

フロイトと宗教心理

小此木 啓 吾

一

フロイトの科学的世界観

S・フロイト (Freud, S.) という人は、世間一般から、宗教に批判的な発言の多い人と見なされている。それが一体どういう意味合いにおいてであつたかをまずお話ししたい。

周知のように、フロイトは本来自然科学者であつた。若いときはウィーン大学医学部組織学・発生学のブリュツケ研究室で研究していた。それは、神経繊維を染色してそれを顕微鏡でのぞいて検索していくというような、いまで言うところ、脳の解剖とかそういう仕事だつた。その後、臨床医になるが、それは脳脊髄の神経系を扱う神経科の医師であり、四〇歳ぐらいまでには当時のヨーロッパで名声高い神経学者 (neurologist) になつた。

その彼の背景にあつたのは一九世紀当時の唯物論的な科学観であつた。そして、彼ははつきり言っている。例え

ば、脳が故障すれば心の機能は止まってしまふ。だから、心よりも脳のほうが優位な存在であると。そのような唯物論的な世界観をはっきり持っていた自然科学者であった。

そのフロイトが四〇歳ごろに、ユダヤ人であったなど、大学の研究室で自然科学者として教授の地位を得ることができないいろいろな事情があつて、開業医になつた。開業医になつたときにそこで出会う患者さんは、いままでの純粹に自然科学的な理解では不十分な、現在で言うところのヒステリーとか、神経症とか、心身症とか、いわゆる精神的な原因によつて身体の機能の故障が起こるいろいろな病氣にかかつていた。

その診療の中で彼は、独自の精神分析 (psychoanalysis) という心理学的な治療方法を開発し、四〇代で自然科学者から心理学者へと変貌を遂げていく。この轉換はなかなか劇的で、中年の心の危機 (middle age crisis) のよゝい実例としても語ることができる。

フロイトの精神分析の基本的な考えを述べると、心の世界にも自然科学と同じような決定論的な法則があつて、心はその法則によつて動いている。その法則は、人間が意識の世界では自覚できない無意識の法則である。それを探究することによつて、自然科学との連続性を持った科学的な心理学と治療方法を自分は確立するのだ、というのがフロイトの自負である。

やがてフロイト (一九三〇) は、自分のそのような世界観について、Weltanschauung という言葉を使って——この言葉はドイツ語独自の言葉だといひながら使つて——それを「科学的世界観」として一九三〇年に定義している。それが、人間の心について、あるいは人生についての自分の基本的な考え方なのであるという。

科学的世界観は、一九世紀から二〇世紀にかけて、当時の時代を支配していた一つの思想である。それは、科学

的な知性と認識が、人間の心を理解する上で最も優位なもので、人間がこの知性を用いることで、やがては戦争もなくなるし、人間はみんな幸福になって豊かな世界が来るだろうという。フロイトは少なくとも第一次世界大戦まではかなりオプティミスティックなこのような科学観を抱いていた。

フロイト（一九三〇）は以下のように語っている。

「科学的な思考は感情的な影響を注意深く排除する。そしてできることなら、実験の中でいろいろな経験を再現してそこで繰り返し観察できることが望ましい。いずれにしても、そこに存在するものは外界の現実であって、この外界の現実に関する経験的な認識と、そのデータに関する論理的な思考がすべてのよりどころになるべきである。」

「さらにもう一つ、科学的世界観は消極的な特質を持っている。それは、いかなる幻想 (illusion) をも拒否することである。こうした科学的な知性が、やがて、人間の精神生活において独裁権を獲得する時代が来ること、それが私たちの抱く未来に対する最も大きな希望である。」

このくらい知性と科学的な思考について大きな期待を抱き、それを自分の心のよりどころにした人は少ないのではないかと思う。フロイトは、この思想を一生抱いていた。

宗教は幻想であり、三つの心的機能をもつ

では、このような立場から、フロイトは宗教に関してどんなことを語っていたか。フロイトは一八五六年に生まれて、一九三九年に亡くなったが、精神分析学者として最も活躍したのは一九〇〇年から一九三〇年代で、一九三

○年になってから、自分の業績、思想を総括する段階になって、以上述べた科学的世界観について語り、その流れの中で宗教に対してはこう述べている。

宗教的世界観は、いまの自分の科学的世界観から見ると、人間の感情的な興奮、あるいは願望を充足させるための幻想の産物である。だから、自分の科学的世界観は、この幻想をそのまま信奉したり、受け入れるわけにはいかない。

例えば、死という避けがたい現実があるが、ただの死だけでは人間は悲しみに耐えがたいので、愛する人が何とか生きていてほしいと願う感情と願望が起こる。その願望の産物が、靈魂の不滅とか、永世とか、そういう教えをつくり出す。つまり宗教は、われわれが抱いている経験的な現実の世界を願望と空想によって克服する試みである。そういう意味で宗教は、人類の幼兒的な心性の産物なのだ。宗教は一つの幻想 (illusion) であり、われわれの本能的願望に迎合する産物なのだ、と彼は何度もいろいろな形で述べている。この発言が、かなり反宗教的な考え方として世の中に流布されている。

そしてフロイトは、宗教的な幻想には三つの機能があると言う。

第一に、宗教はわれわれに世界の発生とその由来を説明する。それは人間の知識欲を満足させ、ある意味では科学と競合するけれども、もはや科学に敗北する時代が来ている。

第二に、人間のよるべない無力な不安に対する救済の機能を持つ。不安をやわらげ、不幸に慰めを与える。この点では科学は宗教にかなわないだろう。

第三に、宗教は掟を与え、禁止し、制限する倫理的な機能を持っている。この点でも、宗教は科学とは違う人間

の心の領域でその役割を果たしている。

つまりフロイトは、科学的世界観と対比して宗教に厳しい批判を向けているが、同時に、宗教の持つ、不安の救済とか、倫理性の保持とか、そういう心理的機能そのものを特に否定しているわけではない。

ユダヤ教・カトリック教からの自由を

以上がフロイトの宗教観で、フロイトには、ともすると宗教について感情的な発言が随所にあるが、その背景には、一九世紀末から二〇世紀にかけてのオーストリア・ハンガリー帝国のウィーンという時代と社会の状況が背景にある。

その意味で、フロイトの頭に絶えず浮かんでいた、論敵、あるいは、反抗の対象になっていた宗教とはユダヤ教でありカトリック教であった。ユダヤ教に対する闘い。それとともに、カトリックに虐げられているユダヤ人としてのフロイトがいた。フロイトは常にユダヤ教からの自由を求め、しかも、カトリック教と闘っていた。例えば、ナチスや共産主義が台頭してきた一九三〇年の初めごろ、フロイトは、カトリック教とナチスと共産主義のどれがユダヤ人にとって一番安全かをわれわれは考えよう、と言っている。

では、フロイトの家族はユダヤ人の中でどういう位置にあったのか。四歳のころまでフロイトはポーランドに近いチェコスロバキア領モラビア地方のフライベルクに生まれ育ったが、その地域の毛織物産業が英国産業に圧倒されて不況になった。不況になるとユダヤ人迫害が起こる。フロイトの父親も毛織物商人で、フロイトが四歳のときに倒産し、夜逃げ同様にウィーンの貧民街のレオポルド街に移住した。

それ以前にあったユダヤ人の家父長制度をシュテートルというが、シュテートルが迫害によって崩壊していく。家庭の中での権威的な家長としてのお父さんが、迫害でつぶされ、権威を失っていく。こういう迫害を受けるユダヤ人たちは、それまでのラビや律法による古いユダヤ教から離れて、当時ポーランドから発生していたハシディズムなどの神秘主義に移っていったという。

フロイト自身も、そしてフロイトの弟子になった当時のユダヤ人たちの多くはこのハシディズムの系譜のユダヤ人たちだったと言われている。彼らは、どちらかという古いユダヤ教に対して非常に反抗的で、いくら律法を守っていても、神は自分たちを迫害から救ってくれないではないかという論法で、古いユダヤ教から次第に離れ、神との直接の神秘的な出会いを尊重するハシディズムに走った。

ところが、皮肉にも、フロイトの妻になったマルタの家は伝統的なラビの家系で、彼女は権威的な古いユダヤ教の教えを頑に守っている家庭の娘さんだった。ハンブルクで暮らすマルタとウイーンにいるフロイトとの四年間の婚約期間にフロイトが書き送った九〇〇余通の書簡が残っている。その書簡の中でフロイトが恋人のマルタに盛んに訴えているのは、金曜日の戒律なんかやめてしまつて、金曜日にも日記を書くし手紙も書きなさい、そんな古いユダヤ教の戒律なんか縛られないで早く自由になろう。早くそんな古い権威的なユダヤ教の家庭から自立して僕のところに来てしまいなさいというような、青年フロイトの意気込みが語られているが、フロイトの反宗教性は、実は、このような歴史社会的状況の中で培われた。

ところが、いざ二人がやっと結婚できるようになったら、当時のウイーンでは、何らかの宗教的な儀式を挙げて結婚しない限り結婚を認めないという法律があった。やむを得ずフロイトはユダヤ教の結婚の儀式を挙げたが、そ

のときにユダヤ教のお祈りを暗唱して儀式を挙げたことを、人生最大の屈辱だったと語っている。

それから、いざウィーン大学の教授になろうと思ったら、当時の国立大学であるウィーン大学は、教授になるためにはローマ法王の承認が要る、そういうお国柄だった。フロイトは、ユダヤ人なるがゆえに、ここでもまた教授になることの可能性が失われてしまった。その意味でのカトリックに対する怨念もあつたようで、フロイトの宗教学論の中にはこういう個人的な感情が含まれている。

カトリックと精神分析、フロイトの闘いは、私個人にも実は身近なものだった。私の慶応義塾大学医学部の精神科の恩師の三浦岱栄先生は、カトリック医師会の日本の会長をなさつたように、熱心なカトリック信者であつた。

ところが、一九五〇年代から六〇年代になると、欧米では精神医学の一つの方法としての精神分析をもちや認めざるを得ない時代が来た。そのような学問情勢になつたので、三浦岱栄先生も、精神医学者としては私たちの精神分析の研究を容認せざるを得ないけれども、個人としての心の中には精神分析に対してとてもアンビバレントだつた。というのは、カトリック信者としては、精神分析を認めていると法王様に背いていることになつたからだ。

しかし、一九六〇年代の終わりごろに、その恩師の三浦岱栄先生が私を教授室にニコニコしてお呼びになつた。「君にいい話がある。ローマ法王がとうとう、信者は正しい精神分析を勉強してもいいし、治療に使つてもいいというお触れを出された」と。一九六〇年の終わり、つまりそれは、フロイトが精神分析を始めてからすでに六〇年以上たつてのことである。

それからの私の慶応病院の精神科の中での勉強はずっと楽になつた。けれども、私は三浦岱栄先生のおかげで、フロイトのウィーン時代の苦勞を東京でもとにすることができた。その先生の信仰というのはほんとにすごいと思

った。だから、それまでは精神分析を一方で許しながら、一方でお祈りして、懺悔しているというような先生の葛藤があつたわけだが、フロイト時代のヨーロッパはもつとそうだったと思う。

これも同じような話だが、一九六〇年代、私のお弟子さんがゲッチンゲン大学に留学したときに、「先生、すばらしいニュースがあります。ドイツの精神医学が初めて神経症 *Neurose* を教科書に載せることが決まりました」と。一九六〇年代まで、どうしてドイツの精神医学はフロイトの研究した *Neurose* という概念を教科書で使わなかつたのか。ひとえにユダヤ人フロイトの概念だつたからである。ドイツの精神医学は、不承不承、アメリカの精神医学の影響で、ようやく六〇年代になってフロイトの概念を教科書に載せたというくらい、当時のヨーロッパには精神分析に対して、その地域に行かないとわからないような歴史的な偏見があつた。

ついでに触れると、ナチスと精神分析というしばしば語られる話にユングのナチス協力がある。ナチスがフロイト一派と精神分析を迫害して、ナチスの宣伝大臣ゲッペルスが直接フロイトと精神分析の書物を燃やす運動の先頭に立ち、フロイトは一九三八年にロンドンに亡命を余儀なくされたが、そのときにナチスは、フロイトのつくつた概念を全部壊して、別な精神療法の学会をつくつた。そのときの会長に、ユダヤ人でないアーリアン人種のキリスト教牧師の息子ユングを推した。ユダヤ人の無意識とアーリアン人種の無意識は違ふと発言していたユングは、しばらくの間ナチスに利用された時期がある。これがユングの人生における汚点の一つと言われている。それでも、この部分はユング派のためにあまり言わないことにしている。要するに、そのようなあの当時のいろいろな複雑な政治的・社会的な事情がある。

大洋感情からも思考の全能からも目ざめて無を見つめる

ではフロイトは、既成の宗教に反発していても、純粋な個人感情としてはどうだったのか。組織や制度、そして教義としての宗教は肯定しなくても、宗教心理というか、宗教的な心情は誰でもみんな持っているような面があるが、ロマン・ローランとか、ビンスワンガーとか、もうちょっとフロイトは宗教心に心情的に寛容であり協動的であつてもいいんじゃないかと思う友人や弟子たちがいた。

ところが、ロマン・ローランとの書簡のやりとりの中で、ロマン・ローランは、教条的な教会とかそういう意味での宗教ではなくて、宗教的な心情——いわば宇宙との一体感とでもいうか、そういった宗教的な感情、大洋感情のようなものだったら、フロイトも共有できるのではないかと書き送ったのだが、それに対してもフロイトは、「そう言われても私はそのような大洋感情 (oceanic feeling) を受け入れるわけにはいかない。それを受け入れると感情が知性を妨げる結果になる。自分は感情に感わされない知性のままの存在でいたい」という返事を送っている。

この面でのフロイトはともかたくなで、そのかたくなさは、フロイトの死に方にもよくあらわれている。最近では、ガンの闘病生活がよく話題になるが、そのたびにしばしばフロイトの死に方が言及される。私もつい最近、ガンの雑誌にフロイトのガンとの闘いについて原稿を書いた。これには有名な話があつて、フロイトは亡くなる直前まで一切麻薬のような痛み止めを拒否していた。鎮痛剤によつて意識がぼんやりしたり、知性がくもるくらいだったら、自分は肉体的苦痛に堪えてさめた意識でいたい、こう言つて、本当に亡くなる直前までこの自己の信条を守つた。その背景には、フロイトの知性に対するかたくなな信仰があつたと思う。

そこでフロイトの死に対する態度について具体的に述べると、フロイトを理解する上での鍵概念の一つに、「Allmacht der Gedanken (思考の全能)」という言葉がある。この言葉は、実はフロイトが強迫神経症の患者から教わった言葉で、その患者はネズミを恐れていたため、ラットマンというニックネームがついている。

ラットマンの症状というのは、自分が愛する人とセックスをしたり、何か自分の欲望をみたすと、その罰として自分の父親に刑罰がくだる。その刑罰というのはとても残酷な刑罰で、おしりからネズミを押し込んでその人を拷問すると。そういうネズミ刑恐怖があつたのでラットマンと言われているが、ラットマンは、自分が何か願望をみたすと、お父さんがネズミ刑に遇うという恐怖を持っていた。

最初フロイトは、そのお父さんがまだ存命していると思っていたが、何とそのお父さんはすでに九年前に死亡していた。精神分析をしていくうちに、ラットマンは自分が現在何か行動すると、父に罰が加わるという強迫観念の中であたかもまだ生きている人のことを心配しているのと同じ気持ちで、父が刑罰を受けることを心配していることがわかった。つまり、ラットマンはするように心配しているという形で父を心の中に生かし続けていたのだ。そのように心配することで、その死を否認しているという心のメカニズムをフロイトはそこに見出した。この強迫思考について「Allmacht der Gedankenなのです」と、ラットマンが使ったその言葉をフロイトはそのまま学術用語として使うようになる。

つまり人間には、死を否認して、いろいろな思考の中で死や喪失に対する心の痛みを回避する。そういう思考の全能の働きが、靈魂の不滅とか、永世を考え出す。それは父の死の現実を否認して、ずっと存命してほしいという願望をみたす一つの魔術的な思考形態と同じであるという議論を展開した。

そしてフロイトは、一貫して、現実を受容することが科学的な認識であると考えていた。私は、この言葉はフロイトの本質を語っていると思っている。フロイトは言う。「断念の術さえ心得れば人生は結構楽しいものです」と。断念の術——つまり、絶対に人間の思うとおりにならない死とか、不幸とか、欲望の断念とか、願いがかなえられない現実があるときに、その現実をそのまま現実として受容する、断念するというのが人間の合理的な自我のあり方であって、それを幻想で慰めたり、魔術的なお祈りでその現実を変えようとしたり、幻想を信じたりはしないというのがフロイトの信条だった。

そのようなフロイトの考え方が一九二〇年代になって最もはつきりあらわれたのが死の本能論である。有と無というものを考えるときに、明らかに無のほうが圧倒的に確実な現実である。生の最終到達点は死なのだから、実は人間は死に向かって生きていくのだという考え方に立って死の本能論を提唱した。

フロイトの思考は常にこういう思考であって、目の前にある、繁栄している有の世界よりも無の世界のほうが本当の現実なのだ、その中でのほかない有の世界をわれわれはかりそめに生きているのだ。それがごく自然な科学的な認識なのだとしてフロイトは考えていた。

以上、フロイトの人生観、宗教観、科学的世界観について述べたが、フロイト以後には、フロイトびいきに、「いや、フロイトはそうは言っていない、実は宗教心と深くかかわっていたんだ」と考える精神分析学者の流れがある。その中の最も代表的なのはエリック・フロムの考え方である。

自己洞察と防衛の考えは仏教との接点

フロムはこんなふう言っている。フロイトは実は西洋の近代合理主義の最終的な産物なのだ。知性と意志によって無意識的な欲望とか情念を支配することを目指し、科学的知性による自己実現や自己統制の概念を提示した。その意味でフロイトは西洋の近代合理主義の頂点に達した人物なのだ。そして、自分自身を知ることによる自己解放こそフロイトの目標であったと。

たしかに精神分析は、個人というもの、一人の人間の心に対して、想像を超えた時間とエネルギーを使う仕事である。国際的に定義されている本当の精神分析療法というのは、一回五〇分で週四回。寝椅子 (couch) に仰臥して自由連想を繰り返すが、それを二年、三年と続けるのが精神分析の治療であり、訓練である。日本でも、最近、本格的な精神分析が確立して、精神分析家になるためには、週四回の毎日の自由連想法による訓練分析を最低二年以上受けるということが日本精神分析協会の条件になっている。

こんなふうに、一人の人間が一人の人間の心に、いままでの世の中では考えられないような時間とエネルギーを使ってかわる。このかわりを *clinical individualism* (臨床的個人尊重主義) と言うが、これが精神分析の最も根源的な持ち味で、このような人間の心の営みをフロイトは創始した。これほどに個人の心を尊重する考え方がこめられているという意味では、単なる医学的治療法以上の、現代人の心に対する一つの新しい自己洞察と解放の方法をフロイトは残したのだとフロムは語っている。さらにフロムは例えば鈴木大拙先生の本などを読んで、禅の悟りと、何年にもわたって自己認識を深めていく一種の「行」のような精神分析とは、一脈通じるものがあるという認識に達した。

たしかにフロイトの考えの中には、仏教的な意味での宗教との接点を見出すことのできる部分がある。例えば、自己洞察を得るといふ考え方について述べると、現実の死とか、老いとか、人間の不幸……災厄が起こったときに、人間には、その現実から目を背けて安楽な物の考え方に逃避する傾向があるが、この欲望に駆られて無明の闇に向かつてしまうような側面と、真実を見つめる側面があつて、この心性については仏教でもいろいろ言われているが、この観点から精神分析を見ると、仏教とはかなり共通の人間認識がある。

真実を見るかわりに、防衛機制 (defense mechanism) といつて、直視すると不安が起こり、苦痛になる現実を否認して、心に慰めや安全感を与える空想や思い込みに逃避して、つかの間の心の安定や慰めを得る。そういう人間の心の弱さについてフロイトはかなり厳しい自己認識の方法を設定したという点でたしかに仏教的な考え方との接点が見出されると私も考えている。

二

フリース体験と夢解釈

ここで次のテーマ——それではフロイトは宗教心理に具体的にどんな風にかかわっていたか。ここから第二部に入りたい。

フロイトを理解するときには精神分析の源泉というべきとても重要なフロイトの体験がある。それは、精神分析を研究する人は必ず自己分析を深めるというか、自己洞察を深める。そのために自分が精神分析を受ける。フロイトの場合、自分がつくり出した精神分析だから、誰もフロイトを精神分析していなかっただではないかという批判があ

ったが、実はそうではなくて、フロイトは、フリースという先輩に——ベルリンに住んでいる年長の耳鼻科医——何年にもわたって、患者の立場に立って、自分の夢とか、幼児期の記憶を書き送り、ある種の精神分析を書簡によって受けていたという事実がフロイトが亡くなってから公表された。

これを私たちは「フリース体験」と呼んでいるが、このフリース体験こそフロイトの精神分析の源泉であり、精神分析の起源である。私は、フロイトのこの主体的な体験が発点になって、それ以後のフロイトのいろいろな精神分析の理論や治療の方法が発展したという立場に立ってフロイトを研究している。

では、フリース体験というのはどんな体験だったのか。天才と言われる人というのは、いろいろな偶然というのか、奇遇が重なることがあると思う。まずフロイトは一八九六年に「夢解釈 (interpretation of dreams / Traumdeutung)」の方法を確立した。フロイトは、どのような意味で夢解釈の方法を確立したのか。実は、夢占い風の夢判断は、日本でも鎌倉時代に入るところには、河合隼雄さんが研究した明恵上人のように、夢日記をつけたりしているお坊さんもいたし、ユダヤ教でもどこでも宗教の中には、夢占い風の夢判断というのは東西いづれにもあった。

しかし、この方法は、フロイトの言うところの類型夢 (typical dream) によるものである。つまり、人間が見る夢にはいろいろなタイプがあって、どういうタイプの夢はどういう意味を持っているかについては、夢占いのガイドブックができていて、類型夢的夢解釈という方法があった。例えば、源頼朝の妻になった北条政子は、若い頃に、姉か妹が吉兆の夢を見たら、わざわざ筆筒から着物を取り出して、「これをあげるから、その吉兆の夢をください」といって吉兆の夢をもらった。それからトントン拍子に頼朝と一緒に出世したという話があるくらいで、昔

の日本でも、この夢は吉の夢とか、この夢は凶の夢とかいうような夢占いがあつた。

ところが、フロイトの夢の解釈の方法の特徴は、われわれが見ている顕在夢を全部ばらばらに分解して、一つの要素について連想をとつて再合成していくという方法を確立した点にある。精神分析という言葉——psycho-analysisのanalysisというのは、文字どおりchemical analysisと同義的な意味で、心を一度ばらばらに分子に分解して再合成する。

そのような科学的な手法で夢の意味を理解するところにフロイトの夢解釈の特徴があつた。このような夢解釈の方法を発見したことで、フリースに自分の夢を書き送るというやりとりが始まつたことと、それと相前後して愛する父親のヤコブが亡くなつたこと、この三つのが一八九六年には同時に起こつて、そして一つにまとまつて、フロイトの自己分析が行われた。

この自己分析について二つの考えがある。

一つは、そこでフロイトが有名なエディプス・コンプレックスを自分の心の中に発見したという事実がある。自己分析によつてフロイトはエディプス・コンプレックスを自分の中に発見したんだと、こういうフリース体験の意味づけがある。

もう一つは、私が独自に強調している考えである。このフリース体験というものは、モーニング——モーニングというのは、グッド・モーニングのmorningではなくて、喪服、モーニング・コートのmourning——父親の死に対するmourning、「喪の体験」が中心であつて、フロイトの精神分析の本質は喪の心理なのだというのが私のフロイト理解で、そういう観点からの議論がここから展開されている。

まず最初は、一般通説のエディプス・コンプレックスの発見という考えに沿って話を進めたい。

そこで夢解釈の方法について述べると、フロイトは、人間の心には、自分で意識する世界の奥にもう一つ無意識という世界が潜んでいることを初めて指摘し、無意識と意識の間には前意識という検問所があり、この検問をパスした内容だけが意識にあらわれてくると考えた。夢はこの検問をパスできず、無意識の中に押し込まれた願望からのメッセージであるという。

エディプス・コンプレックスの発見

ところが、この自己分析の中でフロイトはいくつもの夢を見る。例えば、その一つは「トウーン伯爵の夢」と呼ばれる。ある駅にフロイトと中年の紳士がいる。当時のウイーンの政界で権勢を誇ったトウーン伯爵である。この紳士は片方の目が盲目だ。盲目のためトイレに行けない紳士に、フロイトはし瓶を差し出し、尿をとってあげる。この夢について彼は次のことを連想した。自分は幼いころ、よくおねしょをして父に叱られ、傷ついたこと。数年前、父の白内障を友人の医師と自分が協力して手術し、治したことなどである。フロイトはこれらの思い出と夢とを結びつけ、こう自己分析している。

かつて父に叱られていた自分が、いまは目を治してやり、尿をとってやるほど立派になった。つまり、それはかつては尊敬すべき存在だった父との立場が逆転したという優越感のあらわれであり、父にうちかとうとする願望を満足させていると。これらの自己分析を通してフロイトが無意識の奥に発見したのは父への激しい敵対心であった。

では、なぜ心の奥底にこのような衝動が生まれていたのか。記憶の糸をたどりながら幼いころへとさかのぼるフロイトは、やがて、不気味に燃える炎の記憶にたどりつく。

フロイト三歳。一家は生まれ故郷のモラビア地方のフライブルクという町からウィーンに移住した。父の営む毛織物業がうまくいかず、債権者の目を盗むようにして故郷を捨てて逃避行であった。飢えや貧しさへの不安が、子ども心にも重くのしかかった。誰ひとり口もきかず列車を待つプラットホーム。やがて走り出した汽車の窓から外を見ていた少年フロイトは、ある光景におののく。生まれて初めて見る、赤々と燃えるガス灯の火。それは、地獄で燃え盛る人魂のように少年の心を震え上がらせたという。この瞬間、幼いフロイトの心の奥には、駅、汽車、旅といった光景が、家族の危機、生きることへの不安のシンボルとして焼きつけられた。さらに、旅の途中立ち寄った宿屋で彼は偶然あるものを見てしまう。着替えをする母の美しい裸身。

「私自身の心の中に、母親に恋し父親に嫉妬するという衝動があることを発見しました。母への恋、それは誰もが幼児期に経験する普遍的な出来事ではないか。」

男の子の母親への愛着は、母を独占したいという衝動となり、やがて父への敵対心になっていく、とフロイトは言う。

このように自己分析を続けている中で、フロイトはエディプス・コンプレックスを発見した。父親に対する敵対心と、母親に対する愛着、そして、父親への憎しみに対する罪悪感、この三つの要素から成り立つ心の複合体をエディプス・コンプレックスと呼んだのである。

フロイトは大人になっても、汽車の停車場とか、赤い汽車の灯とかに対して不可解な恐怖感を持っていたが、こ

の自己分析によってその無意識の意味が明らかになった。特に家族危機のさ中で父親が迫害によって力を失ったときに、かえって子どもは父親に対する攻撃的な衝動を解放される。フロイトの場合、ユダヤ人迫害―家族危機の中に父親に対する攻撃性が解放され、母親に対する欲望があほの危機の中で自覚された。

フロイトの宗教に関する発言の中には、これ以後、エディプス・コンプレックスの枠組みからの発言がいくつか行われている。例えば一九一三年に『トーテムとタブー』という本を書いたが、この本でフロイトは原父殺害論を論じている。

人間が最も未開な時代には、Urvater、女性も富も権力もすべてを一手に握っているようなワンマンな独裁的な父親がいた。あるとき、その父親に対して息子たちが反乱を起こして父親を殺害してしまった。そして、みんなですべてを平等に分ち合う新しい社会をつくらうとした。

しかし、父親を殺害した後で父親に対する思慕の情が起こり、生前の父親の人徳をしのび、罪の意識をみんなで共有するようになった。この心理を「死後の従順」と私は訳しているが、父親を倒した後で起こってくる罪の意識である。そして、この罪の意識はタブーとなって世代間に伝達された。これが社会・人倫の起源であるとフロイトはいう。そこで基本的に伝達されるタブーというのは、近親姦と父親殺しを禁止するというタブーで、そのタブーが成立して初めて家族というものが人類に誕生したのだという。

この原父殺害論が、その後のいろいろな宗教論を展開するときのフロイトの基盤になった。

例えば一九二〇年代にフロイトは、ローマの聖ピエトロ・ヴィンコリー寺院にあるミケランジェロのモーゼ像にいたく心を奪われ、四回にわたってヴィンコリーのモーゼ像を見に行ったが、そこで有名な「ミケランジェロのモ

「モーゼ像」という論文を書いた。そこで、フロイトのモーゼに対する一般の解釈とは違った独自の解釈が論議されている。

フロイトが描いたモーゼ像というのは、ユダヤの民がエジプトからイスラエルに行く途中で、法を守らないために、怒って十戒版を投げつけたというような恐ろしい怒り狂ったモーゼではない。一度民に怒りを爆発させようとしたモーゼが、その怒りを克己して、十戒版を壊すことを恐れ、十戒を守ることこそ本当の指導者としての道であると思ひ直して、十戒版を抱えなおしたその姿をミケランジェロはあの「モーゼ像」であらわしたのだというモーゼ像である。つまり、克己する父親像をフロイトは描き出した。エリク・エリクソンは、このフロイトのモーゼ像を読んでフロイトに弟子入りしたという話がある。

こんなふうには、モーゼに対するフロイトの思い入れは進んでいくが、晩年、ナチスの迫害が始まって、一九三八年にロンドンに亡命する少し前にフロイトは「モーゼと一神教」（一九三七）という論文を書いた。実はモーゼは——これは一つの神話みたいなものであるが——ユダヤ人によって殺害されたんだという。そして、モーゼを殺害した罪悪感を償う意味で、ユダヤ人の一部が、その罪の償いの代表としてキリストを思い描いたというのがフロイトのキリスト論である。

キリストをそこで思い描くことによって、人々の心の中のモーゼ殺害の罪悪感の質に大きな変化が起こった。ユダヤ教の人々は、非常に恐ろしいモーゼ像をいまでも心に描いていて、殺害したモーゼが怒り狂って再び恐ろしい罰を加える。そういう恐ろしい原父と、それに対して反抗する子どものような関係を、ユダヤ教は依然として神と自分たちの間に繰り返している。それはまた裏返しに言うと、近親姦的な家族の絆から自由になっていないユダヤ

教の人々だ。これに対して、モーゼ殺害の罪をキリストによって償う、そういう考え方をした人々がキリスト教徒になった。キリスト教徒のほうが、父親殺害、つまりモーゼ殺害の罪悪感について、罪に目覚め、また、その罪を償い、そして許しを得るといふ、より進んだ倫理的な進歩を遂げている。

その点が、ユダヤ教に比べてキリスト教のほうが倫理的に一步進んだ宗教なのだという考えを、フロイトは、ユダヤ人がナチスに迫害されているさ中に論文として発表した。そして、ユダヤ人はなぜ迫害されるのかという理由として、ユダヤ人は相変わらず罪を贖わない、モーゼ殺害の迫害的な罪意識の中にいて、それ以上の倫理的な進歩を遂げていない。その点、キリスト教徒のほうがより開かれた倫理的な進歩を遂げているからだ、と。

この論文を発表することについては、ユダヤ人の側近がかなり抵抗を示したという話があるが、フロイトは、ユダヤ人であるか、キリスト教徒であるかということ以上に、真実は真実だということを言いたかった。

精神運動としての精神分析の使命

この当時、フロイトは、ユダヤ人としての *innere Identität*、つまり内的なアイデンティティについても語っている。この内的アイデンティティという言葉が、後のエリク・エリクソンによるアイデンティティ論の語源になる。そこでフロイトが強調した。民族、国家を超えて、あるいは宗教も超えて、人類普遍的知性による連帯を図るところにユダヤ人の本当のアイデンティティがあると。ドイッチャーという人の有名な『非ユダヤ人的ユダヤ人』という本（岩波新書）があるが、フロイトも、自分のユダヤ人としてのアイデンティティを、人種、民族を超えた普遍的な人類的知性に見出そうとした。

このようなキリスト教論を晩年書いたけれども、その背後には、フロイトの心の中に大変大きな自負心がひそんでいたのではないかと推測する人々がいる。結局キリスト教が人類に対して果たした役割は、近親姦のタブーを忠実に実行すること、それから、原父殺害の罪悪感に対しての罪の意識を共有し、それを贖う、その役割を担ったキリストをそこで思い描くことにある。それにもかかわらず、一九三〇年代、第二次大戦も近づくとこのころになって、フロイトは、もはやキリスト教は人類にとって倫理的な指導力を失い始めているという。

それでは、キリスト教、ユダヤ教にかわる人類のこれから心のあり方は一体どうなるだろう？ そのときに重要なのは、人間における倫理的な問題、特に父親殺しの罪悪感と近親相姦のタブーを守ること、そのような倫理性をより進歩した形で人類が共有するための精神的な運動の役割の新たな担い手が求められている。それが実はキリスト教にかわる精神分析の役割なのだという——そこまではつきりと本に書いているか、いないかは別として、フロイトの心の中に、半ば無意識的にこうした自負心が潜んでいたのではないかと考えられる。つまりフロイトは、一科学者ではなくて、人類の新たな精神運動の指導者としての自負を心のどこかに持っていたと思う。

私はフロイト自身に会ったことはないが、フロイトの娘のアンナ・フロイトにロンドンの自宅で何度も会っている。アンナ・フロイト先生が、父フロイトについて語っている雰囲気から察すると、お父さんについてアンナ・フロイト先生はそういう父親像を抱いていた——単なる科学とか、そういう領域の研究者としてより、もっと巨大な精神的指導者としての父フロイトを思い描いていたように思う。

だから、悪口を言う人は、アンナ・フロイトのことを、フロイト神社の巫女などと言うが、そういう雰囲気が娘さんにあるということは、お父さんにもそういうものがあつたかなと思う。

この点について、フロイトの精神分析の背景に、そういう意味での宗教的な要素が潜んでいたんだということを、例えばバカンとか、マクレランドとか、いろいろな学者が指摘している。それはユダヤ神秘主義、ハシディズムの影響である。

先ほどもちよつと言及したように、たしかにフロイト・ファミリーはハシディズムの流れ、またフロイトの弟子たちにも、ユダヤ神秘主義の流れをくんだ人々が多かつたということが言われている。

そして、ユダヤ神秘主義の中には、心の中を知ること、それから、その心の中の無意識の性的な意味を言語化することに重点を置いた教典がある。フロイトはそうしたユダヤ的伝統をどこかで取り入れていたのではないか。例えば、いまのような考えの色濃い「ゾーハル」の秘教は、ユダヤ神秘哲学の教典、神秘主義のバイブルと言われている、一四世紀ごろの著作とのことである。そういう流れが何かフロイトの深層に流れていたのではないかという指摘もある。

いずれにしても、精神分析というものの中に、合理主義的な形をとった宗教的な要素を見る人がいる。

マクレランドが指摘しているように、どうしてアメリカであるように精神分析が流行してしまったのかという議論がある。それは、キリスト教、特にプロテスタント的な個人というものを中心に考えていたキリスト教の人の一部に、キリスト教にかわる合理主義的で自由主義的な発想を持った精神分析が、キリスト教にかわって、あるいは、キリスト教とある部分では手を携えて心の救済をやっていくという期待。そうしたアメリカの動向がある。また一部では、ニーバーとか、ティリヒなどの、実存主義的な面からの精神分析理解もあった。

喪の心理 (mourning) の研究

しかし、ここでは宗教心理とフロイトが会うもう一つのテーマ、対象喪失 (object loss) とモーニング (mourning) を取り上げる。このテーマの研究は私のライフワークである。愛する人、あるいは頼っていた人を失ったとき——失うのには、生き別れも死に別れもあるが、ここでは物事を単純化して、死に別れに絞りたい。フロイトのフリース体験の中で、愛する父親を失ったときに、まずフロイトの心の中に起こったのは「悔やみ」である。どうして父が死んだときにもっとちゃんとしたことができなかつたんだろう、という悔やみである。人間誰でも、愛する人を失ったときの最初のテーマは悔やみである。

病棟で誰か患者さんが自殺でもしようものなら、そのスタッフは、ひと月ぐらいは、「あのときやさしくしてあげればよかった」とか、「あのとき相談に乗ってあげればよかった」とか、「あのときこっちの薬を使えば死なないうで済んだらう」とか、悔やみの心でいっぱいになる。

フロイトはこの段階でこういう夢を見た。それはお父さんのお葬式の光景で、そこに看板が立っていて、「片目を閉じてください」と書いてあったのか、「両目を閉じてください」と書いてあったのかわからない。これはドイツ語で、ein Augen と die Augen の違いで、両目を閉じるというのは安眠すること。片目を閉じるというのは、大目に見てくださいます。まあ、日本でも、片目を閉じるというのはそういうサインになることがあるが、そのどちらかわからないという夢を見た。

このときフロイトの心の中には、どうして大目に見てくれと自分が思ったのかという反省の中で、お父さんに生前ちゃんとしてあげられなかつたことについての自責感が起こり、償いの夢を見る。

それは、フロイトが、愛する父を失ったあとに見た夢で、「ガリバルデイの夢」と言われている。ガリバルデイというイタリアの英雄と亡くなった父がよく似ていて、父はガリバルデイに似ているとみんなに昔から言われていた。その父が亡くなって、フロイトはこんな夢を見た。

ガリバルデイが国会で議事妨害をしている。ガリバルデイは椅子の上に立ち上がって議事進行に抗議している。ガリバルデイは夢の中で、死んだ父親をあらわしていて、父はガリバルデイという英雄になって、椅子の上に立ち上がっている。

つまりこの夢は、死者の再生の夢なのである。夢の各要素について連想してみると、ドイツ語で言う、Obstruktion（妨害する）という言葉が登場するが、同時にこの言葉には腸閉塞という意味があり、Stuhlには大便という意味がある。

フロイトのお父さんは最後は腸閉塞で亡くなったが、遺体となった父の体からは大便が漏れ出て、遺体が汚れていたという記憶がフロイトの心によみがえった。そして、汚れた遺体をきよめて、英雄にして、椅子の上に立ち上がらせる、そうしたフロイトの思いがこの「ガリバルデイの夢」に込められていた。

対象喪失に続くmourning（喪の心理）には、愛着とか再生の願望のほかに、いろいろな側面がある。例えば喪失体験には、生前、対象に対して行っていたいろいろな仕打ちに対する悔やみの気持ち、償おうとする気持ちとか、あるいは幽霊——「四谷怪談」のように、自分がひどい仕打ちをした相手がよみがえってきて、報復をするといったような怨念に対する恐怖とか、「マクベス」のように、亡霊に怯える心理に取りつかれるといった、そういう暗い側面がある。

対象喪失を体験すると、mourningの段階的な体験が進んでいく。愛する人を失ったりすると、私の最近の臨床経験では、三回忌、二年ぐらいまでは、愛する人に対する思いが続いている。最初は、愛する人を失ったことでの孤独とか、頼る人を失った不安という段階があつて、こんな馬鹿なことがあるだろうかといつてその現実を否認したり、その運命に抗議したりするような段階が続く。

これは、必ずしも愛する人だけではなくて、「あなたはガンでもう一年だ」とか言われるような、自分の死についても当てはまることである。

最後に、死を受容するとき、喪失を受容するときに、深刻なうつ、絶望の段階に入る。ガンの告知なんていうのは、この三番目の絶望の段階で、いままで頑張っていた人が急速に気力、体力が衰えて亡くなることがあるので、告知が難しい。ここをどう乗り切るか。

四番目の段階に來ると、喪失を自分の心の中で内面化する、あるいは、いままでの愛着、執着から離脱していく、そういう心の営みが進んでゆく。

これがモーニングであつて、フロイトが精神分析の中で明らかにした非常に大きな業績は、モーニングについての研究である。しかもフロイトは、一から四までのこの段階を一つ一つたどることによつてのみ、人間は対象の喪失を本当の意味で心から受容し、断念することができるといふ意味で、モーニングの過程を、単なる受身のプロセスではなくて、喪の仕事 (mourning work)、つまり、なし遂げるべき心の課題として提起した。

死の臨床で有名なキューブラ・ロスは、一般によく知られていないが、実は精神分析学者であつた。キューブラ・ロスは、フロイト、ポールビーなどの研究に立脚して死の臨床にあれほどの業績を残す仕事をした。

以上述べたことから明らかなように、モーニングという体験、あるいは理解は、おそらく宗教心理を理解する上においてのフロイトの残した非常に大きな業績ではないかと思う。

しかし、私があるとき駒沢大学でこの話をしたら、駒沢大学は禅の大学なので、禅の偉い先生が、「先生、モーニングの世界というのは所詮迷いの世界であって、悟っていない世界ですから、あのモーニングの世界を一举に超えて悟るのが禅の目的です」と言われて、私は少しショックを受けた。

ところが、学長の奈良康明さんは私との対談で、「実際のお坊さんの仕事ではやっぱりモーニングが大切で、迷える衆生とつき合うときにはモーニングの過程を共にしてあげるのが仕事の一つです」と言われた。

また、日本ルーテル神学大学では、「悲しみと癒し」というテーマで三日間のセミナーを開催され、私はモーニングの精神分析について講演したが、このモーニングのテーマは、キリスト教、仏教を問わず、宗教心理の出発点になると私は考えている。

フロイトは、フリース体験の中の父の死、夢の自己分析を通して、父親の再生の夢を見て、そこで、どうして自分がそんなに父親の再生を願っているのかを自問し、やがて自分の心の中に父親の死についての悔やみとか罪の意識が潜んでいることに目を向けるようになった。さらにフロイトは、罪意識の背後に、父親の死を心の中でひそかに願ったり望んでいた自分をはっきり自覚するようになる。例えば、すでに紹介した「トゥーン伯爵の夢」を自己分析しながらフロイトは、シェークスピアの「ハムレット」の王子が、父親を一生懸命看病しながら、看病している瞬間に、突然、枕元にある王冠をこっそり手にとってかぶってみようとするシーンを引用している。そして、生きる者と死せる者との間には絶対的な断絶があつて、生者は死者に対して無言の優越感を持ち、どこかで何

らかの死の願望の満足を経験する。人々はこの根源的な罪の意識を自覚すべきだとフロイトは語っている。

そして、この面からフロイトを理解していくと、フロイトと宗教の新たな接点が見出されると私は考えている。

おわりに

最後に、フロイト自身の死についてお話しする。フロイトは六七歳から八三歳で亡くなるまで、上顎ガン——口の中にできたガンの手術のために、顎の中、口と咽頭部、鼻あたりが空洞になってしまっ、そこに、特別な入れ歯というのか、人工の装置を入れるという大変苦しい生活を強いられていた。ところが、本当に驚くべきことに、学問的に非常に評価の高いフロイトの論文は、一九三〇年から三八年ぐらゐまでズラツと並んでいる。

私は娘のアンナ・フロイトに会ったときに、「フロイトの晩年の論文はあなたが書いたのではないですか」と尋ねたことがある。あまりにも年をとって、ガンで、闘病生活の中で、「こんな立派な論文を書けるというのはちょっと考えにくいので」と言うと、アンナさんは憤然として、生の原稿をごっそり抱えて持ってきて、このとおり父親は本当に亡くなる直前までずうっと原稿を書いていたのだと草稿を見せてくれた。

ここにフロイトという人物の生命力の強靱さ、仏教風に言うと、自力本願の人だったことが実感される。もうちよつと他力本願があつてもよかつたのではないかと思えるようなところがある。

そしてこの闘病生活の中で、「強い麻酔は使わないでほしい。痛みをやわらげるために意識を朦朧とさせるよりは、痛くとも明晰な意識を持っていたほうがいいから」と語った。しかも、この状況で、何とフロイトは、毎日六時間から八時間に及ぶ診察と、診療後の深夜にかけての執筆活動を絶やすことはなかった。

個人は、最後にお話したモーニングの視点からフロイトを理解していくと、フロイトと宗教心理とのかかわりはかなり深く読み取れるのではないかと思う。そして実際の臨床でも、ガンや死の臨床、ホスピスなどの領域におけるここに述べたフロイト理解が、これからさらに大きな展開を遂げるのではないか、そう考えている。

参考文献

- (1) McClelland, David, *The Roots of Consciousness*, 1964.
- (2) Freud, S., *Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fliess Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*, S. Fischer Verlag.
- (3) Freud, S., *Die Traumdeutung*, Vienna, 1900. 高橋義孝訳「夢判断」「フロイト著作集(以下、『著作集』と略す) 2」人文書院、一九六八年。
- (4) Freud, S., *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, 1909. 小此木啓吾訳「強迫神経症の一例に関する考察」「フロイト選集(以下、『選集』と略す) 16」日本教文社、一九五九/六九年。
- (5) Freud, S., *Totem und Tabu*, Vienna, 1912-1913. 吉田正己訳「トーテムとタブー」『選集 6』一九五三/七〇年、西田越郎訳『著作集 2』一九六九年。
- (6) Freud, S., *Trauer und Melancholie*, 1917. 井村恒郎訳「悲哀とメランコリー」『選集 10』一九五五/六九年、『著作集 6』一九七〇年。
- (7) Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, Vienna, 1920. 井村恒郎訳「快感原則の彼岸」『選集 4』一九五四/七〇年、小此木啓吾訳『著作集 6』一九七〇年。
- (8) Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, 1927. 土井正徳訳「幻想の未来」『選集 8』一九五四/七〇年。
- (9) Freud, S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1937. 土井正徳・吉田正己訳「人間モーセと一神教」『選集 8』一九五四/七〇年。
- (10) Jones, Ernest, *The Life and Works of Sigmund Freud, I, II, III*, New York: Basic Books, 1953, 1955, 1957. 竹友安彦・藤井治彦訳『フロイトの生涯』紀伊國屋書店、一九六九年。

- (11) 小此木啓吾「対象喪失とモーニング (mourning)」日本ルーテル神学大学教職神学セミナー編『現代社会の悲しみといやし』キリスト教視聴覚センター、一九九五年。
- (12) 小此木啓吾・奈良康明「対談 悲しみを癒す——喪と仏壇」『禅の風14』曹洞宗宗務庁、一九九五年。
- (13) 小此木啓吾「わがフロイト像」『精神分析研究』三五―二、日本精神分析学会、一九九一年。
- (14) 小此木啓吾「ユダヤ人フロイト」小此木啓吾『フロイトとの出会い』人文書院、一九七八年に所収。
- (15) 小此木啓吾『フロイトとの出会い——自己確認への道』人文書院、一九七八年。
- (16) 小此木啓吾『対象喪失』中公論社(中公新書)、一九七九年。
- (17) Schur, Max, *Sigmund Freud, Leben und Sterben*, Suhrkamp Verlag (Sonderausgabe), Frankfurt M., 1977. 安田一郎・岸田修訳『フロイト 生と死』上・下、誠信書房、一九七八年。

(東京国際大学教授・慶應義塾大学特別招聘教授)

第一部份

十九世紀宗教音楽再考

——市民社会との関連性——

三村利恵

十九世紀前半の音楽史において特に注目される出来事の一つが、メンデルスゾーンによる「バッハのマイイ受難曲」の上演である。これは、バッハの死後約八十年目のことであった。一八二九年に開かれたこの演奏会は当時の人々によって熱狂的に受け入れられ、バッハを「楽聖」として甦らせたのであった。我々が一般にバッハを「音楽の父」と見なしているのは、確かに正当な評価ではあるが、ある意味においては十九世紀に作られた「神話」であったとも言えるのである。つまり、バッハの時代において、彼は優れた「オルガン奏者」ではあったのだが、大作曲家としては扱われていなかった。その意味においては、バッハがその死とともに忘れ去られてしまったということは、当然のことであった。ではなぜ十九世紀前半においてバッハの「マイイ受難曲」が再び脚光を浴びるようになったのだろうか。この問題を解く鍵が十九世紀前半のドイツ語圏社会における市民と宗教音楽との関わりの中にあると考えられる。

「マイイ受難曲」の再演よりも三年ほど前にあたる一八二六

年にルイ・シュポア作曲によるオラトリオ「Die Letzten Dinge」が初演された。この作品は「ヨハネ黙示録」を中心とした旧・新両聖書から集めた言葉をフリードリヒ・ロホリッツがオラトリオのテキストとして作詞したものである。現在ではこの作品が演奏されるという機会は極めて稀であるが、当時は相当な人気を得ており、楽譜は出版と同時に売り切れるような状況であった。このオラトリオの成功の要因はバッハの「マイイ受難曲」の成功の要因と決してかけ離れたものではない。シュポアが、ロホリッツからのオラトリオの作曲依頼を快諾した最大の理由は、市民が運営するアマチュアの「合唱団」の活動が盛んであったということである。それ以前の社会においては音楽は教会か宮廷で演奏され、換言すれば、演奏するのも享受するのも特定の人であり、特定の動機からであった。しかし、社会の変動とともに、音楽は市民の間に降り、女性も含めてあらゆる市民が積極的に音楽に関わることが可能となったのである。人々の求めたものは、自らが歌える合唱作品であり、「純粹な響き」を奏でる宗教作品であり、聖書の物語であった。このような市民の要求を満たすことができたのが、「オラトリオ」であったと考えられる。

十九世紀の人々のこのような音楽生活の背景にあったのは、教会と絶対王政の二つの柱によって支えられていた社会の崩壊であった。宗教改革や三十年戦争を経て、教会はその信者の足をどんどん遠のかせていったが、さらに十八世紀において科学の発達の影響から「理神論」や啓蒙思想が生まれてきた。「すべては神の摂理ではなく、自らの法則に従って動いていく」と

いうような、これらの思想によつて、「世界の中心は神である」と確信していた人々は、それまでの自分の価値観というものを否定されたことになつたのである。また、絶対王政の崩壊後、市民階級の台頭により「個人」というものが生まれてくるが、そのような華々しさとは裏腹に、近代社会に不安を持つ人々も多かつたであろう。そのため、自らの「核」というものを失つた人々が新たに見つけた「核」とは、「共同体精神」というヘーゲルの言葉によつて説明できるものであつた。もちろん、ヘーゲルが古典古代の芸術の中に見いだしたもののほど強固なものではなく、また理論などの知的革命を経験した新しいキリスト教を基盤とするものでもあつた。「宗教的な雰囲気」にひたり、「合唱団」という新たな「共同体」に身を置く、これが十九世紀の前半の人々の求めた音楽生活の一つのスタイルであり、「マタイ受難曲」に代表されるオラトリオを何よりも好んで受け入れた背景であらう。

聖者崇拜の基層的構造について

宮 本 要 太 郎

聖者崇拜の基層的構造について次の三点に絞つて論じたい。すなわち、(一)構造の内なる非構造、(二)日常における非日常性、(三)万人に開かれた接触可能性と(それにもかかわらず／＼それゆえの)超越性、である。

聖者はすべて歴史的存在であり、その意味で、何らかの宗教的構造にとらわれた存在である。しかし聖者に第一義的に重要なことは、ある特定の宗教的伝統の再生産ではない。聖者性のもつとも根源にあるのは、宗教的思想や宗教的世界観ではなく、刻々の宗教的行為、宗教的プラクシスなのである。思想や世界観がある特定の宗教的伝統とわがちがたく結びついているのに対し、聖者の実践は、その時々々の宗教的状况、とりわけ危機的な状況とかわる。ここで重要なのは、個々の実践を通して現実の全体性が開示されるということ、そして現実の全体性を開示する宗教的プラクシスの力が、しばしば宗教的伝統の構造を相対化してしまうことである。

聖者は、それぞれ異なつたパーソナリティをもつた生身の人間としてあらわれる。それゆえに、聖者に接する人々にとつて、聖者は「今ここで、われわれとともにある」ことを強く実感させる。しかし、この特殊性は必ずしも限定性を意味しない。むしろ聖者は、人々を聖なる存在に媒介することによつて一瞬のうちの永遠を提示する。無限にして永続的なものを、「今ここで」あらわすことができるのは、まさに生身の存在である聖者の聖性が「今ここに」生きてはたらいっているという事実 に即している。聖者の日々の宗教的活動は、刻々の現在において永遠なる聖性を開示するという点で、日常性の中に非日常性への回路を開かせてくれる。

最後に、万人に開かれた接触可能性と(それにもかかわらず／＼それゆえの)超越性についてであるが、ここで「万人に開かれた接触可能性」と呼ぶのは、聖者という存在が、一般に、

誰でも接触しうる身近な存在として感じられていくということを指す。このことは同時に、聖者が誰に対しても平等に接するということを表している。さらに、「それにもかかわらず／それゆえの」超越性」という逆説的な表現が意味しているのは、誰でも平等に聖者に接しうるにもかかわらずその聖者自身は絶対的な超越性を保持しているということ、そしてその超越性が、実は、誰でも平等に聖者に接しうるという、その事実に基づいているということなのである。このことが示唆しているのは、完全な平等というものが実は非常にまれにしか実現されないということ、そしてそれゆえに、そのような完全な平等を身をもって示す聖者の存在がまわりの人間の目には超越的なものとしてうつるといふことなのである。

以上、三つの点に絞って「聖者の基層的構造」ということを論じてきた。それらに共通している構造を一言でいうと、聖者における模倣可能性と絶対他者性とのパラドックスということができよう。特定の人格をもったひとりの人間としての聖者が、まわりの人々に身をもって示しているのは、「このようにも生きることができるといふ宗教的希望であり、そこから生じる人間性への信頼の回復であつて、その意味で聖者は、その存在のすべてを通して、宗教的生のひとつの手本となる。聖者と同じ時代に生きる人びとにとって、聖者のあり様は、それ自体が、模倣の対象であり、また宗教的生の規準でもある。しかし、同時に聖者は、一般に奇跡と称されるさまざまな宗教的行為を通して、おのれの聖なる力を示すと考えられている。それらの奇跡は、聖者そのものに内在する聖性のあらわれと考えら

れ、かくて聖者は、他の人びとに対して絶対的他者としての存在の次元へと押し上げられ、崇敬の対象となる。この、同じ信仰を共有するものとしての、あるいはそもそも同じ人間としての、聖者に対する親近性と、聖者の聖性に内包される絶対的他者性とは、「聖者のパラドックス」を構成する。

西欧中世の死後世界説話

北 沢 裕

西欧中世において記述された死後世界訪問の幻視物語を本発表では死後世界旅行記と呼ぶ。死後世界旅行記の最も大きな特徴は、その審判と煉獄の思想である。キリスト教において審判とは「最後の審判」を意味するが、死後世界旅行記ではこれとは別に個人の死の直後に行なわれる審判が重視されている。この死の直後の審判によって死者は選別され、その罪に応じた罰を与えられる。このように死後世界旅行記において審判は死の直後に行なわれる個人的なものとして世界の終末時の最後の審判とに分けられているのである。煉獄はこのような二重化した審判を前提とする概念である。煉獄は死の直後の審判によってその罪が赦されるものであるとされた死者が、最後の審判までの間、自己の小罪を贖うための場所である。煉獄は時間的にも二つの審判の中間に、空間の性質的にも天国と地獄の中間に存在しているといふことができる。煉獄の存在は死後世界旅行記に

おいては六世紀の最初期のものから認められるが、神学的文献においては十二世紀に認められる。審判が二重化し、煉獄が誕生したのはいかなる理由によるものか。そこには聖書や神学者とは無縁の、世俗の民衆の思考が介在していたと考えられる。

聖書に描かれた最後の審判は、キリストの再臨、死者の復活、審判、善人たちの天国入場、あるいは悪人たちの地獄落ちという一連のプロセスにそって進行している。このような最後の審判の様子は一連の絵巻物のようにして、ロマネスクの聖堂のフアサード上に彫刻されているが、このことからこのような最後の審判理解がこの時代の正統的な審判解釈であったことがわかる。このプロセスに個人の死の直後の審判を組み込むことはできない。しかし死後世界旅行記ではむしろこの死直後の審判が最後の審判よりも重要である。ここには説話文学である死後の主要な受容層のすなわち世俗の民衆の思考が色濃く表れていると考えられる。彼らの死後世界像には峻厳な審判とその結果としての天国または地獄への移動というイメージとは相容れないものがあつたのではないだろうか。すなわち死後世界旅行記には聖書に基づくキリスト教のエリート文化と伝統的な民衆文化の双方の要素が表わされており、特に後者の強い影響が見いだせるのではないかと考えられるのである。

このような中世の二つの文化の厳密な区分は不可能であり、その内実や相互の影響関係の解明はさらに困難である。しかしキリスト教思想を基盤とするエリート文化に対し、民衆文化はキリスト教浸透以前の先行文化としてのケルト文化の要素を保っていたのではないかと想定することができる。アイルランド

の古伝承に残されたケルト文化における死は楽園的な他界への移動¹¹旅であつた。現世から楽園的死後世界への緩やかな移行としての死のイメージが峻厳な最後の審判の物語を受容しなければならなくなつたとき、二つの文化の死のイメージの矛盾を解消すべく二つの審判と煉獄の思想が生み出されたと考えられる。煉獄は地獄の様相を呈する点においてケルト的死後世界像と一致しないが、あくまでも暫定的に滞在する場所であつて、地獄のような二度と出ることのできない決定的な場所ではないこと、結局は天国に通じる通過地点であることなどから、そこにはケルト文化の強い影響を見ることができると考えられる。審判を二重化し、両者の間に煉獄をおくことによつてケルト的な民衆文化はエリート文化が説くキリスト教の恐ろしく峻厳な死のイメージを咀嚼し受容したのであつた。死後世界旅行記には、異質な文化と出会いの中で死とその恐怖の問題に直面した中世の人々の思考の跡が映し出されているのである。

宗教的対話論

世紀末の宗教の役割

横手 征彦

二十世紀は大量殺戮の時代であるといえるだろう。この二十世紀の時代性は「死」の意識に宗教的に大きな影響を与えているといえる。その「死」の意識の宗教的変更に、「死の非神

話化」(die Entmythologisierung vom Tod)と見ることができ。死の宗教性が剝離されて、死を恐れないだけでなく、殺すことを恐れない現代人が登場したといえるだろう。この現実には死の回答として意味を持ちつづけた宗教の意義の変更を求める世紀末的現実なのである。キリスト教はイエスの「復活」信仰によって、それが「死」(Sterben)を克服する宗教として宣教され、世界宗教の位置を獲得したといえる。例えば古代ケルンの墓石に刻印された古代ラテン語文は、突然の幼女の病死による苦悩を終わらせたのは、キリスト教の永遠の生命の教えだったことを伝えている。

しかし、死後の命の約束をもって、死は克服されると説くことは現代人には虚言としか考えられない。現代社会の「死の非神話化」の現実において、死後の生命を約束することは信仰的課題であるとしても、宗教的幻想にしか過ぎない。宗教の役割が現代的な意味で、何なのかについて、諸宗教間の対話が必要となっている。宗教間の対話論の試みとして、本拙論において、*die Aufgabe der Religion = die Wirklichkeit der Religion* 即ち、宗教がになつている具体的な現実には焦点を当ててみたい。具体的な課題とは宗教の預言者的職務 *= das Amt als der Priester* の二つである。ここでは後者の、祭司的な職務の課題についてみよう。

M・ヴェーバーは『古代ユダヤ教』の第一章「イスラエル誓約共同体とヤハウエ」のなかで、イスラエルの初期には、誓約連合によってそのために一般的に承認された祭司身分は存在しなかったし、なかならず、もし存在したらと仮定するならば、

恐らく、十二部族連合それ自身の名によって連合の神にたいして献げられた犠牲を独占したのであるような、そういう祭司身分は全然存在しなかった、と述べている。一般論として祭司の職として祭壇での犠牲奉獻を第一義的な職と考えやすい。ヴェーバーによれば、「犠牲の供え物の意義は連合戦争神の威信が増大するにつれてまたなかならず王国の建設とともに、まさしさあつて量的に変化、したとみられている。犠牲奉獻の儀的壯麗化は、いったいどうしたわけでイスラエルの政治的、軍事的状況はこのように思わしくないか」という問いとふかく係わっていた。王国の苦難は神の怒りの結果と理解され、ヤハウエの怒りを鎮めるために贖罪の儀礼は精緻をきわめ、複雑化していった。祭司職の起源は宗教史的にみて、初期の段階では村落共同体のなかで、癒し、呪術を取得したもの、シャーマン、霊能者、夢判断能力者が共同体の苦難の担い手、魂の慰めを行うものとして信頼と宗教的位置づけを獲得していったことに、その起源を持つと考えられる。魂を看取り、慰める働きこそ、宗教の成立と深く係わっているとみられる。諸宗教の共通項は「祭司的魂を看取る働き」にあるといえる。この関心は、それぞれの宗教の *die Heiligenschrift* 即ち、聖典資料がどの程度、魂を看取る課題を實現可能にしているかを問うことにある。この課題の検証に不可欠な条件として、*die Auseinandersetzung in der einzelnen Religion über die Entmythologisierung*、即ち、同一宗教内において、神学的「非神話化」がどの程度實現しているかという問題がある。神学的検討が行われている宗派教団との宗教的対話は容易に実現するといえるだ

ろう。そこで、本拙論の作業仮説として、①同一宗教内における非神話化論争の具体例の検討、②他宗教との対話の過程を追うこととした。

祈りに関する調査

ロバート・キサラ

一九九六年六月、カトリックの名古屋教区信徒協議会女性部は、祈りに関する調査の企画・実施にあたり、南山宗教文化研究所に協力を求めた。宗教行為としての祈りの重要性を考量すれば、祈りに関する社会科学的研究は意外と少ないように思われる。アメリカ合衆国の宗教学者であるマーガレット・ポロマによると、一八七〇年代の近代的宗教研究の成立以来、欧米では、社会学、心理学、医学の分野における研究をも含めて、およそ十六人の研究しか見当たらない。日本では、たとえばNHKの宗教意識調査に祈りについて二つの質問が含まれていたものの、祈りに関する研究がどれほどあるであろうか。今回の調査の目的は、とりわけ祈りと司祭職への召命の促進との間に肯定的なつながりが確認され得るかどうかを客観的に探求することであった。調査に含まれた質問は二十一項目にわたり、十月中に教区の全カトリック女性に送り届けられた。この調査では全体サンプルが採用され、教区に登録されている二十歳以上の全女性信徒に届けられるように配慮された。その結

果、配布された質問紙の総数は約一万部にのぼった。各質問紙には、記入済みの質問紙を地元の教会に置かれた応答箱に入れるか、受取人払いで郵送するように指示されていた。三千二百七十六通の有効回答が得られたが、これは豊富な情報を得るのに十分なサンプル数であった。調査結果に関する詳しい報告は今年の南山宗教文化研究所報に掲載されている。この発表では結果から読み取られるいくつかの重要な点を取り上げた後、米国で行われた同様の調査との比較を通してこの分野での研究の展望についての考察を行った。

上述したポロマは、一九八八年、ギャラップ社の協力を得、アメリカ合衆国で全国から無作為抽出で選ばれた千三十人を対象とする祈りに関する調査を実施した。一般市民を対象としていること、また同じ質問が使用されていないことから、両調査の厳密な比較は難しいが、ポロマの研究の結果を名古屋の調査結果と照らし合わせながら、今後の研究の可能性について考察することは可能であろう。

おそらく願ひ事としての祈りに関する考えが両調査結果のことも重要な差異であろう。ポロマの調査では、八八%が多かれ少なかれ神に祈ったことがあると答えているのに、五八%の回答者は一度も祈りの中で何かを願ったことがないという結果が出ている。質問の仕方の差異のゆえに正確な比較はできないが、名古屋の調査では対照的な結果が示唆されている。すなわち、ここでは一つだけ選択することが許されたが、祈りの動機として「願ひ」が約四〇%の回答者によって選ばれている。二番目の「感謝」との差はわずかであるが、願ひ事が祈りの動機

としてもっとも重要視されていることが伺える。

ポロマの分析によると、現代人にとっては願いの事のためになされるタイプの祈りがもっとも困難になっているという。追跡インタビューで願いの事としての祈りに関する態度が検討されているが、そこには二つの問題が浮かび上がっている。一つは、願いの事自己中心的なイメージである。多くの人は祈りの中でより寛容な心が要求されていると思い、「願いの事をする」という答えを避けたのであろうとポロマは論じている。二つ目の理由は現代人の世俗化と絡んでいる。すなわち、世俗化が進むにつれて人々の信仰が薄くなり、祈りに対して具体的な期待を抱かなくなりつつあるとポロマは論じている。

今回、名古屋のカトリック女性信者を対象とする調査は特に洗礼を受ける時期の変化と若い信者の意識の特徴を明らかにしたことにより重要な結果を提供していると思う。他の調査との厳密な意味での比較ができないのは残念であるが、アメリカ合衆国で行われた調査の結果と照らし合わせて考察すれば、祈りが豊富な成果を約束する研究対象になりうるということが伺えるであろう。

〈共同体〉と〈救済〉の論理

井 桁 碧

日本の新宗教に共通する〈救済観〉として、新宗教研究者（対馬路人・西山茂・島園進・白水寛子、一九七九）によって提示された「生命主義的救済観」は、高く評価され、所説を補強するような方向で、新宗教教祖・教団の救済観の成立、展開過程を論じ、シャーマン・民間巫者による救済のコスモロジーを明らかにしようとする試みがなされてきた。〈日本・日本人〉の基層的宗教意識、道徳意識と通底し、相互依存的・互恵的關係が重視される人間関係のなかで自己のアイデンティティを確認する〈日本的人間関係〉と親和するとみなされる、この「生命主義的救済観」説は、新宗教の〈救済〉機能の再評価への主張であるとともに、〈日本（人）の救済観〉として定言化されている。こうした「生命主義的救済観」説およびこれを支持、補強する方向で提出された諸論考は、以下のような人々にさし向けられた言説として把握することができよう。それらは、個別的な救済や民族の救済の限界を超えた、普遍・世界宗教による救済こそ本来の救済であるとみる、つまりアニミズム・超自然力への信仰を基盤とする新宗教、シャーマニズムにおける〈救済〉を一段と低いものとみなす〈救済観〉説を展開する研究者、また近代的価値観を称揚する〈知的エリート〉への対抗言説であり、さらに、オウム真理教事件の際のマスコミの報道に

再現された、近代・合理主義の立場からの新宗教を低劣な宗教と断定し攻撃するような人々に向けた啓蒙的言説である。

ここで注目してよいのは、「生命主義的救済観」を支持する方向で新宗教教団・信者の、またシャーマン的職能者とその依頼者の救済観に関して論考を蓄積してきた研究者の「近代観」、彼・彼女たちが捉える近代的価値観、私たちの社会が、かつてあった暖かで親密な人間関係の崩壊、衰滅した、近代合理的個人主義の行き詰まり状態にあるとするような近代に対する評価であろう。こうした主張に、彼・彼女たちが再評価する「救済」とは社会の権力構造の是非を問わない回帰ではないのかという批判に対する顧慮がないわけではない。だが、そうした批判そのものに直接応答することなく、新宗教やシャーマン的職能者による「救済」を救済と受け止める人々がいる事実を重視したいのだと述べられている。私も、そうした「事実」を否定、否認するつもりはない。だが、ここで主題化した「救済論」説は、明示的にまたしばしば暗黙裡に柳田国男による「日本人の靈魂観」、日本人の基層信仰としての「先祖祭祀観」に依拠するか、少なくとも肯定的に認知しているとみなし得るが、それらの所論が、「被救済」体験を重視し、「救済」が社会・家族・国家など諸水準の共同体というコンテクストのなかで実現されるのだと捉えるなら、異なった社会的位置にある人々、状況を規定する権力に近く位置する人々が体験する「救済」と、社会的権力から非常に遠い位置に置かれた人々の体験するそれとは異なった事態であり得ると把握し、研究の対象とした人々の「共同体」観とともに、「日本（人）」の家族・国家共

「共同体」を自明視せず研究者自身の「共同体」観をも問い直す作業が必要である。

いかなる「救済」の論理も、それ自体が、また宗教共同体にかぎらず「救済」の論理を装備せずには維持されえないさまざまな水準の「共同体」も、成立すると同時に論理的必然として、「救済」の補集合的觀念・像を成立させてしまう。また、たとえ意図せざる結果であるにせよ、不幸な人、決して救われない人々、他者の安寧を乱す悪やケガレの原因とみなされる人々を実体的に措置してしまうことがある。「共同体」の「救済」の論理に関して自己言及的な問いをたてずに、「日本（人）」の救済観を定言することは、現に私たちの社会に構造化された差別を「救済」と名づけ容認することではないだろうか。

仏教と欧米のフェミニストたち

岡野 治子

近年、キリスト教を捨てて、仏教を選択する女性フェミニストが、欧米で増えつつある。米国のフェミニスト、リタ・グロスは、仏教こそが女性に優しい宗教であるばかりでなく、フェミニズムと仏教は、真に調和するとまで宣言する程である。

こうした仏教ブームは、現代キリスト教文化圏で起りつつある宗教性・精神性の変化を抜きにしては把握し難い。特にヨーロッパにおいては九〇年代に入り、キリスト教に対する批判、

問い直し運動がピークを迎えた。こうした新しい宗教性を志向するうねりには、大きく分けて、二つの流れがある。一つは、諸教会内部における一般信者のサイドから起ってきた改革運動の波である。教会内のヒエラルキー撤廃、男女平等の実現、司祭の独身制の問い直しなどを主な目標に掲げている。これとは別に、教会を外側から揺さぶる二つ目のうねりは、教会を離脱し、内面の救済を他の宗教に求める人々の起すものである。この動きの中で、突出した人気を持っているのが仏教である。とりわけ、上座部仏教、金剛乗仏教、禅仏教が最も多くの帰依者を抱えている。

自己の等身大の宗教を求めようとするこうしたうねりの中で「Religion」の概念が変化し、頑迷固陋のもの、制度でがんじがらめのもの、伝統に束縛されたものの代名詞となり、否定さえされるに至っている。個人的救済が不可能な場として否定される「Religion」に替って、スピリチュアリティの概念が好んで用いられている。これは、制度的なものから自由であり、個人として、主体的に、しかも直接的に「生の意味」や「自分とは何なのか」或いは「究極的存在」を直接体験する「道」を表現している。

スピリチュアリティを個人的に追求するうねりを背景として、欧米の仏教が新たな展開を見せている。キリスト教を帝国主義的、非寛容であるとして教会を離脱し、仏教にその生き方を求める人々は、主に仏教が理性的、非暴力的であり、瞑想的であると評価する。女性フェミニストの場合は、さらに異なる要素が付加される。教会の伝統的キリスト論が女性を疎外して

きたという体験に基づくものである。(1)受肉した神々キリストが男性であるとされること。(2)キリストは地上に於て、彼の愛と正義の行為を通して、神の愛と意図を表現する「存在」である筈なのに、実際はその神性の強調により、男性神として偶像化されてしまったこと。(3)神の一回限りの受肉であるというキリスト論は、キリスト教の絶対性の主張を生み出し、人種、民族そして性の差別を作り出したという危惧。

これに対して仏教では、ブツダの存在も法(ダルマ)も相対化されるのみならず、キリスト教におけるような神と人間の上下関係の二元論は、「空」の思想により止揚される。ブツダが一回限りの存在ではないために、仏教インスティチューションの拘束力は絶対的ではない、ということも、欧米人には魅力である。フェミニスト仏教者たちの主張は、次の三つの事柄に集約される。

- (1) 経典中にある女性にネガティブなメタファーを再解釈しつつ、「無我」「空」「仏性」の思想に依拠して、性のヒエラルキシーを払拭する。
- (2) 良き女性存在のモデル構築のために、如来蔵、知恵、慈悲といった女性的メタファーを積極的に受容する。
- (3) 解放仏教学の構築により、陥穽を伴う個人主義と共同体精神(ボサツの理想)を和解させようと試みる。

キリスト教の文化コンテクストにある差別や象徴的暴力を批判しつつ、理想の「生」を構築しようとするフェミニストたちを、仏教思想を恣意的に理解し過ぎてると批判することもできる。しかし、欧米型仏教の形成は、キリスト教に対する挑戦

であると同時に、新しい風を起さないアジア仏教に対する批判でもあることを、我々は認識しなくてはならない。

仏教における聖化の

メカニズムの人類学的分析

須藤 寛人

この発表では、仏教圏に於ける宗教現象を見ていく際の枠組みとして、「仏陀化」という一つの概要を示したい。「仏陀化」の事例として受戒会と葬式、開眼の三つの事例を取り上げそれぞれについてみていきたいが、簡単な定義としては、人あるいはモノが仏陀の性質やその一部、あるいはそれに準ずる性質を帯びることを示すものである。

まず、受戒会について若干の説明と「仏陀化」の視点からの分析を行う。曹洞宗の民衆に対する受戒は十五世紀後半期には既に行われており、それは布教教化の一環であり、教線拡大の要因の一つであった。戒を受けることは功德を積むことと同じ事と考えられ、僧侶に金銭を渡して戒を受け死後の安寧の保証を得ていた。中世十五世紀後半頃の受戒会の意義を纏めるなら(一)複数の村落に亘って受戒会が行われる場合は、独立していた中世村落の枠を超えていくものであり、(二)一つの村落内で行われる場合はその結束を強いものにし、同時に支配する側でも支配を容易にするという二つの作用に纏められる。

戒そのものについて考えるならば、法語・香語の対象が何であるのかをみるのが重要であり、それらが死者に対して発せられたものか、あるいは生者に対してのものかを判別することの困難がある。この困難は、葬祭に際して三帰五戒を与えられた新仏と、受戒で戒を受けた戒弟が同じ範疇のものとして看做される、すなわち「ほとけ」としての死者と「仏陀」との繋がりとしての戒を受けた生者が同一の範疇に属するものであるという連想が生じ、ここから死者を「ほとけ」と称することについての仮説が立てられるのではないと考えられる。

今日の受戒に目を転ずるならば、問題となるのは、先亡や聖的な存在が呼び出されて式と一緒に参加するという点である。僧侶が霊的なものや聖的なものを呼び出すという点において、僧侶は霊媒的な役割を果たしている。戒弟が壇上に乗る四衆登壇という部分があるのだが、四衆と共に亡戒と鎮守神が登壇する。これらと一緒に戒を受けるということは、戒弟が先亡と同一の範疇、あるいは類似した範疇にあるものと看做されていることに他ならない。またこの壇には、蓮華台という別称があるということも注目し値する。

次いで日本の葬式について考えるならば、枕経という経文を死者に聞かせることから始まる。曹洞宗の場合は『遺経』(正しくは「佛垂般涅槃略説教誡経」)が用いられる。この経典は仏陀の臨滅時の言葉であるとされている。これらの言葉を死後すぐに死者に語ることで仏陀の死を再現しようとするものである。また、経典を読む際の死者との霊的同一化という点から考えるならば、まさにその経文を死者に語らせるのであり、死者を

仏陀化しているのである。

開眼儀礼についてみるならば、タンバイアーの報告によると、仏像に『佛生譚』を聞かせて仏陀の悟りに至るまでを像に擬似的に体験させて、像に命を吹き込むのである。

日本の開眼儀礼の場合は、既に他所で述べたように、浄化儀礼と聖化儀礼を中心として構成されており、聖化儀礼の後半部で行われる点眼にみられる僧侶の特徴的な所作から分かるのは、仏教的力の備蓄体としての僧侶の身体から仏像へ力が送り込まれるのである。

仏陀化について纏めるならば、(一)血脈等の来歴の正統性に象徴される仏教的系譜の存在、(二)仏陀の悟りに至る過程や人生のシミュレーション、を特徴とすることが出来る。この特徴を以て考察するならば、仏陀の力が開示されるのは、力能によってであり、それは僧侶の存在を特徴づける瞑想や読経といった儀礼執行能力であり、その力自体が仏教的系譜に裏付けられたものであるといえるであろう。

C・G・ユングの東洋宗教観

——未公開資料から——

越智秀一

この資料は、一九三八年冬学期と一九三九年夏学期にチュールヒ連邦工科大学で、ユングが「個性化の過程」と題しておこ

なった講義を、主にバーバラ・ハナーがまとめたものである。

公開はされなかつたこの講義録は、もっぱらユング派内部で私的に読まれてきたものらしい。カリフォルニア州立大学で宗教学の講座をうけもっているS・長友教授が、講義のなかでユングについて触れたところ、その講義をうけていた学生の一人が、祖母がもっていたものだとして長友教授のもとにもつてきたのがこの資料であつたのである。その学生の祖母は、かつてユング研究所に在籍していたとのことであつた。

長友教授が調べたところ、未公開のものであることがわかり、彼の恩師である湯浅泰雄氏のもとにもたらされた。この話を聞いた人文書院が、ユング研究所に公開の許諾をもとめるとともに、湯浅氏に翻訳を依頼し、湯浅氏といささかの縁をもつ発表者が、この資料を眼にする機会を得たのである。

分析心理学の創始者であるユングが、東洋の宗教に強い関心を寄せていたのは周知の事実である。彼の東洋宗教に関する論文は、一冊にまとめられてポーリング・シリーズのなかにおさめられており、我が国では湯浅・定方共訳『黄金の華の秘密』(人文書院、一九八〇年)、湯浅・黒木共訳の『東洋的瞑想の心理学』(創元社、一九八三年)でほぼその全容を知ることができる。

今回、公開されるこの資料からうかがうことができるのは、ユングが他の論文では触れていない、東洋宗教の修行の細部に強い関心を寄せていることであり、そこにおける身体の重要性を繰り返し強調している点が、従来知られているユングの東洋宗教論との比較において際立っていることである。

ユングが、この講義でそのような姿勢を見せているのはなぜか。ユング自身によれば、それは東洋宗教における修行の伝統が、無意識をとらえる器 (a vessel in which unconscious may be caught) を重要視するからに他ならぬ。

「わたしたちはここでBの3、神々の答えにたどりつきました。修行者と神々の対話にさきだち、教義が主張されます。というのも、修行者が三昧の境地に達し、化仏がありありとそして生き生きと見えてくると、仏が、恐ろしい、教義をゆるがすような仕方で答える可能性があるからなのです。(中略) 教義の制作者は、まったく意識的ではないにせよ、無意識が表れ、かたちをとることができるようにと、精緻のかぎりを尽くしています。(後略) (第十一講、傍線は原文通り)

自身の能動的想像の考え方にとって、このような「東洋の方法に関する知識」は、「必要な下準備」であり、「能動的想像に対する正しい態度」をとるための「大きな助け」となるのである。(第六講)

東洋の宗教に関するユングの見方を、危機時代に形成された彼の心理学的視点の応用であるというホーマンスや村本諒司氏の主張は、たとえば「無意識」「能動的想像」という自身のキーワードで東洋宗教を解釈するユングの姿勢を正しくとらえている反面、この資料が示すところによれば、ユングは東洋の宗教の修行法を知ることによって彼の能動的想像の方法を形成したとも思えるふしがあり、最晩年の共時性と易の問題をふくめて、ユングと東洋思想の関係はまだまだ研究の余地があると思われる。

時空間の超越

—— ユング心理学からクリアーノ宗教学へ ——

久保 耕 司

心理学者C・G・ユングと宗教学者I・P・クリアーノの思想の中に、時間と空間を超えようとする運動を見出し、両者はいかにそれを行なったのかについて論ずることが本発表の主題である。ユングにおいては共時性原理に、クリアーノにおいてはまさに「クリアーノ宗教学」とでも言うべき方法論にその運動が見られる。そして最終的には、その時間と空間を超える運動のプロセスの中に、想像力の復権の必要性が問われることとなる。

共時性原理はユングの後期思想の代表的なものであり、「非因果的な連関」「意味ある偶然の一致」などと説明されるものである。「共時性」という言葉を使うようになる以前からこの考えは彼の関心事であった。もちろんこの原理は、例えば集合的無意識、元型といったユングの他の諸理論と関連がある。共時性原理の土台となるのが、無意識の持つ無時間的・無空間的な性質である。意識は時間と空間に縛られているが、無意識はそれを超えているという。

この時間と空間は、とりわけ古典的な絶対時間・絶対空間であり、空間はつねに不動のまま存在し、時間はつねに一樣に均質的に流れていく。このような時間と空間は容易に受け入れる

ことのできる観念である。このいわば日常的感覺の上に立脚して統一的な世界モデルを作ろうというユングの試みの中に、共時性は位置するのである。もちろん共時性は因果律に取って代わるものではなく、両者が相補的關係を保っているのである。共時性原理は、相対性理論や量子論といった物理学からの影響を受けながらも、つねにこの日常性を基盤とし、そしてそれを超越した現象を包含する理論だと言える。「一なる世界」というユングの世界モデルも、その延長線にあることは言うまでもない。

一方クリアーノが展開した宗教学の方法論もまたユングと同じく時空の超越を試みるものである。しかしそこには絶対対時間・絶対空間を置くのではなく、ヒルベルト空間を基盤とした世界が展開する。ユングが物理学の成果などを利用しながら理論を組み立てていったのに対し、クリアーノは数学者であり作家であるR・ラツカールの数学的世界モデルを援用しながら理論を展開するのである。すなわち、高次元的存在である「アイデアール・オブジェクト」が「この世界」に介入するその様相がまさしく意識を流れる思考であり、宗教現象もそうであると彼は考える。これを逆の観点から考えるならば、つまり日常性を基盤にするならば、思考は「ヒルベルト空間内のフラクタル」とみなすことができるだろう。無限次元空間の中でのフラクタルこそが思考であり、さらにそれによって形成される人生もそうであり、ゆえにそのフラクタルは「ライフ・フラクタル」と呼ぶ。このライフ・フラクタルは個々人の思考に閉塞した状態にあるのではなく、つねに相互作用の中にあり、その総体は

すべてを包含する。クリアーノはラツカールのこのライフ・フラクタルの考えをそのまま宗教に適用する。つまり宗教は思考のプロセスであり、すなわちこれもまたフラクタルなのだ。この点でクリアーノはラツカールは「我々の宇宙は永遠の精神的・数学的プロセスの影である」といういわばプラトンの概念を土台にしているということもできよう。

ユングは意識が時間と空間に縛られているのは、意識が脳髓に付着しているからだと考えた。ユングにとって脳髓は合理的思考と同義である。時空を超えるには合理的思考を超えた想像力の働きが不可避であり、それゆえに想像力がかつてもつていた力を回復させることが必要とされる。想像力によってライフ・フラクタルは無限に展開していくのだから。その意味でユングとクリアーノは想像力の探求者だと言えることができるだろう。

ヒルマンにおける

ユングの宗教心理学の展開について

高橋 原

フロイトが神経症を、ユングが分裂病を観察してそれぞれの心理学を作り上げたように、ユング派の流れの中で元型心理学の主唱者とされているジェイムズ・ヒルマンは、現代人の抑鬱を観察して自らの元型的心理学を構想する。暗い抑鬱状態から

見出されるものは魂が日々産み出し続けるファンタジーである。ファンタジーは多様に現われ、心の複数性を示しているが、それは古代には神々として、現代にあつては神経症として体験されている。病気の観点から現実を見ることをヒルマンは「病理化」と呼んでいるが、それによって見えてくる魂の領域は、心身二元論に基づく旧来の還元的心理学によつてはとらえられてこなかった。ヒルマンはこの魂の領域を「谷」という言葉でイメージする。現代文化の問題点は、この谷を離れて精神の領域である「頂上」へと飛翔しようとはかりしていることである。

この魂の領域を心理学の対象としたのがユングであった。様々に現われるファンタジーの中の人物達と対話し、有意味な声を聞き取るうとしたのはユングであった。ヒルマンはこのようにファンタジーと戯れることを「ソウルメイキング」と呼ぶ。魂はファンタジーと向かい合うことで作り出されるものなのである。ヒルマンにとつてユングの問題点は、ファンタジーに現われるアニメ、アニメスなどと名付けられた人物像を、自己元型へと統合されるべきものと見做したことである。最高の価値を持った一者へと向かう傾向は、多数性よりも統一性を尊ぶという一神教的なバイアスを受けたものに他ならないのである。

ヒルマンによれば、現代は外的現実が冷徹な画一性へ向かつている一方で、魂は明らかに多数性を示しており、統合された自我の表現を専ら重視する旧来の心理学はもはや現代人の心的現実とは齟齬をきたしているのである。したがってヒルマン

は、自我、あるいは自己の地位を相対化し、心の中の自我ならざる多様な形姿を、そのままに有意義な心の現実であると見做す、多神教的心理学を提唱するのである。

こうした主張はユングがコンプレクスに自律性を認め、患者の妄想から意味を読み取ろうとしたこと、また無意識を病理に還元するのではなく、統合へと向かう肯定的なものを見做したことから軌を一にしている。そしてユングがキリスト教の神イメーじに女性性と悪の要素を付け加えることで、キリスト教の神話をより人間の魂の現実に対応しいものへと再解釈し、発展させたことも、ヒルマンのめざすところと方向を同じくしている。しかし、ヒルマンは統合という理想へと向かう自我という物語を、一神教的イデオロギーとして退ける点において決定的にユングと異なるのである。

実際、ユングは自らの無意識体験とキリスト教の教義との折り合いを付けるために一生を捧げたといつてよく、彼の思想がキリスト教と不可分であるというのは正しい。そしてそれゆえに彼の心理学はキリスト教が衰え始めた時代に新しい物語を提供し、機能したのだ。人間は自らが属している神話と対話しながら自分の神話を紡いで生きていくのである。一方で、魂の歩むべき物語の設定を拒んで、ひたすら魂、イメーじを見つめることを提唱するヒルマンの主張は、ユング心理学のポップヴァージョンや、楽観的に精神的高みへの超越を志向するニューエイジの文化に対して有効な批判となる。そしてその批判は目をそらさずにかなしみをかなしむような思想を生むはずであるが、そうしたかなしみ、魂の現実、人間同士をつなぎ、共有

される物語の基礎となるべきものである。ヒルマンはイメージを重視して自我の物語を批判解体し、魂の領域を開いたが、そこに見いだされるかなしみに言葉による表現を与えていくことは、新たに共有される物語の基礎となりうるのである。

Over-belief

——ジェイムズ宗教思想へのアプローチ——

安澤 幸代

本論考は、ジェイムズの「over-belief」という概念を取り上げ、その意味の解明を目指すものである。この語は主として『宗教的経験の諸相』の結論部で使われており、ジェイムズによって編み出された独特の術語である。我々はこの語を *over* と *belief* に分解し、各部分の含意を *パース* と *エマーソン* との対比を通して検討することによって、この語にジェイムズが込める独特の意味を解明したい。最初に、『信じようとする意志』を手がかりに、*パース* の論文「信念の確定」における信念論との比較を通して、ジェイムズの信念論の特徴を浮かび上がらせる。次いで、エマーソンの「Over-Soul」という概念との突き合わせを図り、*over* という接頭辞によってジェイムズが言おうとした事態を描きだす。

『信じようとする意志』でジェイムズの信念論が問題にするのは、「パスカルの賭け」の議論が示すように、信念の真偽で

はなく、当の主体がそれを受け入れるか否かということである。「真正の選択」に直面するとき、主体は知性のみならず意志や感情を通して自己の全体を「賭ける」ことによって決断する以外はない。デューイの論評によれば、このようなジェイムズの信念論は *パース* からすると自己中心的で「固執の方法」として最下位に置かれるものである。*パース* において真理の探究とは探究者が信念を固めていく過程にほかならず、この探究の過程に最も適うのは「科学の方法」である。だがジェイムズが考える信念は探究の過程ではない。「信念は真理の存在を告げるものであると同時にその一要因でもある。」それゆえ、信念は信念をもつ時点ですでに真偽や証拠を超えており、信念以上ものを含むものとして捉えられなければならない。

エマーソン思想の鍵概念である *Over-Soul*（大霊）とは、宇宙の万物一切を包含するとともにその内部に宿って存在に生命を吹き込むものである。これに呼応するかたちで個人の内部には魂が存在する。個々の魂は宇宙に宿る *Over-Soul* と一つなのである。神的なものが日常経験の中で個人に開かれているとし、個人の内奥においてそれを捉えるというエマーソンの発想にジェイムズは自らの宗教論と通じるものを見、ここにかれの個人主義への志向を認め高く評価する。がその一方で、エマーソンの一元論への強い傾きに違和感を抱く。というのも、エマーソンは個別を強調しながらも、結局はその根拠としての *Over-Soul* に全てを還元してしまうからである。

ジェイムズが *over-belief* を直接問題にするのは、個々の潜在的意識の「向こう側」を問う『諸相』の結論部であるが、以

上の考察からその論述にあらためて迫るならば、つぎのような解釈を得ることができよう。ジェイムズが宗教的経験の根幹に見る、超越と内在すなわち自己を超えて向こう側へと赴くという方向と向こう側から自己に到来するという方向の双方向性を表現するための術語が *over-belief* であると我々は考えるのである。*over* は何らかの実体を指すのではなく、個人の信念の内なる過剰として考えられる。*over-belief* とは、向こう側に關して個々人が其々に抱く信念にほかならないのである。それは未だ確かめられない可能性へと個々人を赴かせ、その可能性がかれらを通して現実化されることに賭けさせる。これは、自己の全体を賭することと信念を等置する「信じようとする意志」の主張を宗教的経験の中心に置き直すものであると言える。それゆえ、*over-belief* という造語そのものにジェイムズの宗教理解が込められているのであり、その意味でこの語の意味の解明はジェイムズの宗教思想への一つのアプローチとなるのである。

