」と述べられており、その根拠として『涅槃經』卷第三十三「迦葉菩薩品」の「十二部經衆多羅中の微細の義を諸菩薩の為に説き、浅近の義を声聞の為に説き、世間の義を一闍提、五逆罪の為に説くが如し。」という箇所が挙げられている。この經文は、父母が三人の子供に対して教えを説くのに出来のよい子から順に説くという譬喩を、菩薩、声聞、一闍提に対応させている箇所である。この經文を、三階教判と比較してみると、根機の分別において一致することがわかる。三階教判の特徴は、一乗と三乗という従来の教判的枠組みに加えて、最も根機の劣った一闍提の問題を教判論の一角に加えた、あるいは中心に据えたという点にあるといえよう。

では、三階教は、『涅槃經』「迦葉菩薩品」の上記の經文の枠組みを、三階教判にそのまま取り入れたのであろうか。答えは

否である。經意をそのまま汲取ると、微細の義は一乗に、浅近の義は三乗に、世間の義は人天乗に対応することになる。しかし、三階教の意図したのは、一闍提に対して世間の義を説くことではなく、出世間の義、最高の教えを説くことであった。『三階仏法密記』巻上に、「仏は第一、第二階上根人の為に出世の義を説く。微細・浅近、真身・応身、一乗・三乗、大乘・小乗、普・別を俱説す。第三階位上の邪見成就不可転人の為に世間の義を説くも、真実の法、出世の義を説かず。今は正に第三階位前人の為に出世の義を説き、兼ねて第一、第二階下根人の為に同じく普真普正仏法を説く。」と述べられている通りである。三階教の教判は、従来の教判における根根と教法の対応関係、すなわち優れた根根に対しては優れた教法を、劣った根根に対しては劣った教法を説くという対応関係を大胆に転換させたものである。劣った根根に対して最高の真実の教法を説くという三階教の教判論に、高い宗教性を見出すことができると考へる。

さらに、南北朝時代の「南三北七」に代表される諸教判や、隋唐代の諸家の教判と比較することにより、右に指摘した三階教の教判の特徴はより一層明らかとなるであろう。今は紙数が尽きたので、別稿に期することにした。

傳大士と輪藏

— 傳大士信仰の成立と展開 —

永井政之

傳翁(四九七—五六九)については、伝記や著作、思想などの分野で、すでに先行する成果が少なくない。ここではそれらの成果を踏まえつつ、いささか角度を変えて傳翁の存在が、中国仏教史の中でどのような意味を持つかを考えてみたい。さて傳翁には、現在、その『語録』が統藏経の中に収録されるが、序文等を検討してみると、現存のそれが、唐代に編集されたものを基本として、宋代に二度にわたって編集し直し、体裁を整えた結果であることが分かる。当然そこには後世「かくあるべし」と考えられた傳翁のイメージが入り込んでいることは疑いなく、逆に言えば、『語録』の記載を通して傳翁の実像に迫ろうとしても、それは殆ど意味を持たないことになる。結局、傳翁研究は、傳翁没後四年して成立する、かの天台智顛とも深い関係を持った徐陵による「碑文」を手がかりにすることが、最も妥当ということになる。

「碑文」によれば、故郷浙江省東陽県に双林寺を建立し、さまざまな宗教的活動を行っていた傳翁の名を高からしめたのは、中大通六年(五三四)に、梁の武帝宛に「三つの善」を説いたこと、その書状の中で、自らを「双林樹下当来解脱善慧大

士」、武帝を「国主救世菩薩」と称したことによる。その結果、武帝に招かれに傳翁は、都に出、当時の仏教界を代表する人々や、貴顕と交わり、後、故郷に帰って示寂したとされる。

傳翁が武帝に説いた「三善」の内容は必ずしも高いレベルにあるわけではない。にもかかわらず武帝がそれなりに関心を持って傳翁を都に招くのは、必ずしも安寧とは言い難い自分の政治的環境と、そこから導かれる熱烈な仏教信仰、そして何よりも、一時代後に隆盛を見る末法思想と関係があるろう。末法当来への恐れは、武帝ならずとも確実にあつたはずである。そのような時代において自ら「弥勒」の応身であつたことを自称し、弟子達もふくめて強烈にして、『法華経』薬王品を背景とした具体的な信仰の様子を表わすグループへの関心が、傳翁厚遇に繋がっていったものと思われる。中国において「散聖」とされる人々は、多くの場合、権力との結びつきを否定することに、自己の宗教的な立場を置くが、傳翁は積極的に権力に近づく。また傳翁自身は、習禅の人というよりも教学の人であり、そのことが中国天台における傳翁評価に繋がるが、禅においても、四祖道信以来、傳翁への評価は間断なくあり、特に『伝灯録』に至って、傳翁の仏教修学のきっかけを与えた人として萬頭陀達磨なる人物が指定されることなどは、禅宗側の傳翁評価に決定的な役割を果たしたのと言えよう。

さらに傳翁をめぐる信仰は、『参天台五台山記』や『搜神秘覽』を中心に記されるような、いささか首を傾げたくなるような類から、『鐔津文集』に記されるような「輪藏」の発案

者としてのものなどへと展開していく。傳翁が輪藏を發案したというのは、『語録』においても述べられるが、もとより伝説の範圍を出でず、どう遡っても宋代以前に傳翁と輪藏を結ぶ記事の有ることを知らない。

いずれにしても、弥勒をめぐっての信仰は「兩刃の劍」であり、強固な中央集権を誇った宋代では「喫菜事魔」とみなされ、弾圧を被ることも少なくなかった。そのような時代の雰圍氣の中で、元來、熱烈な傳翁信仰が見直され、骨抜きにされる中で、次第に体制の中に取り込まれ、そのような過程で、輪藏と傳翁が結びれていったとは考えられないであろうか。

『六祖壇經』の五本、七冊について

長嶋孝行

敦煌本『六祖壇經』を敦煌原本、敦煌鈴木本、敦煌宇井本の三冊として、その他は大乗寺本興聖寺本、高麗本、宗宝本の四本での計七冊である。その五本、七冊のうち、本論は敦煌本第四十節、志誠來參から対較、考察を試みるものである。敦煌原本から興聖寺本までは大きな差異はないが、高麗本以後は多くの増補附会を見、No.79の一段全部へと続いている。即ち、敦煌本の文章から、当時の禪宗のあり方、惠能及び神秀について、想像されるであろうような事柄が記されている。四段から六段の偶までがその好例といえる。第四十一節、大師為志誠說戒定

慧では後世のテキストほど字数が多くなる傾向にある。第四十二節、法達來參でも後世のテキストほど増補が多い。第四十三節、智常來參では敦煌本には全く記されていない文が補足されている。その他、志道、行思、懷讓、玄覺等の機縁が長々と続く。それらは高麗、宗宝の兩テキストである。そして、殆んどは『宋高僧傳』からの引用といえよう。第四十四節、神會來參では大乗寺本以後のテキストは神會の年齢等を加えている。即ち、『曹溪大師別傳』を参照していると考察される。更に、高麗本以後は増補が著しい。今回の發表の最後は高麗本、宗宝本は夫々、唐朝徵詔第八、宣詔第九の章である。この章は前記、兩テキストのみで、『曹溪大師別傳』を参照した増補である。

兩本の大きな差異は句読点の位置と即の字と郎の字の違い、以外には殆んどないと言える。今回の發表の各節の要旨は志誠の節に於いて、神秀のもとから惠能のところへ教義を盗みに行く志誠と惠能との会話。その要旨は惠能の煩惱郎是菩提という教えを説き、また、志誠に戒定慧について説示していることである。次は惠能が法達に法華經の要旨を説いている章である。更に、惠能は智常への説示と続く。そして、行思、懷讓、玄覺を初めとする惠能との師弟關係にあったであろう弟子達との対話と説示がある。機縁の結びに惠能と神會の親密な關係にあったことを記載し、更に、惠能には唐朝より宣詔があったことを追記していることである。今回までの中間のまとめとして、次のことが結論できるかと思われる。第一に、敦煌原本は誤字、脱字が多いこと。(例、座―坐、名―迷、比―北。下の字が正し

い)次に、現在では使用されていない文字で書かれていること。(例、棄一蕪、檄一教)第二に、敦煌鈴木本は後の大乘寺本、興聖寺本を参照して、敦煌原本の誤字脱字を訂正、補足していること。第三に、敦煌字井本は敦煌原本にできるだけ文字の入れ更え、或は文字を加えずに内容を吟味していること。第四に、大乘寺本、興聖寺本は両本が編集されるまでに伝説から史実となったであろうようなことを増補していること、第五に、高麗本、宗室本は両本が編集されるまでの資料(例、機縁、宣詔の増補)を選択しながら記述していること。最後に、後世のテキストは如何に増補附会が多いといえども、『六祖壇經』の真意と本質は変っていないということである。蛇足ながら、本稿の基本となった五本、七冊の対較表(発表時に配布、紙面の関係上、記載不能)はB四版で百三十二枚の各一覽表の集成ということができるだけ大部なもので、今回は七十八枚目から百七枚目までの試みである。

『大宝積經論』の經典解釈をめぐる

上田 愉美子

『大宝積經論』の經典解釈について、論の構成の上から問題点を整理してみたい。

(注釈形態について)

『大宝積經論』には、經文を引用しつつこれに注釈を加えると

いう形の注釈(略釈)と、經文を引用しないで、その内容についてまとめる形の注釈(広釈)の二種の注釈が、同一章段について行なわれることが知られている。この略釈、広釈については、論全体にわたって全ての章段についてなされるわけではなく、一部分、略釈・広釈のあらわれ方に乱れが生じている。

略釈・広釈の分布状況を漢訳『大宝積經論』について検討するならば、略釈・広釈があらわれるのはホルスタイン本の章段で言えば、§17に相当する部分からである。また、漢訳の卷数でいえば、卷二―三の初めにかけての部分で注釈形態が、略釈・広釈とそれ以外の形の注釈とが混在し、混み入ったものとなっている。この部分については、略釈・広釈が比較的整然とあらわれる§52以下での注釈形態や、經の科段に従い、順を追って注釈してきた前半の注釈形態と異なり、§17に対し經文を引用して、問答形式で釈した後、經を引用せずに(空)の意味を解説する。これは§63に対する注釈だと考えられる。ここでの§17に対応する釈の形と§63に対応する釈は、形式上明確に論の他の部分と区別される。その後、§64、§72の經文を引用し注釈を加えている。ここで、中間の§18―62をとばしているのはチベット訳も同様であり、漢訳だけの混乱ではない。しかも、この部分で唯識説が説かれており、『瑜伽師地論』には対応する文も存在しないことから、この注釈部分は『大宝積經論』独自の注釈であろうと思われる。『大宝積經論』には、先に見た論の構造上、最も注釈の入り組んでいる漢訳の卷二―三にかけての部分で、(三性説)が見られ、(入無相方便)に関わ

る(二取の否定)が説かれている。『大宝積経論』に散見せられる唯識説に関しては、勝呂昌静、高崎直道両博士により論じられているが、これらの唯識説に関わる術語では漢訳でいえば、卷二・三に見られるだけであり、論全体にわたり論じられているわけではない。

唯識説のみならず、他の教義概念についても検討が必要であるが、この他に漢訳による注釈形態§29—51〔菩薩功德相〕に対する比喩の解釈をめぐる二重の注釈で、広釈が『瑜伽師地論』と完全に一致しているのであるが、経にもとづく略釈での比喩解釈との間に解釈のひらきがあることが注目される。

『大宝積経論』略釈での比喩解釈は経文をそのまま受け一般的な比喩の解釈となっているといえる。これに対し、『瑜伽師地論』と一致する広釈では、一部分特殊な解釈が付加されている。例えば、よく知られた比喩について見てみると、「水中の蓮華」の比喩は、経にもとづく略釈では、

「譬えば、蓮華の水中に生ずるも、水の能く著くあたわざるが如く、第九喩は、世間の煩惱の能く染むることあたはざるを示現するが故に。」とされているのに対して、『瑜伽師地論』と対応する広釈では、特殊な解釈が付加されている。

すなわち、

「然るに菩薩は、一切の世間法の中に於いて、之を增益せる中に、心に染を生ぜず。

心、蓮華の如し。復、蓮華の如く非ざれば、莖を断じ已らば、復、能く生ずるあたわす。菩薩はしからず。」とされているの

を見ることが出来る。

『Kāśyapa parivarta』では他にも比喩が多く説かれており、『大宝積経論』での比喩解釈については別稿で論じたい。

大智度論における禅波羅蜜義について

菅野 龍 清

鳩摩羅什が長安に招請された弘始三年(四〇二)十二月二十日の直後に、羅什は弟子の僧叡に禅法を授けている。僧叡が最初に羅什に懇請したことが禅法の教授であったことは、羅什が長安に招請された事の経緯から判断すると意外な気もするが、実は当時の中国仏教界における禅法の研鑽は甚だ不十分なものであった。この点について僧叡は「此の土、先に修行道地経、大小の十二門経、大小の安般経を出せり。是れ、その事ありと雖も既に根本より尽くさず、また受法無く、学者の戒蓋し欠如せり」と述べており、この記述から考えても、仮に当時の中国仏教僧が禅法を学ぼうとしても経典は翻訳が不十分な上にそれを解説し、実践方法を授ける師も皆無であったという状況が見えてくるのである。したがって僧叡が羅什に禅法の教授を願ったのも般若経の場合と同様に中国仏教界にとっては急務であったと考えられる。そしてその禅法とは具体的には小乘のそれではなく、大乘菩薩の禅法であったと見られる。これは羅什が馬鳴等のインド諸師の著作中から抄集して撰述した『坐禅三昧

『坐禪三昧經』や『大智度論』で菩薩の禪法が説かれ、特に『大智度論』においては六波羅蜜中の禪波羅蜜として強調され、説示されていることから理解される。そこで羅什の示すところの菩薩の禪法とは如何なるものであろうか。

『坐禪三昧經』『大智度論』中に説かれる禪法はどれも初期仏教以来の伝統的な禪法を基本に置いてある点では変わりはない。しかしながら『大智度論』において強調されている点は通常の禪法と禪波羅蜜との区別である。結論からいえば禪波羅蜜と当然のことながら菩薩の禪定によって得られるところのものである。したがって阿羅漢（声聞）、縁覚の禪定によっては禪波羅蜜は得られない。その理由は声聞縁覚においては一切衆生に対する大慈悲心が生じず、また諸法実相に貫達しないからであるとする。その正反対の理由から菩薩は禪波羅蜜を得ることが可能と説かれるのであるが、具体的には以下の理由を挙げらる。

- 1、菩薩は種々の禪定を得て後、衆生を憐愍し、禪定の内業を得て不淨苦の外業から離脱せしめ、次いで仏道の業を獲得させようとするため
 - 2、菩薩の禪定は味を受けず、報を求めず、報の生に従わない。菩薩は心を調える為だけに禪定に入り、智慧方便を得て欲界に戻り、一切衆生を度脱しようとするため
 - 3、菩薩は諸法実相を知る故に禪定に入っても心安穩であり、執着心を起こさないため
- 等々とある。要するに菩薩とは終始一貫して一切衆生に対する

大慈悲心を持ち、諸法実相を知る者であるから、菩薩が禪定に入ればすなわち禪波羅蜜を得、この禪波羅蜜の力によって一切の禪定を得、さらには衆生を度脱せしめる為の神通力を得るということである。

ところで先に述べたように『坐禪三昧經』は馬鳴等の著作を基に羅什が述作訳出したものであるが、『大智度論』禪波羅蜜中における初禪乃至第四禪に到る階梯に関わる記述中にも馬鳴の著作からの引用と思しき箇所が存する。そしてこの『大智度論』中の記述は『坐禪三昧經』に、そして最終的には *Sundara-manda* にトレースされる。つまり部分的にはあれ、禪波羅蜜は馬鳴をもって説明されているのである。『大智度論』中には馬鳴著作からの引用と思われる箇所がこの他にも散見されるので、馬鳴・龍樹、あるいは羅什・馬鳴の関係を今一度考察する必要があるものと考えらる。

大乘起信論について

——如来藏思想と本覚思想を考える——

- 一、如来藏思想について
- 二、本覚思想について
- 三、如来藏思想も本覚思想も同じ真如思想であることについて

環 榮 賢

四、三界唯心をめぐって

本書は、大乘（マハーヤーナ）とは何か、という問題を様々な角度から論じた、簡潔にして、しかも深い思索に、裏打ちされた仏教論書、屈指の名作であります。

立義分の始めとところに書かれている、最も重要な定義は、次の事でありませう。

大乘とよばれるものとは、具体的には、衆生ひとりひとりの「衆生心」をさしている。という出発点に基礎づけられています。

竹村牧男先生の「改訂 大乘起信論読釈」によれば、この主張は、「撰大乘論」に現わされている、「摩訶衍は衆生である」に、出処し、大乘の定義とすれば、正に新機軸であらう、と述べられています。

そして、このありのままの衆生の心を、「一切法真如」と呼びます。さて、次に、この一切法真如は、方便として仮に二つに分析されます。「心真如」と「心生滅」の二つです。同じ一つの心の両面が、井筒俊彦博士の「意識の形而上学」——大乘起信論の哲学——の説明に従えば、形而上的なアイデアのようなものとしての「心真如」であり、もう一方は形而下的で現象面を表わす、「心生滅」になるわけです。

数学の集合論の概念でよく使われる「オイラーの図」（あるいはベン・ダイヤグラム）を利用すれば、より一層わかりやすくなります。「心真如」と「心生滅」が重なる部分を集合論で

は「共通集合」と呼びますが、「心真如」は、覚と呼ばれ、「心生滅」は不覚と呼ばれ、覚と不覚の「共通集合」が、ちょうど、アーヤ識になると言ってもいいでしょう。

再び、アーヤ識を分析すると、「如来藏」と「妄念」の二つに分けられます。そして「如来藏」と「妄念」の「共通集合」の部分が、ちょうど「本覚」と呼ばれるものになるといってもよいと考えます。自性清浄心としての「如来藏」の側面と、根元的無知としての無明の「妄念」という「二項分別」を離れたところに、大乘仏教の「覚」（さとり）の意味があるということとす。「熏習」と呼ばれる「においかげ」によって、「覚」の始まりに立つ、それを「始覚」と呼びます。しかし、「不覚」も「始覚」も「本覚」も「三項分別」できるものではなく、三位一体のものと考えられます。

「三界に属するものはすべて虚妄であり、みな心の作り出したものにすぎない」。これを一般に、「三界唯心」の思想と呼びますが、世親の「十地経論」には、三界の虚妄なる事を、「有分次第因縁集観」と呼んでいます。唯識説と起信説では、唯心の解釈に若干の違いがあるらしいが、今はふれません。

大乘起信論は、如来藏思想も、本覚思想も、唯心思想も一つに集約して、真如思想という概念を打ち出したものであり、なから批判的にされるべきものではないと考えざるをえません。

小品系般若経／常啼菩薩品の主題

勝崎裕彦

『般若経』の〈常啼菩薩品〉とは、小品系般若経の科判で示すならば、第一章品〈須菩提品〉・第二章品〈天王品〉・第三章品〈善男子善女人品〉・第四章品〈新發意菩薩品〉・第五章品〈久發意菩薩品〉・第六章品〈不退転菩薩品〉・第七章品〈総撰品〉へと次第に展開する網格に対して、後に増広付加された最終の章品である。菩薩の階位説よる経文本体の分科・分段の過程からみても、第一囑累品が終わってからの経末の付け足しという観点からみても、一応、後の増広という言い方が当てはまるが、〈常啼菩薩品〉の経文は、すでに最古訳の支婁迦識訳『道行般若経』から存在するわけで、小品系統の当初の教説内容にふさわしい経文であることはいうまでもない。とりわけ、『道行般若経』と支謙訳『大明度経』の古訳の二本が、サンスクリット本やその後の諸漢訳とはいささか内容を異にし、初期の『般若経』の古い教説をよく伝えている。ここでは、鳩摩羅什訳『小品般若経』の相当章品である薩陀波崙品第二十七及び曇無竭品第二十八の経文を基軸にして、小品系統の視点からその主題を整理してみたい。

〈常啼菩薩品〉は、理念として説かれる菩薩に特定の名前が与えられて、『般若経』の菩薩の教えを象徴的な物語として説

いている。大乘菩薩の教えをひたむきに求める、求法・求道の新發意菩薩として説かれる薩陀波崙菩薩（常啼菩薩、Sattvira-tudita）と、不退転の位にあって、巧みな方便の行ないによって般若波羅蜜の教えを自在としている曇無竭菩薩（法上菩薩、Dharmodgata）という二人の菩薩が登場し、般若波羅蜜の教えを求める大乘菩薩の求法物語を比喩的に展開している。主人公の薩陀波崙菩薩を中心に感動的に繰り広げられる求法・求道の物語に、よき導き手つまり善知識である曇無竭菩薩のゆるぎない立場が教説されている。また付け加えれば、仏伝文学の中で、康僧会訳『六度集経』巻七、禪度無極章第五に第八十一常悲菩薩本生と呼ばれる本生譚があり、内容ははるかに素朴な記述であるが、常悲菩薩の訳名で大乘仏教的色彩を反映した物語が説かれ、『般若経』とのつながりが指摘されるところである。

さて〈常啼菩薩品〉とは、それまでに説かれてきた『般若経』の教えを現実を求めることの実例として、つまり般若波羅蜜の求法を例証する具体的な物語である。そしてその主題の核心は、般若波羅蜜を求める新發意菩薩の薩陀波崙菩薩と、般若波羅蜜を教え説く不退転菩薩の曇無竭菩薩という二菩薩を登場させ、新發意と不退転の二様の菩薩を対比・対照して教説する構成である。しかもこの図式は、小品系統の冒頭の第一章品〈須菩提品〉で説き明かされた菩薩の基本的な理念の投影であり、教説の基調である。すなわち新發意の薩陀波崙菩薩は、「不依世事。不惜身命。不貪利養」（大正八・五八〇a）という心掛けに徹する菩薩であり、後に捨身行／捨身聞法・捨身供養／に

挺身しようとする姿を暗示している。空林中 (aranya) で聞いた仏の声は、「汝從是東行當得聞般若波羅蜜」(五八〇a) というものであったが、その際の「應離惡知識親近善知識」(五八〇b) という指示が肝心である。一方、不退転の曇無竭菩薩は、「與六萬八千姦女。五欲具足共相娛樂」(五八一a) というありようで、一日に三度般若波羅蜜を説法している。在家の菩薩として、富裕な在俗の長者としての設定であるが、曇無竭菩薩こそは般若波羅蜜の説法者 (dharmaśāhaka) であり、薩陀波菴菩薩の善知識 (kalyāṇa-mitra) である。

次にもう一つ指摘しなければならない点は、『般若経』の法輪の具体的様相を表す般若波羅蜜の教えの伝承譚として、△常啼菩薩品▽が構成されているということである。いわゆる釈尊仏陀成道から初転法輪の伝記的故事を踏襲し、般若波羅蜜の法門に投影して、『般若経』の第二の転法輪を類推させている。もちろん般若波羅蜜の教えでは、最初とか第一とかいう転法輪の区別や執らわれない、□非初轉非二轉。何以故。般若波羅蜜法中無轉無還」△五五三a▽という歎浄品第九の経文参照。

最後にここでは、曇無竭菩薩が般若波羅蜜を説く説法の会座の実際の様子を記している「於是大會百千萬衆諸天世人。一處集會。中有聽者中有受者中有持者。中有誦者中有書者。中有正觀者中有如說行者」(五八一b) という経文を掲げて、般若波羅蜜の教えの伝持・書写・修行の具体的なありようが示される△常啼菩薩品▽の一つの注目すべき教説事例として提示してお

きたい。

『釈浄土群疑論』に説かれる

懐感の人間観

村上真瑞

懐感が人間をいかに捉えていたかということについて、『釈浄土群疑論』において用いられる、人間の呼称を考察してみた。

衆生については、生きとし生けるものの意、仏教の輪廻観の各界と共に用いられるもの、凡夫とともに用いられてほとんど凡夫とシノニムとして使われている場合、特に凡夫の煩惱や罪悪に焦点を当てた場合、浄土や念仏などと共に用いられて阿弥陀仏の救済の対象として用いられている場合、などが見出される。このように阿弥陀仏の救済の概念や阿弥陀仏の行である念仏行などと共に用いられる衆生の用法が大変多いことから、懐感は特に浄土教に帰依する人々のことを強く意識して「衆生」を用いていたという事ができるであろう。

有情は衆生とシノニムであり同じ用いられ方をしているが、数は衆生に比べて極めて少ない。玄奘以後の新訳語であるから、法相関係の論書を引用した時に法相の述語と共に用いられる。

人については、普通に人間の意味として使われるもの、仏教

に關わる名稱、凡夫又は罪惡の人として人間を捉える時の名稱、罪惡の人と比較して逆の名稱を出している場合、三輩九品との関連からの用法、浄土を願生する念仏の行人としての呼称、別時意趣を説明する中の述語、教詞としての人などが見出されている。特に、「悪人」「罪人」「逆人」などの使い方が多いことから、中国浄土教の特色でもある、自らを救われたい器であると信ずる信機の立場が強く現われているという事ができるであろう。逆に「聖人」「善人」などの本来あるべき人間の姿も同時に数多く使われていることから、懷感は、救われたい器の人間ではあるが、その中にも戒律を守り本来あるべき理想の姿に向かつていくべき態度を大切にしていたのであると考えることができる。

凡夫については、菩薩声聞二乘などと共に悟りの階位の中で扱われているもの、有漏無漏を論ずるもの、凡夫の能力が劣っていることを説明するもの、惡と共に用いられるもの、煩惱を有していることを顕わしているものなどが見出される。本當に救われたい人間の器、信機の立場を強く顕わしていると理解することができるであろう。

凡愚については、凡夫とほとんどシノニムとして使われているといえるであろう。

菩薩については、地前の菩薩は、凡夫と同格で扱われている。それに対して八地以上の菩薩については、転識得智して心清浄にして唯心的な浄土を完成させたものとして説明している。菩薩という呼称で呼ばれる人間であっても、そこには煩惱

を断じきれない罪惡にまみれている様子が見出される。そこには阿弥陀仏の救済以外には出離の道が閉ざされていることも理解することができる。

以上懷感の人間觀を『釈浄土群疑論』の中に用いられる人間の呼称を通して考察してきたが、広くは衆生、有情、人と呼ばれ、あるいは、菩薩、凡夫、凡愚などその呼称は様々ではあるが、『釈浄土群疑論』の中に一貫して流れているものは、三つの立場である。

第一の立場は、固有名詞などを含んで第三者的に捉えたものであり、客觀的に人間を見ている場合である。第二の立場は、対論の相手の範疇に關わる立場である。懷感のこのような姿勢は、従来かえって懷感の本来の立場を見にくくして、誤解をされてきたことすらあったのである。しかしこの立場は、問答の中で必ず相手の問いに対しての答えの中で行なわれ、懷感の主體的な立場は必ず最後に現われてくるので懷感の本来の立場とは區別することができる。第三の立場は、まさに懷感の主體的な立場から論ずる人間觀である。衆生、有情、人、菩薩、凡夫、凡愚すべての呼称の中に、煩惱・それはあらゆる人間が誰でも本来有しているものであるが、それを決して断ずることができない罪惡にまみれた赤裸々な人間の姿を見出しているのだから。この第三の立場こそ懷感の主體的な人間の捉え方といつてよいであろう。

○この論文の基礎資料作製は、サミットコンピュータシステム

ズ（伊藤行人氏）のSAKUIIN2を用いて整理したものである。

善導における『成実論』の影響について

ジョアキン・モンテイロ

本論の目的は、如来蔵思想以外のものを大乘仏教と認めないで、「因果」と「智慧」とを主張する仏教を「小乗」として蔑視する中国仏教以来の常識に対する批判と、その「因果」と「智慧」とを内容としている善導の「二種深信」における『成実論』の影響を明らかにすることにある。

如来蔵思想以外のものを大乘仏教と認めないで、「因果」と「智慧」を主張する仏教を「小乗」として蔑視する中国仏教の常識は、三論学派の吉蔵によって完成されたと考えられる。⁽¹⁾吉蔵はインドの如来蔵思想を「草木国土悉皆成仏」の本覚思想として徹底して、無機物（非有情）の成仏を主張したことはよく知られている。そして又、三論学派の確立は成実学派の抹殺によって成立したということも中国仏教史の常識であろう。⁽²⁾

『成実論』には三世を曖昧にし、心性本淨説を認める強い傾向があるにも関わらず、インド仏教の正しい論理的な主張の一部を守っている。具体的にいえば、「無明品」の中で智慧を「分別・判断」として定義することによって有機物（有情）と無機物（非有情）との本質的な区別を明確にしているというこ

ある。⁽³⁾この思想が前述の吉蔵のそれと対立することはいうまでもない。

「二種深信」に立脚した善導の思想も「因果」と「智慧」を否定する中国仏教の常識と本質的に対立している。これは慧遠・吉蔵・智顛といった諸師に対する善導の批判の分析から充分に了解できることである。こうした善導の思想の、中国仏教に対する異質性の根拠の一つとして、『成実論』からの影響を考えてみたい。

善導はその著書に『成実論』を全く引用しておらず、その思想への『成実論』の影響を論証することは容易ではないが、次の点によって一定の影響の存在を指摘できよう。

即ち一つは、善導が生きた唐代には、『成実論』が戒律師⁽⁴⁾によって多く用いられていたという点である。戒律を徹底的に学んだ善導が『成実論』を知っていた可能性は高いと考えられる。

もう一つは『般舟讚』の巻末の文言である。⁽⁵⁾ここには、仏教の正しい「因果」に基づいた衆生（有情）と非衆生（非有情）との本質的な区別と共に、「因果」を否定する「空」理解に対する批判が見られる。この内容は、先述の『成実論』『無明品』の論理と共通し、吉蔵の三論教学と対立するものである。

結論的にいえば、善導の思想における「二種深信」は『成実論』の影響を受けて成立したものだと考えられる。が同時に、善導は、「無有出離之縁」の自覚によって『成実論』の心性本淨説を克服したと考えられる。

註

- (1) 松本史朗「三論教学の批判的考察—DHATU-VADĀとしての吉藏の思想」(『禅思想の批判的研究』大藏出版、一九九四年)。
 (2) 平井俊栄『中国般若思想史研究』(春秋社、一九七六年)。
 (3) 大正藏・卷三二・三二二・C
 (4) 伊藤隆寿氏の御教示による。その具体例として法蘊『四分律疏』一〇巻と定賓『四分律疏節宗義記』一〇巻がある。
 (5) 大正藏・卷四七・四五六・A

一 乘海

——善導の人間観——

調 晋 一

善導は、『観経疏』冒頭の観衆偈で「我依菩薩藏頓教一乘海」(玄義分)と表白している。「我依」とは、「我等愚癡身・曠劫来流転・今逢釈迦仏・末法之遺跡・弥陀本誓願・極楽之要門」(同上)という遇教における決断、すなわち回心の表明である。「菩薩藏頓教一乘海」とは、仏滅後の末法五濁にわれらの行証道として現成する浄土の教法の事実表現にほかならない。この遇教の事実こそ、「説偈帰三宝・与仏心相応」(同上)の依拠で

ある。そして、「楷定古今」(散善義)を自身の歴史的使命とし、「今乘一尊教・広開浄土門」(玄義分)の一事に尽くされていく善導の教学営為の根拠であった。今回は、「五乘齊入」(同上)「謗法闍提回心皆往」(法事讚)と証言される「一乘海」の具体性を、「玄義分」第六経論和会門の会通二乘種不生に考察していくことにする。特に、善導の人間観として尋ねていきたい。

二乗種不生論については、すでに曇鸞が『浄土論註』で明確に解答しているが、それを踏まえながら、善導は改めて問い直している。この課題の前景には、二乗の浄土来生を教説する『無量寿経』・『観経』等が、世親の『浄土論』大義門功德に矛盾するとする論難や、また逆に、古今の諸師によって試みられた会通があった。その殆どが、「女人及根缺二乘種」(浄土論)をある特定の存在と想定し、往生人の資格(論||定性・愚法↓不生/経||不定性・不愚法↓往生)を制限して、条件付け(臨命終時の発菩提心)会通した。それらの論議を見据えつつ、善導は異質の視座から本論を課題化している。すなわち善導は、『観経』に九品とは九品としてありつつ、それは遇縁の異なりであって、総じて仏滅後の五濁の凡夫と教えられた。遇縁存在としてある凡夫、それは人間の自覚・未自覚をこえた存在の基底的事実である。そのようにしてある自身が、念仏往生人と覚醒された本願成就の事実、阿弥陀の浄土は「是報非化」(玄義分)と領いた。そして、本願酬報の報仏報土だからこそ、「乘彼願力」という一点において「五乘齊入」(同上)であると

領受した。善導は、その浄土の力用を経論に確認していく。

ここでは、まず諸師が予定観念をもって、『論』を手掛りに『経』を是非する論議の質を問ひ質す。そして『観経』下輩段(下上品の趣意)を引証し、『論』の「種」とは「心」であると義を押さえ、阿弥陀の浄土は、大小不定の遇悪の凡夫も必ず無上道心を発し、決して二乗の心を生起しない大乘一味の境界である。だからこそ「二乗種不生」であると結論し、「上来解」「乗種不生義竟」(同上)と述べ、「女人及根缺義彼無故可知」(同上)と一度論及を終える。そこから中輩(中上・中中品の趣意)については、小乗の教えに遇った凡夫も、願生すれば悉く往生し、浄土で小果を証得し終り大乘に転向して以降、再び退転して二乗心を生起することがない。この意味においても、阿弥陀の浄土は「二乗種不生」であると展開している。

ここで敢えて提起したい問題は、諸師が対象とした中輩ではなく、なぜ下輩を軸として会通したのかということである。それについては、客観的に「種」を「心」と押さえる経説が下輩にあるということもいえるであろうが、結論的にいえば、そういう問題意識こそ逆に問題なのである。本論は、あくまでも浄土の力用の確認課題としてある。そうでありながら、中輩と「二乗種」を二乗の者と捉え、往生人選別の論議としていく人間関心をこそ、善導は問題としているとすべきであろう。それでは、なぜ上輩でもなく下輩なのか。それは、善導の教学堂為の場が、まさに遇悪の凡夫というべき歴史の底辺をいきる民衆との生き合ひにあったからであろう。だから下輩(下上品)

について、「但如此惡人触目皆是」(玄義分)と語っているであろう。九品は、あくまでも唯凡夫であるが、九品は九品として各別な諸縁を具体的にいきる。遇縁存在としてある人間は、増上縁としてはたらく如来の大願業力に乗じる一人として、浄土に往生すべき存在である。それが、本願に覚醒され、与えられた善導の人間観である。

七寺所藏、迦才『浄土論』中巻について

坂上雅翁

名古屋市中区に所在する真言宗智山派の古刹七寺には、平安末期の承安五年(一一七五)から治承四年(一一八〇)にかけて書写された四千九百五十四巻の一切経が納められている。この七寺一切経には、『毘羅三昧経』『本行六波羅蜜経』をはじめとする貴重な古逸経典が現存していることは、華頂短期大学落合俊典教授を中心に、牧田諦亮博士を会長とする七寺古逸経典研究会より『七寺古逸経典研究叢書』として調査・研究の成果が報告されつつある。

七寺一切経には古逸経典ばかりではなく、現行の經典・論書 of 古写本として貴重なものも見うけられる。中国唐代の浄土教者である迦才の『浄土論』もそのひとつである。七寺本『浄土論』の概要についてはすでに報告したが、この七寺本には一筆で書写された上中下三卷揃いのもの(仮に「A本」と呼ぶ)の

ほかに、折本の体裁をとった中巻のみ(仮に「B本」と呼ぶ)が一巻伝わる。

七寺一切経のなかで、同じ経論を二本以上重複して書写しているものは、底本の書写系統が明らかに違う場合が多い。この報告は七寺に伝わる『浄土論』中巻のA・B二本を校合していく過程で浮かび上がってきた問題点について紹介する。

なお、中巻の校合および参考に用いた諸本は次の通りである。

写本 ① 龍谷大学蔵天平写経

版本 ② 七寺本(A・B)本

版本 ① 慶安四年(一六五二)版

活字本 ① 名畑応順氏校訂本

龍谷大学所蔵の天平写経は、書体からみて日本において書写されたものとみられるが、残念ながら引経第五の末より引論第一二の途中までの零本であり、そのすべてを知ることはできない。A本は筆師はわからないが校合者は七寺一切経の書写に深く関わった栄俊の名が見える。B本については筆師と校合者ともにあきらかではない。

校合していく上で、明らかな誤写の類、例えば「忘」と「忌」などもよくみられる。また、七寺A本B本に共通して見られる特徴としては、経論を引用する中で、龍樹の「十二礼」について、「十二礼讚」と呼んでいることである。現在研究者が用いるテキストは仏教に関して言えば、意外なほど近世のものが多く、それが例え中国唐代の著作においても、まま見られること

である。

七寺所蔵の『浄土論』は、三巻そろったものとしては、現在知られるかぎり現存する最古の写本であるとともに、折本装の中巻も今後『浄土論』のより祖本に近いテキストの形を探る上で、貴重なものといえる。

善導浄土教における如来蔵思想を問う

——自己批判として——

秦 治人

一、はじめに

私はこれまで同一哲学的思考になじんできた。従って私の中で如来蔵思想は全く無批判に受用され安易な平等観に立っていたことを認める。「原理的な同一、無差別を言うこと⁽¹⁾によって、かえって現実的な差別を肯定し、絶対化する」という指摘は全く私自身にもあてはまる。今私は、袴谷憲昭氏の本覚思想批判、松本史朗氏の如来蔵批判を認め、そこから私自身のあらたな仏教への学びが始まらねばならないと思っている。そこで、私の課題の中心である善導教学を考え、浄土教と如来蔵思想のかかわりを述べる。以下善導と如来蔵思想を『大乘起信論』と対応させながら二つの文の上で確かめてみたい。

(一)『観経疏』『玄義分』序題門について

序題門は善導『観経疏』の総序ともいわれるところである。真如から出発しながら、一代仏教の時間の中で、最後に現にあるこの身は「信外の輕毛」と知らされ、ここに「釈迦は此の方にして発遣し、弥陀はすなわち、彼の国より来迎す。彼に喚い此に遣る。豈去かざるべけんや。唯動心に法に奉えて、畢命を期として、此の穢身を捨てて彼の法性之常樂を証すべし」と述べる。ここに予じめ提示される善導浄土教の結論がある。

しかし二尊教の聞思ひとすじを言うために何故に真如論から出発するのか。その真如論は、不変・隨緣、有垢・無垢の両垢真如をとく真如縁起論、如来藏縁起説ともいえる。ここには特に表現上、『大乘起信論』の影響が考えられるのでないか。両垢の真如論は『観経疏』においてここ以外には全く述べられない。むしろ定善観・像觀の法界身積のうえで唯識法身觀や自性清淨仏性觀を『観経』にもちこむことの誤りを主張していることからしてどのように考えるべきか。又言えることは、すでに藤原幸章博士も言及しておられるように、序題門冒頭の「真如は廣大なり——両垢の如如、則ち普ねく含識を該ねて」に至る叙述は『起信論』の体大、「二者体大、謂く、一切法は真如平等にして増減せざるが故に」を思わしめ、次の「恒沙の功德」は「二者相大、謂く、性功德を具足するが故に」に当たり、「寂然湛然なり」は「三者用大、能く一切世間出世間の善因果を生ずるが故に」に應ずるがごとくにみえる。さらに善導「玄義分」帰三宝偈の「帰命尽十方」「法性真如海」の二句は『起信論』に置かれている位置とは異なるが、両者に対応がある

と思わされる。藤原博士は、「兩三宝偈の対応関係は単なる偶然というよりは、善導の意識的な『起信論』帰敬頌からの導入にもとづくものとみていいのでないか」と指摘されている。もしそうであるとしても何故意識的に導入しなければならぬか、その点については後でも触れたいが、私が思うには批判的対象、思想を逆説的に明らかにするためとした。□『般若論』後序の文について

ここでも『起信論』の心生滅と真如の非一非異の論理を思わしめる表現がある。「卻いて受生の無際を推すに空性と同時なり。同時にして心識あり。……若し心識あらば、即ち空際と同時に有つて有り」と、心識・空性の同時論が述べられる。衆生の曠劫来流転の生死が不変の真如と同時に發生し、両者の同時性の知覚は如来のものであって自身にては私の了知し得ないこととしながら、ここにあえて心識・空性同時論を述べること、如来藏思想との連関を思わしめる。私は善導のこの同時論と『起信論』の如来藏にもとづく同時論と異質であると考ええる。今身今日という絶望的現在の一点をもたない生滅と真如の非一非異の同時性は全く時間ではなく空間化された實在論にすぎないと思う。以上二点を手がかりとして言えることは善導にはここでかえって宗教的時間としての縁起を語っているということである。

三、善導浄土教について私の基本的な考え

私は善導には内在論的な仏性論や一元論的發生論としての如来藏思想は批判対象ではあっても全く依るところでなかったと

思っている。ただ社会的思想にまでなっている如来蔵思想からどこへ進むのか、止まるのか、更にこの理論体系をつき破るのか、大きな別れ路に立っていた。何ごとともむこうみずでなければ救いが無い。如来蔵思想をあえて出発点とし、それを批判的テーマとして突き進もうとしたことが、かえって信外の軽毛の実存をして二尊への出会いを可能にし、それを二種深信という信仰の定義にまで明確化しえたのであると考える。

注

- (1) 松本史朗著『縁起と空』七頁。
- (2) 『真宗聖教全書』一—四四三頁。
- (3) 同右 一—四四二頁。
- (4) 藤原幸章著『善導淨土教の研究』三四頁。
- (5) 同右 三六頁。
- (6) 『真宗聖教全書』一—七二七頁。

「新人間親子説」について

—原始神道・産靈神・産声を廻りて—

宮田 十寸穂

—先づ日本生命倫理学会の方々へ—

○父母も己も知らぬ産声を気付きし時ぞ己生まれたり

マスホ 平成元年

○親子とは己知る此の世の始めなるまた産声はそのはじめなる

産声については51・52大会紀要特集で私の考えをお話致しました。マスホ 平成六年

今回は表題と産声に就いてお話ししたいと思います。

77・8 小石川局付文京区千石、徳川宗敬様から藤沢市亀井野の新人間主義文化科学研究所長の私宛、官製葉書の文面は「さきごろは暑中のお見舞いただき洵に有難う存じました。本年はとかく不順な時候にも拘らず御健勝大慶に存上げます。最近は大和民族宗教原始神道並に人類始源教につき御研究の趣大成をお祈り申上げます」とありました。始源とは親子也として一応纏めて報告致しましたが問題の原始神道については冒頭に書き入れました少年時代母親から聞かされた私の産声についての私の考え方を歌の形にして考え始めました。そして其の間、六年の四月二六日夜七時頃作り書認め会員である弥生クラブ宛平成六年版に投稿したのであります。

此の所が最も大事な所だと思っております。生きる現象を先づ形造くるのは親子の形抜きにしては生命の発生状態が考えられませんが、併し考へ方としては親子の形をとるにしても其の形をとらしむるものは生命を作るものの存在です。その存在とは即ち産声の存在を意味する事になります。—また産声はそのはじめなる—であります。併し産声は現代専門医学の分野では液体から今度は新生子自らの力で空気を取り入れないと酸欠病となつて生命を得る事が出来無くなるぞよと。無言の重圧を新生子の全身にかけ早く酸素を血液に送り込む事を新生子の臍自身に

圧力で伝達して居る状態と見ていると考えられる。医は宗教哲學の分野には及びませんでした。ここで話に關連して、産声について、四年二月十七日付で朝日新聞社会学部俳壇係宛に「題。知識とチエ」五年六月五日は「題。己産靈神を詠める」を投稿投になった。其の朝日の八月五日(金)夕刊、文化欄に先日購入した弘文堂の「神道事典」の刊行者井上順孝、國学院大、日本文化研究所教授の写真入りで……これには神道の宗教的特徴が大きな影響を与えている。神道にはイスラム教のような戒律はない。新約聖書や仏教經典のように創始者の教えが述べられた教典もない。神道にかかわるのは、初もうでや節分のような年中行事、或は初宮もうで、七五三の様な人生儀礼など習俗的な儀礼が圧倒的に多い。そんなこともあつて宗教的な行爲を行っているという意識はなかなか芽生えない。一般にそんな信仰のあり方は日本人に多く見られる。又一つの家に神棚と仏壇があつても疑問と思う人は殆んどいない。井上教授の御指摘の通り若者は世上の噂に惹かれ神社、仏閣に参拝参詣し、各宗の云々等考えられぬかも知れぬ。併し地方の農家や家々に掛軸を掲げ燈明や神等を捧げて居るのを時々発見する。日本に宗教は無いのか元始からの神様はと。茲に大和民族の原始の神が浮かんで来る。先祖は何を信じたか、私は何を信ずるか、先祖も、私も同じ心境になれるか。大和民族のみに限るのか、雑念は湧く、それも大和民族丈で、人類一般には及ばないのかと。結局己の一生を安心立命の気持で支えてくれる信念を持って居るかに在ると信ずる私には、私を生まれた時から支えてくれる私の尊い

生命を産みだすのに無形有力のカミ、産靈ウブスナノカミ以外には地上に存在しないと考えるに至った。人種や皮膚の色の區別等とは關係無く新生子、赤子の新しい生命体が此の地上に発生する為めに神力を尽して下された。其の生命は各人の心理学的には知・情・意等々と分けられ色々の話題を播いて居る様に聞くが、要は全人類発生の源には産靈のみである、其れを大和民族が原始宗教として今日迄二千六百五十四年堅持し、今産声を基として其の成立を説かせられたと報告したのである。

新宗教における女性性

——他者の問題を中心に——

朴 奎 泰

宗教研究においてなぜ女性性が問題なのか。シラールは暴力こそ宗教の起源なのだ主張しているが、実際にその暴力というものは宗教史の隅々まで深く関わってきた。宗教とは救済の原理に立脚し、愛と平等という同一性の原理を説する信仰体系ではあるが、その信仰体系は度々絶対的差異性を強調するが故に、同一性と差異性とのバランスが崩れると、いつでも同一化の暴力や差異化の暴力が起りがちである。こういう同一性と差異性のパラドクスは一般的に他者の問題にかかわっており、女性性の問題はその他者の問題において核心的であると言える。というのは、女性たちは歴史上他者と見なされてきたから

である。そして宗教はその家父長制的な社会構造が反映された一番典型的な事例の一つである。この点で、バランスのとれた宗教理解や研究のために、そして他者の問題という観点から女性性への注目が必要なのだ。

そこで、他者性の類型づけを次の三つのタイプで分けて考えられる。(1)疎外される他者性…あらゆる暴力によって疎外をもたらしうな對他者関係性。(2)和解する他者性…差異化の暴力からはある程度自由でありながらも、同一化の暴力にはさらされていくような對他者関係性。(3)対決する他者性…同一化の暴力は拒否するものの、差異化の暴力に陥るような可能性のある對他者関係性。こうした他者の問題に照らして新宗教における女性性というテーマに接近していきたいのである。ここでまず「日本の新宗教に女性教祖が多いことの意味はなんなのか」という問いを介してとりわけ新宗教における両性具有観と他者の問題との結びつけを試みてみたい。

日本の新宗教に女性教祖が多いことに対する見方としては次の三つの文脈が考えられる。(1)社会文化的文脈…マイノリティ・グループである女性たちの抑圧された潜在力を表面化させる要因として日本の近代における資本主義化や天皇制、そして家父長制などといったような社会文化的要素に注目。(2)心理学的文脈…女性教祖の宗教経験やカリスマ性を女性固有の心理的特性に即して把握。(3)宗教そのものの文脈…女性の霊的能力とか民俗宗教との関わりに注目。総合的に結び付けて相互連動させなければならぬこれら三つの文脈は、コミュニタスのアイデ

ンティティーの問題においてある程度共通しており、その点で他者の問題と密接なかかわりをもつ。また、他者の問題においてその究極的な目指しは普遍への接近、つまり自己と他者と共に人間となることにあるが、それは神の子として男女平等を強調した女性教祖たちの普遍的人間観や両性具有観と通じる。しかし、そこには疎外と対決と和解の契機が全部含まれているがために、しばしば矛盾が見いだされる。それは、対決する他者性が強すぎると対立の緊張が高まり、やがて差別とか排除という差異化の暴力をもたらしうになりかねないし、一方、和解する他者性が強すぎると曖昧な妥協の雰囲気が高まり、ひいては同一化の暴力の可能性まで生じ得ることと関係がある。

要するに、調和を強調し、しかも対決の契機をもっている女性教祖たちの思想のなかには「他者の考え方」の可能性が含まれているが、同時に克服すべき「疎外される他者性」にもさらされている。そこで「他者の考え方」は、相手のみならず自分をも疎外させてしまうような暴力に対抗しようとする、そうした対決の契機を大事にしながら真の和解を求めていく考え方であり、他者と共に成立する新しい主体性の形成を目指す思惟を意味する。

外來新宗教の日本での展開過程

——ラジニーン運動を事例として——

伊藤 雅之

ラジニーン運動は、一九六〇年代後半にインドで創始され、高度産業社会を中心に広がった新宗教運動である。創始者のバグワン・シュリ・ラジニーンは、一九八九年以降、和尚とのみ呼ばれているが、本発表では欧米の研究者にないラジニーン運動とよぶ。これまで欧米では、社会学、人類学、心理学の領域においてさまざまな研究がこの運動に対して行われてきた。また日本でも精神世界ブームの中でラジニーン運動が重要な位置にあることは周知の通りである。今回の発表では欧米での研究成果と、日本で行った調査に基づきながら、ラジニーン思想と、この運動の歴史の変遷、そしてその特徴について報告を行いたい。

ラジニーンは一九三一年に中央インドで生まれ二歳の時、人間意識の究極の段階に達したという。大学でサンスクリット語と哲学を教えるかたわら、六〇年頃からインド全国で公演をし、ガンジীর禁欲主義、社会主義、またすべての組織宗教に対する痛烈な批判を行うようになる。六六年には大学を辞職し、それ以降九〇年に亡くなるまでの間、仏陀、イエス、老子、莊子をはじめ、禅、スーフィー、ハシディズム等の神秘家の経

典を題材としながら、さまざまな講話を行った。それらの講話の内容は多岐にわたるが、彼の思想の根底には、インド密教のタントラからの影響をうけた非道徳的、非排他的な世界観が存在する。ラジニーンによれば、すべての行為、態度、感情は否定されるべきものではなく、この世に存在するものすべては自己変容の手助けになると捉えるのである。そして瞬間、瞬間をトータルに覚醒することのみが必要であると、宗教的戒律や社会規範は人間を鋳型にはめてしまうものだと主張する。例えばラジニーンは、精神主義と物質主義が矛盾するものであるどころか、物質的な繁栄がスピリチュアリティーの開発の必要不可欠な条件であるとして禁欲主義や社会主義を批判する。またすべての組織宗教は、この現世をトータルに築しみ、また自己変容の出発点となるべき性エネルギーを抑制してきたとして批判するが、これらの主張の背景にタントラ的な世界観があると考えられるのである。

このようなラジニーンのラディカルな思想は、インドで多くの論争を巻き起こしたが、六〇年代後半には西欧諸国から対抗文化の影響を受けた二〇代後半から三〇代の若者がラジニーンのもとに集まりだすようになる。六八年にラジニーンは弟子をとりはじめ、七〇年にはネオササニヤス・インターナショナル・ムーブメントと名付けられた新宗教運動を確立する。七四年にはボンベイから二〇〇キロ離れたプーナにアシラムを設立し、毎日の講話を行うとともに、そこでは西洋で発達したさまざまなセラピーを提供するようになった。日本でも一九七五年

にはじめての瞑想センターが開かれ、さらに七七年にラジニースの邦訳が出版されたことを契機として多くの若者がブーナへむかった。八一年になると、ラジニースは突然アメリカにわたりオレゴンに実験的な共同体を作る。だが八五年にはアメリカから国外追放になり、数人の弟子たちと世界各地を訪問するが結局は危険人物として定住を許されず、八七年にインドにもどり九〇年に亡くなるまでの間ブーナにとどまった。

このようにラジニース運動はその形態をめまぐるしく変化させていくが、そこにはいくつかの一貫した特徴が挙げられる。

第一に、ラジニース運動の信奉者は、インドが本拠地であるにも拘わらず、その大半は西欧人と日本人から構成されている。やや古いデータであるが一九七九年ブーナのアシラムへの訪問者の国籍別割合は、ドイツ人二〇%、アメリカ人一六%、イギリス人一六%、オーストラリア人七%、以下オランダ、カナダ、フランス、イタリア、スイス、日本人となっており、インド人は七%にすぎない。当時、全体の二%であった日本人の割合は、一九八〇年代にはかなり増え、現在はイタリア人、ドイツ人に次いで三番目に多くなっている。次に、ラジニース運動においては信奉者のコミットメントの度合により、(1)インドのブーナに年間の数カ月間滞在し、日本へはインドでの生活費を稼ぐためのみ帰ってくる者、(2)日本で瞑想センターを開き、あるいはラジニースの本の翻訳やセラピーを行い、定期的にブーナを訪れる者、(3)日本で一般的な仕事に従事し、時折瞑想センターを訪れたり、数年に一度ブーナを訪れる者、の三種類に

分類される。そして第二の特徴とは、これらの三タイプのコミットメントをひとりの信奉者が生活史の段階により変化させて行く傾向がある点と、それらの三タイプがラジニースとその弟子との関係性において同等に扱われている点である。最後に、ラジニース運動は組織宗教を批判し、マスターと弟子との個人的なつながりを重視することを特徴としていたが、カリスマ的指導者の亡くなったあとで今後この運動がどのように展開されていくのか注目されるであろう。

「イエスの方舟」と救済物語

萩原修子

私はこれまで「イエスの方舟」の語りによってその特殊性を考察し、「声」によって語りを保持している「声の共同体」と特徴づけた。なにゆえ「声の共同体」であり続けるのか。確かに声によって語りを保持するのは、文字と比べて意味の一義性は保持され、共同体の拡散は妨げられる。しかし今回はそれ以外の要因を、私は救済について示された「物語」に焦点を当てて、考察する。その際、同じく聖書をテキストとし、全世界的な広がりをもつ「エホバの証人」と適宜比較していく。

島田裕巳によると、我々が子供の頃から接する「物語」のおかげで社会現象を先取りする形で出来事を体験し、それを他者に理解可能な形で表現することができる。つまり世界を認識し

ていく枠組み、すなわちコードを獲得していく方法が「物語」の内面化なのである。そうした物語の構造は「出離―冒険―帰還」という型に還元され「原質神話」(キャンベル)と名付けられる。この構造は「通過儀礼」の「分離―移行―統合」と一致する。この構造における「冒険」が、物語にとってその基本的な通時性を決定するものである。「試練」(グレマス)に相当すると考えれば、原質神話の構造が普遍性をもつことが確認できる。つまり宗教の救済物語にしろ、このプロット構造をもっていれば人々にとってコード化は容易になると考えられる。

はじめに救済物語の具体的な意味内容から見ると、イエスの方舟は現実レベルでの通時性も、プロット構造レベルでの通時性も否定していた。つまり方舟は先に私が称した「社会的時間の拒絶」に示されるように、時間を点的に捉えており、また物語の通時性に不可欠の「試練」の存在しない意味内容をもっていった。それはエホバの証人とは全く異なる。エホバの証人の場合、通時性によって救済物語の意味内容は展開する。次に方舟の表現形態に特徴的なのは、レトリックの効果としての「笑い」である。笑いとは、パタインユによれば論理を宙づりにし、意味を消失させる。方舟の集会における笑いの効果は、それによって社会的に我々がコード化されてきた既成の意味を消失させ、そのあとで新たな意味付けが多くの論理的説明なしに可能になるということであろう。

我々が認識の枠組みとして用いていた物語の構造とは異なる構造をもつ方舟の救済物語は、それゆえにそうした普遍的な物

語の構造にそって語られるエホバの証人の救済物語よりも、コード化されにくいのである。文字によって体系的に記すのが困難なのもそのためで、「声」という発現形態を取らざるを得ないということになろう。これが「声の共同体」たる所以である。また意味内容が内面化されにくい為に、表現上「笑い」を共有することによって社会的コードを宙づりにし、新たなコードを付与することができる。そのコード化は、「物語」としてではなく、声によって反復される「ことば」の内面化である。「証し」として繰り返し口に出して覚えていくことで、コード化は可能になるのである。

イエスの方舟のように内面化されにくい救済物語は、大多数の人々に共有され難い。それゆえエホバの証人のような世界的な共同体とはなり得ないし、社会的に異質な存在であり続ける。事件当時『サンデー毎日』が作った方舟に関する物語も同情的であったにもかかわらず虚構でしかなかったのは、彼らのように一般には内面化されにくい物語を共有する集団を理解する事がいかに困難かを示している。宗教共同体のもつ救済物語が、大多数で共有されうるかどうかは、上述したような物語の構造にも深く関わっているのである。

救済の風景

——新宗教における救いの論理と限界——

広瀬 浩二郎

本報告は日本の新宗教における救済の構造を、各教団の障害者観を媒介として包括的にとらえようとする試みの第一歩である。

まず「一、救いといやしの現在——山岸会の場合」では、山岸会の活動を通して新宗教とは何かを私なりに定義付けてみた。山岸会の全人幸福社会実現に向けての特別講習研鑽会には私自身も参加してみたが、それは宗教的要素を持った洗脳と呼びうるものだった。ここではとりあえず、特講のありかたが時代・社会の變化に連れ変わっている事を勘案して、「脱日常的装置を媒介として、心身の別なく現実世界をより良く生きようとする民衆の生の欲求の集約体」という定義で新宗教というものを考えておきたい。

二、新宗教に見る救いの構造」では、上記の定義を踏まえて新宗教の代表例として天理教・金光教の救済観を分析してみた。この際注目したのが、両教団の点訳奉仕活動である。天理教点字文庫・金光教「青い鳥」点訳グループの活動が、共に戦後間もない時期に、「教祖に帰れ」の掛け声の下に開始されているのは偶然ではない。我欲を棄てて弱者を救う事により己も

助かるという布教・奉仕一体の福祉運動の形態は、天理教の「陽気ぐらし」、あるいは金光教の「神・人共に生きる」世界観の教義に合致するものであった。

点訳奉仕活動に代表されるように、新宗教教団が近代化・資本主義化の体制から忘れられた貧民・病者等を積極的に救済し続けてきた歴史的意義は極めて大きい。その救いの論理は一言で言えば現世利益という事ができるが、それは生活の中での心得違いを改め信心する事により必然的に得られる「御守護」・「御陰」であった。時代・社会のニーズに即応した新宗教の救済システムは、高く評価できよう。

次に天理教の「因縁」・金光教の「めぐり」の概念(宿命論・不幸の原因としての祖先の罪業、前世の自己の利己的行為)を手掛かりとして、新宗教の救いの限界について考察してみた。障害者・女性・被差別部落民等の弱者を一種のあきらめ——マインス思考でとらえる通俗的因縁論道徳は、仏教本来の因果応報思想の枠を越え、民俗宗教化して日本に定着している。古代説話の現報物語、宿世イコール運命観をベースに中世には三世思想が流布し、更に近世には「イエ」レベルの因果論が通俗化する。こういった民俗宗教化した因果応報思想が、現代に到るまで多くの言われなき差別を産み出してきた事を忘れてはならない。民俗宗教を母体として成立・発展した新宗教は、当然その弊害をも内包せざるをえなかったわけである。

最後に「救済の向側へ——結びにかえて」では、近年のノーマライゼーションの考えを念頭に置きつつ、通俗的因縁論打

破の可能性と必要性について述べた。「めぐり」「因縁」の発想は、差別・偏見の社会的要因から目を外らしたための方便であり、万物共生の世界観とはあいられないものだ。何が善で何が悪か、何が強で何が弱かは、社会構成員の意識により決定されるものである。その意味で新宗教が含み持つ日本人の救済観念も個々の努力により、二一世紀に向けて新たに *from within* からへと改変するべきだろう。

新宗教における信仰の革新について

福嶋 信吉

本発表は、幕末維新期に成立したとされる天理教、金光教が、教祖没後、一つの自律した宗教伝統を形づくりつつ持続していく様相を、信仰の革新という現象に着目して考察するため準備作業である。その際、教祖たちが開示したとされる親神に対する信仰にも焦点を当て、信奉者において理解される神の性格の歴史的な変化についても指摘した。

天理教、金光教の源流となる宗教運動は、民間信仰を基盤として成立したものである。天理王命、天地金乃神という親神の教えは、様々な神仏、精霊に満ちた既存の信仰体系を転換させるものであり、その意味で民間信仰の枠組みとは異なる新宗教の発生を告げるものであった。しかし、天地に満ちた親神の意志と働きがある種の具体性を持って実感し、認識する上におい

て、既存の信仰体系はその理解の土壌を用意したと考えられる。

ところが明治二〇年代以降、近代国家の基本的な体制はほぼ確立し、精神的にも近代への大きな転換が起こる。都市化、工業化といった社会変動や近代学校教育制度の確立は、伝統的な生活様式や知識の体系を解体し、それと深く結びついた信仰世界を侵食していく。それはとりわけ学歴の高いエリート層において顕著であった。

明治二〇年以降に誕生した、神道天理教会、神道金光教会の指導者や信者たちの子弟には、教団が設立した教育機関を卒業するなど、当時の中等教育以上の近代教育を受けるものが生まれ、とくに東京の大学に学んだものを中心に、両教が独立教団として確立し展開した明治四〇年代以降、青年層としての活動を始める。彼らは二代目の信仰者であり、その多くは具体的な救済体験を持たず、親神をリアルなものとして経験してはいない。しかも、天理教や金光教という宗教的環境に育った彼らは、伝統的な信仰体系を身につけることがなく、さらに近代学校教育や彼らの教養を培った文学などによって、近代的な認識枠組みを獲得していた。それゆえ、彼らの親の世代が身につけていた民間信仰的な信仰感覚を共有しない彼らには、それを通路として親神の実在性を実感する道はあまり開かれていなかったといえる。

したがって、受け継ぐべき信仰と真面目に向き合おうとするとき、信仰に至る最も確実な通路として彼らに開かれていたの

は教祖が残したものの、教祖の生涯の物語であり、それと向き合うことを通して、近代的認識にそまった自分たちに対しても開かれる、神の意志と働き、教えに基づく信仰の「道」の真实性を追体験しようとした。それは、信仰および信仰を支える教団の改革に、つながることにもなった。

とくに明治二三年に生まれた天理教の増野道興、明治二〇年に生まれた金光教の高橋正雄の宗教理解の基礎には綱島梁川をはじめとするキリスト教などの影響を受けた宗教思想や時代思潮があり、その地点からなされる教祖回帰の信仰は、近代の影響が濃い新たな神理解、神認識をもたらす、信仰の革新と呼べるものであった。伝統の持統、継承という現象は、このような変化、信仰の革新をとまなうものと思われるのである。

第六部会

韓国の民族宗教とキリスト教

—檀君教教主のキリスト教改宗をめぐる—

淵上 恭子

去る一九九三年七月五日、檀君教本部聖殿の教主（教祖）K氏がキリスト教に改宗し、檀君教教団の公式解散を宣言した。

朝鮮の国祖である檀君を祭り、檀君崇拜につながる民俗宗教の伝承と、韓民族の民族魂の継承を旨としてきた檀君教の教主のキリスト教改宗は、K氏が韓国の政治家、財閥、芸能人のお抱え霊能師・占い師であり、政局の転換期毎にマスコミに登場しては、時局の行方を占っていた譯術家であったことや、檀君教が韓国のシャーマンである巫堂を組織化した新興宗教教団であったこともあって、キリスト教界のみならず、韓国の宗教界全体に大きな影響を与える大事件となった。

K氏の改宗から一年余りを経た現在、K氏に続いてキリスト教に改宗する巫堂（韓国の女性降神巫）が次々に現れるとともに、K氏とはほぼ時を同じくしてハナム（キリスト）に霊接していた巫堂がいたことが明らかになっており、韓国キリスト教界の「シンパラム」となっている。本報告では、檀君教教主K氏のキリスト教改宗とともに、元々は北の出身のキリスト教徒

でありながら降神巫となり、キリスト教と巫俗の世界を二十年にわたって行き来し、霊的葛藤を経た末、昨年一九九三年、檀君教教主K氏をキリスト教改宗に導き、自身もキリスト教の世界に復帰したH執事（チブサ）の証しを取り上げ、檀君教教主のキリスト教改宗の意味するところを考えてみたい。

K氏の改宗事件の顛末、およびH執事の霊的葛藤の歳月を現在の時点で振り返ってみると、K氏の周囲にいつもキリスト教が控えており、檀君教創教の際の霊体験にもキリスト教とのぶつかり合いがあったこと、H執事のキリスト教信仰は巫俗信仰との責めぎあいなかで今日に及んでいることが確認される。

K氏のキリスト教改宗、およびK氏を改宗に導いたうえでH執事のキリスト教への復帰は、近年の韓国キリスト教の驚異的急成長の一貫とみなされ、二人が檀君教教祖と大物巫堂であったことで、さらにそうした印象が強まるかもしれない。だが、韓国の民族宗教がキリスト教の流れに沿うことによって、真の意味での韓国の民族宗教が実現されるとする、現在のK氏とH執事の立場によって立つならば、シャーマニズム化したキリスト教でもなければ、巫俗信仰を初めとする民俗宗教を完全に払拭したキリスト教でもない、韓国の民族宗教を実現できるキリスト教とはいかなるものだろうか。韓国のキリスト教が急成長を遂げながらも、転機にさしかかってきた時期に起こった、檀君教教主のキリスト教改宗は、シャーマニズム化を避けながら民族宗教を実現するキリスト教の模索が始まったことを示唆していると思われる。

韓国における精霊統御者型

シャーマンについて

川上新二

精霊統御者型シャーマンとは、神霊や精霊を自在に操作し、他者に憑依させる能力を持つ宗教職能者のことである。ここでは筆者が韓国ソウル市内で出会った精霊統御者型シャーマンの事例について報告する。

ここで紹介する男性シャーマン朴氏は、三年前からソウル市内の汝矣島（国会議事堂や各放送局等が集まっている中心街の一つ）にあるビルの一室に事務所を構えて依頼者を受け付けている。朴氏は五九年に慶尚北道青松郡で生まれ、一〇歳の時に家族と共に大邱市内に移り住み、そこで成長したと言う。朴氏は、八九年一二月に千手千眼観音菩薩の憑依を受け、それによって仏と天の力が生じて霊界の気運を見通したり調節したりできようになったと言う。朴氏は、占い、予言、病氣治療、墓の移転、悪霊祓い、霊的気運の調節等々の様々な依頼に応じているが、ここでは鬼神の憑依により精神異常をきたした女性に對する破魔儀礼の一場面を紹介する。

三四歳の主婦が精神異常を示すようになり、外へ飛び出して服を全部脱いで踊りまわったりしたと言う。朴氏は何かの霊が彼女の身体の中に入りこんでいると診断し、日を決めて彼の事

務所で霊を祓う儀礼を行うことにした。当日、朴氏は女性に合掌させて対座した。朴氏は彼女に憑依している霊に對して正体を明らかにしよう追及したが、なかなか正体を明らかにしなかった。「大監か」と問いつめるとそれにうなずくようであったので、さらに追及したがはっきりしなかった。日を改めて儀礼を行うことにした。

二回目の儀礼が行われ、朴氏が霊の正体を追及すると、女性に取り憑いていた霊が彼女の口を通してしゃべり始めた。霊は、自分は生前にはムードンであったが死後に鬼神となった老婆であると告げ、自分は若い男性が好きであったが、この女性の夫が男前なので好きになり、一〇年前にその妻に取り憑いたのだと語った。また自分は一〇年間この女性の生活を見てきたが、夫の家には九〇歳になる彼女にとっては義理の祖母があり、どんなに良く世話をしても彼女に辛く当たり、また夫も行状が悪く、そのためにこの女性は一日中泣いたりしていると語った。そして老婆鬼神は、昨日同じくこの女性の身体の中に入りこんでいた大監神とけんかをして、女性の身体から追い出されてしまったと言った。

朴氏が大監神を呼ぶと、今度は大監神が彼女の口を通して、老婆鬼神が前回の儀礼の時に大監神と騙って正体を明らかにしなかったので老婆鬼神とけんかをしたのだと語り、女性の身体から離れて行った。

