

# 宗教体験の判定規準としての実践

—— J・エドワーズと L・ワイトゲンシュタインの比較考察 ——

藤原 聖子

〔論文要旨〕 ある人が真の宗教体験を得たか否か（または宗教体験 A と B が同一か否か）を判定するためによく用いられる指標に、①④体験最中のヴィジョン・脳波ないし⑤体験後の超能力、②体験後の実践がある。①と②の対立は、従来は概して宗教の本質を神秘性に置くか、道徳に置くかの違いとみなされてきた。宗教史上で②を重視した代表者には、体験者による体験記述や、他者によるその理解は誤りうるといった理由で、体験者が善き行いをなすか否かに注目した J・エドワーズがいる。しかし、後期のワイトゲンシュタイン哲学から見ると、この対立は言語観・認識論上の違いとなる。すなわち①をとる立場は言語対象説・心身二元論に基づき（反①とはいえ、エドワーズの立場もこの点では同じ）、その論理的難点を克服するものとして②が改めて選ばれる。本論では、W・プラウドフットによるエドワーズ解釈を修正することを通して、両者の実践論的立場とワイトゲンシュタインの立場との違いを示す。

〔キーワード〕 宗教体験、実践、J・エドワーズ、W・プラウドフット、L・ワイトゲンシュタイン

## はじめに

「ある体験が真の宗教体験か否かはいかに判定できるか」という問いは、古来、多くの宗教において一大問題となった。より議論を呼びやすく、特別な組織的審査が行われやすいのは、宗教体験が非日常性の高いもの、ないし何かきわだった宗教的資格・境地の獲得に関わるものの場合（悟り、回心・啓示・神秘体験等）である。

新新宗教と呼ばれるような、神秘的体験志向の強い現代宗教においてもこの問いは関心事であるが、そこでの答えにはある傾向が見受けられる。宗教体験が本物であることの証拠として、体験最中の脳波、ヴィジョン、また体験後に発揮される超能力といったものがよく引き合いに出されるということである。一般化すれば、宗教体験の判定材料が、(a)心や脳といった内面における何らかの実体(ヴィジョンは体験者本人にとつては外的実在ともなるが、言葉が示すように視覚像的なものとしてとらえられている)、(b)あるいは可視的な形で(その存在・作用を表すことのできる力・エネルギー状のものに求められることが多いのである)。

宗教学は宗教体験の真偽は問題にしないと普通は考えられている。しかし、この話は宗教学とは決して無縁ではない。ある宗教体験を真正と判定することは、それを特定の模範的宗教体験と同じとみなすことである。したがって体験の真偽の判定方法とは、二つの体験を同じものと判断する方法の一類型と考えられる。この体験を同定する方法という点で、宗教学は昨今の宗教界と共通性をもつのである。例えば、近年の論争に、宗教体験と言語の規定関係をめぐる普遍主義と相対主義の対立がある。対立点は、宗教体験は前言語的なので人類に普遍的か、それとも宗教体験といえども言語による規定を受けており、文化・宗教ごとに個別的吗である。だがこの論争では、宗教体験が普遍的か相対的かは、体験中に見るものがどの体験者でも同じか、または特定の宗教に属する体験者の間でのみ同じかにかかっているという前提がある。すなわち、普遍主義・相対主義どちらの立場でも、特定の宗教体験をもつことは、体験中にある一定のヴィジョン・像を得ることとされている(II(a))。この体験同定方法は、宗教体験を知覚(特に視覚)とのアナロジーでとらえる宗教体験観を下敷きにして<sup>(1)</sup>いる。他方、力・エネルギーの有無による体験の判定(II(b))についてみれば、体験に限らずおよそ宗教的なもの全ての指標を超自然的・非人格的

「力」とする立場は、宗教学の中で大きな位置を占めている。H・G・キッペンベルクは、初期宗教学において、種々の宗教起源論が次第に広義のデユナミズムに収斂した経過を指摘している。<sup>(2)</sup>

今ではこのような (a)(b) 体験同定・判定方法 (以下「心理主義的」と呼ぶ) が浸透しているが、歴史上で同じく重視されてきた方法としては、体験者の体験後の「実践 practice」を宗教体験の試金石とするものがある。中でも、この方法を唯一の信憑性のあるものとしたのが、アメリカプラグマティズムの先駆者とも言われる、十八世紀の神学者ジョン・エドワーズである。エドワーズは、宗教体験 (特に回心体験) の真偽を判別する最も確実な指標は、体験後に体験者が真のキリスト教徒にふさわしい行為をなすか否かであるとした。

この別の選択肢と比べて見るならば、心理主義の同定・判定方法は、内的実体 (像、脳波、感情等) や外的実体 (力等) によって宗教体験の有無・同一性を証拠づけるという点において物理的・即物的であり、近代的経験科学の実証主義的方法を連想させる。しかし、心理主義の体験同定方法は、単に歴史的・文化的に規定されている可能性があるだけでなく、論理的にもある限界をもつ。そのことを宗教に限らぬ一般的な問題として論じたものに、ウイトゲンシュタインの後期哲学がある。これについては別稿で論じたので割愛するが、今注目したいのは、ウイトゲンシュタインもまた、体験 (「理解する」「読む」等、心理主義においては心理・意識作用とみなされている現象) の同定・判定は、「実践」に基づくとしたことである。<sup>(4)</sup> このウイトゲンシュタインの「実践」は、エドワーズの宗教体験論における「実践」と同じではない。エドワーズが心理主義的な体験同定方法をとらないのは、他者の体験内容は外からは不可知であり、また本人によるその報告は自己欺瞞を含みうるといった理由による。これに対してウイトゲンシュタインは、エドワーズにも心理主義にも通底する主客二元論的な認識論自体を批判の射程に入

れているからである。

以下では、ワイトゲンシュタインの実践論（ならびにそれに基づく新たな宗教体験論）と既存の宗教体験論の実践論の違いを明らかにすることを目指し、後者の代表としてのエドワーズの理論を検討していく。その過程で、まず最近の宗教体験論の重鎮、W・プラウドフットによるエドワーズ論をとりあげる。というのは、それが現在の宗教学で心理主義がいかに浸透しているかの例証にもなるためである。エドワーズ研究は近年盛んであるが、心理主義の風潮が強いために、その実践論的宗教体験論は誤解されやすい状況に置かれている。プラウドフットは宗教体験論者の中では実践論的言語哲学を最も意欲的に取り込み、新局面を切り開いたと評価されており、ワイトゲンシュタインアンと呼ばれることもある。しかし筆者の見るところでは、そのプラウドフットすらも、心理主義に根底ではなお追従しており、そのためにエドワーズの宗教体験論のポイントを逃している。そこで、プラウドフットの解釈を修正することを通してエドワーズを理解するという段取りで議論を進めていきたい。

### 一 エドワーズの宗教体験論に対するプラウドフットの評価——概観——

エドワーズの宗教体験論の中で、本論との関係で特に重要なのは、真正なる宗教（回心）体験を得たことの最も有力な根拠は、体験者が真のキリスト教徒、聖者（聖徒 saint）にふさわしい実践を示すこととした点である。エドワーズは十八世紀のニューイングランドの大覚醒を主導したのにもかかわらず、この見解は当時のピューリタンの間では主流ではなかった。回心体験談が発達したことが示すように、宗教体験の真偽を見分ける材料を、体験者が自己の体験を内省して行う報告に求める方、すなわち筆者のいう心理主義的見解が一般的だったのである。これ

に対してエドワーズは、体験について偽証する方が聖人に偽装するより容易なので、体験談は信頼がおけないとする。確かにエドワーズは『回心体験談』を記してはいるが、その中ですら次のように述べている。

「私がよく人々に示していることは、他人の心を知ることはいかに不可能か、牧師や他の人々の判断のみに依存することがどんなに危険かということである。そして結果において誠実さを表す方が、言葉のみで誠実さをどう表すよりもよいのだということを何度も主張してきた」(F.N. pp. 176-177)。(5)

そして、後述のように『宗教感情論』では、宗教体験判定上の最も確実なしるしを「実践」と明言している。

プラウドフットはこのようにエドワーズが宗教体験の同定に際して実践を重視したことに注目し、W・ジェイムズとの比較考察を行っている。(6)

その前提となる、プラウドフットの宗教体験論の基調は以下の通りである。プラウドフットが従来の宗教体験論の中で問題視するのは、宗教体験は前言語的であり、かつそのみから「理解」されべきだとするロマン主義・現象学的傾向である(以下固有性論と表記)。その批判としてプラウドフットは、言語が体験を形成することを大前提とする。そこまでは現在の宗教学に広く見受けられる論点だが、プラウドフットの特徴は、その言語による体験の規定として、体験「内容」が体験者の言語に従って形成されるというよく指摘される点に加えて、体験の「起源」についての「知識」が体験と不可分であるという点に着眼した点である。固有性論者は宗教体験を前言語的・前反省的とする。しかしプラウドフットによれば、体験者が体験を特異な宗教体験であるとみなす限りは、それは本人が体験の最中に体験の起源・原因が何であるか(つまり、神的存在が体験をもたらしたことを)知っている、ないし推量しているということである。端的に言えば、体験者は体験について因果的「説明」を行っていることになる。

プラウドフットがエドワーズに注目するのは、この体験の因果的説明という問題を中心にジェイムズと比較し、後者のロマン主義的護教性による理論の歪みを指摘するためである。ジェイムズは心理学者、エドワーズは神学者であるのに、後者は時代が早いこともあってロマン主義の影響を免れており、宗教体験を知性と背反するものとはしなかったというのである。

プラウドフットによれば、このような両者の違いは、体験の同定・評価についての考え方に反映されている。周知のようにジェイムズは『宗教的経験の諸相』の冒頭で、宗教を神経病に由来するとする医学的唯物論に見られる還元主義的「説明」を批判している。代わりにジェイムズは、宗教体験の意義の「評価」は、体験の原因「説明」とは無関係に、結果としての「実践」の吟味のみに基づくべきとした。これに対し、エドワーズが実践を体験判定のよりどころとしたのは、還元主義を避けるためではなく、体験が神によってもたらされたかどうかを知るためである。つまり、エドワーズの真の関心は、体験の結果よりもその原因にある。体験の結果としての実践を判定根拠に選んだのは、体験の原因を「説明」するためだったのである。またジェイムズは、体験者に内在する（体験者自身の内観による体験記述に依拠する）宗教体験の「理解」と、科学的な宗教体験の「説明」とを峻別する。しかしエドワーズは、体験者の内観の正確さに懐疑的だっただけでなく、体験者自身は体験においてその原因を神とみなしていること、換言すれば内観が因果的「説明」を含んでいることを示唆した。このように、エドワーズは価値評価対原因説明や、理解対説明の二分法からは自由だったので、宗教体験の評価・理解においては因果的説明が不可欠な前提であると見抜いたということを、プラウドフットは高く評価するのである。

以上のように、固有性論者の護教性が理論に支障を生んでいれば、それを正すことは確かに必要である。しか

し、プラウドフットの理論はこのように専ら反ロマン主義という観点から組み立てられているので、結局はロマン主義対合理主義、その近年の変種である宗教体験に関する普遍主義対相対主義の対立の構図の中に止まっている。筆者が問題視する心理主義は、この普遍主義にも相対主義にも共通するのだが、プラウドフットにはそのような視点は<sup>71</sup>ない。ウイトゲンシュタインとせば、エドワーズの実践論も、心理主義と共に近代の理論枠組みに属するのだが、プラウドフットは単にロマン主義的でないという点のみで満足している。それどころか、次のように自ら心理主義の知覚アナロジーをエドワーズの理論に投影し、曲解してすらいるのである。

## 二 エドワーズの宗教体験論に対するプラウドフットの解釈の問題点

### 1 「新しい感覚」について

プラウドフットによるエドワーズ論の主な問題点を二点挙げるが、第一点は、エドワーズの「新感覚 new sense」という概念を、プラウドフットは宗教体験を知覚経験に準えたものと解釈しているところにある。

これについてプラウドフットが取り上げているのは次の箇所である。エドワーズによれば、宗教体験を経て聖者になった者は、全く新しい種類の「感覚」を得る。

「……これは、いわば心のもつ新しい精神的（霊的）感覚（sense）、ないし新種の知覚（perception）あるいは精神的感覚（sensation）である。この感覚は、ちょうど味覚が他の感覚と異なるように、その全本性において既存の心の感覚のどの種類のものとも異なる。そして、この心の新しい感覚を用いる真の聖者は、霊的また神的なものの中に、凡人が知覚するものと全く異なる何かを知覚するのである。それはちょうど、蜂蜜を

眺め、触ることだけで得る蜂蜜についての観念と、蜂蜜の甘い味が別物であるのと同じである」(RA, p. 71)。

宗教体験を知覚のようなものとするアナロジを念頭に引用箇所を読むと、宗教体験の真正さを確認するのは知覚の直接性に比される体験の特質であると述べられているような印象を受ける——蜂蜜を味わうことは、ある所に生えている木についてただ人から話を聞くのではなく実際に実物を見ることに相当し、同様に神的存在について単に書かれたことを読むのではなく実際にその現前を見ることに相当するというように。そこでプラウドフットは、

『宗教感情論』で興味深いのは、宗教上の確証を一般の表象の直接性 (direct presentational immediacy) と同一視するロックの思想を用いた所ではなく、そのような直接的に明証的なものに訴えることへの懐疑の方なのである<sup>(8)</sup>と述べる。そして「新感覚」の概念は、単に宗教感情が一般の感情と異なる種類のものであることを示すために用いられたに過ぎないとする。だが、この箇所でもエドワーズは本当に知覚経験の直接性を問題にしているのか。蜂蜜を眺め、触ることもそれを味わうことと変わらず直接的な知覚ではないのか。

知覚アナロジをとりはらって読み直してみよう。蜂蜜を味わうという比喻によってエドワーズが表したのは、物事の核心が「わかる」ということではないか。すなわち、宗教体験を得た者は、宗教の最も重要な次元を初めて「理解できる」ということである。体験を得る前も、既にある宗教の信者であれば、その宗教に関して何らかの知識は持っている。ところがよく言われることに、体験を経ると、同じ対象についてより深い意味があることに気づく場合がある。このことは、「客観的な知識 objective knowledge」と「経験的な知識 experiential knowledge」の別として当時のピューリタンに広く受け入れられていたものである。<sup>(9)</sup> エドワーズの言葉では、

「このことから明らかなのは、聖書の中で霊的理解と呼ばれているもの、すなわちその本性の上でも種類の



上でも普通の（回心していない）人間がもついかなる知識とも全く異なる、神聖なることからについての理解というものが存在するということである。……精神が思弁的機能を用いてものごとを見るだけのことである単なる概念的な理解と、精神が単に考えたり見たりするだけではなく味わい感じることである心の感覚（the sense of the heart）とは区別されるべきである」（RA, pp. III-112）<sup>(9)</sup>。

ならば「新感覚」とは、宗教体験を機に心の中に宿る、そのような特別な理解を可能にする能力、一種の「素質・傾向性 disposition」を指すのだと言うことができよう。ちょうど我々が文学的才能や「センス」がない者は詩を十分に理解することはできないと言うように、ピューリタンは未回心者は聖書を読むとき深く「感動 impress-ed」することがなく字義通りの理解しかできないと考えたのである。

さらにエドワーズによれば、この傾向性を得ると、新しい知識を得るだけではなく、真のキリスト教徒にふさわしい善き実践を始めることができる。エドワーズは新感覚を「人間本性の新しい原理」といいかえて次のように述べている。

「本性の原理というのは）古いものであれ新しいものであれ、本性の中にある魂の諸機能をどのような様式で働かせるときにも基礎となるところのものである。別言すれば、そのような特定の種類の働きにおいて機能を働かせるための個人の能力や素質（disposition）を、うみだす、行為のための、自然の習慣ないし基礎のことで、ある」（RA, p. 71 強調筆者）。

確かにエドワーズは、プラウドフットの言うように、体験者に新感覚を得たという自覚があるだけでは、その体験が真正であることは証明できないとした。しかし、プラウドフットが新感覚の概念を知覚に類するものにとらえた

のは妥当ではない。宗教的感覚としての新感覚は、真の宗教体験の指標としての実践に関する議論とは無関係ではなく、むしろそれ自体が実践を生む基盤である。<sup>(1)</sup> そして後述のように、この内的傾向性の概念は、エドワーズがウイトゲンシュタインと異なる点の一つでもある。

## 2 他者の心を知るための二十四のしるし

プラウドフットのエドワーズ解釈のもう一つの問題点は、エドワーズが示した宗教体験の判定方法に関わる。『宗教感情論』において、エドワーズは十二の「本物の神聖なる宗教感情を確実に見分けるためには十分ではないしるし」と他の十二の「本物の神聖なる宗教感情を見分けるためのしるし」とを区別している。最初の十二のしるしは、神的原因なしでも（悪魔のしわざや自然的・社会的原因によっても）起こりうるものとされる。

1. 非常に高揚した感情
2. 身体への大きな影響
3. 能弁になること
4. 故意に感情を表しているのではないこと
5. 聖書を諳じること
6. 愛をもって見るように見えること
7. 多くの種類の宗教的感情を持つこと
8. 心が穏やかになり、喜びを感じる
9. 礼拝の外面的な義務に熱心に携わること
10. 神を褒めたたえること
11. 自分の体験が神聖であることに強く自信を持つこと
12. 真に信心深い者にとって非常に快い諸感情が外見上現れていること

これに対して、体験が真正であるときにのみ現れるのは以下の十二のしるしであり、その内最も確実なしるしが最後のキリスト教徒としての「実践」とされている。

1. 心への靈的な影響や作用から生じる真に靈的な諸感情
2. 神聖なるもののこの上なく卓越しかつ親しみやすい本性をもつこと
3. 神聖なるものの道徳的な卓越性の美しさの上に基づいて
4. 神聖なるものを理解するために精神が靈的に啓蒙されることよって生じる恵みに満ちた諸感情
5. 神聖なるものの実在と確実性の判断について理性的にかつ靈的に確信していること
6. 福音主義的謙遜
7. 本性の変化
8. キリストの鳩のような柔和な精神 (spirit) をもつこと
9. 心が和らいでいること
10. 美しい対称と均衡を保っていること
11. 靈的欲求をもっていること
12. 恵みに満ちた諸感情がキリスト教徒としての実践において働き実を結ぶこと

プラウドフットは、これらのしるしを二分している原理について、ワイトゲンシュタインの「規準 criterion」と「徴候 symptom」の概念に言及しながら次のように論じている——ワイトゲンシュタインは、咽喉炎の診断を例として、喉の炎症は咽喉炎の「徴候」の一つでありうるが、咽喉炎であることの診断の決め手は、バクテリアが血液中に見いだされることで、これが「規準」であると述べている。エドワーズの十二の不確実なしるしと十二の確実なしるしの対比は、この「徴候」と「規準」の対比に該当する。ただし、咽喉炎の場合との大きな違いは、十二の確実なしるしの方は、観察不可能であることである。すなわち、十二の不確実なしるしの方は、観察によって認知できるもので、これらのしるしと宗教体験の関係は経験的である。他方、十二の確実なしるしの方は、真正なる宗教体験を示すのに、論理的には十分だが、経験的ではないものである<sup>12)</sup>。

「規準」とは、言語行為と文法的関係にあるしるし(言語の定義に関わるもの)、対して「徴候」とは、経験的關係にあるしるし(事実として付帶的に伴われるもの)である。ここでプラウドフットが最も確実なしるしである「実践」を「規準」に入れていることは示唆的である。だが、どうもプラウドフットは、そのことの意義を十分認

識していないようである。というのは、続いて「実践」を主題に論じる段になると、プラウドフットはこれをむしろ「徴候」とみなすような議論を展開しているからである。この転倒は、プラウドフットが宗教体験を再び知覚に準えることから発している。

先述のように、プラウドフットは宗教体験の判定において「実践」に依拠するということについて、ジェイムズを批判しエドワーズを評価している。ジェイムズが「実践」を掲げるのは、宗教体験の原因説明を還元主義とみなすためである。他方、プラウドフットによれば、エドワーズが「実践」を究極のしるしとする理由は、「実践」という体験の結果から神という体験の原因を推量するためであった。この点についてエドワーズの見解の方が妥当であることを示すため、プラウドフットは宗教体験を知覚経験と次のように比較している。

「聞こえる音をもとに外では雨が降っていると信じている場合、その音が実際にはラジエーターから発していることがわかると本当に降っているのが疑わしくなる。そこで窓から外を見ることになる。このように、知覚的信念 (perceptual belief) は、信念とその対象との間に適切な因果関係があることをあらかじめ想定した上で成り立つ。……宗教体験についての報告もみな、たとえ知覚的信念としてはまだ言語化されきっていない場合でも、そのような因果的想定を暗にふまえているのである」<sup>13)</sup>

こうしてプラウドフットは、近年の哲学において復興した知覚の因果説にも言及しながら、因果的説明を宗教体験の評価から除去することはできないとしてジェイムズを批判する。しかし、この議論の大きな難は、なぜ「実践」のみが最も確実なしるし足りえるのかの説明でなくなることである。なぜなら、単に体験の原因を推測するために体験の結果を調べるといっているのであれば、エドワーズはその結果として実践以外のものを選び取る

可能だったからである。外に現れかつ偽りようのないしなら何でも、例えば神が聖者のみに与えると信じられた（エドワーズもこれを信じたと仮定して）ステイグマでもよかったのである。プラウドフットの理論では、体験の結果は、それと神的能作主の間に因果関係があると信じられていさえすれば、キリスト教徒としての実践以外のものでも構わないことになる。確かに、神学者エドワーズにとって、宗教体験は、そしてそれに後続する実践は神が引き起こさない限り生じない。したがって神を原因として人間の実践が帰結するとエドワーズが考えたとは言える。だが、そのことを強調すると、「実践」の特異性はかえってとらえられなくなる。

プラウドフットのように、宗教体験の主体にとつての確証性を知覚のそれから類推する限り、実践を体験の判定のしるしとする必然性は消滅する。しかし、エドワーズ本人も、実践が最も確実なしるし足りえるのは、（経験に照らして）当てになるからなどと述べるに過ぎない。<sup>14</sup>これでは悪人が聖者を装う場合はどうするのかという反論にはとても十分ではない。ところが、ワイトゲンシュタインの観点からは、しるしとしての実践の特異性を説明することが可能なのである。

### 三 エドワーズとワイトゲンシュタインの実践論の違い

#### 1 実践を体験判定の根拠とする理由に関して

エドワーズの二種のしるしについての議論は、冒頭に提示した問題、体験判定・同定の際に、実践に注目するか、それとも体験時に脳や心等、内面に起こっていること、あるいは体験後に発揮される超能力に注目するかというところに行きつく。この問題を宗教史的観点からのみ眺めると、近代において先鋭化した道德主義と非合理主義の

対立に見えかねない。すなわち、宗教の本質は善き行いをなすことにあるのか、神秘性・超自然性にあるのかをめぐる争いとすり替わってしまう。実際、エドワーズは、しばしば道徳主義という評価を受けてきた。<sup>(15)</sup>しかし、ウィトゲンシュタインの一般的な内面状態の同定に関する議論の俎上に置くならば、この問題が宗教本質論とは全く異なる側面を持つていることがわかる。

体験判定のしるしがない「実践」でなくてはならないかを考え直すため、ウィトゲンシュタインの規準と徴候の議論に戻ってみよう。ウィトゲンシュタインはもう一つの例として、歯痛の判定を挙げています。他人が歯痛を思っていることの判定規準を説明することは、「歯痛」という語の文法（意味）の説明である。

『誰それは歯が痛い』という句の使い方の学習では、歯が痛むと言われる人間の振る舞いがどういふものであるかを教えられた。この振る舞いの一例として頬をおさえることをとろう。そして或る状況では、この第一の判定規準によって歯が痛い人は必ず頬が赤くなっていると想定しよう。そこで私が誰かに『私にはAは歯が痛いことがわかる、頬が赤くなっているから』と言ったとする。その人は私に聞くかもしれない、『赤い頬を君が見るとき、君にどうしてAが歯が痛いことがわかるのか』と。それに対して私は、頬が赤くなることと頬をおさえるということは、常に相伴って起こってきたことを挙げるだろう』(BB, p. 24, 五六頁、訳文一部変更)。

この引用において、「規準」に当たるのは「頬をおさえる」という行為であり、「徴候」に当たるのは「頬が赤くなる」という現象である。「頬をおさえる」というしるしと「Aは歯が痛い」とする判定の関係は、ウィトゲンシュタインの用語でいえば「文法」的な関係、「歯が痛い」という語の使用はある一定の規則に従っているということである。これに対して、「頬が赤くなる」というしるしは、歯が痛い人を観察することによって経験的に発見され

る事実である。すなわち、規準の方はそれがあれば「歯痛」という言葉を用いてよいとする規約、慣習においてそのような取り決められていることである（経験的に確かめられる因果関係ではない）。対して、徴候の方は経験的に発生の頻度が高いために、それをもとに原因の存在を推定できるものである。

この議論に照らせば、宗教体験論において実践の方は「規準」に、心理的・生理的でないし物理的しるしの方は「徴候」に属する。心理主義において、体験時に見るもの、感じるもの、あるいは体験後の超能力現象が宗教体験獲得の証拠とされたのは、この「徴候」を体験判定のよりどころとすることだったのである。<sup>(16)</sup>

エドワーズの理論においても、体験の諸結果としての様々なしるしの中で、「実践」は、真の宗教体験との関係が偶然的ではなく必然的であるという特異性をもっている。なぜなら、他のしるしと異なり、「実践」は、真の体験を得た主体の内面に宿る傾向性から直接生じるものだからである。<sup>(17)</sup>しかし、エドワーズが実践のしるしに付与するこの必然性は、文法的・論理的なものではなく、信仰によるものである。

これに対して、ワイトゲンシュタインは論理的説明をもって、「規準」ではなく「徴候」によって体験を定義づけようとする、その試みは空回りせざるをえないことを指摘している。咽喉炎の例は規準がもともと医学的に設定されたものであるとして、内面状態の判定・同定という点では、「歯痛」のような日常の体験についてのワイトゲンシュタインの説明は、宗教体験についてもそのままのように適用できる。「Aは歯が痛い」「Aは宗教体験を得た」と言えるかどうかは、論理的（「文法」の）問題であり、経験的・科学的アプローチで説明する試みには限界があるのである。数人の被験者について宗教体験時の脳波を調べたところ、みな同じ $\alpha$ という脳波を示したといった発見はもちろんありえよう。しかしそこから、宗教体験とは脳波 $\alpha$ を持つことと定義し、脳を調べ

ることにより宗教体験を判定するという方法をとると、実際の「宗教体験を得る」という言語使用とは重ならなくなっていく。特定の教団や社会において宗教体験を得たとみなされているある人の脳波が、調べてみたらαとは違ったとする。このように、生理学的規定にあてはまらない事例が出てきたとき、経験的・科学的アプローチを取る者は、その実際の言語使用とは全く独立に、生理学固有の「宗教体験」概念を作るか（それに合わせ事例は真正の体験ではないとするか）、あるいは新しい事例を包摂するよう規定をその都度改めなくてはならない。したがって、なぜその新しい事例においても「宗教体験を得た」ということが言われるのかという問題は、解決されずにただ隠蔽されてしまうのである。「宗教体験」という概念は、「かかる「生理学的な」説明には抵触せず「中空に」漂っている」(PU, S.212, 四三三頁)。「生理的なものは、ここでは論理的なものに対する象徴なのである」(PU, S.210, 四一八頁)。

誤解してはならないのは、これは、宗教と科学、あるいは宗教言語と科学言語は相互に自律性をもち、通約不可能だとか、宗教は証明／反証を越えたものだという護教的な議論ではないことである。この問題は宗教と科学・日常の対立ではなく、認識論ないし言語観上の対立に根ざしているのである。社会内での対他的行為から切り離された、個人の心・脳の中を覗きこむ（あるいはその外的発現を調べる）ことで宗教体験を同定しようとする心理主義は、一群の対象について共通項を指定する本質主義をとっている。言語観としていえば、語の一つ一つが一定の内包としての意味を持つとする対象説に立つ。これに対してウィトゲンシュタインは、ある言葉の意味とは、人間間に成立する言語ゲームにおけるその言葉の使用であるとする使用説に立つ。この説によれば、われわれは「宗教体験を得た」という言葉を、他のいかなる言葉とも同じく、「一家族をなすさまざまな場合に適用」する。「われわれ



はさまざまな状況の下でさまざまな基準を」(P.U. 5164)、人の実践に対してあてがい、その人が宗教体験を得たか否かを判断するのである。<sup>(18)</sup>

## 2 実践の内容に関して

このように、ワイトゲンシュタイン的観点から宗教体験の同定・判定の問題をとらえるならば、「実践」はもはやエドワーズの言う聖者らしい善き生活態度には限られない。自己の体験をどうとらえてよいのかわからず途方にくれたり、葛藤に苦しむといったふるまいも、その宗教体験が真正と判断される材料になる場合もある。

この差は、単にエドワーズは自ら規準を設定する神学的立場、ワイトゲンシュタインは現象記述的立場にあるということを示すのではない。これもまた、両者の間で言語観の違いにより規範のありかたについて見解が異なることによる。ワイトゲンシュタインによれば、どのような具体的なふるまいが、体験を得たものにふさわしいのかは、あらかじめ一覧表に書き出せるような規則として定まっているのではない(これに対し、エドワーズにとつては、規則はアプリアリに不変である)。たとえ実際にそのような規則表が宗教者によつてマニュアルとして使われていたとしても、原理的にはその規則表はさまざまに解釈することが可能だからである。規則は個々の判断の場面において示される以外にはない(換言すれば、事後的には、どのような規則がどう解釈されて一つのケースに適用されたかがわかる<sup>(19)</sup>)。したがつて「実践」には、体験前後にわたる、体験者の行為、それに対する他者(直接的な信者集団のみならず、神学者、最近ではマスコミ等も含む)の反応が広く含まれる。当事者が心理主義に基づき体験談等を判定に用いている場合も、その一連の行為も「実践」の一部を構成する。

### 3 実践と内面の関係について

エドワーズとワイトゲンシュタインの「実践」概念のより大きな違いは、エドワーズが実践の条件として、宗教体験によって「新感覚」＝「素質・傾向性」が個人の内的状態として生じることを想定している点である。エドワーズが、実践を体験の判定材料とする主要な理由は、他者の内的状態は私秘的なので理解できないが、実践にはその内的状態が反映されるからということである。この真の宗教体験が産む内的状態は、(プロテスタントの)「信仰」の概念にも重なると考えられる。エドワーズは、そのような内的状態と実践の間に内面―表面関係かつ因果関係があるとみている。これに対し、ワイトゲンシュタインの方は、実体化された内的状態とその外的顕現という二元論一般を疑問視している。ワイトゲンシュタインにおいては、実践は単に体験の後に続くものであり、宗教的信仰は、「生活の一切を整理することによって示される」(LC, P. 54, 二二七頁)。

エドワーズの「新感覚」＝「傾向性」の概念は、また「習性 habit」とも表現されているが、この“habitus”概念については、スコラ哲学からアリストテレスにまで系譜をたどることができる<sup>(20)</sup>。ただし、中世までの概念に対しては、エドワーズのそののきわだった特徴は、習性が長期的に行いを通じて徐々に形成される“habitus”概念に対して、エドワーズのそののきわだった特徴は、習性が長期的に行いを通じて徐々に形成されるものではなく、回心のような突発的な宗教体験を機に、一気に身に付くとされているところである。「習性」概念がプロテスタント化したのである。従来、このカトリックとプロテスタントの対立は、業(身体)と信仰(精神)の対立と表現されてきた。ところが、プロテスタントの中にも、カルヴィニズムの職業倫理、安息日などを遵守する律法主義等、業を重視する事例は少なくない。エドワーズの宗教体験論もこの一例である。これまでは、プロテスタントでは、業は救済の条件・手段ではなく確証にすぎないので、カトリックとは違うと説明されてきた。しか

しそもそも、心身二元論、それに則った内面状態としての信仰という概念に難があるとは考えられないだろうか。「信仰」や「習性」を、特定の内面状態ではなく、ウィトゲンシュタインのように生活を整序することによって示されるものととらえるならば、「radix」概念のカトリックからプロテスタントへの変化は「内面化」とは呼べない。それでは、その変化は何を示すのか。善行によって、ないしは宗教体験によって真の教徒の域に達するということは、生活において教徒らしくふるまうことが「できるようになる」、そのようなふるまいを「会得する」ということである。一般に何らかの技を習得すること（心理学述語の「学習」）には、長期の訓練を伴う場合と、即座に身につく場合との二種があることが指摘されている。業対信仰と表現されてきたものを、この二種の実践のプロセスと比較してとらえ直すことはできないだろうか。

## 結論

プラウドフットがエドワーズの宗教体験論を評価したのは、ロマン主義的護教論の弊害を被っていないところ、主に次の二点においてであった。第一に、宗教体験の同定・評価において、体験者自身の内観ではなく、体験後の実践に依拠すべきとしたこと。これは宗教体験を自律的とはせず、社会的・文化的コンテキストの中でとらえる立場であること。第二に、この体験同定方法は、体験の起源についての知識を伴うものであること。これは、宗教体験について、因果的説明と理解は対立せず、むしろ結合していることを示していること。

第一の点に関しては、プラウドフットは内観と実践を対置するあまり、エドワーズの「新感覚」論を、体験者自身にとっての知覚の明証性を論じたものとみなし、実践論的宗教体験論の中の不純物とした。エドワーズにとって

「新感覚」概念が聖者としての実践を生み出す「傾向性・素質」でもあるという点を、見落としていたのである。第二の点に関しては、プラウドフットの解釈のように、エドワーズが宗教体験の起源を証左するため実践に注目したとすると、体験の諸結果の中で実践のみを最も確実なしるしとする理由がなくなるといふ問題が起った。これら二つの問題点は、プラウドフットが、宗教体験の体験者自身にとつての確証性を、知覚経験のそれと同種のものともみなすために生じている。プラウドフットは、体験者自身の体験内容の記述（内観）を、体験理解のための特権的な方法とすることについては、心理主義を批判するのだが、宗教体験を知覚とのアナロジーによってとらえるという点では、心理主義と同じなのである。この知覚アナロジーを用いる限り、体験の同定・判定において実践をよりどころとすることの意義は解明できない。

ではなぜ体験内容や超能力等ではなく実践が体験の同定・判定の指標になるのか。エドワーズの解答は、他人の心は直接にはわからないから、また、体験内容や（倫理性とは特に関係のない）超能力の発揮は悪魔や自然的原因による可能性もあるからといったものであった。したがって、エドワーズの宗教体験論は、実践を特別視したといつても、心身関係のとらえかたでは基本的に心理主義と大差なく、また、近代に顕著な道德主義対非合理主義の対立に帰一してしまう。これに対して、ワイトゲンシュタインの観点からは、規準としての実践と徴候としての心理・生理的状态ないし作用の対立は、言語観・認識論上の対立（ワイトゲンシュタインの語の意味の使用説・家族的類似性概念、心理主義の對象説・本質主義）であった。また、「新感覚」概念をもって、エドワーズは、体験を得た時に主体の内面に生起する特定の内的状態（傾向性）の外的表出として実践をとらえていた点でもワイトゲンシュタインとは異なつた。

近代においては、信仰を宗教の中心とする宗教観が強まり、プロテスタントとカトリックの対比のみならず、キリスト教と他宗教の対比は、もともと価値判断が含まれていたからこそ、信仰対業・儀礼主義といった、一面的な表現でまとめられてきた。この宗教観は、表面的な価値判断は除去されながらも、宗教学に引き継がれたが、近年になって疑問が投げかけられるようになった。本稿では、宗教体験という最も私秘的・内的とされてきた宗教現象を、ワイトゲンシュタインの心理主義批判から照射した。おそらく、ワイトゲンシュタインと全く同じ実践論により、宗教体験の判定を問題にしている当事者（何らかの宗教の信者）はいないであろう。そこでは必ずといってよいほど、普遍的な真理が要請され、したがって絶対的な判定規準の存在が（たとえ現時点では、あるいは人知では不明なところがあるとされても）前提されるからである。だが、ワイトゲンシュタインの知見を宗教学に活かすということは、そのような当事者の見解を誤りと断ずることではない。あくまで、判定の現場で何が起こっているかを分析する宗教学の方法に、論じてきた心理主義批判は関わる。実践論的言語哲学を「説明」「理解」論争の枠で解釈するプラウドフットは、心理（宗教体験それ自体）が先か行為（言語）が先かに終始する点で、なお近代的な心理と行為の二元論に止まっている。しかし、ワイトゲンシュタインにおいては、問題はその二元論ではなく、むしろ反本質論・実体論的な言語観、認識論により、心理・行為を含めた実践全体の中に、規範がいかに働いているかが根底からとらえ直されているのである。

略号

FN: "A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton." (1737),

in Works, ed. P. Miller, 4 (New Haven: Yale U. P., 1972). 『回心体験談』

RA: "A Treatise Concerning Religious Affections," (1746), in *The Works of Edwards*, 3 (New York: J. Leavitt and J. F. Trow, 1843). 『宗教感情論』

PU: *Philosophische Untersuchungen* (Basil Blackwell, 1953). 『哲学探究』藤本隆志訳(ワイトゲンシュタイン全集 8)、大修館書店、一九八八年。

BB: *Blue and Brown Books* (Basil Blackwell, 1958). 『青色本・茶色本 他』大森莊蔵訳(ワイトゲンシュタイン全集 6)、大修館書店、一九八七年。

LC: *Lectures & Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Berkeley: U. of California Press). 『講義集』藤本隆志訳(ワイトゲンシュタイン全集 10)、大修館書店、一九八七年。

## 注

(1) 藤原聖子「宗教体験論における『像を見る』アナロジー」「思想」八五六号、一三三―一三六頁。

(2) Kippenberg, H. G., "Rivalität in der Religionswissenschaft: Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten," *ZfR*, 1994/1.

(3) 藤原「前掲論文」一三九―一四六頁。

(4) ウイトゲンシュタイン自身が用いている語は、「結果」「状況」「諸判断の一致」「規則に従って正しく行為することができる」等(例: PU, §155)である。これらの語は「体験自体」対「体験前後の体験者の行為と他者の反応」の対比の内、後者を指すものとして、本稿ではまとめて「実践」と呼ぶことにする。

(5) さらに、それまでのピューリタンの間では、回心を経た真のキリスト教徒(聖者)は、他人の心(宗教的レベル)を直観的に知ることができるとする見解が強かった。しかし、引用箇所に見れているように、エドワーズは聖者ですら他人の心を確実にとらえることはできないと考えた。この立場は、『宗教感情論』においても次のように貫かれている。「真の聖者にも、誰が回心を得(godly)、誰が得ていないかを見きわめる精神(spirit)などはない。というのは、聖者は自己の内面における信仰(reigion)の働きから、真の信仰とは何かを経験的に知ってはいるが、他人の心については、そのような信仰の働きを感じることも見ることもできないからである」(RA, p. 57)。

ピューリタンの例のように、聖者は他人の宗教体験の真偽を直観的に見分けると言われる場合、何を根拠にいかにかに判定してい

- るかは、当の聖者自身もうまく言い表せないとなれる場合が多い。これは、一般にある道の達人は他人がその道に関する何かを得たか否かを直観的に判定できるという考えに対応している。本稿では、この場合も、体験者の言いえぬ内面状態や体験者が醸す雰囲気的・オーラのなものが判断の対象であり、それらが聖者のものと同じかどうかが問題になっていると見て、(サイジョンや超能力といった明確なものが対象ではないが)心理主義的な体験判定方法のうちに含めて考察する。
- (6) Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, U. of California Press, 1985, pp. 166-169. "From Theology to a Science of Religions: Jonathan Edwards and William James on Religious Affections," *Harvard Theological Review*, 82: 2, 1989, pp. 149-168.
- (7) このため、普遍主義者側からシェイムス支持の反論が早速出され、議論は堂々巡りに陥つてゐる。Barnard, G. William, "Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot's *Religious Experience*," *Journal of the American Academy of Religion*, LX/2, pp. 231-256.
- (8) Proudfoot, "From Theology to a Science of Religions," p. 155.
- (9) Caldwell, P., *The Puritan Conversion Narrative*, Cambridge U. P., 1983, p. 59, 66.
- (10) この体験による特別な理解は、『回心体験談』(FN, p. 174, 181)でも論じられている。
- (11) エドワーズの思想形成については、P・ミラーが強調したロックの他に、最近ではカルヴィン・ドイツ敬虔主義との関係も指摘されている。後二者も「感覚」や「甘み」「味わい」といった語を用いている。Cf. Erdt, Terrence, *Jonathan Edwards: Art and the Sense of the Heart*, U. of Massachusetts Press, 1980.
- (12) Proudfoot, op. cit., p. 156.
- (13) *Ibid.*, p. 165.
- (14) 他の理由としては、「あなたがたは彼ら(偽預言者)の結ぶ実を見て、その正体を見分けることができる」(マタイ、7:16)という聖書の記述も挙げられている。
- (15) 森本あんり『ジョンナサン・エドワーズ研究——アメリカ・ピューリタニズムの存在論と救済論——』創文社、一九九五年、二二六—二二七頁参照。
- (16) ウィトゲンシュタインは、時とともに徴候が規準に変化する場合もありうる論じているので、近代においては体験内容や超能力が規準となったとしてよいのではという疑問が挙がるかもしれない。しかし、筆者は、内面状態(正確には心理主義においてそのようにみなされている現象)に関する言語行為については、ウィトゲンシュタインの心理学と哲学の対比の議論も妥当す

ると見て、論を進めている。

(17) そして、確実なしるしの内、最後の「実践」以外の十一のしるしは、(体験時の内的状態ではなく)体験の結果であるとともに、この実践を可能にする傾向性の先行条件として位置づけられており、やはり必然的な関係にある。「そのようなキリスト教徒の実践へ向かう聖なる諸感情の傾向性が、……これまで話してきたような聖なる諸感情の特徴の一つ一つからいかに生じてくるのかこれで分かったことであろう」(RA, p. 189)。

(18) 言語観について付け加えると、エドワーズが聖書の「概念的理解」と「霊的理解」を区別したように、言葉には文字通りの意味と深い意味があると考えるにはワイトゲンシュタインは疑義を示している。藤原「宗教哲学におけるワイトゲンシュタインの影響と可能性」『東京大学宗教学年報 VII』一三六—一三八頁。

(19) 藤原「宗教体験論における『像を見る』アナロジー」一四—一四五頁。

(20) 「習性」概念の詳細な説明は、森本、前掲書を参照。また、M・ラポーズはエドワーズの体験判定のしるしの議論と、習性概念を関連づけて論じているが、行為を解釈すべきテキストととらえている点で、筆者の実践論的立場とは異なる。Raposa, Michael L., "Jonathan Edwards' 'Twelfth Sign,'" *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXXIII, No. 2, June 1993.

\*本研究は日本学術振興会特別研究員制度ならびに大畠記念宗教学研究助成基金による研究成果の一部である。



## 「母なる大地」を巡って

——ホデノサウニ（イロクオイ）神話の宗教史的解釈の一試み——

木村 武史

〈論文要旨〉 アメリカ先住民の宗教を研究するサム・D・ギルはその著作『母なる大地—アメリカの物語』で、先住民の宗教として一般に受け入れられている「母なる大地 (Mother Earth)」はヨーロッパ系アメリカ人の他者についての想像力に起源があり、先住民はこの宗教表象を後に借用したと主張し、先住民の抗議を受けた。本稿では、始めに、ギルの主張の学問的背景を検討し、宗教史学における歴史の問題の一例として位置付ける。そして、ホデノサウニ（イロクオイ）の神話を取り上げ、この神話がテキストとして成立した歴史の経緯を検討し、その歴史を考察する。最後に、この神話が述べている「母なる大地」の宗教的意味を、「大地」と「母」の二要素に分けて考察を行い、ホデノサウニの「母なる大地」の宗教的理解には先住民の伝統に基づく独自の宗教的世界があることを示し、ギルが提示した問題への回答としたい。

〈キーワード〉 サム・D・ギル、「母なる大地 (Mother Earth)」、アメリカ先住民、ホデノサウニ（イロクオイ）神話、歴史

### 初めに

コロラド州立大学教授サム・D・ギルが『母なる大地—アメリカの物語』を出版したのは、一九八七年のことである。<sup>1)</sup> 出版に先立って、ギルはシカゴ大学人類学部教授レイモンド・D・フォゴルソン博士に原稿を送り、シカゴ大学出版部からの出版可能性について打診した。フォゴルソン教授は、ギルに、この研究を出版したら先住民の反応を受けるから考え直した方がいいと助言をしたが、結局、ギルはそのまま出版した。アメリカ先住民の反応は、

フォゴルソン教授が予想した通りであった。<sup>(2)</sup>

アメリカ先住民の人々、活動家、研究者はギルを公然と批判、糾弾し、ギルの先住民の居住地への立ち入りを拒否した。ギルは、その後もアメリカ先住民の宗教に関する著作を出版し続けたが、研究者として、アメリカ先住民の宗教の研究を断念せざるを得なくなった。ギルは「母なる大地」で、アメリカ先住民の「母なる大地」はヨーロッパ系アメリカ人が他者である先住民の宗教表象を歴史的過程において創造したもので、先住民は後にこの「母なる大地」をそれ自身の古代からの宗教伝統として受容した、と主張した。

筆者は現在、北アメリカの先住民の宗教を宗教史学の立場から研究を進めている。特に、ホデノサウニ(Hode'nosanee「ロングハウスの人々」、通称イロクォイ)のロングハウス宗教を歴史的に研究するとともに<sup>(3)</sup>、カナダ・オンタリオ州にある六ヶ国居住地のカユガ首長ジェイク・E・トマス氏とその他の人々からロングハウス宗教について教わっている。ロングハウス宗教の説明を聞く時、確かに「母なる大地」への言及が為されているのに気付く。この「母なる大地」はヨーロッパ系アメリカ人から借用したものなのか。果たして、一つの文化から他の文化への或る言語表象の移入がギルが論じたように簡単に成り立つのか、疑問に思う。我々は、歴史的にその成立が確証され得るホデノサウニの神話テキストを用いて、ギルが提示した先住民の「母なる大地」の歴史と宗教性の問題を論じてみたい。第一節では、ギルの議論とその学問的背景とを検討する。第二節では、我々が用いる神話テキストをその歴史的成立過程に位置付ける。第三節では、その神話に見られる「母なる大地」の宗教的意味の解釈を試みる。本論の議論を通じて、我々は神話テキストの詳細な解釈のみが宗教史学の問題の解答となり得ることを示したい。

## 一 『母なる大地』と宗教史学における歴史学的側面

現在、多くの学問領域でポスト・コロニアリズム批判が盛んに行われている。世界各地でのヨーロッパ各国の先住民に対する植民地主義政策の批判的研究が様々な立場から行われているが、同時に、それへの反発という形で修正主義を唱える研究も行われている。ギルの『母なる大地』は、先住民の宗教研究における修正主義的立場からの著作と見なすことができる。ギルは、この著作以前は、むしろ、先住民の見地に近く立った研究を試みているが、主として実地研究に基づいて考察を行っていることから、その歴史的考察は極めて弱い。そして、先住民の宗教伝統における歴史の問題を扱おうとしたとき、ギルは「母なる大地」の歴史を問題化し、考察を試みた。ギルの主張は、端的に言えば、次の通りである。

今日、先住民を含めて学者、一般の人々の間で、アメリカ先住民の「母なる大地」は古代から存続している宗教表象であると認められている。しかしながら、研究者が掘って立つ文献資料を批判的に検討してみると、先住民自身による言葉は数少ないことが分かる。例えば、一八一〇年にハリソン將軍との会合でテカムセが語ったとされる「大地が私の母である、その胸の上に私は座る。」という言葉、十九世紀半ばの預言者スモハラの「あなた方は私に大地を耕せと言う。私にナイフを手に取り、私の母の胸を切り裂けと言うのか。あなた方は私に大地を掘り、石を探せと言う。私の母の皮の下を掘って骨を探せというのか。あなた方は草を刈り、干し草を作って売り、白人のように金持ちになれという。どうして、私の母の髪を切り取ることができるのだろうか。」という言葉、十九世紀後半の民族学者フランク・H・カッシングが報告したズニ神話に見られる「我らの母、大地」という言葉など僅か

な例が知られているに過ぎない。ギルは、これらの数少ない資料を利用し、「母なる大地」という女神を作り上げていく研究者、例えば、タイラー、エリアーデ、フルトクランツなどを批判する。そして、先住民自身の間で二十世紀以前には「母なる大地」という表現が使われていないことから、ギルは、ラコタ出身のチャールズ・イーストマンがその著作『インディアン之魂』（一九二一年）で用いたメタファーとしての「母なる大地」という言葉使いが歴史的始まりである、とする。イーストマンはアメリカ流の教育を受けた医師であったことから、ギルはアメリカ社会がロマン主義的に作り上げた先住民のイメージを先住民自身が取り入れたのである、と説明し、次のように結論付ける。

アメリカ先住民にとつての女神としての母なる大地は、ヨーロッパ系アメリカ人の間で既に存在していた表象によつて、ある点では、刺激され、あるいは、それに依存し、あるいはそれから作り替えられたものであることは、疑いがない。<sup>(5)</sup>

宗教学研究において「歴史」の問題の重要性は、ラファエル・ペッタツイオーニやヴィットリオ・ランテルナリーのイタリア学派の宗教史学が強調しているが、ギルの直接的な学問的背景は、ジョナサン・Z・スミスにある。スミスはエリアーデの宗教学研究における歴史の欠如を批判し、従来、古代的宗教表象の存続であるとされている神観念あるいは神話を取り上げて、その歴史を検討している。スミスが取り上げているのはマオリの最高神イオの神話とインドネシア・セラム島のヴェマーレのハイヌヴェレ女神の神話である。<sup>(6)</sup>前者の例において、スミスは先ず、民族誌の文献史的批判を行い、イオ神話の文献初出の可能性を一九〇七年に求める。そして、イオ信仰は十九世紀半ばのキング運動およびパイ・マリレ運動の中で、キリスト教聖書に対抗してマオリ自身の最高神を創造する

シンクレティズムの宗教運動から生まれたものである、とする。後者の例においては、前者と同様に、セラムがヨーロッパ植民地者との文化接触の状況で、価値ある物の不平等な交換というカーゴ状況を神話的に解決しようとし、神話に依拠しつつ創造した歴史的産物である、とスミスは主張する。このスミスの議論とギルの議論の間に一致点を見いだすのは簡単である。

では、ギルの著作はどのように受け止められているのであろうか。ある書評は、この著作はアメリカ先住民は真空のように何も無い所で生きている、と主張する人には役に立たないが、「白人とインディアン」の間に生じた文化相互作用を全体的に説明するような解説を求める読者に、豊富な資料、解釈、視点を与え、攪乱をもたらす。」と積極的に評価している。<sup>(8)</sup> 他の書評は、この著作は重要な貢献であり、議論を巻き起こすであろう、と評価している。<sup>(9)</sup> ところで、先住民の研究者は、既に述べた通り、ギルの主張に憤慨した。例えば、アメリカン・インディアン運動の指導者の一人であり、コロラド州立大学助教授であるウァード・チャーチルは、『母なる大地』が出版されてからのギルとの応答を記録している。ここではその内容を全て紹介できないが、我々に関心のある点を引用してみたい。チャーチルは次のように書いている。

アメリカ先住民の母なる大地の観念は、明瞭に表された先住民の言葉の意味における文字通りの「大地神 (Earth deity)」という意味ではなく、ヨーロッパ中心的な「女神」を前提としている、と最初のページで設定し、ギルはその歴史的調査のための誤った文脈、それはギル自身が望んでいる結論しか導かない文脈を企てた。つまり、ヨーロッパ人の侵略以前には、北アメリカ先住民の間には母なる大地は存在しなかった、という

結論を。<sup>(10)</sup>

チャーチルは、ギルの史料批判の方法を批判的に検討しているが、我々にとって重要なのは、この引用で、チャーチルが先住民の言葉で表現されている「大地神」をギルは把握していない、という点である。先住民にとっての「大地神」の宗教表象を白人アメリカ人に説明することの難しさは、ヴァイン・デロリアも強調している。

デロリアは、一九七八年にアメリカ議会が発布した「アメリカン・インディアン宗教自由法」に関する最高裁の判決に対して、なぜ、大地の神聖性が先住民の宗教実践の自由の根拠となり得るのかを、アメリカ社会に説明することの難点を論じている。端的に言えば、ヨーロッパ系アメリカ社会には大地の宗教性に関する観念が欠けているために、先住民にとって大地が持つ神聖性を説明するのは難しい、と述べている。<sup>(1)</sup>この批判を延長すると、ギルは、「母なる大地」という言語表現で先住民が理解しているその宗教性、或いは、その宗教的存在形態を把握できていない、と言える。この問題は第三節で詳しく論じるが、スミス／ギルが展開した先住民の宗教伝統における歴史の問題を、人類学におけるマーシャル・サーリンズとガナナス・オベーセーカラのクック船長の神格化を巡る論争を参照することによって、さらに検討してみたい。

サーリンズは『歴史の島』(一九八五年)で、構造主義の欠陥である歴史の欠如を補う為に、歴史における行為者の行為に解釈の焦点を置いた。そして、歴史的状況に応じた意味ある行為を通じて、文化の構造は再構成され、維持される、という理論的枠組みを構築した。その際に、例として用いたのが、クックの神格化の問題である。クックはハワイの新年儀礼マキヒキが催された時にハワイに到着したので、人々は、クックはロノ神の来訪であると受け止め、後に再来したクックを殺害する。サーリンズは、理論的関心からこの事件を解釈し、クックの殺害とその後の神格化を、神話的現実の歴史的メタファーとして解釈した。<sup>(2)</sup>これに対して、オベーセーカラは、『クック船長

の神格化―大西洋におけるヨーロッパ人による神話の構築』（一九九二年）で、ハワイ島の人々がクックを島の神口ノと受け止めたというのは、ヨーロッパ人が構築した物語であり、ハワイ島の人々はクックを神と間違えていない、と反論した。オベ―セーカラは、クックがイギリスの想像によって神格化されていく歴史的過程を詳細に検討し、サーリンズの議論の難点を列挙した<sup>(13)</sup>。サーリンズは、オベ―セーカラに対抗するために新たな著作を表したが、両者の議論を詳細に検討するのは本稿の論点ではないので、ギルの問題に戻ってみたい<sup>(14)</sup>。

一見すると、ギルとオベ―セーカラの議論は似ている。両者ともに、植民地状況におけるヨーロッパ人あるいはアメリカ人の他者に関する想像力が他者の宗教を作り上げた、と論じている。しかし、根本的違いは、オベ―セーカラはイギリスとハワイとの植民地状況下の文化接触の出来事のヨーロッパ中心的な歴史解釈を拒絶し、ハワイの先住民の立場からの歴史解釈を掘り起こしたが、ギルは、ヨーロッパ中心的な歴史解釈を踏襲しただけである。ミス／ギルが行った宗教学における歴史的研究はその視点そのものが批判的に検討されなくてはならない。更に、宗教学者としての難点は、ギルは先住民にとつての大地の宗教性の構造を深く理解することなく、表面的な言葉遣いの歴史を考察しただけである。

以上の批判的考察を通して明らかになった『母なる大地』に見られる歴史と大地の宗教性の問題を、ホデノサウニの神話を用いて検討してみたい。

## 二 テキストとしての神話の歴史的成立過程

以下で例として取り上げるアメリカ先住民の神話は、ホデノサウニの世界生成神話である。数多くある神話の版

から、我々は、カナダ・オンタリオ州にある六ヶ国居住地に住んでいたセネカ国の首長ジョン・A・ギブソンが一九〇〇年にスミソニアン博物館の民族学者J・N・B・ヒウィットに語ったオノンダガ(Onondaga)神話を例として取り上げる<sup>(15)</sup>。六ヶ国居住地ではホデノサウニの六ヶ国が同一の地に住んでいたのでイロクオイ言語の六言語が話されていた。ギブソンの父はオノンダガ国の出身、母はセネカ国亀氏族の出身であった。彼の妻はカユガ国出身である。ギブソンはロングハウス宗教の神話と儀礼をオノンダガの祭司から学んだので、この神話はオノンダガ語で語られている。本節では、この神話が成立した歴史的過程を考察し、その歴史的意義を検討したい。我々はラントルナリーと共に、宗教生活と非宗教生活との関連性を考察し、歴史的に成立したテキストとしての神話の歴史的意義を検討する<sup>(16)</sup>。その際に、我々は、ギブソンが神話テキストの作者としてその歴史状況を鑑みて、特定の意図を持って神話を構成し語ったと考える。では、先ず、この神話の中で「母なる大地」という言葉が如何なる文脈で用いられているかを述べてみたい。

