

中国文化と南西諸島

窪 徳 忠

大へん大きな題を掲げたが、ここにいう中国文化とは、主に宗教とくに私が専門にしている道教や民俗宗教と、それらに深い関係をもつ習俗とを意味し、南西諸島とは、今日の県名でいえば、沖縄県と鹿児島県の奄美地方を含んだ地域の謂である。奄美地方は、十三世紀中葉から当時の琉球と関係があつたと伝えられている上に、遅くとも十六世紀後半から一六〇九年に薩摩藩の支配下に入るまでの約半世紀足らずの間は、琉球王国の一部となっていた。その後も、沖縄——いわゆる沖縄本島をさす。以下同じ——の中南部と北部のいわゆる山原地方とを往来していた山原船が、以前と同様、沖永良部島・徳之島・奄美大島に出入りしていた。従つて、琉球を通じて多くの中国の宗教文化や習俗が伝えられていたと思われるので、敢えて琉球と一括して考えることにしたのである。なお本日は、沖縄県を琉球、鹿児島県以北の本土地または内地と呼びならわされている地域をヤマトとよぶ。最初にお断りをして、御諒承をえたい。

道教は、学界でもまだその定義が纏っていないが、私は中国古代の民間のさまざまな信仰、とくにアニミスティ

ツクなそれを基盤とし、神仙思想を中心として、易、陰陽、五行、道家、緯書、医学など古代中国に発達した学問に、星占いや巫説（シヤマニズム）を加え、仏教の組織や体裁に倣って纏められた呪術的傾向のつよい宗教で、目的は不老長生を始めとする現世利益であり、開祖の名はわからないと考える。宗教学では開祖の明白な仏教やキリスト教などを創唱宗教、日本の神道のように開祖の不明なものを自然宗教とわかる。道教は老子が説き出したなどともいわれているが、老子を開祖といただいたのは七世紀のことであって、実際の開祖はわからない。だから、道教は自然宗教といわなければならない。

道教はアニミズムが基盤なので、実にさまざまな神がいる上に、他の宗教や民間の崇拜対象まで取入れてしまう。たとえば、観音は慈航道人という神、地藏を酆都大帝という地獄の神としている。だから、一見なんの纏りもないように見られるが、一応大雑把ながら、元始天尊を最高神とし、玉清・上清・太清という三清、玉皇上帝、太乙救苦天尊、西王母以下の神の世界は、ゆるやかなヒエラルキーを形成している。そのうち、現在中国人のあいだで道



1 天公炉
(台湾、新竹県竹東鎮)

教の最高神視され、俗に天公とよばれて人気の高いのが玉皇上帝（大帝）である。台湾のほとんどの家では、家の入口か正庁の入口に、玉皇のシンボルとされている天公炉（写真1）とよぶ香炉を天井から吊下げて、朝晩線香をたてて拝んでいる。その習俗はシンガポールの華人のあいだにもみられる。

一六六三年に清から冊封使として琉球にきた張学礼の『中山紀略』には、那覇の東北三里に三清殿があり、その東に天妃廟があると記されている。

しかし、一六八三年にきた冊封使汪楫の『使琉球雜録』卷二には、『中山紀略』には三清殿があると記してあるけれども、現在そのような名称の建物はなく、そこは天尊廟とよばれ、殿内にも三清の像はないとみえているから、一時あつた三清像は少時にして取払われたのであろう。天尊とは、正しくは九天応元雷声普化天尊とよぶ雷神で、雷祖ともよばれ、一部の沖縄の人々がいまなお信仰している。その廟は、今日では孔子廟の一隅にある。天妃とは、航海安全を守る女神で、その廟は天尊廟の隣りに現存している。また、一七五六年の冊封副使周煌の『琉球国志略』卷七や、一七一九年の冊封副使徐葆光の『中山伝信録』卷四には「供玉皇」の一句があるから、一時は玉皇上帝像も伝来していたに相違ない。けれども、これまた信仰されなかったために、いつしか取払われてしまったらしい。現在ないことは勿論である。これらの神々の信仰が奄美にみられないことは、いうまでもない。仏教の僧に当るのが道教の道士だが、琉球には道士はいなかったから、これらの神々を祀っていたのは、恐らく僧侶だったであらう。明清時代には、中国は周辺諸国に半独立を認めて自治を許したが、その国王は中国皇帝から公認されない限り、正式の王とは称せなかった。これが冊封制度であり、その認証使が冊封使であつた。周辺諸国が中国に朝貢していたことはいうまでもないが、琉球では冊封使ののる船を冊封船、御冠船、朝貢使の乗船を進貢船、進貢使の帰国を迎えにいく船を接貢船とよんだ。これらの冊封や進貢は、実はそれらに名を借りた貿易であり、一回の人数は数百名にのぼり、滞在はそれぞれ数カ月に及んだ。従つて、これらの人々の往来によつて、中国の文化は当然琉球に流入したに相違ない。

皇帝自身の言動、その周辺に起つた事柄などを史官が記した『大明実録』によれば、明の太祖の洪武二五年（一三九二年）五月に、当時中山、山南、山北三国に分かれていた琉球で、最有力だった中山国王察度が、甥や地方の

豪族の子を、明の国子監、すなわち国立大学に入れて学ばせたとみえている。すでに十四世紀末から、明の国立大学に王族の子弟などを入学させているのだから、上流階級では中国の知識はかなり高い程度だったように思われる。遡って、『宋史』巻四九一流求国の条には、十二世紀の後半に泉州東方の流求国の酋豪が、数百人を率いて突然泉州の村々を襲って殺掠を肆にしたと記してあるから、ときには福建省に侵攻したこともあったらしい。そして、琉球各地から宋の青磁や元の白磁が出土するというから、按司とよばれた各地の豪族が、私的に大陸と貿易をしていたらしい。ごく最近北谷町公文館の玉木順彦君から、具志頭村で春秋戦国時代に現在の河北省東北部にあった燕国の貨幣の明刀銭が出土したと聞いた。明刀銭は、朝鮮半島南部やヤマトの瀬戸内海方面からも出土しているから、時代は不明ながら、琉球人たちはこれらの国の人々と競って、中国と交渉していたことと思われる。従って、琉中の関係はかなり以前に遡るように思われる。

ただし、正式な琉中両国の関係は、一三七二年正月、明の太祖が接待役（行人）の楊載を遣わして建国を告げ、入貢を促したのに応じて、中山国王察度が、楊載の帰国の際に弟の泰期たちを同行させて入貢し、大統暦その他を下賜されたのに始まる。のち、中山国に倣って山南、山北両王も入貢し始めたが、その以前から中山国王には明人が政治顧問としてついていた。一三九二年五月の実録によると、塞官と通訳とを兼ねている二人の明人が、進貢や両国の往來に努力しているから、かれらに職や冠帯を与えてほしい。そうすれば琉球の臣民たちが景仰して「番俗」を変えるであろうという察度の上奏に、太祖が応じたというから、ある時期、明人が中山王支配地の一地区の領主になっていたわけである。そのうちのひとりは一四一一年に帰国しているが、かれらの存在によっても恐らくかなり中国化が進んだことと推測される。

琉球側の伝えでは、一三九二年にいわゆる「三十六姓」が明の太祖から下賜されて琉球に移り住み、その住地を久米村、唐榮とよんだことになっているが、『明史』卷三二三の琉球列伝には、一三九六年に貢使の往来に都合がいのように、太祖が「閩中舟工三十六戸」を下賜したと記されている。けれども、実録には一言もふれていないから、高良倉吉、田名真之両君たちの説の通り、恐らく歴史的事実ではあるまい。諸家の家譜からも、そのように思われる。ただ、この前後のころには、以前から琉球とくに沖繩に移ってきていた福建人がかなりいて、一カ所にまとまって住んでいたことは、恐らく事実であろう。以上のような諸点を総合して、中国の民衆の文化、信仰や習俗が、十四、五世紀以降、琉球とくに沖繩の人々のあいだに知られ、しだいに琉球固有のそれと習合して行われるようになっていたように思われる。以下、私がこれまで各地で見聞したところを少々例示して、説明紹介したいと思う。

なお、ごく最近、三十六姓を古く黄河の中・下流域に住んでいて、のち福建、広東地方に移住した客家だと主張する人があらわれたが、あまりに早計な説で、賛成できない。たとえば、客家は三山国王を信仰し、後述の土地神を大伯公というが、三十六姓にはそれらの信仰や呼称が認められないためである。

まず、琉球各地の土地神の信仰から説明したい。琉球では、トーチーケン、トーチーイク、トゥントウク、トコンなど地域によってさまざまによばれ、漢字では土帝君、土地君と書く土地神は、『球陽』巻九には、大嶺親方鄭弘良が一六九八年清の都北京に王命で赴いた際に、神像を持帰り、旧小禄村大嶺に祀ったのが最初だとみえている。しかし、人々が中国の土地神信仰を知ったのは、これよりかなり以前のことである。程順則が、自著の『指南広義』で、一六八一年に進貢使たちが、宿舎のあった福建省福州の柔遠駅に建立されている土地神祠で、土地神の誕生日である旧二月二日に供物を献げて祭祠を行なった際の祭文を掲げているためである。神の誕生日とその祭祀

方法とを承知している以上、その信仰内容は熟知していたに相違ない。恐らく、唐榮に移住していた中国人を中心に、かなり多くの琉球の人々が恐らく十五世紀ごろから、中国の土地神信仰の内容を承知し、なかにはその祭祀を始めていた人もいたのではないかと臆測される。

中国で現在、土地公、土地伯公、大伯公などと通称され、正式には福德正神という土地神は、その地区の陰陽両界の守り神という元来の機能を超えて、いかなることででも司り、それを上位の神を経て玉皇上帝に報告するとされている。だから人々は、病気を始め、なにか事が起ると、土地公の小祠に参って祈願する。また、死人を冥界に案内する神ともされている。その地区関係のことに精通しているとされている点は、新しい村に着いて不明な点があると、すぐに孫悟空がその土地神を呼びだして質問する『西遊記』の記載によって明白である。また商人は毎月二日と十六日に土地神に商売繁昌を祈るが、そのために店内に土地公を祀る場合が多い。その祭祀を做牙というが、とくに旧一月か二月の二日の祀りを頭牙、旧十二月十六日を尾牙と称し、尾牙には以前は店員や得意先まで招待して盛大な宴を開いたが、昨今はすっかり簡略化された。大陸では、中絶しているらしい。

面白いのは、神姿はどこでも同一で、誕生日も旧二月二日とされながら、正体は地区毎に異なり、その地区に功績のあつた人とされていること、生前善行を積んだ人は死後土地公になると信ぜられていることである。台湾高雄市の私の知人は、そのことを私に告げて、一心に善行を積んでいた。また、現世の役人同様、功績や失政があると昇進、左遷され、さらに更迭、転任もあること、三年間身代わりを作らなかつた水死者は土地公になれること、死者生前の行状を調べるなどと信ぜられている。

土地祠は一般に小規模で、なかには一個の石だけのものもあり、祭日に赤布をかけ、人々が参るので漸くそれと

わかるものもある。「田頭田尾土地公」ともいわれているように、田の一隅に石を置いたものもある。それらを含めると、台湾では祠の総数は数千に上るのであろう。私の見た最大の土地廟は台湾屏東車城鎮の福安宮、シンガポールのクス島の大伯公廟などである。人々は、なにか願いのあるとき、旧二月二日、年末年始などに廟参するが、その際には必ず土地公金とよばれる金紙を焼く。琉球流に言えばウチカビである。一般に寺廟に参詣すると、必ずその神仏に適した金紙か銀紙を焼く習慣があるので、寺廟にはそれらをやく金炉、金亭とよばれる特別の炉が造られている。供物は、三牲（鶏、魚、豚肉）である。

神像は主に男神一体（写真2）だが、男女二体の場合もある。女神は、夫が人々を平等に富ませようといった折そんなことをすると娘の嫁入りの際に駕籠を担ぐ人がいなくなるというって反対したといわれ、欲張りで意地悪だとされて人気がない。琉球ではこれまで私の調べたところでは、四六廟あるが、最近屢々神像が盗まれ、残念である。奄美にはこの信仰はない。なお、同じ琉球でも、宮古、八重山方面でいうトートーテン（写真3）はその性格が違い、大地の神（チーヌカン）と考えられ、家や墓造り、井戸堀りなどの際に、供物を供え、願文を奏上して、工



2 土地神像
(香港、九竜筓湾、天后宮内)



3 土帝君像
(伊是名村諸見)

事の許可と安全を願う。私は沖縄でも同形式の願文を見かけたから、これが琉球固有の土地神信仰ではないかと考えている。

中国では、原始聚落の中心を表わす社が土地神の起源だと考えられているが、その実体については、石、塚、木、木を束ねたもの、叢などの諸説があつて、はっきりしていない。二、三世紀のころ、城壁に囲まれた町の守護神として、城隍神の信仰が起つた。それに続いて、城壁のない村などの小さな区域の守り神として土地神が案出された。そのために、土地神は城隍神の下位に属する同じ性格の神とされ、さらにその分身として死人や墓を守る后土神が考えられた。ただし、后土神と土地神とは、しばしば混同されている。七三二年に定められた『大唐開元礼』では、卷二九では后土を大地の神と説き、卷一三八以下の葬礼の部では、造墓、埋葬、改葬などの際に、墓域の保護を願う、守墓神とのべている。従つて、后土を守墓神とするようになったのは恐らく七世紀末以降のことであろうが、両者の混同される原因もまた『大唐開元礼』に求められるであろう。

『大唐開元礼』では、墓の予定地がきまるとトカ筈で吉凶を占い、吉とすると、中央と四隅に標識をたてるとされているが、現在の福建省では中央に土地神を祀る。ついで、墓左に后土氏の神席を設け、礼拝後祝文を奏上して土地の使用と後難のないことを願う。現在、琉球で「墓左」（墓口に向かつて右）に守墓神がいるとして「ヒジャイ」とよび、墓参の際に先ずそこを拝むことと密接な関係があると考ええる。久米島具志川村の上江洲家小港墓・喜久里家の墓、多良間村平敷屋家の墓などには、「墓左」に凹みがつくつてある。

私が台湾の嘉義県水林郷で埋葬をみた際には、すでに后土の位置がきめられ、煉瓦を置いて表示されていた。しかし、説によれば、台湾・中国・シンガポールなどでは、后土の位置は死者の生年月日、干支、男女によって左右



4 后土像

(台湾、台中市市営墓地)

が違ふ、水流によつてきめるなどと聞かされた。とにかく、今日では風水師によつて后土の位置がきめられる由である。銭大昕の「后土正名考」によると、墓側に后土のシンボルを設けるようになったのは、十八世紀後半以後だといふ。シンボルに刻む文字は、后土、竜神、福神、来竜、山霊などだが、昨今台湾では、各個の墓側に后土のシンボルを設けることを止め、墓地全体で大きな土地公像を造立する例がしだいにふえつつある。台中市(写真4)、台北県淡水鎮、嘉義県朴子鎮などは、その例である。なお、后土のシンボルは墓の左右双方に造立する場合があるが、伊是名島で清明祭などの折に墓口の左右を拝むことはそのことと無関係だろうか、考えてみたい。香港や東南アジアで、広東省出身の客家は墓の後方に后土のシンボルを造立するときいた。奄美には后土神信仰は見当らなかつたが、長崎市内では墓の左か右に「土神」と刻んだ石を造立する。

風水説では、夫婦の一方が死ぬと、陽は陰を、陰は陽を待つために、夫が死ねば妻を、妻が死ねば夫をよぶので、短期間に二回も葬式をだすおそれがあると称し、それを防ぐために瓦製の符様のものを入れると説き、台湾では今日なお現行している。これに似たものを沖繩や竹富島でみたが、平敷令治教授によると、久米島や西表島でも見られるといふ。私はこれを墓中符とよんでいるが、琉球では台湾と異なつて、現存の人の長生きや子孫繁昌を祈るために墓中に納めるようである。それは、中国と同様の文の他に、「真符千載後。石朽老人来」などの文章が符に加筆されているためである。なお、奄美ではこれまでのところ、墓中符について聞い

たことがない。

風水説関係のことがでたついでに、風水説について一言ふれておきたい。くわしくは、都築晶子龍谷大学教授、故牧尾良海大正大学学長などの論著によって承知して頂きたい。

地理、堪輿などという風水説は、中国古代の陰陽、五行、九星、八卦などの説に、二十八宿その他の学説を併せて考案され、人間生活を繁栄させることを目的とする、一種の地相学である。世界の中央に位置する崑崙山上に位置する竜神のところから地脈が各方面に流出しているが、それが竜脈である。竜脈は中国、朝鮮半島、ヤマト、琉球、台湾に及ぶが、各山々から流れて裾野にかかろうとするところに、生気の集まる地点がある。その地点が竜穴で、竜穴に家などの建物、墓、町などをつくと宜しい。その場所は、北に山を負い、その流れが東西に及び、南は開け、東から川が流れている。このような竜穴を探しあてるのが地理師、風水師、琉球でいうフンシーミーである。神棚の下の床面に接して、「土地竜神」、「五方五土竜神」などと刻んだ板がおいてあるのを、台湾や東南アジアの家で見かけるが、そこが竜穴に当る意味の表示である。私は、台湾の内政部長になった人は、その祖先の墓が吉相のためだとか、広東省梅州市では他人の墓の背後にうっかり墓を造ると、竜脈を切ったとして流血の惨事が起ることがあるなどと聞かされた。中国の人々が風水説を重視している好適例となろう。墓中符に「来竜」と記すのは、その場所に竜脈がきているとの意味を表している。そして吉方をみる道具が羅盤である。

琉球では、王府がわざわざ人を福建省に派遣して風水説を学ばせたほど、重視していた。現在の那覇市天妃町の大道は竜の身体に当るとして尊重されたが、村が栄えないと、フンシーミーが悪いとして、フンシーミーに意見を聞いて移転した場合がかなり多い。また、東風平村の丘の上に造られた石造の獅子、いわゆるシーサー、墓の方向や位置、

屋根の斜面にのせる屋根獅子像、石敢当などは、すべてフンシーミーの指示に従って造るのが原則だった。なかには、屋敷の中に風水の神を祀っている家も少なくない。

琉球でイシガントウと呼び慣わされている石敢当は、十世紀ごろの中国の勇士の名だと信じている人々が大半だが、それは文章の誤読で、勇士の名は石敢である。『輿地紀勝』巻一三五によれば、中国最古の石敢当は、福建省莆田県の県知事が県内の官民の平安、県の発展、除災招福を祈る目的で造立されたものである。また、現存最古の石敢当は、十二世紀中葉に現福州市の一仏教信者が亡父母の天国への再生を願って造立したもので、福州市外の于山にある。それが、十四世紀ごろになると、直線的に進む邪気を避けるものとされるようになった。そのように指導したのは、恐らく風水師だったように推測される。以前は、無字の石をおく場合もあったが、獅子が強力なことから、石造の獅子を造立する場合もあったらしい。福建省の金門島では、石造の獅子の立像を置いて風砂を防ぐが、アモイでは獅子と結びついた石敢当がある。力の強い人などの説は、そんなこととも関係があるろう。琉球にも獅子と結びついた石敢当があるが、いまや石敢当ブームともいうべく、プラスチック製から既製品まで広く出廻っている。奄美には石当散、石散当などの誤刻や、九字を附刻した木製品もある。石敢当はヤマトにも広まり、各地にみられるが、裏日本には少ない。ただ、秋田や弘前にはみられ、最北端は函館である。なお、九字とは、中国の神仙説で説く悪鬼、悪霊を避ける呪術で、臨、兵以下九個の字を口で誦えつつ、右手の人差指と中指を手刀として、空中に縦四、横五の線を横縦横の順でかく。九字は、仏教や修験道に取り入れられてヤマトに伝ったが、琉球ではまだきいたことがない。

風水説関係の器材の一つに物差しがある。中国では陽用の文公尺と陰用の丁蘭尺があり、前者には財、病、離、

義、官、劫、害、本(吉)の八字が、後者は丁、害、旺、苦、義、官、死、興、失、財の十字が、それぞれ刻まれていて、計測の際には凶字をさけ吉字に当るようにする。前者は約四三センチ、後者は約三九センチで、すべてを計測するが、琉球では文公尺のみを容れてカラ尺、カラジョーとよび、多くは門の幅、墓口、仏壇の高さなどを計る。これはヤマトにもあり、カラ尺、唐尺とよぶから、カラ尺という称呼はヤマトからの伝来らしい。今日ではバンジョウガネの長い部分に刻まれている。奄美にはないといわれていたが、私は徳之島で見ることができた。大島、加計呂麻島には「八繩の法」が残っているが、唐尺と無関係ではなからう。

ところで、現在最もひろく琉球の人々のあいだで信ぜられているのは、ウミチムン、オハマ、ヒヌカン、ピナカン、ウカマガナシ、ヤーヌカム、ダヌカムその他、各地でさまざまにやばれている火神の信仰であろう。中国には灶君爺、灶君公というカマドの神があり、正式には司命灶君、定福灶君とよばれている(写真5)。Fustel de Coulanges の“La Cité Antique”の第一篇第三章によれば、ギリシアやローマ、古代インドにも火や竈の神があり、家や家族を守り、他神と人間とを仲介する神として、人々から篤い信仰をうけていたというが、その点は中国でも大体

同様であった。

私は、火に対する畏怖や信仰に基づき、その火をたく場所としての竈への信仰に発展したと考えている。『論語』八佾篇に「与其媚於奥。寧媚於竈」という一句が記されているから、少なくとも孔子在世時代の前五世紀に、すでに竈が神性を持つていたことは明らかである。その結果、いわゆる竈神とい



5 竈神図
(台湾、屏東県東寧村)

う神が考案されたのであろう。なお、火はその後も火神として独立の性格を保ち、『玉匣記通書広集』巻下によれば南方火神として信仰され、誕生日とされている旧六月二十三日には、関係の廟に参る人々が多い。台湾台南市の法華寺には火徳真君としてその像が祀られ、その水を火難除け呪いに受ける習俗が現行されている。一方、竈神の名は張福德、張単などと伝えられ、誕生日は旧八月三日とされている。

二世紀に纏められた『淮南万畢術』には、竈神は古くから平素一家の人々の言動を看視し、その悪行を天神に告げる司過神の一種と記されているが、恐らく当時の人々の考えの反映に相違ない。下って、九世紀の『甫里先生文集』巻一八には、人間の善悪双方の言動を記録して天神に上奏したとあり、十七世紀中葉の『太上宝筏図説』には、竈神が善行を上奏した結果、その二子は科挙に及第し、夫婦は長生きをして孫の顔のみたという話が記されている。子が科挙に合格し、夫婦揃って長生きすることは、十九世紀以前の中国の人々にとっては、多大の幸福視されていた。竈神のこのような機能は、いまなお信ぜられているので、竈神に対する人々の信仰は依然として深い。数年前、山東省の一模範村で、文化大革命中にも、表の門を閉じて家内で秘かに竈神を祀っていたと聞かされたのは、その好適例となるろう。

『後漢書』巻六二の陰識伝には、祖父陰子方が前一世紀の前半に、旧十二月八日に朝炊事中に竈神が現われたので供物をして祀ったところ、大金持になり、子孫は繁栄したと記されているから、当時は十二月八日に祀ったらしい。二、三世紀には、一部で七夕に祀る家もあったが、一般には毎月晦日に祀ったと思われる。十世紀以降、江北では十二月二十三日、江南では十二月二十四日に天に上るといわれたので、それぞれその日に祀ったようだが、数年前福建省泉州で尋ねた家では、十二月二十三日晩方祀ったと告げたから、近年は江南でも二十四日と決まってい

るわけではないらしい。香港九竜の錦田村では、神は帳面を持って上天すると告げた人がいた。一部の琉球の人々の伝承と一致していて、興味がふかい。

下天日は、現在でも以前と同様、大晦日、元旦と考えるのが一般的ながら、台湾、福建、広東の多くの人々は旧一月四日という。なお、上天日を送神、下天日を接神とよぶが、台湾では上天日には電神が他の多くの神々とともに上天し、その翌日、玉皇もしくは玉皇の命を受けた神が、電神の報告の当否を確かめに下天するとも伝えている。なお、この他朝夕線香を供えて簡単に拝むことは、もちろんである。

供物は、古くは酒と豚肉ぐらいだったが、十世紀以後には豚頭、豆、魚、紙製の車馬となり、金紙を焼いた。前二世紀ごろまでは老婆が、その後とくに十世紀以後には主人が、悪いこともしたろうが、それは告げず、善いことのみを告げてほしいと願い、下天の際には幸福や利益を持ってきてくれて有難いとのべた。北京附近では「男不拝月。女不祀竈」というが、四川省成都では女性に加わり、前述の泉州の家では娘が祀っていたから、必ずしも祀る人は男性のみとは限らない。なお、清代には、神の絵像の唇に鮠をぬり、竈に酒糟をぬったりして、悪事を告げさせないようにしたというが、現在ではしない。

悪事を天帝に報告されると困るので、竈前のタブーははなはだ多い。少々例をあげると、女性が竈をまたぎ、竈に腰をかけること、竈前で罵詈雑言をいい、吐鳴り、泣き、子供を叱ること、吟詠し、竈を叩き、竈上に汚れ物や刃物をおくこと、夫婦喧嘩、用便をし、裸になること、字紙や汚れた薪をたくことその他であるが、ほとんどが女性についてである。御利益は長生、繁栄、災難除け、金儲けなど各般に及んでいるから、昨今の電神は司過神から守り神に変容したようで、一家の主とさえいう人々もいる。従って、一般の家庭ばかりでなく、寺廟・ホテル・食



7 ヒヌカン
(北谷村吉原、某本家床の間)



6 定福灶君
(シンガポール、
コックピットホテル炊事場)

堂の炊事場でも祀るが、定福灶君、司命灶君と記した板か絵像が多く、神像はほとんどない(写真6)。なお、家庭では炊事場でなく、正庁に祀られている場合が多い。

琉球のウミチムンは三石を鼎型に置いた原初的竈から、オハマは釜または鼎から思いつかれた称呼だろうが、ヒヌカンという称呼から「火」の信仰が基盤になっていることが明白であろう。また、ダヌカムやヤーヌカムは「家の神」の意味だから、中国の「一家の主」と共通していて注目を惹く(写真7)。私はこれらの称呼から、琉球でも火の信仰から火をたく場所としての竈を神聖視して、竈神信仰が起つたと考える。そして、初期には鼎型においた三石その物を神体とし、ヤマト式竈を作るようになると、その竈を神体としたのであろう。それは、現在でも、最大の竈を神体とみ、もしくは以前から竈後に香炉をおいたという伝承から確かめられる。ただし今日では、三石のシンボルか香炉を炊事場において神のよりしろとしている。なお、太陽や祖先崇拜から竈神信仰が起つたとみる説があるが、賛成しがたい。その説で説く東方聖地説のニライカナイは、中国の神仙思想、五行説を考慮に入れる必要があるのではないかと考えるが、いかがであろうか。また、従来神体の三石は海、野原、川から取る

といわれていたが、どこからでも取ってきていたのが実際である。

人々は、ヒヌカンの名、数、性別、誕生日などについてはほとんど無関心で、かりに神は三人とのべても、それは三石からの連想にすぎず、女性が祀るから竈神は女神と称する場合が大半である。けれども、与那国島で男神とする話を教えられたし、専門家によると同じ筋の話はかなり広い範囲に分布している由である。なお、久米島、石垣市や竹富島の一部では、三石のそれぞれに名があるといい、石垣市川平では旧家七戸に限って、その家の始祖名をヒヌカン名とする。その理由についてはいまに未解決である。『八重山島大阿母由来記』ではオタイカネを竈神名とする。

元来琉球では、ヒヌカンが上天するなどとはいわなかったはずであり、現に上天などはしないとのべた人々もいたけれども、大部分の人々は上天すると告げた。ことに宮古の池間島と城辺町保良とでは、台湾同様、十二月二十四日にすべての神が上天するとのべたが、保良ではカムカカリヤまで同様にいったので、琉球のカマド神信仰にはユタ的職能者が相当程度関与しているように思われる。現に多良間島では一部の人がユタの指導に従って信仰していた。その関係のためか否かは明白でないが、同島では以前は棟上げの際に、ファパスとよぶ縄梯子を作って垂木から竈の予定地に向けて下げ、頭梁が供物を供えて、「ヤヌカムガナシ、下りてきて下さい」と祈った。この話を聞いた帰途、偶然建築中の家の脇を通ったので大工に尋ねたが、知らなかったから、現行はされていない。しかし右の習俗から、多くの人々はヒヌカンはニライカナイにいるなどとは思わず、単に天上にいると考えているらしいことが推し測られる。

王国時代には、いまの市町村役場に当る蔵元や番所の敷地内には、ヒヌカン祠が置かれていた。宮古島の多良間



8 ヒヌカン
(多良間村役場)

国際大学南島文化研究所の調査報告書によって承知して頂きたい。

奄美については文献資料が乏しい関係で、以前のことがよくわからないので、ここでは私の調査した範囲内でごく簡単に紹介したい。くわしいことは、恐縮ながら近く発表する報告書によって承知して頂きたい。

神名は、与論島ではフィヌカンと琉球に類似し、沖永良部島はウワーマガナシで統一されているのに対して、徳之島はウカマガナシ、ヒノカミ、ジルンカミとわかれ、他島とくに喜界島では実に雑多で、同一集落内でさえ異称が多いが、ここでは瀬戸内町でヒニヤハムガナシ、ジリユンカミ、大島ではカマドンガミ、ユルイノカミ、喜界島ではシオンニヤラシ、トゥンガラシなどが比較的多いことを紹介するに止めておく。

神体は、古くは琉球同様の鼎型に置いた三石の竈そのもので、与論島ではペアンジヤナシとよぶ。ヤマト式竈に

村役場には、現在までその伝統が引継がれて、その炊事場の一角に香炉が置かれ(写真8)、年末年始には村長以下の人々が拝む。とくに元旦の礼拝は「ウイヌウダミ」とよばれている。この行事は、王国時代には時の王の誕生日と同一千支の年初の日に、王の健康幸福を願ったが、廃藩後は天皇のそれを元旦に、第二次大戦後は島民の健康豊作を祈るよう変って、今日に及んでいる。また同村の中学では、ヤヌカムを用務員室に奉安してからは、生徒の怪我がなくなったという。他にはそのような類例をみないから、同村の人々は大へん信仰が深いといわなければならない。この他、同村には注目すべき関係の信仰、伝承、習俗があるが、時間の関係で、沖縄

なると、焚口の両側に火吹竹などで以前の形を刻したが、その名残りが徳之島や加計呂麻島に現存し、カマンツラなどとよぶ。徳之島伊仙町では神のよりしろとして置く三石をネンマンとよび、喜界島では長方形の紙を挟んだ竹の上部に米団子をつけて、よりしろとする。これらのよりしろは、居間と炊事場兼用のトイグラ内に作られたジル、ジリヨとよぶイロリ様の場所の一隅に安置する場合が多い。そこに竈があるためだが、ジルンカミとよぶのはそのためであろう。なお、ヒノカミなどの名称が示すように、琉球同様、奄美でも、火の神信仰が起源であろう。しかし、奄美ではその性格が琉球より一層強く、外出時に火事にならないように願う人が多い。なお、瀬戸内町の一部では祖先と同一視してウチガミサマとよぶ。

神名とその誕生日は、全然知らない。神数は、喜界島で三人という以外、やはり不明である。性別は、琉球同様の理由で女性とする。竈神の上天説については、加計呂麻島の佐知克で『大雑書』により、大島の笠利町と名音で『日柄吉凶控』によって、中国とはいささか異なる形式のそれを承知している二、三の例があった以外は、知らなかった。尤も、知名町田皆で一日三回上天するとのべた人がいたが、論拠は不明である。不審なことに、奄美地方を通じて共通する祭祀日がない。たとえば、与論島の一部では旧十二月二十四日、大島の宇検村名柄では旧九月庚午日というように、場所によって異なる。徳之島では、月待の際に祀る場合が多い。しかも、加計呂麻島以外は毎日拝むところが少ない。老婆か嫁が拝むのが原則ながら、ユタに任せ放しのところもある。結婚その他、家としての祝いにも拝まないが、加計呂麻島では主人夫婦が、他の二、三の島では主婦が、それぞれ死ぬと、よりしろか竈その物をこわして新造する。それにも拘らず、「一家の主」とは考えていない。御利益は、家内安全、子孫繁栄、魔除けだが、火の用心が普遍的である。ただ、タブーが琉球とほとんど同様なことは、他の諸点が以上紹介し

たようにならり相違しているのに対して、いかにも合点がいかない。

さて、先刻ふれたように那覇の天尊廟の隣には天妃宮がある。天妃とは、十世紀に福建省莆田県地方に起つた海上安全の守り神の媽祖に対して、モンゴル朝の世祖フビライが一二七八年に下賜した封号で、正式には天上聖母という。同地方には船乗りが多く、しかも海外に移住する人々もいたので、それらの人々のいく先々に媽祖の信仰が拡まつたが、船員たちは十五世紀ごろからその神像を船に乗せるようになった結果、ハワイから東南アジアにかけての地方に及んだ。けれども、琉球では、那覇に二字、久米島に一字の媽祖廟が造立されたにすぎず、宮古、八重山、さらには奄美にもその信仰が見あたらぬ。ところが、ヤマトでは、長崎市、平戸市、鹿児島県、大阪市、箱根、茨城県から下北半島の北端の大間町にまで、その寺廟が建立されている。いまの私には、その解釈がつかかぬている。台湾には五百以上の媽祖廟があり、人々のあつい信仰を集めている。

那覇の天尊廟内には、三国時代に活躍した関羽が陪祀されている。関羽は、清軍が明朝に対して挙兵した際に清軍を助けたというところから、清朝時代には忠義武勇の神として関聖帝君と名づけられ、全国的にその廟が建立されて、広くあつい信仰をうけたが、今日ではむしろ金儲けの神、寺院の守り神として人々の信仰を集めている。けれども琉球では、沖縄の一部で門中の神とされているのみで、宮古、八重山では、奄美地方同様信仰されていない。つぎに、簡単に中国的習俗にふれておこう。さきに紹介した石敢当同様、屋敷内に悪鬼、悪霊が入り込むのを防ぐのが影壁と門神である。一九四二年に始めて北京を訪れた際、ある家で大門を入ったところ、三方が囲まれている、突当りに頑丈な壁があり、正面は見えない。止むなく右手に造られている小門をくぐって入ったが、その壁が影壁である。一般的には、家の正面前の方に土製か石造の壁がおかれている。福建省では屏風というが、台湾で

は日本政府が撤去させたためにほとんどない。バリ島で玄関前に灌木を十本程植えてあるのをみた。屏風の訛ったのが琉球のヒンプン、ピンポンであろうが、なかには石造の立派なもの、瓦とコンクリートを交互に重ねた手の混んだ作りもあるが、板を数枚並べて打付けた簡単なものもある。人々は、外から見えぬためという場合が多いが、奄美でも同様という。なお、中国では寺廟の前に建てたものは照牆というのがふつうである。

前一世紀の中葉、武人成慶の姿を門扉に画いたのが門神の先縦で、六世紀中葉ごろからは神茶・鬻墨を、八世紀ごろからは他に秦叔宝・尉遲敬徳を、それぞれ画くようになり、今日に及んでいる。この他に、加冠・晋禄や晋爵・

簪花を画く場合もあり、前二者を武門神、後二者を文門神とよぶが、

前者は魔除け、後者は招福が目的である。門神は琉球では流行病や厄よけのために行われたが、いまでは奄美同様ほとんど見当らない。上

棟式に棟木に天官賜福紫微巒駕と墨書する習俗(写真9)は、現代中国では不明ながら、広東や台湾では以前は書いたと聞いた。天官が幸福を下だし、北極星が下天して家を守ってほしい旨の願文だが、琉球ではシビランカンとよんでいる。奄美でも現行されている。中国には文字は聖人が書いたとして、文字を記した紙を尊重し、踏んだり粗略には扱わない習俗があった。これを惜字紙といい、道に落ちていると拾い集めて、「惜字亭」、「字炉」などという特別の炉で焼いた。台湾の有志は、いまでも人を雇って字紙を集めている。琉球では、冊封使の



9 天官賜福紫微巒駕
(石垣市川平)



10 焚字炉
(沖縄、玉城村百名)

勸めに従って王府が命じて焚字炉を造った。その一つが完全な形で、玉城村百名に現存している（写真10）。奄美ではまだ見つけていない。以上、きわめて大雑把に南西諸島の中国的宗教文化と習俗とを、これまで私が承知した範囲内で紹介した。従来私は、これらの文化や習俗は、すべて中国から直接南西諸島に伝来したかのごとく考えて、そのようにのべてきた。けれども、昨九四年十月、江戸時代に徳之島を含むヤマトで広くかつ盛んに行われていた庚申信仰関係の文献資料を、石垣市立八重山博物館で見つけた。庚申信仰とは、庚申日ごとに徹夜をして長生きを願う、中国に発してヤマトに伝来して、ヤマト化した信仰習俗である。以前、この習俗が徳之島に行われていたことから推して、ヤマト經由で琉球に伝えられた他の中国的信仰や習俗もあるのではないかと考えるようになった。今後は、この方面からの考究も必要だと考える。また、一度伝来しながら中絶した信仰や習俗もある。前に紹介した三清・玉皇の信仰、および扶乩（フーチー）とよぶ信仰習俗はその一例だが、そのような面にも注意を払う必要がある。さらに、琉球に濃く、奄美に薄い信仰や習俗の存在は、薩摩藩が奄美の中国色を消滅させ、琉球で温存させた表われではないかと考えるが、いかがであろうか、御教示をえたい。時間の関係で急いだったのでおわかりにくかったと思うので、スライドによって話の不備だった点を補足させて頂きたい。

（東京大学名誉教授）

第一部会

宇宙創造神話の宗教学的解釈

平良 直

本発表においては、宇宙創造神話の祖型と神話との連関、儀礼との関連が宗教現象において具体的にどのようなように見られるのかを、沖繩の宗教的伝統において古代より神々との交流を可能ならしめる儀礼行為であった、神への唱えごと、あるいは神歌を取り上げ、宇宙創造神話の祖型がどのようにに連続し、どのような機能を果たしてきたのかを検討した。

沖繩の伝統的社会において神話の伝承に大きな役割を果たしてきたのは、一般に神歌と総称される祭式歌謡と、ノロなどによる神の託宣・宣り言であった。それらはたとえば、「むかしはじまり けさしはじまりあまみやはじまり しねりやはじまり」と冒頭で世の始まりを語ることから始められたり、神話的な神々の創造的な行為、原初的な世界が、対句、反復によって、さまざまな聖なる存在が歌い込まれることによつてなされる。

神歌はそうした宇宙開闢を語ると同時に、この世の人間のな生業などが連続的に謡い込まれて行く。神話的祖型は「謡う」という儀礼行為のなかで再現され反復されてきた。

神歌は神からの託宣と神への祈願という神と人のそれぞれの方向からの言葉であるという側面を持つ。このことから確認で

きることは、人が神となり神が人となるという儀礼的な在り方であり、聖なるものとの対流を可能ならしめるものとして神歌があるということである。神歌を歌うことによつて聖なるものが現れるという儀礼行為のなかに、神歌一般のもつ儀礼としての普遍的な機能を見いだすことができる。神に向けて発せられた言葉が、同時に神の言葉であるという二重の在り方は、謡うという行為のなかに融即する。謡うというひとつの行為に含まれる二重の在り方の一致は、象徴的に他の局面にも連続して行く。謡う主体は人間でありつつ、神であり、またその逆となる。謡い込まれる人間の事象は、俗なるものでありつつ聖なるものと連続するものとなり、一方で神々の聖なる行為がこの世界に示現することを意味する。ここに見いだされるのは、神歌を謡うという行為におけるリアリティーの変質である。このリアリティーの変質は、時間的認識においても起こることとなり、神話的時間は、この新たなリアリティーの獲得の中で開示されるといえる。神歌の儀礼における二重性は、謡う行為そのものに融合し、謡う主体に体现される。神歌を謡う神人やノロなどの、聖なる世界とこの世界との媒体性は、アマミキヨ・シネリキヨによる国造り神話の二神の役割とパラレルな関係にある。二神が神的存在であることと、人間の始祖であるという二重性、また天に国造りを乞い、天下つて自ら国造りを行うという側面である。神話的祖型は、この謡うという行為と、主体そのものの存在の在り方の二重性の中に象徴され、反復されてきたと見ることが出来る。

エリアーデは、儀礼におけるヒエロファニー的時間は連環を

有し、連続するものであるとし、儀礼によって、俗的時間の中に聖なる時間が挿入されることは、それだけを意味するのではなく、その聖なる時間は前後の儀礼の時間と連続するものであるとした。この連続体 (Continuum) としての聖なる時間を神歌の儀礼に即してみるならば、神歌は神話的な祖型を反復し、神話的時間への回帰の中で世界を新たに更新させ、儀礼的な象徴によって、世界を神的な世界と連続するものであることを開示しつつ、さらに人間的な事象、すなわち、歴史的な事象を神話的なリアリティーの中に取り込んでいく宗教的行為であったといえる。このことは叙事的な形態を取る神歌には極めて顕著に見られる特徴であり、沖繩の宗教的伝統において、歴史がどのように宗教的リアリティーの中に取り込まれ神話化されていたかを示していると言える。この歴史の神話化は王朝によって編まれた「おもろさうし」の歴史認識のなかにも一貫している特徴である。

古代暦にみる神話的時間認識と

神聖王権の「歴史」

笹尾典代

古来、暦（カレンダー）は、その精緻な天文学的観測や高度の数学的知識を伴った暦法の発達、体系化が、エジプト、バビロニア、中国、またマヤ、アステカなどの古代都市国家の誕生

と発展に符合するという事実が示唆するように、常に社会形成・維持と深い関連を持ち、特にその社会における祭式とその遵守という連鎖と一体であった。つまり、人類文化における暦の創出・制定は、その社会・民族が生きられる「世界」——すなわち、時間空間における聖俗の非均質性の背反が引き起こす緊張が人間の操作可能な範囲に調整され収められた、人間が生きられる秩序世界（コスモス）——の創建と連続を意味するものであり、暦はそうしたコスモスを構成する時間空間の構造化のコード、時間空間の秩序原理であると言える。

本発表では、そうした時間空間の構造化の秩序原理としての暦の根源的宗教的意味を最も顕著に表象する第一級の宗教学的資料と考えられる先スペイン期メソアメリカの暦体系を扱いながら、そこに見られる神話的な時間様式と特徴を探ると共に、その際に改めて問い直されねばならない問題として提出されてくる「歴史」の概念について一考察を加える。

古代メソアメリカの暦の研究は、主にマヤの神聖文字解読の研究と共に進められてきたが、その研究は極めて興味深い紆余曲折の歴史を辿ってきている。十九世紀半ば頃から始まったマヤ文字解読の研究は、長い間、マヤの絵文書や碑文を、「時間にとりつかれた」マヤ人による「時間の崇拜」の表現と見なしてきた。しかし一九六〇年以降タイアナ・プロスクリアコフのピエドラス・ネグラスの碑文に関する論文によって、その碑文の内容が王朝史を記した客観的歴史事実の記録であることが明らかにされたのを境に、マヤ文字解読の研究は、極端にその「歴史」の「hierarchy」にとりつかれ、碑文の内容は全て歴史的事実

として「文字どおり」に解釈される傾向が生まれてしまう。その結果、碑文上の歴史的記述の多くが偽られた歴史であることが明らかになるのにはばくらの時間を再び要することになる。こうしたマヤ研究史の軌跡は、そこで「古代メソアメリカにおいて暦とは何であったか」という問題と共に、「古代メソアメリカにおいて歴史とは何であったか」という二つの問題を改めて主題化するのである。

本発表では、この二つの問題を考察するにあたって、古代メソアメリカにおいて暦がいかに重要視されていたものであるかを紹介しながら、古代メソアメリカにおいて暦が担っていたその宗教的意味の源泉を探るべく、まず、先スペイン期メソアメリカの祈禱師たちの間で使用されていた二六〇日曆に基づいた「曆名」(トナーリ)の存在に注目し、この世界のあらゆる存在物につけられた秘密の「曆名」と世界創世神話との関わりを考察する。そこから、古代メソアメリカにおいては神話的起源をもつものは全てその創造時の聖なるサイクルをもち、そのサイクルの聖なる起源をもつのであり、二六〇日曆のサイクルとは、すなわち、この世界創造時の神的靈力との交わりを保証する儀礼的時間のパターンを示すものであること、また、その曆の形式で表わされた神話的時間サイクルのパターンに預らないものは、いかなるものも実在を獲得しえないという古代メソアメリカにおける「アルカイック・オントロジー」が明らかにされる。さらに、曆における神話的な時間の様式を考察するにあたって、神話がその表現形式として「系譜」の形式をとることを指摘しつつ、古代メソアメリカにおける「歴史」が、まさしく世

界創世神話や神々の誕生神話、また都市の建設神話などを含む種族史的な神話における系族(ゲノス)の形式としての系譜であること、すなわち「神話的時間における歴史」であることを明らかにする。

光は東方から？

——ギリシア神話研究の学説史的再検討——

松村 一 男

従来、ギリシア(以下Gと略す)神話研究は主に①G独自の文化的産物としての理解と②印欧神話的要素の指摘、の二つの立場で行われ、オリエントとの比較はあまりなかった。②はG文化、G神話を印欧語族の伝統から理解しようとする。G語が印欧祖語の古形をよく残すため、神話においても同様と考えられたのである。G人の祖先が到来したとき、クレタ島を中心にミノア文明があり、また地中海交易により、Gはクレタ島ばかりか東方レヴァントの文化的影響を大きく受け、G神話は印欧語族の枠組みを失って、痕跡が認められるに過ぎない。従って、G神話は印欧神話研究の比較対象に含めるのが得策とする見方がある。しかしG神話とレヴァント神話の比較神話学はほとんど行われてこなかった。理由は線型文字BがG語だったからである。オリエントの高文明から物品は輸入されたかもしれないが、言語は不変であった、つまり物質文化でない精神文化にお

いて、Gは印欧語族の伝統に忠実であったと考えられたのである。そうした見方から、G神話における印欧神話要素の発見が試みられたのである。印欧比較神話学研究者の多くは言語学者でもあり、言語こそが文化を解説する鍵とする意識が強い。G語が古形を残すなら、神話もまた印欧的要素を残しているはずだというのである。確かにG神話における印欧的伝統の発見の試みは成果を上げた。しかし、それはG神話の本質理解とはいえない。真にバランスのとれた評価をするためには、G神話とレヴアント神話を比較して、その影響下に体系を構築していった過程を跡づける作業を最優先させるべきだった。しかし、事実はそうならなかった。理由は①、②というこれまでのG神話研究の傾向である。Gとオリエント双方を比較できる専門家は少ない。この事実は問題の根の深さを示している。G神話研究では①、②の傾向が相変わらず続いてきた。そして①、②の手法によって説明できない要素は、「土着的」「先ギリシア的」「地中海的」などのレッテルで重要性を抹殺され、曖昧化、無化されて、研究対象から除外された。これは一種の二十世紀アカデミア版のアーリア人神話、白人優位の信仰である。西洋文明の母体と長らく信じられ、主張されてきたG文化、G神話はセム系のオリエント文明の影響下に形成されたのではなく、その言語と同様に印欧語族の伝統に連なるという漠然とした信念や思い込みが研究の前提になっていたらしい。意識的かつ政治的打算によるアーリア人の優秀性の主張、その裏面としてのユダヤ人（セム語族）の劣等性、文化的停滞の主張は十八世紀以来ヨーロッパに根強く、最終的にはナチスドイツによるアーリア

人神話を生み出した。そうした意識的かつ政治的なアーリア人神話はもちろん現在のアカデミアには存在しない。しかし、無意識なものはどうだろう。G神話研究において、Gは周辺の高文明からの影響下にその独自性を形成したという建前と、レヴアント神話との体系的な比較がごく最近まで行われてこなかったという現実との間の乖離は、研究者が無意識的にセム系のウガリット神話との比較を避けていることを示すと思われる。アーリア対ユダヤという図式はヨーロッパの歴史学、宗教学や神話研究を含む広義の人文科学の見方を大きく支配してきたし、無意識のレヴエルでは現代までその傾向は続いているともいえる。こうした傾向への反省も近年見られる。Burkertはウガリットからの影響がG神話に与えたインパクトを跡づけようとしている。Bernalは研究姿勢への反省を明確に迫り、学問としてのパラダイム・シフトの必要性を宣言した。MorrisはBernalを受けて、G神話の枠組み全体がレヴアントの影響下に形成された可能性を示そうとしている。今後、G神話研究はオリエントわけでもウガリット神話を無視しては、科学の名に相応しい研究はむずかしくなった。ヘレニスは同時にオリエンタリストでもなければならぬのである。

神話論への一展望

— 前近代の神話観を手掛かりに —

白山 芳太郎

日本神話を今日に伝えた文献に『古事記』『日本書紀』がある。この両書の神話を記紀神話という。日本神話の中心をなすものである。日本人の社会観・自然観・宇宙観などの形成と深いつながりを持つ記紀神話について、哲学・歴史学・宗教学・心理学・倫理学・国文学・比較神話学・社会学・文化人類学・民俗学など、さまざまな領域から検討がなされてきた。それ以前に、わが国の前近代の思想家たち、北畠親房や新井白石・本居宣長などが、日本神話に対し深い関心を抱いていた。それらの人々の関心の抱き方を調べてみると、それぞれの時代なりに、世界的なスケールで日本神話をとらえようとしていた。

一例をあげると、北畠親房は、その著『神皇正統記』において、天地の始まりなどの日本神話について論じるに際し、インドにおける世の始まりの説、および、中国における天地の始まりの説と対比しつつ論じている。新井白石になると、アジアばかりでなく、西洋から入ってきたキリスト教の神話と比較するようになる。白石の『西洋紀聞』によると、キリスト教のデウスについて、日本神話のオオヒルメノムチ、即ちアマテラス大神や、仏教の大日如来と対比して論じている。また、天地創造に関する西洋の所説を紹介するに際しては、仏説に類似のもの

があり、それに基づいたものではないかと考察している。白石の説の当否はともかく、世界的なスケールで判断しようとしていた。日本のものを重んじる国学者・本居宣長においてすら、人々に漢籍を読めと薦めている（宣長著『うひ山ぶみ』）。そして、宣長の『古事記伝』を読んでもみると、漢籍に関する豊富な読書量を基礎に同書を執筆している、ということに気づく。このように、日本神話を世界的なスケールのなかでとらえようとしている、というのが、上記の思想家たちの見方である。

ところで、『古事記』『日本書紀』、さらには後述する『風土記』など、神話を記した文献の筆者たちは、それぞれの作品を科学的に書こうと思つて書いたわけではない。それなのに、文献実証主義の歴史学者たちの大半は、『古事記』『日本書紀』などを科学的に分析すれば間違いだらけだし、間違いだらけな本に書いてあることは歴史の事実とすることはできない、と批判してきた。しかし、後世のわれわれがそれらの本から読み取らなければならぬのは、単なる事実の断片ではなく、その背後に潜んでいる世相や、信仰、倫理観、宇宙観、社会観その他、当時の人々のものの考え方の総合体なのである。

たとえば、『常陸国風土記』によると、ある巨人が、大櫛の岡という丘の上にながら、手は五キロも離れた海のはまぐりを取つて食べ、その食べたあとの貝殻は積もつて丘となった。それがこの大櫛の岡である、と記している。そして、大櫛という地名は、大男が貝をほじくつた岡という意味で「おおくじり」の岡と名付けられた、と記し、現在ではなままつて「おおくし」の岡と呼んでいるとある。『常陸国風土記』所収の所伝をつつ

た頃の人々が、海岸から遠く離れた丘の上に、なぜ多くの貝殻が積もっているのだろうかと思議に思い、作ったつくり話ではあるが、当時の人々のものの考え方を知る上で貴重な材料だと思う。なぜならば、その実際の場所から、「大津貝塚」という考古遺跡が今日出土しているからである。そういう要素を読みとらず、科学的にいつてそれほど大きな巨人など実在するはずがないとして、この本を否定するというのであつてはならない、と考える。世界の新しい課題でもあるのが、神話研究である。科学的な物質文明を重んじる立場から脱皮し、物質文明と精神文明の調和をはからねばならない、と考えられはじめている。同時に、日本においても、『古事記』『日本書記』『風土記』などにみられる神話について、じっくり読み直されるべき時期にきている、といえるであろう。そのような指摘を、前近代の神話論のなかに読み取ることができるのではなからうか。

宗教的ヴィジョンと聖なる空間

海山宏之

本発表は、ウィリアム・クリスチャン・ジュニアの『晩期中世およびルネッサンスのスペインにおける顕現 (apparitions)』の記述を手がかりに、宗教的ヴィジョンと聖なる空間の問題について考察したものである。

著者のクリスチャンは、十五世紀から十六世紀初頭にかけて

の公的顕現（教会組織等により調査がとられ記録されたもの）の記述から、顕現の背後にある人々の生の状況とヴィジョンとの関わりを本書において解明しようとしている。著者は直接顕現の記録を考察する前に、当時の諸伝承・伝説の基本的パターンを分析しているが、そこには以下の重要な示唆が見られる。

①自然・野生対文化・社会という二項対立の構図。②聖像やヴィジョンによる聖なるもの（自然）と人間（社会）の間の取りつき、交換、および人間の秩序の外への聖なる空間の開示。③仲介者の文化・社会における周縁性。④マリアと大地・聖なる空間との結びつき、キリスト教以前の信仰との連続性。これらはほぼ顕現においても見られる特徴であり、顕現にも伝説と同様の目的が想定できる。つまりそれは人と自然の世界を取り持つ契約書であり、その目撃者は人々を神に、聖なる場所・時間に導く特権的な仲介者なのである。

顕現の記述は、それぞれ形式的に似通い、様々な伝説のヴァリエーションであり、巡回説教者等による影響がはつきり見てとれるものである。しかし同時にそれは、各々の生の状況を反映した必然的な宗教現象であり、再び真の人生として生き直されたものでもある。

そこから受け取れるヴィジョンと聖なる空間の問題に関するポイントとして、次の三つの側面が考えられる。一つ目はヴィジョンとシンボリズムの関わり。二つ目はヴィジョンの場所、メディアエーターの問題。そして最後は、共同体の危機的状況とヴィジョンの問題である。

まず、顕現の諸事例は二つのシンボリズムを示唆している。

一つはマリアの、つまり女性のシンボリズムである。これは宗教体験として受けとられるヴィジョンの、生まれ直し、世界観の変容・更新としての意味を明らかにする。もう一つは、顕現するサンザシの木・十字架、また顕現した場に建てられる聖堂等に見られる中心のシンボリズムである。これら「中心」では聖なるものとの交流が可能となり、新たな秩序が方向づけられる。そしてそれこそがヴィジョンが目撃された地を聖なる場所にし、力を持たせるものなのである。

次に、顕現の場はほとんどが「野生の」つまり秩序の外であることから、それが秩序の外での「中心」の形成、すなわち秩序の更新のための聖なるものとの接触であるという意味が受けとれる。著者の言う、自然と文化の取りつき、エネルギーの交換も、この意味において解釈されるのである。そしてそれゆえ、その仲介をなす者は、半ば飼い馴らされた野生の動物、文化と野生の双方の領域に暮らす牧夫、そして人間でありながら無垢・無力である少年・少女などの秩序の周縁に存在する者でなければならぬのだ。

最後に、著者の見出した顕現の背後の意味は共同体の危機的状況であった。ヴィジョンは、「罰か道徳的改革か」という二者択一を迫り、共同体に「危機の原因の説明と回避の見通しを与える」のである。つまりヴィジョンによって得られたのは、従前の世界観に対しては不条理で解決不能の絶対的な危機に際し、その危機をも包摂する新たな世界観・生きるということの意味の体系だったのだ。このような危機的状況の下、聖なる空間の開示、人々によるヴィジョンの意味の共有があり、巡礼な

どがはじめられるのである。

宗教体験における聖なるものの弁証法

——山崎弁栄を事例として——

鵜澤 潔

宗教体験においては、主体にとつての「体験」とそれを顕にする諸表現とが逆説的関係を孕んでいる。そしてこの逆説的關係が、宗教体験をする者の一生を通じて展開すると言える。このことを「宗教体験における聖なるものの弁証法」と呼び、幕末から大正半ばまでを生きた浄土宗僧、山崎弁栄を事例としてつ明らかにしたい。

宗教体験は先行する言語や諸表現、とりわけ宗教的言語や諸表現によって培われる側面を持ち、それらを用いてのみ宗教体験が顕になると同時に、それらによっては決して語り尽くすことができない領域を彼に啓示する。とりわけ大きな宗教体験は、それを体験するものにとつて、彼の人生全体をも決定的に変えさせてしまう程のインパクトを持つ。周知のように、J・ワッツは宗教体験についての四つの規準のなかで、それが人間の体験のうち最も強烈なものであり、究極的リアリティーとらえられるものに対しての、全存在をあげてのトータルな応答であるととした。また宗教体験が人を行動に駆りたてることも、ワッツは指摘している。それを体験する者は、この体験が本来的に

言語や諸表現によっては汲み尽くし得ないことをわかつている。しかしその体験を共同体のものとするために、彼はあえて自らの宗教体験を言語化したたり象徴を用いて表現するよう駆りたてられるのである。そして、語り得ない領域を残したもどかしさが、宗教者を新たな表現の獲得に向けさせ、今度はそれが新たな体験を語る言語や表現として準備される。この「弁証法」は主体にとっての体験とそれを顕にする表現との逆説的関係だけでなく、彼の一生にわたる両者の循環をも含意している。

さて、山崎弁栄は安政六年に千葉県に生まれ、大正九年までを生きた浄土宗僧であり、次の四つを語るテクストのうちに我々は彼の大きな宗教体験をみてとることができる。(一)十二歳の見仏体験。(二)二四歳で筑波山に登り、二ヶ月の苦行の後に三昧発得。およびその前後。(三)四二歳の時、自らの死が近いと主張し棺の中に入って三十日間の称名念仏三昧。(四)六二歳の臨終に関する弟子たちの報告。

この短い要旨の中では資料を引用したり、その制約に言及することはできない。だが初めの二つの宗教体験を見ても、先述の「弁証法」が明らかになっている。即ち、山崎の十二歳の体験は仏画を見たり自分で描いたりする中で準備され、見仏体験もそれに則って解釈される。しかしこの体験のもつ直接性こそは、山崎に仏の世界への深いあこがれを抱かせ、それを自ら「霊的实现」しようとの決意をもたせるのである。そして出家し学道に励んだのちに、文字上の知識を自らの実感として体験するために、彼は山に登った(のちの書簡に示されている)。そこで

の三昧の体験も、先行する教学の言葉や俗なる表現によりながら、しかし世界の中心・如来の法身と結合したという直接的な体験(山全体が我が體となつて仕舞ふて、ホントウに良い心地でした。)などを何とか顕にしようとする言葉となつて語られるのである。彼にとっては、自らの体験のリアリティーは言葉によつては汲み尽くし得ないものであり、故に弟子たちに軽々しく語る種類のものではなかつた。このもどかしさを持ちつつも、彼は自らの体験を共同体のものとするために布教活動を展開し、また同時に新しい学究に励むことで新しい宗教体験の言葉を獲得するのである(伝統に則つた伝道の開始と一切経の拝読)。

第三の宗教体験は山崎の人生全体を考えると最も意義あるものであり、ここには死と再生のシンボリズムが明瞭に現れている。彼自身の直接の言及は乏しいが、これ以後に展開された「光明主義」運動をも表現として考えれば、ここにも「弁証法」が跡づけられる。

晩年から臨終までの本人による再構成、および彼の死後の共同体での「伝記がつけられる過程」にも、本「弁証法」は拡張し得る。

初期聖俗論における体験と力の問題

藤原 聖子

一般理論としてたてられた聖俗論も、他の理論同様、特定の歴史的文化的コンテキストによつて規定されている。十九世紀末～二十世紀初に、R・オットー、W・ロバートソン・スミス、E・デュルケム等によつて、聖俗概念が急に多用されるようになった一因として、宗教現象に対する客観化・抽象化が進んだ結果、(類概念としての)「宗教」のみならず「宗教性」に関心が集まり、それが「聖」と表現されたということがまず考えられる。そしてこの「聖」の指標として、特に宗教「体験」と超自然的「力」(マナ、生命力)が選ばれたことに、今日に及ぶ特殊なコンテキスト——宗教学内部ばかりでなく、オカルトの流行等に示される、神秘性こそ宗教的というような一般の宗教観——が反映されているというのが筆者の仮説である。従来対比的に扱われてきたオットー系とデュルケム系の聖俗論は、体験と力の重視という共通項をもつ(この時期に発する宗教学の特徴としては、「意味」の問題への関心も大きなものだが、代表するM・ウェーバーは聖俗論を用いなかったことは示唆的である)。また、体験と力概念の内容についても、以下に挙げる三点のような独特なコンテキストがある程度共有されている。それは、啓蒙合理主義に対するロマン主義的反動というよりも、むしろ双方に通底する枠組みであり、論理的にも限界をもつ。

第一に、デュルケムもオットーも、(新カント派的)認識論的枠組みに立ち、宗教「体験」を主体が客体を知覚(志向)する／表象することとしてとらえている。この体験観は、普遍妥当的ではないだけでなく、論理的にも問題をほらむ。それは、宗教体験の同一性が、知覚される像ないしは知覚作用(感情)の、すなわち内面的実体の同一性に存する点である。この内面の同一性を、ヌミノーズ感情として万人に広げるか、集合表象として特定社会集団に限定するかという違いは、今日まで体験の普遍性・相対性論争として続いている。しかし、その対立以前に共有されている体験同定方法が、論理的に成り立たないことは、ウイトゲンシュタイン等から指摘されている。

第二に、デュルケムもオットーも、儀礼は宗教体験(集団的沸騰)に基づくとする。この点は、デュルケムについては、構造主義批判の立場からは構造に還元されぬ「暗がり」への注目として再評価も受けた。だが筆者は、デュルケムが儀礼を社会的行為の一環としてよりも体験としてとらえたのは、儀礼は功利的か表現的かという現在も消えぬジレンマを許すことになったとみる。すなわち、後の儀礼論では功利主義への対抗理論が、専ら儀礼を(科学技術・経済活動の対極としての)宗教体験のメタファーでとらえることにより形成されたので、儀礼行為を一切の目的志向性を欠くものとして規定することになり、これが表情に反するとの批判を受けた。筆者は、儀礼行為の目的・手段関係を読み替える行為論をもって、このジレンマは解決できると考えている。

第三に、聖俗論が思考法・分析概念であるだけでなく、聖な

る実体を前提しているという問題は、オットーだけでなくデュルケムにも当てはまる。聖と等置される、循環し伝染する聖なる「力」(「神・中心」)を指定するからである。力が充満する部分とそれ以外の部分に、世界を塗り分けるような世界観の下では、歴史的变化は量的なものとして表わされる。よって世俗化(聖俗の領域の移動)は起っていないとか、聖俗の二元論的構造は政教分離制をとる近代社会にしか妥当しないといった議論が絶えない。これに対して、「力」を聖と等置せず、電磁力のような実体とは異なるものと考えると(例えば記号論におけるように、力を差異を作り出す「二元論以前の」記号「浮遊するシニフィアン」とすると、世俗化を質的あるいは構造的変化としてとらえることが可能になる。

精霊論

関 一 敏

フィリピン・ビサヤ地方の一小島で語られる精霊譚の分析から、いくつかの大きな宗教研究の課題を抽出してみたい。具体的な事例・話例については別稿にゆずって、ここでは結論めいた語り口になる。

シキホール島の精霊はビサヤ語で「われわれのようでないものたち」とよばれる。日常の些事からケガ・病、村の大事である早魃にいたる様々な場面で、この存在は語りに登場する。そ

の特長を要約すると、①厄災とともに恩恵を与える存在でもある(物品の貸与と贈与)、②擬人的表象をもつ(生物の所有、空間の領有、家庭生活・人の姿・固有名詞など。その領分——洞窟・樹木・泉など——を侵すと厄災がみまう)、③とくに固有名詞をともなう精霊譚には楽しい語りとしての「昔」話性と、話者による時間的空間的改作という語りの「今」性が併存している、④精霊との交信は呪医の専門的技術によるか、当事者への夢の告げによる。

こうした特長の多くはフィリピンの他地域の、東南アジアの他地域の、さらにはより広い地域の他の精霊譚にも共有されている。精霊がある場面では妖精の性格をもつことも多くの地域で共通している。ヨーロッパのスピリッツやフェアリーはそれに対応する観念を世界中に見出しうる、とする見方(DRE, "animism", "Fairy" の項)にはその意味で根拠がある。ここで注意しておきたいのは、しかしながら、精霊が超自然的世界へと対象化される仕方には、さまざまな水準での地域文化的変差があるということである。精霊たちは他の類似の存在と、ともに表象されつつ、自然世界の住人との関係において対象化されているのであり、その局面においては、人と社会、自然と超自然、夢と現実をめぐぐる概念が地域的変差をもつと同じようにさまざままでしかありえない。

精霊をめぐぐる語りも、より広大な民間知識とよぶべきものの一領野に発している。その知識の世界にはさまざまな領野が分離と結合をくり返して、研究者の固定的概念を許さぬ特長がある。たとえば、島の呪医の病治しという行為には、経験的

知識と霊的な力という二つの支えがみられる。前者は学習可能な知識（病と薬草についての、科学的／非科学的な知識）であり、多少ともふつうの人々に共有されるが、後者は多く夢によって授かる特殊な力である。すべての呪医が両方をかねそなえているわけではなく、そのいずれか（もしくは両方）によって病治し（もしくは呪い）を行う。呪医に具現化される知識と力はふつうの島民の民間知識と連続していて、島のように孤立しているのではない。病治しと呪いという呪医の二つの活動は、カトリックの神や聖者たちをも時にまきこみながら、精霊・悪霊・魔物……などの超自然的存在群とのかかわりの中で、営まれており、それらの表象は人々の民間知識に埋めこまれている。

もし比較精霊論、あるいは比較アニミズム論という主題に可能性があるとすれば、それはこうした一連の民間知識（さらには民間技術）において個々の地域文化内に文脈化したうえの作業であるということのべて、ここではいくつかの問題系を提出しておきたい。(1)超自然的存在の分類と分布、(2)超自然的存在との回路、(3)超自然的存在をめぐる知識の社会的配分、(4)民間の語りの方と聞き書き手法の問題。いわゆるフォーク・カトリシズム研究もまた、(1)(2)(3)の民間知識の文脈においてその名辞と分類の方からなされる必要があるだろう。

O・F・ボルノにおける「被護性」

——宗教と教育との関わり——

雨 貝 行 磨

人間が、自己自身の危機と不安という実存的限界状況に気づいたとき、いかに人間の生に希望を抱くことができるか。ボルノはこれを人間の時間性においてではなく「空間性」に見いだす。そこに、人間として、その存在自身が「被護」されていることを示す。「被護」されていることは「希望」を生む。人間が自己の生に希望を抱くという教育学的な基礎は、同時にすでに明確に宗教的確信に支えられることである。

戦後、日本の教育改革において、教育基本法に特記されるように（公）教育において宗教教育は重視されている。すでに半世紀の展開において、各教科教育は優れた成果を生みだしているが、宗教教育は、ようやく道徳教育の中に、畏敬の念を育成すると示されるが、その具体的内容は示されていない。

戦後の教育改革を課題としたドイツ連邦共和国では、教育的基礎を、ヨーロッパの共通遺産であるキリスト教に明示して宗教教育を公教育の正課のうちに配し、教会との関係を形成して展開させ、一定の成果をおさめている。

日本において、戦後教育の改革において、宗教においてヨーロッパにみられるような共通の遺産をもつことはなかった。だが諸宗教の諸現実はある。それは人間存在の諸形成の基礎にあ

る宗教的現実を評価することである。教育基本法に特記される宗教的寛容とは、このような方法において生かされるであろう。

O・F・ボルノーは、その教育学的基礎を、精神的・文化的影響力の強い哲学から自律し、社会的・経済的に批判力のある社会科学から自律し、人間的基礎におこうとした。それは、人間的探究を、解釈学的方法を適正、かつ有効に用いることによって、キリスト教というヨーロッパ固有の宗派の宗教に限界づけなくて、より包括的、根源的な宗教的経験をみつめることに向けたといつてよい。

日本においては、公教育において宗教教育は重要な課題であり、宗教的寛容な態度を養うことを教育目標にしなければならぬといつても、現実には放置されつづけてきている。

このような教育の現実を考えると、一定の宗派的な確信、教義・教理を教示するのではなく、人間存在そのものを現象学的・解釈学的に考察することによって、人間存在が希望、信頼、愛、畏敬、忍耐そして感謝を抱くことができることを示すことができよう。これらは、人間存在そのものによる努力、企画によつて得られるものではなく、恩寵のかたちで、従つてだれによつても奪われることのできないさずかりものであり、この安らぎと健やかさこそ、聖なることに根源的に支持されていることである。これを「被護性」という。これこそ、優れて宗教的次元を開示しているといえよう。

ボルノーの、教育学的方法は、教育的現実において、宗教的現実を開示することを模索する者にとつてきわめて鋭い洞察を提示することであろう。

教育という営みは、人間の危機と不安とを最も正しく克服するという根源的課題、その意で宗教的次元を開示する課題をもつている。それゆえにこそ、ボルノーの教育学的方法論的提示に学ぶことは大きいといえよう。

救済と教育

米 沢 穂 積

基本的に、人間的な問題の解決は救済という意味を持ちうる。宗教的なものであれ、医療によるものであれ、その他世俗的なものであれ、解決の手段によつて救済の本質が変わるとする立場を今は取らない。根本的なのは、救済されたことの自覚である。これにのみ一切は関る。しかしなお、救済されたことの自覚の形成そして喪失に与るものについても、考えられねばならない。

救済は、それが人間的なものである限り、部分的、過程的なものにとどまる。救済される者との相関にある以上、救済そのものも人間的諸条件を負うことになる。人間に関しては、一般的に問題は尽きない。(但し、解脱者のごときものを想定するならば、問題成立の場そのものが撥無されたことになる。)もちろん、部分的な救済であっても、そのつど全体である、ということも考えられる。まさに、子供が欲しがっていた玩具を与えられた一瞬である。たまゆらのものとは言え、世界の救済

に近い。要は、視点の問題であるが、しかしそれが誰の視点かというところに問題はあつた。人間が時間的な存在である以上、救済もまた時間的である。簡単に言えば、効き目が切れる、というところもあつた。冷暖自知と同じくまさに己が知る、と言えるであろうか。「悟りの牢屋に繋がれていることを知らない」というケースならばどうか。本人はまだ効き目があると思つてゐる。効き目について本当のことを知つてゐる者にしかこの経緯は分らない。ここに吟味の必要が生まれる。しかし、それは同時に權威や制度的なものを析出させる契機ともなる。これらのことを教育と重ね合わせるかたちで考へてみたい。

救済も教育も、一個人の事業として存続するのは、極めて限定的な時間空間においてである。教団や学校は、法制度の下では法人となつて、この制約を克服しようとする。時空軸への事業の量的拡張は、規模の大小はあれ歴史とも文化とも呼べるものであるが、根本のところにおいて当の一個人を代替しない。個人に對しうるものは個人のみであり、殊に救済および教育においてこのことは決定的な意味を持つ。

個が個を救う、人が人を教えるというとき、その場には何が起きてゐるのだろうか。われわれがそのことに関する証言に耳を傾けるならば、そこにあるのは、何に關して救われた、何を學び取つたという個々の事柄を既に溶融させて静まりかえつてゐる深い反応である。その反応を湛へてゐるもの、あるいはその反応が起きている場を支へてゐるもの、それを指してわれわれはやはり「からだ」と呼ぶ他はないと思はれる。

からだそのものは、このような反応（初めに書いた表現で言えば「自覚」）の永続を保証するものではない。むしろその絶えざる変化を通して救済や教育というものの脆さをわれわれに正しく示し続けるべきである。

人と人との関りの中でわれわれが否応なく學び取つた種々の配慮、処世知とも言うべき善意や義務感、そのようなものによつて塗り込められようとしてゐるからだを救出し、その在りようにならぬ、からだとして注意深くあること、このことのみが權威から自由な、救いと學びの吟味を可能にすると思はれる。

〔林竹二編「授業による救い」——南葛飾高校で起つたこと〕
〔徑書房、一九九三年〕、竹内敏晴著『からだ・演劇・教育』
〔岩波新書、一九八九年〕を参照した。

救済宗教と現代社会

——世界の宗教復興運動の中の新新宗教——

島 蘭 進

オウム真理教事件は異常な教祖が起こした、きわめて特殊な事件と見られないこともないが、同時に現代日本の精神状況の下で起こるべくして起こつたという見方もできる。オウム真理教は例外的存在であるとしても、オウム真理教を生み出す基盤は、宗教界に明瞭に存在したということである。

確かに市民社会のモラルをまっとうから否定し、数々の恐る

べき犯罪を犯そうとするような教団は他に見あたらない。しかし、一般社会との間に信頼関係を結ぶことを拒み、多数の部外者との間で長期にわたって敵対関係や関係断絶の姿勢をとり続ける教団は少なからず存在する。これらを私は「内閉的」な宗教教団とよんでいる。内閉的な宗教団体は、世俗的自由主義による社会秩序を維持しようとする一般社会に対して、根深い不信感をもっている。教団の内閉化は組織拡張のエゴの現れであると同時に、世俗的自由主義のモラル秩序への不信感の表明としても理解すべきであろう。

一方、教団が内閉化しているかどうかとは別に、教団が世俗的自由主義のモラルを正面から批判し、それを教義の重要な柱とする場合が増えてきている。たとえば統一教会は現代の若者の性のあり方を道徳的墮落として厳しく批判し、禁欲的な共同生活を送り、合同結婚式による「祝福」を受けることで、墮落を克服していくことを目指す。また、幸福の科学はマスコミが大衆の嫉妬心にこびつつ巨大な権力をふるっていることを批判し続けている。前者は無制限・無規律な欲望追求・快樂追求の自由に対する反対、後者は無制限・無規律な言論の自由・表現の自由に対する反対と言える。以上のように見てくると、いわゆる新新宗教を中心とした一部の宗教教団は、現代日本の世俗的自由主義体制に対して、教団の内閉化という形で挑戦したり、世俗的自由主義体制の言説を広めたりしながら、ゆさぶりをかけていると見る事ができる。

現代日本の宗教界のこうした動きは、世界の宗教復興勢力の動きと並行して生じているものと見ることが出来る。十九世紀

以来、とりわけ冷戦体制以来の啓蒙的合理主義や世俗主義の方向性が停滞し、社会体制や公共領域における宗教伝統、とりわけ救済宗教伝統の関与の度合いが高まる方向へと振り子が転じたということである。

世界の他の諸地域と比べた場合、東アジアの宗教／政治関係の特徴は、文明や国民を統合する役割を果たすべき、明確な救済宗教が欠如しているということである。儒教や神儒習合の国家神道は、救済宗教でないために私的な個人の堅固な信仰を確保することができない。政治的な機能を失うと、個人の信仰として生き残ることができずに、断片的な文化伝統として拡散していつてしまうからである。現代の東アジアはこの意味で、特殊な不安を抱えた地域となる。すなわち、個々の国民や文明圏を統合する救済宗教が明確でないために、国民文化や文明を支える精神的基盤が不確かに感じられるということである。

オウム真理教や統一教会や幸福の科学のような強い政治的意志をもつ教団が台頭してきたことは、世界的な反世俗主義と救済宗教復興の流れに竿さす動きである。創価学会の場合は、民主主義に対する高い評価をもち、近代的な世俗的自由主義とのイデオロギー的な対立は顕著ではなかった。ところが、昨今の新新宗教は世俗的自由主義への正面からの批判をかかっている。これらはさしあたり大規模な運動にまで発展してはいない。しかし、国民統合を可能にするような精神的基盤の欠落感や国民の間にかなり広まっており、自己主張的日本宗教論の隆盛によつても知られる。そうした論調と新新宗教の連携もすでに始まっている。

近代日本における宗教と「国家」

井 桁 碧

一九四五年の〈敗戦〉は、私たちの〈社会〉を規定する政治体制に根底的な変革を迫った。この変革、天皇が臣民を統治するとした大日本帝国の解体と、主権は国民にあるとする日本国の成立は、「国家」と宗教との関係にも大きな変化をもたらさずにはおかなかった。

欧米諸国の植民地支配を免れるために、自律能力を有する〈近代国家〉として自己提示することを急務とした大日本帝国は、その欽定憲法において、臣民は「信教ノ自由ヲ有ス」と定めた。しかし、神社神道を非宗教ノ国家の祭祀として受容することを臣民ノ「日本人」たる要件としたこの「国家」は、思想・信仰としての宗教、また集団・組織としての「宗教」の真偽を認否する最高権限を有すると主張したのである。これに対して、日本国とその憲法は、「いかなる宗教団体も国から特権を受け、政治上の権力を行使してはならない」、また「国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」とし、「信じない自由」をも包摂する「信教の自由」を日本国の国民の基本的な権利として保障している。現在の日本国は、宗教団体が法律上の人格を獲得する回路を設けている。しかし、「国家」のいかなる機関も宗教に関する最高の審判装置を自称することはない。

宗教を対象とする日本の研究者にとっては周知のこのことから、つまり、〈敗戦〉を境とする宗教と「国家」との関係の変化を、諸宗教・教団は、どのように受けとめたのだろうか。管見の及ぶ範囲であるが、大規模を擁する教団のなかには、敗戦直後は「国体護持」のための「滅私奉公」の決意を述べたものを含め、ここ数年の間に、かつての「国家」との関わりにおいて己れの為した行為、なかんづく〈戦争〉に加担した責任〉について反省を公に表明した教団もある。

そうした〈反省〉や〈懺謝〉が、たとえ教団成員の総意を結集したものでないとしても、真摯、誠実な意思を欠く空虚、虚偽の言説であると断ずる根拠はない。しかし、それらの教団にしても、この社会の多くの人々と同じく、自らが「日本人」とされること、そして自称することに何らの疑問も抱かぬ人々からなっているであろう、現代世界の「国家」という枠組みを前提とした〈国際化〉や〈世界平和〉を唱えるなど、「国家」という体系を自明視しており、「国家」という組織・原理それ自体を、自らにとつての宗教的・思想的課題として設定しているとは思えないのである。

人間の生は、その成員の記憶・文化の共有に依拠し、成員と空間に関する境界をつくり出すための、精緻な〈排除／同化〉の〈暴力〉によって維持される他はない〈共同体〉を前提とする。近・現代の「国家」は、そうした共同体の可能態のひとつであつて、変更不能の〈宿命〉ではない。この「国家」が自明視されているということは、相対化もしくは対峙する必要や可能性に開かれたものとはみなされていないということである。

その自明視は、おそらく、近代において、この「国家」が、自己を「国家」として固定する過程で創造した無窮の過去、起源の時から自然発生的な同一性を有しているといった「日本文化」像・概念によって支えられており、しかも、敗戦前の時期から現代にいたるまで、この社会の諸宗教・教団、既成の仏教各宗派、新興の諸宗教・教団、それらは、大日本帝国のイデオロギーに適合した教義を提示したために弾圧を被ることのなかった教団はもとより、弾圧を被った教団も、「日本文化」創出の有力な担い手であり続けてきたと言えよう。このように把握するとき、私は、宗教を対象とする研究者、とりわけ「日本宗教の特質」を見出すことにつとめてきた研究者たちもまた、「国家」という幻想を支える「日本文化」を創出・再生産する機能を果たしてきたのではなかったかという問を立てねばならないだろう。

ヒンドゥー教の聖地と神話

西尾 秀 生

一 はじめに

聖地がどのように形成されたかを探るのは、インドにおいては資料に乏しいので、困難であるけれども、ドヴァーラカーについての『マハーバーラタ』の偈からクリシュナ神話と聖地の関係を考えてみよう。

二 『マハーバーラタ』の聖地巡礼

『マハーバーラタ』の第三巻「アーラーニヤカ品」の中に「テイルタ・ヤートラー（聖地巡礼）」という小品があり、これがインドの文獻で聖地を列挙した最古のものである。この「テイルタ・ヤートラー」の第八〇章から第一五五章までが聖地巡礼について述べており、地名や川の名を挙げているのは、プラステイヤが説く第八〇章から第八三章までとダウミヤが説く第八五章から第八八章までである。プラステイヤは約二七〇の聖地を挙げ、ダウミヤは約六〇の聖地を挙げている。シェジュワルカルは、ダウミヤの説く聖地巡礼はプラステイヤのより小回りなので、より古いと解釈している（T. S. Shejwalkar, "The Mahabharata Data of Aryan Expansion in India", *Bulletin of the Deccan College Research Institute* 5, pp. 201-219）。しかし地理学者のバルドウィジは反対の解釈をしている。彼の解釈ではプラステイヤのコースは大回りで、ダウミヤのコースは小回りに見えるが、これはダウミヤがプラステイヤが説いた聖地から重要な所だけを繰り返したのであり、しかもダウミヤの説の方が後から書かれたと見做している（S. H. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, p. 15）。そして聖地は沐浴場と不可分であり、必ず川岸、池、湖、海岸などにあつたが、川は流れを変えたり、池や湖は干上がつたりするので、『マハーバーラタ』で挙げられた聖地がどこにあつたか確認されているのは、約八〇程に過ぎない（S. H. Bhardwaj, pp. 45-55）。

三 クリシュナ神話と聖地

すでに述べたプラステイヤとダウミヤの両方の聖地の中にク

リシユナの聖地ドヴァーラカー（現在のドワラカ）が入っており、当時重要な聖地であったことが分かる。ところがもう一方のクリシユナの有名な聖地マトウラー、ヴリンダーヴァナ（この二つの聖地はヤムナー川の両側にあり、接近している）は「ティールタ・ヤートラー」には入っていない。その理由を「ティールタ・ヤートラー」のドヴァーラカーの記述から考察してみよう。そこには「古代の神であるマドウスーダナが実際にいる所に聖なるドヴァーラヴァティーがある。彼は実に永遠の法である。ヴェーダを知るバラモン達と最高我を知る者達は気高いクリシユナが永遠の法であると語る。」(MBh.3.86.21-22)とあり、神であるクリシユナが実際に存在しているドヴァーラカー（ドヴァーラヴァティーともいう）が重要なのである。そしてドヴァーラカーが神聖な理由として、「なぜならゴーヴィンダは浄化員中の最高の浄化具であり、聖なるものの中で最も聖なるものであり、吉祥なるものの中で最も吉祥なものであるといわれる。」(MBh.3.86.23)と述べられ、クリシユナ（ここではゴーヴィンダ）が最高の浄化具 (pavitra) であるから巡礼で訪れた者達を神が浄化することが明らかにされている。このような記述から、現に神が存在しているドヴァーラカーが人々を浄化する聖地であり、クリシユナ信者にとっては最も重要な所、世界の中心となるのである。

四 まとめ

クリシユナ神話で有名なマトウラーやヴリンダーヴァナは、クリシユナがドヴァーラカーに移住した後は聖性において劣ったと解釈できるかもしれない。しかしながら、マトウラーやヴ

リンダーヴァナが「ティールタ・ヤートラー」の時代にバーラクリシユナの神話がまだ十分に発達していなかった可能性の方が強い。またドヴァーラカーにピンダーラカという沐浴のための池があり (MBh.3.80.82, 3.86.18)、そこでの沐浴の功德が説かれることから、クリシユナ神話が発達する以前からここが聖地であり、それがクリシユナ神話と結びついた可能性がある。

南インド・ヒンドゥー寺院をめぐる訴訟

(二八八一—一九二九)

田中雅一

1 今回の報告の目的は二つある。ひとつは、一八八〇年代から一九二〇年代までの判例を分析することで、当時なが主要な争点となっていたのかを明らかにすることである。もうひとつは、一八六三年に制定された宗教寄進法 (Religious Endowment Act, Act XX of 1863) の性格を明らかにすることである。

資料として利用する判例集は、*The Indian Law Reports Madras Series* である。また地域的には南インド全域を対象 (マドラス管区) としていたマドラス高等裁判所の判決に限定する。
2 東インド会社が、一六三九年に後のマドラス・セントジョージ地区を取得してから一七九〇年ころまで、英国国民は貿易・商取り引きに専念していたが、その後支配が確立していくと伝

統的なヒンドゥー王の役割を担うことになる。すなわち、寺院に寄進された土地などにもつく信託財産（トラスト）が寄贈者の遺志に反して管理者の私的な目的に使用されるとか、寺院の管理が等閑にされているという訴えが各地から伝えられ、これに対処する必要があるというのである。また植民地政庁の方も寺院が経済的・政治的に重要であるということを確認していた。世論と植民地政庁の迷惑の一致から、一八一七年に寺院の財産管理を規定した最初の法 (Regulation VII of 1817) が制定される。その後、先に述べたように、一八六三年に新たな法の制定がなされる。この法律がなぜ改めて制定されなければならなかったのだろうか。その理由は植民地政庁と宗教との関係の変化に求められる。

すなわち、寺院管理に積極的に関わろうとするマドラスの植民地政庁の方針は一八三三年頃から英国本国で批判され、一八四〇年代になると不干渉を余儀なくされる。こうした不干渉政策は一八六三年の法律に結実することになるのである。そして地方名士からなる寺院委員会が各地に設置された。

3 ここで分析の対象として取り上げたのは一八八一年から一九二九年までの判決文四一件である。

争点を大きく分類すると次のようになる。

寺院管理人（および寺院委員会の委員を含む）の任命手続きの妥当性一〇件（二四・三％）、管理人の解任手続きの妥当性九件（二二・〇％）、管理人による信託財産の着服を含む職権濫用一四件（三四・一％）、管理人間の対立二件（四・九％）となり、職権濫用がもっとも大きな比重を占める。つぎに管理人の任命手

続き、解任手続きが重要な意味を持つていたことが理解される。解任理由は職権の濫用や着服であるわけだし、さらにその背後には管理人の間での対立が潜んでいると解釈できるはずだから、先に挙げた理由の多くは密接に関係しているということになる。

なお法律の技術的な問題は全部で六件（一四・六％）である。法律そのものが完全ではなく、異なる解釈の余地があった。たんに当事者間の問題ではなく、地方裁判所と高等裁判所との間でも解釈が異なっていたのである。

4 一八六三年の宗教寄進法は政府による寺院管理への積極的な関わりというよりもむしろ不干渉政策の結果であった。そのことは、政府が直接寺院管理に関わることはなく、紛争の当事者になることはほとんどなかったことから明らかである。この報告で取り扱った判決記録から政府は前面にでることなく、司法が寺院管理に関わる地方の有力者たちの権力闘争を調停するという図式が確立していたことが明らかである。

社会変動と宗教法

中 濃 教 篤

明治政府は、神仏基の三教を外形的に対等の立場におき、キリスト教を日本化する方向へむけながら、監督強化をはかるべく宗教法の成立をはかり、宗教法案を一八九九年第十四議会の

貴族院に提出した。これに対する仏教界の反対が強く、議会の審議は約二ヵ月におよび、ついに百対百二十一で否決となった。これが、日本で宗教法案なるものが議会で提出された最初である。その後、日露戦争、第一次世界大戦を経て、日本の資本主義は大きく前進し、中国侵略へとその魔手をのびはじめた。同時に労働、小作争議が頻発するという国内、国際情勢のなかで大正は昭和となる。この間、一九二六年、宗教を権力統制のもとにおく方法を研究する目的で、文部省内に宗教制度調査会なるものが設置された。これがのちの宗教団体法を作りあげる母体となった。その後田中内閣が出現し、さきの調査会などを利用することにより、神道を仏基両教の上に置く準備が進み、一九二九年に勅令第三四七号の「神社制度調査会官制」のもので「神社は宗教にあらず」論が確立されてくる。この年、第五六回帝国議会に「宗教団体法案」が提出されたが、審議未了となる。一九三六年に二・二六事件が勃発、翌年「国民精神総動員」運動が始まると、政府は、思想統制とからみ宗教統制をネライとして、一九三九年に宗教団体法を成立させた。この法律と治安維持法が車の両輪となり、宗教弾圧の風が吹いた。一九四五年敗戦、日本国憲法が成立し、「信教の自由」「政教分離」原則が確立し、宗教団体法廃止、宗教法人令の施行となった。団体法と法人令の相違の主なる点は、設立認可が届出制となり、宗教行為などについての監督、調査が消滅したことにある。だが、この頃から「神々のラッシュ・アワー」となり、一九四九年代より霊友会の脱税など宗教団体の不正事件が続発する一方、レッド・パージによる労働運動への弾圧があいついだ。こ

うしたなかで一九五一年宗教法人法が国会で成立している。「ところで、法人令と法人法との相違は、「届出制」が「認証制」となり、「罰則規定」の強化、「宗教法人審議会」の新設などが柱といえる。その成立後、ビキニの水爆実験、新宗教の大教団やカルト的小宗団の反社会的問題が起ると一九五六年、当時の清瀬文相は、「審議会」に法人法の「改正」を諮問。一九五八年にまとめられた審議会の答申には、「宗教法人に対する調査及び報告の取扱いの明確化」や「包括宗教法人のうち都道府県知事を所轄とするものは、文部大臣所轄に改める」ことなどが含まれている。これは、今日問題となっている「改正」点に連動している。だが、この答申にもとづく「改正」は宗教界の強い反対で実現しなかった。とところで、この時の審議会で、もう一点重要な動きがあった。それは、その審議過程で、神社側委員から、伊勢神宮をめぐって、敗戦前の「神社非宗教論」につながるような改正論が出されたことである。これについて、キリスト教側委員の渡辺善太牧師が「これは神宮参拝を宗教活動、信仰問題の枠外におくもので、……神宮参拝を非宗教という理由で正当化されるおそれがある」と反対。そのため審議会は審議の対象から除外することを決定したということである。

それから約四十年を経た今日、オウム真理教による社会不安ともからんで、宗教法人法の「改正」問題が、さまざまな政治的思惑も含め、国会で重要議題となってきた。まさに宗教法の改正と社会変動とは密接不可分の関係にあるというのが歴史的現実といえる。

現代宗教における女性性

薄井篤子

本発表は、家族の変容と男女の関係性が現代宗教における女性たちの意識や活動の関連性を考察する。我々が「家族」として当然視していることが近代社会と共に形成されたことが次第に明らかになってきた。歴史社会学は「家族の存在は自然」という考えは近代社会に特有であることを指摘し、フェミニズムは家族の存在自体が女性にとって抑圧の装置であると批判すること、「家族は素晴らしいもの」という思いこみに疑問を呈した。これらの家族を相対化する視点は、近代家族の性格やそれを支える装置も明らかにした。その中で特に注目したいのは、愛情の強制による情緒的抑圧を代償に近代家族はその危うさを緩和するという点、その抑圧が女性により重くのしかかるメカニズムを持ち、そこから「女性は本来情緒的存在である」との神話作り出されたことである。この神話は「母性愛」を頂点にして家庭内での女性たちの感情ワーク（甘えさせる、グチをさいてあげる、ガマンする等）を支えた。

こうした近代家族が我が国で一般化するのには、一九六〇年代の高度経済成長であろう。愛情に基づく夫婦関係や親子関係が当然とされ、男Ⅱ仕事・女Ⅱ家庭の性別分業体制が固定化し、主婦層が確立した。この時期の新宗教は子育ての尊さや夫婦の和を中心に女性たちに感情ワーク教育を与え指導した。その中

で女性たちは他者（夫およびとくに子供）と親密な関係を築くことにエネルギーを注ぎ、それを通して自己開発を行っていた。やがてその営みは女性たちの交流で支えられ深められた。社会で女性たちのネットワークが盛んになる七〇年代以降、宗教においても女性たちの連帯も強まっていた。

しかし中流化が一段落した直後から、資本主義の構造転換も始まり、現代家族の変貌が始まった。近代主義（自由・平等）の女性への拡張からジェンダーの神話も（やや）弱体化し、家族責任負担への異議申し立ても以前は「罪」の意識を伴っていたのが主張されるようになった。

現代の家族状況は、男女間に新たな大きい感情の対立をあらわにした。女性たちは男性とではなく、女性同士での緊密な感情交流を実感していく。又、家庭の枠組の中で自己の生き方をとらえる方向に逆らっていく。こうした女性たちの意識は現代の新宗教でも同様に向かう。創価学会婦人部の「女性の連帯」の強調は、《母役割》の枠組で語られてはいるものの、「女性達の交流がリアリティを持って宗教活動の核になっていることを示している。一方GLAでのセミナーでの「女性の業」のとらえ方は、以前のような性別役割や人間関係の中で解消されない。《母性》は語られても、そこには軽やかさがある。自己の魂と宇宙の響き合いを重視するGLAでは、《世界》の中にいる私をその外側から眺めるような——いわば自分を、「風景」として見出す——視点が強く、《妻》《主婦》《娘》という性別も絶対的の重みは持たえない。世界が不透明になるにつれて、自己と世界の関わりもばやける。そこで現実の《私》や《世界》をどう解

積するかという把握の仕方そのものが重要になるが、その様式の一つとして以前機能していた家庭関係や対人領域はもはや魅力を失っている。

社会で進展する家族の変容は多様化は当然ながら宗教の領域にも大きな変動をもたらす。家族および男女関係の多様化に対して宗教がどのように対応するか、現在は過渡期状況にあるため不明ではあるが、先の二例は多様化状況下の女性たちの意識を表現していると考えられよう。一方、こうした多様化に対する危機感や不安感によって、逆に男女関係を固定化したり、セクシャリティを衝動強迫的に強調する宗教運動が登場することも触れておかねばならない。現実社会の中での女性のストレスおよび男性のストレスからの逃避として宗教が再び感情ワークの指導を行なう可能性も考えられる。多様化するアイデンティティに宗教はどのような枠組や答えを提示するか、まだ不明な段階であるが、その対応も多様化していくことは予想される。

宗教学批判

大越 愛子

宗教の神聖ならざる局面、その暴力性、差別性、金権性が明らかになるにつれて、そうした宗教の暗黒面を不問にふしてきた近代宗教学の政治性を問い直す必要が痛感される。

十九世紀に成立した近代宗教学は、近代化、世界化のプロセ

スの中で、世俗社会との共存を謀って、巧みな延命政策を敢行した普遍宗教の野望と表裏一体的に成立した。それは内向きには、啓蒙主義とロマン主義を両輪とした内面的宗教へと変貌し、外向きには植民地主義と一体化して、政治・経済的支配のみならず文化支配を企む世界宗教へと拡大化したのである。近代宗教学における規範的研究領域と科学的研究領域の二面性は、前記のような普遍宗教の二極化戦略と見事に対応している。

カント、シュライエルマツヘル、ヘーゲルと続く宗教哲学の生成は、欧米近代社会における宗教の公的領域からの撤退、私的領域への封印をあらわしている。そこでは宗教が内面的、哲学的であればあるほど、深遠であるとする視点が確立し、最も内面的な宗教としてのキリスト教の特権化が企てられた。高等宗教と未開宗教、文化宗教と自然宗教、超越的一神教と内在的多神教、個的宗教と共同体宗教などの二元論的分析軸が形成され、前者の優位の下に、後者の諸宗教は序列化された。宗教の内面性への集中は、その外的、社会的側面への無関心と結びつき、宗教の内包している暴力性、差別性、経済性の隠蔽に貢献したのである。(宗教学哲学批判)

宗教の内面化とともに、宗教集団の閉域化は促進される。その結果神学は世界観としての意味を失って、内向的となり、排他性が際立ってくる。外部への敵意が信仰の強化につながるという悪循環が生じる。被害者意識化が進み、自分たちの集団のもつ暴力性、差別性に無自覚となる危険性をもつ。(神学批判)

客観的、実証的な事実を価値中立的に記述することをめざす科学的研究としての宗教学は、世界システム化に乗り出した欧

米資本主義の文化、政策の一環としての、土着宗教の理解、解明、利用のプロセスにおいて形成された。それらの諸宗教の記述において、欧米人によるオリエンタリズムやエキゾティズムが露呈されたことは否定しがたい。また彼らの恣意的な宗教体験や意味の解釈学のために、構造論や聖俗論などの諸理論が編み出された。エリアーデなどの宗教現象学者が登用したカオス・コスモスの二元論は、聖なる世界を特権化することで、宗教上の暴力や差別、破壊行為、金権活動を無害なものへと稀薄化することに貢献した。(『宗教現象学批判』)

宗教の社会的機能の解明を目的とする宗教社会学は、その当初から国民国家の政教分離の枠組みの下にあった。それゆえ宗教の政治的部分、公的部分を論じるときですら、世俗論理と異質な宗教的論理で解釈しようとし、その結果宗教のもつ権力性、政治性を隠蔽する役割を果たしたのである。それは社会組織としての宗教集団を対象とするとき、その問題を最も露わにする。宗教御用達の解釈装置で宗教集団を扱う結果、当集団の護教的役割を演じさせられ、社会集団として必然的に内包する権力構造、差別化装置、排他的暴力性、非公開の経済活動などが不問にふされる傾向が生じるのである。(『宗教社会学批判』)

近代宗教学は、公私、内外、聖俗二元論、政教分離の近代宗教イデオロギーに基づいている。だが現実の生きた宗教は、こうした二元論的枠組みから絶えず逸脱し続けている。宗教学が伝統的なパラダイムに固執する限り、どのように価値中立を標榜しても、その政治性を問われることは否めない。

ジェンダーシンボリズムの比較考察

—— 神女と尼僧 ——

川 橋 範 子

欧米の宗教学では「ジェンダー」を宗教研究の主要な分析視点として用いることが定着している。この種の研究の多くは単に記述的なものではなく、宗教文化をフェミニズムの視点から再解釈し、再構築することを目指している。女性のスピリチュアリティーを伝統的な西洋中心主義、男性中心主義の枠組みから解放してゆくことによつて、非西洋の宗教や古代の女神信仰に自らのエンパワーメントの源を求めるものも多い。他者の中に自らの理想像を見つける試みが絶えずオリエンタリズムやロマンティズムの危険を伴うことは当然である。しかし、少なくとも女性にとつてより抑圧的でなく差別的でないスピリチュアリティーの形とはどのようなものであるのかを探る糸口として、女性のスピリチュアリティーの比較研究は意味があるといえる。

宗教史の中には様々な女性と宗教の関わり方が存在する。女性或は女性性を中心的な役割を担う宗教もあれば、単にそれらが男性的なシンボリズムの周辺にしか存在しない宗教もある。ここでは非常に顕著な対比を成す沖縄の伝統宗教の女性神役(カミンチュ)と仏教の尼僧のジェンダーシンボリズムの比較考察を試みたい。前者は通常、女性支配型の宗教と考えられ、

後者は反対に女性忌避の度合いが強い宗教と看做されるからである。

概して現世否定主義と禁欲主義を中心に据えた宗教ほど女性にとつて抑圧的であるといわれる。いわゆる大伝統と称する宗教の殆どがこのような反女性的な宗教概念に支配されていると考えられている。この代表である仏教では、一言でいうと、現世と来世の対立が女性と男性の対立に置き換えられ、女性の身体そのものが肉欲や様々の執着に満ちた現世と同一視されている。それゆえ女性は男性の儀礼的清浄さを脅かす破壊的な存在と看做される傾向があるようだ。出家集団内の尼僧には独身性が課せられているのは言うまでもない。しかし生物学的な本質主義に規定された女性観に基づいて男僧は尼僧を現世に囚われた欲望の多い存在と看做している。故に尼僧の集団内での地位は男僧に従属している。

これに較べて沖繩の女性神役は女性蔑視的なコスモロジーとは無縁の世界で活動している。実際、ある文化の正式な宗教指導者が女性であるのは宗教史上まれなケースであると言えるであろう。沖繩の伝統宗教には現世肯定主義と対立する禁欲的な宗教概念が見当たらない。そのため女性の性を汚れたもの、コントロールするべきものというようなレトリックも発達しなかった。女性が男性の儀礼的清浄性を脅かすのではなく逆に男性が聖性に対して汚れを惹き起こす存在であるという考え方も存在する。また女性神役たちは一般に独身性を課せられず、生殖行為も自由であった。

沖繩の伝統宗教のように女性が自らの身体機能を否定されず

に宗教者として活動し、高い社会人格を認められるケースは珍しい。禁欲主義を伴った現世否定主義的な世界観は二元論的思考に基づき女性に否定的な属性を与える。この反フェミニスト的な精神的アイディアルが制度的男性中心主義によって補強されたとき、女性蔑視の度合いはさらに強まる。カミンチュと尼僧のジェンダー・ジレンマの比較考察は男性中心主義に支配されないスピリチュアリティーの創造にむけての一つの提案である。

カトリック修道女の国際比較

——日本、ドイツ、オーストラリア——

中村 恭子

以下は、一九九四年から一九九五年にわたって筆者が日本、ドイツ、オーストラリアの三国で行なった、カトリック修道女のアンケート調査と面接調査の結果に基づく報告である。その他の国においても、現在調査中である。このような広範囲に及ぶ国際比較は、カトリック教会が世界的に合一性を保つとともに、世界諸国の文化の多様性を包容しているの、宗教と文化の関わり合いを女性に焦点をおいて考察することを試みるためである。

日本のカトリック人口は総人口の〇・三五%であるが、オーストラリアでは英国教会につぐ二八%、ドイツではプロテスタン

トとほぼ同数で三七％である。修道女のカトリック人口に対する比率は、日本では一対六四、オーストラリアでは一対四五一、ドイツでは一対五四五である。概して、カトリック人口の総人口に対する比率が高ければ高いほど、修道女人口のカトリック人口に対する比率は低いし、修道女人口は男性聖職者人口の、日本は三二倍、他の二国はほぼ二倍である。これら三国の修道女の平均年齢は日本五七歳、ドイツ五六歳、オーストラリア五五歳で、どの国でも五、六十代が過半数を占め、高齢化の傾向が著しい。とくにオーストラリアにおいては、二十代の修道女の回答がないので、修道院の将来が危ぶまれる。日本の修道女のうち幼児洗礼者は一九％にすぎず、他は平均二〇歳で入信するので、修道女会に入会するのは大学卒業後の二六歳であるが、八四％が幼児洗礼者であるドイツの修道女は、ギムナジウム卒業後専門教育を受けて二四歳で入会し、九八％が幼児洗礼者のオーストラリアの修道女は高校卒業後入会した人が圧倒的に多く、入会後大学教育を受け、過半数が修士号を持つ高学歴者である。

修道女たちは最も重視される「祈り」において霊的交信の喜びを体験しているが、三国の間には「祈り」について明らかな差異が指摘される。即ち、「神への祈り」は二、三〇％と、ほぼ共通しているが、日本においては五三％が、ドイツにおいては二八％が、オーストラリアではほぼ二〇％が「イエスへの祈り」である。ドイツで目立つのは「聖母マリアへの祈り」が二二％を占めることで、一方、オーストラリアでは「守護聖人への祈り」がそれに匹敵する。オーストラリアの修道女はほとんどア

イルランドとイギリス系であるが、フェミニスト神学と先住民の宗教伝統の影響が認められ、両性具有神や女神や自然に宿る霊が崇められ、ヨーロッパとは異なったオーストラリア独自の信仰土壌を形成していると思われる。また、神秘体験についても、オーストラリアの修道女はためらわずにその体験を語り、六〇％が肯定する。日本では五三％が肯定するが、ドイツでは二六％に留まり、無回答が六三％という高率を示している。伝統を意識するドイツの修道女は「神秘的」という言葉を自己の宗教体験に用いることに躊躇や抵抗を感じていると思われる。三国の修道女たちが一致するのは、キリストの復活と死後の世界への信仰である。また、修道女たちは一般に高学歴者で、生涯教育の実践者でもあり、伝統的に男性の領域とされてきた神学に勉学意欲を示している。社会問題一般への強い関心を抱くオーストラリアの修道女には、カトリック教会内の性別役割分担を否定する意見が多く、現在の教会の体制に批判的である。日独の修道女は今なお伝統を問わず気運には到っていない。修道女会が現代の若い女性たちを引き付けえない理由はここにあると考えられる。奉獻の志を抱く女性たちは従来の修道院制度とは異なる新たな宗教的生き方を模索しているのである。

楽園とメシアニズム

竹田 洋一郎

十九世紀後半から、西洋世界との接触を契機として、非西洋世界には多くのメシアニズムが展開した。「メシアニズム」という語自体はユグヤ教に由来するが、その救済論的構造を問題にする場合、ユグヤキリスト教以外の宗教伝統の中にも同様の観念が広く見られることがわかる。今日では救世主の到来と、しばしば原初の楽園の状態の回復を意味する宇宙の更新と救済の時の到来を期待する観念、もしくはそれに基づく運動を指す類型論的概念として用いられている。確かに西洋近代との接触を契機に非西洋世界に展開した多くの預言的運動はキリスト教やイスラム教メシアニズムの影響のもとに成立して来ているが、世界宗教のメシアニズムの伝播という概念のみではそのような運動の成立は充分には説明されない。それらは文化接触と文化剝奪の具体的状況の中で成立してきているのと同時に、ここではしばしばキリスト教等のメシアニズム以外の要素、その伝播以前から土着の伝統的宗教的要素がもっていた神話や儀礼の要素が取り上げられ再解釈されているのが確認されるのである。これらの運動は世界宗教のメシアニズムと、土着の伝統からの新たな総合であり、そのような周縁的状況における新たな宗教的創造として問題にされなければならない。そこではそれぞれの要素を同定するという作業と同時に、その宗教学的意味

をメシアニズム一般の構造から問題にするということがなされなければならない。

本発表では近現代の預言的・千年王国論的民衆運動におけるメシアニズムの中心的テーマを指摘したが、伝統的社会の神話には白人との接触以前から、文化英雄や至高存在、デウス・オティオス、そして死者といった神話的存在の帰還のテーマが、潜在的なメシアニズムの可能性として含まれていたと言える。

そしてそれらは、文化接触の後、その困難な状況に際して、積極的に再解釈されドラマタイズされて新たな宗教的創造がなされるのである。

いま一つの興味深いテーマは、来訪者、とりわけ白人が神あるいはメシアであるというテーマである。その接触の初期の段階では、オセアニアやアメリカ大陸を始め、多くの場所で、白人たちの存在とその到来は文化英雄、創造神あるいは死者たちとその帰還であると考えられた。それはメラネシアのカーゴ・カルトの中心的神話を生み出したし、インカではフランシスコ・ピサロの軍隊は創造神ピラコチャとその使者であるとみなされた。彼らがピラコチャ同様に髭をたくわえ肌の色が白かったからである。また、スペインによるメキシコ征服に王国の破壊をもたらすケツアルコアトル再来の伝説が重要な意味を持っていたことは良く知られている。まさに再来が予言された年に上陸したコルテスの軍隊は、アステカ人の自らの終焉についての不安と確信の中で待たれていたし、征服者はそれを利用した。この避け難い破壊の運命への確信は、マヤの宇宙観にも見られるものである。しかしマヤ、アステカの暦や、「火の消滅」の儀

礼から見て取れるのは、そこには同時に、一時的に破壊、カオスへの回帰の後にある世界の再生への期待があるということである。ケツアルコアトル再来の神話も、やはり世界の再生をもたらすメシアニズムとして生きられていたのではないだろうか。

白人たちが容易に神話的存在、メシアとして迎えられたということは、このような出会いにおける宗教的意味を示唆している。そのような「全くの他者」を扱いうる唯一可能なカテゴリ―は「神」や神話的存在である。それらはいずれも奇異で非日常的なもの、つまり「聖なるもの」と同一であり、その顕れはメシアニズムの契機として積極的に待ちうけられているのである。

信仰共同体における宗教的権威の問題

三ツ木 真弓

本発表では、「信仰共同体における宗教的権威の問題」と題して、従来の教団類型論では主題化しにくい原初的な信仰の共同性について考察を試みた。この問題を考える上で、無教会出身の独立伝道者手島郁郎による「キリストの幕屋」の運動は興味深い事例を提供してくれる。なぜなら「キリストの幕屋」は無教会の理念を媒介としつつ、ペンテコステ体験の強調に見られるように信仰の共同性を重視しているからである。

周知のようにターナーは構造的に劣位にある者が価値を担う存在として立ち現れる過程をコミュニタスと名付け、コミュニタスとは人びとがお互いに全的な人間として出会う境界のない自在な次元であることを示唆した。本発表で言う「信仰共同体」とは、歴史のうちに具現化したコミュニタスを指すと仮に定義しておく。ターナーはコミュニタスと構造の間には弁証法的関係があり、何らかの条件に恵まれると、構造は再び現在のコミュニタスのうちに溶けこんでゆくことを指摘している。以下、一九五〇年十一月の「第四回阿蘇聖書講筵会」において起こったとされる「幕屋ペンテコステ」の前後の過程を追うことを通して原初的な信仰の共同性の生成と宗教的権威の關係の問題の一端を考察した。

手島は一九四八年五月、阿蘇で召命を受け、自らが経営していた会社の元従業員だった若者や近所の学生などを集めて自宅が無教會的な集会を主催していた。病床に倒れた妻の為に祈るうちに、手島は若い頃もっていた癒しや異言の力を回復したと言われる。そのような状況の中、一九五〇年八月の「第三回阿蘇聖書講筵会」で劇的なリバイバル状況が起こったとされる。十八世紀から十九世紀にかけて欧米を中心に展開した信仰復興運動では、人間の罪とイエスによる贖罪を強調することによって感情的な昂揚を引き起こし、回心を促したと言われるが、このときのリバイバルでは手島の祈りが罪というよりは信徒たちの恩の感情を刺激した様子が記録から読みとれる。それ以降、青年達は人が変わったように熱心な信徒となり、中には癒しの力を発現する者なども現れたと言われる。手島は個別的に異言の

指導を始め、信徒たちは異言による祈りを習得した。同年十一月には「第四回阿蘇聖書講筵会」が開催された。この集会には無教会系の雑誌に出された広告などを見て、六十名の者が集まり、信徒行伝さながらのペンテコステ状況を体験したと言われる。

手島はキリスト教の教義や神学上の論争を無力で無意味なものとして否定し、復活のキリストを単純に信じるこそが信仰の精髓だと考えた。これは権威の源泉としてのイエスに回帰することであり、十字架のイエスという弱者の力を通して再びコミュニティスを実現することを意味すると思われる。

一九五一年頃には、伝道先の清瀬の結核療養所から手島を慕って熊本に移住する者が相つき、熊本市内で貧しいながらも互いにいたわりつつ共同生活を営んだと言われている。

その後も大量の回心者を続出し、「キリストの幕屋」の運動は日本のキリスト教には稀な急激な成長を見せた。しかし、晩年手島はカリスマ的伝道者中心の大集会による伝道よりも生活に密着した家庭集会中心の平信徒伝道に期待をかけたと言われる。実際に手島自身、東京のホールで数百名の会衆を集めて行なわれる大集会に運動の初期のような熱い愛の交わりを維持することに大変な困難を感じていたとされる。ここにはカリスマ的権威と信仰共同体の間の矛盾を含んだ緊張関係を窺うことができる。すなわち、コミュニティスは周縁に退いたカリスマによって成立するものでありながら、カリスマの吸引力が強大になりすぎると、しばしばコミュニティスにおいて実現されていた我—汝関係が変質してしまうのである。今後は他教団をも視野に

入れつつ、手島の運動にそくして考察を深めてゆきたいと考える。

現代民衆宗教における聖なる世界の再創造

——中南米の悪魔——

谷 口 智 子

本論では、現代民衆のひとつの宗教的創造である中南米の悪魔をめぐって、研究者の学問的態度を問題にしながら、これらの悪魔の意味を明らかにしたい。

従来の研究で、新大陸に悪魔という概念をもたらしたのは、カトリックの宣教師だといわれている。新大陸に上陸した宣教師達はインディオの宗教を悪魔的なものと見なしたが、その主な原因は神への人身供養であった。供儀は、ファン・パールによれば、生存のための糧を与えてくれる神に対し、感謝をもつて返礼をしなければならぬという原理に基づいており、今もインディオの宗教生活の根本をなしている。それは、ジュエーン・ナッシュの研究で紹介される鉱夫の言葉「我々は鉱山を食べ、鉱山は我々を食べる」という言葉にもあらわれている。

宣教師がインディオの宗教を悪魔としたのに対し、インディオは、聖なるものとの互酬関係を阻む西洋人と西洋文化を逆に悪魔と見なした。互酬性の崩壊は、共同体全体の危機をあらわすからである。ポリビアの鉱山の主ディオは、鉱夫に豊富な鉱

物を与える一方、充分な供儀を行わないと、「人々を食べてしまふ」と考えられ、畏れられている。テイオの悪魔性には、伝統的な山の神の恐ろしい側面と、白人やメステイソの姿で、インディオの前にあらわれるという植民地状況を反映した歴史的側面の両方が存在する。

ピシュタコ、カリシリ、ナカツクと呼ばれるアンデス高地のインディオに信じられている一連の脂肪を食う悪魔の伝説もまた、互酬性の崩壊を示す悪魔としてインディオに表象される。悪魔は夜、村のはずれや十字路、橋などの境界で一人で歩いているインディオを襲い、脂肪をとって殺す。吸血鬼は、黒い服を着たカトリック神父や、都会の資本家、研究者、技術者、外国人といったよそ者の姿をしており、インディオから奪った脂肪を都会に売る。

ナタン・ワシュテルは、自らがピシュタコ伝説の生成する現場に巻き込まれる経緯を描いている。村の異分子で市場で大儲けしていた男が、ピシュタコとして疑われ、村人に暴力と差別を受けた。男はワシュテルを頼り、よその地へ連れていってくれと頼む。男はワシュテルに何か神的力量があると考えていた。インディオにとって研究者自身もまた、両義的な力を持つ異人なのであり、共同体の秩序を乱さない限り、神的存在として受けとめられるが、秩序を乱すと悪魔的存在として排除されるのだ。ここでは、研究者自身の学問的態度、および彼のよって立つ文明そのものが逆照射され、問いただされている。

ピシュタコは、村の外と村の中の仲介者であると同時に、この両者の不平等な関係、互酬性の崩壊を示すものとしてあらわ

れる。村の外とは、スペイン語が話され、教育される場、モノと金が流通する市場経済、政治的中心である都市、国家であり、宗教に裏付けられた村落の倫理的、政治的、経済的秩序とはまるで異なり、共同体を脅かすカオスなのである。ピシュタコが脂肪（宗教的意味をもつ生命のエキス）を奪うということは、外部の力がインディオの宗教的、政治的、経済的行動における主体的な力、生命そのものを奪うことである。インディオはピシュタコリ外の世界の力の侵入により、自らの共同体の秩序を脅かされるが、同時にピシュタコを表象することで、共同体を守り、外の世界を批判する。

チャールズ・ロングは、「これらの運動は、西洋自身の言語やカテゴリーを用いて、西洋自身を批判しており、その意味で二度目に創造されたものだ」と指摘している。中南米の悪魔は、西洋人によって自らの宗教を悪魔として批判されたインディオが、西洋人がもたらしたこのカテゴリーを使って、互酬性の均衡を破り、混乱を巻き起こす西洋人と西洋のシステムを批判する、批判の批判としての民衆宗教といえる。

ポストコロニアリズムと民衆宗教

荒 木 美智雄

戦後、かつて植民地支配を受けていた世界各地の民族が国家として独立した。それらの国家には「世俗的救済」の民衆宗教

という意味があり、それまで世界の唯一の中心、モデルであった西洋に加えて、世界中に多くの中心が生まれたという意味をもっている。

しかし、その後、トゥルーマン大統領によって推し進められた「開発経済」政策は、それらの独立国を市場経済のシステムの中に組み込み、全世界をのみ込んでいく一元的な経済支配の中へ人類を追い込んで来ている。先進国の側の社会は、このシステムだけが人間の自由を保証するというイデオロギーによって、一切を、教育、リクリエーションから人間の臓器や生命そのものまで売り買いされるようになり、企業は人間の欲望を限りなく刺戟しかき立て生存競争の中で人間を消費に駆り立てている。「発展途上国」と位置付けられた社会では、文化や民族の生存をかけて、新たな秩序を求めるが、それは、しばしば、急激な変化の中で、絶えず突きつけられる混乱・カオスを創造に先立つカオスと把えることによって可能となる。

そのような宗教的創造の宗教学的意味は、コロンブスの大航海以来五百年の近代西洋の成立展開（その間に西洋の学問や文化の概念やカテゴリーが形成された）を批判的に問い、同時に世界にコロナリズムによって展開した西洋の支配の意味を宗教学的に問うことよって把握することが可能になるであろう。とりわけ、そのようなコロナリズムの批判においては、ジョセフ・キタガワが「人間の西洋的探求」と呼んだ近代西洋文化に限定されたすべてのアプローチャや「ヘーゲルの幽霊」と呼んだ西洋中心主義的視座のシリアスな批判剋服が重要になる。

近代性の理念と宗教概念

飯田 篤司

「内在主義」志向としての近代世界においては、理性の普遍性かつ自律性に依拠し、自己完結的な知の体系の確立が志向されていく。もはや伝統的権威などに依拠しえぬ啓蒙理性は、普遍的たらんとしてその根拠を自らの内に希求していく。そして自己に再帰的に関係して自己自身を形成していく回路が成立する場としての主観性・主体性が主題化され、そこに知の基底が見出されていく。そして「絶えざる反省の軌跡」としてのその歩みは、「進歩」として思念されていく。こうした理念の下、内在世界の彼岸としての「超越」を志向すること自体が一つの内在的操作と捉えられ、しかも非理性的として負の価値が置かれ、それゆえ宗教は原理的にその当初から疎外されていくこととなる。

しかしまた、宗教を積極的に基礎付けんとする場合においても、宗教概念は近代合理主義のヘゲモニーを前提とし形成されていった。理神論のように宗教を知性化・合理化による相即への志向においても、逆に合理主義を対称項として自己規定していくロマン主義においても、その宗教概念の近代地平内在性が見て取れよう。しかもその基底探究という水準においても、近代的論理機制に依拠されて遂行されていく。近代思想の主軸をなす合理論・経験論の両系譜において、宗教の存立基底はそれ

それ、理性や人間性、神秘体験などの体験性に求められ、内的主観性の領域を巡って展開される。これらは、内的理性や内的経験といった特権化された私秘的領域に確実性の基底を求められていくという論理機制において、近代性の地平の内に立つものと言えよう。

