

## 牛頭天王信仰について

——神仏習合の一類型とその発端——

上田賢治

神道信仰は日本人の歴史と共に古く、神道者はそれが日本文化の根底に今日も猶生きて働き続けていると信じているが、尠くとも神道が宗教としてその体系を整えたのは、四十代天武天皇から四十一代持統天皇の時代（六七三〜六九七）を下る事はないと言つて良い筈である。それはこの時代に、天皇即位大嘗の儀礼が公式に開始され、伊勢神宮式年遷宮の制度が定められ、太政官に対する神祇官が設けられて、国家的なレベルに於ける神祇祭祀の制度も確立されたばかりでは無く、『古事記』『日本書紀』という神道にとつての古典中の古典がその編纂を開始されているからである。そしてこの時から、神社神道と民俗神道とが、相関連しながらも、別個の道を歩む事になったと考えられる。かつ今日、神社神道がその在るべき姿を問題とする時、その原型とされるのは、この時代の神道であると言つてよいように思われる。しかし他方仏教は、既に二十九代欽明天皇の十三年（五五二）に、援軍を求め手立てとして百済王から、丈六の金銅仏に経巻を添えた形で献上されており、我が国での公的な第一歩を踏み出していた。当時の神仏関係を筆者は神本仏従の時代と称しているが、それは仏が隣国の神の名において理解されてい

たからに他ならない。その後、蘇我氏出自の第三十一代用明天皇（五八六）の時代に仏教は初めて宮廷に入り、第三十三代推古天皇の御代に日本人としては初めて本格的に仏教を理解しておられたと考えられる聖徳太子によって、仏教が国教の地位を得（五九四）、神儒仏鼎立の時代が開始された。しかし幸か不幸か奈良時代に入つて、尼天皇として重祚された第四十八代称徳天皇が、その即位宣命（七六四）において仏に仕える事を天皇第一義の爲事と宣言せられた事から、神仏関係は当初の在り方を逆転して、仏本神従の時代に入る事となつた。更に神道にとつて不幸なことには、平安時代に神仏は習合の時代を迎える事となる。その理論的根拠は『法華経』にあると言われるが、筆者はこの事態を次のように受け止めている。即ち、世界の宗教はその包蔵する真理観によつて凡そ三類型に分類し得るが、その一つは、相対的な現実存在世界を超越するところに唯一絶対の真理を求める発想の在り方で、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教がこの類型に属し、次には超越世界と現実存在世界とを本質的には區別せず、究極の真理は現実存在世界に展開しているとする発想法であり、一即多の原理を真理と観る。ヒンドゥー教・仏教・儒教・道教等がこの類に属し、第三の類型が単純「多」の真理観を示す宗教であり、神道はこの類型に属する。このような真理観理解の立場からすると、平安時代の神道は、その単純多数同時真理観を、大乘仏教の説く一即多の真理観に吸収されたという事に他ならない。それは超越的な唯一絶対の真理を説く宗教に対する場合とは、決定的に異なる両者の同時並立という関係を生み出した。それが一即多真理観の側に存在していた本地垂迹の論であつた事は申すまでもない。しかし真理の普遍性を説く仏教は有限な個別性を超越するところに救いを観ているが、神道は個別性の中に存在の価値を観る信仰である。そこには根本的な矛盾が内在していると言わなければならぬであろう。この様な観点からすれば、神仏の習合は、神道にとつて自殺行為であつたと言わなければならぬ

い。このような神学の立場に立つ筆者にとつて、平安以降明治維新に至る神道の歴史は、歴史神学（キリスト教におけるように、歴史に働く神の御業を明らかにしようと言うのではなく、歴史時代の神学を組織神学の立場から批判的に位置付けようとする意味に於いての歴史神学であるが）を必須の課題とする事になる。筆者はこのような問題意識から、神仏習合に、神道にとつて何らかの必然性、つまり神道信仰の展開として認め得る信仰要因を見出す事が可能であるのかどうかを、問うて見なければならぬと考えている。少なくとも朝廷に於いては、このような時代にあつても、神事と仏事とがなお明確に区別され、常に神事を優先されていた事実が、岡田莊司氏によつて明らかにされているが、『平安時代の国家と祭祀』統群書類従完成会、平成六年）、朝廷から民衆の間にも広く流布した疫神としての牛頭天王信仰の場合、事実は果たしてどうであつたのか。それが本研究の目指す究極の課題なのであり、本論はその出発点に位置する一小論に過ぎない。

### 牛頭天王信仰の発端

牛頭天王信仰の発端は早く平安時代に溯ると考えられており、朝廷及び貴族階層のみに止まらず一般庶民の間にも広く流布され、須佐之男命信仰と習合して疫神鎮祭信仰の主流となり、永く日本人の信仰特性を示す事例の一つとしてその地位を占めて来た。これは神一般論としての神学のみでは無く、個別神格の神学を必須とする神道にとつては、二重の意味に於いて研究の必要に迫られている課題でもある。本論がそうした課題へのある角度からする探求でもある事を忘れてはならない。

さて建速須佐之男命が素戔嗚尊と表記され、牛頭天王の名において神社に奉祀されるようになったのは一体何時

の頃なのか。その発端に関わる伝承を伝えているのは『釈日本紀』（下部兼方撰、一二七四）で、この書には『備後国風土記』に曰くとして、次のような文章を見出す事が出来る。即ち、

疫國、國社昔北海坐志武塔神南海神之女子乎與波比尔坐尔日暮彼所蘇民将来二人<sup>①</sup>在伎兄蘇民将来甚貧窮弟将来富饒屋倉一百在伎爰塔神借宿處惜而不借兄蘇民将来借奉即以粟柄為座以粟飯等饗奉云々既畢出坐後尔經年率八柱子還来天詔久我將奉之為報答曰汝子孫其家在哉止問給蘇民将来答申久已女子與斯婦侍止申即詔久以茅輪令着於腰上隨詔令着即夜尔蘇民與女人二人乎置天皆悉許呂志保呂保志天伎即詔久吾者速須佐雄能神也後世仁疫氣在者汝蘇民将来之子孫止云天以茅輪着腰上詔隨詔令着即家在入者將免止伎詔（『釈日本紀』上、続日本古典全集、昭和五十四年、現代思潮社、二三五—六頁）と。

先ず問題の第一は、神名が牛頭天王では無く武塔神とされているところに在るが、これについては検討を後に譲り、先ずこの伝承が『備後国風土記』に在り、とする点についての問題から考えてみる事にしたい。さて、風土記の撰上令は四十三代元明天皇の和銅六年（七三三）五月と六十代醍醐天皇の延長三年（九二五）十二月の二度に亘つて発令されている。和銅六年の令は次のようなものである。即ち、

畿内七道諸国郡郷名着好字。其郡内所生。銀銅彩色草木禽獸魚虫等物。具録色目。及土地沃瘠。山川原野名号所由。又古老相傳舊聞異事。載于史籍亦宜言上。（『続日本紀』前編、新訂増補国史大系、吉川弘文館、五二頁）と。

『出雲風土記』の撰上が発令後約三十年の天平五年（七三三）の事であるから、この逸文が同時代のものであるとすれば、牛頭天王の名は未だ習合されてはいないとしても、蘇民将来と速須佐雄能神との習合は、奈良時代に始められていたという事になる。しかし若しそれが延長期のものであるとしても、『備後国風土記』逸文は『釈日本



『紀』にのみ伝えられるものであり、しかもこの書が鎌倉時代中期の成立（二七五）である事から考えれば、その信頼度に大きな疑問が残されることは変わりなく、伝承内容についての検討は必須の課題であると言わなければならない。そこで検討の対象となるのは、疫隅國社（エウクノクニノミヤ）である。この社の存否・所在について最初に触れている文献は『神代卷口訣』（忌部正通、一三六七）であると思われるが、深津郡須佐能袁能神社を挙げており、『日本書紀纂疏』（一条兼良、一四五七）も風土記逸文と称する記事を全く疑う事もなく、ただ引用しているに過ぎない。この傾向はその後も変わりなく、江戸期に入ると徳川義直による『神祇宝典』に「備後国風土記二曰」としてその全文を引き、殆ど正史と言って良い扱いを受けるようにさえなっている。しかし疫隅社に触れているのは中川喜雲の『案内者』（寛文二年、一六六二）で、津島祭と共に備後鞆天王祭として紹介される迄は所見が無く、この社についての疑問を露にした最初の文献は、天野信景著の『牛頭天王辨』（宝永元年、一七〇四、群書類従所収）ではないかと思われる。即ち彼は、

意フニ備後國（備後）沼隈郡（沼隈）鞆浦（鞆浦）。有疫隅社。俗云（俗云）鞆天王社。傳云（傳云）。武塔天王。通（通）南海神女（南海神女）。地也。然（然）不載神名式（不載神名式）。則是亦依風土記說。建祠設說者乎。（群書類聚本）

と云うのである。そして彼は亦、

夫牛頭天王之祠。延喜以前建之者多矣。所謂廣峯播州。祇園京師。津島尾州。大寶牛頭近江。等也。然（然）式撰之曰。不載之於神名帳也。若祭（若祭）。素戔嗚尊則朝家豈除之乎。且祇園社無神階者。蓋不我國神故乎。（同前）

という判断を示しており、武塔天王と牛頭天王との間には、その同一性について何の疑いをも挟んではないに拘らず、疫隅社については徹底的に疑いを持っていたと考えられる。しかし平田篤胤より後、天保十年に著わされた

小寺清之の『備後国式内十七座考証』では、神名帳にある深津郡一座小・須佐能袁能神社について、

或説爾、今の品治郡戸手村の天王社、す奈者ち此神社なりといへ里、其説爾、今ハ品治郡の中央なれど、古ハ深津郡な里し故、今も近き岩成村ハ、深津郡なる爾て志るしとい倍り、されど又ある人ハ、岩成ハもと郷名爾て、和名抄爾ハ品治郡爾つけ里、されバこそ、安那郡と品治郡とに者佐まりて帯のごと佐し入多れ、亂レ世の頃より、堺ミ多れ多る奈りといふ、又ある人も、彼天王社の縁記を論ひて、附會爾似多りと物爾かけるを見つ、志かはあ連ど、舊社とミゆ連バ、社記爾備後風土記を引て巨旦将来（蘇民）が古蹟なり、といへるハ佐もあるべし、（神道大系、神社編三十八、四三六頁）

とし、現芦品郡新市町戸手所在の素盞鳴神社であることを論じ、また沼隈郡沼名前神社について、

輒浦爾於者春祇園社こ連なりといふ、（後筆）「相殿爾祭るといふハ違へ連と祇園社なるハ證とす」

祭神ハ中素戔鳴尊、右稲田姫命、左八王子五男三女、社傳爾、祇園と申ハ、山城の八坂郷の祇園爾ならへる（諸国の祇園社ミ奈志か里）爾て、延喜の頃ハ、沼名前社と申奉里しなり、此ゆゑか、當社の神札爾、沼名前疫偶と記し來連りと云、又社記爾疫偶とハ、崇神天皇御宇、國中大疫、人民死亡者大半、於是奉勅祈於當社而然而民悉平癒矣、其後、西道將軍吉備津彦命、見奉疫偶神號云々とあり、郡名今ハヌマクマと唱ふ連ども、もとハ、ヌノクマなり、地名の條爾、和名抄を引てくはしくせり、むか倍ミるべし、神名帳の傍點爾、又ナサキとあるハ、ひがこと奈り、ヌナクマと唱ふべし、（中略）社傳爾祇園社をいふとある方、正しかるべし、（四三八―九頁）

とし、更に備中の疫神社の解説に關連して、蘇民将来・巨旦将来の名に触れ、これは後世真実の名が忘れられた後

に考え出されたものであり、その名の故に実在を疑うのは誤りであるとし、素戔鳴尊についても、この地方に祀られる所縁ある事を説いて、「さればはじ免、此國爾つき給ひて、後爾出雲へ者いゆき給ひしならむか」との見解を示している。

以上に示した通り、若し『新日本紀』に言及された『備後国風土記』逸文が歴史の真実を伝える記録であつたとしても、疫隅社を同定する事は極めて困難なのである。しかしこの社の探求は、近代以降にもなお継続されて来た。ところが学問的に本格的になつたのは、矢張り戦後の事としなければならぬであろう。管見の及ぶところ先ず最も早いのは今井啓一氏の「祇園社の鎮座以前について」(『神道史研究』十の六、昭和三十七年)の論で、「備後国の疫隅社に比定される広島県芦品郡新市町、旧戸手村大字上戸手字天王(略)」に鎮座する旧県社 素戔鳴神社と、鞆ノ祇園といひもと疫隅社なりとも称せられ、いまは福山市に入る同旧沼隅郡鞆町大字後地(略)に鎮座する式内旧国幣小社沼名前神社などに賽したので附記して置く」として、次のような調査結果を述べている。即ち、

上戸手の素戔鳴神社は旧号を江熊牛頭天王社といひ(略)いまも社内の建物に仏臭が残り、現宮司は江熊彰氏(略)延喜の神名式に、備後国十七座並小 深津郡一座小須佐能袁能神社を載せ、これを当素戔鳴神社なりとし、現に社頭にも特に式内社と標石を建ててゐる。(八〇頁)と、

ところが、式によれば須佐能袁能神社は深津郡で、『神代卷口訣』も早くこれを指摘しており、この神社が旧品治郡に属するところから、鎮座位置については疑義ありとしながらも、しかし結論的にはこの神社以外同国内に於いて他に風土記所載の疫隅社に当てるべき神社が無く、撰式以後に移動したとも見られるとし、「これを疫隅社に当つべきか」としている。そうしてもう一社の鞆の沼名前神社については、「いま祭神を綿津見神とし、これに素戔

鳴尊を配祀している。素尊を配祀するとしているのは明治以降の整理とすべく（八二頁）と述べ、この社が疫隅社と訛称されたのは天野信景の『牛頭天王弁』が最も早く、その見解が『神社啓蒙』や『本朝諸社一覽』にも踏襲され、世に広まったもので、単なる造説に過ぎないとしてこれを斥けている。

次に挙げられるのは岡田米夫氏の「武塔神と蘇民将来の信仰」（『神道研究』六五、六六、昭和四十七年）で、検討対象としては輓の祇園社と呼ばれる福山市鞆町所在・元国幣小社沼名前神社、戸手の祇園社・芦品郡新市町所在・元県社素戔鳴神社と小童の祇園社と称される甲奴郡甲奴町所在・元郷社須佐神社を挙げ、その中で第二の戸手の祇園社が疫隅社であろうとする。その理由は、同社に天文十年八月朔日付「備後国深津郡江熊牛頭天王社」なる銘文を持つ磐がある事、また疫隅の呼称が「葦田川の川（江）の曲りくねった地に鎮まります社といふ意味」であるべき筈であるのに、「江隅」といふべきを、川の氾濫によって疫病の起り易いのを防ぐ信仰から「江」に「疫」の字を宛てて、「江隅」が「疫隅」になった」とし、「古代に繁栄した交通の要地に発生した信仰なるが故に、風土記のうちの特記された」（二四五頁）のだとする理解を示している。<sup>4</sup>

以上の検索によつて、『備後国風土記』にいう疫隅社が、現芦品郡新市町所在の須佐能衰能神社である点、研究者の間でほぼ意見の一致を見ていることは理解されよう。ここで式内社研究会の報告（『式内社調査報告』二十二巻、山陽道、昭和五十五年、五三五頁以降、青野春水氏筆）にも触れて置こう。同書は広島県芦品郡新市町大字戸手所在の須佐能衰能神社について、「社名」の項で、何の疑義をも提示せず「當社はもと疫隅社」とし、「由緒」の項では根拠として徳川義直の『神祇全書』・栗田寛の『神祇志料』を挙げ、更に明治元年に福山藩によつて行われた調査に触れた後、「しかし延喜式神名帳には深津郡須佐能衰能神社とあるので」この神社を無条件に式内社とするわけには



沼名前神社

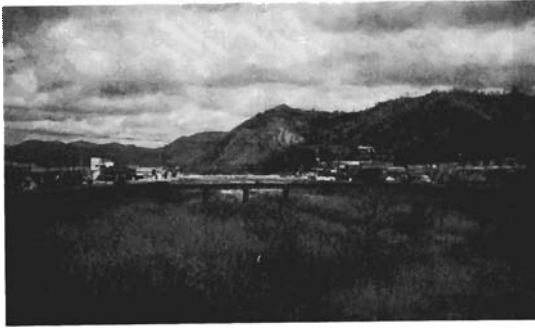
いかないと述べながら、『備陽六郡志』と当社所蔵の聲、及び疫隅が江熊であり、隅が清に通ずる神号であって、当社に葦輪の祭事と蘇民神社が境内社にあることに触れた上、結局、式内社である事を認めている。なお「論社考證」の項では、『福山志料』及び『備後略記』等の史料が市村所在の天神社を想定しているが根拠薄弱であるとし、「現在のところ戸手の素盞鳴神社を式内社とすることが妥当のやうに思はれる」と結んでいる。

因みに、筆者も現地調査の必要を感じて、平成七年の三月、広島県福山市・鞆の浦に鎮座する沼名前神社と同県芦品郡新市町戸手に鎮座の素盞鳴神社に参拝した。前者は福山市からのバスで小一時間、鞆港に臨む海岸脇に位置し、史跡めぐりの一地点に指定されており、近年改築されたと見え、近代コンクリート建築による極めて美麗な社殿を備えていた。神社発行の略記によると、御祭神は大綿津見命と須佐之男命二柱。御由緒書きによれば、「凡そ千七百数十年前、第十四代仲哀天皇の二年に、神功皇后、西国へ御下向の際、此の浦に御寄泊になり、大綿津見命を祀られ、海路の安全を祈られたのが当社のはじまりです。須佐之男命は、普通、祇園さんとも、天王さんともい

われ、各地にまつられています。当地に鎮座の起源年代時は不詳ですが、備後風土記をはじめ、口碑、傳説等によってもその悠久な事がしのべれます。」と述べ、昭和二十一年に神社本庁所属別表神社となった事にも触れているが、疫隅社には言及していない。しかしこの問題は別として、後に広峯神社との関連で検討して見なければならぬ問題に、若し武塔神・牛頭天王の信仰が海外から伝えられたと

すれば、本社のような海に面する神社の場合には、その初伝の可能性が高いだけでは無く、この種の信仰には極めて関係の深い事が考えられ、こうした信仰の性格と伝播とについて或る法則を暗示しているようにも思われる。

他の一社新市町戸手所在の素盞鳴神社は、福山市から福塩線府中行き十駅目の上戸手駅から徒歩十数分、神谷川が芦田川に合流する山裾に位置している。北が小山続き、社殿は東向きで、境内地も広い。本殿左に蘇民神社と抱瘡神社とがあり、右には天満宮が祀られている。神社発行の由来記によれば、御祭神は須佐能袁能尊・稲田比売命・八王子とあり、御由来には、「当社の御創建は延喜式神名帳に記載してある、備後国深津郡一座 須佐能袁能



素盞鳴神社

神社とある、古来より地方にありては著名なる式内の神社なり。当地方は尊との縁故深きところにして当時此の地は穴の海江うきみづの隈をなして、尊が南海への往復にこの辺をたびたび逍遙せられ且又、蘇民将来と尊との神話傳説により蘇民の一族と土俗の人々が尊の御恩徳を景仰し此の地に社を建立しのみ備後の国にもその名が広く知られたる程地方の崇敬を受けていたものと考えられる」と述べ、創建を奈良朝五〇代桓武天皇時代（西暦八〇〇年頃）としている。時代の錯誤はご愛嬌だが、川の

氾濫を考えると、此の地に疫神としての牛頭信仰が流布されるであろう事に、殆ど疑う余地は無いように思われる。因みに岡田米夫氏は、疫隅の隅をクマと読んでいるようであるが、クマは古語「神」を意味するという学説もあり、疫隅神社は直に疫神を祀る神社であった、と考えることも出来る。筆者は寧ろこの考え方を採りたい。参考のために復刻『蘆品郡志』に見える記事の一部を引用しておこう。

由緒不詳 大正三年十一月十四日、郷社に列せらる。創建詳ならざれども、延喜式に、備後国深津郡一座須佐能袁能神社（本村は、昔若成原の一部にて深津郡に属せしといふ）とあり、本地方は素尊との干渉多き所に、當時穴の海灣入、江隈をなし、尊が南海への往復には、此邊を逍遙せられたるべく、彼の蘇民将来の傳説と、本社後方の古墳多き大佐山の景勝とを綜合せば、本社の創立は、蓋し往古にありしなるべし、社傳には醍醐天皇の時の創建とあり、云々と。

そこで次に問題となるのは、所謂『備後国風土記』逸文が、果たして正式に撰定せられた風土記に出典を持つものであるのかどうかという問題である。筆者はこの課題に関心を持ち始めた当初から、根本的にその出現の仕方（疑義を抱いていた。しかし既に述べた通り、歴史時代に於いてこの点に疑いを挟んだのは、天野信景只一人に過ぎない。）<sup>(5)</sup>とところが流石、現代の研究者に至って、漸く真正面からその歴史的信憑性を否定する者の出て来た事は極めて心強い。先ず陰陽道研究者として知られる村山修一氏は、

この備後国疫隅社は、現在広島県芦品郡新市町戸手字江熊にある素戔嗚神社に当たるとみられ、もと京都祇園社の分社としてまつられたものと思われるのみならず、武塔神に素戔嗚尊を習合せしめた点からみても、古風土記の逸文とは考えられず、鎌倉初期の偽作とみるのが妥当であろう。（『日本陰陽道史総説』稿書房、昭和五十六年、

と述べている。この村山氏見解が最初、何時公にされたのかを詳らかにしないが、恐らくそれよりは少し早く、神道史家西田長男氏がより詳しくこの問題を論じている。氏によれば、この問題は早く井上通泰氏によって論ぜられており、「平安時代の末か鎌倉時代の始に作りし物ならむ」とされていた、と言うのである。筆者の不勉強を恥じる意外に途はない。そして西田氏は言う、

思ふに、疫隅国社、即ち江熊牛頭天王社は、そのはじめ京都の祇園社の分社として勧請せられたものであるまいか。(略)小童祇園社は、明らかに斯くの如き分社であつた。その鎮座地である小童保は、周知のやうに、祇園社の最も著名な社領の一であつた。(略)備後国は祇園社の造営料国などにしばしば宛行せしめられてゐるので(略)恐らく江熊もさうした関係にあつて、やがて小童保と同様に本所たる祇園社の分社をいつきまつるやうになり(略)いはゆる国帳社にまで発展するところあつたのであらう。(略)或ひはもとからこの地方の産土神として奉斎されてゐたものを、祇園社との何等かの関係が結ばれるに及んで、新たにその主斎神を祇園牛頭天王などとし、社名をも、疫神たることを標するために、「江熊」「江隈」「江隅」などを「疫隅」に改めたものであるまいかとも想像される。「祇園牛頭天王縁起の諸本」下、「神道史研究」十一の三、十八―十九頁と。

何分、事の発端が信仰について困惑・混乱を極めた中世に在り、直接証拠が皆無に等しい現状から言えば、結論は推測に止まらざるを得ないのも、已むを得ない。従つて、今仮に、筆者の推論としては、所謂『備後国風土記』逸文に言う武塔神伝承は、既に流布してゐたであろう行疫神としての牛頭天王信仰に依拠して造作された伝承であり、須佐之男神と外来神との習合は、寧ろ牛頭天王信仰伝承に始まつたとして置きたい。当然、次なる課題は、直



接この問題の検討に移行する。それは京都祇園社の成立に関わる問題として考察されなければならないが、これにはまた異伝があり、その代表が吉備真備招來說である。

### 吉備真備招來伝承

この伝承の発端は『峯相記』<sup>（みねあひま）</sup>にあり、その言うところは次の通りである。即ち、

廣峯山事利生揭焉、賞罰嚴重間、自他國歩運崇敬事熊野御嚴不劣、萬人道爭參詣結縁爲、是一度詣候以起立根本尋候シカトモ存知シタル者モ候ハズ、空下向麓禪院一宿候、老僧語候、元正天皇御宇靈龜二年吉備大臣入唐十八年、所學十三道、殊陰陽極藝トセリ、聖武天皇御宇天平五年歸朝、當山麓一宿給、爰夢非、現非、貴人出來、我古丹家追出、蘇民爲助浪人成、以來居所未定、唐朝契タリシヲ、憑追來也、云々、則當山奉崇牛頭天皇是也、數年經後、平安城立ラレシ時、東方守護爲祇園荒町勸請奉、云々、恐當社以本社、云々、（神道大系本、播磨國の部「播州峯相記」、一一七頁、一部修正）と。

残念ながら本書は著者不明で、統群書類従には更に仮名書き部分の多い一本が収められており、共にその冒頭では「貞和四年戊子十月十八日播州峯相山鶏足寺參詣」と書き出されているところから、成立の年代は南北朝（二三四八年）南朝後村上、北朝光明天皇、足利尊氏が將軍であった時であることになる。ところが広峯神社社務所発行の「廣峯神社由緒記」（刊年月不明）では、沿革の冒頭に「峯相ノ記」に先立って宝曆十二年（二七六二）成立の『播磨鏡』を挙げ、この書に「崇神天皇の御代に廣峯山に神籬を建て、素盞鳴尊、五十猛命を奉齊しとあるが如く、西暦元年前後と説いている」とした上で、「其後、聖武天皇の御代天平五年（七三三）吉備真備公に勅して、広峯山に大

社殿を造宮、新羅國明神と称し、牛頭天王と名づけられたと述べている」とする。しかし歴史図書社発行（昭和四十四年）の『播磨鏡』では、稿本と称する部に『古事記』に亦曰として、素盞鳴尊が出雲清地の里に留り、「夫より此嶺に鎮座し給ふの時八百万神達毎手に白幣を捧此地に安鎮し給ふ（今白幣峰是也）素盞鳴尊降臨の地成といへ共往古知人なし然而人皇四十四代淨足姬天皇養老元年賀茂氏吉備公入唐其後人皇四十五代豊櫻彦天皇天平五年癸酉鼎朝の時此峰に止る素盞鳴尊の舊跡照徹心胸神光驚き以山を下り船を発し花京に赴（古記曰三月廿五日入京云々）奏此旨忝も綸命を吉備に被下同御宇天平陸年甲戌新殿を経営す」と述べ、最後に「廣嶺牛頭天王三太神八王子御鎮座次第記也」としているのである。

広峯神社の草創は何れにしる、伝承の総てが、吉備真備によつて新しい信仰の確立された事を伝えてゐる点で一致している。従つて先ず吉備真備に関する史実を検証して見る事が第一の手續きとなるであろう。幸いな事に真備については『続日本紀』四十九代光仁天皇宝龜六年冬十月壬戌（二日）の条に詳しい経歴が記録されている。即ち、前右大臣正二位勳二等吉備朝臣眞備薨。右衛士少尉下道朝臣國勝之子也。靈龜二年。年廿二。従使入唐。留學受業。研覽經史。該涉衆藝。我朝學生播名唐國者。唯大臣及朝衡二人而已。天平七年歸朝。授正六位下。拜大學助。高野天皇師之。受礼記及漢書。恩寵甚渥。賜姓吉備朝臣。累遷。七歲中。至從四位上右京大夫兼右衛士督。十一年。式部少輔從五位下藤原廣嗣。与玄昉法師有隙。出為大宰少貳。到任即起兵反。以討玄昉及眞備為名。雖兵敗伏誅。逆魂未息。勝寶二年左降筑前守。俄遷肥前守。勝寶四年為入唐副使。廻日授正四位下。拜大宰大貳。建議創作筑國怡土城。寶字七年。功夫略畢。遷造東大寺長官。八年仲滿謀反。大臣計其必走。分兵遮之。指麾部分甚有籌略。賊遂陷謀中。旬日悉平。以功授從三位勳二等。為參議中衛大將。神護二

年任中納言。俄轉大納言。拜右大臣。授從二位。先是。大學釋奠。其儀未備。大臣依稽禮典。器物始修。礼容可觀。又大藏省雙倉被燒。大臣私更營構。于今存焉。寶龜元年。上啓致仕。優詔不許。唯罷中衛大將。二年累抗啓乞骸骨。許之。薨時年八十一。と、

『続日本紀』によれば、元正天皇靈龜二年（七一六）八月、從四位下多治比真人縣守以下十名が遣唐使に任命されているが、実際に出発したのは翌年の三月以降のようである。そして天平七年夏四月辛亥（廿六日）には入唐留学生從八位下道朝臣眞備、唐禮一百三十卷。太衍曆經一卷。太衍曆立成十二卷。鐵尺一枚。銅律管一部。鐵如方響寫律管聲十二條。樂書要錄十卷。絃纏漆角弓一張。馬上飲水漆角弓一張。露面漆四節角弓一張。射甲箭廿隻。平射箭十隻。を献上したという。直ちに正六位下大學助に叙せられたこと以下の記事はないが、同八年正月に外從五位下に叙せられているから、恐らく真実であろう。しかし順調に見えた彼の航路に異変が起こるのは同十一年では無く十二年で、前記の総括文で言うように、秋八月廿九日、大宰少貳藤原広嗣が表を上つて時政の得失を指し、天地の災異を陳べて、僧正玄昉と右衛士の督であつた眞備とを除けと上奏、九月には叛乱を起こす。しかし同紀平年の記事に據る限り、翌十三年には東宮の学士となり、同十五年、博士・冠二階昇叙、同年春宮大夫、十八年には姓吉備朝臣を賜り、右京の大夫にさえ昇進しているので、直ちに不幸が訪れたのでは無く、それは孝謙二年正月（天平勝宝）の事、從四位上であつた彼が突如筑前守に左降されている。しかし翌三年十一月には入唐の副使となつており、翌年三月に朝拜の事があるから、出発は恐らくその後の事であろう。帰朝したのは同五年十二月七日の事で、「来着益久嶋。自是之後、自益久嶋進発。漂蕩着紀伊国牟漏埜」。とあり、翌六年四月五日に大宰大貳に任ぜられ、翌々日七日に正四位下に昇叙されている。

問題の第一は、『峯相記』には年代の錯誤がある点である。実際には天平七年の帰朝であるのに、これを五年としていること。二度目の帰朝が天平勝宝五年であることと混同しているのであるか？ これは矢張り重要な意味を持つように思われる。同記によれば、当時、神社には知る人なしというのであるから、このような伝承が一般化されていたとは考えられない。しかも話をしたのは山麓の僧侶である。第二の問題点は、真備が『峯相記』の言うように、果たして陰陽道を極めた学者であったのだろうかという点にある。確かに初回帰朝の際、出発が二十二歳で留唐足掛け二十年、既に四十歳代に入っており、礼・曆・楽に関する多くの書を持ち帰り、大学助として聖武天皇の皇女・阿倍内親王（後の孝謙・称徳天皇）にお仕えしているのである。峯相記が言うように、或いは陰陽道に秀でた才能を持っていたのかも知れない。しかしそれが事実だとすれば、そうした知識の求められていた時代、正史にその事が何一つ触れられていないのは何故であろうか？ 僅かにその可能性を思わせるのは、藤原の広嗣が何を以て彼を君側の奸としたかである。筑前左降以前、彼は既に右京大夫に任じられており、二度目の渡唐帰朝以後は、専ら九州の地防護に中心的役割を演じているのである。特に晩年に於いては、安祿山の乱に備えてである。政治と軍事に於いてこそ功が大きかったと言えるのではないだろうか。彼が唐から帰朝の際、播磨の広峯に一泊して奇瑞を見たとする伝承については、初回帰朝が『峯相記』の言う天平五年では無く七年であり、彼が単独行動を執り得る身分であったかどうか先ず疑われる。二度目の遣唐副使であった時にはその可能性が考えられないではないが、『続日本紀』には次のような記事が在る。即ち、

入唐副使從四位上吉備朝臣眞備船。以去年十二月七日。來着益久嶋。自是之後。自益久嶋進發。漂蕩着紀伊国牟漏埼。と、

これでは播磨に寄り道することは有り得なかつたであろう。しかも最も広く祇園の牛頭天王信仰を普及するのに役割を果たしたと思われる『伊呂波字類抄』（長寛二年、一一六四）の直後、『梁塵秘抄』（嘉応元年、一一六九）に次のような記事を見る事が出来る。

関より西なる軍神、一品中山安藝なる厳島、備中なる吉備津宮、播磨に廣峯惣三所、云々（日本古典全集『上代歌謡集』巻第二、一五七頁）と。

これではとても、『峯相記』の言うところを、歴史事実として認める事は出来ないであろう。

第二の問題は、『峯相記』に牛頭天王の呼称が用いられているという点にある。『備後国風土記』逸文では武塔神なのであるが、牛頭天王の呼称は一体何時頃から用いられるようになったのであろうか？ これは風土記逸文だけでは無く、峯相記の成立とも関連して、そうした伝承の真偽性を判断する上で非常に大きな意味を持つと考えられよう。これには莫大な史料の博搜検索が必要となるが、今は仮に筆者の限られた範囲での仮説に止めて置きたい。先ず「疫神祭」という表現は、既に『三代実録』清和天皇（五六代）貞観七年（八六五）五月の条に見える。そして「牛頭天皇」の表現は、『本朝世紀』近衛天皇（七六代）久安四年（一一四八）の記事に見られるのである。『伊呂波字類抄』が牛頭天皇と牛頭天王及び武塔天神の三神名を使用しているが、これが二条天皇（七八代）長寛二年（一一六四）の事である。今これら文献の中に『峯相記』と『備後国風土記逸文』とを組み入れて見よう。『峯相記』は九七代後村上天皇の正平三年（一一三八）であるから、最後尾に位置付けられる事になる。『備後国風土記逸文』の公にされた時を鎌倉初期とすれば、一一九二年、頼朝征夷大將軍就任以後という事になり、四番目に割り込む事になる。これを改めて年代順に並記して見よう。

(一) 疫神祭	『三代実録』	貞觀七年	八六五年
(二) 牛頭天皇	『本朝世紀』	久安四年	一一四八年
(三) 牛頭天皇	『伊呂波字類抄』	長寛二年	一一六四年
牛頭天王			
武答天神			
(四) 武塔神	『備後国風土記逸文』	建久三年	一一九二年
(五) 牛頭天皇	『峯相記』	正平三年	一三四八年

このように並記して見れば、『備後国風土記逸文』そして『峯相記』共に、既成の信仰伝承を前提に創作されたであろう事を推測するに難くはない。風土記逸文については、既に先学の研究を紹介したので、以下、廣峯神社成立の問題について、補足検討を加えて置きたい。

廣峯神社の信仰に関する知識を一般化するのに最も大きな役割を果たしたのは、『二十二社註式』であつたと言つて良いだろう。同書によると、京都祇園社の創祀について「牛頭天皇。初垂跡於播磨明石浦。移廣峯。其後移北白河東光寺」(『群書類從』卷二十二、七七頁)と言ひ、廣峯以前のあつた事を指摘している。北畠親房の『二十一社記』に「祇園社、此云感神院、自播磨廣峯遷座」とある事から推せば、明石浦を加えたのは吉田兼右(二五二六〜七三)だといふ事になるだろう。勿論廣峯社の創祀は、『三代実録』貞觀八年(八六六)七月十三日の条に「播磨国無位速素戔鳴神(略)授從五位下」とあることから、古社である事を疑ふ事は難しい。問題は何時この神社に牛頭天王信仰が伝来したのであろうか、という点にある。特に京都祇園との本社争論があり、簡單には決定し難い時期のことである。そこでこの問題に少し立ち入つて考えて見たい。

問題の一つは、『峯相記』の成立が南北朝時代、九十七代後村上(南)光明(北)天皇という政治・社会秩序の混乱期であつたという事、しかも京都祇園社との間に支配・被支配の関係で互に相争つていた時期にも属するとい

う点にある。現在、廣峯社が出版している「廣峯神社由緒記」（刊年月不明）によると、江戸幕府十代家治・宝暦十二年（一七六二）刊の「播磨鏡」を引用して、その創祀を「崇神天皇の御代に廣峯山に神籬を建て、素盞鳴尊、五十猛命を奉斎」しと述べ、次に「峯相ノ記」を引用している。更に西脇芳一氏による『廣峯神社沿革考』（刊年月不明）では「廣峯神社の草創について、徴證となるべき資料がなく、その年月を詳にしない」と述べ、それ以後は由緒記と同じ手法に従っている。つまり「峯相記」が出発点なのである。しかし「祇園の本社」の項では、「廣峯神社が祇園の本社と公称し、且つ、この旨を文書その他に書き記すようになったのはいつ頃からであろうか。現在ではこれを明確に知る資料は見当たらない」としながらも、神社所蔵の次のような文書を挙げてゐる。著者は「この文書は原本ではなく、同時代の謄写で、「播磨国広峯社者、祇園本社云々」とあるが、その信憑性は高くその記述は信じられよう。当時の鎌倉殿、すなわち將軍は実朝であり、その下知によつて祇園の本社播磨の広峯神社に対する守護使の乱入を停止させようとしたものである。宛名の後藤大夫判官は、播磨守護職後藤兵衛尉基清で実在の人物でありこれ等の人々が広峯社が祇園の本社であると固く信じていた」（同冊子十一頁）と述べ、更に貞応二年（二二

播磨国広峯社者、祇園本社云々。  
 今以後、停止守護使乱入之状  
 依鎌倉殿仰、執達如件。  
 建保四年八月廿八日  
 信濃守（行光）  
 後藤大夫判官殿

二三）の文書をも挙げてゐる。建保四年は一二一六年である。文書が原本では無く謄写であるという点に問題が残るが、これ等が真本であるとすれば、その約百三十年後、一三四八年に成立した『峯相記』が祇園の本社である事を主張しても不思議は無いであろう。この間の経緯を小島鉦作氏（「祇園社領知の神社について」、「神道史研究」昭和三十七年）及び魚住惣五郎氏（「古社寺の研究」国書刊行会、昭和四十七年）が、詳細に追跡しているが、年

代の最も早い文献が建保四年（一二二六）ながら、永仁年間に社殿が炎上し、その造営のために広峯社は同四年（一二九六）十月「領所職を本所に寄進した」ことが、同じ広嶺神社文書に残っているのである。構文から考えて、ここの本所は当然、皇室になると思われるが、その面が諸論明確では無い。しかし、「祇園社家条記録」によると、応長元年（九十五代花園天皇、一三二一年）伏見上皇は広峯社を祇園に寄進しておられる。これが小島氏の言う「広峯社がはやくから皇室の御領であったこと」を示す事になるのかどうか、極めて心許無い。結局、牛頭天王信仰の発端は、京都祇園に於ける歴史を検証する作業と並行して判断されなければならないというのが、当座の結論とすることになるであろう。ただここでは、研究課題の一つとして、明石から広峯への可能性について補説して置きたい。それは須佐之男神奉齋神社の分布に関するものである。

奉祀神社総数 一四、二一四社

一、岡山	二、〇二七	十三、徳島	三七五	二五、新潟	二一七	三七、富山	一〇七
二、広島	一、〇九四	十四、栃木	三三三	二六、京都	二一三	三八、福井	九四
三、兵庫	九〇九	十五、山口	二八一	二七、高知	二一一	三九、山梨	八八
四、福岡	五六八	十六、大阪	二七七	二八、神奈川	一七五	四〇、秋田	八五
五、愛媛	五二二	十七、香川	二六八	二九、奈良	一七三	四一、宮崎	七九
六、埼玉	五二〇	十八、茨城	二六一	三〇、群馬	一六五	四二、石川	六五
七、鳥取	五〇七	十九、長野	二五五	三一、東京	一六二	四三、岩手	六四
八、三重	五〇五	二〇、福島	二四三	三二、熊本	一四三	四四、鹿児島	六〇
九、愛知	四九六	二一、大分	二三五	三三、長崎	一四〇	四五、青森	二〇
十、岐阜	四二四	二二、島根	二二五	三四、山形	一三〇	四六、北海道	八
十一、千葉	四二一	二三、和歌山	二二一	三五、宮城	一一二		
十二、静岡	四〇八	二四、滋賀	二二〇	三六、佐賀	一〇八		

筆者が昭和五十二年発

刊、平成三年まで訂正書  
 き入れの行われて来た素  
 戔鳴尊奉祀神社の調査刊  
 行会発行（八坂神社）に  
 よる『素戔鳴尊奉祀神社  
 の調査』を基に、素戔鳴  
 尊を祀る神社の各県別分  
 布表を製作して見たとこ



これを地方別に纏めて見ると、

一、中国	三、四〇二	四、	中部	一、五八三	七、	山陰	七三二	十、	北海道	八
二、近畿	二、五一八	五、	四国	一、三七六	八、	東北	六五四			
三、関東	二、一二五	六、	九州	一、三三三	九、	北陸	四八三			

ろ、結果は次のようにな

った。

近畿と中国とを合わせ

ると五、九二〇社。全体

の四十二%。岡山・広島・兵庫の三県合計が二十八%強になる。瀬戸内に住み着いた多くの帰化人たちが、出雲から三次<sup>みよ</sup>を通じて瀬戸内に伝えられた須佐之男命信仰と土着化の為の習合信仰を生み出したとしても不思議は無いと言い得るのでは無いだろうか。検討に値しよう。

註

(1) 武塔神について肥後和男氏は『古代伝承研究』(河出書房、昭和十三年)に於いて、「備後風土記に武塔神を北海の神であるとするのは、それが元来日本の神で無いことを示してあるのである。(略)この疫神は近世の祓ひ言葉でも西の海へさらりといはるるほどに、西方海上より来るとされるものである。(略)想像に想像を重ねるわけであるが、ムダンの祭る神といった様な意味で、武塔神といふ言葉が行なはれることになったのではあるまいか」(三一八―一九頁)と述べている。

(2) 柴田實氏(『御霊信仰』雄山閣、昭和五十九年)はこの問題について、「備後風土記」の記事には天王の名をば武塔神となし、この神が自ら「吾は速須佐能雄神なり」と詔給うたとされておられ、それが果たして和銅撰進の風土記の逸文であるかどうか、若干疑わしいところがないではなく、あるいは延長(九二三〜三二)ごろの記文ではないかとも考えられる」(二二五頁)と述べている。

(3) 最も早いのは角田忠行による「疫隅国の考」(『全国神職会会報』一二六号・明治四十二年四月)で、彼は疫隅国を「疫鬼の住處なる」国と理解し、「此は皇國よりも支那よりも東北の方にて、鬼門といふは是なり」とし、『書言字考』を引いて「八岐大蛇は巨大大王精魂」疫鬼なりと説き、『古事記』に言う高志之八俣速呂智と同定、その故に疫隅国を越洲として風土記逸文の傳承

そのものを訛伝だと断定する解釈を下している。近世的学問の様態をなお露に残す存り方で、今日には通用し難いとしなければならぬ。

(4) 岡田氏は「戸手村の古い郡名がもとは深津郡であったことは、江戸時代の備後国の地誌たる『西備名区』(文化三年)、『備陽六郡志』(安永元年)等によつて知られるとの註記(一四八頁)を加えている。

(5) 彼の平田篤胤さへ「牛頭天王曆神辯」に於いて、「右風土記の説。古傳とは聞ゆれども。蘇氏將來。巨且將來など云ふ名の様も異ければ。全は信がたき故に。古史成文には取ざれども。神名式に。備後國深津郡に。須佐能袁能神社と載され。忌部正通の神代卷口訣に。武塔神。在深津郡。須佐能袁能神社也。と見え纂疏にも。見今在備後州曰疫隅社。と有るなどに符合へれば。總ては妄誕の説に非ず。」(群書類聚本、文政八年、三頁)としている。

(6) 年代を確定する事が出来ないが。十四世紀半ばから十五世紀半ばに成立したと考えられる「拾芥抄」に次のような記事がある。「吉備大臣私教類聚目錄」と名付けられたもので、「第一略示内外事(内外五戒・一不殺生、二不偷盜、三不姪欲、四不妄語、五不飲酒。外教五常・一仁不殺、二義不盜、三禮不邪、四智不妄、五信不乱。)第二略示文籍事。第三仙道不用事。第四人生變化事。第五人道大意事。第六不可殺生事。第七不可行盜事。第八不可行姪姪事。第九不可妄語事。第十不可醉亂事。第十一可存忠孝事。第十二可存信忠事。第十三可信佛法事。第十四可慎言語事。第十五過則必改事。第十六思緩可行事。第十七不誨愚夫事。第十八莫住他家事。第十九可番交遊事。第廿可忍忿情事。第廿一可慎飲食事。第廿二可勤身行事。第廿三不可奢侈事。第廿四莫娶兩妻事。第廿五可慎販鬻事。第廿六不可傳奕事。第廿七世俗禁忌事。第廿八姪身禁忌事。第廿九房中禁忌事。第三十世俗愚行事。第三十一莫用詐巫事。第三十二不可監察事。第三十三莫勤首聲事。第三十四可知巫占事。第三十五可知醫方事。第三十六可知書算事。第三十七可勤文事。第三十八可知弓射事。」(故実叢書)二十二、四六二頁)と。内容の信憑性についての疑いが残るが、例え訛伝であるとしても、このように信じられて来た人物について、人は一向に忠実な官僚たろうとした真備以外の姿を想像し得るであらうか?

(7) 吉井良隆氏(牛頭天王・武塔神・素戔嗚尊)「神道史研究」十の六、昭和三十七年)は『改曆雜事記』の記事に拠つて、これを貞觀十一年(八六九)の事であったとしている。しかしその論は、『備後國風土記』逸文及び『峯相記』などを無条件に信頼する態度によつて一貫されており、徒に歴史を溯上させるものと批判されよう。

F・ドゥ・クーランジュの

古代ギリシヤ宗教観

保坂幸博

Numa-Denis Fustel de Coulanges の "La Cité Antique" が出版されたのは、マクス・ミュラーの "Introduction to the Science of Religion" の出版に先立つ一九六四年である。兩者とも近代宗教学成立時の記念碑的な業績と位置づけることに学会の異論はないと思われる。だが、"La Cité Antique" の方は、その位置づけにもかかわらず、そのような著作として深く検討されることも少なく、また、その有する宗教学的諸観点が、発展的に研究されるべき多くの要素を含みながら、学会において爾来そのように発展した形跡がない。これはいったい何故であるのか。そのことが問われなければならないと思われる。

この著作は我が国において、早くも明治時代から岡村司、穂積陳重、穂積八束など多くの学者の強い関心を引いた。大正一五年に中川善之助の部分訳が、昭和一九年に田辺貞之助の完訳が刊行されている。だが、その初期の関心は、家族法等、我が国の法制度に根拠を与える思想を求めようとするものであった。F・ドゥ・クーランジュの描写する古代地中海世界が、期

せずして我が国の家族制度や社会のあり方に酷似している点が驚きをもって迎えられた。しかし、当著作は必ずしもその法學上の根拠を与えない。また、その後の研究は、地中海世界と我が国という、圧倒的な時間的、空間的隔たりを有する二つの文明の比較文明論へ進展する傾向も示した。しかし、当著作は必ずしもそのような比較を妥当とする根拠自体を与えない。そこで、今後の研究では、主要テーマである古代宗教とその変遷の歴史に注目することによって、宗教を中心に据えた宗教学的な観点から当著作を捉えなおす努力が喚起されてよいと思われる。

当著作が、それを生み出した欧米自体の学会において、研究の深化も、発展的な研究もさして行われず、ほとんど見捨てられたに等しい状況であることに對して、その理由を問うてみることは、この著作にまつわる大変複雑な事情を浮かび上がらせてくる。というのも当著作は、歴史時代以前の古代地中海世界において国家とはすなわち宗教のことであったという観点を確立したことにより(第一、二、三編)、歴史時代に入ってから古代社会に展開した様々な変革は当該宗教の変遷の歴史に外ならないという視点を打ち出したことになる(第四、五編)からである。これは、古代社会に関する政治経済史、文化史と全く相いれない。それ以上にこの観点は、古代思想を単なる人間理性の産物と特徴付けてきた伝統的西洋哲学史と、真つ向から、しかも一点の妥協の余地なく対立する。なぜなら、F・ドゥ・クーランジュの視点を受け入れるならば、古代ギリシヤのいわゆる「哲学」は、宗教と決別し宗教とは全く異質の源泉か

ら人類が打ち建てたというようなものではなく、むしろ原始宗教の、原始宗教の領域内におけるパリエーションとしてあったと考えざるをえないからである。

欧米において当著作の研究の深化、発展が見られない最大の原因が、それとキリスト教との関わりにあることは明白である。G・ランツコフスキーは、唯一絶対であったキリスト教が、大航海時代以来、世界中の多数の宗教の中で相対的な位置を発見するにつれて、同じ相対的状况がキリスト教成立時の過去にも存在したことを再認識せざるをえなかつたと、その衝撃を語っている。が、もしF・ドウ・クーランジュの視点を受け入れるならば、その衝撃の大きさはランツコフスキーの語る事情の比ではなからう。問題は、単にキリスト教を取り囲んでいた幾多の宗教に関わるのではなく、キリスト教が発生、成長した出自自体に関わるからである。F・ドウ・クーランジュの視点は、キリスト教が家族単位の原始宗教から世界宗教へと継続的に発展した経過を語る。だがそれは、歴史学的客観的経過としては公開可能でも、キリスト教的信仰のダイナミズムには到底是認し得ないことではなからうか。

## 否定神学の成立可能性をめぐる

—— J・M・ボヘンスキーの立場から ——

星 川 啓 慈

はじめに

卓抜な論理学者・哲学者であり、かつカトリックの神父である J・M・ボヘンスキーは『宗教の論理』（ヨルダン社刊）を著した。彼は、そこで、応用論理学の一分野としての「宗教の論理学」を確立しようとしているのだが、「否定神学」や彼が「語りえないもの説」と呼ぶものをめぐって、興味ぶかい論議も展開している。

「語りえないもの」説について

「宗教の対象は語りえない」と主張する学説を、ボヘンスキーは「語りえないもの説」とよぶ。この説に対して、彼は次のような見解を示す。(a)語りえないもの説は明白な矛盾を含んでいない。しかしながら、(b)それは宗教的言説の要求を満たさない。(a)について、「宗教の対象はいかなる言語によっても語りえないような対象である」という定式を立てられるだろう。ここで言及されている「あらゆる(いかなる)言語」のクラスを対象言語のクラスとみなすと、この定式はメタ言語で述べられている。すると、これには不整合や意味論的、二律背反はない。(b)について、右の定式は対象言語で語りうる属性を宗教の対象に属させることを排除する。しかし、これは現実の宗

教的言説には妥当しない。宗教の対象は少なくともいくつかの対象言語で語りうる属性をもっているし、信者は宗教の対象が対象言語で語りうる属性を当然もっているとしている。ゆえに、ボヘンスキーは「語りえないもの説は放棄すべきである」と結論する。

#### 否定神学について

ボヘンスキーによれば、否定神学は「宗教的言説は何かを意味してはいるのだが、その意味しているものは何であれ、まったく否定的なものである」と主張する。否定神学に対して、彼は次のような見解を示す。(c)否定神学の主張は明白な矛盾をふくんでいない。しかしながら、(d)それは宗教的言説の要求を満たさない。(c)について。否定神学の主張は、宗教の対象に、純粹に否定的な属性だけを帰属させているだけだから、論理的な問題はない。(d)について。宗教の対象を「すべてのtについて、もしtが世俗的言説においてφという意味で用いられており、しかもそのφが肯定的な属性であるとすれば、φという属性をもたないような唯一のx」と定式化すると、問題が生じる。すなわち、宗教の対象がもつ属性は第二水準の対象言語の属性になつてしまうのだ。ボヘンスキーは「信者が宗教の対象に帰属させるのは第一水準の対象言語で表現されるものだ」と考えているので、これは現実の宗教的言説と矛盾することになる。ゆえに、彼は「語りえないもの説は放棄すべきである」と結論する。

おわりに

ボヘンスキーの信念は「宗教的言説といえども、言説である

限り、世俗的言説と本質的に変わりはないのであって、論理学の規則や法則に従わなければならない」というものである。また、彼は徹頭徹尾「矛盾」を嫌悪する。こうした立場から、彼は「語りえないもの説も、否定神学も放棄すべきである」というラディカルな主張をしている。宗教の対象に対して、「語りえないものである」とか「〜でない」としか言えない」というような否定神学的表現をこの哲人々は、彼の議論を拒否するだろう。しかしながら、論理学的な視点からみれば、そうした人々は「混乱に陥っている」可能性がかなり高いのである。

#### メタ宗教批判の位相

深澤 英隆

今日、宗教研究に対して、ある種の「規範的」態度を取り戻すことへの要請が、外部から高まっている。これを、近代的な宗教研究の学問的性格に対する無知に発する誤解であると退けることもできる。しかし現に宗教研究者は、しばしば非常に場当たり的な規範的発言をおこないがちである。また、宗教学法人法の問題など、宗教研究者は宗教をめぐる規範的制度的設定に参与せざるをえない状況にある。さらに、宗教研究がそもそも規範的諸次元を必然的にもっており、経験的(記述的)規範的という二分法そのものもはやそのままでななりたたないことも自明である。従って、宗教研究における規範的な思考の条件

や諸制約をめぐる考察を深め、場当たりのなそれとも、由来の非反省的なそれとも一線を画するような規範的思考の可能性を模索することが、重要となってくる。ここでは宗教をめぐる規範的思考が端的な形をとる次元として、宗教批判というものを取り上げたい。

それにしても宗教批判をどのように主題化すべきか。まず、一、直接的宗教批判（宗教批判の直接的遂行）と、二、宗教批判研究ないしメタ宗教批判（宗教批判自体の主題化）という類型分けを導入したい。直接の批判的遂行を宗教（哲学）学から全く排除することは不当である。しかし批判の遂行は、あくまで反省的な媒介を経た直接性、すなわちメタ宗教批判を通過したうえでなされるべきであろう。そうであるならば、単なる宗教批判からの後退とは異なる、積極的なメタ宗教批判の可能性を探ることが重要となってくる。

まずは、共時的・宗教現象学的カテゴリーのひとつとしての「宗教批判」の概念を明確化するために、R. Schletteの提案を受けて、宗教批判を、一、宗教内宗教批判、二、宗教間宗教批判、三、宗教外宗教批判の三者に類型分けすることもできよう。しかし形式的規定を超えた内容面から、「宗教批判的思考」のようなものを一義的に定めることは困難である。また宗教間宗教批判は多く宗教外宗教批判を媒介しつつ行われるなど、類型相互の内的関連も事態を複雑にしている。

このことは、宗教批判の歴史的展開の把握という、メタ宗教批判のさらなる課題につながる。まずは、宗教批判の類型分けがマクロに見ても明確化するのには、歴史を下って、論証的ログ

スがより分化し、また本格的な諸宗教の出会いと葛藤が起こり、さらに世俗的な知のシステムが自律化してからのことである、という事実がある。また、宗教批判の歴史的展開を見たときに気がつくのは、批判の規範⇨規範の自己確実性の変容という事実である。啓蒙の自己確実性の後退とともに、宗教批判もそうした自己確実な規範を失ってゆく。その一方で世俗化の進行は、宗教間批判からも自己確実性を奪ってゆく。これらの事実が明らかにするのは、宗教批判の、あるいは宗教批判的思考の歴史性ということである。

この批判的思考の歴史性という問題は、メタ宗教批判がもつ学問論的な含意に関わってくる。元々近代の批判的思考に依拠する近代宗教学・宗教哲学のなかには、多様なベクトルをもつ批判的思考のモチーフが、屈折した形で折り込まれている。宗教批判の主題化の忌避や、経験的⇨規範的という二分法などの「研究規範」は、こうしたモチーフと内的関連をもっており、それ自身歴史的なものである。しかし、宗教批判、規範、経験、真理などの概念が大きく変化し、流動化しつつある今日では、こうした「研究規範」は再考される必要がある。これはしかし、宗教研究の「規範学」への転換の要請ではなく、経験的⇨規範的といった二分法の反省的相対化を意味している。宗教学・宗教哲学は、宗教研究の外部とともに、規範的なものを共同思考しなければならない。その場合また、メタ宗教批判をもちうることは、宗教研究の強みとも、固有性ともなるであろう。

## 神話学説史の構想

松村 一男

一九世紀から現代まで神話理論は一九世紀型と二〇世紀型に大別できると思われる。その場合、一九世紀型のパラダイムは進化論あるいは歴史主義として、そして二〇世紀型のパラダイムは構造主義あるいは無意識主義として特徴づけられるだろう。こうした歴史から構造というパラダイムシフトは言語学においてもっとも鮮明である。神話学者には言語学の理論をモデルにした例が少なくないので、歴史言語学から構造言語学という変化は神話研究にも反映している。一九世紀型神話学の代表はマックス・ミュラーとフレイザーである。そして二〇世紀型の代表はレヴィ・ストロース、エリアーデ、キャンベルである。そして両者の中間にあつて分水嶺となり移行形態を示しているのがデュメジルである。

一九世紀型神話学では、神話は人間がまだ現代のような科学を知る以前の進化段階の産物であり、過去の遺物とされた。つまり神話は人類進化のある特定の段階にのみ普遍的に認められるというのである。またいわゆる「未開人」が現代でも神話を信じているのは、彼らが進化の遅れた段階にあるからとされた。こうした立場では、神話は人類の過去の精神状態を知るための資料と位置づけられる。ただしミュラーとフレイザーでは二点の違いがある。①ミュラーは太陽の動きという天上の自然

現象に注目し、フレイザーは植物という地上の自然現象に注目した。②ミュラーは言語の誤解から神話が発生したとして儀礼との関連は考えなかったが、フレイザーは儀礼と神話は密接に関係しつつ発生したと見た。

デュメジルは一貫してインドヨーロッパ語族神話を対象とした。この点はミュラーと重なる。また初期の彼は歴史言語学的な語源分析をよく用いた。この点もミュラーと似る。ただし神話の根底にあるのは自然現象よりも人間の慣習と考えた点はフレイザー的であつた。その後デュメジルは名前という個別項よりも項の組み合わせである体系、システムに注目するようになる。これはミュラーからの離脱であり、構造主義の先取りである。また彼はフレイザーのような地上の自然現象への注目からも脱して、フランス社会学派的に社会集団の聖化としての神話の側面に注目していく。これは一九世紀型神話学から二〇世紀型神話学への移行を体現しているといえよう。

二〇世紀の初頭には無意識の構造が注目され、新しいパラダイムとなる。言語学においてはソシュール、ヤコブソン、トゥルベツコイらが、そして心理学においてはフロイト、ユングらが先駆者である。構造言語学と深層の心理学というこうした二つの流れは神話学にも影響したが、そのどちらにより大きく影響されたかで、構造言語学により近く、脳のメカニズムの産物として知的な側面を強調するレヴィ・ストロースと、深層の心理学により近く、イメージや象徴など情動的な側面を強調するエリアーデとキャンベルという二つのタイプが生じた。

一九世紀型神話学が神話を自然現象に刺激されて生み出され

た過去の遺物とするのに対し、神話を社会の産物とするデュメジルにあっては、人間が社会的存在である以上、神話はつねに普遍的に存在するものとなる。さらにデュメジル以降の二〇世紀型神話学者は社会の水準より個人の内部に焦点を当て、神話の構造や役割を分析しようとする。普遍的である人間の脳あるいは魂の無意識のメカニズムに着目する二〇世紀型神話学でも神話は当然普遍的なものとなされる。個別研究者の理論の独自性は別として、広い意味での神話に対する見方は一九世紀と二〇世紀でははっきり異なっている。また神話の役割への評価は高まる傾向にあるといえそうである。

## 「信仰」と「信心」

加藤 智 見

従来、仏教では「信仰」という語は「しんごう」とも読まれ、三宝を信じ仰ぐという意味で用いられてきた。しかし現代ではさまざまな宗教における「信じる」という行為の意味内容がこの語の中に流入している。

そこでこの信仰という言葉の持つさまざまな意味を分析・整理し、かつ信仰の語義を根本的に見直すため、今回は仏教における「信」「信心」の意味を再検討し、さらにキリスト教という「信仰」と比較、検討しながら、一般的な「信仰」という言葉が内包する諸意味を整理するポイントを探してみたい。

周知のごとく「信は道の元」（華嚴經）、「仏法的大海は信を能入となし」（大智度論）とされるように、元来信は仏道に入る「初門」といわれるべきものであった。また「信解行証」といわれるように信は解と一体となつて行証に進ませるものであり、熱狂的に信じたり非合理なものを信じるという行為とは異質であった。G・ランツコフスキーが仏教の根底に横たわる体験は最終的には「理解」であると指摘するように、と同時に「信は、心をして澄浄ならしむ」（俱舍論）、「心を浄ならしむるをもつて性となし」（成唯識論）とされるように、心を澄んだ清らかな状態にし悟りに至らせるものであった。このような信は自性清浄心という考え方に立つ仏教の信の特質でもある。

しかしたとえれば親鸞はこれに納得できず、「教行信証」信巻序に「信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり」と記し、おのれの力で心を清浄にすることは不可能であり、信は如来の願心によつておこされ、真実の信心がひらかれるのは釈尊の善巧方便によるとした。と同時に従来の信の考え方の誤解を徹しく指摘しようとする。「しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心にしづみて、浄土の真証を貶す」。つまり人はだれしも仏性を有しているから阿弥陀仏もその仏性の外なく、浄土もこの心の外にあるのではないと思ひ上り、客観的な弥陀仏の悟り、浄土をおとしめているというのである。このような自性清浄心を誤解した単に心からおこる信心ではなく、「如来よりたまはりたる信心」を主張する。ここに従来の仏教と起源を共有



しながら発想を異にする信、信心があることを確認しておきたい。

では、たとえばK・ホルがルターの「信仰」を指して、端的に人間の行為ではなく「神の賜物」(Gabe Gottes)であると指摘したルターの「信仰」と「如来よりたまはりたる信心」とはどのような異同があるか。ルターは、義たる誠実な神は救いを約束しただけでなく、それを待つようにさえ命じ、すべての動機を与えて神自身への信仰を「促したもうている」(treibt)とし、さらに疑いなく信仰は人間の行為や功績によ来するのではなく、ただイエス・キリストから来るのであって、無償で約束し「与えたもう」(gaben)のであるとする。

さてここに信仰を促す神と信仰を与えようとするキリストの努力は、阿弥陀如来の願心と釈迦の矜哀の善巧に対応するかのようにも考えられる。しかしさらに一步立ち入ってみれば、弥陀如来はそれを命じるという強烈な人格性をもった存在ではなく、その究極においては色も形もない真如法性身であり、あくまで釈迦も方便として人格的に説いているのである。一面できわめて人格的に説かれつつ、その究極においては人格態を基盤としない在り方が考えられる。

以上の考察によって少なくとも三つの「信仰」の在り方が導出できるのではないかと考えられる。信の対象が強い人格態である信仰形態、人格態が方便とされる意味での信仰形態、人格ではなく三宝等信じ、心を清らかにし、心の中に法の現生するのを待つという三形態である。このような角度から今後さらに他の信仰形態についても検討したい。

## 宗教学の論争状況

——ニュー・コンパラティヴィズムをめぐって——

金 井 新 二

宗教学は神学や宗教哲学にたいする経験科学の挑戦から生まれたが、さらにその後、経験科学にたいする批判とともに宗教現象学が生じた。以降、経験科学と現象学との間には少なからぬ緊張関係が存在する。IAHR(国際宗教学会)の歴史では、一九五八年東京(地域)大会から六〇年マールブルク大会において宗教現象学への批判が高まり、それとともにいわゆる古典的現象学の時代は終焉したと見る事ができる。だが、経験科学と現象学の緊張は継続しており、特に近年のアメリカではそれが顕著である。最近提唱されたニュー・コンパラティヴィズムをめぐる議論(*Method & Theory in the Study of Religion*, 8-1, 1996)は、それに先立つ「還元主義」論争に引き続くものである。

ウイリアム・E・ペイドン氏(阿部美哉訳『比較宗教学』東大出版会)によるニュー・コンパラティヴィズムの内容としては、大きな二つの点を挙げておきたい。第一に、(当然のことながら)コンパラティヴ・スタディーを強調し、それを宗教研究の中心的部分とすること。そして古典的宗教現象学を「オールド・コンパラティヴィズム」として批判しつつ(神学性、観念性、エスノセントリズム等々)、より学問的に開かれた比較

研究を宗教研究の中心に置こうとする。と同時に、コンパラテイヴ・スタディは当然、諸現象からの一般化理論化のためのものであるとして現象学への接続を確保する。第二に、歴史的具体的な宗教現象・事物を最大限度尊重すること。つまり、歴史研究やフィールド・ワークが扱う個別的諸事象の理解のためにこそコンパラテイヴィズムは存在する。また宗教的営為を意味形成だけではなく具体的な社会形成・世界形成の営為として捉え直すことも、これと軌を一にする。こうして、経験科学との接続が確保される。そして、以上の二つの事の結果として、類型的理解（現象学）と個別的理解（経験科学）が弁証法的関係において生産的に結合すべきことが主張されるのである。

このようなニュー・コンパラテイヴィズムについて、さらに私見を付け加えておくならば、まず、宗教現象学と経験科学の間を新たな仕方で仲介する必要は常にあり、ペイドン氏の試みはよく理解できる。またこれまでになくコンパラテイヴ・スタディの重要性を強調したことも賛成である。また古典的現象学にたいする批判もその基本線は共有できる。また世界形成としての宗教ということも、現実的宗教堂為の把握として妥当であろう。しかし、コンパラテイヴ・スタディで事がすむとは思われない。したがって、その上におのずと展開されるものとしての新たな現象学について構想する必要があるであろう。また、ペイドン氏がこの論議においては、経験科学にたいして何ら要求を出していないのは問題ではなからうか。経験科学にたいする批判としての現象学（また解釈学）ということをどのように踏まえるのだろうか。古典的現象学にたいして出された批判点

はことごとく、異なる形や内容において、経験科学にも当てはまるとはいえないであろうか。例えば、神学性ないしドグマテイズムは、古典的現象学のみの問題ではないであろう。そのようなものは、多くの経験科学にも存在してきたし現在も存在しているであろう。いいかえれば、広義における神学性とは、自己相対化の欠如（自己絶対化への傾向）のことであると言えるのではないだろうか。この点を経験科学にも求めるのでなければ、両学問のよりよい対話は望めないし、氏の言う正しい弁証法的関係も成り立たないと思う。これは当然ペイドン氏も考えているのであろうが、今回の提唱および論議では述べられていないのである。

### 都市空間の宗教的意味

荒 木 美智雄

都市環境学者であり、都市の歴史の専門家である、ポール・ウィートリーは、人類の都市の歴史において、われわれが、今現在、都市化の二つめのサイクルを終えようとしていると述べていた。その第一のサイクルは凡そ五〇〇〇年前に起源を持つ都市の歴史であり、人類が終えようとしている第二のサイクルは一八世紀のヨーロッパの近代産業技術の生成が世界中の人口に都市文明とともに、経済の格差を始めさまざまな不平等を押しつけていくことを始めたときに起源を持つ世俗的な都市形成の歴史

史的プロセスであるとして、この第二のサイクルの背景にあり、しかもその基盤になっている第一のサイクルの都市群、すなわち伝統的都市の空間の象徴的意味を論じた。このサイクルの終焉は、人口や、環境や、戦争、飢餓、経済の格差など、大きな深刻な人類の危機的状況を表している。カルロス・フエンテスは、二一世紀の最も重要な地球上の出来事は人口の大移動であり、それが文学の最大の題材となると述べている。現在五六億といわれる世界の人口が、二〇一五年には、七〇億と予想されていることからすれば、今既に地球上に広がっている飢餓と難民は、おそらく地球全体をおおうものとなる。

この大きなシリアスな危機に直面して、われわれは、都市空間と人間が住まわせられるすべての空間の根源的な宗教的意味を再発見し、この大きなシリアスな問題と取り組まねばならない。都市の出現以前の空間の意味、古代都市国家の都市空間、古代都市の崩壊期以来創唱宗教の教祖たちによって都市の終焉に把握された空間の意味、産業革命や世界の植民地以来地球上に現れた世俗的都市の意味、難民や都市移住者によって再発見される都市空間の宗教的意味について考えたい。

## 初期ルソーの宗教観

山崎 亮

ルソーの宗教思想解釈の中心的な問題は、『エミール』の「サヴォア助任司祭の信仰告白」に典型的に見出される自然的宗教論と、『社会契約論』における市民宗教論とを、いかに関連づけて理解するかという点にあると思われる。それはまた、内面的・個人的な信仰としての宗教と、外面的・社会的な制度としての宗教という、あらゆる宗教現象に不可避的に包含されている二つの側面を、ルソーがどのように捉えようとしたのか、という問題と見ることができよう。今回の発表では、この問題を究明していく出発点として、ルソーの実質上の処女作『学問芸術論』を中心に、初期ルソーの宗教観を探ってみた。というのも、この著作は、一種の文明批判を展開する中で、後の彼の思想を形成する多くの要素を萌芽的に含んでいるからである。

ルソーは、学問芸術の進歩が習俗を腐敗させ徳を墮落させたという命題を、古今東西の例を引照しつつ、ほとんど文学的とも言える修辭的表現によって論証していく。しかし彼の意図は、学問芸術そのものの批判にはなかった。確かにルソーの見るところ、現実には学問芸術は様々な悪徳を生み出し、習俗を腐敗させている。従って学問と徳とは両立し得ないようにも思われる。けれどもそれは「見せかけの対立」にすぎない。ルソー

は、真理を求める真の学問と、無益あるいは有害な空しい学問とを区別する。後者はいわば真の学問の悪用にすぎず、彼は、学問の担い手を少数の天才に限定することによって、その悪用を防ぎ学問と徳との両立を確保しようとするのである。

しかしながらルソーの最大の主題は、そのような少数の天才以外の、大多数の凡庸な人間に向けられていた。偉大な才能が与えられていない凡庸な人間にとっては、自己の義務をよく果たすこと、すなわち徳—ルソーはこれを「素朴な魂の崇高な学問」と呼ぶ—こそが最も重要なのである。そして自らの義務を知るためには、「情念を鎮めて自己の良心に耳を傾ける」だけで十分であるとされる。

では、宗教はいかに位置付けられるのであろうか。『学問芸術論』の中で、宗教は積極的に取り上げられているとは言い難い。けれどもそれは明らかに、学問の進歩によって腐敗させられる純粹な習俗ないしは徳の側に位置付けられている。また、「宇宙の支配者」、「永遠の観知」といった表現の頻出からも窺えるように、神の存在は、真の学問が探求する真理の根拠、あるいは宇宙全体の根拠として、本書の議論の前提をなしていると思われる。この点は、本書への批判的反論である「ポーランド王への回答」では、いっそう明確に示されている。しかもこの書簡の中で、ルソーはキリスト教の歴史を概観し、キリスト教の本来の姿が、福音書に示される徳の実践にあることを強調するのである。

このように、『学問芸術論』においてルソーは、習俗が腐敗し徳が墮落している現状を批判する中で、一方では真理への確

信を堅持しつつ、他方で良心に刻まれている義務の実践に、人間にとつての最も重要な課題を見出したと言えるだろう。そして宗教は、そのようなルソーの思想の根幹に対応するものとして捉えられていたのではないだろうか。彼は、宗教を、真理の根拠として、また義務の実践の現場として位置付けていたと考えられるのである。もとより、この時期のルソーの宗教観はいまだ不明瞭なままにとどまっており、とりわけ社会との関連が欠落しているように思われる。『学問芸術論』の文明批判は、やがて『人間不平等起源論』の社会批判へと展開されていくことになるが、この展開におけるルソーの宗教観の検討を、次なる課題としたい。

## デュルケム聖俗論の思想的位罫

藤原聖子

本発表は、西洋において聖概念（聖俗対概念）が多用されるようになるのは、一九世紀末以降であることを前提とし、この特定の時期に聖概念が注目を浴びるに至った思想状況においては、どのような理論枠組みが存在したのかを調べることを第一の問題関心とする。最終的な目的は、それと今日の宗教学の枠組みとの連続または断絶を明らかにすることにより、現在に何らかの批判的問題提起をなすことである。この関心の下でデュルケムの聖俗論を解釈するには、デュルケム個人の思想形成過

程を調べるだけでなく、当時の様々な思想との関係性の中で、デュルケムの聖俗論が持っていた意味を考察することが必要になる。

そのデュルケムと他の諸思想との位置関係について、近年のデュルケム研究において再検討の試みが起こっている。宗教論との関係では、特に次の点が目に留まる。デュルケム本人は自己の宗教社会学の形成にとつて、ロバートソン・スミスの影響は非常に大きく、「啓示」であつたと述べている。しかしこの発言は、仏（特に近代主義者）における、全体主義的・非合理主義的な独思想への反発を意識するあまりの過剰反応だつたとする解釈が出されている。したがつて、デュルケムの宗教社会学は、一説ではそれ以前の仏社会学の中にかんりの程度含まれていたとされている。また他説では、デュルケムと独の関係は実際には深く、ヴント心理学のみならずロマン主義・生の哲学に影響を受けたとされている。

この後者の説は、合理主義としてのデュルケム宗教論の位置づけを再考することを促す。現在宗教学では宗教学史を、社会学と現象学の対立する二系列（聖俗論ならば還元論的デュルケム対護教論的オットー）としてまとめる見方が浸透している。しかし、当時の思想状況は、それほど単純に二分できるようなものではなかつたのではないか。特に『原初形態』が、デュルケムの意図を離れて、どのような形で受容されたかまで考慮するならば、その宗教社会学と非合理主義的思潮とがいかにか重なり合っていたかが見えてくる。

デュルケムは、『原初形態』において、宗教の定義からは神

秘性・超自然性の概念をまず外したのにもかかわらず、その宗教論の核心である集合的沸騰は共同団員の非日常的な忘我状態を指し、神秘的宗教体験を宗教の本質Ⅱ起源とする独ロマン主義と似ているような印象を与える。確かに、デュルケム以前の仏社会学においては、社会を統合する宗教的感情は道德的愛他感情とみなされていたこと、また独ロマン主義では宗教「心」の意味を持つ *religious* の概念に対し、デュルケムは「力」、すなわち義務感を起こす道德的力の意味を与え、次第に聖概念に置き換えられていったことが示すように、宗教（体験）を芸術（体験）に結びつける独思想に対し、デュルケムは宗教を道德に類似したものととらえたといえる。しかし、当時の評の中には『原初形態』を宗教体験論と総括したものはあつても、道德を問題にしたものはほとんどない。

加えて、このデュルケムの聖なる力の概念は、他面、社会を活性化させる生命力とされている点においても、ロマン主義や生の哲学に接近している。デュルケムの社会実在論・有機体観といった、今日では違和感を抱かせる部分は、単なる言葉の綾・メタファーと解釈されることがある。だが、当時社会学と生物学の間の垣根は低かつたという指摘を受け入れれば、デュルケムが社会を文字通り有機体ないし生命力そのものとみなし、生命を世界の原理とする生氣論的枠組みに根底では繋がっていたと見ることもできる。さらに、デュルケムが自分を非宗教的とは思っていなかったこと、宗教理解には信者と同じ宗教感情を持つ必要があると発言したことも示唆的である。

以上のような観点は、聖俗論について社会学と現象学の両系

列に跨るような理論枠組みを見出し、近代宗教学の問題を考えることを可能にすると思われる。

## 柳田国男の宗教論とデュルケーム

川田 稔

柳田国男が、その民俗学形成に際し、国学その他の日本の伝統的な学問とならんで、ヨーロッパ・フォークロアやエスノロジーをはじめとする欧米の人文・社会科学から影響をうけたことはよく知られている。そのうち民間信仰研究すなわちその宗教論については、これまでしばしばフレイザーの影響がいわれられてきた。初期には確かにそうである。たとえば柳田の一つ目小僧の伝承をめぐる研究は、フレイザー『金枝篇』のストレートな影響のもとになされたもので、それを念頭におきながら太古の日本における祭司殺しの慣習の存在を示唆するものである。

しかしその時期には、インテンシブな地域調査とそれによって得られた民俗資料の比較分析によって人々の伝統的な生活文化の現状と歴史を全体として把握するという、あの柳田民俗学独特の方法はまだできあがっていないかった。そのような方法は、じつはフレイザー以後の、マリノフスキーなど二〇世紀エスノロジーのあたらしい展開からインパクトをうけたものであり、その影響のもとで、一九二〇年代からいわゆる柳田民俗学が本格的に形成されてくる。

またそれとならんで柳田民俗学は、フランスのデュルケームおよびその学派からの影響をうけている。柳田の蔵書中にはデュルケーム学派の書物がそうとう含まれており、その影響はいろいろ考えられるが、もつとも重要なのは宗教把握の方法である。よく知られているように柳田民俗学のかなでは一般の人々のあいだでの民間信仰の問題、とりわけ氏神信仰の問題がもつとも重要な位置をしめている。フレイザーは氏神信仰のような民俗的な信仰や自然宗教的なものをとらえようとしたのであるが、彼の枠組では氏神信仰はいわゆる呪術的なものになってしまいい積極的には評価できない。フレイザーによれば、呪術的な観念は、比較的高度の思考形態である宗教と比較して、より低級で単純な思考を基礎にしており、柳田の氏神信仰研究の一つのモチーフである内面的倫理形成の観点からみると、有意味的には評価しえないものであった。

そこで柳田は、デュルケームの宗教分析の方法、具体的にはその『宗教生活の原初形態』におけるオーストラリア原住民のトーテミズムを分析しそれを積極的に意味づけた方法を導入して、氏神信仰の研究をそのような形にまとめあげていったと思われる。デュルケームの聖と俗、呪術と宗教の枠組では氏神信仰は宗教的性格をもつものとなり、柳田自身はいうまでもなく氏神信仰を一つの宗教として把握している。デュルケームによれば、宗教的信仰はなんらかの倫理形成力をその内にはらむものであり、もつとも原始的な宗教とされるトーテミズムにおいても確固とした倫理形成力をもっていた。

大塚久雄氏や丸山真男氏など戦後の社会科学においては、日

本人の文化は外面的な品位を重視する文化であり、その倫理意識は、他人にどう思われるかを重視する、内面性を欠如した外面的なものだとしばしばいわれている。これにたいして柳田は日本人の倫理意識も内面的な信仰にささえられているのであって、けっして外面的なものとはばかりはいえないとみていたのである。そのような見方の相違の背景のひとつには、前者が、宗教把握の枠組においてはフレイザーの観点を継承しているウェーバーによつているのにたいして、柳田はデュルケイム的な観点にもとづいているという方法論上の対立があつたように思われる(拙著『柳田国男の思想的探究』『柳田国男——「固有信心」の世界」、いずれも未来社、参照)。

## 曆における世界創造のイメージ

笹尾典代

曆とは、人間のシンボルによる時間・空間の把握が構築した、シンボルによる宇宙像の一表現であり、それはおそらく、人類がそのシンボルによる時間・空間を追求することによつて社会的な行動を制御した最初のシンボルによる構築物ともいえる。この意味で、曆は、コスモス化された時間・空間世界の成り立ち、すなわち人間が生きられる世界の秩序とオリエンテーションを表わす宇宙創世神話(コスモゴニー)との間に等根源性をもつものである。本発表では、古代マヤ文化に発達した曆

とその宇宙創造神話を題材に、曆というものが本源的に備えたそのコスモゴニックな意味を明らかにすることによつて、人類文化における曆の創出という営みの存在論的な意味とともに人間の原初的・根源的な時間空間経験・世界経験の様式を探る試みへの一端としたい。古来、異なる文化はそれぞれ異なるシンボルによる宇宙像を展開してきた。しかしその異なるシンボルによる時間・空間のイメージには、ある一様の *primordial* な共通の様式と構造がある。すなわち、人間の *primordial* な世界経験におけるそのシンボリックな時間空間は、一般に「世界を創建」する神的存在の創造のエネルギーないしコスモスの創造的な基本原理の要素として、時には世界の創建を可能にする「テオファニー」ないし神的存在をそれ自体として極めて具体的に把握されていた。この点で、十七世紀の実験科学の誕生、すなわち科学革命と、さらに今世紀初頭の現代物理学の誕生を発端に生まれた二十世紀の「モダニズム」は、極めて新しい種類のシンボルによる時間・空間の把握による人間の宇宙像の根本的な変革を引き起こしたといえるとともに、その「現代的」な新しいコスモロジーとコスモゴニーにおける発想の幾つかがその根底において由来していると考えられる古代ギリシャにおける「概念」というシンボルによる特殊な空間把握と、神的存在を完全に時間と歴史の外においたヘブライの聖書的な時間把握の伝統については、その曆体系の様式という観点から見て、極めて興味深い特殊性を有しており、あらためて充分な考察が必要とされるところである。

本発表が題材として取り上げる古代マヤにおける曆と世界創

世神話は、極めて根源的な人間の世界経験の様式と構造を、その極めて豊かな宗教的シンボル体系によって顕著にあらわしている一例であり、今回は特に、そのマヤ暦において Distant Number と呼ばれる、ある特定の日をイニシャルシリーズによって示された日付との間隔を示す数字によって表す日付計算法に登場する 919 Day Count の周期計算に注目し、その (一) '919 Day Count' における計算上のフォーミュラの構造を、ツオルキン暦やハアブ暦などのマヤ暦法における他の周期暦との関連において分析すること、(二)エピグラフィックな観点から、T 568 の文字を中心とする '919 Day Count' を表す語群のセマンティックおよびシntax ティックな分析、(三)二の考察から得られる 919 Day Count の根底にあるコスモロジカルなマトリックスへの意味論的な解釈を、さらに『チュマイルのチラム・バラム』の「ウイナルの誕生」の章における世界創世の記述に照らし返すこと、によってマヤ暦における '919 Day Count' のコスモロジカルなマトリックスの極めて神聖な、コスモゴニックな性格を明らかにする。

マヤの世界創世神話は、世界が、ウイナル (二十日) が歩いた Oc (足跡) を測り、数えて歩いた神々の行為によって創建されたと語る。マヤでは、従って、日を数えること、Oc を数えて時間空間を計ることは、すなわち神々の世界創造の営みの反復という極めて創造的な行為であり、マヤ族が生み出したその極めて精緻で正確な暦とは、まさに神々の行進の足跡を忠実になぞって歩くというコスモゴニックな行為の産物なのである。

## 中心のシンボリズムと聖なる仲介者

平良 直

古代的な宗教現象から洗練された教義や神学体系が開発される宗教に至るまで、中心のシンボリズムを見いだすことができるということは今や宗教学の基本的な認識といえる。この中心のシンボリズムの中に含まれる宗教的意味は多岐にわたり、諸象徴との関連も複雑ではある。しかし、その特徴の一つに、神的なるものとの交流はこの中心を通して可能となるという実在的超越的なるものとの媒介性があげられる。

一方、聖なるものとの仲介をなす宗教的存在もまた、多くの宗教現象に普遍的に認められるといえる。この仲介者は、聖なるものと人間との仲立ちをすることにおいて中心を象徴する存在となることにその特徴を求めることができる。そしてしばしばその仲介者の中心性は、既存のシンボルと一体となったり、あるいは新たな聖なる中心そのものとなったりする場合がある。

本発表表においては、この中心のシンボリズムと聖なる仲介者との関係を、沖繩の伝統的共同体における聖なる中心であるウタキと、そこにおいて行われる儀礼の担い手である仲介者神女との関係を具体的に検討してみた。以下、具体例を省略し論旨を記す。

ウタキにおける中心性と、このカミンチュの中心性との関係



は、ウタキが空間における聖なる中心を構成しているとすれば、カミンチュの中心性は、聖なる時間の再現をもたらす儀礼の中心となつていけると言える。神歌儀礼が聖なる中心であるウタキにおいて行われることからすれば、この場合の聖なる時間と空間は個別にあるのではなく神話的祖型の反復の中に共時的に、両者の中心が組合わさる中で全体を構成していると言える。

また、この二つの中心は神歌において一致したものを意味するものとして語られる。例えば、多くの神歌において、神がカミンチュ自身に降臨すること、ウタキそのものに神が降りることが同義的に語られ、また、ウタキが神的な世界からのセザと呼ばれる聖なる力をもたらす媒体であるように、カミンチュもまた、そのような聖なる力にあふれた存在であることが語られる。

このウタキとカミンチュの中心性における一致を、中心を構成する象徴物の次元からみるならば、ウタキを構成する聖なる石、聖なる木といった原初的な祭壇の象徴に含まれる存在や再生・周期性・再生・豊饒といった宇宙論的リズムと、カミンチュの属性である女性性との照応、あるいは象徴的連鎖を意味するものとみることができる。

このように中心のシンボリズムと仲介者の連関のなかに、聖なる中心としてのウタキとカミンチュとのかわりをみた場合、空間においては、各地の小共同体から按司時代、按司時代から琉球王朝という歴史的展開の中でウタキを中心としてコスモスが拡大して行く過程があり、時間論的には神歌によって神

話的祖型を反復し、始原の神々による世界の創造の瞬間に立ち戻りつつ、さらに人間の事象を歌い込むことによって現前する世界を新たに創造してきたと言える。

## 聖とその解釈

澤井 義次

信仰の言語の意味構造を、いわゆる信仰の現象学の立場から明らかにするためのひとつの手がかりとして、「聖」という宗教学の根本問題に関するルードルフ・オットーの解釈とその特徴を考察したい。

かれの宗教論の方法論的な特徴は、宗教の非還元性あるいは独自性を明らかにするとともに、宗教の本質を宗教体験レベルにおいて探究した点にある。宗教体験は、社会、文化、人間の心理など、いかなる他のものにも還元することができない宗教に独自のものであるとみなし、教義の体系や儀礼を根底から支えている宗教体験の次元に立ち戻って、宗教の本質を捉えようとしたのである。これらの点は、宗教現象学にたいして、オットーが行った意義深い方法論的な貢献であろう。

オットーは、宗教における「聖なるもの」の本来的な意味、すなわち、非合理的で神秘的な体験を表現するために、周知のごとく、「ヌミノーズ」の語を造った。かれによれば、「ヌミノーズ」の内実は、宗教体験によってのみ感じとられるものであ

る。それについて論議することは可能であるとしても、コトバによって、それを理解させることはできない。日常言語あるいは概念にたいしては、ただ隠されたままであり、理性の届かない「まったく他なるもの」である。この「ヌミノーズ」の感情こそが、宗教現象の核心をなしているという。

聖なるものに関するこうした認識に立脚するオットーは、宗教における単なる教義の体系には関心をもたなかった。かれの関心は、教義の根幹をなしている「ヌミノーズ」の感情に立ち帰って、いわば宗教体験の概念的表現としての教義の体系に向けられた。いわゆる「体験された宗教」が研究対象となったのである。

ところで、オットーによれば、宗教における教義あるいは宗教思想は、宗教体験の非合理的な要素である「ヌミノーズ」の感情が、神学的あるいは哲学的な思弁によって「合理化」あるいは「倫理化」されたものである。その合理化あるいは倫理化のプロセスは、宗教の「図式化」とよばれるが、宗教体験の非合理的な本質は、聖典や教義における合理的な概念へと移されて、神あるいは絶体的實在の属性に関する教義や宗教思想が生み出されることになる。しかし、それら自体は、聖なるもの本来の立場からみれば、第二義的で派生的なものでしかない。

オットーの立場からは、インドの宗教思想も、キリスト教と同じように、ただ単に哲学的思惟のための形而上学ではなく、聖なるものの体験に根ざした「救済論」あるいは「信仰論」として捉えられるが、たとえば、エックハルトとシヤンカラのばあい、純粹なる「存在」という〈概念〉は、結局のところ、そ

の概念によって示されるものそれ自体には届かず、「ヌミノーズ」の単なる合理的な「図式」にすぎないと論じている。

こうしたオットーの宗教的パースペクティヴは、たしかに、神学的あるいは哲学的な思弁によって概念化された言語には妥当するかもしれないが、いわゆる聖典の言語については、必ずしも当てはまらないように思われる。それは、聖典の言語が「ヌミノーズ」の体験の、いわば詩的あるいは神話表象的に言語化されたものであって、「ヌミノーズ」の単なる合理的な「図式」ではない、言いかえれば、神学的あるいは哲学的な思弁によって、いまだに概念化されていないからである。信仰の言語の意味構造を、「ヌミノーズ」の体験レベルを射程に入れながら探求するさいには、聖典の意味創造的な言語と神学的な思弁による概念的言語は、意味論的に区別して解釈すべきであろう。

### エリアーデの「聖なる世界」の再検討

佐藤 壮 広

本発表の意図はふたつである。一、エリアーデの『聖と俗』にみられる「世界」という概念と、それが語られる宗教学的文脈の検討。二、エリアーデの世界理解という起点から、彼の「新しいヒューマニズム」の構想をとらえ、これを今に生きるわれわれの課題とするための方向づけの一つを提示すること。

エリアーデは、「世界内存在」という人間の特殊な実存状況」が宗教経験を形づくると言う。そうであればまず彼の理解する「世界」の含意を明らかにしなければならない。エリアーデが「世界」を語る文脈は、二つある。ひとつは「世界」がまずあって、そこで聖と俗という二つの実存状況が可能になるという文脈。この「世界」においては「コスモス」も「聖なるコスモス」「非聖化されたコスモス」に二分される。もうひとつの文脈は、「世界の形成」を語る文脈。ここでは、空間が均質でないという経験が宗教的人間の「原初的体験」として提示される。エリアーデにおいては、空間が均質でないということとは、生きる方向づけを与える「中心」の顕現によって、空間が聖化されることである。逆に言えば、人間はあらゆる方向づけを可能にする「意味の」中心」を渴望し、そうした中心のない均質な空間には生きられないということである。とすれば、人間が生きていることそれ自体が、空間が均質でないことを意味していることになり、最終的には「世界」は宗教的観点からみられた（秩序と構造をもった）「コスモス」として確定されることになる。

以上のエリアーデの世界理解から、「新しいヒューマニズム」をわれわれの課題とする糸口のひとつは、「中心への渴望」を共通にもつ人間が、いかにして「他者」に開かれ得るかであろう。というのも、実存的な意味づけの中心がいかに共通の「構造」を有しているとしても、その中心は実際には人間、社会、民族、国の数だけあり、そうした中心がお互いを排除し合っているのが現状だからである。

上田閑照は『場所―二重世界内存在―』（弘文堂、一九九二年）の中で、「世界の中心からの世界の確保（一八七頁）」を指すという点では、宗教的人間も非宗教的人間も同じであると指摘する。超越的なものを拒む人間の自立的自由（近代とともに成立）によって、われわれはわれわれの生きる世界を人間だけの世界として扱い、環境をないがしろにし、自分たちの世界の確保が他者の世界を否定するかもしれないということに鈍感になる。「中心への渴望」が人間のその初めから「近代的人間」を含みもっていたとすれば、われわれは今自分が立っているところで、「いかなる中心がいかなる「世界」あるいはいかなる「社会」を形成していくのか」、あるいは「超越的な中心の顕現がいかにして人間の中心と化していくのか」を、問うていく必要がある。

エリアーデの語る「新しいヒューマニズム」が「他者理解」のひとつの方向を示してくれるとすれば、現代に生きるわれわれがエリアーデの思索をふまえ、《中心としての自己をいかに他者へと開き、脱中心化していくか》を、原理的にも、実際の生き方としても課題としていかねばならないだろう。これはもう、エリアーデ研究というよりはエリアーデの宗教学を「身体化」することに近いが、これもエリアーデへの取り組みのひとつの方向ではなからうか。

## 宗教学の成立に関する

## エリアーデの解釈について

宇都宮 輝夫

エリアーデによれば、機械論的唯物論、フランス実証主義、スペインサーラのイギリス經驗主義、心靈主義、神智学などは、一九世紀にキリスト教が仮死状態に陥つたことによつて生じた精神的文化的空白を埋める試みであつて、みな同じ時代精神を反映しており、宗教学も同じ文化的文脈の中で成立した。彼のこの見解には、宗教学の歴史を見る際の重要な視点が内包されている。それは、共同体の世界観としてのキリスト教の歴史と宗教学の歴史とを重ね合わせて、その二つを相互連関の中で見るという視点である。初期宗教学の歴史を見る際には、この二つの他に社会生活全般の動きをも視野におき、三つのレベルないし層を考慮すべきであろう。第一は現実に営まれている生活の形であり、第二は社会の聖なるコスモスとしてのキリスト教、最後に宗教学自体の歴史である。

以上の三つの層における事態の推移の間には、特徴的な対応があり、一八世紀・一九世紀に、学問・科学の形成と発達、産業の発展と技術革新、資本主義の経済的および政治的支配、そしてキリスト教の合理化ないし自由主義化が大まかな流れとして一緒に展開していったのは、決して偶然ではないと思われる。一八世紀と一九世紀は、現代へとつながる近代世界の形成

期であり、そこに生じた生活上の大変革は、当然、世界観にも重大な影響を与えた。ここで生じた世界観の面での変化としては、二つのものが注目されてよい。一つは新しい社会解釈としての啓蒙主義思想であるが、ここではもう一方の、近代に生じた新しいキリスト教に注目したい。社会生活が変容し、伝統的な宗教の内容がもはやそのままの形では受容しがたくなつた時、人々は旧来のキリスト教に新しい観点から新解釈を施し、受容しうるものに変えていった。自然宗教ないし理性宗教の強調を特徴とする啓蒙主義的キリスト教がこれに当たる。それは伝統的信仰を内部から浸食しつつ、そこに新しい合理主義的内容を主に倫理規範の面で充填していった。キリスト教のこうした方向の帰着点が、いわゆる自由主義神学であると言つてよい。

このようなキリスト教史の背景の中に宗教学の成立史を置いてみると、そこには二つの流れの一定の対応が見取れる。いかなる科学であれ、権威的宗教の衰退はその先行要件をなしているが、宗教学の場合にも同じことが当てはまる。共同体の世界観の象徴的コスモスとしてキリスト教が権威ある自明の伝統となつている場合には、その妥当性を検討の俎上に載せることは決して許容されず、そもそも、人々が自明性を帯びているものの妥当性を検討しようと思ふこと自体がありえない。

さて、この観点から草創期の宗教学とキリスト教との関係を見てみると、興味深い側面が現れてくる。初期宗教学に見られる宗教進化論は、すべての宗教を一定の距離をとつて見ようとする限り、特にキリスト教を相対的視点に立つて見ようとする

限り、もはやキリスト教は社会において一元的支配をふるう文明の世界観ではありえない。とはいえ、発展図式の中では、キリスト教は宗教進化の頂点に位置づけられており、この点では依然として強い護教的性格が残されている。つまりキリスト教は、いまだ主観的信憑性を保持し、研究者にとつて意味ある世界観の位置にあつたのだと考えられる。ところが他方では、発展図式の中では、キリスト教は他宗教との連続性の中に置かれる。これは、単にキリスト教を他宗教に優越するものと捉えるのではなく、質的断絶のあるものとして受けとめることを要するかつての伝統的なキリスト教の立場とははつきり異なり、キリスト教の排他性は大きく後退している。

こうした一連の流れの中には、キリスト教の変遷史を通して宗教学の歴史を読み取り、そして逆に宗教学の歴史を通してキリスト教の歴史を解説するという可能性が垣間みえる。しかもそれは、一八・一九世紀だけではなく、宗教改革から現代までの流れについても言えるのである。

### 精神分析における 物語行為と倫理的自己変革

堀江宗正

発表者は、「物語り（行為）」という観点から精神分析と宗教を比較することを大きな研究目標としているが、今回の発表

ではとくに「精神分析における物語行為のあり方」について集中的に考察した。まず大まかに精神分析的治療を物語行為として特徴づけ、次にこの特徴づけを生と物語に関するリクールの議論によつて深め、最後にリクールの議論からは見えてこない自己欺瞞の物語が精神分析においては中心的位置を占めるのだということ指摘した。

周知の通り、ヒステリーなどの神経症的症状は、その原因と思われる心理的外傷を想起することによつて解消に向かう、というのが初期精神分析の一大発見であるが、後期フロイトにおいては、治療的効果をもたらすような洞察を含む物語を共同制作する、ということが目指されるようになる。精神分析的治療とは、生を語り直すことによつて生を変えてゆく営みである。

このような変化が起こるのは、過去の生の物語が単なる倫理的に中立的な解釈にとどまるものではないからであり、そこに現在の生への適用が不断に伴うからである。

次に、リクールの「生——語り手を探求する物語」（一九八六）をおもに参照し、生と物語の関係を問いなおした。リクールによれば、物語はそのテクスト世界が読者のなかで再形象化されることによつてはじめて実現されるのであり、またそのことによつて読者の経験を変貌させ、生の再統合形象化を可能とする。逆に、物語は行為と受苦（能動と受動）の模倣であるが、これらはすでに象徴的に媒介されており、前物語的性質を帯びている。ここにいたつて、生と物語の循環関係が明らかになる。あえて極言するなら、生とは物語の自己展開そのものである、とすることができる。生とは物語そのものであり、その

語り手は、物語を語るなかでみずからが「誰」であるかということ、すなわち「物語的自己同一性」を探索するのである。

しかしながら、リクルールの物語的自己同一性の議論は、精神分析の究極目的を言い表すのに適していても、その物語行為の具体的実践的側面を明らかにするには不十分である。それは、治療場面で解体することが目指される、理解しがたく整合性に欠けみずからの自己性をそこに認められないような引き受け困難な物語を、十分に主題化していない。精神分析は、被分析者の物語を、自己欺瞞的な物語として見ることから出発する。そのような物語を解釈することによって、精神分析は、「被分析者が独立して規則的に自己訂正的になり、自己欺瞞的でなくなるのを準備し、助ける」ことを目指すのである（R・シエイファー）。

そもそも「語り」とは「騙り」であり（坂部恵）、すべての物語は真実性へと接近し続ける自己欺瞞である。精神分析的治療とは、このような自己欺瞞の物語によって構造化されている生を、その物語の解体によって、より欺瞞的でなく、より自己に忠実なものとすることであり、それによって、被分析者がみずからの生に対して責任をもつことができるような倫理的主体となるのを、準備し、助けることである。それは、反省を通じてみずからの生の意味を見だし、語り、そこから教訓（洞察）を得、それを指針としてより有意義な生を送るという倫理的目標を、宗教と共有する。しかしながら、自己自身の生についての物語そのものが自己欺瞞である可能性を疑い、それを体系的に解体し、メタレベルの物語を構築するといった物語行為

の形態は、精神分析のオリジナルと比べてよいだろう。

## 宗教的シンボリズムとしての

### 身体と宇宙の照応

—— 盤古神話を中心に ——

久保田 将之

盤古神話を中心とする中国の三つの神話を取り上げ、宗教現象学的方法と視点に立つて、身体（ミクロコスモス）と宇宙（マクロコスモス）の照応という宗教的シンボリズムの総合について考察する。言うまでもなく宗教的シンボルは真の意味世界を開示する働き（シンボリズム）をもつ。この三つの神話の中から具体的に中心的なシンボリズムを取り上げること、身体と宇宙の照応関係を時間空間の全領域における全体論的宇宙論として示すことが出来る。同時に三つの神話を比較することで身体と宇宙の照応という世界理解が人間の置かれた歴史的存在状況に適合し現れることがわかる。

第一の盤古神話は次の内容である。「最初に盤古が生まれた。盤古が死ぬに及んで、その体は変化し、気は風、雲に、声は稲妻に、四肢五体は四極五獄に、血液は海や川に、筋や脈は地の里と為り、肌や肉は田や土に、髪や髭は星々に、体毛や皮は草木に、齒や骨は金や石に、精髓は珠玉に、汗は流れて沢や湖に、体についていた虫は風に感じて変化して人々となった。」

(徐整、『五運歷年記』(三國吳、三世紀)、『釋史』卷一、引)

第二の盤古神話。「宇宙は混沌の状態であつた。

その中に盤古が生まれ、一万八千歳になるに及んで、宇宙は開闢した。陽の気が澄み切つて天となり、陰の気が濁つて地となつたのである。(中略)天は一日に一丈づつ高く地は一日に一丈づつ深く盤古は一日に一丈づつ伸び、このようにして一万八千年たつて天の高さを極めまた地の高さを極めたのだつた。」

(徐整、『三五曆紀』、『芸文類聚』卷一、引)

第三の老子神話。「老子は自らの身体を変えた。彼の左眼は太陽となり、右眼は月になつた。頭は崑崙山となり、髪は惑星と星宿になつた。骨は竜に、肉は四足獣に、腸は蛇に、腹は海に、指は五岳に、毛は草木に、心臓は華蓋の星座になつた。そして二つの肝臓は結ばれて、真要の父母になつた。」(甄鸞選『笑道論』(北周、六世紀)引『太上道君造立天地初記』、『大正新修大藏經』五、二卷、廣弘明集第九、所収)

以上の神話は言葉や神話構造において類似する。しかし相違点は異なつた歴史の実存状況を表す。第一の神話は身体と宇宙の照応関係がその生成において宇宙創造論として理解された点において第二、第三と同じである。しかし、恐らく農耕以前の古い宗教的伝統を伝える神話であろう点と次の両義性の点は異なる。原初の時と現在の深い断絶を巨人のもつ大きさは表す。反対に、原初の時に対するノスタルジーもしくは原初と現在との連続性を巨人のもつ人間の身体は表す。この人間存在の本質に関する逆説的で両義的な視野は完全性や完璧性へのノスタルジーと同時にそこから人間が自律しなければならぬという現

実的な実存状況を背景にしたものであろう。

ところが、残る二つの神話は連続性のみを強く表す。ここで連続性は理想的世界を現実世界に引き戻す現実世界中心の一元的世界観を表している。

第二の神話で、身体的な成長と宇宙の拡大展開は対応している。つまり、空間と時間そのものが対応している。またこの神話は混沌の宇宙創造神話と類似する。しかし盤古がより明確な身体性(→連続性)をもつ点は異なる。

第三の老子の神話は道の体得という修行の極致を成した老子と救済神として神格化された老子との統合をはかる神話である。この神話において修行の極致として照応関係の生成が物語られ、それは修行者各人にとつて「祖型」となりえる。同時に老子の遍在性という内容と、この世における救済を目指す道教的千年王国運動とのこの神話の関わりは道教教団にとつての救済神としての老子を表す。照応を通して、この世界は老子そのものであり、同時に理想的世界そのものであると強く主張するのである。

## 宗教体験と光のシンボリズム

鵜澤 潔

人類の宗教史において、宗教的な光のシンボリズムは数多く存在する。また、それはしばしば闇のシンボリズムを伴うこと

にも留意しておく必要がある。宗教学の立場からすれば、これらのシンボルイズムは宗教的人間（ホモ・レリギオオース）の宗教体験が表現されたものであると言える。しかし、両者（すなわち体験主体にとつての宗教体験と、その表現としての光シンボルイズム）の関係は一方通行的なのではない。すなわち、光の宗教体験は、それに先行する光のシンボルイズムやイデオロギ―、さらには我々が世界内において経験する光のあり方によって支えられている（しかし、主体にとつての宗教体験は、それら諸表現の集積に還元され得ないという点に注意が必要である）。と同時に、光の宗教体験のインパクトこそは、それを体験する者の人生を決定的に変え、彼を行動に駆り立てる。そして、そこから光シンボルイズムに新しい宗教的創造が付け加えられる。これはしばしば世界の再創造という意味合いをもつ。この新しい世界を生きたことがそのまま宗教体験であるというような地平が開けてくる（山崎の「光明の生活」）。

ここで、主としてエリアーデの二つの形態論的研究をもとに、光シンボルイズムの意味についてごく簡単にまとめるならば以下のようになる。大多数の光の宗教現象において、光は神性であり、靈魂であり、生命であるという等式がある。それはしばしば宇宙の中心を表し、また神性の本質であるが故に善、美、愛や清浄性といった価値と結びついている。そして、この光を体験する者は瞬間的啓示を受け、根本的にその存在のあり方を変えられる、すなわち死と再生である。それは彼を光で満たして発光させ、また彼に超自然的能力を授ける。新しい霊的生命を生むこの光は、しばしば生殖力や精液を象徴している。

それどころか、そもそもこの光が宇宙の究極の実在であり、宇宙の原因と同時に終局なのである。光の宗教体験は、この原初の光による世界創造に再び参入することである、と。

以上の点を踏まえて、本表発では、宗教的な光のシンボルイズムが持つ宗教学的意味を具体的事例に則して考究する。その際の事例として、近代日本の浄土宗僧、山崎弁栄（一八五九—一九二〇年）を取り上げる。

山崎の宗教体験と宗教活動には光のシンボルイズムが満ちあふれている。まず、十二歳と二十四歳の時のものに代表される光の宗教体験が人生の画期をなしている。これらは如来の光を浴びた体験、もしくは、自らが如来の光を浴びて生きているのだということ強く自覚した体験であったと言える。阿弥陀如来（とくに報身仏）を太陽に譬え、その光を浴びることで人間のもつ暗黒が「照破」されて救われることは、山崎の後の著作や書簡にもしばしば出てくるもので、また山崎はこれを仏画に描いて多数残している。また、しばしば山崎の身体が発光していたと弟子達が報告しているのも興味深い。如来の光に照らされ、現世から救済されながら正しく生きていくこと、このような生き方を山崎は「光明の生活」と呼び、それを弟子や信者達に勧めた。他方、山崎の光明主義運動における光シンボルイズムで最も重要なのは十二光体系である。これは、山崎自身も言っているように新しい宇宙論の創造であった。同時にそれは、衆生の救済論であった。光は宇宙の根源である。山崎は「この光、天地に先立ち万物に超えて始もなく終りもなく永恒本然にして内に非ず外に非ず、何の時何の所にも存在して、不思議の



靈能を現し給えり」と言う。また、仏性を卵に譬える話に何えるように、光は靈的生殖の光である。それは華燭式にも明白に表れているように世界を更新する光でもある。以上で概観したように、山崎の宗教体験と光シンボリズムにおいても宗教学的意味構造が明確に表れている。

## 美的経験と宗教的経験

——デューイの経験の哲学をめぐる——

長谷 武久

デューイの芸術論である『経験としての芸術』(Art as experience) (一九三四年) (Later Works of John Dewey, 10) の出版と、宗教論である『共通信仰』(A Common Faith) (L. W. 9) の出版は、ほぼ同時期であり、両者には内容的にも関連する部分が残るか存在する。デューイは、人類の歴史においても、美的経験と宗教的経験の機能には、密接な関係があったことを指摘する。そしてこれらの事実がもっとも典型的に表わされているのは、西欧中世におけるキリスト教信仰であるとす。しかしデューイの意図は、ただ単に芸術と宗教の領域の緊密さを指摘することではない。彼は、人間活動の具体的場面における、様々な経験と想像力の働きに着目することによって、美的な経験と反省的思考(探究活動)との有機的な結びつきを解明しようとしたのである。したがって、彼の含意する宗教的

経験もまたこのような問題構成の中で理解されなければならない。そしてデューイの経験概念を理解するためには、彼の経験の質(quality)を巡る議論について関説する必要がある。なぜならば美的経験も宗教的経験も、ともに経験の質に密接に関与しているのである。

デューイ哲学の文脈では、経験の質とは、認識活動や反省的な思考活動などの、知的な分析が介入する以前の、直接経験の領域において得られる経験である。おそらくこの概念は、W・ジェイムズの経験論や、初期の西田哲学における『善の研究』の時期、純粹経験という概念に対応するであろう。このような経験の質は、意識において単に「持たれた」(had)直接的な感情に過ぎず、それ自身が明示的に意味を持つとはいえない。

そして世界を詩的に語るという行為は、美的な経験の質と宗教的な経験の質の接点を端的に示している。なぜならば「芸術は言語のもっとも普遍的な形式であり」、かつ「コミュニケーションのもっとも自由な形式であり」、またときに「芸術によって生じる交歓の情は顕著な宗教的質をおびることがある」(L. W. 10, p. 276) からである。

このように美的経験の質は、作品を通じて世界に伝達されることとなるが、この過程は宗教的な経験の質の場合にもまた同様である。すなわち信仰の内面的契機や宗教的経験について物語ることは、あたかも美的経験の質が作品として形成されるように、共同体の中の自己形成を確実に伴うこととなる。それは、いたずらに神秘主義的で私秘的な領域に閉じ込めることで

はなく、あくまでも共同体における共有経験を基盤とした自己形成において、道徳的かつ宗教的な領域を確保することなのである。そしてそれは目的や理想に向かって人間が努力する「態度 (attitude)」や、人間経験の部分的でありやすい出来事についての全体的な見出し (perspective)」とされる。

以上の議論をふまえて幾つかの問題点を指摘したい。まず第一には、特殊で聖なるものの体験という色合いを払拭した日常生活世界の中の宗教的な経験の質を「宗教的」と見なすことが妥当かどうかという問題である。第二には、我々は、R・シュスターマンがデューイの芸術哲学から読みとった試みを参照しつつ、デューイの宗教的経験の枠組みのなかに、共同体における日常生活の中で素朴な習俗や伝承の世界を美的に享受し、継承していくという企てを見いださうのかどうかという問題である。これらの問題を解明するためには、デューイの「経験の質としての宗教的なもの」という概念が、そもそも既成の宗教組織や伝統的制度への批判的概念として、設定されたことを想起しつつ、その有効性を再検討するとともに、デューイの科学的思考や探究の共同体の概念の有効性などについても包括的に吟味する必要がある。これらの課題については他日その成果を記したい。

## 意識構造と宗教現象

—— C・G・ユングの受容をめぐる ——

久保 耕 司

C・G・ユングの元型論を、K・ウィルバーの意識のスペクトル論と関連づけながら、ユングがいかなる宗教的価値観を持つていたのかについて考察したい。

トランスパーソナル心理学の代表的論客であるK・ウィルバーによれば、意識は光のスペクトルに類似した階層構造として表わすことができる。それぞれの層は二元的に分裂しており、それを統合していくことによつて最終的に「統一意識」と呼ばれる状態に至るといふ。そしてその階層構造を図式化して、それぞれの層に古今東西のさまざまな心理学的システムや宗教的システムが対応していると彼は考えた。ユング心理学はこの階層構造のうちに組み込まれ、重要な役割を担っている。

自分の理論へ組み込むのと同時に、ウィルバーはユングの持っていた宗教的価値意識の構図までも踏襲していると考えられる。そしてこのことはトランスパーソナル心理学を含むいわゆるニュー・エイジと呼ばれる運動全体にかかわる問題である。ユングの元型論とウィルバーのスペクトル論は、意識構造と

宗教現象との対応関係を考えることでその枠組みに共通性がある。J・ヒルマンにも指摘されていることだが、元型的イメー

ジにはある種のヒエラルキー構造が存在しており、ユングは

「アニマ／アニムス」段階を経ることによって「自己」へと至るといふ一方向的な人間の発達を理想としていた。ヒルマンによるとこの発達過程は、「多神教」から「一神教」へと直線的進歩のみを理想とすることであり、これは批判されねばならず、そのため現代においては「多神教」を再評価する必要があると論じている。もちろんこれは基本的にユング心理学における「多神教」、すなわちアニマ／アニムス元型の価値づけにつながっていくのだが、これに一時期ユングが注目していたマナ概念を導入することによって、ユングの持っていた宗教進化論的構造が明確になるのではないか。

ユングにとつては、マナは心的エネルギーと解釈され、それを持つ者に神秘的な力をもたらすものとされている。自己化の過程においては、アニマ／アニムス段階を克服することによって、それが保有していた心的力であるマナを自我が獲得することで自我インフレを起こしてしまう。それによって自我は強大な力を得たという感覚に囚われることとなる。そしてこの状態を乗り越えることによって個性化過程は進んでいく。元型が心的エネルギーの流れの普遍的パターンであるならば、元型的イメージという形態を伴って現われるイメージは、その心的力であるマナの発現である。つまりここでユングの「体験としての宗教」は「形態としての宗教」へと移行する。ユングの宗教論は、自己へと向かう元型のヒエラルキー構造によって宗教的形態に序列を持ち込んでしまう可能性を有しているのである。ただし宗教的形態はマナの発現とみなすことで形態の進化の根底に同一性を保有することとなる。宗教の根源状態としての力

とその「一神教」への進化という考えは、ある意味で一九世紀宗教学における宗教進化論的思考とつながって考えることができるのではないだろうか。そしてそれは現代のニュー・エイジ運動においても同様である。

### ユング、心理学における宗教概念

青木智子

フロイトが「宗教を一つの普遍的な強迫神経症」と見たのに対して、「宗教的生活の衰退にに応じて神経症が増大した」とするユングの見解は、二人の理論の違いを明確にする。フロイトのいう無意識とは、抑圧された願望や欲求から成り立つ暗黒の領域であり、宗教は神経症の原因となるもので、単なる幻想として理解されていたに過ぎない。しかし、ユングは宗教を神経症の治療と予防に役立つ肯定的なものとして見た。

ユングは、普遍的無意識の中にある種の宗教的体験が潜んでいると考えるが、この体験は人間心理の深奥の無意識の領域から潜在的に圧倒するような影響力を持って迫ってくる。そこには美しいものだけでなく、人を恐怖に陥れたり、精神に支障を及ぼすものまで存在する。宗教上の教義や儀礼、象徴などは、それを受け入れる自我意識の衝撃を緩和し、仲裁する役割を持つ。つまり、普遍的無意識の中の宗教体験は、教義や儀式にシンボライズされ自我意識に送られてくるのである。ところが、

キリスト教の歴史において作られた制度や儀礼の効果を否定したプロテスタンティズムは、理性とか合理化という名目で、シンボルに姿を変え送られてきた宗教的なものを断ち切り、その置き換えとなる重要な代用品を消滅させた（周知の通り、この点はウェーバーが異なる問題意識から取り上げている）。その結果、儀礼や豊かなシンボルの内容は貧困化し、我々は重要な無意識の要素を表現する聖なるイメージと共に、太古から伝わる無意識の心の不可解な諸要因を安全に取り除く方法を失ってしまったのである。これが神経症増加の引き金になったとユングは考える。彼の未開人の宗教儀式に対する興味はここから始まった。さらに、彼は、無意識からの恐るべき体験を直接受け止めなければならない危機を論じる際に、宗教儀式と心理療法との間にある種の同一性をも指摘している。

内的世界の導きや魂の交流を放棄した近代人は、外的なものに救いを求めた。内的な心理的現実の適応を導くのがアニマ、アニムスだとしたら、外的適応の担い手はペルソナという概念で説明される。ペルソナは、意識的に作られた外向きの顔で、社会に対し本来の自分の表面化を回避するために用いられる。

ユングは近代人の特徴を硬直したペルソナという言葉で説明し、この原因を過剰な外交性と、内的生活を無視した合理性に求めた。この見解は、大衆社会論の創始者マックス・シユエー、ホセ・オルテガ、カール・マンハイムの理論の主要な特徴にも通ずるものである。彼らの言葉に言え、過去や伝統から疎外され、根無し草になった近代人は、本来の自分に通ずる道、すなわち、あらゆる伝統の源泉である普遍的無意識との接点（シ

エラーとマンハイムは、キリスト教信仰を健全な伝統感覚の源泉であると見なした）を失ってしまったということになる。接点の消失は、内的世界からの導きや、魂との交流の放棄に等しい。この結果、人は次第にペルソナを強化することで、外的な適応を重視し、社会的な権威構造に依存して、自分自身を集団的理想から評価するようになっていった。ユングは、この近代人の苦悩の救い手こそ宗教であるとした。

ユングがこの硬いペルソナをフロイトの超自我の概念、フロイト派の成功した治療と関連づけたのは注目し値する。つまり、ユングにとってフロイトの心理療法は、適応のための調節に他ならない。近代人の意識は、伝統的宗教の形式に表現される自然で原始的で本能的に備わっているものと、合理主義的で集団主義的な規範に対して順応しようとする現在の欲求にとらわれている。この葛藤こそ神経症の本質であるが、これはフロイトが定義したような一面的で、個人のみ限定する意味においてでなく、ユングが定義したように普遍的無意識という点から検討される必要があるだろう。

コラプションと原テキスト

——『日本靈異記』の場合——

多田伊織

平安初期、八二年頃、薬師寺僧景戒の手で編まれた『日本靈異記』は、これまで厳密なテキストクリティックを経ていない。そのため、現在行われている『靈異記』にはコラプションがあり、批判的な校訂の必要がある。

コラプションとは、伝承の過程でテキストが破損された状態をいう。口承の過程では、文字に固定されないための誤りがおきる〔唱導〕の例『高僧伝』『統高僧伝〕。書承の過程では、書写の段階で誤りが混入し、それが放置され、さらに大きな誤りを生む。保存の段階では、物理的な破損でテキストが失われる。ここでは書承のコラプションを扱う。

『靈異記』のテキストクリティックには問題が三つある。第一に、完全な写本が存在しない。第二に、写本の保存が悪く、破損が多い。第三に、言語的特質が配慮されていない。

ここで、「仏教混淆漢語」を提案したい。『靈異記』の言語は「文言」（中国語古典文語文）ではなく、日本化された「変体漢文」といわれている。しかし、東アジアでは、仏教を伝達する言語は、一様に「漢語」だ。仏典の漢語自体翻訳漢語であり、翻訳者が「文言」を担っていた知識人層（士大夫層）ではないために「文言」とは異なっている。従って、『靈異記』は、

当時の東アジアにおける「仏教混淆漢語」の一テキストとして扱うべきである（同様の例、仏教混淆梵語文献の処理方法）。漢語を基礎に、日本語的要素、朝鮮半島の漢語の要素をみていく必要がある。

漢語がベースでないため、訓釈が横行し、テキストクリティックを放棄している。『靈異記』を漢文文献として扱った最高の研究は江戸末期の狩谷掖斎の『校本日本靈異記』『日本靈異記攷證』である。しかるに明治以後は、『靈異記』を日本語文献として扱い、古訓釈をもとに平安初期の読み方を再現する方向で行われてきた（傍証『東大寺諷誦文稿』）。しかし、『日本靈異記』の言語は、漢語の特質を失っていない。四字句を中心として対句を置き、贅のいくつかは正確に押韻している。古訓釈による解釈は、漢語本来のリズムを損ない、全く面目を失わせる。訓釈は後になってから読みがたい部分に付されたものである。従って、成立当時の『靈異記』を再現するためには、漢語の側から検証する必要がある。

そして、重要なのは昭和四七年に発見された来迎院本だ。不注意な転写とされ、積極的に校勘に用いられない来迎院本には、四字句が比較的残っている。これは『靈異記』の原テキストが四字句中心であった傍証となる。また従来の解釈に再考を促す箇所がある。本来の文字を復元した例（下一縁）は、草書体の誤写の問題だ。『靈異記』の校訂の作業から、崩した書体を誤写したと思われる箇所がいくつも見つかった。景戒の『靈異記』、興福寺本の原本、来迎院本、眞福寺本までのおよそ百年から四百年の間にこうした書体の写本の介在が推定でき

る(敦煌變文写本の書体)。崩した書体の写本の存在は、『靈異記』が説話の種本として実際に用いられたことを示唆する。本来の形が残されている例(下一縁)は、来迎院本では、鬪襖に水を注ぎ清め手に受け供養の文句を唱えた、となる。『靈異記』下二七縁からも、元来の形だろう。

『靈異記』の校訂では、さらにはやい段階でのコラプションがみつかったている。改変された説話が取られた例(中四二縁)は、もと弥勒の説話が、千手観音の靈驗譚に改変されるが、讀と説話者の語りの部分に「慈子〓弥勒教団の人々」の語を残し、原テクストの痕跡を示す。早期の誤写の例(下二縁)は、元来、毘瑠璃王説話を導く語が、祖本に近い段階で他の行に紛れ保存された。

以上のように、仏教混淆漢語という視点から、『靈異記』を検討し、来迎院本を積極的に利用することで、コラプションを発見し、有効なテクストクリティックが行え、失われた写本、『靈異記』成立の当時のテクスト、説話の原型となったテクストを想定できる。

## 近代日本の宗教と戦争

菱 木 政 晴

今年(一九九六年)、橋本首相は、十年ぶりに首相の靖国「公式参拝」を実現した。

「神道」式の宗教色の強い参拝であり、「内閣総理大臣」と記帳してのものだった。これは、公務としての参拝であり、「靖国懇(一九八五年)」の見解からいっても公式参拝と位置づけられ、岩手靖国神社公式参拝違憲訴訟の仙台高裁判決(一九九一年)において「違憲」と判示されているものである。

マスコミの反応は、狭義の政教分離論によって参拝に懸念を示すほかは、もっぱらA級戦犯に対する参拝を特別視するものが大半であった。(海外の反応もこれが強い)。

靖国・国家神道の本質は、侵略戦争のすてごまを差別的に合祀することによって、「あとにつづけ」の教義を納得させることにある。その意味では、徴兵により無理やり戦争に参加させられて死んだものもA級戦犯も、「あとにつづけ」教義の対象として相応しい。

だから、戦没者遺族にとって、国家神道という宗教に対して、真に納得しがたいのは、戦死した親族を侵略戦争のすてごまとして利用しただけではなく、「あとにつづけ」教義の道具として再利用して、子孫にも「あとにつづけ」の宗教教育をすることににある。

つまり、「わが親族を参拝してくれるのはうれしいがA級戦犯を参拝するのはけしからん」というのではない。「わが親族を利用した宗教活動がわたしたちに被害を与えている」というのである。

もつとも、宗教の自由の観点から言えば、こうした宗教に納得がいかないからといって、それを権力的に禁止することは好ましくない。しかし、国がこの宗教を広めたり援助したりする

ことは、はつきりと禁止されるべきであり、日本国憲法はそうなっている。

橋本は、ことさら「私的」を演出しようとして、「いとこの戦死」や自分の誕生日を持ち出した。もちろん、かれが真に「私人」として行為することは、信教の自由の趣旨から保障されている。しかし、かれは私的な動機を、公務として行ったのである。

これらの経緯からわかることは、第一に、かれが私人として長年に亘る国家神道信仰者であることと、第二に、かれが、その信仰行為を公務として行ったということである。

すなわち、かれが参拝の理由として持ち出した「戦死したい」とこの約束「なるものこそが、靖国の教義の本質であるから」だ。すなわち、「戦死は崇高な行為であり、戦死者は顕彰され、後進の模範となる」という国家神道の教義にもとづいて、「いとこ」の「靖国で会おう」なる信仰が実現しているのである。

私は、教義については、「戦死は崇高な行為であり、戦死者は顕彰され、後進の模範となる」という侵略戦争との関わりを核として考えるべきだと思っている。

このような見かたは、日本近代における国家神道体制下の各宗教教団が侵略戦争に対してほぼ共通の態度をとっていることへの注目からはじまったものである。どの教団も、自前の宗教的象徴を使って私のいわゆる「聖戦・英霊・顕彰教義」を伝道しているのである。

このような「聖戦・英霊・顕彰教義」は、どの教団にも存在しているが、それがそれぞれの教団の独自の教義とは直結して

いないし、時には矛盾さえしている。

したがって、私は、国家神道ととりあえず名づけ得る独自の新宗教が存在して、それが個々の旧来の宗教を横断して、各宗教と重層的に機能していたと考えるべきだと思う。

みずからの教団が、うえのような意味で「国家神道」を内在化していた、じぶんたちが国家神道の重要な一要素だという自覚とまではいかないものの、教団の戦争責任について主体的に明確化する動きが（特に、敗戦五十年などを期に）みられるようになった。

## 新世界の悪魔

—— 宗教と宗教研究における植民地主義の問題 ——

谷 口 智 子

新世界の住民は、強制改宗と植民地支配により、従来の信仰体系を否定され、彼らの神々が悪魔化されてしまうという歴史の悲劇を受け入れざるを得なかった。しかしながら、彼らは、支配者によって押しつけられた悪魔をそのまま受け入れることなく、それとは異なる彼ら独自の悪魔を生み出した。

ポリビアの鉱山においては、悪魔として捉えられるのは祖先神であり、山の神であるテイオである。テイオが悪魔とされる理由には、①聖なるものの持つ怖ろしさ、②インカ帝国とキリスト教の流入による先祖神り山の神の悪魔化、③「天」を擁す

るカトリック教会や、外国資本や政府などの外の世界の住人と、鉱山に住み、鉱山で働く人々々とを、橋渡しする仲介者の役割を担っているにもかかわらず、何も出来ないことにより、逆に労働者を苦しめる立場に立っていると受けとめられていること、などが原因である。

しかしながら、この悪魔は、①鉱夫の生活のすべてを支配し、供儀を得る代わりに彼らに生活の糧を与え、養い、彼らの安全を見守る山の神であること、②外来のインティ（インカ帝国の太陽神）や、キリスト教の「天の父」より鉱夫にとってずっと身近であり、父代わりであつて、聖母となつた大地母神と補い合いながら、鉱夫たちの宗教生活を支えていること、③無力な仲介者として鉱夫とともに疎外される弱者＝悪魔であること、④鉱夫と彼らの神を悪魔と見なす日常世界の支配的秩序を共に批判すること、などから、現実の世界の不平等、不均衡を正し、新しい世界秩序（ユートピア）を望む民衆の共働者であり、支えともなっている。

このことは、教会が生み出した「悪魔」とは明らかに異なる意味を持つ民衆の「悪魔」が存在することの証明になる。ここでは、悪魔は民衆にとって忌むべき存在ではなく、むしろ彼らを支える役割を果たしている。「悪魔」は単なる神のアンチ・テーゼとしての否定的な存在ではなく、民衆と共に生き、彼らを支える強力な力であり、神よりも身近な存在なのである。そして、それは同時に、植民地状況におかれた人々が、それを乗り越えて新しい価値を創造する生き様を示している。その意味で、ここボリビアを始めとするラテンアメリカの民衆の