最後に朴氏は山神を呼び、老婆鬼神を捕えるように命じた。今度は山神がその女性の口を通してしゃべり始め、命令通りに

老婆鬼神を捕えて鬼神の世界へ連れて行った。儀礼は終わり、その女性は回復した。

以上の儀礼を通して見る時、朴氏は精霊統御者型シャーマンと見なすことが可能であり、またムーダンのほとんどが儀礼クツにおいて霊媒型を示すということを考えれば、朴氏を現代韓国社会に出現した新しい型のシャーマンとしてとらえることも可能であろう。

ムーダンによって祀られる神霊は、上層(天神を最高位として、日月星辰等)、中層(山神、龍神、大監神等)、下層(不浄神、下卒等)、最下層(雜鬼)の四階層に区分されるといふ指摘があるが、朴氏は儀礼において、最高位神である千手千眼観音菩薩及び天神が中層神である山神や大監神を役使して下層神である鬼神を捕えさせるといふ神霊相互の上下關係を具体化して示しているのと見ることが出来る。また山神に命じて鬼神を捕えさせるといふ儀礼の方法は、盲現が説経によって鬼神を駆逐するといふ儀礼と、力によって鬼神を駆逐するといふ点において類似性があるように見られる。朴氏による儀礼をムーダンの伝統と盲現の伝統とを結びあわせたものと見ることも可能なやうである。

韓国・珍島における

世襲巫の現状について

安田 ひろみ

珍島は、朝鮮半島の南部、全羅南道に属する珍島郡の郡庁所在地であり、農業を主産業とする韓国で三番目に大きな島である。この島は、各種の芸能、慣習等、多くの民俗文化を残している点で韓国内でも特殊で、「民俗の故郷」と称され、全羅南道の他の地域ではほとんど見られなくなった「タンゴル」と呼ばれる世襲の巫覡が活動を続けている。だが、一九八四年の本土との架橋を機に、近代化と都市への人口流出が急速に進み、一九七〇年代に二二万を数えた人口が、一九九三年現在約五万三千人に激減している。

韓国では、クツと呼ばれる民俗宗教の儀礼を主宰する職能者を巫、ムダンと称し、シャーマン、プリーストを共に含む。ムダンは地域によって分布が異なり、単純化して言えば、中北部地方はシャーマンが、南部地方及び済州島はプリーストが、クツの儀礼を主宰する。タンゴルは、全羅南道に分布する世襲巫の類型であり、かつては全羅道全域に見られたが、現在では珍島郡及び、隣接する海南郡等に僅かに残るのみである。

世襲巫のクツは、降神巫のそれと構造は同じだが、神とのネゴシエーターとして、いかに神を慰撫し、依頼者の願いを聞き

届けさせるかという技術が強調される。このため歌舞、巫業、儀礼の様式に重点が置かれる。全羅南道、特に珍島に典型的なクツの様式は、「ジッキム」と呼ばれ、死者のケガレや恨みを洗って象徴的に浄化し、迷っている魂を極楽に送る死霊祭である。タンゴルは旧賤民として、巫業以外の職業選択や階級外婚の自由を著しく妨げられて来た結果、計らずも血統が純化され、儀礼の技能が父—子、姑—嫁の形で伝承された。タンゴルの各一族は、長男が継承する「タンゴルパン」と呼ばれる縄張りを持ち、クツの代価として「マリ写シ」と呼ばれる現金や米を得る他、春秋の収穫期には「トブ」と呼ばれる少量の穀物を得る権利を有する。珍島では旧来、シャーマンである「チ写ムジエンギ」が、占卜によってトラブルの原因を特定し、克蘭アントが属するパンのタンゴルにクツを依頼するという分業形態を取っていた。

だが近年、人口の急速な流出に加え、医療や娯楽の多様化、合理主義の浸透、キリント教の台頭等でクツの需要が激減した。さらに、差別を嫌って大部分のタンゴルが転・廃業、あるいは都市へ流出した結果、伝統宗教の版図が大きく変化している。現在、何らかの宗教活動をするタンゴルは、男性八人、女性一〇人程度で、専業や準専業に限ると四〜五人に過ぎず、タンゴルパンも一九一五年の八〇個、一九八五年の二八個が、一九九三年には完全に機能しているものはゼロになった。パンやタンゴルのギルドの有名無実化で、チョムジエンギもクツの分野に参入し始め、憑依を取り入れたチョムジエンギのクツは、

大衆の支持を得てタンゴルのシェアの相当部分を蚕食している。このような危機的な状況から、現在、タンゴル社会の内部では、一種の分化が始まっている。

①タンゴル同士がチームを組んで正統的なクツを行う、伝統的なスタイルを踏襲するグループ、②タンゴル社会から非難を浴びつつ、利益を目的にチョムジエンギと組むグループ、さらに③宗教職能者というよりも、民俗芸能の技能保有者化したグループである。韓国では近年、ナシヨナリズムとの関連で、固有文化としての巫俗が持て囃されるようになり、公演や巫業教授など新たな収入の途が生じた。行政側も観光事業と絡み、技能保存のための助成金を支給している。このため、クツをしないでも生活できる状況が生まれた。

このようにクツの非宗教化、芸能化が進む一方、依然として根強い差別を避けるため、一般人への巫系の混入が進み、いずれのグループも巫統の後継者はない。このため、世襲巫としてのタンゴルは、今後二〇年程度で消滅が避けられない見通しである。

新羅における神宮の設立と

その性格に関して

福士 慈 稔

『三国史記』の祭祀志によると「第二代南解王の三年(六〇)に始めて赫居世の廟を建て、王の実の妹である阿老に四時主祭させ、第二十二代智証王在位(五〇〇—五一三)のときに始祖奈忽王誕降の地とされる奈乙に神宮を創設した」とされ、また新羅本紀には照知王の九年(四八七)条に「奈乙(羅井)に神宮を建てた。奈乙は始祖の誕生した場所である」とあり、『三国史記』自体に神宮の設立年次が二説存在する。また新羅の神宮の性格は新羅本紀によると、第二代の南解王の三年春正月条に「立始祖廟」とあってから神宮が置かれる第二十一代の照知王代までに、十九人中十五人の王が、即位の二年正月、あるいは二月に始祖廟を祀ったとあり、他の四人の王も元年または三年に始祖廟を祀ったことが知られるが、神宮設立後は王の即位後に始祖廟の代わりに神宮を祀っており、この神宮の祭神を赫居世とするが奈勿王とするかで議論が分かれるところであるが、井上秀雄氏を代表するように、王が神宮を祀ることは、始祖廟を祀ることと同様に即位儀礼に採用される毎年の農耕祭祀であり、神宮となったことは中国の政治制度を借用してその祭祀を飾り、その祭祀内容を説明する方法として儒教的な意義付けが

なされるようになったもので、王の祭祀の変化は王者の性格の変化でもあり、王者に政治的な性格が賦与されたもの、と始祖廟から神宮への変化が説明される。つまり新羅の神宮は始祖廟を祖型とし、始祖廟と神宮とは同一なるものと捉えられているのである。

しかしながら、ここで問題となるのは、『三国史記』では赫居世から始祖廟が始まるとされるが、『三国史記』の新羅本紀自体の伝説的伝承の記載と歴史的事実の記載の区別をどこに求めるか、また即位儀礼の一環として祭祀を始祖廟に求めることが果たして妥当であるかどうか、また南解王代に始祖廟を建てたとし、史料の祭祀を行った王の妹の阿老の存在と、後に続く始祖廟と神宮が王が自ら主祭するという、この主祭者の断絶をどのように理解すべきか、そして中国の政治制度を借用したとするならば、如何なる制度を如何なる経緯で借用したのか、という問題である。

さて、『花郎世紀』の神宮に関する記載は一度のみで、序文に相当する箇所のように記されている。

花郎なるものは仙徒なり。我國の、神宮を奉じ、大祭を天に行ふこと、燕の桐山、魯の泰山の如し。昔、燕夫人、仙徒を好み、多く美人を畜へ、名づけて國花と曰ふ。其の風の東漸せるみ、我國、女子を以て源花と爲す。只召太后、之を廢して花郎を置き、國人をして之を奉ぜしむ。是より先、法興大王、魏花郎を愛で、名づけて花郎と曰ふ。之の名、此に始まれり。古け、仙徒、只だ神を奉ずるを以て主と爲す。國公、列行せるの

のち、仙徒、道義を以て相ひ勉む。是に於て、賢佐忠臣、此れに従りて秀で、良將勇卒、是に由りて生る。花郎の史、知らざる可からざるなり。

つまり、新羅の神宮は、天を祀ることを目的とし、それは燕の桐山、魯の泰山で天を祭ることと同じであると考えられるのである。ここで魯の泰山の天を祭るとは、後漢の光武帝が行った報天告代の受命の王者がその成功を天に告げる一王朝に一度行われる祭祀、封禪のことである。そして神宮設置の奈乙の地が慶州から南三キロの地ということを考え合わせると、新羅の神宮の祭祀は、封禪と「王者は天を父とし地を母とし、天の国都の南の郊外に祭り地を北の郊外に祭る」という郊祀の祭祀の機能を有した祭祀とも考えられる。また燕の影響により当初は天を祭るものは女性であり、その後女性から男性に代わり、その年代は『花郎世紀』の記載から五四〇年とされ、この五四〇年以降のある王代から王が神宮で自ら祭祀を行うことが恒例となつたとされる。問題となることは燕の夫人、燕の桐山であるが、桐山は燕を地名と考えると医巫山に比定できるが、燕に關しては後燕(三八四—四〇七)か北燕(四〇九—三八八)か未だ確定はできない。しかし、燕と高句麗の交渉から、当時高句麗の支配下にあった新羅に女性が天を奉ずる祭祀が伝わったことが、高句麗本紀に六四五年頃の高句麗で美女に化粧をさせて天を窺わせた、というような美女祭天の風がみられることから推察されよう。

本発表は、『花郎世紀』の神宮の記載が神宮研究の資料にな

り得るか否かの試みである。紙幅の関係上、詳細は後日に譲りたい。

韓国新都内の「正道教總本部」について

丹羽 泉

鄭鑑録信仰をその基礎におく韓国新都内地域(現、豆磨面)にかつて集住した諸教団に共通した特色として、(1)儒・仏・道三教合一、(2)後天開闢思想(地上天国)、(3)選民思想(救世主信仰)、(4)抔地思想、等が指摘されている。

今回報告する「正道教總本部」は、現在もまだ豆磨面に留まっている教団の中では、一九二四年にすでに新都内に定着しており、最も古い教団である。この教団には上述の四つの特徴が典型的に観察される。この教団の主張によれば、人々は「鄭道令」を救世主と理解しているが、これは誤りであり、実は「神の言葉」のことを指している。「正道令」と表記するのが正しいという。教団の名称の「正道」はこの意味でつけられたものである。

教祖である李順和(号は李明)は、「代天主」と呼ばれるが、これは天主すなわち神の「代理として遣わされた者」を意味するという。つまり、「神の言葉」を語る者というイメージで捉えられており、モーセ、イエス、マホメッド、仏陀などと並んで、同様の役割を果すべく預言者として神によってこの世に遣

わされた者と位置づけられている。そして鄭鑑録は「神の言葉」そのものとされるのである。

教祖李順和は一八七〇年二月二〇日に慶尚南道居昌郡で生まれ、一九一〇年に基督教に入信する。一九一七年三月九日に神の啓示を受け、満州で正道教を創設する。

教祖李順和に下された啓示の内容をみると、朝鮮民族の祖とされる檀君が神によって選ばれた神聖な存在であること、神は審判権勢を行う存在であり、新たな世界秩序を創造しようと意志する存在であること、そしてその建設は大韓民国を中心として行おうとしていること等が示されている。また太極八卦旗と緑十字架旗に表されている内容から、基督教的な世界観が彼らの意味秩序の中に位置づけられていることがうかがえる。

現在信者数は教団側の説明によると約三〇〇名とされているが、鶏籠山出張所の役人や信者との話を総合すると、実際には一〇〇名程度であると思われる。

信仰対象としては、韓国で「神」を意味する場合に一般によく用いられる *hananim* の語が使用されるが、正式には「聖父聖母聖子三位一体」と呼ぶ。これは韓国において人々が「天主」「弓乙」「天神」「造物主」「無窮」「聖仏」「生仏」「天地」等と呼ぶものと同一であるという。神は「ひとつ」であり、「ことば」であり、「光」であり、「命」である。この表現に示される神のイメージや「三位一体」の捉え方も基督教におけるそれと非常によく似ている。

またここで示される時間の把握様式には、終末論的な色彩が

濃厚に見いだされ、この点も基督教の時間把握の仕方と共通する。創造と裁きの時をつなぐこの直線的な時間において、未来は裁きの時であると共に至福の地平を示しており、神の約束が成就する時である。「今」「ここ」は、不完全な状態であり、「来るべき時」へとつながっていく中間の状態である。

しかし、直線的な時間、終末へと向かう時間との関係において把握される「現在」は、同時に「罪悪時代」から「創造時代」へと「交代」する局面でもあり、九万年毎に交代する循環的な時間の中にある、という。つまり無限に流れる円環的な時間が、終末論的な時間を包含している形となっている。これは基督教的な直線的な時間把握様式に円環的な時間把握の様式が加わっていることを示している。

新たな「天国時代」においては、鶏籠山が世界の中心となり、朝鮮民族がその主権者となるという。つまり、鶏籠山は神によって聖別されたところであり、朝鮮民族は神によって聖別された民である。

現在、かつて新都内地域に存在した教団は一九七五年および八五年に実施された行政措置によりその大部分が姿を消しており、辛うじて周辺地域に留まっている僅かな教団もいずれ近い内にその活動の継続がほとんど不可能となる情勢である。この豆磨面一帯は、「鶏籠山新都市総合発展計画地域」に指定され、現在の約一万三千人ほどの人口が、最終的には二〇一一年までに十五万人規模を目標とした新都市に生まれ変わろうとしている。その意味で新都内の教団活動の痕跡が完全に失われる前に

その周辺地域に辛うじて今も留まっている教団を手がかりとして、その再構成を試みることは早急になされる必要があるだろう。

韓国曹溪宗の僧侶大会から見た

非暴力の未来

李 乾 熙

改革会議が八団体から出帆して五ヵ月になる。仏教の大衆だけなく国民の声援の中で進行された改革仏事であるからその成果に対する関心と期待は非常に大きい。因みに数回の公聴会及び会議の中で進行されてきた成果は数多く挙げられる。例えば比丘尼宗会参与増強、布教院別格、福祉事業等々；その中で特に注目されるのは改革会議法即ち「宗憲」の全文（二四章一三五条）通過である。いままでの宗団の体制よりもっと積極的であり、大衆性を指向させるにその時代の使命感の理解を明徹にし韓国仏教の未来の役割を保持する意義深い宗憲として高く評価される。一部では偏狭なマスコミを通じて「曹溪宗のクーデター」とかまたは「期待できない乱動者等の暴動」としか認めないこの改革運動は、未知の展望という弱点はあるが不完全な過去を直視して改善していく未来指向性であることに於いてはその意義は至大であり、またその役割は重大である。結果を急ぐ必要はないとしても、持続することが安定と誤ってはいけない。正しい宗団の執行部を三〜六ヵ月の間に誕生させるまで

という時限的権限を以って出帆したこの改革会議の正義は勝者と敗者の護法と懲戒より目的達成の為に速やかに新しい宗団の執行部を選任し譲渡することである。正常的宗務行政は新しい宗務行政部ができて行いべきである。

全国仏教徒の熱い声援を受けながら蜂起したこの改革は汎僧伽運動として汎僧伽宗団改革推進会の結実の為に新宗権下での血闘の蜂起化を曹溪宗団審判として嚴重処罰しなければならぬ。勝者と敗者の言い分があるにせよ、あやうく集団であれば奪い取れるものと誤認されてはいけぬからである。非暴力のみ韓国仏教の未来がある。総務院長の三選再任という長期執権のために暴力聲を使って断食僧侶たちを乱打することなどは、おそかれ早かれ是正運動の子測ができたことで誰がともなく起るべきことが起きたことである。それに伴って十代中央宗会解散と新設百二二条の四頁五頁の問題は後代を直示した謙虚な僧伽本来の和合と和浄の精神に基づいて受け止めるべきである。そういう意味で四月十日に行われた「僧侶大会」は過去数回に渡って実行したが押し潰されたり妨害によって解散されたりして適えられなかったものへの快挙でもある。近代韓国仏教史においては、禅風振作と衲子達の結束のために「朝鮮仏教禅宗第一回首座大会」が一九三一年三月十四日禅学院で開かれ仏祖の慧命を伝承し後学育成のために尽し、高僧法会を起点として浄化の理念は全国僧侶大会（一九五四年八月二十四日）にまで及び同年十一月五日には歴史的な宗団浄化が達成せられ太古寺に入住し曹溪寺と改名し、第五回全国僧侶大会（一九五五年

八月十二日)には一〇〇三名の比丘僧尼が参席し浄化運動の基盤が鞏固に確立され、ついに一九六二年四月十日を以っていわゆる統一宗団の形成が出帆し浄化仏事は一段落した。この浄化仏事が宗団の為というなら今回の改革仏事は僧団の為ともいえる。改革とは革命よりもむしろかしいといわれるが、まさに今日の韓国仏教の改革とはそれである。約一六二二年という歴史をもつ我が国の仏教は善根も不要根もともに深いものがあることはこの改革が韓国仏教史上その例がないということからも察せられる。目的は仏教自立化という僧侶自身の主体性が要求される改革であるが故に上求菩提下化衆生の精神に基づいて四部大衆は一心同体になって解脱成仏の悟道に向って勇猛精進し永劫に恥ることなき仏事を成し遂げなければならない。それにはまづ月下宗正の言う「本寺中心制」が望ましい。私は三宗刹六十本寺と末寺住持の終身制、比丘尼本寺制、直轄寺刹撤廃、禅院、講院、福祉院、布教院制。経営においては中央宗務所に専任し、その財産を濟州道一周の私鉄会社とか江陵と東草間の鉄道会社を設立するとか市村に下水道をつくるとか漢羅山天池に水力発電所を建立するとかいう国民に還元する方向も三宝淨財を守る企画に并々すべきである。

崔浩の儒教観

春本秀雄

「崔浩の儒教観」そのものについては、安居香山博士追悼論文集『緯学研究論叢』⁽¹⁾の中で、「北魏太武帝の廢仏と凶讖禁絶についての一試論」という拙論があり、ここに結論として、「崔浩は儒教一辺倒で、五等爵の礼教による儒教国家創設を理想としており、儒教に含まれると考えられている凶讖に対してはあまり価値を置いておらず、虚、妄語の類としていたのである」とあり、現在のところ、「崔浩の儒教観」そのものについては、ここに論が尽きている。

そこで、今回は、「崔浩の儒教観」という題を引用して、考え、崔浩の儒教観が寇謙之との関係に於て、どのようなことが言えるのか、を述べてみたい。

三武一宗の法難の第一番目に相当する北魏太武帝の廢仏が凶讖の禁絶をも兼ねていたことについて、これまで何回か論考を重ねてきた。⁽²⁾太武帝(四二三—四五二在位)、崔浩(三八一—四五〇)、寇謙之(三六五—四四八)の三者のそれぞれの思想を明確にして、この廢仏と凶讖禁絶の事件が何故おこったのかを考察していくうちに、次のような通説に対して、疑問を持ち、自説を打ち立てるようになった。

つまり、通説では、崔浩と寇謙之との出会いは始光元年(四

(二四)よりも後で、寇謙之の天授の神書を得得した、神瑞二年(四一五)、泰常八年(四二三)よりも、当然後であるとしてい³⁾る。

しかし、拙論では、崔浩と寇謙之の出会いには崔浩が失脚した年、始光元年(四二四)、つまり、崔浩が四十三歳の時よりも前であり、寇謙之の前掲の天授の神書を得得する前に出会いがなければならぬと考える。何故ならば、神のお告げである、と言いつけてしまえばそれまでなのであるが、嵩山で修行をしていて、世事に疎くなってしまうていた寇謙之に、国家道教の図面はひけるはずがないからである。つまり、世事に疎くなってしまうていた寇謙之の儒教的側面は全て、崔浩に出会って、影響を受けたものである、と考えるのである。⁴⁾

しかし、窪徳忠博士著『道教の世界』(学生社)の一三八頁に、

……以上紹介しましたのは、「**釈老志**」にかいてある新天師道成立までの経過のごく概略です。けれども私は、これは歴史的事実ではなく、すべて寇謙之自身が考えて、つくりあげた話だったと思います。かれは、こんな話をつくって宣伝し、多くの人々に事実と信じさせた上で皇帝権力と結んで、自派の存在を確立しようと考えたのでしょう。

しかも、かれの計画は見事に成功します。とある。このように、『魏書』**釈老志**の記述が歴史的事実でないとして、寇謙之自身のつくり話だとすれば、寇謙之が天授の神書を得得したのは、神瑞二年(四一五)や泰常八年(四二二

三)でなくてもいい、ということになり、従来の通説の如く、崔浩と寇謙之との出会いは、崔浩が失脚した、四十三歳、始光元年(四二四)よりも後に出会ったと考えてもいい、ということになるのである。

注

- (1) 中村璋八編、平河出版社。
- (2) 注(1)の論文の注(1)参照。
- (3) 塚本善隆博士「北魏太武帝の廢仏毀釈」(支那仏教史学一—四、『塚本善隆著作集』第二卷第二章)、吉岡義豊博士「吉岡義豊著作集」別巻「道教の実態」の八十五頁、宮川尚志博士『六朝宗教史』の百三十四頁、並びに「寇謙之の新天師道についての一考察」(大正大学綜合佛敎研究所年報第十四号)参照。

(4) 注(1)の論文、並びに、拙論「寇謙之と凶讖」(『牧尾良海博士喜寿記念佛道三敎思想論叢』)参照。

『詩経』周南・召南に見る宗教志向

栗原圭介

古代漢民族が旧石器時代以来、東アジア(the east Asia)の大陸を領有し、北京猿人とか北京原人とか称せられた原人より、漸次進化の過程にあって遂に文化民族として漢文字を發明するに至る。

夏・殷・周の三代王朝が所謂、損益することによって、文化的象徴として「五経」の經典を創作している。その「五経」の一として『詩経』という現存三百五篇の一大詩集を集大成し、民族の生き方に対して指針となる自国の文化に誇りと、儒教的宗教的信念を賦与したことは偉業といふべきであらう。

漢民族固有の思想は、「万物本乎天、人本乎祖。」とある敬天崇祖の信念である。商頌の玄鳥之篇は、高宗殷王武丁の故事を以て広く知らる。雉雉を契の廟に祀り、是の詩を歌う慣行がある。天が玄鳥に命じ、降りて商を生む。有娥氏の女簡狄、高辛氏に配し、郊禘に祈りて契を生むという。

大雅、生民之篇によれば、時れ維れ姜嫄、民を生むこと如何。克く禋し克く祀る。以て子無きを弗（去）る。天帝の武を履みて敏敏たり。介する攸、止ざる攸、載ち震し載ち生じ載ち育す。時れ維れ后稷。以て厥の靈を赫す。上帝寧んぜざらんや。禋祀に寧んぜざらんや。居然として子を生む。とある。

このように、殷の始祖、契の出生も天帝が胤の卵に胤を宿して、簡狄之を呑んで生ましむ。周の始祖、后稷も天帝の梅を履み懷妊したとある。ここに三代に在って天帝より始祖を得たという伝説が『詩経』に記載されている。

そこで『詩経』に風の始として、周南・召南の詩を載せてある。

周南の詩は、后妃の徳を頌した閔雝の詩を冒頭に配してある。后妃は周の文王の妃であった大妣と見ている。この后妃の人徳が卓越していたことから風の始としてある。詩の始に后妃

の徳を風としたのは、天下万民を風して以て夫婦を正す所以による。風は風の如き教を以て万民を感化して、万人をして善風に化せしむることから、詩を志のゆく所、この風に如くは莫しとする至上至高の典型と見ている。この詩の作者は儒教倫理の理念として、風の概念を想定していたであらう。けれども今日の現代的感覚を以てすれば、この風の志向は宗教の理念とも一致する。崇高にして不知不識の間に万人を感化して善に向かわしむるという無為の教化力は風にして始めて達成し得るであらう。

詩の人心に与える影響は、何人も永歌することによって詩情は声に発し、声は文を成し、これが音と成り楽と成り、治世の音と成り、治国済民の根本となる。

風の発端に位してある閔雝の詩は、実に至尊を以て配せられ、宗廟の主と為る。この故に綱紀の首に在って、王化の端を拓いたという風教風化がこれを起点として治化の基本にあることから後世に至るも、絶ゆることなく文王の化として敦慕景仰せられている。

周南に次いで召南も亦た徳教を継承して治化の実を挙げていたのである。「采芣」と「采蘋」の二篇に善く表われている。采芣の詩には、公侯夫人が職を失うことなく、以て祖考の祭祀に善心により奉仕したとある。采芣の詩、沼沚に至り芣苢を執り、神に供え神助を得て徳と信とを饗けており、これに感謝していたとある。

采蘋の詩は、大夫の妻が能く法度に循うことに孜めていた。

能く法度に循うことによつて先祖の徳に依つて祭祀を共する。この善教風化を以て子女の家庭教育に在つて法度に能く循うことから嫁して夫家に在つても亦た能く舅姑に事えて宗廟の祭祀に助力を尽くして婦徳に違ふなきを期したという。

『礼記』という文獻は、『詩経』の影響を最も強力に受けているといふことができよう。その中で、「祭法」「祭義」「祭統」の三篇には祭祀の道について詳説してある。

周南の周公旦、召南の召公奭の二公は采地の民風に善教を普く施したとある。結語として聖人の化を周南と謂ひ、賢人の化を召南と謂う。

明恵の修道論

鈴木善鳳

明恵の生涯区分は、石井教道、島地大等、坂本幸男の各氏が試みているが、その思想、実践上には、二つの大きな転機があったとみることが出来る。一つは、四十歳前後の専修念仏批判期（過渡時代（島地）、反省時代（坂本）、今一つは、四十八歳前後の仏光三昧観大成期（組織時代（同二氏））である。ここではとくに、前者にそつて、彼の修道論のうけとめ方、変更を追つてみたいと思ふ。

彼の、この点の一時期を画するとみなされるものに『金師子章光顯鈔』・下の断惑成仏論がある。その「断惑」をめぐる自

類相對、自他相對の分判は、東大寺系とされる「有人」への批判である。すなわち、断惑・成仏ともに自他相對（一人一切人の断・成）で説明する「有人」説に對し、明恵は、断惑は自類相對（一種惑断一切惑断）、成仏は自他相對（一人成仏一切人成仏）と説く。両者を構造的にいうならば、断惑も成仏も、その根拠は、断惑の自類相對におかれるべきとする。成仏の自他相對は、そこに自ずと開かれる境界であつても、自類相對の断惑と切り離し、独自に論ぜられることはありえない。これを侵す「有人」説は、断惑・成仏の理念であり、実践や教相のすじ道を欠いた「一分」の説にすぎぬ、と明恵はいふ。

このように、この時点（三十八歳）での彼の説は、行布門的で道理にもとづく理論的なものといふことができるが、これは彼の思索の、すぐれて実践的な性格をものがたるものといえよう。この傾向は、次の『摧邪輪』にも継承される。しかし、行布門の中に二つの傾向があらわれ、さらに新しい実践論の傾向性も、同時にみられるのである。本書の主題は、菩提心中心主義を道理においた専修念仏批判である。この菩提心が証に結びつく過程の、行布門的二つの傾向をみていこう。

まず第一に、宗趣論。本書第五章において念仏三昧の三昧の語を、彼は宗・趣の理で分析している。趣とは証果たる三昧、宗とはそこに到る手段としての行であり、称名は、その相對的一行にすぎない。ここで問題となるのは、三昧が菩提心成熟とうけとめられていることで、そのためには宗たる行の、無限に近く長い歩みが予想されることである。

この歩みが、一般在家者レベルで提示されたのが、第二の傾向性である。この歩みの全分を、一生かけても尽くしえぬ在家者にとって可能なことは、生活の中での三宝への結縁である。

これは、証そのものでなく、菩提への間接的にかかりを願うものと性格つけられる。特に、本書第四章では、法然の末法万法滅説への反駁として、仏跡、舍利への恋慕渴仰が勧められている。これは易行ではあっても、菩提の直接因でなく間接縁であり、宗趣の流れの全分からいえば、円満性を欠くものといわねばならない。この第二のタイプが、本書の専修念仏に対する反論の中で、しばしば用いられる論法である。私はこれを、その性格から「希求結縁型」菩提心説と名づけた。

一方で注意されるのは、この同じ「希求心」が、そのままで法性相応の心とする理解が、同書・第一章でのべられている点である。

行者善縁に遇いて、率爾に仏境を縁じ、毛豎流涕し希求心を発す。この心の自性を推検するに、法無我の理をもって所依とすという。さらに自ら法無我等の理を知るといふにはあらざるなり。(浄全八一六八〇)

善縁に遇い、仏境を縁じ、毛豎流涕してこれをねがう、この心の自性が、そのまま法無我理と相応する(悟るといっていない点に注意)という。「希求」の現象形態は、先の第一と同じだが、その位置づけや、内容づけがかなり変わっている。すなわち、華嚴の円融相即門の道理が「希求」の日常心の中にとり入れられている。私はこれを、「法性相応型」菩提心説と性格づ

けたい。

この解釈の展開は、専修念仏側の批判(易行といっても円満性を欠く、との)を意識したものといえる。本書では明確でないが、数年後の『三時三宝礼釈』には、このタイプが明確に体系化されていく。そしてさらに、仏光三昧観の体験を裏付けに発展、継承されていく。その思想的つながりは、『入解脱門義』『信種義』の講義録を通して、確かめることができる。

以上の流れをみていくと、行布門的修道論から、希求結縁型を経て、円融門的・法性相応型に独自性が結実したのが、彼の修道論であり、その転機となったのが、四十歳時の法然批判であるということが出来る。(末註略)

仁和寺濟暹僧都の弥勒信仰について

堀内規之

濟暹(一〇二五—一一一五)は仁和寺第二世性信法親王付法の弟子にして、院政期初期の東密真言密教教学史上、最も重要な仁和寺慈尊院の学僧である。濟暹最大の功績の一つとしては、空海の文章を集めた『性靈集』が当時散逸していたため、これを補う形の『性靈集補闕鈔』を承暦三年(一〇七九)にしたことである。また、東寺長者経範の急死に伴い、長者でない濟暹が弘法大師御影供導師を勤めたり、寛助復興の仁和寺伝法会に『理趣経』等を講じ、その生涯に於て約七十部の著作を

なす等、事教二相にわたる業績を残した学僧である。この小論に於てはその済暹の弥勒信仰について述べたい。

真言密教の弥勒信仰を見る場合、はずすことができないのが空海の入定信仰との関係である。この入定信仰について済暹の考えは『弘法大師御入定勸決記』(『弘法伝』一)に於て見ることができる。済暹は、空海は第三地の菩薩であるから、入定の相を示現していても、実には都卒天上の弥勒仏の所に往生しているとする。そして、空海が高野山に遺身を留めるのは、真言密教を弥勒出世の時まで相統せしめる為、末代の弟子や衆生の帰依処となる為、さらには恵果より付属されたとする兩宝の現世利益がある如意宝珠を、後身の菩薩に付属する為等々と考えている。

これらによれば、済暹は『御遺告』以来継承されている都卒天往生、そして弥勒下生の三会に値遇するという弥勒信仰に加えて、現身を藏したままで弥勒下生を待つという空海の威神力による真言密教の伝存・流布、空海と高野山が人々の帰依処となるべきこと等、弥勒の信仰以上に直接空海個人に対する強い信仰が見られる。

次に済暹の伝記の中より、その弥勒信仰を見るならば、同じ弥勒信仰者であった堀河天皇の仏事を行っている点が挙げられる。即ち、天皇の祥月忌では「理趣会曼荼羅金泥理趣経一部」と「色紙法華経一部」を済暹が供養をし、また、堀河天皇の御骨が香隆寺から仁和寺へ移され、その墓所の上に三重の石塔が安置された時、済暹が久しく自坊で供養したという「法華

経四巻・陀羅尼」等とその塔中にいれ、天皇の菩提を供養したとされる。この様に『法華経』を供養することは滅罪生善の意味もあるが、弥勒信仰者の堀河天皇の為に済暹が『法華経』を供養したのは、『法華経』普賢菩薩勸発品に基づく弥勒信仰の為と思われる。同品には、『法華経』を受持説誦し、その経義を解する人は都卒天上弥勒菩薩の所に往くという弥勒上生が、『法華経』の大きな功德の一つとされている。さらに、済暹の時代には末法思想の影響もあり、弥勒下生の時まで『法華経』を埋め伝え、その功德に依って弥勒三会に値遇しようとする埋納経(如法経)の形をとる弥勒下生信仰も盛んになった。済暹もこの様な弥勒信仰に依って、天皇の供養を行ったと考えられる。また当時、白河上皇・藤原頼道・師実・師通等が、度々高野山に登り、奥之院で法華八講と理趣三昧を修し、その後『法華経』と『理趣経』を御廟前に埋納、特に師通は故堀河天皇の御髪も『法華経』とともに埋納している。済暹を含めたこれらの事例は全て『法華経』信仰に結び付いて、その枠組みの中の浄土教Ⅱ『法華経』信仰的浄土教(苦米地誠一氏『日本往生極楽記』と密教浄土教)・『仏教文化学会紀要』第二号参照)としての弥勒信仰といえる。

以上に加え、仁和寺内の済暹の住処が慈尊院と名付けられていること、済暹の著作である『金剛頂寔菩提心論私抄』の最後に「我、秘論奥旨を賛するに由て、命終して必ず弥勒院に生じて、法の如く三密の教を修行して、自他頼に大菩提を証す」とあること等を考え合わせれば、済暹の弥勒信仰は、空海個人に

対する信仰と『法華経』信仰的浄土教とによる弥勒信仰であるといえる。

以上の様に、現存の済蓮の著作等に於て弥勒信仰をみるのはこれが限度である。が、大谷大学に済蓮作と考えられる『讚歎親史多天弥勒菩薩偈頌玄意』という写本があり、現在それを翻刻中である。これにより済蓮が阿弥陀と弥勒の浄土信仰を含めた密教浄土教についての様に考えていたかが明らかにできるのではないかと思われるが、詳しくは別の稿に譲ることとしたい。

重源と栄西

——京都市・遣迎院阿弥陀如来立像への

結縁をめぐる——

青木 淳

一九九二年度より総合研究大学院大学、国際日本文化研究センターが調査をすすめてきた京都市遣迎院の快慶作阿弥陀如来立像からは約七〇点にのぼる像内納入品（結縁交名）が確認された。⁽¹⁾このうちの一紙（遣迎院Ⅱ—⑤—Ⅰ交名）から東大寺大勸進の重源（初代、一一二〇～一一二三）と栄西（第二代、一一四一～一二一五）の名が列記されたものが発見され、この結縁造像の背景に東大寺復興の勸進集団の存在が知られるところとなった。⁽²⁾小稿では、両者がともに入宋経験者で、かつ東大寺

大勸進職を務め、源家、九条家、平頼盛一門などをはじめとする共通の檀越を持つ点などを新たな研究の背景において、彼らの本像への結縁をめぐる想定される文化事象の特色を検討してみたい。

重源と栄西の関係は仁安三年（一一六八）に遡る。この年の四月、博多より出航した栄西は明州（寧波）に上陸すると、この地ですでに入宋していた重源と出会う（『元亨釈書』栄西伝）。その後二人は天台山、阿育王山などを巡礼し（建仁寺栄西塔銘）、同年の九月同船して帰国した。栄西は帰朝すると天台座主明雲（一一一三～一一八五）に天台章疏六十余巻を献上した後、備前・備中を巡錫し、嘉応二年（一一七〇）再び博多今津に滞在する。栄西はここで誓願寺の創建に関わり、また『出纏大綱』『菩提心論口決』などを相次いで執筆し、文治三年（一一八七）に再渡宋するまでの十余年を過ごしている。⁽³⁾

一方、重源はこの時期、復興ままならぬ東大寺再興の大勸進として頭角を現していた。本像の結縁交名の一紙（遣迎院Ⅱ—⑦—Ⅰ）には「百八十九躰建久五年（一一九四）始之」という端書きが見えることから、おそらくこの造像勸進が建久年間を中心とした時期に行なわれたことが知られ、後に第二代東大寺大勸進となる栄西の存在がこの時期を契機としてクローズアップしてきたものと考えられる。栄西の大勸進就任の経緯については定かでないが、この巨大プロジェクトの総責任者の職能として、経営手腕はもとより科学技術的なものを含めて大陸と物資や情報の流通を円滑に行なうことが重視され、第二回目の入

宋の際の榮西による天台山観音院・智者塔院などの修復勸進
 『大明一統志』(四七)が高く評価されたものと考えられる。

興味深いことに、この交名が執筆された直後の建久五年七月、榮西は京にあって「禪宗」開宗を試みるが、比叡山の衆徒が奏聞して布教停止の宣旨が下されている(『百鍊抄』)。また無住の『沙石集』に「故建仁寺の本願僧正(榮西)、戒律を學し威儀を守り、天台真言禪門いづれも學し行じ給ひ、念仏をも人にすすめられけり」という記事が見えるが、仏教信仰の中世的展開を考えるうえで念仏信仰が介在することの意義は、いわばその易行性が勸進活動と深く関係しており、やはり念仏信仰者であった重源との関係を想起せられるものといえよう。

注

- (1) 像内納入品と結縁者の概要については拙稿「像内納入品資料にみる中世信仰者の「結衆」とその構図」(『仏教史学研究』第三五卷一二号)参照。結縁者数は約一万二千名にのぼる。納入品に関しては近年中に公刊を予定。
- (2) 博多における榮西・重源の事績については川添昭二「榮西と今津・誓願寺」(『日本歴史』第三三二号)、九州歴史資料館図録『筑前今津誓願寺』(昭和五二年三月)に詳しい。造像に関わるものとして安元元年(一一七五)十月二三日榮西が供養した誓願寺の丈六阿弥陀如来像に重源が結縁していることが注目される(『南無阿弥陀佛作善集』)
- (3) 林岱雲「東大寺再建と榮西禪師」(『禅学研究』第二六

号)によると、重源の勸進職就任にあたり榮西は真言の弟子俊乗坊を推挙したという虎関師鍊の『紙衣曆』の記事を紹介する。一方『法然上人行状絵図』でも淨土宗の開祖法然も大勸進職を弟子の俊乗坊に譲ったとする説が挿入されるなど、鎌倉新仏教の成立基盤には東大寺復興事業とそのプランナーである重源とがきわめて密接な関係にあったことが指摘されよう。

(小稿は平成六年度文部省科学研究費(奨励研究)による成果発表の一部である)

叡尊の戒律思想

蓑輪顯量

鎌倉時代の律宗の復興に大きな力を発揮した叡尊と、その先駆的役割を果たした覚盛の間にはその犯罪の意識において隔たりがあったと擬然の『通受比丘懺悔両寺不同記』は伝える。

唐招提寺の覚盛は、通受門中においては、比丘、比丘尼の犯戒は、波羅夷に相当するものでも、罪名においてはすべて悪作であると主張したといい、これに対する西大寺の叡尊は、「通受門中の撰律儀戒は既に是れ全く聲聞律蔵に護る。是れ乃ち護持犯相、罪名懺悔の一切は応に小乗の律儀と同じなるべし」と主張していたという。覚盛の主張は、『瑜伽論』卷四十一の「菩薩の一切の違犯は、当に知るべし、皆な是れ悪作の所撰なり」

とある記述に基づいたものであり、叡尊の主張は『瑜伽論』巻四十の「律儀戒は、菩薩所受の七衆別解脱戒なり」という記述や同じく『瑜伽論』巻七十五の「菩薩の毘奈耶は略するに三聚有り。初の律儀戒は毘奈耶聚なり」という記事に依拠し、菩薩所受の律儀戒が聲聞比丘戒と同じであるからには、その犯戒も比丘戒と同様に篇聚があるべきであるとしたのである。

つまり、叡尊は、覚盛とは異なった犯罪意識を抱いていたと伝えるのであるが、それは何時の頃から、また何故そうなったのであろうか。

叡尊には、顕教に関する著作が五十部あったと元禄年間編纂の『西大勅諭興正菩薩行実年譜』は伝える。其中で戒律に関する著作である『梵網經古述記輔行文集』一〇卷（以降『古述記輔行文集』）、『菩薩戒本宗要補行文集』二卷（以降『宗要補行文集』）、『応理宗戒図釈文鈔』一卷（以降『宗戒図釈文鈔』）、『菩薩戒羯磨文釈文鈔』一卷（以降『羯磨文釈文鈔』）を取り上げ、検討を試みる。『宗戒図釈文鈔』『羯磨文釈文鈔』は文永二年（一二六五）の著作であり、『古述記輔行文集』は建治二年（一二七六）に、『宗要補行文集』は弘安八年（一二八五）に述作され、いずれも叡尊の晩年に属するものである。

さて、これら四書においては、通受の菩薩の犯罪が篇聚であるかどうか明確な記述は残念ながら見いだすことはできない。しかし、『羯磨文釈文鈔』においては、覚盛がその主張の根拠とした『瑜伽論』巻四十一の記事に対して積極的な言及を避けられている点や律儀戒の上に「撰」の字のある意味を考えるべきで

あると指摘している点などからみれば、此の時点ではまだ大きな隔たりは無かったのではないかと想像される。

次に『古述記輔行文集』になると、巻二に三聚淨戒理解において覚盛と異なったものが見られる。それは、割り注の部分において「誓心もて未来際を期し、苾芻撰律儀戒、撰善法戒、饒益有情戒を受得す、是れを菩薩通受苾芻戒と名づく。菩薩の通受は四十等に説くが如し」と述べ、三聚淨戒を並列的に受戒することが述べられている。この理解は『瑜伽論』系の経論が述べる理解であり、叡尊は伝統的な解釈へと立ち帰っている。ところが、本書においても、また『宗要補行文集』においても通受菩薩の犯戒が篇聚である、或いは悪作であるとの明言は為されていない。

しかし、とにかく叡尊が三聚淨戒の理解を『瑜伽論』の解釈に戻している点は注目してよい。彼の主張する三聚淨戒の受戒とは、撰律儀戒とともに撰善法戒、撰衆生戒を付加的にかつ並列的に受戒する事であって、融合的にはない。また『聴聞集』においては「三聚淨戒羯磨」と述べているから、三聚淨戒を覚盛と同じく受戒の方軌として位置づけていたと推察されるが、その内容に関しては、覚盛は三戒を融合的に理解したのに対し、叡尊は三戒がただ集合したものと考えたのである。恐らくこの頃から犯罪の意識も変わったのではないだろうか。

このような理解は、『瑜伽論』の「律儀戒は七衆戒なり」との記述を重視し、伝統的な解釈を採用したことに大きく起因する。では、何故覚盛と異なる理解をするようになったのか。そ

れば、やはり、南都においてこの三聚淨戒通受羯磨が認められないという状況が大きく影響していたからではないだろうか。寛盛の如く、聲聞では波羅夷罪も通受の菩薩では悪作としたのでは、南都の伝統的理解と余りにも隔たりが大きい。この隔たりを緩和するために、この理解に立ち帰ることは意味が有ったと思われる。

院政期文学における仏教の位置

藤原正己

院政期という時代は、日本の歴史上においても稀に見る激動の時代であったといつてよい。そのような時代の人々の社会生活や考え方を知る上で、各種の文学作品を検討してみることが、極めて有効な方法である。なぜなら、文学作品は、それを生み出した階層の人々が懸命に維持しようとした社会的コンテクストを否応なく反映せざるをえないし、作者の属する階層の考え方や、感性に何等かの形で正統性を与えるもの、あるいは逆に一定の変化と方向性を作りだそうとするものだから、ある時代のある階層を分析するうえで、たとえその内容が私たちの知る歴史的事実とは掛け離れたものであっても、十分に重要な素材となりうる。

ここでは、院政期の仏教のあり方を知る素材として、当該期の数ある文学作品の中から、『今鏡』を取り上げてみることに

する。『今鏡』は、諸説はあるものの、一応、藤原為経(寂超)を作者とし、承安四年(治承四年(一一七四〜八〇))頃成立した作品であろうと推測されている。帝紀(三卷)、列伝(藤原氏三卷、村上源氏および皇子二卷)、説話など(昔物語)「打聞」各一卷)よりなる全十卷の紀伝体の作品である。『今鏡』は、六国史を継承すると自認する『栄花物語』という歴史物語の系譜を受け継ぐとともに、紀伝体という形式の上から、あるいは語り手を、『大鏡』の語り手「世継」の孫の老嫗に仮託する手法、万寿二年(一一〇一五)から語り始めることから、『大鏡』を継承しようとする作品でもある。また、「あやめ」という一五〇歳を越える老嫗は、自らをかつて紫式部に仕えた従者であるといっているように、『源氏物語』をも視座にいった物語でもある。

私が、従来、それほど評価が高いとはいえないこの作品に注目するのは、末尾の「作り物語の行方」で、紫式部墮地獄説話が記述されているからである。紫式部は、『源氏物語』という虚言を書いたがために地獄に墮ちたという、いわゆる「狂言綺語」観が世間に流布しているが、それに反論して、すぐれた物語は讚仏乘となるというのが、この作品の結論ともいえるのである。「狂言綺語」観は、よく知られているように、永観二年(九八四)源為憲によって著わされた『三宝絵詞』巻上「比叡坂本勸学会」に初めて登場する。それは、白居易の言葉、「願はくはこの生の世俗文字の業、狂言綺語の誤りをもてかへして、当来世々讚仏乘の因、転法輪の縁とせむ」の引用であり、

『和漢朗詠集』に収載されることにより貴族社会に広く流布し、また、文人貴族層によって彼らの文筆活動の論拠としてしばしば用いられた文である。『榮花物語』では、巻第十五「うたがひ」の勸学会の記述の部分に引用されている。

『大鏡』は、歴史記述の正確さよりも評論的性格の強い作品であり、旧来の社会を手厳しく批判することにより、新しく登場しつつある院政社会のアイデンティティを模索しようとする。作者は、そのような物語のリアリティを保証するために、語り手に、「十戒のなかに、妄語をばたもちて侍身なればこそ、かくいのちをばたもたれて候へ。けふ、この御寺の、むねとそれをばさずけ給講の庭にしもまいりて、あやまち申べきならず」と語らせる。また、語り手が仏神の「化身」であることを仄めかすことにより、物語のリアリティを補強するとともに、閉ざされた貴族社会での評論の自由を確保しようとする。

院政期、文人貴族という社会階層は解体の危機に瀕し、文筆活動は、もっぱら上層の貴族に委ねられ、儀式化した場、あるいは恋愛の場での詩文・和歌の遊戯的交換、儀礼を円滑に遂行するため記録の作成へと重点が移動していく。かつて文人貴族層であった中下級貴族は、実務的な官僚として院・天皇家や上層貴族層に家司として従属していくなかで、彼らが担っていた貴族社会における社会的コンテクストの形成という役割から徐々に疎外されていき、行政・所領裁判などに関する実務的な知識や手腕こそが要求されていく。このような院政社会が形成されていくなかで成立した『今鏡』という作品は、源氏物語批判

という形で表出された中下級貴族層の解体と彼らへの抑圧を、それに対する反論を末尾で展開することにより、かれらの階層のアイデンティティを懸命に守ろうとするのである。それは、かつて菅原道真が「通儒」と呼んだ実務官僚層から受けた批判と相通する側面をもつと共に、貴族社会そのものの存亡にも関わる事態であることを、作者は鋭敏にも嗅ぎ取っていたのである。彼らの知識と能力を充分に發揮できる場、和歌・詩文・物語・説話の場を、白居易を「文殊の化身」と、紫式部を「妙音・観音」の化身と記述することにより、彼らの言説の聖化を成し遂げることにより、確保しようとしたのである。

南都六宗の宗名について

吉津 宜英

「南都六宗については擬然（二二四〇—一三二一）の『八宗綱要』や『三国仏法伝通縁起』に代表されるような文献によって、一般に三論宗・法相宗・成実宗・俱舍宗・律宗・華嚴宗の六つの宗のこととされている。これらの六宗の由来と実態と展開について、石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（一九三〇年）が公刊されて以来、再検討されてきている。まず第一に「宗」の字が一般化される以前に例えば「三論衆」のように「衆」の文字が付されていたこと。次に六宗あるいは六衆以外に例えば「撰論衆」とか「修多羅衆」とかという存在も無視

できないこと。特に「修多羅聚」については先学にも多くの論考がある。また、法相宗という宗名はもともとは「法性宗」と呼ばれていたという事実である。

さて、私のこの研究は石田氏や井上光貞「南都六宗の成立」（一九六一年）など多くの先学の業績に拠っている。私自身の問題意識は中国や韓半島の仏教と比較して、日本仏教の宗派性の強さの原因を追究したいと考えている。その原因の一つに私が『華嚴一乘思想の研究』（一九九一年）で提案した「元曉・法蔵融合形態」の一乗思想の日本への伝来ということがあるのではないかと思う。すなわち、この思想が東大寺及び大仏の造営を支え、一宗の至上を鼓吹したことがその後の平安二宗から鎌倉仏教に至る強い宗派性の源泉となっているのではないかと考える。

そのような観点から、私は「衆」の呼称から「宗」の称号に変化したことを重視する。その変化の能動因として今の「元曉・法蔵融合形態」の一乗義と、これは歴史的検証を必要とすることではあるが、中国の禅宗の影響とを提案したい。日本からの入唐僧たちの禅宗への見聞よりも中国からやって来た鑑真（六八八—七六三）や道璿（七〇二—七六〇）の禅宗体験は深く、彼らが禅宗のキーワードである「宗」を学派名に付すことを提案したのではないかと推測する。

このような問題意識により南都仏教における「衆」から「宗」への移行には大いに関心を持っている。また「衆名」もしくは「宗名」の由来にも注意を払いたい。擬然などはいずれの宗名

も中国やインドにその源流を指定する。しかし、すべてがそうではないであろう。あるものは中国から、またあるものは新羅により、ある場合には日本で成立した宗名もあるのではないであろうか。八世紀に中国や新羅に「華嚴宗」という宗名を見出し得るであろうか。「華嚴宗」という宗名は日本で案出された可能性が多い。

次に問題にしたいのは、その宗名が自称として出発したか、他称として出現したかということである。今の「華嚴宗」という宗名は「華嚴経を本と為す」と鼓吹し続けた聖武天皇（七〇一—七五〇）を支えた僧たちの集団の自称であろう。この問題で注目すべきものは「法性宗」という呼称が後代では「法相宗」と変化し、その法相宗がついに自称となることである。「法性宗」は「華嚴宗」以上に自称にふさわしい宗名である。

「法相宗」とは中国から新羅・高麗への仏教の文脈の中では華嚴を至上と考える人々から玄奘（六〇二—六六四）が伝えた唯識教学への一種の蔑称であった。

そのような蔑称を、それと認識していたかどうか分らないが、自らの宗派の名称として自称した法相宗の人々に対しては華嚴宗からの一種の教育的指導とでも呼ぶべき圧力が加えられたのではないだろうか。宝龜七年（七七六）成立の「東大寺六宗末決義」の中で華嚴宗に対して、法性宗は「法相大乘」と呼ばれ、三論宗は「無相大乘宗」と称されているところに、私は法蔵（六四三—七一）の『十二門論宗致義記』（大正蔵四四・二二三頁上）などから由来する華嚴教学の教判論の影を見る。

南都六宗を六宗並列に觀察するのではなく、華嚴一宗独尊のためのピラミッド型として認識する時、次代の最澄（七六七—八二二）や空海（七七四—八三五）が一宗の公許に固執する歴史的背景をよく理解できるように思う。

『三十帖策子』と高野山

——第一回中絶説の検討——

武内孝善

はじめに 今日、高野山史をひもとくとき、必ずつぎのごとき記述を目にする。延喜十六年（九一六）高野山は開創以来はじめて滅亡の危機を迎えた。それは、『三十帖策子』（以下『策子』）をめぐる東寺との争いにより、座主無空が諸弟子を率いて高野山を離れたため、山上には住む僧もなく、急激にさびれてしまった。これを第一回の中絶という。はたしてこれは史実を伝えているか。私は否といいたい。『策子』と高野山を考えると、問題が二つある。一つは『策子』はいつ借覧されたかであり、一つは無空は意識的に高野山を離れたかである。以下、この二つについて検討する。

真然による借覧時期 東寺経蔵に収蔵されていた『策子』を高野山に持ち帰ったのは、真然である。真然はいつ借覧したかについて、『高野春秋編年輯録』（以下『春秋』）に基づく二度借覧説と、『三十帖策子勘文』（以下『勘文』）に基づく一度借

覧説の二つがある。従来、有力視されてきたのは『春秋』の説であり、略つぎのごとき内容である。

貞観十八年（八七六）六月六日、真然は東寺長者真雅から『策子』を借覧し、同十六日高野山御影堂経蔵に収めた。元慶三年（八七九）東寺長者宗叡の督促により、『策子』は東寺経蔵に返納された。同五年真然は『策子』の函だけを高野山に持ち帰った。宗叡の寂後東寺長者となった真然は、寛平元年（八八九）再び『策子』を高野山に持ち帰った。

一方、『勘文』は略つぎのごとく記す。

貞観十八年六月六日、真然は真雅から『策子』を借覧した。真雅の寂後、宗叡が「真雅の教えのごとく返納すべし」と督促したが、真然が少僧都となり、宗叡と二人で宗の事を行うにいたり、不仲も手伝って真然は返納せず、大師随身の法文と称して高野山に持ち帰った。

『春秋』が二度借覧したと記すのに対し、『勘文』は一度も返納しなかったと記す。いずれが正しいかといえ、『勘文』こそが信頼するに足る資料である、と私は考える。それはつぎの三つの理由による。第一は、資料の成立事情を勘案すると、『春秋』に比べて『勘文』がより信頼するに足る資料であると考えられるからである。『勘文』は天皇の命をうけた観賢が、延喜十九年（九一九）十一月九日付で撰述したものである。『延喜御記』によると、観賢は天皇の命により分散していた『策子』を収集した人物であり、『策子』が東寺に返納されるまでの経緯を最もよく知る一人であった。一方『春秋』は、享保四年（一

七一九)最終的に攔筆された。著者の懐英は当代第一級の学僧であり、関係資料を博搜して編纂しているが、特に平安初期の記事には資料的な限界が認められる。第二は、真然による貞観十八年六月六日の借覧は他の史料で確認できるが、『春秋』にいう二度目の借覧は他に確証がえられないことである。第三は、『東室記』の著者果宝も、一度も返納されなかったとみながら、していることである。

以上より、『策子』は貞観十八年六月真然が借覧したあと、真然の生前には一度も返納されることはなかったと、私は考える。

無空離山の経緯 一つ、いかなる経緯で無空は高野山を離れ、『策子』は東寺に返納されたかをみて行く。

『策子』の返納説にも、『春秋』と『勘文』の二つの説がある。古来『春秋』に基づく説が有力視され、あたかも定説のごとく取り扱われてきた。そこでまず『春秋』の説をみる。要約すると、略つぎのごとくなる。

『策子』の由来を調べ、本来東寺にあるべきと考えた長者観賢は、延喜十二年(九一二)十二月返納を高野山に求めた。

これに対して無空は、「返すいわれはない」として返さなかった。翌年再度朝使が登山したが、無空は応じなかった。同十五年十二月、観賢は寛平法皇の院宣を賜い、無空を譴責した。院宣にそむくことを恐れた無空は、翌十六年諸弟子を率いて山城国園提寺にのがれた。法皇たちは、高野山よりも『策子』を重くみ、法のために身を賭して護持しようとする

無空をあわれに思い、示寂までの隨身を許した。同十八年六月二十六日無空は伊賀国蓮台寺で入寂した。その後弟子僧を勘責して返納させた観賢は、同十九年十一月一日天覽に供し、同二日東寺経蔵に安置すべき勅と『策子』を納める革篋一合が下賜された。

これに対して『勘文』は、無空の離山から返納までを略つぎのごとく記す。

つねづね『策子』を隨身して山城と高野山を往復していた無空は、延喜十六年たまたま滞在中の山城園提寺において卒去した。その後観賢は無空の弟子達に『策子』を早く返納するよう告げたが、弟子達はすべてを進納しなかった。そこで観賢は、その経緯を詳細に記して寛平法皇に奏聞した。法皇は無空の弟子達を召し出して勘責を加え、『策子』をすべて返納させた。

では一体、『春秋』と『勘文』のいずれが真実を伝えているかとならば、これも『勘文』の記述こそが信頼するに足るものと考えられる。それはつぎの六つの理由による。第一は、先述のごとく『勘文』が『春秋』に比べてより信頼するに足る資料と考えられること。第二は、『勘文』の延喜十六年無空が園提寺で卒去したとの語句は、撰述当初からのものであること。第三は、無空が延喜十六年四月五日権律師に任せられていること。第四は、延喜十六年夏衆徒の撰拳によって峯禪が第三代座主に補任されていること。第五は、延喜十八年二月二十七日付で『策子』の目録が作成されていること。第六は、『延喜御記』に

よると、延喜十八年三月一日『策子』が天覧に供されていること、である。

結語 以上、『策子』の目録、『延喜御記』などを勘案すると、『勸文』こそが信頼に足る資料であるといえる。『勸文』によると、無空はつねに『策子』を隨身して橘氏の氏寺・園提寺と高野山を往復していたが、たまたま園提寺滞在中の延喜十六年に示寂したのであって、『春秋』にいう、一山の衆徒を率いて離山したのではなかった。また延喜十六年夏峯禪が衆徒の撰挙により第三代座主に補任されたことから、延喜十六年以降高野山が急速にさびれてしまったとも考えられない。したがって、『春秋』に基づき第一回の中絶説は成り立たない、と私は考える。

周防長門の盲僧

伊藤 芳枝

防長風土注進案の村々の風俗の項を見ると、各地で「地神申し」が、年のはじめから春にかけて、あるいは春秋の彼岸に行われている。地神は大地の神である。農作業を守り、作物の成長を助け、豊かな実りを保証する神である。地神は土地を開いた先祖の霊が土地を守る神になったと説明されることもある。この祭りを司り、御幣を調べ、琵琶を弾じ、地神経を唱え、五穀豊饒の祈願をするのが地神盲僧である、九州地方から防長、

石州に濃く分布する。本来遊行の徒であるべき盲僧が、地神堂を持ち定住していたことを注進案は語っている。昭和十八年と昭和三十六年に発行された、福岡成就院による玄清法流名簿をもとに、山口県下の盲僧の宗教活動について調査を行ってきた。今、その数は激減したが多彩でかつ浸透的な影響力を発揮していたことが顕著である。

自宅で農業を細々と営みながら、四季の土用になると壇家を一軒毎に廻りかまど敷いをする。また森さまとか藪荒神とよばれる屋外の自然石や塚のまつりをする。家を新しく建てるとき「地もらい」、「つき物落し」(大神やトウビョウ)の祈禱などひとびとの現世利益的な要求にこたえた。正月一ヶ月間、お日待を行ない、常宿に泊まり、朝づとめ夕づとめをして壇家全部をまわり、終われば自宅に帰って、お堂で節分の星祭というような日程は、きびしい業そのものであった。近年、こうした実際の活動は晴眼者が行なっている。先代から受継いだ基盤があり信用を得ている。現代における危機的儀礼の司祭者として役立つ存在となっている。

下関市長府才川の地神祭りの頭屋での地搦き(昭和五十一年三月彼岸)は、豊浦一行で行われていた農耕儀礼の姿を伝えるものであった。長府の西光院西村妙節さん(最後の盲僧)が司祭し、琵琶、太鼓、鉦、読経の手伝いを伴僧に依頼して行われた。頭屋の庭の一隅に盛土がしつらえられ、真中に幣、周りに柳の箸十二膳を立て、ここに供物の五穀の粒を埋める、檜の杵を持った組の男たちが交替で搦きこむ。この「福の種蒔き」は

以前は夜であった。そのあとの宴で余興が行われる。僧が琵琶を弾じて語り物をした。厚狭盲僧の伝えた「城山くずれ」、下関では「火の山合戦記」が知られている。そのほか「みつだんくずし」といわれるもの、村の名前を読みこんだ豊浦盲僧の伝えた「村くずし」など、九州の盲僧と同じように、彼らもくずれや合戦記や歌を語った。語り物や歌には荒ぶる霊をしづめ、慰撫する力があると信ぜられた。きく人びとはそれを聞いて、新たな活力を与えられたのである。平家伝承、景清伝説のになり手でもあったと考えられる。こうした伝承文化の伝播者として彼らの果たした意義はきわめて大きいと考える。

修験者の山岳修行にも一脈通じるようなきびしい修行をきわめたことも知られている。夫の死後、そのあとを継いだ長府の光明院の場合、靈山四王司山での荒行の中で「お下がり」を体験し、加持祈禱をよくした。また安岡の安田真龍氏は故郷下関吉見の竜王山にもつたり、熊野、那智、石鎚の山々で行をきわめたとき、伊陸（柳井市）の靈山水室岳の水室権現に奉仕する盲僧の集団が小南寺を支えたことが報ぜられている。修験者たちの活動と地神盲僧の活動は相呼応し重なり合っていた。彼らの果たした宗教的活動は、いわゆるシャマン的職能といってもよいと思われる。

新撰亀相記の肩乞祝詞

椿 實

新撰亀相記は、淳和天皇の天長七年824Dに、卜長上、卜部遠継らによつて撰上せられた卜部氏文であつて、その本文については、新嘗の研究3学生社「壹岐・対馬の亀卜と新嘗」に抄出しておいたが、九―一四条については省略した。これは亀誓を述べた部分であつて、菅政友（全集二六一頁）が「亀誓とあるは、釈紀に引ける亀兆傳の全文にて、もと太占を泛して亀卜を貴くせんとかまへて偽り作れる一のもの」と覺して、なべての文体にあらず。」として「先師云、亀卜之術者、起神代」の先師とは兼方の父をいうのであるから「正安に程遠からぬ世の人」であり、「かの亀誓など偽りかまへたるも、もはらその頃近くのみぎなるべし」と鎌倉期の偽作と考えられているからである。その内容は、肩すなわちト兆であつて、亀卜を灼く時に卜部が称える祭文である。これを一読するに式祝詞の模作であつて、兼文程の学才ある人の作とは思われず、壹岐・対馬の卜部達が方言を以て語つたのをそのまま採用したものとと思われる。菅政友氏は明治二十一年八月三日再稿に於てこれを記されているが、湊能己侶嶋本辞は風土記逸文と認められているので、その頃（正親町本）梵舜自筆本は世に流布せず、鈴鹿敬芳転写本（享保三年閏十月十九日從五位下中臣敬芳在印）を以て説を成

されたものか、壺井義知旧蔵本によられたものか、青雲を音雲、和心を助心とする如き誤ある本によられたのではあるまいか。

問題の梵舞自筆本「亀卜抄」は昭和二十年一月、稀観神道書頒布会によって戦火の下に印行せられたが、原紙破損の為鮮明を欠いている。昭和三十二年（一九五七）東大本新撰亀相記は大学書院より、写真製版本が出て、日本上古史研究会から頒布されたが、この御縁で後に鳥取の大田兼雄氏から鈴鹿本、撰新亀相記を贈られた。その奥書を見るに、

明治十七年八月十一日朝東京宮比町なるかくら川辺にて

木野戸勝隆

全年同月廿五日一校朱書

師翁の逸記に収つる本によりて再校卒

同年十月二十三日朝 飯田町五丁目廿六番地

木野戸勝隆

とあって、これを鈴鹿・木野戸本とするべく、「此はいまの大御世の始（明治天皇の）大嘗きこしめすをり、太占とりおこなはせ玉ひしを、その故事ともにたづぬるべく、山田有年ぬしの吉田殿の文庫より取出でられし文にて世になぎめづらしき書なるを師の抄写しおかれたるをひそかに見せ給つるをまたひそかに写したもので人にな見せ給ひそ…とある。

木野戸氏は京上賀茂、別雷社宮司で、矢野玄道門下の平田系学者で、この本は鈴鹿三七氏より昭和三十八年十二月十七日に大田兼雄氏に譲られたものである。師翁とあるは矢野玄道氏か。

この奥書により、明治天皇の大嘗祭に際して、山田有年が吉

田家の文庫から新撰亀相記甲を取出したこと、それは清原家（正親町本）の写本で吉田家のものではない敬芳本であったようだ。

梵舞東大本と鈴鹿木野戸本を対比して釈紀亀兆伝の逸文は左記の如く訂正される。

天香山のフモリギを採りて火きりをなし、天の香火をきり出して、天の母鹿の木に吹きつけ、天香山の節なき竹をト串と折り立ててこれを問へ。「今サマシなりその節をつけず。本辞かくの如し」土を曳かば「灼くなり」下つ国の八重にて聞かまむ。曳く天は高天原の八重にて聞かまむ。通し灼かれし神の方は衆神のうちカミログカムロミのみことは聞かまむ。まさに青山を枯山になし、枯山を青山になし、青河を白川になし、白川を青河に成せん。国の退ぎ立つきはみ、「八挺なり」天雲のそぎ立つきはみ「四方の雲、立つこと壁の如きなり」青雲のたなびくきはみ、「東雲のアシタなり且」白雲のむかふすきはみ、「西雲の夕ぐれなり」日のたださまに、「西東なり」日の横さまに「南北なり」聞かみ通さむ。陸道は馬蹄のいたるきはみ、海路は船の艫の泊るきはみ、人の方を灼かば衆人の心中鬱悒の事をきかむ。まさに知る七年のうち病み苦しぶ人も「死なじ」と聞かまばまさに生きなむ。

石根木立、草の片葉を踏み砕く英雄なりとも「死なむ」と聞かまば、一時に死なむ。うち懼くは国のごと広かに、曳ぎ立つは高天の如、罪は隠れ遁ること無けむと申す。（五三六―五六六行）

対馬では、今でも三位（サンメ）のようにマ行でミとメを混同する方言が行なわれる。推量意志（助動詞）ムも、マ、ミ、ムと未然、連用を用いたのではないか。あるいは神語として四段に活用させたものではないか。中世の語法方言を存する国語資料である。タメの兆がなく上下左右の上古の卜法に近い、御体御卜（オオミ、マ、ノミウラ）の、ミを呪句としているようだ。

記紀の検証

——安芸の多祁理宮・埃宮と吉備の高嶋宮について——

渡 邊 綱 吉

一 はじめに

国民が、その建国の由来を認識することは、民族の源泉を求めることでもあり、古今洋の東西を問わず独立国家における国民の義務である、と考える。このような視点から、報告は記紀に記載されている多祁理宮・埃宮と高嶋宮についての検証を試みる。また、明治以降の国学、漢学、洋学者等の記紀の評価又は見方を意識して論を進めたいと考えている。

二 記紀の史実性

記紀の史実性（又は記載内容の信憑性）については、学説が対立し、その否定説と肯定説に分かれる。

否定説 記紀は当時の日本国の支配者であった天皇家を国の内外に権威づけるための史書であって、日本国家の史実を記載

したものと認められない、と主張する。その理由の一つとして、太安萬侶、舍人親王の實在性を否定することであった。しかし、昭和四年一月二二日、奈良の茶畑から、太安萬侶の銅板墓誌・人骨等の出土によって、否定説が根拠とした理由の一つを失ったものといえる。

肯定説 記紀の史実性を肯定して、日本国家の成立を考察しようとする考え方で、次の三説に分けられる。

(1) 古事記優位説 日本国の史書としては、古事記が基本書であり、したがって日本書紀に優る、と主張する。

(2) 日本書紀優位説 日本書紀の成立過程において、古事記を基本的資料としたが、古事記撰上後の翌年の和銅六年に諸国に風土記を撰上させて、これらを参考資料に加えて、舍人親王を初め多くの学者達（太安萬侶も当然に参加したと解する）によって著作されたものである。したがって参考資料、編輯者等の点からみて、日本書紀が官撰に相応しいものである、と主張する。

(3) 記紀相互補完説 記紀ともに官撰の法的効力を認めて、両者の記載の異なるところは、可能な検証を踏まえて、相互に補完しあって、記載内容の合理性を追究するべきである、と主張する。

三 多祁理宮・埃宮と高嶋宮

多祁理宮（記）と埃宮（紀）は、同一のものと思むべきであろう。通説はこの宮跡について、広島県安芸郡府中町宮の町の多家神社、総社趾、八幡社趾等を含めた相当広汎な範圍にわた