このオノンダガ神話は天上界での出来事、天上界の女性の落下、世界の生成、双子の誕生、双子の良い兄の祖母と双子の悪い弟に対する闘争、仮面の起源ともなる創造主(双子の良い兄)とハドゥイの争い、宗教儀礼の起源、氏族の起源についてなど、数多くの要素を含んでいる。この中で、「母なる大地」という言葉は、創造主(Shogwaya'di'sai"文字通りの意味は、「我らの身体を造られた方」)。この名は人間が創造主を呼ぶ時に用いられる)が、人間の始祖に儀礼を教える際に出てくる。人間の始祖は、創造主に嘆願の祈りを捧げた後で、大地に次の感謝の祈りを捧げるように教えられる。

あなたに、我らの母よ、その上に我らが立っている、この大地がここにすることに、我らは感謝を捧げる<sup>(17)</sup>。



さらに、家族の最年長の女性が行う儀礼上の義務として、創造主は、日の出の祈りを捧げるように教える。

日の出を目にする時に、新しい日が始まる時に、繰り返し感謝を捧げる義務を行う際に次の言葉を述べる。

「私たちは繰り返しお互いに挨拶をする。新しい日の訪れるのを目にすることができた。私たちの心を一つにして、感謝を繰り返す。そして、私たちは、あなたに、我らの母、大地に感謝を繰り返し捧げる。私たちは、私たちがそれによって生きる場所のものが成長することに感謝を捧げる。」<sup>(18)</sup>

このような「母なる大地」の宗教的表象を含むオノンダガ神話の内容の解釈は次節で論ずるとし、ここでは、ホデノサウニについて若干の説明をし、このテキストの歴史を論ずる序としたい。

ホデノサウニは、もともと、今日のニューヨーク州北西部に位置し、モホーク（フリントを持つ人々）、オナイダ（花崗岩の人々）、オノンダガ（丘の上の人々）、カユガ（パイプの人々）そしてセネカ（偉大な丘の人々）の五ヶ国から成る連合国であった。<sup>(19)</sup>後に、十八世紀初頭にタスカロラ（短シャツを着る人々）が参加し、六ヶ国連合となったが、基本的な構成は変わらなかった。ホデノサウニの政治機能は元来、外交、交易、戦争に限定され、内政はそれぞれの国の氏族が司っていた。北アメリカ植民地時代には、ホデノサウニはヨーロッパ植民地と「契約の鎖」を結び、フランス植民地とイギリス植民地の間に位置するというその地理的条件を生かして、有利な外交関係を築き上げた。アメリカ独立戦争では多くの人々が中立を望んだが、イギリスと深い関係があったジョセフ・ブラントの執拗な説得もあり、イギリス側に立って戦争に参加することになった。十三植民地軍はサリバン將軍をセネカ国に派遣し、村を焼き払い、壊滅的な打撃を与えた。十三植民地が戦争に勝利し、イギリス本国とパリ条約を締結した時、先住民の土地の権利については何の言及もなかった。ホデノサウニは敗者の側に属することになった

め、ホデノサウニの一部の人々はプラントに率いられて、今日のカナダに移住することになった。イギリス政府は、オンタリオ湖北に住んでいたミスサガ国から土地を買取り、女王の所有とし、プラントに率いられた人々と契約を結び、その土地を授与することにした。

ギブソンはこのカナダに成立した六ヶ国居住地に住んでいたが、オノンダガ神話をヒウィットに語る一九〇〇年までも様々な変化がこの地に起きている。政治的に最も重要な変化は、ジョン・N・ヌーンが論じたように、ホデノサウニが対外政策を中心とする機構から内政政治を司る機構へと変化したことにある。<sup>(20)</sup>この変化の背景には、従来の氏族制度がヨーロッパ型家族制度の導入により崩壊したのにもかかわらず、他の有効な社会機構がなかったこと、さらに、ホデノサウニの六ヶ国が同一の地域に住居し始め、イギリス、後にはカナダ政府と対応する窓口になったことが挙げられる。経済上の重要な変化は、狩猟を行えなくなった男性が、ヨーロッパ型の農業を導入して従来は女性の仕事と見なされていた農業を始めたこと、そして、ヨーロッパ的な貨幣経済が主要な役割を果たし始めたことである。特にホデノサウニの首長の議會は、十九世紀半ばに土地をイギリスに売った際に得た金額を元金として作った六ヶ国基金からの利子を内政に利用するようになった。ホデノサウニの首長の議會は定期的に集まり多岐に渡る重要な内政問題を議論し合った。

法律上の変化で最も重要な点は、カナダの連邦インディアン法が、先住民の伝統的な自治形態を廃止し、ヨーロッパ的な投票による選挙制度に基づいた首長の選挙を導入すると定めたことである。選挙制度の導入は伝統的な母系制度に基づく首長の選択方法を無視し、首長の権威に挑戦するものであった。この法に呼応し、十九世紀半ばから勃発的に六ヶ国居住地に選挙制度を導入しようとする運動が起きた。サリー・M・ウィーバーの研究が示してい

るように、選挙制度導入の運動は、ヨーロッパ型の教育を受けた人々によって行われた。<sup>(21)</sup>

宗教的に重要な変化は、多くの人がキリスト教を受け入れたことである。キリスト教を受け入れた多くの人は、近隣のプラントフォード市近くに住んでいたモホークの人々であり、モホーク出身の首長の中にもキリスト教を受け入れた人が多く出た。十九世紀後半、首長の四分の三にあたる人数がキリスト教を受け入れていた。これらのキリスト教を受け入れた首長に対して、伝統的なロングハウスで行われる宗教を保持していた首長をロングハウス首長と呼ぶ。ギブソンはロングハウス首長の代表的人物であった。

さて、このような歴史的状況においてギブソンはオンダガ神話を語った。なぜ、一九〇〇年という特殊な歴史的状况において、特殊な内容を持つ神話をヒイウィットに語ったのであろうか。この問いに答える一助として次のテキストを挙げることができる。それは六ヶ国居住地のホデノサウニの首長によってまとめられた『六ヶ国連合国の伝統的歴史』という文書である。<sup>(22)</sup> この文書はまず首長の議会によって任命された八人の首長によって草案が作られた。八人の中にギブソンも含まれている。この文書は英語で作成され、初めからカナダ・インディアン関係事務部に提出する目的で作られた。その意図は、ホデノサウニ成立の伝承を伝え、その正当性の根拠と権威の所在を明らかにすることにあつた。では、なぜ、ホデノサウニの首長は、この時、このような文書をインディアン関係事務部に提出する必要があると考えたのであろうか。その歴史的背景は、当時のインディアン関係事務部の長官であつたエドウィン・D・カメロンのノートブックを紐解くことによつて知ることができる。<sup>(23)</sup>

カメロンは二月二十三日付けのノートブックに、当時、ある親子の木材使用の問題を巡つて首長の議会とインディアン関係事務部が激しく対立している様子を描いている。事件は一八九九年の十一月には既に起きていた。この

事件は次の如くである。息子であるレヴィ・ジョンソンは、一方で、首長によって決定されていた土地財産の権利を主張し、その土地から自分用に使う木を運び出していた。他方、父親であるアーロン・S・ジョンソンも土地は自分の物であると主張し、自分用に木を持ち出していた。カメロンは、インディアン法によるとどちらも木を持ち出す権利など無いが、父親が正当な土地所有者でありそうだと記している。しかし、首長の議会は、インディアン法の下では息子のレヴィ・ジョンソンが正当な所有者であるという判断を下している。そして、親子の対立は、首長の議会とインディアン関係事務部との対立に発展している。

この事件は、カナダとホデノサウニの政治的関係を検討すると、その歴史的意義はさらに理解することができる。

ホデノサウニの首長は従来、女王を代表している総監督長官がインディアン保護者としてインディアンの利益のために決定を下す力と権威があると、受け止めていた。しかしながら、カメロンによると、おそらく、一八九九年にインディアン関係事務部の法書記が、総監督長官はインディアンに関してはもはや何の関わりも持たず、インディアン関係事務部が裁量権を持つと決定した。この決定に反発したホデノサウニの首長の議会では、それ以来、先住民のみが先住民とその所有物に影響を与える法・規則を定める権力があるという主張が広まってきた。この状況は危険な状況であると、カメロンは憂慮している。

カメロンがこの観察を書いたのが一九九〇年二月である。同じ二月の六ヶ国議会の記録には、酋長の議会が、八人の首長によってまとめられた『六ヶ国連合国の伝統的歴史』の文書を受諾する決定が記録されている。カメロンの記録と六ヶ国議会の議事録の記録から、首長の議会が、インディアン関係事務部が裁量権を持つという新しい状

況に抵抗して、先住民自身の政府の正当性を主張するために、『六ヶ国連合国の伝統的歴史』の作成を意図したことが分かる。それでは、なぜ、首長の議会は、インディアン関係事務部が裁量権を持つことに反対したのであろうか。それは、ホデノサウニとイギリスとの関係を考慮することによって理解される。

ホデノサウニは植民地時代とアメリカ独立戦争後、さらにイギリス植民地であったカナダに移住した後も、イギリスの連合国としての立場を堅持してきた。イギリスとの間で締結した条約は、ホデノサウニとイギリスが対等な立場で連合国を形成していたことの証明として受け止められている。ホデノサウニがインディアン関係事務部というカナダ政府の一部局の裁量権を受け入れるということは、ホデノサウニの連合国としての立場を自ら否認し、カナダ政府の行政権の下に従属することを認めることにもなる。

このような歴史的状況において、ヒイウィットは一九〇〇年に六ヶ国居住地に赴き、ギブソンからオノダガ神話を聞き取った。ヒイウィット自身は、正確な月日を記録していないが、スミソニアン博物館民族学部部長パウエルの年間活動報告によると、ヒイウィットは一九〇〇年の初冬に六ヶ国居住地を訪れ、四月にワシントンD・Cに<sup>(24)</sup>戻っている。もし、パウエルの報告が確かならば、既に述べたように、ホデノサウニの首長とカナダのインディアン関係事務部が衝突しているときに、ヒイウィットはギブソンからオノダガ神話を聞き取っていることになる。

しかしながら、もう一つ疑問が残る。なぜ、ギブソンはインディアン関係事務部に提出する文書だけでは不十分と感じ、神話を語る必要を感じたのであろうか。ロングハウス首長であるギブソンにとってホデノサウニの存立根拠はロングハウスの神話にある。なぜならば、ホデノサウニは創造主の使者である「平和の創造者」によって「大いなる法」が伝えられ成立したからである。それ故、ホデノサウニの首長の権威は氏族社会の女性にあり、氏族社

会の神話的起源を語る必要をギブソンは認めていたのである。この点を考慮すると、ギブソンのオノンダガ神話が氏族社会の起源を語ることによつて終わっているのは示唆的である。この点から、神話テキストの作者としてのギブソンは、その歴史的問題に対処するために、氏族社会の神話的起源の説明を意図して神話物語を構成したと考えることができる。この神話の神話的意味はその歴史的意义との関連で解釈することが要請されているが、それは本論のテーマから外れるので別の機会に論ずることにしたい。次に、この神話テキストに表されている「母なる大地」の宗教的意味について検討する。

### 三 「母なる大地」の大地性と神話的存在者の系譜学的考察

ギブソンのオノンダガ神話における「母なる大地」の宗教的意義を考察する際に、先ず、この神話は、ギブソンが生きた歴史的現在において、彼が語ることによつて表し得た神話的時間についての物語的表現、世界生成の物語であることを思い出しておきたい。世界生成及び創造が終わつた神話時代は、「現在」へと直接的に連なる時代であり、儀礼の言葉はこの現在へと連なる神話時代に人間に与えられている。それは既に人間の時代が始まっている神話時代である。

前節で引用した箇所から、「我らの母、大地 (et'hiñó'há, o<sup>o</sup>hwéndiyáde)」という儀礼の言葉は、世界生成と創造が終り、人間社会に文化が伝授される際に伝えられていることが分かる。この「母なる大地」の「母」と「大地」を別々に考察し、その意義を更に明らかにしたい。初めに、「大地」の神話的意義を解釈し、次に、神話で用いられている親族名称の系譜学的考察を行い、「母」が如何なる位置を占めているかを考察したい。まず、神話テ

キストの関連部分を紹介する。神話の初めの部分では天上界での出来事が語られているが、この部分は本論と直接関係がないので割愛する。天上界から女性が落下する部分から述べることにする。

天上界の首長の妻であるアウエンハイ（満開の花）が、夫によって天上界から下の世界へと突き落とされる。天上界の下の世界では天上界から女性が落ちて来るのに気付いた（水の上に浮かんでいた）鳥たちが上方へ飛び上がり、彼女が落下しないように空中で支えた。そして、この女性を支えるために水に潜って、水の底から「土（othe'da）」を取ってくることにした。ジャコウ鼠が水の底に潜って「土」を取ってこようと試みたが、死んで浮んで来た。しかし、その手の中と口の中に「土」を持っていた。この「土」を大亀がその甲羅の上で支え、その上に天上界から落ちてきた女性は降り立った。すると、この「土」は急速に広がり、世界の隅々まで行き渡った。

まず、神話的に表現されている「土」の意義を解釈するために、世界の空間生成の運動のオリエンテーションを考察してみる。天上界から女性が落ちてくるといふ下降の動き、それに対する水の上から飛び上がる鳥たちの上昇の動きと女性を支えての下降の動き、そして、この女性を水の上に支えるために、水の底へ潜るといふ下降の動き、そして、最後に「土」が水の底から表面へともたらされるという上昇の動きがある。これらの一連の上下運動によって「土」が隠された物質の原初性から顕らかにされた物質の原初性へと変容される。そして、「土」そのものは、水平方向へと広がる空間運動をする。これらの一連の動きによって、世界には天上界、中空界、そして、大地の下の世界の三層構造があることが明らかになる。

この世界の基本的な空間構造を開示する神話的出来事において語られる「土」の第一義的意味は、天上界から落下した女性を支える重要な場となることである。しかしながら、「土」はそれ自身で天上界から落ちた女性を支え

ることはできない。大亀がその甲羅の上に「土」を負うことによって、この女性を支える場と成り得たのである。この神話には「土」の受動性が二重に述べられている。第一に、「土」はそれ自身では水の表面には浮かんでこない。動物によって原初の水の底から表面へともたらされることによって、隠されていたものから顕わなものへと変容される。第二に、それ自身では水の表面に滞ることはできない。大亀の甲羅の上で支えられることによって、水の表面に存続することが可能となり、天上界から落下してきた女性を支えることが可能となる。

この「大地」の受動性は、創造主による世界創造の業にもよく表されている。ホデノサウニの世界生成神話における世界創造の神話的意味を十分に論ずるには、創造における善と悪の均衡性、双子の良き兄の創造と双子の悪しき弟の創造の間の相違など、論ずべき問題が多々あるが、ここでは、創造主の創造の業の宗教的意義についてのみ論じておきたい。

創造主 (De'hae<sup>26</sup>hiyawa'kho<sup>26</sup>、天上を両手で摺む方、神話の中での名) は、「大地」に形と名称を付与し、人間にとつて良い植物・動物の創造を行う。創造主の双子の弟が創造の秘密を尋ねた時、創造主は次のように答えた。

この大地には、知られているように、生命がある。大地から土を取り、それを置いて、私が地上に置いた身体を持つ生きている全てのものを創造したのである。このような理由で、これらの生き物はすべて生命を持つてゐる。<sup>(26)</sup>

我々はここで、「大地」の宗教的意義が二重の意味で語られているのに気付く。第一に、「大地」は創造主の創造の業を受ける原初的なものの根源である。創造主の世界創造において、「大地」は受動的であり、創造の業には積極的には参与しない。「大地」はそれに形を与えられることによってすべての生き物が創造されるものの根源で



ありながら、それ自身には何の形も与えられない。「大地」の第二の意義は、それが生命の根源、根拠であるという点である。「大地」は尽きることのない生命の源であり、そこから生命が形を得てくる無形の根拠である。

このような「大地」の神話的意味からその語義へ視点を移し、その関連語句を検討すると、「大地」の語には政治的意義が含まれていることが分かる。オノンダガ語の辞書はまだ作られていないが、セネカ語の専門家ウォールズ・チェイフのセネカ語辞書によると、「大地 (sai'a)」という語の英語訳には earth とともに nation という訳語が当てられている。<sup>(26)</sup> 「土」あるいは「大地」には政治的主権の根拠となり得る語義が含まれている。

更にチャーチルが指摘しているように「母なる大地」の「大地神」としての側面について考察を加えてみると、「大地」の宗教性を神という観念で理解され得るか、という問題がある。神話では神 (deity) に該当する神話的存在者には *ongwe'* という語が用いられている。ヒュイットはこの語 *ongwe'* に *man-being* という訳語を当てている。この *ongwe'* は、しかし、大地を指す語としては用いられていない。そして、英語の God (神) はセネカ語では *haweni:yo?* という語が当てられ、文字通りの意味は「その言葉が良い方」である。<sup>(27)</sup> これらから言えるのは、ハデノサウニ神話においては神という語で大地の宗教性は理解されていないという事である。更に、信条 (belief) の翻訳不可能性を論じたロドニー・ニーダムの指摘を待つまでもなく言語の文化的制約性に注意を払ってみると、<sup>(28)</sup> ハデノサウニの宗教世界とギルが暗黙の内に前提としているヨーロッパ系アメリカ人の宗教との間には深い断絶があり、ギルはこの側面を無視して議論を進めたと言える。

さて、次に「母なる大地」の「母」について、神話的存在者に用いられている親族名称の系譜学的考察を行って、その意義を検討する。「ハハ (no'ha)」が親族名称であることから、神話で用いられている親族名称との関

係で、この「ハハ」の意義を考察してみる。フロイド・ラウンズベリーが行う親族名称の構造分析は神話的存在者の親族名称の分析にも有用である。<sup>(26)</sup>

既に述べたように、天上界から落ちたアウエンハイが世界生成の重要な始まりであった。この女性は天上界で首長と結婚し、性交なしに妊娠する。アウエンハイは天上界の下の世界に落下してから女の子を生む。この娘は成長し、やがて双子を身ごもる。その理由は神話の版によって様々であるが、ギブソン版では、亀の男が二本の矢を約束の夜に持ってきて、それによってこの女性は身ごもる。この双子のうちの一人が創造主であり、神話における創造主の名はデハエンヒアワコ（天空を両手で掴む者）である。なぜなら、創造主は「天上界から来たことを覚えてる」からである。双子のもう一人の兄弟は誕生の時、母の脇の下から生まれて母親を殺す。この双子のもう一人の兄弟は、父親が与えた矢を信頼するので、オハーエ（火打ち石の矢じり）と呼ばれる。両者の相違、特に創造主が天上界から来たことを覚えてるという点は重要である。なぜならば、天上界は祖母、母系出自の先祖がやって来た所である。この点はホデノサウニの母系社会との関係が認められる。

創造主の祖母アウエンハイには天上界に兄がいる。創造主の祖母の天上界の兄は、後に創造主が中空の空に太陽を創造する時に、太陽となる。それゆえ、太陽は「我らの年上の兄弟、偉大なる戦争の首長」と呼ばれる。月は、創造主の母が後に、創造主に命じられて、大地を見守る役割を与えられて月となる。月となった創造主の母は、人間によって「我らの祖母、月」と呼びかけられる。創造主の母が人間によって祖母とよばれることの意義は明らかではない。ギブソン版では、人間が「母」と呼ぶとき、この創造主の母をも意味することがあるのかは定かではない。そして、人間が「我らの祖父」と呼ぶのは雷である。これら神話的存在者を呼ぶ際に用いられる親族名称の中

で興味深いのは、人間が「チチ」と呼ぶ神話的存在者が不在である、という点である。創造主は父とは呼ばれていない。社会構造としての親族関係には「チチ」は存在するが、神話的には「チチ」的存在者が不在であるのは、神話的存在者に適用された親族名称が単に社会構造の投影ではないことを意味している。つまり、神話的世界構造の理解にはそれ独自の論理があることを意味している。以上のように、神話的存在者の親族名称を考察してみると、「ハハ」だけが単独で用いられているのではないことが明らかである。「大地」に捧げられる「母」の意味を十全に理解しようとするならば、これらの他の親族名称をも考察の範囲に入れなくてはならない。ギルの研究は「母」の問題を扱っているが、それが一部である親族名称の神話的意義の全体的考察が欠けている。

ロングハウス宗教儀礼では「我らの母、大地」を含めた霊的存在者に「感謝(ucuccucuc)」が捧げられる。マイケル・K・フォスターが論じたように、ホデノサウニにおいて用いられる「感謝」という言葉はアメリカ社会で用いられる「感謝する(thank you)」という言語表現より適用される文脈が広い。<sup>30)</sup> チェイフの辞書では、この語に対応する語として rejoice in, express gratitude, greet, thank という語が挙げられている。<sup>31)</sup> ここではホデノサウニの言語世界の詳細な分析を行うことはできないが、先住民社会の各文化の言語世界の相対的制約性に十分注意を払うことなく、異文化解釈は不可能である。さらに、先住民の宗教的世界の多様性を十分考慮することなく、単にヨーロッパ系アメリカ社会に対する先住民世界の相対的統一性を前提とする議論にも疑問を投げ掛けなくてはならない。ギルの研究には両者の視点が欠けていると言える。

## 終りに

ギルの研究は宗教学研究において歴史の問題をどの様に問い得るかという一例である。スミスとギルが提示した歴史的問題が宗教史学の課題においてどのような位置を占めるのか批判的に検討することによってその有効性を問わなくてはならない。また、歴史的視点そのものが近代的産物であり、このような視点を偏重することによって生じる曲解あるいは問題を検討しなくてはならないことは言うまでもない。我々は我々がその宗教伝統を学ぶ他者の宗教的世界の宗教的意義を見失う事なく、歴史的方法を更に検討しなくてはならない、と考える。

更に、ギルの著作が投げ掛けた問題は、宗教史学者は、その宗教伝統を学ぶ社会あるいは共同体との関係をどのように構築すべきかという重要な今日の問題を含んでいる。特に、植民地状況下で、ヨーロッパによって一方的に「未開」と意義付けられてきた世界の先住民の宗教研究は、過去の研究のパラダイムを批判的に検討することなくしてはもはや成り立ち得ない。これらの先住民の歴史体験を取り入れたより適切な視点の構築が重要な課題となっている。

### 注

- (一) Gill, Sam D., *Mother Earth, An American Story* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987). ギルは「Sacred Words, A Study of Navajo Religion and Prayer」(Westport: Greenwood Press, 1981); *Native American Religions, An Introduction* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1982); *Native American Traditions, Sources and Interpretations* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1983); *Native American Religions*

- Action : *A Performance Approach to Religion* (Columbia, South Carolina : University of South Carolina, 1987) ; Irene F. Sullivan と共著 *Dictionary of Native American Mythology* (New York : Oxford University Press, 1992) などの著作がある。
- (2) 一九九〇年頃に起きた筆者とフォコルソン教授との会話による。筆者の記憶による。
- (3) 本稿では、自称であるホデノサウニを用いる。この語はモルガンの著作で用いられている。ホデノサウニの各々の国はその言語での名称があるが、詳しくことは *Handbook of North American Indian* v. 15 の論文を参照のこと。ハンサム・レイク以後のホデノサウニの宗教儀礼をロングハウス宗教と呼ぶのは、ブレンニー・ウォーレスを初めとして、イロクォイ研究者の間で普通となっている。
- (4) Gill, 上記の著作を参照のこと。
- (5) Gill, 前掲書 一三〇頁。
- (6) Smith, Jonathan Z., *Imagining Religion, From Babylon to Jonestown* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 1982) 特別 第五章 “The Unknown God : Myth in History.” pp. 66-89 と様々 “A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams : A Study in Situational Incongruity.” pp. 90-101 を参照。
- (7) カーゴ状況とは「カーゴ・カルトは不在であるが、カーゴ・カルトが対処している富の不平等な分配状況が存在している文化接触的状况を示す。Smith, 同書 九八頁。
- (8) *Western American Literature*, 14, no. 4, 1990, pp. 375-377.
- (9) *The Journal of Religion*, 68, no. 4, 1988, pp. 625-626.
- (10) Churchill, Ward, “A Little Matter of Genocide. Sam Gill’s Mother Earth, Colonialism and the Expropriation of Indigenous Spiritual Tradition in Academia,” in ed. by M. Annette Jaimes, *Fantasies of the Master Race, Literature, Cinema and the Colonization of American Indians* (Monroe, Maine : Common Courage Press, 1992) pp. 187-213.
- (11) Deloria, Vine, “Sacred Lands and Religious Freedom,” *American Indian Religions, An Interdisciplinary Journal*, 1, no. 1, 1994, pp. 73-83.
- (12) Sahlin, Marshall, *Islands of History* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 1985) pp. 104-135.
- (13) Obeyesekere, Gananath, *The Apotheosis of Captain Cook, European Mythmaking in the Pacific* (Princeton : Princeton University Press, 1992).

- (14) Sahlin, Marshall, *How "Natives" Think About Captain Cook, For Example* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995).
- (15) Hewitt, J. N. B., "Iroquoian Cosmology, Second Part," *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 43rd, 1925-1926, pp. 449-819. 今日「先住民がその政治的主権を失って生存を賭けた闘争を行つてゐるやうな」その主権を否定する部族と云う用語の使用は慎重に検討する必要がある。本論では「その主権の正当性を認めて國ごとの語を用ゐる」。
- (16) Lanternari, Vittorio, *The Religions of Oppressed: a Study of Modern Messianic Cults* (New York: Alfred Knopf, 1963) 堀一郎・中牧弘允訳『虐められた者の宗教—近代メシヤ運動の研究』新泉社、一九七六年、二頁。
- (17) 同、五六二頁。
- (18) 同、五六四頁。
- (19) 我々はここにはモルガンが報告してゐるホデノサウニの自称を用ゐる。
- (20) Noon, John A., *Law and Government of the Grand River Iroquois*, Viking Fund Publications in Anthropology 12, 1949. 尤も詳しく歴史的發展を知るには Edward S. Rogers and Donald B. Smith, ed., *Aboriginal Ontario, Historical Perspectives on the First Nations* (Toronto: Dundrun Press, 1994) に付録を添へて参照せよ。
- (21) Weaver, Sally M., "The Iroquois: The Grand River Reserve in Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries, 1875-1945," in Edward S. Rogers and Donald B. Smith, ed., *Aboriginal Ontario, Historical Perspectives on the First Nations* (Toronto: Dundrun Press, 1994), pp. 213-257.
- (22) "Traditional History of the Confederacy of the Six Nations, Prepared by a Committee of the Chiefs, Presented by Duncan C. Scott," *Transactions of the Royal Society of Canada*, Section II, 1911, pp. 195-246.
- (23) 六ヶ国議会議事録とエドウィン・D・カメロンのノートブックは六ヶ国公文書記録所に保管されているマイクロフィルムによつて調査した。このマイクロフィルムを閲覧する許可を与えてくれたケン・シェイコフ氏、調査を手伝つてくれた記録所のマネージャー、マン・スロット氏に感謝を述べたい。
- (24) *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 21st, 1899-1900, p. XI.
- (25) Hewitt, J. N. B., 前掲書、六六三頁。オヘンダガ語の「大蛇 (o"hwendijade')」と「斗 (o'he'da)』を区別されてゐる。この「斗」は最初の水の底から持ち出された「土」を同じ語である。
- (26) Chale, Wallace L., *Seneca Morphology and Dictionary*, Smithsonian Contributions to Anthropology v. 4, 1967, p. 77.

- (27) 同、八五頁。
- (28) Needham, Rodney, *Belief, Language, and Experience* (Chicago: The University of Chicago Press, 1972).
- (29) Lounsbury, Floyd G., "The Structural Analysis of Kinship Semantics," in *Proceedings of the 9th International Congress of Linguistics* (The Hague: Mouton & Co, 1964), pp. 1073-1092. <インカンサハリの親族構造は? ショーン・ブーエミンの親族構造の六分類の区一こやち&つゝ> Murdock, George Peter, *Social Structure* (New York: The Macmillan Company, 1949), pp. 223-224. 内藤亮麿訳『社会構造—核家族の社会人類学』新泉社、一九七九年、二六六頁。
- (30) Foster, Michael K., "Iroquois Interaction in Historical Perspective," in Regna Darnell and Michael K. Foster, ed., *Native North American Interaction Patterns* (Ottawa: National Museum of Canada, 1988) pp. 22-42.
- (31) Chafe, 前掲書、七三頁。

## 日本宗教史上における院政期の位置

三橋 正

〈論文要旨〉 古代から中世への転換期に相当する「院政期」は、日本における宗教の発達を考える上でも重要な時代である。この時代には自由な信仰の発露に基づいて多量の宗教行事が行なわれ、神道・仏教・陰陽道それぞれの信仰において宗教家への依存が高められていった。かかる信仰基盤の上に各宗教の宗教家は自立し、他と競争しながら信者獲得に努めるようになる。信者と宗教家の間で活発な交流がなされる中、一つの宗派・宗教に限らず全体的に新しい宗教儀礼（密教修法・陰陽道祭祀など）や宗教理論が創出されていく。神社の神に本地仏を当てる本地垂迹説の形成、偉大な先人に仮託して自分の宗教信条を述べる「宗教的偽書」の作成、そして鎌倉新仏教に代表されるような斬新な宗教思想など、「院政期」に現われる中世的宗教現象は他の宗教を意識しながら進められた宗教活動の所産である。その意味で「院政期」は、日本宗教史上において初めて「宗教的アイデンティティ」が形成された時代として位置付けることができる。

〈キーワード〉 院政期、新仏教、陰陽道、神道、古事談

### はじめに

日本の宗教に関する研究は「仏教」「神道」「陰陽道」「民俗」など様々な角度から行なわれているが、日本宗教史という名の下にそれらを総合し、独自の時代区分をして各時代の意義を明らかにする試みは少ない。そこで本稿では、古代から中世への重要な転換期と考えられる「院政期」に焦点を当て、その時代の宗教の様相を明らかにし、



宗教史上への位置付けを考えてみたい。

院政とは、天皇の直系尊属に当たる退位した上皇(院)が天皇在位中の種々の制約から離れた自由な立場で朝廷の政治を左右する政治形態をいい、政治史では白河・鳥羽・後白河の三代院政を院政期に当て、摂関期から鎌倉時代へつなげるのが一般的である。<sup>(2)</sup>しかし、文化・思想上では後鳥羽院政をも加えて承久の乱(一二三二)までを院政期とし、鎌倉時代と同様か、それ以上に重要な時代として位置付ける必要がある、という提唱に従うべきである。<sup>(3)</sup>

この時代区分によれば院政期は約一五〇年間にわたり、律令制の瓦解、荘園制の発達、武士の政界進出、家族形態の変化(家の形成)などが認められる大きな社会変動期に相当する。仏教史では所謂「鎌倉新仏教」形成期かつ「旧仏教」復興期であり、特に浄土教発達史の中で重要な位置付けがなされている。<sup>(4)</sup>その一方で新仏教中心史観を批判し、密教によって統合された宗教と国家権力の相互依存関係を強調した「顕密体制論」をめぐる議論も盛んである。<sup>(5)</sup>

また、教団の変質(世俗化・門閥化)、悪僧・神人の活動、密教修法や様々な信仰の盛行、本覚思想の形成などが指摘されている。神祇(神道)では、白川伯王家の成立、神社参詣の盛行、神職組織の確立、神仏習合の発展など、前代には見られなかった特色が現われる。陰陽道でも新たな祭法や禁忌が創始されるだけでなく、安倍・賀茂両氏による家学化と勢力争いの構造が確定し、更には宿曜師とも暦の作成などをめぐる対立に発展する。このように個々の事例に関する研究蓄積は膨大であるが、それら諸宗教現象から共通点を抽出し、この時代の特徴を総合的に把握する試みはなされていない。

かかる宗教史の構築はこれからの課題であり、その方法についても試行錯誤が必要と思われるが、本稿では、宗教及び宗教者の持つ意味が古代と中世でどのように変化しているのかという点に留意し、院政期の宗教現象を考察

する。その際、政治問題に関わる著名な事件や有力者の宗教儀礼に偏向したり、事件の羅列に終始することを避け、それらの背景にある人々の宗教意識や信仰構造を明らかにすべく、説話化されたエピソードの紹介と分析を通じて時代の底流にある宗教事情を探ることとする。ここで中心に扱う『古事談』は源頼兼（二一六〇～一二二五）によって建暦二年（一二二二）以降に編纂された説話集で、その成立は文化史上の院政期の最末期に相当する。編者・成立年代がはっきりしているだけでなく、「抄録の文芸」と称される如く書承性の濃厚な説話集で、そこに載録された各説話には分類整理以外に編者の主観が加えられていないと考えられている<sup>(7)</sup>。しかも、前代に成立した往生伝や同時代の鴨長明撰『発心集』のように特定の目的をもって編纂されたものではなく、宗教的に偏りの少ない史料といえる。もちろん、いかなる説話集も編者の意図的集成は免れないし、説話に書かれていることを史実として扱うことにはできない。しかし、それらに時代状況を勘案しながら読んでいくことによって、逆に史実からだけでは窺うことのできない人々の宗教意識（信仰意識）に迫れると考える。本来ならば個々の事象についての詳しい考察を積み重ねるべきであるが、紙面の都合もあり、このような方法で院政期の宗教現象を把握することに努めてみたい。

## 一 自由な信仰表現と数量重視の風潮

### 1 院による宗教行事の位置付け

院政期の宗教を考える上で第一に取り上げられねばならないのが、政治・経済・文化すべての中心に位置していた院（上皇および女院）の宗教行事である。天皇がなぜ譲位したのかについては院政の本質に関わる問題として政治的な意味を中心に議論されてきたが、この時代の院がいずれも出家しているという点は軽視すべきではない。

出家した上皇を法皇と呼ぶことは、宇多上皇が昌泰二年（八九九）に出家した際、太上天皇の尊号を辞して自ら法皇と称したことに始まる。この時、菅原道真に書かせた状に「前年讓位者為<sub>レ</sub>社稷也、今日出家者為<sub>レ</sub>菩提也」とあるように、出家は自らの菩提を第一の目的としていた。この態度は円融上皇（寛和元年（九八五）に出家）にも受け継がれているし、白河法皇の崩御を記した『永昌記』大治四年（一一二九）七月七日条に「威滿四海、權振一天、生涯之營、無<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>仏事」とあることも共通しており、上皇の出家が私的な来世信仰に基づくことは二〇〇年近く経った院政期にも変わりなかった。

私的信仰を優先させる上皇の姿勢は、御幸先の多くが霊場・寺社など宗教施設であることから窺える。その親政により撰関時代に終止符を打ったとされる後三条天皇が延久四年（一〇七二）十二月に讓位した時も、翌年二月廿日には石清水・住吉・天王寺へと御幸している。応徳三年（一〇八六）に讓位した白河上皇の御幸先は高野山・彦根・熊野・金峯山・延暦寺・鞍馬寺など非常に多く、中でも熊野詣は寛治四年（一〇九〇）に始められ、「治天の君」として政務全般を掌握した後の永久四年（一一一六）からは毎年のように実施された。この他、白河上皇の仏事は枚挙に遑のない程で、法勝寺をはじめ多数の仏寺を創建し、数え切れないほどの仏像を造立し、經典を書写し、盛大な法会を開催した。これらは受領達の成功などによる経済的裏付けにより可能となったものであるが、精神的に見れば、院の自由な信仰を形に表わしたものと位置付けることができる。

権力を維持しながら自由な信仰生活を享受する態度は、院政期の院すべてに共通するが、遡れば撰関政治の頂点に達した藤原道長（九六六―一〇二七）に起点を求めることもできる。政界に厳然たる影響力を持ちながら、長期間にわたる潔斎をして物詣に出かけたり、私的祈願による寺院（淨妙寺・法成寺など）を造立し、来世を祈る信仰生活

も欠かさないという道長の自由奔放さは、院政期の権力者（上皇、女院、摂関家の人々など）にとって一つの理想（模範）であつたと思われる。<sup>9)</sup> 他方、摂関期に進められた朝儀の年中行事化は院政期には飽和状態に達していた。宗教儀礼についても過去の信仰意識のもとで成立した儀式が形骸化した形で定式化しており、天皇（及び中宮・皇后）という律令制身分内ではその継承に追われるだけであつた。そこで上皇・女院という身分になることで始めて自由な信仰生活を享受することができたのである。この時代、他の階層でも出家入道する者が多く、下級階層ほど伝統的束縛が少なかったことを考え併せれば、信仰における過去からの解放、信仰の自由な発露が院政期社会全体の宗教現象の根底にあつたことがわかる。それは、この時代の説話に描かれた様々な信仰の在り方が何よりも良く物語っている。

## 2 氏神の選択

生まれながらの身分的属性に一番拘泥され、信仰上最も基本となる氏神信仰にもこの影響が表われている。『古事談』第三「神社仏寺」の「清盛、厳島に奉仕する事（三六七）」には、平清盛が安芸国司重任の功として高野山の大塔を造立していた時に、伊勢大神宮と同じく大日如来を本地とする厳島社に対して奉仕すべきという靈託を受けたことが記されている。これは、清盛が厳島社をその氏神的存在にしたことを高野山の大塔造営に絡めて説話化したものと考えられる。桓武平氏は傍系でありながらも天皇家の系統を引く以上、本来平野社を氏社にしていたはずであつたが、清盛一族の厳島社に対する崇敬はそれを遙かに上回っていた。<sup>10)</sup> また寿永二年（一一八三）七月八日、源義仲入京を前に、平氏の公卿十人が連署して「延暦寺を平氏の氏寺とし、日吉社を氏社とする」という起請を比叡山に

送っている。これは比叡山の衆徒を味方につけるためという政治的意味あいの強いものであるが、『吉記』同年七月十二日条に「若是密事歟、聞<sub>二</sub>此状<sub>一</sub>悲涙難<sub>レ</sub>抑、但棄<sub>二</sub>平野社<sub>一</sub>、用<sub>二</sub>氏社<sub>一</sub>、神慮有<sub>レ</sub>恐事歟」とあるように、伝統的な考え方からは懸け離れたものであった。状況が変化すればいいとも簡単に氏神を変更してしまうというのは、時代の波に吞まれた平氏を象徴している。しかし、平氏と対抗した清和源氏が石清水八幡に対する特別な崇敬を持つようになるのも源頼義・義家の頃であることを考えると、<sup>(11)</sup>氏族の解体・家の形成が進むこの時代に氏神を選択することがかなり広く行なわれていたことを窺わせる。<sup>(12)</sup>ここにも伝統的束縛からの解放、信仰対象の自由な選択という院政期の宗教的特質が端的に表われている。

### 3 数量の重視

信仰における規制からの解放は、何を挿んでもよく、いかなる宗教も自分に有益な形で吸収できる一方、信仰の核を失い、不安を生むことにもなる。この不安を解消するために「数量」への依存が増すことになる。貴族の仏教信仰では摂関期末から数量的功德主義が一般的になるが、<sup>(13)</sup>院政期にはその傾向が一層強くなる。先の上皇の仏事分析からも明かなように、個人が生涯に行なう宗教行事は膨大なものであり、しかも年を追う毎にその量を増していく傾向にあった。<sup>(14)</sup>密教修法は多壇法に象徴されるように壮大化の一途をたどり、<sup>(15)</sup>読経も「百万卷御読経」のような形で勤修されたように、いずれの宗教儀礼でも数量の多さが強調された。この頃、一人一人の行を総合するといふ融通念仏が起るのも数を重視する思想が根底にあったからである。現存する遺物として、後白河法皇の発願により平清盛が造進した三十三間堂（蓮華王院）が象徴的である。<sup>(17)</sup>陰陽道も密教の影響を受けて儀式を壮大にしてい

く。例えば藤原頼通以来摂関家の邸宅として伝領された高倉殿の保元三年（一一五八）の造作の際、陰陽頭賀茂在憲は八月二日だけで七十二星鎮などの鎮祭、大將軍祭・王相祭・土公祭・火災祭・井盃祭を一度に行なっている<sup>(18)</sup>。また度敷祓（百度祓・千度祓など）や数日にわたる泰山府君祭を行なったり<sup>(19)</sup>、一度に多くの鬼神を祭る三万六千神祭も催行されるようになる。神祇信仰では摂関期には見られなかった神社への年始詣・百度詣が一般的になるが、このような信仰形態の出現も白河院政期かそれをさほど遡らない時期と考えられる<sup>(20)</sup>。つまり、数を意識して量に頼る信仰態度は総ての宗教現象に認められることであり、これを院政期の宗教の第二の特色として挙げることができる。

## 二 宗教家の形成

### 1 陰陽師

それでは、院政期の人々は宗教をどのように考えていたのだろうか。次に、宗教者との関わりについて考えてみたい。

『古事談』第二「臣節」所収「有国、父輔道のために泰山府君祭を修し、輔道、冥途より帰る事（二六八）」は、陰陽道の祭に対する人々の考え方の変化を窺うことのできる好史料である。藤原有国（九四三〜一〇一一）が辺境で急病の父輔道のために泰山府君祭を行なった。これにより父輔道はすぐに蘇生したが、「其の道に非ざる者、祭を勤行す、罪科無きに非ず」との理由で有国が冥土に連れて行かれそうになる。結局その孝行心によって免除されたというが、この話の背景には陰陽師以外が泰山府君祭を行なつてはいけないという思想が読みとれる。藤原有国が泰山府君祭をしたかどうかは確認できないが、漢籍に精通していた文章家であったから、その智識に基づいて陰陽道系統の祭

を自分で修したことは十分に想像できる。<sup>(21)</sup>一方、有国が生きた撰関期の陰陽道は宗教というより外来の最先端知識（技術）としての要素が強く、従つて陰陽師も宗教家以上に下級官人であり、陰陽道祭祀の専門家としてのイメージも十分には定着していなかった。ところが、この話が成立し、語り継がれるようになった院政期には、安倍・賀茂両氏による陰陽道の家学化が進み、貴族社会における陰陽師の需要が拡大していた。それに伴つて陰陽道の祭は陰陽師が行なうものであるという考えが一般的になつたのであろう。特に泰山府君は陰陽道の主神とされ、その祭は安倍氏が得意としていたから、その独占化への意図は相当強いものがあつたと想像される。事実、安倍泰親（一一〇〇〜八三）は九条兼実に対して、陰陽道を深く窮めない者が妄りに専門家のような振る舞いをする<sup>(22)</sup>と天道の罰を受けるという事を数々の例を引いて説明し、自らの宣伝に努めている。陰陽道信仰の面でも宗教の専門化が進み、宗教家への依存が前代に比べ格段に高まつていたのである。

撰関期の貴族社会では既に律令国家内での宗教の役割分担を踏襲する形で、数々の信仰を目的に応じて使い分けていたことが確認できる。換言すれば神祇（神道）・仏教・陰陽道それぞれに役割を持たせて奉仕させていたのであり、その意味では現代の日本人にも共通する信仰構造の大枠はできあがつていたといえる。<sup>(23)</sup>それが院政期に入り、人々が自由な信仰の発露に基づいて多量の宗教行事を行なつていく中で、それぞれの信仰に対する特定の宗教家への依存を強めたのである。先の有国の説話は延命祈禱に関する陰陽師への依存を表わした例であつたが、このような傾向は神祇信仰にも見受けられる。

## 2 神職

神祇信仰には外来の宗教である仏教・陰陽道のような特別な教義・經典がなく、それ故、専門宗教家も必要とされてはいなかった。それは、摂関期まで伊勢神宮のような特別な例を除いて神社に常住神主（神職）がいなかったこと、貴族たちが個人的に神社参詣をして神への祈願をする場合でも神職を介していなかったことなども証明できる。<sup>(24)</sup>しかし先にも指摘したように、院政期になると神社参詣が頻繁に行なわれるようになり、それに応じて常住神主が置かれて個人的祈願を積極的に受け入れていくようになる。神職が常住することにより、各神社の発言力も強くなった。『古事談』第五「神社仏寺」「放生会の上卿の禁忌の事(三四一)」はそれを示すもので、参議源雅俊(一〇六四—一一二二)が、蒜を服した時の禁忌の日数に関して石清水八幡宮の神職に石清水における対応を問い合わせ、俗別当輔任の意見に従ったとある。<sup>(25)</sup>触穢については『延喜式』に規定され、禁忌の日数についても朝儀として行なわれる祭への対応についても、摂関期では貴族たちが自ら決定を下していた。<sup>(26)</sup>それが各神社ごとの対応を重視し、その神職の意見に従うようになったということは、神祇信仰の面でも専門的宗教家が必要とされ、それに依存せざるを得ないという社会通念が形成されていたことを物語っている。

## 3 僧侶

専門的宗教家への依存が最も大きかったのが仏教である。『古事談』でも第三「僧行」の項目が設けられ(別に第五「神社仏寺」がある)、全四六一話のうち一〇八話という最多の説話が収められている。<sup>(27)</sup>内容も修法の験力を伝えるものが多く、当時の人々が僧侶に何を期待していたかを明らかにしている。実際、摂関・院政期の貴族たちは事



ある毎に密教修法を依頼し、好結果が得られた時には末世・末代をも克服するものという讃嘆の詞を贈っている。<sup>(28)</sup>

白河法皇が「賀茂川の水、双六の賽」と共に三不如意の一つとして「山法師」をあげたように、撰闋家を抑えた院権力でさえ南都北嶺の僧侶・神人たちの目に余る横暴に毅然とした態度で臨めなかったのは、彼らが奉じる神仏や教団の抱える僧侶の験力に対して崇敬と畏怖の念を抱いていたからである。院政期に「王法仏法の相依相即」が強調されるのも、仏教面での専門的宗教家である教団・僧侶に俗権力も依存せざるを得ない体質ができていた点を抜きにしては理解できない。他方、この時代の僧侶たちは、国家と教団という枠に縛られず、むしろ別所の如き大寺院の外縁でも活発に活動していた。<sup>(29)</sup>寛治四年（一一一九）の白河上皇の熊野詣に先達を勤めて熊野三山検校に初めて補された増誉（一一〇三〜一一一六）、鳥羽上皇の熱心な帰依を受けて長承元年（一一三三）に高野山に大伝法院を建立した覚鑿（一一〇五〜一一四三）<sup>(30)</sup>など、権門化した大寺院の本流以外にも院権力に取り入って勢力基盤を拡大していく者もあった。このように複雑な様相を呈していた仏教界の諸現象を一つ一つ検証していく違はないが、『続古事談』第四「神社仏寺」の二六話にある石間寺（岩間山正法寺）の説話を取り上げ、<sup>(31)</sup>霊場などにおける寺院が僧侶の活動基点へと発展する過程を見てみたい。熊野・金峯山に次ぐ「日本第三ノ靈験所」である岩間寺も、撰闋期に叡効（九六五〜一〇二二）が無言の法華經六千部講読をした直後は修行僧もまばらであった。<sup>(32)</sup>ところが信増以降は「常住七人」という安定した状態になり、その中に久寿元年（一一五四）十月に天王寺の海で投身自殺をした誓源のような僧も出てきた、という。すなわち、岩間寺は院政期になってやっと常住僧の置かれる安定した宗教施設に成長したのであり、院や貴族の参詣が盛んになるのはこれ以降のことである。<sup>(34)</sup>

そこでの宗教活動はいかなるものであったか。『古事談』第三「僧行」の中から探ってみよう。「良忍、女人の志

を知る事(二九八)は、天台の大原別所で融通念仏を唱え、道俗に教化した良忍(一〇七三〜一一三三)が、熱心な女性信者(白川院女房尾張局)を受け入れ、尼にした上、来迎院の大檀越にしたという話である。ここでは女性への教化を積極的に進めているだけでなく、<sup>(35)</sup>それが前代の「結縁」という形態による爆発的・短時的な関係でなく、永続的かつ絶対的な帰依をもたらしている点に注目したい。「東国の修行僧、双六を打つ事(三〇五)」は、法然房源空の門下である熊谷直実(一一四一〜二〇八)の広めた東国の一向専修の門徒が、博打に負けた法華經中心の修行僧を救う際、専修への改宗を強要したのだが、修行僧は「法華經を棄て奉りて一向専修には入るべからず」と言っ泣いたため、結局見捨てられ、繩を付けられて陸奥に追いつてしまふ、という話である。ここからは院政期の末(鎌倉新仏教形成期)になると、自分の信仰を貫こうとする強い信仰心の形成が読み取れると共に、信者・宗家の獲得競争が激しくなっていたことが窺える。

この二つの話は法然を中心とする専修念仏門徒に対する「弾圧」を理解する助けになる。承元元年(一一〇七)に法然門下の安樂・重蓮ら四人が死罪、法然・親鸞ら八人が流罪に処せられた最初の法難(建永の法難)が起る。弾圧の主要な要因の一端は念仏以外の一切を否定するという法然の思想の革新性に求めることもできるが、この時、処罰の要求を執拗に繰り返したのは比叡山・南都の旧仏教側で、対照的に朝廷・貴族が弾圧に消極的であったことを考え併せると、<sup>(37)</sup>単なる教義・思想や僧侶の行状の相違という以上に、新たな宗教活動の広がりに対する既成教団側の危惧が根底にあったことを窺わせる。<sup>(38)</sup>朝廷による処罰断行のきっかけは、建永元年(一一〇六)暮、後鳥羽上皇の熊野参籠中に安樂・住蓮の二人が院の小御所の女房たちを出家させたことにある。これを「密通」があったかのよう伝える史料もあるが、それも女房たちの信仰を得た二人が六時礼贊の行のために日夜小御所に入りしてい

たことによるもののように、そこからは自らの信奉する一念義をもって積極的に帰依者を獲得しようとする宗教者の姿が浮かび上がる。これ以外の所でも帰依者をめぐるトラブルが既成教団の僧侶との間で起こっていたことは十分考えられる。専修念仏という先鋭な教義を以てする活動が競合する宗教家としての既成教団の僧侶には脅威と感ぜられたのであり、この辺が新・旧仏教教団の確執を生む第一の要因ではなかったろうか。

宗教家を強制的に改宗させたり信者を争奪したりするのは極端な例であったとしても、信仰が個人的なものとなり、宗教が目的に応じて細分化され、それぞれの専門家が現われて永続的に活動するようになった院政期には、各宗教集団間で信者獲得のための努力がごく普通に行なわれていたことは想像に難くない。

### 三 宗教書と宗教思想の発展

#### 1 靈験譚成立の背景

院政期の説話には密教僧や陰陽師の靈験譚が非常に多く、当時の人々の信仰意識や験者への依存の様相をよく伝えているが、中にはそれぞれの門流(家)が自らの権威付けのために祖師(祖先)の事績を強調・吹聴することによってできあがったものもあると思われる。摂関期の陰陽師で陰陽家の安倍氏の祖安倍晴明(九二二―一〇〇五)の説話には、特にそれが感じられる。清明については、花山天皇の讓位を天文の異常により察したとか、花山上皇の熊野御幸の折に那智山の天狗を封じたとか、藤原道長が法成寺供養を行なった時に凶変を占って呪詛者を発見したとか、その卓越した卜占を伝える逸話が多い。その中で、『古事談』第六「亭宅諸道」の「清明、花山天皇の生前を知る事(四五二)」は、花山天皇の前世が大峰の行者で、その骸骨が谷底に落ちて挟まっているために頭痛が起ることをつ

きとめたという話であるが、その前提として清明が俗人ながら那智で千日滝に打たれる修行をし、前世でも大峰で修行をしていたということ述べている。つまり、清明が仏教の修行もちゃんと積んでいることを強調しているのである。『今昔物語集』第二四（一六）「安倍清明、忠行に随ひて道を習ふ語」には、清明を試してやろうと二人の式神を連れて播磨国から来た老齢な法師陰陽師が逆に降参させられてしまふ、という話があり、『源平盛衰記』にも清明が式神として十二神将を召し使ったと書かれている。いずれも清明の呪力が仏教（僧侶）に勝っていることを示している点に何らかの作為の跡を感じずにはられない。このような霊験譚の形成についてはより詳しい考察が必要であるが、「法師陰陽師」という言葉も表わしているように、この頃の陰陽師と密教僧は除災・治病という共通した信仰基盤に立って同じ様な活躍をしていた。陰陽道の行法と密教修法が極めて近似したものであることも、両者が相互に刺激しながら競合する関係にあったことを裏付けている。

これは祓による祈禱にも表われている。国家的宗教儀礼としての大祓の場で宣られていた「大祓詞」は、摂関期以降「中臣祓」として個人的な祈禱の場で使用されるようになる。始めは陰陽師による河臨祓・七瀬祓などが中心であったが、院政期には六字河臨法も盛んになり、この中で中臣祓が密教僧によって読まれていく。祓による個人的祈禱は更に伊勢の下級神職層によっても受け継がれ、伊勢流祓の成立へと展開する。<sup>39</sup>このように貴族層を中心に宗教に対する需要が増していく中、それぞれの宗教集団も信者を獲得すべく自らの技を磨いていたのである。

## 2 本地垂迹説の背景

僧侶や陰陽師の霊験譚と同様、神社・寺院の霊験譚の成立にも、その宗教家の関わりが窺え、中には対抗意識

の現われ(神の背比べ)と読みとれるものもある。『古事談』第五「寺社仏事」の「住吉・日吉、互いに大將軍と爲る事(三五二)」は、住吉大明神が「昔、新羅征伐の時は自分が大將軍で日吉が副將軍だったが、将門征伐の時は日吉が大將軍で自分が副將軍となった。これは天台宗が繁榮し、その仏法の力により日吉の威徳が倍增したためである」と託宣したという話である。神社(祭神)の靈威を競う話が誕生する背景には、朝廷による神社の格付け以上に、一般參詣者(信者)による門前のにぎわいを比較する風潮があったことも想定される。一般參詣者が多くなるといふことは、それぞれに祭られる「神」が従来の祭祀共同体の枠から離れたことを意味し、当然「神」に対する認識も変化してくる。複数の神社・靈場を崇拜対象にして參詣することにより、それらを比較したり、信仰目的により使い分けたりすることもごく当たり前になるし、それぞれの神に如何なる利益があり、如何なる祭り方をしたらよいのか、というような神の性格に関わることを改めて問題にするからである。『古事談』第五「神社仏寺」の「勢田の尼、賀茂明神の念仏を好めるを夢に見る事(三四七)」は、その辺の事情を良く伝えている。「常參詣賀茂社之人」である勢多尼上は、神への捧物が一定していないのを見て「大明神は何を好むのか」と氏人に聞いたところ、「知らないから古老に尋ねるよう」と答えられた。その日、通夜をしていると、尼上の夢に大明神が現われて宝殿の戸を開き「我は弥陀念仏を好めり、常に申すべきなり」と語ったので、社頭で僧侶に七ヶ日不断念仏を修させた。この話は更に、その結願の夜に、社殿の跡が池になって蓮華が開花したという夢を尼上が見たこと、そして、それを賀茂別雷社(上社)の社司である賀茂成重が「これは念仏人が往生するという蓮華である」と語ったことを伝えていゝる。神前読経のような神仏習合的信仰は神と仏の両方を信仰する当時の人々にとって当たり前のことで、神仏隔離が強調される「祭」以外の場ではごく一般的に行なわれていた。<sup>(40)</sup>その意味では勢多尼上が神前で行なった不断念

仏も決して奇異なものではなかった。しかし、尼上が神への捧物を問題にした上で神の示現により行なつたということは、夢を現実同様（或いはそれ以上）に重視する当時の社会においては、神前読経（念仏）が神によって承認されたことを人々に広く認知させる効果があつただろう。そして再度の夢に見た（境内の）蓮華を、念仏人が往生する証であると神職が吹聴していた点に注目するならば、参詣者の間で形づけられた「仏教（念仏）を好んで受け入れる」という賀茂神の性格が、神主公認のものとして宣伝されていたことを想定させる。