さらに同様の構制は、価値判断自体の捨象を理念的に掲げる近代学の言説においても、ある意味において見出されよう。すなわち記述学・個別科学という近代学の理念に基づき存立する宗教学においては、その対象は経験内在的地平へと希求され、一次的には「経験内在的对象」として思念される諸要因をめぐり展開されてきた。そのため、宗教の全体性が損なわれ矮小化されたとの批判をも受けることとなるが、しかし他方では、経験科学としての自己認識にも関わらず、その対象を自存視し「科学的神学」として機能したとの批判をも受けていく。こうした批判の根底にあるのは、近代知の自律の理念は普遍的たらんとしてその根拠を自己のうちに希求するという機制、及び、まさにそのため逆説的に「閉じた全体性」へと転化していく可能性をあわせもつことに由来することと思われる。このような認識上の限界概念をその本質であるかのような物象化的錯認に陥いり普遍化していく危険性は、宗教学に限らず近代諸学が共通に有する問題構制ではあるが、特に究極的真理要求をその本質とする宗教をめぐる言説においては、その内在的自己撞着を回避する回路として無自覚のかつイデオロギー的色彩をおびた形において包摂されやすい危険がある。

以上のように、近代的な知の理念との相関において宗教概念

は形成されてきたが、近代世界の閉塞への認識に伴い、その知の構制自体に見直しが求められてはきている。しかしそれはまた、従来のような反転図式による宗教性の「回復」の唱導を許すものでもありえない。そもそもこうした反省自体も、近代性の理念に内在的になされているとの認識に立つ時、その「閉鎖性自体が開放性の条件」という矛盾する要請に立ちつつ、拭いたい物象化の陥穽を回避し、いかに絶えざる自己革新への路を開いていくかが課題とされよう。そしてその路は、「進歩」への信仰に代わって、プラグマティックな本質的な企投的性格の自覚の上になつて歩まれていくこととなる。

恫喝と救済

——宗教の言説構造——

門馬幸夫

従来、宗教の機能は、社会や文化に対して究極的な価値（規り所）や目的を提供して社会・文化の「統合的機能」を果たすものという理解がなされてきた。しかし今年のオウム真理教の事件に見るように、宗教は常に社会や文化における統合的機能を果たすものとは限らない。ある場合にはそれは非統合的機能や分裂的役割（逆機能）、破壊的機能をも果たすものとなる。社会学者のR・K・マートンは、その著『社会理論と社会構造』の中で宗教が社会統合に資するという見方に対し、それはデュ

ルケムの見方を文明社会に安易に応用し宗教の持つ社会における非統合的な結果を無視していると指摘した。同一社会内に異なった宗教が併存する場合、宗教信仰者が社会的価値を信じない場合、特定の宗教集団の価値が一般社会の持つ価値観と異なつた場合、それは宗教が「社会の統合に資する」といえるのであろうか、というのである。

マートンはまた、社会・文化における機能分析の持つ保守的イデオロギー性を指摘するとともに、機能分析において、「顕在的機能」と「潜在的機能」という点も指摘した。ある社会的機能は顕在的機能を果たし得るものでもあるが、それは往々にして意図せざる潜在的機能（逆機能）を果たすものともなり得るからである。このコンテクストは、「宗教における救済」という問題を考慮する場合に極めて有効な視点を提供すると見なされる。特にここで取り上げる仏教教理における救済の言説には、右のような内実が伺えるからである。たとえば歴史学者の横井清氏は「仏教そのものの考え方が本来的に人を救うべきだと主張してきたことは疑われないが、実際に仏教が仏教者に担われて広まる過程では困った役割を果たした」と指摘している（「中世身分制の研究状況と課題」『部落問題研究』七八）。指摘にある「困った役割」というのは仏教が果たした差別的役割であるが、これは宗教が果たした逆機能的側面であろう。仏教のある側面は、民衆の「救済」をうたいながら、その実は差別的機能を果たしてきた側面を持ったのである。のみならず、宗教・仏教を信仰させるための言説構造は、「恫喝」をその論理として保持している点も指摘でき得る。大乘仏教教典の『法華經』にはそう

した言説構造が顕在的、潜在的に存している。

『法華經』「安樂行品」には「チャンドラ」のようなカーズト外の人々、様々な部族民や特定の職業に携わる人々、女性といった存在には、仏教修行者が近づくべきではないとして、いわば「排除のリスト」を顕在的に述べている箇所が少なからず存在をしている。ここでの「チャンドラ」（旋陀羅）とは我が国では歴史的には被差別民とされてきた人々に比定されてきている。しかし、『法華經』における言説構造は、これのみにはとどまらない。卷二十八「普賢菩薩勸発品」に見られるように、その言説構造には、「恫喝」の論理構造が内包されていると見なされる箇所も少なくない。これら供養し賛嘆するものあらば今世において果報を得、この経を受持する者を見てその過悪を出さば、この人は現世に白癩の病を得ん」というような事例がそうであるが、この論理構造は、『法華經』を誹謗すると病を得、『法華經』を供養し賛嘆するならば果報を得る、という、「恫喝」と「救済」とのセット構造となつていると見なされる。

この「恫喝」と「救済」のセットは、「救済」ということに関し、「○○をせねば××となる、だから○○をしなさい」という論理構造を取っている。これは「救済のメタファ」と見なされるが、しかしこの救済のメタファは、そのため排除・差別的言説構造・論理構造を有することとなつたと見なされよう。『法華經』の論理は、その後、因果経や和讃等を通じて差別を拡大していく源泉ともなつていったと見なされるのである。

「宗教」概念の意味について

尾崎 誠

「宗教」は「宗旨」と一対をなす。即ち「宗旨」とは天真也。事理一体にして生仏未だ分れず。心念不二にして迷も無く悟も無し。色心是れ一にして修にも非ず証にも非ず。只だ見聞覚知を離れて是れ法界周遍せり……。宗教とは、章段建立也。……一代の説教より一文一句に至るまで皆是れ章段施説の姿也。機に随いて教を説く云々。」（『藏田抄』）と。宗教は言説による施説なので衆生の機根の差に応じて多くの教に分れる。他方、宗旨は言説を離れ、能所主客の対立を超越した仏果己心の内証だから無師独悟の域である。

その「宗」とは『法華女義』における「名・体・宗・用・教」の五重玄の一つで、「因果を以つて宗と為す」というように修行の意である。ここに宗教は行為と言語を本質とすることが見てとれる。他方、天真とは天真独朗の略で、止観を意味する。即ち、宗旨は観想の立場に立つ。観は永遠の、行は歴史の次元に立ち、近代の西田哲学と田辺哲学との相違にも対応しよう。

田辺は「無は行ぜられるものであつて観られるものではない」として、観に立つプロチノスや西田哲学を批判する。観の立場からは無は往相の目標としての有にすぎない。自ら無を行じない限り、無を証することはできない。芸術美的直観によつては現実に無を現成する還相行為に出ることができず、倫理的当為

の契機を無視し、宗教の実践的行信証を見失う。つまり、観想では汎神論的美的調和が支配的で人間の自由に根差す根源悪への自覚が乏しい。罪悪意識が稀薄で、懺悔の契機を欠く。仏教は「戒・定・慧」の三学を根本とするが、戒は懺悔に関わる。田辺は理観を超えて、「懺悔道としての哲学」を確立したが、宗教の最終局面を見失つていない。しかもそれは「種の論理」と結合して、社会的政治的変革をも伴うが、決して宗教と政治との直接的な一致・無媒介的自己同一化ではなく、個の実存の主体的行為による否定媒介的弁証法的統一を原理とする。

田辺によれば、懺悔なくして無の行はありえず、懺悔は宗教的行為の基礎的普遍的契機であり、救済の絶対的必要条件である。懺悔なくして宗教的实践はないが、その具体的内容においては、社会的基体を媒介とする。即ち、政治的行為と宗教的行為とは基体即主体として実践の両側面を構成する。しかし、これは宗教が政治を直接的に規定することを意味しない。むしろ宗教の絶対無の実践によつて個の自由な主体性が確立され、個即類として、種の基体としての社会存在たる国家を媒介として人類的普遍性が達成される。国家は宗教的無の媒介としての有、方便存在としての否定的存在である限り、その種の限定を超えて、人類的普遍性を獲得し、ここに文化が成立する。国家は有即無なる転換の各瞬間的平衡以外にその存在を許されない。つまり、実践において不断に新たにされる革新内容としてのみ、相対即絶対の否定的媒介性を有する。

しかし他方、国家もその肯定的側面では法として普遍化され、その否定性の半面には、有としての自己同一性を要求し、基体

化される傾向にある。つまり、常に否定媒介性を失って、類の自己疎外として種の直接存在へと転落する可能性をもつ。だから国家にも根源悪があり、懺悔が必要なのである。

田辺はプラトンを継承発展して、絶対善は次善として絶対現実即理想として実践的媒介において成立し、国家の類の普遍化は個の政治的実践によって媒介されるとする。種は一面類の実現であると共に、他面類からの転落態でもある。この種の二重性によって国家も方便存在の否定性を失って、自己絶対化への錯誤を犯しうる。ここに個の神に対する懺悔は同時に国家革新の政治的実践を神に媒介する必要性がある。もし国家がこの媒介を無視してそれ自ら直接存在としての絶対化を強行するならば、絶対の無性への反抗の結果として世界の歴史審判に屈さねばならない。国家批判こそ、哲学宗教の道である。

語り得ぬものの論理分析

木村俊彦

「バガヴァド・ギーター」で、本地はヴィシヌ神である軍師クリシュナが、親族との争闘の歩武を進めるパードウ族の指導者アルジュナに進言する。勝・敗にこだわるな、と。勝負に執着しないことを作戦心理の要諦のように説きながら、それはいつしかヨーガの心学になって、平静心の境地を「平等視」と呼ぶようになる。これはさらに大乘仏教になって「平等観」と

なり、その知を「平等性智」と呼ぶようになった。

そして世間知を成所作智とか差別智とするのに対して、平等性智は悟りの智そのものとされる。その語の出自がヨーガで求められる心境であったから、このような展開は容易に理解できる。そして実践論における無執着という目標を獲得する知がこの平等性智であることも理解できる。ブッダは哲学的な二者択一を迫るトピックに、回答を拒否したと言う（村上真完「語り得ぬもの」。世界が永遠か無常か。霊魂が在るか無いか、などに対して、無門慧海も、単に「無」ではないものを要求する。「わずかに有無に涉らば喪身失命」と、無門関第一則で言っている。

この様な矛盾対当の両概念は集合論的にはきれいな全論理空間を表わし、排中律を以っていずれかに帰するべき和集合である。一般にAと非Aで論理和ができる。それ以外の選択を許さない。ところがいわゆる東洋の論理は、Aと非Aを共に否定して良しとする「一切否定——これを「空」と称する——、Aが即非Aである」と見よ、という即非の論理の二途に分類できる。ブッダのいわゆる無記の態度は、当時は苦からの解脱に関係のない形而上的愚問を回避する態度であった。これは特定の下グマに執着することを戒めるエポケーである。平等性智とはその様な知である。

このエポケーは、無執着という実践からくる表現形式である。平等性智につながることは容易に理解できる。「空」とは、存在しないという存在論的形而上的な世界観を言ったものではない。拘泥すべきではない世界を比喩的に表現したものののだ。

「色即是空、空即是色」の対称律的テーゼは、空を無と解釈すれば、まさに無意味な論式になってしまう。ものは執られるべきではない、という実践の要諦を言明した所の、存在の在り方を表現したものだ。

空は不可言説とされる。それは言明形式をよほど工夫しなければ、単に無意味な命題、偽なる命題に陥いつてしまうからである。八千頌般若経では、「菩薩は悟りに志向する心におごらないというしかたで学ばなければなりません。なぜかというところ、心というものは心ではありません」（梶山訳十頁）と分りやすく説明している。この直後に、心は本来浄く輝いているのです」という自性清浄心のテーゼを言明する。ここではその命題は論題ではない。金剛般若経の「応無所住而生其心」はこのことを言っている。

ここにおいて、空なる心は（般若心経では、色のあと受・想・行・識の心作用についても空であることを言う）、その心にとらわれない心であると解説している。菩提心というものに執られない菩提心こそ真の菩提心である、と言っている。それが即非の論理である。文字通りの論理式での解明は、この書式では無理であり、また筆者の寄稿が『比較思想研究』第十九号などにあるので、ここでは省く。しかし本稿の報告は論理記号で論理式化したものを想定している。

今まで「空の論理」というものが本当に論理化されたことはなかった。その論理化には集合論を基調にするブール代数は使えない。中村元博士がその研究のバイオニアであるけれども、四句分別の俱有と俱非有が無意味になるとされたのは、その限

界が出たに過ぎない。ブラウエルの直観の論理学の、排中律を認めない論理学がその為に必要なのである。

宗教学と宗教哲学

小田 淑子

宗教学と宗教哲学は一般的に、特に日本において疎縁に留まっている。両者は互いの異質性や不備を指摘するか、ほとんど無関心かである。両者が互いの成果を取り入れる必要性について、本稿では宗教の現実形態の意義および、そこに含まれる宗教性の重要さを手がかりに考えてみたい。

両者の関係が疎縁になった一因は宗教自体の側にある。M・パイの用語を使えば、反省的（神学的）伝統をもつ宗教には、しばしばそれと相容れない非反省的伝統があるからである。後者は何らかの共同体において儀礼を繰返しつつ存続している現実形態であり、そこには往々にして土着の信仰が混交し重層的に共存している。神学は稀にはこの実態の一部を自らの伝統に組み込むが、通常はそれを批判し、否定しつつも、黙認している。

宗教学と宗教哲学の隔たりは単に宗教の側の二つの伝統のみ由来するのではなく、各々の学問がその成立過程で何を課題としてきたかにもよる。ここでは両者の成立過程の詳細には立入らず、単純化しすぎではあるが、宗教学哲学は啓蒙主義以来、

宗教の非反省的伝統を批判しつつ、理性の時代にふさわしい宗教のあり方を探求してきた。さらにプロテスタント神学の影響を強く受けて、個人の内面的信仰や体験を重視してきた。他方宗教学は、キリスト教以外の諸宗教の研究に向かい、宗教の多様な現象の解明を重視したが、神学からの独立を意識しすぎて、神学と競合する領域を扱うことさえ避けてきたきらいがある。

宗教が民族などの共同体において、もしくは新しい共同体を形成し、最小限でも儀礼を行つてゐることは否定できない事実であり、宗教学にとつては出発点である。だが宗教的真理は個人の体験や内面的信仰においてのみ把握され、伝達されると主張する宗教哲学はその現実形態を無視するか、むしろ低く評価してきた。たしかにそこで宗教的真理が解明されているが、個人的体験と内面的信仰のみで存続する宗教はない。共同体や儀礼は宗教の存続に不可欠である。とすれば、宗教的真理自体がその存立と伝達に現実形態を必要とする一面があるのではない。深澤氏が紹介している神秘主義の体験と伝統をめぐる論争も、体験か伝統かの二者択一ではなく、宗教的真理自体が両者を必要とし、おそらく伝達の様態が異なるため、相補的に把握する可能性があるように思われるが、これは宗教哲学の新たな課題となるのではないだろうか。

宗教哲学が共同体や儀礼の意味を把握すヒントはヘーゲルに求められるかもしれない。ヘーゲルの宗教哲学はキェルケゴールに批判され、その批判は一面では正しい。だがヘーゲルが宗教を共同体（国家）との関係で考察し、祭儀を重視していたことをキェルケゴールは見落しているからである。

宗教哲学は近現代における宗教の意義を理性と科学との関係では深く考察してきた。だが近代化は都市化とともに村落共同体を崩壊させ、この社会変容が近代以前の宗教の現実形態を壊し、現代人の伝統的宗教離れをもたらした問題には宗教哲学はあまり言及しない。これも既述した宗教哲学のあり方によるものだろう。

最後に、宗教の非反省的伝統が有する宗教性の重要さを日本の現状に照して指摘しておきたい。宗教哲学が理性と対立させているのは宗教の反省的伝統に限られていて、非反省的伝統はまったく考慮に入れられてない。しかし例えば生命倫理の具体的な問題に対して、仏教の反省的伝統が提示する見解は必ずしも人々の感情や態度を説明しない。現代の日本で理性に最も強く抵抗しているのは非反省的伝統の宗教性だと思われる。この宗教性はエリアードが解明してきた宗教性と通じるものがある。宗教的哲学はその成立当初からこのような宗教性を批判してきたが、日本の現状を前にしてもそのままのまゝののだろうか。非反省的伝統の宗教性を把握し、反省的伝統との関係をも問い直す可能性は残されているように思われる。

宗教類型論について

吉津 宜英

一、問題の所在 今、こと改めて宗教類型論を問題にするのは、先ず第一にこれまでの類型論における仏教の位置づけの不確かさを感じるからである。また、第二には近時の新しい仏教運動までもを含めて、どうして日本の仏教は宗派性が強いのであろうかという問題意識を持っている。この点を釈尊の宗教の原点にまで遡って考えてみたいのであるが、その場合に仏教の中だけで考えるよりも、広く世界の諸宗教の中で仏教を位置づけながら論じて行く方が実り多いのではないかと考えたわけである。

二、これまでの類型論 (1) 一神教、多神教、単一神教、無神教 仏教は無神教ということになるが、積極的に内容を与えた規定とは言いがたい。(2) 原始宗教、古代宗教、民族宗教、世界宗教 仏教は世界宗教に入るが、どんな世界性を有するかという内容までは与えられていない。また、この類型論には進化論の是非の問題が付随する。(3) R・N・ペラの説 原始宗教、古代宗教、歴史宗教、近代宗教 現代宗教 歴史の文脈に考慮した新しい進化論的な宗教類型論と考えられる。

三、私の三類型論 (1) 垂直型の宗教 一神教。一神が真上から垂直的に人間に自らを啓示する。その中間に預言者もしくは仲保者が存在することもある。人間はただ祈るのみで、神に

向かって何らかの操作の力を働かせることは出来ない。(2) 傾斜型の宗教 多神教、またはリーダー型の宗教。斜めに神々、崇拜対象、あるいは現実の教団のリーダーを仰ぎ見る。神々などからの働きかけがあると同時に、人間のサイドからも信仰対象を操作しようとすることもある。(3) 水平型の宗教 釈尊の宗教。一人一人の修行者と釈尊と呼ばれる人とは水平、対等である。法灯明(ダルマ)の前に一人一人の人間も対等であり、またダルマと一人一人の人間も水平、対等に、対峙する。

四、釈尊の宗教を水平型と見る根拠 (1) 阿含の『大般涅槃経』で釈尊がアーナンダに語る。「私は修行者の仲間を導くであろうとか、修行者の仲間は私を頼っているとかと考えたことはない。自らをたよりとし、法をたよりにして、修行して行くだけである」と。ここで釈尊は自分の立場がリーダー型の宗教ではないことを示す。(2) 『律蔵』『大品』 修行者が釈尊自身を含めて六十一人となった時、釈尊はみんなに自分に従って来ないで、伝導の旅に出るように勧める。「私も解脱した。比丘たちよ、あなた方も解脱した。遊行せよ。人々の幸福のために。一つの道を二人で行くな」と。ここでも比丘一人一人の立場の重要性と、釈尊と比丘との対等性が示されている。

五、三類型の変容 (1) 垂直型の傾斜化 キリスト教において、神とイエスへの信仰の外に、マリヤ信仰や歴代の教父たちへの信仰が強まれば、多神教的な雰囲気を増す。(2) 傾斜型の垂直化 単一神教的な精神風土は後に一神教を生み出したとも言われることが、このパターンの一例となる。(3) 水平型の傾斜化 釈尊滅後の部派仏教のダルマ至上のあり方。中国仏教の

上意下達的な「教」への傾斜。日本仏教の宗派性の傾向。近時のリーダー型の新仏教のあり方。(4)傾斜型の水平化 部派仏教に向かつての初期大乘の「ダルマは空である」という主張。中国禅の「教外別伝」の立場。伝統を誇る顕密仏教に向かつての日本の親鸞の「弟子一人持たず候」という態度。

六、三類型論の意義と問題点 仏教の原点である釈尊の宗教を水平型として位置づけることが出来た。しかし、釈尊の宗教を水平型と規定することが新たな議論の対象となる。また、傾斜型の幅が広すぎて、宗教を類型化したことにならないという批判があろう。

第二部会

ソクラテスと魂の不死

浜崎 盛康

ソクラテスは、「魂の不死」についてどのように考えていたのだろうか。この問題についての解釈は大きく二つに分かれる。その一つは、ソクラテスは魂が不死であるかどうかは知り得ないと考えていたとするものであり、他方は魂の不死を信じていたとするものである。本発表の課題は、この問題について、『ソクラテスの弁明』を中心に、一つの解釈、ないし解釈の方向を提示することである。

『ソクラテスの弁明』では、まず 28c-29d で、死を恐れるのは知恵がないのにあると思つていふことになるとし、その理由として、「死を知っている者は、誰もいない」からであると述べられている。つまり、死について、明確に不可知論的な主張がなされている。しかし、40c では、死が善いものだとすることは大いに期待できると述べ、続けてその理由を以下のように論じている。魂は死によつて消滅し死後は存続しないか、反対に死後も存続し、あの世へ旅立つことになるかのどちらかであるが、そのどちらの場合でも死は善いものである。前者の場合、死は夢一つ見ない眠りのようなものであり、これはこれで善いものである。また、後者の場合、魂はハデスで、本物の裁判官に出

会い、過去の知者、賢者達に出会うことができるだろうが、そうであれば、彼らと知を吟味することができ、これは計り知れない幸福であるとソクラテスは言う。ここでは、死に対して大きな期待が持てるとする限り(同じく 41c) 死に対して肯定的であり、全体的には魂の不死に対しても肯定的なニュアンスが強いと言えよう。しかし、あくまで、両方の可能性を認めているという点に注目すれば、ソクラテスは魂の死後の存続については知らないとする立場だったということになる。また、『クリトン』にも目を向けてみると、ここでは国法がソクラテスに対して、脱獄しなければあの世に行つてから、あの世の治者達に身の潔白を明らかにすることができようが、もし脱獄すればあの世の法がお前を好意的に受け入れてはくれないだろうと述べている(54b-c)。ここでは死ねばあの世に行くということ、つまり、死後も魂が存続するということは当然のこととして、その上で、議論が展開されている。

そこであらためて、それぞれの場合にソクラテスがどのような言い方しているかを見てみると、死について不可知論的な立場を表明する時には、ソクラテスは専ら死を「知らない」という言い方をしており(29a6-7, 29b5-6, 37b6-7)、死を善きものとする時には、そのように「期待」できるという言い方をしている(40c4-d, 41b-2c)。つまり、知っているかどうか、もっと強く言えば、最終的で確実な知を持っているかどうかという意味では、死を「知らない」のであるが、しかし、「期待する(希望を持つ、信じる)」という意味では、死を善きものであるとすることができたのである。ソクラテスは、死について「確実に

は知らないが、善い期待を持つことはできる」という状態にあったのだと言えよう。

ところで、このことは、ソクラテスが死や死後、魂の不滅に關してはいかなる論証もあり得ず、ただ信じるしかないと考えたことを示すだろうか。必ずしもそうではないように思われる。というのは、見てきたように、実際にソクラテスが死を善きものと期待するための議論を行っているからであり、また、もしそのような論証を否定するとこれは次に続くプラトンの魂の不死の論証の努力を否定することにもなるだろうからであり、これはこれで考えにくいように思われる。しかし、この問題はこのようにさらに、ソクラテスにおける知と無知、知と信というより一般的な問題と関連してくるものであり、「知らないが、期待できる」はより精確にはどのような知的状態であったのか、あらためて考察する必要があるように思われる。

プラトン『プロタゴラス』篇における

ミュートスについて

和田 義 浩

プラトンの対話篇『プロタゴラス』において、プロタゴラスは人間による徳の分有の由来を説明するミュートスを披露している(三二〇C～三二二D)。本発表の目的は、このミュートスの分析を通じ、プロタゴラスの倫理的思想の特質を確認するこ

とである。

彼のミュートスについて注目すべき点は、本対話篇の主要な議論を構成している正義、敬虔、節制、知恵、勇氣という、ギリシアの主要な五つの徳目のうち、人間に分け与えられたとされるのは「節制」と「正義」に限られており、知恵、勇氣、敬虔については直接言及されていないということである。

初めに「敬虔」の不在について。純粹なミュートスの部分に続く説明箇所において、プロタゴラスははっきりと、正義、節制に敬虔を加え、この三つを一つにまとめて「それこそ人間の徳である」と述べているが、そうした箇所は少ない。またミュートス本体には、人間がポリスをなすための徳を分け与えられる以前に、すでに神々への崇拜を開始していたことを示す記事が見られる。この二つの点は、プロタゴラスが本来の意味における敬虔性に含意されるような宗教性を、ポリス市民の徳にとつて不可欠な、本質的要素とは見なしてはいなかったことを示唆している。

次に「勇氣」の不在について。プロタゴラスが勇氣を徳の一部として認めていたことは確かであるが、敬虔の場合とは異なり、「勇氣」という表現は、ミュートス本体はもちろん、彼の演説全体のどこにも(関連した反意語の表現の一例を除いて)見当たらない。また本篇後半でプロタゴラス自身、勇氣は他の四つの徳目と比較して一段劣つたものだと証言している。さらにミュートス本体に見られる「戦いの技術」(事実上「勇氣」の徳と等値と考えられる)は、あくまでも他の動物の襲撃をかわすためのものとしてとらえられているという点も看過できない。

端的に言つて、「戦いの技術」はそれ自体でポリスを成り立たしめる条件と考えられてはおらず、逆にポリスの成立こそが戦いの技術を機能させるための条件だとされているのである。

最後に「知恵」の不在について。用語法そのものについては微妙な問題があるが、結局このミュートスは「知恵」という徳目について全く触れていない。だが先の二つの徳目とは異なり、プロタゴラスは知恵こそが人間に備わる能力一般の中で最も重要なものであることを複数回に渡って明言している。以上の点はプロタゴラスにおける知恵の位置づけの特異性を明らかにしている。それは全ての市民が必ず分け持たねばならぬ徳という意味での、「ポリス的な徳」ではない。それはある一定の限られた人間に属するものであり、その限られた人間こそが「知恵あるもの」すなわち、ソフィストに他ならないのである。

プロタゴラスにとって「人間の徳」と「ポリスの成立」は互いに必要十分条件の関係にある。ポリスの内部で市民と市民の間に働き、その関係を保持する機能を果たす限りにおいて、徳は本来の徳たりえる。その意味でこのミュートスは、信仰を「神と人間」の間の関係として時間的に、また戦いを「獣と人間」の間の関係として空間的に、それぞれポリスの外に置く。かくして敬虔と勇気という徳目は主たる位置を与えられず、市民と市民を友好的に結びつける「正義」と「節制」が、本来の徳として専ら要請されることになる。そしてこのミュートスが「知恵」の存在を語ることによつて、プロタゴラスの見解は更に明確化される。「徳」は一種の知識であるが、しかしそれは「知る働きそのもの」ではなく、知識内容に過ぎない。「知恵」とはま

さに徳という知識内容を人間に対して有利に与えるという働きであり、その担い手は「知者」（ソフィスト）に限られる。ここにはソクラテスの批判の対象であった、「知識」と「知識内容」、「知者」と「一般市民」、そして個々の徳目の間の分離の根源が見いだされるのである。

プラトンと密儀

澤田隆幸

プラトンはイデアの観想という主題をしばしば密儀の用語を使って述べている。このことからプラトンとエレウシスの密儀との関係が指摘されているが、はたしてどうなのであろうか。

そこで、ここでは特に「美のイデア」の観想という観点からプラトンと密儀について考えていきたい。テキストは『饗宴』である。尚、その他「パイドロス」も無視できないが、紙幅の関係上、ここでは扱わない。

まず、密儀について、諸家の研究をたよりに説明しておく。密儀（秘儀）とは、秘密の宗教儀式のことだが、ギリシア語でいえば、ミュステリーオンである。そして密儀に参入することをミュエーシスという。ギリシアではエレウシスで行なわれた密儀が有名で、その儀式は、およそ三つの段階に分かれていたとされる。まず、予備的な儀式の小密儀、次は大密儀、そして最後が最高の奥儀が伝授されるエポプテア（直視参入、見神）

である。修行者が先の二つの段階をへて、この最後の段階にまで参入したとき、その人は至上の光景を見たと言われる。そして彼は死後の幸福、一種の不死を保証されたという。

次に『饗宴』である。ここで問題となるのは、ディオティマ教説である。そこでは、エロースによる不死性の追求の道が探究されているのだが、ここでいうエロースとは死すべきものの不死性への欲求である。では、いかにして死すべきものが不死性にあずかるというのか。ディオティマ教説の前半では、肉体的にも精神的にも子供「肉体の子及び芸術作品といった精神の子」を生み後世に残すことで、そして後半では、不死なる美のアイデアを観るということを通して、ある意味で不死にあずかるうとする道が考えられている。前半の子供を生むということなら、多くの人でも可能であろうが、後半の不死なる美のアイデアを観るということになると、誰にでも可能であるというわけにはいかない。この間のことをディオティマは次のように述べている。

「さてこれまでの「子供を生むという」愛の道は、ソクラテス、おそらくあなたでもその秘儀を受けられることができるでしょう。しかし、見神に窮まる最奥の秘儀「美のアイデアの観想」をあなたが受けることができるかどうか、私には何ともわかりません (209e-210a)。」訳は若波版プラトン全集 (一部改変)。

ディオティマのこの言葉から、エロースの道(愛の道)が密儀の用語でもって論じられていることがわかる。ここで用いられているミュエテーナイイとタ・テレア・カイ・エポプティイカは、それぞれ先に述べた密儀に参入することを意味するミュエ

ーシスとエポプティイアとに対応している。そのうち、特に後者に注目したい。エロースにおける美のアイデアの観想という主題が密儀における最高の段階であるエポプティイアと同じ意味をもった言葉(形容詞)で論じられているのである。

次に、ソクラテスには能力があるかどうか、わからないとされた美のアイデアの観想は、いかにして行なわれるのであろうか。ディオティマによると、人がまず肉体の美から出発して、その次には行為の美へと、さらに知識の美へと精進を重ねていくならば、突如として、美のアイデアを観ることができるといふらしいという。(210a-211c) そうすると、このエロースの修行の道程は、まさに先の密儀のそれと同様に、一段一段の漸次的な修行の道程となっているといえよう。

さらに、もし人が美のアイデアを観るといふ体験をもったとして、その人はどうなるのか。ディオティマによると、その人は神に愛される者となり、不死の者となりうるでしょうという。

(212a) そうすると、エロースの道のめざす最終の目的は、先の密儀のそれと同様に、不死性にあるということになる。

以上、多くの点で『饗宴』のエロースにおける美のアイデアの観想という教説が密儀との近似性をもっていることを見てきた。これだけでプラトンの観想の教説が密儀そのものとはいえないにしても、少なくともこの観想の教説の中に密儀に通じるような宗教的性格が存していることは確かであろう。そして、以上のような宗教的性格を視野に入れておかないと、例えば『饗宴』を手にし、先に引用した、あの場面 (209e-210a) にくきたとき、現代に生きる我々としては、ただとまどうばかり

であろう。

十七世紀「理神論」前史の底流

——フランスにおける懐疑論の流行——

玉井 実

本論は十七世紀前期のフランス「自由思想」(libertinage)のうちから、「懐疑論」(scepticisme)の流行と、時を同じうして秘かに潜行せる「理神論」(deisme, deism)の動向について、それらの典型の実例を掲げ、その意義を究明するものである。

かかる研究の意図は、広義の理神論が近世の自由思想の所産であり、懐疑論もこれと同様に推測できるので、両者の脈絡を知る上で、イギリス理神論の研究には、フランス懐疑論の存在がその前史として必要であると考え、また、当国における匿名の理神論の断片的書物にも是非注目してゆきたい。

そもそもこれらの自由思想がもたらされた原因は、近世初期という未だ完全な合理主義には至らぬ、過渡期の時代的性格に由来するのであるが、懐疑論は主に宗教改革期の夥しい人心の混乱から、ヘレニズム時代のそれを彷彿させるものがあつた。

本論ではR・H・ポプキンの著作、The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (1960)より、その学的内容を述べてゆきたい。彼は古代の懐疑論よりアカデメイア派の定言主義のそれと、ピュロン派の「エポケー」(判断中止)による批判

をそれらの主要課題としていた。彼が後者をより重視したのは、セクストス・エンペイリコスの著作内容が近世の宗教改革後の懐疑論に大なる影響を与えたからに他ならなかつた。その影響とは彼の問答法が当時の神学上の論争、とりわけ、フランスでは反宗教改革派の立場を正当化する「信仰主義」(fideisme)を優位に導びくものであつた。それは旧来のスコラ神学やカルヴァン改革主義への挑戦であり、とりわけ、後者との軋轢が厳しかったが、ここに宗教改革後の変貌したカトリシズムと新しいピュロン主義との盟約が成つて、この問題の根源を支えていたのである。

先ずは、モンテーニュの場合、セクストスの懐疑が彼の有名な『随想録』の「R・スポンの弁明」のなかで、彼を「ク・セ・ジュ」(私は何を知るのか)へ導びいた。かような懐疑から彼は定言的な決定を下すカルヴァン主義に反して、カトリックの信仰基準に甘んじて、その権威や伝承を擁護したのである。

彼の弟子、シャロンは聖職者の立場から、『三つの真理』や『知恵論』で反カルヴァン主義に徹したが、神の無限と人間理性の不可知という一種の否定神学を求めた。それは聖書が本来理性では理解不能なので、やはりカトリックの権威と神の恩寵の有無が人間を有徳にするか否かであると、彼は述べている。

更に、博学な自由思想家として、ラ・モト・ル・ヴァイエもピュロン主義者である。彼は『懐疑主義哲学の懐疑は、諸学問において大いに役立つための序説』という著作で、定言主義者の高慢さと自信を覆すことの必要性とそのことが真のキリスト教に相応しいと考えていた。ここには彼の破壊的な懐疑論者と

しての特質が表現されている。

さてこのような「懐疑論」と並んで、十七世紀前期のフランスにおける「理神論」の動向について述べておきたい。それは当時の絶対王制とカトリック勢力に抑圧されていた。それ故に、時折、それらしき出版物が匿名で現れたが、その一つは『理神論者の四行詞』であった。R・ルノーブルの名著、Mercenne, ou la Science de Mécanisme (1743) では、メルセンヌ神父が当時の理神論を含んだ無神論には敵しい態度で臨んでいた。その詩文のうちに、理神論者たちは啓示宗教たるキリスト教の本質を無視して、原罪や地獄などの懲罰の神と、恩寵や救済の愛の神とに大なる落差と矛盾を感じていたが、その無神論的な内容はストア倫理学の道德の神を表示するものと、メルセンヌは非難していたのである。

ここに「懐疑論」の克服と「理神論」の顕在化は十七世紀のフランス思想界に動かぬ底流となった。前者はデカルトの「コギト」を通じて近代の合理性を、後者からはハーバート卿の理神論的な宗教論への推移について、今後の課題としてゆきたい。

啓蒙かイロニーか

——宗教学と批判的思考のモチーフ——

深澤 英隆

今日宗教学に寄せられている疑義のひとつに、宗教学の批判的機能への問いがある。この問いをごく単純な仕方ですて形式化するならば、「宗教学は宗教批判と両立しえないのか、あるいは批判的思考一般と無縁なのであろうか」といったものとなる。

一見したところ単純なこの問いに答えることは、必ずしも容易ではない。なぜなら、この問いは、宗教学の生成の系譜学的な諸事情に深く関わっており、場合によっては透明な反省を拒むものだからである。宗教学は広義のクリティカルな思考と無縁なのではない。しかし歴史的な文脈のなかで、宗教、宗教学、近代の批判的思考は非常に屈折した結びつきをもっており、そうした歴史的事情が、今日の宗教学の地平になお作用し続けていることが、問題を複雑なものとしているのである。

ところが今日宗教学に欠けているものとして外部より指摘され、批判されているのは、外ならぬ近代的「啓蒙」的な意味での宗教批判の立場に外ならない。宗教学自身もまた、宗教への自己のコミットメントがもつ歴史性を忘却することにより、批判的思考をどのように自己に接続するべきか、考えあぐねている。いずれにせよ問題となるのは、単なるナイーブな宗教批判への全面的逆行でも、あるいは非合理主義的文化批判の継続に

よる宗教への批判的距離の喪失でもなく、反省性を高めた批判的思考の獲得ということであろう。

そのためのヒントになると思われるのが、近年の社会科学および哲学における「イロニー」の概念をめぐる論議である。ポスト近代論やポスト構造主義論のコンテクストにおいていかに批判的思考を確保してゆくかということは、宗教学に限らず、あらゆる領域で模索されている事柄である。そこでのリチャード・ブラウンの「弁証法的イロニー」の概念や、自他における「終極的ヴォキヤブラリー」(final vocabulary)に基づく「形而上学」をラディカルに解体するものとしての、R・ローティの「アイロニー」の理念は、何らかの固定的な实在観や真理観を前提とし基準とする批判様式の終焉と、脱中心化し脱真理化した思想世界のなかでの新たな批判的思考スタイルの要請を告げている。

イロニーをめぐるこうした最近の議論は、宗教学と批判的思考との関わりという問題といかに関わってくるか。そもそも宗教自体が極めてイロニー的なものであることは、言うまでもない。日常的現実のアイロニカルで批判的な異化は、宗教の思想と修辞の手段の核心をなしている。しかし宗教は他面で形而上学的であり、固有の終極的ヴォキヤブラリーを固守する实在論に立っている。それでは宗教学はどうか。近代宗教学は、啓蒙的近代と実定宗教両者の終極的語彙をアイロニカルに相対化する営みとして出現したが、宗教学自身が、今度は一連の終極的ヴォキヤブラリーを産出し(例えば「宗教体験」「宗教的人間」「ヒエロファニー」、あるいは「宗教 (the Religion)」) 往々に

して形而上学と化した。その古典的典型として、自他のイロニー的解體と、イロニー的修辭学の高揚、そして「宗教的感情」という新たな終極的ヴォキヤブラリーの確保を体現したシユラ、イエルマツハーを想起してもいいだろう。かくしてわれわれは、宗教学に対する形而上学批判を敢行する必要がある。問題はしかし、その場合の批判の視点である。

近代啓蒙主義の宗教批判は、言うまでもなく無効となったのではない。現実の宗教における抑圧的なものの批判は絶えず継続されねばならない。そして、宗教学がイロニーの果てに、逆説的に実定宗教に加担しうることを考えるならば、宗教学への啓蒙的批判と、啓蒙的学への転身の要求は、全く不当なわけではない。とはいえそうした啓蒙的な批判の実定的規程が、それ自身終極的ヴォキヤブラリーとして温存されるとするならば、それもやはり相対化される余地を残していると言わねばならない。結局のところ啓蒙とイロニーとは、共属すべきものであって、リジッドな選択肢をなすものではない。まさにこの点で、宗教学におけるイロニーの遺産は、自他に向けてのイロニーの更新においてなお救うことができるはずである。またそうした自己相対化と、イロニー的な批判的思考との接続においてこそ、宗教学は理論上の更新を果たすとともに、今日の世界における自由な自己形成のひとつのオプションともなりうるのである。

可能世界論とキリスト教

——A・プランティンガの宗教哲学——

星 川 啓 慈

A・プランティンガは、*God, Freedom, and Evil*（『神と自由と悪』勁草書房、一九九五年）において、「可能世界論」を駆使し、自分の議論・論証は、「有神論の合理的受容可能性を立証している」と結論する。この結論を導くいくつかの論証のうちの一つを、簡約化して、以下に示す。

〔集合A〕

- （1）神は存在する。
- （2）神は全知・全能・全善である。
- （3）悪が存在する。

これまで「集合Aには矛盾がふくまれている」と言われてきた。これを解消するためには、命題（4）「神は悪をふくむ世界を創造し、かつ、そうすることには十分な理由がある」が追加できればよい。そのためには、集合Bが無矛盾であることを示さなければならぬ。

〔集合B〕

- （2）神は全知・全能・全善である。
- （4）神は悪をふくむ世界を創造し、かつ、そうすることに

は十分な理由がある。

集合Bが無矛盾であることを示すためには、命題（5）「存在する悪はすべて道徳上の悪であり、かつ、道徳上の善はふくむが道徳上の悪はふくまない世界を創造することは神の力がおよぶ範囲内にはなかった」を追加できればよい。

（5）を受け入れ可能にするための条件は、次の二つを正当なものとする（論証省略）である。（a）存在するすべての悪は道徳上の悪であること（ないしはその可能性）。（b）たとえ全能の神であっても創造できない世界があること（ないしはその可能性）。

集合Bと（5）と（1）を合わせたものに、命題（6）「神は道徳上の善をふくんだ世界を創造した」をつけ加え、これを集合Cとする。

〔集合C〕

- （1）神は存在する。
 - （2）神は全知・全能・全善である。
 - （5）存在する悪はすべて道徳上の悪であり、かつ、道徳上の善はふくむが道徳上の悪はふくまない世界を創造することは神の力がおよぶ範囲内にはなかった。
 - （4）神は悪をふくむ世界を創造し、かつ、そうすることに十分な理由がある。〔（5）より〕
 - （6）神は道徳上の善をふくんだ世界を創造した。
- これまでの議論から、集合Cには矛盾がない。

(5)と(6)の連言は(3)を含意するがゆえに、集合Cは(3)を
含意する。そうすると、集合Aは矛盾をふくまないことになる。
それゆえ、「集合Aには矛盾がふくまれている」ことを論拠にし
てなされるキリスト教批判は成立しない。

八木誠一における「統合論」の検討

土井 洋

八木誠一における「統合論」は、八木の新約聖書を「正統
的」キリスト教神学から区別するものであり、同時に、仏教と
キリスト教との接点となる重要な概念と考えられる。

八木の著作の中で、「統合論」が用いられているものは、『キ
リスト教は信じるか』『仏教とキリスト教の接点』『自我の虚
構と宗教』『イエス・キリストの探求』の四冊と考えられる。

これらの書の中で、最も早く書かれたのが、一九七〇年の『キ
リスト教は信じるか』である。よって、本書における「統合
論」を中心に考えてみたい。

八木における「統合論」には、いくつかの使い分けがなされ
ており、ちなみに、「統合論」という語が筆者が用いる語である。
「統合」・「自由な人格（自己決定的でありすつかり他人のいう
ままにならない人格）」が、自由でありながら、他の人格とのか
かわりの中にあり、かかわりの中で自由であるあり方をいう。]

「統合体」・「複数の互いに相異なる要素からなり、これらの要
素は相互否定的一面を持ちながら、他面ではこれらの要素は互
いに他を予想し合い、相互媒介的に成り立ち、しかも全体とし
てのひとつのまとまりをなすようなものである。」

「統合への規定」・「イエスの思想においては、人間を統合存在
へと定める定めが『神の支配』すなわち神の意志である。それ
は、人間を、精神と肉体の統合としての人格へ、また人格同志
を統合された共同体形成へと定める定めである。」

八木の考えによると、統合を成就せしめるものは、究極的に
は人格存在を統合へと定める場『神の支配』の働きそのもので
あって、人間の行為はこの働きの上に成り立ち、この働きを成
就する媒介である、という。

八木の「統合論」では、「イエス即神ではない。イエスも、聖
者も、人性と神性との関係は、あくまで非可逆的な、上下の相
互内在の関係である。だから聖書もイエスも、根柢の『しるし』、
『証し』であって、根柢そのものではない。人が神に従い、そ
の限りで人が神を世にあらわすという場合、こうして世にあら
われるが、『真実に神的存在でありつつ真実に人間的』なのである。
決して神をあらわす人間が神なのではない。」この考えは、八木
をして、「正統的キリスト教神学」から区別する視点であろうと思
われる。もう一点、八木が明確に述べていることは、「統合へ
の規定は『無』である。しかし無力な虚無ではない。それは審
き・生かす無である。宗教はニヒリズムを無の方向に徹底させ
超克したのと言え。宗教の立場は理想主義の超克であるば
かりでなく、さらにニヒリズムをその底に向かつて超えるもの

なのである。」このように、「統合への規定」を「無」と表現したキリスト教神学者は、八木がはじめではないかと思う。

紙数の都合で十分な議論ができないのが残念であるが、今回はいくつかの疑問点を上げることにとどめたいと思う。

新約聖書における、「救い」や「愛」という言葉は、はたして「統合」とか「統合への成就」という語に言いかえることができるだろうか。イエスに出会った人間の状況がかくれてしまっているのではないか。

神とイエスとの関係が、上下の相互内在的であり非可逆的であるというが、新約聖書のイエスはそのようには描かれていないと思う。

八木は、処女受胎に始まる福音書の奇跡物語を否定的に受けとめているが、それは、「復活」についてはどうなのか。そのへんのところがあいまいに考えられる。

最後に、ヌミノーゼ心理を克服したキリスト教、とりわけイエスにおいてそれがなされた、という考えには同感である。

「キリスト教とヨーロッパ」と宗教対話

高田 信良

本発表はヨーロッパ論ではなく、宗教対話の際のキリスト教への関心からの考察である。

宗教対話、とりわけ、キリスト教と仏教との対話という関心

は、しばしば、東西の宗教の出会い（西洋ヨーロッパの宗教としてのキリスト教と、東洋の宗教としての仏教との邂逅）とパラフレイズされるが、その際の東西の宗教という理解は歴史的事情に即した広義のものである。キリスト教と仏教いずれの宗教も、本質的には特定の歴史的地域的な文化伝統に制約されないものであるが、実際の展開は歴史的条件と密接に関係している。その限りでは、西洋ヨーロッパとキリスト教、東洋と仏教を重ねた理解もかなりの程度において妥当する。それが「東西の宗教の出会い」と表現されるものである。ただ、「キリスト教とヨーロッパ（同じく、仏教と東洋〔アジア、中国、日本等々〕）」の関係は、「宗教と文化」関係の可能な一様態として、新たに対自化され直す必要があるだろう。

宗教対話という関心は、主にキリスト教世界における神学的課題として展開されてきたものである。キリスト教徒は、ユダヤ教やイスラム、あるいは、非宗教的世界観などとの対話にも、もちろん、積極的であるが、とりわけ、仏教との対話に関しては、極めて熱心である。キリスト教、仏教それぞれが主たる歴史的背景としてきた文化的伝統の差異が極めて大きく、宗教対話の関心が異文化対話の関心と重なり合うからでもある。ところが、キリスト教徒から熱い視線を向けられた（少なくとも日本社会の）仏教徒の多くは少なからず戸惑っているのが実状であろう。対話という事柄自体は好ましいものに違いないが、キリスト教徒が積極的に宗教対話を求める動機（時代状況に対する認識、信仰の自己理解へのあり方等）を仏教徒は必ずしも共有していないからである。それゆえ、宗教対話の議論は、一定

の相互理解が得られるところまでは進むけれども、議論がそれ以上にはなかなか展開しにくい、というのが実状であると思われる。

たとえば、親近性が着目されるキリスト教と仏教（特に、浄土門、なかでも親鸞の仏教理解）に関して、浄土仏教徒が阿弥陀仏において理解することがらは、キリスト教徒がキリストとして理解することがらに他ならない（ジョン・カブ）と指摘されるのが少なくない。また、仏教における涅槃・縁起・（大乘仏教の）空等の概念に関して、しばしば、「究極的実在 ultimate reality」という表現が用いられる。哲学的あるいは宗教学的な概念としての究極的実在を、キリスト教・仏教双方に妥当し得るものとして用いようとするものである。ところが、仏教徒は、そのような発想や議論の進め方に必ずしも同意しないことが少なくない。自らの宗教的関心を哲学的概念を媒介として理解し直そうとする発想に対してなじみにくいからであろう。

キリスト教と関わりの深いヨーロッパ概念も広狭の意味で整理されるべきだろう。宗教対話の際にキリスト教と重なり合わせて理解されることの多い西洋ヨーロッパという概念は、西欧中世近世のヨーロッパ・キリスト教社会をモデルにしたヨーロッパ概念よりも広義である。つまり、後者は、古代ローマ帝国の東西への分化に伴って東方教会・西方教会に分かれた西方キリスト教世界として展開していったヨーロッパであるが、前者はむしろ、宗教としてのキリスト教の展開していった世界そのものを意味するものであろう。それは、ギリシア的思想の諸概念を摂取しながらローマ帝国の宗教となっていたキリスト教

つまり古代教会をも含ませる広義のヨーロッパ概念と言えよう。宗教対話の場では狭義のヨーロッパ論そのものは必要ならうが、宗教としてのキリスト教における「宗教と文化」の課題としては「キリスト教とヨーロッパ」も再考されねばならぬであろう。

参考 拙論「ヨーロッパとキリスト教と——ヨーロッパ・キリスト教・近代（科学、宗教研究）を巡る一試論——」
〔龍谷紀要〕第十七巻第一号、一九九五年八月

人間と悪

——マルティン・ブーバーの視点——

大川 武雄

ブーバーは悪の原初的起源と根源的本質を問い、悪を構造的に解明しつつ人間の生における悪の真相を開示しようとしている。この悪の解明には、悪を内在と超越とに分ける従来の手法は意味をなさない。人間の悪の現実はこちら二つの側面が複雑に絡み合い、一つに結びついているからである。シェリングが神話の真理性に着目したように、ブーバーも神話伝説の研究から始めている。

一、悪の起源

人間の悪は二つに類別され、二つの段階として現われる。そしてそのいずれもがイスラエルの旧約聖書と古代ベルシャのア

ペスターに記された悪と符合する。悪の起源についてこの二つの文献は全く異なっている。アペスターでは善と悪は天地創造に際して最高神から生まれた二つの対立原理である。善と悪は創造以来、世界を二分する原理として君臨する。旧約聖書では悪は創造されず、非存在であり、悪は世界創造の後に人間を介して初めて世界に出現した。原初的に非存在、無であった悪が、どのようにして人間の世界に現われることになったのであろうか。アダムとイブが原罪を犯したのは、イブが蛇に巧みに誘われたためとされる。これは彼等がある種の「魔性のもの」(Dämonie)に取りつかれた結果であり、彼等が神に背いたのは積極的意志によるものではなかった。彼等は自ら決断して原罪を犯したのではなく、彼等の行為は「悪の中への滑り落ち」であり、プーバーは彼等の悪を「前段階の悪」(Vordase)として規定する。悪とは何であろうか。神は創造の秘儀において「対立性」(Gegensatzlichkeit)を溶け込ませた。光のない完全な闇がもはや闇とはいわれないように、光は闇を必要とする。光と闇の対立のように、神は人間にも対立性を与えたが、神はその存在を隠された。アダムとイブが知恵の樹の実を食べたことで得た知はこの「対立性」の認識であった。

人間が「神のようになつた」と記されているのは、人間が隠されていた「対立性」を認識する能力を得たことを意味する。しかし、人間は「神になつた」のではなく、その認識能力は原罪に対する罰として与えられたものであった。それは神の絶対的な力とは比較し得ない、制限されたものである。彼等は自分達が身に何一つまといのないのを見て、慌てて衣をつけたこ

とがそれを示している。彼等が衣を身につけようといふまいと、彼等の自然には関わりのないことである。彼等は神が善とした「然りの状況」(Nat-Jage)の裸体の姿を、人間の側から「否の状況」(Nur-Jage)へと変質させたこと、これが前段階の悪である。彼等は意志的に神に背いたのではなかった。カインの悪行は両親の落ち込んだ悪とは根本的に異なる。彼は神に聴従することを拒み、人間の歴史上初めて自己の意思によって神に逆らつた。彼は神の「然り」を「否」へと意図的に逆転した。それは「悪への踏み込み」であり「本質からの悪」である。人間の情熱と衝動の無方向性が悪の動力因となる。

二、根元悪としての悪の第二段階

古代ペルシャに伝承される原王イマの教奇な運命は人間の行き着く根源悪を象徴的に示している。彼は最高神アフラ・マズダーから世界の支配を引き受けるが、驕りに気を許して自分を賛美し神の座を僭称するにいたつた。最高神に処罰された彼は、悪魔の仲間へと落ち、悲惨な最期を遂げる。原王イマの行為は神に対する裏切りであった。彼は恵みによつて与られたものを自分で造りだしたと妄想する。真実と偽りとは二つの根本態度である。その対立において善と悪が現われる。彼は真実存在から虚偽存在へと身を投じた。悪の第一の段階では人間は被造物の座にとどまる。原王イマは自ら悪を選択し神と人間の座を逆転した。それは神の死を狙う人間の最大の悪である。プーバーはこの悪の質的飛躍を第二段階の悪、根本悪として規定している。人間は世界で自由な存在として、全存在者の中で唯一、自己の生を確証しなければならない存在である。プーバーは悪の

本質を開示することによって人間の進むべき道を照らし出している。それが人間の神への回帰に他ならない。

ニヒリズムと教育愛

——意味回復への教育——

右山 忠史

教育がその時代に有効適切なものであるためには、その時代の精神的状況を洞察し、その時代に特に顕著な病弊に対する対策に重点をおいたものでなくてはならないと思われる。ニヒリズムこそ近代のもっとも顕著な特色と考えられる。そしてニヒリズムというこの精神的状況を見落とした教育は、現代人に有効適切な指示を与えることはできないと考えられるのである。本研究発表の題目であるニヒリズムの実存的空虚の現象なのである。V・フランクは次のようにいつている。

「現代の集団的なノイローゼであるところの実存的空虚は、ニヒリズムの私的、個人的な形ということができる。なぜならば、ニヒリズムは、存在は意味をもたないという主張と定義することができるから」

ニヒリズムは、生きることに意味はありえないことの主張、したがって、生きることの意味につながる一切の価値観の喪失、とりわけ、善悪の実感の喪失の告白である。

今日、多数の青少年が、意識のないし無意識的にニヒリズム

に陥っていることは、フランクの調査によっても明らかにされている。したがって彼らの教育にあたる教師たちは、好むと好まざるとにかかわらず、彼らの陥っているニヒリズムに対決をせまらねるのである。この、ニヒリズムに陥っている現代の状況を克服する道の探究が本研究発表の目的なのである。

ニヒリズム克服には何よりも愛が必要であると思われる。多くの教育思想家や多くの教師がすでに語っていることである。

しかし問題は、生徒を愛すべきであることを知っていることと、実際に生徒を愛することができることは別だという点にある。教師は自分の生徒を皆いつでも愛することができるわけではないであろう。時としては、生徒を憎悪することさえあるであろう。それゆえ、多くの教師が教育愛を口にする時、人はそこに偽善の匂いを嗅ぎつけるのである。どうしたら、ニヒリズムに陥った生徒を愛することができるようになるのか。この工夫と努力なしに、教育愛を口にしても、それは悪くすれば、自己欺瞞に陥ることになるだけであると思われる。したがって、教育方法論中で不可欠な部門は、愛の方法論でなくてはならないと考えられる。もち論、それは愛の技巧論ということではない。そうではなく、どのようにして愛することのできない生徒をも愛することができるようになるか、についての論ということである。

愛の対象は、かけがえない実存としてのひとりびとりの人であって、一般ではない。ところが、時として、生徒一般、児童一般という観念を愛して、個々の生徒を愛してはいないのである。観念（人類という観念、被教育者という観念）

を愛することはたやすい。しかし、ニヒリズムに陥った生徒を愛するということは、実は困難なことではなかるうか。しかし彼に同情することは可能であろう。もち論、ここでいう同情は、あわれな人だと優越心をもって見下すことではない。彼の苦悩に共感すること (Mitleiden) である。彼に同情を寄せ、彼を憎まないようにすることは、できないことではない。愛さなければならぬと思うから、本当は愛してもいいのに、愛しているような擬態を示したり、愛しているかのように自分自身を欺いたりするのである。教師がニヒリズムに陥った生徒はもち論のことすべての生徒を愛さなければならぬ、というその愛は、苦悩に共感することではなくてはならないであろうと思われる。以上、ニヒリズムに陥った生徒を意味の回復に導くのものにもっとも大切なことは、生徒に対する愛・同情でなければならぬと思われる。

ニーチェにおける「宗教」について

竹村香織

ニーチェの激しいキリスト教批判はよく知られるところであり、著作の中で反宗教的と解され得る叙述が見うけられるのも事実である。しかしニーチェ後期思想の頂点をなす永劫回帰思想が、遺稿の中で「宗教の中の宗教」とも言われていることを考えるならば、ニーチェは宗教そのものを否定しているのでは

なく、むしろ宗教の本来的あり方を思惟し、宗教そのものを捉え直し、その上で自らの思想を「宗教の中の宗教」と呼んでいると考えるべきであろう。

本発表は、ニーチェの捉えた「宗教」がいかなるものであるのかを考察し、その上で永劫回帰思想に付された特異な宗教性の内実を迫ろうとするものである。そこでまず、宗教がその起源と特質とから、ディオニュソスのもの発現であることを示し、そのようなものとして捉え直された宗教のありように即した形の宗教性を永劫回帰思想における「永遠性」の概念に見出し、これを提示したい。

ニーチェは宗教の起源を「異質なものとして人間を襲うところの極端な力の感情」の中に見ている。自己の人格が許容し得ないような圧倒的に強い感情が生じた時、人間はこれらの感情の原因として神(々)を造り出すのであり、このことから「宗教の本能」は「神造形の本能」と表現される。宗教の起源とみなされる「力の感情」が、人格という仮象の破壊・神の造形へと働くことから、ここにディオニュソスのものを見てとることが出来ると思われる。ディオニュソスのものとは、固定的なものを流動化させる働きであり、「創造と破壊へと駆り立てる」ものだからである。

宗教がディオニュソスのもの発現であることは、ディオニュソスのもの残忍性が宗教の一特質として挙げられることから裏づけられる。ニーチェは「すべての宗教はその最も深い根底において残忍性の体系である」と言い、苦悩を悦びとする「宗教的残忍性」というものを見直そうとしている。

それゆえ、ディオニュソスの発現としての宗教の本来的な姿は、絶えざる創造と破壊とが悦びであるような、生成に即したものでなければならぬのであり、持続するもの、不変的・恒常的に存在するものとは本質的に相容れない姿で捉えられていると考えられる。このようなニーチェの宗教理解を踏まえた上で、宗教において希求される〈永遠性〉が考察されねばならない。

宗教とはそもそも、自己の有限性・儂さを自覚する人間の、

永遠性への憧れであると思われる。しかしキリスト教における彼岸への憧憬は、有限な此岸を超えた超時間的世界への憶懐であり、このように唯一の生成の世界の外に時間を超えた世界を構想し、そこへと憧れ出ようとする全ての宗教を、ニーチェは「ニヒリズム的宗教」として否定する。これらの宗教に見られる彼岸への憧憬は、〈永遠性〉への希求だけではなく、超時間的〈恒常性〉への希求と言わねばならず、宗教はそのディオニュソスの本性ゆえに、このような恒常性の破壊へと働くのである。永劫回帰思想は、生成の世界に踏みとどまる者が獲得しうる唯一の永遠性を提示するものと考えられる。意識によって捉えることの不可能な永劫回帰の円環に、瞬間における決断によって関与する時、決断し得た者においては、移ろいゆく儂い生はその一瞬一瞬が永遠なものとして立ち現われるのであり、このような生はもはや彼岸への道として肯定されるのではなく、全き充実としてそのまま肯定され、愛されると言えるであろう。永遠性とは時間の長さではなく深みであり、そこにおいて生存は真に愛すべきものとなりうる。このような考え抜かれた永遠

性を提示する思想として、永劫回帰思想は「宗教の中の宗教」と言われうるのではないかと考える。

《人間学》としてのドイツ・イデアリスムス

掛川 富康

ヘブライズム侵入後、西洋思想史においては人間理性と神的存在との間に緊張が見られる様になる。近世におけるヘーゲル(Philo, Philo)の立場を《テオロギア》と《オイコノミア》の主観的な同一化と性格づけるならば、この事態を歴史的に、また事柄の上からも、その発生形態からみることが必要である。その手がかりになるのは初期ルター派における三一論とキリスト論の関係である。

1 イエス・キリスト(リJC)の存在は三一論(テオロギア)とキリスト論(ここでは所謂両性論の意味で用いる)の関係から理解される必要がある。

2 三一論はキリストを基礎づけるという〈実体的統一 unio hypostatica〉の教説は、ヘロコス・神の御子は固有な実体を持たない人性を、自らの統一性の中に受け取り、この受け取るロゴスと、受け取られる人性とは、一にして同一なる実体を持つことになり、この実体を離れてこの人性自身が自存することは決してない(Polansky)ことを説く。

3 JCにおける人性と神性の統一(Vereinigung)を論ずる

〈両性の共在 *communio personarum*〉(＝両性論)は、神の側からの、先在するロゴスの、純粹可能態にある人性の摂取を意味する〈実体的統一〉に基礎づけられて初めて合法性を獲得できる。即ちキリスト論(両性論)は三一論に根拠を持つ。

4 ルター派は両性論を、その存在論的根拠である〈実体的統一〉から分離して論ずる傾向が強かった。このことはルター派のキリスト論が、その存在的根拠である三一論と十分な連関性に立ちながら根拠づけられることがなかったことを意味している。

5 さらに、〈実体的統一〉から切り放された両性論は、両性の合一の、出来事としての性格・歴史(*Geschichten* → *Geschichte*)を喪失した形で考察されていくことになる。そのような歴史喪失による両性論は結果として、本来所持していた・〈実体的統一〉に支えられた限りでの、神性による人性の歴史の同一化・歴史を、〈実体的統一〉から分離して見ることを生み出す。

6 この事態は、三一論とキリスト論の分離を意味する。キリスト論は脱歴史化された、二元論的・静態的・実体的・思惟の対象となる。神学の形而上学化の歴史の起源のひとつはここに見いだすことができる。

7 このようなキリスト論の〈実体的統一〉からの独立化は、両性論における人性、JCにおける人間の本性の〈神化〉という形でさらに積極的に遂行される。さらに〈属性の交流 *communicatio idiomatum*〉の教説の中で両性の歴史的统一がさらに非歴史化され、その結果JCの人性は神性と分離されて、しかも神化されたものとして考察される。この点ルター派は東

方教会と事柄上親近性を持ってしていると指摘することができる。

8 さらにこの両性の歴史的统一の脱歴史化の帰結としての、JCの人性の神化の事態は、人間一般の人間の本性の領域にまで拡大され、人間の本性一般の神化という形で進行する。ドイツ・イデアリスムスはこのようにして〈神化された人間学〉という性格を帯び、その人間理性の神化の傾向はここに歴史的事柄の上での根拠を確保したと見ることができると。

9 このことは、近代・現代思想史の出発点をシュライエルマッハーの、ロマン主義による正統主義的硬直の打破に置くことの不充分さを示している。

10 同時に、フォイエルバッハの、〈神学の秘密は人間学である〉との宗教批判が、二重の脱歴史化、即ち〈実体的統一〉による〈両性の共在〉の根拠づけとしての歴史、JCにおける神性による人性の根拠づけとしての歴史、双方が脱歴史化された地平に成立した近代的立場からの判断であることを意味している。

ヘーゲルとエティンガー

—— 連関の可能性 ——

中 島 秀 憲

Sensus communis を手がかりに、イェナ期のヘーゲル特にシェリングと共同で『哲学批判雑誌』を刊行していた時期のヘー

ゲルが捉える信仰(Glauben)の内容を考察する。推測のレヴェルにとどまるが、この信仰の中にエティンガー的な信仰も含まれるのではないか、ということを主張したい。

『哲学批判雑誌』中のヘーゲルの主要な論文は、「序論」、「常識の哲学の受容の仕方」、「懐疑主義の哲学に対する関係」、「信仰と知」、「自然法」であるが、最初の四本を貫いているヘーゲルのテーマの一つは、常識の世界観の打破である。「序論」によれば、常識は最も粗野な概念を経験の内に持ち込み、精神を欠く反省を通じて不純にした直観を内的・外的経験や意識の事実(die Tatsachen des Bewußtseins)と称し、何かが意識の内であるいは意識をもって与えられるのだという出所不明の確信に基づいて、この意識の事実というタイトルの下に全ての物を取り集める。「常識……」中のクルークや「懐疑主義……」中のシュルツェは、「意識の事実が唯一絶対的な確実性であり、われわれはただ、この意識の事実に対して信念を持つ(Glauben)のみである」と主張する。彼らは、思惟と存在の同一を原理とする思弁哲学を嘲笑し、「では思惟に基づき日常的な事物を演繹せよ」とフイヒテやシェリングに迫る。また、彼らと同じく「信仰と知」中のヤコービも、意識の事実において既に総合はなされていると主張する。しかもヤコービにおいては意識の事実に対する信念が神的なものに関する信仰(Glauben)という色合いを持つに至る。彼の小説『ヴォルデマール』や『アルヴィル』中の登場人物は、有限性や悟性を逃れ、自らの主観性を否定し、憧憬において無限者との合一を得ようとする。ヤコービ的な常識は一般的な常識とは異なり反省的な常識である。一般的な常識

識は自らの確信の絶対性について無意識であるが、ヤコービ的な常識は自らの確信の絶対性を反省している。すなわち自らの見たり、聞いたりという感覚の確実性あるいは自らの主観性の絶対性を意識している。主観性を脱しているかの如き様を呈している「美しい魂」においても、「自分は主観性を滅却して永遠性を憧憬しているのだ」という意識は絶対化されているのである。

エティンガーはイギリスのシャフツベリーに大きな影響を受けている。シャフツベリーの common sense は常に二重の相對立する意味を背負っている。一つは good sense で、全ての感覚の中で最も非凡な(uncommon)なものであり、もう一つは、全ての人の心の中にあり、通常の状態で働く sense である。同じく、エティンガーの sensus communis も、神的な意味と日常的な意味の相對立するものを含む。まず神的な sensus communis の意味は以下の通りである。——アダムは神の似像であり、彼の内の諸々の神的生命の力は調和を得ていた。墮罪の後、諸々の力は分散し、力と力が争い、悪が生じ、生命は死すべきものとなった。しかし、神的な諸々の力の調和は完全に消滅したのではない。人間の魂の内奥に微かに残存している神的な力の調和、神の模像が sensus communis である。——だが、この sensus communis は日常性を越えているのではない。それは Weisheit auf der Gasse (市場の知恵)であり、見る目と聞く耳で捉えられる、日常生活における知恵である。

確かにクルークやシュルツェ、ヤコービ、エティンガーの常識の内容は各々独自のものであり、完全に共通であるのではない

い。しかし、それでもわれわれはある共通性を捉えることができる。それは、思弁的思考に対して、日常感覚を重視し、その感覚を通して得られた何かある絶対的なものを守ろうとする彼らの姿勢である。クルークやシュルツェ、ヤコービと同じく、エティンガーもその著作の多くの箇所、ライプニッツやヴォルフ、スピノザを批判しているのである。

ヘーゲル『宗教哲学』における宗教の概念

八 田 隆 司

ヘーゲルの宗教理解の特徴は、神を意識との関係において問題にするという点にある。近代以前の「神学」では神の實在が論ぜられるだけで、神を叙述する者の視点が考慮されていなかった。叙述する主観の立場と神との関係が論じられたときに「宗教哲学」が成り立つ。ここには実体を主観との関連において把握するという近代的思考が込められている。その際注意すべきことは、ヘーゲルは宗教を近代の主観主義で基礎づけるのではない。神は主観によって産出されるのではなく、主観に顕現することで、主観と関係しあう。神と主観とのこのような関係が「神の啓示」として語られる。

では神―主観はどのように関係するのか。神は無限であるため、感覚を超えた思惟だけで、主観は絶対者を捉えようとする。しかし思惟による神理解を直ちに宗教と呼ぶことはできない。

主観は単に思惟するだけでなく、同時に感覺的にも存在しているからである。神の主観への顕現とは、主観の思惟的側面だけでなく、感覺的側面にも、つまり主観の存在全体への展開をも含んでいる。その際注意することは、神は有限性を超えた無限的存在である以上、感覺的なものにとどまってはならないという点である。神は主観に現象することで、有限的に展開され、有限性の姿をとるが、同時にその有限性を否定し、神の無限性へと還帰する。ここにヘーゲルの「実定宗教」および「主観宗教」への批判がある。神の顕現が実体主義に基づいて解釈されたとき、それは実定宗教として批判される。神の啓示は「權威」として人間の外から与えられているからである。そのため神の啓示は奇跡によってその真理が証される。奇跡を感覺的に捉えることで啓示の信仰が成り立つことになる。しかし感覺内容は有限性にすぎない以上、感覺によって奇跡から啓示を読み取ることではできない。奇跡が啓示として現れるためには、同時に主観の純粋性である精神的なものも働くことで、奇跡は啓示として現れる。換言すれば、奇跡が啓示として現れるのは、主観の身体性である感覚とともに、主観の内なる神性が働かねばならない。奇跡が啓示として主観に現れる運動と、主観の内なる純粋性が精神として感覺に展開する運動とが呼応し合っている。他方、近代の主観宗教は神認識を放棄し、敬虔的態度によって神を感情で捉えようとする。主観による神認識は有限な主観的知にすぎないからである。しかしこの敬虔主義の主張は一方で主観認識の有限性の故に、神認識を放棄しながら、他方で無限な神を感じている。つまり「主観性の有限性の感情と同時に、

主観性の彼岸にある無限性の感情」が並存している。神を感じるためには、否定されるべき主観の有限性を必要としているにもかかわらず、敬虔主義はこの両者の媒介関係を見過している。そのため神の顕現は、形姿の有限性を必要としない感情として展開されるにすぎない。

絶対宗教においては主観宗教と実定宗教との媒介関係が意識されている。そこでは神は神の抽象性を否定し、形態化することで、神の存在を主観に啓示する。これに対し主観は自分の自然性を否定し、敬虔的に純化することで、その自分の精神性を外化する。人間も神も自分の直接性を否定し、本質性を外化する点では同じ働きをするが、それは神一人が同一の關係だからである。人間は否定されるべき直接的な自然性をもつのに対し、神は否定されるべき直接的な純粹性をもつ点において両者は区別されるが、両者の關係は同一の關係の中の關係項の區別にすぎない。神の人間への顕現を叙述する宗教は、神の抽象的純粹性である「神の国」から出発するとき、これを叙述する主観の存在全体が、叙述行為を通して神に照射される。絶対宗教では神の問題は人間の問題となり、「神の国」は「子の国」へ必然的に移行することになる。

後期シエリング哲学における

悪の克服について

諸岡道比古

本論は、悪の克服時期とされる「今の世」の終わる時とは一体どういう時か、を検討するものである。シエリングは『啓示の哲学』において、「今の世」の規定を永遠性と創造との關係から、具体的には『ヨハネによる福音書』冒頭部の説明から明らかにする。それによると、時代は、(1)創造以前の父の時代、(2)創造の時代である子の時代、(3)創造されたものが到達すべき聖靈の時代に区別され、子の時代が「今の世」とされる。本論で問題になるのは、子の時代から聖靈の時代への移行期である。

シエリングは、子の時代を異教の時代とキリスト教の時代とに細分する。異教の時代とは、「私達すべてのうちに内在する根源的人間」の墮落により、人間が神から離反し、しかも子であるキリストが先在のキリストとして、つまり異教の神として、「神の姿」において人間の意識のうちに存在する時代のことである。この先住のキリストが、自分を無にすることにより、神の姿を捨て受肉し、人間として現象するのがイエス・キリストである。この現象によりキリスト教の時代が始まる。そしてキリストは磔刑に処せられる屈辱に耐え、根源的人間の墮落によって招き入れられた「神罰」を引き受ける。換言すれば、人間

が引き起こした「神の不满 (Unwille)」を引き受け、人間によって与えられた神の外の、子の存在を解消する。このことにより救いの時代への移行が可能になる。

受肉によって、キリスト教の時代へと移行したからといって、救いが実現するわけではない。救いは「人間がキリストを身につける限り、キリストの方において……人間は神との再度の和解を見いだす」ことにある。つまり人間は子により父なる神と和解させられ、父からの離反を解消し、父のうちに連れ戻されることで救われるのである。この時点が「すべてが神である」聖霊の時代である。したがって、悪の克服に関して問題なのは、人間にもたらされた救いが「子の時代」にいかなる終極を導くかである。

シェリングはそれをキリストの復活で暗示しようとする。つまりキリストは磔刑死後二日間、目に見えなかつたが、三日後、目に見えるようになり、復活したとされることで示そうとする。それは以下の理由からである。一般に人間は「死後肉体と靈魂とに分離される」と考えられている。しかし人間が「全体的人間」としてではなく、人間のある部分のみが死後も存在すると考えることは人間の自然感情に反している。この感情に反しない考え方は、人間は死後現在の生とは別の生を生きたとすることである、とシェリングは言う。というのは、どの生においても現象するのはその人自身であるからである。それ故、死は分離ではなく、「人間であるものが保持される本質化」である。本質化されるということは、現世の生き方が非本質的であり、その次の生が本質的生ということになる。しかし非本質的生を生

きた人間は本質的生のみには満足しえず、非本質的生へ還帰したが。そこで「罰としての死を経験することを受け入れ、そのことを承認された後に」、非本質的生が回復され、人間は非本質的な本質的生を生きた。こう述べるシェリングはこれらの生を、(1)一面的な自然的生、(2)一面的な精神的生、(3)自然的なもの、(4)精神的なものへと高められた精神的な自然的生とする。これをキリストにあてはめると、先の復活になる。つまり磔刑死により自然的生を去り、精神的生へと至り、目に見えなくなるが、精神的生と自然的生との調和のとれた世界が現れ、復活して目に見えるようになる。しかしこれで聖霊の時代が出現したのではない。それは今の世に閃光として現象したにすぎない。聖霊の時代を招くには、人間がキリストにおいて死に、そして生きなければならぬ。この時こそ悪が克服され、精神的な自然的生を人類は享受できる、とシェリングは考えていたのである。

自然科学とメタ論理学

今井尚生

トレルチの歴史哲学において提起されたメタ論理学は、事象論理学と形式的基礎論理学の総合として規定された。歴史という事象に即して考察するとき、一方で発展概念は、個性的な性格をもつものとされる。しかし他方で、歴史の意味解釈が成立

するとすれば、発展概念は何らかの普遍的な基準を含むべきである。それ故、事象論理学において規定される発展概念は、個と普遍という矛盾する契機を含むことが要求される。しかし形式的基礎論理学の矛盾律に従えば、そのような概念は不可能なものとなる。ここに歴史哲学における個と普遍という矛盾を克服する発展概念が成立する場として、トレルチはメタ論理学を考えた。彼はこのメタ論理学が歴史学に限定されないものと認識していたが、その他の領域においてこの問題を議論することはなかった。そこで以下、メタ論理学という考え方が自然科学——特に物理学——においても妥当することを示すと共に、それに對する一つの明確な解釈を与えるを試みる。

以下の議論は、光子に関するダブル・スリットの実験と呼ばれている、量子力学における一例である。物理学において事象に即すとは、観測や実験に基づくことを意味する。それによると「光は光子と呼ばれる一つの粒子、即ち不可分の一個体である」ことが判明した。これが事象論理的な光の規定である。この光子に関して次のような実験を行う。光源から一粒子ずつ放射された多数の光子は、スクリーンXに到達するが、その途中にはAとBの二つのスリットが開いていて、光子はこの二か所のみを通過できる。X上に光子が到達した位置を記録する。

〔実験一〕光子がA、B何れを通ったかを観測する場合、A又はBの一方を通ったことが観測され、光子はX上にほぼ均一に分布した。〔実験二〕光子がA、B何れを通ったかを観測しない場合、X上の光の分布は干渉縞を成した。〔実験三〕光子がA、B何れを通ったかは観測せず、A又はBの片方を閉じておく場

合。どちらを閉じた場合も、光子はX上に均一に分布した。〔命題〕光子は粒子であるにも拘わらず、それがA、B何れを通ったかを観測しない場合には、光子はスリットA、Bの両方を通る。以下この命題を背理法を用いて証明する。〔仮定〕(光子は粒子であるから、形式的基礎論理学に従えば)それがA、B何れを通ったかを観測しない場合にも、A、B何れか一方を通ったと仮定する。〔推論〕以下、仮定及び実験一と三の結果をもとに、実験二の結果を論理的に推論する。(一)仮定より、実験二においてXに到達した光子は全て原理的に、Aを通ったものとBを通ったものとに分けられる。(二)Aを通った光子にとつては、その時Bが閉じていても同じだったはずであるから、実験三の結果よりAを通った光子の分布はX上に均一に分布するはずである。(三)Bを通った光子についても同様である。(四)これらを合わせたものが実験二の場合の結果になるから、光子は均一に分布するはずである。これは、実際の実験二の結果と矛盾する。従つて先の仮定は棄却され、命題が証明された。

ここで注意すべき点は、以上の議論が矛盾律一般を止揚するものではないということである。この例で問題にされるべきは、粒子という概念の内包である。粒子が不可分の一個体であるということと、それが観測されるときにはA、B二つのスリットを同時に通るといふ矛盾する事柄が、この場合実現している。従つて、「光子」はメタ論理的に再規定されるべき概念である。しかし一方で先の証明自体は、矛盾律を前提にした背理法による証明だったのである。以上のことからトレルチの思想をより明確化した形で解釈すれば、彼の主張するメタ論理学は、ある

概念の内包に関する矛盾律の止揚という所にその成立の場が与えられて然るべきものと解釈される。

モンテーニュにおける自然の概念

戸 島 貴代志

自らの「自然」に抗い己を虐げることが何よりの「徳」とし、果ては「不動心」*Impassibilité*の獲得に至ることをこの「徳」の極致と見るストア思想は、これに倣おうとするものに対して「も白ずと」「厳しく」「痛ましく」「悲壮な」顔つきを要求する。こうしたストア思想を思惟の鑑とすることでなく、永きに渡ってこれを自らの生活信条とし自ら実践さえしてきたモンテーニュ自身が、しかし晩年に至って「徳は楽しい陽気なものだ」という。この「陽気さ」を誰よりも体現している顔つき、それを彼はソクラテスのそれに見ていた。「静かであつた」と、「軽やかであつた」と、これが最期に毒盃を仰いだ賢者の「顔つき」であつたと、モンテーニュは自らの生涯を振り返って述懐している。

ストインズムにおける「死」の根本的徴表が「美しき死」「覚悟ある最期」「最後の審判」等であるとするならば、「エセー」の「顔つき」に語られる「死」は端的に「自然そのもの」である。その原因がベストであろうが風邪であろうが怪我であろうが老衰であろうが、土と共に在る百姓の死は思議を絶して単純であつた。この「単純・自然さ」からするならば、スティック

なそれは「複雑・不自然」きわまりないものとなる。この「単純・自然さ」と「複雑・不自然さ」は、それぞれを生きたる者の相貌にも現れる。

医者が炎症を治すことが出来ないときこれを他のもつと危険の少ない部位に転位させるように、精神の病氣についても我々は、「魂を、ときには他の興味ある事に、他の氣掛かりな事に、他の心配事に、他の仕事に転じなければならぬ」。そして、静かであつたソクラテスの「陽気さ」の失われた、厳しく痛ましく悲壮なストアの顔つきも、モンテーニュにとっては「病んだ」魂のもたらすそれ以外の何ものでもなかった。死に面してこれに煩わされる「魂の病氣」を癒すには、かかる魂の関心を別の方向に逸らせなければならない。事実我々は、目も眩む断崖絶壁を渡る人に、よそを見るようにと勧めるだろう。まさしく断崖を覗くと「目が眩む」からである。かかる魂からは、我々は一刻も早くその関心事を奪い取つてしまわなければならない。しかも奪い取つたことそのことを当人に気付かぬよう、いわば「盗人」の如くに。

これに対して、「平生と交わりぬ顔で死と交わり、死と親しみ、死を弄ぶ」ことが出来るもの、それがモンテーニュにとつてのソクラテスだつた。「ソクラテスはその魂を自然に、平凡に動かす。百姓の喋り方は彼のそれと同じである」。モンテーニュの眼に映るソクラテスは、「死や最大の難事に際しても人生の普通の歩み方でそれに対処する」、そういうソクラテスであつた。それは、死への覚悟を教えるソクラテスというよりも、むしろ覚悟する必要のないことを教えるソクラテスであつた。ソクラテス

にも百姓にも共通するのは、先の「単純・自然さ」と並行する、自分の死に面しての、当の死に対する或る独特な「無関心」である。モンテ・ニユが驚愕したのは、死に対する彼らの覚悟のよさではなく、むしろ覚悟すべきものなど何もないかの如く振る舞う、死に面しての彼らの「自然」さだった。「自然」が自分の咲かせた花に無関心なように、農夫の命は自身の終わりに無関心である。「自然」はただ働きその結果を振り返らないように、百姓の生命は自分を振り返って死を恐れたりはしなかった。我々は、日々の生を受け入れ、受け入れることによってこれを忘れ去っているように、そのように死をただ忘れ去ればよい。心臓の働きを忘れて生きている我々は、心臓が止まることを同じように忘れて生きている。現に生を忘れて「自然」に生きている我々は、等しく死を忘れて「自然」に死ねばよい。忘れるとは、忘れることを忘れることである。

環境エートスと宗教学

——「自然」理解をめぐって——

岡野 治 子

今日、産業社会のパラダイムを根底から揺さぶるものは、グローバルな規模に拡大した環境の危機である。この現実を前にして、近代以降の西欧社会では、効率と発展を追求する余り、人間と生態系との関係及び自己と他の人間同朋との関係を世界

の全体性として把えることを忘れ、社会を個々の部分に分断するシステムを構築することに専念してきた、という反省がなされている。更に、近代化のプロセスの中で、人間は一方で自我を肥大化させつつ、他方で自己アイデンティティを喪失し、自己の空虚さに茫然とする現実が展開している。地球規模での自然環境の危機は、人間の精神的危機そのものと不可分の関係にあるという認識が今や常識になりつつある。

近年、神学、宗教学者たちは、異文化及び隣接領域の研究者たちと情報交換、対話を推進し、自己反省を前提に、環境エートスの構築を進めている。その主な点は次の様に要約できよう。(1)聖書及び中世までのキリスト教伝統には「神において、又、神と共に、人間と自然は連帯、連動している」という認識が息づいていたことを再確認。しかし、ルネサンス以後(例・ピコ・デラ・ミランドラ)、人間はその尊厳において他の被造物と区別されるべきであるという人間中心主義にとつて替わられ、近代に向うプロセスで、この傾向に拍車がかかったという認識。

(2)神と人間、人間と自然、さらに人間同朋(差別意識の因)を分断する二元論を止揚し、二極論(Polaris)をもつて世界を構築し直すこと。即ち一つの極は、他の極なしには存在し得ないという相補的世界観の構築。

(3)異文化間の宗教相互の対話を推進し、グローバルな環境破壊に歯どめをかける思想の構築。その際に、南北問題に宗教あるいは宗教学がどの様に関わられるかという視点を盛りこむこと。

(4) エコロジー構想に、環境倫理（環境保護の必要性を理由付けしつづつ、方法的に反省し、教え、要請する）または環境エートス（人々の精神の宗教的基層、自然と生活に根差した慣習の再構築）のどちらが有効であるかという問い直し。エートスの支持者によれば、個々人が周りの世界によって「受容されている」、「愛されている」という宗教的体験を再び現在させることが、倫理規範によるよりも、人類と自然の共生の為には有効であると提唱。筆者自身、環境エートス構築は、グローバルな未来、そして、個々の文化的コンテクストの尊重という視点から、緊急的に必要であると考え、自己の宗教にエコロジカルなエートスを再発見するプロセスの中で、痛みをもった自己批判を先行させることが、前提条件ではないだろうか？

日本の宗教（神道、儒教、仏教）は、自然との一体感を創出してきているという点で、類い稀な程エコロジーの思想を内在させている。しかし天台本覚論の「草木国土悉皆成仏」の思想、仏教思想にうら打ちされた「花鳥風月」も、ことごとく美的感性の中に収斂されてきた。日本独自の「人と人の間柄」という関係聖化の倫理学も、グローバルなエコロジーエートスの構想には、無力の様に思われる。キリスト教の持つ弁証的否定能力に学びつつ、日本の宗教学も環境倫理を構築する時機を迎えている。

後期西田哲学と二十世紀初頭の

経験科学のパラダイムシフト

森 本 聡

本年度の発表は、昨年引き続き後期西田哲学と、量子論などの新しい経験科学の立場のシフトの関わりについて考察してみたい。

最近になって、現役の自然科学者の中からも科学自体が今変わりつつあるとの指摘が多く為されるようになってきた。例えば或る新進気鋭の生物学者は、今科学は、自然を外から見るという「エキソ（外）」の立場から、自分も自然の中に入ったものとして自然を捉える「エンド（内）」の立場へと移行しつつあると言う。今回取り上げる量子論は、相対性理論と並んで、その経験科学のパラダイムシフトの最初のきっかけとなった物理学の一分野である。今回の発表は、(前回の発表が、行為的直観や歴史的身体論の考察に少し比重を置きすぎて、全体として少し難解になりすぎたので) 量子論の最も根本的な考え方とそれを西田はどのように理解したかを中心に考察する。

量子論の基本的立場は、量子論が対象とする系は、シュレディンガーの波動関数

$$i\hbar \frac{\partial \psi}{\partial t} = H\psi \left(= -\frac{\hbar^2}{2m} \frac{\partial^2}{\partial x^2} + U(x) \right) \psi$$

で表現される。そして、この体系に関する或る物理的な量を測

定しようとする、体系の状態に不連続的な急激な変化がもたらされる。(所謂波束の収縮)そして、量子力学の対象に関する実験によって得られる個々の実験結果を見ても、そこには、古典的な意味での因果律は見いだせないが、波動関数に含まれる ψ の絶対値の二乗が、粒子の存在確率を表す。即ち、量子論では、確率でしか未来を予測できないのである。

(1)ハイゼンベルグの不確定性の原理について

ハイゼンベルグの不確定性の原理とは、位置の不確定性と運動量の不確定性の積は、プランクの定数よりも小さくはならないという量子力学の基本原理である。この原理は、ハイゼンベルグのガンマ線顕微鏡の思考実験に典型的に見られるように、人間の観測するという行為が、観測の対象に制御不可能な攪乱を与えてしまうことを意味している。そして、このことは、観測者と観測の対象(自然)をはっきりと分けることが出来なくなったことを示唆している。古典物理学の考え方は、観測という行為が、観測の対象に影響を与えないと言うことが、古典的な立場での法則の客観性を保証するのであるが、量子論ではもはやそのことは、通用しないのである。このことを西田は、自己の歴史的身体の立場から当然であると見なしている。西田の言う歴史的世界は、一と多、一と個、環境と主体、客観と主観等が、お互いがお互いを限定しながら結びついている世界である。我々は歴史的世界の一部分であり、その世界の中で我々が行為するということは、歴史的世界が新たに自己自身を形作って行くことである。そのような世界の中で我々は、行為的自己として存在する。この行為するとは、必ず身体的に行為する

ことである。我々は、身体的に外に物を作る、物の世界を變ずる。そして、我々が物を作るという場合、必ず道具を使用する。物理的実験とは、歴史的身体的操作の一種であり、何らかの形で対象に働きかける能動的意味を持つているので、人間が測定することによって測定の対象に予測不可能な影響を与えてしまうのは、当然であるとされる。

(2)ボーアの相補性について

相補性とは、例えば、粒子と波というお互いに逆の性質をもつ概念や言明が、一つになって電子なら電子のリァリティーを表現するのが、相補性の基本的意味である。この相補性は、ハイゼンベルグの不確定性の原理を敷衍し、より一般化したものである。相補性とは、粒子と波などという対立し矛盾し合う二つの面を否定的に統一するような論理構造のことである。この相補性は、西田の絶対矛盾的自己同一と非常に近いものであると言えるであろう。

注

(1) また、時間とエネルギーの不確定性の積も同様の関係にある。

西田とブーバーにおける「人格」の意義

中山 一 萱

西田は、「人格」ということについて随所で触れていると思われるが、例えば『私と汝』という論文では、次のような一節がある。すなわち、「過去もなく未来もなく、到る所で今であり、到る所に時が始まる永遠の今の自己限定として世界が始まると云ふことができる。而してかかる限定が我々の人格的生命と考へられるものであり、我々の世界は人格的生命の自己限定から始まると考へることもできるであらう」と言われる。そしてかかる人格的限定の世界からして、「各人が各人の意識面を有つ」と考えられるが、かかる意識面を場所とする「環境的限定」の極限に於て、「個物が之を越えるといふ時、即ち個物が場所に対して自由となると考へる時、……無数の個物的限定といふものが考へられねばならぬ」と言うのである。

「個物が之を越えるといふ時」と西田は言うが、いかにして個物は、環境的限定の極限を越えて自由となり得るであろうか。そこには、個物的限定の立場が人格的に極限化される、ことによつて、どこまでも越えることの出来ない自己が逆限定的に限定されるという自己の被極限的自覚が考えられるのではないか。それは云わば、絶対に出離することのできない「宿業的身体」とも云うべき自己が法爾自然に越えられる世界があるということの「絶対他力」的自覚であるとも考えられるであろう。環境を

映すものが、全然受動的なる感官と考えられる場合でも、感官は単なる受動性ではなくして、宿業を胚胎する被極限的受動性であるというべきであろう。感覺的なるものから宿業が出てくるのではなくして、宿業から環境的なるものの場所的表現として感覺的なるものが被極限的に人格化せられるのである、と考へられるのである。

我々は、人格的存在としての自己を宿業的に内観する時、私は、西田の「環境的限定」の意味をどこまでも「思惟」ということに於いて考えることができると思う。「思惟」の根源は、デカルト的なコギトを越えて、我々の自己の思惟内在的被極限性に存するのである。我々は思惟自身の自己限定を頂点とする被極限的様態として、どこまでも思惟内在的であるところに、我々の真の人格的統一の世界というものが自覚されて来るのである。

私は、西田におけるかかる私見を交えての人格的意義というもの、ブーバーにおける「我と汝」の「関係 (Beziehung)」の世界として更に具体化することができるように思う。その場合、ブーバーでは注目すべき二つのことがある。即ち、「根源語 (Grundwort)」は単独語ではなくして「相関語 (Wortpaar)」であるということと、「経験の対象としての世界は、我―それ (Es) に属して、我―汝 (Du) には属していない」ということである。そして、汝を語るとき、人間は「関係」の中に立つ (Steht)、と彼は言う。彼は「関係」の世界として三つの「領域」を挙げるが、西田の立場から見れば、そこには「場所」の意味が存するように思う。それらの「領域」が、自然であれ、

人間であれ、精神的実在であれ、それらと共にあるのは「人格的生命」というものである。特に「精神的実在と共にある生」(das Leben mit den geistigen Wesenheiten)に至っては、「我々は汝という呼びかけを聴きとる (vernehmen) ことはないのに、しかもそう呼びかけられている (angerufen) のを感じ、そして応答するのだ」と彼は言う。

我々はただ、宿業を業報体とする自己に、「永遠の汝」との応答の出会いが、西田の「永遠の今の自己限定」として、「時の未来の限定」に於いて、歴史的に将来することを知らしめられるのである。我々の思惟内在の世界が、歴史的非合理性の被限的自覚として、真に人格的意義を有するのは、かかる立場においてである。

田辺哲学のパウロ論再考

——終末観と倫理をめぐって——

水見 潔

はじめに

田辺元は『キリスト教の弁証』において、イエス(キリスト)が主格的に信仰した内容と、初期のキリスト教徒がキリストを対格的に信仰した内容とを対比し、両者の関係を論じている。後者の立場を代表する者として、パウロがとりあげられている。両者の立場は、一つの事柄の「即自」と「対自」として、弁証

法的発展の連関において把握されるものとされ、その発展の主体的自覚こそが「キリスト教の弁証」である、とされるのである。

一 イエスの実存の把握

『キリスト教の弁証』では、「懺悔道としての哲学」において到達された絶対的転換の自覚から、実存の解明が試みられるが、その際、「種の論理」との連関が明確に意識されたところから、個の絶対的転換は、民族社会との密接な結びつきにおいて生起するものとして把握されることになる。そうした転換を現実にもたらした実例として、古代イスラエル・ユダヤの預言者たちがあげられ、イエスの実存は、預言者的実存の発展線上に捉えられるものとされる。要するに、イエスは、基本的には懺悔道的行の実践者であり、しかもそれを民族社会の中ですぐれて具体的な仕方で実践し、社会解放・改革の成果をもたらしたのである、というふうに考えられている。

二 パウロの実存の把握

基本的には、パウロは、イエス自身の主体的自覚内容をキリストという対象を介して把握し直し、イエスにおける潜在的要因を顕在化した、と解されている。したがって、パウロにおけるイエスとの一致面が積極的に評価されることになる。そして、この面を端的に表示するのが、パウロ独特の実存的自覚たる「キリストと共に死して甦る」である、とされている。田辺はそこに、自らの懺悔道的「死復活」の自覚の、高度に明確化・具体化された形態を見出そうとしている、といえる。

しかし、田辺によると、パウロにおいては、「キリストとの関

「係解釈の行き過ぎ」から、「キリスト神秘主義」が現われてきて、実存本来の行的、運動的な性格が失われそうになる傾向がある。それを端的に示しているのは、「キリストと共に」という表現が「私の内なるキリスト」を介して「キリストの内なる私(我々)」にとつて代わられる、という事態である。ただし、パウロにおいては、彼の終末観がキリスト神秘主義を抑制する働きをしたので、イエスとの一致面が保たれた。それにひきかえ、彼以後においては、その抑制作用も失われて、キリスト教の神秘主義への転落は止められなかった、という。

三 田辺のパウロ論の検討

「キリストと共に死して甦る」という表現に関係深いのは、『ローマ書』第六章である。その記述から当然、この表現が「洗礼」と不可分であることが理解されるべきであるのに、田辺はそのことに注意を払っていない。洗礼はイニシエーションにすぎないのであるから、それは本来直ちに「私の内なるキリスト」、「キリストの内なる私(我々)」という本格的な境地につながつてゆくべきものであろう。つまり、パウロの自覚においては、「と共に」と「内なる」とがことさらに分離され得るとは考えにくい。事実、『ガラテヤ書』2・20、『ローマ書』8・10、『コリント前書』15・22、『コリント後書』5・17、『ローマ書』12・5などにおいて、「内なる」と表現されるキリストと自己との相互浸透は、「共に死して甦る」経験に裏づけられた動的な境地である、ということが知られるのである。

また、終末観に関しては、『テサロニケ前書』以降、終末の接近についてのパウロの見解がどう変わったか、ということと、

そもそも終末と倫理との関係を彼がどう捉えていたのか、ということが、検討されねばなるまい。

覚と他者

土井道子

ヒト科の動物として生まれたヒトは、他人の援助と自己の自由意志によって、改めてもう一度人間にならねばならない。厳密に言えば狼少年は言葉も話せず人間とは言えない。では人間になるとはどういうことか。「個の確立」によって「自覚的存在」になることである。一般に動物は(ヒトも含めて)単に「種の一特殊」にすぎず、「かけがえのない実存的個」ではない。個になる為には「超越に触れねばならず、真の自覚は超越に触れること」によって、始めて可能となる。但しごく日常或は一般的には自覚とはただ「巨口が自己を知ることだ」と思われている。例えば「私は花を見ている」、「そのことを私は自分で知っている」というとき、前者は「花についての対象認識」、後者が「自意識——自覚」とされている。然しこれは単なる自意識であつて自覚ではない。むしろこの自意識が「打破」されたとき、はじめて自覚(より正確には覚)が、はじめて「現成」したのである。自覚は自意識の打破を離れて始めから存在するものではない。

自覚について深く思索した西田は真の自覚の定義として「自

覚とは、自己が、自己に於て、自己を知ることである」と言つた。自己に於てとは、すべて存在するものは何処か(何時かという時間的条件も入るが、以下一応省略)に存在する。「於てあるもの」と「於てある場所」は不可分なのである。但し直ちに生ずる疑問はこの三つの自己(仮りにA B Cと区別しよう)は、直ちに同一と言えるかということである。自覚に於て確かに「知るもの」も「知られるもの」も共に「自己」には違いない。然し乍ら「知る」と「知られたもの」は次元が異なるのではないのか。フィヒテさえ、「知る働き」と「知られた結果生じた所産」を何とか自我に統一しようとして「事件(Tathandlung)」という概念を作つたが、それでもなお「自覚の以前に於て私は存在しなかつた」と言わざるを得なかつた。「自己に於て」のBは、人間の身体が場所に礙をおろし、観点を定めてはじめてその観点を中心とする時空的展望を開く。そしてその展望を観点へ集めて「今、此処」という「に於ての自己という場所」を成立させたのである。逆に言えば今、此処を拠点としてBの自己は無限の時空的世界へ広がっているのである。更にその世界の広がりは「その彼方」という絶対無を暗示する。Aの自己はこの絶対無である。「見るものなき見、映すものなき映し」として、B、更にCの中に滲透して、確固たる実在の如く見えていた自己を「現象、現象するものなき現象」と化す。Aはこれだけの働きをするのである。然し自意識は通常これらのことを「全く忘却」しているのみか、たとえB、Aがその片鱗をCに示しても、Cは直ちにCの次元へとA、Bを平面化し、Cに畳み込み、「主観と客観」という地平へならしてしまふ、これが自意識の

本性である。自意識にとつては「超越も亦超越」といふ、意識に外ならない。この自意識を打破して「真の自覚」を「現成」させるものが「他——意識にとつての他」である。

自意識は自己物化をすすめて身体に内在し、身体に閉じこめられた意識にとつては外界はそれ自身独立したものとなり、意識も頭脳の一部に取り込まれ、他なるもの、経験は不可能になる。他者の存在さえ如何にしてその他者が居ることを知り得るか説明できない。

自意識の自己を打破してB、AをCから解放し、C↓B↓Aという広がり回復するものこそ「他の力——神、自然、他者、死等」である。Cの完全な消失としての死こそは、Aの完全な現成として、個の完成であると言えよう。個は誕生以前の「存在の故郷」へ帰つたのである。より正確には「存在」の無の故郷、即ち「寂滅」という故郷である。かかるAは、今、此処の自己をも貫いて潜在していたのであり、C、BのAへの消滅こそが、人間の最後の完成なのであろう。

信仰における直観と言語

澤井義次

「超越的なるもの」は、人間の理性にとつては隠されたものであるが、それは、いわゆる本質直観をとおして直接所与的に体認される。「超越的なるもの」の直観は、信仰の核心をなしてお

り、その内容は、洋の東西を問わず、しばしば、言語的表現を越えたものであつて、言説することができないものであると言われる。それは、直接所与的に体験された内容が、本来的に、言語によつては表現することができない形而上的實在体験の世界であるということの意味している。しかしながら、いわゆる信仰の言語は、言語的表現を超えた本質直観の内容を言説している。言語を超えた次元において、言語を使つている。こうしたパラドクシカルな点が、信仰の言語がもつている本質的特徴のひとつである。ここでは、言説することのできない本質直観の内容を言説するという、いわゆる信仰の言語の構造について検討しようと思ふ。

信仰の言語がもつているパラドクシカルな本質的特徴は、その言語の構造に反映している。信仰の言語は、一方では、その意味がすでに社会慣習的に定着している語に依存している。われわれは、言語の意味が制度化された世界に生きているのである。ところが同時に、信仰の言語は、社会的あるいは慣習的に制度化されている語を使いながらも、いわゆる「超越的なるもの」の本質直観に根ざした独自の言語的意味分節によつて、社会慣習的に制度化されている語の固定的な意味に新たな意味を込めていく。そうすることによつて、既成の意味世界をすらし、新たな意味世界を創造しているのである。メルロ・ポンティの表現を援用すれば、それは、信仰の言語という「語の言葉」(parole parlante)が、既成の「語られた言葉」(parole parlée)を使いながらも、いまだ定式化されていない新たな意味世界を創造的に言説する、ということの意味している。

こうした信仰の言語は、言語構造論的には、有機的な重層的構造をなしている。信仰の言語は、実際には、日常経験的な意味領域において言説されているが、その意味が生成される場(トポス)は、深層意識的な意味領域、すなわち、井筒俊彦の表現を借りれば、「アラヤ識的『意味可能体』の深層」なのである。宗教体験あるいは存在の本質直観の内実を言語化する、いわゆる「語る言葉」のばあい、どうしても社会的あるいは慣習的に制度化されている語を使つて表現せざるをえないために、信仰の言語は、往々にして、日常慣習的な意味レベルだけに限定して把握されがちである。たとえば、宗教伝統における聖典の言葉、すなわち、原啓示あるいは原体験を語る言語は、それ自体、本質的に非向定的な深層の意味の領域を示している。しかし、信仰が人間存在の日常的经验において具体化されるかぎり、聖典の言葉も、日常慣習的な言語次元と不可分に結びついている。そのために、聖典の言葉が日常経験的あるいは論理的に解釈され言説されるにつれて、宗教体験あるいは本質直観の内実を語る信仰の言語であっても、その深層の意味の領域が切り捨てられて、表層のあるいは日常経験的な意味レベルにおいて、概念的に理解されることになってしまう。

しかしながら、その言語の深みには、いまだ言説されていない深層意識的な意味の領域、すなわち、いまだ語によつて向定的な意味をもたない潜在的意味のトポスが無限に拡がっている。この潜在的意味の領域において、「超越的なるもの」が直接所与的に本質直観される。そこでは、ふつうは気づかれないものの、日常経験的な意味世界には組み込まれていない浮動の意味

の塊が、絶え間なく生成されている。この意味の領域は、信仰の言語が成立するための基盤をなしているのである。

ベルクソン哲学における真理の概念

森田恭子

模写説や整合説に共通して前提されている事柄をベルクソンの用語で表現するなら「事象（レアリテ）の外に立つ」ことだといえる。事象の外に立つからこそ、事象を模写しえる。どこまでも事象の内に立ちつつ、当の事象について思考すること自体がこの事象の内部で生じる、それ自体事象の一部であるという構造は、かかる模写の立場には現れない。模写の立場においては、事象がその外から眺められると共に、この事象が外から映しとられる。しかしながら、こうして「事象とその模写」を真理概念の母体と考える当の主体自体、やはり「事象とその模写」というさらなる（あるいは、より全体的で高次の）「事象」の内にあることが気づかれてくる。すなわち、我々がその都度或る事象の内にいるということは、ある意味では当たり前のことであり、この当たり前のことを当の事象に則して思考することだが、ベルクソンの考察だということである。すなわち、事象の外からではなく、事象の内から事象を思考する、という態度である。言い換えるなら、「事象の外」なる領域は、まさしく事象レアリテとしては、始めから存在しない。この模写

の一種の派生である、事象と言表との合致という真理概念にも、事象と、事象についての言表という、事象をその外から眺めて始めて可能になる存在が容認されている。両者の「合致」を確認する主体が既にその内にいるその「事象」が、ここでもやはり見過ごされている。この意味での事象は、みずからについての言表をもみずからの内に含む事象であり、それは、事象を眼前に対象化する眼からはどこまでも身を隠す。また、整合説による真理概念においても、ある事象が整合的であるといわれるとき、ここには、事象全体がその外から眺められ、その一々が要素に解体され、その要素間の内的関係が問われる、という構造が前提されている。

「外から知る」知り方に対して、ものをその「内側から知る」、すなわち「直観」という知り方には、当のそのものとの気分的共感が必要である。この意味での共感は、実存哲学的な意味でのそれであるというより、むしろ、より生理学的な次元での身体的共振といった意味合いを持つ。ものがその内側から知られるとき、しかも或る共感・共振によってそうであるとき、ここには従来の「模写」や「対応」の成立する余地はない。

ベルクソンは「運動」の認識を例にあげて次のように述べる。「（直観によつて）運動は、外からではなく、つまり私のほうからではなく、内から、つまり運動において、そのままとらえられる」。運動は、直観によつて、運動のままで自分をとらえている。これは、端的に、事象（今の場合は運動という事象）が自分で自分を認識することだと表現できる。このような立場からするベルクソンの「事象」に定位すると、真理の概念は二つの

もの間の関係ではなくなる。すなわち、二つのものとの間の対応や合致、および二つの（あるいは複数の）要素の間の整合といったものではなくなる。そのかわりに、或ることが自分自身にとつてあからさまとなつてゐるという事態が、真理概念を主導する基本的な事態になる。事象が事象自身をとらえてゐるとは、自分自身と一体となつてゐるということである。自分自身と一体となつてゐるとは、自分にとつて自分が透明になつてゐるということである。かかる意味で自分と一致した方方を彼は「単純」と表現し、単純なものは完全であると考へた。かかる単純性・完全性から考へるなら、二つのものとの間の関係や要素間の関係を前提する従来の真理概念は、いわば初めから原理的に「一致」「合致」しえない状態を基礎にした「一致」や「合致」になる。

ベルクソンにおける努力と宗教

岩田文昭

宗教的救済の原理と個人の具体的行為との間には、ある種の緊張が生じうる。すなわち一方で、人間の努力に基づく行為に意味を認めるならば、それと関わる宗教的救済の意味が相対化され、救済の超越的働きが弱められる。逆に、宗教的原理の側に重点をおけば、現実世界へと向かう個人の努力の意味を積極的に認めることが困難となる。ベルクソンの努力論を宗教哲学

の観点からみると、この緊張に独自の光をあてることができる。ベルクソンの努力論のユニークさは、哲学における努力の問題を哲学として深めた上で、歴史上に実在する宗教を考察するに至つた点にある。そこでは「直観」を可能にする一つの能力、知性と本能はともに努力の一形態であるということが第一に注目される。このことから、個々の人間に哲学的直観が生まれる事態を、根源的な生命の力そのものとそれが付与した能力とが呼応することだとベルクソンがみなしているといえる。この事態を宗教的救済の問題に即して捉えかえすならば、個々の人間の中に何らかの仕方でも宗教的救済に関与できる力が備わつてゐることを認めることになる。ただしベルクソンはその能力をきわめて限定している。生命の原理に立ち還ることのできるのは神秘家など例外的な人物にすぎず、一般の人はその例外者を介して生命の原理を感じるにすぎない。

しかし第二に、ベルクソンの思想の核心に触れるには、彼が努力を現実的次元と潜在的次元という二つの側面で見ていることを明らかにする必要がある。『創造的進化』での努力は、その多くの場合、努力の現実的次元に関連して論じられている。この次元では努力を本質とする生命は、物質とぶつかったり、あるいは物質の力を利用したりすることで創造的世界を切り開いていく。しかし現実的次元で、生命と物質という二つの異なつた傾向を区別するだけでは十分ではない。生命と物質からなる二元論を超えた地平が開かれねばならない。この地平は物質から切り離された生命の潜在的次元で開かれる。この次元での生命は無力ではない。そこには限りない「潜勢力」がある。現

実的次元で遅えられる努力の根底には、潜在的次元での力が存在しており、それが現実的な努力を可能にするのである。この根源的な地点を視野に入れることで、物質のみならず障害や制限を生命が乗り越えることのできる理論的可能性が開かれる。

ベルクソンには努力への二つの視点があることを踏まえ、個人と生命の原理との緊張関係の新たな側面が浮かび上がる。この二つの視点には個人を個人たらしめる現実ということに關して、一見、相反する方向性がある。すなわち一方は個人の歴史的現実を解消しようとする方向にあり、他方はその現実を積極的に認めようとする方向にある。だがベルクソンの努力論のなよりの特徴は、潜在的次元と現実的次元の動的關係にある。努力の原理の根源に遡ることは、具体的な行為に実現してこそ十全な意味を持つ。しかもそれはたんに潜在的なものがないが、現実化するという一方通行の關係ではない。なぜなら存在論的には潜在的次元が優位を占めていても、その意義が明らかにするのは、現実的次元の行為を介してだからである。

ベルクソンの努力論は、現実世界の神秘家の魂が宇宙の生命の原理へと自らを開くことで、同時にその具体的行為の掛け替えのなさを根拠づけている。またこの神秘家の存在を通して、一般の人間は生命の動的運動に参与すると事態を捉えている。これらの洞察は、もろもろの事実の分析に基づき、かつ壮大な形而上学的考察を背景にしているだけに、宗教経験を理解する上で重要な示唆を与えているように思われる。

シェーラーのフッサール理解について

宮崎 真 矢

シェーラーの現象学的方法は、その直観主義がはらむ独断性への疑義を必ずしも払拭しきれていないにしても、考察対象をその形相にまで純化するための一応の手続きを備えており、その点では一面的な独断論、神秘主義などの評は少なくともその認識手法に關しては当たらない。しかし彼の方法が宗教現象の分析に適合しているかを検討するためには、その認識論的前提をなす極度に客観主義的、實在主義的な世界観によって彼の現象学が導かれていた点を考え合わせねばならない。そこで本発表では、このあたりの事情を明らかにするための便法として、フッサールの現象学思想についてシェーラーがいかなる理解をしていたかを、ひとまず「人間における永遠なもの」の周辺の著述、特に一九二二年の論文「現代ドイツ哲学」とその「遺稿からの補遺」を中心に描写してみたい。

さてシェーラーは、今世紀初頭の現象学運動について次のように回顧している。すなわち現象学運動にとつての出発点はフッサールの『論理学研究』であり、それが示した唯名論的意味理論への反駁や範疇的直観の説は哲学の様々な諸分科に触発を与えた。しかしフッサールは触発を与えはしたが運動を指導したわけではなく、むしろこの時期の現象学運動は、「直観する意識という新しい技術」を共有しつつ個々の専門領域の現象研究

に従事した人々の協同作業として展開したのである。彼らにとって現象学は、一つの新しい哲学的態度、「直観する意識」という新しい技術」を意味していた。この技術を受け入れた人々の思想的動因は、存在や対象への定位を強く志向する事象の哲学の希求であったとシェーラーは考える。既成の学派の中で硬直し、直観や現実から疎遠になり、諸々の個別科学のための認識論や方法論を提供することのみに甘んじている哲学が、対象、存在、事象の方向へ自らを定位し直すことにより哲学固有の問題領域を回復しようとしている。このことが現象学運動を推進した原動力であった。それにとっては、人間に与えられている世界は混沌とした感覚印象の総体をなすのではなく、本質において秩序立てられた統一的な全体をなしている。たとえ人間に事実上与えられている世界は限定された部分的なものであるとしても、愛や信頼や献身をもって世界と相対すれば、世界は現実を支配しているアプリオリな本質構造を人間に開示してくれる。これがシェーラーの現象学を導いている世界観である。この場合現象学が還元的手法を施すということは、人間の認識態度を世界との本来的な直接の接触にまで還元するということであり、人間の世界像をこの本来的な接触において与えられる世界の所与性にまで還元することである。事象のアプリオリな本質を志向する哲学にとって還元はここまでで十分であり、さらにその所与性を可能にする絶対的意識の地平にまで還元を続行することなどシェーラーには思いもよらなかった。そのようなことは事象研究を阻害したカントの構成主義への後戻りであり、その点でフッサールの現象学の超越論的転回を彼はどうしても

拒絶せざるをえなかったのである。

右のような世界観は往々にして素朴实在論の名残と評され、彼の現象学的方法の難点として批判が集まる場所である。しかし哲学的議論の対象と方法との間に循環的構造があることを考えるならば、彼の宗教現象学の方法論の吟味はこうした世界観的前提を避けるわけにはゆかず、その点で現象学的方法の宗教への適合性の問いは宗教現象を扱おうる認識論・世界観についての問いに至らざるをえないだろう。

S・キルケゴールにおける

《譬え話》の機能について

平林孝裕

キルケゴールの著作を読むとき、われわれはその叙述に巧みに織り込まれた《譬え話》に出会う。キルケゴールは、その著作に文学とも哲学書とも宗教書ともいえる特異な形式を採用した。この著作の形式は「間接伝達」の問題として主題化されたが、従来の研究は、彼が書いた著作群の巨視的な構成を検討するにとどまり、キルケゴールが著作の個々の論述において採用した文学形式をほとんど論ずることがなかった。本発表は、キルケゴールの著作にみられる文学形式である《譬え話》の機能とその必然性の解明を意図する。

《譬え話》はその種類として、寓話・寓言・寓意を含んでいる。

寓話は、一連の物語として展開される点とその物語だけから隠された内容が知られるという点で寓言および寓意と区別される。寓話は物語の形式をもちながらもその筋とは異なった伝達内容をもつ文学形式である。キルケゴールの著作で用いられるのもこの寓話形式である。この寓話の特性についてレッシングは詳細に検討し、『寓話論』を著した。キルケゴールも『寓話論』の内容に自分の著作活動との関連を見出し、強い関心をもった。

レッシングは、寓話は道徳法則を教化することを目的として考へる。道徳法則は一般的・可能的であり、そのままでは強烈な印象を与えにくい。そこでこれを直観的に認識させるために可能的なものを現実性の形式をもって説得的に描くのが寓話なのである。寓話はこの意味で説得のために可能性と現実性との中間に積極的に定位するレトリックである。この寓話の規定にキルケゴールはみずからの文学形式との関連を見出したと考へられる。

教化のための文学形式として寓話が有効である理由は、それに含まれる「滑稽さ」にある。寓話の主人公の姿を笑うとき、われわれは知らないうちに寓話作者の意図した伝達内容を正しいものと認めている。滑稽さは寓話において教化的な働きを担う。

滑稽なものキルケゴールは「矛盾」であるという。「矛盾」とは論理的なそれではなく「可能性と現実性の不均衡関係」である。つまり寓話で描かれる現実性とその現実性に対して主人公が思い描く可能性とのズレである。寓話の読者は、あるべき可能性を思い描くことによって寓話に描かれる不均衡関係を発

見し、その滑稽さを笑うのである。

寓話では、あるべき可能性——キルケゴールは理念性と言いつ換える——が描かれるのではなく、むしろ滑稽な主人公の姿によって否定的に表現される。理念性は読者が自らの力で発見するのでなければならぬ。寓話を読むときに読者が要求されるのは、こうした発見であり、その能力である。先述のように寓話は、理念性（可能性）と現実性の中間に積極的に定位する文学形式である。このとき寓話の読者が滑稽なものに笑うためには、理念性から現実性をみるのでなければならず、読者は理念性と現実性との中間に立つて理念性との正当な関係にあるのでなければならぬ。寓話を読んで正しく笑えることは、理念性との正当な関係を読者が選択する能力をもつ証左である。寓話とは読者がこのような能力をもつように仕組まれた伝達形式なのである。

寓話が単に道徳法則などを知識として伝達することを目的とするのであれば、それは効果的ではあっても、知識にほどこされた文彩にすぎない。しかしながら思想が能力として伝達されねばならない場合は、寓話にある読者の自発的な発見の手續きは有効であるのみならず不可欠である。ここにキルケゴールが寓話という『警え話』形式を採用した必然性があると考えられる。さらに彼が「実験」と称した叙述形式も規模の拡大された『警え話』であるとも考えられるが、この問題の解明は今後の課題としておきたい。

A・ショーペンハワーにおける

「不死性」の問題

高橋 陽 一 郎

ショーペンハワー哲学における「不死性（われわれの本質が不壊であること）」の思想は、主著「意志と表象としての世界」正篇（一八一八年、以下「正篇」とのみ略す）に素朴な形で表わされたあと、徐々に展開され、最終的には、主著続篇（一八四四年）の第四章「死および、死とわれわれの本質の不壊性との関係について」にその成熟した姿をあらわす。「正篇」を完成させた後のショーペンハワーにおける「不死性」の思想の更なる展開を考える際には、まず次のことに注目する必要がある。ひとつは、「正篇」後において「自己意識における意志の知性に対する優位」という思想が真に確立したこと、もうひとつは、そうした「確立」に伴って、不死性の条件となる「意志の自存性（*Assein*）」を個体性の地平で意識させる契機がよりはっきり提示されたこと、この二つである。「正篇」以降の草稿の中でショーペンハワーが中世スコラ哲学者たちの「神の自存性」を「意志の無根拠性」と読み替えているように、ショーペンハワー哲学における「自存性」は、決して従来の（超越的あるいは世界原因的）実体概念ではなく、むしろカントの超越論的立場に立った上での「自己」からの存在、より正確には「自己」から外へ歩み出ること（*Her-aus-sich-treten*）である。この

自存性は、個体性においては、「人間はあらゆる認識に先立っておのれ自身の作品である」という表現で説明される。そしてこのことは、自存する意志が行為の帰責の場として倫理学の基礎になることを示すだけでなく、個体の死滅後も意志がその存在の仕方（自存）を全うすることから不死性の条件をも提示することになる。

ところで、前掲章で行われる「不死性」の証明には様々な方法がみられる。勿論、証明はいずれも内在的立場から行われるが、そこには次のような区別が可能であろうと思われる。証明の第一のタイプは、思弁的、抽象的認識にもとづくもの。（a）形相的側面、即ち現象内における、イデアの像としての種や類の存続から、われわれの本質が不壊であることを導く。（b）質料的側面、即ち物質の永続や自然力（生命力）の現象中での温存から、われわれの本質の不壊性を導く。第二のタイプは、人間がほかならぬ自己自身の不壊性を内的な確信から覚知する。この確信は、概念的には「存在するものは必然的に存在する」という表現をとるが、これは、無限の時間の経過にもかかわらず、自己が今現に在り、その現存を廃棄されることはなかったという事実から、自己存在が偶然ではなく、何等かの根源的必然性にもとづくことを白覚することから出てくる。ここで注意すべきは、この第二のタイプで、これをショーペンハワーが「唯一、経験に基づく与件の領域内にとどまる証明」として、各人にこの内的確信の可能性を認めている点である。この主張は、不死性に対する意識の契機を個体性の内で与えられた「自存性」の概念と不可分の関係にあるとみてよい。

不死性に関するショーペンハウアーの以上のような理解からは、前掲章のタイトルから予想されるペシミスティックな傾向よりも、むしろ実存哲学的ともいえる思想傾向が顕著である。不死性に関する証明のうち、前記の第一のタイプに属する証明群もそれぞれに問題を含むが、本発表では、「自存性」との関係から第二のタイプの証明を重視し、通常ショーペンハウアーにおいて強調されるペシミズムとは異なった思想の断面を示唆したい。

ヴァイトゲンシュタインにおける

ショーペンハウアー哲学の影響

白木悦生

今回の発表の趣旨は、ヴァイトゲンシュタインの前期の思想の主著である『論理哲学論考』（一九一八）におけるショーペンハウアー哲学の影響を、『論考』を書くに当たって書かれた『草稿』（一九一四―一六）をもとに検討することを目的とする。

ヴァイトゲンシュタインは、十六歳の時にショーペンハウアーの主著『意志と表象としての世界』を読み、非常に大きな感銘を受けたと伝えられており、彼の最初の哲学は、ショーペンハウアー的な認識論的観念論であったと、自ら語っている。しかし、ハッカーの指摘によると、「ショーペンハウアーのインパクトは、経験の形而上学についての彼の思想、神秘的なものにつ

いての彼の有名な観念を形造らせることになったにもかかわらず、哲学についての彼の基本的考え方に影響を与えることはなかった」とされる。

これに対して、むしろ『論考』の主要テーマに関して、少なからずショーペンハウアー哲学の影響があったのではないかと、というのが本発表のもう一つのテーマである。

ヴァイトゲンシュタインが『論考』において解決したと考えたものは、「語り得ぬもの」と「語り得ぬもの」の区別を見極めることであった、と言われている。彼は、「言語の限界」を「世界の限界」とし、それを示すことが、目的であった。これに対して、『論考』において彼の独我論が重要な位置を占める。この独我論が、ショーペンハウアーの影響のもとにどのように導き出されたのかを見ていくことが、『論考』を理解する一つの手がかりとなると思われる。

ヴァイトゲンシュタインに対するショーペンハウアーの影響は、『草稿』に最も顕著であり、そこで出てくるヴァイトゲンシュタインの比喩は、ショーペンハウアーのそれと同一である。

ショーペンハウアー的な先験的主観は、表象としての世界を限定付ける。ヴァイトゲンシュタインの形而上学的主体は、「世界の限界」である。ショーペンハウアーは自我を「意識の中の一つの暗点」になぞらえ、それは「網膜上ではまさに視神経の導入点が盲目であり、……目はいつさえいを見るが、おのれのみは見えないのに似ている」と述べている。

これと同じ比喩をヴァイトゲンシュタインは一九一三年九月の『論理に関するノート』の中に、ショーペンハウアーの名もな

く、自我についてはつきりと言及もせずに出てくる。

ショーペンハウアーの意志論の影響のもとに書かれてあると思われる「自我」に関する記述は一九一六年八月五日の『草稿』に現われている。

「表象する主体はおそらく空虚な妄想であろう。しかし意志する主体は存在する。」

ウィトゲンシュタインの言う形而上学的主体の観念がショーペンハウアーの影響のもとで理解されうるものであることがわかる。

それに続いて一九一六年十月二十日の『草稿』では、明らかにショーペンハウアーの表現から引用されたと思われる表現が見いだされる。

「私の表象は世界であるように私の意志は世界意志である。」

このように、独我論へと導く、認識論的・形而上学的方法がショーペンハウアー哲学からの受容であると理解されるであろう。

さて最後にまともにかえて、次の指摘をするにとどめる。ウィトゲンシュタインの『草稿』には一つの契機が見いだされる。一九一六年六月四日に初めて経験した激戦で、彼は自己の存在の根底を揺るがすような経験をし、世界と自己との関係について悟るところがあったのではないかと推測される。すなわち『草稿』では、それまで主題であったクールの論理や言語が姿を消し、代わって、ショーペンハウアー的テーマ——人生、世界、意志、倫理——が主題になってくるのである。したがって『論考』の主題も、「論理的」「言語的」なものから、「倫理的」

「人生論的」なものへと、そして「世界全体」を問題にする「形而上学的」なものへと、変化していく。その変化後に多大な影響を与えた一人としてショーペンハウアーがいたのではないかと、思われるのである。したがって、「論考」における主題を理解するためには、ショーペンハウアーとの影響関係を検討することが重要な鍵となるのではないかと思われるのである。

T・H・ハクスリの“Agnosticism”

酒井 サヤカ

我々が日常比較的気軽に使用している「不可知論」という言葉をより深く理解するために、十九世紀後半に“Agnosticism”という言葉を発表したThomas Henry Huxley (1825-95) 本人にとつて、この言葉が一体何であったのかを検討する。

インマヌエル・カント (1724-1804) は、「無制約者」としての「物自体」が少なくとも「思惟可能」であると主張し、宗教的な「信仰」にその存立の余地を与えるために人間の理性の限界を確定したのだと自任したが故に、しばしば不可知論者であったとされる。さらに、時代が前後するがデイヴィッド・ヒューム (1711-76) も、自らの立場を mitigated skepticism なのだと自称したが、不可知論者であったと見做し得る。

一八九四年から翌九五年にかけてロンドン・マクミランから出版されたT・H・ハクスリ選集 (COLLECTED ESSAYS

BY T. H. HUXLEY. 以下 CE と略記) 全九巻本の中から、本テーマに多少とも関わりがあると思われる論文を拾い、ハクスリの語る agnosticism ないし agnostics とは何だったのかを考察する。ハクスリは言う。

「学問の発展において、エポック・メイキングであり、厳密な学問の体系の真実の建設者であるところの人々はまた、実り豊かな学的方法を我々にもたらすところの人々でもある。しかしながらこのような人間は、そのような学的方法を、あまりにも遠くはまだ押し進めてしまいがちである。この場合、後に続く我々としては、彼の学的業績を、その適切な価値にまで縮小させ、その学問全体の中で、その業績にふさわしい位置をあてがわなければならないのである。聖書批評学者たちは、その批評の過程を押し進めすぎてしまい、誤謬を根絶やしにしようとして、かえって真理 truth までも投棄してしまった。(CE. 5. p. 360f.)」

ハクスリが agnostics と呼んだ人々は、ドイツの先進的の神学者たちの影響を受けて、色々賢しらの理屈をこねていたアングリカンの神学者たちであった。結局ハクスリが、色々読み、思い悩んだ末に到達した答えは、どうも自分は自由思想家：free-thinker であるのだ、というものであった。(CE. 5. p. 237f.) 第一の難問は、諸文献に基づいて、史実としてのナザレのイエスを確定しようとする営みであり、人間にとつては達成不能な作業であると思われた。(cf. CE. 5. p. 229f. et al.) 第二の難問は、キリスト教会内で一体に「奇跡」と呼ばれているところの、古今の伝承の史実性であった。この事でアングリカンの

agnostics は、恐るべき大問題に直面した。アングリカンは、ローマ・カトリック教会を異端と断ずるためには、後期教父時代から現代に至るまでのカトリック教会のあらゆる奇跡が虚偽だった事を立証せざるを得なくなった。そしてこれもまた人の能力を超えている作業であるとハクスリには思われ、ただただ判断中止 (suspension of judgment) しか道は無いと思われた。(cf. CE. 5. p. 310f.) ついにハクスリは、自由主義的結社「形而上学協会：the Metaphysical Society」に参加し、自分の立場を何か然るべく名乗ることになった時、熟慮の末全く新しい言葉を造りだして自分は agnostic なのだと言ったのだと言うのである。(CE. 5. p. 239.)