悪魔は、単に支配文化の教会によって規定されたものだけでなく、それを批判し、民衆なりに解釈して生み出された「悪魔」なのであり、彼らにとって、キリスト教の「天の父」より身近な存在なのである。

ボリビアの鉱山の悪魔という事例はそれ自体、植民地支配と西洋文明の流入という歴史的特殊の状況から生まれたものには違いないが、それにとどまらず、民衆史に広くみられる悪魔現象に普遍的な構造を示す手がかりになると思う。

## 託宣の宗教現象学

—— 鎮魂婦神を事例として ——

望月幹巳

本発表においては、鎮魂婦神という神道の託宣と技法を事例として、これまで扱われることの少なかった、古い、託宣といった宗教現象について、考察する。鎮魂婦神は、鹿兒島出身の神道家、本田親徳によって、幕末から明治にかけて創始されたとされている、神憑りと託宣の技法であり、とりわけ、大本をはじめとする新宗教に大きな影響を与えたものである。

現象の統合的な意味構造を見出そうとする宗教現象学の立場からは、対象を広く比較できる視点から扱うことが望まれる。E・R.において、人類学者E・ブースは、古いや託宣を「ディヴィネーション」という項目の下に広く扱っている。筆者も、



こうした視点を下敷きにしつつ論を進めて行きたい。

これまでデイヴィネーションは、何らかの社会学的・心理学的な操作であるといった説明が、多くなされてきた。しかしながら、デイヴィネーションの答えが、人々の社会的合意や心理的操作の意図とさえ矛盾することは、しばしば起こる。占いや託宣においては、日常性や合理性とは違った原理によって、占うという行為そのものが成り立っていることが、まず理解されなければならぬであろう。占いの結果の矛盾や恣意性が、見慣れた世界の秩序に疑問を投げかけ、新しい視点を切り開くのである。

鎮魂帰神における託宣のセアンスは通常、トランスに入り、神憑りする霊媒である「神主」と、神霊と問答をする「審神者」の二者で行われる。セアンスにおいて、憑依が正しい神霊によるものか、あるいは邪霊によるものかを診断するのが、審神者の重要な役割となっているのである。

しかし、この過程は完全に審神者の手中にあるのではなく、その場において、審神者の理解や知識を超えたことが託宣されることもありうる。むしろ、そうしたことが望まれてさえもいる。ここでは、この世を超えた原理や体験が、現世の文化的構築物創造の源泉となつていると言った方が、事態を正確に言い表しているであろう。

ズースが指摘しているように、様々なデイヴィネーションの技法を通じて見いだせることは、占い者も相談者も、真理の超越的な源泉と考えられるものに対して、根源的に従うことが要求されている、ということである。そうした源泉へ向かうこと

によって、部分的であれ全体的であれ、彼らの生が変容され、宇宙と調和的に再統合される、という構造が、普遍的に見られる。

鎮魂帰神においても、「一意ニ吾ガ靈魂ノ天之御中主大神ノ御許ニ到ル事ヲ黙念スベシ」とあるように、自らの靈魂を根源的な至高神に合一させようとする志向性が、重要な指針となる。

神的根源への回帰、新しい秩序の告知といった、アルカイックなシンボルの解説によって、世界が生きられるものとして再創造されるというデイヴィネーションの本質的な相が、鎮魂帰神においても見いだせる。シンボルの解説とは、社会的心理的操作の手段ではない。手段的な操作と見えるものは現象の一面であつて、そこではさらに、この世を超えた神的世界との交流が、存在論的なギャップを越えて可能となる場が現れているのである。そして、神的世界の現れに照らされて、現世における新しい宇宙の開示が可能となる。

鎮魂帰神が、幕末から明治にかけての、世界観の激変の時代に創唱されたこと、また、世界の「立て替えて直し」を聖なる目標とする大本教において、その発展期に重要な役割を果たしたことは、偶然ではない。これらの宗教運動は、投げ込まれた時代の流れの中で、統合的な世界の再創造という課題に取り組んでいた。この歴史的文脈の中において、鎮魂帰神は、その創造性を十全に発揮していたということが、理解されるのである。

黄帝四面考

——比較神話試論——

森 雅 子

「黄帝四面」という語がある。それは『尸子』（前三九〇）三三〇年頃に活躍した尸佼の著作。原書は全二〇巻六万余字あったが、後に散逸して現在は清代の輯本のみが伝わっている。の中で、子貢が孔子に「古者、黄帝四面というは信なるか？」という疑問の形で提示されている。これに対して、怪・力・乱・神を語らなかつたとされる孔子は「黄帝は己に合う者四人を取る。四方は計らずして耦い、約さずして成る。此れを四面という」と答えている。すなわち、彼によれば「黄帝四面」とは、黄帝が自らの代理人として四人の賢者を選び、四方を統治させたので「大いに成功した」（『太平御覧』人事部引）ことの寓意であつたということになる。

しかし、もしこの語が文字通りに黄帝が四つの顔もしくは頭を持つ怪異な姿をしていたことの直截な表現であつたならば、それはとりも直さず黄帝が「蛇身人首」であつた伏羲や女娲、「人身牛首」の神農と大同小異の神であり、歴史上に実在し、四方世界を遍く統治した聖天子の一人ではなかつたことの一証左となり得るであろう。例えば、エジプトの女神ハトホルは四顔であり、インドの阿修羅は三面六臂であり、バビロニアのマルドウクは（恐らくローマのヤーヌス神のように）二つの頭を持

ち）四目四耳であることよつて、その神としての機能や神威を四倍、三倍、二倍にしているのである。

一方、黄帝の家臣であり、文字の發明者として名高い蒼頡は「四目靈光」（『春秋緯元命苞』）であり、最も手強い敵対者の蚩尤は「四目六手」（『述異記』）であり、黄帝自身も「四目」（『通鑑外記』引『帝王世紀』）であるなど、彼の周辺には四目という語が頻出する。従つて、私はこの四面もしくは四目という語を手がかりとして、上述のマルドウクがバビロニアの創成神話「エヌマ・エリシュ」と共に中国に伝来し、黄帝伝説の成立に多大の影響を与えた可能性を考えてみたい。

滝沢克己における身心論をめぐつて

久保 紀 生

滝沢克己（一九〇九—一九八四）その人の思索は、人間存在の成立に先立つて定められている神と人との根源的な関係を、すなわち「インマヌエルの原事実」を、終生変わらぬ問題とみなしてきたことにある。またさらに滝沢は、「インマヌエルの原事実」における神と人との接触には、「第一義の接触」と「第二義の接触」との絶対不可分・不可同・不可逆の關係が見出されることを指摘する。このような「インマヌエルの原事実」へのまなざしを基調として滝沢は自らの哲学つまり「純粹神人学」（Reine Theanthropologie）を展開してきたのであ

る。

晩年、滝沢は不治の眼病（老人性黄斑部変性）に苛まれることになる。ところが皮肉なことに、この不治の眼病がきっかけとなって、滝沢は新興宗教・晴明教での手かざし療法・浄霊の業」と出会ったのである。しかも〈浄霊の業〉を受けることで、不治と宣告された眼病が驚いたことに快癒するにいたったのである。いかなれば滝沢は、この晴明教での体験を契機にして、これまで自らが身体を主題的に扱ってこなかったことの反省から、さらには病氣・医学批判・新興宗教と成立宗教（仏教ないしキリスト教）との比較・交流などの諸問題も含めた、遺著『現代の医療と宗教 身心論をめぐって』（創言社、一九九一）を執筆したのだといえよう。

以下、『現代の医療と宗教』にみられる滝沢克己の身心論の一端を検討していくこととしたい。滝沢は自らの身心論を展開するためにも、さしあたり晴明教の明主様・岡田茂吉説くところの〈霊主体従〉の教義に注目する。さらに、滝沢は晴明教という〈霊主体従〉の解釈を通して、「第一に、厳密な意味での神（絶対無相、真実無限、自由自在なる主体＝永遠普通の生命の光）」と、この神によりこの神において厳しく限られ定められたものとして始めて存在する有限の物との関係を意味する」（同書、六三頁。以下、頁数のみ記す）という〈第一義の霊主体従〉と、「第二に、もともと自由な主体ではない人間存在における、被決定的な面と自己決定的な面、いいかえると、体と心の関係を言い表わす」（六五頁）という〈第二義の霊主体従〉との二重性について、まず明確に区別する。

こうして区別された二重性をふまえて、〈第一義の霊主体従〉が示唆する神と物（人間も含めた）との合一に基づいて、〈第二義の霊主体従〉という体・被決定的な面と心・自己決定的な面との間にそのかぎり「相対的に不可逆な心身一如」（一〇三頁）の関係が成立する、と滝沢は解釈するのである。ということは、滝沢その人の立場は明白である。滝沢は自らの身心論を心身一如としての相互媒介の場面において成立すると構想したのでといえる。だからか滝沢は、「人間いつもただ、一個の体としてのみ心である」（一〇四頁）ことに注意を促して止まぬのと同様に、いわば「心の体・体の心」（心である体・体である心）としての人間のありようを強調するのだといえる。それほどばかりでなく、滝沢から見れば人間の身体とは、「この有限の物の世界のただなかに在って、真実無相（無限）の神の生ける光を映し出す姿として、それ自身の内に、他の諸物、一切諸物、つまり世界そのものを包含している」（一〇四頁）身体としてみなされる。つまり滝沢の身心論からすると、人間の身体とは内に絶対の外（神）と相対の外（物）との双方が反映している「無限の神秘に満ちたもの」（一〇五頁）といわねばならないのである。

ここで最後に、確かに滝沢の身心論はヘインマヌエルの原書『実』を、晴明教の〈霊主体従〉に読み込むことで成立したといえる反面、身体とは神と人との原関係に基づくものとみる点では、まさしく滝沢の思索の新しい展開をかいまみせるものであったといえよう。

## 宗教現象への接近

——ピーター・バーガーの聖なる天蓋を巡って——

永見 勇

バーガーは『聖なる天蓋』で、人間と世界（社会）の関わりを外在化、客体化、内在化という三つの行為様態で説明している。人間は常に自己の物心の両面の働きによって世界に絶えず働きかけていくが、その働きかけが外在化である。物心両面にわたる世界に対する活動は当然、ある特定の活動所産を産み出す。この所産は一部は道具といったような物質で、他方では、言語のような非物質となつて現れるが、それらは生活環境を修正したり、変えたりすることが可能となる。言語体系は象徴体系であり、その体系を通して、意志の疎通が図られ、他方ではそれらは象徴、儀礼、制度などのような客体化現象として現れ、それらは意味の殿堂として人間に対峙した存在となる。こうした客体化現象として立ち現れる道具や言語は文化や社会と呼ばれる意味体系へと発展する。この客体化現象がその世界の現実を構成することになる。客体化現象は際だった特質を持っているとバーガーは指摘する。本来、客体化現象は人間の手による創作物でありながら、いったん、人間の手を放れるとその客体化現象は人間に対峙し、状況によって、その現象は人間に抑圧的に関わるようになる。この抑圧的力が社会統合の力となり、それゆえ、人間によって創作された客体化現象は反対に人

間を統合する作用を引き起こす。この過程をバーガーは内在化の過程と呼んだ。この立場からバーガーは社会が人間の所産であり、同時に人間は社会の所産であるという弁証法的関係を指摘した。客体化現象は規範秩序としてのノモスとなり、それは諸個人の関心を超越し、そのことで諸個人を統合する。その際、宇宙に内在する基本的な意味（コスモス）を社会の規範秩序に取り込むことで、客体化現象は権威を獲得する。いわゆるノモスとコスモスの合体であり、それは大宇宙としての自然の営みと小宇宙としての人間や社会の合体であり、この合体を言語的、儀礼的、象徴的に表現する営みが宗教の原初形態にほかならないとバーガーは指摘する。

規範秩序として立ち上がった宗教は、それ自身必然的に個人を超越している。宗教はそれ故、諸個人を包み、同時に人間に究極の意味が何であるかを明らかにする。この規範秩序が人間が経験する矛盾と苦悩に意味を与える。宗教が人間に決定的な力を発揮するのはまさに諸個人に究極の意味を賦与することにあるとバーガーは主張する。この力ゆえに、人間は宗教の規範秩序に対して自己否定的な服従の態度を示すことになる。この態度をバーガーは被虐愛として性格づける。同時に宗教は人間疎外の極致となる。というのは宗教は人間の手によって創作されたものでありながら宗教はそれ自身超人的事実を人間に主張し、人間本来のあり方を隠蔽するからである。

エリアードは「人間が聖なるものを知るのには、それがみずから顕れるからであり、しかも俗なるものとは全く違つた何かであると判るからである」と主張する。一方、ポール・リクール

は「象徴は思考を引き起こす」という有名な言葉を残している。この両者の立場はバーガーと際違った違いを示す。両者は宗教現象と人間の避けられない関係を共に自覚する。しかし、バーガーはまず人間が存在し、そこから世界の外在化（宗教現象）の立ち現れを理解していくが、エリアード、リクールは世界（宗教的象徴）それ自体がまず存在し、それに対して人間が応答するという基本的な違いが見られる。この違いはなぜ起きるのか。人間が自然や世界に向けて働きかけ、思索するという立場を堅持する人々は宗教現象としての象徴が人間に働きかけるといふ言明は信じがたい。そうした主張が見られれば、それは当然幻想であろうし、その存在に人間が服従すれば疎外として捉えることは当たり前である。過去二百年の啓蒙思想はその前提を自明視し、宗教をイデオロギーとして厳しく批判してきた。人間は果たして世界の中心を担う存在なのであるか。その問いは基本的に人間の自己理解と深く関わる。人間は主体的存在であり、その存在が自然に働きかけ世界を構築してきたという立場をとれば、バーガーの理解は当然として受け入れられる。しかし、もし人間は基本的に、世界に投げ出され、その世界との関わりで自己自身を形成する歴史的存在であるとする自覚を持つならば、バーガーの理解は基本的な問題を抱える。

## 宗教的目覚めの原態

玉城 康四郎

ハイデガーは、『ヒューマニズム論』のなかで、

「存在の本質から初めて、聖なる本質が思惟され、聖なるものの本質から初めて、神性の本質が思惟され、神性の本質の光において初めて、神そのものが思惟される」（取意）  
 といっているが、いったい、そういう思惟とは、どういう思惟であろうか。『形而上学緒論』のなかでは、次のように述べている。

「形而上学は、その根っこから養分を吸収して、みずからの幹や枝へ送る。しかし形而上学は、存在者を存在者として表象するのであって、存在そのもの、根っこそのものに即しては思惟し得ない。ところが、存在そのものに即して思惟する一つの思惟、*ein Denken*がある。それがすなわち、存在そのものに即する即自的思惟、*Andenken an das Sein selbst*であって、もはやこれは言葉にならなす」（取意）

つまり、先の思惟も、ここにいる思惟も、表象的思惟 *vorstellendes Denken* から転換した即自的思惟 *andenkendes Denken* である。どうもわが国では、ハイデガーのこういう思惟が無視され、理解されていないように思われる。おそろくドイツでも理解されていないのではあるまいか。

しかしながら、かれは本当に神の光を全面的に受け入れたのであろうか。存在そのものを受けとめたのであろうか。どうにもそうは思えないのである。結局は思惟に終っている。神そのものに共感する所はあつても、体にまで熟しているとはいえないであらう。なぜそうなのか。かれは、当時の権力を積極的に支えたばかりでなく、後にはそれについて、誤つた言動を表明しているからである。しかし、このことは、どうにもならない人間の弱さ、あるいは抑えても抑えても、無底の底から立ち昇ってくる我執に関わるものであり、これについては後のこととして、その前に、もう一つの例を挙げてみよう。

それは押川方義という人で、仙台に東北学院を創立した教育者であり、クリスチャンである。そのかれが次のように語っている。

「私はキリスト教徒でもあり、仏教徒でもある。わが宗教は、区々たる信条や煩瑣な儀礼のなかにあるのではなく、ただ無限に連なる生命の内にある。わが神は、捉え難き神ではなく、何ものよりも確実に、何ものよりも明白である。その神の、声なき声を聞くことこそ、宗教の本源である」(取意)

キリストの教は、ヨーロッパに発展したキリスト教だけではない。それを受け入れた国土によつて違つたがたを呈している。もし押川氏のキリスト教を、さらに押し進めたなら、かねがね述べている説は、直ちに明らかになるであらう。すなわち、天が開いて神のプネウマがイエスに現われたのと、ダンマがゴータマに顕わになつて自覚めたことは、その意味の本質

においてまったく同一、いいかえれば、神のプネウマとブツダのダンマとはまったく同一ということである。これについての論証は、長い時間を要するので省く。

さて、問題は先に残した、人間のどうしようもない弱さ、無底の底からの我執である。イエスの十字架上の最期の発言、「エロイ、エロイ、ラマ、サバクタニ、わが神、わが神、なんぞわれを見捨てたまひし」、この意味が、長いあいだ理解できなかつた。しかし歳を経るにつれ、じりじり通じてきた。その切つ掛けになつた一つは、「七十にして矩を踰えず」といった孔子が、顔回が亡くなつた時、矩を踰えるどころか、「天、予を喪せり」と慟哭している。イエスの場合と、環境の苛酷さについてはまったく違つたが、同一の問題である。ブツダがこれにどう関わるのか。発表の際、じっくり語つてみよう。

## 第二部会

### 『ソクラテスの弁明』における正義と希望

箕浦 恵 了

『弁明』を典拠とし、正義と希望の問題に焦点をあて考究を試みる。

プラトン『パイドン』の末尾においてソクラテスの死の模様を語り終えた報告者は、「これがわたしたちの知りえた当代の人々のうち最善にして、最も知慮あり、最も正しい人の最後であった」と報告を結んでいる。生涯をかけてアテナイの同胞に対して、「魂への配慮」を勧告したソクラテスは自ら「正義」の実証者であったが、かれは『パイドン』において、「正義による魂への配慮」と、死に臨んでの永生への「希望」とに言及し、「自己の魂について人は勇み立つべきである、いやしくも生涯のあいだ身体にかかわる諸他の快樂や飾りをよそよそしいものとし、他事をなすばかりであると考えてこれと訣別し、学びの快樂に精進した人、そして他のものによってではなく、魂自身の飾りによって、すなわち、慎みや正義や勇敢や自由や真理によって魂を飾ってハデスへの旅を心待つ人ならば（*Timonias*）、と語った。死に臨んで「勇み立つ」（*Talain*）とは「希望」（*Elpis*）の別な表現に他ならない。これらの文脈からすでに「正義」（*Dikaiosune*）がソクラテスにお

いて如何に重大事であったかが伺い知られるであろう。しかるに『弁明』においてはこの語を用いての「正義」への明確な言及はない。ただ（350c）において「美（*yo*）いとも正しいとも敬虔だともわたしが考えないようなことをあなたたちに対して行うべきだとわたしに期待しないでください」と言っていることなどを除けば、正義への直接的な言及はないと言わなければならない。この表現では「正しいとも敬虔とも」（*Dikaios, Hoshia*）というように、「正義と敬虔」とが法廷用語として一つの組合せになっていることが注目される。この表現は「国家」、「ポリテイコス」、「法習」においても用いられ、またイソクラテス、リュシアス、デモステネスらによっても用いられた伝統的な定式である。「法習に従って裁判すること」が正義であり敬虔であるという意味の定式であろう。ソクラテスはどこまでも正しくかつ敬虔であろうとした。「わたしが正しいことを語っているか否か、まさしくそのことを考究しそのことに心を注ぐこと、これが裁判官の徳であり、弁者のそれは真実を語ることである」とかれは言う。司法術はまた哲学である。神の虚言はテミスにもとるが、人間のそれはダイケーにもとる。

『ゴルギアス』では、人間の真の幸福は、政治術の影像にすぎない弁論術によって、欲求にへつらいながら、快樂において求めるべきではなく、「善」にこそ求めるべきことが語られている。「美而善な人間が男も女も幸福であり、不正で邪悪な人間は不幸である。人間は善きものを得ることによってしか、美而善な人間になり、幸福になることはできない。そのことは

魂にかんする術知的な仕事によらなければならない。この術知とは真の政治術である。それはへつらいによって国を肥大させる政治術ではなく、魂が最も善くなるように「最善」をめざし、誤りを懲らし、吟味する政治術、とくに司法術というべき哲学である。「アテナイ人たちのうちで真の政治術に着手しているのはわたし一人であるとは言わないまでも、わたしはその少数の一人であり、現今の人々のうちでは、わたしだけが政治を行っているのだ」、とソクラテスは言う。

ソクラテスは、自己の無知を知り、神の命に従って、司法術としての哲学的対話によって知の批判吟味に従事し、人々の「思い」を論駁し、無知を知らしめようとした。司法術たる哲学によって矯め直され善く正しくなった人間は、生前にも死後にも、何一つ悪を蒙ることなく、神々によってなおざりにされることはないという宗教的確信をかれは抱いていたのである。不死・永生にたいする希望は正義への信なしには有りえなかつたと考えられる。『弁明』末尾の死についての言説の理解はこのことを前提とするのではないか。

## プラトン『メノン』における 「神の恵み」について

和田 義 浩

今回の発表の直接的な目的は、徳は「神の恵み」(Theia *hoira*: 99e6, 100b2-3)によって与えられるとするソクラテスの発言の意義をどう捉えるべきかという問題を考察するための端緒を探って行くことである。

先ず第一に検討すべき点は、徳は神の恵みによって与えられるという結論の得られる推論の発端となっている前提、すなわち、教師や弟子の存在ないしは不在から、ある事柄の教授ならびに学習の可能性について、ひいてはその事柄が知識であるのか否かが判断できる、とする見解である。

経験的な、限られた現状認識に基づいて、事柄の本質的な問題について原理的な判断を下し得るとするこの前提の論理的な欠陥については、筆者であるプラトン自身が十分に気づいていたことが、『メノン』よりも若干先に執筆されたのではないかと想定されている、『ラケス』や『プロタゴラス』といった対話篇から読みとることができる。

例えば『ラケス』の中でソクラテスはいったん、誰かが何らかの事柄について知っているか否かは、その事柄を教えてくれた教師を示せるか、あるいは逆にその事柄を覚えてやった弟子を示せるかによって判断できるはずだと主張しているものの



(185b-187b)、その直後、実際にはこうした判断方法よりも、そもそも当の人間自身が、問題となっている事柄について、果たしてそれが「何であるのか」を知っており、正しく説明できるのかどうか、その可否を吟味することこそが、知識の有無を判断するための「もっと根本的な」(186b)の決め手なのだと言張し、実際に「勇氣とは何か」という問題について対話相手の吟味を開始することになる。

さらに『プロタゴラス』の中でも当初ソクラテスは、ペリクレスをはじめとする優れた政治家たちが、自分たちの子息にその徳を教えられないことを指摘し、そのことをもって徳が教えられ得るものではないことの証拠としようとしている(319e-320b)。それに対してプロタゴラスは、正當にも、彼らは実際には自らの子息たちに徳を教えようとはしているものの、それが上手くいっていないに過ぎないこと、またそうした徳育が成功するか否かは、教えられる側の素質に左右されることを指摘しており(326e-327c)、ソクラテスの立論に不備があることを的確に突いており、これに対してはもはやソクラテスは反論を試みようとはしていない。

以上の例は、ある事柄に関する教師や弟子の存在が経験的に確認できるか否かという基準に従って、その事柄が知識であるか否かを判断することは事実上不可能であることがソクラテス、および筆者であるプラトンに十分理解されていたことを示している。そして『メノン』において、「徳は知である」という当初の結論が覆される直接的な唯一の論拠が、教えられ得るものに関しては教師や弟子が存在するという前提だったことを

考え合わせるなら、今や、徳は「神の恵み」によって得られるとするソクラテスの最終的な見解を、ソクラテスの真意として捉えるべきではないということ、そしておそらくはプラトン自身、読者にその点の十分な認識を期待していることが理解できる。

以上の考察は、他の対話篇の場合と同様『メノン』においても、「徳は知である」というソクラテスの倫理観それ自体の有効性が否定されているわけではないことを示すと同時に、政治家たちの「神の恵み」に対するソクラテスの態度を、詩人たちの「狂気」(mania)に対してソクラテスが通常見せている批判的な態度と軌を一にしたものと捉えるべきことを示唆している。

## 中期プラトニズムにおける神

——『ダイダスカリコス』第十章——

土屋 睦 廣

紀元前一世紀に新アカデメイア派の懐疑主義が衰退してから紀元後三世紀に新プラトン主義が登場するまでの間のプラトニズムを、哲学史では中期プラトニズムと呼ぶ。中期プラトニズムの哲学は今までほとんど注目されることがなかったが、プラトニズムの歴史を考える上でも、当時の思想状況を知る上で、もっと注目されてよい研究対象である。本発表では、二世

紀のプラトニズムを伝える貴重な文献であるアルキノオス『ディダスカリコス』(Didascales)から、神を論じた第十章を取り上げて、中期プラトニズムにおける神の概念を考察する。

まず最初の二節で、神の存在についての二つの証明が提示される。第一は、知性の対象が存在するという事実から、第一の知性対象の存在が導かれ、次にこれを認識する知性は人間の不完全な知性ではありえないことから、至高の知性と人間の神の存在が導かれる。第二は、存在者の価値の序列を辿ることによって、最もすぐれた存在者としての神に到る議論が示される。そこでは宇宙のレヴェルで、世界靈魂と、世界靈魂の知性、そしてその原因者としての第一の神、という三者の位階が基本となっている。これはプロティノスの、魂、知性、一者すなわち神、という三者の図式を思い起こさせるが、ここでの神はそれ自体いまだ知性(ヌース)として考えられている。そして、この神はアリストテレスの不動の動者と同一視されている。

第三節では冒頭に、イデアを「神の思惟」と見なす觀念が述べられる。この有名な觀念は、もちろんプラトン自身の著作にはないが、当時すでに一般的であったと考えられる。その起源については定かではないが、第一原理である至高の神が知性であるとすれば、イデアがその思惟内容となることは、ある意味では必然的なことであろう。続いて、神の特徴を示す語が列挙されている。そこには新ピュタゴラス派の影響も見られる。神はすべての善と真理の原因であるゆえに善であり真理であり、万物の存在と秩序の原因であるゆえに父であるとされる。こ

こに見られるものは『国家』の善のイデアと『テイマイオス』のデミウルゴスとの融合である。中期プラトニズムでは、善のイデアや不動の動者のような超越的で自己思惟的な原理と、デミウルゴスのように世界を造り世界に働きかける能動的な原理との区別がしばしば問題となっており、アプレイウスやヌメニオスはこれらを区別して、前者を第一の神、後者を第二の神と見なした。これに対して『ディダスカリコス』では、第一の神はこの両者が矛盾なく融合したものと考えられている。当時は世界靈魂の位置づけを巡っても様々な議論が行われていたが、ここでは、知性を欠いた世界靈魂がまず存在して、神がそれに知性を与え、今度はその世界靈魂が物理的世界に秩序を与えるという、ブルタルコスやアッティコスに近い解釈が採られている。

第四節では、神が何でないかが論じられる。後のいわゆる「否定神学」である。第五〜六節では、神を理解するための三つの方法が提示される(第一はアパイレシス、第二はアナロゴア、第三は名づけられていない)。これらは後のキリスト教神学において、それぞれ「否定の道」(via negationis)、「類比的道」(via analogiae)、「卓越性の道」(via eminentiae)として知られるものである。

『ディダスカリコス』における神は、プラトンの著作の体系的な解釈にアリストテレスの神学を結合したもので、そこには後の新プラトン主義やキリスト教神学を先取りする觀念が見られる。ここに見られる神の觀念は、一言で言えば、『テイマイオス』のデミウルゴスと、『国家』の善のイデアと、アリストテ

レスの不動の動者とが一つに融合したものとみなすことができる。

## パスカルの一断章の神学的背景

——「純粹本性」概念を巡って——

林 伸一郎

本発表においてはパスカルの一断章と当時の神学上の問題枠組との関連、そしてそれが意味することを提示してみたい。問題とする断章はラフユマ版一四八の「最高善」を主題とする断章である。本断章では、人間の行為の根本動因としての「幸福への欲求」の存在、しかし現実には完全な幸福に至ったものは皆無であるという「無力」、が構成する人間存在の矛盾を、原罪を核とするキリスト教的理論によって解説し、この欲求の眞の對象が「無限にして、不動」であり、「本當の善」である「神」ではないことを論じている。この断章は、人間が「超自然的對象」への「本性的欲求」を持つているということ、従って「超自然的對象」を「究極目的」とする人間が「自然的次元」に落ち込んでしまったことを論じるものと言い換えることができる。ところでこのような問題設定はパスカルが親炙していた神学者ジャンセニウスが、パスカルと同様に「普遍的な幸福への欲求」の存在を基礎にして論駁している近世神学上の一概念をめぐる論争のそれと全く同一なものである。その概念は「純

粹本性の状態 (status purae naturae) である。

原罪を歴史的事件と考えるキリスト教者は現世における人間本性の状態を原罪以前の「完全な本性の状態 (status naturae integræ)」と以後の「墮落した本性の状態 (status naturae lapsæ)」に分けて考察するが、近世になってそれらを考察する際の「基礎」として「純粹本性の状態」が案出された。それは、あるべき理想的状态(神を直観する幸福)から罪によって墮落した状態を自然状態とし、超自然的究極目的(「神」へと秩序づけられず、自然的目的を究極目的とする人間の状態である。この概念の形成は、近世における新たな人間理解の可能性を開き示すものと考えることができる。なぜなら問題は、原罪と墮落というキリスト教的枠組を人間理解の枠組としないことが可能か否か、という問題であるからである。

キリスト教において原罪以後の人間理解は、「あなたは私たちをご自身にむけてお造りになりました。ですから私たちの心は、あなたのうちを想うまで、安らぎを得ることができないのです」というアウグスティヌスの言葉に要約される。この人間理解はトマスによって(超自然的、自然本性的という)二つの究極目的を持つ人間本性という形でまとめられた。トマスは超自然と自然とを区別しながら、前者が後者を基礎づけるものとして構造化している。そしてこの区別を受け入れながら、ドゥンス・スコートゥスは本性的欲求の目的である神を人間の本性の目的であるとす。十六世紀神学者が「純粹本性」概念の可能性を論じる時に、必要となるのは、以上のように形成された概念枠組の中で、(1)超自然目的と自然本性的目的を認めなが

ら、(2)自然次元の相対的自律性に基づいて、スコートゥスの言う「究極目的としての神」への自然本性的欲求の存在を否定することであった。

我々は、人間を至福へ秩序づけられた者として見る観点と端的に人間を見る視点を確立し、自然次元の相対的自律性の認識（「自然はその力で導きえないような何ものかへの傾きを与えない」「自然はその最終項を超えて進まない」など）を原理として論理的に徹底させ、「純粹本性」概念を確立するという思想的営為をカエターヌスや特にジャンセニウスが論駁の対象とするスアレスに確認することができる。

パスカルがその断章をむけた対象はこの自然的世界に一元的に存在し、絶対的目的、価値、即ち神を見失った人間であると言えるだろう。そのように現実化した人間の有りようは十六世紀の神学者たちにとつても、自然次元の自律性の意識とともに存在可能なものとなっていたのである。

### ベルクソンにおける「自由」について

森 田 恭 子

ベルクソンの自由に関する議論は、独自の行為論が一つの礎になっているが、そこでは「当事者の行為」でありかつ「進行途上の行為であり」なおかつ「内的実感を伴う行為」という都合三つの視点が、肝要なものとなる。『試論』における自由行

為の分析も、その一切がこの三つの視点に基づいており、従来の自由論は自由を肯定する側も否定する側ともに「眺められた行為」、「完了した行為」、「表象あるいは反省された行為」しか見ていないと彼は批判する。こうした行為を基礎に自由をいうかぎり、初めに暗々裏に自由の実質である新規性や創造性を排除した存在から自由の存否を思考するという既に破綻した前提に立脚していると、ベルクソンはいうのである。

しかしながらここで問題が生じる。「あくまでもその当事者として内的に実感している進行途上の行為」が、いかなる仕方にかかるとして一般に「知られる」のか、という問題である。ベルクソンは自由行為は定義することが不可能なものであり、それを我々は自ずと知っているのだと述べている。自由行為に限らず、行為一般に関してベルクソンなら同様にいうであろう。ではこの「おのずと知られる」知とはいかなる「知」なのか。およそいかなるものでも議論の対象とする限り、何らかの表象を介し反省的に眺めるしかない。反省的に知るといふ以外にいかなる「知り方」が可能なのか。

ベルクソンにおける知性の概念を論じるとき、まず引き合いに出されるのが彼の「直観」と「分析」の規定である。前者はものをその内側から知る方法であり、後者は外側から知る方法である。こうした「直観」の規定が先の行為の認識に関してもそのまま当てはまることは議論を要しない。彼において、自由行為のままに自由である性格は「直観的」によってしか知りえず、かかる行為を「分析」することによって自由を論ずることとはできないのである。あまりに有名になったこの認識の二種

に対して、我々は彼がこの規定に続いて次のように述べていることをむしろ重視したい。「絶対運動というとき、私はその運動体に内面的なところ、いわば気分を認め、私はその気分同感し想像の力でその気分の中に入り込む。」すなわちベルクソンは、第一の知り方において決定的な役割を果たすものとして気分あるいはそれとの同感という感情的要素を重視し、ものを内側から知る理解には感情的基盤が不可欠であると考えるのである。これはそもそも「直観」の本体は「感情」だということである。そしてこの直観的理解はベルクソンの視点に立つ限り自分の行為についてしか当てはまらないようにみえるが、同様に他者の行為についても当てはまる。なぜなら感情的理解は相互浸透的なものだからである。

では自由な行為の理解を支える感情とは一体どのような感情なのか。ベルクソンは感情を表象或いは観念に先立つか否か、或いはこれらに決定されているか否かにより二種に分け、それぞれ「知性以下の感情」と「知性以上の感情」と呼ぶ。前者は知性の目的に沿って動き、後者は逆に知性をむしろ当の知性を越えたところに導く。前者の知性は閉じており、後者の知性は開いている。換言すると前者の感情は閉じており、後者の感情は開いている。かかる感情の二種に対応し、それに沿った行為と、かかる行為の理解も、やはりそれぞれ二種に分かれる。第一の種の感情に支えられた行為は自己保存的となるのに対し、第二の種の感情に支えられた行為は自己保存的となるのに対し、創造的あり方をその根底で支える感情に支えられた真に自由な行為を内側から理解するには、この行為を支える当の感情、第

二の感情そのものに我々自身が与らねばならないということになる。そしてこの感情に与かるとき、我々はもう既に何らかの自由で与かるといふことになるのである。

メルロ＝ポンティにおける

「肉」と「ことば」

本郷 均

一 メルロ＝ポンティの「肉」概念の意味

メルロ＝ポンティは、『見えるものと見えないもの』の中で「肉 (Chair)」という概念を多用する。この概念は、直接にはフッサールの *Logos* に由来するものと考えられるが、それ以上に、キリスト教における「肉」を連想させる。

「言語は、「存在」の最も有効な証人である」という言葉と『ヨハネによる福音書』冒頭の一節との連関について指摘する論者もいるが、ここでは同じヨハネの第一章第一四節「言は肉となつて、わたしたちの間に宿られた」という一節に注目したい。

メルロ＝ポンティ自身は、はつきりとキリスト教との関連を示してはいない。むしろあるノートでは、自分の著作について「人間主義とも、また自然主義とも、そして最後に神学ともいささかも妥協することなく呈示されねばならない」と記している。彼は肉という言葉を使うことによつてキリスト教を強く意

識しつつ、神学と哲学といった対立が成立する基盤そのものを突き崩していくことを狙っていると考えられる。

この肉とは何を意味するだろうか。ことばと関係する限りにおいてこれを定義すると、肉とは、「差異」の織地でありかつ差異化の運動そのものという両面を持った「場」ということができる。何かを顕現させることによって自らは隠れる、あるいは自らは隠れることによって何かを顕現させる、これが「肉」のあり方である。

## 二 メルロ・ポンティの言語論

『知覚の現象学』では、言語は、あくまで「表現」という事態の一つの契機とされた。「知覚」は言語以前の層にあつて、言語は知覚を翻訳したものとして二次的なものにとどまる。しかし後には「差異」が強調されるようになる。ソシュールは、言語を「差異の体系」として考える。この「差異」は、何らポジティブな項を持たずに体系を成す。この差異の体系としての言語の在り方は、人間存在の根本様態であると認識されることになる。ここでは、知覚の水準で既に言語的な差異化が生じているとされるようになる。

## 三 肉とことば

知覚という「何ものかが私に現れること」において、「私」は何ものかと差異化されることによって生成する。この観点からすると、「われわれがことばを所有しているのではなく、ことばがわれわれを所有している」のであるから、「存在がわれわれのうちで語る」と言わねばならない。肉という場の差異化の運動そのものが、言語をその場の内に呼び込み生気付け、そ

のことによって知覚の差異化の運動を言語に引き継がさせ、かくして、言語は「存在の証人」としての資格を得ることになる。

しかし、肉は同一者ではない。肉は差異化することにおいてしか肉ではない。このことは、存在と言語、あるいは世界とわれわれという、この肉の差異化によって生起するそれぞれが、相互に可逆的でありながら、しかし決してその完全な逆転は成しえないということを意味する。ことばは語るその都度、語られていない沈黙した存在に常に包囲され、そのことによって更に語ることを促される。なおかつその語りは常に「創造的」であることを要求される。その意味でこれは一回限りのものではなく、限りがない。この限りなきに、メルロ・ポンティは生の偶然性とその中の合理性とを見据えようとしている。この方向性は、ちょうど「言は肉となつて、わたしたちの間に宿られた」という聖書のことばの逆を辿らうとしているように見える。この方向性が未完のままに終わつたメルロ・ポンティの企ての一つの指標であると思われる。

## ポール・リクルールの哲学と宗教

佐々木 啓

「調停・仲裁の哲学」、時には「折衷主義」などと揶揄されることもあるポール・リクルールの思想の特徴は、彼の哲学と宗教

をめぐる思索についても言えることである。つまり、彼の哲学的思索が「隠れ神学」と言われたり、かれの神学的思索が「隠れ哲学」と言われることがある。

そのようなリクールの思想では、宗教と哲学のどちらか一方を他方の名において否定するのではなく、むしろ両者の境界を明確にしそれぞれの領域を確定する作業が行なわれている。それはカントの踏線を継承しながらも、「宗教の解釈学」と呼ぶべきものとされ、宗教に対するある種の弁証であると同時に、リクール独自の解釈学による哲学そのものの再検討ともなっている。

リクールの思想において、哲学と宗教の境界を画するものは、宗教のなかにあつて、それが哲学に対して持つ「他者性」と呼ぶべきもの、「哲学の他者」である。それは結局、それぞれ一つの宗教であるユダヤ教・キリスト教の圏内では、「絶対他者」として、「神」と名指されることになる。この「哲学的反省の他者」・「他者性」こそリクールが宗教の根源にあるものとして確保し、様々なかたちで言い立てようとしているものである。

つまり、概念的に思惟する哲学は、常に、その「外側」、「他者」を見出さざるをえない、とリクールは考えるわけだが、それは例えば、カントの場合は「根本悪」の問題として、ヘーゲルの場合は「始源の啓示の直接性」として、哲学的反省・概念的思考に穴を穿つと言う。「キリスト教の宣教を聴く者」として、「前提なしに言説を始め」ようとする哲学とは手を切らざるをえない、とリクールは言う。自己意識の基礎づけを絶対化

することによって成り立つ、あるいは基礎づけそのものを自ら行なうすべての哲学的存在論や認識論は、むしろ一つの（クライマックスという意味も含めて）「危機」として認識される。

予測されるようにここで、リクールは、哲学的ロゴスの原理に対する西洋思想史における今一つの流れ、ヘブライ思想（よりひろくはユダヤ・キリスト教思想）に依拠しようとする。さらに重要なことは、それが概念的思考をすり抜けるもの、常に宗教的表象、そしてこの場合は専ら言語表象、さらに言えば広い意味での「物語表象」を迂回した思惟だ、ということである。したがって、リクールの哲学はそれらの表象をめぐってなされる解釈学となる。哲学はカント的な意味での批判に限定されない。そして、その批判ののりこえとしての哲学が表象、特に物語表象の解釈学である限り、宗教的なものについての思考は避けられないことになる。

宗教的表象をめぐるリクールの解釈学は、徹底して言語をめぐるものであり、しかも、すぐれて言語的表象の集積である聖書をめぐる専らなされるものだ。そこで検討されるのは、「神の名指し」の問題、「証言や証言者」の問題、一般的意味での、また聖書の意味での「パロールとエクリチュール」の問題、聖書語文書の「ジャンル」の多様性とその集約性的問題などとなる。

以上のようなリクールの哲学と宗教をめぐる思索のうち、宗教に限って見ても、今日の宗教（研究）に示唆的な点が多い。確かに、リクールの宗教的思索はユダヤ・キリスト教の伝統に限定されるが、宗教が言語的媒介を経てしか存在できない

以上、「最初は、一つの宗教の解釈学的アウトラインを引くことに満足しなければならぬ」のである。また、昨今の個人的宗教体験重視の傾向に対しては、むしろ宗教自体の「間接性」と「共同性」を重視すべきことをリクールは主張している。

## フランス理神論前史の一考察

——メルセンヌ時代の様相——

玉井 実

十七世紀の初、中期におけるフランスの「自由思想」(libertinages)は形成期の絶対王制下では、匿名の思想家によるものが多い。かような視点より、本論はメルセンヌ神父(1588-1642)の時代の「理神論」の小冊子、『理神論者の、ないしは、偏屈でない信仰の持主の四行詩』(*Quatrains du Distice ou Anti-bigot*, c. 1620)の特色あるものの幾つかの解釈と、メルセンヌの糾弾や異議も加えて、その本質を明示し、その意義を問いたい。

先ずは、一〇六から成る『四行詩』の背景について述べると、それは博学なカルヴァン派の一牧師の匿名の書と推測されている。メルセンヌは『理神論者の不敬虔』(*L'impie des Distices*, 1624)の「序文」で、この著者の牧師職の放棄を促しているが、それは当然のことであった。彼はその小冊子をおよそ次のように論難し、批判している。これらの一連の詩は、概

ね、無神論ではないが、自然神学であり、キリスト教の超自然の概念には距離を置いている。それ故に、彼らの神はすべて哲学者の神を眼前におき、ストア主義の道徳の観念が最もよく類似していると言う。従つて人間の弱点や不条理な行為、運命には諦観の態度を執り、本来的な宗教の対象となる、祈り、罪、受難などの概念には無感動である。かような主意的な信仰の対象となる概念を神の立法として、人間がそれを神に保証を求めるのは全くの迷信に過ぎないのである。

「四行詩」の特色あるものの幾つかを、ここに挙げると、最初の詩句は狂気の屈辱に対して復讐心に駆られる暴君の如き敵が存すること、詩句の三から五では、かような復讐の神は愛の神へと生成できぬものであり、また二三では、人間が神の権能と能力を完全なものに願うが、その神への願いは全く不完全で、貧困なものではないと述べている。更に、八四以降では、一神教の偏屈な嫉妬深い神の性格や、来世の地獄などの不合理な概念を、偽善者たちが相変らず擁護していることに、理神論者は勿論拒否の態度を執っている。

彼らの主張は単に既成神学の批判や反駁だけではない。次の一〇一の詩句は健全な倫理を表現している。理神論者は心の平安を求め、善行を愛し、多くの戒律を厳守している。同じく、一〇二では、理神論者の宗教は神の第一原因を賞讃することが要請される。人間は誰しも悪徳をなさず、隣人を愛し、寛容に相努め、自己自らを抑制すべきである。一〇三では、反宗教的なものを企てて敵対する者がたとえあるにしても、理神論者は世界のすべての人々と穏やかに共存できると言う。その理由を



一〇五では、「理神論者」(deiste)は「無神論者」(athee)ではなく、偏狭な信仰の持主でもなく、彼らほど神について侮蔑することはないからだ、言うのである。

最後の一〇六では、無神論者は一方的に神性を否定し、また理神論者の主張にも否定するが、「理神論者は、神の目的が終了するところまで、すべての人々の間で神を真理のうえで崇拜している」と述べている。

然るに、最後のこの叙述は理神論と他の神観との区別や相違を明示するのに、極めて深い意味を有するのである。ここに「神の目的が終了するところまで」(Attendant qu'il parvienne où son but se termine)とは、神を「宇宙論」の立場で促えることになる。この視点から考えると、無神論は別としても、「有神論」(theisme)と理神論との区別は、宇宙創造の以前には存在しなかったが、創造の後には「神の目的は終る」ので、理神論は自然神となり、自己発展の自然法則になると、当然解釈されてこよう。

以上が「理神論者の四行詩」の大方の概略であるが、メルセンヌ神父のそれらに対する糾弾や批判は比較的穏やかな印象を受けるのである。然るに、彼が更に糾弾を求めたのはP・シャロンであり、その人の『知恵について』の懐疑的内容が、大きな刺戟となった。それについては今後の課題としてゆきたい。

## カントの宗教哲学

——道徳法則と幸福との関係を手掛りにして——

脇坂真弥

カントの思想における道徳と幸福(人間の意志の実質)との関係を考察するためには、徹知的な法則である道徳法則がこの現象界にどのように現れ、どのような働きをしているかを明らかにする必要がある。道徳法則は、幸福を顧慮して命じる法則では決してないが、しかし現象界に生じる法則として、私達人間の意志の実質と不可分であり、意志の実質に対して何らかの積極的な働きを持っているはずである。カントは『実践理性批判』の分析論において、意志の実質的原理が意志の規定根拠となることを厳密に退けているが、しかし他方、その同じ分析論の中で既に道徳法則と意志の実質との関わりを考察している。

それによれば、道徳法則は意志の実質と無関係に生じる法則ではなく、むしろ現象界における人間のさまざまな実質的欲望を、実践理性の意識の統一の下へもたらすという働きを持っている。実質的原理である自己幸福の原理は、そのみでは全く盲目的な原理でしかなく、人間は自分の幸福に関してすら何ら明確で確実な概念を持つことができないのである。道徳法則は、このように対象に対して無限に開かれてしまった人間、言わば深淵の縁に立った人間に対して、一つの統一を与える役割を果たしているのである。その際生じた統一の内容、即ち道徳

法則によって制約され統一を与えられた意志の実質的内容こそが、カントの言う「徳の内容となる幸福」であろう。したがって、意志の実質である幸福は、意志の規定根拠としては徹底的に排除されるが、しかし人間の意志の中で道徳法則に現に先行するものとして、この法則によって制約され、この法則の必然の対象となっているのである。

それ故、私達が道徳法則に従って現象界において行為するとき、私達の意志の実質となり、行為の結果として生じているものは、まさに「幸福」でなければならぬ。これは一見奇妙なことのように見える。なぜならば人間の通常の理論的認識は、決して徳が幸福を生むとは教えないからである。しかし、カントはここで徳と幸福との調停者として神を要請している。このことの意味は、私達の道徳的行為から生じる結果が私達には決して幸福とは思えなくても、神の目から見るとならば、神的調停によりまさに「幸福」でなければならぬ、ということである。神は決して遠い将来に善き人へ幸福を約束するのではない。そうではなく、今ここにおいて、既に人間の行為があるパランスを持つて成立していることを教えているのである。

さて、しかしこのように幸福あるいは意志の実質的内容の問題を通じて宗教へと至るカントの考え方は、後の『単なる理性の限界内における宗教』での根本悪の考え方と、いかなる連関があるのだろうか。

カントは、以上のような『実践理性批判』における法則と意志の実質との関係を、『純粹理性批判』における悟性と感性との関係に平行させている。この点から推測するならば、『純粹

理性批判』で悟性と感性とを媒介する構想力の問題が考えられているように、『実践理性批判』でも、法則と意志の実質とを媒介する何らかの能力が考えられなければならないのではないか。私はこの能力こそ、『単なる理性の限界内における宗教』において論じられた「選択意志の自由」であると考える。この選択意志の自由は、道徳法則と意志の実質的原理との間に転倒を引き起こすような根源的能力として述べられており、根本悪に通じる自由である。このような自由の能力の行使により、人間は「墮罪」し、先に述べたような「深淵の縁」に立ったのである。人間の墮罪と有限性の問題は、人間の幸福の性質に、即ち人間にとつての対象の無限性の問題に連関していると言い得るだろう。以上の事柄の内に幸福と根本悪の問題をつなぐ手掛り及び構想力と自由の連関の可能性を見出し、今後の研究につなげてみたいと思う。

## カント、ヘーゲルのイエス論

水 見 潔

カントの『たんなる理性の限界内における宗教』に述べられているイエス論と、それに決定的な影響を受けたとみられるベルン時代のヘーゲルのイエス論とを比較検討することとおして、道徳哲学の立場からするイエス理解の可能性を追求する。そして、ヘーゲルはカントの試みをどのような仕方ですらに推

し進めていったのか、他方そこにはどのような問題点が浮かび上がってきているか、といった点を説明してみたい。

前掲書におけるカントのイエス論について、K・フィッシャーは、「宗教的信仰の模範および象徴としてのキリストと、歴史的な考察叙述の対象としてのイエスを区別した」と評価しているが、それについては、もう少し細かい捉え方が必要であろう。というのも、同書第2部においては、カントは、イエスの存在を、基本的に理性の立場からする信仰の模範および象徴といった性格において捉えていると考えられるからである。もちろん理性の信仰であるから、その内容は根源悪に対する善の原理の最終的勝利の確信といったものであり、したがってその信仰の象徴たるイエスは、あくまで道徳的完全性の具現としての一つの理想的人格として描き出される。その意味では、カントはたしかにここでイエスを超越的神性に纏い付かれた教義的信仰の領域から連れ出して、これを歴史的の世界に生きた人間として理解するという方向に歩み出しているといえる。

さらに同書第4部では、カントは、イエスの教説を歴史的状況に関連づけて説明しようとする姿勢をいっそう顕著に示してくる。すなわち、そこでは彼はキリスト教の歴史的創始者としての位置づけにおいてイエスをあらためて論じているのであるが、キリスト教は彼の考えでは、本質においては理性信仰を内容とする「自然的宗教」でありながら、歴史的発生の事情に関しては権威的性格を伴った「啓示宗教」である。だからイエスの教説は決して自然的宗教の直截な表現ではあり得ず、歴史的状況の制約による偶然性・恣意性を帯びている。しかし重要な

のは、そうした外面的体裁にとらわれずに教説の核心をなしている理性的・道徳的な内容を純粹な形で取り出すことである。そういう考え方のもとに、彼は例えば『マタイ』5章一七―四八などを道徳哲学の立場から解釈してみせている。そのことをとおして、いわば理性宗教の教師としてのイエスの姿が浮かび上がって来つつあるといえるのである。

以上の前提のもとにみられるならば、ベルン期のヘーゲルの作『イエスの生涯』は、カントのイエス論の帰結を徹底して追求しかつ展開しようとした試みとして評価されるであろう。カントはまだ、イエスの教説の断片的な解釈を示すにとどまっていた。これに対し、イエスの生涯全体を現実の歴史的状況の中に生きた一個の道徳教師の一生として描き、その教説をその都度の具体的な状況の中で発言として捉え解釈する道を示すならば、そのときはじめて、カントのイエス論の帰結は遺憾なく引き出されるに至ったといえるのである。この視点で捉える限り、ヘーゲルはイエスの教説の道徳哲学的パラフレーズに概ね成功している。しかしそこには、問題点も浮かび上がってきている。それは、イエスの道徳的説教を妨げた要因としてのユダヤ民族社会の「反道徳性」に対する激しい非難の調子である。ユダヤ民族社会をことさらにキリスト教に対する決定的な負荷として描き出そうとする傾向は、さらに『キリスト教の実定性』において、道徳教師としてのイエスの、状況の中での「挫折」が明言されるに至って、いっそう顕著なものとなる。ヘーゲルはそこから、古代ユダヤ社会の歴史についてのきわめて批判的な解明にとりかかるとともに、カント的道徳哲学の立場の

克服を試みることになる。

## 後期シェーラーとドイツ観念論

—— v・ハルトマンを介して ——

### 浅野博之

後期シェーラーの形而上学の体系は、E・v・ハルトマンの復興の観がある。ハルトマンの哲学は、ヘーゲル以後のドイツの観念論の歴史に根ざした主意主義哲学である。彼は、自然哲学と観念論の二元論を絶対的同一という原理により統合するシエリングの立場をモチーフとしており、それを「理念」と「意志」の対立と両者の「無意識」からの発生としてとらえなおし、その両極をヘーゲルとショーペンハウアーとする。しかし、中期シェーラーは、この二元論をゾロアスター教やマニ教の再生とまで批判する。彼は、まだ、精神の力を確信していない。

しかし後期シェーラーは、これに対して、ハルトマンの立場に接近する。ハルトマンがドイツ観念論から得た図式、即ち、ヘーゲルとショーペンハウアーを汎論理主義と汎デーモン主義の両極としてとらえる総合の立場に似た立場をシェーラーは、人間に関する哲学的研究から得た。それは、マルクス主義の土台—上部構造論、講壇哲学と生の哲学の対立する二項の統合から得られた。シェーラーは、それを、「それ自体としては無力

である精神」と「力を持つが盲目である生命」の二元論とする。人は生を先導し、補導し、精神のために力を昇華という形で確保せねばならない。この図式は、「力のない理念」と「無限の意志」というハルトマンの図式と暗合する。そして注目すべき点は、盲目的な原理をハルトマンが抱いたという中期シェーラーの批判を後期には彼自身が受けることになることである。しかし、彼は、「人格」を源現象として保持し、生命一元論に陥らないことでハルトマンと一線を画す。それでは、きわめて似た立場であるハルトマンとシェーラーの立場がいかなる問題点をはらんでいるかを考察する。

プフライデラーによると、ショーペンハウアーの説の欠点たる点、即ち、盲目的な意志だけでは世界原理を考えることができない点をハルトマンは克服しようとしたという。彼によるとショーペンハウアーは「意志と叡知の統一」という形で考えたという。それは、悲観主義的非合理主義と合理的で目的論的な合理主義のあいだの亀裂を隠すにはよい考えであった。しかし、ショーペンハウアーは、この統一を「理性なき意欲」と「努力なき表象」に分裂させてしまったという。ショーペンハウアーの意志とヘーゲルの理性の原理のより高次の総合という考え自体はよかつた。しかし、彼は、それを空洞な唯心論的主知主義と盲目的な悲観主義に分裂させてしまった。後期シェーラーは、これに対して、「無力な精神」と「盲目的な衝動」に引き裂かれた二元論を主張し、精神は生に、「なすな」、あるいは、「なしてもよい」、しか言えないとする。これはハルトマンの失敗と同じであり、ハルトマンの二元論の欠点をそのまま全

部採用してしまった。しかし、シェーラーがハルトマンと決定的に違う点があるのも事実である。シェーラーによると、ハルトマンは世界に対する絶望とペシシズムにもかかわらず、幸福主義を捨てられない袋小路に陥っているのだという。これに対して、シェーラーは、世界の幸福を完絶に断ち切ることによる、世界をみすえた立場、ハルトマンよりも徹底した立場に立ち、ハルトマンよりも徹底してヘーゲルとショーペンハウアーの「あいだ」に立つものである。この点は確かに進歩である。しかし、この二元論を克服するためには、弁証法的要因が必須であるはずである。しかし、シェーラーもハルトマンもそれができなかった。シェーラーは、力なき理性と盲目的生の調和を東洋の生の技術に求めた。しかし、「それ自体としては正当な意志哲学と理性原理の総合」に対してなされた彼らの試みは、決して無意味ではないだろう。彼らは二元論という哲学の迷路において、それを克服しようとしたのである。

### シェーラーの自然的宗教論と人間の理念

宮崎 真矢

マックス・シェーラーの中期思想において、宗教は人間の人間たるゆえんを知らしめるもの、人間の自己完成を可能にするものであり、人間の本質をなす精神・人格の理念は専ら神という完全で純粋な唯一の人格からのみ理解されると考えられている

る。本発表においては「人間における永遠なもの」や遺稿「絶対領域、および神理念の實在定立」を手掛りにして、人間の自然的な宗教的作用をその基づけ順序に従って解釈的に再構成しながら、このような主張の現象学的根拠と考えられる体験の層位を明らかにすることを試みる。

シェーラーにおいて、宗教的作用の最も基層的な志向は、形而上的志向と呼ばれる、絶対領域に対する信仰作用である。彼によれば絶対領域の存立は明証的かつ完全に十全的な、この事態の自体所与性に基づく知識であり、信仰作用における絶対領域の内容的充填が人間の意識には本質必然的に属していると考えられる。しかしこの作用は、場合によっては非宗教的でもありえ、偶像信仰として現実化する可能性を持つ。その点で形而上的志向は宗教および形而上学の底層に存する基本的な志向なのである。これに対して宗教的作用は、有限で相対的な世界の超越、右のような世界に属するものによる志向の充足不可能性の洞察、啓示受容の経験を診断的特徴としている。それゆえ信仰作用が宗教的作用に転ずるためには、信仰作用の対象を明晰な意識にもたすことによつて、絶対領域を満たしている対象の有限性と無限性、相対性と絶対性を洞察する、脱錯誤的作用が必要である。それは、宗教的作用を遂行する人間が、シェーラーの考える哲学的手法と類似した精神的技法を用いて、自然的世界観や科学において見られる生命連関性から精神的・人格的な作用主体としての自らを解放し、事物の相対性段階と価値の秩序を認識することであるとと言える。このような自発的活動を踏切り板として、世界とは全く異質で、価値と存在において

絶対的であり、人間と世界に働きを及ぼす実在者の応答を世界に属する事物、出来事に即して象徴的に把握する、自然的啓示の受容の経験が生じ、これをもとに宗教的作用が営まれる。しかしこのような啓示受容の経験はまずもって実在性に関わる経験であり、その本質上偶然的な経験であって、それが個々の人間においていつどこでどのような仕方で現実化するか、またそのいかなる具体的内容がその経験を満たすかということとは、個々の人間の実在的・偶然的条件に左右されることになる。さらに言えばシェーラーは、自然的宗教において直接に与えられる神的なもの直観的内実が聖性、絶対的存在、働きという三つの形式的規定を越えるものではないと考えており、神の精神性や人格性は、人間による自然のないし歴史的世界観の内実の神に対する類比的移し替え、もしくは自然的啓示の受容経験の内実の思弁的加工という場面において問題化される属性とみなさなければならぬ。

神的なものへの人間の関わりは、精神的人格としての神への関わりとして理解されることにより、自然的宗教の多様性を越えて固定化され規範化される。シェーラーは、このように理解された特定の種類の宗教の形態を、翻って宗教現象一般や救済一般の本質的理解へ適用し、本質概念と規範概念とを融合させた理念的な自然的宗教の姿を描き出す。この時宗教は、人格神に対する人間の全人格的な関わりの中で人間が神の精神によって包摂され、養われ、神の精神の中に基礎づけられること、その中で人間が救済と最高の自己完成を獲得することとして理解される。確かにここには概念の混乱という難点が見られるが、

シェーラーの本質存在学の立場からすれば、いかに異なった仕方でも異なった明証性のレベルで捉えられようと、宗教のザツへは常に一つであり、人間の宗教的作用も、このザツへが要求する一つのあり方に収斂していかなばならないということになるであろう。

### 常識哲学的信仰とヘーゲル

中 島 秀 憲

「宗教は反省や悟性を克服する能力を有していない」というヘーゲルの洞察が、彼をして神学から哲学へと方向転換せしめたのである。初期の哲学的著作『差異論文』に従って、反省と悟性及び両者の関連を説明してみよう。反省は「多様な反定立を定立する機能」、「存在と制限の能力」、「有限者の能力」である。反省は、「制限の力」であり、「分裂を絶対的に固定」し、「本質的に対象の一貫した規定へと向かう」。「反省はその産出物を絶対者に絶対的に対立したものととして固定する。そして悟性に留まり理性とならないことと、絶対者との対立において無なるものであり、また制約されたものとして絶対者に対立しているその活動に固執することをその永遠の法則としている」。

いざれば反省も止揚されて思弁へと高まらねばならないが、止揚以前の生の反省に留まっている意識が悟性である。

さて、『差異論文』中の「思弁の健全な人間悟性（以下、「常

識」と訳す)に對する關係」の章に、次のような興味深い文章がある。「絶対者に対する制限性の關係或いは関連が信仰と呼ばれる。その關係にあつては、意識内では制限性と絶対者との対立があり、逆に同一性に関しては完全な無意識が存する」。現実世界で生を営む世人の意識が常識である。常識も悟性であるゆえ、取り留めもなく有限性や分裂を生み出す。しかし常識は、感情として存在している暗い総体生によつて自らの表明を支え、感情でもつて不安定な反省に對抗する力を有している。つまり、常識にあつては、分裂しているものが分裂したまま、無意識である感情の内でも合一を得ている。ゆえに思弁がその無意識的同一を意識にまで引き上げようとするとき、これは常識にとつて恐怖となる。かくて、常識は思弁を激しく憎悪し、この体系の一面性を攻撃する。思弁は末だ真の哲學的合一に到らず、自我と物質という対立項の各項として、制限されたまま絶対者へと高まつているのである。

クルークが當時の大衆哲學の第一人者であること、ヘーゲルが『哲學批判雜誌』中で常識哲學者としてのクルークを批判していることを考慮すれば、上述の常識にクルークを含めることは可能であろう。以下、私は常識とクルークとを結び付けて考察し、イエナ期のヘーゲルにとつての「信仰」の意味を探りたい。

さて、『信仰論』においてクルークは、良心を宗教の源と捉える点でフイヒテに賛同しつつ、道徳的秩序に留まる点でフイヒテを攻撃する。後者の内にクルークは、フイヒテの知識學に由来する欠点、すなわち自然を欠いたまま全てを自我の活動か

ら導こうとする欠点を見いだす。クルークは道徳的秩序を抜けて、「自然と道徳を調和させる実在者」としての神の信仰を主張する。自然界において人間の道徳的行為が表現されるためには、自然と道徳とが神によつて調和されねばならない。このクルークの主張をヘーゲルの常識論の文脈で捉え直してみよう。クルークは、一方的な体系としてのフイヒテ哲學を攻撃し、自然を反定立として定立する。自然と自我は相互に反定立となつてゐる。ゆえにクルークは双方の制限性を意識している筈である。ところがクルークは神をもつてきて、「自然と道徳との合一」を主張する。しかし、これは単なる表明に留まり、感情的・無意識的なものである。ヘーゲルによれば、主観と客観との真の合一が成立するためには、主観と客観とが、絶対者に対する認識された關係において、その実在性と真理性を有しなければならぬ。クルークにおいては、無造作に定立された神の中で主観と客観とが混交されている。

クルークに代表される常識は、その信仰の内における合一感に安らつてゐる。しかし、ヘーゲルの視点を通してみると、その信仰は、分裂に喘ぎながら合一を求めてはいるが、未だその合一に達していない近代精神の苦惱である。ヘーゲルはこの信仰に對し、自己反省を突きつけるのである。

## ハイデッガーの死の思索の変遷と本質

小野 真

今回の発表は、ハイデッガーの死の思索がいかなる変遷をみせるかを追跡したうえで、彼の存在の思索において、死の概念がどのような意義をもつかという問題を探求することを目的とする。

『存在と時間』(一九二七)では、物理的な死は問題とされないう。我々は、厳密な意味において、そのような死は経験しえない。それ故、ハイデッガーによれば、我々が存在理解において既に有する「無なること(Nichtigkeit)」の理解が死の本質とされる。現存在の存在はこの無なることに貫かれているのであり、現存在が現存在自身を無なるものとして理解するとき、存在を問う地平が開かれる、と彼は考える。それゆえ、ハイデッガーは死の確実性は経験的事実ではなく、真理現象に帰属するものであるという。彼独特の存在論に基づく真理とは、現存在の現(Da)で生起している事態、すなわち現存在とそれ以外の存在者の存在が開示されている事態そのものである。そして、根源的な確実性はこういった真理に由来するとされる。したがって死の確実性とは、現存在の現の根底において無が開示されてくることである。このとき、存在理解の地平たる時間性である現存在の存在の無とともに、存在も無の陰翳を帯びたものとして開示される。しかし、ハイデッガーはこのような実存

論的な無なることは存在論的にはなお暗いままであると言おう。以後の存在の思索は、このような無を存在論的に言葉へもたらす課題を負っているのである。

一九三五年の講義『形而上学入門』(一九五三年初版)では死の概念が大きく変化する。死は、存在が己の顕現のために人間に強いる「開けの場所(Offenheit)」とされる。ここでは死は実存論的な死として考えられるとともに、新たに存在と人間との関係から思惟されている。この変化の背景にはケール(Kehe)が潜んでいると考えられる。ケールといわれる事態については様々な議論があるが、近年刊行された『哲学への寄与』(一九三六)が重要な手がかりを与える。それによれば、ケールは第一義的には存在と人間の対抗的躍動(Gegenschwung)である。つまり、存在が自己を顕現すること人間を必要とし、人間は存在に徹底的に帰属することによって存在となる。この存在と人間の円環的な関係がケールであり、存在の顕現の経験として性起(Enteisnis)といわれる。そしてこの性起に思いを致すことによつて結果的に思惟の質が変転する。後期のハイデッガーはこの新たな存在と人間の関係から思惟されたものなのである。そして、存在了解の地平の無は、存在そのものの無に由来することとなる。

また、『寄与』においては性起の経験は存在の真理(非覆蔽性)とも表現される。人間を統べる存在は人間を超えているが故に、決して己をあらわにしないものでなければならぬ。とはいえ、いかなる意味においても己を示さないものは、我々の生にはなんら関わりのないものである。そこで、本来的に己を



覆蔵するものは、己を隠すという仕方で自己を示すことにな  
る。『真理の本質について』（一九四三）で述べられているよう  
に、存在の非覆蔵性（アレーテイア）は原初的な覆蔵性（レ  
ー）に支配されているのである。この覆蔵性こそが存在の  
無、そして現存在の無なることの根源である。

論文『物』（一九五二）で「死は無の厨子である」といわれ  
る。存在の開けの場である死は、存在の真理の原初的な覆蔵性  
を、あたかも聖遺物を収納する厨子のように蔵する。しかし、  
死は存在ではない。確かに、死は存在論的な由来を有するが、  
後期においても死は実存論的な死の契機を包含している。死  
は、実存論的な枠組みから語られざるをえない側面があり、無  
や存在へ至る通路としては事態をよく表現しうるが、一概にそ  
れらと同じものとはいえない。とはいえ、死は存在への通路で  
ある故に、ハイデッガーの思索の深まりにおいて常に中心的な  
位置をしめているといえよう。

### 前期ハイデガー思想における

#### 「超越」と「言葉」の問題

松本直樹

人間的経験が地平的一言語的構造によって制約されていると  
いう考え方は、今日ではむしろありふれたものになってしまっ  
ている。しかし、このような考え方に對しては、それは悪しき

主観主義、人間中心主義ではないかという疑念や反発がつねに  
寄せられてきたことも、また事実である。

ハイデガーもまた、経験の地平的一言語的制約性を強調した  
哲学者の一人として、しばしば主観主義、人間中心主義という  
批判を受けてきた。たとえば彼は、経験の対象としての存在者  
が現出するための超越論的な地平を「世界」と名づけ、その世  
界の構造を明らかにするために、手がかりとして「道具」とい  
う在り方を有つ存在者を取り上げる。一般に道具は、たとえ  
一枚の黒板を指示特定するためには、使用者としての私の側の  
存在関心を媒介しなくてはならない。黒板は、たとえば私の  
「研究発表をする」という存在可能性からその「書くために使  
用され得る」という使用可能性を受け取りつつ、この黒板とし  
て見出されるのである。この「ととして」にいわゆる繫辞として  
の「である」という言語表現が対応することは見やすい。

ハイデガーの言う世界とは、このような、私の存在関心を要  
とした指示のネットワークのことである。このような考え方が  
本当にたんなる人間中心主義であるかどうかは、ハイデガーが  
世界を超越論的地平であると言う場合の「超越」をいかに理解  
するにかかっている。

ハイデガーは、存在者との日常的な交渉の根底にも超越が存  
すると言う。超越とは、ハイデガーにあつては、存在者を超え  
て無へと超え行くことである。このような無との出会いにおい  
て、存在者がかえつて「無ではない」「無いのではない」もの  
として、つまり存在するものとして露わになる。そればかりで  
なく、存在者の全体が「無くてよい」という根本的な可能性と

ともに露わになることにより、その内で様々な可能性が、たとえ使えぬとか使えないとかいった可能性が云々され得るような一般的視野Ⅱ地平が開かれるのである。

経験の地平的—言語的性格をめぐる考想は、このような無に  
ついでの問題意識なくしては徹底されない、とハイデガーは考  
えているように見える。ハイデガーの言う超越は、何らかの背  
後世界や意識外の客観の対象への超出ではなく、無へと超え行  
くことである。しかるにそれは、敢えて矛盾の言い方をすれ  
ば、要するに超え行く先など無い、ということではあるまい  
か。だからこそ超越は、無への超え行きであると同時に、ただ  
ちにこの唯一の世界への帰還となるのである。

要するに私たちは、世界内部で出会われる存在者について、  
その世界において露わになっている在り方以外の在り方を、そ  
もそも想像することができない。何故なら、存在者が現に在る  
とおりの在り方において在るのではないとしたら、それはたんに  
無いということだからである。私たちは経験の地平的—言語  
的制約性にも関わらず、というよりもむしろそのような制約の  
故にこそ、存在者の世界そのものに直接的に接触しているので  
ある。

もちろん、「制約」はある種の有限性を意味する。しかるに  
それは、もはや真ならざる領域（此岸の世界や意識の内界）に  
閉じ込められているから有限である、ということではない。む  
しろ私たちは、真なる世界に在るといふまさにそのことにおい  
て有限なのである。このことは、私たちが言語を操る生物であ  
るといふことと別ではない。超越と有限性の関わりを、このよ

うに言語という観点から捉えなおしてみることが、様々な意味  
で有益なことと思われる。

### ヤスパースの「狂信」批判

——真正の無制約性をめぐる理性の闘い——

中山 剛史

ヤスパースにおいて実存的真理の決定的な顕現は、己れを超  
えた永遠的なものの確信に基づきつつ、究極の局面においては  
己れの生命をも賭けうる「無制約的行為 (unbehingte Hand-  
lung)」にある。しかしながら、己れが絶対的と確信した真理  
のために生命を賭けるといふ在り方は、それだけでは盲目的な  
「狂信 (Fanatismus)」と外見上区別がつかない。本発表で  
は、実存の真正の無制約性がいかなる点で「狂信」と異なるの  
かを、ヤスパースの「狂信」批判を手がかりに明らかにした  
い。

ヤスパースは『真理について』の中で、「絶対的真理を所有  
している」と信ずる「狂信的真理のパトス」について述べてい  
るが、それらをもとに「狂信」の特徴を考察すると、①有限的  
なもの絶対化・固定化、②唯一絶対化された真理の独善的所  
有、③他の真理への排他性、④一切の交わりと問いかけを拒絶  
する閉鎖性、⑤盲目的な陶醉と激情などがあげられる。こうし  
た「狂信」の特徴は、ヤスパースが後期において強調する「無

限の開放性」としての「理性 (Vernunft)」と全く正反対のものであり、従ってそれは端的に「非理性」ないしは「反理性」と見なすことができる。

これに対して、実存の無制約的確信としての「哲学的信仰」は、一方では、己れの生命をも賭けうる確固たる信念に根ざしつつも、己れの真理を決して唯一絶対化せず、また一切の問いかけや他の真理との交わりに開かれているという点で、排他的で独善的な「狂信」とは決定的に異なるのである。したがって、「哲学的信仰は理性を不可欠の契機としてもつ」と言われるように、実存の無制約的信仰と「狂信」とを分かつ決定的なメルクマールは、〈無限の開放性〉としての「理性」の有無にあると言えよう。

ヤスパースの「理性」は、一方ではあらゆる包括者の諸様態をその孤立化から救い、相互に結び合わせる「紐帯 (Band)」であり、無限の「統一への意志」と言われるものであるが、ここではむしろ、あらゆる固定化・絶対化・ドグマ化を突き破る「無限の開放性 (Grenzenlose Offenheit)」と〈批判性〉、および眠っているあらゆる根源を目覚めさせ、その真理性を顕わにする〈無限の開示の運動〉という性質に注目したい。

ヤスパースは『現代における理性と反理性』の中で、こうした批判的な「理性」に基づきつつ、一切の「反理性」に対して決然たる対決を挑む。理性は独断的なもの・恣意・傲慢・陶醉とは正反対であり、理性の「純粹な空気」のもとでは幻想や陶醉や狂信が消え失せる。このように、「理性」は反理性としての「狂信」から、実存の真正な無制約的「信仰」を守るもので

あるが、その際「理性」は以下のような意味で「批判的 (kritisch)」な役割を果たすと言えよう。——①理性の〈無限の開放性〉は有限的なものの一切の固定化・絶対化・ドグマ化を批判し、盲目的な「狂信」と真の「信仰」とが取り違えられることを防ぐ。②理性の〈無限の開示の運動〉は、真の「信仰」の空間を開き、実存の無制約的真理を顕わにする。③理性の〈批判性〉は、〈この私〉にとって唯一の・歴史的に妥当する実存の無制約的真理が、万人にとって普遍妥当な唯一絶対的真理と見なされ、独断的な「狂信」へと逸脱することを批判的に防止する。④理性の〈交わりの意志〉は、実存の「信仰」が他の無制約的信仰に直面して交わりを放棄し、相互に排除し合うことを防止し、根源を異にする者同士が互いに独自の信仰を保ちつつ、〈多元的一〉において相互に出会いうる空間を求めらる。

以上のように、ヤスパースの「理性」は実存の無制約的「信仰」を「狂信」から分かつとともに、異なった信仰相互の不断の対話を促進するものであると言えよう。

## 宗教哲学という立場

— 西田哲学を手がかりに —

廣川和夫

西田哲学は宗教哲学である。これは自明なことのよう聞こえる。併し宗教哲学には、宗教と哲学との関わり方によって様々な立場がある。西田哲学が宗教哲学であると言うならば、いかなる意味での、どのような宗教哲学であろうか。西田は宗教をどこに見ていたのか。哲学はそこにどう関わっているのか。

『善の研究』で宗教は、「宇宙の根本であり兼ねて我等の根本」である「神」との合一に見られている。そこへは「宗教的要求」を以て参入せねばならない。その要求は「生命其者の要求」として、個人の欲求を中心とする自己のあり方が生命其者によって覆される「自己の変換」「生命の革新」である。宗教に於て神人合一といわれた純粹経験は、哲学からは説明できずに根本に於て宗教的であり、宗教は「哲学の終結」といわれて、哲学に対する宗教の優位が言われる。併しかく言う哲学に於て働いている思惟はいかなるものか。そこに既に自覚ということがある。「色を見音を聞く刹那」の如き、殆ど素通りして了つている経験の直接性に現在し、それを事実とし、純粹経験と言いつたということ、更にそこから哲学したということ、そこに西田哲学の立場とその決定的意義とがあるといえよう。かかる

仕方では純粹経験と言ふ、処に自覚がある。

全集第五卷『一般者の自覚的体系』に於て、絶対無の自覚が言語や思慮を絶した宗教的体験といわれ、哲学は種々なる知識の構造を明らかにする知識の立場といわれる。宗教は哲学からは掴めない神秘的直観の世界である。但し、宗教を絶対無の自覚と言う哲学の立場に於て宗教と哲学との接点があるといわれる。而もその接触がそこで生ずる如き哲学とは宗教的自己の自己反省の立場であるといわれる。ここではもはや単に宗教が哲学より優位を占めるとはいえない。哲学が、宗教からの哲学という性格をもつてくるからである。そしてかかる哲学の境域が本発表で着目せんとしている宗教哲学の立場である。

西田の焦点である絶対無の自覚は、五巻では宗教的体験の処におかれていたが、六巻『無の自覚的限定』では哲学の処に合わされてくる。宗教からの哲学という動向が更に進んで、いわば五巻に於て宗教から生れた哲学が、成長し自立して親と対峙するという事態が生じている。ここで哲学は「無にして自己自身を限定する自覚そのものの事実に基づいて成立する」ところの「真の自覚の立場」であり同時に宗教的事実でもあるといわれる。従つて宗教と哲学とは絶対無の自覚という同じ源をもつ。併しそこから哲学は絶対無の自覚として実在的知識と関わるのに対し、宗教が神秘的体験に停まるかぎり、絶対無の自覚としては十分ではない。宗教的体験が哲学（といつても「真の自覚」ということ）にまで出た処ではじめて、体験がそれである如くに明らかにされ且つそれが具体性を得るのであり、同時に体験の意味を明らかにする思惟も徹底されて行く。

哲学が、絶対無の自覚や宗教を神秘的体験といわれるような特殊な〈状態〉と見ることを批判したのであるが、それと同時に生じることは絶対無の自覚や宗教が〈場所〉になり日常化（平常化）してくるということである。「宗教は事実の底に考へられるものでなければならぬ。」行為し考えるその一つの「事実の底に徹する」処に宗教性が現働する。その一步一步が「絶対無の上の足踏」である、それが絶対無の自覚的限定であり、そこが宗教のありかになる。かくして宗教の具体化・日常化と宗教から哲学への焦点の移動とが西田に於て一つに生じており、そこに宗教哲学という立場も成立していると思われる。それは無からの哲学という意味での、場所的自覚としての、宗教哲学である。

次に、宗教ということに於て、かかる宗教哲学・宗教性の自覚の立場と、実定化された「宗教」とを一旦区別し、その上で両者の関わり合いを問題にしなければならない。

### 西田幾多郎の「純粹経験」における 「統一」の問題

安藤 恵 崇

西田の出発点である純粹経験の立場を体系的に表明した『善の研究』には、「純粹経験の直接にして純粹なる所以は、単一であつて、分析ができぬとか、瞬間的であるとかいうことにあ

るのではない。反つて具體的意識の厳密なる統一にあるのである」とある。ここにいう「統一」の語は、この書に頻出する重要な鍵となるものであり、「統一」は純粹経験ということに於つて不可欠な条件である。

「統一」ということは、多が一として体系をなして力動しながら「事実」を形成していることとされている。純粹経験の位相に有る「唯一實在の根本方式」が、多にして一という仕方では「統一」を有するとはいかなる事態だろうか。西田は、統一には常に対立が含まれていることを繰り返して語る。二つのものが存する事がすでに対立であつて、その背後には必ず統一が働いており、その統一はまた更なる次元で対立と出会い、再び新たな統一をなして、統一は無限の系列として働いていくというのである。そして、その無限の統一は唯一實在の「自動不息」・「独立自全」の活動の根本要因となつているのである。

純粹経験とは、固定された不動の極点という意味で絶対的なのではなく、それ自身程度を有して、いわば垂直次元の深みへと開かれた広がりである。そこで、いかなるものが純粹経験であつて、いかなるものがそうでないかが問題になるが、統一という点に關していえば、統一の破れた時が純粹経験が非純粹経験へと転化する契機とされている。しかし西田は、統一自身程度を有しているとしており、純粹経験の度合い、深さは、その統一の強弱によると解せられる。逆にいえば、統一ということにおいて純粹経験は、深さの次元を有するといえるのである。

意味・判断といったものは、純粹経験から分化した非純粹經

験といえるが、それらは純粹経験と「意識の両面」をなしており「同一物の見方の相異」であるという微妙な事態が語られている。この関係は、統一するものと統一されるもの、統一と対立あるいは矛盾との関係においても同様である。つまり、ここには統一と統一されるものが、意識の地平において表裏一体的に存し、しかもそれが垂直方向に差異化しているという事態がある。

さて、「善の研究」における「意識」という語には、問題が含まれていると指摘されてきた。西谷啓治氏は、この意識とは「意識された意識」ではなく、「意識する意識」であると指摘されているが、統一という働きはまさに「意識する意識」の位相を示している。意識統一は、「見ることもできぬ、聞くこともできぬ、全く知識の対象となることはできぬ」のであり、「一切は之に由りて成立するが故に能く一切を超越している」。この事は、また「無意識」の次元としても表現される。ここには、それ自身決して対象化されることのない次元が、対象化されたものと表裏一体でありながら、それを成立させ、かつそれを超越しているという事態が見られる。統一ということにおいて、「意識」といわれながら、それをどこまでもいわば背進する形で超えていくものを認める事ができる。そして、統一が「無限の統一」と見られることにより、全ての経験はその根底において純粹経験の無底性の方へと超越的に開かれている。こうした統一の超越性に注目すると、統一は時間をも超越し、「湛然不動」であり、「動いて動かざるもの」とされている。ここに、「神」というものの性格が露になってきている。

「神は、我々の意識の最大最終の統一者」であり、「宇宙を包括する純粹経験」である。そして、「神と世界の関係は、意識統一と其内容の関係」である。してみると、神は究極の統一者として、統一される世界と一でありながら、かつ統一において世界を超越している。それは、いわば内在的超越として、同時に我々の意識の根底として、我々の人格として発現し、働くことされるのである。

### 後期西田哲学の生命論と

#### J・S・ホールデンの立場

森 本 聡

本発表では、後期西田哲学の生命論の意義を西田がそれに関してしばしば言及しているJ・S・ホールデンの立場と関連づけながら論じることにある。

ホールデンは呼吸生理学の大家であった。彼は、その著『生物学の哲学的基礎』という本の中で、生気論と機械論のどちらにも反対し、有機体（生命体）の各部分ならびに部分と環境の関係は、正常かつ種に特有の構造と環境が維持される性質のものであり、その能動的維持が生命であるとした。そして有機体の構造は、機能の維持を表現し、機能は、構造の維持を表現しているのだ、相互に依存しているとされる。また有機体と環境は、有機体の構造が維持されるように相互に適應するの

で、有機体と環境を切り離して考えることは出来ず、生命とは環境にも広がっているともされる。

西田は、歴史的生命と生物的生命を厳密に区別している。歴史的生命とは、端的に言ってしまうと、矛盾的自己同一のことである。この世界は、個と一般、主体と環境、精神と物質等が、相互に限定し合う世界である。そしてそれらがどこで限定し合うかと言えば、それは現在においてである。しかも現在とは、時の一点でありながら、過去と未来が同時存在であるが故に永遠に触れているのであり、そのような現在が、現在から現在へと非連続の連続的に続いていく。その瞬間瞬間において世界が新しく形作られる。このように歴史的世界は、自己矛盾的に成立しているものであり、それ自身の矛盾によって動いていく。生命とは自己自身によってあり、自己自身によって動き行くものであるが、まさに矛盾的自己同一こそ歴史的生命であると言える。

それに対して、生物的生命は、なお主体が環境に従属しているので、真の生命とは言えない。植物はもちろん、動物も意識的に環境に働きかけるといふことはない。従って生物の世界には、真の制作はない。かえって生物的生命は、歴史的生命の含まれているが故に、歴史的生命によって基礎づけられるのである。西田は、物理的世界、生物的世界、歴史的世界の三つを区別するが、最初の二つが歴史的世界に含まれている。物理的世界は、時を極小とした世界であり、世界の空間的方向に考えられる最も抽象的な世界である。次に生物的世界は、単に物理的法则に従うのではなく、生物は、何らかの自発性を持つ。(ま

た生命は、単なる物質より生じない。)しかし生物的生命には(今述べたように)逆限定が含まれていないなどという点で、歴史的生命たり得ない。

さて西田は、ホルデンの有機体の能動的形態維持を「形が形を維持する(あるいは形成する)」ことであると言ひ換えた。「形」とは歴史的生命によって形成されていくものである。そして生物的生命は、歴史的生命によってあるのだから、生物の形態維持も歴史的生命によって考えられるのである。ホルデンの立場は、今日還元主義の行き詰まりに気づいた生命科学の分野でも非常に盛んになってきた Holism (全体論)の代表格であるシステム理論の先駆けをなすものであり、もっと評価されてしかるべきであろう。西田は、今から半世紀以上前にホルデンの立場に含まれる創造的契機を鋭く見抜いていたのである。しかし今日の生命論は、生物と人間を全く区別せずに論じる傾向があるが、この点に関しては、西田の歴史生命と生物生命を区別する主張に謙虚に耳を傾けるべきであろう。

### 西田哲学における叡智的世界

岡 廣 二

京都帝国大学に職を得た西田が最初に取り組んだ哲学的課題は、物を知るとは如何なることか、というものであった。西田はこの問題を彼独自の立場、即ち、主客未分の実体の立場から

究明したのであった。そして「自覚」こそこの实在の場に立脚して構想した認識論的概念に外ならなかった。

この自覚は、物を知るとは主観が客観を模写することでもなければ、また、主観が客観を単に構成することでもなく、正に「自己が自己の中に自己を映すこと」によって自分の内容を限定すること」なのだ、という立場である。カントにあつての認識は形式と内容との先験的統合であつたが、フイヒテの事行の概念を受容した西田においては、知る我（形式）と知られる我（内容）とが一体をなしているのである。知る我が知られる我であり、知られる我が知る我なのである。

認識を自覚と捉えた西田が次に論究したことは自覚と論理との関係であつた。物の知識・認識は当然判断の形成・命題の樹立を伴うが、この判断の形成と自覚との関係如何がその課題となつたのである。曰く——「論理的限定と自覚的限定との内面関係を明にし、自覚的限定の論理的意義を明にしよう」と考へた私は、初め判断的一般者の自己限定から出立した」。

いうまでもなく、判断は特殊者と一般者との関係樹立である。特殊者を一般者によつて包摂限定することによつて判断が成立する。

ところで、判断的知識は自覚によつて成立するのであるから、判断における一般者とは、結局、自覚の謂に外ならない。広義の自覚的一般者が正に真正な知識成立のための源底なのである。

さて、自覚的一般者の限定のあり方は三段階に区分できる。「自然界」が成立する判断的一般者の限定、「意識界」が成立

する狭義の自覚的一般者の限定、そして「観智的世界」が成立する観智的一般者の限定、これである。

判断的一般者の限定形式の一例は、「これは山である」といつた類のものである。そこには認識論的反省はない。これに対し、認識論的反省を伴つた判断形成のあり方が狭義の自覚的一般者の限定である。例えば、「山は我あつての山」である。

我々の認識・知識は哲学的省察を加えてみれば、これすべて自覚なのである。「これは山である」という判断的知識も、これが成り立つのは、現に我がいて、この我が山に向向しているからなのである。つまり、確かに山は山であるが、これが山であるとの判断が成立するのは、あれを山とし、これを山とするこの我があるからに外ならない。認識する主体・判断する主体があつて初めて山は山として現成する。結局、判断的知識一般が成立している地平は主観・客観対立の場なのである。

さて、しからば一体観智的一般者の限定とは如何なる論理なのであろうか。

端的にいって、それは即非の論理ということができよう。その故は、認識主観の立場を放棄して山それ自体に即けば山は山ではないからである。つまり、自覚的一般者の限定にあつては山は我あつての山であるが、その我を脱脚して山それ自体、山をして山たらしめているその大本に立てば山は山ではないのである。然り、物自体の世界にあつては「山ハ山ニ非ズ」なのである。かくの如き即非の論理が観智的一般者の限定なのである。

問題は、如何にしてこのような観智の世界に参入できるか



ある。自覚的一般者から叡智的一般者へと飛躍する方途は何かである。

それは、自覚的一般者は主客対立の場なのであるから、認識主観を超越することである。真の自己にまわりついて認識主観となっている自己のあり方・意識的自己を徹見することである。その時、認識論的観点は主観の側から離脱し、物自体の世界が現成する。自覚の深化徹底と叡智界の開扉とは一つの事柄なのである。

## ブロンデル『行為』における「反省」

岩田文昭

モーリス・ブロンデルは哲学を哲学として深めてゆくことで、人間が根本的な次元で超越者に対して開かれねばならないことを示そうとした。ここでは、ブロンデルの思想の根幹にある二つの問題、「哲学の深化」と「人間と宗教との必然的關係」に「反省」の問題から接近していきたい。

第一に、ブロンデルは『行為』第三部の第二段階で、「反省の能力を人間の構造の中に明確に位置づけていることを指摘しなければならぬ。反省の力は、「諸力の力」と表現される。それは現実的な力に対し、主体の中に含まれている全ての潜在的エネルギーを利用し、自己の力とすることができるところからである。しかし反省は、自己完結せず、必然的に新たな次元へと展

開せざるをえない。

意志は根源的には一つである。しかしそれは純粋な意志として現われることはなく、必ず或る対象に限定された意志、「意志される意志」として現われざるをえない。ところが或る対象を意志することには、実は意志がそのことによって自己自身を意志するということが含まれている。意志の根本原理となる意志、それが「意志する意志」である。このような二重の意志が一致するための媒介的役割を反省は担う。この意志の二重性の一致は、たんなる論理的要請にもとづくのではなく、人間としてかくあるべきだという人間への強い倫理的要請、使命感につき動かされている。反省の媒介的役割には、強い倫理的要請が働いているのである。以上のような独自の反省の能力を明らかにすること、ブロンデルは明晰な意識を反省する哲学の枠を破り、人間の全体的把握を可能にする形而上学的基盤を構築しようとした。

ところが反省は、人間の意識内の一能力というだけでなく、第二に、方法として、宗教の問題を含む著作全体に適用されていることを明らかにしなければならない。ブロンデルは人間の要求に応じる「なくてはならぬ唯一のもの」として「超自然の観念」を提示した上で、この観念が実践的な反響を必然的によび起こすことに着目する。そして人間の使命、行為の完成という視点から、「超自然の観念」を選ぶか選ばないかの二者択一についての反省を行う。第一の選択はそれを拒否することであり、そこでは人間は自足し、「行為の死」が起こる。超越者へと決断する第二の選択において、行為は自己成就に至る。

ブロンデルの反省は「超自然的なもの」の提示にとどまらず、「キリスト教の教義」や啓示に基づく「掟」などの「宗教的実践」にも適用され、啓示宗教の内容が人間の本源的な意志の欲求と合致するか否か、ということが反省の主眼となる。ブロンデルの哲学は「超自然的なもの」との関係において、現実の宗教と密接に結びつく。ここには、ブロンデルの哲学と現実の宗教とをわかつかつ微妙な一線が引かれている。哲学は神の啓示が実現される条件を示すにとどまり、現実的な啓示を哲学は待たねばならない。しかしブロンデルの哲学は宗教をたんに求めるのではない。彼は、人間の使命という観点から、あるべき宗教について考察し、宗教批判というべきことを行っているからである。

私の理解では、ブロンデルの思想の最も重要な点は、哲学と神学とを内容の上ではなく、内容を受けとる方法の違いにおいて区別しようとした点にある。ブロンデルは哲学の側から、哲学と神学の境界線に変更を施し、行為の自己反省という方法により、神と人間とがいかんに出会うことができるかについて思索を深め、人間と神について批判的に思索することを試みた。このことには現代の宗教哲学に今なお学ぶべき点があると思われる。

## 共感について

右山 忠 史

### 一 共感について

精神的空虚に陥ったとき、人は甚だしい精神的苦痛にさいなまれる。悲哀、索漠の感にさいなまれ、絶望と自暴自棄に陥る。従つて、精神的空虚を解消させようという者は、医師がまず病人の痛苦を和らげることをはかるように、まずその痛苦を和らげることに意を用いなければならぬ。なぜなら、その痛苦に共感し、その痛苦を和らげることができた後にこそ、精神的空虚に陥った者は、苦言、助言にも耳をかすのであつて、共感もしないで、和らげてもらえない者のいうことに耳をかきはしないからである。

### 二 苦悩に対する尊敬

そして、共感は痛苦を和らげるが、しかし、われわれは人のその痛苦、苦悩に共感するとともに、その痛苦、苦悩を尊重、尊敬することを忘れてはならない。なぜなら、その痛苦、苦悩は人生には意味がなくてはならないこと、意味が存在するにちがいないことの証拠であるからである。もし万物万事が無意味であり、善悪も価値反価値もないならば、そうした痛苦、苦悩をもつことは迷妄であり、悩むいわれがないであろう。だから、そのような人に向かつて、「画が描けなくなつたことに絶望するなんてばかばかしい、何事も無意味なのだ。せいぜい楽

しみをさがして生きることだ」と説得して、その苦を理由のないものにして、それを除去しようとすることは正しくない。生きることの意味に関して生じる苦悩は、決して病的な現象ではない。むしろ、正常な人間である証拠である。苦悩が気の毒だからといって、やたらに精神安定剤を与えたり、享樂をすすめたりするのは、苦悩を尊敬することを知らないものすることである。

### 三 どうすれば、本当の共感ができるようになるのか

共感のないものは相手の精神的空虚からくる痛苦を和らげる資格はない。しかし、なまなかの共感と親切とは、痛苦にさいなまれている最中のものには、かえってわずらわしく、いらだたしく感じられるものである。共感して親切にしてくれていることはわかるが、少しも私の心の底にはふれていない、苦しみをわかってくれてはいない、と感じることは、やり切れないことなのである。ではどうすれば相手の人の苦しみの底にふれるような本当の共感ができるようになるのだろうか。

それは、みずからの心のうちに、苦しみ悲しみを体験しない限り、相手の人の苦悩に共感することはできないと思われる。もち論それは、単に外的に見て同種の事件を経験したことがあるということではなく、同等ないしそれ以上の深さにおいて苦悩を体験したということである。たとえば、親しい友人を喪ったことのない人にはその能力がないわけではない。問題は苦悩の深さなのである。みずから味わった苦悩の深さこそ、相手の苦悩への共感の深さなのである。共感が深いということは、感の激しさのことではなく、相手の心の底をよみとることの深

さをいうのである。センチメンタルな涙が苦悩している者を慰めるのではなく、本当にわかってもらえたことが、慰めになるのである。同じ苦悩をかつて自分も味わったことがあるというだけでは駄目である。かつては味わった記憶があるが、今はもう実感が無いというのでは本当の共感が起こらない。

といって、今まさに自分自身も苦しみの最中にある者には、他人に共感するだけのゆとりがない。少なくとも、積極的に他人を慰めようとする余裕はない。従って、本当に共感とともにすることができるとは苦悩が過去のものとなってしまわないうで、依然として存続しながら、しかもすでに、それを乗り越えているという、一見矛盾した境地におらなければならぬ。苦悩を今なお味わい続けながら、一面すでにそれを乗り越えて、静かなよろこび、安心感をえているものこそ、慰めを与えることのできる人なのである。

### レヴィナスにおける主観性と存在

重松 健人

レヴィナスの思想の豊かさとその限界は、彼が「存在」に出す意味において測られるべきではなからうか。レヴィナスの思想が力を持つとしたら、倫理が、とりわけ他者に対する責任ということがあるにおいて、「存在」と強く結び付いていることを示すのでなければならぬのではないか。本論では存在の問

題と合わせて、この責任を負う「私」すなわち主観をレヴィナスがいかなるものとして理解しているのかを考察していく。レヴィナスの倫理思想の核心部分とは、「私は他者に対する責任を負うものとして存在する」であると言えるものと思われる。

それは倫理的行為の「存在」の可能性の探求に基づいて考えられるものであるが、ただし「存在」の語の使用に関しては、留意されるべき問題が孕まれている。

まず第一の主著『全体性と無限』では①表象、知の関係における主観性 ②対面における主観性、この二つが対比的に考察されている。表象において主観性は、あらゆる客観をア・プリアリに思惟するものとして、客観の超越性を内在化する。従って、他者を客観として捉えた場合、他者はア・プリアリに客観として捉えられ、超越的他性を持つ他者としては意味しないことになる。他方、対話者として主観に対して接近する他者は、「顔」として現出することにおいて、主観に返答を求めるのであり、この要求こそが自我に責任を担わせるものである。自我が自我として存在することは、そもそも他者に対する責任を負わされたものとして存在することなのである。この存在には「存在とは外部性である」とする命題が呼応している。他なる存在を内在化できない外部性として認めることによつて、はじめて他者を単なる現象ではない者として認めることが可能となると同時に、主観性は自らを解体することも、代替することも不可能な者として、他者に対する責任を負いうるものとして存在するのだ。

第二の主著『存在するとは別の仕方』に至つて、レヴィナス

スの思想はある展開を見せている。それは真理論において端的にあらわれている。「全体性と無限」では「社会性が真理の場である」と述べられていたように、対面における対話が真理を支えていた。これに対し、第二の主著では対面に依存しない客観的真理が取り上げられている。現れが真理となるためには、客観性は主観の存在了解においてのみ成立するのでなければならぬ。主観性は、存在が自らを展開する一つの接続点として機能している。しかし、その場合の主観性は、客観性成立のための否定的契機として理解される。さらに、主観は代替可能なものとして、唯一性、個別性は重要性を持たなくなる。

レヴィナスは、能動性に対応する受動性よりもさらに受動的な受動性を主観性の意味として提示する。感性における「触発」のように、意識の現在には捉えられない現象以下のもの、存在として捉えられる手前の直接性こそが、自律性を自認する者が孕んでいる他なるものとして理解され、それが主観性の意味として捉え直される。この意味そのものは「存在に対する他なるもの」である。主観性は、この意味から理解されるべきものとして、他者に出会う以前に他者からの審問に暴かれている者として存在している。

レヴィナスの主観性論は、単に内面性を普遍的な次元から守ることに存するのではない。主観性は責任を負うものとして存在の次元に立ち出でる者として記述される。しかし、「顔」という特権的な存在の現出を基礎とする「全体性と無限」の論述は、「別の仕方」の真理論から見れば不十分な点を残している。両著作は、「存在」概念の理解において根本的に異なるも

のと理解されるべきであろう。

## 宗教と絶対性について

——宗教多元主義との関わりにおいて——

土井 洋

序

宗教には、何らかの絶対性が伴うものと、従来考えられてきた。宗教を成立せしめている根拠ともいべきものである。つまり、救済の出来事とその主体においては、いささかの曖昧性や不確実性は許されない、という意味での絶対性である。果たして、このような宗教的絶対性が、ジョン・ヒックの提唱する、『宗教多元主義』においては、どのように克服されているのかというのが、本論の課題である。

ヒックの中心的な主張を取り上げ、次に彼の主張の問題点を吟味し、私見的な結論を述べようとするものである。

### 一 ヒックの主張の要点

神的なものへの心の積極的な解放性、即ち、救い、解脱、悟り等は、いかなる宗教においても本質的に同じと見ている。〈自我中心から実在中心への人間存在の変革〉という救いの道、解放の道は多数あり、神の啓示も多元性あり、これに対する人間の応答形式も多元性を認める。したがって、救い、解放の道を特定の宗教に限定しない。

では、宗教の排他性はどうして起こるのか。ヒックによれば、キリスト教の教理に問題がある、という。特に三位一体論において、人と成った神に救いがあり、これ以外にないとするところに問題を指摘している。このような宗教的絶対性による排他主義を克服するために、彼は『宗教多元主義』を提唱する。

究極的に実在するもの、究極的に価値あるものは一者であり、この一者に対して全面的に自分を捧げることが、究極的な救い・解放、悟り、完成である。どの伝統も、神の実在が人間の言語と思考をはるかに超えたものであることに気付いている。特定の伝統内で使われている名前は使われない。どの伝統にも共通する名前を使うとすれば、「究極的実在」あるいは「実在者」である。実在者は一者であるが、さまざまな仕方人間に経験される。

また、ヒックによると、宗教の絶対性とは、信者にとつての福音と救済能力のことであるから、宗教間の対立はない、という。さらに、一宗教のみの絶対化は、資料の不十分さによって、歴史的に証明不可能である。

### 二 ヒックの問題点

三位一体論について。「イエスが受肉した神、三位一体の第二位格であったとする観念は教会の知的構成物である」にたいして、三位一体論の第二位格を否定することは、全体を否定することににならないか。

「実在中心」という理論は、観念的すぎはしないか。人は、いかに「実在」と関係を持ちうるか。「実在」はいかなる属性

であるのか、説明が足りないように思われる。

### 結論

「宗教多元主義」は、示唆に富み、興味深い提唱である。新しい時代に向けて投げかけられた重要な問いかけである。伝統的と呼ばれる宗教は、この問いかけに謙虚に耳を傾け、議論に参加すべきであろう。

この提唱に若干の疑念が許されるならという仮定のもとに、「三位一体論」の否定が聖書全体の使信への否定なのか、そうでないのかを明確にすべきである。

三位一体論は、従来のキリスト教の重要な教義であるので、これを否定するに留まらず、再構築が望まれる。人となった神としてのイエスは否定されているが、イエスの言葉と教えには、人間の知性を超えた輝きを、いまなお見出している。

## 《哲学的神学》の諸問題

——《啓示と理性》をめぐって——

掛川 富康

哲学的神学という名称は多義的に用いられている。小論においては、西洋思想史において《啓示と理性》の關係の問題についてはじめて包括的・本質的な問題解決のプログラムを提起した弁証論者（ユスティノス、タティアノス等）の弁証論を《哲学的神学》と名づけ、その評価と意義について考えてみた

い。

《弁証論者に対する否定的評価》 一九世紀以来の資料認識に

基づいた初期キリスト教認識 (A. v. Harnack, F. Loofs) は、この場合の歴史認識に求められるキリスト教性・規範性の制約を受けず、もっぱら人間的に構想されていた。彼らによれば、弁証論者の哲学的神学は、信仰の哲学的啓蒙への格下げを内実とし、そしてそれ故低い評価を受けた。このような評価の背景には、規範性を犠牲にした歴史主義的な歴史認識や、これに対応した、いわば新カント主義 (A・リッツェル) 的な倫理主義が存在している。この倫理主義によれば、弁証論者の哲学的神学→キリスト教教義の成立という所謂ギリシヤ化のプロセスは、信仰の実体喪失のプロセスと評価される。

《弁証論者に対する積極的評価》 したがって弁証論者に対する積極的な評価は、ギリシヤ化を信仰の実体喪失としてではなく、理性と啓示の有意義な対話を展開した歴史的事実として承認することを前提とする。さらに、キリスト教的歴史認識における、広い意味での歴史主義的な思惟からの解放、規範性 (ドグマ・教義) の要求に対する適当な解釈学的アクセス、ギリシヤ化に対する開かれた、正当な評価、信仰を倫理主義的にとらえる思惟からの脱却、等々構想の基本的な転換を前提としている。とくに、ギリシヤ化については、これを開かれた「自然神学」として性格づけておくことが必要であると考えられる。

《弁証論者の哲学的神学の構造》 弁証論者の哲学的神学はそのロゴス・キリスト論に集約される。その哲学的神学に対する積極的な評価は、ロゴス・キリスト論の重層的構造の正しい理

解と相関している。ロゴス・キリスト論とは、歴史的な具体存在としてのイエス・キリストを、先在するロゴスとして、これと存在論的に同一化した教説である。哲学的神学としてのロゴス・キリスト論の内的構造を見るためには、その構成要素として、(1)帝政期のプラトン主義における世界理性及びイデアの思想、(2)ヘレニズム的ユダヤ教(フィロン)における知恵とロゴス(ストア派)、(3)ヨハネ福音書プロローグのユダヤ的性格、などに注目する必要があると思われる。弁証論者に対する低い評価は、彼らの哲学的神学の重層的構造を、世界観的な構成要素にのみ限定して考察し、それを以て信仰の実体喪失という最終的な判断を下したことに原因を持っている。

近年のとりわけユステイノス、タティアノス等の研究によって確認、主張されていることは、弁証論者はギリシヤ哲学を採用したが、それは自分たちの受け入れた啓示に収斂する限りでのみ受け入れたのであり、むしろ旧約の知恵(ホクマー)からヨハネ福音書プロローグへの救済的な流れこそ、弁証論者の哲学的神学を領導した主要な流れである、ということである。

〈弁証論者に対する積極的な評価の今日的意味〉今日の様々な世界観に対して開かれた姿勢をとることの必要性を促している。したがって弁証論者の思想における諸要素の複合的性格は、哲学史、宗教史、キリスト教史(旧約から新約へ)それぞれが交錯する領域を構成するという性格を持っている。従来のも哲学史は、信仰の実体喪失としてのギリシヤ化を説くキリスト教内部の歴史観と対応して、ヘレニズム期の哲学に対して高い評価を与えてこなかった。近年における弁証論者への積極的な

評価は、哲学史、宗教史、キリスト教史の重層的な相互関係、とりわけそれらの分裂という事態に対して方法的な反省を促していると考えられる。

### キルケゴールにおける様相概念について

長谷修孝

キルケゴールにとって様相概念の問題は、歴史的なものをそれが本来もつ性格からいかにして理解するかに関わっている。

「過去は未来よりも必然的であるか」。キルケゴールによれば、必然性は「本質規定」であり、必然的なものは「存在する」ということがその本質である。他方、可能性と現実性とはともに「存在規定」である。しかしながら、適用領域を異にするこれらの概念が、いかにして混同されて用いられるようになったのか。

「つねに現実であるものは永遠にあるものであって、可能性を含まない。神などがそのようなものである」(『命題論』Ch. 13)。必然的なもの、あるいは永遠なものは常に現実的であつて可能性を含まない。この意味で、あるものが可能であると言いうるなら、同時にそれは必然的ではない。しかし、アリストテレスは可能なものに必然的なものを包摂し、「必然的なものは可能的である」という。存在論的術語としての「必然性」と論理的術語としての「必然性」の混同に誤謬の核が潜む

とキルケゴールはみる。

過去から未来に向けての可能性から現実性への移行である、実存による歴史生成には、その生成において、当の生成自身に自由に関わりなおすという契機が潜む。だから、歴史的生成は単一的な可能性の展開ではない。この事態が、生成はそれ自身内に二重性を含むと言われる。したがって、可能性から現実性への移行である生成には、論理的一貫性、あるいは連続性は存在しない。キルケゴールのヘーゲル批判の最も重要な論点はここにある。ヘーゲルはこのような歴史的生成がもつ時間との弁証法的関係、生成の二重性を顧慮していない。歴史を鳥瞰的観点から眺め、集められた歴史的素材を、後から作られた必然性を担う形式に押し込み、そこから逆に歴史に必然性をみようとしたりにすぎない。

生成するすべてのものは、論理的、あるいは形而上学的根拠からではなく、個人の実存において「自由に働く原因」から起こる。すでに現実化した過去のものは不可変的であるが、それが「生成したものである限り、自由に属していた」。この点に着目するなら、歴史的生成に必然性を主張することは不可能である。

ヘーゲルは抽象的可能性と実在的可能性を区別する。抽象的可能性の現実化は偶然的である。しかし、実在的可能性は、その現実化のために「条件」、「事柄」、「活動」という三契機をその内にもち、己れの内的な必然性に基いて現実化する。このことが「必然性は可能性と現実性との統一である」と言われる。しかしキルケゴールは、ヘーゲルが事柄の生起に内的必然

性を見るところでも、外的偶然的要因しかみない。いかなる歴史的生成であれ、そこには偶然的な介入がある。本来的な歴史の洞察とは、外的な歴史的事実に着目することではなく、むしろ自分自身に注意を集中することによって、歴史的状況の内に置かれた人物に同化することによつてもたらされる。このように歴史へと接近する一つの方法をキルケゴールは示唆しているが、しかしこの示唆も、キルケゴール自身の主張内部で矛盾に陥る。なぜなら、「生成の運動の中には一瞬ごとに休止がある」とキルケゴール自身によつて言われているからである。可能性から現実化への転化は単純な連続性ではなく、そこには「飛躍」が存在する。そしてこれが飛躍である限り、認識も説明も拒否するはずであろうから。

絶対精神から始めるヘーゲルとは異なり、キルケゴールは、徹頭徹尾おのれの実存へのかかわりから、歴史的事実にふさわしい存在規定を探究した。

### ホワイトヘッドにおける

#### 自由の概念をめぐる

宮野 升宏

社会組織と自由：ホワイトヘッドは、「個人の絶対性」と「個人の相対性」という二つの観念のいずれを強調するかの諸変化を、社会的生活に影響を及ぼすものと見なすことによつ



て、文明的な活動を分析しようとする。絶対性とは、共同体の他の成員に対する本質的な依存から解放されていること、相対性とは、そのような依存の状態にあること、を意味する。この強調のパターンが変化するのは、階級間で権力が移行する場合が多い。例えば、寡頭的や民主主義的政府は相対性すなわち「社会組織」を、商人や専門職を満足させる政府は絶対性すなわち「個人の自由」を強調する傾向にある。かくして自由の概念と社会組織の概念の対立という形が出て来る。

本能・知性・智恵：社会の歴史は、優勢な「人間の経験の諸様態」を中心にして進展するので、その制度や展開を判断するには、経験の諸様態を評価しなければならない。「本能」は「継承」という衝動から直接に現れる様態であり、「知性」は本能的な事実由来する諸観念を整合的な体系に整序するものであり、「智恵」は、与えられた条件から自己限定された結果を生み出すように、知性の発酵に変様を加える作用者として働くものである。全体が、「みずからどういふものになりたいか」を限定し、それによって、全体それぞれ自身の内に働く自発性の程度が調整される。こうした最終的な限定は「決断」であり、全体の統一の、それ自身の内的決定に対する反作用と言ってよい。

自由の発見：我々の祖先たちは、継承した制度にみずからを合わせることを、単純に、つまり「本能的」に行っていた。例えば、「専制的に支配されている」ことを知らなかった。こうした社会では個人の相対性が強調されていたと思われる。これに対して、あるエジプトの王やヘブライの予言者には「自由の

行使」が現れている。もつとも自由それ自体の概念は有していなかった。しかしペリクレスは、成員の行動の自由を守る組織的社会という考えを提示し、プラトンは「宇宙の中の魂的な要因」を主張して、すべての自発性の源泉と考えた。

本能と決断：「私有財産」の概念は、自給自足的な時代には明白であったが、今日では、法律的に取り決められた仮設となる。前者は絶対的な権利として、後者は契約の力をおとして与えられる。前者のような財産の特質は、継承された「環境」、「習慣的な状況」である。これは「契約上の義務」にとつて不可欠の要素になる。契約は、自発性を必要とする表現の一樣態と考えられる。

自由の本質：自由について通常、思想の自由・出版の自由・信教の自由にかぎって考える傾向がある。しかし、物理的自然に基づく生死、寒さ・寒さ、病氣、等によって、我々は目的の実行が不可能になる。ホワイトヘッドは、「自由の本質は目的の実行可能性である」と主張する。この意味で、人間にとつて「行動の自由」が第一に必要なのである。いつの時代にも、人間の基本的なニーズが十分に満たされている、少数の支配層に属する人々がいるが、彼らの中ではそうしたニーズはすでに、思惟を支配することを止めてしまっている。より抽象的な関心が彼らをとらえているのである。経済的事実は支配的な力に違いないが、少数者のより観念的な目標が大衆にしみわたり、一般的な目標となる。ホワイトヘッドは、自由の要求が起る第一の場所を、「一般的目標を達成しようとする一般的な衝動」にあるものと捉え、自由を、「共同体全体の一般的な目標を破

壊することなしに、必要な秩序をかならず可能にすること」と考えた。

## 宗教の二つの次元

長谷正當

最高善に至る道を「世界認識」に求めるか、人間の意志に關わる「道徳的經驗」に求めるかは、哲学の相容れない二つの次元の葛藤となつて、これまで哲学史において種々の形態をとりつつ対立抗争を繰り広げてきた。その二つの次元は観想と行為、知識と信仰、あるいは存在と自由等と定式化されてきたが、この対立は現代の哲学にも持ち込まれている。例えば、ハイデッガーとレヴィナスとの間に見られる対立や葛藤も基本的には、「存在」の道において超越に至るか、あるいは「自由」の道を介して超越を求めるかという、これまでの哲学の二つの次元の抗争を新しい形で展開したものと言いうる。

この二つの次元の対立は、形を変えて宗教においても現れている。それは宗教の源泉を「自然」に求める立場と「言葉」に置く立場との対立として現れてきた。この対立を、P・リクールは宗教の二つの立場の対立として捉え、それぞれを「顕現」(manifestation)と「宣言」(proclamation)と名づけている。宗教には種々の種類の仕方があがるが、D・トレーシーは、宗教を「前―言語的なもの」と「言語」に立脚するものとに分

けるリクールのこの区分を、宗教の根源に潜む異なつた断層を的確に取り出したものとして評価している(『Creative Imagination』)。リクールの意図は、この宗教の二つの次元の二者択一を主張することではなく、現実においてはそれらが相互に浸透しあつて居る様子を示すことにあるが、先ず、それぞれを純粹形態において捉えることが必要であろう。前―言語的なものに立脚する宗教は、これまで、宗教現象学において比較的よく考察されてきているが、「言葉」に立脚する宗教の固有性は見失われ易いので、後者に重点を置いて見ることにしたい。

「顕現」の宗教は「聖なるもの」に基づく宗教であり、エリアーデが「アルカーイック(始源的)な宗教」の根幹に捉えたものである。エリアーデによれば、アルカーイックな宗教のみならず、一切の宗教の根幹には聖なるものがある筈である。「聖なるもの」に限らず、「自然」に超越の場を見いだす一切の宗教がそこに含まれる。一方、ユダヤ教やキリスト教やイスラム教、仏教では「名号」を中心に置く浄土教等は「言葉」に立脚する「宣言」の宗教である。注目すべきは、両者における超越の形式の違いである。

聖なるものは「ヌミノーズ」として出会われるが、それは「力の經驗」であり、「力」は無名な自然に起因する。一方、言葉の固有性は「力」を離れたところにあり、それは「名」として「無限」に根拠を置く。ヌミノーズを脱した言葉において、無限は「呼びかけ」として出会われる。そこに、「世俗」(profane)の領域を脱して聖なる領域へ参入する「離脱」や「融合」(participation)に代わつて、在俗(secular)の世界

に在りつつ無限の呼びかけを受け取る「非融合」(non-participation)という超越の形式が現れる。

この二つの超越の形式は、人間が直面する苦悩の質が両者において異なっているという点においても対立する。釈尊は人間の諸苦悩を「四苦八苦」として一括したが、自然界における苦悩と人間社会における苦悩は見えない深淵によって隔てられており、異なった解決の方法を必要とする。シモーヌ・ヴェーユは自らの霊的な生い立ちを語った手紙のなかで、「キリスト教は奴隷の宗教であると実感した」ことを述べているが、奴隷とは歴史的・社会的世界のなかで自己の魂の半分を失った人間の苦悩の象徴である。この苦悩は自然に源泉をおく宗教が知らないものであり、シャーマニズムによる解決が届かないところに位置する。それは「言葉」による癒しを必要とする。宇宙における人間の位置と歴史・社会における人間の位置は重なりあっているが、同一視してはならない所以がそこにある。

## 第三部会

## 平安時代の天文道書について

鈴木 一 馨

天文道は、天変が国家の変事をどう予告しているかを占うもので、これは国家の大事につながることから、その典拠となる書物は秘書とされていた。その占の結果も、天文密奏という形で限られたものが天皇に直接奏上していたため、占文が残ることが余りなかったのであるが、それでも幾分かの占文が今日まで記録に残っている。

その占文を見てもみると、典拠となっている書物は漢籍ばかりであり、特に唐で撰述された『天文要録』『天地瑞祥志』の両書は、ほぼ必ず引用されていると言っても過言ではない。

ところでそのような状況からすると、日本では天文道書が撰述されなかったようにも思えるが、筆者は、ここ数年來調査している京都市大將軍八神社に所蔵される「皆川家旧蔵資料」の中に、平安後期に安倍国隨が撰述したと考えられる『天文要抄』と、鎌倉前期に安倍氏の手によって作られた『玄象初学須知抄』という二種類の天文道書の存在を認めた。前者は江戸の、後者は室町のともに写本であるが、そのうち『天文要抄』は、現存の天文（道）書の中で、日本で撰述されたものとしては恐らく最古のものと推定され、大変貴重なものと考えられ

る。そこで、これを紹介することとした。

本書の内容は、冒頭に項目名がないものの天について、その後、「七曜」という大項目の中に、日・月・歳星（木星）・彗惑（火星）・填星（土星）・太白（金星）・辰星（水星）の各小項目があり、次いで「吉凶相犯」という項目が、末尾に「孛星出現事」という項目がそれぞれ立てられ、記されている。このうち、「孛星出現事」は、わずかに四行の短い記事である。「吉凶相犯」には、主として七曜の離合とその吉凶判断について記されているが、中心となるのは「七曜」の各項目である。その記述は小項目ごととそれぞれの星の性格についてまず記し、次にその動き・位置、また日月の場合は日月食について、それぞれ何を予告しているかを記している。

これらの記事は、典拠の記されているものはずべて漢籍に拠っていることが分かるが、「七曜」の各項目の冒頭部には典拠が記されていない。ところで、本書編纂の意図は、その内容からして、天文占に資するためのものと考えられる。そこで、天文占の主要な典拠である『天文要録』の引用があるものと推測し、同書で現存する「日占第四」「月占第五」「辰星占第十」と比較してみた結果、本書の「日」「月」「辰星」の各項目の前半部分が『天文要録』の引用であることが分かった。このことは残りの「歳星」「彗惑」「填星」「太白」にも当てはまると推定され、事実、「彗惑」「太白」については、天文占の占文中にある同書の逸文から、範囲不明ながらも『天文要録』の引用であることが確認できた。

その引用の量は、天文占に引用されるよりも長いが、引用の

仕方は国隨が目付に付いた必要な部分のみを引用したものの如くで、『天文要録』引用の文献に、途中から別の文献の部分を含め、脱名抜きで接合するなど、正確を欠くところがある。

本書はその編纂の意図にも関わらず、天文占での引用例は見られないが、室町前期に賀茂在方が撰述した『曆林問答集』に唯一引用の例がある。これは『天文要録』などが、天文密奏を行なうことのできた安倍・中原両家の秘書であったために、その代わりに用いたのではないかと推定される。

以上、新出資料の紹介に止まったが、天文道の研究は資料の少なさを原因の一つとして、陰陽道関係のうちでも特に遅れた分野である。本書は、その少なさを補う資料として、極めて価値が高いものと言えるのである。

(付記) 本研究は平成八年度文部省科学研究費補助金奨励研究 (A) 「皆川家旧蔵資料」の研究」(課題番号〇八七一〇二 三六) による研究成果の一部である。

## 中世の陰陽師瞥見

—— 十二世紀後半の活動形態を通して ——

米 井 輝 圭

十二世紀の後半、とくに保元の乱から鎌倉幕府の成立にいたる時期は、政治的にも社会的にも、まさに激動の時期であった。戦乱・政変・災害があいつぐ中で、官人として朝廷に仕え

る陰陽師の活躍の場が増大することとなった。しかもこのころは、いわゆる官司請負制の成立期にもあたっていて、中世的な存在基盤も確立する時期にあたっていた。

永曆から養和にいたる時期に存在を確認できる陰陽師を、古記録などにより約四十人ほど抽出、整理してみると、その内の多数が、曆道や天文道をつかさどった賀茂・安倍氏の人であったことがわかる。また、中原・大中臣・菅野・清科などの諸氏も陰陽寮の少允・大小属・権漏剋博士などの官職を所帯して陰陽道の活動をしていた。賀茂・安倍氏の場合は諸博士(陰陽・天文・曆・漏剋)のほか、頭以下大允以上の陰陽寮諸職か、そのほかの京官(おもとして諸寮の頭・助クラス)または任用国司(介・権介クラス)の官職を持っていた。こうした実態は、千二百年ごろに成立したといわれる『官職秘抄』の記述からも確認できる。ここでは、陰陽大允以上と小允以下の補佐には明確な区別があり、後者では「門生」にあたる陰陽師が得業生から(律令官職名としての)陰陽師をへて大小属、さらに少允または漏剋博士まで昇り得るコースが明記してある。一方で、頭以下の寮内でも上位の官や諸寮のポストは、すでに賀茂・安倍両氏が補任される慣例が確立していた。

陰陽師の活動を、その編成原理の上から分類すると、大きく分けて三つになる。まず、陰陽寮官人としてで、これは陰陽頭がもつばら勤める天皇出御の反閑などの職掌や、頭以下の陰陽寮官職を所帯する者を中心となつて署名する寮奏などの活動に現れている。次に、寮官以外の諸職をもつ人々をも含めた陰陽道としての序列、すなわち臈次があり、儀式などの際に出仕す

る陰陽師を選定する際などに、これがもつとも考慮される。個人的に陰陽師を使う場合でも、有力者の場合は臈次の上位者をほぼバランスよく網羅して利用していたことが確認できるのである。また、臈次の上位二者である陰陽頭賀茂在憲と、大膳権大夫安倍泰親とは、「両儒」とも称されてとくにその存在や権威が重視されていた。

三つめに、父子関係を紐帯とする、陰陽師の一家的まとまりが、陰陽師の活動単位として強く機能していた。陰陽師としての臈次をみると、その上位者は賀茂・安倍氏の諸流の当主的立場にあつて、より下位の子息らの陰陽師を統括する立場にいたことがわかる。この関係は、いつてみれば一種の「陰陽師チーム」のごとき観も有しているのだが、実例としては父親に故障があるときに、子息が代理の陰陽師として参仕した多数の事例に、典型的にみられるものである。事例では、代理の勤まる子息がいなかった場合に、参仕先との深刻なトラブルに巻き込まれたことさえあつた。こうした代理活動の場は、この時期にさらに拡大をみていた。陰陽師の「家」は、陰陽道の説や技術を伝えていく単位でもあり、一家ごとに見解がまったく分かれる場合も、珍しいことではなかった。官位にも父子の譲りがあり、一家の存続がはかられた。

陰陽師のうち、兄弟など血縁的に近い者はごく近所に集住していたし、仕事上の分担や報酬の再分配も行われていた。さらに、陰陽師が自家のための仏事を定期的に開催して、子らも参列するなど、仏教信仰を通して一家意識を強化していたことも興味深い点である。

## 陰陽道と方位観

小池 淳 一

陰陽道の研究において方位観の問題ははやくから注目を集めてきたものであるが、その研究は古代から中世の時期、しかも史資料が多く残存している貴族や武家社会における様態の解明に中心があつた。ここでは近世以降の庶民生活に比較的近接する史資料に注目して、方位観、とりわけ歳徳神の様相を考察してみたい。

『篋篋』巻一において方位に関する記述は天道神、歳徳神、八将神、天徳神、金神に分けられており、その神々毎に意味が与えられている。すなわち天道神は牛頭天王であり、歳徳神は頭梨采女で牛頭天王の妻、八将神とはその子どもたちで大歳神、大將軍、大陰神、歳刑神、歳破神、歳殺神、黄旗神、豹尾神であり、疫神とする。さらに天徳神は蘇民将来、金神は巨且将来の精魂とされている。こうした位置づけの背後には『篋篋』や『篋篋抄』に見られる牛頭天王、蘇民将来にまつわる説話があることは言うまでもない。ここでは天地陰陽の論理が説話で表現され、方位を司る神々の性格もそのあらわれに他ならないとする認識が存在することが分かる。つまり方位観とは陰陽道においてはその秩序や摂理を示すものとして整理されてきたものといえることができる。

こうした中世末から近世初頭にかけての整序はその後、どの

ような展開を見せたのであろうか。寛永九年（一六三二）板の『大ざつしよ』上巻三「暦の次第」に「歳徳神といふは八將神の母なりかたちつくしく心をだやか也名をはりさい女といふこの方もちいてくるしからず」と記述されている。こうした記事は近世期のいわゆる大雑書三世相の類にも継承されていたようであるが、管見の範囲においては明治以降になると、牛頭天王の妻、頗梨采女という位置づけに対して妄説や後世の憶説である、という評価を加えた大雑書三世相が現われてくる。そうした記事には「此神は一年中の萬徳を主どる神なり」といった記述が見られる（『永代萬曆新增補三世相大雑書大全』明治三十九年（一九〇六）、ただし大正三年（一九一四）三版所見）。

また近世に入ると家相や移住、旅行などにあたって方位を簡便に考察する一枚刷りの方位解説書も多く刊行されるようになっていく。こうしたものの中には「…天徳ハ天道ニ准ジテ吉方也歳徳月徳虚空右ニ次ノ吉方ナリ…」（『千秋月令選方明鑑』文化一〇年（一八一三）、ただし文政一〇年（一八二七）再刻所見）といったように天徳神を歳徳神よりも上位に置くものもあらわれてくる。これは『薫簋』において達成された陰陽道の体系が近世以降の庶民生活のなかでは充分に認容されず個別の生活の諸面に応じたものとなったことを示しているよう。

それと併せて注意しておかねばならないのは民俗資料におけるいわゆる明きの方（恵方）の問題である。柳田國男は菅江真澄の「雪の胆沢辺」（天明六年・一七八六）に基づいて雷鳴と恵方との関連を示唆している（『新たななる太陽』一九五六）が、

現行の真澄全集収載の「雪の胆沢辺」には該当する記事は見いだせない。「かすむこまかた」（同年）にはその年最後の雷鳴の方角を雷神が年を取った方角とし、豊凶を占う記事はあるものの、雷鳴と明きの方との関連を直接示すものではない。その後の三崎一夫の報告（「明きの方知る方法」『宮城の民間信仰その他』一九九五）では宮城県内の事例が集められているものの、この問題は岩手県岩泉町からの「アキとは米共等一杯になつてゐる方だ」という報告（野崎君子「陸中岩泉町正月行事」『郷土研究』六一一、一九三二）などから方位観として成熟したのかどうか、逆に陰陽道の知識の様態を正確に見極め、その影響を考慮する必要があると考えられるのである。