神仏習合が当たり前となつていた当時、神社の神はその本地を示す形で自らの性格を明らかにしなければならなかった。『古事談』第三「神社仏寺」には「範兼、賀茂明神の利生を蒙むる事（三四八）」と「実重、賀茂明神の本地を見る事（三四九）」という賀茂社の本地に関する二つの説話が載せられている。前者に語られている藤原範兼（一〇七〇—一一六五）は、「奉<sub>二</sub>仕賀茂社之人<sub>一</sub>」で参詣の度毎に自ら般若心経を書写してきた。そして「三熱苦」を免れることができるという示現を得た後で、金泥で書写して片岡社の辺に通夜し、「大明神の本地を明らかにするよう」起請した。この結果、本地は正観音であることが明らかになったので、等身像を造立して東山堂に安置したところ、大明神の利益を得て三位に叙せられ、母に先立つことなく孝行を続けることができ、子孫も繁栄したという。後者の式部大夫平実重は大明神にも煙たがられていると噂されるほどの「参<sub>二</sub>詣賀茂<sub>一</sub>无双之者」で、多年「御本地を見たい」と起請していたことが記されている。<sup>(4)</sup>これらの説話は、院政期から展開する本地垂迹説を考える上で無視できないものがある。つまり院政期の神仏習合は、僧侶のみならず神社に参詣する一般の人々の積極的な働きかけの下で進められた。僧侶も俗人も（そして神職も）その信仰の中で自分の崇敬する神社の神がどういふものであるのかを知りたがり、その結果として本地仏が設定されていったのである。本地垂迹説に基づく各神社の神の本地仏の

設定は、鎌倉時代に全国的に一般化され、かつ精密化が進められていく。しかし、当初は必ずしも神ごとに理論的な必然性があるものとして決められたわけではなく、同一祭神でありながら神社によって本地仏を異にしたり、同一社の本地仏についても異説の生まれることが多かった。それも自由な信仰心に基づいて個々人が勝手に神の性格付けをした結果であり、神職などによる理論化はその刺激を受ける形で進められたからであろう。神の本地を設定することは当時の普遍思想である仏教によって神を位置づけ直すことを意味しているが、これも各神社の神を他と比較する風潮があつて始めて可能になることである。すなわち、神社・霊場の霊験譚の形成も、神の祭り方や本地の設定も、一般参詣者の自由な信仰という共通した基盤のもとに成立していたことができる。

### 3 寺社縁起の展開

かかる宗教事情を反映して作成されたと考えられるものが、参詣者を大量に受け入れる神社・寺院（霊場）の縁起で、中には『信貴山縁起絵巻』『粉河寺縁起絵巻』『北野天神縁起絵巻』のような絵巻物の形態をとるものもある。これらは国家の命によって作成された古代の縁起（流記資財帳）とは違い、それぞれの個性的な霊験・利益を強調するため自発的に作成された所謂「霊験縁起」であり、それが成立するためには特定の社寺を熱烈に信仰する「信者」と霊験譚をもって人々の入信勧進を促す「宗教家」の両方の存在が不可欠である。例えば熊野信仰に大きな影響を与えたとされる『大峰縁起』が、白河上皇の最初の熊野御幸の場ではじめて日の目を見たことからわかるように、縁起は信者と宗教家の密接な関係が生み出した産物といえる。

社寺の縁起は、その権威を高めるために前代の偉人に仮託して作成されることが多い。『長谷寺縁起』が菅原道真

撰、『清水寺縁起』が藤原明衡撰とされるように、著名な文章家も撰者に擬されるが、特に注目されるのが「聖徳太子撰」とされる偽書の展開である。成立の早いものとして『元興寺縁起』や『先代旧事本紀』があるが、いずれも聖徳太子が生きた時代を中心に歴史的事項をまとめたものであることを考慮すれば、単なる権威付け以上の意味は持っていないかと思われる。『四天王寺縁起』も聖徳太子の撰とされ、寛弘四年（一〇〇七）八月一日に慈運<sup>(運カ)</sup>が金堂六重小塔中から求め出したことが書写本の奥書に記されているが、内容から見て天徳四年（九六〇）三月十七日の火災後の仮託書である。この書の構成は第一に縁起、第二に資財を記す形で奈良時代の縁起資材帳を踏襲しているが、第三の部分に「吾が入滅後も色々な人に生まれ変わって仏法を興隆する」という旨の讖文を載せている。これが聖徳太子の『未来記』の最初のものである。その成立年代については確定できないが、院政期以降大きな影響を与えたことは軽視できない。<sup>(4)</sup>『古事談』第五「神社仏寺」にも「聖徳太子未来記の事（三五九）」が載せられ、天喜二年（一〇五四）九月廿日に聖徳太子の陵墓（磯長陵）近辺で発見された「御記文」が載せられている。この中にも石に刻まれた『未来記』の文があり、「吾（聖徳太子）」が中国の衡山から日本に来て仏教を広めたこと、今年（辛巳）推古天皇廿九年（六二二）、翌年二月に太子没）に河内国石川郡磯長里の勝地を墓所と定めたこと、そして「吾が入滅以後、四三〇余歳に及び、この記文が出現し、国王・大臣が寺塔を發起し仏法を願求するだろう」という予言が記されていた。天喜二年が聖徳太子の没後四三二年に相当すること、そして天王寺が直ちにこれを奏上したことを考え併せれば、この地を新たな聖徳太子の霊場とするために伽藍を建立しようとして画策されたものであることは明白で、もちろん人々の参詣を促すことにも大いに役立ったと思われる。その後、嘉祿三年（一二二七）・天福元年（一二三三）にも石の記文が発掘され、その都度参詣者の数を増していったようである。<sup>(5)</sup>



#### 4 宗教的偽書と宗教教理

摂関期末から院政期に出現した『未来記』は、前代までの縁起文とは違い、撰者として仮託する人物に「吾」として自分の宗教的信条を語る点に大きな特徴がある。この類の書物は「宗教的偽書」として位置付けることができる。その先駆として十世紀半ば頃までの成立とされる空海の『御遺告』や、それを前提とする『金剛峯寺根本縁起』（御手印縁起）が制作されている。これらは主に真言宗教団内に向けて高野山の位置を明らかにし、その団結強化を謳ったものと思われるが、そこに記された入定説が空海（弘法大師）信仰の要になるように、後世教団外に与えた影響も大きい。また天台宗内では教義・思想を前代の偉人に仮託した仏教書が出現する。例えば伝源信撰『観心略要集』は安楽院恵快の師僧が承暦元年（一〇七七）に撰述したものと考えられ、<sup>(46)</sup>伝最澄撰『末法灯明記』もその内容や栄西・法然に初めて引用されることなどから院政期の成立と見られる。<sup>(47)</sup>院政期には口伝法門・本覚思想が発展することからも、他に数多くの「宗教的偽書」が作成されたことは容易に想像される。そして撰述の意図は様々でも、聖徳太子の『未来記』と同様、撰者として仮託する人物になりきり、自信を持って宗教的信条が述べられている点は共通しており、それ故に後世に与える影響も大きかった。

仏教における偽書の典型に偽経がある。偽経は本物に似せて作られることもあつて成立年代を確定しにくく、日本制の偽経（日本撰述偽経）の研究は特に遅れているが、最も早く成立したと考えられる『仏説延命地藏菩薩經』<sup>(48)</sup>『大梵如意兜跋威王呪經』<sup>(49)</sup>は院政期のものとされている。偽経が今日でも「折本」の形態で広く普及し、人々の信仰に定着していることを考え併せれば、<sup>(50)</sup>その成立の意味も教学以上に民間信仰の展開の上で理解される必要がある。また密教面でも摂関期以降に新しい修法（別尊法）が次々に形成され、教典・儀軌にはない新奇な像までもが登場

する。<sup>(51)</sup> やがて「如法仏眼法」のような「如法」を冠する修法が現われる。台密、東密を問わず見られる現象であるが、これも堀河・鳥羽天皇頃（すなわち院政期）からのことである。<sup>(52)</sup> 「如法」とは仏の教法に従い理にかなうこと、ないしは法式に合っていることを意味するが、実際は当時の貴族社会の要求に沿うように荘厳化された「新作」であった。それ故、建久六年（一二九五）七月に慈円（一一五五—一二二五）が如法仏眼法を行なった時には、「これのどこが如法なのか、こんな修法が如法ならば、どんないい加減な修法でも如法となってしまう」という意味の批判もあった。<sup>(53)</sup> 他宗派・他勢力に対抗するために独自で奇異な修法の開発競争が進められる中、「如法」を冠して権威付けをして人々の要請に応えるものも創出されたのであろう。

仏教教学の面ではこれまで天台宗の本覚思想や鎌倉新仏教の思想のみがクローズアップされてきたが、南都教学でも院政期以降、中国仏教教学とはつきり一線を画した新たな日本の展開を遂げるといふ指摘がなされている。<sup>(54)</sup>

陰陽道の書についても、賀茂家栄（一〇六六—一一三六）の著わした『陰陽雑書』には「六月祓」「御髪上事」「二十一社次第」「男山八幡物忌令」「六条八幡宮」「稻荷物忌令」「祇園物忌令」「都賀神方」など日本独自と思われる条項や宿曜道関係の記載が見られ、中国の陰陽五行説とは違う展開を示している。<sup>(55)</sup> 神道の面でも大祓詞の注釈書である『中臣祓訓解』『中臣祓記解』が両部神道で形成されて空海撰として伝えられているし、自らの信奉する神を中心とした記紀神話の読み換えも行なわれるようになる。『愚管抄』で慈円が藤原氏による摂関体制の根柢を祖神（天照大神と天児屋根命）の冥約に求めているが、これは必ずしも正統とは見做されない『日本書紀』神代下「天孫降臨」段の一書（第二）に書かれている内容を更にデフォルメしたものである。伊勢神宮（特に外宮）周辺でもその祭神や歴史を新たな意義付けの下に説明する伊勢神道が起り、所謂『神道五部書』へと発展していく。<sup>(57)</sup> 「宗教的偽書」の

作成は独自の宗教理論の発展と表裏一体の関係にあり、宗教の質的変化を計る重要なメルクマールになると思われる。それが日本において一つの宗教・教団に限らない普遍的現象となつて表われる院政期は、日本で始めて独自の宗教理論が形成された時代であつたということになる。

院政期は、既成の秩序が崩壊して社会が混沌としていく中で、前代以上に個人の力量が問われ、個人が恣意的に主人を選んだりグループを形成することができる時代であつた。宗教面でも信仰が個人化し、新しい宗教集団の勢力関係が形成されていく状況が見られることは先述の通りであるが、その中で宗教家は自らの宗教（その存在意義）を説明しなければならぬ立場にあつた。自立した宗教家が他と競争しながら信者獲得に向けて努力するという状況は、日本宗教史上「院政期」に初めて出現したのである。そして、この信者と宗教家の活発な交流により、新しい理論や儀礼、更には新奇な礼拝対象までもが次々と生み出されていたのであり、所謂「鎌倉新仏教」の思想的意義もかかる宗教事情のもとで位置づけ直して見る必要がある<sup>(88)</sup>。

### おわりに

これまで古代から中世への転換期として位置付けられる院政期の宗教について、人々の信仰情況から、宗教教団・宗教家の活動、そして活動の根柢となる宗教理論まで、前代との比較をしながら考察してきた。一五〇年間に渡る長く変化に富む時代を総合的に把握しようとしたため、一つ一つの考察が不十分な上、ここで触れられなかった点も多い。また、これらの宗教現象から更に細かい時代区分をどう設定するか、それ以降の宗教の中世的展開をどうとらえるか、など今後の課題も残されている。しかし、個々の事件や宗教・宗派を超えた院政期の宗教情況は、あ

る程度明らかにすることができたとと思われる。

古代の律令国家は自らに有益な宗教を次々と取り込んでいき、各宗教もそれぞれの役割を全うする形で共存していた。ここで形成された日本的な宗教の役割分担（宗教を使い分ける信仰形態）を基調としながらも、律令制的秩序が崩壊する院政期には新たな現象が生れる。貴族層を中心に宗教が個人である程度自由に選択できるようになると、宗教の需要が高まり、宗教家が独立して活動するようになる。仏教・陰陽道・神道（神祇）のそれぞれで形成された専門宗教家は、他との競合の中で信者獲得に向けて努力し、自己の自覚を高め、独自の宗教理論を形成していく。この中で「宗教的偽書」が盛んに作成され、新しい宗教思想や儀礼が次々と生み出され、所謂「新仏教」も成立するのである。このように他の宗教を意識しながら自らの宗教活動を進めていくことを「宗教的アイデンティティ」と呼ぶことができれば、日本宗教史上初めて「宗教的アイデンティティ」が形成された時代として院政期を位置付けることができる。

日本は絶えず外国からの影響を強く受けてきたとはいえ、島国で他民族からの征服を受けず、国家による大がかりな宗教弾圧のなかった（宗教に対して寛容な）国である。しかも豊富な史料を残している。よってこの国の宗教の発展段階を正確に捉えることは、一文化を超えた宗教発展の基準を提示することにもなるのではないだろうか。本稿で試みた院政期の考察が、従来閉鎖的であった日本宗教史研究を他国との比較の俎上に載せる一助となることを願いつつ、擱筆することにした。

注

- (1) 石井進「一二〜一三世紀の日本—古代から中世へ」(岩波講座『日本通史』第七卷中世Ⅰ、一九九三年、所収)など参照。
- (2) 太上天皇の政務関与は持統上皇から認められ、院政も形式的には江戸時代末まで存続するが、政治史の時代区分では後三条天皇即位(一〇六八)から、平氏滅亡(一一八五)か後白河上皇崩御(一一九二)までとされる。
- (3) 院政期の文化史的時代区分は大隅和雄氏のご教示による。付言すれば、和歌に代表されるような貴族社会の文化は鎌倉幕府の成立に関係なく後鳥羽院院政期まで継続しているのに対し、承久の乱により貴族の文化的営みは大きく後退、天皇を中心とした行事が極端に減少し、熊野御幸など院の宗教行事も行なわれなくなったことが指摘できる。
- (4) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』山川出版社、一九五六年、同『日本古代の国家と仏教』岩波書店、一九七一年(それぞれ井上光貞著作集第七・八巻所収)。これに対する批判として、平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、などがあ
- (5) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五年(黒田俊雄著作集第二・三巻に所収)。以降、顕密体制論への検討は非常に多いが、最近まとめられた平雅行「黒田俊雄氏と顕密体制論」(『歴史科学』一三八、一九九四年)参照。現段階として顕密体制という用語の概念が曖昧であるだけでなく、社会体制(支配イデオロギー)と仏教集団の関連の解明に力点が置かれているため、扱われている事例にも偏向があり、更に検討すべき問題が多い。また、顕密体制論における宗教に対する見解では、基本的に古代でも中世でも同様に呪術的であったと一括されており、その質的变化に注目していないことも付言しておく。
- (6) 益田勝美「抄録の文芸(一)〜(三)」(古事談鑑賞九〜一一)、『国文学解釈と鑑賞』三一〜二四、一九六六年。
- (7) 『古事談』には先行する説話集や史書・日記(古記録)などから多くの説話が集められているが、載録に当たっては原文をほぼ忠実に引用しており、文体の統一や教訓的なコメントの加付は行なわれていない。『古事談』については多くの研究があるが、小林保治校注『古事談』上下(現代思潮社(古典文庫)、一九八一年)の解説にまとめられている。本文・表題については『新訂増補国史大系』によったが、付記の番号は古典文庫本による。
- (8) 『日本紀略』昌泰二年十月廿四日条。『菅家文章』八。
- (9) 院政期の貴族社会が道長を理想としていたことは『栄華物語』の主題(編纂態度)などにも表われている。
- (10) 治承四年に譲位した高倉上皇が従来慣例を破り、他社に先立って叡島社に参詣しようとして大騒動を巻き起こしたことも併せて想起される。
- (11) 宮地直一「八幡神の研究」理想社、一九五六年(蒼洋社、宮地直一論集4所収)参照。特に清和源氏の頼義は康平六年(一一〇

- 六三) に石清水八幡を鎌倉由比郷に勧請し、後の鶴岡八幡宮の基を作ったといわれている。村上源氏でも雅定が右大臣の時に石清水に参詣して一家の人々を社頭に集めるなど、一族結集の場としている(『本朝世紀』仁平三年十二月廿八日条)。
- (12) 藤原氏でも鳥羽上皇の寵臣で歌人としても有名な家成は一族で大がかりな住吉社参詣を行なっている(『本朝世紀』久安二年三月十四日条)、定家は藤原氏の氏神である春日社以上に日吉社を崇敬している(『明月記』)。
- (13) 拙稿「平安貴族の仏教信仰―特に摂関期における信仰意識と信仰形態の変遷について―」(『日本仏教史学』二四号、一九九〇年)。
- (14) 例えば、上皇の熊野詣でも、宇多一、花山一、白河九、鳥羽二十一、崇徳一、後白河三十四、後鳥羽三十と代毎にその回数が増している。特に後白河上皇は、京都東山に営んだ御所法住寺殿の近くに今熊野社を勧請した。
- (15) 速水侑「平安貴族社会と仏教」吉川弘文館、一九七五年、一一一頁。
- (16) 白河法皇が新阿弥陀堂(蓮華藏院)で百僧を請い毎日百卷を十日間転読した(『殿曆』永久五年(一一一七)五月十七日条)。「中右記」康和五年三月廿三日条なども参照。辻善之助『日本仏教史』第一卷上世編(岩波書店、一九四四年)第五章第八節では他の数量に依る信仰の表現に幅広く触れ、それらを信仰が墮落し「計算的」になったとしているが、より積極的な評価も必要であろう。
- (17) 現存の三十三間堂は文永三年(一一六六)再建だが、長寛二年(一一六四)創建当時の姿を留めているという。この先蹤には平忠盛が鳥羽上皇のために造進した得長寿院がある。
- (18) 「兵範記」保元三年八月一日条。
- (19) 治承二年(一一七八)に中宮平徳子(とよと)が言仁親王(安徳天皇)を懐妊した時、毎日の受戒や諸社奉幣と並行して千度祓や七日間の泰山府君祭を行なっている(『山槐記』同年八月十八日、九月十三日条)。
- (20) 百度詣の初見は「永昌記」嘉承元年(一一〇六)十二月十日・天永元年(一一一一)三月十八日・大治元年(一一二六)三月廿三日条など。拙稿「中世貴族社会と神道」(『国文学解釈と鑑賞』七七五号、一九九五年)。
- (21) 同じ摂関期の文章家大江匡衡(九五二―一〇一一)は、緯書の説による笹竹で吉凶を占っていた(『小右記』長和元年(一一〇一)二月五日・六月十九日・廿三日条)。
- (22) 「玉葉」嘉応元年(一一六九)四月十日条。村山修一『日本陰陽道史総説』(塙書房、一九八一年)八「院政期の陰陽道」参照。
- (23) 摂関期の貴族の信仰を分析した結果、子孫繁栄や立身出世など積極的祈願は神社や霊場寺院に対して行ない、病氣平癒や平穏な生活の保証は密教修法と陰陽道に委ね、来世の信仰は浄土教に託すという使い分けが定着していたことは明らかである。拙稿

「平安貴族の神祇信仰と仏教」(『神道宗教』一四六号、一九九二年、「シンポジウム 神仏習合と神仏隔離をめぐって」の三橋亮題部分) 参照。

(24) 拙稿「中世的神職制度の形成―「神社神主」の成立を中心に―」(『神道古典研究』一五号、一九九三年)。拙稿「古代から中世への神祇信仰の展開―神祇信仰の成立―」(平成七年度科学研究費補助金(総合研究A)『古代から中世への転換期における仏教の総合的研究―院政期を中心として―』研究成果報告書、一九九六年)。

(25) 『殿暦』長治二年(一一〇五)八月十四・十五日条なども参照。

(26) 拙稿「延喜式」機規定と機意識」(『延喜式研究』二号、一九八九年)。

(27) 順番の上では「王道皇后」「臣節」に次ぐが、この時代においては構成よりも数によって重要性を示す傾向が強かった。大隅和雄「古代における価値観の変動」(『北海道大学文学部紀要』一六一、一九六八年)。

(28) 『小右記』万寿三年(一一〇六)五月十一日条に僧正深覚の修法を讀えて「依有<sup>(重九)</sup>其驗被<sup>(重九)</sup>聽<sup>(重九)</sup>聳<sup>(重九)</sup>牛、誠雖末世似有<sup>(重九)</sup>佛法之驗、弥可<sup>(重九)</sup>奉<sup>(重九)</sup>歸<sup>(重九)</sup>依<sup>(重九)</sup>三宝<sup>(重九)</sup>者也」とあるのをはじめ、『長秋記』大治五年(一一三〇)七月十九日条に「雖末世、於<sup>(重九)</sup>法有<sup>(重九)</sup>靈驗、為<sup>(重九)</sup>世為人誠不思議也、仍為<sup>(重九)</sup>慶悅」、『台記』康治元年(一一四二)七月二十日条に「小兒<sup>(重九)</sup>疥<sup>(重九)</sup>平復、依<sup>(重九)</sup>聞<sup>(重九)</sup>實<sup>(重九)</sup>闍<sup>(重九)</sup>梨<sup>(重九)</sup>折<sup>(重九)</sup>也、雖末世、佛法靈驗殊勝也」などとあるように、常套表現として散見する。

(29) 高木豊『平安時代法華仏教史研究』(平楽寺書店、一九七三年)第六章「院政期における別所の成立と活動」など参照。

(30) 高野山には興福寺別所の山城国小田原から来山した教懐が延久年間(一〇六九―七四)の末に小田原聖の祖となり別所を形成、寛治二年(一一〇八)白河上皇高野詣の際、三十口上人が補任され、同六年の折には別所聖人を対象とした莊園寄進も行なわれた。

(31) 『石問寺縁起』、『阿婆縛抄』、『諸寺略記』にも同話が見える。

(32) 『小右記』永祚元年(九八九)九月廿七日条に「前僧都元果來談云、來月二日長可<sup>(重九)</sup>盤<sup>(重九)</sup>居<sup>(重九)</sup>岩<sup>(重九)</sup>間<sup>(重九)</sup>山<sup>(重九)</sup>寺<sup>(重九)</sup>者、<sup>(重九)</sup>山<sup>(重九)</sup>樂<sup>(重九)</sup>云々」とあるように、撰関期にはごく一部の僧侶(驗者)が修行する場に過ぎなかった。

(33) 『吉記』治承元年(一一七七)四月廿九日条に御八講請僧として記される寺門派の僧か。

(34) 承安三年(一一七三)に後白河法皇が醍醐寺から笠間經由岩間寺に御幸している(『玉葉』承安三年三月廿四日条)。

(35) 良忍は高貴な女性の出家に際して書かれたと思われる曼殊院本『出家作法』の撰者にも比定されている(京都大学文学部国語国文資料叢書二『出家作法 曼殊院藏』所収、白土わか氏の解説参照)。

(36) 市聖空也や革聖行円にたいする貴族・庶民の帰依の仕方が一時的な「結縁」を求めるものであったことは対照的である。

- (37) 『三長記』建永元年二月十四日条。
- (38) これ以前、比叡山衆徒が専修念仏停止を決議した時、法然が一門を集めて訓諭し、署名させた元久元年(一一〇四)十一月七日付「七箇条制誡」があるが、この中でも天台・真言の教説を論破したり、諍論や邪法を説いて道俗教化することを禁止しており、批判の矛先がどこに向けられていたかを知ることができる。
- (39) 岡田莊司「私祈禱の成立―伊勢流祓の形成過程―」(『神道宗教』一一八号、一九八五年)。拙稿「大祓の成立と展開」(『神道古典研究』一二号、一九九〇年)など参照。
- (40) 前掲注(23)の三橋担当分を参照。
- (41) この話では本地が明らかにされていないが、下社(賀茂御祖社)で実重が見た夢として、行幸の輦車の中に『法華経』方便品の偈が書かれた金泥経一巻が立っていたとあり、『法華経』信仰と賀茂神を結びつけている。
- (42) 『熊野権現金剛藏王宝殿造功日記』(『統群書類從』神祇部所収)による。宮家準「大峰修験道の研究」佼成出版社、一九八八年、二七五頁など参照。
- (43) 寛平八年(八九六)二月十日執筆とされるが、実際は十二世紀半ばの成立と考えられる。また『古事談』第五「神社仏寺」(「長谷寺観音の事」には別の縁起が伝えられている)。
- (44) 嘉承元年(一一〇六)までには書かれたとされる『栄華物語』第七にその影響と考えられる「聖徳太子の御日記」が引かれており、その頃までには成立していたと考えられる。尚、聖徳太子の『未来記』については、和田英松「聖徳太子未来記の研究」(『史学雑誌』三二一三、後「皇室御撰之研究」明治書院、一九三三年、所収)など参照。
- (45) 『明月記』嘉禄三年四月十二日条、『同』天福元年十一月廿二日条参照。
- (46) 西村岡紹・末木文美士「観心略要集の新研究」百華苑、一九九二年。
- (47) 井上光貞「中古天台と末法灯明記」(井上光貞著作集第九卷『古代仏教の展開』岩波書店、一九八五年、所収)など参照。
- (48) 真鍋広済「地藏尊の研究」富山房書店、一九四一年、三〇頁。不空三藏撰とされるが、『覚禅抄』に「小巻地藏菩薩経或文云」としてこの經典の章句が引用されている。
- (49) 三崎良周「密教と神祇思想」創文社、一九九二年、三〇九頁。西塔の永範が嘉保四年(嘉保年間は一〇九四〜一〇九六)に編纂した『成菩提集』四之一にこの経が引用され、寛治二年(一一〇八)尊恵書写の『毘沙門秘密藏王呪経』が吉水藏にある。
- (50) 服部法照「日本撰述偽経について」(『仏教文化学会紀要』創刊号、一九九二年)。偽経の成立と併せて、『涅槃経』の四句偈(雪山偈)の意を、同じ仮名を重複させずに五七調四句四十七字にまとめた「伊呂波歌」が院政期に作られ(現存最古の例は『金光明



最勝王經音義』承暦三年（一〇七九）抄本所載）、空海作として伝えられたことも、日本語による仏教理解の深化と民衆への浸透を計るメルクマールとなる。

(51) 速水前掲注(15)書。『中右記』大治二年（一二二七）三月七日条。

(52) 三崎良周『台密の研究』創文社、一九八八年、五六〇頁。

(53) 『三長記』建久六年七月八日条。或僧が言ったこととして記されたこの部分は難解であるので、次に原文を掲げておく。「或僧云、如法仏眼法如法兩字は何事哉、無先例事云々、以如説有<sub>レ</sub>此號者、何法無<sub>レ</sub>此號云々、」

(54) 鎌田茂雄『南都教学の思想的意義』（日本思想大系『鎌倉旧仏教』岩波書店、一九七一年、所収）。

(55) 中村璋八『日本陰陽道書の研究』汲古書院、一九八四年。『玉葉』文治三年（一一八七）十一月一日条に安倍家榮の撰した雑書が白河上皇に奏覧され、広く用いられていたとある。『江次第抄』四方拜条にも雑書の引用が見え、平安末より鎌倉期にかけて通行し、重用されていたことを知ることができる。尚、陰陽道の代表的な『宗教的偽書』に鎌倉末から室町初期の成立とされる伝安倍晴明撰『籙篋内伝』がある。

(56) 岡田莊司『兩部神道の成立期』（『神道思想史研究』安津素彦博士古稀祝賀会、一九八三年、所収）。『神道大系』古典註釋編八『中臣祓註釋』解題など参照。

(57) 神道五部書の成立については諸説あるが、その原形は院政期に作られたと考えられる。『神道大系』論說編五『伊勢神道(上)』解題など参照。

(58) 法然の専修念仏停止を求めて提出された『興福寺奏状』でも、九の失の第二に「神像を図する失」を挙げる。鎌倉新仏教については別に詳しく考察されねばならないが、このような院政期の多様化した宗教情況の中で、自分の宗教が何のためにあり、何をすればよいのかを的確に選択・説明し、經典を読み換え、その理論をもとに教団を形成したものができよう。

## 叡尊教団における構成員の階層

——近事・近住と形同・法同沙彌——

袁 輪 頭 量

〔論文要旨〕 叡尊教団には、近事・近住・形同沙彌・法同沙彌という衆が存在した。本稿は、これらの四衆がいかなる存在であったかを明らかにする。近事は五戒を、近住は独自の八齋戒を、形同は十重戒を、法同沙彌は十戒を持つ存在であったと推定される。独自の八齋戒は、一日を限り守るものではなく常時持つものとして位置づけられ、玄奘訳の経論で言われる近事・近住の關係が逆転した。しかし、近住・形同沙彌の区別は、持戒の上での区別と思われ、叡尊の晩年の時には既に外見上だけのものになったと思われる。また西大寺所蔵の『授菩薩戒作法』は、叡尊晩年のものを反映していると推測される。

〔キーワード〕 近事、近住、形同沙彌、法同沙彌、八齋戒

### はじめに

一般に、教団の構成員を呼ぶ呼称としては、在家の優婆塞・優婆夷、出家の沙彌・沙彌尼・式叉摩那・比丘・比丘尼という語が用いられる。これらの呼称は馴染みが深く、その区分は七つになることから、七衆という語で総称される。

ところが、鎌倉期律宗教団を指導した叡尊の寿像体内から出現した『授菩薩戒弟子交名』（以降『交名』と略記）には、形同沙彌・法同沙彌という、あまり馴染みのない語が出現する。叡尊の用いる教団の構成員の呼称には、ど

うやら在家に、近事・近住の二種が、また一般に沙彌と呼ばれる、比丘になる前の段階の出家の予備期間の呼称として、形同沙彌・法同沙彌の二種が存在していたようである。

叡尊に関する研究は、田中稔氏、大石雅章氏、追塩千尋氏、松尾剛次氏、細川涼一氏等の研究<sup>〔1〕</sup>によって昨今大いに進みつつあるが、その中でも田中氏、大石氏の研究は、叡尊当時の西大寺には「寺僧」と呼ばれる一群と「律家」と呼ばれる一群が存在し、「寺僧」は在地性を特徴とし「律家」は非在地性を特徴としていたことを明らかにされたことで示唆に富む。しかし、その律家の具体的構成については明らかにされていない。特に近事・近住・形同沙彌・法同沙彌の四衆については、今までほとんど言及されたことがなく、しかも、叡尊の没後の資料には、これらの用語はあまり頻繁には出現しない。

そこで、本論では、この近事・近住等の四衆がどのような存在であったのかをまず確認し、ついで何故このような呼称を叡尊が用いたのかを考察するつもりである。便宜的に近事・近住から考察し、次に形同沙彌・法同沙彌を考察する。

本来、教団に入門した者は、階梯が進むにつれ様々な戒を受戒するのが常であったから、その受戒儀及びその受戒の内容とも併せて考えることとしたい。なお、叡尊の教団が、衆の観点からみても、独自性を持つていたことが浮かび上がってくることは、彼らが鎌倉新仏教の一つであった<sup>〔2〕</sup>という位置づけを補強する材料の一つになるかも知れない。

## 一 叡尊の用語

### 1 近事・近住・形同・法同

まず、叡尊が実際にこの用語を用いていたことを資料に徴することから始めよう。まず叡尊の自伝になる『金剛仏子叡尊感身学正記』（以降『感身学正記』と略記）を見てみると、そこに既にこれらの用語が用いられていることが確認できる。

まず嘉禎二年（一二三六）の記事である。この年は叡尊らが東大寺法華堂に自誓受戒をした年であるが、その中に円晴、有巖、覚盛らが九月一日、「各自誓し近事男と成る」という記事が見える。次に寛元四年八月十八日には「近住男宗信<sup>4</sup>」の名が見える。続いて建長元年（一二四九）五月五日の仏舍利出現の記事に於いては「形同沙彌・法同沙彌」の名称が見える。また『交名』には、授菩薩戒の弟子の名が一々記され、冒頭の部分には「比丘衆・法同沙彌・比丘尼衆・式叉尼衆・法同沙彌尼衆」が掲げられ、末尾の部分には各衆が「出家五衆」としてその人数がまとめて記される。また『近住男女交名』には「近住男・近住女」との名称が現れる。<sup>7</sup>

叡尊の生存中である弘安三年（一二八〇）九月十日に、叡尊の寿像の胎内に納められたこの『交名』から、当時の教団の構成員に、比丘、比丘尼、法同沙彌、法同沙彌尼、式叉摩那、形同沙彌、形同沙彌尼の七つの衆が、また『近住男女交名』からは近住男、近住女の区別が、『感身学正記』からは近事が立てられていたことが知られる。しかも、『交名』（その一）の末尾部分に「都合出家五衆八百二人之内<sup>8</sup>」という記述が見えるから、出家と考えられていたのは式叉摩那から上の五つのみであつたらしい。また、『近住男女交名』には「近住男分」「西大寺現住近住

男分<sup>9)</sup>』と別記されるので、記載の形式から、近住には寺院に住する者とそうでない者とが有ったらしいことが窺われる。

また『交名』と二日違いで同じく小比丘鏡恵によって作成された『西大寺西僧坊造管同心合力奉加帳』（以降『奉加帳』と略記）にも「已上形同<sup>10)</sup>」、「当寺近住男分<sup>11)</sup>」、「近住女分<sup>12)</sup>」及び「齋戒衆<sup>13)</sup>」「八齋衆」などの用語が使用されており、しかも「齋戒衆」「八齋戒衆」として挙げられる人物は、先の『交名』中の近住とほぼ一致するのである<sup>14)</sup>。

では、叡尊はこれらの名称を何に基づき、また何故用いたのであろうか。なお、『感身学正記』『交名』『近住男女交名』『奉加帳』などでは、法同、形同、近住、近事において男女を区別しているが、一々区別して取り上げることは議論を煩瑣にするので、本論では、男女の区別はひとまず置き、法同、形同、近住、近事の四つの名称で代表させて検討を加えることとする。

## 2 用語の出典

次にこれらの用語がまず何に基づくものであるのか、典拠を求めておく。まず、近事と近住であるが、この二つの用語は、玄奘訳の経論に基づく。即ち『阿毘達磨雜集論』や『阿毘達磨俱舍論』（以降『俱舍論』と略記）に既に用いられていることは周知の通りであり、『俱舍論』巻第十四によってその説明を掲げれば、次のようになる。

論じて曰く、別解脱律儀僧の差別に八有り。一には苾芻律儀、二には苾芻尼律儀、三には正学律儀、四には勤策律儀、五には勤策女律儀、六には近事律儀、七には近事女律儀、八には近住律儀なり。是の如き八種律儀の

相の差別を、総じて第一別解脱律儀と名づく。八名有りと雖も、实体は唯だ四なり。一には苾芻律儀、二には勤策律儀、三には近事律儀、四には近住律儀なり。(中略)五の応に遠離すべき所を受離するを、第一近事律儀に安立すと謂う。何等を五の所應離と為すや。一には殺生、二には不与取、三には欲邪行、四には虚誑語、五には飲諸酒。若し八の所應離を受離せば、第二近住律儀に安住す。何等を名づけて八の所應離と為すや。一には殺生、二には不与取、三には非梵行、四には虚誑語、五には飲諸酒、六には塗飾香鬘舞歌觀聽、七には眠坐高広嚴麗床座、八には食非時食。若し十の所應遠離を受離せば、第三勤策律儀に安立す。何等を名づけて十の所應遠離と為すや。謂わく、前の八に於いて、塗飾香鬘舞歌觀聽を開いて二種と為し、復た受畜金銀等宝を加えて、以て第十と為すなり。<sup>(15)</sup>

この説明に依れば、衆は八衆になり、沙彌、沙彌尼は勤策、勤策女と言ひ換えられ、その下に近事、近事女、近住が存在することになる。近事と近住の区別は、近事は五戒を守る、近住は八斎戒を守る、という相違があることによる。これは、七衆の時の優婆塞、優婆夷の区別とは多少異なつたものである。また、近事、近住と順に記述されるのは、近事が上位、近住が下位に置かれることを意味する。これは八斎戒の解釈によると考えられ、『俱舍論』では、次のような説明がなされていることに基づく。

論じて曰く、七衆所持の別解脱戒は、唯だ応に尽寿を期して受くべし、近住所持の別解脱戒は、唯だ一昼夜、要を期して受く。<sup>(16)</sup>

インド世界の認識では、近住の受持すべき八斎戒は、ただ決められた一日を限つて守れば良いものであつた。<sup>(17)</sup>これに対し、五戒は、分戒の考えは有つたにしても、常時受持すべきものという意識が存在したのである。常に守るべ

きであるということ、八斎戒より五戒の方が難事と考えられることになる。よって近事が上位に置かれたのである。まずこのことに注意しておきたい。というのは、『近住男女交名』では、近住が記されるのみで、近事が掲げられていないからであり、ここに叡尊教団独自の交質の可能性が示唆されるからである。この点については後述するつもりである。いずれにしろ、この近事、近住が玄奘訳の経論に淵源することが確認されるので、これは、叡尊が南都の法相教学の影響を受けていることを如実に物語るであろう。

### 3 形同沙彌・法同沙彌

次に形同、法同の二語である。この語は、靈芝元照の『四分律行事鈔資持記』（以降『資持記』と略記）からもたらされたものと考えられる。即ち、『資持記』卷下四の「釈沙彌篇」に、道宣の『行事鈔』「沙彌別行篇」の最初の説明句になる「沙彌建位、出俗之始、創染玄籍、標心處遠」<sup>(18)</sup>の四句を解釈して、「初科の上の二句は位を示す」として次のようにある記述が注目される。

叙位中の初科の上の二句は位を示す。此の中、須く形法の二同を分つべし。若し剃髮ならば、形同沙彌と名づけ、若し十戒を受くれば、法同沙彌なり。次の二句は本志を明かす。上句は其の始めを言い、下句は其の終りを示す。<sup>(19)</sup>

ここでは、沙彌を二つに区分し、剃髮したものは形同沙彌、十戒を受けた者が法同沙彌になっている。しかし、形同沙彌の受持すべき戒については特に限定を設けていない。また、道宣の説明に依れば、沙彌は「出俗の始め」になると述べるだけで形同、法同を説かない。道宣の記述に従えば、どちらも沙彌であるから、元照の述べる形同、

法同の沙彌も出俗の位、即ち出家の位ということになる。しかし、叡尊教団では、この形同沙彌が出家かどうか、『交名』の記述を考えると多分に疑問が生じ、検討を要する課題となろう。

なお、『資持記』は、俊仍が入宋して本朝に将来し、貞慶の弟子になる戒如が師の命に従い、俊仍に「長衣」「長鉢」について聞法した際に、南都にもたらされたことが確認される文献である。<sup>(20)</sup> よって、ここには宋代、南山律宗の元照の影響を見て取ることができる。

## 二 近事・近住・形同沙彌・法同沙彌の受持する戒

叡尊と同時代、または少し後代の資料の中にも、近事、近住、形同、法同の用語は登場する。そこで、若干の資料におけるこれらの用語の使用例を次に掲げ、その内実を探ってみよう。

まず、弘安三年（一二八〇）、四月より一夏の間行われた万寿禅院の講演を聴講した了恵がまとめた聞き書きが存在する。彼はもと天台を学び、次いで泉涌寺に住して南山律を学び、やがて比叡山黒谷の遺風を慕い、法然の黒谷門流の門人になった人物である。彼は、この時の聴講を『天台菩薩戒義疏見聞』全七卷（以降『見聞』と略記）にまとめ上げたが、最終的な完成は、巻七の末尾の識語によれば元徳二年（一三三〇）のことであったという。

本書には、南都の通受についても言及がみられるのであるが、その中で次のような注目される記事が存在する。なお、通受は三聚淨戒羯磨により受戒すること、別受は白四羯磨等により受戒することをいう。<sup>(21)</sup> これは、山門の戒は南都の戒と異ならないではないか、という生駒の良遍の『遺疑抄』に引用される、ある意見に対して、通受を支持する良遍が答える、という批判の文章である。大意は、南都の遁世の人の理解は「大いに頭戒論等に違う」とい



うものであるが、そこに示される形同沙彌の理解が興味を引く。

若し摂律儀、但だ十重等ならば、則ち篇聚の戒を受けざれば、設い随行の時、其の儀を行うと雖も、比丘の性は成ずること能わざる歟。但だ是れ形同沙彌の分なる歟。「若し具を受けざれば、初の五重は猶お形同に非ざるがごと

し。彼は但だ近事の位を受受するのみ歟」非ざる歟。<sup>(22)</sup>

この文章では、律儀が十重などであれば、それは形同沙彌の分であろうか、と述べられている。ここからは、梵網の十重戒が、少なくとも形同沙彌以下の戒相であったことが推知される。割注の文章からは、「初の五重」、即ち五戒であれば、形同でもない、ただ近事である、とも述べられている。とすれば、一方で近事は、五戒を守るものという意識が見えてこよう。これらは、比叡山の梵網菩薩戒の受戒で比丘性成就に対する批判であるけれども、そこには南都との対応を踏まえた、貴重な示唆が見て取れる。

また次の一文も示唆を与えてくれる。これは、『見聞』第七の「疏云六出家七出家尼事」の文章である。ここには、出家に関して、頂山と俊苒の相違を問題にして問答を載せる。俊苒の意見では、壮年老年であっても、行者の位に居て、僧尼に仕えるのは、出家出家尼と名付けるであろう、というものである。これは、実は形同沙彌が出家かどうかにも関わる問題である。なお、行者の位というのは、円琳の『菩薩戒義疏卷下鈔』下に俊苒の意見が見える。それは、南山律宗の九衆に対して、彼の見解が述べられたものである。それによれば、行者というのは、僧尼になろうとして在家を離れたけれどもなお俗形のままで寺に住み、僧に仕えている。寺に住んでいるので、優婆塞優婆夷が只だ在家に住んでいるのとは異なる。俗形であるので、沙彌沙彌尼とも異なる、<sup>(23)</sup> という。このような存在が行者ということになる。さて、『見聞』の文章である。

此の両師の義、宜なる歟。而るに与咸云わく、初の出家の男女は、若し是れ剃髮なる歟。爾らば、形同沙彌と、何の別有る乎。若し別無ければ、沙彌沙彌尼の外に、別に立つ可からざる也。如何。<sup>(24)</sup>

始めの出家の男女とは在家とどこが相違するのか、剃髮かどうかの問題ではないか、と了恵は考えている。とする、彼の考え方に従えば、形同沙彌などと、ことさら沙彌以外に別立する必要はないと位置づけられることになる。

この記述からは、初の出家の男女と形同沙彌の特徴が「剃髮」を基準としていることが知られる。確かに剃髮は当時の一般として、僧形を示す基準であったと考えられる。<sup>(25)</sup>しかし、『交名』では、形同沙彌は別立されている。僧形であることを重視すれば、形同沙彌も出家に入る。しかも、俊苒の行者という概念から推測すれば、在家でもない、また出家でもない、という中間的な位置が新たに考え出されている可能性も否定できない。

以上、天台側の資料に徴したので、次に南都側の資料にその位置を探ってみる。実は、南都側の資料にも、これらの名称は散見されるのであるが、年次によつて大きな相違が見られる。また叡尊に直接関係する文献の中には、具体的な記述はほとんど無い。そこで、彼の門弟たちの記録の中から、叡尊の生存時に近い時代順に考察してみよう。

まず、西大寺沙門である英心が徳治三年（一三〇八）、四十五歳の時に述べた『菩薩戒問答洞義抄』の中に、形同沙彌に関する記述がある。

若し彼の頭戒論に約して以て大僧を解せば、只だ形同沙彌の分也。南都をして沙彌の上に座せ令む可し。方に俗年を数えて、則ち形同の中に就く可し。新田分に約して願有り願無きは甚だ慢に通ずる也。<sup>(26)</sup>

比叡山の大神は、南都においては単に形同沙彌に等しい、と云う。この記述からも、形同沙彌の受持するものが、『梵網經』の十重戒であるらしいことが窺われる。

また成立年次、作者とも不明であるが、西大寺義を主張し、叡尊の没後程なくして述作されたと考えられる『菩薩戒綱要鈔』（以降『綱要鈔』と略記）なる著作の次の記述も着目される。これは、通受菩薩の戒相の大数を示すためとして掲げられたものである。

今、瑜伽の三聚戒に依るに、攝律儀戒は七衆戒、攝善は輕重三十六〔後四重、三十二輕を謂う也〕なり。饒益有情は輕の十一なり。若し七衆に開いて三聚を合せば〔戒箇中の七を合し戒は三なりに准ず〕、苾芻は二百九十七なり〔攝律儀戒は二百五十、攝善攝生は四十七なり〕。大尼は三百九十七（五カ）なり〔攝律儀戒は三百四十八〕。勤策等の三は、五十七なり〔律儀は十戒なり、六法有りと難（雖カ）も、体元別なるが故に〕。在家の二衆は、五十二なり〔攝律儀戒は即ち唯だ五戒なり〕。准じて知るべし、八戒五十五なり〔本論に義無きと雖も、応に有るべきが故に〕。当に知るべし、攝善、攝生戒は、七衆に通じて更に異なり無し。<sup>27)</sup>

ここに上げられる衆は七衆であり九衆ではない。しかし、いくつかの情報を提供してくれる点で重要である。まず攝善、攝生戒であるが、これはすべての衆に共通に、攝善は『瑜伽論』の後の四重戒及び輕戒四十三のうちの三十二輕戒を配当していることが知られる。この記述は、後の『菩薩戒潜底鈔』（以降『潜底鈔』と略記）の記述と等しい。よって、攝善攝生を加えた数は四十七であるから、これに対応して、比丘、比丘尼の戒条は、それぞれ律藏所説の戒条である二百五十、三百四十八に加算して、二百九十七条、三百九十五条となる。

また勤策等三、即ち沙彌、沙彌尼、式叉摩那は五十七となっているが、これは、十戒に四十七を加えたものであ

る。最後の在家の二衆は、五十二。これは、五戒に四十七を加えたものである。しかし、「准知」として、五十五戒にしているのは、八戒を念頭に置き、五戒に三つを加えた五十五を戒条にしているからであると推測される。即ち、ここで注意を要するのは、八戒が加わっていることである。八戒の位置については続く文章が重要である。

方に知るべし、設い形同沙彌と雖も、若し通受近事等の戒を受くれば、必須ず五十二戒〔或五十五〕を護持すべし。豈に但だ五八十重を護り余は持たざるを得ん耶。若し違失有らば、寧ぞ犯料を免れん哉。所犯有るに隨いて、須く法に依りて懺すべし。今時の行事は好相を祈らず、先に通受近事戒を受く〔世に結縁の十重と云うは非也〕、<sup>(28)</sup> 应当に五十二戒を護持すべき也。更に好相を祈りて、即ち近住戒を通受するなり〔世に好相の十重と云うは非也〕、<sup>(28)</sup> 必当ず五十五戒を守護すべき也。然る後に、方に勤策等の位に進む〔矣〕。

通受であれば、撰善撰生の戒が含まれてくることになるので、戒条が増えることになり、形同沙彌でさえも、近事などの戒を受けているならば、五、八、十重だけではなく、五十二戒を守るべきである、と言う。ここから、形同沙彌は、五戒、八戒（八斎戒のことか）、十重戒をその護持する戒にしていること及び近事は五戒を律儀戒にしていることが知られる。さらに、通受近事戒では五十二戒、通受近住戒では五十五戒、と述べているから、四十七戒は撰善、撰生であることを考慮して差し引くと、通受近事戒の律儀戒は五戒、通受近住戒の律儀戒は八戒であることが判然とするのである。

また、五戒、八戒が近事、近住の標識であるとする、形同沙彌は「豈但得護五八十重」と言われるのであるから、近事、近住の受持すべき戒に付加されているのは、十重戒であることが一目瞭然となる。とすると、形同沙彌を形同沙彌たらしめている戒は、『梵網經』の十重戒であることになる。

また、唐招提寺の主張を不可とし、西大寺義を是として主張する意図の下に述作された、道基の『潜底鈔』なる著作が存在する。彼が弘安三年の『交名』に法同沙彌として名前の出る道基賢明房であるとすれば、<sup>(29)</sup> 叡尊の薰陶を肌にかけていた人物になる。その道基が延元三年（二三三八）に書いたものが本書である。但し、本書は叡尊の没後約五十年の歳月が経てから述作されており、叡尊と相違する理解を示しているかも知れない。というのは、ここに示される教団の構成は、基本的に七衆であり近任の名称は出ない。かつ通受、別受の受戒による相違を定式的に整理して主張しているからである。

彼の説明に依れば、衆は七衆になり、苾芻、苾芻尼、正学、勤策、勤策女、近事男、近事女という名前で呼ばれ、沙彌、沙彌尼は勤策、勤策女に、優婆塞、優婆夷は近事男、近事女に対応させられている。七衆の通受の場合には、それぞれ律儀戒に、上位から二百五十戒、三百四十八戒、十戒並びに六法、十戒、十戒、五戒、五戒となり、摂善法戒には、すべての衆に、六度・後四重・前三十二輕戒を配当し、攝衆生戒には、同じくすべての衆に、四摂・後十一輕・四摂法を配当する。

また別受の場合は、伝統的な理解と全く同じく、通受の際の律儀戒を当てるのみである。この理解は、あまりにも図式的でありかつ整理されているので、叡尊の理解とはかなり異なるものになっているのかもしれない。但し、次の記述は参考になろう。

当世の結縁の十重は是れ通受の五戒、好相の十重は是れ通受の八齋戒也。故に結縁十重の時、五戒を以て摂律儀と為し、好相の十重の時は、八齋戒を以て摂律儀戒と為す也。<sup>(30)</sup>

先の『綱要鈔』には「結縁の十重戒」「好相の十重戒」なる名称に対して否定的な文言が見えていたが、これらは

『潜底鈔』において、それぞれ五戒と八齋戒に配当されて会釈されている。「結縁の十重戒」「好相の十重戒」なる語は、叡尊の没直後に記された『授菩薩戒用意聞書』<sup>(1)</sup>（以降「聞書」と略記）の中にも登場するので（本書については後述する）、恐らく叡尊の頃に既にこのような語があつたようである。いずれにしろ『綱要鈔』の作者はこれらの用語を知っていたとみえるので、叡尊の没後で、『潜底鈔』は『綱要鈔』とあまり時を隔てない頃に述作されているのではないだろうか。しかも先後関係としては、『綱要鈔』の方が古い伝承を伝えていて、恐らく先行するものと推測する。

叡尊が導入した形同、法同、近事、近住の四衆を加えた九衆（行者を別立すれば十衆になろう）の考え方は、道基が『潜底鈔』を書いた十四世紀の第二四半世紀の頃には、叡尊教団内部においても既に支持を失っていて、一般的七衆の概念に傾斜していたのかも知れない。

では、以上の考察の結果を一応整理してみると、次のようになる。叡尊には、通受、別受の区別が明瞭になされているので慎重に考える必要があるが、一応、通受、別受の相違は律儀戒のみか、撰善、撰生を含めたものか、という相違として表わされているので、その律儀戒の相違が九衆の区別をなしたものと考える。

- 近事・・・・・・・・五戒・・・・・・・・有髮
- 近住・・・・・・・・八齋戒・・・・・・・・有髮
- 形同沙彌・・・・・・・・十重戒・・・・・・・・剃髮
- 法同沙彌・・・・・・・・十戒・・・・・・・・剃髮
- 苾芻・・・・・・・・二百五十戒・・・・・・・・剃髮

まず、注意すべきは、『俱舍論』等の用語の出典においては、近住の方が下位におかれていたが、叡尊教団では逆転し、近事が下位に、近住が上位に置かれたことである。

その原因は、八斎戒の内実と性格にあったと考えられる。即ち、後に授戒儀の中でも検討するが、彼らの述べる八斎戒は戒条の中身も変化し、かつ一日一夜のみ守るものではなく、常に受持するものに変質していたからである。恐らく、この八斎戒を受持する者たちという点を重視して、時に八斎戒衆、斎戒衆と呼ばれたのではないかと推測<sup>(33)</sup>する。そして、この継続的に受持する点を重視し、近事より上位に近住が置かれたのであろう。

さて次に、叡尊に九衆の概念があったとすれば、それは、受戒儀にも大いに反映されたはずである。というのは、九衆そのものを成立させるものは、戒であり、その戒を授ける入門儀礼はまさしく授戒儀であったはずだからである。

ところが、叡尊在世中の授戒儀は正確にはわからない。しかし、叡尊の没した正応三年八月二十五日より約三ヶ月後に、苾芻教基の記した『聞書』なる書物が一冊、西大寺に現存する<sup>(34)</sup>。ここに、叡尊の授戒儀の一端をかいま見させてくれる記述が存在する。そこで、本書から彼の授菩薩戒の戒儀の実際を、推知してみたい。

### 三 『聞書』に見る戒の説相

作者の苾芻教基は、その伝記をつまびらかにしない。しかし、写本の識語からは、教基が正応三年に作成し、同六年三月八日に性忍が更に書写、最後に応永二十一年（二四一四）に小比丘有弘が書写したことが知られる。書写の時期は叡尊より百二十四年後であるが、述作年次を考えると、叡尊の逝去当時の授戒儀の実際を濃厚に伝える、

数少ない資料の一つと考えられる。教基は、授戒儀式に関する備忘録的なものとして本書を作成したものと思われる。

さて、本書においては、次の記事が重要である。これは「戒師、証明を請う事」の中の文章である。

一 戒師、証明を請うの事

椅子上に於いて跪き焼香し之を請う。但だ近年は御老屈に依りて跪くの儀、之れ無き也。証明、合掌する也。

又た結縁の十重の時、堪うるに随いて菩薩淨戒を成就するなり「と云々」。近住戒の時は菩薩近住戒も、沙彌戒には菩薩勤策の戒を成就するなり「と云々」。

「御老屈に依りて」というのは叡尊が老齢になった時点を反映した言辭なのである。この記事から、近住戒の時には菩薩の近住戒も、沙彌戒においては菩薩勤策戒も成就すると考えていたことが知られる。しかも、結縁十重の時には「堪うるに随いて」とあるから、十重すべてを受持しなくてもよかつたらしいことが窺われる。また、近住戒の時には菩薩近住戒を成就する、沙彌戒には菩薩勤策戒を成就するというのは、その受戒で菩薩戒になるということであろう。

次に本『聞書』の説相の記事が注目される。

一 説相の事

受者合掌して之れを奉る。結縁十重には戒相聊か説法有り。出家の近住には十重禁、只だ戒名計り也。又た輕戒の中に不敬師長戒、只だ名を奉て之れを問わず。次の三は、聊か之れを講釈す。外衆の十重の時、又た之れに同じ。又た八斎戒は輕戒の後に之れを説く。其の詞に云わく、八斎戒は十重の初の四、輕戒の第二にして是



れ摂律儀戒の根本也。第六不着歌舞倡伎故往聽戒」と云々。捉宝戒、輒く之れを犯す可らざるの由之れ有り。又た説相已後、戒の功德を讚歎すること、聊か之れ有り。又た内衆の受戒の時、発心の時、若し委しく御説法之れ無き時は、証明の次、説相の前後に必ず御説法有る也。沙彌戒には先に瑜伽の四重、次に沙彌の十戒也。菩薩の四重に、三聚淨戒を摂る故に、別の説相入る可からずと雖も、別受に准ずるの由、御詞之れ有り。大僧、大尼、式叉尼等の時も之れに准ず。又た大僧に等しく、無作に一切止持の持犯、守る可きの由、之れ有り。次に聊か教誡之れ有り。次に五徳、十数、六念等、依止の辺に随いて、之れを尋問す可し」と云々。

ここにも「結縁の十重」との語が見える。出家の近住には、それは受持を強制せず名前だけであると述べている。なお、「出家の近住」というのは、在俗を離れた、即ち在家を離れて寺に住しているという意味で使っているのであろう。恐らく、これは『近住男女交名』で「西大寺現住近住」と記された人々と同類を指すのではないか。とすれば、これは有髮の寺院在住の近住であり、別名、斎戒衆であらう。