ライフヒストリーの中に見られる回心

——キリスト教信徒の事例より——

川 又 俊 則

日本の社会学や人類学などでライフヒストリー法は、特に一九七〇年代以降、その方法を用いた論文や作品が刊行されつ

つ、方法的議論もなされて二十年を経過した。現代日本の人文・社会科学において、一定の地位を占めるようになったと言つてもよいだろう。本報告では、この方法を用いて、日本のキリスト教信徒たちの「回心」過程の自己認識について考察する。本報告での「回心」は必ずしも狭義の「突然の／急激な」回心だけを指すのではなく、信仰体系の受容過程全体を指し示す広義の意味で使用している。

さて、ライフヒストリー法は口述史や自伝などの個人的記録を質的素材として考察する方法であり、さまざまな社会状況に生きる「個人」へ直接アプローチする一つの方法でもある。そして、他の社会調査の方法と比べ、異文化理解や仮説索出・類型構成において有効な方法だと言われている。従って、宗教的意味世界を対象とし、対象者各人が自らの信仰受容の過程をどのように位置づけているのかを質的に探索する目的である本報告には適切な方法と言えるだろう。

本報告では、ライフヒストリーの中でも口述史と自分史という二つの資料を用いている。口述史はこれまで、一般的な社会調査ではとらえ切れなかったマイノリティやマジョリナルな集団などを主たる対象とし、かつ、自らの個人史を語る人物が対象者として選択されていた。これまでの宗教研究でも、一般信徒よりチャーマン的職能者や布教者など、語ることに慣れている人々へのアプローチが多かった。ただし、後述するように、自らの歴史を綴るという作業は、近年の日本ではより多い層に見られるようになってきた。また、調査時点では口述史を得られても、それを公表するかどうかは次なる問題として発生し得

るだろう。この基本的な対応としては、対象者への公表の了解や、表記の仕方や内容の相互検討などが必要である。一方、自伝史は、従来は自伝・自叙伝と呼ばれてきたものと基本的には同じである。ただし、八〇年代後半以降の日本では、自伝史書き方教室や自費出版の増加、自伝史閲覧図書館の開設などが見られ、これら「物語産業」が発展するにつれ、多数の人々が、自費出版という形式で自らの個人史を残すようになってきた。そこで、これを「自伝史」と位置づけて取り上げたい。自伝史は口述史と異なり、調査者の媒介なしに、対象者自身が自らの言葉で綴っているのが最大の特徴である。そのため、著者によって限定された過去の経験だけが表現されているという限界も抱え込む。

報告者は、自分の筆者たちが自らの信仰をどのように位置づけているか、記述の内容や量で四つに分けた。すなわち、「信仰生活・信仰重視・非信仰重視・非信仰生活」である。牧師や伝道者たちの自伝史は信仰生活に関する記述が大半を占めていた。病氣や配偶者の死などを契機に自らの信仰が深化した者や、教会に長くかかわってきた信徒たちは、自らの人生に信仰を大きく位置づけていた。一方、信仰に関する記述が少ない者もいる。その中には、未婚時に受洗したものの、仏教徒の婚家への遠慮などで教会を離れてしまったが、人生を振り返るにあたって、自らの信仰に関する記録を残したいということが、自伝史執筆の直接の動機となった例も複数見られた。これは、報告者がこれまでに得た口述史からも補足説明できる。また、受洗したものの、その後しばらくして教会生活から離れてしまっ

たことを記述する者もいる。今述べたような人々は、教員や熱心な信仰者を主たる研究対象としていた従来の研究からは捉えることができなかった対象である。自伝史という資料から、新たな対象を取り込む可能性も出てくる。また、狭義の回心体験は、信仰生活が中心となっていた筆者たちに多く見られることも確認できた。

自伝史の著者は書く作業によって、口述史の語り手は語っていくなかで、自己のこれまでの人生の過程を確認する。そして、調査者や読者は読んだり聞いたりすることによって、他者の興味深い人生を知る。今後は、自伝史の著者への面接調査を試みるなどにより、個人の信仰の自己認識についてより深く追究していきたいと思う。

宗教現象への接近

—— 合理的心性性と神話的心性の相克 ——

永見 勇

日常の生活人であれ、研究者であれ、ある現象を理解するということは、それぞれが運命的に遭遇した言語の網の目に影響を受けながら、その現象を理解していることを意味する。そうした中で、合理的心性性は現代社会の支配的な言語の網の目を象徴し、それに影響を受けた人物の精神性を伝えるものである。神話的心性は伝統的人々や新宗教に帰依している人々にしばし

ば見られる精神性と理解する。ただし、新宗教は神話的心性に合理的心性を融合した形でその精神性を示すことが多い。

近代科学が確立した実証的立場が合理的立場を最も象徴的に表す。合理主義は存在を様々な類型で捉え、それら類型と類型の関係を原因と結果という因果律の流れで理解する。合理主義はまた功利主義の原理と結びつき、近代の科学技術を促進する原動力にもなりうる。企業における利潤の追求や電車や飛行機の速度を出来るだけ早くしようとする営みでも現れる。また、高い偏差値や有名ブランドを獲得しようとする思考も合理主義の一つの現れである。この心性は人間の日常生活の功利性を高め、その社会で高いと思われる階層価値を獲得するには極めて有意な心性である。それに対して、神話的とは神々と超人間の事柄を巡って人間の存在や世界を理解しようとする立場である。神話は一般に世界の起源や、その起源を通して現れた様々な現実や事件を語る。世界の起源とは多くの場合、宇宙との関連で理解されるので、神話における人間理解は一般に宇宙の営みとの関連で理解されてきた。この心性は人間の有限性や不条理性に対する問いに宇宙の営みの流れで答え、それを克服しようとする心性である。

合理的心性を当然視する人間は神話的心性に沿いながら生きる人間にある違和感を覚える。というのも、神話的心性に生きる人は合理的心性では理解しがたい世界観を通して人間や世界を理解しているからである。それに対して神話的心性に沿って生きる人は合理的心性の中で生きる人を未だ真なるものに触れていない人間と理解し、その人間を神話的心性が理解できるよ

うに導こうとする。

合理的心性と神話的心性の相克を巡って、両者の立場の妥当性を判断する基準が求められる。合理的心性に生きる人は自分の心性こそ、事柄を判断する最も妥当な心性であると考えがちである。しかし、合理的心性も神話的心性も時間と文化の流れで捉える限り、それぞれは歴史的に立ち現れた、ある世界観に根ざす心性であり、それ故、歴史的に限定されたものであることが分かる。従来宗教研究のかなりの部分はどちらかといえば、合理的心性に従って宗教現象を類型的に記述するだけで、その象徴性と意味についてそれほど言及してこなかったのではない。合理的心性に根ざす世界観も神話的世界観も言語哲学という流れから考えると、ルート・メタファーと捉えられるが、宗教研究者はそのことをもって自覚する必要があるのではないか。というのも、そのことで、合理的心性は、神話的心性と同様に、自己を相対化できるからである。合理的心性か神話的心性か、という二項対立的立場で人間を区分けすることにも問題がある。人間はそれぞれ、ある特定の歴史、文化、社会に生まれ出て、ある時期、一方的に意味ある他者によって支えられ、生きる存在である。その場合、その社会の価値は一方的にその人間の価値意識に影響を与える。しかし、人間はその成長段階で自我性を確立し、社会的、文化的価値に対する相対的な自立を獲得する。その場合、人間は主体的存在として世界に對峙し、そのあり方を吟味、批判し、時に変えることができる。こうした状況で生きている場合、合理的心性は自己を律する原理として有意である。しかし、人間は次第に自己の有限的側面

に気づき、自己の存在を世界（自然）や宇宙の流れの中で意味づけしようとするところがある。その場合、人類が隠喩と象徴を媒介として読みとってきた宇宙の営み（神話）が大きな力を発揮することがある。宗教研究は、これらの意味を人間の歴史的生成過程の中で捉え直す必要があるのではないか。

神話における「巨人」イメージの 宗教現象学的解釈

久保田 将之

この発表は宗教学者ミルチア・エリアーデやブルース・リナカーンの宇宙創造神話の研究に構造の歴史の変遷の次元を加えるものだ。豊富な巨人の神話、伝承の中から、彼らは原初巨人の犠牲による宇宙創造神話を中心に研究してきた。これは柳田国男や日本民俗学者たちが採集し、分析し、一般に膾炙した巨人伝承や神話の分析とはその対象と方法が異なる。対象から考えるなら、たとえば、常陸の国風土記には、貝塚の起源を語る巨人伝承が、またダイダラボッチなどといった池や山の起源と関わる巨人伝承もある。これらの神話は基本的に犠牲と関わりがない。同時に巨人の身体性が強調される神話でも犠牲の觀念の失われた神話も見られる。これら犠牲の觀念が失われた神話や伝承は犠牲の神話とどう関係するか、それぞれの宗教現象学的な意味は？

そこで諸々の巨人神話や伝承の中でもとりわけ原初巨人の犠牲の神話に対し、なぜ宗教現象学が関心を払うのかを最初に取り上げた。巨人の犠牲による宇宙創造神話に対する関心の理由は次の二点である。

1 原初巨人の犠牲の神話とその宇宙創造神話の一つの類型であり、宇宙創造神話はアルカイックオントロジーの中心である点。

2 犠牲の觀念は、エリアーデによると農耕以前の狩猟採集民的な人類の文化的な段階の觀念を伝えるという点。

宗教学者のチャールズ・ロングによると、犠牲の神話は世界の起源の姿を強調するのと同時に、原初の時と現在を、そして人間と世界との断絶の關係を示すものという。巨人の犠牲的な死を強調することで、この盤古の神話もまた一つには原初との断絶を物語っている。そして原初巨人の大きさは人間の理解を超えた宇宙創造論的な力をその大きさによって示し、その死は原初と現在の断絶をまず示すものと解釈できよう。

しかし、同時に人間的な身体をもつ。他の抽象的な宇宙創造神話で表せない点は、世界は人間を超えた存在であると同時に人間そのものであり、両者は時空を離れながらも、そのまま原理や内面のみならず、外面的に類似することで連続性があるという主張である。

この場合巨人イメージの中心は人間的な身体をもつと同時に人間を超えたという両義性、パラドクスである。先のロングは「人間存在の本質に関するパラドクスのな視野は、完全性や完璧性へのノスタルジアの表現であると同時に、そこからの人間

が自律していくことの表現」という。これがエリアーアの言うように農耕以前の宗教的伝統を伝えるものであるなら、当時の人間の生存条件を描いたものと考えられる。例えば、社会学的な見地からいえば、大食らいや富の集中に対する批判が込められているのだろう。しかし、それは同じ身体性をもつことから、同時に人間と宇宙との類似、相同性から考えると、両者に継続性も見いだされる。その点から考えると、大食らいや富の集中に対する羨望をも意味するだろう。

一方で、宇宙創造神話において、巨人イメージは必ずしも犠牲と結びつかないものがある。原初巨人の両義性はさほど強調されず、ここでは量と質の同一視、すなわち大きいことはいいことだ、的な考えがより強い。原初巨人のもつ身体性の強調は、身体性、及び人間的成長のモチーフの二点に現れており、断絶と継続性という両義性のバランス関係は崩れ、犠牲神話よりも原初の時と現在の時との継続性をより強く訴える。宇宙創造的な力への危険視はなく、また原初の時へのノスタルジックは描かれていない。むしろ、この現実世界を強調し、原初のみならず、現実の今を神話的時間とする。その意味で、犠牲の神話が原初と人間世界の断絶を強く主張するのに対し、成長の神話同様に、継続性をさらに推し進め、一元化された世界観をこの神話は示していると考えられる。

「女神」の生成と構造

松村 一 男

男神と女神の扱われ方は異なる。「男神」はほとんど論じられない。論じられるのは「神」である。これに対して、「女神」は頻繁に論じられる。「男神」をいきなり「神」として論じてしまう態度には、神は当然男性であるとする感覚が認められる。父性的一神教での「神観念」研究の伝統に由来する無意識の偏見であろう。そして同じ偏見が、「女神」研究も生み出してきたと思われる。当然男であるべき「神」とは異なるものとして、「女神」の独自性、特異性を明らかにする作業が「女神研究」だったのではないか。そして「女神観念」の普遍性の妥当性を保証する根拠としては、考古学的史料と深層心理学の理論が重視されてきた。

考古学史料としては、「旧石器時代のヴィーナス」が重視され、豊穣の願望の表現とされてきた。そして旧石器時代の大女神信仰は、新石器時代になっても、さらには「男性支配の時代」になっても、形を変えつつ存続したとされている。考古学では、「永遠に女性的なるもの」が変わることなく続いているという立場が主流らしい。女神の基本は大地母神であって、なによりも期待されたのは、豊穣の賦与であったと考えられている。

深層心理学はグレート・マザーという元型を意識・自我の発

達段階に位置づけ、その内部での違いについても説明している。しかし、グレート・マザーから分化した元型群であれ、そのイメージである女神であれ、さらにそこから派生する多くの女神、魔女、妖精であれ、すべての出発点が「グレート・マザー」という一つの女性の元型であることは、深層心理学の立場の前提である。つまり、深層心理学においては、あらゆる女性的象徴とシンボルは良いものも悪いものもすべて一つの「元型」の変奏曲と位置づけられている。深層心理学においても考古学においても、女性的なものには多様性が認められていないのである。

フェミニズムはこうした事態をどのように考えているのだろうか。フェミニズムの女神研究において、「女神の時代」は男性優位社会に代わる対案として提示されている。「生むもの」という女性の位置づけにむしろ誇りをもって、男性にはないそうした特性を出発点として、過去における理想の社会のあり方の例として「女神崇拜の社会」を示しているのである。男性的視点の伝統的宗教学において構築されてきた「大女神」像と同じものが、フェミニストによって、異なる意味付けとともに、「女性権利の復活」の象徴として称賛されているのだ。だが、皮肉なことに、そうして示される「女神の時代」の有り様ではなく、単一の「女神像」のみが勝手に男性優位社会において利用される危険性が存在する。フェミニストが願うような、男性に反省を迫る社会像のモデルとしての「女神の時代」というメッセージの方は無視され、男性優位社会にとって都合のよい、女性の位置づけ、すなわち「生む性」の聖化としての「普遍的

女神像」のみが受容されているのではないだろうか。

宗教学の女神研究は、伝統的な男性中心の偏見をもつ立場からのものも、そしてフェミニズムの立場からのものも、ともに「普遍的」女神像の構築をめざす傾向にあるといえそうである。本来の意図は異なるが、いずれも神一般と異なる、特殊形態としての女神像を描いているのだ。こうした「豊穣の女神」像は、女性に「多く生む(べき)もの」という単一の生き方を強制する方向に働きかねない。「女神」観念の研究はもちろんだが、「男神」さらには「神」の観念の研究も、無意識的にはらんでいるイデオロギー性を認識しつつ行われねばならないだろう。

ハーバート卿の宗教学とその背景

玉井 実

E・ハーバート卿(1583-1648)の著書『真理論』(De Veritate, 1624, 初版)はこれまで学問上の方法論、認識論の書と見なされてきたが、今回は本著の最終的目標である彼固有の宗教理念と、その理念の思想界における影響や背景について究明しつてゆく。

先ずは、彼の終局目標を端的に言えば、「普遍的教会」(ecclesia catholica)についてと考えられる。それは既成のキリスト教をも包摂し教会再合同も視野に入れた宗教間の永続的な

平和の樹立を目指していた。そこに至る認識方法は万人の有する「共通観念」(communes notiae)と「生得観念」(idea innata)を基盤として、諸民族の普遍的な宗教理念にまで到達する道標であり、神の摂理を識るのである。ここにハーバート卿は「普遍的教会」の五つの信仰箇条を次のように設定した。

一、ある至高神の存在。二、この神を崇拜する義務。三、徳と敬神は神崇拜の主要部分である。四、罪を後悔し、それを許す義務。五、死後の報償または懲罰。

然るに、彼はキリスト教の「啓示」の真正さについて、本書の「啓示論」(De Revelatione)の章で「伝承」(legenda)、「権威」(auctoritas)という超自然の啓示のうちに存する盲目的信仰を排して、啓示の内面的真実を重視した。それ故に、彼は旧約の「十戒」(Decalogus)をも「共通観念」の基準に還元して、慎重に判断している。また既成宗教の不必要な典礼や儀式をも批判して、真正で合理的な神の礼拝を奨励するなど、彼の宗教論は明らかに「理神論的」(theistic)性格を有している。

ハーバート卿は以上の「普遍宗教」の理念を当時の思想界に理解を求め、積極的に働きかけた。本書の二版の出版許可を得るのに国教会のW・ロード、法王庁とのパイプ役としてジュネーブの外交官、ディオダージェイ、学問上の交流では、かのデカルト、カトリックの学僧、ガッサンデイ、そして、彼のラテン語の著書の仏語訳と教会再合同の理念をもって支援したM・メルセンヌ神父である。

このように、彼の著書は当時の識者の知遇を得て、一時は教

皇ウルバン八世の好評さえも得たと言われるが、結局は禁書処分に処せられた。その要因の一つとして、ベネチアの学者、D・モリナが、ハーバート卿の「普遍宗教」の本質部分を、正統神学の教義から逸脱した「自由思想」(libertinage)と見なしたからである。ハーバート卿はそれに反論して、自らの弁明とキリスト教会の合同の意義を強調したのである。

彼の真意はキリスト教や啓示宗教への挑戦ではなく、キリスト教会と他宗教との共存可能な原理や方法を志向するもので、かような主張が個人の正当な絶対的権利、宗教上の平和を覆すことはない、というのである。更に「宗教に関する共通観念」の弁明として、彼の「普遍宗教」の理念は真正な啓示であり、神の「普遍的摂理」である。イエス・キリストの到来は「特別な摂理」であるが、歴史上の啓示であって、それはわれわれの理性のうちに内面的真実を強く訴えるものである。

ハーバート卿の著書はメルセンヌ神父(1588-1647)の仏語訳により、識者たちにかかりの広がりを見せたが、同神父はローマ法王庁へも接触していた。その狙いは英国国教とカトリックとの和解の試みのうちに、「真理論」の禁書取下げを願ったが、不首尾に終わった。神父は、なおも、J・コメニウス(Comenius, 1592-1670)にハーバート卿の「真理論」を紹介していた。彼の『汎知学の先導者』(Pan-sophiae Prodomus, 1639)の偉大な百科全書的イデア論が「共通観念」に類比していたので、このような処置が図られたのであろう。

以上はハーバート卿の『真理論』に関する宗教理念の本質とその背景であるが、更には、本書の姉妹篇である『異教徒の宗

教(じょう)』(De Religione Gentium, 1663)との関連において、今後のハーバート研究の課題としたい。

解放の宗教と

支配イデオロギーとしての宗教

菱 木 政 晴

宗教学は、宗教についての規範的問い、すなわち、「宗教はいかにあるべきか」についての問いを自制して、事実についての問い、すなわち、「宗教はいかにあったか、あるいは、いかにあるか」の問いに自らをとどめることにおいて客観的な学問として成立する。したがって、宗教学的な宗教の定義、すなわち、「いかなるものを宗教と呼ぶか」ということには、通常、規範的な評価は含まれない。

しかし、宗教現象の事実、個人の内面だけでなく、社会的な場面においても、規範的な評価を切実に求める。宗教は、もともと歴史的に政治的な権力や暴力と結びついて、社会的に重大な意味を持つものでもあったからである。宗教学が規範的な問いを自制して成立し得た条件には、近代の世俗化や(宗教を含む)価値観の多様化によって、宗教現象が社会的に重要な意味を担うことが相対的に低下したということも関係しているだろう。

ところが、近年、この状況にいくらかの変化が見られるので

はないかと思われる。そのひとつが、いわゆる宗教的カルトの問題である。たとえば、近代的な法体系の中で、信教の自由やそれを担保する政教分離の原則は、対象とする宗教の規範的評価を行わない。そのため、宗教の定義が広がり、いわゆる「反社会的」な破壊的カルトの活動が信教の自由の原則によって保護されたり、逆に、宗教の定義に無意識の規範的評価が含まれて定義が狭まり、戦争賛美の国家的儀礼が政教分離の網からもれたりする。

このような問題に対応するには、どうしたらよいか。いささかの試論を提出したい。

個人や集団の活動が信教の自由によって保護されるものか、あるいは、政教分離によって制限されるものかということを確認する前提は、宗教の定義である。

私見によれば、定義は大きく二分され、ひとつは、ルドルフ・オットーなどによる「聖なるもの」、つまり、超越性とか超自然性といったものと人間の経験の交流を軸として定義しようとするタイプであり、もうひとつは、そうした超自然性、または、非合理性を好まない仏教などの「宗教」に配慮して、ポール・ティリッヒがとなえだした「究極的な関心」という観点からの定義である。後者は、「究極的」ということにおいて、前者の「超越性」とつながりうるものでもある。

破壊的な宗教カルトであれ、誠実な伝道者であれ、この定義に一応該当する。

定義に超越性とか究極性といった言葉がでてくることは、「宗教は歴史的・社会的な評価が不可能なものだ」ということ

を意味しない。究極性には変わりがないが、正邪は存在するからである。ただし、正邪とは規範的な問いに対する応答であり、必然的に主観的・内面的なものである。すなわち、「正」と判断されても政治権力的に強制されてはならない（政教分離）。また、「邪」とされても法的に禁止されてはならない（信教の自由）のであって、市民的な自由のなかで自発的に内面が解体・克服されねばならない。

評価の基準としては、私は「支配イデオロギーとしての宗教」と「解放の宗教」という基準を提唱したい。⁽³⁾

注

(1) 脇本平也『宗教を語る』（日新出版、一九八三年）など。

(2) 信者や未来の信者に対する搾取を隠された動機として、現実を偽り、信者の適応能力を損なうような宗教カルト。

T・W・カイザー&J・L・カイザー『幻想の分析』一九八七年（邦題『あやつられる心』福村出版、一九九五年）参照。

(3) 国体のカルト、または、国家神道を指す。拙論「国家神道の宗教学的考察」〔『西山学報』42〕、「近代日本仏教の戦争責任」〔『日本仏教学会年報』61〕など参照。

(4) エーリッヒ・フロムの「権威主義」と「人道主義」の類型と同様に一つの宗教体系の両面と考える。

経営倫理と宗教

——ビジネスの現況と研究の可能性——

村山元理

大型の企業犯罪事件が明るみに出て、日本の大企業がもつ古い体質の改善が改めて問われている。経済界にも企業倫理の確立を促す動きもあるが、抜本的な改革には及んでいないように見受けられる。これには、会社が一つの宗教のようになっていく日本独特の企業風土も影響してきたと思われる。終身雇用制に支えられ、日本のサラリーマンは近年まで会社への滅私奉公を続けてきた。個人の意思決定が会社の営利原則や組織原理に大きく依存してきたのである。会社員たちはサービスマンも厭わず、仕事を趣味とする会社人へと知らず知らずのうちに感化されるようになっていく。言わば会社教の一員となる。会社の集団主義は、一つの宗教とも言える信条となり、組織原理となってきた。

ところが、バブル経済崩壊後、企業はリストラを余儀なくされ雇用環境にも大きな変動が起り始めている。会社に入れば、生活全てが保障されるという情勢ではなくなってきたのである。私はこれは逆に個々人の主体性確立の好機ではないかと考えている。

一方で経営者たちも営利原則と社会的責任との間に非常に悩んでいるところである。経営者は日々厳しい意志決定に責めら

れた孤独な稼業である。一つの経営判断のミスが大事態を招来することもある。ある一部上場企業の経営者は最終的には経営者の信念が宗教的に高められねばならないことをもらしている。その内容は別にして、宗教的信条が目に見えないところで、高次の経営原則を培っている点は研究者にとつて見逃せない事実である。実際、経営の現場で宗教が問題になることはほとんどない。またビジネス教育においても宗教が話題になることは、異文化ビジネス論などを除いて皆無に等しく中心的な課題には夢想だにされていない。近代啓蒙期以降、伝統的な宗教は権威を失う中で、経済活動は社会の中心的な活動になり、聖職者たちの役割も周縁に追いやられた感がある。

しかし、近年企業倫理学がアメリカを中心として主に倫理学者や経営学者によって、一つの学問領域として発達して来ると、聖職者たちも盛んに企業倫理に関して発言するようになってきた。こうした中、宗教学的に企業倫理の森に切り込めないだろうか。研究にはいかなる切り口があり、どのような研究が海外でなされてきたのか。日本における宗教学的な企業倫理の研究の可能性はあるのか。

すでに日本では倫理修養団体や新宗教が多くの経営者を取り込んで、企業生活全般への道徳的源泉を提供している。またビジネス書でも強固でないが、宗教性を加味した本はよく市販されている。特定の宗教よりも宗教性を好む日本人の特性が現れている。数ある宗教の中でも、クリスチャンの経営者とか禅を学ぶ企業家は尊敬されやすい。その他の宗教の場合経営者は自分の信仰を公然と告白することは余り無いようである。大企業

のトップが特定の信仰をもっていたとしても、その信仰を社員にどこまで影響させるかは社長次第であろう。一般的には社長の個人信仰として止まることが多い。だが、成功する起業者の場合はカリスマとして強烈に社員一同同じ信仰を持たせる場合もある。

そもそも宗教倫理は世俗的な道徳以上の深い倫理的基盤を与えることができるのだろうか。逆に、宗教が企業活動を阻害している側面もないだろうか。また各宗教ごとに個別の教義を唱えることで、会社ごとに異なったビジネス形態や企業風土が生まれるだろうか。

人間の二大諸活動を経済と宗教とすれば、転換期にあるビジネスのパラダイムを宗教的視座から見直すことは、企業倫理をも包含してさらに実り豊かな成果が生まれると思われる。

公共宗教に動員される諸資源

津城 寛文

ホセ・カサノヴァは『近代世界の公共宗教』(拙訳、玉川大学出版部、一九九七年。原著は一九九四年)において、キリスト教世界で現在進行中のうごきを、公共宗教の復興ととらえている。とりあげられているのは、スペイン、ポロランド、ブラジル、アメリカ合衆国という四つの地域の、プロテスタントリズムとカトリシズムという、二つの伝統である。研究の主目的

は、一九八〇年代以降、世界中の伝統的諸宗教が一再活性化して公的役割を引き受け……公的な領域に参入し、政治的な論争の舞台に上がってきている」現象、つまり「近代世界における宗教の脱私事化」の現象を、明らかにすることである。

大部なカサノヴァの公共宗教論を、ここでは三つの塊に切り分けてみたい。まず一つめの大きな塊は、世俗化論の見直しである。要点は、これまでの世俗化論に含まれる、分化説、宗教の衰退説、宗教の私事化説、の三つの命題を峻別して、分化説は今なお擁護可能な世俗化論の核心だが、あとの二つは歴史的なオプシオンにすぎない、とするところにある。しかしこの見事な整理は、世俗化論に反するかのようにも見える現象（すなわち公共宗教の復興⇨宗教の脱私事化）解明への予備的な作業にすぎない。二つめの塊は、公共宗教の分析であり、その要点は、「公共宗教のタイプを決定する」のは教義ではなく、「国家や社会との関連でみた教会の構造的な位置づけ」だとするパーस्पекティブにある。

このような分析の上になつて、現代において「存立可能」で「望ましい」公共宗教のありかたが種々に述べられているので、三つめの規範的な（さらには処方的な）塊を切り分けることができる。カサノヴァは、政体を三つに区分するアルフレッド・ステパン理論を援用して、類型化をおこなっている。それによると、政体は国家、政治社会、市民社会の三つの舞台からなり、宗教はそれぞれの公的空間に位置を占めることができる、という。そのうえで、近代世界における公共宗教の「存立可能」で「望ましい」あり方を模索し、またとくにカトリック

教会が国家レベルからも政治社会レベルからも離脱して市民社会に位置を占めるようになった経緯を確認して、カサノヴァは「近代の普遍的な諸原則、および近代の分化した諸構造と矛盾しないのは、究極的には市民社会レベルにおける公共宗教のみである」として、「国民や国家という境界をもちえない」ような「市民社会」レベルでの公共宗教のあり方に、規範的発言を集中させている。

しかしそこで規範的に論じられる公共宗教のあり方は、公共宗教の一つの典型である「国教」や「公認宗教」のあり方とは、かなり異なっている。これは、近代においてはもはや「存立不可能」で「望ましくない」公共宗教の形態がある、ということを含意している。いずれにせよ、そこでどのような要素が動員（それに対して対抗動員）されるのかと考えてみると、少なくとも三つのレベルが区別できる。(1)歴史的レベルの資源、(2)現在のレベルの資源、(3)民俗信仰や生活世界にかかわる感情的なレベルの資源、である。この(1)(2)(3)の区分は、拙著『日本の深層文化序説』で試みた枠組みを踏まえたものであり、(1)(2)の共同陶酔的な成分を濾過して(3)を抽出することは、「ナショナルリズム」言説の分析に寄与するだろう。さらに、公共宗教を含む集合的な宗教のあり方を整理するためには、「宗教」領域と「政治」領域のほかに、「文化」領域を設定して、三領域の相互動員の諸相を考えることが有効であろう。

現象学的人類学と宗教学の接近

木村 武史

北アメリカ先住民の宗教研究の分野では、ポストコロニアリズム批判の下で、欧米の植民地主義的普遍主義に立脚したかつての先住民文化研究が批判的に検討されるとともに、先住民研究者は欧米の研究者が作り出した、先住民の宗教伝統に根差していない理論や概念を用いて先住民の宗教を解釈し記述する立場に反対の声をあげている。又、同時に、欧米の普遍主義に立脚した宗教的普遍に文化的差異を解消してしまう比較研究にも批判が投げかけられている。

このような学問的状况で、非先住民研究者は文化的身体を持つ他者という視点を取り入れ、異文化の文化的差異を解消せず先住民の宗教の意味を解釈する必要がある。その際に、具体的な事象の解釈に現象学的視点を取り入れ、文化的身体を経験に焦点を当てる現象学的人類学の研究が参考になる。これらの現象学的人類学は、ポストコロニアル批判と同様に、欧米の理論・概念無くしては非欧米文化の解釈と記述は不可能であるという従来の人類学的立場への批判を行う。そして、異文化に生きる人々が持つ自己の文化に関する知識が生れ出てくる源泉には文化的身体を実存の場とする他者が存在するという事実の意義を解釈することを主張する。

経験する文化的身体を通じて異文化の他者性を解釈しようと

する立場から見ると、文化とは靜態的に説明され得るものではなく、文化的意味が常に再創造され続ける文化的意味の解釈の枠組みの組み合わせの中で文化的身体を経験によって成立するものであると言える。このように文化的身体を経験の場・実存の場と見なし、儀礼における経験の意味や神話の世界を生きるということの意味を解釈しようと試みる立場は、意味の創造と力の再生という側面に焦点を当てた内在的・現象学的アプローチであり、文化創造の場に文化的身体を持つ実存的主体を見据えた立場である。

経験する文化的身体に焦点を当てる研究は、一方で、デカルト以来の心身二元論に立脚した文化解釈を批判する立場であり、他方で、個人的身体・社会的身体・政治的身体の三領域を総合的に解釈する方法を模索する立場である。しかし、後者に関しては、感情や感覚の社会構築性とともに考える必要がある。

このような議論を通じて現われてくる問題は、安易な普遍主義の立場に立たず、文化的身体において経験され創造される文化の差異性を、そのままその文化独自の特殊性を構成する他者の差異性として捉えつつ、宗教現象学が示した聖なるものの経験は「他者」或いは「他者性」の経験であるという洞察を、各文化の文化的身体において如何に「他者」の経験が構築されるかという問題に於いて取り入れるか、という問題である。

この視点から、例えば、T・ソルダストが論じたように、ペリテオステの救いの経験は、日常生活において所与の文化的解釈の枠組みの中で言語によって行なわれる反省的・分析的世界

が崩れる時、つまり言語化された心と身体という区分が崩され、言語化される以前の現象学的経験の場において現出する経験に源を持つと解釈することができる。

この立場からすると、宗教現象学を批判する立場、つまり、経験そのものには意味は無く、言語によって解釈されることによつて初めて意味を持つと主張する立場は、心・身二分論に立脚した言語的世界を身体的経験の場から切り離した議論であると批判することが可能となる。

宗教現象学の創造性

——志向性分析——

金井新一

物事理解の創造性という問題を考えるとき念頭に浮かぶのは、「著者以上によく著者を理解せよ」という解釈学上の格言である。このことの内容はなんであろうか。ここではこのことを宗教現象学における志向性分析の創造性と重ね合わせて考えてみたい。

宗教現象学では志向性とか志向性分析とかいうことはあまり言われてこなかったが、それを反省しつつ、ジャック・ヴァールデンブルクとハンス・イェルク・ブラウンによつて、志向性分析こそ今後の宗教現象学の緊急の課題であること、また志向性分析の創造性ということが主張された。ヴァールデンブルク

は、志向性分析による「隠されたものの発見」を強調する。宗教者たちにとつて、その宗教的事物はいかなる顕在的・潜在的な宗教的意味をもつかを明らかにすることにより、志向性分析は現象学の新たな「可能性」を開くという。なぜなら、「意味」はいつも「事実」を凌駕し、宗教的現象にはいつも表現されずに隠されたままとなっている意味が残っているからである。たとえば宗教制度を問題にする場合でも、志向性分析によつて内側から分析する場合にのみ、その制度が限定された不十分な意味実現でしかないことが理解され、したがつて、当該制度をそれがもつ可能性をも含めて十分に理解することができるのである。このことは、デイルタイが言う「いかなる表現も、それが正しく解釈されることによつてはじめて完全な表現となる」ということと同じことである。

またブラウンは、神観念の形成の問題に即して、それがフツサル的なノエジス・ノエマの構造において、歴史的に形成されることを言う。そのような人間の側での歴史的創造性が神観念をもたらししている。神観念は志向的能作による歴史的形作物（ノエマ）なのである。このことはさらに、歴史的創造とはたえずある事物や現象に新たな意味を付与してゆくものだということを意味している。したがつて、神観念もたえず新しい意味を帯びつつ新しく形成されてゆき、変化してゆくのである。そして、そのような事態を説明するのが志向性分析なのであり、そこに志向性分析の創造性もある。やはりデイルタイによれば、このことは「意味は歴史が終わるまで完成することは無い」という言い方で定式化されている。新しい時代は常に新し

い意味を加えるから、事物の意味というものはいつも未完のままだ、ということである。

以上のような「隠されたものの発見」と「新しい意味の付与」という二つのことが、志向性分析の基本的な能作である。

またこの二つのことはそのまま、「著者以上に著者を理解せよ」という格言の具体的内容であると言える。そしてそれを、現象学者は、宗教者たちにおけるノエジスーノエマ関係を明らかにすることを通して、また分析者自身も対象との間にノエジスーノエマ関係を結ぶことにより、行うのである。そうだとすれば、われわれはいつも「著者以上に著者をよく理解する」ということをなしようというだけではなく、それをなさざるを得ないのである。

「媒介者」としての比較宗教学

——「他者」理解と対話促進への道——

田 中 かの子

本発表は、ヒンドゥー教、仏教、ジャイナ教、シーク教などの形成と発展を促し、ソロアスター教、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教などの外来宗教との千数百年にわたる交流をつうじて、きわめて肥沃な精神文化の土壌を培ってきたインドをモデルにしている。そこでは、移民の受け入れにより非キリスト教徒の宗教・文化に関する基礎学習を学校教育に採用し始め

たイギリスのようなキリスト教国家におけるよりも明らかにこなれた宗教間対話と他者理解の追究が可能になる。アメリカ合衆国のように移民の築いた国家にも諸宗教共存の状況はある。しかし、それが先住民をその宗教もろとも駆逐した後の開拓地を基盤とし、奴隸制撤廃後も人種間の諸問題を抱えた後の開拓地を基盤としている以上、宗教間の出会いも日常的な親近感というよりは実験的な緊張感をはらむものといえる。悠久の歴史のなかで民族・言語・文化の多様化そのものを国民性としてきたインドでの日常こそは、以下の所説を提起させた体験の場なのである。

諸宗教の信奉者たちと社会生活を共にするなかで観察されるのは、生きた人間の全人格・全生活をとおして具現化されている生きた宗教の姿である。学校や職場において他宗教の生き方を生きた他者と接する機会には事欠かない。

そこには、政府機関や教団の代表者が宗教間対話の催しを計画するまでもない、自然態での対話的環境が既に用意されている。このような、生身の人間を媒介とする諸宗教の出会いに立ち会うとき、研究者の「比較」という作業もまた、対話する人間同士の意思疎通と相互理解を促し助ける「媒介者」としての機能をそなえずにはいられない。一つの宗教に自分の一生を託す当事者にとって、宗教の「比較」が研究者の好奇心と知識欲を満たすための「介入」として映ることが少なくないからである。ここに、実地調査における比較宗教学のありかたが問われてくる。

日常生活のなかで自分の宗教を語り、あるいは他者の宗教に

対して率直な問いかけを発する貴重な瞬間がある。そのようなとき、対話を始めた二人の人間が対話のトピックをもとに傷つけ合うことなく、互いの宗教観を豊かにするためにも、その傍らに異なる二つの宗教的立場を察することのできる第三者（宗教学の価値中立的立場にある者）の「媒介」が望まれる。対話する異教徒同士だけでは、相手の発言の宗教的文脈をつかむことは難しく、信仰の証しや伝道の意志が直にぶつかり合う恐れもある。「媒介者」としての比較宗教学は、(1)これら三者間の誠実な人間関係、(2)対話者が第三者の宗教研究を有意義なものとして承認していること、(3)第三者が対話のながれに学問的介入をほどこすことなく、傾聴によって自らの比較宗教を心で育んでゆくこと、(4)対話者の必要に応じて第三者が、[＊]「宗教間通訳」ともいふべき役割を演ずることなどを基本条件とする。三者にそなわる知識や能力に限界があるのは言うまでもない。しかし、互いが相手の発言を謙虚に受け取め、相互理解に到るまでの忍耐づよさを有する限り、宗教間対話は積極的に持続してゆく。ここにおいて宗教の「比較」は、対話に参加する三者それぞれの「他者」理解に資するものとなる。比較宗教のいとなみは、研究者のみによって実現されるとは限らないのである。また、宗教間の相似点と相異点の指摘のみを指すのではない。「比較」という知的作業に「媒介」という対人的配慮がなされるとき、諸宗教共存の社会における研究者の倫理的使命を担うことも可能になる。それは、研究者自身の専門領域や行動範囲、そして出会う人々の顔ぶれなどに依存する個人的レベルでの試みではある。しかし、そのささやかな成功は、宗教

の多様性が「他者」の生きるさまざまな道を認め尊重する成熟した人間理解への希望と信頼にもつうじていることを確信させてくれる。以上の経験を、国境を超えた普遍的課題として応用・発展させてゆきたいと考える。

「自然宗教」という文化ナシヨナリズム

中村 生 雄

最近、日本人の宗教観の特異性を論じて話題となった阿満利麿の『日本人はなぜ無宗教なのか』（一九九六年）によれば、宗教心の調査において国民のほぼ七割が自分は「無宗教」であると回答すること、にもかかわらず自分が「無宗教」だと答えた人の四人に三人までが「宗教心は大切だ」と考えている事実に関連して、これは日本人の多くがたんに自分は特定の宗派の信者ではないと言いたいだけで、「無宗教」の中身をキリスト教西洋社会での「無神論」とおなじ意味にとるのは誤りであるという。ついで阿満は、日本人の宗教心の実態を正確にとらえるための手続きとして、「自然宗教」と「創唱宗教」とを区別して考えることを提唱する。この「自然宗教」と「創唱宗教」の別は、近年の文化相対主義の主張を考慮するまでもなく、宗教学説における西洋中心、キリスト教中心の発展段階説の枠組みに拘束されている。だが阿満は、この古びた分類概念を利用して日本人の「無宗教」に新しい意味を与えようとする。なぜ

なら、日本人が往々非難的とされる「無宗教」性は、決して「創唱宗教」の否定ではなく、むしろ「自然宗教」の信奉を意味しているだけだから、と。これは、日本の宗教の「独自性」を主張することをおして、危機に瀕する日本と日本人のアイデンティティを確保するための言説にほかならない。そしてここでは、日本の「自然宗教」を西洋の「創唱宗教」と並列し、そこから西洋という他者とは異質な自己として「日本」を定義づけようとする、型どおりの近代日本の自己認識のスタイルが踏襲されている。

この問題に関連して吉野耕作の『文化ナショナリズムの社会学』（一九九七年）を参照すると、ナショナリズムとは「我々」は他者とは異なる独自の歴史的、文化的特徴を持つ独自の共同体であるという集合的な信仰」であるが、その「アイデンティティが欠如していたり、不安定であったり、脅威にさらされている時に、その創造、維持、強化を通してナショナリズムな共同体の再生をめざす活動」として「文化ナショナリズム」が生まれるとされる。そのうちの「創造型ナショナリズム」では、民族史の始点をしめす祖先文化の共有が確認され、他者によって「汚染」されている現在から「純粹」で原初的な祖先文化への回帰がめざされる。また「再構築型ナショナリズム」では境界主義的な手法がもちいられ、「我々」と「彼ら」の行動様式・思考様式の差異が体系的に意識化されるとする。

だとすると、「創唱宗教」と「自然宗教」とをキリスト教などの一神教と日本人の伝統的な宗教心やその行動様式とに対応させる阿満の議論じたいが「文化ナショナリズム」の一形態で

あり、さらにそれは、「我々」と「彼ら」が本質的に異なる文化に属していることを明示し、両者のあいだに越え難い「境界」が存在すると強調する「再構築型文化ナショナリズム」の好例だと評さざるをえなくなる。

しかしその種の「文化ナショナリズム」は先例をあげるのに事欠かない。なかでも「自然宗教」を題材に主張された「文化ナショナリズム」としては、家永三郎の『日本思想史に於ける宗教的自然観の展開』（一九四四年）が重要だろう。そこで家永は、日本人は仏徒であるよりも「自然の信徒」と呼ぶにふさわしいと述べ、また「支那人にとつて自然への愛は畢竟一定の条件の下に於ける功利的性格を免れないのであり、唯自然美そのものの故に無条件に之に投帰した我が国のそれがこれと著しく相違することは言を俟たずして明な処である」として、戦火を交える中国という「彼ら」と「我々」とのあいだに越え難い境界線を引いてみせたのであった。このように近代の日本は、「自然」をメタ言語とした「文化ナショナリズム」的言説からほとんど解放されるいとまがなかったのである。

宗教の統合的理解の試み

小田 淑子

(一) ここで言う統合的理解とは、従来の宗教哲学的な宗教理解と実証的宗教理解、特に社会学的な理解の統合を意味する。

宗教は決して個人的、主体的宗教性と超越的次元だけで存立せず、必ず共同体と歴史的諸形態をもつ。宗教の両面を統合的に捉えるために、実証的研究が諸形態の意味の考察を深める方向と、宗教哲学が諸形態、特に制度化や儀礼を宗教的真理および人間の宗教性の問題として考察する方向がある。具体的には、様々な視点や方法がある。本稿では、日本人の宗教性をより適切に理解するための統合的理解を試みたい。日本における脳死や臓器移植の現場で欧米の生命倫理がうまく適用できない。そこに日本人の文化と宗教性がある。この宗教性は主体的・自覚的ではなく、文化的・集合表象的であり、仏教の教義だけでは説明できず、神道や儒教、道教が混在している。それは従来の宗教哲学の解明した宗教性では説明できない。私は非主体的な宗教性も哲学的に探求されるべきだと考えており、この論考はその試みの一つである。

(二) 宗教哲学は個人の宗教心、宗教体験、宗教的要求から考察を始める場合が多い。だが、宗教哲学も宗教を構成的に捉えることはなく、歴史的宗教を前提にしている。実際、宗教的要求が新宗教を創設することは稀で、その要求は既存の宗教によって満たされる。確かに、宗教心や宗教的要求は個人が宗教の歴史的形態を考察した結果というより、主体的要求として自発的に生じる。宗教哲学はこうした個人の宗教性を考察し、人間の宗教性の理解を深めてきた。だが、宗教心や宗教的要求自体も特定の宗教文化の内部で生じ、それは共同体において歴史的に存続している。宗教哲学は宗教の歴史的存続を前提にしながら、その諸形態の意義を考察せず、日常生活の中に生きる宗教

性を見落としている。主体的宗教性のみでは人間の宗教性を十分に捉えたとは言えない。

(三) 創唱宗教が教会・教団を形成し、共同体において存続することは偶然ではない。それを宗教的真理の性格と伝承の問題として考えることができる。宗教的真理の伝承は三つの場面で考えられる。第一は真の意味での主体的伝承である。第二に、宗教的真理は共同体によって保証される。それは一方で教会・教団の形成に至り、真理は教義や儀礼として規範的・客観的に保存・伝承される。他方、第三に、真理は世代間で伝承され、次第に集合表象となり日常化される。宗教的真理は単なる認識ではなく、生活を含む生き方全般に関わるゆえに、礼拝や祭り以外にも倫理や生活様式に多大な影響を与える。この過程で、程度の差はあるが、先行する土着宗教と混濁する。

集合表象となった宗教的真理はギアーツの「文化としての宗教」に相当する。主体的信仰を重視する世界宗教もまた宗教文化を形成し、集合表象として伝承される。そこで非主体的に世界観や人間観が教えられ、神や仏、他界や来世などの観念に実在感が付与され、非主体的な宗教性が育成される。それは創唱宗教の厳密な教義と矛盾する場合も多いが、社会的・文化的次元に根づかない宗教は存続しえない。それは人間は終始主体的に生きるのではなく、どこかの共同体に属してその宗教文化を集合的、非主体的に身につけるからである。人間の宗教性は生活者としての人間、人間の社会性・歴史性とまったく無関係ではありえない。

主体的宗教性を宗教史の事実に即して歴史的社会的次元と関

連づけて捉えなおす必要がある。日常化した宗教性は結果としては主体的信仰と矛盾するように見えるが、その内に主体的宗教性を涵養し、その発現を準備する可能性を有していると考えることができよう。

宗教学と「文化批判」をめぐって

深澤英隆

最近の宗教学の学史（ことに生成期から大戦間時代）の検討において、宗教学の「文化批判」的要素の反省的主題化がなされるようになったが（Vgl. H. G. Kippenberg et al. *Religionswissenschaft und Kulturkritik* 1991, etc.）¹これは同時にこの時期にとらぬ宗教学の恒常的要素としての文化批判²、さらには文化批判的思考の多様な内実についての問いを誘発する。まずは暫定的に、文化批判を、a 規範的文化批判と、b 方法的（相対的）文化批判に分け、前者をさらに、ロマン主義・非合理主義的文化批判（a-1）と、イデオロギー批判的文化批判（a-2）に、また a-1 についてはさらに、一九世紀末〜二〇世紀初旬におけるそれ（a-1-1）と、時代を問わぬ立場としてのそれ（a-1-2）へと分けて考える必要がある。

宗教学と文化批判に関しても議論が重ねられてきたのは、早期宗教学と a-1-1 の文化批判との関係であり、そこでは明示的・内容的文化批判と同時に、思考・論証形式における

文化批判的要素が、当時の宗教学に内在することが確認された。その原因としては、一、宗教学の理論基盤となった、生の哲学、ディルタイ的精神科学、文化哲学、現象学等における文化批判的思考形式の継承。二、宗教という、定義上近代と対抗関係におかれるのが常であったものを文化学的に主題化することにより、宗教学が宗教に内在する、また「宗教」を介して表出される文化批判的思考と結びつきたこと、などが考えられる。残存する宗教・神学的真理要求と、そこからの疎外と断絶を前提にした脱神学的な宗教理解と宗教性確立の構想、さらには「宗教」をインストルメントとしつつなされる対抗文化的企図など、複数のモチーフの複合と交錯や、宗教学と文化批判の相互依存などがそこには見出される。

宗教学における文化批判的要素の見直しは、これまでどころ宗教学の経験主義的性情の強調と、文化批判からの離脱の要請に収斂している。しかし事実において、宗教をいわば梃子としつつ現代社会に対してなされる文化批判の語りは、今日の宗教学にも広く見られる。宗教学は、宗教という対象を文化的コンテクストの上で浮かび上がらせ、また宗教という対象がもつ自己差異化的ポテンシャルを評価・救出しつつ、自己をも文化的コンテクストにおいて差異化し、浮かび上がらせようとする。

アドルノは「文化批判と社会」（一九五二）において、「社会学論的文化批判に対する両面作戦」を語る。つまり文化批判の「隷属性」へのイデオロギー批判を敢行するとともに、下部構造論的還元を退け、むしろ文化批判をよりラディカルに引き継

ぎ、「文化の概念の廃棄に至るまで文化批判を高め」、「真理性の酵素である否定作用」を保持しつつ「文化に対していつも可動性を保つ」ことを、アドルノは要請する。

アドルノの言う文化批判の隷属性は、宗教学(的)文化批判(ことにa—)にも当てはまる。世俗文化に宗教的なるものや直接的・無媒介なるものを対置させるその構図は、すでにそれ自体近代の社会分化の刻印を拭いがたく帯びており、経験主義的立場からのイデオロギー批判の対象となりうる。とはいえ、経験主義もやはり近代文化に内属する語法である。宗教学研究において我々は、言うまでもなく経験主義的に制御された論証システムを必要とする。またこれと同様に、宗教の批判的ポテンシャルに着目する文化批判の営みにも十分な存在理由がある。ことに特定の世界像に拘束されることなく、宗教と非宗教的文化を対比させ、双方を相対化してゆく文化批判の態度(b)は、決定的に重要である。

しかしそれと同時に、これらを可能としている近代の構造要件、例えば近代的宗教概念の拘束性や、近代宗教学の自己差異化の構図などへの反省のまなざしが常に必要である。反省性という「否定性の酵素」は、宗教学にも必須のものなのである。

聖俗概念と合理・非合理性

——概念批判の二つの問題——

藤原 聖子

「宗教」概念を始めとする宗教学の基礎概念を西洋中心主義とする批判が近年増加している。しかし、この反オリエンタリズムの概念批判の多くには、少なくとも二つの問題が認められる。第一に、それが歴史主義・文化主義的意での単純な相対主義を前提としがちであること、第二に、概念の *natural class* と *technical class*、より広くは記述と理論化の区別に関して、ある種の混乱が散見されることである。本発表は、これらの問題に対処しつつ概念批判をいかに行うかを、「聖俗」概念を例として示すものである。

まず、第一の問題を回避するには、概念批判を行う者は、「概念X(「宗教」、「聖」等)は普遍的ではない/ある(実は特殊西洋的である/ない)」のどちらかの結論を求めるのではなく、様々な価値関心をもつ(宗教学者・宗教学者を始めとする)人々が、概念Xをかたや普遍的かたや特殊のとみなしてきたプロセスをとらえる必要がある。「聖」概念についてならば、それが西洋近代、特に一九世紀後半に登場したものであるとしても、「聖」はいかに特殊西洋近代か)よりも、「当時どのような特殊な問題状況の中で、「聖」を普遍化・特殊化する運動が起こったのか」と問うことから始めるということである。

その答としては、合理性・非合理性概念への関心を筆頭に挙げたい。オットーが『聖なるもの』の中で「神観念における非合理性と合理性の関係」を探究したとすれば、デュルケム（学派）の聖俗論において合理性と非合理性が交錯した場合はマナの概念である。デュルケム等は、第一に、未開人は、超自然的力の概念により現象を説明する非合理思考をもつとする。同時に、物理的力により現象を説明する、デュルケム等から見て合理的な西洋の自然科学と、非合理的な未開の思考・呪術的实践を比較する。第二に、集団の統合機能を「集合力」という力の作用ととらえ、その道德的な力を、未開人自身が認知するマナという非合理な力と同一視する。このように、力を非合理なものと表象したり合理的なものとして表象することにより、それを未開と近代を連結したりその間の距離を測る道具として用いたのである。

さてこのマナの概念に対し、最近反オリエンタリズムの概念批判が向けられているのだが、これが第一の問題のみならず第二の問題をも有する典型例でもある。批判者によれば、メラネシアの「マナ」の語は、動詞として「うまくいく」という意を持つのが普通であり、物体に宿り伝染する実体的力を指すことではない。これを神秘的・非人格的な力とする解釈は、単に一九世紀西洋の力概念（近代物理学と民俗の混合物）の投影にすぎない。マナを「集団の統合力」「浮遊するシニフィアン」などとするこれまでの解釈は、現地語の誤訳に基づくだけでなく、本質主義的定義であるので全く不当であるというのである。

この批判が問題なのは、デュルケムやレヴィ・ストロースが

マナを力とする誤訳を踏襲した点是非としても、マナ概念を当事者の用法から切り離し、社会や言語に関する一般理論内で規定し直したこともまでもが即誤りであるわけではないからである。記述と理論の間には循環があるとはいっても、理論のある程度の独立性を全く無視することはできない。概念批判の果ての解決策として、ただ概念を open にすればよい、非本質主義的な定義を与えればよいとするのは短絡的である。概念をコンテキスト化によって相対化するだけではなく、理論内在的な批判、すなわちデュルケムの聖俗論が実体的な力の概念を要としたことの帰結は何であり、それによってどのような問題が生じたのかまでを考察しなければ不十分なのである。これについて考えうることは、実体的力の概念ゆえ、聖俗概念を領域二分モデルによりとらえることになり、それがとりわけ宗教の変化を説明する際の足枷になってきたことである。

小集団における靈性

葛西賢太

靈性 spirituality というのは、厳密に定義することが難しい概念であろう。靈性の語は、宗教性という語とほぼ同義に使われているとみることが出来る。「靈性」というからには、特定の神や靈にたいする信仰を前提にするのが普通であろうが、ここではそれらを必ずしも引き合いに出さない靈性について考え

てみたい。

現代の欧米を中心としたニューエイジ運動の内部を見ると、さまざまな形の「靈性」が語られている。このような「靈性」について考えることは、当該運動について検討する場合のみならず、現代人の宗教意識を考える際にも重要なことであると思われる。ここではそのなかでも、「自己変容」にかかわる「靈性」を問題にする。

変容を重んじる宗教文化自体は古くから見られ、神秘主義運動などの具体例をすぐにでもあげることができるが、近代固有の自己変容文化を考えることもできるのではないか。私はそのような固有性の例として、自己が再帰的で柔軟なものであるという印象が、大衆化した形で広まっていることをまずあげたい。最終到達目標として特定の境地を掲げない宗教者はいても、それが多くの人々に分け持たれるようになったのは、自己の移ろいやすき、断片的性格についての認識が一般に広まったことと関係している。

日本におけるアルコール依存症者のための匿名の断酒組織、Alcoholics Anonymous についての調査から、靈性について考えるための具体例を示す。A A は小集団でのミーティングで、各自の体験を語り合うことにより、酒を飲まない生活を築き上げていくこうとする団体である。「酒を飲まない」ことそのものよりも、酒なしで「どう生きるか」というところに、A A の活動の力点が置かれている。メンバーは「靈的なもの」についてしばしば語り合うが、これはA A の創始者がカトリックという宗教的背景を持っていたことだけでは説明できない。彼らの語

る内容を注意深く聞けば、一見ハイヤー・パワー（神に相当）に対する感謝のように思われる言語が、実は、断片化されている自己が一つにつながり、自分が生きてきた意味、これから自分が生きていく意味が見えてくる感覚を、言語化したものであることがわかる。

昨今の研究者は、自己の時間的な連続性を物語論的アプローチをとることによって問題化しようとしてきた。これに対して、ここでは、Heinz Kohut の自己心理学を踏まえつつ、自己の構造的な結びつきを問題にする。自己が（ヒエラルキカルな統合にはならなくとも）ゆるやかにまとめられていく感覚は、自己の内部にあるが、自己だけの力では利用できない「靈性」という資源を活用できるようになることと密接に関わっている。靈性に結び付けてメンバーが語る出来事は日常のこまごまとしたことが少なくない。自己心理学によれば、日常の些細な部分を空気のよう支える自己内の構造（自己心理学の用語では「自己対象」selfobject）と「中核自己」との関係を豊かなものにしていくことが、自己全体をゆるやかにまとめていくことである。

集団のゆるやかな統合のありかたを反映するように、メンバー個々人の断片化された自己がゆるやかに統合されていく。この状況において、メンバー個々人が感じ取り言語化するの（あるいは言語化され感じ取られるのは、「ハイヤー・パワー」という語で呼ばれる「靈的な力」の感覚である。ここに、自己変容と靈性とを結び付ける鍵があるように思われる。

現代救済宗教と共依存の病理

— GLA系諸教団の事例研究より —

熊田 一 雄

この発表の目的は、哲学者のペイトソンや社会学者のギデンズが、先進工業国全域で静かに拡がる共依存概念に関して提起した理論的問題に対して、日本の新新宗教であるGLA系諸教団の内観サークルがいかなる現実的解決策を提示しているかを分析することにある。

「共依存概念」の定義だが、ここでは「みずからの存在論的安定のために、自己の要求を定義してくれる人を必要とする人」というギデンズの定義をとりあえず採用しておく。「健全で対等な人格的関係」を意味する「親密性」(INTIMACY)の反対語が「病的な愛情という名の支配関係」を意味する「共依存性」である(CO-DEPENDENCY)である。共依存者の背後には生育歴における「機能不全家族」(「安全な場所」として機能していなかった家族)がある。治療方法(癒やしの方法)としては、セルフヘルプ(自助グループ)運動に参加して、親子関係の再整理を通じて自己肯定感を回復することが有効とされる。

浄土真宗に起源をもつ日本の心理療法(人格修養法)の一種である内観療法(内観法)は、日本内観学会の推定によれば、既に一〇万人を上回る支持者をもち、またそれとは別に、一九

七〇年代以降勢力を拡大しているいわゆる新新宗教(第四期新宗教)(島蘭進)に内観を採用するグループは数多い。総計すれば一〇万人近い支持者をもつ宗教界の中規模勢力であるGLA系諸教団もそのひとつである。こうした日本の内観サークル運動も広義のセルフヘルプ運動に分類するとすれば、日本でもセルフヘルプ運動は既に充分な大衆的支持を得ており、若者の関心の高さを考えれば、今後も勢力の拡大が予想される。

GLA系諸教団の内観法を応用した共依存者に対する「心理療法的心なおし」(島蘭進)については、既に拙論「宗教心理複合運動における日本的母性の位相」で報告した(熊田、一九九七)。このグループ(「エルランティの光」)の工夫としては、(1)内観法を普及させた吉本伊信が阿弥陀仏という超越者を除去して浄土真宗からいったん(とりあえず)脱宗教化したものを、新宗教的な(民俗宗教的な)親神信仰に基づき完全に再宗教化した、(2)「肉の母vs.母の心」という区分を導入して「親の支配」という要因に対して鋭敏になった、(3)カウンセリングが無効とされる共依存者に対して、「心を見てください」と突き放す一方でベテラン内観者のチャネリングによって「心ぐせ」(防衛機制)を自覚させようとする、(4)独特の常識を逆撫でするような説話を作り上げている、といった点が挙げられる。ここでは、内観の定石通り、「母性の抽象化」ないし「抽象化された母性」(あるがままの自己を抱きしめる慈母のイメージ)によって自己肯定感を回復させている。

ここでは、この論文の延長線上で、GLA系諸教団における共依存者の「回復の形」について、ペイトソンやギデンズの理

論的問題提起に沿って整理してみたい。ペイトソンは、セルフヘルプ運動の源流であるA A運動(断酒運動)を論じて、「他者の視線によって自己を定義しようとするその自己のありかた」によって、近代社会そのものが共依存的なシステムであることを示唆した。その問題に対してG L A系諸教団は、「神と自分の間に他人は入れない」ことを基本的な生の形とすることで解決を与えている。ギデンズは、セルフヘルプ運動の背景をなす共依存概念を論じて、「後期近代社会の要請する再帰的自己形成とそのジレンマ」を指摘した。後期近代社会では、「不断の反省と修正」に基づく「再帰的」自己形成と「自己を制御する自己」が必要となる。しかし「再帰的自己」は「定點も基準もない」というジレンマを抱え込む。G L A系諸教団では、「心の明るさ」を基準とした日常内観による「心の管理」を説くことによって、再帰的自己形成の要請に応えたとともに、そのジレンマも解決している。

堀一郎の「民間信仰」論

鈴木岩弓

本稿の目的は、堀一郎の「民間信仰」概念の展開について考察することにある。特に「民間信仰」研究の第一人者としての堀の場合、この用語の使用が長期にわたっていることから、その変化に留意し、何をもって「民間信仰」といつているか、宗

教現象といわれるもの全体に占める「民間信仰」の位置を、とりわけ「民間信仰」が生成される基盤は何かという観点から明らかにし、それを戦前までの「民間信仰」研究史の流れの中に位置づけることにしたい。

堀一郎の著作の中で、本文中に「民間信仰」の用語が用いられた著作名は、総計四八点を数えるが、管見の及ぶ限り、堀の著作に最初に「民間信仰」の用語が登場したのは、昭和一五年の『日本上代文化と仏教』であるが、そこに出てくるこの用語については、堀自身による概念規定は行われていない。堀が、「民間信仰」の概念をある程度正面から検討した論考は以下の七点と考えられる。

昭和二四年(一九四九)「民間信仰と日本文化」『人文』三

一

昭和二六年(一九五二)「民間信仰」『民俗学辞典』東京堂

「神道と民間信仰」放送原稿

「民間信仰」岩波全書

昭和三〇年(一九五五)「我が国民間信仰史の研究(一)」

東京創元社

昭和四三年(一九六八)「日本の民間信仰」『出会い』二

一

昭和四六年(一九七一)『民間信仰史の諸問題』未来社

以上の文献に記された、「民間信仰」の生成基盤に関する記述をまとめてみると、以下の三点が明らかにになった。

①堀が「民間信仰」の生成基盤と考えた要素は、(自然宗教的、古代的、非成立宗教的な呪術宗教の残留・継承)と(成立宗

教の変化・曲解」とまとめることができる。これは柳田國男流の「民間信仰（＝固有信仰）」概念ではなく、「民間信仰」の用語を造語し、新たな宗教研究の対象を確定した姉崎正治の指摘に包括されるものであった。その意味から、堀の「民間信仰」論は、姉崎以来の日本における「民間信仰」研究の流れの中から生まれてきたものと見なすことができる。

②以上の観点は、堀の「民間信仰」研究の深化とともに展開し、精緻化してきたものということができる。その方向性は、日本人の信仰現象に対する個別的な研究枠組みから、人類全体の信仰現象に適用可能な普遍的な研究枠組みへと展開してきたが、そのような転機の契機は、アメリカでの研究生活にあったものと思われる。

③堀は「民間信仰」の用語の学術用語としての妥当性に関して、当初より疑問を感じており、初期には「国民信仰」と晚期には「民俗宗教」と同義であることを認めながら、結局「民間信仰」の用語を棄てることなく、テクニカル・チームとして使用してきた。特に「民俗宗教」と同義とする際には、姉崎により造語されたはずの「民間信仰」を、「Folk-beliefs」などの訳語である」という理解に立ち、Folk-beliefsが Folk religion と同義であるというアメリカの事情から、「民俗宗教」の語の使用を学問的に正確なことと見なしている。この点には、事実誤認と論理の交錯が見られるのであるが、日本で生まれた「民間信仰」の用語を、世界に通用する普遍的な学術用語にまとめようとする際の、特に日本における「宗教」と「信仰」という用語の異同をめぐり、困難な問

題が潜んでいたものということが出来る。

日本における「宗教」概念の形成

——井上哲次郎と狭い「宗教」——

島 蘭 進

現在、世界で用いられている「宗教」(religion)の概念が西洋起源であることはもうまでもないが (Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, 1962, 62, 91) 西洋的な「宗教」の語義がそのまま世界各地で通用しているかどうかは別問題である (Talal Asad, *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press, 1993)。事実、日本では「宗教」の語は大筋は西洋語の用法に従いつつも、日本の状況に即した、独自の用いられ方をしていると考えることができる。といたっても確固とした固定した用法があるというよりも、いくつかの用法が並び立ち、対立し合ったり、競い合ったりしている。神道や皇室行事や、いわゆる「民俗宗教」「自然宗教」「アニミズム」「カルト」などを宗教とよぶかどうかといった問題は、「宗教」概念をめぐる葛藤や運動の近年の例である。

これらさまざまな葛藤や運動のかんりのものに共通して見られる基軸として、広い「宗教」概念と狭い「宗教」概念の対立が見られる。狭い「宗教」概念を好む人は、儒教や神道、民俗

宗教や「自然宗教」、「精神世界」や「カルト」を「宗教」に含めず、「習俗」、「信仰」、「伝統」、「道徳」、「日本的なもの」、「靈性」、「疑似宗教」などとよんで、「宗教」から除外しようとする。狭い「宗教」観では、「宗教」の語にプラスの価値が付与されたり、マイナスの価値が付与されたりする場合が多い。日本の特徴はマイナスの価値を付して狭い「宗教」概念が用いられる機会が多いことである（阿満利磨「日本人はなぜ無宗教なのか」筑摩書房、一九九六年）。そして、これは日本文化についての自覚の問題と深く関わっている。このマイナスの狭い「宗教」概念を形成するのに大いに貢献した有力な学者の一人として、井上哲次郎をあげることができる。

「教育と宗教の衝突」論争において、井上は全国各地でのキリスト教徒の「不敬」の事例をあげながら、キリスト教は非国家主義であるとし、国家主義にのっとった教育勅語と背反するものであると論じている。キリスト教などの宗教は、国家や家族を土台とする現存の社会秩序を軽んじる傾向がある。国家秩序とは別の次元に究極的な目標を置き、忠孝を大切にせず無差別の愛を説いたりする。このため国家の統合を危うくするし、国家社会の発展に貢献しないという。しかし、井上が実際に批判の対象としているのは、宗教一般ではなくもっぱらキリスト教である。井上の論旨は「教育と宗教の衝突」という論点から、「東洋の教えとキリスト教の優劣」という論点にずれていき、後者の方にむしろ力点がある。いつの間にか「宗教」は実は「キリスト教」であり、「教育」は実は「東洋の教え」であることになっている。この論調に従うと、「東洋の教え」は

「宗教」ではない要素が大きく、「国家」や「道徳」や「教育」の領域に近いものだということになる。

井上がその形成に貢献したマイナスの狭い「宗教」の立場は、戦後、明治憲法体制・教育勅語体制が崩壊することによって、やや勢力を後退させた。一九五〇年代から七〇年代の前半にかけては、むしろプラスの狭い「宗教」概念や広い「宗教」概念が有力だった。しかし、七〇年代の後半頃から、再びマイナスの狭い「宗教」概念が勢力を強めるようになっていく。最初にあげた「宗教」概念をめぐる近年のいくつかの葛藤や運動を、日本的な国家体制の特徴や諸宗教布置の伝統と近年の思想動向とに照らして位置づけることも可能である。（本報告は以下の拙稿に関連している。「加藤玄智の宗教学的の神道学の形成」『明治聖徳記念学会紀要』復刊一六号、一九九五年、「日本人論と宗教」『東京大学宗教学年報』一三三号、一九九六年、「現代日本の反世俗主義とナショナリズム」中野毅他編『宗教とナショナリズム』世界思想社、一九九七年）

レーウの宗教学と人間学

華園 聰 磨

このテーマの考察の目的は、差し当たっては、ヴァン・デル・レーウの『宗教現象学』において展開されている彼の宗教学的的研究が、人間学に対する深い関心と洞察によって導かれ且

つ貰かれており、彼が「宗教」を通じて人間の根本理解ないし根本定義を示そうとしていることを示そうとするものである。しかし、レーウのこのような学問的な問題意識が、実は「宗教学」の学説史の例外ではなく、むしろ宗教の比較並びにその理論的な根拠づけを試みた学者の或る人々に共通のものであったのではないか、もつと言えば、そこに「宗教学」の自己主張を求めようとする学問的方向を辿ることができるのではないか、という素朴な見通しのもとに、これを考えてみたい、というのが目下の研究動機である。具体的に言えば、人間と動物とを区別するものとして「宗教」を捉え、それを「無限なるもの」の知覚」と見て、その歴史的な展開を構成した Friedrich Max Müller、独特の宗教的感情を人間に共通の根本能力と見なし、いわゆる宗教的アプリアリ説でそれを根拠づけようとした Rudolf Otto といった人々の「宗教学」の中にそうした方向を読み取ることができると考えている。このような視点から見ると、レーウの「宗教学」もこの線に沿うものと見ることができると、さらにはこの線を伸ばせば、『聖なるもの』は人間の意識の構造の一要素であって、意識の歴史の一段階ではない」と繰り返し強調することによって、「宗教」をいわゆる「人間化」(Hominitation)と密接に関連づけようとした Mircea Eliade にまでも及ぼすことができるのではないかと考えている。そしてもしもこの方向を「人間の学としての宗教学」と呼ぶことができるのであれば、ここから「宗教学」のアイデンティティについて考えることも可能になるのではないかと、いささか思い上がった構想をも抱いている。

ともかくこのような問題意識のもとに、一九四一年にスイスのバーゼルで出版された、「人間学的な試み」という副題を持つレーウの『人間と宗教』(Der Mensch und die Religion)において展開されている、宗教の人間学的な基礎づけ並びに宗教による人間の本质規定を考察してみた。

レーウはこの本の序文において、自らの宗教史と民族学の研究が人間学の研究を要求した、とその学問的な動機を説明している。宗教史の研究を代表する彼の著作である、かの有名な『宗教現象学』に関して、私は平成二年に発表した「G・ヴァン・デル・レーウの『宗教現象学』再考」という論文の最後のところで、「レーウの用いる『世界』、『所与』、『可能性』、『身構え』、『儀式的行為』(Begehen)、『奇異の念』(Befremden)、『恐れと不安』、『共同存在』(Gemeinschaft)などの概念を存在論の文脈において理解することが可能になるように思われる」と書いておいた。そこで「存在論」という言葉を用いたのは、石津照賢博士が、レーウの現象学は類型論に留まらず、存在論がない、という主旨の批判をしたことに対して、異論を唱えようとしたために用いたもので、要はレーウにも類型論と表裏をなすような宗教に関する根本的な考察があるだろう、ということをおっしゃったものであった。従って、その論文の「結び」の冒頭で、レーウにおける「宗教的生の研究は『人間の学』という性格を持っている」と述べておいたように、彼の人間学的な研究を主題的に取り上げることが、当時から課題であったのである。

「宗教文化材」としての教典

土屋 博

教典（聖典）を一種の「宗教文化材」と規定したのは、周知のように岸本英夫であった。彼によれば、宗教文化材とは、「有形の蓄価性の宗教的価値体」、すなわち、個人を離れて社会の場で、象徴的に宗教的価値を担う特殊な文化現象である。教典は儀礼形式・宗教美術・宗教音楽・宗教建築などとともに、「第一の種類の宗教文化材」に属する。岸本は教典を「文字で書き記されたもの」に限定し、しかも、人々の心に宗教的価値をよび起こす限りにおいてのみ、それを宗教文化材と認める。その働きを失ったときには、教典は「残存宗教文化材」となるのである。

宗教を文化現象としてとらえる見方は、近代の宗教学の多くに共通した視点であり、人によってそのとらえ方に多少の相違があるとしても、まさにこの点に、伝統的なキリスト教神学に對する宗教学の存在意義があったことは確かであろう。ところが今日、文学理論や歴史学理論、さらに社会科学の領域でも、文化の概念をめぐる問題が浮上しており、あらためて文化とは何かが問いなおされなければならない状況が生じている。また他方教典の概念も、従来のイメージを越えて、一段と大きな振幅の中でとらえかえされるようになってきた。このような変化の中で、宗教文化材としての教典という規定はどこまで妥当す

るであろうか。

その経緯を大まかにたどってみると、まず一九世紀から二〇世紀にかけて発展した人類学的アプローチによる文化論においては、当初B・マリノフスキーの説に典型的に見られるように、文化を機能・制度にそくして全体的に把握し、科学的理論の対象にしようとする傾向が強かった。しかしその後次第に新しい認識が芽生え、例えばC・ギアーツによれば、文化の研究は実験科学にはならず、意味を探索する解釈的な学問と見なされる。また近年、文学理論や歴史学理論の場で、客観的実在を実証的に把握しようとする方向から、人間の主体的能動性を重視しようとする方向へと問題意識が移っていく中で、文化そのものに対する関心が高まりつつある。カルチュラル・スタディーズなどの動向も、それと重ね合わせて理解することができよう。他方教典研究の領域では、さまざまな宗教における教典を総括的に見なおそうとする試みの中で、教典の概念が拡大されてきた。最近では教典は、一定の形式に書き記され、閉じられた規範として働くものというだけではなく、広義のテクストに對する人間のダイナミックなかかわり方という次元で再検討されるようになった。

今日特定の教典を宗教文化材と呼ぶとき、その「宗教」は必ずしも歴史的形態をとった個別的宗教とは限らず、また「文化材」に「宗教」がつくのは、それがおかれた状況における意味づけがあつてはじめて可能になるのであり、必ずしもその「もの」に元来そなわっている属性ではないことになる。教典が宗教的意味づけを失うことは、時間的な淘汰によらずとも常に起

こりうるのである。教典は、「宗教」という限定なしのただの「文化材」となる可能性をたえずはらみながら、生きた宗教集団の活動の中でそのつど「宗教文化材」となる。もちろんそのさい個々の宗教集団では、教典は単なる一般的な宗教文化材ではなく、それぞれの歴史的形態にそくした意味をもつことは言うまでもない。しかしグローバリゼーションが進む現代においては、折にふれて教典が、そのような意味を教団のアイデンティティとして持続的に保持すべく確定された「もの」になることを要請され、ファンダメンタリスムの運動のよりどころとして浮かび上がる。その場合には教典は、他の宗教文化材とは異なつて、はるかに重要な役割を果たすことが期待されている。岸本の言う「有形の蓄価性の宗教的価値体」という表現は、このような期待にはよくあてはまるように思われる。

聖俗転機の儀礼構造

櫻井徳太郎

多くの宗教儀礼が実修される聖空間が、世俗の日常生活の場から隔離されねばならないとの原理は、民族・宗教の如何を問わず厳しく守られている。そこで専ら儀典を執行する神聖空間を確定するための手段が講じられ諸々の施設が構築されるにいたつた。けれども多くの儀礼は常時に行われるのではなく、定められた祭日、縁日、記念日などの行事日に限つて挙行され

る。とすると、厳密な意味において聖空間は、儀礼執行の期間のみに出現し、それ以外は俗空間とみなされていることになる。したがつて儀礼の開始にあつては、この俗空間を聖化するための処置が施される。また祭司をはじめ関与する人的側面においても、聖空間での主役を演ずるために自らを聖化する精進齋の試練を受けねばならない。何れにしても俗から聖への転換が強く要請されている。

同じことは儀礼終結の場面においてもみられる。すなわち聖なる儀礼執行の場を旧の俗空間へと転化するための実修儀礼が装置されていく、それらの過程を履み越え閑門をくぐり抜けることによつて初めて、世俗への還帰が可能となる。それらの事情については「精進落とし」「板敷払い」「俎（まないた）直し」「打ち上げ」「宮流し」「桶洗い」などとよぶ民間の祭祀儀礼が如実にその実相を伝えている。

このように儀礼の執行を中心として、その前段の導入部門と終結の後段部門とが併立するという儀礼構造は普遍的であり、前段が聖化への転換を、後段が俗化への還帰を意味するという見解は、すでに十分に分析し尽くされていて、新しく付け加える何物もない。けれどもその内容に及んで微細に検討するとき、なお多くの疑問に遭遇する。第一は「動く神」と「動かぬ神」との両文化圏の相違である。キリスト教やイスラム教の「動かぬ神」文化圏では聖空間は固定しているから、聖俗の転換は単純である。これに反し、わが国のように「動く神」文化圏の場合は複雑であり多彩である。本来日本の神は社殿に常在することなく、招請に応じて来臨する不常在性をもち、祭祀の

終了とともに原郷へ還御した。つまり「動く神」であった。その移動の方向も、天上（山頂）と地上とを往来する降臨型、天空よりの飛来型、他界からの漂着型、何処とも知れずに訪れてきて再び立ち去る来訪型、通過（去来）型など多様性を示す。これをタテ軸、ヨコ軸に即してタテ型、ヨコ型とみることもできる。また両者の併合型も少なくない。

このタテ型とヨコ型の動く神は、神座の移動が激しく聖俗転化の契機も輻輳し込み入ってくる。例えば移動の時機や地点ごとに聖空間は変化拡大し重層する。ところが聖化のプロセスや密度は、それとは逆に疎から精へ、緩から厳へと高まってゆく。これに対し俗化の場合には聖の強制力がこれと相反する方向にはたらくことは言うまでもない。わが国古代の祭儀を語る令集解や延喜式に現われる散齋（あらいみ）と致齋（まいみ）の関係は、今日でも前齋（まえいみ）と後齋（あといみ）として生きている。

ところが、この前齋とくらべ後齋のもつ極めてドラスティックな現象については特に注目する必要がある。つまり祭礼終了次元の「打ち上げ」「精進落し」にみられる異常とも言えるクレージーな行動である。例えば神霊を社殿へ埋納し終ると、関係者が集って神輿を急坂から谷底へ転がし落して歓声をあげる。それを「神放し」「神離れ」「宮流し」とよぶ。あるいは「精進落とし」「板敷払い」などと称し狂喜乱舞する。場合によっては潔斎のために設けた精進屋を破却するか焼いてしまう。あるいは頭屋神主の軒先に飾ったオハケを倒し、飾り物を引きちぎる。また頭屋渡しのすんだ直後に、御幣を奉持した頭

屋を天に向い高く「胴上げ」する。そうした異常行為を検討すると、憑依した神霊をその物実から引き離す所作であることが判明する。動く神の活躍する文化圏の宗教的基盤に、シャーマニズムが生き遺っている証拠である。

初期プラトニズムにおける

宗教性と「技術」の関係をめぐる

和田 義 浩

「徳」をめぐるソクラテスの議論の際だった特色の一つとして、彼が徳の本質を、もろもろの、いわゆる「技術」(techné)との類比と対比を通して吟味しようとする強い傾向が認められる。先ずソクラテスにとって技術とは何らかの作品・成果を生み出す「知」に他ならず、知である限りにおいて、それは何らかの形で学び知る事が可能なものだということになる。そしてソクラテスにおいて「徳」も一種の「技術」と見なされているが、個々の技術がある特定の対象に、広い意味での「善さ」を実現する知であるのに対し、徳は諸々の技術が生み出す作品・成果をも含む人間生活全般を対象に、そこに厳密な意味での「善さ」すなわち「幸福」を実現する知として位置づけられている。このように「徳」という技術は、すでに諸技術との単なる類比関係を越え、いわば他の諸技術の上に立つものとして、垂直的に捉えられていることが、同時に理解されなければならぬ。

以上の前提を踏まえながら、初期プラトニズムにおける宗教

性と技術との関係について、一つの考察を試みたい。先ず一般的な議論からはじめると、「技術」と「宗教」の両者が目指す目的の間に、直ちに共通性を見出しにくいことはたしかである。しかしここでソクラテスの技術観に基づいて、徳を頂点とした諸々の技術の目的連関を総体的に考えるとき、技術と宗教の両者は、人間にとっての究極的な善、すなわち幸福を共通の目的とする二つの「道」として位置づけることができると思われる。さらにこの二つの道の関係としては、二つの道が一つの目的地のもとに別々に通じている場合と、二つの道が、当の目的地に到るまでの間、何らかの形で交わりを持っている場合とが区別できる。本発表の関心は、初期プラトニズムにおいて、この二つの道がいかなる関係にあると考えられていたのかを検討することであるが、今回は特に対話篇『メノン』を取り上げる。

技術と宗教性の関係という本論のテーマにとつてとりわけ注目すべきは、人間の魂の不死性をうたつたいわゆるミュートスによつて導入される、いわゆる「想起」に関する議論と、この対話篇の最後を飾る、「神憑り」ないし「神の恵み」に関する主張の二つである。

『メノン』において、徳は一種の「知」であると一旦同定されながら、形式上この見解が破棄され、それに代わり、徳は「神憑り」、ないしは「神の恵み」によつて得られるものだと主張されている。この見解においては、「知」と「神憑り」、すなわち「技術」と「宗教」とが、相互排除的な二つの道として捉えており、その上「徳」は、「技術」に属するのではなく、

專一的に「宗教」に属するものとなる。しかし実際にはこうした見解がソクラテス（あるいは初期プラトニズム）の真意を表したものでないことは確かであり、「徳」を頂点とした「知」すなわち「技術」と、「宗教」との関係が、この「メノン」においていかに捉えていたのが、改めて問題にならざるを得ない。

そこで注目されるのがいわゆる「想起説」の導入である。ここで想起説は、「知」一般の可能性を保証することを目的として導入された原理であり、しかもこの原理は、いわゆる論証や、ディアレクティケーといった rationality に基づく認識過程によつてではなく、極めて宗教的な見解に支えられた、一種のミュートスを介して要請されているのである。ここではもはや「技術」と「宗教」は、二つの別々の道ではなく、「宗教」は、この「技術」という道の機能を可能とする hypothesis を形成しているのである。そしてこのことは、初期プラトニズム内における重大な転機を示している。一種の先知主義的宗教観のもと、神の眞の存在価値をその知の絶対性のうちに求めようとすると同時に、それとは逆に、いわゆる宗教的なるもののうちに「知」そのものの存在原理を要請するようになるのである。

プラトン『弁明』における

死・眠り・不死について

箕浦 恵了

プラトンの著作『弁明』篇においてソクラテスは、死に臨んでの希望（エルピス）が多大であることを語った。死について善望をいだくことができるのは、死が次の二つのうちのいずれかであるからという。すなわち、「死者はいわば無であり、全くの無感覚である」か、あるいはまた「語り伝えのごとく死はまさに或る変化であつて、此の世から他の場所への魂の移住である」かである、と考えられるからだというのである。死が全くの無感覚であれば、死は夢ひとつ見ない眠りのようなものであり、驚くべき利得である、という。ここでソクラテスは死をただちに無夢の眠りとしたのではなく、死者がいわば無であり、全くの無感覚であるとき、死は無夢の、深い眠りのようなものであると言っていることに注意しなければならない。

ブルータルコスが『モラリア』において、死に妥当する第一の想像として「眠り」を挙げ、ソクラテスは死をきわめて深い眠りだと言った、とかれは解したのであった。最も深い眠りは最も甘い眠りであり、ホメロスでは *nekyios hypnos* という語がそれを示しているという。また、「タナトスの兄弟のヒュプノス」、「ヒュプノスとタナトスとの双子」という表現があつて、これらの詩句は「死」と「眠り」との等似性を証言する

ものである、とブルータルコスは言う。

レッシングもまた『古代人は死をどのように形象化したか』において、「死」と「眠り」とを双生兄弟とするホメーロスの表象を称賛したのであった。しかしこれらはいずれも寓意的存在への考究を欠いた、誤った解釈である。ヘルダー「第三書簡」はレッシングの著作と同じ表題をもつ書であるが、これにおいてかれは、死が眠りと見做されるのはただ寓意上のことであり、しかもこの寓意は、魂の去ったもはや目覚めることなき屍についてののみ妥当する、と言っている。かれはホメーロスからサルペドンの例をあげる。サルペドンが倒れたのち、屍となったこの勇士を故国へ運ぶ段になって、死と眠りとが双生の兄弟というアレゴリーは所をえたのである。魂の去った軀がもはや目覚めないまま最後の憩いの場所へ運ばれるとき、ただこのときにのみ、死は眠りの兄弟として登場した。寓意的形象は稀にしか現れない、とヘルダーは言っている。

「死」はいつでもただちに「眠り」であるのではない。「死」は「死者がいれば何も無いのであり、何についての何の感覚ももたない」とき、すなわち全くの無感覚であるときにのみ寓意として「眠り」でありうる。しかし、無感覚の「死」を、はたして利得とか善いものとひとは言うことができるであろうか。ソポクレスの悲劇『アンティゴネー』において一切を失ったテーバイの王クレオンは叫ぶ。「亡き者（無き者）よりもつと有らぬ者たるこのわたし」と。「亡き者」はまた「空しい者」（マタイオス・アネール）の意である。死者は空しい者、無価値な者である。しかるにソクラテスは「死」を「眠り」として語つ

た。死を無夢の眠りとして表象しうるためには、さらに死を善いものと観ずる洞察がなければならぬ。そのことをソクラテスは、善い人、すなわち正しい人は、生前にも死後にも何ひとつ悪を被ることはなく、また神々によってなおざりにされることもけつしてない、という確信として語っている。

この確信はソクラテスによって頭かにされた特異な宗教的信であり、この信は死を単に「眠り」とするに止どまらず、「魂の不死」の信仰の内実を形成している確信であり、ソクラテスの基底をなすものと考えられる。ソクラテスと時代をほぼ同じくするアッティカの墓碑銘をベーク編纂の『碑文集』や『ギリシャ碑文集成』において検討し、また弁論家ヒュペリデスの追悼辞を見ると、ソクラテスの特異性がきわめてはつきり浮き彫りになってくると思われる。

「創られた伝統」論の可能性

——アウグストゥス時代の場合——

小堀 馨 子

一九八〇年代以降、歴史学や社会学の分野で「創られた伝統」という議論が盛んになってきた。日本でも近年社会学や歴史学においてこの立場の議論が盛んである。この議論に関して草分けのホプズボウムによれば、「伝統」とは恰も古くから綿々と続いてきたものであるように信じられているが、実際に

は比較的短い期間に意識的に構築され、形式化され、制度化された、つまり「創り出された」ものである。たとえば、英国王室の儀礼の変遷や植民地における儀礼の創出がそれに当る。この分野では、論者らの思想的背景や専門領域の関係もあつて、大勢として「創られた伝統」が近代特有の出来事であるかのようには扱われているが、この視点を更にあらゆる時代に拡大する可能性を検討する意図をもつて、本発表では古代ローマ帝政（前一世紀）を開始した皇帝アウグストゥスの宗教復興政策、即ち「アウグストゥスの復興」と呼びならわされた事象を扱つた。

アウグストゥス自身は「私の提案で新しい諸法案を制定し、すでにわれわれの時代に廃れていた、祖先の多くの良風美俗を復活させ、そして手本とすべき多くの実例を後世に伝えた。」と自らの事績を表現した。その内容は、荒廃した祠の修復、新しい神殿の建立、空位であつたエピテル神官の地位の復活、ルペルクス団といった幾つかの信徒集団の復活、鳥占いの儀式といった祭儀の再建である。また、家や辻の守護神であつた従来のレストランの祭儀にアウグストゥスのゲニウス（守護霊）を同時にまつる事によつて、アウグストゥスの権威が崇拜されるようになったこと、それまでは百年間を無事に過ごしたことを祝い、死者のことを思い起こす祭であつた世紀祭が、「世紀祭の復活」と称されながら、実はアウグストゥスによる秩序の回復と永遠の繁栄を言祝ぐという企図の下に催されたこと、アポロ神やマルス神などの古来からあつた神々が、法や正義、学藝、或いは、力、不正に対する復讐といった抽象的な原理の表象と

して礼拝され、同時にアウグストゥスの帝室の権威付けとして用いられるようになったこと、が挙げられる。このことを、同時代のアウグストゥスに近い立場にいた詩人達ヴェルギリウスやホラティウスは「復興」と意義付け、またアウグストゥスとは少し離れた立場にいたリヴィウスもほぼこの見解を支持した。

前世紀の碩学の評価もこの「復興」史観をそのまま受け継いだものが多かったが、一部の学者は「復興」よりは、実は「刷新」の要素の方が大きいと議論してきた。しかし、一九八〇年代に入つて、「アウグストゥスの宗教復興」に、表面の現象的变化の裏にある、時代の価値観の変容を読み取ろうとする立場が出てきた。一方で、ギリシャやローマの都市では「宗教復興」はしばしば行われており、「アウグストゥスの宗教復興」は特筆すべき事件とは言えず、却つてそれが「復興」として宣伝された裏には、帝政という新たな事象をカムフラージュするという意図があつたのではないか、とする立場が歴史学から提出されている。後者の視点に立てば、「アウグストゥスの宗教復興」に「創られた伝統」の議論を適用することは首肯できるであろう。「帝政」とは一人の個人に権力が集中する新しい体制であるが、ローマ人は独裁者を忌み嫌っていた。だからアウグストゥスは「祖先の良風美俗（共和政時代）の復興」という、実態をカムフラージュする理念を掲げつつ、実際には祖先伝来という衣装を纏つた「伝統」を「創り出した」と言える。

以上の議論から、「創られた伝統」論が近代に限られること

なく、「アウグストゥスの宗教復興」に關しても適用可能であると推測出来る。しかし、資料の限界や、宗教が他の領域と明確に区別されていない社会を扱うという問題点も残っており、「創られた伝統」論を有効に適用するには、まだ多面からの精緻な研究が望まれる状況である。