（付記）本研究は平成八年度文部省科学研究費補助金奨励研究（A）「方位観の形成に関する民俗学的調査研究」の成果の一部である。

### 都市の陰陽師と村の陰陽師

林 淳

近世の陰陽道研究は、まだ始まったばかりであり、研究の空白部分が少なくない。ここで取り上げようとする都市の陰陽師と村の陰陽師との相違も、従来の研究では明確に把握されてはこなかった主題の一つである。近世社会においては宗教者の分業が進展するが、土御門家配下の陰陽師は、修験や神職と比較

すると組織化が立ち後れた分、挑発的に修験や神職に食い込んでいこうとした。他の宗教者との摩擦は、「占考」争論の頻発として露呈したが、都市の陰陽師の存在形態には都市的環境が反映していたことを留意したい。

土御門家配下の陰陽師には、村に住む陰陽師もいたが、かれらの存在形態は、都市の陰陽師とはかなり異質なものであった。村の陰陽師は、領主の農村支配の中で農民の身分をもち、村の支配系列やしきたりに拘束されていた。村が陰陽師を支え、領主が土御門家とその陰陽師の推薦の添書きを書くことは珍しくはなかった。他方で、土御門家から許可された陰陽師であることは、村の生活体験を越えるところと結びつくことを意味していた。農民でありながら陰陽師であるということは、理念的につきつめると、相矛盾する点もあったと思われる。以下、寺社奉行に寄せられた問い合わせとそれへの答えである。

(一) 「寛政七卯年二月松平久五郎より、土御門家陰陽師之儀ニ付御触之趣領主方兼而申付重候ニ付、各廻村之儀断候而も不苦候哉、

書面、去ル亥年御触之趣ニ背候もの御領分内ニ無之候ハハ廻村之儀被及断候而も不苦存候」

(二) 「寛政六寅年五月京都町奉行より、百姓共領主地頭ニ而聞濟之上ハ新規ニ吉田家之許状受候而も不苦哉又ハ新規之儀ハ何しニも不相成筋ニ候哉、

書面、百姓之身分を不離神主祠官等之許状受候儀ハ警領主地頭ニ而聞濟之上ニ候而も難成筋と存候」

これらの史料からは、領主側が、吉田家や土御門家の領内での

影響力の拡大を牽制しようとしていることがわかる。土御門家は、こうした領主側の牽制に対して柔軟に対応し、領主側の認定を陰陽師支配入りの条件とし、領主との良好な関係を築くことにつとめた。

武蔵国多摩郡中藤村（現在の武蔵村山市）の指田藤詮は、父親の代からの陰陽師であった。彼の残した『指田日記』を読むと、幕末の村の陰陽師の活動がいかに多様性に富むものであったかを知ることができる。藤詮の日常活動を一瞥してみよう。(a)神明宮・金比羅社の管理、(b)病氣治し、(c)疫神祓い・邪氣送り（山伏との共同）、(d)配札（十二月に荒井村）、(e)竈祓い（指田一族のみ）、(f)村の日待、(g)祭りの神楽・狂言、(h)近郷の寺、修験との交際、(i)土御門家配下陰陽師との関係などを挙げることにしよう。(a)、(c)、(e)、(f)、(g)は、村の中の活動であり、(b)、(h)は、中藤村をふくみ近郷までの範囲に広がるものであった。(d)、(i)は遠隔地との関係であった。注目するべきことは、藤詮は村の修験や寺院と友好的な関係を持ち、(c)に見られるように共同で祓いや祈禱を実施していたことである。

都市の陰陽師と村の陰陽師との相違点は、つぎの三点ある。

第一に、日常活動が、占考へ集中しているか、多様な祈禱・年中行事に拡散しているか。第二に、他の宗教者との争論をおこしやすいか、共存がはかられるか。第三に、陰陽師と農民とのいずれの身分が優先しているか、である。前者は都市の陰陽師の特色であり、後者は村の陰陽師の特色であった。



## 禊教の行法

荻原 稔

禊教の行法は「祓修行」が根幹である。本発表では、まず「祓修行」の実際の様子を踏まえ、教祖の井上正鐵（一七九〇～一八四九）がどのような過程を経て、この行法を確立していたかを探ってゆきたい。

「祓修行」は、数日間かけて、新しい「門中」を取り立てる「初学修行（座）」を中心に行じられる。新規の修行人を「初学」といい、最終日まで門外不出である。開始日の夕刻に「練り込み」、翌日からは、早朝から夜まで、休憩や食事、講義をはさみながらも、一時間程度の単位で、繰り返し「祓修行」が行じられる。「祓修行」は、鈴の合図で始まり、「永世の伝」（息長）という深呼吸のあと、「禊祓詞」と「三種祓詞」を唱える。これらの祓詞の回数やリズムは流派によつて異なるが、とにかく精魂込めて大声で唱える事が勧められ、回数を重ねるうちに、次第に雑念が消え、祓に集中するようになってくる。そして、最終日になると、修行の「上がり」が見定められ、「内陣」において「祝詞の伝」の伝授を受け、「信心（誠の心）」を授かって、新しい「門中」が誕生し、一週間後には、「お七夜祭」を祝う。

正鐵は、二十六歳まで師事していた親相家の水野南北の下では、「麦の熟し苧碗を一度の食と定め、一日に麦一合五勺を以

て食とし、息を臍下に練りつめ」る行をしており、ここが「息」を中心とした行法の探求の出発点である。その後、文政九年（一八二六）筆の旅日記には、道中の茶店の主人へ治病のために「息の事」を教えたり、かつての学友たちと「息の事」について語り合った記述がある。翌十年には、父の眞鐵が「神道の祝詞」について遺言して亡くなったが、まだ当時の正鐵は「未だその深き心をさとらざりしに……」（夢物語）という状況であった。

ところが、天保四年（一八三三）、四十四歳の春、「神明の使」を称する少女が、「汝が迷心の闇を破る明玉を与えん」と告げて口に玉を投げ入れるという神夢を感得する。それに前後して、門人の杉山秀三とともに御藏法門の導師といわれる「ていせう」（今井伊予子）なる人物より、「得道」と「伝授」を受け、「信心（誠の心）」を授かった。その行法は、「祓修行」であつて、「日夜寝食を忘れ、御祓修行して、神徳を仰ぎ、唱うる声枯れ、尽き果てし時、突く息、引く息も出兼ねる時に至つて；後悔の涙、膝をひたし、四恩の有り難き事、身に満ちて、喜びの涙断へやらず、初めて「誠の心」とゆふは此事成かなとおも；（唯「問答書」上）」つたとある。この「信心」の伝えが、父の教えた「神道の祝詞の事」とも符合するので、正鐵は「皇国の尊き」ことを知り、翌五年に、白川家に入門し、七年には、上京して神拜式の伝授を受けた。こうして、正鐵の教説と行法の体系が完成した。

そして、天保十一年（一八四〇）に開教したが、寺社奉行による二度の取締を経て、三宅島に遠島となつた。そして、弘化

二年（一八四五）の春には、教団の運営体制を指示するなかで、「初産蓋」（新任指導者）への伝授について、「神水の事」「喜悟信の事」「法止の伝の式」の三か条と明示した。「神水の事」は、「産霊役」が神代七代の神々を降神して神水を作る作法であり、「喜悟信の事」は、「祓修行」の「上がり」を見定める観点であり、「法止の伝の式」は、「内陣」での伝授の作法であって、みな「祓修行」を遂行してゆくための伝えである。

水野南北のもとでの行法に端を発する「息」を根本とする正鐵の行法は、父の伝えた「神道の祝詞の事」や、「ていせい」なる人物の「信心」の教えとの出会いのなかで、「祓修行」という行法に結実し、「身体の根元」たる「息」を、「とほかみえみため」という「三種祓詞」の奉唱によって清めてゆくことにより、「国常立尊」の位とされる「信心」の境地に至る行法であった。また、これは、正鐵が求道の末に到達した境地を追体験する方法といえよう。本発表では、行法のあらましと、正鐵の半生をたどりつつ、考察した。

## 仙台藩における霞争いについて

伊藤辰典

「霞争い」とは、由谷裕哉氏によれば、「近世初期にしばしば起こった修験者同志、とくに本山派と羽黒派との霞場に関する争い」と説明されるものである〔由谷一九八六〕。もともと、

修験道における霞場ないしは霞という用語には、修験者が祈禱を行ない守札を配る場所を示す用法と、先達格の者が末院を支配する地域を示す用法とがあったという戸川安章氏の指摘〔戸川一九八六〕を考慮するならば、修験者同志の霞場に関する争いとして規定される霞争いの内容も、末派の修験者同志が自己の活動範囲に関して争う場合と、末派の修験者を統括する先達格の寺院同志が自己の支配領域に関して争う場合の二つに大別できるものといえよう。本報告では、仙台藩で起こった後者の意味における霞争いを検討することによって、仙台藩における修験道各派の組織化の動向を把握すると共に、霞争いの結果が近世中後期にみられる修験道組織に如何なる影響を及ぼしたのかについて考察しようとするものである。

さて、先達格の寺院同志の霞争いは、仙台藩では正保元年（一六四四）の秋保郷をめぐる東光院と宗畔院の争いを初見として、承応元年（一六五二）の良覚院と羽黒派の争論、万治二年（一六五九）の東光院と羽黒派の争い、および同時期に起こったと推定される宗畔院と羽黒派木食との争い、天和元年（一六八一）の良覚院と羽黒派の争論といったように近世初期に頻発しており、それから約一世紀下った文化六年（一八〇九）には良覚院と羽黒派との間に三度目の争論が起こったことが「羽州羽黒山中興覚書」などの史料から確認される。各々の争論の詳細は紙幅の関係で省かざるをえないが、こうした一連の霞争いからは、承応・万治といった近世の初期においては未だ修験道各派の組織化が進行中であったことが推察される。そして逆に、天和元年の争論に対する幕府裁決が貞享元年（一六八四）

に下されてから文化六年まで約一世紀の間に大きな霞争いがみられないことから、仙台藩では貞享元年の裁決をもって組織化が一応終決し、各派の關係が整備されたものと推定しておきたい。

また、こうした一連の霞争いの結果は、近世中後期における修験道三派の勢力に大きな影響を及ぼしたものとみられる。例えば、安永年間（一七七二〜八一）頃の仙台藩における三派の分布をみると、本山派大先達良学院の震場である仙北十五郡では羽黒派の寺院数が本山派の二倍程度存在していたのに対して、本山派大先達東光院と年行事宗吽院が震場とした仙南六郡では本山派の寺院数が圧倒的に多く羽黒派は極めて少ないという特徴がみられるが〔伊藤一九九六〕、これは万治二年の東光院・宗吽院と羽黒派との霞争いによって、仙南の羽黒派の寺院数が激減した結果と考えられるのである。

もっとも、この度の報告は限られた史料からの推測が多く、特に各派の組織化の動向については十分な結論にまで到達し得なかった。今後の課題としておきたい。

#### 参考文献

- 伊藤辰典「仙台藩における修験寺院の概観」（『日本文化研究所報告別巻』第三十三集、一九九六年）。
- 戸川安章「新版出羽三山修験道の研究」（佼成出版社、一九八六年）。
- 由谷裕哉「霞争い」（宮家準編『修験道辞典』東京堂出版、一九八六年）。

## 修行論とシャーマニズム研究

中山 郁

我が国の巫者には修行によって職能を獲得する者が多いことが知られている。我が国の宗教学に於いて修行の研究を提唱した岸本英夫氏は修行を、狭義には特に身体を通じて心に働き掛ける事を以て具体的な方法とするものとし、又、背後にある理想、目的を実現させる手段的なものとして、それを心身相関的に扱う事を提唱した。しかし、この立場から実際に巫者の修業について論じたものは、ほとんど無いのが現状である。その一方で民俗・人類学などによるいわゆるシャーマニズム研究は、いわゆる修行型とされる巫者について豊富な事例の蓄積を持ち、又、成巫過程の分析に関連して修行についての幾つかの言及が見られる。今回は、いわゆるシャーマニズム研究に於ける修行の取り上げ方の傾向を把握し、そこから修行の研究に際し、いかなる知見や視座が得られるかを考えて行きたい。

シャーマニズム研究に於ける修行の取り上げ方には（1）類型化の問題、（2）地域の宗教文化と関連したもの、（3）修行の意味論の三点が見られる。先ず、巫者の修行は、主に成巫過程の類型化の指標として取り上げられてきた。例えば佐々木宏幹氏は、神・精霊・人間などの、成巫過程に於ける働き掛ける主体に着目し、修行型・召命型の二類型を示した。一方桜井徳太郎氏は修業型・啓示型・接合型又は応用型。或いは職能伝習型・

入信修行型・召命偶発型など、主に成巫の動機や形態による類型を示しておられる。更に佐藤憲昭氏は成巫過程に於ける修行には、学習的修行・身体的修行の局面が見られることを指摘され、類型の深化を進めている。こうした類型論では、修行型の巫者の成巫過程自体が修全と把握される傾向が見られる。

一方、修行を通じて当該社会の宗教やシャーマニズム文化の問題にアプローチする動きも見られる。例えば佐々木宏幹氏は、仮説的な見解と断りながら、地域のシャーマニズム文化の影響力、規制力と召命型・修行型といった成巫の形態は関連するとされている。これを発展させる形で池上良正氏は、修行を概念化する指標として身体性の重視・自発性・自己向上志向の三点をあげたうえ、沖縄のユタと津軽のカミサマの修行への関わりの比較から、各地の巫者の修行形態や修行観と、当該地域に共有される世界観や救いの特性が関わるとしている。一方、行為体系としての修行の意味論も若干見られる。佐々木宏幹氏は巫者の修行を、直接接触できる状態としてのトランスや夢を意図的に作り出し、霊的存在の器としての資質を備える、又、俗に生きる者が聖の領域に参与、直入するための諸条件を身につけるものとする。又、青木保氏は御岳信仰の御座儀礼の分析から、行者の修行について、人間の方から神の氣にいる状態を準備するためになされるとするなど、修行についての(脱魂・憑霊などにたいする)手段的な視点がうかがえる。

以上をまとめると、基本的にシャーマニズム研究に於いて修行は、主に成巫過程の指標として取り上げられ、修行についての議論は概してその範囲に限定されている。半面、行為として

の修行自体への関心が極めて薄く、むしろそれを行っている期間に関心が向けられており、その点で岸本的な修行論とは根本的な違いが看取される。その点で、特に類型に関する議論と宗教学の修行論とは根本的にスタンスが違い、余り参考にはならない。一方、文化論的な部分は、宗教学の修行論を目的に對する手段的なものとするならば、修行研究の手段的な視点に對して目的的な視座を提示したものと、いう事ができよう。一方、意味論としては、脱魂・憑霊などと修行を対比させ、手段的にとらえるものとする点が注目される。

### 当山修驗正大先達衆の成立に関する一考察

宮 家 準

当山修驗正大先達衆は中世後期に成立した近畿地方の真言系寺院に依拠し、大峰山中の小篠で集会して配下の補任や仲間うちの出入の決裁などを行なった約四十余の修驗の結果のことである。彼らは近世期以降は醍醐三寶院を本寺にいただいて当山派を結成した。ただ近世期には衰退して、十二院にすぎなくなった。本発表では大和郡山形の旧当山正大先達の松尾寺に伝わる仲間文書に見られる中世末期頃の約四五の正大先達衆をとりあげ、彼らの分布、相互関係を検討し、その成立、性格、衰退の理由などについて検討する。

当山正大先達は吉野から峰入したが、吉野では吉野一山満堂

(真言) 方の重鎮桜本坊が正大先達寺になっている。同院以外の正大先達寺の分布は、一、笠置山系、二、生駒山系、三、葛城山系、四、近江飯道寺・伊勢世義寺他に分けることが出来る。

一、笠置山系。笠置山麓海住山寺から壺坂寺に到る山系の十九院からなる。笠置山は弥勒の他界、北の吉野といわれ、長谷寺迄抖擻の行場が開けていた。ほぼこれにそって、奈良東山の忍辱山、菩提寺、霊山などの霊山、奈良の超昇寺、中之川成身院、石上神宮の神宮寺内山永久寺と桃尾寺、三輪神社の神宮寺の平等寺、大和神社の神宮寺長岳寺などがあつた。この地域の正大先達中八院は熊野先達で、その寺の起源は別所六、神宮寺四で、観音信仰と他界信仰が認められる。また興福寺の大乗院末が多く、ほとんどが真言化していた。

二、生駒山系。山麓には中世後期に熊野先達として活躍した法隆寺、その別院の松尾寺、地藏信仰で知られる矢田寺、十二世紀頃は法隆寺と関係を持った信貴山がある。また生駒山には大和側に元山上といわれた鳴川千光寺、河内側に鷲尾山興法寺と千手院がある。これらはいずれも役行者の開基としているが中世期には興福寺を本寺としていた。

三、葛城山系。大和では役行者誕生所とされた茅原寺、金剛山上の転法輪寺、同山の中腹の金剛山別当葛城氏の祖神をまつる高天彦神社の神宮寺の高天寺などがある。また和泉葛城山の北には西国巡礼四番槇尾山施福寺、役行者開基の牛滝山大威徳寺、神体山にある神於寺、堺市の和田寺や高倉寺が認められる。これらは天台真言寺院で興福寺とは関係していない。紀州

では葛城山の中台人口の西国巡礼三番の粉河寺、古義真言の高野山行人方、新義真言の根来寺が正大先達となっている。

四、飯道寺・世義寺他。近江甲賀山伏の拠点飯道寺の梅本院と岩本院は熊野新宮に配下をして、当山派の熊野方と呼ばれる勸進聖を支配した。特に梅本院は十六―十八世紀初期まで熊野本願元縮の新宮庵主を兼ねていた。ちなみに当山正大先達衆四六中二一は熊野先達である。なお熊野本願は熊野比丘尼を配下に擁して勸進にあたらせた。ところが戦国期になって熊野が衰退すると、熊野の比丘尼は伊勢に移住した。彼女らは伊勢神宮近くの如法経書写の道場で南都の勸進僧など、伊勢参詣の足場とした世義寺の配下になり、伊勢方といわれる集団を形成した。飯道寺や世義寺が当山正大先達衆になったのはこうした熊野とのかかわりによると思われる。なおこの他摂津の丹生寺、播磨の朝光寺が近世初頭に先達寺になっているがその理由は定かでない。

さて当山正大先達衆は、南北朝期に吉野から大峰への峰入が不可能になった時、笠置を北吉野、長谷を熊野、千光寺を大峰の山上ヶ岳になぞらえて峰入したり、古来の葛城山系で峰入修行した上記の諸寺で堂衆、禅衆、行人とよばれた修験者の結果に始まると考えられる。その後室町期になって大峰山系での峰入が可能になると彼らは吉野から熊野の逆峰をする熊野先達となった。また彼らは南北朝や戦国期に戦火で焼失した堂社の再建の為に勸進活動を行なった。こうした活動に秀でた近江の飯道寺、梅本院や伊勢の世義寺を仲間に加え、比丘尼をその配下に含めていった。けれども江戸幕府により、寺社 朱印地を与

えられて、その枠内で修理するように命じられたり、三宝院が直接彼らの配下に補任状を出すようになったことから、衰退して近世期には十二院となったと考えられるのである。

### 五十音に関する宗教思想について

——真淵・宣長・秋成を中心に——

宮本 晃 吉

五十音について宗教的な思想は常につきまといていた。それは悉曇に由来するせいでもあるが、五十音そのものが仏教の教説を表していると受け取られていたこともあるのである。例えば、中世では各行を十界とこじついたり、涅槃経の一四音はアイウエオカタナハマヤラワであるとしたりしているのである。しかし、五十音が日本語の組織図であるという意識が江戸中期頃に始まると神道思想と無関係ではいられなくなる。日本固有の宗教である神道には教祖も教典もないなどとはよく言われる。すると、神道を宗教としてあるいは世界の説明体系として語るには「日本固有」と「何によって教養を立てるか」という問題が発生する。本発表では、「日本固有」という意味での五十音、つまり、日本語の発音・活用を組織したものの位置づけを考え、さらに「何によって」という部分において五十音が果たした役割を考察し、五十音についての神道宗教思想の草創期にあたる部分について述べることにする。

まず、賀茂真淵から考えていくことにする。後の音義言霊派への影響から考えると、五十音についての神道宗教思想の端緒といえるからである。彼は五十音の「横の音」の分節を重視しており、アイウエオの各段を「言初音・言体音（現代の転成名詞）・言用音・言令音・言助音」とし（これらは今日の品詞による区分から考えると錯綜の感はいなめない）、これによって各々の言葉が明確になり、「天地の神祖の教へ給ひし言」とし、五十音つまり「いつらのこゑ」を神聖なものとして捉えている。また、各段に意味付けを与えるという意味において、音義的な側面を有しているということになる。

一方、「師の説になづまざる」宣長にとつて五十音はいかなるものであるかだが、いわゆる音義言霊的な要素は少ないと言える。例えば、各段に対する見解について、アイウエオの各段を「未然ラザル・然ルヲ下へ云ヒオクル・然ルヲ云ヒサダムル・然セヨト令スル・如此クナル活用ノ例ナシ」というように、活用の観点から述べ、師である真淵とは違い、全段に意味を与えようとはしない。だが、彼の神道思想上重要な点がある。それは「古事記」を支える日本語であるという点である。日本語は「五十ノ音ヲ出ズ」とし、その音は「純粹正雅ノ音」であり、その他の音は「溷雑不正ノ音」なのである。そして外国の音は「溷雑不正ノ音」なものとされることになる。例えば「ん」について考えると、外国の音には「ん」の音がよく使われるが、この音は「全ク鼻ヨリ出セル聲」であるとし、本来言葉は口から出るのに、鼻より出るのは不正であるとしている。そして、不正だから「ん」は「皇国ノ五十連音ノ五位十行ノ列

ニ入ラズ」としている。宣長は「皇国ノ五十連音」の優位を言し、古代の日本語を「純粹正雅ノ音」とし、「道」つまり規範を有した「古事記」の聖なる側面を補強し、鼻、口など身体的要素を価値判断に持ち込んだのである。

この宣長に結果的に反旗を翻す形となったのが、上田秋成である。彼は『呵刈馥』における音韻論争（古代日本語は五十音の中にしかないのか、否か）において実質上敗北するのであるが、彼自身も「五十連音こそ。えもいはず靈妙なものなれ」と神聖性を認めている。しかし、実際は「四十四音」であり、「万の事緩く和さでは。調はざるにこそあらめ」と、その柔軟さを強調している。そして、「あやわ三行」の使い方を間違っても、意味がわかることを「御国の靈語（コトダマ）の通妙」であるとし、四十四音を使えば「天地内の万物事情をいひ足はぬ事なし」と仮名遣いの無効性が、逆に「靈語（コトダマ）の通妙」を証明しているのである。

真淵の音義的性質、宣長の聖なる五十音と身体論的性質は、平田篤胤などに継承されるが、秋成の五十音に足らないことを積極的に評価する側面も評価すべきであろう。

## 出口延佳における「神道」実践者の発見

森 和也

近世における神道の社会的な位置づけを探究する上で、神道を担った人々の様々なありようを考察することは重要な役割を果たすと考えられる。神道を担った人々を指す言葉として「神道者」がある。「神道者」とは、広義の神職、神道学者及び宗教としての神道の信者と言う三種の概念を相互に排除することなく内包する多義的な言葉であるが、広義の神職としての用法が本来的な用法である。

この「神道者」に、神道学者、神道信者としての用法を付与する契機を理論的に準備したのが出口延佳である。

延佳自身は、「神道者」を従来の広義の神職としての用法で使用しているが、同時代の熊沢蕃山、貝原益軒といった「神道者」の用例が確認できる儒者たちと比べ、延佳には、「神道者」を非難するだけではない独自の視点が存在している。それは、神道の担い手を神職への限定から一般への解放に向かおうとする思想的立場によるものであった。

延佳は、神道を神職の行う祭祀儀礼を特殊相として内包しつつも、「人々日用の間にありて、一事として神道あらずと云事なし」（『陽復記』）と、日常の行為の全てをその対象とする道義的な概念として規定することで、すぐれて近世的な「神道」として定義した。「神道」の日常に於いての発現は、一方で通

俗化の危険性が存在しており、それを回避するため、道義として常に自覚し続けることが要求される。その為、延佳は、「神道修行」という術語を使用した、「神道」が「修行」という実践を通して発現することを企図したのである。

「神道修行」とは、第一には、「土農工商までも彼御教に順ひて其職」(『太神宮神道或問』)を勤めるといふ、当時の社会構成単位としての職分身分によって限定される社会的役割の自発的精勤であり、第二には、「毎日に日本宗廟伊勢両太神宮、其外日本国中の式内式外の御神をも遥拝して神恩報謝し、諸願をも祈り奉るべし」(同)と言ふ、社会の道義的根拠である「神道」の神々への感謝と祈願のための日常的な「神拝」行為であり、『中臣祓瑞穂抄』では、中臣祓と「神道修行」を明確に結びつけている。さらに、「神代よりの古実、又神道の名目などは、人に問ても知り、又文を学びても知事なり」(『太神宮神道或問』)と、神道知識の獲得を求めている。近世初めに於いて神道知識の一般化に非常に重要な歴史的役割を果たした延佳らによる豊崎文庫の創設は、「神道修行」の内容と対応しているのである。

延佳の「神道」が、社会に向かって普遍化されるものである以上、「神道修行」も当然、その担い手に於いて、「禰宜神主の外に神道修行の人」(同)が求められるように、神職の占有から解放される結果となる。その「神道修行の人」こそが、延佳の「神道」を実践する存在であり、延佳は、「神道」という回路を通り、行為としての「神道」を一般に解放する理論的根拠を生み出すことで、神職にもあらざる「神道者」という存在を

近世という時代に呼び込む構造を発見してしまったのである。延佳は、『太神宮神道或問』中で、「神道修行の者」でも、「両部習合の神道者」のように誤った神道説を信奉する者を非難しているが、その過誤は、延佳が言うように、神道説の過誤であり、「神道修行の者」であることは一向に問題とされていないのである。後に関係が悪化するとは言え、神職にもあらざる山崎闇斎が、延佳から伊勢神道の伝授を受けたのは、延佳にとって闇斎が正しく「神道修行の人」であったからである。

まさに、考証家多田南領が『専菜草紙』で延佳を指して「伊勢に初て神道者といふ者出来たり」と評したのは、以上述べてきた延佳の思想からすると、案外に妥当な評価なのである。

## 平田篤胤における脱亜思想

保坂俊司

はじめに

平田篤胤に関する研究が本格的になされることは、日本の近代思想・宗教研究のみならず、近代政治など幅広い分野において極めて重要なことであり、大いに歓迎されるべきことである。しかし、平田篤胤という存在は余りにも、イデオロギー的に利用されてきたという歴史が、その生存当初からしばしば存在したためにか、その思想の評価は毀誉褒貶相半ばしているのが現状ではないだろうか。また、近年の平田篤胤研究でもそ



の主流は彼の他界観等（もちろんこれも、彼の主題の一つであるが）が主で、平田篤胤の思想の核心ともいふべき、言わば後に平田神道と呼ばれるようになる民族主義的な思想に係わる部分の研究は、決して十分為されているとは言えないと思われる。そこで、本研究を手始めに以後、平田篤胤の思想における民族主義的な部分、後に平田神道として発展的に継承される思想の検討を行なうこととしたい。

#### 平田思想の意義

高度に発展した自前の文化を持ち得なかつた日本においては、有史以来外来文化への過度の依存あるいは自文化への極端な卑下と、外来文化への一種のコンプレックスを源としての排外主義とを両極端とする振り子運動が繰り返されてきた。その意味では、江戸期の知識人である儒者および僧侶達が前者であったのに対して、平田篤胤の思想は後者の部類に入るのである。

平田の方法論は、単なる偏狭な日本至上主義者に有りがちな感情的な日本至上主義ではなく、それまでの文化伝統である仏教・儒学の全てを根底から理論的に否定し、超克すべく積極的に、新来の知識である蘭学の知識を用いている点において、ヨーロッパの近代精神と神道の接合に特徴がある。勿論、山崎暗斎など江戸初期の儒学者が仏教を否定するために、儒学と神道を結合させたという意味で、平田篤胤が西洋文明と神道を結合させたことは極めて伝統的な手法であったが、西洋近代文明と日本文化との共存を至上命令とした近代以降の日本人にとつて、平田篤胤の思想は伝統的な手法を踏襲しつつも新しい可能

性を日本文化に開いたという意味で、後に平田神道と呼ばれるように単なる学問を超えた、精神原理として崇拜の対象となつたことも頷ける。また、平田がインドつまり仏教と中国つまり儒学の否定を、西洋文明である蘭学の知識を用い行なつたことが、後の脱亜入欧の思想に繋がるというより、その原型として認識できることに、筆者は注目するのである。

平田は、彼に先行する本居宣長の思想を継承しつつも、純粹な日本主義の本居の手法を超えて、つまり、本居の方法論である儒教的な合理主義を超えて、蘭学に代表される新来思想であるキリスト教文化圏においてあみだされた合理主義思想のもとに、仏教や儒教といういわゆるアジア的なものを全否定してゆくという発想を提示したのである。それは、それまでのアジア的な発想、つまり伝統の柵から日本人を一気に開放し、その一方で所謂近代的な意味での民族主義思想を結果的に生み出したと云うことができよう。そして、その延長線上に明治維新や日本の近代化、つまり西欧化に対して基本的な精神原理となつた日本民族というイデオロギーが生まれたとすれば、平田篤胤の思想は、日本の近代化研究には不可欠な存在ということになる。

以上の様な発想から、筆者は平田篤胤の思想を検討してゆきたい。

## 国学者夏目獯麿の思想

河村孝照

## 一 問題の所在

国学者としての夏目獯麿は、おおくの国学者の伝記の中に見える。かれの五十年の一生は波乱万丈の生涯といえる。そうした中で、かれが天皇の御陵を实地調査して『皇陵図』をあらわしたことは意外と知られていない。本研究は、かれの従来から知られている国学研究の上に、『皇陵図』作製の作業を重ねてみたならばいかなる評価をかれに下しうるか、ということである。

## 二 獯麿の国学上の業績

獯麿（一七七三—一八二二）の国学上の業績を知る上で、かれの学系を記しておかなければならない。かれの家は遠州白須賀の酒造業で名主、二五歳のとき賀茂真淵の弟子内山真龍に入門、古学を修め「龍門七子」の一人となる。翌年（一七九八）本居宣長の門に入る。時に二六歳。かれの学系は真淵—（真龍）—宣長—獯麿となる。宣長門下のかれは「鈴屋門ノ巨擘ナリ。頻リニ古学ヲ修シテ大ニ進ム。門人ニテ教ヲ受ル者甚多シ」（『鑑定便覧』）という。かれの国学者としての業績は二方面にわたる。一つは著述であり、他の一つは編纂・出版事業である。かれの著述は禱釜殿釜考、駿河国号考、万葉摘草、黄泉問答、古野之若菜、不尽之煙、ねごと草、水無月文月之記、萩

園文章、神名帳正副などがあげられている。かれの学風について本居大平は「獯麿は古学に甚深切篤実なる男」、「獯麿は大に骨折、類聚物を人人にせさせて功をあらわし候勢ひ也」、「類聚ほど手強い物はないと奉存候也、今獯麿が専ら頭取して功をつむは此そなへ也けり」と安守にあてた手紙に記していることによつて、獯麿の学風が古学による実証的な学問であり、用例を抽出して類別するという帰納法的な学風であることが知られ、宣長の方法論をひろく国書に応用し、とくに類聚物に力を入れていた（梅を霧ぐ所由）ことにより、かれは出版事業に手を出すことになる。「わが皇御国の学の道、年月にそひて隆盛にはなりゆく物から、いまだ古今の万の事のうまく全備りたる書、世になきことの歎かはしくて、年ごろ同志の友だち語らひかはして、諸の古書どもより抄出算彙するほどに、事物言語の類を遂て編輯したる書数多く出来にたるを、始より次第／＼に桜木の板に彫らせて世に弘めまほし／＼く、かれは出版事業をはじめたという。しかしこの事業のための資金を得る方法において同門、学友、世間から響感をかつた。さきの趣意書を然るべきところに配布し二ヶ月足らずの間に、獯麿の学友高林方朗は同輩小国重年に、「獯麿近来の容体学者の山師めき候姿に成候而、何とも歎かはしく奉存候。近在在俗の輩、風評よからず、笑止の事に御座候」と書き送っている。恐らくかかる批難が飛び交つたものであろう。自己資金によつて文政二年から四年にかけて、『鈴屋大人都日記』二巻、真淵『万葉集遠江歌考』一卷、栗田高伴『万葉集一句類語抄』一卷、服部菅雄『篠屋文集』上巻の四点を発刊したが、「板木師家内中病人には殆こま

り申候」、「此せつ財にこまり彫工も呼にやりかね申候」と親戚に書を送っている。万策尽きた甕麿は文政四年、「上木と鬱症の名医を求む」とて出奔、同年十一月、かれの学問所「萩園」は近火に見舞われて焼失、おおくの資料を失ない、ここにかれの出版事業は頓座した。

### 三 甕麿の勤皇思想

こうした学問、事業の中で、かれは長男加納諸平を伴なつて、歴代皇陵を巡拝討検している。かれの著わした『皇陵図』には「文化三年より同五年改む」の識語があり、また同奥書に「元禄享保両度の調に難分而依不詳不記」としているから、甕麿は元禄享保両度の調査資料を手にして巡拝し書き改めたものであることがわかる。不詳とする皇陵は二二帝であり、百三代後花園帝までの御陵を、能うる限り実測し、これを間数であらわしている。かれは官長門下唯一の勤皇活動の学者であつたといえる。

## 日本の夢信仰

### ——記紀風土記の夢——

河東 仁

記紀神話には、天皇が「ウケヒ寝」（書紀）や「神牀かみど」の儀（古事記）を行なつて窮境を打開するための方策を神から授かる、あるいは皇位の継承を夢見で決定するなど、かつて夢には

公的・国家的な機能が託されていたことが記されている。西郷信綱が『古代人と夢』（一九七二年）において明らかにしたように、古代人にとって夢は、今一つの現実であり、神と通ずるための聖なる回路だったのである。

こうした記紀神話に登場する夢の説話の諸特徴を、菅原昭英が以下のようにまとめている——「古代日本の宗教的情操」『史学雑誌』七八編二・三号（一九六九年）。

①特別な認識をもたらす啓示として夢が信仰されている点は中国と同じ。しかし古代中国においては視覚的な映像夢が多いのとは逆に、記紀の夢は言葉が語られる比率が高く、解釈を必要としない事例が多い。

②夢を見るために、特別の用意をして眠りにつく事例の散見するのが、記紀の夢の独自性。

③記紀ともに、神代の部分には夢の記事がない。

④『古事記』では神武紀から仲哀紀までに五話、『書紀』では神武紀から神功皇后摂政紀までに九話と、どちらにおいても、この時期に夢の記事が頻出。

⑤仲哀天皇と神功天皇の皇子である応神天皇以後、『古事記』には夢の記事がない。『書紀』には仁徳紀に二話、欽明紀に一話あるが、話全体のなかで果たす夢の役割は小さい。

これに加えて中村生雄は、『書紀』の神武紀の東征譚そのものが夢を中心としてかなり意図的に整理されているように、記紀を比較した場合、『書紀』の方が夢により重要な意味をもたせているとして——『日本霊異記』の夢』『宗教研究』（一九八〇年）。

こうした記紀神話における夢信仰の特徴を、大和王朝の交替という問題と重ね合わせると、次のように想定されうる。すなわち『書紀』に登場する夢の話は全部で一二例あるが、このうち第十代崇神紀から第一四代仲哀紀にかけてが六例と最も多い。『古事記』では全五例のうち、同時期が四例となっている。

そして崇神朝とは、四世紀始めから中頃にかけて成立した、実在する最初の大和王朝であり、垂仁―景行天皇と続くが、成務―仲哀天皇は実在に乏しいとされる。これに第二王朝として応神朝が続くが、五世紀半ばの雄略天皇で終わり、継体天皇の手で第三王朝が築かれている。そこでこうした経緯を考えると、崇神―仲哀天皇ことに崇神―垂仁天皇の時代に夢の記事が多出するのは、第一王朝を、神の意思を直接知りうる存在として、想像上の始祖である神武天皇と同格に祀り上げようという、記紀編纂時の意図が浮かび上がってくるのである。

またシャマニズムという観点からも、記紀神話において夢に託された意図が浮かび上がってくる。たとえば、崇神天皇即位七年のころ、疫病が流行り、倭迹々百襲姫の神憑りによって、大物主神の祟りであることが判明する。しかし『書紀』によれば、実際の解決策は、崇神天皇に夢を通して直接示されている。また『日本後紀』延暦二四年の条には、桓武天皇の病の原因が、石上神宮の神宝を移した祟りであることを巫女が解明しながら、詔においては、巫女の存在が無視され、天皇に夢を通して原因が直接知らされたことになっている。こうした記事の背景には、神憑る巫女の力を借りずとも、夢を通して神と直接自力で通じ合える靈威を男性天皇に付託しようとの意図が窺

われるのである。

それゆえ菅原の指摘①は、あくまでも記紀神話の編纂方針からきたもので、決して当時の日本における夢見の全般の特徴を示すものではない。そしてその事情をよく示すのが、「夢野の鹿」〔珂是古の夢〕「脳の磯」といった、「風土記」に登場する映像夢である。

## 日本宗教における「自然」概念の再検討

中村 生 雄

かつてリン・ホワイト・ジュニアが聖書の説く自然観が人間の自然支配をおしすすめ、その果てに現代の悲劇的な環境破壊を招いたのだと批判した (Lynn White Jr., *The Historical Roots of our Ecologic Crisis*, 1967) ことを好機ととらえ、日本においても、人間中心的で自然を征服し利用することしか考えない西洋文化と、人間が自然に学び畏敬する東洋 (日本) 文化、という紋切り型の二分法がしきりに唱えられるようになってきた。

この種の日本文化再評価の動き (青木保の整理のしかたにならえば日本文化の「肯定的特殊性」を強調する言説) は、たとえば肉食文化にたいして米食文化を (筑波常治)、砂漠の思想にたいして森林の思想を (梅原猛)、ヒューマニズム (人間中心主義) にたいしてアニミズムを (岩田慶治) 対置するといっ

たように、さまざまな衣装をまといて繰り返されてきている。そのようにその都度その都度、新手の二項対立概念が繰り出されはするものの、身も蓋もなく言ってしまう、その底流に存在しているものは「西洋近代」というものになりたい近代日本のルサンチマンの感情のあらわれにすぎないだろう。そして重要なことは、これら近代日本が定期的に繰り返してきたステレオタイプ的言説（「近代の超克」シンドロームと呼びたくなるような）の受け皿として、「自然」概念は少なからざる役割を負うてきたのではないかということである。

この問題に関連するが、源了圓が重要なことを言っている（『日本人の自然観』、新岩波講座「哲学」5）。つまり、近代以前の日本においては「自然」というものが、仏教や儒教などの外来思想を受容したのちの「復元力」としてはたらいたという指摘である。その具体例として源があげるのが親鸞の「自然法爾」と安藤昌益の「自然真常道」だ。だが、源のその指摘には二つの点で問題があるように思う。一つは、源のようにそこで「自然」が果している役割を「復元力」という肯定的な意味でもちいるのは正当だろうかということ。もう一点は、「自然」のそうした「復元力」としての作用を近代以前の現象に限定しているのかということである。

まず第一の点だが、これを「復元力」ということばで説明すると、そこには、外来思想の影響下であったか日本固有の思想が変質をこうむり、その結果見えにくくなったしまった純粹日本的なるものを回復するといった復古的ニュアンスが込められることにならないだろうか。親鸞や昌益の「自然」概念にそう

したナショナルで復古的な心情を見ることはむずかしいが、たとえば宣長の「自然の神道」や「自然の勢」などのような、中国という外部の存在に規定された自己言及のことばは批判的に扱う必要があるだろう。

第二には、このような「復元力」としての作用は近代以前にかぎるものではなく、反対に外部から強大な力をともなうて入って来る思想（むしろよりひろく先進文明一般と言ったほうがいい）にたいしてはいつの時代にも生じた現象ではなからうか。なぜなら、たとえば近代の日本人に強力な影響を与えずにはおかなかつた二大思想とも言うべきキリスト教やマルクス主義をめぐっても、前者の場合、その救済の秘儀たるイエスの十字架上の死にたいして仏陀の老齢にいたつての徳憑とした「自然死」が対比的に語られ、また後者の場合なら、階級闘争の必然的帰結とされる暴力革命論にたいして、家族や村といった自然的共同体の延長上に農本主義的ユートピアが夢想される、といった傾向がなかつたであろうか。おそらくこうした現象は、最初に述べた現代日本の対西洋ルサンチマンの表現と本質的に共通する現象だっただけであり、そこでも「自ずから然る」という「自然」概念が日本という自己を強大な他者から防衛するために動員されていたのである。

## 近郊農村における家庭内祭祀

——千葉県佐原市仁井宿地区の事例——

磯 岡 哲 也

日本人の宗教の中核は、「家」の宗教性と連関する先祖祭祀であった。先祖祭祀の拠点は仏壇であり、家の宗教性を端的に示す施設は神棚や各種の屋内神、屋外神であった。しかし、このような宗教性は、家が崩壊し夫婦家族が増大したことによって変化を余儀なくされてきている。またこの変化は、家という伝承基盤以外にも地域社会や生活様式全般の変化との関連も予想される。これは近郊農村において、家の宗教性の変化を実証的に探るための、予備的な統計的調査の報告である。

個別面接法により、町内会名簿にある三三二世帯の悉皆調査を行い、二五八票（七七・七％）の有効回答を得た。うち第一・二町内会は一一五世帯中八二世帯、第三町内会は二一七世帯中一七六世帯であった。調査内容は①神棚・仏壇の有無と祭祀状況、②屋内外神の有無と形態・材質、③家の宗教、④家族構成と職業、⑤仁井宿地区在住期間である。

第一・二町内と第三町内を比較すると、前者は古くからの家や農家が残り、家族規模も大きく、高齢者を含む世帯が多い。後者は、農家はほとんどなく、戦後からの来住者が多く、家族規模は小さく、学齢者を含む世帯が多いといえる。以下、調査結果を示す。

既存の世論調査と比較して神棚の所有率が高い。また、農業や自営業、経営・管理職で、地区に古くから居住し、比較的規模が大きくなり、六〇歳以上の家族員がより多くいる世帯ほど所有率が高くなっている。旧村社で佐原祭の中心である八坂神社、旧官幣大社の香取神宮、地区鎮守の浅間神社の三社を中心に祀られており二重・三重氏子の様相を呈している。

仏壇所有率は、第一・二町内の方が既存の調査結果よりも高い。農家で地区に古くから居住し、比較的規模が大きく六〇歳以上の家族員がより多くいる世帯ほど、仏壇の所有率が高くなっている。仏壇には、宗旨の本尊よりも先祖の位牌の方が多く祀られている。

また、神棚・仏壇とも設置後六〇年末満のものが半数を占めている。神棚・仏壇所有のクロスでは、約半数は両方とも所有しており、神棚のみ所有が二割弱、仏壇のみ所有が一割強、両方ともない世帯が二割弱で、既存の調査結果と傾向は共通しているが、本地区では若干神棚のみ所有が多く、仏壇のみ所有が少ない。神棚の世話は中高年層の世帯主が、仏壇は世帯主の妻が行っている。神棚の世話は、第三町内の方が毎日する世帯が多い。仏壇は両町内とも約九割が毎日世話をしている。

屋内外神は、全体で一割程度の世帯が恵比寿と大黒を像の形態で所有するが、第一・二町内では二割強が所有している。荒神は、第一・二町内の三割、第三町内の一割が祀る。大部分が幣の形で、農家で居住期間が長い世帯ほど所有する。屋敷神は、第一・二町内の四割、第三町内の一割弱が祀っており、農家で居住期間が長いほど祀る傾向が強い。

まとめとして、仏壇、神棚、屋内外神とも新開地の第三町内よりも伝統的なムラの性格の第一・二町内の方がより祀られていることが判明した。農家で地区居住期間の長い世帯ほど家庭内祭祀が行なわれているといえる。このような祭祀の変化する契機や方向性などの全体を解明するためにはとくに居住期間の長い世帯を対象とした深い調査が必要となる。

神棚の所有率が高く複数の神札を祀ることは、従来いわれてきた二重・三重氏子との関連が考えられる。同様に近年都市まつりの様相を呈してきた佐原祭の地域的基盤である町内会組織との関連も考慮に入れたい。

日常的な神棚・仏壇祭祀において家族内の役割分担が明らかになった。さらに、祭祀の総合的な役割構造を理解するためには、他の屋内外神祭祀、家族内や地域社会の年中行事への関与についても明らかにしていく必要がある。屋内外神では、荒神と屋敷神祭祀の具体相やそれに対する意味付けなどの質的データを収集する作業が残されている。

## 大和民族宗教原始神道原始以来

### 全人類生命同一体に関する考察

宮田 十寸穂

標題の私の考察も初めは産靈神ウツメノカミと書きたかったのであるが、産靈神は御承知の様に古事記、日本書紀の日本の神様で有る。

標題は原始以来全人類生命同一体に関するものと名付けて有る。

地球民、所謂、地球儀全体の今日盤、原始早急態となると此れは如何、茲で産靈産声教の世界人類化問題が起つて来る。単に日本国の古代からの歴史云々では済まされない。其処で産靈神の世界化を測る考えは、偶々一九五三・遺伝子DNAモデルの世界的発表有り生命科学発展の端緒を築いたもので有り、あの時のワトソン、クリック両博士（ノーベル賞受賞者）の生命科学の功績を忍び其の功績を戴き、其処を原始時代迄遡らせ其処の原態にDNA発展の現状を想定して其処を生命発生の原初形態と見て茲に産靈神の原始神道として結び付いた、一父母も己れも知らぬ産声を気づいたときに己れ生まれけり、ますほーの産声が現実の真实性を持つて両者を結び付けたので有る。此れは今日迄世界の果て迄存在して居ると云われた宗教、世界宗教の二十世紀の今日迄も未だ未解決の儘今日迄過ごさして来た従来の必滅一生者必滅は仏祖釈尊臨終の尊い訓一として今日迄一般人々に通じて居る必滅宗教・死者宗教の結論であるうが残念ながら人の一生の裡必滅現象、即ち呼吸不全で個体死の現象を示して居り生者は相関的に迷いに遭遇する、其処で色々と言法も生ずる事になろう。此れは今日迄の世界の宗教一般で有ろう。併し言葉を代えると宗教の今日迄最も難渋した因果関係が未解決の儘の状況にあつたが為めに異ならざる有様だつたからであると云え様。其処で私の創唱した生命イノチの発生の直接関接の根元発見に触れ原因として吾々の地上に置ける生命イノチの存在に産声、同時に其の根元を問い詰め産靈DNAモデルとなつたものとして宗教の上では原因を獲得し「生者必滅」

の因果一目瞭然「生まるれば死ぬ」となつて爾今の宗風は一考に価する事になるで有ろう。宗教家も大変で有ろう。今日迄死ぬ事は解つて居ても原因の生きることに余りにも無頓着で有つたので有ろう。茲で此の転機に際して色々存在するが先ず第一に考えねばいけない事とは何か？ 原始以来人類生命同一体の原則はどうなるのか？ 此れは問題の一つ。今一つの根本問題は男女の性の問題で有る。

最初の問題は原水爆禁止の問題で有る。十月九日発売の世界十月号を買入れ「核兵器はどう裁かれたか」「核時代のたそがれとCTBTの行方」「市民が世界法廷を動かした」を、毎日届く朝日新聞の朝夕刊の記事と組み合せて興味深く読み耽つた。七月九日(火)朝日新聞の朝刊は大きな文字で「核使用」「一般的には違法」自衛での使用は判断回避国際司法裁、初の「意見」核軍縮の義務明言、到頭核軍縮の義務と自衛権の問題が浮上した。憲法(日本) 第九条には自衛権は存在せず国連憲章第五一条で保有している自衛権は国家の個別的自衛権だけでは無く諸国家の集団的自衛に及ぶ、個人の正当防衛と同じく国家にとつても自己存立に関する緊急権には歴史は無いと言われている。核保有国の論理は是れから一步踏み出して国家は自らの存立を守るために手段を自由に選択出来るとして一步踏み出した理論を形成して居るが次の軍縮会議にP115の保有国がどうするか。此の問題も究極は私の創唱する産霊産声教の「生者」への宗教の第一歩観念から全人類が一致して当らねば解決は最も困難と考えられ茲に標題を掲げたもので有る。

第二は途中で申し上げた男女の性の問題である。女性等しく

世界人類を通して神授の「乙女の誓」の肉片を与えられて居る。是れはロバート・ローレンス動物学博士、ノーベル賞受賞者の方でプリンチング説を述べられて居る。譬えは偶々生れ立ての雛の子に玩具を母鳥に替つて走らせた処雛鳥は是れを他の雛鳥の子と同様に親鳥に見做して行動すると云う先天的第一印象の正確さを証明したもので有る。類推の程を。ここで先天的第一印象の重要さは一生涯を通じて夫婦の一心同体、安心立命が浮んで来る。

## 西角井正慶の業績

——その関心領域と焦点——

海上直士

「折口信夫の高弟」として知られている西角井正慶氏の研究内容については、岩田勝氏、津城寛文氏等が著作の一部に触れていることはあつても、氏の研究業績を分析する研究は従来見られなかった。今回は、氏の著書を紹介し、その分析を試みたいと思う。

氏は折口と郷土研究会を中心に接し、大場磐雄・今泉忠義と共に活躍していた。さて、氏の研究業績であるが、主要著書を紹介すると、『神楽研究』(以下「A」)、『神查歌研究』(以下「B」)、『古代文学と祭祀』(特に「日本芸能史」に於ける鎮魂要素) (以下「C」)、『祭祀概論』(以下「D」)等である。



まず、Aでは、神楽の史的価値を問うことを命題とし、前編は清暑堂の御神楽・内侍所の御神楽・臨時御神楽の研究を行った。次に、地方の神楽の実例を挙げながら、巫女舞や里神楽、その他の神楽の用語の解説をした。また後編では、全国の主要神社で行われている膨大な神楽の資料収集と記録を行っている。神楽が研究され始めたのは、実質的には昭和五年頃からで、この著書は早川孝太郎の『花祭』（昭和五年）と共に神楽研究の先駆的役割を果たしている。

Cは、氏の研究の集大成として知られている論文である。論文の目的は、芸能研究そのものではなく、芸能に内在し継承されている神道要素を研究することであり、その上で日本神学の樹立をすることである、としている。前半では、最初に古代人の靈魂観を論じ、次に鎮魂の意義は当初「たまふり」であり、その後は、「たまふり・たましずめ」の二方面の意義を持っており、時を重ねて「たましずめ」になったということを論証した。最後に鎮魂技術の説明で、石上神宮の鎮魂祭ならびに十種神宝の例を挙げながら論究した。鎮魂が古代人の神道の根本にあるという仮説を立てて、筆を置いている。鎮魂祭が古代において成立し、古代では、肉体に生命をもたらず力、すなわち「たましい」を附与して完全な人間にするという思想が衍していた、ということ論証した。

後半は◎舞踊の意義◎歌の用途◎季節感の発生◎諸種の神遊び◎芸能の展開ということについて解説し、日本の古代における信仰の中心は鎮魂思想であり、それは芸能史においても一貫して見られる現象である、ということ論究した。

Dは氏が神道研修部の仕事に携わることと、関心領域との二方面から誕生した著書であるが、それまで神道学界に祭礼作法についての手引き書しか存在しなかったのが、この著書によって祭祀史・祭祀学が初めて基礎づけられたと言えよう。

さて、氏の研究業績について総括してみると、氏の中心的なテーマはまず、高崎正秀・池田弥三郎などともに折口の実感した「古代」の研究だと言えよう。具体的には早川孝太郎と並んで、神楽研究の先駆者になったことであり、その後の神楽研究に強い影響を与えたことからも言える。その見識の深さは、折口がそれまで内侍所の神楽のみに注目していたのが氏の示唆から清暑堂の御神楽の研究も始めたことからも理解される。

「師説をふまえながらも随所にそれに反する見解を慎重な言い廻しで披瀝しており、編者（注 岩田勝氏）はむしろそのようなどころに西角井説の存在意義を認めている」と、岩田勝氏も述べているように、西角井氏は折口の高弟であるということから師の影響を多分に受けながらも神楽については師をしのぐ見識を持っていた。

また、神道研修部長の役職からも、祭祀学・祭祀史の体系化を図り、神道学への貢献の様子が伺える。

氏の関心領域は鎮魂とそれから一貫した芸能史特に神楽ということになるが、その特徴を更につかむためには、やはり、折口や伴信友を中心とした鎮魂の研究を深めることが必要となり、今後の研究の課題であると言えよう。

## ヌミノーゼと神道の神

中野裕三

ルードルフ・オットーが彼の主著『聖なるもの』にて提示したヌミノーゼ概念は、崇拜対象の非合理的な要素を、宗教感情を分析することに基づいて明らかにしていることから、これまで原田敏明を嚆矢として、宗教学を意識した神道研究者によって、古神道の神観念とりわけ本居宣長の「神の定義」を解釈する概念として用いられてきた。この比較研究は、外国人の神道研究者にも見出だされ、ヘルベルト・ツァッヘルトは、神道の神を「神秘的な、ヌミノーゼ的な力およびその神聖さ」と表現している。しかしこれまでの業績は、主に両者の近似性を指摘するに止まり、比較研究の意義あるいは問題点について言及するには至っていない。本発表では、そのことに対する私見を述べてみたい。

ヌミノーゼ概念を構成する諸契機のなかで、神道の神理解との近似性において最も注目されるのは、「恐怖に満ちているという契機」であろう。オットーはこの契機を説明して、肉体的な反応を伴う固有の宗教的な畏怖の感情を明らかにしているが、この契機こそは、宣長の「神の定義」に確認される「畏き物」という神のとらえ方に対応していると思われる。とりわけ宣長が「記伝三十卷」にて、天照大御神の託宣を無視したが故に崩御した仲哀天皇の伝承を、「天下には、誰しの人か此大御

神の大御心に背奉ては、一日片時も得在べき、あなかしこ、あなかしこ」と註釈していることは、「畏き物」の意味内容が、オットーの主張する宗教的な畏怖の感情であることを示唆しているといえよう。従来宣長の「神の定義」は、主に神道のプリミティブな崇拜対象を指し示しているとする解釈が確認されるが、その解釈が誤りであることは、オットーが明らかにした単なる「恐れ」と固有の宗教的な畏怖の感情との相違を見出し得なかつたことに拠るものと思われる。このような点において、ヌミノーゼ概念は、神道の神の荒御霊の働きに対する人間の宗教感情を理解するために有効であると思われる。

しかし一方でこの比較研究の問題点も指摘されよう。それは、すでに内外の研究者によって指摘されている如く『聖なるもの』にキリスト教の優越性を論証しようとするオットーの護教的な意図を確認することができるという点であろう。即ちオットーは、宗教の起源の段階から一貫して確認できるヌミノーゼが道徳的・倫理的な要素によって型を与えられ、本来の「聖なるもの」になることを宗教史の発達という理解に従って論証しているのである。このような理解と平行してヌミノーゼ感情の対象を指し示す「全くの他の物」という契機は、さしあたり人間が持つアブリアリオリな宗教的素質に刺激を与える世界内存在であると認識されているが、ヌミノーゼ感情の純化に伴って超世界的存在へと高まるのである。こうしたヌミノーゼの発達という理解には、ヌミノーゼは本来人間とは隔絶した超越的な崇拜対象と人間との関係を前提にしているように思われる。それは、「被造物感情」をヌミノーゼ第一の契機とし、ヌミノ

一ゼの価値的な評価を指し示す「崇高なるもの」という契機に  
関連して、俗なるものとしての人間が価値に満たされた「聖な  
るもの」との隔たりを止揚する営みに、贖罪に対する宗教的な  
意味を見出だしていることから解る。

神道信仰では、祖先祭祀の伝統、あるいは古典神話が明らか  
にしているように、人を「神の生みの子」と認識している。本  
居宣長が「神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代の人  
は皆神なりし故に、神代とは云なり」と述べていることは、こ  
の関係を明確に把握しているといえよう。オットーは崇拜対象  
を基本にして宗教感情を分析した。この客体主義の立場は、本  
居宣長の「神の定義」と対応するものといえよう。しかし「聖  
なるもの」と人との隔絶性にヌミノゼを把握している点にお  
いて、本居宣長の神の捉え方との相違が明らかになるように思  
われる。

### 赤米のルーツ

——青龍三年銘魏鏡について——

#### 楮 實

丹後半島のつけ根の山のほぼ中央、京都府竹野郡<sup>なまか</sup>弥栄町和田  
野小字大田一三一—四の竹野川ぞいの古墳群のほぼ中央の山頂  
に、大田南古墳群というのがある、その独立した砂岩（黄土  
色）の円墳の頂上附近に、四世紀（古墳時代前期）の方形墳が

発見され、平成五年一月一日〜平成六年三月末に、弥生町  
教育委員会横島勝則氏等によって調査せられた。現在は道路に  
面した墳丘の約半分が土砂採掘のためけずり取られている。

埋葬施設 凝灰岩製組合せ式石棺

遺物 銅鏡一面 鉄刀一口（長〇・五九m）土器

墳丘規模 一八・八×二・三m（高〇・九m）

石棺規模 長一・七七m 幅〇・六九×〇・五m

銅鏡 方格規矩四神鏡 直径一七・四cm

銘文 三九字

青龍三年 顔氏作竟（鏡）成文章

左龍右虎辟不詳（祥）

朱爵（雀）玄武順陰陽

八子九孫治中央

寿如金石宜魚（侯）王（五号墳第一主体部出土）

青龍三年（334A.D.）は三国時代の魏の年号で東大寺出土太  
刀、後漢中平年間記年（184-189）に次ぐものとされている。

樋口隆康氏（奈良県立考古学研究所長）の釈文によると

青龍三年、顔氏はこの鏡を作り、銘文を入れた。左龍右虎を  
配して不吉を避け、朱雀玄武を配して陰陽をかなえている。

（この鏡を持つものは）八子や九孫を持つように（子宝に恵ま  
れ）国の中心を治め、寿命は金石のように長く、王・諸侯にま  
で出世するだろう。

と解説されている。景初三年（234A.D.）の銘文ある神獸鏡  
が、昭和二十六年大阪府和泉市の黄金塚で発見されており、邪  
馬台国の女王卑弥呼が難升末<sup>なんしょうま</sup>というものを魏に使用して、銅鏡百

枚を与えられたと魏志倭人伝にありこれがそれだという説になったが、森浩一氏も述べておられるように、中国本土では同様の三角縁神獸鏡が出土していないので、景初三年より四年前の青龍三年のものが丹後の山から出てくるわけがないから、安易に年号鏡Ⅱ魏鏡だとするのは、おかしい。既に時代は壮大な前方後円墳の時代に入っているので、これは有力者の墓とはいひにくいとされている。

ただしこれが青龍三年に帯方群に使用した難升未あるいはその子孫のものとするれば、奴佳鞮は女王の官で、イコマ（伊支馬）弥馬升（斗の誤記で升を用いている）ミマキ（弥馬獲支）に次ぐ四等官であるからこの程度の小円墳であろう。卑弥呼の家も径百余歩であるが、奴婢百余人という殉死者はここにはなかつた。難升未は帯方群まで行つて、太字劉夏に朝献せんことを求め、明帝の景初三年に京都（洛陽）に至り、「親魏倭王」の金印紫綬をもらい、率善中郎将にしてみら、銀印青綬をもらつている。五尺刀二口に当るかどうか〇・五九mの鉄刀もある。

天橋立の籠神社は、元伊勢と称する丹後一宮であつて、海部氏の系譜が残されている。ここは日本海を南北に市羅していた海部の根拠地であろう。この神社のお守に、赤米の豊受大神御守というものがあり赤米（ジャポニカ）が十粒入っている。米は神そのものである。弥生時代に先だつて米作が伝わつたが、稲の栽培は大変に手間がかかる。それを北方的な亀ト・鹿トの呪術を用いて、韓神を祭り、神聖な赤米を神田で実修することによつて、全国的に稲作を指導し、神祇官の卜部の職制として、大宝の農政が普及したのである。神祇官の卜部は志岐・対

馬上下・伊豆、四国の卜部である。米のルーツは陽子江河口から、舟山列島を伝わり、日本海流に乗つて北上し、韓国で北方呪術を加え、赤米をともなつて、対馬の豆酸、屋久島荳長の稲米儀礼となり丹後に到達したものであろう。赤米のルーツは諸説あるが、皆正しいので、すべて海流に乗つて来たものと考えたい。南方呉と燕との交流によつて呉音が普及したと考えられるが、荳長の荳は約一・三m、豆酸の荳は約一mであり、柾の色は前者茶褐色、後者黄色で異種と考えられる。

## 日本人の魂と芸能

—— 鷲に関する舞・踊を例に ——

永原 順子

伝統芸能から日本人の宗教性を読みとろうとするケーススタディの一つとして、今回、鷲に関する芸能（狂言の『鷲舞』、能の『鷲』、歌舞伎の『鷲娘』の三つ）を、とりあげることにする。

まず神事との関係の有無だが、儀式として存在するのは、各地の祇園祭で行われている『鷲舞』のみである。但し、『鷲』は、脇能でもあり、シテが少年や老人に限られるということから、神との関係は強く感じられる。

では、魂との関係はというと、『鷲娘』は鷲の精霊が人の娘のかたちをとつて現れるという設定だが、それ以外のものでは

表面に現れてこない。『鷺』ではシテを鷺そのものとしてとらえているし、『鷺舞』は風流、田楽にその端を弄しているのので、一見したところ、魂の動きや相互交流などなきさうである。

しかしそれらについて、人と鷺との関係にしばって掘り下げると、そこには魂が深く関係を持つてゐることがわかる。

『鷺舞』では、動きを正確に真似ること、人が鷺に限りなく近づこうとする。それは、演者と観客の両方の魂を振り動かすためにつくられた踊りなのだろう。『鷺』は、それを演じる者が鷺の精霊と一体化する。演者は、舞台上ではもはや人ではなく、鷺なのだ。最後に『鷺娘』であるが、先述のとおり、鷺の精霊が人になる。『鷺』とベクトルが反対方向であると考えればよいだろう。

鳥は古来より宗教的象徴とみなされてきた。空を飛ぶ能力と、言葉を連想させる鳴き声とが、人間を越えながらしかも人間に語りかける神秘的な存在を暗示させたのだろう。神話、伝説、民間信仰などには、鳥にまつわるものが無数にある。鳥は、日本人の宗教的心理の一角を担うといつても過言ではない。では、特に白鷺、という理由は何なのだろうか。

まず、白鷺が一種の祥瑞であるとされていること、そして視覚的に聖性と結びつく「白」であるということだ。よつて人々は、鷺に対してたとえ害鳥というイメージを持ったとしても、何らかの畏怖の念を抱き、それを媒介として神との会話を欲するようになったのではないだろうか。

以上のことを、芸能との関わりで見えていくと、人が鷺になる、または鷺が人のかたちをかりて現れるという表面的な変化

は「変身」としてとらえられる。しかし芸能は鎮魂のわざであり、それは、扮装、化粧などの外見上の変化にとどまるものではなく、「人格の変身」すなわち「憑依」を意味するのである。

〔変身する〕「変身憧憬」服部幸雄

変身という次元では、そこに生まれるのは（狭義の）芸能だ。それは、まねび、遊びの要素を多く含み、幾分ショー的なイメージとなる。しかしその変身の裏打ちとして、憑依や魂鎮めの段階があることを強く指摘したい。

このことは、演者や観客の心理にも深く関係することになる。彼らは「変身」という現象を本能的に納得し、対象と我が身を重ね、その衝動を至極あたりまえのように受け止めて、理解してしまう。見かけは人のかたちであろうと、鷺は鷺。それを体感することができる我々日本人は、神・精霊などの魂に関して、異常に感受性が高い、ということが言えよう。そして魂を直感することによつて、神の存在を無意識的に認める事が可能なのである。ここに、「白鷺」のような媒介を用いて芸能を生み出し、神との交流を深めようとする我々日本人の姿が浮かび上がってくる。

一般に、日本人は、宗教的对象に対して、積極的な信仰心を持つことはほとんどない。強いて言うならば、芸能を含む祭り、一種の儀礼にふれることにより、無意識の信仰心を抱く、ということになるだろうか。神事の際などに、自分の手が自然にあわさり、拍手を打つのを経験した人は多いだろう。このような、日本人の特殊な宗教心理を、さまざまな芸能を分析することによつて浮き彫りにしていきたいと思う。

## 中世縁起の主張に関する一考察

—『真清田宮御縁起』を中心に—

白山 芳太郎

尾張国一宮真清田神社所蔵の『真清田宮御縁起』と題された室町時代の縁起・上下二巻は、当社創建以来の沿革を神仏習合の立場から説明したものであるが、そこに記された当社に関する主張について、愛知県一宮市編『新編一宮市史』が「尾張国だけの一宮ではなく、日本中の一宮、即ち日本全国の総一宮であると主張しているが、もとより取るに足りない。」と記し、総一宮論に対し、「まぎれもなく尾張国一宮」であって「取るに足りない」と断じられた。

これについて、私はなぜ総一宮論が出現するのか、その背後にどのような事実があるのか、真清田社の主張はどういう所から出てきたのか、ということを考えて上で判断しなければならぬと考える。また、中世一宮についても、平安時代の一宮制発生時の一宮で考えるのではなく、中世となり諸国一宮が比較される状況が生じてからの一宮で考えなければならないと考える。

個々の一宮の側で、より満足した充実感のある一宮参詣を人々にもたらすための工夫として、特色を明確化し、自己主張を強めてくるが、その際に評価を受けることにつながるであろう基準の一つとして、神仏習合の度合いがあった。つまり、境内

の神宮寺の特色なども問題にされ、本地仏の特色も取り沙汰され、各一宮は、さかんにアピールする内容を考えた。思いつかないものは、中央の高僧の指導を乞う。そのような中世諸国の一宮の状況のなかで、当社の全国総一宮論が出てきたのである。課題は、一宮中の一宮だとする主張が事実か事実でないかという問題ではないのである。

他国の一宮であっても、旅先や仕事先の国の一宮に参ろうとする感情が醸成された段階での一宮という構図で判断する必要があると思う。その国の人々の崇敬対象としてとどまるのではなく、さらに広い範囲の人々の崇敬が得られる段階での一宮という見方で考えてよいであろう。人々は諸国一宮のみを列記した書に接する。諸国一宮案内の書、即ち『大日本国一宮記』がその一例である。諸国の主要神社について記した『諸社根元記』も地方の主要神社は一宮が中心である。そのような諸国一宮案内の書を書かせる背景に、そういつた図書の存在を希求し、またそういつた図書による一宮巡拝をしたいという欲求があった。平安後期の熊野詣にみられる如く、地域の鎮守社への参詣から、遠隔地への参詣に発展し、苦勞して詣でる遠隔地参詣の方に人々の心は動いていった。そのようになってくると、諸国一宮巡拝の風がおこってくる。中世における諸国一宮巡拝の空気を前提として、『大日本国一宮記』の如く諸国一宮案内の書が作成される。一宮巡拝は、近世の、道路交通網がより発達した段階になるとさらに活発化する。また、自らの一宮巡拝の記録を残して今後の巡拝者の参考にしよとする。どこの一宮へはどのように参るとか、奉仕の神職は誰であるとか、朱印

領は何石であるとかを書き留めた文献が今日に残っている。こういう行った行為の前提となる諸国一宮巡拝の風の発生は中世にまでさかのぼる。

そのような中で、康正元年（一四五五）四月、当社の本殿以下が焼失するという事件が発生した。その折の復興の第一歩を示す資料として、同年十一月「尾州中島郡真清田社御宝前」に敬んで懸けたという鰐口と、同年の『真清田社勸進帳』が現存している。再建のためには、中世の多くの神社・寺院と同様に、「勸進」という方法が必要だったのである。勸進沙門と記された増真と、勸進聖と記された覚淳が諸国を廻って財源を集めた。その際に、同時に作成されたのが、この『真清田宮御縁起』であり、尾張一国に限定せず広く諸国から勸進する必要があったとして案出されたのが、本縁起の全国総一宮論であった、と推察する。

### ナシヨナリズムとマイノリティー

—— エジプトの事例から ——

#### 八木久美子

この発表では、イスラム世界における世俗主義的ナシヨナリズムについて考えるためのひとつの手がかりとして、一九二〇年代から三〇年代に興隆したエジプト・ナシヨナリズムの中の宗教的マイノリティー、コプトをめぐる問題を軸に、このエ

ジプト・ナシヨナリズムを訴えたムスリムである知的エリートたちが、陥った矛盾や問題点を考察の対象とする。

コプト教会とは、イスラム以前から続く、いわばエジプト土着のキリスト教会であり、したがってその成員であるコプトは生粋のエジプト人ということになる。ゆえに、コプトが完全な市民権を得るか否かの問題は、国民国家としてのエジプトを目指すエジプト・ナシヨナリズムの試金石となる。

エジプト・ナシヨナリズムを唱える陣営は、まず、宗教の差異を超えて存在するエジプトの文化的特性について議論を展開した。その際、真にエジプト的なもの、の在りかとして、民衆が注目を集め、民衆の生活世界のなかにエジプト固有の慣習や価値体系などが探し求められた。たとえばその例として挙げられた聖者崇拜は、民衆的な宗教世界を代表する現象であるが、ここでは、ムスリムとコプトが共有する部分が大い。コプトとムスリムが双方の聖者を互いに崇拜しあう例や、双方が共通の聖者を持つ例も少なくない。こうして、同じエジプトという同じ世界に属するがゆえに、二つの異なる宗教伝統が似通った現象を持ち、かつ調和的に共存しているという事実は、結局はムスリムもコプトもエジプト人なのだという主張につながっていく。

この民衆レベルの、エジプト人に共通する精神世界の存在は、もしそれがイスラムという宗教伝統の枠組みの中でも意味づけられていたならば、エジプト社会の個々の成員の宗教的帰属を認めた上でさらに、国民統合を進める上で有効な拠り所となったであろう。しかしながら、こういった議論はなされな

った。これは、近代以降のイスラムを特徴づけるのが、真のイスラムに回帰せよと主張するイスラム改革思想であることと関係しているのではないかと考えられる。ここでは当然のように、民衆的な要素は真のイスラムからの逸脱の顕著な例として糾弾、否定され、いわゆる迷信、呪術の類に彩られた聖者崇拜はその矛先にあがる。

次に、エジプトの近代史のなかで、名目的なものとはいえないギリスからの独立を勝ち取った一九一九年革命は、このエジプト・ナシヨナリズムを象徴するものであるが、その成果であるエジプト初の議会制民主主義、多数政制は、さまざまな要因によりうまく機能せず、政情は混乱を深めていく。こうした状況の中で、宗教が大衆へアピールする最も有効な手段として浮上してくる。元来、世俗主義的ナシヨナリズムを支持するグループすら、内部分裂の結果、お互いの非難合戦に宗教の文脈を使うようになる。たとえば、指導部にコプトを多く含む政党は、コプトによるムスリム支配を狙っている政党だと糾弾される。この現象は次第にコプトをして政治の舞台から離れさせることになっていく。

全体として問題の根底にあるのは、世俗主義的ナシヨナリズムであるエジプト・ナシヨナリズムと、イスラムという宗教伝統の関係についての議論が充分につくされていないという点である。そして、そのことが、最終的にはエジプトにおける国民統合の理念がいつの間にか、いわゆる「異教徒にも寛大な良きムスリムによる支配」にすり替わることにつながるのではないかと考える。

## カルト・原理主義宗教の暴力正当化

阿部美哉

宗教は、暴力の使用を正当化する。ことに近年、宗教的原理主義者および破壊的カルトの暴力行使の正当化は、顕著である。誰が暴力の行使を権威付けるのか。暴力行使の実行者には、どのような特徴があるのか。宗教は、暴力行使にどのような意味付けを行っているのか。

オウム真理教の殺人行為が、この宗教団体の最高指導者麻原彰晃こと松本智津夫の正当化なくしては行われなかったであろうことは、同人に対する起訴状や地下鉄サリン実行犯林郁夫医師の証言から読み取ることのできる重要なポイントである。ガリアナの人民寺院集団自殺事件が、教祖ジム・ジョーンズの終末の教唆なくしてはありえなかったことは、明らかにされている。シークのビンドランワレやイランのホメイニーなどの運動指導者が、信仰を守り、支援するために生命と財産を犠牲にすることこそ、あるべき信仰の戦士の姿だと述べていた。宗教的原理主義者による暴力の行使は、その教義を解釈する最高の権限を有するリーダーによって権威付けられる。

暴力の行使を正当化する宗教的原理主義者は、当該宗教の教理の原理主義的理解を信奉し、このような宗教的概念構成体を、搾取的、圧制的、あるいは非道徳的な社会体制と対抗させ、したがって社会秩序の本質的変革のためならば暴力を行使



する行動にも聖なる正当性を認める。最近の宗教の暴力行使は、国際関係の主要な対立と主流の宗教団体が和平・対話に向かったまさにその時期に噴出してきていること、当該共同体が「全体主義的民主主義」を採用していること、および当該共同体の暴力行為が脱近代世界における信仰者、非信仰者の双方にきわめて重大な社会的影響を与えていることを特徴的としている（ウィリアム・R・ギャレット）。

宗教は、暴力的な象徴で溢れている。シーア派イスラームの始祖フサインの殉教を記念して毎年血だらけになって行われるアシュラーの祭礼、キリスト教における毎週イエスの磔刑を追体験する聖餐式、旧約聖書の血生臭い征服の詳述、賛美歌で讀えられる戦いと戦士、ヒンズー叙事詩において讀えられるおそるべき戦いの舞踊化・演劇化・テレビ化、シンハリ仏教徒の年代記に記されているさまざまな宗教戦争の記録などは、伝統的な諸宗教の神話や儀礼において、暴力は、中心的なイメージを構成している。

供養の儀礼は、通常、暴力を象徴化して、直接的な暴力の使用に代る役割を果たしている。しかし、供養の儀礼が、暴力の直接使用に転化する場合もある。また見方を変えれば、宗教的暴力行為の多くは、戦争である。宗教戦争は、敵方の成員たちを犠牲者として屠り、味方の成員を殉教者として捧げる、供養と殉教の実践である。その背後には、聖なるものと俗なるものの、究極的な善と絶対的な悪、聖なる真理と俗なる虚偽という宗教的な二分法の観念がある（マーティン・クレイマー）。

供養の生贄は、マージナルなものであることによって、無秩

序を象徴する。犠牲として用いられる動物は、通常、動物の国と人間の世界の中間に位置する家畜である。生贄が人間である場合でも、たとえばレバノンのヒズボラによってアメリカやイスラエルの標的を爆破するための殉教者となるために選ばれる若者は、もう子供ではないが、まだ結婚していないマージナルな存在である（マーク・ユルゲンスマイヤー）。

供養の生贄は、宗教における暴力のシンボルである。宗教は、通常は、征服し制御しようとする衝動を象徴的な儀礼に押し込むことによって、暴力を防御している。しかし、時によっては、宗教に内在する暴力志向は、残酷な現実になる。

### 祭における「意味」の自覚

——その作用と背景に関する事例報告——

島田 潔

祭の「意味」とは、その当事者にとつて、そもそも何なのだろうか。祭の意味への関心は、研究者だけが持っている関心ではなく、祭の当事者自身も同様に抱えている関心である。それ故、各地の祭には、祭に対する何らかの意見付けの伝承や、解説が付随している。そして、このような伝承によって語られる意味付けは、当事者の共同主観によって構成された意味として捉えることができる。だが、それが当事者によって明確に自覚されているか否かは、実はそれ程自明のことではない。多くの

場合、自覚されていないといえるだろう。では、そもそも、祭を意味付ける伝承や解説は、祭の当事者にとつて、祭を行なうということにおいて、どれ程の重要性を持つているのだろうか。また、意味の自覚がなされるとしたら、どのような時になされるのだろうか。そして、意味の自覚が、祭やそれを行なう社会に対して、どのような影響を与えるのだろうか。

今回の発表は、このような問題関心のもとに、諏訪大社の御柱祭に関連して起こったある事件を取り上げて、祭の意味の自覚の背景と作用について、若干の報告をしようとするものである。

この事件は、御柱祭の前年の御柱用材の仮搬出ルートに関し起こった。伐採地から曳行のスタート地点まで御柱用材を搬出するのが仮搬出であり、通常は山から林道を下ろすのだが、平成三年（一九九一）に行なわれた作業では、一旦曳行のスタート地点よりも下の萩倉の集落まで下げてから、引き上げるというルートが選択された。このルートにクレーンがついた。クレーンをつけたのは岡谷市御柱祭典委員会で、「奥山の太木、里に下りて神となる」という木遣り唄があるが、祭で里に下ることによって神となるはずの御柱が、祭の前に萩倉の集落（里）まで下りたことは、祭の伝統に反する「神をほうとくする一大不祥事」であると諏訪大社に抗議し、五項目の質問書を提出した。その中には、御柱に関わる神事の意味について説明を求める質問が含まれていた。これが一番の難問だったが、結局、責任役員会で意味の問題に触れずに決着がつけられた。だが、その後、岡谷市担当の御柱での死亡事故をきっかけに、問

題を提起した人物への批判が噴出することとなった。

今回の事件の背景には、同じ諏訪大社下社の氏子である下諏訪町に対する岡谷の対抗意識と、昭和六一年の御柱祭の時の文化財指定申請運動を一つの重要な契機とする祭の意味に対する関心の高まりがあったと考えられる。それ故、祭の「意味」を楯に、氏子意識を高揚させる伝統重視の姿勢を強調したと見ることができる。

だが、祭の「意味」を問い掛けたことは、氏子たちの間では不評であった。理由は、祭の意味論を持ち出されても、現実の祭の形との間に齟齬が生じてしまう、ということであった。現実の祭でも、御柱が神木であるという宗教的な意味は認識されている。だが実際には、本当は乗ってはいけない神木だから精進して乗るのだ、という言い方をして御柱に乗って楽しむのである。ここには、「意味」よりも形を重視する意識が明らかである。そして、その祭の形は、諏訪の人間の性格は御柱祭によつて作られるという、「諏訪人」としての自己意識と結びついている。御柱祭は諏訪の民族性のシンボルであつて諏訪の誇りでもあると明言されるが、それは、御柱に乗って坂を落ちる荒々しさや、巨木を曳くだけという祭形態の原始性への誇りである。それ故、そのような祭の形と齟齬を生じ、変化させる可能性のある「意味」の強調は、受け入れ難いことであつたと考えられる。

祭の「意味」は、祭とそれを行なう社会にとつて、必ずしも有用ではないのである。

# 平安貴族の生活感覚における神仏の姿

繁田 信一

平安貴族の生活感覚において神や仏はどのような姿をしていたのであろうか。

平安時代中期の貴族層の日記には、夢に伊勢社・宇佐宮・春日社の諸神が示現したことが見える。そして、平安貴族の夢の中で、伊勢社の神は「裙帯」を着した「貴女」であり、宇佐宮の神は「従者女」を連れた「女」であり、春日社の神は「唐車」に乗った「女人」であった。

○藏人登任云、侍従内侍夢想云、藏人懐信参<sub>三</sub>昼御座、見其装束、表衣上着<sub>一</sub>清衣、奏云、從<sub>一</sub>伊勢、御目万志奈比仁人參せり、随<sub>レ</sub>勅可<sub>レ</sub>召者、即被<sub>レ</sub>仰<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>召之由、少時貴女一人從<sub>一</sub>日華門<sub>一</sub>參<sub>三</sub>御所、御目をましなひ多天万つる、件貴女装束着<sub>一</sub>裙帯云々、(『小右記』長和四年七月廿四日条)  
○参内、有<sub>一</sub>陣定、宇佐宮事也、<sub>三</sub>、此夜夢、候<sub>一</sub>此宮、定者下官申、一同人皆預祿、亦南殿北面東一戸下有<sub>一</sub>女一人、令<sub>レ</sub>從者女<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>告<sub>レ</sub>余云、悦者於<sub>一</sub>四条可<sub>レ</sub>申云、(『権記』寛弘元年十月廿七日条)

○神宴通<sub>一</sub>宵、雪花時降、此間大藏卿小眠、夢<sub>一</sub>炬火前唐車、女人乘<sub>レ</sub>之、亦有<sub>一</sub>執<sub>レ</sub>鬚<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>女、可<sub>レ</sub>謂<sub>レ</sub>有<sub>一</sub>神感<sub>一</sub>矣、(『権記』寛弘四年二月廿九日条)

また、平安中期の貴族層の日記には、夢に東寺薬師・石山観

音・清水観音といった諸仏が示現したことも見える。そして、平安貴族の夢の中で、東寺薬師は「東寺僧上(僧正)」と覺しき「宿老僧」であり、石山観音および清水観音は石山寺あるいは清水寺の「別当とおぼしき法師」であった。

○丑時許夢、僧等行<sub>一</sub>懺法、老小僧五六人会集之中有<sub>一</sub>宿老僧、<sub>三</sub>、今所<sub>一</sub>思者所<sub>一</sub>勞面疵依<sub>一</sub>薬師如来冥助<sub>一</sub>平愈也、結願上<sub>一</sub>身者今朝可<sub>レ</sub>平了<sub>一</sub>欵、件僧者東寺僧上<sub>一</sub>覺、是希有事也、(『小右記』治安三年閏九月廿八日条)

○あかつきがたにまどろみたるに、見ゆるやう、この寺の別当とおぼしき法師、銚子に水を入れて持て来て、右のかたの膝にいかくと見る。ふとおどろかされて、仏の見せたまふにこそはあらめと思ふに、<sub>三</sub> (『蜻蛉日記』中)

○うちまどろみ入りたるに、御帳のかたのいぬふせぎのうちに、青き織物の衣を着て、錦を頭にもかづき、足にもはいたる僧の、別当とおぼしきが寄り来て、<sub>三</sub> (『更級日記』かうて、つれづれとながむるに)

○はかばかしからぬここに、夢に見るやう、清水の礼堂にゐたれば、別当とおぼしき人出て来て、<sub>三</sub> (『更級日記』ひじりなどすら)

かように、平安時代中期の貴族層の生活感覚では、神は貴女の姿をとり、また、仏は高僧の姿をとったのである。

## 「民族」意識の形成をめぐる

—— 宗教学会的観点から ——

丹羽 泉

一九世紀末頃から清朝が解体されはじめる時期と並行して、これまで中華の秩序の正統性によって支えられてきた朝鮮における両班のもつ社会的威信が揺らぎはじめた。またすでにこの時期には、朝鮮では民間の間に「鄭鑑録」と呼ばれる予言書が流布していた。これは李王朝の滅亡とこれに必然的に伴うと観念された天変地異、そして新たに生まれるであろう鄭氏の支配する王朝の出現を予言したものであるが、興味深いことは、ここでは朝鮮という地が「世界」そのものと把握され、宇宙の新たな秩序が朝鮮の地を聖なる都として出現するという形で語られているという点である。この中で捉えられる「世界」の把握の仕方が、王朝の支配秩序に直接連なる両班層—中華そのものを世界と把握する秩序の担い手—とは明らかに異なり、世界の中心を自らの住まう地に描き出している点は、中華世界によって与えられている社会秩序の形成力からもはやある程度自由な状態になっている社会領域を示しているものと考えられる。しかしこの段階では、まだ「中国」という「外部」やこのような認識と対応した形で成立するような「朝鮮」という明確な範疇は現れているとはいえない。

李朝末期である一八六〇年に、東学（のちの天道教）が発生

するが、そこにはいくつか興味深い事実を見いだすことができる。それはこの教祖である崔濟愚が没落両班の出身であるとともに、その言動や思想に鄭鑑録の強い影響が見られる点、また東学という呼称が、西学（キリスト教）の認識を前提として生じていること、そして「三道合一」というスローガンが強調されていることなどである。

この儒道、仏道、仙道という「三道」の合一という教義は、「人乃天」という聖別された概念表象を中心に配置し、その周囲に儒教・仏教・民間信仰のシンボリズムを配するといったいわば思想マンガラとでもいうべき性格をおびたものと捉えることができる。この「三」という数字は多数の中から選択された「三つ」を意味するのではなく、「朝鮮」という空間的領域内に存するすべての「シンボル群」を包括した表現と捉えるべきものである。つまりここにおいて「朝鮮」という空間的な領域が聖性を帯びたものとしてイメージされていることが示されており、同時に「朝鮮」という領域が明確な境界線によって囲まれた範疇として現れていることを見いだすことができるのである。

李王権のもとでは、儒学—そもそもこのように名付けられたものとしてすら認識されていない—のみが正統であり、他は異端とされたわけだが、ここには、東学に見られるような、排他的に「朝鮮」という空間的領域自体に聖性を付与する把握様式は存在しない。

このことは同時に次のような考察を導く。李朝の支配秩序のもとでは、聖性を帯びた境界が、この秩序の直接の担い手であ

る両班層と非両班層とのあいだにあり、いわば身分的な関係の中に現れていたものが、東学の中に見いだされる「世界」の把握様式においては、「朝鮮」という空間的領域を取り囲む境界へと移行している。つまり「朝鮮」という空間的領域自体に聖性を獲得するような世界の把握様式の中に、非両班層―すなわち「民」―全体が聖なる意味を獲得している状況を見ることができるのである。

韓国における「民族」という概念表象の形成について考察するとき、必ずしも東学によって生みだされたというわけではないにしても、このような概念表象が発生するような高い蓋然性を持った歴史・社会的状況が一九世紀中頃から朝鮮において出現し、これが東学の発生という歴史事象の中に集約的に現れていると捉えるような視点を設定することが可能であろう。

### 神宮寺創建譚に見える〈業〉語の問題

小村 出

六世紀の仏教公伝当初には激しい崇・排論争があつたものの、伝来仏教と在来の神祇信仰はかなりの速さで吸引しあつていく。この〈神仏習合〉現象は、七世紀末頃から、神仏の交流場所たる〈神宮寺〉の建立という形で地方を中心として顕著に興ってくる。

周知の通り、そうした〈神宮寺創建譚〉の一部にはある興味

深い型が見出せる。悩める神が桎梏から逃れようとして仏教に救いを求めてくるという〈神身離脱譚〉である。辻善之助氏はこのモチーフを素に神仏習合の八段階を説かれたが、氏の説は、本地垂迹に至る神仏調和の過程を追うその後の研究に、様々の形で影響を与えてきている。

ここで改めて仏教公伝当初の問題に立ち返ってみると、仏を今來の神と見た上で、排仏側は、仏に氣を取られ国内の神を粗末にするから崇りを招く、崇仏側は、仏像を無体に扱うから崇りを招くとした事が知られている。つまり先ず、神は崇るものとして捉えられていた訳である。通時的交渉の様相究明に傾いている為、従來の研究には、初期神仏習合史における問題設定として、懇ろな祭祀を手向ける事で崇らぬ好い神になるとする伝統的な神觀念、これを仏教側が如何に利用していったかという事に対する関心が薄かった様に見受けられる。中村生雄氏が指摘される様に、悩める神のモチーフは、仏主神從意識に根ざす、仏教の神祇に対する価値付け戦略の問題であり、取りも直さずそれは、穢れ思想史の観点から言えば、神身離脱譚に見える〈業〉語や類似する否定的な表現の意味内容を探ってみる必要があるという事になるのである。

備前氣比神宮寺の場合、比叡山にあつたと推測されるものに倣い、靈龜への改元と同時に社会安寧の意を込めて神宮寺を建立した武智麻呂の作善を強調する為、「宿業」によって神にされた救われるべき神を演出する意図が窺え、近江国野州郡の陀我大神神宮寺の場合、前世で働いた仏法に対する冒瀆の「罪報」として猿の身に落とされた哀れな神が描かれており、また

若狭比古神願寺や近江国野州郡の奥嶋神宮寺の場合、現実にあつたと思しき災害に託つてその咎が負われ、神の身を棄けて苦惱甚だ深く、『蓋纏』（煩惱による束縛）を脱することができず崇る神が懺悔し、帰依している。何れも、仏法の呪力によつて再生し、再び地域社会の災厄除法と五穀豊穰に利益を發揮するという仕掛けであるが、ここには、悩む神に穢れた神が仏力によつて浄化されるという、憑けば流し、祓う伝統的心性がそのまま覗けてもいる。

ところでもう一つ、多度神宮寺の神身離脱譚がある。そこには、自分は永い間重い『罪業』を為してきた為、神の身に捕らわれている。三宝に帰依するから救つてくれという告白が見えるが、右の諸例に異なりこの神の犯した罪が文面からは判然としない。この問題は祭神の属性から解くことができるかも知れない。北伊勢大神宮とも称される三重県桑名郡の多度社は天津日子根（天照の子）を主祭神とする。これは大した事跡を持たない。一方、摂社の一目連社には天目一箇という一つ目の鍛冶神・風神が祀られてきた。古来多度社に言われる工業を中心とした産業守護・海上の風難避け・祈雨等の利益は、天目一箇の属性に発するものと見てよい。社殿の配置からも、伊勢湾航行の目標物として古来信仰の篤かつた多度山を背にして左（上位）＝東（神座）方に一目連社がある。神宮寺創建譚からも、建立した満願という僧はこの東側から境内に接近を図つた事が知られ、多度社の略縁起からも、その崇敬が天津日子根の比ではなかつた事が判つている。以上の様に靈験あらたかな一つ目（不具・穢れ）の神が祀られていた事実が、多度神宮寺の神身

離脱譚において補足抜きで業語の使用を促し、また説得力を持つたと考えられるのである。勿論その場合、竜の姿で台風や旋風を巻き起こすという罪業も念頭に置かれていたに過ぎない。

## 刀剣における宗教性の考察

—— 神道・仏教との関係 ——

新保 哲

まずはじめに武道に関し、刀剣における宗教性を考察するのは、戦国動乱の必殺剣法を編み出した塚原卜伝を取り上げるのが妥当であろう。延徳元（一四八九）年、彼は鹿島神宮の祝部で常陸大掾（だいちゅう）鹿島四宿老の一つである名家卜部（吉川）の神官の家に誕生した。そしてその鹿島台地には、日本建国の功神武甕槌大神が祀られている。古来より、鹿島をはじめ香取両神宮は、武道の祖神として、多くの武芸者の信仰を集め、修行道場となり栄えたことは既に周知の事実である。そうした土地柄からか、近世剣法（日本武道）の源流である（天真正伝香取神道流）飯篠伊賀守家直公が香取から出、また松本備前守政信が鹿島で生まれ、少年期から青年期迄過ごした、そうした剣豪輩出の地である。

ところで卜伝が鹿島神社に参籠すること一千日、神意を被つて悟つたとされる「一の太刀」とは如何なる太刀筋か。それは、まず神に仕える者の兵法であるから、攻めの太刀や、相手

の虚を衝くような悪しき太刀ではない。基本は先手攻撃よりも護身の太刀であったと想像する。しかし、生死を分ける戦の際には、受けると同時に相手を倒し、そして敵に第二撃を許す余裕を与えない。受身でありつつ、受けから転じ、相手の弱点を撃く太刀であったと想われる。また一方で、当時の流行をして武家が禅の道を学ぶということも修行の中に取り込んでいったと考えられる。

仏教の『華嚴経』では「一即一切」が説かれ、禅道では道元のように「海印三昧」を示し、大海原（一の謂に解される）に世界のあらゆる諸現象（多）が影を宿していることを象徴的に説いている。要は一の中に一切があるというのである。たとえば一つの円は拡大すれば、無限の宇宙となり、縮小すれば一つの点となり、このような思想のもとに、多くの攻撃に対するそれぞれの護りの剣を「一の太刀」というように総称したのである。

さて、わが国の仏教の中で、禅は無をもって生命の根源を究めようとする。それに対して密教は有の表現をもって生命の根源を象徴する。そこでト伝も宮本武蔵も共に、兵法の道においては徹底して〈有〉の世界の技・心（技心一致）として、合理的実践的に厳しい修業を通して追究がなされている。そしてこの〈有〉は空海の密教マンダラに見るように、宇宙生命の展開を表現した真理であり、三句で表現すれば「色即是空、有無即表裏、顕密一如」観に行き着くのである。照らして、日本の軍学兵法の奥儀もまた、文字に示せば「表裏陰陽有無一如」に表現されよう。それゆえ、武器である日本刀の刀身彫りの九五%

までは真言密教に関係あるものばかりである事実もその間に密接な関係を証左するものである。

また一方、戦国の武将たちが「胃の八幡座に九万八千の軍神軍天を勧請」するのは、大黒天のことである。大黒天の四つの特徴の内二つ、すなわち「三宝を守護する武神」と「戦闘の神」が武人の世界に関係し有意義性をもってくる。そこで武蔵が晩年自ら刻んだ木彫の仏像が思い起こされる。それは不動明王であるが、いわゆる普通の刀剣の形とは全く異なり、剣先が三角になった丁度、板の率都婆（塔）を両手にしっかりと握って右脇腹側にもつてきて構えている、忿怒の猛猛しい姿の立像である。無神論者であった彼にしても、何か頼り求める対象が必要とされ、それが守護神とも目される不動尊に象徴化されると見て取れよう。

翻って考究すれば、大黒天も不動尊も、いずれも元元は仏教の起源にあつたものではない。仏教が後で取り込んだものである。煩惱を利剣によって一瞬の下に際断、断ち切る役目の意味は勿論、心の内外から来る魔性悪霊を剣で打ち滅ぼし、また三宝を守護したり、行者を守護したりもする。また他方、知恵を意味し現わす利剣によって、解脱・悟りに至る道に導びくことを象徴しているのである。

## 〈他界〉をめぐる宗教的表象

——一九世紀日本における——

遠藤 潤

いま医療をはじめとして死と身体をめぐる環境が変容するなかで、伝統的の死生観への問いは高まっているといえるが、それはときに歴史的限定を失って日本人固有の死生観を追求する営みへと陥っている。現代以前の伝統的な死生観や〈他界〉の特徴と考えられているもの少なくない部分は近世社会で成立したものであり、それが近代的な〈他界〉へと変容し始める時期が一九世紀だと考えられる。平田篤胤はこの時期に独自の〈他界論〉を構築した一人だが、彼の議論の内容や思想的に対抗した相手を検討することで、この時期の〈他界〉をめぐる宗教思想の状況を明らかにすることができる。

彼をめぐる宗教思想としては洋学・仏教・儒学などがあげられる。仏教への対抗意識は『靈能真柱』に典型的にみられる、死後救済への願望として現れている。近世の文学作品や芸能においても因果応報的視点は多く取入れられ人口に膾炙していた。一方、これまで見逃されがちだった儒学との関係は近世の〈他界〉論を考えるうえでも実は重要である。増穂残口のテキストにも見られるように近世においてさまざまな現象を理解するための原理としては仏教における「因果」と儒学における「造化」あるいは理気二元論が有力であった。篤胤が〈他界〉

や靈魂の行方を世界生成から理解しようとするときにも儒学は思想的な対決を避けられない対象であって、この時期の〈他界〉論一般にとっても儒学との距離を明らかにすることが求められていたのだといえる。一九世紀の〈他界〉表象の背後にはこれらの宗教思想の存在があった。

視点を転じてこの時期の〈他界〉の表象・表現の問題を考えたい。〈他界〉をめぐるこれまでの議論の多くはそのありさまを実体的な形で描き出そうとしてきたが、客観的な世界が確固としてあり、それを写し取るものとして〈ことば〉や表現がある、という構図を離れて私たちが考えるとき、〈他界〉はその表現様式を検討すべきものとして私たちの前に現れる。国学は〈他界〉をさかんに論じる一方で、ことばの性格についての議論を多く行っている。それは具体的には記紀をはじめとする神典の解釈をめぐるものである。現在の自分たちの常識では理解できない神典をどう理解するのかという問題に対して、宣長はことばに歴史的な差異を認め、ことばをその時代の文脈に戻してやることで、当時の意味を理解しようとするが、篤胤は祝詞ということばに歴史を越えた普遍性を付与している。ただし、ことばの現実の幸福な一致を考えている点で両者は共通している。こうした考えに立つならば、ことばの正しい処理によって、古典の中から他界のありさまを直接的に読み出すことが可能となり、実際両者は〈他界〉を実証的に明らかにしようとする営みへと踏み出している。

これに対して宣長の古事記解釈に対する批判者である、富士谷御杖や橘守部はことばに表現の幅を認め、現実とのあいだに



ある種の屈折を認めていた。御杖は考えていることとそれをい  
いあらわす言葉のあいだに一種の屈折を導入し、言葉にせず  
においたことを言葉として理解して、言葉が存在する場所として  
幽を考えた。また、守部は神典に含まれる幼稚なことをとり  
のぞけば理解が可能になるとし、「幽冥」については不可知な  
ものとした。ことばに現実とは区別されるべき性格を認めてい  
る点で二人は共通している。

近世から近代にかけて「他界」が変容していく姿を明らかに  
するためには、「他界」表象がこの世に存在するために不可欠  
な媒体を検討する必要があるが、このように「ことば」と現実  
の関係論じている当時の議論はそうした問題に対して認識論  
的次元も含めたある視点を与えてくれる。

## 花水祝考

—— 越後の小正月行事から

他界観・水の民俗に及ぶ ——

平野孝國

越後の国、新潟県北魚沼郡堀之内町には、正月十五日、「花  
水祝」という行事がある。江戸中期以前のことは不明ながら、  
明治七（一八七四）年、県令の達しで禁止されるまで盛行し、  
以後百拾余年の断絶を見た。ところが昭和六十三年、町興し  
のためにと再興されると、忽ち人気を博し、町民に愛好されて今

日に及ぶ。ただ当年九十五才、明治三十五年生まれの最長老に  
も、以前の記憶は全くないまま、祭り復興の手掛かりは、唯一  
つ、鈴木牧之（三〇キロ南、南魚沼郡塩沢町生まれ。一七七〇  
—一八四二）の著『北越雪譜』（原稿・京水挿し絵共天保六  
（一八三五）年完）であった。

日本の祭りも行事も、元の謂れは必ずあつた苦が、担当者の  
合理観と取り組み姿勢で変わり、戦乱・飢饉があれば中断され  
たことも屢々であろう。鈴木牧之の見聞録にしても、自身の取  
捨選択がある上、いずれも織物商人が江戸で見ての導入であろ  
うから、原義・原型とのズレが起つても当然である。それにも  
関らず、牧之の「花水祝」を、日本各地の祭りに対比すると、  
祭りの大綱はほぼ尽されていた。

現行花水祝は、一旦鎮守の八幡宮に参集する。神職の修祓を  
受け、行列は山伏の法螺貝・猿田彦・神職・巫子・新婿・大男  
根みこし・氏子総代の順で練り出す。五百メートル程離れた天  
照皇大神宮まで行って帰る。八幡宮境内の北隅には、五・六メ  
ートル四方の雪の祭壇があり、正面には二メートル余の男根が  
立ててある。新婿は一人ずつ登壇し、拝礼の後、観衆に向かっ  
て平伏するところを、上下姿の水取り四人から、手桶の水をザ  
ンブリ浴びせられ、花と散る水の祝は終わる。

鈴木牧之の記録では、撰ばれた神使の行列が、前以て新婿者  
の家を訪れ、祝儀執行の旨告知する。改めて傘鉾・天鈿女・猿  
田彦・山伏などの行列が各戸に赴くと、婿は前庭に新筵を敷  
き、松葉・昆布・酒・盃を置いて控える。一行が周りを唄って  
踊り終えると、水取りが二人して手桶の水をかけた。婿が家に

駆け込むのを、踊り手も一緒に乱入し、歌い舞うこと七八度。一行は次の新婿を訪ねるといふ進行であつた。

本行事の第一義は、水かけそのものであろう。第二は筵を敷き、松葉、酒を用意したことと考える。これは以前、南魚沼郡浦佐町普光寺の裸押合い祭りを調査研究した際、大筵を敷く習俗（ネコシキ）の厳守から、筵は田の象徴であり、田楽の予祝儀礼と考察した。このことにより、神社祭式の真薦、四方拝の玉座を含めて、田の祭場が様々な形態を生む実態を解明した。この見解に基づくと、花水祝が多産の祝を兼ねていたことになる。また、第一の新筵に坐る婿への水掛けには、他界（他家・他家）の者を、初めて村の者とし、この家の婿となることを承認する習俗を彷彿とさせる。

黄泉の国から帰つた伊邪那岐命は、筑紫の日向の橘の小門の阿波岐原で禊をしたと伝えるが、川を潜つて他界と往来する思想であつた。水浴の民俗は早くから洗浄式禊となり、手水・力水・打ち水等の略儀に移つてしまつたが、本来、文字通りに川を渡り、水を潜ることににより、新たな世界（他界）に移行する思想が先行したものと考えられる。

きつい水浴びまでして家入りした婿殿を追い、乱暴狼藉に及ぶこと屢々とおつては、旧弊として禁止の令も止むを得ぬ措置であつたが、須佐之男命が簸の川を下り、大蛇退治したのは出雲入りの儀礼と知り、桃太郎が川上から現れ、金太郎がウバ（姥？）に育てられ、動物を友とした伝説も、ウバ（乳母）と産湯・子守の習俗と対比して解けるなら、越後の花水祝の原点と外延が、いかに広い民俗世界の中にあるかを、改めて認識す

るであらう。

## 土俵祭の現況

平井直房

相撲は古来日本人に愛好された格技であると共に、神事でもあつたことは贅言を要しまい。それは神意判断の一方法とされ、また五穀豊饒・天下泰平の祈願や感謝のための奉納行事ともなつてきた。

奈良時代から四百年間も宮中で催された相撲節（まはらひのひ）は全国から力士を集めたが、鎌倉以降は武術として重んぜられ、室町末期からは相撲を専業とする集団も登場しはじめた。その頃までの相撲場には境界線がなく、勝負は相手を倒すか、力士たちが周りを囲む人方屋（ひとかた）に相手を押し込み引き込むことで決まつた。土俵の出現は十七世紀後期からで、やがて四本柱を立て色布を巻いて四方の守り神の方位を示すようになった。

土俵祭は世間あまり知られておらず、その発生は吉田司家が江戸の相撲界に決定的な力をもつ十八世紀中期以後と推定され、文献上の初出は寛政三年（二七九二）の「すまゐ御覽の記」らしいが、今でも年六回の大相撲本場所の前日に行われてゐる。現在の土俵祭では、新しい土俵の中央に十五cm角の穴が掘られ、これを囲み北（正面）側に相撲の守り神の白幣が三本、東西には四方の神々の白幣が二本ずつ立てられる。穴の手

前(向正面側)には二台の三方が並ぶ。右は一对の瓶子、左は鎮め物の御供(洗米・塩・するめ・昆布・勝栗と榎の実)を載せる。

司祭者は立行司一名・脇行司二名で、神職姿で勤める。土俵下には相撲協会の理事長以下審判部の役員(検査役)たち、向正面には司祭者と数十名の行司が居並ぶ。祭は①清祓いから始まり、続いて直ちに②祝詞奏上となる。その内容は、この事業の順調な発展と土俵の内外に不祥事なきことの祈願である。次いで③配幣・献酒に移る。脇行司が吊り屋根の房の下に御幣を一本ずつ立て、傍の揚げ俵に瓶子の神酒をそそぐ。四方の神々への献酒であろう。終つて主祭神の御幣三本が撤去され、館内の神棚に十五日間祀られる。土俵の四隅に立てられた御幣は、この祭りのあと同じ期間中、吊り屋根の色房に結びつけられ、神々の臨在を示す。次いで立行司は、軍配を手にして④方屋開きの言上をする。その内容は立行事の口伝とされ、「すまゐ御覧の記」に見えるものが原型のようだが、天保十二年(一八四一)第二十一代吉田追風が木村玉之助に授けた卷子本の秘録の文言をも加え、『日本書紀』の天地開闢神話に根ざす相撲故実と土俵祭の由来を述べるのである。

次は⑤鎮め物の埋納である。立行事は鎮め物の紙包みを、東西の脇行司は瓶子一本と土を入れた紙を捧持して土俵に上る。立行司は中央の穴に鎮め物を納め、神酒をそそぎ、土を入れる。四方の徳俵にも神酒がそそがれるのは、土俵全体の清めである。続いて⑥直会で、列席の役員たちは神酒を拝戴する。終ると二組の触れ太鼓が賑やかに土俵を三周し、街頭に繰り出

して行く。なお千秋楽の行事の最後に行われる「土俵手打ち式」は、本場所の無事終了を祝うものだが、前相撲から新序に昇進した新弟子を祝う機会でもある。このとき検査役一名(土俵祭以後神棚に祀られていた御幣の一本を持つ)と出世力士たちが土俵上に並び、神酒を頂戴し手締めをしたあと、御幣を持つ検査役を胴上げする。神送りの意味が窺われて興味深い。

土俵祭の奉仕者たちの作法や諸行事の順序など、必ずしも現在の神社祭式と同じものばかりではないが、神々の照覧と加護のもと、土俵の内外に不祥事なく、勝敗の判定が公正に、国技がいよいよ発展するようにとの関係者の祈りが、厳肅な祭のうちに感じられる。この祭の成立と故実を辿り、諸行事の変遷と意味づけを検討しつつ、私どもは土俵祭の将来を見守りたい。当然のことながらこうした神事の展開は、伝統の温存育成と、行事作法の神学的解釈にもとづく取捨選択との、微妙な緊張関係の中でなされる筈のものだからである。

## 第四部会

## ローマ帝政初期の宗教事情

— アウグストゥス時代の様相 —

小堀 馨 子

アウグストゥス時代は、前二七年の帝政開始より皇帝アウグストゥスの死（前一四年）迄を指す。この時代には、単なる政治形態の変化だけでなく、ローマ人の思想もしくは世界観に大きな転換が生じた時代であった。本発表では対象地域をイタリヤ半島に絞って考察する。アウグストゥス時代以前は、ローマの市民が二派に分かれて抗争を繰り返した内乱期であつて、社会的にも大きな変動が起り、伝統が破壊された。アウグストゥスは政争に勝利した後、支配体制を整える際に、自らの政治理念として伝統の復興（祖先の良風美俗の復活）を掲げた。その理念は彼のとつた「宗教復興」政策（神殿・聖所の再建・新築、廃れていた祭儀・組織の再編、世紀祭等の新たな祭儀の導入）にも反映されている。

この「アウグストゥスの宗教復興」を支えていた歴史観を、アウグストゥスの周辺の詩人の著作を通して探ってみる。内乱期には、人類の歴史は黄金・白銀・青銅・鉄の四つの時代に分けることができ、現在は鉄の時代で破滅前夜の状態であつて、残るのは滅亡しかない、という悲観的な歴史観が人々の心を捉

えていた。中でもホラティウスの主張する、ローマの歴史の始まりに起つたロムルスによる弟レムスの殺害を「原罪」と見る原罪史観は注目に値する。

ところがアウグストゥスの時代になると、内乱状態自体が鉄の時代の大擾乱であり、今やそれが過ぎ去つて再び黄金時代が巡つてきたという楽観的な歴史観が現れる。ヴェルギリウスの『牧歌』に見られる「黄金時代の到来」史観や、ホラティウスの世紀祭の祝祭讃歌に歌われる内乱で穢れたローマを清めるという考え方がそれである。この思潮は「アウグストゥスの宗教復興」に対して、精神面で相互補完的關係にあつたと考えられる。

このアウグストゥス時代を迎えての大きな精神的变化は単に歴史観の問題ではない。前二世紀からヘレニズムの文物の流入に伴い、ローマ人（市民層）の精神面にも徐々に変化が起つていた。それは来世観の変化である。ローマ人にとって来世は地面の下にある薄暗い世界であつたが、前一世紀にはヘレニズム的な、来世は星々のある天界に存在する幸福な世界であるという考え方が浸透してきた。この傾向は土葬から火葬への葬儀形態の変化や墓碑文の分析、更にキケロをはじめとする幾つかの著作から読み取ることができる。

更にそれまでの薄暗い冥府のマネス（祖霊）という靈魂観に代つて、死ぬと肉体から靈魂が分離して靈魂は空气中に元素として帰り、或いは優れた人物により多く与えられている靈魂の中の神的な部分が死後に天に昇つて神になる、という靈魂観が浸透してくる。この觀念も東方のヘレニズム的なものである

が、ローマ人にとつては新しい考え方であつた。これらの新しい考え方は内乱期以前からローマに流入してはいたが、殊に内乱期を経て伝統が破壊された後に、その空白を補う形で浸透していったように思われる。

本発表では、アウグストゥス時代に起つた精神の変化を歴史観の変容と、来世観の変容に分けて考察したが、これは全体的に見れば、世界観の変容と言うことができよう。歴史観は、世界観の中でも、個々の人間の周囲に起る出来事及び時の流れをどう捉えてこの世界を意義付けてゆくかという思想的営為であり、来世観は、個々の人間的存在自体のあり方を意義付ける思想的営為であると考えられるからである。

尚、靈魂観の変化に伴い、偉大なる人間の靈魂は死後、肉体から解放されて神になるという考え方がローマ人にも受け容れられるようになったことは、皇帝の死後神格化（アポテオシス）に結びつく。これが後の皇帝崇拜を生む下地になっているが、それは稿を改めて論ずる。

### 箴言に見る宗教の諸形態

——アルベルツ『宗教史』の批判的考察——

加藤 久美子

最近、パレスティナ考古学の成果を通して、聖書の規範的な記述とは必ずしも一致しない宗教的表象や実践が明らかにな

り、古代イスラエル宗教史に関する議論は活発になっている。イスラエルが一つの起源をもつ集団であり、バビロン捕囚以前からヤハウェ崇拜だけがイスラエルの正当な宗教であると一般に考えられていたことがもはや認められないならば、始めに特定の形をもつたヤハウェ宗教があり、それに異教の表象や宗教的実践が取り入れられていったという、旧来のイスラエル宗教史の叙述はできなくなる。では、多様な様相を示す捕囚前のイスラエルの宗教は如何に把握し叙述できるだろうか。この問題を一般化すれば、いわゆる多神教は如何に捉え叙述できるかという問題になる。

ライナー・アルベルツの『旧約時代における古代イスラエル宗教史』では、イスラエルの宗教史の叙述に、(1)政治体制にもとづく時代区分、(2)北と南という地域区分、(3)家族、地域共同体、民族という社会的単位という三つの分析の枠組が用いられる。中でも、第三の視点、社会的区別は注目に値する。アルベルツは、家族、地域共同体、民族という三つの社会的単位のそれぞれに関して宗教的表象が構想され、これらの単位によって祭祀が行なわれたと考える。また、彼によれば、それぞれの社会的単位に関して構想される象徴世界は、当該の単位の構造と関係する。

社会学的区別は、宗教史の叙述における従来の区別、体系化された神学と民間信仰、あるいは正統と異端という区別に代わるものである。従来の区別とは異なり、この視点によると、ある個人が家族単位で、あるいは地域共同体の一員として、あるいは国家の宗教的専門家として、同時にいくつもの異なる形の

礼拝を実践していたという事態を捉えることが可能になる。

社会学的視点によって捕囚前の古代イスラエル宗教史は把握しやすくなったが、私見によればアルベルツは『箴言』にみられる宗教の諸形態の把握には成功していない。彼は、王国時代の知恵文学は私的人生哲学のようなものでイスラエル宗教史の対象ではなく、五世紀頃に素朴な応報の信仰に神学的な説明が施され、社会倫理的な正しい生活態度こそが神を喜ばす敬虔な態度であり、正しい者は神に希望や信頼を置き、また謙虚に神に服従するという個人の敬虔の一つの形が成立したという。しかし『箴言』の宗教的要素をすべて個人の宗教の領域に位置づけることはできない。例えば『箴言』の書に見られる以下の神表象は個人や家族の宗教の文脈では捉えきれない。①すべての人間の行いを見て知っている、②人間の働きかけに関係なくすべての出来事を決定する、③社会的弱者の創造者であり、弱者に対する態度に報いる、④裁判における規範を守る、⑤度量衡の規範を守る、⑥王と特別な関係をもつ、⑦世界の創造者。イスラエル以外の伝承との比較研究によって、③、④、⑤は地域共同体の神の役割として、①と②は天の神たる至高神の特徴として捉えられるという可能性が示されている。今後、アルベルツの研究ではほとんど考察されていない地域共同体における神崇拝の形について、また直接の礼拝の対象とはならない民族や国家を越えた世界の神という表象について、特に周辺のいわゆる多神教の伝承との比較研究をすすめることによって、アルベルツの『宗教史』を補うことができる。

## 古代イスラエルにおける王権と宗教

山 我 哲 雄

古代イスラエルの社会と宗教にとって王権は、差し当たっては本質的ではなく、むしろ「奴隷の家から解放する神」ヤハウェの支配と相容れない制度であった。王政は、主としてペリシテ人という強敵の出現に対抗する軍事力増強の手段として、いわば止むを得ずイスラエルに導入された。しかし士師記やサムエル記の記述によれば、王政導入に反対する勢力も少なからず存在したらしい。このような王権と宗教の緊張関係が根本的に変化するのは、ダビデとソロモンによる統一王国の確立によってである。王権の確立は、ヤハウェ宗教のあり方にも大きな変化をもたらした。サムエル記下七章の「ナタン預言」や「王の詩編」からは、おそらくはオリエント世界の神聖王権イデオロギーの影響下で、エルサレムの宮廷の預言者や神学者を中心に、ヤハウェ宗教とダビデ王朝の王権を結合し、ダビデ王家の永続的な支配を絶対化しようとする試みがなされたことが窺われる。ダビデ王家の歴代の王は、ヤハウェとの契約によってイスラエルの支配を保証されたものとされ、神の（法的地位という意味での）息子とさえ見なされた。奴隷を人間の支配から解放する神であつたはずのヤハウェは、今や特定の家系に属する人間による他の人間すべての支配を正当化する、一王朝の守護神となつたのである。このような王権神学の形成は、あの強力

な一神教を持つイスラエルでさえ、宗教が政治権力の絶対化に利用されるという現象と無縁でなかったことを示している。また、その後のダビデ王朝の歴史とエルサレムを中心とした思想の展開は、このようなヤハウェ宗教によるダビデ王朝の絶対化が、少なくともエルサレムとユダ王国においては極めて有効に機能したことを証拠づける。

他方でソロモンの死後の王国分裂は、ダビデ王朝を出したユダ以外の北の部族のほとんどが、このようなヤハウェの名によるダビデ王朝の支配の正統化を拒否したことを証拠づけている。その後の南北両王国の歴史は、王朝の安定度に関する限り極めて対照的であった。すなわち、北王国イスラエルでは血なまぐさいクーデターが繰り返され、約二百年のうちに九つの王朝が交替したのに対し、南王国ユダでは、北王国の政争の飛び火とでもいふべき、結局は失敗に終わる王妃アタルヤによる王位篡奪の試みを唯一の例外として、四百年以上にもわたってダビデ王朝による「万世一系」の支配が貫徹されたのである。南王国にも王の暗殺は何度かあったが、その場合でも国民の手により、必ずダビデ王家の血を引く新王が立てられ、ダビデ王朝の存続が堅持された。

このような南北の対照的な状況は、両王国における王権と宗教の関係のありかたの相違によって大きく規定されていたと考えられる。すなわち、南王国においては分裂後も、ヤハウェとダビデ王家の特別な関係についての信念が保持され、それがダビデ王朝の支配を補強する役割を果たしたのに対して、一王朝と神との特別な結びつきを否定して成立した北王国において

は、これに匹敵し得る王権神学の形成や発展が不可能だったのである。南王国においては、ヤハウェ宗教が体制側に組み込まれてダビデ王朝を支える役割を果たした。同時代の支配者層に呵責ない批判を投げかけた南王国の預言者イザヤやミカでさえ、ダビデ王朝の末裔から出るメシアに未来の希望を託そうとした。これに対し北王国では、ヤハウェ宗教の指導的な担い手である預言者たちが、支配者と批判的に対決し、場合によってはその支配権を否定したり、王朝を打倒する側に回ったのである。このことを端的に示すのが、九世紀の中葉にあり前後して発生した北王国のイエフの乱と、南王国のヨヤダの乱である。前者は、預言者エリシャの教唆によって起こった、前王朝を倒してそれに取って代わる王朝を立てようとする試みであり、北王国に頻発した王朝交替劇の典型であったのに対し、後者は、祭司によって指導されたものであり、ダビデ王朝を打倒しようとする企てに対抗し、その存続を守ろうとする企てだったからである。

## イエスと被差別民衆

### 滝澤 武人

イエスはかなり多くの被差別民衆に接しながら生きていた。

福音書に登場する被差別民衆とは、乞食・娼婦・病人・障害者・取税人・牧畜人（羊飼い・豚飼い）・行商人・日雇い労働

者・召使い・奴隷・異邦人・サマリヤ人・女性・子供などである（學術論文のため、差別的ニュアンスを含む言葉をここではそのまま用いる）。彼ら彼女らは広い意味において「罪人」や「悪人」というレッテルを張られ、社会的にも宗教的にも卑賤視され差別の対象とされていた人びとである。そのような被差別民衆の視点からイエスをとらえなおすことが必要であろう。ここでは、主として「乞食」に関連するいくつかの具体的なテキストを指摘するにとどめざるをえない。

「幸い、乞食たち！ 神の国はあなたがたのもの！」（ルカ六・二〇）というきわめて刺激的な言葉がある。大部分の翻訳は、「貧しい人びと」と訳している。だが、ここではギリシア語の元来の意味どなりに「乞食たち」と訳すべきであろう（唯一の例外は佐藤研訳『新約聖書II』岩波書店）。イエスにとつて、神の国に入ることができるのは、きわめて具体的な厳しい差別の対象とされていた人びとにほかならない。「貧しい人びと」という表現自体には、明確な差別性がこめられてはいない。

乞食たちが不幸であり、穢れた者罪ある者、神の国などには決して入りえない者であることは誰でもが知っている。だが、イエスはあえて逆説的に叫ばざるをえなかったのである。その言葉には、過酷な現実に対する怒りがあり、その現実を生き抜いていかざるをえない人びとへの想いが漲っている。その乞食たちは、「今飢えている者たち」、「今泣いている者たち」である。だが、神の国では彼らこそが満腹し大声で笑えるようになる（ルカ六・二一）。神の国とはそういうものなのだ。そうあ

ってほしい、そうならせてみせる……。ここには乞食たちの現実を懸命に逆転させようとする姿勢がある。金持ちに対するイエスの姿勢はそれとはまったく対照的できわめて厳しい。「金持ちが神の国に入るよりも、ラクダが針の穴を通り抜ける方がもっと簡単だ」（マルコ一〇・二五）。

有名な「空の鳥・野の花」（ルカ一・二二―二八）、「主の祈り」（ルカ一・一三）、「共食物語」（マルコ六・三〇―三四）などもまた、乞食を中心として現実の「飢え」に直面する群衆という現実的な視点から読まなければならないであろう。「求めよ、さらば与えられん」（ルカ一・九）という言葉もまたおそらくは同様であろう。

「取税人や娼婦たちの方がお前たちよりも先に神の国に入る！」（マタイ二・三二）。これも刺激的で挑戦的な言葉だ。「お前たち」とは、自分たちこそが義人であると自惚れているユダヤ教の指導者たちのことであろう。「うよりも先に」という語法は否定の強調であり、「お前たちなんぞは神の国には入れない」という主張である。ここには取税人や娼婦たちを「罪人」として卑賤視している人間たちに対する烈しい怒りが渦巻いている。「神の国はこのような者たち（子ども供たち）のものだ」（マルコ一〇・一四）という言葉も同様である。すなわち、「神の国」は被差別民衆（乞食・娼婦・取税人・子供）のものであり、イエスは被差別民衆の過酷な現実を変えようとしている。

河田光夫『親鸞の思想と被差別民』（明石書店、一九九五年）は、親鸞と被差別民衆（海夫、犬神人、狩人、鋳物師、商人な



ど)との関わりを具体的かつ詳細に検討し、「被差別民の中に、親鸞思想の出発と根源を探ろう」としている。イエスと親鸞とを被差別民衆という視点から類比することが可能となるであろう。また河田の指摘は、イエス研究にとっても新たな視点や問題提起をもたらすものとなるであろうと思われる。

### アウグスティヌスにおける

#### 「被造物」の在り方について

#### 菊地伸二

アウグスティヌスによればこの世界にあるすべてのものは神によって造られた「被造物」であるが、その在り方を端的に示しているのは「無からの創造」の教えである。それはこの世界のすべてのものが(質料的なものも含めて)神によって造られたことを示すことによって、神の全能性、「被造物」に対する創造者の絶対的優越性を表している。しかし彼はそこから直ちに「被造物」の無能性を帰結しない。確かに「被造物」は無から造られてはいるが、無形質料から造られたことに由来する性質(無形的性質)をその中に持つていて、それが「被造物」のある種の可能性、能力を規定しており、「被造物」に存する「自由性」(もちろんそれは神のうちに存するものとは異なるが)を基礎づけている。

ところでアウグスティヌスは、『マニ教を反駁する創世記

注解』『未完の創世記注解』において、「創世記」冒頭に出てくる「天地」「見えず作られていない地」「深淵の上の闇」「水」をすべて無形質料を示すとしている。彼はここにおいて「無形的性質」のうちに、「形の無き」「形が与えられることへの従属性、従順さ」(『未完の創世記注解』では「自己回帰性」も)を読みとっているが、これらの把握は基本的にその後においても受け継がれる。

また彼は、数回の創世記注解において「創世記」冒頭の「天地」の意味を探り、最初はそのうちに物体的被造物を、次には「霊的被造物」と「物体的被造物の無形質料」を、そして最後には霊的被造物と物体的被造物の無形質料というように、幾度も解釈を変更修正しているが、こうしたプロセスを通して私たちは、彼の「被造物」の「無形的性質」へのこだわりを読みとることができる。

『創世記注解』では、霊的被造物は神の呼びだしに応じて身を向きかえ、父と結びついてひとつとなっている永遠の形相をまねることによって、形づくられ完成する、という彼独自の考えが前面に出てくる。

このように、霊的被造物は神の呼びかけの言葉を認識し、それに応ずるといふ仕方では形づくられる以上、そのような言葉に従わないという可能性も有しているのであり、こうしたマイナス的要素をアウグスティヌスは無形性と呼ぶ。

無形質料から造られたことに由来する「無形的性質」は確かに「無に向かう」ということだけに注目してみると、創造者に向かわない、従わない可能性としてそのマイナス的側面が強調

される。しかしこれまで述べたように、「無形的性質」を「形を受ける能力、可能性」として、また「形を受けることへの従属性、従順さ」として、あるいはまた「形を受けることによつて自らへ立ち帰る性質」として捉えるとき、そこには「被造物」にとつての新しい「自由」の領域が開かれる。思うにそれは、「被造物」が言葉を認識してそれに応ずることによって示される決断の「自由」ということにとどまらず、自らが自らの真の在り方を知つて立ち帰るといふ意味での、より根元的な「自由」の領域である。

アウグスティヌスは「被造物」の有する「無形的性質」に深く思いを抱くことによつて、このような「被造物」の「自由」という領域を切り開いたのであり、この捉え方は今日私たちが自由の問題について考える場合にも、深い示唆を与えてくれるものである。

## 「神の計画」と「エチカの計画」

——スピノザ論——

環 栄 賢

アリストテレスの神は創造神ではない。中世スコラ学には、たえず「哲学者の神」と「アブラハムの神」の対立があったようだ。マイモニデスの根本的な思考は、「神の本質は存在である」と云う信念であつたと思われる。これは、神を实体に置き

かえれば、エチカの第一章定義第一の「実体の本質が存在を含む」と云う、スピノザ哲学になる。

スピノザ研究の最新の成果である、フランスのジル・ドゥルーズの意見にしたがえば、スピノザ哲学の重要なキーワードは、「包含」(包むこと)で、インプリカチオ」と「開展」(開いて説明すること)で、エクスプリカチオ」が共存して成り立っている事であり、その共存性を支えている理解の仕方は、神を「万物の包摂」(コンプリカチオ)によつて定義した、中世やルネサンス期の伝統を、そのまま受けついでいる、と言っている。

ルネサンス期はさておいて、中世期に於いては、十二世紀から十三世紀のマイモニデスにその特長が見うけられる。第一部の定理十八に「神はあらゆるものの内在的原因であつて、超越的原因ではない」とある。スピノザの神は、あくまでも内在的であり、大多数のスコラ学者の述べる、超越的原因を認めない。それは、包含(インプリカチオ)であると共に開展(エクスプリカチオ)でもある。定義第一の「自己原因」なのである。

エチカ第二部定理七の備考に、(このことは二三のヘブライ人達もおぼろげではあるが気がついていたらしい、なぜなら彼らは神と神の知性と、神によつて認識された物とが同一であることを主張しているのだから)と有るのは、マイモニデスの『迷える者の導き』の中の叙述をさしているらしい。これらの傾向は、一般的に汎神論と呼ばれるものである。汎神論の定義について正確に私は表わせないが、「がすなわち全であり、神