さらに、沙彌の受戒においては、『瑜伽論』の四重と沙彌十戒を授けることを述べている。そして、この沙彌以降のみ「別受に准じる」と述べられている。これは、菩薩の場合には、声聞僧の戒条を排除したいが、『瑜伽論』の四重で三聚淨戒の意を確保しているので、沙彌の十戒を用いても良いという意味であらう。沙彌以降では、『瑜伽論』の四重を含め、別受の説相と同じものを受戒させることで、菩薩の沙彌等が成り立つという見解になっている点に注意をしたい。

#### 四 受戒儀に見られる特徴

ところで、叡尊は実際に受戒儀を作成したのであろうか。現在、西大寺の聖教の中に、いくつかの「授菩薩戒儀」が残されている。その中に、五冊本の「授菩薩戒作法」が存在する。<sup>(35)</sup>本書は、体裁は粘葉装の形式を採り、いまだ活字化されていないものである。

さて、江戸時代の元禄年間、沙門慈光によって編纂された『西大寺勅諭興正菩薩行実年譜』（以降『年譜』）と略記）巻下には、彼の著作として「授菩薩七衆戒作法」五巻なるものが勒されている。

一方『律苑僧宝伝』所載の伝記には、受戒儀に関する著作は「別受八斎戒儀」「授菩薩戒儀」などを若干巻と記すのみで巻数を明確にしない。<sup>(36)</sup>よって、現在、西大寺に伝持される『授菩薩戒作法』が、慈光によって「授菩薩七衆戒作法」と記されたものと同じであるのかどうかは判然としない。

本書の一冊目の表紙には、「八斎戒作法」と記され、二冊目表紙左上には「近住」、一頁目には「授菩薩近住戒作法」「結縁十重」と記される。三冊目表紙左上には「近住」、一頁目には「授菩薩近住戒作法」「形同」と記される。四冊目表紙左上には「勤策」、一頁目には「授菩薩勤策戒作法」「法同」と記される。五冊目表紙には「大苾芻戒」と記される。

また五冊目末尾には、慶長九年（一六〇四）十一月五日に興福寺安養院において明忍なる僧が書写したことを、さらに承応元年（一六五二）に比丘惠猛が、宝永四年（一七〇七）八月上旬に比丘空光が書写したことが記されている。五冊全体として一具のものと推測されるので、書写は江戸中期の宝永四年と見られる。

とすると、本書は、叡尊を下ること三百余年を経過していることになり、恐らくは中世末の状況を反映しているのみであると考えられる。しかし、戒儀など儀礼の伝持は長い年月を経ても大きくは変わらないと思われ、またわざわざ粘葉装を用いているところに特別の意味をこめているのではないかと推測<sup>37</sup>し、ここでは検討の対象とする。なお「八斎戒作法」は、三聚淨戒通受のものではないので、『年譜』の述べる「別受八斎戒儀」であるかも知れない。

では、西大寺の受戒儀の特徴を探ってみよう。まず、近土戒、近住戒、勤策戒、苾芻戒の羯磨の形式である。羯磨形式は、『瑜伽論』に出る「三聚淨戒羯磨」を使用している。これは、「三聚淨戒は過去、未来、現在の一切の菩薩が具していたもので、私も尽未来際、持ちます」という条文を、羯磨師が唱え、受者が「能く持つ」と答える形式を基本とする。つまり、受戒するものは三聚淨戒という意識である。

近土戒の戒の説相は、梵網の十重戒が説かれ、次に五戒が説かれる。十重戒であるところが、「結縁の十重」と言われる由縁であろうか。次の五戒は、「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『梵網経』の軽戒の内、第一から第四と、第十四戒である。また、受者が八斎戒を望んだ際には、連続して授けることが記されている。ここで留意されるのは、八斎戒まで授けたときには、「菩薩十重禁輕戒少々、近事近住説相已畢」と次に記されることである。

次に近住戒の戒の説相は、同じく梵網の十重戒が説かれ、次に輕戒が八カ条、説かれる。八斎戒は輕戒の中に含める形で説かれる。ここに出される戒条は、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（これは写時の脱落ではないだろうか）、第六不着花鬘瓔珞歌舞作倡妓棄故往觀聽戒、第七不綿坐高広嚴麗床坐

戒、第八不非時食戒である。また第四戒までは、先と同じく『梵網經』の輕戒である。これは、近住の護るべき八カ条が独特の八戒であることを物語っている。なお、第四戒目の箇所「八齋戒は、十重の初の四、輕戒の第二、是れ五戒の、摂律儀の根本なり。結縁の十重の説相、是迄也。好相の十重は此の五戒の上に」として三カ条が出されるという、注目される記事もある。このように、特異な八カ条を生み出した変容こそ叡尊教団の独自性があると考えられる。さて、ここでは、第八戒を示した後の次の記述がさらに目を引く。

菩薩の十住禁戒、輕戒少々、近住の八齋戒の説相、已に畢ぬ。各、身命の尽きる因縁有りとも、違犯す可からず。(中略) 又た出家の十戒は、今、八齋戒の後に捉宝戒計りを副える也。設い形同と雖も、僧中の規則之れを作す可からず。勤策の十戒、自ら備う。沉んや菩提薩埵通受の戒をや。刹那刹那に増長し仏果金剛心に到り、解脱道に到らん。但だ旧住化作の仏果の功德に順じ、所生の功德無辺なるを以て、重ねて大願を發起し、一切に迴向す可し。

以上、出された八カ条は一日を限るものではないことに注意しなければならない。なお、この八カ条は齋戒を含むので、独自の八齋戒と位置づけることができよう。また、たとえ形同(沙彌)であつても僧中の規則をなしてはいけないともある。これは、形同と法同との間に大きな隔絶を予想させる記述でもある。

次に勤策戒、七衆でいえば沙彌戒であるが、その説相は、まず『瑜伽論』の四重を掲げ、次いで沙彌の十戒を出している。十戒は、不殺生、不偷盜、不淫戒、不妄語戒、不飲酒戒、不着花鬘香油塗身戒、不歌舞倡妓樂故往觀聽、不得高广大床上座、不非時食、不捉生像金銀錢宝である。『瑜伽論』の四重が加えられていることが目を引く。

最後に苾芻であるが、その説相は、同じく『瑜伽論』の四重と、律蔵の四波羅夷である。四波羅夷は、淫、盜、

殺、妄であり、これのみが戒儀には掲げられている。四波羅夷で具足戒が代表させられている。

以上、簡単に、説相に着目してみたが、図示すれば次の如くなる。

近士・・梵網十重戒 及び五戒

近住・・梵網十重戒 及び独自の八戒（八斎戒）（形同）

勤策・・瑜伽論四重 及び沙彌十戒 （法同）

苾芻・・瑜伽論四住 及び四波羅夷

この理解は、先に検討した『聞書』の内容とほぼ一致する。叡尊の当初のものと同じかどうかは確認のすべがないが、恐らく叡尊晩年の理解を伝えた受戒儀であると考えてよいと推測する。

但し、この受戒儀に示された理解は、最初から梵網戒が出るので、玄奘訳や宋代南山律宗の元照教学の影響を受けて、近事、近住、形同、法同と区別をした時点とは、多少の相違が存在すると考えた方が良いかも知れない。しかし近士、近住は五戒と八斎戒がその標識であったことを踏襲しているのではないかと思われる。また梵網の十重戒が最初から用いられるのは、梵網戒が在家出家に共通して用いられる菩薩戒であることを踏まえて、導入されたものではないかと推測する。またこれによって、形同の標識であった十重戒が、すべてに重複する故に形同独自の戒としての意味を消失し、近住と一致することになったのではないだろうか。しかし、外見では剃髪の相違があり、また持戒の上での相違として、当初からそうであったのかも知れない。

また、近住の中で形同の記述が出てきて「僧中の規則、之れを作す可からず」とされていたが、これは、形同がその当初には、まだ僧衆の仲間というよりは初歩の見習いで、どちらかと言えばまだ外形のみとする意識があり、

それを反映したからと思われる。

## おわりに

叡尊が多くの影響を元照の南山律宗から受け、また玄奘訳の經論に登場する用語とも会通しながら新たな衆を打ち立てようとしたことは間違いない。そして近事、近住、形同、法同、と四衆を増やしたのも、持戒が如何に困難であるかということを認識したからに他ならないであろう。それは「結縁の十重」という語が周辺の資料の中に登場することからも想像される。すべて受戒したからには守らなければならないという意識を、在家の近事の中には持ち込まず、その資質に応じて、ということを考えてであると思われる。

それが、時間の経過とともに、伝統的な七衆との会通を余儀なくさせられ、やがて、揺り返しの如く、七衆の區別に再び戻っていったのではないかと考えられるのである。恐らく梵網の十重戒を、最初期には形同の標識にしていたに相違ないが、しかし近事、近住の時に既に授けているので、改めて受戒する性格のものではなかったのかも知れない。戒の上では十重戒を標識とする形同と近住の區別を、授戒儀の上では付けない体系が出来たであろうと思われる。しかも、それは、恐らく彼の存命中からそうであったに違いない。玄奘訳が用いられ、在家に近事、近住の區別が残った。そして、近事は近士とも表記されるが、近住、勤策、苾芻という語を主に使うようになったのであろう。

最後に、九衆の區別は、受戒または受持する戒から区分されるものであるから、それぞれの衆を構成するメンバーがいかなる人々であったのか、即ち農民であったのか、武士であったのかは、全く別の問題である。時に、近住

は文字から理解されて、近くに住む農民などとされることがあるが、決してそれだけではない。また、西大寺本『聞書』と『授菩薩戒作法』の詳しい分析は、別稿を期したい。

注

- (1) 田中稔「西大寺における『律家』と『寺僧』」(『仏教芸術』六二、一九六六年)、大石雅章「中世大和の寺院と在地勢力——西大寺を中心として——」(『ヒストリア』八五、一九七九年)、追塩千尋「中世の南都仏教」(吉川弘文館、一九九五年)、松尾剛次「鎌倉新仏教の研究」(吉川弘文館、昭和六三年)、同「勸進と破戒の中世史——中世仏教の実相——」(吉川弘文館、一九九五年)、細川涼一「中世の律宗寺院と民衆」(吉川弘文館、一九八七年)など。
- (2) 松尾、前掲書。松尾氏は、叡尊を中心とする中世律宗教団が個人救済につとめたこと、祖師神話を持つこと、などの諸点から、彼らを鎌倉新仏教教団の一つと位置づける。
- (3) 嘉禎二年の条(西大寺叡尊伝記資料集成)(以降『集成』と略記する。奈良国立文化財研究所、一九七七年)一〇頁参照。
- (4) 『感身学正記』建長元年の条(『集成』二二頁)。
- (5) 『感身学正記』寛元四年の条(『集成』二〇—二二頁)。
- (6) 『交名』(『集成』三六〇—三七九頁)。
- (7) 『近住男女交名』(『集成』三六五—三八三頁)。
- (8) 『集成』三七二頁。
- (9) 『集成』三七九、三八〇頁。
- (10) 『集成』三八四頁。
- (11) 『集成』三八四頁。
- (12) 『集成』三八五頁。
- (13) 『集成』三八七頁。
- (14) 大石、前掲「中世大和の寺院と在地勢力——西大寺を中心として——」を参照。既に齋戒衆と近住男女交名がほぼ一致することを指摘する。

- (15) 『俱舍論』卷第十四「分別業品第四之二」(大正二九、七二中―七三上)。  
 (16) 『俱舍論』卷第十六(大正二九、七四下九一―一)。  
 (17) 平川彰『原始仏教の研究』(春秋社、一九七四年)四一六―四三四頁参照。  
 (18) 大正四〇、一四八中二八。  
 (19) 大正四〇、四一六中二一―二二。  
 (20) 元休『徹底章』(『日蔵』六九、二五〇上)、拙論『俊仍の戒律思想』(『大倉山論集』三八、一九九五年)を参照。  
 (21) 拙論『通受考——覚盛の転義の意味するもの——』(『南都仏教』六八、一九九三年)を参照。  
 (22) 『天台菩薩戒義疏見聞』第一(『浄全』統十一、一五九頁下)。  
 (23) 『浄全』統十一、一三四頁上。  
 (24) 『浄全』統十一、二八九下―二九〇上。  
 (25) 海老名尚「日本中世における入道について——出家の社会的機能をめぐって——」(『大阪外国語大学 アジア学論叢』第五号、一九九五年)、勝俣鎮夫『二揆』(岩波書店、一九八二年)を参照。  
 (26) 『日蔵』六九、二九四上。  
 (27) 大正七四、一〇七上二八―中七。  
 (28) 大正七四、一〇七中七一―一四。  
 (29) 『日蔵』『菩薩戒潜底鈔』改題参照。  
 (30) 『日蔵』六九、二八五頁下。  
 (31) 西大寺所蔵写本、第四九函四〇号。  
 (32) 寛元三年和泉国家原寺に別受を執行(『感身学正記』『集成』二〇頁)したことが知られ、これ以降、叡尊教団においては別受も行われた。松尾、前掲『勸進と破戒の中世史』二二二―二三〇頁参照。  
 (33) 細川涼一「中世唐招提寺の律僧と齋戒衆——中世律宗寺院における勸進・葬祭組織の成立——」(『ヒストリア』八九、一九八〇年)を参照。細川氏は、齋戒衆の役割とその在地性を唐招提寺の有厳に示すことで明らかにしているが、形同沙彌を十戒を守る者として捉えている。  
 (34) 『西大寺聖教目録』第四九函第四〇号。  
 (35) 『西大寺聖教目録』第四九函第二六号一冊一五冊。



(36) 『集成』三〇七頁。

(37) 藤森馨「湯島聖堂旧蔵徳川光圀献上本の所在確認と装訂」(『大倉山論集』三七、一九九五年)参照。藤森氏は、書写にはその装丁までもが忠実に模倣され、粘葉装を用いるのは、原本は中世の作成で重要な聖教であるという意識を反映したものではないか、と言う。

(付記) 本論を作成するに際し、山形大学の松尾剛次教授に多大なる示唆を頂戴した。また西大寺様からもご厚情を頂戴した。ここに記して感謝の意を表したい。

## 食行身祿と『一字不説の巻』をめぐる

大谷正幸

〈論文要旨〉 食行身祿（一六七一〜一七三三）は、近世江戸を中心に流行した富士講において尊崇される、ある富士信仰の行者である。本稿は、彼の著作のうちもっとも基本的な『一字不説の巻』についての研究である。先ず既にある自筆本や写本の『一字不説の巻』の翻刻を知り得る限り列挙し、また説解の手助けとなるべく分科の試案を提示した。そして、これらをもとにして内容を紹介することで、食行の思想を明らかにしようとした。食行の思想は短期間に複雑な変遷を伴い、またあまりに奇矯で理解しにくい部分もあるが、『一字不説の巻』が食行の思想的ベースであることを思えば、その研究が他の著述の研究に優先されることは言うまでもない。

〈キーワード〉 富士講、食行身祿、『一字不説の巻』、みろくの御世、御師（吉田）

### 一 はじめに 『一字不説の巻』の意義と食行身祿

富士講は近世、特に江戸を中心として大いに流行した富士山信仰の一派である。その富士講において、または後進の富士講系教派神道においても、第五世あるいは第六世として元祖という称号でしばしば呼ばれ、崇拜せらるる行者が食行身祿（じきょうみろく）（一六七一〜一七三三）である。食行には数点の著作があるが、本稿はそれらの内でもっとも基本的な、即ち彼の思想を考察するにあたってその独自性の起源と目されている『一字不説の巻』（原題『一字不説お

(を) 開身路く之御世之訳お(を) 書置申候。以下テキスト自身を『一字』と略称する) について考察しようというものである。このような試みはすでに宮崎ふみ子氏によって行われているが、宮崎氏の執筆当時は『一字』の翻刻が増え、複数のテキストを入手しやすくなった昨今、再び試みるのもけして不毛ではあるまい。

『一字』は難解な書である。筆者が富士講に取り組んだのは学部の卒業論文からであるが、その時取材させて頂いたのが、東京都新宿区にある丸藤宮元講社の井田清重先達であった。ある時、筆者は井田先達に失礼を承知で「食行の著作をお読みになったことがありますか？」と問うたことがある。すると、正直を信条とする先達は「読んだことはない」と答えて下さった。富士講研究の泰斗である岩科小一郎氏は、その著『富士講の歴史』の中で『一字』について、「本文を読まれるとわかるが、いずれも非現実的なお話である。(中略) 富士講先達の大半は『三十一日の巻』を所持しているが、『二字不説の巻』を持つている人は少ない。読んで信徒に伝える話題を引き出せないからであろう」と述べている。しかし、富士講の先達の価値は、偏にその人格と信頼、そして祈禱の威儀とそれを生活の糧としない清廉さにある。井田先達は、筆者が言うまでもなく、講社や地元の人達から信頼と尊敬を集め、百何十度と富士登拝を続け、いわゆる「拌み」を行える、今となつては非常に貴重な行者である。つまり、食行の思想自身は「富士講」とは直接連絡しなくても差し支えがない。否、関わりがなかったからこそ、またはその「秘密」と化した難解さが他者の理解を妨げていたからこそ、富士講は存続し得たのではないだろうか。

この点については、『一字』が食行の死後、富士山の現地にあつて信仰を支えていた吉田(山梨県富士吉田市上吉田)の御師たちによつて行者への免しとして、神聖性を付与して(この傾向は『三十一日の巻』の方がより顕著であるが) 授与されていた、という事情と併せて考える必要があると思われる。食行は享保十七年(一七三二)夏

に編した自作の歌集『食行身祿的<sup>う</sup>一切の決定説歌』で七十首余りの和歌を詠んでいるが、その中に

たづねきて このかきものお もち出て 天子天日え ひらかせてみよ

という歌がある。<sup>(3)</sup>「このかきもの」とは、即ち『一字』または『食行身祿的<sup>う</sup>一切の決定説歌』のことであつて、彼は自身の教説が普及することを期待していたのである。しかし、およそ神聖であることは occult であることをも要求している。結果として「皮肉」となつてしまつたこの事態は、『一字』の「秘密」と表裏一体となつて、食行の主張を解釈という隠蔽性を剝奪する作業から防護したのではないだろうか。富士講は、食行の直系であるはずの宗教だが、その食行の思想の本質には触れられず富士登拝の地域的な結社として、(特に明治以降)安定した位置付けを与えられて現在に至つていふといえよう。

現在、富士講研究は民俗学の領域にあるとされている。しかし、食行ひいては食行以前の伝説的な行者角行藤<sup>かくまうとう</sup>覚<sup>かく</sup>からはじまる富士山信仰の一派と、食行没後現在に至るまでの富士講とは、全く異なる本質を持つている。それ故に、近世の富士講の末裔である「民俗(学の対象)としての富士講」と、食行やその他の行者の思想を対象とする「日本思想史または日本宗教史(の対象)としての『ある富士山信仰の一派』または『富士講』やその宗教的系統」とは峻別されるべきであろう。そして、現在の民俗事象としての富士講と食行身祿とを混同する事は非常に危険であるとも言い得るのである。

## 二 『一字』の翻刻について

思想の研究に於いて、その精度を保ちかつ研究者による過度の恣意を免れる為に、正確な書誌学的手続きが要求

されるのは、けだし当然のことであろう。『一字』もその例外ではなく、今は『一字』の発表されている翻刻について述べてみたい。『二字』の翻刻は富士講研究が進むにつれて増加しつつある。食行の自筆本といわれるものは、かつて吉田の御師「田辺和泉」であった大国屋即ち現・田辺四郎氏が所蔵しているもの(a)と、かつて伊勢川上の食行生家にあり現在は静岡県富士宮市の富士山本宮浅間神社が所蔵しているもの(b)とが知られている。また、写本もいくつか知られている。<sup>(4)</sup> 筆者が知る限りで、『一字不説の巻』と題のつく翻刻には以下を挙げることができる。

(発表順。敬称略)

- ① 岩科小一郎「富士講秘巻」(『あしなか』六三、同復刻版四、名著出版、一九八一年)二〇―二七頁。
- ② 同「富士講の系譜」(神奈川大学日本常民文化研究所編『日本常民文化研究所調査報告第2集 富士講と富士塚―東京・神奈川―』平凡社、神奈川大学日本常民文化研究所一九七八年発行のものを一九九三年に復刻)一七―二二頁。
- ③ 岡田博「一字不説之巻」(鳩ヶ谷市文化財保護委員会編『不二道基本文献集(鳩ヶ谷市の古文書第四集)』鳩ヶ谷市教育委員会、一九七八年)三三―四〇頁。
- ④ 岩科小一郎「食行身祿の文書」(『富士講の歴史』名著出版、一九八三年)四九八―五〇八頁。
- ⑤ 富士吉田市文化財審議会「一字不説の巻」(『富士吉田市の文化財二二 富士講』富士吉田市教育委員会、一九八五年)八一―九六頁。
- ⑥―I 田邊功「食行身祿一字不説の巻」(『富士信仰略志』私家版、一九九三年)九八―一一四頁。
- ⑥―II 同「補遺 一字不説の巻」(前と同じ)二二九―二四五頁。

⑦ 宮崎ふみ子「不二道の研究 史料」、(岡田博編『まるはと叢書四 鳩ヶ谷文書による富士信仰研究卒業論

文集』小谷三志翁顕彰会、一九九四年)一〇〇―一〇八頁。

このうち、⑥―Iと⑦は食行作のそれではなく、⑥―Iはいわゆる『小泉文六郎覚書』という、食行の弟子小泉文六郎の筆記といわれる教義メモを集成したものの一部であり、⑦は後世の行者(おそらく奥書にある神田の参行かその弟子の八行だろう)が食行の著述を、抄撰編集したものであろう。

そして、①、③、⑤、⑥―IIの四本が写本の翻刻である。うち、③は校訂者が岩科氏から提供された自筆本(a) (b)の影印をも参照しているのであるが、文献学的手続きが全く顧慮されておらず、研究に用いるには適さない。⑤と⑥―IIは奥書によるならば、八行真開という行者がそれぞれ嘉永八年乙卯(一八五五?)と弘化四年(一八四七)とに書写したものであるが、⑤は抄文で所々略している。

残る②と④が自筆本(a) (b)の翻刻である。しかし校訂が良好とは言えず、二つとも同一底本の翻刻であるが、対照すると一致しない箇所が見受けられる。それに校訂者が付している対応語句には不適當と思えるものがいくつもある。

以上、翻刻文献について概観してみたが、結局全幅の信頼を寄せ得るものは未だないに等しいと言える。筆者としては食行著作の影印が正確な校訂本が発表されることを期待するばかりである。今は②と④を常に参照しながら、時には①、③、⑥―IIを見て本稿の資としたい。

### 三 内容の構成

岩科氏によれば、食行没後の行者で、食行の娘一行お花（いちぎょうはな）（二七二四～二七八九）を継承した参行六王（さんぎょうろくおう）（二七四五～二八〇九）は、『一字』の見所を二十余りに箇条書きにして示しているという。<sup>(7)</sup> これらを見ている限りでは、『一字』の構成には何の脈絡もないように見える。そこで、試みとして、分科によつて見出しをつけてみようと思う。ただし、御師田辺和泉が後で付けた序文と、最後の付録である「御文句」や「おうた」は除外する。特に序文は本文と混同すると、田辺の主張までもが混同されてしまう危険がある。

#### 第一段 世界創成

一、四神の出生（五〇〇頁下一行―下最終行）

二、「しみのはしら」の創造（五〇二頁上一行―上六行）

三、人穴の二神の出生と「しみのはしら」の建立（五〇二頁上七行―上二五行）

四、富士山の名前の変遷と人間や穀物の創造（五〇二頁上一六行―五〇二頁上七行）

#### 第二段 世界の在り方と「みろくの御世」

一、四神の修行と「ししい天」との関係、それが規定する人間Ⅱ四民の在り方（五〇二頁上八行―下二三行）

二、日本と世界（五〇二頁下一四行―五〇三頁下一行）

三、参明藤開山と政治（五〇三頁下二行―下最終行）

四、「みろくの御世」と月行同行への付属（五〇四頁上一行―五〇五頁上最終行）

五、元祿元年までの二つの時代（五〇五頁下一行―下一三行）

六、再び人間の在り方を説く（五〇五頁下一三行―五〇六頁上五行）

第三段 伝説の再解釈、その他

一、「釈迦仏」について（五〇六頁上六行―下八行）

二、富士山周辺と高尾山（五〇六頁下九行―五〇七頁上一七行）

三、「三国第一山」の額と胎内（五〇七頁上一八行―下一一行）

四、日本の山々との関係（五〇七頁下一二行―下一六行）

以上三段十四科に分かつてみた。見出し後ろの頁数と行数は④に対応する。一科あたりの分量はまるで平均してないのであるが、このようにしてみると、それなりの秩序があることがわかる。即ち、第一段で世界が創成される様を描き、第二段で人間の在り方と世界の様を説き、第三段で主として故事や伝説、地理上のいわれを食行なりに解釈しているのである。前二段に比べれば、付録のような存在であるといえよう。

#### 四 本文の内容を追って

以上、分科と諸翻刻を基にして、「一字」の梗概を述べたいと思う。食行の文章は、語句が難解であるが、文章自体は平易である。一読して確かに荒唐無稽という評価は否めない。しかし、ここで開示される世界観と時代観は、食行の、特に『一字』以後の行動を規定する根拠となっていると言える。



重要な一例として、食行自身の死が挙げられる。彼は享保十八年夏に富士山八合目で絶食による自殺を遂げるのだが、それは「二字」で説かれた元禄元年に現成したはずの理想世「みろくの御世」と、現実とのギャップに苛立ち、「しんのあらため役人」という超自然的な懲罰執行能力をもった神使に自ら為るためであった。これは、自殺予告の為に書かれたと思われる『お添書の巻』（享保十七年末〜同十八年初め?）にその記述を見いだし得るのであるが、『お添書の巻』は「二字」以上に難解であり、さらに先行する『二字』の世界観と時代観を知らなければ理解することは難しい。詳しく自殺（富士講では入定と呼んでいる）を論ずるのは後日に譲り、「二字」本文を見ることにする。

## 1 第一段

まず、第一段の世界創成からみてみよう。まず、彌と僂という二人の神の記述から始められる。この二神はイザナギ・イザナミのパロディーたる神である。

南無僂彌様と申わ金の勢父の御身金の玉五拾貫目あり。  
母の御身金の玉三拾貫目あり。此ちゝはゝ様の御せいの高サ八万四丈あり。<sup>(8)</sup>

(a) (b)<sup>(9)</sup>では「僂彌」となっているが、写本はすべて彌僂となっていることは岩科氏が指摘している<sup>(10)</sup>。岩科氏は「身祿に何か思うことあつて改めたのであろう」というが、(a) (b)は仮にも自筆の原本である。しかし富士講一般では、彌僂を「ちちはは」と読んできたし、食行以前の行者たちもそう読んできたはずである。また、『お添書の巻』の自筆本では「此世初りより六千年わ南無彌僂様の御しい」となっていて、これらを総合すると<sup>(11)</sup>

初めから食行は表記を逆転させその後『お添書の巻』で戻し、さらに授与する御師も一般的な彌僮の順にして出したのであろうことが推測される。しかし、このことはわれわれの理解に反して彌僮を「ちちはは」と読ませるべくして表記した可能性も示している。というのも、次に続く割書を初めすべてが「ちちはは」の順序だからである。翻刻においては②は彌僮であるが、同一原本を「校訂」したにもかかわらず、④は彌僮のままである。本稿では従来の理解にあえて逆らい彌僮を「ちちはは」と読むことにする。

この彌僮が出生したのが「けんこん」と呼ばれる所である。それは上吉田（富士吉田市上吉田。御師街だった）から一合ほど登った「たいない（胎内）」である。富士山は周知のように溶岩洞穴が多い。そこから取ったのであろう。そして十八間四方にその胎内が四つあるという。

此所十八間四方に御たいない四所有之。ちゝ様の御たいないにしむき。はゝ様の御たいないひかしむき。つちのせい方御上り被成ひとくたいしせいしほさつ御上り被成ひ御たいない北むき。石のせい方御上り被成ひだ  
い様の御たいない南むき<sup>(12)</sup>

つまり四方に向いた胎内があり、そこから四人の神が出生したのである。彼らには属性が有る。この故事は「とふざいなんぼくのしだい」であるとは見ることができる。「一字」以後の『お決定の巻』『お添書の巻』には、「しだい」と呼ばれる一種の命題が登場する。これらの神話を整理したものと考えられるのであるが、『お添書の巻』によれば、

南無彌僮様と申わ元の仙元大菩薩様 わう様 南無長日月光仏 この三人様にて一仏一躰なり

三国のしだいは一仏一体とひらくなり

とふざいなんぼくのしだい

ふじ山四つの御名のしだい

しのふこうしやうのしだい

### 三国第一山

三ごくのしだいは一仏一躰なり<sup>13</sup>

とあげている。これら一々を具体的に説いていないのであるが、この順序と『一字』を対応させるなら、これらの「しだい」が『一字』に説かれる世界の様子を指示していることがわかる。「一仏一躰」について食行は何らの定義をしてはいないが、それらの「しだい」の靈妙さの形容と理解して大過ないだろう。このあとにでてくる四民が自らの階層を規定する職業を勤勉に務めたならば「天と我らとわ一体のこころ」であるという用例とあわせると納得できる。

その時の世界は「どろのうみ」であった（しかし富士山は原初からあったはずである。でなければ説明がつかない）。出生した僕と彌は起きて手をつないで泥海にもぐり、四方から風と波を集め泡で包み「しみのはしら」をつくつたという。

一方、「お浄土様」と呼ばれる人穴で「南無長日月光仏」と「南無くわんせおんほさつ」という神が出生した。人穴（静岡県富士宮市）は『吾妻鏡』の昔から異世界に通じるとされた洞穴であり、食行の宗教の開祖である中世末期に実在した伝説的行者角行藤覚が修行した、角行系宗教（当然富士講を含む）の聖地でもある。人穴を浄土と呼ぶのは食行以前からあった表現である。南無長日月光仏のモデルは、多分阿弥陀仏であり、名前も十二名号の一つ「超日月光仏」からとつたものかもしれない。彼らは先の四神とあわせて六神して「しみのはしら」を三十三天

から地輪まで貫通して建立したという。そして「京のししい天のしだいも ごとてんじょうの次第も ごくらくの戸もんの次第も 此浄土様の内に御座候<sup>(14)</sup>」という。実は「しみのはしら(須弥の柱)」は人穴の中に立つ実在の鍾乳石柱である。この石柱が天地を貫通しているというのである。ただ、このくだりだけでも複数の仏教的世界観が混在していることは指摘しておくべきだろう。

富士山は四度名が変わっているという。

御藤山初て御名おとり天 式度目りようじゆせん 三度目にしみせん 四度目御藤山と御かわり 四度目御

とまり被為遊<sup>(15)</sup>

「とおり天」は、用語のオリジンである仏教においては、即ち *trayastriṅśa devāḥ* であり三十三天と同義であるが、前の用例からして食行がこのことを知っていたとは、思えない。切利天と靈鷲山と須弥山と富士山が同一であるという、この表明に読者は驚愕を隠せないのであるが、これこそは「ふじ山四つの御名のしだい」である。御藤山に名が変わって五十年で日本が固まり、更に五十年して「いさいのもの」が造られ、都合百年目に「にんげんのため」男五人女五人と「御ぼさつのため三つぶづつ」が僕隴の身体から分けられたという。

この男女十人の「御惣領様(食行自身をさす用例もある)」から次第に源氏として男十二億女十三億、平氏として男四億女六億、藤氏として男四億女五億、橘氏として男四億女五億、合わせて五十三億人が出生したという。彼ら一人一人には「御帳面」が定められ、また「にんげん一人づつのひかえ仏 しん仏」として星の数も五十三億あるという。これらの星の他に「お役人ぼし」が百五十あり、「宵のみやう星」が禁中様即ち天皇の、「よなかのみやう星」が女御の、そして「あかつきのみやう星」が將軍の「ひかえ仏」なのだという。ここにおいて為政者とそう

でないものの区別が、世界の構造上の要請として、厳然となされている。

そして「日本六拾六ヶ国が千里四方 人間一人も千里四方のつもりにて」という理由で、すべての基準が人間なのだ。彼らが食べるために「御ぼさつ」が僕齋より分けられたのであり、

駿河国加島五千石の内に長者屋敷と申て 八町四方にまつちを御よせ 御ないりんよりみづを御よび 此田代より御ぼさつお御つくり初め被成<sup>成</sup>

として農耕、とくに米作の起源が示されている。これは同時に日本の外では米作できないということでもあり、「日本六拾六ヶ国わ南無僕齋様の御身の内」なのだ。つまり僕齋は日本そのものたる神なのである。また、この「御ぼさつ」がとくに米のことであることは確実に日本とそこに住む者の優越を示している。そして米は、人間のためのものであることをも示しているのであるが、ここで言う人間とは後述のように四民ではない。駿河国加島五千石の長者屋敷が何を指しているのかは未だわからないのであるが、静岡県富士市加島には米の宮浅間という米を御神体とする神社がある。

以上が第一段の概要である。このようにして出来た世界が食行の世界観のベースとなるのである。

## 2 第二段

この段は『一字』の核心である。僕齋と仙元大菩薩（ここで初めて登場するが彼は重要な存在である。僕齋の子という定義は『お添書の巻』で初めてなされる）と南無長日月光仏の四神（以下四神）は富士山の「とうり天と申て日のみ子様申所」で修行したという。日の御子とは九合目にかつてあった光を反射する岩である。彼らの「御い

しや所」は「京のししい天」であるという。「御いしや所」は③によれば「御いみや所」で「御齋み屋所」ととれる。ならばそれ故に「いさいのものわはいり申事わなり不申候」というのも理解できる。

次のくだりは、特に戦後の富士講研究において勤労による倫理的な人の生き方を説いた、とされる一文である。にんげんわころさいろくにもち 御伝えのとおりねに伏し寅におきて はたらきわよるひる めんめんのそなわりたるかしやくお一筋にしてまんぼうのしう生もろともに御たすけ被下候と御礼申上ケ よるひるはたらし申候得ば 天と我らとわ一体のころなり<sup>(18)</sup>

食行はこれを強調する。それは従来言われるような道德の啓発でも勤労の勧奨でもなく、「御伝え」というように、そのような人々の生き方をすることが神の命令なのであって、食行の理想世界が存続し続ける条件だからである。それを実践するものはなによりも高貴であり、「京のししい天」即ち禁中に呼ばれるのだという。おそらく、以上のテーゼこそ「しのふこうしやうのしだい」であるに違いない。なぜなら、食行の世界観において、人間とは四民でしかないからである。『お添書の巻』で食行は四民でないもの（とくに賤民身分と宗教者）に四民にはいるよう執拗に勧めている。それは僕隴の身体から分けられたものであるが故に「にんげん」という存在に至上の価値を与えているからである。

食行の世界観は次の如くである（図参照）。日本は千里四方であり、雲・辰・雷・鬼という霊的生物が「しん斗」即ち精神のみの状態で多く生息しているという。日本の外には三段階に分かれた地獄がある。一つは「中ちごく」である（日本の外の）方々の島々、日本で放火や殺人を犯したものが行く「大ちごく」の外国「大とうじんのおる所」、そして混沌の辺境「ぬまのよし原」があり、悪の性質しかもたないものは「しん斗」の状態で最果ての

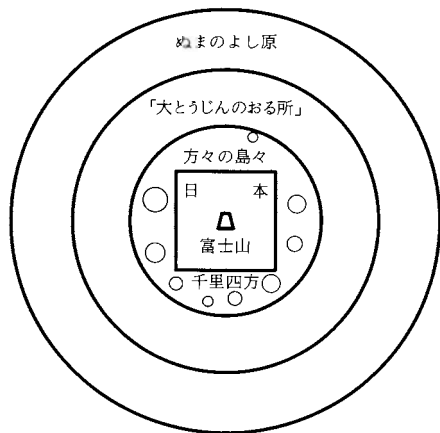


図 食行の世界観

『一字不説の巻』より 大谷作図

「ぬまのよし原おぼろつきよの所十五里ある所」に永劫に留置されるという。なお、六道世界最上部の天部は「にんげんより外にたつときものわ無御座候<sup>(19)</sup>」という食行の表明を鑑みると存在しないと見るべきだろう。生天思想らしきものも見当たらない。またこの他に「三悪どう」というものがあり、以下のように定義される。

し だん左衛門がしはいお請てすぎやいするものがぎどうといふ。ちくしやうどうと申わまえしりお売り 人おほか  
しゆらどうといふ 三悪どうと申わ右の事申候<sup>(20)</sup>

これら「三悪どう」の実体については、政治権力や豪商であるという解釈もあるが、やはり餓鬼と畜生に比定されるのは賤民身分であり、修羅は博徒を指示すると見るべきである。残る人道（彼らこそが人間である）は自ずからそれ以外のもの、即ち四民であることが暗示される。これらの世界は六道輪廻のパロディであるが、食行にとつては「パロディ」では、決してない。従来の富士講研究に於て欠落していたのはこれらの神話を食行の真摯な「事実」として見る視点である。そしてこの世界観の前では食行に倫理道徳を説いた行者の姿を求める試みが sweet な幻想でしかないことが理解されよう。「富士講は（食行は）四民平等を説く」というのは、明治以降なされて来た主張ではあるが、従来の研究はこれに固執するあまり、身分階層上の問題をあえて捨象してきたように思う。筆者自身は現

代に生活するものである以上、身分や職業上の差別を許容しておくことは決してできない。これらを無視することは学的怠慢になり、かつ食行の思想を正確に理解することを妨げるであろう。その上で言うべきことは、食行の思想は今日のさまざまな状況に発言すべき能力や資格を持たないということである。彼の思想は「人間扱いされざる人々」を生み、現在に至るまで生産され続けている身分や職業上の人権の差別を停めるところか、かえって助長させてしまうであろう。時代的制約を考慮しても、やはり現代において食行の思想は生かされざるべき思想であるといわざるを得ないし、それをあえて侵すことは腐乱した死体を蘇らせるが如きことであろう。なお、食行の「しい」の最後の一つ「三国のしだい」はけだしこの世界観である。「三国」とはその内実を問わず世界全体を表現する（仏教ならさしずめ三界 trioka か法界 dharmadhātu だろう）言葉とみてよいだろう。

次に食行は「参明 藤開山」という題目について三通りの読み方をあげる。この題目は食行の師である月行が、彼の師旺心がんしんから継承した角行系富士信仰の題目「明藤開山」に「参」という象徴的な一字を付したものである。「参」という一字にどのような根拠があるのか、また具体的に何の象徴であるのか、食行の著作中に定義はない。月行も、現時点で著作がないので、文献的に探ることはできない。「参」にせよ、「明藤開山」にせよ、これらは神秘的な直観の営為であろう。あるいは密教で用いられる種子の感覚なのかもしれない。

次に政治のことを説いている。およそ政治というものは四神が「御じき御しはいのこころ」を為政者「天子將軍」に授けているのだという。それ故に「誠にんげん」即ち前述の如き勤勉な四民を援助することは国をあげて仏事を営むことより四神が喜ぶ行為であり、それは「天の大善帳」に記されて、四神は徐々に「しんの御あかり」として表現される政治的な智慧・能力を為政者に授けるのだという。その事情は「みろくの御世」にある。



右の訳わ元禄元年辰の御年 辰之六月十五日辰ノ刻辰ノ一天と申に 御藤山御八町様北に当て釈迦のわり石と申所において男づな女づな御つなぎ源氏の御世お万ごうまんまん年此世あらんかぎり 天地のあらんかぎりわ源氏の御世お紀伊国御家え被下 あめがしたの後生わ 丸に本一の御紋お添て 六月十五日卯ノ刻せんじやう日を御極め まんごう万々年此世あらんかぎり 天地のあらんかぎりわ 月行齋仲同行え みるくの御世の御役人として万ごう万々年と被下置候<sup>(23)</sup>

元禄元年（二六八八）六月十五日は食行がその前年に月行齋仲に弟子入りし、十八歳にして初めて富士登山をした年である。釈迦の割石とは富士山頂上にある巨石である。これらの時・場所で「男づな女づな御つなぎ」によって紀伊国御家に永劫に政権が委ねられ、その時代の御役人即ち（霊的な）管理者として月行同行即ち食行の宗教へ委託された、と言うのである。

この一文は宮崎ふみ子氏が、かの有名な「陰陽の優劣なき和合」説を導出したくだりでもあるが、<sup>(24)</sup>基本的に食行に男女同等はない。その後の『お添書の巻』では女性を卑下しているし、なにより封建制度が彼の中で崩れていない以上男性優位であることは当然であろう。宮崎氏や彼女の解釈を継承する岡田博氏の解釈は、権利平等という視点が特徴的であるが、筆者個人は食行にそのような視点を見いだし得ない。宮崎氏の根拠となった「男づな女づな御つなぎ」とは、『一字』冒頭で僣彌が行った創造を象徴する行為の再現である。僣彌は「しみのはしら」を建てたが、「みるくの御世」においては紀州徳川家への政権の委譲が行われたのである。しかし、元禄元年は徳川家綱の治世であり、紀州徳川家が政権を担当することなど想像もされなかつたはずである。したがって、筆者はこれを食行の「回想の意味付け」なのだと解釈する。食行が『一字』を書いたのは彼が五十代後半の時である。<sup>(25)</sup>彼は過去

を振り返り、初めての富士登頂という、即ち自らが月行同行を継ぐその始まりの瞬間こそが神の時代の始まりだと、いわば運命であったと「気が付いた」のではなからうか。「みろくの御世」は彼と共にあるべきで、そして彼を待っていたのである。そのような自覚のもとに「みろくの御世」は『一字』執筆時の食行にとってすでに起動していたのである。

ただし、「みろくの御世」は、彼の行名が想起させるような「弥勒」下生の世界とはだいぶ趣を異にする。食行の世界観において、食行は仏教の弥勒菩薩 *maiteyo bodhisattvah* に比定されるような存在ではない<sup>(26)</sup>。もし、彼外ならない。食行本人は、自殺の動機が物語るように、受動的な神の使者「お役人」ではない。彼自身が救世主的役割を担うわけではないという点は、食行を考察する際に注意されるべきである。食行が自らの行名の下に「身祿」と付けたのは、数え五十二才の誕生日に神告を受けて以来のことであるといわれている<sup>(27)</sup>。しかし、食行は「弥勒」になったのではない。『一字』では、このあとに言及される月行の、天皇転生のくだりの直後に、次のようにある。

みろくの御世と申て みろくぼさつと申仏は無御座候 そうじてにんげんわ不及申上ル いさいの御事みろくに参り 御しおきいさいともにろくに参り申おみろくの御世御ぢきねがいと申候<sup>(28)</sup>

食行において、「身祿」と言う漢字は単なる当て字ではない。「身を祿にする」という「みろくの御世」における人間の生き方が暗示されている。「ろく」とは、給与を意味する「祿」のみならずして、「正常なこと」「好ましいこと」を意味する「碌」のことでもある。人々が食行の（仙元大菩薩の）規定する（それは自動的に「正しい」

「碌な」生き方を実行するならば、それは「みろくの御世」の理想的な生き方なのである。

『一字』に戻ろう。それから月行たちは元禄十二年十二月まで京都からこのことについて問い合わせが来ないと待ったという。しかし来なかったのが十二月二十六日から翌年の正月八日まで京に行き「一字不説お聞きみろくの御世の御書物御認候得て くわんぱく様の御門え参り（中略）みろくの御世お御つぎ被下候やうにと御ちうしん御願申上げ候得ば 新法の事何にても取上ケ申事不罷成由お被仰候得て」<sup>(29)</sup>取り上げてもらえなかったという。そしてまた十二日まで陳情を続けたが叶わずやむなく帰り、元禄十四年まで合わせて都合三回上京したがやはり叶わなかったという。

問題は、これらの記述が事実か否かである。元禄元年の出来事がある場合に於て事実ではないのと同様に、これらのごともおそらく事実ではないと思う。ただし、上京したこと自体は事実かもしれない。食行は、岩科氏によれば角行系宗教の傍系たる月行の、さらに正当な後継者ではないという<sup>(30)</sup>。そのような人のためにわざわざ師が京都まで行き陳情するだろうか。また彼が言う「一字不説お聞きみろくの御世の御書物」は『一字』そのものでなければならぬ（ここに食行の主張に矛盾が見いだされる）。岩科氏や岡田氏は、『授者唯一也敢莫再伝乎』という書が『一字』のプロトタイプでありこの時の書物であるというが、この点は検討されねばならないだろう。<sup>(31)</sup>

そして、これら一連の陳情が無視された結果、京に災害が多発し、元禄十六年十二月二十二日に大地震、宝永四年十一月二十三日に富士山の噴火があった、という。地震については『徳川実紀』や『武江年表』によれば十一月二十二日の事で食行の間違いである。これらの災害は「天地の役人」が暴れたためであり、そして月行は享保二年（二七二七）に入滅し、享保四年正月元辰の日に「朝日のとうぐう」として転生し、將軍と「みろくの御世」に

ついで打ち合わせ「みろくの御世お開御ひろめ御座候得ば 善も悪も（中略）いさいの元々よりしれ申候」となるという。この東宮が生年月日から桜町天皇であることは、確実である。しかし、彼は享保五年元旦の生まれで、やはり食行の間違ひである。「みろくの御世」は、為政者の正確な社会認識と正確な政治が「御ぢきねがい」であるという。「御ぢきねがい」とは、食行の用例においては、彼の宗教に適った、公式となるべき祈願法という意味でもある。

第二段の事実上の終わりは、元禄元年までの時代区分についてである。この世界が始まってから、六千年は僕齋の支配下にあつた。その後「天照大神宮」の支配下になり、一万二千年が経ち、つまり世界創成から一万八千年して元禄元年に至つたという。この「天照大神宮」の時代は、「木仏金仏石仏に金ばくお付て いしんのこころに願申せば さいほうのみだ仏えとどき申候」として「なんばの京」に「御極め」られていたという。要するに仏教や神道の時代である。『お添書の巻』ではこれらの仏教的なあるいは彼の宗教に適わない祈願または宗教は明確に「かげねがい」として廃されるとしている。そしてもう一度改めて「にんげんわねに伏し……」と繰り返される。以上が第二段である。

### 3 第三段

第三段は前二段に比べると付録的存在であり、「釈迦仏」と呼ばれる釈尊のパロディーたる存在の生涯と、富士山周辺の地理上の由来や伝説についての彼なりの解釈とを述べている。これらも食行を理解するうえで重要なのであるが、紙数の都合により「釈迦仏」について述べるほかは割愛する。ここで述べられる「釈迦仏」の生涯はわれ

われの知る仏伝とかなり異なるものである。

釈迦仏は「なんばの京」の時代、十三歳で修行に出て、五十年修行した後六十三歳で（元禄十三年から八千三百年前）富士山に上ったという。そのとき吉田の閻魔堂（御師町の入口にあつたが現存しない）で「三国第一山」という額を書いた。それを下仙元即ち今の北口本宮富士浅間神社に掛け、百日間四月八日から富士山頂上に登り「ならないりん」即ち火口で四神と相談して「八まんしやうしやうきやう」を作つたという。その後十二年をかけて「なんばの京」に運び、「あなん」と「かせう」を「にんげん並に いさいのものの気をやわらげの御ために」出家させた。そして、「ばける」（化ける。「仏教として人をたぶらかす」という意味）ことが「きりとりごうとふ 人をころし強とうおしやうよりは 身おすぎる（筆者注、技能として勝っている）御ためかけ願として 天照大神宮より いさいかけ願と御こしらえおき被成候<sup>(32)</sup>」という。即ち仏教を、元禄元年に至るまでの宗教（「かけ願」としての地位に、「天照大神宮」が仕立てたのである。後、釈迦仏は七十五歳で入滅したという。

これは仏典と仏教の起源を明かしたものである。出家とは食行においては人々の「氣」を和らげるためのものではない。そして『お添書の巻』においては「堂寺に金銀おぬりばめ あやにしきお身にかざり いろいろのこしらゑおいたし しう生おだま<sup>(33)</sup>」す故に彼らは（還俗して）四民に入るべきであるとされており、盆や彼岸などの仏教上の年中行事は「衆生をばかす」ために農耕に対応させて「あなん」と「かせう」が作つたのだという。なお、釈迦仏の「三国第一山」の額とは、現在北口本宮富士浅間神社の大鳥居に懸かっている曼殊院門跡良恕法親王の書いた額以前に、大鳥居に懸かつていたものであるとこの後述べている<sup>(34)</sup>。

## 五 おわりに

以上、不十分であるが、『一字』に対する考察と内容の概略を終えたい。食行という行者についての研究は、現在富士講研究の一分野にしか過ぎず、さらに「富士講」という社会現象に引きずられて彼本人と思想自身をみるということがなかなかなされてこなかったといえる。最近富士講がとりあげられる機会は多くなったが、食行の思想は富士講に直結しないせいかまだまだ関心が薄い。また、『一字』の解釈も、御師から授与された卷子に対する畏怖（神聖性）とひもといた読者を待つ難解さのゆえに正面きつて論じたものは皆無に等しい。かくいう筆者の研究はまだ緒に就いたばかりである。確かに食行の説は荒唐無稽という感もあるが、本人からすれば戯れの空想ではなく、真摯なる絶対と世界との関係性である。思想の内容はともかくとして、自らの思想に殉じた彼の態度は筆者をして彼の研究に駆り立てしめる。謹んで識者のご叱正を待ちたい。

### 註

- (1) 宮崎ふみ子「不二道の歴史観―食行身祿と参行六王の教典を中心に―」（初出『現代宗教―2 特集・山岳宗教』春秋社、一九八〇年。平野榮次編『富士浅間信仰 民衆宗教史叢書十六』雄山閣、一九八七年、に転載）
- (2) 岩科小一郎『富士講の歴史』名著出版、一九八三年、四八八―四八九頁。
- (3) 岩科前掲書、五一―九頁上。
- (4) 岩科前掲書、四九二頁に参行六王書写の『一字』が東京国立博物館に収蔵されていることが報告されている。『東京国立博物館蔵書目録（和書・2）』（東京国立博物館、一九五七年）によって『食行身祿菩薩御直伝』と名づけられている（四九頁、No. 10612）が、閲覧乃至翻刻できないかと思ひ東博内の資料館を訪ねたところ、同じく所蔵されている富士講関係の卷子本二点

(No. 10592, 10593) と共に欠本になっているということであった。応対して下さった職員によれば、もと一橋家の旧蔵で、原簿には登録されているから誰かによって持ち出されたか広大な倉庫の何処かに紛れているのではないかと、ということであった。しかし、一九六三年発行の『あしなな』八五(同復刻版五、名著出版、一九八一年)三八頁に「山村民俗の会」の内部部会「富士講研究会」のメンバー(無記名だがおそらく岩科氏だろう)が閲覧したとあるので、少なくとも一九六三年までは所蔵が確認できる。他、鳩ヶ谷市立郷土史料館、国学院大学等の所蔵が報告(但し、いずれも筆者未見)されている。

- (5) 「小泉文六郎賞書」(渋谷区編『吉田家文書 渋谷区史料集二』、渋谷区、一九八一年)の二二二―二二三頁がこれに対応する。  
(6) 嘉永は七年で終わっているのであるが、乙卯ならば嘉永八年と言うことで一致する。安政二年である。なお八行真開が⑦の八行と同一人物であるか否かは如何ともし難い。

- (7) 岩科前掲書、四八七―四八八頁。

- (8) 板橋区立郷土資料館『特別展「旅と信仰―富士・大山・榛名への参詣―」(板橋区立郷土資料館、一九九六年)一三頁に(a)の冒頭の影印がある。そこから筆者が翻字した。読む便を考え恣意に句読点をつけた。

- (9) (b)については、冒頭の影印が岩科前掲書、二二六頁にある。

- (10) 岩科小一郎「富士講の系譜」(書誌省略)一六一―一七頁

- (11) 岩科前掲書、五二四頁上に冒頭の影印がある。

- (12) 岩科前掲書、五〇〇頁下。ただし、今は註(8)に準じた。

- (13) 岩科前掲書、五二九頁下。

- (14) 岩科前掲書、五〇一頁上。

- (15) 岩科前掲書、五〇一頁上―下。

- (16) 岩科前掲書、五〇一頁下―五〇二頁上。

- (17) ③三四頁下。なお、念のためにこの原本のひとつとなった鳩ヶ谷市立郷土資料館所蔵の小谷三志が書写したとおもわれる『一字』(埼玉県指定文化財、『小谷三志関係資料目録』番号、県3303)にあたって確認したところ、やはり「御いみや所」であった。自筆本や他写本の校訂者が「三」のくずしを「之」と間違えたか、それとも小谷三志が写誤したか(結構欠落や間違いがある)。閲覧の便を下さった鳩ヶ谷市立郷土資料館に記して謝意を表します。

- (18) 岩科前掲書、五〇二頁上。

- (19) 岩科前掲書、五〇二頁下。

- (20) 岩科前掲書、五〇三頁上。
- (21) 例えば岡田博「富士講文書虫干し記その八」(『まるとどより』五八、一九九四年五月十七日付)五頁。
- (22) 「明治以降」と断った理由については、拙稿「国立国会図書館所蔵本『不尽道別』について―解題と翻刻―」(『仏教学論集』第二十号、立正大学大学院仏教学研究会、一九九六年)を参照のこと。ただし、拙稿の論旨を今、次のように補足する。第一節の末尾に以下を付していただきたい。『結局「富士講は(食行は)四民平等を説く」という説明は、『古史伝』の執筆者の一人である矢野玄道が富士講を解説する際に「不尽道別」の属する不二道(実行社)と江戸市中の富士講を混同したことによって生じた誤解なのである。』
- (23) 岩科前掲書、五〇四頁上。
- (24) 宮崎前掲論文、一三二―一三五頁。宮崎氏の解釈における難点は、食行と参行と小谷三志を混同したこと、「男づな女づな」に拘泥しすぎたことである。この三人は不二道の血脉を次第してはいるが、三人の発想は全く一致しない。そして食行の用例において、「男づな女づな」は元禄元年六月十五日のその瞬間のみにしか出て来ない。つまり、決定的にして一回的な現象という以上の意味はなく、宮崎氏の言う「陰陽の優劣なき和合」とは結局、混沌としての大極に外ならない。そもそも、「みろくの御世」を支配する仙元大菩薩は、陰陽による世界を支配する二元的な彌僊とは違い、一元的な実在である。
- (25) 「二字」の著述年については、岩科小一郎「富士講の系譜」(書誌省略)一六一―一七頁によれば、(a)(b)ともに「享保十四年西之十月十三日」となっているそうである。田辺和泉の序文に「享保七年寅の御年より一字不説おひらき身祿の御世の訳の御かきもの 九年目の六月十五日迄に御かかせ被下」(『富士講の歴史』、四九八頁上)とありそれが信じられて来たが、この辺の事情は今後検討されなければならないだろう。
- (26) これに関連するものとして、宮田登氏の『ミロク信仰の研究』(未來社、一九七〇年)や、『江戸の小さな神々』(青土社、一九八九年)が有名である。しかし、筆者は、食行の思想は前者で強調されるほどには農耕儀礼とかかわりがなかったのではないかと思う。そして、彼が自らを救世主と見なしたことはないということとは文中に触れたとおりである。
- (27) 「小泉文六郎覚書」(書誌省略)一一七頁上―下。ただし「覚書」の説は鵜呑みにされるべきではない。
- (28) 岩科前掲書、五〇五頁上。
- (29) 岩科前掲書、五〇四頁下。
- (30) 岩科前掲書、九六頁。
- (31) 岩科前掲書、五〇八頁下に、「授者唯一也敢莫再伝乎」が収録されている。岡田博「小谷三志と富士信仰教典―不二道の政治



思想について——(初出『歴史研究』二七七、一九八四年、『郷土はとがや』一三、一九八四年に転載)や、岩科前掲書、四八九頁では食行の作であるというのであるが、現時点の筆者には断定しかねる。食行真撰をめぐって是非両様にとれるからである。箇条書きにすると、次のようになる。

肯定できる点・(一)「一字」に文体がよく似ている。(二)内容もよく似た箇所がある。

否定できる点・(一)合致する箇所がある反面、基本的な所で「一字」と合致しない箇所も多い。(二)永井路子氏所蔵の写本しか報告例がない。他に写本乃至原本の報告があってもおかしくない。(三)この書の奥付の正徳二年(一七一三)という時期は食行の陳情にも合致しない。また、「月行飼仲江」というのも不審である。