ジョン・ロックにおける「蓋然性」の探究としての「信仰」

瀧田 寧

ロックの宗教思想は従来、その理神論的側面を強調されることが多かった。そして彼の主張が、「理性」は「啓示」に対して優位に立つ、と説くものと解される根拠の一つとして、しばしば、彼が「人間知性論」で、「理性」が「啓示」の真偽を判定する、と論じている箇所が挙げられる。しかしながら、この「理性」による「啓示」の真偽判定という問題は、いわゆる人間的な機能としての「理性」（「知性」）が、その命題の内容から神的な「啓示」の真偽を判断する、という性質のものではなく、むしろ、真なる神的な「啓示」と、人々の間で「啓示」と呼ばれているだけで、実は人間が作りだした偽の「啓示」との区別の問題、と捉えられるように思われる。しかしそこでの真偽の判定基準が命題の内容ではないとすると、いったい「理性」は何を基準に真偽の区別を行なうべきなのだろうか。

この発表では、ロックの論じる「信仰」を、人間がそれぞれの「知性」によって行なう「蓋然性」の探究として捉えることにより、この課題を考察していきたい。

そのためにまず、二つの区別が確認されねばならない。一つは、「絶対確実性」と「蓋然性」の区別である。「信仰」は後者である。両者は、「知性」がその探究で果たす役割も異なる。「絶対確実性」の探究では、観念と観念の一致・不一致を「知性」が直接知覚する。これに対し「蓋然性」の探究では、各人の有する「蓋然性」の根拠をもとに、「知性」が「全体の明証を収支計算することによって蓋然的と「推定」される命題に「同意」を導く。どちらの場合でも、「知性」は積極的な働きをする。「信仰」は、「蓋然性」の探究の特殊な形である。というのにも「信仰」は、他の蓋然的な信念や臆見とも区別されているからである。他の「蓋然性」の探究は、「知性」の行なう「収支計算」の結果に従って「同意」が与えられるが、「信仰」では、「奇跡」を行なう者の信用に基づいて、彼の提出する命題に「同意」が与えられる。つまり「信仰」における「同意」は、「奇跡」を根拠とする。従って、「啓示」の真偽判定の問題は、「奇跡」の真偽判定の問題と捉えることができる。そこで、「奇跡」の真偽の基準について考えることにより、「信仰」において「知性」が果たすべき役割を見いだすことにしよう。

そもそもある出来事を「奇跡」と判断できるためには、「知性」はあらかじめ、そのための基準になるようなものをもっているはずである。その基準とは何であろうか。

実はロックは、「復活」について、「知性」はそれが実在する

以前から、その「混合様態」をもっているはずだ、と述べている。「混合様態」というのは、人間の「知性」が、自然のうちに実在する範型をもたずに、自分の好きなように、さまざまな単純観念から作り上げる「複雑観念」のことである。まさにこれが、ある出来事を「復活」だと判断するための基準になる、と考えられるのである。ロックは言及していないが、他の「奇跡」についても同様のことが言えるはずである。彼によれば、「奇跡」とは「超自然的出来事」であるだけでなく、それはまた「神の目的に適する場合」でなければならぬ。「知性」はそうした判断の基準となる「混合様態」の観念を、自然観察や「神」存在の探究、また「聖書」の読解によって形成できよう。このように、各人の「知性」がまず「奇跡」の真偽判断の基準を作り、それによって真の「奇跡」を認知し、こうして「同意」を与えるための信用の根拠を自ら決定していく、という積極的な役割を、「知性」は信仰においても果たすべきである、というのがロックの主張であると考えられる。ただしその基準はあくまで、蓋然的なものではないことも、強調されなければならぬのである。

スピノザにおける聖書の風系統の精神

安 中 隆 徳

絶対無限の神を語る、スピノザ的な人間像とは、どのようなものであるか。離散期にオランダで暮らすスピノザについても、聖書の「寄留者、ゲール」という言葉が浮かぶだろう。もう一つは、聖書の神が「約束する神」として、この世で「奇跡」を起こしたことはなからうか。

聖書的な空間とは、神という宇宙的な強者と、土着の土地を持たない旅人が登場して、約束を語った空間ではなからうか。約束は交わされても、旅人は、依然として有力者に気を使う弱者であった。しかし、「約束する神」によって、その弱者の願望だけは、他に強国があっても、宇宙的な規模で実現するという。スピノザ体系も、この強弱の二つの目線を持っていたのではなからうか。

その例をスピノザの「適切な（十全な）観念*idea adaequata*」に探ってみよう。「私は適切な観念によって、対象にかかわりなく、それ自身が、あらゆる真の観念の特質、つまり内的特質をもつかぎりの観念を理解している」（『エチカ』第二部定義四）。その「観念」は、他者・他国をも越えて、根源者・神を捉えようとする。しかし「延長」では人は依然として脆弱な有限者であった。

すると、スピノザ体系の二属性平行は、この宇宙的強者（思

惟の宇宙論・弱者（有限の経験）という二つの視線を、デカルトの数式（宇宙論）と図形（経験）の対応をつかって、認識理論化しようとしたことになるだろう。

この道筋を、スピノザ自身が『神学政治論』の冒頭部で主張していた。「啓示・頂言への伝統的な定義から帰結するのは、自然的な認識も預言と呼ばれうることである。なぜなら、自然的な光で我々が認識する諸物は、ただ神の認識とその永遠の決定に依存しているからである」（『神学政治論』一五頁）。

スピノザは、原因・結果の論理で、まず絶対の「原因」を神として「観念」で捉えた。他方で、「結果」を有限者とした。この原因・結果が、強弱二者を一論理空間に入れていた。

そのスピノザの神は、目的地ではなく、自然権・力・「内在原因」を与える。「個物が、したがってまた人間が、自己の有を維持する力 *potentia* は、神即自然の力そのものである。」（『エチカ』定理四証明）。

スピノザ体系は、目的地に到達しようとする聖書の旅の思想への否定でもあった。しかし、願望的なものを宇宙的に与える、聖書の願望上位の空間が、一つの論理空間（思惟属性）の形になっていた。

その宇宙的な精神に関連して、スピノザは、精神 *Spiritus* はヘブライ語のルーアツハ *ruah* だと言い、その元の意味は風 *ventus* だという。スピノザは、聖書冒頭を「太古の水の上を激しい風 *ventus* が吹いていた」と読んだ。その「風」から、「精神」とか「魂」、気分、勇気などの意味が分かれ、さらには、「方角」という意味も出た。理由は、「そこから風が吹い

てくるから」だという。

聖書の神の原型は、あるいは、現世で動く「風」としての神であったのだろうか。どこの旅人にとっても、風は常に身近を吹いたろう。そのルーアツハ *ruah* は、精神 *Spiritus*・*ruah* と同じ文字であった。その「風」に、常に動き回って、人に知恵をささやいている、聖書の神の原イメージが出ていたのであろうか。

この「風」の「精神」が、例の「約束する神」の空間を考え出したのではなからうか。スピノザが、その「約束」の宗教空間に、「必然性」の論理を与えた。目的地を約束する人格神ではないが、スピノザから見れば、スピノザの方が、聖書精神をよりよく哲学に表したことになった。

我々は、主意的な聖書の空間が自然主義化する可能性を、スピノザにおける旅・風に探ってみた。

アーレントとデューイ

—— common sense の地平をめぐる ——

長谷武久

いくつかの哲学思想上のテーマを共有しているにもかかわらず、アーレントとデューイの比較論はほとんどない。両者はともにマルクス主義やナチズムを全体主義的思考とみなし批判し、市民的討議の中に公的な関心 (*interest*) を読みとる。し

かしながら例えばデュエーイの「人間の問題」への書評 (The Ivory Tower of Common Sense, 1946) において、アーレントは「デュエーイの common sense (常識Ⅱ共通感覚) の見方に批判的である。アーレントによれば、デュエーイの扱う問題は、人間の問題というよりも、科学的精神や科学的経験の機能の問題であり、彼女の立場からすれば哲学の問題はそれだけに限られない筈であるという。

このような見解の相違は、common sense (常識と共通感覚と科学の関係) をめぐる両者の見解の相違を示すものに他ならない。デュエーイの見解では人間経験の領域において常識と科学の地平は相互に有機的に連関しているべきであるとされる。すなわち直接的に享受する第一次的経験 (primary experience) (日常生活世界の具体的で現実的な経験) と、反省的な第二次経験 (科学的思考を含めた思考作用の世界) の循環作用によって、人間の生活世界に意味の地平が開かれることとなる。つまり常識Ⅱ共通感覚と科学的思考が有機的に結びつく限り、デュエーイは科学の成果に肯定的であるといえる。むしろこの姿勢は彼の教育哲学や社会哲学にも反映されている。彼の教育学において、子供は単に科学的知識を得るばかりでなく、科学的思考法そのものを成長の過程で得ることになる。さらに民主的な社会とはこのような日常生活世界の常識と科学的思考法を習得した人々によって構成される社会である。

他方、アーレントは科学的思考法やそれによって構成される世界観に終始批判的であったといえる。彼女によれば、近代におけるデカルト的懐疑によって引き起こされた内省の重視と、

それに伴う共通感覚の崩壊は、科学的思考や世界観の浸透と平行しているという。言い換えれば科学的知識の増大こそが、人間に常識Ⅱ共通感覚の世界のあり方をますます疑わせることとなったのである。例えば、望遠鏡が発明されても、私たちの廻りには、毎日、太陽が地球の周りを廻っている。とすれば発明がなければ人間は永遠に欺かれていたかも知れないではないか? 「人間は宇宙について知れば知るほど、自分の創造された目的や意図を理解できなくなつたのである。」したがってアーレントの立場からは (デュエーイが考えていたように)、科学的知識や思考法を教授することは、人間の共通感覚を育てることにはつながらない。むしろ逆に、このような見方は、一人の人間の精神構造が、馬力と同じようにテストできるといふ考え方を支持することに他ならない。その意味では、「理性的動物」という古い人間の定義は恐ろしいほど正確なものとなる。すなわち人間の相互活動を科学的に理解することは、人間の共通感覚Ⅱ常識を軽視することに他ならない。そしてこの感覚を奪われてしまった人間は所詮、推理することのできる、そして「結果」を計算できる動物以上のものではないとされる。

以上のように、アーレントはデュエーイの教育学のもつ科学的思考への安易な信頼に不満をもっていたといえる。しかしデュエーイの教育哲学には、美的経験や芸術と科学的思考法の連関が強調されている (拙論『宗教研究』三二―号)。アーレントはこの点については言及していない。この問題が両者の科学観の相違と見ることで解決される問題なのかは別の機会に論じた

J・デューイにおける自由の概念について

宮野 升宏

道徳「社会的行為」の中において、「自然の事実と法則」とはいかなる地位を占めるかを考えるとき、自由の問題があらわれる。従来は、「事実と法則とは必然性を意味する」のであり、それゆえこの必然性をもつ「経験的事実を道徳の中に本気で持ち込むことは自由の廃棄に等しい」と思われて、事実と法則に背を向け、それとは別の理念の領域に自由のあり場所を求めてきた(例えば、カント)。ところがデューイは、人間の思考や言葉の起源が、物理的に説明もできて「因果的に」決定されているとしても、その思考や言葉が、聞き手の未来の選択を思慮深いものにする効果をもつとすれば、「因果的な先行性の事実」が「未来の選択の実現」を阻むということにはならないだろう、と主張する。すなわち、「われわれが或る『必然性』を用いて、そして別の『必然性』を変更するような時に、つまり、われわれが結果を予見し、どうしたらその結果を避けたり、あるいは確保したりできるかを考察するために、この法則「必然性」を用いるような時に、初めて自由が始まる」からである。必然性「法則」に従う「事実」関係の変化の結果をいかなるものにするか、の自由がわれわれに与えられているのである。この事実関係は「事実についての知識」として「知ら」れるのであるから、「行為における自由の鍵であるのは、知性である」

ことが分かる。ところで「行動における効果」について見ると、「われわれが諸条件を考慮し、その諸条件に一致同調した計画を立てることの、その程度に依じて、われわれは順調に前方に進むことができる」が、このように「諸条件に一致同調した計画を立てる」ためには、事実としての諸条件の「知識」が必要であり、この事実についての知識に基づいて諸結果を予見し、予見された結果に「欲求や目的」を結び付けて「計画を立てる」のである、と言うことができる。デューイは、事実についての知識は、「欲求や目的と結び付けて事実を用いることを可能にさせるもの」であると言う。

われわれは、未来のもろもろの選択肢(諸結果)を予見し、「熟慮によって」それらのうちの一つを「選択」して、「事実を用いる」外的行動によってそれを実現するのである。「行為」の能力、すなわち「結果を支配する力としての能力」は、「選択の中で現れる個性的なもの」と関係があるであろう。デューイは、この個性的な選択の「熟慮」の中では、「結果」をよく考えた後に形成された「好み」、すなわち「知性的な好み」が要因として働くと考えている。「個性を知性的に表している選択」は行動の範囲を広げ、そしてこのことがまたわれわれに、より深い洞察と予見を与え、選択をより知性的にするのである(循環がある)。もつとも、例えば産業・政治や教会の生活を見ると、人びとの「好み」にたいして社会的条件(制度や習慣など)がうまく調整されている場合、「行動の自由」はありうるが、自発的な「好み」が一つの方向だけに限定されることによって「選択の自由」はほとんどなくなる。あるいはまた、

環境、とくに経済的取決め、が抑制や禁止となって「自発的好み」と衝突する場合、人びとは「自発的な選択」はできなくなる。

デュローイは、「自由とは行動する能力である」と定義するが、この概念は、形而上学的な「意思の自由」や、「自由主義」の自由とは反対の意味をもっていると言つてよく、むしろこれらの自由は、「事実の問題についての知識を軽蔑する」人びとや、ただ「抑圧的な法的・政治的処置からの自由」のみを信じている人びとが支持するものにすぎない。しかし、「事実としての自由が、社会的・科学的に支えられている、仕事「労働」の諸条件に依存する」のだから、自由は、「環境と人間のニーズとの適合一致」に依存することになる。したがって自由の基礎には、「環境の経済的支配」が存在していると言える。

ヘイドン・ホワイトの

歴史の詩学と宗教研究

岡田正彦

一九七三年、ヘイドン・ホワイトは、その主著、*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* を発表し、歴史記述の物語性を、その記述の内容ではなく、表現の形式に焦点を置きながら分析するという斬新な手法を用いながら、記述の客観性を標榜する、近代の歴史リアリ

ズムに問題を投げかけた。

歴史的事実は、歴史記述者の想像力（あるいは構成力）を媒介としなくては、「歴史」として物語られることはできない。

一九世紀ヨーロッパにおける、歴史記述者たちの想像力を明らかにするために、ホワイトは、一、事実の確定のための議論の方向性、二、プロットの様式、三、イデオロギー的傾向という三つの段階において、歴史記述の様式を定め、さらには、こうした歴史記述の形式を前提的に成形する (shape) 、比喩形式の類型を設けて、近代のリアリストたちの歴史記述が、「事実」を成形する様式を分析する。

記号学的な批評理論と、アメリカ新批評の祖型論を融合した、ホワイトの歴史／記述の詩学は、議論の内容の面では、現在においては、批判されるべき点も少なくない。しかし、歴史記述とフィクションの相違を、「種類の差ではなくて程度の差」とし、歴史記述の「何がリアル」なのかではなく、「どのようになりアリエーが表現されているか」を問題とした、視点の転換は、時代を経ても変わらない重要性を持っているし、宗教研究の領域においても、検討されるべき意義を持っているのである。

まず、「事実の客観的記述」というリアリズムの形式を、一つの慣習的なモードとし、歴史記述の物語性を指摘する視点には、伝統的な規範的研究と記述的研究という境界線に疑問を投げかけるものである。しばしば、単純に視座の違いとされてきた、二つの立場の区分が、普遍的なものであるのか、あるいは、ある時代の生成物であるのか。ホワイト的な視点の転換を

通じて、これを問い直す必要があるであろう。

さらには、異なる宗教伝統の研究における、他者の理解の問題がある。従来の宗教的研究においてこの問題は、見地の違いによるものとして、懐疑的相対主義に近い立場から論じられてきた。すなわち、外部の見地に立つものが、内部者の見地をどう理解するかが、問題の焦点となってきたのである。見地の相対性ではなく、言説の相対性を論じる「歴史の詩学」の視点をを用いることで、この問題を、新たな方向から論じることが出来るだろう。

次には、記述的な宗教研究の客観性の問題が挙げられる。ホワイトの歴史の詩学は、人文科学全体に生じている、一つの大きな流れのなかに位置するものでもある。歴史学で問われている、記述の物語性的問題は、人類学や心理学などの様々な分野において、広範な議論を惹起している。これらの分野の研究成果に多くを依拠している、宗教研究においても、純粹に客観的な記述という立場が成立しえるのかどうか、問われなくてはならないだろう。このためには、その成果の是非はどうあれ、「近代宗教研究の詩学」といった研究が行われ、論議を活性化してゆく必要がある。

最後に、思想の歴史ではなく、言説の歴史として、近代の歴史記述を分析するホワイトの歴史の詩学は、思想史の方法論としても興味深いものである。ホワイトが、「思想史への記号学的アプローチ (semiological approach to intellectual history)」と評⁴⁴した思想史の方法は「New Cultural History や New Historicism などの、新しい歴史研究の動きとも連動

しながら、宗教思想史研究の新たな領域を切り開く可能性を秘めているのである。

ケネス・バークの呪術 II レトリック論

堀 雅彦

ケネス・バークは、自らの仕事を「新修辞学 New Rhetoric」に位置づけている。この言葉によって企図されていたのは、元来修辞の領域とされてきた文章世界を超え、人間の存在のあり方、さらには世界の構造そのものを探求することだった。

バークの言う「修辞」が元来の領域である文章世界を超えるように、彼の言う「呪術」もまた、元来の領域を大きく超えている。バークは呪術を「ことばによる強制、命令によることばの表現もしくは操作」として考える。そして、この呪術的命令がすべてのことばに暗黙のうちに含まれていると主張する。

一つの事物、一つの状況を名付けるといふだけの行為でも、そういう一つの事物や状況がまさに斬く斬く然々のものとして取り出されねばならない、ということを告げているのだ。無限の種類にわたる状況を例えば一つの諺で名付ける行為は、常に主体の姿勢込みのものである。ここから、バーク独特の「正確な呪術」という概念が出てくる。

正確な呪術とは、「現実の状況の命名に関わる諸々の命令が、

名付けられる側の状況に可能なかぎり接近しているような呪術」であり、その接近の歩みを確かにするのは検証と討論を媒介とする「集合的啓示」にほかならない。重要なのは、ここで「呪術」と呼ばれている領域、すなわち「現実を測り取る」言語的な過程、あるいは拮抗する複数「命令」間の対話こそが、社会的行動や社会的変化を可能にしているということだ。社会的な言い争いを伴う正確な呪術には、世の状況が黙示録的な大虐殺の完遂へと進むのを防ぐような自己解除の要素が備わっている。

バークによれば、人類学者が記述するようないわゆる「呪術」は、「未開の修辭」である。呪術が「未開の科学」であるとするれば、それは現代科学の前では過去の遺物にすぎない。しかし、呪術の修辭的な要素に注目すると事態は違ってくる。呪術のリアリズムは基本的に「行為のリアリズム」であって、倫理的・説得的な性格をもつ。そもそも行為というのは「科学的リアリズム」の命題で問われるような意味ではその真偽を問われない、というのがバークの基本的な立場だ。

ただし、彼が救い出そうとしているのはいわゆる「呪術」ではなく、そういう異文化のなかに息づいているレトリックの方だ。バークにとって「呪術」は、人々のうちに行動(action)を誘いかける言語の現実的な用法が、事物のうちに運動(motion)を強制する魔法めいた用法へと転じたものだ。レトリックが未開の呪術の「残存」なのではなく、未開の呪術の方が人間の汎文化的な活動としてのレトリックの「派生物」なのだ。ただし、バークの言う「運動」の領域は、実は人々があ

たかも事物のごとく扱われる状況にまで広がっている。したがって、バーク的な観点で批判される呪術は「未開」文化の中ではなく、まさに私達を取り巻く現実的な状況の中に見いだされるべきかもしれない。

バークは「未開」の呪術に対して必ずしも良き理解者ではなかったが、呪術という言葉の用法に変化をもたらすうえで、非常に貴重な冒険をなしたと言える。つまり、レトリックという広大な水脈を通じて、呪術とは一見無関係もしくは対立的に見える領域のただ中に、正負両面を合わせもつ「呪術」という語を介入させたのである。自らの用いる言語体系に介入して変化を与えることなしに、果して異文化についての偏見を取り除くことは可能か——この問いに否と答える者に対して、バークの議論は今後も多大な刺激を与えてゆくだろう。

キルケゴールと自然

長谷修孝

キルケゴールの外的な自然についての言明を、言語、沈黙、必然性、時間、瞬間というテーマに即してみていく。

言語 精神的な内容を表現する媒体である言語は、感性的なもの、直接的なものを語るができない。キリスト教の登場とともに精神が指定され、感性的なものが排除された。精神によって排除された感性的なものを表現する音楽は、否定的な形で

精神的に規定されている。この意味で音楽も一種の言語である。それに対し、自然界の声や音は、本来精神とはいささかも関わりをもたない純粹に感性的なものであるから、何ごとも語ることなく「無言」である。

沈黙 神との関係においては、神に語りかけることは関係を腐敗させることに他ならない。祈りにおいては、神に面前する恐れと戦きが人間の言葉を殺し沈黙させる。祈りとは神の語りかけを聞くべく沈黙することである。自然は沈黙を人に教える教師である。沈黙は単なる静寂ではなく、また無言なのでもない。被造物が神の支配に絶対的に服従し、あるがままをそのまま受け取ること、ここに沈黙の本質がある。沈黙は単に語りえぬということではなく、無なる存在の神に対する畏敬の表現である。

必然性 自然は絶対服従をもって神に仕え、神との完全なる統一の中にある。自然における統一に分裂を持ち込んだのは人間の罪である。神の意志に支えられた宇宙の運行の必然性に服従することにおいて自然は徳をなしている。人は必然性に従う徳を自然から学ぶべきだ。

時間 時間性を成り立たせる根拠は、人間精神における永遠なものである。過ぎ去りゆく刹那の連続としての時間に、現在の永遠が触れるとき瞬間が現成する。瞬間は時間のアトムではなく、永遠のアトムである。この瞬間に基づき現在、過去、未来という三分節が生じ、時間性を構成する。しかし自然の継続的な時間的存続は、空間に還元される瞬間の単なる繰り返しであるにすぎず、統一的な時間性を構成することはできない。

自然は瞬間的な存立の繰り返しであるゆえに、過去は成立せず、歴史も存在しない。

瞬間 人間の思い煩いは、未来と過去が意識において現在に係づけられるところにある。精神の分散状態を現在に集中し、永遠なる神の歓びに与るよう努めることをまた自然に学ぶべきである。鳥は瞬間にのみ生きる。永遠限りなく自己自身に現成的である神への沈黙と絶対服従を通して、鳥は今日のみを生きたがゆえに、自己自身に完全に現成的である。自然は現成的な瞬間に存在し、思い煩いから免れて絶対的な歓びに与っている。キルケゴールは言う、自然に学んで、人間も現成的な瞬間に留まるべきだと。

S・キルケゴールの

「罪のソクラテスの定義」について

平 林 孝 裕

「罪のソクラテスの定義」とは、キルケゴールが『死に至る病』第二編で論述する「罪は無知である」という命題である。彼はこの命題を批判的に検討することによって知性主義から明確に区別されたキリスト教的な罪および信仰の理解を説明しようとしている。

本来「罪は無知である」という命題は、「知が徳である」という命題の否定的な表現である。ソクラテスは「プロタゴラス

篇』で、知が行為において決定的な支配力を有するとの知性主義的な行為論を展開した。しかし実際のわれわれの行為では、しばしば「知りながら善をなさず、悪をなす」ことがある。

「快楽への敗北」または「意志の弱さ」と一般的に呼ばれる難問である。ソクラテスは「快楽への敗北」が起こる理由を、その行為者が善を知っていると考えているが、本当は知らなかつたからであると説明した。すなわち「罪は無知なのである」。この説明は必ずしも十分であると認められず、周知のようにアリストテレスも『ニコマコス倫理学』でその解決を試みている。キルケゴールはすでに『イロニーの概念』でこの命題に言及し、さらに『ニコマコス倫理学』を読み「大変重要な問題である」と日誌に記した。そして『死に至る病』ではこの問題が本格的に論じられる。

「罪は無知である」との命題は、この無知がどのような無知であるか、無知の起源がどこにあるかという問題に答えていない点をキルケゴールは批判する。この無知が全面的な無知であるとすれば、「罪はまったく存在しない」（行為者は善悪をまったく知らないのであるから）し、後になって生じた一時的な無知であるとすれば、この無知が生じた起源が尋ねられるべきだからである。この問題点にソクラテスの定義が無関心な理由は、この定義が「認識」しか考慮せず、「意志」または「意識」の規定を欠くところにある。

しかしキルケゴールによれば、まさに意志こそが罪を説明する。彼の説明は次のようなものである。心理学的に人間は認識、「感性的なもの」そして意志から構成される。認識と感

性的なものは緊張関係にあり、意志はこの両項の間項として行為を「遅延させ」、認識を「曇らせる」。この意志の働きによって正しい認識をもちながら罪を犯すことになる、と。それゆえ罪は無知のような *ikke at kunne forstaa* でなく、実は *ikke at ville forstaa* であって、キリスト教的には「意志、反抗 (Trods)」なのである。キルケゴールは、このようにキリスト教が罪を意志の規定であると教える点で知性主義から決定的に区別されると考えたのである。

さて、これによってキルケゴールの罪の理解、さらに罪の反対概念である信仰の理解が主意主義的であると主張できるのだろうか。『死に至る病』の論述から明らかのように意志と意識は同義である。キルケゴールにおいて意志ならびに意識は「弁証法的なもの」、すなわち認識と感性的なものとの間の緊張関係そのものを指す。それはいわゆる意志と異なっている。くわえてこの意志概念にしたがえば、罪は「悪循環」に陥つたこの緊張関係 (K. Nordentoft の表現) を意味することになる。悪循環は意志、すなわち緊張関係それ自身から起こり、人間自身で断切ることができない。それゆえキルケゴールはこう主張する、そのために他者の力が必要であり、そのような他者が神である、と。さらに「罪の中にある」ことを知るためにも「神の啓示」を人間は必要とする、と。このように彼の罪・信仰の理解は一般的な意味で主意主義的である、ということではさもない。

『死に至る病』は、しばしば第一編の絶望の形態論を中心に読解されるが、ここで考察しようにむしる第二編の論述がキ

ルケゴールの思想の本質を示すのではない。課題として本書を第二編から読解する必然性が示唆されているように思われる。

前期P・テイリツヒにおける歴史概念

今井尚生

一九二三年にテイリツヒが提起した学問の体系構想を枠組みとした前期の思想において、彼の歴史概念は三つないし四つの層に分けることができる。

第一は、「歴史学 (Historie)」で、これは存在科学に属し、「学の体系」(一九二二)の中では特に「系列科学 (Folgensenshaft)」という名称が与えられている。それは形態 (Gestalt) をもったものの連関を因果性の下に認識することを試みる。即ち、個性的形態の系列連関が系列科学の認識目標である。しかし、歴史的因果性は生産的因果性 (produktive Kausalität) である。確かに、歴史的契機は先行の契機の全体によって規定されているが、如何なる歴史的契機も過去によって一義的には規定されていない。即ち、歴史的契機は過去に対する自由をもっている。自由は、創造的な新しいものの指定として、精神において表現する。それ故、個性的形態が精神を担う形態、即ち精神的個体が歴史にとっての基本的範疇となる。

第二は、自律的な精神科学の要素としての「精神史 (Geistesgeschichte)」である。精神科学はまた規範科学として規定される。精神史は、歴史学的過程の具体的な諸規範を、意味の原理から理解し、それを規範へ向けて分類的に構成することを通して、規範論に対し、規範的な決断のための素材を提供するという課題をもつ。精神史と、先の系列科学に属する文化史とは、その視線の方向を基本的に異にする。一方の文化史は意味の存在 (die Existenz des Sinnes) に目を向けるのに対し、他方の精神史は存在するものの意味 (der Sinn des Existierens) へ方向づけられている。文化史は精神的なものを因果性の領域において考察し、精神史はそれを妥当性の領域において考察する。精神史は、精神的現象を意味の原理から理解し、秩序づける。

他の二つは、ともに神律的な精神科学に属する、歴史の意味解釈である。即ち第三は、教義学における神学的歴史解釈。テイリツヒは教義学において、歴史の深みが解釈されるものと考えられる。ここでは、歴史は罪からの救済の場として規定される。罪の形式的側面は、反本質性である。罪が反本質性であるということは、罪が本質連関の中に位置付けられ得ないということの意味する。ここに、罪に関して、テイリツヒの最も根本的な認識論的議論が展開される。彼は、「認識すること (Erkennen) は一つにすること (Einen) である」と考える。しかし、反本質性としての罪は、我々がそれと一つになることが出来るような本質的要素ではない。それゆえ罪は決して直接的に認識され得ず、罪に、それが克服されるということを通して初めて

認識され得る。その意味において、罪は認識の一つの対象ではなく、常に一つの状態、即ち両義性の状態である。ここにおいて教義学的意味での歴史が生ずる。即ち、救済が「新しいもの」として歴史の中へと突入してくることを前提として初めて、歴史は歴史として成立する。しかし、救済は歴史へ突入すると同時に、その超歴史性は放棄されてはならない。というのは、単に歴史的過程の中に立つものは、正に救済を必要とする、両義的な歴史性の連関の中に立つてゐるからである。それ故、「完全な啓示は超歴史的存在の限り、完全な啓示として歴史を創造する」ということが言われねばならない。イエス・キリストにおいて現象した存在は、それが我々の歴史を創造する、即ち我々の歴史に無制約的な意味と中心点を与える限りにおいて、超歴史的であると言える。

第四は、教義学においてイエスという歴史的な場所と結び付けられていたキリスト論的命題を、その具体的な場所から抽象することによって成立する、一般的な歴史解釈としての歴史形而上学である。例えば、「歴史は意味付与的な原理を中心として構成される」という構造が抽象され、歴史解釈に適応される。

メルロ＝ポンティにおける 神秘的なものについて

大滝 結

神秘的なものとは、フランス語では *l'occulte* という概念によって示されているものであるが、これをメルロ＝ポンティにおいて問題にすることは、いささか奇異に聞こえるかもしれない。しかし、『研究ノート』において、メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』の成果を存在論的解明にもたらすという課題を自らに課して次のように述べる「フッサールがたどった道を通じて野生のないし生の存在を開示しわれわれが開かれていゝ *Lebenswelt* (生活世界) を開示すること。哲学とは何か。Verborgen [蔽されたもの] の領域 (哲学とオカルティズム)」。

隠蔽されたものというハイデガー的概念について、メルロ＝ポンティは次のように言う。われわれはさまざまな水準面の上の凶しか知覚はしないが、この水準面そのものは知覚されないものなのである。それはつねに対象の間にあつて、それをめぐつて何事が起きる当のものである。上田閑照氏の二重世界内存在という概念がこの事態の助けとなろう。この場合メルロ＝ポンティが語る隠れた水準面とは上田氏の言うところの「彼方の地平」であると考えられる。またここには、もう一つ、世界的身体という別な意味での二重の地平があるものとも

考えられる。その二重の地平についてメルロ・ポンティは「考えたり知覚している者は、身体による世界への開在性としての否定性なのである」と述べる。

ではこの否定性をわれわれはどのような形で知っているのだろうか。メルロ・ポンティによれば「知覚とは無意識なものなのである」。無意識的な行動をする人は、「自分が抑圧しているものを知っているのと同じような意味で知ら知っている、地上の図としては知らないが、地としては知っている」ということになる。ここでの否定性とは肯定性から切り離された、なにか別個の項として存在しているのではなく、常に肯定性に付きまといっているようなものとして、山に対する谷のようなものとしてある。そして、周知のように、メルロ・ポンティの使っていた *Verborgenheit* と「うハイデガーの概念は *Unverborghenheit* (非隠蔽性) と常に対になって使われていた概念であった。

こうした否定性を介在した二重性とは決して静止的事態ではなくて、むしろ動的な事態なのである。さらに、重要なことは、この反転性が完全な *reversible* (可逆性) ではないという点であり、たとえそこに合致があるとしても、それは部分的合致でしかないのである。言い換えると、そこにはつねに隔たりがあるのであり、「身体に存在論的意味を持たせるような否定性が見ついている」のである。

ただし、ここで誤解してはいけないのは、こうした否定性とは単なる欠如ではない。それは、「二重化されたもの」としてあり、それ自身は見る事ができなくても「肉」の裂け目とか

「不可能ではないものがそこに集められるくぼみ」として、否定的な裏地として、あたかもすかし模様のように見えているというありかたでのみわれわれに知られうる。

では、メルロ・ポンティはこのように、われわれにたいしては否定性を介してのみ示されるような *occulte* なものと、哲学との関係についてどのように考えていたといえるのであろうか。ここでもまた、先ほど述べた *reversible* の概念が重要になってくる。メルロ・ポンティは形而上学をおこなうことは、「科学が包囲しているのと同じ現象を究極まで考え抜き、それらにただその原初の超越性と奇異性とだけを回復してやろう」という試みであるとする。つまり、「形而上学とは、パラドクスを引き受けそれを理性に転ずる行為」ということになる。この、*reversible*こそ、後期メルロ・ポンティ思想の最も重要な洞察の一つなのである。

レヴィナスにおける自由の問題

重松 健人

レヴィナスの〈同〉と〈他〉、自律と他律といった対立概念は、彼の思想に図式的な見取りを与えてくれるように思われる。これら対立の前者、すなわち〈同〉、自律の概念はレヴィナスの倫理的観点からすれば否定的な意義を与えられている。しかし、〈同〉、自律は単に否定され乗り越えられるべきものな

のだらうか。

確かに、レヴィナスは〈同〉や自律の批判を通じて、西洋哲学全体との対決を表明している。西洋哲学は概して〈他〉を〈同〉のうちに、つまり叡知的理解が可能なものの領野の内に還元する営み、存在者の叡知的理解の可能性を求める営みとしての存在論であったと彼は批判する。この西洋哲学の伝統は、プラトンの想起説にこそ源があるものと解されている。つまり、外からは何も受け取らない自足した知性、それこそ自律的自由であり、〈同〉の優位を主張する西洋哲学が希求し続けたものであるとの哲学史観を提示している。むしろ、想起説に源を発する自律的自由は、単なる独断的、恣意的な自由ではない。従って、彼の批判は自律的自由の恣意性へと向けられているのではない。しかしながら、まさにこうした自律的自由こそ、レヴィナスが批判したものである。自律的自由は真理を第一の目的におくことにより、自らに先立つものを見失っており、その「先立つもの」によって他律的に批判されなければならないというのである。

その批判の可能性は、レヴィナスによれば、他なる人間と出会うことよって為されるのである。ただし、他人ないし他人の言葉に支配されることが他律なのではない。他人の他性を契機として自覚すること、それが他律なのである。他人と対面し対話することを通して、「私が私でしかない」という、いかなる「私」にも妥当する事実を自覚することが可能である。他人の眼差しにさらされ、その問いかけに返答するのは、自発的自由の自我である。返答を拒絶することも可能である。しか

し、ギュゲースならざる「私」は、他人の眼差しにさらされていることそのものを拒絶することはできない。それが返答の可能性Ⅱ責任 (responsabilité) を拒絶することの不可能性なのである。この責任の拒絶不可能性とは、自己の拒絶不可能性にほかならない。この、自我と自己の二重性、それが「私が私ではない」という事実なのである。この事実は、経験的な対話において自覚されるが、対話とともに始まるものではない。自我はその事実の起点を知ることすら不可能である。もし仮に「私が存在する」ということを初めて知る瞬間があったとしても、その時に既に自我は自己を負わされているのである。この自我に対する自己の先行性こそが、他人との対面において「遅れて」自覚されるのである。つまり、自律的自由に先立つもの、それは自由としての自我が既に負わされている自己、すなわち責任にほかならない。

従って、自律的自由は自己自身に「遅れて」いる。しかし、たとえ「遅れて」いるとしても、自由そのものが否定されるのであってはならない。むしろ、依然として自我の自由は〈他〉を〈同〉に還元する自由であり、また自覚によっても「遅れ」を取り戻すことも不可能である。しかし、自由であつてこそ他人に返答することも、あるいは自らの責任を自覚することも可能である。従って、レヴィナスの言う他律は単なる自律の否定ではない。彼の目指すところは、〈同〉と〈他〉、自律と他律の二者択一を求めるところにあるのではなく、〈同〉が〈他〉に先立たれていることの自覚を絶えず新たに更新しつづけるがら、〈同〉の自足を突き崩し続ける主体の在りようを明らかに

することであるといえよう。

悪・反省・他者

——ジャン・ナベール『悪論』をめぐる——

杉村 靖彦

全てを説明しようとする哲学にとって、悪はたいいていの場合躓きの石であった。だが、全てを説明しようという企てが己れ自身も含めて全てを問いに付す営みから始まるとすれば、われわれが日々直面し、われわれ自身を巨大な問いに変えてしまう悪の経験に、哲学の起点たるべきその営みとの深い繋がりを認めることはできないであろうか。今世紀フランスの哲学者ジャン・ナベールの思索は、悪と哲学のこのような関係を突き詰めた稀有な例である。かれは悪の経験の深化そのものであるような〈反省哲学〉を模索する。そのような哲学がいかに遂行され、そこからいかなる特徴的な省察が切り出されるのか。生前最後の著作でありナベールの困難な歩みを凝縮する『悪論』（一九五五）に即して、主体と他者という問題を参照軸としながら、その点について考えてみたい。

ナベールはこの著の出発点に〈義となしえないもの〉injustifiableの感情を置く。それは通常は災いや不幸に分類される事柄までも覆う経験であり、〈そんなことはあってはならない〉という衝撃の原点である。この感情はいわば悪の経験

と反省哲学の蝶番になる。義となしえないという判断は、そのように判断させる事柄がどこから来るのであれ、その判断のほたらきそのものへとわたしを固く縛り付け、そのほたらきの自覚をどこまでも深めていくように求める。悪の「まったく熱い経験」に迫る試みと反省哲学はそのようにして重なり合うのである。

自らの過ちを悔いて〈罪責性〉の感情を先鋭化していく過程が、まずはこの自覚の特権的な場となる。過ちに対する悔恨とはたんに自分が規範を侵したと認めることではない。倫理的生においては一つの行為が行為者の自我全体に反響せずにはないものであり、悔恨は「より根源的な罪責性」として自我の〈原因性〉causalityそのものを捉えさせる。一つの過ちは、このようにしてわたしは「いつも」「あらゆる状況で」自らの義務を裏切ってきた、という痛切な自己啓発へと導きうるのである。それはわたしが選んだのではないがわたしをわたしたしらしめる原初のはたらきへと遡行させ、その〈不純さ〉を知らせる。それをナベールは「自我が自己自身に付けた傷」と捉え、〈罪〉と呼ぶのである。だが、徹底的な反省哲学は、その罪の自覚のただなかに、それを可能にする絶対の〈始原〉として根源的肯定を見分けねばならない。それは悪の反省的経験の可能条件としてのみ触れられるのであり、罪の自覚を深化させつつ〈義認〉の欲望をかきたてるのである。

しかし以上の議論はナベールの省察の半面にすぎない。自我をその始原から離す〈傷〉は同時に自我を他者たちから引き離す裂け目となる。それゆえ「意識の内密性における罪は意識相

互の関係における断絶と同一」であり、そこから罪の自覚において根源的肯定に触れることは、他者との断絶の自覚において「一性 unie の始原」に触れることと同じであると言わねばならない。それゆえ自我の全体を問いに付す罪悪意識は、自らの過ちと同様に他者の苦しみをも重く感受せざるをえないのである。倫理的主体にとって主体性と他者との関わりが一体であることを鮮やかに示す独創的な思索をここに見ることができた。したがって、ナベールにとって、悪の経験の深化が主体に目覚めさせた義認の欲望の向かう先は、主体の内奥でもなければ外なる神でもなく、ただ他者との絶対的な出会いではない。無償の行為によって進んで苦しみのなかに入り来たる他者との偶然の出会いという法外な交わりの経験のみが、罪を自覚させるのみであった始原のはたらきの積極的な姿を垣間見させ、一絶対的なものの通過と息吹」を感得させるのである。

理性の有限性と神学

—— P・テイリツヒ『組織神学』——

日下部 哲夫

テイリツヒの存在論は認識論と相即的なところがある。すなわち、裏表の関係をもっている。

存在論の問題は問う主体と問われる客体とを前提している。それは存在の主体⇨客体構造を前提とし、そしてこれがさらに

存在の根本区分としての自己⇨世界構造を前提としている。しかし、無限性との相関における有限性から、存在を、本質とその実存とに分ける必要があることに気づかされる。なぜなら、有限な人間にとって、完全な本質を知らないということに気づかされるからである。現実的なものに対して理想的なものが、誤謬に対して真理が、悪に対して善が立てられるときには常に、本質的な存在の歪曲が関係する。すなわち、そのような歪曲の可能性が存在論に提出されることが重要で、また、このことへの気づきが肝要であるように思われる。

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である自己⇨世界構造が本質であるのならば、主体⇨客体構造がその実存であり、認識論的問いの潜在的制約である主体⇨客体構造が本質であるならば、主観⇨客観構造がその実存である。

しかし、例えば、「有限性は存在に関与し時間空間においてあるすべてのものに本質的である」と言われるのと同じように、これらの諸構造そのものは本質的である。しかし、われわれの存在論的思考の中から得られたものは、その存在論が歪曲されたものであるということ・完全な本質ではないという気づきであり、その気づきがわれわれの存在の有限性を気づかせるものの一つである。そして、この有限性こそがわれわれ人間の実存的な本質である。人間は実存する。

こうして、「実存」という用語が本質の歪曲、存在者の有限性を表わすということに気づかされるとともに、この「実存」という用語を、これと同じ意味で、「神の実存」のように表現することが誤りである、とテイリツヒが指摘するのも理解でき

る。神はわれわれの存在と同じように、存在者として実存することはないからである。

このように考えてくると理性の分類である客観的理性・主観的理性、および、技術的理性・存在論的理性という用語法などが本質的表現であることがわかる。このような本質的表現の問題点はその対象化・固定化ということにある。

神学は人間の活動として他の諸学となら変わりがない、同じ技術的理性によって表現されている。しかし、われわれ有限な人間の意識に経験的に検証されるもつともポジティブなものが主観⇨客観構造、ないし、技術的理性であつて、その存在を支えている本質的ではあるが経験的にはネガティブなものが、主観的理性と客観的理性、ないし、存在論的理性である。というのも、主観的理性と客観的理性、ないし、存在論的理性はわれわれが気づいている理性以上の理性について語っている（理性）。しかし人間は意識だけで考えている訳ではないし、対象化された表現だけが学問ではない。それらを理解し・納得する認識活動が必要である。神学はその表現形式だけを見れば、なら他の学問と変わるところはない。しかし、それら表現を理解する際に、それら表現が存在論的にはさまざまな階層を伴っていることに気づかされる。神学がわれわれに示唆するところのものは、その理解のありようにもまた、レベルの違いがあることを示している。

ただ、宗教経験をより理解するためには、本質的な表現に加えて、象徴的な表現を必要としよう。

前期テイリツヒ神学における

キリスト論の構造

芦名定道

キリスト論はキリスト教思想の中心テーマであり、常に争点であつた。そのことはテイリツヒの場合にも変わりがない。したがつて、テイリツヒの宗教思想を理解する上で、そのキリスト論の分析は不可欠の作業となる。

二十年代のキリスト論が展開される主要な文脈であるカイロス論に関して、カイロス論とキリスト論が明確に結びつけられたのはアメリカカ亡命後であり、そこには宗教社会主義的な歴史解釈に関わるカイロス論、あるいは歴史哲学的なカイロス論から、キリスト論における神学的なカイロス論への転換が見られるという解釈がこれまでしばしばなされてきたが、マールブルク講義（二十五年）の出版によつて、カイロス概念、歴史解釈、そしてキリスト論の三者が二十五年の時点ですでに一つの連関において論じられていたことが明らかになつた。前期キリスト論を論じる場合、この問題連関にまず注目する必要がある。

「歴史とキリスト論は、問いと答えのように一つの連関をなしている」。これは三十年に書かれた論文一節であるが、前期テイリツヒのキリスト論を特徴づけているのは、キリストの出来事と歴史との相関関係である。まず、キリスト論と歴史解

釈との関係は、キリストの出来事が、この出来事の準備（特にイストラエル史）、成就（無制約的なものの歴史世界への突破）、受容（教会史）という三段階からなる啓示史（Offenbarungsgeschichte）の中に位置づけられている点に見られる。歴史世界に生きる人間が被造性に基づく善なる自然本性と墮落による罪という二つの契機（前期ティリツヒの用語で言えば、即本質性と反本質性、五十年代の言い方によれば本質と実存）による両義性によって規定されているのに対して、キリストの出来事は、この両義性から生じる様々なゆがみ、特に有意義な生を破壊するデモニッシュなものも完全に克服するものとして、つまり救済の出来事として、この歴史世界へ到来したのである。しかし、前期ティリツヒのキリスト論の特徴を考えるには、キリストと歴史との関わりをさらに精密に見ることが必要になる。結論的に言つて、ティリツヒの特徴は一回的で特殊な出来事としてのキリストと、歴史哲学の原理として一般化されたキリスト（もろもろの出来事を歴史という一つの意味連関にまとめ上げる意味付与原理としての中心）とによって構成されるキリスト論の二重構造に現れている。キリスト教信仰にとつての救済史は、まずキリストの出来事という決定的なカイロスにおいて中心が出現することによって構成され、創造と終末はこの中心による意味付与がおよぶ、一つの限界点として捉えられる。以上のようなキリスト論の二重構造から、伝統的なキリスト論との関わりで様々な批判的論点（両性論やギリシア的存在論の批判、宗教の神学）が生じることになる。しかし、このキリスト論の特徴は同時にその問題点でもある。例えば、キリス

トの出来事の歴史性、あるいはその時間としてのカイロスが、自然やクロノスから分離されて一面的に強調されるとき、キリストの出来事の意味はゆがめられ抽象化に陥る。客観化された時としてのクロノスが人間の生きた時間意識からの抽象化であるとするならば、クロノスから分離されたカイロスも同様と抽象的なものと言わざるを得ない。今世紀のプロテスタント神学においては、ティリツヒを含めて、キリストの出来事における歴史性の過度の強調が見られる。しかし、環境や生態系の諸問題に対して、神学的に応答するためには、キリストの出来事における空間性の回復を通して、キリスト論全体のバランスをとることが必要となる。キリストをコスモスの空間的秩序の中で理解するという思想自体は聖書に遡るものであるが、このキリスト理解を現代の科学的宇宙論との連関でどのようなキリスト論として具体化できるかは我々の課題なのである。

後期西田哲学における

「生命」と現代の生命論

森 本 聡

本年度の私の発表のテーマは「後期西田哲学における生命と現代の生命論」である。この発表は、昨年を引き続き、後期西田哲学の生命論の現代的意義を、たとえその一端なりとも明らかにすることを意図している。そのことに関して、先ず見てお

きたいのは、歴史的生命ということである。西田は、歴史的生命と生物的生命を区別するのであるが、そもそも、歴史的生命とは何であろうか。歴史的世界とは、個と一般、時間と空間の關係などが矛盾的自己同一的に結びついた世界であり、矛盾的自己同一を根底にして成立している。そして、このことは、歴史的世界は、矛盾をはらんで成立していることを意味する。実は、この矛盾こそが、歴史的生命なのであり、この矛盾によってこそ世界は動き行くのである。

次に歴史的生命と生物的生命の区別、並びにそれらの關係について述べてみたい。真の個と言えるのは、人間のみである。それに対して生物的生命には、真の個というものが存在しないので、主体が環境に即している、即ち真に環境から独立していかないのである。そして、生物的世界は、歴史的世界の空間的方向に考えられるのである。西田は、ホールデンと軌を一にして、生命は機械論でも生氣論でも理解できないとの立場を取る。では、そもそも生物的生命は、どのようにして生じたかと言えば、歴史的世界は、歴史的生命の世界であるから、生命が生じたのであり、生物的生命は、歴史的生命より考えられるとされる。

ホールデンは、呼吸生理学の大家であった。彼は『生物学の哲学的基礎』において、生命を種に特有の形態と環境の能動的維持と規定した。西田は、ホールデンの考え方に基本的に賛意を示しながらも、彼の立場を換骨奪胎して、種に特有の形態の維持を形が形自身を維持もしくは限定することと言い換えて、彼の立場を自分の立場より基礎づけている。

ホールデンの言う種の形態の能動的維持は、彼自身が認めているように、ベルナル (Claude Bernard 1813-1878) の内的環境の恒常性という立場を彼なりに咀嚼して、受け継いだものである。ベルナルによれば、高等な生物は、外部環境が変化しても、内部環境を一定に保つという生理的な機能を生得的に持っていると考えられる。ついで、生理学者のキャノン (Walter B. Cannon 1871-1945) は、ベルナルやホールデンの立場を發展させて、ホメオスタシス (恒常性) という概念を提唱した。この、ベルナル、ホールデン、キャノンらが發展させた内的環境の定常的維持は、反機械論、反還元主義を旗印とする現代の生命論であるシステム理論に受け継がれている。システム理論の代表者は、ベルタランフィー (Ludwig von Bertalanffy 1901-1971) やラズロー (Ervin Laszlo 1932-) などである。

西田の死から数年後の一九五二年に、生物の遺伝子の正体であるDNAの構造が解明され、分子生物学という新しい生物学の分野が興った。そしてその後、しばらくは、生物学において機械論的立場が優勢となった。しかし、八〇年代半ば以降、遺伝子解析の研究が進んだ結果、逆に個々の遺伝子を分析するだけでは、生命を理解できないことが明らかとなった。これは、生物学における機械論的、還元主義的立場が一定の限界を露呈したことを意味する。もともと生命を機械論的立場のみで理解することには無理があるであろう。科学にとって分析することには大切であり、不可欠であるが、しかし、分析のみが万能であると思ひ込むことは、生命を扱う科学にとって、不可能である

し、有害ですらあり得る。このことを西田は、後世に伝えるべきメッセージとして残したかったのであるまいか。

私・汝・彼

——西田哲学における——

廣川和夫

西田幾多郎全集第六卷『無の自覚的限定』第八論文「私と汝」は、六巻を代表する論文であるのみならず、西田哲学全体にとっても重要な位置を占める。というのは「私と汝」の問題が出てきたというそのうちに、それ迄の西田哲学に対する画期的な展開（転回）が告げられていると思われるからである。

《私》西田の哲学の中軸たる自覚は場所的自覚であり、場所は窮極的には無の場所であるからして、それは無の自覚である。自己から〈無へ〉主語的なるものをノエシス的に超越することによって「無に撞着し」、真の自己は絶対無であると言われた。そこでは無のノエマ的限定として事実が事実自身を限定する。これが〈無に於て〉という事態である。

〈無に於て〉即ち無に立場した証拠に転回が生じた。即ち〈無から〉が出てくる。「絶対無の自覚に接する」という言い方が出てくる。そこに無の自覚と自己との離れがある。この境界の動きは、我に返るといふことであると思われる。我に返る

ということに二種あり。①無我の体験から押し戻されるように我に返る。返った処でその体験とそれに於て開かれた場所とが、自己の「外」に固定されて「境地」のように見られる。②我無き一体的〈状態〉から積極的に出て、無に由来して、出た処で「われあり」。そこで出たものは、無の場所に「於てある」個物である。この②が六巻での新たな境地である。

こうして「無の限定として之に於てある」個物が成立する。「死して蘇る」という仕方でも唯一性を獲る。個物が出た処で、場所は自己の「底」であり、それは個物に対しては「絶対到他なるもの」である。そこから無数の個物が成立する。個物の唯一性は、「個は個に対して個」という処で具体化する。かくして個物と個物とは「私と汝」として対し合う。

《私と汝》自己が場所にして個物という二重構造をもつと同様、絶対の他も二重に語られる。①場所として。私と汝の間。②「絶対の他なる汝」即ち個物である汝として。①②が密着する、つまり「私と汝とは絶対到他なるものである」。こういうことが可能なのは西田哲学の窮極処が無であり場所であることによる。

「自己が自己に於て自己を見る」という「私」の自覚が、「自己に於て絶対の他を見、絶対の他に於て自己を見る」という「私と汝」の自覚に転じた。これを動かしているのは如何なる事態か。永遠の今と言われた無の方から、時が個物化する。そこで無数の個物として空間化する。かく転ずる秘密は「自己に於て」にある。それが自己内在的な「境地」などではなく、脱自的な場所であるが故に、そこに汝も生まれて来得る。そうし

て脱自性が、「一人」の処から回転して「人と人」の処にも要求されてくる。言い換えると、無の自己限定の間われる処が具体化してくる。

「私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である」。認めるとは「話し合ふ」「互に応答することであると言われる。そこに於て他は「汝の呼声」の意味をもつ。応答は汝の呼声に対する応答である。応答のまえに「聞く」がある。呼び声を聞く、そこで未だ我なくして開かれている。のみならず「没入すると共に、そこから生れる」。汝の呼声を聞くことで私が呼びされる。汝の声によつて私は生まれる。呼びされるとは応えること。私がよばれている。聞いて応答する、そこに「われあり」。呼びされた個人的自己として私が出てくる。「互に応答すること」が成就する。かくして

「私と汝」が話し合うことが「無の自己限定」となる。それが「絶対無の上の足踏」であるという積極的な仕方である。

《彼》無数の個物ということに既に「彼」の萌芽がある。又、絶対の他という非連続性を更に追求することから「彼」が出てくる。「彼といふのは単に私と汝との分離の原理たるのみならず又客観化の原理である」。

癒しの思想と人間観

—— 滝沢克己の場合 ——

棚次 正和

滝沢克己の『現代の医療と宗教』（創言社、一九九一年）は、他界して七年後に出版された著作である。それは「滝沢が刊行を予定していた纏めた最後の原稿」であり、彼の「純粋神人学」の全体構想の中で然るべき位置づけが与えられていた。本書の執筆動機は、晩年に患った眼病の治療と関わっている。ある朝、視力に異常を感じた滝沢は、福大病院で検査を受けて「老人性黄斑部変性」と診断された。たまたま、知人の紹介で晴明教（世界救世教から独立した教団）の香椎支部で浄霊を受けける機会があり、その後は毎朝、浄霊を受けているうちに、眼病はほとんど完治した。「浄霊の業」を受けることで眼が快方に向かったという事実が何に由来するかを見極めるべく、滝沢は本書を著したのである。以下、「霊主体従」と「浄霊の業」という二つの事柄に絞って、滝沢の解釈を検討したい。

「霊主体従」は、文字通り、霊が主で体が従であることをいう。滝沢の見解では、晴明教にいう「霊主体従」には二つの意義がある。第一義は創造主と被造物の間にある「不可分・不可同・不可逆の関係」であり、第二義は人間存在の両面としての心と体の関係である。この「霊主体従」の両義的解釈の是非が、重要な論点となる。

晴明教の目標は、病貧争絶無の地上天国建設である。滝沢は人間の必然的な三重の生活場面（身体的運動・物質的生産・精神的創造）との関連の中で病貧争を考察し、第一の病（争）は精神上の歪みに起因し、第二の病（貧）は貧富の格差であり、第三の病（病）は身体諸器官の故障や障害であることを指摘する。「病」に狭義の「体の病（＝心の病）」と根本義の「精神の歪み」の両義があるように、「浄霊の業」も両義的に解釈される。晴明教では、病気を「第一次浄化作用」（体内への毒素の集溜・固結）と「第二次浄化作用」（毒素の溶解・排泄としての自然治癒の過程）に分けて捉え、病気を「お浄化」と呼ぶ。毒素の排泄の際に、熱や痛みや尿・汗・咳・痰など異常な症状を伴うが、旧来の医学はこの「症状」に病名を与え、薬剤を用いて止め、手術で切除するという「治療」を行なう。滝沢は、「浄霊の業」の威力は「脳髓の深部にまで達するものと見るべき」であり、「自己成立の根底に眼覚める」ことが、最も厳密な意味での「心の健康」であると言う。

大本教以来の神道的な世界観が充填されていると見られる「霊主体従」の解釈において、滝沢は「神人の原関係」を見るが、それは既にキリスト教的な神観と人間観が先行的に読み込まれていることを意味する。また、滝沢が「霊」と「心」を同定したことは、霊主体従の「二分法」と人間生活の「三分法」との齟齬をもたらしている。更に、滝沢による晴明教の「医学批判」への再検討には、傾聴すべき点があるものの、「霊の曇り」や「理由なき災害」や「霊界と現界の関係」などに関して誤解があることも事実である。

とはいえ、滝沢の真骨頂は、徹頭徹尾、自己成立の根拠への眼覚めを説き明かした点にある。真に正しい宗教と掌をかざす業とは、「浄霊の業」の「中心と周辺の両極を成すもの」であり、「霊の曇り」も、「最勝義の霊の曇り」（神人の原関係の忘却）から、人体諸器官の故障や他の諸物・諸人との関係の歪みなどの「霊の曇り」まで、人間存在の全振幅に関わる病態と見る。「神の子キリスト」や「明主様」（教祖）に関する解釈から判断する限り、滝沢の把握には、従来のキリスト教的な理解の境界線を踏み超える認識上の越境が生じているように思われる。しかし、それはむしろ僥倖であった。神が人間に成ること、或いは人間が神に成ることを、存在構造への透徹した洞察から承認することは、「神と人間」に対する既成の常識的な見方から一種の亀裂を与えることになるからである。

和辻哲郎における

「祭祀」論と多元主義的宗教観

田中久文

和辻は独自の宗教論を展開しているが、その柱となる考え方は、次の三点である。

第一に、彼は宗教的なるものを、特定の神や教義としては限定できないものとして考える。そこには、若き日に触れたニチエの宗教批判の影響がみられる。

第二に、形骸化した神や教義に代わって、現代の人間にも宗教的なるものが、生き生きと実感できるものとして儀礼や祭祀というものに注目する。そしてさらに、独特の「仮面」論を通して、日常における人間関係そのものの中に、一種の宗教的儀礼の要素をみようとするとする。

第三に、個人の内面的信仰という観点からのみ宗教を捉える立場を批判し、デュルケイムの影響などによって、宗教とは共同体がみずからの全体性を神聖なものとして自覚したところに、その源があると考える。そして、そうした共同体の中で最も重要なものは「民族」であるとし、民族宗教こそが宗教の基本であるとするとする。

和辻は、以上の三つの条件を充たした典型的な宗教の一つとして、日本の古代神道を考える。『古事記』において、天皇や皇祖神は、単に「祀られる」だけの神ではなく、同時に「自らもまた祀る神」として描かれている。しかもこれらの神々が祀っているのは、絶対神といったものではなく、直接的には民族の「生きた全体性」、究極的には、いかなる形にも限定できない「神聖なる無」そのものであると解釈する。これらの神々は、そうしたものの「通路」となることによって、初めて神聖性を帯びるというのである。つまり、天皇や皇祖神は民族を代表して祭祀を司る「祭司王」であると捉えるのである。

しかも文明国の中で、日本だけが天皇制とともに、こうした古来の民族宗教の本質を守り通してきたと和辻は考え、そこに日本の宗教の独自性をみようとするとする。

こうした和辻の宗教観は、一面で近代の「国家神道」の考え

方に類似している。「国家神道」もまた、天皇の祭祀大権によって国民の精神的統合をはかろうとするものであり、特定の教義をもった宗教を超えたものであるとみなされた。

しかし、「国家神道」が結果として、排他性や独善性に陥ってしまったのに対して、和辻はむしろ逆に、特定の神や教義にこだわらない民族宗教というものが、本質的にもっているはずの寛容性というものを強調し、そこに宗教の新しい可能性を考えようとする。

まず、和辻は他の民族に対する宗教的寛容を説く。民族宗教は民族の全体性を基礎にしたものであって、他の民族は強制すべきものではないとする。それは宗教における多元主義、文化相対主義ともいえるものである。そこから和辻は世界宗教というもののもつ脱民族性を批判する。

また、民族宗教の寛容性は、その内部においてもみられ、多様な宗教の受け入れとなって現れるとする。それは日本の宗教風土をみれば最もよく理解できるという。日本では宗教に対する寛容な風土の中で、自由な宗教的思索が展開され、しかもそれらが相互に排他的にならずに、それぞれの特徴を自覚しながら「重層的」に共存してきたという。

以上のように和辻の宗教論がめざしたものは、しかし「民族」という単位にこだわらなくても可能なものではなからうか。それは、「民族」の枠を外した、さまざまな文化共同体のレベルにおいて追求されてこそ、今日的意義が深まるように思われる。

曾我量深における「象徴」としての世界

中山 一 宣

宗教的経験の必然性とはいかなるものかを考えてみると、私は、曾我量深氏の「象徴」としての世界ないし「象徴世界観」というものに深い意味があるように思う。

氏は、『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的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。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、理性範疇の単なる図式的表現の世界を超えて、往還二相の逆限定的法体の無限に必然的な象徴的莊嚴の世界とならねばならない。曾我氏はかかる「象徴」としての世界に、衆生の自証原理と如来の救済原理の二面を看取している。「すなわち佛の名号をもて経の体とするなり。」というとき、名号憶念の信樂を場所として、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莊嚴成就されてあることを我々は知るのである。しかるに我々は、我々の思惟内在的世界の姿色清浄なることを欲念しつつも、善導の「自身はこれ現に罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つ

ねにしづみつねに流転して、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、如来の本願をもつ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顯示したのである。かくして我々は如来の大精神ともいふ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ざして、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」がただちに如来の「体」であつたことを信知せしめられるのである。如来の本願が思惟觀念として単に「与えられて」有るというだけでは、如来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、救済即自証の円融至徳の超発的世界を象徴内観し、莊嚴成就せしめることにほかならない。

「名号」が如来行徳の果体を象徴するものとすれば、その本質内容はいかなるものでなければならないか。すなわちそれは、「欲生我國」ということにはかならない。如来の欲生する国土は、法爾自然、自然無為の涅槃界といふべきであるが、それは実に如来の作願の成就せる大悲至徳を象徴する世界といふべきであらう。それは弥陀の名号を行体として絶対他力的に開顯せられ来る世界である。

曾我氏は、「惟ふに一切衆生はその本能的罪惡業の悲涙を以

て、法蔵菩薩の永劫修行の全歴史を画き出した。云何なる民族の歴史も悉く此法蔵菩薩の修行の一部に外ならない。」と云う。「我が国に生ぜんとおもふて、乃至十念せん。もし生ぜずば、正賞をとらじ。」と誓い給ふた法蔵菩薩の「欲生我国」の願心が今日ほど我々の宗教経験のうえに寤寐に忘れず、徹底自得を求められたことはないであろう。私はこの「欲生我国」の願心を深心憶念するところに、曾我氏における如来の功德成就の「象徴」としての世界を見ることができると思う。

北村透谷と樋口一葉の「信仰」について

土田 友章

日本近代の文学において、透谷（一八六八—一八九四）の詩と評論、一葉（一八七二—一八九六）の小説は、今日に至るも、その光を失っていない。それは、彼らの生きた時代が彼らに課した諸制約にも拘らず、それらを凝視しながら、他方、人間のそれ自体の深淵に臨む魂の問題を、一途にしかも正直に探究し続けたからであろう。言い換えれば、現実世界における人間の条件と魂の解放とを求めた彼らの文学的彷徨を、近代の苛酷な荒波に抗した求道の物語と呼ぶこともできよう。彼らはその出自からしてともに、近代日本の新興官僚組織・資本主義が強引に押し開いた路の傍で累々と横たわる犠牲者の一群から出て、それぞれ「厭世家」を自覚し、また、そう呼ばれた。彼ら

は相踵いで雑誌『文學界』を代表した作家であったが、その軌跡は対蹠的と言つてよい。

透谷は近代初頭の青年として、宗教（基督教）の洗礼を受け深く震撼せられ、霊と肉、永遠と今、宇宙における人間の位置、愛の聖性とその困難を、それらと当時の精神的状況との距離に引き裂かれながら、問題としていった。彼は米（英）から新来のキリスト教に通訳としてまた論者として深く関わり、やがてその宗教・会派から脱落していった。

一葉は、急激に展開する東京にありながらその近代化の周縁部に生き、和歌・源氏を中心にした近世の女性の教養を身につけただけで、近代学校教育には十分染まる機会を持たなかった。彼女は、困窮する生活の資に迫られて、囂らずもこの国における女性の職業作家の嚆矢となつたが、その作品はまもなく来らんとしていた近代日本語ではなく、雅文とその脈動において表現されている。そうした彼女は、近代初頭の日本女性、またはその頃の日本人の精神の模索を、意匠の浮薄にとりこまれることなく、誰よりもよく表現している精神史的事例であり自覚者でもある。彼女は『文學界』の若い同人との交流によって、従つて一步距離をおいてであるが、近代が人々を激しく圧迫したが故に、日本人の意識に露呈せしめることになつた、人間の魂の両義性を深く探究していった。透谷が彷徨の末に再び立とうとして果せなかつた「人間と無限とを研究する一種の事業」に、経路こそ異なれ、一葉も出会つていったのである。一葉の作品を細かく検討すると、雅文の響かせる抒情のうちに、決して臆化しているのではない、むしろ鋭利な切先を見ざるを

得ない。それは定式化・主題化には到らぬ、魂の解放を求めての道行であると言つてよい。

従来の研究・解釈は、宗教性を信仰箇条的な教義の表白や、儀礼や教会組織への参加・帰属などの、どちらかというところと制度的宗教との関わりでのみ考えるきらいがあった。ある個人が、宗教に属していたか、宗教を捨てたかなどと、あたかも政治党派や他の結社への帰属と同じく、会員であること、教義を信奉することに於いて見ようとするのには限界がある。さらに、ある宗教がある個人に救いを与えたか否かを判断しようとすることも、信仰の立場からは大いに問題たりうる。こうした思考の枠組こそが、近現代の日本の論者たちをして、信仰の問題、魂の超越における遍歴を深く考えることから、妨げてきたのではないだろうか。かえって、研究者の宗教ならびに信仰への固定した意識構造、イデオロギー性を指し示すことになつてゐるのではないか。このことは決して、それぞれの宗教や宗派の伝統的シンボリズムの体系や、その尊崇が重要でないというのではない。しかし、変動ただならぬ近代日本の宗教史・精神史を反省し理解するにあつては、宗教や信念 (Belief) とは区別される信仰 (faith) に、その narrative に、立ちもどつて考えるべきであらう。

宗教観念を超える事態の原像

玉城 康四郎

筆者は長いあいだ、この二〇年間あまり、パウロがもつとよくイエスの教を理解していた、と思つていた。それはどういう理由かというところ、六〇近くになつて初めてパウロ書簡を読みとおしたとき、パウロのハギオン・ブネウマ (聖なる息吹き) (聖霊とか Holy Spirit とか訳すべきではない) と、ブツダのダンマとが一つになつて眼に飛びこんできたのである。まったく啞然とした。ことに「ローマ書」「コリント前後書」に、このハギオン・ブネウマがあちこちに鏤められていて、それを軸に、パウロの発言がいちいち頷かれてくる。そこから逆観して福音書を読んでみると、イエスの言動が非常によく分る。イエスはまさにハギオン・ブネウマを受けて発言し行動していることが知られてくる。イエスとパウロはまるで合鏡のように、さまざまなことが照応するのである。こういう人は、パウロの外にはいないと、今でも思つてゐる。

ところが、イエスにはもつと重大な問題のあることが分つてきた。これも長いあいだかかつてこの問題に至つたので、その節目節目を述べなければ、とうてい読者の理解を得ないが、その時間がないので、結論だけを記す。それは、「マタイ伝」「マルコ伝」にあるイエスの最期の言葉、「わが神、わが神、何ぞわれを見捨てたまひし」という発言である。

この語が、「詩篇」一二一・一にあることは指摘されているとおりである。これについてはいろいろな解釈がある。伝統的な解釈は、贖罪とみる。プルトマンはこれに反対し、もし贖罪を歴史的事実とすれば、赦しを傍観者としてみていることになり、それは不当である、という。しかしこの発言について明確なことはいっていない。また、今日の解釈では、それは史実ではない、という。史実はただ、「人々がイエスをゴルゴダの丘につれてゆき、十字架につけ、やがてイエスは息を引きとった」というだけ、その外は史実ではない、という。また、あれほど仏教に対して理解を示したヤスパースが、「Die griechischen Philosophen」のなかで、一章を設けてイエスを論じながら、この問題についてまったく言及していないのは、むしろ奇異な感じがする。

しかし筆者にとつて、この発言こそ、人間のどうしようもない、神にまで逆らう本性をさらけ出して初めて救われたのであり、イエスは身をもつて示した最高の教である、と思う。

ここで想い起すのは、たびたびこれまで語ってきたことであるが、孔子と顔回との経緯である。顔回は四一歳で世を云り、そのとき孔子は七一歳であった、という。「心の欲する所に従つて矩を踰えず」という域に達し、天命はその人格体に熟し切つていたにちがいない。その孔子が顔回の死をみて、「天、子を喪ぼせり、天、子を喪ぼせり」といって、寿のふるさつである天命に衝突している。状況はまったく違うが、イエスもまた、土壇場になって人間の本性をさらけ出して神に逆らつた。それは、一面からいえば、孔子は天命に熟し切つておればこ

そ、安んじて天に衝突したのであり、イエスはハギオン・プネウマに貫かれておればこそ、神に逆らつたともいうことができる。よう。

なおこの問題について、イエスとブツダの言動を比べてみなければならぬが、スペースがないので省略しよう。

要は、人間のどうしようもない本性に、ダンマが顕わになるのであり、ハギオン・プネウマが滲透するのであり、天命が熟し切つてくるのである。ダンマもハギオン・プネウマも、そして天命も、形なき純粹生命という外はない。また、人間のどうしようもない本性を、ブツダは業熟体と名づけた。それは個体であると同時に共同体であり、その根底は無明、無知、測り知れぬ我執にもとづく。かりにブツダの業熟体を借用すれば、宗教、哲学の観念を超えた、人間そのものの根源態の原像は、次の如きことができる。

「形なき純粹生命が業熟体になるとき、初めて人間自体の根本転換たる目覚めが実現する」

他者との関係性

右山 忠 史

人は生まれながらに、すべての物事を意識することができるのではない。生まれたばかりの赤ん坊は、自分自身の存在を意識してはいないようである。赤ん坊は未だ目覚めていない対自

であり、可能的実存である。この未だ目覚めていない対自がいかにして目覚めるに至るのか、それを我々は考えてみなくてはならない。そもそも我々の意識が目覚めているということは、まず指向する対象が成立していることである。しかし意識が目覚めているということはただそれだけのことではない。それは、他者との間に表現呼応の関係が成立していること、同一の表現界において自他が交わるということでもある。本論では、他者との関係性を意識との関係において捉え、あやすという行為に関連づけて考察したい。

一

今私は、意識が目覚める、という言い方をしたが、一個の即自存在と変りない在り方の可能的実存が、対自存在となることは、ちょうど熟睡の状態から覚醒するのに非常に似ているような転換であり、連続的進歩ではなく飛躍である。だから、目覚めるという表現は最も適切な表現だと思われる。すでに目覚めているとは、他者との表現関係が成立していること、対象が成立していることである。対象が成立しているとは、ものごとが見えていて、分かっているということである。ある人のまだ見ることのできないものが見え、ある人のまだ分からないことが分かる、のが先に目覚めているということである。

二

やっと目が見え、耳が聞こえ出したばかりでまだ片言もわからない赤ん坊に、大人が話しかけたりするあやすという行為は、ちよつと考えると全く無意味な行為である様に思われる。乳をのませたりおむつを替えたりする様な行為は、赤ん坊の生

育をたすける重要な意味をもっているが、あやすことの方は全く何の役にも立たない様にみえる。それは赤ん坊にとつてはむしろ迷惑な場合が多いだろうと思われる。

しかし、我々がかわいい赤ん坊をあやさずにはいられない気持ちになって、あやしめることには、何か重要な意味があるはずだと思われる。一体あやすことにはどんな意味があるのだろうか。

反省してみると、我々があやすという行為を行う時には、必ず一つの目的がある。もつとも、その目的は多くの場合非反省的にもたれているにすぎないが、しかし、我々が虚心に自分があやすときの気持をふりかえってみるならば、確かに一つの目的がそこにあることを納得せざるを得ないであろう。その目的とは、赤ん坊から何らかの応答を得ようとする目的である。

三

あやす目的は、応答を求めることにある、と述べたが、その応答の典型的なものは、赤ん坊の笑いである。赤ん坊のほほえみかけとしての笑いである。まだ言葉を知らず、複雑な表現方法を知らない赤ん坊に獲得される表現法は、最も単純直接的な表情による表現法であろう。これが笑いであろう。笑顔は、赤ん坊の快感の発散ではなく、赤ん坊が「あなた」にさしむけた表現である。

我々は、赤ん坊を笑わせる為には、対他的行為をしなければならぬことを知っている。赤ん坊に意識を目覚めさせるものは、物理的的刺激ではなく、呼びかけや表情のさしむけ、すなわち表現でなくてはならない。未だ目覚めていない者を他者との

関係性の中で自覚めさせるのは、すでに自覚めている者の表現である。

言葉の裂開と共振

—— J・ペーメの神秘主義的思惟の現場 ——

山下 豊

通常、語りえないことを語ろうとする試みである神秘主義的思惟に接した時、われわれはある種の困惑といらだちを感じる。そこでは、われわれにとつて認識可能な世界と言語表現から二重に切断されて、信じられる世界の彼方に定位された見えない境域が正確には計り難い言葉の組み合わせによつて、しかも絶対の確信のうちに語り出されてくる。こうした、内的な啓示とそれによつて見られた世界の言語表現からなる神秘主義的思惟をわれわれはいかに理解し、いかなる意義において受け入れるべきなのか。それを、ヤーコプ・ペーメの神秘主義的思惟の現場において考え直してみたいと思う。

その語り方をみる時、われわれが気づくことは、ペーメの言語表現には、ほぼ四つの層があり、時にそれら四つの層が重層し、絡み合つて、きわめて難解な表現となつていているということである。しかし、それゆえに言葉の強度は増幅されて、それらが描き出す神秘的な事態はわれわれに強烈な印象を刻印することになる。その四つの層を例示してみよう。

まず、それら四つの層の一つは、始まりの「永遠性の領野」を語る。それは「無底」と「意志」に関わる。「永遠の自由」のうちにあつて「無底は自己のうちを見て、自己自身を見いだす」ことによつて始まりが始まるのである。すなわち、いまだ「根底」をもたない「無底」はその「永遠の自由」によつて「意志」を生み、何かをなすこと、つまり見ることを始める。そして「無底」は自己を映す「鏡」であり自己を見る「眼」となる。そこに、自己自身をもつとよく見ようとする「欲望」が働き、それが自己自身を鋭く引き出し、自らが自らを見るとき「永遠性の球」となり、そこに一切の「根底」も存する。

同時に、「永遠の自然」が語られる層がある。それは「火」と「闇」に関わる。すなわち、「あらゆる存在者のなかの存在者は火において充分に理解される」といわれる。「欲望」が自己自身を鋭く引き出す時、その「動き」と「力」によつてかたくなつた「質料」が生じ、そこに自己が懐妊し、「意志」を満たすが、それによつて自己の影、すなわち「闇」が生じるとともに、その引き出す力の鋭さが「火の閃光」が生じ、「闇」を焼き尽くす火となり、光を生む。この「火は永遠の自由の鋭さであり、自然の中心」となる。「火の閃光」は「生命」であり「根原」であり「唯一の霊」であり、その自然から「七つの霊と形態」が生じてくる。

さらに、こうした始まりが「心情」によつて語られる層がある。それは「心底」と「不安の苦悶」に関わる。「神のうちには自らの心底もしくは子を産もうとする永遠の意志があつて、その意志は神自身である」といわれるが、それが産む意志であ

る時、感情として語られることにもなる。「欲望」が自己自身を引き出そうとする時、「意志」は「闇」に対して「永遠の敵対と敵意」をいだが、「欲望」は「意志」のうちにあるのであるからそれを「忍苦」するが、「欲望」の自由に「不安の苦悶」を覚える。また、引き出されたことによって生じた「闇」は「刺のある、苦い、渋い、堅い、憤怒」といった性質、質料性をもつことになる。さらには、パラケルススの錬金術の用語、「塩」「硫黄」「水銀」「第五元素」が語られる層があり、それが先の三つの層の重層にさらに連結されることがしばしばみうけられる。

このような非日常的で非学問的な言葉の裂開と共振によっていったい何が語られているのか。それは世界の根源性をなす世界ならざる世界、すなわち反世界である。そして、神秘主義的思想とはこうした言葉の裂開と共振によってそのつど世界を反転させ、世界の根源性を垣間見てとることにあるといえる。

ドイツ敬虔主義と宗教的寛容

蝶野立彦

ドイツ・ルター派敬虔主義における「教義中心主義から生活中心主義への転換」は、従来、ルター派正統主義と敬虔主義との間の神学上の対立の局面の中で論じられてきた。しかしこの転換の意味するところを十分に明らかにするために、それを

「宗派主義から宗派多元主義への転換」という一七・一八世紀ヨーロッパ史の展開の局面の中で捉えなおしてみることがある。近世ヨーロッパの国家・宗教関係を規定していた、宗派主義的な「一国家一宗派」の原理は、一七世紀後半から崩れ始めてゆく。そして同じ時期に、宗教・神学思想の中からも、宗派的枠組みを前提とすることのない新たな救済論・教会論を確立しようとする動きが現れてくる。敬虔主義の運動は、まさにこのような展開の中にあつて、ドイツにおける「宗派主義の克服」を独自の形で担うものであつたと考えられるのである。本発表では、敬虔主義の祖P・J・シュペーナーの宗教的寛容論の展開に焦点を合わせ、シュペーナーにおける「宗派主義の克服」の特質の解明を試みた。

シュペーナーにおける「他宗派信徒への寛容」は、独自の救済論によって基礎づけられている。「宗派の教義についての知識」を救済の絶対条件と見なす、宗派主義時代のルター派の救済論とは異なり、シュペーナーは「内面と生活とにおいて敬虔であること」を救済の本質的契機と見なす。しかしそれは「教義に対する無関心」を意味するものではない。彼によれば、内面における「敬虔さ」は、信徒が「宗派の教義」を認識し内面化することによってはじめてもたらされるのである。しかしこのように「教義」が救済の前提条件と見なされるならば、他宗派の信徒は完全に救済から排除され、寛容の対象とはなり得ない筈である。ところがシュペーナーは、「認識」を媒介として「教義」と「生活」とを一つに結びつけながら、この「認識」

という媒介項の内に、宗派的枠組みを緩和し、他宗派信徒への寛容を可能ならしめるための契機を見出すのである。彼によれば、「正しい教義」自宗派の信仰箇条」を身につけた者が全てそれを正しく理解しているとは限らず、また逆に「誤った教義」他宗派の信仰箇条」を対象とする認識においても、神の恩寵ゆえに、理解された内容それ自体は正しいものとなることがあり得るのである。即ちシュペーナーは、「宗派の教義」を救済の前提条件と見なしながらも、その教義の「認識・内在化」という契機のうちには、かならずしも宗派への帰属に還元されることのない、人間の「個別性」の余地を認めるのである。そしてこのようなシュペーナーの救済論の特殊構造は、具体的な寛容政策の展開に際して、いわば二重の対応を可能にする。その二重の対応とは即ち、「教義」制度」の次元において「教会の宗派的枠組み」を堅持しつつ、その教義を受容する「人間」の次元において「他宗派信徒への寛容」を展開する、というものである。

シュペーナーをして、現実にごうした対応をとることを可能ならしめたのは、法制上の展開であった。一六四八年のウェストファリア条約は、それぞれの領邦内の非公認宗派について、「公的な宗教活動」は認められないものの、「良心の自由」即ち「家庭内における私的信仰活動」は認められねばならないと規定したのである。シュペーナーはこの制度上の区別に依拠しつつ、一方で公的の制度としての宗派の枠組みそれ自体は確保しながら、他方で制度的秩序の内側に設けられた「私的領域」の枠の中で「信徒達による宗派を超えた信仰活動」を促進する、

という独自の寛容政策を展開することができたのである。敬虔主義が近代ドイツに根づかせた「宗教的自由」や「人間の主体性・個別性」についてのイメーজの特殊性は、こうした「宗派主義の克服」の局面への歴史的洞察を前提として初めて適切に理解されうるであろう。

カントの宗教哲学

——超越論的自由と実践的自由との
関係を巡って——

脇坂真弥

自由を論じるということは、人間を焦点にしつつ世界全体のあり方を問う一つの方法である。自由を問題にするとき、私たちは人間の本性と呼び得るであろうものに最も近づき、さらにそれを通じて、私たちがそこで生き、その一部となつているところの世界の意味に最も近づくことができるように思われる。それはおそらく、シェリングが言うように、人間の自由が世界の生成の最も根源的な部分にその源を持っているからである。

さて、カントもまたさまざまな形で自由の問題について論じているが、特に「純粋理性批判」での「超越論的自由」と「実践的自由」との関係は、カント哲学における困難な問題の一つに数えられている。本発表は、この二つの自由の関係について

考察し、そこから伺われる世界の起源と人間の自由との関係について述べ、さらに『宗教論』での自由の問題との連関を探ることを目的としたいと思う。

超越論的自由は、『純粹理性批判』第三アンチノミーにおいて、「世界の現象を説明するため」に想定された一つの宇宙論的理念である。この自由は、現象を統べる自然法則との二者択一の関係において想定されているのではなく、自然法則に従っている世界の現象に対して、そのより高次な根拠となる原理として想定されている。なぜならカントは、この自由を「自然法則に従って進行する現象の系列を自ら開始する原因性の絶対的自発性」と定義しているからである。一方、このように定義された超越論的自由は、人間の理性がその本性から避け難く追い求める「無制約的なもの」の一つの現れであり、「それ以上何者をも前提としないような前提」である。したがって超越論的自由は、世界の起源に関わる完全に無制約な能力であり、その意味で神の自由に近いと思われる。

他方、実践的自由は、「感性的衝動から独立で、したがって理性によってのみ表象される動因によって規定され得る選択意志」の自由である。したがって実践的自由は、世界の起源に関わるような宇宙論的理念ではなく、あくまでも人間の意志に限定された自由として問題にされるのである。

さて、カントはこの二つの自由について、実践的自由は超越論的自由に基づいており、超越論的自由こそが実践的自由の困難の本質的契機となっていると述べる。つまりカントは、人間の自由の本質を、明らかに超越論的自由の問題として取り上げ

ているのである。これは一体何を意味しているのか。

再び超越論的自由の概念へ戻って考えるならば、この自由は言わば現象を現象せしめる「観知的原因」であり、神の自由とも言うべきものであった。実践的自由とは、このような神の根源的自由が人間を通じて現れた一つの姿であると言えよう。カントは意志の自由について考察する中で、人間の自由の根が世界の起源へ通じ、さらには世界創造における神の自由へ通じることに気がついたのではないだろうか。実践的自由が超越論的自由に基づくという関係は、人間の自由と世界とのこのような関わりを意味していると思われる。

しかし、そうであるとすれば自由の問題が容易には解明されないことは明らかである。なぜなら、道徳法則を通じて経験の中に意識された人間の自由の本来の姿は、カントが『宗教論』で論じるように、法則と感性的動機の秩序を転倒させる、まさに「観知的所行」だからであり、この所行の根本性格は常に悪だからである。超越論的自由の完全な無制約性は、人間の自由な、しかし悪なる観知的所行として現れる。人間のこのような所行として現れる神の自由とは、一体いかなるものか。『純粹理性批判』において課題として残った（人間にとっては決して解決されることのない）超越論的自由の問題は、『宗教論』において再び、究め難い観知的所行の問題として姿を現わしているように、私には思われる。

一八C末ドイツ知識人の宗教観

——フイヒテ『啓示批判』論評より——

関口和男

フイヒテの『あらゆる啓示を批判する試み』（一七九二年、以下「啓示批判」と略す）は、「純粹自我の体系の上に摂理、奇跡、啓示の概念を批判的に位置づけること」を目的としたものであり、とくに啓示を取り上げるのはそれが「あらゆる民族においてみられる普遍的な注目すべき現象である」からであると説明される。事実、その多くの論評は概ね、啓示を研究対象とする点においてその重要性を、カント批判哲学の方法をその研究方法とすることにおいてその斬新さを認めている。というのも、啓示という宗教現象に関しては、従来各派の態度が他派に対して攻撃的であるかないしは護教的であるかしかなく、学的とくに最新の哲学である批判哲学という近代的知性の成果に基づいて論じられることがことに切望されていたからである。

『啓示批判』がセンセイションを巻き起こしたのはこのような事情によるのであるが、その論評の多くは、その賛否両論の違いこそあれ、とくに「啓示の現実性と可能性」の部分に批評家自身の私見が明瞭に表明されているのである。ではなにゆえ「啓示の現実性と可能性」がとくに問題としてクローズアップされたのであろうか。ここに、それら論評を通じての当時の知識人たちの宗教観が読みとれるのである。

フイヒテは確かに啓示概念のア・プリオリ性を演繹したが、それはその概念の対象の实在性と真理性とを証するものではなく、その単なる可能性を語っているに過ぎず、さらにその真理としての客観的妥当性ではなく、たんに個々人にとつての格率としての主観的妥当性しか主張していかないのである。このような「啓示概念」の「現実性と可能性」を巡ってなされる論評は、二つの相反する立場を明示している。ひとつは、カント批判哲学に依拠して、フイヒテの遂行する論証の非（批判）哲学的性格を暴露しつつ、とくに啓示の可能性の前提条件である人間の道徳的墮落状態を取り上げ、そこにおける道徳性の回復への必須手段としての啓示の有効性を論理的に否定するものである。このことを通じて、啓示の可能性を主張すること自体がすでに宗教性を前提とするものであるがゆえにフイヒテの立場は似非哲学的であり、その可能性を明言することによつて狂信への道を拓いたとフイヒテを断罪するのである。あくまでも理性宗教を擁護するこの立場は、人間の内面とその能力にのみに神の光を見いだそうとする点においてかの「心情の宗教」に共鳴する可能性を秘めているものであった。他方、伝統的プロテスタンティズムのなかで論じられた「啓示の現実性と可能性」について不満を感じ、上述の最新流行の哲学（もちろんカント哲学）に基づいて宗教ならびに啓示の必然性を論証することを期待する立場があった。キリスト教信仰の理性性を確信するこの立場は、或る意味では、フイヒテの啓示概念の批判哲学的内実を無視し、フイヒテの挙げる啓示の神性の規準をもつて「啓示批判」の最大の収獲とし、その『啓示批判』の意図がキリスト

教の理性宗教としての性格を近代的理性をもつてより一層明確に基礎づけることにあつたとするのである。

このように、十七編に及ぶ論評を支配する以上述べた二つの立場は、フランス革命のもたらすヨーロッパの大變動に対応する信仰の新たな在り方を模索しているものと考えられる。それはすなわち、近代的理性の自律性に依拠した信仰の可能性そのものを追求するものであるが、このことは、逆に、急速な産業化によつてもたらされた社会の世俗化とそれを支える啓蒙的思想が、社会のそのような大變動に起因する人間の内面に渦巻く荒涼感と耐え難い不安とに対処し切れていないことを明らかにしているものであり、その人間の存在の不安定さこそがキリスト教の新たな在り方への待望感を知識人にも強く抱かせていたことが、『啓示批判』の論評を通じて、読みとることができるのである。

M・シェーラーの弁神論

—— M・ウェーバーを念頭にして ——

浅野博之

フランケおよびブービールのシェーラー全集の編集者であるマンフレート・S・フリングスは、その『人格と現存在』において、シェーラーによる諸々の情緒的生の分析を志向性の群ととらえ、ハイデガー的な存在論に翻訳して了解する。そして、

その志向性として、「ルサンチマン」・「ロイエ」・「まねび」等をあげている。本発表においては、この志向性分析の手法により「神義論」を分析し、有名なM・ウェーバーの所論と対比したい。その際の所与は、「あるべき世界」と「現実の墮落した世界」のあいだの「落差」である。この論点で、両マックスの論は交差する。

ウェーバーは、「社会的不正義」としての悪を、シェーラーは、「苦惱・苦痛」としての悪を扱う。そのため、両者の語の概念は異なる。しかし、両者は、悪意でなく、禍悪を扱う神義論であることで一致する。両神義論が前世紀のそれと違うことは、①神学者でなく、経験科学者がその担い手であり、②キリスト教の神だけを扱うのではない点であり、③形而上学的悪論でないことである。