がすなわち自然である、と云う言葉は有名である。

スコラ学に於いて長い間告発され、嫌疑をかけられた汎神論のキエワードは、ドウルーズが指摘した通り、「自然」は各々の事物によって説明され、内含され、一つの实体（これは自然）と属性、諸様態のあらゆる「本質」を、内側に含んでいる事である。そして「神の摂理」（アロウイデンス）が、聖トマス・アクィナスの『離存的実体について（天使論）』第十五章で展開された言葉、「神の摂理」は、宇宙のあらゆるものを包括し、摂理の本質は、秩序がなんらかの知性認識者により、この者の摂理に服する事物において定められ、すべてのものは必然的に神の摂理の下に服しているのである」と云う言葉に、中世神学の中心が有る。あるいは、十八世紀のエマヌエル・スヴェーデンボリの、その名もそのものずばりの『神の摂理』の書の第一章に示されている、「神がその（愛と英知）をもって治めていくことを神の摂理という」定義や、同じく「神の摂理は、そのなざるすべてのことで、みずからの力による無限とみずからの力による永遠をめざしているが、それはとりわけ人類の救いのためである」と書かれているように、神の摂理とは、言葉を変えて言えば「神の計画とその実行」の事であろう。

そうであるならば、スピノザのエチカの計画とは、地上の一切の宗教的権威の伝統に異義をとねえ、人格神を否定し、存在するものの有り方を、最高の現実的実在として、あるがままに肯定した宗教哲学の極みであり、地上の宗教、人間の宗教からの破門と、みずからの計画と計算による、個人用バイブルの作成であったと言えるかも知れないが、おそらくは、スピノザ個

人を越えて、自分の死後、世界に広がる事を夢に見ていた事は、おそらくまちがいあるまい。

## ライプニッツとアダムの言語

岡部 英男

ライプニッツの言語に関する論述は二つのタイプに分類される。一方は人工的な普遍言語・普遍記号法に関するものであり、他方は自然的・歴史的な言語に関するものである。後者は膨大な知識に裏打ちされたヨーロッパ諸言語の発生論的分類などに結実しており、ライプニッツとともに比較言語学が誕生した事実を物語っている。こうした一見対立する二つの言語観の關係についてライプニッツ自身明確な説明を与えておらず、解釈する上で困難なものではあるが、「アダムの言語」という言い方のうちに二つの言語観が結び合う接点を探すことができるだろう。ヤコブ・ペーメに由来する「アダムの言語」という言い方は、アダムが事物を名づけるのに用いた言語、神がアダムに与えた、あるいはアダムが自らつくったが、バベルの塔の倒壊の後失われた純粹で根源的な言語、普遍的な自然言語を想定する考え方である。ある者はそれをヘブライ語から解説しようとし、またある者は独自に普遍言語を構築しようと考えそれを試みた。こうした言語観は中世にはなかった新しいものであり、一六・一七世紀の言語の起源と本性に対する関心の高まり

を示している。中世・ルネッサンスの言語思想は、話された言葉は自然的な意味表示をもつ心的言語に対応するとはいえず、話された言葉（またその意味）は純粹に規約主義的なものであるという、アリストテレス『命題論』以来の伝統的教説によって特徴づけられるからである。これに対してアダムの言語、普遍的な自然言語では、言葉と事物の間に規約によるのではない自然的な調和があり、言葉が事物の本質的特徴を表わしている固有名をもつとされた。名前の本性から事物の本性が知られ、言葉の特有性を知れば事物の特有性が知られるとされた。事物の名がその十全で透明なシンボルでありいわば論理的符号になっているような命名法は、プラトンが『クラテュロス』において夢みたような自然言語を構成すると言えよう。『創世記』II・19に基づきその後ヤコブ・ペーメらが展開したアダムの言語（の神話）は、ライプニッツの普遍言語の企図のうちに独自の仕方でも反復されている。バベル以後の混乱を救済するべく考案された普遍言語・普遍的書記法の計画は対立する様々な源泉（ルルスの伝統やエジプトのヒエログリフ・中国の漢字などの文字や暗号の解説術）をもっているのに対して、ライプニッツはそれから自ら歩みを根本的に切り離すことを絶えず強調し、自らの普遍言語は哲学的で実在的で理性的なものと規定する。つまり、それを人類のパラダイスの過去の置きもどすのではなく、われわれが着々と近づいてゆくべき純粹な理想概念と考えているようだ。アダムの最初の命名が恣意性を完全に免れているのはアダムが完全な知を有していたからであり、最初の命名は事物を見てなされた感覚的な現象ではなく、事物の本

質のみに関わるア・プリオリな設定であったと解釈されるからだ。それゆえ、最初の言語がヘブライ語かあるいは何か他の言語かということは二次的な問題にすぎないことになる。つまり、それは人工言語と対立しない。ここに自然的なものと恣意的なものとの関係が逆転する。最初の言語がたとえかつて存在していたとしても、われわれには与えられていない以上まったく人為的に再構成しなければならぬ。言語の起源の問題は言語の理性的体系性の問題として据え直されるのであり、そして次に歴史的事象としての原初の言語と派生した諸言語との関係が問題とされ、命名の理由や根源語が探求される。だから、ライプニッツが原初の言語の痕跡をドイツに認め称賛するのも理由のないことではない。ライプニッツは言語の起源について、合理性という論理的起源と歴史的起源の二つを考えており、前者は普遍言語の企図に、後者は諸言語の実証的研究に対応する。確かに両者の体系的関係を確定するのは困難であるが、両者はともに完成しておらず、互いに関わり合い協力しながら完成をめざしていると言えよう。

## 宗教のグローバル化と教典の機能

グローバル化 (globalization) が特に社会科学的概念として盛んに論じられるようになったのは、一九七〇年代の後半か

土屋 博

ら一九八〇年代にかけてであるが、それに関する基本的問題提起は一九六〇年代にさかのぼる。したがって、宗教学の領域に引きつけて言えば、世俗化 (secularization) をめぐる議論と時期的にはほぼ重なり合っており、同じような現代の時代状況を反映しているものと思われる。そしてファンダメンタリズム (fundamentalism) に関心がよせられるのは、これからさらに一〇年程たつてからであり、ここにも何らかの共通した問題意識がひそんでいるのではないかと考えられる。著名なI・ウオーラーステインの「世界システム論」が経済もしくは政治経済の面からグローバル化をとらえているのに対して、R・ロバートソンはこれをもっと流動的・多面的にとらえなおし、「世界がひとつの社会的な場となること」と規定する。彼は元来「文化としての宗教」という見方から出発するわけであるから、グローバル化についてのこのような規定は、彼の根本的立場から自然に導き出されたものであろう。

ロバートソンはグローバル化を説明するにあたって、「宗教の政治化」・「政治の宗教化」、「普遍主義の特殊化」・「特殊主義の普遍化」等の表現を好んで用い、また宗教の個人化 (privatization) 現象は実は近代のグローバル化の産物であるとも言いが、こうした逆説的説明は最近のP・バイヤーの研究でも新たな形で展開されている。つまりグローバル化をめぐる議論は近代世界の全体的画一性を問題にするのではなく、個々に分かれていく諸文化の形態とグローバルな全体性ととの緊張関係を問題にしようとするのである。世俗化とファンダメンタリズムの対応関係に、個人化とグローバル化の対応関係を重

ね合わせると、現代の宗教的状況を表わすこれら諸概念の相互連関が明らかになるのではないかとと思われる。

そこで教典の問題に焦点を合わせて、この相互連関を多少具体的に考察してみる。昨年の研究発表において述べたとおり、ファンダメンタリズムは結果的に、教典をめぐるがぬ伝統のありかをさし示す一種の記号として扱っていることになる。それに対して世俗化の方向では、教典はテキストにそくして歴史的にもしくは構造的に分析され、その成果が啓蒙的な形をとって広められる。そこではしばしば教典成立の原初的段階が理想化され、時にはそれが理想と考えられた人物像と結びつく。しかし原初的段階の設定は本質的には仮説にとどまるので、この方向はテキスト理解の多様化をもたらし、当該宗教は個人化していく。他方、原初的段階への志向はファンダメンタリズムの特徴のひとつでもある。かくして世俗化の方向にそつた教典理解は、個人化やファンダメンタリズムの契機とも微妙にふれ合いながら、全体としては宗教を文化の中へときほぐし、宗教がグローバル化の一環であることを無意識のうちに示していくことになる。

近年新約聖書研究の領域では、死海文書やQ資料に基づいて大胆な仮説が提起されている。これらめぐる議論において重要なことは、仮説が正しいかどうかよりも、現時点でどのような仮説が出され、広く関心を集めたという事実であろう。それらの動きはいずれも、既成宗教を社会的な場で定直しなおそうという志向を有することがわかる。教典はその志向を現実化する媒体としての機能を果たしている。現代の既成宗教集団

はグローバル化の流れの中にあつて、社会文化的な場での新たなアイデンティティをそれぞれ模索しているように見える。しかしグローバル化の理論は、本質的にはE・デュルケムやM・ウェーバーの古典的学説の現代的応用にほかならないのではないかと考えられる。

### トマス・アクィナスにおける

### 分離した魂の認識について

岸 英 司

生きている人間にとつて魂なるものが存在するとするならば、死とは魂と体の分離であると言えよう。人間の認識は常に体の感覚を通してなされるがゆえに、体の滅びである死後、魂は何かを認識しうるのであろうか。

こんにちでも困難なこの問いに対して、トマス・アクィナスはいかに答えたか。ここでは主として、トマスの『デ・アニマ』第十五項を中心として考察する。

トマスの『デ・アニマ』は当時パリ大学における定期討論から生みだされたものであり、その頃教授達はパリーの司教によるアヴェロイズム断罪から免れるために、自己の立場の確立を迫られていたと言われる。トマスは『デ・アニマ』第一項において、魂が形相であり、ある存在であることを確立する。それはアリストテレスの「理性は何か実体であつて、われわれの

中に生じてき、そして滅しないものようである」(アリストテレス霊魂論第一巻第四章b10、『アリストテレス全集6 雲魂論』山本光雄訳、二六頁、岩波書店)に依拠しながら、魂と体との結合は偶有的なものであるとするプラトンの考えをしりぞける。第十五項において、トマスは二一の異論を取り上げているが、これらの異論は、主として体を失った魂は認識のために必要な表象像を持ちえないゆえに、認識は不可能であるとの主張である。これに対し、トマスは先ずプラトン主義者の立場を批判し、この立場に立てば、分離した魂の認識を認めることになるのか合理的な理由を見出しえないとした。次にアヴィセンナの説を批判する。アヴィセンナは能動知性とよばれるある分離された実体をおき、これがわれわれの知性における可知的形象に影響を与え、それによつてわれわれは知解するとしたのであるが、そうであればわれわれの感覚は能動知性に対して形象を受けとるために準備する以外必要としなくなるが、トマスは一方では認識のために感覚の必要性を認め、しかもなお体から分離した魂の認識の可能性を探索するのである。アリストテレスの立場に立てば表象像が知性的魂にかかわるのは、感覚が可感的なものにかかわるのと同様である。表象像は能動知性によらない限り可知的なものとならない。ところで能動知性はわれわれの可能知性に影響を与えるが、身体的器官は表象像を把握し保存するために必要なものであり、それが取り去られる時、魂は知解することが出来ないように思われる。トマスはこの困難を取り去るために、彼独自の考察を進める。人間の魂は

知性的実体の秩序において最下位のものであり、最も不完全な認識を所有する。第一の知性者である神は自己の本質であるひとつの形相によってすべてを知解するのに対して、人間の魂は認識の秩序において最下位のものであつて、形相を抽象と普遍性において受けとるゆえに、その認識は個個の認識ではなく、一般的認識の域を出ない。

知性的働きの完全のために魂は体と結合していなければならぬが、また体の動きや感覚の働きのために分離された実体の影響を受けることが妨げられていることも疑いえない。それで眠っている人また感覚からはなれた人、感覚を用いる人にはない、ある啓示が起るのではないかとトマスは考へている。それで、トマスに従えば、完全に体から分離された魂は、より上位の実体から、より完全に影響を受けることが出来、表象像なしに認識出来るのではないか。

このように、トマスは分離した魂の認識について、より高い様式で能動知性から光を受ける可能性を認めたのである。もちろん完全に神自身を見るためには自然的影響の上に、さらに超自然的影響を必要とするのである。

## C・シュヴェンクフェルトの 歴史理解と宗教的寛容

木塚 隆 志

十六世紀ドイツの宗教改革期における代表的なスピリチュアリストの一人として知られるC・シュヴェンクフェルトは、南ドイツ諸都市、特にシュトラスブルクにおいて、特に、ブツァー、プリーンガーといったプロテスタント改革者の国家教会的な政策、すなわち、キリスト教会の一体性を、道徳、信仰の規範化と世俗権力との結合によって保持していこうとする方向性と対決する中で、徹底した宗教的寛容を主張したことで知られている。個々人の内面における靈的な再生をあらゆるものに優先させるシュヴェンクフェルトの宗教的寛容ないしキリスト教信仰の自由の主張は、同時代の改革者から、二元論的な観点からの教会の軽視と分離主義を導くものとして批判され、また、現在の研究者からも、しばしば、こういった消極的な方向性において注目されてきたと思われるが、しかし、彼のこういった主張には、また、同時に、将来の教会改革への積極的な期待が含まれていると考えられる。シュヴェンクフェルトは、一五三年から、チューリッヒの宗教改革者、レオ・ユードと特に教会と国家の関係をめぐる問題について文通し、四つの書簡を残しているが、今回の報告では、この文献を中心に、彼がそこで、二王国論的な主張を導く根拠としている歴史ないし聖書

解釈の問題との関連において、上記の問題を考察したい。

シュヴェンクフェルトは、まず、旧約と新約との区別を強調する。彼は、両者を、「肉の契約と霊の契約、古い人間と新しい人間、ユダヤ人の教会規則とキリスト教の教会規則、律法の義と信仰の義、文字と霊」の対比において理解し、キリストにおける前者の止揚を強調している。そして、こういった観点に基づいて、シュヴェンクフェルトは、ブーリンガーの、旧約と新約との本質的な一体性を強調し、そこから、キリスト教共同体ないし国家の宗教的社会的一体性の維持のために、教会規則や外的なサクラメントを重視する聖書ないし歴史解釈を、そしてその核をなす「契約の神学」を、両者を混同するものとして批判するわけである。しかし、ここで注目されるのは、シュヴェンクフェルトのこういった批判が、オリゲネスの影響を強く示す聖書の霊的解釈、ないし、アレゴリーによる旧約の伝統的な解釈を根拠とすることで、「形象 (Figur)」としての旧約と「真理 ("wahrheit")」としての新約とを区別すると同時に、両者を結合し、歴史全体を霊的な信仰の連続性においてとらえる視点を導いているという点である。

シュヴェンクフェルトは、旧約の「形象」ないし歴史的事実の下には、常に同一の「霊的な意味」ないし「神の最終的な意志」である神の言葉、キリストが隠されているとし、また、アブラハムをはじめとする旧約の信仰者と新約の信仰者とに、この神の霊的な言葉の内的な受容による共通の信仰を見ているのである。

こういったシュヴェンクフェルトの歴史ないし聖書解釈の特

徴は、彼の宗教的寛容の主張の持つ以下のような積極的な意味——特に教会の終末的改革に関する彼の期待との関係において——との親和性において注目される。つまり、シュヴェンクフェルトは、旧約に代表される外的・肉のなものを拒否して、内的・霊的な信仰の自由を、個人主義的な不可視の霊的教会の期待や分離主義へと結び付けることなく、むしろ、外的な教会やサクラメントを、霊的信仰を示し、導く、共同体的次元における交わりの媒体として評価するのである。また、彼は、内的・霊的な次元における一致を核として、分裂した諸教会が一つに集められるところに、終末に先立つキリスト教会の改革を期待しているのであり、この際、宗教的寛容の主張は、諸教会を結合するための不可欠の基盤として積極的な意味を付与されていると考えられるのである。

### ドイツ敬虔主義における

### 「私的信仰圈」の生成

蝶野立彦

ドイツ敬虔主義運動の祖 P・J・シュペーナーは、一六七〇年代のフランクフルトにおいて、一般信徒が「自由な聖書講読・批評」と「建徳的会話」を通じて相互に信仰心を高め合うための場として、「敬虔集会」と呼ばれる集会を定期的開催し、この敬虔集会を核とした新たな宗教的生活秩序の確立のた



めの運動を展開した。この時期のシュペーナーの発言において、特に注目すべきは、「公的」と「私的」、あるいは「公的なもの」と「公ならざるもの」という対立概念に依拠してなされている一連の論述である。その論述のなかで、シュペーナーは、「敬虔集会」についてこれを、教会や市当局の「公的な認可」を必要としない「私的修練の場」として位置づけるとともに、敬虔集会を核とする一般信徒の信仰活動についてもこれを、「万人祭司制」に基づく「公ならざる活動」として定義している。一六七〇年代のシュペーナーの著作のなかに顕著に認められるのは、この一般信徒の日常的・私的活動領域と教会聖職者によって担われるべき教会の公的職務の領域とを明確に区別し、それぞれの役割分担を明示しようとする努力である。シュペーナーによる、この「公的領域」と「私的領域」との間の弁別の試みは、これまで研究上の重要な論点として取り上げられることはほとんどなかった。しかしながらこの弁別作業を通じてなされた敬虔主義運動の性格づけ、即ち「公的領域から区別された私的領域のなかで展開されるべき運動」としての敬虔主義運動の性格づけは、それ以降のドイツ敬虔主義の基本的方向性を決定づける重要な契機であったと考えられる。そしてこのような弁別作業と密接な関わりにあるのが、教会及び都市の「社会的・制度的空間」に対するシュペーナーの問題意識、とりわけその空間のなかに独自の「信仰の領域」あるいは「信仰生活のための空間」を作り出してゆくこととする彼の意図である。

敬虔集会の形成そして初期敬虔主義の運動を通じてシュペー

ナーが取り組んだのは、聖職者と一般信徒との間のタテの関係を軸とする、ルター派教会の「近世的な制度秩序」を維持しつつ、都市空間において進行する「近代的市民的な文化・生活圏」の形成、とりわけその中で顕在化する世俗化の傾向にどう対処するか、という課題であった。そしてこの課題に対するに際してシュペーナーが用いた方法とは、教導の出発点となるべき「神の言葉」を「聖書」という形で一般信徒の日常生活の場を持ち込み、「聖書」を核とし一般信徒を主体とする、新たな信仰生活形成の原理を普及させることによって、市民的な文化・生活圏のなかに信仰のための圏域を確保する、という方法だった。しかしながら一般信徒を主体とするこの新たな信仰生活形成原理の展開は、それが教会の公的制度的秩序に抵触することがないように、あくまでも「公ならざる領域」のなかに限定されたものでなければならなかった。そしてこのような方法的配慮は、敬虔主義運動が市民的文化・生活圏のなかに新たな信仰活動領域を開拓し作り出してゆく過程において、この運動に特殊な方向性を与えることになった。それは、既成の公的制度的秩序の存在を前提とし、その秩序の内部にとどまりながらも、その公的制度的秩序それ自体とは直接の関わりを持たない領域、即ち「私的領域」のなかに自らの活動とその実現のための場を見出すという方向性である。こうした方向性において、敬虔主義の運動は、自らの活動の場として、近代的市民的な文化・生活圏のなからこのような意味での「私的領域」を選び取り、またそのなかに「私的領域」を新たに作り出してゆくことになった、と考えられる。その後の敬虔主義の展開のなかに

認められる、教育的関心の強化、及び生活形成理念の理想化・審美化の傾向は、このような方向性の必然的帰結として理解され得るだろう。

## 前期テイリツヒ神学とドイツ観念論

芦名定道

六十年代以降の現代神学の顕著な動向の一つとして、ヘーゲルを中心としたドイツ観念論の再評価を挙げることができる。こうした中で、すでにその半世紀も前にドイツ観念論との関わりを積極的に取り上げつつ独自の神学体系を提出していたテイリツヒの存在が改めてクローズアップされてくる。以下、テイリツヒの前期の思想におけるヘーゲル論（若きヘーゲルの民族宗教論に関わる部分を中心に）の考察を行いたい。主な資料は昨年末に出版されたフランクフルト大学におけるヘーゲル講義（31/32）である。

テイリツヒのヘーゲル解釈は、ヘーゲルの思想が宗教と政治という相互に結びついた二つの根を有し、ヘーゲル自身が直面した歴史的な現実状況に密接に関わっているという事態の確認から始められる。この現実とは当時のドイツの宗教的あるいは政治的な分裂状況であり（宗教的には、正統主義の国家宗教↓啓蒙化された個人宗教、社会的には、半封建的な生活形態の下で絶対主義的国家と国家宗教の支配を受けている大衆↑啓蒙的

な精神的自律性を要求する市民的な知識人階級）、若きヘーゲルの思想的課題はこの分裂状況を克服することに向けられていた。しかし、ヘーゲルは歴史の個々の現象から、こうした現象を規定する原理へと問題を掘り下げてゆく（歴史哲学）。そのためにヘーゲルが注目するのはユダヤ教、とくにアブラハムである。アブラハムにおける血縁関係に集約された自然の絆からの分離は、「自然への不信・敵意」というユダヤ民族の運命を生み出し、さらに敵対的な自然を征服し自らのみを神の選民とする態度を発生させた（↓排他的・一神教へ）。歴史的な対立・分裂の状況の克服は、この対立の原理の克服として試みられねばならない。しかし、それは、ユダヤ教やキリスト教のような対立の原理に規定された宗教によつては不可能である。そこで、この対立を克服するものとして取り上げられるのが、自然との調和を具現したギリシアの宗教、つまり民族宗教の理想なのである。

テイリツヒによれば、ヘーゲルの言う民族宗教は、「理性に基礎付けられた宗教であり、しかも神話と想像力に場所が与えられ、生の全体に適合する宗教である」とまとめられるが、テイリツヒが注目するのは以下のポイントである。①民族宗教には神を人間の感性へと、つまり具体的イメージにまでもたらし想像力（神話的想像力）を欠くことができない。この神話的想像力の特徴は空間的なもの（聖地、聖なる森）との結びつきにある。②空間が聖なる意味を喪失する場合、神話的想像力は破壊され、民族宗教はその基盤を失う。パレスチナの国土を喪失したユダヤ民族と同様に、ドイツ民族も神話的想像力の喪失状

態に陥っているとヘーゲルは考える。③ユダヤ教的原理の特徴は空間の喪失にある。空間（故郷）に代わって登場するのが、異郷と未来（成就すべき約束の時）である。異教の神々が、それを信じる民族の勢力範囲に限定されているという意味で、空間に拘束された神であるのに対して、アブラハムの神はあらゆる空間の拘束を超えた唯一の神であり、この神の約束に導かれて故郷を旅立ったアブラハムは未来へと方向づけられた時間性を獲得する。アブラハムとユダヤ民族の実存を規定するものは、時間のカテゴリーなのである。以上の点に関して、テイリッヒはヘーゲルの民族宗教論に同意する。しかし、注目すべきことに、テイリッヒはここから民族宗教の肯定論を導き出さなさい。ヘーゲルは民族宗教の理想によってユダヤ教的原理に規定されたキリスト教とドイツの歴史的状況を克服しようとした。これに対して、テイリッヒはむしろ空間的円環を突破し未来へと開かれた預言者的キリスト教の立場、時間の宗教の立場を肯定する。これがナチスのゲルマン神話復活の企てに対するテイリッヒの批判理論を支えているのである（ヘーゲルの批判的継承）。

## P・テイリッヒにおける意味の形而上学

今井尚生

テイリッヒにおける意味の形而上学は、主に一九二〇年代前半に、彼が自律的文化に対して宗教を弁証するときの枠組みを規定している。この時代のテイリッヒの思想において、形而上学は「無制約的なものに向けられた態度」と規定されている。そして、「宗教は無制約的な意味に向かう精神の方向であり、文化は制約的な形式に向かう精神の方向である」という宗教と文化の関係規定も、この枠組みでなされている。したがって、意味の形而上学の分析は無制約的なものと制約的なものとの関係という視点からなされるのが、その本質に適していると考えられる。テイリッヒの意味の形而上学の基本構造を分析することにより、その中心に「成就 (Erfüllung)」という基本的な考え方が分かる。

テイリッヒは意味意識の契機を三つ挙げている。第一は、意味連関 (Sinnzusammenhang) についての意識。あらゆる個々の意味はこの意味連関の中に位置付けられて初めて有意味となる。意味連関は制約的なものである。テイリッヒは個々の意味や意味連関という特殊なものを意味形式と呼ぶ。第二は、意味連関の有意味性 (Sinnhaftigkeit) についての意識。この意味連関の有意味性は、意味の根拠であり、テイリッヒによって意味の内実 (Gehalt) と呼ばれている。意味の根拠は、そ

れ自体が一つの意味なのではなく、むしろ意味の無制約性である。なぜなら制約的なものは、それ自体、別の根拠を必要とするため、意味の根拠たりえないからである。第三は、無制約的な意味を成就せよという要求についての意識である。あらゆる個々の意味は、この要求の下に立っている。それは、制約的なものと無制約的なものとの関係を表している。以上のことから、意味の形而上学において、制約的なものと無制約的なものとの基本的関係を表す概念として「Erfüllung」（成就ないし充実）を取り出すことができる。

更に「成就」という概念は、意味の形而上学における他の重要概念、例えば「神律」とも関連している。テイリッヒの宗教の弁証の基本的立場は、宗教と文化の並列化を廃した上で、それらの関係規定を行うというものである。宗教は、他の文化的な意味領域に並ぶ一つの意味領域ではない。一方の宗教は、無制約的な意味に向かう精神の方向として規定されるのに対し、他方の文化は、制約的な形式に向かう精神の方向であると規定される。それらは方向性の違いであり、本来分離したものである。無制約的な意味内実と制約的な意味形式の統一としての宗教と文化の統一を、テイリッヒは「神律（Theonomie）」と名付けている。そして彼がこの神律という概念で理解しているものは、無制約的なものの内容による全ての文化形式の「充実性（Erfülltheit）」である。すなわち、テイリッヒ固有の「神律」という宗教と文化の統一概念は「充実（Erfüllung）」という概念と結び付いていることが分かる。

これらのことから、テイリッヒの意味の形而上学を解釈する

上での基本的な概念として、「成就」という概念を提起したい。また、この概念はテイリッヒのカイロス論の解釈という射程をも持つであろう。というのは、「カイロス」とはすなわち「時の成就」だからである。これまで一方で、テイリッヒの学体系の中で構想された意味の形而上学は、通常、文化に対する宗教の弁証や神学の学問性という文脈の中に位置付けられてきた。他方で、宗教社会主義運動の中から生まれたカイロス論は、彼の歴史解釈の連関に置かれて来た。しかし、ここで提起された「成就」という概念は、その両文脈に共通の基本的な考え方を示すものとして、テイリッヒ解釈のための重要な概念になるものと考えられる。

## 「有限性」について

——テイリッヒ『組織神学』——

日下部 哲夫

テイリッヒは存在論的概念の四つの水準を識別した。(1)存在論的問いの潜在的制約である基礎的な存在論的構造、(2)存在論的構造を構成する諸要素、(3)実存の諸制約である存在の諸特徴、(4)存在と認識との諸範疇である。存在論的概念の四つの水準はすべて、人の経験のうちにあるものの分析である。私たちは類比によってのみ、他の存在者に接近することができるので、間接的に・不確実にのみ、それに接近することができる。

すぎないからである。人は他の諸対象の中の目立つ対象としてではなく、存在論的問いを尋ね・存在論的応答がその自己意識の中で見いだされうるような存在として、存在論の中で先立って卓越した地位を占めている。

あらゆる自己は自己がその中に住んでいる環境を持っているし、自我 $\parallel$ 自己は自我 $\parallel$ 自己がその中に住んでいる世界を持っている。人は自我 $\parallel$ 自己を持っているのだから、人はあらゆる可能な環境を超越している。人は世界を持っている。すなわち、存在論的問いは尋ねる主観と問いがそれに関して尋ねられる客観とを前提しているの、存在の主観 $\parallel$ 客観構造を前もって前提しており、さらに、この主観 $\parallel$ 客観構造は存在の基礎的な一体化としての自己 $\parallel$ 世界構造を前もって前提している。これが、(1)存在論的分析の第一の水準の基礎的な存在論的構造である。

(2)存在論的分析の第二の水準の存在の基礎的構造を構成する諸要素もすべての存在者の水準において相互依存的なものであるが、この基礎的構造の両極的特性を分有している三者、すなわち、まず個性と普遍性は、人間の生の水準において、人格と交わりと称する形式に達する。力動性と形式は、人間の水準において、活力と志向性という両極的構造として現われる。また、自由と運命とは、実存を可能にする構造的要素であるから、機能の自由ではない——事物ではなくて完全な自己であり理性的人間である存在者の自由である。この両極性は類比的に、自発性と法則という両極性として語ることもできる。

さらに、(3)存在論的分析の第三の水準における存在論は、無

限性と両極性における有限性、また自由と運命、存在と非存在、本質と実存に対する関係における有限性の分析であるし、(4)存在論的分析の第四の水準は思索と存在との基礎的諸形式をとり扱う。

有限性は存在を弁証法的非存在に結合する。人間の有限性すなわち被造性は、弁証法的非存在の概念なしには理解されない。

この弁証法的非存在を理解するためには、「非存在」という用語法に注意をする必要がある。非存在の弁証法的概念と非存在の非弁証法的概念とを分ける。前者は存在と弁証法的関係にある「無」を表わすウー・オンであり、後者は存在と無関係な「無」を表わすウー・ク・オンである。

存在は非存在によって限界づけられると、有限性である。非存在は存在の「いまだ」と存在の「すでに」として現われる。それは存在するものを一定の終末をもって脅かす。意識された有限性が不安である。有限性と同じく不安もまた存在論的性質である。存在論的性質として不安は有限性と同様に遍在している。不安はそれを引き起こしうる特定の対象とは別個である。不安は有限性を内部から現わすものであるから、存在論的概念である。

「存在」に関わるこのような様々な考察はテイリツヒに言われれば、「予備的」または「概念規定的」なものに過ぎない。したがって、その完全な討議は神学体系全体と同じことになる。

## 神の啓示と人間の実存

—— マルティン・ブーバーの視点 ——

大川 武雄

キリスト教とその母胎であるユダヤ教の信仰の核心は、神が世界の外に実在し、その神が生きる存在として人間の生に関わってくるということである。啓示とは人間に語りかける神である。神は人間の認識を超越する存在であり、人間が神自身について何も語りえないと同じように、啓示それ自体については言葉をもっては説明することが出来ない。人間が語りうるのは啓示と人間との関係に限定される。啓示は神との出会いによって人間に開示される。神との出会いは探し求めることによって成就できない。それは神の恩寵と人間がその全存在をかけた神への能動的行為によつてのみ人間にもたらせるものである。ブーバーは啓示を一つの原現象 (Urphänomen) と位置づけて、啓示と人間との根源的關係について述べている。啓示は神との出会いの瞬間に人間が神から受け取る、あるものである。彼が啓示として受け取るのは、一つの「内容」(Inhalt) ではなくて「力としての現在」(Gegenwart als Kraft) である。神の意思はわれわれ人間の理解を超越するがゆえに、われわれはそれを予知することは出来ない。それゆえわれわれは啓示の瞬間までそれを知ることができないのである。神は瞬間の神であることは啓示においても示される。しかし啓示の秘密は人間の認

識能力を越えるにしても、世界において無限に起こりうる啓示が「何」であるかについての鍵を与えている。それが啓示の原現象である。ブーバーによれば啓示には次の三つのことが一つになって溶け込んでいる。第一は真なる相互性 (Gegenseitigkeit) の全的充実である。それは人間と神が相互に受け入れられ、結ばれているということの充実である。第二は人間の生の意味が言葉で言い尽くせない形で確認 (Bestätigung) されている事である。啓示において彼の生の意味が保証される。彼は啓示によつてそれを実感するのである。第三はその生が別の生ではなく、このわれわれが生きるこの世界での生であることである。啓示はこれの三つを人間に実感させる。人間に与えられる啓示とは一般的に妥当する当為として口伝されるものではない。それを言表するとすれば、啓示の意味とは彼の存在の唯一生によつて、彼の生の唯一生の中でしか実証できないものである。啓示の意味を彼が真に知るのには、神の啓示を理性的に思惟し、自己の理性的判断力によるのではない。

啓示の意味を知るために彼に求められるのはただ神との出会いの瞬間に彼に迫りくるあの現在を引き受けることだけである。あの現在を引き受けること、それは彼が啓示の中に留まっていることではない。それは神を自己の理念の中に押し込め、神の物化に他ならない。彼はその生の全資料をかけて、啓示を血肉化し、生命化しなければならぬ。その行為によつて彼の生は始めて時間、空間的な恒常生へと至り、彼を救済へと導くのである。啓示は人間の実存に一つの道を与える。それは神が人

間に与えた二つの根源語、「我―それ」(Ich-Es)と「我―汝」(Ich-Du)の選択である。根源語はわれわれの存在そのもので語られる。他者を私の利用と経験の対象とする「我―汝」は存在の全体をもってしては語られえない。「我―汝」は存在の全体でのみ語られ得る言葉である。啓示は人間に「我―それ」でなく「我―汝」を語るよう求めている。しかし人間が他者とのように「我―汝」の関係に入るか、啓示は黙して語らない。それは人間の実存に、彼の宗教的実存に委ねられているのである。聖書は神が自身についてのただ一度だけ人間の言葉で言表されたと伝えている。それによれば神は「有りて在るもの」(EHEYEH asher EHEYEH)である。ブーバーによれば啓示が人間に伝える奥義は「私は生きていく」という神の人間への呼びかけに他ならない。彼によればあらゆる啓示は神の人間に対する召命であり、神の意思の実現のために人間を世界に送り出す使命である。

## M・ブーバーとシオニズム

早乙女 禮子

M・ブーバーにとって、シオニズムは何を意味するのであるか。K. S. Davidowiczの博士論文、『Gershom Scholem und Martin Buber: 1993』の中で、彼はブーバーのシオニズム観を、「二種の純粹な政治的社會参加として理解することは

誤りであろう。ブーバーにとってシオニズムは、まず第一にユダヤ教の内的革新に対するKatalysatorであった。ブーバーは、真のユダヤ教は、まだ埋もれていると信じた。彼の目標は、このユダヤ教を再発見することであった」と述べている。

彼は両親の離婚の結果、ガリチアのレンベルクの父方の祖母のもとで幼少年時代を過ごしたが、祖父はハスカラの信奉者で、ミッドラーシュの伝統にたつ民間学者であった。祖母からはとくに外国語の個人教育を受けた。とりわけ彼は祖父父母のもとで、「啓蒙的―宗教的」といわれるような、家庭教育を受けたのである。

ここでは、とりわけ、青年時代のブーバーが、ヘルツル一派の政治的シオニズムとの間に齟齬をきたし、訣別せざるを得なかったと簡単に述べられている出来事をもう少し詳しく知りたいたいという問題意識から取りあげたものである。

まず第一に、ブーバーのシオニズム観は、ユダヤ教の使信(ヘブル聖書、イザヤ六・一三、申命三〇・一四)に聞くといふこと、聖なる切り株(種族)としての自覚のもとに、ユダヤ精神の教え、所謂その目標はユダヤ民族の「再生」(Wiedergeburt)であり、古い生活の束縛から解放され、神との契約によって新しい生命に再生されること、ユダヤ人国家建設(ユダヤ精神)と世界救済(人類救済)ということに要約できるだろう。

第二に、T・ヘルツルのシオニズム観は、問題解決の鍵は同化(Assimilation)ではなく、政治的解決しかあり得ないといふ、ユダヤ精神と創造性の欠如が際立っているように思われ

る。

第三に、従来プーバーの見解がそれに近いとされた、アハド・ハームのシオニズム観は、エゼキエル三七章一節から、「イスラエルのひからびた四肢」から、「心の復活」を強調し、このような方法でのみ、ユダヤ人の解放と同化が可能であると思惟する。

第四に、ユダヤ・ルネサンスにおける芸術と生の歓喜を結びつけようとし、かつそのような方法でのみユダヤ教の革新は普遍的人類のルネサンスとして生起するだろうとする、東欧のシオニスト、M. Baryczewskiのそれに、プーバーの思惟は近いという。別言すれば、彼がユダヤ教の中にその根柢をおくことは、彼の思惟は単なるユダヤ教への帰還ではなく、独自の同一性の探求の始まりであり、ユダヤ・ルネサンスの中に創造されなければならぬ、彼独自の創造的ユダヤ教の確信であろう。ここでは「同一性の永劫回帰」の思惟が看取される。さらに聖書の使信（ヘブル聖書）に聞くという点では、依拠する聖句が異なるにせよ、プーバーの思惟は「心の復活」を説くアハド・ハームのそれに近い。また、さらに「転向」(Umkehr)による人間の内的完全性、「完全なる人間」を目指すという点では、「超人」の思惟、彼の後の「ハシディズム」に連続する思惟を想起させる。畢竟、プーバーのシオニズム観には、アハド・ハームの「心の復活」、M・ベルディツヴェスキーのニーチェの「同一性の永劫回帰」、「超人」に連続する思惟を看取することができるように思われる。

最後に、「M・プーバーのシオニズム観は、純粹な政治的社

会参加として捉えることは誤りであろう。彼にとつてシオニズムは、まず第一にユダヤ教の内的革新に対する *Katalsator* であつた。彼は、真のユダヤ教はまだ埋もれていると信じた。彼の目標は、このユダヤ教を再発見することであつた」という、K. S. Dawidowicz のテーゼは正鵠を得ているように思われるのである。

## 始まりの彼方へ

——J・ベームの神秘主義的思惟の稜線——

山下 豊

ヤーコプ・ベームの神秘主義的思惟の動機・根本性向・射程を追想するために、ここではベーム・テクストにみられる一見すれば何気ない一つの問いを取り上げて考察の端緒とする。その問いは、「世界の始まりにおいて魂はどこから成立したのか (Woher die Seele vom Anfange der Welt entstanden?)」である。この目立たないこの問いをあえて問うことにおいて、ベームの思惟の深みを問い直してみたい。

そこでは何が問われているのか。まず、二つの始まりが問題となっている。一つは世界の、もう一つは魂の始まりが。つまり、世界と魂の始まり・起源であり、注意すべきは、この両者の始まりが同時に、一つの地平において問われているということである。その意味は、魂が私という近代の自我・エゴとい



う主体ではなく、それゆえ、世界はその私という主体に対峙する対象としての物理的な自然ではないことである。すべては、神という存在の根底にひそまれた永遠なる自然・本性のうちにある。それゆえ、始まり・起源はものとしての何かの始まりではなく、働きとしての始まりであり、語らざる出来事として現われ得ることの始まりなのである。このことが、通常の思索のうちにペーメを把握することの困難さの大きな理由の一つとなる。この問いの内では世界と魂とが、対象と主体という近代的な分離の内問われているのではなく、むしろ世界と魂との間の「神秘的な関わり合い・結び付き」の内での始まり・起源が問われている。それゆえ、問いは「どこから……成り立っているのか」と問うことができる。つまり、「どこからか」とは、ある限定された場所ではなく、何かが世界として魂として働きが始まり出すその始まりの現場・境位を問うのである。したがって、問いは「いつからか」という時間的な起点を問うのではなく、「どこからか」という時空を越えた始まりを問う。

かくしてペーメの思惟は、始まりを問うことにおいて、始まりの場を生み出す始まりの彼方へと向かうことになる。それは彼の知りえた聖書の神を越えて、その神の彼方へと向かわしめることになる。それは正統なキリスト教教義を越えてゆく独特な神秘主義的思惟へとペーメを駆り立てたペーメ自身の問いにほかならない。

始まりが在る。それが神秘的なのである。なぜならば、始まりが何かの根底・根拠である時に、始まりの場所それ自体は底な

き場所・底なき深遠としかいいえない場所無き無でしかないからである。それをペーメは無底と名づける。無底からの始まり、それがペーメの根本問題であり、その神秘に応答すること、それがペーメの思惟の始まりなのである。

しかし、その始まりにおいて何が起きているか。始まりが在るということ、それはその始まりを視る何者かが成立してくるということを暗示している。始まりが始まることを視るもの、この視るもの無くしては始まりは始まりではない。すなわち、このペーメの問いにおいては、始まりと視るものの同時性が問われている。この視るものを、ペーメは、無底の意志と名づける。始まりにおいて始まる意志をペーメは問う。それは視るという意志である。つまり、視ることによって自ら始まりであるうとする意志にほかならない。

だとすれば、この始まりを問う思惟は何をなすべきなのか。それは視るものの視る働きへと自らを合わせてゆくこと、同調すること、付き従うこと、根源の事態に自らを調和・和合せること (Temperamentum/Teperatur) である。それがペーメの神秘主義的思惟の独特な仕方、振る舞い方である。始まりが在るというその根源的な出来事の神秘へと自らの思惟を調和させようと絶えず試みることに、それがペーメの思惟の根源性なのである。

## 注

(一) Jakob Böhme: Sämtliche Schriften. 1730. neu herg. von Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1955-1961. 3 Bd.: 4. Psychologia vera. (1620). S. 3. 西田谷敏子訳「真の心理学」

『季刊哲学』9号、哲学書房、一九八九年、一二八頁を参照。

## ウエスレーにおける諸宗教との対話

野村 誠

ウエスレーは、キリスト教の立場から他の宗教をどのように理解していたか、異教徒の救いをどう考えていたか取り上げたい。ウエスレーが異教徒に接したのは、三三歳（一七三六年）のころで、米国ジョージア伝道でインディアンと出会った時である。ウエスレーは、インディアンに対してユートピア的理想を抱き純粋な人間性を期待しすぎていたので現実のインディアンに失望した。しかし、その失望は、同時に自己を含めた人間に対する失望となり、人間に対して不信を抱いて英国に帰った。ウエスレーは、その体験を説教「頑迷に対する警告」の中で語っている。ところがウエスレーが英国社会を省みると、同様の蛮行と偽善、悪がなされていることに気づいた。「残虐と流血とにおいてさえ、キリスト者たちは、なんとわずかしか彼らと違っていないことか。南アメリカで無数の人々を殺戮したスペイン人とポルトガル人だけではない。東インド諸島のオランダ人、あるいは一步一步スペイン人の後を追って行った、北アメリカでのフランス人だけではない。われわれの同国人たちも、また、無慈悲な仕方でも血を流して、すべての部族を

根絶してしまった。そして、そのことによって証明したことは、不従順の子たちの中に働いているものが、どんな霊であるか、ということであつた」（『ウエスレー著作集』四、四二―四三頁）。ウエスレーは、キリスト教国の中でなされている悪も、キリスト者の罪も、異教徒も罪悪をなすことでは相違ないと考えている。その相違は、人が悪霊の支配下にあつて、罪悪を犯しているか、否かによるのである。ウエスレーは、キリスト者であるか否にかかわらず、人が罪悪を積み重ねているかぎり悪霊、サタンの支配下にいると信じている。そして人々を支配しているサタンを追い払うことができるのは「神だけである」（同、四二―四三頁）と彼は語る。

次にウエスレーは、キリスト者と異教徒を含め、神の摂理をどのように考えているか、見てみる。彼は、三重の摂理が存在すると信じている。一番外の円の中に全人類が含まれ異教徒と名ばかりのキリスト者が存在する（Works 6: 318）。その内側に、普通のキリスト者が存在する。その信仰の程度は、異教徒より高く、この世の悪の力が十分及ぶことのないキリスト者である。さらにその内側に、最少の円があり、その中に真のキリスト者が存在しており、神はその最少の円の中にいるキリスト者を見守り導びくのである。ウエスレーは、名ばかりのキリスト者と異教徒を同等に位置づけている。それゆえ、ウエスレーは、神が異教徒を含めて、全人類を愛の摂理のうちに救済しようと思図されていると信じている。ウエスレーにおいて、名ばかりのキリスト者と異教徒が同等に位置づけられていることは、キリスト教と諸宗教の対話の手がかりとして重要な

ことと思われる。

さらにウェスレーは、キリストの犠牲は、全ての人の救いを目的としていると信じている（『新約聖書註解』I テモテ2・6 マコ10・45）。しかし、神は、御子を受け入れることを強制しようとするはず、各自の検討にまかせられた（Works 7: 317）のである。すると各自の判断力、良心が重要になる。ウェスレーは、「先行の恩恵」の思想により、善意を判断する力が良心として各自の中に与えられていると主張している（Works 6: 512）。ウェスレーの唱える先行の恩恵としての良心が、キリスト教と諸宗教の対話の鍵となるのである（『ウェスレー著作集』三、二八八頁）。さらに、イエスの十字架は全人類を救いに招くための贖いの死であり、神は、キリスト者と同様、異教徒にとつても創造主である。そして、異教徒は、その人の生活態度、行為、あるいは良心によつて、審かれ、祝福されるのである。しかし審きは神に属することであつて人間にその判断は属していないとウェスレーは説いている。

## 聖霊の千年王国と酒場での騷擾

——イギリス革命とランターズ運動——

木田 理文

一六四八年夏、第二次内戦は革命陣営の勝利に終わった。だが一六四九年、独立派が軍事力で共和制の権力を握り、民衆の

普遍的な救済への期待は裏切られた。更に一六五三年、軍総司令官オリヴァ・クロムウェルが護民官に就任し、軍事独裁の姿が露に成つた。

この革命の転換期に、幾つかの急進的な民衆運動は、この世俗権力を行使する寡頭支配を「専制偽善者」と非難し、「最後の艱難期」の戦いを挑んだ。ここに共和制政権に失望したシーカーズやレヴェエラーズの共鳴者の多くが、既に武力によらず聖霊の千年王国の実現を目指していたランターズに大挙して入り込み、その為ランターズは一六四九〜五〇年に急激に膨張した。だが共和政府が一六五〇年の春と夏に「姦淫法」と「瀆神法」を制定すると、逮捕者が相次ぎ、その結果ランターズは冬から分裂し始め、何度も再編されていった。更に一六五二年、相次ぐ転向者の中から、有力な指導者ジョン・リーヴ、ロドウィック・マグルトンが師のロビンズ、タニと訣別し、普遍恩恵救済説を捨て、急進的なランターズから訣別し、自らの宗派を形成した。

この急進的なランターズは霊的千年王国論を説き、様々な「酒場での騷擾」を行った。

古い型の放浪の預言者は霊の内在を確信し、汎神論を唱え、トランス状態の回心体験の幻視・幻聴を「仮装劇」に仕立てた。彼らは聖書の人物に扮し「聖地への探索」の霊の旅を演じ、人々に来るべき「聖霊の千年王国」を現出させてみせた。ウィリアム・フランクリンはハムの地ハムプシャに行き、ジョン・ロビンズはオリヴ山に向かった。またこの間メアリ・ガドベリやジョウン・ガーマントロビンズは、浮浪者に添う庶

子連れの寡婦の姿で、『黙示録』の中の「太陽を纏う女」を演じ、キリストの再臨を告げてみせた。

逆に、ローレンス・クラクソンやジョージ・サモンの様な新しい型の放浪の預言者は、大洋的な感情に満ち溢れた靈的経験をし、無神論又は「空」の理論を唱え、「オルギア状態の憑霊」体験を冬や春のキリスト教の祝祭に付き物の仮想歌舞劇や日隠し遊びの中に見出した。彼らはこの笑いに満ちた大道広場芸を「酒場での騷擾」に替え、通過すべき「あべこべの世界」を現出させた。例えば、ヨークの新年祭では「ロード・オヴ・ミスルール」を顛倒劇「模擬法廷」に、オックスフォードシヤのパンベリーのクリスマスでは「ホット・コックルズ」を「娼婦の鞭打ち」に替え楽しんだ。彼らは、そのオルギア状態で、霊に憑かれ、まるで人が変わった様になって、パーソナリティを変化させ、またその変化したパーソナリティを演じては、笑い合つて、気楽に巫山戯合える仲に成る。こうしてこの「あべこべの世界」を通過して、新世界に至る。

正に「聖霊の千年王国」は様々な「オルギアの共同体」での度重なる体験を通して実現されるのである。彼らは靈的経験から得られた靈的な力を、呪術的な力から解放し、演劇的な力に発展させ、新たな普遍的な救済を求めた。ここに、人に宿る聖霊の修辭力で彼らは人も現世も再生させる「真の真」のイメージを人々に喚起させようとした。

だが一六五二年以降、民衆の黙示録的な期待が衰退し始めると、エセックスのテイリング・ハム在住の女預言者メアリ・アダムズは障害児を死産して自殺し、ロンドン在住の預言者トマ

ス・タニはパレスチナへ戻ろうとして溺死した。ところが放浪を止め在の「オルギアの共同体」を形成した者も出た。その共同体では女性が中心的な役割を成し、「裸か白い布を纏い歡喜の円舞を踊る妖精」を演じていた。ここに彼らの演じた千年王国論的なヴィジョンは後退したが、その千年王国を実現させるオルギア的な笑いの文化は各地に残つていった。こうして、ラントアーズは黙示録的な熱狂の底にオルギア的なお祭り騒ぎがある事を示して、一世紀後にウィリアム・ブレイクの預言書の絵と詩に生まれ変わった。

## カール・バルトの神論をめぐつて

佐々木 徹

『教会教義学』第二卷第一分冊において、カール・バルトは神の絶対性に言及している。神は自己以外の他者に対する絶対性の彼岸において、自己自身において絶対的であり、唯一絶対的な神である。これは神の第一次の絶対性であると言えよう。

この第一次の絶対性に基づいて、神は自己以外の他者に対する関係において唯一絶対的である。これは神の第二次の絶対性である。この神の絶体性の闡明と共に、バルトは、神を人間の願望像、鏡像、人間が自己神化したものと混同することを回避するのである。即ち、人間が創出する絶対的なるもの、世界に對する疎遠性、敵対性、あるいは世界への依存的關係性を神に

帰することを拒否するのである。バルトが主張する神の絶対性は、イエス・キリストにおいて自らを啓示する、唯一の人格的な神の絶対性であると言えよう。バルトの神論は、三位一体論を根本前提とし、啓示に則して論じられる。従って、神が愛の行為者であることと、神が自由な主体であることが分離したものであるとして思惟されない。これは、既述の如き神の絶対性の闡明においても明らかである。このような絶対性における神の存在は、その精神性の上位と自然性の下位における、精神と自然との統一としての神の人格存在である。バルトにおいて、神の精神とは、神の全ての行為の原理であると言えよう。自然とは、延長を持つ、多様な、有限な、可視的な本性、あるいは、からの、外的、可視的構成要素である。神の精神は自然を排除しない。即ち神においては精神と自然の対立は欠けておらぬが、超克され、神によって完全に支配されている。神における自然は、神の精神に貫かれているのである。この故に、神の自然は、精神的自然、人格的自然と言われる。三位一体の神における、精神と自然との統一は、一致と非一致との統一であると言えよう。神における、自然性に対する精神性の上位は、神の存在が人格存在であり、神が自由な行為の主体であることを究極的に確保するのである。この故に神のみが、自己自身によって動かされ、自己自身から、自己自身によって、完全な充足において生きる者である。神の存在は、最も本来的に人格的な、行為における存在である。自己自身において自由に愛する者である神は、自己以外の他者への愛の行為においてもこのような自由な主体として存在する。従って、神は他者への関係におい

て、愛の行為の主体としての自己を喪失し、愛することのできない無力な神ではない。又、自由に愛する者としての神の精神は自然を排除せぬ故、神は、人間に暴君として作用する魔神ではない。

神の精神的、人格的自然は、知と意志の客体であるのと同様に、主体である。これはまず、神の内面的三位一体における神の自己対象化の行為の出来事として考察されねばならない。起源の諸関係、父・子・聖霊としての永遠の三度の自己反復において、神は自己自身に対して直接的に对象的である。これは神の第一次の対象性である。この第一次の対象性に対応し、それを根拠として、神は人間に対して間接的に对象的である。これが神の第二次の対象性である。その第一次の対象性と第二次の対象性において、神は自由な愛の行為の主体として存在する。

このような神の自由な愛の行為が、人間を信仰と神認識の主体として確立するのである。人格的な神はその内面的三位一体における精神性の故に、自ら自然であることの力、即ち全能の行使者であり、この力に満ちている。イエス・キリストにおいて、神は自らに自然を決定的に受容する。神は全能の知によって、人間の悲惨を知り、全能の意志によって、人間の罪と死を自らのものとするを欲し、人間との共苦を決断すると言えよう。神においてこの全能の知と全能の意志は一つである。人間の罪と死を自らのものとし克服することは、神の神性の本質であり、このことに基づいて人間は、精神と自然の統一としての人格である。

## 新英語訳聖書の翻訳に見られる終末観

木原 範 恭

人類の始祖アダムに対するエデンの国での神の質問は、「あなたはどこにいるのか」(創3・9)であった。これは、神の作品としての人間に対する神の深い愛が、永遠に神と一体であるはずの人間に示されている。

終末といわれる、靈的に荒野と化した神なきこの時代に生きなければならぬ運命を背負ったキリスト者たちの主イエス・キリストへの公開質問状は、次のようなものでしょう。

「わが主、わが主、どうして、あなたはすぐにお出でにならないのですか？」

今年の八月十九日に、筆者は、エルサレムで仕事をしているユダヤ人の中年のタクシードライバーに次のような質問をしました。

「『Eloi, eloi, lama, sabachthani? (わが神、わが神、どうしてあなたは私をお見捨てになったのですか?)』というキリストの叫びの言葉の意味はどういうことですか?」

彼は少し怒って、しばらくの間、沈黙していた。無気味な沈黙のあと、彼は答えた。

「あなたは、その意味を知ることが出来ない。大切なお客様を道端に捨て置いていいのですかというような意味です。」

これら二つの問いに対する答えを暗示しているような文章

を、筆者は文芸同人誌『但馬文学』掲載予定のゲラ刷原稿の中に発見した。

一井宗元は「弟という本」というタイトルで、次のように言っている。

「弟という本を著した石原慎太郎は冒頭こう叫んだ『裕さん今、お前はどこで何をしているんだ』と追憶と、詠歎が一気に吹き出したような叫びをあげた。兄弟愛というよりも自分の體の半分が弟裕次郎であり、自分であるというような一体感が滲みでているように感じた。

世にいう兄弟愛という決められた共通意識の中からではなく、どう叫びかえしてみても還らない苦しみのるつぼの中に立っているんだということの叫びがこの本に漲っていた。」

ロマ書第五章六節のNEB訳(新英語訳聖書)は次のようになっている。

We have been justified by Christ's sacrificial death (われわれは、今、キリストの犠牲的な死によって義とされている)キリストの犠牲的な死というだけでは、キリストの贖罪愛は、十分には説明されない。

NEBのヘブル書十二章二節でも、次に示す口語新改訳にくらべて、贖罪主としてのイエス・キリストの神性が弱められている。

「信仰の創始者であり、完成者であるイエスから目を離さないでいなさい。」

NEB訳は、ギリシア語バイブルの archegos (創始者)が欠落している。即ち、

...on whom faith depends from start to finish... (中略)

(はじめから終りまで信仰が依存する)

使徒行伝第五章三十一節に出てくる『救いの君』も NEB は、who has led the way of life (生命の道を導いた人) と訳している。

それゆえに、NEB は、ヨブ記第十四章十四節も、彼の弁護者は、ちりの上、つまり地上に立って、彼があがなうのでなくて、court (法廷) で語ってくださることになる。

「イスラエルにおいては、死者のための一人のあがない者は、その生存している親族の結合とかかわっているとする。」NEB の注解からすると、意味が少し弱くなる。

第一ヨハネの四章一節の NEB のよびかけの言葉は、my friends (私の友達) となつて、キリストの血と肉による結びつきが弱められている。彼 (キリスト) にちなんで、そのようによばれていた「クリスチャンの一族」と証言しているフラビウス・ユセファスの証言にあるイエスの親族であり、新イスラエル十二部族は、ヘブライ語の *ahabim* (最愛の者) ではなくなっている。ギリシア語の *agapetos* (最愛の者) でもない。

## 聖書における神的強制と

### 自発的熱情のあり方

市川 裕

本論は、近現代における戒律の意義を、聖書の事例の解釈を手段として明らかにすることを課題とする。「神的強制」の概念は、唯一神の啓示における指示、命令、戒律を念頭に置くが、それより広い概念である。戒律は、発生論的には超越的な存在からの抗い強い強制力の発現と捉えてしかるべきだからである。「自発的熱情」とは、個人の内面から人を突き動かす衝動や熱情、さらには確固とした意志の発現を指す。選択を迫られたとき、この両者はどう作用するのか。近現代の宗教観、就中、主観性の肯定、聖典の權威の否定という事態に対抗して、聖書は伝統的な思想を乗り越えてどう対応できるだろうか。

律法と熱情の関係について、モーセ五書における伝統的な宗教観は明快である。神との契約に生きる者は、いついかなる所に生きようとも、トーラーを実践しなさい。神の意志である戒律に従って生きる者は、神聖な人となり、神によって義と認められる。これに反して、「己の目と心」に従って生き、律法の言葉に反した行いをするならば、その者は破壊と死への道を選んだ者である。戒律は利己的な心を戒めて普遍的な指針を与えるものであり、自発的熱情は「名利」によって起こるゆえに、抑制され教導されねばならないと。

ところが、こうした伝統的な宗教權威は近代の衝擊によって根底から覆された。「自発的熱情」を根拠づける自我、個性、主観的な意志の絶対的な肯定という宗教観を決定づけたものがロマン主義の思想と運動である。古典学者M・パウラは、英國のロマン主義の詩人たちが想像力を最大限に重視し、人間の自我を無限の創造力の源泉として、あたかも神の如く見なしたとし、W・ブレイクの中にその典型を見出した。また、I・バーリンは、啓蒙主義の画一的で軽薄かつ皮相なる無神論的物質主義の悪弊に対抗した反啓蒙主義の運動は、政治思想の分野で、かつての神の位置に主観的な意志を君臨させ神格化させたとする。二十世紀は、主観的意志の神格化の延長線上にあつて、自己の主観を神意と取り違え、己の目と心を己の神とみなし、革命と殺戮、侵略と破壊を極限にまで押し進めた。

近代に起こつた事態とは、神学的に言えば、主観、即ち觀念を絶対神と取り違える偶像崇拜の氾濫である。これに聖書を對抗させる本論の意図とは、聖書を發生論的に捉え直すことにより、偶像崇拜との対決のただなかで、如実に神的強制が働いて戒律が賦与されるという現実に帰つて宗教を考えるべきだからである。しかし、聖書に「己の目と心」で接することは危険であるから、聖書の普遍的な道理というべきものを読み取るうとする姿勢で解釈が行われてきたユダヤ教の聖書解釈の伝統に学ぶ。

モーセ五書に、神が戒律を定めていない事態にあつて、神に近い立場にいる祭司アロンの子と孫が、自発的な熱情に従つて行つた行為に対して、神が相反する判断を下した二つの事件が

記されている。一は、レビ記十章、アロンの二人の息子が自分の判断で香炉を取り炭火を入れて香をたくと、祭壇から火がでて焼死する。二は、民数記二五章で、アロンの孫ピンハスは、偶像崇拜を犯したイスラエルの男とモアブの女を槍で刺し、その行為は「神に対する熱情を表わし」たとして、神から「平和の契約」を授かる。なぜ帰結が違うのか。Y・レイボヴィッツによれば、前者は、神の礼拝のつもりでも己の満足のために行われたから偶像崇拜であるが、後者は、神の熱情を我が熱情とし、その熱情ゆえに厳格で困難な行為に及ぶことを許された者で、それは平和の人、神と一体の人に限られると。この二つの行為の因果は歴然としている。しかし、おそらく現実の生活では因果は見えず、行為の白黒を判断するのは難しい。ならば主観的意志の絶対化は許されるのか。因果を見分けること、木はその実によつて知られることを聖書は教えているというべきである。

### C・J・ボストレームにおける スウェーデン観念論の宗教哲学

尾崎 和彦

ある思想乃至思想家が国際的にどのような注目・評価されており、それらが世界思想圏の中でどのような位置を占めているかという観点からそれらの有意義性が決定されてきた従来の思



想研究に、改めて「地域」の視点を導入すると、それまで気付かれなかつた新たな問題点が浮上してくる。というのも、その場合、例えば、国際的には巨大な影響力を与え続ける思想家が、まさに彼と彼の思想を誕生せしめた「地域」、つまり彼の「祖国」からは積極的に受け入れられず、彼と彼の思想のその国における痕跡は決して芳しいとは言えない場合があるかと思えば、逆に国際的にはほとんど無名の思想家が彼を生んだ当分の文化全体に対して方向定位的な影響力を行使するといった場合があるからである。スカンディナヴィア思想圏内而言えば、前者の典型がキエルケゴールだとすれば、後者を代表するのが筆者の取り上げる一九世紀スウェーデンの思想家クリストファー・ヤーコブ・ポストレーム(Christopher Jakob Bostrom 1797-1866)である。彼は一八四二年以降ウプサラ大学実践哲学教授を勤めたが、ほぼ一九世紀開始とともに生誕した「スウェーデン観念論」の完成者でもある。なお以下では、この思想家の本邦における無名性に鑑み、思想家としての彼の輪郭について述べるに留める。

ポストレームの哲学が国際思想界から注目を浴びた事實は皆無に等しいが、祖国スウェーデンの一九世紀精神世界において彼の演じた役割の大きさを指摘するスウェーデン国内の声は枚挙に暇がない。例えば一九八一年に優れたスウェーデン思想史論を完成したルンド大学のスヴァンテ・ノルディン教授は言う。「ポストレームはスウェーデン一八〇〇年代の比類なき最強の影響力を誇る哲学者である。彼の思想は数十年間にわたり大学の哲学のみならず、教養人の意識の大部分を支配してい

る。その結果ポストレーム哲学の発展はスウェーデン人の教養の鏡となり、その衰退は本邦における哲学的観念論の衰退をも含んでいる」。事実ポストレームはスウェーデン思想史の中で最初に学派(ウプサラ学派)を創設した哲学者であり、ポストレーム主義の黄金時代は同時にスウェーデン哲学の古典時代と称してよく、当時社会の各分野での指導的な人物のほとんどはポストレームの忠実な弟子であった。

ポストレームの観念論哲学が一九世紀スウェーデン思想界において卓越した位置を占める背景には、彼の思想傾向がスウェーデン民族精神における最深の基底にあるものを表現し、そのことよつてスウェーデン固有の思维路線を引き出したという事実がある。ポストレーム学派に連なる同国の哲学者ヴィクネルは言う。「私見によれば、この哲学は思惟形式によるスウェーデン人の民族的心情の誠実かつ完璧な肖像である」。さらにポストレームの研究者リュングホフは、ポストレームと神秘主義者スウェーデンボレイ(Emanuel swedenborg 1688-1772)との思想構造上の著しい類似性に注目し、「両者の本質を凝視するならば、予言者としてのスウェーデンボレイがイメージ形式で述べた思想を、ポストレームは思想家として概念の形式で完成した」と語る。

そしてこのようにスウェーデンの民族精神の基礎をなすとともに、スウェーデンボレイとポストレーム両者を緊密に結び付ける契機となつた真にスウェーデン民族固有の思想傾向を端的に表現すれば、神秘主義傾向を帯びた「人格観念論」ということにならう。これは具体的には観念論的思惟とキリスト教的人

格意識とを統一するところに、ポストレーム哲学の本質が存在することを意味する。そしてこの「人格観念論」を開示する学問の項下に「宗教哲学」が位置する。研究発表ではこの「宗教哲学」の基本理念を中心に述べた。

## プロテスタントとキリシタン

——信仰生活における一大相違点——

青山 玄

野村耕三著『日本人の終末観——日本キリスト教人物史研究』や、その他の論文を調べてみると、幕末・明治期に渡来して広まったキリスト教の中、特に日本人プロテスタントの間では、他界についての見解が人によりいろいろと大きく違っていて、他界については理性で考究し難いこととして棚に上げてしまう傾向が、非常に強いように思う。ここにプロテスタントの信仰生活とキリシタンの信仰生活との一つの大きな相違点があるのではなからうか。それで、この点について少し論じてみたい。

何をもって他界とするかは一つの問題だが、ここでは「死後の世界」をAタイプの他界、この世の中に内在していてもこの世を超越していて、「霊界」という意味合いの濃い他界をBタイプの他界と呼ぶことにしたい。両者の区別は、何よりも人間側の理解と表現における区別であって、必ずしも実在における

区別とは言えないと思う。

十六、七世紀の我が国に伝えられたキリスト教他界観は、ダントの『神曲』などにも反映しているような、天国・煉獄・地獄の三つに大別できる。全宇宙的広がりをもつAタイプの他界観だけではなく、この世に現存して働く神や諸天使・諸聖人の霊と、それに反抗して人々の靈魂を地獄に導こうとしてやまない悪魔たちなど、Bタイプの他界についての話も、当時のキリシタン書や宣教師の書簡に頻繁に登場していて、キリシタンたちには、悪魔の誘惑や攻撃に負けないため、聖母や諸天使・諸聖人に祈ることも強く勧められていた。

地獄を地球内部の火の牢獄のような所として説く宣教師の教えは、時々火山の噴火による被害を体験していた日本人には納得し易かったであろう。不干斎ハビアンとの一六〇六年の論争について述べている、林羅山の『排耶蘇』に出て来る「円模の地図」は、地球儀の表面に描かれた地図を指していたと思われるが、その時のハビアンの言葉から察すると、当時のキリシタンたちは、天国はこの地球を上下左右のあらゆる角度から包み込んでいる美しい天にあり、地獄はこの地表世界によって封じ込められた地球内部の火の牢獄のような所、というイメージを持つていたかも知れない。彼らは、来世を身近に感じさせることのようなAタイプの他界観と共に、Bタイプの他界観も堅持していて、悪魔が多くの人を騙し地獄に導き入れようとして、各人の心に休みなく働きかけて来ることを信じており、このような悪魔の策動に負けないため、しばしば神に祈り、またキリスト・聖母マリアをはじめ、諸天使・諸聖人、特に自分の守護の

天使に助けを願ひ求めていた。

激動の戦国時代に生きてこの世の人生のはかなさを痛感して  
いた多くのキリシタンは、他界を身近に感じさせるこのような  
教えに従って、他界の神を主君とし、その神への奉仕と天国で  
の永遠の幸福を目指す生き方に、命をかけるほど真剣になつて  
いたが、そのような心の中では神の力も生き生きと働くのか、  
彼らの多くは他界からの不思議な導きや助けを度々体験してお  
り、他界の存在を実証的にも確信していたように思われる。彼  
らが後年どんな迫害や脅しにも屈せず、あの世での幸せに対す  
る信仰と希望を堅持し得たのも、心がこのような体験によつて  
内面から支えられていたからであろう。

これに比べると、幕末・明治期に渡来したキリスト教宣教師  
たち、特にプロテスタント宣教師たちが広めた信仰生活は、一  
般に知的な聖書研究と各人の人格陶冶、並びに社会をキリスト  
教化する活動に偏していて、他界の現存や働きにはあまり関心  
を示していない。このような考え方や生き方は、社会と教育の  
近代化が進展するにつれ、カトリック者の間にも受容され広ま  
っているが、これでは、四百年前のキリシタンたちのように神  
の働きを生き生きと体験することができず、早晚巨大な現代社  
会の潮流に呑み込まれ、自滅してしまうのではなからうか。

## ザビエル宣教師团における アンジローの位置と役割

岸野 久

アンジロー（又はヤジロー）は日本人初のキリスト教徒で、  
ザビエルの先導者・案内者とするのが大方の意見であり、彼の  
薩摩での宣教活動を評価する意見はあまりない。今回、私はザ  
ビエル宣教師团（ザビエルをリーダーとする宣教チーム）におけ  
るアンジローの役割を明らかにして、そのキリシタン史上の意  
義について考えてみたい。

一五四七年二月マラッカでザビエルはアンジローと出会  
い、日本布教を決意してから、アンジローを将来の布教要員と  
すべくゴアの聖パウロ学院へ送った。同学院でアンジローはポ  
ルトガル語やキリスト教教理を学習し、教理書を翻訳して日本  
行に備えた。ザビエルは宣教師の一員としてアンジローを起用  
するにあたり、彼の身分、活動内容、待遇などについて自らの  
インドでの経験を生かしたと思われるので、以下その点につい  
て触れておく。

ザビエルは一五四二年インド到着後コモリン岬東岸の漁夫海  
岸へ赴いた。このさい現地出身の神学生三名を同伴した。彼ら  
はポルトガル語、現地のタミル語に堪能で、キリスト教教理に  
も通じていた。彼らはザビエルの説教や教理説明を通訳した  
り、時にはザビエルに代つて教理説明を行なった。別のケース

では神学生に代って「カザ（修院）の若者」を同伴した。「カザの若者」はバードレたちと共同生活し、貞潔など聖職者の守るべき諸義務を守り、聖職者に準ずる扱いを受けていた。このような神学生や「カザの若者」の先例が日本でのアンジローに適用されたことは間違いない。

ザビエルの鹿児島滞在期間（一五四九年八月～一五五〇年八月）におけるアンジローの諸活動をザビエル書翰からまとめると、(1)案内・仲介（領主島津貴久、福昌寺東堂忍室）、(2)通訳、(3)翻訳、(4)説教、(5)教理教育、(6)教理書作成、となる。アンジローは(1)～(3)の働きから通訳としてのイメージがつよく、(4)(5)の働きもザビエルの単なる通訳と見なされること、またデウスを「大日」と宛てたような布教上のマイナス・イメージから、彼の宣教活動は積極的に評価されてこなかったように思われる。しかし活動の質はもとかく、ザビエルらヨーロッパ人宣教師が全く日本語の分からない状況において、鹿児島で約百名名の改宗者が出ていることはアンジローの努力の成果であり、彼の宣教活動は認められてしかるべきである。

上述した活動を行ったアンジローの職務は一五八〇年日本巡察師ヴァリニャーノによって制度化された布教組織のどこに位置づけられるであろうか。ヴァリニャーノは日本人（俗人）布教従事者を(1)同宿、(2)小者、(3)看坊、と分けた。同宿はさらに(a)説教者の同宿、(b)奉仕の同宿、(c)セミナーオの同宿、に分けられる。アンジローは通訳、翻訳、説教、教理教育を担当したので、(a)説教者の同宿に相当することが分かる。同宿はインドの「カザの若者」と同じく、聖職者でなかったので結婚するの

は自由であったが、結婚後は従来のようにカザで共同生活できず、同宿固有の仕事も許されなかった。アンジローは妻帯者であり、この点ゴアでも問題視されたので、日本でも同様であったろう。このように身分上の問題はあがるが、アンジローはザビエル宣教団の中で実質上同宿の役割を果たしていたのである。

日本人初のイエズス会士となったイルマン・ロレンソはその前身（一五五一年～一五六三年）が「同宿」*dojau*とされている。同宿という名称が公式に用いられるのは一五八〇年以降であるから、年代を遡って認められたことになる。彼はミヤコ地方で大名や知識人を改宗させ、キリシタン教会の発展に多大な貢献をしたので、それがヴァリニャーノらによって認められたのである。つまりヴァリニャーノらにとってロレンソが「同宿」第一号であるが、鹿児島にはその先駆者のアンジローがいたことを忘れてはならない。

### 「キリストの幕屋」における祖霊供養

三ツ木 真弓

近代日本におけるキリスト教受容の問題は、日本の文化や社会の特質を解明する上で、重要なテーマの一つとして注目されてきた。それは外来宗教としてのキリスト教が、わが国の伝統的精神風土の中にどのようなように受容され、どのような葛藤を引き起こしたか、といった問題群であり、とくに布教や土着化をは

ばむ諸要因については、宣教上の課題を担う神学の分野はもとより、広く近代思想史の問題としても取り上げられてきた。一方、わが国に受容されたキリスト教をひとつの自律的な宗教現象と捉え、聖職者はもとより、一般信徒の救済体験や霊的世界像の問題にまでふみこんで、これを受容する民俗・民衆宗教的基盤との関係を明らかにしようとした研究はむしろ少なかつたと言える。

その意味で、無教会の独立伝道者、手島郁郎が戦後、熊本を拠点に展開した「キリストの幕屋」の運動は恰好の素材を提供してくれると言える。本発表では、手島が一九五〇年より一九六五年にかけて断続的に書き続けた公開日記「地路歷程」に記された霊体験の整理を試みた。「地路歷程」に見られる霊体験を列挙すると、そこに関わる「精霊」をその性質上、二種類に分けられることに気づく。一方は、身体的な病気や精神病の病因となる霊や、他教団に関わる悪の霊であり、もう一方は、生者を守り導く守護的な霊である。ここでは仮に、前者を「害悪的精霊」、後者を「守護的精霊」と総称した。

「害悪的精霊」には、「病霊」「悪鬼」「悪霊」「邪霊」「サタンの霊」「動物霊」などがあり、これらの精霊の大半はキリストの権威によって「祓われ、追い出される」存在であるが、いくつかの例外的な事例が目をはく。たとえば、憑依した霊に、「往生の途」を語ったところ、「女声を上げて泣」いたとされる例や、きわめて例外的な事例ではあるが、子供の病気の原因を「四代前の幽界の魂」に帰して、先祖供養をすすめている例などである。

こうした事例は、民俗・民衆宗教における救済観との連続性を示すものと言え、「悪霊祓い」が定型化されていないこともあって、現在の「幕屋」ではむしろよく聞かれる救済の型である。いずれにせよ、個々の信徒の根深い欲求に応えるものと考えられる。

一方、「守護的精霊」とは、自らの伝道の犠牲になるようにして亡くなった妻の霊や、篤信の弟子や信徒たちの霊である。これらは「幕屋の先人たち」と呼ばれ、礼拝や集会のみならず、日常のきわめて具体的な状況の中で、地上に残された者たちを守り導いていると信じられている。

本発表では手島の「聖霊」観にまで詳しく考察をすすめる余裕がなかったが、「聖霊」が多くの場合、「力」や「生命」の表裏で表されるのに対し、「守護的精霊」は手島と信徒たちの共通の記憶に支えられた人格的な存在である。また、時には手島の元に姿を現し、語り、「色々と訴える」という意味で、「祖霊」同様、手島にとって供養の対象であり、周縁的な存在であるとも言えることができる。

手島は、妻照世の臨終の際にスウェーデンボルグへの執りなしを頼んだと言われ、こうした「守護的精霊」への信仰には西洋のスピリチュアリズムの影響があるとみられるが、同時に生者の守護への願いを込めて「先人たち」を「祀り上げ」ようとする志向は、日本の民俗・民衆宗教に広範にみられる「霊神信仰」の文脈のもとに捉えることもできる。

以上のような、「精霊」をめぐる体験の記述は、一九五〇年代に集中しており、この時期は、手島が活発に神癒による開拓

伝道を展開した時期に重なる。「精霊」との接触から力をくんで、日本のキリスト史上異例な急速な運動の成長をとげたと言ふことができるだろう。運動の展開に即した具体的な検討を重ねてゆく必要がある。

## ミツシヨン・スクールにおける

### 教育の位置づけ

雨 貝 行 磨

明治初年から一〇年にかけて、短期間のうちにプロテスタント諸教派による伝道が着手された。同時に、伝道者・宣教師による教育機関が設立された。いわゆるミツシヨン・スクールである。また日本人キリスト者によって私塾、私立学校が設立・運営されはじめた。明治政府は近代的国民教育に対して明確な施策をもつことができなかった。特に、江戸幕府以来の儒教的伝統において、女子の教育に関して必要な施策をもち得なかった。宣教師による教育機関と日本人キリスト教徒による教育機関は女子教育に着手する。着手して凡そ一〇年間、これらの教育機関の現実はどうのようなことであり、教育を担う人々の意識、ないしは思想はどのようなものであったかを明らかにしたい。明治初期から鹿鳴館時代、いわゆる欧化主義直前までの創草期に限って、創立者たちの思想的方向性をみたい。

この時期に設立されたが、その後廃校した私塾・私立学校は

日本の近代教育史、女子教育史に責任を負わない。しかし女子教育をめぐって激変する時代に存続し、一九七〇年から八〇年代にかけて一〇〇年を迎えた学校は、特に日本の女子教育の発展に関わって無関係ではありえない。この課題は後にゆづるにしても、実証的に探究すべきものとしてひとつの里程碑をつくりたい。

明治初期から一〇年代前半にかけての教育史において、東京、横浜、神戸、大阪に多様で小規模な私塾、私立学校が設立されていることをみる。この中で京浜においては、原女学校、桜井女学院（後に女子学院へ発展）、キダーさんの塾（後にフエリス女学院）そして神戸においては山南通の女学校（後の神戸女学院）を例にとりたい。これら四校のうち宣教師の主導によって設立運営されるキダー塾、山南通女学校を「ミツシヨン・スクール」とよび、日本人キリスト者により主導されて設立運営される原女学校、桜井女学校を「キリスト教主義学校」とよんでおきたい。

ミツシヨン・スクールは、管理・運営の主体は宣教師である。寄宿舎ともども教育機関として認識している。校舎等設備を早期に洋風に新築する。資金はミツシヨン・ボードによる。宣教師のネイティブ・ラングエジによって諸教科が教えられる。英語を中心として地理、歴史、経済、哲学、物理、修身、宗教が教授される。英語は必修。西洋に関する知識を身につけ、キリスト教活動、従って教会での奉仕をめざし、キリスト教徒になることが大きく評価される。日本社会における女子教育への期待に応えて、芸術活動を理解することと、裁縫等の実

技指導を加えていく。多くが士族階級の子女である。

キリスト教主義学校は、日本人キリスト者（設立者）の自己資金と特定の支援教会による財政的援助。管理・運営の主体は設立者である日本人キリスト者。私塾的要素が強く、設立者個人の思想性が大きく反映する。教科は、地理、歴史、経済、哲学、物理、修身、宗教が英語のテキストによって教授されると同じく、英語も教授される。しかし、日本社会におかれている女性の役割として、裁縫、調理、家政、育児に関して、健全で、合理的な態度をつくり、芸術活動も、清潔な生活を営むためのものであるとする認識をもつ。設立者の社会改良活動とキリスト教信仰とに目をむける。

欧化主義を迎える直前には、ミッション・スクールもキリスト教主義学校も、女子に対する西欧で成立・発展した学問・知識を急速に身につけるところであったことは共通しているといつてよい。しかし、日本社会における女性の役割について一定の役割を認識して教育活動を実践したのはキリスト教主義学校であるということができよう。

## 大主教ニコライの日本理解

——入信の儀式を中心に——

尾田泰彦

日本正教会では入信の儀式に啓蒙礼儀という儀式があった。

現在用いられている儀式書「聖事経」では、洗礼の儀式は啓蒙式と聖洗式の二部に構成されていて、啓蒙礼儀は記載がない。

この式次第は明治二十八年にニコライによって訳出されたものであるが、これ以前に啓蒙礼儀が訳出されていたことを考えると、正教会の入信の儀式は、啓蒙礼儀、洗礼式（啓蒙式、聖洗式）、傳膏機密の三部に構成されていたと考えられる。しかし、古代においてキリスト教が制度化され発展してゆく過程で、幼児洗礼が一般化し、成人の洗礼が儀式的に退化していったことにより、入信過程の三段階は変形し、形式化され、本来の意義を失っていったと考えるべきである。そのため、啓蒙礼儀は奉神礼規程書（ウスタフ）に規程が残る程度に退化してしまったのである。現在の正教会でも啓蒙礼儀は儀礼的な役割を省みられていないのが現状である。

啓蒙礼儀に表れているニコライの神道観は、神々の国生みを始めとする神話、祓い祈禱、神楽などの儀式を人の魂を損なうものとし、仏教に着いては、諸仏、菩薩の出現を妄説、仏菩薩の三世を司とることや人の再生、因果、極楽、地獄の他界観を偽説とし経典、修法、印導を靈を害するものとし、その言及は

陰陽鬼神にまで及んでいる。第三の啓蒙の部でこれらを「サタナ」の名に一括してつばきさせることになっているのである。

ここに表れている神道、仏教の言葉はロシア語の聖事經、奉神礼規程書にはない。おそらくは、ニコライが翻訳者サワ堀江復との間で加筆されたものと考えられる。ニコライは来日より十年間日本語を及び、日本語研究に従事したのであり、その時に、神道と仏教を木村謙斎、山東一郎、新島襄などより学び、その成果は「キリスト教宣教師の観点からみた日本」(邦訳題名「ニコライのみた幕末日本」)に収められている。この中で、ニコライは日本宗教を劣つたものと考え、例えば神道について次のように述べている。

「人間に元来存在する宗教的な感情に促されて崇拜の対象を求めながらも、その知力はあるたりの世界を超えることができず、自分に衝撃を与えるもの、感覚を呼んで覚ますものならば、何に対してもためらわず神としての崇拜を捧げる。」

(「ニコライのみた幕末日本」より)

このような民族の宗教と述べている。しかしながら、ニコライ自身は木村から手ほどきを受けた古事記等の理解に基づくことにきびいていない。後にこれは神理教の佐野経彦から指摘されている。ニコライの目からみると日本社会の宗教構造は、上層にあっては無神論であり、下層にあっては無関心であると言及している。仏教については、日本の独自の展開に注目している。というのは、釈迦の説いた仏教は大乗へと変容し、更に日本に入つて鎌倉仏教の祖師たちによつて独自の日本の展開を遂げたことに強い興味をもつたようである。明治五年二月に上京

したニコライは副島種臣外務卿の斡旋により芝増上寺(大教院)で仏教教学を研究しはじめている。これを東京日々新聞は次のように伝えている。

二月一日より芝増上寺において左の仏教の講説を発起する由

俱舎本論 竜成 寮司

無量寿經 大雲 寮司

法華序品 玄信 寮司

ニコライの勉強する余力漢学に通じ仏書に渉る、偉丈夫と言ふべし。

ニコライの仏教研究は他教を尊敬しつつも正教神学の優位あるいは絶対の立場から、宣教の足がかりをつかむためのものであつた。啓蒙礼儀はこのような背景によつて日本独自のスタイルを確立したが、これをその通りに実行したために、地域社会とトラブルを起した信徒は少なかつたのである。

## 漢帝国の仏教受容と

### ローマ帝国のキリスト教化

村石恵照

#### 一 中国仏教研究方法の一提言

人文科学の分野に於ける国際化、学際化の時代を考へて、また普遍的知の探求を目指して、中国仏教研究の立場を中心とす



るが、宗教社会学的比較と名づけて、一つの立場を提言したい。それは次のような立場である。

- (一) 宗教の存在を、一定の文明または国家における中枢的役割の充足または変調を果たすものと前提して、
- (二) 歴史上類似の歴史的文明的現象を比較し、
- (三) 現代の歴史的文明的な現状に対して一定の見識を得ることを目的とする。

このような立場は何も目新しい研究方法ではなく、マックス・ウェーバーやトインビーの所論に既に織り込まれているが、中国仏教(史)の研究にあたって、特に現代の歴史現象の理解を目指すことを視野に入れて、改めて提言したい。「宗教の定義については、「生きていることとの実存的関係において、「死」と「死後」と「殺」とを最も根源的問題として、人にその意味を与えることにかかわる経験・説明・理論およびそれに基づく儀礼」としておく」

## 二 シナ文明とヨーロッパ文明比較研究の意義

中国とヨーロッパは、古代から現代に亘って、地理的にも歴史的にも、それぞれ古代シナ文明とローマ文明と連続している。それらを生んだ帝国は、かつて、その帝国を構成していた様々な民族の土着信仰をもっていたが、殆ど時期を同じくして「西暦紀元前後半世紀に」仏教とキリスト教という外来の世界の宗教を受け入れることになったという点で、またその帝国の地政学的規模と高度な文明の内容において、類似の様相を呈している。その意味に於いて、例えば「漢帝国の仏教受容とローマ帝国のキリスト教化」は、宗教社会学的比較研究における適

切なテーマの一つと考えられる。

## 三 様々な研究対象と問題点

○ 中国は、ほんとうに仏教を国の中枢、文化制度の隅々まで受容したのであるか。政治制度、社会制度、国民感情の深いところまでキリスト教が浸透したと考えられるヨーロッパ社会と、かつて仏教を受容した中国とは、どこが、どのように違って、今日のヨーロッパと中国を形成することになったのか。

○ 仏教は、圧倒的に強力な儒教体制と道教の宗教儀礼の内部に溶解されてしまったのか。今日の中国人の情念に、どのように仏教は生きているのか。イエス・キリスト自身の教えは別に考慮するとして、教会・教理化した社会的現象としてのキリスト教は、国民の生活の隅々まで支配しているとしても、それがヨーロッパ人の情念にどのように浸透しているのか、本当に彼らの情念の深層に精神的アレルギーを引き起こしてはいないのか。

○ 中国仏教史において、格義ということが言われるが、格義でない外来宗教の撰取ということが、実際に有り得るのか。仏教經典の翻訳とバイブルの翻訳とは、どう違うのか。

○ 宗教組織と政治体制(国家、国家連合)の緊張関係において、宗教戦争が発生するメカニズムとは何か。

○ 現代の中国とヨーロッパの人々の宗教生活はどのようなものか。それは過去の伝統とはどのように連続または断絶しているのか。その連続または断絶を可能にしたのは、どのような原因によってなのか。

二つの類似文明の歴史を宗教社会学的に比較研究することに

より、現代に巨大な影響をもつ中国とヨーロッパという二つの文明理解に対して新たな視点と有意義な問題点が生まれてくる可能性を改めて指摘したい。

## キリスト教と浄土真宗

名木田 薫

「念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあずけしめたまふなり」という言葉は本願を信じた時には、単に一つの報身に帰依するというのではなく、より根源的な法身にまで届いていることを示す。十九願、二十願の自力的立場への絶望から十八願の他力的廻向の立場に転じたのであった。後者に関して言えば、キリスト教の場合、啓示された律法への人の態度に関係している。啓示が欠けていると自力かさもなくば理性的立場による廃悪修善には囚われなくなることの選択になるであろう。

「得往生、即能改変一切諸悪成大慈悲、如彼香樹改伊蘭林」となる時には、仏徳が衆生の心に遍満する。念仏によりこうなるとしても、自我が捨てられて初めてこういう念仏ができよう。すると久松師による真宗批判は当たらずにぬことになる。「凡大小聖人、一切善人、以本願嘉号為己善根故、不能生信」とあるように、自己の善根とすることを除去するのは困難であり、如来による廻向と信ずるには自己は無になつていなくてははいけ

ない。禪の無我と同じではないのか。自力批判の理由の一つは人間の根底における罪のリアリティが成立しないからである。キリスト教では啓示との関係で罪を認識する。それなしでは罪認識もその仕方がいわば人間中心的になり（このことは如来が常に人の方を向いていることにもでてくる）、その結果そういうことに囚われなくなるところに留まることが可能になるのである。かくて浄土門が易行道とは安易には言えない。念仏自体が自己のほからいでなされてはいけない。「専雜執心判淺深報化二土正弁立」について、念仏することによつて仏ありと知るのが正しい。仏ありと知つての念仏ではいけない。仏は根本的には対象的ではないのである。こういう問題は一念、多念という点にも生ずる。称名が真に如来の側からの働きかけになっている時、仏が仏を称名しているという事態である他はない。自己が自己を称名しているのである。そうでない限りその称名は仏の働きによるのではなく人のはからいによるものである。ここでではもはや称名というようなことではなくなっていると言える。ただ如来廻向といつても人の日常生活全体のなかで如来は人に代わつて主体となつて人の内に生きてるのであるうか。南無阿弥陀仏と帰依する前提として、自己が自己を嘆くのだがそれが如来の廻向によるにしろ、生活の全面に亙つて如来が人の自己にとつて代わるのでない限り如来と自己という二は克服されていない。キリスト教ではキリストの霊が人の中に生きている。生活の全面をすべて治めている。

「唯能常称如来号、応報大悲弘誓愿」について信心獲得は易しく報恩の称名念仏は難しいとされているが、こういう事態も

結局人に自我が残っているからであろう。こういう限界を越えた信心は自然法爾でもあり、禪に近くなる。同じことは人を救うのは称か名かという点でも考えられる。二者択一に考えるのは自我による。他と自との分離がある。自我を離れると自ら他と自は一になる。称と名は一になる。また誓願不思議を信じて知解に転ずる立場も名号不思議を信じて行業に転ずる立場も退けられるが、これは名号自体に優れた働きがあると信ずるからであろう。名を称する人の功は重要ではない。機の側での功を全く用いぬとなると、もはや念仏する必要すらなくなるのではないのか。ただ人に名号が具体的なものとして与えられているとしても、それ自体はキリストのような人格的存在ではないので人の中で生きることとはできないであろう。完結した人格体ではないので人の活動全体の主体にはなれまい。キリスト教では福音がある。これは我執をすてて大我に帰すれば自ら受容できるのではない。被造的世界との間には一線がある。こういう点では如来自体もそういう世界に属していると言えよう。

## 第五部会

## Nyaya 学派の普遍と非存在

—— TS, TSP 第13章に関して ——

村上 晃 一

ニヤーヤ学派が非存在 (abhava) を認識対象 (prameya) として実在視する傾向はニヤーヤスートラ (NS) 2. 2. 8 に既に見られるが、ウッディヨータカラはこの傾向を更に促した。

彼はニヤーヤヴァールティカ (NV) において、NS 1. 1. 4 に対して「非存在は限定・被限定の関係 (visesanavisesya-bhava) によって感官と接触することが可能であり、その結果、非存在が知覚される」という主旨の注釈をしている。だが彼は、限定・被限定の関係がどのようなものか説明していない。ヴァーチヤスパティミシユラはこの問題について、被限定要素である〈地面〉が知覚されると、それに伴ない、限定要素である〈壺の非存在〉も知覚されると注釈している。

非存在の知覚という問題は、タットヴァサンクラハ (TS)、タットヴァサンクラハパンジカー (TSP) 第13章「普通の考察 (samanyapariksa)」においても論じられている。ここで引用されるニヤーヤ学徒たちの見解から、ニヤーヤ学派において非存在の知覚という問題がどのように考えられていたか、その一面を窺うことができる。

TS, TSP 第13章では、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の普遍実在論が批判されているが、前主張に引用されたパーヴィウィクタとウッディヨータカラの推論式の因 (hetu) の不定 (anākanika) を指摘する形式での批判に最も多くの傷が充てられている。パーヴィウィクタたちは、共通観念を生じさせる原因としての普遍などの実在を証明しようとしており、この場合、因の不定の指摘とは、普遍などを原因とせず、共通観念が生じる場合—例えば「料理人」などの共通観念の場合—を反例として指摘することである。

TS, TSP 第13章では「非存在」という共通観念が生じる場合がこのような反例の一つとして論じられており (Kk. 765-787) ①、ここでは、シャンカラスヴァーミンとウッディヨータカラの見解が引用されている。シャンカラスヴァーミンの主張の主旨は「限定のない (anupādika) 非存在が認識されることではない。非存在の観念は〈壺の未生無〉〈壺の已滅無〉というように、どんな場合でも、実在 (の壺など) に限定された (vāstupādika) 非存在を対象とする。よって、限定物 (である壺など) に存在する (壺性などの) 普遍 (upādiguṇasamānya) を原因としてそのような観念が生じる (TSP k. 767)」②というものである。また、ウッディヨータカラの主張は、NVで述べられている限定・被限定の関係をカマラシーラが解釈し、引用の形で示したものである。その主旨は「壺性などの普通 (sāmānya) と壺などの結合 (sambandha) は内属 (samāvaya) という特徴を持ち、非存在と (壺などの結合) は限定・被限定という関係 (visesanavisesyabhava) を特徴

とする。よって、普遍と非存在の両者が同一の対象 (artha) において結びつくことが (壺の非存在) という) 表現の原因である (TSP k. 782) というものである。

これらの主張によれば、「壺の非存在」の認識とは、壺が存在しない場所に壺性などの普遍を知覚することだと考えられる。また、カマラシーラは、ウッディヨーイタカラの所説である限定・被限定の関係について、限定要素が「非存在」であり、被限定要素が「壺」であると考えており、ヴァーチヤスパティミシユラとは異なる解釈を示している。これらのことから、TS、TSP が著される以前のニヤーヤ学派内には、認識対象 (prameya) としての非存在の知覚を、普通の知覚によって説明しようとする見解が存在していたことが推測される。

## シヤパラスヴァーミンの引用する ヴリツティカーラの見解

寺石悦章

本稿で取り上げるヴリツティカーラ (V) とは、シヤパラスヴァーミン (S) 以前に存在し、ミーマーンサー学派の哲学説の発展の上で重要な役割を果たしたと考えられる人物である。彼の著作は『シヤパラスヴァーミヤ』(Frauwallner, E., *Materialien zur Ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, Wien, 1968) の中にその一部が引用されている (二四頁一八行

〔六〇頁二五行〕。この引用は、初期のミーマーンサー学派の歴史を知る上で、極めて重要な資料となっている。

フラウワルナーは前掲書の中で、V の著作にバヴァダーサ (Bh) の著作が利用されていることを指摘した。筆者はその研究の成果に依拠しつつ、V の著作からの引用範囲全体にわたる検討を行なった。以下では V を、Bh | V | S という流れの中に位置付け、一つの仮説を提示したい。(結果のみ示す。ストラーはすべて *Mīmāṃsāsūtra, Adhyāya, Pāda*)

Bh は、認識手段の理論をミーマーンサー学派に初めて導入した人物である。理論の多くはヴァイシエーシカ学派やサーンキヤ学派から借用したもので、認識手段全般と各認識手段の説明を比較的详细に行っている。認識手段を六種とする見解は、ここで成立した可能性が高い。彼は第四・第五ストラーを分割して本来の意味とは異なる解釈を示している。すなわち第四ストラー前半を直接知覚の定義と見なし、それとの関連で他の認識手段を取り上げている。また第四ストラー後半を敵対論者の見解と見なし、それとの関連でアトマンに関する議論に言及している。さらに第五ストラーを第四ストラー後半に対する答論と見なし、それとの関連でヴェーダの無誤謬性の問題を扱っている。そのうち最後の問題の扱い方には、既に自律的真理論の萌芽がみられる。なお、デイクナーガの『ブラマナーサムツチャヤ』第一章・第二章におけるミーマーンサー批判において、批判の対象とされているのは主にこの Bh の見解である。

V は自らの著作を著す際、骨格においては Bh の著作を利用して、三箇所の大がかりな改変・付加を行っている。第一は認

識手段に関する議論の箇所（二四頁一八行〜三二頁一〇行）である。彼は直接知覚に関する自律的真理論を導入することによって、直接知覚のみを重視した解説を行っている。そのことにより、Bhの認識手段の理論を全面的に書き改める必要が生じた。自律的真理論の導入に際しては、第五スートラに対するBhの解説にヒントを得た可能性が高い。第二は語の本質、対象に関する議論の箇所（三八頁三行〜四二頁一一行）である。第三はアートマンに関する議論の箇所（五〇頁一三行〜六〇頁二二行）である。アートマンに関しては、既にBhの著作に簡潔な議論が存在したが、その途中に広範な議論を付加した。これら三箇所はいずれも、仏教徒との論争を含んでいることから、Vの直前の時期に仏教徒からミーマーンサー学派に対する本格的な批判がなされたものと推測される。なおアートマンに関する議論は第四スートラ後半と関連するものであり、本来は第五スートラに対する注釈よりも前に位置していたと見られる。

Sは、当時関心の中心であった自律的真理論を自らの著作に含めるために、Vの著作を引用した。それ以外にも、Vの著作の一部を改変して取り入れている（一六頁一八行〜二〇頁三行）。Vの著作が、骨格においてBhの著作を利用していたことが、SにVの著作からの大量の引用を躊躇させなかった理由の一つと見られる。彼はVの著作を引用した最後の部分にパーダラーヤナについての自らの発言を加え（四八頁一五行）、第四スートラ後半と第五スートラの密接な関連を保つために、アートマンに関する議論をパーダラーヤナについての自らの発言の後に移したものと推測される。

## Bhaktism という宗教潮流の 原初形態について

關 戸 法 夫

Veda 文脈における Bhaktism の淵源の精査を本論稿の目的とする。

インド二大叙事詩・Bhagavad-gītaに散見される *Samikhya* や *yoga* とともに Bhaktism はインド文化に極めて重要な部分を担う思想心情であろうと考えられる。Bhaktism は恰も新婚の夫が妻に、妻が夫に対して、あるいは肉親に対して、そして時に最高神であるシヴァ神、あるいはヴィシュヌ神などに向けられる *bhaktic* で愛の志向性を多分に加味した宗教的帰依を信仰形態とする思想である。神は Bhaktism に信順している人々 (*Bhakta*) に恩寵 (*anāṅka*) をほどこし、解脱に入らしめる。ヴィシュヌ派系のパーガヴァタ派の聖典である『Bhagavad-gīta』では、*bhakti* は知識、行為と並ぶ修行 (*yoga*) の一つであると見なされているに過ぎない。Bhaktism が最高の発展段階を顕現するのは、だいたい、七世紀以降、特に南インドにおいてである。筆者は、Bhaktism を、原始・初期・中期・後期と時代区分している。本論稿は原始 Bhaktism を扱い、bhaktism の最高発展段階を七世紀以降と考えている。中村元博士が言及される如く、

『リグ・ヴェーダ』の讃歌は種々の譬喩を用いている。そ

これらのうちの若干は激情的であって、後世のヒンドゥー教の信愛 (bhakti) の觀念がその萌芽の状態において認められる。

のである。"Rg-Veda", I, 79, 9に、

アヅニよ、あなたの善意 (suceti) によって、生涯賄える財を、われらにもたらして下さい。われらの息災延命のため、恩寵 (mārtika) を垂れ給え。

とあるように、神人互恵というだけにとどまらず一歩進んで、神の恩寵を祈願するようになった。又、śraddha (信仰) という名前を持つ神に対して次のように祈る。RV, X, 151, 5に

われらは朝早く信仰 (Śraddha) に呼びかける。真昼に信仰に呼びかける。太陽が没するときに信仰に呼びかける。

信仰よ。ここでわれらに信仰を起こすようにして下さい。

と祈願している。信仰 (Śraddha) という抽象概念を具体化し、そして、それにさらに神格を賦与して、二重の過程を経て崇拜しているのである。これは、Veda 文献に登場する人々の思惟形態である。これこそが、筆者が主張する bhaktism の蓋觸であろうと考えるのである。ここで、考えなければならぬのは、この讃歌は、Veda 文化圏内で讃えられた歌であるから、śraddha により祭火が点ぜられ、祭主と祭司との間における信頼感、特に dakṣiṇā (布施) の受授において具現し、かつ、表象される相互の祭火を紐帯とする信頼を基幹としている。これはヴェーダ祭式の儀式執行上の言説 (vacana) である。従つて、ここに神格を与えられた śraddha は、基本的には人間の神々に対する、信・信順・帰依を表象する。śraddha

は抽象概念である。

さて、bhakti という語は "Rg-Veda" のなかには出ていない。けれど、"Rg-Veda" のうちに出てこないからといって、すでに śraddha, nam という動詞が使用されている以上、bhaktism という思想潮流が存在しなかつたと断定することはできない。文献に出ていないだけのことである。やがて名称として形成される萌芽は認められると考えられよう。Veda 文化の渦中にいた人々は、神と人とを区別しなかつた。神々の存在の内奥にも、人々の存在の内奥にも、ātman を見出し、それを拝むという後代インド一般の思想がここに予示されている。抽象概念を具体化しようとする思惟方法は極めてインド的である。ヴェーダ文化においては、(1) 神々、(2) 祖霊たち、(3) 人間へと上位より下位に至る。人は死ぬと祖霊になり、祖霊は神々の伴侶となる。Śvetāsvatara-Upaniṣad, VI, 23 に bhakti が現れ、Bhaktism は興る。

### アティーシャの『経義集説示』に

#### みられる五十の教え

望月海慧

アティーシャ (Dīpankarasrīṅṅana or Atiśa) は大乘仏教のエッセンスを述べた小篇のテキストを多く著した。その一つである『経義集説示 (Sūtrāṅgamaṃcayopadeśa)』(Tib.

(D), No. 3957, 4482) には、諸々の經典に説かれている教義のうち代表的なものが「菩薩たちの宝」として五十種類を述べられ、それぞれに対する喩例が付されている。以下、五十の教義を示すと(括弧内はその喩例)、(1)菩提心(生命)、(2)空・慈悲(父母)、(3)死と学処と業の積集を教えること(妻)、(4)十善(住居)、(5)七宝・少欲・知足(宝石)、(6)三界にいても想は涅槃にあり、施を与えても異熟を望まず、不生を知っていても異熟を排除せず、無我を知っていても大悲を起こすこと(友人)、(7)信・聞・捨・忍(根)、(8)戒(国土)、(9)十波羅蜜(親族)、(10)六念(規範師)、(11)『迦葉品』の菩提を忘れない四法(師)、(12)『集学処論』の十四の害の対立項(商主)、(13)四無量(姉妹)、(14)四摂事(奴隸)、(15)我慢を打ち破ること(庶民)、(16)想と高い志しを浄化すること(眼)、(17)善友(乳母)、(18)三宝(王)、(19)三輪清淨(水の混ざった肥料)、(20)念・正知・如理心・不放逸・四転倒の対立項に依存すること(樵)、(21)衆生を捨てず、援助すること(皮膚)、(22)信・戒・捨・聞・慧(飾り)、(23)事物への執着(病苦)、(24)在家の者が「いつ梵行をするだろう」と思うことと、「出家の者がいつ衆生を救うことができるだろう」と思うこと(輕蔑)、(25)在家の者が国土を捨てないことと、出家の者が偽善を捨てないこと(怠惰)、(26)如理心をもつこと(よい性格)、(27)他者の誤りや迷乱を述べず、自らの功德を述べず、他者を責めないこと(啞者)、(28)他者の迷乱を見ないこと(盲者)、(29)正法が減する時に法を保つこと(窃盜を捕まえること)、(30)よく言われ、年齢の割に活発であり、交際を喜び、育て易く、満たし易く、足りていることを知って

いること(童子)、(31)菩薩の意義と多くのなされたことと心より大きなもの(使者)、(32)誓願を堅固にすること(大臣)、(33)衆生を嫌悪せず親切にすること(賢者)、(34)昼夜三度師に仕え、福德の集まりを集め、律を育てること(弟子)、(35)衆生が仏教徒となつてから自らの成仏を望むこと(歓迎して受け入れること)、(36)自身が仏教徒となつた後に利他をなすこと(盲人の杖)、(37)行道・戒・生活・儀軌・見解が完全であること(第一位の者)、(38)すべての行道を他者に廻すこと(望みをもっている者)、(39)大中觀の対象に常に住すること(暗闇)、(40)見た見解を生じさせること(死刑執行人)、(41)放逸と不敬(盜賊)、(42)無恥と放逸(敵者)、(43)念と正知がないこと(患者)、(44)四つの黒くなるもの(酔った者)、(45)学ぶべきことの在り方を知らないこと(家畜)、(46)大悲を離れた行道をもつこと(屠殺人)、(47)別解脱の律を捨てること(なされたことに対する恩を知らないこと)、(48)善巧方便を離れること(孤児)、(49)なすべきこととなすべきでないことを知らないこと(狂乱者)、(50)障疑となるものを知らないこと(魔によりとらわれた者)とである。

これらの教えのうち、最初に生命の例えとして菩提心をあげ、次に父母の例えとして空性と慈悲をあげていることからみても、著者にとつては、これら二項目を仏教の教義における根本的概念と認識していたことがうかがえる(羽田野伯猷『チベット・インド集成』第三卷、二二五頁参照)。しかしながら、そこにのべられる項目は諸經典を分析した上で並記したというよりは、自身の他のテキストに述べられる概念を引いてまとめられたものに見える。個々の教義間の前後関係も明確ではなく、ポ



ジティヴなものばかりでなく、排除されるべき教義も述べられている。なお、チベット語訳のテキスト並びに和訳に関しては、発表時に配布した資料を参照して頂きたい。

## 散佚した Gosāla の教説

——アージョーヴィカ教再考——

渡 辺 研 二

ニガンタ派の改革者ジャイナ教のマハーヴィーラと仏教の開祖ゴータマ・ブツダの同時代人にアージョーヴィカ教のゴースーラ・マンカリプッタという人物がいた。そのように古い仏教聖典もジャイナ教の聖典も伝えている。ただし、通常、仏典はアージョーヴィカ教を激しく非難し、ブツダはゴースーラ・マンカリプッタの教えは最悪のものであると評する。しかし、一カ所ではあるが、例外的にゴースーラ・マンカリプッタを称賛する記述が Samyutta-Nikāya. Sagāthavagga II. 3. 10 (PTS) にみられる。すなわち、

tapo-jigucchāya su-samvutatto  
vācam pahāya kalaham janena  
samo savajjā virato sacca-vādī  
na hi nūna tādisaṃ karoti pāpan-ti.

「かれは〔身をきこなむ〕苦行と〔悪を〕厭い離れることにより、自己をよく〔護り〕覆って、人々との争論をやめて、平等

で、罪過から離れ、真実を語る人である。かれはじつに、そのような悪をなすことがない」と。(中村元博士訳) ここでは tapo-jigucchāya su-samvutatto はジャイナ教や原始仏教の用語法と共通なものを伝え、vācam pahāya kalaham janena はパタンジャリの伝える Maskarī なる遍歴行者の教説「あれこれ行動する勿れ。あなた達には、静けさこそが最も良いのである (ma kīra karmāni, mā kīra karmāni santir vaḥ śreyas 'ty ān' ato Maskarī parivrajakāḥ : Mahābhāṣya ad. Pāṇini VI. 1. 15d) を連想させ、Virāhapananati XV のなかで「ゴースーラが沈黙するものに由来する nūni との関連が説かれていることに符合する。samo savajjā virato (平等で、罪過から離れ) は何かしらジャイナ教の基本的な行法である Samayika 行の解釈を思い出させる。

またさらに、Samyutta-Nikāya II. 3. 10 (PTS) 最後の行 na hi nūna tādisaṃ karoti pāpan は従来「かれはじつに、そのような悪をなすことがない」とされていたが、「そのような悪」は文脈上必ずしも明確でない。ただ PTS 版の異説 SS. nahanunatāpikaroti. तच्छ्रेष्ठं "na ha nūna tādī pakaroti pāpan ti" と読めば「tādī は決して悪 (pāpa : おそろく、pāpa-kamma) を為さなご」(諸悪莫作) と解釈するべしとがある。これはジャイナ教の古聖典 Sibhāsīyāṃ [聖仙の語録] 11 章のなかのマンカリプッタの教説で強調される、救済者あるいは保護者を意味する述語としての tādi/tādī が古い仏典にも伝えられていたことが判明した。つまり Samyutta-Nikāya II. 3. 10 に伝えられる「ゴースーラの言葉」伝承と、ジャイナ教の

古い伝承とが呼応しているように思える。しかも、*“na ha nuna tati pakaroti papan”* はかつて渡辺が指摘したように、*“有名な「七仏通戒偈」にみられる Dhammapada (パリー)【法句経】 183a (韻文) “sabbapāpass’ akaraṇaṃ” (諸悪莫作) と Āyāraṅga-sutta, II. 15. Āgamodaya ed. 424a “savvaṃ me akaraṇijjāṃ pāvakaṃmaṃ” に伝えられるマハーヴィーラ出家の際の「誓い」の言葉】のバラレル表現と類似しているのである。ここに同時代人としてのブッタ、マハーヴィーラ、ゴースーラの三人に由来することばの伝承が「諸悪莫作」をめぐって同一線上に並ぶこととなった。また法句経の「諸悪莫作 諸善奉行」に同じくは、*“Dhammapada 〇 kusala 〇 Āyāraṅga-sutta 〇 sāmāyā’ Samyutta-Nikaya 〇 “su-samvutatto vācaṃ pahāya kalahāṃ janena samo savajjā vīrato”* は心の平静を説く、内容的によく似ているものであることを指摘しておきたい。ブッタもマハーヴィーラも、ゴースーラも共に、*“字句も内容も同じようなものを用いて彼らの教説を表明していたことであろう”*。*

Pali. *pāpa/AMg. pāva, kusala/sāmāyā* 等の字句の比較検討は、K. Watanabe, “Avoiding all sinful acts by both Buddha and Mahāvīra” (Dhp. 183 and Āyār. II. 15), in *Bulletin d’Études Indiennes* 11, Paris 1993, を参照。

## Brahmasiddhi 第三章についての一考察

黒田泰司

八世紀頃の思想家マングナシシュラの著作 *Brahmasiddhi* (略号 B.Si, Madras 1937) は、彼のヴェーダーンタ学説を示したものと知られている。全四章から成るこの作品は、各章の長さ、また各章ごとの韻文と散文の比率が一樣でなく、その成立や構造について複雑な背景が予想される。本研究は第三章の成立に関して、一つの仮説を提示しようとするものである。

第三章は B.Si の中で最も長大な章であり、含まれている韻文数は一八三である。すでに筆者は、散文部分に先立って韻文部分が成立していたことを論じ、その際 B.K. 1-28 が、マングナ自身の先行作品 *Vidhiviveka* (略号 V.V., Varanasi 1978), pp. 183-196 によく対応していることを指摘した (大阪学院大学人文自然論叢「第三号、一九九六」)。この成果を前提として、第三章韻文部の全体構造を考察したい。

マングナは散文を付加する時に、第三章全体の主題として、ブラフマンについての次の三種の理解が、いずれも儀軌の命令によるものではないことを挙げている (B.Si, 74, 2-13)。すなわち (1) ことばにもとづく理解、(2) ことばから理解してそれを持続する瞑想、(3) ことばによる理解とは別の、現象世界が消滅し二元対立の無くなった、直証の形のもの、である。この三点を

韻文部分で確認すると、(1) Kk. 1-100' (2) Kk. 180-182' (3) Kk. 101-119' が対応する。(2)と(3)の順序が逆転しているが、韻文の番号順に(1)(3)(2)と検討する。

まず(1)について、中心的議論は Kk. 1-88' までと考えられる。残余は派生的議論であって、動詞論から始まって *Sattva* 論等に費やされている。そして中心となる部分は、すでに発表したように、Vv. 193-196' に対応が見られる。

(3)に関して、中心部分は Kk. 101-109' と考えられる。マンダナによれば、現象世界の消滅した、不二なるアートマンの本質の知は、いわば果報であって、儀軌がこれを命ずることはできない。というのは、儀軌の機能は果報の達成手段を知らせることにあるからである。また、解脱を果報とし、アートマンについての知をその手段と見做すこともできない。アートマンの知がそのまま解脱だからである。その他どのような解釈をほどこしても、(3)の理解は儀軌の対象とならない。

以上の議論は Vv. 197-198' に対応がある。反主張の設定、答弁の内容ともほぼ同一といつてよい。残余はやはり派生論議であって、理解内容と対象に関する誤謬論が展開される。

(2)について、マンダナによれば、アートマンの知を持続せる瞑想も、儀軌の対象にならない。そのような知は、これまで論じた如く儀軌の対象にならないので、ウパニシャッドからアートマンを知り、瞑想は別に命令されると考えなければならぬ。しかし瞑想によって意識の卓越という可見の結果が生じるので、やはり儀軌の対象と考え難い。

この議論は、Vv. 200' に対応箇所がある。そして第三章末尾

の K. 133 は、章全体の締めくくりとして作成されたものであろう。

以上の検証から、第三章の核心となる部分は、Vv. 193-200' に簡単な形ですでに述べられていたことが判明した。マンダナは BS<sub>2</sub> 第三章の韻文を作成する時、Vv. の議論を参照したに相違ない。これを基本的枠組みとし、その中に *Sattva* 論などの派生論議を挿入した。その後、詳細で時として長々しい散文の注解文を付加したために、全体構造の見通しにくい章ができたと思える。

なお、散文で提示された三種の理解の順序が韻文部と異なる問題も、説明可能になった。おそらくマンダナは、Vv. の議論の順に BS<sub>2</sub> の韻文を作成したが、散文注を付加する際、理解の順序に必然性を考慮したのではないだろうか。ことばからアートマンを知るケースにつづくのは、やはりその知を持続する瞑想であり、ことばによる理解とは別の直証のケースは、両者の後に置くべきだからである。

### *Vyomavati* における観念論との論争

村上真完

I ヴォーマシヴァの *Vyomavati* (V) は、ヴァイシエーシカ派の六句義(範疇)を主観の外に実在するものとして解明する過程において、外界の存在を承認しない仏教論理学派の観

念論（唯心説）との論争を展開している。今は認識手段（根拠）に関連する議論を取りあげる。

## II 観念論の主張（法称等）

『さて意識と異なるものとして「外的」対象が存在していることについて認識手段がないから、対象が無限であることと、「意識が」対象ごとに制約されていることは正しくない。なぜなら、「識」は自ら明らかになることを本質とするから、「識」自体を明らかにする。しかし諸対象は非情を本性とするので、それら「対象」がどうして明らかになるのか。もし把握された知が「対象を」明らかにすると認められても、その「知」も他の知によって把握されると承認すると、知の連続に尽きってしまうから、欲せられた「外的」対象を明らかにしないままである。また前の知を把握しなくとも、「外的」対象だけが把握されると言うことはできない。それら（前の知）が接近していると、把握されるものの特相が得られたのだから。そこで「法称は」説く。

〔把握されるものの特相が得られ、「後の知に」接近しており、「後の知を」生じさせる、その「先行する」観念（知）を把握しないで、後の知がどうして他（外的対象）を把握するのであるうか。〕(PV. 3. 515) (Class. p. 524<sup>15-23</sup>)  
 『その（青等の）形象（心象）をもつ識（知）だけが有るとせよ。外的対象の想定は無用だ、と。そこで（法称によって）説かれる。

〔観念が青等の相をもつとすると、外的対象は何を原因

として「知られる」か。（知られなご）(PV. 3. 433ab) 20.』(p. 525<sup>4-6</sup>)  
 結局は意識（知、識）だけが存在するが、外的対象は知られない。

## III 外界実在論 (Vaiśeṣika 説)

外的対象がなければ、知の区別も知の多様性も成立しない。凡そ主観の外に存在しない実在でないものは、認識の内容となるとか、認識と一体となることはない。「青とその知とは必ず共に知覚されるから、無差別である」(Pvīn. 1. 56ab) ということにならない。また先のIIの議論に対しては、知を本質としない対象が明らかになるのは、それを対象とする知が発生するからだ、と答えている。しかもIIのような観念論を知る認識手段がない、という。

『また認識手段なしには認識対象の成立はない。故に識と異なるものが存在していないことについては、認識手段を述べるべきである。（中略）

〔問〕もし諸対象が存在していないことの成立についての認識手段は、把握されるべきものの定義（特相）に適合しないこと（g. 1. a.）だ、というなら、〔答〕否。それ（g. 1. a.）も存在物の属性であることに矛盾している。また（g. 1. a.）も非存在の属性であると、依所が成立しない。しかし（g. 1. a.）が「両方（存在と非存在）の属性である」とすると、不確定であるから、論証するものとはならない、と。また（g. 1. a. が対象と）「基体を異にするから。なぜなら把握されるべきものの定義（特相）に適合しないこ

と (g. l. a.) が、把握されるべきものの属性でないと、どうしてそれが存在していないことを論証するであろうか。

また (g. l. a. の) 本質が成立しない。把握されるべきものの定義が存在しているから。また大きいこと等把握されるものの定義 (特相) は後に説かれる、と。また (g. l. a. は) 論証されるべきものによつて限定されていない。把握されるべきものの定義に適合しないことも論証されるべきことであるから。また他の認識手段は存在しない、と。』  
(p. 532: 10)

IV 法称も「把握されるべきものの定義 (特相) とは、(知を) 生ずることである」(PV. 3. 528b) と述べているが、把握されるべきものの定義 (特相) に適合しないことが、外的対象が存在しないことを知る認識手段である、とは明言していない。V が論及する仏教説は法称説を承けてはいるが、法称説とは全同ではない如くである。詳しくは更なる研究を要する。

### 釈尊出家直前の四願について

——ラリタヴィスタラ第十五章第七偈——

外 蘭 幸 一

梵語原典の校訂作業をする上で最も頼りになるのはチベット訳であるが、全面的に信頼できるというわけではない。それは「チベット訳にも、その言語学的特徴や民族の文化的特性を背

景とした、ある程度独自の訳し方がある」ということによるだけではなく、「チベット訳の底本となつた写本の信頼度」による、という面を含んでいる。また、チベット訳が底本としているのはどの系統に属する写本であるか、という問題も意識しなければならぬ。本稿においては、この問題をラリタヴィスタラ中の一偈を例として考察する。

第十五章 (出家品) は、その冒頭の部分に、菩薩釈尊が父王に対して「もし四つの願いがかなえられるなら、出家を止めましょう」と述べたというエピソードを記している。すなわち、「何か願うところがあれば、私に告げよ。何なりと与えよう」と言う王に対して、菩薩は「四つの願いがある」と述べ、次のように説く。

icchami deva jara mahya na akrameyya  
 Subhavarṇayauvanasthito bhavi nityakālam.  
 ārogyaprapu bhavi no ca bhaveta vyādhiḥ  
 amitāyusā ca bhavi no ca bhaveta mṛtyuḥ.  
 (sampattiś ca vipulā nu bhaved vipattiḥ)

<ed. Lefmann, Chap. 15, Gāthā No. 7>

この偈のチベット訳を見ても、梵語原文の第四行の最後の単語 *mṛtyu* (死) の代わりに第五行の最後の単語 *vipatti* (衰亡) にあたる訳語 (*rgud pa*) が来ており、四行から成る偈として訳されている。しかし、この読み方では、この後、第八偈と第九偈に出てくる文章と矛盾を生じる。何故なら、第八偈において、父王は「老と病と死と衰亡からは、誰も解放されることはない」と述べ、第九偈において、菩薩は「老・病・死

の危難と衰亡のなからんことをとの、この四願をかなえることが不可能ならば、「云々」と述べているからである。それ故、四願の内容は「老・病・死・衰亡からの解放」であつて、死と衰亡のいずれをも削除すべきではない。このことは、他の仏文文献を調べることからも確認される。すなわち、ブツダチャリタ第五「出城品」の第三五偈や、マハーヴァスツ第二卷（ed. Senart: Mahāvastu II, p. 141）に見られる偈においても、「老・病・死・衰亡」の四が記されている。

そして、これについては、次のように考えることができる。すなわち、「この偈は本来、老・病・死・衰亡の四に各一行を配当する四行の偈であつたが、ある時点において、老に関する部分が二行に増やされ、五行より成る偈となつた。しかし、vipaṭṭiには「滅亡」・「死」の意味もありうることから、これを mityu と同一視することもできる。そこで、mityu と vipaṭṭi のどちらかを省略することによって四行に戻そうとする筆写者があらわれた。これは、『普曜経』及び『方广大莊嚴経』の当該偈の訳文が次のようになっていることからも確認される。（大正大藏経第三卷、五〇三頁下、五七二頁中〔下参照〕）

「一者欲得不老。二者至竟無病。三者不死。四者不別」  
 「一願不衰老。二願恒少壯。三願常無病。四願恒不死」

以上から、上に挙げた第十五章第七偈の本文全体は、  
 王よ、われは老に侵されることなく、

永遠に身色美麗にして、青春に住することを欲す。

また、健康を得て、病に陥ることなきことを、

また、寿命は無量にして、死することのなきことを、

（また、広大なる栄華より衰亡の生ずることなきことを）と訳しうることになる。この場合、第五行を（一）に入れるよりも、第二行を入れる方が、オリジナルなものにより近いであろう。

## 唯識思想のインド哲学史的背景

今 西 順 吉

仏教はウパニシャッドが説くアートマンを否定した。阿含・ニカヤにおいて五蘊等の法の体系を建て、それら諸法のいづれもアートマンではない、という論法でこれを説いた。そして他方において「われ」「わがもの」という意識は執着にほかならず、これを離れるべきことが力説された。

ここには二つの側面がある。第一には「我執」としての「われ」「わがもの」という意識である。妻や子供、家畜や田畑などが自己の所有であり、これを所有する主体としての「われ」が確乎不動の存在であると確信するならば、そこに「われ」及び「わがもの」としての自己の世界が構築され、他者・他者の所有との対立緊張関係が起る。このような我執に対しては仏教のみならず、ウパニシャッドも諸哲学も批判を加えている。

もう一つの側面としては、このような意味での執着・固執にとどまらない、個人の現実的な統一的主体の問題がある。ウパニシャッドのアートマンは本来その意味を担っており、アート

マン自身に自己認識として「われ」という自覚があるとされている。後代には我執は批判されねばならないということが常識化したにもかかわらず、例えばシャンカラはアートマンの存在論証の一つの根拠として「何人もわれという意識をもっており、われはないとは決して言わない」と言つて、「われ」という觀念 *ahampratyaya* がアートマンと矛盾するものではないとしている。それに反して仏教では、無我説の建前からこのような統一的主体の問題が回避されている。例えば經典の初めに「如是我聞」と記されるが、『大智度論』はその「我」を問題として次のように言う。すなわち、「若仏法中言一切法空一切無有吾我。云何仏経初頭言如是我聞」と。そして諸漏已永尽の羅漢比丘にあつても「能言有吾我」という『天問経』を引用した上で、これは実義ではないが世俗に随うものであるから咎はない。「われ」という言語表現は邪見・慢・名字の三にもとづくが、聖人にあつては単に名字のみで、邪見・慢によるのではない、と言う。

『大智度論』が注釈する般若経は般若の実践における三輪清浄を力説するから、以上のように実践者の主体は問題にならない。しかし仏教史においては輪廻の主体や業の依り所の問題が補特伽羅や識について論議されており、さらに修行論の立場からも、行為の余習を種子として保持するものが問題とされている。そして種子を蔵するものとしての阿頼耶識の思想が確立するに及んで、主体を構造的に捉え直す必要に迫られるに至った。阿頼耶識そのものは究極的には空であり、否定されるべきものである。従つて阿頼耶識はウパニシャッドなどの説くアー

トマンに相当するものではなく、それは真の意味における主体ではない。それにもかかわらず種子を蔵するが故に、人間の現実を可能とする究極の根拠であり、従つて『解深密経』はこれを「凡愚には開演せず。彼、分別して執して我となすを恐るればなり」と説く。『撰大乘論』は『解深密経』のこの句を引用しつつ、心・意・識は同義語であるという仏教の伝統説を踏まえて、阿頼耶識はもとより識・心であるとともに、意でもあつて、そのうち特に染汚の意は四煩惱すなわち薩迦耶見・我慢・我愛・無明と常に相応すると説く。しかるに世親の『唯識三十頌』においてはこの染汚の意に相当するものが末那識として別出され、そして末那識は阿頼耶識をもつて我と見なす働きのあるものである、とされた。ここにおいて主体の構造が仏教史上はじめて明確にされた。世親はさらに末那識および六識は阿頼耶識からの転変であると説いた。阿頼耶識に対する末那識の体系的位置づけはサーンキヤ哲学における覚 *buddhi* に対する自我意識 *ahamkara* に対応し、転変 *parinama* の觀念とこもに、世親はサーンキヤ哲学から借用したものと考へて誤らないであろう。

## 説法による救い

——俱舎論諸註釈を通して——

## 現銀谷 史明

世尊による衆生救済はどのように行われるのかを俱舎論の帰敬偈を通して考える。俱舎論の帰敬偈は四句からなり、前三句を帰敬序、後一句を発起序とする。さらに、前者はそれぞれ世尊の自利の徳、利他の徳、利他の方法に分かれる。この中、衆生救済に関わるのは利他の徳と利他の方法であるが、今回は、利他の方法に焦点を当て、そこに見られる救済観について諸註釈にしたがって考察する。俱舎論では二つの観点から世尊の利他を述べている。「正法の教示による衆生のあり様に応じた(yatābhavayam) 救済」「真実(yatārham)に、不顛倒(avipartam)に教える如理師」である。この中、後者が利他の方法を表わしている。この如理師について、安慧は「ある効果(yartha, don)がその様に有るところのそれに他ならない様に説くのであって、他の様にではないから如理師であり、又、効果に応じて、目的に応じて教化するから如理師であって、声聞の菩提を求める者を独覚の菩提に教化する様なものではない」と解説する。この様な如理師は又、「如実(yatābhūtam)」に教える故に泥の如き輪廻から生き物を救い出すのであって、神通や恩恵を与える力によって救い出すのではない「者である。これは、如実に教えることと神通や恩恵を与え

ることとを対比して述べているが、ここで、この神通等に関して具体的な例を挙げれば、称友は、「神通の力」とはヴィシュヌがあらゆる姿を示すことであり、「恩恵を与える力」とは大自在天が恩恵を与えることであると言う。安慧は、神通とは虚空を飛行すること等とし、恩恵を与えるとは大自在天等によって羅刹王や帝釈天が殺されることの無い者となる如しと言う。

又、伝染病等から身を守る宝石や薬物の威力についても言及する。満増も安慧と同様に言い、更に、王の威力を言う。光記では、輪王等の威力と天神等の與願を挙げている。これ等のものは前述の様に否定されるが、しかし一方、世尊は衆生教化の際に神通も示しているのではないか、という問いが生ずる。これについて、称友は、世尊が神通神変を示しているのは、衆生を引き入れるのみであって、輪廻を超え出るのは、(衆生が世尊の)教誡神変を通じて貪を対治する修習の次第によると言っている。「解説道解明」でも「牟尼が」所化に対して神通を示しているのは何故かと言うならば、諸々の凡夫が初めに神通が示されたことによつて、信を起す為であつて、輪廻から解脱する直接の方法ではないのである」と説明する。称友等に見られる様に、世尊の示す神通さえも究極的な解脱への手段とならないのは何故か。安慧・満増によれば「如来の加持力によつて諸々の衆生が瞬時にして瞋恚から心が離れたり、他人の心も分かたつりするけれども、世尊の加持によつては彼等は煩惱を断じてしまふことではない。何故ならば、正法が説示された後で意味が理解されて煩惱が断ぜられるからである。同様に又、『正見が起るに際しては、二因と二縁が有る。即ち、他者からの言葉と