(32) 岩科前掲書、五〇六頁下。

(33) 岩科前掲書、五二八頁下。③所収の「お添書の巻」と、それと同一の底本を翻刻した「御伝書(新田案行あて)」「浦和市史第三巻 近世史料編IV 浦和市総務部市史編さん室、一九八五年」の二つを参考に多少表記を変えた。

(34) 岩科前掲書、五〇七頁下。しかし、これと同じはずの②二二頁では、「只今かかり候所御がくわ たけの宮の御きよくがきて候」という一文が欠落している。かと思うと、④では釈迦仏が修行に出たのが十二歳となっており(五〇六頁上、②と他の写本などでは十三歳)、結局岩科氏は「校訂」したテキストの信頼を自ら損ねている。

追記 筆者を本学会に推薦して下さった先輩であり、唯識思想の分野で活躍が期待されていた立正大学大学院修士課程の齋藤龍裕(裕繁)氏が平成七年十二月十日、まだ数え二十六歳の若さで急逝されました。齋藤氏のご冥福をお祈りし、この稿を捧げさせていただきますと思います。

## 書評と紹介

楠 正弘編

『宗教現象の地平——人間・思想・文化——』

岩田書院 一九九五年一月刊

A5判 四七三頁 一二、一五四円

田丸徳善

本書は、かつて東北大学宗教学研究室に学び、編者である楠教授の指導のもとにあった一二名の研究者が、それぞれ長く手がけてきたテーマについてものした論考からなる論文集である。欧米流に言えば *Festschrift* であるが、ただ寄稿者の範囲がこの大学での門下に限られられているのが特色といつてよい。ほぼ同じ性格のものとしては、すでに一〇年以上まえに『解脱と救済』（平楽寺書店、一九八三年九月、『宗教研究』二六二号の書評を参照）が刊行されているが、いわばそれに続く第二集とみることもできる。

楠教授はヨーロッパで積み重ねられてきた宗教哲学、とりわけ宗教現象学の方法を取り入れつつ、これを東北地方での綿密なフィールドワークの成果と結びつけ、「動態信仰現象学」という独自の立場を築こうとされてきた。その基本的な構想は、本書の冒頭に置かれた「動態信仰現象学 序説」でも改めて詳

しく述べられているが、本書のタイトルがこれに因んで選ばれているのは明らかであろう。また一二篇の論文は、さらにこうしたライフワークを構成する二大テーマに沿い、それぞれ「理性と信仰の相剋」および「庶民信仰の諸相」という二つの部分に等分に配列されている。

これらの論考が扱っている主題は、特定の人物の宗教思想ないし宗教論からひろい範囲の歴史・文化現象までを含み、さらに時代的にも地域的にもかなり多岐にわたっているため、一概に要約するのは不可能に近い。またそれらは、いずれもが平均して四〇〜五〇頁に及ぶ力作ぞろいであり、それぞれに貴重な示唆を与えている。それを紹介するのは、与えられた任務の一部だと思ふので、まず各篇の要旨をできるだけ手短かにしめしたのち、全体にわたるいくつかの問題について、筆者なりの感想を述べてみることにしたい。

諸岡道比古「理性と信仰」は、副題にもしめされているように、後期シェリングにおける「哲学的宗教」を取りあげたものである。周知のように、近代のヨーロッパでは、理性の立場からする信仰の解釈は、「自然的宗教」の探求という形で展開されてきた。諸岡氏は、楠教授がかつて「理性と信仰——自然的宗教——」（未來社、一九七四年）において論じたこの問題をひきつぎ、それがシェリングにおいてどのような様相をみせたのかを跡づけている。すなわち、いわゆる後期の代表作とされる『啓示の哲学』を中心に、彼が神話の宗教や啓示の宗教などの「非学問的宗教」に「学問的宗教」を対置し、これらの神話や

啓示を媒介し、かつそれらの根底にあるものとしての「哲学的宗教」を構想したことを明らかにした。それは彼にとって、ある意味での「あるべき宗教」だったのである。

つづく山崎 亮「社会と宗教」は、デュルケームの主要著作すべての綿密な解説をつうじて、その宗教論がいかに展開したかを論証している。それによれば、デュルケームの作品には、宗教的信念が社会を表す象徴であるとする主知主義的な視点と、とりわけ儀礼の中に社会を作りだすメカニズムをみる主意主義の視点とが二つながら含まれている。初期から中期までの宗教論は、殆どが前者の立場で書かれているが、最後の大著『宗教生活の基本的諸形態』（一九一二年）にいたる前、一九〇六年ころを境に決定的ともいえる変化がおこり、後者へと力点が移行したのだという。一般に社会学の分野では、彼の思想の一貫性が説かれることが多いが、この論文はとりわけ宗教との関連でその微妙な変化を指摘したものとさえいえる。なおこの論旨は、ほぼ同時にでた『宗教研究』三〇六号の「デュルケーム宗教論における主知主義と主意主義」によっても補充されている。

澤井義次「本質直観と哲学的思惟」は、インド思想においては哲学的な思惟がそのまま宗教思想でもあるということに注目し、このことをウパニシャッドと初期仏教の思想とに焦点を絞って考察している。ここでいう「本質直観」とは、知の深みにおいて、しかも概念的な知を超えたところで、根源的な実在あるいは存在の本質が直接に経験されることであり、オットーのいう「ヌーメン的なもの」の体験にひとしい。言い換えればそ

れは体験知であるが、インド思想の特徴は、まさにそうした体験知を言語的な意味の分節によって言説したところにある。ウパニシャッドの根底には、こうした神秘的な「知識」(Jñāna)の優越の考えが流れており、また初期仏教における「無我」の思想やいわゆる仏陀の「沈黙」も、また同じ意図に貫かれているのである。こうした宗教的な体験知による解脱をめざしたところに、インド思想の特質があるという。

シテイ・ダシアル・アヌワール「石田梅岩の足跡」は、梅岩を「近代日本の社会教育家」とみて、その少年期、青年期、そして中年期から晩年までにわたる生涯を詳しく叙述したものである。もつとも年代を追った記録は存在しないので、主たる努力は弟子たちの手になる『石田先生事績』『石田先生語録』にもとづき、いくつかの先行研究を参照しながら、その生涯と思想の形成を再構成するところに注がれることになる。その際、彼の生きた時代環境への配慮が欠かせないのはいうまでもない。こうした分析は、梅岩が神道・儒教・仏教など、それぞれに重要な伝統を受けながら、主に町人のために新しいエトスと世界観を作りあげ、それが日本人と日本社会に理想を与えたとの結論にみちびく。現在はインドネシア大学大学院で日本学を担当する氏によるこの寄稿は、日本の宗教や思想が国外からどのような関心をもつて見られているかをしめす点で、はなはだ興味ふかい。

つぎの宮 敏子「島地黙雷における政治と宗教」は、明治初期に大きな足跡をのこした黙雷の思想の再検討の必要から説き起こされている。大教院分離運動の推進者としての黙雷につい

ては、これまで彼を明治政府の政策の代弁者とみる辻善之助、安丸良夫などの見解と、他方では彼を政府に対する抵抗者とみる二葉憲吾ら、主に真宗の内部での解釈とが対立していた。だが両者とも、なぜ彼がそうした行動をとったのかという動機を十分に解明しているとはいえない。しかし、最も重要な一八七二―五年の時期に公刊された文書を仔細にたどっていくと、彼が留学をつうじて欧州諸国の制度から多くの示唆をえながら、単にその模倣を説いたのではなく、政教分離と政教一致とをあわせた日本的な体制を志向していたことがわかる。この場合の一致とは、政治と「治教」との一致であるが、そうした構想の裏には、さらに真宗僧としての彼の理想があったのだという。

渡辺喜勝「救いの構造」は、日本仏教の祖師の一人である一遍の往生論を取りあげ、そこで他の諸宗教にもみられる「ころ」と「ことば」の関わりが、どのような様相をしめすのかを論じている。その法語や和歌には、とくに「ころ」を説くものが多いが、それらは大別して「自力心」、「他力心」またはこれらをもとに超えるものとしての「無心」の何れかを意味している。他方、「ことば」の用例はさほど多くないが、それは人の言葉あるいは仏の言葉、すなわち法という二重の意味をもっており、この二つのあいだには明らかに対応が認められる。しかし、一遍の真意である捨離の精神がもつともよく表われるのは、例えば「深心」の解釈においてである。ここで渡辺氏は、楠教授のいう「呪術的・宗教的」という日常的な人間の信仰の動態にふれ、まさにその呪の心情のもとである身体を捨てる遊

行に、一遍の信仰の核心があったのだと述べるのである。

特定の人物の宗教論ないし思想を扱ったこれらの寄稿に対して、第二部に収められた諸論は、主として社会的あるいは庶民的な信仰の諸相を選んで論じている。

まず田中雅一「庶民信仰における自己肯定・自己否定・他者否定」は、スリランカとインドのヒンドゥー社会での調査にもとづき、典型的な庶民信仰とみなされる奉納儀礼を分析し、今世紀になってから急速に普及するにいたった、プリントの宗教画に描かれる神々の変貌をたどる。一般に流布した見方とは異なっており、インド民衆の多くは死後のことに無関心であり、その信仰は現世利益に集中している。それを教義的に裏づけるのがバクティの教えであるが、そこには自らの利益と神へのバクティによる自己否定という、互いに矛盾する志向が共存している。しかもそれは、利益が期待される限り他の宗教の神々をも取りこむことで、共存が可能にできた。しかし近年、ナシヨナリズムの台頭とともに、民衆宗教画には異教徒を排除するというまったく別のモティーフが登場してきたという。これは、多宗教社会における庶民信仰のあり方についての注目すべき指摘だといえよう。

佐島 隆「トルコにおける運命観および災厄への対処行動」は、トルコのアナトリア地方での漁民の調査から、彼らの重層的な信仰のあり方を分析したものである。彼らのあいだでは、公的な宗教であるイスラームやそれにもとづく慣習などの根底に、またそれを貫く形でつよい運命観が存在し、実際の生活で大きな役割を果たしている。それはカデルなど、いくつもの語

で呼ばれるが、漁の成功や不漁をはじめとして、多くのことが「運命」によって説明されるわけである。佐島氏によれば、この伝統的な思考様式は不運や不幸を他人のせいせず、生じた現実をそのまま受け入れやすくすることで、人間関係を壊さずに危機に対処し、社会の現状を維持することを可能にしている。運命といっても「なるようにしかならない」という諦観ではなく、むしろ「なるようになる」と積極的に考えることで、現実を受けとめる処世術になっているのである。

山本春樹「バタツクの宗教―その解体と再生―」は、北部スマトラに住むバタツク族の宗教の歴史と現状について、一つの見取り図をしめしたものと見える。ここでは従来の研究史をふまえ、山本氏独自の現地調査の成果を加えて、その静態的な構造を捉えるとともに、また歴史的な動態をさぐる試みがなされている。彼らバタツク族はその地理的な条件もあって、長らく神話とパンテオン、祖霊信仰、個人的な呪術などを含む土着宗教の伝統を保ってきた。それは社会の存続を支える全体的な儀礼を中心とし、個人の生活にかかわる儀礼群がその周辺に位置するという形で成り立っていた。一九世紀はじめからのイスラム化や、とくにその直後のオランダの植民地化にともなうキリスト教の伝道によって、この構造は一旦は解体した。しかしそれは、千年王国的な運動、祖霊信仰の復活、および思想・学問のレベルでの再解釈という三つの形で再生をとげつつあるという。

北川直利「伝道と教育―ミッション・スクールの宗教社会学のための覚書―」は、ミッション・スクールを「生活の座」と

しながら、しかも客観的な立場で、とりわけ日本のキリスト教学校の置かれた状況を説明したものである。いわゆる大航海時代からはじまる近代キリスト教伝道は、福音の超文化性という建前をかげながら、他方、実質的に西欧文化の押しつけに終わったことも否定できない。このことは、他宗教についての神学的な評価の問題とも絡んで、伝道の一環としての学校教育の位置づけにも微妙な影をおとしている。日本のプロテスタント諸教会が、今世紀になってからのバルト神学のごよい影響のもとに、厳しい対決の姿勢をとってきたのに対し、カトリック教会は、とりわけ第二バチカン公会議らしい、きわめて柔軟な路線を打ちだしている。それは教育を「福音宣教以前」の仕事として遂行することを可能にする視点を含むのである。

鈴木岩弓「庶民信仰の形成」は、『首無地蔵』に見る地蔵顕現の意味」という副題もしめすように、一九七七年、広島県東部の府中市に住むある男性がみた夢から、小さな石像が首のない地蔵として祀られ、とりわけ病氣直しの靈験のゆえに、ひろく信仰されるにいたる経緯を跡づけている。それは、まったくの俗人の体験からでた一種の「流行神」と呼びうるものであり、ひろい意味では仏教的といえるにしても、仏教の教義には関係ない「非組織的信仰」である。しかも、その利益の体験はやがて『地蔵大菩薩礼賛記』に収録されて、さらにその普及を助けることになった。これは教義の整備されていない庶民信仰において、個人の体験が「群れ」のなかで共有されるようになる過程をしめす、典型的な事例ということが出来る。なおそれは、『宗教研究』三〇六号に載せられた『首無地蔵』信仰の展

開構造」でも、さらに別の角度から扱われている。

これにつづく池上良正「庶民信仰論の射程」は、おそらく意図して一二篇の最後に置かれたのであろう。というのは、それはまさに楠宗教学の柱である庶民信仰論を取りあげ、これ以上を望みえない周到な分析を加えたものであり、冒頭の「序説」と対応して、本書に一つのまとまりを与えているからである。

わが国では、一九七〇年ごろを境に、「民間信仰」に代わって「民俗宗教」「民衆宗教」の術語が用いられるようになった。楠教授の「庶民信仰論」も、大きくはこの流れにそったものであるが、また同時に欧米の宗教現象学の方法も取りいれ、宗教の本質に迫ろうとする独自のものであった。しかもその際、「聖なるもの」にこだわる欧米式の現象学ではなく、宗教的であるとともに呪術的であり、非世俗的でありつつ世俗的でもある、人間の信仰の動態を明らかにしたのである。池上氏は、この洞察が恐山の「死の儀礼」の観察からえられたものではないか、と推測する。

「あとがき」によれば、以上一二篇の寄稿はみな「宗教現象」という共通のテーマをそれぞれの視点から掘りさげようとしたものだという。Festschriftという本書の性格からして、これは当然というべきかも知れない。だとすれば、本書を全体として理解するためにも、この共通テーマそのものについて多少の検討が必要であろう。そこで最後に、このテーマのもととなった「動態信仰現象学」の構想について、いくつか気づいた点を記すことにしたい。もっとも、これはすでに上記の池上論文で

かなり詳細に扱われているので二、三のことを補えば足りるかと思う。

第一に、この動態信仰現象学は東北大学の宗教学の学風の継承かつ展開という側面をもっている。周知のように、楠教授の前任者であった石津教授は、もともと宗教哲学を専攻しながら、とりわけ後年は実態調査などにも手を染め、哲学的な考察と実証研究という位相の異なる研究を「連鎖交會」させる必要を力説した。このような立場が、個別的な事象のフィールドワークと宗教の「本質直観」とを結びつけようとする構想のなかに受け継がれていることは、おそらく誰の目にも明らかではなからうか。ただしそこには、個人的な背景や時代環境の差などに由来するとみられる相違もある。すなわち、さまざまな還元の手続きをへて石津教授が取りだした宗教経験の基礎構造が、どちらかといえば「達人的」な宗教であったのに対して、楠教授は宗教的であるとともに呪術的であり、非世俗的でありつつ世俗的でもある「庶民信仰」に注目するのである。このような見方は、調査をつうじて確認されたものである一方、また信じようとしても信仰に徹しきれない人間という、ややペシミスティックな人間理解を前提するものでもある。石津教授の理論が天台の教学に大きく依拠していたのに対し、楠教授の背景に浄土真宗の伝統があることは、決して偶然ではなからう。

実証研究と哲学的な考察との媒介というこの構想は、はなはだ魅力的であり、筆者もまたつよく支持するものではあるが、ただ、その遂行に当たっていくつかの問題が生じてくることも見落すことができない。その問題の一つは、端的にいえば、個

別かつ特殊な事例からどこまで普遍的理論を導きだせるか、ということがある。かつてデュルケームが、オーストラリアのトーテムズムという特殊な事例のみにもとづいて、きわめて説得的な宗教の一般理論を構築したように、それはまったく不可能とは思われない。しかし、少し立ち入ってみると、事例のもつ特殊性が理論にとって越えがたい制約となる場合があるのも、また明らかな事実なのである。

すでにデュルケーム理論についても、それが未開社会をモデルとしたために、宗教の構造や機能をよく捉えながら、その歴史的な変動という側面を充分には説明できないとの批判がなされてきた。その意味でいえば、東北地方の庶民信仰という限られた素材から、信仰の動態構造という宗教の普遍理論を構築しようとする企ては、たしかに野心的であり有効でありつつも、やはりある限界を避けられないのではないかとも思われる。例えば、とくに第二部の田中論文、山本論文および北川論文などで扱われた宗教の歴史的な変容や展開、あるいは伝道や信仰強制など、異なった宗教体系のあいだに生じる現象を、いうところの「庶民信仰の動態」という概念に包摂するのは果たして可能だろうか。

このような疑問が生じてくる一つの理由は、いま述べたように、日本社会の宗教という事例のもつ性格にある。それは「庶民信仰」が成り立つような宗教の重層をもつ文化社会ではあるが、例えばインドやインドネシアなどのように、宗教間の対立を含むわけではないから、その限りでは「動態的」というよりも「静態的」というにふさわしいのである。そしてこのこと

は、他方では、説明における還元項の選択という困難な問題とも深くかかわっている。すでにみたように、「動態信仰現象学」は事象の本質構造の探求という手続きによって、具体的な事例から、信仰の動態構造というもつとも一般的な概念を導きだした。しかし、多くの学的な操作は、ただちに最終的な還元を訴えるのではなく、むしろ中間的な還元という形で行なわれるものであるのも明らかである。

楠教授は「序説」の冒頭で、この「動態信仰現象学」を従来の神学、宗教哲学、そして狭義の宗教学に対する第四の立場とし、それをマルチ・ディシプリンで総合的な宗教学だと規定されている。もしそうだとすれば、それは今あげたような種類の問題についても、何らかの見通しを与えなければならぬ筈である。

ともあれ、本書にみられる主題とアプローチの多様性は、まさに日本の宗教学の現状をかなりよく反映したものといてよいであろう。しかし、それらの研究が単に多様なのではなく、互いに異なった道をへながらも、何らかの形で「宗教とは何か」という中心的な問いへと収斂することで、宗教学はその存在理由をもちうるのではないだろうか。個々の論者の水準の高さだけでなく、そのような収斂への努力という点でも、本書は一つのモデルとみなされうるものと思われる。

Donald H. Bishop, ed.,  
*Mysticism and the Mystical Experience :  
East and West.*

Susquehanna University Press,  
1995, 350pp. US\$49.50

ヤン・ヴァン プラフト

近年の、神秘主義を取り扱う本の静かなブームは何を意味しているのだろうか。それは単に、オカルトを好むNew Ageの一現象にすぎないだろうか。それともむしろ、宗教の多様性の中をさまよう現代人が神秘主義の中に、教学的にお互いに矛盾している諸宗教のうちにあってそれらを結ぶような共通の根底を求めているのだろうか。

それはともかくとして、多くの宗教学者の協力を得て神秘主義という現象を非常に広い範囲で論じる本書は、疑いもなく後者に属するもので、従来神秘主義に関して問題にされてきたことを改めて考察するチャンスを提供するものとして、確かに読むに値するのである。「広い範囲」と言うのは、本書は、以前から神秘主義を含むものとして認められてきた（いわば世界）宗教―すなわち、アブラハム系の三宗教（ユダヤ教、キリスト教、イスラム教）と東洋のヒンズー教や仏教のほか、中国の宗教一般とアフリカや北米の部族宗教をも視野に入れていたということである。そうすることによって、神秘主義の概念をあ

まりにも薄めたり、神秘主義とシャマニズムとの区切りをなくしたりするのではないかと懸念が生じるのではあるが。

本書は十二の論文からなっている。所々一言の感想を加えながら、その論文の内容を短く紹介しよう。著書の「前書き」として書かれた第一章においては、編集者の Bishop 氏が神秘主義の研究の際によく用いられる諸範疇、区別のし方を始め、神秘主義の特徴に見られてきたことなどをまとめている。よく議論されてきたことのうちから、著者は特に「諸宗教に於ける神秘主義は「一か多か」という問題を取り上げ、その際、去る二十二年間アメリカで盛んに議論された「純粹経験」というものは果たしてありうるのか」という論点に注目するのである。ここで、鈴木大拙の禪解釈や西田幾多郎の哲学も同時に問題にされると思われる。

第二章はプロティノスの形而上学的神秘主義のすべての側面をきれいに紹介するものである。プロティノスの神秘思想が後のキリスト教神秘主義にどんなに深く影響したかということ、は、この紹介からよく伺えるが、却って両者がどの点に於いて違つかということが問題になるような感じはする。非常に形而上学的なプロティノスも、魂と絶対者との合一を論じる時に、恋人同士のイメージを使い、その時の魂が「一者になるのではなく、「一者に現存する」と語るではないか。キリスト教とやはり違う点―すなわち、墮落した状況からの救い・解脱の必要がないという考え方―においては、プロティノスは仏教に於ける本覚思想に近いだろうか。

第三章は、ヨーロッパ中世の三人の神秘家―すなわち、アシ



ジの聖フランシスコ、エックハルト、トマス・ア・ケンピスについて論じているのである。中世に於ける神秘主義の多様性を見せるために、その三人を一緒に扱うことになったのだろうか。

ここに新しい観点は別に出てこないが、普段余り注目されていないケンピスの靈性に関して、バランスのとれた考察が提供されるのである。この論文の中でも挙げられるエックハルトの独自の考え方―すなわち、創造の業に於いて被造物と関係することによって、神がある意味でその絶対から「墮落した」という考え方が誠にキリスト教と両立しがたいという印象を改めて受けた。

第四章に於ける「クエーカー派の神秘主義」の描写は、大いなる同情をもって書かれて、その靈性が実生活に於いて社会的正義に関して豊かな実を結ぶことを、特に明らかにしている。この強調によって、著者が神秘主義の考察一般に重要で欠くからざる側面を紹介したと思う。しかも、キリスト教全体から見て、クエーカーのこの神秘主義が、いわば「釣り合いおもり」として、重要な役割を持っていると思つた。すなわち、特にカトリックの中に目立つような、司祭や秘跡の媒介性に対して、神との直接的接触を大事にするることによって、それから、特にプロテスタントの中で有力な「聖書主義」に対して、聖書の形成時代の後でも、聖霊が教会の中で啓示的な働きを続けているということを強調することによって。

十頁の註に終る「ユダヤ教に於ける神秘主義」という第五章は、他の論文とその性質を異にすると思われる。他の論文が主題の専門家によって書かれたとは言え、一般読者むきであるの

と違つて、この論文が専門家同志の論争の中に著者の立場を明らかにしようとするようなものである。著者はユダヤ教における神秘主義の中に五つの流れを區別して、その神秘主義の独自性を強調するのである。ここで神秘的な道の方法（技術）として挙げられるものうちに、評者の注意を引いたのは主として、ある程度真言宗を思い出させるような「字に依る瞑想」（言語的神秘主義）の他に、神の名を唱える方法がある。後者は、沈黙に於ける「禪定」と並んで、神秘主義のもつとも普通的方法ではないだろうか。ユダヤ教に於いては「神との合一」という概念が有り得ないと主張する Schollem 氏に対して、著者は一神教厳守であるユダヤ教の中にも―少なくとも脱自的經驗のレベルでは―神との合一の考え方が見られると指摘している。

第六章、「アメリカン・インディアン」の神秘主義」と題された論文は、「神秘主義」という概念を、普段神秘主義の關係で問題にされていない領域に運んでいくのである。そうすると、この概念はどうなるであろうか。それは確かに普段より広い範圍の宗教的行為や人物に当てはめられる（例えば、人物に関して、神秘家は「聖なるものを扱う者」になる）。しかし他方、神秘主義の定義によく用いられる特徴―「変貌した意識状況」とか、「聖なるものとの直接的接触」―が、ここで挙げられる宗教的現象に当たるようではある。部族社会に於ける「神秘主義」の独自のなところは、それが個人よりも社会そのものものと（部族のためになる精神的力）であつて、日常的なこと明らかに區別されないということがある。著者の言葉を借りる

と、インディアンにとっては、神秘的現象は「夕食と同じく普通であり」、「日常生活の予定される部分である。」「皆がそれと接触している神秘的空間があつて、ある人はそれに深く入る」というような考え方である。聖なるものに対するインディアンの態度が、尊敬と同程度にユーモアを含んでいると読んだ途端に、日本の祭りが頭に浮かんだ。

第七章に於いて、女性の著者は「神秘主義の女性的相」(Hood 叙法)を探索し、「女性の神秘家は男性の神秘家と違うか。両者の経験の間に、質や内容の相違があるのか」という質問を出すのである。換言すると、女性の特性が別の神秘的道を開くのかという問になる。著者はやはり、フェミニニストとして、女性の神秘主義の独自性 (uniqueness) を強調するが、正直に言つて、著者の論証が説得力に乏しいと思つた。と言うのは、彼女が、それらを対立させるために、引用する神秘家の女性と男性の発言をあまりにも勝手に選択し、知恵と慈悲に言及すると、一方的に知恵を男性的、慈悲を女性的と決めるからである。旧約聖書による伝統でも、仏教の古い伝統でも、知恵こそが女性として見られたではないか。この論文には次の問いも出される。「女性がその受動的性格のために特別に神秘主義に向いていると思われるが、それでどうして神秘家として知られている女性がそんなに少ないか」と。実に、著者は女性的神秘主義の実例のほとんどを、中世のキリスト教的伝統から取つているのである。それは、その伝統の中に女性の地位が比較的に高かつたということを示しているのではないだろうか。

第八章に於いて、「中国の神秘主義」を論ずる著者は、まず

一般的な考察を出して、その中に「内向的」神秘主義ではなく、すべてのものに染み渡りような「外向的」神秘主義の方が本物であると主張してから、中国の神秘主義を「凡ての日常的行為に浸透するもの」として定義する。そして、中国の文化を特徴づけるもの(道教の魔術から儒教の礼や仁まで)をすべてその神秘主義の現象・表現として見ていくのである。神秘主義のこの独特な見方は神秘主義一般の研究、そして本書の他の章に光を投げる事が出来るのだろうか。それは評者にとつて極めて不透明である。このテキストにおける中心的概念が、漢字なしてただローマ字だけで書いてあるということは、理解を極めて困難にするのである。

「仏教のコンテキストにおける神秘主義」という第九章の中心的な主張は、誠の仏教徒にとつては、「人間のすべての日常的经验はことごとく神秘的であるので、「神秘的」として特殊づけられ、特別扱ひされるに値しない」ということである。この公安の前に、評者は沈黙を守るほかはないのである。

第十章に於いて、「ヒンズー教の神秘主義」は、生きた経験よりも、教理の観点から論じられる。その一つの理由として、「伝統的な文献においては、インドの哲人による、神秘的経験のじかの報告が少ない」ということは挙げられる。それは仏教に関しても同じく言われうるのではないだろうか。著者の論説は主として次の二つである。一、「インドの哲学や神学に対して、神秘主義が強力で形成的影響を及ぼしたことは否定しがたい事実である。つまり、神秘主義はインドの世界観の本質的要素である。」二、「ヒンズー教の神秘主義の継続性は特に注目し

値する。」その継続の一側面として、著者は人格的神と非人格の「弁証法」に特に注意を向けている。シリ・アウロビンドなどに於いて、その神秘主義の流れは現代にも及ぶが、もしそこに不継続の面があれば、それは例えば、アウロビンドの教えが「現象世界の否定を全然含んでいない」というところにあるだろう。

第十一章、「イスラムの神秘主義」は、評者個人には、この論文集のうちの最も優れた論文と見えた。著者がイスラム教徒であるかどうかは判らないが、彼は、鼓吹的論じ方によって、従来イスラムの霊的世界を偏見的に「砂漠」のようなものに感じ取った読者にも、イスラムの霊性を生き生きとして豊富なものとして感じさせるのである。著者はスーフィズムの神秘主義を、砂漠の中のアシスのようなものではなく、むしろイスラムという空間全体の（偏在の）深み、イスラム教そのものの霊的次元として登場させるのである。この霊性の中に、「神の名」は中心的な役割をしている。世の中の事物は皆その名に含まれている可能性の「印」であって、世界は神を語るものよりも、神に「語られた世界」として自覚される。この自覚を育てる方法、いわば神秘主義の道は、主として神の名の「dhikr」（聞名、記念、称名）にある。この論文を読んで、神という概念に含まれている宗教的・霊的可能性に関して大いに反省させられるのである。

最後の第十二章に描写せられている「アフリカの神秘主義」の世界は、多少北米のインディアンの霊的世界との類似点を見せるのである。ここでも同じく、「精神的存在者と人間との相

互作用は人間の経験一般に属する」と考えられるからである。と同時に、我々にとってシャマニズムと神秘主義との関係が同じく問題になると思われる。両者の共通点は、「ヌミノーズ」の生きた自覚にあるようである。この論文の中に挙げられる神秘主義の定義―すなわち、「信仰や思想よりも、直感的把握によって神的なるものと接触すること」―は、本書の中で挙げられている様々な定義の中ではよい方のものと思われる。アフリカ人の思惟方法によると、神的なものは、統一的なものであると同時に、多様なもの―祖先の霊、大自然の霊などに具現する。アフリカ人である著者は、西洋人のアフリカの宗教に関する不理解に対して、アフリカ人の、最高神に対する信仰とその最高神に関する神秘主義の存在を強調するのである。アフリカには最高神の像も、最高神を祭る寺院も存在しないということは、アフリカで崇拜される最高神が、西洋で考えられてきた神よりも、超越的で精神的な存在であるということを証明するのである。

大抵の論文集と同じく、本書に含まれた論文の質は様々であるが、冒頭に述べた通り、本書全体は読むに値すると思う。

田島照久著

『マイスター・エックハルト研究』

—— 思惟のトリアーデ構造

esse・creatio・generatio 論——』

創文社 一九九六年二月一日刊

A5判 四三四頁 八二四〇円

松井吉康

今日、マイスター・エックハルトという人物の全貌を一言で言い表すのはますます困難なことになりつつある。一方には彼をドイツ神秘主義の主峰と呼ぶ研究者がおり、他方、そうした傾向を批判し、エックハルトの非神秘主義化を主張する者もいる。概ね前者はエックハルトをドイツ語説教を中心に解釈し、後者はラテン語著作を解釈の基本とする。とはいえエックハルトが両著作の著者である限り、一方だけを問題にし、他方を無視することが許されないのは勿論であり、上記のいずれの立場を採るにせよ、ドイツ語ラテン語いずれに対してもしつかりとした目配りが必要であるのは言うまでもない。事実ドイツを中心としたヨーロッパには、このような二者択一ではなく、両著作の有機的な解釈を試みた研究が既に幾つも見られる。しかしながら我が国においては西谷啓治のエックハルト研究の影響が強く、こうした両著作を統合的に解釈しようとする試みは一部

の例外を除いて、近年までわずかなものであった。例えば評者がエックハルト研究を始めた頃に入る著作と言えば、西谷の『神と絶対無』（創文社）、上田閑照編『ドイツ神秘主義研究』（創文社）といった著作だけであった（論文は除く、以下同）。その後しばらくして上田氏の『マイスター・エックハルト』（講談社）、川崎幸夫氏の『エックハルトとゾイゼ』（関西大学出版局）が出版されたが、言うまでもなくこれらはすべてエックハルトをドイツ神秘主義の主峰と考える西谷の系統に属するものであった。ところが十年ほど前から、ツム・ブルン&リベラというフランスにおけるエックハルト研究の指導者たちの共著『マイスター・エックハルト——御言の形而上学と否定神学』（大森正樹訳、国文社）が訳されたり、ラテン語著作の編者の一人であったH・フィッシャーの研究書『マイスター・エックハルト——その思索への体系的序論』（塩路、岡田訳、昭和堂）が訳されたりと、急速にエックハルト研究の状況は変わってきたように思われる。日本人によるラテン語著作の研究という事に限っても、既に先年、中山善樹氏による『エックハルト研究序説』（創文社）が発表されている（この著作は、ラテン語著作の分析を主題としてはいるものの、ドイツ語著作との統合的理解を今後の課題としている）。こうした研究状況において、ドイツ語・ラテン語の両著作を踏まえた上でエックハルトを理解しようという著作が、長年エックハルト研究に携わってこられた田島照久氏によって発表された。題して『マイスター・エックハルト研究——思惟のトリアーデ構造』(esse・creatio・generatio 論)である。以下、この著作の持つ意義

を以上のような日本の研究状況に照らし合わせながら見ていくことにしたい。

## 二

先ず本書の持つ意義を、著者自身の言葉から確認しておこう。著者は「序にかえて」において「本論文ではこれまでの研究では必ずしも取り上げられることがなかったエックハルトの思惟の構造に着目し、この構造解釈をエックハルトの思惟の全体的眺望を獲得しうる最も有効な解釈地平と理解した上で、そこから個々の問題領域、個別テーマへと踏み込むというコンセプトを基本シエーマとしている」(IX—X)と述べている。そしてここで「これまでの研究では必ずしも取り上げられることがなかったエックハルトの思惟の構造」と言われているのが、副題にあげられている「思惟のトリアーデ構造 *see*・*creatio*・*generatio* 論」なのである。ではエックハルトに見られるトリアーデ構造とはどのようなものなのだろうか。存在と創造と誕生、この三つの問題が、互いに響きあう仕方に関係しているというのが、トリアーデ構造という表現で語られている事柄である。先ず存在(エッセ)とは、「存在は神である」と言われる存在であり、そういう意味で神論のテーマである。創造とは、言うまでもなく被造物の創造のことであるが、エックハルトの場合、それは常に神と被造物の存在論的な関係を意味する。また誕生とは、父なる神からの子なる神の誕生であり、三位一体における神の問題と言い換えてもよい。つまり神自身における神、神と世界の関係、そして三位一体にお

ける神という三つの問題が、トリアーデという構造においておさえられているわけである。しかもトリアーデという表現によって著者は、そこに動的な連関を見て取ろうとしている。再び著者自身の言葉によれば「トリアーデ構造とは、静的な三層構造からなるという理解ではなく、動的な連関において、つまり三重にたたまこまれることによつて、主張の立廻が常に互換されうる、一種のゆらぎを有しているという意味である。そしてこのような動的なトリアーデ構造に即して見ると、エックハルトの思惟展開における特異な方法論といったものが浮び上がってくる」(X)のである。こうしたトリアーデそのものは、事実エックハルトのテキストの至るところに見て取ることが出来る(それゆえ明示的な仕方ではないが、既にいくつかの研究がこれら三つの問題の不可分の関係を前提の上に議論を展開している——例えば評者が一九九〇年に発表した論文「マイスター・エックハルトにおける『根底』について」(『宗教哲学研究』七号)の章分けは「一、神の子の誕生」「二、根底について」「三、創造」「四、存在としての神」というものであった。しかし著者も指摘するように、それ自身をエックハルトの思惟の構造として主題化した研究は本書が初めてであろう。そして更に著者は、こうしたトリアーデ構造から浮かび上がってくる「エックハルトに特異な方法論」を、近年のエックハルト研究の中でも極めて優れたものの一つを書き上げた *K. Run* に従つて「パースペクティヴ変換」と呼んでいる。例えばエックハルト研究における大きなテーマの一つに「神における存在と知性の関係」というテーマがあるが、或る研究者は、エックハル

トは存在に優位を見ていると主張し、他の研究者は、知性に優位を見ていると主張し、また或る者は、同じ事態が視点を変えて論じられているのだと主張する。実際エックハルト自身に、存在の優位を主張するテキストもあれば、知性の優位を主張するテキストもあるだけに、それぞれに論拠となるテキストが存在するわけである。それゆえ、こうした問題群を説明する上で、「パースペクティヴ変換」という方法をおさえておくことは有効であると思われる。尚、著者は、この問題を第一章並びに第三章において詳しく分析している。

ではなぜエックハルトは、こうしたパースペクティヴ変換を自らの方法として取り上げたのか。それについて著者は「パースペクティヴ変換という方法論は、エックハルトにおける聖書解釈の問題と不可分に結びついている」(XII)と述べている。著者によれば、エックハルトにおいて聖書解釈という作業は「字義的意味の奥にある本来の意味である霊的意味ないしは譬喩的意味を義解という破砕によって取り出す作業」(同前)を意味するからである。

以上のような方法に従って著者は、エックハルトの個々の論述を説明し、トリアーデのそれぞれが互いに密接に関連し合うことを明らかにするという仕方でも議論を進めるのであるが、こうした本論に立ち入る前に、本書がこれまでの日本のエックハルト研究に対して持つ意義を確認しておこう。

この著作の特徴の一つは、エックハルトを先ずラテン語著作から読み、そこで論じられている事柄がドイツ語著作において展開されている「離脱」もしくは「根底」の思想へと収斂して

いくと考える点にあると言えよう。ラテン語著作とドイツ語説教の思想が有機的な連関を持つものであるとする解釈は、邦語著作としては、ツム・ブルン&リベラといった西洋の研究者の翻訳を除き、本書が初めてのものと言ってもよいだろう。上田氏と川崎氏の著作もラテン語著作を扱っているが、その重点がドイツ語説教にあるのは明らかである(ただし川崎氏の場合、ラテン語著作とドイツ語説教の思想を方法論的に問題にする視点が見られる)。それに対し著者は、先ずラテン語著作を細かく分析し、そこからドイツ語説教の思想へ向かうという方法をとっている。本書は五章から成るが、そのうち最初の二章は殆どすべてがラテン語著作の分析に当てられており、更に残る三章もドイツ語説教とラテン語著作が同じ程度参照されているのである。しかし本書は、決してラテン語著作を中心とするものではない。著者は、存在、創造、誕生というトリアーデ構造をドイツ語説教に見られる「魂の根底」という概念のうちにも見出しているからである(XIX)。こうした両著作の総合的解釈の試みは、西洋には既にかかなりの数存在するが、著者はこのトリアーデ構造を明示する点に自らの解釈の独自性があると述べている。このような論点は、エックハルト自身のテキストから明らかであるにもかかわらず、それを主題として展開したものは本書が初めてであり、こうした問題構成を提示したという意味で画期的なものである。では、それぞれの章について見ていくことにしよう。

第一章は「存在を巡る思惟」と題され、「三部作への全般的序文」、「パリ討論集」、「出エジプト記註解」、「創世記註解」といったラテン語著作における存在理解をそれぞれ綿密に分析している。エックハルト存在論の特徴は、「存在は神である」というテーゼを主張したことにあるが、エックハルトの言う「存在」がいかなるものであるのかという問題は、我が国では上述の中山氏の著作が出るまでは殆ど顧みられなかった。ここに我々は、中山氏とは異なつた角度からの存在の分析を読むことが出来るのである。そもそもこうした問題のテキストに即した分析は、今日エックハルトを研究する際には絶対不可欠な基礎研究である。こうした研究が発表され、またラテン語著作の代表作である『創世記註解』と『ヨハネ伝註解』の翻訳（キリスト教神秘主義著作家集、『エックハルト・II』中山善樹訳、教文館）が手に入るようになった現在、我が国でもようやく本格的なエックハルト研究の端緒が開かれたと言えよう。ここでは残念ながら綿密に遂行されているテキスト分析の一つ一つを論じることが出来ないが、著者の分析を読めば、エックハルトがいかに多様な視点から存在を問題にしているかを知ることが出来るはずである。

こうしたエッセの分析に続いて、著者は「エックハルトの『エッセをめぐる思惟』のコアをなすもの、それは類比論である」（七一頁）と述べ、続く第二章で、神のエッセと深い繋がりを持つ「神と被造物のエッセをめぐるアナロギア論」を問題にしている。この章は、中世哲学という枠組みの中でもとりわ

け異彩を放っているエックハルトのアナロギア論をアリストテレス、トマスのアナロギア理解と対比し、また後代の細かいアナロギア分類とも絡めながら明らかにすることに費やされている。ここで著者は、そのアナロギア分析の結論として「エックハルトのアナロギア論を独自のものにしてこの関係契機とは、一言で語れば、被造物が神に対して有する『絶対依存性』に他ならない」（一六〇頁）ということを主張しているが、結果的にそれはエックハルトの語る創造論が継続的創造であるという事を意味するとされる。こうした継続的創造という観点から、続く第三章においてエックハルトの創造論そのものが問題とされるのである。

第三章は「創造をめぐる思惟」と題されているが、そこで著者は、エックハルトにおける創造を「ロゴスによる創造論」として、更には「ロゴスの受肉論」という観点から問題にすることを提唱する。それゆえ題名とは裏腹に、この章の議論は殆どが、神における知性認識（エックハルトは「ロゴス」という表現に知性認識の働きを見て取る）とエッセの問題を論じることと当てられている。こうしたロゴス論から創造論を見て取るとうとする試みは、著者の言うトリアーデ構造の「創造」と「誕生」の絡み合いから自然に帰結するものである。神の誕生とは、エックハルトの場合、神の自己認識に他ならないからである。

第四章は、それゆえ「誕生をめぐる思惟」と題され、誕生が問題にされる。誕生とは、ラテン語では generatio（但しこのラテン語に対しては「出生」という訳語が使われる事が多い）

であり、ドイツ語では Geburt であるが、後者がエックハルトのドイツ語説教で中心的なテーマとなるのは言うまでもない。しかしながら実は前者の generatio もまたラテン語著作でかなり主題的に扱われているテーマなのである。著者は、この章において、こうした両著作を様々な角度から捉え、両者の有機的な連関を捉えようと試みている。そしてその際、一つの鍵を握るとされるのが、義と義なる者の間に成立する関係である。エックハルトは、父なる神と子なる神を範型 (exemplar) と似像 (imago) という表現で論じることが、そうした範型論のモデルとして「義と義人」を立てるのである。しかしエックハルトは、こうした子なる神の誕生を神の三一構造内部での出来事と限定せず、こうした誕生が我々一人一人の魂の中で起こり得るものだと考える。それというのも子なる神は、その受肉において、まさに人性を受け取ったとされているからである。つまり著者が正当にも指摘しているように、エックハルトは、受肉という表現のうちに「すべての人間に開かれた神の子誕生への可能性の基礎づけ」(二六五頁)を見て取っていたのである。一通りの分析を終えた時点で著者は、一旦次のように議論をまとめている。「以上からわれわれが確認することは、エックハルトにおいて、『神の誕生』が語られるとき、それが『永遠のうち』であろうと『魂の根底』であろうと、この両所は結局ひとつであるが、神の性に基づいて、つまり神はひとつのわざしか働かないという一者神論に帰属するパースペクティブに基づいて、神自身以外の何ものも生み出すことはなく、神が神自身を神自身の内から神自身の内へと生み出すというこ

の「神の誕生」はそれゆえに、神の自己認識とみなされている、ということである」(二七五頁)。こうした理解に基づいて著者は、更に「魂における神の子の誕生」の鍵を握る「離脱」の思想の解明に、この章の残りを費やしている。

最後の第五章において著者は、プロティノスの一者の思惟とエックハルトにおける「一」理解を対比し、エックハルトにおける「救済論的一の通景」を論じている。その分析の特徴は、「一」が常に「区別あるもの」「区別なきもの」というタームと関連付けられて論じられていることである。こうした専門用語を用いてエックハルトの思想を分析しようとする方法は、西洋の研究では広く用いられている方法であるが、まだ我が国に定着しているとは言い難く、そういう意味でも注目すべき分析であると言えよう。

以上、極めて簡単ではあるが、本書の全体の構造を一瞥してみた。そこで最後に同じエックハルト研究者の立場から、幾つかの疑問を述べさせていだきたい。

#### 四

パースペクティブ変換と絡めて言われる「霊的意味もしくは霊的解釈」とはいかなるものなのか。評者は、エックハルトのそれぞれの言葉がどういった自覚の境位から語り出されているのかという事の解明こそが、真にパースペクティブ変換を理解する道であると考え、著者はこうした自覚の変容とそれに伴うパースペクティブ変換の連関を殆ど問題にしていまいよう思われる。評者の考えによれば、エックハルトによる聖書の霊



的解釈は、「自らの自覚のうちに聖書の真理（特に神の誕生と  
いうこと）を見出す」という事においてその本領を最大限に発  
揮したのであり、そういう意味でパースペクティヴ変換は彼自  
身の自覚の深まりに対応するのである。それに対して著者は、  
パースペクティヴ変換とエックハルトの聖書解釈の態度が不可  
分の関係にあると指摘しながらも、こうした自覚とパースペク  
ティヴ変換のダイナミックな対応関係を殆ど問題にしていな  
いよう思われる（このような対応関係をめぐる評者の理解につ  
いては、拙論「ドイツ神秘主義と現代」（大橋良介編『総説・ド  
イツ観念論と現代』ミネルヴァ書房）を参照されたい）。

上記の問題と関係するが、著者の意図するトリアーデ構造の  
分析に重要な役割を果たす神の自覚（自己認識）構造が、なぜ  
主題的に論じられていないのか。存在、創造、誕生という神の  
働きは、すべて神の自覚の展開なのであり、そういう意味で神  
の自覚構造がいかなるものであるのがエックハルト理解の決  
定的な鍵を握るはずである。つまり評者は、すべてはこうした  
独自の神の自覚構造から説明されるべきだと考えるのである  
（神の自覚構造に関する評者の理解については拙論「エックハ  
ルトの『神の誕生』をめぐって」（『アルケー』一号）を参照さ  
れたい）。勿論著者も様々なテキストをあげてエックハルトに  
おける「神の自己認識」を論じているが、あくまでもそれは、  
それぞれのテキストにおける理解であり、エックハルトの思索  
のすべてを基礎付けている神の自覚構造の説明はどこにも見ら  
れないように思われる。

また著者は、エックハルトをドイツ神秘主義の主峰と見なす

研究者が重視する「エックハルトにおける無」という契機を殆  
ど論じていないが、それはなぜか。例えばここでは詳しく論じ  
ることが出来ないが、「なぜ神という概念におさまり切らない  
神性の無もしくは神の根底という事を、エックハルトが殊更に  
述べねばならなかったのか」という問題に対する著者の説明  
は、評者には十分なものとは思われない。また評者はラテン語  
著作である『創世記註解』の「神は創造以前には存在しなかつ  
た」という発言において「神の無」が語られていると考える  
が、著者はそう考えていない（六六頁）。しかし評者の考えで  
は、そう考えなければ、なぜエックハルトがわざわざあのよう  
に極端な表現を用いなければならなかったかが理解出来ないよ  
う思われる（尚、この箇所に対する評者の解釈については拙論  
「存在と知性」（『宗教研究』二八九号）を参照されたい）。

以上の他にも幾つかの点で評者は著者と見解を異にするが、  
我が国でこれまで殆ど顧みられることのなかったドイツ語ラテ  
ン語両作品の統合的な理解を、テキストに即した分析を行いな  
がら追及した著者の努力には心から敬意を表したい。また著者  
の指摘する「トリアーデ構造がドイツ語説教の『根底』にお  
いても見て取れる」という見解については、エックハルト自身の  
テキストからも十分納得のいくものである。本書が我が国にお  
けるエックハルト研究に新たな一步を踏み出したことは間違  
いなく言えよう。

植田重雄著

『ヨーロッパの神と祭——光と闇の習俗——』

早稲田大学出版部 一九九五年九月二〇日刊  
A5判 三八七頁 五五〇〇円

青山 玄

著者は、一九九一年十一月に早稲田大学で開催された日本宗教学会第五十回学術大会の冒頭、「光と闇の転換の習俗——宗教民俗学の視点より——」と題する公開講演をなしたが、本書は、そこで総括的に紹介された北欧や中部ヨーロッパの民間信仰とその習俗を、「I光と闇の転換」と「II自然の死と復活」との二部に分けて、一層詳細に紹介したものである。前世紀以来、特にドイツ語文化圏では、古代ゲルマン人の習俗のキリスト教化をうかがわせるという宗教行事に対する関心が高まり、数多くの研究がなされたが、著者は、ドイツ語のそういう研究書二五点と、別に英語で刊行された民俗学事典一点とを参考にして本書を著している。しかし、それだけではなく、著者が実際に北欧や中部ヨーロッパの各地を訪問して、現地の研究者たちと共にそれらの民間行事に参加したり、その周辺事情を調査したりして来ていることが、本書に格別の価値を与えており、数多くの写真や状況描写などによって興味深いものになっている。

—

第1部は八章から成っていて、主として十一月から一月にかけての晩秋と冬の民間行事を扱っているが、以下本書の順序に従って、ごく簡単に紹介してみよう。(見出しの傍線は筆者)

1 聖マルチン祭——緯度の高い北欧やドイツ語文化圏の農民は、著者も書いているように、「一般に十一月十一日の聖マルチン祭をもって冬のはじまりと見做している」(三頁)と言つてよい。著者はここで、聖マルチンの伝記、この祭に子供たちのなす提燈行列、その時に歌われる歌などから書き起こし、村人に災いをもたらす者を追い払う強い守護聖者マルチンに対する民間信仰に、古代ゲルマン人の嵐の神ヴォーダンの面影が反映していること、並びにケルト人の遺習ハローウィンのような収穫感謝祭の性格も持つマルチン祭や、畑に魔よけの大きなかがり火を燃やし鞭や教会の鐘を鳴らす習俗にも、「生命力の枯渇した自然霊を焼いて、つぎの新しい自然霊の誕生を願うゲルマンの古習のキリスト教的解釈」(二八頁)がうかがわれることなどを述べて、聖マルチンがゲルマン習俗のこのようなキリスト教化の先駆的役割を担っていたと考えている(三〇頁)。

2 ゲルマンの神々と習俗——著者はここで、キリスト教化される以前のゲルマンの神々、即ち主神ヴォーダン(水曜日ウエーンズデーは、ヴォーダンの日の意味という)、ホルダ女神、ペルヒタ女神、神馬などについての古い信仰を、断片的に残っている民間の習俗や歌などから浮き彫りにし、更にクリスマスに統合される以前に、ゲルマン人やノルマン人たちが年末期になしていた「ユルの祭」(北欧ではヨル Jol、アングロ・サクソ

ン人の英国ではユール (Yule) についても考察している。

3 聖者崇拜と習俗——著者はまず、毎年教会で十二月四日に記念される小アジアの処女殉教者聖バルバラが、十四救難聖者の一人に数えられ、特に鉱山や山林で危険な仕事に従事している人々によつて厚く崇敬されるに至つたことを、長い祈りを引用して描写し、この聖女が天気占いや次の年の吉凶占いにも利用されていることを述べた後、教会でその二日後の六日に記念される聖ニコラウス (Nikolaus・クロース) 司教の聖者像や、幸福をもたらすニコラウス一行の家庭訪問という民間行事についても詳述している。しかし、その二日後、八日の「マリアの無原罪の御宿りの祭」の解説 (八六頁) には誤りが混入している。八日はマリアへの天使による告知ではなく、マリアが原罪の汚れなしにその母の体内に孕まれたことを記念する祝日だからである。またこの日に「ローレーテのミサ」が捧げられるような印象を与える叙述になつてはいるが、この祝日のミサは別で、「ローレーテのミサ」は待降節 (降誕祭前のあしかけ四週間) 中の土曜日と第四土曜日に捧げられるミサである。著者は続いて十二月十三日に記念される聖ルチアとこの聖人をめぐる習俗、例えば裁縫の針休めなどの習俗などを紹介している。

4 戸たたきの習俗と唱え詞——降誕祭が近づいた待降節第三週の木曜日 (雷神ドナールの日) の夜に、変装した村の若者が家々の戸をたたいて心の目覚めを促す習俗にも、キリスト教化した古いゲルマンの習俗の名残が感じられる。この習俗は、後では好きな相手や恋人の家に、戸をたたいて贈り物を投げ入れ喜ばせる習俗にも発展したという。降誕祭の前に戸をたたいて

一夜の宿を乞う「マリアの宿探し」や、マリア像を自分の家に迎え入れて飾り、ロザリオの祈りなどを唱える「マリア迎え」の行事も、こうして生れた習俗のようである。

5 聖トマスの日——いよいよ降誕祭間近の二十一日聖トマスの祝日の夜に、未婚の娘たちが将来の結婚相手を占つたり、白衣をまとい白いヴェールで顔を隠して、白衣の少女たちに囲まれクリスマススの歌を歌いながら、降誕祭を待ち受ける家々にパン、チーズ、ケーキなどを届けたりする行事にも、ゲルマンの古い習俗の密かな名残が感じられる。

6 クリスマスのミサ——降誕祭には二十四日深夜のミサと、暁の「羊飼いのミサ」と、日中の荘厳ミサとの三つのミサが捧げられるが、著者はこの三つのミサとその意味について説明した後、この日に祈りつつ泉の水を汲み、その水に特別の祝福があると信じている人々の習俗についても紹介している。

7 大晦日の夜——ここでは、著者はまずスイスのラインフェルデン町の、ローマ・カトリックには属さない聖マルチン教会に四百年以上も続いている、「セバスチアン兄弟団」によつて年末から新年にかけての真夜中に行われる「泉の歌」の習俗について詳述している。それはベストが流行した時に、剛胆な軍人殉教者聖セバスチアンに町民の守護を願つて、飲料水を悪疫による汚染から守つてもらおうとした所から発生した習俗のようである。大晦日の夜から新年にかけては、他地方にも様々な習俗があり、著者は「大晦日の唱え詞」「新年の唱え詞」などの見出しの下にそれらを紹介した後、最後に新年を人格化して若い女性に見立て、「新年妻」に変装した青年が数人の青年た

ちと一緒に家々を訪れ、戸口で祝い詞を述べる習俗についても紹介している。これもゲルマンの習俗の名残かも知れない。

8 祖霊迎え——冬至の時期には、ゲルマンの神々やキリスト教の守護聖者の来訪を迎える習俗だけではなく、各人の家の祖霊やその年の死者を丁寧に迎えてもてなす習俗も残っている。

更にクリスマス夜の夜に戸外で大かがり火を燃やし、その火柱の焰を眺めながら賛美歌を歌う習俗も残っている。この時子供たちは「ホレが燃えたぞ」と叫ぶが、ゲルマンの女神ホレは災いを下す魔女または精霊で、人々はこうして古い年の不幸や悪霊からの解放を祝い、新年を迎えている。なお、昔のローマの太陽暦では冬至は十二月二十五日で、不敗太陽神の誕生日でもあった。キリスト教は、マラキ書やヨハネ福音書などに基づいてメシアを「義の太陽」「世の光」と崇める所から、十二月二十五日にキリストの誕生を祝うことにし、異教徒の祭をキリスト教化したのであった。著者は、ここでスカンジナビアのユルの祭や、新しい光の誕生の意味にも言及しているが、長い冬の闇と寒さの中に生きるノルマン人が重視していた、太陽のよみがえりを祝うユルの祭をクリスマスに読み替えて、新しい信仰文化を伝えたキリスト教が、北欧に早く定着できたのも、理解するに難くない。

## 二

第II部の「自然の死と復活」は六章から成っていて、主として二月から五月にかけての、冬と夏との間の春の民間行事を扱っている。これについても本書の順序に従って、しかしもう少し

し簡略に紹介してみよう。

9 光のミサ——ルカ福音書によると、幼子イエスは生後四十日目に律法に従ってエルザレム神殿に奉獻されたという。この奉獻と産婦マリアの宗教上の潔めとを記念するのが、クリスマスから四十日目の二月二日の祝日で、この日に教会で祝別された新しい蠟燭を使い始めることから、神からの祝福を食物や農機具にも伝えようとして、祝別された蠟燭の蠟をその上に滴らせる習俗や、この日を春の到来を祝う最初の日として、雇い人の入れ替わりの日としたり、女たちが糸を紡ぐ冬仕事をやめて畑仕事に切り替える日としたりする習俗がある。著者は、二月三日に祝われる聖ブラジウスと、五日に祝われる聖アガタという二人の救難聖者に関する習俗、並びに十四日聖ヴァレンタインの日の習俗についても紹介しているが、ここでは割愛したい。