ウェーバーは、抑圧された労働者階級の「苦難」を、シェーラーは、禍悪・苦惱・苦痛といった前世紀の倫理学的神義論の扱わなかった対象を扱う点で新しいのである。シェーラーは分析する。「苦惱」とは、「世界における犠牲」の主観的な意味であり、「犠牲」とは、「苦惱」の客観の意味であるのだという。

世界が価値の高いものの没落の過程である以上、「犠牲―苦惱」は、世界の本質構成項であるという。

しかし、ベシミストの主張するように「世界は悪」であるのではない。ショーペンハウアーには、成長のための犠牲が劇的に欠けている。愛と苦は生における両面の片面にすぎない。

ウェーバーによると、宗教は、勝れて此岸的な呪的動機からはじまった。そして、高度に合理化された宗教において、世界

における救済のプラス・マイナスの収支の赤字が、彼岸による救済への期待を高め、現世の価値を低めることになったという。「現世拒否」である。しかし、行為の応報が考えられている時、宗教が考えられているのではない。快苦の経済について考えているにすぎない。限りなく自己を愛の犠牲にするのが真のアガペーのはずなのである。

「現世拒否」は、現世の赤字のために「彼岸」を求めるためになされるのではない。それは、現世より高い価値に従い、より深く生きるためになされたのであり、「現世超越」的禁欲と宗教的禁欲を見るのが正当だろう。しかし、ウェーバーの禁欲理論はプロテスタントイデオロギの「世俗内禁欲」を軸として展開されているため、「現世外」・「逃避」・「冥想」・「神秘主義」等の類型に低い評価がなされている。しかし、「禁欲のための禁欲」は、「倒錯した苦悩愛好者」にすぎない（シエラー）。ウェーバーは、宗教の世俗への影響について多く語るが、彼岸については語らない。これは、学的禁欲によるものと考えられる。しかし、ウェーバーは、宗教の「現世超越性」を見なかつた。神の光の下に世界を再構成し、現世に新しい価値を加えるのが宗教経験の核心であり、それを語れないウェーバーは「心理主義」を抜けてないと批判されえらるだろう。

カントとN・ハルトマンの要論論は、ともに、正しく信仰を理解していない。ウェーバーは、神義論を快樂計算にしか基礎づけられなかった。対して、シエラーは、宗教的ノエマを高々と主張するものである。

シエラーは、人間の苦悩への態度として、(1)仏教、(2)快樂

主義、(3)アパテイア、(4)抑圧、(5)苦惱是認、(6)十字架の上の王道を数え、彼自身は、それらとの対比の下に、カトリックの立場を採つたのであつた。

ヤスパースの宗教理解

布施 圭 司

ヤスパースは哲学を、世界内の事物に関する悟性的認識とは異なつたものとし、実存の生の導きとなる根拠を与える「信仰」と考えている。哲学的な信仰は、実存の自由を基盤とし理性による交わりによつて「超越者」を追究するものであり、超越的なものの啓示に基づく宗教的信仰とは異なる。同じく信仰である哲学的信仰と宗教的信仰の関係は、ヤスパースの思索にとつて常に大きなテーマであつた。この問題は多くの要素を含んでいるが、本発表では「自然的」認識と「超自然的」認識の区別から、両者の関係を考察する。

「自然的」「超自然的」という区別は、宗教的信仰の神学に由来する。悟性・世界認識・思弁に含まれているものが、「自然的」なものとなる。そして哲学も「自然的」である。自然的なものとは不十分な見捨てられた存在であり、救いは啓示において与えられ信仰において捉えられる。人間自身の内には、自然的なものからの転換の契機は存在しない。

しかしながら、この区別は問題を含んでいる。まず、ヤスパ

ースによれば、そもそも「自然的」という語はストア学派に由来し、人間と世界に含まれる一切がその語の中に含まれていた。その自然は、神性と一体視されたロゴスをも包含しており、ロゴスはブネウマとして世界を貫流しており、人間の理解の届くものであった。そこでは神学が言うような「自然的」と「超自然的」の区別は存在せず、一切の対立を内に含んでいた。この思想は、繰り返し現れる世界を包む神的原理の起源という思想の起源である。また、宗教的信仰はこの二つを區別するが、実際には宗教的信仰においては常に理性的思惟は働いており、それどころかそれが「自然的」と呼ぶ哲学から思惟の形式の大部分を借りていると、ヤスパースは考える。啓示そのものは思惟を通じては汲み尽くせぬにしても、その人間にとつての理解可能・伝達可能な内容は、思惟可能でなければならぬ。宗教においても「自然的」な理性は欠くべからざる要素であり、啓示が理性に対して優位に立つか、一致するか、理性が啓示に対して優位に立つか、その位置付けは様々であるにせよ、常に理性的思惟は宗教において働いている。簡単に言えば、ストアにおいても神学においても、世界認識と超越的なものとの関わりが、十分に區別されていなかったと言えよう。

この事情は、近代の近代科学の勃興・悟性の独立によって一変する。これは人間の思惟の発展・分化の帰結であり、自然的認識と啓示信仰の決定的な区別の出現であるとヤスパースは考へる。科学的認識は啓示に包含されえない世界認識であり、以前見られたような啓示と思惟の統一はもはや望まれない。また哲学は常に世界認識とともに働くものであり、以前は世界認識

を包含しており、それ故「自然的」な側面を持っていた。しかし科学の独立によって、哲学は自らの根源を新たに自覚する必要に迫られた。ヤスパースは理性的認識と信仰的認識という古来の二分法に代えて、悟性に基づく科学による認識、実存の自由を基盤にする理性に基づく哲学的信仰、超越的なものの啓示に基づく宗教的信仰という区別を唱えている。

この新たな状況の中で、哲学も宗教も自らの依り所の再確認を迫られている。哲学の立場に立つヤスパースは、理性を実存の自由に基づけその単に自然的ではない意義を回復し、暗号という信仰の場を確保しようとした。そして哲学的信仰と宗教的信仰の関係を模索しようとして、周知のように啓示信仰の立場に立つ神学者・宗教学者と対話や討論を行い、宗教的信仰に対して交わりを求めたが、明確な答えをヤスパースは確立していないように思われる。これは我々に残された課題と言えよう。

若きハイデッガーにおける 宗教的生経験の思索

小野 真

一九二〇年から二一年の冬学期に、マルティン・ハイデッガーは『宗教現象学入門』という題の講義を行った。この講義では、書簡に表現されたパウロの生の解釈が、彼独自の現象学に

よって遂行されており、神学的態度は一切排除されている。一定の信仰を前提としないことにおいては、ハイデッガーの宗教現象学の態度は、普通いわれる宗教現象学と共通している。しかし、様々な宗教現象の比較分類や構造把握が彼の目的なのではない。その照準は、神学を含むあらゆる学の基礎となるべき事実的生 (das faktische Leben) の解明に向けられている。パウロの生が扱われるのも、それが宗教現象であるからではなく、生の本来的形態がそこに認められるからである。

しかし、後に『存在と時間』に結実する時間性の根本経験は専ら、この講義で解明された、再臨へ向けたパウロのカイロスの生経験から汲み取られていることは否めない。確かに、この講義でも、事実的生経験とキリスト教がなぜ、どのように関わることについては留保されており、後の方法的無神論の萌芽が伺える。しかし他方で、宗教的現象の解明は、宗教的経験とともに進み、それを促すものであるべきことが主張されており、事実的生が本来的時間性を経験するとき、なんらかの宗教性を帯びることが伺われる。

さて、当時形成途上にあつたハイデッガーの現象学とは、日常的な生の形態である事実的生の解明を通じて、生の根源へと迫ろうとする「根源学」である。したがって、現象学の根本的態度とは、直覚的に現れてくる生との共鳴を疎外することのない、それ自身生の根源に動機づけられた、生の覚醒の遂行でなくてはならない。

そのような現象学によって把握された事実的生の根本的な特徴は「自足性 (Selbstgenügsamkeit)」である。生は、自己が

設定した一定の関係における遂行に満足し、慣習的傾向の中の安定化、固定化をめざそうとする。しかしハイデッガーは、自足性の根源に潜む生の本質は「動揺 (Bewirgung)」にあると洞察する。そして、本来不安定で動揺化する生を苦境として担い耐え抜くありかたを、パウロの生にみいだすのである。

このような洞察に基づいた『宗教現象学入門』講義の第一部では、彼独自の現象学的方法論的概念性である「形式的告示 (die formale Anzeige)」について語られる。形式的告示は、告示されるものの内容的規定を留保しつつ呈示する。しかし内容を形式的に呈示することは、生に対して内容解明への遂行を要求する。形式的告示は暗黙裡に、生の遂行の方向を指し示すのである。裏面からいえば、生の内容を概念的に固定化し、生の安定をめざそうとする自足的な概念性に対して、形式的告示は拒絶的機能を持ち、生に対して常に未決のものとして向かい合うことを生自身に要求する。

第二部では、テサロニケ人への二つの書簡の解明を中心に、パウロの終末論的な生の遂行と、そこでのカイロスのな時間意識が注目される。パウロはイエスの再臨の「*ἔρχομαι* (Wann)」について、客観的な時刻を挙げては答えない。「いつ」を確定し安定化するのではなく、再臨の「いつ」は、いつでも可能であるとともに、滅びに見舞われる者への頽落と常に背中あわせであるという不確実性を保ち続ける生の遂行の中で経験される。ハイデッガーによれば、再臨の「いつ」という問題は、生そのものの「今」に関わるものとして、しかも無規定的に出会

われる。終末論的切迫性において出会われる、あらゆる状況を「凝縮した時（カイロス）」は、キリスト教的生の核心であり、また事象的生の時間経験の範型なのである。

それゆえ、ハイデッガーによれば、不確定的な事象的生の遂行においてのみ、本来的な神との関わりが生じうる。そしてその神はいかなる固定化も拒絶する。ハイデッガーの生涯を貫徹する神への関わりは基本的態度もまた、この講義にその萌芽を宿している。

『エヴァンゲリオン』の終末観

——ヴァーグナーの『指環』との比較——

十津守宏

終末論を題材とした、最近のアニメ作品である『新世紀エヴァンゲリオン』とヴァーグナーの楽劇『ニーベルングの指環』は、それぞれが表裏一体をなす形で世俗化した終末論の歴史主義的解決の限界を表象していると解し得よう。

『新世紀エヴァンゲリオン』では、終末は、種として行き詰まった人類の進化を促すために、人為的に招来させられるものとして描かれている。それゆえに、その終末とは、理念上は歴史の「終り」ではなく、「目的」として、歴史内に内在的進展の結果、実現する人工のユートピアとして把握されるものである。しかし、その人工のユートピアは、グノーシス主義的な

反歴史的解決としての表象が与えられ、崩壊してしまう。このことは、世俗化した終末論である進歩史観や歴史主義が、かかる反歴史主義的な現代においては、歴史の「完成」としてのユートピア像を結び得ないことを表象しているのである。

一方、ヴァーグナーの『ニーベルングの指環』においては、ヴァルハラ炎上とそれに伴う愛の新世界の訪れという終末論的結末へと進展する物語が展開されている。革命精神の持ち主であったヴァーグナーが、当時の数々の革命運動の挫折やルイ・ボナパルトのクーデターなどから、現行の秩序からのユートピアの可能性に大きな失望を抱いていたことを、彼の当時の言行から伺い知ることが出来る。それゆえに、彼はヴァルハラ炎上という世界的大火を通しての悪しき世界の更新から、再創造された世界としてのユートピア像を自らの作品の中で描いているのである。そして、そのユートピアは、人間の歴史の内在的進展の結果ではない。このことは、ヴァーグナーが、この作品における救済者であるジークフリートにイエスの姿を重ねていることから明らかとなる。即ち、『指環』の物語は、「イエスの受難」という「祖型」の再現による、神話的かの時への再同化を通しての、宇宙論的な世界の儀礼的再生を描いているのである。

このように、この二つの作品は、それぞれが表裏一体をなす形で、歴史主義的解決の限界を表象しているのである。歴史主義的解決を志向する『新世紀エヴァンゲリオン』は、現行の歴史の完成としてのユートピア像を結び得ない。一方、『指環』の物語は肯定的なユートピア像を結んではいるが、それは歴史

の「終り」としての反歴史的解決である。

エリアードは、「祖型の反復」という原初的楽園を放棄し、歴史と進歩に取り憑かれた人類は、歴史にメタヒストリカルな意義を認め、それを神の示現として見ることによってしか、自らを「絶望」から守り得ないと述べている。『新世紀エヴァンゲリオン』において描かれたユートピアの崩壊と、それに伴う相対主義の止揚は、この「絶望」を表象しているのである。

真理と真実

——ヒックの〈真理〉論・批判——

間瀬啓 允

ヒックは、一方で宗教言語のもつ事実的・認知的な側面を強調しながらも、他方でその言語に含まれる不可避的な側面、つまり神話的言語のもつ非事実的・非認知的な側面をも指摘して、これに言語的な身分を与えようとしている。その結果、そこに二種類の言語——事実的言語と神話的言語——を並置し、さらに二種類の真理——事実的真理と神話的真理——を認めざるをえないことになってしまった。しかし、これは一方で事実的に知られる真理と、他方で宗教的に信じられる真理という、いわゆる「知」と「信」との二分法でいわれる〈二重真理〉の傾向を示している。この点がヒックの〈真理〉論における難点である。そこで、私はこの難点を避けるために、言語のもつ二

つの働き——対象表示的と意味表示的——に応じた区別、すなわち〈知られた事実〉と〈真理〉と〈伝えられた(宗教的)真理〉と真実という区別、をつけてみたいのである。

たとえば、童謡で「バラが咲いた、バラが咲いた、真っ赤なバラが」と歌われる。いま、ここに一輪のバラが咲いていて、それに対して「バラ」という語を発するならば、その語は一輪のバラという対象を表示している。しかし、バラが咲くのは、外的な、物的世界だけのことではない。内的な、心的世界でもバラは咲く。だから、その童謡は「淋しかったばかりの心にバラが咲いた」と続くのである。ここでは「バラ」という語が言語外世界に対象をもたず、ただ言語内世界の意味だけにとまっている。このように、言語内の意味の世界に咲くバラは、「対象としてのバラ」とは別の、「意味としてのバラ」なのである。これと同じことが「イエス」という語についても言えそうである。たとえば、歴史のイエスは「人の子」「大工の子」「ヨセフの子」等々と、言語のリアリティクなレベルで対象表示的に、また事実報告的に、またその報告内容の真偽が直接に問題とされるような言葉の使い方、語られる。これに対して、意味としてのイエスのほうは「神の子」「神の受肉者」「三位一体の神の第二位格」等々と、言語のノン・リアリティクなレベルで意味表示的に、また物語伝承的に、また神話形成的に、語られる。「ああ、本当に神の御子なんだ、イエスさまは」と言つたとすると、もう真偽は第一義的な問題ではなくなつて、しみじみ「有り難い」と思つてしまう。「意味としてのイエス」はそういう気持ちの自己表出なのである。仏教における「仏」

の表述の場合にも、これと同じことが言えるのではないのか。たとえば、「お釈迦さまは彼岸の仏、つまり先在する仏の化身であり、また宇宙そのものである仏、久遠の法身仏と一つである」という教え——仏の三身説——があるが、此岸の釈迦仏（応身）が彼岸の阿弥陀仏（報身）であり、また久遠の宇宙仏（法身）であるといわれるかぎりでは、そこにいわれている「仏」は「対象表示としての仏」とは別の、「意味表出としての仏」であることには間違いないだろう。こうして、信仰主体の自覚のことばとして「意味としてのイエス」なり、「意味としての釈迦」なりが表出されると、「イエスは神の子である」「イエスは受肉した神である」「三位一体の第二位格である」とか、「お釈迦さまは彼岸の仏、如来さまである」「お釈迦さまは先在する仏の化身、阿弥陀さまである」「久遠の法身仏と異なる、一体のものである」、だから「有り難い」、ということになるのである。こうした一連の言葉は、その言葉の働きの面からみれば、「知られた事実の伝達の言葉」とは別の、「伝えられた真実の表出の言葉」である、と私は言いたいのである。つまりへ真か偽かの真理性が直接に問題となるような、情報伝達のための事実的な言葉、真理の言葉とは別の、へ真偽は超えて、ただ真実性が叫ばれているような、そういう主体的な自覚を表出するための非事実的な言葉、真実の言葉であると、私は言いたいのである。

第三部会

カクレキリシタンと聖水

宮崎賢太郎

キリシタン時代（一六世紀後半から一七世紀前半）に多数の日本人がキリシタンに改宗した理由として、これまで経済的な利益に惹かれたキリシタン大名による家臣団・領民の強制的な集団改宗、社会事業・慈善事業による貧民層の改宗、進んだ科学思想・技術による知識人層の改宗などがあげられてきたが、もうひとつ大きな理由として奇跡信仰、すなわち日本の諸宗教に特徴的な御利益信仰があげられよう。キリシタンは天竺渡来の近代的な学問知識と進んだ科学技術をともなった、力ある神として受け入れられたのではなからうか。日本の民衆がキリシタン信仰に何を求め、その願いの実現のためにどのような手段にすがったのか、聖水の果たした役割に着目してみたい。

キリシタン時代に洗礼が入信式として行われていたことは間違いないが、その示した効果としてしばしば病が癒やされたことが報告されている。聖水は洗礼にのみ用いられたのではなく、新築・新船・墓石の浄め、葬儀などにも用いられたが、キリシタン関係諸記録に多く見出されるのは「薬用の水」としての聖水であり、眼病、熱病、難産の妊婦、身体の麻痺、悪魔憑

きにことのほか効果があったと記録されている。それゆえ信徒たちはきそってこれを求めたのである。ことに「サントメの水」は人気が高かった。

現在、カクレキリシタンが存在している地域のなかでも、長崎県平戸島の北にある生月島における聖水の果たす役割は注目すべきものがある。生月では殉教者の島中江ノ島からお水取りが行われ、その水は「サンジュワン様のお水」とよばれているが、どんな日照りの時でもカクレの役職達が行ってオラシヨをあげるとお水が出てくるという。また家払いの時など、お水瓶を抱いて各家を廻るが、戻ってきたときには、出発したときよりもそのお水が増えていることがあるという。お水は何十年たっても決して腐らないといわれ、腹痛の時など薬として飲まれたりもした。このような奇跡があるからカクレキリシタンを止められないという人も多い。

奇跡を信じるということは、奇跡を起こす原因となる霊的な力が実在するということを信じているということである。裏を返せば、もしこのような力をもつ神様を棄てたりしたら、確実に何らかの罰、すなわちタタリがあるということを信じているのである。お水の取り扱いは嚴重であり、徹底して清浄保持の努力工夫がなされており、そのためのさまざまなタブーが存在している。

生月の宍部、元触地区には「お水のお魂入れ」といって、聖地中江ノ島からとってきた水を、さらに古いお魂の入ったお水で清めて、聖水とする儀式が存在する。この儀式はまったくお受け（洗礼）と同じように行われる。お水が打たれ、お魂が入

られたものは神とみなされているようである。古くなって使用できなくなると、戻し（葬式）の儀式を行なって「お魂抜き」を行なう。お魂抜きをせず、そのままにしておくことは許されない。いったんお魂が入られた以上、それは神的存在なのであるから、祀られねばならない。粗末に扱えば祟るのである。

生月のカクレキリシタンにおいては、神様とは彼らの言葉によれば、「お魂の入っているもの」である。彼らももともと身近に神様としてとらえているのは、カトリックに由来する神や、日本の神仏ではない。殉教した先祖でもない。生きた「お魂」、すなわちアニマを持つ知覚できる物的存在としての神であり、フェティシズム（呪物崇拜）的性格を強くもっている。神にまで高められ、命を吹き込み、清めという機能を果たす聖水のもつ意味はきわめて重要である。

聖杯物語の変遷

長井英子

「聖杯」をはじめて登場させた文学作品はクレティアン・ド・トロアの『ペルセヴァルまたは聖杯の騎士』（十二世紀後半）である。不思議な *quest* に関しては主に三通りの解釈がなされてきた。即ち(1)聖遺物・聖体器とするキリスト教理論、(2)豊饒祭祀における女性のシンボル、(3)ケルト伝承理論で

あるが、現在では(3)が有力視されている。これはグラールの起源を、ケルトの古い説話に頻繁に現れる豊饒の器と見る。

代表的なケルトの豊饒の器といえばグググの大釜といえよう。グググはグヌ女神を母とする神族の一人である。グヌの特徴は明らかではないが、先史時代からの母なる神、豊饒の地母神であったことは容易に推測される。果物籠や豊饒の角を持つ女神の彫像は、クレティアン作品におけるグラールを捧げ持つ美女の原形であるかもしれない。宴の最中に輝くグラールが広間を通り、豪華な食事を保証しているかのようである。クレティアン作品に続くヴォルフラムの『パルツイヴァール』では、宴会の参加者全員が、やはり美女に捧げ持たれた *chalice* の力で満ち足りている。

クレティアン作品を継承したロベール・ド・ボロンの作品で、グラールはキリストの最後の晩餐で用いられ、十字架上のキリストの血を受けた容器として描かれた（十三世紀初頭）。それから程なく世に出た、シトー会との関連の深い『聖杯の探索』（作者不詳）で、絶大な力を持つ聖遺物である聖杯は、まザアサー王の宮廷の広間にひとりてに出現して食卓を各自の望む食物で満たして消える。中世キリスト教世界が舞台であるが、聖杯はなおケルトの豊饒の器の機能を明らかに示している。探索に成功した至純の騎士ガラアドが死ぬと、天から手が降りてきて聖杯を運び去る。これが『聖杯の探索』の結末である。

ところで豊饒の器の物語は、世界各地の世俗的な民話に共通して見られる。ヨーロッパだけを例にとっても、呪文で食事の

支度をするテール、食物を出す魔法の鍋やナブキンなどが伝えられている。道具の出所はさまざま、人間・小人・動物・悪魔・妖精などである。アイルランドの伝承によるとダーナ神族はミレール一族に敗れて地下に逃れ、妖精になったという。不思議な品物の与え手の中には、ケルトの豊饒の女神の末裔も含まれているかもしれない。

一方に、テールの与え手を使徒ペテロとする民話もある。善良な老人として現れるペテロに威厳は感じられない。魔法のテールは、『聖杯の探索』の不信心者に苦しみを与えた聖杯とは異なり、「聖なるもの」独特の畏怖すべき側面を持たない。聖遺物崇拜は宗教改革によって価値なしとされるに至ったが、このような経緯が、民話の創造者らをして聖杯から「聖」を剥奪させ、便利な日用品へと変化させたとも考えられる。一見平凡な民話も、神話とのつながり、宗教的観念の変遷との関連を充分に秘めている可能性は大である。

キリスト教と諸宗教

——文化と風土の視点から——

野村 誠

キリスト教と諸宗教の対話を文化と風土の視点から考察したい。さらに気候風土が時代とともに変化し宗教と文化が影響を受けているので、気候風土の変化を視点に入れる。

風土が宗教に大きな影響を及ぼしてきたことは、和辻哲郎の『風土』を筆頭に多数の学者が主張している。分類としてはインドの森林で生まれたバラモン教、ヒンズー教、仏教と中近東の砂漠で生まれたユダヤ教、キリスト教、イスラム教があげられる。なぜ気候風土が宗教に影響を与えるのか、その解明を鈴木秀夫は『風土の構造』の中で、「暗い森林のなかでは、無数の恐ろしいものがあるために、人間は多神教になり、広々とした砂漠地帯では、一神教となる」(一〇〇頁)と述べている。ところが湿潤な森林地帯も気候の変化により乾燥化が進み、サバンナに変わることもあるし、砂漠が湿潤な地域になることもある。この気候の変化により宗教も変化すると鈴木秀夫や安田喜憲(「気候と文明の盛衰」)は論じている。鈴木は気候が寒冷化し乾燥化したために民族が移動し混血して新しい民族と宗教、言語が生まれたことを実証している(「気候の変化が言葉を変えた」)。紀元前一五〇〇年頃のアリア人のインド移住は、バラモン教、ヒンズー教を生んだ。仏教の成立は西アジアの乾燥化による住民の生活苦に原因があると言う。仏教の誕生は、環境悪化による大衆の苦しみ疲弊に起因する(同、一二二頁)。

ユダヤ教はシナイ砂漠で誕生したが、ガリラヤ湖畔で定住生活を営むうちにキリスト教を誕生させている。砂漠からガリラヤ湖への湿潤な風土の変化の中で母マリヤからイエスが誕生したという母性の要素が入った。この母性の要素によって砂漠で生まれた男性原理のユダヤ教が変貌し湿潤で森林の豊かな地ヨーロッパに浸透することができたと見えよう。ヨーロッパの著名な教会にあるマリヤ像、聖母子像など、母マリヤを通してキリ

スト教が民衆に受け入れられた。それでもキリスト教は砂漠の宗教の特色を保持しており、再臨の審判のキリストを待つ終末思想などに顕著に示されている。

イスラム教の風土的背景は、アラビア半島が紀元六〇〇年頃から乾燥化したことが影響していると鈴木は述べている(同一五〇頁)。アラビア半島にも三本の河があつたが、紀元六〇〇年頃から農業が営めなくなるほど乾燥化が進んだ。社会は農耕から遊牧、商業貿易へと変動があつた。そしてイスラム教は六一〇年頃成立し、社会変動と重なってイスラム教は最初の五〇年間に中近東に拡大した。

森林の宗教は、輪廻転生により魂が移り行くので人間と自然の一体感が育まれる。そこで文化も自然との一体感に基づくものとなり殺生の禁止、森羅万象の偶像化が成立する。砂漠の宗教では創造主なる神によって人間は造られ、世界の管理者として自然を任せられ自然から独立した存在と唱えている。かくして東洋では融合一致、西洋では個の確立自立が人間論の特色として現われる。

しかし、砂漠の宗教の人間は神の似像、神の靈性を受ける者と理解することは、森林の宗教の説くアトマンの内在、仏性の内在の教理と共通する面があり対話の鍵となりうる。

キリスト教と諸宗教の対話の試みとして、風土と文化の視点から各宗教の特色と存在意義を探った。ジョン・ヒックが述べているように世界宗教は宗教文化という媒介から究極的実在者を見ているため様々な異なった応答と経験を生みだし、生活様式が作られていることを前提に諸宗教との対話を深めたい(『宗教

がつくる虹』)。そしてキリスト教と諸宗教の対話は、キリスト教だけが優越したものであるとの宗教との交流をすることはできないことは言うまでもないことである(同二四頁)。

エマニユエル・レヴィナスにおける神

河合孝昭

エマニユエル・レヴィナスの哲学的背景にはユダヤ的な神の姿が常に見え隠れしている。絶対的他者としての「他人」をめぐるレヴィナス独自の倫理思想に関しても、「他人」の存在論的超越性と倫理的優位性を保証しているのは、「他人」の背後で「他人」を通じてみずからの意図を実現する神である。このように神はレヴィナスの倫理学を支える要であるにも関わらず、レヴィナスは神を直接的に主題化することを周到に避けている。神についての言及はあくまでも自らの哲学、あるいは倫理学を補完するための消極的なものであり、神学的な議論へとすすむことはない。かえってレヴィナスは神学的言説を拒否し、神の主題化の不可能性を主張してさえる。本発表ではレヴィナスの主張する、神の主題化の不可能性を、彼の哲学を特徴づける様々なモチーフとの連関において考察することで、いかにしてレヴィナスが神学的言説から自らの哲学的言説を峻別しつつ、神の「ヴィジョン」を提示しているのかを明らかにする。

神の主題化不可能性はまず神の無限性それ自体に起因する。

レヴィナスの倫理学において無限的性情を与えられるのはまず絶対的他者としての「他人」であるが、「他人」の無限性はそれを保証するものとしての神の無限性を前提としている。「無限者」の「無限者」たるゆえんは、それが「私」の観想的患性の射程から不断に逃れゆくために、「私」にとつて主題化不可能な者であることにある。《無限者 *Infini*》の *Et* は「否」と「の中へ」の二つの意味を持っている。従つて《神 || 無限者》は有限な人間の觀念に到來するが、それ自らは有限性を受け入れず、自らを受け入れた觀念そのものから溢流するのである。

神の規定不可能性からして、人間に対する神の直接的現前の可能性もまた否定される。プラトンは『国家』(509b)において「善」のアイデアを「存在 (ousia)」の彼方に超越的にあるものとして提示したが、レヴィナスはこのような「善」に対して「存在の他者」という位階を与える。端的に「善」であるものとは、即ち神であるから、神は優れて「存在の他者」であるものでなくてはならない。「存在の他者」としての神は、現象的性情を持つ「存在」とは対照的に、徹底的な非現象性を根本性格としている。

神は「存在」の次元に現れることなく自己を告知するべく自己の「栄光」の証言者として人間を召喚する。神の栄光は、「私」という証言者の「声」を通じて称揚される。レヴィナスの倫理学において「声」、即ち人間の発語の一切は、「私」の「他人」に対する関係性、およびそこから生ずる「私」の責任

性と分かちがたく結びついていて、従つて言葉を発することは、「私」を「他人」に対する責任へと結びつける神の命令に対する服従を意味する。しかもこの「服従」は「命令を聴くこと」に先行する服従であり、「命令」は「命令を下された者の口を通じて表明された命令」である。従つて「私」は命令を聴くことなくして、ただ言葉を発語するというそれだけのことによって、常に既に自分自身で他人に対する責任を課し、それに従つてしまっているのである。「応答」が「命令」に先立ち、「命令」がまさに「応答」を通じて初めて「命令」としての資格をうる、というこのパラドクシカルな構造は、継起的・直線的な連続的時間およびそこで展開される因果関係によつては規定不可能な次元において成立している。このような次元を前提として、レヴィナスは大胆にも「命令を聴くことに先行する服従」を「預言」と名指す。「預言」はレヴィナスにおいては、特定の人間のみに許された神託の伝達という行為以上のもの、即ち、すべての人間の発語においてそのつど成就される神の命令の実現である。

ゾロアスター教徒・パーシーの 聖なる火と出自集団

中別府 温 和

パーシーが聖なる火に香木を捧げる行為(マーチ *maci*)を考察すると、パーシーの聖なる火は、「アフラー・マズダーの子」であり(*Atas Niyātes*: 4-8; 10; 12; 18)、パーシーは「聖なる()火をおして、アフラー・マズダーを崇める」。聖なる火は、「供え物と祈り」をもって近づくべき「永遠の存在」であり(*AN*: 7-8; 13-15)、供え物をもってこれに近づくものには、「生命、知恵、子孫、活動力、勇氣」(*AN*: 10-11)や「善き報いと魂の永き平静」(*AN*: 13)を恵む。

パーシーの聖なる火は、個人や家族によって創設され、聖別され、聖火殿に保持され、一般の火とは区別されてきた。パーシーが聖なる火を創設する行為は、個人や家族の名前が記憶され、また、死者の魂が供養されることもある。この思考は、パーシーが祭司をおして聖なる火に香木を捧げつづける行為の動因ともなっている。パーシーは、個人、家族、集団を単位にして、この行為を継続し、場合によっては信託を組む形で継続しようとする。したがって、この聖なる火に香木を捧げ加える行為は、当事者にとっては相続継承の対象にさえなるほど重要な意味をもっている。

この行為は、ナウサリのアータシュ・ペーラームに関して

は、祭司系譜に属するパーシーが中心となつて行われてきている。個人の断面でも集団の断面でも、祭司系譜に属する特定の家族(姓)が、また、祭司系譜の中でもバガリアーと呼ばれる特定の流れに属する集団が、アータシュ・ペーラームに香木を捧げることによって聖なる火は永続的に燃えつづけてきているのである。

聖なる火に香木を捧げる行為には、アンティア(*Antia* 63事例)、ダストゥール(*Dastur* 79事例)、デプー(*Daboo* 85事例)、デサイ(*Desai* 145事例)、ホムジ(*Homji* 51事例)、カンガ(*Kanga* 109事例)、コトワル(*Kotwal* 76事例)が特に強く関わっている。これらの8姓で608事例を引き受け、全体の約52%をしめている。これらの姓は、1月から12月まで、すべての月に分布しながら、ある特定の月に極端な偏りをしめすことなくマーチを行っている。そこで、これらの姓の系譜を史料にもとづいて追跡していくと、つぎに示すように、アンティアがアーシャー・ファレードゥーンに、ダストゥールがカーカー・パーラン、デサイ、ホムジ、コトワルがアーシャー・ファレードゥーン、カンガがカーカー・ダンパールに所属していることが取り出せる。この部分では、アーシャー・ファレードゥーンが中心となつて、聖なる火を維持しているのである。

さらに、これらの姓を系譜史料にもとづいて、バガリアーか非バガリアーかで区別していくと、デプーとホムジを除くすべてがバガリアーであることが追跡できる。マーチに特に強く関わる37姓のなかの半数18が祭司系譜に属していて、全体の約66%を分担しているが、そのうちの18姓がバガリアーであり、祭

司系譜の約84%のマーチを引き受けている。

これらの事実は、ナオサリにおいて最も等級の高いアーティスト・ペーラームは、祭司系譜に属する集団、特に、バガリアー祭司集団が中心となつて、個人・集団マーチと家族マーチをそれぞれ分担することによつて維持されていることを示している。具体的には、前者をアーシャー・ファレードウン、カーカー・パーラン、カーカー・ダンパールが、後者をカーカー・パーラン、カーカー・ダンパール、チャーンダー・ファレードウンが担っている。聖なる火に香木を加えることができるのは祭司であるが、このこととは別の断面においても、聖なる火は祭司系譜に属するパーシーによるマーチによつて保持されてきているのである。

歡喜の円舞を踊る乙女

——ランターズ共同体での求心的な女性像——

木 田 理 文

一六四八年夏、第二次内戦は議会軍が国王軍に勝利し終つた。だが四九年、独立派が武力で共和国の権力を掌握した。更に五三年、軍総司令官クロムウェルが護民官に就任した。

この共和制政權に失望して、シーカーズやレヴエラーズの共鳴者の多くが、ランターズ運動に大挙して入り込み、彼らは四九〇五年に急激に膨張した。だが共和国政府が五〇年春と夏

に「姦淫法」と「瀆神法」を制定し、逮捕者が相次ぎ、ランターズは冬から分裂し始めた。五二年初め、相次ぐ転向者の中から、有力な指導者が普遍恩恵救済説を捨て、ランターズに訣別し、自らの宗派を結成した。

四九年には、ランターズの古い型の放浪の預言者は霊の内在を確信し、汎神論を唱えた。またトランス状態の回心体験の幻視・幻聴を「仮装劇」に仕立て、聖書の人物に扮し「聖地への探索」行を演じ、人々の眼前に来るべき「聖霊の千年王国」を現出させてみせた。

民衆の黙示録的な希望の高揚に伴に、メアリ・ガドベリはフランクリンと共にハムの地に赴き、ジョン・ガートメント・ロビンズは夫と共にオリウ山に向い、「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。だが黙示録的な希望が衰退すると、五二年に、サ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、「子殺しの母」を演じ、世の病「嬰兒殺し」を告発し、聖霊の宿りし者の産む庶子こそ新しい世の到来と告げた。

続いて新しい型の放浪の預言者は、川が泉から大洋に流れ込む様に生れ変りを経験し、神は無で一切が無から生じ無に帰すと無神論か「空」の理論を唱えた。また冬祭や春祭の仮装歌舞劇や目隠遊びを、「オルギア状態の憑霊」に依る変身の型に洗練させ、「酒場での騷擾」に替え、鬼に扮し「悪魔払い」を演じ、通過すべき「あべこべの世界」を現出させた。その巡回する各地の共同体では、女性が中心的役割を果し求心的なニムフを演じた。

トマス・ウェップは、五〇年早春、北ウィルトシャのラング
 リイ・パレルに教区牧師として赴任した。彼は名士ホワイト邸
 に若妻や召使夫婦と同居した。秋のメアリ・ホワイト夫人の自
 殺に等しい訴訟から、三夫妻を巻込む愛の乱闘劇が地元の法廷
 で始まった。だが皆無罪と成った。翌春、彼は下院の「略奪牧
 師委員会」に尋問され、冬に追放された。メアリ夫人は「飽く
 事を知らぬ怪物」に扮し、その魅力でランティング・パレルを
 現出させ消滅させた。こうして彼女は姦淫の咎で愛人に死刑を
 宣告する不当さを具現化してみせた。

五〇年九月にバークシャのブラッドフィールドの教区教会
 で、ポードイツ博士は説教中にトランスに陥り、駆け出し怒
 鳴り帰宅した。家ではメアリ夫人が白衣で白い棒を手に、他の
 夫人たちとヘイを踊り聖霊の降臨を演じ、トレンチモアを踊り
 五月祭を祝った。夫人は聖霊の宿る者の悪魔に打ち克つ力を体
 現した。

五一年一月のシェパードの五幕喜劇「陽気な連中」では、ラ
 ンターズに市民の女たちが入会する。皆は居酒屋でフィドルを
 奏でコーラスを歌い、円舞し、酒を呑み煙草を吸い、性を賛美
 する。ここで彼女たちは嫉妬や偏見による夫の暴力から身を守
 り、それを止めぬ為、売春婦に扮して夫から離婚を勝ち取っ
 た。

さて四九年の国王斬首後、武力で「聖者の統治」する「共和
 国」でランターズも「専制偽善者」に「最後の艱難期」の戦い
 を挑んだ。

放浪中に、『黙示録』の中の「身に太陽を纏い陣痛に苦しむ

女」は、懐妊の姿で、地母神から胎内に母性の生命力を賦与さ
 れ、新時代を迎え様と霊的に戦った。だが在地的な共同体で、
 「歡喜の円舞を踊る乙女」は、裸形の姿で、生命力の根源から
 人を駆り立てて、愛の乱闘を演じさせ、笑合ひの中で新時代を
 浮出させた。ここにランターズは霊的経験の深化と共に、再生
 の「真の真」のイメージを、生命力を回復し得る、宗教的力の
 ある「戦う女」から、演劇的力の「純粹な女」に変えた。

ミュンツァーとシュヴェンクフェルト

——歴史Ⅱ終末観をめぐって——

木塚 隆 志

十六世紀のドイツ宗教改革において、ともにスピリチュアリ
 スムスの特徴とする神学思想ないし信仰思想において知られる
 宗教改革者トマス・ミュンツァーとカスパー・シュヴェンク
 フェルトは、また、同時に、強い終末意識を持っていたと考え
 られる。さてここで注目されるのは、両者の歴史Ⅱ終末観ない
 し黙示録の終末観が、政治的・社会的に著しく異なった活動に
 結びついたにもかかわらず、その根源的な歴史意識ないし改革
 意識において共通の方向性を持っていたと思われる点である。

つまり、彼らの黙示録の終末観は、ともに、キリストの再臨
 (パルシア)や神の奇跡的な力の到来による世界の劇的な転
 換ないし終焉を期待し、それに備えるといった消極的な歴史意

識や受動的な変革意識ではなく、むしろ、当時の既存の社会の中で、司牧的観点を中心とした教会ないし社会の改革を通じて、歴史の新たな展開ないし最終の発展を導いていこうとする積極的な歴史意識ないし能動的な改革意識に強く結びついていたと考えられるのである。彼らの黙示録的終末観のこういった積極的・能動的な方向性の思想的・神学的基盤としてとりわけ注目されるのが、二人のスピリチュアリズムに共通に見られる諸特徴である。

まず、第一に注目されるのは、彼らのスピリチュアリズムが、中世末期から宗教改革期において顕著になってきた、いわゆる「神秘主義の民主化」の潮流の中に位置づけられるものであり、そこに世俗社会の中でのキリスト教的敬虔を核とする日常的な倫理の形成へと向かう傾向を強く持っていたということである。二人はともに、霊的な経験を常に、世俗社会における「キリストの生」の形成へと結びつけており、また、これを「徳」や「善行」といった生の秩序ないし規範の枠組みの中で理解しているのである。こういった彼らのスピリチュアリズムは、単に既存の救済システムに対する消極的認識の根拠となるのみではなく、また、同時にこのシステムに替わって新たな教会ないし社会を形成していくための積極的な基盤をも提示しえたと思われるのであり、この意味で明らかに、彼らの黙示録的終末観の積極的・能動的な態度を支える働きをしていると考えられるのである。また、第二に注目されるのが、彼らのスピリチュアリズムが霊的经验を不可知論的に、個人の主観的・超越的な次元へと還元するものではないという点である。特に

当時のキリスト教的人文主義との関連において注目される、「比較」と「比喩」とによる彼らの聖書解釈の手法は、霊的な経験ないし霊的な認識と外的文字の悟性的な認識との総合を求めたものであり、この意味において、彼らのスピリチュアリズムは、また、司牧的な活動を変革の中心に見る、彼らの黙示録的終末観の積極的・能動的な変革意識を動機づけていると考えられるのである。最後に、彼らのスピリチュアリズムは、また、彼らの歴史理解の中に、歴史の救済史的な展開を導く中心的な論理として組み込まれることで、こういった積極的・能動的な方向性をさらに歴史的な次元において基礎づけていると考えられる。彼らにとつて、神の霊の直接的経験は、歴史全体に内在し、展開する常に同一の、神の救済の秩序ないし摂理に他ならない。ここではスピリチュアリズムが、歴史全体に対する積極的な理解を導くと同時に、また、彼らの黙示録的終末観に、パルーツシアによる受動的な変革の期待に替る能動的な変革の根拠となる論理を与えていると考えられるのである。

黙示録的諸観念と積極的・能動的な変革意識とのこういった結びつきへの注目は、また、宗教改革期の黙示録的終末観について、それを宗教改革の中心的理念・運動から逸脱、離脱した特殊な現象との関連においてのみ理解することなく、また、それを宗教改革運動の展開との積極的な関係において理解する必要性を示すものと言えよう。

K・バルトの和解論の構造

小川圭治

K・バルトの名著『教会教義学』（以下KDと表記）は、幾何学的シンメトリーと徹底した弁証法の論理で構築されている。バルトも他の書で「神学的美学」という表現を用いており、神は乱れの神でなく秩序の神であるならば、神学にはそれなりの構成と秩序があってもよいであろう。しかしKDの数学的整合と論理的構築は、それだけの理由によるものではない。KD第IV巻の「和解論」の神概念の構造が明らかになることにより、近代主義的神概念を越える新しい神概念の提示のために必要な手段であったことがはっきりしてきた。

一九一〇年代に、バルトがスイスの田舎の教会で直面したのは、近代社会の行きづまりと崩壊の開始であった。教会の宣教の課題としていえば、近代主義的神概念では、和解の福音を伝達することはできないという閉塞状況であった。バルトがクツターやブルームハルト、オーファーベックやニーチェ、キルケゴールやドストエフスキーを手がかりとして求めたのは、近代主義の枠組みから解放された新しい神信仰の明確化であった。

近代主義的神概念をここでは、人間中心主義的神概念と規定しておきたい。近代主義は、頭から神を排除し無視する立場ではない。五〇年体制の知識人たちが誤解したように、現代は非宗教化、非神話化の時代ではない。近代主義は、神を一方的に

排除、無視するのではなく、むしろさまざまな形で神を人間と世界に内在化して、その人間、世界、被造物を神格化、絶対化する。その最先端にあるのがデカルト的知性の自己絶対化である。経済的価値が究極的に絶対化される場合も多いが、人間の理念やイデオロギーや心理的体験が絶対化される場合も少なくない。その場合、それが神々は死んだという神々のたそがれの宣言へと反転したこともある。ニヒリズムの到来である。

バルトがKDで試みたのは、このような古い近代主義的神概念を突破して、新しい神概念の枠組みを聖書から読みとるという仕事であった。古い近代主義の枠組みに逆転しないために、考え方の枠組み、パラダイムを明確にする必要がある、その枠組みを幾何学的明晰さと論理的整合性で示す必要があった。そのためバルトは最初からKDの構成と枠組みを慎重に考えぬいて出発した。私はこの新しい神概念を、自由に開かれた包括的なキリスト中心的な和解の神だと言いたい。

バルトは、このような新しい神概念に、一九五〇年代に入つて『和解論』を刊行するようになってはじめて思いついたのではない。すでにKDI／I後半の三一神論の部分ではっきりと論じている。注意深い読者はそれに気づいてもよかつたのではないか。しかしバルトの課題は、人間と世界を人間に内在化して絶対化する近代主義の考え方の枠組みを突破することであった。そのためKDは人間と世界から出発するのではなく、まず神の、人間に対する言葉と光の叙述から出発した。それに基づいて神の言葉と光の下で明らかにされた人間、世界、文化、歴史を論述することによって新しいパラダイムを提示できると

バルトは考えた。したがって受肉によって人間の世界に到来するインマヌエル（神われらと共にいます）の神は、自己を卑下する真の神として僕としての主なる神であると共に、神によって高擧された真の人間として、主としての僕なる神である。このような和解の福音を伝える神の言葉と行為が明確になってはじめて、この神の語りかけと光に照らされた人間、世界、歴史、文化、宗教が論じられる。その転換点が「和解論」に示されている。

このような「和解論」の構造が、「倫理学」講義（一九二八—三〇年）にも明確に構築されていることを論証したい。

A・シュヴァイツァーとA・アイヒホルン

——聖餐をめぐる——

田 辺 明 子

アルバート・シュヴァイツァー（一八七五—一九六五）の神学的業績の初穂は聖餐研究である。彼は一九〇一年に『聖餐—イエスの生涯と原始キリスト教史とのつながりにおいて』第一分冊『十九世紀の学的研究と史的諸報告とに基づく聖餐問題』、次いで第二分冊『メシア性の秘密と受難の秘密—イエス小伝』を出版した。第一分冊第一部「十九世紀の学的諸報告に基づく聖餐問題」の冒頭には、十九世紀の史的批判的研究がもはや聖餐問題を解決し得ないという懐疑的雰囲気は今やはびこっている。

るのであり、その言葉がアイヒホルンの論文において聞き取られ得る、と述べられている。さて、アルバート・アイヒホルン（一八五六一—一九二六）は一八八〇年代に誕生した宗教史学派の創始者の一人であり、一八九八年に「新約聖書における聖餐」という論文（元来は講演）を発表していた。

他方二十世紀の新約学者は、新約聖書における聖餐を宗教史的に研究しようとした最初の人としてアイヒホルンを名指し取って、彼の論文において「懐疑」ではなく、「出発」の言葉聞き取っている（R・ブルトマン『共観福音書伝承史』、一九二一年。H・J・クラウク『主の晩餐とヘレニズム宗教儀式—コリントの信徒への手紙一—についての宗教史的研究』、一九八二年）。

事実としてアイヒホルン論文は従来の史的批判的方法を退け、新しく宗教史的方法を提唱しているのである。それではシュヴァイツァーがこの論文において「懐疑」の言葉だけを聞き取り、「出発」の言葉を取り得なかったのはなぜであろうか。

アイヒホルンはその論文の序言で、彼の聖餐研究の発端はハルレス（エルランゲン学派—十九世紀の新ルター主義——の創始者の一人）が一八四〇年代に述べた言葉「最初の聖餐は聖餐ではなかった。つまり弟子たちはキリストの体と血を受け取ったのではなかった」にあり、イエスは最後の晩餐においてルターの实在論的聖餐解釈に基づくような聖餐を制定したのではなかったことを論証するのが彼の根本的志向であること明らかにしている。彼はイエスとその弟子たちが食事について

てのこういう考えを持つことは不可能だと考えた。ここまではシュヴァイツァーも同意見であろう。この後アイヒホルンは「そこでひとは、伝承された諸報告(マタイ二六・二六―二八、マルコ一四・二二―二四、ルカ二二・一九、二〇、一コリント一、二三―二五)からあの行為とそしてその際に語られた言葉との本来的意味を確かめようとする。私はこの史的批判的方法——それはあの諸報告を単純に歴史物語(それらは多かれ少なかれ正確に現実の出来事を再現しており、そして最古の伝承とそれと同時に現実の歴史的出来事(この二つは同一視される)とに到達するまで比較をとおして修正され得る)として解するのであるが——を不十分だと見なす」と述べて、シュヴァイツァーとの分岐点を頭にする。続いてアイヒホルンは「ここで宗教史的方法が登場しなければならない」と述べて、「コリント人及び共観福音書読者は、聖餐の制定が彼らに報告されたとして諸報告を理解していた」としている。この場合の聖餐はもちろん原始キリスト教の祭りとしての聖餐である。アイヒホルンは超自然的サクラメント的飲食の思想の起源を、ヨハネ福音書六章を媒介としてグノーシス的思想世界に求めたのであった。

他方シュヴァイツァーの聖餐研究の端緒は、シュライエルマツハーがその『信仰論』(一八三一年)において表明したキリストの聖餐反復命令に対する疑惑にある。キリストの反復命令がないのに、なぜ使徒たちは聖餐を反復したのか——イエスの最後の晩餐と原始キリスト教の祭りとのつながりを論証するのが、シュヴァイツァーの根本志向であった。そしてこのつながり

りを断念するところに、アイヒホルンの宗教史的方法の眼目があった。

祭儀としての奉仕活動

—— ルルドの〈ホスピタリティー〉をめぐって ——

寺戸淳子

「宗教をバックボーンに持つ、組織的に行われる、いわゆる『善行』の主題化を考えたとき、通常問われるのは、世俗権力・機構による福利厚生・社会的慈善行為が整備されることで、宗教的な諸組織は慈善活動の領域から撤退を余儀なくされるか、という問題であるが、本発表では他の主題化の可能性として、宗教的な善行が存続している現状から、そのような『善行』をなぜ宗教的な活動は行わずにはいられないのか、という問いをたて、具体的な分析の対象として、ルルドの巡礼世界の主要構成要素の一つである〈ホスピタリティー〉という組織を取り上げる。

この時、「慈善」「福祉」「奉仕」という三つの概念を、それぞれ重なり合いつつも異なる活動を指す類型として想定し、その間のニュアンスの違いを考慮することで考察の手がかりとする。ポニー・G・スミスはその著『有階級の女性たち』のなかで、カトリックの女性たちの慈善と共和主義の男性たちがめざした政治的福祉を対比し、前者を「カリタスの論理に導か

れた／目に見える形の参加」、後者を「功利主義的（資本主義経済の論理に導かれた）／代理による慈善」としていたが、いずれも社会的効果をめざす社会参加を意味している。「奉仕」はこの「漠然と「社会性」と呼べるような側面に於いて、この二つと異なるスタンスにあるのではないかと予想される。

ホスピタリティーは、傷病者巡礼の組織全般を担う団体で、巡礼参加傷病者を募り、巡礼中の世話全般（移動と宿泊・食事）を引き受け、聖域の秩序維持と祭儀の補佐も行う。この組織は、以下の特徴を持っている。第一に、「上流階級の男性の組織」として始まったということ。ホスピタリティーは、フランス革命後のカトリックの教会活動に男性を引き込むための窓口として組織された。参加した上流階級の男性たちは、信仰の騎士として教会のために戦う十字軍の末裔や、労働問題に関心を寄せる人々として描かれ、司祭が叙階されるときに行う「聖別の業」という「神への奉仕に身を捧げる誓い」をたてて、厳しい出席規定を課せられながら活動に参加する。そこには「荒唐した賃金労働者を救う宗教的な指導者層」の意識が見られる。第二に、参加者の間には強固な「われわれ」意識が見られる。物故者も含めた共同体員の間には、「諸聖人の通功」による功德の贈与関係が想定され、一つの大きな家族であることが強調されている。第三に、彼らは「キリストとしての貧しい傷病者」に「仕える者」である。彼らの犠牲と献身は、凡庸でありふれたものであつてはならず、傷病者がその苦しみを犠牲として神に捧げるように、ホスピタリティー会員も自らを傷病者に捧げねばならないとされる。そこから第四の、激務と疲労困

憊の要請が生じる。彼らは祈る時間さえ犠牲に捧げて一日中身を粉にして働き続ける。その仕事は、肉体的参加の度合いが高ければ高いほど評価され、その理由から、キリストである傷病者を沐浴させる沐浴場の仕事が最も高くランクづけられている。

このようなホスピタリティーの世界は、次の特徴を持つ。第一に、ここでは「搾取の世界の／貧しい肉体労働者と／上流階級の者」が「贈与の世界の／主キリストと／肉体労働により彼に仕える者」に反転している。この「対抗―世界」の創出は、現実の経済原理による社会の枠組みをかえって強化した可能性もある。第二に、主キリストである傷病者の世話を独占することで、「キリストに仕える祭司」となっている。そこには祭司団の職権を侵害する一般信徒の祭儀が創出されている。第三に、肉体労働の蕩尽という過剰の刻印がある。ホスピタリティーにおけるこのような「アンチテーゼ」の側面が、「奉仕」一般を特徴づけるメルクマールであるのかどうかということが、今後の考察の課題になる。

アシジの聖フランシスコとエコロジー霊性

木村 晶子

近年、キリスト教が自然に対して支配的な立場を取ってきたことへの反省がしばしばなされているが、それはキリスト教の

伝統の見直しとも言える。自然を人間から分離してしまい、人間の優位性や使用権を主張することは、本来福音の精神や神学に反するものである。聖パウロをはじめ、砂漠の師父聖アントニウスや多くの霊的教父たちは、自然を神からの賜物として受け止め、被造物は神の創造の業の現われであるとして、自然に対しても人間に対しても畏敬の念を抱いていた。この神学的精神を生活そのものにおいて最も明らかに具現したのが、アシジの聖フランシスコである。彼は、自然を人間の役に立つ道具であるとか、人間に奉仕するものとは全く考えておらず、人間に対するのと同じ愛と尊敬、共感、親しさをもって接した。その理由は、人間を含めたすべての被造物は神によって創られ、すべての存在は唯一の父なる神から与えられており、それゆえ、それぞれが正当な存在理由と価値を持っているからである。従ってフランシスコはこの存在価値そのものに優劣をつけず、すべてのものを兄弟姉妹とみなした。フランシスコにとって命のない「無生物」というものはない。すべては相互に関係している、共に神に仕える家族であり、その絆によって連帯しているのである。この神学的直観はフランシスコにとっては知的レベルに留まらず、情緒的レベルに至るものである。それは単なる感情ではなく、ものの価値を把握する洞察力からくるものである。

フランシスコはまた、被造物を神の似姿、神の愛の業を示しているものと考えた。その究極の祈りは「太陽の歌」によく表されているが、兄弟太陽は神の似姿を宿しており、その他の姉妹なる月や星、水などは美しさや謙遜の象徴である。フランシ

スコは被造物を清い目で、つまり、あらゆるものから解放された自由な目で見ていたので、被造物は神の善を映し出す鏡であった。こうして、被造物は「隠れておられる神の啓示」である故に、秘跡となるのである。そして、このうち最高の秘跡は、キリストの受肉であり、その御体と御血である。受肉の神秘によって、被造物は聖化され、善性への回復が可能となったのであり、すべての物質は新しい尊厳、新しい秘跡にまで高められたのである。特に、ミサにあつては、ご聖体と御血のうちにキリストが現存しておられるということによって、パンとぶどう酒は神のいのちと愛を伝える役割を果たしているのである。

このようなフランシスコの精神を受け継いでいるのが、現代ではエコロジー霊性と言われている。これは、自然のみならず、すべての被造物の中に神を見出し、神の内在性と超越性とバランスを取り戻そうとする。また、この神の内在性に基づき、被造物のうちにある秘跡性を強調する。そして、すべてが相互に連帯していることを意識し、宇宙的視野ですべてを見る。それによって、自然との調和、人々との調和、さらに神との調和を生きる。すなわち、畏敬の念に満ち、宇宙の秩序を尊敬する生き方である。その結果はじめて、平和と一致が生み出されるのである。こうして、エコロジー霊性は神と被造物との和解、被造物と人間との和解を目指す。被造物は神からの賜物であるという視点に立ちかえり、すべてのものに対するやさしさを回復する。

フランシスコが身をもって示したエコロジー霊性は、すべてに対する尊敬と和解のしるしとなり、現代に問われている生き

方ではないだろうか。また、古代のアニミズムや道元の仏性論とも相通するものがあるように思われる。フランシスコは東西の靈性の架け橋としての役割を果たしてくれているのではないだろうか。

古代教会の復活論における 身体の連続性と非連続性の問題

出村 みや子

原始キリスト教は、十字架上で刑死したイエスが復活したという信仰に基づいて成立したが、これは死と再生の循環を説く当時の周辺世界の密儀宗教や、魂の不死を説くギリシアの哲学的伝統と大きく断絶するのみならず、現代の多くの日本人の死生観にも即さない躰きであろう。しかもイエスの復活の身体の様態に関する福音書の記述が必ずしも一致していないという事実もわれわれを困惑させる。この発表では、新約聖書に見られる復活の身体理解の相違を出発点として、古代教会に存在した二つの立場（身体の変化を強調する終末論的理解と、連続性を強調する物質主義的理解）について、特にオリゲネスの復活論理解に焦点を当てて考察したい。

まず新約聖書を見ると、古い段階の資料には身体の連続性よりも、変化を強調する記述が支配的である。パウロの第一コリント書一五・四に見られる復活のケーリュグマの「よみがえつ

た」はユダヤ教の黙示文学で用いられる言葉で、終末時における存在様態の変容を意味する。パウロの種子の比喻もこのことを示しており、滅ぶべきものとしてのからだのよみがえりではなく、終末論的存在様態の変化に焦点が当てられている。またマルコ一・二・一八―二七の「復活問答」には、人は死から復活したときには天使のようになり、もはや結婚関係は存在しないとする黙示思想にいきわたった観念をイエスがそのまま受け入れているのが見られる。他方、復活の身体をこの世の身体との連続性において物質主義的に解釈する立場は、神の子イエスは仮に肉体をとってこの世に現れたにすぎないとする仮現論に対抗する形で後に聖書に採用されたもので、マタイ二八・九に示唆的に見られ、ルカ二四・四一―四二において一層強調されている。

二百年頃の主要な復活論に用いられたイメーヂを検討すれば、それらはパウロのイメーヂとは異なり、多少粗雑な物質的連続性を表現していることが分かる。復活はしばしば分解した身体を構成する微粒子や原子の連続性として理解され、吸収や消化として理解される朽ちることへの脅威に対する弁明となっている（ユステイノス、テオフィロス、アテナゴラス、エイレナイオス、テルトゥリアノス、ミヌキウス・フレリツクスなど）。こうしたイメーヂのコンテクストは、迫害とそれに伴う殉教者の死骸への関心である。このようにして二三世紀には、教会の多数派によって物質主義的に理解された復活論が、「肉体のよみがえり」という聖書にはない用語で表明され、この表現が使徒信条に盛り込まれ、定着してゆくことになる。

オリゲネスは、こうした多数派の理解とは対立する仕方では復活論を展開した。彼はこの世の身体と来る世のよみがえりの身体の非連続性を、パウロの種子の比喩やマルコ福音書の「復活問答」に基づいて証明しようと試み、「ケルソス駁論」では復活を同一の身体における「より善いものへの変化」として、「マタイ福音書注解」では「卑賤な身体が形を変え、天の天使のようになる、すなわちエーテル的な輝く光になる」こととして理解した。彼の復活論は、優れた聖書学者として新約聖書の古層にあるユダヤ教の黙示文学的復活理解に立ち返ったものと言えるのであり、オリゲネスの復活論に対する後代の異端宣告は、イエスやパウロに見られた終末論的復活理解が物質主義的理解の優勢な西方教会においては意義を失ってしまった結果にすぎないのである。

アナトリア・トルコ

アレヴィー・ベクタシュの儀礼について

佐 島 隆

アナトリア・トルコにおいてアレヴィーの文化は、中央アジアから移動してきたトルコ民族の文化を比較的多く残しているともいわれるが、ベクタシュ、クズルバシュ、ヌサイリーとの関連も指摘されてきている。トルコ東南部のアレヴィーについてはヌサイリー派との類似が指摘されている。中央アナトリア

などのアレヴィーについては、ベクタシュと並置して、アレヴィー・ベクタシュという言い方もされる。ここではアレヴィー・ベクタシュを扱う。そのアレヴィーの最も基本的で重要な儀礼とされるジェムの儀礼を含むハジ・ベクタシュ記念祭が、アレヴィー・ベクタシュの根拠地であるハジ・ベクタシュ村で行われている。一九九五、九六、九七年にこの儀礼を観察する機会に恵まれたので、アレヴィーの文化や宗教の特徴を明らかにする手がかりとして、特にムスリムの基本ともされる五行の一つ、礼拝(イバーデット)を中心にして見てみたい。

アレヴィーの人々は、一日五回の礼拝、コーランから導き出された礼拝の方式でしない。そもそも礼拝場所のジャーミー(モスク)を作らない。しかし観察からすると、そのかわりに、アレヴィー・ベクタシュの重要人物や聖者の廟などで、膝をついて四つん這いで移動し、キスをする参詣の仕方をする。これは敬慕の情を示す一種の挨拶の仕方でもある。特に、デアという指導的人物に対してひざまづいてキスなどをし敬慕の挨拶をし、罪の許しをこうことをニヤズという。ニヤズは、ジェムの儀礼のときに象徴的な所作、儀礼的行為にもなりうる。イバーデット(イバーダート「信仰の具体的な表明」という面から見ると、ニヤズがそうである。またジェムという儀礼自体がイバーデットとされる。ジェムの中の一つであるセマーをイバーデットとすることもある。

ジェムの意味は集まること、まとまって振る舞うことである。ジェムには、その共同体全員が参加するジェム、限定された参加者のジェムなど数種類ある。ジェムの場所では男女の差

別がなく、皆平等である。指導的立場にあるデデはジェムの場所の会見しやすい場所に座る。来訪者は次々にデデにニヤズをする。ジェムに際しては十二の奉仕があり、またジェムで行われるイバーデットに関して、十二の位置がある。このジェムを統括するデデは、バーラマ楽器（サズの種類）の伴奏をし、ネフェスを唱え、またズイクルをすることもある。そのネフェスは聖アリー、預言者の家族、十二イマーム、カルバラーの悲劇などである。オザン（吟遊詩人）が伴奏することもある。ジェムが始まる前に、その共同体の成員全員が陪審員になる裁判が開かれ、問題を解決してから始まる。

セマーの参集者は輪を作る。踊りの最中に踊り手はデデに背中を向けず、デデの前では、胸に手をあててニヤズをする。セマーを踊るときの手は、右手のひらを上から取ってきて左手は地面にもつていく。これは「真実から得られたものが参集者の輪に与えられる」のである。セマーはその共同体で秘密にしかも用心深く守り隠されて行われてきたこともあり、言葉でも音楽でもその地域的な特徴が反映する。セマーという言葉はトルコでは二つの使い方があり、sema はメヴレヴィーやスンニー派諸教団で、sema はアレヴィーの宗教的儀礼で使われる、という人もいる。メヴレヴィーとアレヴィーのセマーの違いは、メヴレヴィーは男性だけであり、アレヴィーは男女一緒に踊られる。メヴレヴィーのセマーの音楽は基本的にサナット・ミュージイであるのに対して、アレヴィーのセマーはハルク・ミュージイのリズムである。

このようなジェムの儀礼は、民俗的な文化として公開されて

きており、経済的な事情や都市化や出稼ぎなどもあり、変化していくように考えられる。世代の相違、近代的教育を基本にした社会システムへの順応などから、スンニー派的な一日五回に準じた礼拝をする者、またその地域のアレヴィーの知識も知らず、アレヴィーを自覚していない者も出てきている。

イスラーム倫理思想における自然悪の問題

塩尻和子

ここでいう自然悪とは一般に悲惨な宿命といわれる現象で、義人の被る苦悩や悲劇、幼児の死など、倫理的に罪のない者に襲い掛かる悲運なできごと、あるいは私たちに不意に降りかかる不条理な悲劇や天災などを指す。正義の神が作ったとされるこの世界に、このような運命的な悪が存在することについては、それぞれの宗教においてさまざまな解釈がなされてはいる。イスラームにおいては全知全能の神はまた正義の神であり、その神が作った世界はもともと優れた形に作られているという最善説の立場から、人間はどのような悲惨を蒙ろうとも、どのような悲劇的な死を迎えようとも、それらは神の意志によるものであり、最善であるとされる。したがって不条理な運命による死や不慮の苦難などは神学論議の対象とされることはほとんどない。しかし、理性主義的な神学思想を展開するムウタズィラ派では、人間が現世において受ける悲惨な運命について

は神が来世でその苦悩にふさわしい慰めや補償 (Compensation) を与えるという主張によって正当化される。

後期ムウタズイラ派の学者アブドゥル・ジャツパールにおいては、自然悪による苦痛と補償の関係は、義務の賦課と賞罰という領域とは異なる次元にあることが慎重に示されている。神は人間を病気にし、それに慰めを与えることが可能である。現世においてわれわれが報酬を断つて善行をおこなうなら賞賛が値するのと同様に、苦難を受けたり、苦痛に耐えて善行をおこなったりする者には神の慰め、補償がふさわしい。同様に賞賛や感謝に値するはずの預言者や義人についても、彼らに苦痛、病氣、悲惨な運命などがふりかかるのは、それらの苦難が罰ではなく、試練 (miḥab) であることを明らかにする。

預言者や義人にしてば見られることであるが、神からの試練を受けるものは、それが自らの使命であると確信して進んでいくために、むしろ満ち足りて試練に耐えることができる。このような受け取り方は私たちに也要請される。したがって私たちも病氣や病弱などは神からの試練であり、満足や忍耐が必要であると覚悟をしなければならぬ。

しかしこれに反して罰として課せられる苦痛については、罰を受ける者は罰を被らないように懸念したり、あらゆる方法を駆使してそれから逃れ、それを取り除こうと努力することは正しいとされる。試練と刑罰とはこのように根本的に異なった次元にある。また試練は、成熟した理性をもつ義務能力者であれ幼児であれ、あるいは異教徒であれ偶像崇拜者であれ、あらゆる人間が対象となり、神の補償もすべての人間に向けられる。

不信仰者の幼児の死や苦痛も、その親へのみせしめではなく、神の償いの対象となる。

戒律の宗教といわれるイスラームにおいて、神の法を遵守するということは倫理思想の根幹であり、義務の賦課はその基本原理を明らかにするものである。ここでは義務能力者の在り方は神の法のもとにある人間存在を示すものである。このような倫理思想のなかで、アブドゥル・ジャツパールが「補償」という概念に、不信仰者という「神の法」から外れる人々をも含めて、人間一般を対象として想定したことは、注目に値する。

自然悪があらゆる人間存在を打ち砕く「恐怖」であるがゆえに、神による補償、つまり恩恵がすべての人々に向けられていることは、アブドゥル・ジャツパールの人間観をも示唆している。ムウタズイラ派の思想は冷徹な理性主義を展開し、宗教的情熱からは程遠いといわれることが多いが、自然悪が人間にたいする刑罰ではなく、むしろ来世において神から補償される恩恵である、という彼の立場はきわめて宗教的な解答である。また、神による補償が信仰者にも不信仰者にも区別されないという点などには、いわば普遍的な人間的な視点がみられるのである。

モッラー・サドラーの
クルアーン解釈の一面

鎌田 繁

十二イマーム・シーア派イスラームの神秘主義的哲学 (Irfān, hikma) の代表的思想家、モッラー・サドラー (Mulla Sadra d. 1640CE) が、その著作『不可知界の鍵』 (*Mafatih al-ghayb*, ed. by Muhammad Khāiwari, [Tihān]: 1363AH) のなかで述べているクルアーン理解を、広義の「グノーシス主義」の文脈で捉えてみたい。なお、本発表では「グノーシス主義」を、荒井献 (『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、一九七七(七)年、三四六―三五〇頁)、H. Jonas (*The Gnostic Religion*, Boston, 1963, pp. 42-47) に主に依拠して理解している。

モッラー・サドラーの記述によれば、クルアーンは、無知、邪悪な性質、物質的欲望など現世の様々な束縛にからめ取られている人間を救い出すための、神からの業、援助であり、「このどん底、現世という牢獄に囚われている人を解放するために最高世界から下された呼びかけ」(一一頁) である。人間は肉体の束縛とその甘味さに惑わされ、現世の真の苦の原因を認識できず、それを克服して霊的完成の道を行くことができない。人間は現世の感覚性、物質性によって自らの超感覚的な本性を知らず、自分自身から疎外されている。神の呼びかけであるク

ルアーンの使用によって現世の快楽は滅びへの道であることを教えられ、自らの本性の回復、神の許への帰還に目覚める。ここには現世という肉体の牢獄につながれた魂に救済の真知、グノーシスを与え、人々の魂を救済へと導く救済者というグノーシス主義的な役割がクルアーンに与えられていると言えるであろう。

現世、物質的世界はその物質性のゆえに魂を飲み込む暗黒の牢獄とされるが、他方、現世といえども神の創造にかかり、その世界は「(霊的な) 旅に役立つ道具」、「歩みを鼓舞するきっかけ」、「彼の原郷、安住の地に上昇するための動因」(ともに、一三頁) であり、現世は来世的生存へと人間の歩みを準備し、支えるものとしても位置づけられている。現世での生存なしには、魂はその浄化をとおして霊的完成を実現出来ないからである。このように彼の思想には、現世について相反する方向に向かう評価が与えられていることが指摘出来る。

人間は物質性の牢獄に囚えられているが、真知を伝えるクルアーンが神から下され、その真知を得ることで救済がかなう。彼のこの理解は、真知を得て救済に与るという点でグノーシス主義的な色彩をもつ。しかし、グノーシス主義のひとつの特徴に数えられる、真の神と悪なる世界創造者という二元的対立はここでは見られない。また悪の体現であるはずの創造された世界について、その物質的暗黒性を言いながらも、有用性を述べ、絶縁を主張してはいない。すなわち、彼方の真実の世界との対比で現世を徹底的に否定するグノーシス主義の特徴は見られない。

彼の思想は、それゆえ、グノーシス主義的な色彩はあるが、グノーシス主義の特徴を完全に備えているとは言えないであろう。現世についての彼の考えは不徹底であるとも解釈できるかもしれない。しかし、人間は本来、矛盾を内に含む者であり、その人間の生存の場としての現世も矛盾を含む形で理解することもできるのではないか。すなわち、現世の誘惑に溺れ、それを越える高い世界があることを知らず、現状に甘んじている者は、現世という暗黒の牢獄にいろとしか言いようがない。しかし、精神的完成、霊的成長を希求し、来世的存在様態の完全な実現をめざす者にとっては、現世というこの世界はもはや闇ではなく、光明的世界を実現する跳躍台となるのである。グノーシス主義に見られるような悲観主義と、人間も含めてこの世界は神の光輝ある創造物であるというイスラームの楽天主義との両面が彼のクルアーン理解には看取されるように思う。

ロシア正教における共同性の志向

——初期スラウ派の主張——

井上まどか

初期スラウ派 A・C・ホミャコフ（一八〇四—一八六〇）が正教の共同性について論じた背景には、十九世紀中葉のロシア知識人における、共同体的原理によるロシア文化の規定という文化ナシヨナリズムの思想状況があった。ホミャコフも様々な

共同体の形態を模索した。理念的な共同性としての「社会」、非契約的で友好的・兄弟愛的なロシア独自の「農村共同体」、正教会としての「教会、聖なる教会」、その属性としての「全一的共同性 (sobornyi, sobornost')」などである。いずれの共同性論も、西欧に対する対抗形成的言説である点特徴である。本発表の意図は、以上の諸「共同性」に通有する特質を指摘した上で、正教の共同性論の独自性を見出し、その共同性論のうちに社会的文脈を読みとることによってその言説の形成力学を明らかにするところにある。

上述の諸「共同性」に共通の特質とは、有機体的原理である。これはドイツ初期ロマン主義者たちの影響を色濃く受け、構成要素である部分が生きた器官として自由に活動しつつ、ひとつの全体を形成する、というものである。例えば、農村共同体におけるその有機体的性質は、人々の相互愛的な謙虚さ、控えめさ、全員による裁きの公正さとその裁きへの深い信頼、家族の絆の強さ、伝統の尊重などに見出されるとされる。

「全一的共同性 (sobornyi, sobornost')」の語は、正教の本質的概念とホミャコフがみなし、その後のロシアにおける宗教哲学に影響を与えた概念である。sobor の「集まり」「聖堂」という語義にホミャコフは有機体的意味を付与した。ホミャコフがカトリックを「自由なき統一」と、プロテスタントを「統一なき自由」と呼んだのは、この有機体概念に依ってたつ批判であった。つまり前者は非有機体的共同体であり、後者は共同体を形成していないとみなしたのである。

ホミャコフの「教会はひとつ」["L'union chretienne"]の編

集者への手紙」(一八六〇)にみられる正教の共同性には有機的性質以外の諸属性として以下の三点が挙げられる。①空間的広がりを用意しないという点、②「正教スラヴ」の想定、③この共同性を成立させるための「意志」の重要性、である。これらのうち①②の点を更に当時の社会学的文脈において考えると、①は覇権主義的なカトリック教会への対抗形成的言説である(「普通」を巡る議論より)とともに、当時の国家とロシア正教会の関係への批判、換言すれば政治的領域の侵犯の忌避がみられるのである。②は、かつて正教会の布教圏でありながら、当時トルコの制圧下にあった地域のスラヴ人に対する同胞意識であるが、現実の地理的・政治的領域を想定したものではなく、ホミャコフの南スラヴ地域での滞在経験や、他地域のスラヴ主義者との短期間の交流から、心情的に構成された心象集団である。ホミャコフの正教の共同性論は残余範疇的なものであり、積極的な共同性論ではないが、そこにホミャコフと社会的文脈との関係、ホミャコフにとつての社会的現実を、以上のように読みとることは可能である。

このようにホミャコフの正教における共同性の理念ともいえる在り方を同時代的文脈において考察することは、必ずしもその歴史的被拘束性、歴史的特殊性のみを強調するものではない。初期スラヴ派の対抗形成的言説は、近代合理主義批判、啓蒙主義批判というロマン主義的なものであり、それが西欧対ロシア、国家・政治的領域対内面的領域という対抗図式で表現されたこととえられる。この点で、比較近代宗教言説的観点を導入することが可能である。そしてその比較的視点は、ホミャコ

フにとつての西欧或いは国家的領域が何であつたかについての詳細な検討を迫るものである。

聖書の贖罪精神ときよめ

——新英語訳聖書の翻訳を中心として——

木原 範 恭

CHマキントシは、その著 *Notes on Leviticus* において、レビ記第八、九章の内容を検討するにあたり、注意すべき三点を、①聖言の權威、②血の価値、③聖靈の力(筆者注・祭司たちの油そそぎと、犠牲の動物たちの脂肪が、神に捧げられたことから)の三つであると、述べている(一六一頁)。

レビ記九章六節に見られるごとく、神の言葉は、明瞭であり、決定的であり、權威があつた。イスラエルの民は、神の言われた言葉を聞いて、これに従うだけであつた。即ち、

モーセは言つた。「これは、あなたがたが行なうようにヤハウェーが、命じられたことである。こうして、ヤハウェーの栄光があなたがたにあらわれる。」

しかし、エルサレム訳聖書、ルター訳聖書、グッドニューズ聖書、新改訳英語聖書(一九八七年)、邦訳新改訳聖書、新英語訳聖書(以下NEBと略す)などは、「主の栄光が、あなたがたにあらわれるためである」となっている。これらの翻訳は、神の命令の言葉が、少し弱められている感じがする。NE

Bは、単文を複文に変えることで、次に示す如く、新しい文体を生み出しているのです、これもそのせいであらうか。

This is what the Lord has commanded you to do, so that the glory of the Lord may appear to you. (NEB)

次に示す新改訳聖書(口語)は、NEBと違って、ギリシャ語聖書に近い訳となっている。

「まして、キリストが、傷のないご自身を、とこしえの御霊によって神におささげになったその血は、どんなにか私たちの良心をきよめて死んだ行ないから離れさせ、生ける神に仕える者とすることでしょう。」

次に示すNEBは、『永遠の霊によって』ということばを省略している。前述の聖書の権威と、聖霊の力を完全に無視した事例である。

He offered himself without blemish to God, a spiritual and eternal sacrifice. (NEB)

(彼は御自身を、つまり霊的な永遠の犠牲を、神に対して欠陥のないものとして、捧げられた。)

NEBは、三位一体の神が、密接に結合された有機的な神秘性と一体性を無視した。このあと出版された一九八九年版の新改訳英語聖書(The Revised English Bible)においては、次に示す如く、ギリシャ語聖書に近いものになっていることに注目したい。

....., how much greater is the power of the blood of Christ : through the eternal spirit he offered himself without blemish to God. His blood will cleanse our conscience from

the deadness of our former ways to serve the living God.