この言葉は、「初期キリスト教内のグノーシス派に対抗する」といった含みも持っていた (CE. 5. p. 239) 事もあって、きわめて短い間に、諸分野の学術用語として、人口に膾炙するに至ったのである。

「ダーウインの番犬」を自任した医師・生物学者ハクスリは、彼らが「不信心者：infidel」と呼ばれる事に随所で激しく抗議している。彼は言う。「もしある人が諸文献のナザレのイエスに、親友を見、希望の源泉を見、倫理的理想を見るならば、その人はその信仰のうちに生きて良いのだ。それを禁じる事は誰にも出来ない。」(CE. 5. p. 244f.) と。

第三部会

ハシディズムとハスカラー

黒川 知文

ハスカラーは一七七〇年代にユダヤ社会内において開始された啓蒙主義の運動である。これは、十八世紀西欧の啓蒙主義に起源をもつが、同時期のユダヤ社会の状況と諸問題、さらにその目的に、特殊ユダヤ的性格があった。従って一般的な啓蒙主義とは、その目的において異なるものであった。

M・メンデルスゾーンが「ハスカラーの父」と称せられているが、すでに、一七四〇年代のポーランド、リトアニアにおいても、世俗教育（非ユダヤ教育）を希求する者が存在していた。メンデルスゾーンは、聖書のドイツ語訳に始まり、ユダヤ人の教育を改革していく、この運動をドイツにおいて展開していった。

西欧におけるハスカラー運動は、①歴史への無関心・同化傾向・解放への希望、②反メシアニズム（メシアの支配を否定して、世界平和と宗教寛容の実現を希求）、③ドイツ文化への同化、④ユダヤ教の改革（ドイツ語祈禱文の導入等）、⑤ユダヤ教を新たな観点から位置付けること（「精神的な宗教」「合理的宗教」「道徳的宗教」「冷静な理性の宗教」等のユダヤ教の定義）を特徴とする。

ハスカラーは、ロシアに十八世紀の終わりから紹介された。商人、医者、遍歴学生が紹介者であり、それは、ハスカラーの文献、雑誌を通しての紹介であった。当初は、同化傾向が伝統的ユダヤ教の敵意と疑念を喚起し、伝統的ユダヤ教からの圧迫を受けた。

一八二〇年代に、ハスカラーの影響を受けたユダヤ人がドイツからロシアに大量移民したことにより、ハスカラー運動は再燃した。ニコライ一世治下においては、多くの町においてセクターが設立された。政府もまたユダヤ人の同化政策を実施するにあたり、ハスカラー運動と協力して、政府によるラビ学校の設立、ユダヤ人へのロシア語教育等を採用した。

漸進的同化策を進めるアレクサンドル二世治下において、ハスカラー運動は最盛期を迎えた。運動は特にユダヤ青年層に多大な影響を与え、一八六〇年代には、政府の任命するラビ制度が確立した。また、一八六三年にはロシア・ユダヤ文化奨励協会が設立された。この協会は富裕ユダヤ資本家の財政的支持を得、ユダヤ青年の非ユダヤ文化（ロシア文化等）への同化を推進していった。また、ロシア高等学校においてユダヤ青年が広く学べるようになり、その数は二千四百五人（一八七〇年）から八千人（一八八〇年）へと急増した。これらの青年は、一八八一年ポグロム以後、ロシア革命運動、ヒバト・ツイオン運動（シオニズムの先駆的運動）に参加していった。

このように、ロシアにおけるハスカラー運動の歴史的意義は、①革命運動・シオニズム運動への橋渡し、②ユダヤ・ナショナリズム出現への誘因、③伝統的ユダヤ教への挑戦、ということ

ができる。

ところで、ハスカラーとハンディズムとを比較考察すれば、以下の点を指摘することができる。

まず相違点は、信仰よりも理性性、また、非ユダヤ文化を希求するハスカラーに対して、ハンディズムは、神秘体験を重んじる排他的民族主義の傾向があつたということである。

両者はその運動の本質において相反するものであつたが、以下の二点を共通点として挙げることができる。

第一に、個人を尊重し、神と人との交わりにおける個人の地位を重視したことである。両者とも伝統的ユダヤ教を批判し、形式的礼拝を否定し、個人の自発性を主張した。

第二に、両者とも平等を主張した。律法の学びや学者偏重を脱したハンディズム、一方、キリスト教社会に同化して市民権を獲得しようとしたハスカラーに、この共通点を見出すことができる。

「存在」について

——ティリツヒ『組織神学』——

日下部 哲夫

存在論的な問い・存在それ自体の問いが何かしら「形而上学的な衝撃」——可能な非存在の衝撃——のようなものの中で生じる。この衝撃はしばしば、「なぜ有るものが存在して、無

いものが存在しないのか」という問いによって表現されてきたが、「無いものがなぜ存在しないか」という問いは無いものにさえ存在を帰していることになる。存在は先の問いそれ自体の形式が示しているように、存在の背後に回って調べることはできない。だから、思索は存在から始めなければならないことになる。

存在論が可能であるのは、存在よりも普遍的ではないがどのような存在概念よりも普遍的である、すなわち、諸々の存在者の一領域を指摘するいかなる概念よりも普遍的である諸概念が存在するからである。しかし、組織神学はこの存在論的論議そのものを取り扱うことはできないし・取り扱うべきではない。

存在としての存在の問いを尋ねるのは哲学の基礎的な仕事であり、哲学がすべての存在する限りの存在の特性を探究する。それが供給する応答は存在の特殊な諸形式全体の分析を決定する。組織神学はそれら諸概念の神学的意義という観点でのみ、これら中心的諸概念を考察することができる。

ティリツヒは存在論的概念の四つの水準を識別する。(1)存在論的問いの潜在的制約である基礎的な存在論構造、(2)存在論的構造を構成する諸要素、(3)実存の諸制約である存在の諸特徴、(4)存在と認識との諸範疇である。

(1)存在論的な問いは尋ねる主観と問いがそれに関して尋ねられる客観とを前提しているので、存在の主体と客観構造を前もって前提しており、さらに、これは存在の基礎的な一体化としての自己と世界構造を前もって前提している。これが基礎的な存在論的構造である。

(2) 存在論的分析の第二の水準は存在の基礎的構造を構成する諸要素を扱う。それは、個性と普遍性、力動性と形式、自由と運命とであって、基礎的構造の両極的特性を分有している。

この(1)と(2)とが存在論の基礎構造とそれを構成する諸要素である。

(3) 存在論的分析の第三の水準は、現実が存在している存在の力と本質的存在と実存的存在との差異とを表現している。

(4) 存在論的分析の第四の水準は思索と存在との基礎的諸形式を取り扱う。すなわち、範疇と伝統的に呼ばれてきた概念ではあるが、神学的な観点から、時間、空間、因果性、実体の四つの主要な範疇が選ばれる。歴史的には、その他さまざまな範疇が存在するが、例えば、量と質のような範疇は直接的に神学的意義を持たないという理由で排除され、また、例えば、動と静、一と他のような範疇はその両極性のゆえに基礎的な存在論的構造の諸要素とみなされる。存在論的分析の第二の水準における力動性と形式とに関係させて動と静が、個性と普遍性とに関係させて一と多が潜在的に取り扱われる。

この(3)と(4)とが現実が存在しているもの、実存する人間的なものに関係する。古来、さまざまな哲学者がこれに関わって、本質的存在と実存的存在との二元性について論じてきたが、この答えは存在論的分析の第二の水準における自由と運命という二極性によって準備されてはいるが、実存の基礎は自由そのものにあるのではなく、むしろ、有限性ととの統一状態にある自由にある。人間を神問題に衝迫するのがこの存在の有限性にあるから、有限性の概念を追究することが組織神学のこの部門での

目的といわれる。

テイリツヒにおける存在論と象徴

山中利美

『組織神学』第一部におけるテイリツヒの「神は存在自体 (being-itself) である」という叙述は非象徴的である」という命題は多くの議論を呼んだが、これに関するテイリツヒ自身のその後の言述もその内容が多岐にわたっており、一貫性があるのかどうかということが大きな問題となってきた。今発表では、彼の五〇年代の著作から重要なものをいくつか選んで、そこで彼のこの問題に対する態度の特徴を探ってみた。

テイリツヒの態度は、大きく二つに区別することができる。第一の立場では、「神は存在自体である」という叙述は唯一の非象徴的叙述とされ、神学がその出発点とすべき最も抽象的な叙述であるとされる。また、象徴的知識を語るためには、この非象徴的叙述によって、象徴的な領域は制限されるべきであると述べられる。しかしその一方で、「神についてのいかなる具体的主張も象徴的でなければならぬ」として、「神は存在自体である」という叙述をそれ以外の神叙述から明確に区別している。象徴的叙述においては、象徴そのものは越えられるべきものとして否定され、それによってその彼方にあるものとしての神が指示されるが、有限的なものとしての象徴が無限的な神を指

示しうると言えるその根拠は、象徴的叙述自身の内には求めえず、「神は存在自体である」という非象徴的叙述においてこそ象徴の正当性は保証されるとする。この場合この叙述は「存在の類比」(analogia entis)とも言い換えられる。ここで、「神は存在自体である」という叙述がそれ以外の神叙述と根本的に区別されるのは、この叙述が単に神と人間の間の「存在の類比」を客観的に記述するだけで、何ら神の内容を指示していないからである」と見ることができよう。

テイリツヒの態度の第二においては、象徴的ということと非象徴的ということが「存在自体」に対する我々の関わり方の二タイプとして対立させられる。一方は存在自体から距離をもっている哲学的、客観的立場であり、他方は存在自体を我々の究極的関心事とし、これに巻き込まれている神学的実存的立場である。ここでは、哲学においても神学においても、存在自体はそれが対象としうる超越的、無制約的な何ものかであつて、第一の立場のように何の指示対象ももたない無内容なものとしてはとらえられていない。そしてさらに、哲学と神学がその究極においてまさにこの存在自体において出会い、かつ決別するということが強調されている。

以上のようなテイリツヒの二つの態度は、いくつかの点で根本的に相違している。つまり、指示対象としての存在自体が無内容であるかどうか、それによって象徴的叙述の正当性を保証するという純粹に形式的な役目を担っているかどうか、非象徴的叙述とされるものが多数予想されるか一つしかないか、といった点である。

これら二つの態度は、テイリツヒの著作の中で時間的に前後して現われるというよりも、程度と強調点の差はあるものの、おおよそ常に並存しているのではないかと予想される。このようにテイリツヒの態度を区別することで、「神は存在自体である」という叙述をめぐる曖昧さや混乱は、いくらか整理されるのではないかと考えるものである。

バルト神学の三位一体論をめぐる

佐々木 徹

カール・バルトの三位一体論は啓示の主体の探究であり、啓示を啓示の主体である神自身から理解する。バルトにおいて三位一体の秘義は、啓示の秘義についての考察から遊離して探究されるのではない。バルトの三位一体論は啓示を基部とする。

神は自己を主として啓示し、バルトの三位一体論は、この啓示における主体としての神自身を探究する。この故に神の経倫的三位一体と共に神の内在的三位一体についての思惟が必然的になる。バルトにおいては、教義学序論の啓示論において三位一体論が神論の根本前提として考察され、教義学は、一般的な神概念に関する考察をもって神論を形成することを回避する。従って *analogia entis* などによる自然神学的神認識に基づく神論が拒否され、バルトの三位一体論は教義学の冒頭において、徹底的にキリスト教神学に固有の神探究の橋頭堡を確立する意

義をもつのである。バルトの三位一体論の決定的基部は、聖書に証言された啓示の歴史的中心、イエス・キリストにおける神の啓示である。バルトの三位一体論が既述の如き意義をもつのは、この聖書に証言された啓示の歴史的中心の自覚、教義学形成におけるキリスト論的集中の故である。

神は父・子・聖霊として唯一の神である。神は父・子・聖霊として自己を反復することにおいて唯一の神である。即ち神は、この三度の自己反復、永遠における永遠の繰り返しにおいて唯一の神である。この永遠における永遠の繰り返しにおいてのみ、神は唯一の神であるが、この永遠における永遠の繰り返しは、神自身の神性、即ち神の本質、神的存在に基礎づけられている。三位一体の神の存在は自由な自己運動における存在である。神は自己自身として存在する。即ち神の存在は、神自身の意識的で、自ら欲した、成就された決断における存在であり、自己自身によって動かされた存在である。三位一体の神の存在は人格存在なのである。神の人格存在とは、自己自身を知り、自己自身を欲し、自己自身を指差し区別する我としての神の存在であり、三位一体の神の存在である。即ち、その精神性の上位と自然性の下位における、精神と自然の統一において、神は、被造的諸人格の如く或それや或彼にならず、常に我として存在する。三位一体の神の存在が、人格存在であるとは、神が三つの神的我であるということではなく、神が永遠の、三度の自己反復における唯一の神的我で在ることを言う。神は、父・子・聖霊という三つの存在様式において唯一の主、即ち唯一の人格的神である。バルトによれば、神の三つの存在様式は、起源の諸関係

である。即ち、三つの存在様式の各々は、他者達に関係づけられて、その共通ではない固有性によって区別されている。神的本質の一性において、父は自己自身からのみ存在し、子は父より存在し、聖霊は父と子より存在する。父・子・聖霊の神性に関して、上位あるいは下位の関係が生じているのではなく、神の本質の一性において、起源の諸関係が、即ち神の自己関係としての他者への諸関係が永遠に生起しているのである。三位一体の神は、他者への諸関係である自己関係において、自己自身として存在する唯一の神である。従って神は自己自身において他者へ向かい、他者なしに存在することを欲せず、自己を他者と共に、他者において所有することによってのみ自己自身を所有することを欲する。唯一の人格的な神は、自己自身において、自由に愛する者であり、愛の交わりとして存在する。神自身における現実は、被造的存在者の超越性ではなく、真の超越性の現実である故、被造的世界における現実となる。神は父・子・聖霊として唯一の神であり、このような神として被造物の創造者・和解者・救済者であり、被造物を自らの交わりの内に受容する。(文献 Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, II/1.)

現代神学における自然神学の意義

——バルトとテイリツヒ——

芦名定道

神の存在論証などを含む自然神学については、一般にどのようなイメージが存在しているであろうか。確かに、古典的な自然神学の単なる焼き直しは無意味である。しかし、自然神学において問われていた事柄自体の重要性を単純に否定することはできない。自然神学を批判する場合には、次の二点を確認しておく必要がある。①本来自然神学は哲学における論理学や認識論を含む広範な問題連関の中心に位置しているのであって、それゆえ、自然神学の問題は西洋思想の基本性格の理解に関わっている。②自然神学、とくに神の存在論証が啓示を前提にしないというのは、必ずしも正しくない。むしろ、「論証」とは、論証する者とその論証が向けられた相手とが同一の原理（信仰箇条）を共通している場合に可能な作業なのである（トマス）。この二点を念頭に置きつつ、自然神学の意味を現代のプロテスタントの神学を代表するバルトとテイリツヒを手掛かりに考察してみたい。

バルトのアンセルムス解釈は、キリスト教神学固有の学問的基礎を再建する試みとして、つまり、神の存在論証をいわゆる論証としてではなく、信仰から知解へ向かう信仰自体の知的運動の提示として解釈する試みと言える。①知解は信仰自体が、

つまり信仰の本質が提出する要求である。信仰に備わる神へ向かう愛の運動は、その神が真理自体であることによって、神への知的運動として実現されることを要求する。②神信仰において生じる神への知的愛としての知解が具体的に可能になるのは、個人の主観的な信仰が人間の言語において客観的に表現された教会の信仰告白に関係することによる。信仰は論理的文法的に表現された言語の意味連関を知ること前提にする。③信仰告白は問いの前提であり、問いの対象ではない。したがって、知解の条件は信仰告白の実在性、つまり、キリストにおける啓示の事実性の中に求められねばならない。④バルトによれば、アンセルムスはキリスト教の啓示の否定者を念頭においているが、アンセルムスが本来意図する読者はキリスト教の神学者と考えられねばならない。神の存在論証と言っても、それは非信仰者の論理の土俵に下りて弁明を行うのではなく、キリスト教信仰という自分の土俵へと非信仰者を招くこと、つまり、あたかも信仰者の土俵に足を踏み入れた者として非信仰者に語りかけることがアンセルムスにおいては意図されているのである。バルトのアンセルムス解釈は、存在論的な神の存在論証を信仰から知解へと展開する「神学的プログラム」として、つまりバルト自身が目指す神学の方法論として解釈するものである。

テイリツヒにおいても、バルトの場合と同様に、神の存在論証は、いわゆる論証という意味では問題とされていない。神の存在論証、例えば第一原因としての神の論証は、人間存在の中に神の問いが自己の存在の根拠の問いとして内在すること、そ

してその内在の在り方を示している。人間はその有限性のゆえに、自らの存在の根拠の問いを発せざるを得ない。神の存在論証とはこうした人間存在に存在論的に内在する「神」の問いの在り方を表現するものである。これは、神の存在論証を信仰に内在する知の運動というよりも、信仰に内在する知と信仰外の知との相関を可能にする共通の地平という点から把握するものと言える。なぜなら、人間存在に内在する神の問いの分析は、神学と存在論的人間学（哲学）との交渉が成立するための共通の知の地平となるからである。

以上より、信仰内の知の運動のレベルと信仰外とのコミュニケーションを可能にする普遍的知のレベルとにおいて信仰の合理性を明確化する神学的作業と解釈することによって、自然神学はまさに新たに追及されるべき神学的課題として再評価することが可能になる。

ロゴスとカラム

——聖典の言葉に関する一考察——

塩尻和子

周知のように、キリスト教におけるイエス・キリストの位置づけは、しばしばイスラームにおけるクルアーンに相当するといわれる。神のロゴスとしてのイエス・キリストの立場と神がムハンマドをおして人間に語りかけた神の言葉であるクルア

ーンには「神の言葉」という共通性がみられる。ロゴスとカラムはともに聖なるものの顕現としての「言葉」であり、宗教真理を開示する象徴としての役割を担うものである。そこでは日常的な言語が非日常的な地平へと止揚され、言葉の相において究極的なものを表現する象徴言語となるのである。

イエス・キリストの本質が「神の言葉」とされる根拠はヨハネによる福音書の第一章によることはよく知られている。聖書によればロゴスには神的存在という性質、創造活動の力、生命の光という構造などが見られる。聖書が伝える神の言葉は、人として生まれ、人として生きたイエスの苦悩の人生のなかに現れたということが出来る。

イスラームにおけるカラム、神の言葉（カラム・アッラー）であるクルアーンは、永遠なる神の言葉として人間界に啓示された。永遠なる神の言葉としては「クルアーンは神ではなく、神の一部でもないが、しかし神以外のなものでもない」といわれる。

クルアーンは神が天使を通じて預言者ムハンマドに語りかけた言葉をそのままに書き留めたものであると信じられている。これに対して聖書は、特に新約聖書の前半はイエス・キリストの一生について記したもので、それぞれの福音書に明確な著者が存在する。しかしクルアーンにはそういう意味の著者はいない。ある意味では「クルアーンの著者は神である」ということができるかもしれないが、むしろ、そのような次元を越えたところにクルアーンはあると考えることができる。

クルアーンにおいても「言葉」は創造活動の力であり、被造

物である人間へ与える指針であり「道」である。カラームは、神が被造物にたいして語りかける言葉であると同時に「あれ」という一言で事物が造られる、存在付与の言葉である。神は宇宙天地の創造主であるとされるが、その創造は「あれ」(Kun) という言葉をもってなされる。

一方、イエス・キリストの十字架上の刑死が贖罪の死であったというのは、その不条理な死を非日常的な聖なる次元へと止揚した結論でもあるということができよう。非日常的な聖なる次元においてはイエスを死に至らしめる結果となった「神の言葉」は、隠された世界を開示する象徴としての機能をもつことになる。それゆえにこそ、神の言葉をその一身に実現したイエスは、神の創造の力を実現したのであり、その創造の力の象徴として、神のロゴスであると言われよう。このことは人間にとっては絶対他者である超越的な神との交わりが、神のロゴスであるイエスにおいて可能となることを示している。

イスラームにおけるカラームは全知全能の神の神秘を、神自らが説き明かすものである。カラームはそれ自体が聖なるものの顕現なのである。神に選ばれたアラビア語でアラブ族のムハンマドに下された言葉の一語一句によつてのみ、人間は神の意志を知り、神の真理へ近づくことができる。そのためには人間はクルアーンの章句を日々礼拝のたびに朗誦しなければならぬ。聖なる言葉を唱えることによつて、隔絶された絶対的な神に出会うことができる。

聖なるものの顕現としてのロゴスとカラームは、それによつてのみ絶対者と被造物との交わりが可能になるという機能を実

現する「言葉」であり、宗教的な地平における究極的な象徴言語なのである。

シーア派資料における諸宗教の対論

鎌田 繁

イスラームはその成立の当初より先行諸宗教、特にユダヤ教とキリスト教、と密接な関係をもっていた。クルアーンでもこれらの宗教集団は「啓典の民」として存在を許された。本発表では十二イマーム・シーア派に伝わる一ハディースを考察する。この長大なハディースでは、ユダヤ教、キリスト教、ゾロアスター教、さらにはサービア教の学者たちに対してシーア派第八代イマームのアリー・リダー（西暦八一八年没）が行なった宗教論争が描き出されている。テキストは al-Shaykh al-Sa'diq Ibn Babūyah (d. 991), *Kitāb al-Ta'wīd*, Bayrūt, n. d., pp. 417-441, 同著者の *Uyūn akhbār al-Ri'ā'a*, Bayrūt, 1984, vol. 2, pp. 139-158, M. Bāqir al-Majlisī (d. 1700), *Biḥār al-anwār*, Bayrūt, vol. 10, pp. 299-328 にある。

このハディースはアッバース朝盛期のカリフ、マアムーンが当時イラン東北部のマルヴにあった宮廷で、自らのカリフ位の後継者と定めたアリー・リダーに、他宗教の指導者と討論を行なわせたという形をとる。議論の進行に沿って内容を分析すると以下の七節に分けられる。(一)イーサー(イエス)の預言者性。

リダーはインジール（福音書）を原語で読め、内容に十分な知識があることを示し、イーサーの言葉全体からその預言者性を承認する。ムハンマドの来臨についての予言を含む真のイーサーの教えを認めない者は不信仰である、キリスト教指導者を批判する。(c)イーサーが主（ラッブ）であることの否定。死者を甦らすなどの奇蹟を通してイーサーの主であることをキリスト教徒は主張する。リダーはトローラー（モーセ五書、さらには旧約の諸書）の中で奇蹟を行なう預言者たち、また奇蹟を行なうムハンマドの例をあげ、その誰も主とは考えられていないといい、キリスト教徒を批判する。(d)ムハンマド来臨の予言がトローラー、インジールにあることを主張し、現在のインジールは、イーサーの死とともに亡失した原初の完全なインジールではなく、福音書編纂者が不確実な記憶によって編んだ不完全なものだと論ずる。(e)ムハンマド来臨の予言を記すトローラー、インジールをリダーは提示、解釈し、ユダヤ教指導者の主張に反論する。申命記、イザヤ書、ハバクク書、ザブール（詩篇）、ヨハネ福音書が論拠とされる。(f)ムーサー（モーセ）からムハンマドまでの預言者たちの預言者性。ムハンマドの預言者性を否定する者は、彼の預言者性を予言し肯定しているイスラエルの預言者やイーサーを否定することに他ならず、ユダヤ教やキリスト教固有の預言者に限定する限り、白らの預言者を支持することすら出来ないユダヤ教指導者を批判する。(g)ゾロアスターの預言者性。伝承に基づいてその信者は彼を預言者とするが、ムーサー、イーサー、ムハンマドも信賴できる伝承に基づいており、ゾロアスターのみを認めるのは理に反すると批判する。(h)

イムラーン・サービウとリダーが神の一性や属性など思弁神学的論争を行ない、最終的にイムラーンがイスラームに改宗する。(本発表ではこの部分は省略。)

以上の内容のハディースから以下ことが考察される。ユダヤ教、キリスト教は神与の啓典をもっているが、現在のものは本来の完全なものではなく、それらはクルアーンに基づくことで始めて本来の意味が明らかになるという、イスラームの基本的立場が貫徹している。しかし、旧約、新約のテキストにかなり正確に言及するものも多く、ムスリム知識人のもつユダヤ・キリスト教啓典の知識は決して少なかったとはいえない。またマアムーンの時代はギリシアなど外来の思想や文化を熱心に受容し新しい文化を創造する気運が強かった。この時代精神を背景にこのハディースは理解されるべきであろう。また、リダーが先行啓典に通暁しているという主張は、イマームの知識の完全性というシーア・イマーム観から当然帰結する観念であると指摘できる。

現代イスラム思潮の一側面

—— M・S・アシユマーウィーを中心に ——

中 村 廣 治 郎

多元化の時代と言われる今日、諸宗教の間にも、これまでのような排他的な宣教主義から相互理解・対話へと変化が見られ

るようになってきた。宗教学においても、従来の還元主義的方法が反省され、宗教学の「人格化」が言われるようになって来た。例えば、W・C・スミスの「Faith」と「Tradition」の概念、F・シュオンの「諸宗教の超越的一致」(the transcendent unity)の考えがそうである。

このような一般的動向の中で、イスラム世界の動きは鈍い。それには植民地主義支配からの独立等のイスラム教徒に固有の問題がある。このような中で例外とも言えるのがムハンマド・サイード・アシュマールウィーであり、ここではその思想の一端を紹介したい。彼は現在エジプトの法曹界の重鎮で、原理主義的イスラムを果敢に批判しているリベラル派ムスリムの論客である。

コーランに言う、「神の目からみて宗教とはイスラムである」(三章一九節)、「イスラム以外のものを宗教とする者は神に受け納れられない」(同八五節)について、この「イスラム」はこれまでムハンマドの伝えた教えに基づく宗教、つまりイスラム教のことと解されてきたが、アシュマールウィーはこれを批判し、それはあらゆる預言者に共通する一つの完全な「宗教」(dīn)のことだとする。つまり、「イスラム」とは「宗教」であり、「宗教」とは神への信仰(iman bi-Allah)と正しい行為(ṣalāh)のことだとする。

次に、「イスラム」(宗教)は一つであるが、「シャリーア」は預言者毎に異なるという。この語は従来、体系化されたイスラム法(フィクフ)のことと解されてきたが、アシュマールウィーはその語源やコーランの用法から、それは抽象的な意味の「道」、

つまり「宗教」を実践するその道・方法のことだとする。もっと具体的に言えば、トーラー、詩篇、福音書、コーランといった啓典が全体として示す理念・精神である。それを現実化したものが「規範」(ḥukm)である。この「規範」は神の命令として与えられる時もあるれば、人間の解釈の結果である場合もある。いずれにしても、「規範」の適用には人間の解釈を必要とし、そのようにして蓄積された人間の産物を「宗教思想」(fikr dīn)と呼び、「宗教」と区別する(この対概念は先のスミスのそれにほぼ対応する)。

さて、モーセの「シャリーア」は「義務」、イエスのそれは「愛」、ムハンマドのそれは「慈愛」とする。「義務」も「愛」も通常の間人には実践困難であり、両者を調和させたのが「慈愛」である。これらの「シャリーア」の違いは時代や状況の違いによるとされるが、救いの点で違いがあるのか。彼は「信仰者」と「ムスリム」を分け、前者はムハンマドの共同体に属する者で、当然救いは保証されるが、問題は「ムスリム」である。これは具体的に、ユダヤ教徒・キリスト教徒・ゾロアスター教徒などの「啓典の民」であるが、コーラン、二章六二節に従って、彼らは「神を信じ、その性格の正しい者は神の目からみてムスリムであって、何の恐れも悲しみもない」と言っている。この一節は、従来、先の三章八五節によって廃棄されたとされてきたが、彼はこれを認めない。他方、彼はまた、「啓典の民」の信条を止して、以前の啓典を確認する限り、ムハンマドの使信への信仰は義務であるとも言っている。具体的にはユダヤ教の民族的限定、キリスト教におけるイエスの神性である。結局、一神

教の普遍性と純粹性の原理を認める限り、彼らも「ムスリム」ということになる。それ以外の細目については多様性を認める。これは、ムハンマドの使徒性とその使信の全面的承認を認める。伝統的立場と異なり、きわめて革新的な考えといえ、注目される。もっとも、「多神教」に対しては、伝統的立場を出ていないが、彼にとつては、まだその概念の再検討の必要性を感じていないのであろう。

ドイツ敬虔主義と「規範」をめぐる問題

蝶野立彦

ドイツ敬虔主義の祖 P・J・シュペーナーとその急進派を代表する G・アルノルト、この二人の信仰理念に顕著に認められるひとつの傾向は、彼らが（おそらくは同時代の）制度的・共同体的秩序について、これを、専ら人間の外見的な可視的な様態・行為のみに働きかけてそれを自らのうちに組み込む「外的な秩序」の領域として捉えていること、そしてこうした人為的な働きかけの及ばぬ、他者に見えざる、それゆえ人間の秩序に組み込み得ぬ領域としての、そして聖霊のみが唯一働きかけうる領域としての「個々人の内的領域」を、この「外的秩序の領域」に對置させていることである。そして彼らは、「外的な秩序」が、それ自体では「個々人の内的領域」に対して支配を及ぼし得ないにもかかわらず、諸々の「人為的規範」の拘束性を通じ

て結果的に、この「内的領域」への「聖霊の働きかけ」を妨げ、内的な信仰確信に発する「生活形成」の可能性を奪っている、と捉える。それゆえ、「聖霊の照明」という基本的契機を確保するために「人為的規範の拘束性」から個々人の「良心」と「内的領域」を解き放つことの必要性が、主張されることになるのである。しかしながら、「人為的規範の拘束性からの個々人の良心の解放」というこの命題が救済論全体のなかで果たす役割に関して、シュペーナーとアルノルトの信仰理念は、決定的な相違を示している。

シュペーナーの信仰理念においては、この命題はあくまでも、「神の言葉」から「聖霊の照明」を経て「生活形成」へ至るまでの敬虔主義的救済過程のなかの、それも「聖霊の照明」という一過性を可能ならしめるために必要な契機を意味するに過ぎない。そして、人間の秩序のなかに組み込み得ぬ領域としての「個々人の内的領域」の特質が強調されるその反面で、救済の源としての「神の言葉」と救済の結果としての、「生活形成」が明確に「外的秩序」のなかに位置づけられることによって、結果的には、その「内的領域」の「外的秩序」への組み込みが志向されることになるのである。

一方、アルノルトにおいては、「人為的規範の拘束性からの個々人の良心の解放」という命題は単に救済過程上の一契機を意味するにとどまらず、むしろこの契機を核とした、救済過程全体の「外的秩序」からの解放が、あるいは、「外的秩序」に相對しての救済過程の「対抗原理」化が志向されることになる。そしてアルノルトが敬虔主義的救済過程に「外的秩序への対抗

「原理」としての性格を与える際の、その性格づけの根拠として示されるのが、「神的な秩序」という考え方である。この「神的な秩序」という概念は、その秩序が「個々人の内なる見えざる領域」を基盤としそれを包括することによって形作られていること、そして「白らの内に神の生きた言葉有する再生者」による「未再生者」への教導を「秩序づけの軸」とするがゆえに諸々の「持統的・普遍的規範」を必要としないこと、この二点において、「外的秩序への対抗原理」としての特質を示している。しかしながら、この「見えざる領域に基盤を持つ秩序」を可視的な世界において確立するという方向性はアルノルト自身によって「新たな外的秩序の創設」として否定されることになる。それゆえ、「神的な秩序」という概念の性質は、それが「外的秩序への対抗原理」であるにもかかわらずそれ自体が実現の対象と見なされることはない、という中途半端なものとならざるを得ない。即ち、それは「人為的に実現されるべき秩序」と「神の見えざる理想的秩序」との間を揺れ動いている。そして対抗原理としての「神的な秩序」概念の、この中途半端な性質ゆえに「神的な秩序」に基づくアルノルト流の敬虔主義的教済過程は、「外的領域」との接点を持たない、言わば自足した圏域を形作ることになったと思われる。

C・シュヴェンクフェルトにおける

黙示録的諸概念

木塚隆志

十六世紀の宗教改革者である、シレジア出身の貴族C・シュヴェンクフェルトは「キリストの天的肉」の霊的な食事をモチーフとする特殊な聖餐理解をもって知られるスピリチュアリズムである。彼は、また、一貫して宗教的寛容を説き、世俗権力と教会との分離を主張したことで注目される改革者であるが、これまでの研究において、こういった彼の改革理念及び活動と彼の思想の中に見られる黙示録的な諸概念との関係についてはさほど注目されていない。しかし、彼の黙示録解釈を見ると、黙示録的な諸概念がその歴史認識と結合し、将来の教会改革に向けての積極的な期待を基礎付けているのが見られる。

この発表では、一五四七年に出版されたシュヴェンクフェルトの著作『人間の三種類の生』に含まれる第六章からなる黙示録解釈に基づいて、上記のテーマを考察したい。この第六章の中の最初の三章(第四〇―四二章)では、終末の時代に反キリストによって引き起こされるキリスト教会の墮落と荒廃が、ダニエル書の第八章(九―一二)の「日毎の供え物」の廃止を主要なモチーフとして説明され、聖餐を中心とするサクラメントの誤理解とその外的儀礼化が、彼の霊的・内的な聖餐理解の立場から、反キリストによる当時のキリスト教会の荒廃の中心を為す

ものとして批判されるが、ここで注目されるのは、シュヴェンクフェルトが反キリストの特徴の中に、こういった外的なもの（礼拝のしるし、文字）による救済の強調とともに、教会の世俗権力との結合によるキリスト者の自由の侵害とその迫害——その政治的な次元における特徴——を見ている点であろう。

これに続く第四章以降では、ヨハネ黙示録や旧約のさまざまな章句から、最後の審判の前の時代における将来の教会の改革と真の礼拝の回復の期待が説明される。こうした期待は、霊的なもの、内的なものに圧倒的な強調をおく彼の態度から考へるならば、当時の宗教改革に対する消極的態度と神の働きのよって実現される将来の霊的で「完全な教会」に対する受動的な期待を示しているように見える。しかし、彼の黙示録解釈の特色は、一方で当時の既成諸教会とその改革に深い失望を示しながらも、黙示録的な諸観念から、字義通りの解釈にしたがって、メシアの到来や地上における聖者の王国への受動的な期待を引き出すのではなく、むしろ、そこから、当時の教会・社会から逃避することなく、あくまでその中において人間の内面の霊的変革を基盤とする信仰を拡大していくという積極的で、また非常に現実的な教会改革の期待を導き出している点にある。こういった彼の将来の教会再建のための積極的な姿勢は、特に（一）将来の教会改革の不可欠の基盤としての現時点における人々の内面的変革の強調、（二）改革に際しての説教ないし教示といった司牧的活動の強調、に見られる。

また、こういったシュヴェンクフェルトの黙示録解釈に見られる積極的な期待との関連において、彼が呼びかけた「聖餐式

の停止」や「宗教的寛容（教会と世俗権力との分離）」を理解するならば、これらの主張は、単に霊的・内的な自由を主張するが故の、外的なものへの軽視や現実の政治への消極的な態度を意味するものではなく、ローマ教会およびプロテスタント陣営の諸教会の分裂と対立の中で、特に南ドイツ諸都市の宗教的・政治的エリート層の中に見いだした支持を背景として、独白の改革理念に基づいた将来の教会の再建へと人々を導いていくための、司牧的かつ政治的な観点からの積極的な対策として意味づけられると思われる。

バーゼル・ミツシオンにおける

教会闘争の問題

横手 征彦

ハルテンシュタインにとって、長い間、異文化への福音の移植と土着化は宣教の課題だと考えられていた。しかし、その場合でも、強調点は特に、「神が主であられる、新しい国の待望を告げる宣教」に置かれていた。

1 告白教会は苦しむ教会

告白教会は、ハルテンシュタインによると離散の民の中の信仰告白の共同体である。この教会は絶対的な新事実であり、一つの構想に向かって社会的でも、政治学的でもない。教会は神の国の徴であり、神の国の一存在様式である。教会はあらゆる

る事柄の根本的な新秩序の開始であり、福音は革命的である。

教会の道は主イエス・キリストにより予め示されている。彼は死を通り復活へと行かれた。それ故、告白教会は緊張状態なしに生きることはできない。苦難がその存在に属している。イエス・キリストへの服従という行き方は自動的にこの世への抵抗なのである。共同体は「戦闘の教会」と書換え可能である。神の国の前衛として、教会は緊張の中に置かれていて、教会そのものである。主の到来まで十字架の下で苦難に直面しているのが、教会である。

ハルテンシュタインにとって、原始共同体こそ終末の共同体の模範である。この終末期こそ主によって与えられた、異邦人に福音を伝搬するための、猶予された時なのである。

2 証言における宣教の教会とヨーロッパにおける苦難

生涯の最終段階に至って、証言における宣教論的実存とヨーロッパ的教会の苦難が、ハルテンシュタインの宣教論神学の最も大切な主題となった。彼が非常に積極的に参画した一九四八年のアムステルダムを開催地に行われた、世界教会一致運動の教会評議会の設立後の彼の最後の寄稿文の中で主張している。一九五二年のウイリンゲンでの世界宣教会議の際に、彼は、「宣教の存在に関する新たな意識への」呼びかけを行った。

現在という時を、彼は神の下された災いと廃物によって徴付けられると見る。コンスタンチヌス体制の終焉が到来した。この時こそ大いなる癒しの新たな開始の機会である。世界の至る所に少数派教会が原始教会時代の様に存在する。まことのキリストの共同体がそこかしこに生きて存在する。それは生きた真

実の使徒的な証の教会である。終わりの時代に待たれた教会である。決断に向けて賛成か反対して彼の名を呼び、それとは対照的に世に向かって生きるところの、証言に生きる教会は、少数者の教会として、苦難をそのみに引き受けて生きるのである。

苦難と共に生きる教会の唯一の希望はイエスが主でありたもうということである。教会はこの主イエスを忘れるときまさに何らかの儀式形態や、それなりの、深みを持つ宗教になりさがつてしまう。墮落した教会は呵責のない裁きに直面する。教会の勝利は共同体の苦難を共に生きることからだけえられる。本当に、主でありたもう方が共同体に期待しておられることは、教会がこの世に対する戦いを放棄することではなく、教会が主を告白し、主を宣教している教会として、教会に委託された課題と使命を果たすことである。

教会は秘儀であられる方に対して真実に悔い改めを知らねばならない。それを教会はこの世の力との戦いに持たずさだらう。それは苦難を意味している。この世の諸力は教会の証言を聞くとうとしないばかりか、教会の告知に対して反抗する。ピリピ二・五―八のようなキリストの謙遜が求められる。それはC・G・ブルームハルトが主張した思想であり、今やハルテンシュタインの神学の中核となったと言える。

メキシコのプロテスタントイイズム

——メキシコ革命の原動力として——

大久保 教 宏

ラテンアメリカの宗教史において、支配的宗教であるカトリシズムとプロテスタントイイズムとのせめぎあいには、無視せざる要素のひとつである。植民地時代、カトリック教会が宗教的鎖国を作り上げた理由は、仮想敵としてのプロテスタントイイズムの存在があったからであり、十九世紀後半の「近代化」推進の時代には、強大なカトリック教会の勢力を削ぐために、プロテスタントイイズムが国家によって招聘された。さらに最近では、カトリック教会内で解放の神学が台頭した一因として、ベンチコステ派の攻勢があげられる。ラテンアメリカのカトリシズムの歴史を語る際に、プロテスタントイイズムの存在は常に重要であり、ラテンアメリカの宗教史は、決してカトリシズムのみで語れるものではない。

本発表ではメキシコを例に、十九世紀後半から革命前夜までのプロテスタントイイズムの歴史的役割を明らかにする。同世紀半ばの戦乱期を終えたメキシコでは、国家を主導者として、欧米先進国に追いつき追い越せの本格的な「近代化」が追求される。このとき、カトリック教会は「近代化」の妨げになると目され、様々な反カトリック教会策が施行されるが、その一環として、プロテスタントイイズムを導入し、宗教領域からカトリッ

ク教会を牽制する策がとられた。こうして一八七〇年代以降、国家の招きに応じる形で、主にアメリカ合衆国からプロテスタント宣教会が複数メキシコに入る。だが、これらは反カトリック教会のための政治的道具であるにとどまらず、学校、病院を次々と建設し、メキシコの「文明化」に寄与していく。

が、メキシコのプロテスタントイイズムは、単に「近代化」を補強するだけの宗教ではなかった。メキシコの「辺境」である北部はもともとカトリック教会の弱い地で、一八七〇年代以前から宗教的自立運動が進行していた。すなわち、宣教会が入る以前からアメリカ合衆国からの移民などによってプロテスタント小会衆やフリーメイソンのロッジが形成されていた。宣教会は、これらの宗教的自立運動を吸収する形で、メキシコに信者を獲得していった。

この宗教的自立運動は、「近代化」の波に洗われつつあったメキシコ北部の政治的、社会的自立運動と並行するものであった。鉄道建設、鉱山開発などが大規模に行なわれると、これに従事する新たな階級「新中間層」が形成される。この層が、カトリック教会の支配に象徴される従来の社会体制から自立し、新たな社会形成を目指すのである。この意図に合致し、特に教育体制を整備することによって関心を集めたプロテスタントイイズムは、個人と社会、平等、民主主義など、メキシコにとって新しい概念を「新中間層」に植えつけ、自立運動の思想基盤の形成、組織化を助けるのである。

こうしてプロテスタント教育の恩恵に与かった者が、宗教的、政治的、社会的自立運動の指導者となっていく。これには二類

型があり、血縁網、商売網をプロテスタント会衆網によつて強化し、大地主、商売敵、カトリック教会と対立、武力闘争も辞さない農村ボス型と、主に牧師、教師、ジャーナリストで、革命運動のブレーンとして活躍した知識人型がある。前者の人物が革命軍最初の勝利をあげたパスクアル・オロスコ、後者の典型が革命政権で教育省次官にまでなったモイセス・サエンスである。

メキシコ革命は、急激な近代化政策による矛盾を正す運動が、反メキシコ中央部、反カトリック教会などの勢力と合流して勃発したが、プロテスタントイイズムは単なる近代化及び反カトリシズムの推進者としてではなく、革命の組織的、イデオロギー的下準備をなし、名ある革命家を輩出することにより、メキシコ革命に大きな影響を与えたと言える。

ザビエルの薩摩布教と市来集団

——ドン・ミゲルの役割について——

岸野 久

ザビエルは一五四九年八月二十五日鹿児島に上陸し、同地に一年間余り滞在し布教活動を行った。その成果の一つが市来集団である。ところでザビエルは書翰において市来布教について記していないし、彼の同伴者たちも記していない。このような史料の困難の故かザビエルの市来布教とその集団について今日ま

でとくに話題となったことはないようである。しかし彼の日本布教のあり方やのちのイエズス会の布教組織への影響を考えると、等閑視できないテーマであると思われる。ザビエルの市来布教について一五六二年一〇月二十五日付アルメイダの書翰が史料として利用できる。というのは彼はザビエル薩摩退去後初めて市来を訪れた宣教師であり、集団の状況を詳細に記しているからである。これによると、ザビエルは鹿児島でキリシタンになつたミゲルをリーダーとする信者集団（見えざる教会）を創設し、彼に洗礼やベニテンシア（鞭打ちの行）などの儀式や教理教育を委ね、主立った信者に聖なる品（自筆の祈り、苦行用鞭）を与えていることがわかる。彼の退去のあと同集団は島津貴久の禁教政策の故に宣教師との接触を絶たれ、一一年後にアルメイダの訪問を受けた。アルメイダは「彼ら〔市来集団〕が信仰を保持したのは当家の管理人のような一人（の存在）である」として、市来集団存続の秘密がリーダーのミゲルにあることを知つた。それ故アルメイダはミゲルを中心とする指導体制を再確認し、将来ミゲルに代るべき若手二名を加えて組織の強化をはかつた。これ以後、ミゲルの健在ぶりは一五七七年鹿児島を訪れたヴァスやアルメイダの書翰によつて確認される。やがて市来集団は新納氏の領地である川辺へ移住する。一六〇五年日本人バードレ・ニアバラはミゲルの息子（同じくミゲル）と会い、その父親が「六、七年前」に死亡したことを知つた。つまりミゲルは禁教下の薩摩で、宣教師との恒常的接触もなく、約半世紀にわたつて市来集団とともにあつたのである。

市来集団が長期間にわたつて信仰を守りえたのは、アルメイ

ダも記しているようにミゲルの存在とその働きにあったので、ミゲルの人物・役割について明らかにしよう。彼は家老であり、領主新納氏の重臣であった。そして、万人から愛された教養ある年配者であった。市来集団では、洗礼、教理教育、聖具管理、集会の主宰などの役職にあった。これは今日の言葉では信徒使徒職といえよう。ザビエルがこの役職を設け、ミゲルを起用するにあたって、彼のインドでの布教経験が生されていると思われる。新布教地が宣教師の絶対的不足によって無牧状態になるのは市来が最初ではなく、インドでは何度も経験していた。ザビエルは改宗信者の信仰保持のために現地人信者を用いた。彼らはカナカプーラ（タミル語でカナカビレイで、書記、会計係、支配人、管理人を意味する）と呼ばれ、教会の管理、教理教育、緊急時の洗礼などを委ねられていた。ザビエルは市来にこのシステムを導入したと思われる。このミゲルの役職をのちの日本布教組織にあてはめてみよう。一五七九年に来日したヴァリニャーノは日本人（俗人）布教従事者を同宿、小者、看坊と三つの身分にわけているが、ミゲルは資格、職務内容からみて看坊にあたることがわかる。

以上から、ザビエルが日本布教当初より看坊役を創設していたこと、ミゲルをこれにあて、彼を中心とする市来集団を組織したことから、従来指摘されてきた彼の布教のバイオニアとしての面ばかりでなく、オルガナイザーとしての面も評価すべきである。またミゲルはザビエルの期待に応え、半世紀近くも市来集団を率いた鹿兒島キリシタンの柱ともいうべき存在であることが明らかになる。

カクレキリシタンのお授けについて

宮崎 賢太郎

カクレキリシタンのお授け（洗礼）にまつわるタブーについて紹介し、その意味について考える。お授けはキリスト教の洗礼にあたり、カクレの諸儀礼のなかでも、最もカトリックとの深いつながりを示すものである。カトリックには七つの秘跡（洗礼、堅信、聖体、告解、終油、叙階、婚姻）があるが、この中で明らかにカクレの諸儀礼と対比できるものは、洗礼とお授けだけである。カクレにおいて最も大切にされてきた儀礼がお授けであり、最も厳格に伝承されている。お授けを執行する「オジ役」は生月では最高の役職者とされ、数あるカクレのタブーの中でも、オジ役の日常生活におけるタブーと、オジ役が行うお授けの儀礼前後におけるタブーが最も多い。

オジ役は殉教者の島、中江の島から採ってきたサンジュワン様の聖水を預かり、最も神聖なるお授けの行事を行う役を務めるために、日常生活の万端にわたってその身を清浄に保つことが要求されている。風呂は常に一番にはいり、タオル、石鹸、洗面器、タライなども家族と別にする。洗濯物もオジ様の分だけ別に洗い、物干竿まで別にするが、すべて赤不浄のケガレが伝染することを避けるために、彼らの先祖たちが真剣に神を信じ、タタリをおそれ、できるかぎりの創意工夫をこらして生みだしてきたものである。

オジ役はお授けを依頼されると、夫婦関係を断ち、牛の世話や下肥などの不浄を避ける。当日はいっさい仕事をせず、さらに洗礼後も一週間は毎日御神酒と魚を御前様にお供えし、オラシヨをあげる。当日は人目につかぬよう朝の四時、五時頃水垢離をとり、濡れた体は拭きませず、下着も付けずそのまま御用着物を着る。

オジ様が一日に洗礼を行なうことのできる人数にも、一人までと二人までとか制限がある。カトリックでは七つの秘跡の内、司祭以外でも行えるのが唯一洗礼であり、また組織を維持して行くのに最も大切な儀礼も洗礼である。それゆえ信徒たちは洗礼の儀式を大切に継承し、安易に一日のうちに何人にも授けるということを制限したのである。

カクレキリシタンにおいても代父母制度が見られ、生月では代父母のことをヘコ親と呼び、子供をヘコ子という。注目すべきことは生月地方と外海・五島地方で受洗者と代父母の性別がはっきりと異なる点である。すなわち生月地方ではすべての組織において、「ヘコ子」が男性の時には「ヘコ親」は女性を選ばれ、「ヘコ子」が女性の時には「ヘコ親」は男性を選ばれる。それに対して、外海・五島地方では受洗者と抱き親は同性である。カトリックの習慣は外海・五島と同じく同性である。なぜ生月においては異性が選ばれるようになったのか、今のところ理由を見いださない。

ヘコ親は一生のうち二人までしか抱くことはできず、夫婦で合計三人までであるとか、ヘコ親はできるだけ遠い三親等以下のの人に頼み、叔父叔母などは許されない、あるいは逆に叔父

叔母など近い関係の人でなければならぬとか、ヘコ親とヘコ子は結婚してはならないなどという制限がある。

お授けをおこなうオジ役の日常生活万端にわたるタブー、お授けをおこなうときのオジ役のタブーおよび制限、また代父母に関する制限が設けられ、厳格に守られてきたことは、潜伏キリシタン、カクレキリシタンたちがこれだけ必死に大切にしてきたのだから、お授けがたとえ間違っていたとしても、有効であると認めてほしいという気持ちがかめられているように思われる。これは四〇分あまりにおよぶ意味不明なオラシヨを、今でも暗記しなければ効力がないという気持ちと同じであるといえよう。

キリシタン殉教者石垣永将の

周辺事情について

青山 玄

筆者は、一九七三年にマニラの聖トマス大学から取り寄せたトマス西六左衛門神父のスペイン語書簡、並びに『栢姓家譜』その他の琉球側史料に基づいて、翌七四年秋の日本宗教学会大会に「殉教者石垣永将とその周辺」と題して発表し、『宗教学研究』(二二二号)、七五年には南山大学の『アカデミア』誌に「史実としての石垣永将とその殉教」と題する論文を載せた。すると沖縄史料編纂所の高良倉吉氏が七八年の『沖縄文化研究』五に「八

重山キリシタン事件について」と題する論文を、八一年には著書『沖繩歴史への視点』の中に「八重山キリシタン事件の真相」の一章を発表した。この高良氏の論文の中には、筆者がまだ知らずにいた幾つかの琉球中山王府と薩摩藩側の断片的史料も引用されていて、筆者は高良氏の為政者側文書の研究に感謝した。でも、よく吟味してみると、それらの文書には記録洩れも少なくないようなので、言わば細分化されたトルソのようなそれらの文書は、幕府の法令や他藩の多くの例、並びにそれと異なる様々の信憑性の高い民間史料をも尊重し参照しながら程よく配分し、組み立てるべきものだった。

しかるに、高良氏が筆者の研究の先駆的意義を評価しながらも、迫害者側の『八重山島年来記』の詳細な記述にあまりにも依拠し、それと異なる処刑した官吏小椋親雲上良家の『栢姓家譜』にある記録や外国側史料に疑問を投げかけて、事件を歪めているのは残念である。『八重山島年来記』を作成した薩摩藩の八重山在番所は、宣教師ルエダ神父が来島した八年後の一六三二年に設置されたが、永将関係の記事はその時に書かれたものではなく、その数十年後、即ち永将と同時代の人々がすべて死に絶えた後に作成された文書であると言つてよい。その記事は康熙二年（一六六三年）の話にまで続いているからである。

そこで、筆者が、『八重山島年来記』の記事を信憑性の低いものとして退けた理由のうち、主なものを列挙してみよう。

①他藩の例から見て、当時キリシタン並びにキリシタンの嫌疑をかけられた人を貶めるようなことを評述した文書の多くは、キリシタンを迫害する為政者側に取り入るう、あるいは庶民の

心にキリシタン嫌疑をかけられることの恐ろしさを印刻しようとする政治的意図と結ばれており、信用できない勝手な作り話であることが多いこと。ここではその例として、死後暴君としての噂を広められた越前藩主松平忠直を挙げるに留めたい。一六二〇年に密かに受洗したと思われる松平忠直は、一六二二年に豊後に流され、一六五〇年に死去すると次第に悪く書かれるようになり、忠直の弟忠昌系の福井藩が積極的に徳川将軍家への接近策を取っていた十八世紀には、その福井藩士たちによって極度に悪く書かれている（京篤二郎「松平忠直の受洗とその周辺」『名古屋キリシタン文化研究会会報』十八号参照）。

②『年来記』は、次男であった永将を「長男」と書いたり、信憑性の高い『栢姓家譜』や『嘉善姓家譜』や外国側史料からは宮良頭であった時に処刑されたと思われる四〇歳前後の永将を「隠居仕たる人」と書いており、既に日本の言葉にも食事にも慣れていたルエダ神父一人をもてなすのに、「牛数拾足の進物をなした」などとしているが、薩摩からの搾取に苦しんでいた琉球はそんなに豊かではなかったし、牛一頭の肉が百人、二百人の食事を満たすことを思うと、誠に現実離れした話である。察するに、永将が贅沢の限りを尽くし、薩摩の禁令を無視していたことを誇張した後世の作り話であると思われること。

③「文は人なり」と言うが、『年来記』の文は当時数多く書かれている排耶書の作り話に似ており、室町・江戸時代の説話文学の専門家美濃部重克氏からも教養ある知識人の文ではないとの評を得たので、辺鄙な八重山に派遣された田舎武士のそういう作品より、薩摩の支配に苦しめられていた琉球人の書き残した

記録や、事実を伝えるために命を惜しまなかった宣教師たちの報告書に、遥かに高い信憑性があると思われること。

ゾロアスター教徒パーシーの救いについて

中別府 温和

ゾロアスター教の二元論は善／悪・生／非生・正義／虚偽・光／闇の対立複合で成立するが、この対立複合に清浄／不浄も包含される。善・生・正義・光・清浄はアフラ・マズダーに、悪・非生・虚偽・闇・不浄はアンラ・マインユに属する。これらの教義的側面がゾロアスター教徒パーシーの現実の生活場面でどのように展開しているかを取り出す作業を進めてきている。

ここでは、清浄と不浄に関して論述する。パーシーにおいては、現実の生活において、儀礼的に不浄と闘い、あるいは儀礼的に不浄を減退させて、清浄であることは、救いの確かさを獲得する手段と考えられているからである。

儀礼的清浄を表現していく行為は、宇宙論的断面、社会構造の断面、心理的断面で展開している。また、儀礼的清浄は、不浄を忌避する消極的な仕方と、不浄を減退させる積極的な仕方とに区別される。ここでは宇宙論的断面に限定して考察を試みたい。

ゾロアスター教徒パーシーの宇宙論的断面の不浄は、アフ

ラ・マズダーの創造である天空・水・大地・植物・動物・人間・火の不完全、病気、破壊、死として表れる。この不浄は、牛の尿を飲むことで外面的にも (patow) 内面的にも (nirang) 減退させられ、それらの悪影響をもたらすものと戦うことで克服される。

不浄のカテゴリの一部は生体から離れたもので構成されている。息、咳、くしゃみ、唾は不浄である。血、抜歯、月経中の女性もこのカテゴリに入る。この程度の不浄を被った者は、地上に描かれた儀礼的な線 (as) で囲まれ、牛の尿を飲み、牛の尿で九回、砂で九回、水で九回、最後に水で三回洗浄される。この三〇回洗浄 (g. se) は、流産した婦人、死体運搬人、不幸不振の続く者にも適用される。

不浄のカテゴリは死によっても生起し、その場合、不浄の度合いは強まる。髪、爪、死体から得られた骨 (tra) 乾いた死体はこのカテゴリに属する。人間は生の段階ではアフラ・マズダーに属しているので、死に至らせるためにはアンラ・マインユの側からのより強度の悪・破壊が必要であるから、人間の死は極度に不浄である。したがって、これらの死 (nast) によって引き起こされた不浄と、これらの死との接触によって引き起こされた不浄には九夜の洗浄 (barasnoh-no-sva) で対抗する。ここには不浄の伝染性の思考と、反復的儀礼による不浄の減退の思考が存在している。

宇宙論的断面の不浄に関する思考は生物の分類にまで敷衍されている。不浄な生物はフラストラ (xrastra) と称されて、それらとの接触は忌避され、また、それらを殺すことは善であ

る。殺害自体はアンラ・マインユの行為であるが、フラフストラの殺害は罪に問われない。フラフストラには蛇、蠍、蜥蜴、蝨、鼠、蟻、蝗、蛙、亀、蠅、蛆等が含まれる。

不浄とその不浄を弱め排除する儀礼複合は、ゾロアスター教徒にとつては太古的な因子であるが、パーシーに救いに関する新しい思考と行為の展開をもたらした。人間は誕生以前から不浄である、という思考である。子宮も母乳も母の血も不浄に不浄の危険に曝されている。したがって九夜の洗浄は全てのパーシーに不可欠である。不浄を被った子宮や母乳や母の血で汚染された「骨を洗浄する」ことが一生に最低一度必要である。

パーシーは事物(サーフ/パーク/バーウ)、場所(カシャ/バーウイ)、人間(大クープ/小クープ)、動物(牛/犬)に関して、清浄のカテゴリと程度の差異を保持している。

古代東地中海都市国家の儀礼と王権

高井啓介

後期青銅器時代(BC1600-1100)にシリア北部地中海岸のウガリト(現在のラス・シャムラ)において繁栄した王政の都市国家において王家の祖先を巻き込んだ興味深い王権儀礼が存在した。都市の宗教を証言する二大資料群の中で、神話テキストよりはむしろ儀礼テキストが神殿祭儀、王権儀礼を含む形で歴史的主権と直接的に関係する。王の葬送儀礼もその一

つとして存在するが、そこにおいては「祖先」が神的レベルで現実化してくるという特徴を持つ。

「祖先」はここでは神格化された祖先の多様性を包括する概念である。ウガリトには「祖先」の神的レベルに差異ないしは段階が存在する。まず第一に注目されるべきはイルイブ(父神・*ihb*)であつて、それはパンテオン・リストの頂点に位置し、神々の領域における祖先である。神々の祖先という概念はフルリやメソポタミア等においてもその証拠が指摘されている。この範疇においてウガリト王がイルイブに犠牲を捧げる多くの儀礼テキストが存在する。このようにウガリトパンテオンのトップに高度に抽象化された神格が位置づけられるのは興味深い傾向である。しかし、今回注目したいのはパンテオン・レベルすなわち神々の祖先神に加えて、同時に人間の領域においても祖先的神格として理解すべき存在があることを資料は指示している。この存在に対する理解を導くテキストがウガリト王家の系図であつて、それは歴史的王権を系図化したものであると同時に、個々の王の固有名詞の前にイル(*il*)という神称号を背負っている点に注目すべきである。その称号はここではウガリトの意味におけるパンテオン神ではないけれども、人間とは異なるレベルに位置し人間に対して影響力を及ぼし得ると考えられる存在である。系図はここにおいてまさに神学的意図を持つのであつて、その座としての祖先儀礼を考える時に、それは人間の領域における主権者たる王の父を「祖先」として集合的に位置づけ始める役割を果たしていると言える。人間の領域におけるこのような「祖先」のイル性を語る時に必然的に結び付けら

れるであろう王の、その更なる祖先が登場し王権と関係づけられるテキストとして、冒頭に述べた葬送儀礼が位置づけられるのである。

王家の葬送儀礼はニクマド三世の死をうけた王安ムラビの時代（一二二五年頃）に歴史的には位置づけられる。これは先述の系図の歴史的時代と重なる。儀礼の冒頭において「祖先」が呼び出されるが、その祖先は系図にも現れ明確な歴史性を持つ王家の祖先マルク（*mark*）であると同時に、儀礼の時点では既に伝説化しつつあった王家の祖先のラピウマ（*thym*）なのである。ラピウマのインボケーションは旧王から新王への王位の平和的移行を確認保障する目的を持つことによって、この儀礼が王の権威のなんらかの側面と関わる王権儀礼としてその「祖先」との連関を無視し得ないのである。さらに複数のラピウマのうちデイダヌ（*thun*）とその名を呼ばれる祖先があつて、この名はアムル人にその起源を持つが故にアムル的影響を受けた他の国家における祖先儀礼との宗教史的な関連性も示唆されるのである。

このようにしてウガリト王権の関与する儀礼においては日常性・一回性の時間を問わず「祖先」への関心及び「祖先」自体の組織化が相対的に強まっていることを総合的に指摘できる。特に王権更新という時間性の中で王が「祖先」的の神格と接近するという現実には王の権威の有り方の説明に何らか示唆的である。すなわち王の権威と「祖先」の儀礼空間における関係性には、神話世界に反映された王と神々との現実とは既に異なる説明付けの一端が示されていると考えられる。前二千年紀初頭を

境として王権において祖先への関心が全オリエント的に高まったことは既に指摘されている。この点においてもウガリトのデイダヌという「祖先」は、アムル的影響のめぐる議論の中でより広範な比較に道を開くであろう。

古代ローマの宗教について

小堀馨子

「アウグストゥスの宗教復興」とは、帝政ローマを樹立した初代皇帝アウグストゥスによる、伝統的宗教の復興である。それは内乱期に廃れてしまった祭儀や神殿をアウグストゥスがその統治時代を通じて復興し、また新たな祭儀を導入したという歴史上の事象、即ち彼の統治時代の宗教政策を指す。しかしそれは単なる古来の祭儀・思想の復活ではなかった。ヘレニズム期ローマに東方から流入した諸宗教の特徴は、「運命」からの個人的救済であつた。この信仰の形態をローマ人が受容した時、それがどのようにローマ的な形で現れたか、そしてそれが「アウグストゥスの宗教復興」の中で果たした役割について、特に新たに導入された祭儀の一つであるアポロ・マルス神崇拜に焦点を当てて考察を行う。

ところで、ヘレニズム期の宗教は、個人を「運命」の手から救済する」と謳っている点で、それまでのポリスの諸宗教と異なっている。しかしそれはヘレニズム専制君主の下では、救済

の対象が個人から集団へと移行して、国家共同体の頂点にいる王個人の救済即ちその共同体の救済」という思想、即ち集団の長が帰依する守護神の力はその集団全体に及ぶという論理になった。ヘレニズム期ローマに入ると、ローマの「有力者個人の救済」という宗教思想となる。彼らはヘレニズム世界を支配していた、気まぐれな「運命」女神が全てを決定する、という運命史観に対して、その運命の支配からの解脱という形で救済を求めた。この際、ローマの旧来の神々にも救済神として新たな性格が付加されて行く。

アウグストゥスはアポロとマルスとに壮大な神殿を奉獻し、厚く崇敬した。アポロはヘレニズム世界では多機能を有し、權威ある神であるが、アウグストゥス以前のローマにおいては、専ら治癒神としての面だけが強調されて来た。しかし、アウグストゥス時代になると、ローマにおけるアポロ神に、元来ギリシャ本土での伝統であった平和の神、法や正義、学藝を司る文明の神、太陽神としての要素が付加されるようになり、アポロはアウグストゥスの打ち立てた新しい秩序を守護する神とみなされた。またローマ人は、ヘレニズム世界の共通文学であったホメロスの叙事詩の中のトロイア伝説に自らを関連づけて行くことによって、ヘレニズム世界における自らの位置付けを確立していたが、このトロイア伝説の中でアポロは、トロイアに好意的であり、尚更ローマ人に親しまれた。

一方マルスはローマ古来の神であるが、市内には神殿を持たず、戦場神かつ農耕神であった。しかしアウグストゥスは戦争神としてのマルスの中に、不正に対して復讐を加える神、即ち

秩序を正す神という性格を読み込み、またイタリアの農業振興の目的で、農業神としてのマルスを重要視した。トロイア伝説ではマルスもまた、トロイアの味方であった。

さて、平和・法・正義・学藝・文明というアポロに付与された「文」的性格に新たな世界の秩序を守護するものとして、戦争・力・不正に対する復讐というマルスに付与された「武」的性格は穢れ乱れた古い世界の秩序を回復するものとして考えられる。そしてこの二神が並んで崇拜されたということは、ここに旧世界から新世界への転換点に立っていることを意識しているアウグストゥスの姿勢が窺えるのではないだろうか。

さらに、アウグストゥスがこの二神に対して上記のような抽象的原理に進化し得るような性格を与えたからこそ、それがギリシャ哲学の有する抽象的な諸々の概念とも近くなり、また後に太陽神的性格を有するミトラ教やバアル神の導入を許す契機になり得たのだと考えたい。つまり、アポロ神やマルス神から個性或いは人格性を削り落としてしまったときに残る抽象的屬性、それをローマに導入したのは、まさにこのアウグストゥスであり、その点において彼の行った「宗教復興」の意義は大きいと考えられる。

「イエスの祈り」の起源について

久松 英二

本発表の課題は、十四世紀の静寂主義以来、「正教の心臓」と呼ばれ、東方正教会の信仰生活に最も浸透している「イエスの祈り」の起源を明らかにさせることである。この伝統的祈りは「主イエス・キリスト、神の子、われを憐れみたまえ」という短い定句からなり、これを幾度も繰り返し唱えることによつて、心におけるイエスの現存を保とうとする信心業の一種である。

「イエスの祈り」の起源を探るといふことは、以下の点を明らかにさせることを意味する。まず第一に、この祈りは端的に主イエスのみ名を唱える祈りであり、仏の名号を唱える「称名」に類似するものである。主ないし神の称名は、神名に関する聖書思想にその源泉を有している。この点をまず確認したい。次に、この祈りは幾度も復唱することで、想念に邪魔されずに、心における主の現存を維持することを目的とするが、それは「神の想起」という東方靈性に特徴的な伝統概念およびそれと関連して成立した「絶えざる祈り」という実践が背後に控えていることを示したい。第三に、この祈りの形式的要素に注目して、カトリックの「射禱」に匹敵するようなその短い唱句からなる祈りがいかなる伝統のうちに成立したかを見てみたい。

旧約・新約を通じて、神の名を呼び求めることは神臨在を生

起させ、その臨在のもとに彼を崇め、彼への信仰を表明し、かつ彼に救いの希望を託すことを意味した。名を呼ぶことで、呼ばれた者の臨在が生起すること、およびその名の持つ救いの効果が発揮されるという思想は「イエスの祈り」の誕生の遠因であるが、この思想から「イエスの祈り」成立への媒介となつたのが東方教会初期の修道靈性が生んだ「神の想起」という概念およびその具体化としての「絶えざる祈り」という実践である。

「イエスの祈り」が目指す心における主の不断の現存という目的は、こうした記憶ないし回想の靈性を背景にして成立したものである。「神の想起」とは絶えず神を心の中で記憶しておくことであり、それによつて修道生活の究極目的である観想的境地に至ることをもくろむ。そして、神のあるいはイエスの想起を維持するために、東方の修道者たちは古くからいわゆる「絶えざる祈り」と呼ばれるものを実践していた。そして、まさにこの伝統のうちに「イエスの祈り」の「不断性」の根柢が存しているのである。「絶えざる祈り」はエジプトの砂漠の修道世界に成立した修行方法で、聖書の言葉、師父たちの残した格言、ないし自作のモットーを間断なく朗唱または暗唱する、発声的要素を含んだ「黙想」を母体としたもので、これを労働中や他の諸活動の際にも途切れることなく実践していたのである。絶えず祈るということを彼らはそう理解していたのである。最後に、この祈りの成句の起源は「絶えざる祈り」の伝統の中から生まれ、カトリックでは「射禱」、東方では「モノロギア」と呼ばれる「短い祈り」、すなわち、ごく僅少な言葉からなる祈りの普及と関わりを持つことを指摘したい。このモノロギアには「救い

を求め祈り」と「憐れみを求める祈り」の二つのタイプがあり、前者は「救ってください」「助けてください」あるいは「守ってください」という句が主たる構成要素であり、後者は己の罪人性を告白して「憐れみたまえ」ないし「赦したまえ」と唱える祈りである。「イエスの祈り」の後半部から明らかになように、この祈りは「憐れみを求める祈り」の一つに数えられる。また、前半部のイエスの名を呼ぶ成句は、単独に「イエス」という語を避ける聖書以来の伝統に則ったものである。「イエスの祈り」はこうしたモノロギアの一つとして生まれ、やがてこの成句が唯一のモノロギアとしての特権的な地位を得るようになったのである。

聖書の贖罪精神と受容の一考察

——新英語訳聖書の翻訳を中心として——

木原 範 恭

「人間はみな自尊心を持っている」ということを前提として、尾山令仁牧師は、その著『聖書翻訳の歴史と現代訳』（暁新書の中で、裏切る者への言葉として、次の如く述べている。(一〇四頁)

「人間はみな自尊心を持っており、衆人環視の中で、自分の罪や偽善を責められて、悔い改めるでしょうか。しかし、独り神の御前に出るとき、自分の醜い姿に気付かされ、いやおう

なしに悔い改めないわけにはいかないのです。」

米軍基地沖繩の那覇市にある国際通りの『じんじん』という居酒屋の便所のかべに、次の三つのメッセージが、紙に書かれて、はらわれている。

「人の心の痛みわかる人こそ、ほんとうの人間である。」

「たった一言が、人の心を傷つけ、たった一言が人の心をうるおす。」

「夫婦とは一生の修業の相手、師になったり弟子になったり。」

この最初の二つのメッセージは、イエス・キリストとその弟子イスカリオテのユダとの短い対話が記されているマタイ伝第二十六章二十五節の中で、見事に描かれている。しかし、新英語訳聖書(NEB)は、英国の伝統的な英語訳聖書とは、少しニュアンスが違い、エレサレム訳聖書に似ている。即ち、Then Judas spoke, the one who was to betray him: Rabbi, Can you mean me? Jesus replied, The words are yours. (そして、彼を裏切ろうとしていた者、ユダが言った。「先生、まさか、私のことを言われているのではないのでしょうか?」イエスは答えられた。「それらの言葉はあなたのものだ。」) 訳

しかし、デリッチ訳のヒブル語訳聖書などは、ギリシヤ語訳聖書の *Sur ephras* 「あなたは言った」に従って、「あなたは言った」と訳されている。尾山の説明を援用してみよう。

「主がここで仰せられていることは、直訳すれば、『あなたは言っている』です。これら、何を意味しているのでしょうか。この言葉は、ユダにだけ分って、ほかの弟子たちに分らない言

い方で、主が彼に悔い改めを促している言葉なのです。」

N E B 訳は、筆者の人類言語学の実態調査では、沖縄県のことを美島（チユラシマ）とよんでいる市場で商売しているおばあちゃん達には、説明しても分らない。しかし、「あなたが言った」という原語に従った訳は、説明すれば分る。そして、こういうことを、自分でやったユダには、ピンと分ったのではあるまいか。彼女たちは、「ウンジユ（あなた）イミソーチャン（言つた）」かと、笑いながら、うなづく。

イエスが、十字架上で叫ばれた言葉も、原語通りなら、よく判るといふ。

「かわく」は、「カキークトン」。「おわつた」は、「ウアタン」。そして、はじめは、「ハジミテ」。「私はある」は、「ワアンネ・クマンカイウイ」。N E B 訳でも、原語通りの訳なら、「石が叫ぶ」は、「イチユ・ネンダヤ」と、説明すれば、判る。「わたしは愛している」は、「心が思っている」で、「ウム・トイビ」とかで、ユダの場合は、「心が思っていない」ということになるのであろうか。尾山の説明によれば、ユダが、厚顔無恥も、自分ではないかと主張しているその言葉のかげで、懸命に自分を糊塗しようとしている姿を、イエスは鋭く突いておられ、「今、（あなたは）自分で、言っているではないか」といったニュアンスを込めて、イエスは言われているのだ。「いや、あなただ」とか、「いや、そうだ」とか、「そのとおりだ」では、主の言わんとしておられることが、全く消えてしまうのだと。そこためか、The Revised English Bible（一九八九年）でさえ、π（それ）が、つけ加えられたのが、新しいだけで、英語訳聖書の伝

統に従ったものになっている。

マルコ福音書三章二八―二九節に

関する一考察

江川 憲

マルコ福音書三章二八―二九節におけるイエスの聖霊に関する言葉は従来、伝承史的にあるいは編集史的に数多くの研究が成されてきた。その結果、この言葉がイエス自身に由来するか否かという論点を初め、現在のテキストの成立過程に関する様々な学説が提出され、一致点を見出せない現状である。この研究は、そのような状況の中で、更に新たな仮説を立てようとするものではなく、現在あるがままのマルコ福音書というテキスト（マルコ一、一一六、八）の中の一部としてのマルコ福音書三章二八―二九節を通して、著者マルコが読者に何を伝えようとしているのか、またそれによって著者がどのような新たな振る舞いを読者に期待しているのかという観点に絞って吟味してゆきたい。そのためには先ずマルコ福音書の全体構成の分析から始めなければならないが、紙面が限られているので、ここでは、その三部構成の第一部（マルコ一、二四―八、二二）の構成の分析に限りたい。

A. イエスの一般的な活動の叙述 1 一、一四―一五

2 三、七―一二

B. 弟子達の召命ないし派遣

C. イエスに対する様々な意見

E. 様々な人々の敵意と無理解

(A, B, Eはエドワード・シュヴァイツァーに基づく。)

この構成分析によれば、マルコ三、二八―二九が含まれている三、二〇―三五のひとまとまりはイエスに対するいろいろな人々の様々な見方、意見が述べられている部分であることが解る。実際「聖霊を冒瀆する者」(三、二九)とは、現在のマルコのコンテクストでは、イエスのことを「汚れた霊に取りつかれている」と言う人々のこと(三、三〇)であり、そしてそれは、具体的に言えば、イエスのことを「ベルゼブルに取りつかれている」とか「悪霊の頭の力で悪霊を追い出している」と言っていたエルサレムからの律法学者たち(三、二二)であり、また、サンドウイッチ・メソッドによって彼等と同じような者だとされているイエスの身内の者たち――イエスは気が変になつていると言われているのを聞いて彼を取り押さえに来た(三、二二)――のことである。そして、この者たちとは大貫隆氏が指摘し

3 六、六b

1 一、一六―二〇

2 三、一三―一九

3 六、七―一三

1 一、二一―二八

2 三、二〇―三五

3 六、一四―二九

1 三、一―六

2 六、一―六a

3 八、一四―二一

ているように(マルコによる福音書、二〇二頁)、マルコ一、一〇、一二―一三と三、二七との関連から、「イエスが働いている聖霊を汚す者であり、現に出来事となつてゐる救いを拒む者である。他のどんなこともゆるされるにしても、この拒絶だけは致命的なのだ。」ということにならう。大貫氏が正確に見極めているように、致命的なのはこの神による救済の業の拒絶である。人間が自由意志を持つ存在として神によつて造られたものであるかぎり、神による罪の赦しと救いをも拒むことができるのである。「聖霊を冒瀆する」とはそういう意味である。神が聖霊を冒瀆する者を永遠に赦さず、永遠に罪の責めを負わせようと欲するのではなく、そのひとが神の側からの罪の赦しと救い、即ち聖霊の働きを拒絶するのである。そして、これが、マルコ三、二八―二九で述べられていることの意味内容であるとする、何がそれらの人をして拒絶させるのかということはずすに明らかであろう。即ち、イエスのことを「気が変になつてゐる」とか「ベルゼブルに取りつかれ、悪霊の頭の力で悪霊を追い出している」と言つて、偏見・先入見でもつてイエスを(そして隣人を)決めつけることがそうさせるのである。そしてこのことはマルコ福音書におけるイエスに対する無理解のテーマと密接に関連してくるのであるが、これについての研究発表はまた別の機会に譲りたい。

社会の聖性をめぐる聖書の二類型

市川 裕

イスラエル宗教は民族全体を神聖視する民族宗教であり、選民思想もこの意味で捉えるというのが一般的理解であるが、選民思想に個人の意志による契約締結が伴うとすれば、それは民族全体の無条件の聖性賦与とは一致しない。ここには聖性に関する対立した観念がありながら、それが区別されずに混同されているのではないか。そこで本稿では、モーセ五書に社会の聖性に関する二つの対立する類型があることを指摘し、その観念を近現代の宗教思想の分析に応用できないかを検討する。

聖性観念をめぐると対立についての聖書の記述は、エジプト脱出後に起こった事件の中に描かれている。民数記は一四章から一六章にかけて以下のように展開する。約束の地への侵入を前にしたイスラエルの民は、偵察隊の報告に恐れをなして戦闘を忌避し神の命に背くのであるが、その後事件の流れは遮られて、供儀についての規定と「衣服の房飾り」に関する掟が定められて、その直後に、モーセと同じレビ族のコラが仲間を伴ってモーセの指導権に反逆した事件が起こる。Y・レイボヴィッツは、内容的には無関係の房飾りの規定とコラの反逆との間には、「聖なるもの」という鍵概念を通して深い関係があることを指摘した。房飾りの掟の言葉は「神のすべての掟を行うことよって、神に属する聖なる者となりなさい」と語る。これに対し、コラ

の言い分は「共同体全体、彼ら全員が聖なる者であって、神がその中にいる」とする。前者において人間は何の既得権もなく、聖性は使命であり、戒律を通して神の似姿に近づくものと定められた。これに対し後者では、聖性は既成事実と化し、人間はそのまま神の似姿となり、義務も責任も努力も不要とされた。ゆえにレイボヴィッツは、前者を真の信仰、後者を偶像崇拜として対立させる。

反逆の物語の結末は、コラがその一族もろともに生きたまま奈落へ落ち、共謀者は聖所の火で焼かれて死んだ。しかし現実には、偶像崇拜はなくなることなく、ユダヤ史を貫いて現れる。それゆえ、神学的に説明すれば、ユダヤ教はこの房飾りの掟を朝夕二回のユダヤ教の信仰告白であるシェマの祈りで唱え続け、また房飾りをつけた衣服を実際に身につけて戒めとしたということになる。しかし、「民族全体が聖性を帯びる」という観念は、ユダヤ教においてのみ、ましてや古代にのみ生じた事柄では決してない。

ある聖性の観念が偶像崇拜か否かという問いかけは、一神教以外の宗教伝統に直ちに適用しにくいものであるが、同様の規準は仏教における正道と邪道、論語における克己復礼の思惟と本来同質のもの、即ち、人間のもつ先入見 *preconception* と人間の本来的傾向 *propensity* の克服の問題である。今日、これら正統神学の影響力が低下したからといって、近現代において、モーセ五書が提起する聖性の二類型の問題が失われたわけではない。むしろ、I・バーリンの指摘する通り、近代のroman主義が民族の本来的聖性の観念に与えた絶対的な価値は、現代社

会の政治と宗教に計り知れない影響を及ぼしてきた。

今日の宗教学が価値相対的で実証主義的であろうとする場合、古来、世界宗教の創始者を取り組んだ根源的問題に対して我々はどうか対応すべきか。R・オットーは超越的存在に対する個人の側の独特の感情としてヌミノーズを析出するが、国家が地上の絶対者となったときにその国民が感ずる畏怖と魅惑の感情をアブラハムのそれと質的に区別できるのか、もしそれが出来ないならば、どこに違いが求められるかを問うべきである。また、E・デュルケームが社会の集合象表として聖性を捉えるとき、W・ヴントの民族心理学に触発されたとすれば、それはヘルダーの民族精神に淵源しようが、人間社会の根源的な「偶像崇拜」の仕組みを実証的に示したという点にこそ功績があったと言えるのではないか。

教典とファンダメンタリズム

土屋 博

宗教学で用いられる概念は、最初は特定の歴史的宗教現象に關して語られた言葉が、次第に一般化されて、他の歴史的宗教現象に対してもあてはめられるようになるという経過をたどって成立する。したがってそれは、確実な定義に基づいて現実に適応されるものではなく、むしろその意味内容はたえず現実に照らし合わされ、仮説的に作り上げられていくことになる。「フ

アンダメンタリズム」という概念も、まさにそのような意味で、最近新たに宗教学的概念となりつつあるもののひとつである。

ファンダメンタリズムに宗教的概念としての市民権を獲得させる試みは、The American Academy of Arts and Sciences が企画した The Fundamentalism Project によって代表される。その成果は Martin E. Marty と R. Scott Appleby によって五巻の報告書にまとめられ、一九九一年以降出版されつつある。宗教学的概念としてのファンダメンタリズムが有効性を発揮するためには、最初にこの言葉を生み出した歴史的宗教現象とのつながりを失わず、しかも今日では諸宗教を横断する形で見出されるようになった現象、そしてこの言葉でなければうまく表現できない現象を、まずこの時点でできるだけ明確な形で反省的に把握しなければならない。

ファンダメンタリズムという呼称は、一九二〇年頃からアメリカ合衆国を中心にプロテスタント教会内部で生じたある種の動向をさして、やや否定的ニュアンスをこめつつ漠然と用いられるようになったものであり、当時はこれをキリスト教以外の宗教にあてはめるなどということは考えられていなかった。厳密な概念規定はなかったが、最初期のファンダメンタリズムは、文字どおり the fundamentals (根本的なもの) を固く保持するという点で明らかな特徴を有している。この根本的なものは聖書にかかわっており、ファンダメンタリストは聖書の無謬性の主張によつて、近代の歴史的・批判的方法に基づく聖書解釈と対決しようとした。ここで重要なことは、その聖書解釈の内

容ではない。ファンダメンタリストは自らの宗教的伝統を守るために、聖書の權威の「内実」よりもむしろ「形式」を用いている。彼らにとっての究極的よりどころは、誤りなき靈感の言葉である聖書というこの客観的な「もの」であった。

ファンダメンタリズムの核心は、教典に対するこのようなかかり方にあつたと考えられるが、問題は、ファンダメンタリズム概念の一般化の中で、これが依然として核心であり続けるかどうかということである。従来注目されてきたいくつかの類似した運動の実態を見ると、もし人が「文字に書き記された教典」というイメージを固執するならば、こうした特徴は必ずしもファンダメンタリズム的な運動を認定するための決め手とはならないかもしれない。しかし近年「教典」のイメージも再検討され始めた。例えば Miriam Levering (ed.), *Rethinking Scripture*, 1989. によれば、教典は、広義のテキストに対する人間のかかりのダイナミックスという次元でとらえなおされる。その場合には、文字に書き記された教典の位置にそれにかわるものを置いてみることも可能なのである。

ファンダメンタリズムは、既成宗教集団が過去から伝えられてきたある「もの」を誇張し、それに反動的に立ちかえることによつて、世俗的に対抗しようとする運動である。しかしこれは、世俗主義の対極にある定型化された伝統主義ではなく、もつと動的にとらえられなければならない。近代化・世俗化が急速に進んでいくと、どうしてもさまざまな面で現実ギャップが生じてくる。ファンダメンタリズム運動は、そのギャップをうめようとする宗教集団内部でのゆりもどしであり、組織化さ

れた闘いである。それはアナクロニスティックな外見をそなえてはいるが、実は本質的に調停的な性格をもつた運動なのではないかと思われる。

秘跡的現実

——そのカトリック的理解——

中野正勝

ここでは、特に教会論・聖霊論に焦点を当てて取り扱いたい。今まで、教会が秘跡であることの理解が、キリスト論の側面からなされ、聖霊論からのアプローチが余り見られなかった。それは、教会がキリストの神秘体であるとのパウロの手紙や、ギリシャ哲学からの存在論的な神学理解の傾向、またカルケドン公会議以来の、キリストにおける神性と人性の「位格的結合」に基づく秘跡理解にも強く影響されていたからで、そこから、秘跡理解、教会理解に歪みが生じている。むしろ教会とその秘跡は、聖霊論的、三一神論的、出来事的、シンボリックに理解する必要がある。また秘跡は、「ある存在者の他の存在者における本質構成的自己実現」であるという現実象徴としての定義も、いわゆる「本質」を問うのではなく、他者における自己実現が、構成上「本来的」「根本的」であると解すべきである。

秘跡の根柢としての三一神・現実象徴としての秘跡は、象徴としての秘跡と秘跡化され象徴化される内容がある。それは、

神の奥義が人間に象徴として示されるという現実象徴であつて、神から人間への暗示あるいは派遣を意味している。ところで、ガラタ書四の四と六に同じ「遣わす」という語を用いて、子と子の霊である聖霊という二つの派遣が、そして第二ヴァチカン公会議宣教教令(No. 2)でも、「教会は、父なる神の計画による子の派遣と聖霊の派遣とにその起源をもっている」と述べられている。第一の派遣は、父のことばであり生き写しである子の、人間イエスにおける託者(受肉)の現実象徴、「原秘跡」であつて、復活と昇天において実現する客観的救いである。第二の派遣は、父と子との関わり、すなわち父の霊、子の霊であつて、両者の絆、「一」である聖霊の教会における現実象徴である。聖霊の派遣は、子の霊の派遣であるから、第一の派遣において完遂された客観的救い(過ぎ越し)の実りとしての内実化、主体化、現実化であつて、当然復活と昇天の後の派遣である。聖霊の派遣によつて成立する教会はそれゆえ、聖霊の現実象徴であり、「神の恵みの原秘跡」である。

聖霊の秘跡である教会…実りの内実化としての教会は、第一の派遣を抜きにした聖霊一元論を警戒しながらも、従来の子のキリスト一元論を回避する必要がある。後者は、「既に」完遂された救いであるから、それに生きる教会および秘跡は、静止的、存在論的、思弁的、賜物的、完璧主義的、権威的、制度的、画的、法律的、規範的、裁判的に理解される。それに対して聖霊の秘跡である教会は、既に実現した救いの実りを範型としながらも、完全な秘跡化が「未だ」実現していない、内実化への道中にある終末的な「旅する教会」であり、不完全を許容しながら

らに、回心(刷新)と聖化を旨し、動的であつて、人格的、出来事的、歴史的、救済的、聖書的である。更に、聖霊の特性である「愛」を実現すべく、独自性を促進する多様性でありながらに、交わり(コムニオ)と、全き「一」を旨す。教会は、聖霊によつて結ばれ、おん子キリストに向けられ、全被造物とともに父である神の国へ召されている「交わりの秘跡」である。それは、個人、社会、世界を内面から刷新し、聖化し、「神化」する「新しい創造」である。

教会の秘跡としての聖体…キリスト一元論的な意味での単なるキリストの体ではなく、十字架上の奉獻におけるおん父との愛の現実化としての「一」(つまり聖霊を最高に顕現する、キリストの奉獻の現実象徴である。これは、神であり人間であるキリストの本来の姿であり、キリストは教会の頭である。

人間存在の秘跡的現実…聖霊の内にある人間それぞれの独自の心が、その体において秘跡化される「霊的体」において人間の救いがあり、神化の多様性における一つの神秘体が実現する。

アウグスティヌスにおける

「創造」についての一考察

菊地 伸 二

アウグスティヌスにおける「創造」の問題において「無からの創造」の教えは、多くのキリスト教思想家同様にその中心的

な場所に位置づけられ、特にこの世界、すなわち被造的存在のあり方や創造主と被造物の間にある違いを明確にする上で重要な役割を演じている。ところで『知恵の書』十一章十八節には「あなたは世界を無形質料から造った」という言葉があり、これは彼の「創造」の問題を特に「無からの創造」という観点から考察する上で大きく関わっている。では「無から創造した」ということと「無形質料から造った」ということはどのように関係しているのか。また『知恵の書』のこの箇所はどのように解釈されているのか。

「無からの創造」を重要視するアウグスティヌスの背景にはマニ教が関係している。すなわちマニ教は善悪二元論的な世界観を説き、神が造らなかつたものが存在することを主張するが、これはすべての本性を造つた神の全能性を否定することにつながり容認されるものではない。つまりこの教えはマニ教に対して神の全能性を擁護する意味を有している。

他方、無から造られた被造物は可変的であり神が形相を与えることによって存在するが、その際そこから造りだすところの場がいわば無形質料であり、かくして神は無形質料から造つたと言われるのである。

ところで「あなたは世界を無形質料から造った」という言葉は、全著作で計九回引用され、その回数は決して多くないが著作活動の広域にわたっている。また引用に関して、多くの場合それがマニ教を反駁する中で用いられることは容易に推測されることであるが、それと並んで注目すべきことはその大半が、『創世記』二章一節と二節との関連で使われていることであり、

それによれば『創世記』冒頭で造られた世界は、今日見られる世界とは異なり、まだ神によって形相を受けていない状態、正しく無形質料を示しているということである。

また無形質料から造られた世界については凡そ次のように解釈される。

(1) マニ教との関連で用いられる時にはそれは原則的に物體的被造物を意味する

(2) 初期の著作においてはその名の下に物體的被造物が念頭に置かれている

(3) 『告白録』では最初に造られた天と地を各々靈的被造物、物體的被造物と解し、靈的被造物の無形性を容認しつつも、それは地、物體的被造物を意味する

(4) 『創世記注解』では物體的、靈的被造物を含めた全体が世界の名の下に理解され、しかもそれが神の言葉によって造られたことに力点が置かれる

以上のことを整理すると次の通りである。もともと「無からの創造」の教えはマニ教が否定することになった神の全能性を擁護することに力点が置かれていたので、その限りで『知恵の書』の解釈に際しても念頭にあったのは物體的被造物であったが、アウグスティヌス自身の靈的被造物、つまり人間の魂の、特に救済の問題への関心が強まるにつれ、この聖句の世界という言葉の下に次第に靈的被造物が考えられるようになったと考えられる。

靈的被造物にとつてその無形性とは何か。またそれが形相を受けるとはどういうことか。またそれにとつて本当に存在す

るとは如何なることか。こうした問いの中で、靈的被造物、つまり人間の魂は、神の言葉によって形相づけられなければ真の意味では存在せず、無から造られたこれらのものは再び無に帰してしまふのであると捉えるにいたったのも、まさしく彼の「創造」の問題の深まりと見なすことができるだろう。

トマス・アクイナスにおける

神の名について

酒井紀幸

神について語ることが、もっぱら、われわれの言語活動およびその所産であるところの命名活動と一つであることは言うまでもない。絶えざる差異化への宿命を負っているこの言語活動を通じて人間は、なにもゆえに神について語りうるのであり、また語らねばならないのか、この問への道を歩むことは、言葉によって紡ぎ出される人間的認識の世界の本性とその特性を叙述することに他ならないといえよう。

ところで、トマス・アクイナスは、周知のように『神学大全』第一部の第十三問において、この問題について論じていた。そして、その際の最も根源的な問いかけとは、「神はわれわれによって名づけられることができるのか (Utrum Deus sit nominabilis a nobis)」であったといえる。そしてそこでの議論の核心は、次の点に存していたといえる。すなわち、「あるもの

がわれわれによって知性において認識されるに依じて、それはまたわれわれによって名づけられることになる (Secundum i'gitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari)」という点である。なにものが知性において認識されるということは、また名づけられるということでもある。しかしながら神とは、この世界のうちにあるわれわれ被造物、すなわち内世界的存在者にとっては、常に超越的な「根源 (principium)」として、われわれにとっての外部としてあるのであって、われわれのうちの自らの根拠としては決して捉えられることのないものである。自らの存在根拠を自らのうちに持つことのない被造物が、自らの他者としての根拠を自らのうちに「あるがままに (secundum quod est)」見いだすことは、不可能であるということである。それゆえにこそ神は、「その本質によって (per suam essentiam)」あるがままに見られる (videri) ことはなく、そうではなくて「被造物を出発点として (ex creaturis)」認識される (cognosci) のみである。

内世界的意味連関の完全なる外部性、それが神であり、他方われわれの認識 (cognitio) は、知性による概念形成 (conceptio intellectus) であり、その出発点はあくまでも差異性を前提とするこの世界、すなわち被造物なのである。われわれの認識は、この世界との関わりの中で、絶えず差異化を繰り返すことを宿命づけられているといえる。

そもそも言葉 (vox) とは、「もの (res)」を表示し (significare) ようとして、ないしはものをものとして意味づけようとして用いられる。この意味において言語活動とは、この世界の存在者

を存在者として意味づける営為であるということができよう。とするならば、この世界の外部性は、あくまでもこの意味連関の形成過程の外部性でもあるということになる。認識のプロセスの展開は、名づけのそれでもあり、それは同時に内世界的意味連関の形成とそこにおける意味付けの展開でもある。しかしながらそもそも名称が付与され、その名称を担うところの「もの」とは、われわれの意味連関の形成と意味づけの営為を担うために絶えず立ち現れてくる意味生成の「場」でもある。

ところで次ぎの表現には、注目すべきである。「われわれによって知解されているもの (quod a nobis intelligitur)」——この表現のうちに含まれている事柄は、何よりもまず、意味が意味として現れることが可能となる「了解」の先在性である。差異化的世界の意味が理解されるのは、まさにこの了解があつてこそである。われわれは、この世界性を逃れることも、越え出ることもできない。われわれに唯一可能なのは、この世界の意味の解明から意味が意味として現れる場、すなわちわれわれの「予め」の「了解」を解明することであり、同時にこの世界全体の意味のシステムを支える「何者」かをこの「了解」の解明によって突き止めることなのである。

絶えず差異化されるところの「超越的な同一者」は、常に「闇」としてわれわれの認識からは逃れ出してしまう。われわれの知の本質は、超越的な同一者にあるのか、はたまた絶えざる差異化を宿命づけられた超越にあるのか、この問をこそ今一度問うてみなければならぬのである。

合一の「人称」

——十字架のヨハネによる

神秘的合一論の一極点——

鶴岡賀雄

十六世紀スペインの神秘家十字架のヨハネは『霊の讃歌 (Cantico Espiritual)』において、所謂「婚姻の神秘主義」の枠組みに拠って彼の神秘的合一理解の極限的かたちを語っている。そこでは雅歌のイメージに倣い、「花嫁 (esposa)」と「花婿 (esposo)」の間に関係するヨハネ自作の恋の歌が、魂と神との関係を歌うものとして掲げられ、その詩句を逐一自解するかたちで、恋の成就としての「魂の神との合一 (unión del alma con Dios)」までの歩みが語られる。が、そこに到るまでの魂の道行き、即ち合一へと向かう魂のあり方の変容の過程は、ヨハネ自身が用いる「求愛—婚約—婚姻」、或いは「浄化—照明—合一」といった伝統的神秘階梯説、及びそれに付随する様々な神学的・心理学的的叙述にもまして、魂が発する言葉の人称の変化という文法的事実において最も雄弁に示されているかに思われる。つまり、魂は当初は不在の恋人(神)に向けて「どこにお隠れになったのですか、恋する方よ (¿Adonde te escondiste, Amado?)」(第一歌)と、親称の二人称単数形で呼びかける言葉を発し続ける。しかるに第十三歌に到って、初めて神から直接に「おかえり、鳩よ (¡Vuelvete, paloma!)」と逆に呼びかけ

られるという或る現前のモメント(ヨハネの自解ではここで「靈的婚約」が成就する)を得るや、以後魂は、神と魂とのふたりに指す「私たち」という二人称複数形代名詞、およびそれを主語とする動詞を(「私たちのために、狐どもを捕まえて下さい(Casados las raposas)」、「松かさ玉を(いっしょに)作りましょう、(hacemos una pifa)」(第十六歌)等)、自らの自由な言葉として発するようになるのである。

かくて、合一の成就とは、魂が「神とふたり」の一人称複数(むしろ双数)形の言葉を発語しようようになることと解される。この、いわば神との「ふたり性」は、「婚姻の神秘主義」の枠組みに拠るいま一つの著作『愛の生ける炎(Llama de Amor Viva)』のクライマックス部分にも見て取ることが出来る。例えばその第四章では、「あなた(「恋人」神)は私の胸で(胸に抱かれて)目覚めたまう(Recuerdas en mi seno)」という、これも自作の恋愛抒情詩の一行が合一の一極致を示すイメージとして解説されるのだが、そこでは「目覚める(recordar)」というスペイン語が自動詞にも他動詞にもなるという文法的多義性を意図的に活用して、①この目覚めは「神が魂の胸で目覚めること」であると同時に、「神が魂を目覚ますこと」でもあり、かくて「魂が神に目覚めること」でもあること、②かくてこの目覚めによって魂と神が「共に目覚めている(cambos estan recuertos)」状態になること、③そしてこの「神の目覚めにして魂の目覚め」である「ふたりの目覚め」としての合一においては、「目覚める／目覚ます」という動詞を挟んで、主語と目的語が、つまり主客が自由に交換されてよいことが、最終的に示唆

されてくる。

こうした文法的性格を以て把握された「魂の神との合一」は、従って、新プラトン主義の通俗的理解にしばしば見られる「一者」への吸収や融一とは無縁である。魂は全一者に同化するのではなく、他者なる神と真の意味で「ふたり」になるのだから。従ってまた、魂が真の意味での「我」となることか「我あり」を発語することかでもない。つまり「魂ひとり」で成立する事柄ではない。魂は合一においては「我等(ふたり)」になるのである。また、これも通俗的表現に言う「主客未分」の境地に入ることもない。合一とは魂と神とが、或る(仲介する第三項としての)動詞——「目覚める／目覚ます」、より根本的には「(自らを)与える(entregarse)」および「愛する(amar)」という動詞——を挟み、或いは介して、自由に「主客の互換」をなし得ることとされる。

一人称複数、つまり「私」の複数形は、厳密には矛盾を含むとも考えられる(Sartre, Benveniste, Jankélévitch, etc.)が、しかしこれを、神と共に魂がもはや何のためらいもない言葉として発語する事態が、神秘的合一である。そしてこうした事態は、例えば「もはや我生くるにあらず、キリスト我において生くるなり」(Gal. 2, 20)等の銘句において、キリスト教の発端から夙に語られていたものでもあった。

ル・フォールにおける「言葉」

八木 博

ル・フォールは、太古の人々が直感的に察知していたと同じように、言葉には、霊が宿っているものと信じて疑わなかった。作品そのものの中に、言葉がはらんでいる「言葉」が息衝いていて、言葉の命そのものである知恵に溢れている。ル・フォールの文学は「奉獻の文学」と言われるが、作者自身が「音楽が祈りであると同じように、文学も又、祈りである」と言っていることから頷ける。ドイツ語の Wort の語源は *feierlich sprechen* (式辞を述べる) ことに由来する。古来、人々は、神に祈りを捧げる祝詞という形で、言葉をお口に、様々な機会に、祝言を述べ伝えてきた。漢字「祝」は、祭壇で祝詞を納める器を手に捧げもつて、礼拝する人の姿を象つていて、「言葉」の起りを、神からの授かり物として、受けとめている。言葉は、「言」と言われ、「言問う」などのように、複合語として用いられ、その際、「事問う」のようにも書いて、二つの意味に記されて、全く同一のものとして用いられていた。そして又、言葉が内包している威力ゆえに、「言」が「行」ともなって現われる時、真に言葉が生きている。ル・フォールは、作品の中では、様々な手法を用いて、言葉の神秘さを表現しているが、特に大事な点は、登場人物たちの名前であり、物語は、名前とその人物の一体化の過程であるとも言える程、重要な役割を示している。「ヴェロ

ニカの白布―第一部―ローマの泉」に登場する主人公ヴェロニカが「鏡ちゃん」と呼ばれていることには、重大な意味が込められている。鏡の特性は「映る」ことであり、ドイツ語の Spiegel はラテン語 *specere* (見る)、『英語の mirror は俗ラテン語 *mirare* (見る) を語源とし、「映る」ものがあるからこそ、それを「見る」のであり、「見る」という言葉の背後に鏡の「映る」という特性が窺える。漢字「鑑」の語源は、皿の上に目が覗き込んでいる姿を象つていて、天が天上から地上を見守つていることを意味し、「映る」働きが大きな意味を持つてることが分かる。日本語の「かがみ」は「影見」や「影真見」が語源と言われていて、「映る」作用と関わっている。鏡に関するそれぞれの言葉の語源を探ってみると、見る対象である鏡に映る姿が前提となつて、鏡の持つ「映る」という機能に着目していたことが分かる。鏡の映像を見る行為は、自己認識の行為そのものであり、鏡が神秘性、宗教性を帯び、無心の状態であれば、鏡同様に、すべてのものを映し出せるという境地は、主人公ヴェロニカの内面への道そのものと重なっている。鏡が持つているもう一つの特性は「光る」ことであり、日本語「かがみ」の語源は、一説には、「赫々見」に由来し、光るという鏡の特性への着目が窺える。漢字「光」は火をひざまづいて捧げ持つひとの姿を象つていて、太古、光るという特性に対して、人々が如何に不思議な気持ちを抱いて、崇拜の対象として大事にしたかが分かる。日本語の語源では「ひかがる(日赫)」に由来し、ここにも「光る」こととの深い関わりが窺える。聖書の中では、創世記第一章三節以下のように、光は啓示そのものを表し、黙示録

第二十一章二十三節のように、救済史の終わりの新たな創造において重要な物として記されている。鏡の特性である「光る」ということについて、太古の人々が直感的に察知していた神秘的なものに通じるものが、主人公の少女ヴェロニカの中には脈打っている。主人公の少女ヴェロニカに見られるように、ル・フオール作品では、言葉と関連して、特に登場人物の名前や綽名が重要な要素を成して、言葉が名前や綽名という形で、その当の人物をしっかりと守り、育んでくれている。どの作品においても、物語の展開の内に、その人物が名前や綽名と見事に一体化していく過程が描かれていて、その背後に、作者の言葉への洞察の深さが窺える。

マクマスター大学成立時の

カナダ・バプテスト教会の政教関係観

高嶋 祐一郎

ビクトリア朝カナダ・オンタリオ州の「教会と国家」研究の一環として、今回は大学連合が実現に向けて大きく進展した一八八七年に独立の大学として勅許を受けたカナダ・バプテスト教会立のマクマスター大学 (McMaster University) をめぐる動きから、バプテストの政教関係観と、政府側の意図を考察した。

カナダ・バプテスト教会の公式見解では、「宗教教育」を、連

合大学では十分に行うことが出来ないため認可を求めたという。連合の中心となる University College が当時の感覚からすれば宗教教育軽視の傾向があっただけに、活発な宣教で教勢を伸ばしてきたバプテストとしては、容易に連合しがたい気持ちもなすける。しかし、一八八七年二月の実際の「勅許」を求める州政府との会議では、「宗教教育の重視」は重要な論点とはなっていない。むしろ万一大学連合が不首尾に終わった場合、勅許があれば独立の大学としてやっていけることを主な理由としていた。

これに対して、州政府側はこの時点では、「とにかく連合に参加して欲しい」の一点張りだったが、三月の州議会には突然方針を変更して「マクマスター大学法案」を出している。これには、創立者の William McMaster が驚いている。なぜこのような方針の急展開があったのか。州議会の議事録を読んでも、マクマスター大学法案に対しては、基本財産の充足しか問題にならず、比較的スムーズに法案が成立している。ここで見ておきたいのは、同時並行で、大学連合法案とカトリック学校の宗教教育認可の問題が議論されていたことである。つまり、議員の関心は、連合大学の有力な対抗馬となりうると思えられた国教会やカトリック大学への対策に移っており、バプテストは弱小として事実上無視されていたのであった。このように「連合」か「消滅」が必然と思われた大学が、現在カナダを代表する大学の一つとなっているところに、歴史の皮肉を感じることも出来るよう。

カトリック教会の教書にみる「開発」の問題

小林 紀 由

一 研究の意図と今回の発表の位置づけ

この研究は、現代世界におけるカトリック教会の思想的動きを現代世界の社会変動の中に位置づけ理解しようとする試みの一部である。現代カトリック教会の思想的動きを、教会の「社会教説」の流れと、いわゆる「解放の神学」の動きに的をしぼり研究を進める意図である。今回の発表においては教会の「社会教説」にみる「開発」に対する考え方をさぐり、特に南北の著しい貧富の格差が「不道徳」であるとされる根拠について論じる。

二 教会の社会教説と開発

教会の社会教説は一九六〇年代の一連の教書から南北の経済格差とそれに基づく貧困、また「開発」の問題にふれ始める。背景には、非同盟国会議（一九六一年）等の第三世界の結集の動きや、国連開発の十年計画の開始（一九六一年）など、世界の開発問題への意識の高まりがあると考えられる。

教会の社会教説は「回勅」として公にされる場合が多いが、そこにもられる社会分析や個々の政策的提言などは、「誤りのないもの」として宣言されるものとも、不変のものとも考えられていない。各文書はその時代の特殊な社会状況に光をあてることを第一に意図しており、その意味ではそれぞれに独立性が強

いが、同時に先行する諸文書の影響を受けており、一貫した面も多い。とりわけ、現代世界に対するその認識は比較的共通し、教会の社会教説を構成する諸文書の共通の基盤となっている。現代世界を「経済活動の自由」を最優先する思想により作られた世界と見、そこから世界の諸問題が生じているとの認識はおそらく最も共通する認識であろう。

今日、教会の社会教説諸文書は、おおむね次の三点において共通し、これらの点において南北の経済格差がもたらす道徳的悪を論じているように思われる。今回の発表では、この三点が教会の社会教説の歴史のどの時点で現れ、あるいは変化してきたかを論じたい。三点とは、a・財の普遍性、b・構造的罪、c・過剰開発である。

三 三つの特徴

a・財の普遍性。レオ十三世の回勅『レールム・ノヴァルム』（一八九一年）は「財の私有権」を自然権のひとつとして強調し、この点において社会主義を激しく批難する一方、富むもの義務としての慈善に訴える姿勢を取っている。これに対し、『現代世界憲章』（一九六五年）以後の記述は、私有そのものは否定しないものの、財が本来すべての人のためのものとしての性格をもっていることを強調する。

b・構造的罪。「構造的罪」なる概念は『ソリチトワード・レイ・ソチアリス』（一九七四年、ヨハネ・パウロ二世）に登場する。物欲や支配欲といった個人個人の罪が集積したものとして社会構造として成立したメカニズムを指して使われている。

c・過剰開発。『ソリチトワード・レイ・ソチアリス』（一九

七四年)から見られるが、『チェンテジムス・アヌス』(一九九一年)においてとりわけ先進資本主義諸国に見られる「人間疎外」として強調されている。

四 今後の課題

カトリック教会は「人間の尊厳」と「人権」の思想を中心的主張としながら開発の問題を論じている。この「人権」およびその裏づけとされる「人間の尊厳」がどのような経緯で現代カトリック教会の社会教説の中心となるに至ったのか、この研究を今後の課題としたい。

ルルド巡礼の現在

——「ルルド癌患者希望の会」同行調査を中心に——

寺戸淳子

奇跡的治癒で名高いルルドへの巡礼は、「傷病者の巡礼」であるといわれている。多くの傷病者がオスピタリテ Hospitallité というボランティア組織(傷病者の募集、資金援助、巡礼期間中の世話全般にあたる)に支援されて巡礼に訪れ、聖地には医療センター(奇跡的に病が癒えたと申告してきた人物の旧病状、回復の事実の有無等を調査する機関)が存在する。また最近では傷病者が中心となって組織した巡礼も見られる。これらの活動は、他の奇跡的治癒のおこる聖地とルルドの間に一線を画するものである。本論考ではそれらの特質を考察していく。

医療センターの目的と活動は、治癒の科学的調査、および、治癒例を資料として収集することにある。それは医学という科学の徹底と考えられる。そもそも「奇跡的治癒」は病院の外でおこる奇蹟と規定できるもので、そのままでは特殊な個別事例として除外され、医学情報として役立つべく情報の母集団に吸収されないまま終わってしまう。それを記録しようとする執念は、きわめて科学的な、個別の出来事をカテゴリーへ編成しようとする意欲の現れと見なすことができる。そしてそこから漏れるものが奇蹟として宗教の手に委ねられるのである。これは、科学が分類整理が不可能な一回性、個別の事象である「奇蹟」を自分の領域で扱えないことを示している。またセンターの仕事は、「病院」の拡張としてとらえられる。

ボランティア組織は、十九世紀に盛んに行われた教会の社会事業、上流階級の慈善事業の一環である信心会として始まる。二十世紀に入ってカトリック・アクションの影響を受け、今は参加者の幅も広がった。現在の組織の活動は、病院から患者を連れ出すために病院を相手に交渉することから始まることが多い。傷病者にとっては、病院を出るとは専門家の手を放れることを意味する。また、かくかくしかじかの人に会って、こういう話をして、助けてもらった、助けてあげた、というボランティアの体験は、個別な一回性の出来事として残り、他の習慣的、職業的あるいは専門的な行為の中に吸収されて見分けがつかなくなってしまうことがない。病院の中で症例の一つにグループ分けされていた患者たちは、専門家集団の手を放れボランティアと個人的に交流するとき、一人の傷病者になる。このような

集まりの中では、専門家である医者が疎外感を味わうことがあ
る。この側面には「医学」ではなく「医療」という言葉が当て
られるだろう。

傷病者によって組織される巡礼の一つ、ルルド癌患者希望の
会のプログラムの中心は、カトリックの祭儀への参加と参加者
の対話である。医療従事者、聖職者、患者と家族が、意見の交
換、体験談の披露、真情の吐露と、形態も様々な多くの話し合
いの機会をもつ。そこでは病や死の意味づけ、解釈のかわりに、
死に行く人との最期の時間が体験談として語られる。「家族」と
いう言葉がよく使われ、「一人でいること」は極力避けられ、亡
くなった会員に言及することを忘れない。また「治ること」よ
り「奇蹟」についてよく聞かれたが、それは素晴らしいこと、
驚くべきことを表すためにたびたび健常者によって用いられて
いた。治ることは、調査者のために「初めは治る希望を持って
来た人も、帰る時には『そんなことは考えなくなった』と言
うようになる」という形で口にされるくらいである。これは治る
期待の抑圧というより、約束事として一時考えないようにして
いるようで、体験談は「治ること」を離れ、個人的な痛みや幸
せを繰り返して行く。病院の内側でばらばらだった人々
が病院を出て集まり、そこで個人的な痛みと幸せの落ち着き場
所を見出し出しているかのようなのである。

病の世界との関係のこの三つの形は現在のルルドに共存して
いる。

メキシコ・トラホムルコの

カトリシズムの研究

野村 暢 清

二つの問題に言及する。一つはデュルケムの分有に関する問
題、第二は時間構造についてである。

分有に関しては、カトリック村落の中心地域の最小社会集団
である夫婦の宗教の非等質性に関する研究である。先ず
SOFIA と FAUST 夫妻の姿をみる。次に SOFIA の神秘体験
を見、他の夫婦としての AMPARO 夫妻を見た。

この場合、夫婦に、同じ写真を提示して、それを夫婦がそれ
ぞれ解釈し、その解釈の宗教度を各発言毎に評定する。その場
合発言第一回目、第二回目など毎に宗教度評定を行う。最後に
評価を全体的に比較する。カトリック度に関し SOFIA は
FAUST よりも遥かに高い。

本研究は三群の写真を使用する。第一群はカラーの五枚、第
二群は黒白の九枚、第三群はトラホムルコ内の諸地域の写真十
枚への反応である。先ずこの反応は第三群の「教会と学校」同
じく第三群の「教会と畑」に関する価値づけからかかわって
いく。SOFIA と FAUST は SOFIA の四番目の発言、FAUST
の四番目の発言である。SOFIA は「すべて」すべてのキリスト者
は神にこのような信仰をもたねばならない。神の家(教会)は
出来るだけ美しく造らねばならない。というのはすべての吾々

がそこに馳せつけねばならないから。それは神の力のある処であり……」これは SOFIA の四度目の発言であり、^{++強}として充分である。これに対し FAUST は神父への批判であり、反論である。このようにして、この二人の写真への発言は $S_2S_2S_2$ が^{++強}であり、 $S_2S_2S_2$ が⁺、 F_2F_2 が⁺、 F_2F_2 が⁰或は⁺⁺である。SOFIA の宗教度が遙かに高いことがみられる。

第二の「教会と畑」の反応でも $S_2S_2S_2S_2S_2$ で^{++強}、 F_2F_2 が⁺、 $S_2F_2F_2F_2$ が⁺、 F_2 のみが⁰か⁺⁺である。このでも SOFIA は強い宗教度を示している。次に SOFIA の神秘体験をみる。彼女の手術の時である。「彼女は話すことも、目を開くことも、動くことも出来なかった。しかしすべてを聞いていた。私はもう動けなかった。外の世界を見始めていた。他の世界を見始めていた。私は死の痛みを感じていた。頻死の状態にあった。私は精神錯乱の中で白い、白い、白い光りがひかり始めた。頭をなぐられたように感じた。私の全身に体温の上昇があった。すべてよくなった。私は帰って来た。私はあなたに「つかえること」を約束します。神との結合、生きていく神が存在し、神が生きていることを私は見た。ジェイムスが神秘体験としてあげたものである。神の実在感、存在感、神との結合の体験は強く彼女の信仰をささえるものであった。」これらを社会的分有として理解することは無理である。

次に、時間構造と言語構造の問題に入る。この場合も写真への反応を使用している。ここでは、第一群及び第三群を取り上げた。その写真への反応をテープでとり、それを記述に変えた。