10 ファストナハトの習俗——復活祭前四十日間の断食（ファステン）期間の直前に行われるファストナハト（謝肉祭）の習俗についての描写は特別に詳しく、著者はこの章に八〇頁近い紙面を割いている。この習俗の背後に、大自然が変貌するように人間も変身して、全てを一変したいという民衆の変身願望の劇的現れ（二五〇頁）や、冬や死を追い出そう、再び夏や生命を迎えようとする民衆の強い憧れ（二七八―二九四頁）などを見ているからであろう。十五世紀にはローマでこの行事を、自らも参加して積極的に盛んにした教皇もいたが、筆者はそれを今までは単にお祭り騒ぎの好きな教皇の個人的性格のためとのみ思っていた。しかし本書を読んで、古いゲルマンの習俗を考

え合わせると、ファストナハト（地方によりファスナットともファッシングともいう）の行事には深い宗教的意味が込められていたように感じられ、新たな視野に眼が見開かれる思いがした。この章の結びに著者も書いてるように（三〇〇―三〇一頁）、大自然のリズムや呼吸に自分の生活を合致させながら生活している農耕民は、野生の動植物のように自然の微かな変化に対しても敏感で、春の到来や冬と夏の交代などを、一つの具体的行事によって象徴的に表現し、皆で確認し祝い感謝したいという強い欲求を持っているのかも知れない。そして諸民族の宗教習俗の多くも、このような民衆の欲求によって生み出され、維持されているのかも知れない。

II ファストナハトの動物と精霊たち——著者はここでは、仮装行列の馬鹿騒ぎの時にかぶる猫や豚や熊や魔女などの仮面、並びにその時に歌われる歌や、仮装者の鳴き声・吼え声・仕草などに焦点を絞って、それらの諸様相を説明しており、章の結びに、カール大帝が三月二十五日の「マリアの受胎告知」の祝日から定めた「春」の持つ意味、および古代のローマ人やゲルマン人たちが崇めていた春の女神について扱っている。八世紀に某修道院長が布告した、男が女に、女が男に仮装したり、畑でふざけた仕事をしたりすることの禁令も紹介されていて、それにもかかわらず、春を迎えて謳歌する馬鹿騒ぎやふざけは形を変えながら続き、民衆は魔女や自然の精霊の良い面を見ていたので、それらは一方的に悪い存在とは考えられず、教会側も異端として敵視することなく、対処の道は決して一律的ではなかったと解説されているが、事実はその通りであったと思う。

12 復活祭期の習俗——ここでは、キリストの盛大なエルザレム入城を記念する「枝の日曜日」に始まり、キリストの受難と死去と復活を記念する「聖週間」の教会行事の説明に続いて、聖土曜日（復活祭）の夜に、復活したキリストを象徴する光として教会で荘厳に祝別され賛美された新しい「復活祭の火」を、子供たちが提燈に移して家に持ち帰り、一家がかまどの回りに集まって復活祭の歌を歌ったり、特定の祈りを唱えてその火をかまどに移したりする習俗、並びにドイツ語文化圏に住むユダヤ人の過越祭についても、紹介されている。

13 キリスト昇天祭の習俗——復活祭の四十日目（復活祭）に祝われるキリスト昇天祭の頃は、ちょうど春の千草が一斉に咲き乱れる、一年で一番美しい五月に当たっていて、農作物も家畜も成長し実りや出産へと向かう時、好天にも恵まれる時なので、それらの上に天からの祝福を願う戸外の祈願行列や大規模の巡礼行事も多いが、ここではまずポーデン湖に近いワインガルテンの騎馬行列と、南チロール地方での豊作と豊饒多産をマリアに願う祈願行列とが紹介され、続いて南独バーデン州の農村地帯で行われている「天の花嫁」の行事が紹介されている。冬を象徴する顔に墨を塗った黒服姿の青年と、夏を象徴する白衣の「天の花嫁」とが戦い、「天の花嫁」が青年の持つ「ぶなの小枝を三本折り取る」と観衆が凱歌をあげるといふ興味深い庶民的な行事にも、また五月に森から「五月柱」を切り出し、色とりどりの布リボンを巻きつけて美しく飾り立てる行事にも、古代ゲルマンの若々しい女神フライア関係の習俗の名残が感じられる。

14 聖霊降臨祭——復活祭から五十日目の聖霊降臨祭にも、夏

迎への古いゲルマンの習俗に基づいていると思われる行事が残っている。著者はここで、樹皮で作った仮面をかぶり緑の枝で全身を覆って「森の精霊」に扮した青年を森から迎えて、村人が歓迎したり、水に投げ込んだりする「フィングストル迎え」と「ヴァッサーフォーゲル」の習俗、並びに聖霊降臨を喜び感謝する「踊りの行進」や「蠟燭の巡礼」などを紹介している。

### 三

本書の題名について、『ヨーロッパの神々と祭』に変えた方が良いのではないか、という批判の声を聞いたことがある。しかし察するに、既に『守護聖者』などの著作を著している著者は、「神々」という表現を意図的に避けたのではなからうか。

著者がこの題名について何も書いていないのは残念だが、通読後筆者の脳裏に次のような考えが浮かんだ。参考までに記してみよう。筆者自身の体験からみても、ヨーロッパのカトリック農民は、ユダヤ教徒やアラブ諸国のイスラム教徒程には一神教の性格を示していない。彼らが唯一神を信じており、聖母や守護聖者、その他無数の世界の住者たちを神と考えていないことは確かなので、彼らの信仰対象を「神々」と呼ぶことはできないが、しかし、彼らの信じている神は決して孤独な超越神ではなく、その被造物である聖母をはじめ無数の世界の住者たちを通して、この世の人々を四季折々に絶えず守り導き助けて下さる神、非常に規模の大きな共同体的神なのである。キリストが啓示した三位一体という共同体的愛の神を、その後の教会がその信仰を異教社会の中に土着化させる過程で、多神教をも組

み入れてキリスト教化する程に大きな共同体的神の觀念に深めて行つた所に、キリスト教がヨーロッパ諸民族に土着化した秘訣があつたのではなからうか。著者もそのことを薄々感知していたので、あえて本書のような題名にしたのではなからうか。

そういう異教的土俗的なものをすべて教会内から排除しようとしたルッター派の宗教改革にしても、南ドイツではそれ程徹底したのではなく、例えばニュールンベルクやウルムなどでは、聖母像や数多くの聖人像が中世以来のまま今も大聖堂や街を飾っており、福音派の住民にも親しまれている。本書に扱われている大晦日の夜のセバスチアン兄弟団の習俗が、宗教改革後にも残り得たのは、同様の社会事情によるものであらう。

しかしながら、都市化と工業化の波が、一九七〇年頃からヨーロッパの農村社会を内的にも次第に大きく改変したり、同じ頃政府の指導で小・中学校の教育内容も時代の要請に應える形に大きく近代化され、担当教員数の不足などからこの変革について行けなくなつた多くの宗門系私立学校が、公立学校にその生徒を渡したりすると、本書に扱われているような農・山村部の習俗も、担当後継者や参加者の不足で大きく衰退する運命に陥り、その多くが次世代には伝わらないのではないかと危ぶまれている。著者が中世以来数百年間、いや部分的には千数百年間続いて来たこのような習俗を、それがまだ続けられている段階で取材し、こうして詳細に書き残し紹介してくれたことは誠に喜ばしいことであり、衷心より慶賀し感謝したい。

吉田 亮著

『アメリカ日本人移民とキリスト教社会』

——カリフォルニア日本人移民の

排斥・同化とE・A・ストージ——』

日本図書センター 一九九五年二月二十五日刊

A5判 三五八頁 七二一〇円

野村 文子

アメリカの宗教について、日本語で書かれた研究書は（評者の知る限り）少ない。翻訳は、かなりの業績があり、最近のものでは、マーティン・E・マーティの『アメリカ教会の現実と使命—プロテスタント主流派・福音派・カトリック』（三宅威仁訳、新教出版社、一九九〇年）と、ロバート・N・ベラー他の『心の習慣』（島菌・中村訳、みすず書房、一九九一年）が評価できる。一般書としては、『アメリカの宗教—多民族社会の世界観』（井門富二夫編、弘文堂、一九九二年）をはじめ『神々のフェミニズム—現代アメリカ宗教事情』（生駒孝彰著、荒地出版社、一九九四年）や、『宗教からよむ「アメリカ」（森孝一著、講談社、一九九六年）などがある。アメリカの宗教を専攻している研究者の数は多くはなく、アメリカ研究札幌スクールセミナーで、『宗教とアメリカ—アメリカニズムにおける宗教理念』が一九八九年に開催されたが、これに続く企画はない。このような現状での本書の出版は極めて意義があり、期

待をもって読み始めた。そして、本書が、決して評者の期待を裏切らなかつたことを最初に記しておきたい。

著者の吉田亮氏は歴史神学を専攻し、キリスト教史を研究分野とする若手研究者である。『北米日本人キリスト教運動史』（共同執筆、PMC出版、一九九一年）、『キリスト教化とハワイ日系人のアメリカ化』（『宗教研究』二九六号所収、一九九三年）などの業績を読めば、著者の関心が、移民、特に日本人移民とキリスト教であることがわかる。あとがきに、「本書の学術的基礎はバークレイGTU博士課程での五年余りの学びにある」と書かれており、学術的指導を受けたとして謝意を表されている方々の中には、ユージ・イチオカ教授をはじめ七名を数え、さらに、資料・文献一覧にさかれているページ数などを考えれば、本書が著者の研究の流れの中で「集大成」的位置を占めていると思われる。

最初に、本書の内容を概観し、そのあとに評者の意見を記したいと思う。

「はじめに」は、問題、研究史、分析方法、キーワードから成る。「問題」においては、「本研究はアメリカ教役者が初期のカリフォルニア日本人教会の形成・展開にどのように影響を及ぼしたのかを明らかにすることによって、キリスト教とエスニシテイの議論を歴史的に検討しようとするものである」として、本書の目的を示し、「研究史」においては、自分の関心ある分野の研究史を説明を加えつつ紹介し、「分析方法」においては、「本研究は日系教会がどのように設立、形成されてきたかをアメリカ人役者の視点から歴史的に究明する」として、ケ

ースタデイの中心にE・A・ストージという人物を取り上げる根拠を示し、「キーワード」においては、日本人移民（日本人）、人種差別主義、同化・アメリカ化、エスニック・グループ、キリスト教、E・A・ストージの用語を、著者の枠組みで規定している。

内容が多方面に及び、量も多いことから、全体の構成を要約することは荷が重すぎる。そこで、最初に目次をそのまま、記すことにする。

#### 序章 カリフォルニア・プロテスタントと日本人移民

##### 1. 世紀転換期のアメリカ・プロテスタント

##### 2. キリスト教化、文明化

諸派の伝道活動 キリスト教伝道とアメリカ化 教育活動——桑港美以英和学校

##### 3. 仏教会への姿勢

##### 4. 排日問題への対応

(1) 排日問題の本格化——「クロニクル」の排日キャンペーン

—— 日本人学童隔離問題 紳士協約 日米戦争説

(2) 土地所有、帰化権の制限——一九一三年外国人土地法

一九二〇年外国人土地法 小沢孝雄判決

(3) 移民制限——一九二四年移民法

#### まとめ

#### 1章 日本人教会の形成とアメリカ人教役者

##### 1. 日本人教会のリーダーシップ

教会と教派との関係 日本人年会とアメリカ人教役者

基督教伝道団とアメリカ人教役者 教会内でのリーダー

シップ(アメリカ人教役者と日本人教役者) 日本人クリ

スチヤンのアメリカ人教役者に対する評価

##### 2. カリフォルニア・プロテスタントの教派協力運動

教派協力の潮流 教派協力によるアジア人伝道 日本人

伝道における教派協力運動

##### 3. ストージの日本人教派協力推進活動

ストージの教派協力(合同)論 ストージと基督教伝道団

##### 4. 教会合同案

米国日本人基督教会在米日本人基督教会同盟

#### まとめ

#### 2章 サンフランシスコ日本人合同教会の設立

##### 1. 歴史的背景

(1) 社会的背景——一九一三年前後・日系社会の躍進

排日問題 日本人宗教家への批判と応答

(2) キリスト教界の対応、伝道策・教役者の教派協力伝

道 信徒の教会合同運動 日本人教会の財政状態

(3) ストージの伝道策・独立自給教会構想「機能的教

会」合同教会

##### 2. 日本人合同教会の設立経緯

基督教青年会の事情 「機能的教会」設立構想 桑港日本

人基督教会の設立

##### 3. 合同教会の実態——桑港日本人基督教会の展開

教会政治 リーダーシップ 教会活動 自給教会の実現

に向けて

#### まとめ



### 3章 日本教化のためのカリフォルニア日本人伝道

#### 1. 日本教化のための在米日本人伝道

諸派による位置づけ アメリカ人クリスチャンの義務  
日本人の資質 「明白な宿命」

#### 2. ストージの日本人伝道赴任の経緯

福音会 ハワード長老教会 長老派在米中国人伝道部  
日本人長老教会の設立 カリーントンの任用 「カリフォルニア・プラン」 日本人伝道への関与 日本人学校  
教師への任命 ストージの辞任 タイ伝道

#### 3. 一八九七年伝道局決議

ストージの再赴任 一八九七年外国伝道局決議 カリフォルニア地元教会の反応 排日問題

#### 4. 日本教化のための伝道・教育

伝道方針 基督教青年会 教育方針 教化活動の成果

まとめ

### 4章 カリフォルニア日本人のキリスト教化教育とアメリカ

化

#### 1. 世紀転換期のプロテスタントと移民

#### 2. ストージのキリスト教化・アメリカ化観の形成

西部の町への不信心 排日運動と西部「キリスト教社会」批判 キリスト教化教育と日本人のアメリカ化・同化

#### 3. 多様なキリスト教表現——多様性の中の一致

日本人への期待感 武士道とキリスト教 多様なキリスト教表現 「サムライ」ストージ 日本への憧憬

まとめ

さらに、資料・文献一覧 あとがき 人名索引と続く。

以上の内容を評者の関心に引き寄せて、まとめ直してみる。

序章では、プロテスタント諸派の日本人伝道観が、原資料の綿密な分析によって明らかにされている。当時は新移民を「アメリカ人」として「アメリカ化」するには、アメリカのメインストリームに彼等を同化することが必要であった。すなわち、キリスト教化である。著者も、日本人への教育活動の記述に多くのページを使っている。そして、その前提として、「プロテスタントは、アメリカ全体の国家の運命（都市化、工業化、貧富の差の増大、東・南ヨーロッパ及び、アジアからの移民の増大、帝国主義的膨張主義、革新主義、第一次世界大戦、アメリカニズムなど）と、自らの宗教的アイデンティティとを一体化していたこと」が示されている。この「前提」については、後で述べる。

1章では、プロテスタントの日本人観が日本人クリスチャンに、どのような影響を及ぼしたのか、言い替えれば、アメリカ人教役者（特に、ストージに焦点を合わせて）は、日本人移民のエスニシティの維持、保存に、どのくらい寄与したのかが論じられている。著者はアメリカ人教役者を、「ホスト社会と日本人クリスチャンとの間に立つ仲介者のような立場にあった」と位置付けている。さらに、両者の関係をパターンリズム（上位にいる者が情けをもって下位の者を支配する構造―著者の定義）に基づく特殊な信頼関係として理解している。アメリカ南部のプランテーションでの白人経営者と黒人「奴隷」労働者と

の依存関係を例にあげ、「日本人の場合をアフロ・アメリカンと同様に扱えないのはもちろんであるが……」と限定を加えてはいるものの、その類似性は認めているようである。日本人クリスチャンではなく、ストージを研究対象にした理由も述べられているが、この点については後で記す。

2章では、サンフランシスコ日本人合同教会の設立に対してストージが及ぼした影響の具体例が示されている。合同教会の実態を説明するために、教会の憲法、誓約、予算案、決算記録の表まで載せる徹底ぶりである。

3章では、在米日本人伝道が（アメリカ国内の伝道としてではなく、外国伝道の一部としての）日本伝道の一環として位置付けられるに至った背景、理由、意義などが長老派に限定して検討されている。日本人を直接、迎え入れたカリフォルニア地元教会、日本人伝道を管轄した外国伝道局、現場で働くストージの三者の間で、外国人「異教徒」をクリスチャンとして受け入れるのかどうかというナイーブな問題をめぐって長い駆け引きがあったことが指摘されている。そして、その前提として、「世紀転換期におけるアメリカ・プロテスタント諸派はアメリカ『キリスト教文明』の護持のために世界各地から押し寄せてくる『異教徒』の移民を教化し、全世界をキリスト教化せんがために大量の人材と資金を投じた」ことが示されている。この点については後で記す。

4章では、ストージの日本人へのキリスト教化・教育活動に焦点が当てられている。「ストージが、『武士道』精神の中にキリスト教倫理に相通ずる側面をみただのであろう」とか、「スト

ージの周辺の日本人たちは、彼を『サムライ』として高く評価」など、注目すべき記述がある。

以上、内容について概観した。次に、評者は、二つの点から意見を述べたいと思う。

第一に、本書の特徴であり、かつ、評価すべき点は貴重な資料の発掘であり、その綿密な分析と紹介にある。この地道な仕事は、それ自体でも十分に意義あるものであるが、評者は、別の視点から論じてみたい。アメリカ全体の歴史から考えれば、本書が扱っている時代は「新時代」と呼ばれ、帝国主義的膨張主義が華やかな頃。一八九〇年をもって国勢調査から「フロンティア」が消滅し、アメリカは国をあげて外国へ領土拡大を進めていた時期であった。それを支えたのが「明白な使命（マニフェスト・デスティニー）」と呼ばれるアングロ・サクソン至上主義であり、「異教徒」のキリスト教化であった。これは定説であり、著者も、ここから出発している。序章と3章の評者のまとめの部分に、著者の「前提」を紹介した理由は、ここにある。定説の次に、新たに疑問が生じてくる。「国家の使命という大局的な流れの中で、実際に、いわゆる『異教徒』に対して、キリスト教を『現場』で広める使命を日々、実践していた人々は、何を考えていたのか。どの程度に、自分の信仰と国家の使命を重ね合わせていたのか。国家の使命には無関係に、クリスチャンとしての使命のみに従っていた可能性は、ないか。」この問題に、本書は解答の手がかりを与えていると評者は考える。現場に働くアメリカ人教役者に焦点を合わせた研究は（評者の知る限り）極めて少なかった。歴史の中に埋もれる宗教者

の心の中に分け入ったケーススタディは、さらに少なかったのではないか。本書の「主人公」であるストーリージは、確固たる信仰とは別に、「異教徒」を前にして迷い、苦悩したであろう。

そして、日系アメリカ人（日本人）に魅力を感じ、心魅かれるものがあつただろう。冷静な研究書から、評者が「人間ストーリージ」を感じとるのは、著者に力量があるからだろう。そして、パターナリズムへとたどり着いたストーリージを、もはや、「高いところから、白人ではない人々に手を差し伸べている」として批判することは評者には出来ない。

第二の論点は、一部は第一と重なっている。著者は、キリスト教とエスニシテイの議論を展開するにあたって、（日系アメリカ人ではなく）、アメリカ人（白人）教役者を取り上げている。著者は、この点を「ある意味で変則的な切り口」と述べ、「当然、日本人クリスチャンそのものを研究対象とするのが正当なアプローチである」と認める一方で、アメリカ教役者にこだわった理由も説明している。その理由は、「ストーリージの影響力の大きさ」であるとの指摘がある。本書全体の印象では、著者は、ストーリージに惚れ込んでいるかのようだ。著者自身が、「三年あまり、ストーリージの肖像画の下をうろつきまわる内に醸成されたもの」として、自らの切り口を「あとがき」で説明している。資料の存在も幸いしたであろう。評者は、この点を、自分の関心に引き寄せて、さらに積極的に評価したいと思う。第一の論点でも示したように、国家的使命の遂行と、個人の信仰との間に「迷い」とか、「矛盾」があつたはずである。アン・グロ・サクソン優位の風潮の中で、異人種で「異教徒」である

日本人を前にして、アメリカ教役者は何を考え、どのように行動したのか。キリスト教とエスニシテイの議論は、現場で働いた「アメリカ人教役者」を取り上げてこそ、より効果的であり、矛盾を浮きあがらせることが出来たと、評者は考える。一つだけ例をあげよう。ストーリージが「限定的ではあるが他文化・他宗教の存在意義を認めていた」ことを示すために、著者は、次のストーリージの文章を引用している。「伝道は征服ではなく、キリスト教的知識の標準に照らして他国に欠けたものを補い、同時に我々も異教徒と呼ばれる人々の中からキリストの犠牲、謙遜、柔和について学ぶことであつた。」ここから、ストーリージが武士道へ近づき、学び、「武士道さえあれば、日本人は西洋人の手を借りなくても独自にキリスト教を受容する潜在能力を持っている」という結論にたどりついたと、著者は推論している。ストーリージが、周辺の日本人たちから「サムライ」として高く評価されたことも無関係ではないだろう。

全体として、評者は本書を読んで、一種の「違和感」を持つた。これは、どこから来るのか。それは、著者と評者のバックグラウンドの違いから来ているのだろう。神学を専攻していない評者が著者の意図を十分に理解出来ず、「集大成」的成果に対して表面的な書評しか書けなかつたことを最後に明記しておきたい。歴史神学、キリスト教史の立場からの書評が待たれるところである。

石井公成著

『華嚴思想の研究』

春秋社 一九九六年二月二十五日刊

菊判 五八五頁 二六、七八〇円

吉津 宜英

一 はじめに

本書は、石井公成氏が「華嚴教学史の研究」という学位請求論文を一九九三年五月に早稲田大学へ提出し、一九九四年六月に学位を獲得したものの公刊である。私もその論文審査の審査員の一人であった。したがって、この場で書評と紹介をするようにとの当学会の編集部からの今回の依頼には躊躇しつつ、承諾したという次第である。

先ず、学位請求論文の方では「教学史」とあり、本書では「思想」とあることについて、著者からの弁明を聞こう。著者は「はしがき」で、次のように言う。「本書では、智儼の思想とそれを尊重する系統の人々、すなわち華嚴宗と称される系統の人々の思想を華嚴教学と称し、どの系統のものであれ、『華嚴經』に基づいて中国や朝鮮で形成された思想や解釈については華嚴思想と称した」と。私は、本書の題名の方が石井氏の学問的態度や研究内容にはふさわしいと考えている。

二 内容の概観

それでは本論の章と節の部分の目次を提示して、その内容の概観を行なおう。

序論

一 問題の所在

二 本書の概要

第一部 華嚴思想史の研究

第一章 地論宗における『華嚴經』解釈―『華嚴經両卷旨帰』を中心として

第二章 智儼の華嚴教学

第一節 性起説の成立

第二節 不定と無尽

第三節 『一乗十玄門』の諸問題

第三章 新羅の華嚴思想

第一節 義湘帰国以前の状況

第二節 元暁の教学

第三節 義湘の華嚴教学―『華嚴一乘法界図』の成立

事情

第四節 理相即説の形成

第五節 『華嚴經問答』の諸問題

第六節 元暁の華嚴思想

第四章 法蔵の華嚴教学

第一節 無窮と重重無尽

第二節 事事無碍説の再検討

第三節 華嚴教学の帰結―法蔵の菩薩戒観

## 第五章 新羅華嚴思想展開の一側面―『釈摩訶衍論』の成立事情

### 第一節 『釈摩訶衍論』の成立事情

#### 第二節 不二摩訶衍の成立

## 第六章 日本の初期華嚴教学―寿靈『五教章指事』の成立事情

## 第七章 聖武天皇の詔勅に見える誓願と呪咀

## 第二部 地論宗の諸文献

### 第一章 『七種礼法』

### 第二章 敦煌出土の地論宗諸文献

#### 第一節 慧遠以外の系統の地論宗諸文献

#### 第二節 『大集経』尊重派の地論宗文献

### 第三部 資料篇 三蔵仏陀『華嚴経両卷旨帰』校注

先ず、「問題の所在」では、従来の所謂の「華嚴宗」の伝統中心の研究態度への反省を述べる。宗派性の強い日本仏教の性格が研究にも反映したと言えるが、直接的には鎌倉時代の凝然の華嚴学の影響が大きい。その結果、人物的にいえば華嚴五祖説に依り、どこまでも法蔵中心の把握の仕方であり、教学的にいえば四法界説の事事無碍法界中心の解釈であったと指摘する。

それは研究の面にも反映し、華嚴宗成立の歴史的背景への考慮の欠落、華嚴宗以外の学派との関連の無視、もっと重要なこととはインド、中国、そして日本という凝然の三国伝通の歴史観から来る朝鮮仏教への認識の不足などの問題点を結果したと判断する。石井氏はそれらの研究上の問題点を克服しようとし、

本書の目論見を次のように述べる。

「新羅・高麗の文献と敦煌文献によって、これまで研究の進んでいなかった新羅華嚴のあり方を解明し、その成果によって中国華嚴と日本華嚴とを新たな視点から検討し直すという作業を進めたのである」と。

以下、本書の内容の紹介は本書で特に新しい成果を発揮していると筆者が判断しているところを重点的に取り上げたい。

先ず第一章では、五十年前に高峯了州氏が紹介して以来誰も研究しなかった地論宗文献、仏陀三蔵撰『華嚴経両卷旨帰』（金沢文庫蔵、称名寺依託本）の成立およびその内容の分析を行なう。高峯氏が本書は内容が素朴であるから、五〇八年訳出の『十地経論』の影響が及ぶ以前の述作と推定した。著者は『旨帰』の冒頭の二つの仏名が五八七年、隋の闍那崛多訳出『十二仏名神呪校量功德除障滅罪経』に拠ることを発見した。これによって、本書の成立はそれ以降になり、高峯説は訂正され、慧光の師という仏陀禪師に本書を帰すべきものでもないことが明らかとなった。この発見の意義は大きい。

そして、著者は『旨帰』の教判を検討し、智儼の漸頓円の三教判との接点を論究する。その結果、この文献が地論の各種の教判と共通性を有しつつも、『華嚴経』が一切の大乗經典よりも超出した、至上なものと考える一点において、法上や慧遠のような総合仏教的な地論の流れからは一線を画し、その点では華嚴別教一乘を主張する智儼に近い主張があると判断する。

それに加えて、『旨帰』の冒頭の二つの仏名は三階教の儀礼においても重視されているから、従来から指摘されている智儼

の三階教の依用ということを勘案し、「旨帰」と智儼教学との共通基盤としての三階教も無視できないことになる。このように『華嚴経両卷旨帰』の校注(第三部)と、それにもとづく第一章の研究は智儼研究と華嚴教学の成立史の研究に新しい地平を開拓した。

次に第二章では、智儼の教学に関わる諸問題を検討する。先ず第一節では華嚴宗の教学の自立を、智儼が地論宗の如来藏思想を批判し、超克し、性起説を主張したところに見る。

次に、第二節では、智儼の「不定」の用例を別教一乗の内容として把握し、その不定はやがて「無尽」に展開するという。

この不定の解釈については吉津宜英『華嚴一乗思想の研究』(大東出版社、一九九一年、七四頁以下)において不定は同別二教のうちで同教に属する概念であると主張したことへの批判がなされ、著者はあえて「別教一乗義としての不定」と強調した。これを「円教としての不定義」とするならば、私は賛成する。

次に第三節は現行のテキストでは杜順説・智儼撰とある『一乗十玄門』に検討を加えた。『法界観門』の杜順撰述説を認めるかどうかの問題ともからめて、その著者性において諸説紛々たる状況である。木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』(春秋社、一九七七年)では『法界観門』の杜順撰述は否定し、『一乗十玄門』の智儼撰述を認め、吉津宜英『華嚴一乗思想の研究』では前者の杜順撰述を認め、後者については智儼独自の同別二教論が見られないとして、その真撰を否定する。

これらの諸説に対して著者は『一乗十玄門』には慧光の影響

が認められること、仙城慧命の『詳玄賦』が参照された形跡が窺われること、また東山法門への批判が見られることなどから、本書が全く智儼と無関係に成立したとすることは出来ないとし、本書は地論宗の伝統を身につけた人物が智儼の晩年の講義をまとめ上げたものではないかと推測する。

次に第三章に移ろう。ここでは新羅の華嚴思想を扱う。第一節が「義湘帰国以前の状況」と題されており、著者は義湘が入唐し、帰国したことを新羅の華嚴思想史の上で画期的出来事として位置づける。

次に第二節では義湘と共に入唐しようとして、途中で思い止まり、また現今に至るまで韓国・朝鮮仏教において義湘と共に二大源泉と仰がれている元暁の教学を取り上げる。

次に第三節では義湘の『一乘法界図』を中心に考察する。本書は独特の図印とその解釈よりなる。その独特の図印について、著者はこの繫詩の文本として中国の回文詩に注目する。さらに七言三十行二百十字の詩文は暗記しやすしい、一種の「華嚴陀羅尼」として広く流布せしめる意図もあったのではないかと推測している。

次に、第四節において、義湘の理相即説の内容の検討とその淵源を考察する。華嚴と言えば四法界説の事事無碍法界のみが喧伝されるが、義湘においては理理相即も語られるし、また不相即ですら論じられることを明らかにし、華嚴教学の多様性を示す。

次に第五節では従来問題の多い『華嚴経問答』について論究する。本書は法蔵の撰述とされているが、古来その真偽が云云

されてきた。著者は本書の文体が筆録に拠ること、義湘の門下たちと師との問答の記録である『道身章』と共通すること、総じて本書には義湘特有の用語が多いこと、また本書には智儼の著作において指摘されたような三階教との関連が見られること等を指摘し、本書は法蔵教学が新羅に流布する以前の義湘およびその門下による智儼系の華嚴教学をめぐる義湘一門の問答の記録であり、新羅成立の可能性が高いという。

次に第四章は法蔵の教学を論究する。第一節は法蔵教学の中心核である法界縁起の形成とその特色を解明する。『華嚴五教章』の「義理分齊」を分析し、インド仏教以来、悪しき論理として排されてきた「無窮」が法蔵の法界縁起にあつては「実徳」と呼ばれる最高の内容とされた経緯を論証する。著者は十玄門の同体と異体の両門と、両門それぞれに相即と相入とが具わっている構造の論理的前提としての因門六義の分析から始める。従来は、『中論』の「四不生」の否定的表詮に肯定的実徳の意味を読みとる『十地経論』などの唯識論書における新しい四不生義と、唯識の種子の六義を換骨奪胎した内容とを組み合わせたところに空有と有力無力との相即と相入の論理が形成されると見る。著者は『中論』や唯識よりも一歩さかのぼってアビダルマの因果観、とりわけ六因の中の能作因、すなわち自らの存在にとって他の一切が因となるという定義の重要性に着目した。次に第二節では、伝統的に華嚴教学の中心とされてきた事事無碍法界が法蔵においてすら存在しないことを明らかにし、その様な伝統説に囚われないで、おのおのの華嚴教学者を再検討すべきことを提案した。

次に第三節では法蔵の『梵網経菩薩戒本疏』を分析する。そして、彼の菩薩戒に対する解釈を通して、彼の現実の社会生活などへの対応の姿勢が究明される。著者は法蔵の伝記を通して彼の菩薩戒への憧憬や求道心の激しさを論述する。次に、そのような彼の姿勢と彼の出自が非漢人系であることの接点を追求する。続いて『梵網経疏』の本文の中にかに王権への妥協があるかを論述し、さらに人それぞれ分を守るべきことの主張、孝順の尊重、きわめて常識的な生命観などが指摘できることから、本書の内容は反権力的内容が拭いきられ、現実主義的な傾向を示していると判断する。

次に第五章は、古来問題の多い『釈摩訶衍論』の成立とその内容の検討を行なう。現今において本書が龍樹に仮託された偽撰の論書であることを疑う人はいないにしても、その成立については諸説がある。著者はここで明確に新羅成立を主張する。本書を貫くのは徹底した会通の姿勢である。著者は『起信論』をめぐる種々の論争を強烈に会通せしめ、論争を止息させる程の自己主張を持った存在として『釈論』が出現したと言う。

そして、その強烈な自己主張の面が不二摩訶衍という教理であるが、この点には義湘系の思想の反映が窺われるとし、会通の面には元暁の思想が摂取されていると言う。特に『金剛三昧経』と元暁の『金剛三昧経論』が大いに依用されていることを論証した。また、この『釈論』が多くの架空の經典を創作し、引用してみせてまでも会通による自己主張を徹底化していることを明らかにした。

次に第六章は八世紀後半の東大寺で活躍したと思われる壽暲

の『華嚴五教章指事』を取り上げる。寿靈の注釈において目立つのは元暉の引用が多いこと、『法華経』や天台教義が重視されていることである。もともとの法蔵の『五教章』では『法華経』は同教一乘として華嚴別教一乘とはけじめをつけられ、軽く扱われていたから、寿靈の姿勢は注目に値する。

その姿勢から「有迷者」と呼ばれる華嚴至上主義者への批判がくりかえされる。この批判は新羅以来の極果廻心説などをめぐる華嚴学派内での論争の反映であろうと指摘し、寿靈が華嚴至上を斥けて、元暉の和諍にも通ずる一乘の立場を取ったところに、その当時の東大寺の立場の反映を見る。そして、このような融合的な姿勢では、次の時代の天台・真言二宗のより強い自己主張の前で、華嚴宗が光を失ってゆくのも道理であると言

う。次に第七章では、聖武天皇の国分寺創建と大仏建立との詔勅を細かに分析し、そこに国家の安寧と天皇家の安泰への誓願が見られると同時に、それを阻害するものへの厳しい呪詛が見られることを指摘する。そして大仏建立の詔勅においてすら、その誓願と呪詛とを成就してくれるものは「金光明最勝王経」「四天王護国品」などに説かれている四天王をはじめとする多くの神々の威力であった。聖武天皇といえは大仏建立を発願したことから『華嚴経』への信仰が篤いと思われやすいが、むしろ天皇の直接的な信仰は『金光明経』の方にあり、その『金光明経』の神々の威力をより強力に發揮せしめる役割を『華嚴経』の盧舎那仏に期待したと推測する。そして、「華嚴経為本」の詔勅ですら、決して『華嚴経』だけを説誦したり、開講せよ

ということではなく、『華嚴経』を始めとする一切経を説誦し、講説せよという内容であると指摘されてみると、先の第六章で寿靈が華嚴至上主義を斥け、むしろ法華一乘や三乗仏教をも華嚴と同等に重んじていた姿勢とこの聖武天皇のそれとが一致していることが知られる。

次に第二部として「地論宗の諸文献」が収められ、南北朝から隋唐初にかけての地論学派がいかに豊かな文献と課題を抱えているかを示す。

最後に第三部の資料篇「三蔵仏陀撰『華嚴経両卷旨帰』校注」が収められている。この校注の成果が直接的には第一部第一章の論放となり、間接的には他の各章の要処要処に生かされている。著者は『旨帰』の科文を明示し、句説を入れ、引用などをカッコでくくり、『華嚴経』の品名をゴチで出すなど読み易くした。そして注では用語について関連する文献や先人の論文を示し、特に従来未見の敦煌文献を参照し、この文献の歴史性を浮彫にするよう努力した。

### 三 本書の特色

先に本書の「問題の所在」における著者の目論見を紹介した。そのポイントは、新羅・高麗の文献や敦煌文献を用いて、特に新羅華嚴の解明を行い、その成果によって中国や日本の華嚴を再検討するという点にあった。

私は、本書の内容を概観し、この目論見はかなりの説得力を以って成功していると判断する。

まず、敦煌文献の活用という点では、第三部の校注を踏まえ



た上で第一部第一章で『華嚴經兩卷旨帰』を批判的に研究し、地論教学の多様性を示すと共に、地論から華嚴へという内容を明らかにすることによって、智儼の教学の歴史性を立体的、相対的に見てゆく視点を獲得しえたと言えよう。

それ以上に目立つのが新羅文献の研究成果である。本書が、従来断片的に論じられていた元暁の『起信論』を中心とした和浄思想の様相を総合的に解明したことや、義湘の教学に達摩禅などからのダイナミックな視点を導入して論究し、これからの研究に先鞭を付けたことが先ず指摘されよう。

また、従来問題となっていた『華嚴経問答』を義湘系の思想の展開として新羅で成立したと論証し、新羅仏教の文脈の中でその内容を論究し、新羅仏教の研究に新しい資料を齎すと共に、日本仏教にも繋がる議論の場を開いたことは着目に値しう。

さらに、『釈摩訶衍論』を巡る論証の持つ意義は大きい。これも従来様々な議論が存在する中で、本書が義湘系と元暁系の両系の織り成す『起信論』をめぐる論争を止めようという目的を担った会通の論書として位置づけ、新羅仏教の中で撰述されるべき必然性を明証しえたことは刮目に値しよう。この論書は空海の重視によって日本仏教において大きい比重を占めるところから、本書の議論は学会の注目を集めよう。

ところで、九世紀までの日本仏教への新羅仏教の影響は、遣唐使を通じての中国仏教のそれを遙かに凌ぐものがあることは自然に了解されることでありながら、なかなか研究が進んでいるとは言い難い。これは南都仏教の側の研究、特に教学的な研

究が進展していないということと関連していると思う。石井氏が本書において聖武天皇と寿靈の研究を新羅や中国の仏教を十分に考慮して行ったことは、この分野に関心を持つ私などには大変刺激的であった。石井氏は近時「誓願の威力か亀の恩返しか―『日本霊異記』上巻第七縁の再検討―」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』五三号、一九九五年三月）というユニークな論考も発表している。

ここで、一つだけ疑問を提示したい。第三章第二節「元暁の教学」の中の著作の成立順序を論じたところで、『起信論別記』を元暁の初期の著作と認定している。この著作の内容は『起信論疏』以上に発達した和浄の教学を展開していること、『起信論』全編への注釈書ではないこと、『起信論疏』を纏めた後で所謂の注の様な形で書かれた可能性もあると考えられることなどから、著者の説とは逆に私は『起信論疏』から『起信論別記』へという成立順序を主張する。

#### 四 華嚴研究史への位置付け

本書はこれまでの華嚴研究の中でどのように位置づけられようか。明治時代からは伝統的な立場を尊重しつつも、華嚴研究の中にも歴史批判的な立場が導入されてきた。例えば、湯次郎『華嚴大系』（一九一五年）は伝統的な教学史の綱格を守りつつも、他学派との比較や華嚴学派内の異流にも考慮を配っている。この歴史的、批判的研究という観点からの華嚴研究史上で最大のテーマは「中国華嚴宗初祖杜順」を認めるか否か、また『法界観門』の「杜順撰」をどのように考えるかという問題

である。これについては、境野黄洋・常盤大定・鈴木宗忠・石井教道・結城令聞・木村清孝などの諸氏がそれぞれ論陣を張って論争した。特に『法界観門』の著者性についてはいまだに決着を見ていないといつてよい。

ところで、華嚴教学の通史としては高峯了州『華嚴思想史』（一九四二年）以上のもはまだ出現していないといつてよい。ただ、個々の教学者に即しては研究が深められてきている。例えば、坂本幸男『華嚴教学の研究』（一九五六年）は從來背師異流の烙印を押され続けてきた静法寺慧苑の研究であり、鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』（一九六五年）は澄觀の教学を広い視野から論究し、また鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』（一九七五年）は宗密教学の総合的解明を行ない、木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』（一九七七年）は智儼に至るまでの教学史を明らかにし、納富常天『金沢文庫資料の研究』（一九八二年）は鎌倉時代の湛睿の歴史的研究を纏め、さらに吉津宜英『華嚴一乘思想の研究』（一九九一年）は法蔵の別教一乗の特異性を究明した。また、近時、小島岱山『新華嚴經論資料集成』（一九九二年）が公刊され、李通玄の教学の研究が注目されている。これらの成果を批判的に継承して、石井氏は本書において、特に智儼、法蔵、元暉、義湘の四人の教学の研究を一段と推進したと位置付けられる。

これからの華嚴学の研究動向としては、宗密以降の特に趙宋華嚴の研究、均如や義天を中心とした高麗華嚴の解明、日本では南都六宗の中で華嚴宗の果たした思想的役割の考究や鎌倉時代の高辨や凝然の研究、そして江戸時代の鳳潭の究明などが

進められて行くであろう。

石井氏にお願いしたいことはこれらのいろいろの研究を総括して、その広い視野から是非新たな『華嚴思想史』を書いてほしいものである。本書に示された思想的な方法論を徹底化させることにより、華嚴教学なり、華嚴思想なりが歴史の上に果たした意味を解明することは石井氏にとって重要な課題となると思う。

松崎憲三編

『東アジアの死霊結婚』

岩田書院 一九九三年二月刊

A5判 五五九頁 一二、一五四円

櫻井義秀

評者は、死霊結婚（冥婚）が先祖祭祀研究の中で占める戦略高地性を、未婚の死者を親が供養するという逆縁の関係がかえって親と子の順縁の関係、先祖祭祀を逆照射することにあると考えている。人々の理想的な人生行路観、それを反映したあるべき死霊観の中で、祖霊化の道から外れた死霊の処遇が決定される。しかも、遺恨を残し、崇る・障る霊が祖霊に転換される方法を見ることで、その地域・時代に生きる人々の規範的人生

観・社会観のイデオロギー的拘束力を知ることができる。シャーマンの語りによって、自然の感情として死霊への畏怖の念が喚起され、日常性の中に埋め込まれた社会のルールが再生産されていると言えよう。冥婚は、先祖祭祀（祖先崇拜）研究、家族制度研究、シャーマニズム研究がユニークに交錯する興味深いフィールドである。

日本の冥婚研究では、櫻井徳太郎がシャーマニズムの観点から本論文も収録された『東アジアの民俗宗教』（吉川弘文館、一九八七年）や『日本シャーマニズムの研究 上・下』（吉川弘文館、一九七四年）の中で論じており、竹田且は韓国の家族制度と祖先崇拜の観点から、本論文二つを含む『祖霊崇拜と死霊結婚—日韓比較民俗学の試み—』（人文書院、一九九〇年）においてこの問題を論じている。また、韓国の死後結婚の死霊祭を含めた巫俗研究を崔吉城が『韓国のシャーマニズム』（弘文堂、一九八四年）『韓国の祖先崇拜』（御茶ノ水書房、一九九二年）においてまとめた。本書は編者松崎が先行研究の遺産を整理し、東アジアを視野に入れて近年の冥婚研究を展望するべく編まれた。

本書の構成は、第一篇「日本の死霊結婚」において、東北・沖縄の冥婚習俗に関する論考六本、日本との比較民俗学的視点を持つ第二篇「東アジアの死霊結婚」において、韓国・台湾・香港・中国の冥婚八本の事例・実態調査と、第三篇「説話に見る死霊結婚」の文献研究四本、計十八本の論考からなる大部の編著である。それぞれの論文は、対象とする地域、年代様々であり、しかも、方法的アプローチは民俗学、宗教学、人類

学、歴史学、文学の多岐にわたる。包括的な視点から特定の対象を論じた著作の論評形式はとれない。従って、ひとまず、順に論文内容を要約することで紹介の任を果たし、次いで、評者の研究領域と重なる編者の松崎論文を中心に論評を加え、冥婚研究の方法論、東アジア地域での比較習俗研究の構想に関して、評者なりの見解を述べることにしたい。

1 高松敬吉「青森県の冥婚」（初出一九九一年、以下同様）では、津軽地方木造町の西の高野山、金木町の川倉地蔵、下北地方大畑町の優婆寺、むつ市の恐山に奉納された「花嫁人形」の習俗が分析される。西の高野山がこの未婚の死者供養儀礼の中心地であり、終戦後戦死者の家族が奉納したのが始まりで、昭和四〇年と昭和五七年のNHKの放映により、奉納者が全国から集まるようになったと言われる。被奉納者が男性であれば、人形に女性の名前をつけて、それぞれの俗名を併記する。また、被奉納者が女性であれば花婿の人形を入れて一組とする。相手の名前は実在しない人物である。奉納の契機はイタコ・ゴミノ等の民間巫者が介在するケースが少なくなく、依頼者の哀惜の念が巫者の口寄せの語りと共に鳴りて人形供養に至ったと考えられる。高松は深浦町の集落において、若い未婚の死者の場合、花嫁・花婿二体の地蔵を夫婦にして納めることがあると聞き及んでおり、津軽の地藏信仰との関わりにおいて花嫁人形奉納の習俗発生を示唆している。

2 松崎憲三「東北地方の冥婚についての一考察（一）—山形県村山地方を中心として—」（一九九二）では、観音堂や曹洞宗の寺院に多数奉納された「ムカサリ絵馬」という祝言の凶柄の

絵馬を分析する。ムカサリとは山形の方言で結婚式の意味である。花嫁・花婿が白無垢、紋付き姿で並び座り、それを親族がとりまいている構図が多い。男性か、或いは、女性の供養絵馬である。古いものは明治の中頃からあり、ごく最近のものもある。納められた経緯は様々である。概して、家族の中に病気がちのものがいたり、子供が縁遠かったりと、問題を抱えた年輩の婦人が、地域の拝み屋さんである「オナカマ」と呼ばれる言目の霊媒師を訪ねていき、そこで供養を勧められることが多い。オナカマは津軽のイタコと同じ様に、死者の霊を口寄せするものである。時に、亡くなつたものの障りが示唆されることもある。「結婚せずに死んだことの悔い」が語られ、供養を求めるのである。それは、親の「人にする前に亡くしてしまつた」悔いの反映であり、逆縁の子供たちへのささやかな供養である。松崎は、ハヤリガミと呼ばれる民間巫者が介在する水子供養ブームにも似た「障り」の強調を、近年の絵馬供養の特徴として述べる。

3 松崎憲三「東北地方の冥婚についての一考察(二)―宮城県  
の事例を中心として―(一九九二)では、登米郡中田町の弥勒寺の奉納物(あげもの)供養と、実行教より一派独立した大和教団の「霊界結婚」を考察する。弥勒堂には遺影写真と共に数多くのあげものがあり、未婚の女性の死者には花嫁衣装、男性には花嫁人形を納める例がある。大和教団では、信者の要請に応える形で昭和二九年から、妬み障る天逝者の霊を成仏させるべく霊界結婚を実施している。相手の名は教祖が命名し、神前に新郎新婦の額絵と卒塔婆を立て、本物の結婚式さながらの

儀式を執行する。民間巫者が教団を設立して僧侶・巫者・絵師の三役を一手に引き受けた新宗教の事例である。

4 松崎憲三「東北地方の冥婚についての一考察(三)―青森県弘前市・山形県羽黒町の事例を中心として―(一九九三)では、岩木山のカミサマが起こした赤倉山菊之道神道教社において行われる花嫁人形への魂入れと、曹洞宗通幻派藤先寺の花嫁人形供養、出羽三山神社霊察殿に三山大神教団が納め始めた花嫁・花婿人形の習俗を報告する。松崎は、通幻の幽霊出生譚と幽婚説話伝承が冥婚習俗と何らかの関連があるのではないかと考え、第三篇で説話分析の論文を収録する。なお、三山大神教団の教祖は大和教団の教祖の弟であり、大和教団に倣って冥婚習俗を教団の活動に取り込んだと推察している。但し、三山大神教団は供養を勧めるだけで、霊察殿の供養は出羽三山神社の禰宜が執り行い、シャーマンとプリーストの役を分けている。

5 櫻井徳太郎「沖縄本島の冥婚巫俗ユタの関与するグソー・ヌ・ニービチー(一九七八)では、沖縄の冥婚習俗として、トートーメー・ニービチ(位牌婚)とグソー・ヌ・ニービチ(遺骨の移葬婚)があり、後者はユタが介在して主に離縁された死妻を供養する儀礼であることを報告する。このような冥婚習俗は、文化構造として沖縄のグショー(後生)観、つまり、夫婦同葬の規範意識と、女元祖排除の原理が由来する門柱制の家族原理が、死生観の理想像に投影されたものといえる。家族内部の問題が、実家に残されたオバの位牌・遺骨の処遇に関連づけられ、「夫のもつて安らぎたい」というユタによるハ

ンジ、シジタダシ（規範的な系譜関係からの逸脱の指摘）を妥当なものとして受け入れるのである。その意味では、シャーマンは死霊の障りを鎮めることで、社会・文化構造の維持に機能しているのである。櫻井は、グソー・ヌ・ニービチが未婚の夭逝者に対して一般的になされる供養儀礼としての側面よりも、離縁の妻に対してのみ挙行される点に注目する。琉球王府が村落社会レベルに門柱制を制度化しようとする過程で、ユタが自らの地位を確立するべく積極的に規範的価値の内面化を図ったのではないか。現在のシャーマニズムは歴史的に構成されたものではないかと指摘する。もちろん、いいなづけ等の未婚の死者の霊を慰撫する事例も存在するので、女性死者の怨霊観抜きに成立した儀礼ではないことにも触れている。

6 新垣智子「沖繩における冥婚―（グソー・ヌ・ニービチ）の構造的原理―」（一九九三）では、前記論文で櫻井が指摘したユタの世界観を通した門中制の規範意識に依らない説明の論理として、祀り手のいない女性を救い祖霊に昇格させるべく、死後の女性の帰属権変更のシステムとして冥婚儀礼を捉える。それは実家の位牌系列や自身の子による祀りという親子関係よりも、かつての夫という夫婦関係を優先させる原理があるからであるという。しかし、女性の側に視点を据えた新垣の解釈には無理がある。離婚の因は別として、女性は婚家側の墓に入るしか祖霊化の道がないというのであれば、門中制正当化のイデオロギー的機能をグソー・ヌ・ニービチに見る方が自然である。また、移葬された元の妻の骨は夫の墓に既に納められている妻の骨と並ばざるを得ず、沖繩では後生も現世の反映と考え

る死生観であるなら、ここに現世なみの感情的葛藤が想定されないのであらうか。これを離婚した女性だけが敢えて甘受しなければならぬ儀礼であるとするならば、ここには、著者の意図に反して、過酷な男系血縁重視の家族原理があると、女性の視点から読みとることすら可能である。なお、著者は沖繩本島だけではなく、宮古・八重山地方の実態もユタの語りを通して事例を収集しているが、グソー・ヌ・ニービチは沖繩本島の関係者と本島のユタを介した事例しかなかったと述べる。

7 竹田旦「東アジアにおける死霊結婚―韓国習俗を中心に―」（一九八七）では、中国・日本・韓国の死霊結婚を①死霊結婚の目的・動機、②新婚者の関係・状態、③儀礼の内容・執行者の項目から類型化した。顕著な特徴からのみ比較してみると、①に関して、韓国（江原、慶尚、忠清、全羅）では慰霊・解冤型、済州では入養・立嗣型。日本では、沖繩・山形共に慰霊・解冤型。中国（華北）では祖霊昇格型、入養・立嗣型、台湾・華南では慰霊・解冤型である。②に関して、韓国では調査地全て男性と女性が共に無縁の死者。日本では沖繩が有縁の死者、山形が無縁の死者。中国（華北、台湾・華南）では有縁・無縁共にあり、男性の死者に女性の生存者を合わせる以外の類型は全て事例が存在する。③に関して、韓国（全羅、済州）で遺骨を移葬して合葬、全地域ともシャーマンが介在。日本では沖繩が合葬、山形と共にシャーマンの介在。中国では華北で合葬、華南・台湾で女性の位牌を男家に迎える、シャーマンの介在があげられる。

8 竹田旦「韓国・珍島における死霊結婚」（一九八七）では、

陸地部と済州道との間に死霊結婚をはじめ習俗の差が見られ、その中間にある全羅道は「架け橋」の役割を果たす習俗を伝承していることを、全羅道西南の珍島における死霊結婚の五つの事例から検討する。戦死や事故死という怨恨を慰撫するべく、無縁の総角鬼神・処女鬼神の結婚式を墓前で行い、合葬する。

済州道程入養・立嗣は意識されていないが、死霊結婚した夫婦の財産を継承する養子が予定されている。また、シャーマンの関与が薄弱な点は済州道に近い。崔吉城の解釈に依れば、半島部は巫俗信仰が支配的であるが、済州道では巫俗信仰があっても儒教が強調され、その結果家族構造としては核家族が伝統的に優先しているにもかかわらず、父系性が死後世界に浸透しているのではないかと解釈される。

9 崔吉城「韓国巫俗の死霊祭」(一九七六)では、ソウル地方の「チノギクツ」、全羅南道の「シッキンクツ」、慶尚道地方の「オグクツ」等の死霊祭を通して靈魂觀念を明らかにする。「死んだ直後に行われる死穢祭と死後数年経ってシャーマンによって司式される死霊祭が区別され、未婚の死霊や不慮の事故で死亡した死霊は恨みの靈魂として、死霊祭の後、祖先神に転換させなければならないと考えられている。

10 中田睦子「冥婚から陰陽合婚へ―台湾における冥婚類型の変化とその意味―」(一九七九)では、実際に冥婚を参与観察したデータと民族誌に記載された数例の事例を元に、中国の家族制度に従い、女性の位牌を男性の祖堂に移すことで鬼と化した靈魂を祖先へ転生させる機能を冥婚の論理とした。近年、冥婚の実施は減少し、卜者による天逝者の位牌の引き受け(祭祀

料こみ)が増えていると言われ、著者は女性の祖霊化が父系イデオロギー(婚家での祭祀)から徐々に解放されていく将来を予測している。

11 植野弘子「台湾漢人社会の位牌婚とその変化―父系イデオロギーと婚姻関係のジレンマ―」(一九八七)では、未婚死亡女性の結婚への希求が夢見や託宣で伝えられた遺族が、無縁の男性に結婚を依頼する位牌婚の類型から、未婚死亡女性の家族や姉妹の婚家の不幸を、問神により彼女の姉妹の夫との結婚希求と受け取り、義理の姉妹の位牌を娶る習俗に冥婚が変化してきた要因を分析する。植野は、託宣による配偶者選択と姻戚間の親密性の増大が変化の要因であるとするジョーダン説を排する。位牌婚では、通常の結婚同様その後の姻戚との付き合いを継続しなくてはならないが、調査地区では経済状態の好転と共に結婚、姻戚付き合いの費用も増大し、これを負担とする娘の家が、姉妹の夫に娶せることで、娘の婚出と家計の節約を同時に果たす新しい伝統創造の挙に出たと解釈する。その意味では、位牌婚の変化は依然として女性排出の父系イデオロギーが貫徹されており、シャーマンが介在する不幸の語りの中でイデオロギーは実体化する。

12 中生勝美「香港の冥婚と世界観」(一九九二)では、一九才で病死した娘の夢を見た父親がシャーマンの仲介によって二才で水死した男性と「鬼結婚」をし、骨灰を合葬した事例を紹介する。

13 櫻井徳太郎「冥界婚姻の論理―中国の冥界習俗と死霊観―」(一九七五)では、歴史書や民族誌から、冥婚の動機を①

養子を「過継子」として男系を維持する家の構造的要請、②夫婦合葬の儒家人倫思想に基づいた習俗、③怨念や遺恨を持つ死霊の靈威、特に未婚の夭逝者の祟りや障りへの畏怖、とまとめ、冥婚施行を指示・実施するシャーマンの重要性を確認している。

14 廣田律子「文献に見出せる冥婚習俗とその意味」(一九九二)では、前記櫻井論文以上に中国の冥婚習俗の資料を集め、時系列的に分析している。未婚女性の死者は、孔子の時代には実家の墓地に葬るのが礼制に適切であるとされた。その後、明、清時代までに孝の道德や家族制度の強化の中で、祖墳に未成年者は入れない、夫婦合葬の体を整えることが広まったと見られる。従って、後継者を立てる必要条件として冥婚を見るよりも、死者への哀惜・慰撫と死霊への畏怖の念が二千年以上続く習俗を貫徹する根本的な動機ではないかと結論づける。

15 繁原央「中国冥婚説話の二つの型」(一九九二)では、未婚の死女の祟りを慰霊・解免する型と死女が結婚願望から生男と結ばれる幽婚・立嗣型(異類婚姻譚的)型があり、前者は「牡丹灯記」、後者は「金鳳釵記」にまで影響を与えているという。