るものとしてゐる。これに対して少数説は、埃宮は即ち江宮で、江浜に宮居を設けられたところからつけられた名称であつて、延喜式の安芸国佐伯郡伊都伎嶋神社即ち現在の厳島神社である、と主張する。

高嶋宮跡について、通説は岡山市宮の浦高島なる高島としてゐる。有力な少数説は、岡山県笠岡市高嶋である、と主張する(宮中顧問官従三位勲一等文学博士三島毅説)。記によると、神武天皇が高嶋から御出発のときに、「乗亀甲。為釣乍。打羽拳来人。遇于速吸門。」とある。通説は速吸を潮流の早い海峡を意味するとして、今の明石海峡ではないかという。本居宣長は、速吸とは神の名である、と説いている。報告は三島説、本居説を採用し、高嶋の亀を求めてこれを確認し、記の高嶋宮についての史実性を主張する。

四 むすび

報告は、記紀の史実性を肯定し、神武天皇の東征途次の一齣を検証して、天皇が敵火之白檮原宮(記)、檮原宮(紀)に御即位なされたときを、日本の建国とする説に賛成する。

参考文献 本居宣長著「古事記伝」・北郷軒祥磨著「安藝国三社記」・文部省「神武天皇聖蹟調査報告」・厳島神社「厳島神社御由緒等調査記」・岩波書店「日本書記」・渡邊綱吉著「安藝の宮嶋吉備の高嶋宮」。

延喜式神名帳の「坐」神

白江 恒夫

延喜式卷九・十一「神名帳」の中に、「飛鳥坐神社」や「葛木坐火雷神社」の如く「坐」字の付く神が散見する。この「坐」字についての研究は殆どなく、わずかに、田中初夫「延喜神名帳坐字考」(『国学院雑誌』68巻五・六号)がある。しかし、そこには、「坐」を「一坐」と訓み、古写本(九条家本、吉田家本等)の訓「一坐」を全く顧みていない、という難点が残る。従つて、「坐」の意を「居ル、在ル」の尊敬語と解し、それ以外の意味があてはまるか否かの検討もない。九条家本は、天明の大火の後補修されているので、卷九の初め(宮中、京中、山城国)と卷十の初め(近江国)に近世の訓みが入っているかも知れず不統一だが、それ以外の訓みをつけた所は「一坐」となっている。吉田家本も同じ傾向にある。

ところで、「坐」神の用例は、A「一坐：祭神」、B「一坐神」、C「一坐神社」、D「一御縣坐神社」、E「一口坐神社」、F「一坐：神社」、G「同社坐：神社」の七型ある。そして一線部には、神の存する場所を表わす語が来る。AとBの大部分は、宮中と京中に於ける標目である。しかし、そこにあげられた神々も「坐」神となるので、宮中神三十三座と京中神三十三座は、総て「坐」神という事になる。山城国は百二十二座中の十

三座（十・七パーセント）、大和国は二百八十六座中の七十座（二十四パーセント）で、その他の諸国二千六百八十五座中の六十一座（約二・三パーセント）よりも「坐」神の存する比率が高い。そうすると、「都のある処、都のあった処」、現代風にいえば、都市部に「坐」字の付く神が多いという点が指摘できる。そして、祭られる社の多くが名神大社と大社である。一方、古写本の「坐」に訓み添えられた「ノ」は連体助詞で、その用例から、「存在の位置、場所をあらわす」意味で用いられている事がわかる。後世の研究書類は「ノ・坐」^スと訓んでいるが、「ノ」と「ニ」には共通点と相違点がある。体言を承けて場所を示す点が共通し、「ノ」の後には体言が来るが「ニ」の後には用言（動詞）が来るという点が相違する。「ノ・坐」^スと訓む書は、「坐」^スを動詞として把握した。しかし、「ノ・坐」^ス（神）と訓んだ古写本は、「坐」^スを体言「神」を修飾する語と解していたことになる。古写本の訓を尊重する限り、「坐」^スは「神」の修飾語であり、ここに「坐神」という単位が抽出できるのではなからうか。次に考えるべきことは、「坐」の意味である。「坐」は、『古事記』『万葉集』ではマス、イマスと訓まれるのが大部分であるから、ここでもイマスと訓むのが良からう（マスと訓んでも意味は同じ）。そして、奈良時代に於けるイマスの意味は、「居ル、在ルの尊敬語」と「行く、来ルの尊敬語」であった。もし、「ノ・坐」^ス神の「坐」^スが「居ル、在ルの尊敬語」であったとするならば、直前の連体助詞「ノ」が「存在の位置、場所をあらわす」ので、「ノ」と「坐」^スの両語

に「存在」スル意が重複してう。そこで私は、「ノ・坐」^スではなく、「ノ・坐」^スという古写本の訓みを尊重した上で、改めて「坐神」の意味を考え直す必要があると考えている。

宮寺制神社の齋戒について

佐藤 眞人

宮寺は神社と寺院が一体化し、その両者の性格を兼ね備えている。従来神宮寺と混同される場合も少なくなかったが、全く異なる習合形態であることを認識すべきであろう。宮寺の特色は、第一に祠職組織が寺院の寺務組織に準じて、検校（長吏）・別当・執行等の職階を有することである。禰宜・神主等の神職も存するが、社僧の下位に位置付けられ、祭祀においても重要な所役を担うことがなかった。第二に精進の神と称されるように、一般の神社で神饌として用いられる魚鳥を禁じ、また祭祀に従事する者も齋戒の期間魚鳥を断って淨食を行なう。第三には石清水八幡の行教、祇園社の円如、北野の朝日寺住僧など、神社の創建に僧侶が深く関与していることが指摘される。

白山・熊野等の山岳信仰系の神社にも検校・別当制が形成され神職組織は未発達であった。また精進を行なう点においても宮寺と共通性が認められる。しかしながら白山・熊野等を宮寺と称した事例は乏しく、宇佐八幡宮の位置付けなどを含め、宮寺の性格にはなお検討すべき課題がある。

こうした神社と寺院の二面性を備える宮寺が、石清水放生会・祇園臨時祭等の祭の公祭化などによって朝廷の祭祀制度に組み込まれるに従って、朝廷（天皇）祭祀の斎戒の特色である仏法忌避の慣行との関連が問題となつてこよう。宮中の神事斎戒の場では、他社の神職と区別され、石清水・祇園等の検校・別当は参内が許されなかつた事例が存する。その一方、宮寺側の祭祀においては、『小右記』寛仁元年（一一〇一）長元元年（一一一八）の石清水放生会当日の私的な奉幣において同日に念誦を行なつたとの記事があり、仏法を忌んだ形跡がない。さらに石清水宮について「此宮は神事と仏事と相並びて之を行なえり。又宮寺と号づく。今案ずるに深く仏事を忌むべからざるか」とも記し、宮寺としての性格上仏法を殊更忌むべきではないという見解を示している。しかしながら『年中行事秘抄』によれば、承保四年（一一〇七）の例により、放生会の期間中には内裏は神事（仏法の忌避を含む神事斎戒）と定められたとあり、他の記録に照らしてみれば、これ以後仏法を忌避するようになったものと思われる。

また祇園社においても『年中行事秘抄』に引く寛治元年（一一〇七）の記事に、祇園御霊会には神事を用いず、度々仏事を行なつたと見える。これに対して久安三年（一一四七）の『台記』の記事によれば、祇園御霊会に奉幣を行なうため念誦を止めたことを見えている。

全体の潮流を概観してみると、平安末期を境として宮寺にも次第に他の一般の神社と同様の仏法忌避が定着していく傾向が

認められる。寺院としての側面を持つ宮寺の斎戒において仏法を忌避するという矛盾した慣行が次第に形成されていった。これは平安末期頃より神仏隔離意識が混乱し形骸化していく現象の一環として捉えられるが、また宮寺の神社としての性格を強めていく方向に働いたとも考えられる。

四天王寺における神仏関係

白山 芳太郎

寛政十年（一七九八）に出版された『摂津名所図会』巻二の四天王寺の条によると、四天王寺境内には神社や祠など、神道の諸施設が散在することが知られる。

たとえば、石神祠（御供所の南に雙ぶ。当寺草創の時、材石を牛車にて運送す。成就後、牛化して石と成る。則、其靈をここに祀るとなん）、天照大神宮（三昧堂の南に御鎮座まします）、天皇宮（祭神は欽明帝、敏達帝、用明帝、崇峻帝、推古帝、間人穴太部皇女等を鎮め奉る）、守屋祠（今参詣の者、守屋の名を悪むにや。磔を投げて祠を破壊す。寺僧これを傷んで熊野権現と表をうつ。祭る所、守屋大連、弓削小連、中臣勝海連の三座なり）、十五社（天照太神、住吉、広田、熊野三所、三十三神、白山比咩神、籠守神、生野神、布留神、大原、春日、稲荷、松尾、賀茂、八幡宮、已上十五神の神なり）、熊野礼拝石（南大門の内）、山王権現社・稲荷社・如来荒神

社・三宝荒神社（南大門の内、西の方）などである。

また、西門の外に鳥居があり、『四天王寺御手印縁起』によると、「極楽の東門」だと記されている。一方、東門の外には、影向石・齒神祠などがある。

さらに、四天王寺の周囲には、天王寺七宮と称される河堀神社（『摂津名所図会』では「崇峻天皇社」とあり、「天王寺東門より四町計り。河堀口にあり。此地の生土神とす。例祭十一月十日」と記されている）、堀越神社などの七社が鎮座している。

これら、当寺における神道的諸施設の散在について、当寺創建の聖徳太子が神祇を重んじられたことに端を発するのではないか、当寺が歴史的には天台寺院だったことから山王神道の影響によるのではないかなど、種々の要因が考えられる。それらの内、聖徳太子の父帝・用明天皇を中心に祭られた天皇宮については、創建期にまで溯るのではないかと考える。用明天皇が丙午の年（用明天皇元年）に病いのため寺と薬師像を造り平癒を祈らうとされたが完成前に崩じられ、推古天皇と聖徳太子がこの業を継いで成し遂げられた（『法隆寺藏金銅薬師像光背銘』）という伝えを考慮すれば、四天王寺創建期に用明天皇などを奉祭する天皇宮が併設されることは、充分にあり得ると推察する。

ちなみに、『日本書紀』推古天皇の条にみられる聖徳太子の神祇祭拜の記事に対し、坂本太郎氏は、その著『聖徳太子』のなかで、「私の見る所では、この記事はいかにも唐突である。朝廷の神祭りは、十五年の二月十五日に限られたわけではな

く、古来の風習に従って、もっとしばしば行われていたに違いない。この日に限って、そんな業々しい詔を下して、神祇祭拜のことを令するというのは、いかにも不自然である」と記され、否定的見解を述べられているが、通説（例えば、黒板勝美氏は『聖徳太子御伝』において、『日本書紀』推古天皇十五年紀の記事を、聖徳太子が神祇祭祀をゆるがせにされなかった証拠とされている）どおりの理解でよいのではないかと考える。

なお、藤園学人氏は、「天王寺七宮と敬田院伽藍との関係」（『上方』三号）のなかで、「堀越神社は坤に当り、上之宮神社は艮に、河堀神社は巽に、大江神社は乾に、久保神社は卯（東方）に当りて此れ『外護の神域』の五角の神座に当れば、天王寺七宮の此五社は最も古く、敬田院に対する両部神道より出たる大鎮祭なる地祭の守護神中、外護の神（曼荼羅に云ふ外金剛部位）に当る」とされているが、これは、上記の天皇宮から勧請された宮を中心とするものであり、勧請の時期は天王寺七村の形成期、すなわち中世後期と推察する。

諏訪大明神来臨伝承の分布と背景

島田 潔

諏訪大明神の伝承に限らず、伝承の分布に関しては、伝承の担い手の問題として説明される傾向があるが、多くは伝承内容からの推測の域にとどまり、必ずしも具体的実証的に捉えられ

てはいないのが現状といえる。また、このような担い手の問題として伝承分布を捉える視点からは、伝承の成立や変化といった歴史性の問題や、なぜ特定の場所に伝承が受容され、語り続けられたのか、という地域性の問題が、明らかに成り立ってはいない。伝承の分布の問題にアプローチするにはまず、伝承の内容とその変化、伝承地をめぐる諸条件の歴史的な検討が肝要と考えられる。そうすることによって、伝承の成立や伝承が地域社会において持つ意味が客観的に捉えられるだろう。本日の発表では、このような観点から、北安曇郡の姫川流域に分布する諏訪大明神の来臨伝承を取り上げ、その背景を考察してみたい。

この地域の伝承は、享保九年（一七二四）成立の松本藩の地誌『信府統記』、大正十一年刊行の小池直太郎編『小谷口碑集』、昭和五年・十二年の『北安曇郡誌稿』、それに昭和六年の宮地直一著『諏訪史』第二巻前編に採録されている。これらに依拠して分布を見ると、分布地は、新潟県糸魚川市の白池、長野県北安曇郡小谷村戸土、小谷村大網、小谷村中谷、同郡白馬村切久保、白馬村峰方に諏訪大明神の来臨伝承があるが、特徴的なのは、信越国境に、諏訪大明神の屋敷（白池）や、諏訪大明神の出生（大網）と産湯（戸土）といった、単なる来臨以上の諏訪大明神との始原的な関係を語る伝承が集中していることである。また、分布地は、七年に一度、御柱祭の前年に諏訪大社宮司（近世には下社武居祝）によって国境の神木で行なわれる「国境見」（祝詞）の薙鎌打ち神事との関係が認められる。なお、戸土・大網・中谷は、七年に一度の諏訪社当役録の負担もして

いた。

このような伝承地に共通する要素を考えると、薙鎌打ち神事の性格からも、国境という場所が伝承にとって重要な意味を持っていた可能性が考えられる。そこで注目されるのが、元禄十三年（一七〇〇）から十五年（一七〇二）まで争われた信越国境相論である。越後国山口村から提起されたこの訴訟で、小谷の古村四か村の庄屋達は、白池端の薙鎌を打った神木を国境とする立場から、「信州小谷之儀へ従往古諏訪大明神之御敷地と申伝」として自らの主張を展開したのであった。ところが、国境相論の約二十年後に成立した『信府統記』に書き留められた国境に関する伝承では、「往古此辺諏訪大明神ノ屋敷」、また「諏訪大明神信濃ト越後ノ国界ヲ極メラレンガタメ出現」、「小谷辺ハ往古諏訪明神ノ来臨在シ」とされている。相論文書の「諏訪大明神之御敷地」という表現が、このように変化した背景には何があったのであろうか。この「御敷地」から「屋敷」や「来臨」への変化は、国境相論を通して、諏訪大明神と国境地帯との関係がより強固に、不可分な関係として意識されていたことを示唆しているが、国境相論の過程における「御敷地」意識の高揚をひとつの要素として指摘することができる。即ち、国境相論の当初は相論文書の第四番目に取り上げられていたに過ぎなかった「御敷地」の主張が、相論開始一カ月程の幕府役人への言上では冒頭から主張されているのである。

そして、いまひとつ、「当国ハ神代ノ古ヨリ諏訪大明神ノ守り給フ国ナレハ、一ノ宮ト崇メ奉レリ」（『信府統記』十九）松

本領諸社記」序文)という、一宮諏訪大明神についての観念である。信越の一宮の神々による国境確定伝承があることから、国境相論の過程に、一宮の守護神として国の重大事を解決する一宮諏訪大明神という観念が存在したことが窺える。諏訪大明神の「御敷地」が強く自覚される中で、このような観念が介在して、国境地帯と諏訪大明神との関係をより強固に語る伝承が産み出されたのではないだろうか。

三輪流神道の系譜について

菅原信海

三輪流神道の名は、室町期の文明の頃には、知られていた。そして、この神道の創唱者は、慶円上人であるとされている。この三輪流神道は、三輪大明神信仰を中心に発達した両部系神道であるが、この神道には二つの系統がある、と考えられる。その一つは、平等寺系の流れであって、これは慶円の後継者によって継承されたものである。他の一つは、大御輪寺を中心とする一派であって、これは叡尊の系統に属するものである。

叡尊は、奈良西大寺の中興として尊崇されているが、元寇のとき異国降伏のために神仏に祈ったことは有名である。その事例として、伊勢參宮はよく知られていることである。叡尊の伊勢參宮は三回行われているが、その第三回ときに楠部に弘正寺が創建されている。この弘正寺は、内外両宮の本地院とされ

ている寺で、金胎の大日如来を安置していることから判るように、叡尊の属する真言系の寺院である。『三輪大明神縁起』にみえる明神の神託によれば、天照大神は地上にあっては三輪大明神と伊勢大神に現じたとされ、本迹関係でいえば、三輪が本で伊勢が迹であると説かれている。この神託を得て、叡尊は天照大神と三輪大明神とが同体であることを信ずるようになった。つまり、伊勢神道と三輪流神道との交流を示すものである。叡尊の三輪大明神に対する崇敬の念の深いことは、三輪若宮の大神寺を改め大御輪寺を中興していることで、よく理解できる。また叡尊が、蒙古調伏のために調製したとされる西大寺の伊勢御正躰は、内宮が胎藏界の大日の種子を中心に描いた種子曼陀羅であり、そして外宮は金剛界の種子曼陀羅であって、この御正躰から伊勢両宮と真言密教教理との結びつきを知ることができるのであって、このような伊勢神道に両部神道説を交えた叡尊の神道説が、三輪流神道の形成に大いに影響を及ぼしたのである。

一方、慶円は三輪明神と互いに伝授し合った灌頂つまり互為灌頂が、三輪明神と慶円とを結びつける神道であったとされている。しかし、信用できる慶円の伝記には、神道の事績ことに三輪流神道を創唱したというようなことは、一切記されていないのである。このことは、一体どのように考えたらよいのだろうか。ところが、三輪流の神道灌頂血脈を調べてみると、その殆どが慶円から始まるものである。三輪の神宮寺平等寺の開山である慶円をその祖としているので、別に不思議ではない

が、三輪若宮の神宮寺大御輪寺の中興叡尊を系譜の祖として、
 灌頂血脈が見当たらないのは、何故なのであろうか。

三輪流神道の灌頂血脈をよく調べて整理してみると、凡そ四つの系統に分類される。その系譜の中で、特に注意されることは、叡尊の門弟である覚乗と幸円の二人が重要な地位を占めていることである。とくに、覚乗は三輪流神道の真の創唱者であるろうとの説もある程の人物である。叡尊が建立した弘正寺は、門弟の忍性に譲られているが、叡尊は覚乗に命じて安濃郡岩田村に円明寺を創建している。両寺とも、伊勢神道と両部神道の教理を結びつける重要な地位を占める寺院であった。つまり、覚乗は伊勢神道と三輪流神道とを繋ぐ要をなす人であるといえる。覚乗が、そのような三輪流神道にとって重要な存在であるならば、その師である叡尊の名が血脈の上から消えていることが、なんとしても納得がゆかないのである。その理由は、叡尊の流れは、江戸時代になって、断絶したことによるようである。断絶の後、その復興を図った真盛が慶円系から灌頂を伝授されたので、叡尊の系統は消滅してしまったか、或いは慶円系に叡尊系が合併されたのではないかと推論されるのみである。

安藤昌益における「自然の神道」

瀆 砂 存 儀

安藤昌益（一七〇一—一七六二）は、一般的には、『自然真管道』『統道真伝』において封建制・階級制を痛烈に批判した政治思想家、あるいは陰陽五行説を改変した独自の思弁的な自然哲学を形成した思想家として知られている。しかし昌益は、自らの信じる人間をも含めた天地自然をつらぬく真実の法則を「自然真管道」（「自然の真道」と呼んだ上、これを「自然の神道」という名称で儒教・仏教伝来以前の神道と結びつけており、そこから予想できるように彼の思想は宗教的な側面も持ちあわせていた。

昌益の思想全体において中核となる概念は「直耕」であった。そして「直耕」とは、「夫れ自然転定（天地）の大道万物生生の直耕と人（之）を継ぐ五穀の直耕と、転（天）人／一和の直耕是れ自然真の大道なり」（『統道真伝』）といわれるように、人間の行なう農耕（漁撈・狩猟）などの自然とかかわる生産活動と、自然の生成活動をアナロジカルに結びつけた概念であり、この概念の確立によって、昌益にとって自然における人間の生産活動とは、一種宇宙的な意義をおびたものになったのであった。そして昌益は、儒教・仏教は「直耕」をいとは者（の）労働に寄生する「不耕貧食の徒」のいつわりの教えであると、文

字を彼らが〈直耕〉する人々「直耕の衆人」を支配するためのまやかしの道具であるとした上、儒・仏到来以前の日本に「自然の神道」が実現する「万人直耕」のユートピアを幻視したのであった。

また昌益は天地万物を形づくっている根元的實在、ギリシア哲学におけるアルケーと類似した「真」という存在を想定し、その「真」を「神」に同定している点で、一元論的・物活論的であり、「自然即神」とする汎神論に近い立場をとっていた。しかし、昌益の「神」観を単に理法的なものとしてのみ捉えるのは誤りである。なぜなら、昌益は「神」を法則的・非人格的に理解しているにもかかわらず、「此の故に神は敬敬する者にして、私欲を祈る者には非ず。此の故に神は敬敬にして自徳を見はす上無きの上なり。故に神と呼ぶ」(『自然真管道』)と「神」への敬意を表しているからであり、より具体的にいえば、彼が〈直耕〉する人間にめぐみをもたらす自然の生成力・活動力を「神徳の幸」(同前)として、深く感謝しているからである。そしてこの感情は、昌益が〈直耕〉に宇宙的な意義を見いだしていたことを思う時、ある種宗教的な深さと強ささえともなっていたのではないかと思われるのである。また昌益は人間の生存を支える米の重要性を、「米は神なり」「米は世根なり」「稲は寿根なり」などの言としてくり返し語っている。ここからは昌益の穀靈信仰も推測される。そして〈直耕〉する人間を「転(天)子」と呼び、「稲荷」をその尊号とする昌益の言い様からは、〈直耕〉の神聖視がうかがわれるのである。

以上のことから結論づけられるのは、昌益の「自然真管道」という思想は、単なる反封建制・反階級制を根拠づけるための原理、陰陽五行説的な思考で組み立てられた奇妙な自然哲学というだけでないだろう、ということであり、またその内実が、彼が考えるように儒・仏到来以前の神道とに合致するものではなかったにしても、その根底には自然の生成力に対する尊崇、あるいは一種の穀靈信仰がある以上、これがある種の宗教説あるいは神道説と考えることは可能ではないのか、ということである。また逆にいうと、このような昌益の思想の持っている宗教的側面をふまえることよってのみ、従来は単に西欧思想との関係で捉えられることの多かった彼の思想の独自の意味も明らかになると思われるのである。

仏教の布教の中にあらわれる

国家神道教義

菱木政晴

国家神道についての私の定義は、「近代日本において、いわゆる神道などを主な素材として一定の政治的目的を達成するために人為的に作られた宗教」である。

素材として使用された神道には、さまざまな種類のものがあり、ほとんどそのままの形で国家神道に移行したものもないわけではないが、大半は、私の定義に言う「一定の政治的目的」

に沿うように変形されてから國家神道として使用されている。「一定の政治的目的」とは、アジア太平洋地域への侵略に「國民」を動員することであるが、それをもっとも煎じ詰めた形で言えば、「侵略の手先としてすてごまになれ」ということになる。もちろん、こうした究極的な政治目的をストレートに表明していたのでは、宗教とは言えないし、第一「國民」の方が受け入れられない。

この政治的目的を宗教的情緒で粉飾して「教義」となし、それを受け入れることである意味での救済機能を果たすことによって「信仰」を形成していったのが、國家神道という宗教なのである。

教義は三つの柱からなり、私はそれぞれを「聖戦」「英霊」「顕彰」と名づけている。すなわち、自国の戦闘行為は常に正しくそれに参加することは崇高な義務である（聖戦）。そのために死ねばカミとなる、または、特別の死者として誉め称えられる（英霊）。それ（英霊）を見習ってあとにつづけ（顕彰）。これらが、教育勅語・修身教科書・祝詞・説教・忠魂碑等の碑文に類出する。

たとえば、素材として使用された神道の原型をみれば、多くは、戦死などのいわゆる「非業の死」に対して、怨霊・御霊という教義で対応しており、國家神道の「英霊教義」とははっきり違っている。（もともと、これらの教義の一部または全部を受け入れることによって成立する國家神道の「信仰」においては、教義とのずれを生じ、怨霊・御霊の教義にこそ相応しい信

仰も見られる。）

この観点から近代日本の仏教の布教活動を見渡すとき、仏教の布教というよりむしろ國家神道の布教とした方が当たっているものが多数あることに気づかされる。

今年の発表においては、四宗派の五つの布教資料を例として、仏教の布教という形式を取っていないながら、巧妙に埋め込まれた國家神道の教義を抽出しようと思う。

四つの宗派を選んだのは、私の知るかぎり、敗戦後、今日に至るまでに、なんらかの形で自らの宗派の戦争責任についての表明があったところということである。（もともと、これらの表明は、一九八七年以前にはまったく行なわれていない。）

國家神道が上述のような宗教であるとしたら、それに侵略戦争遂行の責任があるのは明白である。しかし、問題は、そのような國家神道の形成者や担い手はだれであったのかということにある。神道非宗教論なる詭弁によってあからさまな布教活動を制限されていた神道プロパーの活動家よりも、仏教の形式を取りながら、いや、仏教の仮面をつけて、國家神道の教義を布教した仏教者の方が布教活動が容易であった。

仏教各派の戦争責任論に、こうした「仏教の中の國家神道」という観点を導入し、果たすべき責任の具体化の一助とした。

井上正鐵遺文の概要

荻原 稔

禊教祖井上正鐵の遺文の多くは、昭和五十七年、『神道大系「諸家神道下」』に、黒住宗忠の遺文とともに収録されたが、考慮すべきいくつかの問題点がある。第一には、底本が原本ではなく、さほど厳密な手続きを経ずに編集された、明治期の版本『井上正鐵翁遺訓集』であること。第二には、遺文の編年は可能性があるにもかかわらず、まったくなされていないこと。

第三には、底本に収録されていない遺文に対する目配りが、ほとんどなされていないということ。ちなみに、他の版本のなかにも、『遺訓集』にない遺文が三十通ほどあるし、写本にも、そうした遺文が見える。本発表では正鐵の著作の概要を押えた上で、これらの問題に関わる、遺文の集成過程と再編集の試みについても言及してみたい。

井上正鐵の名著としては、天保十三年（一八四二）に寺社奉行の命令によって書かれた『唯一問答書』上下二巻がある。自筆の原本は伝わっていないが、最古の写本は、万延元年（一八六〇）のものである。版本では明治七年刊の「横尾版」が、原本に忠実であると思われる。また、最も早期の著作には、文政九年（一八二六）に書かれた旅日記の『煙草の裏集』（『神道家井上正鐵翁』（昭和八年）に所載）がある。原本は、昭和

二十年の東京空襲で焼失した。その他は、ほとんど書簡である。版本では、『井上正鐵翁遺訓集』全八巻には、百八十七通ほど収録されて一番多く、その他『井上正鐵真伝記』には十六通、『玉の緒』二巻には二十九通、『神道家井上正鐵翁』には八十三通が収録されており、そのうち『遺訓集』にないものが、計三十通ある。また、平成四年には、拙稿「井上正鐵の未刊遺文」（『神道及び神道史』五〇）に、断片を含め三十六通の直筆の文書を収録し、現在二百五十通あまりの書簡が版本に収録されている。そのほか、原本や写本で数通が確認されている。加えて、伝書、神号幅、絵、和歌などが、いくつか残されており、現在では所在不明だが、『四霊神事跡考』、『旅枕孝路草紙』という著作が内務省神社局に所蔵されていたという。

明治五年に布教が公認されて、七年に初めて『唯一問答書』が刊行されたあと、十年には『井上正鐵真伝記』の中下巻に、遺文が収録されるなど、徐々に遺文の出版が行われ始めた。しかし、公認された「吐善とくぜん加美講かみこう」は、各教師の結社の寄合所帯であり、遺文の編纂や刊行も結社毎に行われていった。なかでも、横尾信守は、各地に散在する遺文を筆写し、明治二十年から三十年までかけて『井上正鐵翁遺訓集』全八巻として刊行した。同じ頃、各有力教会において、『増補井上正鐵翁在島記』（二十三年、麻生本院）、『正鐵靈神遺書』（二十七年、第一教院（東宮））、『玉の緒』二巻（二十九、三十二年、禊教本院（坂田））などが、相次いで刊行された。しかし、内容において『井上正鐵翁遺訓集』は他を引き離しており、今日に至るまで最大

の遺文集成であるが、当時はやむを得ない事とはいえ、底本が原本か写本かも明らかでない。そして、組織の分裂の固定化による弱体化、原本などの秘蔵、修行重視で文献を軽視する気風などのため教学が育たず、大震災と空襲による被災によって、多くの資料が失われて、綿密な研究が困難になってしまったのである。

以上のような経過を受けて、『神道大系』本の諸問題がある。ここでは、若干の配列の変更など再編集への意図を見せているにもかかわらず、語句の注釈や編年までには及んでいない。しかし、よく検討すれば、版本所載の二百五十通余りの内、干支などで執筆年代が確定できるもの四十二通、内容から推定できるもの四十五通があり、約三分の一にあたる、八十七通の年代を定められる。こうした編年と門人の研究を合わせてみると、初期の井上正鐵門中の活動状況を微細に跡付けることができ、まさにそれは、幕末民衆宗教の具体的な展開の状況が、明らかにされることでもある。(科学研究費助成研究)

新渡戸稲造の神道理解

岩瀬 誠

はじめに

従来から、新渡戸は、寛容な普遍主義者として、特に武田清子氏らをはじめ、日本的伝統にキリスト教を接木、調和したと

考えられてきた。そして、また、斎藤真氏らに至ると、東洋、西洋を超えた普遍的な世界宗教の樹立を願っていたとまで言及されている。そこで、今回は、新渡戸が、神道という日本の代表的伝統的信仰に対して、どのように理解していたのか、その具体相の一端を考察する。

そこで、まずはじめに、新渡戸の神道観と比較する目的で、明治期の代表的キリスト教徒植村正久の神道観と少しばかり比較を試みる。

◎植村正久の神道観

植村は、神道を単に時代錯誤の遺物として、考えていたようである。神道をきわめて矮小化し、近代という時代思潮に、明らかに不釣合な代物と考えているのである。しかし、植村は、具体的批判内容については、せいぜい、文明進化の視点から、祖先崇拜の偶像性を指摘するにとどまるのである。

◎新渡戸稲造の神道観

積極的評価

新渡戸は、著作『武士道』で、武士道の淵源の一つとして神道をあげ、主君に対する忠誠や親に対する孝行など、或は愛国心など主に人倫上の徳目について、仏教には持ちえない長所として高く評価する。そして、更には別の著述(『日本国民』など)において、神道における祖先崇拜と、キリスト教の一定の連続性にまで言及するのである。その理由は、必ずしも明確にしていないが、死者追憶と祭事の繰り返しによる祖先祭祀の習慣の中に、キリスト教における靈魂不滅の思想の要素を、みて

とつていたことが窺われる。また先代の祖先へ限りなく遡及することによつて、唯一神へ近づく可能性にも言及しているようにも思われるのである。

消極的評価

新渡戸は、神道における道徳、倫理観の脆弱性をまず指摘する。そして次に、その表裏として、人間は生まれながら、神性であり、清浄であるとする、神道の現実主義と、それに起因する現存王侯権力との結託、そして人間の弱さに対する言い分けの追認を指摘している。しかし、新渡戸は、これらを必ずしも、原罪や救済観の欠落というキリスト教固有の神学的問題に結びつけて理解し、批判していないため、神道とキリスト教の違いは、どうしても動かしたがたい絶対的な対立、否定ではなく、何か相対的で、克服しうる量的な相違のように読みとれるのである。

宗教的評価

新渡戸は、神道を日本固有の社会性や民族的情緒、感情として理解しており、キリスト教と同様な宗教観や世界観といった、換言すれば魂の深みに関わる観念のレベルでは、かなり劣位に、否定的に評価しているにすぎない。また、そもそも、新渡戸の宗教観の基本は、感情や学理よりも、意志の働き、神と交わり、神の力を心の実験して、更にこれを外へ実行する意志の働きに力点が置かれており、その意味においても、神道は宗教としては不完全なものであったのである。

小総括

新渡戸は、神道とキリスト教を両立、調和しうるものとしてとらえていたが、それは、決して、対等な東西宗教の対話や融合というものではなかった。あくまで、神道は、あわれやなざけに示される、民族的な情緒や感情として、複数あるキリスト教という頂上へ至る、一種の飛躍台というようなものと考えたのであろう。

そして、この視点は、まさに大正期における文化教養主義者としての寛容さを示すものであった。明治期の代表的なキリスト教徒植村正久のように、神道を時代錯誤の遺物として、切り捨てるものでなかったと同時に、昭和初期の日本的キリスト教徒のように、唯一神ゴッドを相対化し、天御中主神と同定するような形で、神道とキリスト教を融合（混合）するものでもなかったのである。

日本における神観念の展開

三橋 正

日本の「神」を考える時、源を異にする複数の神観念があることを絶えず意識して系統別整理を行ない、かつ時代による変化を正確に掴んでいくことが課せられる。そこで最も基本になるべき記紀神話に記され、かつ神社の祭神となっている神に対する認識が、古代から中世にかけていかに変化したのかを古記録史料から考察すると、次のようなことが指摘できる。

撰関期の日記から窺える貴族の神に対する態度は、神社の祭に対して奉幣するというものであるが、そこには「神の名」は全く登場せず、大原野・春日・賀茂・平野といった社名（地名）が記されているだけである。また、同一祭神を持つ複数の祭（神社）に対しても別々に奉仕（奉幣）するという慣行が存在していることから、祭の対象となる神に対する認識は希薄であったことが窺える。

この信仰態度は同時代に隆盛を迎える観音霊場に対しても見出せる。清水寺・石山寺・長谷寺などへの盛んな参詣は、もちろん本尊として祀られる「観音」を抜きには考えられないが、それ以上にそれぞれの霊場（寺院）に対する信仰があるからこそ起ってくるのであり、同時代の神社に対する信仰もこれと共通した意識構造のもとで行なわれていたと思われる。

ところが、院政期以降本地垂迹説が展開し、これに基づいて垂迹神であるそれぞれの祭神が再認識されていく。「神の名」をほとんど意識しない段階から、仏教の理論を通じて神の像を描く段階へ至ったことは、中世に入って神観念が明確化の方向へ進んでいったことを示している。これを全体の中に位置付けると、大凡次のようになる。

嘉祥三年（八五九）九月に春日に奉祀されている四座の神が最高位に叙位され、この段階では各神の名が意識されていた可能性がある。ところが、その半世紀後には「神の名」を意識する以上に「場所（祭場・神社）」を主体とした信仰に変質する。そこで忘れ去られたかのように思われた「神の名」は、神祇信

仰の中世的展開とも言える本地垂迹説により再び認識されるようになった。すなわち、日本における神観念は、時代によって非明確化と明確化の逆方向の展開を見せるのである。

何故このような展開を見せるのか。それは、日本の伝統的な神観念では普通「神の名」を意識せず、特別な場合にのみ意識されるからではないのか。神仏習合・本地垂迹説発生一つをとっても、「神の名」を意識する伝統があったならば、かように仏との習合が抵抗なく進むことはなかったであろう。また、記紀や祝詞などにおける神話や神名の不一致（異伝の多さ）は、このことを更に裏付けるのではないだろうか。

一般に言われるような確定的な神話伝承が存在せず、「神の名」も極めて概念的に作られたものであったのならば、日本人は何時の時代にも「神の名」に対する明確な認識を持たずに信仰していたと考えることも可能であり、そこに日本の神観念の基調を求めることもできる。

テクストと人間

—— 記紀解釈における追理解 ——

磯前順一

記紀をめぐる今日の議論は、古事記および日本書紀の各書物を完結した作品単位として認定できるか否かということにある。記紀作品論と呼ばれる立場は、それぞれを完結したテクス

トとして捉え、そこには各作品固有の世界観が表出されているとする。一方、記紀成立論と呼ばれる立場は、記紀を一括した神話体系いわゆる「記紀神話」として取り扱い、そこに単一の世界観が表出されているとする。更に議論は作品論と成立論のあいだだけでなく、成立論と作品論の内部でも、それぞれどのようなコンテキストを読み取るかという問題が争われている。このようなコンテキストをめぐる議論の不一致は、テキストの読みの信憑性がテキストそのものが自発的に示すものではなく、解釈者の説明の手腕によって創出される性質のものであることがわかる。テキストは行間に余白をかかえており、そしてある程度の読みの多様さを許すものと考えられる。テキストの完結する単位についても、いくつかの次元が解釈者の問題意識に応じて設定可能であろう。我々は、自分の読みの実証性を信じて疑わない素朴な客観主義の議論に参入するよりも、作品論と成立論双方を含む理解様式自体が、記紀という過去のテキスト理解に適切か否か自体をまず問題とすべきである。

作品論と成立論は、求めるテキストの単位の水準は異なれども、ともになんらかのかたちでテキストに一貫したコンテキストを見出せるとする点では同じである。我々が問題にしたいのは、コンテキストの一貫性というこの観点である。コンテキストへの関心は近世にはみられなかったものである。近世では記紀にはありのままの出来事が記述されていると考えられており、テキストに主題や作者の意図が存在するなど思いもよらないことであった。記紀の食い違いは、言い伝えに伴う訛伝や相

補的なものとみなされ、結局はひとつの出来事に還元されると考えられた。それが近代になって、記紀は純粹な出来事の羅列とは区別され、人間の心理的な表現物であると考えられるようになったのである。テキストの内容はその拙い手が歴史的な存在ゆえ、歴史的な制約を被ることになる。このような近代的解釈の特徴を、〈心理的・歴史的解釈〉と名づけることができる。この解釈は、戦前に活躍した歴史学者津田左右吉の研究において確立をみたものである。

テキストの記述内容はありのままの出来事ではなく、拙い手の心理の表現物と見做されるゆえ、その心理に従って一定の主題のもと出来事が配列されるものとなる。ここにおいて、テキストは拙い手の認識の生み出した歴史的産物、作者の意図のもとに成立した作品として捉えられるようになる。今日の研究者に等しくみられるコンテキストへの関心はこのようにして発生したのである。それが心理的・歴史的解釈の成立を前提とする以上、コンテキスト探究という関心自体が近代的な産物ということになる。つまり、コンテキストがどの水準で確保されるかという現在の議論以前に、今日のテキスト理解の様式自体が、我々から遠く離れた古代のテキストである記紀の理解にそぐわない可能性が大きい。

このような理解が近代に成立した背景には、テキストと人間の関係が大きく変わったことがある。例えば、論文という思考形式は近代になって登場したのだが、それはテキストに関する意味を論じながらも、かつての注釈のようにテキスト全文を

揭示してテキストそのものの理解を目指すものではない。論文においては研究者の思考過程の展開が中心となり、テキストの文章は必要に応じた部分が引用されるにとどまる。また、明治初期にはテキストの読み下し文が登場し、近世までの原文を中心とした記述形式に取って代わる。そして、現代語訳や外国語訳までが相次いで登場するようになる。原文というテキスト本来の記載形式の衰退、および解釈者の言語世界に引きつけた記載形式の興隆は、やはり近世以前にはみられなかったものであり、近代においてテキストに対する解釈者優位の理解様式が成立してきたことを示している。

これらの近代に現れる動きには、テキストの絶対性がその認識力の前で相対化されるという特質が共通してみられる。そこにはテキストの対象化を可能とするほどの、人間の認識の高まりがある。そこで、より本質的な問題は、解釈者の認識の優位性が確立していなかった時代の理解様式はどのようなものであったのか、また近代的理解に属する我々は過去の理解様式とどのような関係を取り結ぶことが可能なのか、ということになる。今や、記紀研究は単に自分の理解様式を自明視し、そのなかへ過去のテキストを裁断するのではなく、自分たちのもつ地平そのものを問い直す時期に来ている。そこに、実証主義を素朴に信じる学問にも、実体化された理論信仰にも組しない宗教史あるいは思想史独自の立脚する場があろう。

桜の聖と俗

高木 ぎよ子

日本人は桜に対して特別な感情を抱いている。それを聖と俗の側面からとらえてみたい。

桜は日本に自生していたので、文獻の上ではすでに記紀の神話に見え、また、万葉集に四十五首ほどのせられているが、この時代に特に注目をあびなかったのは、花としてごく自然に受け入れられていたからであらう。

文獻的かというと、桜を特別な花として扱うようになったのは古今集からで、古今集では歌の詞書に桜の文字があれば歌の中の花というのは桜のことをさし、新古今集になると花という表現だけで桜をさすという了解が定着した。このこと自体が多くの花の中で桜を特別視する風潮を生んだといえる。それは同時に花と表現することで桜に普遍的な位置をあたえたことになる。こうして、桜は普遍的な花である一方、特別な花と考えられるようになった。このような桜の普遍性は、日本人に親しみ易い感情を抱かせる一方、花の満開の時にみられるふしぎな近寄りたさが、人の心を魅了する。この二つ、親しみ易さが桜のもつ俗の面であり、近寄りがたさが聖なる要素をもっている。

桜の俗なる面をもっともよくあらわしているのは花見であ

る。花見には桜の持つ普遍性と特殊性の双方が含まれている。年に一度人々が集団的に行動する花見は、新年の初詣でに似ている。初詣で行く人の動機でもっとも多いのは「皆が行くから」「何となく」に集約されている。花見についても同じことがいえる。初詣で客の多くが、自分が行く神社・仏閣について祭神・機能はおろか若い世代となるとその名前さえ知らない場合がある。花見については誰も桜のことより宴が第一の目的ではない。満開の桜の下では誰も桜のことなど意識にのぼる。そして、宴が終われば、もう誰も桜のことなど意識にのぼらない。しかし、桜によってこそ花見は成り立つのである。

一方、桜の聖なる部分は、この花の持つ人に畏れを感じさせるような吸い込まれるような要素にある。そしてそのゆえに、桜にひかれるという矛盾性もはらんでいる。そこで、桜に対して時の人々の意識として、次の三点をとりあげてみたい。

まず第一は満開の桜に接したときの充実感である。いかなる花も満開の時はある種の圧迫感をあたえる。その内容はさまざまであるが、桜の場合についてみると、そのほとんどが白に近い薄紅で花も概して小さく一輪一輪が独立しておらず密集して、それが見る側にある種の充実感を与える。心を豊にする胸爛豪華さに圧倒され、その盛りの美には日常を越えたある意識を芽生えさせる何ものが潜んでいるように思う。

第二に、咲いたと思うと散ってしまうはかなさのもたらす無常感がある。

桜以外の花にも桜よりもっと咲いている時間が短い花もある

が、桜の場合にはこの短さに別の意味が込められている。それは花を待ち、花見をして心を充たし、散るを惜しむという図式の上になつていて、その緊迫感と焦慮感が、裏返しとして花を惜しむ気持ちに結びついてゆく。そこに見られるのは滅びゆくものの美しさである。

古来、桜がはかないものの代表のように言われてきたのもここにそのもとがあるように思う。それは仏教の無常感以前から日本人のもっていた心情である。無常感とは、人が人である限り普遍的なもので特に桜だけと結び付くものではないが、それが結び付いたのは桜の普遍性ではなく特殊性にある。

第三は神秘感ともいべきものである。桜の持つ妖しげな雰囲気の人々を魅了する。古来、歌人のほとんどが桜の歌を詠みつつ、物語に芸術に桜をあつかう作品が数多く見られるのはその美しさとともに、桜の持つ人間の力を越えた底知れぬ魔性的な情緒にあると思う。これが人に与える神秘感である。

桜は宗教的に供花とされることはない。表向きには宗教的な意味をもたないながら日本人が特に桜に心をつくすのは、桜の持つ内にかくされた聖なる要素にひかれてのことであると思う。

第七部会

親鸞における神祇護念の問題

大松龍昭

親鸞の神祇に対する態度について窺うに、はたしてそれが徹底して「神祇不拜」たり得たのかという疑念として、親鸞の「神祇護念」なる表現がたびたび挙げられてきたことは周知の事実である。しかし、そもそも「神祇護念」とは「神祇不拜」と対立・矛盾する概念なのであろうか。

まず、これは何れも信心の上において明かされているものだが、「神祇不拜」の主体は念仏者であるのに対し、「神祇護念」の主体は神々なのであって念仏者ではない。即ち、「信心の行者には天神地祇も敬伏し」といわれる如く、敬伏するのは神々であって、念仏者ではないのである。故に、念仏者にとって「神祇護念」とは、神々の呪縛から解放を意味するのであり、それは「神祇不拜」そのものを意味することに他ならないのである。

しかしこれだけでは、「神祇不拜」とだけではなく「神祇護念」と説示された、その必然性が不明瞭である。ここであらかじめ押さえていかなければならないことは、この「神祇護念」というものが、親鸞自身の須弥山説に基づく宇宙観と無縁ではな

いであろうということである。まだ地球説、地動説を知る由もない親鸞が、經典等に基づく所の、諸神がこの須弥山世界を守護しているという宇宙観を持っていたとしても何の不思議もなく、よって親鸞における「神祇護念」においては、かかる仏法第一主義に基づいた宇宙観という前提を、まず認めねばなるまい。しかもこれは、親鸞にとってそれ以上の意図を持って引かれていると思われる点で実は重要なことである。なぜなら、それは親鸞の標榜した「神祇不拜」を成立せしめる上で、著しく関係しているからである。親鸞が「化巻・末」で、須弥山説に基づく宇宙論を長文で引用するのは、当時、聖道仏教をして体現されていた本地垂迹説によって、民衆を支配していた神祇を、仏の下に統撰し、その權威を剝奪させんが為であった。しかるにこのことは正しく「神祇不拜」に他ならない。なぜなら、神祇を仏の下に統撰する、即ち「神祇護念」は、まず一たび神祇を認容するというものではなく、その神祇の価値を無化していく意味を持っているからである。このことは親鸞の「まもる」の意味から明らかである。親鸞は、神々が念仏者の何を「まもる」のかについては触れていないが、仏の撰護について、「まもるといふは異学・異見のともがらにやぶられず、別解・別行のものにさえぎられず、天魔波旬におかされず、悪鬼・悪神なやまずことなしとなり」と言う。しかるに、これを「神祇護念」において解釈すれば、要するに、神々は念仏者の「神祇不拜」をまもりたもう、ということになるのである。このことは、親鸞が当時の宇宙観という歴史的限界を越えていっ

たという証しに留まらず、実に「神祇護念」説示の意義をよく表しているのである。

このことから言えることは、「神祇護念」とは、その神祇の価値をその神祇をして無化せしめようとしたのであって、それは「神祇不拝」そのものであったということである。よって「神祇護念」の説示意義（必然性）とは、「神祇不拝」と同様、ただ偏えに「念仏は無碍の一道なり」を明かさんが為にあつたと言えよう。

『教行証文類』の説示にみる

親鸞の神祇観

殿内 恒

親鸞はその主著『教行証文類』に弥陀一仏を中心とする念仏往生の法門を体系だてて説示しているが、その中、「化身土文類」外教釈に集中的に神祇（天神地祇）について説示している。その教義全体の中では必ずしも重きが置かれてはいない神祇であるが、その説示からは、親鸞の特徴ある神祇観を見出すことができる。では、その神祇観がいかなるものか、主に外教釈の説示を通して、以下にみていきたい。

まず、親鸞が『教行証文類』を著した当時の仏教界の状況であるが、これは『興福寺奏状』『停止一向専修記』などからみることが出来る。そこには、当時とどのいつつあった本地垂迹

説が基本として示されており、その上で日本の諸神は諸仏の化現として重視されている。そして、弥陀一仏への帰依信順を説く法然浄土教は、諸仏の化現たる神祇を軽視するとして非難されることとなる。『教行証文類』の神祇観は、こういった状況下に成立してきたものなのである。

その外教釈は、冒頭にある親鸞のわずかな自釈を除き、ほとんどすべて引文で構成されている。そしてその全体をみるとき、要所でみられるのが『般舟経』『華嚴経』などの、神祇を崇拜することを強く戒めた文である。外教釈全体の最後にある、『教行証文類』唯一の外典からの引文である『論語』の文も、あえて独自の訓点を付して明確に神祇崇拜を否定している。それらの、いわゆる「神祇不拝」の説示は『教行証文類』の基本的教義に即したものであり、「信文類」の真假偽判の文に偽の法録を批判した説示と軌を一にしているといえよう。しかし、外教釈の説示は単なる「神祇不拝」にとどまるものではない。実のところ、その大部分は『大集経』から引かれた、一見「神祇不拝」と矛盾するかにみえる、いわゆる「神祇護念」の説示なのである。また、これも大部を占めている『井正論』からの引文は、仏教側から道教を批判したものであるが、その内容は余りに表面的で、親鸞がその説示にいかなる意味を見出したのか、にわかには理解しがたい。

このような一見混乱しているかにみえる外教釈の説示であるが、ここで、その半分以上を占めている『大集経』の引文をみると、仏が衆生護持のために星宿・諸天を分布配置したこと

が、須弥山世界観をもつて実に具体的に述べられている。その説示によれば、あらゆる神祇は仏の配置を受けて衆生、そして正法を護持するものとされているのである。これは、仏を中心とする一つの世界観を示したものであるのではないだろうか。こうみると、その引文の最初にあった魔王波旬の回心の説示が、一つ大きな意味を持つてくる。そこには、仏に帰依することで歓喜を得た波旬の姿が描かれており、それは、仏を中心とする世界内に位置づけられることで、もはや魔事をなす存在ではなく、仏につきしたがう存在となった神祇の相を示したものと見える。また、新たな鬼神を分布配置するよう梵天が仏に請願する説示からも、仏を中心とした世界の中に神祇を位置づけようとする姿勢が見出されるだろう。そしてもちろん、これらの説示にみられる神祇は仏の化現とはされていない。それは、仏を中心とする世界内の、いわば一衆生として示されているのである。

こうしてみると、「神祇不拜」と「神祇護念」とは矛盾することなく仏を中心とした一つの世界観を構成することとなるが、ここでさらにこれらの説示の根底を探ってみると、外教釈冒頭の自釈が注目されてこよう。そこには、外教釈全体の姿勢として、「外教邪偽の異執を教誡」することが示されている。

つまり、ここで問題とされるのは、神祇の存在そのものよりも神祇の存在等への「異執」なのであり、外教釈とはその「異執」を「教誡」せんが為のものということになる。この「異執」とは、先にみた「信文類」真假偽判の末尾に親鸞自身が

「悲しきかな愚禿鷲、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑し……」と悲歎しているように、衆生の上から根源的には排しきれない煩惱性といったものを指している」とみられ、その排しきれないながらも排すべき「異執」を、この外教釈に繰り返し「教誡」し続けたとみることができよう。そうみることで、め、外教釈の長々とした説示にも意味を見出すことができると思われ。

弥陀一仏を中心とする念仏往生の法門において、その法門に背く神祇等への「異執」は排されねばならない。ここでは神祇の存在が否定されるのではないが、それらに執着することが批判される。外教釈に示された親鸞の神祇観は、この「異執」を排さんとして成立してきたものとみられるのである。

『観経』の構造的な理解にみる

「異方便」の意義

河智義邦

中国浄土教学者・善導は「自身教人信」の精神に立脚し教化活動に従事するが、その教学的営為の中で「方便」の内容はどのように把握され意義づけられるのであろうか。善導の場合、四論の学匠であった曇鸞や師・道綽のように、般若と方便の所謂「即非の論理」を基礎とした弥陀身土の存在論や認識論に関する宗教哲学的な論理展開は窺えないが、寧ろかかる教理を教

学的素養としつとどこまでも自身の実存的宗教体験との直接的
 関連の上に「方便」の意義を見出すものと思われる。『観経』
 に「諸仏如来有異方便、令汝得見」とあり、心想羸劣な凡夫衆
 生が阿弥陀仏界を親見し無生法忍を得るために「異方便」があ
 ると説かれる。これを善導は「玄義分」において「日想・水
 想・氷想・乃至十三観已来尽名異方便也」と解釈し、『般舟讚』
 には「定散俱回入宝国 即是如来异方便」と述べ、「異方便」の
 内容を定散二善の行法と規定するが、その意義については定善
 十三観に収斂させ看取したものである。さて、善導の『観
 経』解釈の底流には常に深い人間洞察と本願力を増上縁とする
 救いの論理が示されていて、この經典の意趣が釈迦教要門（定
 散二善・発遣）から弥陀教弘願（本願念仏一行・招喚）へと帰
 入せしめることにあるとし、善導は「弥陀の本願」という概
 念、生きた働きを中心に『観経』に対する体系的な構造的理
 解を示すのである。このことは善導の基本的立場であると同時に
 結論的意味をもつものであるが、それでは「異方便」と規定さ
 れた定善十三観（観仏）はただ否定されるべきものなのであ
 ろうか。善導は『観経』の観の原理を阿弥陀浄土の依正二報を
 観ずる事観とした上で、仏力による「観」成就の相を「見」と
 示す。つまり、見とは人間の能力ではなく寧ろ自力的はから
 いを破棄するところから仏のうちに成就されるべきものであり、
 人間の観的在り方が仏を内観することにより仏から見られて
 いる自己に値う、という行人自らの主体的立場の転換の事態のこ
 ととする。その実践の道程を具体的に示したものが「心想羸

劣」の凡夫衆生に「広説衆譬」された「異方便」定善十三観の
 展開なのである。善導は特に第八像観（仮の正報）と第九真身
 観（真の正報）との有機的関係、即ち「三遍」と「三縁」との
 呼応関係を通して、観とは如来の心にあつては像を媒介としな
 がら仏心を親知せしめ、念仏の摂取不捨を成ぜしむるという本
 願を顯すことであり、衆生の心にあつては像を媒介としながら
 如来の願心（大慈悲心）を親知することを示す。それはまた、
 仏力・如来の働きが根底にあつて成立する。異方便による仏の
 広説衆譬は浄土を象徴的に表現するのであるから、衆譬が衆譬
 としてのみ行人のうちに止められるなら、方便も方便としての
 働きを成就し得ない。何故なら異の方便の衆譬も究極におい
 ては如来の無漏清浄の摂取不捨の本願を説く以外にないのであ
 る。如来の本願を素直にうなずくことが困難な、自己の罪障の
 自覚もかなわず、理想的彼岸を憧憬する凡夫衆生に対して、如
 来の仏力・異方便はかかる凡夫の在り方を悲愍する大慈悲であ
 る。善導にとって「観仏」とは、究極的には、仏力に信順する
 か否か（自力に死に他力によみがえる）という浄土教信仰の根
 本を問うものであると言えよう。善導は「序分義」に「諸仏如
 来有異方便已下 此明若依心所見国土莊嚴者 非汝凡能普悉
 歸功於仏也」と示し、『観経』の教説は我々の宗教的要求が衆
 譬（視覚的效果）でもって浄土が顯されねばならないような、
 感覚的欲求という基盤の上に成立している事実、現実を容認
 し、『観経』はそれを否定する方向ではなく是認し包摂し純
 化する方向において説かれたものとみるのである。

以上のように「異方便」は衆生を仏力に信順せしめるための重要契機となるものであり、念仏一行へと導くための必須条件であり要門（肝要な門戸）と呼ばれる所以もここにある。

二河譬に見られる宗教心理

釋 徹 宗

はじめに

「二河譬」、この絶妙かつ象徴的な譬え話は、親鸞の心をとらえた。その内容はまことに隠喩的・換喩的、行者の心理を細部にわたり描写している。神話やそれに類する譬え話のメタファーから潜在意識の働きを分析するように、「二河白道」から宗教心理を研究するうえで興味深い示唆を見いだす作業を試みる。今回は宗教的人格の構造、その発達・成熟プロセスという観点からアプローチする。

一 二河譬の構成要素の象徴的言釈

構成要素の解釈に関しては、限られた字数であるので今回は省略する。

二 二河譬に見られる宗教心理の特徴

この物語では、宗教的欲求を契機として急激な深層の意識化がはじまり、さらには価値観の転換や自己の客観視などの宗教的人格の特徴が明確となってくるのが確認できる。次々と展開してゆく危機状況は、アーキタイプとしての影の意識化であ

り、自我破壊の危険性をも意味している。そのため行者は「退行」や「逃避」などの方策をとうとうとする。絶望的な自らの存在と恐怖は無意識の意識化により見えてくる世界なのである。

そしてついに行者は全人格・存在をもってひとつの方向へと質的転換してゆく。「すでに道あり。必ず可度すべし。」すでに道があることを認識した自己とはすなわち、意識化から統合の段階へと移行していることが知られる。期せずして聞こえる「受容」の声。まさしく宗教心理学で回心と言ひ表される現象である。そこには「ただ」「一心に」信に立脚する仏教：受容機能が非常に発達した宗教形態が描かれているのである。こうしてみると、宗教的欲求からはじまったこの譬え話は、「決断」と「信順」というふたつの心理によって「再生」へと向かう構成になっている。転換期を迎えるまでの限界状況における様々なメタファーは、浄土教にあっては強い父性（自律機能）が確認され、ここに善導の特質の一端を見ることができ、また意識化される要素の中にアニマがない。（釈迦は成道時に明確にアニマと対峙している。）このことも注目すべき点である。

もはや行者の心理は「決定してただちに進んで、疑怯退心せず」（「またかえりみず」とあるように、非常に安定している。

本来、心理構造がまことに不安定なものであることはここで言及するまでもない。われわれはちょっとしたことでも起こる不協和状態に、なんとかバランスをとうとうと日夜汲々としている。

この比喩の前半部もそれを明示していたが、ここでは既に、あたかも親鸞が「金剛の真心」と表現したとき、しっかりとし

た軸により再構築された人格が読み取れる。

三 三定死における死と再生

神話や昔話には数多くの「死と再生」が象徴されている。同様に二河譬でも、三定死と呼ばれる状態からの再生がモチーフにされている。そもそも浄土教は仏教が内包する「死と再生」が色濃く反映している特徴をもつ。死と再生イメージは、農耕社会や母性型宗教の特色でもある。さらにその意味において、三定死の「三」は象徴的なのであるが、割愛する。

まとめ

この譬え話からは、宗教的欲求を引き金とし、そのため起こる急激な無意識の意識化・そして葛藤、苦悶から統合・転化、再生までを読み取ることができる。これは善導の卓抜した人間観察、心理洞察、そして自己客観化の賜物なのであろう。いづれにせよ、この二河譬は、宗教的人格の成熟過程の様々な特色を我々に提示してくるのである。

『顕浄土真実教行証文類』にみる

親鸞の廻向観

岡 宏

廻向とは、廻転廻向の義で自己の修した善根功徳を自他の仏果・菩提に廻転することである。この廻向という語句は『教行信証』の論理展開中で頻出（証巻迄で六七回）語句の一つであ

る。さらに、教巻冒頭の「謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり。」から明らかのように、浄土真宗（親鸞教学）の根幹に関わる重要課題でもある。従来の定説では、往相の廻向と還相の廻向について、前者は（私の）浄土に往生するすがた、後者は、（私が）浄土に往生した後、この世界に還って他の衆生を教化して仏道に向かわせるすがたであると考えている。これに対して一つ疑問を抱くのである。それは、これが果して『教行信証』上での親鸞の意図であったのかということである。確かに、親鸞の廻向論の母体と言える曇鸞の『浄土論註』における往・還の定義は、まさに先述の定説と何等異なるものではない。私も心情的には、この考えを否定するものではない。しかし、当面の問題は、それが果して『教行信証』の真意か否かということである。もし、先の定説が正しいとすれば、獲信の人の念仏は、すべて還相の立場で論じられることになってしまうのではないだろうか。その様なことを、果して親鸞は『教行信証』上で展開しているのだろうか。

これに対して、私は『教行信証』の文脈に即してこれを読解するとき、『教行信証』の意図を以下の如くみるものである。

先ず、廻向（心）について、信巻・欲生釈にある如く、如来が成就した大悲心で、欲生心をもって廻施されるものであることを定義している。そして、これが往相の廻向となれば、真実の教・及び、行・信・証である。さらに具体的に言えば、真実の教（無量寿経）であり、その真実の教（無量寿経）が釈迦の

説法という「行」（＝釈迦の称名）及び七祖（獲信の菩薩・善知識）の行（＝称名）として私に働くことであり、その真実の行により私に真実の信心を与えることであり同時に、与えられた信心である。その真実信心の獲信のときの「住正定聚必至滅度」までを含めて以上を往相の廻向と言っているのである。

つぎに、還相の廻向とは「本願力の廻向による出第五門」である。これを具体的に示せば、獲信の菩薩・善知識の称名（＝行）のすがたである。そして肝心なことは、これを還相の廻向と知るのには、獲信せしめられた衆生のみであるということ、それは、欲生積下に還相を説くことの意味を考え合わせてみれば至極当然のこととして理解され得る問題である。

簡単にこれを言い換えれば、従来論じられる信を獲た人の念仏は、還相の立場では語られるものではなく、往相の立場で語られるものであり、獲信の念仏者にとっては、その姿に還相のすがたが重複するような形となるものである。以上が親鸞が『教行信証』で論じていることではないかと考えるものである。これを、論証する根拠を『教行信証』の以下の箇所を求めることができる。

教巻冒頭 (SSZ2・P2)。行巻冒頭 (SSZ2・P6) また、称無碍光如来名の主体を獲信の菩薩の称名とみるころ、行巻・大行積下の廻向に関する『論註』の引用箇所 (SSZ2・P16)、他力積下における「出第五門」の引用箇所 (SSZ2・P36)。信巻冒頭 (SSZ2・P48)、さらに信巻・本に於ては、「廻向」に関する読み全て「セシメタマヘリ」と親鸞独自の読み方をするので、

廻向の主体を獲信の菩薩にみるものが可能であること。さらに論理の中心を欲生積で展開し、その直後に往相・還相を説いていること (SSZ2・P65)、また「出第五門」の引用を信巻・末でしていること (SSZ2・P67)。証巻では冒頭までが往相の説明として、(SSZ2・P106) 以降で還相の廻向について「出第五門」の菩薩を解説することで説明しているとみることができ

親鸞の声点資料の研究

——妙安寺本唯信抄について——

金 信 昌 樹

親鸞の著作や書写又抄出抜書等には声調と清濁を示す声点が付記されており、声点資料として位置づけられる。今回の発表は、親鸞の声点の特色やその機能及び差声の意趣を明らかにしようとして試みる作業の一環で、親鸞が幾度となく書写をして門弟達に味読を推めた『唯信抄』の古写本の一つである前橋妙安寺に伝わる写本の声点について述べるものである。

現在確認できるもので、親鸞の声点資料の中の古写本の数が一番多いものが『唯信抄』である。古写本が多いということは書誌学的課題を持っていることを意味するが、本抄の場合著者が唱導師聖覚であることから、親鸞の書写においては内容に關わる書誌学上の問題を克服していることになる。

しかし、『唯信抄』の古写本の声点を子細に点検すると、差声箇所や数量は全て一致しているとは限らない。親鸞の直弟顕智が書写した写本（親鸞七四歳の時の書写本を底本にしたもの）は、総漢字数に対する差声字数の比率は八〇%、総語彙数に対する差声語彙総数は九〇%の高い割合を示している。これに対して親鸞の自筆本である信証本（八五歳）は、前者が四六%、後者が六〇%である。顕智、信証両写本には声調変化のあることが指摘できる。これは当時の音韻変化現象の一つであるが、顕智本の中には声調変化として処理できないものが存して、親鸞の声点機能は通例のものとは異なった面を持っていると考えられる。信証本は、この様な顕智本に見られる声点の機能を表示していないが、信証本に該当する箇所にはそれを示唆する表示がなされている。そして、差声率が顕智本の半分であることから、声点に基づいて『唯信抄』を解説すると、いくつかの主張が見られる。

妙安寺本についても、顕智本、信証本と同様に声点の分布を検討すると、いくつかの特徴や傾向を挙げることができる。

まず、声点の表記形式について見ると、親鸞の和文作品には見られない記号(㊦)が使用されている。これは漢文作品には見られるものである。これについては、内容的に関係があるとは認め難く、書写者の声調認識に基づくものではないかと考えられる。

妙安寺本の声点は、総漢字数に対する差声字数は四九%、差声語彙数の比率は六一%と僅かに信証本より多い。顕智本・信

証本・妙安寺本三本を比較すると、妙安寺本は顕智本と信証本との間に位置づけることができる。三者に、信証本と共通する箇所が多いが、三者異なるものもいくつか存する。

差声語彙、無差声語彙、そして各々の例外の語彙の変化を信証本との比較から見ると、その中で特に注意されるのは、差声・無差声各々の例外を持つ語彙の差声字句と無差声字句の数の割合が必ずしも一致しないばかりか、差声箇所にも異同が見られることである。このことは、妙安寺本と信証本の主張点が異なるということの意味するものと解される。

この点に留意しながら声点に基づき解説をしてゆくと、一向専修の部分では聖浄二門段の第三、第四節、仏願生起段の第五節、専修二修段の第一節、三心具足段の第一節、釈疑勸信の部分では業障疑段の第二節等において信証本との間で主張の相違がみられる。

妙安寺本の声点は、顕智本の如く声点に通例の機能とは異なった別の機能を持たせることはなかったが、信証本との比較から、信証本と差声率が近いにも拘らず、主張する点が違っていることが明らかになった。このことは、声点が単に声調を表示させて正しく発音させるという機能だけでなく、文脈上から意味の確認をさせて解説の資助とさせていたのである。そのようにすることによって、専修念仏の唯信の要義を明らかにして伝えようとしたことが窺えるのである。

無量寿経の「世界」構想

村石恵照

世親は帰敬偈（世尊我一心 帰命尽十方無碍光如来 願生安楽国）において、すでに歴史の舞台から姿を消しているゴータマ・ブッダに対して、無限の光を属性とする永遠の覚体（法身）に帰命し、その覚体の生起する法界の領域を（彼岸）世界」として認識していることを告白している。ここにおいて世親の示唆する所は、ゴータマ・ブッダのさとりは、すなわちそれ自身を超えて常に現在している法界の領域より生起したものであることの直感である。

ところで「浄土論」のもとづく經典は無量寿経であるが、現存の様々な無量寿経の諸本（梵、漢、藏）の内容から帰納される二重性（彼岸—此岸、アミダ仏—ゴータマ・ブッダ）の世界の理念を実存的に支えている宗教的救済の原点が臨死の状況ではなかったかと思われる。臨死においてこそ、現象的に存在する我と、その我が完全に無に帰するのではないかと言ふ不安に直面することにより我ならざる「もの・こと」を最も深刻に考へる状況、すなわち、生まれてこのかた真剣に問うことのなされなかつた未知なるもうひとつの世界状況に気づかされるのである。一般的には、救済を約束する世界を内包する「世界」の二重性は、それをいかに論じても理念に留まるのであるが、

臨死の私の状況において、このような二重性の「世界」構想が実存的に我に対して最も深刻な意味をもってくるのである。

浄土經典の創唱者（たち）が原・無量寿経を制作するに当たっては、宗教的救済の実存の原点として臨死の状況に焦点を当てていたであろうことは、無量寿経第十八願によくあらわれている。なぜ第十八が重要なのか。インドではこの聖教のもとに最重要の内容を暗示するからである。「バガヴァド・ギター」と大乘經典の關係が指摘されるが、「マハーバーラタ」は十八書からなり、その物語で展開される戦争は十八日間つづき、「ギター」は十八章からなっているが、古代人の教に対する象徴性への深い関心が知られる。十八の数は様々な仏教用語に見られ、「華嚴經入法界品」についても、「原始形ではスダナは十八番目にアヴァローキテッシュヴァラに会ったと思われる」（岩本裕説）。そこで先に述べた浄土仏教に於ける基本的な臨死における実存的な立場を考慮しつつ無量寿経諸本について臨死を述べる願文の順位をみると、十八の象徴的な数のもとで臨死における念仏による死と再生の救済が語られていることがわかる（数十八そのものが、死を暗示しているわけではない）。なお臨終往生と平生業成を一具の願にすれば、ここではアミダ仏の名前を聞くことにより「念仏において」教われ、その直前の願では内容的に、諸仏によるアミダ仏・国の称讃と、言うことですべての諸本が一致している。「莊嚴經」についての説明は本論では省略。「大阿弥陀經」は、おそらく十八の聖教の象徴性に考慮を払っていなかかつた段階の制作過程にあったのだから