その記述にした一頁分約百五十語を対象として、PRETERITO 過去を捉えていった。

PRETERITO PERFECTO, PRETERITO IMPERFECTO, PRETERITO INDEFINIDO, PRETERITO PLUSQUAM PERFECTO, PRETERITO ANTERIOR, また、それぞれの接続法の種々の過去形を含んでおり、過去に重心をもつ文化である。更に線過去の多さが一つの特徴をもっている文化である。吾々にとって神話であるものが事実である文化である。例えば アダムとエバのことは全くの現実的事実であり、最も重要な歴史的現実であり、アダムとエバは吾々の祖先であり、吾々に同じ血が流れていると確信している文化である。ノアの箱船のことも歴史的現実であると確信されている文化であり、これを否定するようなものはキリスト者ではないとする。

第四部会

『阿毘曇心論』『業品』における

無漏戒律儀について

智谷公和

法勝 (Dhamasī) 造『阿毘曇心論』(Abhidharma-hrdaya-sāstra, 大正藏經 no. 1550, 以下「心論」)「業品」(Karmānirdesa) における無漏戒律儀 (anāstava-samvara) が説かれている偈は、大正藏經二八卷八一三頁上段の四十偈とその長行である。心論系の論書と言われるものに、優波扇多 (Uṣasanta) 釈『阿毘曇心論経』(Abhidharma-hrdaya-sūtra, 大正藏經 no. 1551, 以下「心論経」と、法救 (Dharmatrāta) 造『雜阿毘曇心論』(Samyuktābhidharma-hrdaya-sāstra, 大正藏經 no. 1552, 以下「雜心論」)がある。これら心論系の論書と『心論』を対照すると、『心論』『業品』の四十偈とその長行に対応するのは、『心論経』『業品』では、大正藏經二八卷八四〇頁下段の四十偈とその長行であり、『雜心論』『業品』では、大正藏經二八卷八八九頁中段の百四偈とその長行である。『心論』『業品』の四十偈は、「無漏戒律儀は、見諦の成就する所なり。禪生は、若し禪を得すればなり。持戒は、欲界に生ずればなり。」とある。この偈を、『心論経』『業品』の四十偈と、『雜心論』『業品』の百四偈とを対照して、相違をみれば、『心論』では「見諦」とし

ているのを、『心論経』は「見・実」とし、『雜心論』は「得・道」としている。この内容は、三論書共に無漏戒律儀の、出来あがる過程を説いている。無漏について、『雜心論』は「得・道」を使って説いているが、『俱舍論』も同じように、「無漏は、道諦と三種の無為である。(anāstava mārga-satyam trividham ca apy asamskṛtam)」(AK, I, 5) としづる。戒 (sīla) は、身心を調整することであり、身心についてよい習慣をつけることであるが、称友の梵文「俱舍論釈」に、戒についての説明がある。「他によつて受けたところの戒 (samādāna-sīla) 即ち、他から受けられるからである。(tad dhi paramād adhyate)」(AKV, p. 401) としている。かくて無漏戒律儀とは、煩惱をなくして、見道以上の聖者が得られる戒体であろう。

有部は、律儀無表 (善心) を三種に分ける。即ち、別解脱律儀 (prātimokṣa-samvara) と静慮律儀 (dhyāna-samvara) と無漏律儀である。この三種に分けることについて、『心論』『業品』では、三八偈とその長行 (大正二八・八一三・上) に説かれている。これに相当する『心論経』『業品』は、三八偈とその長行 (大正二八・八四〇・中) であり、『雜心論』は、百二偈とその長行 (大正二八・八八九・上) である。『心論』『業品』の三八偈は、「身・口業の無教は、當に知るべし、善と不善となり。三相あり、禪と無漏と調御威儀戒となり。」とあり、三種律儀を示している。三八偈の長行には、「身・口業の無教は、當に知るべし、善と不善となり。とは、業の若し色性にして、中に於て、若し無教性なるは、是れ善と不善なり。」と説明している。このことは、有部に於ける表業と無表業の關係が、身・語の二業に

表業と無表業が存し、意業には無表業がないことを基調として示しているとも言えよう。

『心論』で説く三種戒は、調御威儀戒に、表業と無表業が存し、禪戒には、無表業のみが存し、無漏戒にも、無表業のみが存するとしている。このことは、『心論』『業品』三九偈とその長行（大正二八・八一三・上）に、説かれている。しかし『心論』には、禪戒と無漏戒律儀にのみ、なぜ無表業が存するのか、詳しく説かれていない。そこで『順正理論』を見れば、「但依心力而得生故。」（大正二九・五七五・上）とある。但（matra）と述べていることは、まさに心力（citta mātra）によることであり、業の本質たるものが心（citta）そのものである。かくて無漏戒律儀に、無表業のみが存する理由は、「心力（力としての心）によることで、物的色でなく、在り方としての色である。」と解したのである。以上ことから、無表業と言われる習慣力は、実有（dravya）として客体性を有している。又、無表業を認めることは、修行上の必要からであり、実践行の重要性を認めることでもある。そこに無漏戒律儀も説かれていると言えよう。

Narāyaṇīya-parva における

Ekāntin に ついて

關 戸 法 夫

Bhakti 思想は、紀元後七世紀以降、南インドで最高に発達した発展段階を示したと一般に考えられているが、bhakti 思想の萌芽として Upaniṣad や Brahmaṇa を掲げると共に、Bhagavat-gīta (すなわち Gīta 2 篇) や Mahābhārata 中の Śānti parva に登場する Nārāyaṇa を bhakti する教団として Ekāntin を指摘できよう。本稿では、bhakti 思想の起源の一つとして重要な役割を担ったと思われる Ekāntin に視座を置き、かれらの信仰形態の解明を目的とする。

“Mahābhārata” に おいて Viṣṇu 教に関係をもつ文献として Gīta 2 篇と Śānti parva 中の Nārāyaṇīya parva (vol. 12:321-339) を抽出しよう。これは、 “Mahābhārata” の新層部に属し、紀元前後の編纂と推定されている。

この parva では、人格神 (Nārāyaṇa) その意味は「人間たち、又は神々の憩う宮殿」と考えられる。Nārāyaṇa に対する bhakti の勧請「Nārāyaṇa より齋せられる恩寵」そして ‘ahimsa (不殺生) の重要性を説く点に特徴がある。

この章では、森羅万象の開闢は最高存在としての puruṣa (= Nārāyaṇa vol. 12:326-41) で、第二十五番目の原理と言及されるに始まり、そこから順次 ‘jīva (個我の集合体)’, ‘manas (心機

能) 'ahamkāta (自己意識)' Brahman (梵天) が生じ、最後に、有機体である動植物、そして、無機物である自然界よりなる一切の諸存在が発生したと説く。これは、有神論的 Samkya 説の一つと考えられる天地創造を基にして、puruṣa (最高存在) から ahankāta (自己意識) までの原理を、Vasudeva の重層的な信仰について登場する Vṛiṣṇi tribe (ヴリシニユ族の神格を賦与された英雄たち) に対応させていることにある。

最高存在は、Vasudeva 個我の集合体は Sam karsana、心機能は pradhanyunna、自己意識は aniruddha であると説き、Vasudeva を含む四者を最高存在の軀體 (murti) 、あるいは顕現・配置・配列 (vyūha) と見なすのである。vyūha 説は擬人的な宇宙生成論であり、多元的重層的な世界を靈性の顕現と見なし、世界生成を宇宙論的 puruṣa の自己増殖として説明しようとしたものであり、諸存在の中に人格神の靈性を見る点に特質があり、一種の宇宙論としてそこに反映されている。以上までの物語は vol. 12・326・31-40, 68-70, 332・15-17 を要約したものである。又、vol. 12・327・24 以下と 335・12 以下にも宇宙創造と帰滅の説が述べられているが、そこでは aniruddha 以外の vyūha の言及はなされていない。

この中で、4 (vyūha) とは別に、vol. 12・321・8-9 に Nārāyana が Dharmaputra とし、1' Nara, 11' Nārāyaṇa, 111' hari, 1111' Kṛiṣṇa の四つの形態 (murti) をとって生まれてきたことをも言及しているが、これは何を意味するのかはつきりしない。前述した四つの形態の祖述であろうと推察できよう。因みに、vyūha 説は、"Mahābhārata" の第六巻 "Bhīṣma parva"

vol. 6・61, 64-67 にも言及している。これは pañcarātra samhita にもあてはまる。以上 Nārāyaṇa を考察してきたのであるが、次に Ekantin についてみると、彼らは Nārāyaṇa へ ekaṇṭa-bhava する教団であろう。これは唯一なる対象に専心帰依することのようであり、唯一なるものへの一向専修であり、これは同時に他神の排除を自から帰結する信仰形態である。彼らは単一神教徒である。彼らはヒンドゥ教の教派の内、特異なグループと言えよう。Nārāyaṇa に専心帰依する点より見れば、ヒンドゥ教のヴリシニユ教に属する教派であり、紀元前より活動していたバーガヴァタ派を起源としているグループと思われる。Nārāyaṇa は時代を経るにつれて、インド叙事詩や Purāna 文獻の中で、宇宙創造神としての性格を与えられている。

結論として言えることは、Ekantin は bhakti 思想を堅持したヒンドゥ教の一派といえよう。

Jñānavajra の密教

——序論的考察——

杉木恒彦

今まで特に論じられることがなかったインド密教僧 Jñānavajra には、*karṇarodhyanubhāvanāvidhi* (Ota, 3346/Toh, 2524) 以下「慈悲出現」と *vajravidyaṇānamadhānāvīpātala-lāṭṭhanubhāṣyavṛttipradīpa* (Ota, 3511/Toh, 2687) 以下「金剛

「破砕釈」の二つの著作がある。これらの西蔵語への翻訳・校訂には *Buddhaguhya* (八〜九世紀)・*Sradhakaravarma* と *Rin chen bzah po* (十〜十一世紀) が携わっており、また『慈悲出現』には『真実撰経』続タントラ(成立七世紀後半)に関する記述が見られるので、*Jhanavajra* の活動期は八世紀頃であると考えられる。この時期は *Jhanapada* や不空が活躍し、また無上瑜伽クラスの諸タントラが現存の形へと形成されつつある過度期であった。

『慈悲出現』は『真実撰経』金剛界品に関する(賢劫十六尊を含んだ)四印曼荼羅成就法であり、『金剛破砕釈』は *vajravajra-rāṭanadhārari* についての注釈書である。これら二書には少なからぬ興味深い記述が散見している。

『慈悲出現』には、梵本が存する *vajrodāva* や *kriyāsaṃgraha* 中の金剛界念誦次第には見られない漢訳諸金剛界念誦次第の諸要素が散見する。例えば、五相成身観の際の日輪観(大正二〇・五二六 a)・加持現証と金剛名灌頂が同時になされること(大正一八・三二九 b)・羯磨印の真言・*ho, traḥ, 𑖀* 等の八供養の種子などであり、漢訳儀軌のこれらの要素が金剛界念誦次第としてインドで実際に行われていたことを証明している。また、四波羅蜜に四大、五仏に五蘊を当てることや、四大から順に虚空を介して識そして種々智へと消滅していく過程を(四波羅蜜から五仏への消滅に託して)観想することや、毘盧遮那の種子を *ah* と共に *om* とすることなど、無上瑜伽系諸文献に(中には *Jhanavajra* 以後に)見られる諸要素が未分化な状態で散見している。

『金剛破砕釈』には、頭密二分類とタントラの四分類が見られる。*Jhanavajra* は一切法戲論を離れる方法を、相(あるいは頭)乗 (*mīshan nīd kyī thag pa*) と(秘密)真言乘 (*gsun snags kyī thag pa*) に分け、後者を因・果・方便の相統とし、更に方便を有情の資質の相異に基づいて所作 (*bu ba*) 行 (*spyod pa*) 瑜伽 (*mal hbyor*) 無上瑜伽 (*mal hbyor bla na med pa*) に分け、特に所作クラスを更に細分化させている(256a~256b)。これは *Buddhaguhya* の *nav* による頭密二分類や *Sradhakaravarma* の *yan* による頭密二分類とタントラ四分類に先立つ *yan* による頭密二分類とタントラ四分類である。ところでこれは *Sradhakaravarma* が『金剛破砕釈』を校訂する際に書き加えたものである可能性もあるが、*Sradhakaravarma* のそれは *Jhanavajra* のそれと所々用語が異なっており、またタントラの分類に際して、因・果・方便及び四分類の位置付け方も異なっている。『*Jhanavajra*』のそれは『金剛破砕釈』に元から書かれていたものである可能性が高い。(逆に *Jhanavajra* のそれが *Buddhaguhya* の頭密二分類と合わせて *Sradhakaravarma* のそれに影響を与えた可能性が考えられる)。つまり、八世紀には、頭密及びタントラを分類できる状況、即ち個々のタントラを総括して批判的に観察できるだけの状況が出来上がっていたことになる。そして、*Jhanavajra* に帰せられる *vajravajra* 系の儀軌が多数存することは、『金剛破砕釈』がその所説の分類法と共に権威ある書として多くの人々の目に触れ影響を与えていた可能性を示している。

漢訳諸儀軌の分析、無上瑜伽系諸タントラの成立事情、密教

行者たちのサンスクリテイゼイション解明の一契機を与える
Jñanavajra の思想には、今後注目する価値があると思われる。

唯識無境と相違識相智について

菊地 哲

摂大乘論の第二章第十四節において、唯識無境を知るために菩薩が備えていなければならない四智というものが、説かれている。その四智というものを、玄奘訳に従って具体的にあげてみると、(一)相違識相智、(二)無所緣識現可得智、(三)応離功用無顛倒智、(四)三種勝智随転妙智、の以上四つである。今回の発表では、第一の相違識相智と唯識無境との関係ということについて、論じてみた。

まず、相違識相智のチベット原語は、*riam par ses pa mi mthun pah*、*rgyu mshan rid ses pa* であり、直訳すると「認識が一致していない相を知ること」という意味になる。つまり、外界の相(対象)というものは同一のものであっても見る者それぞれに、異なった認識を引き起こすことがあるということを経験にして、唯識無境を説くのである。

本論のチベット原文では、この直後に「例えば、餓鬼や畜生や人間や天人によって同一の事物に対して異なった現象が見られているが如きである。」と述べられていて、相違識相智を裏付ける譬えとして有名な一水四見の譬えが、あげられている。つ

まり、水という同一の事物を餓鬼・畜生・人間・天人の四者が見た場合、それぞれの生存形態や能力等の違いによって、水というものが四者四様に見える(餓鬼は膿、魚は自己の住居、人間は飲用水、天人は虚空)ことを根拠にして、事物が固定的に実在しているのではないということ、説くのである。

この一水四見の譬えにおいて重要なことは四者各々があくまで自分にとって都合のいいものとして、川を見ているということである。

つまり、自分の執著や偏見、あるいは分別によって勝手に形造られた虚像、あるいはイメージというようなものが、そこに現し出されているにすぎないのだということ、一水四見の譬えによって無著は説こうとしているのである。そのような虚像が現れることを、唯識仏教では顕現するという言葉で表わす。

発表の後半では、この「顕現する」ということと「実在する」ということには、如何なる違いがあるのかということを中心に、論じてみた。

まず、「顕現する」ということについて摂大乘論第二章の世親釈の中で、世親は次のように注釈している。つまり、「顕現する」とは対象物として認識することである。これによって、顕現するということの最も基本的な性格は、認識であることが分る。

つまり、外界の対象物が客観的存在として主観である私によって認識される時、本来無我なるものが我なるものとなって現れてきて、そこに自分の執著や偏見を通して形造られた自分にとって都合のいい「自分にとっての対象物」という一つの虚像が出来上がる。しかしそれは唯識三性説の立場から言えば、遍計

所執性に属するものであり、虚妄分別によって認識されたものにすぎず、唯識仏教の上では真の意味での実在とは異なるものである。

それでは逆に、唯識説における真の意味での実在とは何であるかという点、それは前述した自分の執著や偏見を通して形造られた自分にとって都合のいい「自分にとっての対象物」というものが、全く顕現しなくなった状態のことである。換言すれば自分という意識が埋没して、対象物と自分との間に所取・能取という二元的な意識が介在しなくなった時、無我なるものだけが実在するものとなるのである。当然それは、三性説の立場から言えば円成実性に属するものであり、それが唯識説における真の意味での実在なのである。

我々は、常に自分の執著や偏見という色眼鏡をかけて外界を見ているが、それをはずした時こそ外界の真の姿が実在として、現し出されるのだということを、無著は説こうとしているのである。

中国における受戒の意味

永井 政之

仏教が釈尊によって創唱された当初から、その教えに帰依する人々には、教えにそつた生活をすることを要求された。特に在家のための戒としては、『スッタニ・パータ』に記されるよ

うに、五戒があり、さらに月の六齋日に守るべき八齋戒が定められていた。本来的にこれらの戒を厳密に守ることが、仏教信者としてのアイデンティティーだったはずである。

中国においても、「受戒」することが「仏教信者」の証であることに変わりはないと見てよい。しかし中国において、五戒あるいは八齋戒が厳密に守られたとは、必ずしも断言できないようである。また五戒も含めたさまざまな戒が、特に「不殺生戒」に収斂していくことも、大乘仏教、就中『涅槃経』の流行とも相俟って注意しなくてはならない。

ところで当面、中心として扱う「高僧伝」の記述は、当該の僧の持戒のありさまを伝えることが少なくない。うがって考えれば、それが高僧の証であり、ほかの多くの僧が必ずしも持戒堅固ではなかったことを物語るのではないか。また有名な梁の武帝への評価も、在家者としては例外的に武帝が厳格な持戒の生活を送ったことを示していよう。

いずれにしても「高僧伝」では、当該の僧による授戒のさまざま——対象となった人や人数——をかなり詳細に述べるが、このことはその僧と社会との関わりを示してもいる。そしてこの場合、授戒の対象として、多く権力の側にある人が指定されることは、中国仏教の性格を考える上で重要である。

また中国では、受戒は倫理的な制約だけではなく、さまざまな側面を有するようになっていた。一つは、授戒の対象に人間以外のもの——山神や禽獣など——に授戒の対象が拡大していったことである。これは仏教の教えの拡大を象徴的に述べたものとも、また「一切衆生悉有仏性」の具体的な表現と読みとる

ことも可能であろう。いま一つは、受戒することでさまざまな功德がもたらされたとするものである。釈尊の次第説法でも布施とともに「持戒」が「生天」の基本にあるが、中国では、より具体的な功德があるとされる。

さらに「高僧伝」には、「戒神」や「護戒神」の語が見える。持戒の人を守ったり、破戒の人を処罰したりする人格神の出現は、いかにも中国的である。

そして特に『統高僧伝』以後にこの語が見えることは興味深い。すでに望月信亨・塚本善隆・牧田諦亮各氏による疑經をめぐっての諸研究は、『四天王經』『三品弟子經』『提謂波利經』『淨度三昧經』『三婦五戒帶佩護身咒經』などの成立と、隋唐代におけるその流行に言及する。いずれも戒律堅持の重要性を説くのであるが、それらの中には齋戒を受持つものに「善神」の加護のあることを主張するものもある。

「高僧伝」の記述は、これら疑經の展開と密接な関係にあるとみてよいであろう。

またこのような受戒をめぐっての歴史的な展開は、葬儀に当たっての「受戒」を考える上で重要な示唆を与えるのではない。『臨終方訣』『禪苑清規』ともに、臨終に当たっての「菩薩戒」の授与、「誦戒」のあることを記す。

それは死者が仏教徒であることを確認する意味あいが強い。同時に「捨戒」すら認められている、死に行こうとする人にとって、持戒を要求することはできず、かえってそこには、信仰の確認と戒の持つ功德への期待が相俟った考えがあるように思われる。

精神性 (caitanya) 考

村上真完

我は、自己、自我（行為主体、認識主体）、靈魂（たましい、靈、精靈）、精神、自分、自分自身（再帰代名詞）、身体、胴体、本性、本質、本体等を意味する。今は、我が精神性なもの (cetana) か、我には精神性 (caitanya) があるか否か、という議論を考えてみたい。なお精神という語を用いるのは、意識 (mano-vijñāna)、覺 (意識) との区別のためである。精神性なものとは非精神性なものとの区別は、中期・後期のウパニシャドに始まり、数論・頌において完成する。そこでは精神性なもの、靈我（靈魂）のみであり、覺も我、慢も意も非精神性である。このような思考法はヨーガ派にも共通であるが、同派は、心という語を多用する。心は非精神性である。両派では世界原因は非精神性な原質である。一方ヴェーダンタ派は、世界原因は精神性な梵であり、それと同一と見られる靈魂は精神性であり、意など内官は非精神性であるという。以上は靈魂が精神性である、という点では一致する。精神性は永遠な靈魂と不可分であり、永遠な靈性である。

これに対してヴァイシエーシカ派やニヤーヤ派は、我という実体に知（覺）、楽・苦等という属性が内属しているのであり、知が内属するから精神性（知能）が生ずる、と考える。そして知等という属性は我と結びつかないこともある。従って精神性

が我には本来存在しない。解脱は我特有の属性(知・楽・苦・欲・憎・努力・法・非法・心的潜勢力)の滅である、という。この両派は解脱においては楽(幸福)がない、という議論を展開し、それに付随して我には精神性が無い、と断言する。これはヴェーダーンタ派が解脱においては無限な歓喜があり、我には永遠な楽がある、と主張するのに反対するのである。この議論の好例はシュリーダラ (Nyāyabandhū, NK, p. 287) とジャヤンタバッタ (Nyāyamanjari, NM, V 本 II, p. 207, III, pp. 2-8) に見られる。NK は「非精神的な我が解脱しても石と違くない」という見解を載せて、我には永遠な楽がない、解脱の状態は楽の経験ではない、と論ずる。NM は我の節(第七章)において、我が自ら精神的な本性をもつこと (cetana-svabhāva) はありえない、と述べている。

『それ(我)は認知(cit)・知能、精神と結合するから、精神的であり、その(認知)との結合がなければ非情 (jada) である。なぜなら、対象が明らかになることより他の精神性というものを(我々は)考えないからだ。』(II, p. 207)

また解脱の章(第九章)においても、我が非精神的であると繰返し主張する。そこでヴェーダーンタ論者からの異論を導入していわく

『このようなこの解脱は識者達の努力の目標ではない。なぜなら一体誰が石や陶片のような、あらゆる楽の感知や成就を離れた我を表現しようと努力するだろうか。……しかしもしも我がその(解脱の)状態において、非情であつて石ころと異ならないだけであるなら、それでは解脱は沢山だ

(無用だ)。輪廻こそが、まだましな境遇だ。』(III, p. 2)

ジャヤンタは、解脱における歓喜を否定する論陣を張り、精神性の問題に再び論及して、精神性はその原因の総体に依存するのであるから、解脱においては精神性はありえないとする (V 本 III, pp. 6-7)。この精神性はもはや永遠ではない。またその意味も精神的(心的)活動ができることであり、意識や知能のよきな意味に近づくと考えられる。また彼は仏教の涅槃・解脱について論評する。その解脱は(身心の)相続の断滅 (santaty-uccheda) か、又は澄明な知の相続 (jñāna-santati) であることが、その見解は既に破られたので、永遠な我が確立する。

『しかし(解脱が身心の)相続の断滅であるという主張は、ニヤーヤ派の考えよりも、もっと悲しむべきものだ。そこにおいては石のような(我(魂))も何も残らないのだ。』

(III, p. 8) と。

ここに、ニヤーヤ派の我(靈魂)観が、ヴェーダーンタ派とは全く異なり、その解脱観がむしろ仏数 (vaibhāsika) に近いことを示唆する。しかし仏教は永遠な我を認めないので、刹那に生滅し不連続ながら連続(=相続)する心 (citta, manas, vijñāna) とそれに伴う諸の心作用 (caitta) とから成る心的複合体に、精神性(その意味は心的活動、意識、知能)がある、ということになる。仏教も輪廻を認めるから、その相続する心が、靈魂に相当する。永遠不変な靈魂(我)を許さないが、相続する靈魂(靈心)を認めることになる。

初期ヴァイシェーシカ学派における

アートマンの存在論証

狩野 恭

インド思想史上最も重要な概念のひとつであるアートマンは、ウパニシャッドの思想家達によって、あるときは輪廻の主体として、あるいはまた生きとし生けるものの生命原理として、個体を個体たらしめる原理として、そしてまた認識の主体として考えられた。彼らは肉体が亡んでも滅ぶことのない永遠不滅の存在を想定した。本稿は、アートマンの存在を想定した人々が、その初期に如何なる根拠によってその存在を認識し、主張しようとしたのか、そして、それらの根拠はどのような形で論理的に整理され、「アートマンの存在論証」として一般化され形式化されたかを検討することを目的とする。

アートマンは、本質的存在として、現象世界において直接捉えられるものではなく、その背後に、感官によって直接には捉えられない形で存在するというのがウパニシャッドの思想家達の考え方であった。しかし、このような超経験的、本質的存在にはその存在が示す「しるし」(linga)がこの現象世界にあるとされた。「リング」(linga)とは、その「しるし」があれば、そのものはAであり、またはそのものが存在し、それがなければそのものはAではない、または存在しないと同定あるいは推定できるところの「しるし」である。

初期のヴァイシェーシカ学派、ニヤーヤ学派やそれに影響を受けた様々な文献には、そしてまた、これらのアートマン論者に反対する仏教の文献には、アートマンのリングとして多くの現象が挙げられている。チャンドラアーナンダ伝本による『ヴァイシェーシカスートラ』(VS)3.2.4には以下の八つがアートマンのリングとして挙げられている。

Aグループ、(1)呼吸 (prāṇapana)、(2)眼の開閉 (nimeṣa-mesa)、(3)生命力、活力 (jivana)。Bグループ、(4)快苦 (sukha, duḥkha)、(5)欲求・嫌悪 (icchā, dveṣa)、(6)意志的努力 (prayatna)。その他、(7)マナスの動き (manogati)、(8)他の感官の変化 (indriyantaravikāra)。VSの他の箇所や他の文献には、これ以外にも「認識知」(jñāna)をはじめとして様々な現象が直接にあるいは間接的に挙げられている。それらの文献は、(1)(2)(3)をリング(証相)として挙げるものと、「ニヤーヤスートラ」1.1.10や「勝宗十句義論」のように、これらを挙げないものとに分かれる。そこでこれらをAグループとしてまとめ、(4)(5)(6)はほとんどの文献で一括して挙げられるのでBグループとしてまとめた。

諸注はこのAグループを「生命体」の「動き」としてとらえることで一致している。ヴァイシェーシカ学派における範疇論の枠組みにおいては、これらは「運動」(carman)という範疇に属するものとして捉えられる。そして、これら(1)(2)の「運動」の原因として多くの注釈はBグループに属する prayatna を挙げている。このように考えることによってAグループは、prayatnaの原因とされる(3)jivanaを除いてBグループに吸収

されることになる。Aグループを挙げない文献の論理的根拠はここにあったと思われる。さらにBグループは、同じくヴァイシェーシカ学派の範疇論では全て「屬性」、しかもアートマンだけに属する特殊な「屬性」とされる。かくして、「屬性」(guna)から「属性主体」(gunin)として「実体」(dravya)たるアートマンが立証されることになる。以上がリンガの論理化、一般化の過程であった。プラシャスタパータはこの組立ての中心となる pratyakha に一種を考えることによって、アートマンのリンガとして示される様々な現象を組織的、系統的に説明することに成功している。そしてその基本には「アートマンとマナスの結合理論」ともいうべき考えがあったと思われる。この理論及び「生命体の運動」の原因として想定された pratyakha という概念が、素朴なリンガから「アートマンの存在論証」へと論理化される過程で中心的役割を果たしたと考えられる。

善導の如来蔵思想批判について

——涅槃経と善導——

秦 治 人

一、涅槃の問題点と私の見解

大乘の涅槃経は「如来蔵の説示」、「如来蔵の法門」とも呼ばれる。その基本思想は「如来常住無有変易」説と、「一切衆生悉有仏性」の理である。以下いくつかの問題点とそれについての

私の見解を述べる。

①我・アートマンを性 (dhatu) とすること

「若法の是実、是真、是常、是主、是依、性不变易の者、是を名けて我と爲す」。衆生に内在する仏性・如来蔵は我を基体とする。一闍提も成仏不可ではあるがこの基体によって在る。アートマンの佛教における復活といえる。釈尊の縁起説・無我の原則からは考えられない主張である。

②楽天主義と差別的固定化について

一切衆生の基体として我を措定すれば、いかなるものもそこから容認される。成仏を否定された一闍提(如来性品)も、迦葉品に至ると信を契機に成仏しようとする。信不具足故の一闍提であれば、信を具足すればもはや一闍提もいえなくなり、成仏が認められる。問題は信の内容である。あくまでその信は如来蔵・仏性への信である。この論理は同一哲学と同じく一つの楽天主義であると同時に、同化を強制する差別的論理でもある。いわば同一哲学としての如来蔵思想である。

③言葉と知性の否定について

根元的実在として我が究極のものとなされ、仏性・如来蔵の本質も我と同一とされるならそれは言葉によって差異を分別する人間の知性は軽視されやがて否定される。そして凡夫に見えない仏性を見る直観や不可知を信する信の強調へとつながる。仏語を唯信じて自身の罪業を信知する因果や時間は意味を失う。

二、善導と涅槃経

①善導と涅槃経のかかわり

この点について、善導の浄土教信仰を保証したものが涅槃経

であつた⁽¹⁾。また、涅槃經との慎遇がなかつたならその浄土教学はわれわれのものとはならなかつた、と言われる。私はむしろ逆に善導は涅槃經批判の営みの中で明確に涅槃經を選び捨てる⁽²⁾ことが出来たと考える。

② 仏性の語について

善導は著述の中で涅槃經の經名をあげて引くことはしていない。仏性の語は定善義第八像觀のところ、そして法事讚卷上に使用している。前者では自性清淨仏性觀を否定するため、後者では、懺悔すべき罪障の一つとして、有仏性の不知を指摘する。識るべきは曠劫已來の罪障、今身の罪業とみるからである。

③ 危機としての自身について

善導は自身をとりかえしのつかない罪業の身ととらえ、命は浮危なる危機存在とみる。識性無常を本質とする意識存在だからである。常住不変の基体から悉有仏性とみる涅槃經の思想と根本的に対立するのである。

以上の点から確認出来ることは、涅槃經の如来藏思想は善導にとつて批判すべき対象ではあつても、受容しうるものではなかつたと言えよう。そして二種深信として表明される善導の信仰の定義は釈尊の縁起説・無我説に直結するものと考ええる。特に罪業の機としての自己認識の深さは、彼の宗教的時間を身を以て生きようとした証しである。同時に、自己凝視という冒險、その情熱は善導の時代の苦悩を強いられた道俗への共感に支えられていたものと思うのである。

注

(1) 北本『涅槃經』「壽命品」、大正一二、三七九a。

- (2) 同右、「如来性品」、大正一二、四〇四c参照。
- (3) 同右、「迦葉品」、大正一二、五七四c・五七五b参照。
- (4) 横超慧日著『涅槃經と浄土教』、一三三頁参照。
- (5) 藤原幸章著『善導浄土教の研究』、一七頁参照。
- (6) 『觀經疏』「定善義」、「親鸞全」加点篇三、一四五頁参照。
- (7) 『法事讚』卷上、「親鸞全」加点篇四、三九頁参照。
- (8) 『法事讚』卷下、「親鸞全」加点篇四、九四頁参照。

仏典に於ける北魏の法難

春 本 秀 雄

大正新脩大藏經史伝部に北魏の法難関係の資料が十四ある。一、梁 慧皎撰『高僧伝』、二、隋 費長房撰『歷代三寶紀』、三、『神僧伝』、四、高麗 覺訓撰『海東高僧伝』、五、高麗 一然撰『三国遺事』、六、唐 道宣撰『統高僧伝』、七、唐 道宣撰『広弘明集』、八、唐 道宣撰『集古今佛道論衡』、九、唐 臨撰『冥福記』、十、唐 法琳撰『破邪論』、十一、唐 法琳撰『辯正論』、十二、唐 神清撰、慧宝注『北山録』、十三、趙宋志盤撰『佛祖統紀』、十四、元 念常集『佛祖歷代通載』、である。これらの資料によると、北魏法難の中心人物は三通り、つまり、一、「寇謙之」、二、「崔浩と寇謙之」、三、「崔浩」、と考えられる。ここに、紙幅の都合により、その代表的な資料を一つずつ取り上げてみたい。一、「寇謙之」の資料としては、『佛

「祖統紀」卷第三十六に、

元嘉二十三年魏世祖與司徒崔浩、奉道士寇謙之。詔天下
焚毀經像塔廟、誅戮沙門。

とある。世祖が崔浩とともに道士寇謙之を奉じて、廃仏を行な
ったという。つまり、この文面からすれば、寇謙之が廃仏の中
心人物ということになる。二、「崔浩と寇謙之」の資料としては、
「統高僧伝」巻第一に、

太平真君七年、司徒崔浩邪佞諛詞。令帝崇重道士寇謙之。
拜為天師。彌敬老子。虔劉釋種。焚毀寺塔。至庚寅
年、太武感致癘疾、方始開悟。兼有白足禪師。來相啓發。
帝既心悔。誅夷崔氏。事列諸臣。至壬辰年、太武云崩。
子文成立。即起塔寺、搜訪經典。毀法七載。

とある。崔浩が帝に寇謙之を崇重させ、帝に寇謙之を天師とさ
せた。そこで、老子を敬い、釈種を虔劉（殺）したという。つ
まり、崔浩と寇謙之が廃仏の中心人物ということになる。三、
「崔浩」の資料としては、「破邪論」巻上に、

魏太武時、崔皓為司徒、尤不信佛。每與帝、言恒加
誹毀。因蓋異作、亂閔中、浩便進說。因廢佛法。道士天
師寇謙之、苦與皓諍。皓不肯從。謙之謂曰。卿從今年
受戮滅門矣。於後太武通身發瘡病苦難忍。群臣議云、
崔皓邪佞毀除佛像。陛下所患必由此來。皓後果伏誅。
備加五刑。豈非積惡受殃可愍之甚。

とある。寇謙之は崔浩が廃仏を帝に進言して、これが行なわれ
たことに対して、にがにがしく思い、廃仏をやめるよう、崔浩
と争ったことが述べられている。寇謙之は廃仏に賛成では

なかったのである。つまり、崔浩が廃仏の中心人物なのである、
ということが出来る。前掲の他の資料もこれらと大同小異の表
現であり、廃仏の中心人物は以上の三通りに分けることができ
る。

注

(1) 同じく、趙宋志盤撰の『佛視統紀』第五十四に「北魏太
武太平真君七年、帝信司徒崔浩說。案誅天下沙門、焚毀
經像。後崔浩以罪腰斬族誅。帝為常侍宗愛所弑。文成
即位。大復佛法。」とあり、この資料によれば、「崔浩」が
廃仏の中心人物ということになる。

(2) 他に、梁慧皎の『高僧伝』、隋費長房の『歷代三寶紀』、
「神僧伝」、高麗覺訓の『海東高僧伝』、高麗一然の『三國
遺事』の資料があるが、紙幅の都合により、ここでは割愛
する。後に、論文として発表する予定である。

(3) 他に、唐唐臨の『冥福記』、唐神清撰慧宝注の『北山録』、
唐法琳の『辯正論』、唐道宣の『集古今佛道論衡』、唐道宣
の『広弘明集』、元念常の『佛祖歷代通載』の資料があるが、
注(2)と同様にここでは割愛し、後に論文として発表した
いと考えている。

(4) この廃仏の中心人物については、この他に拙論がある。
「北魏太武帝の廃仏についての一考察」(大正大学総合佛教
研究所年報第十一号)、「北魏太武帝の廃仏と凶讖禁絶につ
いての一試論」(『緯学研究論叢』安居香山博士追悼)等、
参照。

善導の二河白道の喩えと鎌倉浄土教

廣川 堯 敏

善導の二河白道喩、および二河白道図についてはすでに美術史的研究、比較哲学的研究がなされており、さらには主として真宗の学匠を中心に、その宗学的研究も多い。

小論では法然および門下の教理史研究の視点から、善導の二河白道の喩えにおける譬喩、白道、釈迦・弥陀二尊教の三項目を中心に比較検討してみたい。

まず法然における二河喩の引用例は、『選択集』第八章、『要義問答』第八、『三部経大意』、『三心料簡事』（醍醐本法然上人伝記）所収等に見られる。このうち『三部経大意』では、至誠心を「自力ヲ以テ定散等ヲ修シテ往生ヲ願フ」至誠心と、「他力ニ乗ジテ往生ヲ願ズル」至誠心とに分け、後者こそ貪瞋煩惱を嫌わない、他力の至誠心であると断じ、その根拠に二河喩を引用している。また「三心料簡事」では、善導の二河喩の白道には諸行往生の願生心の白道と専修正行の願生心の白道との二種があるとし、『三部経大意』と同じく、専修正行の人は貪瞋煩惱の火焰水波に損害せられないことを強調している。しかし、法然は二種ともに行者の願生心としていることは注目される。この法然の独創的な二種白道釈は門下に大きな影響を与えたが、後述するように、門下の白道釈は法然よりもさらに進展した思想を示している。

では、法然門下における二河白道喩釈の問題点について、前述の三項目を中心に論述してみたい。

第一は、二河喩の「譬喩」の意味についてである。法然門下で、とくに譬喩の意味について深く注目したのは西山證空である。證空は『観経』序分の「我今為汝広説衆譬」の文にもとづき、『観経』一經の性格を譬喩經と規定する。譬喩とは所詮の念仏（弘願）を顕わすことであり、普通に言う「たとえ」とは異なる。したがって、譬喩の目的は「ただ常没の凡夫を救う」ことにある。『観経』所説の定散二善は、凡夫に説のごとく修行せよと勧説するものではなく、念仏（弘願）を説き顯す（能詮する）譬喩の教えである（これを觀門という）、とする。證空はこのような譬喩論にもとづいて独自の浄土教学を組織した。

第二は二河白道喩の白道についてである。隆寛・証空はともに、合喩の第六の白道は衆生の願往生心の白道であり、いまだ本願に帰入する以前の境涯である、とする。次に合喩の第十一の白道は願力所成の白道であり、他力帰入以後の境涯である、とする。この両師の白道釈と前述の法然の白道釈とを比較すると、法然のそれがあくまで諸行往生の願往生心と専修正行の願生心との比較論であるのに対し、両師のそれは自力往生の願生心と弥陀の願力（他力）との比較論である。明らかに「三心料簡事」よりも隆寛・証空の著作の方が進展した思想を示しているといえる。

第三は二河白道喩における釈迦発遣・弥陀招喚の二尊教の問題である。この二河喩の発遣・招喚と同様な釈文は、同じく善導の『観経疏』序題門等にも見出すことができる。釈迦・弥

陀二尊教によって浄土教の教学体系を説明した人師は、法然門下では西山證空である。「積字鈔」によれば、釈迦発遣を「觀經」所説の定散十六觀にあて、弥陀招喚を弥陀の弘願にあてて、二尊一意を強調している。しかも、證空は釈迦・弥陀教を二河喩の中だけに限定せず、広く自らの浄土教学全体を表現する特殊名目として活用するにいたった。大別すれば、證空は二尊教を三義に用いている。即ち、第一義は聖道門釈迦・浄土門弥陀教を対比して用いる場合であり、第二義は浄土門の中で釈迦・弥陀教を能詮・所詮の關係でとらえる場合であり、第三義は他力領解後の、念仏の宗教体験の深まりにおける用法である。二河喩の二尊教を、このような三義に拡大して浄土教学の再構築に応用したことは、證空における独創的な、善導二河喩の受容と展開であるといえよう。

陀羅尼理論形成の源流について

北條賢三

理論解明にとって最要のことは、その根幹をなす理念生起の上限を探索するとともに、その初期形態を推察することであろう。そこで陀羅尼という用語の原初形態を求めるとき、陀羅尼・陀隣尼等の用法が初期般若經典類に見出される。それらの製作時期を凡そ紀元前一・二世紀とすると、当時の言語思想界はインド思想上稀にみる諸説展開の時期といえる。アプールヴァ

(Apuṛva) 説・サーマイカ (Samayika) 説・スポータ (Sphota) 説等の言語と概念の確定原理を求める語義論の領域は、交流・対立・発展を迎えていた。仏教思想界に現われた陀羅尼説も、時を同じうして「無量の仏法を能く総持して忘失せざる念慧の力」と定義づけられる如く、語義論的理念が見出されることを指摘できよう。

しかし、他の諸学派の言語理論が語義論の領域を出なかつたのに対し、仏教では「大智度論」において初めて、分類による言語能力の相違性に四種を立て、陀羅尼理論に新しい分野を拓いた。それが聞持・分別知・入音声・入字門である。そこには、言語本性・主体判断・言語機能、それに加えて主体の修道法といった行為に及ぶところに特色があった。これが継承発展し、「瑜伽師地論」に至って法・義・呪・忍の範疇が確立され体系的理論化がなされた。さらに、神秘言語意識が加わり語義論を超えた包括的言語領域が形成されるや、他学派の言語論の領域を超えた「ことばによる悟りへの道」が拓かれたといえる。

一方、四種の陀羅尼理論にあつては後世への影響多く、とくに呪陀羅尼は除災患の機能から他者救済の力を認め、真言 (mantra) と同体化してゆく。忍陀羅尼にあつては言語による解脱法が説かれ、文字という声音の表記を意味する「字相」と究極的思想構造である実相を証得する手段としての簡潔な表現たる「字義」による定形句に注目し、従来ものを活用しつつ理論に組み入れている。これは前者を内観することによってその背後に秘む後者によって表象される実相を把握しようという言語修道法ともいえよう。

この簡潔な用法を「字門定義」といい、表記される文字の配列によって、異なった二種(若干の異端も構造上より組み込む)が伝流されている。四十二字門と五十字門である。前者は阿(a)・羅(ra)・波(pa)・遮(ca)・那(na)で始まり茶(cha)で終る形式で、後者は阿(a)・阿(ā)・伊(i)・伊(ī)・汗(u)・汗(ū)で始まり乞灑(śā)で終る音韻的配列のものである。そして原則として「字相」たる文字と実相を表象する「字義」の間には、字義の語彙の中の一綴を字相に用いるという関係に立っている。

この字門配列と、字相字義の関係性と、字義の使用語彙によって様々の時代的・学派的展開があり、これを分析説明することは、思想史解明の上に重要な手掛りを与えよう。例えば、四十二字門中二十五が字相字義間の原則を離れた異端ともいえるものに『華嚴経』の系列があり、その上それらは字義に用いられる語彙に、他の系列で示される包括的普遍概念を表わす観念的用語とは異なり、修道的性格を示す語彙が配列されていることである。

また用例の特徴を探るとき、阿(ā)字門を例にとると「字義」には般若経系と密教系では、「本不生」等を表わす: *anupatti* を用い、文殊系や仏伝では「無常」を表わす: *anitya* を用い、涅槃経系では「不壞」を表わす: *akṣara* であるが、華嚴経系では「威徳」「威力」等を表わす: *anubhava* を用いるが如くである。

また別の視点からこれらを総合的に推考するとき、陀羅尼は念慧の力であり、実相の総持であり、持続であり、文字を通し

ての修道成就の手段でもある。いわば、ことばに秘実相を把握せしめる内観的な性格をもつ「受動的自制的霊力」ということができれば、修道成就を目的とする仏教諸派にあつては、陀羅尼における上述の諸点が改めて解明される必要がある。

『法頭伝』マトウラー国の条

阿 部 慈 園

筆者は、かつて『高僧法頭伝(摩頭羅(マトウラー Mathura) 国の条のうち「摩訶衍の人は則ち般若波羅蜜、文殊師利、觀世音(光世音)等を供養する」(大正五一、八五九b)に関して、一般波羅蜜(プラジュニヤーパーラミター)は一般的には、彼岸に到ることか完全なる智慧という意味であるが、ここでは大乘の人々に供養されるべき対象、すなわち信仰対象とみなされている。もちろん『般若経』とみることもできるが、尊像化された般若波羅蜜像とみなすことはできないであろうか。じつさい筆者は、インドネシアのジャカルタの博物館で般若波羅蜜像を見たことがある」(小西正捷・宮本久義編『インド・道の文化誌』「天竺への道——法頭・玄奘・義浄のたどった道」、七四頁、春秋社、一九九五年二月三日刊)と述べた。

その後、中村元博士の近著『仏教美術に生きる理想』(二二二頁以下)を読み、また博士に直接当該箇所を質問させていたところ「般若波羅蜜像と読んでもさしつかえない」という

解答をいただいた（一九九五年十一月六日東方学院理事長室にて）。加えて、渡辺章悟助教の著『大般若と理趣分のすべて』の「東晋の法顕はすでにインドにおいて般若菩薩の像を見ていたのであるから、その神格化は紀元後四〇〇年以前にはなされていた」（二四五頁、溪水社、一九九五年四月一日刊）の文言に触れることができた。

以上のことより、また般若波羅蜜が文殊師利菩薩と觀世音菩薩と同格に並記されていることから法顕がマトウラーで見た（四〇五年）ものは般若波羅蜜像とみなしてよいであろう。

さて、『八千頌般若』に説かれる、偉大であり無限・無量・無上の呪術 (vidya) にして、仏・菩薩たちの母である般若波羅蜜 pratīpamānīa (Vaidya 本二七、二二五頁) への信仰は次第に神格化され、インドから近隣のアジアへ広がってゆく。ここでは特にわが国における般若波羅蜜崇拜を「十仏名」と「三宝唱名」にスポットをあてて考察することしよう。

日本では（中国・朝鮮・ヴェトナムも）般若波羅蜜像の製作はほとんどなかったようである。ただし、わが国の真言密教にかりうじて曼荼羅に図像としてくみこまれている。胎藏界曼荼羅の持明院の中央に般若菩薩が描かれている。大般若会はとも盛んで、玄奘訳般若経六〇〇巻の転読（導師は理趣文を説誦）は今日でも諸寺で厳修されている。

さて、今日まで禅宗系統に伝わった十仏名は釋道安が食事の時に念せしめたものであるという。十仏名（ただし十二名あり。唐音で読まれる）は次のごとくである。

清淨法身毘盧舍那仏 圓満報身毘盧舍那仏

千百億化身釋迦牟尼仏

○西方無量寿仏

大聖文殊師利菩薩

大悲觀世音菩薩

諸尊菩薩摩訶薩

當来下生弥勒尊仏
十方三世一切諸仏

○大智勢至菩薩

大乘普賢菩薩

摩訶般若波羅蜜

（宇井伯寿『釋道安研究』岩波書店、二五―二六頁）

これは南山律宗の道宣、さらにわが国の唐招提寺に伝えられた。十二のうち、西方無量寿仏と大智勢至菩薩を除けば、今日臨濟宗（天倫楓隠『諸回向清規式』大正八一、六三四―六三五a）の十仏名、また道元『正法眼蔵』安居の巻の十仏名となる。ただし、曹洞宗現行の十仏名は、「赴粥飯法」の十方三世一切諸仏の次に大乘妙法蓮華経を加えた十一名である。この理由は目下不明である。

次に、十仏名から（一）十方三世一切諸仏、（二）諸尊菩薩摩訶薩、（三）摩訶般若波羅蜜をとりだし、曹洞宗ではこれを「三宝唱名」と名づけ、回向文の後にかならずそえる。ただし、（一）は「諸」を除いて「十方三世一切仏」と唱える。道忠の『禪林象器箋』によれば（一）が仏宝、（二）が僧宝、（三）が法宝に配せられるという。この三宝唱名は、四方八方上下、過去と現在と未来の無量無数の仏たち、また諸の菩薩摩訶薩たちは、偉大なる般若波羅蜜（仏母）のおかげで完全な悟りをえて仏・菩薩たりうることを意味している。いわば三宝唱名とは、仏・菩薩たちの母である般若波羅蜜に対する切なる呼びかけということができよう。

ヨーガ行法における坐法について

——坐法から三昧へ——

番場 裕之

今回の発表は、yoga-āṅga で説かれる坐法 (āsana) の実践とその展開、特に、禪定・三昧との関わりについて検討した報告である。

YogaSūtra (YS) が坐法の具体的な実践方法に触れていないのに対して、YogaBhāṣya (YBh) 等の注釈書は、幾つかの坐法の種類と若干の実践方法等に触れた上で、坐法が三昧へ進む実践的な展開を説いている。

これは、個々の行法が単一的なものではないというひとつの証しであると同時に、それが、ヨーガの中心的な行法である三昧と密接に関係している点で重要と考えられる。

坐法の定義は「坐法は堅固で且つ心地好いものである。(YS2-46)」と説かれ、心作用の止滅をめざすヨーガによって静坐瞑想して三昧に至るためには、その基礎となる坐法では身体的苦痛は禪定・三昧の障害となり、身体的苦痛は排除されるように示唆している。

これに対して YBh2-46 では ① padma-āsana (蓮華坐) ② vīra-ā (英雄坐) ③ bhadrā (幸福坐) ④ svastikā (吉祥坐) ⑤ daṇḍā (棒状の体位) ⑥ sopāstraya-ā (支えの体位) ⑦ pṛyanka-ā (寝台坐) ⑧ kṛauṅca-nisādana (鷲坐)

⑨ hasīn (象坐) ⑩ usīra-n (駱駝坐) ⑪ samasamshānā- (水平坐) 等の十一種類の坐型を挙げているが、具体的な実践方法については触れられず、坐型の解説は、¹⁾以降の註釈書によらねばならない。但し、時代差や伝承の相違から、YS の坐法をどれほど反映しているかは定かではない。

前五支が「外的」とも表現される中で、坐法に内在する禪定・三昧の側面を説く記述が幾つかあり、坐法のさらなる高次元への展開を示すものとして重要である。「(身心の) 力みを弛緩させ、無限なるものへ合一することによって「堅固で且つ心地好い坐法が完成する」(YS2-47)」「堅固・不動・快適²⁾として無恐怖のとき、ヨーガの全ての支分を獲得する。(BhV2-46)」両者は、坐法の実践を多元的に捉え、坐法と三昧の融合を説くものと解釈できる。

これは、YBh が坐法の完成に二種類の段階的な方法を説くことから理解できる。「力みの停止から坐法が完成する。それによって身体を震えさせる原因がなくなるのである。又は、心が無限なるものに対して合一することが、坐法を完成させる。(YBh2-47)」

ここでは、坐法に坐型の完成と合一による本来的な完成の二段階を説き、坐型を説く部分では形態的な安定、即ち「堅固」という点を強調し、坐型の安定を確保することが重要であるとす。その上で、「無限なるものとの合一」を第二の手段として説くのである。

このように、坐法では「坐型の安定」と「緊張の弛緩による合一」という二種類の段階的手段が認められていたのである。

また、M. Eliade は TV2-47 を解説して「坐法はそれを保つ努力がなくなつた時に完全となる。無限へ合一した心とは自身自身の身体が存在に対する注意を完全になくすることを意味する。」と述べている。即ち、坐法については、その形態的な坐型の完成のみに固執することが、「無限なるものとの合一」による本来的な完成を妨げるというのである。

それ故に、禅定三昧へ展開して合一を得ることができように身体に関する不要な緊張を弛緩しなければならぬのである。

以上のことから、坐法は単一的な行法ではなく、禅定・三昧への展開を見込んだものであり、坐法の完成は即ち三昧であると理解して差し支えないものと考えられる。そして、その完成には手段の違いによる階梯が存在していたのである。

文献略号表

- (一) TV: TATTVAVAIŚARADĪ / VĀCASPATIMĪŚRA
 (二) BhV: RAJAMARTANĀ / BHOJARĀJA

『律蔵』における破僧と部派分裂

森 章 司

現存するいくつかの律蔵は、疑いもなくいずれかの部派によって伝持されたものである。しかるにこれらの律蔵の中に、部派の痕跡を見出すことは極めてむづかしい。

その中で注目すべきは、「異住 (nānāsanyāsaka)」や「客比丘 (āgantuka)」という言葉である。これらが異部派の比丘を指す可能性があるので、これを検討してみよう。

まず「異住」であるが、これは例えば「十誦律」(卷二三、大正三三・一六一頁下—一六二頁上)には、

「有一住処。布薩時旧比丘若四若過布薩処集。……若諸比丘布薩說波羅提木叉竟、一切坐処未起未去更有異住処諸比丘 (異処比丘という用語も見られる。筆者) 来、清淨共住同見多。是諸比丘應更說。如是作竟、先比丘無罪」

という形で現われている。

ところでこの部分に相当する『パーリ律』(vol. I, p. 128) は、「旧比丘」に当るところを「その住処の比丘 (āvāsika bhikkhu)」とし、「異住処比丘」とするところを「他のその住処の比丘 (añña āvāsika bhikkhu)」として、「Samanāpāsādikā」(vol. V, p. 1064) はこれを「村あるいは阿蘭若処に何らかの所用で行って来て、その坐処にやって来る」と註釈している。したがって「十誦律」に用いられている「異住」は異部派の比丘をさすのではなく、同一界に住む同住比丘で遅れてやって来たか、同一界の異住処に住む比丘と解釈すべきであろう。

これに相応する「四分律」(卷三、大正二二・八二七頁下)や『五分律』(卷一八、大正二二・二二七頁中)にはこうした語句はなく、「客比丘」という言葉が使われている。しかし実は「パーリ」や「十誦」にも先述の語の外に「客比丘」も登場するから、あるいはこの中にこそ異部派の比丘が含まれるのかも知れない。

「四分律」ではこれを

「時説戒口有住処。旧比丘……若説戒竟、挙衆未起若多未起若都已起、客比丘来多。旧比丘応更与説戒。不如法治」

と規定する。そしてこれは立場が逆転して、客比丘が先に行つた後に旧比丘が遅れてやつて来た場合も同様である。

律蔵の布薩羯度や自恣羯度には、こうした様々のケースが詳しく規定されているが、原則として旧比丘と客比丘の立場に全く相違はなく、旧比丘も客比丘も同等の権利と義務を持つて、共に羯磨を行わなければならないことになっている。

したがつてもし「客比丘」の中に異部派の比丘が含まれるとすれば、異部派の比丘同士が一緒に布薩や自恣を行うことが全く自由であつたことになる。またもしそのようなことは考えられないとすれば、「客比丘」の中に異部派の比丘は含まれないということにならう。

また『パーリ律』(vol. I, p. 135)には、

「布薩の日には有比丘の住処より異住比丘 (bhikkhu nānasaṅhasaka) の住処に行つてはならない。但し、僧伽と共なると障害あるとを除く」

という規定がある。しかしこの「異住」は、

比丘よ、これら二つの異住地 (nānasaṅhasakabhūmi) がある。自ら自分たちが異住をなすのと、和合僧伽が彼を不見・不懺悔・不捨において挙罪する (ukkhipati) とである」

(vol. I, p. 340)

と定義される「異住」を指す。即ち、同一界にありながら別々に羯磨するという意味での「破僧」状態にある一方のグループ

と、挙罪羯磨によつて強制的に異住させられている者をいうのである。そしてこのような規定がなされたのは、波逸提罪第六九条の「随挙戒」などによつて、こうした者と一一緒に布薩や自恣をなすことが禁じられているからである。

以上のように律蔵に登場する「異住」や「客比丘」の中には異部派の比丘は含まれず、したがつて、律蔵の中に部派は痕跡を留めない。

バルトリハリのアーガマ論

——推論との関係を中心に——

畷部 俊也

バルトリハリはその主著 *Vākyapadīya* I [ed. Subrahmanya Iyer 1966], kk. 30-43 において、推論¹⁾論理 (anumāna, tarka) を āgama と比較して論じている。これらは、正しい認識の手段 (pramāna) とは何か、という観点で論じられるわけではないが、既に明らかになつていのように清弁や寂護などの仏教徒やニヤーヤ学派の Jayantabhatta は、その偈のいくつかを推論を認識手段として認めない論者の意見として引用し、それを改作して反論している。これらの偈はたしかに推論の不確実さを繰り返して説いているが、バルトリハリの意図は、アーガマすなわち聖典や慣習を包摂する広い意味での「伝統」を無視した推論を批判することにあり、推論を完全に退けることであつたので

はない。そのことは、推論について再び論じる Kk. 127-129 に「また、ヴェエダと教説に矛盾しない論理は、見えない人にとっての目なのである。というのは外見からだけでは文章の意味は確定されないのだから。(K. 127)」などと述べられるように、推論、論理の効用が積極的に説かれることから明らかである。アーガマを無視した推論は成り立たないが、またアーガマも推論によって補完されなければならないのである。推論はアーガマに矛盾せず、それを補助する範囲で有効であるとされる。

K. 129 に「人間を拠り所とする論理、それは言葉に依存している」と表明されるように、バルトリハリにとっては、そもそも推論自体が先人から伝承されてきている「言葉」すなわちアーガマに依存しており、推論による知とアーガマによる知との間に明確な区別はない。彼にとっては、およそ言葉と無関係な認識はあり得ず、その意味でアーガマの影響の上で推論が形成されるのであるから、推論はアーガマに対して必然的に副次的な位置を占めることになるのである。

ところでバルトリハリと同じく「ヴェエダと教説に矛盾しない論理」の有効性を説く記述が、*Mamsuri* (＝ MS) に見られる。そこでは、推論は「証因に関する教説 (*hetusastra*) に基づいてこの二つの根源 (天啓聖典、伝承聖典) を軽んじる二生者は、善き人により虚無主義者 (*nastika*)、ヴェエダの誹謗者として排除されるべきである。(MS. II. 11)」と記されるように、聖典を無視したものについては認められていない。しかし「ヴェエダと教説に矛盾しない推論によって、聖仙の言葉およびダ

ルマについての教示を採求するものはダルマを知る。他のものは「知ら」ない。(MS. XII. 106)」として、推論の有効性も説かれていたのである。

ダルマ文献がこのような問題を扱うのは、認識手段についてはなく、「ダルマの根源」を論じるためである。多くのダルマ文献は共通してヴェエダ、伝承聖典、学識ある人の慣習をダルマの源として挙げる。バルトリハリは、自らの推論観を述べ始めるに当たって、まず第一にダルマと推論及びアーガマとの関係の問題とし (Kk. 30-31, 126)、アーガマに基づく知や行為がダルマの道であると論じているが、これは上述のダルマ文献の文脈を背景にしたものであると考えられる。バルトリハリは、アーガマという言葉で、ダルマ文献がダルマの根源として挙げる聖典や慣習に言及し、それと対比する形で、推論について論じている。アーガマこそがダルマ確立の手段であり、推論はそれを理解するための補助として働くに過ぎない。まずこのようなダルマ獲得の観点から、バルトリハリは推論をアーガマに対して副次的なものとするのである。この見解の枠組みは、すでにダルマ文献に述べられており、またミーマンサー学派の学説とも共通するものであるが、バルトリハリは、その立場を基礎とし、自らの「言葉」を中心とする認識を表明する学説の中でそれを理論づけていったと言える。

中国訳経史研究序説

— 数理文献学による訳者の推定 —

後 藤 義 乗

中国訳経史研究において漢訳者の確定は、大変重要な問題である。

従来は経録や経序などの文献資料で訳者を確定してきたのであるが、問題無しとはしない。すなわち、これらの文献は特に後漢代の訳経については、二百年を経過した後に記録されたものであり、その史料価値を高く評価することは出来ない。

次に訳語・訳文について訳者を推定するわけであるが、現在ではまだ補助的に使われるに過ぎない。

そこで私はこの面を数理文献学によって補強し、訳者の推定ができるのではないかと考えるのである。それは如何なる方法であるかといえ、訳出経典中に出現する語の頻度の統計学による処理によって訳者を推定するものである。

それには色々な方法があるが、私が今回試みたのは最大確率による方法である。

つまりある経典の中に出現する助字の頻度は一体どの訳者と仮定する時、換言すれば、各訳者の訳出経典における助字の出現頻度数の平均及び分散を計算し、この経典はどの訳者の平均や分散によって助字の出現頻度が説明できるか検討するのである。

そこで今回の発表ではこのような方法が果して訳者の推定に關して有効であるかどうかを考えるために三十一の経典を選んで訳者を推定してみた。その際、同本異訳の対応箇所を標本として選んだのである。一経典において一七〇字の標本を三十ヶ所取り出した。

それらによって、各経典の平均・分散を計算したが、それらを訳者別にはまとめた。何故ならば『出三藏記集』による通説が誤っていた場合、その分析全体が無意味となるからである。

さて、もしこの方法が無効であるとすれば、確率を計算した各経典において最大確率となるものは（実際には各経典）その経典の漢訳者の訳出した別の経典ではなく、むしろ確率を計算した経典の異訳による平均・分散を以って確率を計算した方が高くなるといえよう。

その点を実際の結果より考えてみると、調査した三十一の経典中、通説の訳者の別の訳出経典が最大確率であったのは十四経典で、竺法護がすべて竺法護訳の別の経典が最大確率となっていることは特筆すべきである。

つづいて失敗例、すなわち異訳が最大確率となったのは十一例、ほとんど十地品の異訳の場合である。竺法護訳を除く十地品はほとんど同じような表現となっており、その結果判定がゆがめられたと考えられる。

さらにどちらでもないのは六例であった。

以上の結果を考えるならば、最大確率によって訳者を推定するには、第二の異訳で誤判別される例を正しく判定できるよう

になるべきである。

その具體的には、各訳者の經典より算出された平均や分散を生そのまま使用するのではなく、確率計算の対象となった經典に合うよう加工するのである。つまり各訳者がその經典を漢訳したならば、その中に出現する各助字の平均や分散を予測し、その予測された平均分散によって確率計算をするということである。この点はこれからの課題としたい。

注

(1) 村上征勝『真贋の科学—計量文献学入門—』(朝倉書店、一九九四年)。

(2) 荻沢正「ある統計的判別の試み」、『数理科学』一九七三年三号。

戒禁取見をめぐる諸問題

遠藤 信 一

部派仏教の中でも、特に説一切有部(以下有部)では、仏教以外の教説や修道を涅槃の原因とはなり得ないものとして強く否定する。これら仏教以外の教説や修道を有部では随眠と捉え積極的に断滅の対象としたのである。

しかし、有部は仏教以外の教説や修道を例外なく否定したのであろうか。今回の発表では、見随眠、中でも戒禁取見をめぐる諸問題から、有部の外道観を考えてみたいと思う。

『阿毘達磨俱舍論』(以下『俱舍論』AK. bh. 分別隨眠品第五、第七頌および該当する長行(AK. bh. p. 282-8~12)では五見釈の検討を行っている。ここでは五見の中でも主として薩伽耶見、すなわち我見・我所見を重視し、他の四見もすべて薩伽耶見を含むという立場で吟味されている。それゆえ、戒禁取見についても非因の中の我見・常見等を最も根本的な事柄として、重要視している。しかし、それは定義の中の一つの用例に過ぎず、我見・常見のみで戒禁取見を定義づけられるものではない。特に、外教者の修行や戒律を対象とする戒禁取見は、我見・常見を対象としない部分が多い。他方、『俱舍論』第八頌では、「常・我倒より生ずる故に見苦所断である。(AK. bh. p. 282-16~19)とし、定義の範囲が狭くなっている。第八頌の立場は、有部の主張であり世親は邪行・邪戒について説かないことについて論難している。特に世親は『阿毘達磨発智論』(以下『発智論』大正蔵二六卷)を引用し、有部が戒禁取見に対し見苦所断し主張しないことについて誤りを指摘している。しかしながら、『発智論』が、見苦所断のみを主張するのは、外教者の戒禁等が苦行に辺執していることを説こうとするためである。外教者は、苦に辺執し如実に真実を見ようとならない。それに対し仏教は苦樂の二辺に辺執することなく、如実に真実を見る。それゆえ、外教者の戒禁等は如実に苦を見れば断ぜられることから見苦所断であると説明している。(大正蔵二六卷p. 1029-a-12~18)の点において『発智論』と世親の論難とは一致を見ない。

戒禁取見は、内道(仏教)の戒および、外教者の戒(戒律)・禁(誓戒)を最高のものと信じ、執著する謬見を意味す

る。「俱舍論」の解釈によつて、戒禁取見に二つの側面があるものと考へる。それは全邪な見と必ずしも全邪とはいえない見の二つである。第一は常・我に執するもので、完全に邪な見である。第二は外教者が無想定を求め心の安定をはかろうとするような修行である。このような修行は邪とはいえないだろう。しかし、無想定を解脱の境地であるとするのは仏教側からみれば謬見である。有部ではこれらの解釈を踏まえ、戒禁取見を集諦・滅諦下には所属させず、苦諦・道諦下のみに所属させたのである。

世親は、「俱舍論」において、これらのことを認めながら何故別に戒禁取見釈を設け、難じたのか。それは、世親が戒禁取見を邪見の一部と考へ、戒禁取見もまた全邪であるとしたかったためではないだろうか。随眠に「少浄である」例外を認めたくなかつたのであろう。結果として世親は論を難じたのみで、戒禁取見の定義の変更には至らなかつた。何故、世親は戒禁取見の廃立にこだわつたのか。「世親が唯識や大乘を念頭に置き、有部とは異なる立場に立とうとした」とする普寂の『阿毘達磨俱舍論要解』の説(仏全八九卷 p. 352-9-9)は有力であらう。しかし、戒禁取見を邪見に含めることができないのは少浄を認めるか否かの問題だけではない。「俱舍論」では特に言及していないが、五見釈において「実在するものを実在しない」とする「損減」のみが狭義の邪見と定義づけられたはずである。(AK, bh, p. 285ff.) のことから戒禁取見と邪見との同一視は難しいものであつたと言えよう。

『瑜伽論』の種性論

——不定種性を中心として——

齋藤龍裕

唯識派において、不定種性 (aniyata-gotra, *mangestariḥ*) なる概念は、その一乗思想の導入・許容に際して極めて重要な役割を担っているものと考へられる。

即ち Mahāyānasūtrāntakāra (MSA.) 並びに Mahāyāna-saṅgraha (MSg.) において一乗の性質 (ekayānata) を七項目に分けて解説する (MSA. S. Levi ed. p. 68, MSg. F. Lamotte ed. p. 96) 内、第四項目に相当する「種性が區別されているから (gotra-bhedatas, *rīgs ni tha dad phyir*) 」という記載を各註釈では「不定種性、特に不定声聞種性 (aniyata-sravaka-gotra) が成仏すること」という様に解釈するのである。

そして、この不定種性概念の起源は、唯識派の初期の文献である Yogacarabhūmi (『瑜伽論』) における廻向菩提声聞 (*nyun thos byang chub tu yongs su 'gyur ba*) に求められることが既に先学により確認され、且つ、その根本的な性質に対しても、批判的見地から優れた業績が公にされている。

この廻向菩提声聞を巡る問題としては「それが唯識派の種性理論中、どの様な種性に包摂されるのか。」ということが最大の関心事であり、これに対しては①声聞・菩薩のどちらの種性に属さない不定種性とするものと、②結局は菩薩種性に過ぎない

いとするものと二様の見解が提出されている。
 本研究は、これら先学の解釈を咀嚼・吟味しつつ、『瑜伽論』自身における廻向菩提声聞に対する基本的理解を追求することを主眼とするものである。

『瑜伽論』において、廻向菩提声聞は主として、Viniscaya-samgrahani (VinSg.) [D. ed. no. 4038] ⊕ Bodhisatvabhūmi (BoBh.) 並びに Sopadikābhūmi-Nirpādikābhūmi (SopBh., NirBh.) で集約的に取り扱われている。

これらの記載 (BoBh. zi. 6b. 6-7, 114a. 2-5, SopBh., NirBh. zi. 125a. 2-126a. 5) では廻向菩提声聞に対して多様な定義が与えられているのであるが、この言及からは、廻向菩提声聞が①阿羅漢であること、②仏果を得ること、③仏果を得る点では決定であること等は確認され得るが、廻向菩提声聞を菩薩種性とする積極的な判断は導出しかねる様に思える。即ち、この個所で与えられている定義では寧ろ、廻向菩提声聞と菩薩種性との混同を避ける趣が濃厚であると考えられるのである。

『瑜伽論』 Maulbhūmi (M.), BoBh. (V. Wogihara ed. p. 3. 1-3) では、菩薩種性を本性住種性 (prakṛiṣṭha-gotra) と習所成種性 (samudānta-gotra) の二種に分けて理解するが、種性のシノニムとされる界 (dhatu, *dhams*) の概念を通じてパラレルな関係にあると考えられる VinSg. Pañcavijñānakāya-samprayuktamāno-bhūmi (PMBh.) 並びに Vasusamgrahani (VaSg.) [D. ed. no. 4039] の記載 (PMBh. zhi. 49a. 7-b. 3, VaSg. zi. 288b. 1-3) を参照するならば、『瑜伽論』の内部ではこの両者は同一のものであると判断可能であり、さらに、この

界に対する VaSg. の āgama 受容 (zi. 288b. 5) を考慮するならば、『瑜伽論』における菩薩種性は「仏果を引き出し得る可能性のみを内包するもの」と定義可能である。そしてそこには、阿羅漢果という中間的な果の介在は意図されていないと考えられるのである。

以上より、『瑜伽論』の種性理論は「法華経」等で宣説される廻小向大による果位の変容を明確に説明し得るものではなく、したがって、その継承概念である廻向菩提声聞を規定する性質のものではない様に思える。故に本研究では以下の可能性を示唆することをもって結論とするものである。

①『瑜伽論』は廻向菩提声聞を唯識派の一般的な種性理論とは異なったものとして認識していた。

②MSAで ekayanata として言及され、具体的には不定種性の存在を指示する gotra-bheda, *rigs ni thu dad* とは「自らの種性理論から分離したもの」との意味を内包するものである。

そして、廻向菩提声聞が唯識派の確定された種性理論に組み込まれるに至るには、尚若干の思想的変遷が必要であると思われるのである。

注

- (1) 例えば、宇井伯寿『瑜伽論研究』岩波書店、一九五八年。
- (2) 例えば、松本史郎「唯識派の一乘思想について——一乘思想の研究(II)——」(駒澤大学仏教学部論集)13、一九八二年。

聖火壇と仏塔

杉本卓洲

仏塔に先行する代表的な宗教的建造物として、ヴェエダ祭式において構築される聖火壇があげられる。仏塔の起源、意味やシンボル等については種々に説かれるが、聖火壇から仏塔を探るという試みはあまり行なわれていないようである。両者はともに煉瓦の積み重ねによつて築かれる点で、大きな共通点をもっている。聖火壇のなかで代表的なものは、アグニチャヤナ祭式において造られる鳥型の聖火壇であるが、そのチャヤナという語と仏塔の原語であるチャイテイヤとは共に語根チ（積み重ねる）から由来しており、言語学的にも共通している。煉瓦に相当する言葉は『リグ・ヴェエダ』には見られず、煉瓦による建造はアスラの宗教に属すると主張されたりする。両者が文化的にも関連していることが推定される。両者を対比し検討を加えてみることは、仏塔の本質および原像を把握する上で極めて有益と考えられる。

先ず第一に指摘されるのは、共に再生・復活と宇宙の創造と生成のシンボルイズムが至る所にとめられ、生天と不死の世界への到達が目的とされていることである。

聖火壇は、宇宙の創造のために疲労し、ばらばらになった創造神ブラジャーパティの身体を元通りに回復させ、不死に到らしめることを目的として築かれる。また鳥型に造られることは、

祭主が鳥となつて天界に飛翔し、究極的には不死の世界・ブラフマンの世界への到達をめざしている。

仏塔の方は、涅槃によつて仏陀の身体は完全に無化されたはずであるが、仏陀の舍利は生命（ジーヴィタ）、種子（ピージャ）とみなされ、舍利供養・仏塔供養というかたちで再生・復活された。ただブラジャーパティの場合とは逆に、仏陀の舍利はいくつにも分割され、やがては仏舍利よりは仏塔そのものが仏陀の不死なる身体である法身を具象化したものとして、信仰の中心に据えられた。そして仏塔崇拜は心の浄化と生天のみならず、不死すなわち涅槃の獲得をめざしてなされた。仏塔を礼拝することは、究極的には仏陀となることを目的としており、祭主がブラジャーパティとなることをめざしたのと軌を一にする。

第二に、先述のごとく両者はともに煉瓦による建造物であり、なかに納めるものにおいてもパラレルな面を示している。

聖火壇のなかには、金の装飾品、黄金人間、生きた亀、ウカールと呼ばれる壺、五種の生類（人間・馬・牡牛・羊・山羊）の頭などが納められる。黄金人間とは祭主を指している。生きた亀とは聖火壇が墓と間違われることのないように、との意味で入れられる。聖火壇が墓の意味をも有していることを暗示している。ウカールには人間の頭蓋骨が入れられる。五種の頭は人身御供、動物犠牲を表わしている。しかし、金製、テラコッタ像、穀物の粉で造つたものでも可とされる。カウシャーンビーの聖火壇の遺構からは月の女神と想定される女性像が出土している。

仏塔からも舍利壺のみならず、数多くの皿や壺、金製の男女

の像、象や鳥、亀と鳥の合成動物などのテラコッタ像、女性のヌード像等が出土する。仏塔内のこれらの埋藏品の意味については未だ解明すべき点が少ないが、聖火壇の例は大いに参考となる。

最後に、仏塔を構成する各部分の名称が、聖火壇の各部分の呼び名から採用されていることが注目される。犠牲柱ユーバが仏塔の心柱の名とされている例を初めとして、意味の上で大きな転換が認められる。仏塔は何らかのかたちで聖火壇をいわば止揚したものと見なすことができよう。

シャンカラの『バガヴァッドギーター註』 における知識と行為

高 木 健 翁

シャンカラは、その「バガヴァッドギーター註」(『ギーター註』)の序において、ヴェエダが、促進を特徴とするものと、停止を特徴とするものの、二種のダルマを説くことを述べた後、彼以前の註釈者たちの矛盾した解釈を批判して、『ギーター』の真意を確定すると宣言している。その矛盾した解釈とは、知識と行為の併合論のこととされている。

さて、二種のダルマはそれぞれ、促進を特徴とするものが、聖典に規定されている行為に、停止を特徴としているものが、アートマンの知識に置き換えられる。そこで彼は、解脱をもた

らすのは、アートマンの知識を立場とするダルマであると主張している。しかしその後シャンカラは、祭祀などの行為も心(śuddhima)を浄化するものとなり得、浄化された心は知識の立場に至る手段であるから、行為も解脱の手段であるとも言っている。

このように、行為の後に知識が生じ、その結果解脱に達するという主張は、彼の批判する説とどう異なるのだろうか。

『ギーター註』には、シャンカラ以前の幾つかの説が言及されている。彼らの言う行為とは、聖典に規定されている祭祀の実行である。そして彼らは、知識の必要性は否定しないが、行為は生命のある限り実行し続けなければならないから、行為をともなう知識によらなければ、解脱は得られないと主張している。それゆえ、シャンカラが批判した説とは、解脱の手段として知識と行為との同時の併用を説くものである。

他方、シャンカラが行為について説く部分を見直すと、その内容は右のものとは異なる。彼が認めているのは、あくまでも知識のない段階としての行為である。そして、知識は行為の放棄を前提としていると述べ、アートマンの知識を得た人は、すでに行為を必要としないと言う。ゆえに、行為と知識を同時に併用することはないのである。

シャンカラが、行為によつては解脱は達せられないと主張するのは、アートマンの知識と行為とは、互いに矛盾して同時に成立しないという、彼の思想を根拠とするものである。したがって、彼は、知識と行為とがともに他者に依存せず、互いに独立していることを強調する。

このことを考慮すると、シャンカラが言う、行為が心を浄化し、心の浄化が知識の立場に至るものであるということも、行為から連続して知識が生じることを説いているものではないと見られ、両者の間には隔絶があると考えられる。

しかし、行為から段階的に知識が生じるのではないとして、いつ、どこに知識が生じるのかは、『ギーター註』には明瞭には説かれていないようである。あるいは、浄化された心が知識の立場に至る手段であるというのは、心(śāstra)にアートマンの知識が生じることを言っているのかもしれない。Śaivaは、他の箇所では内官(antahkāraṇa)と言い換えられており、それは buddhi を指しているものと考えられる。

スカークヴァティー世自在の図像的特徴

佐久間 留理子

インド密教における成就法の集成である『サーダナ・マラー』(Sと略す)に説かれた十数種類の観自在菩薩の成就法に関する図像学的研究の序説として、スカークヴァティー世自在(スと略す)の成就法を取り上げる。そしてそこに説かれたスの姿を他の図像資料のSやSに説かれた他の種類の観自在の姿と比較して、それがどのような特色をもっているのかを考察する。さてスの成就法はSのバツタチャルヤ村訂本には知られていないが次のネパール梵文写本には存する(これらの成就法の図像

を紹介した従来の研究はない)。1京都大学文学部所蔵梵語写本カタログ(野口、五島 1988 京都)に記載されたカタログ番号 no. 119 の写本で『サーダナ・マラー・タントラ』というタイトルをもつ。2ネパールの仏教写本マイクロフィルム・カタログ(高岡 1981 名古屋)に記載されたカタログ番号 MA 20 の写本で『サーダナ・マラー』というタイトルをもつ。いずれも年号は記されていない。これらはスガ『スカークヴァティー・ヴェーハ』に説かれていると述べておりスは西方極楽浄土の観自在と考えられている。スはネパールでは少なからず作例がみられるがインドにはないようである。一方ターラナータとシャルが梵語より翻訳したとされる西蔵訳図像資料にスが含まれているので十七世紀初頭までにはチベットにおいても知られていたと推測される。さて上述の写本に従えばスの姿は三面十臂で右の四臂に各々剣矢斧を持ち与願印を示す。左の四臂に蓮華弓縑索三戟を持つ。残りの左右の左右の手で転法輪印を示す。膝には妃を乗せる。妃は右手で与願印を左手で施無畏印を示す。一方スの姿はネパールなどの図像資料にも若干残されているのでそれらをSの姿と見比べる。① A.D. 1836 年にネパールの学匠が著した『ダルマコーシャ・サングラハ』のスは三面六臂で右の三臂で矢数珠を持ち与願印を示す。また左の三臂で弓蓮華を持ちターラーを抱く。②ターラナータとシャルが梵語から訳した西蔵訳図像資料がヴァツデルによって『RAS(1894)』で紹介されている。スは一面六臂で右手で三戟数珠を持ち与願印(寶石を含む)を示す。左手で寶石に飾られた蓮華、三戟塗香の壺を持つ。本尊の右と左にはターラーとブリクティーが立つ。③ネ

パール百八観自在の例 (*Indian Buddhist Iconography*)。一面六臂。両手で転法輪印を結び右の一臂で数珠を持ちもう一臂で与願印を示す。左手で経函水瓶を持つ。④ネパール百八観自在の例 (アモ・ガヴァジュラ著「ネパール百八観音紹介」)。三面六臂。右手で与願印を示し残りの二臂で矢数珠を持つ。左手で弓蓮華を持ち妃を抱く。上述のごとくスの姿は様ではなくSと少しずつ異なる。SのSに最も共通点を多くもつものは①と④である。またSのSは臂数が十もあり図像的特徴に富んでいる点に特色がある。次にSのSの図像をSの他の観自在と比較する。Sの諸特徴の中、与願印蓮華はSのカサルバナ世自在やローカナータのような基本的な二臂の観自在にしばしばみられる特徴であり、またインドで一般的な基本型の観自在の特徴でもある。三戟はシヴァ神の持物としてよく知られておりこれを持って妃を膝にのせる姿は妃を伴ったシヴァ神の姿を想起させる。こうした姿は妃を伴ったハーラーハラ世自在 (Sの nos. 9, 27, 29) に類似する。しかし浄土で説法するというSの職能を最もよく表した転法輪印はその姿にはみられない。以上述べたごとくSのSは与願印蓮華という基本的な観自在の特徴をもちながらも、妃を伴ったシヴァ神としての風格をそなえ、さらに極楽浄土において法を説く教主としての姿をあわせもっている。このような図像学的特徴の組合せはSの他の種類の観自在の姿にはみられずこの点に最もその図像的特色があらわれている。

中観派における *prapañca* の思想的位置

加藤 均

龍樹の主著『中論』における根本課題、それは *prapañca upasama* (戯論寂滅) であると言えよう。龍樹にとって能所・主客の二元性にもとづく言語活動とも言うべき *prapañca* は、業や煩惱を生み出す分別 (*vikalpa*) の根拠であり、徹底的に否定されなければならないものであった。

さて、この *prapañca* について青目釈羅什訳『中論』「観法品」では愛論と見論の二種有りとされ、戯論の意味内容に一定の区別を設ける。これは、他の中論諸註釈には見られないものであるが、なんらかの区分を他の註釈家たちはまったく想定しなかつたと言いつけるのだろうか。

prapañca を考察する上で手がかりとなるのは、二諦説、特に世俗諦とのかかりである。ただし、龍樹の場合、この点には不明確である。それは、彼の二諦説が教説のあり方をしめすものであり、世俗諦は、第一義的に不可言説の勝義諦を説示する方便として位置づけられていることによる。つまり、世俗諦を方便として積極的に肯定するゆえに、分別の根拠として否定されるべき *prapañca* との直接的な関係は見いだしがたいのである。

これに対して、月称の中観説には *prapañca* を世俗諦の意味内容に吸収し、二諦説の枠組みのなかに *prapañca* と *prapañca*

nyakama を還元しようとする姿勢が明確に窺える。このことは世俗の語義解釈の第三義である *lokayachara* と *prapañca* が同義的に解釈されていることから明らかである。もちろん、このような解釈が可能になるのは月称の二諦説が認識世界のありかたを中心に展開するものだからである。月称は、世間と聖者の認識レベルに隔絶があるとし、世俗の語義解釈の第一義「あまねく真実を覆うこと」といった虚妄性を強調する。無論、世俗諦は方便として容認されているが、そこでは *prapañca* の否定的性格と世俗諦の虚妄性が重なり合うことになるのである。

ところで、月称において世俗諦と同義的に扱われる *laukika prapañca* といった用語が仏護註においても使用されていることは注意すべきである。ここでは「世間の戯論」(*jig-ten pa'i spros pa*) という表現が見られるが、この場合の「世間」は凡夫だけに限定されるものではなく、形而上学的原理を信奉する外教徒をも含み得ると考えられる。なぜなら『中論』帰敬偈の註釈において「自在天、時、原子、原質、自性などを説き、戯論の密林をさまよう世間」と述べられているからである。したがって、仏護の場合、*prapañca* の内容区分はまったく想定されていないと言つてよいであろう。

一方、月称においては、感官の明敏なものの認識内容である世間世俗諦 (*lokasamvitsava*) と感官に欠損のあるものの認識内容である非世間世俗 (*alokasamviti*) という区分が提示される。無論、*aloka* は誤った教説により意根の傷つけられた外教徒を含むものであり、月称は世間の人々と形而上学的な言語活動を行なう思想家たちを明らかに峻別しているといえよう。

このように世間が限定を受けるのは、一つには世俗諦が自性を想定する故に、否定されるべき対象である *prapañca* と同義的に扱われ、一方、勝義諦説示の方便としては逆に許容されるという否定・肯定の両面を合わせもつからである。つまり、世俗諦はその否定を通して、空性説示の方便として再生するのであるから、それは外教徒を含まない世間の日常の言語活動を指示するものでなければならなかったのである。

こういった世間理解があるなら月称は *prapañca* の内容区分を意識していたとしてもおかしくはない。したがって、*laukika prapañca* は感官に損傷の無い凡夫の言語活動とみるべきで、この枠組みからはみ出した外教徒の *prapañca* は非世間世俗に事実上吸収されていると推察できるのである。

七寺蔵『仏説仏名経』(全十六卷)について

真柄 和人

十六卷本仏名経は現存する諸大藏経に修められていないが『開元録』や『貞元録』にその名を見出すことができる。井ノ口泰淳教授は早三十年前にこれらの経録を基にして敦煌本『十六卷仏名経』を復元された。

ここでは、七寺蔵十六卷本『仏説仏名経』の構成と意義について述べることにする。

本経は(a)仏名、(b)経名、(c)菩薩名、(d)辟支仏、仏弟

子名、(e)懺悔文、の構成単位で組み立てられている。一卷につき(a)から(e)までの一連の同形文が二度繰り返される。十六巻であるから三十二回同形の文が繰り返されることになる。こうした構成単位は、いずれも他の経論よりの引用であると思われる。その確実なソースを指摘できるものは、(a)、(d)が菩提流支訳十二巻本『仏説仏名経』、ただし仏弟子名は鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』などから引用、(c)は十二巻本『仏説仏名経』、鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』『維摩詰所説経』外三点、仏駄跋陀羅訳『大方広華嚴経』『大方等如来藏経』などからの引用である。(e)懺悔文は、相応する文が二例現存するが、その一つ『三十巻仏名経』はむしろ十六巻本よりの引用である。もう一つの『慈悲水懺』は、ここから直接引用されたとは思えぬ相違がある。出典は不明である。(b)経名も確たる典拠を見出せなかった。

十六巻本は、十二巻本に不足する要素を加えることにより「礼三宝」の形を整え、かつ「懺悔文」を加えて完全な儀礼用の懺悔経典(台本)に成長していったと言える。諸仏名の受持読誦による滅罪(十二巻本)から礼三宝懺悔(十六巻本)への変化は、引用経典の背後にその思想の読み取りが可能である。すなわち、『十住毘婆沙論』易行品からは百十三の菩薩名を引用するが、引用されなかった「懺悔、勧請、随喜、回向」(四品)の文は百十三菩薩名のすぐ後ろに続く除業品のものである。また、『大智度論』(初品仏土願第十三)には菩薩の実践として三事(懺悔、勧請、随喜)を説くが、その場に説かれる菩薩たちは、やはり十六巻本に引用されている。この様な菩薩の引用の仕方は、

十六巻本の編者が、大乘仏教主流の儀礼である『大智度論』の三品や四品を十分に意識していた結果であると思われる。十六巻本は、三品、四品の第一番目にあたる懺悔を念頭に置き、漢字文化圏において編集されたものと思われる。十二巻本訳出(西暦五二〇〜五二五年)以降、『開元録』(西暦七三〇年)以前のことである。

本経がどのような経緯で七寺にたどり着いたかは、今後の全体研究を踏まえて結論を出さねばならないが、十六巻本に関連して言えることは、七寺本は敦煌本と同じ伝承を引き継いでいるということである。すなわち十六巻本が引用する十二巻本等は、『大正藏経』に収録される各版本一切経以前の形を保っているのである。七寺本、敦煌本、両本の価値が再評価されねばならない。

詳細は『七寺古逸経典研究叢書』第三巻(東京、大東出版社、一九九五年二月)を参照のこと。

後期ジャйна教における認識の構造

——*Jainatrabhasa*の知覚論——

佐藤 宏宗

ジャйна教論理字最後期を代表するYasovijayaはpratyakṣaの位置づけに関して世間的直接知を中心に*Jainatrabhasa* (JTBh)で以下の様に述べる。

直接知には二種類がある。世間的〔直接知〕と出世間的〔直接知〕とである。正しく、妨害がない言語活動であり、〔視覚等の対象に対する〕活動とその停止と世間的言語表現を特質とするものが、世間的なこと(sannyavahara)である。それを目的とするものが、世間的〔直接知〕であり、出世間的〔直接知〕ではないという意味である。例えば、我々等の用いる直接知である。実に、それ(世間的直接知)は感官と非感官とが介入するオートマタンの作用によって〔間接的に〕引き起こされるから、第一義的には、間接知である。煙による火の知識がある様に、間接的介入物があることにかわりはないから。更に又、〔世間的直接知には〕不成、不定、相違のある似推論の様に、疑惑、顛倒、不決定が起こり得るから〔第一義的には、これは間接知〕である。そして、正しい推論の様に、社会的約束の想起等を前提とする決定知が起こり得るから、第一義的には、これ(世間的直接知)は必ず間接知である。(JTBh, Ed. by Sukhlal Sanghavi, Mahendra Kumar and Dalsukh Malvania, Singhi Jain Series 8, Ahmedabad: Singhi Jain Granthamala, 1938, p. 2, ll. 13-18)

ここで明らかになったことは、感官と非感官が介入する世間的直接知は第一義的には parokṣa であるということである。Dharmakīrti の影響を多大に受けた Akalanka は、世間的直接知を出世間的直接知と同様に、必ず pratyakṣa として分類し、決して parokṣa であるとは明言していない。同様の解釈は、Māṅkyaṇandin の *Partisamukhasthra* (II, 5)、Prabhācandra

の *Nyāyakanṭadācandru* (I, 3)、及び *Prameyakevalamūrtānda* (II, 5)、Hemachandra の *Pranāṇamāṅgals* 中に見られる。Yaśovijaya は pramāṇa の分類上、形式的には Akalanka や Māṅkyaṇandin に依るが、第一義的には世間的直接知を pratyakṣa として認めず、それを parokṣa として認めている。これに Jīnabhadra が *Viśeṣaśāstrakḥṣṭrasvopajñapti* (VĀBhSV, 90-95) で提唱する内容に等しく、Siddharsi の *Nyāyavārttanīyī* (27) における世間的直接知の解釈と同様である。更に Devasūri の *Sūtradarśanākara* (II, 4) 中の記述と Maladhāri Hemachandra の *VĀBh-bhāṣyāpīṭhī* (90-95) 中の記述内容を融合させ、上述の JTBh (p. 2, ll. 13-18) の内容としている。この見解は全て agama 期か、Tattvārthadhigama-sūtra に見られる解釈を肯定したものであり、感官と非感官とから生ずる世間的直接知を第一義的には parokṣa とする Jīnabhadra の解釈に追従している。即ち Yaśovijaya は Akalanka, Māṅkyaṇandin, Prabhācandra, Hemachandra 等の認めざる pratyakṣa を批判する「ことなす」Jīnabhadra, Umasvati の認めざる伝統的なジャイナ教の pramāṇa 解釈を第一義的には根底のものとして agama 期から伝統的なジャイナ教に認められる pratyakṣa (kevala-mānāpariyaya, avadhī) と Jīnabhadra 以降に認められる pratyakṣa (世間的直接知と出世間的直接知) の正当性、換言すれば、agama 擁護と共に jīva のみが有する pratyakṣa の確固たる位置づけを確認している。ジャイナ教論理学最後期に至って Yaśovijaya は白衣派伝承ジャイナ教説の第一義的重要性を基本として、自派内部における新旧

の思想融合を試みている。

『グフヤタントラ』の諸問題

福田 亮成

『グフヤタントラ』とは、そのチベット訳が指示する梵名を *sarva-maṇḍala-sāmanya-vidhānam guhya-tantra* (一切マンダラの共通の儀軌たる秘密経) という。漢訳者不空 (705~774) は、この経名の最後のみをとって『姪呬耶經・『瞿醯瓊恒羅經』』としているが、姪呬耶・瞿醯とは *gūhya* の音写にほかならない。チベット仏教における経典分類法では、所作 (*krīya*) タントラに位置づけられている。『大日経疏』において、特にマンダラ作法に関して重要な典拠を提供し、慧琳 (737~820) は、『建立曼荼羅及揀択地法』において、『蘇悉地経』・『蘇婆呼童子経』・『大日経』と共に本儀軌を多数引用している。このことによって、おのずと本儀軌の特色と位置づけを想定することができるであろう。

さて、本儀軌はその全体にわたってマンダラの七日作壇法を説くものである。そして、そのための通則をまとめたものであるといえよう。序文において「当に通じて一切を攝して、曼荼羅を作る秘密の次第を説くべし (Tib. 一切マンダラの広大なる総儀軌の通則 (*mdor-bstan*) を述べよ」とあり。さらに本文中にも「その本法に於て縦え説かずとも、此の法に依るべし」、「そ

の本法に於て真言具足せざれば、当に都法の通用の真言を取りて曼荼羅を作るべし」等とあるごとく、本法と此の法とを対比して、此の法をば、本儀軌 (通則) を指し。本法をば、三部の諸尊のマンダラ法」を指していると考えられ、それらの記述によっても、本儀軌の意図するところが明瞭となるであろう。

本儀軌には、藏・漢の二訳が存在しているが、それら二訳の比較によれば、藏訳は偈文、漢訳は散文でありつつ、おそらく同一原典にもとづく訳の相違であろうことが推定される。さらに、漢訳は全体を十一章にわけ品名を付しているが、藏訳にはない。概して漢訳には欠文があり、品に分けた部分に少々の混乱が生じているといえよう。

本儀軌の基本的な主調は、その序文において示されているごとく、仏部・蓮華部・金剛部の三部組織である。各部の主尊は、釈迦牟尼仏・観自在・執金剛であり、それらが息災・増益・降伏。あるいは上成就・中成就・下成就に分類され、やがてそれらは、摩訶曼荼羅において再編成されることになる。その点で『大日経』のそれと共通している。三部組織ということは、すでに『牟梨曼荼羅呪経 (梁録・失訳)』には、中央仏、右辺十二臂金剛、左辺摩尼伐折囉菩薩という構図が示されているが、本儀軌は、それを継承し、『大日経』にわたしてゆく、そのような位置にあつたことが推定されるのである。

本儀軌の中心課題である七日作壇法は、淨地品第四から召請品第五、揀択弟子品第六までをもつて第六日までの次第とし、摩訶曼荼羅品第七から第七日の次第に入るのである。そして、百尊ほどの諸尊名が、その三層にわたる方向と位置とを明示し

ている。完成されたマンダラは、『大日経』所説の胎藏法マンダラと全同ではないにしても、極めて近似したものであるといえよう。『大日経』にも同じく七日作壇法が説かれているが簡単なものであり、よって『大日経疏』においては、「瞿醯經」の中に説けるが如し、として本儀軌の摩訶曼荼羅品等から援用が多くなされているのである。

さらに、阿闍梨の二十二項目にわたる条件を始めとして、釈地のための悪相・善相の峻別、仏・蓮・金三部の差別を加え、淨地法、護身、弟子の加被・香等による清淨化。マンダラを起すための吉祥なる時日、宿曜、須臾の規定。諸尊を形象・印・座によつて描き、奉請と供養の法とが詳細を極める。

ようするに、離密經典に説かれ、それらが増大化してゆく過程で、密教の基本的な内容となるマンダラ建立にかかわる規定のすべてを集大成したものが本儀軌であるといえよう。

四不可思議考

向井 亮

「四不可思議」と法数的に括つても、そこに容れられる教義内容は、項目的にも意味的にも、仏教の諸文献・諸伝承のあいだで一定しているわけではない。「不可思議」ということの意義づけにも差違が見られる。したがつて、現代の仏教辞典類におけるその説明・解説もまちまちである。

さて、本発表では、「四不可思議」を中心に、「不可思議」ということの理解の仕方と意義づけ方をインド仏教史の中で系統的に跡づけて、それを眺めながら、その思想的意味について少しく考えてみることにしたい。

まず、「四不可思議」の内容を成す四項目についてであるが、文献によつて異なるそれを全部網羅しようとすれば、次の六項目となる。すなわち、A有情のこと、B世界のこと、C業報のこと、D禪定のこと、E諸仏のこと、F龍のこと、である。

次に、「四不可思議」の用例であるが、それは数は多くないが、阿含・ニカーヤから、部派の律・論、大乘の經・論までと、広範囲にわたっている。その主なものを挙げれば以下のようなのである。なお、() 内に、記号で四項目を列挙の順に示す。

阿含・ニカーヤでは、パーリ『増支部』の四・七七(EDCB)、漢訳『増一阿含』卷二一(ABFE)。部派の律・論では、『薩婆多毘尼毘婆沙』卷三(EDFC)、同卷五(EFBC)、『增一阿含』に依る『分別功德論』卷一(ABFE)、『尊婆須蜜菩薩所集論』卷八(BACE)。なお、有部六足には見出し出していないが、『婆沙論』には「四不思議中、甚深なること業不思議に如くもの無し」(卷一一三、卷四一)とCを出し、「静慮を得する者の静慮の境界と、神通を具する者の神通の境界とは、俱に不思議」(卷一五四、卷八三)とDを出す。この事情はパーリは『ミリンダパンハ』でも同じ。大乘の經・論では、『大宝積經』卷八・卷八六(CFDE)、『入大乘論』卷下(EDFC)。大乘では、「四不可思議」を拡大して、「五不可思議」、「六不可思議」、「九不可思議」を言うに至る。

「五不可思議」は、『大智度論』卷三〇(ACDEF)、『成実論』卷一(ABCDE)。いずれも「經説」とする。「六不可思議」とは、「我」のことを最初に置いて以下AからFを順に並べたもので、『瑜伽師地論』「声聞地」に見え、「撰決択分」で詳説される(拙稿「法の聴聞と思惟」『インド哲学と仏教』所載を参照のこと)。「九不可思議」は、『頭揚聖教論』「成不可思議品」に説かれる。「瑜伽論」の所説を踏まえて、「六不可思議」に「十四不可記事」「非正法」「一切煩惱の引撰する所」の三を加えたものである(全体として重複があり、分類としては整合的でない面がある)。

ここで、これらを系統づけるとすれば、とるべき一つの観点は、「龍」のこと(F)を不可思議の四ないし九の中に入れているか否かである。

はじめから超自然的な龍のことを問題外とする系統を、『頭揚論』の所説から逆に遡っていくと、『瑜伽論』、『成実論』、『婆須蜜所集論』、そしてそれらに所引の經(アーガマ、パーリ『増支部』のものもその一つ)となる。さらにそれらは『雜阿含』第四〇七・第四〇八經に結びつき、十四(または十)「無記」の思想と重なる。その経緯は、この経に対する『瑜伽論』「撰事分」の所説で明らかとなる。この経に対応のパーリ『相应部』のもの「思惟」(vīṭha)と名づけられているように、「思惟」を中核に置いた「聞・思・修」の仏教実践道を重要視する系譜がここに浮んでくる。ここでは四ないし六の不可思議(acintya, acinteyya)の事柄を遠離することが「正しい思惟」の第一歩となる。「不可思議」説とは、思惟の対象領域を確定し、信仰に場

所を与えるためのものであった。

一方、龍の境界・能力と並べて、諸仏のそれ、禪定者のそれを数える系統では、超自然的なまさに不可思議な諸仏・禪定者の威神力や神変の働きを強調し、それを信ぜよ、疑うなど説くに至るのである。

中観思想史における

シャーンティデーヴァの位置をめぐる

斎藤 明

シャーンティデーヴァ(Santideva, c. 690-750)は後期中観思想の形成に大きな貢献をなした実践思想家の一人である。これはジュニャーナガルバ(c. 700-760)とほぼ同時代を生き、シャーントラクシタ(c. 725-788)およびカマラシーラ(c. 740-795)師弟よりはやや先行する。シャーントラクシタとカマラシーラは、いわゆる「瑜伽行中観」の思想的な系譜を代表する思想家として、イエシュエーデが活躍した九世紀初頭以降にはその位置づけがほぼ確定している。これに比べると、中観思想史におけるシャーンティデーヴァとジュニャーナガルバの位置づけには今なお不安定な要素が多い。ここではこれまでに提示された諸説を批判的に検討しながら、第八章「知恵(般若)の説示」(十章本の第九章)を中心に、シャーンティデーヴァの位置づけをめぐる問題の複雑さとその背景を再考してみたい。

中観思想史におけるシャーンティデーヴァ(以下Saと略称)の位置をめぐっては、インドの注釈文献、論書、あるいはまたチベットの宗義文献等の中に、およそ左記のような五通りの見解がみられる。

①『入菩薩行論解説細疏』の著者による「外境は存在すると説く中観 (phvi'i don yod par smra ba'i dbu ma)」とする見解。

②同注釈の著者が批判する「それ「外境」は否定されると説く中観 (di' gog par smra ba'i dbu ma)」とみる当時の「ある者たず (la la dag)」の見解。

③Jñānasmītra (c. 980-1030) による「有形象 (sākāra)」論者とみる見解。

④Bu ston (1290-1364) はSaを特定の方派に帰属させていない。かれの『仏教史』(一三三二年)の最終章「訳経論目録」は、「入菩薩行論」の章に同論とその注釈文献九点を掲げる。ただし十三年後に編まれた『テンギェル目録』では同論の関連文献の多くは「中観の章」に編入される。

⑤ゲルク派の多くの宗義文献はCandrakīrtiとともに「帰謬論証」派 (Thal'gyur ba) に位置づける。

以上の理解は、いずれもSaのもつ思想的な立場をいくつかの論拠に基づいて描くものであるが、同時にまたそれぞれに難点をはらんでもいる。Saは『入菩薩行論』の第八章において、通常人 (prāktaka) とヨーギンとの真理観の差異を問題視する(このような視点はそのままカマラシーラおよびハリバドラー(800-)にも継承される)。通常の人は見られたり聞かれたりする

もの (bhava) ——これ自体は否定されない——をまさにその通りに実在するものとして分別する。これに対してヨーギンはそれをその通りに実在するものでなく、幻のようなもの (mayopama) と受けとめるため、ここに両者の対立があるという。さらにSaは、ヨーギンの中にも優劣があるとした上で、有形象唯識派のとり「自認識」理論への批判(二四―二二偈)を展開する。通常人とヨーギンの対立点を問題視するのは、前者のような捉え方が苦悩を導く原因となるからであり、それを克服するための実践が、煩惱障と所知障との二種の障害を断つための(空)の修習 (sunyatābhāvana) であると語る。その上でSaは、これらの二つの障害を断つための具体的な観法として無我観(二七―五六偈)と「大乘流の」四念処観(五七―最終九二偈)とを提示している。

以上のような第八章の文脈と内容に照らしてみると、Saの思想的な位置づけが不安定であるのは、一つには『入菩薩行論』の九章本と十章本のテキスト上の相違に起因する(第六偈等)。また次に、かれ自身が認識対象としての「見られるもの (dṛṣya)」等を、外境の色彩 (rūpa) 等と考えるのか、あるいはまた心ないし知の内にある「形象 (ākāra)」に相当すると見なすのか、という認識論上の問題を直接に論じていないということ、さらにまた、八世紀以降の後期中観思想の時代がすでに諸学派の総合時代となっていたという事情もまた深く関わっている。

注

(一) Jñānagarbha の位置づけには「瑜伽行中観」(経量(部)「中観」および「世間随行中観」)あるいはまた「自立」論証

派」というような振幅がある (Mimaki, *Bio gsal grub mhad*, 1980, pp. 28, 39)。

- (2) ①② ①②③④⑤⑥ Saito, *A Study of Akṣayamati (Santidana)'s Bodhisattvacaryavataḥ*, 1993, pp. 72-73.
 (3) *Sākārasiddhiśāstra*, JNA p. 476.