16 澤田瑞穂「墓中育児譚」(一九七二)では、子育て幽霊の昔話の原型を中国の説話に、男女幽霊の交婚譚から発して、次には幽霊妊娠の話に進み、さらに発展して幽霊出産と墓中育児の話になる流れを探る。そして、含胎入棺を思む俗信から身二つにして埋葬する中国・日本の習俗等を紹介し、これが墓中育児という説話の根源ではなかったかと推測する。

17 花部英雄「幽霊出産譚」(一九八七)では、「通幻和尚誕緣志」にある墓中誕生説と幽霊出産説は唐代の伝奇小説「離魂記」の翻案と推測され、そのモチーフは中国の場合、死体との交合譚にまでいくのであるが、日本の場合は、今昔物語集にある亡き妻と情を交わす説話という形で受容されている。

18 花部英雄「幽婚譚の系譜―通幻伝説を中心に―」(一九八八)では、「太平記」「煙霞綺談」にある幽霊と人間女性との間の子の誕生をみる。また、「因果物語」の幽婚譚、霊童の話と通幻誕生譚との関連を述べる。

以上、各論文の紹介を終えたので論評に移る。冥婚習俗の実態調査に関する方法的問題点を社会学の観点から二点指摘したい。第一に、冥婚習俗の動機を明らかにし、その論理を確定する作業において、シャーマン(媒介の役割)やブリスト(儀礼執行者)の聞き取りから事例を得ているケースが論者によって少なくない点である。儀礼の執行を促したシャーマンの語りと、儀礼を依頼した遺族の動機には差異がある。シャーマンは自らの世界観に基づいた事例の解釈を調査者に語っているのであって、その言説としての語りや遺族の動機と代替可能であるかどうかは、その語りを遺族がどの程度納得(内面化)しているかにかかっている。この点が、実は冥婚がどの程度一般的な民俗・規範的な社会観に根ざしたものなのか、或いはシャーマンの特殊な介入の事例であるのかの判断に関わってくるのであるが、巫俗における冥婚の論理という限定に自覚的でない記述が見受けられた。例えば、松崎論文のムカサリ絵馬奉納では、十二例中一例のみが直接奉納者に聞けた事例で、他は奉納



供養を受け付ける寺院、絵師の語りである。習俗の形態を類型化するだけであれば、これで十分であろう。しかし、一つの習俗が形成され、維持される論理というのであれば、奉納者自身の動機、民間巫者の介入の有無、そして習俗に象徴化された死生観を含む世界観、そのような投射の原型たる家族制度・社会構造が明らかにされねばならない。このような問題意識に基づく考察は、一九七八年の櫻井論文で一つの到達点を示し得たが、2の松崎の論考に充分継承されていない。その端的な表れが東北地方の死霊結婚において、「家族制度や家族観については分析の余地がない」と言い切っている点である。

評者は「家と祖先崇拜―山形県黒澤の事例を中心に―」（『社会学評論』一五四号、一九八八）において、ムカサリ絵馬習俗と家族構造の連関を分析した。松崎が事例調査を行った若松観音はムカサリ絵馬奉納で有名な寺であるが故に、明治からの伝統的習俗と、青森の花嫁人形同様の近年の供養ブームが重なっている。従って、松崎が聞き取りした近年の時点で「ハヤリガミ」という民間巫者を介した奉納が多いのは当然である。しかし、ムカサリ絵馬が奉納されているブームと無縁の寺院を対象にすれば、奉納者は近隣の集落に現存しているので、実際に会って、或いは、絵馬に記載された住所に手紙を出して、奉納の経緯、被奉納者との関係を聞くことが可能である。そのような方法で評者が得た三十八ケースの分析では、父親が奉納する場合は長男であった死者に、母親や兄弟姉妹が奉納する場合は長男以外の傍系兄弟姉妹に奉納する類型が明瞭に見とれた。これは地域の長男子相続の家族制度、家長―跡取りの構造的結合

を反映した供養と、未婚の死者への慰撫的供養の二つの類型があることを示している。しかも、オナカマ（シャーマン）が介在した祟りとして奉納の動機が語られるケースも、家を継げなかつた悔いを長男が語るといふ典型と、異常死をした未婚の死者の祟りの場合が見られた。調査対象地域では、近世より地主―小作の階層分解が進み、明治民法施行後は長男子相続が寄生地主階層、過小農共に浸透し、家が構造化されてきたと言える。家を継承するべく子孫を得る必要条件が結婚であり、長男の地位にある未婚の死者の悔いは、家制度のコンテキストでさらに増幅されたのではないかと考えられる。

このように、どのような習俗であれ、社会の制度・構造的側面との連関を視野に納めた分析は可能であり、習俗が置かれたコンテキスト抜きに比較民俗は、単に形態のみから類型の異同を論じているに過ぎない。これが第二の方法論的問題であり、竹田論文（一九八七）は、分析者の視座として比較の基準を設定した先駆的業績であるが、分析対象の事例自体の問題点は残されたままである。つまり、東北における未婚の死者供養としての絵馬・人形奉納儀礼と、沖縄における離婚者の先妻の遺骨を婚家の墓に移送する儀礼、韓国・中国の立嗣型冥婚の儀礼では、あまりにも地域社会構造・時代のコンテキストが多様すぎて、比較の条件が一定しない。日本の死霊結婚習俗を冥婚のカテゴリに入れることには評者はためらいすら感じる。しかし、他方で、冥婚習俗の存在が人づてに、或いはメディアを介して広範に知れ渡ったり、又は、民間巫者や新宗教教団による「祟り、障る」霊観が創造されたりして、新しい習俗形成の側

面が見られることも充分考慮しておくべきである。その意味では、松崎の3、4の論考は先祖祭祀研究と新宗教研究が協力して習俗形成の論理を明らかにしうる側面を示しており、今後の展開が期待される。社会と文化の構造的連関分析に収まらない、文化の独立した動き、習俗それ自体の普及論理を記述する作業も併せて行うべきであろう。

以上、二点の指摘は今後の研究への期待ともいうべき問題点であって、東アジアの死霊結婚習俗を包括的に扱った大胆な試みと研究業績の集大成的編著という本書の価値を損ねるものではない。むしろ、壮大なテーマ、多岐にわたるアプローチを編集した松崎の大変な労力に敬意を表するものである。事例の集積と考察という本書のねらいを尊重したため、敢えて全論文の紹介に紙幅を費やし、論評が充分でなかったことを編者にお詫びしたい。なお、文中氏名の敬称は省略させていただきました。

岡田重精編

『日本宗教への視角』

東方出版 一九九四年九月二五日刊  
A5判 六二五頁 一五、四五〇円

平野 孝 國

これは神宮皇學館大學教授岡田重精博士の定年退職に当り献呈された記念論文集である。岡田氏のこれまでの神道を中心とする研究に鑑み、それぞれの専門分野から二六の研究論文が寄せられた。

大別すれば、神道・仏教・民俗宗教・哲学ということであろうが、概括して本義を誤り、せつかくの饗宴に供された美酒をこぼす恐れがある。迂遠の嫌いはあるとしても、評者の消化し得た論旨を可能な限り論述し、余慶に与りたい。

(1) 藪田 稔 「神道の生命観―構造神学試論―」

神は、しばし仏教文化にとり込まれたが、森と社が一体をなす辺りに「自然神格の相貌」を止め、「心身の蘇生を実感する宗教感覚」を養った。万物に「仏生」を認める道である。生態系共存の哲理を感得させるところに、「二十一世紀の『生命文明』へ向けての宗教の責任と役割がある」と説く神道観。

(7) / (11) (13) 論文は即異説神道論として参考にならう。

(2) 平野 孝國「神と神を『よそう』者の祭り」

人間の世界はすべて、演ずる者と、それを真実と認める者との相関である。神の声を聞くのが祭りの原点とすると、聞こえなくても聞いた振りをするのが文化共有者の嗜みであった。いま神社では審神者(さにわ)役の神主が主役の祈禱者となり、巫女は賑やかしの踊り手を勤めるが、田楽・能・歌舞伎・浪花節等も同じルーツと看る。神霊・憑坐(よりまし)・審神者・聴衆の構造から、神道の世界を解こうとする。

(3) 早川 万年「古代の『大社』についての覚書」

奈良時代後半から平安前期にかけて、諸国の神に対し授位・昇進の風が盛行した。『延喜式』等には「大社」と明記しながら、後の『類聚神祇本源』の大社の要件に合わぬ社が存在する。著者は「律令条文上の解釈と異なり、個別の神社の神威を強調し……奉斎する側の意識が反映している」と指摘する。おそらく卓見で、「神威」の評価法が決め手となろう。伊勢・八幡・春日・浅間等の託宣活動が、問題を解く鍵とはなるまいか。

(4) 桜井 治男「氏神鎮守社の再生―遷宮祭と神社復祀に關連して―」

明治二十二年、三重県度会郡下六ヶ村が合併して行政村御園村誕生。明治四十二年の神宮の式年遷宮の年、各村落十二の社を合祀、御園神社と単称。昭和五(一九三〇)年にも造営を果したが、戦後昭和二六(一九五一)年の式年造営に当っては、元の氏子が御園神社との関わりを拒否。元の氏神鎮守社の遷宮を敢行する。著者はこれを「復祀」と捉え、「遷宮祭そのもの

が神威の更新を意味する象徴的な行為」と評価した。

祭りに祭場を求め、神意を尋ねたのを原点とすると、崇神・垂仁紀の創祀自体、すでに伝統的民俗行事の記録ではなかったか。ただし遷宮により民心は絶えず古代に帰ったと考えさせる。

(5) 高橋 美由紀「神皇正統記」における神道と儒教―「天命」の解釈をめぐって―

戦前には、おそらく世に出なかつた天命思想の、忠実な解釈。

親房の「天命」観は、従来、天照大神の神意に基づき、皇統の絶対性・連綿性を説くものとした。これに対し、為政者に徳がなければ滅び、徳ある者が天命を受くべしとする儒教思想を、天皇即位の場にも認めた。正統思想の明晰な論考。

(6) 村上 真完「記紀の神々とインド古代の神観念」

「記紀万葉の示す世界は、われわれ日本人の心の故郷である」との視点から記紀の神観を考察、天照大神と梵天を対比。高御産巢日神はリグ・ヴェーダの日神サヴィトリに对照、神産巢日神はプーシヤンとして、神世七代を論ずる。さらに本居宣長の神観から、堀一郎の遊幸思想にまで言及したが、古代インドの神観には殆ど触れていない。

(7) 野本 覚成「伝教大師の比叡神信仰」

日本の天台宗開祖最澄(諱名伝教大師、七六六―八二二)が入唐して修めた仏教の比叡山開基時に、山麓日吉神社の信仰はあったかを、史料的に実証することが本論の目的であった。

しかし決定的証拠が得られぬまま、麻田連陽春の詩に、「近

江は維れ帝里なり、稗叡（ひえ）は寔に神山なり。」とあるのを状況証拠とし、小比叡は比叡の地主神、大比叡は日本の地主神とする憶説と、鎮護国家に神仏の擁護を求めたとする推測をもって結語とする。入唐前後の最澄の足跡は、仏教に遠く固有の神道そのものというに足る。

(8) 菅原 信海「山王一実神道の特質」

山王神道は比叡山守護のため、山麓に祀る大宮・二宮・聖真子（しょうしんじ）等、日吉社を中心とする神仏習合型の両部神道である。山王一実神道は、徳川家康を東照大権現として日光に祀る。徳川家による幕藩体制の安泰と、国家の永遠支配を計る、天海の画策と見る。神道・天皇・国家を結ぶ研究の盲点をつく違見。

(9) 村上 保壽「空海の神祇観」

東寺には八幡神・稻荷明神を祀り、高野山には丹生・高野明神を祀る。神に鎮守神という従属的位置を与えながら、中国で奥義を極めた仏教も、地主神の許しを得て初めて安泰とする伝統的土地神の信仰を守る。

空海帰朝の途次の海難には、「善神」の護持を得て衆生済度の本願を遂げさせよと祈り（『高野雑筆集』）、「鬼業の祟りには呪悔をもって鎖す。……呪功は通じて一切の病を治す。」（『十住心論』）とも記す。高野山に建立した真言密教の殿堂は、この発想に基づく神道の新展開と見てよからう。

(10) 武内 孝善「高野山の開創をめぐる―弘法大師と丹生津比売命―」

弘法大師（空海）の高野山開基に当っては、地主神丹生津比

売命の化身、山人から授つたと伝える。大師が開山協力の要請をした日時氏名不詳の書簡には、「我が遠祖太遺馬宿禰は、是れ則ち彼の国の祖大名草彦の派なり。」とある。これを手掛りに、著者は大師が丹生津比売を祀る丹生祝・紀伊国造と同祖であることを発見。係累の心情に訴えた事情を明らかにした。伝承事実から、讃岐の生家佐伯氏と紀氏の交流を系譜的に再構成、史実として実証した労作。

(11) 八田 幸雄「虚空蔵求聞持法とその展開」

虚空蔵求聞持法は善無畏三蔵（六三七一七三五）が唐の開元五（七一七）年に漢訳し、道慈律師が養老二（七一八）年日本に将来、善議、勤操の手を経て伝える。ただし、空海が修した求聞持法は、純粹なインドの法ではない。日本の山林修行者が、感得した自然智を加え、忘れないよう把持する（求聞法）教え・学問にしたとの説。山王祭に、水神の蛇染め抜き黒法被で神輿渡御に奉仕する風は、熾盛光法とする。神仏習合の原点を明示した。

(12) 宮家 準「中世羽黒修験の一山組織」

月山の神は宝亀四（七七三）年神封二戸の奇進を初見とし、鳥海山の大物忌神とともに延喜式明神大に列せられた。羽黒山は羽黒権現示現の地とされ、本殿前の鏡池には、多数の納鏡を見た。正史には吾妻鏡、承元三（一二〇九）年以降現れ、武力集団としても、政治上に大きな力を持つ。修験道史の一端を論述した。

(13) 星宮 智光「日本の家訓における神道的契機」

「家訓」は吉備真備の『私教類從』一五〇巻、神護慶雲三（七

六九)年」を嚆矢とし、中世には武家家訓・消息・遺訓、江戸期には家法・教訓大黒舞等と呼ばれた。いずれも祖先崇拜により、「家」の安泰を願いながら、天下の倫理に通ずるものをもつ。「御成敗式目」第一条には、「神社を修理し、祭祀を専らにすべきこと」とあるが、「鎌倉殿による東国政権確立のための国制上の祭祀権の確保」を求め、天皇の政を輔けて大義につく思想でもあった。家訓の論理は、仏教・儒教の装いを凝らしながら、宣命における清明心の教えを貫き、「家」制度の残滓と、民衆道徳の中に生きて、今日も社訓・校訓ともなっていると論述。神道の道徳的研究が、新時代の清風を浴びて甦るの感。

(14) 植田 重雄「宗教現象における原初体験としての音声の考察」

自然の音声を神の声として聞く文化が、騒音を発する民俗行事ともなる。アドヴェント第三木曜の夜、顔を隠し、変装した若者が家の戸を叩いて回った。天意を伝える信仰が、ノックして来訪を告げるエチケツトともなる。マリア・ヨセフの宿探しの民俗を、祖民将来の伝承、長野県新野の雪祭りの乱声(らんじょう)とも対比。「天の声」という形而上学的思索に至る以前、鳥の声で春を知り、風の音に秋を聞く、いわば人類の原初体験に基づく文化と解く卓説。

(15) 池上 良正「死者と豊饒―柳田「固有信仰論」の外延―」  
柳田國男は祖霊信仰が、家の祭り・村の行事になったとする。これに対し、O・ハリスがポリビアの調査で得た、死者との関係による豊饒・至福受領の思想が、より普遍的とする主張。ファン・ゲネツプが、過去から切断し、新過程へ進入する

中間期を過渡と見做した儀礼理論に準拠し、死者へのネガティブな感情が、「哀悼」と「癒し」に転換し、農作物に豊饒をもたらす、ポジティブな力・感情に転換する期間と解く。

しかし日本の習俗では、生前の資格の違いにより、祖霊(長男・死霊・無縁仏となり、盆祭りも別棚となる。幼児や産婦の死も別枠。送り盆には、恐怖感で捨てて帰られること等。一括して祖先崇拜も無理だが、死霊扱いは無理な事例が多い。

(16) 川村 邦光「奪衣婆/姥神考」

「熊野観心十界曼荼羅」の左下方には、死者の衣をはぐ奪衣婆が描かれている。柳田國男は女の性格には触れず、巫女としての姥神の信仰を重ね合わせようとした。これに対し、子供のとり上げから胞衣洗い、湯灌・泣き女まで勤める中国の「洗女」のイメージに、女性の不浄観、母性を失った女の醜悪性を加えたのが奪衣婆と見る。因みに、女性の美と若さのモデルが天照大神・玉依姫の姫系、老醜と悪の理想が、姥神・山神・山姥・奪衣婆の系譜とする。せっかくならばと玉依姫に言及しながら、乳母の習俗と他界信仰へのアプローチがなかった。

(17) 池田 士郎「教祖と貧―差別の視座から―」

中山ミキが天理教祖となるまでには、貧のどん底に落ちた。病苦に悩み、貧に苦しむ者への徹底した施しにより、婚入した庄屋中山家からは、親類筋が知れぬまでの排斥を受ける。生誕地における「在地性」の託宣活動による村八分と分析。新思想運動と同様、革新度合いによる社会枠からはみ出し構造を説く。普遍的論述性の欠如から、教祖伝の一部ともみられよう。

(18) 井上 公正「J・ロックの政治論にみられる或る意義に

ついで「宗教的自由実現の道」

著者は、イギリスの哲学者ジョン・ロック（一六三二—一七〇四）が、日本人の現今享有する宗教自由の実現のため、「かれの政治論において理論的にどのような貢献をしたか、について究明しようとするものである。」と前置き。「かれの偽証の意義」「寛容を含む政治の意義」に触れ、奈良の大仏殿の修理や宗教集団の学校に国費を支出する違憲性を指摘。自由が実現するのは、「作用力能が志向可能的中立の状態―気の向くまま何でもやれる状態―にあるときである。」と述べ、「就中、信教の自由、内心の自由を実現する基礎になる志向可能的中立状態」が大切で、「政教分離」が不可欠と説くが、論旨はやや通り難い。

(19) 華園 聰麿「欧米における“Popular Religion”の研究動向」

欧米の一般市民が伝統的ミサとは認め難い行動様式を、本論ではポピュラーな庶民信仰ないし宗教と捉えた。たとえキリスト教会へ集まる敬虔な信者であっても、願掛けに教会の石廊を砥めながら引きずられて祭壇に進む行為や（一九二〇年代イタリアのハーレム）、重いローソクをかつき、熱い舗装道路を裸足で歩く行列を、イエスの「犠牲行為」に重ね合わせようとする行為等は、ポピュラーな宗教とする。これは単に、オーソドックスでないとの指摘をするためだけではない。R・タウラーの“Common religion”のように、宗教の新定義確立の動きを示すものであり、堀一郎の「民間信仰」の視野をも越え、「日本の宗教あるいは文化」を探索しようとする新動向と論ずる。

しかしオーソドックスの意味も、依然不可解のまま相対的に残る。

(20) 山形 孝夫「風の言語」

「風に吹かれてどんどん行きますと、死者のクニへそのまま行ってしまうということ。……人は誰でも、ふと、風の声に誘われてその意味の果てのクニに踏み迷いたくなる。しかし、僧院なら、もう一度戻ってくる事が出来る。そのような回路を宗教言語としては、巡礼と呼ぶわけです。」（四六八—四九頁）

この種の叙述は、新しい宗教文学として耽読するなら、風の象徴世界に、深い共鳴を呼ぶであろう。しかし教典等の叙述向きとしても、宗教現象の研究成果を、誤りなく伝達する文字媒体としては、迂遠な、誤解を招きやすい方法と考える。

(21) 和井田 学「バハオーフェンの『母権』に関する覚書き」

一九九二年、M・エリアーデが「神話」叢書に、バハオーフェンの『母権』を収めたのを機に、三視点からの論考が成る。

〔I〕法的側面…(1)母権制においては、子は母方の姓を相続し、母方の祖先の系譜を辿った。(2)財産相続権は娘が持った。

〔II〕倫理的側面…子に対する母の愛が最も強烈で、「人類みな兄弟」の思想が普遍的であった。

〔III〕宗教的側面…女性特有の宗教能力により民族文化に多大な影響を及ぼした。

ここに法的側面とある内容は、母権でなく、文化の「母系」相続制 (Matrilineal descent system) の誤りである。「父系」とともに必ず併存する。いずれが先行するとの論拠も実例もな

い。「II」「III」に妥当性はあるが、父権制が有力な一般人類社会では普遍的現象で、母権制の遺習とはいえない。

(22) 古坂 絃一「慈悲と論理展開」

釈迦の教えがサンスクリット訳され、漢訳された仏典が、転写を重ねて漸く日本に辿り着く。このため、日本の仏教研究は、漢字の理解に始まる。課題の「慈悲」にしても、語義論から原典に返り、東西が貧者に造仏用銅板を与えた逸話にまで言及、漸く言葉の真相に迫る。この説教構造から、アジア精神史の「心情」形成に至る過程を論述した。爾来日本では事柄自体を論ぜず、漢字の分解的意味に固執する学風のある所以を知る。

(23) 小林 正佳「『型』論序章―《視忠》と《頭われ》―」  
文化における型と形態に関わる深い考察がある。

岩手県各地の「さんさ踊り」における老若男女の正しさ・上手下手という見方から、「型」と形の違いに言及。オペラ歌手が民謡を歌ったときの評価と、正当性の問題を、修練による感性・眼力という外形的認識の想定から、人間関係の授受による流派と独創性、ズレの問題としても考えた。人類文化の伝統と継承に拘わる側面を、「型」から捉えた名論。

(24) 野村 秀世「メコネの『牛の分配』をめぐる罪と罰―ヘシオドスの『神統記』と『仕事の日々』より―」

事の起こりは、ギリシャ神話のプロメテウスが、神を試み、肉と脂と内蔵を入れた牛の胃袋と、骨ばかりの包みを置いたことに始まる。ゼウスは見てくれのよい骨包みを取って腹を立て、関係ない人間を罰するという筋書きである。

分らないのは、(1)プロメテウスに代わって人が罪を負うこと。(2)人間が残りの物の「肉と内蔵」を取ったことさえ罪となること。(3)ゼウスの火隠しは、人間に労働をさせず、神との饗宴さえ不可能にしたこと。(4)女を避けた男が惨めな死を迎えるのは止むを得ぬとして、幸せな結婚をした者まで、手に負えぬ子を抱え込む不幸……。奇妙な設定ながら、不死を求めた人間の、苦の淵源と説く。ただ著者は読者に、この程度の神話理解を自明のこととしているが、第一章は飛ばし、第二章以下を二、三回熟読しないと、意味が通り難い文章構成である。

(25) 田中 雅一「南インドのヒンドゥー寺院政策―チダンパラムのナタラージャ寺院をめぐる―」

独立後のインドでは、一九八〇年代後半から、国家統合の根幹に政教分離政策を置いたが、人口の七割を越えるヒンズー教徒には不利と、ヒンズー原理主義(民族主義)の動きが活発となり暴動化する。仏教徒も寺は自らの手でという運動を始め、イスラーム教徒も参入したため三つ巴の様相を呈す。これは単なる宗教と民族意識の対立でなく、異なる次元の権力闘争であり、政治的介入が問題を複雑にしたと分析する。昔日の神祇院も、社格の上下に基づき、奉仕者の格付けを司った歴史がある。

(26) OKADA, Shigekiyo: The Prominent Features of Japanese Religion (岡田重精「日本宗教の特質」)

現代日本人の持つ信仰心の低さと、重層性について、神道を核とする外来宗教の受容と変容の実態から述べた神道論。



著者は、神道の始源を弥生の、水稻栽培期の共同体形成期に置き、当時の連帯的社会意識と自然の生命観が、伝統的日本文化の中核をなしたと見る。これに儒教の礼・家の觀念、道教の招福除災、陰陽道の卜占、仏教の個人救済と、密教の加持祈禱の呪法が、祖先供養とともに、多大な肉付けをする。近代科学の母体キリスト教も、ヨーロッパ文明とともに、日本の精神文化を整備したとの立論。

日本人は信仰を語らず自覚も薄いが、外来宗教を機能・職能別に受容した。現象的には折り重なって見える。しかし名は仏教で、矛盾なく神道である実相研究が、今後の課題であろう。

(27) ERHART, H. Byron: Mechanisms and Process in the Study of Japanese Amulets (H・バイロン・エアハルト「お札・お守り・絵馬の機能と特質について」)

社寺のお札・お守り・絵馬という宗教的頒布品を、形態及び機能的側面から考察し、日本人の宗教的行動の特質に迫ろうとした労作。著者は三者を“Amulet”(呪物)で総括したため、実物を知らぬ読者には、分別の付きかねる説明もあるが、概ね妥当な属性の指摘があった。

ただし絵馬は本来、神助を求め、お乗り料の生馬を献じた名残である。従ってお札と便宜化した今日の絵馬を対比し、中心↓周辺、中心↑周辺の図式化説明は不適當である。それよりも、著者が、日本のお札・お守りに興味を抱いたことにより、信仰構造の本質的相違に気付くことができた。九つの属性は、裏返せばそのままキリスト教の神観となろう。日本人は神意を聞き、自力で問題解決に当った国民故(旧約世界の啓示と戦争

の構造に対応し、「祈り」もまた異質的である。「おみくじ」の愛好性も同一次元から理解できよう。著者には、本書第2論文を参照願いたい。

吉田一彦著

『日本古代社会と仏教』

吉川弘文館 一九九五年一月一日刊

A5判 三四二頁 七〇〇四円

八重樫 直比古

本書の著者、吉田一彦氏は、すでに若手の世代を抜け出して、研究に重厚さを増し、中堅の位置に達した日本古代仏教史の研究者である。本書は、これまで吉田氏が発表して来た八世紀を中心とする古代仏教史関係の論文に、未発表のもの一点を加えてまとめられている。評者なりに本書の価値を概括的に述べれば次のようになる。

これまでの八世紀を中心とする日本古代仏教の歴史的研究においては、仏教に関わる法や制度の考察が重視されて来た。この時期の仏教を国家仏教と捉える視角が重視され、国家と仏教の関係が主要な研究課題とされて来たからである。しかし法や制度が実際にどのように運用、施行されたり、どの程度の実効

性があつたかとなると、検証が十分に行なわれて来たとは言えない。吉田氏はみずからその検証を行ない、検証の結果として、法や制度は、施行後ただちにそのままの形で実施されていたとは見なしがたく、八世紀後半から九世紀にかけてようやく法や制度に現実を即させる努力が見え始めることを指摘する。したがって運用、施行の実態や実効性などの考察を欠落させて構築された従来の古代国家仏教の像は、その実態に即したものとはいえないことになる。また法や制度の運用の実態に照らすならば、国家仏教が古代の仏教のすべてを覆っていたとは言いがたくなり、その一角を占めているにすぎないことが、これまでに以上に強調されなければならないことになる。古代の仏教は多様であつたのであり、多様な仏教の中に新たな国家仏教の像を構築する必要があることになろう。こうした提言とともに、本書では、行基の呪術や、国家的な仏事のひとつである御齋会、そして古代人の寺院観や僧尼観など、古代仏教の考察が多面的に行われている。

評者としては、本書の価値は、具体的な実証に根拠をおいて、従来の古代国家仏教論を批判し、新たな古代仏教史研究や新たな国家仏教論の構築を、極めて説得的に提言した点と、著者みずからがそれを行なっている点にあると考えるのである。もとより、こうした従来の研究への批判や提言の妥当性については、それぞれの読者においてあらためて吟味され検討されるべき課題であろう。評者は、基本的に吉田氏の研究を好意的に見て来た者の一人である。そうした者として、多くの方々が本書を繙かれることを願いつつ、拙いながらも内容を紹介し、

併せて若干の批評を記してみたいと思う。ただし紙幅の都合上、紹介と批評が全体に行き渡っていないことをあらかじめ断りしておきたい。

本書は合計九章（うち未発表が一章）を二部に分ち構成されている。

#### 第一部「古代国家と仏法」

##### I 「国家仏教論批判」

##### II 「僧尼令の運用と効力」

##### III 「古代の私度僧について」

##### IV 「行基と古代法」

##### V 「行基と呪術」

##### VI 「御齋会の研究」

#### 第二部「古代社会と仏教信仰」

##### VII 「寺と古代人」

##### VIII 「僧尼と古代人」

##### IX 「日本古代の三宝」（未発表）

第一部「古代国家と仏法」には、国家と仏教の問題に関わつて従来の研究を批判しつつ論ずる力篇が集められている。また第二部「古代社会と仏教信仰」には、古代人が仏教をいかなるものと受け止めつつ信仰したのかを考察した諸篇が並ぶ。第二部の諸章に共通する著者の問題意識は、古代人の信仰や信心の対象となつた仏教が古代の人々にはいかなるものと映っていたのか、ということにあると理解した。

さて、評者の見るところでは、本書において特に重要な

は、第一部のII・III・IVの三章の個別的な考察と、それらに立脚したI章である。

II「僧尼令の運用と効力」は、吉田孝氏「律令国家の諸段階」〔律令国家と古代の社会〕所収の指摘、すなわち日本における律令の施行は、「あくまでもあるべき国制の設計図」「目標」「青写真」を提示したものであって、「その施行とともに直ちに実現したわけではなかった」という指摘が、僧尼令の実施についても該当することを論証する。

はじめに、僧尼令は僧尼に関する犯罪と刑罰とを定めた特別法であり、中心となるのは第二十一条の准格律条（特権換刑を規定する）であるとする。全体として、僧尼の一般的犯罪に対して、これを保護し優遇することが僧尼令の基本的な趣旨であるとして、従来の僧尼統制を強調する受け止め方には批判的である。続いて、『続日本紀』以下の国史に僧尼令の運用の実態を探り、大宝令施行後に、ただちに僧尼令のすべてが実施されたわけではなかったことを明らかにする。僧尼令全二十七条の中で、確実に実施されていたのは、官度僧尼に関する制度の整備を規定した条と僧綱制の実施に係る条である。しかしその他の部分、特に僧尼の宗教活動の制限に関する規定については、それがただちに施行されたとは言えないとする。特に吉田氏が重視し強調するのは、律令の規定にもかかわらず、私度僧は実際には禁断されようとはしていなかったことと、延暦年間まで私寺建立が是認されていたことである。すなわち、概して奈良時代の政府は、僧尼令に現実を即させようとする意識がきわめて低く、僧尼令を軽視ないし無視して行政に臨んでいた。

このような政府の法意識がようやく成熟してくるのは、おそらく延暦期頃からであろうとし、十分の規範性を有するに至るのは、平安初期の弘仁年間であったとする。

III「古代の私度僧について」は、『仏教史学研究』三〇巻一号に発表されたものであり、評者はこれを一読して強い衝撃を受けたことがあった。I章の論旨を支える重要な根拠となる章であり、また本書の中でも最も重要な章と評価したい。

戸婚律の私入道私度条には私度が禁止されている。しかし法の規定とは別に、私度僧尼を容認する政策がとられていた。

『続日本紀』や『日本書紀』などに見える私度の僧尼たちの広範な活動を見るならば、私度僧尼の弾圧や取り締まりがあったとは考えにくい。また、諸戸立雄氏の一連の研究を参照すると、中国においても私度僧禁止という原則が厳然と存在したにもかかわらず、実際には黙認される私度僧が多かったことが知られるとする。ただし、私度の僧尼と官度の僧尼とは明確に区別されていたと考えられ、官度は官度、私度は私度として別々に扱っていくという、いわば二本立ての行政になっていた。また、私度僧が課役を免除されていたわけではなく、私度僧というとしてすべて課役未納者であるように考えるのは速断にすぎるとも言う。最後に、私度僧尼を容認する背景として想定されるのは、宗教に対する畏れと尊敬であり、また古代社会にあっては、法規範が他の規範に常に優先するとは限らなかったことであるとうとする。

IV「行基と古代法」は、行基研究の問題点は、多くの先行研究を振り返ってみても、依然として、養老元年の政府による行

基弾圧の前後で、政府と行基の関係が変化しただ点をいかに理解するかにあるとして、この点についての自説を展開している。

はじめに、政府の側に対行基政策の転換があったとする説と、行基の側が転向したとする説とを退け、栄原永遠男氏の「行基と三世一身法」(『日本名僧論集第一巻、行基・鑑真』所収)が提示した説、すなわち行基の活動は一貫したものでなく、質的变化があったのであり、しかもそれは転向といつた性質の変化ではないという説こそが継承されるべき説であるとする。養老元年に行基弾圧の詔が出されるがしかし、それは文言の厳しさにもかかわらず、法に照らして行基を処罰しようとするものではなかったし、また処罰されたことは確認できないとする。すなわち、当時の政府においては、近代的な罪刑法定主義的な原則は守られていなかったし、またこの一件について、研究者がそうした原則の適用を想定することは妥当でないとする。とは言うものの、行基は政府の弾圧の詔に対応するよう活動を変化させることを迫られたのではないかと推定し、また変化させることなしには、活動の続行は不可能であったのではないかと言う。行基は古代法の「教令法」という在り方に照らすならば、政府の教令に対応して、活動を転換させたのであろう。それまでの山林修行、路上活動から、弾圧の詔以降は、四十九院と呼ばれる院を拠点とした造池、造橋、布施屋の設置などの社会事業へと転換した。すなわち、政府の三世一身法発布による開発奨励策に呼応して行ったのであるとする。

I「国家仏教論批判」は、右のII〜IVの三章を基礎に、従来

れまでの古代仏教研究を批判し、新たな古代仏教研究の視角を切り開くべきことが提言される。

はじめに、これまでの古代の国家仏教論の論点が次の三つに整理される。

①「律令的国家仏教論」。法や制度を重視する見解であり、律令による仏教支配を説く論、法と制度による僧尼統制がなされていたことを強調する論である。

②「仏教受容国家中心論」。仏教受容が国家中心に行なわれたと説く論である。

③「統治の正当性論」。天皇の統治の正当性(正統性)の根拠を仏教思想にもとめる論である。

以上の三点に整理されるが、吉田氏は、①と②とは賛成できず反対であるとし、③には若干異見をさしはさみたいとする。

ただし③については、批判も自説も十分に展開されているようには見えない。

①「律令的国家仏教論」すなわち法や制度を重視する見解については、主要な論点がa)僧尼令、b)官度制、c)僧綱制の三点であったとして、それらについて個別的に批判がなされる。

はじめに、a)僧尼令については、これは僧尼を統制することがあるとしても、それ以上ではないにもかかわらず、仏教統制や仏法統制などと拡大して捉えるのは、過大な評価であろうとする。また僧尼令は僧尼のみを対象とした特別法であって、僧尼の罪と刑とを規定するが、僧尼以外の人々の仏教活動や信仰を何ら規制、禁止、処罰するものではない、近年の見解において「僧尼令は僧尼を保護し、同時に統制する法である」とされ

ることに、一定の評価をしつつも、吉田氏はその実際の施行の面に目を向けるべきことを強調する。そして僧尼令が発布の後ただちに全面的に実施されたわけではなかったことから、僧尼令に規定された規範や秩序をそのまま実態であるとする律令的国家仏教論は成立しないとされる。

次に、⑤私度僧については、私度僧はほとんど容認され、場合によっては登用されることすらあった。政府の意志自体が私度僧尼容認であったのではないか。実態として官度制と私度僧尼容認とが併存していた。官度制も、官度僧尼を再生産するための制度であるにすぎず、こうした法や制度が十全に機能したとしても、僧尼にならなかつた人々、一般の人々の仏教活動や信仰は何ら統制されているわけではない。人々は、僧尼と関わる部分を除いては、自由に仏教と関係することができたとする。

最後の⑥僧綱制については、僧綱も、僧尼の活動や教学を管理、指導する職掌を有してはいたが、僧尼以外の人々の仏教活動や信仰には何ら関与しない。したがって僧綱制についても、これを仏教統制機関と評価するのは過大な評価と言うべきである。僧綱は官度僧尼集団という団体の長であつて、それ以上でも以下でもないとする。

②「仏教受容国家中心論」については、はじめに飛鳥仏教は、国家が主体となつた仏教「国家仏教」と見なすことはむづかしい。この時期に国家仏教が始まつたとする見解には与し得ない。「連立政権の仏教」「政権参加者による仏教」とでも表現するのが適切ではないかとする。加えて、白鳳仏教も「国家仏

教」とするのは事実在即しておらず、正しくない。白鳳期の仏教は、飛鳥期の「氏族の仏教」から、「国家仏教」へ、ではなく、「氏族の仏教」から「氏族の仏教」＋「国家の仏教」＋「地方豪族の仏教」へ、すなわち多様な仏教へと進展したものと見るべきである。白鳳後期の盛んな寺院建立については、中央政府の詔に対応したものであつて、国家の政策に従う造寺であつたとする見解があるが、これには賛成できない。この時期の地方寺院の建立は、地方豪族たち自身の意志によるものであつて、国家の政策、指導による造寺とは見なせないとする。白鳳時代は、前代からの「氏族の仏教」が一層盛んとなり、また「国家仏教」も開始された時代であつたが、日本社会全体の仏教受容という観点から見ると、地方豪族の仏教が著しい隆盛をみせた時期であり、地域社会に仏教が浸透していったということこそが重視されねばならないと言う。仏教受容の主体としての国家の比重は、極めて小さいものであつたということにならう。

③「統治の正当性論」については前述のとおりであり、評者は、批判というよりは、筆者の今後の研究の方針を提示するものであると見る。ぜひ吉田氏自身の立論を期待する。

以上、本章は、日本の古代仏教の全体像を、「国家仏教」なる概念で理解したり説明したりすることはできないとし、加えて、様々な意味を込めて用いられる「国家仏教」という語は、この際、学術用語として用いるのを一度停止して議論を進めることが建設的ではないかとする。なお、古代の仏教の一部を構成したにすぎない国家の仏教を、吉田氏は「国家の仏教」と表

記する。すなわち、古代においても多様な仏教が存在していたとして、国家と密着した仏教の像の追いを求める従来の古代仏教研究を批判し、国家仏教以外の種々の仏教、とくに地方豪族の仏教を重視し、仏教と「支配の正当性をめぐる問題」の考察の重要性を指摘するのである。

また、吉田氏自身それを強調しているわけではないが、評者の見るところ、吉田氏において古代仏教史の重要な画期とされているのは、地方豪族層による広範な造寺の見られる七世紀後半と、諸法令に現実を即させる努力の確認される八世紀後半から九世紀にかけての時期との二期なのであらうと思われるのである。

以上の「国家仏教論批判」などの諸章における、従来の国家仏教研究に対する批判やその根拠、およびそれらを通して浮かび上がって来るところの吉田氏の古代仏教史全体の見直しには、評者としては納得、共鳴できるところがすこぶる多いのである。本書を多くの方に推奨したい所以である。ただししかし、同時に、なにか重要な論点が欠落してはいないかという懸念が消えないところもある。

日本古代について国家仏教が問題となるのは、まず第一に、古代が日本における国家成立の時代であったという、日本史全体の見直しがあるからである。また第二に、ちょうどその時代が、日本における仏教の伝来と定着の始まった時代でもあり、国家の体制や政治などと仏教が密接に関わりあいつつ展開したからでもある。したがって、吉田氏の先行研究に対する批判や

不満がいかに妥当なものであるとしても、古代には「国家の仏教」もあり、ほかにもいろいろあったとして、他へ目を転ずるだけでは不十分ではなからうか。今後の吉田氏独自の「国家の仏教」論の展開をぜひ期待したいと思うものである。仏教史研究から古代国家論へ、一石を投ずることはできないであろうか。

本書においては、国家仏教一色に染め上げられてはいなかったことの例証として、『日本靈異記』の説話が多く取り上げられている。そこに窺える古代の仏教の実態は、多くの僧尼合違反に満ち満ちており、多様で生き生きとしているという。多様ではあることは評者としても認めたいと思う。しかし果たして本当に生き生きとしているであらうかという疑問は消えない。

このことは、『靈異記』という書物自体が、一体どの程度に当時の国家なり制度なりとの距離を置いていたのかという問題とも連動するように思われる。そうした史料自体の批判なしにこれを利用して、反律令的側面を代表させたのでは、旧説から吉田氏がどれだけ距離を置き得たのかが問われることにはならないか。吉田氏なりの『靈異記』の新たな位置付けを期待してきたい。

また、七世紀後半以降の、地方豪族の広範な造寺に象徴される仏教信仰の高揚は、吉田氏自身の重視するところであるが、それについての言及は残念ながら十分とは言えない。加えて、それが果たして本当に、国家や政府、天皇の意向とはまったく無縁の高揚であったのかという疑問も消えない。もし無縁であったとすれば、ではなぜ豪族層は造寺に走ったのか。この点は

もつと説明されるべき事柄であろう。このことは第二部のⅦ「寺と古代人」の論旨にも関わると思われる。この章は、主として『靈異記』によって古代人の寺院観を考察している。地方において仏教を担った中心が郡司などの地方豪族層であったとするならば、地方豪族層と中央政府の関係や、かれらの在地における経済活動と寺院の関係、すなわち一個の経済体としての寺院の側面などにも目配りする必要があるのではなからうか。

吉田氏は本書序文に「近年、私の興味は第一部よりもむしろ第二部の方に移っている」と言うが、前述のとおり吉田氏独自の古代「国家の仏教」論の提起を期待したいと思う。第二部の諸章における「国家の仏教」以外の仏教をめぐる論が、すなわち古代人の仏教信仰をめぐる論が、それとの関わりにおいて明確な位置を与えられるためにも、今しばらくは第一部の考察をも続行して欲しいというのが評者の願いである。



高橋美由紀著

## 『伊勢神道の成立と展開』

大明堂 一九九四年一〇月二〇日刊

A5判 二二二頁 三〇九〇円

小野善一郎

曾て、中世神道の研究に多大な業績を残された久保田収氏は、その研究対象である中世神道を評して「ほとんど未開の荒野にある」（『中世神道の研究』）と指摘された。この指摘は、同氏没後も多くの先学より個々にすぐれた研究成果が出されてはいるものの、今日なお生き続けていると言っても過言ではなからう。特に、中世神道の先駆である伊勢神道についてはその感を強く覚える。

その伊勢神道の成立を論ずる上で、特に注目されているのが、いわゆる「神道五部書」の中でもっとも早く成立したと推測される『造伊勢二所太神宮宝基本記』の成立年代及び撰者についての推定である。

有力な所説としては、久保田収氏の「建保二年（一二二一—四）九月以前の、しかし余りさかのぼらない時期に、内宮祠官荒木田氏の間につくられ伝承された」というものがある。この見解は、近年平泉隆房氏が『建久元年内宮遷宮記』の伝来・書写過

程と『宝基本記』の奥書の書写過程とが酷似している点に注目し、間接的に久保田氏説を補強する論を展開されて以降、より有力な説となった。しかしながら最近、田中卓博士が神宮三部書（『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』・『豊受皇太神御鎮座本紀』・『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』）の奥書を詳細に検討された上で、文治元年（一一八五）以前とする新見解を提示。従前の久保田氏説の見直しが求められている。

だが私は、神宮三部書の奥書の信憑性に疑問が残るので、田中博士の新説に対しては十分に首肯できないものを感じる。むしろ、伊勢流中臣祓の「給」から「申」への転換時期等より考えれば、平泉氏によって補強された久保田氏説を支持したい。そしてその撰述の目的については、一般民衆の参宮増加にともなう縁起書、なかならず式年遷宮を意識しての述作等が考えられる。いずれにしても、「神道五部書」における『宝基本記』の期軸が明確になれば、伊勢神道の思想的な全体像も一層明確となるであろう。『宝基本記』の成立年代及び撰者についての確論が一日も早く望まれる。

このような思いを抱いている時、多年に亘って伊勢神道を専門的に研究されてこられた高橋美由紀氏が、その成果を『伊勢神道の成立と展開』として出版された。本書は、『宝基本記』の成立等については久保田氏の見解を大まかに認めた上で立論がなされているが、その命題とするところは、伊勢神道を思想史の立場から考察することによって、その歴史的意義を明らかにすることである。すなわち、第一章では伊勢神道の思想的な位置づけ。第二章では中世神道の思想的背景や基盤。第三

章では伊勢神道の歴史的役割。さらに補論では、神国思想と神宮宗廟観の問題について詳細に考察されている。本書は今後、伊勢神道はもとより中世の思想史の分野で、闇夜の一点の存在となるであろう。以下、各章の節ごとにその概要の紹介とともに、若干の所感を述べさせて頂きたい。

## 二

### 第一章 神道五部書の成立と外来思想

#### 第一節 神道五部書と仏教思想

伊勢神道と本地垂迹思想を考える際、必ず問題とされるのが、『宝基本記』の冒頭の託宣である。この託宣については、石田一良氏は、神仏峻別思想との見解を示しているが、久保田収氏と西田長男氏は、若干の相異はあるものの共に神本仏迹説とみている。

このような先行学説に対して本節では、まず第一に神仏関係が「神道五部書」においてどのように捉えられているか。第二にそのような神仏関係についての思想が本地垂迹思想の展開の上でどのような思想的位置を占めているのか、という問題を詳細に検討されている。その上で、『宝基本記』の託宣の言葉を「従来の本地垂迹思想に対して神と仏を本来異なるものとして区別し、神道の独自性を示したものと見るのが妥当である」と論じ、石田氏説を支持している。

#### 第二節 伊勢神道の形成と道家思想

本節では、伊勢神道の形成に道家思想がどのように関わっているかを、神観念を中心に検討している。また、その作業を

通して伊勢神道の思想的な位置づけ、なかんずく両部神道との関係について細密に考察されている。

すなわち『大元神一秘書』、『神明秘書』および『神道五部書』を検討された結果、神観念に対する道家思想の影響は、極めて大きいものがあるとされつつ、「特に『神道五部書』に始まる伊勢神道の思想の特色といわれる『国常立神』の考え方、および内在的神観の成立については、道家思想の影響を度外視して考えることはできない」と断じている。また、伊勢神道の思想的な位置づけについては、『中臣祓訓解』と『神道五部書』の神観念を比較することによって、「伊勢神道は、仏教思想の枠の中で成熟してきた神観を中核とする神道思想から、その枠を取りはずし、改めて道家思想を用いて理論的基礎づけを行なうことによって、新たな神道説を構築しようとしたもの」と結論づけている。

### 第三節 伊勢神道の形成と度会行忠

伊勢神道の形成を考える上で極めて重要な書物に、『大元神一秘書』がある。本節では、まず同書の著者と成立時期について詳細な考察がなされている。その結果、『大元神一秘書』は度会行忠によって述作され、行忠が神道書を執筆する際の手控えノートの性格の書物であったと推断されている。次に「神道五部書」と『大元神一秘書』との比較検討を通し、神宮三部書の作者を行忠と比定され、『宝基本記』にも行忠の手が加わっていると推定。さらに、伊勢神道の形成に大きな役割を果たした道家思想の導入についても、度会行忠によってなされたと論じている。

## 第二章 伊勢神道成立の思想的背景

### 第一節 伊勢神道の成立とその時代

長寛元年（一一六三）から翌長寛二年にかけて、中原業倫の勘文に端を発する八通の勘文が上申され、熊野社と伊勢神宮の同体、非同体の問題が非常な論争となった。これらの勘文類を収めているのに『長寛勘文』がある。同書は院政期の朝廷に大きな波紋を投げ掛けたものである。

本節では、まずこの『長寛勘文』の分析を通し、平安末期に熊野社が院の権威を背景に新しい国家神として現われ、本地垂迹思想に依拠しつつ記紀神話の再解釈がなされたとし、この『長寛勘文』の世界に中世的神道世界の開幕を主張している。次に、中世神道の形成に本地垂迹思想がどのような役割を果たしたのかについて、山王神道と三輪流神道に焦点をあて詳細に考察し、共にその理論的根拠となったものは本地垂迹思想であったことを明らかにされている。その上で、伊勢神道を支えていた思想と論理について検討され、『伊勢神道は山王神道や三輪流神道等の仏家神道と同じ基盤に立つ、まさしく中世の神道思想であった』と明快に論断されている。

### 第二節 伊勢神道と末法思想

かつて石田一良氏は、その「神道の思想」（『神道思想集』所収）と題する論考において、中世神道の形成に末法思想が重要な素因として働いたことを論じられた。

本節ではこの石田氏説に触発されながら、『発心集』、『撰集抄』そして『沙石集』等の仏教説話集を辿りつつ、「末法の世の時処機相応の救済者としての神祇観が平安末から鎌倉にかけ

一つの有力な思想の流れを形造っている」と指摘。さらにこのような思想動向が、仏家神道の成立要因の根幹をなすとともに、伊勢神道形成の主要なる思想的契機となったとし、「伊勢神道もまた末法思想の克服という歴史的課題への一つの応答だった」と述べている。

### 第三節 伊勢神宮をめぐる本地垂迹思想

本節では、神宮をめぐる本地垂迹思想の展開の様相を、当時の神宮の置かれていた時代状況、および神宮をとりまく神官や僧侶達の思想動向を視野にいれながら緻密に記されている。

神宮をめぐる本地垂迹思想の起りは、十二世紀初頭であり、はじめは観音が本地仏と考えられていたが、十二世紀後半から十三世紀初めにかけて、天照大神の本地仏を大日如来とする思想が起こった。十三世紀中頃には内外両宮を金胎両部の大日に配する本地垂迹思想が完成し、同時に両部神道の形成をみるようになり、十三世紀後半にはこの本地垂迹思想が広く一般化していった。伊勢神道の形成は、このような時代状況と密接にかかわりあいながら成し遂げられたことを、強調されている。

### 第三章 伊勢神道の思想とその展開

#### 第一節 伊勢神道の外宮祭神論

本節では、まず「神道五部書」の外宮祭神論を中心として検討し、「第一に、豊受大神と天御中主神を同体とする考えは五部書の中でも神宮三部書にのみ認められること。第二に、豊受大神と国常立尊の同体論の明証は五部書には存しないこと」の二点を明らかにされている。次に、神宮三部書における外宮祭

神論の意義とともに、外宮相殿神に天孫瓊々杵尊を祭る所伝について考察し、共に「その目的が外宮神を内宮神と相並ぶ皇祖神として位置づけようとする点にあった」ことを明確にされている。最後に、行忠から家行へと継承される五部書以後の伊勢神道の展開について、「縁起性からの脱却と普遍的神道論の確立へという方向に展開した」と推断する。

#### 第二節 初期伊勢神道の思想

伊勢神道は、中世の山王神道や両部神道のみならず、室町時代の吉田神道、そして江戸時代の諸神道に至るまで、多くの神道思想に多大なる影響を与え続けた。

本節では、このような伊勢神道の思想形成の基盤は何かについて、最初に「神道五部書」を中心とする初期伊勢神道の内容を考察。「これらの書が基本的に縁起書であったという点、およびその思想形成の根底には、神宮祠官の祭祀体験が存在する」ことの二点を明らかにされている。次に、「度会行忠の思想、特にその思惟の特質を検討し、「日本の特殊性の中に仏教的普遍性を取り込み、それによって古代的神信仰を中世的世界に再生させようとする営みとして、伊勢神道は誕生した」と論じている。

#### 第三節 伊勢神道思想の発展と継承

本節ではまず、度会行忠を中心とする初期伊勢神道の神道観を、①祖先崇拜の道としての神道、②道徳的な道としての神道、③心を修める道としての神道、という三つの側面に分けてその内容を検討する。次に、この初期伊勢神道のその後の思想的展開の様相を、度会家行、慈遍、北畠親房、さらに吉田神道

の思想の検討を通して次のように明らかにしている。

すなわち家行の思想については、「初期伊勢神道がもつていた心を修める道としての神道という考え方を発展させ、それを軸として神道を仏教や儒教と対等の普遍性をもつ教えへと脱却せしめようとしたもの」と説き、慈遍と親房については、「初期伊勢神道がもつていた第一と第二の側面が、南北朝期の政治的・社会的混乱というファクターを受け発展せしめられたもの」と論じ、また、吉田神道については、「初期伊勢神道にきざし度会家行によって発展せしめられた心を修める道としての神道という考え方を継承発展させたもの」と述べている。その上で、初期伊勢神道の特色である三つの神道観は、「中世のみならず、近世・近代の神道思想をも規定するものとして生き続けた。神道史上における伊勢神道の意義はここにある」と断じている。

#### 補論一 中世神国思想の側面

神国思想とは、日本は神々によって特別に擁護されている国であると見る思想である。

本補論では、この神国思想が唱道された三つの時期についてまず検討が加えられ、「元寇のような一時的な出来事によって定着したというよりも、院政期から鎌倉にかけての政治的・社会的・文化的変動の中で神国思想が定着をみた」と断定。次に、この時期における神国思想の宗教思想として果たした役割について、「末法の世の救済の論理として仏道修行者の間に顕在化した」ことを指摘された上で、「末法時の救済の論理として神国思想を支えていたのは、いうまでもなく本地垂迹思想であ

ったが、もう一つ伝統的神胤観ともいうべきものが存在した」ことを明らかにされている。

#### 補論二 中世における神宮宗廟観の成立と展開

本補論では、中世神道における伊勢神宮を中心とする神社宗廟観の成立と展開を通しながら、その意義について考察をされている。すなわち幾多の例証より、「十二世紀中頃より朝廷において伊勢神宮を儒教的宗廟観によって捉える傾向が出てきた」とし、「この伊勢神宮宗廟観を積極的に唱え、その一般化に大きな役割をはたしたのは、じつは他ならぬ伊勢神宮の外宮「祠宮であった」と述べつつ、伊勢神道と吉田神道の神宮宗廟観について詳細に考察されながら、次のように結論付けている。

「伊勢神道によって強調され、吉田神道によって継承された神宮宗廟観は、神胤思想を軸として神祇祭祀と祖先崇拜を結びつけ、そこに神道の独自性・固有性を求めようとした中世神道の思想的営みの現われとして理解できる。それは同時に、神宮を、皇祖神を祀る天皇による独占的な祭祀の場としての閉じられた存在から、上下万民の祖神としての開かれた庶民信仰の宮へと変質せしめようとした思想的営みでもあったのである。」

### 三

以上が本書の要旨である。いずれの論考もその問題意識、研究視点において画期的なものばかりであるが、特に私が強い感銘を受けたことは、伊勢神道は鎌倉新仏教と土壌を同じくする宗教運動であり、末法思想の克服という歴史的課題への一つの応答であったということである。

今まで伊勢神道の思想的背景については、外宮御祭神の神位・神徳の高揚、神国思想の興隆など種々論じられているが、著者が「平安時代末から鎌倉時代にかけて起こった大きな思想的変動のなかに位置づけることなくしては、伊勢神道の歴史的意義を明らかにすることはできない」と述べられているように、この時代の人心を縛っていた末法思想の存在を抜きに考察することは不可能であろう。そしてその末法思想を超越するための論理が、人は神々の子孫であるとする神胤思想であった。すなわち、「神国思想よりも神胤思想こそが伊勢神道の中核をなす思想である」と著者は力説する。

この万民神胤観は、後世の諸神道思想に計り知れない影響を与え続けた思想であり、伊勢神道の歴史的意義もここにあった。今後、この思想をより究明するためには、神宮における祓の問題の解明も一つの有力な手がかりになると思われる。というのは、伊勢流中臣祓の最大の特徴は、「祓申清申」という自分の努力を神に御照覧仰ぐ自覚であり、その根底には、自分の本性とは神そのものであるという意識が看取されるからである。そしてこの意識は、「神道五部書」の中で繰り返し語られている「心神」という二文字に現われていると推考されよう。

由谷裕哉著

『白山・石動修験の宗教民俗学的研究』

岩田書院 一九九四年二月刊

A5判 四九一頁 八一三七円

伊藤辰典

本書は、社会学・民俗学などの分野で、精力的に宗教史研究を推し進めている著者の、『民俗研究の視角』（杉山書店、一九九二年）に次ぐ二冊目の著書である。タイトルが示すように、著者の提唱する新たな「宗教民俗学」の立場から、白山および石動山といった地方霊山に依拠した修験の宗教的性格を探り、さらに従来 of 修験道研究の理論的な地平を再検討しようとする野心的な労作である。全体は、はしがき、序論、第一部「白山修験の宗教民俗学的研究」、第二部「石動修験の宗教民俗学的研究」という構成になっている。次に本書の概要を紹介して、その後には評者の感想を述べていきたいと思う。