血に関しては、CHマキントシは、同著(一六七頁)において、「血の価値と効能と能力とその適用とは、レビ記全巻を通じて著しいものである」と、血に関して更に詳しく言及している。NEBは、ヨハネ第一の手紙一章七節において、血の価値を弱めた立場をとっている。

.....; but if we walk in the light as he himself is in the light, then we share together a common life, and we are being cleansed from every sin by the blood of Jesus his Son. (NEB)

NEBは、ギリシャ語聖書が、『神の子イエス・キリストの血』を主格としているのに、『われわれ』を主格として、『キリスト』という救主を示すことばも省略した。しかし、新改訳英語聖書は、『キリスト』ということばは、省略したが、『御子イエスの血』を主格にしていることに注目したい。

結語

草食動物たちが、いつも草を食べることに夢中になる様に、キリストの受肉と十字架の死による贖罪を信仰の食べものとするのが、きよめとなる。NEBは、この点に関して、矛盾した翻訳になっている。

神との出会い

—— マルティン・ブーバーを中心として ——

中村 友

はじめに

ブーバーによれば、人類が極度の孤独と闇の中で神に向かい合つて立ち、やがてみんなで「汝」と絶叫するとき、そしてそこで「神」と付け加えるとき、それこそ彼らが呼び求める真実の神となる。神が存在するとは、それに対して語り得る神が存在するということである。このような、本性上は決してものにはなりえない汝を、「永遠の汝」という。永遠の汝は、その本性上、尺度と限界のなかにも、不可測なものという尺度のなかにも、不可限定という限界のなかにも措かれず、さらに、超越的なものへと高められた無限の諸特徴の総和としても把握されず、世界の内にも外にも見出されず、経験されることも思惟されることもない。

1 永遠の汝について

神が創造の時に万物の内へ閉じ込めた神の火花を解放するために、人はこれらの火花である生得の個々の汝と出会うことができる。これら事物との関係を通じて、永遠の汝と関係することができる。しかし、また逆に、個々の汝は永遠の汝との直接の関係のなかにおいてのみ、完全なものとなる。

2 啓示内容も、神と密接に関係する。

3 個々の汝との直接の関係を通して、永遠の汝と直接に関係し得る。

4 受け入れられているという相互的結合が持続し、言葉では表現しがたい意味の実現が持続し、この現実の我々の生活に意味があるということが持続し、受け入れた意味を自己の存在の一回性によって確認することが持続する。

5 ビーランダーの言うように、神を擬人化しても、神の人格についての言葉は残る。だからこそ、絶対者に触れることのできる具体的状況が現在化する。ここでは、人格性と非人格性が、橋渡しされている。

実際、ブーバーにとっては、神は、人格性と超人格性の間にあるのではなく、人格性と超人格性の総合の内にあるのでもなく、そうではなくて、人格性の内にもあり、超人格性の内にもあり、非究極者の内にもあり、究極者の内にもある、と解釈できる。

まとめ

ブーバーにとって、神との出会いは、個々の汝との直接的な関係を通じてしか垣間見ることのできない、神との直接的関係であった。

我と汝

—— マルティン・ブーバーと

フェルディナンド・エプナー ——

大川 武雄

マルティン・ブーバーが主著『我と汝』を刊行したのは一九二二年であったが、彼はその第三部を完成させるに際して当時オーストリーのカトリック系国民学校の教師であったフェルディナンド・エプナー (Ferdinand Ebner) が一九二〇年に雑誌「ブレナー」(Der Brenner) に掲載した『精霊学的断片』(pneumatologische Fragmente) を読み第三部の執筆を「エプナーの断片から始めた」と『対話的原理の歴史』(Zur Geschichte des dialogischen Prinzips) の中で述べている。ブーバーはエプナーの断片から何を待たのかは言及していないが、エプナーが「私の孤独」から出発し神を眞の汝とする「我—汝」へ到る思考過程に「不気味なほど」(unheimlich) 自分の思想との近接性を感じたとブーバーは記している。ブーバーがエプナーの断片を読んだ時には既に彼は『我と汝』をほぼ書き上げた後であった事はブーバー研究家の間でも知られているが、エプナーの断片が『我と汝』の仕上げの段階でブーバーに影響を与えたのは事実の様に思われる。トイニッセン (M. Theunissen) は「他者」(Der Andere) の中で対話主義こそ古い普遍的主観の哲学としての觀念論から決別する「新しい思

惟法」として評価し、そのような「新しい思惟の変革」がエプナーによって遂行されたとエプナーの業績を紹介している。エプナーの断片は一九二一年に『言葉とその精神的實在性』(Das Wort und die geistigen Realitäten) として一冊に纏めて刊行された。この本は一八の断片から構成され、その中で最も注目されるのは断片一から三であるがここでは断片一についてその要点を抜粋すると次の様である。

『断片一』我 (Ich) の発見は比較的遅かった。我の発見とは自己自身を自らが反省することの発見であり、自己自身を発見する人間の精神を理念として発見することであった。古代の哲学は我について何も知らなかった。何故なら我を人間の意識の中にもたせしたのはキリスト教の精神によつてであり、従つて宗教的な契機によつてであった。しかし人間は我を自己自身に対する関係の中に置かれていたものとして、私の孤独の中で理解してきた。それは本来の我ではない。本来の我とは「私の汝」に対する関係の中に存する。孤独とはそれ故に絶対的なものではなく、汝の前で自分自身を閉ざす事から生じる。しかし遙かに重要であるのは人が「我と汝」との関係という形式において、人間の神に対する関係を見いだす事である。人間と神の関係は、神の關係の根源であり原形式であり、それはまさしく人格的關係に他ならない。

さてブーバーは『我と汝』の第三部を次の文で始めている。「もろもろの關係は永遠の汝において交わる」。永遠の汝とは神である。ブーバーは第三部において人間と神の問題へと彼の思想を深めていくが、その核心はエプナーが断片一において

「遙かに重要であるとした「我―汝」の關係の中に人間の神への關係を見いだすことである。その限りにおいて確かにプーバーの思想はエプナーに極めて近いと言わなければならない。しかしプーバーとエプナーではその思想の方向性において根本的に異なることを指摘しなければならない。プーバーとエプナーは、人間と神との人格的な「我―汝」關係において確かに類似性が見られる。しかしエプナーの「我―汝」關係の方向が常に神を志向するのに対して、プーバーはその方向を神にのみ向けるのではなく、同時に人間に向けていることである。エプナーは人間への愛を決して否定はしないが、しかし彼には神への愛が人間への愛に優先する。プーバーの愛は究極的には神に向けられるが、それは日々の生活に勤しむ人間の生身の生を通じてである。エプナーが志向するのは、キルケゴール的な宗教的実存であるのに対して、プーバーの実存は「我―汝」の汝を人間の中に見て、それを「地上的汝」として認める人間的実存である。人間の生における「我―汝」の道が「永遠の汝」への神へと到る道に他ならないとする点、それがプーバーとエプナーとの根源的相違である。

プーバーの罪責論

福井雅彦

プーバーの罪責論は、キリスト教における原罪、あるいは宗教の発生を人類の神経症に還元してとらえるフロイトの心理学主義とも異なり、存在論的なもの、あるいは超越論的なものとして考えられている。ここではプーバーの所論を、(一)罪責と罪責感情、(二)根源的罪責存在、(三)自己破壊と再生そして転向の三つの側面から具体的に考えてみたい。

一 罪責 (Schuld) と罪責感情 (Schuldgeföhle)

プーバーは罪責そのものと罪責の感情とを明確に区別し、次のような事例をあげている。

メラニーという女性はある一人の男性と巡り合うが、彼にはすでに婚約者の女性がいた。しかしメラニーは自分の容姿も手伝つてか、その男性と相手の女性との婚約を解消させ結婚してしまう。相手の女性は自殺を試みた。ところが数年後、今度はメラニー自身が自分がしたのと同じ羽目にあり、その結果、彼女は視覚障害を伴うノイローゼを患う。しかしメラニーは精神分析家の治療を受け回復する。確かに罪責感情は消失したが、彼女は自分の社会福祉の仕事において没頭しなければならぬ人達には、透視と指導の客体としてつきあい、理解や慰めを必要とする人々として接することはなかった。

メラニーは精神分析家の治療により、その症状(罪の心像)

は解消したが、片や罪そのもの（罪の出来事）は、解決されず残存しているのである。後者は、一端生じてしまうと消し去ることはできず、相手と自分との間に、依然として存在し続けているのであり、この意味では、罪責はブーバーにおいては、存在論的意味をもっているのである。

さてメラニーは存在論的罪責を引け受けることなく、それを隠蔽し、社会的には適応しながら生きていく。しかしその代償として、人間存在としての超越、この場合では、罪責を償っていくことで、相手や世界と和解し、人間として成長する機会を逸してしまふ。

二 根源的罪責存在 (das ursprüngliche Schuldsein)

根源的罪責存在とは、自己のもとにとどまることである。メラニー自身は回復したのであるが、相手に対して罪を告白し償うことがないため、当該人物との関係は何ら修復されず、この意味では、彼女は以前のまま何も変わることなく、ただ自己のもとに留まっているだけである。メラニー自身の心理に注目すれば、それは安定し、安楽になっているのであるが、相手は傷を受けたまま癒されることがない。メラニーは相手に何かをしなければならぬのであるが、自ら応答していくことはなく、益々罪深い存在となっていく。

三 自己破壊 (Selbstvernichtung) と再生 (Wiedergeburt)

そして転向 (Umkehr)

メラニーの在り方は、ブーバーの根源語で表現すれば、我―それに相当するが、この時、彼女は人格ではなく個我であり、このことを心底認識した時には、自己破壊か再生へと導かれな

ければならない。自分が罪責ある存在、つまり我―その在り方をしていることを自覚した時、そのことの重圧に耐えられず自己破壊するか、あるいは相手に償い、他者や世界と我―汝の関係を改めて結び再生するか、途は二つに一つなのである。したがって自己破壊も再生もしない場合、罪を犯した個我はそのことに無知か、あるいは知っていても当該他者に応答していないのであり、いずれにせよ、罪責は全く克服されていないことになる。もとより人間は罪責を完全に免れることはできない。しかしそれをその都度克服していくこと、いいかえれば、瞬間瞬間、これまでの罪ある自己を想起し、再生していく可能性は残されている。このようにブーバーは、罪責を背負った自己がその都度関係を築き直し、新たな自己へと変容・超越していくことを要請しているのであり、このことは同時に、個我から人格への変容、ひいては神への転向を意味しているのである。

ル・フォールにおける「聖書」

八木 博

ル・フォール作品で、「詩編」の言葉が引用されている「罪なき子ら」¹⁾「犠牲の炎」「コンソラータ」²⁾について、物語の根本思想とどのような関わりがあるのか考察する。

ル・フォールの「聖書」との関わりは、伯父エゴンとの触れ合いに負うところが大きい。

小説「犠牲の炎」では、詩人の主人公は、山の中に療養所があるアローザへ友人を見舞いに訪れ、翌日、開いた聖書には「私は目をあげて山をあおぐ。わたしの助けはどこからくるのか。」(詩編一一一番)と「信頼」の祈りが書かれていた。物語では、峡谷、動植物、太陽、稲妻、フェーン現象、水河等、自然が描かれていて、大戦後の逼迫した状況の中で、主人公は自然との触れ合いを通して、この上ない安らぎを得て、自己を取り戻す。

ル・フォールは、大地の申し子であった母親から自然への好みを受け継ぎ、その作品の中では、内的な自然観察を通して、啓示に包まれ、創造主を賛美する自然の歌声に呼応して、創造主を賛美し、感謝の念と共に、その栄光に包まれる。「詩編」の引用が、主人公における創造主への信頼感溢れる深い内面性と見事に一致している。

小説「コンソラータ」では、表題の一団が、パドヴァの町で教皇特使を迎え「いつくしみと、まことは」ともに会い、義と平和とは「いだきあう」(詩編八五番)と「嘆願」の歌を唱える。町は、瓦れきの山と化し、暴君は、一人城へきに籠っている。

ル・フォールは、父親ゆずりの歴史への関心をもっているが、キリスト教では、キリストにおいて示された歴史的事実である啓示が、信仰の根柢を成している。そこでは、この世に於ける歴史そのものである今日性に対して責任があり、一見、不可解な出来事の意味が、歴史の深みにおいて理解される。

ル・フォールの作品は歴史小説でありながら、そこには、限

りない「祖国への愛」と、復興の為の根源的力としての「苦しみ」、そして、キリスト教的苦しみと恵みによる「寛容」の思想が、今日の問題として根底に息づいている。

この小説は第二次世界大戦の渦中に書かれ、嘆願の気持ちを抱かざるを得ない程悲惨な状況に陥っている町の有様と「詩編」の引用が見事に一致している。

小説「罪なき子ら」には、「鳥がかりうどの網から放してもらうように、われらは放してもらった。網は破られ、われらは放してもらった。」(詩編一一三番)がモットーとして掲げられ、感謝の気持ちで歌われている。物語は、戦争の悲劇の中で、神経症に陥った子供の身を案じて、聖母にひたすら祈る母親の祈りで始まり、最後も又、同じ祈りで終わっている。悲惨な中で、失われることのない自由が、美の根柢を成している現象における自由があり、理性と感性が調和し、優美と品位が共存し、結合している「美しき魂」が蔽としてあり、完全性としての美が描かれている。

有り余る芸術的天分を母親から譲り受けているル・フォールにとって、詩人は、沈黙のうちに待ち、詩神ミューズの呼びかけに応える者であった。神の力の一部であり、預言者の姉妹であるミューズの最大の力は愛であり、すべてを愛容させてしまふ程の力に溢れている。詩神ミューズのこのような上からの恵みと愛の力は、聖性そのものとも言える。

創造主のわざへの感謝の気持ちがあふれている母親の祈りは、「詩編」の言葉と見事に一致している。

三つの作品は「詩篇」に歌われている「信頼」と「嘆願」と

「感謝」の気持ちと合致し、すべてに互って、キリスト教的靈性に深く根ざしていることが窺える。

戒律と救済

——儀礼的行為の意義について——

市川 裕

本論の課題は、今日支配的な二つの主張を論駁し、宗教の存在根拠を明らかにすることである。その主張の第一は、個人的主観を神聖視する近代宗教思想に由来する主張であり、主観的に悟ったと確信すれば絶対的權威者となり、社会の相対的な善悪を超越し、倫理規範に拘束されないとする。第二は価値相対主義に由来し、各宗教伝統の真偽は不問に付して相対的に認め合うかわり、理性に依拠する倫理規範は共有すべきであるとする。

ここで戒律とは、儀礼的行為と倫理的行為とに区分する。前者は、超越的な存在者との交流を律する行為であり、偶像禁止、食物規定、供犠、祈りや聖典の学習など思索の修練を含む。後者は、人と人との関係で善悪を律する行為であり、殺人や障害や窃盗などである。この場合、正義や善悪の規準は超越的な存在との関わりを当然には前提しない。

第一の主張に対し、F・H・ブラドリーは、「真の宗教と道義性との間にはなんらかのつながりがある、とだれもが考えて

いるということを考慮する必要がある。ある人は（宗教的）だがその行為は道徳的ではないという人は、見せかけの人間か、その宗教が誤っているかのいずれかである」（『倫理学研究』）という。主観の絶対化は、絶対帰依や信仰の強さのみを重視するが、何に対する帰依かを問わない点で致命的な欠陥を露呈する。

善悪に関する仏説「諸悪莫作、衆善奉行、自淨其意、是諸仏教」に対して、道元は「はじめは、諸悪莫作ときこゆるなり。諸悪莫作ときこゆるは、仏正法にあらず、魔説なるべし。しるべし、諸悪莫作ときこゆる、これ仏正法なり」（『正法眼蔵、諸悪莫作』）という。仏正法と魔説の違いは何か。この仏説を「凡夫のはじめて造作してかくのごとくあらしむる」と誤解し、凡夫の主観による所産とするのが魔説である。これを「菩提の説となれるを聞教する」と理解し、悟りを得た仏陀の言葉として客観的普遍的な教えと見るのが仏正法である。聖書の十戒の表現はこの識別に匹敵する。十戒は通常の命令形ではなく、平叙文（インディカイヴ）であり、否定の未来形である。例えば、「私の前に他の神々があることは絶対になくなる」となる。この平叙文は、あなたはもはや客観的にそのような行為は行わなくなることを示している。もはや主観だけの問題では済まされないのである。

以上、預言者や仏祖にあつて初めて善悪は截然として識別されるのであり、善悪を超越するのではない。主観と客観は一つに重なりあつた状態にあつて、悪を為すことは有り得ないし、またあつてはならないのである。

次に第二の主張に対して、F・H・ブラドリーは、道義性は、規範の学である以上、「あるべきものと現にあるものとはつねに分離する」ために自己矛盾し、「人を不満足な領域に放置するものであるがゆえに、終局的ではありえず」、「より高次のもの、即ち宗教を示唆するという意味において不完全である」(同上)とする。道元は、善悪の識別が正見のときに初めてなし得るとする。「作善の正当恁麼時、きたらざる衆善なし。万善は無象なりといえども、作善のところに計会すること磁鉄よりも速疾なり」(同上)と。悟りの状態とは、私心がなくものごとを如実に見る見識である。モーセも預言者の召命を受けた後初めて、シナイ山で律法を授かる。その逆ではない。ゆえに、倫理的行為の基礎にある善悪の識別の前提として、超越的存在者と人との関係が確立されねばならぬ。

人間が超越的存在者との関わりにおいて自己の存在の意味を確定することを救済と呼ぶならば、根本に置かれてしかるべきなのは、存在論的な救済である。社会学的、心理学的、生物学的な三つの地平における人間の救済は、存在論的救済に依拠して生まれくる。今日にあっても、根底に存在論的救済があると認識すべきである。

宗教迫害の類型化

—— ユダヤ教 ——

黒川知文

宗教運動は以下の七つの型に類型化できる。①宗教生成運動、②宗教発展運動、③宗教対抗運動、④宗教迫害運動、⑤宗教確立運動、⑥宗教衰退運動、⑦宗教復興運動。

これらのうち④宗教迫害運動は、対象となる宗教により異なる型が指摘される。ユダヤ教における宗教迫害は、規模も大きく多種多様であり、宗教迫害の典型とみなすことができる。その概要は以下のとおりである。

古代ヘレニズム期におけるアンティオコス・エピファネスによるユダヤ教根絶政策。古代ローマ帝国支配下におけるユダヤ教徒への圧制、西洋中世における十字軍によるユダヤ人虐殺と黒死病の伝染時期におけるユダヤ人殺害事件。中世後期のスペインにおけるユタ瀬谷人追放令。近代ロシアにおける三次にわたるボグロム。近代フランスにおけるドレフュス事件。近代ドイツにおけるホロコースト。近代イギリスにおける南ウェールズ暴動。近代米国におけるレオ・フランク事件。

これらの迫害の周辺を、繁栄の程度、同化程度、メシア思想の有無、メシア運動発生の有無などの点から考察すると次のことがいえる。すなわち、繁栄した過去があり迫害を経験したユダヤ人はメシア思想に結びついてメシア運動を展開したという

ことである。

現在の迫害の苦難に直面して繁栄した過去にもどりたいう過去への回帰情念が強くなり、それがメシアによる解放への願望となりメシア運動を展開していくという図式が、古代ローマ帝国のバル・コホバの乱、中世後期に地中海世界に頻発したメシア運動、ロシアのハシディズム運動などにあてはまる。

ローマ帝国の重税にあえぐユダヤ人はハスモン国家の繁栄状況にもどりた情念をもち、それがメシアにより解放される運動へとかりたてた。土地を所有し貴族階級に進出していた繁栄した過去への回帰情念が追放令により地中海地方に移住したユダヤ人をカバラ思想に結び付けてメシア運動が多発した。ポーランド支配時代に比較的恵まれていた東欧ユダヤ人はフメリニツキーの虐殺やハイダマク運動による迫害に苦しみ、それが地上的メシアであるツァデイクを絶対的指導者とするメシア運動としてのハシディズム運動の進展へとつながっていった。

西洋中世においてユダヤ人は迫害にあいメシア思想も有していたが、繁栄した過去がなかった。もどるべき過去がなかったためにメシア運動は生起しなかった。

近代ドイツにおいてユダヤ人は同化し、あらゆる分野に進出して繁栄していた。しかしメシア思想を否定する改革主義ユダヤ教が進展していたためにナチスによる迫害が展開されてもメシア運動は生起しなかった。

近代イギリスと米国においては、規模の大きな迫害そのものが存在せずにユダヤ人は同化して繁栄していた。また、メシア思想も支持されず、その結果、メシア運動は生起しなかったと

考えられる。

このように、繁栄―迫害―メシア運動が、ユダヤ教迫害史においてみられる普遍的型であると指摘することができる。

キリスト教の思想的原形の考察における

反セム主義の危険性

水見 潔

哲学的思考の側からキリスト教を考察する場合、キリスト教をその思想的原形というべきイエスの思想運動というところから還元して、そこに何らかの意味での「真理」の実現を見て取ろうとするのが常である。ところがその際、哲学的思考は、イエスにおけるこの真理の十全な実現を妨げた歴史的制約について語ろうとする傾向が強い。その制約として具体的にあげられるのは、きまつてユダヤ社会の状況である。つまり哲学的思考の側からみて、イエスはたしかに真理の実現者として現われたがユダヤ社会の「反真理性」のゆえにその思想運動は少なからぬ制限をこうむった。そしてそういう経緯を引きずっている歴史的宗教としてのキリスト教は真理の表現形式としては不完全なものたらざるを得ないというのである。そういう捉え方のうちに、私たちは哲学的なキリスト教論に共通の問題性を見ないわけにはいかない。それは、無反省に放置されるならば、ユダヤ社会に対する不当な酷評へと、そして最悪の場合には何ら

かの形における「反セム主義」へと、繋がっていきかねない危険性を孕んでいる。

そのような傾向を示す哲学的キリスト教考察の代表例として、まず近代西洋哲学のうちでは、カントの「たんなる理性の限界内における宗教」、そしてその直接的影響下にあったヘーゲルのベルン期の『イエスの生涯』、『キリスト教の実定性』をあげることができる。カントは同著において、イエスを道徳性の理念の人格の実現として捉えながら、その教えが純粹に「道徳宗教」であり得なかつた原因として、古代ユダヤ社会の蒙昧性をあげている。そしてさらにキリスト教会が権威的有り様に墮してしまつた原因としては、それが『旧約聖書』を取り入れてユダヤ教の歴史的制約を背負い込んでしまつたことをあげている。その議論を受けて、ヘーゲルは、ユダヤ民族社会の誤解と悪意の中でのイエスの挫折の様子を生々しく描き出し、そこから歴史的宗教としてのキリスト教の「実定性」の由来を明らかにしようとしている。このヘーゲルの議論は明らかに「反ユダヤ」的性格を帯びている。

日本の哲学者たちのうち、特にキリスト教の歴史的具体性に積極的に関わろうとした者としては、波多野精一、田邊元、武藤一雄などがあげられる。まず波多野『基督教の起源』（一九〇八）におけるユダヤ教論は一方的にキリスト教側に偏した捉え方になっており、ユダヤ教に対して著しく不利な記述がなされている。田邊『キリスト教の辯證』（一九四八）は、イエスを「絶対無即愛」の発現として把握しようとするもので、その十全な実現を妨げた要因としてのユダヤ教の「絶対有的」有

神論」の伝統を批判の対象としている。また武藤「福音と律法」（一九八〇）では、「旧約」が「新約」（＝キリストの出来事）の準備的前理解をもたらすとともに、「新約」は「旧約」に対する遡及力をもつてこれの「後理解」を可能ならしめると述べられていて、「新約」・「旧約」間の主従的關係というキリスト教的見地の一方的な承認に終始している。

今日、独自の思想的原理の実現をキリスト教の原形としてのイエス運動のうちに見出そうとしているという意味において、宗教哲学的試みというに相応しい思想傾向の一つに「フェミニスト神学」がある。しかしこの立場においても、革命的なイエス運動に抵抗する頑強な家父長制社会としての性格において、ユダヤ社会がことさらに否定的に描かれてしまう危険性が常に存在する。その意味で、E・シュスラー・フィオレンツァが「In Memory of Her」（1983）で述べているこの点に関する自戒の言（pp.105 ff.）はたいへん意義深いといえるであろう。

ガレノスのアスクレピオス信仰

土屋 睦 廣

ガレノスの信仰を考えると、おそらくまず問題になるのは、この世界を造り出したデミウルゴスとしての神に対する信仰であろう。彼は解剖学・生理学の知識から得られた人体の合目的性に対する認識から、そのような人体と世界を造り上げた

神の存在を確信していた。彼は人体の各器官の合目的性を明らかにすることを目的とした自分の仕事を「神聖な議論」と呼び、それこそが我々を造り出した神に対する「真実の讃歌」であり「真に神を敬うこと」であると述べている。デミウルゴスとしての神は、ガレノスの哲学や医学思想を考える上でも重要な問題だが、これについてはすでに研究者の論著もあるので、本発表においては、ガレノスの信仰を考える場合のもうひとつの重要なテーマ、医神アスクレピオスに対する信仰の問題を取り上げる。

ガレノスがアスクレピオスに対して敬虔な信仰を抱いていたことは、彼の著作の随所から窺える。ガレノスが医学の道へと進んだのは、彼の父親の夢のお告げがきっかけであったし、彼はアスクレピオスを「父祖なる神」と呼び、彼自身アスクレピオスの「僕」だと述べている。さらには、ガレノス自身もアスクレピオスによって重病から救われた体験を語っている。このことは同時に、彼がいわゆる夢のお告げを信じていたことも意味する。当時は、アスクレピオスに限らず、神が人間に対して顕現するのは夢においてであると一般に信じられていた。彼がしばしば語っている治療上の夢のお告げも、すべてアスクレピオスによるものと考えられる。そこで一般的な見解としては、ガレノスはアスクレピオスが行ったとされる治療を、すべて無批判に信じていたと見なされている。そして、ガレノスほどの知識人が、そのような非合理的なことを信じていたのは、しばしば、いわゆる「時代精神」のなせる業だとされている。当時（二世紀）は確かに様々な点で非常に宗教色の強い時代であつ

た。しかし、ガレノスが本当にアスクレピオスによる治療と言われるものをすべて無批判に信じていたのかどうかは検討の余地がある。というのも、自然的に不可能なことは、世界を創造した神にとってさえもなしえないと考えていたガレノスが、まったくの奇跡に類するようなことまでを、すべて盲目的に信じていたとは思えないからである。

そこで、彼が語っている夢のお告げ、もしくはアスクレピオスによる治療のうち、その治療法が具体的に述べられているものを調べてみると、そこには奇跡に類するようなものは何もないことがわかる。さらには、ガレノスは場合によっては夢のお告げによる治療を批判している。このことから、ガレノスがアスクレピオスによる治療をすべて無批判に受け入れていたという、通説は誤っていると思われる。むしろ、ガレノスは自らの医学理論に合致する限りで、アスクレピオスによる治療をも信じていたと言うべきである。ガレノスが語るアスクレピオスとは、決して超自然的な奇跡によって病気を癒す神ではなくて、医師や患者に夢の中で正しい治療法を示唆してくれる神である。それはちょうど、デミウルゴスに関して言われていることと同じで、ガレノスにとっては、アスクレピオスも自然的に不可能なことをなしうる神なのではなく、自然的に可能なことの中から最善の治療法を教えてくれる神であった。あるいは、アスクレピオスはガレノスにとって、自らの理論と治療法に確証を与えてくれる神であったとも言える。ガレノスは自らの理論と治療法に絶大な自信を抱いていた。もしガレノスの深層心理を推測することが許されるならば、ガレノスはいへんな自

信家であつたにもかかわらず、あるいはむしろそうであつたがゆえに、無意識の中では、神によって自分の理論と治療法に御墨付を与えてもらうことを切に求めていたのではないだろう。

Ioudaizō 及 Ioudaismos

—— 初期ユダヤ教の自己定義の問題 ——

原 口 尚 彰

初期ユダヤ教の成立はバビロン捕囚後のペルシャ時代であり（前五三八—三三二）、捕囚期以前のイスラエルの宗教とは區別されるユダヤ教の骨格はこの頃から姿を現して来た。しかし、ユダヤ教徒たちは自分たちの宗教をトータルに「ユダヤ教」と呼んだのは、ユダヤ教が形成され始めたペルシャ時代ではなく、次のヘレニズム時代であつた（前三三二—一六四）。オリエント全体にギリシャ文化が広まつたヘレニズム時代にあつて、パルステイナにもギリシャ風の町が建てられ、ギリシャ語が普及し、ギリシャ風の教育がなされ、ギリシャの神々の祭儀が行われるようになり、ユダヤ人とヘレニズム文化の本格的な出会いと接触が始まつた。なかでも、セレウコス朝シリアのアンテウイオコス四世の治世下には、ユダヤ教は禁止され、強制的なヘレニズム化政策が実行された。一部のユダヤ人たちはヘレニズム文化を進んで受け入れたが（Iマカバイ一・一三一—

五、四一—五〇、IIマカバイ六・一一—一、IVマカバイ四・二六）、父祖たちの信仰を守る敬虔な者たちは迫害に対して抵抗し（Iマカバイ二・三九—七・五〇）、マカベア戦争が起つた（前一六七—一六二）。ユダヤ教徒たちが自分たちの宗教を Ioudaismos（ユダヤ教）と呼び始めたのは、実はこの危機的時代の中においてであつた。

外的・内的危機的状況の中において、宗教は何が自己を成り立たせている本質的要素なのか問われる。絶対に譲つてはならない一線を明確にすることによって、宗教は自己の本質を明確化し、自らを定義することになる。動詞 Ioudaizō と名詞 Ioudaismos は、パルステイナがヘレニズム文化の圧倒的影響下に置かれ、順応同化の危機に瀕した時に、初期ユダヤ教がヘレニズム世界に対して自己を定義し、アイデンティティを明確にする過程で形成された（IIマカバイ二・二一、八・一、一四・三八、IVマカバイ四・二六を参照）。当時のパルステイナのユダヤ人たちは、「ギリシャ風の生活すること」に対して、「ユダヤ風の生活すること」（IIユダヤ教）を対置し、その核心をユダヤの律法、とりわけ安息日律法、割礼、食物規定を遵守することに見出した。

しかし、動詞 Ioudaizō と名詞 Ioudaismos は、後に初期キリスト教が母胎であるユダヤ教に対して自己を定義する過程で、自己とは相容れない対立物を指す言葉として用いられるようになった（ガラテヤ一・一三—一四、イグナティオス・マグネシア八・一、一〇・三、イグナティオス・フィラデルフィア六・一を参照）。パウロによれば、「ユダヤ風の生き方をするこ

と」(Ioudaismos)こそ、キリストの「福音の真理」に反することであった(ガラテヤ二・一四)。他方、対外的にキリスト教を定義しようとするこうしたパウロの思想的努力は、対内的には正統な福音理解の確立の努力という側面を持っていた。パウロは正統なキリストの福音を律法から自由な福音として定義し、ユダヤ教(Ioudaismos)の要素を残存させる福音を異端として斥けた(ガラテヤ一・八)。アンテイオキアの監督イグナティオスはパウロの福音理解を正統として継承し、一部の信徒たちが示すユダヤ教的福音理解に対する異端断罪を強化した(イグナティオス・マグネシア八・三)。動詞 Ioudaizō と名詞 Ioudaismos の形成と用法の変遷のうちに、初期ユダヤ教と初期キリスト教にとって、自己定義ということが対外的にも、対内的にも重要な課題であったことを見て取ることが出来る。

ネオ・フェミニズムの神観念と

歴史的キリスト教の神観念の接点

小林 恵 一

ネオ・フェミニズムは、一九六〇年代末期から始まった思想的・社会政治的潮流であり、既成社会の家父長的構造や、それをもたらしている男性優位の種々の観念を批判し、女性の主体性の回復を図って様々の運動を展開しているが、特に西欧にお

ける歴史的キリスト教を家父長的社会を価値付けてきた元凶的存在として批判しつつ、それに対する抵抗運動をも展開している。

右のフェミニズムの潮流を歴史的キリスト教との関連で大きく分類するとき、倫理的潮流と審美的潮流の二者に分けられるが、前者が歴史的キリスト教に対して対話的姿勢をとり、後者は全体として否定的姿勢をとっている。前者に属する者として Judith Plaskow, Elisabeth Moltmann-Wendel, Carter Heyward, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza などが挙げられ、後者として Naomi Goldenberg, Carol P. Christ, Heide Göttner-Abendroth, Elga Sorge, Christa Mulack, Mary Daly などが挙げられている。

歴史的キリスト教との接点をもつものとしては前者が考えられるが、この潮流の場合も、対話的と対決的の二者があり、対決的な特徴をもつ者の例として E・S・フィオレンツァの名前を挙げることができる。この人々は、バイブルを、歴史的キリスト教の立場の者と同じく、自らの価値基準として取り上げるゆえ、その意味で接点をもっているが、そのバイブル中、歴史的キリスト教会において、あるいは抑圧され、あるいは無視されてきたと思われる女性の位置、また価値の回復を自らの聖書解釈によって図りつつ、家父長的観念を価値づけてきたと思われる、歴史的キリスト教の教理・信条・職制を批判し退けていく。その意味で彼女らは、教理・信条等を制定して存続してきた歴史的キリスト教、ないしキリスト教会に対して対決的であり、女性優位の信仰共同体を構成する方向へ向う。その意味

で、この潮流の人々は反キリスト教ではないが、歴史的キリスト教会との関わりからすれば、異なるキリスト教形成へと赴く。それに対し、対話的姿勢の人々は、歴史的キリスト教と相互に受入れ可能な接点をもっている。そのことを「父」という観念に関して取り上げる。

右の、対話的フェミニストは、一般に神を父という観念ないし表象であらわすことに批判的であるが、その「父」を否定することによって母性神ないし女神を主張するのではなく、また両性具有的神を主張するでもない。たとえばリユースーは、両性具有神をもち出すことによって、これ迄の男性優位的父のイメージを取り除く方向には進まず、結局は女性を補完的な存在としてしまふ、という。

彼女によれば、女性の共同経験として、究極存在たる神を、父という表象を用いて表すことにはとうてい同意できないが、自分たちが経験を通して感受しつつある究極存在は、これ迄の女性神・両性具有神の観念で置き換えられるものでもない。あえて表記するとすればGod/essとなるが、これは過渡的表現であり、究極的存在を十分に表わす表象・観念を我々は持ち合わせておらない(Sexism and God Talk p.71)。このような自己改革の方向づけは、歴史的キリスト教会自身、もつべきであり、対話の可能性がそこに出てくる。

右のフェミニズムの人々が主張する、他の接点として、経験の地域性、多様性が挙げられる。現時点において経験(共同体験)は多様であり、普遍的な地点には達しておらない。たとえば「父」を否定して、それに代る表象を求めつつも、その表象

は地域により異なる。フランス語圏の例で述べれば、カナダ・ケベックではGod/essはDeesseではなく、一時はDieu/esseで呼称したが、経験になじまず、結局Dieuと表現している。けれどこの表現はフランス本国では未だ共同経験の場に現われず、フランス語圏スイスでも用いられておらない。今後、それらの多様性がどの方向に進むのか、歴史的教会も自ら地域に存在するものとして、対話しつつ対応する必要がある。

大主教ニコライの日本理解

——大聖堂の建築をめぐる——

尾 田 泰 彦

日本ハリストス正教会教団の大聖堂は通称ニコライ堂と呼び慣らされている。正式名称は東京復活大聖堂といい、日本正教会の府主教座がおかれている。現在の大聖堂は関東大震災の時に被災し、基礎を残して消失されているが昭和十二年当時の府主教セルギー・チホミロフによって復興されたのである。

着工は一八八四年三月で一八九一年二月に完成している。

設計担当者はペテルブルグ工科大学のシチュールポフで実施設計工事監督にイギリス人コンドルが担当と伝えられている(京都大学にその設計図面が残されている)。工事の請負人はイリヤ長郷泰輔、工事は清水組であった。

落成当時の大聖堂は東洋一の大伽藍と呼ばれ、明治の日本正

教会の教勢拡大のシンボルであった。多くの文人がその容姿を称え、昭和の流行歌の中にまで歌われてきた。

現在の大聖堂のある地は築地居留の際市内を巡回しニコライと小野莊五郎が見つけた土地で、戸田伯爵の屋敷跡であり、これを小倉県出身の信徒渡辺修齋（文部官吏と伝えられる）の名義で一四〇〇円で購入したものである。当時は外国人の土地所有が認められないため、土地のみを渡辺の名義とし建物をロシア領事に売却したとされている。（太政官譯者報告 壬申八月）この後の地はロシア公使館付属地とされ、公使ビュツォフの助力によって大聖堂が立つ準備がなされるのである。

明治一二年、ニコライは被選主教となった時点で、大聖堂の建立を計画していた。ニコライは次のように述べている。

「東京の復活大聖堂は明治一七年三月に起工して同二四年四月に落成したのであるが、これに要した建築費は二二万五千里ーブリーであった。これは余が二回目に帰国した際、モスクワの一新聞紙に広告して慈善家に訴えた結果これに応じて処方から集まった寄付金である。これらの慈善家の中には姓名を秘して大金を寄せた篤志家もあった。」

昇曙夢聞き書き「創業時代のニコライ師一

即ち、ニコライ自身が主教に選ばれると、自らの主教座聖堂としての大聖堂を建立することが必然の事となった。ニコライは帰国すると一年をかけて日本の主教座聖堂建立のために勸進を行ない大聖堂建立に奔走した。そして、宝座に埋め込む聖遺物（不朽体）を持って帰国したのであった。ニコライは大聖堂建築にあたって、大聖堂の存在自体が宣教にとって有益である

と考えていたのである。

ニコライが帰国し、主教としての全国巡教を終えた後、具体的に大聖堂建立に着手するがその時、日本正教会の中からニコライに反対する運動が巻き起こった。この組織は有志議会と呼ばれる。日本正教会史の中ではニコライ堂建設反対に関する運動のように扱われているが、実はここにニコライと日本人信徒の間の大きな乖離が具体的に現れてきた大事件と言えるのである。日本人信徒には二つの傾向があった。これは士族階級出身者と平民階級出身者との隔たりであり、前者の代表は沢辺琢麿の様な士族出身者であり後者の代表は酒井篤礼の様な平民出身者である。士族階級出身者は、社会変動期に新しい価値体系として正教会を受容したのであり、士族が正教による社会改革を唱えて宣教主義を打ち出して集団形成していたのに対し、平民たちは信仰を内面化し、個としての自覚的信仰を深めていった。すなわち、この二つのグループの間には溝があったのである。この傾向はその後正教会に継承されていったのである。

有志議会の一番の抗議の相手はニコライであった。主教職になったニコライは高位聖職者として翻訳を中心に主教座聖堂での生活となったとき、ともに伝道のために苦労してきた沢辺琢麿や地方伝教者は彼に抗議の声を上げた。大主教ニコライの約束は耐え難いものであったのである。これらのメンバーは厳しく処分され、ニコライの主導権は不動のものとなり、ここにロシア正教会のミニチュア教会が具現するのであった。

日本と韓国における

戦後のキリスト教とクリスマス

申 昌 浩

日本と韓国には一六世紀以来、時期をほぼ同じくして、三つの波でキリスト教が西洋から伝えられたといわれている。しかし、現在の宗教状況を見ると、両国に受け入れられたキリスト教が違う形で定着しているのがよくわかる。まず、両国の宗教人口の割合からその差は明確である。日本のキリスト教信者が全人口の1%弱にすぎないのに対し、韓国の場合は全人口の20%以上とも三〇%以上ともいわれるキリスト教信者がおり、宗教学人口の四〇%以上がキリスト教徒であることが統計上はつきり示されている。

こういった統計上で見られる日韓両国におけるキリスト教の地位の差異を理解するために、第二次世界大戦終結後の、両国社会におけるキリスト教の受容過程を比較することが有用であると考えている。戦争の終結によって敗戦国となった日本のキリスト教と、日本の敗戦によって植民地の状況から解放された韓国のキリスト教を、歴史的に振り返ってみたい。また、混沌とした社会状況の最中に年中行事として受け入れられることとなるクリスマスの、両国社会における違いを比較し、それぞれの社会のなかでのクリスマスの位置づけをしてみる。

一九四五年八月一五日を機に日本と韓国は新たな政治体制と

文化形成の出発点に立たされることになる。両国の政治、経済、文化、宗教に関する自由が一般民衆のなかに定着する可能性が本格的に開いた時期であるということは言うまでもない。特に宗教に関しては、両国において初めての「政教分離」と「宗教選択の自由」、「信教の自由」が国家の法律上（憲法）で正式に認められた時期である。

しかし実際は、解放後の韓国ではアメリカ軍政と癒着し政治権力を握った一部の人たちによって、クリスマスが「公休日」として制定されるのである。これは韓国や韓国人にとつて、憲法上の原理に反する、ある種の政治的な暴力が行使された結果だといえないだろうか。クリスマスの公休日化は、多くの人々がキリスト教を自分たちの宗教として受容するきっかけになったのだと私には思われる。それまでキリスト教が果たした役割といえは、せいぜいある限られた少数者に西洋からの文物や思想を伝えることであり、新来の宗教として足場形成に力点をおいてその活動を行ってきたにすぎなかったといえる。しかし、日本の植民地支配からの解放後、韓国宗教界では主にキリスト教が独立後の自立をスローガンとし、一般民衆まで広く浸透する基盤を形成していく。そのようなキリスト教普及のきっかけとして新政府の誕生とクリスマスの休日指定を見れば、そこに様々な思惑が働いていても不思議ではないことが、了解できる。解放後からの数年間は、韓国のキリスト教にとつて一歩踏み込んだ民衆への広範な定着と成長という大きな意味を持つ時期であるにちがいない。

さて、このように激しい動きを見せている韓国の教会がイデ

オロギー的役割、急速な近代化との対応、国家権力との緊張関係等々の側面において著しい変化や成長を見せている時期であったのに対し、日本の教会はそれほど変化を見せていない。それは基本的なところで、西洋文化の受け入れ方とキリスト教の受け入れ方を分離することが可能であった日本と、そうではなかった韓国との違いではないだろうか。

日本の地方都市における

末日聖徒イエス・キリスト教会

竹村 一男

一九九四年に長野県、新潟県、そして茨城県古河市に所在する末日聖徒イエス・キリスト教会において、聞き取り調査とアンケート調査（有効回答一九〇通）を行なった。そして、一九九七年山形県と富山県に所在する末日聖徒イエス・キリスト教会において、同様の調査を行ない、九月現在も続行中である。

調査対象とした教会は長野市・松本市・諏訪市・新潟市・三条市・長岡市・古河市・山形市・米沢市・富山市・魚津市の各都市に一つだけ所在する。

教会員の生家の檀家宗派は浄土真宗及び浄土系宗派が多く、浄土真宗地域の富山県は勿論、浄土仏教地域と禅宗仏教地域の境をなす新潟・長野県においてもその傾向がみられた。さらに禅宗仏教地域の山形県においてもそれに近い傾向がみられる。

これは浄土仏教とキリスト教が教義構造において近接性を持つためと考えた。また、長野県・新潟県を挟んだ、山形県と富山県における布教・受容をみると、概して、山形地域、米沢地域においては宗教経験を経て教会員となる場合が多い。一方、浄土真宗の寺院の分布が卓越する富山地域においては宗教経験を経て教会員となる人は少なく、理論的に教義を解釈して教会員となる人が多い。また、教会員となる以前の宗教観にも違いがみられた。一方、浄土仏教地域と禅宗仏教地域の境界といえる長野県・新潟県における布教・受容をみると、概して、新潟地域や長岡地域、長野地域のような浄土真宗もしくは浄土系宗派の寺院分布が卓越している地域においては、伝道可能範囲の人口に比してバプテスマの数が少なく、比較的布教が難しいと考えられた。しかし、聖餐会出席率が高く、改宗者の定着率は高いと考えられる。一方、三条地域や松本地域のような各宗派の寺院分布が並立状態にある地域や、禅系仏教寺院が卓越している地域においては、伝道可能範囲の人口に比してバプテスマの数が多く、比較的受容され易いと考えられた。これらの理由として、地域の基層宗教の大枠を構成する仏教が、宗派によって地域社会への浸透度が異なり、住民の宗教観に影響を与える教義も異なるためと考えた。なお、教会員の属性には大きな偏りはみられなかった。

また、全調査地域を通して、教会員が改宗以前に最初に教会へ来た理由は、一九八〇年代までは宣教師の伝道と英会話の学習が主であったが、九〇年代に入ると、「教会員の伝道による」、「自発的に教会を訪ねる」などの例が増えており、教会に

来るきつかけは分散化・多様化する。パプテスマを受ける決心をした理由を時代の推移とともにみると、アンケートの選択枝によると「宣教師が尊敬できる魅力的な人物であったため」、「聖霊の導きによる」、「宣教師の福音が真実なものと確信したため」の上位の三例はあまり変わらないが、一九九〇年代に入ると教会員の増加に伴い、教会員の伝道によるものや教会員のコミュニティに魅力を感じてパプテスマを受け教会員となる例の割合が増えてくる。そして、パプテスマを受けた理由も分散する傾向がみられた。末日聖徒イエス・キリスト教会においては布教の仕方と受容の理由の分散化・多様化が進んでいる。

『おらしよの翻譯』について

東馬場 郁生

『おらしよの翻譯』は、慶長五（一六〇〇）年に長崎で出版されたキリシタン祈禱書である。いわゆる「キリシタン版」のひとつで、現在天理図書館に収められている。全体の約三分の二が祈りの言葉で、その他に、信者の守るべき掟と実践に関するもの、そして教理を要約した「もろもろのきりしたんしるべき条々の事」を含み、合計三十五篇から成っている。

祈禱書として、テキスト全体が儀礼的実践の側面を持つことは、他のキリシタン版にはない本書の特徴である。この点に注

目して、日本人信者にとつての本書の意義の一端を考察したい。

本書のラテン語表題が「キリシタン教義の要略、付その他の敬虔な祈り」であることから、その意図された主題がキリシタン教理だとわかる。それが日本語で『おらしよの翻譯』というタイトルで出版されたことは、この書がいわば祈禱形式による教理書として出版されたことを示唆している。それは、理論的体系としての教理を実践儀礼的に伝える試みとも言えるだろう。したがって、その役割は、単なる祈禱書というだけでなく、信者の暗唱用に使われていたヨーロッパのカテキズムに通じるころがあった。知られるように、日本版カテキズム（「ドチリイナ」「ドチリナ」「キリシタン」）は数々の修正と追加を加えた翻訳であったため、ポルトガル語の原書と比べ記憶するには長く複雑すぎた。短くて理解しやすく、覚えやすく、折に触れ唱えやすい教理書として『おらしよの翻譯』が編纂されたことは、日本における一般信者向けカテキズムの抱えていた実状からも理解できよう。

本書に記載された祈りの言葉の内、十五篇はかな表記のラテン語と日本語の両方で書かれている。信者が実際に唱える上で、特にラテン語の祈りはどのように扱われたのだろうか。祈りに使われることばについて、テキストは「あるひはらちんのことばかあるひはやらげいづれなりともものぞみにまかせ」と述べており、日本人信者に必ずしもラテン語で祈ることを求めている。しかし、その一方で信者は「キリシタンの世紀」から弾圧の時代を経て現代に至るまで少なからざる祈りをラテ

ン語だけで伝えている。

ラテン語だけでは、一般のキリシタンに祈りのことばの意味は理解できなかったはずである。キリシタンがラテン語の祈りをおえて選んだ場合、ラテン語の響きに神秘的な力を感じたからであろう。『ドチリイナキリシタン』は、ラテン語の祈りを「経文の唱え」と言及した。信者はラテン語「おらしよ」のことば自体がもつ力を信じ、その力を様々な目的に使ったと思われる。例えば、天草の大江村で一八〇一年に発見されたキリシタンに関する資料によると、彼らはラテン語のアベマリアを先祖から受け継いでいたが、それはキリシタン信仰を隠すため受けていた仏式葬儀などの効力を消すためにも用いられていた。

『おらしよの訳譯』の内容の多くが隠れキリシタンの間に口承でうけつがれたという事実、そして、それがラテン語と日本語の「おらしよ」の複合であったことは、バーバライズされた教理が信仰の内容を伝えながらも、儀礼的力をもっていたことを示すといえよう。

本書を単にキリシタン時代の出版物として眺みただけでは不十分と言える。祈禱集として信仰実践のために与えられた書物であることを改めて認識しなければならない。「おらしよ」がどのように唱えられ、それがキリシタンの信仰生活の中で、さらにはキリシタン伝統を継続させていく上でどのような役割を果たしていたかを検討する作業をおとして、本書のキリシタン信仰にとっての意義と研究者にとっての資料的価値が深められる。

『おらしよの訳譯』は、キリシタンの教理と実践が重なり合

う大変興味深い資料と言えるだろう。

キリシタンの真宗理解について

御手洗隆明

真宗宗外資料としてキリシタン資料を捉え、戦国期における真宗像を考察復元することが今回の目的である。真宗一・向宗とキリシタン宗団との触発、あるいは思想交渉の痕跡というのは、ほとんどがキリシタン側資料でしか残されておらず、実情を实地に伝える資料もキリシタン資料にしか窺えないものが多い。キリシタン資料の内、特に宣教師報告について、一五八〇（天正八）年の石山合戦終了の年を一応の目安として、真宗の関係記事を窺う。ただし、思想交渉といったものはほとんど見えない。従って、宣教師の見聞した真宗像に注目することになる。ここでは真宗の置かれた情況が顕著に窺える社会的真宗観、真宗の教義・信仰情況などにみられる教義的真宗観に大別して考察する。

第一に社会的真宗観であるが、ヴィレラの見聞によると、一向宗という唯一の宗祖・世襲によるただ一人の指導者を阿弥陀の化身として崇め、豊かな経済力と多数の門徒を従える宗派であることが記されている。本尊・宗祖の特定と宗派・教義の確定、また門徒へ宗教行事への参加を定着など、前時代の蓮如による「真宗統一運動」の成果が窺える。また、「大坂の仏僧」

が救いの決定権を持つ救済者として君臨していること、また妻帯など真宗宗内資料とも一致する点の多いことが知れる。また、一向宗と真宗の報告は一貫して「大坂の仏僧」はキリシタン宗団と敵対する存在であると報告され、また本願寺側が、キリシタン宗団を「憎悪」しているとの報告もある。

第二に教義的真宗観であるが、阿弥陀のみを崇拜する、すなわち、ただ念仏により阿弥陀に救われるという平易で明瞭なドグマを持ち、阿弥陀のみを礼拝する人々であり、キリシタン宗団にとって大きな布教対象であること、特に討論による改宗が可能・有効である、知力をもった人々として強く意識されていたことが記されている。またヴァリニャーノらによれば、真宗の教説をルターになぞらえ、多神教でない、プロテスタント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・悪人正因」に比定し得る表現を確認できる。

一向宗についての最近の研究では、一向宗は必ずしも本願寺教団・真宗とは限らないことが確認されているが、フロイスの九州伝道時の報告には非真宗的一向宗の存在が知れる。実際、相良領では祈禱師・薬師などが一向宗徒とみなされ、布教方法も祈禱・呪術による医療行為など非真宗的な信仰が「一向宗」となっていた。蓮如の定めた浄土真宗の教義とは他に、むしろ蓮如が退けようとした民間信仰と密着した「一向宗」が存在し、真宗外よりみれば本願寺門徒として認識されていたことが内外から窺える。なお、宣教師たちは、一向宗を「大坂の坊主をあがめ尊ぶ或る宗派」（『日葡辞書』）、つまり本願寺教団と認

識していた。

また、蓮如による教義の確定・『御文』による伝道にも関わらず、蓮如が退けた談義本系の教義が流布していたことが知られる。一五六二（永禄五）年のガーゴによる報告には、密教的・天台本覚論的な理解が紹介されている。当時の一向宗徒には、非真宗的な信仰をもつ人々も包括されていたことが窺い知れよう。

以上、二つの視点から、宣教師のみた一向宗像を窺ってきたが、強い関心で真宗を見聞していたことが知れる。この後、日本国内で出版された教理書「キリシタン版」には、真宗側の教義書を活用した痕跡が知られ、このことから、共通した宗教感覚を持つ宗派として、改宗活動の有力な対象として真宗一向宗を認識していたと想定できるのではなからうか。

キリスト教と真宗

名木田 薫

罪悪深重の自己に絶望して自己のはからいを捨てて如来の廻向に自己を委ねるといふ帰依は義人と罪人とが重複するというルターの信仰に類似している。だが晩年には自然法爾というところに至る。これだと禪の無我に近いと思われる。双方同時に成立しているのか。ところで「創造の主なる神ご自身とこの罪深き私自身が、……直接無媒介に一つだということが、……聖

なる神と罪なる私……の間に……キリストが立っているということなのだ（滝沢）というキリスト教理解もある。「直接無媒介」という点を考えるとキリストを如来に換えると真宗になる。キリスト信仰の立場から言えば媒介なしでは滅びの可能性があろう。啓示に接して人は無に帰し新たに創造されるのである。それには自我の否定が不可欠である。自己の罪深き存在との認識からもそれは生まれる。行いに重点があつて初めて自我が問題となる。ここでこそ罪悪感による挫折から自我否定の契機が生まれる。更に霊、心、からだを一体的とする考えも生まれる。ただ終末での霊のからだは本質と実存との矛盾の解消（ティリツヒ）とは異次元のことであらう。神より賜るものであるからである。

行いの道にあるので、「又言我亦在彼攝取之中煩惱障眼雖不能見大悲無倦常照我身」（教行信証信文類）と言われる。煩惱によつて如来から離れようとする心が存している。いつまでも眼が障えられていれば問題であらう。他方「乘大悲願船浮光明広海至徳風静衆禍波転」（行文類）と言われる。ここでは禍は転ぜられている。かくて囚われる面と囚われない面との両面が存している。これに関連して「念仏まうさんとおもひたつところのおこるとき」（歎異抄）とはおのずからおこるとの意である。そうなつているところに自我の否定が現れている。禪での無我と同じであるのか。こういう点に關係するが「生死甚難厭仏法復難忻共発金剛志横超断四流」（信文類）と言われる。共発金剛志の前後相互の間に矛盾はないのか。前のことが難しければ後のことも同様ではないのか。如来の廻向してくる心に

なること自体難しくはないのか。如来の廻向という過程が不可思議であつても、いわば奇跡なので当然でもあろう。この点はキリスト信仰についても同様である。ただ主の霊が自我にとつて代わるというのとは異なるので、罪障との争いは生じても局面は異なるであらう。

さて、二種深信という点につき真如一実の功德宝海はキリスト者を救済史の道具として使う神の意志にも比しうる。ただ仏が常に人の方を向いているので、神の自主性の中へ取り込まれていくという面は弱い。こういう事態の反面として、「獲真実行信者心多歡喜故是名歡喜地」（行文類）と言われるが、そのように喜ぶつまり自我を離れることがその分難しくなりませぬか。確かにローマ七・二一の告白もあるが、これは律法についてである。律法には救済史的意味がある。十八願には神の福音ほどの救済史的品格がないので、罪悪深重ということと正定聚の機ということとの二面の重なり、対応が消えないのである。更に、仏凡一体に關して如来の願心と衆生の信心との關係は主の霊とキリスト者の霊の二即一に似ている。「キリストが、わたしのうちに生きておられる」（ガラテヤ二・二〇）と内容は同じか。ただ如来は歴史上の人物ではない点が異なる。だが一心帰命の信として如来の願心が現れたのなら、同じとも言える。そうであればこそ自己を凡愚と呼んだり地獄がふさわしいと言ふことにもなる。浄土を願う心あればこそである。如来廻向による忻求浄土には歡喜があるという点は福音を喜ぶという事態と類似している。ともに人のはからいは入っていない。ただ「行者の信も行も願作仏心もみな同一平等味」（山

辺・赤沼」というのは目になる人もあれば手になる人もあるというキリスト信仰とは異なっていると思われるのである。

外国側文書に記されていない 迫害下のキリシタン遺物

青山 玄

従来の記述史料に基づく研究では、まだ明るみに出すことのできないキリシタン史の部分がある。厳しい迫害のため殆ど宣教師が来訪せず、従って外国側文書に殆ど言及されていない地方での被支配階級のキリシタンたちの歴史や、宣教師が全くいなくなった後の農民キリシタンたちの信仰生活などである。その動向については、現存する日本側文書からも少しは部分的に知られるが、キリシタンが数多く潜伏していた地方では、貴重な労働人口をなるべく失いたくないという密かな配慮のためか、少なくとも尾張藩やその他、一部の藩においては、なるべくキリシタンを検挙しないように努めていた節があり、処刑後に関係文書を処分して、残りの農民やその子孫にキリシタンの嫌疑がかからないようにしている節も窺われる。

例えば、寛文年間前期（一六六一〜六七）に尾張の一四ヶ村から検挙された二千人以上のキリシタンが、寛文四年と七年に処刑された後、この時作成された詳細な検挙文書は、丹羽郡史編纂の機に、一九一二年にたまたま民間から発見された分厚

い『高木村吉利支丹検挙文書』以外には、尾張藩にも民間にも残されていない。ただごく簡単なメモ程度の記事が、種々の尾張藩文書と民間の諸記録に散見されるだけである。寛永、寛文年間に、合計二六九ヶ村からキリシタンが検挙され処刑された美濃でも、同様にごく簡単なメモ程度の記事以外、詳しい記録は殆ど残っていない。ここに、これまで史学者たちが除外して来た、「沈黙の証言」とも言うべきキリシタン遺物について研究する余地がある、と言ってもよいであろう。

一九八一年に岐阜県御嵩町小原地区の「七御前」と呼ばれる古い墓地や、旧中山道沿いの古い水飲み場や白山神社などから発見された、ラテン式十字架を陰刻した様々の自然石、並びに家々で秘仏とされていた聖母子像などは、この地にキリシタンがいた証拠と思われるが、中でも次の二つは注目に値する。

A 幸福寺裏山の「南無阿弥絶佛」名号碑

嘉吉元年（一四四一）に建立された曹洞宗の幸福寺は、この地方にキリシタン迫害が激しさを増した寛文四年（一六六四）に突然廃寺にされたが、廃寺の理由を記した文書はどこにも残っていない。民間では、キリシタンとの関係が言い伝えられていた。その跡地の裏山に残っている高さ一六六センチ程の石造笠塔婆の正面に「南無阿弥絶佛」、向かって右側面に「享保三年戊十月吉日」と陰刻されている。享保三年は一七一八年で、廃寺の五四年後に当たるが、当時の村人たちは寺も住職もないこの裏山で、人目を避けて夜に祈っていたのではなかるうか。「絶佛」については、初め「佛道を絶つ」という意志表示かとも考えたが、二年前に倉敷でこのことを紹介したら、同地の

人から「絶佛」は「ゼズ佛」と読む言葉で、他にも例があるという教示を受けた。『どちりいな・きりしたん』その他のキリシタン書には、イエス・キリストは屢々「ゼズ・きりしと」と書かれているから、この「ゼズ」を「絶」と表記して、彼らキリシタンは、「絶佛」をイエスという神、「南無阿弥絶佛」をそのイエスに帰依する、という意味で使っていたのであろう。

B 右回り卍文の彫られている墓碑

御嵩町小原地区で一九八二年に発見された、二つの自然石の墓に陰刻された、鈎部分を短くした右回りの変形卍文も、島原地方やその他のキリシタン墓地に幾つも見られるから、キリシタンのものであろう。日本文化には「見立て」の伝統が根強く続いているが、キリシタンたちも、卍文の十字を十字架に見立てて、墓に卍文を使っていたのだと思われる。

これからは、こういう特殊なキリシタン遺物についても、もっと全国的な研究が必要なのではなからうか。

鈴木大拙における靈性の検討

——キリスト教の視点から——

土井 洋

一 課題

今回の発表は、鈴木大拙の『日本の靈性』に関するものである。キリスト教において「靈」という語は重要な意味を持つて

いる。それゆえ、鈴木大拙における「靈性」とはいかなるものであるかを明確にし、若干の批判を試みるつもりである。

二 靈性の要点

靈性は宗教意識であり、無分別知であり、靈性の直覚力は、精神のものより高次元のものである。日本の靈性は、浄土系思想と禪において展開される。靈性の情性的展開は、絶対者の無縁の大悲を指し、無縁大悲は善悪を超越して衆生の上に注がれる。何等の条件もなしに、衆生が無上尊と直接に交渉するとは、二元的論理の世界観では不可能に属するが、日本の靈性はそれを可能にした。絶対他力の原理は、浄土宗特に真宗によって説かれ、民衆の共感を得た。

親鸞の中心思想は、如来の本願に対する絶対信仰である。

「物のあわれ」は「念仏のまこと」にいたる。これは親鸞の個己の靈性の上に生じた出来事であった。超個己の人——弥陀の本願——はいつも個己の靈性を通して自己肯定を行す。これが「ひとえに親鸞一人のためなりけり」の体験である。この一人に絶対的真実性があり、この真実性は靈性的直覚である。

親鸞は、罪業からの解脱、因果の繫縛からの自由を説かれない。存在そのまま、弥陀の絶対的本願力のはたらきに一切をまかせる。ここに弥陀なる絶対者と親鸞一人との関係が認められる。日本の靈性のみが、因果を破壊せず現世の存在を滅絶せず弥陀の光を受けることが出来る。この思想は、日本固有であり、日本的直覚である。この世の罪業は信の一念により、絶対者の大悲者の手に摂取される。これはあるがままの立場が肯定されていることである。したがって、向こうを対象においてそ

れに向かつて個己の一人が信をもつことではない。

仏教では、自他の対立は対立であるが、そこに対立を絶したものが動いていることを直覚し（霊性的自覚）、この直覚から、対立の世界を見直す。キリスト教は、全くの他力である。自他を対立させ、その上に他の力のみを打ち立てる。仏教では、自他対立の世界は、直覚の上で動くから、随順もなければ屈従もない。

三 キリスト教の視点から

① 霊性は宗教意識であるという考えはキリスト教とは異なる。

② 絶対者の大悲は、悪にも善にも左右されず分別を超越していることは、日本的霊性でなければ経験出来ない、とあるがマタイ伝五・四五にもある。

四 批判的見解

大拙の思想について、二点の問題点を指摘する。

① 霊性が、人間の存在の根底をなし、知情意を働かせる原理であるが霊性という実体は存在しない。心の最も深いところにある心の本体である。このような「霊性」は人間的な限界を有するものではなからうか。

② 罪業の解脱を説かず、あるがままに絶対者の大悲に受け入れられることは一見すばらしいことであるが、この論理によると、人間の悪や社会の悪が、それが如何に極悪であろうとも、見過ごされることにはならないだろうか。無差別殺人や大量殺戮をも認めるのだろうか。

五 結語

本論は、鈴木大拙への探求の始まりである。今後大拙の思想をより厳密に把握し、キリスト教との比較を試みたい。その作業は、単に他を否定的に批判することではなく、両者の思想をより明らかにし、発展させ、深める意義があると思う。

内村鑑三の回心についての一考察

徳田 幸雄

内村鑑三の回心に関する研究はこれまで多くなされてきた。

しかし、その回心については依然として捉え切れていないと言つてよい。一つには、回心を捉える枠組みに問題があると思われる。これまでの回心現象に関する研究は、神学や心理学、生理学、社会学、精神分析学など様々な立場からなされてきた。しかし、それらはいずれも、回心を他の現象に還元する為に、回心を捉える枠組みとしては一面的なのである。そこで、回心を固有な現象とみなし、その意味の解釈を旨指して、デイルタインの解釈学の枠組みを導入することを試みた。この解釈学の方法によって内村の回心を捉えた結果は次のとおりである。

（心の拠り所を求めて）

キリスト教への入信は決して内村の意志ではなかったが、同期生との友情と信仰の交わりは、内村にとって不可欠な心の拠り所となつていった。やがて、内村は教派の壁という問題に矛盾を感じ、独立教会の建設に奔走するようになった。内村はそ

の教会運営と活動の中心的存在であったが、教会の中での人間関係と恋愛の問題の故に教会から出て行かざるを得なくなってしまう。こうして教会という心の拠り所を失った内村は、浅田タケと運命的な出会いをする。内村は彼女との結婚に新たな心の拠り所を見出そうとしたのである。しかし、この結婚は約七ヶ月で破局を迎えた。それは、妻を失っただけでなく、教会や友から孤立し、何よりも神に見放された体験であった。もはや日本にすることに何の希望も意義も見出せなくなった内村は、新たな心の拠り所を求めて渡米するのである。

(罪の発見)

先述した日本で体験した数々の不幸な出来事を、内村は「罪」と呼んだ。その罪とは、内村自身のある行為を指し、個人的な過失のことを意味した。しかし、直接伝道か間接伝道かという進路選択の葛藤を通して、内村はさらに根深い罪を自らに見出した。具体的には、「キリストに仕える」直接伝道を中心では望んでいたにもかかわらず、養うべき多くの家族、すぐれない健康、世間体や自分の名譽の故に、その道に踏み込めないという内容である。これはまさに利己心の業であり、この罪は、ある特定の行為や過去の過失という自分の外にある罪ではなく、肉体に不可分に備わる自分の内にある罪であった。

(キリストの発見)

結局、内村はすべてを神に委ねて直接伝道を選択した。そのことは、内村にとってある意味では自己の死を意味し、それを十字架上で死を迎えたキリストになぞらえた。従って、この時点では、内村にとってキリストは師であり、苦しみの同伴者で

あった。しかし、師たるキリスト、愛なるキリストは、内村を慰め得ても、肉体に宿る罪を解決することではできなかった。その罪の解決をキリストに見出した日、その日こそが内村が回心を迎えた日なのである。つまり、贖罪主としてのキリストの発見が内村の回心だったのである。

以上が内村の回心を解釈学的に捉える試みであった。回心に至るまでの三段階の過程をいずれも回心に不可欠なステップとして捉え、しかもその根底にはディルタイの解釈学という「生」の連関を見出した。このように回心をその現象のみを切り取るのではなく、それまでの人生全体の中で回心の意味を解釈するのが、解釈学的立場ということができよう。ただし、これは回心を迎えた時点を基点として解釈した結果である。解釈学の観点では、体験は必ず何らかの意味を持つ。このことを考慮に入れば、その時点の体験の意味を明らかにすることは、体験そのものを明らかにすることと言える。そういう意味では、本発表は内村鑑三の回心体験そのものにアプローチする試みであったとも言えるであろう。

内村鑑三における

「実験」的聖書理解とその動機

ミッシェル・ラフエイ

内村鑑三は聖書を「実験の書」と呼び、彼の著作には「実験」という言葉が繰り返し見られるが、なぜ内村は実験を強調したのであろうか。また、内村は当時日本のキリスト教界で目立ちはじめたユニテリアニズム、およびのちに歴史的・批判的方法として知られるようになる傾向について直感的に抵抗を示している。このふたつの特徴は無関係ではない。

ユニテリアニズムと歴史的・批判的方法はともに理性を強調する。西洋的な教育を受けた内村にとって両者の理性重視は魅力的であったが、それでも最終的には、内村個人の実験によって、「生けるキリスト」が彼の必要条件になったと思われる。彼にとって実験とは、聖書の理解を深め、信仰を強くし、生けるキリストとの親密な関係を確認することであった。内村によれば、「活ける信仰」は「実際に生きてる働き給ふ主を信ずる」ことよって初めて成り立ち、信ずることは「信者の実験である」。生けるキリストは、十字架の後に復活したイエス・キリストを指すが、内村が批判したユニテリアニズムと歴史的・批判的方法は、そのキリストよりも人間イエスを強調する傾向をもつ。

ユニテリアニズムは、人間の理性を高く評価し、キリスト教

の道徳的・倫理的な面を強調する。理性に対する態度においては、ユニテリアンと内村とで相通する部分があったにちがいない。この理性観に従えば、聖書を文字どおりに読むということはない。この点で両者は共通する。だが内村は生けるキリストをより深く知るために実験を行なったのに対し、ユニテリアンの求める目標は生けるキリストではなく、理性的な神である。これが内村の信仰との最大の相違点であろう。また、ユニテリアニズムはイエスの人間性を強調し、イエスの天職は十字架の贖罪ではなく、道徳的な模範として人間全体を救うことであるとする。しかし、内村にとっては贖罪の行為こそが重要であり、これがあるからキリスト教は死んだ宗教ではなく、生きている宗教なのである。

同様に内村は、史的イエスにこだわる方法はキリスト教のなぐてはならない条件を忘れていと批判する。内村によれば、「現代人は歴史的イエスを探らんと欲して今生き給ふ彼を忘れたのである」。内村が批判した「現代人」は、おそらく当時勢力をもちはじめたいわゆる歴史的・批判的方法の主唱者たちであると思われる。彼はまた「歴史的・批判的方法」という言葉を用いず、「歴史的イエス」、「史的研究」、「歴史的宗教」といった言い方でそれを表現する。内村は歴史的研究を軽んじていたわけではない。だがそれはあくまで生けるキリストと接しからのことである。「真の信者は歴史の研究を怠らないが、歴史に頼らずして実験に倚るのである。生けるキリストに接して、歴史を以て信仰を強める」と内村ははっきり述べている。

内村は歴史的研究の価値を認めるが、実証的に明らかにされる

史実以上の真実を求めることに努めたのではないか。

ユニテリアニズムと歴史的・批判的方法は、日本社会における欧米の自然科学や技術への関心の高まりと機を同じくして登場している。ユニテリアニズムにおける宗教的神秘性の少なさと、シンブルで合理的な信仰は、日本社会にスムーズに入り込み、自然科学に通じる文献学的実証主義から出発した歴史的・批判的方法は、聖書研究に最もふさわしい方法と認められる可能性を含んでいた。しかしながら、内村の聖書解釈における「科学的」アプローチは、合理的・理論的な方法というよりも本質的に応用科学的方法であり、したがって何よりも実験が重視されたのである。内村の実験は個人的経験に基づき、罪の問題とそれに向き合ってゆく精神の過程を表出する。もし内村が贖罪の問題を重んじなかったならば、ユニテリアニズムと歴史的・批判的方法をもっと深く受け入れることもできたのかもしれない。

第四部会

『十住毘婆沙論』における

罪と畏れについて

藤 近 恵 市

本研究は、(1)『十住毘婆沙論』造論の目的・(2)二種類の菩薩・(3)敗壞の菩薩の救済・(4)易行道と三品悔過・(5)仏名と三品悔過の思想背景の各視点から、菩薩の罪意識とそれに伴う畏れの観念を考察するものである。

造論の目的は、「序品」で十三項目揚げられているが、簡潔に示せば、輪廻の世界に迷いこんでいる衆生を救済するためであるとされている。また、菩薩は、「諦・捨・滅・慧」の四つの功德、すなわち真理・布施・罪を消すこと・智慧を完成して無上正等覚を目指すことが述べられている。

『十住毘婆沙論』は初期大乘經典を引用しながら、多岐に渡って菩薩思想を論じている。その菩薩には、勇猛果敢に修行を続ける漸漸精進菩薩と厳しい修行に耐えられない懦弱怯劣の敗壞菩薩の二種類があることを指摘している。大乘仏教の理想的な菩薩は漸漸精進菩薩であり、衆生救済のために不退転の境地に入り、無上正等覚を得ることである。しかしながら、『十住毘婆沙論』の特徴は、修行に耐えられず、煩惱があり、宗教的

な罪や畏れの中で生きている懦弱怯劣の敗壞菩薩を不退転の境地に至らせる救済方法を説くことである。具体的な行法としては、阿弥陀仏等の十方の諸仏の名を聞く、弥える、憶念するという信方便の易行であり、もう一つは、罪や畏れを滅する懺悔・隨喜・勸請・廻向等の三品悔過行である。これらの行法は「易行品」と「徐業品」において包括的に論じられている。『十住毘婆沙論』では、阿弥陀仏等の十方の諸仏の名を聞く、憶念する、称えるという行為が、そのまま自己の罪を懺悔することに直結している。この思想的源流は、『大阿弥陀經』第五願の「前世で悪をなしても、阿弥陀仏の名前を聞き、自ら反省して悔過し、善をなし、毘戒を保ち続けられ、死後、三悪趣に落ちることなく、阿弥陀仏国に生まれる」という法藏菩薩の誓願に関係しているのではないかと考えられる。

三品悔過を説く最古の經典は、静谷正雄氏により『舍利弗悔過經』と言われているが、この經典は十方の諸仏にたいして悔過することが説かれている。しかし十方の諸仏の名を聞いて悔過する内容は無い。異訳の『大乘三聚懺悔經』には、阿弥陀仏等が登場し、宝焰聚如来の名を聞くことによる変性男子の思想が説かれている。この内容は『菩薩藏經』にも見られる。このように、悔過經典も新たに発展増広する過程で、仏名を聞くという思想を受容している。『十住毘婆沙論』「易行品」では、『菩薩藏經』と思想的関連のある『宝月童子所問經』を引用しながら、阿弥陀仏等の諸仏の名を聞くことによって善根功德を積み、無上正等覚に至る理由を説明している。このように、仏名を聞くことや憶念、称名、三品悔過による易行性は、敗壞の

菩薩を救済する行法として、初期大乘を信仰する人々の間で実践されていたと考えられる。いずれにしても『十住毘婆沙論』の「易行品」ら、『宝月童子所問經』等の仏名經典や『大阿弥陀經』、『大乘三聚懺悔經』、『菩薩藏經』の思想的影響のもとに作成されたのではないかと推測される。

また『大阿弥陀經』第五願には、悔過することにより、死後、三惡趣に落ちないことが説かれている。第一願や第八願では、阿弥陀仏の世界には三惡趣は存在せず、また、二度と三惡趣の世界に戻ることはないという信仰的保証がなされている。この内容は『舍利弗悔過經』等の悔過經典にも見られる。『十住毘婆沙論』『易行品』にもこの思想は示されている。これは敗壞菩薩が自己の罪を懺悔することにより、心が淨化されて、三惡趣の世界に輪廻転生しないことを説いている。

以上のように、本論稿は『十住毘婆沙論』に説かれる敗壞の菩薩の救済方法に着目し、罪と畏れをいかに克服して、不退転の大乗菩薩として無上正等覺を目指していくのか、その修行の在り方を論じたものである。

『大毘婆沙論』見蘊見納息迦及の

外道と異部

佐野 靖 夫

これまでの諸先学の研究は、各部派の所屬、あるいは主張内容を明確にしようとするところに主目的が置かれていたように思われる。しかしながら、現存史料等の絶対量の少なさなどから思想年代が不明確、ディスクール（言説）の不統一などの点を指摘できよう。そこで、本研究では視点を變えて、ある部派の論理ではどのような整合性をもつて異なる主張をもつものを異部となしたかに着目し、アピグルマの特性である有機的思考態を踏まえた、現象としての異部に対しての論理的帰結としての異部を考察する。そのためテキストを厳密に区切り、『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一九八〜二〇〇の見蘊第八中、見納息第五において、『婆沙論』の作者が外道説を破するためとした論拠を摘出し、『婆沙論』における異部、あるいは異部とせざるを得なかつた根拠を探る。

はじめに見蘊見納息の構成から、個別に異部教義との接点の抽出を試みる。〈誘因・誘果の邪見〉とされる所説において、主に因果論、三時業、中有の存在についての三つの論点から、また、〈謗道・謗滅の邪見〉とされる所説において、主に斥滅論、学・無学及び四沙門果についての二つの論点から考察する。同様に、〈辺執見常見の撰と辺執見断見の撰、有身見、及

び六十二見」とされる常見と断見の所説においては、四相論・特に利那と転変、無有愛についての二つの論点から、また、
 〈非因を因と計する戒禁取、劣法を取りて勝となす見取〉とされる所説においては、宿作及び自在の変化、現法涅槃論についての二つの論点から考察する。

『婆沙論』全体には、譬喩者の名による主張は八六回、分別論者は約五〇、犢子部十三、大衆部七、法密部四、飲光部三、化地部二、経部二が数えられている。「有説」・「有執」と冠された説が、いずれかの部派の主張を暗黙のうちに承認するものである可能性が、より自然なものであろうことから、見蘊見納息迦及の譬喩者十五、分別論者十二、犢子部一、大衆部一、法密部二、飲光部一、化地部〇、経部二というデータは、『婆沙論』中における本研究の対象領域を示すものである。

『婆沙論』はその記述において、破斥の構造に外道と異部の差異を認めない。くわえて、いくつかの例外を除いて、そこにおける外道説は、ほとんど五見に関する記述の部分、さらには見蘊見納息に集約される。諸外道の個別の見解学説が六十二見論等にひとたび論理的に整理されてしまうと、個別の教団は、もはや破斥の対象としても力を失ってしまうのがみとれる。一方これらから見蘊見納息迦及の異部においては、『婆沙論』なる作者が、他部派の個別の名を挙げて、まで破斥しなければならなかった、異部分別にとつての最重要論点が、(1)因果論、(2)四相論、特に利那と転変において、(3)世第一法論、(4)心心所了論の四論であり、(1)は誘因・誘果の邪見、(2)は常見・断見の根である、という結論が導出されるのである。

ブツダの思想以外のものを外道と呼び、またブツダの思想の範疇ではあるが解釈の異なる主張が異部と呼ばれたのであるが、この外道と異部の問題は仏教そのものに内在する、真理の多様性か、真理の表現の多様性かという問いに収斂される。

『婆沙論』見蘊見納息の構造は、これまで『生きていることの意味』についてブツダ以外の人々に説かれてきた全ての所説を六十二見としてまとめ、その本質を断見と常見とに集約せしめ、その色心等は非ず常に非ずという対治の法として中道を宣説する。この中道のブツダによる現実行為が十難無記であり、中道の思索行為が『発智論』(もしくは『婆沙論』)であるといった図式を構成することができる。

楞伽經に見られる「自覚聖智」について

和田 真 二

楞伽經に関しては鈴木大拙博士(以下、博士)によるその方面の研究が知られている。その著作の一つの冒頭に博士自らが「楞伽經」は余り世間に知られない經典である。又知られて居る方面でも余り通読せられぬ⁽¹⁾と云われている。このことは一体何を意味するのであろうか。周知の如く仏教各宗派においては所依の經典と云うものがあるが、不立文字、教外別伝の禪宗においてもし所依の經典ありとせば、それはこの『楞伽經』でなければならぬ。その存在理由を尋ねるならば、東土

禅宗の初祖達摩と楞伽經の因縁に依らなければならない。經に云く、

「昔達磨西來。即已信心印於二祖。且云。吾有楞伽經四卷。亦用付汝。即是如来地要門。令諸衆生開示悟入。」と。

又、六祖惠能の頃、この楞伽經に取って代わり金剛經が流行しだした理由をも問題視せねばならないであろう。

楞伽經が人々の口に上らなくなった理由の第一に此經の難解さがあげられるが、それは經典成立の過程での語学上の困難さと思想内容上の難解さも考えられる、加えて悟りそのものの落手の上からも。

此論では博士の論考を依り所として考察したい。博士のこの方面の研究は決して片手間的なものではない。博士の思想を後付けてみると、さまざまな分野（とりわけ禅と浄土系）にまたがっているが、その中でもこの楞伽經に関する研究は特筆に値するものと云わなければならない。否むしろその中心を形成するものであると云つても過言ではないと思う。

博士の学的態度は常に「生きた信仰としての仏教の知識」⁽³⁾を世に送るものと云つてよい。従つて、禅の本質に関する考察も「禅と云う經驗事実と、禅理又は禅哲学とも云うべきものとの區別を明らかに認識すること」にあつた。これは別に「禪體驗と禅意識」⁽⁴⁾において論及されている所のものである。その中心課題は、悟りとその表現の考察であると云えよう。

所で「自覚聖智」についてであるが、博士はこれを經中に於てどのように位置づけているのであろうか。元來、楞伽經は一種の「大乘仏説要旨文類」であるから、種々の思想が説かれて

いる。その中であつて、博士は「自覚聖智」の重要性をひときわ力説する。梵漢藏訳を比較対照しつつ「楞伽經」が編纂せられた理由は、実にこの自覚聖智又は自証聖智の境界を説くにあつたのだ。これが「楞伽」全經の大眼目であり、その他の重要な思想とされる「八識の心理学や三自性の認識論などは何れも此実地の修行の上に助道となり資料となるべきもので、此心理論理そのものが「楞伽」の宗趣ではない。」と断じて憚らない。

「四巻楞伽」によれば、楞伽を又、一切仏語心と云つている所から、心語心の心について博士は次の様に云つている。即ち、この心は三界唯心の心ではない、質多心ではない。仏語心の心は「心經」の心であり、計栗陀耶心である。即ち、心核の義であり、仏語の心要、その中心的事実であると云つている。従つて「自覚聖智の境に入る」ことは「心經」の「阿耨多羅三藐三菩提を成就する」ことと同じい。しかしながら「楞伽經」が「心經」の様に云わずして「自覚聖智」と云つた所に又あらたなる意義を見出すべきであらう。

博士の考えでは、楞伽經はどこまでも自内証の消息を伝えるものであるが、この事は經の冒頭に見られる次の一文による。即ち、「汝等諸仏子、今皆恣所問、我當爲汝説自覺之境界。」⁽⁵⁾と。實際、經中には、自覚聖智の同義語がリフレインされている。又、法蔵の「入楞伽心玄義」に述べられている「所詮宗趣」をあげ、自覚聖智は實際に体得すべきものであることを指摘している。博士によれば、自覚聖智の境界とは「其人自らのうちに出来る、其人だけの認識、他によりて悟らされぬ内から

働き出た知的経験⁷⁾を生きたることであつたのである。

(注、省略)

Dhammapada の伝承と詩の変形

今 西 順 吉

Dhammapada (*Dhp*) とその同種の文献である *Udanavarga* (*Uv*) は近年多種類のテキストが発見され、学界に紹介されるようになった。最近も新しいテキストの発見が伝えられている。*Dhp* とその関係文献の特徴は、異なる部派の伝承した文献であるということ、しかもその原典が実在するという点にある。他の仏典の場合、多数の異本が存在する幸運に恵まれることがあつたとしても、多数の部派にわたるものではなく、また必ずしもすべての原典が残っているわけではなく、漢訳された異訳が多数存在することがあるというのが通常である。もとより訳出年代の古さなどから漢訳文献の資料的価値が高いことは言うまでもないけれども、翻訳であるという制約は免れない。この点で *Dhp* 類は極めて特異な事例と言える。今ここで *Dhp* 類を取り上げるのは、原典の表現形態の多様性と、それが含意する思想的意義について検討するためである。

Dhp, *Gāndhārī Dhammapada*, *Skt. Dhammapada*, *Sobhāsī Uv*, *Skt. Uv* などのテキストが現存するが、当然その中には共通する詩が多数含まれている。ところで *Dhp* を基準として比較す

ると、ブラークリットのテキストでは母音・子音の音韻交替が顕著である。このことは、現存はしないけれども、部分的に推測可能なマガダ語の段階におけるテキストにまで遡って言いうることであつて、*Dhp* 自体もテキスト伝承上の一つの形態にとどまることになる。そしてアショーカ王碑文の言語に見られる音韻の地域的特性と比較するならば、*Dhp* 類のテキストが多様な表現形態において存在したことは確かであろう。

ブラークリットからサンスクリットの言語形態に近づくにつれて、別の問題が生じてくるが、*metre* の制約という問題は常に考慮されなければならない。ブラークリットでは *pada* の中、あるいは奇数 *pada* の終わりと偶数 *pada* の初めにおける *hiatus* は極めて通例のことであるが、サンスクリット化に際してはサンディを避けるために *tu*, *hi* などの不変化詞を挿入する例が頻繁に見られる。これは古い伝承になかつたものの付加である。また、*Pali siva* は対応する *Skt svāt* に単純に置き換えることは出来ないから、別の語である *bhavet* を採用することが多い。また *Pali brūmi* を単純に *Skt bravimi* で置き換えたのでは音節数が増加してしまう。そこで例えば *tam aham brūmi* *brāhmaṇaṃ*, *Dhp* 395ff とぶらりフレイメンのように *bravimi brāhmaṇam hi tam/ky aham*, *Uv* 33, 15ff のように語順を換えた上で、さらに音節の数を調整するために *tam aham* を *hi tam* あるいは *hy aham* に置き換えている。音節の数や長短の調節のために動詞に *pra* などの *prefix* を付加することもある。複数属格の *-na* を *Skt -nam* に書き換えると、元来の短音節が長音節になるために、もとの音節パターンを忠実に保存して

単数形 *Skī-sya* とする場合と、もとの複数属格を保持しながら、*metre* に合致するように語順を変える場合がある。従って *buddhāna* を *buddhasya* と書き換えているとしても、それだけを根拠に多仏・一仏思想と関連づけることは出来ないであろう。

同じ詩が多様な形で伝承されているという事実は「律蔵」小品の記述を想起させる。すなわち、バラモン出身の二比丘が、多様な出身の比丘たちそれぞれの俗語によつて仏語が汚されているのを嘆いて、ヴェーダの詩のように仏語を永遠不変の形にしたいとブツダに願ひ出たけれども、ブツダはそれを禁じたというのである。バラモンは細心の注意を払つてヴェーダの不変の伝承につとめたが、その根底にはヴェーダの言葉のもつ呪術的な力に対する確信があつた。それに対してブツダは言葉・教えをあくまでも彼岸に導く手段として捉えていた。教えそのものに絶対的な価値があるわけではないという考えは、筏の譬喩に端的に表現されている。船や橋の譬喩や小乗・大乘の「乗」も同じ文脈にあると言える。

涅槃経グループのチュンダ

環 栄 賢

涅槃経は、古代インドの初期サンガ(教団)の中で、仏陀の最後の死の場面と、その前後の場面をえがいた、ドラマテイツ

クな物語である。まず、涅槃経と云つても、ただ一つの涅槃経典があるわけではなく、かなり多くの経典類がある。

今回の発表では、完全なる涅槃、つまり、般涅槃が、それぞれの経典で、どのようにあつかわれているのか、又、その違いは何を意味するのか、という問題と、仏陀の般涅槃の直接の原因としてえがかれていた、鍛冶師の子息、チュンダの登場する意味を、多角的に考察してゆきたいと思う。

それでは、最初に、参考に使つた経典類をあげるが、これ以外にも、仏陀の般涅槃について書かれた経典は多くあり、その全部をカバーしていない事をおことわしておく。取りあつかつた経典は次のものである。

- 一、大正大蔵経・阿含部 佛説長阿含経卷第二遊行經
 - 二、 ” 阿含部 大般涅槃経三卷
 - 三、 ” 阿含部 佛般泥洹経二卷
 - 四、 ” 阿含部 般泥洹経二卷
 - 五、 ” 涅槃部 大悲経五卷
 - 六、 ” 涅槃部 佛説大般泥洹経六卷
 - 七、 ” 涅槃部 大般涅槃経後分二卷
 - 八、 ” 涅槃部 佛説方等般泥洹経二卷
 - 九、 ” 律部 有部毘奈耶雜事
 - 十、 ” 涅槃部 大般涅槃経四十卷
 - 十一、 ” 下田正弘蔵文和訳大乘涅槃経(Ⅰ)
- いわゆる小乗涅槃経典の特長は、出来事が具体的であり、なまなましい事である。
- たとえば、仏陀は、最後の食物のほどこしに原因があり、苦

痛を受ける。最後の食物の施主はチュンダであった。チュンダは鍛冶師の子息であり、古代世界に於いては、鍛冶師は聖なる職業であった。ミルチャ・エリアーデの『鍛冶師と錬金術師』には、多くの鍛冶師の職業についての聖性と不浄性に関する事例が書かれている。私は古代に於ける、鍛冶師の重要性に注目したい。そして、涅槃経典の中で、どのように働くのか考えてみたい。

チュンダからの最後の食施には、病原菌か毒物が含まれていた。これが、仏陀の般涅槃（完全なる死）の原因であった。仏陀は死のほどこしを予感していたが、その食物を食べる。私はこの意味を、「不浄の聖化」という概念でとらえ、そして、次にくる概念は、キリストの復活と同じ意味をもつ、「永遠なる法身」として考える。そこに原初的な、「宗教化へのプロセス」を考えてみる。宗教の歴史の中で、永遠の生命を得る、あるいは、与えられる、という事が、初期の信者達に、「おごそかさ」を心に刻みつける。そこには、歴史的事実としての具体性が、宗教的抽象化に転換してゆくプロセスがあると考える。それが小乗涅槃経から、大乘涅槃経に移ってゆく過程で、文章が変化してゆく。

大乘涅槃経では、仏陀の般涅槃の様子をあつかいながらも、増広された形で、悉有仏性説、法身説、如来蔵説、淨業我常説等の大乘仏教思想が表わされてゆく。

涅槃経が、悉有仏性説等の思想で、仏教史上に革命的役割を果たしているのは、重要な事である。

それらの大乘思想の形成に、鍛冶師の子息チュンダのエピソ

ードがはたした意味は、とても重要なものであることを、指摘し、それらの意味を、宗教現象学的な角度から考察してゆきたいと思う。

Buddhist Bhaktism とは

呼称の妥当性について

關 戸 法 夫

Bhakti は主にヒンドゥ文化圏内で論じられているが、本論考では、インド社会ではヒンドゥ教や仏教やジャイナ教との境界は甚だ密接であり分離して考えることのできないものであると想定し論を進める。特に、仏教とのかねあいの中で、bhakti をとらえようとするものである。Ryveda に論じられる「信」については、śraddhā であるが、ヴェーダ文化における信は、信という抽象概念に信を普願するという構造になっている。つまり、ここでは、心を定められたところに置くという意味と考えられ、adhimukti や prasada 等と同様に理解され、理解する信、信の志向性を意味する。一方、bhakti は、仏教を宗教たらしめる要因を持つのではないかと考えられる。仏教圏内では明確な意味づけを与えられなかった bhakti にはあるが、大乘仏教、密教に至って、存在意義を与えられ、bhaktism というべきあり方を顕示している。信の信、信の決定を確固とし、後世、bhakti-satvaka を産出した。

ヴェーダ文献においては、「信」を表現するに *śraddhā* が用いられ、*bhakti* は使われていない。神・神々と人が相互扶助関係をもつヴェーダの宗教においては、*śraddhā* とは神・神々の人格に向けられた心の志向性ではなくして、それは祭祀が祭司により、規定どおり執行されることにより、その儀式のもたらすであろう効果（はたらき）を信する心と考えられよう。従って、ヴェーダに表現される「信」(*śraddhā*) という抽象概念に対して「信」(*śraddhā*) を要請するという表現方法が理解されよう。従って、神々は祭祀のメカニズムのひとつの構成要素とみなされ、祭祀を行なう人間の「信」の対象は神々ではなく、「正しく執行すれば必ず願望を実現せしめる儀式それ自体、更には、祭式の実行を全面的に委嘱される専門祭司の優位性である。仏教における *bhakti* についてみるに、仏典には *bhakti* の用例は少ない。アパダーナ文学、ストートラや密教関係のものに多くみられ、後期仏教にいたっては枚挙にいとまがない。例えば、*Jānasiddhi*, I, 11-17 に、「(仏法僧の) 三宝に対し *bhakti* (信愛) し、信心ある人、菩提心にて莊嚴せられた人、衆生に対する悲愍ある人、三昧耶を有する人、サンヴァラ (この場合は禁戒の意味) に住する者は、菩提心と混合せられたる乾いた赤い肉を、大水と混ぜて、かれ、真実を知る者よ食すべし……」とあり、密教經典にその証左を見ることが出来る。又、馬鳴の *Saundarananda* に「*artha* (財) と *kāma* (愛) より生ぜざる *bhakti* (信愛) ある者は、その人の信はこの故に根を張って住す。しかし、その信愛が法に順ずるものならば、その人の *prasāda* (淨信) は心に深く浸透する。」

とある。かれによれば、*bhakti* が法に順ずれば *prasāda* になるといふのは仏教における信のあり方を解釈したものと考えられる。*artha* と *kāma* より生じた *bhakti* が何を指すのかはつきりしない。馬鳴が心清淨を中心にした仏教のあり方を解釈したものと考えられる。*bhakti* の心情の具体的な表現としては神像崇拜があるが、マウリヤ王朝時代より行つたようである。法華經という仏塔崇拜の *bhakti* も稱友 (ヤシヨミトラ) が *cātya* への供養の説明に際し、*bhakti* の語を使用するのも首肯できよう。ただ、藤田宏達教授の指摘される如く、廻諍論に現われていた *bhakti* がなぜ消えたかという点にある。伝統的な仏教語である *śraddhā* や *prasāda* や *adhimukti* で表現することのできない心情を吐露する語として *bhakti* は使用されたのであろう。ヒンドゥ教に顕著にみられる最高神に対する崇拜が拡大して行くにつれて *bhakti* は重みを増す。こうした *bhakti* の流れを *Buddhist Bhaktism* と呼称できるのである。はなからうか。 *Bhaktic Buddhism* あるいは *Buddhist Bhaktism* と筆者が主張するのも、仏教、ヒンドゥ教、ジャイナ教、宗教一般に見うけられる *bhakti* に信の信、信の決定を見るためであり、*bhakti* は宗教的に深みのある語である。

ナーガールジュナにおける

「存在」の両義性

斎藤 明

周知のように Nag (arjuna) は、『中論』等の著作を通して、すべての存在物は自性を欠いているというテーマを種々の角度から論じる。これは思想的には、初期の般若経典に説かれる空を「自性を欠くこと」と捉えたうえで、Vasumitra に代表される説一切有部流のダルマ (dharma) 観に対する強い批判を企図するものといえる。つまり、心身の構成要素としてのダルマの自性は恒常で、変化し生滅するのはダルマの自性ではなく作用である、という「有為法自性恒有」「作用転変」(『阿毘達磨大毘婆沙論』大正蔵 vol. 27, 161a22, 200b1) 説に対する批判である。

とはいえ、ここで一つの疑問が沸く。自性の意味内容そのものもかなり慎重を要するテーマではあるが、ひとまず Nag は自身の規定を念頭に置き、自性を「固有・不変の本質」ほどの意味で理解できよう。しかし、そのばあいにもなお問題として残るのが、自性を欠くと結論された存在物そのものを、Nag はいかに捉えるのかという問いである。『中論』の用例では、右に「存在物」と訳した bhava の第一義的な意味は、『無畏論』も注釈するように、心身の構成要素としてのダルマのそれにほぼ等しい。『中論』に bhava, dharmā, artha 等の類義語を用

いるが、その中で bhava は、dharma を第一義的な意味内容としながら、文脈に依じて、dharma によって構成される「ブタ」や「チャイトウラ」等と呼ばれる人物や、布や瓶などの事物をも含意する。さらに bhava は、abhava と対になり、「存在(有)」と「非存在(無)」に相当する概念をも表わす。このばあい Nag は、存在と存在物との間に実質的な差異を見ず、また非存在は存在が変化したものとして意味づける。ちなみに bhava/abhava という対語の意味は、『中論』においても sat/asat のそれにはほぼ重なる。

それでは、自性を欠いた存在物は、そもそも「存在する」と言えるのであろうか。言えるとするなら、いかなる事態をもって Nag は「存在物」や「存在する」と語るのであろうか。この問題についての Nag の立場は「通りあると考えられる。

その第一は、「無自性である諸存在物には存在性は見られない」(bhavanam nihsvabhavanam na satā vidyate, I 10ab) という立場で、自性を欠くものには本来「存在性」はなく、したがって厳密には「存在物」であるとか、それが「存在する」とは言えないことになる。そしてこの立場から Nag は「これがあるときにかれはある、というこのことはあり得ない」(同 10cd) と結論し、伝統的な縁起の定型句をも否定する。ただし Nag の先の言明は、存在性が見られるなら、それは自性ある存在物にかぎられると語るに等しい。同じ『中論』に「自性と他性があるときに、存在は成立するのだから」(svabhāve parabhāve ca satī bhāvo hi sidhyati, XV 4cd) と出る中の「存在」(bhāva) もまた、右の「存在性」(satā) と等しく、

自性あることを必要条件とした存在という意味での「存在」概念である。もちろんこのような存在は、ダルマによって構成されるこの有為の経験世界にはあり得ない、というのがNāgの「一貫した主張ではあるが、そのかれも、「存在」の語を探る」とは慎重に避けたにせよ、そのような性格をもつものを唯一無為の世界に認めていたことは、涅槃および法性 (dhamatā) に関して「五蘊等に」依存し、縁って生死往来するものが、縁らず、依存しないとき、それは涅槃であると説かれる」(XXV 9)、また「不生不滅の法性は涅槃のごとくである」(XVIII 7cd) と語る中に窺い知ることができ。しかしこの点は後に、法と法性の区別を重視した瑜伽行派の諸論師や、また自内証されるべき空性や真如をあえて自性と呼ぶ Candrakīrti によって、より積極的に強調されることになる。

Nāgの第二の立場は、このように無自性で、それゆえ本来的には存在しているとは言いがたい「存在物」(bhava) は、いかなる意味で「存在する」(bhavati, asti) と言われうるのか、という問いに関係する。すなわち、「存在物」や「存在する」という語の適用根拠 (pratinimitta) に関するものであるが、『廻諍論』の著者としてのNāgはこれを「目的のための作用能力」(Kāryakriyāsamartha) に求める。布は縁起したものであるから自性が空であるが、寒さや風や暑熱から人を保護するという自らの目的 (kārya) のためにはたらく。このばあい、そのようなはたらきこそが布という存在物 (bhava) の実質である。いわゆる arhakarīyā 論の先駆的な発想がここにはある。

龍樹の描く自性觀念形成プロセス

—— Rahnavāli を中心に ——

山本伸裕

周知のように、『中論』(MK)、『廻諍論』等の論書では、自性觀念批判は専ら論理的欠陥の指摘によって行われる。しかし、他の著作、特に『ラトナーヴァリー』(RA) においては、自性觀念の批判は、有自性論者に特有の心理を暴き出すことによっても行われている。

本考察では、このRAを中心に、『六十頌如理論』(YS)、『空七十論』(SS) 等も参考にして、煩惱に纏縛されてゆく有自性論者のあゆみと、寂靜に至る空性論者のあゆみとを対比的に描き出し、両者の根本的相違点を探るとともに、龍樹の思い描く理想的人間像も明らかにしていきたいと考える。

まず、有自性論者が煩惱に纏縛される過程を、YSの記述に基づいて素描してみる。

龍樹はYS 24で、「凡夫は事物の実体を「ある」とか「ない」とか顛倒する」と述べ、自性が顛倒によって要請された虚妄な実体であるという見方を示し、さらにYS 14で、「始まりがあれば、必ず邪説が形成され」と論じて、捏造された自性をもとに体系が構築されていくという見方を表明している。こうして構築された体系Ⅱ邪説は、「有害で忍び難い見解」(YS 46) に他ならないが、それに固執することで「教義の論争に発展す

る」(Y S 46)。だが、体系が誤った実体の上に成立するものである以上、論争は永遠に止むことはなく、結局、「対象という牢獄に繋がれる」(Y S 53) ことになる。要するに、そのような成立事情を有する哲学体系は、必ず矛盾に陥るのであって、その度に体系を繕う必要に迫られるため、不条理な苦の悪循環を招く結果に終わると龍樹は考えるのである。

一方、空性論者のあゆみについては、R A 及び S S の記述に基づいて素描を試みる。

S S 72 で龍樹は、「この(縁起の)道理を体得して従う者は、廻り所なき法の一切の教えの「有」と「無」を越えて寂靜となる」と言い、空性論者には自性のごとき廻り所は不要であることを宣言するが、そのときにも思惟や判断は捨て去られない(R A 3-88)とも述べ、むしろ「言説等により正しく分別すること」にこそ、「最上の意義」がある(S S 69)としている。しかし、こうした過程は過ちを不可避的に伴うため、過ちが自覚されれば直ちに行為は撤回されねばならない(R A 3-70)。つまり、空性にて為される行為には自性を想定するときとは異なり、確実性が保証されていない以上、過ちは免れ得ないのであるから、潔く撤回する心構えをもつことが大切だと龍樹は言うのである。彼の言うように真実とは、「矛盾がないことでも、真にものが発生するということでもない」(R A 2-35)。だから、寂靜はそのような真実の不確実性のただ中に達成されなければならない(S S 72)。

この対比によれば、両者の辿る過程が導く結末の相違は、自性の想定の有無に起因していることと見ることができようが、自

が諸煩惱の元凶であるとする見解は M K にも示されるのであり、ここで討究すべき問題の焦点は、有自性論者に自性を妄想させるのはいったい何かという点に絞られる。このことに關して龍樹は、R A 1-26 及び 1-76 で心理に目を向け、自性なる実体は空性における行為全般の不確実性への恐れから捏造されたものであると分析し、両者の心理面での根本的な違いを指摘している。

M K 等では直接には触れられてはいないが、論理的欠陥を暴くことで展開される彼の批判の裏には、恐れを克服できず、現実を直視できない落魄した有自性論者のメンタリティーへの批判が意図されていると考えられる。したがって、縁起する世界の不確実性を受け入れて、なお肯定的な生を営むことのできる、強靱かつ高潔な精神を有する人間、これが龍樹の思い描く理想の人間像ということになる。

アティーシャに帰される

二つの『心髓撰集』について

望月海慧

チベット大蔵経の中観部に収められたアティーシャのテキストには、『心髓撰集』と呼ばれるテキストが二つある。デルゲ版の目録によると No. 3949 の Garbhasamgraha (= GS) と No. 3950 の Hridayaniksepa (= HN) の前者の全文は後者