初期仏教教団と外教

茨田 通俊

仏陀時代には、仏教のみならず、正統バラモン系の宗教や他の沙門の宗教においても当然の如く行われた修行形態として遊行があった。ここでは、初期仏教教団の中で遊行の解釈にどのような変化があったかを、外教との関係を考慮しながら文献上で確認したいと思う。

遊行者に相当する語としては、一般に Paribbajaka (I. paribbājika; Skt. parivrajaka) が考えられる。paribbājaka は原始仏典に多出するもので、「遊行者」「遍歴者」「普行沙門」等と訳され、一般に各地を遍歴して修行する者を指す。また、漢訳仏典では「外道出家」「梵志」などと多様に訳される。

パーリ仏典中の用例では、「外道」(anāthiyya) という限定がされる paribbajaka が頻出する (Ud. p. 12 etc.)。婆羅門や沙門の paribbajaka の存在 (AN. Vol. I, p. 157; MN. Vol. II, pp. 22-23 etc.) も知られるが、それらを含めて原始仏典中では、

paribbajaka は外道の修行者を指して言う場合が圧倒的に多いのである。

また、paribbajaka が結髮の行者 (ariya)、離繫派 (nigraṇṭha) 等と並記されたり (Ud. p. 65)、ナーシーウィカ (āyivika)、離繫派等と共に十種教団のひとつとして数えられている (AN. Vol. III, p. 276)。これらの用例からは、paribbajaka と呼ばれる特定の教団、もしくは一群の思想家が存在したような印象を受ける。

さらに、六師外道の一人サンジャヤ (Sañjaya) とその一派が paribbajaka であったことが知られている (Vin. Vol. I, p. 39)。仏陀の高弟であるサーリプッタ (Sāriputta)、マハーモツガラーナ (Mahāmoggallāna) の二人もとはサンジャヤの弟子であり、サンジャヤの一派に属していた時は、paribbajaka と呼ばれていた。ところが、二百五十人の弟子と共にサンジャヤのもとを去り、仏陀に帰依して以降のサーリプッタ、モツガラーナは、paribbajaka という形容がなされることはない。これは、仏教教団では、paribbajaka が外教の修行者を意味することを顕著に示す好例である。

一方、paribbatati (遊行する) という動詞について検討してみると、その用例はすべて韻文で書かれた箇所、即ち成立の古い文献にしか現れないことが知られる (Sn. 360-374; SN. Vol. I, p. 13 etc.)。しかも遊行の行為を重視あるいは尊重する内容の文脈で捉えられている。また、動詞である paribbatati は、散文箇所においてはまず見られない。

通俗的解釈に基づいて、paribbajaka を理想の修行者として

描いている例が、*Sutra-nipata*に存する(Sn. 537)° *paribbajaka* を肯定的に捉えた唯一の例であるが、これもやはり韻文で書かれていることは無視できない。なお、先述した外道の *paribbajaka* の用例はすべて散文箇所である。一般に初期仏教教団は、古くは遊行生活を旨としていたとされるが、最初期には遊行を肯定的に捉えて実践していたことが、ここでも示されているわけである。

パーリ仏典の遊行者及び遊行を表す *paribbajaka*、*paribbajika* の語に関する用例を見る限りでは、初期仏教教団における遊行に対する解釈に確実な変化があったことが知られる。つまり初期の段階では、遊行は積極的に評価されたが、後には、遊行者を表す *paribbajaka* が仏弟子ではなく、外道修行者の呼称となったようである。その背景には、当然仏教教団における遊行生活から定住生活への変移があったものと思われる。

初期仏教教団において、遊行の実践的価値が次第に失われると共に、一般的に *paribbajaka* は外教を意味するものとなり、さらには *paribbajaka* という固有の集団を指すようになったと考えるのが妥当であろう。

第五部会

法然上人靈跡第二十一番

大原勝林院について

山本博子

魚山大原寺勝林院は、天台宗延暦寺の別院であるが、法然の靈跡として『円光大師御遺跡二十五ヶ所案内記』（靈沢、明和三年、以下『案内記』と略）に第二十一番札所とされ現在に至っている。江戸時代には、勝林院（扶桑京華志）等、勝林寺（『京羽二重』等と呼ばれ、俗に証拠阿弥陀寺（改正京町御絵図細見大成）とも称されており、本堂は、丈六堂（『円光大師行状画図翼贊』以下『翼贊』と略）証拠阿弥陀堂（本堂擬宝珠の銘）の俗称をもつ。勝林院の名称は、明治維新以前は院内四坊の総称であったが、以降は本堂の専称となっている（『京都府愛宕郡村志』）。現在の勝林院境内建造物は、本堂・鐘楼のみである。本堂は、本堂の擬宝珠の銘によると、寛永年間（寛永十年）に春日局の御願により崇源院（秀忠室）の冥福を祈るため将軍が再建している。ところが享保二十一年焼失しており、本堂再興と新しい法然像を迎えるための助力を大坂講中が行ない、寺内に勧進所が設けられていたことが『案内記』『京師順見記』『円光大師御遺四十八所口称一行巡拝記』によって知られる。本堂再建の資金調達方法の一つとして、富興行が行なわれている。

『摂陽奇観』（明和六年三月の条）に、大坂生玉北向八幡社において明和六年三月二十一日から七年間（安永七年迄）、毎月富興行が行なわれ、惣札数は千五百枚、一番富は金百両、札料金百匹と記されている。建物の完成は安永七年六月である。

本堂の本尊は、証拠の阿弥陀の俗称を持ち（『扶桑京華志』等）、江戸時代には名弥陀の一つに数えられている（『京羽二重』）。この俗称の命名の由来については、①法然と山門の僧の法論に起因（『都の手ふり』等）、②覚超と偏救の法論に起因（『近畿歴覽記』等）、③前掲の両説とも起因（『雍州府志』等）の三説がみられる。本尊の証拠のあらわれ方も、単に証を示したと記すもの（『京羽二重』等）、覚超と偏救の法論の折、相を隠したり顕わしたりしたというもの（『近畿歴覽記』等）、法然と山門僧との法論の折、光明を放ったとするもの（『山州名跡志』等）、同じく手の中から光を放ったとするもの（『京師順見記』）、同じく三度までうなづいたとするもの（『都名所車』）がみられる。

勝林院に関する道標が数種存在する。大原街道の花尻橋近くの道標は、出雲路敬直氏が、『京都の道標』（ミネルヴァ書房、昭和四十三年）、『京のしるべ石』（泰流社、昭和五十年）に紹介されており、「右わかさみち、しやうこのあみた、左くらまへのみち」とあるが現在では行方不明である。これは次に示す明和四年の道標とほぼ同じ頃の建立との出雲路氏の見解に筆者も同意したい。旧勝林院バス停前のものは、『右わかさみちのあみた道』明和四年三月五日、同行四人」とあるので選擇者の建立と思われる。二十五靈場巡拝を終えた場合にも西国靈場巡拝等と同様に、巡拝人によって道標建立が行なわれた一例であり、他の二十五靈

場寺院付近にも建立された可能性は高いと思われる。交番前には明和五年に大坂巡拝講によって建てられた道標がみられる。記された内容からみて、寺院門前の札所標石の役目を果しているといえる。講元として浄正・道喜の名がみえるが、両名は、知恩寺・金戒光明寺等の札所標石や『案内記』の行脚発起助縁講頭蓮衆の中にその名を見出す。本堂の庭に「左志やうこ堂」「南無阿弥陀……、右志やうこ阿……、元祖大坂……(下部欠)」と記された二つの道標があり、後者は大坂講中により建てられたものと察する。

本堂に法然の詠歌額が二枚掲げられており、左は古く判読し難いが、右の新しい方は判読可能で、額施主は大坂津国屋五兵衛である。

勝林院は、法然の霊跡であったことから、大坂講中が本堂再建や本尊寄進に尽力し、又二十五霊場巡拝を終えた人によって建てられた道標の現存する貴重な一例であるといえる。

国家と専修念仏

——『興福寺奏状』と『延暦寺奏状』から——

城 福 雅 仲

定説は『興福寺奏状』は鎮護国家に背く専修念仏を危険視しその停止を訴えたとする。その根拠を第九条の「王法仏法猶如心身」という文言に求め、これが国家と仏教の相依・相即論に

よる鎮護国家思想であるとする。しかし定説の解釈では後統文の意味が不明になる等疑問がある。そこで本小稿は旧仏教側の論理の代表とも言える『興福寺奏状』と『延暦寺奏状』における国家と仏教論を検討しその論理の相違と定説の誤りを明らかにする。

『延暦寺奏状』は国家と宗教の関係について第六条に「仏法王法互いに守り互いに助く」とし車の車輪や鳥の両翼の関係と同じであるとする。これは従来の定説の言う仏法・王法の相依・相即・輔翼論である。そして仏法と鬼神と五穀と人倫が関係をもち輪転して国家を保つという輪転による護国思想も論じられる。従って弥陀の名号しか勤行しない専修念仏が流布した場合、国家も人倫も衰微するとする。さらに第三条では中国の例を挙げ浄土教を信じ教えが流布した結果、異国の侵人や反乱があったとし、これは護国の教えを敬わなかったからで、わが国も専修念仏が広まってから艱難が多い。また濫愚者の充満する国土には賢聖が感応を垂れない等という事(一)。鎮護の高僧、福田を敬わないと国家の安寧を得れない事(二)。余仏余行を排斥し祖業に乖き不孝であり先靈は恨み上天も瞋るであろう事(三)。念仏は亡国の哀音である事(四)。皆が専修念仏に帰依してしまえば諸宗が陵廃し本朝も衰える事(五)を挙げる。これは(二)を除き全て国家の盛衰を主眼にしている所論である事がわかる。さらに第二条で神祇面からも神国として刑を受くべきとする。以上に見る様に『延暦寺奏状』は護国・鎮護国家・神国思想を根拠にし国家やその安寧にとつて是非の視点から専修念仏が国家にとつて害があると論じ停止を求めている事が理解され

る。

次に『興福寺奏状』であるが、先述の如く「仏法・王法猶し心身のごとし、互いに安否を見、彼の盛衰を知る可し」（仏全本により「安否」を補う）と言う。定説はこれを王法仏法の相依・相即論等とする。しかしこれはそうではなく阿頼耶識と種子・有根身が環境・状況と同じくするという安危共同論であり阿頼耶識と身体を取り上げて譬喩として見られる。つまり定説の言う様な相依・相即論からの国家鎮護論ではない。仏教と王法は心と身の安危共同と同じ関係であるから相手の状況を見れば結局自己の状況も分かるという論理であると考へ得る。従って「専修の要行尤も盛ん、王化中興の時と言うべきか」と仏教である専修念仏が繁栄している状況を見ると王化中興の時、つまり王法、国家も盛んな時であろうとしているのである。これは『延暦寺奏状』と全く逆の意味を言っている事がわかる。しかしその専修念仏が諸宗の教えを排撃し三学が滅するのでは国家が乱れていると見るのかどうであろうか、また諸宗と物理的併存を認めないので諸宗は滅びなくてはならぬから和して欲しいと言うのである。この様に『興福寺奏状』の国家と宗教の関係は唯識の安危共同論なのであり『延暦寺奏状』と論理も意味も主張も全く相違する。

以上の如く『延暦寺奏状』には国家鎮護の論理があり専修念仏が国家の爲にならぬと論じると共に護国の仏教を重んじねば国家に災いがあるという国家の安寧を入質にとる如き論理を持ち出す。しかし『興福寺奏状』には仏教が国家の安寧に寄与する等という鎮護国家思想自体がなく、問題の是非を国家の鎮護

や安寧にからめず、あくまで仏教の興隆を前面に出している。以上の事から『興福寺奏状』に鎮護国家論からの専修念仏の停止の要請があるとする説は全て誤りである事が分かる。なお国家と仏教の関係を安危共同論で論じたのは貞慶の独創であり特筆すべきである。

『唯信抄文意』諸本の声点表記について

金 信 昌 樹

親鸞は著作や書写等大半の典籍に声調と清濁を示す声点を付記している。今回は、『唯信抄文意』古写諸本の声点についての研究を報告するものである。

『唯信抄文意』は、法兄安居院法印聖覚の著書『唯信抄』についてその題名、引用釈文、『唯信抄』の語句等について註釈を施して、門弟にその意を理解し易いように解説し専修念仏の法義を領解しやすいようにしたものである。『唯信抄』は記録に残っているだけで七回或は八回程書写を行っている。『唯信抄文意』も幾度となく書写をしていくつかの写本が伝えられている。建長二年撰述の奥書を持つ盛岡本書写本、同八年三月書写の大坂光徳寺本、康元元年正月十一日の奥書を持つ自筆本、同正月二十七日書写の奥書を持つ信証本、正嘉元年八月撰述の奥書を持つ前橋妙安寺本を始めとし各所に伝わる正嘉本系統の五本である。『唯信抄文意』の文献的变化について宮崎円尊氏は、本誓寺、

光徳寺、信証本と正嘉本系の二系統に分ち得ることができると指摘されている。正嘉本系に妙安寺本と教覚寺本と恵空本の三本を加えた七本の古写本の対比を行うと、用語を視点にすると建長の二本、康元の二本、正嘉の三本の撰述年特別の三系統の分類の見方、用語の改訂を視点にすると建長の二本と康元、正嘉の五本の二系統に分類できる見方、文章の付加註釈の内容を視点にすると先の宮崎氏の指摘される建長、康元の四本と正嘉本系諸本の二系統に分け得る。この様な三種類に分け得る見方ができるのは、いかに親鸞が推考を重ねていたかを窺わせるものである。光徳寺本には、本誓寺本や康元の二本にはみられない特徴も少なくない。恵空本は教覚寺本と妙安寺本の間に位置づけられるようである。

これらの内声点が施されているのは、光徳寺本と正嘉本系写本の恵空本である。親鸞の自筆真蹟本とその写本が伝わり両者とも声点が施されている例は『唯信抄』、「三帖和讃」、「教行証文類」等いくつかあるが、自筆本には声点が認められず写本にのみ認められるのは管見による限りこの『唯信抄文意』だけで極めて珍らしいものといえよう。差声率をみると恵空本が九八%という高い割合を示しているのに対し、光徳寺本は僅か六%にしからずない。差声率の高いものは『唯信抄』顕智本の八〇%であるが、恵空本はそれよりも高い割合をみせほぼ全文に近い割合である。『唯信抄文意』の内容性格から考えてみるとこの二本の古写本の関係は他のものと比べ特異な存在といえる。

差声の実態についてみると、差声用法は光徳寺本が「○」と「一」の二種類を用いて親鸞の和文撰述に対する用法と一致す

るのに対し、恵空本は「○」「〇」「一」「一」の四種類を用いて漢文撰述に採用している方法と一致する。声調認識については、光徳寺本は所釈文については三ヶ所あるだけである。

光徳寺本の声点についてその差声傾向・特徴を見ることはできないが、声点に基づいて解読すると、凡夫は自分の智慧に依つてでは大涅槃の証果を驗証することは不可能であるということをおうとしているようである。これは、光徳寺本が成立した時期は善鸞の異義による教団の動揺が激しかった頃で、正信の念仏者の信の持ち方を高めることに目的があつたのではないかと考えられる。恵空本は無差声語彙項目が三項目一致するが、無差声語彙から差声語彙に変化したものもある。恵空本は差声率が高いためその傾向・特徴を見い出すことができない。

『唯信抄』が諸本によつて差声傾向が異なりその特徴が窺えられるのに対し『唯信抄文意』は文献的展開がみられるにも拘らず各本の特徴や傾向を窺いえないことを一応の結論とする。二、三調査の必要性もあり、諸本の特徴等後日詳しく論じてみたい。

真宗における自然法爾の研究

塚田博教

真宗の根本教義と言われるものに、「他力」「他力本願」がある。これは、周知の如く、自力によつて善根功德を積んで往生するという事に対して、阿弥陀仏の本願に乘託される救済を意

味している。しかし、親鸞はその最晩年に、「自然法爾」という理念を付加するのである。この理念が果たして「他力」という概念と、全く同一であるのか否か。他に意図があつたのか、その事を明らかにする。

「他力」という理念が、浄土教理上に展開されるのは、曇鸞が易行道を説明して、『論註』に「仏力住持して即ち大乘正定に聚に入る」とするところからであり、それ故に親鸞は「高僧和讃」に「天親菩薩のみことをも 鸞師ときのべたまはずば 他力大威徳の、心行いかでかさとらまし」と言い、「論主の一心ととけるをば 曇鸞大師のみことには 煩惱成就のわれらが 他力の信とのべたまふ」とする。つまり、時代、及び機根の汚染によって、自力無功を覚悟し、広大なる他力の本願力回向による事を説いている。

次に「自然法爾」とは、元來「自然」と「法爾」という語から成り立つものであるが、それら二語はほぼ同義語であると考えられており、直訳すると「おのづからしからしむ」「法のようしからしむ」という事になる。

この「自然」という概念は、多くの先哲が指摘しているように、中国における道教がその起源であり、その事を代表する有名な寓話として「莊子」の応帝王篇の混沌の話がある。自然にまかせ、我らにはからわなない事を、この寓話は警告するのであり、それが仏教の教義体系に組み込まれたのであろう。

この自然は、仏教に至り、三種の形態を示す。第一に無為自然、第二に願力自然、第三に業道自然であるが、今ここで特に取り上げるのは無為自然と願力自然である。

他力と自然法爾は、「無義為義」「義なきを義とす」という事が「自然法爾章」の中で強調される事によつても、その関連を窺う事ができる。即ち、「義なきを義とす」の主語は必ず「他力」なのである。

要するに、「他力には義なきを義とす」という事になるのであるが、加えて「義」の意についても考察すると、前者の「義」は行者のはからいである。後者の義は正しき義、正しき根本義、本義となる。「他力」という事を領解するには、私のはからいを交えない事が正しき本義であります」という事になるのである。他力というのは、我らが分別智を超越したものである。それ故に「不可称不可説不可思議」と言われるのである。

「他力」という語が言語的表現として説かれる時には、自力に対する相対的なものとして表現されるが、それは分別智にとられる凡愚に対する方便的配慮である。即ち、他力というのは、決して自力の対極にあるものではなく、自力の限界性を克服した力である。「信文類」に曰く、「無始より已來、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信衆無し、法爾として真実の信衆なし」とありながら、「歎異抄」に「地獄は一定」と「往生は一定」という矛盾した性格が自己の上と同時に信心によつて成立するのである。だが、超越者による救済は、その矛盾すら、矛盾として問題とならなくなり、それが自然の救済なのである。

また、「自然」というのは、「他力」という言葉にすら執着してしまふ凡夫をも、その救いの範疇に摂め取り、超克するのである。

更に自然は現実世界においてこそ、その真価を発揮する。危機的狀況に陥った人々に対して、他力の救済を「自然」と説く事により、「ゆとり」が生れ、救済の普遍性が確立されるのである。確かに「自然」は他力を顕す言葉である。しかし、特に「自然」と説かれる事により、生死を超え、虚妄性と事実性を不問に付した、この世において至り得る畢竟依の自然なる安らぎの世界が生ずるのである。

『唯信鈔文意』改訂の考察

御手洗 隆明

親鸞は民衆に届くように日常的な用語や仮名文を用いつつ繰り返し語り、漢文の難解さから仏教を解き放った。今回は仮名聖教の一つである『唯信鈔文意』を取り上げる。『唯信鈔文意』には親鸞自筆本二本を含め、書写年時の明確な計五本の書写本があり、これらは「真蹟本」系・「流布本」系の二系統に分類されている。この二系統間に限らず、これらの諸本には異同が少なからずある。これは親鸞が「仮名聖教」においては大胆に、かつ綿密に自身の思索を再展開させているからである。ここでは、西暦一五七七年、親鸞八十五歳の時に著された二つの写本の相違点に着目する。

『唯信抄』所引の、法照『五会法事讚』の「観音勢至自来迎」慈愍『般舟三昧讚』の「聞名念我総迎來」の、特に來・迎につ

いての親鸞の了解はかなり独特である。來迎は本来、西方浄土への願生者が、その臨終の際に如来・菩薩による、いわゆる臨終來迎を受けることをいうのであるが、親鸞はこれを非本願の行者による諸行往生として退け、本願の行者は現生において往生を得るのであるから、臨終來迎を必要としないことを明言する。そして來迎について①観音勢至ら浄土の菩薩が現生において行者を護念するという諸仏護念の益、②行者に「キタル・カヘル」という二相を実現する「若不生者・願生彼国」という、本願の力動性という二つの了解を示す。すなわち、本願の慈悲の平等性において、慈悲の具体相である來迎を死の概念から解放し、現生において往生を得た行者の相、すなわち現生正定聚として捉え、行者を浄土にきたらしめる、必可超証大涅槃せしめる誓願である至心信樂の願を顕す語として了解し、迎についても同様に、至心信樂願成就文を顕す語として了解する。

このように、臨終來迎を期する、未來往生に力点を置いた浄土教の伝統を親鸞は継承しながらも、未來・臨終の問題を現在にまで引き戻し、本願力回向としての「來迎」により、凡夫たる行者が現生で往生を得ることと了解する。親鸞の語る「往生を得る」とは、凡夫が名号のはたらきにより、如来の願心を信心として獲得し、正定聚不退轉の位につくことであるが、これを親鸞は仮名聖教で一貫して主張する。

これが流布本においては、本願の行者の存在をより鮮明に、正定聚・等正覚を付加すると共に弥勒と同じと表現する。この如来等回思想は、往生を得るといふ真実証という果を、大乘菩薩道の一つの到達点である等正覚位、弥勒菩薩と同じ位に行者

が立たしめられることとして了解し、更に信の一念の獲得、即ち眞実信という因にまで遡って、諸仏如来より同一なる信心を称讃されることを根拠に如来と等しいとまで主張するもので、この頃の親鸞が最も強調していた教説である。流布本への改訂目的の一つは、本願の行者に賜る功德、すなわち現生で往生を得、如来と等しい存在となることを強調するためといえる。

ところで親鸞のいう現生での来迎とは、来は「キタル」を表現する誓願のはたらきであるが、同時に「カヘル」という生死海への還帰、すなわち行者の「来迎」を曇鸞のいう往還二種回向と重ね、本願の行者が得るべき証大涅槃のさとりは、「還浄土」から「還生死海」にまで展開するものとする。流布本では「総来迎」について『大経』下巻の「從如来生」の文を引き、如来の具体的活動を示していることは注意される。如来が涅槃をいでて衆生利益するというのは、還相利他の活動そのものであるが、二種回向と来迎の二相の関係については機会を改めて検討する。また、「從如来生」の一文を増補したことによっても、親鸞がこの時期に無上涅槃の具体相である本願力の力動性について、それを即得往生という如来と等しい仏者としての自覚において強調していたことが窺い知れる。

歎異抄における攝取不捨の利益の問題

西 田 真 因

歎異抄第一条冒頭に「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、と信じて、念仏まうさんとおもひたつこゝろのをこるとき、すなはち攝取不捨の利益にあづけしめたまふなり。」とあるように、「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、と信じ」る信心の成立と同時に、「すなはち攝取不捨の利益にあづけしめ」られるのである。この信心の成立と攝取不捨の利益にあづかることとの関係について、歎異抄では第十五条に「信心のさだまるときに、ひとたび攝取してすてたまはざれば、六道に輪廻すべからず」と言われている。信心の決定と攝取不捨の利益にあづかることは体験的に同時であるとともに論理的にも同時なのである。歎異抄の信心とは弥陀の誓願の御言葉信じる信心であるが、その信心が決定したとき、《阿弥陀如来》のかたより「攝取不捨」の慈悲と智慧の中に誕生したことに信心の行者は覚醒するのである。その「攝取不捨」の慈悲と智慧の中に誕生したことにめざめたとき、信心の行者は「攝取不捨の利益」の中に在ることを全身をもって体験的に知るのである。すなわち救う《阿弥陀如来》と救われる《自己》との救済関係の成立である。これが歎異抄の「救い」の体験である。したがって「攝取不捨の利益」とはこのような救済体験としての宗教的体験である。

宗教的経験は普通「信心」「信仰」「廻心」「救い」といった言葉であらわされるのであるが、この「撰取不捨の利益」といわれている宗教経験も宗教学的に言えば「救い」の体験である。

「撰取不捨」とは「仏説觀無量壽經」の「無量壽仏の」一一光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨（第九真身觀）からきている言葉であるが、無量壽仏の光の中におさめとられるとは一種のメタファーであり、その意味するところは「阿弥陀如来」の智慧の中におさめとられること、つまり智慧の世界がひらかれるということである。親鸞聖人は「しかば阿弥陀仏は光明なり。光明は智慧のかたちなりとするべし。」（唯信鈔文意）と言われているように、光明は智慧のメタファーである。したがって歎異抄における「救い」は「阿弥陀如来」の智慧の中に誕生することであつて、いわば智慧の体験なのである。

歎異抄の「撰取不捨」はそのような光のメタファーを「意味場」として教学的言説を展開する。歎異抄の「撰取不捨」は「阿弥陀如来」の慈悲に裏打ちされた智慧の中に「含まれてある」という被包摂性体験としての宗教的感動の表現である。もはや撰取されて捨てられることのない自己の発見、その自己の発見は同時に自己を撰取して捨てざる「阿弥陀如来」の発見でもある。宗教哲学的には全体の中の自己の発見であると同時に自己を包む全体の発見でもある。これは私の教学で言えば行為の範疇から出て存在の範疇を発見したのである。それは哲学的に言えば存在との出会いということである。「阿弥陀」とは限り有る存在を超えた存在という意味であり、その意味で「阿弥陀」とは「非限定性存在」ということである。「非限定性」とは「被

限定性存在」である信心の行者にとつての超越であり、それはその意味で信心の行者にとつての超越的存在であるということができる。このような「存在体験」が歎異抄の宗教体験であったのである。したがって智慧の体験とは「非限定性存在」と「被限定性存在」との臨界面を明確にし、しかもその関係の一体性を覚知する体験である。

『三部経大意』と『登山状』

那須 一雄

〈A〉法然の初期の著作であると考えられる『三部経大意』（一一七五―一一八六成立?）と、専修念仏に対する延暦寺衆徒、南都教団の鬱陶を緩和するために、法然が晩年近く、聖覚に執筆された書状である『登山状』（二二〇四―二二〇六成立?）には、共に「定善・散善・弘願の三門」という名目が用いられているが、この名目の使用のされ方は少なからず異なっている。本論では、この点について両者を比較検討する。

〈B〉『三部経大意』における「定善・散善・弘願の三門」……法然が偏依一師と仰いだ善導は、『觀無量壽經』（以下「觀經」）の三心を浄土往生のための正因としている。（真聖全①五三三）善導は、この『觀經』の三心について詳細な解釈をしているが、そのうち特に至誠心釈は、善導当面の読みをすれば、自力的な実践を説いたものとも受けとれる。この点について、法然は、

『三部経大意』において（昭法全三三以下）、『観経四帖疏・玄義分』（以下『玄義分』）の要弘二門判、深信釈中の機の深信を説いた文、『往生礼讃』の無間修について説いた文、回向発願心釈中の二河譬の文を示すことにより、善導の「至誠心釈」の解の仕方に、「惣（自力・定散二善）」と「別（他力・弘願）」の二義があることを示す。そして、善導の至誠心釈当면にはあらわれない他力・弘願の「別」の至誠心を具すべきことを強調する。

すなわち、『三部経大意』における「定善・散善・弘願の三門」という名目は、この善導当면では、自力的に解釈しうる『観経四帖疏・散善義』至誠心釈に惣別の二義があることを示す中で用いられている。

〈C〉『登山状』における「定善・散善・弘願の三門」……法然は、『登山状』では、仏教を聖道門と浄土門に分類し、この浄土門の教えを、『観経』にもとづいて説明することに意を注いでいる。（昭法全四二〇以下）まず『観経』に説かれる定善二善について説明し、その後、善導の『玄義分』の要弘二道判を引用することにより、『観経』には『大無量寿経』（以下『大経』）に説かれるような阿弥陀仏の大願業力に乘じる弘願の教えがあることを強調する。そして、その後、その弘願について、『大経』の第十八願文、『往生礼讃』後序の本願加減の文、『観経』流通分の「仏告阿難、汝好持是語、持是語者、即是持無量寿仏名の文、『観経』の真身観中の文、『阿弥陀経』の「聞説阿弥陀仏……即得往生」の文、『般舟三昧経』や五台山の大聖竹林寺の記における念仏を強調した文、等をあげることにより、『弘願』とは、

弥陀念仏であることを強調し、この弘願の教えの仏教の教えの中における正当性を以下論ずる。

即ち、『三部経大意』の「定善・散善・弘願」の名目は、至誠心に総別を見、別の弘願の至誠心を強調する為に使用されているのに対し、『登山状』の「定善・散善・弘願」の名目は、浄土教の行業を分類し、弘願である称名念仏を強調するために使用されている。

〈結論〉『三部経大意』における「定善・散善・弘願の三門」の名目は、善導当면では、自力的に解釈しうる『散善義』至誠心釈に惣（自力・定散二善）と別（他力・弘願）の二義があることを示し、別の弘願の至誠心を強調するために使用されたものである。これに対し、『登山状』における「定善・散善・弘願の三門」の名目は、浄土教における行業を『観経』に基づき分類し、弘願である称名念仏を修する事を強調するために使用されている。従って、『三部経大意』においては、「弘願」と称名念仏とを明確に結びつけていないのに対し、『登山状』においては、「弘願」と称名念仏とを明確に結びつけている。

註

(1) 『日本仏教典精大事典』四一―一頁参照。

(2) 拙稿『法然とその門下における善導至誠心釈の解釈』、『龍大大学院研究紀要16』参照。

『教行信証』信文類と『御文章』

徳 永 大 信

蓮如上人は『御文章』に何を表現されようと言われたか。特に五帖目、第五通をみる中に親鸞聖人の『教行信証』を適確に把握しておられ、それを領知した上で『御文章』をあらわされている。

五帖目第五通の中段に「これを『大経』には、「令諸衆生功德成就ととけり」という言葉は、信心獲得ということに深い関係を持つているということを明かされている。

『教行信証』信文類の至心積のところ引かれている。この『大経』にある「令諸衆生功德成就」という功德という字は何を意味するのか。このあたり覚如の『改邪鈔』には、

「しかれば凡夫不成の迷情に、「令諸衆生」の仏智満入して、不成の迷心を他力より成就して『願入弥陀界』の往生の正業成ずるときを『能発一念喜愛心』とも、『不断煩惱得涅槃』とも『入正定聚之教』とも『往不退転』とも、聖人釈しましませり。」
(真聖会、三、八七頁)

もふまえてある。

もとより『大経』には、

「衆のために法蔵をひらき、広く功德の宝を施す、諸の衆生をして功德成就せしむ」

をうけ、「十二禮」には、

我、彼尊の功德の事を説く、乃至、衆生に廻施して、彼の国に生ぜしむ

『浄土論』に、

「能く速やかに功德の大宝海を満足せしむ」

これを曇鸞は、論注に、自利利他の功德力を成就せしものは、正しく如来であるとした。

善導の『玄義分』には、

「一切善悪の凡夫往生を得んとするもの皆、阿弥陀如来の大願業力に乗じて増上縁となさざるはなし」

という表現が根拠となっている。

曇鸞が八番問答を設けて論議をされているのを、信巻の最後にとりあげられているのは曇鸞自身に、下々品の凡夫の自覚があつたのであり、『教行信証』に難化の三機(五逆、謗法、闍提)を説いて、そこに自分を見出しておられる親鸞自身の問題となつているからである。

『教行信証』真仏弟子釈の釈文、また「化身土巻」の真門釈の教示の文には、

「悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雑し、定散心雑するがゆえに、出離その期なし。みづから流転輪廻をはかるに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし」

と二十願の機を厳しく出されてある。

蓮如上人は『御文章』によって何を伝えようと言われたのか。

二帖目第五通では、

「まず我身は、十悪五逆、五障三従のいたづらものなりとふ

かくおもいつめて」

(機の深信)

「そのうへにおもふべきようは、かかるあさまし機を本とたすけ給へる弥陀如来の不思議の本願力なりとふかく信じ奉て」

(法の深信)

となつて表現されている。

『御文章』二帖目、第三通で、

「かの北国中において、当流の信心未決定のひとをおなじく、一味の安心になさんかためのゆえに、今日今時まで堪忍せしむるところなり、

乃至

しかれば、祖師聖人、御相伝一流の肝要は、ただこの信心ひとつにかざれり、これをしらざるをもつて他門とし、これをしれるをもつて真宗のしるしとす。」

信心という親鸞聖人御相伝一流こそが、「信巻」においては、特に臺灣・善導を通して、本願力の目あては、五逆、謗法の者を含むすべての衆生であることを示し、そこには、善導の「法事讃」を出す中にも「謗法も闡提も廻心すれば皆往く」と説かれた内容となつたのである。

近代における伝記と共同体

——真宗教団と妙好人伝を手がかりに——

黒崎 浩行

近世末期以降に登場した「妙好人伝」は、真宗教団において真俗二諦論にあらわされるような道德の遵守を規範的に提示する作用をもつてきたとしばしば論じられるが、大正・昭和前期には異なる展開もみせる。まずは、従来複数の信者伝の編纂物という形であつたのに対し、特定の個人をめぐる言行録が編まはじめた。これにより、個人の信仰や宗教体験にたいする究極的な価値づけの指針として「妙好人」がとらえられ、それを通じて再び真宗教団と社会道德、あるいは宗教と社会の関わりが論じられるという経路が生まれてきた。これは鈴木大拙が第二次世界大戦敗戦前後に著した一連の妙好人をめぐる著作に結実する。

だが、同時期の妙好人伝は、知識人の個人主義・体験主義を経由しない形でも展開された。すなわち、教団機関紙を通じて紹介され、論じられた妙好人である。真宗大谷派本願寺寺務所が大正一〇年（一九二二）から発行した雑誌「教化」は、「一派の教化事業に対する枢要なる事項を研究討議し、以てその実行上の統一を期せんと」して組織された「布教研究会」の発足にともなつて発刊されたもので、さまざまな布教形式を検討する論考を掲載している。ここでもやはり「真宗信徒の模範」とし

ての「妙好人」が積極的にとりあげられている。第八・九号（大正一〇年（一九二一）十一月）の竹中慧照「釈尊より聖人へ、聖人より妙好人へ流れたる信境」では、妙喜尼という豊後國速見郡鶴見村出身の尼が、村人に桶の水を頭からかけ注がれても「天から暴雨ふると思へばそれでよろしい」と平気であったという逸話を紹介しているが、これを釈尊および親鸞の逸話とあわせて「転悪成善の益」の境地の尊さとして評価している。災難に遭つてもかえつてそれを法縁とみなして喜ぶという逸話は、僧純編「妙好人伝」四編（安政三年（一八五六）十月序）下所収の「三州その」などにもみられる典型的なものだが、ここでは釈尊と親鸞の逸話と併せて紹介し、釈尊の境地が浄土真宗の流を汲む者たちによって再び現実のものとなつていくところにおいて、言ひ換えれば、真宗の法流を継ぐものにおいて、はじめて現れる篤信者像の独自性が強調されているのである。

また、第五号（大正一〇年（一九二一）七月）の多田鼎「俗諦論」では、具体的な妙好人の紹介はなされていないが、やはり妙好人が真宗の道徳の独自性をあらわすものとして論じられている。真宗における道徳の問題が、近世の東本願寺においては徳川氏との関係のなかで純粹性を失い、また儒教的色彩が濃くなり、さらに明治期には国民教化政策への迎合へと走つていったなかで、妙好人の「因は、「此儒教又は異教真宗の難色を離れて、真宗道徳の特殊の色彩を放つ」とされ、「殆ど此二百年間数百万の同朋の典型として、其生活の上に、遠く蓮如聖人門下の同朋から流れて来た一個独特の渾然たる真宗的色彩を現はし

て」いる、と評価している。

このようにみえてくると、大正・昭和前期の妙好人をめぐる言説を規定するもう一つの要因として、真宗教団のアイデンティティへの志向があり、この点で、真宗教団における布教化方針の統一をめざす「教化」誌において妙好人が積極的にとりあげられた事情が理解できる。ただし、このような政策的に意図されたありかたとはやや異なつた位相において、共同性に関わるかたちで篤信者の言行が編まれていった動きが存在した可能性も考えられる。それは、大正一五年（一九二六）の「信者古兵衛言行録」が吉兵衛の遺徳を偲ぶ一群の人々によつて編纂され、昭和三年（一九五七）の「播州の宇右衛門」が、「宇翁遺徳顕彰会」という地域的な組織によつて出版されたことからうかがえる。それがいかなる共同性を生んでいったのかという調査は今後の課題である。

願生浄土

西坂孝介

親鸞は、衆生が獲得する一心帰命の信は、如来回向の真実信心（信樂）と了解するのであるが、その信心が衆生に何故成就するのかという問に対し、その根源性を「欲生心」に見出したと考えられる。その事は「三心・一心問答」（信巻）において考察されるが、その基点は、世親の「世尊我一心帰命尽十方無碍

光如来願生安樂國（願生偈）という教説を通して「本願成就文」に頷いたことにあり、私はその課題を「願生浄土」と考える。ではその事は衆生にとって如何なる意味をもつのであるのか。「住生浄土」と伝承されてきた浄土教を、何故「願生浄土」と位置付けるのか。その課題を確かめる一つの視点に、親鸞の「欲生心」の了解があると考えられる。

ところで、一心帰命の信は、「疑蓋間難なき信樂」（信巻）であるが、その信樂が何故衆生に成就するのか、という課題を自証するのが欲生心の推求である。それは、信が自らの内に欲生を開顯することにおいて信樂を証明するところに、一心帰命の信が如来回向の信樂であることを証明すると言えよう。換言すれば、如来回向の至心信樂が、真実清浄の信樂であることは、衆生の生死勤苦の根源を自らの内に見出した如来が、その苦惱を抜かんとして、その原因を自らの存在の根柢において内観・思惟し、その苦惱の根源に、自らの大悲の行を無限に展開していくことを、「欲生我國」（大經）として衆生に教示することにおいて、一切衆生を招喚しようとしたのであり、そこに欲生心の意味があると了解できる。それ故に、如来は、本願三心を展開することによって、苦惱の衆生に一心を成就するのであるが、その一心は「回向心為首得成就大悲心故以他真實欲生心回施諸有海」（欲生釈）として成就するのである。それ故に、一心帰命の信は大悲回向心である欲生によって具体的に衆生に顕現された真実信心であると了解できる。では、その事が具体的にどこで自証されるのか。

親鸞において、よき人法然との値遇は「歸本願」（化身土巻）

ということによって表現されていくが、それは無始已來虚仮不実にして生死苦惱の中に流転沈迷し、「無有出離之縁」（觀經疏）で「いづれの行もおよびがたき身」（歎異抄）の事実を知らされた事であり、その衆生が自らの善根功徳を以て回向しようとするのは「此必不可也」（信巻）であることを信知したのである。その自

己の分限を証知した（すなわち親鸞の回心懺悔の体験による）ことが、同時にその衆生を平等に救済せんとする本願に値遇した事を意味するのではなからうか。その回心は、如来によって選択された本願の行、すなわち南無阿彌陀仏の名号に帰依していくことを通して、一心帰命の信に証知された自覚内容であることを意味する。換言すれば、南無阿彌陀仏の名号を行の体として、本願力回向により一心帰命の信が衆生に成就した事実において「本願成就文」が仏説として頷かれたことでもある。

その事によって親鸞は、南無阿彌陀仏の名号を事実の根柢（体）として、その根源に至心を見出し、その至心を根柢として信樂を見出し、その信樂によって衆生に欲生を開顯するように、因位の根源へと願心を推求していくのであり、それは同時に、自我に執着して生きる衆生の自我心を証知せしめることにおいて、その事実全体を以て「我が国に生まれんと欲」えと招喚する大悲回向心を成就するのであり、それは衆生に「彼の国に生まれんと願ず」という内実をもって一心を開示しようとする願心への信知である。そこに、本願とその成就において成就する仏道が「願生浄土」として衆生に具体的に開顯されるのであり、その根源的原理を親鸞は、「欲生心成就」（欲生釈）で考察しているところと了解できるのではなからうか。

他利利他の深義

緒方義英

『証文類』冒頭には、真実証を顕して、則ちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり」とあり、その得証の道理を「同」巻末に、「大涅槃を証することは願力の回向に籍りてなり」と、弥陀の往・還二回向に因ることが示されているのである。往相回向とは、回施功德の往相が弥陀によって回向される用きをいい、還相回向とは、利他教化すべき還相が弥陀によって回向される用きをいい、かかる二種の相が回向成就される事態に、弥陀の本願力成就をみるのである。

往相並びに還相を回向する弥陀の本願力成就は、菩薩が自利利他の行を成就する、その五念門行にあるといわれる。というのも菩薩は自利利他の五種行を満足し、五功德を成就していくのであるが、それは偏に一切衆生に用きかけられる行業故、自ずとその功德相が衆生に現れてくるからである。従って、五念門行にみる入出の次第を窺えば、そこに往相・還相が明らかに現れてこよう。

五念門の中、先ず、菩薩は衆生を往生させる為に、阿弥陀仏を礼拝する。なぜ阿弥陀仏を礼拝するのかといえば、阿弥陀仏の正遍知が衆生を善巧方便し、願生の心を抱かせて、往生浄土させるから、その阿弥陀仏に衆生を向かわせようと、自ら礼拝するのである。衆生は仏を礼拝し浄土を願生する、これが衆生

に初めて現れた菩薩の入功德の相である。

次に、菩薩は衆生に称名させようと、阿弥陀仏を讃嘆する。なぜ阿弥陀仏を讃嘆するかといえば、称名こそ如来の光明智相に依るものであるから、それを実の如く修行・相応させようと、自ら仏徳を讃嘆するのである。衆生は名義に随順し称名する、これが大会衆に現れた菩薩の入功德の相である。

続いて、菩薩は衆生に寂靜三昧を得させようと、一心に専念し作願して寂靜止を修める。菩薩が一心に作願するから、その願成就に衆生は蓮華藏世界に入る、これが衆生に現れた菩薩著摩他の入功德の相である。

また、菩薩は衆生に觀察を修めさせようと、浄土の妙莊嚴を専念し觀察する。菩薩の觀察回向をもって、衆生は浄土に至り、種種の法味樂を受用する、これが衆生に現れた菩薩毘婆舍那の入功德の相である。

菩薩は苦惱の一切衆生を見捨てることなく、回向によって大悲心を成就する。衆生に自らと同等の功德、則ち入出の功德を回向することをもって、衆生を往生させ（入功德）、速やかに著摩他毘婆舍那巧方便力を成就させる（出功德）のである。それで回施功德された機もまた、煩惱生死の世界に入つて、応化身を示し、遊ぶが如く一切衆生を教化・利益する、これが菩薩回向の出功德の相である。

以上、菩薩の五念功德を窺つたが、その入功德は衆生を浄土に入らせ、出功德は五種功德回向をもって浄土より出だすものであった。この菩薩の功德が、阿弥陀仏の利他によるものであればこそ、他利される菩薩もまた、能く利他を円満することが

できよう。他利によって利他するという他利利他の菩薩をして、真に仏の利他は顕現され、実に衆生の他利が具現されると思われるのである。

さて、阿弥陀仏は往相と還相を回向するが、その往相回向の中に真実証があるとされる。一方、還相の衆生利益に利他の正意が顕されていれば、還相即ち利他円満の妙位である。さらに「大涅槃、即ち是れ利他教化地の果」であることより、利他教化地の還相に真実証をみることできよう。

往相回向と還相に真実証が開かれているとは、つまり往相を回向するという衆生利益が、還相によって為されるということを意味し、往相回向の現実を、還相の衆生教化にみれば、それは正しく五念門を行じて、五功德を回向する菩薩の利他行である。この利他行に深奥なる他利利他の義を思うのである。

中世真宗の教団教学形成のエートス

本多 静芳

親鸞の存命中から生じた信心をめぐる意義は教えの誤解によるものだったのだろうか。丁度、釈尊の宗教体験（二種深信）が表現されたものが親鸞の教学である。同じものを共有しないまま言辭のみで理解しようとする時、齟齬が生じる。これも異義であり、ここに論ずる真宗教團黎明期の教学もこれと同質のものと

いう仮説を論じていきたい。

覚如・存覚の時代、教団は社会的にも教団内的にも自身の立場を確立しようとしていた。その時の教学のエートスは、儒教倫理（国家観）と神祇思想（神道）の導入に終始した。だがこれは王仏相依の本地垂迹説、神国思想を立てており、かつて親鸞が批判した律令仏教と同じ基盤に立っている。

こうしたいわゆる「真俗二諦」論は仏法から王法を対立するものと捉えない。理想を想定し両者を相俟相資するものと促えた故に、現実社会そのものが俗諦として肯定された。

教団形成期に『改邪抄』が異端批判として、『口伝抄』『御伝抄』が血脈の正統を示すものとして覚如が示し、『諸神本懐集』に神国と国神本地としての阿弥陀仏が、『破邪顕正抄』に王仏相依が、『持名抄』に護国の仏としての阿弥陀仏が存覚により説かれる。親鸞が否定的に扱った旧仏教と同質のものとして自身の立場を認められることが関心事となった。

この教団形成期のエートス「真俗二諦」論は教学の主体となった人々の宗教意識の内実の反映であろう。なぜなら親鸞が王仏関係論を論ずる「末法灯明記」の引意は、王法と律令仏教に対する弘願の仏法を明らかにさせるためだった。そして、その八宗仏教は律令国家の要請に対する呪術的迎合として形成され、鎮護国家仏教をその性格とするのである。

つまり日本の仏教は当初から、一、鎮護国家に手段化され、二、民族宗教化した呪術として受容されたため、仏道本来の世俗的束縛からの出離・解放に反して展開した。

これに反する法然の念仏門の反正統性が指弾されたのは当然

の帰結である。専修念仏の特徴は、一、世俗性を超える普遍性を掲げたこと、二、民族宗教観を背景にした苦行主義、諸行往生からの解放を掲げることにある。

親鸞没後、神国思想が前面に出され本地垂迹説が元となり、高貴な権威である王法の国家意識が地方へ天下り、各地の土着の神祇が中央の仏菩薩の姿を現わしたものとされた。この体制が中央の大寺社の発展と共に成立したので結局仏教の教義を通して神国の認識が弘まり敬神は日本国民の習俗となっていた。

この律令体制の中で覚如が選んだのは既成仏教や国家からの弾圧を避けるため世俗体制の価値と神祇思想の導入であった。では何故、儒教の五常説や西山浄土教の影響を強く受けたのか。無論親鸞も儒教及び王仏相依説を知っていたはずであるから、覚如が幼少期に儒教を学び、彰空に浄土教を学んだからというのは証明にならない。むしろ教団黎明期の宗主たろうとした覚如の選んだ教義は結果として世法からの弾圧を回避する理論となり、その故に世法を仏法に対峙するものとなりえなかつた。そこから信心を正因、称名は報恩として決めつける一念義の強い思想が展開されたのである。

すなわち覚如は律令制によって仏教を国家に従属させ護国の宗教と位置づけた論理を自らの教学に導入し、体制の中に教団を位置づけた。この真宗黎明期のエートス「真俗二諦」論は、後年聖なる領域の十八願の信心があれば俗なる領域の歴史社会問題は解消するという現実把握、つまり信心の観念化をもたらした。つまり覚如に続く教団人は正しくそのエートスを受けと

めていった当然の帰結であり、その意味で同質の信仰の純粹性が保たれたのである。だが信心を内面の事とし自己と世俗の迷妄性への緊張関係を失なわせたのである。

親鸞における二種深信の考察

大神栄治

親鸞にとって法然との値遇は、その生涯を決定する出来事であった。それは、『教行信証』のいわゆる「後序」に「然愚禿釈鸞建仁辛酉曆棄雜行兮歸本願」と述べるように、この一句が親鸞の生涯を貫いていく指標である。「雜行を棄て本願に歸す」というそのことにより親鸞は誕生し、全てはそこに楬め尽くされていくのである。しかしこの値遇の持つ意味は、親鸞にとって一つの個人的体験として矮小化されるべきことではなく、具体的に公開された仏道に歸すということであり、そこに親鸞の仏弟子としての歩みが方向づけられていくのである。

親鸞は「信巻」至誠心釈において、善導の疏文に様々な訓点を施し、衆生の不実性が明らかになると述べて、衆生の行為していく主体の如來の真实心が明らかになると述べ、衆生の行為していく主体の問題として、「自利真实」・「利他真实」の句に「自力の真实」・「他力の真实」という事柄をみていくのである。善導の文脈から言えば、衆生が真实に誠を至していく実践内容が、自利と利他の二つの内容をもつということであり、それは衆生が関係を

生きる存在である限り必ず問題となることである。だから、この二つの事柄を踏まえないとき、その実践内容は具体性を持たない。したがってこの意味から言うならば、善導の言う「自力の眞実」・「利他眞実」は、親鸞の確認する「自力の眞実」・「他力の眞実」ということには直接結びつくわけではない。しかし親鸞はこの善導の句によりながら、具体的な実践内容の問題として衆生における回心という課題を明確にしていくのである。そして「愚禿鈔」では、この回心の問題に関わる「自力眞実」・「利他眞実」という言葉によって教相判釈をしていくのである。回心ということが、主体の確立ということに止まらず、仏道を明確にする教相を明らかにしていくところまで展開させていくのである。したがって衆生における主体の確立ということを除いたとき、一代仏教が何であるか、衆生にとつてどのようなこととして在るのか、ということとは明らかにならないということである。

このように確認してくると、深心釈で示されるいわゆる「二種深信」の文は、自意識を根底から客観する法と、その法の秩序化を意味する、教相によって開かれてくる信心の内実ということが出来る。そしてそこに「眞宗」ということが成立するのである。その意味で教相がはつきりしないということは、他の法門との区別がつかないということになる。またこのことは、法に帰すという「証」が不明瞭となることを意味する。したがって帰すべき「教」と「証」が不明瞭なとき、その信心もまた不明瞭なこととなっていくのである。したがって教相の核心をなしていくものがいわゆる「二種深信」であるということがで

きる。この信心は、念仏より生じる。したがってその信は法に相応するものである。このことによって、大般涅槃を超証すべき者として、主体が確立するのである。

宗教の本質から見た

親鸞と清沢満之の同一性

松岡雅則

宗教の本質について、自らの「内省」によって宗教の本質を確かめ、その論定を試みた西谷啓治氏「宗教とは何か」の論説に依ると、宗教が「社会の秩序」「人類の福祉」「世道人心」などの社会的功用のために必要だと考えられること、すなわち、社会的功用の有無によって、その宗教・思想の価値を論じることとは不適切であり、宗教理解としては本末転倒であることが論じられている。不適切かどうかはさておき、私は、この視座を、親鸞及び清沢満之の思想と合わせて次のように考える。

親鸞の思想の中核をなす、「廻向」の意義の転換、すなわち「如来二種廻向」の思想の基になったものとして、親鸞における「廻心」の内実が密接に関係していると考えられる。

この親鸞における廻心の定義として、「自らが身をよしとおもう」ことが自力の心であり、その心を翻し、棄てることが廻心であると領かっていた事は周知のことであるが、「あしきころをかえりみず」(『唯信鈔文意』)ということも、自力の心を棄て

るといふ他方の信の条件に挙げられていることは、注目すべき事柄であると考えられる。

これは、私たちの心理には、善を成すも悪を行うも、自分の心のままに可能であるといふ人間の思い上がり・「増上慢」の心があることを意味する。それは、自己の本当の姿は純粹・潔白なものであり、なかなか善い心は起りにくく、今は時々悪い心も働くが、努力すれば、いつかは清い私になれる、という考えである。ここには、自己(人間)に善悪の判断ができる、という思いがある。しかし、果たして人間に正しい善悪の判断の基準を定めることが可能であろうか。

ここに、善と悪は、「相対的概念」であるということに気付けない人間の無知が暴露されていることを思う。

すなわち、諸善を成すこと・倫理道德のなせる自分、又は、成していこうとする自己の心によって自己の精神が保たれている。この自己を成り立たしめているあり方が越えられて念仏申す身になった事。すなわち、「倫理的自己」から「宗教的自己」に転せしめられることは、「罰からの許し」の為の宗教から、「罪の自覚」の宗教への宗教の意義の本質的転換・純化である。

すなわち、人類が「宗教」といふ行為・事柄に求めてきたものは、自己の成してきた行為(業)に對する鬼神の天罰への恐怖心から、自己の成してきた行為(業)についてその許しを鬼神に乞ふこと。これが人類が無始以来おこなってきた宗教行為であった。この「罰からの許し」の為の宗教から、「罪の自覚」の宗教への宗教の意義の本質的転換・純化が親鸞によってなされたといふことであろう。

よって、親鸞に於ける「衆生利益」とは、人間における「自我からの解放」の一点にある。「解放」と一口に言っても、仏教においては、「自我からの解放」以外にないことである。

清沢満之の思想は、彼の信仰の極地が表白された、絶筆「我が信念」に殊に顯著である。これに依ると、清沢における「廻心」の内実は、他方の信における自我分別心の崩壊の体験、すなわち、清沢自身が「絶対無限者」と呼んだ宗教的眞実如来との対面による、自己の「相対有限性」の覚知であったと考えられる。これは、衆生の自我心から如来の願心への「依止」の転換、すなわち、「自我からの解放」である。

親鸞及び清沢満之における「自我からの解放」は信仰の確立の上に、彼らに願われたもの。それは、自己に於ける自我からの解放と共なる、民衆(衆生)に於ける「自我からの解放」の願いであった。この志願の体現として、親鸞は「自信教人信」の実践、すなわち、関東に於ける教化活動を展開し、清沢においては、「自信教人信の誠を尽くすべき人物の養成」すなわち、宗教的人格の育成を図って、東京に「眞宗大学」を設立した。

これは、二者ともに共通する、「自我からの解放」は信仰の確立によって、信仰心の上に湧出した社会的実践を意味するものである。故にそれは、社会(世俗)における運動原理によって要求された宗教的実践ではなく、宗教の普遍的救済の道理によって湧出した社会的実践であったと定義されるべきであろう。

(註略)

阿弥陀仏・善導・法然同格論

永井隆正

法然の『選択集』及び三昧発得を根拠として、仏・善導・法然の同格、「仏典」・『観経疏』・『選択集』が等同であると、高橋弘次博士は主張されている（『選択集の性格について』）。恵谷先生古稀記念「浄土教の思想と文化」所収）。しかし、法然は仏（仏典）・善導（観経疏）の同格等とは語っているが、自らをそれらと同格等であると積極的に語っている訳ではない。高橋博士のように位置づけられるのは、法然門下において、その恩徳を讃歎し、人格を敬慕し、『選択集』を「仏典」のごとく扱ったからである。

『知恩講私記』には、『選択集』第十六章私釈段の善導弥陀化身、観経疏の弥陀直説、述作の由来のところが引用し、法然を「非直也人」「弥陀化身」「勢至垂跡」「善導再誕」と讃じ、「弥陀如来勢至菩薩二而不二」と表現し、法然を弥陀・善導と同格に位置づけている。また、「善導和尚証定疏正浄土宗之監触」源空上人選択集專為他方門之指南」と述べられている。これは『選択集』の「善導観経疏者是西方指南」と対照することにより、『観経疏』と『選択集』を等同に見ていると考えられる。しかも、『知恩講私記』には、「口称之力現身得証等導和尚」とあるように、三昧発得においても、法然は善導と等しいとしている。ここに高橋博士が『選択集』と三昧発得を根拠に、仏・

善導・法然を同格と見られるよりも、より具体的な証拠を見ることができないのではないであろうか。

さらに源智撰とされる『選択要決』には、法然に対して、「重_ト其恩、恐_レ如_レ尺尊、貴_レ其徳、想_レ非_レ直人」と讃歎し、「解行俱備力堪、師位、所為非_レ凡將是眺也」と示している。これは『選択集』において、善導に対して、「行発、三昧、力導、師位、解行非_レ凡倫、是眺也」と表現されていることを法然に置き換えて『選択要決』には示されているのである。これは正に善導と法然との同格を示しているといえよう。また、『選択要決』には、「選択集、西方指南、行者目足也。西方行人必須_レ珍敬_レ者也」と示され、『選択集』に「善導観経疏者」とあるのを『選択集』に置き換えている。これは正しく『観経疏』と『選択集』との等同を示しているといえよう。そして、「仰_レ討_レ本地_レ者大唐導師也」「俯_レ訪_レ垂迹_レ者我朝先達也」と『選択要決』が示すところは、『選択集』において「仰_レ討_レ地_レ者四十八願之法王也」「俯_レ訪_レ垂迹_レ者修念仏之導師也」とある表現のように、弥陀・善導の同格を主張するところを、善導・法然の同格とするように置きかえている。このように『知恩講私記』や『選択要決』に示される法然の位置づけは、弥陀と善導と法然が同格に扱われ、さらに『観経疏』と『選択集』とが等同に扱われていることが分かるのである。しかも、それらの同格性を示す根拠として『選択集』第十六章私釈段が用いられていることである。その内容は、まず『浄土三部経』等に八種選択があり、それはまた、弥陀・釈迦・諸仏の選択であると示される。つづいて略選択が示され、さらに偏依善導一師論が三昧発得を一つの根拠として示され、

『観経疏』が証定疏であり、弥陀直説であること。しかも善導は弥陀の化身であると示される。そして最後に「感水月得降昇」と示された感交道交の法然自身の体験（三昧発得の体験を示唆しているとも受けとれる）を示して記述を終えている。この私釈段の内容に、先に示した『知恩講私記』や『選択要決』の内容を加味してみると、弥陀・釈迦・諸仏と善導（弥陀化身・三昧発得）と法然（弥陀化身・勢至垂迹・三昧発得）との同格性が主張でき、また『仏典』（浄土三部経・八種選択）と『観経疏』（証定疏・弥陀直説）と『選択集』（略選択）との等同性も主張できよう。そして弁長の「我等法然上人奉信、法然上人奉信、善導、善導奉信、釈迦弥陀給」（浄土宗要集）の詞も、上述の点から見直すべきである。

『大無量寿経』にみられる

「一生補処」の菩薩について

奈良弘元

『大無量寿経』の「四十八願」中の第二十二願には「たとい、われ仏となるをえんとき、他方の仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生せば、究竟して必ず、一生補処に至らしめん」（岩波文庫本『浄土三部経』上、以下同じ）とある。この点について、藤田宏達は「極樂世界に生まれ無量の寿命を得た者が、覺りて次に求めるというのは矛盾した表現である」（『撰註大無量寿経』

阿弥陀経』昭和五〇年、法蔵館、一九四頁註記）と述べている。岡村周隆編纂『真宗大辞典』（昭和四七年改訂再刊、永田文昌堂）の「一生補処」の項には、「一生補処」についての解釈について、「現益」と「当益」との二通りの説が行われている旨の説明がある。

また、第二十二願の後半部分の読み方についても、「（ただし）その本願により、自在に化（成）せんとするところの、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を披り、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで菩薩の行を修し、十方のもろもろの仏・如来を供養し、恒沙の無量の衆生を開化して、無上正眞の道に（安）立せしめ、常倫の（菩薩）に超出して、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せんものを除く」と読むべきところを、真宗では、親鸞の読み方に従って、「除く」範圍を「無上正眞之道」までとし、「その本願……無上正眞の道に立たしめんをば除かん」と読み、「常倫」以下も「常倫諸地の行を超出して現前に普賢の徳を修習せん」と読んで、その読み方を異にしている。したがって、「一生補処」の菩薩のとらえ方が真宗と他とは異なってくることになる。

また、「その本願……」以下の経文について、岩波文庫本の註記では「浄土に往生した者は一生補処の菩薩となるが、衆生救済の本願のある菩薩だけは例外で一生補処の位に至らないと、一般に解する。しかるに親鸞は「除く」に著眼し、（中略）すべて一生補処の位に在り仏果に達する菩薩であるが、それらのうち衆生救済の普賢行をなす菩薩だけは浄土に住することなく、還相廻向のはたらきをもって娑婆世界に來り、利他教化をなし

つづけるから、その間は成仏を願わないと解釈し」ている、と説明している（二八六頁）。

これに対して、『真宗大辞典』では「故らに一等下りて一生補処の地位に住し、利益衆生の事業に従事する」（一一一頁上）「十方世界へ出でて前仏の跡を補ひ、衆生に対して説法教化を行ふべき徳がある故に、一生補処の菩薩と名づけたのである」（同上）などと説明しており、岩波文庫の註記の説明と異なっている。

以上の通り、「一生補処」の菩薩についての解釈には、いろいろな相違点があり、今後、この点をどのように調整してゆくべきか、多くの問題点を残したままになっている、といえよう。

大山崎大念寺来迎仏像の胎内經典について

中西 随 功

京都府乙訓郡大山崎町にある浄土宗大念寺の阿弥陀仏像から胎内納入品が発見されている。そして、この納入品は昭和十六年ごろに雨露にさらされて破損していた仏像の胎内より取出され補修されて別に保管されている。

この補修にあたっては、経巻は糊離れや虫喰について、その他、交名・戒文・修理記等はボール紙にはさんで整理されている。又、断片になっている交名はハトロン紙に包んでボール紙に糸で固定したり貼付したりしている。

この阿弥陀仏像は周知の如く後鳥羽上皇の息、道覚法親王と

浄土宗西山派祖、證空が中心となり、仁治四年（一二四三）頃に造立された真如堂様式の仏像であることも知られている。更に、この仏像の胎内納入品については最初に広小路亨氏により紹介されて以来最近には青木淳氏により詳細な研究報告がある。これらの先行論文において内実を知ることができ、未だ胎内の写経經典についての考察は残された課題である。

いわゆる、写経經典としては『無量寿経』上下二巻、『観無量寿経』一巻、『阿弥陀経』一巻、『法華経如来寿量品』一巻、『梵網経菩薩心地戒品』一巻の五部六巻と善導の『観経疏玄義分』一巻が納入されている。この經典はとりわけ證空の手元で親しく用いられていた手澤本を書写されたと想定できる。そして、これらの經典を書写するにあたり選定したのも證空であろうと考えることも可能である。

この事実についての明確な記録は無いが、この写経經典は證空の教旨において欠かせない典籍である。

いわゆる、浄土三部経をはじめ、善導の五部九巻の中より浄土教の深意を宣明している『観経疏玄義分』を撰び、又、證空の戒念一味の教学において肝要な『梵網経』、それに加えて『法華経如来寿量品』は證空寄進の磯長叡福寺所蔵の舍利器の銘文に記されていることや、證空は慈円の発願した仏舍利讚嘆の法要である報恩舍利講においても如来寿量品を説誦していることも注目できる。この様なことから、これらの經典は證空により選定されたと考えられる。

さて、『無量寿経』上巻は遊心の他に数入により書写されている。そして、交替して書写したと考えるよりも、むしろ一氣に

頓写する為に、別々な料紙に分担を決めて写し、各の書写完了後にはりあわせている。但し、教箇所に二枚の紙に亘っている行もみられるので、何枚かの料紙は各自、はりあわせて用いられたことが窺える。

更に、全般的に言えることは急いで写されているので誤字や乱雑な文字、行の乱れが目につく。

次に、『無量寿経』下巻は前半は曇空の門弟中、嵯峨義の道観證慧と西谷義の法興淨音と深草義の円空立信の三人により書写されている。

そして、『観無量寿経』は範祐と遊観と他一人の三人による筆である。又『阿弥陀経』は慧阿弥陀佛、有能、專信のいずれか一人の写経である。更に『法華経』は念光の書写である。そして、『梵網経』には円空立信の奥書と署名がみられる。最後に、『観経疏玄義分』は感空、願證、證月、蓮鏡により写されている。

これらの經典類を大正蔵経本と対校しているが、その結果概して言えるのは、筆者交替の箇所について重複等の不具合を指摘できる。

更に、その交替の箇所についても文段の区切りをも意識せず写されていることも知られる。

島地黙雷の真宗理解

野 世 英 水

島地黙雷はその大教院分離運動において「神仏二宗」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が、しかしながら島地の神道理解には「朝政」こそがすべての者が奉ずべき「純粹ノ神道」であるとして、神道を非宗教化してゆく理解や、「理体」においては神道と仏教とは即一するとの理解も見られ、そこでは仏教と神道との原理的相違は必ずしも自覚化されているとは言えず、それらの形式的分離を求めるに止まっていたと考えられる。また信教の自由、政教分離の主張においても、信教の自由は「政ヲ害セス」「国ヲ乱ラス」「忠信善良ニ帰着セハ」という制限を付すものであり、政教分離の「教」も「我国ヲ保チ我国ヲ守」るものでなければならず、「政教相依、文質彬々」として「政ヲ裨フル」ものでなければならぬとしており、あくまでも絶対主義体制への「裨補」を前提としつつ、そのための信教の自由の主張であり、政教の分離、政教の相互補完の主張であったことが知られる。したがって、このような島地における大教院分離運動においても、真宗の大教院からの離脱の達成という運動の一定の成功とともに、信教自由の口達や、さらには明治憲法の信教自由条項をそのまま認め、大枠において明治政府の神道国教化政策を受け入れていくという、限界性も見られることとなるわけである。

では、このような内実を持つ島地の運動の背景となつた真宗理解としては、どのようなものがあつたのであろうか。島地の真宗の教義理解に関する研究は少ないが、このことに関して先に吉田久一氏は「その真宗教学理解は、大部分僧侶の『指方立相』等の伝統的理解に対し、教義の自由な現世的解釈に中心があつた」（『日本近代仏教社会史研究(下)』）と指摘されている。ここでは氏の「現世的解釈に中心があつた」との指摘に留意しつつ、島地における真宗理解をうかがい、もつて島地の運動の信仰上の背景について考えてゆくこととしたい。

まず島地の行信理解をうかがうに、島地は真宗の教義を「唯念仏往生ノ一法」の外にはないとし、信は大経第十八願文の三心に位し、行は乃至十念の称名に位するとする。そして「法体露現ノ名号」を聞信する一念において仕因が満足し、「万徳ノ名号」を称念することが「仏恩ヲ報謝スル」ことであるとして、信因称報義の立場を明らかにしている。すなわち、島地の行信理解は伝統的な信因称報義に立つものであり、称名とは報恩行であるとして知られる。

またその報恩理解においては、信後相統の報恩行は称名のみではなく、「人道ヲ履行」し、「四恩」に「通報」し、「上ハ朝家ニ奉へ、下ハ人民ニ対シ、出入俯仰自ノ義ヲ尽シ、進退動静他ノ権利ヲ妨ゲ」ず、「資生産業凡百の事業」を行い、「皇制ヲ遵奉」することも「仏恩報謝ノ一端」であるとしている。すなわち島地は信後相統の報恩行を、称名のみならず人道履行、四恩通報、朝家奉事、資生産業、皇制遵奉などへと拡げて捉えるのであり、報恩行に社会的、現世的解釈を付与していつているこ

とが知られる。

さらにその真俗二諦理解においては、俗諦の「出所」の中心を乃至十念の報恩行であるとし、その報恩行としての俗諦の具体的内容としては「聖護ヲ賛シ」「朝旨ニ対へ」「政化ヲ裨補」し「皇政ヲ感戴」するなどがあるとしている。すなわち島地は乃至十念の報恩行としての俗諦門の「躬行実践」として、朝旨奉戴や政化裨補、皇政感戴などをすすめているわけである。

以上のことより、島地は伝統的な信因称報義に立ちつつ、その枠内において信後相統の報恩行に社会的、現世的解釈を行い、その報恩行を俗諦の根柢であるとして、絶対主義体制への裨補をすすめていったことが知られる。すなわち島地における絶対主義体制への裨補には、報恩行という信仰上の位置付けが為されてきたわけである。

中世における草木成仏観について

萩山深良

中国仏教において隋唐時代以降に展開した非情成仏論では現実の非情（草木）がどのように具体的に成仏するかということが問題とされなかつた。

それに対し、日本においては草木が具体的にいかに成仏するかという事実性が強い関心をもつて問われた。平安中期に到り、台密の理論化に大きな役割を果たした安然（八四一—九〇一）

は日本的な草木成仏論を主張した。

安然是、密教の阿字に発する真如の遍在性を根拠とし、真如の発心修行成仏としての草木の発心修行成仏を強調した(『菩提心義抄』(『樹定草木成仏私記』)が、その場合どのような事柄を以て草木の発心修行成仏と言えるのかという点に関しては必ずしも明確ではなかった。安然の理論を受け継ぎそれをより具象化していったのが中世の本覚思想における草木成仏論であった。

一、実体的草木成仏観 安然も「草木自発心修行成仏」を説いていたが、院政期から鎌倉初期の成立とされる「草木発心修行成仏記」になると「草木既に生住異滅の四相を具す。是れ即ち草木発心・修行・菩提・涅槃の姿なり。是れ豈に有情の類に非ずや」と言う。即ち、草木が芽生え、成長し、花実をつけ、枯れるという過程、自然のままの草木の姿がそのまま発心・修行・菩提・涅槃であるとする実体的或いは具象的な草木成仏観が成立する。草木における世間相常住である。

二、草木即仏観 鎌倉初々中期(十三世紀前半)成立の『三十四箇事書』では、これが更に展開し、「草木不成仏」が説かれるようになる。即ち、仏の三身は無作であり本然として存在する。又「無始本有として一切の諸法は皆三身の体なり」とされ、それ故衆生と草木は不二一体であるから衆生成仏即ち草木成仏である。ただし、「実に草木不成仏と習ふ事、深義なり」とされる。その理由は、依報たる草木が成仏すると依報世界が減少し、世間相常住に反することになる。従って、草木の二々の姿そのままが常住の仏の姿であるのだから、事実には草木不成仏と言

うべきである、とされる。さらに、「成仏と云へば、人々、非情を転じて有情と成ると思ふ。全くしからず。ただ非情ながら、しかも有情なり」とされる。ここにおいて非情の草木はそのまま有情、仏である。すなわち草木即仏観の成立である。草木は非情のままでも有情と同等の徳を持ち有情に徳を与えるが故に不成仏と言い得るという考え方である。

三、草木即神観 この草木即仏観は中世の神仏習合思想の中で神道理論に組み込まれ草木即神観となる。その典型が三輪流神道の中に見られる。鎌倉時代(十三世紀後半)の成立と考えられる『三輪大明神縁起』には、三輪明神の託宣として、「草木国土が悉くみな我が躰なり、悉くみな我が栖なり」(『草木国土。悉皆我躰也。悉皆我栖也。』)と言われている。三輪明神は三輪山を神体とするという古来からの信仰を変更することなく、その信仰の理論的表現として草木即仏観を受け入れて草木即神観を打ち立てたといえよう。仏を神に置き換えることが可能であったのは、三輪流神道が真言密教の系統を引く神道であり、三輪明神の本地が大日如来とされていたことによるといえる。⁽¹⁾

注

(1) 新川哲雄「三輪流神道における『草木国土悉皆我躰』参照。

『選択集』と『摧邪論』

— 念仏観を中心として —

安藤 文雄

今回このようなテーマで発表するについて、私の考えてみたことは明恵高弁による『選択集』批判を検討することで、法然の仏教観の一端を明瞭にしたいということである。明恵は『摧邪論』において、法然の主張の無根拠性を、様々の経論釈によつて、徹底的に指弾するが、それはたんに個人の感情に駆られた反発ではなく、仏教そのものの存在の否定につながるという危機感からくるものであり、仏教を否定する独断を放置するわけにはいかないという使命感に基づくものである。

『摧邪論』がその全体において問題としていることは、基本的に「菩提心」の問題であるが、『選択集』の主題は、その題号に明記されているように「選択本願念仏」という「行」の問題であるから、「行」の問題を見る立場そのものに、決定的な相違を確かめ得るであろう。今回は特に「念仏観」ということに焦点をあてて、『摧邪論』の批判を考察することによつて、法然の「念仏観」、「行」という問題を浮き彫りにしたい。

『摧邪論』において明恵が問題とするのは、まず「行」に先立つて「心」があるということ、身・口・意の三業のうち、基本的に重要なのは意業であるということである。したがつて、発心においてどのような「行」が修されるのかが問題ではなくて、

「仏果」を願ひ求める心を発すこと（発菩提心）が重要であり、そのような衆生の発心に基づいて、様々の存在と情況に応じて、多くの「教」と様々の「行」があるということである。ところが、法然の『選択集』はこのような仏教の前提となる基本的な枠組みと、仏教の出発点をまったく無視しているとするのである。明恵の仏教理解は、私たちが通常当然のこととして疑うことなく自明としている仏教観である。「行」を実践・行為性として捉えるかぎり、むしろ法然の主張に無理があるとされるのは当然であろう。

『摧邪論』において、「称名念仏」は「口称」という口業の側面面で了解され、修道における段階的評価のなかに埋もれている。発心を前提として「証」を得るための手段・方法としての実践という「行」の了解に対して、法然が提示するのは「往生の業は念仏を以て本（先）とす」という、仏道の成立根拠としての「行」である。法然の主張は、簡易な意味での修行としての「口称の念仏」ということではなくて、すべての存在に平等に「証」を開示する「行」が、如来選択の「行」として選び取られたということである。したがつて、それはたんなる修道の破綻ということではなくて、発心修行が「証」を約束するという思い込み、修道の出発点にあった顛倒が明らかになったことを意味しているであろう。そこに「発菩提心無用」と言い切つた、法然の決着があると思われる。すなわち、人間のいかなる「意念」も仏道を決定する要素ではないということである。

『選択集』が「選択本願念仏」として「行」の問題を確かめていることに注目するとき、「行」ということが明らかでないまま

に展開してきた仏教の現実への問題提起が読み取れる。私は明恵の主張が理にかなった正統なものであることを否定する必要はないと思う。ただ、問題は仏教が仏教であることを、どこで証明するのかということであり、『選択集』と『摧邪論』は「念仏」と「菩提心」ということによって、その課題性を浮き彫りにしてきているのである。

親鸞の第十七願観

貫名 讓

従来よりの親鸞教学にあつては、「行」と言えば第十八願の「乃至十念」を指し、第十七願において「行」を語る場合には、諸仏に我が名号を讃嘆せしめている阿弥陀仏のはたらきを指すと見ていた。しかし親鸞は、大行の内実を明らかにする「行巻」に、「諸仏称名之願」即ち第十七願を標願として掲げている。そうすると、あくまでも親鸞思想において「大行」を問題にする場合には、第十七願の上に見えていかなくはならないと思われる。そこで「行巻」に見られる文の上から、親鸞の第十七願観を窺つていこうとすると、小論の意図がある。

「行巻」標拳の文から窺えることは、第十七願に示される内容こそが浄土真実の行であり選択本願の行に外ならないということである。では親鸞の捉えた第十七願の意義とはどのようなものであつたのか。親鸞は「行巻」出体釈に「大行とは則ち無碍

光如来の名を称するなり。」と、大行とは称名であると明かす。そしてこの大行が、「大悲の願」つまり第十七願をそのよりどころとしているとする。ここに親鸞が標願として第十七願名（諸仏称名之願）を表した所以の一端が窺えるのである。なぜなら、この世においては釈迦仏の出世をまつてはじめて、阿弥陀仏の法が称名という相を通して宣布され得たからである。故に「大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり。」と語られるのである。そのことは「行巻」の『大経』引文に着目するとより一層明らかとなる。引文では、大行としての阿弥陀仏のはたらきが先ず示され、次いで諸仏が阿弥陀仏を讃嘆するという諸仏のはたらきが示されている。ここでもなぜ諸仏の阿弥陀仏讃嘆が大行となり得るのか。それは、釈迦仏が名号を称える、即ち阿弥陀仏の教法を説法するということが、実は阿弥陀仏が名号を通してこの娑婆世界に現れ来たつていうことを意味していたからである。故に親鸞は、阿弥陀仏の教法を如実に説き示している釈迦仏（諸仏）のはたらきの上に、大行としての意義を見たのである。換言すれば、阿弥陀仏の本願が諸仏の称名を通して名号という相となって衆生の元に至り届いている。その阿弥陀仏の教法を如実に衆生に説き示す法の伝達者（媒介者）としての諸仏のはたらきに、大行としての重要な意義があると見たのである。これが『大経』引文より窺える親鸞の第十七願観の内容である。

以上のことから、この世において阿弥陀仏の法が遍満していることを真に覚知し衆生に説き示すことができただのは釈迦仏の出世をもつてはじめて可能となり得たのであり、また釈迦仏が

「南無阿弥陀仏」を称えるということは、諸仏が阿弥陀仏の名号を実際に十方世界において説いているということを我々衆生に教示している（阿弥陀仏の法の真实性が証明されている）ことをも表していたことになるのである。親鸞が「行巻」に「諸仏称名之願」を標挙に示したのも、この第十七願にその意義を見ていたからに外ならない。衆生をして真に阿弥陀仏の法に出遇わしめるはたらきを担う釈迦仏に重要性があったのである。第十七願とは、阿弥陀仏と釈迦仏（諸仏）の関係でもって示されているのである。ここに第十八願と第十七願の「行」の相違が自ずと明らかになってくるのである。第十八願は、「私が往生する」という問題であるのに対し、第十七願は、「私を往生に導く」という問題である。ここに両願の相違があり、私を往生に導く称名のはたらき、このことを説示したのが釈迦仏である。故に、「知識釈迦の恩を蒙れり」とも示すのである。阿弥陀仏と衆生が出遇う（第十八願の構造）という、その両者を出遇わしめるはたらきを担う法の伝達者（媒介者）こそ釈迦仏であったのである。これこそが第十七願の内容であると親鸞は見たのである。ここに、それまでの第十七願の解釈には見られなかった親鸞独自の第十七願観の特徴が窺えるのである。

親鸞における第二十願の機の考察

平原 晃宗

『愚禿釈鸞建仁辛酉曆兼雜行分歸本願』と『教行信証』化身土巻にある親鸞のこの表白は、法然との値遇による決定的な回心に於いて「雜行を棄てて本願に歸す」仏弟子親鸞が誕生したことを示している。親鸞にとって法然との出遇いは個人的経験に留るものではなく、生涯を決定する出来事であり、仏弟子としての歩みが方向付けられたと言つてよい。その法然との出遇いが単なる過去の日の思い出として語られ、自力の歩みにピリオドを打ち他力救済が即座に完成されたと言ふことではない。「歸本願」した信の内容が新たに問題となり、念仏の信における真仮の分判こそが親鸞の一生の課題であったと思われる。その中でも特に念仏の信における不純粹性として第二十願の発見とそれを「至心回向之願・不定聚・難思往生」と位置づけたことに親鸞の独自性が感じられる。特に「不定聚の機」と言う観点から考察を進めてみたい。

親鸞は『教行信証』化身土巻において第二十願の境位を「専修而雜心」とし、罪福心に基づく不了仏智であることを述べている。具体的に言えば、『阿弥陀經』で「執持名号（乃至）一心不乱」と言われることであり、一心に名号を執持しようとすることである。名号執持の内容はそのまま法への執着であり、この様な法への執着は我執に他ならない。念仏を救いの手段とし

て執着し、私有化することは人間の根源的な非障性をいうのであり、念仏生活において最後の障壁となるものである。遇い難き仏の名号に遇い得た自覚者の内面には名号を善本徳本と私に執し、無意識の内に深い誇りの心、選ばれたる者の意識が内在されていると言える。また、それが第十八願だと無意識に自負するが、その瞬間に既に第二十願機に墮落しているのである。第十九願が定散の諸善に対して執していた自力性が今度は名号に対して一層深く執するのである。どこまでも法に誠実であろうとし続ける意識の仮面の中に深く隠れている無意識的な人間の傲慢性であると察知できる。更に、親鸞は「人我自覆不親近同行善知識故」と善導の文を引用してこの状況を押さえる。ここに第二十願の機の救済が隠されていると思われる。すなわち、専修雑心といわれる第二十願の機は善知識に親近しないため不定聚の住するのであれば、第二十願機を果遂せしめる原理は第十七願に誓われた諸仏・善知識との出遇いであると言うことができる。親鸞にとつて善知識、すなわち法然は仏道に導き入れた師であると共に、その後の親鸞の信仰生活を始終一貫してきた。それは諸仏・善知識との出遇いが自己自身との出遇いとも言えるからである。よき人が単に過ぎ去った日の感激の思い出の人というだけでなく、常にこの値遇が現在において鮮明化されていなければ信仰は粉碎されてしまうと言ってもよい。善知識より聞いた教えを現実には推求すること、常に値遇が現在において展開相続せしめられることにより自心に沈迷する第二十願の障壁を脱し、傲慢を離れ、不見三宝の胎宮を破つて常に新しい自己へと生まれ変わつてゆくのである。聞思道を歩むことに

より現実を悲嘆せざるを得ない我が身であることを知らされ、その痛む心が信において生ずる問題を常に新しい心をもって聞思道を突き進まし、離れ難い自己執心を痛むことにおいて自力心をもつ衆生をも攝取している本願と出遇うのである。そしてその内実が自らの思意を超えた教えとして、自らに聞いて行くことが聞思道であり、根源的に自己自身を明らかに信知していく往生道なのである。そこに『教行信証』化身土巻で「愚禿釈鸞建仁辛酉曆棄雜行劣歸本願」と表白されることが、単なる個人的な出遇いではなく生涯を決定し、仏弟子としての歩みが方向付けられたと言ふ事ができると思われるのである。

『教行信証』行巻における行

玉 木 興 慈

『教行信証』行巻における行とは、小論では、行巻冒頭の「大行」を指すが、この大行を巡つて、大別すれば二種の理解がある。法体の名号であるとする所行説と、衆生の称名であるとする能行説である。古来、能行説・所行説の論争が繰り広げられたが、「能所不二」として説明され、現在の主流となっているようである。

そもそも、その論争の根本は、行巻冒頭にある、「(往相廻向の)大行とは、則ち无碍光如来の名を稱するなり」を巡る解釈の相違である。つまり、この大行を法体の名号と受け取るか、

或いは、衆生の称名と受け取るかの違いによつて所行・能行の別が出来、ひいては、煩瑣な行信論を論じ合うこととなつたのである。

そこでこの文に注目するのであるが、古來、この文の主語は衆生であり衆生の称名を指すということに、何の疑問も差し挟まれなかつた。ところが、この部分を厳密に解釈するならば、衆生を意味する言葉はなく、衆生を主語に持つとは考えにくい。親鸞はあえて、主語を示さなかつた、つまり、主語・主体は誰でも構わないのである。ただ、無碍光如来の名が称されているという事実のみを示したかつたのではないだろうか。

この考えに基づいて称名破滿積を見みると、衆生の称名とも名号法とも書かれておらず、無碍光如来の名が称されている、そのことによつて、衆生の無明が破れ、衆生の志願が満たされるのである。

では、親鸞にとつて、無碍光如来の名が称されていることの意味は何処に見出すことができるのであろうか。

行巻の始めに引用されてある経文の中、重誓偈の文を見ると、我佛道を成らむに至りて名聲十方に超えむ。究竟じて聞こゆるところなくば誓ふ正覺を成らじと。衆の為に寶藏を開きて廣く功德の寶を施せむ、常に大衆の中にして説法師子吼せむこと

とある。我々衆生が阿弥陀仏の名を聞くことが出来るように名号がこの娑婆世界に流布している、という名号廻施を説き示す文が、この重誓偈の文である。そして、現実はこの娑婆世界に阿弥陀仏の名号を流布するもの、それが、行巻標拳に挙げられ

ている、「諸佛稱名之願」である。

たとひ我佛を得たらむに、十方世界の无量の諸佛、悉く齊嗟して我が名を稱せずば、正覺を取らじ

この第十七願の願意は、阿弥陀仏が、我々衆生が阿弥陀仏の名号を直接聞くことができないので、諸仏を介して衆生の元に届かせることにある。具体的にいうなら、この私の住む現実の娑婆世界においては、釈迦仏が阿弥陀仏の名号を称えることによつて、私が聞くことができるのである。

詰まる所、「行巻に示される行」とは、ここに意味があるといふことができる。阿弥陀仏の名号法を衆生に聞かしめる、すなわち、未信の衆生を獲信に導くことができるのである。この、「獲信に導く」という点に、大行の大行たる所以があるのである。標拳についても、諸仏の称名であるから大行なのではなく、その称名によつて、未信の者を獲信に導くことができるが故に、大行といふことができるのである。

従つて、大行が名号であるのか称名であるのかということとは、問題ではなく、どちらでも、構わないのである。称名で捉えた場合においても、その主体は、標拳の「諸仏」とすることも可能であるが、むしろ、そのように限定するのではなく、称名の意味・はたらきに注目することの方が、親鸞の意図するところに近づきうるのではないか、ということが出来る。

蓮如の死生観

吉田宗男

近年、「死生観」ということを、よく耳にするが、もともと、「死生観」とする方が、仏教において妥当であろうかと思う。しかし、ここでは、敢て、「死生観」とした。

現代社会においては、死ということが、非常に、見えにくくなってきて、そのため、生ということ自体も、甚だあやふやになってきている状況にある。これと形は異なるが、蓮如の生きた時代においても、死ということが捉えにくい状況であったように思う。度重なる戦乱・飢饉で、周辺に死が溢れていたわけだが、かえって死を事実として受け止め、対峙していくことができなくなっていた。そして、現世に対する厭世感が先行するような形で、生がとらえられていったわけである。

そういう状況に対して、蓮如は、死をありのままとして見つめ、そして、死というところから生を見ていき、本来の生死をおさえようとしたのである。そういった蓮如のあり方を考えていくことから「死生観」とした。

真宗再興の祖とされる蓮如は、とりわけ、死ということに注目していた。勿論、生と死を分断させて、死のみをクロージアアップさせているのではなく、生死というところでおさえられているわけである。蓮如は、善導の言葉を解釈する形で、次のように述べる。

善導曰「諸衆生等久流生死不解安心」

この文のこゝろは、あらゆる衆生ひきしく生死に流轉することはなにのゆへぞといへば、安心決定せぬいはれなり。

(真聖全五・三〇二)

ここで、蓮如は、人間が生死に流轉している理由を、偏に、それは安心が決定していないからであるとしている。人間が生死に流轉するということは、迷いの世界で生死を重ねるといふことだが、それを現代風に解釈すると、かけがえのない命を、かけがえのない命として受け止めていくことができないということになるであろう。それは、偏に、死ということを生から分断している所から生まれるのではなからうか。死に対する意味づけが希薄であるほど、命の受け止め方がおろそかになってくる。その死に対する意味づけというところに、安心決定ということ

が、大きな鍵となってくるわけである。
蓮如は、文明九年九月十七日、齢六十三歳の時の『御文』に、當時の躰たらくみをよぶに、定相なき時分なれば、人間のかなしさはおもふやうにもなし。あはれ死なばやおもはゞ、やがて死なれなん世にてもあらば、などか今までの世にすみはんべりなん。
(真聖全二・四七六)

というように、死によって厭うべき娑婆世界と別れを告げればよいのであるが、そういった死すら自分の自由にはできないものなのだとしている。それに続けて、

たゞいそぎてもむまれたきは極楽浄土、ねがふてもねがひえんものは无漏の佛躰なり。しかれば、一念歸命の他力安心を佛智より獲得せしめん身のうへにおいては、畢命以期

まで佛愆報盡のために稱名をつとめんに行たりては、あながちになにの不足ありてか、先生より定まれるところの死期をいそが人も、かへりてをろかにまどいぬるかとおもひはんべるなり。

(真聖全三・四七六)

と、人間の根源的歸結点を、極楽浄土に生まれ、無漏の仏体を得ることだとおさえ、それは、一念帰命の他力の安心を仏智から得ることによつて決定されるとする。だから、当然、それからの生というものは、仏によつて意味づけされた生ということができる。この死の意味づけは、仏によつて意味づけされた生を気づかせてもらう基点になり、さらに、極楽浄土に生まれ、無漏の仏体を得るということを見つめていく基点にもなるわけである。

以上のように、蓮如は、先ず死ということを基点に置いて、そこから信心をおさえ、そのことによつて、生ということの意味づけを明らかにしていった。そういつた生死を考えた時、生死ということが、人間の根本課題であることが窺えるであろう。その生死といった人間の根本課題を、信心決定といったところでおさえいき、問題化させることによつて、蓮如は、『御文』の中で、しばしば使われる「一大事」として見ていつたのである。

第六部会

来馬琢道の寺院活動

— 近代曹洞宗の一断面 —

熊本英人

来馬琢道（一八七七一—一九六四）は、宗学、宗政から国政にまでかわり、曹洞宗の近代化、近代制度確立の上で非常に重要な位置をしめている。

来馬は、『伝道』『仏教』『仏教文芸』『吉祥』その他、数多くの雑誌・新聞を編集、あるいは執筆し、著書も多数ある。また、宗議会議員や宗務庁の要職にあつて、多くの提言を残している。これらを概観すれば、その主張や、曹洞宗近代史上の役割も明らかになるが、ここでは、そうしたいわば公的な側面ではなく、来馬自身の寺院における活動について考察する。ここからあらためて、来馬の公的活動における意味と、その目的にかえり、曹洞宗の近代化の指向性をさぐる手がかりとしたい。なお、今回は、第二次世界大戦以前について取り扱う。

来馬は、明治三三（一九〇〇）年、万隆寺（東京都台東区）

二十九世であった、師であり父である来馬立道の後を受けて万隆寺三十一世に晋任する。学問や、また、編集者、宗政家としての活動の傍ら、寺院においても積極的に宗教活動を行っている。すなわち、檀徒、信者の存在をあらためて意識し、法要な

どの改良や、文筆による教化・啓蒙に努めている。

来馬の、万隆寺における主な事蹟をみると、ポスターや掲示文書、幻燈などの利用、寺報の発行や講話会の開催などの、布教教化の改良、『葬儀順序』や『曹洞宗常用経典』の配布などによる儀式・法要の改良、また、特に関東大震災を契機としての寺院建築の改良などに加えて、幼稚園運営などの社会事業も行ない、これらは必ずしも来馬が創始・創案者というわけではないが、今日行われる寺院活動のほとんどのパターンが既に試みられていたことがわかる。

もう一つ、特徴的なことは、結婚を公にし、その妻もまた、寺内に、音楽講習所や料理講習所を設けるなど、単に寺院運営の補佐にとどまらない活動を見せていることがあげられる。

こうした来馬の寺院における活動は、「改革」ではなくあくまでも「改良」であり、それによって、仏教とその活動を時代の思想に適せしめんとするものであった。その根底には、「(一)科学に悖らず、(二)倫理にそむかず、(三)迷信的分子を脱却し、(四)仏陀、及び開祖の真精神を了解して、徒に形式・儀式等の末に走らず、勉めて教を布き道を伝ふる術を講じ、(五)社会の先導を以て自己の任となし、(六)時代の精神に適ひたる教訓を垂る」(明治三五年)という「新仏教」の理想があり、その構築のために諸般の改良改善があつたわけである。

来馬自身、時勢の波に翻弄され、「未だ曾て禅僧の本分を忘れたことは無い。禅僧らしからんとして働きつつ、而も禅僧らしからざる行ひをなしたのである」(昭和九年)と、慚愧の念を提しているが、そこにはむしろ、新しい時代の僧侶のあり方

の摸索と、自らの信念への強い自信が窺われるのである。

参考 来馬琢道「禪的体験 街頭の仏教」仏教社、昭和九年。

道元の心常相滅論批判に関する一視点

何 燕 生

心は常住不変で、相である肉体は人間の死と共に滅するといふ心常相滅論は、唐代の南宗禪の間で盛んに唱えられていた思想である。道元がこれを「先尼外道」の見解に等しいものとして強く批判した。

道元における心常相滅論批判は、これまで幾人かの学者によって論究されてきたが、管見によると、その批判の具体的な対象について、中国の禪思想との関連から考察した研究は皆無であり、殆どはそれを日本の中古天台教学と捉えてきた。しかし、このような捉え方に立った場合、以下のような疑問が生じてくる。それは道元が批判している「靈知」や「靈性」という概念が心常相滅論の中で重要な位置を占めているにも関わらず、日本の中古天台教学の文献にはそれが全く見出されないのは何故かという点である。また、たとえ心常相滅論が本覚思想に類似していると認められたとしても、本覚思想は日本天台のみの思想ではなく、大乘仏教に幅広く見られる思想なのである。とするなら、道元における心常相滅論の批判対象を、日本の天台本覚法門に限定して捉えるには問題があるのではないだろうか。

かかる見地から、新たな視点の一つとして、本論は中国禪思想との関連からの再検討を試みる。

第一節では《弁道話》や《即心是仏》卷の所説を通じて、道元はどのような文脈の中で心常相滅論を批判したのかを検討した。この二つの巻の文脈によれば、道元が心常相滅論を批判する時、常に中国禪林の出来事を念頭に置き、その批判の依拠を中国の禅僧の言葉に求めたことが判る。つまり、道元はあくまでも禪思想の枠内の問題として心常相滅論を批判している。心常相滅論が禪思想の問題として批判する限り、当時の道元においては、日本天台本覚法門は視野に入られていなかったと考えられる。第二節では道元の批判する心常相滅論と同一の内容を持つと思われる心常相滅論を、中国禪文献の中から抽出し、両者の類似性を明らかにした。中国禪文献への検討を通じ、道元が批判する心常相滅論の見解は中国の南宗禪の一般の見解であり、中でも特に馬祖とその門下の汾州無業と袁州甄叔および宗密の見解は道元の批判した心常相滅論と用語が一致しているのみならず、内容もかなり類似しており、道元はこれらの人々の見解を恐らく『伝灯録』等を通じて知り、『永年広録』の中で名指しで批判したり、あるいは間接的に批判したと考えることができる。このように見ると、道元が批判する心常相滅論を、即日本の中古天台の本覚法門と見做す従来の見解は些か早計に過ぎるのではなからうか。第三節では道元における心常相滅論批判の背景を、道元の禪思想の特徴と道元が生きていた時代の禪思想の状況との二方面から追求した。道元の禪思想の特徴は、「只管打坐・身心脱落」という言葉に示されているように、

坐禅修行の必要性を説くと共に、身と心との両方の脱落を強調するものである。これに対して、心常相滅論は、身と心に分けて捉えており、しかも身が滅するけれども心は永遠に存在し、人々は心が不生不滅だという道理を理解すればよいといえる。これは道元の思想と正反対であり、当然道元に受け入れられない。道元が生きていた時代の禅思想の状況は、宋朝では「臨濟宗のみ天下にあまねし」という状況であり、日本では栄西の臨濟禅と慧忍の達磨宗が主流を占めていたのである。経典や祖師の教えに対して軽視し、修行の不必要を主張することは、当時の禅思想界の一般的風潮であった。(『仏経』巻や『御遺言記録』などの記事を通じ、道元の心常相滅論批判は、宋朝禅風の一面面としての修行無用論が蔓延していた当時の日本禅仏教を背景とし、理論上もしくは思想上から行なったものであると認めることができる。

『正法眼蔵』における枯木について

粟谷良道

道元は人間と最も身近な関係にある自然環境について多くの言及を残しており、仏教者としての立場における自然環境への考え方を提示していると言いうことができる。道元が自然環境について論じる場合、多くは「山河大地」「牆壁瓦礫」「草木国土」などの語を用いて論究を試みている。この様な一連の言及の中

において、特に「枯木」という問題についても若干のコメントを見いだすことができる。この問題については既に中国の祖師において取り挙げられており、道元の語録の引用の中にも「枯木」の語が祖師の語として紹介されている。

まず、道元の引用の中において「枯木死灰」という語を見いだすことができる点を指摘しておくことができる。この引用は『林間録』（正統蔵一四八・二九五左下）からの引用であり、菩提達磨の面壁燕坐について述べられている箇所である。この箇所を道元は『正法眼蔵』「行持下」の巻（道元禅師全集上一四二頁）と同「仏道」の巻（同上三七七頁）において引用しているが、残念ながら「枯木死灰」の語に関する道元のコメントについては特に見いだすことができない。しかし、『正法眼蔵』「仏経」の巻には、

杜撰の臭皮袋いはく、祖師の言句、なほころにおくべからず。いはんや経教は、ながくみるべからず、もちあるべからず。ただ身心をして枯木・死灰のごとくなるべし、破木杓・脱底桶のごとくなるべし。かくのごとくのともがら、いたづらに外道天魔の流類となれり。

（道元禅師全集上四〇八―四〇九頁）

とあり、枯木死灰についての道元のコメントを見いだすことができる。この箇所では、身心を枯木死灰と考える見解を杜撰の臭皮袋あるいは外道天魔の流類の立場と規定して厳しく斥けている。すなわち、枯木死灰については斥けられる立場として取り挙げられているのであり、批判すべき対象として位置付けられているのである。

ところで、道元が語録を引用して「枯木」の語を取り挙げて
いる箇所は『正法眼蔵』「龍吟」の巻にも見いだすことができる。
この巻の冒頭には枯木について述べている投子大同と僧との問
答が取り挙げられており、その問答に対する拈提において枯木
に関する道元の見解が示されている。すなわち、同巻には、

枯木死灰の談は、もとより外道の所教なり。……中略……

外道は枯木は朽木ならんとおもへり、不可逢春と字せり。

仏祖道の枯木は、海枯の參字なり。海枯は木枯なり、木枯
は逢春なり。

(道元禪師全集上五一九頁)

とあり、まず枯木死灰を外道の所教として厳しく斥け、その上
で枯木に対する外道と仏祖との異なる二者の見解を示してい
る。すなわち、枯木を朽木とする外道の立場と枯木を海枯とす
る仏祖の立場の両者の見解を示している。ここでは、枯木と考
える立場を全て斥けているのではなく、枯木に対する誤った見
解のみを斥けているのである。

道元は枯木を「死灰」あるいは「朽木」とする見解を斥けて
いるのであり、枯木を「海枯」あるいは「逢春」と考える立場
については仏祖の見解として認めていると言うことができる。

これは枯木に対する範疇論であり、枯木を字義通りに解釈する
固定観念を批判していると言うことができるのである。道元が
枯木を積極的に解釈している箇所は『正法眼蔵』「空華」の巻に
おいても見いだすことができる。すなわち、同巻に「枯木に華
あり」(道元禪師全集上二〇九頁)と述べており、枯木を朽木と
いう固定観念において認識しているのではなく、枯木に華があ
るといふ、固定観念から解放された認識を示していると言ふこ

とができるのである。この認識は枯木に新しい息吹を与えてい
るとも言えるのである。

道元教説における「捨」について

岡 島 秀 隆

宗教的人格の特徴として、しばしば自己放棄の態度というも
のがあげられる。そして、それは好ましい態度とされることが
多い。キリスト教的思索においても、例えば、エックハルトの
説教などには「ほんの一瞬でも、完全に自らを捨て去る人には
すべてが与えられるであろう」とか、「自分自身を捨て去った人
は、真に純粹であり、この世が彼を苦しめることはもうない」
といった言述が見られるし、こうした例には事欠かないのであ
る。思えば、仏教にあつても古来より「捨身」の教えが強く打
ち立てられていたのであつた。

本論に取り上げた道元禪師の説示には、我々を一見して釘付
けにするような劇的言辞こそ見られないが、「捨てる」「離れる」
「放下」「放捨」「捨離」等の表現が処々に見出される。それでは
禪師は何を「捨てよ」と勧めるのであろうか。また、何故にそ
う告げるのであろうか。

まず禪師は「学道の人」に対する用心として、捨てるべき物
事をあげている。それを捨てるべき理由の一つは学仏道への専
念を妨げるということである。即ち、「文筆詩歌等其の詮なき事

なれば捨べき道理なり」といい、「八大人覺」の巻において「不戲論」を展開するのも、こうした理由によると思われる。

また、仏道を学するにあたっては世情・人情を捨てなければならぬとも説かれる。それは世俗的情愛を断ち切らねば仏道を成就することはおろか、仏門に入ることさえできないという現実的要請を踏まえての教示でもあろうが、更にそれは諸々の世俗的価値基準が一度投げ捨てられねばならぬことを示しているのである。仏道には通念を超え出るところがある。この純粹にして新たな真理の地平は全ての先入見の彼方にある。そこに立つために学人は自らの身心を白紙に戻さねばならない。「学道の人、身心を放下して一向に仏法に入るべし」とあるのも、「学人の第一の用心は先ず我見を離るべし」と説かれるのもこの故である。そこにおいて初めて、仏祖の言葉をありのままに受容しうる随順の心が用意せられたことになる。「学道の人、人情を棄つべきなり。人情をすつと云うは仏法に随がいくなり」とはこうした事情を簡明に示さんとした言説ではなからうか。仏道において「捨てること」と「随がうこと」、あるいは「入ること・行じること・学すこと」は表裏の関係をなしていると言えよう。

しかも、この「捨」の行為は自己の学道の成就といった単に自利の為にだけなされるものでもない。仏道に従い行じる者が身心（身命）をなげうつという場合、そこには利他的行為としての捨が顕現しているのである。「仏道に随うと云うは興法利生の為に身命を捨て、諸事を行じもてゆくなり」とはこのことである。

以下の説示は更に多くを語っている。

示して云く、学道の人、吾我の為に仏法を学することなれ。只仏法の為に仏法を学すべきなり。其の故実は我が身心を一物ものこさず放下して仏法の大海に廻向すべきなり。其の後は一切の是非管ずることなく、我が心を存ずることなく、なし難く忍び難きことなりとも、仏法の為にかわれてして此れをなすべし。我が心に強てなしたきことなりとも、仏法の道理なるべからざる事は放捨すべきなり。

ここには、自利・利他の分別とてなく仏法にひたすら使われる学人の自己放棄の姿が示されている。それはまた「一物ものこさず」とあるように徹底してなされねばならない。禪師は「捨は無量なることわするべからず」と説いたこともあった。何をどのように、どこまで捨てるかというのは難しい問題である。だが、学仏道者の目指す至高の境地の一つは、仏祖の捨に随って全てを捨て切り仏道に没入していると感じた時に現出するのである。

道元・瑩山両禅師の

「同時成道」観について

青龍 宗二

両祖の用いる「同時成道」の公案成立の事情は定かでないが、何びとの作であるにせよ、両祖に一貫する重要思想であるだけに、看過できない課題である。その公案とは、菩提樹下の釈尊成道の折り「我と大地有情と同時に成道す」という大獅子吼である。この獅子吼は釈尊の成正覚と同時に非情有情の一切存在が成道したことの一大宣言である。だがこれを誤り解して「釈尊と一緒に一切衆生も悟り開き、森羅万象の自然存在までが釈尊と同じように悟りを開いた」と見るならば、公案のもつ真の意味でない。それは一切存在の在り姿が本来仏の存在であることを道破したものに外ならない。このことは、一切存在がそれ自身本来成仏を自覚すると否とに拘らず、本来仏の存在であることを確証すると共に、その本来の在り姿のままに生きゆくべきことを指示したものである。

道元禅師において、この公案が直接登場するのは、『正法眼蔵』発無上心の巻であり、そこでは「釈迦牟尼佛言、明星出現時、我与大地有情、同時成道、しかあれば、発心修行菩提涅槃は同時の発心修行菩提涅槃なるべし」と説き、公案の域を超えて、禅師の体験に基づく同時仏行の思想が語られている。ここに問いを一つに集約して問うならば、なぜ釈尊一人の成道が一切成

道と言い得るかである。この点に関し、禅師は唯仏と仏の巻に同時成道と同一趣旨の同時修行について「諸仏と衆生との同修同証は仏の本来の姿である」と断言される。その根拠はどこにあるかと言うに、自らの宗教体験に基づき「わずか一人一時の坐禅なりといへども、諸法とあい冥し、諸時とまどかに通ずるがゆゑに、無尽法界のなかに古来現に、常恒の仏化道事をなすなり、彼々ともに一等の同修なり同証なり」（弁道話）と説き、また現成公案の「仏道をならふといふは」以下の説示も同様の趣旨であるが、それは坐禅人の当体が時間的には三世と円通し、空間的には十方と冥合して、三世十方の尽界を身心とする法界一相の全一的仏境地に立てる時、一切存在を証上に規定して本証の存在たらしめると同時に、一切存在と一如に同修同証（自利即利他）していることを示すものである。要は尽界に没入して自他一等の境地を現成せる時、そこに自己の正しい姿を見出すと同時に他己の正しい姿をも発見することが、同時成道の真義に外ならない。

瑩山禅師の「同時成道」の理解も、基本的には道元禅師の立場を継承し、特に「我・与」の提唱に力点を置いて、その意義を説かれている。禅師の主著『伝光録』の首章に「同時成道」の本則を掲げているが、そこで先ず「我と大地有情」の「我」について独自の見解を示し、それが釈尊個人を指す個人我や小我をいうのではなく、釈尊も一切存在も全てこの「我」より出生するという大我、仏性の意味に解されている。この仏性は全一的仏性の意味であるから、従って禅師は、釈尊の悟りは一切存在とともに全一的仏性の存在であるという存在の本来性を悟られ

たと見るのである。それは小我を捨てて大我を自覚されること、己を空しくして存在の在り姿を見究めたことであるので、禪師は「釈尊牟尼仏において成道の思ひをしてはならない」と言われる。更に「同時成道の道理」は相対的対立見を離れて、仏眼を開いて有りのままの真実を知るべきであると説き、我・与（二切存在）の関連を追究され、「我は即ち与」「与は即ち我」と規定し、それが異なる二つの我与を結び付けて言うのでなく、一つのを我与の両面から示して、その絶対性を説くと共に、これを自己に引き寄せて「屋裏の主人公」を体認して、自己の成道、釈尊の成道の会得を強調される。

同時成道は存在の本来成仏を示すものであるが、本来成仏の抽象的觀念に執われて、この凡夫のままの自己を肯定する増上慢に陥ってはならないことである。

日本中世仏教における釈迦信仰の系譜

——穢土成仏の周辺——

石川力山

ここにいう釈迦信仰とは、浄土信仰あるいは阿弥陀如来信仰に対して、救済者もしくは救済誓願者を釈迦牟尼如来として設定し、しかもこの現実世界を五濁悪世の穢土であると認識しながらも、これを厭離して浄土を志向することなく、あくまでもこの穢さに踏みとどまって理想を實現しようという、『悲華經』

などに説かれる立場を意味する。そして、時代的には平安末から鎌倉期における日本仏教の課題の中で、その特徴を捉え直し、中世日本仏教が浄土教一色に塗りつぶされたという印象を与えかねない、日本仏教の浄土教史観に、改めて検討を加えて中世仏教史を再構築してみようという作業の一端でもある。

さらにここでは具体的に、中国から禪宗を伝えたといわれる日本曹洞宗の開祖道元（一一〇〇～一二五三）、及びその門下生における釈迦牟尼観の検討ということになるが、その主要論点は、法身・報身・応身の仏陀の三身のうち、いずれに主眼が置かれているかという、仏身観と、これを追求し実現するための時代認識とその対応を意味していると見られる、「正法」の主張ということの二点について考える。

ところで、鎌倉期における釈迦信仰の具体相としては、仏陀の故郷インドに思いを馳せ、さらにはインドに実際に行ってみようとも思いつめることもあり得た「渡天思想」と、阿弥陀仏の誓願に対して、釈迦如来にも五百の誓願があったとして、『悲華經』を改変して五百の誓願を特定した『釈迦牟尼如来五百大願』（七寺本は『釈迦牟尼如来五百本願功德法門經』）の成立と流布、さらにこの『五百大願』とセットになって普及し、三国伝来という伝承の意味から言えば第一の渡天願望にもつながる「清涼寺式釈迦如来像」の有する歴史の意味、そして歴史上の仏陀の遺身を実感できる唯一の物的証拠となる「舍利信仰」の流行などが考えられる。これらの釈迦信仰発露の具体相の中で、直接道元が言及しもしくは状況的に確実に認識していたと見られるのは、第一の渡天の願望と、第二の『釈迦牟尼如来五

『百大願』の受容の二点で、清涼寺式釈迦如来像や舍利信仰という側面については殆んど無視される。当時、明恵によつて「舍利講式」が撰述され法会も行われていた事実、あるいは日本禅宗の先駆的存在であつた摂津三寶寺を拠点とする達磨宗の目玉商品が、六祖(初祖達磨)六祖慧能、及び普賢菩薩の舍利であつたことなどを考え合わせるなら、道元に舍利信仰の片鱗も見られないことは、奇異な感じさえ受ける。しかし、仏像や舍利といった具体的物的な品物を介在させない釈迦信仰という立場を貫徹させていることを併せ考慮するなら、より徹底した釈迦信仰の特徴とも言えそうである。

それでは道元は、釈迦信仰の具体相としての仏身をどのようなものとして捉えていたかと言えば、『正法眼蔵』「出家功德」における『釈迦牟尼如来五百大願』の引用からは、誓願に生きた仏陀が特筆され、生々世々の積功累徳による報身仏が中心で、法身への言及は殆んど見られない。しかし、道元の継承者達により主張されたのは、たとえば詮書・経豪による『正法眼蔵抄』に収載される「釈尊讚嘆説法詞」などによれば、法身仏觀が前面に出て、道元の主張からの乖離はほぼ決定的となる。

また道元には末法意識が希薄であるとする認識が一般的であるが、鎌倉という時代的コンテキストの中で見るなら、『正法』の主張は明らかに末法超克の主張として提示されたであろうことが推測でき、教学レベルで語られるような抽象概念などではなく、『出家』「四依」『学般若波羅蜜』などで示される、行為主体が確立し、行為事実が伴い、身体的に表現されるものでなければならなかつたのであり、道元にとってはこうした受け止め

方こそ、末法に正面から対峙し得る唯一の立場であつたことになる。

道元伝における天童山の

「開堂演法」に関して

吉田道興

ここに紹介する道元伝の逸話は、一般にはあまり知られていない史料に拠るもので、天童山景德寺において如浄が帰朝直前の道元に対し、「陞座」ないし「開堂演法」をさせたというものである。「陞座」とは、古くは「上堂」と同義であつたが、次第に師家が高座に上り説法する意になつた。また「開堂演法」とは、新命任職が初めてしかるべき寺院に着任し、法堂で説法することであり、「祝国開堂」とか「祝聖上堂」と称される。ここでは如浄が特段の配慮で嗣法を終えた道元の帰朝に際し、激励や祝意を込め五十人の禅客に命じて、道元と問答させたという体裁をとっている。

その史料は、宮城県古川市の瑞川寺に所蔵する『永平開山道元和尚行状録』(『道元和尚行録』系の異本)の巻末付録にあるもので三年前に紹介したことがある(『宗学研究』三六号、平成五年三月)。その後、今年になり愛知県宝飯郡一宮町の松源院に所蔵する『道元禅師行状録』(『建徳記』系の異本)の本文にも同種の文章があることを見出した。

前者の瑞川寺本は、文政元年（一八一八）、知仙により書写されたものであることが判明する。しかし、伝承を示す文はどこにもなかった。これに対し後者の松源院本の本文末尾には、「従永平寺傳來之体、（一）拜書／元禄十五（二）春二月日／洞流沙門闍山（三）與」とあって、その伝承・筆写年月・筆者が明らかである。すなわち永平寺より傳來した本を元禄十五年（一七〇二）二月に闍山が写したものである。また裏表紙には、「松源院十一世代／置焉」とあり、同寺院の十一世符肇伝虎の代に備えられていたことが判る。筆写者の闍山に関する資料は現在のところ松源院の關係者であることの他、何も判らない。

しかし、上記の二本を比較すると以下の事柄が指摘できる。まず年代の上で松源院本が瑞川寺本よりも百十六年古く、しかも永平寺より傳來された書本を写したことから他にも同様な異本の存在が想定できること。換言すれば、この間、複数の異本により、この「開堂演法」が伝承され続けられてきた事実がある。また当然ながら、その逸話は「付録」の末尾にはなく、本文中に挿入されていたことが知られ、形式上からいっても松源院本が「本流」であろう。一方、瑞川寺本のそれが末尾に付されているのは、恐らく系統が異なるからであり、明らかに「傍流」の伝承である。更に瑞川寺本の文中には、異本を対校させた書き入れも見られるので、時代が下つても同種の別の異本が存在していたことを示唆している。しかし、残念ながら現在は上記の二本だけが知られるので、これに関する「伝説」の伝承過程につき充分な考証はできない。

この逸話で真先に想起できるのは、（長円寺本）『正法眼藏隨

聞記』巻五に所載する道元の後継者懷奘の「首座秉弘」である。これは嘉禎二年（一二三六）十二月除夜、深草の興聖寺において「小參」の次いで懷奘を首座に任じ秉弘させたというものであった。この時、懷奘は「洞山の麻三斤」を拵揚しただけと伝えられる。これに対し道元は五十人もの禪客と「問答」を交わしているのである。

また道元は如浄の要請とはいえ、果してこの様な「開堂演法」を引き受けたであろうか。同じ「隨聞記」の史料（巻一）には、如浄に要請された「侍者」職を丁寧に辞退している感性からして否定的な方向に傾く。

そもそも「開堂演法」が上記の如き形で行われた中国の例は寡聞にして知らない。尤も中国の文献を丹念に点検した訳ではなく、現存する中国禪の祖師達に残る「語録」類の一部を参照した程度であり、今後も鋭意、文献の探索を続ける所存である。同時に「宗教伝説」の伝承経路やその信仰形態も辿りたい。

『禅源諸詮集都序』の頓悟漸修説

——「浄染十重図」を中心として——

石井修道

この発表は、今年度の印仏学会で発表した「大英図書館所蔵の五山版『禅源諸詮集都序』について」（『印度学仏教学研究』四四―一に近刊予定）のつづきに当たるものである。

高山寺所蔵の南宋版の「都序」の調査の結果、「浄染十重図」は欠丈の為に存在しないこと、裴休の序及び残存の本文より朝鮮本（弘治六年本、万曆四年本）と系統が完全に一致することが判明した。ただ、「浄染十重図」は、朝鮮本は朱色が無い上に、浄法と染法の十重の関係を示す線が欠けた図となっているので、五山版と敦煌本によって本来の図を推測する必要があるとされた。「浄染十重図」は、撰者宗密の意図するところは、

今、之れを画いて図と為すは、凡聖の本末、大蔵の経宗をして、一時に心鏡に現ぜしめん。此の図の頭は中間に在りて、衆生心と云う三字是れなり。此の三字より之れを読み分かれて両畔に向かう。朱画は浄妙の法を表し、墨画は垢染の法を表す。一一血脉を尋ねて之れを看よ。朱を此の号と為して、浄法十重の次を記し、墨を此の号と為して、染法十重の次を記す。此の号は是れ本論の文、此の点は是れ義説の論の文なり。（諸版ほぼ同文）

とあるように、一目で迷いと悟りの関係が理解できるように作成されたものである。だが、明蔵本を底本にした宇井伯寿氏の「禅源諸詮集都序」（岩波文庫、一九三九年）も、万曆四年本を底本にした鎌田茂雄氏の「禅源諸詮集都序」（筑摩書房、一九七一年）も、最も大切な「蔵識」の下の迷悟の関係が明確ではない。

そこでこの関係に注目して朝鮮本の「浄染十重図」を推測してみた。その結果を踏まえると、鎌田氏が、「万曆四年本の特質——明蔵本との比較を通して——」（『宗密教学の思想史的研究』所収、東大出版会、一九七五年）で、

明蔵本の図には頓悟漸修はなく、覚の十位がのべられているのみである。（中略）「都序」の本文を忠実に図式化したのが明蔵本であり、頓悟漸修によって覚を説明したのが万曆本である。整っているという点から見れば明蔵本がよいが、頓悟漸修によって覚を説明した万曆本にもすてがたいものがある。（同書、二五三頁）

と言われるが、筆者には同意できないところが生まれてきた。果たして明蔵本の「浄染十重図」に「頓悟漸修」説が説かれていないと言えるであろうか。

もちろん諸本の「浄染十重図」の相違を認めるが、図式化する前の本文、つまり鎌田本の五〇〜五二段は語本は相違することはない。「浄染十重図」の明蔵本にも「頓悟」説がある。その後「起四信」と続き、さらに「怖苦発心」の説明文は、

悲智願を發して、大菩提を証せんことを誓い、菩薩の解行を漸修す。「論」に云わく、「悲心を發するは衆生を度せん」と欲し、智心を發するは一切を了達せんと欲し、願心を發するは万行を修して以て悲と智とを資せんと欲するなり」と。

と「漸修」説が存在する。しかも、図の左の端に、「悟に十重あり。此は是れ妄を悟りて真に歸し、龜重より逆次に断除し展転して細に至るの相なり。」とある文から、明らかに「漸修」の内容を表していることが判る。また、「悟りの十重」とは、「三乗賢聖の本」とあるから、「信位」「賢位」「聖位」の段階も図中には意味されると解してよい。そのことから、朝鮮本と同じく明蔵本にも宗密の重要な主張である「頓悟漸修」説があるこ

とを読み取る必要がある。

鎮火祭祝詞をめぐる

白 江 恒 夫

「鎮火祭祝詞」の新古について、真淵は初め「蓋寧乗朝ノ朝ニテ作ルナルヘシ」(祝詞解)としたが、後に、「ひか言多」く「この祝詞にはうたがひつくしがたし」(祝詞考)と言ひ、評価も一転させた。宣長は「すべての文いとふるく、めでたくこそ聞ゆれ」と言ひ、真淵と対立した。現代では、青木紀元氏は「書かれたのは平安時代である」としながらも、「内容そのものは古い」と言う。そこで、私が国語学的な検討を加えてみると、青木氏の指摘以上に、当該祝詞が「延喜式」の他の祝詞に比べて特異な点を有し、又、奈良末期以後の国語の特色を有していることがわかってきた。それは、次の諸点である(算用数字は九条家本の所在行数)。

- (一) 上代特殊仮名遣いから見て、仮名遣いと思われるもの——
 349 「神漏義」、367 「毘邊」、365 「一速^比」。
 (二) 元来、上二段活用であった動詞が、上一段化している——

- 363 「心荒^{比留波}」。
 (三) 他文献に用例が殆どないような用語、用字がある——360 「石隠給」(普通)、349 「神漏義神漏美^乃命持^比」(普

通は「命以ヨ」、351 「天都」(「天津」が圧倒的)。

- (四) 他の祝詞や文献に用例が少なく、しかも、同じ延喜式の他の巻に用例がよく見出される用字——367 「海菜」(道379、魂405、崇499以外では「海」字はつかない。しかし四時祭式、臨時祭式、齋宮式等では「海」字がつく)、352 「神伊佐奈伎伊佐奈美^乃命」(濁音ザが普通。しかし、伊勢大神宮式や齋宮式では「伊佐奈岐社、伊佐奈彌社」の如く清音表記が見られる)。

(五) 珍しい神名表記——354 「火結神」

- (六) 大字仮名の組み合わせから考えると、式祝詞中では用例のごく少ない「音訓交用表記語」が見られる——358 「見阿波多志給^{比津}」、360 「与美津^{枚坂}」。

このように見てくると、『神祇令』に規定する「季夏・季冬、鎮火祭」と『延喜式』に記す「鎮火祭(於宮城四隅祭)」とが同一であるとは直ちに言い切れず、祭りの名称が同じでも、その内容や性格に変化があるか否かの検討が必要だと考えられる。平安時代に書き変え(や書き加え)が行なわれたのには、何等かの積極的な理由が存したからだと考えられ、それは、国語表記上などの問題にとどまる性質のものではないのではなからうか。

今日に於いても、大火災や大震災が発生し被害が甚大であれば、従来の諸法律や制度、就中、消防法等が見直され、そこに変更が加えられる場合がある。そのような意味から考えてみる

と、鎮火祭に関わるであろう大きな事件として私は大極殿の火災、即ち、

大極殿火災。延焼 小安殿、蒼龍白虎両楼、延休堂及北門北東西三面廊百餘間。火数日不滅。

(三代夷録、清和天皇貞観十八年(八七六) 四月)

があげられるのではないかと思う。清和天皇は、この後、全国主要な神社に火災の報告をし、柏原山陵(桓武天皇)にも告文で詫びている。そして、その年の十一月には讓位し、陽成天皇が即位する。

延喜式祝詞は、祭りとかかわりの中で考えなければならぬのは当然ではあるが、諸の理由によって、そこに書き換えや書き加えが行なわれることも見落してはならない大切な視点だと考えられる。

「国家神道」再考

——宗教の戦争責任をどう考えるか——

菱 木 政 晴

「国家神道 (state shintoism, national shintoism)」という術語は、一九四五年のいわゆる「神道指令」ではじめて用いられた。この指令にかかわったW・P・ウッダードによれば、「国体」観念の過激な解釈を神道の形態と同一視し、神道が日本の軍国主義ないし超国家主義の本質的な中核をなしていると考

えたひとびとによって、この指令が起草されたため、こうした「国体」観念の過激な解釈」の廃絶を命じた指令が「神道指令」の名で知られるようになったという。ウッダードによれば、「国体」観念の過激な解釈、すなわち、彼の用語によれば「国体のカルト」は、「神道の神話と思想の諸要素をふくみ、神道の施設と行事を利用したが」、神道の一形式ではなく、はっきりと区分される独立の現象だという。

しかし、「国体のカルト」なる用語は定着しておらず、以後、「国家神道」とは、彼の言う「国体のカルト」と無意識に混同されつつ、基本的に神道であると了解されてきたのではないだろうか。

戦後の「国家神道」研究の第一人者であった村上重良は、「国家神道」をつぎのように定義していると思われる。

「祭祀と宗教の分離によって、宗教ではないというたてまえの国家神道が、教派神道・仏教・キリスト教のうえに君臨する体制がとられ、特異な国家宗教が誕生した。この国教は、いわば宗教としての中身を欠いた、形式的な国家宗教であり、国民は国家によってこの国教を新たにあたえられ、その信仰を強制されることになった」

このような考え方に対して、神道または神社と国家のつながりを過大評価しているとの批判もある。すなわち、一五年戦争期の体制を明治にまで反映させた考え方だというのである。しかし、この批判は、村上の説が、国家神道というものの本質を単に神社と国家のつながりだというように誤解される余地を残していたせいで生じた筋違いの批判ではなからうか。批判さる

べきは、国家神道の中身を明瞭にしなかったことである。

村上が「中身を欠いた」とした「国家神道」には、神道とははっきりと区分される中身があつたのであり、それが国民に強制されたことに関しては、物理的強制の「拙」と心理的強制の「巧」の違いはあつても、一五年戦争期も明治期も変わりがない。いや、それどころか、巧みな浸透は戦後も変わることなく続いている。

「中身」に関わつて私が提出した国家神道に対する作業仮説的な定義は以下のとおりである。

国家神道とは、神道などをおもな素材として、一定の政治的目的、すなわち、日本のアジア太平洋地域への侵略に「国民」を動員すること、のために、一八六〇年代以降に人為的に作られた宗教である。

つまり、神道も一素材としては使われているが、神道とは別個の一宗教として定義しようということである。

本発表においては、国家神道における政教分離・信教の自由といった問題に関連して、戦後の政教分離訴訟での「国家神道」把握などを題材にこの定義の当否を論じてみたい。

上の定義が正しければ、国家神道に戦争責任・侵略責任があるのは明白なことである。すなわち、それは実行部隊動員の主犯である。そして、自覚的にまたは無意識的にその素材となつて一翼を担つた神道をはじめとする諸宗教にも同じく明白な戦争責任があることになる。

注

(一) William P. Woodard, *The Allied Occupation of Japan*

1945-1952 and Japanese Religions (1972). 邦訳「天皇と神道」サイマル出版会、一九八八年。

(2) 岩波新書「国家神道」(一九七〇年)「慰霊と招魂」(一九七四年)「天皇の祭祀」(一九七七年)、また、羽賀祥二「明治維新と宗教」筑摩書房、一九九四年。

(3) 安丸良夫「近代天皇像の形成」岩波書店、一九九二年など。

(4) 拙論「国家神道の宗教学的考察」(『西山学報』四二号、一九九四年六月)、参照。

正親町神道

—思想と社会—

磯前 順 一

正親町家は藤原北家公季流洞院庶流で閑院家に属し、太政大臣洞院公守の二男権大納言実明を祖とする。羽林家の家柄で、また筆の家でもあつた。江戸時代に入ると、実豊・公通・公明の三人の武家伝奏を輩出しているが、江戸期の正親町家を語るときに忘れてならないのが、公通による垂加神道の正脈継承である。公通は、山崎闇斎の門に入つて垂加神道を学び、闇斎の死後、その後継者として正親町神道を提唱した。垂加門人として公通は異例の高貴な地位にあり、それが闇斎の後継者になつた大きな理由と考えられる。公通を起点として垂加神道は朝

廷で広まりをみせ、その後も垂加神道はその子実連、係公明へと受け継がれてゆく。

旧神道研究室蔵の正親町家蔵書の主体をなすのは、公通からその孫公明までの三代で蒐集・装丁された垂加神道書である。山崎闇齋をはじめ、橘家神道の提唱者でもある玉木正英、その門人谷川士清、江戸で垂加神道の普及に努めた跡部良顕、玉木に破門されたのち吉田家字頭になった松岡雄淵、伊勢の神道五部書批判で名を挙げた吉見幸和、後年宝暦事件で処罰される竹内式部など、垂加神道を語るうえで欠かせない人物の著作が、直筆あるいはそれに準ずるかたちで正親町蔵書には多く集められている。これらの書は個々の著作としての価値は勿論だが、各神道家が正親町家とどのような交流をもち、垂加神道が朝廷のなかでいかなる役割を果たしていったかを明らかにするうえで大きな意味をもつ。

正親町家は、大嘗祭復興および尊号事件において朝廷の動向にふかい影響を及ぼしている。応仁の乱以降、天皇即位後に行なわれることになっていた大嘗祭はながらく中断していたが、貞享四年にいたり、百二十一年ぶりに再興されることとなり、この復興を熱心に推進したとされる関白一条兼輝に公通は垂加神道を伝授している。また、その子実連は寛延度大嘗祭の奉行を勤め、その執行全般をとりしきっている。朝儀の復興は江戸時代の朝廷の大きな関心事であったが、古式の復元を目指す公家にとって中世的な仏色をどう扱うかは議論の分かれるところであり、仏教的要素を抱える吉田神道に対し、垂加神道は仏教との習合を厳しく戒める点で新たな思想勢力となっていた。

尊号事件では光格天皇が生父典仁親王に対して太上天皇宣下を望み、当時武家伝奏であった公明が天皇の考えに沿って尽力したが、幕府の反対により彼自身が御役御免・逼塞に処せられている。尊号事件における公明のふるまいは、宝暦事件にさいしての実連の態度と対照的な印象を与える。竹内式部の教説に刺激され王政復古を唱える少壮公卿たちが引き起こした宝暦事件では、当時権大納言であった実連は撰家らとともに式部らの言動を批判している。従来、この二つの事件は同じ尊王思想の高まりを示すものとみなされてきたが、垂加神道を奉じる正親町家の対応の違いを考えるとそのような同線上のものとしては捉えがたい。もう一度より実情に即して、当時の朝廷の思想布置を考える必要がある。

今日の思想史研究は世界観学的方法を旨とするため、研究対象の思想を当時の社会文脈から切り離して観念的に論じる傾向にある。垂加神道もその例外ではなく、良くも悪くも忠君思想の典型とされ、江戸前半期の知識人層のもつ世界観のひとつを表現したものとみなされてきた。しかし、ひとつの思想がその流布する場に応じてどのような働きを果すのか、それは朝廷という場とその外側、同じ朝廷内でも時代状況の変化に応じて異なってくるはずである。我々は過去の思想を時代思想の反映物として事足れりとするのではなく、その思想と社会の関係性そのものを主題化する必要がある。そのためにも正親町家蔵書を通して垂加神道の研究はふさわしい事例である。

注 本レジュメは、小倉慈司氏と筆者との正親町神道に関する共同論文の一部である。小倉氏と筆者の共同論文をふく

む研究目録は、島齒進・磯前編『東京帝国大学神道研究室
旧蔵和漢書目録及解説』（東京堂）として本年発行予定であ
る。

後期国学の他界論

遠藤 潤

平田派を中心とした後期国学の思想の性格の特徴としては
(一) 民衆の生活世界に立ち入る思想であること、(二) 国学思
想の中でもより宗教化した思想であることの二点が指摘されて
きた。この二点は相互に関係が深く、後期国学は記紀などにみ
られる神祇の体系と民俗的世界を架橋することで独自の思想を
形成したと考えることができる。他界像あるいは世界の構造に
ついての思惟は、こうした後期国学の特徴を典型的に示すもの
である。

篤胤の他界論は神祇信仰・洋学の科学的世界像・民俗的信仰
世界のあいだに形成された。洋学的世界像における運動主体の
欠如を神祇信仰のムスビの觀念が補うことよって両者の習合
した世界像・他界論が成立した。他方、民俗的信仰世界に関し
て仏教を強く意識した篤胤は「安心」を中心とした「神道独自」
の死後救済を世界像の中に定位する。

顕幽論を論じるには、橘守部のように幽冥は神秘的であるが
ゆえに他界を具体的に知ることはできない、とするいき方が可

能であったにも関わらず、平田派を中心として後期国学では具
体的かつ多様な他界像が形成されていく。

後期国学には農村を中心とした「草莽の国学」と尊王志士の
国学の二つの大きな流れが認められるが、前者に深く関わる鈴
木重胤は皇祖天神のムスビの働きによってあらゆるものが産出
されると考え、全ての人の先祖を遡っていくと皇祖天神にあた
るのであり、それゆえ皇祖天神に対する「恩」の念が必要だと
する。地域の神職であった六人部是香はウブスナの神を軸とし
て死後世界の秩序を考える。ここではオオクニヌシウブスナ
一人という系列にしたがって想像的次元において道德的規範と
社会機構の結合がなされ他界として表現される。藩士の出身で
ある大國隆正は本／末のアナロジで世界の構造を二元論的に
読み解きながら、その一方に卓越した位置を与えることで天神
ーイザナギーアマテラスー天皇に一貫した継承関係を確保す
る。人の死後の運命は生前の行為の善悪をオオクニヌシ・氏神
が審判することによって決定されると考える。ここでの共同性
はオオクニヌシー氏神ー氏子という系にそうもので、地域共同
体を必ずしも前提としていない。

以上のことから後期国学の他界論の基本的性格を考えると、
まず他界あるいは他界像が新しい共同性模索の現場となってい
る点を指摘できる。その背景には十八世紀中期以降の社会の変
容と対外環境の変化がある。「草莽の国学」については、こうし
た変化と関わりが「世直し状況」との関係としてすでに論じら
れている。そこでは豪農である国学者が支配ー被支配の境界に
ありながらも最終的には支配側として理解され国学思想もそう

した支配の言説とされる傾向にあった。その前提である「世直し状況論」については、十八世紀後半以降に村では村役人・村請制のもつ意味が変質しているのであり、百姓そのもののあり方も変質しているという批判がある。具体的には、「百姓」の階層分化の中で、「百姓」がむしろ理念としての役割をにない地域生活者の共通の利害を組織する支えとされる動きが指摘されているが、こうした視点から後期国学の他界論も再評価する必要がある。

後期国学が新たな共同性を模索する際の前提には近世の宗教をめぐる共同性のあり方がある。近世社会の宗教的共同性を、「家」を基盤にした仏教の共同性と「家」を統合した組織の次元を基盤にした神信仰の共同性の相補的関係の中にとらえるとするれば、後期国学に共通するのは神祇信仰から出発して「家」の共同性を含めた包括的共同性を構想した点である。それは実際に祖先崇拜の再解釈という形態となった。このように庶民の信仰世界と神祇信仰の体系を架橋する場所に後期国学は位置しており、他界論はその重要な焦点として存在していたのであった。

神主の日常生活

——近世水川神社を巡る考察——

海上直士

年中行事は神主の生活に密接に関係するが、その一つに当たる「新嘗祭と十五夜の月見」について言及していきたいと思う。新嘗祭は旧暦の十一月の下卯日（卯日が三度ある場合は中卯日）と定められていた。現在は各神社で、十一月二十三日から二十四日にかけて毎年祭祀が行われている。宮中並びに全国的神社で行われる収穫祭で、豊穰を祈願するという祈年祭と対峙される重要な神事であった。

水川神社が中世までに賜った社格（またはそれに準じるもの）を列挙してみると、官社の列格、名神大社・月次・新嘗祭の時の奉幣、神戸三戸の受給、神階正四位上、式内社、そして一宮である。官幣大社水川神社は非常に高い社格を有し、しかも奈良・平安期であれば新嘗祭の際に、宮中から奉幣を受ける「新嘗」の位につきながら、新嘗祭を近世当時旧暦八月十四日（以下「旧暦」省略）に執行していたのである。（以下「八月新嘗祭」なぜ八月十四日に執行していたのであろうか。

この八月新嘗祭について「官國幣社特殊神事調」では、「十月九日の抜穂神事は当社の古の新嘗祭であり、改暦の際に、旧暦八月十四日を新暦十月九日に移行した。神領から奉納される新穀を用いて団子を製し、稲の穂とともに神饌として奉る。（要

約」という説明がなされている。これは旧暦と新暦の換算が不適切である。また、『大宮市史 近代編補遺』には氷川神社では「すでに当社独自の新嘗祭が年中行事として八月十四日に行われていた。このため混同をさける必要が生じたので、同社の旧来からの新嘗祭は抜穂神事と改称されて行われることとなった。改暦により国の新嘗祭は太政官布告によって新暦十一月二十三日となったが、同社の抜穂神事は新暦十月九日に変更された。」と記載されている。これらが八月新嘗祭について、言及されたことである。

さて、「氷川神社年中行事古法」他四本の年中行事の記録と、当社の神主が残した『東角井日記』を検証すると、八月新嘗祭について以下のような仮説が立てられる。即ち、新嘗祭と大湯祭、その後も月次祭、正月と日程が接近しているの、かなりの忙殺さが推定される。また祭事の特徴を表すという意味でも接近しすぎることは不利益であった。この要因から新嘗祭の時期を早める必要性が生じてきたと推定される。しかし新嘗祭にはその祭事の意義から考えて、「新穀」が必要なのであるから、ただ日程を早めるだけでは、新嘗祭の意義は薄弱になってしまふ。そのため、当社の神主は八月十四日頃に、神領の新開村（浦和市）から早稲の新穀の奉納することに着目して、八月十四日に新嘗祭を行うようにした。このようにして「八月新嘗祭」は誕生する。重ねてこの新穀を用いて酒造した御神酒を供えて執行する「朔瓶祭」の当番を決める亀占をするようになったと推測できる。

その後、八月新嘗祭は新たな展開を迎える。つまり、八月十

四日は新暦の九月十五日頃に相当するので、十五夜の月見とこの日は重なるのである。そして月見には「団子」を供えるので、これに対しても新穀を用いることができたのである。そして新嘗祭は「新嘗団子祭」とも呼称され、十五夜の月見が祭事の上でも重視されてくる。そして近世末期にはいよいよ「御団子祭」とも呼ばれ、新嘗祭の本来の意義から「十五夜の月見・団子祭」の特色が強くなったのである。しかし、その後は国家祭祀として新嘗祭は明確に規定され、氷川神社もそれに準じたと推定される。そして、改暦の際には新嘗祭の「十五夜の月見・団子祭」を否定して、「本来の新嘗祭」の意義を生かして「八月新嘗祭」を「抜穂神事 十月九日」に移行したのだと推定される。