う。「如来会」と「無量寿経」は、願文に限定して、しかも内容の点のみからみれば、梵本、藏本より成熟した考えを示しているが、すなわち、臨死という極限状況の救済からそれを是認しつつも、平常時に於ける念仏の仏道（平生業成）に浄土往生の仏道の重点を移しているために、臨終往生を第十九願に移していると考えられる。

原・無量寿経の願文が、人類にとって普通の課題である死の超克を宗教的救済の原点におきつつ、臨死状況における念仏往生を意図しており、この原点を見据えつつ念仏の仏道の世界を構想していたことは、「阿弥陀経」の内容が一切諸仏によって称讃されたアマダ仏による願生者の死の解決としての臨終往生にあることから知られる。「阿弥陀経」はとりもなおさず、「大阿弥陀経」の第四、五願、「平等覚経」、梵、藏諸本の第十七、十八願の内容であり、まさに原・無量寿経における願文の宗教的原点の広説である。

死の超克を焦点において世界構想をもつ浄土仏教の原形が、經典として、さらに仏教の信仰グループとして一度確立されると、人間存在の問題の中核をおさえているだけに、他の主要な大乘仏教經典の創唱者たちもアマダ仏に言及せざるをえなかったのもっともなことと思われる。「華嚴経入法界品普賢行願讚」、「法華経薬王菩薩本事品、薬師本願功德経」など。チベットの「死者の書」もアマダ仏への帰依をもってはじまる。

以上要するに、浄土仏教の世界は、人間の死の問題を常に実存的な立場から見据えつつ、人間存在の歴史性と物語性をふま

えて、ゴータマ・ブッダの教説を十分に吟味した仏教者たちの真剣なる三昧より構想されていると言うことができる。

親鸞における「欲望」の考察

菊 藤 明 道

親鸞は、禁欲的思想や聖道門的な廃悪修善の実践は説いていない。戒律についても、末法思想によって無戒を標榜し、自ら肉食妻帯した。具縛の凡夫や殺生や商いを業とした屠沽の下類が、本願念仏によって正定聚に入り往生成仏せしめられることを「かはら、つぶてのごとくなるわれらを、こがねにかへなざしむ（『唯信鈔文意』）」と教示した。民衆が生きんがためになす欠望欲求の充足行為を認めていった。ただし、煩惱具足の身だからと、ことさらに盗みや殺人などの悪行をなす欲望の貪欲化については、念仏にこそろざしもなく、仏の誓いにもこそろざしのないものとしてきびしく諫めている。往生を願い念仏する者は、如来の恩を知り、自らのひごうた心を思い直すべきだと説いている。（『末灯鈔』）

親鸞は、自己の煩惱熾盛、罪惡深重の相を徹底して悲歎述懐した。『教行信証』の「信巻」に「悲しき哉、愚禿鷲、愛欲の広海に沈没し名利の太山に迷惑して「定聚の教に入ることを喜ばず……」と述懐し、「悲歎述懐和讃」に「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり、修善も雑毒なるゆへに、虚仮

の行とぞなづけたる」と徹底した無真実者の姿を表明している。このように親鸞は、「受欲」「名利」（名聞利養）に縛られた自己を深く悲歎したが、その背景には『涅槃經』の欲に関する教説の影響が考えられる。先の「信巻」の文の後には『涅槃經』が多く引文され、難治の三病人の文に続いて、阿闍世の逆害の文が引かれている。彼が性弊悪で殺戮をなし、口の四悪・貪・患・愚癡を具し、眷属の為に現世の五欲の樂に貪著する故に父王を害したと述べられている。貪欲が逆害の原因であるというのである。ところで、親鸞には『大般涅槃經要文』（自筆本、高田専修寺藏）という『涅槃經』からの抄出文がある。『涅槃經』一部四十巻を熟読玩味して抜書きし、これに訓点をつけ後人が読み易いようにされている。その初めに「師子吼菩薩品の欲に関する長文が抄出されている。まず、少欲と知足の区別について述べられ、次に、悪欲・大欲・欲欲の三欲が説かれている。悪欲は、比丘が心に貪欲を生じ、一切大衆の上首となりすべての僧を随わせ、四部衆をして我れを供養、恭敬、讚歎、尊重せしめ、国王や大臣・長者をして恭敬せしめ、衣服・飲食・臥具・医薬・上妙の屋宅を得しめんとする「生死の為の欲」であると説く。次に大欲とは、比丘が四部の衆をして悉く皆、我れ初住の地乃至十住を得、阿耨多羅三藐三菩提を得、阿羅漢果、乃至須陀洹果を得、我れ四禪乃至四無間智を得と知らしむべしと「利養の為にする欲」であると言ふ。欲欲とは、比丘が梵天・魔天、自在天、転輪聖王、刹利、婆羅門に生じて皆自在を得んと欲する「利養の為の欲」であると言ふ。続いて少

欲は須陀洹、知足は辟支仏、少欲知足は阿羅漢、不少欲不知足は菩薩であると説く文が続く。ところが、その後は『涅槃經』本文の「寂靜」と「精進」の説明の箇所をばし「又涅槃者名為三洲渚。何以故、四大暴河不能漂故。何等為四。」の箇所のみを抄出した後、出家人の四病の文を抄出している。四病とは四悪欲であり、衣の為の欲、食の為の欲、臥具の為の欲、有の為の欲であるという。次に四病を治す四良薬が説かれる。糞掃衣、乞食、樹下、身心寂靜の四薬が良く四病を治す聖行であり少欲知足であると説かれ、その後改めて仏性の教説の文が抄出されている。

このように親鸞が『涅槃經』の欲に関する教説の箇所を長文抄出したことは、親鸞が欲望に強い関心をもっていたことを示すものであり、この教説に照らして自らの愛欲・名利に感う姿を悲歎し「是非しらず邪正もわかぬこの身なり 小慈小悲もなければども 名利に人師をこのむなり」（「正像末和讃」と詠み、また「この世の本寺本山のいみじき僧とまふすも法師とまふすも、うきことなり」と「聖・俗」浄・穢）観に立って、民衆の上に立とうとする僧の権力的姿勢をきびしく批判している。「愚禿」の自覚のうちには、欲望を離れ得ない人間存在への悲歎とともに罪障深き凡夫が平等に如来の本願力に救われ無上涅槃に至らしめられる喜びと謝念があふれている。物欲や快楽欲、権力欲など欲望をほしのままに拡大させ、充足させて行くとする姿勢はそこにはない。

仏教における主体性について

安藤章仁

人間における自己存在の主体性を深い内面性において先鋭な姿で捉えた実存哲学が提出する宗教的実存としての主体性の問題が、仏教においても重要な意味を持つことは言うまでもない。しかしながら、仏教における主体的な自覚の形成過程は、西洋におけるそれとは根本的に異なる面があり、単純に比することはできないと言えよう。

なぜならば、西洋における主体性の問題とは、端的にはデカルトの「*cogito, ergo sum*」という命題の自己存在の把握に代表されるように「我」の自覚という過程を通して成立して行くものであった。それは、神中心的に自己が被造物的存在として見られるのではなく、自己が自己自身への関係に成り立つ主体的な存在として捉えられることにより、換言すれば、キリスト教的人間観という宗教的地盤から離脱し、人間観の世俗化という過程を通して成立するものであった。

それに対して仏教においては、人法二無我といわれるように、人我と法我との根柢に共通的に考えられた我 (*atman*) が否定され、その我が否定されるにも拘らず、なおも無我的主体とも言うべき宗教的実存としての主体性が確立されてくるところに、特に仏教的な問題がひそみ、単に西洋的実存ではありえ

ない所以が看取されるのである。そしてこの無我的主体とは、原始仏教における四諦八正道の教説が示すが如く、全人格をあげて如実智見を実践する中で、自存的にみられる自己ではなく、見るもの(主)と見られるもの(客)という区別を超えた所に現成する自覚的主体として、主客未分の無分別智の立場を基礎にして成立して行くものであった。道元が『正法眼蔵』において、「自己をはこびて方法を修証するを迷となす、方法すゝみて自己を修証するはさとりなり。……仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、方法に証せらるゝなり。方法に証せらるゝといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり」と言い、親鸞が『唯信鈔文意』において「自力のこゝろをすつといふは、やうやうさまさまの大小の聖人・善惡の凡夫の、みづからが身をよしとおもふこゝろをすて、身をたのみず、あしきこゝろをさかしくかへりみず、また人をよしあしとおもふこゝろをすてゝ、ひとすぢに具縛の凡愚・屠沽の下類・無碍光仏の不可思議の誓願、广大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり」と語るの

は、まさにこの無我的主体の在り方を示すものと言えよう。そしてこのような仏教における主体性とは、人間の恣意的要求に基づくものではなく、人間自体を成立せしめる要求、言い換えれば人間存在の在り方そのものの問題でもあった。『無量寿経』に、「人、世間愛欲の中に在りて、独り生じ独り死し、独り去り独り来る。当に行いて苦樂の地に至り趣く。身自らこ

れを当る、代る者あることなし」と明かされるように、愛欲に縛られた虚妄なる現実を深く観察することを通して、世俗に埋没し自己中心の生きる現実のありようを厳しく否定しながらも、しかもなお、生きる意味とその生き方を求めて、全ての苦悩の根源である無明を根柢から破する究極的な智慧を得ることを目指すのである。このように仏教は、我々の生そのものが問題となった時、初めて我々の内から生起してくるものと領解されるのである。

以上のように、両者における主体性の形成過程および成立基盤には各々の独自性を見ることができるとは、特に仏教における主体性が、教説に基づく仏道の歩みにおいて、より根源的に迷いを破って解脱へ出るという実践的な実存転換の問題を軸にしているところに実存主義との意義ある宗教対話の可能性が開かれてくると考えられるのである。

真宗者の現場活動に関する一考察

——現場の教学の構築をめざして——

松向寺 通法

私は、「現場の教学」の必要性を強く感じる。「現場の活動」とは、日々のいわゆる檀家回りでの読経を中心とした儀礼や対話をはじめとして、自らの寺院を出発点とした日々の僧侶活動を定義する。二十一世紀においても、浄土真宗の独自性が他の

新興宗教や迷信などに侵されないためには、現場で通用する「親鸞の教学」の確立がひとつの手段と考えたのである。そして今回の考察の方法として、過去の教団及び教学、これまでの「現場の教学」の反省点を明らかにしていく作業により、あらたなる「現場の教学」をさがしてゆこうとしたのである。

紙面の都合上、考察の結果を示す。「現場の教学」の理想的な形は、社会問題に対しては信心の問題（真宗者として当然抱えている問題）として接せられ、それが全教団の立場であり、門信徒が横のつながりによって広がってゆく教学であり、過去の歴史の反省をもとに目標である真の御同朋の社会をめざした教団構築のための教学である。そしてあらたなる「現場の教学」の構築のためには、次の五点をふまえることに可能性を見いだす。

一、「現場の教学」の構築のためには、過去の教団及び教学の歴史の反省を行わなければならない。二、ポストモダン教学の反省から、現場の真宗者の「親鸞の教学」に対する軽視及び不勉強を反省し、改めたところからしか「現場の教学」は構築されない。現場の真宗者に対して一定年度に一度、強制力を持って、教学を学ぶ場への参加を義務づけるのもひとつの提案である。また儀礼に関しては、一つ一つの行為の意義の再確認をし、習俗と批判されない真宗の儀式として普遍性を持ったもので組み立てて行く必要性がある。三、社会問題に関しての正しい歴史認識の重要性。及び立脚点は現場の事実で、社会問題は親鸞の平等思想に反するから取り組むのではなく、現場の事実

があるから取り組むのであるということも明らかにしたりうえで「現場の教学」を構築していく。四、「信心の社会性」という表現は、意味が広いので十分なる論議が必要である。また「信心のどのような構造に基づくのか。」を摸索しているうちには「現場の教学」の構築は不可能である。なぜならば信心のすべてをかけて取り組むものだからであり、社会問題を信心の問題として位置付けなければならぬ。五、教団及び教学と現場とをつなげる役を「現場の教学」が果たさなければならぬ。これは、教団及び教学から現場へ「現場の教学」を伝えるだけではなく、現場から教団及び教学へ主体をかけてつくった「現場の教学」を主張するだけではなく、この両方が意見の交換をしている状態にしなければならぬ。これまではお互いに一方通行であったから「現場なき教学」「教学なき現場」と共に批判しあうだけだった。以上「現場の教学」の構築のために五点を提言する。

その他、具体的に日々の現場活動から感じたことを示す。まずは教団及び寺院の世襲制である。我々が社会問題特に差別問題に取り組む場合、まず自らの足もとから問い直さなければならぬ問題がそれである。自らの寺院はピラミッド型にならないように、またこの世襲制に甘えるのではなく、世襲制だからこそ自らを問い返す作業が、常に離れることができないのである。

また門徒に対して今は、「法縁として」行動する中、対話の中で、あらたなる「現場の教学」を伝えていかなければならぬ

い。対話でも、これまでの歴史の結果、混乱を招くなど、急な行動ができないのならば、話し相手になるということが第一歩である。特に昨今は、僧侶と門徒との距離が離れた結果、距離を埋めるものとして習俗が入り込んできた点もあり、一体となって取り組むことが必要なことは当然のことである。

真宗における業論の今日的展開

塚 田 博 教

真宗における最近の業論の最大の特徴は多くの場合、教義探究というより、現実世界が孕む様々な差別事象との関わりの上で論じられている。第一に、業論こそが差別を生み出す温床となる思想であるとするものと、第二に業論こそが差別を解放する教えであるというものである。第一の業論は様々な被差別者からの告発から出てきた自己反省であり、第二の業論は、その問いに対する応答であり、対策なのである。それらの違いは、業という言葉に込められた意趣の違いである。

第一の業の捉え方は、業を宿命論的に理解し、苦悩してきた人々からの悲痛な叫びなのである。仏教における業思想は原意趣において生まれを否定する行為の意味であり、後に宿命論的に説かれた事が誤りであったと主張されてきたが、これは第二の業論の中でもネガティブな面なのである。業論によって、我々がどれだけ多くの人々を虐げてきたかという加害者として

の認識が稀薄であるように思うのである。

さて、それでは第二の業論のポジティブな側面について述べたい。その為には、まず業というものが自らが差別者であると検証し続ける働きを有していなければならぬ。業思想が過去・現世・未来世のいずれかの一時に固定的にとどめられて説かれれば、仏教の因果論や縁起論を無視することとなり、我を有する絶対不変の業というものに我々の生が規定され、その苦悩にただひたすら耐え忍ぶことを強要されるのである。

そこで、差別者側と被差別者側に分けて、業論の展開を窺うことにする。まず、差別者側は、現実をありのままに受け入れる事であり、その為にはあらゆる差別の告発に対して真摯なる態度をもって応えていくしかないのである。差別に対しては常に加害者意識、すなわち自らが差別者であるという自己認識と、人間の我執と弱さを受け入れなければならない。浄土真宗は、ただ現実の罪業に甘んじよというものではなく、それを深く受容することにより衆生が自らの実相に目覚めやすくすることを目指しているのである。

人間は虚妄分別により、私にとって有益か無益かという相対的な価値基準によってあらゆるものが認識されていく為に、水平のものに対してヒュラルキーができあがり、その中より差別（自らの地位や財産を確保するために他人を蔑む行為）が生み出されるのは当然である。被差別者の気持ちになつてものを考える事は非常に大切であるが、差別者としての自覚を持つことが最大の解放運動となるのではなからうか。業という言葉は、

その使用法により容赦なく差別語と化すのである。

具体的には、差別者として差別を被った人に対する誠心誠意の謝罪が大切なのである。仏教で言うところの慚愧である。現代社会では麻痺しがちである感覚レベルでの改革と言う事も考えなければならぬ。自らの中に存在する差別に対する恐れ、嫌悪感というものを超克する素地を構築することこそが今日のな展開を促進させる為の課題なのである。

もう一つ、被差別者が業を捉える時には特定の個人の事象にのみ業を見るのではなく、あらゆるものが業の所縁であつて流動的であることを知らねばならない。その超時間性と超空間性に注目しながら、業を特殊化しない事を心掛けるべきである。差別を感じた時に躊躇することなく表明できる地平を開ける可能性を業思想は秘めているのである。

以上、業論の展開について簡単にまとめると、業の秘めている危険性と言うものを十分に認識しつつ、差別者と被差別者における業思想の領解の違いを明確化し、最終的には自らがいつ何時においても差別者と成り得るという自覚と、特殊化されはならない差別の位置づけを業論は担い続けているのである。

聖徳太子和讃の考察

御手洗 隆明

聖徳太子信仰は特に鎌倉時代に高揚をみせたが、その実践者の一人として親鸞が、二百首にも及ぶ「聖徳太子和讃」と共に知られる。主な和讃は『皇太子聖徳奉讃』（七十五首和讃）・『大日本聖徳王聖徳太子奉讃』（百十四首和讃）・『正像末和讃』文明版本所見『皇太子聖徳奉讃』（十一首和讃）であるが、そこに窺える太子観についての親鸞の基本は、日本において浄土教興隆・衆生利益をなし、仏敵と闘った仏教者として捉えることであつた。親鸞は関東での伝道に際し、各地の太子堂を起点にした教線を張つたといわれ、実際に初期真宗教団の道場では太子像・太子画像が安置され、礼拝の対象となつていたことが知られ、そこの儀式などを目的として太子和讃を含む多くの和讃が作成された。特に七十五首和讃は守屋討伐・四天王寺建立を中心に浄土教興隆・衆生利益という太子の歴史的業績を讃えている。

親鸞には二種の太子観が確認できるように思う。その第一は、六角夢想に代表される親鸞の求道過程における宗教体験に顕著な聖徳太子像である。つまり自身の歩みを支える存在として語られると共に、親鸞独自の思想形成にも密接に太子が関係したことも知り得る。この親鸞の個人的・内面的信仰としての

太子観が第一に指摘できる。第二には、日本において仏教を興隆させた偉人として、また衆生利益のために活動する存在として、特に当時の聖徳太子信仰の影響を強く受けた太子像である。この歴史的太子観は特に七十五首和讃において顕著である。この和讃の典拠の一つに『四天王寺御手印縁起』がある。

この縁起により仏教各宗派に共通する聖徳太子理解として、仏教興隆の偉人として、また予言者としての太子像が通仏教的太子信仰として確定した。後の聖徳太子信仰の形態は、この縁起をその時代の人々がいかに了解するかにより決定されたといつても過言ではなく、この縁起に触れて何等かの行動を起こすことが太子を信仰することであつた。縁起の内容は物部守屋という仏教破壊者と太子の関係、太子による四天王寺という仏土建立の誓願が、予言と共に述べられている。特に仏領を定め、これを一仏浄土への結縁の場とすることに縁起の主眼があつた。親鸞はこの縁起を書写しており、縁起を拝見・書写するという太子信仰のスタイルを彼によつても知ることができる。これは当時の聖徳太子信仰と浄土宗教団との関係と重ねて理解すべき点である。

親鸞においては個人的・内面的信仰として聖徳太子は存在しており、これが基本であるが、他方関東教団の危機的情況の際に太子和讃が作成されていることが注意される。親鸞は仏敵としての物部守屋について「御手印縁起」をくぐらせて了解し、その具体相を「獅子身中の虫」という教団内の異義者にみた。その上で、親鸞は「守屋」への敵しい対応を太子を通して弟子

達に教えているのである。

更に親鸞が「御手印縁起」について和讃していない部分に注目すると、縁起の主願であった仏土観、また敬田院についても「戒律の場」という主願そのものには注目していない。これは親鸞の歴史観、また浄土観を明らかにする手掛かりになると私は考える。仏土観・浄土観については、親鸞には縁起が予言するような仏土観、つまり現世において特定の地域を地上の浄土たらしめるという、忍性の理解したような発想はなく、あくまでも「いなかの人々」という念仏者の存在において、その生活の場に現生における浄土という意義を見出したことが予測され、また戒律に信仰的意義をもないという親鸞の思想の特徴が、「御手印縁起」を和讃化する場合にも顕著であることが窺えるのである。

親鸞の往生観の課題

野村 伸夫

親鸞の用いる「往生」に二義（臨終往生と現生往生）ありとする主張は臨終往生一義説が大勢的であった中で波紋を投げかけたのは周知のごとくである。臨終往生については両説共通しているから議論の中心は必然的に現生往生を示すとする文言の解釈如何となった。しかし親鸞の「往生」の用法に二義論者が主張する逆説的表現が有るとは思えないのである。親鸞には

「往生」という言葉を用いる以外にさまざまな逆説的表現があつて、本小論では、親鸞の思想に照らしてそれら逆説的表現を我々が親鸞思想の「往生」と呼び得るかどうか、またそれらと臨終往生との関係はどうかを明らかにすることが課題であることを示すのである。ここに於て「親鸞の往生観」は現代の問題として捉え、「往生」という言葉の親鸞の用法との混同は避けねばならないことに留意すべきである。

現生往生の一つの典拠とされる文章「正定聚のくらゐにつきさだまるを往生をうとはのたまへるなり」から現生往生の意味を引き出せないという見解に我々は立つ。理由は二義論者が①この文章を含むより広い文脈を無視していること、②「正定聚」の定義としての左訓「ワウジャウスベキミトサダマルナリ」を考慮に入れていないこと、③親鸞自身の地の文と「往生を得」という大経の説示とを混同していること、最後に④現生往生が「親鸞の思想の核心」なることはこの文から結論づけられるのであるならば、同様な（往生）を用いて現生往生を示す）表現が親鸞の主著の『教行証文類』にも見られてしかるべきであるがそのような文言はないことである。結局親鸞は「往生」という言葉を臨終時に限定して用いていることになる。

二義論者が偏に現生往生説を根拠に「信心決定者の生は、生死を越えた立場に立ちながら、生死の中にいる」という主張は、しかし、その根拠を失うものではない。この主張を決定づけるのは現生往生説ではないからである。「往生」という言葉を用いない逆説的表現は親鸞の著述には枚挙に遑がないが、一

二の例を挙げると「必至滅度者即是常樂」（生死界に生きている信心の人はそのまま苦を乗り越えている）（証文類）であり、「浄土の眞実信心の人は、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとし」（『末燈鈔』）などである。但しこれらを親鸞は「往生」とは言っていないのである。

「往生」という用語が親鸞に関係なく、臨終時に浄土に往生生まれるという意味を持つ時代と伝統の制約を受けていたと推測するもあながち誤りではなからう。親鸞の用法では但し正定聚の後に位置付けられているが、臨終時に浄土に往くことには変わりはない。従って親鸞の「往生」は未来つまり世俗的直線の時間の連続の中において用いられていることが分かる。しかしこれが親鸞の往生観だとすれば、この時間の連続はそのまま空間的連続につながり、方便として位置付けられている鳩摩羅什訳『阿弥陀経』に表現されている西方十万億土のかなたの極楽に臨終を契機として「往生」するという第二十願的信仰の帰結だけのことになってしまう。そこにはただ楽観的な他律的信仰のみがあって、親鸞の悲嘆、最低下の凡夫という自覚の微塵もない信仰があるのみである。この信仰は「眞仏土文類」に親鸞が述べている光明無量、寿命無量の世界、つまり時間と空間を越えた非連続の第十八願的帰結の世界として表現されている眞仏土（眞実の世界）とは相容れないものである。

従って親鸞の往生観は単に臨終往生という連続の側面だけで捉えるのではなく「如来とひとし」などで表現される非連続の要素を持ったものとの関連において考えられなければならない

のである。親鸞の往生観の課題はここにあると言えよう。

（未完）

註

（1）上田義文「親鸞の『往生』の思想」（『同朋学報』第十八・十九合併号、昭和四十三年十二月）、および「親鸞の往生の思想について」（恵谷先生古稀記念『浄土教の思想と文化』、仏教大学刊、昭和四十七年三月）。

（2）往生一義論の最近のものは、内藤智康「宗祖の往生観」（『眞宗研究』第三十八輯、平成六年一月）。

「将来する浄土」の教学性・哲学性

高田 信良

「将来する浄土」という表現は、武内義範著『親鸞と現代』（中公新書、三六七）において述べられるものである。それは、また、『教行信証の哲学』以来の武内義範氏の親鸞理解のユニークさを示す代表的なものとしてしばしば言及される。

1、「将来する浄土」という表現によって考えられていることからは、「眞実に世界の彼岸としてある浄土」というものは、単に西方十万億土とか、あるいは死後の世界としてだけ考えられているような静止的な彼岸ではなくて、むしろダイナミックに、この世界に関係してくるものである。しかも西方浄土とい

うような、彼岸の超越性をあらわす象徴でいわなければならぬような面をいつでも残している。そういう面を残しながら、その浄土がいつも現実のわれわれの世界に入ってきている。往相・還相の廻向というもので浄土はつねに此処・現在に将来してきている」というものである。つまり、浄土は彼岸でありつつも静止的な彼岸ではなく常に《いま・ここ》の現実の世界に入ってきている、将来してきている、というのが「将来する浄土」として考えられていることだからである。

「将来する浄土」が論じられる文脈では、後期ハイデッガーの「方域・四和合」「存在への帰向」ということがらと、浄土教における「西方浄土」、親鸞思想における往相・還相廻向ということがらが重ねられて思索されている。ここでは、浄土、往相・還相廻向等の概念が思索の関心事ではあるが、むしろ、後期ハイデッガーの「存在への帰向」という思想を浄土真宗的によみがえらせてみたい、と述べられたように、武内氏の思索においては、ヘーゲルやハイデッガー、さらには、ヤスパース、ブルトマンなどに触発された哲学的思惟が基本にあるとも言える。そのような独自の哲学的思惟を基盤としながら、親鸞思想のことがらを考え直そうとする関心のように受け取ることができる。ここでは、氏の思索のユニークさが見られる反面、親鸞思想（また、ヘーゲル哲学、ハイデッガー哲学等）に対する内在的な追索との間に何がしかのギャップをも感じさせてしまわざるを得ないのも事実であろう。「将来する浄土」は、そのような（教学的思惟ではない）独自の《宗教哲学的思惟》を象

徴的に示すものとして理解されることが多いのである。

2、しかしながら、「将来する浄土」という思索を《哲学的》なことがらという観点からのみ理解するのは、一面的であろう。むしろ、「将来する浄土」を『教行信証の哲学』以来の武内義範氏の《宗教哲学的思惟》を象徴するものと理解し、氏の親鸞思想に対する基本的な関心を総合的に考えてみれば、そこには、（従来からの教学概念には必ずしも馴染まないかもしれないが）《教学的思惟》と性格づける方が適切な思索が見いだされるであろう。『教行信証の哲学』における三願転入の理解、特に、第二十願から第十八願への転入に反復性を見るところという理解は、三願転入ということがらを、第十九願から第二十願へ、さらに、第十八願へという論理的な転入の構造という観点からのみではなく、《いま・この私》、つまり、時代性（時）と身体性（機）の自覚（末法五濁惡世における煩惱熾盛の凡夫の自覚）において三願転入の問題を考えるという視座において意味を持つものである。そのような宗教体験の場における浄土理解は、どこまでも指方立相的な彼岸でありつつも、《いま・この私》（「親鸞一人」）に関わってくるものに他ならない。むしろ「保守的な浄土教の信者」にとつての浄土理解を《哲学的》に率直に表現したものが「将来する浄土」だと言えるのではないだろうか。

歎異抄における慈悲の問題

西田真因

「聖道の慈悲」と「浄土の慈悲」は菩薩の慈悲と仏の慈悲と
 いうように置き換えることができる。「聖道の慈悲」とはいま
 だ〈仏〉ならざる〈聖道の行者〉の〈仏〉を目標した菩薩行と
 しての慈悲である。菩薩が自己の修行の完成のために慈悲行を
 行ずる。したがって、そこでの慈悲行はその慈悲の対象への慈
 悲心から発起した慈悲行ではなく、菩薩自身の自己の修行のた
 めの〈手段〉としての慈悲行である。それは慈悲が慈悲である
 ための基本要件である慈悲の無私性というものを侵害してい
 る。慈悲が慈悲として成就するためには慈悲はいかなるものか
 らも手段化されてはならないのである。したがって、慈悲が慈
 悲であるためには、この〈手段性〉、つまり〈わがのために〉と
 いう〈我為性〉を超えなければならぬ。しかし、「聖道の慈
 悲」は原理的にその〈我為性〉を超えられないのである。聖道
 の行者は自己の目的である〈悟り〉を獲得するためには手段
 として慈悲行を行じなければならぬという至上命題をもって
 いるからである。つまり、聖道の行者にとつての慈悲は、たと
 え仏道修行であるとしても、あくまで、〈わがために〉という
 利自性を本質としてもっている。したがって、「聖道の慈悲」
 は慈悲として成り立たないという基本性格をもっているのであ

る。

聖道の行者が自己の「聖道の慈悲」が、このように、原理的
 に自己矛盾・自己撞着をもっていることに気づいたとき、どう
 なるか。自己の慈悲行に行き詰まるしかないであろう。この行
 き詰まりは聖道の行者にとっては、どうしても解くことのでき
 ない絶対の行き止まりである。これは「聖道の慈悲」において
 は絶対に解くことのできない論理の〈壁〉である。これが、「し
 かれども、おもふがごとくたすけとぐるごとく、きはめてありが
 たし。」ならびに「存知のごとくたすけがたければ、この慈悲
 始終なし。」という言述の理論的意味である。

したがって、「聖道の慈悲」においては慈悲は成り立たない。
 なぜ「聖道の慈悲」から「浄土の慈悲」への転換がなければな
 らないか。それは、このように「聖道慈悲」においては慈悲は
 成り立たないからである。次に、「念仏まうすのみぞ、すえと
 をりたる大慈悲心にてさふらふべき」とは、「念仏まうす」こ
 とにおいてのみ完全なる慈悲は成り立つということである。で
 は、どうしてそう言えるのか。

しかし、そこには、聖道の行者から〈信心の行者〉への転換
 がなければならぬ。聖道の行者から信心の行者への転換の契
 機になるのは、慈悲すらも自己の修行成就の手段として使っ
 ているという〈罪〉であると同時に、もっと奥のあらゆるものを
 〈わがために〉手段化する〈罪〉にめざめることである。聖道
 の慈悲ということ自体が〈罪〉であるということである。ここ
 には、他者への慈悲であると思っていたものが、その他者への

慈悲も実は自分への愛であるという〈罪〉を知った者の苦悩が出てくる。しかし、この〈罪〉は聖道の行者にとっては自己矛盾の〈壁〉として意識される。それを超えようともかくが、自分の内でいくら探してもその道はみつからない。そこに、〈阿弥陀仏〉という〈外〉なる智慧が要請されてくる論理的根拠がある。阿弥陀仏の智慧によつて、その〈わがために〉の〈我愛性〉は〈罪〉であることが教えられる。聖道の行者の世界には阿弥陀仏がないから、それを〈罪〉として教えてくれる智慧がない。その阿弥陀仏の智慧に出会わないかぎり、〈罪〉は見えない。それはあくまで〈壁〉としてしか見えないのである。その苦悩は〈壁〉に直面した者の苦悩である。〈罪〉として見ること自体が既に阿弥陀仏の智慧の世界の中にあるのであり、阿弥陀仏の本願の世界の中にある信心の行者においてはじめて見えるのである。この〈壁〉から〈罪〉への意味空間の転換の契機が阿弥陀仏の本願の御言葉を受受した〈南無阿弥陀仏〉という主体の誕生である。これが「念仏まうす」ということである。この〈南無阿弥陀仏〉という主体の誕生した信心空間が慈悲の世界である。

歎異抄における慈悲は既にして阿弥陀仏の慈悲の中に在るといふ発見である。その発見をもたらしたのは信仰である。歎異抄第一条冒頭の「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて往生をばとぐるなり」といふ表現は、阿弥陀仏の慈悲の中にあるといふ表白である。信仰と慈悲とは同時である。阿弥陀仏の慈悲の中に在る自己を発見したことによつて、阿弥陀仏の誓願

の御言葉を受受することができるのである。慈悲にふれてはじめて信心の自己がでてくる。言い換えれば、信仰体験とは阿弥陀仏の私心無き慈悲の中に在るといふ慈悲体験である。

第四条の問題は、結局、慈悲は慈悲としていかに成就するかという問題である。慈悲は慈悲自体として独立することがどうしてできるか。根本の問題は、この問題である。それは、この被限定性存在としての世において、それが成り立つのは、仏の慈悲として〈頂いていく〉ことのみにおいてである。信心の行者とは、阿弥陀仏の本願の御言葉を受受して阿弥陀仏の慈悲と智慧の中に照らされながら浄土往生の道を往く者である。この信心の行者にあつては、慈悲は自分自身が身に受けているものである。自分の仏道修行のための手段としての慈悲行ではない。したがって、他の人も同じく、この阿弥陀仏の慈悲の中に入れば、ともに慈悲に浴していくことができる。その意味で、同行として誘うことが、共に慈悲の中に入ることである。阿弥陀仏の慈悲に喜び感謝しつつ謙虚に清貧に生きる信心の行者の生きざまが、意識せずして他者に感化を及ぼしていく。その素直で暖かい心が他者に喜びと安らかさを与えていく。他者への慈悲行という側面というならば、そういう慈悲の無意識の波及性が信心の行者の慈悲である。「浄土の慈悲」は、そのような慈悲の自然性をこそ目指していたのである。それが「念仏まうすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にてさふらふべき」といふ言述の理論的意味である。

親鸞における仮・偽について

三木彰円

親鸞は、選択本願に根拠する人間の存在課題を、「真仏弟子」と言い切る。これについて親鸞は、「弟子者釈迦諸仏弟子金剛心行人也」(信巻)と確かめている。ここに弟子と押さえられるのは、覚者釈尊の出世において見ていく時、選択本願の悲心が人間に開示される基点が与えられた事実にはかならない。未覚なる人間にその存在の質が明らかになるのは、釈尊の出世を基点とすること以外になく、そこに明らかになる存在の事実が「煩惱成就のわれら」という人間観なのである。釈尊の出世は同時に「如来所以興出世唯説弥陀本願海」(行巻)と示されるように、説本願に事実以外にはない。すなわち釈尊は一切の人間の存在の質を確かめることにおいて、その一切を救済する法を、釈尊自身の存在課題として明らかにするのである。この阿弥陀の本願を明らかにする釈尊という、二尊の呼応において人間はそこに「弟子」として生きるという存在が与えられ、そこに積極的に存在を尽くすことが与えられるのである。

親鸞はこの確認に先立ち「真の言は偽に對し仮に對するなり」と述べるが、この真・仮・偽の關係について考える時注意しなければならないのは、「対す」という當為の概念確認である。このことの根拠と主体が曖昧になる時、真・仮・偽という

事柄は、人間が人間自身に依拠した上で、人間を規定し、排除していく根拠ともなる要素を払拭し切れない。親鸞が明らかにする浄土真宗は、人間それ自体に人間を規定する根拠はないことを、人間に明らかにするのであり、そこに人間の唯一根拠としての選択本願を明らかにしていくのである。仮・偽が何であるかということに先立って、そこに「対す」と言い切られることが十分に確認されなければならないと考える。この「対」という當為の質の確認は、「信巻」難治の機積・逆謗撰不問答の展開に見えていくのではないだろうか。「難治の機」とは、機に「難化」性を見る釈尊が、その機を課題的に担うことにおいて人間に言い切る言葉であり、その宣告こそが「矜哀の善巧」にはかならないのである。人間を「難治の機」と言い切ることに於いて、釈尊は説本願のうちに選択本願の能動性を「自身を信知せよ」という教言として示していくのである。その教言において明らかになる衆生の課題が、「廻心」と言われることであると云える。逆謗撰不問答において、往生を中核として『大經』『觀經』『涅槃經』の言葉が問題とされるのも、「十方一切の衆生みなもれず往生すべし」としらせん(尊号銘文)とする本願を人間が信知すること、「知る」ことを問いの内容とするものであると云える。それは換言するならば、人間存在に覚醒してそれを「われら」という言葉に言い切れることを、「我」の名乗りにおいて言い得る「自身」を明確化する「信知」なのである。そこに逆謗闡提が問題となっていくことも、人間存在の総体基底の確認によるものであって、決して觀念や個人的感情と

しての「自身」を言うものではないのである。正しくそこには、願土を生きるべくある人間の存在性が押さえられなければならないのである。

親鸞が仮を「聖道の機・浄土の定散の機」(信巻)と言い切るのも、「阿弥陀仏本発誓願普化諸有海」(化身土巻)と確かめられる、普化の機として、誓願されてある人間の普遍的な課題を明らかにするとともに、その人間に廻心が不明なることを提起していくことと言える。その「自力の心をひるがえし、すつる」廻心の徹底において、婦本願も明らかにされていくのである。すると「言偽者則六十二見九十五種邪道是也」(信巻)と提起されることは、人間に廻心の明確化が徹底しないことにおいて、人間が邪道に事えていくことの法則性を示していくののではないだろうか。仮において示されていくことは、廻心における唯仏一道の人間への開示であるとともに、そのことが、偽なる在り方を必然する人間において課題的に選択本願によって提起されている事柄であると言えよう。

睡時十念考

神居文彰

睡時十念とは、毎晩就寝時に、西に向い、この場所に阿弥陀仏が来現され、ただ今こそが臨終と思つて十念し眠りに就くことを勧めたもので、伝法伝目では安心相承の第八番目もしく

は、密室道場分第五、十念の伝の附伝(添口伝)に位置するもので、枕上十念の伝、念死念仏の伝、臨終用心の伝なども呼称されている。

隆円『浄業信法訣』巻四はこれを、「睡リヲ小死ト云。前意識都息スルコト宛モ死人ノ如シ。」と記し、生物が予め経験出来ない死を眠りをもって代償経験とし、死を常に意識する状態と、阿弥陀仏への救済を平生から認識する機能があることを示唆している。

眠りを小死と言明することは、安楽な眠りの姿を死へ投影し、往生伝等に頻出する「如眠」という死の理想態を憧憬したのであり、そこに不可避不預知である死の恐怖を読み取ることができ。

『浄業信法訣』では、然るの「阿弥陀仏ト十聲唱えてマドロマン。ナガキ眠リトナリモソスレ」の歌と無能上人の歌を引用し、平生の念仏によって意識がない時も往生が可能であるということを示し、このまま命が終ることがあっても阿弥陀仏の救済が確実であることを表明、平生の念仏相統を強調するのである。

さらに臨終に盤を鳴らすことが説かれ、「若病人罪深重ナレバ其旨ヲ勸諭シテ。傍人懺悔セバ其罪滅スベシ。」と、臨終における結縁の者による臨終行儀のありかたを伝えている。これは、妙瑞『浄土宗伝燈提耳籤』附伝一五ヶ条「臨終鳴鐘之伝」や「傍人伝」に連関する。現在医学的には疾病によって睡眠が誘発されることが証明されているが、臥すことは、看病を含め

結縁の発動する要因なのである。

換言すると睡時十念は、Ⅰ眠りによる擬死再生、Ⅱ平生からの念仏相続、Ⅲ臨終行儀という重層的構造を持つことがわかる。

さて、周知のように『般舟三昧経』では夢中見仏が説かれ、迦才『浄土論』では「威省睡眠除去散乱」と、睡眠を散乱するものと同位に位置させているが、善導は『往生礼讃』後述に「若入観及睡眠時應發此願若坐若立一心合掌正面向西十聲稱阿弥陀仏観音勢至諸菩薩清淨大海衆竟」(中略)道二此語已一心正念即隨意見入観及睡或有睡眠時得見」と睡眠時に一心に称念して往生を求願し阿弥陀の光明及び極楽、諸菩薩の光明を示現することを願い、諸仏の名を唱えることよってその有様を見ることができるといふ、発願し睡眠／入観し睡眠の図式を導き出している。つまり、善導による眠りとは往生の方法であって、迦才の考えとは逆に位置し、かつ睡時十念にいう予備体験的死を意味する睡眠とは異なる理解を示しているのである。睡時十念の展開は、観念から口称という時節、場所にとらわれない念仏への変容から生れるものであることが指摘でき、睡眠に対する概念は睡時十念の構築以前、浄土教論師でも異同がある。

すなわち、『無量寿経』に「念於彼仏以三至誠心願生其国此人臨終夢見彼仏亦得往生」と、下輩のものが臨終の時夢に仏を見ることが説かれ、夢は睡眠中に見るとの常識的な経験から、臨終が睡眠に連鎖するものと考えられることは首肯でき

る範囲であり、その展開を容易にする要素が既に含まれているといえよう。

日本では、善導の考えを踏襲した形で永観が『往生捨因』において同様に「若ハ坐シ若ハ経行ソ除垂常摂心以是因縁」と睡眠を捉らえているが、法然は『二箇条問答』で、「とにかくにも悪をしのびて念仏の功をつむべき也。習ひさきよりあわされは臨終正念もかたし、つねに臨終の思ひをなして、臥すことに十念をとなふへし」と、口称の実践を前提に、睡時十念の基本思想を端的に示している。

しかし、近世末期浄土宗書籍調進部による法要集では同文を「睡時発願文」として「南無阿弥陀仏十聲 南無観世音菩薩十聲 南無大勢至菩薩十聲 南無諸菩薩清淨大海衆十聲」と、睡時十念を儀礼的に制定し、浄土宗で「大有現験」と善導的なものを認めつつ発展したことは、睡時十念の意味を複雑なものにし、生理的な睡眠の理解に二面性を有したまま敷衍するのである。

さて、寝ている時に死ぬかも知れないという不安は、逆に眠りから開放された目覚めの時の生の充足観に、むしろ反動的に死への意識を強くさせることもある。

妙瑞『浄土三脈相承』下では、「五重相伝之後、毎朝向手水、洗面相之時、先向西方合掌、唱光明遍照文、住十念仏、唱此十念念為其日課念仏」と、眠る前の念仏の他に眠りからさめた朝に十念を唱え、日課念仏の始めとすることが説かれている。隆円は夜寝ている時、横難横死することもあるものを、睡眠中阿

弥陀仏を始め諸菩薩が護念せしむることをいい、それが睡時十念の効用であるとする。睡時十念の意味の拡大である。

また他に「眠る時の一息一息が念仏であるとする」や、睡時十念を「即身成仏」と同義に置く論も存在していた。

この睡時十念は、見生無生往生の最たるものであるが、聖光は念死念仏を強調し、良忠は『浄土宗要集聽書』末において、「先師云三種行儀之外可有二行儀所謂用心念仏也用心者或六時礼讀之時或臨終時思出之時如別時用心向西作見仏想一心念仏或百返或千返」と、臨終の時を思い出した時念仏することを勧める用心行儀を打出し、隆円『浄業信法訣』では、「最後ノ念仏ニ望ミテ遂ゲンコトハ。唯今日の修行ニアルベケレバ。先ヅ須ク念仏ノ力用ヲ深ク信ズベキナリ。斯ク心得テ。常ニ此念仏ヲ唱レバ。往生ノ用心。」と、罪惡の凡夫の臨終の死苦をも念仏によって消滅する念仏の力用を信じ、常にこれを心にかけて念仏することこそが往生用心として重要視し、睡時十念は眠りの前の十念から臨終を意識した平生の念仏相統の基底概念として発展していくのである。

つまり、眠っている時念仏出来ないから眠る前にするという考えと、一方に眠っている時が念仏の効用の現れとする考え、また眠っている時も念仏しているという意味付けなど重層的に睡眠を理解し、それが平生相統と臨終念仏との接点の行儀として形成されていったのである。

常行寺の宝冠阿弥陀像をめぐる

一・二の問題

苦米地 誠 一

叡山東塔・西塔の常行堂本尊像は光森正士氏の研究以来、慈覚大師円仁請来の『金剛界八十一尊曼荼羅』から抽出された四親近菩薩を脇侍とする密教系阿弥陀五尊像であり、これが後の諸常行堂に継承されたと考えられている。その祖形は『金剛頂略出念誦経』に遡り、中尊阿弥陀は通肩衣で、五尊とも鳥獣座に坐す。而し阿弥陀は『略出経』系の『五部心観』とは異なり、五智の宝冠を戴き、阿弥陀の定印(妙觀察智印)を結ぶ。

所でこの常行堂で修された常行三昧につき、一般的には円仁が唐の五台山竹林寺から移した法照流の音楽的念仏とされ、天台浄土教の基礎となったとされるが、円仁始修の常行三昧が、その本尊像と共に密教行法と考えるべき事は前に述べた。所で脇侍の法・利・因・語の四親近菩薩につき『山門堂舎記』『叡岳要記』『三塔諸寺縁起』その他の記録史料等に四摂菩薩とする例がある。而し『覚禅鈔』には法・利・因・語菩薩とあり、現存の遺例から光森氏は『覚禅鈔』の説が正しいとされる。確かに現存像からは法・利・因・語菩薩と考えられ、名称に関し横川常行堂系頭教系五尊像との混乱もあり、四摂菩薩の記録が間違いの可能性も十分にあるが、金剛界系別尊曼荼羅には四摂

菩薩を配する例もあり、実際に四摂菩薩を配した作例の有った可能性を完全に否定する事はできないのではないか。

所で常行堂阿弥陀は如来形に宝冠を戴く。この宝冠は本拠の『八十一尊曼荼羅』に見られ、大日が菩薩形に宝冠である事は勿論、四方の四仏が共に如来形に宝冠を戴く。而し同じ『略出経』系の『五部心観』では鳥獣座や袈裟の着衣形式が一致するが、四仏の宝冠は無い。後期インド密教無上瑜伽タントラ系の根本儀軌に五仏の宝冠を戴く像容を説く事が頼富本宏氏によって指摘され(頼富本宏『密教仏の研究』、『八十一尊曼荼羅』も無上瑜伽タントラ系の図像を取り入れたものか。漢訳でも法賢訳『仏説瑜伽大教王経』巻一「三摩地品」第四(大正蔵一八・五六四b)や天息災訳『一切如来大秘密王未曾有最上微妙大曼荼羅経』巻一(大正蔵一八・五四四b)等に見られるが、遙かに後代の訳出であり直接『八十一尊曼荼羅』に影響を与えた事は考え難い。不空訳『十八会指帰』の如く無上瑜伽系の要素の一部が伝わった可能性もあるが、外に宝冠の五仏は見られない。これに対し金剛智訳四卷本『略出経』(大正蔵一八・二二七b-c)に、毘盧遮那が師子座に坐して未だ久しからずして成仏し畢り、四方の四仏が座に坐すとある所が、不空訳とされる六卷本『略出経』(遠藤祐純・苦米地誠一『金剛頂瑜伽中略出念誦経』六卷本・四卷本対照研究)仏教文化論集五(昭五八)五三頁)では文章に錯雑があり、五仏が座に坐して後「是の諸の如来、此の座に坐し已つて、未だ久しからざる間に等正覚を成じ、悉く一切如来の普賢の心を得たまへり。」とあり、

毘盧遮那のみではなく五仏の全てが一時に現等覚した事になる。勿論、本経の初会『金剛頂経』では四方の四仏は十方から集会した一切如来であり、既に過去に現等覚した已成の仏で、ここで新たに現等覚する事は有り得ず、四卷本が正しいが、六卷本を請来し『金剛頂大教王経疏』中に引用する円仁は何も述べない。而し安然是『金剛頂修行法次第儀式』巻上(日蔵・天台宗密教章疏三・九四下)に「私に云く、經中に(中略)次に五仏の五座上に坐し、未だ久しからずして覺を成じ、五智を証得すると想へ。故に『訣』の頌に「想諸仏所依成等正覚法」と云ふ。(中略)次に五仏の成覚を想つて後に神變三昧法を想ふ也。」とし、五仏が共に同時に正覚を成じ、五智を証得すると言う。五智の宝冠は五仏冠は当に五智を象徴するものであり、そこで五仏は共に五智の宝冠を戴く事になる。『八十一尊曼荼羅』は『略出経』系の曼荼羅であり、即ち六卷本『略出経』によって成立した可能性が想像される。勿論この説が円仁に見られず、已に唐に有ったものか否かは不明である。しかし無上瑜伽タントラ系の要素の影響した可能性と共に、更にそれ以上に、六卷本『略出経』によって成立した可能性は高いと考える。

菩薩としての願往生者

—『大阿弥陀經』の場合—

齊藤 舜健

無量壽經類のなかで、初期無量壽經類に属する『無量清淨平等覺經』（以下『覺經』）と『阿弥陀三耶三仏薩婆檀過度人道經』（以下『大阿』）には後期無量壽經類には見られないモチーフがいくつか見られる。一つは阿弥陀仏が般涅槃し、その後、阿弥陀仏国の教主として、觀世音菩薩（蓋樓亘菩薩）と勢至菩薩（摩訶那鉢菩薩）が相次いで作仏する、というものであり、もう一つは、阿闍世王太子と五百人の長者の子供たちが法藏菩薩（曇摩迦菩薩）の誓願である二十四願経が説かれるのを聞いて、自らも阿弥陀仏のようになりたい、という願いをおこし、それに対してその願いはかなえられるのだ、という積尊からの授記が授けられるというものである。

阿弥陀仏の般涅槃と蓋樓亘菩薩・摩訶那鉢菩薩の作仏は「阿弥陀仏。至其然後。般泥洹者。其蓋樓亘菩薩。便当作仏。へ中略」当復如大師阿弥陀仏。へ中略」准法大師。爾乃般泥洹。其次摩訶那鉢菩薩。当復作仏。へ中略」当復如大師阿弥陀仏。止住無央數劫。尚復不般泥洹。展轉相承受。經道甚明。国土極善。其法如是。終無有斷絶。不可極也。」（大正十二、三〇九上）と述べられ、蓋樓亘菩薩・摩訶那鉢菩薩共に阿弥陀仏と同様の救

済活動をすることが示され、その流れが断絶することはないとされる。この阿弥陀仏の般涅槃を示す箇所の前に阿弥陀仏によって救済される有情たちを「……皆欲使往生其国。悉令得泥洹之道。其作菩薩者。皆欲令悉作仏。作仏已。転復教授。……皆復欲令作仏。作仏已。復教授諸無央數天人人民。……皆令得泥洹道去。諸可教授弟子者。展轉復相教授。転相度脱」（同三〇八下）と述べ、往生したものがまた次々に有情を救済することを示す。この流れは蓋樓亘菩薩・摩訶那鉢菩薩の補処につづいて行くものである。また、阿闍世王太子が「阿弥陀仏のようになりたい」と願うと積尊から「是阿闍世王太子。及五百長者子。却後無數劫。皆当作仏如阿弥陀仏」（同三〇三中）と告げられるが、これも前述の蓋樓亘菩薩・摩訶那鉢菩薩の補処と同じ流れに連なるものであろう。

さて『大阿』で願往生者の実践を述べるのは所謂三輩段に於いてである。その上輩者の実践は「当去家捨妻子斷愛欲。行作沙門。就無為之道。当作菩薩道。奉行六波羅蜜經者。作沙門不虧經戒。慈心精進不当瞋怒。不当与女人交通。齋戒清淨。心無所貪慕。至誠願欲往生阿弥陀仏国。常念至心不断絶者」（同三〇九下―三一〇上）というものであり「菩薩道を作す」ことを求められ、また二十四願経を奉行了たことを除けば曇摩迦菩薩の実践とはほぼ同じものである。一方中輩・下輩の者には「作菩薩道」という条件は付せられてはいない。上輩は菩薩であり中輩・下輩はそうではないのである。上輩は往生後直ちに阿惟越致菩薩となり阿弥陀仏国にて菩薩としての実践を開始する。一

方中輩・下輩は直ちに菩薩としての活動をするわけではなく往生後に菩薩となりその後「次当復如上第一輩。(同三一〇下)」というように、上輩と同じく菩薩としての活動に邁進するのである。これは菩薩となり得なかつたものを菩薩とし、「諸可教授弟子者。展転復相教授。転相度脱」という阿弥陀仏によって救済されたものが阿弥陀仏の救済活動の一翼を担うということと、そして蓋婁亘菩薩・摩訶那鉢菩薩と次第して次々に阿弥陀仏国をもちたてて行くという、「救済の構造」が成立する根拠を示したものではなからうか。

『覚経』でも、『大阿』と同様の構造を読み取ることができ、初期無量寿経類はこのような「救済の構造」の説示を意図した経典ではなからうか。

隆寛における行と仏土

那 須 一 雄

隆寛(一一四八～一二二七)の著作を成立年代順に見ていくと、行とその行によって生じる仏土についての記述に展開が見られる。この点について、隆寛の著作である『弥陀本願義』(六一～六二歳作)⁽¹⁾、『散善義問答』(七〇歳以降作)⁽²⁾、『極楽浄土宗義』(七三歳作)⁽³⁾を検討する。

〈A〉『弥陀本願義』……隆寛六一～六二歳作であるこの著では、此土においては、機根に九品の不同、あるいは無量の品類

があるが、彼土においては、階位の不同はなくなり、齊しく不退転・阿毘跋致に住することを、曇鸞や善導の著・『大無量寿経』『阿弥陀経』などによって明らかにしている。(『遺文集』二二五頁)

〈B〉『散善義問答』……隆寛七〇歳以降の作であるこの著において、隆寛は、『散善義』について、独自の詳細な解釈をする。その中で、『観経』の九品の行者に、「発三心の念仏者(若有衆生)」と「三福散善を修する行者(復有衆生)」の二種があると考え、さらにこの「三福散善を修する行者」に、廻心する機(発三心の機)と、廻心しない機があるとする。(『遺文集』五八頁)

そして、この本来よりの三心具足の念仏者あるいは廻心した三心具足の念仏者は、直ちに本願所成の報土に生ずることができ(『遺文集』四四頁)、未廻心の行者は、『大無量寿経』の疑惑胎生に相当するのであり、辺地胎生にしか往生ができないと説く(『遺文集』四四、六五頁)。未廻心の行者は、その後、胎生辺地から、報土へ移るとされるが、辺地に生じて蓮華に閉ざされて法を聞くことができない期間、あるいは、報土に移った後の得果に、九品の品位により差があると説く(『遺文集』四四、六二、六五～九〇頁)。

〈C〉『極楽浄土宗義』……隆寛七三歳のこの著では、『散善義問答』では、辺地に生じて報土・本土に移るという表現がされていたのが(『遺文集』七七、八〇頁)、辺地は報土に摂せられると述べられ(『遺文集』三一頁)、さらに、辺地とは、疑者を

して誘進させ、仏願を信ぜしめんがための権説・譬喩であるとまで述べる⁽⁴⁾。従って、九品の行者が蓮華の中に譬居する時劫の長短についても、実際には經典に説かれるように時劫を経るのではなく、彼国に到れば、即時に無生忍を得て、報土に移るのであると述べられる⁽⁵⁾。『遺文集』三二頁。そして弥陀の報土について、自受用土と他受用土の二に分けて、善導の言う凡夫の往生すべき報土は他受用土であると述べ、さらに詳説している『遺文集』三〇頁。また報土往生の機が報土に往生したならば、まずどのような位に住するのかについても、天台円教の報土観を背景として、「斷無明初地已上」と判じている。

〈結論〉隆寛の著作を成立年代順に検討すると、六一〜六二歳作の『弥陀本願義』では、此土で機根に差があっても、彼土では齊しく救われるという記述のみであった。これが七〇歳以降作の『散善義問答』になると、『散善義』の九品段について詳細に解釈する中で、九品の行者に、「発三心の念仏者」と「未廻心の行者」とがあると述べる。そして未廻心の行者は、『大無量寿経』の疑惑胎生に相当し、辺地胎生に生じ、その後、報土に移ると説かれる。また辺地にいる期間、報土に移った後の得果に、九品の品位により差があると説く。これが七三歳作の『極楽浄土宗義』になると、辺地や、往生後の九品の差異等は、疑者に仏願を信ぜしめんが為の経文の権説に過ぎず、往生すれば、即時に無生忍を得て、報土に入ると説かれる。また報土についても詳説される。

註

- (1) 「承元三年（一二〇九）比四月九日者、権中納言隆寛、御始行千日称之後、第三句始也。……仍声説此本願義、備讚嘆訖、自去年春比製作此書功終」『遺文集』一二六頁）
- (2) 「建保五年（一二二七）八月廿日」『遺文集』六五頁）
- (3) 「承久二年（一二三〇、※建久は誤植）六月下旬比重料簡了」『遺文集』八一頁）
- (4) 「于時承久第二曆（一二二〇）春始々之秋終々功……」『遺文集』三七頁）
- (5) 『散善義問答』では「九品はこれ疑惑疑生の人のために弥陀願力を以って現作するところの辺地なり。」『遺文集』六二頁）と述べるのみ。
- (6) 経時の長短だけではなく、聖衆来迎の相違、華開已後の得益の不同等の九品ごとの差異もまた行者の執情に過ぎず、弥陀の権説であると説かれる（『遺文集』三二頁）。
- (7) 石田充之博士『法然上人門下の浄土教学の研究―上巻』二三五頁参照。
- (8) 『遺文集』は『隆寛律師遺文集』の略）

命終の心と信仰

— 貞慶の思想を中心として —

城 福 雅 伸

昨今死や死をめぐる問題について論じられることが多い。しかし肝心の死に行く人の心の状態についての研究は殆ど皆無な状態と云つてよい。そこで本小稿では法相唯識の大学僧であり実践家でもあった貞慶が命終の時の心の状態をどのように考へているか、それは、いかなる哲学や理論を背景にしているか、そこに、いかなる信仰や信念を見だし、輪廻や悟りの關係を考へていたかを明らかにし、死に行く人の心を研究する一歩としたい。そして死に行く時の対応や儀礼の根拠、信仰の根拠をも明らかにする一端としたい。

まず貞慶は命終の心の状態をどの様に考へているのであろうか。貞慶は『命終心事』において命終の心に三段階あるとし、その心の状態を説明する。最初は龜相現行位とされ明了の意識があり三性が不定という段階。次は細相現行位であり不明了の意識が微細に現起し、我愛と相応する段階。従つてその性は染汚（有覆無記）である。最後は闕絶位とされ、七八の二識のみが生起し鉤なる心は滅している状態である。故にこれを無心の闕絶に授するとされる。この三段階の心の状態は『略纂』や『倫記』に見える死の三位の心を援用したと考へられる。『略

纂』は死に行く心を三段階に分ける。一は正死で最後の刹那であり無記性。『成唯識論』では第八識とされる状態。二はその次前の潤生心でただ第六意識があり我愛と相応する有覆無記の状態。三は潤生心の次前の心で明利心とされ龜相現行の故に三性にわたるものとされる。つまり貞慶は『略纂』等に言う明利心を龜相現行位に、潤生心を細相現行位に、正死を闕絶位に配当し臨終の心の状態を論じている事が推知される。

さらに貞慶は、最初の龜相現行位を三段階に分ける。これは現段階では何に基ついたものか不明であるが、諸資料の上に築かれた貞慶独自の所説の可能性もある。まず最初は「六識が皆起る時」で、心が明了であり仏像を見、法音を聞き、自他和合し、覚悟がある状態。次は「五識が漸滅し意識独り起る時」。これは死に行く本人の内部の意識は明確にあり信仰も継続し「念仏聞法」してはいるのであるが、それを「余人難知」という状態で、ほとんど無心の様、つまり死んだに似た状態であるといえよう。五識が消滅しているが聞法をしていると言うのは禪定に入るなどし五識が滅していても阿頼耶識が声触などを領受する事があるという考へから、貞慶は述べているものと考へられる。この思想によれば臨終時五識が滅しても周りの声を聞いていたり、手を握られている等の認識が内部の意識に生じている事がある事になる。次は「狂乱の時」で善知識の教誡にも従わなくなる状態である。なお貞慶は「無心の位」には声も聞こえなくなると付記するが、「狂乱の時」と「無心の時」の何れを龜相現行位の最後の段階と考へるか不明である。

る。しかし先に論じた如く悶絶位を「名為無心」としている事から「無心の位」は悶絶位と考へるべきで、眞相現行位の最終段階は「狂乱の時」と考へられる。なお以上の中で五識が滅する、或いは第六識が独り起こる等と言う場合もその下には必ず第七・第八識は存在しているのである。

次に貞慶の命終時の信仰や願ひ、思想について検討してみた。貞慶は悶絶位は生縁を潤さないという点から、細相現行位は生縁を潤すが必ず起こり遮止出来ないという点から、これら二位については論じないとする。そして命終には本有の末の命終と中有の末の命終の二種あるが「今只於本有眞相現行位。善業成就故。三宝加被故。安住正念如願取終」と今生の命終の眞相現行位に正念に住する事を今は願うとしている。また「今所欣正念者。第一眞相現行位。三性不定中。離不善無記欲住明了善心」と述べており、命終時の正念とは眞相現行位で不善や無記を離れ明了な善心に住する事であるとしている事がわかる。この善心とは『瑜伽論』に善心死・不善心死・無記心死という三種の死が挙げられる中の善心死を指している事がその記述内容や文脈から推知される。善心死なれば安楽に死ぬという。故に貞慶はこの善心死を正念として願っていると考へ得る。

さて、このように正念を願っている「狂乱の時」ともなれば善知識の教導に従わなくなり、無心の位になると、その善知識の声さえ聞こえなくなるという。したがって正念に住する事が難しいか、不可能になる可能性が出てくる。ところが貞慶

は、ここで

至大聖化身者。神通方便不可思議也。肉眼掩。聾驗離隔。觀音形声歴歴当心。(中略) 権化教誡念念開悟。

と、目や耳が働かなくなっても観音の姿や声は直接心に当たり、また権化の教誡により悟りを開くと述べる。つまり臨終に際し限界性が出て来る人間の善知識や自己の修行ではなく、それらに代わる善知識としての仏菩薩の導きとその力という新しい理論を持ち込んで問題の解決を計ろうとしているのである。諸天や龍でさえ影響の時の威力が絶大であるから大聖の徳は計りたいとし、大聖が聖人や有縁の比丘・祖師の形をとって現れれば「威徳尊貴自催渴仰」と言う。つまり仏菩薩が善知識に代わり教導に現れば心に自ずから渴仰心を起こさせるので狂乱や無心に關係ないと考へているに他ならない。そして仏菩薩は人を教誡し「速開無生悟矣」とまで言う。この思想は眞相現行位において五識が滅した状態であっても、無心位であっても諸仏菩薩の力によって悟りを開き得るというものに他ならない。そこには仏菩薩の教導による救済がなされる事への確信と信仰が見られる。これは先に善業成就故とならべ「三宝加被故」に正念に住したいという思想とも通じる。貞慶には発心さえも仏菩薩の加被でなされるといふ仏菩薩の導きや加被に対する絶大な信仰がある事は以前に指摘したが臨終時の信仰も同様である事が確認される。

以上見てきた如く貞慶は『瑜伽論』『略纂』『論記』の所論から命終の心の状態を大系づけ、かつ分析している事がわかる。

命終時五識が無くなり無心の状態に陥ったと見えても声が聞こえ仏を念じている事がある。さらに段階が進むと理性を失い、さらには無心状態に陥る。しかし『瑜伽論』等には肝心のそれらの状態の克服についての所論が今一つ明確ではない。そこで貞慶は仏菩薩の神通方便・加被・教導という新しい別の理論を持ち込み克服をはかった。つまり唯識による理論を踏まえ、また善知識の導き等の有効性も段階によってはある程度認めつつも、それには限界があるとし、最終的には仏菩薩側からの力や導きによって問題の解決をはかろうとするのである。ここに貞慶の思想の特徴が見られる。尚これらの命終心の分析によれば臨終時の説法や誦経等は五識が減じた状態の死に行く人にも聞こえているので根拠がある事が明らかとなる。同様に脳死問題で言えば脳死は未だ体温があり生命ある状態であるが、もしこれが鐘相現行位の五識の減じた無心に見える状態と同じ状態であるとすると、その時は未だ周辺の声を聞いたり内面では信仰等もしているような状態であり、その状態の身体にメスを入れると内面では激痛を感じる可能性が極めて高い。

※詳しくは別の機会に論じる。

『歎異抄』の研究

——江戸期における写本・刊本等をめぐって——

林 智康

『歎異抄』は一般に明治になってから世に広く知られるようになったと言われる。特に近代の新仏教運動の指導者である清沢滿之によって『歎異抄』は公開され、その後、近角常観や曉鳥敏などによって称揚され、不動の地位を確立し今日に至っている。

しかし本願寺教団の中においては、すでに室町時代中期に教本の写本、後期に十本ほどの写本が見られ、江戸時代にも写本・刊本をはじめ、数多くの註釈書や講述書が見られる。

周知のごとく、『歎異抄』は従来その著者について、(一)覚如説、(二)如信説、(三)唯円説の三説がある。

覚如説は江戸時代の本願寺教団では多くの人が支持していたが、江戸後期に出た深助が慧空や慧琳の説を承けて、一連の『歎異抄』の講述の中で「三文一理」を述べて如信説を説いた。

「三文」とは三つの文証で、『歎異抄』と覚如著『口伝鈔』に共通する三文を挙げ、『歎異抄』は親鸞より如信へ、『口伝鈔』はさらに如信より覚如へ伝えられたもので、『歎異抄』は如信の著であると見なした。また「一理」は一つの道理で、覚如は親鸞が亡くなって八年後の誕生であり、「親鸞から聞いた物語の

中で耳の底に留まって忘れることのできない言葉を記す」という「序文」の内容と矛盾しているので、親鸞より面授口訣した如信の著と定めたのである。

しかし続いて出た深励の弟子である了祥は『歎異抄聞記』において、『歎異抄』は親鸞の晩年の弟子河和田の唯円の直聞直記であり、如信や覚如の著でなく唯円説を唱えた。この唯円説は履善や玄智によって主張されていたが、了祥は厳密な論証でもって学問的研究を進めたために、今日は唯円説が定説化した。

ところでその唯円の著わした『歎異抄』の原本は不明で、最も古い書写本が蓮如本（西本願寺蔵）である。東京大学の佐藤正英氏はその著『歎異抄論註』に『歎異抄』の覚如本を推定されているが、今のところ肯定しがたい。

そして蓮如本が元になり、巻尾付録の流罪記録及び蓮如自筆の奥書（識語）と花押の有無によって二系統に大別できる。一つは流罪記録等がある系統で、端ノ坊本（永正本）が直接的に蓮如本を承ける。これが毫撰寺本・光徳寺本・妙琳坊本へと連なる。二つは流罪記録等のない系統で、専精寺本、龍谷大学本が間接的に蓮如本を承ける。後者の龍谷大学本を底本とし、端ノ坊本系統で修正したものが大谷大学本（端ノ坊別本）である。

江戸時代の写本に名願寺と慧空本がある。前者は後人の手で訂正されているが、抹消の部分はおおむね専精本と一致している。後者は端ノ坊（永正本）を承けている。

江戸時代の刊本の中でまず挙げられるのが『歎異抄私記』であり、これは慧空の師円智の著わしたもので、『歎異抄』の最初の註釈書でもある。次に、元禄四年本は本文のみであり、著者名がない。また『首書歎異抄』は註が少しあるが著者名がない、さらに真宗法要本は西本願寺の親鸞五百回大遠忌記念出版である『真宗法要』三十一冊の第八冊であり、蓮如本と元禄四年本との校合であるが、他本も参照している。そして真宗仮名聖教本は東本願寺の親鸞五百五十年大遠忌記念出版である『真宗仮名聖教』十三冊中の第二冊であり、元禄四年本を底本とし、真宗法要本との異同を註記する。上記の刊本の本文はそれぞれ小異はあるが、広く言えば蓮如本あるいは端ノ坊本（永正本）の枠内に入る。

以上のことから、蓮如本がもしなかったならば、『歎異抄』は今日まで伝わっていなかったのではないかと推測される。大谷大学の多屋頼俊氏は『歎異抄新註』に、『歎異抄』はもともと流罪記録はなく、蓮如本系統以外の流れもあると示され、これは一考に値するが説得力に乏しいと思われる。

蓮如は『歎異抄』の奥書に「当流大事の聖教」と『歎異抄』を重視している。『御文章』（御文）一帖目第一通に、『歎異抄』第七章の「親鸞は弟子一人ももたず」の文を引いて「御同朋御同行」の考えを述べている。また『御文章』全体は「信心正因・称名報恩」の義が説かれているが、了祥は『歎異抄聞記』に『歎異抄』第十四章の文を承けて『御文章』五帖目第十通の文が書かれており、そこには「信心正因・称名報恩」の内

容が説かれていると述べる。また了祥は「たのむ」の語は『歎異抄』に十三カ所あり、『御文章』や『蓮如上人御一代記聞書』にこれを承けていると述べられる。そして第十三番の「たのむ」は、『歎異抄』第十八章の「他力にこそをなげて信心ふかくば」の文を承けて、二種深信の捨機托法が「たのむ帰命」であるとし、『歎異抄』と『御文章』の文意は同じであると述べられている。