序論 対象と方法の設定

序論においては、本書の研究対象である「地方修験」、および理論的な枠組みとなる「宗教民俗学」についての規定がなされると共に、本書の目的と意義が説明されている。まず対象となる「地方修験」について、著者は、「熊野―大峰のような

『中央靈山』とは異なる、地方的な山岳に依拠している、いわゆる『衆徒』『堂衆』的な宗教者」（一六頁）と規定した上で、その宗教的性格が従来の研究では必ずしも明らかにされていないことを指摘し、本書の目的を、この地方修験の宗教的性格の解明に設定したいとしている。

そのための方法として提示されるのが著者の唱える「宗教民俗学」である。著者によれば、これまでの地方修験を対象とする研究は、方法論の上から、①歴史的なアプローチ、②民俗学的なアプローチ、③象徴論―記号論的なアプローチに分類されるが、①はテキストが書かれたり読まれたりした時点で「意味」が全く考慮されておらず、②は個々の民俗事象のもつ「現地の意味」が重立証法的な手続きの結果として雲散霧消してしまい、③は現地の意味付けとは関係なく、ある要素のみが「徴つき」の象徴―記号とみなされるという点で啓蒙の論理が介在するというように、いずれも「意味」の問題、および「テキスト―コンテキスト」という問題において限界を有するものとされる。こうした従来の方法論の限界を踏まえて、著者は、縁起書や儀礼などのテキストを、後期ヴィトゲンシュタインやオースティンのように語用論的・状況論的に「意味」を解釈することによって、地方修験の宗教的性格に接近しようとする、新たな「宗教民俗学」を提唱するのである。

著者がこうした理論的枠組みを「宗教民俗学」と称する理由は、それがテキストの生成の場に立ち戻ろうとする遡及的な志向を有していること、およびテキストを叙述の連鎖と捉えているためと説明される。また分析の具体的な手続きとしては、テ

クストに含まれる個々の表現の文脈における「意味」を慎重に探っていくことが出発点となり、並行してテキスト自体の時代的・社会的な文脈における意味も押さえるべきこと、それによってテキスト内の個別の表現の意味もより明確になってくる場合もあることが主張されており、こうした手続きに沿って以下の各章ではテキストの分析が行なわれている。

## 第一部 白山修験の宗教民俗学的研究

まず序章「白山の宗教的環境とその位置付け」の前半部分では、白山および周辺の宗教施設についての概観が、加賀・越前・美濃の各登拝道ことになされている。続いて後半部分では、旧来の白山修験に関する研究動向を批判的に検討した上で、著者の白山修験へのアプローチの概略が提示される。著者によれば、従来の白山をめぐる研究動向は、①宮田登氏による「白のフォークロア論」、②郷土史―地域史的な研究、③五来重氏の仏教民俗学、④黒田俊雄氏による権門―顕密体制論に分類されるが、これらの研究動向は「白山信仰」という対象のくくり方、およびトップダウンな立論からの本質的断定により、反証可能性に到達し得ない、「そういうことも、ありうる」というレヴェルに留まるものが多いとされる。こうした点を踏まえ、著者自身は対象を白山修験の宗教的性格に焦点を絞り、類推的な閉域を打破するとともに、ボトムアップな立論によって白山修験の「特殊性」と「一般性」の解明をも目指したいとしている。

第一章「泰澄和尚伝」と越前白山の修験」では、白山の越



前側で著わされた『泰澄和尚伝』をテクストとして、そこに表出する越前側白山修験の宗教的性格の解明が試みられている。まず著者は『泰澄和尚伝』の成立経緯を、「平安中後期頃の伝承に基づき、越前側の白山修験、あるいはその関係者が著わした、縁起的な教義書」（八二頁）と捉えた上で、開山伝承部分の形態論的な構造分析により、そこには密教―修験道的な要素と、それ以前とも推測される山麓でのシャーマニックな修行形態という、二通りの宗教的性格を抽出できるとする。そして、さらに後者の要素について分析を加えて、密教―修験道以前の越前白山の宗教文化はシャーマニックな冥想行を主体としており、それは虚空蔵求聞持法に基づくものではなかったのかとの推測がなされている。

第二章『白山記』と加賀白山中宮の修験』では、加賀白山の『白山記』がテクストとして取り上げられる。著者は、同テクストの原本は奥書に名前のある中宮長史隆敏が長寛元年（一一六三）に著わしたものと捉え、書写の際の付加が多いとされる『白山記』現存本では、同縁起前半の中宮関係の施設を紹介した部分までがオリジナルに近い部分であると推定する。続いて、この部分に表出する宗教的性格として、①『白山記』は極めて顕教的な観点から執筆されており、中宮から山頂にかけての堂社では法華三昧―如法経的な修行が行なわれていたらしいこと、②『白山記』には夥しい数の王子―御子神に関する記述がみられるが、これは白山中宮が一―一二世紀頃叡山末となり①のような修行が主体となる以前に、密教的な行者が山頂付近の荒魂を自らの験力で調伏して里に下ろしてきた形を起源と

するのではないか、という二点を推測している。

第三章『白山禪頂私記』と中世後期の加賀白山修験』では、室町時代に加賀側で成立したとされる縁起的教義書『白山禪頂私記』を素材とし、「この時代と場所に限定した、白山修験の宗教的世界観」（一六三頁）を探ることが目的とされる。しかしながら分析の結果、『白山禪頂私記』は唱導のための縁起書と位置付けられるべきものであり、白山の聖性に関する多くの異なる伝承をまとめた多義的なテクストであって、白山修験に関する情報源としては最善のものでないことが指摘される。

第四章「近世美濃禪定道の祭りとその意味 試論的に」では、美濃禪定道と関係していると考えられる三つの祭祀、長滝白山神社六日祭の延年、水海の田楽能、能郷の猿楽をテクストに比定しての宗教民俗的な分析が試みられている。まず長滝延年については、神仏分離で衆徒が関わりなくなった部分を除外せば、近世的な形態をかなりよく残しているということ、また近世の段階で既に田遊び的な芸能を多く受容していたことを指摘し、この延年行事は近世初頭から在俗信者の目をかなり意識したものであったとの推測がなされている。一方、水海と能郷の芸能については、中世白山修験の「修正延年」が周辺に伝播したものが各々の原型となったのではないかとの仮説が提示されるが、白山修験との直接の関係は不明であり、長滝寺など美濃禪定道関係の近世史料を検討することが今後の課題とされている。

第五章「加賀白山における排仏論」では、神仏分離に際して加賀白山の排仏運動を指導した人物であり、また石川県にお

る郷土史研究の先駆者でもある森田平次の『白山記攷証』が主なテキストとして取り上げられる。著者は、森田が『白山記』を考証するに際して、白山の中世的な形態については排仏論的な観点からの批判を全く加えておらず、近世末から明治初頭ころの神仏混融的な「現状」のみを批判していることに注目し、森田の批判は自身の排仏運動に対する自己正当化という文脈を超えて、近世期以降の加賀白山に関わる宗教―信仰形態をそのまま反映しているものと捉える。その上で、「森田が、『修験』『修験道』そのものに対し、ほとんど排仏論からの非難をしていないことも、加賀白山の近世的な宗教形態を、そのまま示唆している、と考えられよう」(二六〇頁)と本章を結んでいる。

## 第二部 石動修験の宗教民俗学的研究

まず序章「石動山の宗教的環境概観」では、第二部を通して主な研究対象となる石動山についての概観が行なわれる。

第一章「中世石動修験の縁起と宗教的性格」では、通称『石動山古縁起』の内容分析を中心として、中世石動修験の宗教的性格の解明が試みられている。まず著者は、この『石動山古縁起』について、旧来の研究のように方道を開山者とみるよりも、智徳を正統な開山者として位置付けるほうが自然であることと、また宗教的主張の中心が虚空蔵求聞持法の靈験にあることを指摘し、不詳とされる縁起の成立時期については一四世紀半ば―後半頃と推定する。続いて通称『石動山新縁起』など関連するテキストの分析から、そこには白山修験が石動山に勢力を伸ばしたことの象徴的表現がみられることを指摘している。以

上のことから、石動山は石動修験が求聞持法の道場として独自に開山したものであり、中世には白山修験の勢力拡大に伴ってその影響力も強く蒙ることになったものの推定がなされ、従来の定説、特に草創期の石動山は白山天台の影響下にあったとする説に対して異義が唱えられる。

第二章「中世後期石動修験の宗教的性格再考」前半は、石川県鹿島町役場編『鹿島町史』続巻分において、「石動山の本寺が勧修寺と主張されていることへの反論となっており、『鹿島町史』の提示する史料だけでは石動山と勧修寺の間に本末関係があったとは見做し得ないこと、むしろ同史料からは高野山との関係が推測されることが述べられている。後半では、中世に遡って石動山と関係のあったと考えられる口能登の約四〇箇所の宗教施設を整理・分析して、そこには前章で指摘した虚空蔵祭祀、白山修験の影響といった側面以外にも、氣多神社祭神である出雲系神格との関連伝承、並びに能登守護島山氏との関連伝承という二つの側面がみられることが明らかにされている。

第三章「近世石動山の縁起」では、『貞享二年寺社調べ 石動山天平寺』を取り上げ、同縁起成立の社会史的背景や近世初期の石動山の宗教的性格などが探求されている。まず社会史的な背景としては、加賀藩三代目藩主前田利常の死によって石動一山が一時的に衰退したことを指摘するとともに、縁起書に表出するこの時期の石動山の宗教的性格としては、①修験的靈山としての再生への志向性、②利常時代のように藩との良好な関係を復活したいという意向、③勅願所への石動山の執着の三点が窺えるとしている。

第四章「築山祭祀の成立と意味の変遷」では、近世石動山で最も重視されたという年中行事「梅宮祭」に築かれた祭壇「築山」についての考察が、同様に築山を築く祭祀である高岡市二上射水神社の春祭りを通して展開されている。その結果、同神社の春祭りは、中世には日吉社の「みあれ神事」の影響を受けて、王子神の再生という意味を持っていた可能性があること、近世には山伏が験力を里人に誇示する祭場としての意味合いがあったこと、さらにこうした二上射水神社の「築山」に関する宗教的意味合いは、近世石動山の梅宮祭にも適用できるのではないかとの推測がなされている。

以上、本書の内容を簡略にまとめてきたが、白山・石動修験に関する包括的な研究書という点、および従来の方法論を大胆に批判して新たな「宗教民俗学」という理論的枠組みを提示しようとした点とに、本書のきわだった特徴があるものといえよう。前者については、テクストに比定する対象を、時代的には中世から現在のものまで、また地理的には白山・石動山を取り巻く諸地域のことを、偏る事無く取り上げることによって、まさに「白山・石動修験の……」という書名にふさわしい厚みのある一書となすことに成功している。しかしながら、後者の「宗教民俗学」という方法論については、今後の問題を残す点が若干あるように思われた。

第一の、そして最大の疑問は、「宗教的性格」という用語についての規定が全くなされていないことである。このことによつて、著者が、従来の研究では地方修験の「宗教的性格」が必

ずしも明らかにされていないという場合、また本書で試みるアプローチの目的を地方修験の「宗教的性格」の解明ということに設定するという場合、そこでの議論が若干曖昧なものになっているように評者には感じられた。この部分は、著者の方法論の根幹に関わる問題であるだけに、より踏み込んだ説明が必要ではなかったかと思われる。

また、従来のアプローチの短所を見極めた上で、それをフォローするための理論的枠組みを打ち立てようとする著者の姿勢は十分に評価されるべきものではあるが、その方法論による分析結果が、これまでの象徴論的な分析による研究成果——例えば宮家準「修験道儀礼の研究」(春秋社、一九六〇年)など——と比較した場合に、どれほどの新味を出し得ているのかという疑問も感じられた。本書で提示された方法論の有効性を示す上でも、これまでの象徴論ないしは記号論的な分析では見えてこなかったであろう点、および著者の「宗教民俗学」という方法を用いて初めて明らかにし得た点などを、具体的な事例分析の中で論じてもらえたならば、著者の主張もより説得力をもって読者に受けとめられたものと思われた。

最後に、構成の問題についても一点感想を述べておきたい。本書の巻末部分には、「要旨」、「著者既発表関連論文概要」、「欧文要旨」が付されており、本書の内容を理解する上で大いに参考になるが、本書全体をまとめる一章が欠けており、この点が評者には残念に思われた。やはり構成の面からは最後に「まとめ」の章を設けることが望ましいし、また著者自身の言葉で、本書の全体を通観しての結論、あるいは今後の見通しな

どについて述べて欲しいと感じた読者は、一人評者のみではなからう。

以上、評者の力量不足から粗雑な紹介になったのではないかと恐れるが、本書で提示された方法論や研究成果は、同じテーマに関心を持つ研究者たちに大きな知的刺激を与えるものとして、今後も注目されていくであろう。著者の構想する「宗教民俗学」のさらなる展開を期待しつつ、書評の任を終えることにしたい。

佐々木宏幹著

『神と仏と日本人——宗教人類学の構想——』

吉川弘文館 一九九六年三月一〇日刊

四六判 二七二頁 二五七五円

中村生雄

まず最初に本書の性格について一言しておく、これまで宗教人類学の立場からシャーマニズム全般にわたる理論的考察とその類型化のための分析枠組を整備することに専念してきた著者が、そのような基礎的作業の成果を踏まえて日本宗教、なかでも著者が属する曹洞宗教団の僧侶と檀信徒の実情を視野に収め、そこから日本宗教再生の方向と可能性を問うものと見てよ

かろう。すなわち、著者年来のシャーマニズム研究の代表作である『シャーマニズム』（中央公論社、一九八〇年）、『憑霊とシャーマン』（東京大学出版会、一九八三年）、『シャーマニズムの人類学』（弘文堂、一九八四年）が、シンガポール、マレーシアなど東南アジア華人社会の童乩ドウキ、および東北地方のイタコやカミサン、五島列島のホウニン、沖縄のユタなど内外のシャーマンの綿密な調査をもとに、シャーマニズム現象の呪術・宗教的機能と社会的役割について「客観的」で「価値中立的」な考察を行なったものであるとするなら、その後刊行された『聖と呪力』（青弓社、一九八九年）、『仏と霊の人類学』（春秋社、一九九三年）、そして本書は、それまでの作業で明らかとなったシャーマンによる憑霊現象の普遍的性格と意味を前提とし、そこから日本宗教とりわけ既成の仏教教団の現状とその将来について根本的な問題提起をこころみたまものであると言えるだろう。言い換えるならこれら近年の著作は、曹洞宗寺院の出身で僧籍をもち、宗門大学に身を置いて教団の教化活動や布教方針に提言を求められる著者ならではの、いわば「実践的」な意図にもとづいているように思われる。そういう点で本書はそれに先行する二著と内容においても意図においても深くむすびついており、したがって本書のみによって著者の主張を十分に説明しつくすのは容易でない。以下において、適宜それらを参照するのはそのためである。

さしあたり定法にしたがって本書の構成から見ておこう。全体は大きく四部に分けられ、それぞれが数本の論文とエッセイでなりたっているが、それらの文章の執筆時期は古いものでは

六〇年代のものが一方、書き下ろしもふくめて最近二、三年のものも多く、著者じしん「あとがき」で書いているように、内容そのものが「シンクレティック」な性格を帯びている。ちなみに「シンクレティズム」の語について著者は、「習合宗教」としてその不純で混成的な性格を否定的に評価する通説に異議となえ、むしろそこに異質な要素を貪欲に取り込む宗教本来のダイナミズムを見ようとしている。

なお七〇年代なかばごろまでに書かれた数本の文章は、今から振り返ってみると、八〇年刊行の『シャーマニズム』を皮切りとして確立していった「シャーマニズム研究者・佐々木宏幹」像に先立つものであることに気づく。すなわちそれらは、シャーマニズム研究が豊かに産み落とされるまえの、いわば胎動期における著者のシャーマニズム観・宗教観が読みとれる文章であって、それらと、「客観的」なシャーマニズムの理論研究に一区切りをつけ、「実践的」な立場を表に出すようになった最近の文章とを、われわれは本書でいちどきに見渡すことができるのである。そういった意味で本書は、「シャーマニズム研究者・佐々木宏幹」という大看板の背後の、パーソナルな表情や息づかいをうかがい知るのに絶好の書物であると言える。

最初に位置する文章は、本書全体の意図をかいつまんで説明する序文的なもので、書名とおなじ「神と仏と日本人」のタイトルがついている。そこでは日本における多神教的・アニミズム的宗教風土の特質が、聖と俗、出世間と世間、出家と在家などの対立的領域の曖昧化現象としてとらえられ、日本仏教における仏（ホトケ）や僧侶がそれら対立する二つの領域を往復す

ることによって両義的性格をもつことが指摘される。これは本書全体をつらぬくモチーフそのものであるから、のちほどふれる機会があろう。

まず第Ⅰ部は「日本宗教の底流」と題され、現代日本人の宗教意識のバックグラウンドとして、インド宗教のシンクレティックな性格や他のアジア諸地域のシャーマニズム色の強い宗教現象が紹介される。そこでは人格的・超自然的な存在にかかわる祭司が供犠や祈禱などによって公共的・永続的な任務を果たしているかたわら、非人格的な霊的存在にかかわる呪術師やシャーマンが治病や予言といった個人的・実機能的な機能をなうといったように、相異なる職能の宗教者が目的にしたがって人びとの宗教的ニーズに応ずる分業体制ができあがっており、そこに多数の神々・精霊や宗教職能者が共存しうる寛容な宗教風土が生まれるとする。またそうした宗教風土は、自然のなかに靈魂や生命が宿つていると見るアニミズム、あるいは自然やそのほかの力じたいを畏敬するアニマティズム、マナイズムと不可分の関係にあつて、そのような傾向は山中の神霊との直接交流をめざす修験道や、山河大地の自然に仏性を見ようとする道元の思想など、日本宗教の基本的な性格をかたちづくっているとする。

これを受けて展開されるのが第Ⅱ部の「タマ・ホトケ・仏と日本人」である。章名からも推測されるとおりこの第Ⅱ部が本書のもっとも中心的な部分であつて、日本の既成仏教教団における僧侶と寺院の役割とその将来像という問題にたいしてまことに誠実かつ説得的な議論が展開される。すなわち、日本仏教

の僧侶は一方では仏教本来の縁起・空思想の伝達者であることが要求され、それと同時に一方では、アニミズム的な霊(タマ)信仰に深く浸った檀信徒の要求にも対応しなければならぬ。種々の調査によれば、檀信徒が僧侶や寺院に期待するものは葬儀と追善といった死者儀礼であるが、彼らがそれをのぞむのは、本山や道場で厳しい修行をしてきた寺院の住職を死者の霊をとりあつかう特別の「力(呪力)」のもちぬしだと信じるからだという。また檀家が家ごとにもつ仏壇は仏像を祀る場という仏教本来の用途を離れ、祖先や死者の霊の依り代である位牌祭祀の場となつてはいるが、それはホトケ(仏)となつた死者と生者とが仏壇を介して感応道交し、そこがあたかも小型の寺となり、仏国土のミニチュアとなるからだという。このように、日本仏教は縁起・空の思想に代表される現世超越的な「仏」志向の側面と、霊(タマ)信仰をベースにした死者(ホトケ)祭祀の側面とからなつており、寺院や僧侶はその二つの領域の結節点に位置していることが指摘される。また面白いことに、そのような両義的なありかたは戒名の構成のうちにも見られるのであつて、そこでは解脱者たる仏弟子の名としての法名と、院号や居士号のような家の位階や死者の地位をあらわす部分とが組み合わされておき、後者は一族の先祖の霊と深くかかわるものだとされる。

以上のような日本仏教の二面性については従来、縁起・空を説き解脱を志向する正統の仏教か、そうした本来のありかたから逸脱墮落した民俗仏教か、という二者択一的理解にとどまりがちであつた。しかし著者の立場からすれば、そういう観念的

で偏つた理解こそが日本仏教のダイナミズムを見失わせたのであつて、今後の日本仏教の再生はそのシンクレティックな両義的性格を積極的に引き受けるところにしかないということになる。その具体的な見通しについて著者は慎重で必ずしも多くを語らないが、それに関連してもちほど再説しよう。

次いで「宗教人類学の構想」と題する第三部では、国際学会の動向においてこれまで一般的であつた「宗教民族学」の名称が「宗教人類学」に切り換えられるようになり、その背景として、従来のような「原始・未開」を対象を限定した宗教研究が行き詰まり、宗教現象の現実がさまざまな形態や要素の複合であるという自明の事実が承認されてきたためであることが示唆される。また「宗教的機能における超越性と実用性」という六八年に発表された論文(おそらくこれは現在われわれが目にするここのでできる著者の文章として)も初期のものだと思われる)もここに収められており、ここではD・G・マンデルバウムが南アジア(インドとスリランカ)の対照的な二種類の宗教職能者としてブラーフマンとシャーマンをとりあげ、おのの果たす宗教的機能を超越的なそれと実用的なそれとに類別したことを手がかりに、この枠組を現実の曹洞宗教団に適用すると何が見えてくるかを論じている。初めに述べた著者の「実践的」な意図が、シャーマニズム研究が本格化する以前のの一貫したモチーフであつたことがわかるとともに、その当初の問題関心が仏教の誕生地インドにおける、ブラーフマンとシャーマンという対照的機能をもつた宗教職能者の関係をめぐるものであつたことが暗示的である。

最後の第IV部では「人と学問」の表題のもとに、タイラーの『原始文化』、フレーザーの『金枝篇』、デュルケームの『宗教生活の原初形態』といった宗教理論上の古典中の古典をとりあげ、その学説上の特質と問題点について簡にして要を得た解説がなされる。シャーマニズムの理論研究でほぼ完璧に練りあげられた厳正的確な叙述スタイルが、このような入門者向けの解説文にも遺憾なく発揮されていることは言うまでもない。

以上各章の内容を大急ぎで眺めてきたが、そこで気づくことの第一は、本書の中心をなす日本仏教再生のテーマが従前の二作よりもさらにいっそう明確となり、「聖と呪力」と「仏と霊の人類学」で予示されていた課題が本書で可能なかぎり答えられたということであろう。まず、本書でのキイ概念となっている「仏―ホトケ―タマ」の三項関係はすでに「仏と霊の人類学」所収の「仏と靈魂のあいだ」で提示されていたものであるし、またその場合の「仏（ホトケ）」概念の両義性と密接な関係にある僧侶の「力（呪力）」については、『聖と呪力』所収の「僧の呪師化と王の祭司化」において古代の天皇やタイ王の聖化の事例に即して検討されていた。言ってみれば、著者の「実践的」な意図をみとすべき準備作業はすでにほぼ完了していたことになろう。そうであれば本書は、いわば先のシャーマニズム理論研究三部作のあとを受け、その応用問題として、著者自身が身を置く仏教教団の喫緊の課題に向き合った三部作の完結編だと考えて大過ないだろう。

とりあえずそう判断したうえで、では本書から読みとれる著者の日本仏教再生のための処方箋の性格と効果について、少し

ばかり感想を述べておきたい。

まず著者は、日本仏教の現状を理念の側からでなく実態の側から見ることを要求する。なぜなら、釈尊や祖師の到達した境地の高みから仏教界の現状を眺めていかに嘆いたとて、それが何の実効もあらわさないことは今や不動の経験則となっているからだ。「葬式仏教」と貶められつづけてきた近代日本仏教の、まずは掛け値のない実情を直視することから始めねばならないということである。では「葬式仏教」の本質は何か。なるほど僧侶が死者儀礼に関与するのは決して日本仏教だけではない。南方仏教でも僧が葬送にかかわるが、しかし彼らのかかわりかたは死者が輪廻転生において善処に再生するための手助けであって、日本の僧のように直接死者を「成仏」させるのではない。死者の「成仏」という観念は中国・朝鮮の仏教にすらない日本独特の現象だとされる。そういう特異な現象を生み出したのは、日本では僧に特別の「力」呪力（Power）を認める宗教伝統があるからであって、そうした力を民衆に感じさせるのは、僧が本山や道場に長期間籠って厳しい修行を行ない、一般の人とは別格の「異形の人」「力ある人」になるからだとする（一三二頁以下）。

霊的なものにかかわる威力こそが宗教の根源をなすとの見方に立って、その直接的な形態を内外のシャーマンの活動に見てきた著者が、葬儀と追善をとおして死者の「成仏」を可能とする日本の僧侶の威力に注目するのは自然である。しかし、厳しい修行に裏打ちされた出家者のカリスマ的な験力だけに仏教の再生がかかっているとするのであれば、それは新（々）宗教のあ



りふれた超能力志向と異なるところは無い。身も蓋もなく言えば、それは既成教団の「新宗教化」にすぎない。むろんのこと、著者の真意はそこにはない。

先に一言したとおり、著者の見るところ日本仏教における「仏（ホトケ）」概念の特徴は、民俗仏教的には死者の霊（タマ）の浄化したものとしてのホトケと、教義的には縁起・空の真理を体得した覚者としての仏という、本来むすびつくはずのない存在が「仏（ホトケ）」の語を介して結合されているところにある。そこに著者は「仏（ホトケ）」の両義性を見、それを「仏↓ホトケ↑タマ」というようにモデル化する（一四四頁）。これを仏教の民俗宗教への妥協と見るか、それとも民俗宗教の吸収と見るかはさておいて、日本仏教の原則的位置づけはこれに尽きよう。

さて、このモデルじたいは前著「仏と霊の人類学」ですでにしめされていた。が、本書で著者はそうした原則的な認識にとどまることなく、それをどのように具体化していくべきかを積極的に提示しようとする。すなわち、これまでの「仏↓ホトケ↑タマ」のモデルは静的な構造をしめすだけであったが、これをもっと動的に考えていかなければならないというのだ。具体的には、「仏↓ホトケ↑タマ」の三項関係を並列的ではなく、「仏↑ホトケ↑タマ」というように上昇的に表現する必要があるとする。しかも、この三項関係とパラレルな意味をもつ「出家↑僧職↑在家」や「本山↑寺院↑家」の相互関係も、「仏↑ホトケ↑タマ」と同様、「出家↑僧職↑在家」「本山↑寺院↑家」のように上昇的になるべきだというのである。なぜなら、

もしそうでなければ、タマがホトケになる死者霊の浄化も、ホトケが仏になる祖霊化も不可能になるからであり、また道元禅における「仏向上」の道も閉ざされるからだと考えているようである（一五九頁）。

これと同様な発言はじつは他の箇所にも見られるもので、たとえば仏壇信仰の可能性を論じる部分では「わが家のホトケ」のみにこだわる傾向を懸念して、「わが家のホトケ」から「縁起・空の仏」への志向」を言い、「民俗信仰から普遍（世界）宗教への上昇」を示唆している（一七八頁）し、あるいは「葬礼の宗教的意味」を論じる初期の文章においては、「民俗・土着的宗教の伝統」に着目しつつ、「普遍・自覚的宗教の教義」への方向において「葬礼を検討する必要を説く（二一七頁）。

してみると、こうした志向が著者のかなり根強い信念に発していることに思いいたる。もちろん、このようなフレーズだけを抜き出してみれば、その主張は民俗信仰にも一定程度の理解をしめしながら、その蒙昧さを倦まず教導して開祖の境地にまで引き上げようとする常識的な宗門改革者のそれと区別がつかなくなってしまう。

先ほど、著者の真意は既成教団の「新宗教化」にはないと言ったが、だからといって逆に、既成教団の「脱民俗宗教化」にもないことは明らかだろう。著者の選ぶ道は、そんな常識的で平板な道ではない。とはいえ、すすむべき第三の道の具体的ありかたについて、著者はまだ十分に説明しきっていないと思われる。しかし、評者の見るところ、その方向性は本書のなかでかなり明示的にしめされているのではないかと思う。

それは、小此木啓吾氏らによる夫を喪った女性たちの「喪の仕事（モーニング・ワーク）」にかんする日米比較調査に関連しての指摘である。すなわち、突然夫に死なれた女性でも、日本の場合はアメリカに比べて悲哀の感情がおだやかにあらわれ、人前で取り乱したりわめきちらしたりすることも少ないという。これは日本人の場合、配偶者が亡くなってもどこか身近なところに存在しており、たえず生者ととの交流があつて彼の一休感が持続すると感じられるからで、その背景には仏教の来世観のほかに仏壇という死者と生者との交流の場があるからではないかというのである（一五一頁以下、一七五頁以下、「仏と霊の人類学」八九頁以下）。ここで見通されているのは、日本仏教の再生という課題が「新宗教化」か「脱民俗宗教化」かといったような、形式的観念的な選択によつては決して対応できないという眼前の事実にはほかならない。

そこで必要とされているのは教義や理念の純粹さでもなければ、教団の発展拡大に資する宗教的なパワーでもない。それは、配偶者など身近な人間を喪つた人間の心の癒しというすぐれて緊急度の高い「実践的」な技法でなければならず、その技法をささえるものとして、日本仏教独自の来世観や死生観が想像以上の役割を果たしうるということなのだと思う。たぶんそれは、愛するものに死なれた絶望と悲しみを、たんに残されたものの心の問題としてだけ処理するのではなく、むしろ死んでいったものと残されたものの双方をつつみこむような、新しい共生の物語を日本の仏教がどうつくりあげることができるかというにかかっているのではなからうか。厳しい修行をとお

して獲得される僧侶の霊的なパワーがもしあるとして、それももつとも効果的に日本仏教に寄与するのは、シャーマンふうの治療や予言をおしてでないのはもちろん、「成仏」の演出能力によつてでもなく、また著者が期待するような「仏向上」の理想によつてでもはやないだろう。そこで求められるのは、生者と死者のあいだをむすびつける新たな物語を、「解脱」とか「往生」といったような出来合いの形式によることなく、いかに魅力的でパワフルに創出できるかということではないか。

そうした新しい可能性をさぐるうえで、シャーマニズムが内包する経験と想像力の途方もない豊かさが著者によつて活用されることを念願したいと思う。なぜなら、著者が長年接してきた「霊（タマ）信仰」のパワフルなエネルギーを、仏教の「新宗教化」でも「脱民俗宗教化」でもなく、新しい「生者と死者の共生の宗教」としてよみがえらせるためには、著者みずからが位置する「両義的」で「境界的」な場所が何にもまして有効だと信じるからである。

赤田光男著

『日本村落信仰論』

雄山閣出版 一九九五年三月二〇日刊

A5判 六九二頁 一八、〇〇〇円

古賀和則

はじめに

本書の著者は、歴史民俗学的手法によって近畿及び西南日本を中心とする村落社会のインテンシブな調査を精力的に行い、村落をフィールドとする宗教研究に貴重な文献を提供してきた。著者の視野は広いが、焦点は「ムラ、イエ、カミ、ホトケの世界」(六八一頁。以下、文中の頁数は本書のものである。)に合わされている。本書は、とくに氏神と先祖をめぐるものであり、一八八一年から一九九四年までに発表した二七論文と新稿一篇を収載している。したがって、全編にわたって論点の一貫性はうかがえるが、論文間の論旨の展開をたどるのに苦勞する面がある。しかし、既著に変わらぬ、資料的価値が高く、また歯切れよい解釈で刺激的な文献となっている。

一 本書の概要

本書の包括的なキー・ワードは、村落信仰である。著者は、アプローチする村落の精神生活の領域に対して従来の民間信

仰、庶民信仰、民俗宗教という用語を当てるのは不十分という。著者によれば、村落の信仰は、村落構造と不即不離の関係にあるから、両者の相互交渉の世界を総体としてとらえる必要があるという。村落信仰という用語は、この意味での関係の総体としての信仰を表示しているのである。

著者の村落信仰分析の手法を大まかに図式化すれば、信仰レベルと村落構造レベルの二つのレベルを平行させたのちに合流させ、両レベルの関連性の視点から解釈を加えることになる。本書において取り上げられる信仰レベルは氏神信仰と先祖信仰、村落構造レベルは血縁的・同族型村落と地縁的・村組(講組)型村落に集約される。こうして、同族型村落には同族型村落特有の氏神と先祖の信仰があり、村組型村落には村組型村落特有の氏神と先祖の信仰があるという命題が諸論文に通底するのである。さらに、この共時的な関係が通時的に構想され、信仰レベルの変遷が村落構造レベルの変遷によって解釈されていく。

ここで本書の概要を紹介しておこう。本書は、以下の構成になっている。

- 序論 村落信仰の研究の視角
- 第一編 村落構造と家の民俗世界
- 第二編 宮座の組織と神事
- 第三編 先祖信仰と霊場
- 第四編 カミとホトケの歳時習俗
- 第五編 南島の葬墓制と先祖信仰
- 結語 氏神と先祖をめぐる村落信仰

この構成のもとに諸論文が収載されているが、ここでは本書の基本的な関係枠である信仰と村落構造の関係づけをたどるところにする。

第一編は、もっぱら村落構造に関する論考であり、村落構造の多様性とその由来を探っている。著者は、村落の由来、村落における諸結合・諸集団を概観した上で、同族型村落と村組（講組）型村落という有名な村落の二類型を実例に照らして説明し、本書においてこの類型区分を採用する。そして、東北日本に同族制、親方子方制、大家族制というタテ型社会、西南日本に村組制、年齢階梯制、隠居制というヨコ型社会が多いこと、そして、こうした地域差成立の要因は、中世の東の在地領主制と西の均分名主制という相異が一因として考えられると指摘している。

第二編は、近畿地方にみられる氏神祭礼組織としての宮座に関する諸論考である。本書では、水平的・平等的な村座的な宮座組織がある村落に村組型的な特質があることを指摘し、さらに宮座の成立過程を推論する。著者があげる宮座成立の要因は、近畿村落では中世に均分名主制による地縁社会ができあがっており、この流れを受けて一三世紀末期には惣村結合という村落自治の目ざめが生じ、村落の特権層を中心にまず村の株座が発生したこと、それが全戸開放型の村座へと発展していくこと、また近畿地方には神道、仏教の思想が受容される条件が広く行き渡っており、これらの既成宗教が宮座の発生や展開に大きな影響をしたこと、さらに都市の商工業座の影響が農村にも浸透して少なからず座の発生に刺激を与えたことなどである。

第三編は、祭場を指標として先祖信仰の変遷をたどる諸論考である。いささか錯綜する面があるが、主調は、古くは葬地を祭場としていたところ、村落社会の拡充と宗教者の働きによって葬地に忌穢観が発生し、両墓制も成立したとするものである。まず葬地を祭場とする事例を紹介して、血縁集団では遺体ないし遺骨のそばで死者霊を祭るいわば単墓制的な祭り方があったという。やがて埋葬地は遠ざけられることになるが、著者は、その原因として次のように述べている。たとえば、共同体に非血縁者が参加することによって、埋葬地をケガレの場所として忌避するようになった（三三四頁）。また、他界観の未熟な時代においては、死体も死霊も村内で葬祭したが、他界観が次第にふくらんでくると村外の身近な霊山へ死霊も行くという考えになったと他界観の拡大発展の面からもとらえている。そして、他界が村内から村外へ、それも遠方へと離れていく過程は、村内の共同体規制が強靱になり、「生」の論理で「死」を村外へ追いやり、またそれを吸引、受容する霊場が村外に確立したことと相関性を有すと説明している（三七六頁）。また、両墓制と単墓制の分岐は、村のお家事情といわざるを得ないとする。そのお家事情とは、仏教関与の濃淡差、両墓制を採用するか否かの村の意志（これはおそらく村のリーダー達の意志が強く働く）、建塔知識の伝来当初の村の葬法（土葬か火葬）などに求められる（四七四頁）としている。

第四編は、年中行事に関する小論が収載されているが、信仰と村落構造の関係との関連性は直接はみられない。

第五編は、南島の葬制、墓祭り先祖信仰についての報告で

ある。調査地は、与論島、伊平屋島、瀬底島、石垣島、与那国島、伊計島、平安座島、宮古島にわたり、詳細なモノグラフとなっている。南方の洗骨改葬墓制を調査研究する著者の主な目的は、両墓制との関連の有無を探ることであったが、著者は、南島の洗骨改葬習俗は両墓制とは関係ないとし、両墓制は仏教者の指導のもと死者の靈魂供養の施設としての石塔が埋墓とは別地に建立されて発生したと推定している（六七九頁）。また、著者は、宮古島の御嶽の草創由来を検討している。著者は、一方で御嶽の性質を葬所的御嶽と非葬所的御嶽の二類型に区分し、他方で年代を血縁社会、過渡期、地縁社会の三つの社会の類型に区分し、この類型に御嶽の類型を配置する。まず、血縁社会では門中の始祖など門中村落の救世主などを祀る葬地型御嶽やその垂流あるいは彼らの居所が神格化された御嶽が草創され、先祖を子孫が祭祀する先祖信仰が典型的に展開し、御嶽は祖霊祭場として機能し、まさに血縁氏神としての御嶽は先祖神と認識されるという。ついで、地縁社会になると、按司などの地域支配者の権威を絶対化するために、御嶽神を天神系、海神系に結びつけて祭祀するようになるという（六六九頁）。

最後の結語では、本書の集約が次のようになされる。「氏神と先祖をめぐる村落信仰について論じてきたわけであるが、最後に両者の相関性についてまとめたい。すなわち、族縁社会において氏神は先祖であり、氏神社は祖霊祭場であった。地縁社会になると氏神は変質して先祖ではなくなり、地縁神としての産土神、鎮守神となり、とくに中世後期の惣村結合の時期にその度合を増し、産土社、鎮守社で宮座が行なわれるようにな

り、五穀豊饒の祭りが展開し、祖霊信仰の場はこの頃に発生した寺堂や惣供養碑に移行し、近世には仏壇、位牌、石塔へとその系譜が引き継がれていく。仏教の民間土着によって氏神は大きく変容し、族縁氏神の保持していたホトケ性とカミ性の内の、ホトケ性を寺が継承し、地縁氏神社はカミ性を中心に据えて新生面を開くことになったといえよう。仏教の稀薄な南島において、門中御嶽は祖霊祭場として機能していた族縁氏神社の古俗性を今日に伝えるものである。すなわち、テラとミヤの性格を具有するものとなっている」（六八〇頁）。

## 二 若干のコメント

さて、本書の関心が基本的に歴史にあることはいうまでもない。本書では、宗教事象の変遷をめぐる興味深い論題に関して、歯切れのよい解釈が提示されている。たとえば、右の結語に引用した氏神の解釈がそうであるが、そのほかにも宮座における株座と村座、単墓制と両墓制、埋葬地に対する忌穢觀念の発生、洗骨改葬墓制と両墓制の関係などである。ただし、評者は、これらの論点を吟味する任ではない。ここでは、村落をフィールドとして、共時的に社会組織と家族との関係において宗教を尋ねている立場から若干のコメントを加えさせていたたく。

まず、村落構造の分類に関するものである。現実の村落は一定の空間に共住する家々によって構成されるものであるから、村落には家々の結合の契機として血縁と地縁の両方が存在するはずである。（もちろん、その他の結合の契機があるが、こ

では、本書に即して二者を取り上げる。)血縁と地縁は、対立する場合もあるが、それ自体として排他的なものではない。村組型村落内に血縁的結合が、同族型村落内に地縁的結合が存在することは一般的である。血縁的結合のない村組型村落、あるいは地縁的結合のない同族型村落は、皆無とはいえないにしても希少であろう。このように実際は公的、私的に多様な結合契機が存在する村落をその特質から類型的に分類するわけだが、見てきたように本書は、村落類型として、血縁的で垂直的・階層的な同族型と地縁的で水平的・平等的な村組型の二類型を採用している。著者は、村落の実情が複雑であつて種々の論議があることは承知したうえで、マクロな議論のためにこの二類型を採用したものと考えられる。

ところで、著者は、村組を一村落内の地縁集団とした上で、「近世幕藩体制においては、典型的なムラ組の活動がみられた。藩制村Ⅱ村落共同体というのは実は表面的なものであり、村落を支える最も重要な組織単位はムラ組であつた。」(四五頁)という。ここで二つの点に言及したい。一つは、村落構造類型の指標の問題である。評者は、村落の特質を類型化するならば、とりあえず村落の生活場面において作動する結合に注目するであろう。村落にめぐらされた多様な結合のうち、全体的にもっとも濃厚に作動するものは何かという視点である。近畿の村落が、それぞれ個性があるにしても、フラットな村組をもって基本的単位としているのは評者のわずかな観察でも確認できた。しかし、親族的結合も存在し、村落生活の一定領域を占めていることが多い。ただし、その領域は葬儀など私的な領域

に限られている。評者が村組的村落という場合、村落の組織と運営が村組の組織と運営のフラットな原理と同じ原理によってなされていることを意味している。

著者は、水平的・平等的な家連合の村落に対して一般的に用いられる「講組」ではなく「村組」という語を用いているが、あるいは、ここに著者の主張があるのかもしれない。つまり、著者は、村組型村落を村組という地縁集団の塊の集合として、いわば形態的にとらえているのであろう。確かにこの形態的にとらえる立場は、同族型村落を同族的集団の塊の集合としてとらえるとならえ方に合致する。しかし、公的、私的な多様な結合が動的に作動している村落の実情を形態的な側面からとらえることができるのであろうか。

二つ目のコメントは、右の延長にあるが、表面的とされる村落がどうして産土神的氏神に家々を組織しえたのかという疑問である。もちろん、表面的という意味を実質的でなく名目的であると理解してのことである。評者は、宮崎県都城盆地の中で村落が作動する場面が極端に少ない集落Ⅱ行政単位を訪ねたことがある。それらの集落では、村組的「組」が生活活動の単位であり、村落全体が作動する場面は、わずかな行政的な面にすぎない。その集落には産土神的氏神が鎮座しており、各戸は毎年経費を支出している。しかし、その神社が村の「氏神」であるという意識は住民には上らないのである。産土神的氏神祭祀組織が実質的に結成されていることは、村落レベルの結合が表面的ではなく、実質的であり、かつ鈴木榮太郎のいう「精神」を表明するものであろう。村落においては、形態的には複数の

村組の連合とみられても、村落レベルに一定の統一性があるであろう。産土神的氏神祭祀が依拠し、表象するのはこの村落レベルの結合である。産土神的氏神祭祀は、全体としての村落の事象であり、表象であるという意味でムラゴトの一環であるから、その処理は、ムラゴト処理機制の形態に対応するであろう。こうして、各々の氏神祭祀の組織と運営は、多かれ少なかれ村落の類型に類似したものとなるはずである。著者が指摘するように村座の宮座が村組型村落に対応するのは、村組型的にフラットに構成された村落がムラゴトとしての氏神祭祀を村落の構成原理に沿って処理したからである。いいかえると、村落の形態が宮座の形態を求めたのである。

右のコメントは、評者が著者の諸著作を手引きの一つとしながら歩いた滋賀県の村落のなかで浮かんできた村落と宗教の関係のイメージである。信仰と村落構造の関係としては、村落構造→信仰のベクトルである。しかし、全く矛盾するベクトルで恐縮であるが、信仰→村落構造の方向、すなわち信仰の形態が村落の形態の鑄型となったという視点もありえるのではないかと思うことがある。客観的なデータを持たないが、たとえば、一定の範囲内の村落間で村落構造レベルと祭祀組織レベルを比較すると、祭祀組織の類似性が高いように思われる。そのことは、祭祀組織に自律的なパターンがある可能性をうかがわせる。祭祀は伝播するものである。また、近畿に見られた旧郷内の複数の村落の協同祭祀である郷祭り型の神社祭祀は、村落が内発的に結成したというよりも外発的に組織された側面を推測させる。仮にそうだとすると、もたらされた祭祀組織の原理が

村落組織に沈殿することもありえたのではないだろうか。

著者の目指す村落構造と信仰の相互交渉の世界の総体としての村落信仰へのアプローチは魅力的である。しかし、本書の諸論文にみられる関係性は、ほとんどが村落構造→信仰の方向であり、信仰→村落構造の方向は僅少のようである。たしかに信仰は、精神的なものであるから、信仰→村落構造の方向を論じる資料を、とくに歴史の場面で得るのは困難なのであろう。だからこそ、一層魅力的であるのだが。今後の展開を心待ちするものである。とはいえ、いずれにしても本書が村落社会、とりわけ西南日本における宗教の研究にとつて貴重な文献であることはちがいない。

## 会報

### ○選挙管理委員会

日時 平成八年七月六日(土) 一三時～一四時一五分

場所 國學院大学常盤松二号館大会議室

出席者 阿部美哉、石田慶和、上田閑照、金井新二、木村清

孝、佐々木宏幹、島園進、鈴木範久、田丸徳善、長

谷正當、華園聰鷹、堀越知巳、渡邊寶陽

### 議事

一、会長選挙第一次投票開票

#### 開票結果

有権者数 二二三

投票者数 九九 (投票率四二・五%)

有効投票者数 九九

有効投票数 二八四

白票 三

無効票 一〇

有効投票の内訳は次の通りである。

金井新二(二三票)、井門富二夫・上田閑照・藤田富雄

(三二票)、宮家準(一二票)、島園進(一一票)、阿部美

哉・荒木美智雄・石田慶和・植田重雄(九票)、小山宙

丸・中村廣治郎(七票)、以下略

同票の井門・上田・藤田の三氏は、会則細則・選出内規に

従い、年長順に二名を会長候補者とした。

その結果、井門富二夫、金井新二、藤田富雄(五十音順)

の三氏を第二次投票の候補者とする事が決定した。

一、第二次投票有権者資格認定

一七五四名が有権者として認められた。

### ○常務理事会

日時 平成八年七月六日(土) 一三時一五分～一四時四五分

場所 國學院大学常盤松二号館大会議室

出席者 阿部美哉、石田慶和、上田閑照、金井新二、木村清

孝、佐々木宏幹、島園進、鈴木範久、田丸徳善、長

谷正當、華園聰鷹、堀越知巳、渡邊寶陽

### 議事

一、科学研究費補助金の審査委員候補者について

これまで第一段審査にあたっていた藤本浄彦氏の任期終了

にともない、継続委員を含め、渡邊寶陽、坂井信生、洗

建、宮田登の四氏を、また第二段として鈴木範久、華園聰

鷹の両氏をそれぞれ新たに審査委員候補者として推薦する

こととした。

### ○理事会

日時 平成八年七月六日(土) 一三時三〇分～一六時三〇分

場所 國學院大学常盤松二号館大会議室

出席者 安蘇谷正彦、阿部美哉、石田慶和、市川裕、井上順

孝、上田閑照、加藤智見、金井新二、鎌田純一、木

村清孝、佐々木宏幹、島園進、鈴木範久、谷口茂、



議事

田丸徳善、西山茂、長谷正當、華園聰麿、堀越知巳、間瀬啓允、David Reid、渡邊寶陽、(國學院大學) 石井研士

議事

出席者 石井研士、市川裕、岩本一夫、棚次正和、星川啓慈、渡辺和子、薄井篤子、田丸徳善

一、刊行報告

一、第五回学術大会発表者の承認  
開催校が準備したプログラムの原案を検討し、二八九名の個人研究発表を承認した。

第七〇巻第一輯(三〇八号)〔特集：癒しと救い〕掲載本数は論文七本、書評一本。

一、編集方針

一、新入会員について  
別記四九人の入会が承認された。

第七〇巻第三輯(三一〇号)以降の投稿論文に対する査読者を決定し、書評本および評者候補を選定した。  
第七一卷第一輯(三一二号)〔特集：沖繩の宗教〕の執筆候補者を決定した。

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 平成八年七月一三日(土)一三時～一四時三〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 洗建、江島恵教、芹川博通、藺田坦、中村恭子、宮田元

議事

一、委員長の選出

互選により洗建氏を委員長に選出した。

一、審査について

候補作品について論議し、分担(主査・副主査・副査)ならびに審査日程等を決定した。

一、今後の運営

書評と紹介は、書評論文のようなものから紹介に重点をおいたものまであるが、評者に一任し査読はしないことを確認した。また、余白を減らすため追込み印刷にしてみることにした。ネイティブスピーカーによる英文要旨のチェックについては、単なる校正と内容のチェックに分けて考え、ケースバイケースで対応する。その他、寄贈本等の整理方法についても論議がなされた。

○『宗教研究』編集委員会

日時 平成八年七月二七日(土)一五時～一八時三〇分

場所 学士会館本郷分館

○選挙管理委員会

日時 平成八年九月七日(土)一三時三〇分～一五時

場所 國學院大学常盤松二号館第二会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、井門富二夫、石田慶和、上田閑照、江島恵教、金井新一、佐々木宏幹、島藺

議 事

進、鈴木範久、田丸徳善、中村廣治郎、藤井正雄、堀越知巳

一、会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者数 一七五四

投票者数 四六七 (投票率二六・六%)

有効投票者数 四六一

無効投票者数 六

有効投票数 四五六

白票 三

無効票 二

有効投票の内訳は次の通りである。

井門富二夫 二一〇票

藤田富雄 一三九票

金井新二 一〇七票

となり、井門富二夫氏が会長当選者に決定した。



○日本学術会議哲学研連主催のシンポジウムが下記の日程で開かれます。

日時 平成八年二月一〇日(火)一三時三〇分  
場所 日本学術会議大会議室  
テーマ 「ところ」

執筆者紹介(執筆順)

藤原 聖子	日本学術振興会特別研究員
木村 武史	シカゴ大学大学院
三橋 正	青山学院女子短期大学非常勤講師
養輪 顕量	東方研究会専任研究員
大谷 正幸	立正大学大学院
田丸 徳善	大正大学教授
ヤン・ヴァン	ブラフト 南山大学名誉教授
松井 吉康	元ミュンヘン大学講師
青山 玄	南山大学教授
野村 文子	川村短期大学助教授
吉津 宜英	駒澤大学教授
櫻井 義秀	北海道大学助教授
平野 孝國	新潟大学名誉教授
八重樫直比古	ノートルダム清心女子大学教授
小野善一郎	國學院大学大学院特別研究生
伊藤 辰典	東北大学大学院
中村 生雄	大阪大学教授
古賀 和則	龍谷大学助教授

# Jikigyō Miroku and *Ichiji fusetsu no maki*

Masayuki ŌTANI

Jikigyō Miroku (1671-1733) was an ascetic in a faith surrounding Mt. Fuji who killed himself by fasting on Mt. Fuji. After his death, faith in Jikigyō grew into a religion called Fujikō whose members ritually climbed Mt. Fuji. However, Fujikō did not well reflect the thought of Jikigyō and, as a result, although Fujikō was prosperous in the Edo period, Jikigyō as an ascetic who preached ethical practice has gone largely misunderstood. Among his works, the *Ichiji fusetsu no maki* is important while containing difficult and radical passages. It is very helpful for understanding his thought. This paper is a study of Jikigyō based on *Ichiji fusetsu no maki*.

New Classes in the Membership of Eizon's  
Denomination: Gonji (近事), Gonjū (近住),  
Gyōdōshami (形同沙彌), and Hōdōshami (法同沙彌)

Kenryo MINOWA

Gonji, Gonjū, Gyōdōshami, and Hōdōshami are new classes in Eizon's denomination. We can find the terms Gonji and Gonjū in the *Ê p'i ta mo chū shē lun* (阿毘達磨俱舍論) translated by Hsüan Tsang (玄奘) and the terms Gyōdōshami and Hōdōshami in the *Hsing shih ch'ao tzū ch'ih chi* (行事鈔資持記) written by the Rev. Yüan Chao (元照) in the Sung Dynasty. We can clarify that the latter text was brought to Japan by the Rev. Shunjō (俊苒) and brought by the Rev. Kainyo (戒如) to Nara.

We can find the above terms in the *Kanjin gakushōki* (感身学正記) and the *Jubosatsukai deshī kyōmyō* (授菩薩戒弟子交名) and other texts such that there is no doubt that Eizon used those terms. We know that Gonji is the name of the lay Buddhist who follow the Five Precepts and that Gonjū are those who follow the Eight Precepts. Gyōdōshami is one who follows the ten major precepts found in the *Fên wang ching* (梵網經) and that the Hōdōshami is the novice who observes the Ten Precepts. The difference between the Gonjū and the Gyōdōshami is determined by whether the head is shaved or not. Furthermore, probably the Gyōdōshami is expected to observe the ten major precepts of *Fên wang ching*, while the Gonjū is not.

In Eizon's denomination, the Gonjū becomes an upper class to the Gonji, which is contrary to the *Chū shē lun* because the Gonjū is expected to observe the Eight Precepts always and as long as he is alive. The contents of the Eight Precepts are also changed and they contain some of the minor precepts of the *Fên wang ching* which are regulated by Eizon. The precepts of the Gonji, Gonjū, Gyōdōshami, and Hōdōshami are found in the *Tsūju konma* (通受羯磨).

There are old manuscripts which bear the old style of Eizon's denomination's ordinations in the Saidaiji Temple, and it is from them that we learn some of the details of their classes.

# Religious Activities and their Peculiarity in the Insei Period (院政期), the Last Heian Period: The Turning Point from Ancient to Medieval in the History of Japanese Religion

Tadashi MITSUHASHI

The Insei Period, the last Heian Period, is the turning point from ancient to medieval and is also regarded as one of the most important ages in the history of Japanese religion. During this age, people became able to express their religious beliefs rather freely and deepen their dependence on religionists in each religion, Shintoism, Buddhism, and Onmyōdō (陰陽道), to which they had turned on occasion. Religionists also began their professional actions to obtain the faithful and thereby became independent of the nation. Their activities produced numerous kinds of medieval religious phenomena, such as new esoteric rites (密教修法, 陰陽道祭祀), explanation of gods concerning Buddhist objects of worship (本地垂迹説), counterfeit books of doubtful authorship produced by those who pretended to be famous religionists in order to express his own religious faith (宗教的偽書), and novel religious thoughts which were attracting the faithful like the New Kamakura Buddhism (鎌倉新仏教). We can say, therefore, that the Insei Period was the period in which “religious identity” was first formed in Japan.

# On “Mother Earth”: An Historical-Religious Interpretation of a Hode’nosaunee (Iroquois) Myth

Takeshi KIMURA

Sam D. Gill, an American scholar of Native American religions, states in his controversial book entitled *Mother Earth, An American Story*, that the native notion of Mother Earth originated from the Euro-American imagination concerning the otherness of natives and is, therefore, not indigenous. I examine the scholarly background of his argument and discuss its difficulties. By using a Hode’nosaunee (Iroquois) myth narrated by the Seneca chief, John A. Gibson, to J. N. B. Hewitt, an ethnologist at the Smithsonian Institute in 1900, I examine the history of the text of this myth and interpret the religious meanings of the “Mother Earth” of this myth. I focus my examination on the mythic and religious meanings of “earth” and on genealogical analysis of the mythic beings to find out the kinship-significance of “Mother Earth.” I conclude that the Hode’-nosaunee’s notion of “Mother Earth” is indigenous and not borrowed from Euro-Americans.



# Practice as a Criterion of a True Religious Experience : A Comparison between J. Edwards and L. Wittgenstein

Satoko FUJIWARA

How can we identify an experience as a true religious experience (or, as a less normative question in the study of religion, how can we tell that religious experience A and religious experience B are the same) ? There are two kinds of popular answer to this question : ① by examining visions (or other subjective features such as senses, brain waves) during an experience, and/or miracles performed after the experience ; ② by examining practices after an experience. These two positions have often been considered as reflecting the dichotomy of irrationalism (supernaturalism) and moralism. As a representative of position ②, Jonathan Edwards regards saintly practices as the most reliable criteria of religious experience mainly because one's experience itself is hidden from others. In contrast to this, from a late Wittgensteinian perspective, the two positions correspond to those of epistemology (and of the theory of language). Position ① is based on a mind-body dualism (and a correspondence theory of language). The way Edwards rejects position ① shows that he is also bound to this epistemological assumption. Wittgenstein reformulates position ② by criticizing the assumption shared both by position ① and by the existing (Edwardsian) position ②. This article clarifies the differences between the Wittgensteinian and the Edwardsian concept of practice through rectifying Wayne Proudfoot's recent interpretation of the Edwardsian theory of religious experience.