院政期大元帥法の相承について

東 館 紹 見

大元帥法は、平安初期の請来以降、後七日御修法とらぶ年頭恒例の修法、危急の災厄に際しての修法として重視されてきた。本報告では、大元帥法とこれを相承する法琳寺に注目し、十一世紀半ば〜十二世紀初頭の法流の動向について検討してみたい。

①法琳寺住僧間での対立と小野流の進出 永承元年（一〇四六）、ともに法琳寺の十六代別当故信源の弟子である進恩（十七

代別当」と源慶（のち二一代別当）が大元帥法リ法琳寺の相承をめぐる争い、源慶が法琳寺より逃亡、進恩が賊によつて殺害されるという事態にいたる。これにより法琳寺は大元帥法途絶の危機に直面したが、この半年後、東密小野流の祖仁海の弟子である尊覚が、師がかつて法琳寺七代別当奏舜の流に受法したという理由により、新たに十八代の別当に補任されている。仁海と法琳寺のこれ以前における関係は不明であり、また尊覚についても、師と奏舜との関係が大元帥法相承の唯一の理由となつてゐることからも察せられるように、元来の法琳寺住僧であつたか疑わしい。仁海は、醍醐を中心とする複数の寺院を拠点として一大法流を形成した人物として知られており、この尊覚の別当補任に関する一件からは、仁海の下に形成された法流（「小野流」が、寺内の紛争と大元帥法途絶という事態に乘じ、法琳寺に新たに進出を試みた動きを見て取ることができよう。

②元来の法琳寺住僧と小野流との対立 延久二年（一〇七〇）、別当源慶の弟子が記した勘文によると、尊覚は「血脉書」や「条々秘事口決」等を伝えず「就強縁」いて大元帥阿闍梨を称したに過ぎず、その弟子の修法に際しての所作も種々相違のあるものと非難され、源慶及びその弟子こそ「伝法印信血脉」を相承する「祖師門流」に大元帥法の正当な相承者であるとの主張がなされている。また尊覚以後、源慶の補任までの二代の別当は、いずれも寺僧との間が円滑でなく、任半ばで追却を受けている。これらから、尊覚より源慶の補任にいたる時期の法琳寺においては、元來法琳寺に住し大元帥法の正当な相承者を自任する勢力と、前述の新たに進出した小野流という、二つの全く異なる

法流が、対峙・拮抗しつつ並立していることが知られる。

③法琳寺住僧による相承の途絶 源慶から二四代宣覚までの別当は、再び元來の法琳寺住僧により相承されているが、天仁元年（一一〇八）、鳥羽天皇即位直後の大元帥法執行に際し、この時法務・東寺一長者・興福寺権別当であつた小野流の範俊から、宣覚を母の喪を理由に改補し、代わつて良雅を補任するよう白河院に推挙がなされた。範俊は白河院に近侍してその「御持僧」もつとめ、鳥羽壇所での伝法灌頂等により有力寺院に広く自らの法流を形成しており、良雅もまた白河院に近い受領の息男で、鳥羽壇所において範俊から附法を受けている。両者ともに白河院と密接な関係を持つ人物であるが、大元帥法に関しては「口伝頗以不審」とされ、宣覚も「八箇秘事口伝」等を受けていない良雅は「他門徒人」であると述べているように、相承者としての正当性には疑問が持たれていた。にも拘らず、この時には、大元帥法執行に際しての「最秘」である「与立観輪法」を相伝しているのは小野流のみであるとの大江匡房の進言や、仁和寺の寛助・醍醐寺の勝覚らの関与の忌避などもあり、範俊の推挙通り良雅が二五代の別当に補任される。そしてこれ以後、法琳寺において得度・受法した僧侶の別当補任は絶え、小野・広沢両流、さらに小野の安祥寺・理性院両流の混在の時期を経て、理性院流のみによる相承が例となるのである。

修法・寺院の相承をめぐる法流間の対立・抗争の事例は、中世寺院において多く見られることであるが、大元帥法リ法琳寺における例は、他に比して若干その発生が早いと考えられ、さらにそれが、寺院内での争い↓複数の法流の対立↓院政政権の

関与というように、徐々に高次化しつつ展開していることが注意される。こうした特徴は鎮護国家の秘法である大元帥法の相承と法琳寺（及び末寺等）の相承とが、即一体であるという特殊性によるものと考えられる。大元帥法及び法琳寺を自らの内に包摂しようとする有力法流と、さらに諸修法を鳥羽法蔵に集積し、自らに有為に編成・機能せしめようとする院政政権の意図が作用した結果、早い時期からの法流の激しい対立をみたのであろう。また、相承に際し、血脈書・印信等の授受や所作の遵守が必ずしも決定の要因たり得ていないことも、十二世紀後半に守覚法親王の述べた「経説・軌説・師説が相違した時は、経・軌を捨てて師説を守るべき」（「師説の優位性」という中世における法流相承の特質によく符合するものといえよう）。

鎌倉幕府とその宗教政策

小林 正博

ここでは主に鎌倉幕府の対仏教界への姿勢について論じていく。当時は朝廷・有力寺社・幕府がそれぞれ膨大な荘園を経済的基盤として権門の一翼を担っており、相互不干渉の上で一定の依存関係が成り立っていた。概して言えば、朝廷は他の両者に位階を授け、寺社は他の両者の為に祈禱をし、幕府は他の両者に対して、秩序を乱す悪党の取締り（検断沙汰）を職掌としていた。

したがって幕府の権勢が及ぶ範囲は、検断権だけは別としても、武家の範囲であり、地域的にも相模や武蔵などの関東に限られていた。司法権は権門それぞれが有しており、「御成敗式目」も武家社会における規律であって、全国諸階層に発権力を持つものではない。

そういう背景を前提として鎌倉幕府の宗教政策の特徴は、主に次の三点が指摘できると考える。

それは、一、既成寺社の保護、二、悪党取締り、三、鎌倉府内の仏教界の育成である。具体的に述べるならば、一については、地頭職を寺社に譲渡した例があること、寺社と地頭との権益をめぐる相論で寺社側に有利な沙汰を下す例が多いこと、神仏事を奨励したこと、そして「御成敗式目」第一、第二条にあるように寺社の修造を武家に積極的に命じたことなどである。

二については、幕府の主要職務でもあった治安維持の上から、悪侶の捕縛、断罪は数多く見られる。とくに僧の帯仗に対しては繰り返し追加法を出し、比叡山や興福寺、高野山などの有力寺院に対しても厳正な姿勢で臨んでいる。三については、精神的支柱ともいえる鶴岡八幡宮寺を中心に幕府成立初期の段階から鎌倉府内での新寺建立を進め、それぞれに寺社奉行を付け諸仏事、放生会などを運営面、資金面で支え武家のための仏教界の育成に力を入れている。幕府建立寺院の僧の任命権は幕府にあり、「鎌倉常住僧」からの登用を主としていた。鶴岡八幡宮寺の別当が東寺か三井寺からの派遣であった例を除けば、幕府が登用した諸寺の住持はけっして既成の権門寺院の有力僧ではなかった。寿福寺の栄西、建長寺の道隆、極楽寺の忍性、悟真寺

の良忠しかりである。特に臨濟禪の重用は後の南北朝、室町時代の臨濟禪全盛への道を開くことになる。

しかし、その一方で府内の治安維持や、風紀乱倫の取締りに力を注ぎ、僧の帯仗と悪侶の根絶には神経質なほど細心の手を打っていたのである。保奉行人の設置がそれである。保奉行人の職務内容は、路の往来に支障をきたさないように常に管理すること、夜中に横行する者の捕縛にある。そしてもう一つ、念仏者の取締りをしていたことにも注目したい。その場合「道心堅固の輩は異儀に及ばず」と断つた上で、僧としてはあるまじき所行に及ぶ破戒僧を摘発して、鎌倉追放の権限を与えられている。内容からすれば、念仏者に限定しなくても処断の対象になりそうだが、「念仏者の事」と特記しているのは、相当の念仏僧が鎌倉府内を横行していたからであろう。弘安年間に至っても、念仏者は、遁世者、凡下の者と同格に扱われている。おそらくこれは嘉禄三年（一二二七）に宣旨によって禁止された法然の流れを酌む専修念仏の非公認僧と考えられる。ただし、是非諸的な他宗批判はしない念仏の専修者であろう。だから幕府も専修念仏停止の宣旨は尊重していたものの、鎌倉仏教界の体制に影響がない限りにおいては度視しながらも禁遏にまでは処しなかつたのであろう。

そういう意味で、これらの幕府の宗教政策下にあつて、特に鎌倉を活動の中心に置いた日蓮が、その徹底した法華の専修性の故に弾圧されたことは十分にうなづけるのである。

鈴木大拙の「我観浄土」考について

和田 真 二

鈴木大拙と云う一大思想家の、人と思想、をその著作上から尋ねる場合、「禪と念仏の心理学的基礎」と「浄土系思想論」の二著は思想形成上、重要な位置を占めると思われる。

此所では取り上げた問題の性質上、後者が成立する背景について少し閑説するに止める。

「浄土系思想論」に収められている論文は全部で六篇で、その成立年代は昭和十四年から十七年に渡っている。これら六篇はその序ですでに指摘されている如く、「何れも其の時其の時の感興から製作せられたもので、自分の思想の跡をそのままに記」されたものであり、その中心は「浄土観」にある。しかしながら博士の浄土教研究は決して「其の時其の時の感興」から発せられたものではない。試みに、昭和六・七年度に於ける大谷大字担当講義題目を見ると、「宗教心理学より見たる禪及浄土教」であり、順次同年度は「念仏と禪」、同十三年度は「シナに於ける禪と念仏との交渉」、同十七年度は「禪と浄土」、同十八年度は特殊講義「浄土系思想」となっている。

又、昭和十四年と云えば、博士にとって、その事業のかけがえのない協力者であつたビアトリス夫人に先立たれると云う不幸があり、その翌十五年には、愛弟子横川顯正氏を病で失つてゐることがある。この頃の博士の心境につき、門下生の坂本弘

教授は「この頃にあたって心境に一段の深まりがあったことは、先生自ら洩らされたことがある。「いろいろと骨折って積み重ねてきたものが、グアラ、グアラと跡形もなく崩れ去るのを見た。」このグアラ、グアラという感慨のこもった言葉は今なお耳の底に鮮やかである。」と記されている。

これらの事から、博士の浄土教研究は、禅の方面のそれと同軌を一にするると云つても過言ではないと考える。

博士の浄土観は先に述べた『浄土系思想論』中の論文「我観浄土と名号」に最もよく表われている。此論文の冒頭で、『教行信証』を読んでからの浄土観であることを特に強調しており、ほとんど親鸞一人にしぼって論じている。最初に一般に認められている浄土観を九項目に約し、それらにつき最後に「浄土論の総結」として九項目にまとめられている。その中で博士の特徴的な浄土観は次の点にあり、そこに集約されていると云つてよい。

即ち、浄土を論ずるにあたり、人間慧性の根本的制約として、二つの世界を認めねばならぬこと。一つは真実界（浄土）、今一つは方便界（娑婆）。この二つを如何に解決するかが悩んで、博士によれば、二つのものは同時・同処に在って、絶対に否定しなから不二と云うことでなければならぬ。生身と法身、涅槃と生死、如来と衆生、第一義諦と世諦、光明と闇、煩惱と菩提等々のつながりも超論理的論理、即ち、「即非の論理」でなければならぬこと。大乘仏教はこの根本の矛盾を我々の前に突き付けて、その解決を迫る。アポリアは乗り越えられねばならぬ。

横超の思想については、横超と云う言葉が真実界と方便界との間のつながりを叙述しており、経験の事実として、往相が還相で、還相が往相である限り、それは非連続の連続で、往生即横超、が可能となる。

浄土の光明についても、此土で始めてその光明が光明となるが、その本質性を失わないと云うからには、そこにも矛盾をそのままにして自己同一性を認めなければならない。

このような視点から、博士の浄土観は自己の宗教経験そのものを深く省みる所から発せられたものと解することができる。

鈴木大拙の「日本の靈性」と

盤珪の「靈明なもの」について

新保 哲

鈴木大拙氏は盤珪禅師の不生禅の特徴を早い時期から注目し指摘されている。たとえば、盤珪自身が『御示聞書』で、「人々皆おやのうみ附てたもつたは、仏心ひとつでござる。其仏心は不生にして、靈明なものに極まりました。不生な物なれば、不滅なものとはいふに及ばぬゆへに、身どもは不滅とは申さぬ。云々……」と語る言葉の「靈明なもの」(差し当って、靈ははかり知れない不思議な働きをいい、明は鏡のように明らかなことをいっている)と捉えられようか、又、随所に使われる「不生の氣(機)」などは、鈴木大拙氏が説く『日本の靈性』の一面を顯

著に示唆しているように洞察されるのである。

そこで鈴木大拙氏の著された「日本の靈性化」(法蔵館)の中で論巧されている核心的本質部分を引き出し、盤珪の不生禪の特色を、臨濟禪(看話禪)——悟道の過程として公案の提撕に学人が渾身の精力を傾けるという観点——とはまた違った「日本本靈性」という問題意識を投射し照らし合わせて考える必要がある。そこで「日本の靈性」「世界的靈性」といっても、第一に最も肝心な「靈性」ということについての意味づけがなされなければならぬ。それについては鈴木大拙氏が「日本の靈性」(昭和十九年十二月にその初版が大東出版社より発行)の冒頭部分に属する所で「一 日本の靈性につきて」の中の「二 靈性の意義」と題する項目で説明している。すなわち、大拙氏はここで「靈性を宗教意識と云つてよい」と述べ、しかも靈性とは「はたらき」のことを指して言っていることばであり、「靈性に目覚めることによって始めて宗教がわかる」とはつきりと名言している点に氣を付け留意しなくてはならない。

大拙氏のいう靈性とは、精神と肉体とを区別したときの精神のことではない。それは理性とか感情が分かれる以前の人間の根源的能力である。大拙氏は人間知性の限界を認め、そこにはどうしても知性を超えるもの、すなわち信仰の場所、絶対信の境地を認めるのである。結局、知性というものは、もともと靈性の働きなしには独立できないもの、靈性に裏付けられないと本当の働きを全うし成しえないもの、と大拙氏は捉えている。

そうした観点の基盤に立つて「靈性は統一の原理」であり、「大智大悲円融無碍の場所」と靈性の本質を唱えている。

ここで靈性を盤珪の説く靈明なもの置き換え理解しても、その意味は十分に理解され汲み取ることが可能だと思ふ。そうした諸点を盤珪の「不生」禪の思想と照合してみると、内容自体に相重なる所が指摘できる。大拙氏は、そうした中で、眞宗的または浄土系的日本靈性と禪的日本靈性ととの動きに、相異なつた方向・方面を認め得ると述べている。

さて、肝心な箇所は盤珪に関しては、以下に掲げる一節から、自ずと大拙氏の諸説と盤珪の「不生にして靈明なもの」が重なつて映し出されてくるものと考察する。

「さて、皆の衆へいひまするは、親の産み付けてたもつたは、仏心一つでござる。余の物は、一つも産み付けはさしやりません。その親の産み付けてたもつた仏心は、不生にして靈明なるものでござつて、不生で一切の事が調ひます。その不生で調ひます証拠は、皆の衆がこちら向いて、身共が云ふことを聞いてござるうちに、後ろにて鳥の声、雀の声、それぞれの声が、聞こうとも思ふ念を生ぜず居るに、鳥の声、雀の声が通じ別れて、聞き遠はず聞かるるは、不生で聞くといふものでござる。そのごとくに皆、一切の事が不生で調ひます。これで不生の証拠でござる。その不生にして靈明なる仏心に極まつた決定して、直に不生の仏心のままで居る人は、今生より未来永劫の、活如来でござるわいの。今日より活仏心で居る故に、我が宗を仏心宗といひまする。」

安国院日講の『録内啓蒙』における本門三妙

田村 完 爾

日蓮聖人の主著『観心本尊抄』の中心部分である四十五字法体段には、本因・本果・本国土の本門三妙が示されていると言われる。

このことは、『開目抄』の「本因本果の法門」や、本仏釈尊と機土本土の論との一貫性、『法華玄義』の本門三妙の記述との一貫性などからも理解し得るが、更に加えて言えば、『小乗小仏要文』には『玄義』の本門三妙の文が一まとめとして引用されている。つまり聖人にとって三妙は一具として認識されていたのであり、この点からも、四十五字法体段には本門三妙が示されていることが窺える。

ところで、日蓮聖人滅後、この本門三妙をめぐる様々な異説や展開を見るに至った。現在、この本門三妙思想の源流と展開を多角的に研究している途上である。その中で、本発表においては、日蓮遺文の注釈書中、質・量共に随一のものであり後世の教学史上に多大な影響を与えたとされる安国院日講（一六二六—一六九八）の『録内啓蒙』において、この本門三妙はどのように解釈されているのか、という点について見ていくことにする。

その中でも今回は特に、日講は本門三妙を一具として認識していたのか。又、本因本果、乃至、本因時・本果時をどのよう

に理解していたのか。更には、本国土妙の理解においてどのような特色があったのか、等の点を中心に検討するものである。

日講は、本仏釈尊は本因本果を具足しつつ無始本有の存在である旨を始覚即本覚の關係で説明する。この解釈は中古天台的だが、その中で「三世常住二本因ノ行菩薩道本果二契当スル道理ナレハ」と述べている。ところで、『法華玄義』本壽命妙には「経我本行ノ菩薩道時。所成壽命今猶未盡。指於本因。因寿尚未盡。況本果寿。」と説かれているが、これによると、未来永劫本因時と本果時が同時に続くという解釈が可能になる。さすれば講師の言う道理が立つわけである。

即ち、日講は、久遠本仏釈尊の本因本果を無始より永遠に続くものとし、三世常住に釈尊の本因の菩薩行が本果に契当し続けると理解している。つまり、本仏釈尊は、常に修行をし、常に悟りを開き、又、常に化道を行い続ける永遠の仏である、と日講は捉えている、と見ることが出来る。ここに報身を中心とする三身俱無始無終の本仏釈尊観が浮かび上がってくる。日講のこの箇所解釈は、やや中古天台的だが、結果的には傾聴に価する興味深い論となっている。

次に本門三妙一具の論であるが、日講は『恵抄』の説を容れて、本門三妙を一具とする。しかし、『恵抄』の本因本果論が中古天台本覚思想的であることもまた明らかである。

日講の本国土妙理解の特色は、本時同居土の強調にある。即ち、天台学では、本国土は本時の四土とされるが、本時の娑婆は四土中、本時同居土とされる。しかし、天台の四土論の中心は、理土であり実現せらるべき究極の土でもある寂光土にある。

一方、「啓蒙」では、四十五字段に示される「本時娑婆世界」を日蓮教学における本国土と認識し、本時の娑婆は同居土であるから、日蓮教学における本国土は寂光土中心というよりもむしろ凡聖同居土中心の四土であると説明するのである。この意見が全て正しいか否かは別にして、日蓮聖人の本国土観の特色天台のそれよりも、より現実世界、即ち娑婆世界に即したものとなっている」を、より鮮明にする見解とも言えよう。

以上、日講の本門三妙論は、全体的に見て中古天台本覚思想からの影響が顕著であるが、その博覧強記の修学姿勢が幸してか、重要な点については、現代的見地から見ても、客観的な部分や首肯できる部分、又、興味深い部分も少なからず存するものとなっているように思われる。

尚、今後、更なる検討を行っていきたい。

日蓮の「鏡」の思想

——日本思想史的考察——

三輪 是法

日蓮の「鏡」における現実認識には、「報恩抄」(定本一一九三頁)で説く一代聖教・仏の本意を知ることや「妙法尼御前御返事」(定本一五三五頁)での「臨終の後」について勘案し、判断するといった、規範の意味での経論疏という「鏡」と、実際「鑑る」という動詞を用いて、「曾谷入道殿許御書」(定本九〇

四頁)に「大覚世尊」、つまり仏の照覚を説き、更に「守護国家論」(定本一一二頁)には妙薬大師の照覚について説く、超勝的知見としての「鏡」の存在を確認できる。

このような日蓮の「鏡」による認識対象は、現前に顕現する現象と人間の心理という二つに分類可能で、更に「鏡」に向かう自己が存在する「時」を中心として、内外面各々に過去現在未来の三世一貫する時間が介在している。かかる時間の介在によって、日蓮の歴史認識と自覚が生ずると考えられる。そこで今回は、日蓮の「鏡」の思想に見られる歴史意識が日本思想史上に位置したとき、同様の「鏡」によって表現される歴史意識とどう違うのかを、比較対照して少しく考察してみたい。

日本の歴史意識を確認するものとして、歴史物語があり、中でも四鏡と称される『大鏡』『今鏡』『水鏡』『増鏡』は、周知のごとく歴史を「鏡」として表現している。折口信夫はこの四鏡について触れ、歴史が「世継」を基礎として発達し、平安朝期に「てらす」という意味の書物として存在した「鏡」も「世継」と内容を一致させながら、前者が忠実に事実を年代順に書いているだけのものであるのに対し、「鏡」は批判が加わり、手本の意味も出てくるものと解説している。つまり、書き手(語り手)が歴史に主体的に介入するものが「鏡」によって表される歴史意識の特徴といえる。(『歴史物語―物語の系譜』(二)―)

同様に日本の歴史意識の古層にある基底範疇の一つに、「世継」(丸山の言葉では「つぐ」)があることを指摘した丸山真男は、他の基底範疇として「なる・なりゆく」と「いきほい」をあげる中、前者についての考察の中で、『水鏡』の冒頭部分に出

てくる「なりまかる」という表現を持つ、現実を否定的に捉える歴史意識を指摘し、歴史の推移を、末法という仏教的世界観の投影によるとして、歴史を規定する神秘的・宗教的力の作用を確認している。しかし文中に過去をほめ、今を誇るべきではないと説くことから、歴史を「鏡」とする觀念を、規範主義（折口の言葉では「手本」という側面を持ちながら、過去から現在の否定的歴史の推移を是正するように映し出す面が強いことを指摘している。つまり、「鏡」の歴史意識は、仏教的世界観が流入することで歴史の推移の道理を連綿と続く現在（経過した過去）の現象に求め、それを規範として未来を肯定的に反映すると考えられる。畢竟日本が持つ歴史観は連続する「いま」と意識され、細分化された現在が中核となるのである（「歴史意識の古層」）。

以上の「鏡」によって表される日本思想史上の歴史意識を日蓮のそれと比較すると、歴史的時間に主体的に関与することで史実を批判的に分析し、歴史を規定する原理を宗教的力用に認識するという点に関して類似すると考えられる。しかし、日蓮の歴史意識は、仏説を絶対信の基に「鏡」としているために、仏教的因果に基づいて三世を一貫するものであり、仏説という理から現象界という事を規定することを必然としている。したがって、過去の事例を鑑みることによって歴史を規定している道理を顕認する「鏡」の歴史意識とは逆の方向性が確認できるのである。

日蓮宗従軍僧についての一考察

安 中 尚 史

十九世紀末の世界は西欧帝国主義の絶頂期であり、世界のほとんどの地域が欧米諸国の勢力圏に組み込まれていた。そうした中で、帝国主義の仲間入りをはかろうとした日本は、日清戦争を機会に世界の檜舞台に登場していったのである。しかし、日本が行った世界への進出が完全に間違った方向に進み、失敗に終わったことは、五十年後の第二次世界大戦の結果が示すとおりであった。そしてこの五十年間は、仏教教団に大きな影響を与え、日蓮宗にとって例外ではなかった。以下、日清日露戦争と日蓮宗との関係を従軍僧の活動を中心に考察してみることとする。

日清戦争からはじまる対外国との戦争に、日蓮宗が直接かわりを持つていた行為に、従軍僧の活動があげられる。日清戦争が始まった明治二十七年七月、日蓮宗内ではすぐに「日蓮宗報国義会」という戦争支援組織を結成し、報国機運を発揚した。具体的には戦勝祈願の祈禱や、義捐金集めを行い、そして戦地にまで赴いて布教をする従軍僧の派遣にまで至るものであった。この日清戦争時における従軍僧の派遣は二回行なわれ、第一回は明治二十七年八月三十日に東京を出発し、同年十二月十三日に帰京するまでのもので、脇田堯悳、守本文静の二名が釜山から仁川、平壤、京城などを巡り物資の補給や、戦死者の

追悼会の開催、病院への慰問などの活動が見られた。次いで第二回目の派遣は日蓮宗の正式な派遣となり、明治二十八年二月から、派遣僧侶の選定が始まった。そして三月十日に日蓮宗事務院において「派遣僧侶選定会議」が行われ、一回目に引続き脇田堯惇と、野沢義真、加藤文雅の三名が決まった。派遣先は遼東半島を中心に大連、旅順から営口などにおいて、約二ヶ月にわたる従軍布教が展開された。彼らの活動は第一回目と同じように物資の補給や追悼会の開催、病院への慰問のほかに、占領地となった後での布教活動を見据えて現地の民衆・産業・宗教など詳細に調査を行っていた。

しかし、日清戦争が日本の勝利によって終わったにもかかわらず、遼東半島をはじめとした日本が見込んだ占領地については、その計画がくずれ、また朝鮮半島にいたってはロシアに進出をゆるすかたちとなり、日露戦争へと発展していくのであった。

日露戦争時における従軍僧の派遣については、明治三十七年二月十日にロシアに対する宣戦布告が発せられると、すぐに置かれた「報国義会」の戦争支援活動の中に戦勝祈禱、義捐金集めなどと共に見られた。そして従軍僧の選定もすぐに始められた。派遣僧は守本文静・脇田堯惇・松森靈運・望月日謙の四名が決められた。しかし、日清戦争の時と異なることに、一人ずつの派遣であったことが挙げられる。日清戦争時には、二名ないし三名が同じ時に同じ場所へ従軍していたのに対し、日露戦争の時には、一名ごとに分かれて従軍している。これは軍部から一師団に対して三名、兵站監部には二名の従軍僧を受け入れるという規定が発せられた関係から、一名による派遣となった

ことが考えられる。また日清戦争時には比較的はやい時期での従軍僧の選定が行なわれたが、今回の選定には時間を費し、四名の選定の時期や派遣の時期に違いがあることや、また派遣先の違いも見られたことから、日露戦争における従軍僧の派遣に変化が生じていたことがわかった。これは日清戦争と日露戦争との規模の違いや、十年近い歳月の流れの中で、軍部の仏教教団に対する対応の変化のあらわれでないかと考えられる。

日蓮の宗教における罪の根源性について

原 慎 定

人間存在の根底にかかわる宗教的罪の問題を、日蓮は法華経との根源的連関性の中に見出している。法華経では「三五の塵点劫」という永遠の時間観念を表す譬喩によって、釈尊による衆生教化の永遠性が開示される。このことから日蓮は、教主釈尊による永遠の衆生教化がなされているにもかかわらず、衆生の側が法華経信仰を捨てたり、仏種を忘失して退転してきた結果、「謗法」の罪の状態に陥つているとの認識に立つ。すなわち日蓮における宗教的罪の根源性は「三五塵点」という永遠の時間観念の中に求められるのである。

日蓮の「三五塵点」解釈については、茂田井教亨氏・北川前肇氏による研究がある。北川氏によれば「塵点劫解釈は、法華経のもつ超勝性であるが、それは教主釈尊と娑婆世界の衆生と

の必然的連関性を、その時間觀念において、根源的にとらえようとする法門である」と述べられ、「法華經の塵点劫の法門は、単なる過去という時間概念で把握しようとする解釈は妥当ではなく、過去・現在・未来の三世にわたる釈尊の衆生教化の問題として、主体的な解釈がなされねばならない」と論じられる。

かかる視点から「三五塵点」の概念を整理すると、「教相論」「下種・結縁の説示」「罪業意識」「教主釈尊の因位と果位」の四種に分類されるという（北川前肇著『日蓮教学研究』二二四―二三七頁）。

この指摘に立脚して「罪業意識」の面から「三五塵点」に言及された遺文を見ると、仏弟子の代表格である舍利弗が「三五塵点」を経歴した具体的人物として取りあげられている。そこで今回は、舍利弗の過去世の事蹟に対する日蓮の認識を検討することに、罪の根源性に関わる問題点を解明したい。

日蓮は『兄弟鈔』（定本九一九―九二二頁）の中で、法華經三周説法の対告である声聞は、いずれも三千塵点劫の過去に大通智勝仏の第十六番目の王子であった釈迦菩薩の教化に遭い、法華經との結縁を得ていたが、中途で法華經の信心を捨てたために三千塵点劫の間、六道輪廻を続けてきたと述べられる。また「三五塵点」経歴の罪とは、法華經を捨てること、すなわち釈尊による衆生教化の永遠性を、衆生の側が断絶する行為であるから、十悪・五逆などとは比較にならぬほどの重罪であると強調される。そして法華經の信心を保とうとする者に対しては、必ず「悪縁」「悪知識」が出現して妨害行為をなすと指摘される。それでは釈尊在世の声聞の代表たる舍利弗は、いかなる悪縁に

よって「三五塵点」を経たと認識されているのか。

日蓮は『開白鈔』（六〇二頁）『兄弟鈔』（九二二頁）『上野殿御返事』（二七〇八頁）において、舍利弗はかつて菩薩道を行っていたが、乞眼婆羅門の責めに耐えかねて菩薩行を六十劫で退転してしまったと記している。舍利弗は法華經譬喻品で授記を得るが、そこには菩薩行を退転した理由は説かれていない。では日蓮は何を根拠にこうした記述をおこなったのか。

そこで舍利弗の菩薩行退転の問題に関する出典を求めると、日蓮にとって比較的身近な文献として安然の『普通広釈』、および妙楽の『法華文句記』、その扶釈である証眞の『私記』、道暹の『輔正記』などの記述が注目される。また『大智度論』には舍利弗の菩薩行退転の記事が詳細に説かれていることが確認できるのである。

以上の考察により、釈尊在世の声聞の代表である「舍利弗」が、かつては菩薩道を行じていたにもかかわらず、乞眼婆羅門という悪縁に遭遇して菩薩行を退転したという問題を、日蓮は經論疏に基づいて宗教的事実として受けとめ、それをあくまでも法華經の世界の中に位置づけようとしていたと理解される。舍利弗の菩薩行退転が法華經の「三五塵点」経歴の罪として解釈されたということは、要するに舍利弗の罪を法華經との根源的連関性の中で捉え直すことにより、その救いもまた法華經に立脚しなければならぬことを、日蓮は逆説的に論じようとしたのではないか。換言すれば、舍利弗の罪の根源性は法華經の中にあり、その究極的な救いもまた法華經の中にあることを日蓮は強調しようとしたと推察されるのである。

日蓮教学における儒教について

北川 前 肇

一、はじめに

日蓮が『開目抄』の冒頭に、

「夫一切衆生の尊敬すべき者三あり。所謂主・師・親これなり。又習学すべき物三あり。所謂儒・外・内これなり。」

〔昭和定本遺文〕、五三・五頁

と、記していることは、周知のところである。日蓮が佐渡流罪中に「かたみ」(同上書、五九〇頁)という思いで執筆した『開目抄』の冒頭に、このように明示していることは、日蓮自身の倫理観念として、いかに主・師・親への尊敬が重要な規範であったかを物語っている。それと同様に、学習すべき学問・宗教として、儒教とインドのヴェーダ等のバラモン教、さらに仏教の三教を列挙している。

この記述は、仏教者である日蓮が三教を相対化することによって、仏法の優位性を主張するための一表現方法という解釈も可能であろう。しかし、三教の列示が、日蓮にとって重要な意味をもっているとすれば、そのことを考える必要がある。そこで、日蓮が法華教学の立場から、儒教のもつ実践倫理をどのように解釈し、法華信仰との関係性のうえで説示していたのかを考察してみたい。

二、日蓮の実践倫理の側面

まず日蓮が、儒教における実践道徳の徳目を、何に置いていたかを考えてみると、『開目抄』につきのような記述がみられる。

「外典三千余卷の所詮ニあり。所謂孝と忠となり。忠も又孝の家よりいでたり。孝と申、者高也。天、高、ども孝よりも高からず。又孝、者厚也。地あつけれども孝よりは厚からず。聖賢の二類は孝家よりいでたり。」

〔昭和定本遺文〕、五四四頁

この記述から、日蓮は儒教の三千余巻に説かれる実践倫理を「孝」と「忠」に集約し、しかもその根本となつているのが「孝」であると認識していることが理解できる。では、日蓮が儒教の実践倫理を「孝」にあると断定する根拠を、何に見出していたのだろうか。それは『孝経』ではなかったかと推察できる。

『孝経』には、「子曰、夫孝徳之本也。教之所繇生也。」(新釈漢文大系・孝経、七六頁)とて、父母への孝養があらゆる道徳の根本であり、先王の教えが生ずる根源であると説いている。さらに、この『孝経』には、つぎの記述がみられる。

「子曰、夫孝天之経也。地之誼也。民之行也。」

(同上書、一七三頁)

すなわち、「孝」を天の経、地の誼、民の行いと言明していることは、「孝」が儒教の実践倫理において、重要であったかが知られる。その意味において、日蓮が外典の三千余巻の中心に「孝」を置いたことは、この『孝経』によるものであったことがうかがえる。

三、日蓮遺文にみる『孝経』引用の意味

では、日蓮遺文にみられる『孝経』の名称の箇所を管見のか

ざり、抽出すると、以下の十二箇所であることが確認できる。

- ①『持妙法華問答鈔』（『昭和定本遺文』以下同、二八二頁）
- ②『開目抄』（五九〇頁）③『曾谷入道殿許御書』（九〇〇頁）
- ④『兄弟鈔』（九二八頁）⑤『法蓮抄』（九四三頁）⑥『報恩抄』（二一九二頁）⑦『下山御消息』（一三四五頁）⑧『頼基陳状』（二三五五頁）⑨『千日尼御前御返事』（一五四二頁）⑩『刑部左衛門尉女房御返事』（一八〇六頁）⑪『諫曉八幡抄』（一八三九頁）⑫『浄土九品之事』（二三〇八頁）

これらの記述から理解できることは、日蓮は儒教の実践倫理の「孝」を力説しつつも、真の孝養は『法華経』にあることを明確にし、それに違背する父母、主君等に対しては、『孝経』の「諫諍章」によって、諫言という行為を正当化していたということである。

日蓮誕生の宗教人類学的分析

大久保 雅 行

日蓮の生誕伝承においては従来は、漁師である貫名重忠と梅菊の子であると言われてきた。しかし安房や隠岐や星野、さらに倉橋や里浦等の関連地域の現地調査を行った結果、従来、定説の如く言われていた父母は生父母ではなく養父母であることが判明した。このことは文献史的に信頼のおける日蓮の御書や高弟の文書においても実証された。それでは日蓮の生父母は誰

であったのか。従来言われていた後鳥羽落胤説（野村日政や堀内良平等の日蓮は後鳥羽院と遊女・亀菊の子という貴種化説）と賤民密通説（平田篤胤等の誹傍化説）の真偽をめぐってその検証と批判を試みた。この問題を解明するために帰納法や演繹法のみならず仮説設定法（アブダクション）を用いる事と文化人類学の親族構造の分析法を用いる事が要請された。

〈不可解な現象〉日蓮は自らを旃陀羅の子・賤民の子であると言っているが、この事は日蓮の幼名が善日磨であるという事、乳母が三人いた事、領家の尼の庇護があった事、弟子の出自が武士階層である事等と矛盾する。また一方で天台法華宗西蓮寺には捨て子伝承や乳人阿雪の伝承がある事、そして他方でこの伝承を日蓮宗・誕生寺等が歴史から抹殺しようと企ててきた事やさらには生父母の存在をも養父母と置き換えようとしてきた事も観察された。また『星野家譜』の親族構造の分析によると後鳥羽院は御自身と阿波の局の娘・待夜の小侍従との子を黒木助能と待夜の小侍従の子として養育させ、この麿若に星野胤実との姓と名を与えたという特殊な親族構造が設定されている。しかもこの『星野家譜』には日蓮の六歳の時の善日磨の様子が伝えられており、日蓮も同様の親族構造にあることが暗示されている。しかし日蓮の確実な文献や歴史的材料によつては後鳥羽と白拍子・亀菊の子と言う事実は実証されない。

〈仮説α〉ところが日蓮は「安房（阿波）の国海辺の旃陀羅が子」であり、「三国の太夫」の子であると伝える。また「今生の父母は我を生みて法華経を信ずる身となせり、梵天・帝釈・四大天王・転輪聖王の家に生まれて三界・四天をゆづられて人天・

四衆に恭敬せられんよりも恩重きは今の某が父母なるか」(四恩抄)「御書九三七頁、遺文二三八頁」とも伝える。旃陀羅という言葉の意味は『塵袋』にいう「濫僧」すなはち出家の姿をした社会外身分ととり得るし、阿波と安房や、三國と御国を同音異語か掛け言葉ととることができる。そうすると承久の乱の後、土佐から阿波に移り出家し、行源と名乗り、社会外身分となつて阿波の鳴門の里浦で寛喜三年に崩御されたはずの御国の太夫すなはち海辺の旃陀羅(土御門院)が日蓮の生父であると説める。生母は白拍子で遊女の如き菊姫・亀菊か。亀菊は梅菊と変体仮名では類似する。承久の既の後、熊野等に二位法印尊長とその妻・春日の局は亀菊と共に隣接する倉橋(椋橋)の庄の領家であつた。尊長に率いられた熊野水軍を媒介として阿波と安房が結節する。春日の局と亀菊・焔本は領家の尼(大尼御前と新尼御前)となりうる。また「顕仏未來記」の記述によれば「我を生める父母」は文永十年にはまだ御存命であつた可能性が高い。阿波で崩御されたはずの御国の太夫そして海辺の旃陀羅が、安房において三國の太夫そして海辺の旃陀羅として蘇生していることになる。こうした考察において日蓮の生父母は文化的歴史的事実としては確定しがたい。あえていえば土御門院と亀菊の間の非嫡出子あるいは庶子としての親族構造にあつたのではないか。アブダクションにおいて「不可解な現象 θ があるとき仮説 α を設定すると θ が不可解でなくなるならば、仮説 α は真である理由がある」と推論する。

このような日蓮の生誕伝承や共生の誕生本質論の考察をとうして、人間はその社会的生まれや出自が高貴であれ卑賤であれ、

妙法を媒介とした時、人間は一人ひとりがある究極的存在の顕現であり、あたかも宝塔の如く尊厳であることが理解された。(詳細は、拙稿、『久留米大学文学部紀要』人間科学科編、第五・六号「生誕伝承の宗教人類学的考察——日蓮・後鳥羽落胤説の批判——」を参照されたい。)

臨終における夢定

神居文彰

夢定とは、善導『観経疏定善義』卷第三に「諸行者若想念中若想念中若夢定中見、仏者」と示される夢の中の禪定・三昧のことであるが、仏教經典では光明の中で仏、菩薩、仏国土と邂逅するのは別に、『般舟三昧経』卷上行品を始め、『無量寿経』卷下、『平等覚経』卷第三等に夢中や臨終夢でこれらに見する記述が多く訳載されている。

『顕密円通成仏心要集』等、夢が観想に通じるとする論書も在するが、夢の内容の吟味に近いもので、夢の受動的理解である。

『往生礼讚』の「入観及睡眠、時應、此願……(中略)……即隨、意入觀及睡、或有正発願、時即得、見之、或有睡眠、時得、見」は能動的にこれらを実現する立場にあるが、逆に良耶舍訳『観無量寿経』「閉、目開、日不令散失、唯除、睡時」、『観経疏定善義』地観において「夜常念、唯除、睡時」と睡眠が排除され、

行法を主体とした場合、睡眠の二面的理解が知られる。

『往生礼讃』では「臨・命終時」に「如・入禪定・聖衆現前」と、臨終に三昧に入ることが望まれているが、睡眠による禪定の可能性も「閉目開目皆令得見、如此想者名為粗見、此謂覺想中見故」という、覚醒した状態での行法との連続性がみられない。

この矛盾を含入したまま日本の臨終行儀は睡眠の対応を展開したのであり、往生決定の時期、ひいては来迎の時期の問題が未解決で、睡眠は嫌悪すべき劣悪な状態、修行の場、往生追認もしくは往生と同様の場という同一状態中の三つの相反する概念の混在がある。

中世往生伝に多出する、往生予知の夢が、夢による往生への指向性の増大、修行の変革点や契機となっていることは、夢の実存的理解が往生への連続、その後の平生における所作が、臨終のための行儀に連続するという理解を与え得る。この意味において、死という往生の時期が夢定によって始まり、長期間で往生移行の時間を認識し往生の時間的問題を夢により体得していた面があることがわかる。しかし睡眠は、自己変革や状態改善が成業するものを希求したものでなく、あくまで平生覚醒時の連続に留まると解される。

源信は、睡眠を攘斥する面と夢の機能の翹望という二面を有しつつも連関がみられないが、法然は、夢の実存性と能動的機能を首肯しつつ、「為・臨終正念・来迎」の呈示により、夢の時期に関わらず、往生決定が夢により默契がなされたと同義に捉えることの有効性が証され、相反した問題に関連付けがされたといえる。『二箇条問答』に「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」として、睡眠中の行儀に論及する必要のない、後世の睡時十念の展開中という「睡眠中念仏を称え続けている云々」を廃した見解を呈していたのである。

聖光は、さらに睡眠を「手ヲ合掌シ居眠ルヨウニシテ命終ル時ノ言ニハ南無阿弥陀仏ト申テ死ル也……(中略)……死スヘケレトモ乍寝寢入タル様ニ念仏申シテ死ニ死スルハ往生スル也」と意識的な死「小死」と理解する思考方向と、静寂で暫時無活動、無意識、無反応な状態に収束する睡眠を死の理想態として相対的に捉え、行儀に反映させている。

また、『観念法門』に由来する「病者夢にもうつ、にもみる事あらは 知識これをかたるへし」「病人よはり、臨終や、ちかくなりて、ゆめにもあらず、目のまへに、未来の有様を見る事あり。」は、「如眠」という死が近付く状態での看病者の助念の問題と密接に関わっている。

これらの点は、夢定の把握と睡時十念の教化運用と共に了慧『無量寿経鈔』巻第六、義山『無量寿経隨聞講録』巻下之一などで来迎の問題の再考を経て、隆門『浄業信法訣』巻四や妙瑞『浄土三派相承』下などで、平生理解のための新しい視座による展開がされる。

日蓮聖人における上行自覚の表明

庵谷行亨

法華経の中にいかなる自己を見出しうるかが、法華経信仰者の最重要課題である。そのために信仰者は常に法華経に問いかけ、法華経の証を獲得せんことを願う。

法華経の信に生きる者を、法華経は法師・如来使・受持者・行者等と説く。しかし、それは抽象的な信仰者を指すのではなく、在世に増した値難の行者であるという。そしてその信仰者は如来神力品の「付属の大事」において、上行等の四菩薩を中心とした地涌菩薩へと集約されていく。

法華経の教えに立脚すれば、如来滅後の法華経信仰者とは地涌菩薩に集約され、なかでももっとも重要な任を荷うのは上首の第一上行菩薩であることになる。

こうして、真の法華経信仰者は上行菩薩へと特定され、その自覚に立脚して生きることが、法華経信仰を完うすることになるのである。

日蓮聖人が地涌菩薩に着目されたのは立教開宗の時期であろうと思われる。なぜなら、この頃と推定されている蓮長から日蓮への改名は、地涌菩薩として生きようとする聖人の自覚の表明を意味するからである。「日」は如来神力品の「如日月光明」、「蓮」は従地涌出品の「如蓮華在水」からとったもので、「日月」「蓮華」もともに地涌菩薩を譬喻したものである。

早くから地涌菩薩としての自覚を内に秘めた日蓮聖人は、地涌菩薩が釈尊から付属された要法の弘通に邁進されたのである。その結果、経文説示の通り数々の値難体験を経るなかで、自身こそ法華経所説の末法の行者であることの証を得られたのである。日蓮聖人を真実の末法の法華経の行者と確定したものは、文永八年(一二七二)の一連の事件であった。勸持品の「数々見擯出」の文を色読した日蓮聖人は、自他共に認める如説の行者として法華経に立ちあがった。

したがって、左渡期以降において、日蓮聖人は、真実の法華経の行者として生きる自身の立場を繰り返し問題提起するとともに、地涌菩薩としての自覚を折にふれ吐露されていく。

上行菩薩に特定して五字の付属と末法弘通の必然を述べられたのは文永十一年(一二七四)の『法華取要抄』が最初である。

「上行菩薩所伝妙法蓮華経五字」との表現は、自身の五字弘通の身に、上行菩薩の姿を重ね合わせられたものと考えられ、聖人の実践に裏づけられた上行自覚の表明と見ることがができる。

文永十二年(一二七五)の『大善大悪御書』「會谷入道殿許御書」は上行菩薩の末法出現と五字弘通が強調されており、同じく建治元年(一二七五)の『撰時抄』や「高橋入道殿返事」にも地涌菩薩に対する聖人の意識が上行菩薩に集約されていることがわかる。

そのほか、建治二年(一二七六)の『報恩抄』、建治三年(一二七七)の『下山御消息』「四条金吾殿返事」、弘安元年(一二七八)の『日女御前返事』「本尊問答抄」、弘安二年(一二七九)の『日眼女釈迦仏供養事』、弘安三年(一二八〇)の『妙

心尼御前御返事」など、一貫して上行菩薩の出現と五字弘通、あるいは行者守護についての言及がみえる。

このように概観してみると、上行自覚についての決定的な意思表明の文章は見当らないけれども、上行菩薩の行儀と自己の弘教とを重ね合わせ、自身を上行菩薩になぞらえていると思われる部分がかなりあることがわかる。

その表出は、文永十年（一二七三）の『観心本尊抄』あたりから始まり、文永十一年（一二七四）の『法華取要抄』ではほぼ確定的な表明にいたったものと思われる。その後も、上行菩薩について言及を続けるなかで、時には相対化した表現を通して、自身と上行菩薩との一体化を、法華経実践のなかに確立していこうとされていたように思われる。

無我の一考察

——ロントウンとコラムバの『十地経』経文解釈——

小林 守

大乘仏教において《無我》は法無我と人無我の二種として説かれる。大乘の中でも唯識派や中観自立派は「声聞乘には人無我のみが説かれるが大乗では二無我が説かれる」と主張するが、中観帰謬派の仏護、とくに月称は「声聞乘にも大乘と同様に二無我が説かれており、こうした世界の真相に関する哲学的見解の点で両者に相違はない」という立場を採る。月称はこれの説

明にあたり教証の一つとして次の『十地経』の一節を引用する。「菩薩は発心するやいなや勝れた志しの偉大性によりすべての声聞と独覚を凌駕するが、自己の知力による考察によつてではない。しかし第七地に住する菩薩は、自己の対象の認識の偉大性に住することにより、すべての声聞と独覚の所作から完全に超え出でる」。月称は『十地経』のいう《自己の知力》を《世界の真相を洞察する認識力》の意味にとり、そうした世界の真相である《一切の現象の本性的非存在》（法無我）を認識する力の点では声聞と第七地以下の菩薩も異ならないと論じる。そして月称説を絶対視して中観体系を構築したツォンカバは、声聞の二無我（人・法の本性的非存在）の証悟の承認は月称の体系から必然的に帰結する学説であると力説する。

ツォンカバ以後、サキャ派の論師たちはこぞつてツォンカバ批判を展開した。最初の批判者ロントウンは『正理道の全解明』において、帰謬派説を自立派の側に引き寄せて解釈し直すことにより、ツォンカバによつて帰謬派よりもはるか下位に位置付けられた自立派の地位向上をめざすが、「声聞の法無我の証悟」の問題に関しては自立派説を重視して月称説そのものを強く批判し、問題の経文に関しても月称とは異なった解釈を与える。そのロントウン説はこう整理できる——自立派の清弁によると声聞も《輪廻に束縛する煩惱》を断捨するゆえ人無我（蘊における学説的に仮構された自我の無）の証悟は可能だから、第七地まで大乘の菩薩も人無我を証悟する知力の点で声聞を凌駕することはできない。このことが『十地経』で説かれている。しかし声聞には清弁の言う《煩惱の潜在余力》の断捨は不可能

である。それは所知障である《法我の把握》《現象の真実有の把握》の断捨と同時に断じられるからだ。一方、大乘の菩薩は《法我の把握》を断捨し《煩惱の潜在余力》も断捨するゆえに人無の証悟の観点からも第八地以降は菩薩は声聞を凌駕するし、法無我を証悟する知力の観点からは既に初地において菩薩は声聞を凌駕している、と。

ロントウンが声聞の法無我の証悟に関する月称説を頑なに拒否したのに対して、彼の弟子でもあるコラムバは、「人の真実無」を意味する人無我を証悟する声聞はその前提として《法の真実無》を証悟する」という月称説を受け容れる。しかし月称にとつて《法の真実無》とは《法無我》に他ならないのに対して、コラムバの独特な体系では《真実無》は現象に関する真実有・真実無・二・非二の四極端の否定を含む法無我の一部にすぎず、たとえ声聞が法の真実無を証悟しても法無我を証悟したことにならない。よつて、声聞乗と大乘の間に見解の相違を認める点で、コラムバは自立派の立場を承けている。そして問題の経文をこう解釈する——声聞が法の真実無を証悟するとしても、菩薩は大乘独自の四極端の離脱を証悟する点では既に初地の段階で声聞を凌駕している。声聞が真実有の把握をもたないとしても、菩薩は第七地において四極端を把握する分別をその種子ともども滅する完全な能力を得る点で、声聞を凌駕し得る。このことが『十地経』で説かれている、と。コラムバ説はユニークだが、この無我をめぐる議論に、自立派説を基本的な枠組みとしながら月称説を吸収しつつ中観体系を構築しようとしたコラムバの意図を看取できる。

チベットにおける仏教発展の一考察

則 武 海 源

本題で示したチベットとは広義なもので、本論は特に西チベットの仏教発展について述べるものである。

西チベットはチベット人発祥の地と言われており、聖山カイルスに代表されるように古くからチベットの神聖なる地として位置づけがなされている。

ガリという地がここでいう西チベットにあたるが、チベット仏教史上、このガリが注目を集めるのは、吐蕃最後の王といわれるランダルマ以後、つまり吐蕃王国滅亡以降ということになる。『デプテルゴンボ』や『バクサムジョンサン』等の史書にも、このガリという地名の記述を等しく見つけることができる。『アトン仏教史』一二五bによると、吐蕃王国分裂以後、このガリの地に吐蕃王族の子孫が逃れたということが明記されており、また『王統明示鏡』一一一aには「ランダルマの息子の一人が、ウ・ツァンと呼ばれる中央チベットから、このガリの地に逃れ、その子孫らがこの地に寺院を建立した。」という内容の記述を見ることができるのである。ガリの地はこの時以来、この吐蕃の末裔によって支配され、ガリの三分区という形態を至第に作り上げていくのである。ガリの三分区(ガリコルスム)は、それぞれマルユル、グゲ、プーランをさし、グゲはシャンシュンとも言い、マルユルは現在のラダックのことである。こ

の三つの小国は互いに占領あるいは統轄という形で従属関係によって成り立っていたようである。そしてこの中の一国から王位継承者のゾンデが出家して、ララマイエーシエーウと称して、有名なトデイン寺を建立することになるのである。

ガリの地がチベット仏教史上、何故重要かとされるもう一つの理由には、アティーシャ入蔵の地ということが挙げられる。このアティーシャは、後期チベット仏教の開始とでもいうもので、停滞していたチベット仏教を再興させるための牽引役となつたことは周知の通りであるが、このアティーシャが一〇四二年にガリの地に入り、先述のトデイン寺において『菩提道灯論』を記したことは事実であり、このアティーシャの入蔵の経緯については『王統明示鏡』一一二b等に、ララマイエーシエーウとの伝説的な関係により記されているところである。アティーシャはその後、中央チベットに入り仏教復興のために尽力したが、このアティーシャの教学は、後に最大宗派となるゲルク派の始祖ツォンカパまで継承され、現在に至るまで続いているのである。トデイン寺に関しては、『黄瑠璃鏡史』に次のような内容を見ることができる。「後にツォンカパのもとで学んだカリンパガワンタクパは、トゥンガルの地に帰り、グゲ王ナムギャルデの一族を、それまでのサキャ派からゲルク派に教化して、トデイン寺とツァパランのルタン僧院に住した。」というもので、近年に至るまで、ガリの中心寺院として長い歴史を有していた。このように、ガリの地がチベット仏教発展の一時代を担っていたといえるのであるが、ペテック、トゥツチ両博士や、山口瑞瑠、矢崎正見両博士の研究等により、ガリの王統系譜が解明

されようときれているが、完全なものとしてまとめることは困難となっている。また、この地のフィールドワークの面からの調査も近年盛んになり、ラダックの調査報告や、一六三〇年まで存在したとされるグゲの、グゲ城と呼ばれる遺跡の壁画集等が次々と出版され、研究者の目にふれることができるようになり、大いに役立つ所である。

チベットの中でこのガリの地は、文献に表われる歴史的な面からも、また、仏教美術等文化的面から見ても、興味深い発展形態を示していると言えるのではなからうか。

中央チベットの民話に現れた宗教観

梶 濱 亮 俊

一九八五年十月、中国の民族出版社から出版された『*Books of the Tibetan people*』がある。本書は二六三頁から成っている。

本書は中国のチベット自治区にあるラサ市大衆芸術館のクンサン・ギャチェン (Kun bzah rgyal mtshan 貢桑堅贊) とタワ・タシ (Zha ba kras tsis 達瓦扎西) が世界で最も高い地方(チベット)、特に中央チベットの地方の一般大衆の中に深く入り込んで困難なことを恐れることなく注意深く、この地方の一般の人々が口頭で言い伝えている多くの民話を採集し、これら

の多くの民話の中から興味のある三十三の民話を選び出したものである。それ故、これらの民話は中央チベットの人々の生活の様子、特に中央チベットの遊牧民族の人々の生活の様子を物語っている。

本稿は本書の中にどのような宗教思想が存在するかを考察する。

チベットは現在、中華人民共和国に属しており、中央チベット、即ち、ウ・ツアンと言われる地方は、現在、チベット自治区になっている。この地方で宗教と言えれば昔からチベット仏教とボン教と民間信仰とがあるが、しかし、人々の日常の生活の中では仏教が中心である。それ故、本書に収集されている三十三の民話の中で宗教思想が顕著に現れているのが仏教の思想である。

本書の中で、特に仏教を主題にしている民話は次の短編の三つの民話がある。

1、観音様がツアンパ粉を食べた。

24、けちん坊の先生。

27、文字を知らない祈禱師。

これらの三つの民話以外の三十の民話には、全然宗教思想が現れていない民話もあり、またある民話にはところどころ宗教思想、特に、仏教の思想が現れている。これらの仏教の思想の中で、仏教用語の熟語の主なものとは次のようなものがある。

三宝に帰依する。三宝に誓う。供物を捧げる。焚香供養をする。お経を唱える。念仏を唱える。仏と菩薩とに誓う。輪廻転生の続く世界。業の因果法則。極楽の世界に生まれる。オ

マアニイェエメフゥン。死に水を取ってもらう。

これらの仏教の熟語の中で、顕著に仏教の思想が民話の中に現れているのが業の因果の思想である。これは、因果応報とか因果業報とか言われるものである。

この業の因果の思想は民話の中では次の二項目について話されている。

1、前世に善い又は悪い行ないをしたのが現在、その結果、又は報いを受ける。

2、現在の善い又は悪い行ないが、未来にその結果、又は報いを受ける。

この業の因果の思想が本書の中で一番現れている民話が23、ひとかたまりのヤクの肉、である。この民話はラサ市のチュンダク氏によって話されたものである。

この民話の中で、業の因果の思想が現れている個所の概略を説明するとこのようである。

召使いの男・ガアルタンゴチエが親方の娘・デエキを拉致監禁したとして親方によって捕えられ、何度も棒で打ちのめされ牢獄に入れられている時、修行者に変装したサルが親方の家にこの召使いの男を助けに行く。その時、善い行ないをしたならば必ず善い結果が生じる。悪い行ないをしたならば必ず悪い結果が生じる。との仏教における業の因果の思想を根底において、サルは、親方と妻とが今まで悪い行ないを犯しているから、二人は必ず地獄に落ちるであろう、と二人を脅かし、さらに、サルは二人に、あなたたちも善い行ないをすれば必ず救われるから、と言って、親方と妻から召使いの男を救い出してや

り、この召使いの男の愛している親方の娘・デエキイを彼の妻として認めさせ、さらに、召使いの男・ガアルタアンゴチェと娘・デエキイとに親方からサムデインカンセル家の財産の半分を分け与えさせてやった。

チベット語訳の本生経類に関する一考察

——『賢愚経』について——

三 谷 真 澄

『賢愚経』は数ある本生経類中、その成立からして謎の多い経典である。『出三蔵記集』巻九にある僧祐の記録によると、河西の沙門・曇孛・威徳寺の八人が于闐国で聴聞したものを高昌郡において一部とし、慧朗によって『賢愚経』と命名され、その成立は西紀四四五年とする。内容は譬喩経であり、そのチベット訳 (mdzangs blun zhes bya ba i mdo) は吳法成 (go Chos grub 八五九頃寂) によって成った (デルゲ・ナルタン目録) とされるが、彼は敦煌がチベット支配下にあった時期 (七八六一八四八) に、主として漢文仏典からのチベット訳を行った翻訳官であったことから、本経も漢訳からの重訳であるという従来の見解を裏づける。しかし彼の底本とした漢訳がどれかという問題については結論がでない。今ひとつの手がかりとして章順について検討する。高麗本を底本とする大正蔵経の『賢愚経』(六九品)の目次による限り、麗本(十三卷六二品)と、

宋(同六五品)・元・明(同六九品)の三本、そしてチベット訳(十二卷五一章)相互に巻品の順序が一定していない事がわかる。つまり、チベット訳は冒頭十四章までを除き、大正蔵経の章順と一致していない。この不整合は、麗本と三本との間にも顕著であって、そのいづれもが恣意的な配置のように見える。しかし、三本とチベット訳とを対照してみると、一部の章を除いて、かなりの一致が見える。つまり、チベット訳に存在しない章は、三本の当該巻(第九巻)に属する全章が存在しないか、あるいは最初か最後の章に限られているのである。すなわちチベット訳は麗本よりも、三本に近い構成をもつことが知られる。このことから現存三本は新古層を含むのではないかと考えられる。つまり法成の底本とした漢訳は、増広を経っていない古層のそれではないかと推定しておきたい。

内容については、第一章において、梵天勧請のモチーフが本生話と結びついて説かれることに注目したい。尚これは求那跋陀羅訳(四四四―四五三頃)『過去現在因果経』(大正巻三)にも同様の趣旨が見られるが、六話にもわたる本生話を挙げる点に特色がある。ここではいわゆる「施身聞偈」譚五話と、尸毘王本生話とが、梵天の言葉として登場する。周知の如く、「梵天勧請」とは、成道直後、説法の否定へと志向していた釈尊に、梵天が再三懇請し、説法の肯定へと向かわしめるという話である。南伝・北伝とも多くの經典の伝える趣旨はほぼ一貫して、梵天の勧請に依じて、釈尊自身が、現在の世間(衆生)を観察することによって、翻意説法へと向かうことになっている。今、『賢愚経』の場合は梵天が、釈尊の前生における壮絶な求

法の行為を説き、説法を懇請していくという構成になっており、釈尊の觀察の記述は見られない。ここに登場する六話は、有名な尸毘王本生を始めとして他の諸経論にも出てくるものであり、作者の創作ではない。ただそれらを梵天勸請の場面に適用した点に作者の創意がある。尸毘王本生は一章独立の題材とも成り得るだけに、前五話とは異質に思われるが、帝釈天が、尸毘王が真に菩薩たりうるかどうかを試す趣旨の偈を語っており、偈が説かれることに六話の共通性を見いだしているのかもしれない。

本経はテキスト間で異同の多い經典である。恐らくそのテキストは、成立した時点での『賢愚経』の姿を写しているであろう。すなわち、本経はその性格上、歴史的に増広・抄出・調卷を繰り返しながら、そのある時期での断面が、漢訳として成立し（それはさらに改編されていく可能性を持っていた）、また、ある時期に完成された漢訳（現存三本の原初形態）から訳されたのがチベット訳であると考えられる。そしてそのいづれもがその環境においては意味があつたのであり、また仏教美術の浸透と相まって、多くの民族にわたる人々が仏教文化に触れる礎と成つていたに違いない。

他空説の一断面

——ニヤオン著『現観狂傲論註』を中心に——

谷 口 富士夫

十四世紀に活躍したトルプパは主著『山法了義大海』の中で、世俗の法は空で、如来蔵には全く存在しないが、如来蔵は常住、堅固、恒常な実在であるという他空説を主張した。このトルプパの説に対しては、同時代のプトンをはじめ、多くの学僧が批判をくわえた。十八世紀に活躍したトゥカンス三世も『善説水晶鏡』のチョナン派の章の中で、トルプパの見解の批判を行っている。

しかし現代の文献学的研究は、個々の原典に即して考えるかぎり、トルプパの解釈もインド文献に十分な根拠を持っており、場合によっては自空説よりも妥当な解釈がなされていることを明らかにしつつある。

ところでトゥカンは他空説と声梵論者、サーンキヤ、ミーマーンサー、ヴェーダーンタとの類似を指摘して、他空説が仏教ではないとの批判をしている。このトゥカンの批判が妥当であるかどうかは、これらパラモン系思想との比較のうえで判断すべきであるが、もし彼の批判が妥当であった場合、他空説倒非仏教を仏教の名のもとに説いていたこととなる。

しかしここに大きな問題が一つ生ずる。先に記したように、他空説はインド文献にある程度根拠のある思想であつた。とす

れば、インドにおいてすでに仏教は非仏教的な思想をほらんでいた訳になる。

ところで仏教が圧倒的に優勢な思想であったチベットにおいて仏教を自称することは体制側に身を置くことであるので、有利に働いたであろう。しかしインドの地において仏教は非正統派であり、一時期を除いては勢力も弱かった。そのような地において、体制側であるバラモン勢力と同じような思想を非正統派の名のもとで説くことにメリットがあったとは思われない。にもかかわらず自らを仏教と称した、そのアイデンティティはどこにあったのか。

チヨナン派とかかわりの深い『時輪タントラ』に関して田中公明氏は『超密教時輪タントラ』（東方出版、一九九四年）の中で、最高神による宇宙の創造と破壊とされていた通説を改め、物理的因果律の側面の「法」を最高原理として強調したものと解釈したり、あるいは、後期密教の中でも最も墮落した教えとする通説を、当時ひろまりかけていた性的要素や呪殺などの逸脱を正統的立場へ引き戻そうとしたものと、評価し直している。この時輪の評価の見直しは、他空説に関してもおおいに参考になるように思われる。如来藏思想に基づきながら修行不要論へと進んでいく恐れのある本覚思想的な立場もあったのに対し、トルプバは客塵の垢を除くためには修行が必要であると述べているからである。

トルプバが主著『山法了義大海』の中で説いている実践論はハタヨーガを指向している。だが他空説はもともとチヨナン派の顕教の教義に関して述べられたものであって、その点からす

ると、他空説の立場から顕教の実践論を説いた文献を研究対象にしたほうが、他空説研究がより効果的であろうと考えられる。そのような観点から、他空説の考察を行うのに有効と思われるのが、ニャオン・クンガペル（14C）の『現觀莊嚴論註』である。彼はチヨナン派の系列に属する人物とみなされており、事実、その著作の中には他空説の特徴が見出される。また、この人物は『現觀莊嚴論』の研究者として有名で、ツォンカバも彼のもとで同書を学んでいる。したがって、ゲルク派の学僧たちによる『現觀莊嚴論』の註釈には、ニャオン註の内容を知ったうえで、他空説批判があると期待される。

ニャオン註を、たとえばタルマリンチェンの註釈と比較しつつ、以上に述べたような方向で研究することは、他空説の評価の見直しに十分な資料を与えてくれそうな展望を抱くことができよう。

（平成七年度文部省科学研究費補助金（奨励研究A）による研究成果の一部）

第七部会

フロイトとポスト・ユンギアン

—自己概念と関係倫理—

葛西賢太

われわれの持つ倫理観は、どの程度生得的なものであり、どの程度後天的なものなのか。これについて、深層心理学は重要な指摘をなしている。第一に、「われわれの意志・行動を監視する超自我」というモデルがある。自我心理学に引き継がれるこのモデルとは別に、主体が対象に行う投影をみる対象関係論の萌芽にもフロイトは貢献している。

フロイトとユングとの決裂は、両者が育んでいた関係とともに、実り豊かな心理学構築の可能性をも先送りにした。けれどもポスト・フロイディアンとポスト・ユンギアンとは、ことにイギリスにおいて活発に交流を行ってきた。A・サミュエルズは、ポスト・フロイディアンをも含めた、ユング以降の全ての深層心理学者を、ユングの発見の恩恵にあずかる者として「ポスト・ユンギアン」と呼びうるのではないかといっている。これはユンギアンの政治的なメッセージともみなしうるが、また、フロイト以後の精神分析のある領域において、ユングがなした貢献の評価を求める声でもある。

このポスト・ユンギアンによって研究されてきた内容は多彩

であるが、「自己」と「自己ならざるもの」との境界領域についての考察に注目することにより、ポスト・フロイディアンの研究との共通点を鳥瞰することができる。この点で宗教研究への寄与も期待できる。

ユングにおける自己の定義は、「自己は中心であるだけでなく、意識と無意識の両方を包みこむ円周全体である」（『心理学と錬金術』）というものである。この定義は矛盾しているようだが、「自己ならざるもの」を包摂している自己」というモデルを準備することによって、ポスト・フロイディアンたちが考える「自己」の定義と重なりあう。たとえばウィニコットが、子供の愛玩物を「移行対象」とよび、またコフォートが自己の一部として認識される対象を「自己対象」とよんでいるが、両者とも、自己の一部をなしつつ同時に主体にとって対象としても存在する何かを記述しようとする試みである。中核となる主体（「中核自己」）を取り巻くこれら擬似的対象によってつくられる領域全体が「自己」とみなされる。自己の内部には、擬似的対象と中核自己との関係性がすでに内包されているのである。

この関係的自己というモデルをもって、たとえばブーバーの『我と汝』を読み直してみる。ブーバーは、主体が世界と関わりあう様式として、「我と汝」／「我とそれ」という二つを考える。両者の相違は、対象の相違ではなく、関係の相違、すなわち関係を持つ「我」の相違である。これは、不明瞭な自己境界を超えて結ばれる自己と対象との関係として論じなおすことができる。世界と「汝」的にかかわりあう心理学的能力が重視される。

ところで、プーバーは、このような「汝」の究極に、「永遠の汝」すなわち神を置く。彼は我―汝関係を全面的に善なるものとみているようであるが、そこには疑義もある。プーバーの抱いていた世界観の問題はさておき、ここでは「関係的自己」のモデルでプーバーの「我と汝」を捉えなおしてみる。

「永遠の汝」が自己の内部に取り込まれる「自己ならざる自己」とみなしてみる。これを、誕生後取り込まれたものとみるにせよ、生得的なものとみる（ポスト・ユンギアン）にせよ、これらは乳幼児にとつて全面的に善なるものではなく、迫害的で悪なるものとして体験されるものもある。たとえば「鬼」「悪魔」といった宗教的対象は、プーバーが求める関係の深さとともに、善ならざる性質をも併せ持っているものと考えられる。このように捉えると、プーバーの「我」は一面的な自己像であるように思われる。自己の内部にあつて自己を構成する「自己ならざる自己」が、善悪それぞれの属性を帯びていることを認識してこそ、はじめて十全な対象との関係を構築しうる自己を作り上げることにつながろう。

フロイトの宗教史構想

堀江宗正

歴史的著作をものしている心理学者は多い。しかしながら、これらの仕事に系統だつた反省が加えられているとは言えない。

い。本発表では、おもにS・フロイトに焦点を当てその歴史構想を概観し、さらにフロイト以後との関わりについてもコメントした。

『トータルムとタブー』では、呪術、宗教、科学の三段階からなる世界観変遷の歴史が構想されているが（進歩主義的歴史構想）、他方で原父殺害が構造的に反復されるような歴史も構想されている（起源反復的歴史構想）。この時点では両者は直接的に対応するものではない。

その後、第一次世界大戦を契機に素朴な進歩主義的歴史観は挫かれ、欲動の無意識的な抑圧を意識化したうえで欲動の意識的な断念に向かうことが真の道徳性確立の条件とされるようになる。

こうした見地から宗教批判もなされる。『ある幻想の未来』では、威嚇し罰する神によつてではなく合理的根拠から攻撃欲動を意識的に断念することで真の道徳性を確立せよという主張がなされている。ここでは、宗教史を「起源反復的」なものとして構想する「理論家としてのフロイト」が表面的には前に出てくるが、歴史の目標を道徳性の確立としているのは、むしろ「進歩主義的」な前提にたつ「道徳家としてのフロイト」である。

『文化のなかの不快』において、フロイトは、文化を形成してきたのはエロスという人々を結びつけようとする愛の力でありそれはつねに利己的な攻撃欲動と闘い続けてきたという仮説をたてる。ここでは、文化形成のために自己に向けられている破壊欲動（超自我形成へ）がいつ攻撃欲動として他者へ向けられるかが危惧されている。われわれは、もはやただエロスに期待

するしかない。このエロスへの絶望的期待は、「何故の戦争か」においてもつとも顕著に現れる。それは、理論家としてのフロイトが提示した戦争の不可避性に対する道徳家としてのフロイトの断固たる反対である。

ここにフロイトの葛藤が現れる。それは、宗教へのアンビヴァレントな感情でもある。『文化のなかの不快』において、フロイトは宗教の教える愛の理想を批判しながら、それと内容的にはかわらないエロスに期待を寄せているのである。このような葛藤を招来しているのは歴史的構成の不備であらう。つまり、理論家の提示する「悲劇的葛藤」と道徳家の直観する「本来的な進歩の方向性」とが、有意味な連関のもとに統合されていなかったのである。

だが「人間モーセと一神教」においては、「歴史家としてのフロイト」が起源反復的な宗教史のなかに進歩の契機を見つけることによってその理論家の側面と道徳家的側面を総合している。このような総合の根底には、表向き過去を切り捨てておきながら無意識的にそれにとらわれるというのではなく意識的に喪失という現実を認知しなければならぬとする「喪の仕事」のモチーフがあった。それは過去に対するアンビヴァレンツの解消という目標を持つことになる。かくして、フロイトは宗教的伝統を否認したくなるようなみずからのうちにひそむ傾向と闘い、それによって精神分析家としての生を全うした。

確かに、フロイトの歴史構想の背景には啓蒙的意図があり進歩の理念がある。だが彼は、現在の文化に見られる諸傾向には批判的であり、人類の未来に対しては絶望的期待をいだいてい

た。このような留保付きの近代主義は「批判的近代主義」と呼ぶことができる。フロイト以後、このような批判的近代主義は、E・フロムやE・H・エリクソンに受け継がれる。他方、ユングやニューエイジに近い心理学的思想家においては、反近代主義ないし脱近代主義の思潮が顕著である。心理学的思想家の歴史観を分析することで、ポスト宗教・ポスト世俗主義的思想運動の一翼を担う心理学的思想運動の諸潮流が、宗教をどのようにとらえてきたかがわかるのではないか。そういう予感を感じさせることもまた本発表の意図である。

フロイトのアルケオロジ

——起源への遡及と起源の解体——

安藤 泰 至

フロイトはしばしば精神分析の作業を考古学のそれになぞらえた。本発表は、フロイト思想全体の発展を追うことによって、この類比が、精神分析において何が行われるかをわかりやすく説明するためのたとえを超えて、本質的な同一性の様相を帯びてくることを明らかにする試みである。

精神分析における解釈のスタンス、すなわち現在において特定の症候として現れている葛藤を、常に「それ以前にある葛藤」「より原型的な葛藤」へと遡ることによってその原因と本質を意識化させようという企ては、一つの「アルケオロジ」（起源

への探求」としてとらえられる。精神分析は、リクルが正しく見抜いたように、現在の葛藤を（克服されずに持ち越されていく）より古い葛藤の現われとして、巧みに偽装されてはいるがまぎれもなくその「反復」として解釈しようとするのである。

精神分析による癒しは、現在の症候をその「起源」へと遡り、それを意識化することによつてもたらされる。エリアーデは、精神分析におけるこうした「起源への復帰」による癒しを、（とりわけ東洋の伝統における）宗教的修行法と同一の根を持つものとしてとらえた。しかし、精神分析においてそれを意識化することによつて「癒し」がもたらされるような起源の出来事は、けつしてエリアーデが言うような「至福の始原」ではなく、あまりにも自己を脅かすがゆえにその時点では真に「体験すること」ができなかつた不快な外傷体験である。精神分析の作業とは、こうした体験を現在のより成熟した心的体制のもとで「体験し直す」ことによつて、そこに現れている根源的な葛藤を意識化することを目指している。フロイトは、この作業によつて人間がそうした根源的な葛藤を完全に克服こそしないまでも、すくなくともその盲目的な支配からはいくらか自由になれることを私たちに教えている。

また、フロイトの宗教論や文化論は単なる「心理学」としての精神分析の「応用」ではない。とりわけ『トーマスとタブー』や『人間モーセと一神教』といった著作が目指している作業を人間に普遍的な葛藤の「アルケオロジ」としてとらえ直してみるとき、私たちはフロイトの文化論や宗教論そのものが、客観的な対象としての文化や宗教の「分析」ではなく、彼自身

が自らの文化的、宗教的な葛藤を意識化しようとする試みであったこと、それ自身が一つの（文化的、歴史的、宗教的な）「精神分析」であつたことに驚かざるを得ない。

精神分析においてなされる作業は、葛藤の根源にある過去の外傷的な出来事へと遡及し、それを体験し直す（ここで大切なことは「転移」を通してそれを目に見える形で出現させることである）ことによつて、そうした不幸な過去を本当の意味で「葬る」ことであり、これを正しく「喪の作業」と呼ぶことができる。これは人生においては完全には遂行されることのない、「終わりなき作業」であるが、それをすることなしにはそもそも前へ進むことができない（「不幸な起源」の限りなき反復！）。

このことは、文化的、歴史的、宗教的な精神分析についても全く同様に当てはまる。フロイトの宗教論や文化論はまさに、彼自身が自らの文化的、宗教的な伝統（死んではいたが葬られてはいなかつた）に対して行つた「喪の作業」なのである。自らの文化的、宗教的な伝統のありもしない「至福の起源」をデッチ上げることによつて劣悪なナシヨナリズムが吹き荒れている現代の私たちにとって最も必要なことは、それぞれが自らの文化的、宗教的な伝統に対してこうした作業を進めていくことではないだろうか。

W・ジェイムズにおける宗教的真理の問題

沖 永 宣 司

W・ジェイムズは心理学という立場から宗教を論ずる道を開き、宗教研究の視点を、教義の概念的な研究から、生きた経験の場へと解放したことで、宗教をその本来の生き生きとした角度から観察することに成功した。しかし逆に、こうした科学としての視点は、宗教を脳作用を始めとする単なる心理現象の領域に閉じこめてしまう危険性も持っていた。この問題は、ジェイムズにおける科学としての心理学と、宗教との対立という領域にとどまらず、近代以後の自然科学的世界観と伝統的な宗教的世界観との断絶という根本的な問題が集中的に現れている点で、重要性を持つていと考えられる。

この断絶に関してジェイムズは、神への信念などを形成する宗教経験において獲得された真理は、その経験の原因についてのいかなる心理学的解釈によっても、覆されたり、その解釈に従属するものであるとは考えず、それどころか宗教的な真理は、少なくともそれらと並立する権利を、存在論的な意味で確保しているとする。そしてこの考えは、彼の前期から後期まで一貫して流れている、プラグマティズムと根本的経験論という、基本的な底流と一つのものとして成立している。

プラグマティズムでは特にその実在と真理についての議論が注目に値する。ここでは、実在一般は我々と離れてそれ自体で

存在するのではなく、それが想定された結果として世界がよりうまく説明され、機能するようになるための主観的な方便であるとされる。つまり実在とは、我々の側に引き起こされている帰結から遡及的にはかられたものに他ならないのであり、従ってこの帰結を離れた独立の何が別に存在するのではない。また、実在への我々の働き掛けと、そこからの帰結との都合よい結びつきが繰り返されることで、その実在は真理化される。よって我々がこの実在にうまく適合出来る限りその実在は真であり、その限りで世界に対する複数のもので見方は同等の権利をもつて存在論的に肯定されることが出来、真理たるためのそれ以上の条件はない。宗教的世界観が機械的な世界観に劣らぬ実在性を持ち得る理由はここにある。そしてこの場合の、実在への適合とは実践的適合という意味であり、我々の生の全体がよりよく生きられるようになることが、その実在を選択し、規定する条件となる。従ってプラグマティズムの真理観では、知的認識と実践上のそれが別の次元に位置するのではなく、むしろ前者の方も後者の側から基づけられ、確実性と十全性より、可能性と蓋然性に満ちた世界が認められることになる。ここからすると宗教とは、意識内の体験世界にとどまらず、一つの実在世界としての権利を持つことになる。そしてこの真理が形成される実践と生の現場が、根本的経験論として展開される純粹経験の世界である。

根本的経験論では、もともと存在する事物に意識が触れることによって経験が生ずると考えるのではない。逆に、経験の方こそが、それが事物の側に翻訳されると事物の内容の役割を演

じ、心の側に翻訳されると思想の役割を演ずるといふ、心と事物の両者を生み出し、實在の全体性を司る原初的な存在だと考えられている。そしてこの経験は唯一全体としてのみ存在する不可分なものと考えられ、概念も、とらえ所のない流れも、全体から分割された独立のものではない。従つて概念は、経験の全体に対して有効に機能する限りに於いて、十分に真理たる権利を持ち、それ以上の条件は存在しない。逆にその全体から切り離され静的に独立したとたん、いくら真と思われている概念でさえ、實在の全体性の一側面でしかないことになる。この経験論はプラグマティズムと生を重視する立場との両者にまたがり、宗教的な真理や世界観に、その實在性という面において、他の世界観と並立可能な権利を与えると考えられる。

デュルケムの先行者としてのヴァント

宇都宮輝夫

デュルケムは、自らの思想を形成する過程でヴァントから強い影響を受けたと言われる。それをいくつかの点にわたつて検証したい。

(一)第一は、道徳と習俗と宗教とが元來は融合して、のちに分離してきたという考え方、いわば宗教母胎論である。従來これはR・スミスから引き継いだものと推測される場合もあつたが、確かにスミスに明瞭に認められはするものの、それと同

等以上にヴァントにも展開されており、しかもスミスを読む八年前の一八八七年にデュルケムがこれをヴァントの学説として紹介している。それゆゑ、この点でデュルケムがヴァントから強く影響を受けたのは、明らかであろう。

(二)ヴァントは集合的現象を個人から独立した独自の現実であると思ふ、個人の予見とか意志は社会現象の説明においては重要でないと考えていた。これは社会實在論の問題である。周知のように、デュルケムは社会が *social facts* な實在であることを語る時、しばしば化合物や合金の比喩を用いる。例えば、水や青銅の性質は、それを構成する要素からは決定されえないのであり、それはちょうど社会が、それを構成する個人々人についての知識からは認識されえないのと同じである。個人は、それ自体としては社会現象を何ら説明せず、重要なのは彼らの相互作用であり集合である。デュルケムがこの考えをヴァントから取つたのではないかということは、これまでも論じられてきた。例えばギスバートは、言葉の使用にも類似性があると主張しているが、デュルケムと類似した考え方・表現・化合物や合金の比喩もある意味ではありふれているという感を否めない。要するに、デュルケムとの類似点があるヴァントの中にあるとはいへ、これが直接ヴァントからきているという特別な証拠は何もないわけである。

(三)デュルケムとヴァントに共通する重要な要素として、道徳の源泉および社会的連帯についての議論がある。ホッブズであれルソーであれ、功利的個人主義の考え方に従えば、人間は利己主義だけを唯一の動機とすゝ孤立した個人であり、諸個人が過

度の利己主義は結果的に不利益をもたらすことを理解したときに愛他的な道徳と社会的連帯が発生する。これに対してヴントにとっては、言語・習慣・作法などの一致した同朋の同朋に対する社会的性向・愛着こそ道徳の原点であり、またすべての社会的連帯の源泉である。デュルケムは功利主義的な道徳論と社会理論を究極の敵手としていただけに、こうしたヴントの考え方が彼にとって重要でなかったとは考えられない。特徴的な言い回しの点でも、影響が看取できる。

四最後に問題となるのは、道徳の目的である。デュルケムは、一八七七年の論文でヴントの『倫理学』を要約しながら、何を目的とするときに行為は道徳的になるかを論じている。そこで主張は、『社会学と哲学』や『道徳教育論』と、内容的にも細かい特徴的な表現の点でも、非常によく似ている。それゆえ、この議論がヴントの『倫理学』に由来していることは、疑う余地がないと推定される。

以上を総括するならば、次のように言えよう。デュルケムは、ヴントらのドイツの学者から上記のようなさまざまな影響を受けた。詳細に見れば、そこには、のちのデュルケムにとって決定的な意義を有する議論が多々見られる。これについては、後年のデュルケムによるいくつかの自己証言も存在する。しかし、時に言われるように、彼の主な着想が基本的にはドイツ起源のものだと言うのは、言い過ぎである。確かに彼はドイツの学者に影響を受けはしたものの、既に帰国時からのちに至るまで、一貫してかなり本質的な部分でさまざまな批判をも展開しており、しかもデュルケムの思想の全体が形成されるまでには、さ

らに実に多くの要素が素材として付け加わらなければならなかったし、しかも宗教論との関係で言えば、ヴントらの影響の跡はほとんど見られないからである。

チャールズ・グロツクの 相対的剝奪理論再考

三 木 英

新宗教運動の生成・展開を説明するものとして、チャールズ・グロツクの相対的剝奪理論はよく知られるところである。これに依拠して現実の宗教現象が分析されてきたものであるが、日本におけるその研究にあたり、グロツク理論の安直な適用を危ぶむ声がまま聞かれることも確かなところであろう。しかし理論のどのような点が不都合であり、またどのように修正すればよいかということについて、議論が十分に深められてきたとは思えない。本稿の目的は、日本の経験的事実を鑑みて、グロツク説の精緻化を試みることなのである。

まず、相対的剝奪理論をリヴューしておこう。グロツクは、人が他者と比較して感じる相対的剝奪感を五つに分類し、その克服に向け結成・参入される宗教集団が剝奪タイプに応じて異なり、その展開も異なると論じている。すなわち、経済的剝奪（経済的不平等感）からはセクトが台頭するが、いずれ消滅するか非セクトの集団へと変容することが予想され、社会的剝奪

(被差別感覚)は長期に渡り存続することになるであろうチャーチへと人々を向かわせる。有機体的剝奪(心身の不全による不利益感)からは治癒運動が発し、これはカルト化してゆくか、医学の進歩によって存在意義を失い消滅しそうである。倫理的剝奪(個人の価値観と社会とのギャップ)は改革運動を育む。この運動は成功を収めることによってか抵抗を喚起してか、消滅することが考えられる。また時流にあわない運動へと化してしまうかもしれない。精神的剝奪(意味体系喪失状態)はカルトの出現を促すが、これは完全な成功を遂げることで非カルト化するか、もしくは極端な抵抗を受けて失敗に終ると予測されるのである。

上記の五つの剝奪タイプのなかで、現代日本の宗教状況を考えるにあたり着目すべきが倫理的剝奪と精神的剝奪であることは、多言を要すまい。価値観や意味の問題に苦悶する人々(とりわけ若者)が新宗教に加入し熱心な活動を行っていることが、現今の特徴であろう。さらに彼らがオカルト的なもの、ニュー・エイジ的なものの流行を支える主体であることも、看過されるべきではない。

グロツク説のいうように、当節の新宗教運動に精神的剝奪から発するカルト・タイプが多いことは確かに認められる。しかし倫理的剝奪からの日本の新宗教には、社会と対決する改革運動的性格は乏しいよう思われる。またグロツク説では、オカルトやニュー・エイジ思想への支持までもフォロウすることはできない。これに関心を寄せる人々が形成するのは、「宗教集団」ではなく「宗教ネットワーク」と呼ばれるべきものだからであ

る。

倫理的剝奪状況が社会改革への因とならないのは、個人の価値観と社会のそれとを対比して、間違っているのは社会でなく個人の方である、と考えられているからであろう。そこで日本にあつては社会改革ではなく、個人の心の改革(心なおし)運動が現れることになる。ここでは、信者の主体性を尊重したゆるやかな運営がなされるはずである。また心なおしのために書籍を紐解き、ニュー・エイジ的セミナーに通う者もあろう。ここから、倫理的剝奪は「人間性改革ネットワーク」を登場させると結論しよう。そしてその未来は、リジッドな組織への変容か、あるいは組織力を発揮しない場合の退潮が予想される。

精神的剝奪からは、カルトの他に、「ネットワーク型アイデンティティ模索運動」が発達する。よく生きるための意味を求め、精神的被剝奪者は、そのアイデンティティを形成するため、探し出した意味を共有できる他者を求め、意味の(ゆるやかな)共同体を築こうと志向するからである。この運動は可視的組織を必ずしも必要としないため、世間からの不審視を免れ現代的な(とくに若者の)生活様式の一つとなるかもしれない。また、カルト化する可能性も考えられるところである。

身体感覚と宗教的体験

——精神医学の視点から——

大宮司 信

宗教的体験を有する一てんかん症例をてがかりとして、身体感覚と宗教的体験とのかわりを、精神病理学に立つ身体論をもとに考察した。

身体感覚は、身体表面の感覚、平衡感覚、運動感覚などを漠然とさし、さらに、涙を伴う悲しみ、躍動するような喜びといった身体感情とは区別しがたい現象である。たとえば空腹感や口渴感は身体感覚であると同時に身体感情でもある。ここでは身体感情や身体への漠然とした意識の一部も含めて用いる。

考察の手がかりとしたのは一人のてんかん発作をもつ男性症例である（症例そのものの臨床記述的論考はすでに他誌で発表した）。

本症例は若いころから宗教への親和性、あこがれを有していたが、大学入学後てんかん発作が出現した。そのため卒業後故郷へ帰ったが、勧誘しに来た数多い宗教団体の中から自ら選択して某宗教団体に属することになった。この教団は、教義的なものは少なく、教祖との非言語的な、しかも遠距離からの信者への身体的影響、身体感覚として自覚できる影響を重視する。症例はてんかん発作のアウトラ（前兆、ただし現在は発作そのものとして理解される）であるしびれ感を主とする身体感覚を、

教祖との非言語的交流を示すものとする信仰的理解をもった。

教祖自身は否定的であったが、本人は同教団の道場に山へこもりして数年をすごした。この間てんかん発作は頻発していたが放置していた。家族や周囲のすすめでようやく下山、筆者が主治医として担当、入院して精査を行った。その結果脳腫瘍が発見され、脳外科にて切除された。薬物療法も行われ、てんかん発作は消失したが、身体感覚としてのしびれ感はお残存していた。人間関係がうまくいかないとして教団からは離脱したが、身体感覚を根拠とする教祖への信仰はひきつづきもち、店員として働いている。

ツット (Zutt, J.) は「担う身体」という論文の中で、身体とは単にある形をとって空間を占めている肉体 (Körper) ではなく、世界内存在としての現存在の「Da」、「ここ」が身体であるという構想のもとに、行為し、自己を開示していく行為の形式をとる「現象する身体」(erscheinender Leib) と、目覚めたり、眠ったり、空腹であったりするという形で「身体であること」を「担う身体」(tragender Leib) と呼んでいる。

この担う身体の働きによって我々の生は担われており、このような担いつつ担われている「こ」(tragender Geiratssein) が生成 (Werden) の基本様式となる。この中で身体感覚は生成を自覚させる契機になっていると考える。

ここで紹介した症例は、てんかん発作の前兆である身体感覚を教祖からのひびきとして信仰的に意味づけ、身体を重視する信仰、さらに「山へこもるようになる」という考えにとらわれていた。このような宗教的体験は、彼のもつ疾病と関連をもつ

ことは以上の記述から明らかと考えるが、彼の生にとって重要な側面をもつことはいうまでもない。

もちろん、たとえそうであっても、単なる還元主義に立つて「信仰を病気のせいにする」のではなく、より広く信仰や病気の意味について考えていくことは、信仰や宗教を考えていく上で重要である。本発表はこのような視点を身体感覚の面から考察したものである。

大伴旅人と山上憶良

——一度生れ型と二度生れ型——

谷 口 茂

本発表の趣旨は、日本人の仏教思想受容という根本主題の一端として、万葉集後期を代表する二人の詩人の仏教への態度を明らかにしようとするものである。大伴旅人と山上憶良は、社会的位置づけの点でも、また性格特性においても、極めて対照的であり、その結果、二人の文学的關係はドラマ的対立の様相を呈している。彼らの文学営為は、このライヴアル関係によって著しく動機づけられているので、それぞれの作品を解釈するに当っては、この動機が十分に顧慮されなければならない。そこで、このような対照的な性格をもったものの一対の組合わせを解明するさまざまな類型論的方法のなかで、私が最も有効であろうと見なして採用したのが、アメリカのプラグマティズム

哲学の創始者W・ジェームズが「宗教経験の諸相」で提示した、「一度生れ型 (once born)」もしくは「健やかな心 (healthy mindedness)」と「二度生れ型 (twice born)」もしくは「病める心 (sick soul)」という宗教的人格の組合わせである。

これは、人間の性格と、その人間が受け入れて内面化する宗教の傾向との相関関係を指摘したもので、ある人間の人生の特徴を捉える上で極めて有効な思考図式の一つであると思う。「一度生れ型」とは、世界や人生に幾多の困難や矛盾、不合理が介在しようとも、結局はこれをありのままに受容することができる類型で、ジェームズはこれの典型としてホイットマンを挙げている。これに対して「二度生れ型」の人間は、世界を不条理の支配下にあると見なし、人生は根本的に苦であって、生の決算をマイナスとしか計上することができず、このマイナスを補償するものを切望して、極端な場合には来世における補償すら要求せずにはいられない。この類型の代表は、ジェームズによればトルストイである。

神亀五(七二八)年二月、中納言旅人は、大宰帥として赴任したが、ふた月もたたぬうちに愛妻を失った。都からも凶報あいつぎ、彼はしばらく深い悲しみの底をさ迷っていた。服喪期間の三カ月がすぎる頃、ようやく立ち直った彼は、心配をかけた周圀の人びとへの感謝を表わす漢文序とともに、次の歌を示した(「凶問に報ふる歌」)。

世の中は空しきものと知る時しいよよますます悲しかりけり(七九三)

この歌は、通説ではただ単に亡妻追慕の情の表現として理解

されているが、仏教思想との関連においては、非常に明確で積極的な精神態度の表明として解釈される。即ち、彼は妻を失ってそれまで単なる虚相な知識としてもっていた人生無常の理を、骨身にこたえてしかと体験した。だが、この体験を踏み台にして発心し、現世離脱の跳躍を敢行することはなかった。彼はただ「いよますます」悲しんだだけである。つまり知識を情調へ深めはしたが、意志的行動（出家）へ転化させることはせず、悲しみに沈淪する自然な自己の有り様に固執するのである。

仏教的世界観に対する旅人の対抗的姿勢は、のちに明らかになるように、筑前国守山上憶良の仏教への傾斜に対する反発に他ならなかった。「凶問報歌」に応じて謹呈した「日本挽歌」のなかの七言絶句は、厭離穢土・欣求浄土を勧奨しており、翌年、旅人の「讃酒歌」によって激しい反撃を受けている。この二年後、旅人は六十七歳の生涯を終えるが、確かに政治家としては志を得なかったにせよ、詩人としての充足に恵まれることができた。憶良の晩年は「沈痾自哀文」などの傑作で詩人としては捻り多かったが、彼を駆りたてていた情熱は、人生への不如意感であった。旅人を一度生れ型とし、憶良を二度生れ型とする所以である。

祟りの一様相

米井輝圭

わが国には、古代より怨霊が祟りをもたらすという怨霊譚が語られて来た。その中でも特に院政期から鎌倉時代初期に至るまでの時代に注目し、この時期における怨霊譚の位相に変化があるのか、もしあるならばそれはいかなる背景が関係しているのかとこの問題の一端を解き明かそうというのが、本発表の目的である。怨霊に注目する場合、研究者の視点には、これまで主に二つの立場がとられることが多い。一つは、怨霊を靈魂一般の信仰の中でとらえる方法。いま一つは、妖術や呪いの信仰の一環として、異常な出来事の説明として用いられるという、社会的機能の側面からの指摘である。こうしたことを念頭に置いて、怨霊譚の内容を検討してみよう。

十二世紀の貴族であった大江匡房の語ったところ（『江談抄』）では、十世紀から十一世紀にかけてのこととして、藤原朝成が摂政伊尹と争い、伊尹の孫である行成のもとへ怨霊として現われたとされる。これは、多くの説話などにある同類の話で伊尹およびその子孫に朝成の怨霊が長く祟ったとある考え方と共通している。しかし、同世紀の藤原忠実が語るところによれば（『富家語』）、伊尹とその一家はその邸宅の怪異があつてから衰えたとあり、匡房とは違った見解が示されている。すなわちここから見てとれることは、伊尹の家系が下り坂となったという事実

への説明として様々な因縁話が取沙汰され、朝成の怨霊譚はそのうちの一つであったということである。

一方で、鎌倉初期ごろになると次のような怨霊譚も確認できるようになる。保元の乱で敗れて讃岐国で失意のうちに死去した崇徳院の場合は、「保元物語」などでは日本国を滅亡させようと怨霊になったと書かれている。このことについては、実際に当時の公家の日記にもそうした伝聞が書きつけられており、現実京都で語られた風説と大筋において合致している内容であると云ってよい。また、一二三九年に隱岐で世を去った後鳥羽院についても、その直後から院の怨霊が京都で災いを起こしているという噂が広まっていたことが史実として確認できる。そして、これらにおいては、院が生前に残した「自分は成道せず」に魔縁となるかもしれない」という述懐（「後鳥羽院御遺文」）が、微妙な影響を及ぼしているように推測できる。この二例もまた、怨霊譚のもつ説明的機能の側面から充分に説明できるものだが、しかし次のこともまた指摘することができよう。すなわち、怨霊譚を語る人々が、それを故人の生前の意思に沿う結末であったというスタンスを取っていることである。また、恐らくはその「意思」がある程度以上流布していたため、死後早い時期から怨霊として認識されたことも特筆できる。

院政期は、わが国においてかつてないほどに「死後の行方」についての関心や願望が高まった時代であった。往生伝などが示すように、人間が生前に自分の死後の行方や在り方について強い願望を個人として抱き、意思を遂げようとはじめたのである。実際に、死者が縁故ある者に対して自分の現在の居場所

を告げたり、あるいはより良い世界に行くために供養を要求したりというケースが、夢告や幻視などの形で多く語られたのだ。そして死者の行方を評価として最終的に決定するのは、生き残った人たちであり、より具体的には、その人に何らかの関心を持つ人々の構成する社会なのである。しかし、その決定にあたって、故人の生前の意思が影響を持つようになったことは大きな変化だった。

崇徳院らの怨霊譚には、こうした時代の流れが反映されており、往生などの場合との整合性がそこには見られる。

「もり供養」の寺院行事化

鈴木 岩 弓

「もり供養」とは、盆の終わった八月下旬、死者供養・先祖供養・無縁供養などを目的に、山形県の庄内地方で盛んな年中行事である。「もり供養」に関する学的研究は、昭和二六年の日本宗教学会における戸田義雄の報告が最初であるが、以後これを受けた民俗学者を中心に進められてきた。それらの多くは、最も古くからこれを行っているという伝承をもつ、鶴岡市清水の三森山山上で開催される「清水のもり」を事例とする研究が中心であった。とはいえ、「もり供養」は「清水のもり」以外の庄内各地でも行われており、特に戦後、檀家を対象とする寺院行事として行われることが多くなっていることが、印象論的に指摘さ

れてきた。本報告では、そのような新しい動向を「もり供養」の寺院行事化として把握し、その実態を明らかにすることで、従来なされてきた指摘の検証を行う。

実態把握の資料は、筆者が実施した、庄内地方の全仏教寺院に対するアンケート調査の結果で、以下の概要で実施された。

①調査対象…「山形県宗教学法人名簿」所載の全仏教寺院四五八ヶ寺、②調査方法…質問紙を用いた郵送調査（四五ヶ寺）及び住職に対する面接調査（七ヶ寺）、③調査期間…平成六年九月五日～同年十月三十一日、④回収率…五八・五％（二六八ヶ寺）。

回収された調査票の分析の結果、寺院主催の「もり供養」の実態として、以下の点が明らかになった。

「もり供養」を実施していると回答した寺院は五三・七％に上るが、宗派及び地域による偏りがあることが明らかになった。

宗派に関しては、天台宗（二〇〇％）・真言宗豊山派（七〇・〇％）・曹洞宗（六七・四％）のように高率なものがある反面、真言宗醍醐派・浄土真宗本願寺派・日蓮正宗・単立のように全く行われないものが確認された。実施されない理由としては、祈禱寺であるという寺院の機能上の問題や、教義にそぐわないという点が指摘されたが、特に後者の理由をあげる寺院の多い真宗大谷派（二〇ヶ寺のうち、ただ一ヶ寺実施している寺院が「清水のもり」の地元に見られる点は、現実の信仰が教義による規制通りには成立していないことを示している。また地域別では東田川郡羽黒町（一〇〇％）・同楯引町（九二・九％）に対し、飽海郡八幡町（〇％）・酒田市（二八・六％）と極端な差異が確認された。

「もり供養」の開催日に関しては、七月十七日から九月二日までの間に分散しているが、八月二十日から二十四日の間に実施するものが八九・五％を占め、「もり供養」実施の前提に、何らかの共通理解があることが推定できる。また実施場所は本堂が多いが、「もり」と称する死霊と関連する伝承をもつ特別な場をあげる事例が一六確認された。また対象を檀家に限定しない、大規模に「もり供養」を実施する寺院も各地に点在しており、檀那寺が「もり供養」を実施しない人々を集めていることが明らかになった。

「もり供養」開始年については、時代区分の上からは戦後期が最多であったが、一年あたりの開始寺院数の比較によれば、戦前までの昭和期（一・五）・大正期（二・〇）・戦後期（〇・九）・明治期（〇・三）となっており、従来までの印象論の指摘が当たらないことが明らかになった。この結果から示される、明治期から既に寺院行事化が実施されていた点は注目すべきことと思われる。以前報告したように、清水の「もり供養」とは、三森山上で八月二十二、二十三日に行われる、特定の場と特定の時間に限定された非組織的な信仰であったが、このような動向は、特定な場を構成する要素を代替する論理を導入することで、組織的信仰化したものといえる。その点の解明が今後の課題となる。データに関しては、拙稿「庄内地方における『もり供養』の寺院行事化現象の実態」（『日本文化研究所研究報告』別巻三二集、東北大学、一九九五年）を参照。

靈驗譚の一考察

—『靈異記』から『今昔』へ—

茂木秀淳

日本最初の仏教説話集である『日本靈異記』には、人間を超えた存在に働きかけ、その力によって何らかの欲望が実現されることを主題とする説話「靈驗譚」が多数収録されている。靈驗譚は、(1)靈驗を引き起こす原因、(2)靈驗の結果を引き起こす(媒介する)存在、(3)靈驗とされる結果、から構成されている。

『靈異記』では、(1)については、經典読誦・經典書写・祈願・放生等が挙げられている。(2)については、聖・沙弥等の人間や仏像・仏画・經典等のものが挙げられ、(3)には、病氣治癒・致富・災難や危機の回避・往生・悪死等が言及されている。このように、靈驗譚を構成する諸要素は多様であり、様々な角度から検討する必要があるが、ここでは、靈驗の結果の中の、往生について検討を加えることにしたい。

『靈異記』上巻第二十二縁において道照が「極楽往生」という現報を得たとされている。高僧道照の通常ならざる臨終の様子がテーマとなっている。道照の靈魂が光として表象され、西方へ飛んだ。極楽という別の世界への移動がこの世で視覚的に確認されたので、景戒はこれを現報とみなしたのであろう。臨終に際して起こる不思議な出来事こそがこの世で起こる異報即ち現報である。この説話において、関心の方向は、臨終の際の不

思議な出来事であって、極楽に往く事ではない。下巻第三十縁では、往生を思わせる臨終を迎えながら、往生には言及されなかったり、中巻第二縁では、往生しなかったことが特に否定的に扱われていない。景戒は再三、地獄と極楽に言及するが、『靈異記』説話においては、これら外来思想の説く他界での生は主たる関心の対象とはなっていない。『靈異記』においては、長寿こそが実現されるべきものであり、往生は長寿に付随する二義的なものであった。往生したとされる道照や往生を思わせる臨終をした観規も長寿を全うしている。

時代が下がるにつれて、天台淨土教の影響もあり、長寿よりも往生に価値が認められて、多くの往生譚が作られることになった。しかし、往生譚の基本的な形式(臨終の様子の不思議さから往生を類推するという形式)は、『靈異記』と大枠において変わらない。このことは極楽の実在性が承認されたのではなくて、死後靈魂が消滅するとは考えられず、かといって外来思想の他界観は実感をもって受人れるのは不可能なので、死後の靈魂のよい方として、往生という形式が与えられたということであろう。しかし、ともかくも往生する人々の範囲は『靈異記』よりも拡大した。長寿の高僧にのみ可能なものではなく、長寿を実現できなかった者や動物に生れ変わった者も、適当な手段で往生することが可能となった。高僧の靈驗的死が多くの者に可能となったのである。このため、往生は悪しき状態からの救済という意味ももった。そして往生を可能にする手段として、自らの信仰や善行のみならず、他人による追善供養が加えられた。追善供養が往生の手段として認められることは、本人は生きてい

る間に何をして、他人の援助によって救済されることになり、すべての人は往生し救済される者となった。これは「死ねば仏」「成仏」といった我々の死や死後のあり方についての伝統的な考え方を形成するものである。

近事・近住と形同沙彌・法同沙彌

—— 叡尊教団における九衆 ——

蓑輪頭量

叡尊は教団を形成するに際し、新たな衆として近事・近住、形同沙彌・法同沙彌を導入した。近事・近住は玄奘訳の『阿毘達磨雜集論』『俱舍論』に登場し、『俱舍論』によれば近事は五戒を近住は八斎戒を保つ者とされ、近事が上位に置かれた。この両者は七衆の概念で言えば、優婆塞・優婆夷に相当する。次に形同沙彌・法同沙彌の用語は、宋代律宗の復興者、靈芝元照の『四分律行事鈔資持記』の中に登場する。即ち巻下四の「此中、須分形法二同。若剃髮、名形同沙彌、若受十戒、法同沙彌。」との記述に基づく。この両者にも男女が有るので、沙彌・沙彌尼がそれぞれ二つに分けられたことになる。これらの用語は、叡尊の自伝になる『金剛仏子叡尊感身学正記』にも嘉禎二年の自誓受の時の記述等に登場するので、叡尊が使用していたことは間違いない。

では、これらの近事・近住・形同・法同の四者は、それぞれ

どのような戒を受戒していたのだろうか。弘安三年(二二八〇)の講演を聴き、十四世紀の第一四半世紀に了患によって著述されたと考えられる叡山天台系の菩薩戒の注釈書である『天台菩薩戒義疏見聞』に次のような記事が存在する。

若撰律儀但十重等、則不受篇聚戒者、設隨行時、雖行其儀、比丘之性、不能成賊。但是形同沙彌分賊。「若不具受、初五重者、猶非形同。彼但分受近事位賊。一非賊。」

『天台菩薩戒義疏見聞』第一(浄全)統十一、一五九頁下)この文章は叡山天台の菩薩戒を述べたものであるが、律儀が十重などであれば、それは形同沙彌の分であろうと述べられる。形同沙彌の受持する戒が十重戒であったことが推測される。また『菩薩戒綱要鈔』等の記述から推測すると、近事には五戒、近住には八斎戒、形同沙彌には十重戒、法同沙彌尼は十戒が授受されていたことが推知される。また形同沙彌は『資持記』の記事の如く、剃髮が指標になっている。

ところで、現在西大寺には「受菩薩戒作法」なる粘葉装の写本五冊と「授菩薩戒用意問書」なる一冊の写本が存在する。両書を考察すると、菩薩戒作法として近事には三聚淨戒通受羯磨によって五戒を授けることがわかる。その内容は「不軽師長戒・飲酒戒・食肉戒・食五辛戒・放火損生戒」である。この五戒は『梵網經』の輕戒の内、第一から第四と、第十四戒である。また、近住戒としては八斎戒が授けられる。八斎戒は「第一不敬師長戒、第二飲酒戒、第三食肉戒、第四食五辛戒、第五が無く(これは写時の脱落か)、第六不着花鬘璣歌舞作倡妓樂故往觀聽戒、第七不綿坐高広嚴麗床坐戒、第八不非時食戒」である。

この八斎戒は一日を限りとするものではなく、常に受持するものと考えられ、これによって近住が上位の概念となつたと推測される。

法同沙彌は、同じく通受羯磨で十戒が授受される。この「作法」においては近住と形同沙彌の区分が明瞭では無くなっている。「作法」「聞書」の内容から推測して、この作法は叡尊の晩年の實際を記述したものと考えられる。よつて四衆にそれぞれ別個の戒を配当した時期が先ずあり、やがて近住と形同の相違が外見上の剃髪かどうかの相違に縮小してしまふ晩年の頃へという変化が有つたと推測される。恐らくそれは、叡尊が多くの在家の人々に、形同の標識でもあつた梵網十重戒を菩薩戒として授けたことに由来するのであろう。「結縁の十重」「好相の十重」との語が伝えられるのはその傍証であり、衆を細かく分けたのは叡尊が衆生の機根の差違を認めたことの証左である。また斎戒衆とは出家の近住であらうと推測される。

『不空三藏表制集』の写本をめぐつて

武内孝善

不空三藏の思想と行動、なかでも『不空三藏表制集』(以下「表制集」)がわが国の平安仏教の両巨頭・空海と最澄の思想と行動に与えた影響の大なることは、つとによく知られたことである。『表制集』は中国では早くに散逸し、宋代にはその書名すら忘

却されていたという。一方わが国には、十種類・十七の写本が現存する。本稿ではこの十種類の写本について報告する。

『表制集』の写本について論じたものに、青蓮院旧蔵本の影印に付された中村裕一・築島裕両氏の解説がある。両説とも私と意見を異にする点・明らかに誤記と考えられる点が少なくないけれども、紙数の関係でそれらの指摘は割愛する。

さて、私が直接披見し、また写真・目録等で所在を確認できた十七の写本を書写年代順に列挙すると、つぎのごとくなる。

- ①―1 東京国立博物館蔵本(書跡二三九四号)、巻第一、二巻、平安初期写
- ①―2 お茶の水図書館成實堂蔵本、巻第一(断簡)、三紙、平安初期写(江戸末)明治初写)
- ①―3 上野淳一氏蔵本、巻第二・四、二巻、平安初期写
- ①―4 石山寺蔵本(重書函第一三三号)、巻第三、一巻、平安初期写
- ①―5 根津美術館蔵本、巻第五、一巻、平安初期写
- ①―6 五島美術館蔵本、巻第六、一巻、平安初期写
- ②―7 真福寺大須文庫蔵本、巻第二・三・五、三巻、平安前期写
- ②―8 お茶の水図書館蔵本、巻第六、一巻、平安前期写
- ③―9 東寺観智院蔵本(第二七函第二五号)、巻第一―六、三帖、平安中期写
- ④―10 青蓮院旧蔵本、巻第一―四、四巻、寛治元(一〇八七)―同二年写

- ⑤—11 高山寺藏本(第一部第二三九号)、卷第一〜六、六帖、院政期写
- ⑥—12 高山寺藏本(第一七六函第一号)、卷第一〜五、五卷、鎌倉中期写
- ⑥—13 高山寺藏本(第一八〇函第三四号)、卷第一(断簡)、七紙、鎌倉中期写
- ⑦—14 高野山宝寿院藏本(特一・第二五函第一二六号)、卷第一〜五、五帖、鎌倉中期写
- ⑧—15 石山寺藏本(附第四函第一一五号)、卷第二、一卷、南北朝期写
- ⑨—16 醍醐寺藏本(第一九五函第一号)、卷第一〜六、六帖、慶長七年(一六〇二)写
- ⑩—17 叡山文庫藏本、卷第一〜三、一冊、江戸期写
- 本来一具とみなされてきたもの、一具と考えられるものを整理し番号を付したのが「整理結果」欄である。最後に、これにもとづき『表制集』の写本を整理しておく。これまでに所在が確認できた『表制集』の写本は、①〜⑩の十種類である。このなか、一等古い写本は六ヶ所に分蔵されている平安初期写の①であり、もと石山寺に伝来したものである。つぎに古いのが平安前期写の②である。いずれも漢籍の紙背に書写されており、東大寺東南院に伝来したものである。これに続くのが平安中期の書写である③東寺観智院本と④青蓮院旧藏本であり、院政期の⑤高山寺本までが平安期の写本である。鎌倉期に書写されたのが⑥高山寺本と⑦宝寿院本の二つ、南北朝期が⑧石山寺本の一つ、最後が江戸期の⑨醍醐寺本と⑩叡山文庫本である。こ

れら十種類の写本のなか、全六卷そろった完本は①石山寺旧藏本、③東寺観智院本、⑤高山寺本、⑨醍醐寺本の四つである(詳細は『高野山大学密教文化研究所紀要』第九号を御覧下さい)。

大和民族宗教原始造化三神産声教

創唱観について

宮田 十寸穂

茲に表題発表の動機について申し上げる事については、平成六年十月三日(月)朝日新聞朝刊の下欄に「天声人語」欄が御座いまして、其の記事の末尾に、「日本は普遍的な価値観を生み出したか」とドイツで問う商社駐在員。日本についても考えさせられる。と云ふ記事である。

私の表題は是れに答えた積りである。大和民族とは日本人の事であるとは当り前の事として永い間日本では神様、神道の話は受け継がれて今日に来て居り、其の影響は今日でも受け継がれ御宮参りや御七夜命名等一定の所式に従って皆々行つて居る。併し原始神道と云う事になると其の意味や教義風習の説明となると宗教教義的となり今の処此れを説明する事が出来なかつた。此の事は平成六年八月五日(金)朝日新聞夕刊「文化」欄に写真入りで当宗教学会会員、國學院大学日本文化研究所教授井上順孝氏の提供した記事に、大きく神道・若者……日本の自画像、乏しい知識、歴史、性格知る必要。と題してコマゴマと

書いてある。尚創始者の教えが述べられた教典もないと此れが原始神道の特徴であると記して居る。此の点については、本宗教学会の学術発表会で三回に涉つて発表して有る通り第六十回選宮式典を司つた神宮本庁統理故徳川宗敬伯の昭和五十二年八月小生宛官制はがきに寄せられた大和民族宗教と人類始源教の大成をお祈りする私に採つては重大な使命觀を帯びざるを得ない境地に置かれて置り、たまたま順天堂大学の日本医史学会の會員として発表申込んで居た処であり、最後は習々年平成七年初め貴台は産声による「Q問題について」とあるももう少し医学の知識を加味した出題と貰らい度い、と申渡され今日に至つて居る。一方私は日本宗教学会の會員として其の方に力を加え今日に至つて居る。

産声は遠く三千年の昔ギリシヤで医学用語として Pneuma として空氣・風等を意味し哲学界にも論じられて居る。此の事實は不幸にも哲学界、宗教界に正確に伝わらず、私為主張して居る己自身の産声にまでは気がつかず又其れは人命發生の原初問題である呼吸によるもの、まだ臍帯も離れずウツカリすると、新生児呼吸窮迫症候群（RDS）による黒くなつて死んで了う子が居る中に力強く生まれたての新生児の酸素欠乏の急を自力満身によつて産声を知りようやく吾々人類の一員になる事を達成した状況を新生児を描きたかつたので有つた。此れは吾々人類が其の地上に姿を現わした当時より現在に至る迄、又未來永遠に変わらざる現実であり真実である筈。問題はそれから有る。産声をあげた母胎は何処に有つたのか？ 茲に原始子宮 Primitive Uterus (womb) の人類親子群の存在を他の D

NA の遺伝子のゲノムの地上生物群と一体の姿を想い浮かべるので有る。生物全部等しく DNA 群を持つならば敢て人間の生命のみ云々する必要は無いと。雞鳴曉告、新生子泣人類を造るでは有るまいか。此の原始子宮觀は確に現代科学の力と認めて可也とするも、遺伝子治療云々となると、私或る医師同様その医師は四十数年かかつて「世の中で本当の唯一のことは人が死ぬこと」であるとその人も治療については疑問をもつ。私は何故その医師は生を忘れて死に力を注いだのか疑問をもつ。生者必滅死の自然法則は生あつての事、生を無視か傍に置いて死を論ずるは従来死を中心とする宗教觀と同じではあるまいか。産声による生命獲得は人類一樣同一である。体の色がどうの、知識風俗がどうの、金がどうのとは第二段階第三段階の話で別の話である筈と思うが何如、迷いよさめよ！と。

本尊はと云えば太陽なりと考えるが何如、男女何れをが今日問題となつて居るが創造主が女性のみに与えられた処女膜の尊敬さに眠覚めざる時生涯の男女の心的不幸至ると、又エジプト等一億人余の女性割礼行われるとは最も自然の創造主の意に反したものが。今民族、氏族文化や感情の違いの争には太古異種族の現在もまた引続く弱肉強食群のダーウインでは？。

舜典に見ゆ、原初宗教の理念志向

栗原圭介

古代中国の二帝三王天下を治むる大経大法として、歴代尊重されていた『尚書』に収録してある冒頭の堯典に次いで、舜典がある。この舜典に宗教現象が記載してある。この宗教の特色は、帝王の治国経綸と一体不可分離の関係に在って制度化を見るに至る。従つてこの制度と思想は、治化の基本に位置付けられ同時に人間存立の指針としての性格を有する。

堯帝の治績は堯典に、欽んで昊天に若い、日月星辰を曆象し、敬みて人時を授く。克く俊徳を明らかにして、以て九族を親しむ。とあつて、舜典の如く具体的記述はない。以下舜典の記述について考察を試みる。

先ず初めに、祖先神崇拜に就いて、正月上日（朔日）に、終を文祖に受く。とあつて、堯帝が帝位を終わるをいう。文祖とは、堯帝文徳の祖廟をいう。天子には七廟とあつて、始祖以來七世の祖は皆純一の徳を有するという、有徳の君子人にして堯帝に至つてゐる。威一徳を有つの故に、克く天心に享（當）り、天の明命（天命）を受く。舜は有徳の故に堯帝の讓位を受けて帝位に即く。

馬融の説に、文祖は天なり。天を文と為す。万物の祖なるが故に文祖と曰う。

肆（遂）類于上帝。舜は帝位を摂し、そこで天文を察し、七

政（日月および五星）を斉う。遂に摂を以て天および五帝（太微宮中に五帝の座星がある。）に告ぐ。

禋于六宗。とは、意を精にして以て享するを禋という。六宗とは、四時。寒暑。日。月。星。水旱。をいう。禋に關して、國語に云う、精意にして以て享するは禋なり。釈詁に云う、禋は祭なり。孫炎曰く、禋は絜敬の祭なり。大宗伯に云う、禋祀を以て昊天・上帝を祀り、実柴を以て日月・星辰を祀り、禋燔を以て司中・司命・風師・雨師を祀る。鄭云う、禋の言たる燔なり。周人は臭を尚ぶ。煙は氣の臭聞する者なり。禋、積なり。詩に曰く、凡凡たる域樸、之を薪にし之を積にす。（大雅、文王、域樸之篇）三祀皆積柴にして牲体を実たす。或は玉帛有り。燔燎して升煙せしむ。陽に報ずる所以なり。鄭司農云う、昊天、天なり。上帝、玄天なり。昊天・上帝は、臬は雲門を以てす。実柴は牛を柴の上に実たすなり。故書に、実柴或は實柴と為す。司中、三能三階なり。司命、文昌宮星。風師、箕なり。雨師、畢なり。玄謂えらく、昊天・上帝は冬至に圜丘に於て祀る所は天皇文帝なり。星は五緯を謂う。辰は日月会する所の十二次。司中・司命・文昌は第五、第四星。或ひと曰く、中能は上能なりと。五帝を祀るも亦た実柴の礼を用うと云う。

六宗に關しては諸説ある。先ず舜典の、禋于六宗の疏に云う、宗之為言尊常訓也とあるように宗の概念に言及しておく。祭法に、寒暑・日・月・星・水旱に四時を加えて六宗と見るのが、一致した見解のようである。この見解に拠れば、六宗の崇拜対象は最も至尊にして万人の景仰としてゐる、宇宙自然界を存立せしめている根源を主る実在であることが想見し得る。この六

者が一体化し不断の機能体として生成化育消長に任じている不滅の生命体に他ならない。而して万物中に在って特り人類のみがこの絶対者を意識して常に感謝の至誠を捧げているのは、この祭祀儀礼を知るに及んで、漢民族の原始以来その心性に敬意を表している。

漢民族が汎神論の範疇に在って其の中核に位するのが、天神の信仰と祖先神崇拜という、人類存立の根本に係わるこの宗教儀礼である。上述したように天神は六宗の中心を成している。

祖先神に関しては典典舜典に本づいて言及したが、祖先神に関しては、宗廟の昭穆制度が明示しているように、孝の觀念がその根本に在ることを改めて指摘しておきたい。舜に次ぐ三代王朝以来、脈脈として今日に及んでいるのである。

明治期八重山の陰陽道系知識

——『大雑書廣集』の分析——

小池 淳 一

近世以降の陰陽道及びその周辺の知識の流通や受容の問題を考える際に書物及び読書の形態に注目する必要があることをいくつかの具体的な事例（拙稿「東方朔追尋」『西郊民俗』一三三、一九九〇、同「陰陽道系説話の展開と位相」『口承文芸研究』一六、一九九三ほか）を通して筆者は考察してきた。その中で写本の持つ重要性にも注目してきたが、ここでは本土とは気候風