に含まれている。また、チベット語訳タイトルがほぼ同じなのに対し、与えられたサンスクリットによるタイトルは全く異なっている。「心髄」に対する原文の Garbha は「中に含むもの」「胎」を意味し、hrdaya は「心臓」や「核心」を意味する。「撰集」に対する原文は samgraha は「集めること」を意味し、niksepa は「置くこと」を意味する。後者に相応するチベット語は、bzhang pa, bjam pa, gtams pa, jog pa という例が見られるが、nges par bsdu ba という用例は確認できない。従って、両者のタイトルは似た意味のものではあるが、本質的には別な語である。従って、異なるタイトルで著わした二つのテキストを自ら翻訳する際に、チベット語訳のタイトルを似たものにしたということであろうか。

GS の奥付には、その著者と翻訳者が記されるだけだが、HN には「規範師で偉大なる賢者であるディーパンカラシユリジュニヤーナが中央のニェタン寺において著わしたものを終る」とある。また、テキストの最初の句には「『心髄を集めたもの』が解説されるべきである」と述べられている。さらには、アティーンシャの伝記である rNam thar rgyas pa には「その時グンタンはウィクラマシーラ寺院にて師自身が著わしになられた『心髄撰集』とその注釈である『地蔵論 (sa'i snying pos mdzad pa)』を翻訳した」と記されている (H. Eimer ed., 213)。これらの記述から GS には注釈が存在したと伝えられていたことがわかる。

本テキストの内容を簡略にまとめる。HN の冒頭に著作意図が述べられ、「輪廻の恐怖を取り除くもの」とし、「輪廻の特

徴である苦と業と雑染と解脱の特徴は菩提である」と述べられ、三界の苦から出離するという目的と原因である煩惱が述べられる。続いて、それから脱する方法として、縁起を修習すること、自他の利益、六波羅蜜などが述べられる。最後に、菩提心をもってから「これらの」心髄を集めるべきである、と展開している。従って、基本的には HN の冒頭に見られるように、輪廻という苦の原因とそれを取り除いた解脱を推奨することが説かれたものである。タイトルの「心髄」は GS. 39-42 (= HN. 77-80) に「菩提座の種子から善なる苗が熟したものが、すべての仏の心髄である」とあるこの句からとられたであろう。これは「仏の説かれたもの内にあるもの」とも、「仏が説かれたものの核心」とも取れる。

両方のテキストの重複箇所を指摘する (数字はページの行数)。GS. 1-6=HN. 15-20, GS. 7=HN. 25, GS. 8-10=HN. 21-23, GS. 11-12=HN. 26-27, GS. 13-14=HN. 29-30, GS. 15-20=HN. 32-38, GS. 21-22=HN. 41-42, GS. 23-26=HN. 45-49, GS. 27-29=HN. 64-66, GS. 30-42=HN. 68-80, GS. 43-47=HN. 83-87, GS. 48-56=HN. 89-97 となる。これらの並行句には翻訳上の相違も見られ、同時期に翻訳されたものとは考えにくい点も存在する。また HN の 1-14, 24, 28, 31, 39-40, 43-44, 50-63, 67, 81-82, 88 は GS には見られなく、これらは GS を補う形で挿入されたものであるといえる。

最後に、確認できたことをまとめる。この二つのテキストは、根本テキストとその注釈書という関係であると言える。ただし、両者の翻訳上の相違点、そのサンスクリット語のタイト

ルの違いなどから、これらの二つのテキストが同時に翻訳されたとは考え難い。このことは、アティーシヤの著者性や、そのサンスクリット・テキストは存在したのかというさらなる疑惑を生じることになる。(テキストと和訳などの詳細な情報は、発表時に配布した資料を参照のこと)

オルデンベルク『ブツダ』と ニーチェの仏教解釈

千葉一 弥

しばしばニーチェの哲学は仏教思想との類似性を指摘されるが、果たしてニーチェが仏教的思想家と言えるか否かという問題を我々が考える際には、ニーチェ自身が仏教に関する文献をいかに受容していたかということをも知っておく必要がある。本発表ではニーチェが接していた仏教文献の中からオルデンベルク著『ブツダ』を特に選び、この問題について考察する。

我々が第一に留意すべきは、『ブツダ』で扱われている内容が、いわゆる原始仏教と、それ以前のインド思想とに限定されていることである。第二に留意すべきは、仏教に対するオルデンベルクの評価が否定的だということであり、この点はニーチェの仏教解釈にも影響を及ぼしたと考えられる。

著作『アンチクリスト』においてニーチェは仏教のことを

「現実主義的」「冷静」「客観的」と形容しているが、この解釈にはオルデンベルクの影響が認められる。オルデンベルクによればキリスト教においてはイエスの人間的魅力が光を放っているが、それに比して仏教におけるブツダは人々の崇拜の対象というよりは一人の哲学者というのに近い。また、仏教において人間の苦の原因は「無明」であるとされ、知恵の役割が重視される。したがってオルデンベルクの捉えた仏教は、理知主義的な性格を持つものであった。だがニーチェはかくなる仏教の性格を高く評価し、それゆえにこそ仏教はキリスト教よりも進歩した宗教だと解釈した。キリスト教は人格的の神、道徳的理念としての神という古いドグマを未だ克服しておらず、それに対して仏教は、それを超えた高い段階にあるとニーチェは解釈したからである。

だがニーチェは最終的に仏教とは袂を分かたず。なぜなら仏教は世界を苦であると観じ、輪廻する苦の世界から脱して涅槃へ赴くべきことを説くからである。このような仏教の主張は、オルデンベルクによれば消極的な厭世主義にほかならない。ニーチェもまた仏教を厭世主義思想の中に数える。苦界からの解脱を救いと見なすような態度は現実逃避的だと批判される。ニーチェの倫理観によれば、人間は輪廻する世界に対して雄々しく「しかり」と肯定の言葉を発しなければならない。オルデンベルクの記述によれば、輪廻する苦界を認識することは我々を諦念や厭世観へと導く。しかるにニーチェの見解に従えば、我々は、たとえ苦を含んだ世界が無限に回帰するとしても、それに対して無際限の肯定をすべきなのである。

ニーチェの仏教についての知識は原始仏教など、ごく少数のものに限られていた。しかも彼の解釈には、オルデンベルクら当時のインド学者の見解が反映している。結果としてニーチェは仏教を「ニヒリズムの宗教」と批判した。オルデンベルクやニーチェによって解釈された限りの仏教は、確かにニーチェ自身の哲学とは相反する性格を有する。だが今日の我々が一般に思い描く限りの仏教と、ニーチェ哲学とを比較するならば、そこには少なからぬ共通点が見受けられる。この後者の意味においてなら、我々がニーチェを仏教的思想家と呼ぶことは決して不当なことではなからう。

見 (dṛṣṭi) の宗教的意義

——心作用としての見と見随眠——

遠藤 信一

説一切有部(有部)では、すべての存在の構成要素として、ダルマ(法)を立てる。これらのダルマは、因果関係によって結びつき、あらゆる物質・現象等が存在させていると考えている。有部では、このダルマを七十五種類数えるが、心や心作用もダルマの一つであるとされる。たとえば、心というダルマが生起するとき、心作用と呼ばれる多くのダルマが必ず相伴って生起する(心相応法)とされる。また、根本随眠をはじめ多くの煩惱も例外ではなく、大煩惱地法・小煩惱地法・不定法とし

て独立したダルマとされる。このことは煩惱の働きをも心の作用としてとらえ、煩惱を断ずる修道の問題をダルマの結びつきによって説明しようとする有部の立場が伺われるものといえよう。

しかしながら、根本随眠の中、見随眠だけは独立したダルマとはされない。見随眠は正見・邪見を含めた心の作用の一部として扱われている。見を包括するのは、大地法の一つである「慧」と呼ばれるダルマである。

この心と伴う心作用の大地法は、十種類の心作用をあげるが、これらは、善とも悪とも無記とも伴う故に、善・悪・無記を限定することはできない。すなわち、この慧は、正しい分別(判断作用)のみならず、誤った分別をも含むものであり、見随眠もこの慧の持つ作用の一部とされるのである。七十五種類のダルマを数えるにあたり、見以外の随眠はすべて独立したダルマとして認められるのに対し、見だけは、独立したダルマとは認められないのである。このように、慧の一部として、大地法に属することは、他の随眠には見られない見独自の特徴であるといえよう。

有部が、見を特別なダルマと認めないのは、誤った分別のうち、悪心以外の無記の心と伴うものがあることを認め、この無記の心と伴うことによって、猛烈な力を持つわけではないが、正しい修行の妨げとなるものが存在すると考えるためではないだろうか。

見とは、その力が猛烈であって、推度・決度等の作用があるもの、すなわち、鋭い判断作用を持つものが、慧の中でも、見

と定義される。それに対し、慧の中でもこのような働きがないものは見とはされず、智であると分類される。この見と智の関係の中、特に、邪智と広義の邪見との関係については『婆沙論』では、『邪智が邪見を撰する。』とし、邪見はすべて邪智に含まれるとされた。このことは、邪智には邪見とはいえない部分が存在することを意味する。たとえば、『俱舍論』随眠品第五では、「大梵天を縁じて我見・常見を起こす」ことが、必ずしも見随眠（有身見・辺執見）であるとは言えず、邪智であるという解釈がなされる。他方『婆沙論』において、『毘濕縛羯磨天（Vīśakarmadeva）』と、『工功処の慧』が邪智の例として出されるが、建設する慧そのものは、無覆無記であり、邪であるとは言えない。前述の大梵天の場合も、同様で、宇宙を創造する慧とそのことを知って、我見・常見を起こすことは、区別して考えられるべきであると言ふことである。そのためにも邪の定義は明確でなければならないが『俱舍論』にはこのことは記されていない。

このように、邪であるとされた智は、見ではないため、鋭く推度・決度することはなく、また随眠ではないため、随増もせず、煩惱ではない以上、見道によつて断ち切るべきものでもない。何故このような邪としながらも煩惱ではない邪智という定義をするのであろうか。ここに、見を一つのダルマと定義せず、大地法の慧の一部とする宗教的意義があると考えられる。すなわち「大梵天を縁じて我見・常見を起こす」ということが、人間性に根ざす情意的なものを原因としていると考えるためではないだろうか。それゆえ、邪智を説明に用いることに

よつて、有部が正見を繰り返し修習する三昧等の修道が必要であると考へていたことを示すものであり、実践修道に必要であつた考へ方であるといえよう。

現象学的視点からみた仏教の知覚論

曾 雌 美 知 恵

一 はじめに

唯識思想に属する仏教論理学者たちの説く勝義智とは、ヨーギンや一切智者の智を指すが、その智の構造の根本は、少なくとも凡夫も修行者も同一であるはずである。なぜならば、凡夫が虚妄であると悟つた時の悟りの智は虚妄ではありえないからである。人間が修行により世俗から勝義の世界へと転換しうる可能性を認識の中に求め、その認識が持つ可能性を実現させる場が直接知覚による領域であり、そこに仏教において知覚論がもつ重要性があると思われる。現象学でも、「どのようにして認識は、それ自体に存在する事象との一致を確認し、またそれらの事象に的中しうるか」ということは根本問題であつた。ここでは、「Madhyamakārahīṅkāra-kārikā」と「Madhyamakāloka」の中に見られる唯識派とシャーンタラクシタ、カマラシーラの唯心についての解釈を取り上げ、それを現象主義と現象学との立場から現代に読み直してみたい。

二 唯識派の唯心論

「外界の対象をみることは誤りである。対象は存在せず、あるのは心のみである。論理により観察している人々には認識対象・認識主観は否定される。」外界をみるという場合、知覚は一挙に全体を与えられるわけではなく、常に射映という形で自分に向かう面がその都度現れている。そのような多様な映像を意識がもつ志向性により結びつけることで「〜である」という認識が成立する。外的対象性は、主観の認識作用によりはじめて推定され基礎づけられる。なぜならば、すべての対象は、外界に存在するにせよしないにせよ、意識により志向され認識される限りにおいてのみ存在意味を持つからである。

三 シャーンタラクシタの解釈

「唯心の理論により外界の対象は無である」と知るべきである。一切法無自性という理論により、唯心の理論においても無我であることを知るべきである。」フツサルによれば、事物が志向され推定されるものであるという考え方自体が、主客二元論にとらわれたものということになる。今ここにありありと現れている現象を、それが与えてくるままに与えられる限りにおいて受け取るべきである。判断中止がなされた純粹な超越論的領野における心は、括弧に入れられた心、すなわち単なる「現象」としてでない限り何の意味も持たない。唯心とは唯現象ということになる。

四 終わりに

シャーンタラクシタ、カマラシーラは、この唯心をヨーギンの修習における一段階とみなしている。ヨーギンは修行により、瞑想の中で対象によらずありありと直観することができ

る。対象によらないということは、射映しないということであるから、意識が意識そのものを体験するのであり、その体験に可疑性を差し挟む余地はない。そして、凡夫とヨーギンの直観内容にレヴェルの差があるとすれば、それは修行に基づいた本質直観の質的相違によるといえるであろう。

フツサルは、決して外界の対象はないと信じているわけではない。ただメルロ・ポンティの言葉を借りれば「純粹記述が導いていく先は、結果的には自らの内容に確信をもちながらも、その内容に対応するような実在については確信をもてなくなる」ということにすぎない。仏教や現象学がどのような基盤で問題を発生させているのかは、常に留意されねばならないと思うが、現象学の考え方を通してみると唯識が理解しやすいと思うことは事実である。現代の視点から仏教の知覚論あるいは認識論を読み直してみるのも興味深いことであると思われる。

諸学派の業論

那須 円 照

インド諸学派では、アビダルマ仏教を中心として業についての議論された。ここでは、業と心の関係を身表業を中心として論じる。

(一)《ジャイナ教の業論》『順正理論』によれば、ジャイナ教徒は、「身表」業は善も悪も思と不思(心の善悪)に関わらず、

ともに火のように焼くと主張する。

(二)《有部の業論》『順正理論』によれば、有部は、心によって引き起こされ、四大種の結果であり、心を表示する身表業(形)の善悪は、引き起こす心の善悪により決定されると主張する。身表業自体にも、引き起こす心に従って、消極的ではあるが、善悪の区別があると主張する。

AKBnとその諸注釈によれば、有部は、欲界の身無表業は身表業がある時に、身表業が依っているとは異なる四大種に依って生じ、無記の身表業は身無表業を引くことはできず、無記の身無表業はなく、禪定の身無表業(静慮律義の身無表業と無漏律義の身無表業)は心のみから生じると主張する。

(三)《日出論者と上座の業論》加藤純章氏は、『経量部の研究』(p.40-41)において、日出論者と上座が同一のグループを指すということの資料を挙げている。(大正43, p.386a)

KSPにおいて、日出論者は、特定の心を原因とする別法が、刹那滅である諸行が別の場所に生じる原因であり、それは色処に含まれ、行動とも身表業とも言われると主張する。また、日出論者は、特定の心から生じた風界の動性が身表業であると主張する。また日出論者は、特定の心から生じた他の場所に生じた身体が身表業であると主張する。これは、『順正理論』で上座が主張する説と同じである。また日出論者は、特定の心から生じた色(いろ)が身表業であると主張する。これも、『順正理論』で上座が主張する説と同じである。

また、この学派は、引き起こす心に善悪があるから、身表業に善悪があり、身表業自体は無記であると主張する。

(四)《経量部の業論》AKBnと其の諸注釈によれば、経量部は、身表と身業とを区別して、身表は仮有な形であり業ではなく、身業は思(cetanā)のみであると主張する。そして、思である身業は、思惟の思と作事の思とに分けられ、身を認識対象とする思が思惟の思であり、身をそこ、ここに先導せしめる思が作事の思である。思惟の思が思業であり、作事の思が思已業である。

欲界の仮有なる無表を引き起こすためには、仮有な表だけでは力が弱いから、業である思の力に依存する。表が仮有であるから、無表も仮有である。

(五)《唯識学派の業論》『成唯識論』によれば、唯識学派は、身表は仮有であり、心を原因として、識が変じた手等の色の相が、生滅する相統を他の方向に転趣せしめて、動作があるのに似て心を表示するから、それを仮に身表と名づけると主張する。また、身業は身表ではなく、色でなく、身を動かす思であるとされる。

表が仮有であるから、無表も仮有であるとする。無表は、勝れた身語をおこす善悪の思の種子が増長する状態に依って立て、或いは、定の中における身語の悪を止める現行の思に依って立てる。

そして、色の実有性を認めず、実以外の色は無であり、唯だ内識のみが変じて色に似て生じると主張する。

《結》ジャイナ経↓有部↓日出論者(上座)↓経量部↓唯識学派という順に、顕れている物質的なもの重視の立場から、徐々に、内面にある精神的な心重視の立場へと変遷していることが

窺われる。

AKBh: Abhidharmakośabhāṣya: Sastri, p. 577.3 - 578.8; Pradhan2ed., p. 195.18-196.3; SA: Sphuṭārtha-Abhidharma-kośavyākhyā: Sastri, p. 577.9-578.14; Wogihara, p. 351.10-32; TA: Tatvārtha-nāma-Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā: Peking, 129.b.6-131.b.5; Derge, 10.b.4-12.a.6; KSP: Karma-siddhiprakaraṇa: 聖書, p. 11.17-14.13; 『順正理論』: 大正29, p. 531.c.21-533.a.14; 『成唯識論』: 新導本巻第一, p. 23.10-25.9 (以上参考箇所)

共済主義と共生主義

—— 社会的仏教の思想 ——

芹川博通

海辺海旭(うみべのあき) (一八七二—一九三三) は浄土宗の学僧で、社会事業家、教育者その他に広く活躍をしたが、主題の関係上、社会事業の分野を略述する。一〇年をこえるドイツ留学から帰国したのは一九一〇(明治四三)年三月であったが、さっそく東京・西国日向院の本多浄敵らとはかり、翌(明治四四)年五月、「浄土宗労働共済会」を設立した。この会は、下級労働者(細民)保護を目的とする画期的な総合施設(セツルメント)であった。この会は大正期を中心に第二次大戦終結までその活

動を継続した。

海旭の仏教社会事業思想の特色は、欧米の近代思想とかれの提唱する「大乘仏教主義」「大乘仏教の精神」から成っている。「現代感化救済事業の五大方針」(上)〔労働共済〕二一、「大正五・一」の第三に、「現代の感化救済事業は施与・救恤主義から共済主義でなければならぬ」として、「現代の慈善事業の方針としては無論施与救恤は致しますが、其大体の目的のつけ処が共済と申すことにある。即ちやみやたらに与へることは面白くない。相互に扶け合ひ濟ひ合ふといふ精神で行はなければならぬ。大体慈善事業も一つの社会的活動である已上は社会相互の關係上有無相通の原則から割出されたものでなくては、弊害があつても効力は甚だ薄ひ。此共済主義の慈善方針が現代の進むだ考なので、英米あたりの慈善事業家、社会改良家は何れも此論を執つて居る。(中略)要するに、扶けつ扶けられつ、活かされつ、ある社会組織から、此大方針が出来たのであります。仏教では(中略)、彼四恩の中にある衆生恩の考などは如何にも温か味があり、且つ理義が頗る透つた立派な共済主義を説いたもので、経文にはこれを相互饒益の四字で明に示してあります。」と、共済主義を仏教でいいかえてゐる。またこの主義は、労働問題の解決に欠かせないので、これを仏教語でより広く報恩主義(包容精神、無我精神、随喜・回向の思想等があげられる)と表現している。共済主義⇨報恩主義は随所で主張されている。

二

椎尾弁匡(すいびのけん) (一八七六—一九七二) は浄土宗の学僧で、共生

会の創設者であり、慈友会の中心人物。衆議院議員を三期勤めた。共生会の運動を共生運動といい、この運動は宗教に基づく社会教化・修養運動といえることができる。弁匡はこの運動を通じて、工場や農村で労働問題の解決に「共生」を説き、労使協調会をつくり、朝鮮・台湾・中国へも共生運動を展開した。

おもに、『共生講壇』（大正一四・一二）と『共生の基調』（昭和四・九）によると、弁匡は、宇宙万象のすがたは、すべてが「縁りて起る」とする仏教に一貫した根本思想の「縁起」の世界観に思想的根拠を置き、これをわかりやすく「共生」という語で表現した。「共生」の語は、直接的には、善導の「共生極楽」や「願共諸衆生往生安樂国」の文によるものであるが、「共生」の思想は、とくに第一次大戦後の現代思想や国際思想、それに国体思想の実質たる同胞主義などの要求や根拠に基づくもので、弁匡は「万法の根本実相は共生」にありと結論づけている。

共生とは、「人間としての眞実生活を全うする」ことで、「ほんとうに生きる」ことであるという。「ほんとうに生きる」ということは、単なる存在の思想を打破して、常に進歩あり、調和あり、美しさある生きる道に進むにあります。（中略）天地を抱擁して歩々進歩せしむる大生命の中にもに生かされるという。「人間と人間の共生きはいうまでもなく、人と動植物との共生き、人と大地や天空などとの共生きの現実こそ人生の実相であるとする。

こうした弁匡の共生の思想を、ここで「共生主義」としてい

三

海旭の共済主義は、欧米の近代思想にその語源をもち、とくに大乘仏教、とりわけ報恩主義にその根本思想を置くもので、具体的には、仏教の社会事業思想として使用されている。他方、弁匡の共生主義は、中国・日本の浄土教に直接的な意味での語源をもち、縁起の思想や浄土教を根本思想とするもので、仏教の社会教化（修養）事業の思想として用いられている。これらには各種の相違点がみられるが、ともに社会的仏教の思想といえることができる。

仏教思想史から推定される

〈開放系の神〉としてのプルシャの思想

津 田 眞 一

〈開放系の神〉の観念ないしはその思想は、まずその観念において『リグ・ヴェーダ』（二〇・九〇）のよく知られた「プルシャの歌」におけるプルシャ（原人）としてその輪廓をほぼ完璧なかたちで提示され、ゴータマ・ブツダにはじまるインド仏教思想史においてその概念枠に内実を充填しつつその「自己告知」の過程を進行させ、その思想において「ヘーヴァジュラ・タントラ」からサンヴァアラ系密教へのインド密教思想史のcriticalな展開と後者におけるその完結において〈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」

をその根源性において提示しつつ、それ自体をそこに現成した
 〈仏教における神観念の必然性のコンテクスト〉においてイン
 ド仏教思想史に雁行的に後続する私たちの日本仏教思想史へと
 手渡す。日本仏教思想史においてそれは寛鑊・法然・親鸞の
 〈三価元素〉的結合関係を通じて一個の思想としての輪廓を再
 度顕明にし、さらに親鸞を承けた最晩年の西田幾多郎において
 その「逆対応」の思想を自らの生の本質（上田閑照氏の言われ
 る如くその「生涯を責める苦悩の只中で、その都度の出来事に
 全的にかかわりつつ、一筋の問題を追究して次から次へと死に
 至るまで論文を書きつづける」という哲学者としての営為）に
 おいて生き抜いた（ただし、自らそれを言葉で表現し直すこと
 だけはせずに）西田のその実存において、一個の生きた現実形
 態におけるそれ自身を私たちに開示する。

今回の発表は、先年の本学会発表において上記「リグ・ヴェ
 ーダ」の記述においてブルシャの概念枠を明確ならしめたのを
 承け、仏教思想史の展開の過程を追いつつ、以下の如き諸問題
 の存在を指摘して、次回以降における個々の問題の詳しい検討
 の準備とするものである。

○「ゴータマ・ブッダの宗教」において、所謂「梵天勸請」の
 神話的説話の〈開放系〉的背景と「世界が敗壞する」可能性と
 したがって、逆にイエスの、黙示録的終末論の克服の可能性と
 その条件の問題、パウロ的、ヨハネ的現在終末論の成立条件の

問題。

ブッダの覚りの内容としての三智（三明）において、ま
 ず、初夜・憶宿（命智における運命としての「現生」、今生）
 の問題、中夜・衆生生死智をその世界の内幕とする人間・
 世界・神（ニブルシャ）の関係の問題、及びその世界を上から
 鳥瞰しているブッダの視位（ニブルシャの視位）の問題、後
 夜・漏尽智（ニ四諦）の苦諦における世界の困難性ニブルシャ
 の存在の強度の問題、集・滅・道諦における世界の本質として
 の無明―渴愛の空が、実は、ブルシャの生命の機制の表現な
 のである、という問題、道諦ニ八正道という実践の本質とそこ
 における個（ニ人間）の実践が全体（ニブルシャ）を逆規定す
 る、という事実の意味の問題。

○「仏教思想史の最初の展開」としての華嚴における華嚴世界
 の理念が一種の二世界説をとるところの〈開放系〉の思想にお
 いて（ブルシャの身体内における）ブッダの衆生生死智的現実
 世界に対応するイデア的世界の存在とその理念を暗示するもの
 であること、華嚴世界の空の機制が人格神的局面におけるブル
 シャの現成と存続の機制の表現なのである、ということ。

○『金剛頂経』における「二世界説」の表明。

○『ヘーヴァジュラ』における〈開放系のA命題〉の提示。

○サンヴァアラ系密教における〈B命題〉の提示と〈仏教におけ
 る神観念の必然性のコンテクスト〉の提示。

○〈開放系の命題〉の根源性とそれが現代キリスト教神学にお
 ける神観念に及ぼす影響の問題。

ゴースアラと絵解き

——アージーヴィカ教再考——

渡辺研二

ブツダやマハーヴィーラの同時代にゴースアラ・マンカリブツタという人物がいた、と伝典もジャイナ教聖典も伝えている。アージーヴィカ教を率いる彼は、ヴェーダ文献の権威を否定する当時のサマナ(自由思想家)のなかでも、最も有力な人物の一人であり、恐らくはマハーヴィーラやブツダと同等の扱いを受けていたであろう。ところが、この失われた宗教・アージーヴィカ教は、自らの意志で残した聖典が現在に伝わっていないため、ライバル宗教の文献に基づいた悪名をもって評価されている。しかし、近年、ゴースアラと密接な関係があったジャイナ教の資料からは、まだいろいろな検討を加えることが可能であるということが明らかになってきた。このことは、ジャイナ教の古い聖典の研究に尽くされたシュプリング教授のおこなったバシヤム博士のアージーヴィカ教研究(A. L. Basham: *History and Doctrines of The Ajivikas*, London 1951.)に対する書評(W. Schubring in ZDMG 104 [1954])に明瞭に言うことができる。ここでは、ゴースアラの父が「絵解きの遊行者」であった、ということに基づいて、今までに紹介されていない資料を検討したい。

シャイナ教白衣派の第5マンガ Vīyāhapannatti (Viy.) 第

15章などによればゴースアラ・マンカリブツタの父マンカリンは手に絵の描かれた画板を持つ「絵解きの遊行者」であった、と記されている。(evam khalu eyassa Gosalassa Mankha-liputtassa Mankhali nāmanṇ mankhe piyā hotthā...citta-phalaga-hartha-gae...Viy. XV [660b])

ゴースアラは成年に達して「絵解き」の画板を作って、父親と同じ「絵解きの遊行者」になった (se Gosale...jovvanangam-anupatte sayam eva padiekkam citta-phalagam karei... (Viy. XV [660b])). また、ブラークリット語の古い注釈チュールニには「ゴースアラは絵解きの技 (manikha-sippa) を学んだとある。(Gosale... sanivaddhāti manikha-sippam ahijjati; Av. Cūṇṇi 282 = Av. Vṛthi19a)。おそらく、キャンバスに描かれた絵を見せながら、その絵に描かれた物語を歌にして、人々に聞かせながら、村から村へ遊行しながら生活の糧を得ているものと思われる。

さらにマンカの絵解きについて、Mahānīśāha-Cūṇṇi4478によれば、

「絵の描かれたキャンバスを手にもって(人生の)楽(スカ)と苦(ドツカ)のことわりを語りつつ、人々に近づいては親しくなる。そのとき人々は、彼に乳酪(ギー)やバターを与える。」

と記されているように、「絵解きの遊行者」マンカは民衆に親しまれていた。おそらく目的は人生の様々な局面を予言したり、解説して聞かせるための絵解きであったに違いないのであるが、村の人々にとっては、彼らの語りが娯楽でもあり、新し

い知識や外の世界の情報の源泉でもあったであろう。人々が代価を与えても聞きたいと思う背景には、絵解きとしての力量はもとより、諸事百般にわたる知識や詩人としての能力が要求され、かつ相当の歌い手でなければならなかったであろう。ゴースラーはこの「絵解き遊行」を彼の父マンカから受け継いだとされている。この父マンカにアージーヴィイカ教のような宗教思想があつたかどうかは不明であるが、とにかく「絵解き遊行」がインドで古い起源をもっていることは注目してよい。しかも現代のインドでも存在していることが報告されている。それが低いカーストの人の職業として今もなお続いていることに注目したい。このことはマンカリプッタの「絵解き遊行」がサンスクリット語に描かれるインドの上層文化ではなく、民衆の土着文化に根ざしていることを暗示している。我が国にも古くから仏教の「絵解き説法師」がいて、仏教の民衆教化に大きな役割を演じたことが、芸能史の観点からも注目されている。この我が国における「絵解き」も本邦の仏教史の表舞台に決して出て来ないように、インドにおいても同様に、かつて遊行の絵解きであったゴースラー・マンカリプッタもまた、インド土着文化の基層に密接に関係しているが故に、いわゆるインド哲学の正史には現れてこなかったのかもしれない。

クマリーラによるシャバラ批判

寺石悦章

(一)クマリーラの著作「シュローカヴァールティカ」(SV)は、「シャバラパーシュヤ」(SbA)のアイヤヤー一、パーダーに対する注釈である。SbAには、SVの各章に対応する議論を見いだすことができる。SVの各章でなされる議論の主題は、基本的にはSbAの議論を引き継いでいる。しかし、SVのニラーランバナヴァーダ(N)章とSbAの対応箇所の間には、著しい内容的な相違を見いだすことができる。N章では、SbAの対応箇所の冒頭部分に大幅な改変を加え、実際には存在しない論証式を読み込んだ上で議論を展開している(二)。しかもその冒頭部分以外には全く言及していない(三)。なお、SbAのうちN章が注釈している部分の著者は、シャバラスヴァーミンではなくヴリッテイカーラと呼ばれる人物である。しかしクマリーラは、その部分の著者をシャバラスヴァーミンとみなしている。この点については、拙稿「*Ślokaṛthika*における *pramana* 論の一考察」(『印度学仏教学研究』第四六巻掲載予定)を参照のこと。

(二)N章とそれに続くシュローニヤヴァーダ(S)章では外界非実在論が批判されている。この点は、SbAの対応箇所も同様である。しかしSbAでは、N章とS章にそれぞれ対応する議論の内容的な区別は、あまり明確なものではない。それに

対しS₂では、N章とS章の内容は敢然と区別されている。クマリーラによれば、N章で批判されるのは推理に基づいて外界の非実在を示そうとする見解であり、S章で批判されるのは直接知覚に基づいて外界の非実在を示そうとする見解である。批判される二つの見解のうち前者は、一つの論証式（N章第二三偈）によつて外界の非実在を論証しようとするものである。N章では、その論証式が常に議論の中心にすえられている。その論証式は、S₂に基づくものとされているが、両者の相違は明白である。クマリーラ自身、自らが対応関係を指摘するS₂の部分、そのまま論証式だと認めているわけではない。彼は論証式を構成するに際し、S₂の内容に批判を加えつつ、原形をとどめないほどの大幅な改変を行っている（N章第二四〜三四偈）。

(三) N章で言及されているのは、S₂のうち論証式に対応する（とされる）部分のみである。それ以外の部分は一切言及されていない。このことは、S章においてS₂の対応部分のほぼ全体が、一通り解説されているのと好対照をなしている。

(四) このようなクマリーラの態度は、ディグナーガの見解に対抗する必要から生じたものと考えられる。S₂がディグナーガの見解から強い影響を受けていることは、これまでに指摘されている通りである。N章やS章も例外ではない。N章・S章における個々の議論の大半は、批判の対象としてディグナーガの見解を想定している。

N章とS章で批判されている外界非実在論は、ディグナーガの属する瑜伽行派の見解を念頭に置いたものである（N章第一

四偈）。またクマリーラはN章において、S₂には存在しない論証式を読み込んだ。そのことにより、N章・S章で批判されている二種の外界非実在論が、一方は推理に基づくものであり、他方が直接知覚に基づくものと見なされることになった。この直接知覚と推理は、ディグナーガの認める二種の認識手段である。クマリーラは、このN章とS章において、ディグナーガが認める二種の認識手段のいずれに基づいても、外界非実在論が成立しないことを示そうとしたのである。

神秘体験と聖者

——ラーマクリシュナをめぐる——

堀内 みどり

ラーマクリシュナ・パラマハンサ、本名ガダーグル・チャテルジーは、「神に酔う」人といわれた。近代ヒンドゥー教における彼の意義は、しばしば一九世紀にインドが置かれた状況に関連して評価され、その神秘体験と体験の豊富さに特徴を持つ。ガンディーは、「ラーマクリシュナ・パラマハンサの生涯の物語は、生きた宗教の物語」で「われわれをして神にじかに会うことを得させる」といい、R・ロランは「靈的生活の極致」であり、今なお「かれの魂は現代のインドに生命を与えている」と表現している。

神秘体験は「神、最高実在、あるいは宇宙の究極根拠などと

して考えられる絶対者を、その絶対性のままに自己の内面で直接体験しようとする立場、そして、その体験によって自己が真実の自己となるとする立場「神との触れ合い」であるといわれる。

ヒンドゥー教では神あるいは絶対者あるいはブラフマンといういわば真理についての知識を非常に重要に考えるが、同時に、神を体験し体現することに意味があるとも思われている。それは本当の自己に出会うことであり、救われることでもある。

R・C・ツェーナーは、ラーマクリシュナの体験を愛の対話によって神と合一する神秘主義だと説明する。

そして、体験の純正さは(1)おのずと人格や生活行為の中に、それなりの宗教的自覚と境涯が表出されてくるのは当然であって、そこにこそ彼の宗教性の深さが験されることとなる。(2)古来よりの宗教伝承を本質面において受け継いでいるか否か(奈良康明)について吟味されなければならない。

ラーマクリシュナは幼少期から、すでに意識喪失を体験し、カルカッタでカーリー寺院の寺僧となつてカーリー女神をマザー(母)と慕い、女神を体験する。一八六二年頃にヨーゲーシュワリー、一八六四年にトーター・プリーという宗派の異なつた行者に指導をうけ、ラーマクリシュナの神秘体験はより深く確実なものになつていった。

彼は、無分別三昧について、「三昧の状態においてブラフマンを見る時、『私』は消え『在るものが在るだけ』となり、この時には『あなたと言えばいいのか、わたしと言えばいいのか、それはあなた(神)がわかること』と言わざるを得ない」

(1883:12,16)などと語っている。しかも「一度ブラフマンに行き着いたら帰つてこれない」(1883:85)状態だと説明し、日常へとカーリー女神によって連れ戻され、「自分の使命を自覚」したという。かれは「神の愛とはどういうものか、正しい信仰とはどういうものか、それを人々に教えるために、神は人間の体をまつて、いつの時代にも現れて来られる。」とも語る。

このようなラーマクリシュナについてたとえば、フリダイ(甥)は「叔父の体が光となり、その光で自分の体も光がやっていた」といい、ケシャープ・チャンドラ・セーンやダヤナンド・サラスヴァティーは「大覚者」「大聖者」と呼んだ。また、故郷の村人たちは「体の奥の方から、何とも説明のできない光が輝き出て傍らに坐っていると、心は暁のようすがすがしい気分になり、言うに言われぬ安心感と心の休まりを感じた」と語っている。このようにして、ラーマクリシュナは自他ともに認める聖者となつた。

一般にラーマクリシュナの教えの中には「新しいものは何もない」が、彼はインド思想に拠りつつ、それを自らの体験の中に実証してみせ、ヒンドゥー教徒の精神復興の原動力となつたといわれる。それは、彼の神秘的宗教体験が、ヒンドゥー教の「自己の探究」によって「神実現」を果たすという伝統を継承し、人々の精神活動に具体的な指針と自信とを与えたという「事実」として受容されてたこと、つまり、現代という時代の要請によって登場した神の化身、真実の聖者として実感されたことを示していると思われる。

『ギーター』解釈の歴史と

ヒンドゥー思想の変遷

木村文輝

ヒンドゥー教の代表的な聖典である『バガヴァッド・ギーター』(『ギーター』と略)は、「救いの手段として行爲 (Kamma)」、知識 (Jñāna)、バクティ (bhakti) という三つの方法を説いている。しかし、その各々の内容や相互の関係について、同書は必ずしも明確ではない。その結果、『ギーター』は時代や宗派の制約を越えて、様々な立場からの解釈を許すことになった。社会状況の変化に応じて新しい「救い」の観念が求められた時、ヒンドゥー世界では宗教指導者のみならず、近代には政治指導者さえもが『ギーター』に拠り所を求めたのである。それ故、我々は代表的な思想家による『ギーター』解釈の歴史を通して、ヒンドゥー世界における「救い」の思想の変遷をたどることが可能である。(この観点は、高崎直道氏が『宗教研究』一六六号で提唱されたものである。)

そのためには、まず始めに『ギーター』がヒンドゥー世界の中で常に重要視されていたことを確認する必要がある。その上で、各時代の人々が「どこから、どこへ」の「救い」を求め、それを実現するために、『ギーター』が説くいかなる方法に注目したのかを考察するべきであろう。

(I) 『ギーター』は、紀元前後に一宗派の聖典として生み出

された。だが、既に『マハーバーラタ』(五世紀以前)には同書の模倣文献が含まれており、『ブラフマ・スートラ』(五世紀前半)では『ギーター』が教説の傍証として言及されている。現存最古の『ギーター注釈』を著したシャンカラ(八世紀)

は、それ以前にも『ギーター注釈』が存在したことを伝えるとともに、同書を「あらゆるヴェーダの意味の要約」と評し、天啓聖典に次いで重視した。一方、ラーマーヌジャ(一二世紀)は『ギーター』を「神の言葉」と呼び、天啓聖典に並ぶものとして扱った。更にマドヴァ(一三世紀)やヴァツラバ(一六世紀)は、同書を天啓聖典さえも凌ぐほどの聖典とみなすようになる。これに対して一九世紀以降、『ギーター』は形而上的内容によってではなく、むしろ「絶対的確定な行動指針」(ガンディー)として、宗教指導者以外の人々からも重視されるようになったのである。

(II) 人々が『ギーター』の中に求めた「救い」の観念と、それを実現するための中心的方法は、以下の三つの類型に大別され得る。

第一は「無明の領域から、明知の領域へ」の救いを知識によって達成するという、ウパニシャッド以来の伝統的な立場である。十世紀以前に確立されたこの類型は、シャンカラの『ギーター』解釈に典型的に表れており、以後不二一元論学派に受け継がれた。

第二は「地上の世界から、神の世界へ」の救いをバクティによって獲得するという、十世紀以降を彩る立場である。これは、無明の領域を地上の世界と、また、完全な明知の領域を神

の世界と同一視したラーマーヌジャが『ギーター』を通して体系化し、マドヴァアやヴァツラバ、チャイタニヤ（一六世紀）が様々に展開した類型である。ただし、時代とともに「明知の領域へ」という観念が薄れる一方で、神の恩寵が強調されるようになり、この類型は神に対する恋愛主義に傾いていった。

第三は「謙従状態から、解放独立へ」の救いを行為、すなわち義務の遂行によって獲得するという立場である。これは、いわば「神の世界」を地上に実現する考え方であり、テイラクやガンディーはそれを植民地からの独立に重ね合わせた。この類型の萌芽は、一四世紀頃以降のマラータ地方で社会的差別やムスリム支配からの解放を唱えた思想家達の間で認められる。彼らの思想は、不二元論とバクティ主義とにもとづくジュニャーナーシュヴァル（一三世紀）の『ギーター注釈』から多大な影響を受けたものであった。ここに我々は、ヒンドゥー思想の連続性を、『ギーター』解釈の歴史を通して窺うことができるのである。

印度哲学者の実体理解について

—— 研究史的接近の試み ——

三 浦 宏 文

一 問題の所在

明治期に成立した学問としての「印度哲学」は、「輸入さ

れた」学問である。したがって、このときすでに「非西洋人である日本人が、西洋の道具立てで全く異なる伝統を持つインド思想を、理解する」という「奇妙な事態」が生じてしまっている。この「奇妙な事態」の構図では、印度哲学研究という行為の実践系において、研究者の主体形成が分裂したまま挫折せられてしまう。言い換えれば、日本人を含む非西洋人の研究者は、自分がどの位置から発話しているか全くわからないのである。このような問題意識の上で、インド正統派六派哲学ヴァイシェーシカ哲学の用語 *dravya* の訳語である「実体 (substance)」の語の用法を、我が国の「印度哲学第一世代」とも言うべき研究者の中でも木村泰賢と字井伯寿の二人と、第一世代に少なからず影響を与えたであろう井上哲次郎の三人に限って研究史的に追ってみたい。

二 印度哲学第一世代の実体理解

(1) 井上哲次郎

井上は、専門の印度哲学者ではないが、彼が日本で初めての印度哲学史講義を行った。現在、彼の講義は草稿をもって知ることができないが、井上は、実体に関して *dravya = substance = 実* // 実体と安易に同置し、一方で実体を「実物」、「万有実体」と言い換える。明らかに哲学用語と日常語の意味を混乱させて使用している。

(2) 木村泰賢

木村泰賢は、その著書『印度六派哲学』において、初めて仏教以外のヴェーダンタを始めとする印度六派哲学を正当に評価しようと務めた人物である。木村は、ヴァイシェーシカ哲学の

理解に際し、自然哲学、および実体等の用語、を使用した、
 訳語は基本的に漢訳語をそのまま使用している。「印度六派哲
 学」における木村の使用する実体概念は出典がはっきりしてお
 り、基本的にロックの実体 (substance) 概念である。

(3) 宇井伯寿

宇井は、ヨーロッパの「客観的」文献学を最も忠実な形で日
 本に輸入した研究者である。宇井の著書のヴァイシエーシカの
 用語については、漢訳語とサンスクリットの併記を行い、概念
 説明のときに実体などの用語を使うという方法を取っている。

実体概念のみならず、ほかの用語の説明に際しても、宇
 井は一切西洋の哲学者の説を引用、紹介しない。実体に関して
 は、主体と言い換え、かつ事物そのものと同置していることか
 ら、完全に日本語の日常語の「実体」の意である。

小結—印度哲学第一世代の実体理解を通して—

木村は、西欧哲学の用語や概念を使って説明しようとする傾
 向が見られる。実体という概念に関しても哲学用語としての実
 体を意識して使っている。木村の印度哲学研究の実践系におけ
 る主体形成が、西洋哲学を経由していることは明白であるが、
 井上のように分裂したままで終わってしまったのか、あるいは何
 らかの形で自己同一性を得られたのかこれだけの資料ではわ
 からない。一方宇井は、一貫して日本語の日常語としての「実
 体」概念を使用し、西洋哲学の実体概念には全く触れない。実
 体概念のみならず、宇井は、できうるかぎり西洋哲学の言葉
 を使わず、漢訳語と日常語で極めて論理的に解釈しようとする。
 宇井は積極的な主体形成を放棄し、「客観性」というメタ概念

にいわば代償することによって自己同一性を得るのである。

印度哲学第一世代の主体形成は、ヨーロッパ古典文献学と日
 本の伝統的仏教学、そして西洋哲学という三つの道具立ての枠
 組みの中で分裂したまま挫折させられているのである。

この分裂した状況は、次の世代である第二世代の研究者たち
 によって、まず、伝統的仏教学の影響の払拭、すなわち「漢訳
 語からの脱皮」という形で收拾をはかれる。

古代インドにおけるソーマと神々

——インドラ、月との関係——

宮崎 智 絵

ソーマとは、古代インドにおける神酒、神々の飲み物のこと
 である。ソーマは、ヴァルナ神が宇宙の大洋を泡立てた結果生
 じたとする説や月の木の実から生じたとする説があり、創造神
 話に現れるほど古い層の神話に属している。また、『リグ・ヴ
 エーダ』では約十分の一にあたる一一四篇がソーマに関する讃
 歌である。人々はソーマに名譽、知恵、富、勝利、幸福を得る
 ことを願った。このような現世利益に関する願望と同時に不死
 への願いもソーマが引き受けるところであり、ソーマが当時、
 重要な役割を果たしていたということがわかる。そしてソーマ
 は、祭祀・儀礼においては効果的な供物であったのと同様に祭
 司にインスピレーションを与え、神々との対話や無意識の意味

を理解するために必要不可欠なものであった。

ところで月は、その天体的現象から生と死、豊饒などと関係していると考えられてきた。果てしない周期性により生のリズムをもった天体となつて月は、水、雨、植物、豊饒など循環的生成の法則に支配されている宇宙のあらゆる面を支配していると考えられるのである。このような月は、ソーマが月の木の実から生じたとする説や神格化されたソーマの息子が月世界の王朝の創立者であるという説、ソーマ神の妻が月の二十七宿であるという神話などから大変深い関係にある。さらに月の属性は水であり、月にソーマがあるという神話からも月とソーマとの結びつきを説明することができる。そして五火二道説では月は、生命の再生の場としての機能をもっており、月は水という属性とともに生命としての属性からもソーマとの関係は密接であるといえよう。

また、ソーマと神々の関係は、特にインドラが強い結びつきをもっている。『リグ・ヴェーダ』の四分の一の讃歌を捧げられているインドラは、当時最も尊崇された神である。水を独占していたヴリトラを殺して人類に水をもたらした神であり、軍神としての機能をもっている。そのようなインドラはソーマを愛飲し、それによつて不死と力を得ていた。インドラが軍神として機能するため、あるいは様々な業績をあげるためにはソーマが必要不可欠であった。故にインドラとソーマとの結びつきは他のどの神よりも強く、『リグ・ヴェーダ』においてもインドラとともにソーマも讃えられることが多かったと考えられる。

以上のように、ソーマは古代インドにおいて効果的な供物、神々と人との媒介の機能をもっていただけではなく、生命の水としてのシンボリズムからインドラや月と結びついたと考えられる。月は生命の水の存在する場であると考えられており、インドラはソーマによつて不死の力を得、様々な業績をあげた結果、尊崇されていたからである。その意味において古代インドの神々のなかでもインドラは、特にソーマとの関係が強かった神なのである。また逆にソーマは、古代インドで最も尊崇された神に力を与える飲み物として信仰の対象となつたのである。

シャンカラの作品の中の王と最高神

村上幸三

ヴェーダーンタ派の絶対者に対する呼称として、七〜八世紀に活躍したシャンカラ(=S)が brahman 等とともに頻繁に使うもののひとつに paramesvara がある。これはカーリダーサのラグ・ヴァンシャの冒頭でシヴァ神を指してつかわれることばでもあれば、S とはほぼ同時代の碑文に王の称号として用いられることばでもある。このような、最高神(以下 brahman Ⅱ B という名称で代表させる)と王との間での呼称の相互乗り入れという事態を、おそらくSが知っていなかったことはないだろう。Bと王というのは何かしら似かよつたものなのではなからうか。この見通しに沿つて本論では、Sの作品の中

に何度か比喩として登場する王がいかなる存在として表象されているかを調べることにより、(暗黙のうちに) S が前提としている王に関する観念を抽出する。

王は、国家に属する人々(大臣から民衆まで)をみずからの利益を得るための手段とすると考えられる(『ラフマーストラ注解』=BSBh. 3.17: 24.10)。彼らが王の命令を受けて行動する存在であるのは自然であろう(BSBh. 4.34)。そして B もまた命令するものとして表象されている(BSBh. 2.3.45: 4.34)。

一方、現実には命令を受ける個々の家臣に帰せられるべき運動が、王国の代表者たる王の所業に帰せられ、慣用表現として王の行為として語られることが見受けられる。「王が行く」というとき取り巻き(*parivara*)も含めて「行く」のであり(BSBh. 1.1.1, p. 5)。戦闘の場面で実際に戦っているのは兵士でも「兵士が戦う」「王が戦う」のどちらの言い方もできる(BSBh. 2.3.40)。問諜についても同様のことがいえる(BSBh. 2.4.20)。「王のために全ての目的を行う従者に對して『*bhadrāsena* は私の *ātman* だ」と *ātman* の語が使われる」(BSBh. 1.1.7, p. 30)とあるとおり、王にとって使役の対象たる家臣はまるで自己自身(*ātman*)なのだ。

使役される客体である家臣と使役する主体たる王との間での、この比喩的な同一化は、B により、また B から転変する世界の諸事物と B との(無明の領分で成立するとはいえず)現実的な関係に対応する。B は侵入(憑依)し、それらと同一化してしまう。つまり水や火は思考し、眼や耳やマナスにも B はなる

(BSBh. 2.3.13: 1.4.15, p. 165)。

さて、王と家臣の同一化という事態、たとえば「兵士が戦うとき王が戦う」ということばが示す事態は自然な事態ではなく、報酬に代表される人為的な操作によって現出する(BSBh. 1.1.4, p. 22: *Bhagavadgītā*hasya, 18.66, p. 295)。もっとも、B が世界の創造者であるのも無明に基づいてのことである。「報酬を与えること」が王と家臣を関係づけるように、無明が *ātman* と世界を関係づけることにより B による世界創造ということを可能にしている。

王は B と違って制限付きの支配力しか持ち得ない。ヴェーダーンタ派の B が世界の質料因かつ動力因であるのと異なり王が単に動力因(*nimitakaraṇa*)に過ぎないこともあって、むしろヴェーダーンタ派への異論をもちだすための比喩に王がつかわれるほどだ。しかし、王と家臣の間に命令者・被命令者という関係だけでなく、王を主体、家臣をその身体の続きと見る(同一化)ような慣用表現も存在したことが S の作品からうかがえる。ということは、B についてのイメージが地上の *īvara* である王達に関する想像に力を貸したのではないだろうか。また逆に、*īvara* という理念の、地上にある素材として王が機能していたのではないか、とも考えられよう。

(S の注釈作品の頁数は *Works of Śaṅkarācārya* のもの)

「身体行」による苦からの解放

——『ヨーガ・スートラ』の「癒し」——

番 場 裕 之

『ヨーガ・スートラ』（以下YS）をはじめ数々のインド思想が解脱を究極の目的とする背景には、現世・来世の不安と「苦」*duḥkha*の存在がある。「苦」からの解放は、医学を含めインド思想の共通の目標である。また、ヴェーダ聖典で見られるように、古来、「癒し」は医療者と宗教者の共通した領域であった。従って、普遍的受動的「医療的な癒し（キユア）」と個別的主体的「宗教的な癒し（ケア）」も表裏であり、ここで「癒し」という場合にも、身と心における医療と宗教実践の両方を含めた全人格的総括的な働きかけとして扱いたい。

「行」の目的は癒されることである。ヨーギンは何を感じ、「行」を如何に完成し、癒されていくのか。「涅槃」に至る「経験」は究極の「癒し」に他ならないが、実践階梯初期の「行」が与える新鮮味も、未知の絶大な経験を与える。それ故、「癒し」の用例も「解脱Ⅱ癒し」という高位の等式ではなく、「安楽・安寧Ⅱ癒し」という総括的観点から導き出すことは極めて重要である。なぜなら、「癒し」によって、覚者でなくとも「幸福な人生 *sukham ānus*」「有益な人生 *hitam ānus*」、即ち、QOL（生命の質）の高い幸福な生を享受できるからである。

実際にYSから、「癒し」に関する表現を見つけることができる。これらは総括的であり実践を伴った経験に依存している。「全人格的総括的な癒し」の立場から限定すれば、身心の安寧を表す包括的な「安楽 *sukha*」「無上安楽の獲得 *anuttamah sukha-labhaḥ*」「心の静澄 *citta-prasādanam*」等が最も「癒し」の概念に近いと考えられる。ところで、坐法には既に三昧への展開が含まれているが、その根底となっている感覚が、身心両面に対する「安楽」なのである。不浄の破壊と心の静澄を目指す苦行（極端な環境への忍耐）も、坐法の完成時には克服されたものへと変わっている。これは、坐法の完成時にはこれらが獲得されたことを意味している。坐法を安楽にし、静澄を実感することは癒されるための重要な要因なのである。また、「静澄」は「癒し」を表す語句の中で、最も根本的、普遍的であり、且つ全人格的総括的な「癒し」を表すのに最も重要な概念である。これが理念として説かれるものでなく、「行」の果報として説かれることが、これをより実践的なものとして位置づけている。これを導くにはやはり呼吸という身体的な実践が関与している。こうした、呼吸の統御と心の関係をハタ・ヨーガでも「気が動く」と心が動き、（気が）動かないと（心は）動かないだろう。ヨーギーは不動心を獲得する。だから、気を静止すべきである。」と説く。

このように、ハタ・ヨーガ文献では直接的な表現が多く、実際的な「癒し」に直接結びつくような記述が多いのに対し、YSでは高次元の境位に住するグルから説かれるような表現であり、高尚である。しかし、たとえ具体的な表現が少なくと

も、YSからも実践的な意味合いを充分に読みとることができ
る。ヨーガの実践根拠を解脱に設定しつつも現世利己的な苦悩
の解放をする上で、「身体行」の与える影響は極めて大きいも
のがある。ハタ・ヨーガはまた、「身体行」の重要性を「身体
行を維持する（者には）成就があるだろう。身体行を欠いた
（者に）どうして可能だろうか。聖典の暗誦のみによってはヨ
ーガの成就是生じない。」と説く。特に、ヨーガを「癒し」の
視点で見えていく場合には、坐法、調気法に代表される「身体
行」の果たす影響はきわめて大きいのである。

「癒し」の理想は日常性の中で身心に安堵を感じ、身心がホ
リステイックにバランスされ、また医療的見地でも病苦を逃れ
ることである。そのためには、*“every time care”*、即ち、日常
性の中の「苦」からの即時的解放という点で、ヨーガの「身
体行」の役割はきわめて重要なものが認められるのである。今
後、こうした学際的、総合的な研究・実践こそがインドの伝統
文化を実際の「癒し」の現場へ反映させる手段の一つだといえ
よう。

ウイリアム・ジョーンズの インド宗教研究の展開と意義

富澤かな

ウイリアム・ジョーンズは、十八世紀末のインドにおいて高
等法院の判事をつとめつつ、サンスクリット語の修得と学会の
設立を基盤に、近代的な学問の体裁を備えたインド学を創始し
た人物である。彼のインド研究への姿勢は、インド渡航時に作
成したアジア研究計画や、これを体系立ててインド学の全体図を
提示したアジア協会設立時の講話に示されている。そこには計
画・分類、総覧への志向が見て取れる。この第一回講話に始ま
る十一年間十一回にわたるアジア協会設立記念講演自体、全部
で一つの著作とみなせる編成をとっており、一貫する計画性を
示している。人生にすら、*“Andrometer”* (*Man-Measure* 「人
間の尺度」といったところか）という計画表が存在していた。
この計画性の上に、ジョーンズはインドの全てを知る学問とし
てインド学を構想し、実践した。彼の近代的な分類・体系化・
総覧の学問への志向はインド学を越え学問全部にわたり、法学
も言語学も詩学も政治学も植物学すらも学んだ。ジョーンズの
この姿勢は、人類全体・文化全体に貢献する多面的な知識を持
つ文人政治家という理想に基づくものであり、そのためにはあ
らゆる分野にわたって、インドと東洋、引いては世界の全てを
も、知らねばならなかったのである。

この徹底して対象化し「知る」姿勢こそは、「オリエンタリズム」的なインドの扱いの第一歩と言えるものである。しかしながら、ジョーンズのインド学は、「インドとはこういうものである」という揺るがぬ「紋切り型の観念 (ideas reçues)」（サイド「オリエンタリズム」より）を形成するには至らない。彼のインド論はその総覧の姿勢の一方で矛盾した多様性を示す。「インドはこうである、だからこうすべきだ」という一貫した結論には至らないのだ。この点は彼の前後のイギリスの一般的なインド像と異質である。

ジョーンズがインド学を創始する以前の、哲学者や旅行者によるインドイメージの中心をなす観念は「アジア的専制」であった。人々は王の専制に盲目的に服しており、私有財産も存在せず、これが没落の原因となっている、というインド像だ。風土も文化も全て一体となつてこのアジア的専制を形づくっているとされた。また、ジョーンズ後のインド論の代表者、J・ミルもアジア的専制像に基づく全国土王有論を支持し、そして「文明の進度におけるヒンドゥーのまことの位置」を模索した結果、恐るべき無知蒙昧の状態にあると結論づける。その惨状の原因はヒンドゥーイズム、インドの伝統文化そのものに他ならず、よつてインド文化は決定的に否定された。これに対しジョーンズはインド文化を極めて高く評価する。ただしパンディトや古典文献から得られるインド像を讃える一方で、実際に目にするインドの文化には侮蔑や嫌悪を示すこともしばしばであった。彼のインド像は必ずしも一貫しないのだ。しかしこの矛盾はそれ以上考察されることはない。結局インドとヨーロッパ

の優劣については、自文化中心主義の傾向はあるが結論は出さない。異質な別個の文化としてそれぞれに存在しており、それぞれに長所と短所がある、というに留まる。同じ土俵の上で評価してその位置を決することがないのである。また彼はこれほど豊かな文化が成立したのは「専制」はあつても宗教的な法（ダルマ）に規制されたもので、私有財産も存在する世界であつたからだと考えていた。彼の前後のインドイメージが「アジア的専制」無知蒙昧のインド」という、「紋切り型の観念」に帰着するのに対し、彼のインド像は矛盾や混乱を抱え込みつつ、インドをあらゆる側面から総覧する、という傾向にあつたと言えよう。彼のインド論は、啓蒙主義かロマン主義かインド文化擁護か帝国主義的オリエンタリズムか、様々に論じられるが、そういった単一の像にはまとまりがたい混乱や多面性があり、それゆえにこそ以後のインド論の展開の基盤となつたのであろう。

スリランカのシンハラ・カトリックと 民間信仰

蟹 沢 慶 子

スリランカのキリスト教人口は全人口のおよそ七・五％と少ないが、そのうちの大部分を占める約七五％がカトリックである。スリランカの多数派であるシンハラ人が主に信仰する仏教

と民間信仰が結びついて展開した「悪魔祓い」「TOVIL」の儀礼は現在でも彼らの共同体において機能している。そしてこの悪魔を取り憑くという概念とその対処法としての悪魔祓いを必然とする考えはカトリック信者の間にも同様に存在し、実際自分は悪魔に取り憑かれたと主観的に信じ、あるいは客観的にも誰それは悪魔に憑かれたと考える人々が存在する。

元来祓魔式と呼ばれる悪魔祓い、EXORCISMはカトリックの教会法典において公式に準秘跡として定義されており、それ自体をもって特殊であると断定することは出来ない。しかしこの国の文化のコンテクストにおいて解釈される場合、たとえそれがカトリック信者であっても、「悪魔に憑かれた」と判断される症状を示したとき、それが伝統的なものであれカトリックのものであれどちらにせよそれぞれの宗教の「悪魔祓い」の儀礼による治療を必要とするという民間信仰の概念に基づいている。したがって憑かれた原因を何に求めるかという彼らの原因究明の仕方とその理由付けは仏教徒たちの考え方と重なる部分が多い。反面、世界的に植民地における布教化活動の結果として顕著に見られるような、キリスト教を唯一絶対とし、それまでの宗教及び宗教世界を貶める性格をも内包している。カトリック信者が取り憑かれたと称する悪魔の中には仏教徒やヒンドゥー教徒によって現在も信仰されている神々も含まれており、都合の良い部分の受容と不要な部分の排除の結果は儀礼と民衆の行動の中に共に目に見える形で残されていると言える。「正規」の聖職者による悪魔祓いの他に、ニゴンボ周辺を中心にカトリック信者の多い西部海岸地域などに分布して見られ

る、ギヒ・ファアザー、ギヒ・ブラザアなどと呼ばれ、民衆の求めに応じて悪魔祓いや癒しのための祈りをする民間宗教職能者も少なくはない。彼らに対するカトリック教会の反応はゆるやかであり、彼らの方法論がカトリックの教義から著しく逸脱しない限り干渉されることはない。また職能者が民衆の支持を得て寄付を集めることが出来るようになると教会に模した設計の祈禱所を作りそこで儀礼を行うようになり、カトリック信者以外の住民はしばしばそこを本当の教会だと誤解するほどであるがこれに関しても特に問題視はされていない。

悪魔に取り憑かれた人々が背景に何らかの問題を抱えていることや儀礼の際引き起こすトランス状態、そして儀礼の後に彼らが癒されたと感じることにより、彼らが抱えているストレスの解消を社会がこのような形で引き受けているとも考えられるが、同時に取り憑かれたとされる人々の抱える問題が他の方法によつて解消し得ない現状にも原因があると考えられる。こうした悪魔祓いや癒しの儀礼を必要とするのが概ね女性であることや国内状況の不安定さにも相関性を考えることが出来る。

ジャワの神秘主義と「伝統」

蓮池隆広

ジャワには、クバティナン (Kebatinan) という語で総称される神秘主義的な実践や思想、そしてそうしたものを中心に据

えた大小さまざまな教団が存在している。教団化したクパティナン諸団体が形成されていったのは、主としてインドネシア独立の前後からであるが、これらは主にジャワの伝統と関係づけられてきた。クリフォード・ギアツやベネディクト・アンダーソンを始めとする多くの研究は、ジャワの伝統、特に王室の文化的伝統を、神秘主義的な要素を本質として含むようなものとして描き出してきた。アンダーソンは、「力」の集積という概念を核として、王権と神秘主義の実践・思想が、伝統的世界観のなかで原理的に結びついていたことを示し、さらに王権に対する対抗制度として存在した辺境の寄宿塾もこれとパラダイムを共有していたことを指摘している。しかし、現在活動しているクパティナン教団がジャワの伝統との連続性を持つにしても、そこには近代を通過することでの変容や再構築といった過程が存在する。また、「ジャワ的伝統」という言説自体も近代において構成されてきたという面を持つている。ここでは、現在のジャワにおける神秘主義的言説の存在を「伝統」との関係において見ていくために、伝統的な神秘主義的言説を可能にしていた言説空間の変容と、それに伴う神秘主義的伝統の変容と再構築、そして、「伝統」をめぐる言説に対する考察を行っていく。

近代ジャワにおける言説空間の変容を考えると、まず、十九世紀後半から二十世紀初頭にかけてのオランダ語による西洋近代の言説の流入、そして二十世紀初頭から現代にいたるインドネシア語によるナショナルリズムの言説の形成が果たした役割について見ていかなければならない。十九世紀の半ばから

活発化するオランダ・ジャワ学によるジャワの伝統の対象化とその影響に関しては土屋健治が指摘している。オランダ文献学という新たな権威的知の世界は、王室を博物館と化し、ジャワの伝統的知識人を単なるインフオーマントと化しながら、神秘主義的要素を含み持つ伝統的な知の在り方を相対化していき、同時に、「ジャワの伝統」を対象として構成していった。この過程にオランダ語を操るジャワの知識層は不可避的に巻き込まれていく。二十世紀初頭には、ナショナルリズムの言説とインドネシア語の普及によってジャワの言説空間はさらなる変容を遂げる。対象化されたジャワの伝統の一部は「インドネシアの伝統」として自覚的に再構築されたが、伝統的観念のなかで原理的に結びついていたはずの神秘主義と王権論・コスモロジーは切り離されていった。独立後、クパティナン教団の結成が顕著になり、教団間を結ぶ統一組織もつくられて、法的位置を求めて運動を展開した。最終的にクパティナンは「宗教(agama)」としてではなく、それに準ずる別のカテゴリーによって自らを定式化し、認めさせることに成功したのだが、こうした過程を通して見えてくるのは、一方に近代的で世俗的な言説空間の形成、他方にイスラムの変化(改革派の台頭を契機とした)を軸とした宗教的言説空間の変容があるなかで、ジャワの神秘主義的伝統が、一種新宗教化しつつ再構築されてきたということである。

ここで一つ問題になるのは、「ジャワ的伝統」という概念についてである。それが、十九世紀以降対象化され再構築されていったということは前述の通りであるが、これに先だって、十

八世紀後半オランダがジャワ王家に介入してきた時期に、ある種の「伝統」の創造が行われていたことが指摘されている。それが後の「伝統」をめぐる言説に与えた影響についての考察は今後の課題としたい。

タイにおける呪的カリスマ僧の瞑想運動

矢野秀武

タイにおける昨今の急激な産業化と都市化のもと、都市民とりわけ新中間層と呼ばれる人々を中心に仏教の革新運動が広まっている。なかでも近代合理主義的・心理主義的および禅思想をもとりいれて新たな経典解釈を行ったブッタタート比丘や、在家者の日常における厳格な戒律実践と社会的実践を強調するサンティアソーク、そして「視覚」的瞑想とイベント化した儀礼の顕著な「タンマカリー寺」、この三つの影響力が強い。

これらの運動や思想は、これまで十九世紀末に生まれたタマユット派（聖典主義的・合理主義的な改革運動）の改革の系譜に位置づけて議論されることが多かった。しかしこの様な理解は宗教運動をいささか特定の仏教理解に引き付けすぎているように思われる。例えば、「タンマカリー寺」の瞑想に見られる超自然的な存在（内観される霊的身体や精霊的なブツダなど）とその力に関する信仰は、伝統的な仏教解釈の残存や一種の異端思想として言及されるに留まっている。ここでは、民俗宗教

の変容と習合の可能性、あるいは異端的思想がなぜそしてどのように展開したのかということ問わずにすませている。以下、この瞑想の発生当初（二十世紀初頭）の状況から、このようなタンマカリー式瞑想の超自然的側面の内容を捉え直し、改革派の展開とは異なるタイの宗教変容の一面を明らかにしたい。

この特殊な瞑想はバンコク近郊の「パークナム寺」の住職プラ・モンコン・テープムニー（一八八四〜一九五九）によって創出された（その後この寺から分派したのが先に述べた「タンマカリー寺」である）。霊的身心を内観し法身（タンマカリー）に達することを目的とするこの瞑想は、十八世紀以前のタイ上座部仏教の瞑想指導書にある瞑想と酷似しており、また密教の影響も推測しうる。二十世紀初等のサンガの国家管理の進展と共に消えていった地域的な伝承をもとにする瞑想の伝統と考えられる。

さらにこのような特殊な瞑想を彼は多彩な形で使用していた。彼は単にパーリ語・経典学習や一般的な仏教儀礼を行うに留まらず、都市の民衆を対象に、小仏像型のお守りの配布、瞑想指導、瞑想による信仰治療、死者の霊との交流、ブツダを召還する祈り、爆撃を避ける祈りなども行っていた。

このようなお守り、信仰治療や危険の回避、超自然的存在との交流は全て、心身の内部に霊的身心を内観するタンマカリー式瞑想法を土台として実践されていた。それは村落社会における精霊信仰を都市的状况において組み込んだものであり、またそのような特有の瞑想を在家信徒自身が実践することにより土

着の精神観（クワン）に変わる新たな精神観を創出したものと言えよう。

タンマカーイ瞑想の呪術性は、かつての伝統的呪術観の残存ではなく、伝統から排除された信仰基盤の上に多様な民俗宗教の精霊観・精神観を組み込んだ総合性のあるものとして提供された。それは村落に見られる分業的な宗教・呪術サービスとは異なる習合性をもった都市の新たな宗教として始まっている。今日の「タンマカーイ寺」の瞑想では治病行為や死霊の降霊は行われないが、民俗宗教の精霊観・精神観を変容させつつ取り込んだ瞑想の特性は垣間みられる。

以上の事例に見られるように、今日の都市的仏教の変容を考察する際、これまでの村落研究で提示された民俗宗教と仏教の關係へ再度着目するのみならず、都市における民俗宗教の変容との連関、さらには国家管理の外の仏教思想などにも目を配る必要があるだろう。

バタック宗教のパンテオン

——バタック人が崇拜するもの——

山本春樹

バタック宗教の研究史上の重要なものとしてヴァルネックとヴィンクラールの研究がある。前者はバタック人の宗教的觀念の世界を明らかにしようとし、後者は具体的な宗教的行為の記述

を主眼とした。この二人の先学の成果を使って、バタック人は何を崇拜するのか、その信仰対象は何なのかを明らかにしようというのが、この発表の目的である。

ヴァルネックはバタック人の宗教的諸觀念を、上界の神々（バタラ・グル、ムラジャディ・ナ・ボロンなど）、その他の神々（ボラスパティ・ニ・タノなど）、死んだ人間の霊（ヘグ、スマゴットなど）、生きている人間の霊（トンディ）に分類して、それぞれについて、その本性や役割などを明らかにしようとする。ヴァルネックはこれをアニミズムとして説明するが、それはアニミズム的でもあり多神教的な世界でもある。

これに対しヴィンクラールは現象の記述に関心を集中させ、諸觀念の説明はほとんど行なわない。バタック人は何を崇拜するのかという当面の関心に対しては、彼が記述する五十四例の儀礼が興味深い資料を提供してくれる。この資料からは次のようなことがわかる。実際の儀礼の場では、ヴァルネックが挙げるようなさまざまな神々や祖霊などが自在に組み合わされて同時に崇拜されていること、および、儀礼の内容や目的と崇拜対象の間には必然的な結びつきが見られないこと、である。ヴァルネックの説明からははつきりとした姿を浮かび上がらせるバタックのパンテオンは、ヴィンクラールの記述のなかではその輪郭を失い、曖昧模糊たるものとなってしまふ。

バタックの宗教が見せる崇拜対象の組合せの自由自在さと、儀礼目的との結びつきのランダムさは、戸惑いを覚えさせるものである。バタック人は何を崇拜するのかという問いに答えるためには、この戸惑いを解決しなければならぬのだが、それ

にはどうすればよいのであろうか。この戸惑いは、ヴァルネツクの説明からヴィンクラーの説明へと順序で進むところから来る戸惑いであるように思われる。つまり観念の世界での明確なパンテオンをまず前提とし、これが実際の現象のなかで崩れてしまうことを前にした戸惑いである。それではこの順を逆にしたらどうであろうか。明確な輪郭を持ったパンテオンに組織されるような対象が先ず存在するのではなく、一切がそこから出て来るような無定形で名前のない一つの何物かが先ず前提としてあると考えるのである。実際の儀礼の場ではこれが具象的なイメージや個々の名前によって分節化されて表象され、さらに観念的な認識の世界ではこれが序列的・機能的分化をもったパンテオンにまとめ上げられる、というように。この様に考えると先のような戸惑いは無くなる。崇拜対象がどのように組み合わされようとも、あるいは儀礼目的とどのように組み合わせようとも、そこには大して意味はないからである。パタクク人がその宗教的行為のなかで関わっているのは、基本的には、この一つの何物かなのである。パタクク人はこの一つの何物かをデバタと呼んでいる。

この様な一つの何物か、あるいはデバタをどのような理論概念で理解すべきなのかは改めて考えることにしたい。ここでは差し当り次の様にしておこう。パタクク人にとってデバタは、神々、死んだ人間と生きている人間、さまざまな事物を全て包み込むものであり、つまりは世界そのもの、人々が日常的に生きる場としての世界のいわば裏側に貼りついた世界、あるいは世界というメダルのもう一つの面を指すものである。バタ

ック人は、神々や祖霊といったイメージを通してこのもう一つの世界と交流し、彼自身が半ばは、トンデイという形で、もう一つの世界に住む者でもあるのだ、と。

経典研究における

台湾製OCRソフトの可能性

大室 照道

経典をコンピュータで扱うことはいまだに難しい問題である。漢字には日本で扱われている漢字のほかに、中国本土で使われるもの、また台湾、香港そして韓国のものなどそれぞれ違いがある。大きくは簡体字と繁体字とに分けられる。よく知られているように、中国本土の漢字は一九五六年に簡略なもの、すなわち簡体字に替えられている。それに反して経典で使われる漢字は古い形を保っている。日本でも戦前には旧字であったが、戦後、中国本土ほどではないが簡略なものになってしまった。それで、経典を扱う上で不都合なものとなった。もちろんコンピュータには、すなわちJISコードには旧字も残っているが、経典を扱う上では不十分である。

台湾の漢字は基本的に旧字であり、コンピュータでもBIG5コードとして多くの旧字、すなわち繁体字が使われている。

本研究では、台湾製OCRソフトを使って、経典研究にどの

程度OCRが使えるものかを、探ってみた。とくにコンピュータの専門家ではなく一般の研究者が使う可能性を探った。

一般には経典の入力にはOCRはヒット率、すなわち正しく光学的に文字を読み取る確率が低く、直接人の手で入力したほうが速いといわれているようである。しかし、最近のコンピュータの高性能化は著しいので、そろそろ実用的なものが出てきているのではないかと思ひ、四種の台湾製ソフトを入手しヒット率を算出した。

使用したコンピュータはDOS/V型で、OS2に付属しているブートマネージャーというソフトを使って、日本語と台湾で使われる中国語のウインドウズ95のどちらかを一台のコンピュータで使えるようにセットした。それに中国語のMSオフィス95をインストールした。スキヤナーはキャノスキヤン600を使用した。スキヤナーのドライバーは日本語用のまま使用した。表示は文字化けしてしまうが、機能は損なわれなかった。

OCRソフトは、UMAX社の「丹青」、冠東股份有限公司の「冠東OCR」、新人類資訊科技の「多文通」、そしてPEN POWER社の「認識王」である。

サンプルは大正大蔵経八卷八四八頁の『般若波羅蜜多心経』を使用した。

「丹青」は一旦サンプルを認識した後、一〇字の候補が表示され、その中から選んで入力するという形式である。また前後の字の関係などからも候補が表示され学習機能もある。しかし必ず正しい字が候補にあるとはかぎらなかった。最終的なヒッ

ト率は八八・五%だった。

「冠東OCR」のヒット率は八七・八%だった。これも相似字という候補が一〇字表示される。前後関係からの候補字は出ない。

「多文通」は残念ながらスキヤナーが起動せず、試用することができなかった。

「認識王」はサンプルの状態を、コピーしてつぶれてしまったもの、きれいな状態のもの、薄いものの三種にわけて認識することができた。しかしヒット率は八一・二八%と一番劣ったものとなってしまった。「丹青」、「冠東OCR」、「多文通」は九六年に入手したもので、「認識王」は九七年の最新ソフトだったが、期待外れだった。しかし時間的に十分試すことはできなかったので、操作方法によってはヒット率が上がる可能性は残している。

九七年六月に台湾の市場を調査した時点では、店頭にあるOCRソフトのほとんどが「認識王」であり、店員の説明では「認識王」が一番優れたソフトであると言われた。台湾の販売店は規模が小さく、売れ筋のソフトしか置いていないようである。

結論を述べると、今回試したソフトは、いまだに一般の日本人にとっては実用になるとは思えなかった。しかし、今後の進歩の可能性は大きいので、研究は続けて行きたい。

民俗宗教のメディア情報化

——戦前の婦人雑誌を中心に——

鈴木健太郎

本発表では、戦前期の代表的婦人雑誌の一つ『婦人世界』（明治三十九年〈昭和八年〉）を題材に、民俗宗教（とりわけ占い）がメディア情報化される過程を通観するとともに、占いのメディア情報化を促した「内的動因」を雑誌情報空間の空間構成の変容に求めることを試みる。実業之日本社から発行されていた『婦人世界』は、良妻賢母主義を掲げる保守的傾向の婦人雑誌としてスタートしたが、婦人雑誌が相次いで創刊された大正期を経る中で、大衆読者層の取り込みを図って誌面の改変を度々行った。

『婦人世界』における占いのメディア情報化は、主として占い師や記者らによる占い記事の作成という形で行われていくが、その量的ならびに質的变化は、次のようにまとめられる。即ち、創刊当初（1〜9巻）においては、占い記事の連載企画が失敗したり、数少ない占い記事にはしばしば「座興に」といった前口上が付けられたり、半ば揶揄するような占い体験レポートが載ったりと、占いへの興味はあるもののその情報化は不安定であった。大正期にはいと（10〜15巻）占い記事は停滞し、かわって心霊現象の情報化が心霊学者の手を借りて頻りに進められる。占いのメディア情報化が徐々に活発化してくるの

は、大正後期（16〜20巻）になってからである。16巻には運動説に関する特集が組まれ（占いに對する賛否両論あり）、小西久遠という占い師によって人生運命判断を物語化する新たな記事スタイルが持ち込まれ、さらに20巻では占い記事が急増する。昭和に入っても（21〜26巻）この傾向は続き、特に24巻10号で「縁談と運命」と題する特集が組まれ、占い師による座談会を含む10本の占い記事が出されてからは、占いのメディア情報化は一挙に加速する。（ただし、27巻から休刊までは特殊な事情で占い記事は消えている。）

このように、『婦人世界』において占いという民俗宗教の一領域は、他の民俗宗教とは比較にならないほど大量にメディア情報化されるに至ったわけだが、その要因はどこに求められるだろうか。素気ない答えとしては、発行元の実業之日本社の商業主義的戦略があげられ、また漠然とした答えとしては、「非合理の復権」といった当時の社会風潮や不透明感を強める当時の社会情勢があげられよう。しかし、ここでは第三の道としてメディア情報空間内部の動態的構造変化にも着目したい。雑誌メディアの情報空間構成に生じた変容が占いのメディア情報化を促す内的動因になったのではないかと考えた場合、『婦人世界』が作り上げた情報空間にはすでに大正初期から幾つかの注目すべき動きが見られる。第一に、15巻前後から告白体験手記が立ち上がることがあげられる。一般読者から応募したこうした体験手記は、他の読者たちにも共感を寄せやすく、また十分に刺激を受けやすいものであったと思われるが、そこで語られる物語の多くは「自らの身の上の有為転変や悲惨さ」を特徴

としており、「数奇なる運命」「運命に翻弄され」といった表現が常套句的に用いられている。第二に、身の上相談欄が体験手記とほぼ時期を同じくして登場してきたことがあげられる。相談内容は体験手記と大差ないが、それに對する識者の回答やアドバイスがあり、その点で占いと近似しているわけだが、面白いことに、19巻11号で身の上相談特集が組まれたとき、当時の著名な識者らにまじって小西久遠が回答者の一人となつていく。また、身の上相談欄は23巻で終了するのだが、その直後から占い記事の本数は飛躍的に伸び、さらに占い師・熊崎健翁による「婦人運命相談」なるコーナーまで常設される。さらに、第三に、恋愛や結婚に関する様々な記事や特集が増加する点も見逃せない。というのも、大正末期以降の結婚・恋愛特集には、しばしば占い記事が含まれているからである。

他にもまだ、医学的言説やおびただしい小説群など、メディア情報空間の構成要素を考える上で重要な点が残っており、またそうした変容が占いのメディア情報化をどのように促したのか、そのメカニズムにもふれる余裕がなかった。今後の課題としたい。

インターネット上の宗教情報への視角

深水 眞

一 はじめに

メディア論にはメディアの世界を現実の一部分とする視角と、メディアの世界を現実と切り離す視角がある。本論では後者をもとに分析を展開して行く。発表者は、インターネットの世界での宗教情報に焦点を絞り、その事象を分析することで、宗教集団一般の発生過程の分析を射程におく。その第一段階としてインターネット内でいかに秩序が編成され、権力が醸造され、宗教集団が形成されるかを考えて行きたい。

二 インターネット上の宗教情報

全世界のコンピュータを相互に接続したインターネットでは、絶対的な力を持ったホストコンピュータが存在しないため、だれでもが自由・簡単に情報を発信することができる。当然、既存の教団や個人が宗教の布教媒体としてもインターネットを利用している。

そのインターネット上では情報の形式と在処をwwwと呼ばれる形式によつて統一している。これによつて参照される情報に瞬時に移動できるリンクを相互に組み込むことができる。

現在インターネット上では、約五〇〇万件のwiki形式によるホームページが存在している。「究極の百科事典」と呼ばれるこの現状は、現実には百科事典の項目数をはるかに上回り、

外的統制の欠如のためカオス的狀況を作り出している。

三 リンク集という力

そうした情報の氾濫するインターネット内で、リンク集「宗教のつば」は、宗教関連の情報を利用しようとしている人々への有効な道案内として機能している。

そのリンク集は(1)情報の集約、(2)情報の取捨選択、(3)情報の編集、(4)情報の評論の四つの権力をインターネット内で発揮している。これによってリンク集はインターネットの情報を一つの枠組みによってわれわれが理解できる形に秩序化する。

また、このリンク集を経由して、情報の利用者は任意の情報を取得する。ここに、情報提供の枠組みという外縁を持つ、インターネット上の(宗教)集団が出現する。

四 なぜリンク集の必然が発生するのか

インターネットではリンク集などによって内部から秩序化が行われている。つまり、外的なものではなく構造の内部から練り上げられたものとして、世界が秩序化されている。留意すべきは、秩序化は各々の情報の発信・受信という行為に内在しているものであり、それらの構造的な関係性が秩序化の過程の中で、リンク集という可視的な作用点(権力)を生み出しているという点である。

このリンク集の権力が表象する秩序化の方向性の根底には、われわれが本質的に持つ秩序化の欲求があるのではないだろうか。情報が無数に遍在するインターネットのカオス空間を、秩序化しようとする欲求が構造全体の持つベクトルを生み出している。そのベクトルが結果的に秩序化を働きかけ、リンク集の

権力を生み出している。

五 引用の権力論にむけて

リンク集の持つ権力「引用の権力」については、今後への発展を考えて行きたい。リンク集は情報的には独自の内容を持たず、他のホームページからの情報の引用と編集のみによって、秩序化の構造の中で一つの権力を獲得し、集団の枠組みの中心に位置している。この「引用の権力」は現実の集団形成の中でも、重要な役割を果たしているのではないだろうか。情報の発信ではなく、むしろそれらを引用し利用するものが、集団の枠組みの中心に位置している。今一度現実の中での権力に焦点を定めて検討して行きたい。

メディア・リテラシーと

宗教をめぐる一考察

黒崎 浩行

現代の情報技術の発達や情報環境の拡大に関連させて宗教の変容を考察しようとするさい、しばしば起こるのは、それをめぐって発せられるさまざまな言説を媒介としてのみ宗教の変容を語ろうとすることである。そのような言説はさしあたりカッコにいれるか、あるいは「ユートピア的な意識」としてあらためて分析するなりして、情報技術・情報環境の現実的な様相について経験的な研究を重ねていくことが必要である。本発表で

はそうした様相を指摘するもののうち、メディア・リテラシーをめぐる批判的議論を導入して、問題提起としたい。

まず、情報社会論のなかで「情報技術」はどうとらえられているのだろうか。松石勝彦（『情報ネットワーク社会論』青木書店、一九九四年）は、一九五〇年代後半以降米国で登場し、現在まで続く情報社会論（マッヘルプの知識生産社会論、ドラッカーの知識社会論、ベルの脱工業社会論、ポラトの情報経済・情報社会論、トフラーの第三の波、ドラッカーのポスト資本主義社会論）を批判し、「現代資本主義社会の大枠内での新しい現象であることを見逃し、まるで資本主義社会にとって代わったように展開している」と述べる。また、現代社会は情報ネットワーク社会であり、われわれは市民生活の面でも働き手としても情報ネットワークに組み込まれているが、こうした社会は「人間がものの束縛から解き放たれ、硬直した組織から解き放たれて、精神のいきいきとした躍動をとりもどし、自分の意志と力を享受することができる社会」（坂本晋『情報社会の組織と人間』井上毅編『現代情報社会論集Ⅰ 社会・文化篇』ベリカン社、一九六八年）といった「バラ色の夢の社会」などではなく、長時間過密労働を強いられますます疎外されるのであり、また市場経済を止揚するどころか企業のコスト、競争力、利潤で優位になつたための競争戦略として情報ネットワークが存在しているという。

松石の主張は現代情報社会に対して対抗的だが、しかしその前提には、「技術それ自体は中立」という見方がある。そこで、「情報技術が「現在の産業社会の危機を克服」し、「人類社会

を根本的に変革する」かどうかは、われわれ人間のこの情報技術の主体的な利用の仕方にかかっている」としている。

しかし、今日のメディア・リテラシーないしメディア教育をめぐる議論は、まさにこの情報技術の主体的な利用というスローガンに潜むイデオロギー性をえぐり出すものへと深化している。水越伸（『情報化とメディアの可能的様相の行方』井上俊ほか編『メディアと情報化の社会学』岩波書店、一九九六年）は、近代識字教育が人間の思考や文化の多様性、主体性を排除するイデオロギー装置として機能してきたという近年の識字研究からの批判を援用つつ、メディア教育の啓蒙的な枠組みを超えて、メディアと人間の相互作用を展開していったエレクトロニシャン、アーティストの活動に着目している。水越の議論の特徴は、「本来相互作用のあるべき人間とメディアの関係性」を前提としている点である。

これまで情報化を扱った宗教研究において、宗教教団のメディア利用戦略などに関する実証的研究はすでになされてきたが、相互作用的な情報技術観のもとに、救済観の変容などにまで立ち入った研究が今後必要ではないだろうか。それによつてはじめて、われわれの宗教をめぐる想像力に認識論的反省を加えることができるように思われる。

第五部会

『阿毘曇心論』業品における無教の成就

——調御威儀戒を中心に——

智 谷 公 和

この論文は、『阿毘曇心論』を中心に、心論系の論書である『阿毘曇心論経』(以下、『心論経』)と、『雜阿毘曇心論』(以下、『雜心論』)とを対照し、また『阿毘曇心論』(以下、『心論』)と、『俱舍論』等を対比させて、述べるものである。

『心論』業品の四一偈(大正二八・八一三・中、二一三行)とその長行(大正二八・八一三・中、四一八行)までに、調御威儀戒の無教・無表の成就が、説かれている。『心論』の四一偈は、「謂く威儀戒に住して、無教今に在らば、當に知るべし恒に成就し、或は復た盡くるも過去あり。」とあり、これを意識してみれば、「調御威儀戒(Pratimokṣa-saṃvara)に住していれば、すなわち戒を維持する間は、恒に失はずして現在の無教・教表(avijāpiti)を成就しているのである。また調御威儀戒無教は、異心にも無心にも断絶せず継続する不随心転でもある。以上のことから、波羅提木叉を受持する者には、捨戒しない限り、常に、現在の調御威儀戒無教が具わり、また、第二利那以後には過去のそれも具わる。」と解釈される。

心論系の論書の三つを対照すれば、『心論』四一偈とその長行は、『心論経』では、四一偈(大正二八・八四〇・下、二二一―二三行)とその長行(大正二八・八四〇・下、二四―二八行)であり、『雜心論』は、百五偈(大正二八・八八九・下、一一二行)とその長行(大正二八・八八九・下、三―六行)である。また、『俱舍論』と『心論』四一偈を対比すれば、玄奘訳『俱舍論』巻第一四 業品の二一偈(大正二九・七三・下、七―八行)とその長行(大正二九・七三・下、一―一七行)であり、Pradhan本(AK)では、二〇九頁四行以下であり、Yasomitra梵文(AKY:荻原本)は三七一頁六行以下である。これら『心論』と心論系の論書、及び『俱舍論』、称友疏に、調御威儀戒の表、無表の成就について、違いはみられない。例えば、『心論経』の四一偈は、「若し解脱戒に住せば、彼の無教は現在に、當に知るべし恒に成就し、或は盡くるも過去を成ず。」とあり、『雜心論』の百五偈には、「謂く別解脱に住せば、無作は轉時に於ては、當に知るべし恒に成就し、盡くるも過去を捨せず。」とあり、『俱舍論』巻第一四 業品二一偈では、「別解に住する無表は、未だ捨せずんば恆に現を成ず。利那の後には過を成ず。不律儀も亦然し。」とある。

このようにして、無教・無表(avijāpiti)は善悪の身業と口業の潜在力・習慣力となったものであり、律儀(戒)又は、不律儀(悪戒)を言う。なぜ表、無表に分析せねばならないのか、と言うならば、行為・業の、客観性・具体性を明らかにするためであろう。すなわち、業が人間的行為であることを証明するためなのである。

無表は、身業と口業そのものに、表面にあらわれぬが、附随した潜在力・習慣力である。なぜなら、身業と口業の動きから生じてくる癖・習慣力は、心だけでは改変し難い客体的存在である。この外面的に現われた表と同様に、表面に現われぬが、そこから生ずる、潜在力・習慣力もまた、客体的存在と考えられた。これを無表と言ひ、実有とも呼ぶ。よつて実有 (dravya) は、作用を言うのであり、原意は「真実」をあらわして、「真実に有る」・「真実である」という意味でもある。すなわち真実なるものは、常に動的状態に在つて静止状態にないものであろう。

こうして、無教・無表なる習慣力は、実有として客体性を有する。これは外部から行為をコントロールする作用を持つてゐる。だから戒の意義があるのであり、その戒の中に、調御威儀戒が説かれてゐると言えよう。

調御威儀戒は、業道の加行 (prayoga) と根本 (mūla) と後記 (pīṣṭha) との、すべてによつて得られるという論理が展開する。(『俱舍論』巻第一六、大正二九・八四・下。Prāṭhan 本二三九頁三行以下)。