江戸時代の『歎異抄』の註釈書(写本、刊本)は、明確なものも二十種類ほど、不明確なものも十数種類あるが、紙面の関係上、別稿に譲りたい。

『御文章』にみる救済論

徳永大信

『御文章』五帖八十通は、誰れによって編集されたのか。史学の上でも、いまでも定説はないが、やはりその原形は、蓮如上人御自身によるという見方が有力である。

とくに五帖目は、普遍的な安心の課題、「当流」とか「聖人一流」という明確な視点が見られる。

五帖目第二通の「八万の法蔵章」では、
「しかれば、当流のころは、あながちにもろもろの聖教をよみ、ものをしりたりというとも、一念の信心のいはれを、しらざる人は、いたづら事なりとしるべし」

という文章表現がある。

遠藤一氏の研究によると、この「八万の法蔵章」の文が掛軸仕立となっている蓮如の自筆本「御文」が、金沢市の善性寺と本泉寺に伝わっているといわれる。

そうなると、掛軸「御文」は、公開性が高く、蓮如自身が好んで書写し与えていた「御文」であったことになる。したがって『御文章』は、書状様文書としての形式に入らない形態もあることになり、一通、一通がむしろ一紙法語的な要素をもつ意義もあることになる。

「五帖目」の第一通には「末代無智の在家止住の男女たらんともがらは」と、いわゆる機の自覚がそこにおさえられている。

この文章表現は、蓮如上人のなかに、たびたび出ている。

「五帖目第四通」には、

「そもそも、男子も女人も、罪の深かん輩は、諸仏の悲願をたのみても、いまの時分は、末代悪世なれば、諸仏の御ちからにては、中々かなわざる時なり。これによりて、阿弥陀如来と申し奉るは、諸仏にすぐれて十悪五逆の罪人を、我たすけんという大願をおこしまして、阿弥陀仏となり給えり」

と、「末代」ということをおさえられる。この「御文章」も、掛軸御文として、ひらがなまじり文が大谷大学所蔵として現存する。

「五帖目第五通」には、

「信心獲得すというは、第十八の願をこころうるなり。この願のこころうるというは、南無阿弥陀仏のすがたをこころるなり。このゆえに南無と帰命する一念のところに、発願回向のこころあるべし」

余のかたが、功徳を追い求めていく歩みが雑行とすれば、本願に帰す世界は、諸の衆生をして功徳成就せしむ。阿弥陀仏の一切衆生を救わんとする願心と、その功徳が、信の一念に凡夫に回向される。

『御文章』五帖目第一通の

「こころをひとつにして、阿弥陀仏をふかくたのみまいらせ、さらに余のかたへこころをふらず」

とあるのは、念仏申すことにおいて、自分の罪を消し、念仏の功徳で往生せんとするこころである。

したがって、『御文章』五帖目には、このことをおさえてくる文章表現が多い。

五帖目四通に

「このゆえに一心一向に阿弥陀如来たすけ給へとふかく心にうたがいなく信じて、我身の罪のふかきことをばうち捨て、仏にまかせまいらせて」

と示されることは、五ノ十四、十五、二十一にもみられる。

『御一代聞書』三三三條にも

「南無阿弥陀佛の六字を、他宗には大善大功徳にてあるあいだ、となへて、この功徳を、諸佛、菩薩、諸天にまいらせ、その功徳を、わがものがほにするなり。一流にはさな

し」

このように、念仏を罪障消滅の善根として信ずることは、念仏を諸行の一つにしてしまう。「聖人一流」の安心は、罪のあるなしを問わず弥陀をふかくたのむその一点にあるを明かす。

『念仏の形而上学』（青木敬麿）と

『教行信証の哲学』（武内義範）

田 辺 正 英

昨年の研究発表の同じ題目ではあるが内容的には、その続きと考えている。

青木敬麿と武内義範は京都大学では、等しく田辺元博士の哲学に傾倒し、その門下として共に浄土真宗や親鸞の思想を中心として、先駆的に西欧の思想とくに実存哲学や宗教との関わりを鋭い宗教哲学的思惟をもって、真宗学的に、また実存哲学的に、比較思想的に刻明に追求をした浄土真宗の宗教哲学の成果を示したものが、この二つの著書である。

前者（『念仏の形而上学』）は、三高における師であった務台理作博士をして次のごとき、讃嘆の言葉を吐かしめたのである。

「私は浄土思想に就いて大切なこともよう知りえないまことにおぼつかない人間であるが、以上の様な点について暗中摸索に似ながら何物かの形につき当りえたのは、全く青木君の《念

仏論』のたまものである。……いままで殆んど知り得なかつた浄土教の深さについておぼろげながら眼を開かれると共に、その浄光に照らし出されて、いわば永遠の相の下にあるような青木君の姿に接したことへの感動であった。私にとってこの論文は近年手にしたものの中で最も感激の深い書物の一つであったといつてもいい過ぎにはならない」と讃辞が語られる。

一方、『教行信証の哲学』に関しては、恩師である田辺元博士の言葉がその深遠さを表している。

「生来自力主義に傾いた私は、親鸞の他力念仏門に親しみを感ずるよりも、より多く禅に親しみ、僧堂の修業をしたことはないけれども、語録に親近することは久しきに及んでいる。

……しかしそれでも真宗より自己に近いことを感じないわけにゆかなかつた。教行信証はその程度に私に対し親しみ薄いものであつたのである。かつて教室で私と共にヘーゲルを読み、彼によつて養われた思索の力をもつて立派な『教行信証の哲学』を著わした武内義範君のごとき人があつて、私はこの書から、教えられる所も少くなかつたのであるが……云々」とされてい

る。この互に相似た強靱な思索に貫かれて世に出た『念仏の形而上学』と『教行信証の哲学』は、浄土真宗の救済論の視点から見れば、互に大きな距りをもつて捉えられるのである。

『念仏の形而上学』においては、他力廻向の信は、仏の側からのものであることが強調される。「信は唯願力自然の内から彰わず他に方法がない。信が往相廻向であるというときにはす

でにむかうから、信でなければならぬ。信は人間が受取る瞬間であるとともに、仏のもの、永遠のものである。信は極促であると同時に広大であり、無時間と時間の相即でなければならぬ。信が刻々に新しいといわれる所以である」とされる。(四十三頁)

また「願力は名号と成つてここまで来る。名号は必然に称名と成つて我々の上に現成する。信が催されるという所以である。名号が外から来るが故に、我々は念仏の信心を起す」とされるのである。従つて名号が廻向されて信心となり、口に現れて称名となる救済の構造は青木敬齋においては、あくまで向うからのものでなければならぬとするのである。

これに比して、『念仏の形而上学』の出版に後輩として、田辺元博士の門下生として協力を惜まなかつた若き宗教哲学者、念仏者の武内義範は、その師田辺元博士と同じく、親鸞の信心における「罪障の自覚」にあくまでこだわるのである。

田辺哲学においては、それゆえ、宗教的行信は懺悔道を通してのみ働くことにある。従つて「他力の催起」、「自力の発動」として、全分他力の現実には認められない。「自己が悪の自覚なく懺悔なきところには救済はありえないのである。」(田辺元全集九・一四八頁)と断言される。武内教授もまた遑つて、「絶望的な罪障の自覚を通じてのみ救済は可能となる」(三十九頁)とされる。両者(青木・武内)は距たりのある救済論である。

近代日本仏教における政教論

野世英水

近代日本仏教は、幕末よりの廢仏状況と、維新政権による神道国教化政策に対応する中で、その性格を形成し、展開していった。

明治維新政権による神道国教化政策の中、一八七二(明治五)年には、新たに教部省及び教導職が設置されるが、この時にあたって、仏教側では自らの国家への有用性を示すべく、教導養成機関としての大教院を設立させることとなる。しかしながらこの大教院の設立は、仏教自らが神道国教化政策に取り込まれていったことを意味するものでもあり、そのような政教一致・神仏混淆した状況を打開すべく、真宗を中心としてなされた運動が、その大教院からの分離運動であった。ここでは「日本における近代的宗教自由論の系譜をたどれば黙雷に到達する」(吉田久一氏)とも評される真宗本願寺派の島地黙雷について、その大教院分離運動における政教関係理解を窺い、もって近代日本仏教の出発点における政教論について考察することとしたい。尚ここで引用する島地の文の著書名等はすべて省略することとする。

島地は「宗教ハ民ノ帰嚮ニ任せ」るべきものであり、「國君ノ権ハ人心信仰ノ権ニ及ハ」ぬものであるとして、宗教の自由

の必要性を強調するが、そこでの自由は「政ヲ害セズ」「國ヲ乱ラス」「忠信善良ニ帰着セバ」という制限を付すものであり、またその人権論においても、「邦國」を「富強」し、「外國ニ抗対」するために付与せられるものとの認識を有していた。すなわち島地の宗教自由の主張は、絶対主義的国家観の上に立ったものであったことが知られる。

政教関係について、島地は「政教ハ判然相分ル者」であり、「政ハ人事」「教ハ神為」であるゆえ「固ヨリ混淆スヘ」きではないとして、政教分離を主張する。しかしながら「政教ノ異ナル」は言うまでもないとしながらも、そこにおける「教」は「我國ヲ保チ我國ヲ守」るものでなければならず、「政教相依、文質彬彬」として國家「富強」に資するものでなければならぬとし、またそれは「政ヲ裨クル」ものでなければならぬとする。すなわち島地における政教の關係理解は、政治と宗教を相対的に分離させつつ、政教の相互補充を求めるものでもあり、宗教はあくまで「政ヲ裨クル」あり方において認められるものであった。その点島地においては、絶対主義体制への「裨補」を前提としつつ、そのための政教の分離、相互補充のあり方が問われていたと言えよう。

島地はまた、当然のことながら、「神教ニ宗」は「相容レサル」ものとして、神仏分離を明確に主張している。島地における神道観としては(一)「未開」の神道、(二)祖先崇拜としての神道、(三)「純粹」の神道、(四)「理」としての神(道)などが見られるが(拙論「島地黙雷の神道観」『印度学仏教学研究』第四

三卷)、そこでは「純粹ノ神道」を「朝政」であるとして非宗教化し、また「理体」より見れば「仏ノ法身」も「神ノ理性」も同じものであるとして、「法身」の「仏」と「理体元一」なる「理」としての「神」とを即一させる理解も見られ、仏教神道両者の原理的相違は島地において自覚されていないことが知られる。その点島地においては、神仏分離を主張する根拠は成立しておらず、ただその形式的分離を求めるに止まっていたと言えよう。

島地の大教院分離運動における信教自由・政教分離の主張は、確かに「開明的」であり、「近代的宗教自由論」の端緒を開いたものであったが、その神道観ゆえの神仏分離の形式性にも見られるように、国家の求める宗教性とは異なる宗教性の個人における成立によって、はじめて確立される必然性を持つところの信教自由・政教分離というものは、島地においては成立しておらず、それは絶対主義体制への「裨補」という枠内での「信教自由・政教分離」に止まったと言える。そしてこのような政教論のありようが、近代日本仏教の出発点における、ひとつの頂点でもあったわけである。

大正・昭和前期の妙好人伝と鈴木大拙

黒崎 浩行

大正期から昭和前期にかけての妙好人伝編纂の特徴は、新たに特定の信者をめぐってその言行の蒐集物が刊行されるようになったことである。それらの受容基盤の一つは、大正期仏教知識人の信仰運動であり、そこでは純粹な信仰確立のありようが追求されたが、鈴木大拙の妙好人伝受容も彼等と同様の基盤のうえになされた。しかし彼は妙好人の言行に「日本的靈性的自覚」の概念を適用することで、「妙好人」という真宗篤信者の人格類型の形成過程にまったく独自の方向性を与えた。それはいかなるものか。

一九二一年、真宗大谷大学教授就任後の鈴木大拙は浄土系思想、とりわけその内面的宗教体験に関心をもっていた。はじめは真宗学僧である七里恒順(一八三五—一九〇〇)の言行録にそれを求めたが、つづいて『庄松ありのままの記』をはじめとする大正末期から昭和初期にかけて刊行された妙好人言行録をもとに、そこに載せられた人々の宗教体験の体系的な跡づけを行い、『宗教経験の事実』(一九四三)を上梓する。一方、その後の『日本の靈性』(一九四四)及び『妙好人』(一九四八)では、浅原才市という石見の一信者の「歌」によって、そこに表出された「日本的靈性的自覚」の思想的体系化を行っている。

『日本の靈性』によれば「靈性」とは精神・物質の二元的世界が矛盾のまま相即相入するのを認める高次元の直覚であると定義づけられ、精神の分別意識に対して靈性は「無分別智」であるとされる。靈性的自覚は個人によって認得される最も具体的な体験である。一方、この体験過程は歴史的・民族的なレベルにおいては一大画期をなす。この点を踏まえて、日本の靈性は鎌倉時代において大地という「具体的なもの」に触れて初めて覚醒したと主張され、また『日本の靈性』ほかの著作においてこの概念は、日本滅亡の危機意識にもとづく時代批判の理念としての目的性格が付与されている。この、「日本の靈性的自覚」概念のもつ体験主義的な面とアクチュアリティを要請する面が、妙好人テクスト読解に方向づけを与えていると思われる。

体験主義的読解は、妙好人が知的・概念的把握を超えた宗教意識にあるという指摘にも現れるが、それにもまして、妙好人が靈性において経験する「ありのまま」の事実を表白しているという主張において見出される。そして「吾等」が彼等妙好人、「一文不知者」に代わってそれを思想体系化しなければならぬとされる。先に鈴木大拙の扱う妙好人テクストにおける「言行録」から「歌」へという移行をみたが、それはこの点とかわわっている。「言行録」がもともと第三者の事跡を語り継ぐ場から成り立っているのに対し、「歌」つまり自著は、自己表現が「ありのまま」であるという約束が読者と結ばれねばならない。鈴木大拙はこの前提を保証し、その「ありのまま」の

体験を体系化して示した。これが「妙好人」の類型概念としての抽象化を進めると同時に、「言行録」での語りの場とは没交渉となった。さらに「妙好人」という類型概念は日本の靈性的自覚に対するアクチュアリティの要請によって、「衆生済度」の営みが曖昧である、などのその屬性のゆえに批判されるにいたるのである。

しかし、信仰を語り継ぐ場におけるその継承、共同的な人格間の交流の様相を問うならば、大正・昭和前期の言行録類に対して別様のアプローチが可能であると思われる。

明治における「信教の自由」

獲得への四段階

林 田 康 順

一 はじめに—問題の所在—

明治前期は、仏教界にとって、未曾有の困難な時代であった。政府による神道・仏教の分離、仏教軽視政策によって廃仏毀釈という暴挙が引き起こされるなど、仏教界は、めまぐるしく変わる政府の機構に厳しく管理・統制され、その政策に幾度となく翻弄されながらも、地道に抵抗を重ねた。その結果、明治五年には、神仏合併大教院が誕生した。しかし、その実態は神主仏従大教院というありさまであった。そして、合併大教院の崩壊後、各宗独立した大教院が、明治八年に開設され、明治

十八年前後に及んだ。その間、明治八年十一月二七日に「信教ノ自由」が口達され、明治二十二年には『大日本帝国憲法』が發布され、その第二十八条に「信教ノ自由」が明文化された。

宗教界にとって念願であった明治八年に出された口達（『法令全書』八卷ノ二、一六九一頁）は、実に「信教ノ自由」という語が三ヶ所も出てくるほど、それを強調したもので、その内容も、「教法ヲ布ク者ト教法ヲ受クル者」の両者をして、「各自ノ教義」を自由に教導することができるように、「行政上ノ保護ヲ」約束するといった趣旨であり、実に画期的なものといえる。しかし、一方では、各宗大教院設立の布達と同様、教導職試験試験の際、「官吏ノ試験場ニ立会検査候儀モ専ラ行政上ノ事」として、その人事には介入し、「当省ヨリ授与セル三条之教則」や「十七説（十七兼題）等」を中心にして、「政治ノ妨害トナラサル」ように、「人民ヲ善誘シ治化ヲ翼賛」することこそ「教法家ノ政府ニ報スル所以ノ義務」であると規定しているなど、その内容は国家主義的であり、未だ本来の自由とは言いがたい点があることも見逃してはならない。しかし、こうした信教の自由の口達が出たことによって、各宗が自由に活動できる範囲が広がったのは紛れもない事実であり、この口達は、明治時代の宗教界を考える上に非常に重要なターニングポイントであるといえる。そこで、こうした激動する時代の明治政府の宗教政策と仏教各宗各派の大教院時代の動向について、僧侶や一般国民が有した信教の自由の発現形態はいかなる変遷を経たのかについて検討したい。なお、紙面の制約上、本稿ではそ

の要点を指摘するとどめ、詳細は稿を改めることとする。

二 序論—信教の自由—

日本国憲法の信教の自由について教化者（僧侶など）と受容者（信者）とが、それぞれに必要とする積極的信教の自由の発現形態を次の十種に細分化することができると思われる。その両者に必要なものとして①信仰を持つ自由、②信仰を告白する自由の二種、教化者に必要なものとして③宗教上の儀式をする自由、④布教をする自由、⑤宗教上の集会を行う・結社を作る自由、⑥宗教団体の自律的運営の四種、受容者に必要なものとして⑦宗教上の儀式に参加する自由、⑧布教を受ける自由、⑨宗教上の集会・結社に参加する自由の四種である。

三 本論—「信教の自由」の獲得と受容—

明治初年から大教院が崩壊する明治十八年までを信教の自由の視点から四期に分け、その分類の理由を明らかにすると共に、それぞれの時期に政府に認められた積極的信教の自由の発現形態はどこまでなのかを推定し、その受容および意義を考察する。

1 仏教輕視政策時代（明治元年～五年三月）

廃仏毀釈、仏教寺院の公的管轄機関の欠如など、この時期の政策を検討すると、政府は、積極的信教の自由の発現形態の中、信仰を持つ自由・信仰を告白する自由といった自己の内心に留まり得る自由のみを認めているにすぎないと思われる。

2 神仏合併（神主仏徒）大教院時代（五年四月～八年四月）

教職制度の導入、神仏合併大教院の設立など、この時期の政策を検討すると、第一期の信教の自由と比較して、その実質はむしろ狭められたと考えられる。なぜなら信仰対象としての本尊が、神道の本尊にすり替えられてしまったこと、教化者としての僧侶が、三条の教則・十一兼題・十七兼題という神道に基づいた布教しか許されず、その講案を提出せしめられたことなどは、自己の内心に留まり得る自由さえも認められなくなると捉えられるからである。

3 大教院時代Ⅰ（八年五月～十七年七月）

この時期は、「信教ノ自由」の口達を契機にして、各宗に自由な布教活動が認められたことに注目すべきである。法令などに伺える政府の意図としては、あくまでも三条の教則は遵守せねばならないものであったが各宗で制定された各種の規則などをみると、そうした法令に表面的には従いつつも、ほとんどその影響は見られないようである。ちなみに、浄土宗では『浄土宗大・中教院事務章程・規則・職制』の本尊の規定、『浄土宗教会規則並施設方法』中「浄土宗教会制規」の信条および「浄土宗教会施設方法」の誓約の規定、宗義にもとづく「学科正則」を規定し、宗義を広める「説教」の重視を説いた『浄土宗鎮西派規則』などは、そうした意図で率先して制定された例である。仏教徒をしてこうした意識変革をもたらしめたのが、「信教ノ自由」の口達に裏付けられた、その獲得の自負と信仰への自信と言える。この第三期を信教の自由の視点からみると、その自由は格段に広がった。つまり、自己の内心に留まり

得ることが可能な自由以外にも、前述の各種規則に記載のある在家・出家用の「法式」の制定といった儀式をする自由、各寺院において宗義に基づく説教を月三度義務づけるなどの布教活動の自由、および、それらに付随する集会・結社の自由も認められたと考えられる。

4 大教院時代Ⅱ（十七年八月～十八年五月）

この時期は、人事権も各宗の管轄におかれたことに注目する必要がある。つまり、神道の布教を第一義として生まれた教導職、大教院の廃止によって、宗教団体の自律的運営が認められ、神道国教化政策の殻がようやく取れたことになる。ここに至ってはじめて、教化者としての僧侶に必要な積極的信教の自由の権利がほぼ獲得され、その派生として受容者としての信者に特有な権利も充足されることとなり、近代仏教教団のさらなる発展への基盤が築かれることとなるのである。

現代における念仏信仰論について

久米原 恒久

現代における念仏信仰を考えるに当り、今回はかかる領域への先学諸師の見解を振り返ることを通じて、その基本的な視座を定める参考としたい。又これを浄仏国土思想とのかかわりの上から捉えて見たいと思う。

この場合、深い学解を釈開する論述を各師から抽出するとい

うよりも、各師が包括的に浄土や念仏について教示する論述を中心として参照することとする。無論この場合、学解と教化は表裏一体であるべきであるという観点に立って、師諸の論述の中から、この両面に論及したものを比較した。

まず望月信亨氏は、浄土門は往生浄土の修行であり、他力の修行である故に浄仏国土の思想を浄土教に取り入れることには無理がある。この為、天親は往生論の巧方便回向の中で、自分だけが極楽へ行くのではなく、衆生を摂して浄土に往生せしめる為、に利他大悲行が説かれている。これを曇鸞は往相回向、還相回向といったのである。とし、『論註』に「皆、無上菩提心を発せずということなし、これは願作仏心であり、度衆生心なり」〈意訳〉とあることを指摘、凡夫は菩薩の利他行に救済される、あくまで他者であるとした。しかし、一方ではこの原則に準拠する限りにおいて念仏による願生行そのものの中にも、今日の世界を浄化する。あるいは比の世界に仏の国土を建立するという気概の惹き起されることを認め、念仏願生行そのものの内に、現世的道德的要目の履行をうち出すべきであると教え、又これは所請浄土教の二元論ではないと結んでいる。

又、大野法道博士は、此土に彼土を影現せんとつとめることの、哲学的意義を解明したいとし、法然上人の信仰生活の表現には、浄土の把握について旺盛なる希求の心境が提示されているが、二祖鎮西上人になるとこれが展開して、般若経の浄仏国土、成就衆生が採用され、浄土信仰の此土現在生活が、彼土の影現にあるべきを力説されるにいたっている、『徹選択集』巻

下にこのことは明らかであると指摘する。又法然上人にあっては、その願生の生活に、しきりに浄仏国土の実績に救うべきもが見えたとし、万人に浄土の真義を浸潤せしめたこと。又鎌倉武士の世に移らんとする動転極まりなき時代の人心に、平等に悦楽安定の望みある世界を分明せしめたこと、これらは少なくとも万人機發の広さにおいて、日本文化史においてほとんど例を見ない成就衆生の大なる事業であると礼讃している。そして、浄土の道の世に伝わる進路の開拓、これらは何れも美しい功德莊嚴の此土への影現した姿であって、上人が身をもって示された浄仏国土成就衆生の努め以外の何ものでもない。強調し、願生行の大衆化がそのまま浄仏国土に他ならなかったという見解をとっているのである。又、法然上人の教えの中にも、かくなる意図が顕われていたと見ているのである。これに對して、香月浄光氏は菩薩によって誓願が建てられ、ついにこれが勸求成就せられたもの、その代表が阿弥陀仏とその極楽浄土であり、浄土教とはその阿弥陀仏國に往生して、その化益にあづかることを願求するものであって、自ら浄仏国土を要期するものとは根本的に立場を異にするものである。凡夫は莊嚴された彼土への往生を期するのみであるとし、穢土に浄土を実現せんとする浄仏国土の願行とは明確に一線を画している。しかし、その中で「ただし、称名の功德によって念仏者の三業が浄化されれば、その点においては称名念仏に浄仏国土の義が認められる……」として、あくまで願生行が今時得脱の機教相應の行相であることを確認しているのである。

これらの諸論を基礎的資料としつつ、私は現代社会と念仏について、全仏教的視点に立って、もう一度捉え直してみたいと思ふ。

来馬琢道と曹洞宗の「寺族」問題

熊 本 英 人

「寺族」とは、主として寺院住職の家族をいう。初出は未詳である。

そもそも、「寺族」の発生は、僧侶の婚姻に起因する。驚くべきことには、曹洞宗の場合、僧侶の婚姻に関する規程が全くないのみならず、「寺族」の定義自体、曖昧なものとなっている。そのこと自体、現実追隨の一端が現れていると言えよう。

ここにはさらに、「僧（男性）」と「尼僧（女性）」に関する問題が存在する。僧侶の肉食妻帯が論じられるとき、「妻帯」という言葉自体、男性中心の論理であって、尼僧は既に別問題となっている。「寺族」の問題も、「尼僧（女性）」からの視座が欠落していると言わざるを得ない。そのうえ、「寺族」と「尼僧」との関係上に生じる諸問題も指摘されている。「尼」「尼僧」という言葉自体のはらむ問題性も含めて、尼僧および尼僧の「寺族」さらに、尼僧と「寺族」に関する問題は、いずれ改めて考察せねばならない。

ここでは、問題の発端としての、「僧（男性）」の「妻帯」と、それによって作られた「寺族」について扱うこととする。

この問題が「表面化」したのは、明治五（一八七二）年の太政官布告第一三三号、僧侶の肉食妻帯勝手たるべしということによる。

曹洞宗が寺族保護の規程を制定するのは昭和二（一九三三）年のことであり、それまでの経緯については、拙稿「曹洞宗会にみる寺族問題」『曹洞宗宗学研究所紀要』八を参照されたい。

この流れの中で、一つのエポックをなした人として、筆者は先に栗山泰音を紹介した（拙稿「『修証義』成立の周辺」『宗学研究』三三・「栗山泰音著『僧侶家族論』について」『宗学研究』四参照）。

今回取り上げる来馬琢道は、栗山が、主として啓蒙活動が中心であったのに対し、加えて実践、具体的社会活動においてその主張を鮮明にしたところに特徴がある。

来馬は、明治一〇（一八七七）年、東京万隆寺住職来馬立道長男として誕生した。

四歳まで、寺院外に養育されていたが、既に明治一三、四年頃には父と寺院で生活を共にしていたことが分かる。これが単に徒弟としてなのが、家族全員のことなのかははっきりしないが、曹洞宗寺院の実子相続の実体の一例としては早い部類の記録となるろう。

曹洞宗大学林在籍中より、仏教誌に論政を多数投稿、また、

鴻盟社等に所属し、編集や編集主幹等も務めている。学術的なものも含まれたが、むしろ、寺院の制度、機構や、宗教活動を論じたものが目立つ。

来馬は、明治三五（一九〇二）年、結婚を公言、自ら創案した仏教結婚式を修した。その後、僧侶、在家にかかわらず、結婚式を修し、また、その普及のために、大正一二（一九二三）年、雑誌『青年伝道』（仏教青年伝道会）と『伝道』（鴻盟社）に「仏教結婚式次及私解」を掲載、程無くして単行本冊子としても刊行した。ここには、式次第、式場の設定、仏教結婚式の意義等が詳細に述べられ、また、僧侶の結婚についてもこの式を行なうべきことが示されている。

相前後して、各宗とも仏前結婚式が行なわれるようになってきたようであるが、僧侶の比率は定かではない。来馬は、自分以外の僧侶の結婚式も主宰している。

来馬のこうした実践も、基本的には、僧侶の妻帯を推進するためのものではないが、①僧侶の結婚が個人の宗教信仰上、宗教活動上、ならぬ妨げにならないこと、②僧侶であるという精神の養成が主であって、形式の問題は従であること、③僧侶の婚姻における、寺院の運営上の便宜とその問題を鮮明にすべきこと、等といった主張に裏付けられているのである。ここには、栗山泰音が、「信念ある僧侶」「感激ある宗門」という表現を用いていることと相い通じるものがある。

かかる来馬の主義と活動が、栗山泰音の主張等とどう関わっていったか、また、その他の論潮、事象も含めて、さらなる資

料の洗い出しと考察を今後の課題としたい。

現代寺院の形成について

深瀬 俊路

本稿は、明治五年に太政官令が発布された後、結婚した僧侶の伴侶・寺庭のありのままの状況や考え方を、それに続く、結婚第二世代の寺庭婦人たち（現在八〇歳〜九二歳）一人一人への面接調査を通して、その特徴を整理して「聞き書き」としてまとめたものである。

調査地域は山形市周辺の曹洞宗寺院である。

第一世代の結婚の特徴は、僧侶が初婚で、女性伴侶が再婚の場合が非常に多いこと、である。

この場合、女性伴侶が大檀越の縁者であるケースが殆どであった。これは、神仏分離に伴う廃仏毀釈等の影響で、寺院の位置・経済基盤が揺らいでいた時期でもあったため、「もし結婚するなら」「その結婚によって」という寺院の維持をバック・アップ可能な家庭の女性との結婚を僧侶は希望した、という。

この場合の寺院維持とは、金銭面に限らず境内掃除・法要の際の詣り等の労働奉仕もその内容としていた、という。

これは、明治以前の僧侶も、出家後も実家があらゆる面において援助せざるを得なかったため、寺庭婦人の実家も同様に振る舞うのは当然とされていた、事実にあっている。

ただし、当時僧侶に嫁ぐことは、必ずしも望まれた形態ではなかったが、何らかの理由で不慣れた状況にあった女性を、是非とも仏縁による幸福を願う親や親戚が、寺院外護者になることを交換条件に僧侶へ結婚を持ちかける場合が多かった、という。

山形地区特有の寺庭婦人の呼び名に「おばさま」があげられる。これは僧侶が伴侶を紹介する時、照れ・恥らいから「私のおばです」と呼んでいた習慣が今も残っている一例である。これは結婚第一世代の僧侶の伴侶が年嵩であったことも無関係とはいえない。

檀家は、寺庭婦人に対しては概して好意的で、特に寺院のソフト面のケアは寺庭婦人の誕生によって以前より評価されるに至った。

徒弟養成に関しては、「むやみに敵しいのではなく、今より和やかでお預かりしているという意識で大切に育てていた」「当時の方が活気があり、忙しすぎることもなく、ゆとりもあったが怠けなかった」という声ばかりが聞かれた。

これは、寺院がまだサンガ・衆寮寺として機能していた、証拠となる。

僧侶の結婚に関連して、実子に対する匿名の問題が生じてきた。仏教は「養子」の文化により法の継承がされてきたが、後継者として期待される「生まれながらの出家」の誕生により俗名＝僧名という奇妙な現象を醸し出した。つまり「訓読み」の「俗名」が「音読み」すると「僧名」になる現象である。この

方法は寺庭第二世代後期以降現在に至る、匿名の主流を占めている。

これは、自覚的な出家的要素を寺庭から払拭し出家・在家の境界を自ら曖昧にしていくのに拍車をかけた一因といえる。

加えて、旧民法との関連から実子の誕生とは、寺院に寺院という公共性をもつものの後継者なのか、住職家という「イエ」の相続者なのか、という混乱を惹起した。やがて、実子が両方を兼ねて引き継ぐ傾向が増えると、寺院の閉鎖性と「イエ」意識の強化を生み、「弟子はなるべく育てず、宥めすかしても実子を寺院後継者に」という風潮は結婚第三世代によって固定化し、現在の一般的寺院の原形が形成されていった、という。

この結果、発心求道の人への門を閉ざし、在家化を色濃くし、「寺が実家」という意識を当然のこととして芽生えさせるに至った。

こうした現象が生じた背景には「売買寺」の事実が考えられる。寺院経済の依存度は、大檀越によること今より絶大であり、寺院後継問題に採めが生じると、大檀越を通じて寺を買ってくるのは常であり、この「売買寺」への防止策として、僧侶は結婚という形態を選択していった、のではないか。以上が調査から窺えた初期寺庭形成の特徴といえる。

反政教分離論と脱西欧運動

— 世俗的ナシヨナリズムと

宗教的ナシヨナリズム —

阿部美哉

一九五〇年代に、多くのもと植民地だった第三世界の諸国が政治的独立を獲得した頃、「ナシヨナリズム」は、希望に満ちた、ほとんど終末論的な光の中に位置付けられた。「ナシヨナリズム」という言葉は、世俗的、政治的なイデオロギーとネーションのアイデンティティーに加えて、近代ヨーロッパおよびアメリカに固有の「ネーション・ステート」という政治組織を含んでいた。この組織において、国民は、民族的、文化的、あるいは宗教的な属性によって影響されず、全てを包括し集約する民主的政治システムに組み込まれる。それは、地理的な領域と特定の人々に忠誠を尽くさなければならないという情緒的なアイデンティティーの要素を含んでいた。

自由で平等な世俗的ネーションのヴィジョンは、欧米帝国主義諸国の旧植民地から生まれた新生の諸民族のリーダーたちによって、高く掲げられた。「ナシヨナリズム」の概念は、彼らに、イデオロギー的な正統性を与え、ナシヨナリズムは、単に政治的な問題に止どまらず、個人のアイデンティティーの問題になった。この新しい精神をもっともよく体現したのは、イン

ドのジャワハルラル・ネルーとエジプトのガマル・アブデル・ナセルであった。ネルーは、現代の世俗的なナシヨナリズムの「時代精神」がかならず世界中で勝利するので、宗教的なアイデンティティーによって満たされていた過去の状態に「逆行することはありえない」と述べていた。(ジャワハルラル・ネルー『インドの発見』)

さて、今日世界の多くの地域で、西欧の世俗的ナシヨナリズムは、ヨーロッパのキリスト教文化の仮面である、と受け取られている。たとえば、アボルハッサン・バナサドルは、ナシヨナリズムは「一種の宗教である」と断言した。この所説の背景には、ナシヨナリズムは、宗教が伝統的に対応してきた集団への自己同一化、究極的な忠誠、そして道徳的権威の受容などに対応するが、この類似の対応が世俗的ナシヨナリズムを事実上の宗教にする、という仮定があった。これらの人々にとつて、「キリスト教圏」と「西欧文明」とは互換性のある言葉である。西欧の世俗的ナシヨナリズムが完全にキリスト教的ではないとしても、それは、ムスリム社会においてイスラームが、上座部仏教社会において仏教が、そしてインド社会においてヒンズー教およびシーク教が占めている位置と同じ位置を占めている。世俗的ナシヨナリズムは、イスラーム、上座部仏教、ヒンズー教およびシーク教が宗教であるのと同じように、一つの宗教だと認識される。

かくして、世俗的ナシヨナリズムと宗教とは対抗する。このような見解を基盤として、植民地からの独立を達成したナシヨ

ナリストの政權に挑戦している宗教活動家たちの理念を、宗教的ナショナリズムと呼ぶ。宗教的ナショナリズムの見解においては、インドのネルー、エジプトのナセル、イランのパーレビ、スリランカのバンダナイケなどの政府が西欧の概念枠に準拠した政策は、重大な誤りである。アヤトラ・ホメイニはナショナリストたちを「西毒病」あるいは「西欧狂」にかかっていると呼んだ。西欧帝国主義者、ことにアメリカ帝国主義者の陰險な政策が西欧狂を利用していると考えるので、イランのイスラーム革命の目標は、イラン人たちを政治的にシャーとアメリカ帝国主義から解放することばかりでなく、イラン人たちの概念枠を西欧的思惟方法から自由にすることに置かれる。宗教的ナショナリストは、国の指導者が世俗的ナショナリズムの考えを含む西欧的な考えを国民に押しつける時、彼らを植民地主義を永続させる者として告発する。宗教的ナショナリズムは、世界中で公衆の政治的社会的諸機構に対する敬意が収縮するとう、ユルゲン・ハーバマスが現代の「正統化の危機」と名付けた事象を、彼ら流のやり方で、乗り越えようとしているのである。

第八部会

専日をめぐって

鈴木一馨

陰陽師の活動の主なるものを挙げると、①陰陽道祭祀の施行、②怪異の占申、③吉凶日時 of 勘申(撰日)の三つが挙げられる。これらはすなわち、陰陽道の三大要素と言うべきものであり、陰陽道が社会的にいかに関能していたかを示すものである。これらのうち、①②については、従来より幾分その研究例が見られるが、③については、ほとんどその研究例がない。撰日を研究することは、陰陽道の社会的機能を明らかにするだけではなく、陰陽道の思想の系統やその変遷を追うことにもなる。したがって、この方面の研究は欠かすことができない。

「専日」というのは、この撰日のひとつであり、毎日に配当された干支の五行が干・支同一の日を指す。これは、『淮南子』に「子母相得曰専」とあるところにその原点があり、平安時代には日本に伝来していた『遁甲経』や『曆例』にも記されている。しかしながら、日本においてその名称が見られるのは、鎌倉時代頃の成立と考えられている『篋盤内伝』に、「五宝日」のひとつとして記載されていることのみで、他には見られない。

「五宝日」とは保・儀・専・制・伐の五種類の日を指し、「五宝日」の名称がなかったり、保・儀・伐各日の名称の違いがあるものの、『淮南子』や『遁甲経』『曆例』にすでにその記述がされている。したがって、陰陽師たちは、当然この五種類の日の知識をもっていたと考えられるが、実際に用いられたことが確認できるのは、「専日」と「伐日」のみである。

ところで、鎌倉時代前期のものである、京都府立総合資料館所蔵の若杉家本『陰陽博士安倍孝重勅進記』の第四五三号文書の「元服・著袴吉日」の項に、憚るべき日として「伐盗日」というものがある。これは、「専日」と同一の干支の日を該当させていることから、その名称の原典や意味は不明であるが、「専日」の異称として使用されていたものと考えられる。

「伐盗日」の実例の使用例は、洞院公賢の日記『園太曆』の観応三年(一三五二)八月二日条に唯一見られるだけである。なお、この記事で「伐盗日」の名称を用いているのは、安倍孝重から四代目の子孫にあたる、陰陽頭安倍親宣であり、元服を憚るべき日として記されている。このことより、「伐盗日」というのは、「陰陽博士安倍孝重勅進記」にあるとおりの用法で、安倍孝重の系統に伝承されていたものと考えられる。また、この記事は、名称こそ違え、「専日」が「専日」として実際に使用(意識)されたことが確実である唯一の例といえる。

ただし、応和三年(九六三)に皇太子憲平親王の元服を行なうにあたり、専日のひとつである丙午の日を「凶日」であると見て、左大臣藤原実頼の命によって、それに該当する日を候補

から外させていることが、平安中期の儀式書『西宮記』に記されている。対象となる儀式といい、丙午が忌避されるべきであるということといい、「伐盗日」の用法からすると、ここに「専日」が意識されていたともいえそうであるが、確実にはわからない。

また、専日の変形として考えられるものに「八専」というものがある。これは、壬子から始まる十二日間に専日が八日も含まれていることから名付けられているが、中国にも別の日を当てた「八専」というものがあり、平安時代中期には日本に伝来していたことは判明している。この「中国式」の「八専」については、日本にて実際に使用された例は現在検出されておらず、また、「日本式」の「八専」は十一世紀の前半頃からその使用例が見られ始めている。その用例は、「専日」の用例とは大きく違っており、単純に専日の変形したものとして考えるには問題がある。

些かまとまりにはかけるが、これらのことを材料として提示し、「専日」また撰日についての研究の資助としたい。

彫文喪徳と琢磨増輝

——道元における宏智理解について——

何 燕 生

道元における宏智の理解もしくはその影響については、鏡島元隆氏の『道元禅師の引用經典・語録の研究』が世に問われ、道元の『正法眼蔵』や『永平広録』の中で宏智の言葉が多数引用されていることが確認されて以来、この問題に関する研究は、徐々に一部の学者の間で注目を集めてきた。その中で、この課題の研究をさらに深化させたのは、石井修道氏である。氏はその一連の論文の中で、宏智の多くの言葉が道元によって改変されていると指摘し、それを中心に道元禅と宏智禅との相違を考察して、道元における宏智の言葉の改変は、道元が宏智の禅思想を認めなかったためであると見做し、したがって、道元が宏智の禅思想の継承ではなく、その葛藤・超克の上で道元禅を成立させたものだとの見解を表明している。⁽²⁾

結論から言えば、私も、道元と宏智の間の確たる思想的差異を認める。問題は、道元が果たして宏智の言葉を改変し、しかもそれによって宏智の思想を超克し、自らの思想の特異性を強調しようとしたかどうかということである。本発表は、石井氏の見解に対する再検討である。

道元によって改変されたと石井氏が指摘した宏智の言葉の中

には、宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」の語を「皓玉無瑕、琢磨増輝」に改変したというものがある。この宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」の語が、『宏智広録』第四の冒頭の方に収められている「上堂」に見えるが、道元はそれを引用して、自分の「上堂」の一部としている。

宏智古仏住天童時、(中略)挙雪峰問僧、甚処去、僧云、普請去。雪峰云、去。雲門云、雪峰因語識人。宏智云、莫動著、動作著三十棒。為什麼如此。皓玉無瑕、彫文喪徳。師云、三位尊宿雖怎麼道、大仏老漢又且不然。大衆諦聽、善思念之。皓玉無瑕、琢磨増輝。(中略)当山在北陸之越、自冬至春、積雪不消、或七八尺、或一丈余、隨時増減。又天童有雪裏梅華之語、師常愛之。故当山住後、多以雪為語。(『永平広録』第二)

道元はここでまず宏智の上堂を原文のまま引用し、そして自分の上堂の肝心な言葉として、「皓玉無瑕、琢磨増輝」を以て弟子たちに説示した。道元の言葉の前に、ちょうど宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」という言葉があるため、石井氏はそれを宏智の言葉に対する道元の意図的な改変と見做し、両者の禅思想の相違点として把握しようとした。すなわち、宏智の理解は、もともと瑕のない珠に余計な細工をすれば、かえって珠の持つ美しさが失われるという、道家の無為自然の立場に近いものがあり、一方の道元は宏智と同じように、もともと珠に瑕のないことは認めても、琢磨することによって益々珠は輝きを増すという、本証妙修の立場に属するものであり、宏智とは同一ではないとするのである。

「彫文喪徳」と「琢磨増輝」という二つの言葉だけから理解すれば、そのような相違点が看取されうるかも知れない。しかしながら、全体の文脈から読めば、必ずしもそうとは言えないように思われる。すなわち、宏智の上堂には宏智自身の言葉の外に雪峰や雲門の言葉もあり、中には雪峰の「語に因んで人を識る」との語があるため、宏智は「皓玉無瑕、彫文喪徳」という言葉を以て、その答えとしたのである。そして、それに対する自分の答えとして道元もまた「皓玉無瑕、琢磨増輝」という言葉を提示した。「三位の尊宿、怎麼ぞ道うと雖も、大仏老漢は又且つ然らざなん」と述べていることから、それは道元が宏智一人に対してではなく、雪峰、雲門と宏智の三人に対して述べた言葉であることが判明する。つまり、道元が宏智の言葉に触発されて、「皓玉無瑕、琢磨増輝」と言ったのである。『永平広録』の編纂者もそうした意味合いでの道元の表現であることがよく推察しており、そのため、その後半部分で道元の「愛語」の事例を取り上げたのである。間接的な表現であるかのように見えるが、しかし、ここで『永平広録』の編纂者がわざわざ道元の「愛語」に関する説明を加えたことは、全く無意味な事ではないように思われる。宏智と異なった表現を道元がここで用いたということは、道元に言葉を愛する性癖があるからであり、道元に雪に関する言葉が多いのも、天童如浄に「雪裏梅華」との語があるからである。いずれにせよ、道元の「皓玉無瑕、琢磨増輝」という語句は、宏智の思想を認めずにその言葉を変化させたものであるとか、宏智一人のみに対して述べた言

業であったなどという理解は、全体の文脈から、とても認め難いと言わねばならない。

同じ言葉を、道元はまた『永平広録』第三の中で引用しており、宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」の語も原文のままに写されている。道元はここで、宏智の言った言葉を全面的に受け取るよう修行僧たちに勤めている。もし道元が宏智のこの言葉の中に内在している思想を認めずに「皓玉無瑕、琢磨増輝」という風に変化させたと言うならば、彼はここでわざわざ弟子たちに宏智のこの言葉を忠実に受け取るよう勧めないはずであり、更には引用しなかったであらう。ここで再びそれを引用し、しかも『永平広録』の編纂者も何の説明もつけ加えていないということは、やはり宏智のこの言葉を道元が素直な態度で受け取っていたと認めるしかないであらう。

それ以外に、石井氏は、宏智の『坐禅箴』に「知」と「照」とある語を、道元が自分の『坐禅箴』の中で「現」と「成」に変化させたとか、宏智の「盤裏明珠不撥自転」を道元が「盤裏明珠自撥自転」に変化させたなどと指摘しており、これらに關しても再検討しなければならないが、紙面の関係で、ここでそれを省略し、改めて発表することにした。

注

- (1) 石井修道著『宋代禅宗史の研究』、大東出版社、昭和六二年、三五五―三八三頁。同氏著『道元禅の成立史的研究』(大蔵出版社、一九九一年)に収録されている「宋代禅宗史より見たる道元禅の位置」、『宏智録』の歴史

的性格」と「宏智正覚と天童如浄」の諸論文である。

- (2) 右掲石井氏『宋代禅宗史の研究』、三七七頁参照。

食文化史資料としての『典座教訓』

竹内良英

『典座教訓』の中には、道元禅師入宋時における中国人老典座とのやりとりの件が見られ、それは、彼の生涯・思想を語る際に必ずと言って良い程言及される有名なエピソードとして知られている。

明州慶元府寧波の港に停泊中の船上に日本産のしいたけを買いに来た老典座との対話、そして、その後、天童山での修行中に逢った、天日の下でしいたけを干す老典座との対話の二つである。

従来、一般的に、船中に老典座が買いに来たものも、天童山で老典座が干していたものも、「しいたけ」(あるいは「きのこ」とされ、特にそのことについて議論されることは、あまり、なかったようである。

しかし、原文に登場するのは「吾」「榧」といったものであり、それを安易に「しいたけ」とか「きのこ」と訳して通り過ぎるのは問題があると思われる。

これ迄に著された『典座教訓』の解説書・和訳書の類を幾つか繕いてみると、「吾」を「きのこ」「しいたけ」、「榧」を「し

いたけ」と訳すものが圧倒的に多いが、それ以外の訳を充てているものもある。「苔」を「海藻」としたり、「樅」を「桑の実」としたりするものである。また、老典座が「樅」を用いて作ろうとする「麵汁」なるものも、「うどん」と解されるのが通例であるが、「水団」「ラーメン・ワントンの類」「うどんの（つゆ）」と見なすものもある。

我々は、字書類・食物事典類・本草書類に目を向ければ、現時点では、以下のようなことが言えよう。

即ち、「苔」とは、古来、漢字の意味としては、水辺の湿地に生じる藻類、薺苔類のようなものを指し、現代中国の辞書では苔類を表し、また、食物事典や本草書においては、海苔の類に苔の字が使われている。因みに、江蘇省南京出身の中国人留学生の談によれば、現代中国では、日本でいうコケと海苔という二つの意味があるといい、特に、寧波付近の特産の海苔を乾燥させたものが市場で売られているという。従って、「苔」を「ぎのこ」「しいたけ」と考えるのは困難であろう。従来、「苔」をそのように訳していたのは、岸沢師に言及される本光の註に依拠するものではなからうか。本光が何を根拠にしていたかは今のところ、発表者には不明である。

「樅」は、古来、中国では、「桑の実」「ぎのこ」という二つの意味があったようである。現代中国の辞書にも、それが踏襲されている。ただし、本草書や食物事典においては、樅の字は桑の実の意に解され、ぎのこの項目には見あたらなかった。中国人留学生によれば、桑の実と考えるのが一般的なようであ

る。「ぎのこ説は、張華の『博物志』に依拠しているようだ。現時点では、桑の実かぎのこかを断定することはできない。

「麵汁」について。我々現代日本人の感覚では、「麵」という言葉から、ラーメン・うどん・そばといった細長い形状の粉食類を想起しがちであるが、中国本来の意味は、粉食品一般、特に小麦粉製品を言うのであり、必ずしも「麵條」のみを指すわけではない。従って「麵汁」を「うどん」「うどん汁」と限定することはできず、ワントンや水団等、様々な可能性が考えられる。中国粉食史を詳細に検討する必要がある。

本発表は、あくまでも、一つの問題提起に過ぎず、今後への課題を残すものである。広く中国食文化史・本草学等の視点からの研究が必要であると思う。

識者の御教示を賜りたいものである。

『正法眼蔵』における生死について

栗谷 良道

生死の問題については、道元の関心も強く、著書『正法眼蔵』の処々において言及されている。中でも「弁道話」の巻における第十問答では、人間の死後について言及されており、死後における人間の心が性海に帰すとする心性常住説に対し、道元の厳しい批判が展開されている。

この心性常住説批判を取り挙げ、山内舜雄氏は天台本覚法門

への批判であると指摘しており、『道元禅と天台本覚法門』六七八～六七九頁）、袴谷憲昭氏は本覚思想への批判であると指摘している（『本覚思想批判』三三三頁）。両氏が取り挙げて、る心性常住説とは、

とうていはいはく、あるがいはいく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するにいとすみやかなるみちあり。いはゆる、心性の常住なることわりをしるなり。そのむねたらく、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅することなし。よく生滅にうつされぬ心性わが身にあることをしりぬれば、これを本来の性とすることがゆゑに、身はこれかりのすがたなり。死此生彼さだまりなし。心はこれ常住なり。去来現在かはるべからず。かくのごとくしるを、生死をはなれたりとはいふなり。（正法眼蔵弁道話、道元禅師全集上七三八～七三九頁）

という説であり、道元は、このような心性常住説を主張する人々たちについては特に「先尼外道」と述べて痛烈に非難している。そして、その理由について、道元は次にように述べている。すなわち、同巻において、

ことやむことをえず、いまなほあはれみをたれて、なんぢが邪見をすくはん。しるべし、仏法には、もとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる、西天東地おなじくしれるところ、あへてうたがふべからず。いはんや常住を談ずる門には、万法みな常住なり、身と心とをわくことなし。

寂滅を談ずる門には、諸法みな寂滅なり、性と相とをわくことなし。しかあるを、なんぞ身滅心常といはん、正理にそむかざらんや。しかのみならず、生死はすなはち涅槃なりと覺了すべし、いまだ生死のほかは涅槃を談ずることなし。（道元禅師全集上七三九～七四〇頁）

と述べており、身心一如、性相不二を心性常住説批判の根拠として取り挙げてゐる。さらには生死と涅槃が不二であると述べており、生死即涅槃をも根拠として取り挙げてゐる言ひことができる。

ところで、心性常住説批判の根拠として「身心一如」と述べ、また「性相不二」と述べている点についてであるが、死後における心性の常住と身相の死滅を主張する「先尼外道」への批判として「身心」と「性相」の不二一如を主張しており、言い換えれば、常住と主張される心性と死滅するとされる身相が不二一如であると述べていることになる。すなわち、生と死が不二であることを主張している言ひができるのである。道元は『正法眼蔵』『唯仏与仏』の巻において、

死のなかにいけること有、いけるなかに死せること有。死せるがつねに死せるあり、いけるがつねにいけるあり。是人のしひてしかあらしむるにあらず、法のかくのごとくなるなり。（道元禅師全集上七八一～七八二頁）

と述べており、死の中に生を見だし、生の中に死を見だしていると言ひことができる。さらに「身心学道」の巻では、いまだ生をすてざれども、いまずでに死をみる。いまだ死

をすてざれども、いまずでに生をみる。生は死を聖礙するにあらず、死は生を聖礙するにあらず。生死ともに凡夫のしるところにあらず。生は栢樹子のごとし、死は鉄漢のごとし。栢樹はたとひ栢樹に礙せらるるとも、生はいまだ死に礙せられざるゆゑに学道なり。生は一枚にあらず、死は兩正にあらず。死の生に相對するなし、生の死に相對するなし。(道元禪師全集上四〇〜四一頁)

と述べており、生と死は互いに聖礙することなく、また両者は相對することもないと主張している。すなわち、生と死が不二であることを述べているとすることができるのである。

冒頭において述べたように、近年、道元の心性常住説批判を本覚思想への批判として解釈されているようであるが、道元は心性常住説批判の根拠として生死即涅槃や生死不二という主張を展開しているものであり、このような根拠に基づいて展開される批判である限り、心性常住説批判を本覚思想への批判として集約して解釈することには問題があると言わなければならぬ。

道元禪師の言語観

岡島秀隆

本論では道元禪師が禪の言葉に共通して内在すると考えたであろう一つの性向について考察する。

『正法眼蔵』「密語」の巻において、禪師は密語と言われるものの真意について説示をすすめていた。そこで説法は言語によるからといって劣るわけではなく、従って世尊の密語ということもそれが無言の説法という意味であり、それ故に優れているという解釈は否定せられている。更にこの「密」の文字が特定の智者のみに知られる「ひそかで、かくされた」何事かを示唆するという捉え方を否として次のように説明を続けている。

仏法の密語・密意・密行等は、この道理にあらず。人にあふ時節、まさに密語をきき密語をとく。おのれをしるとき密行をしるなり。いはんや仏祖よく上来の密意・密語を究弁す。しるべし、仏祖なる時節、まさに密語・密行はひ現成するなり。いはゆる密は、親密の道理なり、無間断なり、蓋仏祖なり、蓋汝なり、蓋目なり、蓋行なり、蓋代なり、蓋功なり、蓋密なり。密語の密人に相逢する、仏眼也眼不見なり。密行は自他の所知にあらず、密我ひとり能知す、密他おのおの不会す。密却^ニ汝^ガ辺^ニのゆゑに、全靠密なり、一半靠密なり。

道元の言うところによれば、人が人と接するときはず「密語」を交わすという。ましてこうした働きをよく弁えた仏祖の周辺には密なる言葉や行いが挙って現成するというのである。また「密」の語が「したしい(親密)」という意であると説かれることは重要である。またこの言葉は「無間断」「蓋」などの語で説明されるところからみて、「細やかな」「洩れなく」と

いった意味も含まれるように思われる。さすれば、密語・密意・密行等とそれぞれにいうことは、かかる意味を持った言わば「密なる働き」の諸面であろうが、その働きの説明は全ての個別的見地を超えて且つその全てをおおい（蓋の意味内容）、あらゆる形態で不断に説き来る（無間断の意味内容）というように「甚深微妙なる仏法の働き」の説明に重なり合うといつてもよいように思われる。そして、かかる働きの一面として現出する密語が仏祖の妙用として語られるとき、そこに語り手の意図を離れた響きが生じようと、或いはそれが聞き手にさまざまな誤解や把握不能の事態さえを招こうと、それは仏祖の老婆親切な心に裏打ちされているというのである。一見するに仏祖の密語は懇切なものと感じられない場合が多い。しかし、そういう言葉によって悟道するものが存する限り、それは明らかに親しい導きの頼りであろう。かかる密語として仏祖の説示を受容するとき、それはいつでも本来の働きを發揮して仏法を開示するのであり、同時にその密なる働きこそ仏法そのものであることを知らしめるのではなからうか。

思い返せば道元には別に「愛語」を語る箇所が存するのであった。「愛語といふは、衆生をみるにまづ慈愛の心をおこし、願愛の言語をほどこすなり。おほよそ暴悪の言語なきなり」といい、「愛語は愛心よりおこる、愛心は慈心を種子とせり。愛語よく廻天のちからあることを学すべきなり、ただ能を賞するのみにあらず」等と説かれる愛語の働きもまた仏祖の密語の働きに通じるところがある。こうした仏祖の慈心・親切心に支

えられた密語・愛語は一方であらゆる固定的解釈を跳出した自在な表現であるから難解に違いないが、むしろそれゆえに千変万化して全ての向かい合う者に何らかの変容をもたらしずにはおかない力を確かに蔵するのである。こうした力を持つものが仏祖の言葉であり禪語であると見なし、言語に本来こうした働き乃至潛在力を認めてゆくのが道元の言葉に対する一貫した態度ではなからうか。

〈註記省略〉

盤珪の「不生禅」につき

和田真二

盤珪の禅経験を「不生禅」という。

いやしくも禅経験を論ぜんとするものは、問題の所在が自己自らの宗教的自覚（宗教経験）の問題に大いに関係のあることを知らねばならない。「仏教とは何か」との問いかけは、今に東漸の一端をたどっているが、それぞれの「生きた信仰としての仏教」の足跡の中にこの宗教的自覚の問題を伺うことができる。そこに、私の大乘仏教の大乘たる所以、思想史としての、所謂、「大乘仏教の宗教学的的研究」の課題の意義をも見出したと思う。かかる立場から、即ち禅の思想史として、不生禅の問題をとらえ、一考察を加えようと思うのである。

禅経験を問題にする場合、必ず何が悟りであるかについて言及する必要がある。鈴木大拙博士はこのことについて二つの

方法があるといっている。一つには悟りそのものからの直叙であり、今一つにはこれを外から見て、いわば対象論理的に分析することである。所が問題になるのは、悟りがそれ自身を直叙し得るかということであり、博士はこれにつき、悟りと言葉に關係せしめて「悟りと言葉とは本質的に矛盾して相容れぬものである。言語即ち論理をたよる限り、所現底の悟りは矛盾に充ちたものとならざるを得ぬ。……併し言語がその本質を失って自分が、よりにて現わさんとするところのもの、そのものになるとき、言語は悟りを直叙すると言ってよい。」といい、言語による悟りの直叙の可能なることを断定している。今一つの悟りを外から見て記述可能でなければならぬことの理由として「悟りの主体がその主体性を放下して自らを客体化するとき、たとい如何なる矛盾の危険を犯しても、言語による記述が許されなければならぬ。」といっている。

かかる立場から不生禅の特異性を考察するに次の諸点が考えられる。

一つには、無師独悟であること。盤珪が十二歳の時、『大学』を習うにその「明德を明にするに在り」の所に至り、「明德とは何物ぞ」との疑いを抱き、そこから師の宗教的哲學的生活が始まり、二十六歳に至るまでの十数年間の精神的生涯は彼独自のものであった。

二つには、「不生」で一切事をつらぬき通したることこれである。盤珪が不生の二字を如何に用いていたか。その語録中に見るに、「不生な仏心」・「仏心は不生にして靈明なもの」・「不生

で一切事がとゞのいまする」・「不生にして靈明な仏心」・「不生の仏心」等々があげられるが、ここに見られる不生・仏心・靈明の三語は異字同義の如く考えられるようであるが、その中心は不生にあると見たい。その論拠を博士に求めるならば「不生は生に對するものでなく、生滅又は生死に對する、即ち生死の分別に對する無分別の分別である。それが不生である。それ故に、不生は、生と死、死と生との矛盾を解消する、生即ち死、死即ち生——即ち不生」といっている。これらの諸言からも、不生の二字が如何に盤珪禅の特異性を示しているかを推察することができぬ。

三つには、常言平語で説法をしたこと。語録にいわく、「師常に禪林の師学に弊多きを難す。……又自ら誓って経録の言句を擧せず。凡そ來り参するものあれば、賢不肖となく、親しく常言平語を以て祇對す。云々」と。師が仏語祖語を用いなかつたのには理由がある。それは禪が就中、不生禅がもつとも日常性の中で管まれ、「人々今日の身の上の批判」ですむことに確信を持っていたからである。

上述の如く、不生禅の特徴の一端を述べるにとどまってしまうが、不生禅につきては鈴木大拙博士の研究論文があり、これは単なる研究書でなく博士の中心思想を形成するものであり全集の第一巻に位置づけられているものである。

盤珪の不生禪

—身心療法から見た「不生」の「仏心」—

新保 哲

盤珪禪の思想を一言でいい表わせば、「不生」の二文字に集約される。この不生とは人間に生得的本具的なものであり、外へ求めていって得られるという性格のものではない。万人が本来的に「不生の仏心」をもっており、それによって一切事が調ふ、という統一の原理（鈴木大拙氏）に気付いたとき、身心療法から見た「不生」の「仏心」という問題が考えられてこよう。たとえば「病は氣から」——病氣は一つには心配や苦勞から起きる。また自分で病氣だと信ずることから起きる——という諺も今日では医学的実験（心身医学）によって証明されている。「心と病の結びつき」について、明らかに身体自身の決定的な障害の場合は医学医療つまり身療に待つよりないが、心療に關しある程度は、迷いから離れた心の持ち方によって解消されるとする観点から、現代人に多いストレスを解消し、人間本来の健康と人間性を回復するための方向性・核心が盤珪の「不生」に唱われていと推察する。

盤珪が不生ということに気付いてから、じきに重い病氣、それも助からないとまで思い込んでいた病氣も奇蹟的に快方に向い全快してしまった。盤珪にとって不思議というより他にない

出来事・体験であったのだ。実は不生の仏心（他に「靈明な物」「活如来」「仏体仏心」等さまざまに説く）は求めて得られるという性格のものではない。それは元々、人間本具として持ち合わせているのであり、それは（調和の原理）というか。あるいは統一の原理というか。ともあれ、そうした全体の調和のバランス・シートの感覚、システムが人体には備わっている。と同様に、仮に人間の側が自然の摂理、法則に反した場合、つまり精神の核の部分、本質部分から心が逸脱・脱線しだすと、本来健全であった身体・肉体にも何らかの病状現象を引き起こすと考えられる。病氣を根本的に治癒・治療療養させる働きの基本となるものは、つまり航海における羅針盤の役をするものは正に盤珪の説く不正の自覚にあると把握したい。結論結果を先取りすれば、そうした「不生」禪の思想、すなわち「一切の事が不生で調ひまする」「人々親の産み付けて賜うた不生の仏心一つにて、余の物は、産み付けはさしやりませぬによって、その不生の仏心のままで、常に一切の事が調うて居まする」とする絶対的確信には、人間が本来的に持ち合わせている（本具して居る）調和、そして身心の自己浄化・治癒作用が基本的に存在する事が前提とされており、盤珪が説く不生の氣（機）に氣付き信受することだと言い得よう。

ところで迷いの本源は他人でもなく、また外から来る対象物でもなく、境縁に接し強縁にふりまわされる自れの迷う心が惹き起こすのである。しかし迷いからかれて、自分の思う通りにいかぬからといって腹を立てれば、「仏心を修羅に仕替へ」「愚

痴の畜生に仕替へ」「欲の餓鬼に仕替へ」、結局、種々様々に流転して迷うはめになるわけで、盤珪も自ら「仏心の尊いことを知れば、居とむなうても（居たくなくても）、不生で居ねばならぬやうに成ります。身共が申す、仏心を三毒に仕替へぬと云ふ事は、いかう大切な事ぢや程に、能う聞き込んで、不生の仏心を余の物に替へぬやうに、随分さしやれい。」と説き示している。

さて、盤珪は人間は生身の生き物であるから病氣ということも有りえるし、又、あつてもおかしくないが、そうした止むをえずかかる病氣（本病）と、疑似的病氣（心病）つまり病氣でもないのに自分の身体をいたわりかわいがるが故に、それが元で心配性になり、最後に本当の病氣となる場合を、はっきりと區別して理解している。それは自分が若い頃、靈明なる仏心を明めたいばかりに諸善知識の門を叩き廻り問い尋ね、座禪したり、密教的な行を試みたり、ありとあらゆる苦行を致し、無理がたたつて、病氣で寝床に臥した痛恨にも似た体験談があつたからである。

曹洞禅の展開と五位

——盤山下を中心として——

佐藤悦成

道元は、『正法眼蔵』「仏性」巻において、先師天童如浄が五位を学仏の輩と断じ、用法を誤れば学仏道に悪影響を及ぼすと述べたことを記し、「春秋」巻にも、洞山の仏法が偏正などの五位にあるといつてはならず、それは胡説乱説であるとも記している。

では、洞上五位などと称される思想が誰によって創始され、弘められたかが問題となる。

洞山の思想は、道元が「眼蔵」においても触れている如く、「仏向上人」の語で表される。仏の世界に安住することを戒める洞山の立場は、悟りを固定概念で捉えようとする者達と對極に在つたといえる。

洞山は師の巽巖曇晟について問われれば、「半肯半不肯」と応えている。師の全てを自身の全てとなせば、洞山の仏法は既にそこに無く、洞山が洞山であることの意義さえ失つてしまうことにはかならないといふのである。

この洞山の在り方は、自己と悟りの関係を体系化しようとする五位とは相い容れることはない。

洞山の嗣曹山本寂について『宋高僧伝』は、五位をもつての

化導と記す。その曹山も、標準としたのであって宗旨としたのではない。

道元は曹山を評して「春秋」巻に、いまだ洞山の堂奥に参究せざる人と記す。師兄の雲居道膺については、青原五世の嫡孫であり、尽十方界の大善知識と讃嘆しているのであるから、道元にとつての曹山の位置付けが自ずから明らかとなる。

しかし、越前を拠点とした道元教団の時代から、次なる登山門下の時代へと移ることでその体制は大きく変化する。

登山下の二神足と称された、明峯素哲と峨山留碩の会下からは優れた人材が輩出し、教線拡大の原動力となったことは改めていうまでもない。その峨山は、人材育成のため修道についての機関を採用して五位・公案を用いた点に特徴がある。道元の修道観とは異なつた方向に進むことが、宗勢の拡大へと繋がつたのである。

「頓悟」の伝燈に従えば、修行を階梯の如く観て、あたかも決められた行程を進めば終着点としての悟りに到達するなどという考え方は成立しない。

しかし、頓への理解が得られないなら、化導の対象となる人々の既得知識を利用する方途を探らざるを得ないのである。

五位の特殊な点は易卦と結び付くことにある。中国で五位が発生するのも、民衆の日常的知識を用いるが故である。禅僧の問答に米・麻・牛が見られるのも現実重視の表れである。米などが五位と異なるのは、前者が理念ではない点である。

日本においても、一四世紀以降、易が社会の中で一定の位置

を占めてゆく。これは、五位を掲げての化導が盛んとなってゆく時期と符合する。

逆翁宗順（尾張乾坤院二世、太原派川僧慧済の嗣）は、出家以前に陰陽道を学び、出家後の教化に易卦を方便として用い、五位にも造詣の深い宗侶である。逆翁の存在がこの時代を表しているともいえる。

しかし、峨山下で用いられた五位に問題がないわけではない。峨山の著述と伝えられる『山雲海月』や法語（『峨山和尚法語』）には、汾陽善昭以降、臨済系において用いられてきた五位の位次・名称が記されるのである。「正中偏・偏中正・正中来・兼中至・兼中到」と次第させるのに対して、先の逆翁宗順や同じく太原派傑堂能勝の嗣南英謙宗などは、曹洞の宗旨を正中来・偏中至・正中偏・偏中正・兼中到」にありと主張する。それは、『人天眼目』の割註に、寂音（臨済宗黃龍派清涼徳洪の号）が、曹洞の五位として記すものと同じである。

とすれば、峨山門下においても、太原派の五位と、通幻派のそれとに隔りがあることになる。そこには、語録・法語の伝承過程における臨済禅の影響が、法燈派との交流により生じていると考えられる。

曹洞宗と国家

——第一次世界大戦時局説教——

工藤英勝

一、日露戦争と第一次大戦の連続と非連続

日露戦争と第一次大戦の曹洞宗教団の動向の連続と非連続を簡略して述べると次のようになる。最初は、両戦争の連続面ではかなり戦時環境に違いはあるが、教団の具体的な動向は、概ね日露戦争時に確立された戦時アクションプランを踏襲している。第一次大戦時には政府の指示を待つことなく、極めて迅速に戦時態勢にシフトしている。次は、両戦争に見られる非連続面つまり相違点としては、第一次大戦時は、直接戦争に関係しない一般国民の思想統制や精神統一運動に非常に力点を置いていることである。大戦の終局に近い時期に発行された『宗報』第四九五号（大正六（一九一七）年八月一日）では、時局と戦後に関する特集号が組まれている。

二、政府軍部の宗教利用

『宗報』四九五号の時局特集の後半は、仏教連合評議員会における当時の政府軍関係者の時局演説が収録されている。

寺内首相「仏教家に望む・談」には、「露国政体の変革の如き決して外国の事として等閑視すべからず……此時に際し能く

国民の思想を統一し国家国体の隆盛を計るは宗教家の力に挨つもの最大なりと信じて此点を特に御願致度なり」とあり、ロシア革命の衝撃に対する思想防衛が第一に考えられる。また二宮少佐「欧州戦局及交戦国現状」または山本大佐「国防に対する国民の覚悟」にあるように、軍需景気による国内の奢侈成金の精神的弛緩への反発と、将来の国家総動員態勢への布石としても指摘されよう。