土の大きく異なる沖縄県八重山地方における明治期の『大雑書』の編集とその背景について考究してみたい。

取りあげるのは我那覇孫著撰の『大雑書廣集』（明治三十三年、写本一冊。石垣市登野城、竹原家文書。現在石垣市立八重山博物館に寄贈。）である。大きさは縦二六・四センチ、横一九・二センチ。八重山間切役場の赤い罫線の入った用紙を二つ折にして、一二頁に渡って縦書きで墨書されている。また項目毎に赤い丸が押されている。表紙には「明治三三庚子年孟月写／大雑書廣集／梅氏登野城村／我那覇孫著」とあり、末尾には四頁分の空白の後に「雷鳴（ライナル）時之頌（ジヨ）文」という事項がつけ加えられている。目次や序、跋などは一切なく、冒頭の「暦之中段」から末尾の「立春ノ節……」まで暦注や陰陽道系の知識ばかりが流麗な筆で記されているものである。

内容は「暦之中段」「式拾八宿の星」に始まり「甞ぬり吉日」「棟上吉日」「火の神事諸吉日」などを経て「嶽御願日」「冬至ノ節ノ入ル日ヨリ」「立春の節ノ入ル日ヨリ」に至る七五の項目に暦注や陰陽道系の知識が並べられている。なかには「入宅移居吉日」「移徙吉日」のように類似した事項も重複を厭わず収録されている。注目すべきなのは撰者がどのような書物から書き抜いたかについての注記があることで「玉匣記」から一九項目、「大雑書」からのものが八項目あることが分かる。具体的には撰者の家に遺された書籍、文書から「玉匣記」は中国福州で刊行された『玉匣記通書廣集』であったことが判明する。「大雑書」については不明であるが、日本本土もしくは中国大陸の類書を参照したものと推測できる。これらは撰者の我那覇孫著が一八

八二(明治一五)年、与那国島からの帰途暴風雨のため中国福州に漂着した時に入手したものであろう。彼は帰国後、憲書(曆作りの功績によって星功を増やし、一八八九(明治二二)年、杣山筆者となったが、一八九七(明治三〇)年の蔵元廃止により失職した。以後、酒造業などを営み、一九〇三(明治三六)年に没した(竹原孫恭『城間船中国漂流顛末』、一九八二)。

八重山における曆の必要性について孫著は支配者層においては「四時諸作毛植時時之御下知」、再姓にとっては「家作船作事冠婚葬祭之禮式日撰」と述べている(「口上覚」光緒一一年・一八八五(明治一八)年、竹原前掲書)。こうした状況は明治三〇年代になっても変わらなかつたものと思われ、役職を解かれた孫著はかつて曆制作の際に参考とした諸書を見直し、改めて『大雑書廣集』を撰述したものと考えられる。つまり、本書の撰述の背景には曆に代表される陰陽道系の知識が近代化の進む八重山地方にあっても一定の有効性があるという認識を読みとることができるのである。

『大雑書廣集』は撰者、撰述の背景、典拠が判明する比較的珍しい陰陽道書であり類書の発掘が望まれる。そしてこうした書物の検討を積み重ねることによって書物による陰陽道系知識の流布と受容の様相が明らかになっていくであろう。南島地方においては「時双紙」や「三世相」が宗教的職能者の扱う超時代的な書物として扱われ、時には「琉球迷信の根源」などと評価されてきたのに対して、中国福州の『玉匣記通書廣集』や原典の特定できない「大雑書」などを参照し、八重山地方の近代化の中で生活になお、有用であると判断された項目を編集して撰

述された『大雑書廣集』は曆注や陰陽道系の知識が時代毎の要請によって常に再編されていくことを示しているのである。

今後は八重山地方の類似の記録である「伏羲の天文」「梅花掛」(ともに岩崎卓爾『石垣島氣象篇』、一九二七、所収)などとの比較検討やそこに記載された知識群の相関関係、あるいは伝承的な知識群との優劣を考えていく必要があるであろう。

(本研究は平成七年度文部省科学研究費補助金奨励研究(A)「曆法の普及と民俗変容に関する民俗学的調査研究」の成果の一部である。)

陰陽道と曆

林 淳

本稿は、陰陽道研究と曆学研究との交差領域を展望し、双方を同時に視野におさめる研究視角を準備することを目的にしている。これまでの陰陽道研究は、曆学研究の成果に無関心ではなかつたし、曆学史もまた、渡辺敏夫の『日本の曆』に見られるように陰陽道や曆注に関心を払ってきた。しかし呪術を操作する陰陽道の歴史と、近代の天文学・曆学につながる側面を歴史的に遡及していこうとする天文学史・曆学史は、関心の志向性もめざす目的も異なっていたことは間違いない。まず陰陽道の歴史を素描してみよう。かつては村山修一『日本陰陽道史総説』に見られるように、中国風の呪術として時代を貫いて陰陽

道が宗教史の底流に流れるというイメージがあったが、今日ではこのイメージは修正を要する。まず言わねばならないのは、陰陽五行説は中国思想だが、陰陽道は日本特有の呪術であったということ。この認識に立つことによって、(一)陰陽道は十世紀後半成立し賀茂家、安倍家によって展開し、(二)近世では陰陽師の身分の確立という新たな段階に変質したという二段がまるで通史を理解することが可能である。(二)について補足するならば、天和三年(一六八三)に朝廷、幕府の許可を得て、土御門家が民間宗教者を陰陽師として家元制的に編成しはじめたことで、陰陽師という身分が社会の中で特立してきた。他方、曆学史を見ると七世紀から九世紀まで中国の曆が採用、実施されてきたが、貞観四年(八六二)宣明曆採用以降は貞享二年(一六八五)まで改曆の空白期があり、近世に四回の改曆があった。この九世紀以降の八二三年間の空白期は中国の曆の歴史には無い日本史に特有な事態であった。この要因については、改曆を実施するほどの権力が中世に不在であったという説(中山茂)と、中国との文化交流の途絶によって新曆法が入手不能になったという説(広瀬秀雄)がある。ともに重要な指摘であるが、この長期の改曆の空白期にこそ陰陽道が成立・展開したことに目を向けるべきであろう。制度史的な説明を加えると、陰陽寮で行われる四つの方技の中で「天文、曆、漏刻」などの自然科学的なものがしだいに脱落し、「陰陽」のみが肥大化したことが陰陽道を日本でのみ成立せしめた背景であったと思われる。

つぎに国家の天文への関心にありかたの面から、先の二つの段階を考えてみよう。第一に、律令国家・王朝国家時代におい

ては、陰陽頭は天文に異変があると天皇に報告する「天文密奏」を行っていた。これは、天文事象と国家・天皇との間に連関があり、天変は国家・天皇の災厄の予兆であるという考え方による。災厄が解明されると、陰陽師が御所において災厄から天皇を護る儀礼を行った。「天文密奏」は中国の天人相関思想に由来するが、国家が天文に関心を持ったのは、自らの運命を知るためであった。例えば彗星の出現は為政者の交代の予兆であり、最も恐れられた現象であった。第二に、幕藩制国家時代で、貞享曆改曆とそれ以外の曆の禁止による曆の統一化がなされた。幕藩制国家の重農政策により、米産の生産向上とその把握を目的として農事に有利な曆に改変された。渋川春海や土御門家は天文観測を実施して貞享曆を製作したが、陰陽道的な神や禁忌を取り入れつつ、農事の実用目的に合致したものを作りあげた。貞享曆の意義について三点述べてみる。第一に、近世前期の幕府と朝廷との権威の二元性を反映して、幕府天文方・渋川春海と陰陽頭・土御門泰福との合作によって成された。第二に、天文曆学と陰陽道の吉凶観とが折り合う場所は、農事の実用目的であった。このために、陰陽道の古来からの曆注数をやや減少させ、二十四節氣を日本的な季節感に適合させたこと。陰陽道の主要ユーザーが、公家から民衆へ変化したことに従い、曆注を実用的に解釈するようになった。第三に、貞享曆以降の近世の曆は、実用的な太陽曆の性格の濃い太陰太陽曆であった。明治六年太陽曆改曆があまり社会に浸透しなかったのも、旧曆がすでに農民にとっては太陽曆の機能をしていたためであったと思われる。

日本における風水の受容について

鈴 木 一 馨

風水については、近年急速にその研究が蓄積されているが、日本を対象としたものはあまりその研究例がない。これがため、日本の風水やその受容に対する基礎的な研究が必要であると考えた。

日本において、土地選定法の意味としての「風水」という言葉が使われ始めるのは、どうやら江戸時代に入ってからのご様子で、これは、恐らく琉球からの流入ではないかと考えられる。都築晶子氏によると、琉球の文献に「風水」という言葉が姿を現すのは、十七世紀の後半のことであるということだが、琉球は十七世紀の初頭には島津氏の侵攻を受けており、日本との関係が強制的ながらも以前より緊密化していた時期に入っていたということなどがその根拠である。

風水が江戸時代以前の日本に入ってきて来たことは、「平安京は四神相応の地に造営された」とよく言われることから明らかだが、この表現は、「平家物語」に基づくものらしく、これは、さらに溯れば『日本後紀』あたりからの引用であろうと考えられる。もしこれが『日本後紀』からの引用であるとするならば、平安京はまさに「四神相応の地」に選定された、ということが出来る。

このことから日本における風水の受容は、平安時代以前に溯

ることができるといえる訳だが、『日本書紀』推古天皇十年（六〇二）十月条に、百済の僧観勒が地理の書を将来したことが記されている。これは文献上で風水の伝来を示す最も古い記述である。

他方、文献以外のもので探してみると、奈良県明日香村の高松塚古墳や福岡県若宮町の竹原古墳に四神の図があり、また、およそ三世紀から七世紀の間には四神鏡という鏡が日本にあった。「四神相応の地」というのが、方位と地形とを併せた観念であるということからすれば、観勒による地理書の将来以前に、風水に関する基礎的な、あるいは部分的な情報というものは日本にあったと考えてもよいであろう。逆にいえば、観勒は従来の断片的な風水の情報に対して、初めて体系的な風水を将来した、ということが出来る。

さて、その将来された風水を扱った者はどういう者かといえ、ば、『日本書紀』天武天皇十三年（六八四）二月庚辰条には、新都造営の適地を選定するために陰陽師が派遣されたことが記されており、『正倉院文書』の「官入考試帳」という律令官人の勤務評定簿には、挙げられている陰陽師・陰陽博士・天文博士のいずれもが、「相地」を「能くする」とあり、風水を扱うことができることとされている。これは陰陽師というものが、方術を扱う技術者を示すものと理解をするならば、後に陰陽寮に包括されたこれら技術者は風水を扱うことができた、ということが出来るのである。

この様に見てみると、風水というのは陰陽師のみが扱いた得た、陰陽師によって形成された陰陽道のみの方術であるといえそう

であるが、平安時代には風水が陰陽道以外分野でも扱われていたことが判る。

十一世紀末から十二世紀初頭に、橘俊綱が著したと考えられる『作庭記』には、四神に関する記述が出てくるが、この中には鎌倉時代の成立とされる『簾蓋内伝』と類似の記事がある。ここで注目すべきは風水が庭という小世界の形成において使用されていた、ということである。それは、一つには技術としての方術が陰陽師の占有のものであったのに対して、その背景の思想が教養としても、生活の必要上からも、貴族社会に一般化していったことと関係があるのではないかと考えられる。また、他方、都城の建設というような大規模造営が姿を消し、その間に邸宅の建築が盛んに行われたことも、風水が使用される主対象の変化という点から考えられるかと思う。

奄美における憑依神格の

外在化と内在化の相克

森 雅 文

奄美のカミサマの身の上語りは、自分の意に反して神霊の召命を受けた被害者という宿命論に支配される。これは地域で人氣を集めている職能者も変わらぬ。「私はカミに仕えるヒトにすぎない」と述べるように、カミサマたちの宗教性の基盤は神霊憑依にある。「私」に對置される憑依神格は、祭壇や聖地など

の文化装置や、伝聞や受身の表現によって顕在化される。

奄美では、ある種の経験を他律的な「神霊からの知らせ」という認識に納めるが、過去の「知らせ」をめぐる出来事の顛末が冗長に語られる反面、発信者の姿は漠然としている。各々の守護神として個別性が保証されるカミサマたちの憑依神霊のイメージも同様に曖昧である。カミサマの權威が憑依者にのみ依拠するならば、神格を顕示する必然があると考えるが、クライアントがカミサマの憑依神霊を話題にすることは稀である。忘我に至るような神霊の憑依は、憑依の確認を行う入巫儀礼と、憑依させた死者霊に語らせる口寄せ儀礼の場に限定され、人々の目に触れる機会は少ない。多くの人々が訪れる占いなどの場面では、クライアントの問題を神霊に伝える媒介者として登場し、それに対する神意の翻訳者として機能することが重視される。しかし、呼称の問題もあるが、神格と人格の転換は必ずしも明確に伝達されるわけではなく、積極的な解釈者としてクライアントに對面する場合も多い。同時に、神霊から付与される神秘体験やクライアントの問題を解決した手腕も、自身の優越性を喧伝する話題として提示される。

日常的な憑依経験では、「神／人」の分岐はさらに曖昧になる。「私はヒトであり、カミである」という独白は不条理な混乱ではなく、憑依という枠組みだけでは捉え切れぬ問題の存在を示している。「神／人」の未分化な認識経験を各々の属性に弁別する主体性こそ考慮する必要がある。

こうした力能は、その数奇な運命とともに、かれらの「生まれ」に付随する属性と見なされる。「生まれ」は個人の枠に収め

られる天与の属性ではなく、人格や神格の関係性を表彰する觀念として捉えられる。「神一人」共生関係を成立させる「カミの生まれ」世界の任人は、儀礼的に親族関係を断つなど、「ヒトの生まれ」に生きる者たちが従う「一人一人」共生関係を基調とする社会から拒絶される。たしかに「カミの生まれ」世界では、「神一人」を切り離し、主体を「人」側に位置させることで權力の肥大化が阻まれていた。しかし、神格との対置によって浮き上がる「ヒトとしての私」の戻り場はすでに存在しない。「カミの生まれ」世界に隔離して「ヒトの生まれ」世界に主体が帰還することを阻止することは、逆に「神一人」の同化を促すことにもなる。

「ヒトの生まれ」世界の任人は、「カミの生まれ」に生きる者が抱えなければならない「格」の弁別に関心を向けることは少ない。クライアントの期待は各々の権威ではなく、異なる「生まれ」から発せられるメッセージの質と有用性におかれる。異なる関係性の存在と、そこからの「知らせ」を伝える主体が果たす利便性こそが評価されている。この利便性への期待は、新規に出現する「カミの生まれ」が抱える未知の可能性に向けられやすい。この期待が失せるとき、ひとりのカミサマを生成してきた二重拘束の力学は弱まってゆく。

あか島の「御嶽信仰」と「のろ」について

玉置長衛

はじめに

ケラマ諸島のあか島は、沖縄本島の西南四五キロメートルの地点。南方海域の潮流はここに接する。中国大陸と琉球本島との海路にも位置しこれらの文化的影響も考えられる地域。久場島（クバシマ）は、ケラマ諸島創世の発端とされる無人島。山頂近くに久場島御嶽（クバシマウタキ）がある。神名は様々な呼称されるが本発表ではこれを久場神（クバシン）と称する。ケラマ諸島では久場島は神の島で、アカノロ（他ののろと区別してアカノロと呼称する）はあか島に住みクバ神を祭祀する。他ののろや根神より優位であると考えられている。

本発表は、九〇年から九五年の現地での聴取調査で、あか島を中心とするアカノロと御嶽信仰を考察し、島民への影響力を捉え、信仰の実態を探る。実際の聞き取りでは、現在のアカノロに各種神事を伝えている女性の中村うと様九四歳をはじめ垣花さん（前アカノロの甥）や現アカノロや主に五人に大変お世話になった。

（一）ケラマの伝承と「アカノロ」

天空からアマソ神の姉妹女神が其手に稲を持って姉女神は久高島に降り立った。妹女神は久場島に降り立ち、周囲に点々と島々をつくり人間を置いた。続いてアマソ神は息子を筏に乗

せ天空から降ろした。それらの神達は人々に食物や漁獲を教え、天から水と熱を与えた。そして一女性を指し「今日から私達を祭祀せよ、皆を守護する。お前の子孫に継承させよ」と告げた。以来、島民達はクバ神を崇め祭祀と御願ウガンを続けた。また、妹女神が稲を与え栽培法を伝授した伝承、奥武島の大ふかと救済青年の伝説。また琉球本島と応酬し合った黄金の水瓶や海亀伝承は、クバ神とアカノロと島民達の結束の話である。以後、島民達は如何なる神事、村落的や個人的事柄、旅立ちもアカノロにウガンを依頼し御託宣を受けた。ケラマの中心地はあか島で、アカノロはクバ神と島民との介在者。神言は島民達の先祖(過去)や本人(現在)子孫(未来)にまで関与する。アカノロの神託は島民に絶対的なものと伺える。

ここには、最初にクバ神の由来と神聖性を顕示し、クバ神とアカノロと島民の位置関係と守護の標榜。他神話と異なつた信仰対象を示唆している。島民は琉球本島勢力に従順ではないと同時に皆の結束力の誇示が伺える。

(2) ケラマ諸島のウタキ信仰

- a 大御嶽(オフウ) 一八七メートル、ヌンドウルチ根神
- b クボ御嶽(クボ) 一六〇メートル、ウウシム根神
- c 中御嶽(ナカ) 一五〇メートル
- d 久場島御嶽(クバシマ) 二七〇メートル、フカア根神
- e 奥武島御嶽(オージマ) 五〇メートル、ツウニイ根神
- f 奥武島御嶽(オージマ) 五〇メートル、クシ根神
- g ゲルマ御嶽 七〇メートル、ミーヤ根神
- h ゲルマ御嶽 七〇メートル、ウフヤ根神

以上ナナネガン。ここでは、御嶽の中心として、あか島では大御嶽。ケラマ諸島全体では久場御嶽。また、御嶽が在る山頂が高いほどその地位も高く山岳信仰の特徴の一つを示す。また、あか島の西南崖上に遥拝所アマグシクが在り、神託により海荒の日、クバ神への祭祀場となる。

(3) 結論にかえて

先の戦争の時でさえ、御嶽信仰が継承されていた。島での祭祀は戦時で出来ず、神託により中御嶽の中腹に洞窟を掘り祭壇を設け祭祀をした。「皆が無事であり、神への祭祀も続けて出来ます様」島民皆で毎日、一日中ウガンした、と言う。いわば集団徳依現象が生じた様に思われる。島民達の御嶽信仰は、アカノロの託宣を神の言葉とし、それに従い神に守られるという伝承をよく継承し、島民とアカノロ、アカノロとクバ神との密接な信頼関係を体現している信仰であるといえるであろう。

シヤーマンと神父

——インカルチュレーションを

めぐる協調と葛藤——

中 牧 弘 允

インカルチュレーションはキリスト教のあたらしい神学用語であるが、アカルチュレーションとかエンカルチュレーションという概念に親しんできた人類学も、それを無視しえない状況

にある。なぜなら、調査地においてインカルチュレーションにもとづく宗教的・文化的活動に従事するキリスト教関係者に遭遇するからである。しかしそれ以上に、宗教や文化の変容をめぐらざるを感ずるからである。

わたしが調査しているブラジル・アマゾンの先住民マデイハ（他称、クリナ）の村落においても、カトリックの神父や教師がインカルチュレーションにもとづく活動をおこなっていた。ジュリア保護区には一九九〇年代のはじめから先住民宣教対策協議会（CIMI）が神父と教師を派遣している。CIMIはブラジルのカトリックの宣教団体で、一九七二年に設立され、ブラジル司祭協議会（CNBB）の傘下にある。第二ヴァチカン公会議の後、ラテンアメリカでもエキュメニズムの思想が徐々に採用されるようになった。そのひとつの流れが、一九六八年のラテンアメリカ司教協議会（メデジン会議）と、その影響を受けて形成された貧者のための「解放の神学」である。もうひとつの重要な動向は先住民の自治をめざすものであり、七一年に開催されたバルバドス会議をうけ、その翌年にブラジルではCIMIが組織された。これは先住民の文化や伝統を尊重し、その自治と自決をうながすとともに、かれらが直面する諸問題に主体的に対処できるよう、側面から援助するという立場をとっている。それを支える神学がインカルチュレーションなのである。

ジュリア保護区の神父はミサをあげず、教理問答もおしえない。九三年当時、かれは算数（二桁の加算減算）をおしえ、ほかの教師がマデイハ語のアルファベット表記を習わせていた。

ポルトガル語の授業はまだなされていなかった。かれらはなるべく先住民とおなじような家にすみ、似たような食事をとり、人間として対等なつきあいをしよう努力している。貨幣経済と無縁なところで生活するため、授業に対する反対給付の魚や果物などの食料の提供がかれらの生活を支えている。

村には何人もシャーマンがいるが、かれらもその生徒であったり、支援者であったりする。シャーマンは森の精霊に変身したり、治病儀礼にたずさわったりするが、CIMIにたいして敵対的ではない。CIMIがシャーマンの活動に理解を示し、その伝統を評価するため、その関係はおおむね友好的である。

イエズス会士などの修道士たちによる「魂の征服」が放棄され、神父がシャーマンと良好な関係をたもっていることは、ラテンアメリカの歴史では画期的なことである。インカルチュレーションとはキリスト教が異文化のなかに吸収されていく過程をさし、異教や異文化の発展に独自の貢献をなしようという意味づけがなされている。その第一段階として、カトリックの教義やポルトガル語をおしえず、先住民と一緒に暮らしながら、その伝統的文化にまなび、その主体的な発展に寄与しようとしているのである。

今日、CIMIと対抗するのはシャーマンではなく、むしろ先住民社会を管轄する国立インディオ基金（FUNAI）や農園主などの開発推進勢力のほうである。ブラジル政府はFUNAIをとおして先住民に支援の手をさしのべているが、保護地域の確定、医療・教育活動、経済的支援など、どれをとっても人的・財政的にさまざまな難問をかかえ、CIMIの批判をた

えず受けている。国家の枠組みのなかで先住民社会との利害の調節をはかろうとするFUNA Iと、インカルチュレーションの立場から国民国家や工業文明の影響を極力阻止しようとするCI M Iとの間には、緊張と対立の関係がくすぶりつづけている。

台湾のタンキーの成巫過程の一考察

藤崎康彦

トランスの身体技法の観点から、私は東アジアのシャーマンの職能者の観察を続けて来た。文化によってトランス表現に差異がみられることに注目し、トランスの社会的・文化的意味付けに関心を払っている。

トランスはシャーマンの個人的体験であると同時にシャーマンが機能する社会に向けての表現でもある。シャーマンと依頼者とのコミュニケーションの共通のコードを考えるようになった。

それをどのような場で検証するかは様々な研究視角が成り立つであろうが、今回は成巫過程に注目し、台湾のタンキーを事例として取り上げたい。以前台湾のタンキーに関しては伝統的理念においては「巫病概念」、シャーマンになる前提のイニシエーションとしての病の概念はないと論じた。今回二つの事例を挙げて視点を広げたい。

事例の一つは男性である。居住地域の廟の主神の誕生日の祭に神輿を担いでいて突然混乱状態に陥った。神の憑依をうけたと周囲の人々に考えられ、法師に口を開かせてもらうことをした。二年位私的に神像を祭っていた後問神を始めて、廟を開いた。

これはタンキーになる過程についての従来言われて来た、伝統的典型的なモデルに良く合う例である。暴れたり話しができなくなる状態を、神によってひきおこされた病気とは人々は考えてはいない。何故神が憑いたのかについては、命の短い運命の人を神が選び、その代りに命を承らえさせてやる、という一般的な信念で了解していて、他ならぬこの人という個性性についての問題意識は稀薄である。

もう一つの事例は女性である。長い間の重い病気の中で神秘的な神体験をする。医療事故の中の二度にわたる仮死（臨死）体験の中に神が出現し、一度目は身体回復の援助を二度目は経済的援助をする。すなわち、タンキーに本人がなるようにするのである。ある時彼女をたずねて女性の一人があらわれる。その時彼女に神が憑依して託宣をするという劇的なエピソードを経験して、タンキーとなる。

この事例については、病気はそこから神が救済してくれたものであり、神が病気にさせたものではないことが注目される。本人の語る話は、本人がこうむった苦難の話というより、神の靈威の強調にポイントがあるように思える。

これらの事例は、台湾のタンキーについての私の以前の理解を裏付けるように見える。神と人との関係で言えば片方は一方

的な選択（奪取）であり片方は病からの救済がモチーフとなつてはいるが、どちらも本来短い命をタンキーになることで永らえることができるようになるというテーマの変形とも見える。

劇的なトランス表現は、神の託宣の場での憑霊こそが一番大事なものであることを意味している。タンキーは神の道具であるとの一般の理解も考え合わせると、神の顕現を演じ人々がそれを受容することこそが、タンキーと社会との共通のコードの一部であろう。

このような結論とは別に、読み取りのレベルをちがえてみることもできる。第一の事例に明瞭に現れているが、憑霊として捉えられる心身の現象の特徴に注目したい。突然錯乱し口がきけなくなるが、周囲の誘導で口を開き、それが神あるいは霊の言葉として受容されていく、というプロセスは、他のシャーマニズムの文化にも決して稀ではないように観察する。憑霊体験の共通のある基盤が想定できるのではないかと思う。

タイ・バンコク近郊地域における

霊能者 (Khon song) について

佐々木 宏 幹

私はこれまで比較的長期にわたり東南アジア各地（シンガポール、マレーシア、フィリピン）の華人社会における民俗宗教、とくにシャーマニスティックな現象について調査を重ねてき

た。一九九四年からはタイ国の華人社会における同様の現象の研究に着手し、従来の成果との比較の視点にたつて、若干の調査を進めているところである。以下その要点を述べる。

(1) シンガポール、マレーシア、フィリピンの華人社会におけるシャーマンの職能者は、一般に童乩 (Tangki, Dangki, Ki-tong) と呼ばれるが、バンコク近郊のタリンチャンで出会った華人の五名の童乩的職能者 (男性三、女性二) はすべてコン・ソン (Khon song) と呼ばれている。コンは「人」を、ソンは「憑依された」を意味するから、コン・ソンは「憑依された人」を指す。彼らはトランスにおいて守護神に憑依されて託宣、予言、治病を行なう点において、童乩に酷似する。

(2) 五名のコン・ソンが所属する廟は、玉福堂、昭応祠、龍寿壇、禪師師公およびサンチャオ・クーマンである。こうした華語名の廟もそれぞれタイ語名をもつ。たとえば玉福堂のタイ語名はサンチャオ・ヘンチャ (Sancho Hengcha) である。「サンチャオ」は廟を、「ヘンチャ」は齊天大聖 (孫悟空) を指すから、サンチャオ・ヘンチャは「大聖廟」を意味することになる。これにたいしてサンチャオ・クーマン (女性コンソンが主宰) はタイ語名のみで華語名をもたない。「クーマン」は幼児霊を意味するから、この廟は「幼児霊を憑依させるコン・ソンの廟」ということになる。

サンチャオ・クーマンの廟は華人コンソンが主宰するのに、祀っている神像や儀礼具が他の漢語名の廟とは著しく異なる。華語名の廟は齊天大聖 (玉福堂)、註生娘娘 (昭応祠)、太上老君 (龍寿壇) のように伝統的な中国の諸神を祀っているのにな

いして、サンチャオ・クーマンは幼児霊や仏陀、王族などの尊像を祀っており、中国的諸神を欠いている。そこで同じコン・ソンと称するが、彼らは大別して(a)中国的(董乱的)コン・ソンと、(b)タイ国的コン・ソンとに区分できるのでないかと考えられる。(a)型はどうやら華語だけしかできない、あるいは華語とタイ語ができる華人層のための廟であり、(b)型はタイ語だけしかできない華人および一般のタイ人のための廟であると言えよう。

(3)タイ国の華人は東南アジアの諸華人社会のなかでも最もタイ民族と文化への同化の度が高いと言われているが、民俗宗教においては「コン・ソン」の名が示すように「董乱」の名を放棄してタイ化している様相をもちながら、他方では中国的な宗教伝統を堅持している点が注目される。「バンコク・ポスト」が一九八八年に行なった華人社会の生活様式に関する調査によれば、九七%が仏教徒であり、タイ仏教の仏陀に祈ったことのある者九二%、タイ人と同じお守りを首に着けている者六三%、僧侶に布施した人九一%でありながら、他方、中国的伝統行事も遵守しており、春節を行なった者九七%、清明節九四%、中秋節六七%、祖先祭九三%などとなっている。

タイ華人の同化の度が高い理由の一つは、華人もタイ人も仏教を共有していることに求められよう。

(4)コン・ソンの廟では、セアンスの基本は他の華人社会の場合に共通するが、さまざまな点に独自性が示されている。玉福堂のコン・ソン強輝亮(五八歳)はタイ名ルーリョン・シヨンヴィマシと言ひ、九歳のときに客家系の両親と共にタイに来

住、極貧の生活を続け、二五歳のとき原因不明の心身異常(巫病)を経験し、齊天大聖の召命によりコン・ソンとなった。現在では大廟を主宰し、依頼者・信者一〇万人を誇っている。依頼内容の八〇%が健康・病氣であり、その説く内容には仏教の因果応報的な思想がしばしば表われている。

一在愛について

小坂 国 継

一在愛、正確には包越的一在愛とは、高橋里美の宗教観を端的に表現したものであるといえよう。高橋は、それを、「存在するとは一として存在することであり、一として存在することは、すなわち愛である」という言葉で要約している。この言葉の前半は彼の実在観を表現し、後半は宗教観を表現している。したがって、この言葉はまた高橋の実在観と宗教観が同一であるということをも表示している。このことは、彼の著作に頻繁にでてくる「包越的一在愛とは包越的一在を体験の言葉で表現したものである」という言葉によっても裏づけられる。

高橋の実在観は「全体の立場」と評することができる。ここでいう全体とは、一切の存在を包越し、それを自己の内に包摂する全体である。また、それは発展と逆方向の発展を包む高次の静止である。さらに、それはあらゆる弁証法的発展や契機をも包む包弁証法的一在である。高橋はこのような全体性を包越

的一在とか、絶対無とか呼んでいる。したがって、それは一切の作用と存在を自己の内に包容し、またそれらの内に自らを貫徹するものであるが、しかし自己自身はけっして動くことも働くこともないものである。動くものや働くものは、なおそれを包むものを必要とする。したがって、それは真の全体者ではありえない。真の全体者はあらゆる作用や存在を包越し、自らは動かざる自己完結的な絶対の静止である。

このように高橋の哲学は、一言でいえば「全体主義」の哲学である。また、この全体主義は一切のものを一なるものへ内属させる「内在主義」である。高橋が自分の哲学を「万有内在神論」と評する所以であろう。さらに、この全体主義は、一切のものを永遠なる高次の静止の内に包消しようとする点で、一種の「静寂主義」ないしは「静観主義」である。

高橋のいう包越的一在は、一としてあるものであるという点で、プロティノスの「一者」の觀念に近く、また自らは動くことなくすべてのものを動かすという点で、アリストテレスの「不動の動者」としての神や、スコトゥス・エリウゲナの「創造もせず創造されもしない自然」の觀念に近い。しかし、それが高次の静止であるとともに、一切のものの内在的原理であるという点で、スピノザの「神」の觀念に最も近い。両者の考えは無世界論的であるという点でも共通している。最後に、すべての有を包むものはそれ自体は有であることはできず、無でなければならぬという点で、包越的一在は西田哲学の「絶対無の場所」の觀念に近い。高橋自身も包越的一在をしばしば絶対無と呼んでいる。しかしながら、包越的一在は絶対無の場所のもつ

自己限定的作用契機を排除するばかりでなく、多分に実体的な要素を含んでおり、したがってそれを絶対無と呼ぶことには若干の疑問が生ずる。

さて、包越的一在愛は包越的一在を体験の言葉で表現したものであるから、後者のもつ包越性をその本質としている。実際、高橋はそれがギリシアのエロス、キリスト教的アガペ、弁証法的愛等の愛の諸形態を包越するものであることを主張している。彼はこの包越的一在愛の本質を「一体感」に求め、これがいわば実体であって、他の諸愛はその現象形態であると考えている。そこには、愛の本質を働きや作用と見るより、むしろ一種の心的状態として見ようとする静観主義的態度が見られる。

包越的一在が一切のものに浸透しているということが包越的一在の愛であり、また包越的一在との一体感が包越的一在に対する愛である。

このことは救いの問題に関してもいえるであろう。包越的一在は一切のものに浸透し、われわれはそれを愛と感ずる。したがって、この意味では、われわれの存在は既に救いである。しかし、包越的一在は高次の静止であって、自ら動くということはない。したがって、それは「救わない神」である。それは一切のものを包越するから「救う神」をも包越するが、自らは救わない神であるといえる。高橋は愛の本質を作用や働きに見るよりも、一種の心的状態と見たように、救いの本質も一種の心的状態と見ようとする。神から自然が生成するのではなく、自然はすでに神の内にあるように、われわれは神によつて救われるのではなく、われわれが存在しているということが既に救わ

れていることである。それが宗教的自覚というものであろう。

罪意識と相互主観性

竹原 弘

差異の体系としての言語によって、神は記述され、語られるのであるが、そのことによって、神はある意味で言語構築態となる。神は言語的に記述されることによって、全体的世界を構成する言語的意味構成的網目組織の中に組み込まれることによって、人間存在にとつて相互主観的共属態になり、人間存在の信仰という有り方の構成契機となる。

全体的世界によって産出され、書物の中で書かれた神は、関係の体系としての神である。関係の体系としての神は、庶民の信仰という有り方の契機としての神と平行して、ヨーロッパに存続し、ともに全体的世界における宗教的意味として、人間存在の相互主観的有り方の内に保持されていた。神学の書物に記述されている関係の体系としての神において、関係の体系を構成している諸々の項は他の項との関係において成立しているのであり、そうした諸々の項の相互関係において、ある全体性を為している。

キリスト教的世界観に基づいて、人間存在の有り方を位置付けるならば、人間存在は神に対して罪を有する存在である。神という宗教的意味によって維持されている全体的世界において

て、人間は自らを罪ある存在と規定することにより、神と人間との間の関係を規定する。言い換えれば、キリスト教的神としての宗教的意味によって支えられている全体的世界は、その全体的世界が自らの内に集積している意味体系から、人間存在を神に対して罪ある存在としての規定を産出することによって、神と人間との関係を規定するのである。人間存在が神に対して罪ある存在として規定されるということは、人間存在が関係の体系としての神のうちに巻き込まれる限りにおいてそうなのである。すなわち、関係の体系としての神が、言語的に指示され、全体的世界の内に保持されることにより、その関係諸項の対立概念を、神とは異なるもの、地上的なるものとする諸項として、全体的世界が産出することによって、神の有する関係の諸項とは対立的な諸々の関係の体系が、地上的なもの、此岸的なものの関係の体系として成立し、二項対立が形成されるのである。すなわち、関係の体系としての神の有する関係諸項の地上的なものへの反射による、対立項の産出が為されることによって、もう一つの関係の体系が地上的なものとする本性として成立する。

つまり、人間が罪ある存在であるということの、人間存在の自己意識、あるいは位置付けは、このように二項対立の一つの項としての関係の体系としての神の関係諸項の地上的なものへの反射として出来上がった地上的なものとの関係の体系の一つの項としてであり、したがって、人間存在が自らを罪ある存在として自己意識を持つということとは、そうした関係の体系と関係の体系との二項対立の中に巻き込まれることによってにはか

ならない。

そうであるならば、自らを罪ある存在として自己意識することとは、個的問題、内面的問題であるよりも、相互主観的問題、すなわち、彼が属している全体的世界を支えている意味体系へと適合する中において、自らの有り方を認識する問題である。というのは、この神的なものと地上的なものとの二項対立的図式は、宗教的意味としての神が、全体的世界を維持する意味として、全体的世界の諸々の意味体系の内に組み込まれることによつて、全体的世界の諸々の意味体系の相互関係の組み替えによつて産出された、対立的な図式だからであり、それ故に、罪という概念自体が相互主観的なものである。

キルケゴールは罪を不安という、実存の内面的な問題にしてゐるのであるが、しかし、罪が心理的内面的問題である以前に、罪は相互主観的な存在論的問題にはかならない。なぜならば、罪はキリスト教的神に対する罪にほかならず、しかも神は単独者としての個の実存にとつての神である以前に、宗教的意味として全体的世界において相互主観的に共有されることによつて、人間存在は自らを信仰の主体として、宗教的意味としての神へと適合せしめるのである。

「宗教的客体」考

鈴木 格 禅

宗教が、文化現象として機能し活動するとき、その構造的基底を、「宗教的主体」と、「宗教的客体」とに分類し、整理することができる。「宗教的主体」とは「人」であり、「宗教的客体」とは「神」である。「神」についての観念や思惟は各種多様であり、その規定や概念もまた複雑多岐で、これを共通のものとして、思想上に固定することは困難であるように思われる。

宗教が、人間の「生と死」とに直接かかわる文化現象であり、その最も内面深い魂の要求として機能し展開するとき、「神」はまた、「聖なるもの」「大いなるもの」「超絶せるもの」等と称呼され得べき「観念」もしくは「実在」において、広く受容されていることを、率直に認めなければならぬであろう。かかる認識に立つとき、「宗教」は、基本的に「宗教的主体」と「宗教的客体」との関係によつて、思考され、両者の結合ないし再生等の概念を内包するものとして展開される。

ところで、「宗教的客体」は、当該宗教の個性的特徴として、教義的に定立し得、また、そこに当該宗教としての意義も存するが、それが社会的に機能する場合、必ずしも教義上の特殊性に限定されない事象もありうる。たとえば、「イエス・キリスト」をその客体として明確に規定している場合にも、信仰者における正面の客体が「聖母マリヤ」である場合も拒否し得ないであ

ろう。これを謬れるものとして排斥するのは、教義的(dogmatic)である。教義は、その宗教上の権威をもって、信仰者の自由意志とその選択に基づく、切実な内面的要求ないし願望を、厳格に拘束し規定する権能を所有するものであるとは、かならずしも言い切れぬであろう一面を残留する。邪義・邪教・邪宗門・異安心等の呼称による諸問題が、正義・正宗・正統神学・伝統宗学等と称号せられる側との主義主張と、複雑に縋みあひながら、歴史の当代に現象するのは、宗教が常に内包する不可避的傾向と問題であるということが出来る。

「神教」と「多神教」は、「宗教的客体」に基準を置いた宗教学上の分類称呼であるが、これを特徴づけて整理することができる。

そのうち、特に「多神教」における宗教的客体を複合的性格として位置づけるとすれば、並列的・重層的・重複の様相として分類することができるように思う。

小論の意図するところは、複合的性格における矛盾と必然性を指摘するにある。

キリスト教的「神教」とは性格を異にする仏教の場合、その宗教的成立と歴史的展開は、「釈迦牟尼仏陀」(以下・「釈尊」)に起因し、その教説を基軸とするから、当然、「釈尊」を「宗教的客体」、もしくは「本尊」として定立させざるべきだろう。しかるに仏教は、その開創者としての「釈尊」の、宗教的位置と意味と尊敬を十二分に認承・諒解し、かつ讃仰しながら、実際に奉祀され礼拝される「客体」ないし「本尊」は、「釈尊」に特定されず極めて多様である。その状況は、所依の經典・論書の説者や

論主が擬せられる場合や、経論に引述せられた主人公が配されることもあり、また經典そのものの例もある。「大日如来」「大毘盧遮那仏」「阿弥陀如来」「弥勒如来」「観世音菩薩」「地藏菩薩」等が前者の例、後者には『法華経』が挙げられる。

「釈尊」を「本尊」と明確に規定する宗団においてすら、信仰者の礼拝の対象となる主神が、「薬師如来」「観音菩薩」「地藏菩薩」「不動尊」等であり得、実際に、かかる例は、かなりの普遍性をもって現在する。このことは、教義や教理の正統性より、人間の「生」の現実在即した切実な具体的要求の方が、優位に機能するという証左である。これは、「主体」が「客体」の中に潰えることにより、却って「客体」が「客体」自身の「証し」として、「主体」の実存的現実を首肯せしむる宗教的方向性とは、自ら別個の問題である。

日本人と時 (Tokji)

——「今は昔」(『今昔物語』)の表現について——

神原 和子

(一)

時間論は古代ギリシャ以来、数知れない。世界の諸宗教の間に二つの型、サイクリカルタイプとリニアタイプを指摘したのはM・エリアーデである。又人間の意識にとって時間を内在的とするもの、外在的なものとする論もある。然し日本では上

述した意味での時間論を見る事は出来ない。日本人は時間を對象化し客觀化して、時間自体を問題にした事はなかったという意味である。この對象化し得ない「時」と日本人の関り方を問題として、そこに自ずと露わになるであろう「時」の意味を考察したいと思う。

(二)

「時」という言葉こそ用いてはいないが、古代日本では既に記紀の中に時は表れてくる。特に『続日本記』の中には第一巻から第三巻の祝詞、宣命の中に「中今」「中・今」として表現されている。この中今は天皇即位の「天つ日嗣の高御座」についての系譜的連続性を表し、それを讀める一定の型をもった文である。一例を挙げると「高天原に事始めて遠天皇祖の御世、中・今に至る迄に天皇が御子のあれ坐さむいや継々に……」(文武天皇元年六九七年宣命第一詔・岩波書店新古典文学大系『続日本記巻一』)となる。この中今について折口信天の解釈を援用して、この時の意味を考察してみる。彼によれば、是は祝詞信仰に裏づけられた時の解釈で、祝詞は神の言であり、その宣を伝えるものはみこともちであるが、みことを伝える時、そのみこともちは、本来みことを発したものと一時的に同じ資格になり、その詞を唱えらると、最初それが唱えられた時と同じ時、同じ場所になる。「これは祝詞が、神がその詞を發した、その力が宿つているという言靈に支えられているからだ。」と彼は説いている。是は単に祝詞を唱えるものではなく、上位から下位へ、そして広く地域へ広がって行く言靈信仰に支えられたみこともちの在り方によって、文字を有する階級許りではなく、芸術にも

文芸にもその基底として存在する信仰であり、是を考えなければ、「日本の神道や信仰や、民間伝承の精神は分らない。」と折口信天は強調している。

(三)

この「時」の解釈を基にして見ると、平安後期嘉承の時代に成立した『今昔物語』の全章の書き出し「今は昔」と「トナム語りツタヘタルトカヤ」という命題は真に興味ある問題である。今と昔を一並びに書き得るという事は単に「今は昔の事になりましたが」といった空々しい姿勢、解釈ではなく、かの「みこともち」昔語りするみこともちが、その昔語りの人に一時的になつて語り、語ればその昔が「今」として現在するのである。特に「トナムカタリツタヘタルトカヤ」という口承文学である事にこの「時」の言靈信仰に支えられた「今は昔」の意義が存在すると思われる。この「時」はサイクリカル、リニアタイプの何れにも属さない、日本人固有の自由な時、そして日本人と時の関り方ではないかと思われる。恣意的な試論であるが、今後更に研究を重ねたい。

ヴィヴェーカーナンダの 「普遍宗教」について

堀内みどり

ヴィヴェーカーナンダはラーマクリシュナ・ミッシン設立に関する決議の中で、「一つの不朽永遠なる宗教の単なる諸形式としての諸々の現存宗教の帰依者の間に友好的信頼関係を樹立することをミッシンの義務とする」ことをうたっている。彼は、現存の諸宗教が、本来の宗教の目的と役割を失い、専ら自らの教団の主義主張を繰り返すばかりで、全人類の「靈性」の向上に貢献していないと考え、それぞれが人類は普遍的兄弟であるとか平等である、あるいは調和と平和などを唱えながら、それを実践していないとする。

彼にしたがえば、人間は有史以来、内적および外的自然を探究することによって、あらゆる現象の背後には共通の理想的抽象的単一存在を知る。これは、内的探究においては「魂」として知られ、外的探究においては「神」あるいは「法則」として「一人格または非個人的存在」に集約され表象される。そして、この「魂」が「神」を表現することあるいは悟ること (REALISATION)こそが宗教の目的であるとされる。つまり、人間がそれぞれの違いをこえて横たわるこの共通なるものを自覚する実践こそが宗教の本来のありかたである。したがって、あらゆる宗教はそれぞれの人間や時代、環境において、「神」へ

と向かう人類のあり方を教えるものでなければならぬ。また、この意味において、それぞれの宗教は「神」を中心とした半径上に位置しており、それぞれはお互いに排斥しあうような関係にはなく、むしろ補填しあう関係である。換言すれば、多様な宗教は「神」において「調和」(UNITY)している。真理全体の一部を表現しているのだから、お互いは、お互いを認め合い、尊重することが宗教の調和を生み、本当の普遍宗教に近づくことになる。

さて、多様性を特徴とする現象世界にあって、人間の心も多様な傾向を持つ。ヴィヴェーカーナンダは「われわれは真理を、自分に関係のある限りしか、自分が受け容れることができるだけしか、知ることができません」(「普遍宗教」「わが師」とい)、多様な人間の心を行動的・情緒的・神秘的・哲学的という四つのタイプに分け、人はこの心の傾向によって自分にあつた宗教を受け入れるとする。そしてヴィヴェーカーナンダはこれらすべてに対応できる包容力のある宗教が理想的な宗教であり、普遍宗教の理想的なあり方であるという。なぜなら、「靈性の世界では、全人類を一つの考え方に導こうとする如何なる試みも失敗であつた」し、「すべての人を一つの思想にはめこむことは、墓穴のもつ平安と調和」(「普遍宗教」「わが師」)にほかならないからである。

さらに、ヴィヴェーカーナンダは、人間の心の行動的・情緒的・神秘的・哲学的という四つのタイプに対応する宗教的実践方法をヴェーダーンタによって説明する。カルマ・ヨーガ、バクティ・ヨーガ、ラージャ・ヨーガ、ジュニヤーニヤ・ヨーガ

がそれである。そして、これらが調和されバランスのとれた宗教が彼の理想とする普遍宗教であるとする。なぜなら宗教はすべて人の「靈性の向上」に寄与し、「神」に向かわせ、「神」を悟らせる（「神」を自覚し、実現する）ものだからである。したがって、常に宗教は活動的実践的にこの目的を遂行していなければならぬ。この意味においてヴィヴェーカーナンダは本當の普遍宗教となる可能性をヴェーダーンタにみ、ラーマクリシュナ・ミツシヨンの活動に反映させようとしたといえよう。

M・K・ガンディーと

マルコムX、M・L・キング

葛西 實

ヒンドウ教（宗教）に根ざしたガンディーの生涯、思想、行動にはヒンドウ教の中心的メッセージが秘められ、そのメッセージには普遍的意義があるという指摘は、問としてその重要性を否定することができない。テーマの意図はその問の一端を明確にすることにある。幸なことにコロンビア大学の政治学教授D・ダルトンがこの問題をとりあげているので、その論述を通して、上記の課題を受けとめたい。

ダルトンが注目しているのは、ガンディーの思想の中核にあるスワラージとサツティヤグラハという二つの概念である。スワラージは、ダルトンの理解を一言で要約するならば、A・K・

クーマラスワミイ、A・K・サランのオートロジカルな問——私は何者であるか——である。それは伝統としてのヒンドウ教固有の中心問であると同時に、宗教の相違を越えた普遍的な人間の間であり、統一の多様性の自覚における解放、自由、平和の間である。それは、ガンディーの自叙伝のはじめの言葉にある不断の根原的意味の追究という生き方に端的に示されている。

ガンディーのスワラージ理解の基調には自己理解があり、それに基づいた行動がサツティヤグラハである。サツティヤグラハには三つの構成要素がある。その第一は、アヒムサ（非暴力）である。インドの自由・独立はアヒムサとサツティヤグラハを通してのみ実現される。ここで注意しなければならないことは、スワラージには目的としてのスワラージ、過程、道としてのスワラージがあることである。ここで言及したインドの自由・独立は目的としてのスワラージである。第二は、個人のスワラージが政治的領域を含めてすべての文化諸領域の土台であり、基礎である。したがって民族の自由・独立は、民族を構成する個人のスワラージの全体である。個人は自己のスワラージを通してのみ、民族の自由・独立運動に参加することができる。

サツティヤグラハの第三の構成要素は、インドの自由・独立は社会改革を不可欠としていることである。ガンディーが自己浄化としての社会変革を要求した三つの領域があるが、その第一は、ヒンドウ・ムスリムのコミュニナリズムである。ヒンドウ教徒とムスリムの和解と協調である。第二はアンタツチブルを正当化するカースト制度であり、第三は経済的不平等である。

このように理解されたガンディーのスワラージ、サツティヤグラハとマルコムX、キングはどのように関係しているのだろうか、ダルトンはマルコムXの自叙伝にガンディーのスワラージの接点を見いだしている。第一に、植民地支配下の被支配者の共有する恐れ、劣等感、人権差別のニイガの意識、第二に英国紳士をモデルとした模倣、コンクの行動様式、第三に、排他的同一性の確立に伴う白人（西欧）文明の権威の否定と政治的自由の要求の正当性、具体的にはマルコムXのネイション・オブ・イスラム（NOI）への回心、ガンディーの『ヒンドスワラジ』の自覚、第四に、マルコムXのNOIとの決別、メッカ巡礼、アフリカ訪問を通しての包括的同一性の確立、ガンディーの万物との同胞意識である。

キングの生涯、思想、行動に対するガンディーの影響は大きい。キングにとってガンディーは先達であった。キングはガンディーのサツティヤグラハの実践者であった。キングのガンディーとの関わり背景として、一九二〇年代からのアフリカ・アメリカ人とガンディーとの対話、ガンディーのアフリカ・アメリカ人に対する夢の期待を無視することはできない。

このような検討の結果、ガンディーのメッセージの普遍的意義をどのように理解したらよいのであろうか。それは根原的な意味の追求を通しての包括的同一性の自覚と、再生・和解・協調の世界、兄弟愛の世界への招きであるように思われる。

第八部会

円測著『解深密經疏』における八識の研究

徐 徳 仙

『解深密經疏』の第三「心意識相品」において、円測(六一三—六九六)は八識の差別を論じている。その中に、真諦の九識説に対する円測の批判が見られる。今回は前の「印度学仏教学研究会」の発表に続いて、その一部分を論じるものである。

円測は法相唯識説の立場から「真諦は『決定藏論』によって九識説を立てる。その眼等の六識までは他の識論と同じであるから問題はないが、第七・八・九識は多くの誤りがある」(趣意)と批判する。円測が真諦の説と称する第九阿摩羅識について見ると「第九阿摩羅識、此れには無垢識と云う。真如を体と爲す」と説いている。その説について円測は『成唯識論』卷第三の『如来功德莊嚴經』の偈を引用しながら「如来の無垢識は是れ淨なり、無漏界なり、一切障を解脱して大円鏡智と相応す。即ち是れ淨分の第八識なり」と説いて、真諦の説を批判している。その無垢識 (*amala-viñāna*) は阿摩羅識 (*amala-vijñāna*) に相当するが、『成唯識論』では淨分の第八識に属するもので独立の識としていない。この点は真諦の阿摩羅識と異なるところである。円測は『成唯識論』の説に賛成する立場から阿摩羅識を第九識でなく、第八識の範囲の中のものであるべきだという説を

認めている。それで、今回は円測が阿摩羅識について如何に理解し解釈しているか、更に第九識について第八識の淨分であると主張し、第九識ではないと批判しているの、それを如何に批判しているかについて論じて見たいのである。

まず、阿摩羅識とは如何なる意味を持っているのか。それを知る為には阿摩羅識が説かれている真諦訳の諸論書の中、今ここでは『決定藏論』を中心として論ずることになる。

『決定藏論』は『瑜伽論』卷第五十一から卷第五十四までの異訳であるから、阿摩羅識が説かれている『決定藏論』に相当する『瑜伽論』の箇所を比較対照して見ると『決定藏論』に「阿摩羅識」と訳されているところが『瑜伽論』には「転依 (*astaya-parivṛti*)」と「転依力 (*astaya-parivṛti-baladhana*)」と「淨識 (*visuddha-viñāna*)」の三語として訳されている。即ち『決定藏論』の「阿摩羅識」が「瑜伽論」には「転依」となっている。その転依の意味によって阿摩羅識の言葉のもつ意味が知られるであろう。それで、『瑜伽論』に説かれている内容を見ると次のようである。

転依とは、すでに一切の雑染である阿頼耶識を所滅したものをいう。つまり、転依の結果が悟りの境地を意味する場合としての転依は、法身・涅槃・法界・真如等の無為法を意味するのである。即ち阿摩羅識は転依・自性清淨心等と訳出され、法界・真如・仏そのもの・如来そのものを意味するのである。この識を一般には真諦の第九阿摩羅識と呼んで、無垢識と訳している。阿摩羅識も無垢識も原語は共に *amala-viñāna* と見做されるが、印度の文献からは、この原語は見られない。阿摩羅識の原

語としては *amala-jñāna* (無垢智) が考えられている。

真諦は阿摩羅識は凡夫たる性を転じ、凡夫の法を捨てて一切の雑染煩惱である阿頼耶識を滅した処を清浄なる識という意味として無垢識、即ち第九阿摩羅識と説いている。それについて玄奘は同じ無垢識に対して、八識別体説に立っているから、八識以外の識の存在は認めないのである。故に第八識を因位と果位とに区別して、凡夫性である因位を超えた無垢識について果位である淨分の第八識と名づけたのであろうと考えられるのである。

以上、円測は玄奘の伝えた護法の法相唯識の立場に立って、真諦説の第九識を否定し、それはあくまでも、淨分の第八識であると主張しているのである。(註略)

濟州抗日運動と仏教

李 乾 熙

韓国最南端にある島濟州道は三寶島、三多島三麗島又は三無島とも呼ばれているが、その通り豊富な自然にめぐまれて四季花が咲くまさに楽園の島である。そのためかこの島の独特な文化も今日まで大切に伝えられている。

いまは釜山からの交通が便利で主港が釜山と濟州のように思いがちだが、陸地と一番近い木浦港との距離はほぼ二倍ぐらい遠いのである。だから今日の発表である「濟州抗日運動」が起

る一九一八年の時にはまだ釜山港より木浦港が主役であった。そして行政管轄も全羅南道に属していたのであり、その後一九四六年八月一日に濟州道制度にかわるのである。

この自然ゆたかな平穏な島で、後日韓国の独立運動の源になる抗争があったことはあまり知られていない。いやそればかりでなく日本高等警察の誤判により「普天教乱」として乱動事件に処理されたのである。この抗日運動をきっかけに五ヵ月後一九一九年三月一日拳国的独立運動が同じ管轄である光州で起きたことも偶然とは思えない。特にこの運動は僧侶たちを中心に愛國愛族心をもって日本統治に反対し国を救うが為に奉起した崇高たる結社独立運動であったにもかかわらず、他宗乱動者として一日も早くなおすべきである。

「独立運動家追慕会」や記録、又は遺族関連者たちの証言等によると、濟州道西帰浦市中文洞出身の房東華(一八八七—一九七〇)は慶州祇林寺で修行中一九一〇年韓日併合を知り激憤し一緒に修行していた金蓮日外十四人と意を共にし濟州道へ帰り、初めは觀音寺の山川壇で日本統治に対して反対し大韓民国の自主と自由と平和を求め独立の為に抗日秘密結社を組織するのである。本来は觀音寺を根拠地とするつもりであったが保安維持が困難であることに気づき觀音寺をやめ、もつと山奥にある法井寺を本拠地としたのである。そして、この独立運動が成功するように百日祈禱を始めたがこの時すでに日本高等警察隊がこのことを知り、法井寺周囲に対する監視が厳しくなり、僧侶たちは昼は隠れ夜には礼禱を続けながら同志を集めたのである。そして百日祈禱が回向する一九一八年十月五日午前四時の

法井寺には四百余名の同志が団結したのである。そしてこの抗日独立運動秘密結社隊の僧侶十六名が引率する四十余名の指導部隊が先頭に立って奉起し、彼らは日本警察中文駐在所を襲撃し、拘置されていた十三人を釈放し日本警察官三人を捕縛した。又結社隊はここに止まらず西帰浦支所へ進撃したが、しかし非常連絡を受けて出勤した騎馬警察隊と西帰浦西前方一・五キロメートル地点で激突し敗れ、結社隊は二班に分れ山と海のほうへ解散することになり、後には皆捕われ刑を受けるが懲役十年から短いのは六カ月であった。以下は皆罰金刑になり、独立運動は達成できず終ってしまった。初めからこの運動は成功できないことであつたと思われる。というのは全国が日本の支配地になつてゐるところに一つの島を取り戻しても全国に知らせる手段がない。また陸地の物資による島の生活は唯一船にたよるしかないのに日本警察の海岸警備は特に厳しかったという。このような記録を見ると、彼らは仏教の僧侶たちを中心にして信者や住民ら加わつて緻密な計画をたてて奉起した民族抗日独立運動であり、彼らは「宣言文」もなければまわりの援助もなしに奉起した、いうならば命を打げ捨てて国の独立の為に争つたのである。韓国は古代から国の為に命を支えて来た仏教の義僧たちは数多くあるが、この仏教僧侶独立抗日秘密結社隊もまた偉大な意味がある。「独立運動家追慕会」や行動隊長房東華師の次男房珍珠氏、金蓮日師の孫金甲虎氏や郷土史学者金奉玉氏等はいまも慰霊塔建立や遺族会に力を尽している。幸い光復五十年を迎えて追加独立有功者として今年十六名を新しく褒章したが、彼ら四十六名全員に与えるべきであり、そして地域住民の

名譽を回復させるべきである。

現代韓国の〈檀君〉と〈ハナニム〉

——韓民族の神をめぐる——

瀧上 恭子

韓国では、キリスト教の神は「ハナニム」と呼びならわされている。「ハナニム」とは元来朝鮮巫俗の最高神を意味する言葉であり、朝鮮民族が古来より信じ続けてきた唯一神であり天の神であつた。シャーマニズムである巫俗を基層民俗信仰として、仏教、儒教と朝鮮の支配宗教が變つてゆき、十八世紀に天主教（カトリック）が、そして、十九世紀の韓末期に激動の民族史の幕開けとともに改新教（プロテスタント）が朝鮮の地に伝来するのであるが、キリスト教の伝来時に、キリスト教の神（God）が、カトリックにあつては「天主」と、そしてプロテスタントにあつては「ハナニム」と翻訳され布教されていった。無神論的な仏教や儒教が朝鮮の支配宗教であつた時代には、「ハナニム」信仰は抑えられ、土俗信仰のなかで生き延びるか、仏教や儒教を土着化させ民俗宗教化させるかたちになつていたのが、民族の苦難の歴史にあつて、神中心的なキリスト教が救済宗教として受容されてゆくなかで「ハナニム」は蘇り、キリスト教の神こそが朝鮮民族の神「ハナニム」であつたのだとする見解が、朝鮮のキリスト教に行き渡つていった。キリスト教宣

教二百年を経て、プロテスタントが韓国で奇跡の急成長を遂げ、韓民族の支配宗教となっている今日、「ハナニム」はキリスト教の神にとってかわっており、韓国キリスト教の核心部分に根付いている。

十九世紀末の韓末期はプロテスタントが朝鮮に伝来した時期であったが、朝鮮宗教史において韓末期とは「檀君教」をはじめとする新興宗教の出現をみた時期であった。これらの新興宗教とは、韓民族の始祖檀君（数千年前に朝鮮を開天した国祖であるとされており、国家形成の早さを誇る尚古史観の政治的イデオロギーとなっているが、その歴史的事実には学術的には論証されていない）を崇拜する民族宗教で、日帝時代から現在に至るまで、檀君崇拜に基づいた国粹主義と民族魂の継承を標榜してきたが、去る一九九二年十一月、民族の神の固有の名称である「ハナニム」を異国の宗教であるキリスト教が盗用したとして、キリスト教を相手取って、「ハナニム」名称の返還と使用中止および賠償金一億ウォンの支払を請求する裁判を起こした。「ハナニム名称奪回汎民族会議」と称する民族宗教側の主張によると、「ハナニム」とは朝鮮民族古来の敬天称号、即ち聖祖檀君の唯一の呼称であり、キリスト教から「ハナニム」を取り戻すことは民族精神の回復と民族魂の発揚に寄与するとされたが、一九九三年二月、「ハナニム名号奪回運動」と銘打ったこの法延闘争の最中に、檀君系民族宗教教団の宗主格である「檀君教本部聖殿」の教祖にして韓国の政財界人のお抱え占い師であったK氏が、突然、「ハナニム」の召命によってキリスト教に改宗する事件が起こった。檀君と「ハナニム」の闘いの末、K氏

に憑いていた朝鮮民族の始祖檀君が「ハナニム」によってサタンとして抹殺され、檀君は「ハナニム」ではなかったことが明らかになったのであった。そして一九九四年一月、四審を経た末、この裁判は民族宗教側の敗訴に終わり、キリスト教からの「ハナニム」の奪回はならなかった。

「ハナニム」をめぐる法延闘争の過程で生じた一連の事柄は、韓民族の神観念の本質を鋭く突くとともに、檀君の政治的虚構性をも露にしたように思われる。だが、現代韓国にあってキリスト教の神が「ハナニム」となったことは、あらゆる宗教・思想の根源と本質は——それが外来宗教であっても——朝鮮にあるという、いわゆる檀君思想によるものであり、韓国の地でキリスト教が民族宗教化してゆく構図が示されていると思われる。

ムーダンと教祖の間

丹羽 泉

韓国南部に展開している世襲巫が衰退している諸要因については、さまざまな諸条件が働いていると思われるが、ひとつの重要な規定要因として、世襲巫自身が持つ避け得ない性格の問題が指摘できる。それは地域のコミュニティーとの密接な相互行為を成り立たせるための一定の水準以上の関係性が維持されていなければならないという点である。前述したように、

世襲巫の場合、その霊能的カリスマは実体としての個々の人物に対してでなく、その役割自体が持つ社会的に範疇化された慣習的な制度に負っている。慶尚道一帯を縄張りとするムーダンや全羅道に広がるタンゴルムーダンなどの世襲巫の場合、執り行う儀礼の中心となるのは、母ノ娘、父ノ息子と、代々伝えられてきた、それなりに様式化された巫歌や歌舞、巫楽等である。ソウル地方の召命巫と比較するとそこで用いられる語彙や、言語等を含めた行為体系は豊富かつ多様である。それらが意味作用するためには、それら全ての表現行為が当該社会の成員によって了解可能なものとしてコード化されていなければならぬ。仮に個々の言語等を含めた行為体系の相互的な了解が不十分なものとなってしまうとしても、ムーダンによってなされる行為のもつ信憑性が当該社会の成員によって説得力を持つものでなければならぬ。しかしそのような「力」は、慣習的な制度自体に求めなければならない。なぜなら彼らが精霊を統御し得る資格は、「憑依」といった非日常的な能力の所有者であることを証しすることによって得ているのではなく、「ムーダン」という慣習的に承認され、社会的に範疇化された「役割」から得ているからである。この点で興味深いことは、これら世襲巫の展開する地域において、あまり様式的な発達を見なかつた古い師は、相変わらず盛況であるという点である。この地域の古い師は、一般に召命型のシャマンが優勢である。彼らは霊能的カリスマを個々人の資質によって得ている。彼らの言語行為は、彼ら自身が「語る」こと自体によって人々に信憑性を与えているのである。

一方、ソウル地方に展開する「召命型」ムーダンにおいては、執り行われる儀礼の中心となるのは、「コンス」という神懸かることによって彼らの口から依頼者たちに向けて直接発せられる超自然的存在「神霊」のコトバである。世襲でないため、口誦される巫歌や様式化された歌舞などの発達があまりなく、「召命」のプロセスを経たことによって得た霊能的カリスマが、彼らによってなされる行為に信憑性を与える。しかしこれらの行為が意味作用するためには、やはりその世界観が依頼者によって共有されていなければならず、使用される語彙、なされる行為が体系性を失うことなく当該社会の成員に了解可能なものでなければならぬ。その意味で、示唆的であると思われるのが、ソウル地方でそれなりの人気を集めているムーダンが彼ら自身の強い霊能的カリスマ的資質の所有者であるというばかりでなく、よく「語る」人物であり、世界について説明する能力が高いという点である。

さてここで論をもう少し進めてみよう。世界について説明する能力の高いムーダンが個別化を強め、他のムーダンとの間で世界についての説明に齟齬をきたしたらどうなるであろうか。もし他のムーダンのところへも通う依頼者がいた場合、その依頼者は、どちらの世界についての説明を受け入れるであろうか。依頼者はムーダンの語る世界観の綻びのない体系性によって、あるいはその論理整合性によって信憑性の確信を得るのか、それともムーダン自身が所有する霊能的カリスマが依頼者に対して何らかの「確からしさ」の情動を喚起し、これによりその信憑性の確信を得るのかどちらであろうか。この論点を押し進め

ることによって「ムーダン」が「教祖」へと移行していく可能性についての重要な手がかりが得られるように思われる。

墳墓と風水信仰

——朝鮮時代を中心として——

金 永 昇

風水また、風水地理とは、東洋の易思想、すなわち陰陽五行論を背景として、理論的に体系化したもので、墓地・住宅・寺院・村、もしくは都市を造るための立地条件を選定することという。もともと漢代以前にあった陰陽五行論は、宇宙と自然が人間に及ぼす影響を説明する為の理論であったが、やがて、逆に人間が多様な配置表を守って物事が順序よく運べるか否かによって、人間もまた、宇宙と自然の運航推移に影響を及ぼすことが出来るということに至った。要するに、陰陽五行論は天人之際ないし、天人感応の理論に発展したのである。

韓国における風水思想は、三国時代（新羅・百濟・高句麗）に中国から伝来して、高麗時代には「護国仏教と禪補寺塔及び、王都延基風水」として、朝鮮時代には儒教の「孝思想と陰宅風水」を背景として変容し存続しており、朝鮮総督府時代には「断脈風水」として、現在には欧米の科学思想を背景として変遷過程をたどっている。

初めは僧侶たちに受容されて、寺院立地の陽気風水から始め

られて、統一新羅時代に入ってからには次第に王室の陵墓造営、及び禅僧たちの浮屠地選定に陰宅（墓地）風水が適用されてきたが、後三国時代からは国都立地、村、聚落立地にも風水が拡大されてきた。

風水思想は、陰陽五行論を受容して理論的体系を整えたのである。陰陽五行論では、天と人間と自然は一つの気で構成されているが、その気は地球を初めとして全宇宙内に一杯であってそれを太極といい、太極は陰と陽に分けられる。後漢時代（二世紀）青島先生の著作といわれる『青島經』には「陰陽符合、天地交通、内気芽生、外気成形、内外相乗、風水自成」といい、「内気者言穴暖而万物芽生也 外気者言山川融結而成形象也」といっている。風水地理では天地陰陽五行の気を一元的、混一的である一気と見て、天の気が下降したのを地気、地気が上昇したのを天氣と見ており、また陰陽の気が地中にあつた場合を生気、または内気といい、人間を初めとして万物がこの生気の発露を受けて成長繁栄するということである。そして宇宙の生成及び、すべての生命体の根源的力を成している気は、常に動いていて流動的に変化している。このような気の離合集散が事物の有形、無形を左右する。山も、水も、人も、気の所産であり、気的作用によって造られた山、もしくは水を見て気の所在と状態を推定することが出来る。この気の空間的分布、すなわち地気の流れを把握して人間福利を図ろうとしたのが風水の内容である。

陰陽觀念とともに東洋の実在論の原型として知られた五行觀念は、また天界、人界、地界を通渉する一つの空間原理として

地表に投影される。

天界、人界、地界を立体的に繋がる五行思想を天・人・地を上下構造として繋がる東洋人の基本的世界観に反映したのである。天帝（太一）、または玉皇上帝）が住むところは紫宮を中央として、軒轅（東）・咸池（西）・太微（南）・天阿（北）・蒼帝（東）・炎帝（南）・白帝（西）・黒帝（北）が住んでいるが、彼らが居住するところは中官、東官、西官、南官、北官である。また人界では天子が月にあわせて、必要な政令を下したが、春は青陽太廟、夏には明堂太廟、秋には總章太廟、冬には玄堂太廟と呼ばれる明堂を利用した。このような明堂の觀念はもともと天子が群臣の賀礼を受けるところを意味したが、以後、風水地理思想に取り入れられ、その意味が拡大されたのである。

中国延辺朝鮮族における治癒師

——朝鮮巫俗から氣功師へ——

川上新一

本発表では、中国吉林省延辺朝鮮族自治州の延吉市内で行った朝鮮族の治癒師についての調査報告を通じて、それと朝鮮巫俗との関連性を考察するものである。ここで紹介する治癒師とは、中国では一般に氣功師と呼ばれ、主として治病行為を行う職能者である。

延吉市内に居住する女性氣功師・金玉春（キム・オクチュン）

氏は、一九五〇年三月に延辺朝鮮族自治州の龍井市で生まれた。子供の頃から他人が手にしたものは匂いがするようで食べられず、玉葱、蕪、大蒜等の刺激の強いものも食べられなかった。十年前からは油や肉も食べられなくなった。二二才で結婚したが、二六才の時、原因不明の高熱が百日ほど続いた。その後自然とその症状はなくなった。八三年に夫が交通事故に遭った。その時、自分（金玉春氏）は北朝鮮にいる叔父のところに行っていたが、その日の朝、家で事故があったような気がして不安な思いでいると、間もなく夫の事故を知らせる電報が届いた。夫は重傷で寝たきりとなり、これから夫を看病しながら幼い二人の子供を育てなければならぬと思い、ひどい衝撃を受けた。八八年、当時延辺で氣功が流行していたが、生活に苦勞していたこともあり、氣功で病気が治せるとの広告を見て、氣功の学校を訪ねた。先生の指導に従って氣の調節を行っていると、突然自分の体内を血がどのように流れているかが目の前に現れた。次に身体全体が震え、座ったまま飛び上がった。数日後、杖をついて白い髭をはやした老人が現れ、自分に水を振りかけのを見た。すると身体が爽やかな気分になった。一週間後、大勢の人がいる中で、隣にいた婦人に向かって、彼女の家族についての言葉が我知らず自分の口からひっきりなしに出てきた。周囲の人はおもしろがって、自分にいろいろなことを尋ねた。八八年に延辺氣功学校から、八九年には吉林省から氣功師としての資格を受けた。身体から氣を発して治療を行うが、依頼者の七割が女性であり、自分が治療するのは主として乳癌、子宮癌、卵巣の病氣、産後の病等の婦人病である。

右の氣功師・金玉春氏のライフ・ヒストリーには、韓国降神巫の成巫過程に見られる特色と類似する点が見られる。食べ物の忌避、原因不明の高熱、夫の交通事故の予感的中、座ったままで身体が飛び上がったこと、杖をついた白い髭の老人の出現、及び我知らず口から言葉が出てきて周囲の人の占いをした等は、韓国降神巫の成巫過程において見られる現象と通じるところがある。特に、老人の出現について、金玉春氏は、玉皇上帝、竜王、閻魔王に会ったという人もいと述べているが、これらは韓国降神巫が成巫過程において出会う神でもある。また同氏は、老人や神を見たという人を上手に導いてやらなければ、その者は錯覚に陥ってしまい、一種の病気の様になってしまうので、氣功師になるためには先生が必要であるとも指摘しているが、これは、韓国降神巫が、成巫式の際には雑神が巫になろうとする者の口を通じて、戯言・空言を言う場合があるので、本当の神が降りたのかどうか見極める能力を持つ先生が必要だと主張することと通じるところがある。

さらに金玉春氏自身も朝鮮巫俗との関連性を指摘する発言を行っている。(1)母の従兄弟が神を受けて病氣治し等を行っていたが、患者の病気が移って死亡したという話を母から聞いたと話していること、(2)杖をついた白い長い髭の老人が現れたが、これは韓国のムーダンの言葉で言えば神が来たということであり、昔は祖父母、父母等の祖先を受けたという人が多かったと述べていること、(3)治療した患者の中には、若い女性で、家を飛び出し、声を上げて泣き、食事もしない場合があるが、これは韓国で言う雑鬼が憑いたという状態であると述べていること

等は、朝鮮族の氣功師の底流には朝鮮巫俗の伝統が流れていることを伺わせるものである。

上海における道観の現況

芦名裕子

本報告は、一九九四年八月一日から十五日までの北京・上海・蘇州における道観の単独調査のうち、上海における道観の現況についてのものである。中国は現在、激動の時期にあるが、上海はとくに大規模な都市計画が実施され、激動が顕著である。このような状況の中で道観はどうなっているのか、道観はどのくらい現存しているのか、人々の道教への信仰の実態などを、短期間であったが、現地で見聞し、現地で入手した文献をもとに報告する。

まず、上海の道観の歴史を概略する。唐代から今日まで、どのような道観があつて、どれだけ現存しているのかを資料に基づき、分析する。

上海に道教が伝入したのは、葛玄（一六四―二四四）であつたらしい。その後、鄭隱を経て、『抱朴子』の著者である葛洪（二八三―三四三）によつて上海に道教が広がる。天師道も上海に四〇一年に孫恩によつてもたらされた。

唐代は、儒教が国教であつたが、道教は李淵とその子孫によつて優遇され、上海には一六八七座の道観があつた。今日でも

残っているのは欽賜仰殿のみである。

北宋時代には、道教は国教となり、上清派と天師道が優位になった。南宋時代には儒教が国教となり、道教は南部では弾圧された。上海に十九座の道観が建立された。

元代には仏教が国教となり、道教經典の大半が焼却された。上海には三三座の道観が建立されたが、そのほとんどが現存していない。明代には道教は正一派と全真派に分けられ、管理されたが、「正統道藏」「万曆統道藏」が刊行される。上海の道観も四四座建立される。清代は、宗教に寛大で、上海には七三座という大量の道観が建立された。一八八二年には上海白雲觀も建立された。

その後、文革により、多くの道観が破壊され、今日、「改革・開放」政策を経て、主な道観が復元されつつある。上海では、上海白雲觀・欽賜仰殿・崇福道院・東岳觀・三元宮坤道院・龍王廟が開放されている。

最後に、開放されている道観のうち、今回、実際に訪問した上海の代表的な道観である、上海白雲觀（全真派）と欽賜仰殿（正一派）の様子を報告する。

今回の調査で、大都市と地方の差が、現地へ行くまでは、経済上の差だと思っていたが、信仰の面でも見られたことが実感された。大都市のみの調査であったが、地方では、信仰心も残っているようである。上海にしる北京にしる、道教信仰は稀薄だと思われた。道観も主要なものは復元されているが、教えるほどしか残っていない。これから徐々に、道教信仰が復活していくのか、あるいはほんの一部の人々のみの信仰で終わるのか、

未定である。

大陸以外のアジアの国々では、香港や台湾はもちろんのこと、シンガポールのチャイナタウンでも道教信仰が盛んであった。しかし、道教発祥の地である大陸での現況を考えると、中国という広大な国では、地域差や「都市と地方」などを、宗教の多元化や多様化を含めて、道教のとらえ方そのものを再検討するべきではないかと思われる。

王充の祭祀観について

清水 浩子

王充の祭祀観は『論衡』の祀義篇や祭意篇により知ることができる。祀義篇の冒頭に、

世信祭祀以爲、祭祀者必有福、不祭祀者、必有禍。

と、世間で祭祀を行う動機をまず述べ、続いて、

是以病作卜祟、祟得脩祀、祀畢意解、意解病已、執意以爲祭祀之助、勉奉不絶。

と述べる。

当時は讖緯思想の影響などにより、鬼神を祭れば必ず福があり、祭らなければ禍があるなどと信じられていた。王充は鬼神の存在を否定する立場をとっているため、このような考え方を当然否定する。しかし、世間では病気になるとその原因を何かの祟とし、一心にお祭り、病気が治るとお祭のおかげだとして、

お祭は絶えることがない。これに対し王充は

其脩祭祀、是也。信其享之、非也。實者祭祀之意、主人自盡恩慙而已。

と、お祭は祭主が恩慙を尽すことにおいて認めるのである。すなわち、祭主は祭られる者に対する報恩のために行うだけである。主体は祭主の気持ちであり、鬼神の祟を恐れたりするものでは決してない。

また、祀義篇には宗廟の祭について

宗廟、己之先也。生存之時、謹敬供養、死不敢不信。故脩祭祀。緣生事死、示不忘先。

と述べられている。親が生きている時は尊敬し孝養を尽し、死んだ後も、生きている者につかえるように、奉仕し、先祖を忘れていないことを表すのだとする。祭意篇には、より具体的に次のように述べている。

宗廟先祖、己之親也。生時有養親之道、死亡義不可背。故脩祭祀、示如生存。

死後も孝養の道に判くことなく、生きている時と同様におつかえする気持ちを持って、お祭し、その気持ちを表すというのである。いずれも死者の霊を恐れるというものではなく、礼に基づく行為と思われる。

また、祭意篇には聖王の祭祀のあり方を次のように述べている。

是故聖王制祭祀也。法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之、能禦大災則祀之、能捍大患則祀之。

これは国家の祭祀においても、民に良法を施したものの、決死の

覚悟で勤労したものの、国家に功労のあったもの、大災害を防いだもの、国難から守ったものの、それらに対しては、お祭して恩返しするというものである。

漢の礼教国家の下に、王充は彼独自の祖先祭祀、国家祭祀のあり方を説く。それは先に述べたように、祖先に対しては尊敬の念を持ってお祭し、国家祭祀は恩返しに気持ちでお祭するというのである。それが正しい道であるとする。祭意篇にそれを次のように述べる。

凡祭祀之義有二。一曰報功、二曰脩先。報功以勉力、脩先以崇恩。

このほかに、山川、社稷、五祀、風伯、雨師、靈公、日月星の三光の祭があるが、祀義篇では、これらはいずれも天地の間に存在するもので、天地を祭れば、それで十分であるとす。しかし、祭意篇では、いずれもそれらの功労を認め、祭ることを認めて、次のように述べる。

王者父事天、母事地、推人事父母之事、故亦有祭天地之祀。山川以下、報功之義也。

また、解除篇では祭祀と魔除けの問題を取り上げ、魔除けの最初の儀礼はお祭をまず行うことだが、その無意味さを説き、夫論解除、解除無益、論祭祀、祭祀無補論巫祝、巫祝無力。竟在人不在鬼、在德不在祀、明矣哉。

と、祭られるものがどうかか、お祭がどんな効果をもたらすかが問題ではなく、祭る者の気持ちが重要なことであると、結論を下している。

キリスト教からみたバタックの宗教

山 本 春 樹

バタック族（スマトラ島）の間に伝えられた土着的宗教（バタックの宗教）が、前世紀以来のキリスト教の伝道の進展の結果、解体の過程を歩み、それと共にまた、解体と消滅の危機を克服して再生しようとする試みが行われてきたことは、他の所で論述した（拙稿「バタックの宗教——その解体と再生——」『宗教現象の地平』所収）。この発表では、バタックの宗教に対するキリスト教の態度がどのようなものであるかを明らかにしたい。

伝道の初期から教会は、バタックのアダットを親キリスト教的、中立的、反キリスト教的の三種に分け、最後のものを厳しく抑圧してきた。この時期の教会のバタックの宗教に対する態度の詳細については、教会の記録を目下分析中であり後日報告したい。

今世紀初頭には「改葬儀礼についての規則」が教会によって制定された。これは、改葬儀礼に集約的に表現されるバタック族の祖霊崇拜を制約し、キリスト教化しようとしたものである。

一九五二年の教会総会の決議では、「死者の靈魂が生者と関係を持ち、恵みを与えるという觀念は反キリスト教的である」とをうたい、ここでもバタックの祖霊崇拜を規制の対象としている。

一九五二年に制定された「教会罰則」は、死者の靈魂を神よりも崇めることを、罰せられるべき行為の筆頭にあげ、また、埋葬儀礼、改葬儀礼、及び死者靈の憑依を引き起しがちな太鼓の演奏について、細かく禁止規定を設けている。

一九八二年に開催された「教会罰則に関するセミナー」では、「異教（すなわちバタックの宗教）は消滅するどころか、復活し広がっている」という認識が示され、そこで異教的なものとされたものの大部分は、死者や祖霊に対する崇拜に関するものである。

一九八六年に刊行された『バタック教会百二十五周年記念論文集』の中で、同教会の代表的神学者であるA・A・シトンブルは、「今日、教会が直面する問題は、祖霊が持つとされる力への信仰と恐れが無くならずに残っていることである。これはキリスト者の信仰を弱くするものである」といい、キリスト教にとつてのバタックの祖霊崇拜の脅威を指摘している。

一九八七年に改定された「教会罰則」は、五二年のものにくらべて全体的に詳しいものとなっているが、とりわけ埋葬儀礼、改葬儀礼、及び太鼓演奏に関して、さらに詳しく問題点を指摘し、列挙した上で禁止をしている。

以上で略述してきたこれまでの経緯、とりわけ今世紀に入つて以降の経緯を見れば、教会が、バタックの宗教のどの部分に関心を寄せ、何を強く抑圧しようとしてきたのかが、自ずと明らかになるであろう。すなわち、キリスト教の側が、バタック人の間にその信仰を広め深める上で最大の障害と考えてき、現在もなおそのように考えているものは、バタックの宗教のうち、

その中核部分を占める祖霊崇拜なのである。このことはまた、パッタクの宗教が、祖霊崇拜を最後の砦としてかろうじて自らを保持することができ、今、それをバネにして自らを再生させようとする動きを示しているという事実を反映したものである。

開発と宗教伝統

——東北タイにおける

開発僧の実践を事例として——

櫻井義秀

東北タイ農村地域において、近年注目されている開発僧とは、村落社会内の上座部仏教僧の活動が「開発」・「僧」と命名された時点から、社会的デイスコース上の意義・意味が与えられ、独自の発展論理を持つようになったと考えられる。以下、要点を列記する。

一 近代社会を反省的に評価、近代の再編が論議される現代において、まさに問い直すべきものとして近代への発展＝開発 (development) があり、新しい回答としての地域・個人の固有性の概念化が生じている。つまり、普遍的な人間を想定した啓蒙主義的個人像、近代資本主義の帰結としての消費社会・社会階層格差に行き詰まりを感じた人々が、オルターナティブを西欧、近代以外に求めようとする意識がある。その中で、第三世

界は、近代化の尺度によらない発展図式を自国の伝統の中に発見しようとした。このようなコンテキストに開発僧はおかれ、タイ地域社会に留まらない社会的意義をもつことになった。

二 東北タイを始め、各地に開発僧(プラナツクパッタナー)と呼ばれる僧侶がいる。元来上座部仏教の僧侶は二二七の戒律を守り、自己の解脱のために修業する。衣食住を得るための活動は一切しない。世俗から乖離することで清浄を保ち、在家から布施を受け、彼らに功徳を積ませてやることができるのである。ところが、自ら鎌を持つて菜園や養魚池を作り、農業協同組合(米や家畜の一時貸し等)や信用組合(村内で資金を調達し、低利で融資)を組織して、村人の経済的自立の道筋を示す僧が近年現れた。このような僧は全国三〇万人余りの僧侶集団(サンガ)の〇・一パーセントにもならないが、当初赤い僧と椰揄されたにも関わらず、その地道な活動が実を結びつつある。僧の説くところは、消費文化にあおられた過剰な欲望の自制、村の伝統的な相互扶助の気風を共済組織として制度化することである。

研究者、NGO活動家の意義付けとして、一で論じた櫻井のように、開発の支配的言説への対抗的社会運動として、開発僧の活動・社会的評価を位置づけるものから、仏教的発展観、タイの伝統的共同体の現代的復興を核としたオルターナティブとしての開発理論・運動にまで高めようとするものまである。後者はタイ人研究者が主であるが、その意義を共感的に理解しようとする日本のタイ地域研究者は少なくない。これを社会運動と捉え、資源動員論などの合理的戦略論で効果を予測するなら

ば、タイの資本主義化・消費社会化の社会変動に与える実質的インパクトの過大評価は慎むべきであろう。しかし、上座部仏教伝統を核としたアイデンティティ形成の文化運動は、タイ独自の近代の受容を形成していく上で底力を示し続け、「普通の人々」が「普通の生活」の意義を探すときに回帰する場所になるのではないか。

三 開発僧を、伝統と革新の軸と、僧が主体的開発を志したのか、僧の社会的・宗教的役割が運動のシンボルとして動員されたのかの軸によって、四つの類型を提示した。暫定的結論として、開発僧という開発のための宗教活動の主体は、農村における上座部仏教伝統の革新というより、地域文化伝統との連続で捉えられ、革新的な事例は当該活動を外部から評価する研究者やNGO等の活動家との交流を通して、開発の理念においても方法においても新局面が展開していったと考えられる。

タイ仏教徒の日常生活と経済発展

坂本 進

一 タイ語の中の仏教の考え方

タイ人がよく使う言葉に「マイ・ペンライ」「サヌック」「サバイ」という言葉があります。

「マイ・ペンライ」は、「かまいません」「どうぞ、気にしないでください」「大丈夫です」「どういたしまして」「心配なく」

という意味です。これは、失敗したり非礼をした時お詫びをする、相手が返す言葉です。また、お礼を言われたときの返事であり、他人への思いやりの気持ちを表す表現です。やさしい美しい言葉です。

「サヌック」は、「私的欲求の充足を強く願うこと」「楽しく気持ち良く、おもしろいという心の動きのこと」です。

「サバイ」は、心にわだかまりがなく、体も健やかで、気分がのびのびしていて、いつでも「サヌク」になれる快適な状態のことです。

この三つの言葉の背景には、タイの熱帯的気候（暑さの不快感から解放されることを互いに願う気持ち）と仏教（良いことを行い、互いに寛容に示しあうこと）の影響が与っていると思います。

また、タイ人の日常生活のなかで、アニミズム（自然宗教）の「ピー（精霊）」と仏教の「カルマ（業）・タム・ディー・タイ・ディー（因果応報）」、そして、平和な日々を送ることを大切に、「クワーム・ユル・デイ・ダイ・ディー（平穏な日々）」の言葉もよく使われます。

タイ人は、仏教の「因果応報（タム・ディー・タイ・ディー）」の考え方を信じています。善いことをすれば善く報われ、悪いことをすれば必ずどこかでその帳尻を合わせられることになると信じています。

二 タイ社会の経済発展と仏教的日常生活の変化

一九九五年十一月現在のタイ社会において、経済発展とそれに伴ってもたらされる社会構造の変化（交通渋滞、新しい社会

構造システムに適応しなければならぬ圧力からくるストレス)は、特に都市生活者に精神的な救い・平安をもとめさせずには置きません。

中産階級の増大は、僧侶だけでなく在家による涅槃(煩惱の苦しみからの解脱、ニルヴァーナ)への道を志向させるようになり、社会活動(メーター・タンブンの実践)と瞑想(サマデー)が推進されています。私は、カトリック神父ですが、おおくのタイのワット(修行寺と町寺)を訪れ、僧侶(比丘)の方々から、現代タイの人々の必要とするものについて聞く機会を得ました。それは、生活レベルが高くなればなるほど、苦しみは増え、苦しみからの救いを求めるようになるということでした。むしろ、多くのタイ人は、生活の向上を目標にサワン(この地上の天国)を作ろうと努力しています。しかし、同時に涅槃(ニルヴァーナ)の道をより求めるようになってきているのです。

在家の涅槃への道に思想的根拠を与えたブツダダーサの教え、森のワット(瞑想寺)での瞑想によりマイネー(すべては不確定であること)を悟る涅槃の道を開いたアジャン・チャーの教え、自身のなかに光や仏陀の姿を観る瞑想法をとるタンマカリー式瞑想の教えなどが、広まりつつあります。アジャン・チャーのワットは、外国にも多くの分院を持ち、タイ国内で一四〇を数えるに至っています。

急速な経済成長とそれに伴う社会構造の変化は、在家の生活環境の変化により、伝統的な習慣としての仏教構造から、現代タイ社会に生きる人々の急速な経済発展に伴う日常生活に精神

的救いをもたらすものとしての仏教へと変わりつつあるといえるように思えます。

スリランカの「アランニヤ」

高橋 渉

この報告は、信仰の組織化の問題、民族等単位文化における文化的統合の問題に関わるものであって、文献学的仏教研究などは主題にない。また信仰の組織化、等については、既に別に報告した。ここでは(別紙資料及びスライド映写を加えて)「アランニヤ」に関する基本事項を見るものとする。

アランニヤ(P.: araṇṇa; Sk.: aranya)は、語源は[ar-ana]で、本来「争い(ana)のない所」の意味とされるが、漢語では「阿蘭若」「阿練若」と音写され、「空閑」とか「無静声」などに訳されている。「根本説一切有部毘奈耶」「月燈三昧經」「雜阿毘曇心論」「蘇悉地羯羅經」等の經典は、アランニヤを村から、五百弓、程離れた空閑処として「森林、修行所、房」を表す語に用いている。そしてこれらの經典は、アランニヤを、花咲き、果物が実り、清水流れ、猛獣のいない修行の理想郷の如く描き、更に省世事務、遠離衆鬧、等の「愛樂空閑十種利」や、天眼・天耳の会得、能知他心等「住於空閑獲五神通」を説いてアランニヤへの依止を勧める。

古代中国では、隋の淨影寺慧遠撰「大乘義章」や唐の道宣撰

「四分律刪繁補闕行事鈔」等の仏典が「近聚落音声憤鬧坊修定意」などを挙げ、「須在阿蘭若処」を説示している。

また、日本では、田仁撰「蘇悉地羯羅經略疏」も「蘭若」を語り、鎮源撰「法華驗記」は「所謂書写等処々練若也」と「練若」に言及する。ただし、古代日本では、推古天皇三二（六二四）年に「僧綱」を置き、一方で「僧尼令」を定めるなど、僧尼の居住や活動に対する朝廷の統制があつて、「凡僧尼。有禪行修道。意業寂靜。不交於俗。欲求山居服餌者。三綱連署。」（「僧尼令」第七）の如く、僧が山林止住を恣意的に行うことを容認してはいなかつた。「日本逸史」延暦一六（七九七）年四月七日の条には、「在山中苦行修道」の僧四名が「稱四百束」を施与されたとの記事もあるが、二年後の延暦一八年、「日本後紀」は「勅。沙門擅去本寺。隱住山林。受人屬託。或行耶法。如斯之徒。往々而在。国憲内教。同所不許。宣諸国司巡檢部内所有山林精舎并居住比丘優婆塞。具録言上。不得疎漏。」との記録を残している。なお、阿蘭若住は、いわゆる「山岳信仰」の問題にも多少関わるが、今は言及しない。

スリランカのアランニヤは、人里から少し離れた山中のほか海に近い内陸湖の「小島」にもあり、古くは紀元前の創設という伝承をもつ所、また二十世紀に西欧人が開いたアランニヤがあつて、合計一六〇ほどとされる。

スリランカ仏教では、一般に、シャム派など三教派が数えられ、アランニヤ修行者は比較的ラーマンニヤ派に多いなどのことが指摘されるが、各派は日本仏教のような本末関係を含む教団組織を整えているわけではない。

アランニヤの出家者は、檀越 (dāyaka) の布施を受けて、食事、礼拝、瞑想、読書、清掃、等から成る修行日課に従う。私を訪れた所は三五の房 (kuttava) があり、その時二六人の出家者がおり、ダーヤカは三六八人とのことであつた。ここでの最長止住者は「管長 (upajaka)」になつて、房に「空き」があれば新規入処を認め、退処者からは届けを受けるが、退処は本人の自由という。日常は、朝会で法臘の長者の説法はある。しかし討議などはなされず、多くは房に独居する。ダーヤカとの直接的接触は一般に行れることはない。

こうして、アランニヤ止住においては、ほぼ修行者自身の意思に従う修行形態が採られる。そこには教団的教義の授受や修行者等に対する教団の組織的引導はなく「師資」さえ欠如してしまう。だから阿羅漢果は内証に留まり、修行の実態は阿羅漢向の態勢に終始するだろう。かかる彼らの「仏教」においては、既成宗教としての組織性は弱い。また気候や政治権力が、アランニヤの移入に、地域的、社会的変異を付与する次第も確認されよう。

注

(1) (3) 『宗教研究』二四二号、二九六号所収の拙稿、および「宮城学院女子大学研究論文集」六七、七〇、七九号等に所収の拙稿参照。

(2) 蜜波羅鳳洲「阿蘭若」考——「三昧王經」を中心として——、「日本仏教学会年報」第五号所収 参照。

アマラプラ派の成立

楠堂正弘

Sabaragamuvva はアマラプラ派の勢力の中心地域である。特に Sabaragamu Anarapura Siri Saddhamavamsa Nikaya (= S. A. S. N.) の系派は Ratnapura District に集中している。この派には、キャンディ王国時代の元アムスキリヤ支派の寺院を古い石窟寺院がある。低地の Saddhamavamsa Nikaya はサラーガマ・カーストであるが、この派はローガマで、僧侶も在家も主な者は貴族(ラマラ)である。以下に、この派の成立事情を述べる。

一、現在、三支派に分かれています。(1) Eknāḷigoda vihāra pāśvaya (三四ヶ寺) (2) Palmaḍulla vihāra pāśvaya (三九ヶ寺) (3) Raśśagala vihāra pāśvaya (七〇ヶ寺)である。(1) は、アムスキリヤ支派の長者 Korahagoda Arthadassi と Tolāngamuvē Siddhārtha が開基である。かれらが援助したのには Śrī Vikrama Rājasinḥa 王時代の著名な貴族で Sabaragamuvva の婆羅門の Eknāḷigoda Mahadīsava と Mahavalatāṇe Mahā Adhikāram である。Eknāḷigoda と Eknāḷigoda Wīkramasīṇḥa Abhayatīlakāramaya (Kuruvīva) を建立し Korahagoda 長者を招請した。この寺院は S. A. S. N. の最中のこの支派の中心寺院である。Mahavalatāṇe と Tolāngamuvē 婆羅門のため Sāṅghika Mahasudhamārāmaya

(Balāngoda) を建立した。一八三六年、Korahagoda と Tolāngamuvē の弟子たちが Bōghapitiyē Dhammajoti を和尚として受具式をうけた。(2) は、もと Iddamalagoda pāśvaya と称した。Iddamalagoda は Palmaḍulla の一村である。Iddamalagoda, Aṅgammana, Karavīva, Karavāna, Demuvāta の五ヶ寺が中心になっている。Śrī Vijāyindrārāmaya (Kahavatta) は、アムスキリヤ支派の沙弥でアマラプラ派で受具式をうけた Iddamalagoda Indajoti が開基で、Iddamalagoda, Bas-nāyaka Nilamē が建立した。Purāna Aṅgammana Rājamaḥāvihāraya (Ratnapura) は Batugedara Revaya 長者のため、Kṛtī Śrī Rājasīṇḥa 王時代の Sabaragamuvva の統治者 Aṅgammana Adhikāram が建立した。(3) は、元アムスキリヤ支派の森林行者 Saḷakunūārē Sumaṅgala 長者を開基とする。Raśśagala の araṅḥa に住したが、一八三六年、Bōghapitiyē Dhammajoti のもとで再受戒した。長者の第一の弟子が Dāma-hana Śrī Dhammananda (初代僧正) である。この二人が一派をなした。Mahavalatāṇe Adhikāram と Saḷakunūārē と Śrī Sudarśana Rankot Vihāraya (Balāngoda) と Dāmahana と Mahavalatāṇe Candrasēkhara Mudalindrārāmaya (Balāngoda) を建立した。

一、S. A. S. N. の開祖は Bōghapitiyē Dhammajoti である。かれは、南部のサラーガマ・カーストの出身で、非ヒイガマの比丘としては最初に Sabaragamuvva 方面に布教した。かれがクルムから帰国したとき、同じカーストの Aṅghapitiyē Nānavimāla と Kapugama Dharmakkhandha がすでに低地

に教線を伸していた。前年にはKataluve Gunaratanaが帰国しており、カラワ・カーストに一派をなしていた。一八三五年、Ambagahapitiyeが他界すると、第二代管長はBogahapitiyeではなく、Kapugamaの弟子のBopagoda Sumanaが任命された。かれがSabaragamuva方面に去ったのはそのためといわれている。そして、一八三六年、NambapanaのKalu河で受具式を行なうて、Sabaragamuvaにアマラプラ派を開いたのである。

Bogahapitiyeから受具式をうけ、アマラプラ派を樹立したのは、元シヤム派、主にアスギリヤ支派の比丘であった。シヤム派は、アスギリヤの結果不浄の論争など争いが絶えず、しかもアスギリヤ支派の内部でも管長と対立する比丘がいたのである。真摯な森林行者の比丘も教団に不満であった。

シヤム派の中の管長と対立する比丘を援助したのはEkatigodaなどの有力な貴族のSabaragamuvaの統治者であった。かれらは辺境にあつて、ときには国王と対立し、謀叛の嫌疑をかけられていた。シヤム派は伝統的に国王の保護をうけていた。そのために、対立する比丘はSabaragamuvaに住した。そして、経律に通じ戒律堅固な比丘の新しいアマラプラ派に加わった。古いSabaragamuvaのシヤム派の寺院もアマラプラ派に転派するものがでてきた。かれら貴族の在家と比丘は、ゴイガマの同じカーストの子弟をその後は入団させていった。

熊野那智山の「本願」寺院

根井 浄

和歌山県の熊野三山（本宮大社・新宮速玉大社・那智大社）には、かつて本願（ほんがん）と呼ばれた寺院の組織体があつた。これらの寺院は、社殿の再興・修復・修理の権利と、その経費捻出のための勸進権を持ち、その他、神前に献灯する役目を負っていた。本宮には本宮庵主、新宮には新宮庵主、那智には御前庵主と、それぞれ「庵主」という本願組織の統轄寺院があり、その配下に各分野担当の本願寺院が存在していた。

本宮庵主は、当初、修験当山派の所轄であつたといひ、その後、天台宗の清僧が住持したというが、早く退転して詳細はつかめない。新宮庵主には、修験当山派の有力寺院であつた近江国飯道山の梅本坊が進出し、熊野地方の山伏を統轄した。また速玉大社の末社であつた神蔵社には、妙心寺を中心とする別の本願組織があつた。那智の本願寺院は、御前庵主を含めて、龍庵主、那智阿弥、大禅院、理性院、補陀洛山寺、阿弥陀寺の七本願があつた。「熊野年代記」（歳代記）によると、新宮庵主は熊野三山本願寺院の法頭と自ら主張し、「掌中密抄」（梅本家蔵）には、本宮、新宮、および、那智の御前庵主を三庵主と呼び、その他は殺屋とも呼ばれたとあり、本願寺院の梗概を書き記している。

このような熊野三山の本願寺院としての組織は、慶長年間に

は成立していたと考えられるが、とりわけ十七世紀の初頭、近世幕藩体制における社家側との社役をめぐる摩擦を生じることになった。これに対して本願寺院は、本宮庵主、新宮庵主、那智七本願を合せて「本願九カ寺」として結束力を高め、寺社奉行の裁決をおおぐ争論を展開した。しかし、延宝三年（一六七五）「熊野三山本願所住職之輩、如前々偏可勤願職、不可兼修験道事」という裁決をみた。

右の申し渡し状によると、熊野三山の本願寺院は、実質として修験山伏の寺院であり、「願職」、つまり諸国を徘徊勧進する宗教者たちによって構成されていたのである。ここにいる願職と修験道とは、別個の職務として区別されたのであり、その願職は本願体制によって保証され、修験としては当山派の「熊野方」と呼ばれた。このような実態は、「那智山和談證文寫」に「諸国之熊野比丘尼・山伏運送之願物を以、神社仏閣之破損を繕ひ」という文言によって確認できる。また『熊野三山本願所九ヶ寺社役行事之覺』には「願者比丘尼諸國ニ散在仕罷在候、皆三山九ヶ寺より支配仕、諸法度往古より申付」とみえ、熊野比丘尼たちは、このような熊野三山の本願寺院に所属していたのである。

那智の七本願の中で、御前庵主は火祭りの聖火や田楽法師を管理し、瀧庵主は滝筋に伝わる文覚上人の滝荒行説話、那智阿弥は山内の中心である如意輪觀音堂、大禅院も同じく如意輪堂、理性院は牛玉板木、補陀洛山寺は補陀落渡海、妙法山にあった阿弥陀寺は弘法大師に関する説話を伝承しており、それぞれ七つの本願は、各寺の歴史や縁起を語って勧進を優位にたたせる

積極的な方便策を持っていた。そのような那智七本願寺院の主張を絵画化したものが「那智參詣曼荼羅」の絵像であったと考えられる。那智七本願の一例として、いま一つ瀧庵主を挙げるとすれば、この寺は慶長期の妙音上人から頼賢によって継がれ、その後、堯秀、頼意が住持した。頼賢は薩摩国の小牧山を出自とする修験で、堯秀は紀州の比井浦で没海したと伝えるものの、それは那智地方の伝統的な宗教現象であった補陀落渡海を表象した近世の出来事であった。

熊野三山の本願寺院の特徴として、庵主という寺院の呼称は重要で、本来は比丘尼の寺院であったことが予測できる。実際、瀧庵主に定着した妙音上人は比丘尼であった。熊野三山に存在した本願寺院は、日本の大社と呼ばれる各神社組織を改めて究明する題材を提供しており、さしずめ本願職としての勧進と比丘尼の問題など、今後の課題となるだろう。

アジアの中の『日本靈異記』

多田 伊織

日本最古の説話集『日本靈異記』（景成撰八二二ごろ成立。三巻、全一一六話）に取められた説話は、（一）場所・時間。人物の提示、（二）説話本文、（三）「誠知」等の導入句で引用される対句、（四）讀（發）無韻・有韻、（五）他の經典の引用（対句も交える）の五つの要素を適宜組み合わせて構成されている。こ

のうち、(一)については、事件が起きた日時を記述したもの(記日説話)があり、『日本霊異記』説話の特徴ともなっている。

従来、記日説話の日付や干支、また時刻がもつ意味には、それほど関心が払われていなかった。あるいは、記日説話の記す年月日を目安として、『日本霊異記』年表が作成され、史実や古代史の闕を補う資料として用いられてきた。しかしながら、特に日付に着目すると、これら記日説話の多くは、次のような原則に従っていることがわかる。(一)八閏齋など仏教行事がおこなわれたであろう日(『スツタ・ニパータ』や律藏にも示される月の白分・黒分の第八・第一四・第一五日、すなわち半月・満月・無月に相当する日)上二・五・一二・二五・上三〇・中一・中九・下一〇・下一六・下一九・下二七・下三〇・下三五。

(二)中国社会での節句など(上三〇)などすなわち、『日本霊異記』の記日説話の多くは、仏教および中国の文化的文脈に沿って、日付が語られているのであり、歴史的事実とは考えにくい。では、なぜ、このような日付を選んだのか。これは、説話の語られ方と密接な関係がある。上三〇縁では、九月の満月かつ庚申の日に、膳臣廣國が地獄へ呼ばれ、三日後に蘇生する。

膳臣廣國者、豊前國宮子郡少領也。藤原宮御宇天皇之代、慶雲二年乙巳秋九月十五日 庚申、廣國忽死。還之三日、

戌日申時、更甦之。而語之曰……

と、廣國が、地獄の有り様を語った後、説話本文は

廣國至黄泉、善惡之報顯録流布也。

と結ばれる。庚申信仰とその行事は、ふるく『続日本起』神龜元年(七二四)に宮中で行われた旨の記述があり、円仁『入唐

求法巡礼記』唐開成三年(八三八)にも庚申待の風俗が記されている。つまり、齋日であり、庚申でもある日に廣國が地獄へ召喚されたというのは、この説話がそうした機会に語られたものとして成立したことを示す。おそらくこの説話の原型は、結語が

廣國奉爲其父、造佛写經。報父之恩、贖所受罪。自此以後、廻邪趣正。

というように、膳臣氏の私寺の縁起であったろう。そして、この説話そのものは、『続高僧伝』が唱導についていうのと同じように、八閏齋の合間に、また特に庚申待ちなどに語られたものだろう。『日本霊異記』記日説話の干支は、おおむね当時の暦法と合致する。ところが、ただ一例だけが、下一〇縁のように、まったく合致しないものがある。これは、「丁酉」という干支と火事とが、むすびついて語られていたからと思われる。すなわち、『日本霊異記』を担った説教僧たち、その多くは私度僧ではないかと考えられているのだが、彼らは暦に関する活動(日繰りや呪いなど)もあわせて行っていたのではないか。記日説話に詳細に記され、かつこの一話以外には誤りがないことから、現在は失われている、暦日の俗信は、寺院や僧に保持され、伝え広めていたと考えられる。

以上のように、『日本霊異記』の記日説話は、仏教行事のなかで語られた説話であり、それぞれの日付の意味は、むしろ仏教や中国に求められる。そして、説話を語る僧たちは、同時に暦も扱い、暦とともに伝えられた俗信は、説話の中にも組み込まれた。インドに発し、中国で翻訳された仏教は、文化的文脈で

の翻訳をも受けながら、日本に至り、『日本靈異記』の世界を生んだのである。

民俗学と民俗主義の間

——親密な記憶について——

津 城 寛 文

上山春平が用い始めた「深層文化」という言葉がある。これは民族学・民俗学でいう「基層文化」、深層心理学でいう「深層」、考古学でいう「地層」などの概念を動員し、それによって日本文化論を総合的に構築するための概念である。この言葉は梅原猛らによって愛用されることになった。「深層」ということば自体は一般的語彙でもあるが、多少とも深層文化論と接点があるので、そのような意味を帯びた「深層」という言葉が、広く流通することになった。当然、宗教学の領域でも好んで用いられる傾向があるが、それを宗教学独自の概念としたのが、井門富二夫の「深層文化としての宗教」である。

深層文化としての宗教とは、ルックマンのいう「見えない宗教」、バーガーのいう「聖なる天蓋」「聖なるコスモス」、ペラーのいう「市民宗教」などをゆるやかにとりまとめるような概念である。単に「文化（としての）宗教」とも述べているが、井門によれば、「深層文化」一般とは、文化が伝統的にもつ「意味の枠組」、われわれが深く信じこんでいる「筋書き」などとされ、

「深層文化としての宗教」とは、そのような文化の枠組を最終的に根拠づけている神話的宇宙観であり、究極的な基準になるという意味で「宗教」とされる。これはまた、地域の指標になるものともされ、その点にかぎっていえばレッドフィールドのいう「小伝統」（「大伝統」）とも接点がある。この「深層文化としての宗教」という概念は、複数の概念をゆるやかにとりまとめたという性格からして当然のこと、曖昧さをもっているが、深層文化論全体にわたる統一テーマをうきぼりにするというメリットがある。そして井門は、日本における「深層文化としての宗教」を、靈信仰、祖先崇拜、イエ意識を柱として組み立てられたものとしたうえで、二つのことを述べている。一つは、その意外な不寛容性と、アイデンティティーの危機にあたって大きい感情を喚起するという危険性の指摘、もう一つは、それは理想的にはより普遍的な枠組によって自覚的に克服されるべきものという位置付けである。

前者は、「深層文化としての宗教」のもつ地域の指標、つまり地域のアイデンティティーの拠り所となるという性格から、当然指摘されるべきマイナス面であるが、後者については、すべてを「克服されるべきもの」として葬り去る前に、もう一段階の分析が必要ではないかと思われる。それによって保護すべき部門と反古にすべき部門が明らかになる。それをここでは、「親密な記憶」「民俗主義」をキーワードとして浮き彫りにしたい。かつては日本民俗学と同義語であった柳田民俗学のもつ限界については、さまざまなことが言われている。また学問としての民俗学の存在理由についても、内外から疑問視する批判が少

なくない。「深層文化としての宗教」の温存に与する反動的な性格をもつのも事実である。しかしそのような内外の批判、それに対する居直のような反論を離れて、民俗学の最も良質の部分拾いだしてみると、それらは「原風景」「原体験」「なつかしさ」などをキーワードとするものであり、いわば「日常生活」において「民衆」が味わう「親密」な感情をめぐるものと言える。柳田民俗学のライト・モチーフは「祖先崇拜」であると言われるが、柳田国男がそれによって保存しようとしたのは、「一番私らの惜しいと思うのは、日本人の今まで味わってきた興奮ですね、あのきれいな興奮」といわれるような、イエそのものというよりは、イエを場として営まれるなつかしい生活であり、その記憶であった。このようななつかしさを核とする態度を民俗主義と呼びたい。

我が国の姥神信仰について

菊池 武

越中立山に地獄あり、日本国中の人これに落ち、立山へ行けば亡き人に会えるということは、『本朝法華験記』や『今昔物語集』・『宝物集』等でも紹介している様に、既に平安末期頃には全国に流布していた。

この立山信仰の一つの中核をなす芦峠中宮寺（立山山麓）の（編立山信仰の字）主堂の嬭堂に、本尊である胸乳を開け凄じき形相の鬼婆なる嬭

三尊と、左右両壇にはそれぞれ六十六箇国の守護神としての六十六体の嬭神、合計六十九体が安置されていた。嬭神は、早くから上は戦国武将・夫人から庶民まで厚い信仰を得ていたが、明治維新の神仏分離により、嬭堂は破却され嬭神も散逸の憂き目にあい、多くの謎を今日まで投げ掛けて来ている。そこで今回は、広く各地の姥神を採訪調査し、比較の上でこうした謎が少しでも解ければと思う。

まず、立山と同じ山岳霊場の姥神の分布を見てみると、恐山（青森）、箱根山・姥倉山（岩手）、姥ヶ嶽（秋田）、朝日岳・湯殿山・羽黒山・葉山・立石寺（山形）、吾妻山・飯豊山・大戸山（福島）、男体山（栃木県）、足柄山（神奈川県）、日金山（静岡）、五頭山・関山・白鳥山（新潟）、虫倉山・大姥山・金峰山・立山裏参道大町市大出西正院（長野）、白山中宮平泉寺（福井）等が実見出来た。その他、社寺の伊勢神宮（資料上）・熱田神宮・多賀大社、太宗寺・正受院（東京）、清水寺（資料上、京都）、逢坂山走井（滋賀）、志度寺（香川）等で、資料上や実際に存在する。

こうした山岳の姥神は、大体例外なく麓の登拝の参道入口附近に存在し、平地では川沿いの橋の畔に祀られていた姥神が、明治維新で橋姫神社となっている例が目立つ。また、逢坂山走井の様に国境、江戸の出入口の街道筋寺院（太宗寺・正受院）にも見られる。人々は、この姥神を婦女子の子授け・安産と、子供の子育て・養育・成長に霊験があるとし、女性と子供の守護神として広く厚く信仰した。そして、こうした姥堂が前掲の如く境界（異郷・霊界・他界への通路）に存在していることで

ある。

姥神は、我々の先祖の霊が坐します山中に住む「山の神」(女性神)の化神であり、また祖霊そのものでもあった。この山の神が、時々人の世に出て来て、ある場合には威嚇(恐怖)し、または祝福(恩寵)をするという両面をもって受け入れられていた。ところが、仏教の動入による十王思想とともに、姥神の形相が、三途川の奪衣婆の如き残酷な恐怖のものに変化して来た。しかし、鬼が恩寵をもたらす様に、その醜悪な外面に隠された内部には、かつて生産と恵みをもたらした山の神、祖霊としてのずばぬけた威神力が見え隠れしている。そこで、姥神のウバガ仏門に入った在家の女性優婆夷や乳母ということから、出産・子育て等が生命付与に基づく産神・産生神と結びついていく。こうして、次第に子授け・安産・育成の神として多くの女性の崇敬を集める様になった。

なお、女人禁制の結界の女人堂としての姥堂の奪衣婆が、境界的な守護神として重なり、より女人救済の面を彷彿とさせていく。五頭山の高德寺の『優婆尊略縁記』で、「外面は極悪忿怒の相をしているが、内面は慈悲の涙を流し、罪に苦しむ人々を救う」と説いている様に、姥神の信仰の本源はここにある。つまり、あの世とこの世の境は生から死へ、死から生へという両方の世界を司っており、造化の姥神が人の生誕・生長という生命力の守護神として捉えられていたのである。

この様に、各地の姥神を見てみると、特に山岳霊場との結びつきが目立ち、立山の娼神もこうした範疇で考えるべきであるが、全国の六十六箇国の六十六体が安置されていることは、日

本国の姥神の総支配的存在と見られていたのであろう。

拙稿「我が国の擬死再生儀礼と立山布橋大権頂念」(後篇、「富山県立山博物館調査報告書」平成七年三月)参照。

秋葉信仰における信仰対象の一例について

渡部 正英

秋葉信仰は静岡県の秋葉山を信仰の頂点として広く信仰される。その中で他の講中ではあまりみられない特異な行事をしていて、今も健在な講中についてみたい。

成就院は東京都目黒区下目黒の天台宗の寺院である。「秋葉山別当、娼薬師、成就院」の旗印を掲げて秋葉山の別当であるといっている。この寺に秋葉大権現が勧請されたのは、寺の縁起によれば徳川家光が寛永年間に寺を再興したときとある。成就院の秋葉大権現の分身は十数体あり、各講中に祀られている。講中は川崎、羽田、大森、世田谷、渋谷、港、品川、目黒にある。講中の秋葉大権現は「ご分身」と呼ぶ。その分身は、毎年、成就院へ秋葉大権現大祭に里帰りさせ、加持祈禱を受ける。成就院の講中の一つ、大森秋葉講は大田区大森本町にあり、田中(六〇才)講元は四代目である。初代は御嶽山の行者であった。講員は約六十人。大森本町町内、大田市場関係者である。以前は海苔生産者が多かった。十一月十七日の成就院「秋葉三尺坊大権現火祭」では、「ご分身」の厨子を風呂敷に包んで寺に運ぶ

と、僧侶が本堂の護摩壇正面の卓上に並べる。午後三時に始まり天台宗の儀礼で執り行なわれる。護摩木が焚かれて分身と講中信者の御札が加持を受ける。祝宴では講元が挨拶して、講員に渡す加持を受けた御札各種を住職から受けとって終わった。

講元宅では成就院の「火祭」の後、一九九四年は十二月十四日、秋葉大権現の「御座たて」を行う。祭壇に秋葉大権現のお厨子四体が安置され、御供餅や御供物の野菜、お酒を供え、さらに火防盜難の清めの水の入った一升瓶を供える。午後一時、講元が別室の先達を迎える。中座は加藤義晴先達(七〇才)、前座は鈴木二郎氏(八五才)である。加藤師は高尾山の僧籍をもつ七代目の山伏で、鈴木氏は十九才の時から先代の加藤師(六代目)について修行をしている。加藤師は黒の僧衣、鈴木氏は白い行者姿である。二人並んで祭壇に向かつて座り、行事が始まる。先ず九字をきり、祓文を唱え、切り火、錫杖を鳴らし、「三十六童子」「観音経」などや、真言を唱え、講元が電灯を消して蠟燭だけの明りにする。祭壇の前に八方に諸神を書いた白布が置かれる。その白布に加藤師が祭壇を背にして胡座をかい座ると「御座たて」が始まる。鈴木氏は前座として加藤師の聞き役になり、礼拝して御幣を中座に渡しお伺いが始まる。やがて秋葉大権現が出て来る。講中の一人一人の家内安全、商売繁昌等を聞き、「守護する」という答えを受ける。最後に特別祈願の病人には鬮病平癒が告げられる。御幣が落とされ「御座たて」が終わり、祝宴となる。「ご分身」の厨子はこの祭祀が済むと各講員宅を廻る。各戸一週間以上とどまり、次の家に渡される。これが毎年繰り返されている。

鈴木氏の場合はここは別の講元であった父について子供の時から高尾山の登拝に参加していた。「御座たて」の前座は鈴木氏二七才のとき六代目加藤師から許された。その時に自分の祈念する守護神が「御座たて」で決められている。神変大菩薩、金比羅権現、飯繩大権現、弘法大師、琵琶瀧不動明王の五体である。現在は加藤師を自宅に迎えて毎月「お焚き上げ」と「御座たて」をしている。それが前座としての「守護神御祭霊神官位昇進」の修行であるという。

秋葉大権現の「ご分身」を通して講中からの信仰について見てきた。ここでは秋葉大権現だけでなく、様々な「守護神」が祈念されている。その守護神を祈念する能力によって「ご分身」はその機能を果たしている。その機能の一つ、秋葉大権現の「御座たて」をする先達、秋葉大権現を祭祀する講元がいなくなれば、信仰そのものも存在しなくなる。「守護神と対話したがる」講員の気持ちを実現していく現世利益的な信仰が遠ざけられるからである。次の世代へ引き継ぐべき機構が備わっていないと講中の存続は難しい。

柳田国男の氏神信仰論における

神觀念の問題

川田 稔

氏神信仰は、仏教とならんで一般の日本人の宗教意識を形成している重要なファクターとされているが、その研究としては柳田の仕事がいまなお最大のものである。柳田は、それが日本人の宗教意識の原型をなし、人々の生活文化の基盤を形成していると考えており、その民俗学研究において氏神信仰の問題が中心的位置をしめている。ここでは氏神信仰についておおきく神觀念と儀礼の問題にわけて検討されているが、とりわけ神觀念の問題がポイントになる。そこで以下、柳田の氏神信仰論における神觀念について考察する。

かつて全国各地のそれぞれの地域には「氏神さま」または「うぶすなさま」などとよばれる小さな神社があったが、氏神信仰とは、そこにまつられている神、すなわち氏神にたいする一般の人々の信仰である。

柳田によれば、そこにおける氏神とは、ほんらい祖先の靈魂の融合したものと人々によって考えられていた。すなわち初代の祖先の靈のみでなく、代々の祖先の靈をも包含した祖靈の融合体であった。そして、その地域の人々の生活を守り助ける神であり、動植物ことに稲の成育をうながし、地域を自然災害や外敵から守る神であった。

したがって人はいずれは祖靈となつて氏神に融合するものと考えられていたが、しかし死後すぐに氏神に融合するとみられていたわけではない。死後一定期間ののち、だいたい三十年前後の期間を経過して、死のけがれから清まり浄化されてから、代々の祖靈に融合し氏神と一体化する。そして同時に、個人の靈はその個性をうしなつて氏神と融合する。それゆえ氏神は、特定の人格的姿態をとらない一種の靈体、あとから来るものも区別なくそこに融けいり加わるような、特定の名前をもたない靈的融合体と考えられていた。

このような柳田の氏神把握については折口信夫の批判がある。しかし柳田は折口のいう「まれびと」については、祖靈としての氏神からの二次的形成によるものと考えている。

さて、氏神にくわるには死後一定の期間が必要とされており、したがって、死者の靈には、死後三十年前後がすぎ浄化され清まつて氏神に融合したもの、すなわち本来の「みたま」と、その年限に達しない、いまだ死のけがれが残存している靈、いわゆる「荒忌のみたま」とがあるとされている。だが、死者の靈にはもうひとつ別の種類のものがある。それは、子孫に供養されない靈や怨みをのんで神となることを拒否する靈で、行きだおれ・事故などによる身元不明の死者や子孫の死に絶えたものの靈、横死したものの靈などである。これは一種の荒れる靈、すきんだ靈で、しばしば人々に、病虫害の異常発生や天候不良、伝染病などの厄災をもたらすものと考えられていた。