（自分の）内心の如理作意である』と説かれてゐる。煩惱を断ずることが無くしては輪廻の泥から離れることも有りえない」と述べ、安慧は「諸々の煩惱と所依が相応しないので神通等は対治そのものとはならない」と結論する。以上から、確かに世尊は神通や恩恵を与える力によつては救済しないけれども、信を起させる等の二次的な手段としては神通等を用いることが分かる。したがつて、世尊の衆生救済は利他の徳のところでは正法の教示と言われている様に、真実に教えるということを通じて直接的手段としてゐるのであり、衆生はそれに基づいて自ら修行しなければならぬと言えよう。それに関して、『チムズー』・「解脱道解明」は経を引用して端的に示して言う。「愛欲の毒箭を断ち切る道は、貴方に私が説くべきもの、貴方自身は成し遂げるべきものである。即ち、（その道は）如来がお説きになるのである」。

### ラーマーンヌジャによるシュードラ排除の

#### 論理と不二一元論批判

木村 文輝

十一世紀に登場したラーマーンヌジャ（R）は、明知を解脱の手段とみなすヴェーダーンタ（V）学派の学匠であると同時に、バクティを唱導するシュリー・ヴァイシュナヴァ（SV）派の教主でもあった。彼はプラフマンを人格神とみなした上

で、明知はバクティと結び付いた神の瞑想だと考えた。そして、この明知を得るためには、ヴェーダの学習を修めた後に、祭祀等の実践によつて神を喜悅させなければならぬ。神が喜悅した時に、明知は神から授けられると説いている。

だが、V学派ではシュードラが明知を得る可能性を否定しているのに対して、SV派では、シュードラ出身者をも含む十二名の宗教詩人達を、解脱を獲得した聖者として尊崇していた。そのため、Rにとつては、シュードラが明知によつて解脱できるか否かが問題となつたであろう。それに対するRの回答が、*Sybhajya ad Brahminsutra* 1.3.33-39の記述である。

結論から述べれば、Rはシュードラが明知を得る資格を否定した。その理由は、ヴェーダの学習を行わないシュードラには、神から明知を授かるために必要な祭祀等を行う資格がない上に、彼らは神を瞑想する方法や、瞑想の対象となる神の真相を知らないからである。更に、シュードラがヴェーダの学習を行わないのは、それが聖典によつて禁じられているからだとRは述べている。このような理論は、ヴェーダの伝統を保持するバラモン達の間で広く認められていたものであり、*Brahmasūtras*の規定に沿つたものであつた。つまり、RはV学派の立場から、シュードラの資格に関する結論を導いたのである。

その一方で、*Mahābhārata*に登場するヴィドゥラがシュードラでありながら明知を有していることに関して、Rはシャンカラの解脱（*Bhujya ad Brahminsutra* 1.3.38）を踏襲し、彼が過去世で得た明知を現世でも保持しているためだと説明した。SV派の教主でもあるRが、シュードラ出身の宗教詩人達が解

脱した理由として、V学派で承認されているこの解釈を利用したことは十分に考えられる。

ただし、彼は *Stobhaya* の中でそのことを明確には述べていない。Rが明言するのは、シュードラの排除という原則のみである。この背景には、バクティは下層階級のためのものだという当時の学界の認識を打破し、バクティを説く自らの学説が、シュードラの資格に関しても、V学派の立場から逸脱していいことを印象づけようとするRの狙いがあつたと思われる。

ところで、Rは *Brahmasūtra* I.3.39までの解釈を示し終えた後に、今度は不二元論者に対する攻撃を開始する。すなわち、彼らが説くように、*'tat tvam asi'* 等というヴェーダの言葉を聞いた直後に明知が生ずるのであれば、ヴェーダの学習を行っていないシュードラでさえも、ヴェーダを知る人の言葉によつて明知を得ることが可能だとRは主張した。更に彼は、シュードラにヴェーダを教えることは禁じられているという不二元論者の反論に対して、明知を得た者は、如何なる禁令にも縛られないという不二元論の学説 (cf. *Suresvara's Naiskamyasiddhi* I.40) を利用して論駁した。

その上で、Rは以下のように続けている。もし直接知覚によつて無差別のブラフマンが把握され得るという不二元論者の説 (cf. *Māṇḍanāyaka's Brahmasiddhi* II) に従えば、ヴェーダそのものが不要となる。しかも、もしブラフマンが無差別ならば、ブラフマンの自在力や世界の創造等を説く聖典の記述は意味を失うが故に、ヴェーダを学習していないシュードラにこそ、明知を得るための優れた資格があるはずだ。Rはこのよ

うに述べて、不二元論の学説はシュードラを排除するV学派の原則に抵触するばかりではなく、ヴェーダの意義さえも否定するのだと批判した。そうすることで、Rは自らの学説こそがV学派の正統説であることを示そうとしたのである。

### 『阿毘曇心論』「業品」における

#### 調御威儀戒について

智 谷 公 和

この論文は、『阿毘曇心論』と、心論系の論書のみに関する『阿毘曇心論経』と『雜阿毘曇心論』とを、対照し、また『阿毘曇心論』(以下、『心論』)と、『俱舍論』等を対比させた。『心論』では、調御威儀戒、『俱舍論』は、別解脱律儀を、述べてゆくものである。『心論』「業品」における調御威儀戒が、説かれている偈と長行は、大正藏經二八卷八一三頁上段の三八偈とその長行である。

『心論』「業品」三八偈には、「身・口業の無教は、當に知るべし、善と不善となり。三相あり、禪と無漏と、調御威儀戒となり。」と、説かれている。この三八偈を解説すると、身・口・意の三業のうち、身業と口業には、表業と無表業があつて、身と口の二業を實踐すれば、実践にともなう習慣力、すなわち無表業がともなつてくるのが、説かれる。そして、習慣力、すなわち、無表業(無教)には、善と不善があつて、そ

の中で、善のものを戒と言うのである。戒には、三種があげられている。それは、無漏戒と禪戒と調御威儀戒である。

三種の戒の説明を、『心論』『業品』三八偈の長行が加える。すなわち、「身業と口業の無表業には、善と不善がある。この善を戒と言ひ、三種の戒がある。まず無漏とは、修行によって聖者となった者が、煩惱をなくしたことによって、得られるものであり、正語・正業・正命をいひ、道共戒とも言ふ。次の禪とは、禪に入つてゐる時に、そなわつてゐるもので、悪をつくらないはたらきがあり、定共戒とも言ふ。調御威儀とは、欲界の戒で、受戒の時の作法によつて、得られるものである」との、意である。『心論』『業品』三八偈の長行には、「戒」という、そのものについての、詳しい説明がなされていない。梵文『俱舍論釈』に、「戒」を説明して、「他によつて受けたところの戒 (samādānāṣṭā)」(AKV, p. 40)、『すなわち「他から、受けられるからである (tad dhi paramad ādīyate)」(AKV, p. 40)』と、している。このように、戒は、他から受けられることによつて、成就してゆき、身心を調整し、身心について善い習慣を、つけるものなのである。

次に、『心論』『業品』三八偈とその長行に、相応する心論系の論書と、『俱舍論』を、対照してゆこう。『心論経』では、大正藏経二八卷八四〇頁中段の三八偈とその長行であり、『雜心論』では、大正藏経二八卷八八九頁上段の百二偈とその長行であり、『俱舍論』(大正藏経二九卷七二頁中段五行目から七三頁上段二七行目)では、五つの偈とその長行である。『心論』の三八偈と『心論経』三八偈の、説かれている内容に、ちがいが

ない。ただ『心論』が、「調御威儀戒」と訳すのに対し、『心論経』は、「依順解脱戒」と訳し、『雜心論』百二偈は、「依別解脱戒」と訳し、『俱舍論』は、「別解脱律儀」と訳している。『心論』は、身・口の二業の無教(無表業)に、「善と不善」を示して、説いてゆくのであるが、『俱舍論』は、「律儀と不律儀と非律儀非不律儀なり。」(大正二九・七二・中)となる。

『心論』の三八偈の長行には、「調御威儀戒」が、「欲界の戒なり。」と説かれているが、『心論経』三八偈の長行は、「依順解脱戒」について、「受戒 (upasampada) と、式叉 (sikkā) と、尸羅 (śīla) の、三つを合して、依順解脱戒である。」と説いている。『雜心論』百二偈の長行(大正二八・八八九・上(中))は、『心論』や『心論経』の長行が、大正藏経で六行なのであるに對して、一七行を用しているから、約三倍の長さにあたる。三種戒についても、より詳しい説明がなされている。この『雜心論』より、さらに、詳述しているのが、『俱舍論』である。特に、『心論』をはじめとする『心論経』、『雜心論』は、「調御威儀戒」を、分けていないのに対して、『俱舍論』は、「別解脱律儀」を、八種に分けて説明を加えている(大正二九・七二・中)。

要約すると、「調御威儀戒」は、僧として規制に従わなければ、ならぬことを言う。これは、僧団を築く規制として、律儀が制定されたと考えられよう。なぜなら、律儀を實踐すれば、余勢すなわち、無表業と言われる習慣力が残り、悪を抑制し、身を制することが可能であり、僧としての倫理的規範が、成立してゆくからであらう。

## 未断の聖者の邪見について

— 阿毘達磨論書の立場から —

遠藤 信 一

仏教の修道において、根本煩惱である随眠を漸次に断滅していくためには、長きに亘る時間と多くの位次を経なければならぬ。すなわち、三賢・四善根の賢位を経て、四向・四果の聖位に入り、見惑・修惑を断じて行かなければならないことを意味する。これらのうち賢位は、阿毘達磨仏教において善根を修する段階とされ、煩惱を断ずる段階とはされない。後の唯識等では、この賢位を煩惱を伏する段階であるとするが、阿毘達磨仏教では、伏・断の区別は明確ではなく、煩惱を伏する段階であるともいえないのである。他方、聖位は、修道の違いから見道・修道・無学道の三道に分類され、見道は預流向、無学道は阿羅漢果、他の向・果は修惑を断ずる修道とされている。なかでも預流向の聖者は、見道によって見惑を断ずるのみで、修惑を断じない。それゆえ「未断の聖者」と呼ばれている。未断の聖者は預流果に至れば、見惑のすべてを断ずるが、預流向は見惑を漸次に断じている段階である。しかし、未だ断じ尽くしていないからと言って、賢位を過ぎた聖者に見惑や修惑が生起することがあるのだろうか。

この疑問に対して「見惑は断じられ、修惑についても生起しない」とするのが『俱舍論』の立場である。『俱舍論』随眠品

第十・十一頌では慢を例に挙げ「たとえ未断であつても聖者には不起である」と解説している (PR, p. 284)。

例に挙げられた慢は、他人に対し心の高ぶりを持つ随眠である。それゆえ、生まれつき人間に備わっている修惑であり、修道による断滅が必要である。しかし『俱舍論』では、慎重に見・修所断に通ずるものであるという立場をとっている。これは『俱舍論』が、七慢によって慢の解説をしているためであろう。『俱舍論』によれば、慢のうち、我慢・邪慢は、見惑の影響が特に強いものと考えられる。特に我慢はその定義から、我見・我所見すなわち、有身見の影響が強く、この見がなければ、生起することはないであろう。他方、邪慢に関する『俱舍論』の定義は、「無徳のものより徳がある」(PR, p. 285) とするのみで、邪見との関係は説かない。また、ここで言われる無徳の意味についても不善であるか否かの問題は説かない。無徳について『順正理論』(p. 610a) や『光記』等 (p. 302a) で不善であると説明されるが、『婆沙論』における増上慢との比較においては、必ずしも不善とされない。すなわち、増上慢は内道・外道に通じ、凡夫・聖者に通じるが、邪慢は外道のみで、しかも凡夫のみであるとされる (p. 286a)。それは、邪慢が悪行や不善を、無徳の対象とするのではなく、外道を対象とすることを意味し、邪見・戒禁取見等の影響が強いものと言えよう。

また、『婆沙論』の解釈によれば、少なくとも増上慢は、聖者に生起する可能性があると考えられる。しかも、邪慢は外道を対象とし凡夫のみに起こるのであるから、聖者にははじめから備わっていないとも考えられる。この解釈は『俱舍論』の未断不

起という考えとは矛盾することとなる。『俱舍論』が未断不起を説くのは見惑がすでに断じられているためで、修惑はすでに「背が折れた」状態で、生起の力を持たない(P.R. p. 286)と考えるためである。しかし、増上慢が、聖者に生起しないとはい言えない。他方、邪慢についても検討の必要がある。たとえば、忍善根位において「行じないが存在する見」として、有身見・辺見・戒禁取見をあげる説がある(p. 283)。これらの見の影響力による修惑が未断の聖者に生起しないのか否か、検証が必要であろう。他方、修惑とされる無有愛や有愛についても検討の必要がある。なぜなら、辺執見の影響によるこれらの貪愛が、預流向の聖者に起こるのか否かの問題は『婆沙論』においても説が分かれるためである。また、修惑に影響力を持つのは邪見ではなく邪智とする説もあり、未断の聖者における修惑、とりわけ邪見等の影響を強く受けた修惑の生起について検討していかなければならない。(註釈は省略した。)

### 敦煌本アビダルマ諸抄の一考察

本 多 至 成

上山大峻教授は敦煌写本の研究が、敦煌全体の史的再現にむすびつかなかった理由として次の三点を指摘しておられる。資料的に写本が中心であり文書に破損も多い。叙述性に乏しく組織的でないこと。従来より研究の主流が「中原仏教」にあり、

その補完的役割しか課しえなかったなどの点である。私はこれに加えて、中国に将来され、訳出された漢文仏典の翻経研究の遅れを指摘しておきたい。梵藏を中心にソグド、ウイグル、コータン、クツチャなど胡語文献は漢訳される際に渡来僧が自国の言語や文化を伝承して漢文化されたに違いない。少くとも玄奘三蔵出現までの訳経である古訳、「旧訳」と一般によばれている経論翻訳の再吟味が重要であろう。とくに敦煌圏での仏教には中原には見られない独自の仏教受容がなされている。敦煌初出の経論もあり、それらが中国における初期の仏典翻訳事情と係って考えられる場合も多いのである。敦煌仏典に見る譬喩、法数を題号に付す経論や、アビダルマの説相を備えた文献にはとくに注意すべきものが多い。

近時は龍谷大学を中心に大谷光瑞の指揮した大谷探検隊将来資料の調査研究が日中共同で行われた結果、中国に寄贈した七五〇〇点に及ぶ資料について、約四〇〇〇巻の出土経巻が旅順博物館から北京図書館に移管、保存されていることも判明している。また敦煌文書の研究も個々別々な研究体制から総合研究の体制に移行しつつある。吐蕃支配期の敦煌でいえば、チサン王を頂点とする吐蕃国家には地租納入のための財産調査も行われ、僧尼の兵役、力役も義務化されたし、天災地異の去襲が寺院の祈禱会に委ねられている。祈禱のための造経者として皇帝、貴族、皇后、王妃、王侯、都督、將軍、旅師、別將の別を設け、庶民として男性信徒、女性信徒、僧尼として沙門と比丘尼を区別していることも判明した。造経には造経生と写経生が、写経の装幀も塗臘、染葉、装幀人は解善集、輔文開、王恭

の別のあることが明らかとなり、写経様式に界欄、字数の別が認められ、造経抄写に士人自写、信家自写の別、代理人写経には字子写経、僧徒写経があり、写経の対象も死者追福の場合、亡父母、亡夫妻、亡子、亡女、亡姉などにわかれていた。經典だけでなく論書、律書も書写され、大乘經典に限らず広く阿含アビダルマなども書写した。

『付経曆』(S. 2712)に見られる敦煌圈入蔵のアビダルマ諸抄のうち、『大毘婆沙論』に関するものを示すと、スタイン本は『大毗婆沙論雜抄』(S. 6825)と『大毗婆沙論中略出雜抄』(S. 2721)と『訶毗達摩說一切有部發智大毗婆沙論中略出雜抄』(S. 0511)の三本。ペリオ本は『阿毗達磨大毗婆沙論序』(P. 2362a)の一本。北京本は『阿毗達磨大毗婆沙論』(編29)の一本。その他は旧ヘルリンAkademie-verlag出版の'katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente'(Thomas Thilo, 1981)ではCh. 6603とCh. 2165vの二本が共に'Abhidharma mahāvībhāsa sāstra'となっている。このうちCh. 2165vの方は注記によって『大毗婆沙論』一七〇巻の断片であることがわかる。以上七本が敦煌出土の『大毗婆沙論』に関するものである。

敦煌出土のこれら七本は玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』二〇〇巻より要文を抄出し、書写したものである。特色的な点は北京本は写経体の忠実な書写断巻であるが、現行の婆沙論には適文がない。論の内容は道眼に関するものである。陳垣『敦煌劫余録』(卅565A)の錯誤からすれば『阿毘曇毗婆沙論』との誤りであろうかと思う。北京本が『大毗婆沙論』の文でなければ総

計六本が『大毗婆沙論』の断巻として存在することとなる。

これら諸本を現行の玄奘訳と比較対照すると、これら諸本にはいくつかの点で文章の新加、逆転、削消などがみられ、それは婆沙論に吸収された敦煌仏教の文化移入の跡と見ることが出来る。特にP. 2362aの婆沙論序の一部削除は法成に係るアビダルマ資料と無関係ではないと思われる。(略注)

### 『仏国記』等インド旅行記に見られる戒律について

森 章 司

『高僧法顯伝』『宋雲行記』『大唐西域記』『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』『南海寄帰内法伝』『大唐西域求法高僧伝』等の著者やここに登場するインド求法僧たちは戒律に対する並々ならぬ熱意と知識を持っていた。したがってこれらに記録されている五世紀から七世紀にかけてのインドの戒律状況は、信頼に足るものと考えられる。

さて、この頃のインドは例えば、『法顯伝』が仏陀成道地について「仏得道処有三僧伽藍、皆有僧住。——戒律嚴峻威儀坐起居入衆之法、仏在世時聖衆所行以至于今」とし(大正五一頁八六三中)、『西域記』が那爛陀寺の項に「僧徒数千並俊才高学也。戒行清白律儀淳粹」とするように(巻九 大正五一頁九二三下)、阿耆尼国(烏夷国)・屈支国・烏場国・迦湿弥羅

国・薩他泥湿伐羅国・羯若鞠闍国などにおいても戒律は厳密に行われていた。

『西域記』は鉢露羅国 の項において、「伽藍数百所、僧徒数千人、学無專習戒行多濫」(卷三 大正五一 頁八八四中)とするが、これは戒行が乱れていたとする唯一の例である。

なお、烏仗那国・吠舍釐国・巴連弗邑・摩訶菩提僧伽藍・僧伽羅国等では大乘が行われていたが、ここでも同様に戒律は厳密に行われていた。ただし僧訶補羅国や羯若鞠闍国では肉食が禁じられていたから、同時に大乘戒も守られていたのである。

それでは、当時のインドにおいてはどのような律蔵が行われていたのだろうか。法顕はパータリプトラで摩訶僧祇律と説一切有部律の抄本を手に入れ、スリランカで化地部の律蔵を入手したという(大正五一 頁八六四中、八六五下)。また玄奘は烏仗那国の条で大乗仏教徒たちに関して「律儀伝訓有五部。一法密部、二化地部、三飲光部、四説一切有部、五大衆部」

(卷三 大正五一 頁八八二中)と述べている。また義浄は根本説一切有部と十誦律のほか、法護、化地、迦提草の律に言及する(卷一 大正五四 頁二〇六中下)。不思議なことにこれら旅行記はパーリ律に触れないが、当然南方上座部の律も存在したのであろう。

一方中国には伝訳されなかった飲光部の律を含めて「五部律」という概念が定着しているから(『出三藏記集』卷三 大正五五 頁一九下〜二一中)、当時存在したことが確認できる。広律は、説一切有部の十誦律、根本説一切有部律、法蔵部の四

分律、化地部の五分律、大衆部の摩訶僧祇律、パーリ律と飲光部の律の七律ということになる。

またこれら旅行記は当時さまざまな部派が存在していたことを伝えるが、有力であった一つが正量部である。ところが正量部にはその律蔵の痕跡が認められない。漢訳には正量部弗陀多羅多法師造とされる「律二十二明了論」なる文献が残されているけれども、これとて広律の存在を直接には示唆しない。

大乘仏教徒たちは先に紹介した『大唐西域記』に記されるように、小乗律を用いてはいたが、どれでなければならぬということとはなかったようである。しかも大小二乗兼学の寺も多数存在し、義浄も書くように大乘と小乗の溝はそれほど大きなものではなかった(『南海寄帰伝』卷一 大正五四 頁二〇五下)。

このように当時のインドは戒律が厳密に守られていたが、どの律蔵に基づくかということに関しては、われわれが考えるよりもフレキシビリティがあり、当時の正量部は独自の広律を保持しなかったというかも知れない。

また、昨年度のテーマ(「律蔵における破僧と部派分裂」)に関連して一言すれば、このような状況は所属の異なる異部派の僧たちの互いの往来を妨げないことになるから、律蔵に異部派の寺や僧に関する規定が全く残されないのはこうした理由によると言えるであろう。中国僧の自由な往来がこれを何よりも雄弁に証明する。

## 曇鸞浄土教における名号観

常光香誓

曇鸞においてその名号観は、「五濁の世、無仏の時」という自己の時代性の把握と、それを根拠として、一切衆生が大乗菩薩道における行道の課題である、阿毘跋地を如何にして獲得するかということ为契机として思索展開が為されている。

「作願門」で展開される二問答では、一切存在が根源的に諸法の無自性なることよって存在たらしめられる因縁生としての無生の生なる存在であることを、往生の事態として穢土の仮名人と浄土の仮名人との不一不異、非連続の連続として論理づけ、「觀察体相章」では浄土の様態を無生の生と定義する。そしてその無生の生の下々品の者の覚知を問題として、下々品の者の相応行として五念門行成就を称名行に見出し、そこに名号による無生の生の在り方の覚知を意義づけて、八番問答において念々相統の聞名往生を説示する。

この名号による救済が現実化する構造について曇鸞は「讚嘆門釈」で、名号が弥陀の実相身と為物身との二知に遡う名であり、それを領知する名義相応と、三信の如実修行による破闇満願を説くが、その根拠として、名号の法に即一する所以を強調する。曇鸞は名号を「方便莊嚴真実清浄無量の功德の名号」「阿弥陀如来の至極無生清浄の宝珠の名号」と表現し、名号に方便莊嚴・真実清浄・無量功德・無生を結実させ、その内実と

するが、これら表現は、名号と法の即一を根拠としたものとして相関的に捉えられなければならない。名号の、その内実の論理的根拠は、浄土の構造を論理的に示す「真実功德釈」「浄入願心章」の説示に付度できる。「真実功德釈」では不実と真実とを弁証法的に対応させて、方便莊嚴相の浄土と弥陀の存在性を、法性との不離、法性に即す必然的展開による（不顛倒）ことと、その展開によって衆生を摂し無生を悟らしめる（不虚偽）という真実功德相なることとして示す。「浄入願心章」では、二種法身の由生由出による広略相入の論理が説示するが、曇鸞は広略相入の展開の根拠を、三句展転相入の真実智慧無為法身に求め、それを実相の無相性の上で捉え、法性の無相性を根拠として、有的に顕現する作用を示し、また、無相性を根拠として真智が無分別知であるが故に、相好莊嚴の一切種智が無智即智として真実智慧となりうるという相関性を非作・非色と非非作・非非色という表現によって論理化し、その活動相をして清浄という。この相即作用を示す論理は、「肇論」の言説の依用が認められるが、その論理は弥陀の二知と、弥陀と浄土の真実功德相と、その浄土での往生の無生の生は、広略相入・由生由出の論理による形成作用にあり、その論理的根拠が真実智慧無為法身の無相即相・無知即智の相即性にあることを示すのにはかならない。

したがって、浄土の存在性が法性との相即形成の相ということとは、浄土の方便莊嚴相は何処までも一切衆生の救済が事実化することにおいて意味を持つ。しかし、虚妄顛倒の存在の下々品の者は観察できない。その形成作用の様態の覚知は表現によ



るしかない。その表現こそが弥陀の本願成就態である名号であるといえる。曇鸞が名号に方便莊嚴・真実清淨・無量功德・無生と表現する意図は、名号において法性と方便莊嚴の相即関係による形成作用と、それを根拠とする広略相入によって衆生救済の為に弥陀の真相身と為物身の二知なることと淨土の方便莊嚴の真実功德相なることが現実化する事を示さんが為であり、それによって下々品の者に、無生という真相が知らしめられ、実存的に自己の虚妄顛倒の妄見が露呈化せしめられることを意味する。その在り方こそ、名号は法に即すといわれるのであり、法に即すが故に、名号は本願成就態として弥陀の自己自身を顕した表現となることが可能となる。それ故に、八番問答の所説や、淨摩尼珠の譬、氷上燃火の譬にみられるように、名号は真に信仏の因縁として衆生救済の為に躍動態となり得るのである。

## 中世インドの

### 「イスラーム的ゾロアスター教」

青木 健

アクバル・シャー (p. 1605) 時代の中世インドの融合主義思想に乗じて、イランの古都シーラーズから、パトナーに移住してきた一団のゾロアスター教徒達がある。彼らは、グジャラートのパールシーとは別個の集団で、凡そ一千年の間、イラン

の旧ゾロアスター教の中心地であるファールス地方に留まりつつ、イラン・イスラーム文化の渦中でひっそりと生き延らえていたものらしい。そして、その間に、ゾロアスター教とイラン・イスラーム思想との融合思想を形成し、新たな活動の場をインドに求めて来印したのである。

その頂点に立つのが、アーザル・カイヴァーン (p. 1638)。彼が、三〇人以上の弟子を率いて、今やベルシア文化の一大中心地に成長したインドへと居を移したのである。ここでは、この指導者に因み、彼ら全体を「アーザル・カイヴァーン学派」と命名したい。

この「アーザル・カイヴァーン学派」の思想内容に関してであるが、ここでは、アーザル・カイヴァーン自身の手になると思われる主著で、この学派全体にとつての「聖典」の役割を果たしている『ダサーティール』に絞って、内容を紹介したいと思う。

第一に、この書の独特の著述の形式であるが、意味不明の人工言語―著者自身はこれをアスマーニー語と銘打っているが―で本文が記され、これにアラビア語の語彙を極力排した純粹ペルシア語で注釈が施されているのである。これは正しく、サーサン朝時代以降は完全にその言語学的知識の失われたアヴェスター語の本文に、パフラヴィー語で注釈を加えた『ザンド・アヴェスター』の形式をそのまま踏襲したもので、ゾロアスター教特有の聖典形式である。おそらく、『クルアーン』を擁するイスラーム文化が、これを基盤として当時までに高度な思想を展開させていたのに対して、既に呪文としてしか機能しない

『アヴェスター』では、何ら哲学形成の基盤にならないことを憂慮したアーザル・カイヴァーンが、有意味的なゾロアスター教聖典として、新たに『ダサーティール』を編んだのだと推測される。

第二に、『ダサーティール』の内容面であるが、その有意義的な聖典の意味する処として、アーザル・カイヴァーンは、意識的にイランの照明学派の理論を盛っているのである。後期のイスラーム思想史の文脈では、一二世紀に古代イランの叡智の後継者を名乗って独特の光の哲学を形成したシハーブッディーン・スフラワルディーの思想は、光と闇の二元論などの象徴表現は使わず、ペリパトス哲学の枠組内の思想として解釈されることが多かった。しかし、『ダサーティール』に於いては、寧ろゾロアスター教の天使論と呼応した光の象徴表現が強調され、広くゾロアスター教徒の嗜好に投じているのである。また、イブン・スィナーのイスラーム・ペリパトス哲学の内容も殆どそのまま『ダサーティール』に再現され、これこそサーサン朝時代のゾロアスター教預言者が世に伝えた叡智と云うことになっている。これらのことから、『ダサーティール』の内実は、イラン・イスラーム哲学を、ゾロアスター教の二元論や古代イランの神話をコアにアレンジしたゾロアスター教神秘主義と考えて良いものと思われる。

そして、第三に、インド・イスラーム思想の影響として、本来はヴェーダ・タントラ哲学やヨーガに由来すると思われる輪廻思想や極端な苦行の奨励、その結果としての超常の能力の獲得が挙げられる。『アヴェスター』やパフラヴィー語文献に拠る限

りでは、これらは古代ゾロアスター教とは完全に異質な思想である。しかし、『ダサーティール』の中では、ゾロアスター以前のイラン預言者の聖なる教えとして、繰り返しながら説かれ、隠遁生活の実践によつてこそ、光の神との合一が達成される旨宣言されているのである。

## 『成実論』における二諦について

ジョアキン・モンテイロ

吉蔵の成実論師批判を出発点にして、『成実論』における「二諦」を問題にすることが本章の目的である。

吉蔵と成実論師の思想的対立の中心論点が「二諦」の了解の問題であったということはよく知られている。「二諦」の了解に関する吉蔵と成実論師のこうした対立の内容は、「約教」の二諦と「約理」の二諦との間の対立であった。つまり、「二諦」を教法の構造を明らかにするものとして見るのか、真理そのものの構造を明らかにするものとして見るのかという問題である。

以上を明確にした上で吉蔵における「約教の二諦」の論理的内容を明らかにしておこう。

吉蔵における「約教の二諦」の論理的内容は、次の三点を以つて充分に要約できると考えられる。

(一) 世俗諦を凡夫のための真理、第一義諦を聖人のための真

理として一応区別した上では、「二諦」を同価値のものとして、相即するものとして見ているのである。

(二) 二諦とは、言説を超えた「理」を悟らしめるための方便として見ているのである。「理」を悟らしめる方便としての「二諦」とは、「正依の於諦」であり、「二諦」の正しい了解なのである。これに対して、「二諦」そのもの、教法そのものの真理として見ることは、「迷教の於諦」として否定しているのである。つまり、「約教の二諦」という考え方は、教法を真理そのものとして見るのではなく、どこまでいっても「理」を悟らしめるための方便として見ているのである。

(三) 最後に、「二諦」との間の相即関係と同じように、「二諦」と「理」との間の相即関係をも認めているのである。

これに対して成実論師の「約理の二諦」とは、俗諦を「三仮」なる迷いの境界として見、真諦を言説を超えた「四絶」なる悟りの境界として了解していたのである。真諦は言説を超えたものとして了解していた成実論師の『成実論』理解が正しいとは考えられないが、その中で迷いと悟り、俗と真を明確に区別して二者択一的に考える観点は高く評価すべきものだと考えられる。この観点に基づいて『成実論』そのものの「二諦」理解を明らかにする意味で次の三点を明確にしたい。

(一) 無明を「邪分別」として見、智慧を「正分別」として見ることとは、「無明品」に立脚した『成実論』の中心思想なのである。

(二) 我(アートマン)を肯定する世界門(俗諦)を「邪分別」として見、無我を立場とする第一義門(真諦)を「正分

別」として見ることは、「論門品」の理解に関する必然的な結論であるように考えられる。真諦は俗諦の否定として成立するものであるから二諦との関係は二者択一的である。

(三) 真諦とは、言説を通じた無常・無我の智慧であるが故に、吉蔵の思想における「理」を反仏教的なものとして否定することは『成実論』の二諦の了解から必然的に出て来る結論なのである。

## 律儀・不律儀色をめぐる

加藤 利生

瑜伽行派における法処所摂色の一つである律儀・不律儀色(samvara-asamvara-rupa)について、『瑜伽師地論』を中心に考察する。

法処所摂色とは、意識の所縁としての色であり、五根五識の所依所縁とならぬものを指すと考えられる。外界の実在性を否定し、全てのものは自己の心の表象にすぎないと考える唯識説にあつては、全てのものは意識の所縁であるかのように思われるが、法処所摂色は、五根五識の対境・所縁としての色である。色声香味触と区別された意識のみの行境・所縁となる色と理解しなければならぬ。

この法処所摂色は、説一切有部の文献に於ては、一貫して無表色であるとされ、無表色のみが法処所摂色として説かれてい

る。一方瑜伽行派にあつては、論書により、その数・内容・名称に異なることが知られ、この異同のため、この学派の説く法処所摂色の概念は、はなはだわかりにくいものとなつてゐる。瑜伽行派の説く法処所摂色の分類には、大別して二つの系列があることが認められる。すなわち、律儀不律儀色と三摩地所行色という二種の法処所摂色を説く『瑜伽師地論』『顯揚聖教論』のグループと極略色、極迴色、受所引色、遍計所起色、自在所生色という五種の法処所摂色を説く『大乘阿毘達磨集論』『大乘阿毘達磨雜集論』のグループとである。

これらのうち、『大乘阿毘達磨集論』等の受所引色 (sāmādhika-rūpa) は、無表色 (a-vijāpita-rūpa) に相当し、『瑜伽師地論』等の律儀不律儀色も、無表色であると考えられ、『瑜伽師地論』等に説く三摩地所行色 (samādhi-gocara-rūpa) は、『大乘阿毘達磨集論』等の説く自在所生色 (vāhātāvika-rūpa) に相当する。

『瑜伽師地論』には、『大乘阿毘達磨集論』等に説かれる極略色 (ābhisaṅksepika-rūpa) に相当する極微 (paramāṇu)、極迴色 (abhyavakāśika-rūpa) に相当する空界の辺際としての極微細なる空間、遍計所起色 (pañcālpia-rūpa) に相当する影像 (pratibimba) 等も説かれてはいるが、これらは、法処所摂色として分類されてゐない。

瑜伽行派の法処所摂色の概念は、有部の説く無表色に加え、三摩地所行色という特殊な色を加えた段階で、有部的な意味での法処所摂色の概念からはなはだしく逸脱したのであるが、さらに、後になって、観想の対象である極微や、極迴色や影像を

追加して自派の法処所摂色の概念においても、その概念に展開が認められる。

このような事情で、『瑜伽師地論』の説く律儀不律儀は、同じく法処所摂色に分類されるとはいえ、説一切有部の説く無表色とは、その内容に大きな隔たりがあるものと思われる。無表は、本来、業因と業果を結びつける業の潜在余力を説明するため要請されたものであるが、戒体として、防惡止善のはたらきをもつものと考えられている。この無表のもつ二面性のうち、前者については、瑜伽行派においては、阿頼耶識説により説明されるため、この意味での無表は説かれない。『瑜伽師地論』における律儀不律儀色は、従つて、無表のもつもう一つの側面である防惡止善のはたらきをもつ、いわゆる戒体としての無表であると理解できるかと思われるが、『瑜伽師地論』巻五十四に於ては、色の作用の差別を説いて表と無表と律儀・不律儀・非律儀非不律儀所摂作用の五種の作用を立て、無表色と律儀不律儀色を区別している用例が認められる。

『瑜伽師地論』における、無表をめぐる問題点としては、次の三点を指摘できる。

- (1) 無表の語が表われるにもかかわらず法処所摂色として分類されない。
- (2) 法処所摂色としての律儀不律儀色と区別され並記される。
- (3) 意業に表業を立てる。

## 〈勝義〉および〈世俗〉概念の

### 相対的適用とその背景

齋藤 明

Nagārjuna (c. 150 - 250) に帰せられる『不可思議論』*Aścharyastava* (AS) の第一九詩頌に、「もしも諸感官によつて知覚されるもの(色形や音声など)が真実なものとしてあるとするなら、子供らが真実を知る者となつてゐるであらう。そのときには、真実を知ることがいつたい何になるであらうか」とある。この詩頌は、感官の知覚対象は自己同一性 (svabhava, 自性) をもたず泡や幻などに等しいと語る直前の詩頌を受けたもので、この後には、諸感官による知覚は、無常なもの永遠と見るなどの錯覚を伴うのであるから、認識手段 (pramāṇa) とはならないという趣旨の第二〇詩頌がつづく。

右の詩頌は、『入菩提行論』の注釈者である Prāñākarāmatī, Vibhūticandra, および Vairocanaṅksita が同論第九章の第六詩頌を注釈する際に等しく引用するもので、認識論的および機能論的な視点から世俗 (samvrti) の中身に関する論議に大きな関心を寄せていた五世紀以降のインド仏教思想史においては、かなり重要な意味をもつ問題意識の一つであった。一言でいうと、感官知 (indriyājñāna) によつて知覚されるものを真実 (tattva) や真理 (satya) と見なすことが適当であるのか、という問題であるが、これをめぐつては当時いくつかの

異なる見解があつた。

その一つは、通常の感官知はそもそも概念的な分別作用 (kalpana) と表裏一体なのであつて、それゆゑその対象は概念的に分別されたもの ([pari]kalpita) にすぎないという見解。つまり、感官知の対象は常識として認められてゐるという以上のものでなく、厳密には「真実」の名に値しないという思想的な立場である。形象虚偽派の唯識説、ならびに Candrakīrti (c. 600-650) に代表されるいわゆる「世間随行中観」の思想的立場が概ねこれに当たる。前者が概念的に分別された色形 (rūpa) などの知覚対象の起源を潜在意識 (vāsanā, 習気) に求めるのに対して、後者によると知覚 (pratyakṣa) は、知 (jñāna) とその対象 (viśaya) を伴いながら、吟味考察 (vicāra) を加えるまでもなく世人にとつて成立してゐる——ただし、凡夫は知覚対象を真理であると誤認するが、声聞等の聖者はそこに真理性を見ない——という。

これに対して, Dignāga (c. 480-540) および Dharmakīrti (c. 600-660) は、知覚を「概念的分別を離れたもの (kalpanā-podha)」で、効果的作用能力をもつ個別相を対象とする、と見なしたうえで感官知をその筆頭に位置づける。いわゆる形象真実説の立場であり、ここにおいて感官知は、暗れて認識手段の一つに位置づけられることになる。通常の顕現や形象 (ākāra) そのものは虚偽ではない。しかしながら、認識の成立過程において通常は概念知がはたらき、顕現や形象を、自己同一性をもつ欺くことのない外界の対象と錯覚させる。そしてこの錯覚こそは苦悩をもたらすのであるから排斥されねばな

らないという。

するとここにまた新たな問題が浮かびあがってくる。すなわち形象を見てはこのように錯覚する者の知覚と、形象を見ても、その無常性等の性質を見抜き、欺かれることのない者の知覚との差異はいったどこにあるのかという問題である。その結果、感官知は認識手段への仲間入りをはたしたのも束の間、同じ知覚でもヨーギンの知よりも一段低いところに位置づけられてしまうのである。もとより同じ知覚のなかに、一般的な感官知と、四諦等の真理を見抜くヨーギンの知とを区別したのは *Dīṅāga* 等であったが、八世紀以降の後期中観学派では、勝義と世俗の二真理説を適用する視点として、顕現あるいは形象の真实性、ならびに効果的作用能力の有無の問題と関連して、このような知覚の質的な差異の問題が注目されることになる。この視点に立つとき、勝義と世俗は、基本的にはそれぞれ通常人とヨーギンのとらえる知覚世界をさす。さらに、ヨーギンの中にも境位の高低差があるため、勝義と世俗の二概念も、それらの境位に対応する階層的な知覚世界に、相対的に適用されるにいたった。

注

(一) AS 19: *indriyair upalabdhām yat tat tattvena bhaved yadi/ jātas tattvavīdo bālas tattvajānana kim tada//*

## 善導の如来藏思想批判について

——吉藏と善導——

秦 治 人

一 吉藏の「観経疏」第八像観の思想

① 観について。吉藏の観経疏は六門を以て義を明かす。その第一簡名に三種の観を述べる。「一には実相法身を観ず。二には修成法身を観ず。三には化身を観ず。実相を観ずとは体二相なし。是れ不二正観（浄土宗全書五、三二六上下）。観経の経文「是法界身入一切衆生心想中」がこの実相観とみる。修成法身観とは報仏を観ずること、経文の「是心作仏」がこれに当るとする。化身観は浄土の事を観ずることや阿弥陀仏を観ずることである。

第八像観の釈では「仏菩薩を想像す。復た二と為す。第一には法身仏を想う。法身仏とは文に如来是法界身と云う。即ち是れ法身は、一切皆これ法界、一切皆これ法身の故に前に此の想を作すなり。次に是心即是三十二相八十種好、是心作仏是心是仏と云う。凡そ三是あり。三是を明せば義足りぬ。是心即是三十二相、即ちこれ応身。是心是仏、即ちこれ法身。是心作仏、即ち二身の因を明す」（同上五、三四七上下）という。三是の法門に吉藏の思想が集約されているということであろう。

② 法界身について。法身仏は法界身であり、一切皆な法界という。法身Ⅱ法界身Ⅱ法界とみる。法身すなわち法界は一切諸法

を成立させる基体としての界である。衆生、応身、化仏がこの界に根拠づけられる。是心作仏という成仏の成立する理由として界の一元論が主張されている。この思想は松本史朗氏が創唱された *danu-vada* 基体説であり、如来蔵思想の構造を示すものに外ならない。

## 二 善導の「観経疏」第八像観の思想

① 観について。善導は観を定義して「観というは照なり。常に淨信心の手を以て、以て智慧の輝を持ちて、彼の弥陀の正依等の事を照らすなり」という（親鸞聖人全集、加點篇三、一〇）。信心・智慧の観、事観である。二種深信に摂まる因果の智慧である。善導はこの像観を仮の正報と言ひ、第九真身觀を眞の正報と言ふ。像観は仏菩薩の像を仮立して淨土の境を証明するために説かれたとみる。いわゆる指方立相論である。

② 法界身について。法界身について次のように述べる。「法界と言ふは、三の義あり。一には心遍するが故に法界を解る。二には身遍するが故に法界を解る。三には障礙なきが故に法界を解る。（中略）法界と言ふは是れ所化之境、即ち衆生界なり。身と言ふは是れ能化之身、即ち諸仏の身なり」（同上三、一四三・一四四）。法性・眞如・法身・実相などとみる法界身理解を善導は否定している。

さきの三義の中に遍するという言葉を使っているが、この遍は如来蔵思想に言ふ、法身や仏智の遍滿・浸透の意味ではない。諸仏が衆生を解るといふ意である。次に、「是心作仏と言ふは自らの信心に依て縁相すれば、作の如くなり。是心是仏と言ふは心能く仏を想えば、想に依て仏身現す。即ち是の心仏な

り。此の心を離れて外に更に異仏なき者なり」（同上三、一四五）と釈す。唯信仏語の信心によつて想えば事としての仏が衆生に現する。それを「作の如くなり」と述べる。觀想によつて絶対他者としての諸仏の身が現するとする。法界身の解釈は仏教をどう把握するにかかっている。かくして「此の一門の義を持て、唯識法身之觀を作し、或は自性清淨仏性之觀を作すは、其の意甚だ錯れり。絶えて少分も相い似たることなし」（同上三、一四五）と言ふ。これは如来蔵思想への厳しい批判の言葉である。

## 三 結論

吉蔵は不二・体・実相・法身・理の語を重んじ、それによつて不滅なる実在への直觀と悟入を主張している。善導は因果と智慧を説く仏語への絶対的信を主張していると言えよう。おもうに如来蔵思想とは、現実への抗議と批判の精神を失つたとき、同一性を強制する傲慢な思想になるし、そのことによつて現実的差別を肯定し絶対化する差別の思想ともなる。

## 華嚴教学と『十地經論』

—— 六相説をめぐつて ——

織田 顕 祐

法蔵は、『五教章』義理分齊に「六相円融義」という一章を立てている。義理分齊は、華嚴教学の縁起説を四つの視点（三

性同異義・縁起因門六義法・十玄縁起無礙法門義・六相円融義)から解明したものであり、六相円融義は華嚴の縁起説の中心を解説するものと言うことが出来る。このような「六相」の考え方の背景には智儼の教学がある。智儼の『搜玄記』には、十地品に一カ所六相に言及するところがある。そこでは、因の六義と縁起法の六相とが相俟って縁起の正しい理解が出来る主張するのであるが、さらに六相には理と事の二面があり、ここ(第六地)では理的な側面を取り上げていると言う。この点は次ぎの問答によってより明確になる。

問う、何を以てただ総別の六義は理に順ずること増なることを得て事を取らざると知ることを得るや。答う、論主は事は六相を具せざること簡ぶ。唯義に約して弁ず、知るべし。  
(大正三五、六六b)

智儼が『十地経論』の六相説を縁起法の理的な側面を表すものと理解している点が重要である。そしてこの点は先の法蔵の思想に直接繋がるものである。ところで『搜玄記』は、『華嚴経伝記』によれば、智儼が慧光の『華嚴経疏』に触れて「別教一乘無尽縁起」を理解しつつあったとき、一異僧に「一乗義を理解したければ『十地経論』の六相の義をよく考えよ」と示唆されたことをきっかけにして書かれたものと言われている。このことは『十地経論』の六相説が、智儼にとって華嚴一乘縁起を考える際の出発点であったことを表している。

このように『十地経論』の六相説は、華嚴の縁起説の中心概念となったのであるが、本来どのような文脈で何を表すものだったのだろうか。『十地経論』には六相に關説する箇所が六カ

所ほどあり、その中でも最も重要なものが次ぎの文である。

一切所説の十句中に皆六種の差別相門有り。此の言説解釈は当に知るべし事を除く。事とは謂わく陰界入等なり。  
(大正二六、一二四c~五a)

「一切所説の十句」とは、経がこれより以降、様々な課題を常に十の視点から説き明かしていくことを指している。その十句に六相の違いがあると言うのである。そして「事を除く」とあり、「事」は「陰界入」であると言う。この「陰界入」とは五陰十八界十二入のことであるから、いずれも諸存在を分類整理するものであり、存在の範疇を表すものである。それ故「事を除く」とは、六相説が、解釈もしくは表現の範疇についての問題であって、決して存在の範疇の問題ではないということを表していると考えなければならない。『十地経論』の六相説を考える場合にこの点を見逃すことは出来ない。以上の点から、華嚴の六相説は、本来解釈もしくは表現の範疇の問題であったものを存在の範疇の問題として読み換えることによって成り立っていることが明らかになる。

では、何がそのような読み換えを可能にしたのだろうか。吉蔵は「地論人の如きは六相義を持って衆経を釈す」(大正四二、一三六a)と言っており、当時の「地論人」が『十地経論』の文脈に従って六相を把握していたことを知ることができる。しかし、浄影寺慧遠は、六相を一切法の体義と理解し、個々のものが体義の面からは六相を備えて通じ合うと解釈している。又、智儼の師であった杜順の『法界観門』は、縁起法を理と事の二面から徹底的に考察している。このような点から考える



に、智儼は始め杜順のもとで理と事による観法を習った後、『十地経論』の文に触れたのではないか。そして「事を除く」という点を直ちに理を表わすものと解し、六相説を縁起法の存在解釈の教説と理解したのであろう。

### 弘福寺別当について

武内孝善

はじめに 弘福寺は古くは川原寺と称され、大官大寺・飛鳥寺・薬師寺とともに四大寺の一であった。その創建は天武天皇（六七三〜八六）のころとみる説が有力である。一方『御遺告』には、京から高野山への往還の宿所として空海が淳和天皇から賜わったと記され、九世紀末に東寺末となった。今日、東寺には東寺末となった当初の弘福寺検校・別当に関する太政官牒六通が伝存する。これらについてはすでに二・三の論考があるが、十全とはいいがたい。そこで、一・二私見を述べてみたい。

**太政官牒の概要** 六通の官牒の内容を年代順にみておく。(一)貞観十七年（八七五）三月十六日、権律師法橋上人位真然を弘福寺検校に補任。この官牒には前任者との交替に関する文言がないので、真然が初代の検校であったと考える。(二)同十八年九月七日、伝燈法師位寿長を真然の秩満の替として弘福寺別当に補任。(三)元慶三年（八七九）二月二十五日、伝燈大法師位聖宝

を寿長の辞退の替として別当に補任。(四)同七年三月四日、聖宝を別当に重任。(五)寛平六年（八九四）、権律師法橋上人位聖宝を寿長の死闕の替として検校に補任。(六)延喜三年（九〇三）十二月二十六日、権律師観賢を別当に重任。初任は昌泰三年。

**先行研究** 弘福寺の検校・別当にふれた論考につきのものがある。堀池春峰「弘法大師と南都仏教」。上島 有「東寺文書聚英」。石上英一「弘福寺文書の基礎的考察」。拙稿「真然大徳の事蹟⑩」。これらの論考で未解決の点・疑点を以下に論ずる。

**検校権律師** 石上氏は、元慶七年三月四日官牒に「到来八月三日 奉行 検校権律師」とある「検校権律師」が不明であるといわれる。私は真然であると考える。「類聚国史」元慶六年五月十四日条に、真然の奏請によつて真言宗の年分度者六人のうち、金剛峯寺分三人は金剛峯寺からの推薦を待つて試度すべきことが勅許されたが、ここに「金剛峯寺別当権律師法橋上人位真照」とあり、翌元慶七年十月七日真然は権律師から権少僧都に昇つており、同年八月の時点で権律師で弘福寺検校を勤められる人物は、真然をおいてない。よつて、真然は少なくとも貞観十七年三月から元慶七年八月まで検校職にあつたといえる。

**寿長辞退の理由** 元慶三年二月二十五日、寿長の辞退の替として聖宝が別当に任ぜられた。この寿長の辞退の理由を、上島氏は検校に昇格したためではなかつたかとみなされた。私もかつて同様に推測したが、真然が元慶七年八月の時点でも検校であつたことがさきに確認できたので、この検校への昇格説は成り立たない。以下に私見を提示してみたい。寿長が別当を辞退

した元慶三年の一月三日、真然の師・真雅が示寂した。真雅のあと東寺長者には天台宗出身の宗叡が任ぜられたが、真然と宗叡は何かにつけて対立していた節があり、真雅の示寂に伴って真然には多忙な日々が訪ずれたのではなかったかと考える。

そこで寿長は、真然に替って主に高野山の諸事万端をまかされたのではなかったか。それは、寛平元年新たに置かれた高野山座主職に寿長が任ぜられていること、同六年座主職が寿長から無空に譲られたが、『高野春秋』に寿長が「山務を執行すること二十ヶ年」と記していることなどから、かく考えておきたい。

**結び** 堀池・石上氏は、真言僧の弘福寺への進出の背景に大安寺の影響を強く見ておられるが、私はそうみない。六通の太政官牒にみられる五名の僧の中、貞操を除く四名はすべて真雅と真然の付法の弟子であった。このことを背景として作成されたのが『御遺告』縁起第三であった。弘福寺と真言僧との関係は、貞観十七年三月真然が検校職に補任されたからのことであり、それ以降は検校・別当職ともに真然の付法の弟子である寿長・聖宝・観賢に相続され、管理・運営されたことが知られる。ここに、南都の諸寺が密教化されていく一過程を垣間見ることができると考える。

## 源信の菩提心と往生に関する一考察

若園善聡

従来、源信と法然の関係は念仏、特に称名念仏の先駆的人師として、『往生要集』を中心とした見方で研究が進められてきた。ところで、法然は菩提心の理解を願生心としたことで、多くの非難を浴びたことは周知の通りである。そして、この菩提心をキーワードに源信と法然の関係を明らかにした試みは今まで無いように思われる。そこで、源信の往生に至る菩提心の理解について、『往生要集』以外の文献も含めて、その思想的変遷を考察することにする。先ず菩提心から往生への過程を大まかに図示する。

〈一般の理解〉発菩提心↓願生心↓念仏等の行↓往生

〈法然の理解〉発菩提心⇨願生心⇨称名念仏⇨往生

別言すれば、本稿の目的は、この図示したものと源信の理解と比較対照しその特異点を明らかにすることにある。著作年代順に以下に述べていくことにする。『阿弥陀仏白毫観』に「もし阿弥陀仏を観想しようと思えば、先ず白毫を觀じなさい」といって、白毫を觀想して往生という過程をとる。法蔵比丘が発心し修行した功德を白毫にふり向けるわけであるから、〈発菩提心↓觀想(白毫)↓往生〉ということができよう。『往生要集』では菩提心正因説を主張する。即ち「菩提心は諸師に異説があるが、願生心も同様かという問いに、菩提心には異説があ

るが、願生心は九品とも必要だ」とする。この問答からも知られるように菩提心と願生心とは区別していることが知られる。ここでは「発菩提心→願生心→念仏（観想・称名）観念のできないもの、一心称念」→往生（自利利他のため）」といえよう。次いで『普賢講作法』では、「一心」が多用される。例えば「一心に合掌して往生が決定するように願いなさい」といつて、その結果「普賢菩薩が行者を阿弥陀仏の元へ導いてくれる」とする。ここでは、「発菩提心→一心→往生の業→往生」とすることができよう。『菩提心義要文』で「無量寿経」東方偈の一部分の引用がある。即ち、「通達諸法性 一切空無我 専求淨仏土 必成如是刹」とある。ところで本書は菩提心の意味をもつ重要な文を集めたものとされているから、そう考えると、「専求淨仏土」は願生心であるから、願生心⇨菩提心と読めなくもない。ここに法然の理解の先駆的意味があるのである。次に『大乘対俱舍抄』第三分別要行には、「発菩提心を出さず「阿弥陀仏及諸菩薩を一心に称念し往生する」とあるから「一心称名→往生」ということがいえよう。『靈山院釈迦堂毎日作法』には、「発菩提心を「発一心」とする。最晩年の『阿弥陀経略記』大文第二顕説教本懐、一正明本懐二明修因感果、極楽往生の正因を顕す部分に、「発菩提心ではなく、一心称念と述べ「一心称念→往生」、「仏は無縁の慈悲の光を衆生に照らしている」と観じて、一心に深く信じて淨土に往生しようとする」と願うことが往生極楽の綱要」とする。さらに「その根柢はどこか」という問いに、「所々に出ているから数々論しても益がない」とし、「そんなことは実践におよばない」とする。これは

『往生要集』等において丁寧に引証をし、論を進めてきた傾向に全く反している姿勢である。この実践を重んじる立場が発菩提心を述べず、一心に称名するという実践的部分を強調する態度となったのではないか。以上、考察の結果、菩提心に注目するとほぼ『普賢講作法』を分岐点として、発菩提心から一心を強調する傾向へと徐々に変化していくことが知られた。そして『菩提心義要文』は願生心⇨菩提心の引用文があり、それは法然の菩提心の理解の先駆的意味を持つものといえるのである。（註は略す）

## 源信の『阿弥陀経略記』について

内藤 円亮

源信の浄土教思想を窺う場合、『往生要集』が中心となるのは当然のことながら、従来、更に後年における思想展開として『観心略要集』に注目するのが一般的で、内容的には阿弥陀三諦説に代表される、天台本覚思想的色彩の濃いものとして位置づけられる。つまり源信の浄土教思想は、その特質の一つとして、『往生要集』には見られなかった本覚思想的傾向が後年期に現われてくる。そして、『阿弥陀経略記』（以下『略記』とする）もまたそうした展開を示すものとして了解されてきたのである。しかし、近年の研究によって『観心略要集』の偽撰は決定的といつてよい。とすれば、源信の浄土教思想に関するこれ

までのような理解のされ方は、当然改められなければならない。私はこのような問題意識から、従来あまり取り上げられなかった源信最晩年の『略記』に着目して、特に『往生要集』との関連に留意しつつ、源信の浄土教思想について考察していきたいと考えている。

『略記』に関するまとまった研究は、『往生要集』との関連から解説しているものとして、石田瑞麿による一連の著作が注目される。石田は『往生要集』に関して多くの著作を上梓しており、そのなかでも『源信（日本思想大系も）』では、『往生要集』のテキスト校訂を行い、頭注や補注でたびたび『略記』についても言及され、字ぶべき点が多い。そのうち、大文第三・極楽証拠門の結びに関して次のように述べている。

大文第三はこれで終わっているが、源信は晩年、この後に「総結」の一節を設けて、阿弥陀経の文を結びにしようと考えたようである。阿弥陀経略記の、「舍利弗。我今」より「この一切世間難信の法を説く」までの釈文に、「経に舍利と曰ふより難信の法に至るまでは、第四に、わが徳行の、仏の為に讃へらるるを挙げて勸むるなり。或はこの下の二文を、大文第三の総結となすべし」とあるものが、それを語っている。↓補（八六頁頭注 傍線筆者）源信が「総結」の文に考えた阿弥陀経の文は、「舍利弗（中略）是為甚難」であるが、このように考えた理由は、阿弥陀仏の名を聞いただけでも、阿鞞跋致の不退の位をこの現生において得ることができると思うようになったからで、ここに晩年における源信の思想の発展を認めることが

可能である。

（補注、四一三頁上 中略筆者）

不退転の問題は『略記』の思想的特徴の一つとして注意すべきであるが、頭注の傍線部分に関していえば、これは明らかな誤読である。「大文第…」という表現は、源信が章段を分ける際の常套句であり、『往生要集』に限ったことではなく、『一乗要決』も同様の表現が取られている。それ故、『略記』のこの箇所は『往生要集』との関連で解釈するのではなく、『略記』そのものの中でその意図を把握しなければならない。

源信は『阿弥陀経』を序・正・流通の三段に分けて、更に正宗分を次のように科文する。

経に「爾時仏告」と曰うより「現在説法」に至るは、下、正宗なり。大分して二と為す。一に極楽の依正を説く。二に説教の本懐を顕す。或いは分ちて三と為す。下に至りて当に知るべし。↓

（大正蔵五七・六七四・b 傍線筆者）

つまり、源信は正宗分を二段に分けるけれども、もう一つの解釈例として三段にも分けられると注意するのである。これを受けたものが、先の石田による引用箇所にも他ならない。

『略記』は『往生要集』と比較して整理できていない点もあり、現存の刊本では脱文と思われる箇所も存在する。今回取り上げた科文も、「大文第…」という表現で統一されているわけでもない。源信の浄土教思想を窺う上で、『観心略要集』の偽撰が決定的といつてよい状況からも、今後は『略記』を十分に吟味していく必要があるというべきであろう。

## 法然と親鸞における思想受容の一考察

中 臣 至

法然思想は、日本浄土教の歴史上において大きな転換期にあたるものである。それは、既成教団の浄土教思想は平安貴族と僧侶の世界のみだけの小さい枠内にとどまり、あまり世間一般には普及していなかった。そんな中、法然思想は独自の体験・発想・思索等の成果として、源信『往生要集』や南都三論の永観『往生捨因』、珍海『決定往生集』等をさまざまな媒介思想の中から善導『観経疏』等を導き出し、回心・確立・発展に至った。それには「末法思想」等の時代背景による不安感や焦燥感等に陥り、民衆の中に浄土教思想が受け入れられる環境が整ったことに大きな意味があると思う。そこで、今回は第一段階の考察として、相承した人物を中心にして思想受容をみとめることにする。

まず法然は、『選択集』「二行章」に於いて中国浄土の流れを大きく三つに分けていて、一、廬山慧遠法師の系統。二、慈愍三蔵の系統。三、道綽・善導の系統。とある中で、特に善導重視の法然であるから、道綽・善導の系統についてのみ師資相承の血脈を論じている部分が二種類ある。それは、『安楽集』菩提流支三蔵・慧寵法師・道場法師・曇鸞法師・大海禪師・法上法師の六祖相承。唐と宋の『高僧伝』菩提流支三蔵・曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・少康法師の六祖相承。と

『選択集』において両説を挙げるのみで詳しい説明は見当たらない。

そこで法然関連の別の文献によると、『漢語燈録』巻七「逆修說法」には菩提流支三蔵・慧寵法師・道場法師・曇鸞法師・法上法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・少康法師等の九人。『漢語燈録』巻八「逆修說法」には、曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・少康法師の五人。『漢語燈録』巻九「類聚十五祖伝」、「西方指南抄」巻上末「法然上人説法」、「捨遺語燈録」巻中「登山状」にも「五祖相承」があげられている。さらに法然伝の覚如作「捨遺古徳伝」巻四にも同様に「浄土五祖」の部分がある。

なお、法然が五十八歳になる文治六年（一一九〇）に東大寺で講ぜられたという奥書をもつ「阿弥陀経釈」の末尾に、

粵於善導所立往生浄土之宗、雖有經論鑽仰之無人、雖有疏書習学之無倫。是以疎相承血脈法、乏面授口訣義。：中略  
：不遇導師決智難生、不遊支那遺訓難了。

等と述べ、「相承血脈あることなし」と断言されている文には注意が必要である。

次に親鸞思想は、法然の今までの既成教団とは全く異なった新たな思想主張、「選択本願念仏義」の存在が一番大きい中、単にそれだけにとどまらずに、この思想をより発展させた受容をされたように思われる。そこで、次に親鸞に於ける浄土教の諸師の受容をみとめることにする。

親鸞は、龍樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・法然の七祖を特に祖師として重要視されていることは、その著『教行信

証」「行巻」等の著作全般の引用文等を通してみる事ができるが、その「行巻」末尾にある「正信偈」、「高僧和讃」、「尊号真像銘文」等を顧みればより明らかになる。

さらに「行巻」や「信巻」等の引証文、『唯信鈔文意』等の所釈文等を通じてみれば、一祖・二祖・七祖に止まらず更に広く、嘉祥・慈愍・法照『五会法事讚』・法位・憬興『述文贊』・飛錫・延寿・遵式・智円・從義・元照『觀經義疏』『小經義疏』・慶文・用欽・戒度・王日休・宗暁『樂邦文類』・永觀・聖覚法印等等、多くの中国・朝鮮・日本に至る浄土教の諸師を直接的にまたは間接的に受容していることがみることが出来る。

最後に、この思想の中心に位置づけられている根本聖典は『浄土三部経』であることを忘れてはならない。法然と親鸞の相承の面からの思想は、この聖典と多くの「念仏者」達を受容して新たな道へと導いていったのである。

## 法然における「総別の二義」解釈

那 須 一 雄

法然初期の著作とされる三部経大意（一一七五〜一一八六成立?）と、主著・選択集（一一九八成立）には共に総別の二義が説かれる。この二著の総別の二義の解釈の仕方は少なからず異なるが、従来この点についてはあまり論じられていない。しかし法然の思想展開を組織的に検討する際、この基本的教義用

語の使われ方の違いについて先ず明確にしておく必要があると考えられる。

Ⅰ 三部経大意では、まず觀無量寿經の三心中の至誠心を積する中で、散善義・至誠心積の文の内「至者眞く制捨諸悪」までを引用し、阿弥陀仏の修行中、三業の所修は眞実心の現れであった故に衆生も眞実心中に諸悪を捨て諸善をなせという善導・至誠心積当面の立場を示し、このような立場は「我等が分に越えた」ものであるとする。次に「ただしこの至誠心は、ひろく定善と散善と弘願との三門にわたって積せり。これにつき総別の義あるべし」と述べ、さらに総とは自力をもつて定散等を修して往生を願う至誠心、すなわち「我等が分に越えた」至誠心であるとする。次に玄義分の要弘二門判を引用し、「自力を廻して他力に乗ずること明らかなるものか」と総の至誠心（自力・定散二善）を捨て、別の至誠心（他力・弘願）に帰すべきことを述べる。次に善導・至誠心積冒頭の文を積する中で「自他の諸悪を捨て三界六道を毀厭して皆すべからく眞実なるべし」という解釈は総の義であると述べ、散善義・深信釈中の機の深信の文を示して、総の至誠心が我々凡夫には起こしがたいものであることの傍証とする。以下、往生礼讚の無間修の文、二河譬の文を示して、至誠心積には総別の二義があること、すなわち善導・至誠心積当面に現れない別の至誠心のあつたことを強調する。（以上、昭法全三三三〜三三五）

Ⅱ これに対して、法然の主著・選択集では、まず二行章において、起行を示すものとして散善義・就行立信釈を引用する。（眞聖全①九三四）次に三心章（眞聖全①九五七以下）に

おいて起行を起こすところの安心として観無量寿經の三心を示す。そして同章私積段末において「此三心者總・而言之通・諸行法、別・而言之在・往生行」と述べる。この「此三心者總・而言之通・諸行法」とは、安心から発動する起行として定散二善・諸行が考えられるということであり、「別・而言之在・往生行」とは、安心から発動する起行として称名念仏一行のみを考えるという立場である。すなわちここでの総別の二義は、安心から発動する起行について説く中で、起行として總（定散二善・諸行）と別（称名念仏）とがあることを示す中で用いられている。このように三心章末では、総別の二義を示すが、①三心章冒頭に「念仏行者必可・具・足・三心」と述べていること、②三輩章において、廃助傍の三義を示した後、自分は廃立義に依ると述べていること（真聖全①九五〇以下）、③本書全体の流れでは、称名念仏一行のみの説明・讃歎がなされていること、以上の三点により、三心から発動する起行として定散二善・諸行が対応するという見解は読みとれず、三心は二行章に示されている称名念仏一行（別）のみに対応するという立場に立っているといえる。

〈結〉三部経大意の総別の二義は、散善義・至誠心釈に総（自力）と別（他力）の二義があることを示し、別の弘願の至誠心を強調する為に用いられている。これに対し選択集の総別の二義は、安心から発動する起行について総別を示す中で説かれたものである。但し廃立義を本とする法然は、三心は二行章の就行立信釈によって示されている称名念仏（別）のみに対応する立場に立っており、三心が總の義である定散二善・諸行に対応

するという見解は読みとれない。今後は総別の語の用法の相違を生じさせた思想的意味について、さらに検討して行く必要があると考える。

注

(1) これ以降、法然によって具すべきことが説かれる至誠心は、この別の義の至誠心である。

法然上人『無縁集』と

『師秀説草』について

林 田 康 順

一 はじめに—問題の所在—

近時、法然上人（以下尊称略）の思想研究はめざましく、そうした諸研究により、真跡の少ない法然の著作・法語の解明には、法然自身の思想変遷を踏まえつつ、後世の加筆をも念頭に置かねばならないということが明らかになった。そのため各種伝えられる諸本によってその記述が大きく異なり、いずれがより正確に法然の説示を伝えているかを明確にしなければならぬ著作がある。その顕著な例が『逆修説法』である。現在、比較的原本の体裁を留めているとされるものとして①善照寺・大谷大学所蔵惠空書写本漢語灯録所収『逆修説法』、②高田専修寺所蔵西方指南抄所収『法然聖人御説法事』、③安土浄厳院所蔵『無縁集』、④鹿ヶ谷法然院所蔵『師秀説草』、⑤安土浄厳院

所藏漢語灯録所収『逆修説法』が挙げられる。これら諸本の異同に関して、『昭和重修法然上人全集』などに校訂が示され、あるいは先学により種々に議論がなされてきた。しかし、いまだに研究者によつては、諸本のいずれをとるかが一定しているとは言いがたい状況が続いている。そのため、早急に諸本の比較検討を通じて、いずれの本を用いればより正確に法然の説示に近づけるかを明らかにしなければならない。筆者はそうした作業を試みているが、その前段階として本稿では、室町時代の書写本とされる『無縁集』と江戸中期の書写本とされる『師秀説草』との比較を通じて、明らかにする点を述べてみたい。

## 二 『無縁集』と『師秀説草』について

これまで『無縁集』と『師秀説草』両書については、同系統の写本という指摘がある程度で両書それ自体の比較についての議論はあまりなされてこなかったようであるが、両書と比較してみると以下の点が明らかにになる。

① 五七日において「浄土堂」とすべき箇所を「浄土宗」とするなど、両書に共通な誤写のある点である。それぞれに多くの誤写がある『無縁集』と『師秀説草』であるが、同じ箇所で単純な誤写をしていることから、多くの先学が指摘されているようにかなり濃い同系統の写本であることが再確認できる。

② 『無縁集』に比して『師秀説草』の書写の脱落がすこぶる多い点である。『無縁集』のみに見られる大きな脱落として四七日に「云云乃至如<sub>レ</sub>選択<sub>レ</sub>発菩提心ノ句其言」など三箇所が挙げられる。それに比して『師秀説草』に見られる脱落箇所は主なものだけでも、二七日の「大乘二限ト云ヘリ此経ノ意又此ノ

説誦大乘ノ一句ニ諸大乘経ヲ」をはじめとして十四箇所が挙げられ、前者の数倍となる。

③ 『師秀説草』五七日前半において、一度書写した二行半八文字の「四十八願ニテ候ヘキ也」金色ノ身ト成給ヘル也」が、約三行八九字を隔てて、何の脈絡もなく再説される。

④ 『師秀説草』五七日後半において、十行二八九文字「凡大小権美ノノ聞候ヘトモ」と十行二九二文字「実ニ経巻ハク特留此経」を前後して書写している。この誤りが『師秀説草』筆記者の誤りであるかは判然とし難いが、書写の過程で気付いたのか、前後して書写した箇所後に「特留此経」の四文字を重複して記し整合性を保とうとしたようであるが虚しいものとなっている。

以上、検討を重ねた結果、次のようなことが明らかにになるであろう。『無縁集』と『師秀説草』は、かなり濃い同系統の書写本であることが再確認できると共に、『師秀説草』の書写がかなり粗いものであることがわかる。一方、『無縁集』は、奥書がないことからこれまで評価がかなり低かったと思われるが、前述のような、より正確に法然の説示に近づくための比較作業を施す際には、『無縁集』を中心に据えた方が適当と結論づけられる。(紙面の都合上、詳細な検討は別稿に譲り、末註は略す。)



## 中世勸進聖のネットワーク

— 大阪・一心寺結縁経の成立とその背景 —

青 木 淳

かつて五来重氏は、聖の社会的特性について次のような属性に分類して解説している。すなわち「聖の性格は隠遁性・苦行性・呪術性・集団性・世俗性」にあり、「これらの諸属性はすべて勸進に結集されて社会化する」と指摘したが、いわばこの問題は、中世の諸教団がいかにして民衆との接点を切り開いてきたかという命題を考える場合にも深く関係している。言うまでもなく「勸進」は、南都の復興事業に代表されるように、特に鎌倉時代以降の寺領荘園を失った多くの寺院や教団における経済活動の基盤を支える装置であった。但し五来氏の類別による「隠遁性」と「集団性・世俗性」という性格は基本的に相対するものであり、また「苦行性・呪術性」については勸進の手段（方法）と密接な関係にあるものであって、今日のところ勸進聖の類型化は、厳密にいえばその聖の特性により分類する手立てとはならない。

ところが中世の勸進聖たちの活動をみてゆくと、高野山新別所・比叡山別所西山往生院・東大寺別所光明山寺などの別所を拠点として、さまざまに異なる資質を持つ聖たちが都鄙間を往来して勸進を展開している。特に鎌倉時代の聖たちの集団は、東大寺復興事業や源空による浄土宗開創期における念仏勸進な

どを契機として急速に組織化をすすめるところとなり、造寺造仏などの場において、こうした勸進聖たちが媒介となって民衆と仏教は結ばれるところとなった。

さて、ここに紹介する、現在大阪・一心寺に伝来する通称「一行一筆般若心経・阿弥陀経」（以下、「一心寺結縁経」と略記）は、そうした中世の聖たちの集団組織が、次第に従来の宗派や教団の枠組みを越えた部分で「結衆」を組織したことを伝える資料として注目される。この一心寺結縁経は「般若心経」と「阿弥陀経」とを一巻に併せ書写したもので、「阿弥陀経」の巻末に「文治五年六月廿九日」の記事がみえることから、おおよその成立の下限を知ることができる。その特色としては、この二経がともに一行ごとに分写され、その各行末に筆者の署名が付されている点と、総数百三十六名にのぼる結縁写経者の多様な顔触れにある。その概要は、高野山僧二十九名、東大寺僧重源以下十四名、光明山僧明遍以下四十八名、その他比叡山僧慈円ならびに善峰別所の僧観性以下四十五名などによって構成される点にある。

ここで興味深いことに重源・明遍・明恵・恵敏・慈円など多くの結縁者が快慶の手にかかる京都・遣迎院阿弥陀如来立像（一一九四年頃作）、奈良・東大寺僧形八幡神像（一一〇一年作）、安倍文殊院文殊菩薩像（同前）、大阪・八葉蓮華寺阿弥陀如来立像（一一一〇年頃作）などの造像に結縁しており、中世の勸進聖の組織が快慶のような仏師や堂塔を建立する大工・番匠などの職能民をふくむ組織を構成していたことが知られる。さらにその結縁者についての「結衆」の背景をみてゆくと重

源・明遍という南都浄土教グループの活動の舞台となった東大寺ならびに光明山別所・高野山新別所、また慈円・観性・真性ら比叡山ならびに西山別所を中心とする天台浄土教グループが、本寺（本山）と別所、僧綱と聖（沙弥）というような、中世初期におけるさまざまな寺院や教団の「中心」部と「周縁」部、あるいは上部構造と下部構造を結びつける機構としての前進組織のネットワークが機能していたことが考えられる。ことに、こうした勸進とそのネットワークに関する問題は、中世以降の新興教団がいかに信仰者を取り込んできたかという命題へとおのずと連鎖するものと考えられる。

追記 小稿と合わせて拙稿「大阪・一心寺結縁経にみる「結衆」の構図」（『印度学仏教学研究』第四十五卷第二号、平成九年三月）をご参照いただければ幸甚である。

## 阿弥陀仏への賞讃の一考察

梶 濱 亮 俊

チベット仏教のゲルク派の開祖であるツォンカパ（1357-1419）は一生涯の間に多くの書物を著作した。それが、北京版では影印 北京版『西藏大藏経』III 続編（西藏撰述部）A、宗喀巴全書（北京版 第一五二巻〜第一六一巻）の中に収められている。

この全書の中で、ツォンカパが阿弥陀仏の思想について著作

した書物は次の二本がある。

1. No. 6018 Mgon-po hod dpag med kyi bstod pa. "Shin-mchog sgo hbyed" ces bya ba (救い主・アミターバ（無量光仏）への賞讃―最高の国土の開門―)（北京版 第一五三巻 38: 41〜38: 5, 6)
2. No. 6071 Bde ba can gyi shin du skye ba hdsin pahi smon lam. "Shin mchog sgo hbyed" ces bya ba. (―最高の国土の開門―と名づけられた極楽の国土に生まれるための誓願文。)（北京版 第一五三巻 67: 2, 6〜73: 1, 4)

本書には著者の以下の論文がある。

- a. ツォンカパ著「極楽への誓願文」の研究 中研所報 第二三巻第三号、一九九一年二月
- b. ツォンカパの浄土思想の研究 中研所報 第二四巻第三号、一九九二年三月

上記の二本とも題目は「最高の国土の開門」となっているが、ツォンカパが自分自身の浄土思想、即ち、この娑婆の国土に住んでいる者たちが、どのような修行をしたならば阿弥陀仏の仏国土、極楽の国土に生まれることができるのかについて著作したのが、2. No. 6071本である。これに対して、1. No. 6018本は、ツォンカパが偈頌でアミターバ（無量光仏）を賞讃し、自分自身も極楽の国土に生まれて、娑婆の国土に住んでいる人々を救済することを誓願したものである。本書は今まで誰によっても研究されていない。次に、本稿では1. No. 6018本について説明することにする。

1. No. 6018『救い主・アミターバ（無量光仏）への賞讃

「最高の国土の開門」は十二偈と奥書きからなる短編である。これを章分けをして、その章に題名を与え、本書の偈頌を  
書くと次のごとくである。

帰敬偈……………第一偈

1. アミターバ（無量光仏）の身体の特性……………第二偈

2. アミターバ（無量光仏）の言語の特性……………第三偈

3. アミターバ（無量光仏）の心の特性……………第四偈

4. アミターバ（無量光仏）の身体を見るための誓願……………第五偈

5. アミターバ（無量光仏）の説法を聞くための誓願……………第六偈

6. アミターバ（無量光仏）に誤ちの考えを取り除いて  
もらうための誓願……………第七偈

7. アミターバ（無量光仏）の特性Ⅰ……………第八偈

8. アミターバ（無量光仏）の特性Ⅱ……………第九偈

9. アミターバ（無量光仏）の仏国土（極楽）の特性……………第十偈

10. 極楽の国土に生まれるための誓願……………第十一偈

11. 極楽の国土に生まれて菩薩の行ないをするための  
誓願……………第十二偈

奥書き

本書を偈頌にそつて簡単に説明すると、ツオンカパは、第一

偈でアミターユス（無量寿仏）が有情たちを救済することを説

明し、第二、第三、第四偈で、それぞれアミターバ（無量光

仏）のすぐれた身体、言語、心の特性について説明し、第五、

第六、第七偈でアミターバ（無量光仏）の身体を見ること、説

法を聞くこと、アミターバ（無量光仏）によって自分の誤ちの

考えをなくすことを誓願し、第八、第九偈でアミターバ（無量

光仏）のすばらしい特性を賞讃し、第十偈でアミターバ（無量

光仏）の仏国土、即ち極楽のすばらしい特性について説明し、

第十一偈で極楽の国土に生まれ、アミターバ（無量光仏）の説

法を聞けるように誓願し、第十二で極楽の国土から、この娑婆

の国土に住む有情たちを救済するように誓願するのである。

## 第六部会

## 象徴としての大行

玉 木 興 慈

象徴についての議論は様々であるが、ここではその議論には深入りせず、まずその特性を示せば、①自身の外にあるものを示す、②指し示しているものと深く関わりを持つ、③それなしには理解できない現実の特質を示す、④現実の次元や構造に対応する心の次元や構造を開示する、⑤作爲的に造られるものではなく、生まれるものである、⑥人間が究極的に関わる次元を開示するが、その機能を失えば、象徴は死滅する、という六点を挙げるができる。さらに、これから派生して、象徴は、象徴されるもの（以下、他者）を離れて存在するのではなく、他者に深く参与（teilhaben）する。これは、象徴が、他者そのものではないことを意味する。また、他者は、象徴とは無関係にすでに存在している、それ故、象徴によって生み出されるものではなく、象徴によって表されるものである。さらに、象徴は、無限なる他者の、有限なる人間に対する語りかけであり、象徴自体が有限化されたとき、象徴は死滅する。

次に、象徴としての大行の考察に移る。常識的に、南無阿弥陀仏（象徴）の六字に、阿弥陀仏が、迷える一切の衆生を無限に救うという点（他者）が象徴されていることは理解できる。

南無阿弥陀仏それ自体は単なる六文字に過ぎないが、阿弥陀仏の救済意志を顕にする時、象徴としての言葉となり、南無阿弥陀仏は大行になる。

親鸞に即していえば、法然の説法以前に、すでに、南無阿弥陀仏の六字に出会ってはいしたが、阿弥陀仏の救済意志を顕にするものではなかった、つまり、真の意味で出遇っていたのではなく、南無阿弥陀仏は象徴として成立していなかった。しかし、法然の説法により、阿弥陀仏による救済が、親鸞の全人格をとらえ、まさに、「親鸞一人がためなりけり」という事態となった。南無阿弥陀仏が、親鸞にとつての象徴となったということであり、この瞬間に、大行が大行としてその本質を顕にしたということである。

しかし、南無阿弥陀仏が親鸞にとつて、真の意味で象徴となったことが即、南無阿弥陀仏によって救われたことを意味するものではない。なぜなら、南無阿弥陀仏は、単なる手段でもなく、また目的でもないからである。

つまり、南無阿弥陀仏が大行となる場合は、南無阿弥陀仏によって、親鸞が阿弥陀仏の大悲に触れることができた場である。従って、大行を称名、或いは名号のいずれかに限定することは南無阿弥陀仏という象徴を死滅させ、単なる記号に墮さしめることになるのではないか、と思われる。

以上の関連から、『教行信証』信巻三心結釈の「真实信心は、必ず名号を具す、名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」の文を解釈する。従来は、真实信心を得れば必ず称名を伴うが、ただ南無阿弥陀仏と唱えていたとしてもその者が信を得て

いるとは限らない、と解釈されているが、名号を称名と解釈するのではなく、真実信心を信知しえた者においては、名号がすでに備わっているが、名号をどれだけ有してもそこに信心が具せられているとは限らない、ということである。先の象徴の概念を用いて説明すれば、前半では、南無阿弥陀仏が真の意味での象徴として機能しているが、後半では、象徴としての機能を果たすことがなく、象徴が死滅していることもありうる、ということである。

この箇所から、名号を絶対視する危険性を読み取ることが出来る。南無阿弥陀仏を絶対化するのではなく、南無阿弥陀仏という象徴によって他者を正確に受け取ることが出来たときのみ、名号が生きる、象徴として機能する、ということである。そして、この南無阿弥陀仏が象徴として生きるかどうかの分岐点に、信心があり、信心の在り方によって、南無阿弥陀仏が象徴として生きもし、死にもする。この意味で、信心正因といわれるが、これは今後の課題に残されたことになる。

『教行信証』「信巻」所引深心釈について

大神 栄 治

『教行信証』所引の深心釈では、

二者深心。深心と言うは、即ち是れ深信の心也。亦二種あり。一つには決定して深く自身は現に是れ罪悪生死の凡

夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あること無しと信ず。二つには決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して疑いなく慮りなく彼の願力に乗じて定んで往生を得と信ず

と述べ「深信の心」の内容をいわゆる「二種深信」として確認することから内容が展開していく。したがってこの「二種深信」は、至誠心釈で明らかにされた衆生における行為の不実性と如来の真実心が、衆生のうえにどのようなこととして明らかにされるのかを示すものである。

「二者深心」とある文を釈して「深心と言うは即ち是れ深信の心也」と述べるのは、先の至誠心釈で明らかにされた仏願の真実において成り立つ深心だからである。したがって、機の深信はその明らかにされた真実によって、人間の在り様がどのような在り方なのかということがはっきりしたということである。その在り様とは、衆生において救済を成立させる根拠は、自身の内には存在しない、つまり自分で自身の無明の闇を破ることは不可能であるという、救済の可能性を断念せざるを得ない存在の事実に対する根源的な覚醒を表わしている。そして法の深信は、いかなる者も救済の対象から除外しないという誓いの絶対性に対する信頼を表している。そこに「深信自身」ということが成立する。ここにもうすでに「乗彼願力」の意味が明瞭になっている。

深心釈の前半では、一貫して「決定」という言葉が置かれている。したがって、信心の問題とは、「決定」の問題であるということができる。機の深信ということから言えば、それは衆

生の存在の在り方が「決定」するということであり、法の深信からいえば、それは存在の「決定」による教の「決定」であるといえよう。その「決定」において「深信する者」が、「一切行者等」と衆生を「仰ぎ願」う存在となるのである。

このように確認してくると、深心釈で示される「二種深信」の文は、回心の内容を「二種」として表現したものであるということが出来る。しかもそれは、自意識を根底から客観する法によつて開かれてくる信心の内実である。したがつて、そこに自身の依るべき「教え」が明確になるのである。その意味で「教」がはっきりしないということは、他の法門との区別がつかないということになる。またこのことは、法に帰すという「証」が不明瞭となることを意味する。したがつて、帰すべき「教」と「証」が不明瞭なとき、その信心もまた不明瞭なこととなつていくのである。したがつて、「信」の核心をなしていくものが、二種深信であるということが出来る。

この信は、念仏より生じる。したがつて、この信は法に相応するものである。このことによつて、衆生は大般涅槃を超証すべき者として、主体が確立するのである。したがつて、二種深信が明確になるということは、出入二門偈に「この信は最勝希有人なり、この信は妙好上上人なり」と述べているように、仏弟子としての自身を見いだすことになるのである。

## 薩摩大隅正八幡と日秀上人の活動

根井 浄

十六世紀の半ば、日秀上人が補陀落渡海を決心した。補陀落渡海とは、海の彼方にあると信じられた観音浄土の補陀落山に、往生または参詣を目的として出帆する信仰表出である。日本宗教学史の特異な宗教現象で四十数例を確認できるが、補陀落渡海の顛末を語る史資料は皆無に近い。だが、日秀上人は、紀州熊野から渡海を試みて沖繩に漂着し、やがて薩摩に移つて宗教活動を続けた。補陀落渡海史上の希有な人物として注目される。

薩摩国における日秀の活動として、天文二十四年（一五五五）荒廃していた一乗院に多宝塔を建立し、金剛界五仏を刻して安置したことが知られる。五仏のなかで、日秀は釈迦如来の心柱に「本願日秀上人、從補陀洛來作之、上野國住人」と墨書している。

補陀落僧を肩書とした日秀の活動には、右の仏像彫刻のほか、神社仏閣の再興勸進があった。なかでも薩摩大隅正八幡宮（隼人町・鹿兒島神宮）の再興は、戦国期の島津領内に声望を高めた仕事であった。『日秀上人縁起』（日秀神社蔵）は、境内に護摩所として正護寺を建て、ここを拠点にして再興勸進に従事したという。『日秀上人行状記』（東大史料編纂所蔵）も簡略ではあるが正八幡宮の再興を記している。注目されるのは、正

八幡宮再興にあたり、日秀は屋久島に渡り、諸堂再建用の材木を切り出したという伝承である（『日秀上人伝記』）。また正八幡宮の杉林は、日秀が屋久島からもたらした杉の実を蒔いたのが基と伝え、その由来を刻んだ「正宮杉植記」（石碑）も現存する。日秀上人は実際に屋久島に赴き、正八幡宮再興の良材を提供したのであろうか。伝承と史実をめぐって検討しなければならない。そこで、日秀上人真筆という書状（鹿児島神宮藏）を紹介しておきたい。

さは殿へまいる／御宿所／追而申入候／委細者源玄に申候／日秀

態以一筆申入候、先渡山之事、懸御意に、同弥勒堂より下た籠所之間、御あつけなされ可、以後之用木御用之時者、其方之御意次第にて候、為證文かやうに書付可申候状、仍源賢三申候事候、恐々謹言

三月吉日

日秀（花押）

さは殿へまいる

右の日秀書状は年紀を欠き難解な文書であるが、日秀は八幡宮の弥勒堂と籠所付近を「さは殿」に預け、用木使用については判断にまかせ、伐採許可をしたためている。委細は源賢（源玄と同一人物か）に申したという内容である。源賢は日秀の弟子僧であろうし、文言中の弥勒堂は『三国名勝図会』の境内図にも描かれており、正八幡宮の主要な建物であった。宛所の「さは殿」は、例えば天文十七年の「正宮宿直之御人数之事」（『薩藩旧記雑録後編』）に「九番 さハ永堅」とあり、正八幡宮社家の一人であったことが確認できる。正八幡宮の組織は課

題として残るが、社家の「四家」（桑幡・留守・沢・最勝寺）が中心で、その他、十家・衆徒十五坊・殿守十二家・山伏法体行者職・四十七家・隼人十家の諸職で構成されていた。日秀が書状を宛てた「さは殿」とは、中世末期の諸記録に散見する四社家の一、「沢」家の「永堅」であったことは、まず疑いない。とすれば、右の書状は用木使用・伐採をめぐる正八幡宮再興事業にかかわる書状であったことが推断できる。

『三国名勝図会』は、このような日秀の大隅正八幡再興について、天文二十年（一五五一）島津貴久が日秀に命じて領内勸化を許可し、また知定坊なる人物を上洛させて神像を彫刻し、永禄三年（一五六〇）十二月に遷宮が行われたと伝える。大隅正八幡宮の本地仏は観音、釈迦、阿弥陀で、このおり神像も知定坊の働きによって新調された。知定坊は正八幡宮の「衆徒十五坊」内の一人であった。補陀落渡海をおこなった人物のなかで、伝承とともに、その遺品、資料、および、活動内容が復元できる日秀上人とは、たしかに希有な例とはいえず、補陀落渡海という不思議な日本の宗教現象を説明するのに多くの話題を提供しているのである。

## 貞慶と良遍の戒律観の相違点について

城 福 雅 伸

貞慶と良遍の戒律観について、貞慶は『興福寺奏状』において専修念仏者の無戒・破戒が問題ではなく、故意に破戒する事が問題であるとし破戒しても慚愧を生ずべきとした。彼はまた『心要鈔』において戒を受けて破戒するのは受けずに過失がないのに勝るといふ『菩薩瓔珞本業經』を引き、さらに破戒は罪に堕ちても罪が終われば解脱出来るとする『大智度論』の一文を引用する。そして「犯を恐れて受けざればいつの日にか出離せん」と受戒の意義を強調する。以上から貞慶は持戒より戒や受戒による戒体の存在や意義を重じている事がわかる。さらに貞慶は一分受で菩薩となり得るといふ『梵網經古迹記』の説を引き一分受でも菩薩になると考えている事がわかる。一分受の戒は意に従えばよいとしつつも、特に何を選ぶかといえれば快意殺生戒と無慈行欲戒（淫戒）と毀謗三宝戒を挙げ、この三種を守れば他の戒は次第に備わるとする。これは三戒の持戒に自ずと他の戒も引かれ備わるといふ発想となり注目される。

一方良遍は『唯識観用意』において唯識観成立の基盤に戒律を置き、無戒・淫酒等の失があれば止観が成就出来ぬとする。

ところが「但し遠縁となすならば一切を遮さざるか」と淫酒等も遠縁とするなら否定はしないとする。さらに具足戒を全て持てなければ五戒と非食時を持てとし、それも無理なら四重と不

飲酒戒を持てという。この五戒とは在家の五戒を指すと考えられる（但し話の展開から考えると不邪淫を不淫としている可能性が高い）。そして五戒を「持つことを得ばこれ出家人の一分なり」と言い五戒の持戒で出家の一分と見なされるとする。しかし飲酒や非時食などでさえ結縁とし、遠縁とすれば解脱への縁と考え得ると述べ破戒をも仏教への縁という面からとらえる考えも介在させる。さらに良遍は『念仏往生決心記』において教信は出家の身で妻子を持ち在家の生活をしており罪ではないかという設問に答え、彼は実の出家ではなく出家の扱いを受けなければ罪は生じず、受戒していなければ破戒の罪がない。もし心が柔和で悪を畏れば妻子があっても著心がなく至心に念仏すれば往生するという。では持戒・剃髪も無意義かという問には教信の様な人は上根の人で我々がまねれば妻子等に執着し地獄に落ちるので戒が必要である。しかも出家の持戒は破戒し悪道に落ちても戒の結縁により必ず解脱する。が在家は執著があれば解脱は難しいとする。これも縁に着目したものであるが『大智度論』の出家し受戒した縁により破戒し地獄に落ちても最終的に解脱したという所論の影響を受けた可能性が高い。この良遍の考えは出家の戒律を中下根の者の救済法と考えるもので通常と逆の考えである。貞慶も『大智度論』のほぼ同じ箇所を引くが縁の部分は引用せず両者とも破戒も可としながらも戒への考えの若干の相違が認められる。

以上から貞慶は持戒ではなく戒の存在や戒体を積極的に位置づけ重視している事がわかる。そのため破戒しても慚愧を生ずべきとし、また破戒を畏れず受戒せよという立場にある。良遍



は受戒しなければ破戒の罪はないと貞慶とは意見が相違する様に見えるが彼は縁の面からも問題を捉えており、従つて出家の持戒も解脱への縁と見る見方を有するのである。従つて唯識觀のための持戒を勧めつつも觀を妨げる破戒も縁とするなら否定しないという特異な考えが出る。つまり両者とも戒を重視するが良遍は結縁という面からも戒を見、貞慶は受戒や戒体の働きという面から戒を見て重視するという傾向がある。がいずれも戒の存在を重んじ破戒を最悪とはしない。また五戒や四重の持戒でも出家者とみなし得るといふ良遍と三種の持戒で効果はあるといふ貞慶の両者とも一分受の説を積極的に用い、自分の受戒・持戒のみを重視しているのではない事がわかる。これは末法認識による戒の選択でもある。以上の如く彼らの戒律觀は柔軟であり持戒至上主義者と見る定説は誤りである。

## 如來の子

星 名 万 美

『教行信証』の「信巻」に引かれた『涅槃經』阿闍世獲信の偈頌に、

如來為一切 常作慈父母 当知 諸衆生 皆是如來子

(親全一一七八)

と述べられている。これは、最極悪のもの阿闍世が、ついに眞実の信心を得ることができた感動を歌つた言葉である。この

「如來の子」ということは、親鸞においてどのような意義をもつのであろうか。

親鸞は、右の文のほかにも、いくつかの父・母・子の譬えを『教行信証』に示している。たとえば、「行巻」に「十住毘婆沙論」「入初地品」を引いて、

『十住毘婆沙論』曰、有人言般舟三昧及大悲名諸仏家。從此二法生諸如來。此中般舟三昧為父、又大悲為母。復次般舟三昧是父、無生法忍是母。

(同一二四)

という。般舟三昧を父、大悲を母と譬え、また、般舟三昧を父、無生法忍を母に譬えている。それによつて一切の諸々の如來が生ずる故にそれらを「諸仏の家」として示している。

また、『教行信証』「行巻」には、

良知。無德号慈父。能生因闕。無光明悲母。所生縁乖。能所因縁。雖可和合。非信心業職。無到光明土。眞実信業識。斯則為二内因一。光明名父母。斯則為外縁。内外因縁和合得證報土眞身。故宗師言以光明名号。攝化十方。但使二信心求念一。又云念仏成仏是真宗。又云眞宗。匡遇也。可知。

(同一六八)

と示している。これは、「両重の因縁」釈と呼ばれる釈である。まず、第一の因縁は「徳号の父」を因とし、「光明の悲母」を縁とする。如來が衆生を攝化する因縁である。第二の因縁は「光明名の父母」の外縁とし、「眞実信の業識」を内因として、これによつて「報土の眞身を得証」する因縁である。その「眞実信の業識」の自覚がなければ、如來の攝化は事実とならないのである。「如來の子」の自覚が、「眞実信の業識」の自覚であ

る。

その様な真実信心の業識の誕生を『涅槃經』によつて示すの  
が「信巻」に引かれた阿闍世の獲信という出来事である。

世尊、我見世間、從伊蘭子生、伊蘭樹、不見伊蘭生、  
梅檀樹者。我今始見、從伊蘭子生、梅檀樹。伊蘭子者、  
我身是也。梅檀樹者、即是我心、無根信也。無根者、我初  
不知、恭敬如來、不信法僧、是名無根。……(中略)……  
世尊若我審能破壞衆生諸惡心者、使我常在阿鼻地獄、  
無量劫中為諸衆生受苦惱、不以為苦。(同一一七四)

と阿闍世は如來に表白する。彼は、如來の放つ月愛三昧の慈悲  
の光によつて、身の瘡を癒され、さらに、仏陀の説法を聞くこ  
とによつて、「無根の信」を獲た。阿闍世は、一切衆生の為に  
地獄に堕ちても苦とはしないと云う。そして、冒頭に掲げた偈  
を歌うのである。その偈頌の「如來の子」という言葉に喜びを  
見出した人々が經典を伝えてきた。

親鸞もまた、その一人として、この阿闍世の目覚めに大きく  
注目した。それは、親鸞が、阿闍世の苦悩と救いを我が事とし  
ていたからに外ならない。『歎異抄』に、

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとえに親鸞一人  
がためなりけり。さればそくばくの業をもちける身にてあ  
りけるをたすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけな  
さよ。  
(親全四・言行篇(一)―三七)

という「親鸞一人」の自覚は、「如來の子」としての一人の自  
覚である。そして、その自覚は、一切の衆生が「如來の子よ」  
と呼びかけられている存在であるということを見開いたのであ

る。

## 『大鏡』からみた院政期の仏教

藤原正己

院政期の仏教史や思想史を考える場合、各種の注釈書、貴族  
の日記や記録類、往生伝等の伝記、物語や説話集などを用い  
て、さまざまな研究成果が発表されてきた。とりわけ近年で  
は、広範な人々に影響を与え、また当時の人々の宗教生活を生  
き生きと描写したものととして物語や説話集が注目されてきてい  
る。本発表では、そういった成果をふまえて、院政期の物語  
のひとつ、『大鏡』を取り上げて、その構造と構成より院政期  
の仏教の特色について報告したい。

『大鏡』は、藤原道長が榮華へと至るまでの過程を、平安初  
期の時代まで遡って記述していくことでは、一〇三〇年  
頃の成立と考えられる『栄花物語』と同一のテーマを扱ってい  
るといえる。しかし、その記述の方法は大いに異なる。『栄花  
物語』が、編年体の歴史書に準じた記述法をとるのに対し、  
『大鏡』は、治暦元年(一〇六五)、雲林院の菩提講に集った  
一九〇歳の大宅世次、一八〇歳の夏山重木たち老翁が、自らが  
見聞した若年より道長の絶頂期、万寿二年(一〇二五)に至る  
一七六年間の出来事を問答形式で物語り、それを同席した作者  
が筆録したという構成をとっている。このような記述法を採る

ことよって作者は背後に隠れ、比較的自由な人物評価や笑いやパロディを交えた記述が可能になったといえる。『大鏡』六巻の構成は、第一巻が天皇の系譜、第二〜四巻が歴代の摂関の言動、第五巻の前半が道長について、後半が鎌足から頼通に至る藤原氏の系譜とそれぞれが造立した寺院の記述、第六巻が道長の妻たちにかかわる源氏の系譜、最後に世次の誓願で終わる。このように『大鏡』は、時代を造って物語り道長の時代まで語り終えると、再び時代を遡って語りはじめるといふように、語りを重層させていくなかで、王権や九条流以外の藤原氏に批判を加えたりパロディ化することにより、道長の優れた能力と栄華の軌跡を際立たせていく。そのクライマックスとして第五巻の世次が極楽浄土の出現と評した華麗な法成寺の創建が語られることになる。

注意したいのは、『大鏡』に登場する人物で往生者として語られる人物は、わずかに第二巻の藤原佐理以外にはいないということである。『大鏡』のなかでもとりわけ熱心な仏教者として記述され、往生伝にも採録されている藤原義孝は、賀縁阿闍梨や藤原実資の夢想によつて往生が確認されたと語られる。しかし、死を迎えた彼自身は往生するつもりはなく、蘇生するつもりであったのが、母の失敗によつて心ならずも往生してしまつたにすぎない。また、道長以前の登場人物の多くは、円融院女御・遵子に代表されるように、熱心な仏教者であっても、ほとんど放蕩に近いような作善をしたり、藤原道隆のように、死の直前になつても道心の起こらないような人物である。そのなかで、道長に至る九条流の祖・藤原師輔一族とその子孫に、衆

生救済の誓願が生き続けてきたと『大鏡』は語る。しかし語り手である世次には、法成寺の景観を目の当たりにしても道心は起きなかつたという。第六巻に記述されるように、彼は、入宋する三河入道（寂照）のために催された法会で始めて道心を起こす。そして、雲林院の菩提講の始まる直前になつて、現世の罪を懺悔し妄語戒を保つことを誓う。このように、『大鏡』が描きだす仏教は、盛大な儀礼や奢侈に傾き、幻想的（あるいは観想的）ですらある『栄花物語』に描かれるような摂関期の仏教とは異質である。懺悔や道心のような内面を問題にし、講会や説法を媒介とする発心や誓願、あるいは持戒といった個人的でシンプルな仏教が称賛されているといえる。もちろん、院政期の仏教全般がそのようなものであつたというわけではなく、むしろより儀礼化し奢侈的になつていったといふべきであろう。それだからこそ、語り手を仮構し過去の時代を物語るといふ手法を用いて、現実の社会を鋭く批判するという『大鏡』という作品が成立したといふことができよう。

### 仏教教義の固定化の長短

輛 津 照 信

『涅槃経』の中で、釈尊は、以前に婆羅門を殺したと仰せになり、そのことを尋ねられて答える。大乘を謗る人は、ムチを使つてでも、その誤りをただされるべきだと。そして、殺され

た婆羅門は、死後に地獄に生まれるのだが、そのことを反省して、その次の死後には、甘露鼓如來の世界に生まれるのだ。

長尾雅人氏による『撰大乘論』の説明は、「例えば財を盗むために賊が人を殺そうとしているのを見て、菩薩は次のように考える。この賊はその殺人の罪によって無間地獄に陥り、長く大きな苦を受けるに違いない。その殺人罪を阻止するためには、この賊を殺す以外に手段はない。たとえそれによって自分が地獄に墮しようとも、それは意に介する所ではない、と。」とあり、私はこれらの説をみて、「オウムは大乗というより金剛乘であり、殺しさえすることもあるから邪教だ」とか「殺しをすることは仏教にまったくない」とか「法律で禁止されていることは、禁止されていないことよりも悪いことだから、当然、宗教者は法律を守る」という、マスコミの論調に反対する。絶対的な善というものについて思いめぐらす人がいたとしたら、その人にとっては、絶対的な善は法律に優先するかもしれない。また、「殺しをすることは仏教にない」という人には、私が質問をしたい、「涅槃経」や『撰大乘論』は仏教書ではないのか。どの範囲までが仏教なのか。」と。

仏教教義において「こんな教えなど仏教にはない」というには、慎重な態度を採るべきだろう。仏教徒は、輪廻思想それ自体の取り扱いにも慎重な態度を要する。だが、『撰大乘論』や『涅槃経』を重んじる仏教徒にとっては、オウムの主張にも、少くとも表面上は否定できないものがあつたはずだ。もつとも、オウムをみれば、「自分は高い段階にある」などと他人を騙して、主張する教義がまったくの建て前であつて、本音が別

にある場合、つまり①救済するためではなく自分にとっての邪魔者を殺す、とか②仏道修行が目的ではなく、普通の研究機関よりずっと恵まれた研究施設を提供してくれるから信者になる、というような場合があつた。極端な例を挙げたが、經典の変わった解釈をする人には、人を騙そうとしている人や、「自分はこんな高い段階にある」と自己満足している人もいるかもしれないので、仏教教義の固定化が悪いとだけ、私は主張するのではない。でも、時代と場所と民族性などの社会背景が変わっている場合に、固定された教義というものは、仏教を求めている人の心に響かぬものとなるだろう。

教義の固定について述べる場合は、現代の各宗派に影響を与えている教相判釈の考え方をみすぐせない。現代教学の立場からいえば、釈尊の直説ではないはずの經典を權威づける教相判釈は意義を失っている。ここで石田慶和氏の説を参考にしてみる。經典という古いものの全部を文字通りに、社会背景の異なる現代に適用することはできない。でも逆に、釈尊が実際に仰せにならなかつたことを説いている經典ですら、釈尊と同じく悟りを開いたという自信のある經典編集者が当時の社会に合うような教えを盛り込んだものであるから、その本質は、現代社会に通じるものを持つかもしれない。

教義を変えていくということは、社会に妥協するという欠点をも持っている。また、教義を変えた人を他人からみると、本当の意味で仏に出遇つた人なのか、単に自分勝手に変えてしまつた人なのか区別がつかないという場合も多いので、仏教書を読む時は、仏の教えの本質を伝えているのかということに頭を

において、主体的に関わる姿勢を持つべきだろう。

## 近代における精神主義の意義

藤原 正寿

幸徳秋水は主著『社会主義神髓』の中で、近代日本の時代状況を「競争を必要とした時代は、すでにすぎさった。今や自由競争は、なにごとを意味していると思うか。ただ少数階級の横暴ではないか。多数人類の苦痛ではないか。」と痛みを込めて見ている。清沢満之は「不諍の心」と題して「争闘は悪いことである、戦争もよいことでない。然るに近来は競争淘汰とか、優勝劣敗とか云ふことが、善いことのように思はるるではないか。」と、幸徳と同じ時代社会の問題を凝視している。日清戦争からやがて日露戦争にかけて富国強兵政策が強力に押し進められ、同時に物質文明が追い求められていく状況の中で、人間が物質中心の価値観に翻弄されその尊厳を踏みにじられていく。この近代状況に鋭く対峙していった幸徳は、同じ状況認識に立ち、その只中で精神主義として宗教を明かししようとした清沢に大きな敬意を払っていた。精神主義の基軸である『精神界』に対し、「敬愛の念を絶たざる者なり」の言葉を『平民新聞』に掲載しているのである。しかしこの現実に対する両者の取り組みは大きく異なるのである。幸徳が「生存競争の性質・方法は、さらに一般の進化をとげないわけにはいかない。社会

主義は、実にこのような進化の法則を信じ、社会全体をみちびいて、この法則にしたがわせようと思っている。」とストレートに社会全体を進化改良する方向性を志向しているのに対し、清沢は、「吾人は容易に競争をやめることが出来るかどうか」と退一步して人間の存在事実を問うのである。そしてただちに「吾人が此の世間に在りて、不諍の心に住せんとせば、吾人は二つの方法の内、其の一つを選ばねばならぬ」と、二つの選択肢を挙げる。それは「第一の方法は吾人を無限大にして不諍の心に安住せしむるのであり、第二の方法は吾人を無限小にして不諍の心に安住せしむるのである」と示される。この「吾人を無限大にして不諍の心に安住せしむる」と示される方法が、幸徳が目指した人間の能力の信頼に立つ、社会進化により総ての人が幸福となる社会・人間関係を実現する積極的な応答である。もとよりこの応答が不真面目であるということではない。幸徳の短いけれども壮絶な人生を見ると、身の引き締まる思いがする。しかしいかに真面目であろうと、人が進化し得るという自我肯定の立場に立つ限り、それは究極的には破綻をまぬがれないのである。清沢は、自らの実験によりそのために同じく身を削られながら、その事実をいやという程知らされていたのである。それゆえに精神主義は、「吾人を無限小」にすることにより人間及び社会を成就する道をとるのである。「余輩の拠つて以て自己の安心を求め（中略）拠つて以て世界人類の安心を求めんと期する所の源泉」として、清沢により見出された観開頭の仏道は、「吾人を無限小」にすること、つまり徹底して自力の無効を知らしめられる道として顕揚されるのであ

る。曾我量深は、清沢が精神主義について「我々は何等をも主張するのでなく唯だ自己の罪惡と無能とを懺悔して、如來の御前にひれ伏す許りである。要は慚愧の表白に外ならぬ。」と述懐している。幸徳と同質の近代という時代状況の問題性を感覺しながら、しかし清沢は退一步して自己の無能と罪惡つまり自我心の懺悔以外にそれを破っていく道を知らないというのである。幸徳は自らの死をまさに目の前にして「死刑の前」という文の中で、与えられたいのちを尽くして満足して生き切った清沢の生涯を憶念している。

近代における精神主義の意義は、幸徳と同じ現代に直結する問題性の把握の中で、まさに親鸞が吉水の法然の僧伽を具體的根柢として、その責任において生涯を捧げた、いなかのひとびとの中に仏道を顯揚していった仕事を浩々洞を具體的根柢として、再顯揚したところにある。そしてそれは人を仏道に立たせる場を開いていくことである。

### 親鸞の人間観について

——明恵『推邪輪』所説の人間観と比較して——

堀 祐 彰

まず、明恵の人間観について、末法観、三世道同義を通して窺っていく。次に、親鸞の末法観、他力廻向義から親鸞の人間観について考察し、両者を比較していくことにする。

まず、明恵の末法観について窺う。明恵は、正像末三時説について、「約証行興廢一途説」（浄全八―七〇八頁）としている。つまり、「若発心者、必可有其果也。不可依惡世惡処」（浄全八―七一五頁）「仏法雖迄滅時、有発心人者、尚復繁興」（浄全八―七一六頁）と言っている如く、仏道修行は、本質的に末法惡世といった時代的社会的環境惡には左右されなく、ただ求道者の仏道に対する積極性にかかっているとす。

次に、三世道同義について窺う。『推邪輪』において、「諸經論中出浄土正因、先勸発菩提心。何有弥陀一仏背三世道同之修因、西方一家隔一道至果之道理乎」（浄全八―六八四―六八五頁）「諸仏修道儀式彼此無差別。行者若以菩提心不為正因、弥陀亦可同。若爾者浄土不成立」（浄全八―六八六頁）等と言ひ、弥陀の因位において法蔵菩薩は、菩提心を發し、修行し、阿弥陀となつたのであるから、現在及び未來の衆生も、過去の諸仏と同じように、菩提心を發して、行業を修さねばならないとす。

親鸞は末法観について、「化身土文類」聖道釈下（真聖全二―一六七頁以下）において顯している。まず、親鸞は、御自釈において、年時計算をし、今現在、末法惡世の時代に生きていることを確認している。即ち、自分自身は今現実に末法に深く関わっているとし、末法惡世者の自覺を再認識する。さらに、『推邪輪』では用いられていない『安樂集』所引の『大集經』、『末法灯明記』所引の『大術經』（『摩訶摩耶經』）のそれぞれの時代観を示す文を、親鸞は引用することによって、時代を見据え、その時代に生きる人間の資質を見極めていったのである。

る。即ち、親鸞は明恵の批判の如く、単に末法といった悪世に法滅の相があると見聞しただけで、発心していないだけというのではなく、末法という悪世を通して徹底的に内省することによって、さらに時代性歴史性を越えた絶対的愚悪者、また、自己の真实性がない故に発心不可能な絶対虚偽者として、人間存在の本質を深く見つけていったのである。

次に、明恵の三世道同義に対応するものとして、親鸞は他力廻向義を顕す。親鸞は、「信文類」三二問答の法義釈下に、「一切群生海、自從無始已来、乃至今日至今時、穢惡汚染無清淨心、虚仮詭偽無真実心。是以如来悲憫一切苦惱衆生海（中略）如来以清淨真心、成就円融無碍不可思議不可称不可説至徳。以如来至心、廻施諸有一切煩惱惡業邪智群生海（真聖全二一五九〜六〇頁）等と述べている如く、真実心なく苦惱する衆生を如来があわれんで開顕するのが他力廻向義であるとし、凡夫の念仏道と法蔵の菩薩道を、全く区別したものである。つまり、明恵の修道姿勢は三世道同の義に順じたものであって、発心し、行業を修することによって、自己の本来具有する真实性（真如性、仏性）を開顕していくといったものである。それに対して、親鸞は自己の真实性、自行の価値を一切認めなく、他力廻向成就によって廻施されたもの（名号）のみ真実としていく修道姿勢である。従って、親鸞において、その真実なるもの（名号）によって得るものは、平等無差の証果であって、自行の価値を証果の上で語るといった明恵の証果論とは、全く相反するものである。

以上の如く、親鸞は徹底的に深く自身の愚悪性を自覚し、さ

らに自行の価値をも認めていない。さらに、その絶対的愚悪性、不真实性を、親鸞一人の自覚とするにとどまらず、一切衆生の人間の本質、実相としているのである。従って、明恵は相対的に「個の救済」を中心にした人間観を示しているのに対して、親鸞は「大衆平等の救済」を主題にした人間観を示しているということが言えるであろう。

### 親鸞における「今」について

武田 未来雄

親鸞は「教行信証」総序に「ここに愚禿釈の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月氏の聖典、東夏・日域の師釈に、遇いがたくして今遇うことを得たり、聞きがたくして己に聞くことを得たり」と、まさに教法に出遇うことが出来た「今」を述べている。それは「しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す」と表白されているように法然との出遇いを通して帰した本願の仏道との出遇いである。そうした親鸞の本願の仏道を歩む「今」には、そのような「今」に立てることと成った背景がある。そうした親鸞における「今」について考察してみることにした。

親鸞が法然との出遇いを通し本願に帰したのは、正しく「其の名号を聞き、信心歡喜せんこと乃至一念せん」と云われた本願成就の信の一念に立った事が何われる。信の一念とは、具

体的には『歎異抄』の「念仏申さんと思ひ立つ心の起こる時」である。そして、その時には即ち摂取不捨の利益にあずかると述べられている。それは正しく即得往生、往不退転の時である。親鸞の「今」は、摂取不捨の光明にあずかり正定聚に住する時である。それは必ず滅度に至る道を歩む一歩上に居ることであり、それは「浄土真宗は証道今盛んなる」（化身土巻）と言われる「今」である。正しくそのような「今」を生きる事と成れるのは本願成就の信の一念に立つ事であるが、その「今」の背景には光明摂取という永遠なる働きが在ることが伺われる。

その永遠なる働きとは何か、その「今」に立つ機縁からみると、善導の『観経疏散善義』三心釈の機の深信の文に「曠劫より已来」の罪悪生死である自身であることが云われている。自身の今は単なる時間の流れの一点でなく、曠劫より迷い来たった結果としての「今」であった。従つて未来に向かつても全く出離の縁が無いと決定される。そのような「今」において乗彼願力によつて往生を遂げることを深信するのである。親鸞はそのような善導大師の文から三一問答の三心釈で本願成就の所以を著している。如来が願心を発された所以は、衆生は無始より已来「穢悪汚染、虚仮詭偽」であり、「無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛」していると云われ、そこに如来の菩薩の行を行じた時の内容が示されている。衆生が無始より已来の迷いがあり、そこに如来の菩薩の時の五劫思惟や永劫修行がある所以があるのである。そして、そのような如来の働きによつて衆生に願心が回向成就する。その事を「親鸞一人がため

なりけり」と頷く一人とならなければそれは事実とならず、ここに於いて本願成就の「今」がある。この「今」一人という主体を抜きに本願成就はないと言えよう。正しく親鸞は常にこの「今」に立ったのである。自身は自力無効の罪悪生死の凡夫であると頷き、その自身だからこそ如来の摂取不捨の光明にあずかると自覚するのである。

自己は無始已来の宿業の身であり、其れをたすける本願もまた五劫という永遠の時の長さを持つ、正しく「今」の背景には本願の働きがあったのである。それを頷くのは自己一人しかない、その時が「今」という時である。衆生を救う永遠の働きをする本願であるが、それを頷く今一人においてこそ具体化する、正しく本願の成就はこの今一人の信の一念に於いてあるのである。この「今」一人を抜きにして弥陀成仏もない。

このように親鸞に於ける今は、久遠劫来の時間の中で弥陀の願力の信の一念に立った「今」である。それは念仏申さんと思ひ立つ心の起こる時であり、そこには弥陀の願力が表働している「今」があるのである。其処にこそ摂取の光明があり必ず滅度に至る「今」を生きているという自覚がある。親鸞は常にこの信の一念である「今」に立っているのである。



## 親鸞における時間の問題

安藤 章 仁

親鸞は、涅槃の真因たる信心の構造を心相と時間との二つの概念でもつて一念の境位に明かしている。この一念の信心こそ、親鸞における宗教的時間の意味を最もよく示すものであり、一念と呼ばれる時剋之極促という根源的な時が現成する究極なる時という時間的場において親鸞思想における宗教的時間の意味は真に明かされると言える。

その「極促」とは、親鸞の用語に従えば、極めて「はやい」時間を意味すると同時に延に対する促として「つづまり」という意味を有している。そしてこの極促の一念に決定する信心の内景を具体的に示すのが二種深信である。ここには人間存在に関わる無限の過去と無限の未来を尽くす罪業の自覚が信心開発の絶対現在に即して捉えられ、そのことが真実との出遇いに基づく信心体験の内実として語られている。このように信心体験における時間は、常に過現末の三世が全て現在の一念に撰在する尽時現在の絶対現在として成立し、また、その意味において常に現在から現在へという「今」という構造において成立するものである。

信楽の時間性の構造は、同時に信心開発の一念に開かれる絶対矛盾的宗教経験の構造でもある。『正信偈』には「不断煩惱得涅槃」「証知生死即涅槃」とある。不断煩惱得涅槃とは、時

間のなかにあつて時間を超克することであり、涅槃の証知とはまさしく時間の超克である。『唯信鈔文意』には聞其名号信心歓喜の一念がそのまま即得往生不退転であり、正定聚の位に定まることとある。この「往生を得ずして往生を得る」という絶対矛盾の世界は、摂取不捨の心光によって成立するまさしく浄土に往生したと同一内容の實在性をもつものである。しかし決して往生それ自体ではない。それは未来が現在に現在し、現在が未来に現在するという根源的「時」の同時性を意味するものである。と同時に摂取不捨の本願成就の「今」と信心決定の「今」との根源的同時性の「時」の現成でもある。

この聞信一念の刹那に開かれる生死の中にあつて生死を超え信楽の時間の論理構造は、直線的平面的な時間構造ではなく立体的重層的構造をもつた時間概念であり、对象的に時間の経過に配列されたり抽象化される時間ではない。仏教における本質的時間観を基底とした大乘仏教における般若の論理、すなわち「即非」「非連続の連続」といわれる矛盾の論理構造の浄土教的展開として時の甚深の内容を顕すものである。そして親鸞において「時」の成立が実存の場において語られているように、「時」の論理は、形式的時間でも思惟によるものでもなく、本願力廻向の一念に現成する仏道の体験によつて開かれる大乘仏教的生命が息吹く弁証法的運動である。このことは信相統の構造においても、親鸞の時間表現において信心決定を「今」といつつも「久しく」と明かすように、常に絶対現在の「今」から「今」へと非連続の連続として相統されてゆくところにうかがうことができ、信の構造においても、時間的には「時剋の

極促」として常に絶対現在なる「今」において成立するものであると同時に、「難思の慶心」として信心決定ののちにおいても相続されゆくものであるということからも明らかである。獲信によって、凡夫は仏になる姿として永遠になる。ここでは、もはや自己を襲う生死の迷いは断ち切られている。しかし人間は、肉体を持つている限り悩み苦しみが消えることはない。消えないけれども、大悲の中に生かされることによって自己自身の実相、迷いの根源は如実に見ることができている。しかも「今」浄土の真実の中で生かされている。これはまさに人生の価値転換で、旧き自己に死して新しき自己に転じた「生」であると言える。そしてその「生」とは、真実の信心の内実を開いて「願作仏心、度衆生心」と言われているように大乘菩薩道を歩む真の仏弟子の姿にほかならない。ここに獲信の念仏者の真の生きざまがあり、念仏者の実時の特色をうかがうことができ

### 親鸞における法然の念仏思想の受容と展開

#### 貫名 謙

親鸞思想を問題にするには、法然からの影響無くしては語り得ないものがある。そこで、親鸞思想において、法然の念仏思想がどのように受容され展開されていったかを私なりに考察してみたいのであるが、従来の「伝統と己証」「一願建立と五願開

示」といった解釈では、両者の関係についての得た解釈とは言えないと思う。なぜなら、親鸞の念仏思想、特に「行と信」の問題に関して、長年多くの先哲によって研鑽がなされ精緻を極めたように見えながらなお今日、その学説は複雑多岐にわたり、そして煩瑣な問題を生じているのも、両者の念仏思想の解釈に無理があったからではないかと思うからである。

そこで今一度『教行信証』を中心に親鸞の念仏思想を考えてみるに、そもそもその問題を生じてしまった大きな要因は、親鸞思想における「行」の捉え方にあると考える。「行巻」からは、称名それ自体のはたらき、すなわち称名そのものを「大行」と捉えるところに特長があることが窺える。故に私は、「行」こそ強調されるべき親鸞の独自性があると考え。そこでこの「行」の問題を考える上においても重要な第十八願についてみてみると、法然から親鸞へという流れの中で微妙な相違を生じていることがわかる。法然は「三心と念仏」を衆生の上で語るのに対し、親鸞は、先ず如来の心として「三心と十念(念仏)」が成就され、そしてそれが衆生に廻施されることによつて衆生の心に「三心と十念(念仏)」が具足されるのであると捉える。ここに親鸞独自の「行」思想が展開されていったの所以を見ることができるのである。親鸞は、阿弥陀仏の心を衆生に伝えるという法の伝達性に称名の義を見、ここに第十七願の「行」すなわち「選択本願の行」に大行の義があると示したのである。従つて、衆生が名号法を領受するという阿弥陀仏と衆生の関係でもって語られるのが第十八願の構造であるとするれば、その衆生と阿弥陀仏を出遇わしめる(媒介する)はたらき

にこそ「行」としての意義があると見た親鸞の、法然には見られなかった「行」解釈の独自性が窺えるのである。法然の念仏思想については、あらゆる行法の中から称名一行を選択していったところにその特徴がある。そして称名とは、その称えられる名号が万徳所帰の法であり、阿弥陀仏は、名号を称える衆生と一体となるという、「阿弥陀仏と衆生」という関係の中で「行」が捉えられている。一方親鸞は「行巻」において、称名を第十七願の場で語っている。弥陀の心を、迷える衆生に対して説き示そうとして語られる「諸仏の称名」（獲信の念仏者の称名）に、未信の者を獲信へと導くはたらきを見ている。「よきひと」より語り示される阿弥陀仏の法・「南無阿弥陀仏」の真実、すなわち称名のはたらきに「行」を捉えたのである。さらに注目すべきは、法然が『選択集』に引用した善導の文を、親鸞は「信巻」「化巻」に多く引用しているのである。「阿弥陀仏と衆生」という関係で捉えられる生因願についても「行巻」を中心にした親鸞独自の思想の展開を見ることができるのである。

以上のことから、法然においては、不徳所帰の名号を称えるところに重要な意義があり、衆生が名号を称えるというところに「行」を語るののである。これに対して親鸞は、法然の念仏觀を踏襲しながらも、さらに、衆生のもとに弥陀の徳が至り届いていることを知らせんとして聞こえてくる名号、それは他ならぬ「称名」という相として至り届くのであるが、その「南無阿弥陀仏」という称名に大いなるはたらき（大行）を見たのである。「南無阿弥陀仏」を称えよ、といつて説き示される「南無

阿弥陀仏」の声に、衆生をして獲信に導くはたらきがあると見たのである。だからこそ親鸞は「南無阿弥陀仏」すなわち称名を聞く（聞く）ということに衆生にとつての重要な意義があると示したのである。

### 親鸞における御消息の意義

塚 田 博 教

仏教に於ける書物には、著者や、書式形態、目的によって様々な分類を施すことができる。具体的には、經・論・釈や、偈頌や書簡等があるが、これらは上記の諸条件によって誕生したのと言える。当発表においては、特に親鸞の書簡・消息、つまりは手紙という分野に焦点をあて、他の文献との差異を明確にすると同時に、伝道教化という立場からの意義を明らかにする。

仏教文献を性格的に分類すると一にその教義の根幹を顕すもの。二にそれを註釈するもの。三にそれを流通するものがある。

最後の強く流通の意図を汲み取ることのできるものとして、和讃や偈頌。そして、消息・書簡がある。

そこで、この三の立場について、もう一步踏み込んで検討すると、例えば和讃や偈頌は、すべての人に受容されやすいように、工夫がなされている。これらは説いている主体、すなわち

親鸞が先にあり、説かれている人々が後になつてゐる。整理整頓された書式からも窺えるとおりに、親鸞の頭の中で既に理論体系が完成されている物を、皆に説く。

消息・書簡は、親鸞が帰洛した後、関東の門弟達から寄せられた様々な問いに対して、その都度、記された物である。門弟からの問いの書簡はほとんど散逸しているが、その内容はその消息から推察する事ができる。門弟達の問いにレスポンスする形から親鸞の消息は誕生した。そこでは、説かれる人々が先にいて、その問いに応答する親鸞は後である。

要するに消息は、機の問いに対して説かれている。この意義を伝道教化という視座から問う時、説かれる人の位置の優先性という事を取り上げなければいけない。仏法とは真如より来生せる仏によつて説かれる法の事であるが、それは同時に苦惱する衆生に対する時にこそ具現化するのである。

例えば、『末燈鈔』第二十通、及び第十九通では明法房の往生に対しての親鸞の態度と造悪無碍者への答え。『末燈鈔』第十四通で慶信房の問いへの応答、及び父覚信房の往生に対してのコメントと追想。『末燈鈔』第六通の大飢饉と疫病で苦惱する門弟に対しての配慮。これらの消息を細かく解析していけば、親鸞の対人関係における基本姿勢が明確に見えてくるのである。

これらの消息に見られる親鸞の対人的態度はC・R・ロジャーズにおけるカウンセリング理論、クライエント中心療法に非常に類似点を見出させる。まず、第一に親鸞は常に対象者に對して対等であるか、或いは最大の関心と尊敬の念を抱きながら

接している。第二に、必ず自己の持つ真实性を先に提示するのではなく、対象者の苦悩に先に寄り添っていく。第三に、例えいかなる対象に寄り添っても、必ず自分の立場というのは揺らぎなく持つている。

これらの状況は、カウンセリングの無条件の肯定的配慮・共感的理解・自己一致という前提を全て満たしたものだと考えられる。

それ故に如何に、その苦悩を直視していくかという事について、今後宗教と精神科学の分野の対話が期待される。

おわりに

親鸞は、カウンセリング理論の構築もされていない時代に生きながら、自らの体験を通して自ずから理想的な結論に帰結していった。ここに導き出された対人的態度は、今日の伝道教化者にも多くの示唆を与えるものである。単に、言葉面を追いかけるのではなく、その根底に流れる精神性について更なる検討が必要とされているのではなからうか。

## 親鸞の『阿弥陀経』観

平原 晃宗

親鸞が『阿弥陀経』をどのように捉らえたかを見ていく上で、見逃してならないことは『阿弥陀経』を「無問自説経」として押さえた点である。ここで「無問」と言われることは、舎

利弗が三十六回も名を呼ばれながら、終始一貫して釈尊に応答しないこと、さらに、舍利弗だけではなく同じ場所にいた多くの菩薩も応答しないことからこの様に名付けられ、釈尊が仏弟子に対して如来の智慧海を説くことをもって出世本懐したことが読み取れる。