三、曹洞宗の国民精神指導計画

最後に、「時局に対する説教」によって、曹洞宗要路者による戦争観や時代観を分析していこう。

最初は、時代の認識つまり時局観について。明治以降の日本を、ひとえに東洋平和の掌握の枢軸ととらえ、朝鮮・台湾・樺太の徹底した日本化を目指している。また、国家革命の脅威に思想的防衛のため、「尊皇護国」「愛国尽忠」を中心理念とするさらなる国民精神統一の任務を曹洞宗教団が担うべきだとする。

次に戦争と殺生については、戦争は殺人行為故、元来は忌避されるべきというが、事実、戦争が存在する以上は挙国一致して全力で戦争を推進する立場にたつ。

戦争の教義的な合理化は留まるところを知らない。仏教の「無我」の精神が、忠義と孝行という対外膨張侵略を内包する国家主義と同一視されている。

四、まとめ

以上の「時局に対する説教」によって判明したことは、戦争

推進や國体思想を宣伝した國家神道と、既成仏教教団のひとつ曹洞宗の時局方針との決定的な相違点を見いだすことは、思想の上からは、はなはだ困難であるということである。逆に、兩者の同一性の方が容易に看取されるという事実である。また、当時の國家や軍部からの弾圧によって、本意にも戦争協力してしまったというのも、自己弁護的な予断ではあれ、事実ではない。外庄以前に、教団は自らの法(ダルマ)への責任を放棄し、その後は徹底した既成事実の追認と、戦争奉仕の教団に己の運命をゆだねたのである。当時の仏教の平和主義精神とは、侵略戦争、対外膨張主義への和合協力主義ではあったが、決して殺生の禁止や、消極的なたちでも、戦争抑止機能はもっていないことも確認しておくべきであろう。

鈴木正三の出家観について

安藤 嘉 則

正三の基本的な仏教観は「世法則仏法」の思想であり、これは正三出家以前の著作『盲按杖』から晩年にいたるまで一貫していた立場であったといえよう。そして島原の乱以後の天草における仏教復興活動を経て、次第に「公儀下知」を背景に天下を治めていこうとする仏法治國の立場を強調していくことになる。

こうした正三の生涯の中で、四一歳における出家とは、いか

なる意義をもっていたのであろうか。以下に考察したい。

そもそも正三の出家という場合、受業師はいなかったものと推測される。これまで『石平道人行業記』の「後江府に還るにおよびて、落髮遁世す。時に四十有二歳。然して名を大愚和尚に乞う」とあるによって、受業師を妙心寺の大愚とする説があり、これによって正三を臨済宗と規定することもなされるが、『近古禅林叢談』、出家後の法名について尋ねることと受業師との問題を同一にみることはできない。少なくとも正三の出家には戒師は存在せず、だからこそ翌元和七年に沙弥戒を玄俊律師より受けることになったのであり、正三の出家というものが、仏戒をいただいた正式の得度という形ではなかったことが理解されるのである。

また『石平道人行業記弁疑』に、「問 石平は何れの流れに依れるや。答 先祖已来曹洞禅門に帰す。殊に洞上も密修を信ずること、至って深し。」とあるが、先祖以来鈴木家が曹洞宗に帰依したことを示すものであり、正三が曹洞宗の宗侶であったことはなく、無論嗣法を受けたことも伝えられていない。

ところで正三が自らの出家について語るとき、これに対してなんら肯定的な評価を与えていない。例えば『驢鞍橋』下、十三では、ある旗本の子息が出家を望んで来訪したとき、これを思いとどまらせるべく、「我元ヨリ家職ヲ捨テ、法ヲ求メル事嫌也。……修行ノ爲ニハ奉公ニ過タル事ナシ、出家シテハ却テ地獄ヲ作ラルベシ。」と述べ、さらに続けて、「我四十余ノ時、頻リニ世間イヤニ成リケル間、御穿鑿有バ、無理ニ世間イヤ

ニ候間、如是罷成。曲事ト思召バ、御成敗アレト罷出、腹切ント思ヒ定、不測判タリ。」と自らを振り返っている。これによれば正三は出家自体に積極的な意義を見だして剃髪したとはいえず、「世間イヤニ成」というように、社会的世俗的な立場から離脱したに過ぎないものであり、前述の如く出家といつても出家受戒したのではなく、また出家後師家について修行し、江湖会に参ずるといつた通常の禅僧の道を歩んではない。

また『驢鞍橋』下、十九では、「一日僧問、師常ニ修行ノ爲ニハ侍好、出家却テ惡シト云テ、人ノ判ヲ嫌ヒ給カ、何トシテ自ラハ判給フト云者有、如何ガ答申ベキヤ。師聞曰、何モ云テ看ヨ、一僧曰、仏法ヲ起スニハ、俗ヨリモ出家徳大ヒナル故ナルベシ。師曰、其儀ニ非ズ、正三ハ只因果ニテ判タリ、定テ正三ハ出家ニ成因果コソ有ツラン、無躰ニ剃度シテ判タル也。」という問答がなされている。

ここでも正三は自らの出家の動機について、前世の因果によるとし、主体的積極的な意志を見出すことはできず、それは「無躰に剃度シテ判」という語によっても、明らかであろう。

正三にとって世間からの分離は、具体的にはまさに幕臣としての將軍に対する奉公の道から離れることであった。私は正三のこの言葉に、他者に対し「修行ノ爲ニハ奉公ニ過タル事ナシ」と述べ、出家を断念させていた正三の、ある苦渋の念をここに伺うことができるのである。しかし結果的には正三は出家することによって、確かに幕臣時代よりもその宗教活動を大きく展開させており、生涯の一大転機であったのに相違なく、こ

の正三の言葉をもってそのまま出家が意義なきものと断ずることではできない。

正三の仏法即世法という姿勢では、世法のための仏法、すなわち世間に向かった仏法が強調されていくのであり、依用する経文も、『仁王般若経』の「仏法は国王大臣有力檀那に付嘱す」や『法華経』の「仏法不異世間法、世間法不異仏法」大慧書の「世間に入得すれば、出世余なし」といったものが限定的に用いられている。一方出家の功德や王法に対する仏法の優位性を説く経典は不必要であったのであり、そうした経文は引用されることはない。正三のいう仏説とは、こうした正三の思想に合致する教説を仏典や禅語録から抽出し、また『仁王般若経』の場合のように経文を多少改めたものであり、この引用経文からもその出家至上主義批判、在家仏教的な性格を伺うことができる。そしてこうした正三の立場は慧中らの門人たちに色濃く受け継がれていくのである。

ロサンゼルスにおける禅センターと

曹洞宗日系寺院の比較

浅井 宣亮

ロサンゼルスには、日系移民のために日本仏教各宗派がつくった日系寺院が多く見られる。日本曹洞宗も、禅宗寺という日系寺院をロサンゼルスにおいて運営している。

しかし、日系移民も現在では三世・四世の時代となり、彼らの多くは英語を日常生活で用いるようになってきている。そしてこのような状況の中で、禅宗寺は日系移民の文化的アイデンティティのより所となると自ら立場をより鮮明にしている。禅宗寺では、盆踊り・節分・彼岸会・餅つきといった、仏教的というより、日本的行事といえる年中行事が、日本国内以上に盛大に行われている。そしてこの傾向は、冷戦後、民族意識が世界的に高まるにしたがって、より明確になってきている。

これに対し、非日系人を主なメンバーとする禅センターにおいては、逆に日本的要素は排除される傾向が観察される。例えば、節分・彼岸会・餅つきなどといった行事は、ロサンゼルス禅センターでは催されていない。また、そこではお盆の解釈も、「祖先の精霊が帰ってくる」という、仏教と矛盾する日本的解釈は排除され、「飢える者に満足を与えるための法要であり、各自が自分も飢えている者の一人であることを認識するための機会」と説明される。また、サンフランシスコ禅センターでは、お盆の法要は、ハロウィーンの日に行われている。これは、外国文化をそのまま輸入するのではなく、それを理解し自国の文化の中に取り入れていこうとする姿を示している。

このように、日系寺院では日本文化的側面が強調され、禅センターではそれが排除され、日本仏教のアメリカ化が進んでいるといえるだろう。

次に、メンバー数に関しては、禅宗寺では日本における寺院の場合と同様に「家」をその単位としている。そして禅宗寺に

よればそのメンバー数は約四〇〇軒であり、その中の一五〜二〇軒程度が非日系人ということである。また禅宗寺によれば、年間一〇〜二〇軒程度の変動はあるが、全体としてのこの四〇〇軒というメンバー数は、この一〇年間程度ではほとんど変化が見られないということである。

しかし、禅宗寺は日系青少年に対して仏教を浸透させることには成功していない。禅宗寺では、仏教青年会・ジュニア仏教青年会・禅学校という青少年のための企画は、みな失敗に終わっている。

一方、ロサンゼルス禅センターではメンバーを個人単位とらえている。しかし、メンバーの流動性が高いため、その数は三〇〇〜三五〇名とロサンゼルス禅センターでは発表しているが、正確な数は教団側も把握できていない。しかし、そのメンバーの平均年齢は一九九三年の段階で約三五歳であり、その年齢は年とともに上昇している。このことは、現在においても、そのメンバーの中心は一九七〇年前後、つまり「禅ブーム」がアメリカで起きたとされる時期にメンバーとなった当時二〇歳前後のものたちであることを示している。そしてこれは、アメリカの禅センターにおいて一般にみられる傾向である。よって、禅センターは若い新メンバーの勧誘にはあまり成功していない。新たにメンバーになったものが、三年以上継続してメンバーである確率は、ロサンゼルス禅センターにおいては一〇%以下となっている。

したがって、禅宗寺・ロサンゼルス禅センターともに、将来

も現在の状態が安定して維持されていくことは難しいと予想されるのではないだろうか。

曹洞宗における

尼僧の地位に関する一考察

——女性学的視座から——

中野優子

我が国の仏教においては、その社会的地位はきわめて低い。婚姻を常態とする男性僧侶に対して、女性僧侶は基本的に婚姻関係に入らないが、そのことが奇妙にも社会的地位の低下に拍車をかけている。それはどうか。

曹洞宗においては、現在、宗制上の格差はなくなっている。しかし、過去の制度上・慣習上の著しい差別の影響が現在にまで影響しているため、実際の差別や格差は、一向に是正されていない。制度上平等になっているのは現在の、実質はほとんど変わっていない。尼僧が男僧寺院のお勝手仕事を手伝ったり、法臘の長い老尼が若い男僧の下座に座る慣習は、今も残っていない。

その上、「寺族」との葛藤の問題が、持ち込まれている。それは、尼僧と「寺族」の宗門内での位置づけの問題である。男性僧侶の一方的な婚姻の増加と世襲制維持の目的から、「寺族」の数は急増して諸制度が調えられ、その地位は向上していっ

た。それとは逆に、もともと少数派であった尼僧は、宗門からほとんど顧みられることなく、ほとんど状況の改善されぬまま、放置されてきた。その結果、尼僧と「寺族」の地位は、実質的に逆転してしまったのである。「寺族」は教の上でも圧倒的である上に、男性僧侶の「身内」であるためにその庇護と経済力の傘下にあるからである。それに対して、尼僧は数も少ない上、尼僧寺院はかつての差別的諸制度の残滓によりほとんど檀徒を持たないため、経済的に逼迫しているところが多い。さらに、平等の理念を取り違えた「尼」の文字を排除する施策により、宗制上から尼僧の記述が無くなり、その存在感を一層希薄にさせている。「寺族」の記述は明確に盛り込まれているにも関わらずである。さらにまた、日本社会と男性僧侶・「寺族」における婚姻至上主義の風潮が、婚姻を行わない尼僧の蔑視につながり、地位の低下にさらに拍車をかけている。そしてこのような圧倒的に不利な状況の中で、尼僧はますますその数を減じ続けているのである。

男性僧侶は、こうした尼僧と「寺庭婦人」の間の「確執」を「嫁」「姑」問題のように、女性同士の争いであると理解し、第三者あるいは傍観者の立場から見て、面白がってさえいる気配があるが、この問題が「嫁」「姑」などの問題と同様に、男性僧侶自身の偏向した女性観や結婚観から派生していることを知るべきである。

また、「寺族」問題と尼僧の地位の問題が、実は性差別問題であるということを、明確に認識し、意識を持っている者は、

当事者である尼僧の中でも「寺院」の中でも非常に少ない。このことが、これらの問題の複雑さを示しているのだが、これに取り組むためには、まず問題意識を持つことが必要となろう。

これまで、女性が問題意識を持つことは、女性の我儘であり、被害者意識としか受け取られてこなかった。男性からは愚痴としか見られてこなかったし、同性間でさえそうだった。そして、その傾向は今も多分にある。これは、社会全体の問題として扱われるべきものが、個人的な問題、あるいは女性自身の問題に帰されていたからである。尼僧の地位の問題及び「寺院」問題などがまさにそうである。尼僧に対して、信仰があるならば宗団内の地位の高低など取るに足りない問題である、とか、「寺院」に対して、家事育児伽藍清掃などを行うことが仏道修行の一環である、などと説くことがその典型的な例である。宗団全体・社会全体で解決すべき事柄を、個人的信仰の問題にすり替えてしまうのである。このように信仰心などに訴えられた場合、それを否定あるいは批判することは非常に難しいであろう。このように萌芽しかけた問題意識は摘み取られていくことが多い。

しかし、問題意識を持つことによってはじめて、男性中心社会と男性主導の宗団を見直し、男女両性が共生できる社会と宗教教団を目指すことが可能になるのではないだろうか。

道元の「心」について

松岡 由香子

中国の禪宗では、達磨の「伝仏心印」、六祖慧能の「自心是仏」など「心」は根本語であり、慧海の『頓悟要門』、黄蘗『伝心法要』などに説かれた。しかし、これはまた禪宗が外道と混同される源ともなった。誤解は第一に馬祖の「即心即仏」が、凡夫の心（慮知念覺）はそのまま仏であるという自然見外道と混同された。次に『華嚴経』『維摩経』や唯識論とくに『大乘起信論』の影響で、悟りは人間内奥の真実在（一心・靈知・真心）と表されて、僧肇や郭象の論等を媒介に、僧肇や牛頭宗を経て老荘思想の無心と混同された。特に道元在宋の頃は、三教一致が主流であり、儒・道教の「心」との違いを明瞭にするこ

とが急務だった。

第一の誤解は、『即心是仏』巻の批判で明瞭のようだが、転倒した形で、宗門に根深く見られる。それは「一切諸法・万象森羅、ともにただこれ一心」「弁道話」等を論拠に、森羅万象を心、あるいは仏とするもので、やはり自然見外道である。しばしば言われる「三界はすなわち心といふにあらざ」とは、その誤解への楔である。まず押えるべきことは、「唯仏祖与仏祖のみ即心是仏しきたり、究尽しきたる聞著あり、行取あり、証

著あり」といわれる通り、即心是仏の「心」は仏が究めたものであり、人が仏となる行である打坐を離れてない。それゆえ（即心是仏とは、発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。いまだ発心・修行・菩提・涅槃せざるは、即心是仏にあらざり）《即心是仏》といわれ（釈迦牟尼仏これ即心是仏なり）と言われる。

第二の誤解も先尼外道批判は分明だが、問題は始覚本覚思想である。それは一切は心の所現であるがその根源は真如（仏性）であり、「仏を心の内に見いだし、実践的に迷える心を転換し、浄化することによって仏になる」（『正法眼蔵の心』有福孝岳）といい、具体的には坐禅をし、境が尽き無相となることで、そのとき三界は凡夫の所見とは違ったもの、涅槃界であると思なされる。これはまず道元の立処たる身心一如、いや（全身これ全心）が忘却されている。涅槃界という別な界などないことが（三界は全界なり）と示される。要めは道元が周到に心を主語にすることを避けるように、この心が三界ではなく、この心が脱落したときはじめて三界が心なのだ。心の脱落とは何か。ここで第三の誤解と重なる。慮知念覚・分別を払い捨てて得る無心や「対象そのものになりきる」ことではない。心は徹頭徹尾（不可得）である。ただ只管打坐のところに自然に身心が脱落する。そのとき三界を主語として（山河大地これ心なり）が現成する。人間の心に汚されぬ古仏心であり、（牆壁瓦礫）と発語され得る。この如来の（我有）である心は、この時空にあるのではなく、時空（尽時尽界）をあらしめる片々である。それが（一心）であるが、ではそれと我々の心（意識・知

感覺等）とはどう違うのか。そこでは所見はどう変わるのか。普通は目等から対象をインプットし、それを脳内の眼識等が選択し、意識が分別して自我意識に作用し、欲望などを惹起して、次いで行動の指令を下すその連続である。ところが坐禅では、目は見えてはいるが、対象をインプットせず、続く心作用は起らない。その見えているものは、普通と何も変わらない。（三界は三界の所見の如し）、（三界には三界の所見を旧かとし、三界の所見を新条とす）、（通不通にあらず、悟不悟に変せず）である。けれどもそこに我はなく、分析はなく、選択はない。いや、すべてがおのれであり心である。（聞くままに心なき身にしあらば、おのれなりけり軒の玉水）。

禅宗祈禱寺院と庶民の接触について

渡部 正英

ここでは、禅宗、おもに曹洞宗の祈禱寺院と庶民の接触についてと題して考えてみたい。庶民と言ったときの意味合いは、単に集まった人々ではなく、一定の目的を持った方向性のある集団をここでは使いたい。例としてあげるならば講中集団がそれにあたるであろう。その行動が、庶民の行動を形作ると言っているのだらう。また接触としたのは、互いに求め会うと言う必要を持った関係であるからである。

日本では『瑩山清規』にあるように、「祈禱」は速い時期か

ら、取り入れられていて、固まっていたように思われる。『登山清規』では「夏中祈禱」「祈禱千巻読経」「因病祈禱」の文字が見えている。『心経』『観音普門品』『消災咒』を誦誦して、その回向には「大日本国天照大神、当所鎮守大明神別社総社六十餘州三千餘座神祇、天龍鬼等大小福德」とあるように、日本中の神々を招いて、大般若転読祈禱をしている。今日もこの形式はさほど変わっていない。ただ神がそれぞれの寺院で変わるということである。その例を挙げると、愛知県豊川稲荷、妙厳寺の吒枳尼真天（稲荷神）、静岡県秋葉寺や可睡斎の秋葉三尺坊権現、神奈川県大雄山最乗寺の道了薩埵、山形県善宝寺の竜王龍女、群馬県迎葉山龍華院の中峰尊等である。この神はそれぞれので、『登山清規』にあるように鎮守神として扱われている。それも流行神としての性格を備えている。これらの神々は、禅宗が地域信仰を巧みに取り入れる立場にあった結果登場したと考えていい。

寺院側からすると、最近、気になっている事は講中が解散などで減ってきている事である。大雄山の場合、東京地区八六、神奈川地区五二、埼玉地区二〇、千葉地区一三、茨城地区五、群馬地区三、静岡地区一二、愛知地区九、山梨地区六、その他地区四の合計二一〇講中が現存する。明治三年には二十八講であったのでそれからすれば、相当増えたことになる。しかし、廃講になったものも多い。東京地区八四、神奈川地区三九、千葉地区一二、静岡地区一〇、埼玉地区七、茨城地区五、その他三、不明六の合計一六六講中が廃講である。それらを足すと三

七六講中になる。以前から大雄山の講中は四百と言われていたもので、最盛期の講中数と重なる。それにしても、半数近い四四％が廃講と言うのは多いであろう。どうして廃講になったか、一例を挙げると、横須賀にある女性護元の講中は、登山五十年記念祭をして、大雄山に廃講届けをして解散してしまった。同じような例は多い。これは講元が高齢でこれ以上運営できないからである。また、先達や、講元が死亡して、廃講となった場合もある。存続できないのは後継者が育たなかった事も一因となる。これに対して寺院である大雄山側では、何もしなかったわけではない。周期的に御忌や開帳をおこない盛り上げていく。中でも明治四年と昭和五年の東京出開帳では、その後飛躍的に講中が結成されている。今の講中はそうしてできた講中と言ってもいい。東京に講中が多いのはそうした意味もある。御開帳は旨くいっただ例である。いくら寺院がきっかけを作る企画をしても実らないことのほうが多いのである。その後の企画は、大雄山の場合、流行を作るまでには至っていないと言ふことになる。こうした講中は、祈禱寺にお籠りしている間に、寺院の儀礼とは別に、独自の儀礼、例えば治病儀礼、読経の儀礼を行なうし、最初身に付けた参拝方法をかたく守ってお参りする事が多い。変えようとする講中が危機に陥る場合があるし、やがて衰退する例にもなる。

流行神を抱える祈禱寺院を例としたが、栄えた祈禱寺院も手をこまねいていると衰退してしまふ。造り上げた形式は壊したくないという力が、寺院と庶民双方から感じられる。それでは

やはり庶民の老齢化によって衰退してしまふ。さらに新しい流
行の行動が作られるように接触は摸索されている。

中世における幻住派の展開とその意義

原田弘道

中国の中峰明本の法嗣・参学は多数あるが、丹波高源寺遠溪
祖雄の一派を中心に、その独特な禅風の歴史の意義を明らかに
したい。

中峰明本は禅淨双修と隱遁的性格の禅風として知られている
が、禅淨双修を承けた日本僧は寂室元光以外認められない。遠
溪祖雄は「峯夢。日本丹州有山、形似天目。安觀音像。翌朝
召詢之。師亦同夢。」(『延宝伝灯録』五)とわずかに何がわ
せている。しかし彼の門流では、『浮木集』によって見るに、
禅淨双修を承け継いだ禅者は見当らない。

日本では禅と念仏は二つの仏教として、夫々の道を歩んでき
た歴史的事実を見落してはならない。中国と違って教団の存在
が官許によるのではなく、衆の力にたのむことよって成立し
てきた。従って自らの宗旨を明確にすることが必要であり、自
宗の優劣を他宗に対して強調することになり、ここに専修、一
行を標榜して一宗の独立が計られた。故に融合しにくい性格の
ものとなっていたのである。これが中世において念仏禅が行わ
れなかった理由の一つと考えられるのである。

次に隱遁的性格について、五山派の叢林とは別に山林で過ご
し林下の知識として生涯を送った人として、甲斐天目山業海本
淨、加賀仏陀寺大智祖繼などいるが、中でも遠溪祖雄は同派
(広義の幻住派)の寂室元光、復庵宗己、先岩元長の法嗣大拙
祖能及びその門下白崖宝生等と違って、中峰の隱遁的性格を忠
実に守ってきた。

しかし遠溪下高源院八世玄室碩圭の弟子一華碩由の出現によ
って性格が一変する。一華は文字禅に疑惑を懐き、「得法」を
売ると批判された大徳寺養叟宗頤の参徒宗良居士及び曹洞宗実
降良秀下の大徹道玄に歴参したが満足を得られず、高源院覚晶
庵の碩圭に参じ、「無字」の工夫六年に及んでその法を嗣いだ。
かくて、後に一華は高源院に奉勸入寺し、博多聖福寺住持に
任ぜられた。一旦林下に転じた人が法系を易えずに、五山叢林
の住持となったのである。その後自派(大覚派)の建徳寺に帰
住し、僧堂衆寮を建立して覚晶庵とし、建徳寺にあるときは所
属の大覚派の人として、覚晶庵に在っては幻住派の人として、
曹洞宗徒に遭えば曹洞宗の密参(本参)口訣によってこれを接
した。即ち一人にして二重三重の人格として行動したのであ
る。

このようにして林下在籍のまま、五山派の寺院に在る間は幻
住派の密参を兼襲させ、五山叢林の宗風を内部から変質させ
た。同じ林下でも寺院そのものを奪って外部から五山派を突き
崩した妙心寺閔山派とは好対象である。

一華のこういふ思想行動を形成する要因となつたのは、この

「無字」の工夫参究による大悟見性の体験にあると思われる。無論無字に参じたのは彼のみではないが、彼ほど徹底参究した人は、同派では見当らない。それだけ見性体験は、一華にとつては大きな意義を持つものといえるのである。

看話工夫による見性は教外別伝思想に立つ。即ち見性によって非合理が合理化され、この場合他流兼稟の矛盾性も合理化され正当化される。彼の積極的姿勢と相俟つて、他派との問答商量の技術大系も出来、口訣伝授の印可の数が權威を持つ。不確定時代の魅力となる。

曹洞宗でも月江正文下快庵妙慶以後「一変して饒露迂回」となつて、徒らに古則をもてあそぶ傾向となり、更に春屋宗能派の法孫寂用英順には印可状に「金銀鉄」の三位の表記をするなど、貨幣経済社会に即応した性格が顕著になつた。春屋派は幻住派古先派の法孫と深い関係にあり、こういった背景を考慮すると、一華に始まる他流兼稟の風儀を側面から肯定し押し上げる力となつたと理解できる。

しかし、問題なのは「立場」が変れば禅の「見解」「主張」も「思想信条」さえも変えるのが当然だといふ無責任な融通無礙の似て非なる禅に墮してしまつたことである。ただ狭い門派に閉塞していた禅を解放しようとした意義は消極的には認めねばならぬであらう。

円測と一乗仏性思想

橋川智昭

円測の学説は惠沼の『了義灯』で批判され、この過程から法相宗の正系が確立したといつても過言ではない。円測の教学に關しては、法蔵の教体論への影響や日本の善珠による肯定的受容などが、最近の研究により明らかにされてきている。こうした点に鑑み、円測がどのような教学体系を有していたのか、今回は特に一乗・仏性問題に限定して、彼の『解深密經疏』と基の『義林章』『枢要』とを比較しながら整理しておきたいと思ふ。

はじめに伝統的な法相教学における一乗思想を見ておきたい。これは、基の『義林章』卷一末の「諸乘義林」において論じられているが、特に『法華經』の「有唯一乘法。無二亦無三。」は、不定を引探し所余を任持するために方便を以て説いたものとして一乘方便三乘真實の解釈を採つており、五姓各別説と理論的に会通させているといえる。

次に、円測の『解深密經疏』における一乗説の解釈を見てみたい。『解深密經疏』において一乗思想が説かれるのは、『解深密經』卷二の「無自性相品」の「復次勝義生。諸声聞乘種姓有情。是故如来施設彼為声聞種性」の部分に対する注釈箇所であるが、円測はこの經文を、一方便説為一乘就実正理具有三乘

2 定性二乘唯証一乘無余涅槃無後時得成仏義 3 方便説三就実
 為一との三段に分け、この三つの義を全て具える点で「解深
 密是最了義」と述べている。この内第一は、声聞・縁覺・菩薩
 の三乗が道と果とにおいて等しい点を方便一乗とし、第三は、
 「不定種姓廻向声聞必当成仏。」の点から実一乗として先ほどの
 『法華經』の所説を同義であるとする。円測説においては、こ
 の方便一乗と実一乗、及び定性二乘不成仏の三つの面を具えた
 上で一乘最了義と表現する。よって三乗を説きながらも一乘思
 想の傾向が強い様に思われる。

次に仏性の問題はどうか。『解深密經疏』における仏性問題
 は、真諦等の一切衆生悉有仏性説と玄奘三蔵の五姓各別説とを
 紹介することによって示される。ただこれらの説をあげるのに
 あたって「此一乘聖教甚多。訳者非一意趣深遠。是故新旧競興
 諍論。」と述べ、両説とも一乘思想のものとして解しており、
 この点に十分注意する必要がある。又円測は右の様な一乘解
 釈によって五姓各別説を採っているものと考えられる。

その他は基系と一致する部分が多い。まず両説の典拠を基の
 ものと比較すると、『涅槃經』『法華經』『楞伽經』『善戒經』『地
 持經』『勝鬘經』『大般若經』『莊嚴經論』など出典箇所が『義
 林章』『概要』とかなり一致する。この点から、円測と基とは、
 仏性問題について影響を受けた思想背景がほぼ等しいと考えら
 れる。さらに五姓各別説で、『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性。
 常住無有變易。」と『宝性論』の「依一切諸仏平等法性身如
 一切衆生皆有如來藏。」とをそれぞれ理仏性と不定性の少分に約

した行仏性とによって会釈する。この解釈は親光『仏地經論』
 や基『法華玄贊』などとも一致する。

又、基は『莊嚴經論』の「時辺」と「畢竟」との無般涅槃性
 について、前者の「時辺」を「暫時」の意味で解し、『莊嚴經
 論』は有性と無性との両者を説くとし、これは基自身の無性論
 (一闍底迦・阿闍底迦・阿頼底迦)及び『楞伽經』所説の闍提
 を有性闍提と解する上での重要な背景の一つとなった。しかし
 『解深密經疏』では、『法華經』の「唯有一仏乘。息処故説二。」
 について、『智度論』の「暫時」と「畢竟」との二種の無般涅
 槃性を、「彼論且依暫時無性一辺而説。或彼顯菩薩悲願欲令尽
 無余涅槃。非悉一切皆入涅槃。」として有性と無性とによつて
 述べている。そうすると先ほどの基の『莊嚴經論』の「時辺無
 性」の解釈の仕方は、むしろ『智度論』の「暫時」という表現
 及びこれに対する円測の解釈とに関係している可能性がある。
 以上より、円測の一乘仏性論をまとめると、三乘・五姓各別
 を認めながら、三乗が道と果とにおいて等しいとする方便一乘
 眞実三乘、定性二乘不成仏、不定廻向声聞に対する眞実一乘方
 便三乗との三つの面からの最了義の一乘説を説き、これは基系
 の三乘眞実一乘方便と明確に異なっている。一方仏性論につい
 ては、基を始めとする法相教学の思想にほぼ一致する点が多い
 様に思われる。

『法華經』における慈悲について

野際 清美

○問題の所在

① 『法華經』の成立史と慈悲の主体・対象及び実践内容の変遷。

② 「慈悲」に関するそれぞれのサンスクリット原語の意味。

③ 梵文と鳩摩羅什訳の差異

○「慈悲」に相当する用語を蒐集するために用いた資料及び論文。

① 梵文—ケルン・南條本、荻原・土田本

② 漢訳—『正法華經』、『妙法蓮華經』

③ 和訳—松壽誠廉、丹治昭義、桂紹隆訳『法華經Ⅰ、Ⅱ』（中央公論社、昭和六三年）

坂本幸男、岩本裕訳注『法華經』（岩波書店、平成二年）

湯山明、久保継成、久保克児訳「新訳法華經」（あした出版社「ひゅうまん」）

河口慧海訳『梵藏傳譯 國譯法華經』（世界文庫刊行會

大正十三年）

④ 中村元『慈悲』（平楽寺書店、昭和三一年）

藤田宏達「第三章 初期大乘經典にあらわれた愛」（仏教

思想研究会編『愛』平楽寺書店、昭和五〇年）

◎ Index to the Saddharmapuṅḍarīkasūtra—Sanskrit, Tibetan, Chinese—Fascicle III (Tokyo, the Reiyūkai, 1990)

○その結果「慈悲」あるいは「慈」及び「悲」に相当するサンスクリット原語

mairī, mātra, anu-kampā, anu-kampin, anu-kampaka,

anu-kampārtham, kārūṅka, kārūṅya, kīpa(ā), karuṅā,

brahmvihārāśatvāra

○研究の範囲

本来慈悲行とは、主体が対象に向けて行う働きであり、それを機縁として、最高究極の境地に至らしめるものであるから、主体と対象を別々に検討すべきではないが、今回は、便宜上、

「慈悲」に相当するサンスクリット原語の主体のみの用例を資料にまとめてみた。

今回の主なテーマは、梵文と鳩摩羅什訳の差異について lokānukampāyai 等を取り上げた。

梵文『法華經』の「方便品」に説かれている五仏同道の箇所 (K.N.: p. 40, l. 15~p. 42) においては、lokānukampāyai が四

回使われており、『妙法蓮華經』では、いずれも anukampāyai に相当する訳語は見当たらない。又 loka については、「衆生」「諸衆生」と訳されている。

又「化城喻品」の中で十六の王子が仏に勧請する箇所 (K.N.: p. 162, l. 9~) で述べられている lokānukampāyai の loka

は「諸天人民」「anukampāyai は「憐愍」となっている。その

「諸天人民」「anukampāyai は「憐愍」となっている。その

に、同品の偈において (K.N: p. 169, l. 12~) は、*loka-*
hitanukampi の羅什訳は「哀愍衆生者」となっている。又、
「化城喻品」(K.N: p. 170, l. 6~) では、*lokānukampāyāyī*
の訳は「哀愍一切」となっており、ここでの一切は「一切衆
生」のことである。同品 (K.N: p. 173, l. 8~) においての
lokānukampāyāyī の訳は、「慈悲」に相当する語はなく、*loka*
は「一切世間」となっている。

『法華玄義』における「智妙」

曹 良淑

「智妙」は述門十妙が境妙・智妙・行妙・位妙と次第する中
の第二番にあたる。境妙は本有なる真如実相の妙理であるから
初めに置く。その理を解することによって智が生れるから、智
妙を境妙の次に置くという。さて智妙のところ、天台は藏通
別円の四教の智を類別して二十智を出す、その中の最後の四
智、すなわち五品弟子智（觀行即）、六根清淨智（相似即）・初
住乃至等覺智（分真即）・妙覺智（究竟即）が円智であると示
している。

円智の相状として、円教の五品は五欲を断ぜずしても諸根を
淨め、煩惱の性をそなえて如来秘密藏を知ると。そして六根清
淨の位にのぼると、やや相似の中道智を得て、ひいては初住の
妙來の一身即無量身が得られ、法流の海の中に入って任運に妙

覺の果に流注するという。それが円智の相である。しかし問題
は「五欲を断ぜずして」「煩惱の性を具えたまま」の姿を肯定
して「諸根を淨め」「如来秘密藏を知る」というのが円教の特
徴であると述べているところで、これは玄義の境妙段で「煩惱
即菩提」「生死即涅槃」の無作の四諦を円教の境妙とする姿勢
と共通している。

その次、実相の理を照らす円智を明すところは、智によって
境を照らし、境によって智を発すという考え方は、四性計（自
他共無因）におちることになると破し、境智の对待を絶する不
可思議の妙の境地を顯揚しているのである。そして仁王般若經
を引き、問答を通じて、智及び智処を説いて、これを般若とい
う不可思議の智境の意を証明している。

その次には、智に約して範妙を判ずるところである。簡略に
範妙を分けると、二十智の中、十二智の藏通は範、後の別教の四
智と円教の四智あわせて八智は妙であると述べている。その理
由として藏通の仏は、無常であるから十二智も常を修すること
ができない。したがって範である。次の八番の中、別教の四
智は、十信の初めから常を聞き、常を信修する点で、藏通より
勝るから妙であるが、しかし別教の地前は、空仮を方便道とし
て十地証道に次第に昇ってゆく階段であるから地上の中道を修
する位に較べれば範である。かくて別教の四智は、三範一妙で
あると明している。即ち一妙という別教の登地の智は、正しく
無明を破し中道を行じるといふ理由で妙だといふのである。そ
して円教の四智が皆妙だといふのは、始めから終わりまで悟理

の知見即ち中道の理に順じた道を行じるから、つまり五品から妙覺にいたるまで実にしてみな妙だと解されている。その次、仏知見に約する場合は、前の諸智は鈍（権）、円教の智即ち一切種智は妙（実）である。五眼に約する場合は、円教の眼は仏眼だけを説いているから妙であると。即ち法華以前の諸教は四眼を説き、あるいは、四眼を帯びて仏眼を説くから鈍である。しかし今の法華はただ仏眼だけを説くから妙であると判じている。

天台が云わんとするところは、開のところである。即ち天台において爾前の諸教の差別を説くのは衆生の根性が不同するのを調える為に、法華一実の理を種々に分別して施設したが、所有諸教のすべては差別道ではなく、仏陀の眞覺に趣く仏乘なるというのが開会の所である。證ずる所、外道の世智も法華經を聞けば、世智に即して実理に会入するというのが世智を決して妙智に得入する開会の意味である。そして根性が融じて同じく一実に入入することによって、十六の鈍智は、皆妙智になる。「鈍として待すべき無し」というのが智妙における絶待の意味である。

さて円教の場合は、初心においてすでに即事而中、つまり一色一番の事に即して中道実相であることを聞き、知り、行じるから、初心即仏で、上上智觀である。

天台教学における仏と衆生の接点

柏倉明裕

Ⅰ 奇跡的神秘的な応同は特定な機に対して特殊な条件にのみ起こる宗教体験なのであろうか。今回の発表では天台教学における衆生の機の感と仏の応について、その感応の不思議なる出会いを管見したい。

Ⅱ 先ず智顛は『法華玄義』感応妙に於いて、衆生の機に微義、閱義、宜義の三義のあることを明かしている。

第一に機微ということ、機が微の状態にあることを表している。衆生の生ずべき善が將に生ぜんとしており、そこに仏が赴いて接点をちよつと促せばその善が生ずるような状態を微という。第二に機閱とは救う側の仏と救われる衆生がどこまでも隔別相對の關係にあることをいう。衆生と仏の感応には前の微と赴の關係のように目に見える顕益を得る場合もあるが、衆生が心の底からはつきりと仏を求めることができない場合や、また仏も密かに応同を行う場合もある。仏が衆生に相對した關係によって応同する場合は全てこの關係にあるといえる。第三に機宜ということは機がそのままで宜しいということを表している。九法界の機がそのままで即仏界の機であり、九法界は理性として仏と異なるものではない。ただ理性としての仏が隠れ、如来は顕らかとなつている。このような衆生の機がそのまま

仏と不二不異であることを機宜という。これは天台教学の十界互具や六即に基づいた衆生觀である。九法界即仏界、方便即眞実、開權而顯実というような天台円教の教法は、特別な法を外に求めたり、神秘的奇跡を想定することなく、そのままの自己を受け入れ、今、欠けることなく満ち足りていることを気付くことである。いままでなんでもなかったことが究極であることに視点が転ずる。それは三六〇度の転換ともいえ、特別な機条件や時期が必要な訳ではなく、神秘的宗教体験がある訳ではない。

Ⅲ 前の二つの感応は仏と衆生が隔別した関係にあるが、第三の感応は、自己自身に本具する仏に気付き顕らかになるといふ天台教学に立脚した独自の特徴的な教説であるといえる。このように十法界のどれを取挙するも、その衆生には微義、闕義、宜義が備わっており、三種が別々にあるのではない。三種の感応は、現に生きている自己自身の当体が仏を求める心のありさまと仏との関係を三種類に表現したものといえる。智顛の主張は、善悪を分析し、発生や移り変わりを論じることによって明らかとなる感応論ではない。あくまで仏と衆生の現実的接点である我々の生きているそのままの直相の場面一点にしぼって捉え直し、三種に分類している。

Ⅳ 智顛の天台教学の真面目は円教の絶待妙の立場から従来の一切諸法を顕開し直すということにある。天台実相論は、ものごとの成立根拠を時間の推移による視点で把握するのではなく、自己自身の現実相一点を顕らかにすることにあり。さらに

真に天台を学ぶ者の姿は、教義内容の研究に止まることなく、それに基づいて各自の心を通して証明し、確認し、教えに生きて行くことにあると思われる。また一方では真説部分が分からないと三大部の価値が定まらないように言われているが、三大部そのものを見て行けばそこに智顛という人間がその文字上に生きている。そこを抜きにして教学を論ずるならば、天台的特徴が希薄なものとなるのではないだろうか。

註

(1) 大正三三 七四六c

金綱集の研究

——日向の教学継承について——

中條 曉 秀

(→)

金綱集は身延門流の秘書として重んぜられた有名なもので、日何(一二五二〜一三二四)が日蓮晩年の身延山西谷での講義を聴聞記録したもので、諸宗破立・問答用意の大綱の心得として編まれたものである。

古来、十帖であったが、現行の金綱集は十四帖である。

その金綱集には、日蓮遺文と重なるものが多くあり、代表的なものを取れば、『法華真言勝劣事』、『真言見聞』は金綱集

第六「真言宗見聞」と同。『本門戒体抄』は第二「小乘三宗見聞」と同。その他、第七「禅見聞」からは『当体義抄』・『聖愚問答抄』、第五「浄土宗見聞」からは『念仏無間地獄抄』、等々、類似乃至部分共通のものは数多くある。

特に注目されることは、現行の金綱集十四帖の中、いかなる理由に基づくものか、第六「真言宗見聞」から日蓮遺文と重なるものが多く見受けられる点である。例えば、前述の『真言見聞』・『法華真言勝劣事』そして、部分共通の『真言宗私見聞』・『真言七重勝劣』・『撰時抄』・『報恩抄』・『祈禱抄』・『聖密房御書』・『日本真言宗事』等々である。

①

金綱集第六「真言宗見聞」は、本巻が三十二、附録の別巻が三十五の項目から成り、それぞれ台東阿密批判を展開している。これらを通観して、例えば、弘法大師空海についていえば、日蓮遺文も金綱集も共に、空海の『十住心論』・『二教論』・『秘藏宝鑰』・『心経秘鍵』等の破抄はするが、日蓮遺文が『宝鑰』の無明辺域非明分位・望後作戲論の言を謗法の中心に据えるのに対し、金綱集は『十住心論』の教判が『大日経疏』の四句に違背する点の論証に重きを置き、また、日蓮遺文が空海の奇跡について論及するのに対し、金綱集の言及は乏しい。

そこで拙稿は、金綱集第六「真言宗見聞」に着目して、空海観を日蓮が形成した素材（典籍）を、日向がどのように継承したかについて略述する。

——日蓮の空海批判の素材——

日蓮遺文における空海批判の素材は、『付法伝』・『高野大僧正進官入唐学法目錄』(『御請来目錄』のこと)・『十住心論』・『秘藏宝鑰』・『二教論』・『即身成仏義』・『心経秘鍵』(『般若心経秘鍵』のこと)・『教王経開題』・『弘法の遺告』(『御遺告二十五箇条』のこと)・『三教指帰』・『或人空海法花大日経十異不同』(『法華十不同』のこと)・『弘法大師伝』(『報恩抄』(定遺二二三二頁)に引く)・『孔雀経音義序』(『報恩抄』(定遺二二三二頁)に引く)・『日記』(『三蔵祈雨事』(定遺一〇六七頁)に引く)・『円澄和尚啓状』(『身延山久遠寺御霊宝記録』(定遺二七五〇頁下)に引く)の十五書である⁽¹⁾。

——日向の教学継承——

翻って、これらを金綱集と対照すると、(1)『十住心論』は本巻「拳弘法五箇謬解」(宗全一三卷二三二頁)・「十住心事」(二二三三〜四)に引く。(2)『秘藏宝鑰』は本巻「破畏智等理同事勝」(二三三)に引く。(3)『二教論』は本巻「菩提心論事」(二四九)と別巻「東寺天台所立経釈要文」(宗全一四卷五一九頁)に引く。(4)『心経秘鍵』は本巻「拳弘法五箇謬解」(前述)に引く。(5)『弘法の遺告』は別巻「弘法大師事」(五四七)に引く。(6)『三教指帰』は別巻「弘法大師事」(五四六)に引く。(7)『孔雀経音義序』は別巻「東寺天台所立経釈要文」(五二五)に引く。(8)『日記』は本巻「真言祈雨事」(二八四)に引く。の八書を、日向は継承したこととなる。

(一)

日向は、空海觀を日蓮が形成した十五の素材中、八書の継承である。

注

(一) 浅井田道氏「日蓮の弘法大師觀」(『日本仏教学会年報』四〇号)を参照されたい。なお他の注は省略する。

「明 闇」考

渡 辺 寛 勝

建長五年(一二五三)四月二十八日、日蓮聖人は暗黒を破って昇り来る太陽に向って、「南無妙法蓮華經」と題目を唱え、法華經の教えを世界に広めることを誓われ、立教開宗を宣言し、来る平成十四年(二〇〇二)には、日蓮宗は立教開宗七五〇年を迎える。

日蓮聖人は、また従来の名「蓮長」を改め自ら「日蓮」と名乗られ、「明らかなること日月に過ぎんや、淨きこと蓮華にまさるべきや、法華經は日月と蓮華となり、故に妙法蓮華經と名づく、日蓮また日月と蓮華との如くなり。」(四條金吾女房御書)と述べられている。

古くから宗教的思惟あるいは宗教的行為において、光と闇に焦点をあて、その関係が語られることが多い。

明るさと闇黒、明とは知慧明、闇とは愚癡無明のことを云う。即ち、仏教では、明とは知慧のことでいろいろのものがわかる力を光にたとえ、我々の心の根底にある迷闇無知のことを無明と云う言葉で表わし、無とはそれのない状態を云うのである。

思うに、文明の光で現代の夜は明るくなったとはいえず、特に夏の夜と光、闇と火は、今日でもなお日本人の生活と深く結びついている。闇は、「あの世」につながり、盆の初日には、家々では入口で迎え火をたき、盆提灯をともして、闇を照らし、祖霊を迎える。盆の終りには、送り火、灯ろうを流して先祖を送る。立秋を過ぎても暑さは続く。山梨ではこの頃、南部や吉田では火祭りが行われるが、これらは宗教的信仰と深く結びついている。火が川面に揺れる中で行われる石和の鵜飼いも、十月に予定されている身延山で行われる祖師堂改修落慶を記念しての新能も火は不可欠、闇が深いからこそ、人間は火や光に何かを求める。

釈尊が苦行のはて、暁闇において大悟徹底し、成道したと云われている。これは暗黒の夜から明けてゆく早暁の中に展げてゆく荘嚴な世界である。このように人々が宗教的思惟と行為において、その理想を追求するとき、何時も闇から光への移行が語られ、比喩となる。種々世界における宗教的行事にもこの姿は多く見られる。

又、日蓮聖人は、「法華經を信する人は冬のごとし、冬は必ず春となる。いまだ昔よりきかず、みず、冬の秋とかえられる事

を。いまだきかず、法華経を信ずる人の凡夫となる事を。」(妙一尼御前御消息)と、冬至は、一年において、この日をもって死滅しようとする日を、再び生きかえらせる日であり、夜が最も長く、昼のもっとも短かい日を、闇から光への転換を祝う日でもある。冬が終り、春を迎える証である。

日蓮聖人は「日蓮となのである事、自解仏乗とも云つべし。経云『如日月光明能除諸幽冥、斯人行世間能滅衆生闇』と、此の心の心よく／＼案じさせ給へ。『斯人行世間』の五の文字は上行菩薩末法の始の五百年に出現して、南無妙法蓮華経の五字の光明をさしだして無明の闇をてらすべしと云う事也。日蓮上行菩薩の御使として、日本国一切衆生に法華経をうけたもてと勤めしは是也。」(寂日房御書)と述べられている。

迷いは無明であり、悟りは光りにたとえられる。これらのことに思いを馳せる時、現代においても、宗教的思想あるいは行為の中に、闇から光、迷いから悟りへの転換への種々相をもっと深く考えてみる必要があると思われる。

昭和六年における日蓮信仰者の動向

小野 文 珧

昭和六年(一九三一年)という年は、満州事変が勃発して、日中一五年戦争が始まった、近代日本の転換点である。この年、日蓮教団は、宗祖日蓮の六五〇遠忌を迎えた。各地の日蓮

信仰者は、立正安国・逆化折伏・四海婦妙の宗祖の遺命に応えて、危機迫る日本社会にそれぞれ行動を起した。ファシズムの嵐の吹き荒れる昭和六年は、「日蓮教」の信徒の国家革新のめざましい活躍が特筆されるのである。

正月十四日、「日蓮主義青年団」を率いる妹尾義郎(一九〇一—一九六二)は、仏教者として資本主義社会を否定し、仏教の愛と認識とに従って、共産共栄の仏教社会主義の実現をめざすことを宣言、「新興仏教青年同盟」を結成した。彼は偏狭な国家主義を廃して仏教の中道主義による国際主義を強調して、当時の軍国主義に真っ向から反対するのである(『社会変革途上の新興仏教』)。

この国際主義に共通する思想を持っていたのは、日本山妙法寺僧伽の藤井日達(一八八五—一九八五)である。前年、身延山の祖廟に誓願して日本を出発、ついにこの年一月一日、インドのカルカッタに上陸した。日本山妙法寺西天開教の第一歩である。「殺人文明の欧米阿修羅の鬪闘堅固の迷乱の獄より、一切衆生を平等に救出せしめんと欲す」(『仏教と世界平和』)。唱題の太鼓が、始めて仏陀の故郷に響きわたったのである。戦後の日本山の平和運動は万人周知のところであろう。

これに対して日蓮原理主義ともよぶべき、教条的セクトで、その後の日本社会に大きな影響を与えた動きもある。昭和六年二月一日、国柱会の田中智学(一八六一—一九三九)は、六五〇遠忌の目玉として、勅額下賜の奏請文起草した。この年一月、宮内省より身延山へ、「立正」の勅額が下賜され、天

皇制国家体制擁護の教団として、臣従を誓うことになるのである。この田中智学に心酔した二人の東北人が、大正八年・九年相前後して国柱会に入会して熱心な信行員となった。一人は山形の石原莞爾（一八八九—一九四九）、もう一人は岩手の宮沢賢治（一八九六—一九三三）である。日本陸軍の天才と自他共に認める石原は、日蓮の御書よりヒントを得て、「世界最終戦論」という軍略を完成した。そしてこの年九月一日、謀略をめぐらせて満州に戦火を広げたのである。彼は日蓮の立正安国を夢みて、満州に五族協和・王道楽土の理想世界を建国すると広言したが、結局は失敗し、侵略戦争の深い傷をアジアに残してしまった。この満州事変の勃発した時、宮沢賢治は上京していた。肥料販売の仕事で上野に着いたが、発病し、九月二一日、父母に「お題目で私をおよびだしてください」（書簡集）と遺書をしたためた。両親はあわてて賢治を連れ戻し、療養させたのだが、賢治は枕元に置いた手帳に、〈デクノポーの祈り〉をつづるのである。彼の菩薩の希願は、一月三日、「雨ニモマケズ」として手帳に残されている。入信当時のファナティックな信仰が、岩手の山野の中で次第にしずめられ、俗世を越えた銀河の意志として、透明な光の中で語られるようになったのである。

国柱会に影響受けながら、さらに激しい実践行動を起して、賢治と対照的な昭和六年を送った人物がいる。茨城磯浜護国堂の井上日召（一八八六—一九六七）である。彼は時局逼迫したとして前年末上京、昭和維新を叫ぶ将校と盟約し、ついに本年

二月血盟団を結成、国家改造のテロを実行するのである。彼の行動は、五・一五事件、二・二六事件の引き金となり、日本を滅亡の道に追いこむことになる。このような狂信的日蓮主義者に警告を発し、日本社会の誤りを、堂々と公論し、軍部に屈しなかった日蓮のジャーナリストがいた。東洋経済新報主幹石橋湛山（一八八四—一九七三）である。戦後総理大臣になった彼は、昭和六年の社説で日中の友好を力説していたことを実現するのである。もう一人、この年二月に『価値論』を著した創価教育学会会長牧口常三郎（一八七一—一九四四）も忘れてはならない。

高橋五郎の日蓮論

——仏基の対論——

芹川博通

高橋五郎（一八五六—一九三五）は、啓蒙的翻訳者として、キリスト教的評論家として、また、英学者として博学で多才な人物であった。

本名を吾良といい、一八五六（安政三）年越後国柏崎に生まれ、一八六八年六月に高崎に出て、仏学や漢学を学び、神典や国学を習い、さらに洋学を志して上京して緒方塾で学んだ。そこで植村正久（一八五八—一九二五）を知り、その縁で横浜のブラウン（Brown, S.R. 1810-88）について英語を修めてい

る。彼の感化で受洗し、一八七四年ブラウンが委員長となって開始された聖書の訳業を助け、七九年ブラウンの帰国後はヘボン (Hepburn, J. C. 1815-1911) を補佐し、おもに『新約聖書』の訳業に貢献している。高橋はその生涯で、著訳編書だけでも一〇〇冊を超えている。

高橋は、七九年頃よりキリスト教的評論家として思想界に登場している。八〇年五月に『仏教新論』を、つづいて同年九月に『神道新論』を出して仏教や神道を批判し、八一年に『諸教便覧』を出し、キリスト教誌『六合雜誌』にも論文を載せる一方で、ヘボンを助け、彼の『和英語林集成』(初版は一八六七年刊)の改訂増補に従事している。この頃より高橋は独自の辞典を編集出版している。また、内村鑑三(一八六一—一九三〇)をその源とする「教育と宗教の衝突」事件(一八九三年)では、井上哲次郎(一八五五—一九四四)に対し高橋は、キリスト教側の急先鋒として論陣をはった。

一八九四年春より立教学校教授になり、この頃より姉妹校の三一神学校から聖公会関係の書を多く出している。その頃、立教の同僚の久米邦武(一八三九—一九三一)とともにカトリック宣教師スタインケン (Steichen, M. A. 1857-1929) に接近し、その指導の下で、カトリックの最初の和訳聖書『聖福音書』上下巻(一八九五—一九七)を完成している。

以後、高橋の著訳編書はますます多方面にわたり、時代の風潮を反映した科学と宗教の衝突問題、唯物論および社会主義、哲学・人生論・宇宙論などへとすすみ、明治の末年からは『フ

ァウスト』等の欧州の古典紹介に尽す一方で、心霊学に傾むいていった。なかでも、一九〇二年の『廢兒門教と廢兒門教徒』三年の『世界三聖論—孔子釈迦基督人物評』につづいて、五年の『日蓮論』、六年の『釈迦論』があり、晩年には『聖香蘭経』(有賀阿馬士との共訳、一九三八年)が出されている。

さて、高橋の二〇代後半における排仏書の『仏教新論』や『仏教新解』、それに『増補仏教新論』の特色は、幕末から明治初期の排仏論とはとんと変るところがなく、仏教の理を挙げて仏説の虚妄を明らかにしようとするものである。とりわけ、天地方物の創造に関する妄を論じ、天文上の誤謬を示そうとするもので、それは仏教とキリスト教の優劣論である。

内村の『代表的日本人』(一八九二年)につづく高橋の『日蓮論』(一九〇五年)は、数えの五〇歳のときのものである。翌年には足立栗園の『赤標に日蓮大士』があり、一〇年には木下尚江(一八六九—一九三七)の『日蓮論』が続いている。

すでに高橋は一九〇二年に『廢兒門教と廢兒門教徒』を出し、ここでモルモン教の起源を華嚴宗と真言宗の起源と比較している。つづく『日蓮論』(全十二章、二四〇頁)では、モルモン教の教主ジョセフ・スミス (Joseph Smith 一八〇五—一八四四)と日蓮の間の各種の類似点を示すという方法的特色をもっている。換言すると、この時期における高橋の仏教論は、キリスト教との比較研究という点が随所にみられるようになってくる。また、高橋の使用した資料は、スミスには『スポールディング物語』(The Spalding Story)があるように、日蓮には

正伝の他に、『日蓮深密伝』があるとして、この密伝を随所に用いている。

『日蓮論』に述べられている高橋の日蓮論は、おおよそ、次の十項目で示すことができる。

- (一) 教界の天才
 - (二) 預言者
 - (三) 日蓮宗は戦鬪宗
 - (四) 神儒仏三教の融合調和は法華弘通の善巧方便
 - (五) 奇術・奇蹟をよくした
 - (六) 四箇格言も方便善巧
 - (七) 政治家
 - (八) 恩を知る人
 - (九) 大衆をひきつける資質を具えている(柔の面)
 - (十) 強硬の性格をもってその主義主張を貫く(剛の面)
- 日蓮は、信仰が堅固で、抱負が偉大であり、政治的・社会的問題の宗教的解決に積極的・行動的で、弘法に熱心なこと、そして、その預言者的性格や資質に共鳴盤を見出した高橋の日蓮論といえることができる。

本門三妙思想をめぐる問題

——天台大師の『法華玄義』を中心として——

田村完爾

日蓮聖人の主著であり「当身の大事」と自ら称される『観心本尊抄』の根幹部分である「四十五字法体段」には本因・本果・本国土のいわゆる「本門三妙」が説かれていると言われる。この概念は、もともと天台大師の『法華玄義』巻七に説かれる「本門十妙」中の初めの三つであるが、日蓮聖人が独自の法華経観に立脚して、これを改めて整束したと見做されている。

ところで、私は去る七月六日の立正大学日蓮教学研究研究所研究生研究会において、「本因本果思想の再検討」と題して、本門三妙中の本因本果二妙についての天台大師の基本的見解と、日蓮聖人におけるその受容と展開について少し卑見を陳べさせて頂いた。そして、大師の基本的見解として、『玄義』「本門十妙」中の本因妙の釈文について検討を加えた。しかし、日蓮教學的視点から遡源的に『玄義』を探っていくと、むしろそれ以外の箇所にも多くの興味深い見解を見出だすことができる。それは、大体以下の諸点にまとめられ得ると思われる。

一、本因とは積尊の久遠における実修であり、本果とは積尊の久遠における実証である(七番共解、標章段)。日蓮聖人の

釈尊觀は、天台大師のこの本因本果論に基づいて立てられている如くである（『一代五時鷄圖』）。

二、釈尊の化導の始まりは本因時からであり、この時より釈尊は衆生教化の誓願を立て、化他を行じる（境妙中の文）。

三、天親菩薩の『法華論』における出水・開敷の解釈を、それぞれ「妙報国土」「妙因開發」と理解する。そして、妙を因果・依正の範疇で捉え、この因果・依正を当体蓮華（譬喩ではなく法の蓮華）と規定した如く見える（蓮華釈の文）。この解釈を本門において論じたならば、本門三妙一具の思想に展開する契機となる文になり得る。

四、『大集經』に基づいて行法の因果を蓮華とし、『法華論』に基づいて依報の国土を蓮華とし、この依正因果をまとめて蓮華の法、即ち当体蓮華、即ち法華經の体とする（蓮華釈の文）。この思考方法は、聖人の本門三妙一具の思想の典拠の一つのように思われる。具体的に言えば、『本尊抄』四十五字法体段は本門三妙が妙法五字に具足していることを示しているが、天台大師の因果依正の当体蓮華釈は、これと共通する、ということである。又、天台の言う「蓮華行」とは法華三昧を指す如くであるが、仮に日蓮教学の視座から再解釈すれば、題目受持・下種・立正安國といった行が「蓮華行」となる。又、天台は「蓮華行」によって「蓮華国土」が得られると言うが、これを日蓮教学の視点より見れば、「蓮華国土」とは題目受持の当処に現出する「本時の娑婆」即ち本国土と見做し得る。

五、蓮華は万行の因と万徳の果を譬え、仏法界の十如是の因果を譬えている。この文は『本尊抄』三十三字段の發想の典拠の一つと言えよう。

六、天台の蓮華釈における「九法界十如因果」「仏法界十如是因果」の文から、聖人は本因を九界、本果を仏界として一念三千を本因本果に基づいて説明するヒントを得られた、とも考えられ得る。

七、蓮華は十界十如（九界十如・仏界十如）・權実・本迹を円融して具足している法である。又、十界十如を本仏と迹仏の十如に分別して蓮華を積すという天台大師の論理展開は、日蓮聖人の本因本果・一念三千の論理展開に共通する部分がある。

以上見てきたように、日蓮聖人の本因本果解釈は、天台大師の解釈を継承しつつ更なる発展を遂げているものであると言えよう。

日蓮遺文にみる「医師」について

野口真澄

病に苦しむものを患者とするとき、その対極のものとして、「医師」の存在が考えられる。対告衆によって多様になされる病に関する日蓮の説示を医師という視点からとらえてみたい。日蓮の病についての論理の基盤となっているのは、法華經如

来寿量品「良医喻」であろう。釈尊の衆生救済のありさまを譬えたこの経説には、本心を失った病の子供に使いを遣わして良薬を服せしむ「良医」としての釈尊が登場する。

日蓮遺文においては、釈尊と黄帝・扁鵲・持水等の中国・印度の名医とを比較し、中国・印度の名医を「世のだから」「末代のくすしの師」と誉めながらも、良薬たる法華経とともに良医としての釈尊を優位に位置付けている（『妙心尼御前御返事』一一〇二頁、『太田入道殿御返事』一一一六頁他）。さらに、この良医としての釈尊の衆生救済のようすが説かれた説示がある。釈尊が一切衆生のために説いた一大聖教の功德が、仏滅後に次第に機根が劣っていくすべての衆生に届くように、正像末の三時にそれぞれ登場したととらえられている仏教者を通して機根に応じた教法が授けられるというものである。この日蓮の説示は末法時の教法としての法華経と、その仲介者としての日蓮自身の正当性を強調する意図がその根底にあると考えられる（『高橋入道殿御返事』一〇八四頁、『富木入道殿御返事』一五一七頁他）。この説示では、釈尊が医師、教法が薬、衆生が病者とされているが、衆生に直接教法を授ける弘通者は医師としてはとらえられていない。

いっぽう、檀越の四条金吾が、日蓮の身近にあって医療行為を行っていたことが伺える説示がある。日蓮が檀越の富木尼の病悩に應えて送った消息（『可延定業御書』三六二頁）では、第一に法華経信仰による治病を力説し、続けて、法華経の行者であり良医である四条金吾の治療を財産を借しまずに受けるよ

う指示している。四条金吾は主君の江馬光時にも医療行為を行っていた。両者には主従関係だけでなく信仰的な対立があり、しかも病者と医師の関係でもあったため、日蓮はそうした事情を踏まえながらも、まず第一に法華経の信仰を貫くべきことを説き、そのほかの振る舞いについての教導をしている（『崇峻天皇御書』一三九一頁）。さらに、日蓮に対しての医療行為も行われている。日蓮は四条金吾の投薬が功を奏したことを告げ、その功績と四条金吾の法華経信仰の功績とを前掲の「良医喻」になぞらえ、四条金吾を教主釈尊、地涌の菩薩のようであると賞賛しているのである（『中務左衛門尉殿御返事』一五二三頁）。再度確認すると、法華経如来寿量品の経説には「良医」としての釈尊が説かれていた。この良医としての釈尊は日蓮遺文において、印度・中国の名医と優劣の関係に対比されていた。その「薬」を施す、すなわち教法を授けるという限定された治病方法は、仏滅後においては、仏教の弘通者を通して衆生に届くというものとして説かれていた。この釈尊を良医、教法を薬、衆生を病者とする図式においては、日蓮にとって医師は釈尊唯一人であるかととらえられていたと言えよう。

良医釈尊との比較対象とされた中国・印度の名医は世の宝とされていた。

また、実際に日蓮の身近にあった医師として四条金吾の存在があった。その医療行為は、日蓮において四条金吾自身の法華経信仰と重ね合わせてとらえられていた。

日蓮においては、この三者の医師は、以上のような異なった

意味、役においてとらえられている。

日蓮の明鏡について

三輪是法

古来「鏡」は、物を映すという神秘性から、宗教的には重要な役割を果たし、聖性を持つものとして畏怖され、崇められてきた。

日蓮遺文の中には、この鏡の特性を用いた説示が多く認められ、日蓮が鏡の表現を重視していたであろうことを窺い知ることができる。では、日蓮が鏡の表現を用いるとき、そこにいかなる意識が存在しているのだろうか。

日蓮の「明鏡」に関しては、仏の未来記としての経典、あるいは論疏と同等であることがすでに知られ、仏の未来記＝明鏡を通して自己の全存在を歴史的現実を実現するという、独自の仏教信仰形態があることが理解されている。このことを踏まえて、まず、遺文中に鏡に関する説示を求めると、名称について、「明鏡」・「亀鏡」・「仏鏡」・「神鏡」等の表記が見られる。また、これらの鏡によって換言されている対象を規定すると、法華経を含むあらゆる経論疏、あるいは法華経一経の名称であり、更に、鏡が映し出す事項が、謗法の罪や謗法者自身について、国土の盛衰や天変地天、經典の勝劣についての仏の本意、先業、そして法華経の行者の出現といった像なのである。

以上のことを、日蓮が仏の未来記を「鏡」と等位に認識していたことに従い、今度は日蓮が生きる時代を軸にして、これら写像を過去・現在・未来という時間について規定すると、まず過去の軸上にあると考えられる像が先業・宿業であり、次いで現実の軸上にある像が謗法罪や謗法者の存在、天変地天、国土の盛衰といった実在する現象の類、未来という時間の軸上にある像が法華経の行者の存在となる。そして、仏の本意については、三世を一貫する像、つまり、いつの時代においてもその時代に即した「現在」という刹那に、普遍的真理として認識されるべきものであると考えられる。

このような、三世という時間軸上の各項目から、日蓮の内面と「鏡」に関する説示との関係を論ずるならば、仏説という鏡によって因業・宿業を映されることは、自己を内省的に認識することであり、現象界を鏡に照射することは、仏意＝真理を確認すること、更に、法華経の行者の存在を映し出すことは、日蓮自身を行者として自覚することという、時間区分からの心理的推移が捉えられよう。

ここで鏡に照射する認識の基底について考えると、まず、主体者としての自己が鏡像としての自己を他者であると認識し、次に鏡像である他者と主体者（被写体）である自己との同一化が成立するという階梯があり、これに即して日蓮の内面的階梯を考察するならば、日蓮は過去・現在においては、確定した、自己と他者の同一化によって、『観心本尊抄』に「譬如、雖見見他人六根、未見自面六根、不知自具六根、向明鏡一之時

始見「自具六根。」(定遺七〇四頁) というように、「鏡」に反映する姿を自己として実直に受けとめ、未来においては、経論疏中の説示をまず他者と認識し、やがて、経論の理と自らが体験する法難の事の符合によって、仏の未来記が自己の現存在であり、更に将来的存在でもあるという同一化に至るのである。これは、日蓮が、鏡像に関して「見る」側から「見られる」側に移行したことを示し、この移行は、鏡の思想が更に深まった結果だといえよう。

更に日蓮が到達したと考えられる鏡の思想は、鏡像を見る視点が、被写体側ではなく、像を映し出す鏡と合致したことであり、換言すると、仏法を体とし、その明鏡に映し出される現象を影と見ることなのである。

日蓮の内面には、常にこのような三世に渡る鏡像と自己との同一的認識が存在すると考えられ、『寺泊御書』の「過去不輕品今勸持品。今勸持品過去不輕品也。今勸持品未來可_レ為_レ不輕品。其時日蓮即可_レ為_レ不輕菩薩。」(定遺五一五頁)の文章からも、日蓮が三世を鏡像的に認識していたことが理解できるのである。ここに日蓮の現実認識における特徴を確認できるのである。

明治期における

日蓮宗の開教活動について

安 中 尚 史

明治期日蓮宗における海外開教活動についての研究は、今日まで決して明らかにされているといいがたく、またこの開教活動にとどまらず海外での布教活動研究についても同様である。

この開教という言葉については、教団の「教え」いわゆる「教義」を、またそれが広められていない地域におもむいて布教を行うということを意味しているのは、周知のとおりだ。しかし日本仏教教団の海外における開教活動については、海外におもむいた日本人を対象とした布教という色彩が強く、日本人を追っての布教ということで、開教ではなく「追教」である、とも言われてきたのも事実である。

そして日蓮宗の海外での布教活動は、朝鮮半島における在留邦人を対象としたものがその始まりであった。

そこで、まず明治期の日蓮宗の海外布教活動を朝鮮半島の事例について見ていき、ついで開教活動を考察していきたいと思う。

明治十四年からの朝鮮半島における布教活動は、布教所の設置に始まり、一時期その活動に衰退はあったが、在留邦人信徒の積極的な海外巡教の請願や、本山別院の設置活動により明治

二十四年には本山妙覚寺の旭日苗が朝鮮半島に渡って、布教活動を始めた。

その後、妙覚寺別院の設置や、それに伴う布教師の常住など、邦人信徒に対する布教活動が本格的に開始されるのであった。

また別に、先にあげた現地邦人の活動とは少し異なる佐野前助による朝鮮仏教統一活動が展開されるのである。この佐野は日蓮宗管長の特使として、献上品を携えて朝鮮半島に渡り、京城の僧侶入場解禁運動を行う。そしてこの時、機が熟していたとはいえ、それが成功したことは朝鮮仏教史の中でも大きな意味を持つものであり、佐野の功績は評価されることであろう。

また、佐野は帰国するまでに大祈禱会を京城で行い、そのほか布教事業の一環として考えられ、朝鮮人を対象にした日韓学校の設立のための土地購入、また朝鮮人学生の日本への留学を計画して帰国の際に同行させた。

このような佐野の行動は大成をおさめ意気揚々と帰国したが、日蓮宗内で猛烈な批判を浴び、佐野が考えた日蓮宗による朝鮮仏教の統一は果たせずに終わった。やはりその背景には強引ともいえる佐野の行動への反発であったと考えられる。

以上のように、この佐野の行動が純粹な意味での海外開教にあたるのかは、少し疑問に思う。しかし始めに述べました説教所から本山の別設置活動、それに応じての旭日苗の行動、またここでは取り上げることができなかったが、その後展開され