そして、死者の清まつた魂が融合していく氏神は、柳田によれば、この世から離れた別の世界に存在するのではなく、現世

から完全には断絶せず、その居住地とあまり遠くない山のいただきにとどまっているとされてきた。そして代々の祖霊は氏神となつて郷土や子孫との縁をたたず、年々、時をさだめて子孫の村にいきかよい、長く村の成員を守り郷土を見まもつていゝものと信じられていたのである。

しばしば、ほんらいの日本人の靈魂觀念は、前二者であり、第三番目のものは仏教の影響によつてあとから加わつた觀念であるとの見解がみられるが、柳田は三つの觀念ともに氏神信仰によるものとらえている。

なお、このような柳田の氏神把握は、国家神道批判を意図したものであり、従つて近代天皇制批判を意図したものであつた（この点の詳細については、また柳田の氏神信仰論の全体像については、拙著『柳田国男——「固有信仰」の世界」、未來社、参照）。

高野山における大名墓の建立

日野西 眞定

(1) 高野山への納骨

聖なる山への納骨は、そこは祖霊の集合する場であるという山中他界の信仰に求められる。今でも、周辺の人は「骨おさめ」を行っている。これが全国的に展開したのは、鎌倉時代である（『沙石集』）。

(2) 大名との檀那關係の成立

室町時代になると、各大名との檀那關係が結ばれるようになった。「檀那契約書」には契約寺院を宿坊といい、自国の僧侶はその院へ宿泊させることを約束する。この契約書は、代々交された。さらに、自家の先祖供養を依頼し、自国への配札権を求めた。江戸時代になると、高野山真言宗は、元禄五年（一六九二）には、本末關係は成立しているが、翌六年八月の「秋葉騒動」により、これが確認され、同年十一月の「元禄の聖裁」により、山内寺院の数が、学侶二一〇・行人二八〇・聖一二〇軒とバランスが合された。これは、檀那契約藩の平均化を意味する。こうして、日本全国の大名とこの關係を結び、高野山金剛峯寺は、日本の総菩提所となつた。

(3) 大名の石塔・位牌の建立

奥の院の大名の石塔を調査すると、將軍家を加え、一〇九藩がこれを建立している。総数を二五九とすると四二パーセントに当る。残りは、位牌だけと考えられる。石塔の中に石工名を刻したのが、二九基あつた。大坂一六・高野山八・泉州三・江戸二である。その運搬は、水路は、石工在所の船持町人、紀の川は川上在々船持の船によつた。重いため、特別料金がとられた（『那賀郡誌』）。高野口からは、陸路を人力で運ばれた。一組七十二人のきまりがあつた。

(4) 大名墓の構造

大名墓は、前に境を示すシンボルである鳥居が立ち、五輪塔を中心に四十九院の名を刻んだ石柵が廻らされている。塔は死者のシンボル、四十九院は弥勒の浄土を表現する。鳥居から中

は民俗でいえば死の世界、仏教でいえば仏の世界を現わしている。

(5) 大名墓建立の手續き

明和八年（一七七二）の赤松院の記録によると、久留米有馬藩の隠居備後守が二月二十六日に死去した。六月八日に、江戸家老より金子百両が、大坂飛脚天満屋により松赤院に届けられた。十日は、家老より石はい（石碑のことか）と位はいの建立の依頼書が到着。これにより赤松院は、位はいは仏師市左衛門、石塔は和歌山の石屋長八に発注した。長八は高野山に泉屋長八があり、もとは和泉におり、和歌山から高野山へと出店したと考えられる。同二十一日、有馬家の使者が検分に来た。同二十四日、赤松院の依頼により、江戸在番の明王院が、有馬家の菩提所渋谷の祥雲寺に参った。全て江戸屋敷と交渉している。

(6) 將軍家及び御三家の建塔・建碑

蓮花院は旧大徳院で、近世以前から徳川家とは檀縁関係にあった。同院の將軍家及び御三家の建塔・建碑をみる。大名家の代表的存在としてである。法名では、將軍は大相国公を名のるが、院殿の法名がつく。実母・御台所は院殿・大姉で法名、御連枝方も同じ。水戸藩は法名なし、紀伊藩は院殿・大居士、院殿・大姉で全て法名。尾張藩は亜相二品を使うが、院殿は授かっている。御台所は院殿・大姉で法名。納める金は、祠堂金（料）といっているが、將軍家二〇〇石、銀二〇〇枚、実母・御台所は、金二〇〇両が多く、御連枝・御内證も三〇〇両が多く、將軍より多い。紀伊藩は金二〇又は一〇両、尾張藩は三〇両（藩主）、一〇〇両（御息女）がある。位はい、石塔では、將

軍家は位はい、実母・御台所は両者。石塔の場合は、骨・遺髪を埋めることがある。尾張藩は位はいだけであるが、爪骨・遺髪を納めている。役人は將軍・御台所は社奉行、尾張藩は御老女である。

キリスト教信徒と墓地

——日本キリスト教団の事例による考察——

川 又 俊 則

これまでの「日本におけるキリスト教研究」では、「キリスト教が日本社会へ伝播・浸透・定着する過程における、相互の文化変容」の考察をテーマの一つとしてきた。その成果として、明治初期のプロテスタンティズムの農村部への受容やカトリシズムへの集団改宗などの事例報告が幾つも見られる。さらに研究が進展し、信徒と非信徒の宗教的態度の比較や、二代目・三代目以降の世代の信徒を対象とした調査なども見られ、対象時期についても明治期から現代までと広がってきている。

しかし、これらの先行研究では、キリスト教の受容を総合的に観察分析していたせいもあるが、特に、記念会等の儀礼や墓地問題に対しては、わずかな例外を除いて余り触れられていなかった。そこで、報告者は「死者儀礼」に関する調査を行っている。本報告では、その中でも特に墓地に焦点を絞った。キリスト教信徒としてのアイデンティティ確立のため、またその

信仰を貫徹するためにも、教会は墓地を自ら建設することが要請される。一方、日本社会では墓地は一般に各家族の宗教施設である。そこで、宗教集団として、キリスト教会がどのように墓地に關して対応しているか、また、信徒が墓地に關してどのような言動をとっているかを明らかにすることで、その宗教的受容の側面が理解できるのではないかと思つたのである。

今回の報告では、先行研究で多かつた各個教会へのインタビュー調査ではとらえられない全体像を把握したいと思ひ、共時的な実態調査から考察した。歴史的背景を押さえ、かつ複数の教会でのより詳細な調査は今後行うとして、現段階までの考察を報告する。

一九九四年一月に日本基督教団の奥羽・東北教区全教会を対象に実施した質問紙調査によれば、牧師たちは、積極的か消極的かという差異はあるものの、ほぼ全員が教会墓地の必要を述べている。また、その調査による教会墓地保持教会の平均像は次の通りである。「教会墓地は、複数ではなく一教会単独で、創立何周年かの記念行事や教会員の寄付などの理由から保持する。また、墓地は一九七〇年代以降に完成し、公営霊園内の区画を確保するのだが、実際の使用状況は四分の一以下である」。また、実際の見学などにより、教会墓地を「埋蔵形態・保持形態・場所」によつて、以下のように分類した。

- (埋蔵形態で) ①分譲式、②共同埋蔵式(以上、墳墓型)
 (保持形態で) ③柵式、④ロッカー式(以上、納骨堂型)
 (場所で) x 寺院、y 共葬墓地、z 造成地

さらに、信徒への面接などを含めた考察から、キリスト教信徒とその墓地に關して以下のような仮説が立てられた。

- (1) 教会指導者はキリスト教の伝道という広い意味で教会墓地を必要だと思つている。しかし、実際に教会墓地を保持しても、信徒の利用頻度は高くない。
- (2) その理由の一つは、信徒が墓地に対してキリスト教信仰の証であるという観点に立つのではなく、個々の家族で保持・継承すべき施設だという規範を持つことによる。
- (3) もう一つの理由としては墓地の形態と関連する。墳墓型分譲式では、家族の個々の墓とあまり変わりなく、信仰の継承がうまく行かないときに問題が発生する。墳墓型共同埋蔵式では、心理的違和感から利用されないこともある。納骨堂型は一時的利用以外には信徒にあまり受け入れられない。

葬送の自由

——家族關係の変化を通して——

本 林 靖 久

現代家族が多様化するなかで、墓に対するニーズも多様化しており、墓を必要としない人も増えてきている。そのなかで、「葬送の自由をすすめる会」は「自然葬」と呼ぶ「散骨」葬儀を行ない、死後の自己決定権を問題として、墓に入る自由とと

もに、自然そのものに帰りたいと願う人の自由も認められるべきであることを提唱している。

このような自然葬をきっかけとして、新しい葬送のあり方、あるいはこれからの墓制のあり方が今後ますます問われてくるように思われる。しかし、墓に対する日本人の多様化した現象を捉える場合には、家族のなかの人間関係の変化を視野に入れて考えなければならぬ。特に現代の墓と家族をめぐる問題には、女性の自立意識の高揚を反映し、女性が「家」を単位とする墓への埋葬に疑義を呈するなかで、旧来の祖先崇拜、家族中心をもとにした葬送から抜けだし、新しい個人本位の葬送への転換という視点を見逃すことができないと思われる。

そこで、家族関係の変化と墓との相関関係を視点を当て、具体的に、女子学生へのアンケート調査の結果をもとに、現代の家族に内包する揺れ動く家族関係の実態を性別・世代間の相違から論じてみると、およそ、次のようなことが指摘できる。

①〈両親の墓に入りたい〉であるとか、〈夫の先祖の墓に入りたくない〉という意識は、墓が「自分の死後の住処」あるいは、「死後に眠る処」といった、自分を直接の対象とするものになつてきたことによるものと思われる。

②「私(女子学生)」や「父母」の世代の墓におけるイメージに対して、祖父母の場合は、墓を「死後の住処」であるとともに「先祖の住処」と考え、自分もその中に入れてもらうひとりであり、その「先祖の住処」は愛憎無縁の世界として捉えている。

③世代によって墓を捉える意識に相違が見られているが、先

祖よりも家族が大切にされ、生きている間はもちろんのこと死後の世界でも住処を共にしたい、という強い家族意識がみられ、「家」の墓から「家族」の墓への志向を読みとることができるといえる。

④その結果「家」を守るための血縁による縦系列の先祖祭祀が薄れ、先祖よりも子供が大切にされ、血縁のベクトルは過去よりも未来、つまり、子孫の方へと意識化されるようになってきている。

⑤このような状況のなかでも「自然葬」より「先祖代々の墓」を望む意識には、家の統合のために先祖に精神的中枢の役割を期待するとともに、子孫による祭祀の永続によって、自らの死後の安定が約束されるという観念が意識されているためであると思われる。そこには、多くの家族が夫婦そろって、(場合によっては「身近な先祖」のいる)墓に入り、子供からの供養を望んでいるからと言えよう。ところが、子供が女性のみである場合には、親はそのことを期待できないという問題を抱えることになる。

⑥その一方で、〈お墓を必要としない〉、〈骨灰を海・山などに撒きたい〉、〈献体を希望する〉といった墓にこだわらない理由を見てみると、「母」の場合には、自然や土に還りたいといった宗教観や死後の世界を無だと感じて墓にこだわっていないのではなく、現実の家族関係を死後の世界では断ち切る意味で回答している。そこには、伝統的な「家」からの自由を願いながらも、主体的な態度で、新しい価値観に根ざした葬送への自由を望んでいるところまではいっていないように思われる。

⑦そうしたなかで、今後の家族と墓のあり方を考えると、旧

来の祖先崇拜、「家」中心をもとにした葬送から抜けだし、新しい個人本位の葬送へ移行していくものと思われる。しかし、その一方で、家族の絆や祖先（子孫）との繋がりを大切に考え、墓をつくり、継承していくことを願う家族も多く、そのことが家族変動を抑止するという機能を果たしているようにも思われる。そこでは個人本位の葬送とは矛盾しながらも、止揚することによって、家族中心の新たな墓のあり方を模索していくことになると思われる。

テラモトシントの村落と家族

古賀和則

一 鹿児島県と宮崎県の境界線上に連なる霧島の東麓のいくらかの地区に一つの特異な宗教講が分布している。この宗教講の信者（モントと呼ばれる）はシントと称しまた称され、組織の中心にテラモトがあることから、ここでは便宜的にテラモトシントと呼ぶことにしている。テラモトシントの特徴は、テラモトを中心として組織された習合的な念仏信仰であるが、また経文及び儀礼を秘匿してきたことも大きな特徴である。この報告は、テラモトシントと村落組織及び家族の社会的な背景の関連を宮崎県北諸郡山田町田中を事例として検討するものである。

二

山田町は、三五の自治公民分館（行政上の単位）からなり、世帯数二九六四、人口九〇六六人（一九九五年六月山田町役場集計）である。ちなみに、世帯の宗教所属の比率は、約六〇パーセントがブツドであり、残りがシント、「なし」「ないし」「未定」と推定される。

田中は、高千穂峰の東裾から大淀川に流入する木之内川が形成する狭い平地部と台地部と山地部からなり、山裾に家が連なる村落である。主な生業は、農業であり、現在水田と畑作が行われ、産育牛を飼育する農家もある。

田中は、世帯数一〇六、人口三三三人（一九九五年六月山田町役場集計）であり、三つの村組的組織に分かれている。一九九四年八月末に行った調査によれば、田中世帯の宗教所属は、約一五パーセントがブツドで、他はシントであった。

三

田中には、かつて複数のテラモトシントの集団が存在していたが、現在は、IN家をテラモトとする集団のみが残っている。このテラモトシント集団は、①テラモト職がIN家に世襲されていること、②モントと呼ばれる集団成員がオヤとコに分かれオヤのみが儀礼に参加すること、この二点が他のテラモトシントと異なる。

IN家をテラモトとするモント（信者）は、世帯が単位であり、現在二五世帯である。モントの世帯の結合には、本家・分家（ワカサレ）の関係がみられ、それがほぼ宗教的なオヤ・コ関係を構成していた。また、モントの世帯は、地理的に近接していた。すなわち、田中のテラモトシントは、地理的に近接し

て居住する親族集団によつて構成されており、家の系譜関係に重ね合わされて結成されていた。

四

また、田中では、世俗的及び宗教的な共同生活場面において、全体としての村落が作動する領域は極めて少なく、大半が村組が担つてきている。こうした田中の村落組織の形態は、門割り制という薩摩藩の農村政策の影響、村内分家を生み出す隠居制という家族制度の影響が予測されるが、同時にテラモトシントは、人生儀礼、農耕儀礼、浄祓その他の祈願など広範囲の宗教領域に関わり、一般的に氏神に求められる共同祈願その他の諸機能も果たすことにより、家の系譜関係を主軸とする村組的結合の強い村落の形態を支えてきたものと思われる。

(この報告は、龍谷大学「人間・科学・宗教」助成による研究の一部である。)

屋久島の風土祭祀

藺田 稔

昨年の学術大会の部会発表「風土」概念と宗教研究」において、環境論に関連する宗教文化の問題をあつかう場合に、かつて和辻哲郎が人間学の重要な指標として論じた「風土」論を再検討しつつ、もっぱら自然科学的に扱われる「自然」に還元することが困難な、さまざまな人類の歴史や文化に読み込まれて

きた自然の位相を見据える方法概念として「風土」概念が有効ではないか、との考えを報告した。今回は、その事例研究の一端として文部省科学研究費補助金・総合研究A「環境問題と宗教に関する調査研究」(代表・藺田)のなかで本年二度ほどの現地調査を実施した、鹿児島県熊毛郡に属する屋久島の宗教誌上の成果を報告し、同島全体の自然環境が単一の風土を構成してきた主要な構成要素に住民たちが営んできた屋久島特有の宗教文化があることを紹介してみた。

大隅諸島の一つで九州本島最南端の佐多岬の南方六〇キロ、黒潮洋上の日本で七番目に大きな島で周囲一〇六キロ、総面積五〇〇平方キロ、東西二八キロ、南北二四キロのほぼ円形をなす屋久島は、「海上アルプス」という異名があるほど深山幽谷からなる一大山岳島である。島の中央に九州最高峰の宮之浦岳(一九三五メートル)をはじめ永田岳、翁岳、安房岳など「御岳(三岳)」とも「八重岳」ともいう一八〇〇メートル級の高峰がそびえ、またその外周に要塞のような一三〇〇メートル前後の秀峰が取り囲んで、その山麓地帯がそのまま島全体の沿岸を構成している。気候としては、東支那海と太平洋との大気が交錯する典型的なモンスーン気象を呈し、山岳は四季を通じて雨雲に覆われ勝ちで「月に三十五日雨が降る」といわれるほど多雨(年間一万一四千ミリ)だが、沿岸地帯は黒潮に洗われて亜熱帯に属し、山腹からは温帯で高峰は亜寒帯を形成するために、豊かな植生もまた沿岸の照葉樹林から落葉広葉樹林、針葉樹林が島内に共存するなど、屋久島ひとつで垂直的に日本列島全体の気候と植生を体现するともいわれる。

島民の集落は島の周辺部海岸ぞいに分布し、現在は上屋久町が一〇、屋久町が一六で合計二十六を数える。平成二年の国勢調査では、上屋久町が二、八三六世帯、六、九六三人、屋久町が二、五三〇世帯、六、六八二人で、合計五、三六六世帯、一三、六四五人の人口である。先史的には、縄文早期の松山遺跡（湊）など縄文・弥生の遺跡と須恵器の出土があるが、歴史的には、推古紀に三度「被坎人」が来朝という記事が初見。大宝二年（七〇二）ころ多爾島が成立した際にはその一部が編制され、屋久島は馭護（こむ）・益救（やく）二郡が置かれ、天長元年（八二四）に多爾島が大隅国に編入された際に本島は馭護一郡になった。上屋久町宮之浦に現存する益救神社は南島唯一の式内社だが、当初から現在地に鎮座したかは不明である。中世には島津氏が領有し、応永十五年（一四〇八）に肥後氏（種子島氏）に給与されたが、江戸期には島津氏の直轄地となり、享保年間の蔵入高は一、五六九石余で、すべて「平木」と称される屋久杉の板瓦で代納されたという。

宗教は古く律宗と伝え、十五世紀ころに種子島と共に全島が法華宗に改宗した点が注目されるが、今回は、その法華経信仰とも習合した「一品宝珠大権現」なる山岳神を中心とする全島の風土祭祀の構造を中間報告する。

箱根観音の媽祖祭り

窪 徳忠

生前から優れた巫女として福建省莆田県地方の人々から信仰されていた媽祖は、死後同地方の航海業者たちから航海安全の守護神とされ、沿岸地方からしだいに全国的に信仰されるようになった。それに伴って種々の靈験談が作られた。海外に赴く中国人は、その像や香灰を持参したので、媽祖の信仰はその移住先の台湾や南アジア各地にも拡まった。その一環として日本にも伝来したのは、当然であろう。

台湾のさまざまな神廟では、本尊の祭日にその分身を輿にのせて、廟の所在地一帯を練り歩く習俗がある。すると、その地区は天災地変を免れ、豊作となり、住民の生活は繁栄すると信ぜられ、その行事を繞境という。各媽祖廟も例外ではない。日本では、青森県大間町、茨城県北茨城市・水戸市・大洗町、千葉県佐原市、神奈川県箱根町、大阪市、長崎市、平戸市、鹿児島県笠沙町・坊津町、沖縄県那覇市と久米島などに媽祖が祀られているが、以前北茨城市と佐原市とで御輿に法尊をのせて近在を廻っていたが中絶し、僅かに箱根の福寿院で行列が行われているにすぎない。性格は異なるが、ここに紹介しよう。

曹洞宗に属し、観音が本尊のため、箱根観音福寿院と称する同院は、一九六五年観音沢に小庵兼保養所として発足した。当時の住職は台湾から呼んだ二尼僧と共に托鉢しつつ経営し、靈

感で現在の本尊を授り、一九七七年現在地に福寿院を創建した。一方、翌年在日華人や台湾引揚げの日本人が、心の拠り処と友好親善の目的で日本媽祖会を組織した。その副会長の一人が住職の知人だった関係で、翌々年四月二三日台湾で最も著名な嘉義県北港鎮の媽祖廟から分身を頂き、本格的媽祖廟の創建まで一時預ける形で、福寿院に奉安した。一九九〇年七月李登輝總統の扁額施与を機に、本堂内に媽祖神房を新設し、翌年三月三十一日落慶法要の前夜祭として媽祖行列を行ったが、現在は媽祖を觀音媽祖とよぶために、行列は箱根觀音媽祖菩薩行列という。九二年以来は参加する中国人留學生の便宜と、見物の多いことを願って五月五日に行っている。ここに、今年の様子を紹介しよう。

午前九時、先ず本尊と媽祖に読經を行う。参列者は殆ど中国人である。一方、行列参加者は湯本大橋の河川敷に集合し、準備をする。媽祖、千里眼、順風耳が本堂から到着し、準備が整うと、簡単な挨拶後、午前十時横断幕を先登に出発する。箱根湯本の滝通り協力が主催者の一員の関係で、行列は滝通りとよばれている旅館街を通る。列には、爆竹、人形、仮装者、獅子舞、竜、神童群、字牌など二十数種が加わり、最後に千里眼、順風耳、媽祖の神輿が続く。進香団はその後方を歩く。時間は約二時間。最終地点のホテル南風荘前で多少の所作を行い、行列は終了する。参加者は福寿院に戻って後片付けののち、再び南風荘に集合し、参列者の有志と共に昼食をとる。席上、各方面の人々、亜東協会関係者などのスピーチがあり、終了解散となる。

配られたピラによると、この行列は「國際親善と世界平和を願う」のが目的で、媽祖の神徳を賛美し、その加護を願うためではない。さらに、「このパレードをより楽しいものにするために仮装、民族衣装、躍り、音楽などのユニークなアイデアがあつたらぜひ一報下さい」と書添えてあるから、一種のイベントであつて、繞境とは程遠い性質といわなければならない。尤も、陸・海・空の安全、商売繁昌、不老長寿と世界平和を祈願するパレードとも記されているから、多少信仰面も含んでいることになる。とにかく、このような媽祖の行列は、現在のところ日本で唯一だから、なるべく宗教性をふやしつつ存続してほしいと考える。

第九部会

宮沢賢治と法華一乗

新井野 洋子

宮沢賢治は、自己の創作を「法華文学」と称する。だがその作品には、法華経のみならず古今東西の宗教、動植物など自然描写、無数の諸学用語（科学・地質学・天文学・歴史・芸術……）、外国名、人物名などが氾濫している。これらの総体が、その法華文学ということになる。意図するところを探ってみよう。

まず書簡に、その法華信仰が天台学に依ることが明白に把握される。十界互具・一念三千・諸法実相・一乗などの教理が見出される。「万事は十界百界の依て起る根源妙法蓮華経に御任せ下され度候。……戦争とか病気とか……みな均しき一心の現象に御座候……皆等しく法性に御座候」（書四六）、「一つの大きな道があるばかり……」（二五二a）などである。メモには、「科学より信仰への小なる橋梁」「新信行の確立」（多様ノ統一ノ原理）などの語が見えている。

①すべての生活を一つの巨きな第四次元の芸術に創りあげようではないか

われらに要るものは銀河を包む透明な意志巨きな力と熱である……

近代科学の実証と求道者たちの実験とわれらの直感の一致に於て論じたい

世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない……

われわれは世界のまことの幸福を索ねよう

〔農民芸術概論〕

②われとは畢竟法則以外の何でもない……

幾十種の原子の結合……外界もまたしかり

ともにそこにあるのは一の法則のみ……

その本原の法の名を妙法蓮華経と名づくといへり

（一九二九年二月）

③たゞ一乗の法界ぞ

法界をこそ拜すれと菩薩は礼をなし給ふ〔不軽菩薩〕

④そらや愛やりんごや風、すべての勢力の楽しい根源

万象同帰のそのいみじい生物の名を〔青森挽歌〕

①の「すべての生活を一つの巨きな……」は、一切を包摂する一乗的社会実現の提唱と判断される。科学と伝統宗教と賢治の直感の一致点が、その立場である。賢治の心で観じた世界とわかる。天台に依れば「初縁実相。……一色一香、無非中道。……純一実相、実相外更無別法」（『摩訶止観』一上）の観心の境界に当たると。実相以外に法はなくみな中道という。勿論、科学は当代の実相の大きな一つである。②「一の法則のみ」は、本原の法を「妙法蓮華経」とする。本原が妙法であれば、一切が一乗妙法の顕現という形になる（一元構造）。科学も「妙法」で一仏乗である。③④も「一乗の法界」「万象同帰」と同じ趣旨を

語る。

結局賢治の意図は、法華経の趣旨を近代社会に機能させ、その思想をもって世界全体の幸福を求めたことにあるとみなされる。一乗の平等共存の融和的思想を、教理上だけでなく現実のあらゆる生活に実現しようとしたと考えられる。その多様な作品世界の表現には、この一乗の一元的原理があるとみなされる。宗教も、一切が一乗法の顕現で、神仏の名や形に種々あつてもその本理は「同体」ということになる。法華経は、人はみな昔から本来同じものを違った形で信仰していることを教えている。賢治は、これを宗教発展史的つまり科学的にも証する形を取っている。

法華経の一乗思想は、聖徳太子に強調され、最澄によつて確立された。以後日本仏教の一つの基調という。賢治の主張は、これを受け継ぎ時代に即し新たな展開を見せた形とみなされる。前述書簡には、戦争などの問題解決を求めたようすがうかがわれる。世界一切を「共に一つに」の願いを託したとみられる。

清沢満之の「社会」認識

守屋友江

清沢満之にとつての「社会」とは、具体的には真宗大谷派教団を指す。しかし彼は、教団は一つの社会でありそこからより

上位の概念である国家、更に世界へ活動を展開していく可能性をもつと考えた。ゆえに清沢の思想を理解する上で、彼が教団という「社会」をどう認識していたかの究明は不可欠の作業と言わねばならない。清沢は社会と無関係に独り内面的信仰のみを追求した人ではなく、常に社会に深い関心を寄せ信心を社会に展開し続けた人と位置づけるべきではないか。教団改革期に『無尽灯』と『教界時言』に発表した論文を手掛かりに論じてみたい。

まず「仏教の現利」では、仏教の利益は現在の社会、国家における種々の矛盾を変革する原動力となることにあるとし、「個人の社会の関係」では、社会は「個人の集合体」であり「絶対無限」と信仰によつて融合した個人の信心を活かすための「方便」だとする。

『教界時言』一号での教団改革構想は、まず遠大な文明的ビジョンに立ち、東西文化が世界から流入してくる日本における教団、という位置づけから始まる。教団のあるべき姿は自己の安心を求め、さらに「同胞」、「世界人類の安心」を求めるとの「源泉」となることにある。それにはまず現体制を立て直して信仰本位のものへ作り替えることが先決となる。つまり信仰を基に教団・国家・世界人類へと展開していく宗教運動こそ教団改革であると、清沢は考えていたのである。

教団改革に並行して連載された「因果の理法」という論文は、改革運動との関係から読むべきだ。通常の因果論や論理的追求だけでは現実には動かさず、絶えず挫折を経験する中で、より根本的な因果の関係を定めようとするのは当然であろう。この論

文は彼の教団改革の運動論と見ることが出来る。

運動の全国的広まりの中、事実上の教団独裁者であった渥美契縁が免職となり、改革派は運動展開の大きな契機を得た。『教界時言』三号では、行政機関から立法機関を独立させ教団の最高法規（宗政寺法）により一部の者に権限を集中させない立憲的制度を作る必要性を述べている。四号は婉曲的な法主否定論である。法主への信頼を認めながら法主の資格に条件をつけ、宗政寺法の下に権限を大きく制限することを主張する。一方、二百余名の改革派同志と二万八千名の署名を携え、ほぼ一か月間法主と本山に交渉談判を続けているのである。清沢はまた、法主の親族（連枝）を教団政治から断絶させることを主張している（五号）。渥美執事の後任に連枝が就任していることを受けたもので、これにより法主と連枝の政治的権限を失わせ「血」の原理を有名無実化し、政教分離を実現しようとしていたことがうかがえる。門徒のあり方については、彼らに財政を任せることを提案しており、経済のレベルまで達したデモクラシーの主張となっている（六号）。

一方、新たに「信の成立」の連載を始めるが、これも単に個人的な信仰の問題としてでなく、改革運動の実体験を踏まえて書かれものと言えよう。不変である真理を活かすのは、各々の歴史的時点における解釈如何にかかっており、時代に即した疑問を取り出すことが重要だとする。

教団改革の頓挫後、清沢は社会や世界に向かって直接、宗教的信念を吐露するようになる。この時期に阿含経を精読するが、それは政治と一定の距離を保つことと、組織に左右される愚か

しきの認識につながる。

『在床懺悔録』の時点で自己の救済を解決した清沢は、その後教団や国家と真正面から向き合い、個人の独善的な信仰を排して、社会に展開する思想を確立したと言える。

日本近代における

心身実践とその思想的背景

——霊術から気功へ——

前川 理子

「気」は、流れ循環することによって、あらゆる生命体—人間の場合は心身に働きかける生命エネルギーである。気功とは気を操作し、自分や他の生命体機能に一定の働きかけを行うための修法プログラムである。

気功は様々な目的で実践される。それを①病氣治し（他力的・身体）②養生（自力的・身体）③自己変革（性格や生き方を変えたいといった心的態度の変容、ないし宇宙や大自然との合一を最終到達点とする自力的な靈性開発）に大別しておこう。宗教的靈術、大正期の民間靈術、気功のどれもがこれら三つをとりましたものであることは確かだが、近年大量に出回っている気功関連出版物を見ると③の要素を主張するものが圧倒的に増えていることがわかる。報告ではこのことを前提として、気功が今日の文脈の中でそれ以前の宗教的／民間靈術とは異なる

った機能と位置づけを与えられていることを、八十年代以降の氣功普及運動をひきいてきた津村喬の思想の中にも見ていきたい。

六十年代に全共闘イデオログとして広く知られていた津村が、氣功の普及運動をはじめたのは七十年代末である。その運動は、個々の実践者の側の自己変容欲求を満たすためだけではなく、近代社会への批判とその変革という意図をもって展開された。近代的な「見えない権力」の介入は一人一人の身体という深層の領域においてその本領を發揮し、日常の局部的なものにおいて自らを現わす（R・ルフエブル、I・イリイチ、M・フーコー）。一人一人の具体的日常において可視化される——とくに津村は生活のなかに表れる身体のゆがみやくせに注目した——近代的権力の無化はしたがって、「中央権力」を暴力的打倒によってではなく、また、別の「共同幻想」をそれに対置させずり換えることによってでもなく、管理操作されることの我々一人一人が自立し自立的思想家へと成長することによってのみ可能になる。こうして津村は、身体の深みにまで及ぶ近代社会の呪縛を解き新しい自己のあり方を自己の深層から引き出していくための具体的方法を、中国および日本の宗教的／非宗教的身体技法に探り、氣の思想と世界にふれるようになっていく。彼がそこで得たものは、「特定の神にとられるのではなく、スーパードパワーが自分を信頼するプロセスが渦巻いている」という確信であり、大自然と交流しつながり合うという体験であった。人間疎外の解決をめざして始められた津村の

運動は、このような感覚を持ちそれに基づいて生きていけるような人間を多く養成していくことで、世界を変革していくという「大乘氣功」（自己表出の目的にとどまるのが「小乗氣功」）の運動へと転換されるのである。それは、「氣」という体感的メディアによって情緒的に他者や自然宇宙と結合する新しい生き方の実践運動であった。

現在、津村を中心として進められる氣功の普及運動は、近代社会のいきづまりを背景として私たちのなかに高まりつつある自己変容への希求を動力とし、ますます大衆化しつつある總体的社会批判の視点をくみこみながら展開されている。「身体」に働きかけることで意識変革を行なうという実践形態は、「意識」を中心に人間をとらえる近代的発想への批判となっており、それが一層の支持を取り付けている。身体や深層意識をコントロールする体系的技術といえる氣功は、近代社会の精神的・身体的管理から自己を脱出させていこうというものであり、奇跡を強調することである世界観や倫理・規範を広めるための方便として用いられることの多い宗教的靈術とは、その点で逆の機能をはたしているといえる。

津村の氣功運動を新社会創造の政治運動として見た場合は、具体的な社会工学的視点が不足しているといわざるをえない。また、既存社会からの「自立」の強調は自立したくない／できない人間の存在の否定につながりかねないし、あるいは「身体」や「感性」の絶対化・偶像化の危険と常に戦わねばならないなどいくつもの課題を抱えてはいる。しかし他方で氣功運動は思想的な深みを増しつつあり、現代人にとって魅力的な世界観を

提示する運動になつているといえよう。

日本の近代における「宗教」と「道」

福 嶋 信 吉

本発表の目的は、日本における近代的「宗教」観の形成について、とりわけ近世の儒学的教養を一つの媒介とした「近代的」「宗教観」の一事例として西村茂樹の道徳論を扱い、近代的「宗教」観と近世的伝統との関係を明らかにしていくことにある。

継承されるべき一つの領域であり、それが何であれ極めると普遍・真理へと至るといふような「道」の観念が形成されたのは中世とされる。近世には広く浸透し、今日、宗教と呼ばれる領域を含む様々な領域が「道」という範疇・概念で把握されるようになった。一方、「宗教」という言葉は、西欧語の religion の訳語であり、明治期以降に形成された近代的概念であることがわかる。したがって、「宗教」という言葉で何を語るようになるのかの分析が、日本における宗教と近代化という問題を問う上での重要な前提作業となる。

西村茂樹は、「仏教、耶穌教」など「宗教」は「世外教」であるとし、「世教」である儒教や西洋哲学との道徳論上の比較検討を行なう。西村の言う「世外教」とは、「現世のことを言はざるに非ざれども、其帰着する所は未来の応報と死後魂魄の帰する所に在る」「信仰を主とす」るものである。一方の「世教」とは、

「現世の事を説き、此現身を修むることを説き、此現在の邦国及び社会を調和することを説く」「道理を主とす」るものである。以上のような類別の上に、西村の「宗教」批判が次の二つの視角からなされる。一つは啓蒙主義的立場からの批判であり、「宗教」は「文明の民を教化するの道」ではなく、近代社会は、「宗教」を必要としなくなるという。もう一つは、国家主義的ないはしは普遍主義的立場からの批判であり、「宗教」の社会的特殊性やその排他性を指摘して、道徳学としての不十分さを言明する、というものである。

以上のように西村茂樹の道徳論的宗教論は、啓蒙主義的な立場と国家主義的立場とを強く打ち出すものであり、それは明治二十年代の社会思想の大きな流れを反映した「宗教」論であると言える。しかしながら、このような「近代的」「宗教」論の背後には、儒学による仏教批判や、普遍的・規範的真理ともいふべき「道」の概念を論究する儒学的思想の伝統など、近世の儒学的伝統があるとともに、自己の様々な「道」の中における特殊な役割や意義を確認する近世の道的な認識枠組みを継承するものでもあったといえる。このような西村の思想構造をより微細に分析していくことで、問うべき課題がより明瞭なものになつていくだろう。

いずれにせよ西村茂樹の「宗教」に関わる言説もまた、日本における近代的「宗教」観の形成に参与するものであったとともに、近代における「道」概念の変容にも何らかの意味で関わったものであらうと思われる。

仏教におけるターミナル・ケアの問題点

—— 仏教の安心 ——

皆川 廣 義

仏教は、人間の生死の苦悩からの解脱の道であり、ターミナル・ケアを重要な活動のポイントとしている。しかし、現在、わが国ではガンなどの末期患者に病名告知ができないことから、うかがい知ることができるように、人々のターミナルにおいて、仏教はその役割をはたしていない。

大阪大学の柏本哲夫教授は、人間のターミナルにおいて安らかに死を受容できるようにするために、①身体的な苦痛、②精神的な苦痛、③社会的な苦痛、④霊的な苦痛のコントロールがなされなければならないと述べている。つまり、全人的な症状に応じたコントロールが必要なのである。この中で仏教は、④霊的な苦痛（スピリチュアルペイン）に対応して、安らかな死をつくりだしてゆかねばならない。教授によると、霊的な苦痛は、わが国では患者より言葉で語られることが少ないが、すべての末期患者にあるもので、人生の意味の問いかけ、苦しみの意味、罪の意識、死の恐怖、死後の世界、超越的な存在の追求、死生観に対する悩みなどであると述べている。

本会の第五二回学術大会で、仏教における死後の世界について、道元禪師の説示の中に考察した。禪師は、仏教伝統をふまえて死後の靈魂を否定しながら、一方では肯定するような矛盾

した説示をしている。そしてこのような禪師の考えは、現在の曹洞宗の葬祭活動の場にも引きつがれて存在している。このような死後観のあいまいさが、現代のわが国の人々に信じられるような死後観を与えることができず、仏教国などと云われながら、病名告知もできない現状をつくりだしているのである。

このたびは、仏教の開祖・釈尊の教えをふまえ、新しい生命科学のデータなども参照にして、現代の人々に受容できるような死後観を考察し、仏教における生死苦よりの安心形成を求めたい。

釈尊は、青年時代に隣人の老病死の苦悩より、自分にもこのような一大事があることを自覚し、深い生死の苦悩に打ちひしがれ、その苦悩よりの解脱を求めて、出家求道されたのである。彼の生死の苦悩は、死後自分の全存在が無化されることの自覚であり、それに裏づけられて死の恐怖が生じたのである。つまり、彼は出家時に、明晰な眼で死後の世界の無を自覚しており、靈魂の存在などみとめていないのである。

釈尊は、六年の求道の後に、菩提樹下で悟りを得、生死の苦悩からの解脱道を発見する。彼の悟りは、まず、自分の老病死してゆく生命の中にある、永遠を求めて生きんとしている生命の自覚である。時間的には、地球上に誕生以来自分まで生きつづけ、また自分より子孫へ永遠を求めて生きんとしている生命のありよう、空間的には、地球上のすべての生物をつくりだしている生命のありようを悟り、この生命が真の自分の当体であるということを悟るのである。この彼の悟った生命の実相は、現代の生命科学も事実であることを明らかにしている。自分の

個としての生命体は、死によって伝承され、永遠を求めて生きようとするのである。生命は、この地球という限られた空間の中で、永遠に生きながらため、個としての生物の死なる自己否定を通して生きつづけるという法則（ダルマ）を、有しているのである。

釈尊は、この自個否定を通して、永遠をめざして生きている生命を、自己の当体と信じ、生死の苦悩を超越して、安心と生きがいをつくりだしたのである。安心は、我執の肯定でもなく、否定でもなく、それらの中道によって得られると説示している。また、すべての人は死によって苦悩すべき身心もなく、完全に我執も滅盡され、涅槃に得るとし、死後への恐怖を否定されている釈尊は、死は完全なる安心の現成と考えるのである。

注

(1) 『死の臨床』第六巻、日本死の臨床研究会、一九九五年。

(2) 『宗教研究』第二九九号、日本宗教学会、一九九四年。

真如苑信者の平和意識

ロバート・キサラ

著者は一九九二年十二月から一九九三年三月にかけて、七つの新宗教教団の信者を対象として平和意識に関するアンケート調査を実施した。調査の対象となった教団は、積極的に平和活

動を促進している日本山妙法寺、創価学会、立正佼成会、松緑神道大和山、白光真実会、および修養団捧誡会と、比較の水準を設定するため、表では平和思想と平和活動を主張しない真如苑であった。

アンケートの質問は主に、実施した当時課題になっていたものを中心に、第二次世界大戦への反省意識、あらゆる武力行使を絶対的に拒否する平和主義の度合い、および平和を実現する手段と活動、という三つのテーマに添ってまとめられる。二年前の宗教学会学術大会の際、著者は第二次世界大戦への反省意識を中心にアンケート結果の一部を紹介したが、今回平和活動を主張しない真如苑から得た結果を検討し、世界平和の実現を重要な目的とする教団との比較を行ってみたいと思う。

真言密教系の新宗教である真如苑は一九三六年に伊藤真乗、友司夫婦によって創立された。七十年代以降急成長を見せたこと、又は神秘的な経緯に基づいた「接心」を中心な行動とすることに、いわゆる新新宗教の特徴的な様相がこの教団にみられる。接心では、「霊能者」と呼ばれる人が霊界からの霊言を取り次ぎ、信者の信仰的な向上に重要な役割を果たしていると考えられる。真如苑自身は接心とチャネリングなど現代宗教における神秘性、又は超能力への関心との関連を指摘し、こうした宗教行動がいかに現代人の要求に答えられるかを強調することが窺える。

著者は以前、霊界への強調によって現実世界での動きかけが妨げられる傾向を指摘し、新新宗教で以前の新宗教が時折示した活発な社会活動の行方が不透明であると論じてきた。実際に、

今回の調査の対象となる一つの新新宗教教団である白光真宏会では、世界平和を実現するために霊界の働きへの信仰に基づいた祈り以外の活動が軽視され、現実世界での具体的な働きかけからの遊離が明確にみられる。

しかし、真如苑では接心の説明においても信者の日常生活での行動への重視がみられ、新新宗教における現実世界に対する軽視を和らげるような教義が説かれている。実際に、真如苑では固有の福祉施設の運営など組織的な社会活動が行われていないが、教団が説く「三つの歩み」のなかに他者への奉仕が促進され、駅前掃除など早朝奉仕やその他のボランティア活動が行われている。

恐らく、教団が積極的に平和活動を掲げていないことが反映されているが、平和活動を積極的に取り上げている他の教団の信者に比べると、様々な平和活動において真如苑の信者の積極性の低さは際立っている。しかし、第二次世界大戦に対する責任の問題、防衛権をも否定する絶対的な平和主義を計るなどの質問の回答で、真如苑信者の平和意識が他の教団に決して衰えていないことが窺える。

真如苑に平和活動への積極的な促進が見られないにもかかわらず、信者の平和意識はそうした活動を教団のアイデンティティとする他の新宗教信者の意識と同レベルにある、という意外な結果が示唆されている。恐らく、新宗教の信仰に入る人々は高い平和意識に傾かせられている、と推測できよう。また、こうした高い平和意識が信仰の有無を問わず広く日本の国民にみられるという仮説も考えられる。今回の調査は何の信仰もし

ていない一般の市民を対象としなかったので、一般国民の平和意識を検証することが出来ない。が、戦争反省などに関するマス・メディアに報道されている情報を考察すれば、国民の意識は決して一致していないと結論できよう。こうした現状の中にも、新宗教を信仰している人々の関心度が高いように思われる。

森田療法と宗教病理

西村 康

森田療法は、現在いろいろな変法が実施されるようになり、外来森田療法が行われたり、治療対象も森田神経質の他に、うつ病、精神分裂病、アルコール依存など種々の精神障害へと拡大されてきている。日本で創案された独自の精神療法として普遍化の方向が推進されてきているのであるが、こうした森田療法の開拓および今後の発展に関して、森田の疾病観ないし健康観と「治療とは何か」ということを、あらためて問い直してみる必要があるであろう。一九二〇年代に創案された森田療法は、その時代とそれに引き続いた時代の社会状況と精神医学・医療のパラダイムに拘束されたものであることは否定できないし、「日本独自」という言葉に付加価値を与え、森田療法への安易なナシヨナリズム的な礼讃評価は、決して豊かな治療的のみりをもたらずとは考え難い。

森田は神経質を「神経症」あるいは「神経質症」とは命名し

なかつたように、敢えて疾病と見なそうとせず、ネガティブな疾病としてとらえたヒステリーや精神遅滞、痴呆、分裂病などと明確に区別し、暗にあるいは露骨に分裂病、ヒステリーなどの精神障害者を劣等視していると言わざるを得ない。彼の健康の指標は「社会適応」にあり、それは肉体的ないし知的生産活動で測られる。森田は神経質症状を「生の欲望」の健康志向の強さと見なし、社会適応観念の過剰性とみて、「あるがまま」で現実適応を旨差させるのである。

しかしその適応すべき社会がどのような社会・社会体制であるのか、社会病理への問いは一切なされない。病者の症状に示される志向性は否定・無視され、「はからいをせず」「あるがまま」に権力体制擁護をし、社会病理を容認、追従することが要請され、治療・治癒とされるではないだろうか。

森田療法と禅とのつながりについて、森田自身「私の療法は禅と一致するからといって、禅から出たものではない。私が神経質の研究から得た多くの心理的原理から、禅の語を便利に説明することができるようになったのである」と述べ、その後も多くの研究者が森田療法と禅とのつながりの深さを指摘している。そうした研究者のまなざしをあらためて検討してみると、禅と森田療法をあたかも並列なものととらえ、両者の共通項を取り出して論じ、あるいは森田理論構築の結果が禅と一致するようになったと主張している。しかしながら、ここで言われている禅は、森田療法の癒しの解説のために「禅の言葉」が便利に引用されているのであって、それは森田療法の独自性の強調、西洋の精神（心理）療法とは異なるものとして位置づけるため

に「禅」が着目されているという側面を否定できない。道元の「只管打坐」即「身心脱落」と森田の「ただ行」即「不安になりきる」「あるがまま」とが果して極めて近似した共通の人間理解であるのかは、現代教学の視角からも再考を要するものであろうと思われるが、精神医学治療を担う治療者が、病者を治療する、病気を治す、病気が治ったということなどをどのようにとらえ、何を指標としているのか、参禅修行と「宗教的癒し」をどのように理解しているのかということを不問にふしたままで、あるいは治療者自身の「宗教概念」や「宗教病理観」を棚上げにし、さらには社会病理の問題に目を閉ざしたままで、森田療法の治療原理と治療構造を拡大、普遍化に努めるべきではないであろう。

森田療法をどのように評価し、活用していくかに先立って、治療者自身のまなざしの病理（内面化された社会病理および宗教病理観）を自己分析し、治療者の主体的な自己相対化の努力を重ねることが治療実践の前提として根本的に重要なことであると思われる。こうした作業により「救う——救われる」「治す——治る」ことの精神病理が明らかになっていくはずである。

近代イデオロギーと仏教

——日蓮系教団を中心として——

笠井正弘

(1) 日蓮主義運動の物語るもの

昭和二七年前後に宗教法人の認証を受けた日蓮系教団と日蓮主義

日蓮主義系…国柱会、正法会、本化妙宗連盟、本化日蓮宗、

法華宗、日蓮本宗、本門仏立宗、日蓮主義仏

立講、在家日蓮宗浄風会、本門法華宗、本派

日蓮宗、本門経王宗

日蓮主義に準ずる教団…日蓮宗、日蓮宗不受不施派、日蓮

講門宗、中山妙宗、本化日蓮宗、日蓮教、法

華日蓮宗、日蓮法華宗

日蓮主義と一線を画する教団…法華真宗、日本山妙法寺大

僧伽、霊友会教団、仏所護念会教団、法師会

教団、妙道会教団、正義会教団、思親会、大

慧会教団、立正佼成会

(文部省編 昭和三十年度『宗教年鑑』より)

日蓮主義は民族主義イデオロギーを取り込んだ運動である。

*明治二十年に『日本及び日本人』が創刊されている。

(2) 日本仏教と国家との一般的関係

マツリゴトウシズメ…朝廷ウ仏教…皇室ウ在地豪族

朝廷と仏教、皇室と在地豪族は対立ではなく相互補完関係を特徴とする

対立は仏教団体間あるいは在地豪族間にある

ヨーロッパの教皇権と皇帝権との対立といった図式は当てはまらない

聖/俗二分法モデルの限界、二重の聖性の世界像

(3) 日蓮系教団と国家との関係

国主諫暁と折伏…相互補完と闘争

諫暁⇨正しい信仰の伝達行為(闘争ではない)

折伏⇨個別の他宗教団体との闘争

(4) 近代イデオロギーと西方浄土思想

西方にある理想世界へのあこがれと誤ったものとしての現世

への批判

西方からの近代イデオロギーへの無防備な信頼⇨戦前の民族

主義、戦後の民主主義の受容

各教団の西欧イデオロギーの主体的受容と政府批判

政府⇨在地豪族の一種との位置づけ攻撃をする

皇室への尊崇は強調する

西欧社会と日本社会の聖性をめぐるモデルの違い

西欧型モデル(二項対立的) ⇨ は対立

聖 俗

教皇権 皇帝権(中世社会)

キリスト教団体 / 国家・政治団体(近世以降)

日本型モデル（非対立的）

*「ハレ」は内包関係を示す

ヒ	ウ	タマ
天	ウ	地（海）
ハレ	ウ	ケ
アマテラス	ウ	スサノオ
マツリゴト	ウ	シズメ
聖性の根元	ウ	聖性の分有（対立ではない）
朝廷	ウ	権門・在地勢力
権門	ウ	権門
権門	ウ	在地勢力
在地勢力	ウ	在地勢力

*対立は朝廷と権門・在地勢力との間ではなく、在地勢力間で発生する。またその対立の根拠は朝廷の聖性の分有の程度の差にあるものであって、質的差ではない。従って容易に入れ替わりうる。

*「ハレ」と「ケ」をヨーロッパ的な「聖」と「俗」の対立図式で捉えるのはカテゴリー・ミスティックである。

現代日本における占いと信仰

——占い館の顧客に対する調査結果から——

鈴木 健太郎

本発表は、都内のある「占い館」を訪れる顧客たちに対して発表者が行ったアンケート（三百サンプル）とインタビューによる調査の結果に基づくものである。「占い館」とは、いくつもの占いブースを並べたスペースのことであり、所属占い師が日替りで登場する。その歴史は比較的浅いが、大都市を中心に多教存在し、今日の占い人気を支える大きなファクターとなっている。

その客層は基本的に二十才〜三十才の未婚女性である。データを列挙する余裕はないが、調査結果によれば、彼女らは諸メディアを通して流される様々な占い情報を大量に消費し、独学して自分で占ってみたり、占い師にくり返し占ってもらったりしている。占いへの依存度も高く、困難な状況で占いに頼る人は、全体の六三%、恋愛や進路・就職に関する意志決定に占いを活用した経験のある人は五二%にのぼる。占いの結果やアドバイスを実生活にまで持ち込むと答えた人の割合も高い。

ところで、こうした占いへのコミットを行っている若い女性たちに「占いをどの程度信じているか」を問うてみると、全体の二一%の人が「非常に信じている」と答え、「まあまあ信じている」人を含めると九六%になる。この数字は、前述の占いへ

のコミットメントの程度（行動としてあらわれた）よりも、上方にシフトしていると言える。この水増しのブレはどこから生じるのか。答として、占い行動よりも占い信仰を水増しする何らかの回路が、占い信仰を高め合い支え合う、いわば緩やかな信仰共同体が、彼女らの周囲に存在していることが予想される。実際、彼女たちは身近に、占いを話題にしたり（七六％）、占い体験を共有したり（八四％）、誘い合わせて占い師を訪れたり（六二％）、あるいは互いに占い合ったりする（四二％）仲間（友人や家族）を持っている。占い信仰はそうした占いシンパの仲間によつて支えられ、水増しされている可能性が高いのである。このことは、占い館や占い師の選択においてマスメディアの影響と同程度に口コミの情報が効力を発揮しているという調査結果とも符合する。

また、今回の調査では、占いの信仰について考えるための、もう一つの興味深いデータが得られた。それは彼女らが「最も信じられる占い技法」として選んだものが、タロット（二八％）と手相（二二％）という、幾つかの共通点を持つ占法であり、三位の四柱推命（一五％）以下を引き離していたというデータである。このタロットと手相という二つの占法は、共に一人一人の違いを尊重した個別的な判断を下せる技法という見かけを備えており、実際にそのようなものとして広く受け入れられている。つまり、私という特別な存在に関するオリジナルな物語を紡ぎ出せると一般に認められているような占法なのである。また、これらは個々人の「内面」とカード配置や手の相との間に照応関係を想定することによつて成り立つという原理的特徴

も有する。外部にあらわれる徴を通して、人間の内面や内奥に隠されたものを明らかにすることによつて運勢や相性などを判断していくものであり、そうした占法だとの言説も広範囲に流布している。このような特徴を持った占法が、他を圧して特に信じられていくことから、占い館の顧客層——現代の占い文化を支える一方の集団——の占い信仰の一面、もしくは背景には、現代若者文化の中心的な信仰・信念となっている二つの確信がひかえていると推論される。それは第一に、「オリジナルな私」が真に充実した生のあり方であるという確信である。第二に、すべての成長・向上の種子が眠っている自らの内面や深層を磨いたり改革していくことが人生の幸福に直結するという確信である。こうした若者文化の信仰・信念と占い文化との関わり、さらにはその延長線上にある占いとニューエイジとの関係を、今後さらに追っていきたい。

入信行為に対する商品経済学的一考察

深 水 頭 真

今回の発表は、従来の宗教学の研究で当然のものとしてきた入信行為の構図に対して、疑問を持つことをその出発点としている。本当に個人は事前の宗教に対する「欲求」に基づいて入信を行うのであろうか。

Lannaccone が「Religious Markets and the Economics of Religion」で述べたように、宗教教団への入信行為は、宗教教団と個人との間の購買行為と理解することができる。それゆえ、我々はこの入信という行為に、購買行為と同様の、「欲求」「選択」「購買」という一連の流れが存在していると信じてきた。

しかし、ポードリアール以下の消費社会の分析によって、この構図は否定された。我々に許されている選択肢は、多様な宗教集団によって構成される「宗教消費社会」の体系とフェティシズムの関与を持つかどうかであって、どの教団を選ぶかという選択肢ではない。一度、この「宗教消費社会」の体系と関与を持つと、我々はその体系が描いた筋書きを演じる以外のことはできない。一見、個人の自由意志に基づいて行われたように思える任意の宗教集団の「選択」は、選択可能な宗教集団群、自らの環境などあらゆる要因の結果としての筋書きを演じているのではない。また、当然、消費社会の体系が貨幣の持つ物語によって媒介されるのと同様、この「宗教消費社会」の体系も、ある物語によって媒介されている。通常、宗教の場合、実際の貨幣はその媒介とはなり得ない。しかし、現実の購買行為において貨幣が象徴した「物語」は、宗教の場合にも、契約の媒介としての役割を果たしている。

具体的に考えて行こう。宗教は自らの機能、「使用価値」にもとづいて一定の「物語」を形成する、その「物語」は、関係者の担保によってさらに構造的に補強されて行く。一方個人は、「宗教消費社会」の体系に関与する限り、それが用意した筋書きを演じた結果として、ある特定の宗教教団に接近する。つまり、

入信という購買契約を結ぶ。しかしこの契約は、「物語」という媒介を通してである。「物語」に対する個人の一方的な信用と献身こそが、宗教と個人の契約関係を形成する。絶対的な信用と献身によって自己の内部に取り入れられた「物語」は、最終的にその個人の中で、「欲求」「選択」「購買」の物語を構成する。たとえば、仮に病氣治しによって特徴づけられる宗教教団が存在したとしよう。この宗教集団がその機能によって構成する「病氣が治る宗教」という物語は、信用と献身によって「病氣が治る宗教へ入信した私」「入信して病氣が治った私」という物語へと変容して行く。また、この変容した物語は、任意性が全く存在しなかったはずの宗教集団の選択に、「病氣に苦しんでいた私が、多様な宗教の中から選択した宗教へ入信する」という、一連の購買行為に見られた物語を付与する。

以上をまとめてみよう。ポードリアールは消費社会を説明する上で、欲求に基づいて生産するのではなく、消費の体系を維持するために、欲求はイデオロギ的に生成されるとして、需要と供給の関係を逆転させている。この分析は宗教の消費社会にも当てはめることができる。つまり、貧、病、争という欲求が宗教を形成するのではない。宗教が自らの消費体系の内部に、貧、病、争という欲求を事後的に形成するのである。また信者にとっては、事前の欲求に基づいて宗教に入信するのではなく、事後的にその欲求は物語として内部に形成されるのである。

北米における禅センターの変遷

浅井 宣亮

北米において「禅ブーム」と呼ばれた風潮が起きてから二十年以上が経過し、初期に設立された禅センターでは、指導者の交代というが行われるようになってきた。本発表は、その指導者の交代に焦点を当てることにより、北米における禅センターの性格と問題点を探ろうとするものである。

具体的には、『アメリカ宗教百科辞典』に掲載されている曹洞宗系禅センターの中で、指導者の交代を経験している「サンフランシスコ禅センター」・「ミネソタ禅センター」・「ロサンゼルス禅センター」を採りあげる。これらの禅センターで創立者から二代目に指導者が交代した原因は、すべて創立者の死去となっている。この際、サンフランシスコ禅センターにおいては、創立者から突出した一番弟子が存在していたので、問題なく指導者の交代が行われた。しかし、ミネソタ禅センターには、内部に突出した弟子が存在しなかったために、外部より指導者を暫定的に受け入れることに決定した。またロサンゼルス禅センターにおいては、一番弟子が指導者となったが、彼は自分が創立したニューヨーク禅コミュニティの指導者でもあり、ロサンゼルス禅センターに常任することはできなかった。そこで代り指導者を指名して、留守中の指導を行わせるようにした。

このような指導者の交代を詳細に観察することにより、次期

の指導者として突出した者が存在しない場合、内部の一人が指導者として選出されるということは、組織の分裂を招き易いということが出来る。またそれを防ぐためには、外部より指導者を招換するという手法が取られる場合が多い。しかし外部から指導者を招くということは、それまでの個々の禅センター固有のスタイルと相反する場合もあり、暫定的指導者として迎えられることが多い。

次に指導者がメンバーに不適格と判断された場合のメンバーの行動に注目することにより、禅センターを二つに分類していく。一つは、メンバーが指導者を解任するケースであり、これはメンバー主導型の禅センターであるといえる。もう一つは、メンバーの方が禅センターから離れていくケースであり、これは指導者主導型の禅センターであるといえる。

以上のように、北米における禅センターの指導者の推移に注目してみると、日本の場合と異なることは、メンバーの流動性の高さと、メンバーの主張の強さであると指摘することができる。このような相異は社会的背景がその要因の一つとなっているだろう。しかし今回の発表では、北米において曹洞宗系禅センターを統括する確固たる組織が存在していないという要因に注目してみた。つまり、北米において僧侶資格を授与する機関が存在しないため、個人によって教化方法が異なり易い。そしてこのことは、日本国内以上に山規山風が重視され、各々の禅センターの独自性が強くなることを意味する。だからこそ、禅センターのメンバー達は、自分達の指導者を選択することに神経を鋭がらせるのだと推論することは可能だろう。そしてこ

れが、メンバーの流動性の高さ、主張の強さの原因の一つになつていと思われる。

また、将来においても、指導者が交代する場合には問題が存続していくと思われる。つまり、内部から一人の後継者を選出することが難しく、外部から指導者を招換すればその禅センター固有のスタイルを変更することになってしまふというケースである。これは、禅センターが北米において安定して存続していくには不利な要因である。しかし、その一方で、様々なスタイルを持つ禅センターが存在することは、禅センターのメンバーの多様な要求を満足させる上では有利であるとも指摘できるだろう。

「カルト」という問題

——現代社会における宗教と家族——

宮 本 要 太 郎

本発表の目的は、カルトそのものを問題にするよりも、むしろある特定の集団を「カルト」たらしめるそのプロセスに内在する、歴史的・文化的特殊性と構造的普遍性の宗教学的意味について考察を加え、そのことをもって、より包括的な問題、すなわち、家族と宗教、社会と個人、男性と女性などの諸関係の宗教学的意味を総合的に考えていくための一つの端緒とすることにある。ここでの発表者の主要な関心は、そもそもカルトと

いわゆる「近代家族」の軌轢が、宗教共同体と家族的共同体との間の緊張関係という古くから存在していた問題の現代の表象でもある、ということにある。「カルト」に限らず、多くの宗教でも、共同体がしばしば家族的特徴を呈すること、他方、家族がその成員にとつて一種の「宗教」でもあることは、家族と宗教の双方が、人間の社会的関係というレベルにおいて、すなわち「共同体」として共通の構造を有していることと深く関連している。そのことは裏を返せば、両者が相互にアンビヴァレントな関係にあるということでもある。ここで信仰の共有に基づく宗教共同体と、それ固有の絆によつて結ばれた家族とが相互に排他的な関係にあるとき、「カルト」という文化的かつ宗教的現象が生じるのである。

人間が自分に身近なある特定の時間・空間に特別の愛着をもちつつ、それを共同で創造していこうとする時、そこに「ホーム」(家庭)という共同性の場が生まれる。しかし、家族の日常の営みそのものに「ホーム」という特殊な時間・空間への志向性が内在しているということは、同時に家族が宗教的緊張の温床でもありうることを示唆している。すなわち、何らかの理由で家族の日常性が、ホームが、そして家族関係がもはやその成員にとつて聖なる存在でありえない場合、その共同体の内部で、一方で新たに聖なる時間・空間を立て直そうとする営みと、他方でその共同体を維持しようとする論理とが、鋭い緊張関係に立たされるのである。「カルト」をこの緊張の一つのあらわれと見ることも可能であろう。

宗教共同体に目を転じれば、宗教共同体の中に、しばしば家

族シンボリズムと呼びうるものに示される、家族的な有り様への志向性を指摘することができる。宗教的な家族シンボリズムは、一方で聖なる存在とのリアルな「関係」を可能ならしめ、他方で信仰を共有する集団に共同体としての在り方を保証する。このようにして宗教的家族シンボリズムは、人間同士を、そして聖なるものと人間とを同時に媒介しつつ、新たな宗教的・共同性の創造を可能にするのである。

以上のことは、「カルト」が問題とされる状況においていかなる意味を有しているのだろうか。「近代家族」とともに「カルト」を生み出している現代社会の構造を宗教学的に見るならば、公的なものと私的なもの、合理的なもの情緒的なもの、男性原理と女性原理、個人と社会、労働と生活、そして聖と俗など、これらの分離と対立とがすべて近代において新しい宗教運動を要請していると見なすことも可能である。このような現代社会において対立せしめられている聖と生の弁証法的統合はいかにして可能か？ 換言すれば、聖なるものを日常的に生きることは可能か？ そして、人間が聖なるものと全人格的に関わっていくことを可能ならしめるような共同体の在り方とはいかなるものか？ 「カルト」は、それと対立せしめられている近代家族とともに、「カルト」を生み出さざるをえない現代の社会的・宗教的構造を逆照射しながら、それらの問いをシリアスな形で我々に突きつけているのである。

新宗教研究の今日的課題

——日系新宗教を手がかりとして——

櫻尾直樹

人口移動や資本の流動に伴う、現代世界の多元化やグローバル化状況は、諸宗教を伝統社会から離脱させ、多文化状況に投げ込んでいく。世界の諸宗教の中でも、日本の新宗教は、海外布教の时期的な遅れはあれ、その状況の中できわめて活発に活動している。本発表は、そうした点に注目して、これまでの日系新宗教研究を反省することを通して、グローバル化時代における新宗教研究の今日的課題を明らかにするものである。

これまで日系新宗教研究は、日本宗教史の流れの中で、日本宗教の展開として、その海外布教研究を中心に行われてきた。

そのため対象社会としてまず選択されたのは、アメリカやブラジルといった日系人のいる社会であった。しかし、諸教団の運動によって次第に非日系人信者が増加し、教団によってはその大半が彼らで占められるようになると、非日系人もその対象となった。そして研究の蓄積の結果、今日次第に非日系社会での研究が盛んに行われるようになり、日本宗教の特徴がより明らかになってきている。

とはいっても、管見によれば従来の研究は、上記のような問題構制から日系／非日系という二項図式に当然ながら拘束されており、それゆえ比較宗教論や文化複合論においてきわめて

豊かな可能性があると考えられる日系新宗教という対象の全体性をまだ十分に捉え切れていないと思われる。もちろん、発表者はここで、日本宗教の展開をトレースする宗教社会学的研究を否定しているのではない。むしろ、これまでの研究をより豊かにするために、別の一視角を提起したいだけである。

日系新宗教研究は、たとえば井上順孝氏や中牧弘允氏らにより、「グローバル化」や「多国籍宗教」という概念によって、マクロ的に分析されてきた一方、異文化接触・文化変容論の枠組の中で説明されてきた。しかしそこでの問題点は、①現地文化／日本文化という二分法による「文化」の実体化、②「適応」概念の受動的分析、③教団主体で信者が従属的に扱われている、④多文化複合状況を対象化できない、の四点である。そのため以上のような概念からだけでは、たとえば発表者が現在ヨーロッパやアフリカ（研究の未開拓な地域）で行っている日系新宗教真光の調査で重要課題となっている、①移民社会、多文化社会における日系新宗教の位置、②土着宗教／キリスト教／真光の宗教的位相関係性が分析できない。すなわち、グローバル化状況下での諸個人における宗教文化複合というミクロな状態を捉えることができにくいのである。

以上のような従来の宗教研究を「マクロ宗教学」と呼ぶならば、それと相補的に機能する「ミクロ宗教学」が、今、日系新宗教研究には要請されているのではないだろうか。マクロ宗教学の一番の問題点は、その問題構制上、教団を主として信者を従としなければならない点にある。そうした視点から見ると、個人の入信過程を「受容」という概念で表現してきたので

はないか。この問題は従来のシンクレティズム論にも共通している。「受容」というよりもむしろ、ポジティブには「獲得」あるいは「接統」として解釈したほうがよいと発表者は考える。後者に基づき、先に挙げた発表者の調査を例にとれば、信者が三者の宗教をどのように主体的に使い回しているか、どのようにそれらに関係づけているかを問うこと。これが必要である。いわばそれは「ユーザー」が諸宗教文化複合をどのように使っているのかと問うこと、すなわち宗教受容論ではなくむしろ宗教過程論である。単純な異宗教・異文化の二者関係性ではなく、現代的状況としての多文化複合を研究し、その全体性を明らかにするために、マクロ宗教学とミクロ宗教学の総合が今日望まれているのではないだろうか。

台湾における日系新宗教の活動とその背景

藤 井 健 志

第二次大戦後の台湾における日系新宗教の活動の歴史をみると、一九六〇年代中ごろが一つの画期であることがわかる。なぜならば、一九六三年に創価学会台北支部が解散命令を受けており、まだ日系新宗教に対する統制がきわめて厳しかったことをうかがわせるのに対し、一九六七年には天理教台湾伝道庁の再開（戦前の一九三四年に開設）が黙認されているからである。したがってこの間に、台湾の国民党政府の日系新宗教に対する

統制が緩和されてきたことが推測される。もちろんこの一事のみで統制策の全体を捉えることはできないが、何らかの変化があったことは確かである。こうした変化に対しては、①国民党政府による社会統制の緩和、②日本における〈台湾独立運動〉の鎮静化、③日・台間の経済関係の緊密化の三つの問題がかかわっていたと思われる。

第一に一九六五年から一九六七年の間ごろに国民党政府を中心とした権威主義的な体制がほぼ確立し、反対勢力が厳しく抑圧されたことにもなつて、政府による社会統制がむしろ緩和されている。また中国大陸への反攻が事実上無意味化したことによつて反共キャンペーンがあまり行なわれなくなつたこともこれに関係している。

第二に戦後の日本において活発に活動を展開していた〈台湾独立運動〉(国民党政府を批判し、台湾人による台湾の独立を目指す運動)が、中心となつていた廖文毅の運動断念と台湾への帰国(一九六五年)によつて鎮静化している。〈台湾独立運動〉は一九五〇年前後から活発に行われるようになり、日本は海外におけるその中心であつた。廖文毅は一九五六年に東京で「台湾臨時共和国政府」を提唱しており、この他に一九六〇年から「台湾青年」を発行していた王育徳や日本語で「台湾人四百年史」(音羽書房、一九六二年)を書いた史明らの活動家が日本にいた。そのため国民党政府は日・台間を往復する台湾人にかなり神経を尖らせていた。国民党政府の反日政策は、単にかつての植民地支配に対する批判・反発からのみきているのではなく、日本における〈台湾独立運動〉にもかかわつていたと思わ

れる。この運動は一九六〇年後半から鎮静化し、以後、中心をアメリカ合衆国に移していく。

第三に一九六〇年代に日本と台湾との経済関係がきわめて緊密なものとなつている。そもそも第二次世界大戦後の日本と国民党政府との間の経済関係はかなり早い時期に修復している。

一九四九年に国民党が台湾に移つてくる以前に両者の間に貿易支払い協定が結ばれ、翌年には正式な貿易協定が締結された。これは日華平和条約締結(一九五二年)以前のことである。日本は一九六〇年までに一五〇万ドルを上回る投資を台湾に対して行ない、同年に台湾の投資奨励条令が改正されたことによつてその額はさらにふえていく。一九六五年には第一次円借款が決定され、両者の経済関係は一層緊密になつていく。

以上の三点が一九六〇年代中ごろの日系新宗教に対する国民党政府の態度変容の背景にあると考える。ここからわかることは、かつての日本の植民地支配が単純に戦後の日系新宗教の統制に結びついているのではなく、戦後台湾の政治・経済の構造の中で、日系新宗教の統制のあり方が決められていたのである。とは言え、それが植民地支配とまったく無関係なものではない。〈台湾独立運動〉も日・台間の経済関係の問題も戦前における植民地時代の人的交流と無関係ではない。むしろ植民地時代の問題が、新しい戦後の政治経済的な問題に姿を変えて影響を及ぼしていると考えられる。

ウエストバージニア州における

スネイク・ハンドリングについて

山中 弘

本稿の目的は、筆者が参加する機会をえたウエストバージニア州ジョロ (Jolo) におけるあるスネイク・ハンドリング (Snake-Handling) 教会の礼拝の様子を紹介し、こうした宗教的現象を理解するためのいくつかの視点を示唆することにある。まず、スネイク・ハンドリング教会の定義と特徴について簡単に列挙してみよう。(一) 歴史的には、アパラチア山麓一帯で活動したバプテスト派の説教師ジョージ・ヘンスリーによって行われた毒蛇掴みを起源として広がったホーリネス・ペンテコステ系の独立した諸教会を指す。(二) 彼らは、主に『マルコによる福音書』第十六章一七〜一八節の箇所を依拠して、礼拝で毒蛇、毒物、癒し、異言、悪魔払い、火との接触、洗足などの儀礼を行う。「信じるものには、このようなしるしが伴う。すなわち、彼らは私の名で悪霊を追い出し、新しい言葉を語り、へびをつかむであろう。また、毒を飲んでも、決して害を受けない。病人に手をおけば、いやされる」。(三) こうした教会の分布は、ウエストバージニア、テネシー、ケンタッキー、ジョージア、アラバマなどの南部ないし中西部の諸州に点在している。(四) メンバーは全体で二千五百名程度だといわれている。(五) 人種的には白人がほとんどで、主にスコットランド、イングラ

ンドの移民の子孫であるという。

次に、一九九四年九月三、四日に行われたチャーチ・オブ・ロード・ジーザス・ジョロのホーム・カミングの礼拝の具体的な様子を紹介してみよう。参加者は三十〜四十名ほどで、親族的な絆が強いように感じた。男女ほぼ同数で年齢は多様であった。礼拝は次のように進んだ。牧師の開会の言葉↓祈り↓踊り↓毒蛇掴み↓説教↓癒し↓踊り↓毒物を飲む↓毒蛇掴み↓説教↓踊り……。はつきりとした礼拝の終了はない。こうしたパターンは、その他の地域の礼拝の報告から考えてごく一般的なものであるように思われる。音楽、特にエレクトーンとエレキ・ギター演奏とそれに合わせた踊りが礼拝を支配しており、音楽と踊りの昂揚のなかで毒蛇が箱から取り出されて掴まれた。毒蛇の数は七〜八匹で、一人で数匹を一緒に扱うメンバーもいた。毒蛇を扱う際に予想していた信者達のトランスは弱いように見えた。説教は牧師だけでなく一般の出席者によっても行われたが、その形式は会衆との応答形式をとっており、参加者全員の強い連帯性を窺わせた。

この宗教現象の解釈に向けて、いくつかの点を示唆してみた。アメリカのキリスト教界は多くのホーリネス・ペンテコステ派を含めて、スネイク・ハンドリングを狂信的な行為であるとしている。また、心理学者、社会学者による従来の研究も彼らを心理的、社会的な逸脱者とする場合が多かったように思われる。筆者はこうした見解に必ずしも同意しない。この宗教現象を理解する際に、少なくとも次の三つの点を考える必要がある。(一) 毒蛇の象徴性、(二) カリスマ的な人物、(三) 聖なるテ

キリスト、である。この特異な礼拝形式ははつきりとした起源をもっており、単純にそうした行為を正当化する聖書の記述があるから実践されているわけではない。ヘンスリーは蛇を纏むという行為と聖書のテキストを媒介しており、それによってある新しい宗教的行為の範型を作り出したと解釈できる。蛇は人類の宗教史の中で多義的な象徴を担っており、それがその宗教的行為の対象として使われているのは重要である。蛇は性的な象徴であるとともに不死の象徴であり、しかも彼らが扱うのは毒蛇なのである。彼らの毒蛇を纏むという行為は、聖書の語る神の力の顕現の証であるとともに、死の克服と再生を象徴的に回復し表現するという意味で、すぐれて聖餐的質を有する行為であると思われる。

アメリカのカルト問題

中野 毅

宗教学を学ぶものの常識として、宗教には「挑戦機能」と「順応機能」があることは周知の通りである。宗教は相反する両機能をもつ両義的な存在であり、この二つの機能のどちらを發揮するかは、時代状況と社会との相互関係の中で決まる。

従って、宗教集団が理想や独自の世界を追求するあまり、ある社会の、ある時代の常識や規範、道徳に当てはまらない考え方や行動をとることも時としてある。その時、国家権力や一般

社会は、常識や慣習、そして道徳の名の下に、それらの運動を反社会的宗教であるとか淫祠邪教であるとかレッテルを貼って批判し、弾圧し、時には殺戮したりしてきた。現在の「カルト」問題を考察し、論議する際も、この両面の事実を冷静に、また的確に把握する必要があることはいうまでもない。

「カルト」と称される宗教は、社会が生み出すのである。もう少し厳密に言えば、社会との相互作用の中で生み出されるという側面と、その社会の抱える諸問題の反映であるという側面を持つのである。本来的で本質的に「カルト」的な宗教運動は、筆者の知る限り存在しない。「カルト」というレッテルを貼られた新宗教を考えると、彼らが当の社会での文化的伝統からは理解しがたい性質を有しており、また時には一部の団体が過度の集金行動のように明らかな逸脱行動をとるのも事実であるが、「カルト事件」として注目されるときは単に新宗教側の特徴のみでなく、周辺社会からの圧力が他方の要因であることが理解できるであろう。その意味で、「カルト」問題は現代における社会の主流派的伝統に立脚した文化ナショナリズムの噴出であり、非主流とみなされる少数派文化への抑圧という側面を持っているのである。

このような冷静で客観的な視点を保った上で、さらに宗教に對するある期待を込めた規範的判断を行い、「カルト」と「宗教」を区別することもできる。「近代」を経験してきた我々現代人は、個人の尊厳と人権、自由と平等の理念の重要性をはつきりと認識している。現代宗教は、伝統宗教であれ新宗教であれ、人間に對するそれらの価値を否定してはならない。むしろ、神

や絶対者のための宗教ではなく、人間としての価値や人格を高めるための宗教であることが求められる。その立場からは、如何に神や絶対者の名の下であろうと、個人の人格を勝手に蹂躪し、本人の同意なしに強制的に変容させたり、ましてや殺したりする権利は、誰人にも如何なる存在にも一切ないと断言できる。

また「マインド・コントロール」や「洗脳」という用語も無定義で広く使われるようになったが、自己の精神のコントロールは全ての宗教に見られ、宗教以外の芸術や教育、政治の分野にも見られる。問題なのは、他人が本人の自覚や同意なしに、薬物や電気ショックなどの物理化学的手段によって、また何らかの強制的な手段によって、精神を操作したり、人格を変容させることである。この二術語を、このように厳密に規定した上で適用する必要がある。もちろん、その実施は許されるものではない。

従って、信者の本心からの同意なしに精神操作や集団自殺を強行したり、ましてや関係のない一般人を無差別に殺戮しても良いというような理念をもち行動する団体があれば、それを「カルト」と呼び、宗教と区別すべきであろう。

大本弾圧事件とオウム真理教との対比

出口 榮 二

大本教団は一九二一年と一九三五年の再度に汎り官権の弾圧を受けた。

オウム真理教側はオウムに対する警察に依る強制捜査を含め国家権力とのいざこざの度び毎に、かつての大本教弾圧事件を引き合いに出され迷惑だ。両教団の相違等明確にし度い。

○吾等の反省と恐れ

本年は戦後五十年又大本第二次事件勃発六十年の記念の年であり、又正に此の時、此の沖繩で、戦前の絶対制国家権力に依り、近代史稀に見る宗教弾圧事件に付て語る意義を深く感じる。だが今日一般大衆の多くの者は大本弾圧事件、大本の存在さえ知らない。その点宣教の不足だと反省している。

然し私事で恐縮だが、私は私乍らに『大本教事件』（三一書房）、又晩教育図書『昭和日本史』第七卷『戦争と民衆』の中で、尚学燈社『図説民衆の宗教大本』で生々しい弾圧の写真を加え訴え、多くのパンフも配布した。だが事件の真相を知らせるのは困難だ。何故なら日本の近代は絶対制下、国民はあらゆる面で「マインドコントロール」を受けて居り又戦後は敗戦を機として極端な迄に戦前の反動で日本社会の公的領域から宗教は締め出され、宗教の存在する正統性を失って了った。

○その恐るべき結果は

麻原の気違いじみたラジカルな終末論やオカルトに若者達は魅力を感じ引かれて行ったのだと憂慮する。

○宗教弾圧とは

オウム側は大本を良く引き合いに出し、彼等は弾圧―常識的意は圧迫する事、押えつける―を口にし自己に有利に拡大解釈して使用する。だが本来の宗教弾圧の意味内容は彼等―宗教ではない―の主張とはいささか違う。今日近代の民主主義社会であって、市民的諸々の自由―表現の自由、集会、結社、中でも其等の自由を総合し包含した深い歴史的意味をもつ「宗教の自由」なるものを抑圧し活動を不可能にする事を弾圧と概念づけられよう。戦前の厳しい時代大本教団は刑事事件に触れる事はなくとも突然警察が襲い、宗教的思想的ならゆる自由を奪い取り抑圧して来た。それが典型的宗教的弾圧と云えよう。今日民主憲法の下信教の自由に守られていて、かつての様な宗教弾圧は出来ない。だが彼等はいくつかの反社会的刑事犯罪を犯している。検束されるのは当然だ。そこに民主主義への社会的進歩が見られよう。だから戦後は刑事裁判を前提にした規制をとる場合が多い。(逮捕、拘留、捜査等)

○両教団に於ける類似点と相違点

大本教団はオウム事件以来注目され話題とされている。『宝島三〇』十一月号に原田実氏の「麻原氏は自らを出口王仁三郎に擬していた。」とショッキングな記事や『くるめずNo.561』の「オウムと大本」に対馬路人氏は大本との類似点として―鎮魂行法に依るオカルトの大衆への魅力的宣伝又終末論的な立替立直しの強調、尚又第二次事件前に於ける右翼との資金的繋がり

(実際なし)を述べ、殊に昭和九年頃のワシントン軍縮条約廃棄運動や天皇機関説撃滅運動等宗教のわくを逸脱して政治団体とみなされ当時の対立した政治の渦にまき込まれたとしている。然し其の結論に「靈魂の改造を行わずして国家の革新は断じて完成されない。」と王仁三郎の人類愛に基づく精神革命への言葉で結び両者の最大の違いが述べてある。

○事件の経過と裁判

先述の『大本教事件』に詳述している。

○信教の自由―オウム事件の意味するもの―

山折首雄氏は「日本人の宗教が壊滅的な打撃を受けた紀元元年になる年かもしれない。」(『諸君』八月号)と警告し又野田宣雄教授は「日本が近代文明の形成に当って宗教に適切な位置を与えることに失敗し」「国家神道と天皇制が強力な規制力を発揮し」「思想や信教の自由を侵害した事は否定出来ない。」「終にオウム真理教のごときもの迄現われるに至った。」(『中央公論』八月号)と。王仁三郎は五十年前所謂「吉岡発言」で日本宗教の今日ある事を又的確に明示している。(前述『大本教事件』参照)。

能楽と祭儀との再会

——大本教における謡曲『西王母』の場合——

永原 順 子

そもそも『西王母』は、中国神話の女神である。その神話は戦国〜漢代〜六朝と変遷を遂げ、最終的には、西王母が帝王に捧げ物を携えて訪れる、という話になる。それが日本へ伝来し、謡曲にも取り入れられる。三千年に一度花咲き実成る王母の桃を時の帝に捧げた後、西王母は優雅に舞い、春風に乗って天上へと帰っていく、という美しい祝言能『西王母』がそれだ。大本教は、能の数ある謡曲の中でなぜその曲に固執するのか。

まず、大本教主たちの能楽との関わり方という観点から大本の歴史を分析すると、次のように大きく三つに分かれる。

開祖出口なおが婦神状態となっていた頃、神に誘導されて能の型を舞う、という話が残っている。その真偽はいずれにせよ、この話が現在まで、大本能楽の始まりとして伝わっているという事は、大本と能を結び付ける何らかの力が存在したことを意味している。

二代教主すみ子の夫となった王仁三郎は、多くの著作の中で、『宗教と芸術との一致』を盛んに唱えた。そして『霊界物語』の中で、西王母を天国における最高神として描き、『言霊界』では、謡曲『西王母』は、「神明の指示によって物された神文」であると記している。歴代女性である教主を西王母の姿に重ねること

で、理想の世として提示された「みろくの世」をイメージ化しようとしたのであろう。彼は自ら舞を舞う機会にはめぐまれないが、ここで大本なりの西王母神話の形が成立したと言える。この王仁三郎を中心とした二代教主死亡までの期間を、模索の時期Ⅱ第一期とする。この時期は、二つの大本弾圧事件を経験した教団の創成期と重なる。

三代教主直日は、王仁三郎たちの遺志を引き継ぐべく、昭和二十一年、大本で初めて「謡曲と仕舞の会」をもつ。以来直日は儀式のあるたびごとに、素謡、仕舞を演じ続け、ついに昭和三十六年、新築の万祥殿能舞台（亀岡）にて、教主による『西王母』演能が行われる。それは王仁三郎たちのめざした神能であったろう。この直日の時代を、教主の性格づけがなされた第二期とする。大本教信徒たちに能楽が浸透し始めたのもこの頃である。

そして、第三期を決定づけるものとして、信徒の悲願である本殿長生殿（綾部）の完成がある。それは開教百周年と時を同じくして平成四年の秋に達成され、翌平成五年五月三日の長生殿内能舞台における『西王母』演能を迎えたのである。間狂言の章句が、百周年と長生殿の完成をことほぐものに変えられたことで、能舞台上に聖地が出現する。そこに舞う教主に、信徒たちは神の姿を重ねたのであろう。西王母Ⅱ教主という図式の上に、さらに神が融合する。

以上の三期それぞれから、能楽が教団成長の歴史と密接に関係していることがわかる。

ジャーニン・バイチマン氏の、シテが舞台上で、ある人格や神格を獲得しているとする「夢幻能Ⅱ通過儀礼説」を用いると、

大本教教主は、舞台上で本当の意味での教主になる、といえる。シテは教主の地位と同時に神性を獲得していくのである。

また、能楽は教団の儀式にも様々な形で取り入れられている。大本教にとって、能とは儀式そのものであるといってもよいだろう。

能楽は、その起源に民衆の脈動する宗教性を持ちながら、武家の式楽と化して以後、その生命力を失ってしまったかのように見える。しかし、大本教における演能活動は、本来ひとつであった能楽と祭儀との再会を、我々の眼前に差し出してくれている。

今顧みると、長生殿での『西王母』は、中世の神事能の雰囲気醸し出していたのかもしれないとさえ思う。能はその生命力を、ひっそりと、だがしっかりと持ち続けていたのである。

大本における二人の

カリスマ的指導者について

長崎 誠人

日本の新宗教の特徴の一つとして、男女一人ずつの教祖的人物の存在を指摘できる。このような教祖的人物については従来、女性がカリスマ的指導者で男性は教義家・運動家であると解釈されてきた。

この解釈には二つの要素が含まれている。一つは、日本の民

俗宗教的伝統と新宗教との連続性である。つまり、神道における巫女と神主の関係や日本のシャーマニズムの伝統などから、新宗教の場合にも神がかりによって啓示を述べ伝えるのは女性であると解釈されたのである。そしてもう一つは、宗教社会学的なカリスマ論である。日本の新宗教の教祖論は、呪術師から教祖への変容過程をカリスマが一元化していく過程として捉えた。したがって、女性だけがカリスマ的指導者で、男性は単なる教義家・運動家、せいぜい日常化されたカリスマか、教祖のカリスマに全面的に依存し従属する二次的カリスマの所有者であると解釈されたのである。

しかし、このような解釈では大本の出口なおと出口王仁三郎という二人の教祖的人物の関係を十分に理解できない。というのは、出口なおに関して教祖のカリスマとしての関係が信者との間に成立していたことは言うまでもなく、出口王仁三郎に関しても二次的カリスマではなく、教祖のカリスマとしての関係が信者との間に成立していたからである。

そしてこのことは、二人の救済財がどちらも唯一絶対の真理として受け入れられていたということを意味する。社会の最低辺を生きた出口なおの救済財は、現世の価値反転の世と捉え、現在にいたる歴史を総体として否定する復古的・反近代的名ものである。したがって、歴史の否定がそのまま理想世界の創造になるという意味で、創造よりも破壊の契機に重点が置かれている。一方、王仁三郎の救済財は脱近代的ともいうべきものである。つまり、精神文明の発達が物質文明の発達のレベルにまで追いつけば、そこに理想世界が開けるとされた。したがって、

王仁三郎の描く理想世界は現世の延長上にあり、そこに到達するためには破壊よりも創造の契機に重点が置かれたのである。

このような二人の異質な救済財が、信者の意識の中では唯一絶対の真理として受け入れられたのは、二人の救済財が全体として一つの救済財を構成していたからである。つまり、二人の救済財がそれぞれ破壊と創造という契機に重点を置いていたため、異質なながらも矛盾することなく、全体として一つの意味秩序を生み出す救済財になりえたのである。

そして、このような救済財の構造が運動過程に反映した。大正期の大本では、なおの救済財に対応して秩序が破壊されて熱狂が支配し、創造の力を秘めたカオスが実現していたといえる。そして、カオスから新たな秩序が創造される局面は王仁三郎によって担われ、大正十年の第一次弾圧事件後、王仁三郎は自ら救世主としてこの世に新たな秩序、彼の言葉では「天国」を実現しようとしたのである。

このような出口なおと出口王仁三郎、両者に関して教祖のカリスマとしての関係が信者との間に成立していたということ、カリスマには「破壊のカリスマ」と「創造のカリスマ」があり、両方そろって革命的力そのものであるカリスマを構成していたということである。大本ではなおを変性男子、王仁三郎を変性女子、つまりなおは体は女性だが霊は男性、王仁三郎は体は男性だが霊は女性であるというが、それはまさになおが「破壊のカリスマ」で、王仁三郎が「創造のカリスマ」ということを示していると同時に、なおのカリスマと王仁三郎のカリスマとが組み合わされてはじめて完全なカリスマになりえたという

ことを意味しているのである。

オウム真理教の修行体験

尾 堂 修 司

教団による「特別イニシエーション」の体験について報告する。

九四年十二月三十一日朝に上九一色の教団施設に到着。サマナとの面接で教団医師による精神医学的治療の承諾書へサインする。これから「風のイニシエーション」「水のイニシエーション」があり、前者は秘儀ゆえ内容は伏せられ、後者は生理食塩水の点滴との説明を受ける。その後ヘッドギアを接続していない状態でつけて寝ながら待機する。翌日の元日の朝第二サテイアンへ移動。二時間ほど待たされて最上階に上がり、そこに麻原教祖がいた。サマナが一人一人名前を呼び上げ教祖からグラスを受け取る。そのさい教祖がグラスに向かってマントラを唱えている。導師のエンパワメントというものである。彼は短い説法をする。このイニシエーションが「風」のエネルギータを上昇させ「ナーディー」（体内の管）の詰まりを浄化すること、誘導瞑想を行うことを話す。そのあとグラスをいっせいに飲む。その時は中身に疑問は抱かず全く儀式的なものだと思った。階下で名前を呼ばれて二畳のブリキばりの個室にはいる。前方に曼荼羅と教祖の写真の祭壇がある。ボディソニックという、ソ

フロアに内蔵された熱をもつて振動する器具に座る。薄暗い中を五分ほど待っていると曼荼羅がゆがみ初めて異常に気づく。個室から出てトイレに行こうとする時サマナに呼び止められる。吐いてはいけないと言われ、その時薬物使用による人体実験だと思い、ヘッドギアをはぎ取る。「ほかの信者の瞑想の邪魔になる。あなたは今危険な状態だ。動物のカルマがでている」と言われ、ほかの個室の中を見せ「普通に瞑想しているでしょう」として個室に戻される。サマナが入り、ヘッドギアを接続し、ヘッドギアをつけるよういわれるが、洗脳されるといふ恐怖から拒否する。外に数人が待機しているのに気づいて出ようとする。「あなたは導師のイニシエーションを拒否するのですね」の言葉を合図に四人程が乱入して暴行を受け、手足をしばられ何か注射される。そのあと意識がなくなる。完全にドアが閉められた後、多くの体験者と同様に何故か転生に關係する幻覚を何度もみる。意識が戻ってカセットから「わたしは生まれ変わった」。「オウム真理教の信者でよかったなあ」「たとえ憎まれようともどんな手段を使っても救済するぞ」など教祖の声が繰り返されていたのに気づく。サマナが入って来て「あなたは何故入信したのですか」「出家するつもりはありませんか」などの質問をする。「今回はこういうようなことになって、驚いたかも知れない。けれど確実にあなたのカルマは落ちたのですよ。またきちんとしたかたちでイニシエーションを受けてくださいね」と話す。結局十二時間ほど独房にいた。その後の「水のイニシエーション」という点滴は、体育館のようなフロアに衝立でできられた一角に、五人ずつ並んで横になり受ける。五百ミリリットル

トルを五時間ほどかけて十数本を看護婦が次々とかえながら行う。衝立の裏に個人用の簡易便器が並べてあり、点滴をもちながら各自で頻繁に行く。ヘッドギアは頭上のパソコンに接続する。点滴がすんで各自で便器を片付け、最初の建物に戻って一日ぶりの食事となる。二日の昼であった。そのあと個人面接で私は「日ごろからの修行が足りないからそのような体験をしたのだ」と言われ、これから「悪しきデータを入れないで教学する」「お布施をする」という誓約書を書くことになる。二日の夕方全てが終了し、地元の支部に教団のバスで帰った。

このイニシエーションとその後様々な事件が判明する過程で脱会を考えたが、その後の教団の展開を末端において知るべく關係を続けた。

特別公開部会

現代沖繩における既成仏教の活動について

長谷部 八朗

平成七年四月一日現在、沖繩県の統計によれば、法人格を有する仏教寺院数は四五カ寺である。その内二〇カ寺が那覇に集中し、残り二五カ寺が他の市町村に散在している。但し非法人寺院が近年那覇を中心にみられ、又、那覇の寺院が各地に別院・布教所などと称して新拠点をつくる動きもあり、寺院の実態は必ずしも充分に把握されていないのが現状である。

上記四五カ寺を宗派別にみると、臨済宗が十四カ寺で最も多く、真言宗九、浄土真宗八、浄土宗三、日蓮宗が合わせて八、その他三となる。臨済、真言両宗が歴史も古く、沖繩仏教の中心的な位置を占めてきた。

しかし、沖繩における仏教寺院の活動の特色を探ろうとする場合、こうした宗派の違いに着目しても、ほとんどみえてこない。宗派を問わず、いわゆる葬式仏教が寺院の大半を覆っているからである。多い所で年間一七〇〜一八〇件の葬儀依頼があり、それが法事が加わるので、一日に葬儀・法事を何件かかけ持ちといえることも少なくない。では、他の日本各地の寺院と事情は同じかというところではない。沖繩には「檀家」なるものが存在しないのである。又「信者」という捉え方も定着して

いるとは言い難い。法制上、檀信徒総代はおくが、実質的には沖繩寺院に寺檀関係はみられないのである。だが近年、葬儀・法事の依頼が増加の一途をたどっていることから、依頼者と寺院の間に伝統的固定的な関係が生まれているのではと推測されるが、実際は、安定した関係というには程遠い。葬儀と中陰・年忌法要を別々の寺院に頼むといった例が日常茶飯事なのである。寺院と依頼者の不安定な関係による寺院経済の軟弱な基盤が、葬式仏教化に拍車をかけているともいえる。

その一方で、仏教が庶民の信仰に取り込まれている面もみられる。各宗教義に対する一般の理解度はきわめて低いが、観音、権現、弥勒信仰などは一種の民俗宗教と化し、庶民になじみ深いものとなっている。拝所をテイラ(寺)と称することもある。とはいっても、そこに寺院や僧侶が積極的に介入した痕跡は、若干の近世史料などを除きあまり見出せない。むしろ、民間の宗教職能者としてユタが、仏教的要素をユタなりの解釈で一般に流通させてきた側面を考慮に入れる必要がある。典型例が、那覇の臨済宗寺院(現四カ寺)、真言宗寺院(一カ寺)にそれぞれみられる「十二カ所廻り」といえる。十二支の各守り本尊を、前者は四カ寺に分祀、後者は一カ寺に合祀したもので、元来前者で行われていた。この参拝をユタが依頼者に指示し、同行する風が、非常に盛んである。それによる費銭収入は大きく、又、寺院の出す祈禱札を求める依頼者も少なくない。そのためユタが本堂で拝むのを、寺側は黙認しているのが実状である。

概して沖繩の僧侶たちは、ユタ信仰に疑問を持ちながらも、あからさまに否定する姿勢はみせない。ある程度は共存しつつ、

長期戦で教化を進めるしかないというのである。それだけかけらは、ユタ信仰の堅牢さを肌で感じているのだろう。そうした中で「十二カ所廻り」を構成していた臨済宗寺院五カ寺の内の一カ寺がそれを廃止したのは、注目される。

寺側に教化の停滞に対する危機感がないわけではない。様々な試行錯誤を重ねてきたが、結局挫折する例が多かった。だが目につく動きもある。僧侶間の宗派を超えた交流が、三十〜四十代を中心に活発になってきている。教化のあり方などをめぐり、意見交換の場が定期的に設けられているのである。さらに、神道、キリスト教、新宗教らと連携した「沖縄宗教者の会」も結成され、沖縄を平和の祈りの発信地にしようとする試みも続けられている。

寺檀関係を持たないことを、寺院と民衆の新たな結びつきへ活かせるか。それとも、葬式仏教色を今後一層濃くしてゆくの。沖縄の仏教は、岐路に立たされているといえよう。

「首里十二カ所巡り」にみる宗教の重層構造

稲 福 み き 子

復帰以降、人々の信仰生活がどう変わったのかを探る手がかりとして、仏教系寺院と民間の宗教的職能者の習合のありようをとりあげた。「首里十二カ所巡り」と呼ばれる宗教慣行において、人々がどのように寺院と関わっているのか、そこに民間職

能者らはどう関わっているのか、また寺院側はそれらにどう対応しているのか、実態を把握することによって、信仰生活の变化の具体相を整理したい。

沖縄への仏教の伝来は、十三世紀に遡る。沖縄の仏教受容の特質として、①歴史的には護国仏教として王家と結びついた ②祖先祭祀・死者供養の面で受容された ③在来の祖先観、死霊観、靈魂観と結びつき、そこに霊的職能者の関与がめだつ ④寺院の聖地化・拝所化がみられる、等があげられる。とりわけ、民間の宗教的職能者を要とする土着の信仰体系と共存する点、檀家組織を欠く点、など選択的な受容のありようを指摘できる。

ところで、「首里十二カ所巡り」とは、十二支の守り本尊に祈願するため、首里の臨済宗寺院を巡拝する民間の宗教慣行をい、十八世紀あたりからみられるという。現在の守り本尊と寺院の関係は、観音堂（慈眼院）が子・丑・寅・午・辰・巳、盛光寺が未・甲、安国寺が酉、西来院が戌・亥・卯の本尊を祀る。それぞれ家族のエト（生まれ年）にあわせて、守り本尊のある寺に詣で、健康と安寧を祈願する。旧暦九月・十月の「屋敷御願」や「健康御願」、年末・年始の「師走御願」や「初御願」などの定期的な巡拝に加え、民間の宗教的職能者の教導により「感謝御願」や祖先祭祀、供養儀礼など多様な種類の祈願に組み込まれて随時なされる巡拝がある。

その巡拝の実態を西の守り本尊をまつる安国寺で、観察・聞き取り調査をした。一九九三年六月から一九九四年十月までの十二回の調査の結果は、①巡拝者の実数は総数で一〇二四組、一六三四人である。暦日によって数値にかなりの開きがある。

性別では巡拝者の八五%が女性である。②定期的な巡拝と非定期的な巡拝を比較すると、年末の師走御願は巡拝者が圧倒的に多い。③巡拝への民間の宗教的職能者の関与はきわめて高い。

とくに、非定期的な巡拝では、職能者の関与がめだつ。④巡拝者の地域的広がりを見ると、ほぼ半数を首里・那覇が占める。

しかし、首里・那覇を含む南部地域だけにとどまらず、沖縄本島北部や周辺離島居住者もいた。

十二カ所巡りの実態をみると、仏教的な慣行とはいえず、寺院の主導のもとでなされているわけではない。民間の側の論理や職能者の関与がめだつ。その慣行への寺院の対応のありようを見ると、それぞれの寺院の機能や組織化の捉え方と関わる。復帰以降、寺院側における組織的・機能的変化は、①本山との紐帯の強化 ②信徒組織の成立 ③水子信仰の普及 ④民間職能者・巡拝の排除 ⑤教義の強化 ⑥民間職能者の組織化 ⑦組織の強化などにわけられる。それぞれの寺院の機能・組織の変化と相まって、十二カ所巡りへの寺院側の対応は、従来の「伝統並存型」に加え、あらたに巡拝を廃した「純粹教義型」、民間職能者を信徒として組み込んだ「融合強化型」と三様に整理できる。

組織宗教の論理と民間あるいは民間職能者の論理の対立、並存、融合、それは寺院の側からみれば布教の強化であるには違いないが、その差異は自らの機能・組織化の捉え方の違いではないだろうか。また、民間職能者の側からみれば新たな価値や意味をとりこんでいく過程だといえるのではないか。

沖縄の新宗教

——「いじゅん」の事例から——

島村恭則

本発表では、第二次大戦後の沖縄に生まれた「いじゅん」という一新宗教を取り上げ、この教団の特色の一つと考えられる、社会変化の中における民俗宗教との関わりの様相を中心に考察を行なった。

沖縄の民俗宗教とりわけユタ信仰の世界は、第二次大戦後も衰退することなく存在し続けた。その場合、ユタの展開する災因論や儀礼は、人々に一定の救済効果をもたらしてきたし、またユタの唱導する父系血縁原理による位牌継承や財産相続の慣習法も、災因論の展開と絡んで、人々に受け入れられてきたのである。

だが一方、かかるユタの世界は現在、沖縄の社会変化、生活様式・価値観の変化に対応して、人々から、過剰で矛盾したものと認識されるようになってきている。もともと、そのような認識を持つようになったからといって、彼らの多くは、旧来の民俗宗教の世界を全面否定することはなし得ず、民俗宗教と、現代の新しい生活様式・価値観との間のせめぎあいの中で苦悩するようになっていくというのが実状である。

こうした状況の中、民俗宗教の伝統を踏まえつつもそれを改革することを志向して「いじゅん」が創出され、かかるせめぎ

あいの解決を行なった。それは具体的に、民俗宗教的の神靈に対する信仰や、位牌によって祖先を祀ることができるとする觀念といった民俗宗教の大枠自体は変えない範囲で、内因的災因論の提示や一元統合的な儀礼的世界の構築、位牌継承・財産相続に関わる慣習の破棄を行ない、これによって民俗宗教の過剰化・矛盾化した現状の改革をなさうとするものであった。その際、かつての沖繩の宗教伝統には存在することのなかった、「悟り」を究極目標とする教義と「修行」を主な柱とする宗教実践とを、本土の宗教に学びつつ独自にアレンジし、有機的に組み合わせさせてこれにあたった点がユニークである。そしてとくに、このような宗教的世界は、人々が、ユタの世界の否定、慣習の破棄を行なう際に抱く霊的制裁の觀念を打ち砕き、民俗宗教的世界の改革をより円滑にすることを保障するものとして機能している点が注目されるものであった。

このような宗教的世界は、もちろんそれに対する抵抗感を抱く人々も一方には存在するとはいえ、しかし一定数の県民に、叙上のようなせめぎあいの苦悩からの救済をもたらしていることも確かなのである。ここに、社会変化にともなう人々の苦悩に対応しようとする土着の新宗教の一つのあり方を見ることができるとして、こうした新宗教の動向に類似した動きは、今後さらに進行すると考えられる沖繩社会の変化、生活様式・価値観の変化に対応して、将来、一般の民俗宗教や他の新宗教においても生じる可能性があるかもしれない。

なお、右の議論の前提となる事例分析は、拙稿「沖繩における民俗宗教と新宗教——龍泉の事例から——」（『日本民俗学』二

〇四、一九九五年）にて行なっているので参照されたい。

民俗宗教からキリスト教へ

——ある福音派教会の成立と発展——

小川 順 敬

沖繩県におけるキリスト教の隆盛は目をみはるものがある。ここでは沖繩の民俗宗教を基盤にした新宗教団体からキリスト教へ集団改宗した一教会をとりあげ、沖繩のキリスト教教会の一端を報告したい。

県南部の玉城村で集会をもつ「主の丘教会」は一九八七年に組織された単立系の新しい教会である。もともと寿根志会という宗教団体が集団改宗をして教会を組織したものである。寿根志会は、昭和四四年ごろに沖繩市のミロク教から分離してできた、ガマ（洞窟）拜みを主とする沖繩の新宗教団体であった。

しかし、昭和六二年ごろ、会の運営に行きづまり、以前交流のあった元牧師の松森善正氏に相談をもちかけた。松森氏は東洋宣教会ホーリネス教会出身で、一時牧会も務めたが、ホーリネスの紛争の際に教団を去り、以来様々な事業とともに、独自の観点から研究を続け、その一環として沖繩のミロク教、寿根志会とも交流があった。このころ松森氏は、聖霊体験を得て、それまでの不信仰な生活を悔い改めたという経験をもったのだが、この旧友たちの申し出に対して福音の伝道をもつて応えた。

そしてその年に四七名の集団洗礼が行なわれた。

教会組織後、旧来の信仰に固執する一部の者たちの反発がありながらも教会は発展し、現在では洗礼者四二〇名を数えるにいたっている。教会は全国にも教勢を広げつつあり、洗礼者の四割は沖縄県外である。これは松森牧師の人間関係に負うところが大きいのであるが、全国へ礼拝、祈禱会のテープを送り、ビデオを主にした礼拝も行なわれ、全国各地に主の丘教会ができてきた。

さて、この教会の特徴をいくつかあげておきたい。教会は聖霊主義的な立場をとるが、特に①キリストの魅りの信仰——復活の強調——、②新生と甦り——聖霊による霊体験の強調——、③聖書にかえれ、が強調されている。

また、沖縄の教会によくみられる伝統信仰の受容や改変といった側面は見られない。沖縄では、ユタや神人が回心をしてキリスト者に生まれかわり、それがきっかけとなって教会が組織される場合があるのだが、この民間宗教者の回心話は多くの人々をひきつけ、また新たな信徒を生む呼び水ともなってきた。

この教会の場合も、宗教団体の集団改宗として、そのような側面も初期の頃は見られたのだが、現在では沖縄の伝統的イデオム（ユタ、ウガンブスク等）を使用した回心話、メッセージは見られなくなっている。むしろ、この教会で強調されるのは「癒し」である。

主の丘教会は様々な賜をもった人物が出現するのだが、特に「癒しの賜（カリスマ）」を与えられた信徒が多い。最近では、特に強い癒しの賜を与えられた女性が出現し、全国で癒しの伝

道活動を行なっている。また医療機関の中で癒しも行なわれている。これは松森牧師が開発した祈りによる整体治療法である。癒しを行うものが祈りによって整体治療を行なうものであるが、患者はクリスチャンである必要はなく、また信仰を強調されることもない。祈りはただ静かに、非常に短かく行なわれるだけで、外面上、一般の医療行為と全く変わることはない。この教会の祈りは静かな祈りだけで、激しい祈りは全くみられない。

また、この教会では新生の祈りという「生まれかわり」の祈りを行なうが、これによって本人の自覚にかかわらず、聖霊を迎え入れたとされる。そして、この新生体験を経た者も、「癒し」を行うことができる。いわば賜りカリスマが万人に開かれて「普遍的カリスマ」が強調されているのである。しかしこれらのカリスマも野放図にされているわけでもなく、牧師の巧みな「力の管理」も行なわれている。

現代沖縄における

キリスト教聖霊運動の展開

池上良正

一九八〇年代以降、世界各地のキリスト教において聖霊運動の高まりが注目されているが、沖縄でも特に九〇年代に入り、プロテスタント教会を中心に顕著な変化が起こっている。現在

では沖繩県のプロテスタント教会の少なくとも四分の一で、こうした運動の何らかの影響が認められる。ここで聖霊運動とは、「聖霊の直接的な働きや霊体験を重視するキリスト教徒の運動」といった広くゆるやかな定義で押さえておきたい。具体的形態としては、異言・預言・「聖霊のバプテスマ」とよばれる聖霊体験・悪霊の追い出し・病気の癒し・リズムカルな歌や踊りによる賛美・手を高くあげる礼拝形式などがあり、欧米では「ペンテコステ・カリスマ運動」の通称が一般的であるが、非西欧圏における様々な現象を考える場合、単に欧米の運動の伝播としては理解できないことから、さらに広い意味をもつ「聖霊運動」を用いる。

沖繩における聖霊運動の背景として、本発表では、具体的な資料や聞き取り事例などを示しつつ、次の二点に注目した。

I 沖繩の牧師・教会ネットワークの超教派的特性。

II 沖繩の伝統的な民俗宗教の基盤。その持続と変容。

I について

沖繩のプロテスタント教会では、教派性と地縁性を主体としたネットワークがほぼ同等の力をもって共存し、場合によっては地縁性が教派性を凌ぐ。そして、この超教派的連合が聖霊運動の母体として機能している。背景には、イチヤリパチョーデー(行き逢えば兄弟と同じ)、ユイマールの精神などと呼ばれるような、個人間・地縁主体の汎発人的交流があり、その中核には、差別・戦争体験などをバネとした「沖繩人アイデンティティ」が認められる。その結果、本土では水と油とされる「福

音派」と「ペンテコステ・カリスマ派」の積極的な交流と協力関係が見られる。ここでは本土の集権体制に反発してきた「沖繩バプテスト連盟」の媒介者の役割も大きい。特に注目したいのは、周縁のもつ開放的・創造的エネルギーである。すなわち、日本という国家における沖繩の「周縁性」が逆に「世界性」を開くという特性が、この聖霊運動の展開にも指摘される。これは「教派のキリスト教」の発想を乗り越える「地域のキリスト教」の、創造的な可能性を暗示している。

II について

ここでは、キリスト教聖霊運動の「癒し」「悪霊との戦い」「救済体験」などの具体的事例に即して、ユタ・カミンチュなどによって支えられてきた霊的世界像の持続と変容の過程に注目した。まず沖繩の伝統的宗教文化に顕著な「人の霊性」「場所の霊性」「系譜の霊性」への配慮が、聖霊運動においても様々な形態において認められる。特に興味深いのは、女性牧師の重要な働きをはじめ、「屋敷の四隅の祈り」「地域を縛る悪霊」「悪霊の通り道」「死者のとりなしの祈り」「先祖の罪の断ち切りの祈り」などの発想に見られる、伝統的観念の再生と変容の諸相である。

一方、伝統的世界像を支えてきた「共苦共感」の災因論、すなわち様々な神霊・祖霊や他者が抱く怨念や甘えの心情を感得して和解をはかる解決方法は拒否され、あらゆる災因を「悪霊」に託して一括排除する「追い出し」「霊の戦い」などの方法がとられる。和解と共苦共感の対象は、「インナー・ヒーリング」とよばれる癒しの技法に見られるように、父なる神(またはイエス)に一元化される。

このように、沖縄における聖霊運動は、制度的・教典的宗教の理念と、地域のもつ宗教的創造性とが融合・葛藤を繰り返す現場であり、キリスト教の土着化の問題はもとより、沖縄の宗教文化の持続と変容を考える素材としても注目される。

沖縄社会における創造される祖先の問題

安達義博

沖縄の現代社会において、新たな祖先の歴史が獲得され、そこに基づいた祖先祭祀が実践されつつあるという状況を、沖縄的なアイデンティティの獲得という観点から論じる。アイデンティティの獲得を、自分の本質存在（「自分とは何であるか」）に関わる営みであり、しかも、生活世界の中の自己のあり方（「事実存在」）を基礎として、自分の本質存在を確認しようとする営みであると規定し、そのアイデンティティ獲得の営みが沖縄社会ではどのように行われているのか、また、そのような営みを支えるどのような物語が沖縄社会を覆っているのかを考察する。このテーマは「門中化現象」、「系図作成」、「シジタダシ（筋正し）」、および「聖地巡拝」などの沖縄の今日的状況と密接に関わっている。

〈事例1〉「久志若按司之系統記録」は、那覇市の系図作成家に依頼して名護市辺野古の門中が作成したものであるが、それによると、辺野古や久志周辺地域のいくつつかの家系の祖先の系

譜が歴史的、神話的英雄へと遡及され、それに基づいた聖地巡拝が行われていることがわかる。

〈事例2〉旧首里士族易姓門中は、戦後に総合的な門中系図の作成が行われた際、原本では「父母不詳」となっていた始祖浦添親方寛安の出自が明らかにされた。すなわち、始祖寛安は尚真王と浦添掟の長女との間に生まれた外子で、真鍋樽の長男として育てられ、長ずるにおよんで母親がその経緯を尚真王に申し出て認知され、土籍を得たという。旧士族の系統でありながら、近年になってより大きな歴史的英雄へと系譜が遡及されているのである。

〈事例3〉旧首里士族門中楊姓与世田門中は、大正期に作成された「祖先乃由来記」によって、始祖が尚円王の子であることが明かされ、より大きな祖先への系譜遡及が実現されている。すでに系図を持っている士族階級においてもより大きな祖先を獲得しようとする動きが見られる。

このような旧士族層の動向をみると、祖先獲得の動きは、たんに系図を持たない人々が系図を獲得しようとする現象というだけでは説明しきれないものがあることがわかる。

これらの事例により、沖縄においては、アイデンティティの確認が次のように行われていることがわかる。現在に、現在の視点から祖先の歴史を開き、その歴史に自己を関係づけることによって、それを基礎として、自己のアイデンティティ（「自分は誰々の子孫である」）を確認しようとしている。その際、どのような歴史が開かれるか。この歴史の開示に関して大きな物語が沖縄社会全体を覆っているように思われる。それは祖先の系

譜をより大きな祖先（歴史的、神話的英雄）へと遡及していくとうとする物語である。つまり、沖繩の歴史的起源へと、あるいは神話の世界へと遡及していくとうとする特徴を持ったものであり、しかも、沖繩の文化的中心へと収斂し、沖繩の世界の内部で完結するような性質を持った物語である。このような大きな物語の末端でそれぞれの小さな祖先物語（祖先由来記）が創り出されているといえる。その末端を担っているのがユタ的職能者、三世相、物知り、書物繰り、あるいは易者である。

その祖先由来記を根拠に祖先祭祀が行われる。したがって、歴史的英雄へ遡及する祖先由来記を獲得することは、いまや沖繩の社会的行事となつている聖地巡拝の正当性を獲得することになる。というのも、沖繩の聖地は基本的に歴史的英雄にゆかりの場所であり、沖繩における聖地巡礼とは祖先祭祀がその中核にあるからである。祖先の系譜が歴史的英雄と結びつけられることによって、たんに歴史的遺跡であった場所が自分自身の祖先ゆかりの場所となり、そこにおいて自分の祖先に対する祖先祭祀が営まれることになる。こうして自分の現在が確保されることになる。現在の沖繩社会において、祖先祭祀としての聖地巡拝は祖先獲得の結果ではなくて、その原因のように思われる。

八重山における祭司制の動揺と

民間宗教機能の変容

櫻井徳太郎

琉球の伝統的神道は大きな転換期に立たされている。その要因には、本土の地域神社が遭遇する諸条件と共通するものが少なくないけれども、特有な事情の加えられている点を看過するわけにいかない。しかも同じ琉球弧でありながら、奄美、沖繩、宮古、八重山の諸地区ごとに地域的な差違が指摘できるので、各地区の臨地調査をすすめてつづつ、相互の比較をこころみなければならぬ。そうした一貫する作業過程の一節として、今回は八重山群島を採りあげる。

琉球神道が御嶽信仰で果たす重要な重みを考えるとき、御嶽祭祀を担う神役とその宗教機能に眼を向けざるをえない。復帰後の混乱をへて島内秩序が回復するにつれ、組織や儀礼なども一時的に整序された。けれども最近の都市化、観光化にともない、観光地の繁栄と対照的に、在方と離島の過疎化がすすみ、在来の生き方は大きく変貌した。

王朝時代において絶対の祭祀権を掌握した大阿母（ホーラザーマイ）や、各間切ごとに任命された公儀司（クージーイチイカサ）の権威は、ともかく一応の体面を保ってきた。しかし、戦後のアメリカ統治下における政治・経済上の大変動、そして復帰後の高度経済成長の余波をうけて都市化がすすみ、御嶽信

仰を支える旧来の地域共同体は解体の危機に見舞われ、住民の地域的まとまりを打ち壊す結果をもたらした。そのために大きな衝撃をもろにうけた神役組織や宗教機能もまた、解体・変質を余儀なくされるにいたった。

その状況は、人びとによって「ツカサ崩れ」（チイカサ・クブル）と称されている。そうした実状を石垣本島の石垣市四箇市街区）とその近郊の平得、周辺村落の宮良・白保・名蔵・川平、そして竹富・黒島などの離島で検証してきた。つまり都市化の著しい地区と過疎化に悩む地方との対比を点検したわけである。

ツカサ崩れ、つまり神役制崩壊の最大要因は、神女継承原理の弛緩ないし変更である。この傾向は何れの地区においても免れない現象である。後継者の欠員を補充するために注ぐ生々しい努力には感心するが、もはや限界に達したようである。ユタなどシャーマンの判示はんじによっても、ついに候補者が現われなくて、空席のままになっている御嶽も少なくない。都市部では兼帯制で凌ぐところがふえている。

しかし最も注意しなければならないのは、御嶽など共同体祭祀にみられる宗教機能の変化である。常任の神役が空白となった地区では、チイカサ、チカー、シカサの代役としてバグイ、チイジイリイなどの脇役が勤めて一時は凌ぐ。だが混同、脱落、略化は目を被うばかりである。かくして氏子の信頼をつなぎ止めることができないとなれば、人びとの心が、信のおける他の宗教職能者へと傾くのは自然の推移と言えよう。そこに目をつけた各種の宗教団体が、新しい信者を獲得するために頻りと奔

走する。まさに民間は、そうした雑多な宗教者の草刈り場と化した様相を呈している。

だからといって人びとは、直ちに伝統的な神道信仰をいつきに捨て去るかと思えば、簡単に断言できない。その経緯を明らかにするために、個人や家レベルにおける身近かな宗教情況を詳細に分析する必要がある。御嶽の神に支えられてきた祖先以来の伝統は、永い時間の経過とともに定着し、容易には捨てがたい基盤を堅持しているからである。

たとえば市街区の四箇のように、商業化、観光化が浸透し、それに関連する地場産業がおこり、ホテル、レストラン、バーなどが建設される。この産業構造の変化につれ、商業主義にもとづいた御嶽信仰の再生、そして商売繁盛を期待して、しきりにニガイグトウ（祈禱・祈願）の需要がふえてきた。それに応える形で、呪術宗教化の著しい神女（カンピトウ）が、勢いを盛り返し始めた。

こうして新旧織りませでの多彩な動きが、八重山の御嶽信仰の復興をもたらす起因となるかどうか、今後の動向を見守る必要がある。

会報

○本号は、第五四回学術大会紀要であるが、本号掲載の他に以下の研究発表があった。(発表順)

第一部会

法と宗教——戦後史における公的・私的宗教——(井門富二夫)

G・ヴァン・デル・レーウにおける生と宗教(華園聰麿)

第四部会

鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』について(環栄賢)

吉蔵の『成実論』批判について(ジヨアキン・モンテイロ)

第五部会

顕彰隠蜜義考——親鸞思想における特殊と普遍——(高満也)

山寺・夜行念仏について(渡辺喜勝)

自覚自証の仏道——親鸞開頭の仏道の積極性——(藤原正寿)

第七部会

沖繩梵字金石文の研究(齋藤彦松)

シャーマンのイニシエーションと夢——新潟市の事例から——

(佐藤憲昭)

第九部会

大本教とオウム真理教との間(池田昭)

なお、発表を取り消したものは(部会、発表予定順)、第一部会 宗教学の矛盾(島田裕巳)、第二部会 波多野精一における

自己と他者(安藤惠崇)、第三部会 大主教ニコライの日本理解(尾田泰彦)、第四部会 近代インドにおける仏教復興運動の意義(彦坂周)、第五部会 親鸞の仏道における救済と覚醒(延塚知道)、浄三業について(佐藤正伸)、出世本懐論(青山法城)、第六部会 吉田兼俱の神代卷講釈について(田辺建治郎)、禅思想史上における因果と仏行の問題(原田弘道)、日蓮遺文と注法華経の関連(関戸堯海)、第七部会 『宗教経験の基礎的構造』をめぐる(長谷武久)、聖者崇拜のインドと日本の比較研究(保坂俊司)、第八部会 生活組織としての宗教(松井圭介)、「水子供養」の発生(鳥井由紀子)、新聞投稿にみる現代人の葬儀観(村上興匡)、第九部会 『モダン/ポストモダン』による幸福の科学の考察(清家久美)

○訂正 会員名簿

正

九頁 植田 重雄 早大・名誉教授

四四頁 蟹沢 慶子 045-231-2148

七四頁 寺石 悦章 0298-58-1441

お詫びして訂正いたします。

○事務局からのお願

年会費の振込用紙に住所・職業等の変更をご記入の際は、必ず表面の通信欄にご記入下さい。裏面は送信されないので、使用なされないようお願いいたします。