しかし、親鸞が『教行信証』化身土巻に『阿弥陀経』の隠顕として、自利各別の心を依り所として生きる衆生の姿を示し、その衆生に対し釈迦・諸仏が徹底的な教化をなしていくことを考えると、釈尊は果遂の誓を今、現実にも果遂せしめようとして大悲の教説をしていると思われる。そうすると「無問」とは舍利弗が問いを起さなかったという狭い領域のものではなく、「唯仏独明了」に対して問いをもつ人間はいないということであって、舍利弗に代表される仏弟子の沈黙であり、教えが聞こえていたという了解した傲慢さがあつたことを示すと思われる。釈尊の教えを習得できたと思うことは人智の計らいに依り、自力の功を誇る執心であり、真実に背く邪見というべきものである。この様な自力の執心が人間の心の底に潜んでいるのならば真実をさらに妨げているにほかならない。また、それを定散自力の心を以て考えることは不可能でもある。そのため、釈尊は果遂の誓として無問の自覚の徹底を施すため出世本懐したと考えられるのである。そこで自覚を徹底されることにより真実の真相を思い知る事ができるのである。弥陀の本願に救われていくことに気付き、仏智にふれることにより知ることできた分限の自覚は、問うことのできない自分、問いのあることを気付けないうことに気付かされた邪見と傲慢への懺悔である。

そこに無問自身で弥陀に摂取されるのであり、計らいから出る問いを無用とする念仏の真実に出会うのである。すなわち、釈迦・諸仏によつて証誠、讃嘆される弥陀との値遇が表されているのである。

また、『教行信証』化身土巻には、

三経の大綱、顕彰隱蜜の義ありといえども、信心を彰して能入とす。故に経の始めに如是と称す。如是の義は則ち善く信ずる相なり。

とある。ここでは諸師が本願の歴史を「如是我聞」の信によつて伝承してきたことを暗示している。「能入の信」とは本願成就の一念において完結していくことは言うまでもなく、信ずることにおいて始めて仏意に適うことである。すなわち、釈尊から教えを聞き、それに応答していることを意味しているのである。それは自力無効を信知し、大悲の誓願に乗托する自己表現と言える。親鸞は『阿弥陀経』を無問自説を以て釈尊の出世本懐と見定め、第二十願の意と第十七願の意を見開いたと考えられる。それによつて諸仏の讃嘆は勸信として用き、諸仏の護念証誠は自ずから果遂の誓いとして成就するのである。三経の最要は金剛の真心を彰わさんとするものであり、それは釈迦の「仏力」と如来の「願力」によるからである。そこにおいて誓願の用きがさらに浮き彫りにされ、同時に他力金剛の信心を開顯するのである。

以上のことから親鸞は『阿弥陀経』から定散心の捨て難い衆生の立場すなわち第二十願の意と、その定散心を徹底的に教化していく諸仏の讃嘆すなわち第十七願の意を読み取ったという

ことが考えられるのである。

### 親鸞における誓願一仏乗と仏性

#### 三 明 智 彰

誓願一仏乗とは、誓願を基底とする一仏乗ということである。親鸞の『教行信証』には、そのことが、

弘誓一乗海者、成就無碍無辺最勝深妙不可説不可称不可思議至徳。何以故、誓願不可思議故。

〔行巻〕一乗海嘆釈・親全一八二と示されている。親鸞が、誓願一仏乗を明らかにしたのは、師法然の浄土宗独立という仏道興隆の精神に値遇したからであった。

本師源空世にいでて 弘願の一乗ひろめつつ 日本一州ごとく 浄土の機縁あらわれぬ (源空和讃第一首)と讃仰し、その「弘願の一乗」を紹隆することは、親鸞の使命であった。

『教行信証』に於て、誓願一仏乗を特に主題とする釈は、「行巻」の「一乗海釈」の中の「一乗釈」である。そこには、自釈とそれを証明する『涅槃経』四文・『華嚴経』一文が置かれている。

その自釈は、一切衆生を無辺不斷に一乗を究竟せしめ、究竟法身を得しめる第一義乗としての誓願一仏乗を明示する。その

文について、従来より、源信の『一乗要決』や『勝鬘経』一乗章の文との対照が基礎的研究として行なわれている。さらに、自釈と五つの引文との相関関係も検討されなければならない。

しかし、そればかりではなく、親鸞以前の一乗思想、特に、天台の法華一乗説との順逆二面の相を持つ関係が考察されなければならないと思う。それを為さずに、どれほど誓願一仏乗を語ろうとも、その意義は何ら明らかにされぬままに終るのである。親鸞は、長年、在叡修学し、天台教学を知悉した上で、法華一乗ではなく、誓願一仏乗を開顕したのである。具体的に、法華三大部の学修とその超克の営みがあったはずである。

まず、『法華玄義』との比較から考えたいと思う。「一乗釈」に、『涅槃』『華嚴』から五文を、誓願一仏乗を明かす為に選択したのは何故なのか。自釈と引用された経典の辻褄を合わせる解釈だけではすまない問題である。

ここで特に注目したいのは、「一乗釈」に引用された経典の中、第三・第四の『涅槃経』『師子吼品』の文と第五の『華嚴経』『明難品』の文である。これらは、『法華玄義』に於て極めて重要な位置をもっている経文である。まず、第三文に、二種畢竟を挙げた後、

究竟畢竟者、一切衆生所得一乗。一乗名為仏性。以是義故、我説一切衆生悉有仏性。一切衆生悉有一乗。以無明故、不能得見。

(親全一七七)

とある。この文は、右の傍線部分を除いて『法華玄義』に引かれ、『法華』の一乗と『涅槃』の仏性が同義であることを述べる文である(大正蔵三三一一八〇三上)。一仏乗と悉有仏性と

の相関は鉄則である。

また、第四文の、

云何為一。一切衆生悉一乘故。云何非一。說三乘故。云何非一非非一。無數法故。  
(親全一七七)

は、『法華玄義』には、三法妙を明かす文である。(大正藏三三一七四一中・七四三中)

第五文の

文殊法常爾。法王唯一法。一切無碍人、一道出生死。一切諸仏身、唯是一法身。一心一智慧。力無畏亦然  
(親全一七八)

という『華嚴經』の文の「一切無碍人、一道出生死」も『法華玄義』に三法妙の内容を示す文である。

親鸞は、「悉有仏性」「無碍一道」によって一乗を証明する。

右の如く、「法華玄義」における中核的文章をもつてしかも誓願一仏乘を明らかにするのである。特に「以無明覆故、不能得見」(第三文)という事実を凝視していることは大きな相違点である。そのことは、親鸞の仏性論の鍵語である「一切衆生悉有仏性煩惱覆故不能得見」と同様に、教理の高邁さに陶醉することのない親鸞の視点をよく示すものである。悲願の一乗論である。

## 『釈浄土群疑論』に説かれる本願力の考察

村上真瑞

『釈浄土群疑論』における本願力の用法をまとめるならば、本願には六通りの用法を見いだすことができる。

第一番としては、本願の不可思議性である。すなわち、「不可思議なる本願力」「これはとうてい凡夫のはかり知るところではない。」などと用いられ、凡夫の思慮分別の及ぶところではない、まさに思議すべからざる偉大なる力であるということが出来る。第二番としては、本願力の救済力の無限性を表す記述が見いだされる。「本来三惡道に落ちるような悪業を重ねた凡夫であっても本願力によって西方極樂浄土へ往生できる。」「本願力によって地上の菩薩しか変現できない受用身の土を見ることが出来る。」「本願力によって本来見ることのできない无見頂相を見ることが出来る。」「仏の本願に守られているが故に聖道門の聖者より抜きんでて苦の報いを受けることがない。」また逆に、「本願の力に乗ることができなかつたならば地獄餓鬼畜生などの惡趣の中に落ちていく。」なども述べられ、本願力の救済力の無限性を説明している。比喩としては、「願がないのは、自分で泳いで水を渡るようなものであり、願があるのは船に乗って川を遊ぶようなものである。」というものも見いだされる。第三番としては、本願力の基となる仏の大慈悲を表したものである。「本願の限りない慈しみの心をもって衆生

を救済する。」などと説かれ、ここにおいて本願力は仏の大慈悲の現れであることが理解される。第四番としては、本願力による仏と凡夫との呼応関係を表すものである。「本願の増上縁の力によつて諸々の衆生が仏と縁を結ぶ。」「仏と縁のあるものは、必ず如来の本願にすべてを任せろ。」などと説かれ、仏と衆生とも本願力によつて縁が結ばれその縁によつて衆生は阿弥陀仏にすべてを任せろようになることが示されている。第五番としては、罪と本願との関係を示すものである。「大いなる願いを興してあらゆる重罪の人々で阿弥陀仏の名を口に称えるものを救いたまふことをもつて罪は皆消滅する。」「本願に乗じて不善は永遠に滅する。」「本願に乗ずるといふ縁を結ぶことにより、悪い行ないをすることはできない。」などと説かれ、過去及び未来の罪を本願力によつて滅し去つてしまふという偉大な力用が示されている。第六番目としては、本願の示されている記述に対する厳格な対応が注目される。「三十二丈夫の相の願があるので、美しいもの醜い者の差別があることはない。」「三悪道に墮ちるならば正覚を取らないと誓われている。」「などと説かれ、本願に誓われているからこのようなことは絶対にあることはないとして、様々な場面において本願の内容を詳しく説明しその記述をもつてすべての判断の基準としていることが明らかとなるのである。

## 親鸞における信の問題

——『選択集』との呼応を通して——

三木 彰 円

親鸞が明らかにする信とは、何事かを対象として起こされるもの、また人間の特定の心理状況を表わすことに簡ぶ信である。親鸞が課題とした信とは、「斯の信は最勝希有人なり。斯の信は妙好上人なり」（入出二門偈）という言葉に集約できるように、人間の存在性それ自体を人間に明らかにすることが作用に視点が置かれることに、その基本性格を見ていくことができる。なぜ親鸞にとつて、そのような信の位置付けがなされ、さらにその信を主軸として「顕浄土真実教行証」という主題の思想が展開されていくのだろうか。

このことはしばしば法然の思想の立脚点を「行」と位置付けて、それと対比させて問題とされていくが、法然が明確にした行とは「彼仏本願行」（選択集）という言葉で示されるように、人間の相対的価値意識を破るところに確かめられているのである。人間がその行為に根拠を与えるのではなく、人間に根拠を与えることは何かということを確認するものである。親鸞が「顕浄土真実教行証」という主題のもとに展開する教学は、あくまでもこの法然の確認において明言された「ただ念仏」（歎異抄）という「おおせ」との出会い、すなわち遇教という事実から展開していったものである。したがって教学の主軸に信を



据えていくことを自らに課した親鸞にとつての信という問題を考える時、行と信とを相対化させる視点よりも、人間に「彼仏本願行」を明らかにする唯一点が信であるという視点から、親鸞に課題化した信ということを確認すること、その基点にある法然を親鸞がどのような存在として確認したのかということを見ていかなければならない。

その視点から『教行信証』を見ると、その教学を流通する位置に法然が「真宗興隆の大祖」（化身土巻）という一点で確認されている。さらにそこには「選択集」付属と「選択集」の位置付けが連記される。親鸞はこの「選択集」を行巻に引用するが、それは題号・撰号と「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」、さらに総結三選の文のみを引く。この引用の態度に押さえなければならぬのは、「選択集」の撰集によつて法然が「真宗の簡要・念仏の奥義」（化身土巻）を公開したという事実への着目であり、文字通り万人の「真宗」となる「念仏」を公開したことが法然の浄土宗独立の意義に他ならないということである。それは「彼仏本願行」を「選択本願念仏」と確認表現された浄土宗独立の表現そのものを明瞭にする確認であると言える。さらに注意されるのは、法然の浄土宗独立を讃嘆し確認する時「真宗教証興片州 選択本願弘悪世 還来生死輪転家 決以疑情為所止 速入寂靜無為業 必以信心為能入」（行巻）と、疑・信という問題で確認していることである。これは「念仏行者必可具足三心」と三心の必具を位置付ける「選択集」三心章の確認を踏まえる表現である。法然の「往生之業念仏為本」という喚起は、同時に三心を「行者の至要」として喚起している

ことを親鸞は確かめるのであり、ここに親鸞の教学において信が主軸に据えられる第一の根拠を見ることができるといえる。

さらに三心章私釈に法然が明らかにする信・疑とは、「智・賢・善・精進」という人間の外相として表現される選択本願への疑を限りなく明白にする作用が信に他ならないということであり、その疑を明白にする信が成就するところに「愚・悪・懈怠」という問題があると言える。したがって「愚禿釈」という名乗りによつて展開する親鸞の教学にあつて、その主軸となる信の基本性格も法然の教えそのものに見出さなければならぬ。

そのことを親鸞は浄土宗独立を成した法然への讃嘆として「諸仏方便ときいたり源空ひじりとしめしつ無上の信心おしえてぞ涅槃のかどをばひらきける」（高僧和讃）と述べ、「真宗念仏を開きて濁世の邪偽を導く」「三朝浄土の宗師」としての法然を確認しているのである。

### 歎異抄における自然の問題

西田 真因

第十六条の「異議者」の命題の中にある「自然」の問題について考えてみたいと思う。最近の安良岡康著作『歎異抄全講』（一九九〇年刊）ではこの「異議者」の命題の部分の「信心の行者、自然に、はらをもたて、」の部分の「自然」には「しぜ

ん」というルビをふり、あとの①「自然のことはりにて」、②「これ自然なり」、③「わがはからはざるを、自然とまうすなり」、④「しかるを、自然といふことの別にあるように」、の四回には「じねん」とルビがふつてある。この「しぜん」と「じねん」の音読みの区別は原歎異抄の本文において既に区別されていたのであろうか。これには私は疑問を感ずるのである。そこで写本の状況を見てみると、「蓮如筆写本」では第六条の「自然」にも第十六条の五回の「自然」にもルビはひとつもふられていない。次に、この蓮如筆写本を底本にして筆写したと考えられている「端ノ坊本（永正本）」には第六条の「自然のことはりにあひかなは、」の部分にはルビはふつてなく、第十六条の冒頭の「異議者」の命題の「信心の行者、自然に、はらをもたて、…」の部分には「シセン」とルビがふつてある。そして、あとの五回にはルビはなにもない。さらに、「端ノ坊別本」では第六条の「自然」には「シゾン」のルビ、第十六条の「自然」には五回全部に「シゾン」のルビがふられている。また「龍谷大学本」でも第六条の「自然」には「シゾン」のルビがふられており、第十六条の五回全部に「シゾン」のルビがふつてある。以上のような写本状況を見ると、たしかに、第十六条の冒頭の「異議者」の命題の「信心の行者、自然に、はらをもたて、…」の部分には「シセン」とルビがふつてある写本は「端ノ坊本（永正本）」があるのであるが、この写本においては、他の部分についてはルビがふつてないので、「じねん」と音読するということが自明なのでルビがないのか、それとも単に第十六条としては最初なのでルビをふつたの

か、そのところが判断しがたい。もし、前者とすれば「端ノ坊本（永正本）」では「異議者」の命題の「自然」は「しぜん」と音読し、唯円大徳の地の文の「自然」は「じねん」と音読するというように意識していたことになる。またもし後者とすれば、第十六条の「自然」五回全部に「しぜん」と読ませるという意識があったことになる。ところで、誓源寺円智「歎異抄私記」（寛文二年（一六六二）刊）では「第十六箇條」として「信心ノ行者、自然ニハラヲモタテ。」の部分の「自然」には「シセン」というルビがふつてある。しかし、あとの唯円大徳の地の文の部分の四回全部になにもルビはふつていないのである。また、誓源寺円智の「私記」という注釈部分に出てくる「自然」にもいっさいルビはふつてない。次に江戸時代の頭注書である玄貞『首書歎異抄』（元禄十四年（一七〇二）刊）では冒頭の「異議者」の命題の「自然」には「シゼン」というルビがふつてあり、頭注として「自然シゼンと訓ズヘシ。唯ナニトナクトイフコ、ロナリ」とある。そして、唯円大徳の地の文のところでは「自然ノコトハリニテ」の「自然」には「ジゾン」、「コレ自然ナリ」の「自然」には「ジゾン」とあるが、しかし、「ワガハカラハザルヲ自然トマウスナリ」の「自然」と「シカルヲ自然トイフコトノ」の「自然」には何もルビはふつてない。したがって、この玄貞『首書歎異抄』においては「異議者」の命題の中にあられてくる「自然」は「しぜん」と音読し、唯円大徳の地の文の「自然」は「じねん」と音読するという区別は明確になっているということが出来る。因みに『真宗法要本』（明和二年（一七六五）刊）では第六条も第十六条

も「自然」には全部ルビはふっていない。また『真宗仮名聖教本』（文化八年（一一八一）刊）においても同じく第六条も第十六条も「自然」には全部ルビはふっていない。——※以下略。当日配布の発表要旨に全文。

## 出世本懐論

——親鸞と存覚——

青山法城

序

浄土真宗において出世本懐を論じる場合は、親鸞の『教行証文類』の「教文類」冒頭の自釈の文をもって根拠とされ、その論証には存覚の『六要鈔』の註釈に依つて展開されてきたと言えよう。しかし、親鸞の出世本懐論と存覚の出世本懐論では論証方法や思想的內容に相違があると思われる。そこで、今論考では両者の出世本懐論の特徴を概観し、それぞれの独自性を明らかにし、相違の生起する理由について考察を試みることにする。

一

親鸞における出世本懐論を概観する。『教行証文類』「教文類」の「釈迦世ニ出興シテ 道教ヲ究闡シテ 群萌ヲスクヒメクムニ真実ノ利ヲモテセント オホシテナリ ナニヲモテカ出世ノ大事ナリトシルコトヲウル」（浄土真宗聖典、一六七頁）

の文や『文類聚鈔』の文を中心にしつつ、『尊号真像銘文』、『一念多念証文』、『浄土和讃』、『大経讃』、『高僧和讃』、『善導讃』などに散見される。そこに示されている出世本懐論の特徴は、諸經典との比較を以て論ずるものではなく、『大経』とその異訳の説示のみで論じ、説時を問題としないものと言えよう。つまり、諸經典を同等の位置に置き相対的に概観し、その結果として導き出された本懐論ではなく、法然の教示によって開かれた『大経』の中に絶対的価値を見出した本懐論であり、換言すれば、『大経』の優越性を諸經典との比較の上で論じるのではなく、『大経』の中に親鸞自身の宗教的実存を見出した故に出世本懐であると言えよう。

二

存覚の出世本懐論は、『六要鈔』、『決智鈔』、『法華問答』に見することができる。これらの概要については普賢氏が『中世真宗教学の展開』に「聖道門の直至成仏の道に約する時は『法華』に帰し、浄土門の末法の凡夫に対する時は念仏が最要とするのであつて、法それ自体の上で優劣は論じない、末法の時機相應の教法として念仏を取るのである。」「また出世本懐についても、機利鈍より論じ、大悲の本懐は根鈍常没の衆生にあり、この点より浄土の教門が出世の本懐なりと主張しているのである。」と指摘されている。これを前提として、存覚の出世本懐論の特徴を考察すると、『大経』と『法華経』という対立を念頭におき、これらを相対化し、その上で結論を導き出す方法を採用されていると言えよう。そのため經典の説時について考慮する必要が出てきたと見られる。つまり、対論上の論理で

あることが前提であるが、基本的立場が親鸞とは異なる相対的經典觀であることが、存覚の本懐論を決定していると言えよう。そのために自己の宗教的実存を問うことのない出世本懐論となつていったのではなからうか。

### 結

両者のこの相違は何故に生じたのであろうか。嬰木氏は「存覚に欠けているものは転宗者意識であり、加わっているのは教団擁護の要請という意識である。」（『親鸞聖人・存覚上人の法華經に対する態度』真宗学四四号）と主張されている。これは両者の相違に対する一つの結論と言えるであらう。ただ、「転宗者意識」と言うよりも存覚には親鸞のように自己の宗教的実存を問う必要性を全く意識していなかったと言えるのではないだろうか。その理由は、存覚が親鸞の直系であり親鸞の示した出世本懐論が既存のものであったこと、学問的には諸宗兼学であつたこと、仏教学者の側面が強く信仰者の側面があまり見られないことなどが挙げられるのではないだろうか。これを存覚の独自性と見ることは許されるのではないかと考える。

## 親鸞におけるアイデンティティ形成の問題

毛利 勝典

一、問題の所在 現代における宗教の世俗化の問題を浄土真宗の立場から捉え直すと、それは他の様々な諸価値に対して浄

土真宗はいかにして究極的・絶対的価値観となりうるのかを、それを問題とする人間の救済を通して明らかにすることとなる。そこで今日的視点としてエリクソンのアイデンティティ論を援用し、親鸞のアイデンティティ形成の問題を取り上げる。なぜなら、この方法により宗教の世俗化の問題に対する浄土真宗からの一つの回答が出るのではないかと考えるからである。

二、エリクソンのアイデンティティ論 心理発達過程の問題として特に個人的アイデンティティと共同体（集团的）アイデンティティとの関係が問題となるが、閉鎖的集団アイデンティティの形成をアイデンティティの疑似種化、あるいは否定的アイデンティティとエリクソンは呼んでいる。そしてこのような疑似種化、否定的アイデンティティを否定するものとして超越的アイデンティティがあるが、これが宗教的アイデンティティと呼ぶべきものである。それは個人的アイデンティティの絶対化や集团的アイデンティティの疑似種化を否定し、それら相対的アイデンティティを相対的アイデンティティとして位置づける働きをする。また、集团的アイデンティティの疑似種化に対する否定は、超越的アイデンティティによって具体的行為（創造的行為）を通して成立する、個人的アイデンティティの形成によつてなされるのである。この創造的行為は人間関係における相互活性化の作用をもたらし、お互いを強化する働きを持つとエリクソンは理解する。キリスト教的の世界観を絶対的価値観とせず宗教の世俗化を認める一方で、心理発達過程の中で宗教が最も根源的なアイデンティティとなることを、エリクソンは指摘しているのである。

三、親鸞における宗教体験の深化とアイデンティティの形成  
 親鸞においてアイデンティティ形成の問題として注目しなればならないのは、『恵信尼消息』に記されている寛喜三年（健保二年）の体験（『真宗聖教全書』⑤一〇一—一〇二頁）である。この文の中で、相対的アイデンティティは「自力」と「自信」の二つの宗教意識として理解することができ、それに対して超越的アイデンティティは弥陀の本願（名号）として理解することができる。自力（相対的アイデンティティ）は単に自我意識によって否定し去られるものではなく、弥陀の本願（超越的アイデンティティ）による自覚において、人間の我執・罪障の自覚（相対的アイデンティティの相対的アイデンティティとしての位置づけ）として、その人間の宗教体験の深化に関わりを持ち続ける。この自覚が「自信教人信」の「自信」の自覚である。また、「自信」（相対的アイデンティティ）は、弥陀の本願（絶対的アイデンティティ）によってその相対性を自覚すると同時に、新たな他者との人間関係、「教人信」の関係においても、相互活性化の関係においてその相対性を自覚することとなる。

親鸞は法然との出会いによって信心を獲得（超越的アイデンティティの成立）したが、その後の親鸞の生涯はその深化（超越的アイデンティティによる個人的アイデンティティの相対化と形成）の過程と位置づけることができる。この過程は、浄土真宗が社会的関係を形成する伝道活動において最も顕著に現れる。伝道が「報仏恩」であるとは、伝道布教が創造的行為として常にこの過程に参与しているからであり、そこに如来の本願

による自己の相対化（罪障の自覚・「自信」と他者との人間関係の形成（相互活性化・「教人信」）が自ずと成立しているからである。

四、まとめ 親鸞におけるアイデンティティ形成の過程を「自信」と「教人信」の過程と捉えることにより、近代的自我・社会の問題を通じた上での究極的価値観として、浄土真宗の存在意義を明らかにすることになる。

### 親鸞の信心観について

中山彰信

この論旨は親鸞の往生の正因を「称名念仏こそ正因に近いもの」とする説に対し、前回、印仏研で「教行信証」の「信巻（本）」の考察を発表させてもらっているので、今回は「信巻（末）」を中心に考察するものである。

そこで、「信巻（本）」においては冒頭より、阿弥陀仏廻向の信心であることを示し、信心の体が名号であることを示している。そして、三心全てが阿弥陀仏の信樂の一心に納まることを示し、名号の働きによる一心・信心を強調されている。さらに、聞名による信心を明かされ、その信心は阿弥陀仏廻向の疑蓋無雜の真実信心であるが故に、金剛心を得ることが明かされる。又、大信海釈に四不十四非をあらわし、信樂の絶対性を示し、菩提心釈においては、信樂の解釈に菩提心を用い信樂の意

味を明らかにされている。

そこで、「信巻(末)」においては、「信巻(本)」をより深く論ぜられ正因の如何なるかを示される。その最初に、信一念釈を示され、一念を往生決定の開発する時と明かされ、「聞名」による一念に納められることを明かされる。そして、一念が阿弥陀仏廻向の信心であり、清浄報土の真因であることを示し、信の絶対性を明かされる。このことは、一念が金剛の菩提心であることを菩提心釈で述べられることによって、仏道の正因であることを強調され、信の一念が阿弥陀仏の願心の成就したものであることを意味する。故に、一念(信樂)が淨土往生の正因であり、金剛の真心であることを明かし、三心即一心を結ばれる。又、信樂の一念に清浄報土の真因を決定する念仏者を真仏弟子釈に、釈迦諸仏の弟子と示し涅槃に至ることを明かしている。しかし、親鸞は仮偽弃釈以降、真実の一門に入ることをお願いする阿弥陀仏の願心に対し、迷いの多い自己の姿を痛感され、真実の一門に入れない機根の姿を捉えられる。逆誘攝取釈においては、長々と『涅槃經』を引文され、第十八願唯除文の意味を明かされていく。ここでは難化の三機が出され、大信心によって救われる衆生とは如何なるものが示され、五逆・謗法・一闍提の三種をあげられる。その中で、真実の法に遇う為には法の善支に遇うことの大切さを示され、阿闍世王の獲信が述べられる。その中、阿闍世は阿弥陀仏に遇う根拠がなかったことを示し、阿弥陀仏の功德による信心によって導びかれ、衆生の悪心が破られたことを示し、無根の信(如来廻向の信心)によって明かしている。このことは、無常の身のもの、阿弥

陀仏の廻向の信心によって菩提心を得、救済されていくことを明かすものであり、五濁悪世に生まれた衆生は阿弥陀仏の廻向された金剛の信心を得ることの大切さを説いている。又『大經』の唯除文について、『大經』『觀經』『涅槃經』の相違が如何なるものであるかについて、曇鸞の『論註』、善導の『散善義』『法事讚』を引文することによって、五逆・謗法・一闍提のもの全てが仏願力によって救われることを明かし、本願力廻向の信心は、全ての機を救済することを明かし、親鸞は阿弥陀仏の願いが全ての機(衆生)を救済する、悪人正機とする意を經・論・釈によって明らかにされている。故に、信心が本願力廻向の信心であることを明かし、信心正因とする意を強調されたと言える。

又、「称名報恩」とする義に関しては、「信巻(末)」には窺えなかったが、「行巻」の正信念仏偈、「信巻(本)」の三信結釈、「化身土巻(本)」の真門釈などには、「如来の号を称して、大悲弘誓の恩を報ずべし」等と、その意を明らかに述べてあると読む時、従来の「信心正因・称名報恩」とする親鸞の信心観は、正しい解釈と考えるものである。

今回は、前回の未検討部分である「信巻(末)」を中心に考察したものであり、他の『教行信証』の部分、又、他の著述との関連性においても今後考察しなければならぬと考えている。

## C・R・ロジャーズと蓮如

——その対人的態度をめぐって——

## 吾 勝 常 行

宗教体験の伝達と理解をめぐる問題について、星川啓慈氏は「他者の宗教体験（私的体験）↓その言語化（私的言語）↓理解」という伝統的な二元論的モデルに対し、「言語を媒介とする他者の宗教体験の理解可能性の根拠はない」と結論づけ、理解者の「理解できる」という前提が成立しないことを証明している。この問題を浄土真宗においては、どう考えるべきであろうか。これは、分別智と無分別智の交渉であるとともに、教えを説く側と聞く側という両者の実存関係（境涯の相違）におけるコミュニケーションの問題である。分別智による以上、「限定」や「分別」をさけることはできず、そのなかで教法からの逸脱が生じる。聞く側の「前提」が崩れることなしには宗教体験に迫れないとすれば、その時、説く側は聞く側に対してどのようなアプローチが可能であるのか。拙論では、両者の実存関係に焦点を当て、私自身の「在り方」と「人間関係」を問うロジャーズのP・C・Aに学び、説く側のどのような対人的態度によって聞く側の境涯が一致へと向かうかについて、蓮如の対人的態度をめぐって考えてみたい。

人間の「自己実現」をめざす第三勢力「人間性心理学」に位置するロジャーズが明らかにしたことは、人間尊重の人間観を

もつカウンセラーの態度が「いま、ここ」で統合（自己一致、受容、共感）されクライアントに積極的傾聴の態度として開かれているならば、その態度の反映として自己不一致にあるクライアントが自己一致をめざすというプロセスである。この態度を宗教体験の伝達と理解の問題に応用するならば、説く側が知的判断を離れていかに自己自身にありのまま、聞く側に対して積極的傾聴の態度を示すことができるか、その態度が聞く側に伝わるかということである。ただし、浄土真宗とP・C・Aとの相違は、P・C・Aには教法がなく、超越の契機がない。P・C・Aでは体験過程に絶対的権威を置くが、浄土真宗はその無明性・虚妄性を見抜き、質的転換（廻心）をはかる。つまり「法」に絶対的権威をみるのである。

そこで蓮如の場合を考えてみたい。蓮如がめざしたものは、①境涯の相違（信心定得・未決定）について、「一味の安心」をめざすプロセスである、②そのプロセスの中での蓮如の対人的態度は「身をすてて」（親鸞の仰せに従うと同時に、目前に同座する門徒に心を開く）という無我的態度であり、積極的傾聴の態度が示される、③知的レベルよりも身の実感に焦点を当て、信心の沙汰をしている、④無常の世であり、わが身の一大事の事なればこそ「いま、ここ」を重視する、⑤平座・同座の構造として、「何を聞くか」「どう聞くか」をめぐり、教法を中心に教義・対話・宗教体験がダイナミックに展開していたと考えられる、⑥そのような平座・同座のなかから「仏智のはたらき」が顕になる、この「仏智のはたらき」が顕になることを指して「真宗繁昌の根元」という。またありのままに物を言わな

いところに教法からの逸脱が生じる。

浄土真宗における宗教体験の伝達と理解をめぐる問題は、具体的には信心定得の人と未決定の人という境涯の相違におけるコミュニケーションの問題である。星川氏の指摘で言えば、自らの前提や基準を明らかにしそれを破るのは「信不信ともに物を言う」ことであり、そのなかで顕になるのは「仏智」から出る「私的言語」である。従って、無分別智（仏智）に基づく「私的言語」を、分別智に基づく「前提」によって理解することは不可であると言わざるを得ない。またその「私的言語」は宗教的自覚として我執性・無明性・迷妄性を破っているという意味で公共性・普遍性を有する。教えを説く側が自己自身にありのまま（自己を聞き、法を聞く）で、聞く側に積極的傾聴の態度を示す程、説く側の「私的言語」は聞く側にとって意味のあるものとなる。

## 死と無常の接点

——蓮如の『御文』を中、心に——

吉田宗男

蓮如の死のとらえ方の特長として、無常ということが、前面に出ているということが挙げられる。もちろんこのことは時代背景が大きく関わっていることはいままでもない。戦乱や飢饉が頻繁に起こったこの時代においては、死ということは、特別

のことではなく、日常の生活と隣り合わせのものであったことが窺える。そうすると、死と無常を密接に結びつけたのは、何も蓮如のみだけではなく、当時、一般におこなわれていたことである。死ということを払拭しようとしても、日々身のまわりで、死が次々と起こってくる。そうすると、嫌が応でも死と対面せざるを得ない。人々は、どのように対面していったかというところ、一般的には、現実起こっている死からの逃避と言えないのではなからうか。死からの逃避ということは、当然、今を生きている生に対して、厭世感が起こってくる。そうすると、厭世感イコール無常感（ここで言う「感」は、観るの「観」ではなく、感じるの「感」という形で、無常がおさえられていく。

蓮如は、厭世感イコール無常感という形を踏襲しているようだが、ところが、最終的には、全く異なった形でおさえている。無常ということが、非常によく表われている『御文』に、「白骨の御文」がある。これなどをみていくと、最初から「あわれというもなかなかおろかなり」までなら、厭世感満ち溢れる文だが、それ以降に続く「たれの人もはやく、後生の一大事を心にかけて、阿弥陀仏をふかくだのみまいらせて、念仏もうすべきものなり」の文で、この厭世感が一転する。

特に、ここでみられる「後生の一大事」だが、この言葉はどうとらえるかは、非常に問題のあるところだが、私見としては、安心決定、つまり、信心決定の問題ととらえたい。確かに、「後生」という言葉がおかれているので、来世ということが先に立ち、現世ということが厭世的にとらわれてしまいがち



であるが、「阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて、念仏ももうすべきものなり」とあるように、この現世において、阿弥陀仏を深くたのみ、念仏をもうすべきであるとして、現世における積極性が、ここに認められる。

この「阿弥陀仏を深くたのみ」は、文明九年九月十七日の「御文」と対応させてみていった時、「一念帰命の他方安心を仏智より獲得」することになるであろうし、「念仏ももうすべきものなり」とは、「畢命以期まで仏恩報尽のために称名をつとめん」ということであるので、そこには、現世に対する厭世感などとは全く違つた感覚、むしろ、この与えられた生を阿弥陀仏からたまわつた信心によつて、積極的に生きていく姿勢が窺えるかと思う。

そうすると、この「白骨の御文」の全体を覆っている死ということは、「阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて、念仏ももうすべきものなり」を導き出すための重要な基点となつてくるとは、ないだろうか。もう少し具体的に言つてみると、この死と言う人間にとつてあらがうことのできない事実を積極的に受け止めていくことによつて、人間は、根本的に何に帰していかねばならないのかといった課題が我々の前に提示され、それによつて、阿弥陀仏に対する一念帰命の他方の信心ということが明確化されてくるのである。これが明確化されてくることによつて、当然、現在ここに生きているということの確固たる積極的な意味づけもなされてくる。

このことをまとめていうと、この「白骨の御文」は、この「御文」全体に描かれている人間の死というものが、契機とな

つて、現世において信心決定を問うていく、積極的なあり方となつていえることができるのではなからうか。

以上のことを念頭に入れて、もう一度、「後生」をみていくと、「後生」ということは、単なる来世ではなく、積極的な意味を込めて、生死ととることはできないだろうか。つまり、「後生の一大事」とは、生死の一大事とおさえることが可能かと思う。このように蓮如の場合、「後生の一大事」によつて、無常をおさえ、そこから死を見ていき、本来の生のあり方をおさえ、そこから死を見えていき、まさに、死と無常の接点に、「後生の一大事」があるといえるのではなからうか。

## 真宗と儒教倫理

菊 藤 明 道

儒教倫理の仁義礼智信の「五常」は、孔子の「仁」と孟子の「仁義礼智」の四徳を承けて、漢の董仲舒が五行説に基づいて作つたものであり、漢の武帝はこれを採用し封建的階層秩序を確立させて行つた。中国仏教においても、五常は五戒と比定され、日本においてもそれが見える。仁は不殺生、義は不偷盗、礼は不邪淫、智は不飲酒、信は不妄語とされたのである。インドの仏教は、中国の儒教や道教思想の中で受容されたのである。

こうした儒教の五常が真宗の実践倫理として採用されるとこ

ろとなった。法然や親鸞は、五常の遵守を教示していない。法然は『選択集』『念仏付属章』で善導の『観経疏』『散善義』の文を解説する中で「奉事師長」を説明し、世間の師とは、仁義礼智信を教える師だ、と言っているが、五常は散善であるとし念仏一行の専修を教示したのである。親鸞も、『教行信証』『化身土巻』に引く『弁正論』の文と、「信巻」の逆謗撰取釈に引く『論註』の文に五常が見えるが、その実践は教示していない。ところが、本願寺を創設した親鸞の曾孫、覚如は『改邪鈔』の第三条にそれを明示したのである。「それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁義礼智信をまもりて、内心には他方の不思議をたもつべきよし、師資相承したてまつるところなり」と述べている。以後、蓮如もこれを説き、江戸期から明治、大正、昭和へと「五常」の実践が教示されたが、その根拠は、真宗は在家仏教であり、在家として世間の倫理規範に従うべきだ、とするものであった。大谷派講師徳龍は『掟五常義略弁』において体系的に説示している。そして現実の教化の中から、倫理的、利他的実践を行った念仏者が輩出したが、一方で階層秩序を重視し「十三箇条禁」に見られる屠殺者差別をも生みだしたのである。親鸞が説かなかった儒教の「五常」を真宗教団が強調したことの意味を如来の本願に問い直すことが必要であろう。

## 時衆教団成立史の一考察

——特に御影堂新善光寺を巡って——

古賀 克彦

俗に時衆十二派と呼ばれる。これは時宗総触頭の浅草日輪寺吞了（のちの遊行四八代賦国）『時宗要略譜』が最初に示したものである。それらは、当麻・遊行・六条・四条・市屋・御影堂・靈山・国阿・解意〔阿・奥谷・一向・天童の各派であり、十二は、阿弥陀仏の十二光に準えたものであろう（少なくとも初期教団の寺号命名は、意識的に行われていたと考えられる）。勿論、こうした教団成立に至らなかつた時衆もあり、高野山千手〔院〕谷の高野聖や善光寺妻戸衆「茶筌」や「鉢叩」等の空也聖もいた。

何れにせよ江戸期の本末制度確立期に、遊行派主導の下で「時宗」として一宗の体裁をとり、近代の一宗派一管長制下で完全に遊行派一本に統合された。そして一九四七（昭和二二）年三月、総本山始め各派の本寺末寺の関係（及び大本山・檀林・別格本寺、等）を解消し、各派の名称もなくなり、総本山と残りは全て一般の末寺となった。一九五二（昭和二七）年三月、全寺院は宗教法人「時宗」に包括されることになった。

そしてその教団形成期に於いて、既存の施設を新たに時衆化の拠点（道場）とする過程で、神祇信仰・弥陀（善光寺）信仰・地藏信仰・貴顕高僧（弘法大師・空也・法然、等）信仰・

当麻曼陀羅信仰、等が精神的母胎となつていった。その中で、例えば善光寺信仰を採り上げれば一遍が、親鸞と並んで善光寺篤信の徒であり、三国伝来の生身の阿弥陀三尊に深く帰依しており両者共に參籠伝承を持つ事が知られる。特に関東地方の新旧時宗寺院に所謂「善光寺式一光三尊像」の模刻例が多い。

では西国における善光寺信仰の発展形態として時宗旧別格本寺で御影堂派本山の御影堂新善光寺を例にとつて考察しよう。

まず「御影堂」という名称の由来に就いてであるが、誰の(何の)御影であるかに就いて、神野（嵯峨）・空海・善光寺式三尊・一遍、等の諸説があり定まっていない。しかも、「御影堂」の読みについてさえ、「みえいどう」「みえどう」「みかげどう」「ごえいどう」と定説がない状態である。

次に、「御影堂(王阿)派」は、果たして「宗派」として一派を構えていたのか、という問題が有る。近世の寺院数は二二であったが、これは本寺を含んでいるので末寺は二一である。この数は塔頭二一軒と一致する。つまりは派とは名ばかりで、比較的大きな寺域に多くの子庵を有する寺院といったところではないか。それではかくの如き弱小「派」の寺院が近代に、四「大本山」の次の唯一の「別格本寺」位に処遇された理由は何であろうか。派祖王阿の父は邦仁(後嵯峨)であったと伝える。御影堂の創建には神野(嵯峨)が関わっていたから、些か出来過ぎの観もないが、恰も遊行派で、恒仁(龜山。王阿の兄弟か)の孫であるという伝承を持つ尊観(一二代)が後代の尊任(四二代。藤沢一九世。南方門主と自称)によつて崇められ、遊行派の権威を高めて行ったように、御影堂を包摂す

ることで、より俗界での位階を向上させたかったのであろうか。敢えて勤ぐれば、親「徳川」であった遊行派が、「新政府」に近づくにあつて、東西本願寺のように金銭人員で貢献することができない以上、血筋で存在を示すしかなかったのかもしれない。だが、そこで対極的なものが時衆教団につきものの非人・葬送儀礼との関わりである。醍醐寺三宝院の満濟（満濟）准后が当寺の風呂を使用するに当たつて、不浄の輩としての時衆が御影堂内にいたため、同じ風呂に入らなければならないから、不浄だと考えた、と言う。その触穢意識たるや僧侶にあるまじきものであるが、自身は猶父たる將軍義満の俗諱を法名に貰つている根本撞着には気づいていない。また直接に非人とは関係ないが、御影堂の特産とも言うべき扇の持つ性的な呪力や穢れとの関わりも考慮されねばならない。

最後に残つた問題は、王阿に就いてである。同じ善光寺信仰の拠点、乃木善光寺の時衆化にも王阿は関わっているという。その出自を表しているかのような阿号の検討も含め、地道な調査を続けて行かねばならないであろう。

### 真宗における小兒往生について

大洲 誠 史

幼くして子どもを失つた親にとつて、小兒往生の得否は切実な問題であるが、この問題は真宗において、すでに江戸時代に約

百五十年も論議された。

法藏師の『小兒往生説』によると、古くは寛文年間（一六六一〜一六七二）、越前国にその事例があり、これ以来真宗学派の間に一つの問題となり、盛んに論議され、種々の見解が出されてきたようである。

まず、そこで問題となったのは、崇廓師の『二十邪義』に、「九には一期だのみの邪義とは、小兒のとき、その母かわりて仏前にて其願申し、今宗の通軌となれり」とある「今宗の通軌」ともなっていた所謂「名代だのみ」の儀式をどう捉えるかであった。そして、その発端から約百五十年後の文政七年（一八二四）の石泉僧叡師の『大経随聞記』に、

餘方はしらず、此辺にありては産子を佛前につれ出して弥陀をたのますると云行儀あり。極愚人はあれで往生すむこと、思へり。全体いやらしきことなれども、今一種の作法となりたり。

と、所謂名代だのみに関しては、安心と行儀とに分け、安心門の上ではなく、起行（報恩）の上で、一種の作法としてこの儀式を捉えていたようである。

それでは、この名代だのみの問題も含め、小兒往生について、それ以降、どのように捉えたか。大原性夷氏は、『小兒往生の問題』（『真宗研究』二号・昭和二年）で、名代だのみを宗教儀礼として見るが、親が子に代わってたのむ帰命を直ちに自力回向とは捉えず、そのことを江戸時代の論争中に求めて、名代だのみの儀式を否定しなかつた理由をここに求めている。さらに、この後の『現代人の宗教的疑問の解答 第四輯』（昭和

二六年刊）の「第四 小兒往生の問題」で、「俱会一処の法味楽を得るのは、偏に先づあなたが念仏信者になられることにあるのです」とか、「小兒往生の問題は、特に単にこれを宗義の枠の中で安心沙汰としてのみ取り扱っては、いたづらに概念の遊戯におわりそうです」と、小兒往生の得否は、親自身の信心の問題に帰結し、安心中の概念ではなく、自らが念仏信者となり、そこで得られる法味楽、つまり報恩（よろこび）の上で捉えることが窺われる。

星野貫了氏は『小兒往生論』（昭和十三年刊）に、「ただ一人でも無く、死んだ者までも皆御たすけなされるに間違ひはない、この廣大難思の仏恩を喜び御礼報謝の為に、死者の忌日回等を機会として仏事供養の営みをする」などと、自分一人が救われていくのではなく、亡くなった者までも救われていくと、言うことを報恩の上で語っている。

また、最近の例としては、北塔光昇氏が『真宗と水子供養』（昭和六三年刊）に、この問題の「解決の糸口は、誰が、何のためにを考えずに論議するほど空しいものはないであろう」と述べ、「教学シリーズ」（本願寺出版社）の『女人往生』の中の「真宗の立場から見た「みずこ」問題」では、「こんどはきつと涅槃の浄土であわせていただきますようにと、俱会一処の想いを新たにすべきである」と小兒往生と少し趣は異なるが、このような見解を「みずこ」の問題の中で見せている。

以上のようなことを窺ってみると、この問題の結論としては、安心と起行という二面の見方がなされているようである。安心の上から見れば、小兒往生の得否は凡夫のはからいを越え

たものとして見るべきで、それは自分自身の往生の得否を見つめることにその答えを求めているが、情的な側面から答えを求めれば、それは安心の上ではなく、行儀（報恩）の上で語られるべきである。即ち、まず自らが信を得て救われることをよるこび、またこのような自分が救われるとの思いから、この子もきつと救われ、また来世で再会できるであろうことを『阿弥陀経』の「俱会一処」という「よるこびの世界」として捉えるのが、真宗における小児往生の結論と言えよう。

### 『妙貞問答』における浄土の考察

御手洗 隆 明

真宗とキリスト教の対話は近代以降に本格化したといわれているが、それ以前、一向一揆の時代とも、「キリシタンの世紀」とも称される時代にも交渉があったことが知られている。現存する邦訳されたイエズス会宣教師報告、またキリシタン教理書には、直接的な真宗との思想交渉を確認することは困難であるが、巡察師ヴァリニヤーノらにより、日本の仏教諸派の中に、ルターのごとく信仰のみを重んじる一向宗という、一神教的な宗派があることが報告され、そこには親鸞の用いた「本願他力・唯信・悪人正因」に比定し得る表現を確認できる。

ただし、この「報告」の性格上、キリシタン側からの一方的な見解であること、また邦訳文献に依らざるを得ないことなど

が史料・思想的に致命的な問題になりかねない。しかしながら、これらの報告類は真宗の立場よりみれば、数少ない宗外・教団外真宗史料として貴重であり、幕藩体制下で宗学が確立される以前の受容・流布状況を知る手がかりとなる。特に『妙貞問答』は、親鸞の名が所見するキリシタン史料として注目される。ここではその浄土観に注意しつつ、キリシタンの真宗理解を窺う。

『妙貞問答』は不干斎フアビアンが一六〇五（慶長一〇）年に著した、日本人イルマン唯一のキリシタン護教書である。浄土宗尼僧である妙秀とキリシタン尼僧幽貞の問答という形式を取り、身分ある女性たちへの教化を目的としている。それはヴァリニヤーノ『日本のカテキズモ』より一貫した、唯一神・贖罪・世界観などキリスト教史観による日本諸宗教の論破を内容とする。上・中・下の三巻で構成され、上巻において日本仏教十二宗を論破する中に、「浄土宗之事 付一向宗」として、フアビアンの浄土宗派理解を所見し得る。ここでは、『妙貞問答』全体に通じての主張でもあるが、浄土の宗派には後生の救済がなく、また釈迦・阿弥陀は人間・被造物であり、救済者・創造主も存在しないと断言する。往生観についても、浄土門の「世ノ末ノ愚カナル」を「唯一筋」の念仏で西方極楽に往生せしむるとの主張に対し、それは所詮他宗派の悟りと同じであり、故に来世の救済はないこと、また浄土は「一枚ノ空虚」であり、科学的にも実在しないとする。これらを、フアビアンは『浄土論註』など浄土宗派の經典を論拠に展開するが、従来指摘されてきたように、彼の理解は仏・基双方とも皮相的であり、体験

的自証に基づく「信」において比較思想するという視点は窺えない。これは彼に限らず、宣教師の報告にも共通する傾向であるが、この時期にキリシタン宗団が合理的・科学的精神において、仏教情報を集約し、概説していた事実は、記述の客観性への疑問を超えて評価できる。

親鸞についてはこの章の末尾に付されているが、玉日伝説により親鸞が妻帯者であったこと、浄土宗には来世の救済がないことを「ヨク悟リタル」こと、一向宗が特に「田夫野人尼入道ノ類」に弘まっていたことを述べた上で、「千秋万歳、アラ心安スノ教ヤ」と評する。ここで注目されるのは、親鸞が後生・未来の救済を語らない、裏返せば現生が強調されていると認識しているらしい点である。フアビアンは「持戒モ破戒モ畢竟、空」であると悪人正因説の影を窺える説を紹介するが、このように彼のみならず、キリシタン宗団にとって、親鸞と一向宗は、その「大坂の坊主をあがめ尊ぶ」（日葡辞書）という、救済者を特定した宗派であることが、その教義の類似にも伴って注目されていた存在であった。史料の限界が予想されるが、「外よりの視点」として、これらの史料を捉え直すことにより、この時代の真宗とキリスト教の相克、相互影響の実像が明らかされるのではないか。

## 曾我量深における浄土の宗教観

中山 一 萱

曾我量深氏における「浄土的宗教観」について考えるにあたり、私は、氏が「如来の表現する自証の道程」と題する論文の冒頭で、「私達のささやかなる宗教的感情は、その云何なる場合に在っても唯弥陀の名号を静に憶念することに依つて円満せしめられるのである。故にこの貧しき経験を通して、私達は純一なる如来の本願がそれ自身の限りなき人格の行徳を名号し称揚して、十方衆生へ廻向表現し給へることを体験せしめられる」と述べていることに留意したいと思う。浄土とは、氏によれば、弥陀の名号を静かに憶念することによって円満せしめられる如来の本願成就の世界である。いま静かに如来興世の正説を聞信するとき、我々の思惟内在的世界の宗教的自証の道程は、往還二相の逆限定的法体の無限に必然的なる象徴的表現にほかならない。曾我氏は、かかる表現的立場に、衆生の自証原理と如来の救済原理の二面を看取することによって、名号が宗教原理の全体的果体であることの所以を指摘している。「すなわち佛の名号をもて経の体とするなり」と云われるとき、名号・信念の信業を場所として、自証即救済、救済即自証の理が、如来願力の絶対他力行として既に衆生に思惟内在的に廻向成就されてあることを我々は知らしめられるのである。

しかるに宿業的思惟を体とする我々は、我々の思惟内在的の世

界の姿色清浄なることを欲念しつつも、善導の「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ。」という金言に深くうなずかざるをえないのである。その限り、我々の思惟内在的世界にあつては、自証と救済とは絶対に相反するところのものである。それゆえ親鸞は、如来の本願をもって経の宗致とすることによって、如来廻向の場所的果体として「名号」憶念の信を、如来二種の廻向表現すなわち往還二相の絶対他力行として顕示したのである。我々は名号を果体として如来の大精神とも云うべき本願に通入せしめられるのであり、しかしてかかる通入への露開を可能にするものは、自力作善の行にあらずして、如来願力の為せる業であることを自証自得するとき、「名号」が真に如来の「体」であつたことを信知せしめられるのである。如来の本願が、思惟内在的に我々自己にただ「与えられて」有るというだけでは、それは自己の救済力を衆生にただ対象論理的に知解せしめるにとどまるであらう。如来の光明が「無明の闇を破する慧日」となるということは、「名号」が如来行徳の体として、自証即救済、救済即自証の至徳円融の境涯を思惟内在的に成就せしめることである。

曾我教学において、「名号」が如来行徳の果体を表現するものとすれば、その本質内容はいかなるものでなければならぬか。すなわちそれは、願生浄土つまり「欲生我国」ということにはかならない。如来の欲生する我国は、願力自然の国土、自然無為の涅槃界ともいうべきものである。それは実に如来の作願の円満成就せる大悲至徳の世界というべきであらう。それは

弥陀の名号を行体として「被」歴史的に、謂わば、被極限的に開顕せられ来る世界である。「被極限的」と私が云うのは、宿業を本能とする我々の思惟内在的在り方をいうのである。

我々の思惟内在的世界は法蔵願力の為せる世界として何処までも菩薩道的でなければならない。如来の徳を象徴莊嚴してやまないところの絶対無限的相対的有限性を原理とする宿業の世界である。かかる宿業を機として、「欲生我国」の願心を深心憶念することにより、如来の功德成就の道程をさぐる事が、曾我教学の原点なのである。

### 清沢満之と『言志録』

松岡雅則

『言志録』は、佐藤一齋（一七七二—一八五九）の著述による「陽明学」の箴言集である。清沢が、晩年『言志録』を愛読していたことは彼の私塾である「浩浩洞」子弟の回想によって知られるところであるが、清沢自身、東京大学二年次に既にノートに抜書しており、長年にわたつて関心を寄せている。士族出身である清沢が幼い頃から漢籍に親しんでいたのは、当然のことであるが、彼が殊に陽明学に関心を寄せたことは何故であらうか。陽明学の思想内容を代表する考え方として、「致良知」「知行合一」「万物一体」が挙げられる。「致良知」は、善悪を感得し判断する自己の先天的な能力としての「良知」のままに

生きることであり、「知行合一」は、知識と実践の合一（一致）、すなわち良知のひたすらなる実践を説くものである。「万物一体」は、その良知を實踐して、心を誠にすれば天（万物）の誠と一つになり、そうすれば外物に累わされることはないという思想であり、万物と一体になることによって、外物に累わされない主体の確立を目指すものであった。

確かに、清沢は真摯な求道者であったので、陽明学の実践性と主体の確立という指標には共感するものがあつたとも考えられるが、それでは、清沢の提唱した「精神主義」中核的思想である「万物一体」の思想に陽明学の「万物一体」の思想が、はたして影響を与えたかを尋ねたい。

一九〇一年の論文「萬物一體」によつて清沢における「万物一体」の思想を尋ねると、「宇宙間に存在する千萬無量の物體が、決して各個別々に獨立自存するものにあらずして、互に相依り相待ちて、一組織體を成すものなること」と、「相依相待」という仏教の「縁起」の考え方が、その思想の基底になつていることが窺える。また、「万物一体」の思想に基づく社会的実践論を顕した「公德問題の基礎」において、「彼我共に平等なる本體の上に存するものである。此が公德の基礎である。然れば彼と我は決して別體あるものではない。彼と我は平等一體である」と、「平等」（この觀念は陽明学の万物一体論にはない）にして、「一体」なることの覚知が述べられている。

ここに、清沢滴之における「万物一体」の思想は、大いなる「自己」の覚知、すなわち自分一人の意識及び身体をもつて、自己と認識するのではなく、全宇宙を一つのいのち、一つの生

命体であると見なし、それがすなわち「自己」そのものであると覚知することであつたことは明白である。これは仏教における自己認識である「自我」と「自己」の峻別を意味する。

また、「万物一体」の根拠として、「蓋し吾人の道に達し徳に進む能はざるは、只だ自己の云爲能力のみを以て、道徳を造作せんとするによる。所謂虚偽虚飾、偽善偽徳の氾濫するは、畢竟此が爲なり。蓋し道徳を以て一己の私行となし、其の成績によりて以て己が威福の資に供せんとするによるものなり。然るに眞正の道徳は、決して此の如き隔歴差別の妄念より生ずるものにあらず、萬物一體の眞理に基ける平等無碍の正念より起るべきものなり。而して此の如き正念の本體は是れ阿彌陀佛なり。阿彌陀佛の一心正念より出づる徳章に促されて、吾人に一心正念の發動するもの、是れ即ち宗教の眞髓なり、道徳の源泉なり。」（「萬物一體」と、他力眞宗によりて完結している。すなわち「如来清淨願心の廻向成就」が、「宗教の眞髓」「道徳の源泉」であり、万物一体の根拠であることが押さえられている。そして、「万物一体」の見地に到ることが、「是れ佛陀の見地なり、是れ佛陀の實行なり。吾人の容易に得て企て及ぶ所にあらず。」（「萬物一體」と述べられることからすれば、清沢の説く「万物一体」とは、漠然とした自然との一体觀を説くものではなく、また万国友愛の精神を説くものでもない。清沢の目指す「万物一体」の思想は、「仏陀の見地」「仏陀の實行」を指し、しかるにこの実行の吾人一般凡庸者においては不可能なことを考慮にいれ、「阿彌陀仏の摂受」すなわち絶対無限者による「万物一体」の完成を説くものと言えよう。



結論として、清沢における「万物一体」の思想とは、「万物一体」という中国思想の歴史の中で現れてきたチームを用いて、仏教ことに阿弥陀仏による救済を表現したものと考えられる。

## 宗教と教育

——清沢満之の場合——

### 大城 邦 義

一 はじめに

清沢満之（一八六三—一九〇三）の生涯は、僅か四十年ではあったが、その活動は真宗大谷派という宗門教育を中心に、多方面にわたっている。東京大学時代（一九歳）、京都中学校時代（二五歳）、須磨療養時代（三二歳）、教団改革運動時代（三三歳）、真宗大学・浩々洞時代（三六歳）。僅か四十年足らずの生涯の中で、自身の将来の方向を決め、事業に打ち込んだ年限は二十年にも満たない。その中で、生涯、霊存するものとしての人間の位置と意味を見つめつつ、「社会を靈化する」ために、宗教者として人生を戦場として生き抜いたところに、「宗教」と「教育」とが、木に竹をついだようなこととしてではなく、両者が全き必然性を有った一本のこととして生きられている事実を見る。

二 問題の所在

ところで、清沢の理想が余りに遠大でありすぎたために、我々は清沢との距離（感）の前で、とまどい、停んでしまつて、清沢の目指したところが正しく領解できないようである。何人かの清沢研究の成果によつて、かなりその距離（感）は埋められながらも、なお残る距離感は何なのであろうか。その理由は二つある。一つは、清沢自身の言説の表現姿勢が、宗教者特有の表白性を強く帯びているということである。清沢は懇切に緻密に言葉を尽しているのが、その全体が、自分に見えているところ、実感されているところを表白し告白しているニュアンスが強い。「我が信念」などはその極致のものである。今一つは、清沢の言説に向き合う我々自身が、彼の言説の内側に入ることが容易にできないということである。清沢の「内観主義」「主観主義」という「精神主義」を領解する鍵はどこにあるのだろうか。他なし。清沢が「内的実験」「実行」という「日常止観」「内観反省」「自己省察」を「自家修養の道」として実修すること以外にない。

### 三 精神主義の立脚地——宗教の自立——

清沢は言う「精神主義が明かならざる時は、學術の進歩や、時世の変遷によりて、宗教が左右せらるるかの如く思ふ過失を免れない」。「須弥天文の説を論義」したり、「耶穌教の旧約全書中に顕はれてある天地万物創造の説に對して、弁難攻駁頗る盛んにしたり、又、「靈魂不滅だの、一神實在だの、諸法実相だのと云ふ様なる」哲学上の問題・解釈によつて、宗教の価値を上下しようとする。又、「宗教は…實際であると云ふことが分りて来たが為に……積極的でなければならぬ、倫理的で

なければならぬ、活動的でなければならぬ」などということ  
は、一切「宗教に対する誤謬」である、と。つまり「宗教は、  
社会上の利益や、倫理上の行為の外に一種の別天地を有するも  
の」なのである。ここに実は「精神主義の立脚地」があると言  
う。正しくこれが清沢における「宗教」の自立・独立である。

清沢が「精神主義」において明らかにしたのは、実にこの「宗  
教」の自立・独立であり、そのことによつてのみ人間は「死生  
を超越する」道に立つことができ、人間は自立できるとしたの  
である。「パンの為、職責の為、人道の為、国家の為、富国強  
兵の為、功名栄華の為に宗教あるにはあらざるなり。人心の至  
奥より出づる至盛の要求の為、宗教あるなり。宗教を求むべ  
し。宗教は求むるところなし」。そこから、「精神主義」の根柢  
となる世界観として「万物一体」という「精神の坐り」が開か  
れ、そこから人間一人一人への無限なる可能性への眼差しは生  
まれ、一人一人の人間の「意念」へ呼びかけていく、言説の人  
としての清沢の教育実践が展開する。「精神界」のみならず、  
『家庭』、『政教時報』、『無尽灯』等に発表された諸随想は、す  
べて、自立した宗教心に立つて、表白されていったものであ  
る。

## 鈴木大拙と『教行信証』

和田 真 二

鈴木大拙博士が「世界の禪者」として認められていることは  
周知の事柄である。その「世界の禪者」が何故「教行信証」な  
のか。

博士と浄土教との関わりは、その年譜によれば、明治四十三  
年、博士が四十歳の折、佐々木月樵との共著『真宗要義』（英  
文）が出版されたことにその端を発すると云えよう。

博士のその「人と思想」に関心を寄せる立場からするなら  
ば、御母堂の存在は無視できないが、今はしばらく措く。

大正十年、博士が学習院教授を辞し真宗大谷大学の教授とし  
てこられたことにより、浄土教、就中、真宗との関わりが一層  
増したことは想像に難くない。このことにつき森本省念老師  
は、後年、「しかし大拙翁の禪も大谷大学へ行かれ、真宗人に  
接せられて大いに深くなつたと私は思うのです。」と云われて  
いる。このことは禪を表に出してのことであるが、反面、真宗  
との関わりも大いに察知できるものと云えるであろう。

博士とまさに『教行信証』との関わりは、著作の上から、著  
書『浄土系思想論』六篇中に見られる次の論文に於てである。  
即ち「他力の信心につきて―『教行信証』を讀みて―」、と続  
く「我觀浄土と名号」の二論文である。いずれも『教行信証』  
を讀まれてからのものである。しかしながらそれに先立って、

博士は最初は、親鸞の思想の本領は、『教行信証』にあるのではなく、その『消息集』、その和讀、就中『歎異抄』にあるのであり、むしろ『教行信証』には、彼の公卿文化・教相哲学・学者氣質の残滓がある。」(『日本の靈性』)と云って重要視されなかつた。博士のこのような『教行信証』への考えは、昭和三年の論考(『真宗雜觀』)あたりから、前述の『日本の靈性』が出版された昭和十九年までの間、しばらく尾を引いていると云われる。このことは学者によつて、すでに指摘されていることがらである。しかしながら『浄土系思想論』六篇は昭和十四年から昭和十七年までに発表されているものであり、特に前述した『教行信証』読後の二論文は昭和十七年のものである。内容と記述年代が矛盾している。従つて博士の「思想の展開のあと」の検討課題ともなるのである。

それではこのような、博士に於ける思想上の重点の異動や一見矛盾とも思えることがらについて如何に考えたらよいのであろうか。少なくとも次の一視点は忘れてはならない。それは博士の仏教の見方についての考察を抜きにしては考えられないと云うことである。博士は自己の經典觀を述べるにあたり、「經はこれらの心に閃めきわたつた事柄、一見無意味に思われる発言は先ず何よりも、仏教徒の直觀に帰せしめなくてはならぬ。」(『楞伽經研究』)と云っている。云うところの「仏教徒の直觀」とは「宗教經驗の事実」を指す。博士が云う「宗教經驗」の解明は、ある意味では、非常に難解である。博士に近侍した学者は、博士のあの逆説的表現に接し、「逆説を逆説として提示するまでの過程は、やさしくわかりやすく説かれているのである

がわれわれの理解力はこの逆説に衝突してつまずく。」(鈴木大拙『真宗入門』佐藤平訳)と云っている。

このような宗教經驗に立つ博士は、『教行信証』を評して、「『教行信証』は、信仰即ち宗教的體驗を表詮した書物であるから、哲学的正確性を期待できぬが、今日から見ると、著者は如何にも茫漠な表現法で、その體驗を叙述している。」と云い、又、「今日の人々の書くような、信仰を外から見てもパラフレーズしたものではなくて、著者が自分のものを、どうしたら他に伝え能うかと苦心したその痕である。」(『浄土系思想論』)と云っている。そして又、このような立場は博士の生涯を貫く研究態度の根本的立場でもあつた。すこぶる緻密さを欠くが、博士に於ける宗教經驗とその表詮の問題は最重要視されてよいと考へるのである。

## 第七部会

## 『大乘莊嚴經論』における無分別智について

村田 達 央

『莊嚴經論』(Mahāvastuśāstra)における無分別智(mūlkalpajñāna)の用例は、「成立大乘品」第七偈の長行釈に「大乘の修習が一切の無分別智の所依となることよって、諸々の煩惱の対治となる故に、大乘は佛説である」(Skt. Lavi. ed. p. 3, ll. 16-18)とあるように、主として大乘の優れていること、もしくは余乗に対する大乘独自の仏道の根拠として取り扱われているように見受けられる。

また、「発心品」第八偈には、発心が勝れていることについて述べられている。この発心は大乘に対するものであり、そのうち、 $\langle$ 正覚者に親近 $\rangle$ することは、仏の卓越した指示を、そして、その教えを聞・思・修の三慧によつて修習することが $\langle$ 智と福德 $\rangle$ を集めることになり、最終的に歓喜地、言い換えれば初地において諸法に対して $\langle$ 無分別智が生ずる $\rangle$ という結果を生むことになるわけである。翻ってみれば、無分別智は Yogācārahīni, Bodhisattvabhūmi (Y. Bōh.) に人法二無我であり、言説を離れ、損滅や増益から離れたものといった解説があり、『莊嚴經論』もそれらを踏まえていると思われるが、これは発心の最勝であることから来る証得であるから、大乘に

おいて発心することが無分別智を得ることの条件であると言えるであろう。

これに続く「発心品」第九偈は、歓喜地の勝れていることの証明であり、歓喜地において証得される無分別智の作用について述べている点で重要である。それは $\langle$ 諸法に対して $\rangle$ 、 $\langle$ 衆生に対して $\rangle$ 、 $\langle$ 衆生の活動に対して $\rangle$ 、 $\langle$ 最上の仏たるものに対して $\rangle$ の四つに対して平等心を得ることである。

これらの記述と無分別智との間にはいずれも共通点が見いだされる。Y. Bōh.においても、無分別智の領域である縁起相応増上慧住は十種の平等性に基づくものであった(Skt. Wogihara. ed. p. 343, l. 20-p. 344, l. 9)。そして、これらの四種の平等心は長行釈(Skt. Lavi. ed. p. 15, ll. 21-26)によると $\langle$ 法無我である $\rangle$ 、 $\langle$ 自他は平等である $\rangle$ 、 $\langle$ 自らのことのようにその苦しみの終わりを願う $\rangle$ 、 $\langle$ 自らについて無区別である $\rangle$ などと言われる。歓喜地が勝れていることは、無分別智を得るからであると同時にそれは、衆生の救い手である菩薩が、無分別智と言われる経験的な直感によつて自他の境界を取り払い、苦しんでいる衆生に対して共感・同情(Mitid)を持つという主体的な働きを起こすことを意味する。故に、この場合の無分別智は $\langle$ 自らと他者とを区別しない $\rangle$ 智であると考えられるのではないかと思われる。この点に関して『莊嚴經論』中に他の用例を探すと、「波羅蜜品」第八偈から第十三偈に「波羅蜜に関する特質について」述べている主題がある。

六波羅蜜のうち布施は取り除くべき障害を捨てた無分別智によつて導かれるもので、長行釈(Skt. Lavi. ed. p. 100, ll. 20-

24) によれば布施には、(一つのものに対する執着から離れる)《法無我に通達しそれに従っている》(無分別智に導かれている)《望むものには何であれ施しをする》という四種類の特徴があり、自らと他者における無差別性が六波羅蜜の布施の特色として述べられている。

以上扱った資料から『莊嚴經論』における無分別智の特徴について述べると、

① 大乘における仏道の根拠として取り扱われている。

② 無分別智は自らと他者とを区別しないことを認識する智であると考えられる。

③ 法界・真如といった消滅を越えた絶対的・二元論的なものを表す概念が、上述の自他の無差別性の根拠となっている。

の三点が挙げられるであろう。他の瑜伽行派の典籍との比較、および明確な唯識説の導入後の無分別智観の変遷等検討すべき問題は多々あるが、それら全ては今後の課題とする。

#### 四種沙門について

上田 愉美子

いわゆる初期大乘經典の一つである『大宝積經迦葉品』(以下、迦葉品と略す)は、大乘の実践者である菩薩の在り方を多くの比喻を交えながら、具体的かつ詳細に説き明かし、「真の沙門(＝大乘の実践者＝菩薩)は、いかにあるべきであるか」

という宗教的命題に正面から取り組んでいる。『迦葉品』には、在家の菩薩、出家の菩薩といった区別は表われないが、出家を賞讃するその内容から考えて、在家者とは区別され、かつ当時の正統派仏教の担い手である声聞とも異なる「真の出家者」としての菩薩僧の在り方が論じられており、いわゆる在家の菩薩に関する言及は見出されない。

ところで、「真の沙門はいかにあるべきであるか」という命題をめぐっては『スッタ・ニパータ』に収められる『チュンダ・スッタ』に既に問題にされ、「沙門は四種であつて、第五のものはない」として四種沙門が説かれている。『チュンダ・スッタ』の説く四種沙門は、(1)勝道沙門、(2)示道沙門、(3)命題沙門、(4)汚道沙門とされ、『迦葉品』の説く四種、(1)形服沙門、(2)威儀誑詐沙門、(3)貪求名聞沙門、(4)実行沙門とは、その内容も分類の仕方も全く異なっているが、「沙門は四種であつて、第五のものはない」という規定は、『迦葉品』においても遵守されている。『迦葉品』における四種沙門は、不善学沙門三種、善学沙門一種の四種であり、四法門である『迦葉品』は、善学沙門を四種に展開して細説するにもかかわらず、不善学沙門については、四種に展開しない、また『迦葉品』とほぼ同時代の成立と考えられる『大毘婆沙論』においても、沙門は四種という規定をめぐり、四向四果(四双八輩)と汚道沙門との関係が問題にされていること等からも、「沙門は四種であり、第五のものはない」という数の規定が強く働いていることを知ることが出来る。

『チュンダ・スッタ』系の四種沙門については、有部の論書

にとりあげられる他、『瑜伽師地論』でも論じられるが、『迦葉品』系の四種については、この経を引用注釈する『十住毘婆沙論』卷十七、『瑜伽師地論撰決分菩薩地』卷七十九、『大宝積經論』にしか見出されない。『大宝積經論』にはその著者独自の經文解釈である略釈と『瑜伽師地論』における『迦葉品』への注釈を踏まえた広釈という二種の注釈形態の存在が知られているが、四種沙門のうち不善学沙門三種をめぐっては、略釈・広釈の間に解釈の違いがあり、広釈が基づいた『瑜伽師地論撰決分菩薩地』にも更に、二種の解釈が見られ矛盾が存在する。即ち、『瑜伽師地論』には、不善学沙門をめぐり各説において、全て意樂を備えないと見るのに対し、総説では不善学沙門に意樂の円満した者を立てるという矛盾があり、『大宝積經論』には§122の「よく訓練されてなく、慎しみなく、心が清浄でない」という文をめぐり、広釈は『瑜伽師地論』の解釈に合わせるため經文の順序を変え引用解釈しており、又、正行沙門に配される§123の長者喩をめぐり西蔵訳略釈のみが、不善学沙門の第三（貪求名聞沙門）と解する等の混乱が見られる。不善学沙門に対し意樂加行共に円満な者を配する西蔵訳は、善学沙門・不善学沙門それぞれに四種立てたものであり、『瑜伽師地論』の矛盾は、本来、段階的優劣を言うものでない『迦葉品』の四種に対し、意樂加行の円満損失という条件達成度による四段階評価を持ち込んだため、生じたものであり、これらの混乱矛盾は、「沙門は四種である」という規定を遵守した結果生じたと考えられる。

『迦葉品』と同じ不正という基準で四種を立てるものには

『十誦律』の「四種比丘」(1)名想苾芻、(2)自称苾芻、(3)乞匄苾芻  
(4)破惑苾芻がある。

### 見性の心理構造

——白隠を中心に——

沖 永 宜 司

とりわけ宗教的とされる経験における、個人の内面的な意識状態については、これまで主にキリスト教圏の人々によって研究がなされ、内面性の視点から宗教一般の定義も色々なされてきた。しかし、仏教、特に禅の場合、そこで展開される禅者の経験や個性には、同じ宗教経験として一まとめにすることの出来ない特徴がある。無論、キリスト教と仏教との教義的な相違はそれぞれの宗教経験に影響を及ぼしているが、両者の経験の相違は、教義や文化の相違のみで解決することは困難である。つまり、体験自体は本質的に同じで、宗教の違いがそれらを別様に解釈しているとするのは出来ず、また宗教の教義上の相違を体験の相違に直接結び付けてしまうことも出来ない。特にここで取り上げたいのが禅仏教における見性、つまり悟りという経験であるが、これは教義にも体験自体という考えにも還元出来ず、かつ従来の宗教心理学的な宗教の定義にも問題を投げかける特徴を持つ好例である。

白隠は自らの禅経験を比較的直接的に述べており、神秘主義的

経験一般から見た禅の特色を、記述的立場から分析する場合に意義を持つと考えられる。見性は無条件で起るのではない。白隠の場合、若年の頃、仏法への信と疑の間をさまよい、行への専念と同時に、それが全く無意味ではないかとの不安が隣合わせていた。そして公案は、それが修行者の実存を揺さぶるだけの権威がある限りで、こうした信と疑の葛藤の中に分け入り疑団を引き起こし、その疑いが推進力となって見性を準備する。こうした本当の信に達し得ない魂の苦悩が宗教的な転換の条件になることは、どの文化でも見られるが、禅で特徴的なのは、見性の瞬間における非人格性と、そのプロセスを経て出来上がってくる禅者の個性の強さである。見性の瞬間の性質の内、他の神秘主義的体験に見られないものを挙げるとすれば、世界観の根底に関する認識が、外部の他者から流入されるといふより、今までの自己の自ずからの消融という形で訪れること、そして体験の際、何か他者の実在性の感覚が欠如していることである。これらは鈴木大拙も、「非人格性」「灰色」などと表現している禪的な悟りに特有の事実である。特に他者の実在性の欠如に関しては、R・オットーの「被造物感情」やW・ジェイムズの「実在の感覚」などの主張と最も際立って対立している。彼らはその他者の実在性の感覚を、神秘主義的体験の諸要素の中で第一義的なものとして挙げているが、それは体験の解釈という立場からのものでなく、教義的解釈を判断中止した、体験心理の記述分析に近い見地からの主張なのである。見性体験はそれを境に人格や世界認識の変容、解放感などの明確な変化がある限り、虚構ではなく何らかの実質的な体験であるが、こ

の対立からすると、神秘主義的体験一般と共通な原体験が、仏教文化によって固有に解釈されていることも出来ない。

さらに、悟後において見られる、幾たびも到来する悟境や貴重な霊験をも決して足れりとせず、その都度自発的な参窮心によって乗り越えてゆこうとする態度とか、古典的な禅者から見られる、悪態ともいえる口調に見られる独特な個性と我(が)の強さは、いわゆる宗教性の枠に入らないものがある。なぜならこの我は、我々を超えたものに對する全人的で厳肅な反応というような、これまでなされてきた宗教的な内面性の定義とは隔たりがあるからである。勿論この我は自分の狭い領域を外部から守ろうとする偏狭な自我ではなく、自らの殻を破って外に開かれた自己である。それでも、仏祖にさえこだわらない自己という禅の態度が単に象徴的な文句でないとすれば、その自己とはキリスト教における、無限なる絶対他者のリアリティーのような体験の重みを、どこまで踏まえた上で達成されたものなのか、疑問は残る。

### 慶長期芸能・文化の宗教的側面

——松永貞徳における歌学伝授の神秘化——

丸 茂 湛 祥

松永貞徳は、元龜二年(一五七二)に生まれ、承応二年(一六五三)に没した江戸初期の歌学者・俳諧師である。

貞徳は、幅の広い知識人で、歌学としては古今集、堀川百首、六家集、百人一首、詠歌大概、八雲神詠口訣、万葉集等について、細川幽齋他の師から伝授を受けた。他にも源氏物語、狭衣物語、伊勢物語、徒然草等の知識・解釈を、先人から受け継いだ。語源研究、俳諧式目制定、さらには仏典・漢籍への興味も強かった。書家でもあり、茶、能、音楽等のたしなみのあった貞徳は、同時に年少子弟の教育者でもあった。

一方、貞徳は、京都妙覚寺を中心にラディカルな不受不施の考えで布教していた日奥上人に近いところに居て、日蓮宗の信者でもあった。彼は晩年法華経を納める「報恩蔵」という経蔵も造った日蓮宗の信者でもある。

彼の周囲には、公家、大名、武士、商人、僧、医師等、様々な人が集まって歌学の講筵に連なり、俳諧の座を分ち合っている。

貞徳は、宗教的な環境の中に居、地下歌学の開祖として、新たに歌学の神秘化・権威化をはかる必要に迫られた。これは歌学の一つの宗教化とも言つてよいものであった。

貞徳の父永種は、祖母により、生家入江家の菩提を弔うために縁を持つようになった。祖母妙重が日蓮宗だったため、後法華との縁ができる。永種はやがて還俗するが、長男、貞徳の長兄日陽は、出家して不受不施派の日奥の門下に入り、弟は後還俗するが、幼時日蓮宗妙蓮寺に入る。貞徳の住んだ上京の衣棚は、法衣等を商う人達が多く住み、町衆の中には、日蓮門下も多かった。

しかし、貞徳の外部の環境が宗教的であっただけではない。

内部環境も宗教的であつたと言えるのである。

当時の学問の中心は、和歌で、権威ある師が弟子に精髓を伝えていく「古今伝授」であつた。武家・幕府の勢力拡大と共に宮廷・公卿の力は衰えた。公卿達は権力・経済力を失い、それに代るものとして、文化的なもの、即ち芸能や学芸に拠り所を求めようとした。文化的なものに経済的基礎を置こうとしたのである。

教えること、伝授することの儀式化や、師の宗祖化・教えの内容の神秘化は、このようなところから起つた。

松永貞徳は、零落した戦国小大名の後裔で、公卿・大名・僧より一段下の「地下」であるため、正式な古今伝授を受けられなかつた。弟子に諸学を伝授するには、その学の権威づけが必要とされる。さらに、伝授してくれた師の神聖化、伝授の方法の神秘化・儀式化も起つてくる。

貞徳の諸学伝授のあり方、師についての考え方は、晩年の作『戴恩記』に垣間見ることが出来る。

『戴恩記』は、師への学恩、師の思い出、師のエピソード、貞徳の和歌に対する考え方がわかる書物である。

師としては細川幽齋、九條植通、里村紹巴三人が貞徳に大きな影響を与えた。貞徳は、幽齋を定家の再誕、人麻呂の後を受ける正統と考え、九條植通を『孟津抄』を伝授してくれた呪術的力を持った人とした。里村紹巴を行者の念力と同じ神秘的力を持つ人として畏敬を払った。

歌学・諸学伝授に当っては、鍵をかけた暗い部屋で行つたり、歌会是人麻呂の絵像の前で、儀式のように行われた。



貞徳は、古今和歌集の貫之の仮名序の内容を、もつと神秘化し、和歌を神聖な呪力を持つものときえ考ええるようになった。このように歌学伝授・諸学伝授が神秘化することにより、貞徳の名声も上り、また、経済的にも潤うということになったのであろう。

### 薩摩における曹洞宗

——島津氏との関係について——

佐藤悦成

中世末における禅宗寺院の運営について考究する一環として、京都洛西の木下に所在した道正庵に関係する文書より、宮ノ城島津の二代である島津忠長を介して、地方大名と曹洞宗寺院の結び付きを観んとするものである。

地方寺院の住持が本山に出世することについては、慶長十七年（一六一二）の「曹洞宗法度」に記されている如く、出家して二十年の修行を経て、江湖頭を勤め、尚それより五年を経なければ出世できなかった。年限の資格を得た僧は、国の録所に瑞世の申請を行い、録所はそれを本山に伝える。本山は請状を用意し、推挙状を伝奏役經由にて勧修寺家に差し出して出世者等待つ。出世の僧は内示を得ると隣寺・末寺・信徒などより「入院祝詞」と「上京転衣錢別」を受け、これにて諸費用を賄い、上洛して道正庵に滞在し、進退等の作法の指南を受けて参

内し、綸旨を受けたのである。

この場合、本山・道正庵には手数料・礼金といった主旨の金銭がもたらされ、重要な収入源となっていたのである。それ故、永平寺・總持寺の両本山は地方寺院に出世の勧奨を行い、伽藍の修復費用等に充てていたのである。

ここで欠かせないのが、京における宿舎を提供し、作法の指導役であった道正庵の存在である。その重要性は、慶長五年（一六〇〇）三月五日に、永平寺住持門鶴の名で道正庵に出された書状に明らかである。それは、道正庵の衆寮は曹洞宗侶の利用するところであるから、その修造に関しては永平寺が責任を持つとの内容であり、出世の僧が頻繁に出入していたことを明かしている。

また、道正庵の収入を観る資料として、大雄山最上寺の輪住記録である「最乗輪住大日鑑」に、「年中御初穂覚」として、筆頭に道正庵を挙げ、金壹百足を記している。一千錢（一貫）は、富士・伊勢・箱根の各神社宛の金額が二百から三百文であるのに対して破格の対応である。

最乗寺のごとく、常に住持に任せられた僧が出世する地方の大寺院が、道正庵を特別視していたことが解る例であり、全国で対象となる各寺院からもたらされる金額が如何に多かつたかを示す例でもある。

その道正庵から「銀子」を借用し、起請文を同庵に付したのが島津忠長（一五五〇―一六一〇）であった。

天正十九年（一五九二）の日付を持つこの起請文は、道正庵十七世宗固をはじめとする道因・了味の三名に宛てられてい

る。この前後、忠長は宗主島津義弘に代わって、秀吉の人質として聚楽第にあつたことから、図書頭の官名をも記している。

義弘と人質を交替したのは、秀吉による朝鮮半島への出兵に、島津も加わることになり、その準備のため義弘が国許へ帰つたことによるものである。

島津氏は九州各地に転戦して持てる力を消耗し、また、一族の内訌をも乗り越えて覇権を確立するのであるが、秀吉の九州征伐に敗れてその軍門に下つたのである。

後年の島津氏は屈指の大名として名を知られるものの、天正前後は苦しい経済状態にあつたと観てよいであろう。

起請文に記される天正十九年は、「文祿の役」の前年であり、出兵に必要となる軍資金調達役目を京都で担っていた忠長の活動の一環といつてよいであろう。

前書に五項目を挙げて、国許の老中衆と連名で借用した金子は、来年の三月までに必ず返済する予定であり、その間に担保が国より来たなら別に借状を添えて話を進めること、また、「替銭米」が肥前名古野へ到着次第、直ちに引き渡して決裁すること、徳政があつても決してこの契約を無効にすることはないこと、最後には、島津の名がある限り必ず返済することを記して、「神文」に続けている。

次の課題として、この借金の返済時期、及び、道正庵の用立てた金額が問題となる。

## 曹洞宗「台湾布教」の目的

工藤 英勝

仏教の戦争責任を論ずるには、戦時下の教学・教団の動向を分析することと同時に、それを可能にした平時の国家観・戦争観、特に「植民地布教」の歴史的な定義付けをせざるにはおかない。戦後の、仏教既成教団による「植民地布教」に対する評価は、少数の研究者による内部告発は別として、大勢としては極めて好意的であつた。その一例を挙げると、「仮に搾取と植民地化の政策にあつても、わが洞門の開教諸師は、……四姓仏門に入れば共に釈子であるとの慈念を貯え、ともに人類同朋として苦楽をわかつ努力をしてきた」（『曹洞宗海外開教伝道史』一九八〇年刊の「概史」より）または、「日本仏教の海外布教と云うことが、あくまで真理を全人類に及ぼして、人類の幸福に資せんとするものであつて、帝国主義的な、植民地政策の一翼を背負つたような、政治的な意味は、少しもなかつた」（『講座『近代仏教』V・『日本仏教の海外布教』より）などである。

これらは、日本仏教による「海外開教（布教）」は、日本国家の侵略戦争や植民地主義とは明確に一線を画するという立場にある。結果的には帝国主義・植民地主義に組み込まれたとしても、少なくともその「開教」の動機や目的には、「政治的な」意図はなく、純粹に宗教的な布教であつたと言いたいのだらう。

本稿では、近代仏教教団と日本国家が初めて遭遇した、植民地布教の経緯とその目的を検証する。曹洞宗と「台湾布教」の実態を説明するにあたって、台湾総督府発行の『台湾宗教調査報告書』第一巻（大正八年三月）が参考になる。この報告書は、台湾の宗教の実態を大正四〜五年にわたって、全島で一斉調査したものである。その巻末には、「台湾宗教統計表」が載せられ、既成仏教教団の「台湾布教」の規模やその特質が概観できる。この統計表によると、日本「内地」より進出した仏教教団の寺院（布教所）数・僧侶人数・および「内地人」信徒数・「本島人」信徒数が、それぞれ地域別・教団別に集計されている。特に、信徒数とその構成に注目すると、信徒数の上位五位は、①真宗本願寺派、②曹洞宗、③浄土宗、④日蓮宗、⑤真宗大谷派の順となっている。また、信徒の種別により見ると、「内地」仏教系の信徒数の約八割が日本からの入植者（内地人）が占めている。このような「内地人」中心の布教は、本願寺派・浄土宗・日蓮宗に顕著である。しかしながら、これとは対照的に、曹洞宗教団は、全信徒数では本願寺派に次いで二位だが、その布教の対象となった信徒の約四割が台湾島在住民（本島人）となっている。このことから、曹洞宗の「台湾布教」は、他教団と異なる布教の理念と目的を持っていたと仮説し、この特異な位置と、台湾における植民地支配と同化政策との関連の有無を検証していこう。

日清戦争の結果、日本は新たに台湾島を版図に加えた。曹洞宗は、戦時より従軍布教師を派遣するなど積極的に台湾に関係していたが、明治二九（一八九四）年十二月に、「台湾島布教

規程」を制定し、翌年一月より実施した。「布教規程」第一条には、台湾島特派布教師の業務を次のように規定している。

「在来の宗門寺院及在来の僧侶を招徠懐柔し経紀統理」し、「在来宗門寺院の檀信徒を化導して皇化に霑被せしめ」「官衙と稟議して日本語学校を設置し在来人民の子弟を教育」する。

また、「台湾」守備軍隊を慰問し傍ら軍隊に開教」するとある。曹洞宗「台湾布教」の当初の目的は、主に台湾在住「本島人」を対象とした、日本同化政策、後の皇民化政策に沿うものであった。具体的には、台湾の曹洞系の寺院と僧侶を懐柔吸収し、「内地」曹洞宗事務局のコントロール下に置くこと。各寺院に日本語学校を設置しその実質的な運営に着手することである。曹洞宗教団は、総督府と駐在軍隊との連携のもとでの植民地支配の一翼をになつたのである。

### 明治期曹洞宗の地方僧堂について

熊 本 英 人

明治以後の曹洞宗においては、明治一一（一八七八）年、総持寺および永平寺に僧堂が開単され、明治八年開校の曹洞宗専門本校とともに、近代曹洞宗の行・学両面からの宗門教育が開始されることとなった。新時代に向けての教育の充実が、国家全体の問題でもあったが、曹洞宗においても、その重要性は認識されていたわけである。

明治十一年、永平寺に、地方での僧堂開設の請願が出されたのを端緒とし、明治二八（一八九五）年の「曹洞宗本山僧堂規程」「曹洞宗認可僧堂規程」の制定を俟って、明治二九年一月、二十二箇寺の認可僧堂（地方僧堂）が開設認可されたのである。

ここで紹介する資料は、青坂山妙応寺（岐阜県不破郡関ヶ原町今須）の、僧堂行持に関するものである。

妙応寺は、一四世紀、総持寺二世峨山紹碩開創と伝えられる曹洞宗の古刹で、東海道の要衝、不破の関の近くに位置し、江戸期には、美濃の僧録として重きをなした。また、吒枳天真天今須稻荷の信仰でも知られている。

妙応寺が曹洞宗認可僧堂となるのは、昭和四（一九二九）年二月のことであるが、「曹洞宗認可僧堂規程」が公布される前年の明治二七年を中心とした、一連の僧堂行持心得が現存している。これらは、妙応寺第四十一世北山絶三によるものである。

絶三は、天保八（一八三七）年、加賀（石川県）に生まれ、嘉永二（一八四九）年、曹洞宗に出家、のち、金沢祇陀寺、大阪太平寺等を歴任し、明治二二（一八八九）年から二八年まで、妙応寺に住職した。絶三は、教導職等も歴任した宗師家であると同時に、宗議会議員等も歴任した宗政家でもあり、また、妙応寺の伽藍整備や、宮糺費等の腐心等にもみられるように、寺院の護持運営にも敏腕を振るっている。

絶三の残した行持心得は、僧堂行持に関するものが中心ではあるが、そこには、檀務法要に関するもの、吒枳天真天信仰に

関するものも含まれている。それは、寺院の現状や、信仰の形態を生かしつつ、行持綿密の宗風を護持せんとしたものとも取れる。

絶三は、明治二〇（一八八七）年四月、在家化導と教団護持を目的とした曹洞扶宗会の設立に加わっているが、その「進路方針」にいうところの、「必ず古を存せざるを得ざる者は確然之を永世に保持する方法を講究し、其旧を謝し新に就て不可なき者は漸次改進して社会の機運に応じ、謂ゆる理路を尋ね実験を求るの思想に適合して以て祖道を文明世界に活動せしめんと欲するなり」と、呼応するものがあるともいえよう。

その成否はともあれ、こうした、未来のための伝統の維持の具体的な努力のさまを、教団史に銘記するとともに、今日のあゆみに生かさねばなるまい。

#### 【参考】

横関了胤編著『曹洞宗百年のあゆみ』曹洞宗宗務庁、昭和四五年。

『禅宗地方史調査会年報』第四集、昭和六三年三月。  
石川力山編著『美濃国今須妙応寺史』平成七年、同朋舎出版。

## 臨濟における「忘」について

荒川元暉

「忘」は、ボウであり、自分を忘れて夢中になることである。遊びにはこの意味がある。外的な要請や実際的な目的から離れて、ただ楽しむというそれ自体を求めて行われるものである。われわれが遊びに夢中になるときは自己と対象とを隔てる境界がなくなり対象の中に自己が融合してしまう状態である。このような自己を意識あるいは自覚しないのが忘である。これには二つの忘がある。忘却、忘我等は、記憶がなくなり自覚しなくなったとの感覚器官にもとづく消極的な「忘」の状態である。主観的なものが客観的なものに埋没してしまうのである。これにたいして意識的な忘がある。意識的に忘れるという積極的なものである。これは仏道に修行し技の工夫を重ねて後、到達する境地である。禅における三昧の境地もそうである。

忘をしばしば説くのは中国の思想家莊子である。物事の核心にちかづくためには、これに至る工夫をしなければならぬ。その工夫が忘である。忘を表現するためには、一切の利害を超越しなければならぬ。利害打算は、われわれの感覚器官を通じて行われる。そこで耳目をふさぎ、心を慎まなければならぬとい説く。莊子は、技の習熟もたらす数々の技の妙をもつて示している。耳も目も閉じて内を慎み、外すなわち物欲を閉じて、知に走らないことだと説く。さらに無我の状態として坐忘

をもつてしている。坐忘とは坐したまま自ら其の身を忘れることである。身体すなわち形を離れ、知を去り、虚無になることである。

黄檗は、『伝心法要』は裴休の編纂になる語録である。黄檗の教えは、この『伝心法要』に説き尽くされている。黄檗によれば、あらゆる仏と一切の人間とは、ただこの一心にはかならぬと冒頭に述べ、この諸仏と一切衆生とは唯一心なることを衆生が、証することが出来ないのは、ただ衆生が相に執着しているからであり、念慮を忘じよと。この念慮こそ識の活動にほかならないのである。この一切の念慮の働かないところを禅は無心とも無我ともよんでいる。見聞覚知は是れ境上においてなされる。本心を認めるには見聞覚知を通じなければならぬ。両者は不即不離の関係にある。凡夫は、境上において見解をなす。衆生は、相に執着するから妄心を起す。そこで、忘相、忘境、忘心を説く。

臨濟の教えは、師である黄檗の思想を継承している。思想的には同一の流れに属しておりながら表現方法において、黄檗の控え気味であるのに対して臨濟は実に端的であり、積極的である。臨濟にあつては黄檗における忘は、無事であり、無位であり、無依である。黄檗が無心をよく述べるように臨濟は、無事を力説する臨濟は、黄檗のいう忘れるとか捨てるといふ表現方法をより強調し、卑俗的な言い方をもつてしている。臨濟は、人と境の二つについて、そのいずれか一方を奪い、他方を立するか、両方ともに奪うか、両方いずれも立するかによつて、(一)奪入不奪境、(二)奪境不奪人、(三)人境俱奪、(四)人境俱

不奪の四つの境地を示している。これを「臨済の四料揀」という。

臨済のいう奪は、黄檗のいう忘である。人は、主観であり、境は、客観である。第一の奪人不奪境は、主観が客観の中に没入している場合で、うっとり和我を忘れていたり、遊びに夢中な忘の状態である。第二の奪境不奪人は、客観がすべて主観の中に没入している場合である。莊子の述べている無為自然の境地の忘であり、わが意のままに無心に振る舞う状態である。第三は、人境俱奪である。主観も客観も俱に働かない状態で、無我の境地、三昧の境地である。第四は、奪人不奪境である。これは臨済の説くところで、人境ともに超えて自然に振る舞う三昧境の状態である。

## 文献学から見た日蓮遺文

小林 正博

日蓮の残した著作、消息、図録等は現代に伝えられているだけでも膨大な量である。しかしそれらのすべてが、日蓮自身の筆によるものということにはもちろんならない。かつてはその真偽を計る基準として「録内御書」「録外御書」があった。今は比較的古い時代の遺文目録や直弟子等の写本、著述での遺文の引用などが基準視されている。

今回、一覧表を作成し、さまざまな数量分析を行い、これに

若干のコメントを加えてみた。対象とした遺文は「昭和定本日蓮聖人遺文」の「正編」四三四編である。本稿は、この四三四編についての発表当日に配布した「文献学から見た日蓮遺文」の一覧表（紙数の関係で掲載できない）をもとにデータ分析したものである。

### (一) 真びょう性のある遺文の区分け

真蹟のあるもの 一八九編 (42%)  
 写本が直孫弟子のもの 四八編 (11%)  
 曾てあったもの 三二編 (7%)  
 それ以外 一六五編 (40%)

コメント：文献学的な真偽の対象になるのは「その他の一六五編」であるが、これをさらに、早い段階での「目録」での有無と初見年代によって、真びょう性の高低を区分することができるとができる。

### (二) 真存一八九編についての現存率

100%	一二五編	七十%以上	二一編
四十%以上	一一編	十%以上	一四編
十%未満	一八編		

100%現存の一二五編の種類別は録内三一、録外一七で十九世紀半ば以降に初出する遺文は五〇編が挙げられる。

コメント：十%未満の一八編は、「報恩抄」を除いて御消息である。御消息が粗略に扱われていたことを窺わせる。また「下山御消息」のように真蹟現存部分の写本の表現には真蹟との著しい相違があり、写本の表現をそのまま日蓮の表現とするに躊躇が生じるのである。

## (三) 初見年代

	遺文数	真存	曾存	写本存	計(真曾写率)
十三世紀	四五	三八	二	五	四五(100%)
十四世紀	一〇三	三三	一二	四二	八五(83%)
十五世紀	一一七	三二	八	〇	四〇(34%)
十六世紀	八七	二四	一	〇	二五(29%)
十七世紀	一〇	四	三	〇	七(70%)
十八世紀	〇	〇	〇	〇	〇(0%)
十九世紀	一六	一三	二	〇	一五(94%)
二十世紀	五六	四五	四	一	五〇(89%)

コメント：遺文編纂の時代区分の特徴を以下のように考えることができる。

- 十三世紀 富木常忍の「常修院本尊聖教事」に依る所が大きい
- 十四世紀 日興写本と日祐の「本尊聖教録」に依る所が大きい
- 十五世紀 録内御書の成立期 日朝目録と平賀目録
- 十六世紀 録外御書の成立期
- 十七世紀 刊本の時代、録内・録外が刊本化される
- 十八世紀 停滞期

十九世紀 地方寺院の御真筆が公になり、二割近い遺文数が増以降 大した時代

(四) 内外等の種別と真存、曾存、直孫弟子写本存

	遺文数	真存	曾存	写本存	その他
録内	一三八	五三	一八	二三	四四
録外	一七七	六〇	五	一七	九五

コメント：録内にその他が四四編あるのに対して、録外に真存

が六〇編あることは、録内と録外に立て分け遺文の信頼度を計る基準とはなり得ないことを示している。つまり真偽論の上では、録内録外の立て分けは無意味なのである。

## 日本仏教思想における「鏡」

——日蓮を中心として——

## 三 輪 是 法

様々な思想の中の言説に「鏡」の比喩が用いられ、特に視覚認識から自己意識に至る範囲で、鮮明性、正当性、特殊性、更に神秘性を説示している。このような「鏡」の表現に着目し、日蓮の思想に触れるとき、日蓮が「鏡」という言葉によって何を表し、何を認識し、その結果どのような意識が生ずるに至ったのかを知ることができる。日蓮の鏡は経論疏の別称として用いられ、特に法華経に関しては「明鏡」あるいは「神鏡」として特勝性を示している。日蓮が仏や祖師の言説を「鏡」という言葉で置き換えるのは、教説が世相をあらゆるさまにすると同時に、規範的存在として正しき方向へ導くものとしていからである。そして鏡像に関しては、現実世界という事相とそれを司っている道理といった理相の大きく二つに分類可能で、その中に、日蓮自らが鏡像となる表記がみられ、法華経をはじめとする經典の文句という「鏡」に映し出された自己を、「法華経の行者」として自覚する心理的動向も汲み取れるのである。すな

わち、日蓮が認識することは、仏説という「鏡」に主体的に向き合うことによつて、仏説の世界と現実世界とが符合することであり、この関係は、仏説という理的世界を現実の事的世界に顕在化させることによつて、現実世界と日蓮自身の、歴史的存在の必然性を説き示し、そこから今度は逆に事的世界に関わる「道理」としての仏説も真理として証明されるものである。

ところで、通常仏教思想の中の「鏡」は何を表象しているのであろうか。河波昌氏の『大乘仏教思想論攷』によると、もつとも初期に見られる仏教思想と「鏡」との関係は、「一切皆空」を説く般若經典に多く確認され、鏡中の像の喩えから、諸法の非実体性<sup>11</sup>空の説明がなされているということである。この喩えでは、「像」は諸法、「鏡」は心であり、この両者が相即的に縁起的な構造において成立していると考えられ、唯心縁起の立場が伺えるということである。その他には、見仏三昧の實踐において、肯定的契機として援用されている『華嚴經』の無即有、有即無の妙有的立場に立つた「鏡<sup>12</sup>海印三昧」として顕現しているという。特に肯定的鏡像の世界は、浄土經典に展開され、『無量壽經』には浄土の世界と遍在する心である鏡とが相即すること、衆生の心が十方無量の仏土へと開いていくことを意味しているということである。

このような仏教經典に見られる「鏡」についての研究を踏まえ、中古日本天台口伝法門の中の、「鏡像円融」について一瞥してみたい。

「鏡像円融」の口伝法門は、最澄の『守護国界章』中の「鏡像円融義。非<sup>レ</sup>口決<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>解<sup>ス</sup>」の文から起<sup>ル</sup>り、更に遡ると『摩

訶止観』巻一下に三諦円融に即して説かれているということである。

そこでまず最澄の「鏡」の表現について一瞥してみると、釈尊の教説である経文、先師の論等を「鏡」に譬える部分が多く、特に『照權実鏡』ではそれ自体が権実の勝劣を規定する規範としての「鏡」になっており、最澄の「鏡」は、日蓮が説くそれと非常に近い存在であることがわかる。これは「鏡」の規範性に基<sup>キ</sup>ついた引用として考えられ、果たして中国の鑑戒思想に繋がりを持つ可能性が指摘できるのである。

次に口伝法門の中で「鏡像円融」が項目として取り上げられている『天台法華宗牛頭法門要纂』（伝最澄）と『漢光類聚四』（伝忠尋）の説示によると、鏡像円融の比喩によつて説かれることは、現実世界の肯定的認識であり、「当体実相」という認識になることから、現実そのままが鏡像として真如となることである。すなわち、日本中古天台では鏡は衆生のままの心であり、今のままの自己・事相を実相として認識するところに、鏡像としての存在が確認できる。日蓮の場合にも「観心本尊抄」の観心を説く文中に「明鏡」の表記が見られるが、あくまでも心は観じられる客体であり、明鏡は経文や論疏であつて、日蓮とはその意味を異にしているのである。



## 明治初期日蓮教団の動向

— 教団再編成を中心に —

安 中 尚 史

近代日本の幕開けは、仏教界にとって多難の始まりであった。そして日蓮教団もその例外ではなく、政府の宗教政策に翻弄されながらも、生き残りをかけて対応していった。

現在のいわゆる日蓮宗をはじめとした各派の基盤が形成されたのも、この時期である。明治五年四月に教導職制度が設けられ、それをうけて六月には各宗に教導職管長を置いて統轄させる旨の通達が出された。そして、この通達によって当時の身延山久遠寺の北風日健が教導職管長として任官し、その後、同年十月には、日蓮宗・天台宗・真言宗・浄土宗・禪宗・時宗・浄土真宗の七宗に、一宗一管長制を定める通達が出された。

この通達に対し日蓮系各派は、法華経の受容のありかたにおいて、本門と迹門の一致を主張する一派派と、本門迹門の勝劣を主張する勝劣派に分かれていたが、ここに日蓮宗と総称し、交代制の管長制度を定め、顯日琳が管長として就任した。日琳は本成寺派、現在の法華宗陣門流の総本山越後本成寺住職であり、一宗一管長制における日蓮宗初代管長は、勝劣派から出たことがわかる。そして身延山久遠寺、池上本門寺、中山法華経寺、京都妙顕寺、同本国寺、同妙満寺、越後本成寺の七本山が盟約を交わしている。

この盟約によると、先に掲げた七本山によって一宗派一管長制に対応することが示され、また管長の選出方法については人材本意にすることや、選任された場合には東京に在任とする。ことなど細目にわたって条項が掲げられている。しかしこの七本山による一宗一管長制の背景には全国の一致・勝劣両派の寺院を統括する計画があった。それは京都の本山を七本山に分け、また京都より西にある寺院を京都妙顕寺、同本国寺、同妙満寺に、甲州・信州・駿府・遠州・三河・尾張・美濃の寺院は身延久遠寺に、武蔵・相模・伊豆・上野・下野は池上本門寺、房州・常陸は中山法華経寺、加賀・能登・その他の北陸は越後本成寺にそれぞれ付属するように分割を企てたのである。そしてこれを教部省に許可を求めため上申書を提出したのである。

この上申書により、七大本山による日蓮宗の統括実施されるかと思われたが、明治六年一月ころから京都要法寺、京都本能寺、尼崎本興寺をはじめとする各本山が強い抵抗を示し、政府への働きかけもあつて、各本山に対して布達が教部省より発せられた。

この布達によって、七大本山による日蓮宗の統轄は無くなり、各本山は同位を得て、また管長は一派派と勝劣派で年番交代に就任することを決めた。そして勝劣派では妙満寺派・本成寺派・真門派・八品派・興門派が、抽選で管長を定めることとなった。

しかし、教義の違いや管長選出に問題が生じ、明治七年三月、各派ごとに管長を置くことが認められ、日蓮宗一派派と日蓮宗勝劣派に分けられた。一派派は新居日薩を初代管長とし、

勝劣派は交代制で管長職を決め、初代管長に八品派の本能寺釈日実が就くことになる。その後、明治八年三月、日蓮宗一致派は派名廃止を政府に求め、単称「日蓮宗」への変更を請願した。しかし政府も勝劣派等との関連を考え一度は退けたが、再三にわたる働きかけのため、やむなく明治九年二月、承認したのである。一方、勝劣派では政府の措置に不満を抱き、一時は日蓮宗と公称する許可を得たが、行政上の混乱を避けるため、勝劣派各派の管長別置による分立許可という条件により解決した。

このように日蓮門下教団に限らず、仏教界全体が国家による統制を強く受けながらも、生き残る道を見つけたし、一方、近代国家形成の担い手として、仏教を無視することができなくなった政府との葛藤を見逃すことができない。またその間に教団の改革運動・組織の再編成を行い、必死に教団の生き残る道を模索し続けていた様子も垣間見ることができる。

## 妙楽大師湛然の

### 「内薫自悟仏」をめぐる問題

田村完爾

信仰者にとって「礼拝の対象となる宗教的絶対者の時間的根元を如何に信解するか」という問いかけは一箇の命題たりえるであろう。

周知のように法華経に於ては教主釈尊は伽耶城菩提樹下で初めて成仏した仏（始成正覺仏、迹仏）ではなく、五百塵点劫の譬喩で示される久遠に成道し以来常に衆生を教化・利益し続けてきた久遠の仏であると説かれていた。然し乍らその一方で法華経中には仏教の基本的前提としての過去仏信仰も存在する。この両種の思想を如何に融合せしめるか。即ち①久遠本仏釈尊の下に過去仏を統合せしめるか、②或いは久遠本仏釈尊の更に以前に、釈尊と同じような久遠本仏としての過去仏を認めるか――の二種の解釈の可能性があろう。天台智顛の講説には②の立場に立つ文があり、それに対し日蓮は一貫して①の立場に立つ。

智顛には「本仏釈尊の以前に、その師である先仏があり、それ以前にもその師たる先仏が無窮に連なつて存在し、無窮に連なる過去仏の中で法華経が展転されてきた」とする本仏観がある（『玄義』『文句』）。妙楽は『文句』の文を註釈する中で、『起信論』の論理に基づいて「無窮に連なる過去仏の始めに、内なる真如仏性を薫じて無師独悟・無教独悟した内薫自悟仏がいた」可能性を示す。然し乍ら妙楽の説は、智顛のいう「無窮の展転」を否定する意になる為、後世の天台宗では、妙楽の説が仮説か実説か、意見の相違が見られた。その概要は以下の如くである。

- A 道暹『法華文句輔正記』……………内薫自悟仏有  
 B 知礼『答日本国師二七問』……………内薫自悟仏有  
   （源信からの質問状に対する答釈）……………内薫自悟仏有  
 C 源清『十不二門示珠指』……………内薫自悟仏有

D 円仁仮託の書『己心中義記』……………内薫自悟仏無  
 E 証真『天台法華疏私記』……………内薫自悟仏無  
 F 光謙『法華文句記講録』……………内薫自悟仏有  
 G 癡空『法華文句記講義』……………内薫自悟仏無

この妙楽の内薫自悟仏の説の当否について私見を述べれば、天台学に於ては、本仏のレベルでは内薫自悟仏即ち無師独悟・無教独悟の仏は認められ得ないと思われる。なぜなら慧澄が「法本来迷悟相由、生仏俱無、有始終」と言う如く、迷悟の二界は本来始終が無く共に相資相依・円融して存在する。十界の範疇でこれを再論すれば本有十界論となる。本有十界が成立しなければ十界互具は普遍性を持たず、十界互具等に基く一念三千論を中心とした智顛の実相観は不完全になるからである。

ところで日蓮は「三世十方の諸仏は皆、久遠本仏釈尊に統一される」という本仏観を持つので、本仏釈尊以前の先仏を論ぜず、又「内薫自悟仏」にも触れない。然し日蓮滅後の教学史的展開の中で天台三大部の日蓮教学的立場からの再解釈が試みられ、その中でこれらの説が混入されていく。慶林日隆は智顛の諸仏展転説を、釈迦一仏の上の法華経の展転として再解釈する。つまり久遠本仏釈尊の師たる先仏釈尊を立て、乃至、無窮に久遠本仏釈尊が法華経を展転するという「繰返頭本論」を立てる。それに対し広蔵日辰は「内薫自悟仏」としての久遠本仏釈尊を主張する。彼は久遠本仏釈尊の前に先仏を認めず「久遠本仏釈尊が妙法蓮華経の五字を内薫自悟して以後、自ら証得した法華経を以て衆生を利益する」と捉える。そして久遠釈尊以前を無仏とし「本有六界論」を唱える。然し両師の説は日蓮遺文中

に文証を見出せない。両師の説は共に宗祖日蓮の如く三世十方の諸仏を久遠本仏釈尊に統一する意図があるが、日蓮の採らなかった諸仏展転の説と内薫自悟仏の説を用いた為、共に日蓮と異なる釈尊観に至った。

以上を纏めると―天台は、本仏の時間的根元を、過古仏の無窮の法華経展転の中に求めた。妙楽は無窮の展転の始めに内薫自悟仏を挙げ、内薫自悟仏に本仏の時間的根元を見ようと試みた。日蓮は、飽くまで久遠本仏釈尊一仏の上に本仏の時間的根元を見出した。かかる三師の本仏観（本仏の時間的根元を何処に求めるか）の違いが天台宗・日蓮宗教学史上に多大な影響を与えたと言えよう。

## ハワイにおける日系宗教の現状と課題

—— 伝統仏教教団の場合 ——

黒崎 浩行

浄土宗総合研究所開教研究会は一九九四年八月二二日から二九日にかけて、ハワイにおける日系他教団の宗教活動について聞き取り調査を行った。そのうち伝統仏教系のハワイ日系教団・寺院は、天台宗別院、パロロ観音寺、高岩寺、曹洞宗別院、ブウネ日蓮宗教会、本派本願寺別院、モイリリ本願寺、ミリラニ本願寺、ハレイワ真言宗弘昭寺の九寺院である。ハワイ日系宗教は従来、市民志向と民族的アイデンティティ

志向を対立軸とし、既成仏教がその中核と捉えられてきたが、無縁化する個人・家族の救済や癒しの志向といった宗教意識の変容が顕在化しつつある。そのなかで教団は、今日のハワイ日系人社会の文脈を直に受けとめられる組織構造や活動を有しているかが問われることになる。

ここでは、私の担当したモイリリ本願寺の事例を軸に、組織的な活動、とりわけ社会福祉活動と現地開教使（師）養成をとりあげて考察する。

モイリリ本願寺のプロジェクト・ダーナは、一九九〇年に開始された。身体障害者や高齢者を在宅介護するボランティアを養成している。教団理事会は有識者からなる顧問委員会を組織してこれを管理し、施設・備品等を提供している。ボランティアは当初モイリリ本願寺信徒から募ったが、オアフ島の他寺院からも参加者があり、現在四〇名以上のボランティアを養成している。牧野繁徳開教師はその意義について、この慈善活動で教団が社会的な評価を受けることより、養成されたボランティアたちの宗教的なめざめ（自己が阿弥陀に生かされていること、他人との同悲）が目的であると言う。

多くの日系教団が社会福祉活動に取り組んでいるが、そこには二つの側面がある。一方で、日系宗教教団がハワイで社会的な認知や経済的な地歩を確保するため、あるいは市民の当然の義務として社会福祉活動が行われる。しかし他方で、福祉活動の実践を通じて、個々人のより体得的・実感的な教化がめざされている。モイリリ本願寺では後者を重視している。

現地開教使（師）養成も多くの教団で検討されているテーマ

である。本派本願寺ハワイ教団で近年作成されたブレ得度プログラムは、現地の信者が本山で得度を受けるための準備プログラムである。勤行・行事への参加から始め、基本的な教義・儀礼の習得と、日本語の宗教用語や日本文化の学習、教団組織の把握などを行う。現在本派本願寺では開教師は本山で養成され、本山で任命されているが、将来は現地での養成を目標としている。

現地開教使（師）養成は教義の普遍性の試金石とも言われるが、実際には現地からの要請がなければ成立しえない。現在モイリリ本願寺では中心的な信者層が五〇〜七〇歳代からそれより若い世代に移行しつつあるが、これは先述のプロジェクト・ダーナやダルマ・スタディ・クラス、T.I.P. (Temple Improvement Program、信者が寺院運営について発言・討論する場、一九八二年より三回開催) などを通じ、青年層が寺院にかかわる機会を積極的に提供していることによるものと言える。そのため、ブレ得度プログラムもその延長上に位置づけることが可能となっている。

日系人とともに渡り、日系コミュニティを支持基盤としてきた伝統仏教教団が、布教開始から数十年ないし百年あまりを経てもハワイ日系社会の今日的な宗教的要請を担いきれているかどうかを検証されなければならない。モイリリ本願寺の事例は、さまざまな場の提供により、信者の主体的参加を促すことでこの問題に教団自身で突破口を開こうとする模索が行われていることを示している。

## ハワイにおける日系宗教の現状と課題

—— 仏教系新宗教の場合 ——

武 田 道 生

一九七七年と七九年、東京大学宗教学研究室が「ハワイ日系人に関する宗教調査」を行っている。今回の調査では、対照的な仏教系新宗教教団、立正佼成会ハワイ教会と真如苑ハワイを対象にして、前調査と比較検討しつつその変容を明らかにすると共に、ハワイひいてはアメリカ社会および現代社会に共通する問題点を明らかにして行く。

【開教の目的】 立正佼成会ハワイ教会は、一九五八年在布信者のケア組織として立正佼成会ハワイ支部を結成した。その消極的布教は以後も続き、近年ようやく日本本部による積極的海外布教の教化策が始まったばかりである。これに対して真如苑ハワイは、一九七〇年教主（当時）伊藤真稜が北米巡教の際に来布し、布教師を派遣して布教所を開設した。初期より日本国内と同じく、新たな信者獲得のための布教戦略があった。

【教勢の展開】 立正佼成会の場合、発足以来二〇年間で一〇〇〇世帯から四〇〇〇世帯へと順調に伸びたのに対して、以後の一六年間では二〇〇世帯弱の伸びに留まっている。現在では公称六〇〇〇世帯、実質三五〇世帯、登録信者数は四七三人である。現在日本語信者対英語信者の比率は三・七、日本語信者の五〇歳以上は七二%に上り、日本語のみの信者の高齢化が進んでいる。一

方、真如苑は七六年には一〇〇〇名を超えるまでになった。現在は約二〇〇〇名でこのうち積極的信者（一如教徒）は約一五〇〇名である。調査を行った九四年の上半期の入信者一八一名の構成の特徴は、非日本人化が進んでいることである。特に非日系人は四割を占めて、日本国籍者は二割弱に過ぎない。年齢構成では五〇歳以下が六五%と若い信者の入信が多く、非日本人化と若い世代の入信が進んでいる。

【布教方法の特徴】 ①アメリカナイゼーション 立正佼成会には、ハワイ独自の立正佼成会であるべきとの立場から、式典にもハワイの独自性を導入し、基本的には日にちの決まっている大法要は正当式典日に一番近い日曜に行い、五月最終日曜には、戦没者供養式を行い、十二月第一日曜の真珠湾戦没者慰霊祭にも参加する。法要の内容についても英語サンデーサービスでは、ハワイでの土着化をめざして、法華経の守護神信仰にそって、ハワイの神々を守護神として取入れられている。真如苑は、法要時間の短縮などは行うが、その他は日本と全く同様に大法要の平日実行など、ハワイ化を行うことを否定している。この方針は初期から一貫して変らない。②布教の独自性 立正佼成会の現在の信者組織は九一年に成立した。それまでの日本型のタテ割りの（支部長―主任―組長―班長）の「おやこ」制度をやめ、アメリカ社会の個人主義的な傾向に合致させようと、フレンズと呼ばれるまとめ役が組を掌握する横一列のフレンズ組織とした。真如苑は、日本と同じ経とと呼ばれる導きのおやこ関係を維持している。また霊能者の「接心」が極めて有効な人格の触れ合いと修行と神秘体験という宗教的カウンセリング

機能を果たしている。

【課題と展望】 立正佼成会は、先の調査で森岡が指摘しているように、祖国を離れた初期信者には法華経による先祖供養の功德が布教面で有効だったが、逆に非日系人や三世四世には力を失っている。懺悔・感謝などの心根性の入れ替えによる悲因縁の断ち切りは、アメリカ文化圏の者には自己の否定と受け止められているために消極的になっている。このふたつの問題は、個人主義が一層進展している現在では一層深刻になっている。一方真如苑は、これとは逆に、民族を超えてペラーのいうラヂイカルは個人主義の現代社会に特有の人間関係の絆の崩壊や孤独、不安や不信などさまざまな苦悩を背負った個人に霊能者という宗教的人格による接心と経親との交流を通して、直接触れ合い人間的向上を霊位の向上に重ね合わせ、人間的な信頼と生きる喜びと自信を取り戻させている。

### 三品悔過における宗教儀礼

藤 近 恵 市

平川彰氏や静谷正雄氏により、最古の大乗経典の一つとして位置づけられた『三品経』の内容は、在家者が十方の諸仏に対して、懺悔・随喜・勧請の三品悔過を行うことを説いた経典であると言われている。『三品経』は現存する経典ではないが、静谷氏によれば、その内容に近い経典として『舍利弗悔過経』

があげられている。その異訳には、『大乘三聚懺悔経』と『菩薩藏経』がある。

本論稿では、静谷氏の指摘された『舍利弗悔過経』とその異訳の『菩薩藏経』を中心に、そこに説かれる宗教儀礼としての沐浴について考察してみたい。

沐浴の起源は、中村元氏によればインダス文明以前にまで遡ると指摘されている。また、仏陀在世の時代にもインドでは盛んに沐浴は行われていたが、仏陀自身は沐浴の宗教的な意味付には否定的な態度であったと言われている。部派仏教における沐浴は、『パーリ律』・『四分律』・『五分律』・『摩訶僧祇律』・『十誦律』・『根本説一切有部律』等の波逸提法の「半月浴過戒」に規定されている。平川氏によれば、出家者は托鉢の為に長距離の外出をするので、特例として毎日沐浴することは容認されていたと言われている。しかしながら、『律蔵』には沐浴の宗教的な説明はない。

ところが『菩薩藏経』では、諸仏への礼拝供養として三品悔過を行う際に、沐浴をしたり、清潔な衣服を着用したり、香を焚いたり、花を供えたりする宗教儀礼が見られる。これらは、身心の清めや礼拝場所の清浄化、さらに諸仏への供養法としての宗教儀礼と考えられる。

このような三品悔過における宗教儀礼は、その他の大乗経典にも説かれている。例えば、『菩薩本業経』では、沐浴による身心の清めが説かれ、『文殊悔過経』では五体投地の悔過が示されている。また、『菩提資糧論』では、沐浴や浄衣を着用して、仏塔や仏像の前で悔過が行われた記述がある。さらに、

『金光明經』でも、沐浴や淨衣を着用してから經典を聴くことが説かれている。その他にも、『大乘造像功德經』には、懺悔と造像の功德が説かれ、『浴像功德經』には仏像を洗い清める功德が言われている。また、『仏名經』では、沐浴と淨衣の着用をして、称名と懺悔を行うことが述べられている。さらに、三品悔過は、密教儀礼として、供養法・陀羅尼の誦誦・徐摩法・徐災法・觀佛法・結界作壇法・請雨止雨法・漢頂の儀式・護摩法・入道場作法の中にも取り入れられている。このように初期大乘仏教の成立時から密教にまで渡り、三品悔過における礼仏供養の宗教儀礼を行ってきたことが理解される。

このような宗教的意味合いのある儀礼が行われたのは、仏塔や仏像の礼拝供養による諸仏への信仰心を形に表すために必要になったのではないかと思われる。

大乘仏教を信仰する一般民衆にとつては、自己の罪を清めるために三品悔過を行い、また、善根功德を積むことは、来世の生天や仏國土に生まれることへの切実な問題として、現実の宗教生活の中に根づいていたと思われる。このような民衆の信仰エネルギーが、原始仏教や部派仏教には見られなかった新たな仏教を發展させ、それに伴って様々な宗教儀礼の様相を展開させることになったのではないかと考えられる。

大乘仏教も後期になると密教化することになる。しかしながら、三品悔過の行法は消滅することなく、密教の中にも積極的に取り入れられている。そして、呪術性の色彩が濃厚になった礼仏懺悔の宗教儀礼として、密教儀軌の中に定着する。

このような三品悔過は、静谷氏が指摘されるように、大乘仏

教成立時から密教にまで渡り、礼仏の際の一般的な行儀として受容され、長く豊かな歴史を形成することになる。

## 龍燈伝説と聖地

藤井弘章

現在までに私が確認した龍燈伝説の事例は、全国で一六一例に及ぶ。これらは当然、時代も地域もばらばらのものであるが、とりあえずこの伝説が包摂する特徴をまとめると次のようになる。

- (一) 龍燈が出現する場所  
海、川、湖、沼、池。
- (二) 龍燈をともす主体  
龍神の夫婦、龍神、龍女、乙姫。
- (三) 龍燈をともところ  
樹木(松、杉、桜、樅)、岩、神殿、仏堂、塚、山など。
- (四) 龍燈をともるとき  
・ 毎年同月同日(大晦日・元旦、盆、寺社の祭日)に出現すると決まっているもの。  
・ 毎夜ともというもの。  
・ 時々、折々など時期の決まっていないもの。  
・ 開山となるような人物が仏像を安置したり、戒を授けるな

ど何らかの宗教的行為を行った後に出現するもの。

・ 船が遭難しかなかったとき見えるもの。

・ 雨が降るとき、川が増水したときなど、自然条件によって現れるもの。

・ 人間が現実にともしたというもの。

・ 全く決まりのないもの。

(一)、(二)からは、龍燈というのは、水辺の怪火についてそれを水の属性をもっている龍が出すものという説明を加えたという推測ができる。ただし、熊本県八代海の不知火は八代の悟真寺の松に、それと同様の海上の火である長崎県上五島のものも野崎島沖の神島神社に向かったといわれているように、この伝承の背後にあるものは、単に海上の火ではない。江戸後期の『佐渡奇談』という書によると、佐渡の根本寺の龍燈は弓の名人が射落としたところ大きな驚であったというが、このような夜光性の鳥なども伝説の背景にあつたようである。

(四)からは、航海の目標としての龍燈も存在したことがうかがえるが、伝承によれば、これは人々が現実にともした火が背景になつていることが分かる。

自然現象の光、人工のともしび、いずれが背景になつている場合も、龍燈があがるという場所は、寺か神社である場合がほとんどとなつている。その中でも(三)にあるように、特に特徴のある松、杉、岩であることが多い。こうしたものは、神仏の依り代にもなりやすいという特徴をもっており、実際、群馬県の青龍権現のように、神の去来を表す龍燈というものも語られている。特に、海岸部で龍燈伝説のある寺社の神仏は、海の彼

方からやって来たというものが多く、ここにも龍燈と神仏との関係がうかがえる。能登半島穴水町の最勝森住吉神社にあがる龍燈は、神体であるという大正時代の記録もある。

また、(四)を見ると、寺社の祭日にあがるもの以外に、盆や、大晦日・元旦にあがるという龍燈があるが、ここからは、龍燈が神仏以外に祖霊なども習合していることが考えられる。

最後に、これまでほとんど考察されていない人間に対してあがるという龍燈であるが、これらは僧侶の徳を慕ってあがるものが多い。富山県立山寺のように、僧侶が土地の神に授戒したお礼としてあげられる龍燈もあるが、これと類似のものとして、天橋立智恩寺の文殊に龍神が捧げる龍燈がある。『法華経』「提婆達多品」における龍女の宝珠奉獻をふまえたこの説話が、龍燈伝説の母体と考えられなくもない。

自然現象、人工の光、龍女の宝珠奉獻(仏に対する献灯)、仏教以前の龍と光の結び付き、などの要素が龍燈の伝説には重なつていと思われる。

龍燈伝説が寺社に結び付いている理由の一つとしては、龍女による宝珠奉獻を背景に、神仏や僧侶の徳を高め、寺社の格を高めるといふ意味を認めることができる。



## 桃山時代末期の葬送史料

— 文禄二年『無縁集鎮西聖光上人』 —

## 神居文彰

今回発見された文禄二年（一五九三）書写の日付を持つ『無縁集鎮西聖光上人』（内題『葬送次第一大事也 聖光上人御作』）は、長く知恩院宗学研究所の蔵室に収蔵されていたもので（以下「宗研本」と呼ぶ）、装丁は美濃紙変形二六丁、冒頭より「一」として七項目続き、「四七」条まで、全部で五四項目で、葬送儀礼について詳説されるものである。

大谷大学に写本『無縁集』一巻が蔵されているが、奥書がなく価値特定が困難であった。宗研本と比較すると、跋文の異動及び、宗研本三九条の三八条との誤写、四三条の削除、四六条・全五三項目の構成となっている。

宗研本の跋文には本文と同筆で、「右之条々元祖法然上人鎮西聖光上人ノ御伝、其後末世ノ時此ノ書雖然今証普建立之、仏意祖意不背仏語祖悟ニ改如此可秘之、依仰伝」（谷本・師伝）或、依経論披閱之覚智、為弟分臆味、粗書記之、不知不祥（谷本・解）之謬多可有之、誠雖慚愧、展転而至後覽之智者、可被成捨邪版正加筆、事、門家（谷本・挿入）之軌則連続不可過之放何、至有異門之作法相違之難、者既宗々名字各別也、可為他儀一様事、浄家之法式如斯、鎮西末流沙門朽木七十七老老筆記之」（傍線論者）とあり、大谷大

学本では、傍線部が「師云」とされている。宗研本では、掲載内容が法然上人及び聖光上人の伝であり、証普上人による確立、本書自体は七十才になる鎮西の門流の朽木が書写したものであることが述べられる。大谷大学本・宗研本いずれにしても、浄土宗葬儀式の書と意識して書写されたことは明白である。

宗研本の奥書には、「時文禄二年六月八日 日本浄土二代、善導寺十七代能蓮社証普大上人御作之文、今依此本聖光作筆、キレウセタルヲ証普上人被成ツク也ト申」と、文禄二年六月八日に書き写したことが証され、善導寺第十七世純蓮社証普が、聖光上人選述の散逸部分を補ったと伝えられていることが記されている。

朽木については調査中であるが、証普は『筑後善導寺誌』によると、「第十七世純蓮社証普文龍上人 住持の年 時詳ならず天正二年十月九日寂す」とあるだけで詳しい伝歴は一切不明で、天正二年（一五七四）に没していることから、証普上人が亡くなって一九年后に宗研本が書写されていることになる。