北魏法難の研究資料について

春本秀雄

北魏法難の研究資料の二つについては、本拙論に於ては、スベースの都合により、後の稿に譲ることとするが、正史、仏教經典、道教經典、等々資料を駆使して、また、先考の論文、等々も十分に参考にして、研究すべきであることは論を俟たない。本論考に於ては、近年の拙論に、正史の資料、並びに、仏教經典の資料を用いた論考があるので、これについて比較検討し、若干の卑見を述べてみたい。

塚本善隆博士の論文、「北魏太武帝の廢仏毀釈」の中に、

……この廢仏は、中国の仏教が国家から受けた最初の大なるものとして、後の北周武帝、唐太宗、及び後周世宗の廢仏とを併せて「三武一宗の法難」と称せられており、初唐の道宣等の中国仏徒によつても、多くの論述がのこされてゐる。けれども仏徒の論述には、護法の立場から、また對異教(儒教・道教)感情から、事実の曲筆が生じてゐるのは免れぬ。……

とある。拙論の先の論考に、「仏典に於ける北魏の法難」がある。これによれば、『大正新脩大藏經』史伝部に、北魏法難の關係の資料が十四の經典にわたつてある。その一々については『仏教論叢第四十一号』(平成九年九月、浄土宗教学院)に掲載してあるので、それを見て頂くとして、結論としては、これ

らの仏教經典の資料に於て、北魏法難の中心人物は三通りに分けることができる。1 「寇謙之」、2 「崔浩と寇謙之」、3 「崔浩」、である。また、更に、正史の資料をもとにした拙論の論考として、「北魏太武帝の廃仏についての一考察」、「北魏太武帝の廃仏と凶讖禁絶についての一試論」等々がある。これらの拙論の結論としては、北魏太武帝の廃仏の中心人物は、従来定説化している、崔浩、ではなく、拙論によれば、太武帝自身が廃仏の中心人物である、ということである。この仏教經典の資料と正史の資料の考察に於て、廃仏の中心人物について、差違があるようであるが、これは、仏教經典の資料に於ては、先の、「仏典に於ける北魏の法難」で考察した如く、仏教資料に於て、断片的な叙述から、廃仏の中心人物が三通りになったのであり、その源となる内容は、正史をもとにしたものなのである。つまり、そこには、塚本善隆博士が言われるような、「事実の曲筆が生じている」とは、この北魏法難の關係の仏教經典の資料についての記述に於ては考えられない。つまり、仏教經典の資料に於て、その叙述の多寡はあつても、正史の資料と内容に於ける相互の矛盾、齟齬はないのである。

北魏法難の研究は、正史、仏教經典、等々、他の資料も多く参考にして、仏教經典の考察に於て、拙論が一つ、一つの断片的な資料をもとに、廃仏の中心人物を一応、特定した如くではなく、当然のことながら、総合的に判断していくべきであるのであると考える。

注

(一) 正史の資料を用いた拙論としては、「北魏太武帝の廃仏

- についての一考察」(大正大学綜合佛教研究所年報第十号)、「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』平河出版社)、「北魏法難の研究(1)」(仏教論叢第38号)、「北魏法難の研究(2)」(仏教論叢第39号)、「北魏法難の研究(3)」(仏教論叢第40号)、等々、参照。仏教經典の資料を用いた拙論としては、「仏典に於ける北魏の法難」(宗教研究第三〇七号)、「北魏法難の研究(4)」(仏教論叢第41号)、参照。
- (2) 支那仏教史学一―四、『塚本善隆著作集』第二卷第二章。
 (3) 注(1)参照。
 (4) 注(1)参照。
 (5) 並びに、注(1)参照。

唐代における『金剛經』信仰と延命祈願

高橋 佳典

『金剛經』は、六祖慧能禪の展開と共にその信仰が高まつていったが、『金剛經』信仰が中国社会に大いに浸透していったのは、『金剛經』が禪宗において重んぜられたことのみによるのではなく、この經典が様々な現世利益、中でも特に延命利益と結び付いていったことによるものと思われる。このことは、『金剛經』が『統命經』とも呼ばれていたことから窺える。

しかし、『金剛經』の經文中には、延命利益について直接説かれていた箇所は見当たらない。従来の研究では、『金剛經』の説誦、受持により無量無辺の功德が得られると説く箇所とその根拠を求め、この無量無辺の功德が、中国古来の不老長寿への願望と結び付いていったとされている。確かに従来の研究の指摘する所は、十分考え得ることではあるが、そのみではいささか具体性に欠けるように思われる。『金剛經』と延命利益とを結び付ける、何かもつと強力な動機付け、原因があったはずである。

そこで注目したいのが、『金剛經』本文の前に置かれている「云何唄」、玄宗朝より始まったとされる聖節、そして玄宗による『御注金剛經』の開注の三点である。

「云何唄」は、『金剛經』本文の前に置かれている「金剛經啓請」の中の一要素である。「金剛經啓請」は、『金剛經』説誦の前に誦えられたもので、『梁朝傅大士頌金剛經』以降の『金剛經』写本・刻本、同經注疏類に見られ、この「金剛經啓請」の附加は、中唐の頃、つまり八世紀後半から進行していったと思われる。ところで、「云何唄」は、講經儀式において唱えられた八句から成る最も普遍的な梵唄であるが、ここで注意すべきは、冒頭の「云何得長寿 金剛不壞身」という二句で、この二句が『金剛經』と延命利益とを結び付ける原因の一つであったと思われる。事実、永明延寿（九〇四―九七五）は、『金剛証驗賦』において、『金剛經』受持による延命利益の根拠として「云何唄」を挙げている。

聖節は、玄宗朝より始まったとされる皇帝の誕生の祝日のこ

とで、この日には皇帝の万寿を祝する盛大な儀式が、開元寺を始めとして全国各地の仏寺においても舉行された。この儀式の際、「金剛無量寿道場」が築かれ、今上皇帝は「金剛無量寿仏」と称され、そして『金剛經』、『法華經』、『仁王護國經』などが誦されたことが、『勅修清規』などの清規の記述から窺える。ここで注目したいのは、「金剛」と「無量寿」という両語が連結して用いられたことで、これが『金剛經』と延命利益との結合を助長したと思われる。

『御注金剛經』は、玄宗による開注の後、詔勅が下って天下の仏寺に頒行され、宣講されている。『仏祖統紀』巻四〇には、武功県丞の蘇珪の妻が、『金剛經』誦經の功德により延命利益を得、この話を耳にした玄宗が発心し、『金剛經』を持するようになったという記事が見えるが、この玄宗個人の『金剛經』への信仰心が、『御注』開注の動機の根底にあったと思われる。とすれば、玄宗朝の聖節の儀式において、皇帝の万寿を祝するため、玄宗自身が延命の利益があるとした『金剛經』が誦えられたであろうことは十分考えられ、また、このことが『金剛經』と延命利益との結合をよりいっそう促したと思われる。

『金剛經』延命利益の結合は玄宗朝以前にも認められるのだが、玄宗朝以前では、『金剛經』の靈驗譚を通して見た限り、延命利益の他にも様々な現世利益が説かれている。しかし、唐代中頃に降になると、延命利益を説く靈驗譚の割合が増加してゆく。つまり、先に掲げた「云何唄」以下の三点が、『金剛經』と延命利益との結合の根本的原因ではないにしても、少なくともその二者の結合をより強く促し、玄宗朝の頃が、『金剛經』が

延命祈願の經典として信仰されるに至る転機であったことは、十分考えられると思われる。

『論註』における広略相入の

思想的背景と意義

常 光 香 誓

本論は『論註』に説かれる浄土のあり方を示す広略相入の論理について、歴史的存在としての曇鸞が如何にしてその論理を確立させるに至ったか、その論理が如何なる意義をもつものかについて、その広略相入の文を中心として、その在世当時の文献資料を併せ用いることよつて明らかにすることを課題とする。曇鸞における仏教理解は、『統高僧伝』と曇鸞と同時代の魏収による『魏書』釈老志の記述によつて、羅什の系統が主流をなす北魏仏教の前期の思想を基盤とし、四論宗の教学的系譜に連なることが概ね把握でき、それは『論註』引用文献からも実証できる。また、『浄土論』を訳出した菩提流支からの影響に重点を置けば『論註』引用文献に彼による瑜伽行唯識系統の訳出経論が見出せるが、曇鸞在世時代は、時代考証的には世親の論書は菩提流支来朝以降、訳出されつつあった時代ながら、それが完備された時代とは言い難い。従つて世間的に世親独自の教学は一般に深く理解されるに至らず、事実、曇鸞は確かに唯識系統の経論から引用はしているが、それらの引文は表層的

であつて思想的特色を中心としての引用とはなつていない。曇鸞の『浄土論』の受容も、この時代背景にあつて世親の教学的特色を考慮して受容したのでなく『論註』に対し『論註』独自の論理が展開されたといえる。かかる点をふまえ、広略相入の論理をみた。三種莊嚴―広・一法句―略の語義的背景は、羅什訳『大論』に見出せるが総別関係のみで相入関係は窺われない。曇鸞はその論理を二種法身の由生由出によつて説明するが、その二種法身説は『大論』、慧遠と羅什の問答を記す『大乘大義章』、流支訳『十地経論』、『金剛仙論』の影響が考えられる。しかし『大論』仏身説はその名義が一樣でなく、由生由出の論理からみれば『金剛仙論』は由生を強調する実体的体用論理もち由生由出の論理と異にし、『十地経論』は『論註』引用の自力・他力の語の如く、表層的言語的側面の共通性のみである。『大乘大義章』では法身の無分別性を示し、報身的性格として仏法身・菩薩法身があげられ、三桐慈海氏が論究された如く『論註』への影響が窺われる。真实智慧無為法身の分析的説示では『肇論』『注維摩経』の文の依用が窺える。僧肇については中国固有の体用論で格義的に空思想を理解したとの批判と体用論を用い二諦を明かしたと肯定する見解があるが、『論註』に肇公曰とある如く曇鸞への影響は多大である。

広略相入の論理における曇鸞の独自性については二種法身説に注目したい。その二種の関係は一見体用論的形態を採りながらも従来の体用論とは異なる。それは由生由出異而不可分二而不可同の關係性により明確である。弁証法的に二種を對象的に分別個定化し実体的に捉える立場を否定している。方便を離れ

法性を理解する観念的立場こそ単なる虚無主義であり、方便法身の形態のみに捉えることも、曇鸞が否定した生死の実体視と軌を一にする。このことは法性法身と方便法身の二種法身の關係を実体的一元帰一化の立場で、或いは二元分離化の立場で捉えることこそが二種法身の実体化であり、それでは広略相入の論理が成立しないことを意味している。つまり二種を主従に捉える立場が成立しえないことを意味する。それ故に、その關係をして法と定義し、羅什訳『十二門論』の二諦の説示を承けて菩薩若不知広略相入則不能自利利他と示されるのである。

この浄土の無自性としてのあり方を示す広略相入の論理は無仏觀に密接に関わって弥陀による大乘菩薩行の五念門行が聖者だけでなく下々品のものにも実践できる念仏易行という、その仏道実践の時間的因果關係においてこそ、その論理が明らかになっていくことに注意しなければならない。ここに曇鸞は、僧肇以来、その見解を中心とする当時の仏教思潮を承けながらも、それにしぼられず浄土教としての独自性を發揮したことが理解できる。

姚興の通三世論をめぐる

菅野龍清

姚興は鳩摩羅什の庇護者として中国仏教史上では重要視されている。姚興は鳩摩羅什に対する尊崇の念厚く、直接羅什に書

簡を送り仏教思想に関わる諸々の疑義を論じていたと考えられる。それを証明する唯一の資料として『広弘明集』巻第十八収録の『通三世論』がある。これは姚興とその弟安成侯姚嵩との問答集の一部を構成する形となっている。この仏教教義に関する問答は五胡十六国時代の為政者の仏教觀を示す資料の一つとして甚だ重要である。本稿は姚興と姚嵩の問答すべてにわたる詳細な考察には及ばないが、両者の書簡が交わされた時期、ならびに姚興の『通三世論』とそれに対する羅什の返答の内容について若干考察を加えるものである。姚興と姚嵩の問答全体に関する研究は横超慧日博士によって既に為されているので、ここで繰り返すことはさけるが、両者の書簡がいつ頃交わされたものなのかを暗示する箇所があるので、その点について述べておく。姚興は序文の中で「未だ処しからずして什公尋で復た変に到る」と述べており、この中の「変」が羅什の死を意味すると考えられる。またこの姚興と姚嵩の書簡による対論の結果、新たに浮上した問題点、すなわち涅槃が無名か有名かの問題について、その解決を僧肇に託し、それを受けて僧肇が『涅槃無名論』を著述したが、その中で当時すでに羅什が死去していたことを述べている。羅什の没年には諸説あるが、その中最も妥当な説は四〇九年説である。これを採用し、かつ僧肇の没年が四一四年であることから姚興と姚嵩の書簡の往復は四〇九年から四一四年までの間に行われたということになる。また蛇足ながら姚興は姚嵩に像を送ったことが述べられており、この像は皇后の遺言によって作られた珠像であるという。問題となるのは皇后が遺言によってこの珠像を作らせたということである。

姚興の皇后として今に伝わる人物は二人存在する。一人は張氏で四〇三年に皇后となっている。もう一人は齊氏といい、四一三年に皇后となっている。そこで像の製作を遺言したのは張氏ではないかという推測も可能である。さらにその像を姚嵩に送ったというのが齊氏が四一三年に皇后位についた時期と同時期とみるのは穿ち過ぎであろうか。さて、『通三世論』で用いられた語について見てみると「聖人」という語が頻出しているが羅什の答に「学人若在有漏心中、則不応名爲聖人」とあるのがこれは阿羅漢と同義である。また「聖人三達」という語が用いられ、聖人（阿羅漢）は過去・現在・未来に通曉しているという意味であるが、この「三達」は「三明」の古訳語であり、姚興が羅什訳出経典に限らず広く仏典を紐解いていた様子がうかがわれる。『通三世論』で姚興が主張しているのは三世は一つの流れの中において循環している、過去は滅してもその理は常に存在しており、小乗の阿毘曇で説かれるような在り方ではないということである。過去は地面に着いた足がそこから離れても猶足跡が残るように、また未来は木の中に火は見えなくとも縁合して火が出るように、そのような在り方であると主張する。この意見は羅什によって承認を受けている。甚だ簡潔な文章ではあるが、注意すべきは初期中国仏教における因果応報的な三世理解を越えて、極めて理性的な見解であるという点である。さらに聖人は三世を見るというが三世が無ならば見ることは不可能であるし、有であるならば常となると疑義を呈する。これに対して羅什は無であれば経理に背き、有であれば因縁法に背くと答え、三世は有無両極の固定的観点を離れた縁起として在

ると説明する。ともあれ、姚興の指摘は特に為政者としては極めて理性的であり、その端然とした観点は注目すべき点が多いと考えられる。

内丹道の展開

——道教的神秘主義の性格について——

鈴木健郎

中国社会における宗教的権威の配分の概略は、公的分野における秩序と意味の提供を儒教が担う一方、個人的な救済は主として仏教・道教の役割であったことができる。内丹道は、道教における個人救済の核である不死・成仙・得道を達成するための神秘的な理論と実践の体系であり、多くの先行思想・精神的身体的技法を総合して構築されたものである。道教は、道家によって提出された「道」や「氣」による生成論を継承している。これは「道」を「氣」「有」と同格に考えようとすると一元論的立場と「道」を「氣」「有」と区別される超越的「無」として考えようとすると二元論的立場とをともに許容する余地を持つものである。このことから道教の内部には、伝統的養生術の系譜にみられる「氣」の保全による不死を追求するような身体重視・現世志向と、老莊・仏教的な絶対自由の境地をめざす心重視・超越志向との両者が、緊張関係をはらみつつ併存し続けてきた。内丹道は、個人が直接に究極の聖なる「道」

に接近・合一することを可能にするものであるとともに、この二つの志向性を不死・超越という連続的過程として統合しようとする試みでもあった。

氣一元的な場において、陰陽・五行・易などの象徴体系が天人を貫き統合する基本的な秩序として導入されることにより、人間を含む形而下の万物が照応関係をなす世界観に基づいたうえで、不死・成仙を可能とするための種々の養生術が発展した。不死薬としての金（金丹）を錬成し服用することによって神仙になろうとする鍊丹術（外丹）も五行や易の体系による理論化を伴った実践として発展していた。鍊丹術は、内丹道に術語と理論を提供した。自然の法則を把握・再現することによって造化に介入・支配することが可能とされた。これらに先行思想・技法を利用して、内丹道は、体内の氣を操・錬成することに よって生成論の過程を逆行（「道」↓「万物」）して「道」との合一に至り得ることを主張した。鍊金術の理論を、物質ではなくより高次の氣の次元について説いたものとして解釈しなおすことによつて、成仙を単なる肉体の保全ではなくより精神的な意味のつよいものとして位置づけたといえる。北宋・張伯端の『悟真篇』は、唐末・五代頃から成立してくる「鍾呂金丹派」の技法や理論を継承しつつ、当時の儒仏道三教合一の思潮の影響下に、この道教的修行法を仏教の教説と整合するものとして構成しようとするものであった。

金代成立の「新道教」の一派である全真教では、内丹の術語は使用されるものの、禅の濃厚な影響が指摘される心至上主義・身体軽視の志向の下に金丹⇨真性と解釈され、身体技法的

側面は軽視された。性⇨精神性、命⇨身体性として、「性」重視の「性命双修」が主張された。しかし、十三世紀の後半頃からは江南の張伯端系統を称する内丹道が、全真教との結合を始める。この頃の内丹道は、精⇨氣⇨神⇨虚⇨道という概念を使用し、鍊精化氣 鍊氣化神 鍊神還虚という生成論逆行の過程を主張していた。李道純（十三世紀末）『中和集』などの先駆を経て、陳致虚（十四世紀前半）は『金丹大要』で、金丹⇨性命の道とし、呂洞賓⇨劉海蟾⇨王重陽とする伝授関係を作成して江南の内丹道と華北の全真教を同系統とした。以降、「性」重視の全真教にも「命」重視の傾向が流入してゆくこととなった。

以上に概観したように、内丹道は、身体性・現世志向と精神性・超越志向との緊張関係をいかなる形で統合するかをめぐって、地域・時代に応じた多様な展開をしてきたことがわかる。これは中国思想全体における聖と俗のとらえかたとも通底する問題である。

古代中国の喪礼に見る神位の習俗について

栗原圭介

古代中国の喪の儀礼に関して、神位（位碑の配置）の意義を論及する。

【喪礼】喪の制度は孝道に由来している。

『喪の三年にあたりて勤めに服して死に至る。勤めに服して死に至る、心喪三年。』(礼記、檀弓下) 『期の喪は、大夫に達し、三年の喪は、天子に達し、父母の喪は、貴賤となく一なり。また、その尊ぶところを敬い、その親しむところを受す。死につかうること生につかうるが如し。亡につかうること存につかうるが如く、孝の至りなり。』(中庸)

【宗廟は右か、左か】神位を論ずる前に、宗廟と社稷(土地の神と穀物の神)の配置の問題がある。

『小宗伯の職に、国を建つるの神位をつかさどり、社稷を右とし、宗廟を左とす』(周礼、春官)。鄭玄の注に『周は左をたつとぶなり』とある。孔穎達の疏に『正義にいわく、この一節は、神位のあるところ周人は左をたつとぶを明らかにす。故に宗廟は左にあり、社稷は右にある。』とある。それに対して、質家の何休は親親をたつとぶ立場から、宗廟を右としている。しかるに、文家の鄭玄は尊尊をたつとぶ立場から、社稷を右としている。正義は尊尊をとる鄭玄の説を是としている。

『匠人の国をはかるに、方九里、かたがた三門にして、国中は九經九緯、経のみちは九軌にして、祖を左にし、社を右にし、朝にむかい市を後ろにす。』(周礼、匠人、冬官)。『国を建つるの神位は、社稷を右にし、而して宗廟を左にす。』(礼記、祭義)。

【神位】神位に関しては一般に以下のように言われている。天子は七廟、大祖は北に在り、左は昭、右は穆、次をもつて南す。天子には、大祖は百世にして遷らず。いわゆる百世遷らざるの宗とす。一昭一穆を宗となす。また、百世遷らず。二昭

二穆を四親廟となす。高祖以上は親つくれれば即ちかわるがわる遷る。昭は常に昭なり。穆は常に穆なり。諸侯は即ち二宗なし。大夫は即ち二廟なし。その遷毀の次は、即ち天子と同じ。【廟の数】『天子は七廟あり。三昭三穆と、大祖の廟とにて七なり。』(礼記、王制)。『諸侯は五廟あり。二昭二穆と、大祖の廟とにて五なり。』(礼記、王制)。『大夫は三廟あり。一昭一穆と、大祖の廟とにて三なり。』(礼記、王制)。

【分家】『別子を祖となし、別に継ぐを宗となし、禰に継ぐ者を小宗となす。百世にして遷らざるの宗あり。五世にして即ち遷るの宗あり。百世に遷らざる者は、別子の後なり。その別子のよりて出ずる所に継ぐ者を宗とするのは、百世にして遷らざる者なり。その高祖に継ぐ者を宗とするは、五世にして即ち遷る者なり。祖を尊ぶが故に宗を敬す。宗を敬するは祖を尊ぶの義なり。』(礼記、大伝)。

【総括】『天子は七廟、諸侯は五廟、大夫は三廟、適士は二廟、官師は一廟、庶人に廟なし。』(礼記、祭法)。『国の神位を建つるに、宗廟を左にす。即ち五廟皆公宮の東南に在り。』(周礼)。

廟室の形は方にして、南に向かう。主(位牌)は東に向かう。内戸は東南に在り。群廟は左右をもつて昭穆となす。これ都宮五廟を合していう。廟はすなわち動かざるものなり。大祖の廟が中央に在り。左に昭、右に穆。神位とは、人鬼の霊の依るところを示している。

【結語】以上のように、神位の思想を考察することが、古代漢民族の宇宙観を究明する手がかりとなる。

『法華経観智儀軌』と法華三昧

土倉 宏

『法華経観智儀軌』（以下『儀軌』）は、不空（七〇五—七七四）の思想が色濃く混入して中国唐代に成立した、との見方がなされている書であり、同時に法華経を密教化した儀軌の嚆矢として、法華法の出発点に位置している書である。

『儀軌』の内容を順に大枠で示せば、(1)二十八品大意に関する偈頌、(2)四縁具足、(3)結界及び法華曼荼羅建立、(4)本行となる。この(3)の部分で法華三昧の語が登場するのであるが、この語は天台の法華三昧と関係があるのであるか。関係があり、『儀軌』全体の次第も智顛の『法華三昧行法』（『法華三昧儀軌』）に基づいている、とする説が浅井円道博士の『上古日本天台本門思想史』である。また関係があるとは判定しがたい、とする説に三崎良周博士の論考がある（『青蓮院吉水蔵『法華別帖』より見た慈鎮和尚の密教思想』）。「台密の理論と実践」に収載）、成就妙法蓮華経王瑜伽観智儀軌について「『東洋学術研究一四一六』）。

天台の法華三昧の概念については次のような分類も可能ではないかと考える。まず大きく分けて「証果としての法華三昧」と「行法としての法華三昧」がある。「行法としての法華三昧」の中にさらに広義と狭義があり、その広義の中には法華経の精神に基づくあらゆる行法が含まれ、その狭義の中には無相安楽

行と有相安楽行がある。『摩訶止観』の四種三昧における法華三昧や『法華三昧行法』における法華三昧は、『普賢観経』や勸発品に基づく懺法重視の有相安楽行の系統である、と。このことを踏まえて両博士の説を次に見ていくことにする。

浅井博士の説を敷衍すると大要次のようになる。『儀軌』と『法華三昧行法』との関係は明白であり、『儀軌』は『法華三昧行法』を密教的に改編したものである。『儀軌』の中の法華三昧の語は、天台における「証果としての法華三昧」を意味しており、『儀軌』はこの「証果としての法華三昧」に到達することを狙いとして「行法としての法華三昧」を密教的儀軌として改編したものである、と。博士はそのことを論証するため『儀軌』と『法華三昧行法』との相似・対応関係を逐一文例を挙げながら説明されている。

一方三崎博士は、『儀軌』に天台の法華経解釈が依用されているかどうかは微妙なところであり判定しがたい、とされており、同時に『儀軌』が諸・密教経軌と深い関連性のあることを論じられている。博士がこのように考える理由は、胎金合様の色彩が濃い『儀軌』の背景を論じるにあたっては、まず唐代の密教経軌を整理した上でなければ何ともいえず、『儀軌』と天台思想との共通性が観取されても、それを以て直ちに『儀軌』においては天台からの影響が最も強い、といえる得るか否かは即断できない、というところにあると考えられる。

法華三昧とは直接に関与しない問題であるが、『儀軌』(3)における法華曼荼羅に関しても、両博士の視点には微妙な違いが窺える。浅井博士は『儀軌』を始めとする諸・法華法文獻に

おける法華曼荼羅の構造的（語尊座配）な研究に力を注がれ、一方、三崎博士は慈円の『儀軌』解釈における「心上の觀曼荼羅、道場觀」（慈円は、『儀軌』の(3)における法華曼荼羅は、『儀軌』の(4)の「心上の觀曼荼羅、道場觀」の準備段階の曼荼羅である、ということに主眼を置いて見ているようである）に注目されており、微妙な差異が窺える。

以上、『儀軌』に関する両博士の説を挙げて、特に法華三昧との関連において考察してみた。そこで分かったことは、『儀軌』における法華三昧の語、行法次第のあり方は、智顛の『法華三昧行法』との関連が、可能性としてかなりの程度ありうるということ、と同時に、そのことは唐代を中心とする密教経軌の精査を待つて、初めて正否が判明する、ということである。

韓国仏教の〈水子供養〉

刈上 恭子

一九八〇年代後半より、韓国では妊娠中絶が急増しており、現在、一日に四千、一年間に公称百五十万の胎児が中絶されている。毎年、全妊娠数の六九％に当たる膨大な数の胎児が、この世の光を見ることなく闇に葬られてゆく現状を憂えた韓国仏教界が、大韓仏教曹溪宗を筆頭に対策に乗りだし、仏縁の尊さを説く仏教の生命尊重思想を衆生に教え諭し、教義教育を徹底することによって「見えない殺生」を極力食い止めようと、民

族伝来の胎教思想を教義教育に盛り込んだ妊娠中絶防止運動を展開している。

元々、人口調節の手段としての墮胎や嬰兒殺しの民俗が存在してはいなかった韓国にあつて、妊娠中絶は近年に至つて生じた新しい現象であり、自前の中絶児供養法を持ち合わせていなかったため、急増する妊娠中絶に対する応急策として、中絶された胎児の霊をどのように弔うかという、いわゆる〈水子供養〉のノウハウを、当初は日本の水子供養から借用していたが、両国の中絶に関する民俗や文化的背景の違いが問題になるにつれて、日本の水子供養の借用ではなく、韓国仏教の教義に即した民族独自の中絶児供養法を考案すべきであるとの声が韓国仏教界から上がつてきており、現在、大韓仏教曹溪宗の寺刹ごとに韓国仏教の〈水子供養〉の方法が模索されているところである。

一九九七年一月から三月、および同年六月から九月にかけて、報告者がソウル特別市、京畿道、大邱市、慶尚南道、全羅南道の二十五カ所の寺刹で調査したところ、韓国仏教の〈水子供養〉は、旧暦五月二十五日から七月十五日まで四十九日間にわたつて祖先の霊の供養をする韓国仏教の百衆節祖先霊駕薦度齋で、祖先の霊駕の供養に紛れて、この時期にまとめて行われることが確認されている。中絶児も代々の祖先と等しく祀り、中絶をしたことに対する懺悔の念と胎児に対する供養を怠らないことが寺刹によつて説かれてはいるものの、生まれてこなかった死者を、従来の祖先祭祀の秩序の中にどのように位置づけたらいいのか、各寺刹とも確固たる判断を示すことができない

でいる。現在のところ、祖先靈駕の枠の中にどうか収まっ
 ているもの、「因縁靈駕」である中絶児の怨恨がこの先どう
 いう形で噴出するか、予断を許さない状況にある。濃厚な憑靈
 信仰の息づく宗教的土壌にあつて、中絶された胎児の怨恨に対
 する恐怖感、人々の、特に中絶児の母親の意識の中に潜在し
 ており、そうした恐怖感をおおひ、中絶児の祟り封じを手がけ
 る霊能者が韓国仏教界の周辺に早くも出現している。さらに、
 こうした民間宗教職能者に加えて、最近では甌山道をはじめと
 する民族宗教系新宗教にも、中絶された胎児の怨念を説くもの
 が現れており、「水子供養」が年間に中絶件数世界一の同国で、
 世紀末最大の新興宗教ないし民衆宗教となることが予想され
 る。仏教界としては、韓国・朝鮮の民族伝来の思想とされる胎
 教を中絶防止の教理教育に盛り込んだ衆生の教化を本意とし
 るところであるが、信者の方の主たる関心は、中絶児の祟り封
 じにあり、「水子供養」を実際に担う寺刹の側は、中絶経験に
 伴う心理的不安の低減、身辺で生じる災厄への意味付け等とい
 った女性信者の心理面でのケアを手がけながら、中絶児の怨恨
 を鎮めて成仏させ、祟りが信者に及ばないようにする「水子供
 養」を今後とも自分達僧侶が担ってゆかなければならないこと
 を察知していると思われる。

在日濟州道出身者の葬送儀礼

——生葬（センジャン）の事例——

李 仁 子

本発表では、日本で亡くなったのち濟州島に遺体のまま運ば
 れて埋葬された三人の在日濟州道出身者の事例をもつて、被埋
 葬者の生前と死後における故郷との関係のあり方に関して考察
 した。

火葬が一般的になっていく日本の中で、遺体のまま韓国まで
 運ぶということは在日韓国・朝鮮人のあいだでもかなり特別な
 ケースと言える。遺体のまま故郷に運んで埋葬することを濟州
 道の人たちおよび、在日濟州道出身者のあいだでは「生葬（セ
 ンジャン）」といっている。「火葬」しないことに重点をおいて
 作った言葉と理解できる。しかし、「センジャン」という用語
 に関しては、まだ規定されていないところがある。韓国の本土
 では、死者に着せる服、化粧、棺桶などをあたえずに、死んだ
 ときのそのままに土葬することを「センジャン」というところ
 もある。在日濟州道出身者たちがセンジャンを行い始めたの
 は、彼らが日本に出稼ぎに渡ってくるようになった時期とほぼ
 重なると思われる、実際昭和九年には日本人地理学者が濟州島に
 渡る船の中でそれを目撃して記録に残している。

本発表で紹介した三人の事例というのは、二〇年前から濟州
 道に先祖の墓、および自分自身の墓を整備して亡くなりセンジ

ヤンされたYさん(男性)、一人息子が早くに亡くなり、死後センジャンすることを甥たちに頼んだDさん(女性)、濟州道にも大きな企業を興して常に濟州道と關係を保っていたLさん(男性)のことである。この三つの事例はそれぞれに事情や背景を異にするが、共通点も見られる。それは、在日一世であるYさん、Dさん、Lさんは、日頃から故郷である濟州道の親戚や知人らと交流を持っていたという点である。もちろん、友好的な關係ばかりではなかったが、いずれにせよ墓の保守や祭祀の關係もあつて故郷と日本とを頻繁に往復していた。こうした墓や先祖祭祀を媒介に故郷とのつながりを維持するパターンは、在日濟州道出身者(一世)のあいだではかなり一般的なことである。しかし、彼らの子孫たち、すなわち在日二世や三世は、それほど故郷との關係が密であつたわけではない。

そうした状況の中で一世たちが亡くなり、センジャンが行われるわけだが、その際の葬儀のありようは濟州道での標準的なそれとは異なつたものとなる。なぜなら、一世の遺体を運んでいった子孫たちは、ふだん故郷との關係が疎遠なので、遺体を迎える故郷の親戚や村人たちにとつてみれば、いわばお客さんのような存在に映るため、本来だつたら互いに要請されるさまざまなしきたりや行為義務が免除される形で葬儀が進行するからである。しかし、いったん埋葬され墓が作られると、その保守・管理や墓参および祭祀のために在日二世・三世の人々は頻繁に父祖の地を訪れ、そこに住む親戚とのあいだに、事務的なことにせよ、経済的なことにせよ、また血縁の情的な面にせよ、今までよりは深く濃やかな關係を築いていくようになる。

彼らは遺体を日本から運んだ殊勝な子孫として地元では評価を受けており、しかも一世たちとは異なつて固有のしきたりや付き合い方にとらわれないこともあつて、各自の事情に合わせた交流のスタイルをうまく作り上げることに成功するケースが多い。

つまり、センジャンを望む一世たちは存命中には自らも入ることになる祖先の墓を整備したり祭祀を行うことで故郷との交流を維持し、亡くなつた後に自らの葬儀(センジャン)や墓を通して子孫たちと故郷との交流を促し立ち上げる役割を演じているのである。子孫たちにしてみれば、一世の墓や諸儀礼といった宗教的装置は、自らの出自との關係を構築あるいは再確認し深化させるものなのである。また、発表者が以前行つた、在日一世たちが日本に建てた墓の研究と引き比べてみると、このセンジャンという葬儀は、一世自らの、あるいは子孫たちの、在日コミュニティ内部における差異化のための装置としても機能していると考えられる。この点は、今後の課題の一つにした

雑誌『総動員』に見る

植民地期朝鮮における宗教動員

川瀬 貴也

「国民精神総動員運動（精動）」とは、泥沼化しつつあった日中戦争に国民を動員するために実施された官製の国民運動である。「華国一致・尽忠報国・堅忍持久」を三大スローガンとし、町内会、隣組などを整備しようとしたが、国民の自発性を引き出すのには失敗し、結局近衛内閣の「新体制運動」が発足するとその中に解消されていったものである。この運動は当然日中戦争の橋頭堡とされた植民地朝鮮でも実施され、生活のあらゆる場面に對しての干渉が行われた。その際にプロパガンダ雑誌によつていかなる言説がなされたのであろうか。我々はその典型例を雑誌『総動員』に見る。

まずは、『総動員』について説明する。この雑誌は「国民精神総動員朝鮮連盟編」とされている、朝鮮總督府の肝煎りのプロパガンダ雑誌である。以前からこの雑誌の存在自体は知られていたが、現物は入手困難で「幻の雑誌」と言われていたが、偶然発見され、朝鮮史研究者の宮田節子氏によつて復刻され、陽の目を見るに到つた。今回の発表は、この雑誌の記事から、宗教研究に資するであろうものを幾つか私が選定し、それらを紹介することを眼目としている。

例えば「朝鮮連盟は今まで何をやって来たか（創刊号）」と

いう記事には、発起者として「朝鮮長老会總會」「朝鮮仏教中央教務院」「朝鮮基督教連合会」「朝鮮神職会」「朝鮮監理教總理院」「京城仏教各宗連合会」「天道教中央教会」「天道教中央宗理院」「天理教朝鮮布教所」「天主教京城教区」「救世軍朝鮮本營」「修養團朝鮮連合会」「聖公会」が名を連ねている。細分化されたキリスト教も、ほとんどが参加していたことが判る。

『総動員（第二巻第六号）宗教と精動特輯』では、巻頭言で「日本の宗教々徒の信仰は初から国民的道義忠誠と渾融一体になつてゐるものである。国民的道義忠誠を通さずして宗教的信仰に入ること、日本国民には考えられないことである」といきなり宗教と国家の不可分性を強調する。当時京城帝国大学教授であつた高橋亨は、「時局下の朝鮮仏教徒」というコラムで、朝鮮總督府の「寺刹令」が李朝下で圧迫されていた朝鮮仏教を解放した法令であると説き（実際は統合と本末制度の徹底であつたのだが）、「國家の朝鮮仏教に望む所も亦又その王法仏教たらんことにあるは当然である。（中略）僧侶といえども国民精神総動員・國民総訓練の中から決して外れることを許されない。いわんや王法仏法たるを自覚した僧衆は躍然として進んでこれに参加しこれに活動すべきである」と世俗権力に奉仕するのが日本古來からの仏教のあり方であるとの論を繰り広げている。朝鮮基督教連合委員長丹羽清次郎は「重大時局と基督教徒の使命」で、キリスト教の「父—子」の教えをそのまま「天皇—赤子」のアナロジーとして用い、「これ実に八紘一字であつて直実の平和永久の親善は成立せん」と言い、エレミアなどの

キリスト以前の預言者達もことごとく「愛国者」であったことを鑑みよ、と述べている。吳文煥「半島基督教の日本の回転」というコラムは、長老派の神社参拝決議の顛末を伝えている。「これに依り半島の基督教も欧米依存より日本的に回転し信行全く一新して日本の基督教の巨歩を踏み出すこととなった」と述べている。

これらの記事に共通して横溢する超国家主義的心性の問題も、当然考えねばならぬ問題である。

今回の発表は発掘されたばかりの『総動員』という史料の解題にとどまったが、「内地」と「植民地」における宗教動員のなされ方の比較など、課題は山積していると見えよう。

韓国の巫儀において祀られる祖先

——全羅南道珍島の事例から——

川上新二

韓国での祖先崇拜に関する儒教と巫俗の関係について京畿道での調査をもとに研究した任敦姫は、儒教の忌祭祀の対象になる祖先は大抵その家の四代祖の男系直系、即ち戸主の父母、祖父母、曾祖父母そして高祖父母の八名に限られる（配偶者が一人であると仮定して）が、巫俗の祖先コリに登場する祖先はその家の父母、祖父母などの男系直系の祖先だけでなく、結婚で

行けずに死んだ小姑などの傍系祖先、一世代下の息子や娘、また女性の実家の祖先たちも登場すると指摘した（『韓国の祖先の二つの顔』『韓国民俗学』第二一輯）。これを受けて羅京洙も、全羅南珍島の世襲巫による死霊祭シツキム・クツの際に祀られる祖先の範囲は大概儒教式の觀念に従っており、家庭によつては三代祖まであるいは四代祖までの祖先を祀つたりするが、それに合わせてクツの祭場に亡者のための膳と共に祖先を祀るための膳が供えられると述べた後、シツキム・クツで注目すべきは母方や妻方の祖先も対象になり得る点、および儒教式の祭祀は常に直系尊属だけが祀られるのに対して傍系尊属も対象になる点であると指摘し、祖先の範囲から見ればとても広範囲な祭祀形態であり、直系尊属だけでなく傍系祖先と母方および妻方の祖先までもシツキム・クツでは祖先神の序列に入るため、直系祖先にだけ奉祭する儒教式家祭とは異なるレベルの対象を持つ点に関心が引かれると述べた（『全南の民俗研究』民俗苑、一九八九年）。筆者は九五年一月から九六年五月にかけて合計十六回珍島の降神巫Kが実施したシツキム・クツを始めとした各種巫儀を観察したが、その際祀られる祖先には巫儀を依頼した各家々の父系直系祖先の他に、父系傍系祖先、妻方の祖先および子供たちも対象となる旨観察することができた。このことは、儒教祭祀の対象が四代祖までの父系直系祖先に限られるのに対して、巫俗では父系直系だけでなく父系傍系や妻方の祖先、子供までも含む幅の広い対象を有するという先学の見解と一致するようである。ところで筆者は調査期間中の旧正月にK巫女の家で行なわれた名節祭祀を観察したことがあるが、

祭祀の膳にはK巫女から見ても、夫の父母(母二人)、夫、実家の父母(母二人)が祀られた。その数日前には同じ家で、新しく家に引越してきたことを祖先たちに告げる巫儀が行なわれたが、その際祀られた祖先は名節祭祀で祀られた祖先たちと同じであった。上記先学による祖先に関する儒教祭祀と巫俗との比較は、男系直系の四代祖までを祀るといふ儒教忌祭祀の標準的な型を前提として巫俗との比較を行なっており、そのために巫俗が扱う祖先について、直系尊属だけでなく傍系祖先と母方および妻方の祖先までも対象とされ、直系祖先にだけ奉祭する儒教式家祭とは異なるレベルの対象をもつとの見方が提出されたと思われる。しかし筆者の観察した名節祭祀の事例から、珍島の巫俗ではそのように簡単には言い切れないのではないかと疑問が生じる。珍島の一村落での儒教祭祀を調査した全京秀は、父系直系家族の軸からはずれた者も祭祀の対象となると指摘し、父母、夫、妻、祖父母、曾祖父母、子供、子供の嫁、兄弟、父母の兄弟、祖父母の兄弟、外祖父母、妻の父母、妻の兄弟、子供のいない嫁が忌祭祀の対象とされており、父系直系家族の軸からはずれた者のための祭祀が全祭祀の二〇%以上を占めている旨報告している(『韓国文化論・伝統篇』一志社、一九四四年)。珍島では標準型とは異なる型の忌祭祀が実施されており、かかる珍島特有の儒教祭祀の特徴も考慮に入れて儒教祭祀と巫俗との関係を考察する場合、珍島では巫俗で祀られる祖先の範囲と儒教祭祀の対象となる祖先の範囲は重複しており、さらには各家で巫儀の際に祀られる祖先は忌祭祀の対象となる祖先と一致するのではないかと推測されるのである。

朝鮮と日本における道教伝来

芦名裕子

日本における道教伝来を考察する際、日本に残存している道教の跡を列挙しても、結局は推論の域を出ず、また、現在ではすでに道教が他の宗教や信仰、および習俗等に融合してしまっている、日本古代の道教の姿は明確にしない。日本への道教伝来の時期、形態等も、文献に残っていないため、それを解明することは困難である。また一方では、日本には道教は伝来しなかったという説も根強い。

日本における道教伝来を論ずることは限界かと思われたのだが、朝鮮の道教、さらに仏教と比較検討してみることに、意義を見出し、本報告に至った。

まず、古代朝鮮の仏教の特色をみたい。中国から朝鮮に仏教が公伝したのは、高句麗には三七二年、百済には三八四年、新羅には五二七年である。朝鮮仏教の特色を論ずるのは容易ではないが、広義にとらえると、高句麗には華北の五胡十六国の仏教が入り、百済には中国江南およびインドの仏教、新羅にはチベット仏教の影響が見られるが、いずれも護国仏教であり、さらに朝鮮仏教として独自に発展していった。日本には、鎌田茂雄氏によると、百済―高句麗―新羅―大陸仏教の順序に、互いに重層的にからみあって伝来したという。本報告では、百済に焦点を当てたい。というのも日本に最初に伝来したのは百済仏

教であり、仏教の伝来だけでなく、儒教の伝来も百済の外交政策の一環として行われたという政治的な背景があるからである。

仏教は、日本にかなり早い時点で百済からの渡来人によって、伝わっていたと思われるが、五三八年（あるいは五五二年）に百済の聖明王によって公伝した。百済に仏教が伝来してほぼ百五十年後である。百済仏教の特色は護国仏教であるとともに、祈雨などの呪術的性格が強かった。

次に、朝鮮の道教であるが、いまだに明確にはわかっていないが、崔徳忠先生によると、六世紀末に受容されたものではないかと言われている。朝鮮では中国から道教が伝来したもの、道観もあまり建立されず、教団も組織されなかったが、鎮護国家的な宗教として受容された。

日本には、推古紀十年（六〇二）に百済の僧観勒が遁甲・方術の書をもたらした。この記事から、六〇二年を日本の道教伝来とする説もあるが、崔先生によると、道家の思想であって、道教ではない。しかし、六〇二年が道教伝来の年でなくとも、六六〇年の百済滅亡後も百済から王族や僧が日本に亡命して来たことも考慮すると、百済から道教、少なくとも道教経典が伝来した可能性は高い。

以上のように、朝鮮では仏教も道教も鎮護国家的な宗教として受容された。そして、日本でも仏教は鎮護国家的な宗教となる。朝鮮の僧が仏教経典とともに、道教書をもたらしたとすると、当時の日本人に仏教と道教の区別ができたであろうか。当時の仏教は呪術的な面も強かった。つまり、日本には道教は仏

教と同時期あるいは少し遅れて、仏教と同様、あるいは仏教の一部として伝来したのではあるまいか。

日本には道教伝来の具体的な記録もなく、道観の遺跡も発見されていない。さらに大きな問題は道教が日本人の信仰にはならなかったということである。しかし、道教は、神道にも、修道にも、さらに庚申信仰を代表とする民間信仰に影響を与えた。

朝鮮の仏教や道教の研究が、日本の仏教や道教の不明な部分を解明する手助けとなるのは間違いない。とりわけ、日本の道教伝来に関しては、朝鮮道教の研究が必要である。本報告はその第一歩である。

新羅時代の護国伽藍の縁起について

李 興 範

新羅の代表的な護国伽藍皇龍寺の縁起は創建伽藍縁起との二つの側面から見ることができる。創建伽藍縁起は『三国遺事』巻三、皇龍寺丈六条に「……將築紫宮於龍宮南、有黃龍現其

地、乃改置爲仏寺、號黃龍寺……」とあるように、皇龍寺は、眞興王一四年（A.D.553）に新宮を建てる際に黃龍が出現し、その因縁を契機として新宮建築工事を中止し、その地に皇龍寺が建立されたと伝えられている。重建伽藍縁起は現在遺跡地にみえる金堂丈六尊像址、九層木塔址のものとして、前者は『三

「国遺事」卷三、皇龍寺丈六条に「：海南有一巨舫：檢看有牒文云、西竺阿育王：將鑄釈迦三尊像、未就、載缸泛海而祝曰、願到有緣国土、成丈六尊容：以大建六年甲午三月：鑄成丈六尊像：安於皇龍寺：」とあるように、阿育王が釈迦三尊像を鑄造したが失敗し、因縁ある国土に丈六尊像が造成されるのを希望していたところ、その因縁ある国土が新羅であるという思想を生み出し、印度の阿育王との関聯をもたらした。さらに「：汝国皇龍寺乃釈迦與迦葉仏講演之地、冥坐石猶在：」とあるように新羅は遠い過去から仏教と深い因縁があることを強調するものである。また後者は「三國遺事」卷三、皇龍寺九層塔条に「：經由中国大和池邊、忽有神人出問：神曰皇龍寺護法龍、是吾長子：歸本国、成九層塔於寺中、隣国降伏、九韓來貢、王祚永安矣：」とあるように慈藏法師が唐に留学した時に神人から得た体験として塔を建立したとする縁起である。創建伽藍縁起と重建伽藍縁起にある九層塔建立 (A.D. 675) が龍と関係があるところから、古代から龍は帝王を象徴し、王と王妃の出現と関聯をもち、祭・政両面に王の役割が龍の役割として喩えられる。眞興王は三國統一を完成するために仏教を受容、従来の龍信仰を仏教護法護国信仰にとり入れた。そして巨大な丈六尊像を鑄造 (A.D. 574) するために、その因縁を阿育王と関聯させたことは、王が三國統一して全国土を仏国浄土化し、王権を仏教によって強化しようとする強靱な意志と思われる。その後三國を統一 (A.D. 668) した文武王は外国勢力、特に倭寇 (日本) の侵略が頻繁であった主要拠点をまもるために東海沿岸に護国の大伽藍 (現感恩寺址) の建立を試みたが、完成を見ずに没し、

その際自分が死んだら火葬して海のなかに祀る (現大王岩) ことを願った。その理由は、文武王自身が死んだ後、護国龍として顕現し仏法を守護しながら国をもまるという重要な意味がこめられたものである。驚くことには感恩寺「寺中記」に「：排金堂砌下東向開一穴乃龍之入寺旋繞之備：」とあるように、その伽藍遺跡址を発掘した結果金堂下に空間があつて東海沿岸まで龍穴がつくられていた。これは文武王が龍となつて、護国龍として寺と海を往来できるように念願した新羅人の護国龍信仰の発露としてのものである。新宮を建てることを仏寺に変更したことは、時代状況が三國の熾烈な抗争中であつたことから、新羅人の護国精神の求心体として大伽藍造営が必要だつたと思われる。護国大伽藍をたてるためには国論の分裂を防止しながら、全ての勢力を牽引する名分をもつ縁起が必要であつた。そのために①伽藍創建の縁起は伝統的な龍信仰、すなわち護法、護国龍の出現として昇華されること。②冥坐石の例のように新羅は過去仏時代からの因縁があること。③金堂をたてるために、阿育王もできなかった丈六尊像を新羅国が成就できるという自負心。④慈藏法師が中国で得た体験を神秘化し、周囲の九ヶ国を屈服させて朝貢をもらうという信念をこめて高さ二二五尺 (八〇メートル) 程もある巨大な九層塔を建立したことに名分を求めた。このような縁起は伝統的な龍信仰を仏教信仰と習合させて専制王権を強化したことを意味し、国民総ての力を結集して護国伽藍を完成、それが三國を統一する原動力となつたものと結論づけることが可能である。

曹洞宗の朝鮮布教概史

工藤 英勝

曹洞宗教団による「朝鮮布教」問題に関する本格的な検討は端緒をついたばかりである。本稿では、曹洞宗教団の韓国・朝鮮布教史を教団の法制度（「宗制」規程）から再検討する。まず、韓国・朝鮮における布教・伝道事業の宗制規程上の名称の変遷を概観しよう。明治四一年「韓国開教」（三年間）・明治四四年「朝鮮開教」（六年間）・大正五年「朝鮮布教」（一六年間）・昭和二二年「海外布教（朝鮮布教総監部）」（九年間）と変化している。本稿では、曹洞宗による韓国と朝鮮の植民地主義仏教を総称して「朝鮮布教」とする。その理由は、第一にこの名称が最も長期間使用されたこと。第二に韓国・朝鮮民衆対象の「開教」は、当初の目的に反して、ほとんど振るわなかったことがあげられる。

「曹洞宗韓国開教規程（明治四一年）」の第一条には、布教の対象と事業について、韓国在留日本人を布教の中心として、将来的な見通しとして、韓国の僧侶と民衆とを教導教育するところである。第二条では、第一期の開教準備地として七カ所の指定。第三・四条の役員員の規定には、この開教事業の現地の責任者として、管理一名と布教師数名を置くところである。「曹洞宗朝鮮開教規程（明治四四年）」は、朝鮮総督府の宗教統制策による宗制規程の改訂。前の「韓国開教規程」と異なる点は、併合により

「韓国」の国号が、日本の一植民地としての「朝鮮」に変更されたこと。第一条の布教の対象と事業の項目は同じだが、その順番と軽重に若干の変化がある。また、新たに九カ所の開教地の追加指定。第八条には、朝鮮語による布教師の教育養成が制度化された。「曹洞宗朝鮮開教規程中改正（明治四四年）」・「曹洞宗朝鮮布教規程（大正五年）」は、朝鮮布教の現地の監督者の名称に関わる変更。「曹洞宗朝鮮布教法（昭和四年）」は、朝鮮布教の現地独立経営に移行させるための改訂である。海外開教・布教に関わる莫大な宗費負担の軽減と、植民地寺院からの宗費の徴収を目的とする。「朝鮮布教法改正（昭和二年）」では、朝鮮に布教総監部が新設されたが、前の「曹洞宗朝鮮布教法」で規定された、朝鮮の現地寺院への宗費の課賦は実現不可能として撤回された。

曹洞宗と韓国併合との密接な関係について、武田範之（ただ・はんし一八六三〜一九一一）等による、韓国の親日派僧侶との提携と、韓国仏教寺院・僧侶の吸収合併運動の画策があった。内部資料の発見（曹洞宗務院『宗報』・拓務省『李朝末に於ける日韓仏教提携問題の検討』・武田範之『圓宗六諦論』など）による事実解明の必要がある。これらにより、曹洞宗が組織的に「日韓併合」の国策に深く関わっていたという容疑が極めて濃厚になってきた。

曹洞宗の朝鮮布教にまつわる韓国・朝輪鮮観について看過できない記事がある。明治期の曹洞宗議会における内局の答弁に、「一般ノ僧侶ノ如キハ如何ニモ無氣力、京城ヲ除クノ外ハ韓国ノ僧侶ハ日本ノ新平民ト同一ニ看做サレテ居ル」あるいは

「此ノ間マデアッタ李氏ノ朝廷デハ極端ニ佛法ヲ排斥シタノデアリマスガ、其ノ歴史ノ話ハ随分長ウゴザイマスケレドモ、排斥シテ来テ居ツテ、日本デ謂ヘバ坊サンハ御維新以前ノ殆ド穢多^セ食位ノモノヤウニ卑メテ居ツタノデアリマス、」とある。

この問題点は三つ指摘できる。第一には、「新平民」「穢多」「乞食」はあきらかに被差別の民衆に対する賤称として用いられている。第二に、他の植民地布教の記録文書を対照しても、現地の民衆を、日本の被差別の民衆の賤称に比定したような記述は、この韓国・朝鮮人以外には存在しないという事実。第三には、信仰を同じくする同朋たる韓国・朝鮮の僧侶を「新平民」「穢多」に喩えて、卑賤視していること。これは、部落差別の国際的な再生産・植民地輸出とも言えよう。

仏教の二重構造と般若心経解釈

——空は「み仏の御命」と訳す——

長谷川 洋三

従来は、空が「実体がない」と解釈されてきたため、「般若心経」は「無常」を説く經典であるとみなされる傾向があった。しかし筆者は、「実体がない」は表層の意味で、深層の意味は「み仏の御命」であると捉え、従ってこれが「常」を説く經典であると観る。(深層の意味は、「五蘊ニ空」という等式に、真言密教で説く「六大ニ五蘊」「六大ニ大日」を加えた計

三つの等式から、「五蘊ニ大日」と「空ニ大日」と「六大ニ空」という三つの等式が導き出せることから生まれたものである。)

仏教には「常・楽・我・浄」という句がある。この句は二つの相反する意味(二重構造)を持つ。一つを「凡夫の四顛倒」と呼ぶ。「人生が恒常で楽しく、我という実体が不変で、世界は浄かである」と見る見方で、仏教はそれを常見という偏見であると説く。そのような人は、ひとたびつまずくと「無常・苦・無我・不浄」が世の実相であるという思いに変わる。それも断見という偏見であると仏教は説く。

「常・楽・我・浄」が持つ二つ目の意味は、「法身涅槃の四徳」という最高の美句で尊ばれる境地を表わしている。そして、それを認める人は正見の人であると言われる。何故か。「如来の法身が常波羅蜜・楽波羅蜜・我波羅蜜・浄波羅蜜である」という真理を信じ得ているから、という理由からである。

如来の場合「常・楽・我・浄」は完璧に成就されているのだが、衆生といえどもその真理を信じ得る人は「常想・楽想・我想・浄想」を起すのであり、その場合の「常・楽・我・浄」は顛倒の見ではなく、逆に正見と言われる。そして正見を持てる人は「仏の真子」であり、仏国より生まれ、法化より生じ、法の余財を得る、と「勝鬘経」で指摘されている。

次に「波羅蜜多」という句にも二重構造がある。従来、「般若心経」の「般若波羅蜜多」は「智慧の完成」と訳されてきた。その場合、「完成」という句が未来形と完了形のいずれを指すのかが読者には分りかねたが、未来形の意味で用いられているという気配が大抵の場合に感じられていた。それは「六

波羅蜜」解釈に對してもみられる。「布施を完成させよう、持戒を完成させよう、忍辱を完成させよう、精進を完成させよう、禪定を完成させよう、智慧を完成させよう（そして菩薩の境地に達し、皆と共に彼岸に到達しよう）」という発想があり、そこでは明らかに「波羅蜜多」は未來形であった。その結果「三劫成仏」という批判がなされたのだが、「般若心経」の「般若波羅蜜多」解釈でもそれと同じく未來形として扱われてきた。だが筆者は、「波羅蜜多」には完了形・達成形もあると考えてきたし、その不動の一例を先の「法身涅槃の四徳」に見出したのであった。そして『般若心経』の場合にもそれを当てはめ、「般若波羅蜜多」を「大智慧は成就され現成している」と解釈するのである。

小本「般若心経」の登場人物の中で唯一非歴史的存在である観自在菩薩は、聖者・衆生の別を問わず、人間の中の仏性を象徴するものであると筆者は解釈する。如何なる人であろうと、その本来の仏性に立ちかえって自己を内省する時、「般若の智慧」はこれから完成するのではなく、「法身涅槃の四徳」と同様にすでに成就され現成しているという実相に気付くということが「般若心経」の主旨なのだと観るのである。つまり「大智慧は成就され現成している」（＝般若波羅蜜多）という真理が眞言となっていて、それを唱える時即身成仏できるということが主旨であり、だからこそ「五波羅蜜」は全く登場しないのだと考える。

人が「無常・苦・無我・不浄」という断見に陥りがちな時でも、実は「常・楽・我・浄」という「法身涅槃の四徳」を万人

が内在的に有していること、つまり如来蔵のすばらしさを『般若心経』は説いていると筆者は観るのである。

『十地経』における 「三十九菩薩」について

平賀 由美子

『十地経』の序文部分に説かれる菩薩摩訶薩の名称及び数について、テキストを比較すると、近藤本では四十の菩薩摩訶薩があり、ラードル本では、金莊嚴大功德自在王菩薩を欠き、三十九菩薩である。「十住経」と「六十華嚴」はともに、地藏菩薩、俱蘇摩徳蔵菩薩、虚空庫無礙智蔵菩薩を欠き、三十七で、『十地経論』、「八十華嚴」では、地藏菩薩のみを欠き、『仏説十地経』では、光明焰蔵菩薩を欠いて、それぞれ三十九、蔵記では、虚空庫無礙智蔵菩薩のみを欠いて、三十九である。諸菩薩が三十九であると仮定すると、三十四までは一致し、残りの五つは諸テキストによって差異があるといえる。

『十地経』、「華嚴経」の序文部分及び『兜沙経』において説かれる菩薩の性格は次の点において共通する。(1)成覚されてまもなくの釈尊の近くに集会、(2)一生補処或いは不退転の位を獲得、(3)無量無数、(4)各々の無量無数の仏国土から来集、(5)諸菩薩の因縁行或いはかつての菩薩行（釈迦菩薩の修行徳目を想起されるもの）等。

舞台設定については、(1)經の開示の時が釈尊が成覚されてもない、(2)仏の威神力或いは光明によるあらゆる世界の顕現という点で共通。

仏が成覚してまもなくという時に開示したのは、仏の自内証の説示であり、法界の説示である。これを言葉で表す為には、威神力、光明を用いて抽象的な表現形式を打ち出し、さらにその具体的な表現として、序文における菩薩摩訶薩がその役割の一端を担っているといえる。これらの菩薩摩訶薩を列挙することによって、仏の自内証の世界、「華嚴經」あるいは「十地經」の世界観を表現する。

「三十九菩薩」の名称については、気がつくことは、菩薩摩訶薩の名称が自然の固有名詞又は菩薩行の果を示す用語である。具体的には、自然の固有名詞の方は、華や太陽、月、大地、天空、山、光、星、海等で、また菩薩行の果の方は福德、無礙、清淨、智慧、功德、無垢、離垢、威徳、如来、仏、解脱等。これらは光明によって顕現された世界を表し、ここから「十地經」の世界観が現される。またここでの菩薩行は時空間を超えた形であらゆるところに顕現しているという表明の意味をもつものである。従つてそれは『十地經』の世界観のもう一側面である。

諸菩薩は解脱月菩薩を除いて、いずれも「蔵」という語がある。この「蔵」について梵語では、garbhaで、内に含むという意味をもつ。従つて諸菩薩は「何々を内に含む菩薩」と把握することができ、その何々については前に考察したとおりであり、以上を併せて読むと、自然世界を内に含む菩薩、或いは菩

薩行の果を内に含む菩薩となるが、これらの内容はすべて仏の自内証或いは法界の範疇であるという大前提をもつ。

最後に『三十九菩薩』の三十九の数については、一には、菩薩の四十階位に関連させるもので、この場合の四十とは、十住、十行、十廻向、十地であるが、『十地經』の成立の面からは、体系的な菩薩の階位は未成立だったとみるのが妥当である。また『華嚴經』の各会各々の菩薩行における諸菩薩、即ち、十住では法慧菩薩を首とする十菩薩、十行では功德林菩薩を首とする十菩薩、十廻向では法幢菩薩を首とする十菩薩と十地での金剛菩薩を首とする三十九菩薩とは、菩薩行において関連性は無くはないが、後者はこれらの菩薩道を実践する場を開示する役割をもつ点で、菩薩の階位のみはその数の意味を求められない。

二つには、『華嚴經』の「世主妙嚴品」に説かれる四十衆に関連させるもので、この四十衆とは仏が「始成正覚」した際の際のその場にいた菩薩摩訶薩、さまざまな神々や王、天等のことである。これらの諸衆は菩薩摩訶薩だけでなく、いずれも菩薩行を行じていたとあり、自然世界と菩薩行の二側面においても、『三十九菩薩』につながる感があるが不明な点も多く、今回はこれを指摘するだけに留まりたい。

還相の研究

葛野洋明

浄土真宗の証果得益について往生即成仏が重要視され、還相摂化は第二義的なものとして理解される傾向がある。還相摂化とは真実の証果に対して如何なる意義を持つのかを明らかにしたい。

親鸞聖人における還相について、『教行証文類』を伺うと、「教文類」総標綱紀に二相四法を示し、「証文類」に往相証果を明し、四法を結釈した後、「二言還相回向者：」と還相について説いている。この説相からすると往相の証果は「利他円満之妙位 無上涅槃之極果」であり、還相摂化は別物として説かれている様に見える。

また、親鸞聖人が念仏者の得る証果について如何に言及しているかを伺うと、真仏弟子釈、便同弥勒釈に「大(愍)涅槃」とあり、大証出体釈には「無上涅槃之極果」とある。また「自然法爾章」には「無上仏にならしめん」とあることから、一応親鸞聖人はこの様な証果を得ると理解していたと言い得る。これらの文言のみを伺うと、いかにも往相証果とはいわゆる往生即成仏なる証果であり、還相摂化は第二義的なものであるかの様である。

はたして還相摂化は往相証果とは別物で、第二義的なものなのであるか。先哲は還相摂化を「証果の悲用」として、往相

証果の内容・力用であると指摘している。

その例証を挙げると「証文類」往相証果を明す引文中の「論註」主功德の文に不朽業の譬があり、また「定善義」の「大悲薰心遊法界：」の文に還相摂化が示唆されていること。更に還相回向釈の中に還相回向之願を挙げないことを釈して、還相は必至滅度之願に摂められているとすること等が挙げられている。それに加えて、先哲の多くは証果徳相を明す自釈中に如来の來生が説かれたのを、本仏の示現を挙げて主伴同証を示すとしているが、単に念仏者の得る証果が阿弥陀仏と同証であるということを示すだけでなく、主伴同証であることから、往生者も阿弥陀仏と同じく広門示現の相をとり、還相摂化することを明している文であると釈す説もあることは看過できない。また「自然法爾章」に無上仏に成さしめると示すのに続いて、無上仏は無形であり、そこから阿弥陀仏が示現すると説く所からも、無上仏とは還相摂化の力用を持ったものであると言うことができるであろう。

この様に還相摂化は、一見往相証果とは別体の様に見えるが、無上涅槃之極果を体として還相摂化を力用とするという、体・用の関係であり、往相証果の内容が還相摂化なのである。このことは「証文類」に難思議往生の標拳の下、往相証果、還相摂化を包括して真実証を顯かにしていることから何うことができる。

往相証果が還相摂化を内容とするということは、浄土真宗の真実証が大乗の二利円満の仏果であることを示し、また滅度と言われるものも、単に静的なものでなく、還相摂化して動的

な涅槃であることを明らかにしている。つまり還相摂化こそ真実証の特徴を示すものであり、不可称不可思議の証果を明白に意義づけるものと言えるであろう。

「証文類」末尾に往還結釈され、往相還相共に仏の大悲の回向であるとしている点や、二相四法の説相も四法を次第に説く往生門が、そのまま仏の二相回向という正覚門であるということから、念仏者の往生の始終も、また往生成仏者が還相摂化することも、全て仏の回向によることが明らかにされている。ここに往相は無論のこと、還相摂化に至るまで自力無功であり、偏に阿弥陀仏の他力による救済であることが明らかとなるのである。

神会の「衆生心」について

——頓漸の問題をめぐる——

沖 永 宣 司

六祖慧能以後の南宗禅において、「頓」はその中心思想と考えられてきたが、慧能の門下の一人であった、荷沢神会の「衆生心」という概念は、この「頓」の意味するものを端的に表している。「衆生心」とは、「仏」のようなものを端的に表してはなく、ありのままの状態において一切を肯定している心である。そして、この「衆生心」を神会は「仏心」と呼ぶ。「仏心」と「衆生心」とは元来一つなのである。だが、全ての衆生

が全くそのままの状態で「仏心」のではなく、「不了」の人からすれば「仏心」と「衆生心」とは異なっているが、「了」する人には両者は区別がない、という言い方がなされる。つまり、「不了」から「了」への移行の必要性は神会も確かに認めているが、しかし「了」する立場においては、「仏」はもはや求めるべきものではなく、従って修行の最上位という意識があってもならないのである。「仏」と「衆生」とを区別するのは全く逆に、一切の差別がもはや問題ではなく、修行上の価値的区別やとらわれが消滅していなくてはならない。これがあるがままの「衆生」の心であり、「頓」の意味である。

すると、このような「仏心」はどうしたら得られるのが問題になる。それは意図的に獲得されるのではなく、「自ずから」「自然」になされるのだという。従って、この意図や目的性があるうちは「衆生心」ではない。目的性は自己のあるべき姿や居るべき所と、厭うべき姿や居るべきでない所との差別を前提にしているが、「衆生心」においてはこの差別がもはや存しないからである。そしてこれが「無所住」「無所得」の意味である。自己のあるべき姿がないため、特定の局所に住まず、一切所に住まうからである。またこの状態が「無念」である。しかしこれは何もせず何も考えない茫然自失とは全く異なり、分別知でとらえられないが、虚無とははっきり区別される。従って「無念」とは、「無分別智を以て、能く一切を分別」するものでなくてはならない。このような立場から、神会は「無念の法」が有るか無いかといった問いも否定する。なぜなら有無の問いは分別知の次元から発せられるものでしかなく、「無念」

はこの分別知上の区別が問題にならない次元に属するからである。そして神会は「自然」や「無念」に相当することを、「性」を「見」ることとして象徴化する。これが「見性」の意味である。しかしこの場合でも、「性」は外部に想定されるべき何かではなく、しかも内に求められるべき自己の内在的本質とも区別される。

すると、以上述べてきた頓悟の理念に対して、修はどう位置づけられるのか。頓悟は、誰でも無条件に到れるものではなく、その限りで段階を追った修行が必要であることを荷沢宗は否定しない。しかし、修の段階にとらわれると、今度は頓悟の意味がなくなってしまうという矛盾が生ずる。ここで荷沢宗が打ち出す方法は「頓悟漸修」であり、最初に頓悟してから、次に段階を追った修行を始めるというものである。これは、頓悟と漸修とを矛盾せぬよう、合理的に組み合わせた結果である。同じ南宗禅でも、馬祖に始まる洪州宗はやや方法を異にする。

洪州は、頓悟や自然、無念といった事柄の内容においては荷沢とほぼ同じだが、荷沢が元来の仏性と、それが隠れている凡夫の状態とを区別するのに対して、洪州はそれをせず最初から「即心是仏」と、頓悟の側面のみを打ち出す。さらに荷沢のように「性」や「見」といったことを語らず、禅問答や言語を超えた動作などで引き出す方法をとる。荷沢から見れば洪州は、漸修を軽視し、相と性との区別ができていないと映る。しかし洪州からすれば「即心是仏」は禅の合理化や、段階的な修にとらわれることの否定であり禅問答は頓悟に必要な人格的変容を、概念化を経ず直接的に引き出してやるための、より宗教経

験に即した工夫だということになる。

迦才『浄土論』に於ける生因論

柴田泰山

ここでは迦才『浄土論』を取り上げて、迦才以前の生因論と迦才『浄土論』全体の構成と内容を合わせ考え、迦才所説の生因論の性格と唐代初期浄土教上の位置付けを考えたい。

まず、迦才以前の資料として、淨影『観経義疏』・吉藏『観経義疏』道綽『安楽集』以上の三種が、また迦才と同時代の資料としては、慧浄『阿弥陀経疏』・(伝)慧浄『續述』・智儼『孔目章』・善導『往生礼讃』・善導『観経疏』以上の五種が挙げられる。

これら種々の生因論中、淨影・吉藏の所説内容は禅觀の要素が色濃く、慧浄『阿弥陀経疏』・『續述』・智儼『孔目章』各々の所説内容は当時の一般的な生因に関する解説である。一方、『安楽集』巻下では主体的に生因論について説明を行い、五念門を採用せずに念仏三昧の実践を提唱している。

迦才『浄土論』ではこれら種々の生因論の影響下と迦才当時の中国仏教の状況下においてその生因論が展開している。『浄土論』巻下「第八明教興時節」では迦才自身の在世當時を自ら「今第四五百年」と表現し、「造立塔寺、修福、懺悔、得堅固、兼修余行」を以て修すべき実践行としている。さらに「浄

「土行」の実践を強調し、「今時正是念仏、修淨土行時也」と述べ、第四五百年は「念仏（淨土行）を修すべき時である」とし、「余既無定慮之分」と述べ、迦才自ら禪定を修する能力を所有していないと表明している。また、『淨土論』巻上「第三定往生因」では種々の従来からの生因論と、機根に応じた生因論として、念仏・禮拜・讚歎・發願・觀察・回向の六種と、懺悔・發菩提心・專念阿彌陀仏名号・觀察・回向という五種の生因を挙げている。しかし、前の「余既無定慮之分」という表現から、懺悔・發菩提心・專念阿彌陀仏名号・觀察・回向の実践を主張し、特に專念阿彌陀仏名号と觀察を念仏としていたと考える。この迦才の念仏論は「阿彌陀仏の本願」という要素はなく、禪觀的な性格を有している。ここから『淨土論』所説の生因論は「自業往生」として見ることが出来る。

迦才が自業往生を展開した理由の一因として、迦才独自の仏身・仏土論が考えられる。『淨土論』巻上「第一定主体性」では地前の菩薩と凡夫・二乗が感見可能な仏身・仏土として、化身・化土説を主張し、かつ凡夫と三果の学人が往生する化身淨土を三界の摂と設定している。この化身淨土であり三界摂である淨土に凡夫が往生するために、即ち迦才自身の実践能力と対応する淨土へ往生するために、自業往生の性格を有する念仏を強調したと考えられる。

ただし、『淨土論』巻上「第三定往生因」の結語である、「若能具前五種行者、必得往生。幸勿疑也。如法華經云、我今為汝保任此事。終不虛也。余、如是誓能保任、不虛也。」という一文から、迦才は自らが主体的に念仏を実践することで往生が可

能であることを確信していたと考える。即ち、迦才は単に学説としての生因論を説明したのではなく、自身を含め、第四五百年という同時代の衆生が具体的に実践可能であり、かつ化土淨土への順次往生が可能で実践として、独自の生因論を展開したと思われる。

この迦才の生因論説示の意図を唐代初期の淨土教上から考えると、道綽以後も迦才と同時代の『續述』や智儼「孔目章」が注釈的、或いは一般的な学説として生因論を展開していく中で、道綽の機根論に基づき、道綽が五念門を採用せずに念仏三昧を展開したことを受けた上で、迦才は道綽が提示した念仏三昧の具体的な内容を説示しようとする発想から独自の生因論を展開したと推察される。

即ち、迦才『淨土論』所説の生因論とは、『安樂集』から受けた機根論と独自の身土論上に構築された新たな実践体系として捉えられる。この迦才の生因論は、善導の著作をはじめ、以後の中国・日本淨土教に大きな影響を与えることとなる。

「特留此經止住百歲」の文をめぐる

金子寛哉

淨土宗祖法然の著『選択本願念仏集』第六章段には「末法万年后、餘行悉滅、特留念仏之文」として、『無量壽經』巻下末尾にある流通分の文を引き、その引文の後の私釈段で三番の問答

をくり返しながら、念仏の教えが永遠不滅の教えであることを述べている。

この『選択集』における引用文について考える為には次の三つの視点から考えてみる必要があるかと思う。即ち、(1)『無量壽經』諸異本において、『選択集』引用の「當來之世經道滅盡。我以慈悲哀愍特留此經止住百歲其有衆生値此經者隨意所願皆可得度」という文がどのように表記され、又法然が引用して述べるような「特留念仏」というような主旨が、その經文自体に含まれているかどうか、という点の確認。

(2)この經文について、中国及び日本の祖師の著作ではどのように取り扱われ、また解釈されて来たのかということの確認。

(3)前述した(1)(2)の事項と法然のこの文に対する受用の仕方、及び法然自身の中で、この文に対する見方がどのように推移したのか。

等の三点についてである。

この中(1)については一応検討することが出来た。それによると、『無量壽經』諸異本の經文自体の中には「末法」という意味は含まれていないのではないか。何故ならば、『大阿彌陀經』及び『平等覺經』に見られる「經道留止千歲」等の文について、正法像法末法の三時説を記す經文の翻訳年代等を並べて考えると、「千歲」という数字の中に含まれるのは「正法」若しくは「像法」までである。『大阿彌陀經』と『平等覺經』には「末法」という意識は未形成と考えられる。それではこの「末法」説が中国で具体的に説かれるようになるのは何時頃か、そ

してまたそれが『無量壽經』の今の文と関連付けて考えられるようになったのは何時からか、といった点については、最初に述べた三つの視点の中の第(2)の項において詳しく検討されなければならぬ。しかし、この点については他の機会にゆずることとし、本稿では第(3)の項を中心に述べてみたいと思う。

現存する法然の著作中で、この經文に関連してのべるのは前述した『選択集』第六章段の外に、『無量壽經釈』末尾にある流通分の釈、及び『逆修説法』第二七日、第三七日、第五七日の段にそれぞれ関連する所説があり、中でも『逆修説法』の中では第五七の所説が中心となっている。

これら法然の著作に関しては選述問題等も論議されており、まだ未確定の部分もあるかと思われるが、ここでは一応石井教道編『昭和新修法然上人全集』所載の現存本をもとに、『無量壽經釈』『逆修説法』『選択集』の成立順で考えることにする。

以上のような前提のもとに、現存する三書の相当部分を対照してみても気づいた主な点を記すと次のようになる。

①最初に全体的な視点からみると『無量壽經釈』の記述の分量が最も多く、次に多いのが『逆修説法』で、一番少ないのが『選択集』である。その意味では当初の所説が、年を経るに従って順次取捨選択され、最終的に『選択集』のようにまとめられたものと見ることが出来る。大勢としては、このような見方が最も妥当なものと思われる。

②しかし、内容に立ち入って一一の項目について考えて見ると、一概にそうばかりも言えない点もあるように思われる。例えば『選択集』の第二問答中の四種比較の部分は『無量壽經

釈」と『選択集』は全く同一文であり、文体は異なるが「逆修説法」にも同趣旨の文が見られる。素直に見れば、順次展開されたと考えられ、この文に対する法然の考えの不変の部分とも見得るが、反面から見ると現存テキストの成立問題にも係わる要素を含んでいるようにも見得る。ただし、全体としては一一の項目が『選択集』に到る前提となつて見得ることに変わりがない。

任鏡選『地藏菩薩靈驗記』を求めて

清水 邦彦

近年、良観房忍性を中心とする西大寺流真言律宗の慈善救済事業が見なおされてきている。その過程で、忍性の地藏信仰とその布教が目目されるようになってきた。「性公大徳譜」等によると、忍性は東国の男女一三五五人に地藏画を配つたとされる。これを裏付けるが如く、茨城県や神奈川県箱根には、忍性と関連した地藏像が多数存在する。無論、忍性は、単に地藏画を配つた訳ではなく、その際に、墮地獄の恐怖と救済といった内容の説教を行い、自宗派への勧進を推進していったと考えられる。ここから、『三因縁地藏菩薩靈驗記』（古典文庫所収、通称十四巻本）の編者、良観を忍性とする説が生じてきた。この論拠は、十四巻本と《忍性と交流のあつた》無住の『沙石集』とは近似・類似した話が多数存在すること、『沙石集』

巻二第六話の一節（十四巻本巻六第十四話と類似）の中に「良観房」上人ノ物語」とあること、の二点である。

しかし、十四巻本の編者を忍性とする説には、以下の二点から無理がある。第一に、『岩船山地蔵菩薩縁起』（一七四四年成立）に「右の御縁起は往古より当山に伝有て天和年中江州三井寺良観僧都良観の統編せる地藏靈驗記第九巻にもあまし是を記せり」とあるからである。第二に、十四巻本巻二十話に忍性没後の年号（文和）があるからである。

それでは、『沙石集』の「良観房」上人ノ物語」とは何であるのか。また、『沙石集』と十四巻本との近似・類似関係はどう説明されるのか。ポイントは、「物語」という言葉である。先行研究では、この「物語」を文字化されたテキストと解釈してきたが、中世に於いては、「談話」という意もある。前述の通り、忍性は東国の男女一三五五人に地藏画を配つたとされ、その際説教を行なつたと考えられている。忍性は毎回の説教をそらで行なつたとはいえない。おそらく忍性は南都に伝わる地藏説話を編集した備忘録を所有していたのではなからうか。さらに弟子たちは忍性の備忘録を書写し、説教にいそしんだのではなからうか。そして『沙石集』は忍性の備忘録を直接引用し、十四巻本は書写過程を経たものから引用したとすれば、両書の近似・類似関係に説明が付く。このことの傍証として、両書の近似・類似した話の多くは、地獄に関する話であり、同時に真言色が見られる話であることが挙げられる。また、十四巻本の編者、三井寺良観は忍性にちなんでその名を名乗つたのではなからうか。

問題は、説教の備忘録が一つのテキストとして存在したかどうかである。この問題にヒントを与えてくれるのが、坂井衛平『今昔物語集の新研究』の記述である。

地藏菩薩靈驗記（巻四、五、六）と云へる物あり。高野山宝亀院任鑊の永正九年に記せしものにて統群書類従の同本と相似たれども別系の作なり。永観の話、嘉元に失せし忍性の物語など見ゆ。此中巻四のみは良観に就いて一卷の小説的記事を綴りて文学的なり。一に吾妻鏡と呼べり。巻五と巻六とは之に反して二三十宛の話譚を片仮名交り、事書体に記し文体今昔に似たる所あり。懸詞などの修辭法も見えたり。一带に奥州話多し。前期に出でし実叡の地藏菩薩靈驗記に次げるものならん（六五七頁）

これによると、任鑊の編集した『地藏菩薩靈驗記』には忍性の物語が収められている。これが忍性の生涯における地藏の靈驗なのか、忍性が物語った地藏の靈驗なのか、両方を含むものか、不明である。無論、原本に直接当たれば済むことだが、管見の及ぶ限り、同書の所在は不明である。同書が発見されれば、『沙石集』の出典・十四巻本の成立過程・忍性の説教の実態等様々な事柄が明確になる。同書について些細なことでもご存じの方はご一報いただければ幸いである。

僧肇における般若無知の構造

武田 公裕

僧肇の般若思想の特徴は、仏・菩薩の智慧である般若を聖心・聖知などと呼び、そして般若を「無知」であると規定する点にある。また般若に対して、世俗的な知を惑知と呼んでおり、惑知とは能知・所知との因果関係によって成立する知であると定義付け、因縁によって成立する知であるから真ならざる知であると規定している。それに対して真なる知である般若とは、能知（般若）と所知（万物）との因果関係によって成立する知ではないと述べているのであるが、それでは僧肇は般若と万物との関係をどのように捉えていたのであるか。まず般若および万物に対する僧肇の見解、さらに僧肇の般若思想における両者の関係を検討し、もって般若無知の構造を明らかにしていきたい。

般若が「無知」であるというのは、たんに「知」が無いという意味ではなく、世俗的な感知が無いという意味として用いられる。つまり「無知」そのものが清浄なる般若の智慧なのである。また僧肇は有無論をもって、智慧として存在する以上「無」ではなく、それと同時に言葉や概念によって説明できない智慧であるから「有」ではないという。有無相対を超越した玄妙なる智慧として般若を捉えている。さらに「無知」なる般若の有無相対を超越した状態を「虚」あるいは「寂」「静」な

どと言い、「虚」であるが故に、「妙盡」という全てを極め尽くす妙なる智慧であると、僧肇は述べている。これを「聖心は無知なるを以ての故に、知らざる所無し」というように、「無知」を根拠とした「無所不知」というはたらきとして般若を表現しており、また「用は即ち寂、寂は即ち用なり。用と寂とは体一なり。」というように、「寂」としての「無知」と「用」としての「無所不知」を相即関係として捉えている。

次に万物についてであるが、僧肇はまず真諦を定義して「諸法は有ならず、無ならず。」と述べている。万物に即したありのままの相を言えば、「有」とも言い得るし「無」とも言い得る。「有」であるがしかも「無」であるから「非有」であり、「無」であるがしかも「有」であるから「非有」となるのである。さらに「非有・非無」ということも、同様に否定されて「非非有・非非無」となるとも述べている。「有・無」「非有・非無」「非非有・非非無」等は万物の仮の相を表す手段に過ぎず、そのような言葉や概念といったものには真实性を認めることは出来ず、「非」という言葉によって否定するのである。「真諦獨り名教の外に静なり。」というように、真諦は言葉や概念によって示すことは不可能であり、それを「静」あるいは「無相」と述べている。また「静」なる真諦に対して万物の仮の相を「動」とし、「動と雖も而も静なり……静と雖も而も動を離れず。」というように、「動」と「静」との相即性を強調している。

そして僧肇は、有無相対を超越した諸法のありのままである「静」なる真諦は、同様に有無相対を超越した「無知」によつ

て冥合し、内外ともに「彼此寂滅」の状態となると述べている。そのことを「物我冥一」「物我同根」あるいは「万物の自虚に即する」と述べている。さらに般若と万物の両者に内在する相即性を踏まえて、般若(内)の照功と万物(外)の实在が「内外相與」することによって、万物の实在が「用」としての般若によって得られるのであるが、しかも般若の照功は無知と相即関係にあり、万物の实在は無相と相即関係にあるから、般若(内)の無知と万物(外)の無相は「内外相與」し、般若は「寂」の性質を失うことはないのである。このように僧肇は、般若と万物の両者に内在する相即性、および両者の「内外相與」の関係から、般若と万物との関係を明らかにしているのである。

成実論師の思想について

ジョアキン・モンテイロ

光宅寺法雲の『法華義記』を中心に成実論師の思想を問題にすることが本章の目的である。

この目的を達成するために、先ず最初に、法雲の『法華経』理解から出発することが大切である。なぜなら、法雲の『法華経』理解を分析することによって中国仏教を支配し続けた「大乘主義」(つまり、如来蔵思想以外のものを大乘と認めないで、「因果」と「智慧」を説く仏教を「小乗」として軽視するもの)の考え方に對する法雲の態度が明らかになりうるからであ

る。『法華義記』における法雲の『法華經』理解は二点を以て充分に明らかにせらるると考えられる。その一つは、三乗を方便の教えと見、一乗を真実の教えと見る考え方である。もう一つは、成仏の因果を以て一乗の内容とするものの考え方である。この考え方は、〈大乘主義〉と対立することは言うまでもないことである。

次に、成実論師の代表的な思想的特徴に基づいて『法華義記』の思想を分析しておこう。成実論師の代表的な思想的特徴の一つとされている〈五時教判〉に関していえば、『法華義記』には『法華經』と『涅槃經』を明確に区別し、この二つの經典における〈法身〉の意義の異質性を主張する考え方が見られるが、体系的な〈五時教判〉が見当たらないのである。仏性の本有・始有の問題に関しても一定のあいまいさが感じられるのである。仏性・如来蔵のような概念は直接に見られないが、法雲は衆生に内在している成仏の契機を認めていたことが明らかである。けれども、仏との出会いを成仏の必然的な条件とする傾向も法雲の思想にとつての本質的な様相であるので、仏性の始有ということは法雲の立場として了解してもよいであろう。

成実論師のもう一つの思想的特徴とされている有情と非有情との本質的な区別、及び『成実論』の〈三心〉に基づいた断惑論は『法華義記』の中で極めて明確な形で見られるのである。その中で有為・無為の二果（有余涅槃・無余涅槃）を三乗の共通なる断惑論とし、有為の果と無為の果との関係を時間的な不可逆性の観点から考える主張は注目し値すると考えられるのである。つまり、『法華義記』の論理的構造は縁起の時間的な不

可逆性を前提とする断惑論ではあるので、いわゆる〈相即観〉と全く無縁のものであるように考えられる。

以上を明らかにした上では、最後に『法華義記』における〈二諦〉の問題を明らかにしておこう。『法華義記』における〈二諦〉とは、断惑論の論理的構造から見れば明らかであるように、成実論師の共通なる〈約理の二諦〉であることは間違いないのである。俗諦の了解に関していえば、法雲は因成仮・相續仮を重視して、相待仮をほとんど問題にしなかったように考えられる。そして、第一義諦の了解に関していえば、成実論師の共通の発想だとされている〈四絶〉が、『法華義記』の中でほとんど見当たらないのである。

結論的にいえば、成実論師の思想的特徴とされているものすべては『法華義記』の中で見られるのである。『法華義記』の思想は大乗仏教の優越性を否定し、不可逆的な時間性としての〈因果〉に基づいた断惑論を主張したことによって中国仏教を支配し続けた〈大乘主義〉に対して異質なものであると考えてよい。

敦煌本法句經の諸本について

猪崎直道

ここにとりあげた『法句經』は、「偽經」であり、今世紀初頭に敦煌で発見され、『大正藏經』八五卷疑似部に、『仏説法句經』として収められている。

本經の異本として、スタイン本にS三三三号、S八三七号、S二〇二一号、S三九六八号、S四一〇六号、S四六六六号、ペリオ本にP二二三〇八号、P三九二二二号、P三九二四号、北京本に歳八〇、騰二三、為四五、為四六、露二一、露二四、露一七、個人所蔵本に中村不折氏旧蔵本、李氏鑒氏所蔵本、そして台湾本一一九丙の計一九本がある。

昭和八年に、矢吹慶輝氏が本經と疏を紹介・解説され、同三年に、水野弘元氏が本經の成立を、六五〇年をそれほどさかのほらないと推測され、同四年に、宇井伯寿氏が本經と疏の国訳を発表され、同六年に、金子寛哉氏が引用文として、『安樂集』などを指摘され、同九年に、田中良昭氏が本經の撰者を楽真住と推測され、同一年に、佐藤健氏が本經の成立を六〇六年から六四五年の約四〇年間と推測され、同五六年に、岡部和雄氏が本經の研究状況と思想史的重要性を再検討され、同六三年に、木村清孝氏が経題・卷数・諸本の系統分類・引用に関して研究成果を発表された。

それ以上に付け加えるべきことはないのであるが、ひとつ注

目されていなかったことを述べる。

本經の品名を調べてみると、第六品の品名は、S三三三・S二〇二一・S四一〇六・P三九二二・北京本歳八〇・中村不折氏所蔵本においては、「二十一（廿一）種譬喻善知識品第六」となっているが、P二二三〇八のみが、「法句經廿一種譬喻善知識品第六」となっている。このP二二三〇八のみが第六品の品名に「法句經」の文字を入れているのである。なお、本經第一品の品名は、P二二三〇八には「法句經：」、P三九二四には「佛説法句經：」とある。第一品に「法句經」の文字が入っているのは問題ないが、第六品の品名に入っているのは、木村清孝氏が指摘されるこのP二二三〇八の特殊性を示す裏付けになるのであろうし、同じく指摘される他の諸本の多くよりも遅れて成立したという推測を成り立たせることにもなるであろう。

また、第六品の品名に「法句經」を入れたということは、本經の中で第六品こそが本經の真髓であるという撰者の主張があらわれているのではないだろうか。

この第六品は、第一品とともに、他品の散文とは異なり、偈文より成り立っている。第六品は善知識を説き、浄土系の人々に多く読まれ、第一一品の金剛句は禪系の人々に多く読まれたようである。本經成立以前に、小乗の『法句經』が既に存在していたので、この小乗の『法句經』に模して、読み易い偈にした、大乘思想を盛り込んだ、大乘の『法句經』を作りたいという意図のもとに本經は成立したのであろう。よって本經の真髓は、偈文より成る第六品・第一一品であろう。

洞門禪僧における感夢観

—— 初期僧団との関連における ——

小田 嶋 巖 雄

洞門における両祖（道元・瑩山）は夢をいかにして把握していたかを見ていく上で重要なことは、道元は夢を世間・仏法上の両面性に、瑩山は靈夢を能動・所動の多面的に把握していた観がある。道元が明示する夢とは『正法眼蔵』においては、実相（仏）の側から説かれる諸法の一部であり、無上菩提からの説示として尽十方界に現成する一真実であるとする。道元が設定した夢とは「諸仏の妙法はただ唯仏与仏なるゆへに、夢覚の諸法とも実相なり」（夢中説夢巻）と言う言葉に集約される如く、夢の特異性それ自体を証上の万法（夢）として、説夢する主体に明らかにするという行為に視点が置かれる。そして只管打坐の坐禪行にその基本姿勢を見ることが出来る。