る日清戦争・日露戦争時の従軍布教師の活動等をみても、先にも述べた追教という言葉があてはまると考えられる。そして、これらの行動と佐野の行動とはあきらかに異なることが、十分に理解できる。

日蓮の宗教における善と悪について

原 慎定

昨年度の本大会では、日蓮の「受難」の宗教的意義について考察した。日蓮における受難とは、第一に法華経の真实性を歴史の場で証明するための宗教体験であり、第二に謗法の罪を歴史の場に顕現する行為であったと理解できる。この二つの側面は表裏一体であり、このことから法華経が真に存在するところには、それに背く謗法の「罪」も同時に存在しなければならぬという矛盾的な命題に突き当たるのである。そこで今回はこの矛盾的命題を、宗教的意味における「善と悪」の問題に則して考察することによって論理的に解明しようとするものである。

山本七平氏は『比較文化論の試み』の中で、ヨーロッパ人は「善悪」を一つの対立概念で捉えるのに対し、日本人は善玉と悪玉に二分してしまおうと指摘している。ヨーロッパの神学においては、神の存在も善悪という一つの対立概念で捉えなければ「生ける神」として把握できないという。いっぽう日本人の

善悪の判断基準は、自然法を第一の前提とする伝統があり、自然法に従っている限りは善であって、「はからい」や欲がある」と自然法から外れるので悪とみなされるという。

この指摘によれば、日本人の伝統的なものの見方に立つ限り、日蓮が提起した「法華経と罪とが同時に存在する」という問題は理解しがたいと言わなければならない。日蓮は自己に敵対する者を「謗法」と規定して批判したので、人間を善玉と悪玉に峻別しているようにも見える。しかし日蓮においては、人間存在を「善悪」という一つの対立概念で捉えられていたのではないかと思われる。

そこで次に仏教における善と悪の關係論を一瞥すると、田村芳朗博士によれば、善悪二元論に対して善悪一元論が提起され、その両者を止揚するものとして善悪不二論が主張されるに至ったという。善悪不二論とは、善と悪とが敵対しつつ、統一されているということで、その特徴的な所論が天台智顛による善悪相資説であると指摘されるのである。

天台の善悪相資説とは、「ただ悪の性相は即ち善の性相なり、悪によつて善あり、悪を離れて善なし、諸悪を翻すれば即ち善の資成なり」（『法華玄義』巻五）と説かれるように、善と悪とは互いに助け合いながら存在すること、すなわち善に即して悪あり、悪なければ善もまたないことをいったものである。

かかる善悪相資説は「相対種」と呼ばれ、安藤俊雄博士（『天台性具思想論』）によれば、相対種は天台智顛の実相論における最も優れた特色で、「敵対的相即の弁証法」として高く評価

される。すなわち敵対的相即の思想は円融論理の最高極処であり、天台智顛が法華経の中からこれを読み取ったことは特筆大書すべきであると論じられるのである。

ところで、このような天台教学における「相対種」という敵対的相即の思想は、実は日蓮もこれを継承していることが指摘できる。それは『始聞仏乘義』（昭和定本一四五二―四頁）において詳しく論じられる。すなわち「相対種」とは、煩惱・業苦の三道を、法身・般若・解脱の三徳を得るための資助として開会し、悪なる人間存在を善に転化する相即の論理であり、法華経の教理的特質はここにあると論じられているのである。

以上のように考察するとき、日蓮は現実世界における善と悪の対立の事実相を直視しつつ、悪を善に転化する論理に立脚していたことが明らかとなる。悪を善に転化する論理とは、天台智顛が法華経の中から読み取った「相対種」という敵対的相即の論理であり、日蓮はこの論理を思弁に止めることなく、歴史の場で実践化していたといえるのである。つまり日蓮の思想的根底には「相対種」開会の論理があり、日蓮は歴史的現実における悪に対して積極的に関与することによって、悪なる存在を宗教的救済の世界に取り込もうとしたのではないかと考えられるのである。

なお日蓮は『種種御振舞御書』において、歴史の場で自己に迫害を加えた人物を具体的に挙げながら、彼らこそ善知識であり、自らが法華経の行者となれたのは彼らの資助によるとして、宗教的場面で肯定している。そこには日蓮の宗教のもつ教理

的特色がきわめて端的に示されていると理解できるのである。

日蓮『注法華經』と

『小乗小仏要文』の関連

関戸 堯海

『小乗小仏要文』には冒頭と末尾の「凶」にはさまれて次のような引用経論疏があるが、法華經の涌出品と寿量品を接点として『注法華經』との共通項を見出すことができる（山中喜八『定本法華經』索引を参照）。

【小乗小仏要文】

【注法華經】

- | | |
|------------------------------|--------------|
| ① 法華經涌出品（定二三三〇頁）…此等是我子 依止是世界 | |
| ② 法華玄義第七 | 六一一九卷六紙背 |
| ③ 華嚴經 | |
| ④ 增一阿含經 | 六一二〇八卷六紙背 |
| ⑤ 淨名經 | |
| ⑥ 大集經 | |
| ⑦ 大日經 | |
| ⑧ 仁王般若經 | |
| ⑨ 無量義經 | |
| ⑩ 法華經方便品 | |
| ⑪ 法華玄義積藏第七 | 六一一四八卷六紙背 |
| ⑫ 法華經壽量品（定二三二二頁） | 釈迦牟尼佛出釈氏宮去伽那 |

城

- | | |
|---------------------|-------------------|
| ⑬ 法華文句第九 | 六一一四寿量品 |
| ⑭ 法華經壽量品案於小法 德薄垢重者… | |
| ⑮ 法華文句第九 | 六一二〇寿量品 |
| ⑯ 法華文句第九 | 六一一六寿量品 |
| ⑰ 法華文句第九 | 六一一八寿量品 |
| ⑱ 法華文句記第九 | 六一一九寿量品 |
| ⑲ 法華玄義第一 | |
| ⑳ 法華玄義積藏第一 | |
| ㉑ 五百問論（定二三三二頁） | 六一二六寿量品 |
| ㉒ 五百問論 | 六一二四寿量品 |
| ㉓ 法華文句第九 | 六一一五寿量品 |
| ㉔ 法華玄義第七 | 六一一九涌出品・六一一四二卷六紙背 |
| ㉕ 法華玄義第七 | 六一一九涌出品・六一一四三卷六紙背 |
| ㉖ 法華玄義第七 | 六一一九涌出品・六一一四四卷六紙背 |

文永九年（一二七二）の『開目抄』では「権仏」について「華嚴經の台上十方・阿含經の小釈迦、方等・般若の、金光明經の、阿弥陀經の、大日經等の権仏等」とするが、『小乗小仏要文』でも「小仏」として、これらの經典の本尊について図表化している。続いて『開目抄』では『法華玄義』巻七から「天月を識らずして、但だ池月を觀ず」（『小乗小仏要文』の㉓と同じ）を引用して、迹因にとらわれて本因と思ひ込むことは、迹も知らず本も知らないということであることを述べた上で、

「本門十四品も涌出・寿量の二品を除いては皆始成を存せり。双林最後の大般涅槃經四十卷・其外の法華前後の諸大華經一字一句もなく、法身の無始無終はとけども応身報身の頭本はとくれず。」(定五五二―三頁)と述べ、一品二半にこそ久遠実成が明説されることを強調している。

以上のように、『小乗小仏要文』に引用される諸経論疏は、涌出品と寿量品の経文を接点として、『注法華経』と重なり合う部分が存在することを指摘できたとと思われる。そして『小乗小仏要文』で爾前經および迹門・涅槃經などを小乗・小仏と位置づけ、本門にこそ釈尊の久遠成道が明示されることを、『法華玄義』『法華文句』などの引用によって構築する姿勢は、重要教義書である『開目抄』『観心本尊抄』や『八宗蓮目鈔』と同基軸にあることが確認できたのである。

近世初期における日蓮真蹟遺文の伝来

——中山法華経寺を中心に——

寺尾英智

日蓮の真蹟遺文は、今日まで数多くが伝えられている。特に中山法華経寺(千葉縣市川市)の聖教殿には、『立正安国論』『観心本尊抄』をはじめとする多数の真蹟遺文が伝えられ、質・量共に他に抜きん出ている。これらの真蹟遺文がどのように蒐集されて今日まで伝来されてきたかについては、最近になって

真蹟遺文そのものの詳細な調査を通して改めて検討が加えられてきている。そこで明らかにされてきた法華経寺における真蹟遺文伝来の画期は、まず開祖の日常の時期から三世日祐の時期である。日蓮が入滅して間も無い鎌倉時代末から南北朝時代のこの時期に、現在に伝わる真蹟遺文のはとんどが法華経寺伝来が確認されるのである。

次の画期としてあるのが、戦国時代末から江戸時代初期にかけての時期である。この時期の法華経寺は、永住持制から輪番住持制へという寺院体勢の大転換をむかえる。日蓮教団全体においても、不受不施を巡って教団内を二分する争いが起き、法華経寺もその中であつた。このような転換期にあつて、真蹟遺文をどのように伝えていくのかということが大きな課題となつたことは想像に難くない。正保三年(一六四六)には真蹟遺文全体に及ぶ修理が施され、現在の真蹟遺文の姿はこの修理によつて出来上がったものである。そこで本発表では、近世初期における真蹟遺文の伝来について具体的に跡付けてみたい。

近世初期の法華経寺における真蹟遺文の伝来を明らかにする上でまず検討すべきは、十一世日典が靈宝即ち日蓮真蹟を散失したとされることと、そのことを理由とする日典の隠居、文禄三年(一五九四)日現の十二世入山にはじまる輪番住持制である。日典の靈宝散失が具体的にはどのようなものであつたのか明らかではないが、天正末年には、下総國中村日本寺に隠居していた十世日悦と十一世当住である日典の下に、法華経寺に伝つた真蹟遺文が二分割されていたことが、『日悦御手前ニ有之

御靈宝』（天正十九年、一五九二）、『中山靈宝之注文』（天正二十年、一五九二）の二つの目録から判明する。

日典の隠居を承けて法華経寺十二世となった日珙は、前住日典、前々住日侘から同寺随一の靈宝である真蹟遺文を請取らなければならぬ。日侘からの靈宝請取りの時期は未詳であるが、日典からの請取りは慶長三年（一五九八）、下総ではなく堺においてであった。請取りの目録である『正中山御靈宝目録（従日典請取分）』の内容を検討すると、日典の『中山靈宝之注文』と基本的に内容が一致しており、天正末年に日侘と日典の下に二分割されていた真蹟遺文である。日典は下総から遙々と秋法華寺に隠居したから、隠居するに当たって真蹟遺文を隨身したものと考えられる。

日珙の後、真蹟遺文の厳格な守護を進めたのが十四世日通である。日通は慶長六年（一六〇一）真蹟の守護について自ら起請文を記すばかりではなく、多くの真蹟遺文を臨写した。再び住持となっていた慶長十一年（一六〇六）には、新たな起請文に諸末寺の連判を求めている。

新たに真蹟遺文を整理分類したのが二十二世日窓である。日窓は寛永九年（一六三二）の『正中山法花経寺御靈宝之惣目録』のなかで「御書録内之分」「録外之分」「御聖教之分」の三項目に整理分類している。「御書録内之分」の排列順序は、録内御書目録の諸版本・写本とほぼ等しく、録内御書の目録にしたがって整理排列されたことが窺われる。この整理分類が名目的な整理ではないことは、目録の作成に先立って「録外御書入

箱記」が作成されていることから解る。その後、日窓の整理分類が基本的に踏襲されていたことは、文政八年（一八二五）に作成された目録である『正中山本妙法華寺御靈宝目録鑑』によって明らかである。真蹟遺文の個々については検討すべき問題点も多いが、それは別に論じたい。

「薬王丸事」と「一期略記」の

日蓮生誕伝承の人類学的考察

大久保 雅行

日蓮の生誕について歴史的事実として確定し得ないことが多い。そこで宗教人類学や民俗学の研究方法を用い、日蓮の生誕についての伝承や聞き取り調査の結果を資料としながら考察した。

日蓮の生誕に関する伝承や資料を、⁶⁰日蓮遺文における自己認識、⁶¹高弟や伝日蓮資料における伝承、⁶²貴種化の傾向をもつ伝承、⁶³民俗学的な捨て子・拾い親の伝承、⁶⁴誹謗化の傾向をもつ伝承、⁶⁵文化人類学的に把握しうる処女懐胎伝承等々に分類することができる。

⁶⁰日蓮の自己認識（但し真蹟遺文はほとんどないので、歴史的事実か否かは確定し得ない）。日蓮遺文では「賤民が子」（善無畏三藏抄）、「胎陀羅が子」（佐渡御勸気抄）、「貧窮下賤の者と生れ胎陀羅が家より出たり」（佐渡御書）、「片海の海人が

子」(本尊問答抄)と見えている。旃陀羅は社会階層に関係している語である。日蓮遺文では観心本尊抄、釈迦一代五時経圖、松野殿御返事等に使用され、「旃陀羅の羊を駈て屠家に至る」の意をもつ。海人は、御厨に関係した職能集団を表象する語であり、職業に関係している(網野善彦)。遺文では「海人は魚をとるにたくみ」(日妙聖人御返事)、「海人・山人・日々に魚鹿等をころし」(種種物御消息)のほか開目抄、善無畏三藏抄、聖密房御書等に見える。「日蓮親身なれども教主積尊の勳宣を頂戴して此の国に来たれり」(四条金吾殿御返事)と末法の日本に生れた救世の使命を頂戴した者としての自己規定のために出自が語られている。

〈51〉伝日蓮遺文や高弟の伝承には貞応元年(一二二二年)の誕生年が記され、「小湊浦釣人権頭之子」(法華本門宗要抄)とある権頭は権守のことで日高諱状正和三年(一一三四年)の「牛尾郷内の権守四郎の名」(中山法華経寺文書)は参考にしうる。釣人は東条片海や市川では、市川兵庫ないしは滝口兵庫を網元的ないしは荘官的な名主とする漁師・海人集団があったことと関与している(渡辺家文書)。

〈52〉貴種化が見られる貫名重忠流人伝承(日親・長祿寛正記「長祿四年(一一四〇年)」、三国の大夫説(当家宗旨名目、産湯相承等)は一四〇〇年代後半以降に史的文献に見られる。梅菊遊女説に関連して隠岐に配流された後鳥羽の落胤説も近年主張されている。

母・梅菊については大野吉清の娘梅千代の死後後妻になった

山崎左近兼良の娘という説がある。梅菊畠山説からは畠山重忠と菊の前の子梅菊の説も出て来ている。又、生母は漁夫の娘阿菊(安房史)であるという。勝浦法華村の畠山重兼は母かたのオジである(龍藏寺過去帳)。

〈53〉捨て子・拾い親伝承としては、瀧口三郎左衛門の娘お雪を乳母とし、道善房を拾い親とし、宝珠院西蓮のもとで幼少期を過したことを説く「棄王丸事」が今回の調査で発見された。仁治三年寂道筆とされる。

〈54〉誹謗化の傾向をもつ資料は、平田篤胤『神敵二宗論』や『日蓮深密伝』の密通説である。

〈55〉処女懐胎説。「産湯相承」や「註画讀」における靈夢や日輪と関わる懐胎説を一種の処女懐胎と考える。

文化人類学において父性や母性についてのペイターとメイター、ジュネトリックスとマトリックスの考え方がある。日蓮生誕伝承の分析に際して、資料の分類と分析の方法を再度検討してみる必要がある。

日蓮聖人における法華経の実践と 真実の証明

鹿谷行亨

日蓮聖人(一二二二—一二八二)は、法華経こそ末法の世を救う久遠釈尊の慈悲の光明である、と受けとめた。末法は、釈

尊の真実の大法が顕示され、大法を弘める仏使が出現する必然の時であることを、日蓮聖人は法華經本門に密示された積尊内証の法門を覚知することによって確信したのである。

それは、末法の衆生救済に偏重の慈悲を寄せる久遠積尊の「予定された歴史」である。日蓮聖人はこれを「仏の未來記」と称した。

積尊が予定された法華經流布の必然性には五つの義がある。いかなる教えが、いかなる人々に、いかなる時に、いかなる場所、いかなる人によって弘められるのか。積尊はこの五つの義を「末法の法華經」に明示し、つきることのない慈悲活動の未來を確定されたのである。

「末法の法華經」に説示された救済の教法とは「南無妙法蓮華經の五字七字」、所対の機根は「末代幼稚」、偏重の慈悲発動の時は「滅後末法時」、救済示現の場所は「法華經有縁の国土日本国」から「閻浮提」、積尊所遣の導師は「本化地涌の大菩薩」である。

日蓮聖人はこれを「五義」と称し、滅後末法時の仏教の必然的ありようである、と受けとめた。

末法の仏教を五義に見た日蓮聖人は、これを単なる仏の予定論として客観視したのではない。法華經の法師品・從地涌出品・常不輕菩薩品・如来神力品などに説き示される滅後の弘教者を、日蓮聖人は自己の身に主体化し、經文に身を投じていた。

滅後の弘教は大難と共にある。滅後の受持弘教を勧奨する法

師品・見宝塔品・勧持品・安樂行品・常不輕菩薩品には、くり返し弘教と受難の必然的関わりが説き明かされている。

日蓮聖人は、經文字言の通り、法華經弘通の生涯のなかでいくたびかの難を被った。

日蓮聖人の法華經弘通の特色は、単に法華經の教えを人々に説き示すのではなく、自らの身体で法華經を生きたことにあつた。日蓮聖人の弘通が受難とともにあるのは、まさしくそのためである。

日蓮聖人は法華經に身を投じ、經文を色読することによって、確かな法華經の行者としての証を得た。法華經に証明された末法の導師として、日蓮聖人は法華經の中に自己の位置づけを確認したのである。

こうして日蓮聖人は、法華經に予定された末法の導師本化地涌菩薩の自覚に立って法華經の命を生きていった。

日蓮聖人の法華經実践は「事行の法門」に特色づけられる。法華經本門事一念三千に積尊の真実を見た日蓮聖人は、その具体的実践を「南無妙法蓮華經」の唱題に集約し、末法惡世の救いを実現しようとした。唱題を通して日蓮聖人がめざした救いの世界は、この現実世界である娑婆の浄土実現であった。本来、仏の浄土である娑婆世界を真実の仏の浄土とすることこそが、法華經の本旨である。日蓮聖人はこれを「立正安國」と称し、具現化すべき法華經信仰の理想世界とした。

日蓮聖人が受難を通して法華經の行者の証を得たことは、同時に法華經が日蓮聖人によって真実の証を得たことでもある。

法華經には滅後弘教者の出現が説かれている。とくに法師品には如来使、神力品には別付属の本弟子地涌菩薩とある。もし弘教者が出現しなければこれらの経文は虚妄の説となる。

日蓮聖人は法華經色説を通して滅後弘教者の自覚を得た。日蓮聖人の自覚と実践は、法華經に証明されつつ法華經を証明するといふ法華經と日蓮聖人の相互証明を実現した。法華經による行者真実の証明と日蓮聖人による法華經真実の証明は、「仏の未來記」に予定された法華經と弘教者の必然的關係である。日蓮聖人はそれを、素直に法華經を聞信することによって体現していった。そこに日蓮聖人の法華經実践の大きな特色があると言えよう。

第九部会

現存本「地藏菩薩靈驗記」について

清水 邦彦

『続群書類従』に収められた実登選「地藏菩薩靈驗記」(以下、本稿では現存本とする)は、曾我兄弟の記述(中巻第十四話)があることから、十一世紀に成立した原本のままではなく、鎌倉末・室町時代に増補・改編されたものとされている。それ故、平安時代の地藏信仰を考察する史料として、原「靈驗記」を出典とする「今昔物語集」巻十七の地藏説話が適切とされ、先行研究では現存本はほとんど顧みられることはなかった。そこで本稿では現存本の史料的价值を検討する。

原「靈驗記」を出典とする「今昔」の地藏説話と現存本との類話を比較すると、「今昔」の地藏説話には地藏の名号を唱え、同時に阿弥陀の名号を唱える、という一種兼修の形態が記されているが、現存本にはこの種の記述はない点が全体的な相違として挙げられる。この点について石橋義秀氏は「平安時代中期に成立した漢文体『地藏菩薩靈驗記』には、「弥陀ノ念仏ヲ唱フ」という章句に相当する語句が記されており、その後、『今昔物語集』の編者はそれを忠実に引用した、それに対し現存本の編者は意識的にその語句を削除したと推測する」と述

ている(『仏教説話研究』)。石橋氏の推論の根拠は、①平安時代中期は往生思想・弥陀信仰が盛んであったこと、②現存本には中世の社会に受容されやすいような改編が行なわれた跡があること、の二点である。

結論から言えば、私は石橋氏とは逆に原「靈驗記」には「弥陀ノ念仏ヲ唱フ」という語句はなく、「今昔」の編者が付加したものであり、現存本こそ原「靈驗記」を忠実に継承している、という見解を持つ。

石橋氏の論拠でまず問題となるのは、中世社会に受容されるための改編Ⅱ「弥陀ノ念仏ヲ唱フ」の削除、となるのは何故か、ということである。中世は古代よりも阿弥陀信仰の盛んな時代であった。例えば中世を代表する文学作品「平家物語」の随所に西方浄土への往生を願う記述がある(「祇王」「首渡」「戒文」「維盛入水)。とすれば、改編者はなに故、「弥陀ノ念仏ヲ唱フ」を削除したのだろうか。又、「沙石集」には地藏・阿弥陀兼修が見られる(巻二第五話)。こうした「沙石集」における地藏・阿弥陀兼修は地藏・阿弥陀一体論に支えられる(巻二第五話・巻四第一話)。確認しなければならぬことは、他ならぬ改編者が善光寺の阿弥陀像を阿弥陀・地藏一体論で説明していることである(中巻第十四話)。この中巻第十四話は曾我兄弟の亡霊のエピソードを含む話であり、改編者の増補によるものである。従って改編者は阿弥陀・地藏一体論という、阿弥陀と地藏との密接な関係を支持していたことになり、「弥陀ノ念仏ヲ唱フ」という語句を削除するとは考えにくい。

さらに私見の論拠として、現存本の改編を行なったのは時衆であったと考えられる点が挙げられる。改編者によって増補された中巻第十四話には信濃善光寺・三河国大浜・甲斐国一条と時衆に関連した場所が舞台であり、また主人公が曾我兄弟の霊を供養していることから、中巻第十四話をあえて増補した改編者は時衆ということになる。とすれば改編にあたり「弥陀ノ念仏ヲ唱フ」を削除するのも不可思議である。

従って以上の論究を総合すると、現存本にはない「弥陀ノ念仏ヲ唱フ」という語句は原「靈驗記」にはなく、「今昔」の編者が付加したとするのが妥当であろう。(このことを結論づけるには、「今昔」巻十七の地藏説話には原「靈驗記」を改編した跡が見られることを論証しなければならないが、字数の関係上、省略する。)従って現存本の方が「今昔」と比べて原「靈驗記」に近い記述もあり、一概に「今昔」の方が優れた史料とは言えないのである。

「御霊信仰」概念の再検討

米井輝圭

御霊信仰の研究は、これまで総体として膨大な展開がある。最近では、ますますその重要性の認識も深まり、この概念を広く解釈して応用する論著なども目立つようになってきている。しかし、それらがすべて述語として共通の基盤のもとに用いら

れているかという点に関してははなはだ疑問とせざるをえない。そこで、「御霊」や「御霊信仰」が、宗教学的な説明概念として使えるような厳密な定義を今一度きちんと確認する必要があるのではないか。こうした問題意識に乗っ取り、そのための方向性をここで確認してみたい。

「御霊信仰」がこれまでどのように説明されてきたかということを知るために、諸辞典類での記述に共通している定義をもし一言でまとめるならば、「冤死者の靈魂による災いを恐れて鎮める信仰」ということとなる。しかしこれはあくまでも通史的にみて最大公約的な要素であり、これだけをもって定義とするならば、たとえば次のような問題が生じる。

まず一つには、歴史的にその時点で「御霊」と呼ばれたものを網羅しきれないということがある。特に平安期には、「御霊」といえば怨霊的な靈魂と疫神とが含まれ、史料ではむしろ後者の方も無視し得ない。またもうひとつには、御霊信仰観念を広く応用しようとする時との整合性の問題も考えなくてはならない。たとえば近代以降で靖国祭祀の問題を御霊信仰で説明する諸説がありますが、これらにおける「御霊信仰」は、平安期の御霊会や中世以降の神祕的な御霊の事例から得られた定義をもはや逸脱した内容になってきている。このように、用語としての「御霊」を、史料に現れた使用例と、日本の文化を論じる時の分析概念との二つのレベルのどちらもカバーし、しかも明確な内容を以て定めるのはなかなか困難なことであるが、それはなぜか、その理由を以下で考えてみたい。

ひとつには、御霊信仰がわが国に特有のものであるという認識が大前提として存在していたため、他の諸地域との比較的观点が持ちにくかったということが挙げられよう。私自身も御霊信仰は日本独自に成立発展したことを認めるものだが、しかし世界に目を向けた場合、「最大公約数的定義」では、広く見られる死霊・精霊や鎮魂に関する思想と較べてなが違うのが明確にならない。「御霊信仰」とは、従来の意味における「日本歴史」の展開過程の中においてこそ検出できるものであり、本来はその時々々の日本の社会構造のありようによって密接に規定されている歴史的概念として考えるべきものである。したがって説明概念としての「御霊信仰」を定義するには困難がつきまとうことになる。

次に、考察対象としての時代の現象を中核におくかということからくる問題がある。これまでの研究史をおもに担ってきた歴史学と人類学とは、おおまかにいって考察対象とする時代や対象、視点の違いがあつてそれぞれの間には多少の齟齬があつたことも共通の理解の基盤のためには問題となつている。

それでは、歴史的概念であるはずの御霊信仰を説明概念としてどこまで広く適用してよいのか。また、「御霊」という言葉で当事者にとらえられていないような事柄に対して、論者はこれらにいかに向き合うのか。鎮魂的な要素が見られるものを含んでもかんでも御霊信仰として説明してしまうのは用語の空洞化にはかならず、「御霊信仰」とはやはりあくまでも当事者が「御霊」という名で認識していた事象を中心に据えるべきもの

と考える。しかし用語使用の歴史的有無だけを単純にメルクマールとすることはもはやできない事情も生じている。私見では、たとえ当事者が御霊と呼ばないものであつても、それがあつて「御霊」の信仰として確かに存在していた状況と比較した上で、いかなる理由でそのバリエーションと言えるかを明らかにする作業を厳密に行うことによって、それを「御霊信仰」で説明する論拠が説得性を持つのではないかと考える。たとえば、靖国祭祀を御霊信仰によって考察した諸説は、そのような好個な事例だと見ることでは無いだろうか。

生霊・呪詛・悪念

——『源氏物語』六条御息所の生霊をめぐって——

繁田信一

次に引用するのは、光源氏の妻、葵上に憑いた「もののけ」の正体が、光源氏の愛人、六条御息所であることが明らかになる場面である。周知の如く、源氏君を思う御息所は、無自覚な嫉妬に駆られ、無意識のうちに葵上に憑いて彼女を苦しめていたのであつた。

○「いで、あらずや。身の上のいと苦しきを、しばしやすめたまへと聞こえむとてなむ。かく参り来むともさらに思はぬを、もの思ふ人の魂は、げにあくがるものになむありける」と、なつかしげに言ひて、

嘆きわび空に乱るるわが魂を

結びとどめよしたがひのつま

とのたまふ声、けはひ、その人にもあらず、かはりたまへり。いとあやしとおぼしめぐらすに、ただかの御息所なりけり。
 (『源氏物語』葵巻)

こうした現象を、『源氏物語』では「生霊」と呼んでおり、われわれもまた「生霊」として理解してきた。ところが、史書や古記録には「生霊」についての記録は皆無であり、多くの「もののけ」を描く中古文学においてさえも「生霊」についてはわずかな事例を見出だすに過ぎない。すなわち、『源氏物語』に見える如き「生霊」の現象は、平安貴族にとつてさえも、物語上の虚構だったのである。「藤本 一九九四」。そして、こうした虚構の成立には、平安貴族社会に一般的であった遊離魂の観念や死霊の観念〔山折 一九七六〕の関与していたことは疑いないが、今一つ「悪念」の観念の関与が考えられる。

ところで、六条御息所と葵上とは、一人の女として源氏君の愛を争う悶柄にあった。そして、この両者の間にはそうしたことは起こらなかつたものの、当時の貴族社会では、複数の女性が一人の男性をめぐって争う場合、しばしば「呪詛」が用いられていたのである。因みに、平安貴族の「呪詛」としては、陰陽師の造った厭物を目的の人物の邸内に隠すというやり方が普通であったが、呪詛神として知られる貴布禰明神に祈つてその祟を期待するという方法もあった(『御堂関白記』長和四年七月二日条、『小右記』寛仁二年六月廿四日条)。

そして、こうした「呪詛」に対して平安貴族は相対に神経質であり、しばしば僧侶や陰陽師を以て「呪詛」への対抗儀礼を行っていたが、そうした対抗儀礼の際、「呪詛」と並んで「悪念」というものが意識されていた(a、b)。平安貴族は、他人の不幸を願う気持ちそれ自体が、他人に不幸をもたらすことがあり得る、との観念を持っていたのであり(c)、古記録に見える「悪念」の語は、そうした観念を意味する語であったものと思われる。そして、「悪念」の観念は「呪詛」の観念に比して相当に単純なものであった。「呪詛」が陰陽師などの専門家や諸々の儀礼的作法を必要としたのに対し、「悪念」に必要なのは、特定の相手に不幸の訪れることを願う気持ちだけだったのである。

a 教奉_レ図_二絵等身大威徳尊_一從_二今日_一七箇日以_二阿闍梨與昭_一為_二小女_一令_レ行_二調伏法_一、伴僧四口、為_二呪咀_一・悪念・邪氣、

(『小右記』万寿二年三月八日条)

b 從_二今日_一限_二三七个日_一以_二良円_一於_二天台房令_一修_二大威徳明王_一法_一「調伏」、為_レ攘_二悪念_一・呪咀、

(同万寿四年十二月廿六日条)

c 又云、今日於途中謁_二内府_一、談云、下_レ從_二車之間_一、踏_二反_一搦_二顛仆_一、殆_レ欲_レ突_二損面_一、突_二摩腕_一・足_一、太痛者、或人祈願_二歎_一之有_二氣色_一者、

(同治安三年閏九月十二日条)

『今昔物語集』卷第廿七第廿語は、民部大夫某が近江国に住む女の「生霊」によって殺される、という話であったが、この話の「生霊」は、「悪念」と同様に「特定の相手に不幸の訪れ

ることを願う気持ち」を原理としていた。近江の女は、自分を捨てた民部大夫に「恨成、生霊成殺」したのである。そして、葵上を苦しめる「もののけ」が自らの「生霊」であるとの風聞を耳にした六条御息所は、「人をあしかれなどと思ふ心もなけれど、もの思ひにあくがるなる魂は、さもやあらむ」と、しばしば葵上を打擲する夢を見ていたことを思い出すのであった。無意識下のことはいえ、六条御息所もまた、葵上に対して「あしかれなどと思ふ心」を持っていたのである。

○すこしうちまどろみたまふ夢には、かの姫君とおほしき人の、いときよらにてある所に行きて、とかく引きまさぐり、うつつにも似ず、たけいかきひたぶる心いできて、うちかなぐるなど見えたまふこと、度かさなりにけり。

〔『源氏物語』葵巻〕

かように、「生霊」の観念と「悪念」の観念とは、その拠って立つ原理を同じくしていた。それゆえ、『源氏物語』の六条御息所に代表される「生霊」が平安貴族にとってさえも物語上の虚構に過ぎなかつたとすれば、その虚構の成立には「悪念」の観念が深く関わっていたと見ることができるのである。

【参考文献】

藤本勝義『源氏物語の〈物の怪〉』（一九九四年、笠間書院）
山折哲雄『日本人の霊魂観』（一九七六年、河出書房新社）

「浄霊」における霊の操作について

——清明教の事例を中心に——

尾 堂 修 司

1 「霊術系新宗教」について

崇教真光教団などの手かざしを中心儀礼とする世界救世教系の教団がある。それに対して西山茂氏が「霊術系新宗教」として分類しているが、この類型は教団の儀礼のありかたに適合しているのかを検討したい。西山氏は「霊術系新宗教」についてこう定義している。「神霊、人間霊、あるいは動物霊などを操作し、それらの実在を証明したり、病気なおしなどの除災招福をはかったりする反復的な霊術を救済や布教の主要な武器としている新宗教」（『霊術系新宗教の台頭と二つの近代化』『近代化と宗教ブーム』国学院大学日本文化研究所編、同朋舎一九八八、七〇頁）、とくに霊の「操作」ということの妥当性を世界救世教の九州における分派である清明教への調査を通して検討したい。

2 清明教の「浄霊」の原理

「浄霊」の力の根源は何か。教祖岡田茂吉の腹中には直径二寸程の光の玉があり、ここから光波が無限に放射されるとい

う。岡田の死後は霊界の「明主様」からの光波が「浄霊」を施すものの身体を通して手のひらから放射されることになる。

世界救世教系の教団では「浄霊」を行うには首にペンダントや「お光り」「お守り」を下げており、それが神（明主様）からの光の受信器の働きをする。清明教においても「お守り」はあったが、初代会長（教長）木原義彦の時に幹部の間で実験的にそれを用いないで「浄霊」したところ、効果に変わりがなかったため、それ以降廃止された。

「浄霊」の特徴として、表面上は病氣治しが目立っている。しかし「浄霊」の力や効果と言う場合も、原理的には「霊の曇りを解消する」ということになる。「霊の曇り」は悪しき心言や薬の服用で生じる。「霊の曇りの解消」は「浄化作用」と言われ、清明教における身体、自然を貫く法則として、清明教の宇宙観の中心をなすものである。「霊の曇りの解消」が病氣治癒につながるとされる。

3 清明教における霊の「操作」の妥当性について

神仏を操作的に自己の目的のため手段として利用するという観念は清明教において教義的に許されていない。「信仰があれば治る」「治らないのは信仰が足りないから」などとは言われない。手かざしの場合自らの信仰の力で治そうとする事は神の力を信頼せず自力に走っているとしかえて排斥される。むしろ他力ということが言われる。

清明教において会員となる入会の手続きは、「明主様」（岡田

茂吉）の力を支部長が媒介して会員に授けるのである。また会長や支部長は、一般の会員に対して、「集団浄霊」を施すことができる。しかし会長に個人的な資質があるとは見なされていない。会長は公選制であり、あくまで「明主様」の力の媒介者とされている。「浄霊」は絶対他力であるとされている。「浄霊」は自身の能力とはされていない。施光者自身には霊の操作の能力はなく、言わば神からの光の中継点に過ぎないと解釈できる。「浄霊」前後の祈願のあいだの三〇分あまりの手をかざすという儀礼的行為は、霊の操作でなく神への礼拝、祈願の連続したものと理解すべきでないか。

古代日本人の一つの発想について

大西 昇

古事記や風土記、日本書紀などにオノヅカラナルという発想が顕著に見られることはつとに指摘されてきたが、この発想は古代日本人の根源的発想の一つと考えられる。

「自（オノ）と云所以は、他の嶋国は皆一柱ノ神の生成賜へるに、此嶋のみは然らず、自然（オノヅカラ）に成ればなり。」と記本文に本居宣長は注を付けている。これは古事記の忠実な祖述と考えられるが、ここでの意味を、オノゴロジマは二神の生んだものでなく自然に成った、自発的生成したとするのは不正確であって、これでは何故オノヅカラと受け取るのか

という間に答えるには不十分である。つまり、現代日本語としての自然ひいては自発には nature の意義が部分的にでも入り込んで見なければならず、オノヅカラは of itself ではない。従って宣長の意味するところは、オノゴロジマは鳥ミツカラ成ったとするのではなく、二神のウム行為に依らないオノヅカラなるハタラキに依って成った、というだけである、と理解してよいであろう。シマは一見ナルの主体、主語のように見えるが、オノヅカラナルところのハタラキの主体、主語ではないのである⁽³⁾。と言って、このハタラキから自立、独立した主体が作用しているというのではなく、ここにはハタラキの主体に對する関心が見られないか、薄い、と言ってよい。これに對してハタラキそのものに対する関心はとりわけ強いと考えられる。とすると、これは、オノヅカラなるハタラキそのものに依ってオノヅカラなるハタラキが現れる、という表現であるとの理解も可能であろうと思われる。そこでこれを同語反復的表現あるいは発想と、仮に名付けることにしたい。以上は古事記の発想の忠実な祖述であるが故に、当然古事記に於いても言えることである。

さらには、この同語反復的発想はオノヅカラが使用されていない場合にも認めることが出来るのであり、その場合の例は広く多く見られる。例えば国文法で「自発」とされている言語現象はその一例である。

このようにハタラキそのものを重んじ評価することは、そのハタラキの主体を問う方向のことではなく、ハタラキそのもの

がハタラキの根拠であることを示唆する。従って、他に還元されない。つまり同語反復で表現することになると思われる。

ここには、自己をも含む全体（主観にとつての全体という面を持つが）への強い関心と評価を見ることが出来る。すなわち人間を超えたウゴキ、ハタラキが認められ評価されている。その意味でオノヅカラという言葉は、このハタラキに對する人間の応答と取ることも出来る。さらに人間の意識外が人間の意識より上の水準で認められている、つまりオノヅカラがミツカラを内に含む場合がある。その顕著な例として、ツクルがナルに包まれて、いわばナル的に変形されている。つまり人間の意識外（ナル）が人間の意識（ツクル）を含むという場合がある⁽⁵⁾。

その意味ではオノヅカラと人為、意志は必ずしも対立しない。これは日本語の問題でもある。時枝誠記によると「国語のような無主格性の用言においては主語となるべき事物の動作状態としてではなく、動作そのもの、状態そのものを表現するものとして、用言が用ゐられることが多い⁽⁶⁾」すると、オノヅカラナルという発想は日本語の基礎構造と深く関連することになると予想される。

モノ、コトが自己との関わりの中でのみ捉えられているが、これを主観的であると規定しても、基本的に自己の外を認めているのであるから、単なる主観性ではない。いわばここには、主観と客観の微妙な混合がある。時枝の主観と客観の総合的表現⁽⁷⁾参照。

さらにオノヅカラナルはオノヅカラアリと深く関連すると考

えられる。⁽⁸⁾

日本語に於ける発想と表現との関わり合いの検討も必要であるが、このオノヅカラナルという同語反復的发想は、そこに以後の日本的思惟の萌芽をある程度見ることが出来る根源的発想の一つと考えて良いであろう。そうした意味で綿密な検討が要請され、今後の課題となる。

注

- (1) 古事記伝四之卷、全集九、一六四頁。
- (2) 相良亭『日本の思想』四一頁。
- (3) 例えば肥前国風土記、杵島郡、景行天皇の船の停泊地の件等。
- (4) 相良前掲書五九頁。
- (5) 例えば神武即位前紀、飴の件等。
- (6) 時枝誠記『日本文法』文語篇二六八〜九頁。
- (7) 時枝『古典解釈のための日本文法』五八〜七七頁、前掲書二七〇頁以下等。
- (8) 相良前掲書四一二頁。

占いの知と権威

——明治の「易聖」高島嘉右衛門をめぐる——

鈴 木 健太郎

高島嘉右衛門（天保三年〜大正三年）は、今日では無名に近いが、活躍した明治期においては相当に広く知られた人物であった。今回の発表は、この高島嘉右衛門をめぐる明治末期から昭和初期にかけて生じた、一つの特異な現象について論じた。その現象とは、高島嘉右衛門（吞象）の名前を勝手に名乗ったり利用したりする占い師や占いの団体が、多数あらわれるというものである。実際には高島に直弟子はほとんどいない。数少ない弟子も高島の姓を名取ったりしていない。にもかかわらず、明治末期から高島の名を名乗る自称高島門下や高島易断総本部なる団体が簇生する。そのさまは、大正一四年の雑誌記事に「高島易断総本部とか、又は吞象高島を名乗る看板を掲げた家は、可なり方々にあり、（中略）一体どれが本家本元やら」と記されるほどであった。また、高島の名を冠した高島暦というおぼけ暦も、そうした占い師たちによって捏造されたものであった。

では、このような現象はなぜ生じたのだろうか。一般に占い師は自らを何らかの方法で権威付けるものである。そうすること、顧客を数多く集められ、顧客に信用してもらえ、占いを

円滑かつ効果的に行える、といったメリットを得られるからである。占い師たちが高島門下を自称したのも、そうすることで自らを権威付け、仕事を有利に進めるためであったと考えられる。しかし、こうした一般論による理由説明には限界がある。なぜ高島の名前だけが占い師たちによって特に選ばれたのかを説明できない。また、この現象が明治末期から昭和初期という特定の時期に起こった理由も十分に説明できない。以下では、これらの問いに答えていこう。

まず、第一の問いだが、これは高島嘉右衛門の側に何らかの選ばれるに値する適格性が備わっていたと考えることで答えが見いだせよう。その適格性とは、具体的には、まず政財界の実力者として高い知名度を誇っていたという点である。また、高島が西欧の知識偏重の思潮を批判できるような大物であり、占いや儒学などといった東洋の知の陣営にとつて強力な支柱となり得る存在であったという点。さらに、占い師や人気占い本作家としての高い知名度と卓越性を持っていたという点が挙げられる。こうした適格性ゆえに高島は、多くの占い師にその名を名乗りたく思わせるに十分な大樹的存在となれたのであった。

では、第二の問い、すなわちこの現象が明治末期から大正・昭和初期という時期に発生したのはなぜか。結論から言えば、その答えは、先に自己権威付けの有効性・有利性に言及したが、その有効性がこの時期には必要性に変じていたからである。占い師はこの時期、自らを何らかの方法で権威付ける必要に迫られていたのである。近代の諸改革によって、諸々の知や

権威が揺らぐ中、制度の知から排除された占いの知を取り巻く環境も、旧来の占いの権威構造も大きな変化を被った。占いと密接な関係を持つ暦の改革（改暦）、福沢諭吉をはじめとする啓蒙家による様々な啓蒙書の相次ぐ出版、教育・医療・軍事各方面における政府手動の西欧の知の制度的導入、国策としての迷信排除、科学者による迷信打破運動、等々の動きの中で占いの知や占いそれ自体を胡散臭く見るまなざしが醸成されていった。当然、占い師たちはこれに対抗しようとする。その時、彼らには何か強力な対抗的存在によって自らを権威付ける必要性が生まれた。また、時代は前後するが明治の初期に、占いの家元的権威を代表するような存在、土御門家と修験道がともに歴絶の憂き目を見た。由緒ある貴族や寺院に連なる占い師であるという社会的認知を保障してくれていたこうした組織体の崩壊は、占い師たちの側に自己の権威付けを自分の手で意識的に行うべき必要を感じさせるものであった。こうした自己の権威付けの必要を抱えた占い師たちにとって、前述したような適格性を持った高島嘉右衛門はまさに「恰好のキャラクター」であったに違いない。

以上で当初の問題、すなわちなぜこの現象が起こったのかという問題に、一応の答えを与えることができた。しかし、考察をもう一步深めてみたい。近世の中頃に始まり幕末・明治とエスカレートしていった占い本の出版、占いのやり方を記した本の出版がもたらした影響というものを視野に入れてみよう。

占い本の出版は占いの知の一般公開を推し進めたが、その結

果、占いの知の秘伝性は破綻する。このことは占いの知という秘伝的な知の所有による自己權威付けを困難にする。權威付けの必要性はすでにこの段階から徐々に増してきていたのである。また、占い本が広く流布し始めると、それで独学して即席占い師となったフリー占い師層が成長してくる。彼らは高島の名を名乗った占い師たちの予備軍となつていったと考えられる。

今述べた二点は、特異な現象の発生背景とも言うべきものだが、さらにもう一点、この現象が高島の名を名乗るというスタイルとなつたのも、占い本の出版に起因していると考えられる。占い本の出版によって、近世においてすでに、占い本作家という新たな權威者が誕生し、その弟子となることで自らを權威付けようと門下が集まり、占い本作家—門下という師弟關係が形成された。この新たな關係は、しかし、自称門下の発生によつて大きく水膨れする可能性を本来的にはらんでいた。近代化による環境の変化の中にあつて、自己の權威付けの必要性が高まつた時、占い師たちの身近にあつた權威付けのモデルが、この師弟關係であつた。しかも、この權威付けの手法は彼らにも容易に利用できるものであつた。彼らにとつて恰好のキャラクターであつた高島嘉右衛門が登場したとき、多くの占い師たちが人気占い本作家—高島吞象との間に擬制的な師弟關係を作り上げた。すなわち、高島門下を自称するようになった。このようにして、当時の占い師たちは自らの權威付けの手法として高島の名を名乗るといふスタイルを採用したのである。

近世陰陽道書の作者

——『年中運氣指南』をめぐる——

小池 淳 一

近世期における陰陽道は土御門家による陰陽師支配とは別の次元で庶民生活に浸透していた。それは豊富な出版物による陰陽道系の知識の普及であり、実践であつた。また、こうした書を媒介に修驗、神職、僧侶なども陰陽道系の儀礼の執行者たりえたのである。従つて近世陰陽道においてはこうした知識を記した書物の成立、出版、流通、受容の様相を説明することも重要な課題としなければならない。ここでは正徳五年正月刊行の『年中運氣指南』について、その作者である岡本一包子について考察を加えてみよう。

岡本一包子は越前の杉森家に生まれ、本名伊恒、法橋となつて為竹とも号した。兄が近松門左衛門であることは近世文芸研究の成果により明らかである（長友千代治「近松弟岡本為竹一包子」『国語国文』四四—一九）。明暦元年頃、越前にて出生、母の旧姓を継いで岡本を姓とした。上京後、大和国織田家に仕え、致仕の後、京都で医学書の著述を中心とした著作活動に入つた。その後、享保元年に京都で没するまで貞享二年刊の『新編灸法口訣指南』を皮切りに寛保四年刊の『黄帝内經素問診解』に至るまでの五〇種以上の著書を著わし、その影響は当時

の医学界にあって多大であった。その中で『年中運氣指南』は仮名草子『北条時頼記』（元禄四年刊）などとともに一包子にとっては異色の著述のように考えられる。

しかし、一包子は医師としては陰陽五行説を理論的基盤とする劉医方（後世家別派）に属し、饗場東庵、味岡三伯の学統に連なる人物であった。この学統は後に易によって疾病を取り扱う易医を生むに至るようになり、陰陽道系の知識を自在に学び、利用することで知られる。また、近世のこの時期になると宮崎安貞の『農業全書』（元禄一〇年）に代表されるような種々の農書の執筆が試みられるようになり、それらに貫く理論的な基盤は陰陽説であった（飯沼二郎「農書と陰陽説」『講座日本思想』二、一九八三）。一抱子はそうした時代の流れを敏感に察知したと考えることも可能であり、医学診解書執筆の傍ら、そこで学んだ知識を一年の運氣、晴雨の予測を説く書物に生かそうとしたのはさほど異常なことではないといえることができる。『年中運氣指南』の序文には「五運六氣の法は独医家のみ知るにあらず人皆これを弁ぜば歳中の風雨寒熱穀菜菓物等の多少盛衰を察して益有事少からざらんか」と書肆に乞われたことが著述の動機として記されており、診解書の書き手としての一包子に書肆が著作の幅を広げるように仕向けたことを窺うことができる。

『年中運氣指南』の書肆は京都姉小路堀川東入ルの中川茂兵衛で、この板元は寛永七年から安永一〇年までの営業を確認することができる（井上隆明『近世書林板元総覧』、一九八一）。

書肆の側からすれば一八世紀初めの出版書目の拡大時に医学書から一般の曆占書への進出を図ったものであろう。しかし、一包子自身は『年中運氣指南』刊行の翌年に没し、曆を俗解する著述を続けて執筆することはなかった。

近世陰陽道書の作者としての岡本一包子はこうした自己の学統が特色とする知識を生かし、出版の隆盛の波に乗って、関連する他の領域に著作の幅を伸ばしていこうとした人物と位置づけることができよう。こうした一抱子の晩年の積極的な姿勢を考えた時、医学診解書と演戯書（浄瑠璃の台本）との世間への害を論じあい、兄、近松に論破されて筆を折ったという著名な挿話（『皇国名医伝』、嘉永四年）は、同時代の声望（『元禄太平記』元禄一五年刊）に比して没後に厳しい批判（望月鹿門『三英随筆』文化二年序）を浴びていることを勘案しながら、慎重に検討し直す必要がある。

（本研究は平成六年度文部省科学研究費補助金奨励研究(A)「陰陽道の展開と浸透に関する民俗学的研究」の研究成果の一部である。）

住山と遊行

—道元と一遍のばあい—

土田友章

道元と一遍とは、その宗教性のかたちや生涯の経過において大きく異なっているようであるが、両者には、徹底した「捨」、信仰の超越性、(唯佛与佛といえる)佛と自己との生々たる交わりにおいて深く共通するところがあり、ともにわが国宗教史上の究極のすがたとなっている。

「ひじり」の伝統に根ざす「遊行」に、阿弥陀如来と自己との「十一不二」を中心として宗教思想的(「神学的」)に深い意味を開いたのは一遍であった。称名の外に見佛を求めてはならぬとし、佛と自己との生きた交わりを衆生済度の遊行に現実化したのである。

「念佛三昧といふ事。三昧といふは見佛の義なり。常の義には、定機は現身見佛、散機は臨終見佛する故に、三昧と名づく」と云々。此義しからず。此見佛はみな観佛三昧の分なり。今の念佛三昧といふは、無始本有常住不滅の佛体なれば、名号即これ真実の見佛、真実の三昧なり。故に念佛を王三昧といふなり。」(語録下第三十四条)

他方、わが国に初めて本格的な修行道場(叢林)を建設すべく尽力した道元にとっては、「一生万生 把尾収頭 不離叢林

昼夜祇管跏趺坐して餘務あらざる、三昧王三昧なり」(《三昧王三昧》)であり、叢林における身心ともなる修証こそが「見佛」であり、「転法輪」であり、さらに佛祖としての「道得」であった(見佛、転法輪、道得については、それぞれの題名の巻を参照)。佛祖のことは(道)に活かされ、佛祖のことは生き、さらに自ら佛祖のことはに到ることが道得であるが、「一生不離叢林は一生不離道得なり、兀坐不道十年五載は道得十年五載なり」(《道得》)と道元は言う。(《龍吟》の「幾度逢春不變心(大梅法常の偈の語)は渾枯の龍吟なり」も参照)。また、《行持・上》では、今ここの「しばらくも懈憊なき法」としての発心修業菩提涅槃の行持によって、いわば諸佛と相互参入することが説かれているが、そこでも「行持の至妙は不離叢林なり、不離叢林は脱落なる全語なり」と言う。そもそも、「一生不離叢林なればすなはちこの四依の行法(尽形寿樹下坐、著糞掃衣、乞食、有病服陳葉藥の出家者の行法)そなはれり。これを四依と称す」(《出家功德》)といっているのであれば、「住山」(修道院に止住する: stability)が無住法を体現することになる。

しかし、道元も初期は「雲遊萍寄」(《辨道話》)を考えていたのだった。《一顆明珠》でも、玄沙師備について、「雪峯に参するほかは自餘の知識をとぶらはざりけり、しかあれどもまさに師の法を嗣するちからを辦取せりき」と、遍参しなかったことに注意している。その道元がやがて『尽未来際不離吉祥山示衆』(一二四九年)を書いて、

「唯欲昼夜無間斷精進經行、積功累德故也。以此功德先度一切衆生、見佛聞法而落佛祖之窟裏也……古佛修行多有山、春秋冬夏亦居山、永平欲慕古蹤跡、十二時中常在山」

と言ふに至つたには、さまざまの事情が推察されなくもないが、今その思想的背景を考えてみると、まず玄沙の「達磨不来東土、二祖不往西天」であり、そもそも「尽十方世界は一顆明珠」なのであるという道得、ならびに趙州從諤の「不離叢林」の行持、また大梅法常の「住山の因縁」(これは《行持・上》に詳しいが、《諸法実相》で道元の師の如浄が提拳し道元に、ほとんど神秘体験に近い、深い感動を与えたことが知られる)などの先蹤があり、また、《谿声山色》《山水経》《無情説法》などに見られる、山色溪声がそのまま佛の現身説法であり、しかるがゆえに「山は超古超今より大聖の所居なり」という確信があったと考えられる。これらはやがて《遍参》において、先の玄沙のことば(道得)にも共鳴しながら、「佛祖の大道は究竟参微なり」と言い、「全眼睛の参見を遍参とす、打得微を遍参とす」、したがって、「等閑の入一叢林出」叢林を遍参とするにあらず、「遍参はただ祇管打坐身心脱落なり」と結論されてゆく。究極的には、「玄沙老漢と釈迦老子と同参す遍参す」、そしてさらに「遍参究竟なるには脱落遍参なり」と、「向上」に参究してゆくことになるのである。

中世起請文に見られる身体観

丸茂 湛 祥

高野山文書、東寺百合文書などには、寺院運営上の諸問題に關係する文書、ことに寺に差し出した請文、注進状、算用状、評定書、申状、起請文が数多く見られる。

それらは、全て正確さと真实性が要求される文書で、多くのものが、後に「神文」と呼ばれるものがついている。神文とは、もし、その文書が虚偽である場合は、自分乃至は自分達仲間全員が、神罰、仏罰を受けてもかまわないことを誓う文章である。

それらの文書の中でも、殊に起請文においては、神文の中に身体的表現を含むものが多く見られる。

例えば、高野山文書の中にある正和四年(一一三一五)の「神野猿川真国三ヶ庄々官連署起請文」では「任山上御評定、永代雖一事不違失。若背此旨者、可蒙日本国中大小神祇、天野四所権現部類、高祖大師金剛天等、御治罰面々、身上之状如件。」といい、東寺百合文書、正長二年の「鎮守八幡宮宮仕藤原国次起請文」でも「奉初大日本国中大小神祇殊ニハ大師八幡大菩薩御罰お彦三郎か身上ニ可蒙罷者也」という。これらの「身上」に罰を受けるとは、どういふことなのか。

百合文書、長祿三年の「夏家中連署起請文」では「此條之

内、若難為一事、於令違犯輩者、奉始伊勢天照大神、日本国中大小神祇……伽藍三寶護法善神等之御討お深、違反之身者也」という。「身」「深」という言葉は、身体表現を、さらに具体化したものである。「大師八まん御はちををの／＼か身の八万四千のけのあなことにあつくふかくかうふり候へく候」（教王護国寺文書四七三）とか「仏神之神罰於每各身八万四千毛穴龍蒙天、現世には山かたいの身となり、来世には無間大地獄墮天無出期」（葛川明王院文書、清原恒重起請文）とかもあり、神罰、仏罰は、毛穴から深く身体を犯すものであることがわかる。

結局、身に深く、八万四千の毛穴より入って人々を犯すものは、癩病であるらしい。

正安元年の貞玄起請文（『日本の古文書』上巻）では「神罰お、每貞玄之身八万四千之毛穴孔罰蒙、現世ニテハ受白癩黒癩之病、後世ニハ墮無間大城之底、永不可有出離之期」という。人々は、誓約に背くと神罰、仏罰として、現世において、身体の表面がおかされる癩病にかかる、と考えていたらしい。

それでは、起請文に何故このような身体観が出てくることになったか。

その理由の第一は、鎌倉幕府法、即ち「武家諸法度」の性格による。

第十五条では、謀書の罪科は、侍は所領没収所帯無き者は遠流、凡下の者は火印を顔に押されることになっている。第二条では、虚言を構えることや讒訴を禁じている。第三条では、道理に従わない成敗はしないし、偏頗な裁きをしないこと

を奉行人に命じている。「貞永式目」の精神の中心に、道理に忠実に、虚偽を許さないという考え方があつた。

法華経の中には、法華経という真理（法）を誇り、法にもとる者は、「垢穢不浄」な身体表面上の病、即ち「悪瘡」や「疥癩」に犯されたり、「膿血」にまみれたり、「水腫」にかかったり、「白癩」に冒されると言っている。

「貞永式目」と「法華経」の根本に、似た原理が隠されている。それは、どちらも言葉に信頼を置き、法にもとることを嫌うことである。

貞永式目では、嘘の誓約を立てたり、誤った証言をしたりした凡下の者に、現報として火印を押す。

法華経は、法華経にもとる者に現報として癩病など、身体の表面上の疾患を与える。

この両者の似た構造が、習合することになり、もし関係者に虚偽があれば、幕府は罰として火印という肉刑、神仏も白癩・黒癩等の肉刑を現報として与えてもさしつかえないと誓うようになったのである。

日本中世における靈魂観念

——日蓮と一遍との対比を通して——

笠井正弘

(1) 問題設定——逆転する世界観

日蓮関係

① 日蓮なくば誰をか法華經の行者として仏語をたすけん……
諸天等の守護神は仏前の御誓言にあり。法華經の行者はさ
るになりとも法華經の行者とがうして早々に仏前の御誓言
をとげんとをほすべきに……

② されば重て經文を勸てわが身にあてて身の失をしるべし……
…詮するところは天も捨て給へ諸難にもあえ、身命を期と
せん(以上『開目抄』)。

③ 百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已。介
爾有心即具三千。乃至所以稱為不可思議境(以上『如来滅
後五百歲始觀心本尊抄』)。

一遍関係

① いはじただことはのみちをすくすくと人のこのころの行く事
もなし

② 仏こそ命と身とのぬしなれやわがわれならぬこのころふるま
い

③ このころより心をえんとこのころえて心にまよふこのころなりけ

④ 極楽にまいらむとおもふこのころにて南無阿弥陀仏といふぞ
三心
(以上『一遍聖絵』)

(2) 中間考察——理論設定

言語モデル……相隣接する社会集団間で言語が伝達される場

合、形式がそのままの場合意味内容が逆転
し、意味内容がそのままの場合形式が逆転す
る。

レヴィロストロウスによる象徴一般への応用(『仮面の
道』)。

旧仏教と法然の新宗教運動……末法イデオロギーの意味する
もの

法然の念仏宗の世界像に対する敵対と継承——日蓮と一遍

(3) 念仏系信仰の神祇観

権化の神と実類の神——超越の原理と血の原理

抽象的・観念的な神格とトリーミス
ティック・フェティシスティックな
神格

朝廷内の氏と外の氏

絶対的な主従関係の強調

(4) 古代王朝の世界観と中世の世界観——諸仏から一仏(専修イ

デオロギー）へ

「いころ」と「たましひ」——氏の原理からのアプローチの

必要性

「まめこころ」にみる超越への
傾向

「たま」と「たましひ」

「たましずめ」と「たま」

一遍における「心」と「こ
ろ」の使い分けの意味

斉明天皇と道教的信仰

芦名裕子

斉明（皇極）天皇の時代から、道教の色彩が濃くなり、それは息子の天武天皇や、持統天皇へと受け継がれていく。なぜ斉明天皇は道教的信仰を持っているのか、皇極紀・斉明紀を検討して明らかにしたい。

まず、道教の定義であるが、道教とは、道観（それに準ずる構築物）と道士が必須条件で、中国で発生し、中国の古代信仰、神仙思想を含み、不老長寿を願う宗教である。道教的信仰とは、道観と道士は十分条件で、道教として意識して信仰していない場合も含み、宗教として分類するならば、道教に分類するしかない信仰である。この定義にしたがい、斉明天皇と道教的

信仰を探る。

道教の宗教活動は、後漢二世紀の太平道と五斗米道から始まり、五世紀に北魏の寇謙之により道教宗団が成立した。この道教が、日本の古代に伝来していたか否か、伝来していたならば、その根拠を示す。

伝来していたとする根拠は、多くの渡来人の存在、道教的信仰抜きでは考えられない、あまりにも多大な神仙思想の影響、『遊仙窟』『抱朴子』などの書物は読まれており、推古朝には遁甲方術の書も伝わっていたこと、葉狩の行事、墓に丹が塗られていたり、高松塚古墳のように道教的信仰を思わせる絵があることなどが挙げられる。

しかし、道教が伝来していたならば、次のような疑問もある。まず、記紀に道教という言葉さえなく、道観の遺跡も見られておらず、道士の記述がないこと、仏教の伝来のように、蘇我氏と物部氏の間で論争というような、道教に対する抵抗などの記述がないこと、道教を信仰していたと思われる斉明天皇や天武天皇にも「道教を信仰していた」という記述がないことなどがある。

そこで、道教が伝来していて、信仰されていたとしたら、どうして記紀にはっきりと書かれていないのかという理由について考えなければならない。

その理由として、道教は伝来していても、「道教」という宗教として意識されていなかったこと、仏教より先に伝来している、すでに日本人の民俗信仰となっていて、外来宗教の意識が

なかったという可能性を挙げたい。

道教的信仰はすでに卑弥呼の時代からあったと考える説があり、『魏志倭人伝』の「鬼道に事え、能く衆を惑わす」の「鬼道」を道教とみなし、しかも、鬼道は五斗米道であるとする重松明久氏の説を考察する。

さらに、上田正昭氏の説を検討する。上田氏は女帝を三段階に分け、第一段階が巫女王の段階とし、女王卑弥呼を挙げ、「たんなる女王ではなくて、道教を含む、シャーマンの要素の濃厚な、女王的性格をもっている」とし、第二段階は、巫女王から女帝へという段階で、推古天皇・斉明天皇・持統天皇という既婚で、皇后の経験を持ち、シャーマンの神祭りの機能は保有する、第三段階は元明天皇・元正天皇・孝謙天皇（称徳天皇）の女帝の段階で、「皇后の経験はないが、神祭りの機能は保有する」としている。

この上田説は、卑弥呼から斉明天皇をシャーマンの系譜としてつなげる。

最後に、斉明陵（奈良県）の、禹歩を表したと考えられる参拝道路にも触れたい。

平田篤胤と他界の思想

遠藤 潤

江戸後期から明治前半にかけて、国学者を中心に他界論がさかんに論じられる。そこでは信仰的世界像が形成され、死後の靈魂のあり方は世界像と関係づけて考察された。これらの論の基礎となったのは『靈能真柱』をはじめとする平田篤胤の他界論である。一方、これら他界論の形成は同時期にみられる西洋天文学の浸透と深く関わっている。本論は『靈能真柱』が先行するテキストや西洋天文学とどのような関係をもちながら形成されたのか、またいかなる意味でその後の他界論の基礎となったのかを考察するものである。

『靈能真柱』は本居宣長『古史伝』と服部中庸『三大考』を前提として成立している。『古史記伝』は古史記の註釈書で、その著述の形式は古史記の本文のあとに註釈・解釈が続くものである。ここには洋学からの直接の影響はみられず、天体についての図像はない。古典の註釈書という形態を遵守している。この『古史記伝』の神代についての記載をもとに宇宙開闢論を成立させたのが『三大考』である。ここでは洋学の地球説をもとにした世界生成図と古史記の記事をあわせた形で論が進む。世界生成の過程を空白なく論じようとするときに古史記に記載のない部分が生じている。その部分を中庸は日本書紀の記事で

補っているが、これは『古事記伝』にみられた古典解釈の態度から逸脱するもので、中庸の主たる動機が古典解釈よりも世界生成の過程の理解にあることを示している。

篤胤『靈能真柱』は『三大考』の形式をふまえて図に古典本文をあわせた形で展開される。しかし、古典そのものが篤胤により編集・改変されたものである点や世界生成とは直接関係のない古典記事までが引用されている点において、それは『三大考』とも性格を異にしている。このあり方は、この著書が古典解釈・世界生成の理解・霊の行方の理解という三つの契機を含んでいることを示している。

『靈能真柱』冒頭の記事から、篤胤が霊の行方の理解のためには世界生成の理解が必要であり、その要因となっている神々のはたらきの理解のために「古伝」の理解（古典解釈）が不可欠であると考えていることがわかる。

『靈能真柱』で世界生成図の前提となっているのは『三大考』同様、洋学における天文学である。篤胤がこうした知識を受容しえたのは経験知を評価していたことに大きな理由がある。しかし、篤胤は洋学の知識は実測可能な範囲に限られ、世界の生成過程という「過去」を論じていないとする。また、物理現象がそれ自体として運動することを認めておらず、あらゆる運動に動作主体は不可欠で、それが神々だと考えている。このようにして世界生成の成因たる神々のはたらきを明らかにする古典解釈と経験主義的に世界の現状を究明する西洋天文学とは両立する。

それでは、そもそも篤胤がなぜ靈魂の行方に強い関心をいだくのか。この問いに關してさまざまな議論があるが、ここでは「安心」という語の重要性を指摘したい。『靈能真柱』で篤胤は、これまで日本では「安心」は論じられてこなかったが、近年外国の教説が多様に論じるので国学も自らの立場から論じる必要があるという。ここでの「安心」は浄土教各宗という「阿彌陀如来の本願を疑わず極楽往生を信じる心」に通じている。篤胤は、仏教のこうした死後救済が人心をとらえている現状を憂慮しており、仏教の「安心」にかわるものとして国学の「安心」論である靈魂論・他界論を構築する必要を強く感じていたと考えることができる。

日本におけるホスピスとそのルーツ

澤田 愛子

現在わが国には、広義のものまで含めるとホスピスが二六箇所存在するが、数多くの問題点も指摘されており、日本の文化や精神風土に適合したホスピスのあり方を求める声が強まっている。そこで本稿では日本におけるホスピスのルーツを古典文献の中に探り、それを参考素材としながら、将来のホスピスのあり方を展望してみたい。

末期患者の心身のケアの場としてのホスピスの思想は最近西洋から入ってきたもののように思われるが、わが国において

も、その思想のルーツを古典文獻の中に見い出すことが可能である。日本型ホスピスの原型といえは、何よりも古代から中世にかけて、「死に方」の教科書として世に出た各種往生伝の中にそのルーツをみる事ができる。ここでは源信の『往生要集』を取りあげてみよう。その主要なテーマは、「我々ははたして浄土に往生することができるのか」というものであった。臨終の看取りに關係した部分は、大文第六にある「臨終の行儀」であるが、ここには末期の病人を看病し、その臨終を見守り往生させる方法が具体的に記述されている。ここで源信が『四分律抄』を引きながら示したかったことは次のようなものであった。仲間の念仏行者が重い病に倒れた時、その同志は彼を無常院に移して、そこに阿弥陀仏の像を安置したらよい。その像は西方に向けて立て、その左手には五色の幡をかけて後ろに垂らす。その幡を病人が左手に取って、頭部を北西に向けて横臥する。こうして病人は阿弥陀仏の背後に従い、五色の幡にすがって西方浄土に赴こうとするのである、と。また、「臨終の行儀」には看病する念仏行者の看病の仕方をも具体的に記されている。看病人は病者の二つのイメージ、即ち迎接の想と罪相がどう現われるかを聞き出して記録する義務を負う。罪相が現われた時には、共に念仏を唱えて気持ちを支え、迎接の想が現われるようにする。そのためにも花を飾り香を焚くのである。こうした理念を実行に移すべく結成されたのが、横川首楞嚴院の僧二十五人による二五三昧会という念仏結社であった。二十五人の念仏行者は結社を作り、毎月十五に集會を開いて夜

を徹して念仏を唱えた。彼等は通常、比叡山の貧しい草庵で生活をしていたが、同志が倒れると無常院に移し、「臨終の行儀」に従ってその死を看取ったという。ここには心身一如の思想に基づく仏教と医療のみごとな融合が存在した。山折哲雄は最期まで「生きる」ことばかりを強調する今日のホスピス論議を批判して、「死に方の処方箋が不足している」と嘆いている。魂の往生という概念は現代人には馴染まぬ側面もあろうが、しかし臨終時の重要性は時空や宗教の差異を越えて普遍的な意味を帯びている。

この日本型ホスピスを現代に開花させたものが、仏教者達によるビハラ運動であろう。一九九二年、長岡西病院に開設されたビハラ病棟では、仏教者達による独自の試みも始まっている。ただ残念ながらこのビハラは、現在のところわが国では一箇所しか存在しない。

さてわが国のホスピスは今後どのような方向性を目指したらよいのだろうか。最後にそのために考えられる諸点を整理しておきたい。

一、わが国の文化や精神風土にかなったホスピスのあり方を探究し続けてゆくことが肝要である。現在のビハラ運動はそのひとつの可能性を示したものであろう。

二、現在存在するホスピスの理念を見直し、より強固なものにしてゆくことが望まれる。その際宗教的理念がもつと評価されてもよい。なぜならホスピスは人間の生死と深く関わるが故に、宗教的な要素を抜きには考えにくいからである。