肩書きの「純カ」が本文と同筆であり、これを書写する前段階で既に「能」と書き間違えており、証普上人から宗研本までの写本の存在をうかがうことが出来る。

「一」条の第一には「沐浴剃髮着衣入龕」屋形攪出鎖押閉置、龕開タル心也」とあり、死者がでた場合、沐浴剃髮してから衣を着せ龕に入れることがわかる。以下、「一、三具足、酒水、松明、位碑、靈供、茶菓、茶湯瓶の用意」「一、維那焼香 導師焼香 靈前祭文 導師十念」「一、祭文について」「一、起

龕「一、飯、鼓、光明真言一遍 同音」「一、松明のご事」「二、酒水 ラン、パン」「三、光明遍照の義 龍頭の義」など、鎖龕の偈文・作法、太鼓や鏡の打ち方、光明真言の唱え方等が続き、龕前の作法が詳細に綴られ、動作的内容の意味付け、さらには葬送仏具の解説、茶毘や中陰の問題まで言及され、浄土宗葬儀の基本形式である授戒と引導という構造も既に有している。

浄土宗の法式作法は、葬儀式を含め禅宗からの影響が強いことが言われているが、三二条「四十九院の意味」を詳説する際「四十九院ハ真言、浄土ハ要ナシ：（中略）：真言家ノ作法ニアラズ」や四六条「四門」など真言宗の葬送儀式からの脱却が意図されている。

以上、新出の本書が、従来の浄土宗葬儀式史料を遙かに遡ることの出来るもので、現在の法式上においても矛盾の少ないものであることは、実に桃山時代末期・近世前期浄土宗の葬儀式研究の指標となり得る史料である。

翻刻及び内容の検討は別稿を参照されたい。

## 宮沢賢治の菩薩道

—— 利他行の生涯 ——

新井野 洋子

宮沢賢治の信仰は、ひたすら他者への献身にあった。遺言には、それが大乘仏教における「菩薩道」と把握される。これを検証し、その現代に問うている意義を考えてみたい。

遺言は、知己に一千部の法華経典を贈り、「：あなたが無上道に入られん事をお願ひするの外ありません」とする。この「あなたが無上道に」の他者成道の願いは、賢治自身の「上求菩提下化衆生」の菩薩行を明白にする。

書簡には、菩薩行への言及と実践が無数に見られる。賢治の菩薩の道は、既に学生時代、慈悲・四弘誓願をもつて決意されていた。四六「我等と衆生との幸福となる如く吾をも進ませ給へ」、四八「速に仏道を成じて吾と衆生と共に法楽を…」、五〇「真の人々を憐れむ心から…」、一八六「我々の誓った願 我等と衆生と無上道を成ぜん」、一九六「四つの願を起し」など。二六〇「もう一度新しい進路…」が精進。二五二c「生きた菩薩におなりなさい」が、明確に菩薩の道を示す。

岩手国民高等学校での講義も、「正しい道を見出した、仏教で云ふ菩薩行より外に仕方あるまい」（伊東清一ノート）とする。

手帳には「唯諸苦ヲ抜クノ大医王タレ」の語、また「雨ニモ

マケズ」の詩が、「東ニ病氣ノコドモアレバ……」と東奔西走の現実における「抜苦与楽」の慈悲・菩薩行を語る。

作品でも、「みな共によりよい世界を」と、大乘菩薩道が提唱されている。

○僕はもう……ほんたうにみんなの幸のためならば僕の中からだ  
なんか百べん灼いたってかまはない。（銀河鉄道の夜）

○なべてのなやみをたきぎともしつゝ、

はえある世界をともにつくらん（田園の歌（夏））

知己は、賢治の信仰生活は、自己の総力を捧げ人のために尽くす「利他」にあつたと語る。他人の苦しみを自分の苦しみにとし、あらゆる人に愛を注ぎ困る者には泣かんばかりに世話。粉骨碎身。想像を越えるものだったようである。自ら農民となり、稲作指導、肥料設計など……、一切無償、無我の奉仕であつた。

結局賢治の法華経（菩薩対象の経）の信仰は、「菩薩行」（上求菩提下化衆生）を必然とし、総願「四弘誓願」を起し（書簡一九六）、実践徳目「六波羅蜜」（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）を行じたことを意味する。賢治は、布施し精進し続けたとみなされる。法華経・天台学の説く如くである。

○諸の菩薩のためには、応ぜる六波羅蜜を説きて阿耨多羅三藐三菩提を得、一切種智を成ぜしめたまふ。（法華経序品）

○真正の菩提心を発すると、……大慈悲を起し、両の誓願を起す、衆生無辺誓願度、煩惱無教誓願断、……法門無量誓願知、無上仏道誓願成なり。（摩訶止観卷五上）

○慈悲は即ち智慧、智慧は即ち慈悲、……苦を抜き、自然に楽

を与ふ。（同・卷五上）

○同体の哀傷、……人を先にし己を後にす、……同体の大悲なり。（同・卷六上）

賢治の菩薩行は、時代思潮に呼応している。

新大乘運動にありては、自らを菩薩として如実に之を實行し実現するを理想とせねばならぬ。

（木村泰賢『解脱への道』甲子社、大一一三、三八一頁）

この大乘仏教の「菩薩」の人間像は、今日にも大きな意義があると思なされる。特に他者を利し救うという慈悲また共生の視点は、現在最も求められる姿勢・態度の一つではなからうか。菩薩の「六波羅蜜」には、学ぶべき点が多大と考えられる。大乘仏教徒であれば、本来皆「菩薩」を行ずる者の苦ではある。

菩薩道の思想は、最澄の「忘己利他、慈悲之極」（山家学生式・六条式）など、日本大乘仏教の底流にあつたものとわかる。

## 『儀礼』土冠礼における宗教儀礼について

栗原圭介

周知の如く、『儀礼』十七卷は主として、士の周代の冠婚喪祭等のことを記してある。『周礼』・『礼記』と合せて三礼と云うも、『儀礼』のみは、経綸に関する礼法を記してあることか

ら、「礼経」と称して貴重な文献としている。

礼制下に在つて士は、天子・三公・諸侯・卿大夫・士とあり、独り士の礼経のみが現存しているということは、それ故に貴重視されて来たのである。礼社会に在つては、遠く堯舜三王以来、天子は天を祀り、諸侯は国内の地を祀る。宗廟に依祖先崇拜は天子より庶人に至るまで齊しく行われている。殊に士以上の貴族社会に在つては身分上の差こそあれ、重要視されている。周王朝下に在つては、夏殷の二代に監みて損益の結果、経礼三百、曲礼三千と云われているように整備を得るに至る。

さて、礼経の士冠礼第一に記載する士の冠礼において、その儀礼の宗教性の側面に関して検討を試みることにする。

開卷劈頭に、士、冠礼、筮于廟門。とあり、鄭玄注に、筮者、以著問曰吉凶於易也。冠必筮曰於廟門者、重以成人之礼成子孫也。廟謂禰廟。不於堂者、嫌著之靈由廟神。という一文がある。そもそも冠の儀は、成人の道として、冠して字して社会人たる資格が之に因つて与えられるのである。君臣を正しくし、父子を親しくし、長幼を和して、而る後に礼義立つ。故に加冠を以て礼の始と位置づけてある。加冠に先立つて、廟門において、筮の儀がある。この鄭注が明示してあるように宗教と深い関りのある、筮に不可欠の著に因る吉凶を易に仰ぐという古くからの法式が採られている。加冠は勿論吉礼に属し、士昏礼に先立つて行うことを位地づけてある。

初めに筮を廟門に于てすとあつて、廟は禰廟の門とあるのは、外神に求めることを示している。加冠の日を定むるに、著を用いて吉凶を易に問うという法式は古くから行われていたの

である。「易」の繫辭伝に、吉凶とは其の失得を言ふなり。易に曰く、天自ら之を祐く、吉にして利しからざる無しと。吉凶とは貞にして勝つ者なり。天地の道は貞にして観ず者なり。日月の道は貞にして明なる者なり。吉事に祥有り。事に象りて器を知り、事を占ひて来を知る。とある。「著」について、繫辭伝に、著の徳は円にして神。とある。「説文」に、著は高の属、千歳三百莖を生ず。易は以て数を為す。天子の著は九尺、諸侯は七尺、大夫は五尺、士は三尺。「白虎通徳論」卷六に同文がある。亀の陰は数偶なり。著は陽の故に数奇なり。そこで亀と著との相違は偶と奇とを以て分別していたことが判る。

『礼記』曲礼上第一に、亀をトと為し、筮を筮と為す。卜筮は、先聖王の民をして時日を信じ、鬼神を敬し、法令を畏れ使むる所以の者なり。民をして嫌疑を決し、猶与を定め使むる所以の者なり。故に曰く、疑ふて之を筮すれば、則ち非らざるなり。日にして事を行へば、則ち必ず之を踐とす。注に、弗非無非之者。日所卜筮之吉日也。踐読日善、声之誤也。筮或為著。とある。

礼経に言う所の士の冠礼が依つて存立する所以は、その背景にある原理は、天帝の崇拜と宗廟の信仰という二大命根の故に天道が有り人道が有る。この人道の意義は、民を順ふるの経として、鬼神を明らかにし、山川を祇み、宗廟を敬い、祖旧を恭しくするにある。このことから、君子人と成る儀礼として冠礼が禰廟という神域で営まれる。加冠の日を占ひ定める神聖な法式として、筮による筮を以て神意を問ひ貞す、所謂、西塾に奠亀し、南首し燋は亀の東に在る。古礼の法式による士の冠礼は正

しく宗教儀礼としての格式を厳守して、孝弟忠順の行を全うし得る。而して聖王礼を重んずるの嘉事に誦うるのである。

## 仏壇・位牌信仰について

—— 仏教的力の系譜学 ——

須藤 寛 人

仏壇や位牌、墓が日本仏教においては根幹をなす崇拜の対象となつてゐることは疑いえない事実である。そのような崇拜の体系には勿論歴史的要素や民俗的要素が複雑に絡み合つてはいるが、その体系の中心を貫いてゐるのは紛れもなく日本の仏教であり、崇拜の対象物を接点として民衆に連なつてゐる。しかし、一体、どのようにして仏壇や位牌などが日本仏教における重要な崇拜の対象となるのであろうか？ ここでは一般家庭の仏壇、特にその仏壇の本尊となる仏像を中心的に取り上げ、ここに関する儀礼を通して仏壇の本尊となる仏像が如何にして宗教的に価値あるものとなるのか、いわば宗教的力を与えられるのかを考えたい。

ここでの分析の中心となる儀礼であるが、それは魂入れとか、開眼、点眼と呼ばれる儀礼である。ここでは、特に東北地方の岩手県釜石市の或る曹洞宗の寺院で実際に行われてゐる魂入れの儀礼に基づいて考察をすすめる。

先ず、一般の家庭の仏壇の魂入れについてみるが、この場合

の魂入れの対象は仏壇に置かれることになる仏像であり、その儀礼は仏像を寺院へ持つていつて行われる。その儀礼の鍵は儀礼を執行する僧侶の正統性にある。僧侶が僧侶として適正なものと成るためには、曹洞宗の場合は、複数の段階的儀礼と適切な修行が必要とされ、道元経由で仏陀の教えを綿々と引き継いでいるということが重要なのである。そこで前提とされるのは、事実かどうかは別として、仏陀が教えを説いたということであり、それが仏陀の宗教的力の伝達の根源であるとみなされるということである。

この儀礼を順に追つて見ていく。先ず、開眼の儀礼の前に、洒水が行われる。浄化に必要なランパン水が作られ、開眼が行われる場と仏像とがランパン水によつて清められる。ここで用いられる洒水枝は正月に飾られる若松の一部が用いられ、水も大晦日遅くに、幣束が新しいものに取り替えられ、祈禱が行われた水源から流れてきた若水と同じ水源の水が用いられる。つまり清浄性の基盤が正月に求められ、それに準ずるものとして洒水に必要なものが準備されるのである。洒水によつてその場と仏像が清められた後に、筆が特異な様式で用いられ開眼が行われる。ここで、僧侶自身の額から筆によつて新しい仏像へと命が伝えられるのである。

タンバイアーによるタイでの仏像の入魂儀礼、あるいはアミユレットの聖化儀礼についての報告によると、タイ・カンボジアの場合、入魂儀礼の際の問題になるのは、その場での力の源になる仏像であり、その仏像の由緒や正統性である。実際にタイやカンボジアの場合、宗教的力は由緒ある仏像から紐を通

して僧侶經由でアミュレットや新たに開眼される仏像へと伝えられる。それに対して私が調査した岩手の事例の場合は、仏像を宗教的に価値あるものとする力は僧侶自身から筆を通して仏像に伝えられるのであり、問題になるのは仏像や寺院に置かれた本尊の正統性と言うよりは、寧ろ僧侶自身の正統性であり、僧侶が祖師以来の教えを脈々と正しい儀礼と正しい修行とを通して受け継いでいることである。ここでいえるのは、仏陀を起源とする教えを受け継いでいるが故に、仏像に力を吹き込むことができるという考え方が基底にあり、そこから演繹的に論をすすめるのならば、教えは即ち力であるということが可能になるのであり、その力の流れのノード上に僧侶があるといえる。言い換えるならば、仏像の正統性が意味を持つタイ・カンボジアの場合と比較してみるなら、日本の場合は僧侶の存在が仏教における力の流れの継続と分配を可能にするのである。

### 仏教の民間受容と「互酬性の倫理」

池上良正

本発表は景戒の『日本霊異記』所載の説話を題材に、日本における初期仏教の民間受容の実態を、在来の「互酬性の倫理」に対する仏教の二面的な関わりの動態において把握することを課題とする。仏教の民間受容というテーマに関しては、すでに膨大な蓄積があるが、「互酬性の倫理との対決」という新たな

視角を提示し、その有効性を論じてみたい。

「互酬性」の概念は近年多くの分野で注目され、特に人類学では交換や贈答の社会的・政治的意義などをめぐって、様々な見解が提起されてきたが、本発表ではこの多様で曖昧な概念を、マージェナル・サーリンズのいう「一般化された互酬性 (generalized reciprocity)」の極に引きつけて用いる。すなわち、持てる者が持たざる者に直接の見返りなしで与えることを当然視する、非計算的な分配原則のことである。これは「即時的利得システム」をとるアフリカの狩猟採集民などに特徴的な社会規範として注目されてきたが、マックス・ウェーバーが「世界宗教」以前の伝統社会における基本的救済倫理を把握する理念型として、「集団内における互酬性の倫理」を挙げたように、「互酬性」のもつ平準化の規範は多くの共同体的な社会に見出される。人類学者のジェーン・シュナイダーは、この規範が集団内部の人間のみならず、土地の神霊・動物霊・人間の死霊といった霊的領域にも拡張されていった点に注目して、これを「アニミズムの倫理」として捉え直し、平等志向の機能を担う契機として、「貪欲」を抑える「怨念」の働きに注目している。

この「ウェーバー」シュナイダー」モデルは、とくに西欧社会における近世—近代の社会変動を問題にしているため、「キリスト教倫理」による「互酬性の倫理」の否定・排除、という図式が強調されている。一方、日本における仏教受容を考える場合には、単に「互酬性の倫理」に対する仏教の「否定・排除」という力学だけでなく、その「包摂・馴化」という側面を

も射程に入れた複合的な動態把握が必要となり、また、単に近代的主体の形成過程という歴史段階に限定せず、さらに長い受容過程が問題となる。

本発表では、仏教が民間伝道僧、私度僧、在家の知識衆などを介して、徐々に民間への浸透を始める時期の貴重な資料である『日本靈異記』を取り上げ、仏教と「互酬性の倫理」との二面的動態の諸相を考察した。ここでは、〈包摂・馴化のベクトル〉として、「a 互助関係の包摂」「b 貪欲の否定」「c 怨念の馴化」「d 苦しむ死者の救済」などのテーマを、〈否定・排除のベクトル〉として、「e 怨念の切り捨て」「f 互助関係の遮断」「g 貪欲の正当化」などのテーマに注目した。

『日本靈異記』に収録された説話からは、中下級の官人貴族層、在地首長層など、律令国家の苛酷な現実に投げ出された当時の新興中層民が、在来の価値観の激変に対抗しながら、新たな宗教的意味世界を獲得していく実態を窺い知ることができると。そこでは仏教による「互酬性の倫理」の包摂・馴化と否定・排除の二面的動態は、とりわけ霊的領域に保持されていた主尊権を、現世の人間の側に大きく引き寄せる力として働いた。広く指摘されているように、それは国家の支配イデオロギ―を補強する力として機能する一方で、熾烈な生存闘争に投げ込まれた中層民に対して、新たな救済と宗教的意味世界を創り出す力となりえた点を、とくに強調した。

（本発表の詳細は、同名の論文として、『筑波大学・哲学思想論叢』一五号、および『筑波大学・哲学思想論集』二二二号に、上・下に分けて掲載予定。）

## 聖なる共同体としての家族

宮本 要太郎

宗教は個人的な事柄であると同時に、社会的リアリティーでもある。聖なるものの体験は、それを体験する者に世界の根源的意味を問わさしめ、そのことが同時に体験主体の存在様態 (mode of being) に根本的な転回を引き起こす。このことは、宗教社会学的に見れば、人間の共同性の新たな意味が問われることを意味する。なぜなら、ある個人の存在様態の変革は、同時にその個人とかわるすべての人々の存在様態に影響を及ぼさずにはおれないからである。深い宗教体験とその意味の創造的な解釈に基づいて新しい宗教運動が誕生するということは、その意味で、新たに人間の共同性の次元が開かれることでもある。

聖≠非日常性が俗≠日常性に対立するという考えからすれば、日常生活の代名詞でもある家族は、俗なるものの代表であると言える。しかし、同時に、聖なるものは俗なるものを通してのみあらわれるという聖の弁証法からすれば、家族は俗であると同時にまた聖でもありうるという論も成り立つ。

生活のリアリティーは、宗教体験の有無にかかわらず、人間に対して身体的・社会的存在としてのあり方を余儀なくさせる。実際、いかに深い宗教体験を体験し、それによって「世界が根本的に変わって」しまったとしても、それはその宗教体験の担

い手の意識のレベルではそうであるとしても、その個人がその一部であるところの世界そのものが変わってしまったわけではない。すなわち、体験の主体が所属する社会や文化は、体験者の宗教体験にもかかわらず、存続するのである。したがって宗教体験が体験の主体に迫る存在状態の根本的な転回は、必然的に周りの世界、とりわけ生活世界との緊張を引き起こさざるをえない。この緊張をどのように克服（あるいは屈服）するかによって存在状態そのものが規定されるといっても過言ではない。家族の宗教的意味は、この日常的な生活世界の共同性との緊張から生まれる新たな共同性の次元の創造とかわわっている。

「合致的宗教集団」が「自然的」共同体の聖化によって成立するとすれば、「特殊的宗教集団」は宗教共同体の「日常」化を必然的に要求するといえよう。前者が日常性の背後・根底に存在する非日常性を発見・共有し、その非日常性を（定期的ないし不定期的に）確認することによって維持される（ここではそれを「日常性の〈非日常化〉と呼ぶ」のに対し、後者は（日常と対立するものとしての）非日常としてあらわされる宗教体験（とその表現）を共有することを目指す、換言すれば非日常性を日常化することを志向する（ここではそれを「〈非日常性〉の日常化」と呼ぶ）点で対照的だが、両者とも、日常と非日常（ないし聖と俗）の対立を、新しい日常性の創造によって弁証法的に統合しようとする点では共通している。（ただし前者は日常性に非日常的「意味」を付与することによって、後者は非日常的「意味」を日常化することによって、という違いは

あるが。）ここで重要なことは、宗教体験の社会学的表現が宗教共同体の成立の基盤を構成すると同時に、その表現が共同体の日常的現実によって構成されるという点である。

ここに述べられたことは、宗教共同体の構造を次のような点で規定している。まず第一に、宗教共同体が、その共同性を保持するために、聖と俗の不断の弁証法的統合を追い求めねばならないこと、第二に、「自然的」共同体が宗教共同体でもあるためには、「自然的」な共同性の根源的な基礎としての「共同性」——聖なる中心に対する関係の共同性——を必要とすること、そして第三に、「特殊的宗教集団」に見られるさまざまな家族シンボリズムが、日常的なレベルでの共同性を保証するものであること。これらのことから、実践的なレベルにおいてもまたシンボリックなレベルにおいても家族の宗教的意味が問われねばならないのである。

### 新聞読者欄にみる 葬儀についての意識の変化

村上 興 匡

考察の対象とするのは平成五年四月二六日付け朝日新聞夕刊の家庭欄、「こころ」のページの投書特集「葬儀・告別式を行わぬ理由」への投書である。全部で一一通あり、多様な意見であるが、いくつかの共通の問題意識があり、それはよそでの



議論とも通ずるところがある。この資料は編集選別される前の生資料であり貴重である。今回は本格的な分析を加える前にその前提について考察するとともに、全体の概括的な考察を行う。

新聞投書をきつかけとして、その時々々の葬儀の在り方を批判する運動に発展する例がいくつも見られる。たとえば昭和三九年五月九日付、朝日新聞「声」の欄に載せられた「私の葬式はしない」がきつかけとなつて葬儀を改革する会が結成され、その会員の主張は「葬式無用論」という冊子にまとめられた。葬送の自由をすすめる会の安田睦彦氏は、平成二年九月二四日付朝日新聞「論壇」に投稿している。新聞に限らず雑誌など、いわゆるジャーナリズムが、その時代の葬儀の在り方を批判的にとり上げることが珍しくない。

新聞に採り上げられた投書は二次資料であり、社会的偏りが存在する。これは投稿する側の偏向と、読者に向けて編集する側の偏向がある。こうした読者層によるものだけでなく、特定の新聞雑誌によらない、ある程度メディア全体に共通した偏りも存在していると考えられる。

ひとつはジャーナリズムの啓蒙的な立場であり、読者に対して、無自覚な社会慣習の受容に反省（合理化、虚礼廃止）を求める。また、基本的に読者側の視点に立つ。葬儀の問題は、主にサービスの品質（厳か、しめやか、心に残る）や、価格の妥当性などの問題となり、消費者（＝読者）問題を扱うのと近い視点となっている。これに類した偏向の構造は、新宗教の取り扱い等にも見られるように思う。

今回の投書に特徴的に見られるのは、①自分が弔われる側になつて、従来の葬儀の無用を主張するものと、②送り出す側、通常の葬儀を行つてその結果に納得できないもの、もしくは行わなくて納得しているものが多いことである。このふたつのパターンは、すでに昭和三〇年代の「葬式無用論」のなかに基本的なものとしてみられる。

全体として、葬儀の問題を自分（私）と社会（公）の対立の中であらえる傾向が強く、さらに葬儀は個人的なこと「私事」であると主張している。この対立は、葬られる（故人及び故人に近い人々）側と葬る（社会から当然葬儀を行うと考えられている人々）側の対立に対応することとなり、両者の分裂を生じている。

人類学者エルツは、葬儀を①肉体の処理、②靈魂の処理、③遺族の三つの側面から考えたが、ここには死者と遺族、肉と靈の二つの軸が存在している。さらには②の視点を死者の社会的位置づけ、および死の受容の問題と読み替えれば、遺族についても同様に二つの側面があると考えられる。すなわち主に服喪に見られる、社会関係の切り直し、遺族のイニシエーションとしての側面と、故人の死の受容の側面である。

故人が高齢の場合、より近い人間関係が必ずしも葬儀の中心を占めない。葬られる側と、葬る側で葬儀の意味にずれが生じていることが、今日の葬儀への代表的な批判、「心がこもらない」、「形式的」などを生む、ひとつの要因となっているのではないかと考えられる。

特徴的であるのは、葬儀の意味づけが弔われる側に傾くとと

もに、死後子供に「迷惑」をかけないということが強く意識されているらしいことである。これは葬儀費用を個人の預貯金でまかなう例（三五％）や生前墓（七〇％）が増加している現象と対応していると思われる。

## 鎌倉時代、仏教諸宗祖の食物観

目黒きよ

法然の思想はその著『選択本願念仏集』に一貫され、仏道修行の全てが「阿弥陀仏」によって選ばれた称名念仏「南無阿弥陀仏」の一行に帰す（法然浄土教の思想 p.428 香月乗光）。また当時の仏教界の最高峰たる天台教義を学んだ法然が大乗仏教の要諦、戒・定・慧の三字に不信を抱き、究極の救いを念仏に求めたとある（法然浄土教の総合的研究—大正大学・仏教大 学共編 p.15 坪井俊映）。略称『選択集』には聖道門に対し、捨・閉・闇・抛の徹底的念仏義が次の如く示される。

私云見此文彌須捨難修專豈捨百即百生專修正行堅執千中無一雜修雜行（p.139）

當知隨他之前覽雖開定散門隨自之後還閉定散門（p.136）

夫速欲離生死二種勝法中且闇聖道門選入淨土門欲入淨土門正離二行中且抛諸雜行選應歸正行（p.136）  
（選択集全講石井教道）

次に上人伝の書の中に食物観をみると、①に「魚くふもの往生をせんには鵜ぞせむずる、魚くわぬもの往生せんには、猿ぞせんずる。食ふにも、食わぬにもよらず、たゞ念仏申すもの往生するなり」と仰せられた法然の詞の中に魚食の忌みは無し、と見える。②に「百四十五箇条問答」（昭和重修法然上人全集 p.64）の中の仏道修行に忌避すべき飲酒・肉食・五辛に関する問答では、飲酒の罪如何に對し、飲むべきではないが世の習いと許し、酒の忌み七日の真实性有無の問には「忌みまことなれど病には許さる」とある。肉食については魚肉食後は入浴して読経すべきか、に對して「入浴せで読むは功德、罪ともにあるが、せずとも読まぬよりまし」と答え、肉食は飲酒同様、社会性を先としてゐる。また五辛・肉食後に残る臭みについては「失せずとも念仏には障りなし」等と寛容である。③「往生浄土用心」（昭和重修法然上人全集 p.93）の篤信者と考えられるという念仏者との問答でも飲酒・肉食・五辛は一応は制するが、社会通念を斟酌した柔軟な対応である。ここでの魚鳥七日の忌みの答えは「宿世の父母なる故食すべきではない。臨終には禁ずるが、急に死ぬ様子もない病、苦痛が続き耐え難い病等には酒・肉・五辛も療治には許される」と、食の上には忌みなしと説く上にも、修行道の懇切な食物観をみる。以上の中の食物戒については『梵網經』（大正蔵 p.100B）に説かれ、内五辛の意味は大蒜（んにく）、興葉（からしな）とある。（）内釈は蘭葱（山にんにく）、興葉（からしな）とある。（）内釈は『国訳一切経律部十二』註 p.139。④「逆修説法」（昭和重修法然上人全集）には次の如く、寿命の功德と長命の果報を得る

為の飲食の施与と不殺生成も亦その業因となることが示され生の至上性と食物観が伺える。

夫得<sup>レ</sup>壽長果報<sup>一</sup>者、與<sup>レ</sup>衆生飲食<sup>一</sup>、又不<sup>レ</sup>殺<sup>レ</sup>生物命<sup>一</sup>爲<sup>レ</sup>業因<sup>一</sup>也。因<sup>レ</sup>與<sup>レ</sup>果皆相應<sup>一</sup>事<sup>一</sup>者、食則續<sup>レ</sup>命故<sup>一</sup>、與<sup>レ</sup>食則與<sup>レ</sup>命也。持<sup>レ</sup>不殺生成<sup>一</sup>亦助<sup>レ</sup>衆生命<sup>一</sup>也。故以<sup>レ</sup>飲食<sup>一</sup>施<sup>レ</sup>與<sup>レ</sup>衆生<sup>一</sup>住<sup>レ</sup>慈悲<sup>一</sup>持<sup>レ</sup>不殺生成<sup>一</sup>者、心得<sup>レ</sup>長命果報<sup>一</sup>也。

(p. 250)

以上に関連した法然の戒律観を学ぶと、「法然が持戒持律を立てられない理由は、持戒より多い破戒の者が仏の救いからはみ出す故と強調する (p. 122)、法然は持戒には否定ではなくむしろ奨励の側に強く、念仏との関係は行の支障にならぬもので (p. 135)、法然自身は清浄持戒の聖者、指導者の生活」(p. 145)とある(日本名僧論集六卷石田瑞麿)。しかし利己的な当時の宗派闘争の如き中傷の結果「七箇条制誡」の中に「念仏門において、戒行なしと号して、専ら姪・酒・食肉を勧め、たまたま律儀を守る者を雜行人と名づけて、弥陀の本願を憑む者は、造悪を恐るることなかれと説くことを停止すべき事」の一文を残したが、一般信者への教導の上で弥陀の救いを専らに、専修念仏の開社として念仏以外の諸行を捨てよと教え、食の上では忌みなしと示し、八十歳の長命の果報を得た持戒者といわれる法然の食物観には多くの課題を残した。

## 立正安国会の教団組織形成について

大谷 栄 一

### 問題設定

本報告は、近代日本の宗教運動の運動論的分析である。とくに運動初期の教団組織形成過程(組織化過程)に焦点を当て、個別的な宗教教団(田中智学の立正安国会)の事例報告を行う。

なお、本報告では、運動の分析に際して、諸行為者の認知過程と相互作用における意味や集会的行為の構築過程の分析を重視するアルベルト・メルツチの「構築主義的アプローチ」の分析視点を参照しながら分析を行う。メルツチにおいては、運動(集会的行為)は、「集会的アイデンティティ」の形成を通じて構築され、この「集会的アイデンティティ」の形成によって、諸行為者は「われわれ(we)」となる、とされる。本報告では、とくに教団組織としての「われわれ(we)」の形成を、宗教的指導者・教祖と帰依者・信者の認知過程と相互作用を通じての「集会的アイデンティティ」の形成過程に着目し、分析する。

### 一 立正安国会(初期国柱会)の日蓮主義運動のスケッチ

国柱会(法華・日蓮系の在家仏教教団)の創始者・田中智学(一八六一―一九三九)は、明治十三(一八八〇)年、横浜で二三人の同志と「蓮華会」を創始し、在家仏教運動を開始す

る。明治十七（一八八四）年には東京に進出し、「立正安国会」を設立した（大正三・一九一四年には、「国柱会」へ組織編成）。

智学の運動は、明治期には、「宗門革命・祖道復古」を掲げた「日蓮宗門改革運動」、大正・昭和期には、教化運動・政治運動・大衆運動・文芸運動などを通じての「(宗教的) 国体運動」が中心であった。とくに「(宗教的) 国体運動」は、明治末年の日露戦争前後に創唱され、大正期にかけて体系化された智学独自の「国体論」（「日本国体学」）にもとづき、とくに大正後期、昭和初期を中心に展開された。明治期の運動は、とくに明治仏教史研究においては、「仏教革新運動」ならびに「在家主義の仏教運動」（池田英俊）の一運動として把握されている。

## 二 立正安国会（初期国柱会）の教団組織形成

明治十八（一八八五）年の「立正安国会創業大綱領」によって、運動の目標と手段を規定した立正安国会は、日蓮宗門に対する具体的な改革案の提案を開始し、翌年には組織改正の下、地方布教も開始する。翌年の神奈川県吉沢村（現在の平塚市）への立正安国会第一分局の設置にはじまり、以下、全国各地に支部が設立されていく。また、教団幹部による地方布教や機関誌の読者サークルの設立などを通じて、立正安国会は、全国的な展開をしていくことになる。

立正安国会の集会的アイデンティティ形成に大きく寄与した事件が起こる。明治二十三（一八九〇）年の重野安禪による「龍口法難無根説」と明治二十四（一八九一）年の小倉秀貫に

よる日蓮の「元寇預言」をめぐる論争が、それである。日蓮宗門の無対応の動向に対して、智学は、「宗門革命・祖道復古」のテーゼの下、「宗門革命祖道復古義会」を組織し、「宗門覚醒運動」を開始した。全国各地での宣伝・布教活動が展開されていった。この「宗門革命祖道復古義会」の運動を通じて、「宗門革命・祖道復古」という「相互作用的で共有された定義」が、立正安国会の諸会員に共有され、この時期、立正安国会諸会員の集会的アイデンティティの形成が進み、以後、さらなる運動の展開が図られていった。

## 准提鏡壇について

### 服部 法照

「准提鏡壇」とは、聞き慣れない言葉だが、修法の際に准提菩薩像の前に置く、台に載せた鏡のことである。神奈川県立金沢文庫開催の「写経と摺経」展（平成七年九月）に出品された「仏母七俱胝大准胝陀羅尼経鏡」（三井淳生著『日本の佛教版画』にも掲載）の見返しには、十八臂准提像の前に、まさにこの鏡壇が描かれている。この経本は日本で宝永元（一七〇四）年に黄檗山万福寺の子院、瑞光院で開版されたもので、原本は明・清時代と考えられている。

さて、この准提鏡壇に用いられたと思われる、准提に關連する真言等を背面に表現した中国鏡が種々に作られ現存してい

る。製作時期は従来、元時代頃とされていることが多かったが、准提信仰の流行を考えると、やや時代が下った明・清時代の可能性も考えるべきであろう。今のところ文様は九種類ほど確認される。梵字（ランツァ体）や漢字で准提真言・仏頂大輪一字明王真言・浄法界真言・護身真言・六字大明真言を表現したり、中心に「佛」字を置いたもの、准提像が刻まれたものなどがみられる。中でも台に挿し込むための短い柄付きの鏡は、明らかに鏡壇に使用されたものであるといえる。

鏡壇の典拠をみると、まず准提に関する經典には、金剛智訳・不空訳・地婆訶羅訳の三種がある。ここには、鏡を用いた修法により善悪を知ること、仏菩薩像を見ることができるとしているが、それほど詳しくはない。善無畏訳の『七仏俱胝仏母心大准提陀羅尼法』と『七俱胝独部法』には、未使用の新鏡を仏像の前で、十五日の夜に東に向かい鏡を置いて坐り、鏡を一百八遍呪して袋に入れて身に付けるとする。

後世の准提信仰に、もつとも強い影響を与えたのが遼の道殷集『顯密円通成仏心要集』（以下『顯密心要』）である。鏡にみられる漢字音写真言はここから取られており、浄法界真言（唵嚩）・護身真言（唵齒嚩）・六字大明真言（唵麼拈鉢訥銘吽）・七俱胝仏母心大准提陀羅尼真言（准提呪・准提真言）（南無颯哆喃三藐三菩歎俱胝喃怛徧也他唵折隸主隸准提娑婆訶）・仏頂大輪一字明王真言（一字大輪呪・大輪一字呪）（部林）の順に説かれる。また、これら五種の真言を唱えられなければ准提神呪だけ、それも無理なら唵字以下（九聖梵字）だけでもよいとする。ここで注目すべきなのは六字大明真言で、『大乗莊

嚴宝王經』にも当真言は見られ、道殷は准提真言と通ずるものであるとする。

さて、『顯密心要』には、鏡を用いた修法である成就壇法を説く。この鏡壇は最も重要で一切の諸壇を総撰するものと重視する。さらに、息災法・増益法・敬愛法・降伏法・出世間法という五種壇法も述べ、すべて准提像の前に鏡壇を安置するとしている。

さて、明代の終わりから清代の初めになると、准提信仰が非常に盛んとなったことは、次のような著作が続蔵經に収録されていることから理解できる。それは『准提淨業』・『大准提菩薩梵修慈地懺悔玄文』・『准提三昧行法』・『準提心要』・『持誦準提真言法要』・『七俱胝仏母所說準提陀羅尼經会釈（準提經会釈）』である。これらは『顯密心要』の説を受け、鏡壇を説くものもある。

このような中国の准提信仰は日本にも伝わり、『準提菩薩念誦靈驗記』（『仏教説話集成』一）『叢書江戸文庫一六所収』が出版された。これは版を重ねて、相当流布した。

以上のように、近世には、准提信仰が、中国・日本を問わず盛んであったと推測される。特に、日本では修験道当山派本山の醍醐寺に准提が祀られており、真言系修験を中心として、また禅宗においても准提信仰が広まっていたようである。さらに推測を逞しくすれば、寺院の本尊前に安置される鏡は、神仏習合思想による鏡像・御正体や、道教による魔除けの信仰がその根柢の主流ではあるが、准提鏡壇の影響も考えられるのではなからうか。

## 複檀家制成立の基盤

— 檀那寺と息災寺 —

櫻井徳太郎

現在でも地域住民に大きな影響を与える寺檀制が、キリシタン禁制の寺請制度から生れたことは自明の歴史的事実である。

けれども全国いつせいに画一的に成立したとは考えられず、地域の差によって区々であったことは宗門改人別帳などの分析を通して、徐々にその実相が明らかになされてきた。こんにち各地に見られる複檀家制（半檀家制）もその一つであつて、何故に一つの家の成員が分れて複数の寺に所属しなくてはならないのか、それがどうして幕藩制下でみとめられていたのか、その理由は必ずしも立証されていない。

しかし、ここで問題とするのは、それぞれの家が挙つて複数の寺に帰属する事例である。このうち最も多いのが浄土真宗地帯で、近江から越前、越中、加賀、飛騨、美濃地域に分布する。また房総や淡路島の日蓮宗地帯にもみられる。真宗の場合には中本寺と手次の寺と二重構成をとる例が多く、日蓮宗でも本寺と末寺との両方に関係をもつケースである。いずれも山間辺陲か離島の僻地で、前者は道場から昇格したもの、後者は堂庵の新しく寺格を与えられたものである。冬季の風雪のため毛坊主や庵主などによって仮埋葬される慣行があつた。だから宗門改帳などには、当然中本寺（親寺）や本寺の寺請けとなつて記

帳されている。しかし、それは帳面上のことで、実質的には両寺が同時に檀（且）那寺であると認識されていた。

ところで同宗系列でない異宗門寺院でありながら、同時にそれとの二重の寺檀関係を結ぶ事例がまみられる。筆者の管見では福井県の若狭地方で、真言宗と真宗との二重檀寺制である。その一例をあげると、遠敷郡上中町天徳寺の集落は四五戸のうち天徳寺（真言宗）を且那寺とするもの二四戸、良念寺（真宗）の檀家となるもの一九戸、ほかの二戸は学校教員と最近の転入者で寺との関係はまだ成立していない。いずれにしても住民の檀那寺への帰属は判然としている。また前者は最近まで土葬を原則とし後者は火葬を専らとするし、寺僧による儀軌や寺家行事などにも宗風色が出ている。にもかかわらず真言宗檀家と真宗門徒のあいだにおける宗派意識はきわめて曖昧である。個人的事情によつて、いつでも容易に寺換えが行われる。

大師講や報恩講にも宗派の区別なく参加し、婚姻にあたつても宗派上の規制はなく、「他宗へ嫁聲を遣はすべからず」とした蓮如の教訓は生かされていない。何よりも関心の寄せられる点は、檀家の葬儀に両寺の寺僧が同時に導師をつとめる慣習が定立していることである。同宗派でつくる組寺仲間の他寺に協力を求めようとはしない。宗門の慣例や常識を越えた珍しい行き方だと言わねばならない。

何故にこのような異例が生じたかを追及するためには、両寺の歴史的成立にさかのぼつて検討しなければならない。まず真宗の『良念寺縁起』に拠ると、往古より真言宗天徳寺があつて、十二坊の祈禱僧が各区を廻つて祈禱札や護摩札を配賦して

いた。しかし単なる祈願所であって「弔死之寺」ではない。村内に死者が出ても「送葬之僧」がいなくて住民は大変に苦辛した。そこで草堂を建立して開基を招き、その難を救った。というのである。在所に寺が存在するにもかかわらず、祈禱寺のゆえに寺請けをしないという地域が少なくなかった証拠である。つまり住民にとっては一方に祈禱を専門とする祈願寺と、他方、埋葬と先祖供養を専らにする菩提寺とが、ともに宗教的機能の重要な両面であったわけである。

江戸近郊の豊島郡上赤塚村の一百姓が先祖の墓を移動するに当り、菩提所だと感違あやまいして祈禱寺へ許可願を出した。それを答こたへめた檀那寺に対し提出した享保二年（一七三六）の託状文書がのこっている。これによっても、寺請けの檀（且）那寺と並んで、息災延命・諸願成就・禍厄消除を祈禱する息災寺が、重視されたことの宗教的意義を再認識する必要がある。

## 第八部会

## 韓国古代山岳伽藍の配置と思想

李 興 範

韓国への仏教伝来当初の古代伽藍は平地伽藍を主流とし、定型性を持っていた。それが新羅後期には、經典によつて宗派を区別する教宗とは別に不立文字を主張して、複雑な教理と別れて心性を陶冶しながら見性悟道する禅宗思想が台頭した。禅宗が大いに流行したのは当時中央集権の支配体制に反抗していた地方豪族の歓迎をうけ、密接な関係を維持していたことによる。よつて九山禅門はこれらの地方豪族の根拠地と近い場所所形成された。この時期には道説の風水地理思想、すなわち山川禪補説によつて山岳伽藍が急騰し、山岳伽藍の構成要素は世俗を離れた修行僧たちの解脱の過程の地としての山門と民族固有の山岳信仰、すなわち土俗信仰により成されている。また朝鮮時代の極甚な排仏政策によつて信仰の対象が無宗派的な混沌により多様化し、一つ寺院内に複数の殿と閣を持った。そのため平地伽藍より複雑な形態となつていった。構成形態をしらべると韓国特有の山門すなわち一柱門・天王門・不二門があり、山門は須弥山門を意味している。修行者の解脱の関門として須弥山の入口部分は一柱門、中腹部分が四天王門、頂上部分が不二門がある。須弥山は他化自在天までを欲界六天、その上が色

界十八天、その上が無色界四天、その上が最後に仏国浄土である。一柱門は柱が横の一直線の様式で、これは法華經の会三帰一思想で声聞・縁覚・菩薩が成仏するために一仏乘の道をあらわす思想である。また大乘起信論では不覺に該当する。四天王門は仏法と寺院を守護しながら悪鬼を追放し、人門の善悪を区別する清浄の場所であり、修行僧の相似覺に該当する。華嚴寺、石窟庵等には四天王門前へ金剛門を置いてあるものもある。不二門は須弥山で帝釈天王が主管する三十三天の忉利天部分に置いた欲界六天の二天に該当する。不二門は解脱門ともいい、修行者の随分覺に該当する。不二門を入るとそこは塔と信仰対象として釈迦や諸菩薩を安置した殿、土俗信仰の対象として山神・七星・龍王寺等を奉安した閣で構成されている。殿は釈迦牟尼を安置した場合大雄殿、毘盧遮那仏は大寂光殿、極楽浄土の阿弥陀仏は極楽殿というような名称の殿がある。閣には虎をつれている山神を奉安した山神閣、七如来の像を奉安した七星閣、独聖閣、そして山神・七星・那畔尊者を一緒に奉安した三聖閣、龍王の龍王閣などがある。配置については定型性がなく、山岳の地形性と道説の風水地理思想によつて配置されているとみることができる。『朝鮮寺刹史料』の下巻によると「一：行城筆向三韓山水病中擇三千八百区件件落点曰人若有病急即尋血脈或針或灸即即病愈山川之病亦然今我落点處或建寺立仏立塔立浮屠則如人之鍼灸名曰禪補也……」とあり、韓国全域を人体にたとえて、人が病いにかかればお灸や鍼で治癒するように寺塔を建てることにより自然災害による民心の混乱や国乱を治めるといふみである。『朝鮮寺刹史料』の上巻には韓国の地形



を海に航海している舟にたとえるという文も見られる。太白山と金剛山は船頭にあたり、月出山は舟の船尾、扶安の名山は舵、智異山は樞、雲住山は腹に該当させる。舟の航海は首尾腹背の安定によるので、舟の腰に該当する所に寺院を建立し仏像を安置し舟を安定させる（国泰民安）というものである。全南に所在する雲住寺に千仏千塔を建てたのもこの様な考え方からのもと思われる。この思想は全国土に八大伽藍、五百禪刹、三千八百禪補所を置く引きがねとなっている。道説には百姓の安泰と国家の安寧を願い風水地理説を利用し、さらに新羅以来の仏縁国土説を密教的世界観に結びつけ全国土を一つの曼荼羅と位置づけた。そしてこの思想に基づき山川の地勢に適した所に山岳伽藍や道場を開設し、大日如来や垂迹仏の諸菩薩の加護を得て国家的、並びに個人的な全ての災いを消滅させる護国、福利の目的が多分にあると思われる。

### 韓国における巫俗と仏教

——ポサルと呼ばれる職能者を中心として——

川上新二

一九八八年以降断続的に行ってきた調査をもとに、ポサルと呼ばれる女性職能者と仏教との関係について報告する。従来の韓国巫の分類では、ポサルは降神巫であるムーダン型の傍系とされ、歌舞による正統なクツは行えず、仏壇を構え、仏教的な

色彩を標榜した巫であると指摘されているが、近年、ポサルと称しながら仏教の要素を盛り込んだ看板などを出すこともなく、祭壇に仏菩薩像を祀っていない者も多い。ポサルと称しながらも以前には仏菩薩像を祀っていたいなかったが、近年新たに仏菩薩像を祀るようになったという事例も多い。新たに仏教的要素を強めようとする職能者が増加しているようである。ムーダン型の巫に降臨するのは玉皇上帝、山神、日月星辰などの自然神であるとされる。ポサルたちには玉皇上帝や日月星辰、様々な道士などが降臨しているが、ポサルたちによれば、それらは自分の幼児のときに死亡した子供まで含めて血縁・姻戚関係にある死者があつた世で修行してなつた姿であるとされており、従来のムーダン型巫の降神対象とされる神霊の範疇とはズレが見られる。従来の巫の分類において、血縁関係にある者が降臨するのはミョンドウ型であるが、それは幼児の死霊であるとされる。今回調査した中には幼児の霊が降臨したとする者も見られるが、そのような者たちもポサルと称している。幼児霊とともに血縁・姻戚関係にある成人の死者が降臨したとする事例も多く、成人の死者だけが降臨したとする事例もある。降臨した神霊を血縁・姻戚関係にある成人の死者とする考えは、血縁関係にある幼児霊が降臨するミョンドウ型の延長線上から生じたものかもしれない。近年では、従来の類型ではミョンドウ型に属するような職能者までが尊称としてのポサルという名称を使用するという傾向が広まっている。他方、ポサルが自分の家を寺として韓国仏教太古宗に登録し、自身も同宗から戒を受けてその寺の教任に任命されるという事例も見られる。全羅南道珍島

は世襲巫のタンゴルが活動する代表的な地域であるが、今日では降神巫のチョムジェンイ（占い師）が世襲巫の行うクツまで行っている旨報告されている。珍島では、同じ一人の降神巫がチョムジェンイ（占い師）、ミヨンドウ、ポサルなどと様々な名称で呼ばれるが、現在ではチョムジェンイが最も一般的で、珍島においてもポサルという名称は職能者自身によって尊称として使用されている。降神巫によるクツが人気を博す理由の一つは、ポサルにより死者の口寄せが行われるからであるが、当初から降神巫だけでクツを行っていたのではない。珍島で最も積極的に活動しているSポサルの場合、タンゴルがクツの公演を行う際に観客の関心を引くためクツに口寄せを入れようとしてメンバーに加えられるのが契機となり、その後タンゴルたちについて回ってクツを覚えたとする。クツに慣れた彼女は、口寄せのほかには歌舞まで行うようになり、依頼者の関心を引くためか、僧や読経師と組んでタンゴルとは別にクツを始め、最近では僧や読経師が行っていた読経まで彼女自身で行うようになり、彼女が中心となってポサルだけで組んでクツを行っている。この間、彼女は太古宗から戒を受け、自宅を同宗登録の寺としている。しかし、自らが教任を務める寺で釈迦降誕会などの仏教行事を行う際には、珍島に住む僧を招いて彼に儀礼を依頼し、彼女自身は僧の手伝い役を務めるに過ぎない。現在彼女の息子が太古宗の寺で僧となるべく修行中であり、息子が帰った際には仏教行事はすべて息子に任せようである。

近年では、血縁・姻戚関係にある死者の降神を受けた巫が仏菩薩を祀っていないくてもポサルと称したり、他方太古宗に属する

など仏教への指向性を強めながら、以前では他の職能者が担当していた分野まで進出しているポサルがいるなど、ポサルという名称のもとに従来の巫の分類枠を越えて巫俗が変容しているようである。

### 韓国の〈水子霊〉

——現代韓国のマリア信仰——

淵上恭子

妊娠中絶は、恐らく世界各地で普遍的に行われているであろうが、中絶された胎児が祟るといふ、いわゆる〈水子霊〉は日本特有のものと、これまでは考えられてきた。ところが、報告者の調査によつて、一九八七年に隣国の韓国の、しかも妊娠中絶が〈罪〉として厳しく戒められているカトリック教徒に、〈水子霊〉が憑いていたことが明らかになった。最近に及んで韓国に〈水子霊〉が現れた背景として、濃厚な憑霊信仰が存在しているところに、一九八五年以降、年間百五十万件に上る程、妊娠中絶が急増していることが考えられる。本報告では、なぜ現代の韓国に〈水子霊〉という新種の霊が現れ、しかも、他の宗教の信者ではなくカトリック教徒にのみ〈水子霊〉が憑依するのか、という点を中心に考察を進めてゆきながら、韓国の〈水子霊〉の輪郭を描いてゆこうと思う。

去る一九八五年六月、大韓民国全羅南道の辺境の町N市で、

マリア像が血の涙を流し出すという事件が起こった。それから約二年後のこと、当地在住のカトリック教徒でかつて妊娠中絶を経験したY姉妹が、血の涙を流して妊娠中絶の横行を嘆き悲しむ聖母マリアの声を聞き、さらにその五カ月後にかつて自身の中絶した胎児の霊にとり憑かれ、中絶によって殺される胎児の苦しみを身を持って知らされる。聖母マリアの召命を機に、以後Y姉妹は、出産する母親の産みの苦しみに中絶され殺される胎児の断末魔の苦しみを、自らが身代わりとなって引き受けながら、自身の苦しむ姿を通して、妊娠中絶を戒める聖母マリアの「メッセージ」を世人に述べ伝え、〈罪〉の悔い改めを促す、韓国の〈カトリックシャーマン〉となつて今日に至つてゐる。

数ある韓国の宗教にあつて、カトリックは〈罪〉を強調する希有な宗教である。カトリックの立場では、妊娠中絶は殺人であり重罪にあたる。先述の通り、近年の韓国では年間百五十万件に上る妊娠中絶が行われており、妊娠中絶の経験者にはあらゆる宗教の信者が含まれているとみられるが、現在のところ〈水子霊〉に崇められるのはカトリック教徒のみである。韓国の〈水子霊〉は、〈罪〉の觀念を認識し自身の〈罪〉を自覚している者に憑き、〈罪〉を知らない者には憑かないのだからか。〈罪〉を認めるが故に〈水子霊〉に崇められるのだとしたら、皮肉なことではなからうか。韓国のカトリックによれば、妊娠中絶をした者は、カトリック教徒であろうとなからうと、死ぬ時に必ず自身が中絶した胎児にとり憑かれるという。問題なのは、妊娠中絶の〈罪〉を知らないことであり、〈罪〉を認めな

いで生きていることである。現代韓国に現れた聖母マリアは、中絶される胎児の苦しみをY姉妹に背負わせ、その苦しむ姿を通して、〈罪〉とは何なのかを世人に教え諭しているのである。韓国の〈水子霊〉は、〈罪〉を犯した人々が過ちを認め、聖母マリアの慈悲にすがつて〈罪〉からの救いを求める当地の新種の民衆宗教、即ちマリア信仰のメッセンジャーである。

## 浄瓶と瓶水

李 乾 熙

韓国仏教において僧侶がその身边にもつものとして瓶を所持していた記録が見られるのは新羅の義湘が最初であり、また最後にも思われる。事実当時にはあたりまえの事だったから記録がないのかも知れないが、現存資料の中で見られるのは『宋高僧伝』巻第四釈義湘条の「又常行義浄洗穢法、不用巾帨、立期乾燥而止、持三法衣瓶鉢之余、曾無他物。」というこの文句のみである。ここで「三法衣」とは九条から二十五条の大衣である僧侶がもつとも大切にする貴重な袈裟である。韓国ではいまも得度受戒をすれば唯一生涯もつものとして袈裟と鉢盂である。全国巡礼をする時もこの袈裟と鉢盂だけもって廻ればどの寺院でも宿り食事ができるのである。この習慣というか規律の伝来は新しい時代のシンプルな便利さから生れたものと思いがちだが、そのような考えは抑仏崇儒の朝鮮時代や帶妻僧の安

易な生活が生んだものであり、もとはここで見られるように古くから伝えられて来たものである。しかし問題は彼以前にも彼以後にも見えないこの「瓶」である。僧侶の本分ともいえる鉢盂と袈裟と一緒にもって修行をするとはよほど大事にするものにちがいない。しかしいまだに見たこともないから、なにをさるどういふものか見当もつかないが、中国においては僧侶が常にもっていたようである。『勅修清規』五「弁道具」に「此云瓶、常貯水隨身以用淨手……」と、即ち僧侶たちが身の辺りの必要な携帯用として常にもち歩き、のどが渴いた時は瓶の中の水を飲み、手を浄める時もその水を出して洗ったのである。私は中国に行ったことがないが、シルクロードの旅は大変なことで、えんえんと続く砂漠の道や険しい山や谷川道を布教伝導の為、または修行のため巡礼をする旅の僧侶たちは何日も続けて歩きやがて目的地に辿りつくのである。彼らにとって一滴の水は命の水ほど大切なものであろう。いまのように到るところに水道があり、どこにでも自動販売機が置いてあって好みの飲料が飲めることのできない当時は、なおすこしでも水を入れてもって歩くことは必要であつたにちがいないと思われる。

この瓶を「浄瓶」といって禅僧たちは弁学に多く用いたようである。『趙州録』上巻に「問、不見辺表時如何。師指浄瓶云、是什麼。学云、浄瓶。師云、大好不見辺表。」として学人の外境に流れ躊らうことに浄瓶を挙げて本分を悟らせている。辺表の惚け話は慧忠の「浄瓶」がその極致を現わしているといえよう。『祖堂集』巻第三に慧忠と肅宗皇帝との問答がそれである。「肅宗問、師得何法、師曰、陛下見空中一片雲不。皇帝曰、

見。師曰、釘釘著、懸掛著。帝又問、如何是十身調御。師乃起立云、還會摩。帝曰、不。師曰、与老僧過浄瓶水来。」と。彼の法が一片の雲であるわけなく、調御丈夫が起立でおさまるはずもない。ただいいわけは「浄瓶」をもつて法を掃着させることである。道悟においても似たような文がある。「石霜問、百年後忽有人、問極則事、作摩生向他道。師喚沙弥。沙弥応若。師云、添浄瓶水著。」(同書巻第五)と。また瀉山は仰山に「浄瓶」を与えたがただのものではなかつたようである。『無門関』第四十則がそれである。即ち百丈が大瀉山の住持を選ぶために衆を集め浄瓶を持ち出して「これを浄瓶と呼んではいけない。さあ、お前は何と呼ぶか……」「百丈は瀉山に向き直つて「お前はどうか」と問われた」とき瀉山は浄瓶を蹴り倒してさつさといつてしまった。百丈は笑つて彼を大瀉山の住持と命じた。(西村恵信訳注『無門関』岩波書店、一九九四年、一五四頁)。こうして見ると師家の力量や指導によって浄瓶の働きとび出ているが、しかしその真価は常に彼らは瓶水を忘却することなく接したことである。贊寧の史的根拠はべつにしても智儼下で華嚴を学び帰国して全国に華嚴を広める彼は浄瓶も初めでもたらしただのである。

## 東学とアジア主義

—— 宗教学から見た近代日韓交流史 ——

川瀬 貴也

本発表は朝鮮の新宗教の嚆矢である東学の沿革を紹介し、従来あまり知られていない日本のアジア主義者との関係に焦点を当てたものである。

一九世紀中葉の東アジアは、①揺らぐ支配体制、②押し寄せる外圧と植民地化の危機といった共通点が存在する。このような状況下に生まれた新しい思想・宗教運動にどのような性格が生じたのかを考えるに当たって、私は東学とアジア主義を俎上にのせた。

東学とは、一八六〇年没落両班の崔濟愚によって創唱された新宗教である。その教えの要点をまとめると、①呪文・呪符の重視、②「東学」という名称が示すように、西洋に対しての対抗意識が存在したこと、③人は誰もが内なる「天」を持つているという人間平等観、④「輔国安民」「広済蒼生」といったナシヨナリスティックなスローガン、⑤東学が創唱され新しい世が始まり「真人（メシア）」による「地上天国」が築かれるという「後天開闢」という千年王国的思想などがあげられる。

東学は朱子学一辺倒の李朝政府から邪教として迫害を受けたが、教勢は南朝鮮を中心に広まり、ついに一八九四年二月に甲午農民戦争（いわゆる東学党の乱）が勃発する。この反乱は朝

鮮における反封建・反帝国主義の闘争として高い歴史的評価を受けているが、実は忠清道の北接と全羅道の南接との内部抗争が存在した。この争いは東学内部における正統と異端の対立と呼びうるものであった。北接は第二代教主の崔時亨が率いる一派で、富農層を支持基盤とし、宗教活動を重視する非戦派であった。一方全羅準が率いる南接は、貧農層を支持基盤とし、社会変革を主眼とする一派で、甲午農民戦争は南接の動きに北接が引き込まれたという側面を持っている。八月の日清戦争勃発をきっかけに両者の対立はいつたん解消されるが、日本軍と朝鮮政府軍の攻撃を受け敗北し、生き残った者は逃亡生活を強いられた。

一方、日清戦争勃発に先立って朝鮮に渡った日本人の団が存在した。その団体、すなわち「天佑俠」は、釜山に滞在していたいわゆる「大陸浪人」と福岡の玄洋社から派遣された内田良平のような人々から構成されたゲリラ部隊であった。彼らの目的は甲午農民戦争に乗じて清に対して戦争を仕掛ける「火付け役」であったが、表向きはあくまで「日本と朝鮮に同祖同文の国であり」「東学の心意気に打たれて」朝鮮に危険を冒して渡航し、全羅準と会見して協力してきたと「主張」した。このような彼ら自身が残した言行録は、資料的にも信憑性に欠けること著しいが（おそらく殆どフィクションであろう）、彼らが述べる大義名分にはアジア主義的感性が存在したと見るべきである。

では「アジア主義」とは何だったのが問題となろう。「アジア主義」は竹内好が言うように様々な思想に付着する「一種

の傾向性」であり、「アジア諸国の連帯」の志向を内包している思想一般を指すが、アジア主義には大きく分けて「純粹のアジア連帯主義」と「アジア侵略のイデオロギーを隠蔽する言説」の二類型が存在し、多くは前者に始まって後者に墮したことを見逃してはならない。そのようなアジア主義の典型例として私は樽井藤吉の『大東合邦論』を取り上げた。それは、日本と朝鮮の合邦を説くこの書は朝鮮の少なからぬ人々に読まれ、東学の流れを汲み今では「売国団体」の烙印を押されている一進会の会長李容九に影響を与えているとも考えられるからである。

東学とアジア主義者の相関は現代の我々にも多くの問題を投げかけていると言えよう。

## 台湾先住民族の宗教生活の現状

——予備的調査の報告を中心に——

山本春樹

台湾の先住民族は、第二次大戦後の急速なキリスト教化の流れの中で、かつての首狩に象徴される「未開性」から、その様相を一変させてきた。現在、先住民族の大半がキリスト教徒となつている（長老教会が最大。その他、天主教、真耶穌教会、循理会など）。どのような過程を経て彼らがキリスト教を受容してきたのか、伝来の宗教との関係からみて彼らのキリスト教

信仰のあり方がどのようなものか、これらを明らかにすることが研究のテーマである。昨夏と今夏に二回行った現地調査を踏えて本報告を行う。

台湾先住民族は通例九つの種族に分類されるが、調査対象としたのは、南部のルカイ族と東北部のトゥルク族である。トゥルク族は普通はタイヤル族（あるいはアタヤル族）の一支族とされるが、現在トゥルク人自身がタイヤル族からの独立認知を要求していることに鑑みて、独自の種族として扱うことにする。ルカイ族については屏東県霧台郷霧台村（山地）を、トゥルク族については花蓮県秀林郷富世村（平地）を調査地とした。

調査ノートからはさまざまな問題が浮び上ってくる。たとえば、日本の植民地支配とキリスト教普及の関係（キリスト教伝道の道ならしをした面と、はげしい弾圧をした面の両面において）、今日急速に広がりつつある聖霊カリスマ運動と土着的宗教の関係、などである。今回の発表では、伝統的宗教とキリスト教の間の連続（同質性）と断絶（異質性）という問題について考察してみたい。

これは、先住民族がキリスト教を受容した時、それまでの宗教との関係をどのように理解し整理しようとしたのかを尋ねることである。多くの人との聞き取り調査を通して、相異なる二つの見解が浮び上ってきた。一つは伝来の宗教とキリスト教の異質性を強調するものである。昔の生活は伝来の神が定めた掟にしばられて不自由、不便なものであり、人々は苦しめられていた。キリスト教に入ることにより自由になれたし、掟を守らな

くても罰を受けないことで、キリスト教の神の方が強力なことがわかり、信仰が深り広まった。このような説明からは、伝統宗教の神とキリスト教の神が、対立し力を競い合うようなものとして理解されていることがわかる。

もう一つは両者の同質性を強調するものである。昔の人々は伝来の神を頼りにし、その意思に従って暮らしていた。この神は人々を助け、神判を下して人々を導く正義の神である。従ってキリスト教の神と伝来の神は同じような神である。このような説明からは、両者の連続性・同質性への意識が強く感じられる。

このような二つの相異なる見解の存在が、インタヴュー調査を通して印象的である。ルカイ人からの聞き取りでは異質性がより言及され、トゥルク人からは同質性への言及がより多く聞かれたという傾向はあるが、この違いを両種族間の違いと捉えてよいのか、個人間の違いと考えるべきか、あるいは、種族や個人を問わず、先住民族のキリスト教受容のあり方の中に両者が共存していると考えらるべきなのか、これらについては今後さらに詰めて調べねばならないが、これを調べることによって、台湾先住民族のキリスト教受容のあり方の重要な側面を明らかにすることができるであろう。

## ケラマのあか島に於ける 「ハマウリ」について

玉置 長衛

一 サンガチサーンチの神事 (a) シーミーについて。これは旧曆三月三日に行われる一連の神事を指す。これには、「シーミー」「潮干狩り」「ハマウリ」「ハマウリにおけるあかノロのウガン」及び夕刻に行われる「宴」へと続く一連の行事が含まれる。午前中に行われるムンチュウバカ等への巡拝で先祖を祭るシーミーは、供養と呼び出しの観念があるという。(b) 潮干狩り。この日は一年で一番潮がひく日である。子供達と家族、親戚、門中が一緒に行く。一族の親睦と統一の目的と先祖達との共楽の観念が此処にもあるという。(c) ハマウリ。同類の神事は様々な様式で清めとして、日本各地で見られる。阿嘉島でのハマウリは三月三日に行われ「サンガチサーンチ」とも呼ばれ浜での女性達だけの清めの儀式であり、誕生した赤ん坊も清める。また、家の中に小鳥などが飛び込んだ場合も清める。これは、アカマタ伝説が琉球各地でみられるが、アカマタ蛇が美男に化身して島の娘を妊娠させたが浜辺を歩くと言産すると言う。此処のハマウリも此に依ると言われ、其の観念が展開して清め行為となったものと考えられる。また女性達だけの行為に就いては、ウタキ信仰が女神達を中心とし、「アカのろ」がそのリーダーである如く、神事全てが女性によっている処に起因

している。(d)ハマウリにおけるアカのろのウガン。アカのろはこの日の早朝に宮で「ハマウリが無事に立派に楽しく出来る様」に「とウガンすると言う。またアカのろは既に此の時点で神懸かりしているとも言われる。(e)神と祖先と女達の共衆として、ハマウリの夕刻に宴が行われ、一同が笑い楽しむ。神の存在としてのアカのろが居り、神と人達の共衆の状態が存在する。また、先祖達とも共衆するという。新生児をも此処に同席させ島民の一員としての認知が為される。宴は、神と、先祖と、神女と、島民女性と、赤ん坊達に依る楽しい盛大な宴であり、夜も行われ、更に翌日にも及び、泡盛、小太鼓、面白い仮装の姿態、皆の大合唱、口笛、手拍子、蛇三線で盛り上がる。更に、島内を練り歩く仮装とガーエに依る快い疲労等は、女性集団を昇華状態にする事となる。宴は「三句」の歌の後、小太鼓の調子が早く陽気な唐船ドリーが歌われ皆で踊る。愉快な踊り、泡盛を互いに何杯も飲み干し、徐々に昇華していく姿態が観察出来る。(f)ガーエ。夕、夜及び翌日にかけて互いの芸を競い合う楽しい行為をガーエと言ひ、島内の団結を意図するものと思われる。(g)アシビジャーは、夜に東西各々のアシビジャーで更に盛大な宴が行われる。可成りの奔放さも見られる。此処でも島民の男性は参加する事はない。(h)二日目のウガン。早朝からアカのろと全ての根神が殿中で、昨日の神事の御礼をし、また二日目の道ジュネーが盛大に楽しく出来る様とウガンする。(i)道ジュネーは、女性達が仮装をし小太鼓を打つ女性を先頭に身振り表情面白く行列して踊り回る。東西の人々がガーエをやり島内を練り歩く。

結び 女性主導社会としての阿嘉島。ハマウリの当日は自然現象として、一年で最も潮のひく日である。そこで、観念上の日を生命の最大の日と仮定すると、小潮の日は生命の最小の日、或いは生命の無くなる日と考えることができる。つまり生と死とを念頭においた神事といえるかもしれない。

阿嘉島では神事全てに、クバ神信仰といえるかも知れない。従って、其の一神事としてのハマウリとシーミー及び潮干狩りである。特にサンガチサーンチは島民達の生死観を表象しているものと考えられないだろうか。ハマウリは女性だけの行為であり、アカのろはウガンした時点から神懸かりして、神としての位置存在となる。クバ神の代理存在でもある。ハマウリは、観念上ウタキ信仰に於けるクバ神と人間女性に依る、浄化儀礼を伴った、盛大な宴である。女性島民たちが神と共に楽しく過ごす愉快な神事であるといえよう。

アカのろを中心とした神女たちと阿嘉島の女性達は、これらの事柄や日常のウタキ信仰に見られるように、島内で、信仰的に、主導的存在として、島民の日常生活や、社会生活にも、少なからず影響を与えている、と捉えることが出来るのではないだろうか。



## 沖縄県宮古郡上野村のカマド神信仰

窪 徳 忠

私は、昨年と今年の二回、沖縄国際大学南島文化研究所の調査に加わり、宮古島東南部の上野村のカマド神信仰を調べたので、その概略を報告する。詳細は、一九九六年度刊行予定の報告書によって承知して頂きたい。

一九四八年八月下地町から分離独立した同村は、上野区以下九区からなるが、過疎化の傾向にある。私は、九区中宮国以下の五区を調べた。

カマド神の称呼はウカマガムで、ウカマガナシとよばないのが原則である。ただ、火の神・ウマツの神ともいうから、両者の同一視は明白である。以前は鼎形に置いた三石を竈とし、各石をウカマイシとよんだ。今は香炉を神のよりしるとするが、大中小の竈が別棟の炊事場にあり、中央後方に香炉を置いた家があったのは以前の名残りだろう。以前、三石を横一列に並換え、中央前に供物を置いた家があったから、三石は固定されていなかったらしい。石は、墓域ウタキ以外の地なら何処からでも採った。主人か主婦が死亡の際も換えなかったから、沖繩とは相違する。

一名がウカマガムミジューマエ（三御前）と述べた以外、神名は知らない。神数は一人か三人というが、三人は三石からの連想だろう。性別は女性神とするが、七才の子供神とのべた人

がいた。理由は不明であるが、カムカカリヤの指導らしいので、かれらとの関係の深さが推測される。

中国、特に福建などでは旧一二月二四日に、天神に一家の善意の行為を告げるために上天するというが、上野村では不上天とのべた場合もある。上天日については、二四日、二五日、三〇日か三一日など区々の上、妻は不上天、夫は上天すると告げた家もあった。特別な唐曆とよぶ曆を作り、その吉日に拜む家、上天日に祀らぬ家もある。一般的には、供物を供え、線香をたて、合掌し、その一年間の守護を感謝する。ごく稀に男性が拜むが、老婆が一般的である。あるカムカカリヤは三神中一神は留守番すると述べたが、かれは元旦にも祀る。

下天日は、一月七日、八日、一六日以後、不明に分れ、しかも中国のように四日とのべたのは一戸もなかった。供物は迎える関係上、多少御馳走を供えるが、線香を持って玄関で迎え、その煙で竈に案内し、線香を香炉に立てるところがあった。これは珍しい。多くは老婆がその年の守護を合掌して祈るが、カムカカリヤは二拜、二拍である。

上下日以外は、毎朝、朔望、家にとつての吉日などに分れるが、すべて朝食前三本の線香を供えて祈る。一戸だけは、なお誕生日、卒業、シツなどにも祀るが、珍しい。

神の性格は、一家の守り神の他、火の用心、旅行の安全、食物神、健康守護神とされるが、なかには牛馬などの家畜も守る神と考えている家があった。一家の守り神視している関係上、竈前での口論、夫婦喧嘩、悪口、泣くこと、怒ること、吐鳴ること、大声、愚痴などは禁ぜられ、竈の周辺の清潔が要求

される。当然のことながら、タブーなど全然ないと称する地域に比すると、上野村の信仰はかたいとみて差支えないだろう。

結婚の折には多くは女親がその旨を報告するが、婚家先では本人が拝む場合が多い。先祖しか拝まないとのべたのは、二戸のみであった。分家の際には、多くの他地方で香炉の灰の一部を持たせるのに対して、上野村ではその習俗は意外にわずかしか行われていない。ただし、報告だけはみな行なう。カマド神が一家の守り神だから当然であろう。

以上、調査結果を報告したが、不十分な点が少なくない。次年度の補足調査によって補なうつもりである。

### 〈開放系の神〉としてのプルシャ(原人)

津田 眞一

〈開放系〉とは私(津田)がかつて構成したインド仏教思想史の同一の実体に対して年来私が抱くようになった新しい解釈のレヴェルに対する私自身の仮称であり、それは一種の神の觀念をその原理とする。〈開放系の仏教思想史〉はもとの実証的なインド仏教思想史(いわば〈閉鎖系の仏教思想史〉)を、その神、すなわちその「歴史を貫く目的論的理性が自己を告知する」(フッサール)その過程と見做すものなのであり、事実、その神の觀念は〈閉鎖系の仏教思想史〉の実体から(譬喩的に表現するなら)前後・左右・上下に開放されているのである。

まず、その神は仏教の開祖である歴史的なゴータマ・ブツダから遙かに前行して『リグ・ヴェーダ』(一〇・九〇)の有名な「原人の歌」(原人の開放)のであるが、仏教の思想史は、事実、このプルシャの觀念の枠内にそれぞれの内実を充填してゆく過程として展開するのであり、結果、タントラ仏教のピークをなす「ヘーヴァジュラ・タントラ」と、それから critical に展開してインド密教思想史に完結をもたらすサンヴァアラ系密教との接続においてわれわれに〈開放系の命題〉

A : △汝は自ら汝の父である」

しかも、

B : △汝は自ら汝の父になるべきである」

を提示し、しかも、そのサンヴァアラ系密教が回復した「一生、死ぬまで聖地巡礼を続ける」という行の觀念が原理的にゴータマ・ブツダによって最初に提示されたところの(父)プルシャになるための(現法的梵行)(死ぬまで性的貞潔を保つ)という原則から外れている、という事実によって彼らサンヴァアラ系の密教徒がその人間的制約においては原理的に「自ら父になる」ことの不可能性を示し、そしてそこにおいて一転して、その現法的な行の果て、彼らサンヴァアラ教徒の「臨終の正念」(法然)において彼らにとつての神(ヘールカ神)は輪廻の果ての遙かな空に、(いわば一種の遠き神としての)その極大の姿を、しかも(近き神としてのその)「顔と顔とを合せ」(パウロ)ての如くにして現成するであろうというわれわれの想定においてわれわれに〈神觀念の必然性のコンテクスト〉を実証的

に提示し、それを通じてわれわれを思想史から開放されたわれわれ自身の思想（開放系の思想）の入口へと導くのである（後への開放）。

次に左右への開放とは、プルシヤの観念枠が『華嚴』の法身仏・毘盧遮那、『法華經』において自ら「世界の父」と称する久遠実成の釈迦、浄土教の阿弥陀仏、密教の大日如来、タントラ仏教のヘールカ神等の仏教の人格神的仏格、ヒンズーの大神たるブラフマー、ヴィシヌヌ、シヴァの諸神、さらに、旧約のヤハヴエー、新約の神の観念をも包括するものであることを意味し、また、上下への開放とは仏教におけるヒコゴの観念を担う無明・渴愛の空的機制がプルシヤの万有内在神論的局面における生命の機制を表現するものであり、また、大乘的世界の典型たる華嚴世界の「初発心時便成正覚」的機制は神人同形説的人格神の局面におけるプルシヤの無時間的な現成の機制を示している、という事実を旨してのものである。

では、〈開放系の思想〉Ⅱ〈プルシヤの思想〉は、いかなる経緯を通じて、いかなるものとしてわれわれに示されるのか、それについては、次回にゆずる。

## ウイリアム・ジョーンズとインド学の展開

富澤かな

ウイリアム・ジョーンズはインド学を創始した人物といえる。それまで不十分な実用知のレベルにあったインド研究に、彼は近代的学問の装いを与えた。サンスクリット語の修得と学会の設立とがその柱といえる。この新たな学問・インド学は受け入れられ普及し、さらに一九世紀には「インド狂」<sup>インディアマニア</sup>などと呼ばれる人々が登場するまでになる。このようなインド熱の種を用意し、ヨーロッパの関心を引き出したのもやはり彼である。それは、サンスクリット語を中心に、インド文化を称揚し、そしてこれをヨーロッパと同源のもの、親和性のあるものとして提示したことによる。これによってインド問題はヨーロッパの自己像に関わる主要な関心事となっていく。彼がインド学を用意し、そしてその後の展開をも用意したと言つてよいように思うのである。

ジョーンズのインド研究は法字から詩学や言語学まで、多面的なものだ。そして彼がインド学に向かった動機も同じに多様だが、そこに一貫して取り出せるのは、自文化を支点にしての比較文化の志向と、創世記の記述へのこだわりである。インドを単体で見ず、世界史全体に定位し、自文化と関わらせて見ていくことを彼は意図していた。比較からの世界史の再構成が試みられるのであるが、この際常に問題とされ比較同定の支点

となるのが創世記の記述なのである。彼のインド学は根底でキリスト教的世界観に動機づけられているように思われる。彼らの学問の動機がこのような特質が、印欧語族説などの印欧同源の仮説を可能にし、ヨーロッパの人々のインド学への動機づけともなつたものと思われる。

ジョーンズの「ギリシャ、イタリア、およびインドの神々について」(一七八四)とアジア協会の設立記念日の第三回講話(一七八六)(印欧語族の仮説により極めて有名なもの)には、その創世記へのこだわりと印欧同源説が明瞭に示されている。片や神話からの、片や言語からの印欧同源説といえるが、このどちらでも、創世記を支点に印欧の歴史観のすりあわせと世界史の再構成が試みられている。

彼はインドの時間の単位である四ユガ説とギリシャ・ローマの四時代説とを同定し、さらに洪水神話を足場に聖書の記述と組み合わせ同定する。第一の最良の時代はサティヤ・ユガⅡ金の時代Ⅱノアの洪水の時代であり、第二の比較的良好な時代は……という具合だ。しかし、これはあくまで四ユガ(一マハーユガ)内のことゆえ、この上のカルパなどの単位は処理できない。しかし放置すると、例えばマヌ法典はモーセの律法より二五、六億年ほど古いものという計算になり、聖書の権威が崩れかねない。そこでジョーンズは、マヌ法典の編纂者は伝承とは違ふとしたり、カルパ以上の単位は「稚氣」「天文学的謎かけ」などと言う。つまり聖書の権威をあくまで維持しようとしたのだ。このように、近代的な学問形成を促し、時にその論理に深く介入したのは創世記的な世界観だったのである。

ジョーンズの業績中もっとも有名な第三回講話における印欧語族の仮説もまた、創世記の記述と絡む。創世記に従い、人類はノアに、その三子に発するとすると、セム系ハム系以外の人類はみなヤベテ系ということになる。これに沿った人種や言語の区分がこの時代様々に試みられていた。ここにジョーンズの印欧語族説・印欧同源説がびたりとはまるのだ。彼は、サンスクリット語を優れた言語、ヨーロッパ我々と関わる、同源の言語とし、印欧文化は同源と考えた。つまりヤベテ系統Ⅱインド・ヨーロッパという、新たな自意識を可能にしたのである。これによってインドはヨーロッパの自意識に関わる存在となり一躍脚光を浴びるものとなる。こうしてジョーンズは、創世記に導かれるようにしてインド学のデイシプリンを確立すると共に、その後の展開をも約束したのであった。

### ゾロアスター教徒パーシーの 聖なる火と集団構造

中別府 温 和

聖なる火はゾロアスター教徒パーシーの現実の生活場面において、宗教集団の最も重要な象徴として、また死者と生者を結節する手段として、さらに「清浄」を保つ儀礼的な手段として、重要な意味をなっている。

そうした聖なる火はパーシー集団の中で具体的にはどのような

な人たちによって、どのように維持されているのか。聖なる火の維持の場面には、パーシーの集団の構造がどのように関与し、また反映されているのか。

これらの問題点を明らかにすることは、ゾロアスター教文化における聖なる火の存在に関わる問題を明確にするだけでなく、象徴と社会の問題に接近する一方法でもある。

資料としては、聖なる火の創設に関するグジャラティ文獻、聖なる火に香木を加える儀礼に関する聖火殿の資料(台帳)、パーシーの系譜史料ならびにフィールドワークの資料を使用する。

パーシーは個人、家族、親族、集団を単位として、一年の月・日・ガ(一日を5刻に分けるパーシーの時間単位)を分有し、その日時・刻限を特定して聖なる火に香木を捧げる。この形態はマーチと呼ばれている。ナオサリにおいて最も等級の高い聖火のマーチに関する資料にもとづいて、既にいくつかの事実をパーシーの集団構造との関連で取り出してきた。本稿では、新たに抽出した次の内容に言及する。

マーチの資料に記載された姓に関して追跡を進めると、カンガとマサーニの頻出の度合いが極めて高い事実が取り出せる。具体的には、両者の全体に対する比率は、それぞれ一月25%・44%(69% 括弧内の数値は両者の合計値)、二月30%・54%(84%)、三月20%・43%(63%)、四月26%・35%(61%)、五月17%・30%(47%)、六月17%・42%(59%)、七月19%・40%(59%)、八月35%・37%(72%)、九月16%・47%(63%)、一〇月17%・44%(61%)、十一月21%・50%(71%)、

十二月6%・32%(38%)となつている。五月47%と十二月38%が比較的低い割合を示しているが、その他の月は6割以上の数値を示しており、両者を合わせた各月の平均値は62%となっている。一月にデサイ8事例、三月と四月にアンティア5事例、五月にアンティア7事例、デサイ11事例、ラウジ4事例、六月にデサイ5事例、七月にアンティア6事例、デサイ4事例、八月にアンティア5事例、九月にアンティア4事例、デサイ5事例、一〇月にデサイ11事例、十一月にラウジ3事例、二月アンティア10事例、コトワル4事例が存在するが、これらの姓が全体に対する割合は1割前後と低い。その他の姓は1、2事例の分布を示しているにすぎない。

ナオサリの聖火は、日時・刻限を特定して、個人、あるいは家族を単位として香木が加えられることによつて保持されている事実に加えて、聖なる火を維持している家族群を姓で追跡していくと、そこには少数の特定の家族が主体となつて聖なる火を実質的に保持している事実が存在するのである。

そこで、カンガとマサーニをパーシーの系譜史料で遡及していくと、さらにそこに新しい事実が発見される。すなわち、カンガに関してはカカ・ドゥンパル、マサーニに関してはカカ・パールン、とチャング・フレドゥーンと呼ばれる出自集団の始祖にぶつかることである。言い換えると、聖火はカカ・パールン、カカ・ドゥンパル、チャング・フレドゥーンと呼ばれる出自集団で維持されており、アシャ・フレドゥーンやマヒアー・フレドゥーンと称される出自集団によつては維持されてはいないのである。

カカ・パールン、カカ・ドウンパール、チャンダ・ファレドウィン、アシャ・ファレドウィン、マヒアー・ファレドウィンはパーシーの最大の出自集団である。聖なる火の存在とその保持を考察するにあたっては、この集団の断面も視座に入れて分析を進める必要がある。

## ネパールのマンダラ儀式

——師マンダラ供養——

### 山口しのぶ

カトマンドウ盆地に古くから住むネパール人の間では、インド密教の伝統を受け継ぐネパール仏教が広まっている。ネパール仏教徒たちが行なう主な儀式には、仏や神々に花や香、その他の供物を供える「供養」(プージャー)や火にバター油や穀類を投ずる「護摩」(ホーマ)などがある。僧たちが行なう供養のうちで、最も基本的なものが「師マンダラ供養」(グルマンダラプージャー)である。師マンダラ供養はネパール仏教のすべての儀式において、一番最初に行なわれるべきものとされる。師マンダラ供養は、それに続く一連の儀式をつがなく遂行し、儀式の目的を達成するために行なわれる。この供養ではネパール仏教において僧たちの「師」(グル)と考えられる金剛薩埵を始めとする諸仏、諸菩薩および仏、法、僧伽の三宝に對して、世界としてのマンダラが捧げられる。またこの供養は

サンスクリット儀軌『師マンダラ供養儀軌』*Gurumandala-pūjavidhi*に従って行なわれる。師マンダラ供養は以下の次第からなる。

- (1) 儀礼執行の宣言(表白)と僧の身体等の浄化
- (2) 須弥山世界の確立
- (3) 護世神の供養
- (4) アムリタクンダリ・バリ供養
- (5) 師マンダラの神々の送り出し

師マンダラ供養においては、まず準備として、僧は自身の前に白い粉で直径一〇センチメートル程の円を描く。この円が「師マンダラ」(グルマンダラ)と呼ばれる。次に僧は自身の身体を浄化し、儀礼執行の宣言をする。準備の行為の後、第二の須弥山世界の確立の次第が始まる。僧は準備の際自身の前に描いた師マンダラに水、米、花を供えて浄化する。それから僧は、花を細かくちがって師マンダラの内部に二十一回供える。その際僧は、「オーム、ハハ、中央の須弥山に敬礼する。(中略)オーム、ヤン、東のヴィデーハ州に敬礼する。云々」という真言を唱える。これは、須弥山を中心とした世界の二十一の部分に花を供え、須弥山世界を確立していく行為である。師マンダラ供養の際使用されるサンスクリット儀軌の中には、この部分で須弥山とその頂上に座す金剛薩埵の観想を述べたものもある。

真言を唱え、花を供えて完成した師マンダラに花、香等を供えて供養した後、僧はその師マンダラを自らの師、すなわち金剛薩埵等の仏たちと三宝に捧げる。以上の須弥山世界の確立と

須弥山世界の師たちへの献供の行為が、この師マンダラ供養の核心部分である。この後、インドラ神、アグニ神など世間の守護神（護世神）や仏法を守護する護法尊の一種アムリタクンダリンへの供養を行ない、最後には、師マンダラに招かれた金剛薩埵等の諸師その他の神々のすべてが、彼らが普段住している世界へと送り出され、師マンダラ供養は終了する。

師マンダラ供養においては、師マンダラ上の須弥山世界の創山と師への献供が最も重要な部分である。師マンダラ供養は、チベット密教においても一連の儀礼の最初の部分で行なわれることが多い。ネパールやチベットの師マンダラ供養は、インド密教にその起源を求めることができる。十〜十一世紀のアヌパマヴァジュラ作『アーディカルマプラーデーパ』には師マンダラを牛糞等で作成し、そこに須弥山世界および金剛薩埵を觀想し、完成したマンダラを師（金剛薩埵および三宝）に捧げる行為が述べられている。ネワール仏教儀礼においては、儀礼を行なう僧自身も「師」（グル）と呼ばれる。僧たちは各儀礼の最初に師マンダラ供養を行なつて須弥山山頂に座す師、金剛薩埵となり聖別を受け、一連の儀礼を遂行するエネルギーを獲得するのである。

## カースト制とインド宗教

宮崎 智 絵

インドにおいてカースト制というのは、我々が認識している以上に重要な意味を持っている。カースト制は、生活全般においてのみ関わっているのではなく、人生を左右し、死後の運命を束縛し、前世さえも決定づけるものだからである。このようなインドの人の前世、現世、来世を束縛するカースト制は、後期ヴェーダ時代（紀元前一〇〇〇〜紀元前六〇〇年）に制度として成立したが、時代と共に変化し、今なお変化しているシステムであると同時にその思想も変化してきた。カースト制の思想は、様々な思想を包括しているが、特に救済に関する思想は、現世における在り方にも影響を与えるものとして重要な意味をもっている。そこで本報告においては、救済という側面からカースト制を研究することによって、カースト制と宗教の關係及びその差別の本質の一面を明らかにしたいと思う。

ヴェーダ時代は、死後の思想は存在してはいたがまだ輪廻に関する問題は取りあげられてはおらず、カースト制も明確な区分はまだなかった。次のウパニシャッドにおいて五火二道説が論じられ、ここにおいて業と解脱、輪廻というカースト制と結びつく宗教思想の基礎がつくられた。ジャイナ教、仏教においては、その解脱、業の思想によりカースト制を否認し、広く個人の救済を目的とした。ヒンドゥー教での解脱は、『バアカヴ

アッド・ギーター』に示されている。知識の道、行為の道、親愛の道である。知識の道は解脱への道が主に専門的な出家修行者を対象とし、行為による解脱は一般の人々にも開かれたものであった。

また、仏教が特別な保護を受けられなくなり、ヴィシヌとシヴァ信仰がさかんになった。特にヴィシヌは献身的信仰の神としてカースト制の救世主とみなされるようになった。カースト制は、グプタ朝に多くのサブ・カーストに分かれた。多数の異民族がインド社会に同化した為とバラモンに土地を施与したことによって多くの部族がバラモンの社会秩序に吸収されていた為であった。一―一三世紀には、不可触民カーストの人口が増大していき、古代のチャンドーラ差別中心から、中世の村落に分散定住した上下多数の不可触民カーストに対する差別へと展開していった。

インドには多くの宗教が存在する。教義、理念、信仰形態等それぞれに異なり、一見、多種多様な宗教が混在しているように思われる。しかし、インドの宗教は、業、輪廻思想を基礎としている、という共通性がある。さらに、業、輪廻思想はこれまでのべてきたようにカースト制と密接な関係がある。すなわち、それらを論ずることはカースト制の救済を論ずることもである、といえるだろう。なぜなら、業、輪廻思想は、浄・不浄という概念によってカースト制における差別に大きな影響を及ぼしてきたからであり、一方でカースト制の救済はインド宗教によって行われるからである。カーストと宗教、特に輪廻と業とが結びついた、というウェーバーのいうとおり、カースト制

は宗教と結びつくことによって発展したということが出来るだろう。また、カースト制の中で個人に割り当てられた地位が正当化され、他方ではこの地位が来世に向けて改善される可能性が与えられるという輪廻説は、カースト制に有利に作用した。それ故に、現世のカースト義務を遂行することにより来世におけるカーストの上昇を目指したが、ここに業と輪廻の思想とカースト秩序との決定的な結合が生じた、と言うことができるだろう。

### 三猿信仰の分布と起源

中 牧 弘 允

「見ざる、聞かざる、言わざる」で知られる三猿は、日本においては天台の教説や庚申信仰と結びつき、江戸時代に広く全国に流布した。それはまた特定の信仰をはなれ、根付などの装飾、あるいは郷土玩具やアクセサリーとしても愛好されるようになった。その一方、三猿のモチーフや小像は世界の各地でも人気をあつめるようになっていく。本報告では、その分布の地域性、ならびに起源についての諸説を整理しておきたい。

まず、三猿はふつう「見ざる、聞かざる、言わざる」(第一タイプ)の姿態をとっているが、その逆の「見ろ、聞け、言え」(第二タイプ)というものや「見ろ、聞け、言うな」(第三タイプ)という組み合わせもみられる。また「見ざる、聞かざ



る、言わざる」に「為さざる」を加えた四猿（第四タイプ）もあれば、「一猿、二猿、五猿、七猿なども存在する。さらに猿以外の動物やキャラクターで、「見ざる、聞かざる、言わざる」を表現するものもある。典型的なのは三猿であるが、このようなヴァリエーションも視野に含めて考察の対象としたい。なお、現代の三猿像については、国立民族学博物館所蔵の約五〇〇点の標本資料を主に参考としている。

一 三猿像の分布と地域的特徴

現代の三猿像は日本、韓国、中国、台湾、香港などの東アジアから、フィリピン、タイ、インドネシアなどの東南アジア、さらにインド、ネパール、スリランカなどの南アジアに分布している。しかし、偶像を排するイスラーム圏にはあまりみられない。インドネシアの三猿像もヒンドゥー教のつよいバリ島が中心である。ヨーロッパでは西ヨーロッパに広汎に分布し、一部東ヨーロッパにもおよんでいる。アフリカではケニア、タンザニアなどの東アフリカ、またベニン、トーゴ、セネガルなどの西アフリカ、さらに南アフリカ共和国などにひろがっている。アメリカ大陸では、アメリカ合衆国、カナダ、メキシコでかなり知られており、南米のブラジルやウルグアイでもその存在が確認されている。オーストラリアにも伝播しており、三猿像は国境を越えて世界各地にひろまっている。

日本のみならず世界中で圧倒的に多いのは第一タイプである。しかし、日本でも、終戦後の一時期、民主主義に便乗して「文化猿」と称する第二タイプがつけられた。韓国ではもっぱら第四タイプである。第三タイプはヨーロッパを中心に普及し

ているが、ヨーロッパには第二タイプも少なくない。アフリカでは第一タイプのほかに第三タイプがまじっている。なお、姿態のみならず、サルの種類や像の材質・用途も多様である。

二 三猿の起源をめぐって

①日本起源説 猿と否定形の「ざる」との語呂あわせから、「見ざる、聞かざる、言わざる」が猿によって表現されるようになった。天台系寺社と庚申信仰の二系列があり、相互に浸透しあっている。前者には儒教、後者には道教が影響をおよぼしている。現代の三猿像の世界的流布の直接的ルーツは日本にあると一般に考えられている。

②中国起源説 『論語』に「非礼勿視、非礼勿聽、非礼勿言、非礼勿動」とあり、中国では胎教にあたって「目は悪色を視ず、耳は淫声を聴かず、口は放言を出さず」といましめられている。儒教倫理のつよい韓国でも嫁の心得として「見ざる、聞かざる、言わざる」が近年まできびしく教えられてきた。ただし、猿の像に結びつく古い物証はない。

③インド起源説 ヒンドゥー教の影響をうけたアンコールワットの一二世紀の寺院に三猿の彫刻がある。ただし、現在のインドでは「ガンジの三猿」として有名である。

④古代オリエント起源説 古代エジプトの「言わざる」姿のテラコッタ（トリーノ博物館蔵）やバグダッド近郊で発掘された小像（バグダッド博物館）、あるいは紀元前三〇〇〇年頃の三像（ベイルート博物館）などが証拠とみなされている。ただし、サルかどうかの判断はつきにくい。

## ルルドにおける「奇蹟」と「治癒」

寺戸 淳子

カトリックの聖地ルルドは奇蹟的治癒で名高いが、そこで起こることを「信仰治療」の範疇で捉えることにはためらいが残る。その理由を考え、ルルドにおける「奇蹟」と「治癒」の特徴を把握するために、それらがどのような文脈で語られ利用されたのかを第一次世界大戦までの期間について考察する。

ルルドの「奇蹟」はカトリック教会の規定する従来の奇蹟と大きく異なる。カトリック神学という「奇蹟」は本来、ある人物の列福・列聖審査の時にその人物の聖性の決め手として要求される要件である。ルルドの場合も、聖母出現の真偽の審査にあたって七例の奇蹟的治癒が司教の委託をうけた医師の調査を参考にして宣言され、出現の真实性の重要な決め手とされた。通常から考えれば奇蹟の役割はここで終わるはずだが、ルルドではその後も奇蹟が重要な位置を与えられ続けていく。その特徴は、従来の奇蹟が奇蹟の媒介をする聖者のためにあるのに対し、ルルドでは奇蹟に与った者が巡礼団というグループの中で、またその祭儀の中で、重要な位置を占めるようになることである。まず傷病者が小教区や司教区の組織する巡礼団に参加して治癒するようになると、彼らは「うちの巡礼団の奇蹟の人 *notre miraculé*」と認識され、司教区広報にも取り上げられ、巡礼団の払った犠牲に対する褒美の扱いを受けるようにな

る。この感性は傷病者巡礼を「苦しみの捧げもの」として組織し、その後のルルド巡礼の基本的な形を整えた「全国巡礼」に顕著である。治癒者の中でも特に選別された有力な事例の調査やリストが夜のろうそく行列前に読み上げられ、やがて治癒の奇蹟的性格を徹底的に調べるために主治医による証明書の手携が義務づけられ、最後には医師による調査を保証するために医学審査機関が設立された。全国巡礼の二十五周年には「奇蹟の人 *Les Miraculés*」の行列が組まれたが、ここにルルドにおける奇蹟の扱いはピークを迎える。ルルドでは貧しい傷病者の苦しみが聖母への捧げものとして巡礼団に準備されて聖地へと運ばれたが、その裏返しとして、傷病者が奇蹟に与った場合もそれは巡礼団が捧げた供物への聖母からの応答と考えられた。すなわち奇蹟は個人に起こることではなく、集団の中ではじめて意味を持つ出来事なのである。

ルルドにおける「治癒」の特徴は先述の医学審査機関の姿勢、すなわち「奇蹟」の問題と密接に関わる。ここでは医者、治癒した人物が本当に病氣だったこと、その病氣が一瞬のうちに消えてしまったことを医学的に診断すると同時に、そこにいつさいの治療行為が介在しなかったことを保証する。これは、医療行為の中で診断技術と治療技術が分断され、治療技術が放棄されていることを意味する。ルルドでは心因性の病氣が暗示効果によつて治るといわれる「心理療法」さえ否定されるのである。また治癒者本人の「私は治った」という実感を全く考慮せず、奇蹟の可能性のある事例を選出するために治癒事例に序列をつける。普段治療技術を自らの管理下においている医

療専門家が、ここでは「治るための方法」の選択について患者個人の意志を尊重して彼らを管理下から解放しながら、通常個人の实感が第一に尊重される「治ってしまおうという現象」については診断書や調書によって徹底的に管理するという転倒が起こっているのである。だがこれは巡礼団に参加しなかったり、医学審査機関に申告にこなかつたりした場合には違ってくる。

このように、ルルドでみられる巡礼団や司教区というグループに起こる出来事としての「奇蹟」、いつさいの治療技術を否定したところに起こる「治ったこと」の管理は、一人の人間が癒しを求めてそれを得るといふ宗教的な世界からは大きく隔たっていると考えられる。

## スリランカのアランニヤ考

小島 敏 広

(1) スリランカの比丘の中には自分の寺院をもってアランニヤという者もある。確かに寺の建物の後ろに少しの林があり、比丘の住む小屋のようなものが山の斜面上につくられている。しかし、その寺院が人家とさほど離れていないことなどを考える時、かなりの疑問がおこる。アランニヤとは一体どのような施設をさすのだろうか。

南方上座部の最高権威の書といわれるブツダゴースの『清浄道論』は、アランニヤの定義について次の三つをあげている。

A 「村と村の近辺とを除けば、すべてのこれがアランニヤである。」

B 「『アビダルマ』によれば門柱〔境界標〕の外にできればすべてのこれがアランニヤである。」

C 「少なくとも『村から』五百弓(約九百メートル)〔離れた〕臥坐処がアランニヤと名づけられる。これが『アランニヤの』特徴である。」

これらの三説のうち、C説については、南伝の『パーリ律』捨墮二十九、北伝中の『摩訶僧祇律』、『根本説一切有部毘奈耶』等にみられることから、部派分裂前の仏教において臥坐処を決定する説として、完成していたことが考えられる。

また、A説については同じく『清浄道論』中に、

「勝なる者は一切時においてアランニヤで夜明を向かえるべきである。中なる者は雨期四か月は村の近辺に住むことができる。劣なる者は冬期にも『村の近辺に住むことができる。』」

とあり、「村の近辺」に住んでもアランニヤ住といわれることから、これをB説と同じとみて、少なくとも、現在のスリランカのアランニヤの形態には「門柱から五百弓離れたもの」と「門柱外のもの」の二つの形態があるのではないか、と思われる。

(2) 次に、現実のアランニヤの形態をみることで、アランニヤの定義を考えてみたい。

今回調査をしたアランニヤは、スリランカのテイッサマハーラーマの近くのヤーラにあるニマラワアランニヤである。テイ

ツサマハーラーマからキリンダへ向かう道の途中のヤーラジャ  
ンクシオンを左におれ、サバンナを十五分位車で行くところの  
門柱があり、そこを通り過ぎると、左手に布施堂が見える。午  
前九時二十五分頃からこの布施堂で施食が行なわれる。アラン  
ニヤ比丘たちはここでは食事をとらず、布施堂からアランニヤ  
比丘の村を出るときの作法（袋に鉢を入れ、肩からさげ）に  
したがって、十時十五分頃、布施堂のある敷地とその敷地と外  
界との境界線をあらわす門柱を通り、約二キロメートル離れた  
食堂に帰って、午前十一時頃から食事をし、歯を楊枝で磨いた  
後、午前十二時十五分頃、自分たちの小屋に帰る。当アランニ  
ヤの比丘の話によれば、午前八時三十分頃、托鉢のために自分  
の小屋を出るとのことであるから、人間の歩く速度を考慮して  
も時間的にあつており、布施堂から最初の建物である食堂まで  
は五百弓以上の距離があり、『律蔵』の規定にそつている。当  
アランニヤにおいては布施堂のある場所は「村」として考えら  
れているようである。このニマラワアランニヤにおける食事形  
態の報告は、神谷信明「上座仏教の存在形態（四）」前田恵学  
編「現代スリランカの上座仏教」山喜房仏書林、一九八六年、  
一八五頁にもその記述があるが、今回、私がみたものは布施堂  
で食事をとるとする神谷氏の記述と異なつていた。

なお、一般寺院では布施堂で施与者が直接比丘の鉢に施食を  
行ない、布施堂で比丘が食事をとる風景はよくみかける。

また、当地のアランニヤ比丘の生活空間は小屋、経行所、水  
だめ、トイレより形づくられていた。（拙稿「アランニヤ定義  
の一考察」『文研会紀要』七号、愛知学院大学大学院文研会編、

一九九六年三月を見られたい。）

## 医療における宗教的治療戦略

宮 地 つ か さ

### 一 研究目的

医療現場において患者が求めているのは、患部や症状に対す  
る専門知識や技術だけではない。真剣に自分の話を聞いて貰い  
たい、現実の不安感を受け止めてほしい、といった心的理解を  
も含めた全人的治療を求めている。しかし現在、そのニーズを  
医療従事者が十二分に受容出来る体制が整備されているとは言  
い難い。たとえ受容の必要性を認めたとところで、心療内科のよ  
うに正面から心的理解に取り組む分野の医療従事者は別とし  
て、現場では現場の事情と裁量、医療従事者の資質に委ねられ  
ているのが現状である。そこで、治療戦略という医療人類学の  
用語を展開させることによって、患者と医療従事者の治療に対  
する認識のギャップについて考えてみたい。それによって両者  
にとつてより良い医療現場の在り方を模索してゆきたい。

### 二 医療の範疇

治療戦略について論じるにあたって、確認しておかねばなら  
ない概念がある。それは「医療」という概念である。ここで  
は、組織的、法的側面よりアプローチしてゆきたい。具体的には  
WHOの活動プログラムと日本の法律における医療の範疇よ

り考察したい。

### 三 治療戦略

従来、当該社会の成員が治療行動を起こす時、どのような治療手段を選択するのか、「治療戦略」を「治療を受ける側」の治療方針の決定に関わるプロセスとして捉えられてきた。しかし私は、ここで敢えて「治療戦略」という言葉を、「治療を受ける側」のみならず「治療をする側」の治療方針としても同等の価値を持たせて論じたい。ここでいう「治療を受ける側」は一般的には患者であり、「治療をする側」は医療従事者である。従って、治療は「治療を受ける側」と「治療をする側」の治療戦略の対等な出会いの場といえる。「治療をする側」にも治療戦略があると考えたならば、「治療をする側」には大きく二つの治療戦略があることがわかる。専門技術的治療戦略と宗教的治療戦略である。専門技術的治療戦略は専門技術によって患部や痛みを対処することであるが、これによって「治療を受ける側」の全ての問題が解決するわけではない。「治療を受ける側」は、専門技術的にどうであれ、まずは自分にとっては世界一の痛みである自分の痛みを「治療をする側」にしっかりと受容して貰うことを期待している。

### 四 宗教的治療戦略

専門技術的治療戦略だけではフォローしきれない患者のニーズに応えること、それが宗教的治療戦略である。医療現場で宗教的治療戦略は必ずしも特定の宗教をバックボーンとして持つ必要はない。必要なのは、どの様な説明モデルも患者の人生の縮図であるという認識である。宗教的治療戦略とは、患者の説

明モデルを受容することであり、医療現場は専門技術的治療戦略だけでは通用しないという現実を受容することである。

## 臓器移植と生命倫理

金 永 晃

現代の医療技術の進歩は生と死のあり方に根本的な変化をもたらして、人間の生と死とを自然的な出来事から人間によって制御可能な事柄へと変えたのである。

医学の進歩は私たちが意思決定をしなければならぬ領域を拡大し、私たちの道徳的責任を増大させたのである。生命倫理は生命を生命現象として科学的技術的にとらえる技術判断として知・真理（客観的普遍的なもの）と生命を尊重すべきである価値判断・価値観（主観的個別的、感情的な面）の二つの局面からなる。人を殺すことは悪であるという仏教の不殺生でも、キリスト教の伝統の十戒でも規定している。それから二千年以上たった私たち人間社会において、生命を尊重することは善であるという価値体系には変わりはない。

最新の産物である臓器移植が医学の他の分野に大きな貢献をしたことは自明のことである。拒絶反応における免疫学という新しい学問が開け、数々の不思議な細胞が発見され、それが未知の病気から守ることができたが、臓器移植の提起する問題はもはや医学では処理し切れないところである。

人間の臓器移植はある意味においてニュートン時代（アイジヤク・ニュートン、ルネ・デカルトらの世界観を渾然一体とした十八世紀に始まる哲学的時代）が必然的に生み出した最終の産物である。この時代には自然が原料、人間が機械と見られ、かつて人間の体は神に宿るところ、あるいは神の所有物とされたが（デカルト、ニュートン、ダーウインのお陰で）西洋の工業社会の尺度をあてはめエンジンと同じ目で見られるようになった。

人間の体は自分の生体に異物（他人の臓器）が侵入することに伴い拒絶反応を起こすメカニズムである。生体はこの反応によって守られ進化し保持してきたのである。臓器移植という異物の侵入は、この生命保持の原則と逆方向になっている。当然、免疫抑制剤を重ね飲み、一方で感染症予防防止対策に対応しながらこの矛盾を乗り越えなければならぬ至難な問題である。つまり、レシピエント（受容者）と移植臓器が互いに共存しなければならぬ。手術後の移植臓器の生着によって個体の生命保持が可能になるのである。

デカルトの心身二元論は肉体と精神はまったく別のものと考え、人間の肉体は精巧に仕組まれた機械のようなものであるから、その精巧な機械の部品（臓器）を交換することによって、機械を長持ちさせるのは非常に合理的なことである。人間の臓器を機械の部品のように考えることは、臓器移植にとっては好都合なことである。

しかし、現実にはこのような部品の交換のような思想に抵抗するかのよう、移植後の激しい拒絶反応をおこしているとい

うことは、逆にいえば人間の臓器は単なる部品ではないということの矛盾であり皮肉な結果である。

死および生存者の権利について新たな定義が望ましく、宗教界における臓器移植が信仰や教義の深奥にもたらす意味について新しい解釈が必要である。

## 秋葉信仰と世話人の立場について

渡部正英

新潟県栃尾市の秋葉信仰を例にしたい。この栃尾の秋葉神社は市の中心に近い丘の上の秋葉公園にあり、常安寺（新潟県栃尾市谷内二丁目七番七号、曹洞宗）の奥の院である。秋葉三尺坊大権現は三尺坊の修行の地で知られる楡原の岩野藏主堂の地に祀られていたが、常安寺の奥の院として、天文二十年（一五五二）長尾景虎（上杉謙信）が常安寺を開創するとき、奥の院として秋葉神社を寄進して現在の地に移転したと言われる。

秋葉神社の拝殿で御嶽教の行者が、拝殿に五色にご幣を立て、護摩壇上に和紙を置いて米を敷いて煎り行なう米煎護摩や、『心経』『消災呪』『秋葉真言』の常安寺の御祈禱の後、午後八時に「とちお秋葉の火祭り」が秋葉公園の広場で行われる。祭りの行列は常安寺から出発する。世話人は白装束で鉢巻き、手に火の付いた松明をもつ。常安寺住職の祭主は赤い羽織りに白装束でつづき、後に御嶽教の人々が御嶽教の衣装で加わ

る。秋葉神社前から謙秋会の御輿が加わる。御輿を祭壇に安置して始める。開祭の辞（御嶽教）、主催者挨拶（世話人会長）、着座の拝、修祓、降神の儀、献灯、献饌、大祓の詞奉唱、祝詞奏上、焚火壇修祓、幕目祈禱、四方堅、点火、献穀、御神楽奉典、玉串奉典、大渡り深詞（開催寺）、神劍の儀、般若心経奉唱、御神火献上、火渡り、麻加様、散饌、昇神の儀、お光消光、退座の拝、の儀礼行事をする。

今の形態の火祭が行われたのは、比較的新しく、まだ十三回目である。小杉任職（四八才）が、常安寺に入った次の年からで、小杉任職は秋葉の火祭りの組織作りからやっている。御嶽教の行者に火渡りの宗教儀礼は任せ、世話人にはお札の勧募をお願いした。その他の諸作業と許可の事務手続きは、新しく若手の人を集め、実行委員会を作り任せた。住職は祭主として祭りの統括をし、世話人の組織を見守る。世話人の機能を二分して、「秋葉の火祭り世話人」と「秋葉の火祭り実行委員会」とした。「秋葉の火祭り世話人」は、平均年齢六十代で、常安寺の伝統的世話人組織を踏襲している。約三十人いて、五月の世話人総会で、お札の勧募の配分決定、それぞれ勧募してまわる。更に松明を持って行列に加わる事、開催の挨拶、玉串奉納、お札を持つての火渡りなど積極的に火渡りの儀礼に参加してもらっている。「秋葉の火祭り実行委員会」は、火祭りには四回目から加わっていて、常安寺の檀信徒に限らず、栃尾市の地域で活躍している人を推薦してもらい組織したのが始まりで、始めの頃は二十人くらいであったが、今では二十代から四十代までの七十人の委員からなる。実行委員会の総会は七月十

六日にあり、火祭りの準備にはいる。実行委員会は会長が現場の作業、事務長が許可など事務処理の取りまとめ役で、三つの班に分かれて、裏方の作業を行う。おもな仕事は、祭りが始まる前、警察署、消防署、市役所などに開催許可を届け出る。当日は午後一時常安寺に集合して、住職とのうち合わせ。全員が常安寺で作業安全の祈禱を受けた後、寺からお札を祭場に運び、採灯護摩の竹と杉の葉、薪を用意する。御嶽教の行者の助言で祭場設営の協力作業。来賓接待、お札の読み上げ、城山で「毘」の文字電飾設営などである。火祭りが終了後、消火と祭場の後片付けをする。すべて終わって打ち上げの宴会となる。

常安寺の世話人は伝統的に秋葉信仰の世話人として定着している組織と、秋葉三尺坊大権現の信仰とは別に、地域組織を動かして秋葉の火祭りの祭りに参加できるように住職が栃尾市の若い人達に参加を呼び掛ける努力を重ねた事が、活性化につながっている。また実行委員会に入っている人達は、さらなる活動として、お年寄りから子供まで安心して暮らせる栃尾を目標に、その繋ぎ役としての活動をしようとする地域の会「栃尾フオーラム・新潟仕掛け人会議」を組織し、火祭り実行委員会の組織を栃尾市の地域活動として生かしている。

## 都市神社の課題

金子善光

都市に鎮座する神社は、常にいくつかの問題と直面している。ここでは五社を取り上げ、祭礼を取り巻く諸環境(問題点)や神職の立場(取り組み)を考えたい。各社は海浜部に鎮座し、漁師や地域住民の尊崇を集めていた。しかし近年、それが都市化の波を被り、祭礼の姿容を余儀なくされている。

理由は、大型船舶の往来・漁業の小規模化や廃止・首都高速道路の開通・企業ビルの進出による住民の激減、など千差万別である。①神奈川県横浜市鶴見区生麦・神明神社(及び稲荷神社)「蛇も蚊も」(六月六日→六月第一日曜日)。ここでは保存会を組織し、横浜市無形民俗文化財の指定を受けている。会の構成員は壮年層が過半数である。準備・運営は古老の指示どおり整然と行われる。当日は神社での祭があり、およそ四時間ほどをかけて各町内をまわる。神職は神社での祭典以降それぞれがお宮に戻るまで各町内を付いて回る。かつては成人男子が中心であったが、近年では参加者に幼児が目立つ(宮司は地元幼稚園の園長)ので将来が期待される。この祭は漁師町がただの住宅街になったのと平行するように、祓の民俗が町のまつりへと変容して来た。今後の鍵は神職がどのように関与するかである。②同、磯子区・本牧神社「お馬流し」(八月の第一乃至第二日曜を挟む二日間)。当社は戦後占領軍によって接収され

た。占領解除後も苦汁の歴史が続いたが先年、約四十年來の念願を果たし、平成五年元の社殿地近くに戻ったが、それによって新たな問題を抱えることにもなった。戦後の「お馬流し」を支えた人々と神社とに距離的な隔りが生じたのだ。「お馬」奉製の家である羽鳥家は、神社とは僅か十メートルほどの距離で、その間を練歩と頭上伝供とで「お馬」を迎えた。現在では、総代たちは羽鳥家からマイクロボスまでの伝供のち神社へと移動する。新社殿となり境内が広がった分、祭を大振りにせざるを得ず、今後に工夫の余地を残すことになった。更に新住民の取り込みという課題も生じた。当社の新宮司は元ジャーナリストで、メディアへの働き掛けに長けている。その点では氏神型十崇敬型神社としての今後が期待される。③同、金沢区野島・稲荷神社「潮祭」(九月一日)。これは久しく廃絶していたものを近年復活させたものである。祭の系統としては「お馬流し」②や近隣の横浜市金沢区、富岡八幡宮の「祇園舟」や同、雷神社「お渡り」と同類のものである。「潮祭」は漁師たちの信仰が篤く、漁業協同組合主導である点に特徴がある。そのためイベント的な色彩は濃いが祭典の簡素さは否めない。当社が兼務社のためかと思われるが、今後に課題を残している。④同、神奈川区・洲崎大神「御浜下り祭」(六月第一日曜日)。本来は、分霊に当る当社祭神が本社祭神(千葉県安房神社)を海上で迎え、上陸ののちに神輿巡幸を行った。昭和九年に一トンの神輿を作ってから困難になったというが、首都高速道路の開通や横浜駅西口開発に伴う堀め立てもあって、更に不可能となった。現在ではトレーラの牽引で神輿が巡幸し、ゆか



りの場所（記念碑前）で祭典が行われ、山場は午後の連合渡御に移った。当社の由緒を考えると、創祀の精神をどう捉えて行くかが今後の課題である。⑤東京都中央区・小網神社「例祭」（五月二十五日）。当社では企業氏子の積極的な参加が見られ、祭りが維持されている。宵宮では企業氏子協賛によるピールの振舞いが行われ、社頭が賑う。また例祭当日は（企業渡し）による神輿渡御を試みている。祭への関心は老弱男女を問わず、かなり高い。ただ祭礼日が平日に限られるため、現状では例祭日の固定が難しい。なお当社の禰宜はジャーナリストで、それを生かした展開に今後が期待される。以上、僅かな事例だが、都市化地域の祭は神職の姿勢が大きな鍵となっていることを確認した。伝統祭祀が都市で継承されるには神職の思い切りと挑戦とが必要であろう。

## 新しい共同体の形成と神社祭祀

——干拓地農村の事例——

櫻井治男

第二次世界大戦後に食糧増産と国内需給の安定を目的として、米作を中心とする農地の拡大を図る国営の大規模干拓地造成事業が各地で行われた。そして、生産性の高い、大型機械化による新しい営農、将来のモデルとなる農業形態を展開する意欲を持った人々が、新天地での生活を目標して入植を開始し、

草創期のさまざまな試行錯誤を経、さらには国家の農業政策の転換や世界経済の影響を受けながら今日に至っている。

こうした干拓地では、新たに集落が形成され、入植者にとつて様々な面で旧来の生活慣行とは異なった形態での社会生活が営まれるようになる。そのような共同社会において、どのような宗教現象が展開されるのかについて、特に神社創建の問題を中心に検討を加えようとするものである。ここで事例として取り上げる干拓地農村は秋田県の八郎潟及び滋賀県の大中の湖におけるものである。前者は、国内最大規模の国営干拓地であり、全国各地からの入植者約五九〇名が一つの独立した新行政村「大潟村」という集落を構成した。後者も国営干拓地ではあるが、入植者二〇名が行政上所屬を異にする複数の集落を構成するという相違をなし比較の上で興味深い様相を示していると考えられるからである。

八郎潟の国営干拓事業は、昭和二七年から本格化し、三三年の干拓起工式後、四一年に全面干陸、一万七、二三〇ヘクタールの新生大地が現れた。秋田県からの入植者約五五％をはじめ、全国各地からの入植が第一次〜四次（昭和四二〜四五年）まで順調に行われ、一人五〜一二ヘクタールの農地をもつて協業による生産活動と計画的な集落形態の中で生活が始まった。しかしながら、昭和四五年からの減反政策により畑作への転作をはじめ、第五次入植が遅れて昭和四九年となるなど曲折を経ている。また協業から単営への変化、所得格差や生活上の諸面で差異が生じるに至った。大中の湖干拓は、昭和二一年に出发し、干拓面積は一、二四九ヘクタール、二戸あたりの農地

は四ヘクタールと、大潟村に比べ規模は小さいが、大規模管農を旨とした事業が展開された。入植開始は昭和四一年、その後減反と転作など、大潟村の傾向と重なり合う点も見られる。農業経済の面での両地域の差とは別に、集落という点では、大潟村が一箇所に集中されていることに対して、大中の湖では、行政区域の所属を異にする北部・南部・西部の三集落が形成され、北部は県内同地域の入植者、南部と西部は県内者及び一部の県外者から構成されるという相違がみられる。

こうした集落での神社創建の実状をみると、大潟村は干拓事業団が解散し、土地が村有となった昭和五三年に大潟神社が創建された。その地は、最初に陸地化した場所であり、モデル農村の計画にはない、自発的な行動によるものである。大中の湖では、集団移住の北部集落では入植の翌年大中の湖神社が創建され、南部・西部両集落は入植後一〇年を経て大中神社・大中神明宮が創建された。境内地は、当初の集落形態プランでは墓地となっていた。

大潟神社・大中神社・大中神明宮の創建の共通点は、昭和四八年の伊勢神宮遷宮の古材をもって社殿の建設がなされたことである。これは神社創建に弾みをつけた要素といえるが、この両地域での創建の発端に、鎮守の祭りが行われないことが寂しいという子供の訴えがあったとされる。村内のリーダー格の有志による熱心さもあった。いずれの神社創建も、共同管農の形態変化や共同生活の意識の希薄化という現象とともに生じたことが注目される。共に生きる村という意識が再自覚されていく過程で、何が共生観を表象するものであるかとの反省がなさ

れた時に、それが村のカミであり、家ごとに宗派が異なる寺院ではなく、神社という姿をとったところに、日本の集落の形態と特性を見いだすことができるのではなからうか。

### 宗教風土と環境倫理

藪 田 稔

一昨年の学術大会の部会発表「風土」概念と宗教研究」において、環境論に関連する宗教文化の問題を扱う場合に、かつて和辻哲郎が人間学の重要な指標として論じた「風土」論を再検討しつつ、もっぱら自然科学的に扱われる「自然」に還元することが困難な、さまざまな人類の歴史や文化に読み込まれてきた自然の位相を見据える方法概念として「風土」概念が有効ではないか、との考えを報告した。そして昨年の学術大会では、その事例研究の一端として文部省科学研究費補助金・基盤研究A「環境と宗教に関する調査研究」（代表・藪田）のなかで桜井治男、茂木栄、島田潔氏らと現地調査をした屋久島の宗教誌上の成果を「屋久島の風土祭祀」と題して報告し、同島全体の自然環境が単一の「風土」を構成してきた主要な要素に、住民たちが営んできた屋久島特有の「御岳（三岳）」崇拜と山麓祭祀という立体的な祭祀構成があって、近年「世界遺産」に登録された貴重な森林植生を結果的に保全してきたことを紹介した。

そこで今回は、一連の現地調査で収集してきたスライド資料を中心に、報告者がかねて「風土祭祀」とも「家郷祭祀」とも概念化して神社祭祀を現象学的にアプローチする手法を端的に報告しながら、本来は豊かな森林植生を保全し育成すべき神社祭祀の象徴的志向が、近現代の圧倒的な社会開発に曝されるなかでさまざまな危機に瀕している様相を紹介し、合わせて今後とも環境倫理にまで高め得る宗教的エトスとしての神社理念を指摘してみたい。

なお、ここでスライド資料によって紹介する事例は、次のごとくである。

- ① 広島県佐伯郡宮島町 厳島神社と弥山原始林
- ② 広島県比婆郡西城町 比婆山熊野神社と境内林
- ③ 和歌山県和歌山市伊太祈曾 伊太祁曾神社と旧蹟地
- ④ 和歌山県東牟婁郡那智勝浦町 熊野那智大社と那智の滝
- ⑤ 奈良県吉野郡十津川村 玉置神社と神代杉
- ⑥ 鹿児島県熊毛郡 屋久島の紀元杉／永田岳と永田岳神社／上屋久町宮浦の牛床詣所
- ⑦ 長崎県（対馬）下県郡豊玉町 和多都美神社／上県郡峰町海神社社の野鳥の森
- ⑧ 長崎県（対馬）下県郡厳原町 竜良山と天道（山）信仰
- ⑨ 古代大和地方の風土祭祀
- ⑩ 熊本県上益城郡御船町吉無田高原の水源涵養林と水神・山神祭祀
- ⑪ 広島市原爆被災地 広瀬神社／三篠神社／空鞆稲生神社／白神社／住吉神社

- ⑫ 広島県佐伯郡湯来町 大森八幡神社
- ⑬ 石川県小松市 小松天満宮
- ⑭ 静岡県周智郡森町「地藏山」石塔慰靈祭
- ⑮ 山形県西村山郡西川町稲沢 獅子ケ口諏訪神社

### 墓の象徴論

—— 東京都を主たる事例として ——

### 横井 教章

本研究報告では、墓の象徴的意味について若干の考察を試みてみたい。以下その要約を述べる。

まず、墓は単なる石塔群ではなく、都市の仕組みや人々の生活、文明のありかたなど、いわば、宗教、社会、政治、経済などの人間の文化を象徴しているという仮説を提示したい。このような観点から、墓の性格と特質について考察をすすめてみると、およそ、次のようなことが指摘できる。

第一は、墓は、死せるものを永く記憶し、礼拝するための象徴である。また墳墓自体は、自然石を削ってつくられていることが多い。それは、岩石の耐久性を利用して、死者の永遠の存続を願うからに他ならない。ここで象徴とは、人間の思想、観念、感情を即物的に表現した形象と考えたい。例えば、慶事を鶴や亀で表現し、色彩的に紅白で象徴するように、我々は死後の存在の永世の証として、墓をつくり、そして墓に畏敬の念を

払うのである。つまり、石塔は単なる物質ではなく、死者の棲み家であるとともに、墓自体は死者の人格の象徴であるという性格をもつ。新たに建立された石塔の彫刻文字に、僧侶が墓で点を入れる儀礼を「点眼」あるいは「開眼」というが、人々は通称として「魂入れ」とか、「心（しん）入れ」と呼ぶ。この通称は、魂、すなわち死後の人格を、開眼された石塔が宿しているという事実を意味すると考えられる。

第二に、墓は、社会的地位やランクを象徴する性格をもつ。例えば、一般の墓に比べ、皇族や高名な政治家の墓は規模も大きく、場所もよいところを選んで建てられる。この特性から、生前の故人の地位やランクが墓に象徴されているとみることができよう。もちろん、著名な政治家や芸術家の墓が小規模で地味な場合もある。これは、故人の意志などにより、小規模で地味ななかに、故人のつましやかな思想と生活を象徴させようとしているからである。

第三に、墓の社会的機能がある。例えば、孟蘭盆会や彼岸会には、遺族、親族、縁者、知人などが、墓参りをし、故人を偲ぶ。これは、ホトケとなった故人を畏敬する機会を通じて、故人をとりまく社会関係が再構築されることを意味している。このように、墓は、亡き人を永続させる文化装置であると同時に、人間関係を強化する役割を担っていることをみのがしてはならない。

第四に、墓は、自然、特に樹木と深く関係し、とりわけ、宇宙樹（宇宙軸）としての性格をもっている。また、墓と仏塔と尖塔には強い内的連関性があるといえる。例えば、次のような

建築物にそのつながりを認めることができる。

- A 寛永寺―東照宮―徳川家の墓―上野公園の仏塔と五重の塔
  - B 回向院―国技館―力塚―震災記念堂の慰霊塔と三重の塔
  - C 増上寺―東照宮―徳川家の墓―増上寺の仏塔と東京タワー
- つまり、神社は死者を鎮め、鎮守堂は土地を鎮め、強力な力を放射する墓は街を治め、遺骨を収める仏塔と支提としての尖塔は「へそ」と「へその緒」の役割を果たしていると、先述の事例から解釈することができる。

このように、墓が様々な象徴的側面をもつため、死しても人間は、墓というシンボルを通して、この世の人々と絶えず関係を持ち、その影響力を行使することができるのである。墓の象徴性や墓をめぐる人々の宗教意識については、実態調査により、さらに具体的に明らかにする必要があるが、これは近い将来の課題としたい。

帰結として、墓はあの世とこの世を結ぶ媒介（的文化）であり、宗教文化のなかで、とりわけ象徴性に富む対象として、大きな社会的、文化的、宗教的意味と機能を持つことについて、若干明らかにしえたと考えている。

悪のトポイ・カタログ（一覧表）について

渡辺 明 照

悪は実に多種多様で捉え難く、悪の悪性が見極め難く、そのため、悪の議論は止めどなく交錯し、水掛け論も多い。悪論は自明なように見えて、実際進めてみると困難を極める。

こんな中で悪を論じる指標を求めていたとき、中村雄二郎教授の『悪の哲学ノート』（一九九四年、岩波書店刊）にであった。氏はそこで「悪の哲学は可能であるか」と基本的なところから問い掛けていらつしやる。ことに興味深いのは悪を考える上で、その指標となる悪のトポスを提起されていることである。

それを引用させていただくと（三八頁）、①さかしま、捻じれ、カオス。②きたなぎ、穢れ、醜さ。③妖怪、悪鬼、悪魔。毒物、病原菌、毒虫。④暴力、権力、破壊、侵犯、残酷。不正、犯罪、差別、裏切り、嘘、憎しみ。⑤痛み、苦しみ、病（後で死を追加）。ガン、エイズ。

早速このリストで論者も悪を考えてみたが、実際、どうも使い勝手がよくない。そこでこのトポイ・カタログを導きとして、悪の悪性を論者自身で検討してみた。なお、参考にさせていただいたのは、この著書の悪の一覧とその関連部分だけであって、論旨はすべて論者自身の責任である。

【欠如】最も抽象的な悪とされる①の、さかしま、捻じれ、

カオスは、伝統的な哲学的議論では、「存在の欠如」という部類の悪に属するであろう。ギリシア以来の、またキリスト教の伝統的観念、西洋哲学の主流の観念であるが、これは善を秩序、調和、自己同一などと規定するのに対して、それに反するものを悪と考えている。悪は変化や個別性をその性格とし、秩序を乱すもの、侵すもの、捻じ曲げるものを様相とし、究極にはカオスである。この悪のトポスは、秩序と調和を乱し破壊し、関係を損なうということを指標とする。この悪の自覚は罪である。

【苦痛】次に、⑤の痛み、苦しみについてであるが、我々はこのような苦痛はできるだけ避けたいし、苦痛そのものは嫌悪されるものである。この意味で苦痛は確かに悪である。苦痛は基本的に直接的に感受されると言つてよいであろう。しかし、直接的なものはずぐ解釈を受け変質する。解釈は世界観によつて行われるが、この解釈を受けると苦痛は薄れる。これも一種の救いである。ところが苦痛の方から見れば、その解釈によつて苦痛が曖昧になったり、他人の苦痛に対する共感を欠く懼れがある。そのため、苦痛を悪のトポスとするのである。

【悪意】次に④の暴力、破壊、裏切りなどの場合にあると考えられる、行為の中にある悪意の面である。悪意ある行為とは、ふつう、相手が苦痛を味わうように意図的に行う行為のことである。しかし、「悪II為すべきでないこと」は道徳に限らない。実行する場合、否定的なものを消し去り自己を強く肯定しなければ一步を踏み出すことはできない。このトポスからいえば、行為者は、意識の中で多かれ少なかれ悪を排除してい

く。すると悪觀念も麻痺していく。ただし、必要悪も善の一種である。だが必要悪を目的とすり替え、己の都合にあわせて自己肯定するとき、善悪意識は鈍化していくのである。このような行為者が威力を持つとき、災いは起こる。ナルシストは他者の苦痛も理解しようとせず、共感もない。

【影】影とはいつてもその人自身に付き纏い、その人自身ではないがその人の欠くことのできない一部であるようなものである。心理的にいえば、彼が今のような人生観や価値観をもつに至るまでに、その他の相容れない生き方や価値を捨てまた抑圧してきたのであるが、それが自我の無意識界に蓄積されて折りにふれてその人格に何らかの影響を及ぼすものが、影である。

このトポスでは、己が存在すること自体も不快とされる。この悪は、そこから抜け出せないような悪であり、悪と戦うことさえも不可能な悪である。これは実存哲学でテーマとなるような悪でもある。

この四つの悪のトポスは、相互に複雑に絡み合う。しかしトポス同志を混同させてはならない。というのは、それぞれの悪の根拠や出所が違っているからである。悪の議論をする場合は、適切な土俵を構えてこそ実りある対話も議論も可能となる。そのためのトポス論である。

## 古代西洋文学における怪物の意味

長井英子

アングロ・サクソン人によって書かれた古英詩の代表作『ベールオルフ』は、八世紀のキリスト教聖職者の作と考えられている。しかしこの作品はキリスト教以前のゲルマン的色彩、異教的雰囲気濃厚である。ここでは前半部分の、英雄ベールオルフと二人の怪物との戦いに関して論ずることにする。

デンマークの王の館を、グレンデルと呼ばれる食人鬼が夜毎に襲撃しては王の家来を犠牲にする。そこに隣国の王族ベールオルフが訪れ、グレンデルと激しく戦った結果、片腕をもぎ取って致命傷を負わせる。グレンデルは沼の住家に逃れ帰るが、翌晩彼の母親が復讐に現れて王の重臣を殺し、息子の腕を持ち去る。ベールオルフは魔の沼に赴き、水底の館でグレンデルの母親と戦って勝利を収める。これが物語前半の概略である。

作者はグレンデルを「カインの末裔」と定義づけているが、それ以外にも「力あるデーモン」、「悪霊」、「巨人」、「悪しき被造物」のように多様な表現が用いられている。グレンデルが人間を食らう姿は人間とは思わず、従って祖先であるカインとはあまりに掛け離れているといつてよい。もぎ取られた手の鋼鉄さながらの鋭い爪は、狂暴な野獣のイメージを与える。

グレンデルも母親も一度も言葉を発することなく人間に襲いかかる。このような怪物達が地獄の住人であることはなんら不

思議ではない。現に彼等の住む不気味な沼は古英語の説教集に描かれた地獄の情景に酷似している。

ところが水底の魔物の館は、キリスト教の説く永遠の火の燃える地獄とはほど遠い。沼に身を沈めたペーオウルフは水に妨げられぬ広間に達する。そこには火の光が明るく輝き、武器や宝物がある。これらはタキトウスが『ゲルマーニア』に記した古代北欧の豊饒女神の祭祀、湿地帯に沈められた捧げ物を連想させる。女神フリッグの住まいが「沼地の大広間」を意味していたことも、注目に値する。水と深いつながりを持つ豊饒の女神は生命の与え手である一方で、往々にして破壊者でもある。グレンデルの母はこのような古代の女神と人身の犠牲に関する言い伝えを反映していると考えることができる。彼女を「水の雌狼」と表現している詩行があるが、狼は野性や破壊性を現す反面、穀物霊・豊饒とも関連している。実際、主人公ペーオウルフという名前もゲルマン人による狼神——祖先としての——と決して無関係とはいえない。

ところで豊饒の女神は一般に男神と共に崇拜された。男女二神の関係は一定ではなく、太女神は豊饒の神に対して母、姉あるいは妻、寡婦という役割を繰り返した。ここからグレンデルがもともと豊饒の男神であったとの推論が成り立つ。「彼等は父親を知らない」との詩行も、グレンデルとその母が特異な存在であることを示唆している。

もぎ取られた腕、即ち体の切断も豊饒神、またはその体現者である聖王の犠牲を連想させる。また北欧の神の一人テュールは豊饒神話とは直接の関係はないものの、片腕を犠牲にして世

界の大混乱を回避している。あるいはグレンデルの腕も利益のための犠牲であったかもしれない。

キリスト教は古代の神々をことごとく悪魔と見なした。だが『ペーオウルフ』が成立したのはイギリスにキリスト教が伝わって二世紀程度の時代であり、古代の豊饒神の悪魔化はまだ不十分であったといえる。

## シャーマンと夢

——新潟市の事例から——

佐藤憲昭

本発表は、新潟市の女性シャーマン、S・A（昭和二年生）の事例から、シャーマン化過程における夢の問題を、昨年に引き続き、取り上げるものである。夢を見る回数は、彼女の記録によれば、三九〇回を数え、その内容はすこぶる多岐にわたっている。以下では、S・Aがみずから見ている夢をどのように解釈しているか、という問題に焦点を合わせて若干の報告を試みてみたい。

S・Aが最初に「不思議な夢」（彼女自身不思議な夢と呼ぶ）を見たのは、昭和四三年一月四日のことであった。夢の中で「南無阿弥陀仏」と書かれた掛け軸を目にし、その文字を一つづつ読んでいくという経験がそれである。二回目の夢は、その七年後の昭和五〇年一月二日の早朝であった。この時の様

子をS・Aは、「不動明王と観世音菩薩がニコニコと目の前に現われる。不動明王の前に左手をさしのべると、見る見るうちに小さくなり、手の平の上に乗られる。そのまま不動明王を飲み込んだ時、目が覚める」と記録している。このような「不思議な夢」をその後数多く目にするようになるが、これらの夢を彼女が解釈（理解）していく場合、大筋において四つの段階があることが看取される。

まず、第一の段階は、不思議な夢を見ると、これを記録し、ありがたい夢を見たと感じる段階である。次に第二の段階では、不思議な夢を見ると、寺社参拝などの折に、同行したシャーマンに夢の内容を話し、その意味を教えてもらうという段階である。ここでは不思議な夢の解釈について、憑霊状態になったシャーマンから意味づけをしてもらう。または解釈をしてもらうという段階である。さらに第三の段階になると、不思議な夢について自己自身で解釈をするようになる段階である。ここでは自己の生活場面で生起している事柄に、夢を関連づけて解釈しようとする姿勢が濃厚である。そして第四の段階にいたると、自己自身が憑霊状態において、神霊から夢の解釈をしてもらうという段階である。

このように、夢の解釈には四つの段階が見られるが、とりわけ第四の段階にいたるのは、昭和五八年六月二八日に「お口開き」が行なわれ、第一人称で語るようになってからである。ここで留意しておかねばならない点は、S・Aの神人交流の型の特異性についてである。彼女は「お口開き」の経験から現在にいたるまで、一貫して第一人称で神意を伝達しているが、そ

れは単なる霊媒型ではなく、また単なる予言者型でもないからである。

たしかにS・Aは、第一人称で神意を語り、神霊自身として振る舞っているが、そうした状態においても、その一方では自己自身に意識があり、語っている内容を聞くことができるという特異性が見られる。けれども予言者型のように、彼女は自己の見解を神意に加えて伝達することができない。彼女によれば、誰でも自分の心臓の速さを自在に変化させることができなるとは、誰でも自分の意思で神意に自己の見解を加えることはできず、神の命ずるままに語り、神の命ずるままに振る舞っているのであるという。こうしたS・Aの神人交流の型は、単なる霊媒型ではなく、また単なる予言者型でもなく、それは形式的には霊媒型を示しているが、同時にまた予言者型を基軸として展開している複合型であると解される点にその特殊性を見ることができるといえる。

このような神人交流の型を最初に経験したのが「お口開き」であり、それ以来、S・Aは不結核な夢を見ると、霊媒型と予言者型との複合型という特殊性において、神霊から夢の解釈を教えられているのである。かくして、S・Aのイニシエーションの過程には、夢を解釈する四つの段階が見られるのである。



## あるカルトの興亡と政治

——シンガポール華人社会の事例から——

佐々木 宏 幹

英国の社会人類学者A・エリオットはその著『シンガポール華人の霊媒カルト』(一九五五<sup>(1)</sup>)の中で華人民俗宗教において重要な地位と役割をもつシャーマニクな童乩(Dang Jai)を中心とする集団と儀礼を霊媒カルトと呼び、次のように述べる。「霊媒カルトの目立つ特徴の一つは、その流動性にある。

たいていのカルトはただ一人の童乩の資質に強く依存しているため、何年も変わらずに存続することはできない。……カルトは生まれ育ち、しばしば大きく発展し、そして突然消滅するか、取るに足らぬものへと衰えていく。(しかし)しばらくの間消滅しかけていたカルトが再び復活することもある」と。

さらにエリオットはカルトの「ライフ・サイクル」として〈カルトの誕生〉 〈成長期のカルト〉 〈隆盛期のカルト〉 〈衰退期のカルト〉 〈消滅期のカルト〉 〈復興期のカルト〉の六段階について事例を挙げながら説明している。エリオットのカルト論は、「カルトは一カリスマ的指導者またはヒーラーとその信奉者からなり、緩かに組織され、しばしば小規模にして短命である。その宗教的スタイルは個人的かつ情緒的である」という最近のカルト論に比較しても斬新さを失っていない。

エリオットによれば華人社会のカルトは霊媒(憑霊状態において第一人称で言動する)としての童乩の出現とともに誕生し、支援集団や依頼者の増加により成長し、童乩の名声の高まりと若い童乩を何人も抱えこむことにより隆盛化し、童乩の死亡・引退により衰退し、後継者を欠くことで消滅するが、一度消滅したカルトが新しい童乩の就任により復活することもあるという。

エリオットが華人社会のカルトの諸相を論じてから四〇年たつが、少なくともこの二〇年間においては、彼のカルト論とは大きく異なるカルトのライフ・サイクルが見られるようになった。カルトが誕生し、成長しても、隆盛期を迎えることなく消滅したり、カルトに以前ほど信奉者・依頼者が集まらなくなり、衰退するといった例が多くなった。

その有力な原因の一つにシンガポール政府の国家政策があると考えられる。霊媒カルトとの関わりにおいて主なもの挙げると、(1)政府は一九六〇年HDB(住宅開発局)の発足とともに大規模な再開発を行ない、従来の方言集団別の住み分け社会の住民を各地の大アパート群に分散させた。方言集団に支えられていたカルトの廟も四散を余儀なくされた。(2)政府は国内の多民族を統合してシンガポール国家建設を目指しているが、この目的にとって方言集団(民系)別に集団を成す数百の霊媒カルトは、克服されるべきものであった。とくにカルトの儀礼が含まれる非知的要素は国際国家の恥部と捉えられた。(3)華人集団の言語は英語と華語(マンドリン)が義務づけられ、英語の出来る者は就職に有利とされたため、この二〇年間に英語を使用す

る華人が急増した。これも方言集団を超えようとする政策の一つである。

カルトの中心である童乩には英語で託宣や予言ができる者は稀少であり、カルトは弱体化した。(4)カルトの廟は強制撤去された後、新廟の土地が見つからないため、アパートの一室を廟にしてセアンスを行なうものもある。しかし、この一〇年間に新築された大型アパートでは宗教活動が禁止されており、消滅に追いこまれたカルトもある。(5)若い知識人層はキリスト教と仏教を志向するようになり、両者は活性化しているという。これにたいして霊媒カルトを含む「道教」は、政府刊行物においてもその非知的、非近代的な性格が批判されている。ここでは一霊媒カルトの誕生―成長―消滅のプロセスを辿る<sup>(3)</sup>

## 注

- (1) A. Elliott, *Chinese Spirit-Medium Cuts in Singapore*, 1955. (安田ひろみ・杉井純一訳『シンガポールのシャーマニズム』春秋社、一九九五)。  
 (2) G. Weckman, "Community" in: M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 1987.  
 (3) 佐々木宏幹「急激な近代化とタンキー信仰」(月刊百科) No. 三六〇、平凡社、一九九二。

## 第九部会

## 「崔浩と寇謙之」再考

春本秀雄

先に、拙論に「崔浩と寇謙之」(佛敎論叢第三十一号、昭和六十二年九月十日発行)がある。この中で、

……寇謙之の礼を第一とし、これに加えて服食閉練をする新道教に、礼節によって国家を統制することを理想としていた崔浩は同調し、師事したのである。……

と述べた。しかし、『魏書』崔浩伝に、

及車駕之還也、浩從太宗幸西河、太原、登想、高陵之上。下臨河流、傍覽川域。慨然有感。遂與同僚論五等郡県之是非。考秦始皇、漢武帝之違失、好古識治、時伏其言。天師寇謙之每与浩言、聞其論古治乱之迹。常目夜達旦、竦意斂容、無有懈倦。既而歎美之曰。斯言也惠、皆可底行、亦当今之臯繇也。但世人貴遠賤

近。不能深察之耳。因謂浩曰。吾行道隱居、不營世務。忽受神中之訣。当兼修儒教、輔助泰平真君、繼千載之絶統。而学不稽古、臨事闇昧。卿為吾撰列王者治典、并論其大要。浩乃著書二十余篇、上推太初、下尽秦漢變弊之迹。大旨先以復五等為本。

とある。崔浩(三八一—四五〇)は太宗明元帝(四〇九—四二

三在位)に仕えた時から同僚達と五等爵や郡県制について論じ、秦の始皇帝や漢の武帝等の中国古代の政治の違失や是非について考えることを好んだ。どのようにして人々を治めていったらいいのかを識っていたのであるが、それは伏して同僚達には話さなかった。寇謙之(三六五—四四八)は崔浩と中国古代の治乱の迹について、夜を徹して暗闇の夜空が明るむくらいまで、その間「竦意斂容として懈倦あることなし」というように、少しもひるむことなく真摯に論談した。寇謙之は崔浩のことを中国古代伝説上の聖天子である有虞氏舜帝の名臣である臯陶に比して賞賛した。そして、寇謙之は嵩山で修行して隱居していたので、世務を営まなかったために世事に疎くなってしまったことを認めた。そして、忽然と神中の訣を受けて、儒教と兼修して泰平真君を輔助し、千載の絶統を継承していくことになったのである。このように、崔浩との邂逅が嵩山で修行をしていて世事に疎くなってしまっていた寇謙之をしてその道教を儒教化せしめたのである。従って、寇謙之が国家道教を目指したのも崔浩の影響がかなりあったのであると考える。何故ならば、崔浩の理想は「以復五等為本」という考え方が第一義であり、「公侯伯子男」の五等爵による儒敎国家の建設が理想であったのであり、この崔浩の国家を治める方法論を知らなければ、国家道教という図面は寇謙之の頭の中ではひけなかつたはずだからである。

総じて、寇謙之自身の内に初めから確固たる新天師道の構想があつて、それに崔浩が同調したというのではなく、崔浩との出逢いにより、自らの得道と照らし合わせながら、その道教を

構築していき、太武帝の側近として仕え、太武帝の信仰を得ていったのである。つまり、寇謙之の新天師道は崔浩との邂逅により従来の天師道教とは異なる新天師道を創肇し、自分こそが天師張陵の後継者だとし、国家道教を旨とし、儒教の礼を第一とし、従来の道教の修行、服食閉練を第二としたのである。

注

(一) 拙論「崔浩の凶讖禁絶について」(大正大学綜合佛教研究所年報第八号) 二崔浩の思想に「崔浩は、何故、寇謙之を師事したのかと言うと、寇謙之の新道教が礼度をもって首とし、これに加えて服食閉練するという考え方だったからであり、崔浩の理想とした礼教思想と一致したためである。」とした。

(二) 拙論「寇謙之と凶讖」(「牧尾良海博士喜寿記念論文集」)、「北魏太武帝の廃仏と凶讖禁絶についての一試論」(安居香山博士追悼『緯学研究論叢』)、「北魏太武帝と寇謙之」(中国学研究第十二号) 参照。

## 古代中国の祭祀における

### 仲介者となる鬼神の要素

池澤 優

「卜筮祭禱記録」竹簡とは、中国湖北省、戦国時代の楚の都である紀南城の郊外の幾つかの墓葬から出土している竹簡の

内、共通した文章構成を持つ占いと祭祀に関する文書のことを指す。時代はいずれも紀元前四世紀であり、墓主の身分は卿から士までを含むので、この時期の楚においては占いと祭祀の記録を残すことがある程度一般的であったことが知られ、その後にある祭祀の実態についてもある程度復元することも可能になっている。

現在まで出土した「卜筮祭禱記録」のうち、完全な報告ができたのは包山二号墓(墓主は昭蛇)と望山一号墓(墓主は悼固)のみであり、前者については既に中国人による他、工藤元男氏(「簡帛資料から見た楚文化圏の鬼神信仰」『日中文化研究』一〇)により研究されている。この竹簡は墓主の死(紀元前三一六年)に至る三カ年の間の、六カ日二二回の占貞、二カ日四回の祭禱、計二十六条(発掘報告に二七とするのは誤り)の記録であり、墓主に対する災禍の有無、病氣・降崇の原因、及びそれらへの対処方法を主題とし、死に至る切迫した状況を生々しく反映している。占貞記録は前辭(年月日、誰が誰の為に何を用いて占うか)・命辭(占貞対象となる時間または事柄、貞占内容)・卦・第一次占辭(吉凶の判断)・第一次禱辭(災禍の解除方法の提示)・第二次占辭(解除方法の当否の判断)・第二次禱辭(祭祀実行の記載)の要素から構成される。この内、発掘報告は第一次禱辭を祭祀実行の記録、第二次占辭をその効験の判断と解するが、包山竹簡の同日に十回の占貞が集中する例を全て即日祭祀したと理解することは困難であることなどから、占貞者が降祟災禍に対する処方箋を提示した上で、その当否を判定したものであり、必ずしも実際の祭祀とは一致しない(祭祀

の実行は第二次禱辭・祭禱記録として記載」と考えるべきであろう。

「卜筮祭禱記録」では病気災禍を何らかの神靈の降祟とする前提があったと推測されるが、それを解除するための処方箋は儀礼と転居（その実態は未詳）に大別でき、前者は更に「奉禱」祭祀と「思攻解」（発掘報告は「鬼攻解」と解するが、工藤氏他の解釈が正しい）に分けられ、祭祀は供儀が伴うのに対し、後者は伴わないという顕著な特色がある。儀礼を享ける対象は、天神・地祇・「五祀」等の小神・神話的帝王（人馬）・祖先・厲鬼（「不幸」「兵死」・巫・性格不明（「盟詛」など）に分け得る。この内、祖先は楚族の遠い祖先「楚先」、楚の先王「荊王」、近い祖先「先君」、「無後」者からなる。包山・望山竹簡で楚の先王が祭祀対象になっているのは昭陀・悼固ともに王家からの分族であるため（昭氏は昭王に、悼氏に悼王に出自）、そこに王家との族紐帯を確認表示する機能があったことは容易に予想できる。祭祀される世代深度は包山・望山ともに五であり、この点西周時代の祖先祭祀と大差ない。しかし包山竹簡が言及する傍系祖先は近親であると思われ、この祖先祭祀が大規模親族集団に対応するようには思われない。一方、「無後」の親族への祭祀が比較的重要性を持っていたのは、崇りを中心にする祖先崇拜であった為もあるが、祖先崇拜を行なう単位が「宗族」から小さな家庭集団に移したため、集団結合の機能が薄れ、近親死者の記念に重点が置かれるようになったことを反映すると解釈できよう。

最後に供儀を伴う祭祀と伴わない「思攻解」の対象は殆ど一

致することがなく、かつ後者の対象は天神のような神格の高い神と厲鬼のような低い神を含んでいたことが指摘できる。これは祖先や住居神のような身近な神は供儀の手段により communicate できたが、極度に尊い或いは卑しい神靈は直接 communicate できず、「思攻解」という対抗儀礼の対象にしかなかったと解釈できる。同様の「祭られない神」の性格は殷代甲骨文の至上神「帝」においても見ることができ、戦国楚地域においても祖先などを通してより上位の神に意志を伝達するという観念が存在した可能性もあろう。

### 一貫道の現代化と華人大都市中産階級

一貫道とは、儒教・仏教・道教を習合させた華人民衆宗教運動の代表格であり、華人研究者の言う「羅教系諸教団」のひとつである。羅教系諸教団の起源は明代であり、無生老母信仰をその共通点としている。一貫道は、東洋史においては中国共産党との衝突によって知られるが、戦後台湾に移転して、台湾の都市化近代化とともに急成長し、台湾でピーク・アウトした一九八〇年代以降は、東南アジア華人社会と中国大陸において勢力を拡大しつつある。一貫道の活動的信者の総数については諸説あるが、一説によれば約一〇〇万人であり、うち台湾が約五〇万人である。

熊田 一雄

一貫道の救済観のキーワードは「三曹普度」である。即ち、気天や、象天の三界の諸靈（人・神・鬼）を、「大道降臨」によって「六道輪廻の苦」から理天の「無生老母」の下へと渡していく、というのがその基本である。入信者（道親）は、「三宝」と呼ばれる簡単な呪術的儀礼を与えられるが、それは天へのSOSであると同時に理天へのパスポートであるとされる。道親は、信仰上の様々な試練（考）を乗り越え、「得道→修道→成道」という順に信仰を深めることが期待される。得道後は功德を積む（行功立德）ことが期待され、その功德を「冤欠」（過去世・先祖に関わる悪霊）に廻向し、父母（ならびに双系一代ごとの祖先）に廻向して「超抜」し、死後理天において高い地位（果位）を獲得することが求められる。「大公無私」の生き方が理想とされ、最終的な救済状態は「道を天上に成し名を人間に残す」と表現される。

筆者は、一九九〇年から一九九二年にかけてシンガポールに滞在し、「華人社会の近代化と宗教変動」をテーマとする調査研究を行った。その際、研究テーマのひとつとして、「一貫道の現代化と華大都市中産階級」を取り上げた。一貫道についての優れた先行研究は、日本人研究者のものを含め数多いが、歴史学的ないし文化人類学的な観点からのアプローチが多く、宗教学会的な観点からのアプローチは少ないからである。調査方法としては、自分自身入信しての参与観察法を重視した。直接の調査対象は、一貫道発一組シンガポール支部である。

発一組とは、一貫道一一組一八支線のひとつであり、一貫道の中で「教団の現代化」の最先端を行くと目される組である。

一貫道の一八代祖師張天然（済公活仏の仮身とされる）の死後弟子達が分立し、一貫道は連絡機関として總會をもちつつも、組を単位として独立運営がなされているが、発一組はその三大メジャーのひとつである。この組の特徴は、女性リーダー（前人）の方針もあって、卓越したインテリ組であるという点にある。一貫道の大学生信者の九〇%がこの組に所属する。

調査結果を社会的観点から簡単に要約すると、以下の通りである。まず、「現代化の要因」としては、①信者の教育水準の向上（民俗宗教離れ）、②外部社会一般の批判、③外部の知識人の批判、④既成仏教からの集中攻撃、が考えられる。それに対して「現代化の方向」としては、「中華道徳文化復興委員会」（「認理帰真」）を目標として、①シャーマニズムへの依存度の減少、②呪術への依存度の減少、③教化体制のシステム化と理論武装、④文化・リクリエーション活動の増強、⑤日本の新宗教の受容、が承げられる。

ここでは、「一貫道における日本の新宗教の受容」をもう少し詳しく説明しておきたい。発一組では、従来の儒仏道の正統教典に加えて、日本の「生長の家」や「GLA」の教典を上乗せして教化に用いている。この両者の教典の翻訳は、東南アジア華人社会の宗教界に既に広く流布している。この両者は、教化本部によって「文字上の相違はあるが道を説いたもの」と位置付けられている。一貫道は、宗教状況のグローバル化が進行する中で、教典に対する柔軟性を生かして、華大都市中産階級のニーズに对应しているのである。

## 明治後期日本の「宗教」に関する一考察

福嶋 信吉

人が「宗教的」とされる生き方を形成する契機には、彼が内属する文化的ないし「宗教的」伝統、歴史的・社会的な生の状況、身につける生活知や世間知および学問的知識、その固有の生において出会う「宗教的」伝統ないし「宗教的」知識などが考えられる。そこには、いわゆる達人的か民衆的かの区別を問わず、何らの「宗教的」経験や問いを基底とする、断片的であり、自らが真正と認める宗教的言説や知識の、自らの生に関わらせた再解釈の過程がある。しかも、その場合に得られる宗教的経験や宗教的知識は、都市的空間や情報・交通手段が発展し、多様な情報、人物や場などへの接触の可能性が高まる状況の中では、必ずしもある特定の宗教的伝統や宗教的知識の体系の枠組みに閉じることはない。このような状況は明治以降の近代化によって急速に整う一方、欧米の宗教、哲学、文学、インド学などの輸入による宗教的知識の多元化が進み、選択の幅を広げていた。したがって、明治後期以降の宗教を問題にするに当たり、仏教、キリスト教、神道、新宗教、文学などの個別的・専門的な研究とともに、総合的な立場からの研究がはたす役割は決して小さくない。本発表はこの後者の立場に立つことをめざしつつ、明治後期の日本における「宗教」をめぐる状況の一端を考察しようとするものである。

明治後期に一般化したとされる「修養」とは、おそらく近世に民衆の間にも一般化した「道」の觀念における実践的側面を取り上げたものである。「道」には伝統性・規範性といったニュアンスがあり、その意味で伝統が重視されたり、拠り所や規範が求められる歴史的・社会的状況にきわめて適合的である。

しかし、「道」は、家、門流、教団などの共同性や伝統と結びつかない場合、觀念としての抽象度が高まり、拠り所としてのリアリティーが希薄化する。したがって、明治後期において「修養」が「人格の向上」という觀念と結びついて一種の流行となり、修養書などに様々な「偉人」が取り上げられたというのは、当時のアノミー状況の中で、「より確かな」実存のあり方を求めても、リアリティーのある「道」が用意されていない、という状況に呼応した現象であることを予想させる。周知のように、この時期の青年層の一部、とりわけ「煩悶青年」が出会った問題は「人生問題」である。伝統的な諸価値や生活形式から疎隔され、そこに安住しえない「自己」に出会った彼らは、価値ある「人生」に至りうる「道」を模索して苦悩していた。したがってそこには、求むべき「道」を求めるという意味での「求道」がなされていたといえるが、その「道」が既存の社会・世界には存在／内在しないと觀念されたため、より「本質的」な意味での「宗教」へと関心が向けられるようになっていた。そして、その「本質的」な「宗教」として彼らの関心を集めたのが、釈迦やキリスト、日蓮や親鸞などの「宗教的人格」や、神的存在との合一といった神秘主義的体験であったというの、至極当然であった。その探求や「実験」（＝体験）

によって、天地・宇宙との関わりにおける「自己」が見いだされるならば、「人生の意義」の発見や、「人格」の向上・完成をなしうると考えたのである。清沢満之、綱島梁川、西田天香などいづれも明治後期のアノミー的状况と対峙しながら、既存の伝統の拘束からは自由な地点において、内省に基づく体験的確信をえて、当時の様々な宗教的知識を動員しながら、自らの「道」を実践的に展開している。それは当時の青年に、自らが希求する「本質的」な「宗教」のあり方、またそれに基づく自己確立<sup>11</sup>「人格の完成」の指標として、「求道」の一つのモデルを提供するものであった。

明治後期は「宗教」の「本質」が語られ、求められるということが盛んになされ、「宗教」の「本質」は、概して既存の制度化された「宗教」の外部に求められるようになる。「修養」や「宗教」という「普遍的」な概念を媒介にして、「道」の觀念も継承しつつ、個人の体験や実践を「宗教」の相違を超えた「宗教」の「本質」として重視する立場の端緒、あるいは実践的・運動的に「万教帰一」や「超宗教」を唱える立場の萌芽を、この時期にみるができるように思われる。

## 大都市における先祖祭祀と社会移動の関連

松本 由紀子

### 一 報告の趣旨

本報告は、近代化に伴う先祖祭祀に関する意識の持続・変容についての調査票調査による研究である。近代化と先祖祭祀という問題については、早くは柳田國男が『先祖の話』の中で家の移動の増加によるその衰退を憂慮しており、その後、森岡清美、孝本貢らによって、先祖祭祀の変化の方向が、祭祀の私事化、双系化などのように概念化されてきた。この報告はそのような成果を調査票による調査によって検証するとともに、家の移動の体験の内容と関連づけて考察しようとする試みである。即ち、制度としての家を維持しようとする規範意識が、移動の体験によって現実の家のあり方が多様化するにつれ動揺・変化し、それに伴い先祖祭祀についての意識も変容するのではないかと、というのが本報告での仮説である。

### 二 調査の概容と手順

本報告は、都市寺院の檀家に対する調査票調査の結果である。大都市寺院の檀家を調査対象としたのは、流入者の多い大都市寺院においては、流入者が担い手となる先祖祭祀の様態が見られると同時に、流入者を受容してきた地域社会に、代々定住している檀家の先祖祭祀の様態も見ることができると考えたためである。調査手順としては、郵送した調査票を、施錠鬼会



の行なわれる時に寺院で回収するという形をとった。

### 三 調査の結果とその分析

二百五十五軒の檀家の内、九十七人から回答があった。回答者の属性としては、年齢は平均六十五歳、家族形態は、直系家族が約三割で核家族が約二割五分、居住形態は約七割が持ち家である。また先祖祭祀については、回答者の約七割が仏壇へのお供えをほぼ毎日行い、約八割が墓の跡継ぎはもう決まっていると回答している。

以上のような回答者を、体験した社会移動によって類型化し、その類型によって先祖祭祀に関する意識が異なるかを分析した。まず回答者を居住地の移動によって、以下の七つに類型化した。即ちA近距離（東京市部・関東甲信越から）・祖父（の代に）移動、B近距離・父移動、C近距離・本人移動、D遠距離・祖父移動、E遠距離・父移動、F遠距離・本人移動、G二三区流動、H中野区に定住、I中野区から転出である。これらを学歴・職歴と照合し、現在の定着度を規準にして定着―流動の軸に配置すると、H―(IGAD)―B―(CF)―Eの順に位置づけられる。この軸に沿って、家の跡継ぎや老後の扶養に関する希望、また散骨についての意識に差異が見られるかどうかの分析を試みた。

その結果、定着傾向が強いと、長男への同居扶養の期待や家の永続の願いが強く、流動傾向が強いと、子供への同居期待や家永続の願いは低いが、一方で子供の援助への期待や墓地を維持したいという願いは強いことが明らかになった。しかし家族の散骨の希望への対応をみると、定着―流動傾向と家・先祖へ

の規範意識の強弱のリニアな対応と共に、定着傾向の強いグループの中にも家族員の個人意思の尊重の思考が見られ、また一方、流動傾向の強いグループでは現在の家族員の親密さを尊重する新しい死者祭祀の在り方が模索されていることが窺われる。

以上のように分析の結果は、社会移動の体験の内容と家・先祖への規範意識の強弱とが対応していることを明らかにすると共に、社会移動の体験の有無や内容に関わらず意識の変容が生じていることを明らかにするものであった。

## 新宗教（運動）への入信過程

——社会学的アプローチの検討——

伊藤 雅之

本稿の目的は、新宗教（運動）へ入信する個人に焦点をあてた社会学的研究を批判的に概観し、入信プロセスの包括的な理解にむけての理論的な一視座を提出することである。

リチャードソンによれば、「入信の社会学」の領域には入信の主体である個人の捉え方をめぐる二つのパラダイムが併存するという。一つは人間を受動的な存在として捉えるアプローチ（社会・心理決定論）であり、もうひとつは行為者の能動的な側面を強調するもの（能動的行為者論）である。

社会・心理決定論によれば、個人が入信するかどうかには、

個人が置かれた社会的な状況や、心理的な属性が決定的な影響を与えるという。入信は、体験者の理解をこえた非合理的な性質をもち、強力な外部の力が関与して、特定の個人を入信にいたらしめるという。つまり、入信者の側からは何のコントロールもきかない状態で意味体系の変容がおこるとする。例えば、社会・心理決定論の一つである剝奪理論は、社会的、心理的に剝奪状況におかれた人々が、宗教の領域に人生の代償をもとめると論じる。そこでは人間は外的な力に無力な、受動的な存在として描かれる。宗教への入会は状況的要因によって規定されると考えられ、個人の自由意思や選択性は分析枠から除外されているのである。

一方、能動的行為者論においては、個人は「探求者」と捉えられる。つまり、人間は、社会的な状況において、自己と他者の行為に意味を付与する意思をもった存在であることが強調される。例えば、ストラウスによれば、入信者は活動的な探求者であり、自らの人生をより豊かで意義あるものになしようと努力し、その過程で多くの信者と積極的に関わり、自己の入信を成し遂げていくとする。そこに描かれる人間観は、剝奪理論とは対極をなすヒューマニスティックなものといえよう。

筆者は、個人を社会的な諸条件や心理的な特性に影響され、拘束を受けつつも、できる限りの選択を行い、意義ある人生を送ろうとする存在として捉える。確かに、社会・心理決定論が示す通り、入信には、個人の意思や決断をこえたさまざまな社会的な要因、心理的な属性が介在していることは言うまでもない。しかしながら、それと同時に、能動的行為者論が主張する

ように、入信には個人の意思や、目的、選択が働くのである。要するに、これら二つのアプローチは、相補的な関係にあり、統合されるのが好ましいと考えられる。

二つのアプローチの統合への手がかりはロフランドIIスタック・モデルに求めることができる。ロフランドらは、ある人が入信するための条件として、以下の七つの条件をあげている。

一、伝統的な、激しい緊張を経験したことがあり、二、その問題を宗教的なパースペクティブにより解決しようとする傾向があること、三、その試行錯誤の過程で自らを宗教的な探求者として位置付けることである。さらに、四、人生の転機で特定の宗教と出会い、五、その集団内の一人以上の信者と感情的な絆が形成され（もしくは前もって絆が存在し）、六、またその宗教以外の人たちとの愛着は存在しないか弱まり、七、真正正銘の入信者となるためには、メンバーと集中的に相互接触をする必要がある、というものである。このモデルは、七つの相互に依存する要因が累積して最終的に入信にいたるというものである。はじめの三つの条件は特定の宗教に接触する以前から存在する「背景的」要因であり、残りは信者との間で生じる「状況的」要因である。

L-I-Sモデルは社会・心理決定論が用いるような個人の属性や社会的状況という要因を含んでいる。同時に、能動的行為者論が強調する探求者としての側面や、意義ある生活を成し遂げようと宗教集団と関わっていく個人の意思や選択もモデルのなかに組み込んでいる。モデルの多面的な七つの条件は、社会的諸要因の影響と人間の主体性の強調を統合し、入信プロセスを

総合的に理解する可能性をあらわすものといえよう。

### 「ケガレ」という概念に関する

#### 現象学的一試論

笠井正弘

一 古代史料に見られる「ケガレ」現象の一般的傾向

#### ①ケガレとミそぎ・払

日本書紀(神代 上) .. 吾前に不須也凶目汚穢之処に到れり。故れ當に吾が身の濁穢を糺ひ去てむとのたまひて、則ち往して筑紫日向小戸橘之禊原に至りて、祓除ひたまひき。遂に身の所汚を盪滌ぎたまはむとして、乃ち興言して曰く。

②「ケガレ」現象の一般的枠組み……「死体・分離された身体」に関わる観念

延喜式(神祇三 臨時祭) .. 凡穢惡の事に触れて、忌むべきは、人の死は三十日を限り、「葬の日より始めて計えよ。」産は七日、六畜の死は五日、産は三日、「鶏は忌の限に非ず。」その穴を喫へるは三日。

(中略)

凡宮女懷妊せば、散齋の日の前に退出れ。月事ある者は、祭の日の前に宿廬に退下りて、殿に上ることを得ざれ。

二 「タマ」という概念に見られる古代人の世界観

渡辺勝義著『鎮魂祭の研究』における「タマ」という概念の再検討の持つ意味……「ヒ」との対比による二重の聖性

三 二重聖性の原理／宮廷対在地

①死者・死体…イザナ(ギ)・イザナ(ミ) ……天上界・地下界  
対立してはいるがともに聖なるものである。

②死者・死体…ミ(コト) …(モノ)ケ ……天上界・地上界

③「ケ」と「タマ」の等質性、そのデュルケムの「聖」性

④「ハレ」という概念の宮廷的性格

⑤「ケ(異)」の「ハレ」カテゴリーへの接近の禁止 〓「ケガレ」、二重聖性の原理。「ケガレ」〓「ケ」から分離した

もの、「ケ」に類するもの

### オウム真理教への研究者の関与について

尾堂修司

昨年の学会で上九一色村の第二サティアンでのイニシエーションの体験を発表。現在も道場移転を前にした地方支部にて教団を調査している。公安や警察の訪問を受ける。教団では警察に聞かれたことのアンケートがある。自分の研究者としての立場を考える必要がある。教団には研究者として調査すると公表していない。しかし学会では立場を表明しておくべき。これ

が情報交換と共に「社会の中での研究者」を考える第一歩となる。

マスコミ報道は一段落で公判のみが関心事となつて残つてゐる。しかしオウム研究は継続されるべきは言うまでもない。教団の解散後の変遷の過程を資料として残す意義がある。本発表では自らの観察したものや体験に基づいて語る。方法論上の新しい提示は準備できていない。自分がどう関与しているかを発表する。そこでは個々の事例や体験の驚きが大きく、未だ総合的な考察に至らない。身体的体験的理解を旨指す修行論の構築を六月の「宗教と社会」学会で発表したが、若干の修行体験を増やした以外に具体的進展はない。変化としては神秘体験への共感から疑問、反共感へ移行。幻覚を見せる技法（にすぎないもの）への偏重に対する疑問が生じる。

研究者の関与と言つても、私の関与の在り方を問題とする。研究者一般の関与については教団が特殊であつたゆえ、関与の一般原則が未だ言い得ない。事態が流動的ゆえ関与も流動的模索状態である。マスコミ対応の問題には触れ得ない。マスコミは対応しないことで研究者と社会の問題は回避される。これは「宗教と社会」学会での経験で確認できた。大学の教官などマスコミにある程度発言が要求される立場にある場合の対応は十分予期できない。

新宗教研究で今後扱つていくべき社会の中での研究者という問題がある。教団の構成員の一部が犯罪を犯したといつても、教団研究自体が問題とされるべきでない。オウムのような修行体験が重要な教団では、身体的体験的理解を試みる研究や、教

団解体の過程を追跡する研究が必要であり、研究が犯罪教団ということで断念すべきとはならない。公安も私の立場に一定の理解を示す（脱会した方がいいとの忠告はする）。この事件前に入会し、支部撤退が比較的遅れているという偶然の条件による関与の継続という個人的な状況と別次元で、研究者全般とオウムとの関与の在り方、関係の取り方、発言、評価、批判の在り方は問われている。昨年の私の発表で、事件などへの道義的責任を質問された。私は道義的責任はないと答え今も同様である。お布施や会費が犯罪に使われたという言い方は今も繰り返されるが、犯罪の関与者以外、知り得なかつた者は道義的責任もないと考える。

オウムにかかわる事件を包括している発言として、被害弁護団に代表されるオウム批判、あるいは吉本隆明のような思想家の発言を宗教学の研究者はしてもいいのかが問題である。価値判断に拘わる発言や記述はやはり禁欲すべきか。吉本は親鸞の造悪論の観点で（アサハラが最も浄土に近い可能性を）だれも発言しない宗門を批判する。吉本は、安易なオウム批判によつて研究者や宗教者が市民社会の倫理の安全圏に逃げ込んでいるだけとする。宗門に関係する自分としても何か考えられないかと思つている。オウムに関しては、また今後の犯罪に拘わる教団に対しては、社会の中での研究者は自らの思想的政治的立場の表明が必要かもしれない。例えば私は、純粹に修行生活を求める信者を社会のなかで容認するために破防法は反対であつたが、国家の将来の危機管理として破防法適応は必要との意見に変化しつつある。変化を伴う自らの立場を確認しながら研究対

象を可能な限り観察していくつもりである。

## オウム真理教における「悟り」と「解脱」

弓山達也

オウム真理教は西山茂や島菌進らによって「新新宗教」ととらえられてきた。この立場によれば、オウムは一九七三年のオイルショック以降の神秘呪術ブームを背景に、終末論的な根本主義的性格をも兼ね備えた隔離型で内向的な新新宗教ということになるだろうか。ここには超能力や終末予言やオカルトに関心を持つ青年層による、現世離脱的な信仰共同体というオウム像がうかがえる。だが、一九九五年に教団が出家修行者五八六名に行ったアンケートによれば、入会・入信理由は「心の成熟や安定、精神性の向上、自己改革」(三八・〇%)、「解脱・悟り」(二八・四%)が主流で、超能力は一五・五%、予言は二・九%となっている(複数回答)。「出家の目的は何ですか」でも「解脱・悟り」(三三・八%)、「救済活動・利他心」(二八・三%)、「精神性向上・心の成熟」(二三・二%)となっている。そうすると、オウムには超能力や終末予言だけではなく、むしろ「解脱」「悟り」志向ともいえるべき傾向があるのがわかる。そして教団機関誌『マハーヤーナ』に掲載の信者と麻原彰晃の質疑応答を検討しても同様の傾向を確認できる。

ここであえてオウムの志向性を「悟り」志向と「解脱」志向

とに分けてみよう。オウムでは「本当の自分」といわれている「真我」をめぐって、前者は真我到達するプロセスであり、後者は「真我」を成長させるプロセスとされている。そのためには「悟り」は、それまでの自分(偽りの自分)を消滅させ、一方「解脱」は内的なエネルギーが生み出す喜悦による内側が充実した状態と説明される。オウムの志向性のうちに、自己を否定し新たな自己(真我)を目指す方向と、新たな自己を認めてこれを拡充する方向がみられるが、この二つの方向性は何もオウムに限ったことではない。個人の欲望の拡大を「苦」や「悪」として否定することに力点を置く教団はGLAや浄土真宗親鸞会や統一教会をはじめ、現代の宗教運動にはよくみられる。自らの理念で成員を強固に繋ぎとめ、一つの方向に思想的にも運動的にも収斂していくいわゆる「カルト」または島菌のいう「内閉的教団」は、こうした志向性の端的な例といえよう。その一方で、新たな自己を認めてこれを拡充する傾向も現代の宗教動向にはみられる。教団組織や儀礼といった宗教の構成要素を後退させながらも、宗教的な主題を「見えない形」で機能させる現代の宗教動向―特に自己啓発セミナーや瞑想・ヒーリング等の身体技法を駆使したワークショップなどのニューエイジでは「本当の自分」「ありのままの自己」(オウムのいう「真我」に通ずる)との和解や拡充が主題となっている。

現代の価値相対主義を前に、多元化した価値観を否定し、時には個人の自由さえも奪う内閉的教団に代表される運動と、逆に個人の自由な関わりを認め、自己の拡充を旨とするニューエイジのような運動との相反する方向に、現代の宗教動向は分極

化している。前者は自由に謳歌することを「道徳の衰退」とみなし、絶対的な価値観を前面に押し出すことによって価値相対主義を乗り越えるのだと主張し、後者は逆に多元化した価値観を前提とする。島菌の隔離型と個人参加型という教団類型論はこれに対応するとみてよい。このように現代の宗教動向には、一つの価値観に収斂していくという意味で「宗教的なるものの先鋭化」、そして価値観の多元化を前提としているという意味で「宗教的なるものの拡散化」という方向が確認できるが、この相反する方向は同じ価値相対主義の土壤に育まれたものといえる。

オウムの信者レベルに注目すると、「悟り」によって既存の自己を否定することを目指す志向性と、「解脱」のプロセスで新たに獲得されつつある自己（真我）を拡充する志向性がみられるという点で、この教団の中では以上の二つの宗教動向が交錯しているのがわかる。教団内外の情報流通を厳しくチェックして一元化しようとしながらもパソコン通信などで不特定多数に働きかけようとする布教方法、共同生活を営みながらもばらばらで行なわれる修行のあり方、拉致監禁といった非合法手段を用いながら信者同士はお互いの部署や名前さえも聞かない無関心「聖無頓着」などは、この二つの動向が交錯していることの一例である。その意味で、オウムは宗教的なるものの拡散化と先鋭化という、現代宗教の二つの動向を如実に示し、その交錯するところに位置しているといえよう。

## 私的な物語と現代の神話

—— 占いとニューエイジをめぐる ——

鈴木健太郎

本発表は、占いからニューエイジへの移行という新たな現象が現代日本の若者文化において生じていることを指摘し、その移行のメカニズム、背後にある若年層の意識傾向の変化を探ることを目的としている。まず、占いからニューエイジという移行を「生きられる物語の転換」として捉えられることを、新聞記事に載っていたある三〇代の女性のケースに即して示した。

そこでのポイントは、竹沢尚一郎がすでに整理しているように、人はすでにストックされている物語によって自己や状況を理解し、自らの生を方向付け、アイデンティティを確立・維持しているが、何らかの事情によってその物語が揺らぎ出すと、別の物語（例えば占いの提示する物語）に乗り換えることによって、新たな自己理解あるいはアイデンティティの改変等を行なうということである。こうした視点に立てば、近年の社会学者がしばしば問題にする、若年層における「自分探し」と言われる自己決定留保の姿勢は、実は「物語探し」に他ならないことになる。

発表者の調査によれば、近現代の占いはこうした「探されている物語」の提供にサービスの主眼を移してきている。しかも、最近の占い界全体の趨勢としては、生年月日によって生得

的に決定される運命や宿命といったものによって「私的な物語」を紡ぎ出す占い（占星術など）から、今のこの私の内面に潜在している情報、あるいはいまだ意識化されていない思念・無意識を何かに映し出すことによって「私的な物語」を紡ぎ出す占い（タロットなど）へと、信憑性の感じられる占いのタイプが移りつつある。自己の内面に潜在する自分らしさの「芽」や変化因子を読み取るという後者のような占いは、明らかにニューエイジ運動の根底に見出される「自己の内なる声にしたがつて、ありのままに生きる」という発想を組み込んでおり、前者から後者へのシフトは占いのニューエイジ化を意味すると考えられる。

しかし、ことは占い界における地勢変化だけにとどまるわけではない。一人一人の個人によって生みられる物語においても、占いからニューエイジへと移行が起きているのである。発表者が行なったデイブ・インタビューにおいて、ある三〇歳の女性は、はじめ自分よりも他人や会社を優先するような世俗的美徳の物語を生きていたが、常に空虚感を拭いきれなかった。そして、二五歳のとき、占い（タロット）に出会い、占いの提示する私的な物語の中に自分らしさや生きている意味を見出そうとし、ついにはタロット占い師になろうとまで決心した。しかし、その途上で一冊のニューエイジの本にふれ、占いを突き抜けて、今ではニューエイジ系のヒーラーを自分の使命として選ぶことになった、と語ってくれた。現在の彼女は、ニューエイジの神話をフレームにして、「内なる声」にしたがいながら自己の物語を自力で紡ぎ出しており、過去の自分をも優

しく肯定しつつ、「孤独かも知れないけど楽しく生き生きた」と言い切るような生活を送っている。

以上に見てきたような、占いのニューエイジ化、および占いからニューエイジへの移行といった新たな現象の背後には、若者たちによる「物語探し」の未曾有の困難があると推測される。今日の物語探しは困難を究める。諸般の理由により同一社会に余りに多様な物語が氾濫すると同時に個人主義的な自己実現への希求が高まっているからである。選択肢の多さと期待の高さゆえに、どの物語が自分にとって最良・最適のものであるかが不透明になっているのである。こうした状況の中で自分にとって「本当に確かな物語」に到達しようとするれば、その探究の方向はもはや自分の内側に向かうしかないと感じられたとしても不思議ではない。内なる声や自己の内面に潜在する情報を紡ぎ出される物語―ニューエイジという現代の神話をフレームにした物語―に最も強い信憑性を感じる意識傾向が生まれてきているのである。

## 日本近現代における心身実践と宗教

—— オウム真理教の場合 ——

前川理子

本報告では、修行者集団としてのオウム真理教に光を当て、教団の解脱に対する考え方Ⅱ解脱論、及び解脱達成のための方

法論Ⅱ修行論について簡述する。さらに、教団の修行論において九〇年前後を境にいくらかの変容が認められることに注目し、それが麻原「先生」を囲む「家族的な」ヨガ・サークルから、グル絶対主義的なカリスマ崇拜集団へと至っていく教団の変容を教義的に支えるものであったことを仮説的に示したい。なお、本報告は教団発行資料及び報告書による出家信者へのインタビューを基にしている。

(一) 宇宙の構造と解脱論・宇宙は、この人間界を含む現象界に、コーザル世界、アストラル世界という二異次元世界を加えた三界からなる。元来全ての魂は、コーザルの上位世界に住し、あらゆる煩惱から解放された「真我」と呼ばれる存在であった。今生、人間として生まれた我々は、前生までになした行為の総体(その「データ」はコーザルの「データ・バンク」に蓄えられる)によって「真我」をコーザル→アストラル→現象界へと転落させ、人間界へと転生してきた魂である。翻って「解脱」とは、落下した魂が、煩惱の苦しみから脱却するため、この「真我迷妄のプロセス」を逆に辿りなおすことに他ならない。

(二) 修行論とその変容・教団初期において解脱への道は、肉体次元Ⅱ現象界(顕在意識)におけるエゴの消滅、イメージⅡアストラル次元(潜在意識)における煩惱破壊、データⅡコーザル次元(超潜在意識)における煩惱に関する根本データの消去という一連のヨガ修行行程Ⅱ「小乗(ヒナヤーナ)」として定式化された。一方、ヨガ技法を用いるこの通常コースに対して、解脱への最速修コースとして他方で説かれた「タントラヤ

ーナ」(後にタントラ・ヴァジラヤーナ)修行論が強調されていくのは九〇年以降である。コーザルから現象界へと降りてきた煩惱を下から一つ一つ破壊していく「ヒナヤーナ」に対し、煩惱を生起させる根本原因である所の「データ」を、コーザルにおいて直接処理することで通常の行程を省略するというこの秘法はしかし、方法的に、教団Ⅱグル絶対主義を導く内容を持つものだった。その要となるのは、最終解脱を果たしアストラルやコーザルに自由にアクセスできる麻原「導師」の存在、そしてグルと弟子をアストラルやコーザルの異次元で繋ぐ「霊的パイプ」の形成である。グルは、自分と強い霊的關係で結ばれている弟子に対して、自分の「真理データ」を相手のコーザルに直接移し替え、代りに彼の「煩惱のデータ」を自らに引き受けることができる。弟子は常にグルを観想し「信」を培い、グルとの異次元的・霊的結合を果たすことでこの恩恵に浴することができ、この「タントラヤーナ」理論こそが、九〇年以降顕著になる教祖への「絶対帰依」要請の背後にあるものであり、教団のカリスマ支配構造を修行論的に正当化するものであったと考えられる。

(三) 弟子とグルの間の「データ」交換による解脱を進めるという「タントラヤーナ」理論は、信者達にとつてどの程度受入れ可能なものだったのだろうか。この理論を基底で支えているのは、煩惱の成因である所の「カルマ」(データとしてコーザルに蓄積)が他者との霊的接触によって「交換」されるといふ、出家信者を中心に以前より信じられてきた「カルマ交換」の信仰である。これは、教団内では体験的事実とされてきた人



人間の心身感応現象に関する信念を独自に発展させたものであるが、タントラヤーナ理論を受入れる信者の心理的素地を考える際、当現象に関する彼らの体験談を検討する必要があるであろう。

「カルマ交換」の信仰は、個人の自律的実践であつたはずの「修行」を、弟子のカルマを背負うグル教祖の「救済」行として位置づけなおす、修行論における転回の内在的理論的モメントとなるものだった。それは結果的に、苦しみを引き受けてくれる教祖に対する感謝・畏敬の念を信者の内に喚起させると同時に、教祖を信者の解脱・救済になくしてはならない「救済者」としての地位に引き上げることにもなつたのである。

## 現代社会とカリスマ的指導者

長崎 誠人

昨年来世間を賑わしているオウム真理教の特徴として、指導者崇拜の強さを指摘することができるが、オウム真理教に惹かれた若者たちは、一体何を求めていたのだろうか。

彼らはただ単に、物理的強制手段によつてマインドコントロールされていたわけではない。地下鉄にサリンをまいた元信徒の証言からもわかるように、彼らは麻原氏を唯一絶対の真理を説く最終解脱者であり、自分たちを絶対自由・絶対幸福・絶対歓喜の境地、つまり解脱へ導いてくれると本当に信じていたの

である。この意味で、麻原氏はカリスマ的指導者であると言える。

ところで、オウム真理教への入信動機は、およそ次の四種類に分類することができるだろう。第一に、夢も希望もない現世に対する興味の喪失。第二に、精神世界や心の変革への関心。第三に、超能力や神秘体験への興味。そして最後に、指導者を求めて、というものである。

このようにさまざまな動機からオウム真理教に入信していった若者たちが、しばらくすると一様に麻原氏をカリスマ的指導者として絶対的に崇拜するようになっていった。それには、奇跡や神秘体験などで証された麻原氏のカリスマや、教団の組織構造もさることながら、信者たちに共通の心性が根本的に影響していたのではないだろうか。

そこで、先に挙げた入信動機と体験談を分析してみると、彼らに共通の心性として無力感、そして無力感と裏腹の「力」への憧れが浮かび上がってくる。つまり、彼らは社会において無力感を抱いているのだが、それは「本物の自分」の姿ではないと考えている。逆に言えば、そもそも彼らは「力」を欲しているがゆえに社会の中で無力感を味わうのだが、そのように無力な自分を認めることができないのである。

こうしてある者は、社会との関係を希薄にして冷めた態度をとることによつて無力感を味わわないようにしている。これが、夢も希望もない現世に対する興味の喪失という入信動機に表れている。またある者は、社会における無力な自分とは違ふ、「本物の自分」の姿を心のあり方に求めてゆき、これが精

神世界や心の変革への関心となっている。一方で、実際に「力」を追求する者もいる。その際、自分の「力」を社会の中で実感できないのは痛感しているので、非日常的な「力」への憧れが強まる。それが超能力や神秘体験への関心となり、また非日常的な「力」を具現化しているカリスマ的指導者に対する憧れとなっていた。

このような動機や心性をもった若者達が、いわゆる貧・病・争を解決する従来の新宗教ではなく、個人の内面を変革する「悟り」と「解脱」による超能力の獲得を説く麻原氏に惹かれていったのである。そして、オウム真理教においては、信徒のさまざまな入信動機がすべて麻原氏とのカリスマ的支配関係に収斂していったのだが、その原因の一つに、彼らのさまざまな入信動機の背景に、「力」への憧れという心性が共通して存在していたことが挙げられるだろう。

以上のことから、オウム真理教におけるカリスマ的指導者崇拜は、根本的に信徒のもつ「力」に憧れる心性に根ざしていると言える。そして、「力」に憧れる心性というのは、現代の若者の間でもごく一般的なものである。その意味でオウム真理教は、現代社会において特殊な存在であるとは決して言えない。ところが、オウム真理教の例から分かるように、彼らは現世を離れた非日常性の中でしか自分の「力」を実感できていない。したがって、現代社会はカリスマ的指導者を生み出す条件を備えていると言える。

やはり、オウム真理教は現代社会に大きな問題を投げ掛けており、オウム真理教の問題を直視することは我々の緊急の課題

ではないだろうか。

## 生長の家における癒しの動態

富永健太郎

「救い」もしくは「癒し」に関する問題を扱う際に、従来の新宗教研究においては、「集団への帰属」や「儀礼のかもしれない苦悶」などによるカタルシス効果、あるいは苦難に合理的な説明（意味）を与えてくれる新たな世界観の受容が焦点となり、個別の具体的な苦悩を抱えて信仰の世界に入っていく主体が、独自の救済理念を備えた救済世界において、どのように苦悩から解放され、自己を開示していくのか、という、いわゆる「癒しの過程」に肉薄してその内実を明らかにした研究は意外に少ないように思われる。そこで、本発表では、新宗教教団のひとつである生長の家の練成会を事例として取り上げ、個別の行事や講話を詳細に検討しながら、それらのもつ意味を明らかにするとともに、練成会それ自体がもつ「癒しの動態的構造」を明らかにする。

精神的・肉体的苦悩を背負った、いわば、否定的自己を抱えた主体は、まず最初に(1)講話 大調和の神示と(2)講話 神を聞くことになる。最初の(1)講話 大調和の神示では、天地一切のものと和解し、感謝の心を持って天地一切が味方となり、人間が潜在的にもつ無限の力が湧き出ると説明され、

続く(2)講話 神では、この世は五感(心)がつくったものだから、心を入れ替えることによって人生が好転すると説明される。つまり、「人間は神の子、既に救われている」という教えによって肯定的自己を発見するのである。そして、続く(5)神思想観という儀礼的实践をとおして、その「人間神の子」の真理が、頭腦的な把握から、感情的な把握となり、さらに進んで、全生命的な把握になってくる」。すなわち、超越と出会うことによって自己の存立根拠としての内在的神性が発見され、練成会開催中、何度もそれを繰り返すことによって、絶えず自分が宇宙大生命という聖なる中心と一体であることを確認することになるのである。

(6)先祖・流産児供養では、練成会を訪れた人々の病氣や災いの原因が、供養を怠っているからだという説明がなされる。ここでは「心の曇り」が災いの原因であるという内在的な災因に加えて、先祖や水子の念という外在的な災因が明らかにされる。そして講師の説明のあとで実際に先祖・流産児供養祭が行なわれ、信者は紙の位牌に供養する霊の生前の名前を記入して霊の供養することになる。こうした供養は災因の解消としての呪術的祈りであるとともに、「病念を持ち越して霊界で苦しむ霊を救うために、病氣や肉体はないという真理を霊に悟らせてあげる」、いわば先祖や流産児を思う哀悼の、宗教的祈りでもある。そしてここで重要なのは、「心の曇り」と「先祖や水子の念」が、それぞれ独立した災因として存在しているのではなく、ふたつが密接に結び付いているということである。信者は、先祖・流産児供養において災厄として現われてくる「病に

苦しんでいる、あるいは迷っている先祖や流産児の霊」の念を通じて供養の怠りや生前の両親、祖父母にたいする過ちに気づき懺悔するが、この懺悔はすなわち「心の曇り」に気づきそれを改めることであって、それが、先祖や流産児との和解に繋がっていくのである。

(7)淨心行は先祖・流産児供養とともに、懺悔と和解によって心の曇りを発見(内在的災因を再確認)する大きな契機となる。紙に書かれた過ちや罪の数々は、「神の子」である人間にとってはもともと存在しないのであって、心の底から懺悔し、一切のものと和解するならば、全て火の中で無に帰すことができるとされる。

最後の個別行事である(8)祈り合いの神思想観では、祈ってもraithたい人を前にして、その人の実相が顕現することを祈り、祈られる側は愛行の心すなわち人類光明化運動推進の決意を明らかにする。ここで祈る者、祈られる者はともに我執を離れて人類光明化運動に参画する主体となって自己を開示していく。

このように、生長の家の練成会の個別行事と講話は、各々が独立して存在しているのではなく、むしろ密接な連関を保つことによって自律的な宗教的救済世界を構成していると考えられる。それは、肯定的自己を抱えた主体が内在的神性を発見し、罪を懺悔し許され、そして天地万物と和解し、自己を開示していくという、いわば「癒しの動態的構造」を備えたひとつの宗教体験のプロセスとして成立していると考えられるのである。

## アメリカにおける禅理解

浅井 宣亮

アメリカ社会において禅がどのように理解されているかということを、書籍を手がかりとして考察していく。“The World Today”・“World History Patterns of Civilization”と二冊のアメリカの高等学校社会科教科書、そして“The Encyclopedia of American Religions”などにおいては、禅と日本仏教は別の項目に分類されている。ここから、アメリカ社会の一般知識としては“禅は日本仏教ではない”とされていると推測できる。

次に、アメリカ人が禅についての自らの理解を述べている書籍を中心に、それらを年代順に概観することにより、アメリカにおける禅の受けとられ方はどのようなものであるか、またそれはいかに変化してきたかということを考察する。

禅は鈴木大拙の多数の著作を通して、アメリカ社会に広く紹介された。大拙は禅を日本文化の根本となるものとし、人は禅により宇宙的無意識に到達できるとしている。そしてその後、アラン・ワッツの著書により、大衆化が進んだ。ワッツは、アメリカにおいては性体験・LSD・心理療法などが禅体験の代役になり得ると説き、ピートジェネレーションに大きな影響を与えた。

そしてこれらに続いて以下の様に禅を語るものを見出すこと

ができる。“宗教を含めた文化の基本である。1960”・“宗教の枠に収まらない宗教を超越したものの。1968”・“二元論を克服できるもの。1971”・“すべての宗教の根本であるもの。1981”・“哲学ではなく宗教。1981”・“瞑想と悟りの宗教と一般には考えられているが、信仰も必要である。但し他の宗教のように特定の客体に対する信仰ではなく、自己の本来の心に対する信仰。1983”・“宗教以前の宗教であり、他宗教の信者であっても禅の修行は可能。1985”・“自由が禅の本質であり、自由になれば隠れていた本来の自己が現れる。1989”・禅は哲学ではないかもしれないが、今日では禅哲学という言葉に耳にしても誰も驚かない。1992”・“仏教は宗教であるが、禅は宗教ではない。1993”

これら以外にも多くの禅に関した書籍が存在するが、それらからもいくつかの傾向を指摘することができる。第一に、禅ブームといわれた時期までの書籍では、禅の他の宗教に対する優位性を強調するものが多く見出せる。しかし八十年台半ば以降は、禅の優位性を強調しないで、他の宗教の信者であっても参加可能であるとするものが多くなる。このことを、他の宗教の立場から考察すると次のようなことがいえる。それは、一般に宗教は、他の宗教に参加することを許可してはいない。したがって、禅が宗教であると認識していれば、他の宗教の信者が禅の修行を行うということは、その宗教への裏切り行為となる。しかし、このような考えを持たない教団・信者が多数である。したがって、外部から見た場合、禅は哲学的要素の強いものと見なされているといえるだろう。そして禅の側も、他の宗教を

否定するような側面、つまり創造神を認めないといったことは強調しない。それに代わって、仏性・本来の自己といったものに対する信仰、つまり本覚思想を重視する傾向がみられる。

第二には、祈禱・先祖供養といった側面に対する無関心があげられる。武道・茶・書画などの日本文化を禪の立場から論じた書籍は多数出版されているが、日本の宗教伝統を禪の立場から論じたものは、ほとんど存在しない。これは、個人主義の強いアメリカでは、日本の禅宗の中にある「イエエの宗教」の要素を求める需要がなかったためと推測できる。

このように、アメリカにおける禅理解は、日本のそれと較べて変容している側面が存在するといえる。

## フランス議会での

### 反セクト報告をめぐる考察

中野 毅

本年一月一〇日、「フランスのセクト」(Les sectes en France)と題した二二〇頁あまりの報告書がフランスで公刊され、この報告書をもとに二月八日、フランス国民議会でセクト問題に関する討論会が行われた。この討論会を取り上げた一部の日本人を含むジャーナリズムは、さもフランスの国民議会が反社会的な団体である多数の「セクト」を取り締まるように決定したかのような報道を行い、時あたかも、日本で行われて

いた宗教法人法改正問題にフランスからエールが送られてきたかのような印象が流された。しかし、事実は大きく異なっている。

ここで報告書に取り上げられている具体的な団体を検討してみよう。丁寧なことに信者数で五段階に区分して一七五団体が列挙されているが、理解しやすい日本の団体をあげてみる。第一群として五〇名以下のセクトとして五八団体が記されており、この中に日本の「幸福の科学」「神慈秀明会」があげられている。五〇名から五〇〇名までのセクトとして八一団体。日本の「霊友会」「崇教真光」「イエス之御霊教会」「生命教」が入っている。五〇〇名から二千名まで二三団体。ここには日本宗教はない。第四群として二千名以上一万名未満の十二団体。ここに「創価学会インターナショナル・フランス」があげられている。なお、この群にはサイレントロジー教会や超越瞑想(TM)、ルシアン協会、フランス・人間宇宙エネルギーなどの団体も含まれている。最後に「エホバの証人」が十三万人以上の信者を有する団体としてあげられている。これらの団体のすべてが、反社会的で有害なセクトなのだろうか。しかも宗教団体ではないのだろうか。それぞれ問題や社会的摩擦を起している面もあるが、日本の例はすべて明らかに宗教運動である。

また六二頁には、セクトのジャンル分けが載っている。それを並べると、「ニュー・エイジ」「黙示録的(終末論的)」「新興端派」「悪魔信仰」「オカルト」「精神治療」「UFO信仰」「諸宗教混交」「オリエンタリスト」などに整理されている。以上

で明らかのように、非フランス的で、正統派キリスト教でないもの、新しい精神的神秘的色彩の強い運動が網羅されているにすぎない。反セクトの主張は一種のフランス・ナショナリズムの表現なのである。問題点は次の通り。

(一) ここで述べられているセクトの定義や団体は、反セクト団体や医療・法律関係者など、セクトから被害を受けた人々や反対する人々などの「実際に関係している人」のみから事情を聴取し、科学的客観的に分析している専門家の意見を全く聞いていない。報告書が「セクト攻撃」の一方的な内容になっていて科学的信頼性に欠け、魔女狩りを呼びかけるものである。

(二) セクトへの警戒心を煽り、市民の不安感を増長するため的一大政治ショー、現代版「魔女狩りキャンペーン」を議会で行った点。実態は法的に権限のない議員の自主委託による調査委員会の報告討論会であった。

(三) 政治的社会的不安が増大しているフランスは、いま宗教的多元主義の時代に入りつつある。その時、汚職によって信頼の低下した政治家と、カトリック・保守主義者、世俗的合理主義者（左翼と保守的フリーメイソン）の奇妙な同盟が、宗教的少数派への不寛容を生みだしている。

(四) セクト現象の根本的な原因は「フランス社会全体のモラルの低下」なのである。フランス社会も現代の大きな社会的文化的変動に直面しているのであり、既存の伝統的文化や価値観、伝統宗教が対応できなくなっている。セクト・カルト現象は、そうした状況下での新しい生き方、新しいモラル、新しい価値の模索でもある。だからこそ、敏感な若者が惹かれる

のである。なかには、確かに悪質で反人間的な運動も存在するが、一部のそうした運動に惑わされて、すべての新しい運動をヒステリックに断罪しても何の解決にもならないのである。解決すべきは、社会の在り方そのものではないだろうか。

### 食行身祿の立てた所謂

#### 「女人登拝解禁の高札」について

大谷 正幸

富士講が成立する契機となったある富士山信仰の行者である食行身祿（一六七一〜一七三三）は、「みろくの御世」という最高神・仙元大菩薩が支配する時代の到来を告げた高札を、享保一六年（一七三一）夏、富士山頂と吉田（山梨県富士吉田市）の下浅間社大鳥居の前に立てた。この記事は彼の歌集である『お決定の巻』に登場するのであるが、この時の高札といわれる縦三五・二センチ、横四八・六センチの木板が吉田の御師であった田辺十郎右衛門（田辺近江）家によってかつて秘蔵されていた。現在、それは河口湖畔在住の郷土史家だった故・伊藤堅吉氏（現・伊藤勝文氏）の所蔵になっている。また、この高札の文面は版行されて（濁点の有無が若干異なる）富士講の間で流布し、例えば鳩ヶ谷市立郷土資料館では数点が所蔵されている。後に富士講系教派神道・実行教の開祖となった柴田花守（一八〇九〜一八九〇）も、この高札の註釈を書いている

〔「食行尊師御高札御文略注」、『参鏡磨草』参所収、天保二二年、実行教本庁蔵〕。戦後これが紹介されたのは、管見の限りでは伊藤堅吉「食行身祿のこと」(『あしなな』七八輯、一九六二年)が初めてであり、その後、同『富士の性典』(富士博物館、一九六四年)や岩科小一郎『富士講の歴史』(名著出版、一九八三年)に影印つきで紹介されている。この高札は前掲の伊藤論文によって「女人登拝解禁高札」と名前が与えられ今日に至っている。今回、所蔵者のご好意によってそれを見ることのできた。以下に文面を示す。(濁点等原文のママ)

一字お開御せんより三日のからだんぢき仕り御礼申上候／これよりしてわ身祿の御世／御山の御名も参明／藤開山富御代り／御極り被為遊ひ間万法の御しう生ゑ／御傳ゑおき申御事これまでわ／このしろこはだお御いましめ被為遊ひ／ゑどもこれよりしてわこのしろ／こはたもたへ申ひても不苦御事／

享保拾六年へ(以下割書)亥／江戸すがも中町／六月十三日食行身祿術

また、裏面にも墨書のあることが確認された。

江戸すがも中町野口弥右衛門地／亥六月十三日 食行身祿術

文面の内、ルビは墨の濃度や字のくせの違い、また版行のものにルビが無いことなどから後人の加筆であるとして差し支えないと思われる。そして、この高札自体の食行真作か否かが問題になるが、筆者は『富士講の歴史』等に所収の食行自筆の影印の筆跡と比較して、食行自筆とみなしてもよいと思う。ま

た、吉田御師の田辺和泉(大國屋)は、この高札の文面に改変を加えた上で、食行の著である「一字不説の巻」に付すための序文に引用している(この序文が作られたのは「お決定の巻」後であると推測される)ことも高札の食行真作を補強しよう。田辺は高札からの引用であることを明記していないが、その部分だけ文脈が通じず、裏書きを末尾に持って来ていることがその証左となろう。

さて、文面の内容についてであるが、伊藤論文以来、高札文面の誤読もあって「このしろこはだ(鯛、小鱈)」という民俗上禁忌とされる魚を食べてもよいとすることで当時禁制とされていた女性の富士山登頂を解禁するものと解釈されてきた。しかし、食行以前から、一般的にもまた彼の系統の宗教においても、鯛と小鱈が富士山の山神と関係して忌まれてきたことを鑑みると、「このしろ」は女性の登山を隠喩するものではないと思われる。そこで食行の時代観を考えるならば、世界は元禄元年六月一五日の「身祿の御世」開始によって仙元大菩薩の支配する所となり、その為既存の宗教は廃され神道の神々は失脚したのである。ならば彼ら(この場合木花咲耶姫を代表として)に起因する禁忌は失効するのであって、食行は直接的に禁忌の事物を指定してその旨を宣言したのではないだろうか。

最後に閲覧の便を下さった所蔵者の伊藤勝文氏と鳩ヶ谷市立郷土資料館に記して謝意を表します。

## セーラム魔女裁判における宗教と狂気

## 塩尻和子

一六九二年にアメリカのニューイングランド地方セーラム村一帯で起こった魔女狩り騒動は、一年五カ月の間に二八名の犠牲者を出した。寒村の少女たちの集団ヒステリーを悪魔の所業と信じこんだ民衆がパニックに陥り、彼女たちが告発するままに次々と無実の人々を投獄する事態になった。小さな村を中心にして短期間にあまりにも多くの人々が魔女（男性も含む）として逮捕され、裁判、拷問、処刑と陰惨な状況が繰り返されたために、この事件はセーラム一帯の民衆の心に大きな傷痕を残す結果となった。

その年の冬、ニューイングランドは厳しい寒波に見舞われ、ピューリタンの入植地では農作物の不作、インディアンや海賊の襲撃、本国からの苛酷な税金の徴収、疫病の流行などの不運が続いていた。セーラム魔女裁判はこのような逼迫した暗く寒い、世紀末的な状況下でおこった事件である。ニューイングランドの歴史においても、ピューリタンの宗教支配から、アメリカ独立を目指した共和制へと移行する過渡期でもあり、伝統的な価値観が崩壊しつつあり、新しい価値と目標が模索されている時期でもあったといえる。

このような時期に教会は人々の全生活を支配することはできなくなってきた。外部からの脅威はもはやピューリタンの結束

を守る絆ではなくなってきたのである。教会にとつては人心を統一するために内部の脅威が必要とされていた。そこでは悪魔の牙は最適のプロパガンダであったといえることができる。牧師たちは超自然の生々しい図式を描いて見せたが、それによるとインディアンを襲撃や天候不順による不作、死や病気なども、あらゆる不幸な出来事はすべて悪魔の所業と考えられていた。セーラム魔女裁判は少女たちによって引き起こされたものであるが、その背景には超自然的な神秘の存在を主張するピューリタニズムの伝統があったのである。

ポストン・セカンド教会（現在のOld North Church）の牧師コットン・メーザーは、この騒動の理論的指導者として歴史家からは厳しく批判されることが多いが、それは彼自身ピューリタニズムの伝統と社会変動のはざまに生きたものとしてのやむを得ない選択だったかもしれない。父親インクリース・メーザーの後を次いで牧師となったこの早熟の天才青年は神への恐れと悪の幻想に悩まされ続け、病的で内向的な人柄だったが、神によつてニューイングランドを魔女の手から救い出すように指名されていると信じていた。彼は神は彼が地上で偉大な業を成し遂げるようにと戦い、魔女はそれを阻止するために戦っていることと信じていた。彼にとつて理想を守ることはニューイングランドの良心を守ることであり、最も陰險な内面的な脅威、すなわち悪魔と戦うことであった。

コットン・メーザーは一六八九年から九二年まで、各地で悪魔の脅威を説いて回った。彼はまた、魔女や悪魔つきの症状について実証的な例を示した科学的な装いの著作を次々と発表し



た。彼のこのような説教や出版物が、少女たちのヒステリーを共同体挙げての魔女狩りに結びつける契機となったといわれるのである。

ハーヴァード大学総長を父にもったコットン・メーザーは神学だけでなく、医学や科学にも造詣が深い知識人でもあった。アメリカ人としては初めて英国王立学会会員に選ばれたのも、彼の科学的知識を評価してのことである。彼の伝統的な理想を守るとする使命感と当代随一の知識人としての立場は、魔女裁判を正当化する役割を担わざるをえなかったのである。彼は魔女騒動の後も、社会の批判にもかかわらず確固として自説をまげることとはなかったといわれる。

## サーラダー・デーヴィーの神秘体験

### 堀内 みどり

サーラダー・デーヴィーは、一八五三年二月二二日、西ベンガル州の小さな村ジャイランパティに生まれた。父ラーマチャンドラはラーマを深く信仰し、その人柄は村人から尊敬されてきた。母シヤマシュンドリーの純粹で素朴で忍耐強い性格は村での語り草になるほどであったといわれる。村で唯一のバラモンの家系であったが、経済的にはめぐまれなかった。サーラダーは彼らの最初の子供で、両親はそれぞれ彼女の誕生を不思議な体験を通して予め知りえたといわれている。

サーラダーは五歳の時、二三歳のラーマクリシュナと結婚するが、慣例に従って、適当な年齢までは親元で生活していた。小さい頃から不思議な体験を重ね、例えば、①五歳で初めてラーマクリシュナに遭遇した時、彼が自分の夫だと周囲のものに指さしたこと、②とても出来ないと思われるほどの量の家の仕事をしていた時、同じくらいの年頃の少女が現れて手伝ってくれたこと、③ひとりで沐浴にでかけられないで困っていた時、八人の少女が現れて往復道案内を守ってくれたことなどの経験がある。また、ラーマクリシュナに会うためにダクシュネールシュワルに向かう時マラリアに罹ったが、夢に色の黒い女性が見れて摩つてくれたら、歩けるほどに回復したなど、不思議なことをいくつも体験する。こうしたいわゆる不思議な体験はサーラダーが意識的に獲得しようとしたものではなく、いわば、受動的な神秘的体験といえる。

サーラダーはラーマクリシュナと同居しながら、家事や宗教的勤行の仕方や瞑想の方法を学んでいく。ラーマクリシュナが三昧状態になる様子も身近で目撃し、自分も夫の指導で瞑想を重ね、三昧という体験をしていくようになる。いわば、能動的な神秘体験・神体験の始まりとなる。妻としてのサーラダーはあくまでも夫に従順で、自分の人生の目的はラーマクリシュナに仕えることだと自覚していた。この自覚はラーマクリシュナと自分とは一体であるという感覚へと進み、特にラーマクリシュナの死はサーラダーに非常な喪失感を生じさせることになった。しかし、これはサーラダーを、完全な見神体験に導くことにもなる。ラーマクリシュナをひたすら慕うサーラダーは、無

意識体験（三昧）の中でラーマクリシュナに導かれて、イニシエーションを行うようになる。そして、ラーマクリシュナの弟子たちの霊的指導者という存在となっていく。

さて、直接的体験を重要視するヒンドゥー教の伝統において、人々は様々な方法で神と一体化しようとする（換言すれば、救いとは神体験をすることで得られる、神体験した人は本来の自己が宇宙的原理と同一化したと考えられる↓梵我一如の体験、解脱）が、ラーマクリシュナやサーラダーが体験するような不完全な三昧体験は誰でもが容易にできることではないとされる。不断の宗教的勤行や祈り・学習、神に自らを埋没させる献身・愛などを通して自らを浄化し、まさに一心になる必要がある。サーラダーはラーマクリシュナを神とし、彼をひたすら慕うことよって、三昧体験を深め、自らの神性に目覚めていく。ラーマクリシュナ・ミッシンでは、ラーマクリシュナを神の化身と見做し、サーラダー・デーヴィーをその神の神秘的力の現れであるとして、両者は不可分な神のこの世での姿であると考えられる。これは、ヒンドゥー教の「化身思想」「夫婦神信仰」「シャクティ信仰（神のエネルギは女性に象徴される）」などの伝統的思想背景を持つと理解されるが、インド全体があらゆる面で抑圧され、新たな時代を迎えようとしていた時に、現代ヒンドゥー教の運動体の牽引者の一人が女性であったことは注目してよいと思われる。

## ル・フォールにおける「女性」

八木 博

ル・フォール作品の中で、女性の占める役割は何にもまして大きい。作者自身、そのことに触れて、次のように書いている。「私の小説には、女性の要素が特に際だっている」と、よく言われます。私は、そのことをその通りだと思えますし、うれしくも思います。」しかし、更に、それに続けて、「一面的に、女性にだけ、引きつけて見ることは、私の文学を誤解することにもなります。」と書き加えていることにも留意しながら、ここでは、ル・フォール作品における女性像を、一面的に偏って、見誤ることのないように探ってゆく。

ル・フォールは、女性というものを、歴史の行為者である男性とは違って、歴史の中で事物の根底に触れている深みそのものであって、その深みにおいて、女性の本質は、すべてのものの創造主に対する「帰依（Hingebung）」にあると定義づけている。危機の時代の中で、女性における、創造主への「帰依」を通して、隠されている力―歴史を支えているもう一つの見える柱―が明確化される。ル・フォール文学においては、カンブマンが言う「歴史的大事件を取り上げながら、その視点は、常に、個々人の内面的葛藤にある」という特徴は、換言すれば、歴史的大事件とは、男性的な力の現われであるのに対して、個々人の内面の葛藤は、むしろ、女性の力に関わる問題で

あり、それは、ここで取り上げている、極めて、内面的な問題である、女性の創造主への「帰依」とも軌を一にするものである。

ル・フォール文学においては、女性の「帰依」は、救いの前段階であり、人類にとって、必要欠くべからざる前提となっている。「帰依」を通してこそ、全ての被造物が、キリストの救いの共同作業の中へと、一緒に、取り囲まれて行くのである。そして、又、創造主への「帰依」においてこそ、女性は自己の本質を実現させることができるのである。

ル・フォール作品に描かれている女性たちの、この創造主への「帰依」の姿を見ると、そのほとんどが、人々の目には、その奥深い意義が理解されないままであり、すべて、その本質において「ヴェール (Schleier)」に被われていることは特徴的である。ル・フォールは、前述の「永遠の女性」の中でも、「ヴェール」について、マリアが、連禱の中で「暁の星」と讃えられていることに着目している。「暁の星」は、太陽が昇れば、自らは、その光の中へと沈んで、姿を隠してしまうことから、マリアの存在意義も同じであることを意味している。マリアは、創造主の神秘のうちに「ヴェール」に被われて休らつてゐる。このような、「ヴェール」に包まれた被いは、形而上的なものや地上における被造物すべての象徴であり、それは、又、女性的なものの象徴でもある。カンブマンが説く「ある出来事が、異なる時代の出来事と密接に結びついている」という不思議な現象は、この「ヴェール」に包まれていることと無縁ではない。それは、作者が、キリスト教神学の歴史観の上に立つ

て、すべての出来事の源を創造主においているからに他ならない。過去、現在、未来は、人間の目には、「ヴェール」に包まれてはいるものの、救済史の上から見れば、互いに密接な関わりをもつていて、時間、空間を越えて呼応するのである。こうして、「ヴェール」に包まれた神秘のもので、時代は危機を脱して、再び、回復することが出来るのである。

ル・フォール文学においては、女性の本質を「帰依」と「ヴェール」として捉えているところに特徴がある。この二つの特徴こそ、ル・フォール文学について言われる「神の尺度と人間の尺度」の根底をなすものであろう。創造主への「帰依」のもと、で為される女性の働きは、すべて「神の尺度」によつてこそ計られるべき性質のものであろう。そして、そのような、すべてにおいて「神の尺度」に生きる者の働きは、「人間の尺度」を以てしては、とうてい計れる筈のものではなく、それは、結局、「人間の尺度」からすれば、「ヴェール」に深く被われているものでしかないであらう。

「生まれながらにしてキリスト教的魂」を信条とするル・フォール文学においては、宗教的存在としての本質をなす「帰依」と「ヴェール」を特徴としている女性の果たす役割は、極めて大きい。

## 女子学生の宗教に関する心象と意識

荻野勝行

昨今、我が国において、新・新宗教ブーム・第三次あるいは第四次宗教ブームという言葉をよく耳にすることがあり、このブームは、多くの若者に支持されているといった報告や、また、これに対する構図についても、様々な解釈が行われている。このような状況において、若い世代の一角をなす女子学生は、宗教に対してどのような感覚を持っているのであろうか。彼女達の有する宗教に関する心象と意識を検証することによって、現在の女子学生の宗教に関する関心の傾向と方向性の考察を行いたい。

リサーチの結果、女子学生の宗教に関する心象（イメージ）については、いわゆる新・新宗教が提示したといわれる要素である神秘性、親密性、運命決定性等といったものよりも、既存の宗教をも提唱している安心、信心、信仰、教義等といった回答が、多数を占め、社会問題として宗教をマス・メディアがとり上げる機会が多いなか、宗教のマイナスの心象より、プラスの心象がほとんどであったことは、注目に値しよう。

次に、宗教をどのような時に、最も意識するののかという事項に対して、学校生活・日常生活という回答は、約二割で、他の回答は、日常生活と異なった状況（葬式、盂蘭盆会、墓参、初詣、クリスマス等）といったものである。日本人は、ハレ・

ケ・ケガレの連環のもとで生活を営んできた。ケガレに対する解釈は様々になされているものの、負のハレとも解釈することができる。回答した女子学生が所属している学園自体が宗教色を有しているため、日常生活である学校生活において、宗教を意識する回答が多いものの、宗教を意識する状況は、日常生活のケの状態ではなく、正・負を含めて、ハレの状態の際に多く見られ、このようなことから、女子学生にとって宗教は、日常、身近かなものではなく、非日常的な存在であると認識することができよう。

女子学生の自己の宗教に関する関与の仕方については、自らが積極的に行うのではなく、基礎的集団内において接触する頻度の高い宗教に対して親近感を覚える傾向が強いようである。

また、彼女達が回答した宗教の必要性和宗教教育の必要性をクロスした結果、約四割はその双方の必要性を、約三割はそのどちらかの必要性を認め、残りの約三割については、そのどちらにも必要性を感じていないようである。

以上のことから、新・新宗教ブームは、個人主義の考えがもたらした生活様式の多様化と自律化によって、極力他者の内面部分への接触を避け、このため自己の生活様式の位置の確認が困難となり、延いては自己のアイデンティティの確立にも障害をもたらすという点の補填のために表出した。しかし、現在学生レベルにおいては、モラトリアムの延長や思考の未発達といった点で、その状態に到達していないがため、新・新宗教への関心は薄く、現状女子学生にとって、新・新宗教ブームは、さほど大きな存在ではないといえよう。しかしながら、彼女達の

約七割は、宗教に対して何らかの関心を示している。彼女達は、宗教を非日常的な存在として認識しているものの、主に自己が所属する基礎的集団内において、接触の頻度が高いものに親近感を覚え、その中に含まれる要素を解釈実践し、それを自己の宗教あるいはそれに近いものとして内面化する傾向があると考えられる。

## 自我の内なる他者

土井道子

哲学の上でプーバー以来問題となつて来た「我と汝」は、我も汝も夫々別々の身体を生きる個と個であり、その個は知性のみに基づく自意識としての個と個であった。然し乍ら現実の間は単に知性のみでなく、同時に身体を生き、意志や感情を合せ持つ存在であり、それらは主として自意識の根底にひそむ「無意識」の領域で活躍する。人間の個はたんに「知るもの」と「知られるもの」から成り立つ「自意識」だけでなく、同時に「無意識」をも合せ持つ存在である。無意識こそが自意識にとって最初の「他者、他なるもの」でなければならぬ。無意識を医学上最初に重視したのはフロイトであった。彼にとつて無意識とは、その存在を認めまいとして意識下に抑圧されたり「ビドー」であり、同じく抑圧説を採りつつ「ビドー」の代りに「権力欲」を考えたのがアドラーであった。これに対してユング

は「抑圧説」そのものに反対する。無意識がもし抑圧によって意識下に沈められた意識だとすれば、抑圧さえ取り除けば、人間はすべてを記憶する驚くべき記憶力の持主とならねばならぬが、それは不可能である。もともと人間の意識は「自意識と無意識」の両方から成り立つており、無意識は様々の形を採つて意識となる意識の萌芽であることもあるが、無意識は意識下にあつて絶えず活動しており、編制、再編制をくり返しつつ意識との間に相互働きかけを行っている。正常人に於ては自意識と無意識は絶妙なバランスを保つて、相互に補い合っているが、その統合が崩れると精神病が発生するのである。ユングによれば無意識にも善悪両側面があり、善い側面に於ては文学、絵画、彫刻、作曲等一切の芸術的創造のエネルギーの宝庫であり、宗教も亦この領域に存在する。悪い側面に於ては意識との統合を失つて暴発して心の病気を惹起する。

無意識は直接意識されない故に直接知る事も出来ないが、様々な形で意識の上へ自己を表現する。一つは夢であり、他に影とかペルソナ等の形で意識に向つて自己を表現する。夢はフロイトによれば個人の過去の体験に、何等かの意味で依存するというが、ユングによれば単に過去の経験に依存するのみでなく、本人の気づいていない、将来へ向つての意欲をも反映していると言う。従つてユングの場合には、夢の内容それ自身よりも、夢を見た本人の、夢に対する決断や将来の生き方がより重要だと言う。又「影」は夫々の人間が夫々の仕方で自己を統合して生きているわけだが、その選択と決断の半面必ず「生きたれなかつた面」があり、それが各人の影だと言う。影はその本

性上往々本人の現実や選択と正反対な性格を持つ。これも亦無意識が行う、意識への補償である。更にペルソナが取り上げられねばならない。ここでペルソナとはその語源通り「仮面」であり、ギリシア悲劇に於て、俳優が自己の役柄に応じた衣服や仮面をつけたことに由来する。人間は家庭や社会に於て、常に特定の役割分担を強いられ、本人はその役割に適應した衣服をまとい、適應した態度をとることを要求される。その役割への適應はしばしば過剰であったり、不足であったりすると、その意識的行動に対してしばしば無意識が抗議して反撥し、意識と無意識の統合が崩れて精神に異状を来すことがある。

このように無意識の領域は平素忘却され意識にのぼって来ないが、個としての人間は単に自意識のみでなく、無意識を自意識に統合して両者を共に自己として承認し、その上で「個の確立」をはかり、「自己実現」を行わねばならない。この時無意識を統合した「我」は「汝」をもおのずから「無意識」の存在に気づかせる可能性がある。何故なら無意識に於ては我と汝は境界を明確にせず、しばしば共通の面、重なり合う面をもつ。又人間は無意識に於ては時空を超えて自然や世界、宇宙ともつながっているからである。

## 蓮如と女性

柏倉 明 裕

蓮如の教化が成し遂げた歴史的意義は、信心に裏付けられた念仏の生活を徹底化したことにあると思われる。とりわけ蓮如が眼をむけたのは、家庭生活を営む「在家止住の男女」であり、なかでも女性は家庭を営む中でも欠くことができないにもかかわらず、男性よりも低い地位に置かれていた。その女人に対して蓮如が説いているのは、女人は五障三従であるということではなく、五障三従と言われてさげすまれている者に対して、如何にして信心を得るかということであり、さらには人間である罪業の深重なる自覚を促しているのである。蓮如は女人往生を強調しているが「一念帰命の他力の信心を決定せしむるときは、さらに男女老少をえらばざるものなり」(一帖目第二通)とあるように、機根の如何に関係なく、他力の信心を決定することによって救われることを説いている。

そもそも親鸞は、本願に遭い、大行によって真実の信心が開かれる場合は、現生正定聚の数に入り、現生で不退の位に入るという確信があり、女人と雖も本願に帰せば現生で不退の位に入ることになるとする。蓮如の場合も常に他力信心の境地を平成業成と説いており、親鸞の場合と異なるものではない。ただ親鸞は『大経』三十五願によって変成男子の用語を使用するが、蓮如の場合『大経』三十五願は女人成仏の願であると示し

て、変成男子という表現をとらないのである。  
特に注目すべきは次の一帖目第十通の多屋内方の御文である。

そのうち第十八の願において、一切の悪人・女人をたすけたまえるうえに、なお女人はつみふかくうたがいのころふかきによりて、またかさねて第三十五の願になお女人をたすけんといえる願をおこしたまえるなり。

ここでは蓮如の女人成仏ということは第三十五願のみならず第十八願の対象として確約されていることを示し、蓮如は女人の救済を第十八願による正機として理解している。しかし蓮如の女人救済の動化が現代でいうような女性を解放するものであつたかという点については十分に検討しなければならぬ問題をはらんでいる。

幼い時に愛情を求めて得ることができなかつた者は、妻や子との生活を大切にする場合がある。それは自分のような目には会わせたくないという思いであり、蓮如の場合も愛情豊かな家庭生活に対するこだわりがあつたと推測する。蓮如が「四海の信心の人はみな兄弟」「信を得つれば、さきに生まるる者は兄後に生まるる者は弟よ、法敬とは兄弟よ、と仰せられ候う。仏恩を一同にうれば、信心一致のうえは、四海、みな兄弟といえり。」といっていることは、同一念仏の一道に帰依したもののだけが感じる本願に出遭い得たよろこびに基づいている。つまり真に同一になる本願を成就し、同一念仏の一道において、兄弟としてのいのちを共にする交わりが成り立つことである。  
蓮如にとつて女人往生ということとは他力廻向の働きによつ

て、女人のまま、迷い苦しむ日常生活のままに、本願に呼び覚まされたものとなることを意味する。そして弥陀廻向の信業を得た者にとつて、女人であることが何らの障りとならなくなる。蓮如の女人往生とは他力の信心を得、弥陀の誓願にうなづく身となり、他力の信心に裏付けられた念心生活を送るということであり、他力の信心そのものが本質的に女性を解放して行うような性格のものであるといえる。しかし女性を解放するといつても現代のような意味ではなく、身は依然束縛されたままであるが、それがさわりとならず、心に富を得るよう宗教的意味での解放であると思われる。

### 神功皇后伝承と女性宗教者

中村 恭子

戦後、神功皇后伝承についての研究は、主として日本史研究者によつて進められ、この伝承の歴史性が詳細に論じられる一方、神話学者、人類学者、民俗学者はこの伝承の物語的構造をこれらの論議は興味深く、示唆的であるが、本報告においては、それを新宗教教団七曜会教祖溝上恵照（一八九二—一九八四）との関わりにおいて取り上げること限定したい。

七曜会の信者数は不明であるが、新宗連に加盟するミニ教団である。教祖没後、一人娘の真塩慈照教主（一九一九—）が

後継者に就任、今日に至っている。教祖の回想録『はてなき旅路』が、唯一の文献資料である。新宗教の他の女性教祖とくらべると、溝上恵照は特異である。高等教育を受けた土族出身者で、二十歳で物心両面で親離れし、教師として、当時の日本のフロンティアであった樺太に一年、朝鮮に二年、居住した。中流家庭の主婦としての結婚生活は幸せて、家庭円満であった。そして、とくに宗教的関心、或いは、信仰に入る動機を持つていなかった。天啓体験以前のこれらの条件は、神命のままに生きた宗教的後半生をも規定したのではないかと思われる。すなわち、日清・日露戦争を体験し、明治の国家主義的教育を十分受け、士族として国のために貢献する義務を強く感じていたといえる。また、親の取り決める結婚が常であった時代に、進学のために上京して以来、複雑な家庭事情の故か、実家とは絶縁状態であった。東北で出生、実家は北海道、東京で勉学、最初の勤務地が樺太、次が朝鮮、夫の実家は九州と、当時の日本の内外各地を転じ、行動半径が非常に大きく、天啓体験後も諸国行脚の旅を続け、全国に足跡を残している。女性教祖の殆どが出身地近辺で生涯を送ったのにくらべ、珍しい例である。

一九三〇年に溝上信子に頭われ、一体化するに至った神は「大日入来不動明」と名乗った。密教の大日如来不動明が月を象徴するのに対し、その神は太陽であると説明される。神は切迫する戦争とその拡大を予言し、破滅を最小限に食い止めるために溝上夫婦を選んだと告げた。夫日出雄は妻の魂を神に所望されて承諾し、妻の言葉を神の言葉と受けとめ、修行を共にすることを誓った。一九三二年、神功皇后が三韓征伐の帰途上陸

したという伝承を持つ長崎港口ねずみ島で修行中に、軍神と神功皇后が頭れた。神々は戦争の開始と拡大を予言し、海に向つて出陣したので、海辺で般若心経をあげていると、あたりが明るくなり、広い岩屋のビジョンを見た。一九三四年に朝鮮に渡り、信子は京城の総督府裏の北漢山にねずみ島でみた岩屋があることを知り、修行に籠もる。すると、神功皇后が頭れ、征韓以来日本の為に岩屋を守ってきたと告げた。神功皇后伝説は北九州一带に分布し、地名や儀礼の由来を説明するものが多い。今日、その事蹟の歴史性に関しては疑義が多いが、戦前の歴史教育を受けた溝上恵照は神功皇后を明治天皇と同様に歴史上の人物と考え、三韓征伐を歴史的事件と信じていた。しかし、神功皇后は神話的アーケタイプとしても求道者恵照の歩みに大きな影響を及ぼしたと考えられる。大日入来不動明は恵照に、神功皇后が女の身で征韓に成功したのは不動明が助力したからだと教えた。神功皇后のイメージは宗教的動機づけを与えたのみならず、神功皇后の事績と自己の行為との歴史的関連を意識上で、意味的関連も無意識のうちに求めさせていた。神功皇后は神主で神託を受ける者で、審神者は従者である。伝統的巫女・審神者型宗教者として出発した溝上恵照・日出雄ペアにおいても、神と一体化しているのは恵照で、日出雄は従者であった。二十年間の夫婦共同修行後の離婚も、仲哀天皇亡き後、変身した神功皇后の両性具有性と我が身を重ね合わせて理解されたと思われる。神功皇后は溝上恵照のアーケタイプであった。



## 変貌する新宗教教団と地域社会

—— 天地正教を事例として ——

櫻 井 義 秀

本報告の課題は三点ある。一、新宗教研究の課題に即して、霊能者（シャーマン）から教祖になる過程、教団形成の過程を一教団の事例分析から考察する。二、事例として、天地正教教祖川瀬カヨのライフコースを辿りながら、初期教団「天運教」の成立、晩年の「天地正教」への転換を概説、併せて、最近の教団活動と地元地域社会との摩擦、今後の教団の活動展開に関する報告を行う。

以上のような問題を設定し、以下の結論を得た。第一に、川瀬がシャーマン的な霊能者になる経緯は、日本における新宗教の女性教祖に典型的な、苦難の半生と更年期後の神憑り体験、宗教教団の遍歴による宗教観、儀礼の確立、修行による霊威の強化であった。そして、霊能者としての名声を得、顧客、及びその組織であるゆるい信者組織を形成した。晩年に、靈感商法と出会う。川瀬自身が壺や壺売りの口上（家系図、先祖の崇り・供養、霊界の知らせ等）、その後の統一原理による宗教や世界（コスモス）の説明に魅力を感じた、むしろ、自身の宗教を包含するものとして受け取ったと考えられる。ここには、川瀬自身の子も同時期に統一教会と関わりを持ったこと、彼女固有の問題等がある。その後、川瀬は自身が築いた天運教を再構築

することに情熱をかけた十五年間があり、この間、元の信者のかんりのものが離脱した。理由は、霊能者としての川瀬の力が失われたからではなく、「信者」に壺の購入を勧める、例祭の後、統一教会の講演（講義）への出席を勧める、韓国へのツアーを勧める、教団の経営に外部者が介入してきた等」の事情があったからである。川瀬の後援会組織である富士会が、天運教の宗教学法人化を進める一九八七年までに、従来の天運教についていた信者は去っていった。そして、一九八八年、天地正教の教主に就任したのである。

第二に、川瀬カヨと天地正教の第一の教義である弥勒信仰には非連続面と連続面がある。川瀬自身が天運教時代の霊威と通俗道徳（神仏への信心、人として真つ当な道等）の教えから、弥勒信仰を創出したとは考えにくい。統一教会の戦略、メシア信仰の土着化の手段として韓国から弥勒信仰を導入したと考える方が自然である。但し、川瀬がなぜ、メシア思想としての弥勒信仰をスムーズに受容し得たのかは、日本の民俗宗教との関連がありそうである。伝記によれば、川瀬が神憑りになったきっかけは、真言密教の行者との問答の最中である。また、修行の手始めは、鈴蘭公園八十八カ所巡りである。祭神は、馬頭観音、八大龍王、弘法大師であった。弘法大師の奇跡信仰、入定から弥勒としての下生信仰の内容が、部分的にも川瀬の知識にあつたのではないか。それが、統一教会の明瞭なビジョン化（原理講論のメシア信仰、韓国ツアーによる弥勒信仰遺跡巡り等）によって、川瀬自身が持っていた一切の救済・解決願望と親和的に結びついたというのうがちすぎであろうか。

第三に、天蓮教の宗教法人化、天地正教への名称変更と、全国の霊感商法援護組織であった霊石愛好会が一斉に天地正教の支部道場へ転換した経緯は、統一教会の一九八〇年代における日本戦略、中高年の信者対策と考えて良い。この点は、全国霊感商法被害対策弁護士連絡会の一九八八年からの調査報告の通りである。一九九五年、十勝清水町において天地正教は取得した敷地に本山の宿泊施設を建設しようとしたところ、地域住民の反対に遭い、特定開発行為の事前協議は宙に浮いたままになっている。これは、天地正教が統一教会の教祖、文鮮明夫妻を弥勒として迎えることを明言し、韓国の伝統文化復興とナショナリズムの意識高揚を推進する戦略、及び統一教会の活動が日本の地方コミュニティで拒絶されたことを示している。天地正教は地域社会の宗教教団ではなくなったのである。

### 小集団運動と「社会の救済」

葛西賢太

この発表は、近年の宗教運動を特徴づけている小集団運動small group movementの位置づけとその意味について検討するものである。小集団と呼ぶ対象には、宗教教団等で行なう教典勉強会のようなものから、教団の仲間との社会奉仕活動、さらには特定の宗教教団とは関係のない世俗的な相互扶助集団にいたるまで、さまざまなものを含めている。

小集団とはほぼ重なりあう概念として、社会学者ペラー(Robert Bellan)らは、「心の習慣」において、アメリカの個人主義を分析するなかで、「ライフスタイルの飛び地」*Three-style enclave*という概念を提唱している。

ペラーらは、行動規範としての個人主義を支えてきたものとして、聖書的な伝統と共和主義的な伝統との存在を強調する。この伝統は、個人的な行動の規範を社会へのコミットメントという前提の上で考えさせ語らせるための言語を供給していた。しかしこの基盤は、功利的個人主義と表出的個人主義によって侵食される。現代において両者を引き継ぐ典型的な形態として、コミットメントを欠いた新しい人間関係のありかたとしての「(サイコ)セラピー的態度」にペラーは言及する。公的な場で深いコミットメントを欠いた関係が成立しているのみではなく、セラピー的態度は家族関係などの私的な場にもおよび、共同体を結びつけ維持する規準は利他的な感情の盛り上がりや嗜好によるだけになってしまうと、ペラーは危惧を述べる。

このような社会において、小集団運動のようなものは、共同体を回復しようとする動きであるとみることができると。しかし、ペラーはこれらを、嗜好を共有するだけの利他的な集団、「ライフスタイルの飛び地」であるとし、「共同体」とは区別する。ペラーによれば、「私生活上のなんらかの特徴を共有する人々」が集まり、「外見や消費や余暇活動の共通のパターンによって自らのアイデンティティを表現する」ことにより、「他のライフスタイルをもつ人々から自分たちを画然と区別す

る」のが《ライフスタイルの飛び地》の特徴である。しかしペラーは、《ライフスタイルの飛び地》と《共同体》とを断絶したものとのみ捉えているわけではなく、「相互依存」や「政治的行動」や「歴史の共有」によって、前者は後者へと変化していく可能性もあるとする。

社会学者であり、*Christian Century* 誌の編集者・寄稿者でもあるウスノー (Robert Wuthnow) は、アメリカを中心として小集団についても大規模な調査を行なっている。ペラーが小集団の、好みのあう仲間の利他的な集まりという側面を強調しているのに対して、ウスノーはペラーの分析を肯定しつつも、(一)相互扶助 mutual support と世話 care を行なう共同体として、(二)霊性 spirituality を共有・享受するための共同体として、評価している。

ペラーやウスノーが下している評価はどのように受け止めるべきなのだろうか。宗教集団において、小集団的な活動に對置しうるのは、カリスマを中心としたマスプロ的な祭儀であろう。一例をあげれば、韓国のペンテコステ系の大教会である汝矣島(ヨイド)純福音教会は、チョー・ヨンギ牧師を中心に、カリスマ的な祭儀と小集団の活動とを使いわけている。一方、小集団活動のようなものに対して否定的な、クリスチャン・サイエンスのような教団も見いだされる。小集団において成員相互間に生じる相互作用と、カリスマと成員の間に生じる相互作用とは、質的な違いが見いだしうるとおもわれる。前者の相互作用は、諸宗教が主張するような「社会の救済」、わけても社会のミクロな救済とでも呼びうる形的作用を、教団の外部に

も及ぼしうるのであるか? それは、ペラーやウスノーが期待するような共同体の再生をなしうるだろうか?

## 戦後台湾における法制度と日系新宗教

藤井健志

宗教と国家との関係を「宗教の自由」という観点からみた場合、様々な関係があり得るが、現実とその基本的枠組みを形づくっているのは法制度である。ところで「宗教の自由」の問題を考えようとする際、新宗教はその社会における伝統的宗教がもつ自明性をもたないため、かえってこの問題を根本的に見るための戦略的視点を与えてくれる。また海外に展開している日系新宗教を、この視点から見るということは、この問題のもつ多様性の認識に役立つ。日本国内における新宗教と国家との関係のパターンは限られているが、海外においては様々なパターンがあり、それを検討することによって、新宗教が置かれている法的環境を相対化して浮かび上がらせることができるからである。以上の認識に基づいて、第二次世界大戦後の台湾における日系新宗教の背景にあつた法的環境を考えると、第一段階として「宗教の自由」そのものが認められていなかった時代(一九八〇年代中頃まで)、第二段階として「宗教の自由」がかなり認められ、それを前提として行政がどのように教団を管理、保護していくかに焦点が移っていく時代(一九九〇年代)とに

分けることができる。

まず第一段階であるが、現在の台湾の憲法は一九四七年に制定された「中華民國憲法」である。この第一三条に宗教信仰の自由が保障されている。しかし戦後の台湾においては戒厳令の施行をはじめとして、憲法に並行して存在していた様々な法が、この一三条の保障を無効にしていた。もっとも早い時期の法は憲法の制定以前の一九四二年に大陸で制定された「非常時期人民団体組織法」である。この法は同一行政区区域内においては、同種の団体を二つ以上つくることを禁止しており、たとえば全国レベルで「中国仏教会」（一九四七年設立）が存在しているると他の仏教団体は設立できなかった。また戒厳令（一九四九〜一九八七年の間、台湾に施行されていた）は、「戒厳法」によって規定されているが、同法第一条に宗教活動の自由の制限について書かれている。その他「国家総動員法」第二三条、「反乱懲罰条令」第六条にも宗教活動の制限にかかわる条文がある。また一九四三年に制定された「違警罰法」は戦前の日本における「警察犯処罰令」によく似た法であるが、この第五四条、第六六条、第六八条などに、安寧秩序の妨害や「迷信」「邪術」に対する禁止条項がある。

これらの法に関しては一九八〇年代からその運用が緩やかになり、八七年に戒厳令の解除（ただし戒厳法自体は現在でも存在している）、九一年に「反乱懲罰条令」「違警罰法」の廃止（ただしこれらより緩やかな法として「社会秩序維持保護法」が一九九一年に制定されている）、八八年、九二年の二度にわたる「人民団体法」の修正など、日系新宗教に対する「信教の

自由」のための法的環境は大きく変化した。従って戦後台湾の日系新宗教は、法との関係においては一九九〇年代に第二段階に入ったことができる。

現在の台湾においては、宗教信仰の自由、宗教活動の自由、さらには宗教団体の法人としての登録も可能になっている。法人化は社団法人にするか財団法人にするかの二つの道がある。社団法人は内政部社会司または各市政府社会局の管轄で、特に宗教的施設をもっている必要はないが、理事長には外国人はなれない、法人名に「中華民國」等を付さなければならない、などの制限もある。財団法人は宗教施設を登記していないと許可されないが、董事長には外国人もなることができ、法人名も自由である。法人になると所得税、土地税などが免除される。日系新宗教では社団法人になっている教団が多いが、天理教などいくつかは財団法人となっている。

### 新宗教信者の平和主義を問う

ロバート・キサラ

戦後、多くの新宗教は平和主義を掲げ、「平和の祭典」などを開いたり、原水爆禁止運動などの一般的活動に参加したりしている。これらの教団の活動および理念に平和の重視が明確にみえるものの、その平和主義にはなお余地が残されているように思われる。平和主義は人間の命を奪うことに対する絶対

的な禁止に基づいており、最も厳密な意味では自己防衛のための武力的な行為さえも認めない。西洋では、徹底的な平和主義を主張するのは世間からある程度離れている特殊な集団および個人に限られている。たとえば、政權を握るようになった四世紀頃以後のキリスト教では、絶対的な平和主義が不可能になり、次第にそれは、世間から距離を保つ修道会およびいわゆる平和教会という少数派の集団、あるいはある特殊な個人にゆだねられるようになっていった。これに対して、平和主義に忠実であるよりも、世間と妥協しながらできるだけ平和主義の本質を守り、武力行使を制限しようとする「和解主義」あるいは「非有害主義」が西洋、特にキリスト教の平和運動の主流となってきた。積極的に社会に参加しようとしている多くの新宗教教団にも同様の傾向が見られるであろうか。

私は一九九二年十二月から一九九三年三月にかけて、七つの新宗教教団の信者を対象として平和意識に関するアンケート調査を実施した。アンケートの質問には、実施した当時課題になっていたものを中心に、憲法に定められている象徴天皇制および憲法第九条に関する意見、第二次世界大戦への反省意識、平和を実現する手段と活動、およびあらゆる武力行使を絶対的に拒否する平和主義の度合いを問う質問が含まれていた。この発表では、とりわけ各教団の平和主義を計る設問に関する結果を検討する。

アンケートでは平和主義の度合いを計る設問として、次の五つの事柄についての信者の考えが問われている。すなわち、一九九一年の湾岸戦争の正しき、国としての自衛権の有無、日本

の自衛隊の存在、いわゆるPKO法、および戦争への参加の覚悟という五つである。本発表では平和主義の問題に関する新宗教の実状を描写するために日本山妙法寺と創価学会という日蓮・法華経系教団を中心に調査の結果を検討する。

日本山妙法寺はインドの独立運動を率いたガンジーの非暴力行為を模範とするとともに不殺生の理念のもとに徹底的な平和主義を掲げている。しかもまた、創始者藤井日達の説法にはその絶対的な平和主義の意味を混乱させるような発言も見られる。たとえば、ベトナム戦争に関して、アメリカの攻撃に対する北ベトナム軍および南ベトナムの解放戦線の行為を支持するような発言がみられ、それが「非暴力的抵抗」と判断されている。戦争中一般市民に被害を加えないことは平和主義というよりも、伝統的な正戦論の条件の一つである。

日本山妙法寺とは対照的に、創価学会は積極的に巨大教団になることを狙い、更に政治活動に参加するために政党まで作って活躍してきた。そして、このようにまさに政治政策に影響を与えることを選択したがゆえに、この教団は絶対的な平和主義という立場を取ることができなくなったのであり、できる限り武力的な手段の行使を避けながらも、秩序を守り、防衛を図るための武力の必要性を容認するという姿勢をとるようになったのも必然的なことである。こうした発展には西洋、特にキリスト教と同様の傾向が見られる。しかし、創価学会はこの展開を否定し、自分の立場を平和主義であると断言し続けている。ここには平和主義の意義、すなわちそれが武力的な行為を絶対的に禁止する性格を持つことについての誤解が現れている。これ

は上述した日本山妙法寺の創始者である藤井日達の発言にも見られるところであるが、それはおそらくこの誤解がいわゆる平和憲法の解釈や国際秩序の維持における自国の貢献に関する日本社会の一般的な姿勢を反映しているからであろう。

## 宗教研究における情報インフラ

宇野 正人

日本ネットワークインフォメーションセンター（JPNIC）発表の一九九六年九月二〇日現在の日本におけるインターネットドメインの登録状況は以下のとおりである。JPDドメイン、ネットワーク管理組織、学術関連、企業関連、政府関連、その他団体、地域と区分されている登録の合計は一一八二八件、接続八八四六件、未登録二九八二件、なかでも学術関連は、小計八一六件、接続七四八件、未接続六八件となっている。すなわち日本における「大学」と称する機関の八割以上は、何らかの形でインターネットに接続されているのが現状である。とはいえ、これらの接続された回線をどのように使用しているか不明であるという現実もある。なにしろこの数字は、昨年同時期に比べても倍増しているものであり、昨年来、日本の大学におけるネットワークの敷設は急速にすすんだことだけは明らかである。

一方、文部省高等教育局「マルチメディアを活用した二二世

紀の高等教育の在り方について」（一九九六・七）には以下のようにある。

「今日、高等教育の大衆化、学術研究の高度化、国際化・情報化等の社会の変化、生涯学習ニーズの高まり等、高等教育を取り巻く状況は大きく変化しており、かつてない広範な規模で高等教育の改革が進められている。（中略）したがって、二一世紀に向けて、高等教育機関におけるネットワークの整備を図るとともに、各高等教育機関の取組への支援体制の整備や、制度の見直しなどを早急に行うことが必要である。このため、本懇談会では、マルチメディアの活用に関する施策のうち、早急に講ずべきものについて具体的な提言をまとめた。各高等教育機関及び文部省においては、本報告を契機として、それぞれの立場から積極的に取組がなされることを切望する。（後略）」

また、私立大学の情報教育に関する連合体である社団法人私立大学情報教育協会の『第五回情報教育推進のための理事長・学長等会議討議資料』（一九九六・八）では「マルチメディアは大学の授業をいかに変えられるか」という開催要項のテーマの下に、種々の事例発表や提言がなされている。

このように高等教育機関の教育および研究環境は、急激に変化していることだけは事実であり、それは当然のように宗教に関する教育や研究に影響を及ぼすことはいうまでもない。こうした中で、これらインターネットやマルチメディアを利用した宗教研究がどのくらいあるかは、想像もつかない。インターネット、特にマルチメディア自体が道具であり、手段であるとするならば、わざわざ道具や手段を冠したタイトルをつける必要

もないとも考えられる。

他方、情報ハイウェイ（民主党）、サイバースペース（共和党）と命名されているインターネット空間は、情報の通路というだけではなく、種々の情報が混然一体となって展開されている。そして、この中に宗教に関する情報も多く含まれている。

例えば、インターネットのサービスのひとつに、インターネットニュースがある。そこには、どの組織にも属さないニュースグループ（a1rt）があり、当然のように宗教という項目がある。私自身が受信できるだけで宗教の項目の下位には六八種のニュースグループが存在している。記事数にすれば、おそらく一日、数千件が登録更新されている。これはわれわれにとって研究の対象になってもおかしくないものであり、インターネットを単に道具とか手段とを考えていたら、とんでもないことになるという事例のひとつだと思われる。今後、われわれの教育・研究環境は、より加速を増して変化し、展開していくだろう。そこにどのように対応するか。課題だと思う。

なお本研究は、江戸川女子短期大学平成八年度学内共同研究「大学教育における授業のマルチメディア化に関する研究」（代表 宇野正人）の研究成果の一部である。

## サイバースペースの宗教的活用

——現状と可能性——

川島 堅 二

インターネットやパソコン通信等のコンピュータネットワークが生み出す仮想空間が、新たなメディアとして注目されつつある。資力のない個人でも世界に向けて情報発信が可能な夢のメディアといった宣伝がなされる一方で、コンピュータ社会特有の病理現象が、精神疾患のような形で報告されつつある。このような中であって、宗教団体は、これをどのように受けとめ、また活用しているのだろうか。多くの宗教が、自らの教理や実践をより多くの人に伝道・布教することを教団の重要な勤めに位置づけており、したがって宗教者は常にメディアに敏感であることが予想される。本発表においては、この夏一月あまりの間に調査したアメリカのキリスト教会の状況を報告したい。

調査方法としては、インターネット上にホーム・ページを開設しているアメリカのルター派、長老派、聖公会それぞれの教派に属する六四八の教会の教職及び信徒七三二人に電子メールでアンケートを行う。電子メールによる調査は初めての経験ゆえ、この種の調査にどの程度使えるのか当初は予想がつかなかった。また、最近インターネットの発達したアメリカでは、ジャンクメールが横行し、長文のものは読んでもらえないとも聞

いていたので、設問は、必要最小限にとどめ、次の三つとした。

- ・ インターネットは、あなたにとって、特にあなたの教会のミッションに役立ちますか。
- ・ もし役立っているなら、その利用法を具体的に教えて下さい。
- ・ サイバースペースには、どのような神学的可能性があると思いますか。

最後の問いは、私としてはサイバースペース上の教会、ヴァーチャル・チャーチの可能性を念頭に置いていたが、あえてそのような限定はせず、自由に書いてもらう形をとった。

結果は、まず回収率が約四割の二八二通で、そのうち設問に答えていないものを除くと調査に有効な返信は二五六通であった。その内訳は、教職九〇、信徒九二、不明（立場を明記していないもの）七四であった。

インターネットの有用性については、全体で五四％が「非常に役に立つ」あるいは「役に立っている」と回答し、教職だけに限ると七三％が、そのように回答していた。

具体的な利用法では、電子メールによる教職・信徒間の交流、ホーム・ページによる新来者の獲得、対内的情報提供、遠方在住者との交流、教会の対外的宣伝が上位を占めた。

神学的可能性としては、メーリングリストやニュースグループ等、インターネットが提供するサービスをあげたものが、最も多く半数近くをしめた。インターネットをグーテンベルクの印刷術に比肩し得るものとし、宗教改革以来の変革の時代を迎

えているとするものが九、さらにヴァーチャル・チャーチやオンライン礼拝の可能性を示唆したものが二と、これらはごく少数にとどまった。

以上のような調査から見えてくるアメリカの教会のサイバースペースの活用現状は、次の二点である。

- ・ インターネットを導入している大多数の教会は、これを現実空間における教会共同体をサポートするものとして利用している。
- ・ ごく少数ではあるが、ネット上での牧会さらには、教会の形成の可能性を実験的に探っている利用者がいる。

## 民俗的宗教性の次元・序説

津城寛文

柳田国男は、『民間伝承論』『郷土生活の研究法』において、採集された「民俗資料」を、第一部「目に映ずる資料」「有形文化」、第二部「耳に聞える言語資料」、第三部「最も微妙な心意感覚に訴えて始めて理解できる……生活意識」あるいは「心意現象」の三つに分類した。この第三部はさまざまに説明されているが、それよりもしばしば批判的に引用されるのは、「わずかな例外を除き外人はこれに参与」できない「自省の学」の対象であるという発言、したがってこの研究は「まずナショナルなものにする必要がある」とする柳田のイデオロギー



的な発言である。

この「心意現象」は、さらに三つに下位区分されている。まず価値判断や推理を含む「知識」（たんに知ること）、次に、その知識を基として「生活目的に達しようとする」ための「技術」「手段と方法」（呪や禁など）、そして「人生の究極の生活目標」、この三つである。しかも「信仰や神様」のような一見「目的」と思われるものにしても、実は「生きたいから拝む手段」であって、目的そのものではない、また「道徳」にしても「家のために世のためにどちらがいいか」という「一つの知識」である、とさえ述べる。では人の「生活目的」とは何かという、漠然と「幸福」や「家の永続」であろうといわれている。そしてそれらの幸福のリストは、世界共通に近い。柳田は、「心意現象」はすぐれて「自省の学」の対象であるとしたが、生活目標である「幸福」自体は、「ナショナルなもの」とは言いがたい。

また戦後の対談において柳田は、「ルース・ベネディクトの言い出した文化型」などの問題は「よその国の学者にきめてもらうような結果になる」と述べて、自国人には無自覚な領域があることを強調している。この発言は、『菊と刀——日本文化の型』の衝撃を受けてのものである。するとこれは、「心意現象」とまとめるべき領域の中に、内部の者でなければ触れない部門と、むしろ外部の者のほうが気づきやすい部門がある、ということになる。こうしてみると、「自省の学」の対象とされた心意現象が、いったいどこまで「ナショナルなもの」かを考えるには、「民族主観」「文化型」「生活目的」などに下

位区分してみることも有効と思われる。

「生活目的」である「幸福」とは、ロバート・レッドフィールドによる農民の「善い生活」観を手がかりにすると、安全と尊敬と宗教的感情を与えるような「善い生活」である。柳田にも、これに重なるような考えがみられる。「最小限度の保証がある」生活である。「生活目的」としての幸福は、ナショナルなものをこえて共通している。

またレッドフィールドが、民俗の再生や創造に際して、文化の「風味」「風情」「趣味」が重要なはたらきをする、といっているのに対応して、柳田は、「趣味」「気風や習癖」といった言葉をもちている。さらに、「それを今日まで持つて来た背後の力」「社会的動因」を区別し、また「感覚」といったことはを区別している。「趣味」「動因」「感覚」の三分も、「心意現象」のナショナルな側面を考えるのに役立つ。

このようなナショナルな心意現象、とくに「趣味」や「感覚」の次元の保護（非再生の創造）を願う気持ちは、必ずしも政治的な動機をもつものではなく、いわんや商業的な意図に動かされたものばかりではない。時代を越え表現を変えて働きつづけるフォークロア形成の常数的な次元としてのフォークロリズム、といえる。

## 民間信仰とその周辺概念

——戦前の動向を中心に——

鈴木 岩 弓

「民間信仰」の語の使用は、姉崎正治の明治三〇年の論文「中興の民間信仰」が初出とされる。姉崎は「何れの国でも、一派の組織をなしたる正統宗教と民間には組織宗教と特立した信仰習慣を有す」と述べ、正統宗教に特立するものをいろいろと検討の結果「民間信仰」の語で呼ぶこととした。その裏には、「民間信仰」と呼ぶようになった領域が、それまでであった「迷信」の語のもつ負の価値評価では捉えられない性格をもつことを意味していた。以後現在に至るまで、かかる経緯を経た「民間信仰」は学術用語としてのみならず、一般用語としても定着している。しかしその言葉の意味する範囲は多様で、使用する人によって概念が様々であり、この語の使用に対して批判が出ていることも事実である。

本稿ではこの語の初出から、戦前までの研究史を辿ってみる。そのような「民間信仰研究史」の試みはこれまでにも何度かなされてきたが、ここで敢えてそれを繰り返す理由は、従来の研究史において、取り上げられた対象の選択方法が一切明示されていなかった点にある。「民間信仰」は宗教学・民俗学・文化人類学を中心に、歴史学・国文学・社会学など多くの研究領域に跨って位置している。そのように広域な研究状況におい

て、予断を差し挟まずに広く情報を収集するには明確な方法が必要となる。本稿においては、扱う対象を「民間信仰」の語を題目中に含む論文もしくは著作に限定した。このようなやり方は、内容的には「民間信仰」を扱っていないながら、題目にこの語が使われていない場合は無視される結果となるが、その点はこの方法の限界と考える。それよりも、題目に「民間信仰」のチームを入れたという論考執筆者の、このチームに対する意欲に着目したい。そのような論文・著作の具体的な検索は、宗教学や民俗学関係の文献総目録や学会誌の総目録を中心に行った。

その結果表題に「民間信仰」の語が用いられた著書・論文数は、著作六編、論文五〇編の計五六編であった。さらにそれらの内で「民間信仰」の概念にある程度明確に触れているものは一〇編で、姉崎正治・伊能嘉矩・加藤咄堂・村山智順・杉浦健一・栗山一夫・宮地直一の計七人の研究者によるものであった。それらに共通する「民間信仰」概念は、古い時代の信仰の残存や成立宗教的部分的受容で構成される信仰現象であるという点、大衆・人民・庶民などといった多くの人々が関わっているにも拘わらず、同時に存在している公的信仰・成立宗教等に比して評価されない点があげられる。またそれら一〇編以外の論考では、「民間信仰」に関する明確な概念規定の見られないものの、国内の事例研究・異民族の事例研究・宗教史のそれぞれの分野で、「民間信仰」研究の成果がまとめられている。それらの中からは、とりわけ、「民間信仰」の多くが現世利益信仰の対象となることが明らかにされた。

以上のようにここで対象として取り上げた約五〇年間、「民

間信仰」の語に関する理解の違いは若干認められたものの、結局の所前述したような共通理解がもたれているものと考えられよう。このことを考慮に入れて「民間信仰」の特質をまとめ、みるなら、①非組織性（教義的非組織性と教団的非組織性）、②非権威性（原始的信仰の残存と成立宗教の部分的受容）、③機能性（現世利益）の三点をあげることが出来る。

「迷信」の語のもつ負の価値判断を避ける意味から明治三〇年に創り出された「民間信仰」の語は、大正二年から「俗信」の語が使われるようになる中、「俗なる信念」ではなく、あくまで「俗なる信仰」を意味するものとして、その位置が明確化されていったものといえる。

## 会 報

○本号は、第五五回学術大会紀要であるが、本号掲載の他に以下の研究発表があった。(発表順)

### 第一部会

信仰論(関一敏)

区分された聖空間——徳川家光時代の江戸と儀礼——(曾野鈴子)

### 第二部会

西田哲学と言葉の問題(藤田正勝)

### 第三部会

近世初期の神社統制(石倉孝祐)

### 第四部会

山寺「夜行念仏」の信仰(渡辺喜勝)

### 第五部会

ハワイにおける日系宗教の現状と課題——伝統仏教教団の場合——(水谷浩志)

「死者崇拜」の諸相(木村敏明)

市原市寺谷地区の遺跡をめぐって(長江弘晃)

### 第六部会

トラホムルコのマリアと三王の祭り——カトリックの祭りの構造——(野村暢清)

### 第七部会

後漢期の祭祀観について(清水浩子)

なお、発表を取り消したものは(部会、発表予定順、第一部会)

日本近代化をめぐるヴェーバーとベラーとの間(池田昭)、第二部会 波多野精一の宗教哲学における象徴の概念(岡田直丈)、M・K・ガンディーの近代化批判(葛西實)、ヘーゲルにおける和解概念(笠井貞)、第四部会 一八八一年ポグロムの宗教的性格(黒川知文)、林耕之について(横手征彦)、第五部会 Grandavvha における船師ヴァイラの法門(小林圓照)、醍醐寺蔵『法然上人伝記』の法語について(真柄和人)、第七部会 「水子供養」の発生(鳥井由紀子)、第八部会 タイ小乗仏教とキリスト教(坂本進)、布と宗教(菊池武)、花祭の神話的構造について(春日井真英)、経営倫理と宗教(村山元理)