三、日本のホスピスではこれまで「最期まで生きる」ことが強調されてきたが、同時に「良く死ぬ」ことも強調されねばならないであろう。なぜなら自己の死を直視することなくして、良き生はあり得ないからである。ホスピス運動は死から目を逸らすべきではない。

四、キリスト教的背景をもったホスピスでも、できるだけ日本文化に適応させることが必要である。なぜならいかなる施設であろうと、その文化的風土に根を下ろさぬ限り実を結ぶことはできないからである。

五、今後のホスピス運動はむしろ在宅ケアを中心に進められるべきである。これが今後の超高齢社会におけるホスピスケアの残された道であろう。

生死の問題と生命倫理

金 永 晃

現代文明社会が当面するさまざまな深刻な問題は、「いのち」にかかわる問題である。

現代の移植技術の進歩に対応して、生物学や法律学との関連のもとに、人間の生命の終わりとしての死を身体の中のどのような状態に見るか、脳死か心臓死か、ということが問題にされており、現代においては、死が特別な社会的問題として大きな関心の的になっている。生命科学と医療技術の急速な進歩に伴

い、従来、身近なものでなかった尊厳死、安楽死などが社会問題になり、腎臓透析に端を発して、角膜、死体腎、生体腎の移植を経て心臓に望んで、いわゆる脳死問題を生み出し、他方においては人工受精に始まり、体外受精から代理母なる倫理的難問題を生じさせるのである。

問題の所在である脳死は、社会的に死と言えるか、どうかという問題がよく議論されている。日本の伝統社会においては、ある個人の死はその人の個人だけで済むことではなく、生活を共にしていた人たちが、その人が死んでいく状態を見る。つまり、通過儀礼によって死を確認していく、そのプロセスが人の死として捉えていると考えられる。

「脳死が死であるか否か」という問題は、自然科学としての医学の範囲を越えるところの、極めて概念的な問題である。脳死の概念には医学的問題以外に哲学的、社会的側面があり、脳死をもって人の死とすることは哲学、宗教、法律などが関係する。脳死を医学的死とする考えは、脳幹機能の不可逆的消失が根幹にあり、脳以外の他臓器に対する統合的機能が失われ、やがては心停止に至ること、脳以外のほとんどの臓器以外は時間の長短はあれ、人工的に機能を代行維持できることなどを根拠としている。

哲学的側面としては人間は精神と肉体の統一体であり、人間が自ら思考し行動する時に脳が最も重要な役割を果たしている。それを背景とすれば、脳死をもって人の死とする考えは、医学より哲学である。脳死を正当に評価するためには、死に定

義づけを試みるより、現にある死の概念を明らかにすること、つまり、社会的な死の概念を含めた上で明らかにすることである。その社会的文化が倫理的基盤になるのである。

生命倫理においては、生命科学や医学の研究と治療のために行なわれる行為が道德的に、また法律的に許されるかが第一問題になる。

日本人は伝統的に身体は「全体として一人の人の生の営みを司っているとみなし、各臓器を機能別に、あたかも部品を集合した複雑なロボットのように捉えてはいない。自然科学（西洋医学）の機械論のような見方を人間に対してはしていない。このことは、一つの臓器である脳の不可逆的機能喪失をもって固体死とする立場とは異なるのである。

日本では、輸血も最初は反対が強かったというが、現在では一般的な治療方法として広く行なわれている。しかし、輸血が移植の一種であることは誰も気がつかないのである。いずれ臓器移植が、日本人に受け入れられることになることは疑われないことである。実際には、脳死を「人の死」とする考え方が社会的に熟し、その受容まで成長するには、脳死を「人の死」とすることの合理性について国民の理解が相応に深まって行くことが必要である。これまでの慣習と新しい考え方のギャップを感情面でも十分埋めてゆくだけの時間が必要である。

普遍的倫理の価値基準は文化を越えて共有するものである。しかし、その文化が発展するに当たって、その文化における価値判断は必然的に相対的、多元的になる。生命倫理の諸問題に

おいても、その時代に相応する価値判断の基本的な規則を明らかにし、それに条件を加えることである。

散骨と環境問題

藤井 正雄

ヨーロッパにあつて scattering ground なじし Anonym と呼ばれる撒骨用の共葬墓地は、北欧諸国、イギリス、ドイツ、スイス、チェコなどに分布している。アメリカでは主として西海岸沿いに散在する。

欧米に見られる特色は、散骨に先立つ火葬について厳しい法規制があることである。火葬が盛んなイギリスを例にとると、「火葬法」(Cremation Act, 1902) はスコットランドを除く連合王国の全土に適用されるが、火葬に際して申請書のほかに、①開業医による死亡原因の証明書、②五年以上の開業医としての登録の経験を有し、かつ死者及び①の開業医の親族等ではない開業医の証明書、③火葬場に必置される五年以上の開業医としての登録を有する死亡認定医または副認定医の認定の書類が必要とされる。そして火葬場経営者には所定の様式に基づく個々の火葬の記録の管理が義務づけられている。火葬による犯罪の隠匿の防止や宗教感情に対する配慮からである。イギリスでは墓域内に散骨場が設けられているが、河川に撒く場合には「汚染防止法」(Control of Pollution Act, 1974) に基づき地方

自治体の水質当局の承認が要せられる。フランスでは公道以外において認められている(「自治法典」Code des Communes, 1804, R 361-14)。スエーデンでも「墓地使用権等に関する法律」「埋葬規則」(一九六三)で墓域の一隅にある「追憶の庭」に撒くことができるが、墓域外の海・河川に骨灰を撒くには県政府の特別許可を要すると規定されている。

一方、アメリカでは環境保護局(The U.S. Environmental Agency)は海での埋葬及び火葬骨の散骨を陸地から沖合三マイル以上と規制している。海での遗体埋葬は例えばミシシッピ・デルタでは深度一、八〇〇フィート以上とするなど他二カ所を例外としているが、火葬骨の散骨は深度制限の規制はない。詳細は各州法によって異なる。

カリフォルニア州では、一九六五年散骨が合法化され、深度五〇〇フィートの規制があったが、一九七〇年の改定では撤廃され、沖合三マイル以上とし、散骨を行う者は気候条件によつては遅延できるが火葬後五〇日以内に行うこと、さらに死者の名前、生没年、死亡時刻、死亡地の公文書、散骨の場所などの保管が義務づけられている(七一・一七条)。散骨の処理は登録業者によること(九七四〇条)、違反者は軽犯罪として罰せられる(九七四八条)。登録業者は散骨に使用する航空機は連邦航空省、船舶は連邦運輸省認可のものであること(九七四二条)、また扱った数、散骨領域などの年次報告書の提出が義務づけられている(九七四五条)。

ネヴァダ州では、登録業者によらない者及び一つの骨壺に数

体の遺灰を収めたものは散骨できないこと、個々に収めた骨壺から海上や公の水路上ないし空中に、また墓域内の散骨場に散骨することができるが、18インチ(二・二ミリ)以下の粉状にすることが規定されている(四五・一、七〇〇条、一九九三年改定)。また、このほかフロリダ州では火葬業者は火葬後一二〇日を経過した場合、海上や墓域内に設けられた散骨場・散骨池への散骨、教会のコロンバリウムその他当局の定めるところに従って処理することができるとし(四七〇、〇二六条③)、この規定はニューヨーク州の「公衆保健法」(Public Health Law 四二〇二条③)と共通する。

特に州法で散骨の規定をもたないニューメキシコ州で、散骨場をもつ霊園はアルバカーキ市一箇所のみである。インディアン居留地に散骨事件が起こり、管理している連邦政府がこれを禁じたため、散骨を望む住民の要請をうけて一九九一年に設けられたものである。環境とかわる法規制はプライバシー保護がなによりも優先されている。このほか、土地を購入したところ散骨の跡が発見されて前の地主を訴える事件が起こるなどのトラブルがみられる。

愛知県内の神秘主義を中心とした宗教

川上光代

いつの時代でも「神秘主義を中心とした宗教」は、人々の心を引きつけてきた。愛知県内では、戦後の混乱期と高度経済成長期が一段落した昭和五十五年以降に、神秘主義を中心とした宗教の台頭を見る。

まず戦前・戦後に神がかりとなった教祖（主管、管長）を崇めている教団として、豊川市の世界心道教（親様・会田ヒデ）や岡崎市の臨済宗妙心寺派一畑山薬師寺（生き仏・大峠重信主管）、豊田市の京都弘教総本山鞍馬寺別院弘恵寺（蓮尾弘恵主管）、同市の単立身玉山大定院（山本明華管長）などある。内、世界心道教の会田ヒデと弘恵寺の蓮尾弘恵はすでに逝去しているが、世界心道教では、現在でも「親様」と唱えることによつて、ヒデに通じていると信じられている。

信者らが教祖（主管、管長）に期待することは、発足当時は食料難や病氣など切羽詰まったものであったが、現在では教祖に悪因を払ってもらって、幸せを得ようとしている。信者は個人だけでなく、企業も杜運繁栄を願って祈禱に訪れている。奉賛会員である企業間の協力は、教団の組織をより強固なものとしている。

次に宗旨・宗派関係なく、誰でも自由に悩みを打ち明ける場

として「人生相談室」がある。いずれも名古屋市街のホテルで、個人の秘密を厳守した中で、鑑定、祈禱を行っている。相談者一人一人の悩みに答える形で開いている人生相談室は、最近、各地で総本山を建て、大きな教団として再出発している。愛知郡東郷町の八葉大願宗大本山高野山崇修院（真言宗諸派連合祀教団）や名古屋市天白区（道場〓岐阜県養老郡）の真言宗醍醐派天地修験道教会・宗教法人菩薩修験道がその例である。その他海部郡菟日寺町の高野山智法院本部や東京都渋谷区の高島易断などが人生相談室を開いている。

これら人生相談室の鑑定法は、昔からある易学を用いている。易学は日本では未だ「迷信」といわれているが、名古屋在住の数霊占術の田上晃彰氏の近著『カズタマ・日本経済大予知』や『カズタマ・世紀末大予知』は、世界情勢、日本の政局、経済、株価、不況など、激変する世相をズバリ予見している。そのため売れすぎて在庫がない有り様である。同書はいわば、ベストセラー中のベストセラーといえる。またカルチャーセンターでは開運学の講座が開かれており、受講者らは開運学を学んで、自らの運命を好転させようとしている。この現状を考える時、易は「先祖の知恵の泉」として見直されてきたようである。

次に宇宙の真理を見極める研究会として、ライフフォーラムジャパン（事務局〓名古屋千種区）や中部サイ科学会（同事務局）、コスモメイト（本部〓東京都）などがある。いずれも組織はつくらず、入退会や参加は自由である。内、ライフフォー

ーラムジャパンは、昭和五十年頃から開いてきたオカルト、UFOなどの研究会を統合して、平成二年に発足した会である。毎月一回の例会で、現在の政治、経済、社会の体制から覆い隠されている部分にスポットを当て、事実を見つめるために、講演会を開いている。

また若者の支持を得ているコスモメイトは、平成三年に名古屋にも支部ができ、盛んに講演会を開いている。主宰者の深見青山は超能力者であるが、決して会員と隔たりがあるわけではなく、神業を積むことによって、誰でも超能力者になることを教えている。

今回取り上げた諸集団の信仰は、これまで「程度の低い者が信じるもの」と軽蔑されてきた。しかし現在は高学歴者や大企業の経営者、若者らが信仰している。彼らは神仏の御霊を宿す教祖（主管、管長）や修行僧、超能力者らの偉大な力を、悪運を好転させる手段としたり、自らが超能力者となるために精進している。そのことを考えれば、自らの人生を切り開いていこうとする積極性がある。

教祖らの特殊な能力は、未だ解明されていないが、いずれ宇宙科学が開発されたら、特別なことではなくなるはずである。その時こそ、各人が超能力を身につけ、幸福を自在にすることができるといえる。そうした意味においてこれらの諸集団は、二十一世紀の精神世界の幕開けを示しているといえよう。

水子供養の諸相

鳥井 由紀子

ある水子供養寺の設立を推進した人々の事例（一九七五、六年）から水子供養を提供する側ではなくそれを依頼する人々の側にどのような点が指摘できるかを探る。水子供養は一九七〇年代に入ってから盛んになり、七五年を境に急激に普及し八〇年代に入りブームと呼ばれる状態になったといわれている。水子供養の展開を考える場合、儀礼の提供者の側に注目すると水子供養専門寺院や既存の寺院などでも水子供養を積極的に取り上げ宣伝して需要を開拓していったものと、その需要に応える形で参加したものとというモデルを考えることは出来る。また、広い範囲に情報を流し需要を喚起していくことには新聞、雑誌、書籍、テレビなどのマスメディアの役割も大きかったと思われる。もちろん受け手の側の個別の事情に即して水子を取り上げ、個別のリアリティとして作り上げていったのは人々に個別の対応をしている水子供養専門寺院やそれに力を入れている教団や、霊能者であることが考えられる。いうならば緩やかな分業体制が形成されその中でそれぞれに応えて水子供養を依頼する人々が現われ、その人々がさらに他の人々に働きかけて広がっていった、という図式を描くことができるのではないか。

現在福岡県粕屋郡篠栗町にある水子供養専門寺院の建設に協

養し供養を依頼する手紙（一九七五年から一九七六年のもの）

二〇七通についての分析を試みる。手紙の差出人の内訳は女性一七一人、男性一二人、男女連名六通、不明一八通と女性が大部分を占める。年代は年齢のわかるもの六〇通のうち、二〇代九人（一五％）、三〇代一三人（二二％）、四〇代一七人（二八％）、五〇代一八人（三〇％）、六〇代一人（二％）、七〇代二人（三％）で、平均年齢は四三、七歳となっている。

手紙の差出人が自分の経験と水子供養に関して記述している内容について、四つの特徴を挙げる。

一、記憶の鮮明さ。はじめて出す手紙であるにもかかわらず、差出人の経験が細かく記されているものが多い。この人たちにとっては人工妊娠中絶、流産、死産ないしはそれに関わる体験が一〇年でも二〇年でも潜伏してその状態を変えない精神的な外傷となっている事が指摘できる。

二、無力感と全能幻想の併存。現実に対処する際に無力であり、また対処する意志も方法も見いだせず、無力さと無力感が訴えられていると理解できるが、実は全部引き受けられたはずだ、引き受けて実現できなかったのは自分の力が無かったためであるという感覚、自分は全能であることができたはずだという形式の受け取り方がされている。

三、一方、これらの個々の経験が定型化した枠組みでとらえられ、定型化したことばで表現されている点も指摘できる。中絶を「闇に葬った」「闇から闇へ葬った」、中絶の事情が「勝手」「親の身勝手」、流産の理由が「親の不注意」とくくられ

る例が目される。罪ということばはかなり広い範囲の感情を表現することはとして使われている。つまり定型化した中絶を語る表現と共に自分の状態をやはり定型化して語ることばとして使われている、と考えられる。

四、中絶（流産なども）のとらえ方として、表現は一樣ではないが、それと不幸が原因と結果という関係で結び付けられている点が指摘できる。基盤にあるのは広くいきわたった因果応報の考え方であるが、中絶が不幸の原因と特定され注目されている事が指摘できる。

大規模調査の実施と手法

宇野 正人

はじめに

全国の神社の大部分を包括する神社本庁において、平成御大典の記念事業の一環として、「全国神社祭祀祭礼総合調査」が実施され、明平成七年六月に、五カ年計画の事業が完成、終了する。幸いにして、発表者は、この事業の計画・立案・実施・総合・終了までを身近にみる事が可能になった。神社本庁包括の全神社約八万社および、協力が得られた他法人の神社、単立法人の神社、すなわち全国に点在するほとんどの神社を対象にし、調査委員、約二千人による神社の「祭祀祭礼」の悉皆調査である。

宗教学のみならず、社会科学系・人文科学系の調査としては最大規模のものであり、この種の調査としては空前の規模のものだと思っている。また、このような大規模な調査は、普通、われわれが通常おこなう調査とは趣をことにしており、通常では考えられないような手法が使われた。そこにおいて、どのようにして、調査が計画・立案・実施・総合されたかをみることは、今後、同様の調査がおこなわれるときに大いに参考になるものであると考える。ゆえに、今回の大規模調査のノウハウの一部を披瀝したいと思う。

なお、本発表に関し、神社本庁から発表の許可を得ている。

第一章 調査の組織

組織・委員会および会議に関して、「神社本庁平成御大典記念事業全国祭祀祭礼総合調査基本要項」より抜粋してみる。

(組織)

- ・ 全国神社祭祀祭礼総合調査本庁委員会
 - 委員長(神社本庁教学研究所長、本庁総長)・副委員長(教学研究所副所長、研究局長)・推進委員・神社庁委員(各県神社庁委員会委員長)・調査幹事・書記
 - ・ 全国神社祭祀祭礼総合調査神社庁委員会
 - 委員長(神社庁長)・副委員長・主幹委員・調査委員・書記・書記補
 - (委員会および会議)
 - ・ 本庁委員会
- 祭祀祭礼調査全般の基本的事項につき協議する。

・ 本庁委員会推進委員会

祭祀祭礼調査全般につき、調査項目や調査方法など、特に学術的、専門的事項に関し、詳細な研究、協議をおこなう。

・ 祭祀祭礼調査実務者会議(主幹委員会議)

調査業務の推進の実務に付き、詳細にわたる連絡、協議を十分行うために開催。

・ 神社庁委員会

調査委員の担当神社や決定や、必要な業務連絡、協議を行う。

・ 祭祀祭礼調査説明会

調査の開始にあたり、神社本庁より担当者・推進委員が各神社庁に向向して、調査業務の詳細につき説明し、質疑応じる。

これら、委員会および会議は数度にわたりおこない、意志の統一をはかった。特に推進委員会、主幹委員会を中心にした調査委員の会合は、各年度数回にわたり開催された。

第二章 調査の日程

初年度(平成二年度) 推進委員会内で、調査計画の企画などが討議。

二年度(平成三年度) 各委員などを委嘱。実務者会議。予備調査資料の発送。各県で予備調査の説明会。予備調査実施(約一千五百サンプル)

三年度（平成四年度）各県で本調査の説明会。本調査資料の発送。本調査実施。

四年度（平成五年度）本調査データの回収。データ読み込および入力作業。

五年度（平成六年度）データ校正。データベース構築。データベース完成。

なお、神社本庁における年度は七月一日から翌六月三〇日までである。

第三章 調査の項目

神社名・鎮座地・経度緯度・祭神名・境内神社名・境内神社祭神名・由緒祭り名・通称・神事名・祭日・期間・祭りの特色（一五分類二一〇項目）

「祭りの特色」の分類 祭りの時間帯区分、祭りの対象、祭礼規定上の区分、祭りの趣旨・由来による区分、祭りの規模、神職以外の祭りの奉仕者、神饌・供え物、芸術・文芸・物品奉納・供進等の行事、競技・演武等の行事、芸能、こもり・禁忌・禊祓・神占等について、ヤマ・屋台・山車・ダンジリ・舟・その他の工作物（大きな人形などを含む）の設置・曳回しについて、神輿（鳳輦を含む）と神輿渡御、行列・社参・参列、その他の行事・所作。

第四章 調査の道具

調査委員用マニュアル、調査用紙（四種）、記入の手引き、祭りの特色一覧表、神社コード表、祭神コード表、地名コード表、旧国郡コード表、直定規、地図、経度・緯度読み取りスケール、ワープロ用フロッピー、鉛筆、プラスチック消しゴム

なお、上記のものは、一部を除き、予備調査と本調査ともに、それぞれ「予備調査用」「本調査用」と明記して使った。

第五章 資料の公開

当然、公開する。その場合、そのデータの量的問題からコンピュータによるデータベースが中心になる。他方、それに関する論文集など数点の書籍が出版の予定である。

笠間稲荷信仰圏について

松井圭介

本研究では、茨城県笠間市にある笠間稲荷神社に対する信仰形態の分布を通して、笠間稲荷の信仰圏の解明を目的とする。笠間稲荷の信仰圏を把握するために、まず笠間稲荷に対する諸信仰形態の中から、指標となる信仰形態として、昇殿祈願者（講社及び、篤信崇敬者、産物献納者、分霊勧請者の三つを選択した。

各信仰形態ごとに分布および分布の地域特性の結果を整理すると次のようになる。

(1)笠間市を除くと、神社を中心とする五〇km圏内では、講の成立は盛んではない。特に同信者によって組織された講は少なく、同職者によって組織された講が中心である。

(2) 神社を中心として、五〇km～一六〇km圏では、講を組織し集団で神社に参拝する信仰が盛んである。特に埼玉、千葉、東京といった神社からみて南部に位置する市町村では講社の結成率が高い、これを成立母体別に見ると、同信者によって組織された講の占める割合が高い地域となっている。また対人口比で見ると五〇km～一二〇km圏で、相対的にその比率が高く、一二〇km～一六〇km圏ではその比率が低くなっている。しかし、秩父地方のように飛地的にその密度が高い地域もある。また神社から一六〇kmを越える地域では、講はほとんど組織されていない。

(3) 篤信崇敬者は、商工業関係者による信仰者が中心である。信仰圏の空間構造は、農村部と都市部で異なる。農村部では、一二〇km圏まで、都市部ではそれより広い一六〇km圏まで信仰圏は広がっている。農村部では分布が全体的に疎であるが、都市部では、五〇～一二〇km圏で分布が密である。

(4) 農産物の献納者は、茨城県西部、南東部を中心に茨城県内に分布している。信仰圏の範囲は一〇〇km圏である。他の指標と比較して信仰の分布域が狭い。

(5) 分霊勧請者は各指標中最も広域に分布している。笠間稲荷から五〇～一二〇km圏に分布の最も密な地域がある。勧請地別にみると、北関東や房総地方では屋敷神として個人の家で勧請する例が多く、茨城、東京では会社で勧請する例がみられる。中心から二〇km圏には比較的密な分布がみられるが、総じて五〇km圏までは分布が疎である。この圏内は会社への勧請が多

い。五〇～一二〇km圏に、分布が密であり、特に農村部では屋敷神として個人での勧請が多い。分霊勧請の信仰圏は二〇〇km圏まで広がっている。

以上のように得られた結果から、笠間稲荷信仰圏の空間構造は以下の通りである。

* A類型/〇～二〇km圏：聖地を中心とする地域

指標によって差があるが、総じて分布が密である。いわゆる氏子崇敬者はこの圏内に居住し、特異な宗教空間を形成している。

* B類型/二〇～五〇km圏：産物献納者による信仰が篤い地域。

農業者を中心とする産物献納者による信仰が中心となる地域である。稲荷神の原初の信仰形態である、農業神として、笠間稲荷が信仰されている地域である。本類型では、講社、篤信崇敬者、分霊勧請者の分布は疎である。

* C類型/五〇～一二〇km圏：信仰の中核地域

各指標とも、最も分布が密な地域である。講社による参詣の場合、信仰とレクリエーションの機能を兼ねているため、日帰りで参詣することが可能な笠間は、この地域における、日帰り余暇圏の一部を担っていると考えられる。七〇km圏を境にC1類型とC2類型に分かれる。C1類型は、すべての信仰形態において、高い密度を示している。C2類型では、同信仲間型の講社の分布が多いことに特徴がある。

* D類型/一二〇～二〇〇km圏：信仰の外縁地域

空間権荷の信仰圏の最も外縁を形成している。五〇〇—二〇〇〇と比較して、分布密度は低い。一六〇〇圏を境に講社の分布がみられるD1類型と、講社がなく分霊のみがみられるD2類型に分かれる。

*E類型／二〇〇〇圏：信仰の希薄地域

飛地的に分布がみられる他には、信仰はほとんど見られない。

地域神社の遷宮祭について

櫻井治男

本研究は地域社会がどのような状況で伊勢神宮というものを受容してきたのか、またするかという問題について、具体的な事象に基づいて検証を試みようとするものである。従来の研究では、こうした問題は「伊勢信仰」というテーマにおいて、地域社会における伊勢の神の勧請や伊勢講、あるいは伊勢参詣、伊勢の神札配布などの点に関連して多種の検討がなされてきた。しかしながら、地域によっては、そうした事例以外にも神宮の祭りが関与している場面がある。その一つが伊勢の神宮で二十年毎に行われる「遷宮祭」である。この祭儀は、歴史的にもまた規模においても巨大な内容を有するものであるが、それが地域社会に、実際的には地域所在の神社に受容され神宮との関係を意識をさせる契機ともなっている。但し、こうした地

域所在神社の遷宮祭については、なお十分な研究は進んでおらず、本稿ではその様相の概略と、そうしたことが行われた契機の問題とを考えてみたい。

ここでいう遷宮祭とは神儀を奉斎する社殿を定期的に造替し、神儀を新たな社殿で奉斎する一連の祭儀の総称としておく。神宮におけるそれは既に飛鳥時代に國家制度として整えられ、二十年に一度の「式年遷宮」として、平成五年十月には第六十一回目の遷宮が実施された。地域所在の神社における遷宮祭は、基本的には定期的に社殿造替を伴う祭儀という点は神宮のそれと軌を一にするが、関連行事や規模等においては小さなものとなっている。また、その行事の呼称も一定しているわけではなく、社殿造替・神遷・御大儀などとも称されている。しかしながら、歴史的にみて地域所在神社でのこうした慣行は、神宮のそれに倣ったものと見なしてよいであろう。現時点で、その総合的な把握には至っていないが、三重県の場合などを中心に述べておきたい。

三重県の場合、明治末期の神社整理によって従前の神社所蔵資料が明確ではなく、それ以降の資料を所有している例が多いが、場合により近世からの造替資料を保有している神社もみられる。例えば志摩郡浜島町の八柱神社では建久二年（一一九一）の遷宮例の口碑があるとか、また度会郡御園村の上長屋神社では永正五年（一五〇八）からという社記も伝えられるが、実際には近世中期頃からこうした慣行が広く行われ出してきたことが窺われる。しかも、当初は必ずしも二十年ごとでもなく

不定期であり、また六十年ごととする場合もあって一様ではない。

次に地域的な広がりであるが、神宮の鎮座する伊勢市内及び周辺部地域ではかなり高密度に行われており、他に北勢の桑名・四日市また志摩地方、旧神三郡地域において目立ち、伊賀地方では殆どない。三重県以外では伊勢湾を挟んで知多半島やさらに渥美半島における一部の地域でも見られる。こうした分布は、神宮の旧神領地との関係が存在するようであるが、詳細はさらなる分析が必要である。

地域神社における遷宮祭が実施される契機の一つとして、神宮における遷宮後の旧社殿の古材措置が関わっていることが指摘できる。こうした古材分配は平安時代後期の史料によると神宮の神職たちへなされていたが、それがさらにどの様に処置されていたかは、一編宜であった荒木田氏経の『寛正三年造内宮記』（一四六）に「予之拝領之古材、近所之社堂等ニ寄進ス」などの記事が早い例である。近世になると御師たちがこうした分配を受ける神職層と地域社会との間に介在して、古材の斡旋に役割を果たし、また遷宮儀式に神職が関与するという状況が見られる。古材を受けることに依って遷宮慣行を開始した場合もある。こうした点は神宮における聖物の処置の方法であるとともに、神宮の聖性が地域所在神社へ転化され、その結合の深まりを強化する機能を果たしていたとすることができる。近代以降の変遷状況は割愛するが、現在も遷宮の慣行と古材の受容とは関連性をもって行われている。

村落の宗教性

——滋賀県五個荘町の集落を事例として——

古賀 和 則

一

この報告は、村落の宗教による統合の解釈の試みのひとつとして、村落の宗教性という視点を検討するものである。神崎郡五個荘町は、湖東平野の水田地帯に位置し二五の区からなる。この町は、近世中期より五個荘商人を輩出してきたという経緯を持ち、また比較的伝統的な農業村落の形態をとどめてきたという性格をもっている。この報告は、後者の部分に関わるものである。

一般に伝統的な民俗事象を多く持っている村落ほど村落の凝集性は強いとされるが、同町の村落の場合、宗教習俗からみると村落の間あるいは村落内の村組の間においても差異がある。この狭く自然的・文化的にも類似した集落の間には、あるいは村組間にどうして、このように違いが起きるのであるか？この問に対して、凝集性の性格を対象とする見方が必要となる。

ここでは、村落の宗教性という視点から、接近を試みるものである。すなわち、村落の社会の形態によって一定の宗教性がある。その宗教性の性質にもなって、宗教事象が表現される。そして、宗教性を表現することによって、内在する宗教性がさ

らに強化されるといふ方向である。

二

村落(社会)には宗教性があるという指摘は少なくないが、ここでは社会の構造的側面に言及した森岡清美氏の研究から出発する。森岡氏は、宗教性を持つ社会集団に共通して認められる特性を①永統期待、②世代間相互依存、③終身成員資格、④運命共同、⑤宗教的全体社会としているが、こうした特性は五個荘町の村落の習俗の中に窺うことができる。例えば、全住民を編入する同年集団や年齢階梯的な組織、共同的な葬制と墓制、郷祭などに見られる村落間の協同、家の継承者にたいする村落による特別の扱いなどである。

三

五個荘町の村落においても森岡氏が指摘した宗教性を醸し出す特質に見合う形態を見いだすことができるのだが、産業構造の大きな変化の波によって伝統的な性格が変容してくる。しかし、変容の量と質には集落によって差異がでてきている。この差異の由来のひとつは、比較的伝統を継承している村落の特徴から、村落全体としての活動量・相互作用の多さという点と関わりを持つようである。すなわち、村落全体として、あるいはその部分としての相互作用の場面が多いほど、お互いの親密さは強まるものと思われる。また、集団のメンバーが同一時間に同一の行為を実際に行うことは、統一体としての村落を住民が確認することに貢献しているであろう。

もちろん、相互作用を促すにはそこには共同意識が必要にな

るが、こうした社会過程の網の目は、鈴木榮太郎氏がいうように共同意識の位座であり、それなくして共同意識もありえないであろう。

四

以上のように、五個荘町の村落では全体として宗教性を表出しやすい性質を持っていたと思われるが、主として産業構造の変動によって住民も多様化し村落の社会的な構成が変相し、宗教性を表出しやすい性質も変化してきた。こうした全体的な動向のなかで比較的変動の少ない村落にみられるのは、祭礼、宗教講、葬儀などにおいて、村落が依然として一致して協同する傾向であった。

北部沖繩における「両属」儀礼

白川 琢 磨

「両属」とは、字義通り解釈すれば「両方の集団に所属する」ことを意味するが、父系出自を原則とする社会における女性の地位に関連して語られることが多い。沖繩では、父系出自集団あるいは範疇である「門中」ととって女性は、ある男性の姉妹として生家門中の重要な一員である。しかし一方で、門中を構成する社会的単位である「家ヤー」に注目すれば、女性は婚出し、子を設けることで、夫方の家に帰属し、やがては夫方門中の祖先として祀られることになる。これを女性の側から捉えれ

ば沖繩の親族体系内で女性は、一方で兄弟姉妹関係、一方で夫婦関係という両極的な圧力に晒されていると言える。渡辺欣雄氏は、「女性を媒介とした兄弟姉妹と夫婦の双方の紐帯」を極めて重要な関係とした上で、それが沖繩の親族体系に内在する「構造的対立」であることを指摘している。

本報告は、そうした構造的対立の一種の儀礼的表現とも言える伊平屋島野甫の豊年祈願祭(イリチャョーの神行事)の事例を考察する。野甫は、伊平屋島西部に位置する「一島一字」で現世帯数は二九であるが、調査の結果、終戦から神社統合の時期に確認された家は七四である。神役の総計は、一三名。そのうち七名が、七ホーイと呼ばれ、序列化されている。序列・神役名(性別)・選出門中(ムトウジ名)の順に列挙すると、一・ヌル(女)・スミヘーク、二・ウチガミ(女)・スミヘーク、三・ニジツガミ(女)・ヒガベーチン、四・ユレミチガミ(女)・アラカチャ、五・ノホヌシ(男)・ミザシ、六・アマイウフグル(男)・ニシヌヘーク、七・メイイガミ(男)・インズミヤールである。イリチャョーの神行事は、現地では「ヌルとアマイの恋物語」と言われている。伝承によると、アマイとヌルは「兄妹」で、ノホヌシとヌルは「夫婦」だとされる。儀礼過程は、「駆け落ち」し、姿を隠したアマイとヌルを、ノホヌシ以下の神役が行列を組んで神頭を喰いながら捜し、最後に発見したノホヌシが両者の間に「立ちはだかる」というものである。現在(神社統合以後)は、村落の神社内で行われているが、かつては、ジヌムトゥと呼ばれる屋敷を中心に行なわ

れ、駆け落ちした二人が隠れるのは、ニシヌヘーク(アマイヤ)であった。

さて、本儀礼が村落起源に関連していることは明らかであるが、その意味は複雑である。最高位の女性司祭ヌルをめぐる「兄妹」関係と「夫婦」関係の葛藤、前者の過度の強調が「駆け落ち」で表現されているとすれば、その点は南島の他地域の起源神話との関連も見出せるが、野甫の場合、最終的には「夫婦」の優位で終わる。しかも本儀礼に対する人々の意味付与には、アマイに対する嘲笑・侮蔑と村落の世俗の実権者ノホヌシに対する尊敬が認められる。ところが、系譜上の事実からみると、ヌルのムトウジである村内最大のリニイジ、スミヘークにとって、むしろ親縁性があるのはニシヌヘークであり、その継承にも正統性が高い。

最後に、本儀礼を維持してきた野甫という小共同体宇宙における「歴史」について触れておきたい。系譜調査を通じて明らかになった人々の記憶限界は大体四〜五世代に収斂する。歴史上の年代で言えば、琉球処分以降の一時期(明治一〇〜二〇年代)である。ちょうどこの時期に野甫から二名の地頭代を輩出したこともあって、公式の記録に刻印されたのである。そしてこの時期が「村興し」伝承の収束点でもある。門中あるいは家の始祖、家同士の関係、その他あらゆる出来事の展開が、(人々の記憶の上で)この時点から始まるのであれば、一方で野甫における「墓」(トージ、家墓、門中墓とも言う)と同一の構造を有しているのである。

沖繩県多良間島の竈神信仰

窪 徳 忠

私は、昨年度沖繩国際大学南島文化研究所の行った沖繩県宮古郡多良間島の総合調査に参加を許されて、同地の竈神信仰を調べることができた。ここにその概略を報告するが、詳細は南島文化研究所刊の報告書によって承知して頂きたい。

多良間島は宮古島の西方約五四キロ、同島と石垣島とのほぼ中間に位置し、周囲約十七キロ、人口約千七百人の離島で、他の島々同様過疎化が進んでいる。村には塩川・仲筋の二集落があるが、ここでは一括して報告する。

竈神はまれに火の神ともいうが、多くはヤヌカム、ヤースカム(家の神)とよばれている。家の神視する点では与那国島と共通する。以前は、トーヴァとよばれる炊事場に石か土をこねて二型に置いた竈その物が神体とされたが、いまでは多くは台所の右隅に香炉や花立、塩などをおくのみで、神体やよりしろはない。また以前は、上棟式の折に頭梁が将来の竈の子定地に三石で仮りの竈を造り、垂木からそこへ約三〇センチ幅の縄梯子を下げ、竈神の下天を願って火を燃すまでは、普請場内では禁煙だった。偶々普請中の家で大工たちに尋ねたが、そんな習俗は知らなかった。トーヴァには竈は二〜三個あり、その中の大竈の背後に香炉を置く場合もあった。竈神は、女性が炊事を

する関係で女神視されている。神数は多くは一人とするが、奥の石が長女、左が次女、右が三女の三姉妹、同一の順で天の神、天地を守る神、地の神とのべた人々もいた。神の上下天については『多良間村史』民俗篇には、上下天せず、毎月朔望に上下天、彼岸、天神の許した日に三名が交代で上天、村の行事の日に上天するの五説が記されているが、実際は知らぬ、一家の守り神が不在では困るなどと否定する人が多い。ただし、建築中に上下する、神がいけないと火事が多いというからその頃上天するだろう、家人の善悪の行為報告のため上天するなど告げた人々もいた。毎朝、毎月朔望に拝むのが一般的だが、毎夕にも拝む家もある。更に、彼岸など村行事にも拝む。中国式上下天説を知る家では旧十二月二四日に拝むが、注目すべきは村役場の炊事場に竈神が祀られている点である。琉球王国では各蔵元に竈神が祀られていたが、現多良間村役場の竈神はその系統をひき、八月踊りなどの際に村長以下が拝む。また、王国時代には、時の王の誕生日と同一千支の年頭の日に蔵元の竈神に王の健康と幸福を祈ったが、のち元旦か二日に変わり、廃藩置県後は天皇の、戦後は村民の健康と豊作祈願となったが、これを「ウイヌダミ(上の御為)」と称して現行している。他に類例をみないが、竈神を通して王権の地方への浸透を計った策として興味深い。各家で竈神を拝むのは老婆か主婦に限られ、平素の供物は水か茶、行事の際は天婦羅その他である。線香は内地風のそれである。多くは合掌し、家人の健康、豊作、火災のないことなどを祈るが、なかには合掌後二拍する家も二、三あ

る。森などで道に迷った際附近の小石を拾って鼎型におき（ウカマウスキーという）、祈ると道がわかると信ぜられている点を合せて、竈神は一家の守り神、火災予防の神などと信ぜられていると考えられる。旧一月十六日の夜（十六日祭）に家族全員の箸と碗とを供えるのも、その表われであろう。従って結婚の際には竈神に報告し、赤子の命名も神前で行ない、分家の折には本家の香炉の灰を分けるのが一般的である。人々の信仰は現在なお篤く、ある家で私は台所の香炉の撮影を拒否された。そのために竈神前のタブーは、悪口、荒い言葉、悪い言葉、中傷、陰口、子供を叱ること、附近を不潔にすること、夫婦喧嘩、嘲笑など、私が耳にしただけでも十三種に及んでいる。従って、竈神の信仰は多良間村ではいまなお生きているということができるであろう。

東南アジアの「日本」宗教

竹 沢 尚一郎

東南アジアにおける「日本」宗教の活動について報告する。全体の概観にかんしてはいまだ整理がっていないので、個別研究として、タイにおける日本起源の宗教団体の活動について考える。

まず、タイの宗教状況として、二、三の特徴を述べておく。タイの人口の九三・四％は上座仏教の信者であり、それを含め

た五教（他にイスラーム、キリスト教、シーク教、ヒンドゥー教）が国家的承認を受けている（そのため日本から進出した宗教団体は、財団法人ないし社団法人として活動している）。上座仏教は出家者と在家者の分離の厳格さに特徴があり、出家者は国家的なサンガ組織のなかに統合され、多くの戒律を守る一方、在家者は寄進等を通じて彼らの活動を保証することが求められている。別の観点からいえば、出家者という宗教的エリートは救済が優先され、在家者は彼らのチャンネルを通じてのみ救済財の配分に預かるという構造である。

私はかねがね、このような構造をもつ宗教形態が近代化に対応可能かという疑問をもってきた。近代社会が個の自立を促す傾向をもつとすれば、近代化とともに個の救済を可能にする新たな宗教形態への欲求が増大するのではないか、という観点からの疑問である。

私は一九九四年にタイで初めて調査をする機会をもったが、予想以上にタイの宗教状況が変化していることに驚いた。①出家者と在家者の峻別を旨とする上座仏教の根本と異なり、両者の区別を曖昧にする傾向をもつ仏教改革運動や開発僧の影響が増大していること。②世界救世教（新生派）や創価学会、天理教に代表される日本起源の宗教団体の活動が、かなり広範囲に見られること。ここでは紙面の都合で、世界救世教についてのみ紹介する。

世界救世教の布教は一九六四年に、琉球宣教本部からの派遣という形で開始された。六八年には定住布教を開始し、七〇年

に財団法人認可、七一年バンコク教会開設、七五年タイ北部のチェンマイ布教を開始した。この時点でタイ人信者数は約二五〇であった。

チェンマイでの布教は成果を収め、七八年には信者数が一三〇〇に増加する。この年、布教方法に変革がもたらされ、研修会方式の導入と「手かざし」による人救けを前面に打ち出すことで、爆発的な成功を収める。九四年現在、信者数は約一五万。タイ全国に九教会と二千の浄霊センターをもち、バンコク北東一三〇kmのサラブりに三年半前から、敷地面積一三三ヘクタール、参拝席五六七〇をもつ「聖地」を建設中であり、九五年度の完成予定である。

世界救世教の成功の原因は何であったのか。バンコク教会の協力によりアンケート調査をおこなうことができたので、その理由を考えみたい（比較のために、九州大学の宗教学研究室で一九九二年におこなった九州地区の新宗教教団信者の調査を参考にする）。

入信の動機としては、自分や家族の病気をあげるのが四六％と、わが国と大差はない。もっとも異なるのは宗教に何を求めるかの問いであり、わが国では幸福な家庭（二八％）や健康（二四％）、心の平安（二一％）等、個人的な幸福の実現が望まれるのに対し、タイ救世教では地上天国の建設（六九％）や真理の獲得（八％）など、共通の価値の実現に目的がおかれている。この点は人生の価値にかんする問いにも共通し、タイ救世教では社会的貢献（五一％）、信仰（二〇％）が上位を占める

のに対し、日本では健康（三九％）や良い人間関係（一八％）が上位を占め、社会的貢献は一％にも満たない。

以上のことから、つぎのようにいえるだろう。家族や地域、そしてそれを基盤にした出家者に対する信頼関係など、タイ社会は近年まで同体的性格を強く残していた。ところが近年の急激な経済発展によって、そうした社会的基盤は大きく揺るがされ、諸個人は旧来の価値をひきずる一方で、依るべない心情を抱くにいたっている。そこに、「地上天国」という新たな共同体の建設を主張し、「手かざし」による人救けなど、社会的貢献を説く世界救世教が躍進をとげた理由があったのである。

戦後台湾における日系新宗教の活動状況

藤井健志

第二次世界大戦後の台湾における日系新宗教の活動は、一九五〇年代に始まる。仕事で日本と台湾との間を行き来していた日本人、台湾人や、結婚して台湾にわたった日本人女性によって最初の布教が行なわれることが多かったが、中には天理教や生長の家のように戦前からの信者が独自に活動を始める場合もあった。しかし五〇年代から六〇年代における台湾では、まだ政府が日本文化の流入に警戒的で、戒厳令も布かれていたこともあり、活動は非合法であった。創価学会などは一九六三年に支

部の解散命令を受けている。こうした状況のなかで天理教は一九六七年に「天理教台湾伝道庁」を再び開設し（戦前にすでに開設されていた）、一九七二年には財団法人「中國天理教總會」が認可されている。天理教の認可が他の教団に比べて早いのは、天理教が戦前の台湾において盛んに布教活動をしていた実績があることと関係があると思われる。他の教団の活動が活発になるのは一九七〇年代後半からで、世界救世教や霊友会が組織を作っている。しかしまだこれらは法人としては認可されなかった。日系新宗教教団の法人認可がふえるのは、一九八〇年代後半からで、このことは戒厳令の解除（一九八七年）や、動員戡乱時期の終了（一九九一年）と明らかにかわっている。

現在、台湾内政部所轄の財団法人または社団法人として認可されている教団は、天理教、創価学会（中華創価佛學會）、立正佼成会（中華在家佛教立正佼成會）、生長の家（中國生長之家傳道協會）、真如苑（中華民國真如苑佛教會）、新生佛教教団（中華民國實踐哲學研究會）の六教団である。また法人化はされていないが活動している教団としては、世界救世教（世界救世教中華民國總會）、霊友会（中華佛教居士會靈友會連絡事務所）、本門佛立宗、阿含宗、崇教真光、真光文明教団、神慈秀明会、三五教、龍泉の九教団がある。その他、必ずしも新宗教とは言えないが、日本における日蓮正宗と創価学会との確執から独立した教団として、「中國日蓮正宗佛教會」と「中華民國日蓮正宗信徒弘法會」とがある。このうち一番信者数の多いのが創価学会で、実質的に活動している信者

が三万人、次が天理教の一万二人である。

法人として認可された教団には、財団法人と社団法人があるが、日系新宗教の場合は社団法人が多い。これは財団法人においては、寺院などの建築物があるいは基金といった経済的な基盤が要求されるのに対し、社団法人にはそれが不要ないからである。なお内政部所轄の宗教団体に關しては『全國性宗教團體名録』（内政部、一九九四年）が資料として便利である。

台湾における日系新宗教の動向に關しては次のようないくつかの特徴がある。第一に、年配の台湾人の対日感情が一般的によく、日本の教団が歓迎される傾向がある（ただし神道系教団に關してはいまだに拒否反応が強い）。第二に、そうした傾向が、戒厳令の解除などの政治・社会的状況と結びついて、法人認可される教団がふえている。第三に、以上のことと関連するが、日本語を話せる年配の信者が多いため、法人はふえたとしても、今後活動が停滞する可能性がある。第四に教団自体が積極的、計画的に布教活動をしているケースが少なく、仕事や結婚を通していわば偶然に台湾に伝えられたケースが多い。この場合、日本の教団本部は台湾の現地に一定の勢力ができてから布教の組織化にのりだすことが多い。第五に、これらの新宗教では、人間関係の不和や病氣といった悩みの解決に關する現世利益が強調されることが多く、その活動は日本ときわめてよく似ている形態をとっている。以上が台湾における日系新宗教の歴史と特徴の概要である。

現代タイの都市仏教における伝統と改革

矢野 秀武

一九七〇年以降のタイにおいては都市化・産業化の急激な展開にともない、従来の仏教とは一線を画した様々な仏教運動が展開されてきている。そのような新しい傾向を持つ仏教の中で、「都市仏教」に関してのみ述べるとするなら、近代合理主義的な解釈を重視する傾向や在家信徒の実践の強調などの共通点が指摘できる。しかし他方では、都市仏教の僧侶や信徒の中心とされる都市中間層の政治意識や社会意識は必ずしも一枚岩ではなく、多様な志向性を有していることが近年指摘されている。このような中間層の多様性についてはこれまで多少なりとも論じられてきているのだが、その具体的な生活上の背景に即しての都市仏教の研究には展開されていない。本報告では都市仏教の一つである「タンマカーイ」運動に注目し、都市仏教に関わる僧侶・信徒の生活状況および時代背景を、都市仏教に関するこれまでの研究よりも細かな文脈にそって描きだしたい。またそこに都市中間層の政治意識や社会意識の多様性の具体的な様相をとらえ、その様相が都市仏教とどのような関係にあるかを考察する。

タンマカーイという団体は、タンマカーイ式瞑想というタイ上座仏教の中では独特な瞑想法を行なう仏教団体であり、から

だの中心で躰の上二インチのところ、光り輝く透明な球体ないしは仏像を観るタンマカーイ式瞑想を行ない、いくつもの段階を経て涅槃へと至ることを説いている。またこの寺及び財団の活動は指導と援助という形で各大学の「学生仏教クラブ」の活動とも密接な関係を持つている。またこの仏教クラブのクラブ長の多くは後にタンマカーイ寺の僧侶ないしは女性修行者となっている。筆者はこれらの僧侶のうちクラブの活動の形成期において中核的役割を担った四人の僧侶への面接調査を行なった。調査の結果次のようなことが言える。

これら四人の僧侶は高学歴を持ち、仏教思想との断絶があり、社会改革には同意するが当時存在していた急進派政治活動には参加する意志がなかった。また反共産主義的な保守派勢力の暴力的な団体や、旧体制維持を主張する右翼思想に共鳴するほど伝統的な仏教意識は染み込んでいないし、旧体制維持を素朴に受入れてしまえるほど懐疑心に欠けているわけでもない。

これら不安定な心情の彼らに対し、タンマカーイ寺の僧侶等は、高学歴者の懐疑的な質問に真向から答え、伝統的な保守性ではなく改革的な、社会改革へと向かう姿勢を維持しながらも、暴力的ではなく、その暴力性をも含めた自己の改革を原点におく関係性の道徳思想つまり「モンコンチ・ウィット」(人生の吉祥)を提示し、その自己改革の可能性や実感を瞑想体験によって基礎つけた。それはさらに現代タイの秩序意識や道徳意識の基盤となる仏教への回帰でもあった。タンマカーイ寺の中核を担う学生仏教クラブの初期の活動者、一部の都市新中間

層の経験や心情の不安定性は、このようなタンマカイイ寺の思想と実践に触れることによって意味づけられ、安定化し方向を与えられたと考えられる。

・ヤンマーの葬送慣習

—— SSMNC 議長、バゴ・ミョウマ長老の国葬——

平 木 光 二

一九九三年、前田基金の助成を受けて短期滞緬中、同年四月二八日ミンガラドンの軍病院にて逝去した State Sangha Maha Nayaka Committee (SSMNC) 議長、バゴ・ミョウマ長老 (Bago Myoma Sayadaw 1897~1993) の一般告別式に参列する機会を筆者は得た。以下において現地資料にもとづいて葬儀の大略を報告してみたい。

計報を受けたタンシエヒ (Than Shwe) 国家法秩序回復評議会議長はキンニョン (Khin Nyunt) 第一書記ら関係閣僚に対して Buddhāsana の伝統に則り葬儀を執り行うよう指示を与え、それを受けて第一書記は Wizaya Mingala Dhamma Thabin Hall の会議の席上、国家 (Myanmar Naing-Ngan) の主導で葬儀を挙行する旨を表明。翌一九日、ウー・チュウエー (U Kyaw Aye) 宗教副大臣より、国葬の理由として、長老は十三年に及ぶ議長在任中サーサナのタンシン (浄化)、ティーダン (安定)、ピャンブワイエー (発展) において多大なる貢

献があったからだと説明がなされ、葬儀後援委員会 (キンニョン、ティンウー (Tin Oo) 第二書記、シヨウニョン (Myo Nyunt)、ウー・コーレー (U ko Lay) ヤンゴン市長、ウー・チュウエー) および葬儀運営実行委員会 (第七七軽歩兵師団司令官セイントウワ (Sein Hwa) 委員長)、その他各種小委員会を組織するとともに、SSMNC 副議長 Sobhita (現議長) の助言に従い、モンスーン到来前に荼毘を挙行する葬儀日程が発表された。

長老の遺体は二八日夕刻、ミヤティンハン軍病院関係者らが見送るなか一般告別式場となる Chatthasangayana Maha Passana Caveへと移送された。約二週間、午前六時から午後十時まで一般市民の弔問が許され、パニヤ (paritta)、samyega などの読誦・歌詠供養のほか、文化省の楽団ミンガラサインプニーによる仏法歌 (タマテー) も奉献された。会葬者は、ピヤッター (pasada) を上部に戴き、側面がガラス張りの棺に横たわる長老のお姿を拜んで最後のお別れをする。

五月一六日から約三日間、長老の称号を金糸で縫い込んだセインガディーバーで棺を覆う儀式や高僧の象徴である絹製の白傘カネガダン開傘の儀式がおこなわれた。この式典のなかで Setachattavivarana 偈の唱和、Abhighasutta 所収の samyega 読誦の諸儀がおこなわれ、会葬者には sadhu の三唱で功德にあずかる機会が与えられた。

つづく二〇日、二二日の両日、カバネー窟にて (Sādhuṅkāna-pūjābhāṅg) が盛大に執り行なわれ、Setihānivansa 長老に

よる一般会葬者への九戒授与、*dhammagā*の歌詠奉納の儀につき、列席したピクサンガへ金品のターナがなされた。

二二日、ウー・アンマウン (U Arni Maung) 宗教局長の司式で、タイ国 *Saṅgharāja* はか多数の弔電紹介ののち、*Aggi-jhāpanatejodhātupūjāthabhiṅ* を執り行うべく茶毘台への移送を告げる *Abhiyācana* 偈の誦誦がなされると、遺体はキンニェン以下葬儀委員、血縁関係者、地元、バナー市の仏教団体、軍病院、宗教省関係者らへと担ぎ繋かれて出棺。電飾で荘厳されたカバエー窟の周囲を一度右繞してから、午後三時三五分、総勢二百名の僧俗がパリン (玉座) に遺体を安置した移送車、ナツ (バン) ヤターの二本の綱を曳いて茶毘台へとむかう。車の後方にはタインなどの儀礼的杖を奉持した随行者、一般市民の徒歩列が付き従った。沿道の人々が弔意をあらわしてこれを見送るなか、葬列はカバエー仏塔を右繞しつつ進行し、カバエー一郭の野天に設置されたピラミッド様の茶毘台、ラウ نداイツ (Laundaitik) に午後五時五分到着。

遺体は、主台である、底辺約百m、高さ約九mのラウ نداイツ北向き階段 (ナツラン) に敷設された二本の軌道上を上昇する仕掛けの墓棺台のうえに置かれる。動力によって墓棺台が斜面を昇ってゆく間、女性歌手が弔歌を奉納。墓棺台が茶毘台頂上部空間に到達したとき、追悼のことばととも、SSMNC 長老三名が無常偈を捧げると、会葬者は *sant'vagaṅga* を唱えた。墓棺台が送り込まれる空間の床面 (ブーシン) には三重に敷かれた鉄板上に、四脚のカン (kan) と称する、金網状の鉄

製火格子がその内部に張られている火葬用タンクが備えつけられている。やがて无常偈の一斉唱和と *sādhū* の三唱と同時に弔砲が三発鳴り、大群衆が見守るなか、午後六時四五分、ロケット弾の発射により点火。香木サンダグーの上に安置された遺体の茶毘が執り行なわれる。火勢が弱まる頃、捨骨を容易にするため骨受皿に落下した遺骨にオウン (コヤン) の果汁を注いで遺灰を洗い流す。

翌朝午前五時、SSMNC 長老らの司式のもと、セイントゥワ葬儀実行委員長、ミンマウン同副委員長、ヤンティン第一歩兵師団副司令官、ソーウィン葬儀実行小委員長ら関係者が骨揚げ式を執り行い遺骨を手づかみで骨皿へ収納。同五〇分、*Pachātarana* 偈の誦誦ののち、タジャーミンが骨皿を抱いてナツランを降りると、それを SSMNC 長老連などの手を経て一旦 *WMDT Hall* へ移送し、同所にて *Namo* の三唱をもって、セイントゥワが同じく手づかみで遺骨をストゥーパ状の金製骨壺に移しかえる。 *Buddhasāsanam ciraṇṇa tīrathu* の三唱で式を終了すると、警官に先導された十数台の車列はヤンゴン港へとむかう。葬列経路を順次経て、ナンテイーダーセイカンにてチャインチャイン・タンシユエ夫人ほか葬儀実行委員の夫人たちに骨壺の中を一瞥させてのち、午前七時、骨壺を移送車上のチャーカラッからヤンゴン港に待機するカラウエイ (Karawek) 船上のピヤダットの同所に安置し直し、同四五分、骨壺を水葬に付す儀式 (*Sariradhātudakapūjāthabhiṅ*) を執り行うべくカラウエイはピク・夫人一向らの乗船するシーラヴァ

一船・軍の艦船はか数隻の随行船を従えて出港。ヤンゴン河口へと南下し、ダノウツ仏塔付近沖合いにて停泊。九時三二分、無常偈の唱和とともにウー・チョウエー、セイントックワ両氏がカラウエイツ船腹におろされたデッキに並び水葬の儀を挙行。船団は一斉に弔笛を鳴らし、花束を海に捧げて弔意をあらわした。金製骨壺は三分間川面に浮遊していたが、九時三五分しずかに河底に没してゆき、ここにバゴームヨウマ長老(=Bhaddanta Indacara)の葬儀が滞りなく終了した。

(註記省略)

U Myint Soe 氏 (Myanmar Education Research Bureau, Senior Education Research Officer) には種々ご教示・ご配慮いただいた。ここに記して謝意を表します。

(本稿は平成五年度ペーリ学仏教文化学会・前田基金による成果の一部である)

童乩の儀礼と世界観

——シンガポール華人社会の事例から——

杉井純 一

シンガポール華人社会における童乩信仰は、都市部再開発に代表される近代化の影響を深刻に受けており、現在は大きな岐路に立っている。とりわけ、一九七〇年代以降の住宅政策及び宗教政策の遂行は、すべての童乩廟に「廃廟か移転か」と

いう厳しい選択を迫るものであった。これにより、政府との交渉に成功して廟の存続を承認されたのは奇天宮などごく少数で、多くはそれまでの廟を取り壊され、各地区の「聯合宮」に統合されるか、さもなければ非合法的に自宅や団地の一室で活動する運命となった。そこで、本報告ではそうした団地住まいの童乩の活動を主に儀礼過程と神観念・世界観に焦点をおいて述べる。

パヤ・レバーにある法聖殿および福聖宮は童乩Kの主催する廟で、彼の祖父は大埔から五〇年ほど前に移住した客家系華人である。福聖宮はKの祖父により開創されたものだが、現在は孫であるKに継承されている。Kは主として法聖殿で問神などの日常的な活動を行っている。問神は毎夜午後九時ごろより始まり、瞑想、垂涎、附神、問神、退童という一連のプロセスを辿る。その依頼内容は運、健康、仕事など様々であるが、童乩はそれぞれの問題に対して、悪霊の憑依であったといった診断を下し、護符の着用や飲符を薦め、時には祓霊の儀礼を行う。この廟の特徴は問神に際し、大二爺伯という地下界の《神》が降神することで、童乩に附神するとすぐに助手が白い式服、「一見発財」と書かれた長い帽子を身につけさせる。さらに右手に団扇をもち、算盤を弾きながら相談に答える。

また、大祭は通常「天公恭迎・恭福・恭送」という三段階を辿り、各々に龍獅子舞・平安橋・開油・改運・焼紙などの儀礼が設定されている。そして、随時、天公の神意を伺うボエが行われる。そこで重視されるのは常に《迎福攘災》というモチー

フである。

この他、臨時の儀礼として、墓地での《答謝》儀礼や大伯公廟での《開光》儀礼などがある。《答謝》儀礼は例えば大二爺伯の神示にしたがい馬券を当てた信者が感謝の意味を込めて行うもので、儀礼はその幸運な数字と同じ番号の墓で執り行われる。墓には掛紙をし、紙銭を燃やす。また、地下神である大二爺伯像の《開光》儀礼はまず墓地で、さらに引き続き海辺にある大伯公廟に移動して行われる。童乩によれば《墓地Ⅱ山》《大伯公廟Ⅱ海》であり、それぞれ《山》《海》は他界の入り口であるという。ちなみに、この大伯公廟には大伯公のほか、ヒンドゥー神やマレー人の土地神であるダトゥも祀られている。

ところで、先に述べた地下神である大二爺伯はたいてい財神とされるが、その性格は単純ではない。この大二爺伯についての説明は様々あるが、本来は「无常鬼」あるいは「白无常」「黒无常」と呼ばれていることからわかるように、《鬼》であった例えば首を吊って死んだ者の霊であるとか、閻魔王の部下で亡者を冥界に連れていく使者であるとも言われている。これが福州でコレラが流行した時には瘟神・疫鬼的な性格を持つようになり、市街をその偶像が行進したという。同様の行事は台湾やマレーシアでも見られ、台湾では「七爺」「八爺」あるいは「高仔爺」「矮仔爺」、マレーシアでは「長爺」「矮爺」などと呼ばれている。また、謝必安、范無救の二將軍であるとか、謝と范という二人の福建人であるとも言われている。その真偽はともかく、重要なのはこの《神靈》が低位の《神》であり、《鬼》

的な性格を併せ持つマジナルな《神》であるということである。シンガポールでは管見によれば偶像行例は見られず、童乩に憑依する冥界の神、幸運の神として大二爺伯（七爺）「八爺」と呼ぶ場合もある）が信仰されていることはその意味において大変興味深いことであり、《鬼》から《神》へと変化した事例のひとつに加えられよう。

アマラプラ派の宗門法規

——Udarata Amrapura 派のカーストに関連して——

橘 堂 正 弘

(1)アマラプラ派は現在二一派に分派している。分派の理由の一つにカーストの問題がある。アマラプラ派の歴史をたどれば、ビルマで受具式をうけて、帰国し、一派をなした五人の祖師がいる。かれらは、南西部、南部の海岸地帯の Saligama, Karave, Durave のカーストの者である。後世に種々の理由で、かれらの派が分派するが、その支派も同じカーストの者の集まりである。Sweih 派は、ビルマのその派で受具式を受けてきた Arangala Sridhamma がスリランカで一派を広めた。かれは Goyigama であったので、現在この派の多くは Goyigama である。

カーストの異なる者を入団させないことは、仏教の教えから言っても、よく新聞紙上で非難されることでもあるし、現在で

は、どの派も一応は入団希望者があれば拒まないと言っている。また、都市の寺院の中には、カーストに關係なく入団を許している場合もある。

(2)カーストの問題の顯著なのが Uḍarata Amarapura 派である。この派はマヤラプナマリ帰國した Bogahapitiye Dhammajoti が、一八三五年に ura の有名な比丘 Rahupola Sujāta と Hunuvala Nanda に受具式をあたえたところから始まる。かれは Goyigama である。Bogahapitiye Dhammajoti は Goyigama の比丘心を執業せず、そのローマカド Amarapura であるといふ。

Angoda Saṅghānanda 一派はキャンヂヤ、ワへの非 Goyigama 出身の Kalyāṇivāṇsa 派であったが、受具式を受け、その理由で一八六一年に Uḍarata Amarapura 派に加わった。現在 Uḍarata Amarapura 派は三三二比丘を数え、Angoda Saṅghānanda 派 (Central Province 派) は一六二比丘を寺院数が増加している。

Uḍarata Amarapura Mahānikāya Kāṭikāvāta saha Vyavasthā Saṅgrahaḥya (1972) は Goyigama 派の理事会 (Vinayavādini Kāraḥa Saṅgha Sabhāva) に送る承認を決定されたものである。全一〇ヶ条を付則「Uḍarata Amarapura 派教区管理規則」からなっている。この規則によれば、Uḍarata Amarapura 派は全七教区に分けられて、Central Province 派はその中の一教区に属している。他の六教区は Goyigama であるが、寺院数が少ない。更に今年になつて Goyigama の一教

区を増やす動きがある。しかも、Central Province 派のみは Goyigama 派の理事会に加わるようになり、Mahānāyaka (管長) を選出権利もあつた。教区会の議長は管長である。教区会の役員は任命権、受具式の和音であるのも管長である。Central Province 派は一教区をとり、Goyigama 派の理事会、管長の管轄の中心である。

Uḍarata Amarapura Mahānikāya Sāsana Jōtikā (Pradeśīya) Kāraḥa Saṅgha Sabhāva. KATIKĀVĀTA SAHA VYAVASTHĀ MĀLĀVYA (1987) は、キャンヂヤの Kīrti Sri Rajasimha Poḡgul Vihāra にあつて Central Province 派の理事会 (Sāsana Jōtikā Pradeśīya Kāraḥa Saṅgha Sabhāva) に送る承認を、この派の Hapugoda Nandātama 教区長 Kandēgedara Sumanavāṇsa 管長の承認をまつて決定されたものである。全一七ヶ条で、Central Province 派の運営について規定している。その第八条は、管長は Vinayavādini Kāraḥa Saṅgha Sabhāva にあつて選ばれること、また、第一三条は、司法関係にあつても管長の裁定が最終的なものである。

この Central Province 派の管長 (Mahābōdhi simā) がキャンヂヤ、ワへの Varāṭema の Mahāvāli 河の絶景の地に今年中に立派に完成する予定である。これは、この派の寺院が Anurādapura にも急進的になりつつある勢力の象徴である。

東南アジア華人社会の変化と民俗宗教

— シンガポールの童乩信仰の事例から —

佐々木 宏 幹

世界有数の人口稠密地帯であったシンガポール中央地域 (Central Area) を再開発し、劣悪なスラム街を近代的ガーデン・シティに変貌させるために一九六〇年に設置されたHDB (国家開発省の下にある住宅供給土地開発局) は、この三十余年の間にシンガポールの社会と文化を大きく変化させた。

かつて中央地域には独特な住み分け社会があった。華人は方言集団別に福建系、広東系集団と潮州、海南、客家系集団が比較的まとまった居住区を形成し、マレー人、インド人その他の民族集団は、華人社会に取り巻かれる形で分布するというモザイク状の構成であった。それが政府の計画実施により、大きく崩壊するにいたった。

HDBは高層の公営住宅を次々に建設し、ここに住民が民族や方言集団の枠を超えて分散的に移住するよう指導・要請した。このため一つの集合住宅には各民系の華人、インド人、マレー人その他が異趣同舟的に共存することとなった。この政策の基礎には国土の有効利用とともに 'One People', 'One Nation' としての「シンガポール国」の建設という政府の狙いがあったことは、いうまでもない。

こうした状況下であって、宗教はどのような対応を迫られたか。以下では華人社会の民俗宗教として知られる神教 (shamanism) を中心に若干の問題に触れたい。

(1) 激しい社会変動のなかにあつて宗教施設 (寺廟、モスク、教会から神教の施設も含む) のうち由緒あるものは、現地に残された。とはいえ寺廟を信仰的にも経済的にも支えてきた信者が大きく移動したのでは経営が深刻である。各方言集団の社会・経済・文化的統合の中心であり、寺廟と深く関わってきた会館にも昔日の力はない。

(2) 社会変動の過程で最大の影響を蒙ったのは、華人大衆の強い信仰を集めてきた神教、つまり童乩が中心となる宗教形態ではないかとみられる。華人社会では童乩が出現すると親族・縁者が集まって小廟を建て、セアンスを始めるのが慣行であり、童乩が死去したり老化すると廃廟になることが少なくない。各地にあつた窠立て小屋のような童乩廟 (その数は数百とされる) は、HDBの再開発が開始されるとまづ先に立退きの対象になった。童乩と信者が頑強に立退きに反対したため、HDBの強制執行により、破壊された廟もある。

(3) 多くの童乩支援集団は高層アパートの一室を借りてセアンスを始めた。ところが童乩の憑依状態実現にはドラやドラムによる高音が伴う。これが隣り近所や華人以外の同居者の反感をかき、廟の移転や儀礼の変更を余儀なくされた。あるアパートの一階部分には三つの童乩廟が並んで存在するといった光景も現われた。

(4)童乱とは「占いをする若者」のことである。かつて童乱は少数の例外を除き、十代後半から二十代前半の男女がなり、三十代後半に引退するのが普通であった。現在では童乱が四十代どころか五十代になっても儀礼を行っている。「老乱」の出現である。原因の一つは英語教育で育った世代が童乱を信奉しなくなり、童乱になりたがらないという傾向があり、二つには支援集団がいなくなった童乱が個人で廟を所有し、セアンスを職業とする者が増えたことにあるとみられる。

(5)シンガポール社会は現在、華語のみ使う旧世代と英語を用いる新世代とに二分化し、その影響は宗教にも著しい。新世代は神教⇨童乱信仰を蔑視する傾向が強い。HDBによる宗教施設の扱い方をみても、童乱(廟)にたいしては故意とも思える対処法が随所にある。とはいえ童乱信仰が急激に弱体化するという傾向もみられない。知識人の批難的になりながら童乱信仰が今後どのような方向に向かうのか注視したい。

(本発表は平成十六年度科研究費による国際学術研究「東南アジアにおける国民国家、民族集団および宗教の係わりに関する文化人類学的研究」(代表綾部恒雄)の成果の一部である。)

会 報

○本号は、第五三回学術大会紀要であるが、本号記載の他に以下の研究発表があった。(発表順)

第一部会

気分本位、事実本位・原事実本位——森田正馬と滝沢克己——
 (柴田秀)、経験ということ——宗教理解に向けて——(上田閑照)、宗教哲学における「description」の概念について(長谷正當)

第二部会

後期シェリングとキェルケゴールの思索(藤田正勝)

第四部会

メタファーとしての自己——宗教と妥当性——(井門富二夫)、
 原始仏教における yathahūta の語義と用法をめぐって(田崎國彦)

第五部会

普賢行願品の中国的理解(石橋真誠)

第八部会

最澄の教判について——直道をめぐって——(高佐宣長)

第九部会

近世陰陽道と天曹地府祭の再編(林淳)

なお、発表を取り消したものは(部会、発表予定順)、第一部会 ゼエデルブROOMの宗教観(土井洋)、ヒックの宗教認識論について(尾崎誠)、第三部会 大主教ニコライの日本理解——啓蒙礼儀を中心に——(尾田泰彦)、第四部会 ガンダヴェーハにおける聖仙・毘目多羅の法門(小林圓照)、第五部会 義寂撰『大乘義林章』に関する一考察(森重敬光)、第六部会 二条亮惠流歌道と神道の関わりについて(田辺建治郎)、吉田神道における神観念について(出村龍日)、第八部会 祖師鑽仰のための庶民教化の一視点(村木哲山)。