では、なぜ道元にとってこのような夢の位置付けがなされる、さらにその夢を主題にして教団思想史的には仏法上の夢から唱道説話的な夢記事へと主題が変化していくのか。このことは夢という観点からは、『洞谷記』本文中に「発兩願、生々世々化度利生、至等正覚」と見える如く瑩山の夢の立脚点を「化度利生」と位置付けてみるなら、しばしば道元の言うキーワード「弘法救生」との対比において両祖の理解には差異が認められる。主に瑩山が明確にした夢とは『洞谷記』では夢告形式によ

って提示される。つまり一切衆生は仏願力によって救われることを明かし、衆生教化利他と女人済度の二発願が夢での端相により成就の証明が為された点に最大の特異性が確認できる。

さて洞門では、道元から瑩山に到るまでの初期曹洞僧団の歴史は、一つには多岐にわたる展開を示した初期僧団の中にあつて、瑩山にいたつては宗派意識と組織勢力を否定した道元をかえって明確に「宗祖としての立場」に位置づける結果となつた。つまり、道元は瑩山に到るまでの歴史のなかで「宗祖道元禪師」と変貌せざるを得なかつたことになる（衛藤即応『宗祖としての道元禪師』）。第二には、道元を宗祖に対する信仰（精神的支柱）とするなら、僧団が地方展開の上で明確に「教団」化して前面に押し出されていった時期と交差して、夢概念が数度の思想的転換点を経て、一部で「神人化度」説話等、唱導ものと結託する機会を有したこと、また、門流の拡大に伴う側面的信仰支柱が不可欠となり、その補助手段として夢の重要性が充分予測され得ること。そこから、道元門下が後世まで如何にその法燈と僧団を伝持してゆくべきかの解答は自ずから導き出されてくる。

そこで夢は道元及び門下の信仰と仏法伝持者としての自覚を促す思考的象徴、及び壇越の教化と僧団発展を司る副次的象徴という重層的象徴性を帯びていたという作業仮説を踏まえるならば、夢は靈夢記事と共に説話性を語録・燈史等に包摂させることで、僧団発展の陰の起爆剤として作用したことが看取されるのである。また、夢が重層的象徴として機能することは、洞門にシンクレーティズム・多重信仰構造（信仰主体としての宗

相・副次的象徴としての夢を伴う靈驗談)をもたらし、地方布教には必ず信仰の再生産を繰り返しつつ展開を容易に為さしめた、と推論でき得る。よつて今後の研究は、この面での考察を中心に進めて行きたい。

善導の如来藏思想批判について

——善導と慧遠——

秦 治 人

善導は觀經第八像觀「諸仏如来、是法界身。入一切衆生心想中。……是心作仏。是心是仏。諸仏正徧知海、從心想生」の文を唯識法身之觀、自性清淨仏性觀とみる解釈を否定し「その意甚だ錯れり。絶えて少分も相似たることなし」とまで述べている。これは諸師、いわゆる慧遠、吉藏、智顛などに代表される中国隋代の大乗仏教理解そのものへの挑戦ともいえる言葉である。ここでは何よりも仏性・如来藏思想を説いている慧遠の思想、並びに彼の觀經理解を見てゆく。

淨影寺慧遠の主著「大乘義章」第一巻義法聚「仏性の義」には、仏性の性を釈して種子因本の義、体の義、不改の性と押え次のように述べる。「衆生の自実、如来藏性より大覚を出生し、仏のために本と爲る」(大正、四四、四七二上)、「因の体は即ち是、如来藏なり」(同上)。如来藏としての性(体)から一切が生じるのである。

次にこのような如来藏思想から把える浄土とはどのようなものか。「大乘義章」「浄土の義」には、仏土の相を事浄土、相浄土、真浄土に分類している。有漏の浄業を以て得られる凡夫人所居の土が事浄土である。第六識によって現われる浄土である。相浄土とは声聞・縁覚自利善根所得土及び諸の菩薩化他善根所得の土である。これは第七妄識の所得である。真浄土とは、初地以上乃至諸仏所在の土である。第八の真識たる如来蔵が縁起した妙浄なる土である。この真浄土を相に約して分別すれば、「彼の真実如来蔵の中に於て、法門に二有り。一には寂滅門、之に依つて得る土は還つて彼の法の寂滅離相に同じ。二には是れ縁起作用の法門、之に依つて起る上は所として現せざることなし」(大正、四四、三八五、上)と言う。

次に「三仏の義」では法報応の三身觀を立てている。「隠れたる如来蔵顯われて法身を成す。法身の体に覚照の義有るを、法身仏と名く」。報身仏とは「酬因を報となす。報身の覚照、之を名けて仏となす」。応身仏とは「感化を応と爲す」或いは「応仏は理の縁起作用を知る。如来蔵縁起して生死涅槃一切種の法を集成することを知るが故に、衆生に教えて一切の縁の中に、息めて以て真を求む。所覚是の如し」(大正、四四、八三八下)。これは一切が如来蔵を体として縁起することを知る、それが応仏の觀ということである。

慧遠の觀經理解はどうであろうか。「觀經疏」は五門に別かれ、その第三「經の宗趣」に、「此の經は觀仏三昧を宗と爲す」「繫念思察を説くを以て觀と爲す」という。無量寿仏の仏身觀は「一には真身觀、二には応身觀なり。仏平等の法門の身を觀

ずるは是れ真身観。仏如来世間身を觀するを応身觀と名づく」と述べる。また真身觀は維摩經阿閼品にとく身の実相を觀することだという。觀經にはこのうち応身觀が説かれるものとみ

前川健一

る。慧遠にとつて觀經第八像觀はまさに觀仏三昧の眼目である。如来蔵という言葉は用いないが慧遠はこの第八像觀を仏菩薩像觀と名づけ先の如来蔵縁起と相応する立場で釈しているのである。「諸仏如来、是法界身」以下の釈文を窺えば、法身の内在化、同時に基体としてある如来蔵が縁起して一切を集成していくという如来蔵思想の構造が端的に表われていることが分る。

このような慧遠の觀經理解、即ち仏性、如来蔵思想、或いは唯識思想にもとづく仏教理解を善導が認めなかったことは始めに述べた通りであるが、このことはいかなる意味を持つのだろうか。それは中国仏教の大勢であった如来蔵思想とは異質の仏教基盤によつて善導の思想が形成されたということであろう。それは釈尊の縁起、即ち危機的、宗教的時間としての因果と、それを信ずる智慧を中心とする思想に正しくつながっていたということである。縁起や因果を言いながら、不滅のアートマン（本質）としての dharm (基体) や gotra (種性) を立てたら仏教そのものが崩壊することを直感していたのであろう。基体説にもとづく差異の同一化と異質の排除、そして現実的差別の絶対化が仏教とともに始まる。そのとき体制の支配思想についても結びつくことが出来るのである。如来蔵思想においては仏と衆生は同体とされる。従つて仏はどこにもいて、どこにも存在しない。すなわち仏語への信も出会いも必要でない。

明恵に於ける華嚴教学の受容

明恵は「金師子章光顯鈔」巻下で、法蔵「華嚴五教章」「六相円融義」に見える「一断一切断、一成一切成」の説を取り上げて、「有人」の解釈を紹介し、これを詳細に批判している。

島地大等などの従来の研究では、この「有人」を東大寺系華嚴宗の正統説と推定し、明恵が異説を立てたのは、実践を重視する立場からであると解してきた。本稿では、中世の華嚴典籍に見える諸説を比較検討し、この説の当否を判定したい。

「有人」と明恵の解釈の相違は、前者が「一断一切断」を「一人の人が煩惱を断ずれば、一切の人が煩惱を断ずる」（自他相对）と解するのに対して、後者が「一人の修行者に於いて、一つの煩惱を断ずれば、一切の煩惱を断ずる」（自類相对）と解する点にある。しかし、明恵は自他相对を否定するのではなく、自類相对を極めれば自ずから自他相对の義が顕れる、としている。また、「一成一切成」については、両者とも、「一人が成仏すれば、一切の人が成仏する」と解する。その根拠として、明恵は『華嚴経』「性起品」を引き、一切の衆生は本来成仏しているという旧来成仏の説を出している（ただし、明恵は「一つの行徳を成ずれば、一切の行徳を成ずる」という解釈を第一義として提出している）。

「有人」は、「一断一切断」（断惑）と「一成一切成」（成仏）

を同一視し、事事無礙の道理によって、一人が断惑成仏すれば一切の人が断惑成仏する、と主張する。

一方、明恵は、断惑と成仏を因門・差別と果門・無差別の關係にあたるとし、事事無礙の道理による自他相對だけでは、「法相」の側面が不完全であると主張する。また、「有人」が論拠として挙げる法蔵『探玄記』の文の解釈が不適当であることを指摘している。

「有人」については、明恵とほぼ同時代の文献である景雅『華嚴論草』・尊玄『孔目章抄』などに、「一断一切断」の自他相對的解釈が見え、当時の趨勢をうかがうことができる。特に景雅の説は事事無礙を根拠として出しており、「有人」説との共通性がある。坂本幸男は、『華嚴論草』に基づいて、「有人」説の淵源を東大寺俊源と推定しているが、明恵の批判した『探玄記』からの引用は見えず、「有人」説そのものとは若干の距離があるように見える。

明恵以後の状況としては、景雅の弟子である聖詮が『五教章深意鈔』を著している。聖詮は明恵とも交流があり、『金師子章光顯鈔』も知っていたが、断惑・成仏については景雅の説を踏襲している。注目すべきは、東大寺系華嚴学の大成者と目されている凝然の立場である。凝然は、『五教章通路記』で、「六相円融義」の箇所について、「一断一切断」を自他相對的に解し、「一成一切成」も明恵の第一義の意で解している。さらに、『法界義鏡』では、これを信滿成仏と同一視している。これらの箇所、凝然は自他相對的解釈に言及していない。

自他相對的な解釈が強く主張されるようになるのは、凝然の

孫弟子にあたる盛誉からである。彼の門流にあたる湛睿や聖憲は、それを踏襲している。室町期の実英も盛誉の議論をそのまま引用しており、影響力は大きかったと思われる。盛誉の説は、事事無礙を直接の論拠とせず、旧来成仏の説によって断惑をも処理しようとする点に特色があり、景雅や「有人」の説とは異なるものである。

以上の考察をふまえて結論するなら、明恵の「有人」批判は、論理的整合性・文献的根拠を重視する姿勢を示すものであり、実践的な動機は薄いように考えられる。また、「有人」の説が華嚴宗の中で有力な説であったことは推定されるが、凝然の例もあるように、定説として固まっていたか否かは断定しがたく、明恵の説を単純に異端説と見做すことはできない、と言えよう。

良遍の『観心覚夢鈔』に関する一考察

後 藤 康 夫

鎌倉時代前期に活躍した南都の良遍(一一九四〜一二五二)は法相唯識を中心としながら因明・浄土・律・禪などにも広く精通していた学僧である。今日、このような良遍の教学については山崎慶輝氏や北畠典生氏などによって次第に明らかにされてきている。また彼の主著の一つである『覚夢鈔』についても古くは大屋徳城氏や中野達慧氏をはじめとして、山崎・北畠両

氏や太田久紀氏により究明されてきたという経緯がある。しかし加えて、最近『覚夢鈔』に関連して南都において新たな良遍の資料が出てきたことにより研究の歩が進められる可能性がある。る。

新たな資料とは、共同研究（日本中世における唯識思想の研究）中、薬師寺から『覚夢鈔』巻下所収の「二重中道」とまったく同内容の二篇の『一法中道』（覚夢鈔「一法中道」）の短釈と他の一篇の『一法中道』（良遍「一法中道」）の短釈が見い出されたことである。「短釈」とは奈良期の註釈書類とも異なり平安期の「私記」類とも異なる、一論義一論草という形式で個別に教学上の問題について論じている抄物であり、管見する限り現在幾つかの南都の寺院や大学図書館などに残されているだけである。

これらの「一法中道」の短釈によって、彼は中道についてあくまで二重の中道を説くことに主眼があったのではなく、唯識の中道とは三性相對の中道が一法中道に他ならないことを説く旨にあったことが明らかとなつてきたと言えよう。そもそも良算編纂の『同学鈔』には三論宗の道詮による唯識中道への批判が論難の発端として記載されているが、この論難に対して論ずる中で唯識の中道を明かし一法中道や三性相對（対望）中道及び二重中道が説かれていったものであり、良遍の短釈もそうしたものの一つであろう。すなわち、前者の覚夢鈔の「一法中道」では、たしかに言詮と離言との中道を説くのであるが、その中で三性おのおの重々無尽の中道を説きつつ、三性相對中道と一法中道との一致を説いているのである。言詮中道と離言

中道との二重の中道とは、遍計・依他・円成の三性相對の中道を言葉によつて詮わす中道と言葉をまったく離れた中道とであるが、両者に相違は本より存在しない。ただ、言葉によつて三性相對の中道を説く場合と言葉を絶する内証の中道を説く場合との二つに過ぎない。しかしこの三性は一つの法の上に具されたものであり決して別々の関係にあるものではないのである。

このような良遍の中道説は、今一つの短釈を合わせて考えると明確になつてくる。つまり後者の「一法中道」は単独主題の短釈として『覚夢鈔』成立以前のものとして推定される可能性があるために、両者により彼の中道についての基本的見解を看取できるものである。この短釈は二つの論義より成り、二論義のうちの前論義は、中道について言詮であれ離言であれ何れも三性相對の中道に他ならず、これを四真四俗の勝義諦・世俗諦に配当させ、言詮中道は前三勝義、離言中道は第四勝義と勝義門において説かれる真実としている。一方、後論義では、施設門において言葉によつて施設されるものは何れも三性を出るものではなくその中道を説いた上で、一法の上の中道を説いている。つまり内証門では言葉を絶する廢詮談旨の境地が非有非空であるが、この廢詮談旨を言葉によつて詮わしたものが三性相對の中道であるために内証と詮門、三性と離言との一体を論じているのである。ここでも三性相對中道とは一法中道に他ならないことを示していよう。この一法は内証門のみに立つわけではなく、言葉によつて詮わせば一法に遍・依・円の三性を具すとしてその一致を説くのが先の覚夢鈔の「一法中道」に言及されている。このように良遍の基本的見解は、三性相對は一法の中

道であると説き異なるものでないことを示していると言えよう。

四十九院の展開

——本願に一を加える思想——

神居文彰

聖岡の『釈浄土二藏義』巻六に「四十九院者一恒説華嚴院……と、弥勒の内院に名称が付加されたことがしられ、頼慶『四十九院鈔』には、「建_レ之以_レ為_レ逝_レ者之依_レ止_レ處」と、四十九本の塔婆を死者を安置する場所に用いることが示されている。これらを典拠に従来の各種仏教・民俗学辞典等では「室町時代には、兜卒の内院四十九院に擬し、亡者のために塔婆等を建てた」と、四十九院の説明は概ね既定化されている。

知恩院浄土宗学研究所蔵の文禄二年（一五九三）書写『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』（以下宗研本）は、桃山時代と確定できる浄土系の葬送資料として注目できる。その三二項目に、「問云於浄家四十九院之建立有此耶否 答云無之 所以者何四十九院界内仮浄土 弥勒并為所期真言家作法也」と、四十九院を弥勒兜卒を擬したとしてつ、それを三界に属する浄土とし、あくまで真言系の作法と廃す説を呈している。加えて「今此宗界外報身報土弥陀如来為所期内外普佛之業果天地遙隔也」と、浄土系にあつても四十九院

を建てる現実を容認し、「難云然者何建立四十九院塔婆耶 答云祖師云四十八願莊嚴浄土 花池宝閣莫不願力云云 又云觀彼多多極樂界廣大寬平衆宝成 四十八願莊嚴 起超諸佛刹最為精云云以此道理建立四十八願表報身報土也」と、阿弥陀仏の四十八願を報身とし塔婆に表される場を報土と擬し、結果としての意味と往生を助ける場としての意味を全く変質させている。さらに、「重難云然者四十八本也何刻彫四十九本耶 答云祖師云往相還相大悲首云云 故平等利益之回向一基也 非真言家之作法」と、四十八に一を足して四十九にする考えが示されている。そして、四十九本に兼を書すのが本義と論じ、そのうえで暗に弥勒の院号をも認めている。また中陰時の用途を示し、七本塔婆と別種のもつという捉え方も持つてはいない。

四十八願に関係して、四十八体仏が弥勒四十九体仏とは別に民間に伝承されたり、四十八壇の阿弥陀護摩など、四十八にちなんだ仏教的習俗が確認される中、四十九に合わざざる得ない四十九院習俗の広範が推察され得る。

法然是『選択集』六に「四十八願中既以念仏往生願而為本願中王也」とい、浄土系の各祖師達は撰法身、撰浄土、撰衆生の三種に分ける考察を示し、四十八願に何ものかを付加する思想は存在しない。

この四十八十一という考え方は、弥勒の四十九院を正当化する過程で誕生している。すなわち、頼瑠『四十九院事』には四十八願に阿弥陀を加えると言ふ発想を示している。宗研本はこれを転成した論を用い、『諸回向宝鑑』（元禄十一年一六九八）のように千本塔婆を説明する上で四十八願に兼を加えるなど宗

研本説明のものに再度真言的要素を加える複合的な発想パターンで展開していく様態もある。

また、四十九院の配置に関係して『浄土無縁慈悲集』になると「都卒四十九院之次第 恒説華嚴院盧遮那如来 華嚴三昧宣暢演説一切経典住深定門……」と弥勒の院号のみを踏襲しそれに方位を示し浄土系での受容展開の諸相をすることができると。

さらに、宗研本では「大日経曰五智名弥陀々々名大日々々五輪名々々名方法躰云云」と、五智五輪の思想を取り入れている。同時代真言系蓮体『秘密安心往生要集』の中で、五輪塔を「墳ノ上三建ルハ非法ナリ」とする記述があるが、五輪塔が法身象徴体であり、五智大日を表し、大日との臨終前の結縁を意味し、四十九院は現世での弥勒浄土を表していると理解するならば宗研本の記述は大変興味深く、大谷大学本で、三十二項末尾「滅悪趣之種子」の部分が省略されていることもかなり意図的といえる。

これらは、当時の五輪の理解から「場」としての四十九院の説明に用い、かつ室町以降、場として定着した四十九院追認と浄土願生の研ぎ澄まされた感性から生まれた思考であることが指摘でき、全く新規の発想であったといつてよいと考えられる。詳細は別稿に譲る。

当麻曼荼羅講讀と中世仏教

加藤善朗

はじめに

日本の仏教、とくに中世仏教に関する研究は長い研究史を持ち、いままた盛んなようにみえる。これまで中世仏教研究は、鎌倉仏教の祖師といった代表的な仏教者を取り上げて、その思想や教義を分析するといった方向が大半であった。頂点的な思想、それ自体を分析するという研究の重要性はもちろん存在する。しかし私の関心事は、むしろ社会と歴史や思想史のうえにどのように位置づけていくのかという点にある。その際、頂点的な思想研究を相対化し、歴史のなかに位置づけるために、従来の中世仏教史研究の中心テーマから外れていた隠者・遁世の問題と女性の救済の問題、さらには神祇といった諸問題が浮上ってきている。この問題を中心と周縁という角度から見ると、鎌倉仏教史は中心の部分が欠落していた。法然や親鸞は別に中心ではなく、むしろ周縁的存在であったのに、私たちは長い間、その周縁的なものを中心として位置づけてきた。法然や親鸞の源流を聖に求めて、その系譜をたどるという研究が、古代呪術的な聖と、近代知識人の萌芽としての聖というイメージの乖離、あるいは重層化・肥大化を生んでいる。頂点的思想の分析と遡上という設定は、中世民衆の習合的宗教の解明には必ずしも有効ではない。

本題の〈講讀〉とは経文の意を講説して讀めることであるが、狹義では善導の『觀經疏』の唱導〈披講〉と對をなす概念で、曼荼羅の絵相に関して解説し勸化を促す繪解き法会での説教のことをいう。

以下一七に挙げた論点は、史料として当麻曼荼羅〈繪説き〉最初期にあらわれた『不審抄』『曼陀羅聞書』『當麻曼陀羅注』『輪圓草』『當麻曼陀羅疏』を用いる。全編を通じて中世における浄土教信仰がどのように顕在化し、社会化しているかは密儀化していったのかという問題にこたえようとするものである。この現象は「聖」ということばで總称される寺院外の宗教家の活動と、どのように関わっているであろうか。さらに横糸として当麻曼荼羅というアイコンと思想、さらには宗教体験と往還関係を明らかにするという作業を行う。いわば、生きられた〈聖遺物〉としての当麻曼荼羅をよみとく試みである。

法然は『選択集』で「もしそれ造像起塔をもつて本願とせば、貧窮困乏の類は定んで往生の望みを断たむ。しかも富貴の者は少なく、貧賤の者は甚だ多し」とのべて造像の価値を否認している。しかしその教団は撰取不捨曼荼羅をはじめとして二河白道図、遣迎二尊像などの独特の図像を生み出してきた。つまり不可避的に諸善余行の価値を否認するために造像をなさねばならないという逆説をはらんでいる。私はその理由を法然の宗教体験がその門下によって伝承され、内証と一致するアイコンとしてとらえられたからだと考える。そのアイコンと一致する当麻曼荼羅が〈再発見〉され、その意匠は證空・親鸞に重要な啓示を与えた。また練り供養・迎講や往生講、曼荼羅相承といっ

た儀礼のうえでも大きな影響をあたえた。当麻曼荼羅図像からの引用は二河白道図や序分義曼荼羅、遣迎二尊像という、様々なヴァリエーションとして展開した。その原因は、当麻曼荼羅自体が宗教活動を創造し誘発する、その要素を胚胎していたからにほかならない。

西教寺本『曼陀羅聞書』の書誌的研究によって、当麻曼荼羅繪解きが死者の追善供養のために行われていたことがあきらかとなった。繪解きが葬送をになう黒衣の僧によっておこなわれ、さまざまな儀礼、さらに大規模な勸進、転写を生んでいった。『當麻曼陀羅疏』が四九日を費やして説かれていることも、この伝統を踏襲したものと考えられる。

胎藏曼荼羅の如来身会

（衆徳莊嚴尊）について

八 田 幸 雄

一 如来身会（衆徳莊嚴尊）

善無畏系の胎藏曼荼羅、そして『胎藏法』の次第をみると如来衆徳莊嚴尊は極めて重要な位置を占めている。この如来衆徳莊嚴尊の一つには釈迦の「三十二相八十妙好」(19-32c)が如来の徳として発展的に示され、また仏頂 *Uṣṇīṣa* から如来の徳が発生したものとみられる。これは仏の頂骨が隆起して自然に髻の形になったもので、如来三十二相の一つで一切の天人も見

ることが出来ないので無見頂相ともいわれている。ここには仏の無上智が宿りこの頂相から無量の仏の功德を流出するといふ。

今一つ如来衆徳莊嚴尊は密教曼荼羅の立場から、釈迦の発想をもとに示されるもので、曼荼羅の相違により様々な莊嚴尊が示されるのである。最も基本となるものは『大日経』密印品(18-24b~18-26b)である。

二 密印品の印言

(1)入仏三昧耶、(2)浄法界、(3)吉祥法輪、(4)大慧刀、(5)吉祥法螺、(6)吉祥願蓮華、(7)金剛大慧、(8)如来頂、(9)毫相藏、(10)大鉢、(11)施無畏、(12)与願、(13)毘俱胝、(14)悲生眼、(15)勝願索、(16)如来鉤、(17)如来心、(18)如来臍、(19)如来腰、(20)如来藏、(21)大界、(22)無堪忍大護、(23)普光、(24)如来甲、(25)如来舌相、(26)如来語、(27)如来牙、(28)如来弁説、(29)如来持十力、(30)如来念処、(31)一切法平等開悟

以上の三十一印言である。

三 如来衆徳莊嚴尊の増減

胎藏四部儀軌をみると『撰大軌』では密印(4)大慧刀から、密印(31)一切法平等開悟の印言までを衆徳莊嚴尊とし、『広大軌』では『大日経』具緣品に出る如来頂相を、密印(8)如来頂の次に加えている。『玄法寺軌』『青竜寺軌』では如来頂相を加えるが密印(3)毘俱胝、密印(16)如来鉤、密印(21)大界、密印(22)無堪忍大護を省いた25印言を如来衆徳莊嚴尊としている。更に『撰大軌』『広大軌』は密印32に説く普賢如意珠、密印33に説く慈氏も如来衆徳莊嚴尊として説く。『玄法寺軌』『青竜寺軌』はこの二印

言に加えて三世無礙力明妃と無能害力明妃の二印言を示す。この二印言は『大日経』転法輪曼荼羅行品に出るもので、これは大慈悲眼をもって衆生界を觀察し、無量勝三昧を得る尊で、如来衆徳莊嚴の尊として示されたものとみられる。

密印(1)~(3)入仏三昧耶、法界生、法輪が胎藏四部儀軌では衆徳莊嚴尊から省かれている。それは何故であろうか。この三印言は如来の本質的性格を示す尊として、大慧刀以下は如来の属性を示した尊とみられたのであろう。『広大軌』『玄法寺軌』『青竜寺軌』では密印品と同じ真言文である身無害力三昧、浄法界、転法輪の印言を巻頭の方に記している。

では毘俱胝、鉤のように省かれた印言はどうなっているのか。『玄法寺軌』でみると鉤は浄治、不動、鉤と三つの印言が一つになって曼荼羅の世界に引き入れる働きとなっている。毘俱胝は大界、大護、不可越守護門、相向守護とともに煩惱を退散させる護法の働きのグループに入れられたため、衆徳莊嚴尊から省かれるのである。

四 『胎藏図像』の曼荼羅と『現図』

毘盧遮那仏には入仏三昧耶、法界生、転法輪の三真言が併記されている。次に中台八葉の各尊を説き示した後、虚空眼(仏眼仏母の性格)、毫相(如意宝珠の性格)、如来鐔底(煩惱を断じ切る性格)をもって如来の働きの示す。次に大慧刀以下一切法平等開悟に至る密印品の衆徳莊嚴尊を示している。注目すべきは16番の普賢とその真言である。上巻の密教の尊をマスターしたので、上巻の尊をしめくくってこの普賢は衆徳莊嚴尊となっている。

〔現図〕は中央に一切如来知印(△)、向って左に仏眼仏母(仏眼)、右に大勇猛(如意宝珠)を配す。その両側に七俱胝仏母と大安楽不空菩薩を配す。多臂像をもって多くの仏徳を生ずる衆徳莊嚴尊を示している。

第六部会

時衆御影堂派本山新善光寺史の一考察

——新出史料紹介も兼ねて——

古賀 克彦

御影堂新善光寺（時衆御影堂「王阿」派本山。旧・時宗別格本寺）に関する先行研究は数少ない。今回、調査した旧御影堂塔頭「桑林庵」所蔵の過去帳等の文字史料や、旧御影堂新善光寺鳥辺山墓地の碑銘等により、判明した新事実や伝承を御報告したい。

曾てこの寺には開基の橘嘉智子が所持したと伝える「法燈經」と水晶ノ珠があった。御影堂の名称は神野（嵯峨）の寿像を本尊の開眼導師を勤めた空海に描かせたことによるとも、空海自作像を安置してあった為とも、また善光寺式三尊を模したからとも言う。

平敦盛の室である清照姫（玉織姫）は夫の死後に八瀬の山家に蟄居し、のち御影堂の傍に庵室を結び蓮華院生一房如佛（この「一房」号は疑問）と号して亡夫を弔い、在世時の形相を写して当寺に安置した（御影は敦盛の可能性もある）。生一房の姪である按察局が邦仁（後嵯峨。曾て御影堂には、彼が寄付した自身の装束や冠、三国伝来阿弥陀三尊等があった）の子（竹

御所）を産んだが、少年時代に疫病が流行して潮熱病に罹り、悲しんだ生一房は親戚の誼みで祈禱し柏扇に、表は陀羅尼神咒を書き、裏に月蓋長者を描き住持祐寛阿闍梨の加持にて姪へ贈った。それで扇ぐと熱が忽ち消滅したので、寺中の尼がこれを奇特として扇を作り御影堂折として売り出し、有名になったと言う。生一房自作と云う柏扇が寺に伝来し当山第一の宝物としているが、京扇の専門家からすれば、その意匠からしても後代の偽作である、との厳しい指摘がある。

ところで病の癒えた竹御所は、後に隠遁して当寺別院に移り、一遍が京を遊行した際、勝法院に請待ありて弟子となり、法諱を望んで王阿彌陀佛（勝法院王阿。また按察准皇后も一阿彌陀佛と法名を受ける）と号して当寺再興の大檀越として中興開山し改宗。一説に王阿は信濃善光寺に関係深い高野山萱堂聖の祖である法燈国師の引導で一遍に帰依したとも言う。曾て御影堂には、国師が所持し一遍に付与したと称する鉄製の古鉦鈿「飛行鉦鈿」と楚竹葉籠があった。王阿の同母弟である最助法親王によって、「新善光寺」の額を懸けた御堂に、一遍の「鏡影」と号す自作寿像を安置したことも御影堂の名の由来と言う。

さてここで、戦前の『近代扇史』に、「延應年中一遍上人の徒應「王」阿上人攝津兵庫に安置の上人自作の影像を負來りて住持せしより御影堂と稱す」との驚くべき記述があるが、出典が明示されておらず真偽の程は定かではない。旧御影堂塔頭「桑林庵」過去帳によれば一遍と王阿の没年は夫々、一二八九（正応二）年と一三〇五（嘉元三）年である。だが、『一遍聖

絵」で兵庫観音堂中の一遍影像が描かれたのは、奥書によれば十回忌の二二九九（正安元）年以前であるから、延応（一二三九〜四〇）年中では絶対に無く、仮に正応（一二八八〜九三）年間とすれば可能性はある。また、『遊行上人縁起絵』では、一三〇一（正安三）年八月十五日に眞教が兵庫の一遍廟堂にて十三回忌を勤め自ら調声している場面で、一遍影像が描かれている。

王阿の弟子に、幼名を鷲尾峯好丸と言ひ、頭大納言隆衡の三男に生まれ、天台の学匠であつたが台嶺を辞して王阿の属を蒙り、連阿彌陀佛と号して当山の住持となつた者がいた。後に連阿上人と勅許により称したので、当寺代々連阿と号すという。度々寺基移転した後、天正年中には、五條通寺町西に移る（近隣に同じ寺号の浄土宗來迎堂新善光寺も移転して来た。この「來迎堂」と區別するために「御影堂」の通称が人口に膾炙したのかも知れない。尤も、両者とも以前から堂号を公称していた）。

今回、寂年月日が判明せる歴代は、五十五人に及び、塔頭歴代も徐々に判明しつつある。残された課題は、男女歴代の繼承方法に就いてである。案外、本家の善光寺を做つて、並存関係（妻帯時衆だけに夫婦か）にあつたかも知れない。

道元における「嗣法」と現代教育の問題点

半田 栄一

本論は『正法眼蔵』を中心として「嗣法」について考察し、その視点から現代の教育における問題や論点を検討するものである。

「弁道話」の冒頭において、「諸仏如来、ともに妙法を単伝して阿耨菩提を証するに、…ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、…と眞実の仏法の正伝は単位によってなされることと示される。眞実の法は一人の師匠が複数の弟子に対して伝えるのでなく、ただ一人に「対一」の関係において伝えられる。

ところが、「葛藤」においては達摩に四人の弟子がおり、「古仏心」、「面授」にも一人の師に複数の法嗣の存在することを認めている。そして、悟りに相対的な優劣、浅深の評価をするのは分別知による愚見であり、悟りの絶対性からみれば全く平等だという。「祖師の身心は、皮肉骨髓ともに祖師なり。」（葛藤）

しかし、同巻に、「…四解かならずしも一等なるべきにあらず。四解たとひ片々なりといへども、祖道はたゞ祖道なり。」、また「仏道」に、「古仏の正法眼蔵、ひとり青原高祖の正伝なり。たとひ同得道の神足をゆるすとも、高祖はなほ正神足の独歩なり。…得髓あきらかなり。祖宗の正嗣なることあきらかなり。」ともある。これは、正法の生命を損うことなく次へと伝

えられる器ということになると誰でもというわけにはいかず、法を嗣ぐ力量を十分に持った者のみを正嗣として認めると考えらるべきである。

「仏々祖々面授の法門現成せり。…これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裡のみあり、餘人は夢也未見聞在なり。」（面授）と、道元との初めての相見の時、師如淨は道元が法の生命を保ちうる器であることを直観的に洞察した。道元も長らく求めていたものを如淨において見出し眞の師と出会った。この事情は両者でなければわからぬのであり、他の者の窺い知るところではない。道元は師資が完璧に一致し、少しも損うことなく法を伝えることを「祖相瀉颯」の語で象徴的に表現している。釈迦が迦葉の拈華微笑以來、嫡々と面授が行なわれて現在に至る。「ともに弟子は師にみえ、師は弟子をみるによりて」（面授）

面授は師と弟子が直接、身心を介することによる宗教的体験である。只管打坐による自受用三昧に師と弟子が共に与ることによって絶対的同一性をうる。これには双方の器量と持統的な行が必要であり、機熟して法は現成する。「仏、仏かならず仏に嗣法し、祖、祖かならず祖に嗣法する、これ証契なり、…」（嗣書）「仏仏相嗣」、「無師独悟」、「無自独悟」等の語は、嗣法が師から弟子への知識、理念などの相対的授与の関係ではなく、現実の具体的人格としての師と弟子が仏法の真理において絶対一如となることを示している。師資共に与る絶対的体験自体が嗣法における信の当体である。一対一の面授、単伝は、抽象的、普遍的な真理や法よりも現実の身心・具体的人格を重んじ、そこに信を抱くならば必然的となるであろう。

科学技術の知識量が重んじられる現代の教育にあつて、人格や個性、素質が軽視される傾向は免れない。モラルや生き方に関する教育にあつてはなによりも人格を抜きにしては成り立ちえない。

教師も生徒も、それぞれにおける個性と素質を十分に活かして教育的実践が行なわれることにおいて双方の人格が眞に生きてくるといえる。平等の名の下に、画一的教育を施すことは良い結果を生じない。一人一人の個性と素質をよく知り、その能力を伸ばすには、教師と生徒一人一人との人格的交わりが必要であり、道元の嗣法、面授から学びうるころは大きい。特に専門家、指導者の養成には師と弟子、両者の器量と息の合った厳しい指導、研鑽を要する。身心を介し体験を共にし、双方の人格が触れ合い、溶け合い、その両者でなければなしえぬ世界を創造する、ここに今後の教育における何らかの可能性が見出しようと考ええる。

仁治年間を境とする道元の思想

——『法華経』の強調をめぐって——

何 燕 生

周知の如く、道元が最も尊重した經典は『法華経』である。しかしながら、道元がいつから『法華経』を重視するようになったのであろうか。仮字『正法眼蔵』において、『法華経』を

主題とし、或いはその経文を引用していると思われる巻は二十八巻があり、『随聞記』には『法華経』に関する言及もしくは引用が見受けられないが、『永平広録』巻五には二カ所が見受けられる。それらを年代順に纏めて検討すると、道元の著述における『法華経』の引用は仁治年間から始まったのであり、『法華経』もしくはその語句を話題としているのは、仁治二年の撰述とされる仮字『正法眼蔵』・『看経』巻と『法華転法華』巻をもって嚆矢とすることが判る。仁治年間からはじめて『法華経』を強調したということは、仁治年間に境に、道元の思想は『法華経』をめぐって一つの変化を示したことと言えよう。本発表は、仁治年間において、道元がなぜ『法華経』を強調したのかについて考えてみたい。

仁治年間における道元の身辺の動向を伝える史料は、『三祖行業記』や『伝光録』等があり、それらによると、仁治二年(一二四一)の春、達磨宗の懐鑑が門人の義介らを連れて道元入門したという。達磨宗の思想の詳細に関しては、史料不足であるため、不明であるが、その弟子覚晏や懐辨が『首楞嚴経』を講じ、『首楞嚴経』を通じて「解脱」し、また、懐辨が弟子義介に『首楞嚴経』を学ぶことを勧めたと『三祖行業記』等が伝えている。要するに、これらの記事によると、達磨宗の人々は『首楞嚴経』と親しい関係にあったことが確認できるのである。では『首楞嚴経』について道元が如何なる考えを持っていたのであろうか。これについては、『永平広録』巻五の三八三番の上堂に注目したい。この上堂によると、『楞嚴経』と『円覚経』をもって禅門の拠り所とすることを唱える人は当時

道元の身辺に数多く居たのであり、それらの人々は同時に三教一致を主張しており、道元がそれを常に嫌っていたとされている。その理由は、『宝慶記』によれば、如浄が『楞嚴経』を偽経と捉えたことによるものであり、偽経とされているのに、それを講じたり、「禅門の所依と謂」うのは、道元にとって当然容認できないのである。

兄弟、もし看経を要せば、須く曹溪拏するところの経教に憑るべし。いわゆる法華・涅槃・般若等の経乃ちこれなり。曹溪未だ拏ぜざるの経は、用いて何為ともするなし。

同じ三八三番の上堂に見える一文である。道元によれば、曹溪惠能は『法華経』や『涅槃経』と『般若経』を用いたのであり、坐禅たるものは曹溪惠能が用いた經典に依るべきであり、それ以外の經典によるべきではないという。

このように見てくると、道元が仁治年間に境に『法華経』の経文を引用し、『法華経』の思想への理解を強調し始めたのは、『楞嚴経』を重んじる当時の達磨宗の思想の存在がその背景にあったことが判る。言い換えれば、道元が『法華経』を強調したのは、達磨宗の經典觀に対するものであり、彼らを入信させるには必要だったのである。ここでさらに注目すべきは、道元の『法華経』重視に与えた惠能の經典觀の影響である。従来は道元の『法華経』重視を比叡山での修行の影響と結び付けて理解している。しかし、道元は自分の『法華経』重視を惠能が『法華経』を「拏」したことによるものとしている。類似の言説は『永平広録』巻五の三八七番の上堂にも見受けられるが、

道元と『法華経』の問題を考える上で興味深い。この点については今後の課題としたい。

法然上人霊跡第十七番二尊院について

山本博子

二尊院は、小倉山二尊(教)院華台寺(阿耨菩提寺)と称し、二尊院の名称は本尊が阿弥陀・釈迦の二尊であることによる。

法然が住し、又その遺骨が納められたことから法然の霊跡寺院とされ、二十五霊場第十七番札所となっている。この二尊院について、名所案内記・二尊院刊行の史料・遺物等によって、霊跡寺院としての姿を明らかにしたい。

二尊院の建立は、嵯峨天皇の御願によるものといわれ、その後、正信房湛空により再興されたとする。『法然上人行状画図』第四十二巻によると、嘉祿の法難の後、湛空が西の岸の上に雁塔をたて法然の遺骨を塔内に納めている。永年、法然の廟所と誤認されていたのが湛空廟である(『山州名跡志』等。湛空廟の寛保元年の石灯籠、廟への登り口の寛保三年の石灯籠にも円光大師御廟前とある)。しかし、江戸時代においてもこれを看破し歎いていた者もある(『本朝高僧伝』『皇都午睡』『綺語文章』)。

二尊院の建造物は、応仁の乱の兵火で全焼し、永正十八年三条西実隆の尽力により本堂・唐門等が再建されている。江戸時

代の境内の建造物の記載は、『京師順見記』に比較的詳しく、現在は存在しない御影堂(足曳御影安置)もみられる。その様子は、『都名所図会』の図によってうかがえる。御影堂の存在は、『綺語文章』(嘉永三年)により幕末までは確認できる。四宗兼学であったのが、明治以降天台宗に属したことで、法然の御影を安置する御影堂の必要性は薄らいだため、明治期の修理の際も御影堂は修理・再建されなかったであろう。

二尊院に所蔵されていた宝物の内、現在伝存していないもの一つに鏡御影があげられる。鏡御影は、江戸時代に江戸小石川西岸寺(浄土宗)へ譲り渡されている。二尊院は、天明元年四月八日から回向院において阿弥陀・釈迦・円光大師像(鏡御影)の開帳を行なっている(『武功年表』)。ところが、天候不順で参詣人が少なく不繁昌で路用の手当にもこと欠いた為、西岸寺から若干の金を用立ててもらい、その代金のかわりに天明二年に鏡御影を渡している(『遊歴雅記』)。西岸寺では、鏡御影の由来を鐘に刻し、『円光大師鏡真影縁起』(『略縁起集成』)と題する略縁起を刊行している(『文政江戸府内寺社書上』)。又鏡御影を所蔵していた為と思われるが、安政五年刊行の『御府内円光大師二十五拜所順路記』に、江戸二十五霊場の番外寺院として掲げられている。

二尊院から『嵯峨小倉山二尊院霊宝目錄略縁起』(東北大学附属図書館蔵)が刊行されている。宝物の内数種については縁起からの抜粋を示す「本縁起に云く」の書き出しで宝物の故事来歴を記しているが、三味発得記については「二尊教院縁起」(大阪市立美術館寄託)にもない「極楽の依正をつぶさに感

じ。即大師ミづから記録し。三昧発得の記と。名つけ給ふと云云。」という記述がみられる。宝物として後西院（在位承応三年〜寛文三年）宸翰と鏡御影（天明元年まで二尊院蔵）の記載があるので、『嵯峨小倉山二尊院靈宝目錄略縁起』の成立時期の上限は承応三年、下限は天明元年とみてよいであろう。又作成の目的は開帳の際の領布であったかもしれない。因に管見では、三度の出開帳を確認している。宝暦五年の大阪和光寺（摂陽奇観）、天明元年の回向院、享和元年の名古屋光明寺（猿猴庵日記）においてである。

その他霊場に関する遺物としては、本堂に大坂講中によって掲げられた詠歌額がみられる。第二番法然寺・第十六番光明寺のものと類似しているので同時期の作成と思われる。

以上、二尊院においては、湛空廟登り口の灯籠・廟内の銘を見る限り、二十五霊場巡拝が行なわれ始めた宝暦年間以前の寄進である。従って二尊院の場合、法然の廟所という理由で比較の早くから廟周辺を中心に法然の霊場として整備されていたのである。

法然上人「善導弥陀化身説」の意義

—— 選択と偏依 ——

林 田 康 順

一 はじめに——問題の所在——

筆者は、称名念仏勝行説（勝劣義）に裏付けられた選択思想と善導弥陀化身説とを不可分の関係と考えている。つまり、法然上人にとって「大唐相伝」と自身の三昧発得に基づき善導大師（以下、祖師の尊称略）が阿弥陀仏の化身であるという経証的確信と宗教的確信とが同時になければ弥陀・釈迦・諸仏三仏同心からなる選択思想は生まれてこなかったのではないか、そういう意味での選択思想は正に『選択集』のみにしか明かされなかったのではないかと想定するものである。そして、仏説（弥陀化身）に裏付けられた選択と偏依とはほぼ同次元に語られるべきものであろう。本稿はそうした問題意識のもと、法然の著書、特に教義書と呼ばれる著述を中心に、善導観の進展に注目し、選択と偏依との関係を解明せんとするものである。

二 善導弥陀化身説と選択思想

法然の教義書を追っていくと次のような善導観の変遷が見られる。つまり、善導を重視しながらも『観経疏』に辿りつき得なかった『往生要集』四釈書執筆の時点（拙稿「法然上人『往生要集』四釈書の研究」『法然上人研究』第五号所収、参照）。師資相承血脈などなく、三昧発得の師たる善導を主軸に据えな

がらも(『阿弥陀経釈』)、それを多くの人師が補助するという(『無量寿経釈・観無量寿経釈』)東大寺講説の時点。善導の徳を讃え、善導を中心とする浄土五祖説を説く『逆修説法』説示時点。そして、第一章段においては相承は若干記しながらも、第十六章段では道綽・懷感等を退けて善導一師に偏依するという立場をとる『選択集』執筆時点である。特に、東大寺講説時点から、敢えて諸師の補助を必要とするまでもないという『選択集』への劇的变化は、善導弥陀化身説と密接に結びつくものであり注目せねばならない。つまり、善導が三昧を発得された優れた人師であるだけでは、偏依ではなく、やはり補助・相承を必要とするのであり、善導の『観経疏』が仏説に等しいという確信があるからこそ偏依たり得るとも言い得よう。そして、こうした善導弥陀化身説に基づく偏依善導一師觀の確立は、ちょうど法然が本願念仏への絶大なる信頼を込めて語った「本願の念仏にはひとりだちをせさせてすけをささぬなり(つねに仰せられる御詞)」と符号するものではなからうか。法然が、念仏に「助」を要さないと述べたのはまぎれもなく念仏が仏説であるからであり、同様に道綽や懷感を退けてまでも善導一師に偏依し得たのは善導が阿弥陀仏の化身であつたからに他ならない。

三 選択と偏依―『選択集』の真髓―

法然が、『選択集』第十六章段において八種選択を述べ弥陀・釈迦・諸仏が三仏同心に称名念仏を選択したという思想を構築し得たのはなぜだろうか。また法然が、八種選択に続けて偏依善導一師論、善導弥陀化身論を展開する意図はいかなる点

にあるのだろうか。偏依善導論は八種選択と直接的には関係がないように思える。しかしながら『選択集』の思想の依り所である引文だけを見ても、仏説である浄土三部経よりも善導の著作の回数が多いことに気付く。そして、念仏の諸行に比して勝れている点を明かしているのはほとんどすべて善導の所説によっている。東大寺講説で「前後ノ多文」を求めて称名念仏を説いていた姿勢とは大きく異なることを我々は確認せねばならない。いってみれば『選択集』は、浄土三部経の所説と善導一師の思想との有機的統合から成立しているといっても過言ではない。法然にとって、勝劣義にもとづく念仏と諸行との取捨である選択と、諸師を退け善導一師に偏依することは、仏説に裏付けられることが条件であり、両者は密接不可分のものである。法然にとって「選択」こそが「偏依」であり、「偏依」こそが「選択」であるのではなからうか。こうして法然は、浄土三部経の所説と弥陀化身なる善導の思想との有機的統合からなる『選択集』の所説が決して虚しいものではないことを伝えようとしたのである。(紙面の都合上、詳細な検討は別稿に譲り、末註は略す。)

浄土真宗における宗教教育について

北島隆晃

宗教は、人間形成をめざす教育の場に、重要な役割をもつものである。しかし、人々、特に若い世代は、教え自体に関心を示しながらも、既成宗教団体には否定的な見方をする場合が多い。基本的な教育の場としては、学校、地域社会、家庭があるが、現代の都市化、学歴主義化などによって、これらの場による心の教育は不十分なものといえる。ここに、宗教による心の教育として、宗教教育が必要であると考える。既成宗教団体の一つである浄土真宗において、宗教教育の必要性、意義、目的を明らかにして、どのように宗教教育を実践していくべきか考える。

国公立学校では、信教の自由、政教分離が国家の原則であり、国家は宗教上の中立を守らなければならないことから、宗教教育をやってはならない。また、宗教教育を行うことができる私立学校であっても、経済的な面や進学率の問題から、宗教教育に力を入れられない現状がある。

現在の社会、家庭における教育の問題点は、戦後の民主化が人間中心主義で、非宗教的、非仏教的に進んだことにみられる。さらに、都市化によって、地域活動自体が変化し、家族構成の変化も伴って、社会、家庭における教育は、非常に不十分なものになった。こうした中で、宗教が社会に対して活動をす

る時、それ自体が宗教教育であり、社会教育であるということができると考えるのである。そのような活動の中に宗教の社会性、公益性というものが見いだされるのではないだろうか。

宗教団体が、社会教育となる活動を行う場合、その意味づけや行動は、それぞれの宗教の教義に裏付けられるものである。全く教義の裏付けなく、宗教性のない活動では、宗教団体による独自性がない。しかし、一方で、全てにおいて教義、宗教性を表に出すことは、社会教育活動と布教活動の混同となり、専門的、閉鎖的なものと受け取られることも考えられる。実践にあたっては、活動を準備し実践する側が、一つ一つのプログラムの意義や目的を明確に認識し、自覚と研究、研鑽が必要とされるのである。

浄土真宗の寺院における宗教教育は、学校、社会、家庭の教育活動を担うということを考慮に入れ、宗祖親鸞聖人の教育、教化の態度を踏まえたものであるべきである。参加者が宗教を聴こう、宗教に触れようとするのを、妨げないようにすることが必要であり、開放的に与えられるよう努力するものである。社会教育活動を担う観点から見ても、参加者を門信徒に限ったり、直接的な布教活動にならないようにするべきであると考ええる。

宗祖の教育、教化の態度とは、「御同朋御同行」である。これは、阿弥陀仏の攝取不捨の利益にあずかる念仏者は、みな共に仏の子として、阿弥陀仏の大悲に包まれて生かされるのであり、仏の前にすべて平等であり、互いに信頼と尊敬の思いの中にあることを示されたものである。自らを師とする考えを持た

ず、御同朋御同行と共に法を聞き、共に念仏する教化的態度、教育的実践である。

浄土真宗における宗教教育は、学校教育において難しい宗教教育を、補わなければならない必要性和、社会教育における宗教の役割を果たすという、重要な意義をもつ活動である。その活動は、教義を根柢とするものであり、その活動の姿勢は、宗祖親鸞聖人の御同朋御同行の教育的態度に学び、決して、師として教えを与える、という思い上がりせず、共に聞き、共に育てられ、共に生きるということを感じながら、研鑽に励まねばならない。又、学校教育や社会、家庭教育をいつも鑑み、状況や対象によって、その活動を常に検討する必要がある。そうした活動の中にこそ、宗教の社会性、公益性を見いだせると考えるのである。

浄土真宗の生と命観

塚田博教

脳死、臓器移植、遺伝子操作、クローンなど、これまで考えられなかった生命に対する課題を我々は背負う事となった。しかるに、我々の生命に対する感慨が深まったかといえは、答えは否である。例えば、我々が今日当然の如く使う「生命の尊厳」という概念の根柢は何処にあるのであろうか。一つしかない限りある命というのが一般的な見解であり、これによると生

命の尊厳は希少価値であるという事になるが……。この論では生命の価値観というものを浄土真宗の流れの上に如何に捉え得るかを試みたい。

そこで、宗祖の親鸞の言葉の上において「生死」「死」「生」という語の用例を窺うと、単純な対立概念としての「生」「死」は存在せず、固有の意義づけがなされている。

まず「生死」という「生」と「死」の複合語を見ると、生死流転の苦悩を伴う迷いの境涯としての理解が為されている。出世解脱できない自らの立場を、生死の中に明確に位置づけたのが親鸞における最も顕著なる生命観と言えるのではなからうか。

しかるに、「死」と「生」という語の単独の使用例を窺うと如何であろう。まず、「死」の語より先に検証すると、これは全てが苦悩そのものとして説かれている。避けがたい死を親鸞は『観経疏』の「二河譬」より引用して、三定死の状態によって顕している。我らの死は不可避なものなのである。

また、「死」という語は、現実の死をダイレクトに表す。『末燈鈔』第六条に、

「なによりも、こそ・ことし、老少男女おほくのひとびとの死あひて候らんことこそ、あはれに候へ。ただし生死無常のことほり、くはしく如来のときをかせおほはしまして候うへは、おどろきおぼしめすべからず。まづ善信が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定の人はずたがひなければ、正定聚に住することにて候なり」

と、現実の死苦を見つめ、必然として受容した親鸞の姿勢がこ

ここに極まる。

最後に「生」単独の使用例を検証すると、その多くが浄土への往生、すなわち出世間、解脱を意味している。これは、罪業深重の凡夫なる自ら直視する事において、生命の質を問うことは既になく、それよりむしろ、本願力回向によって信を獲得時、古き命が終わり、新しき命に目覚めるということに主眼がおかれるのである。これこそが、「前念命終後念即生」なのである。

親鸞の生命観は相続され、覚如は「口伝鈔」中で、平生の内往生が定まる事を説く。往生は自ずから定まるもので、定められるのではない。賜るもので、主張するものではない。それ故、やはり世間で言われる尊厳というものとは異質である。

また、更に後の蓮如においては、その波乱万丈なる生涯を背景として、赤裸々なる死に対する見極めと告白が述べられる。「御文章」四帖目九通に於いて、死を当然のものと受容しながら、それでも尚悲しき心を表明し、同じく四帖目一三通には、自らが直面した心境を包み隠さずに告白している。ここに込められている命のはかなさは紛れもなく我らの真実の姿である。

浄土真宗の中に一般に言われる生命の固有の尊厳を見る事は難しい。敢えて、見るとするならば、如来によって救済を願われた機としてである。今日様々な生命に関する課題が我々に提示されているが、浄土真宗は教団としての見解を即座に提示していない。これは、生命の尊厳というテーゼを持たないからである。故に、独自の立場からのアプローチが今後期待されるところである。

補陀落渡海僧・日秀の遺品

根井 浄

十六世紀初頭の大永年間に熊野那智の海岸から補陀落渡海し、沖繩に漂着した人物に日秀上人がある。日秀は波上権現護国寺を中心に多くの神社仏閣の再興を企て、沖繩の各地に仏教を弘めた人物でもある。日秀は沖繩での活動を終えると、天文年間に薩摩国に渡り、領主島津氏の庇護を得て坊津の一乗院、国分正八幡神社などの再興事業に従事した。

日秀は補陀落渡海とともに、天正三年（一五七五）に入定した僧で、いわば二つの捨身行を実践した人物であった。鹿児島県隼人町の三光院は、日秀の入定地であり、薩摩国における活動拠点でもあった。明治初期の排仏毀釈にもかかわらず、三光院は彼の名前を冠した「日秀神社」として現存し、日秀の遺跡、縁起類、作品が驚くほど残っている。

江戸時代の元禄十年、藩主島津久住と奥方は日秀遺品の保存に努め、三光院の本寺・大乘院僧・覚慧と三光院主・空忍たちは、当時残されていた宝物を整理して「隅州三光院什物記」を書いている。この「什物記」は、日秀の遺品として眼鏡、硯、筭（こうがい）、紺紙金泥梵字幅など六点を書き上げ、その由来を記したためている。筭は小柄の脇差で、豊後大友氏との戦勝祈願として入定した日秀に対し、島津義久が法契の結びとして与えたもので、現在も島津家紋入漆箱に保存されている。

いっぽう、天保十四年に薩摩藩が編纂した『三國名勝図会』によると、日秀の遺品として浄土宗融通念佛巻物、木製五鈷杵、不動明王木像など十一点が記録され、なかでも鰻（あわび）の殻は、日秀が補陀落渡海したおりに船底の釘穴を塞いで沈没から救ったという代物である。内側には「南無阿□□□」の文字が浮き彫りされている。日秀の説話伝承にかかわる「物解き」用の珍品として注意してよい。おそらく、熊野那智の滝に生きていたという「あわび」伝承が日秀説話と結びついたものである。日秀の活動内容には熊野信仰の影響がみられる。そのほか、日秀神社に伝わる永祿四年（一五六一）の弟子・良源に授けた「弁財天八印法」、同七年に書かれた「南無阿弥陀仏」各号一幅、入定石室堂に掛かっていた「定室」二文字の円窓額（琉球国の向越中書）は新たな資料となるだろう。

ところで、日秀は天正三年に入定し、同五年に入寂した。その入定地跡に「大通智勝如来」と多くの仏名を梵字で刻んだ方柱石塔婆がある。元龜三年（一五七二）の造立である。日秀は漢字で書かれた諸仏の発音を梵字音に置き換え、その梵字で仏名を石塔婆に刻み込んでいる。正面の「大通智勝如来」（漢字）に続き、左右の面には「阿閼仏―師子音仏―須弥頂仏―師子相如来……虚空住如来―常滅如来」（梵字）など見え、末尾に「廣大圓滿無礙大悲心照皆如来」（梵字）とある。この石塔婆にみえる諸仏名は、『法華経』（化城喻品）に叙述される大通智勝如来と十六王子、その他、經典にみえる過去仏であることは間違いない。日秀は日本では希少な大通智勝如来を信仰した人物であり、日秀自身は、その系譜に連なる者として自ら「廣大

圓滿無礙大悲心照皆如来」と名乗った。「照皆如来」の「照皆」とは日秀の字名「照海」（『日秀上人伝記』）である。

右の方柱石塔婆を建立するにあたり、日秀は下書きを準備していたと思われる、その「仏名墨書仏種子梵字朱記」一紙（永祿四年）が現存する。この「仏名墨書仏種子梵字朱記」には、勧請仏神として、湯殿大権現、熊野三所権現、出身地の上野国一宮の抜鉾大明神、および、薩摩国分正八幡宮などが書かれ、日秀の複雑で多面的な信仰内実を垣間見せている。なかでも、最澄如来―圓珍佛―遍明佛―及實佛―及遍佛―重鑑佛―政仁佛―宗月如来（覺乘佛・有傳佛・政仕佛）―廣大圓滿無礙大悲心照皆如来と続く系譜記事は、日秀の法脈を解明する重要な資料である。日秀という傑僧の謎を解明する課題はまだ多い。

日蓮の本尊論

竹原 弘

一 日蓮の本尊の特徴

日蓮仏教における本尊は、一元論的な関係の体系として規定することが出来る。日蓮の本尊は『法華経』の中で述べられている虚空会の儀式に基づいて描いたものである。

一念三千は一元論的關係の体系としての世界原理にほかならないのであるが、そうした心的体系としての一念三千を曼陀羅として図顯したのが、日蓮の本尊にほかならない。

すなわち心的体系としての、あるいは一元論的關係の体系としての一念三千を曼陀羅として顯す場合に、本尊の相貌は『法華經』の虚空会の儀式に則っている。

『法華經』に描かれている虚空における儀式、すなわち虚空会が、日蓮が本尊を描く場合の、本尊の手掛かりとなつてゐる。日蓮にとつて、このように『法華經』において描かれた宝塔とは、各人の心的体系の契機を爲し、また一念三千としての心的体系そのものを宗教的意味たらしめてゐる仏性を意味する。

二 時間論

そして關係の体系としての一念三千を顯した本尊では、時間性が重要な位置を占めてゐる。すなわち、因果の連鎖としての時間性が心的体系としての一念三千を成り立たしめてゐるのであるが、一念三千の具現としての本尊においては、時間的な關係性の契機が重要な位置を占める。

すなわち『法華經』の中で最も重要な部分である「壽量品第十六」において、釈迦の成道を五百塵点劫という過去に求め

る。つまり、釈迦はインドで生誕して、数々の修業をして、菩提樹の下で悟りを開き、はじめて成仏したのではなく、五百塵点劫という昔に既に成仏してゐたのである、ということが「壽量品第十六」において、はじめて明らかにされるわけであり、したがって釈迦ははじめて成道した本果が五百塵点劫という、無限に近い過去の時間に設定されることにより、仏の寿命が明確化されるのである。したがって、日蓮が顯した本尊、すなわち

心的体系としての一念三千を具象化した曼陀羅は、空間に拡がる一念三千としての關係の体系であるだけでなく、時間的な關係性を含む關係の体系なのである。

つまり日蓮にとつて仏とは、歴史上に登場する一人物なのではなくて、世界原理としての關係の体系である一念三千の一契機である仏性にほかならないのであり、それが、永劫の因果の連鎖を辿ることにより、五百塵点劫という時間に、果として生じた、ということになるのである。

三 仏の存在論

そして一切法がすべて仏法であると知るところに成仏、すなわち仏として有ることが成り立つのである。すなわち世界の現われがすべて一念三千という原理の下において認識されること、そのことが、一切法がすべて仏法であると知ることである。

日常的には、人間存在は、諸々の現われとしての意味を、個々別々の存在として、知覚し、またそれへと己れの存在を適合せしめる場合も、個々別々の存在として、己れの存在を適合せしめる。したがって、意味は多様なものとして、全体的世界を構成することにおいて、ある關係構造の枠組みの中に有る。仏として有ることは、そうした意味の個別性、多様性を止揚すること、すなわち個々の個別的な意味が、相互間の差異性を廃棄し、相互に融合する中で、世界が一体となることである。

日蓮の百王思想について

鶴岡雅代

平安末期から鎌倉期において、末法意識の深まりとともに広範囲の人々の間に流布した歴史思想の一つに百王思想がある。百王思想とは、百王についての意識や觀念のことをいい、特に日本においては、天皇の支配が百代で尽きるとされた思想である。この「百王」という語は、中国では代々の王、多くの王という意味において古くから用いられていた。日本では、多くの王を意味するいっぽうで、平安・鎌倉期の歴史書や軍記物語の記述からうかがえるように、「百王」を百代に限るとする解釈がみられた。天皇の歴代が百代に近づいていた当時において、このことは天照太神と八幡大菩薩の誓いによる百王守護という問題とともに示される。すなわち、この二神の誓いが現実世界において果たされるか否か、ということが重要な問題として取りあげられていたのである。このような百王思想における問題点を踏まえたうえで、以下、日蓮の百王思想について検討していきたい。

まず日蓮は、『立正安国論』の中で「三宝在_レ世百王末_レ窮_レ、此世早_レ衰_レ、其法何_レ廃_レ。」(定本二〇九頁)と記され、百王にはいまだ至っていないのに、国土が滅亡の危機に瀕しているのは何故かという問題を提起されている。また、その国王については『四条金吾殿御返事』(六六一頁)や『祈禱抄』(六八五頁)

の中で、前世における持戒、正法受持、仏に仕えるというように仏教的功徳を積むことよって、現世において国王たりえているという認識を示されている。このように日蓮は、百王の存続と日本国の滅亡という問題を関連づけて述べられ、さらに国王に対しては、あくまでも仏教的視点に基づいて捉えられていることが知られるのである。

このことを踏まえたうえで、日蓮における百王守護についてみていきたい。日蓮が、天照太神と八幡大菩薩を日本国守護の善神とみなされたことはいまでもないが、そのいっぽうで、『日眼女釈迦仏供養事』に「天照太神・八幡大菩薩も其本地は教主釈尊也。」(一六二三頁)と記されるように、天照太神・八幡大菩薩の二神の本地を法華經の教主釈尊とされている。特に八幡大菩薩に対しては、「正直」ということを誓願とするからであると解釈され、さらに、その本地たる釈尊については、不妄語戒を持ち、法華經という「正直捨方便」の真実の經を説かれたことを指摘されている。すなわち日蓮は、「不妄語」と「正直」ということを宗教的に意味づけられているのである。つまり、八幡大菩薩による日本国守護の誓いとはあくまでも法華經の教えに立脚する、という考え方が日蓮の基調となっていることが理解できるのである。

そこで、百王守護という問題に対する日蓮の見解をみていくと、まず「頼基陳状」(一三五九頁)の中で、承久の乱によって天皇の政權が鎌倉方に移ったという歴史的事実に直面し、二神による百王守護の誓いが破れたとする一般的な理解に対して、日蓮は守護の誓いをもつ天照太神と八幡大菩薩の計らいに

よって北条義時が政務を執ることになったという見解を示されている。また『諫暁八幡抄』（一八四七—八頁）では、守護の誓いの意味を明確に示され、それは正直の王百人の守護を意味するものであると論じられる。しかも、その王とは不妥語の人、つまり正直の人であり、源頼朝と北条義時がこれを継ぐもの、百王のうちに入る者として位置づけられているのである。

このように日蓮は、百王を継承することができるのは八幡大菩薩による百王守護の対象者に限られ、それは法華經の教えを真に実践する「正直」の人でなければならないと論じられているのである。

以上のように、日蓮は日本国を治める国王は基本的には継承されるものと捉えられており、百王守護に対しても、法華經の教えの実践者を守護するということが日蓮の基本認識であり、二神による守護は決して破られることはないと確信されていたのである。

妙楽大師湛然における下種論の特質

——日蓮宗教学史的視座から——

田村 完爾

法華經における衆生救済の過程を三世に渡って説いた法門として種熟脱三益がある。即ち仏菩薩が衆生の心に成仏の種（仏種）を下すことを下種益、仏種を育て成熟せしめることを熟益

といい、最終的に解脱を得せしめることを脱益という。この法門は天台智顛の『法華玄義』『法華文句』等に淵源するが、三益の内、仏菩薩と衆生との根元的結縁を論じる下種論が、日蓮により特に重要視された。

ところで、日蓮宗教学史全般を下種論の観点から鳥瞰すると、本因妙下種論を信奉・主張する潮流が存する。本因妙下種論とは本因妙を中心とした下種論のことである。

本因妙とは『玄義』巻七上に示される法門で、釈尊が五百塵点劫久遠に成道する（本果成道）以前の、因位の菩薩（本因釈迦菩薩）の時（本因時）の、智慧と行と位が妙（不可思議）であることを指し、本因釈迦菩薩の行位は初住より等覺までと窺える。さらに天台宗六祖妙楽湛然是『玄義釈籤』『文句記』において智顛の説を敷衍し深化させた。

また日蓮に於ては両師の説を継承しつつも独自の展開を示した。即ち『観心本尊抄』等には、名字即の位階の者が妙法五字を受持する事により本仏の果海に摂取され本因妙の中に包摂される、と解釈し得る表現が見える。

更に日蓮滅後の教学史上で本因妙は主に下種論と絡められて様々な解釈が提出された。それらは宗祖日蓮の遺文や智顛・湛然の説、中古天台口伝法門等を応用して形成された。而して日蓮の説を順当に敷衍した部分もあったが、却って日蓮や智顛・湛然の説から乖離するものも多かつた。本因妙下種論の中心的潮流は八品門流や富士門流全般にみられ、本因妙下種論とは対蹠的な本果妙下種論を標榜する日真門流にも顕著な影響がみられる。

法門の具体的内容を略述すれば、①本因の菩薩（智顛によれば本因釈迦菩薩）を上行菩薩、日蓮に当てはめたり②下種は本因の菩薩のみが行い、脱益は本果の仏が行うと分けたり③本因妙の名字即の位にある菩薩は本果の仏に勝り、眞の仏とするもの④仏種妙法五字の体を本因妙とするもの等である。

彼等本因妙下種論者の主張の直接・根本的典拠は湛然の『文句記』における「本因遠種」（『正蔵』三四卷一五六頁b）の語と窺えるが、その意は「釈尊の化導（下種）の始まりが本因時に下種された仏種に遡れる」というものであり、この説は智顛の『玄義』の二諦境における説（『正蔵』三三卷七〇四頁b）を敷衍したものであり、後世の本因妙下種論と比較すると極めて素朴な表現である。即ち「本因遠種」とは釈尊の種熟脱三益の化導の始まりという程の意味で、後世に本因妙下種論者が主張するような、本果妙下種（本果妙、即ち本仏釈尊を強調する下種論）に対する超勝性、或いは全ての下種は本因妙下種に収束されるという如き論、更には本因妙為体論などは、湛然の時点では見受けられない。加えて湛然には「本因果種」の語がみられ、本因時下種と本果時下種（久遠本時に於て釈尊が成道してより涅槃に入るまでの期間の下種）とは久遠下種の中における一連の流れとして捉えられている。更に日蓮に於ては『釈籤』巻十九の「本門以本因為元始」（『正蔵』三三卷九四九頁a）の文を「断簡三四八」において「本門久遠為元始」（『定遺』二九八頁D）と改変しているように、本因、ないし本因時下種を努めて強調していないように窺われ、この点で本因妙下種論者の視点との径庭を見て取ることができる。日蓮は

むしろ智顛の「久遠下種」の如く、下種の根源を、ただ、久遠本時とするものであり、そこにあえて本因時下種・本果時下種を分けてはいないと思われる。ただ、日蓮の真蹟遺文中には、智顛の説のような、本果時の前に本因時がある、という如き限定的な時間的前後は必ずしもあらず、本因時と本果時が円融された非時間的時間としての本時の様相が看取できるように思われる。

日蓮伝承初見一覽

小林 正 博

はじめに

本稿は日蓮の個々の事跡が、いつごろどの文献によって初めて現れるのかを整理したものである。扱った文献資料を時代別に区分し、日蓮在世中の十三世紀を一次資料として、これを「1」とした。以下十四世紀を「2」とし、現代に至る「7」まで区分してある。特に「御遺文」での事跡を語る表現については、真蹟が現存する場合は「1」とし、現存しない場合は、それを引用する「日蓮伝」の成立時期や、その遺文の写本、その遺文名のある目録類の成立年代に時代区分を合わせている。

（一）内は出典と頁数を示す。

なお、紙数の制約により当日配布した一覧の一部を掲載する。本稿は「東洋哲学研究所紀要第一三号」に発表予定である

ので詳細はそれを参考にされたい。

承久四(一一二二) 辛巳

[7] 春(旧暦)誕生(「日蓮聖人」山川智応)

貞応元(一一二二) 壬午 改元四月十三日

【生誕日】

[1] 御誕生(「授決円多羅義集唐決」の奥書「阿房国東北御

庄清澄寺道善房東面執筆 是聖房生年十七才」から逆

算)

[2] 二月十六日(「三師御伝土代」宗全二一一三六)

[2] 二月十六日午の尅(「法華本門宗要抄」定遺二一五八)

[3] 或記二月十六日辰の尅(「元祖化導記」一三)

[3] 或いは八月一日とも云う(「当家宗旨名目」五一九)

[3] 小湊に誕生寺として小堂之有り 日家と申す中老の開闢と

の伝有り(「元祖化導記」一三)

[3] 日蓮聖人御由来伝に云く 十月十三日に御誕生 これは

乳母が常に朝日に向かって経典誦誦していたため十月十

三日にその胸に日輪が入って現生した、と(「当家宗旨

名目」五二八)

[4] 如来二月十五日示滅 元祖二月十六日誕生(「日蓮聖人

註画讚」三四)

[5] 二(或三)月十六日午(或辰)(「法華靈場記」二二〇)

[6] 誕生井蓮華潭今尚存す(「本化別頭高祖伝」二五三)

(中略)

弘安五(一一八二) 壬午

【池上へ】

[1] 常陸の湯へと思ひ身延を出る(「波木井殿御報」定遺一三七六)

[2] 夏の始めに池上に(「三師御伝土代」宗全二一一五七)

[2] 九月八日身延を出る(「日蓮聖人御弘通次第」宗全一三四〇)

三四〇)

[2] 郷里を見せばやと思ひて(「波木井殿御書」定遺一九三

一 但し、「本満寺録外」にこの箇所なし)

[3] 九月八日午の尅身延の沢を立つ 下山兵衛四郎宅に泊

九月九日齊藤入道宅泊 九月十日弥四郎宅泊 九月十

一日鳥駒(くろこま) 九月十二日河口 九月十三日

クミチ 九月十四日竹下 九月十五日関本 九月十六日

平塚 九月十七日瀬谷 九月十八日午尅 荏原郡千束郷

池上(「当家宗旨名目」五六二)

[4] 下総国に 塩部の湯へ御入有りなんとて池上まで御出有

り(「日健」御書抄」下九三二)

[6] 高祖病 池上宗仲・比企能本 僻地に名医なく鎌倉に少

なからずと進言(「本化別頭高祖伝」二九九)

(終略)

中世日本仏教にみるジェンダー

——日蓮を中心にして——

三輪 是法

日本中世において女性には「五障三従」の性として蔑視されていた。「五障」は仏教経典によって説かれる仏教的性差であり、「三従」はインド・中国を経て定着をみた社会的性差である。現在の社会学における性差の規定によれば、前者が身体的性差Ⅱセックスであり、後者が社会的・文化的性差Ⅲジェンダーである。あるいは「五障」に関しては、仏教文化が生み出したジェンダーともいえるであろう。この二つの性差は、当時の社会における普遍的な女性観であつて、女性を男性より劣る性に貶めていた。この女性蔑視の問題は、当時の仏教思想の中で「女人成仏論」として特別女性を取り上げられていることをみても、仏教者たちが一切衆生の救済を眼目とする上で重要なテーマとしていたことが推察できる。

本研究では、日蓮をはじめとする、中世に活躍した仏教者たちが、女性差別の問題を成仏論によつて超克する際に、性差について如何に認識し、どのように新たなジェンダー化Ⅲ差異化を試みたのかを、女人救済を説く言説を追求することによつて考察するものである。したがつて、ここにいう「ジェンダー」とは、従来の性差を再規定する装置としての言説である。女人成仏については、具体的に法華経や無量寿経の「变成男

子」という成仏論から女性の救済を説くことが多くを占めるが、現在フェミニズムの立場から批判されているように、既にこの成仏論自体に女性蔑視の思想が存在している。すなわち、女性は身体が不浄であるがために五障を負っていると、更に三従をも負った女身を離れ、男性にならなければ成仏できないというものである。

こうした成仏論を展開する基底となる、中世日本仏教者の共通した女性観は、当時の社会を風靡していた「五障三従」という差別的性差を超えるものではない。具体的に浄土宗系の仏教者の代表として、法然・親鸞・蓮如三師の言説をみると、女性は「五障三従」の罪を負いながらも、阿弥陀の本願である女人救済によつて、西方浄土に赴くことができるとしている。浄土経典内『無量寿経』第三十五願に变成男子論が見られ、従つて、浄土教では变成男子成仏論に立脚しているために女性の新たなジェンダーは確認できない。これは、五障三従という当時の女性観を踏襲しながら、男女間の分節線を阿弥陀信仰によつて包摂するということ、すなわち男女の分節線を無化するにとだといえよう。

また、禅宗の栄西・道元・無住等の言説では、仏教における女性の罪深さを認めながらも、信の一字をもつて、修行参禅することで悟りを得ることができるとしている。道元の場合は特に出家・受戒するもの、ひいては仏法に会するものに性差はないものと説き、悟りを得ることができるか否かは、男女という性差に依らず平等であると説いている。これと同様の考えは、叡尊にも確認でき、女性も出家できるという訓戒を明示してい

る。

如上のように、「五障三従」という性差別を払拭することなく、仏教信仰の功德によって、性差を無化する言説は、逆に女性の性差別を増長するように働いてしまい、各教義の超勝性を補完する役割を担ったと考えられる。

一方日蓮は、女性を五障三従の罪ある身と認識し、法華経受持による成仏の可能性を強く説きながら、他の仏教者のように性差を仏教の信仰や修行によって無化することなく、本来女性が持つセックス（母性）や当時社会のジェンダーを明確に把握した上で、新たに男／女の分節線をずらしている。このジェンダーは男女間の関係を夫婦に即して説く場合が多く、夫婦一体としてその性差を平等視する場合と、更に男性の行いが女性に依存しているとして女尊男卑論を展開する場合が確認できるのである。日蓮の女人救済は、その一要因に、性を新たに差異化する言説「ジェンダーがあつたと考えられるのである。

明治期における

日蓮教団組織の確立について

安 中 尚 史

明治期の日蓮教団の組織化が進められていくなかで、日蓮宗を統轄する管長職の位置づけは、明治初期の宗教政策に翻弄されながら、めまぐるしく変化をした。教導職制度が制定され、

明治五年六月に教導職の管長制度がしかれるが、同年十月にはすぐに一宗一管長制となり、一致派と勝劣派が合同で管長を選出することとなった。その後、明治七年三月に教義の違いによる不合理性などが認められたため、政府は一派ごとに管長を選出することを決めた。

そこで本稿では明治期の日蓮宗の動向を知る手がかりとして、明治初期における管長職の変遷、ならびに明治八年に神仏合併大教院が解散となったあと、制約はあつたが独自の運営がほほみとめられたなかで、日蓮宗の宗政がどの様に展開していたか考察を加えたい。

日蓮宗におけるはじめての管長は、明治五年六月に教導職制度の管長として就任した身延山久遠寺住職の北風日健であった。同年十月には一宗一管長制により一致派と勝劣派が合同で管長を選出し越後本成寺頭日琳が就任した。しかし明治七年三月には教義の違いや管長選出で問題が生じ、また政府もその不合理性を認め一致派と勝劣派は分かれ、一致派管長に新居日薩が就任、勝劣派は交番制で管長を選出した。

教導職制度に基づいて組織された神仏合併大教院が明治八年四月に解散になると、各宗派に自派の宗政、布教、教育がゆだねられることになった。そして当時の日蓮宗一致派の管長であった新居日薩は明治八年六月、東京の芝二本榎承教寺において「宗規釐正会議」を開催した。召集されたのは諸本山の住職や各県の取締者で、宗規十八条が可決された。

この会議は日蓮宗における「第一次宗会」というべきもので、当時の社会情勢に即応した規則の作成を第一に開かれたこ

とは十分に考えられる。そして寺院の等級を定めることのほか、宗務局役員、全国教院設置の学区割などの教育問題、また当時の世論を反映して宗規にもりこまれたことに人材登用がある。すなわち管長の選出については、寺格、教導職の如何に問わず公選とし、身延久遠寺を祖山と称し、各本寺及び諸末寺住職の選出は人材を本位として、法縁や年齢に関係されず、また各府県の教導職取締を罷免して公選にするべしとした。

また久遠寺を祖山とすることを宗規に盛り込んだことについては、当時の日蓮宗各派との関係が大きく影響していたことが考えられる。それは日蓮宗の一致派と勝劣派の間にくりひろげられていた単称日蓮宗公称について、勝劣派から一致派に異議の申し立てがなされていた。また不受不施派の再興独立問題も取り沙汰され、日蓮宗各派の動向に統一性を欠いていた。そのような中で、祖山としての身延山久遠寺の位置づけを強調する必要があることが考えられる。

そして明治九年二月には単称日蓮宗の公称を許され、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。新居日薩は同年六月に管長職、九月には身延山久遠寺住職をそれぞれ退き、後継者の育成に力を尽くすことをきめたのであった。

その後、第二回目の代表者による会議が明治十一年四月に開催されたが、そこでは身延山久遠寺を頂点とする中央集権体制をつくるねらいがあった。しかし各本山から反発が生じ、身延中心の宗政展開は失敗に終わってしまった。そして宗政の第一

線から身を引いていた新居日薩は、明治十六年まで管長職に就任し、宗政諸機関の整備が進められ、明治期の日蓮宗の基盤がこの時代に築かれたといっても過言ではないであろう。

立正安国論と岩本実相寺

関戸 堯海

『立正安国論』は文応元年（一二六〇）五月二六日に稿了し、『小湊誕生寺所蔵日祐筆目録』、七月一六日に宿屋入道最信を取り次ぎとして、鎌倉幕府の前執権北条時頼に上呈された『安国論奥書』昭和定本四四二―三頁・真。正嘉元年（一二五七）の鎌倉大地震を執筆の直接の契機として、災難の原因について一切経を紐解き、日本の人々が正しい精神思想（法華経）に背いている為に、災難が起こるといふ結論が導き出されている。

その執筆の場所については、後年の述懐であるが、建治元年（一二七五）の『強仁状御返事』弘安二年（一二七九）の『中興入道御消息』に、経蔵に入つて一切経を閲読したことが記される。所伝によれば入蔵は正嘉二年駿河国岩本実相寺の経蔵といわれているが、特に日蓮滅後四〇〜五〇年頃の成立と考えられる『法華本門宗要鈔』には入蔵の年月は不明であるが、入蔵の場所を岩本としている。しかし、一方では岩本実相寺入蔵についての疑義も提示されており、研究草稿は岩本実相寺で上書

が松葉谷、また入蔵も岩本実相寺に限らず鎌倉鶴ヶ岡八幡などとする意見もみられる。

この点について執筆の時期から考えると、『安国論奥書』に「文応元年太歳庚申之を勘う。正嘉に之を始めてより文応元年に勘え畢る」(定本四四二頁・真)とあり、正嘉の大地震を契機として『立正安国論』の構想が樹立されたことが確認できるが、実際に遺文執筆の展開を辿ると、『立正安国論』執筆の前提としての位置づけが確立されている『守護国家論』が正元元年(一二五九)に著述され、同年には浄土三部経をも含めた爾前の諸経では二乗及び菩薩の成仏も有り得ないことを論証した『爾前二乗菩薩不作仏事』がある。そして翌二年二月には『立正安国論』によく似た問答形式の『災難興起由来』、『災難対治鈔』が続けて書き上げられ、さらに改元して文応元年(一二六〇)の四月には『十法界明因果鈔』があり、法華経誹謗の罪と墮地獄についての再検討がされている。このように、『立正安国論』は正嘉の大地震を発端として日蓮の総合的・段階的な仏教研究の積み重ねによって成立していることがわかるのであり、執筆の場所について考察する際にも、この点を念頭に置くことが必要である。

また入蔵して一切経を閲覧した結果としての遺文執筆であるはずなので、引用される経論疏を検討する必要もある。『立正安国論』の引用を見ると、經典では『法華経』『金光明経』『大集経』『仁王経』『薬師経』『涅槃経』『無量寿経』、天台大師の『摩訶止観』と湛然の註釈書『摩訶止観弘決』、そして円仁の『入唐巡礼記』と法然の『選択本願念仏集』であり、特別

に閲覧が困難な書籍は含まれないようである。同様に『災難興起由来』、『災難退治鈔』を見ても、『立正安国論』の引用に加えて『観普賢経』『普通広釈』『周書異記』『法華文句記』(『周書異記』『法華文句記』は『興起由来』のみ)があつて、『薬師経』がない程度の違いである。翻つて『守護国家論』を見てみると諸経論疏からの広範な引用が行われており、むしろこちらの方が経蔵に入り一切経を閲読する必要があるのではないかと考えるほどである。

以上のような点から、日蓮の岩本実相寺入蔵については、鎌倉時代の経蔵の収蔵書籍の規模や典籍閲覧が自由に行えたかどうかなど、さらなる検証が必要なが痛感されるのである。

日蓮聖人遺文にみる福祉の理念

庵谷行亨

日蓮聖人の宗教思想は、平和な社会の建設とそこに実現する一切の人びとの救いをめざしたものである。それを可能ならしめる道が釈尊の真実の教えである法華経の信仰に生きることにほかならない。

その教学的原理を法華経の本門にみた日蓮聖人は、久遠実成の釈尊の御意(みこころ)を心として生涯を送った。日蓮聖人の全生涯は、平和な社会の建設と人びとの救いの実現のために費やされたと言つても過言ではない。

この小稿では、このような日蓮聖人の宗教思想を福祉の理念と関連づけながらたどってみたい。

日蓮聖人を社会にかり立てたのは、聖人が依経とした法華經の教えであることは言うまでもない。その主な思想理念として次の諸事項を指摘することができるであろう。

- (1) 慈悲に生きる
- (2) 人間の尊重
- (3) 現実社会の重視
- (4) 布施の精神
- (5) 法華菩薩道の実践
- (6) 敵対者開会
- (7) 報恩感謝の心
- (8) 信仰の功德
- (9) 法悦・安心の実感。

これらはそれぞれが別個のものではなく、互いに密接に関連し合ったことがらである。また、このような思想理念の基底にあるのは法華經の信心であることは言うまでもない。法華經の信心が日蓮聖人をして、平和な社会の建設と人びとの救いの実現にかりたてたのである。

(1) 慈悲に生きる

法華經信仰に生きるとは慈悲に生きることである。日蓮聖人は久遠釈尊の無限の大慈悲を自身の心とし、全身全霊をかけて法華經信仰に生きていった。

日蓮聖人が慈悲に生きる信念を吐露した遺文として『開目抄』(五五九頁)、『執恩抄』(一一二四八―九頁)、『諫曉八幡抄』(一八四四頁)などがある。

(2) 人間の尊重

法華經は二乗作仏・女人成仏・悪人成仏を説いて十界のすべては平等なる存在であることを教えている(十界互具・一念三千・十界皆成)。

とくにすべての人びとの平等性と尊厳性とを説き示した教え

が「仏子」についての教示であろう。

このことを日蓮聖人は『南条兵衛七郎殿御書』(三二〇―一頁)、『八宗違目鈔』(五二五―一六頁)、『祈禱鈔』(六七六―七頁)、『小乘大乘分別鈔』(七七二頁)、『法華取要鈔』(八一―二頁)、『神國王御書』(八八一頁)、『頼基陳状』(一三五六―七頁)、『興写』、『一代五時鷄図』(二三三―九頁)などに叙述している。

人間の平等性・尊厳性を実現するための具体的教示が常不輕菩薩品第二十の但行礼排(人間礼排)である。

日蓮聖人は常不輕菩薩を法華經実践の先駆者と受けとめ、自身もまたその行動を追体験していかうとした。そこで、常不輕菩薩と自身とを対比し、常不輕菩薩は威音王仏の像法時に出現し二十四字の礼拝行を修して難に値った初随喜の菩薩、日蓮は釈迦牟尼仏の末法時に出現し妙法五字の題目を弘めて難に値う名字即の凡夫であるとしている。このような常不輕菩薩と自身との共通性のなかに、日蓮聖人は法華經に説き示された真実の実践者として自己の位置づけを確認していったのである。

人間の絶対的な平等性と尊厳性とをうったえた常不輕菩薩の後継者としての自身の信念を表明した諸遺文として、『寺泊御書』(五一四―五頁)、『頭仏未来記』(七四〇頁)、『聖人知三世事』(八四三頁)、『崇俊天皇御書』(一三九七頁)、『諫曉八幡抄』(一八四四頁)、『四条金吾殿御返事』(二六六八頁)などがある。

以下、紙面の都合上、省略。(日蓮聖人遺文の頁数は「昭和定本日蓮聖人遺文」)

覚如における夢の解釈

寺川 幽 芳

親鸞の墳墓である大谷廟堂に発した本願寺が、わが国屈指の仏教教団として発展したのは、第八代宗主・蓮如の力によることは、誰しも認めることである。しかし、蓮如はすでに教団として組織化された大谷本願寺において生をうけたのであり、その活動の原点には、すでにその幼少から本願寺の興隆という使命感があったことは周知の事実である。

その意味において言えば、本願寺教団の基礎をなしたのは、大谷廟堂を寺院化し本願寺中心主義とも言い得る伝道を志した覚如の事跡にあると考えられる。

覚如の事跡は多々あるが、後世に最も大きな影響を残したのは親鸞の生涯に関する最初にして最後の公的伝記とも呼ぶうる、「親鸞伝絵」を著述したことであろう。

覚如は、「親鸞伝絵」を伝記絵巻の形式に著し、いわゆる視聽覚伝道の効果を期待したが、同時にその天賦の文才が遺憾なく発揮された美文は、多くの門侶の心を惹きつけるに十分なものがあつた。しかし、「親鸞伝絵」は必ずしも客観的史実に徹した伝記とは言えず、むしろ伝道者としての覚如の意図を鮮明にしているところに大きな特徴がある。

すなわち、覚如は二十六歳にして成った初稿から七十七歳に至るまでの長い年月をかけて、題名さえ幾度か変更するなどの

推敲をかきねたが、それはあたかもその人生の軌跡を見るに相応しいものがある。

「親鸞伝絵」で注目されるのは、全十五段のなかで、実に七段にわたって夢の記述が見られることである。しかも、その多くは覚如の解釈によつて各段における主題を強調する極めて重要な役割を果たしており、覚如が教化の場で夢の話の果たす役割を十分意識していたことがうかがわれる。

しかし、その夢の解釈は、時にかなり強引であり、短絡的に自己主張の具に利用したにすぎないと評されても仕方のない面も多いように思われる。

例えば、「親鸞伝絵」上巻の六角夢想の段では、覚如はこの夢告の最も核心をなす示現の四句文には全くふれず、その示現の文の意味を人々に説き聞かせたという夢の終わりの部分のみを親鸞の東国教化の予知夢として扱っているが、これは、真仏書写の親鸞夢記や恵信尼文書に伝わる同じ夢の記録と比較すると、大いに問題のある解釈であると言わねばならない。

また、「口傳鈔」では、恵信尼文書の記述を紹介して「助業をなをかたわらにします事」「聖人本地観音の事」などの記事を書いているが、恵信尼文書の原文を参照してみると、その理解の不正確な点や強引な解釈の目立つところが少なくない。

覚如の場合、その著述にも伝記などにも、例えば親鸞にみられるような夢とのかかわりが彼自身にあつたという記述はない。

この点から言えば、親鸞と異なつて、覚如自身は意味のある

夢をみるのが無かったと言つてよいように思われる。だからこそ、親鸞が恵信尼から彼女のみた夢について話された時「夢にはさまざまな夢があるが——」と、実に慎重な答え方をしているのと対照的に、覚如は他の人の夢を自在に駆使して独自の解釈を示し、その夢の解釈をもって自身の考えを説得力あるものに補強することに役立てたといえよう。

かかる覚如の夢の扱いは、先に述べたような多くの問題点を残しているが、その天賦の文才を發揮した美文と一体になつて、「親鸞伝絵」をその理想とした本願寺中心主義の高揚に役立てる事に成功したのである。

しかし、その功罪を論ずるには、蓮如までを視野にいられた覚如像の理解を深める事が必要であろう。

道元禪師の坐禅観

青龍宗 二

道元禪師の坐禅観の特異性について考えてみたい。禪師が如浄会下で一生參学の大事を了畢されたのは、如浄の「參禪者身心脱落也……但只管打坐而始得」という教えであつた。禪師はこれを単伝正直の仏法として正伝され、また自らの宗教思想を展開してゆく根本基調として重要な意味をもっているが、禪師の主張される只管打坐の坐禅は極めて多様な意義を規定している。

永平広録卷四には「仏々祖々正伝正法、唯打坐而已」と述べ、坐禅をもつて仏祖正伝の正法と断じ、「阿彌菩提を証するに、最上無為の妙術」（弁道話）とも「仏々祖々の要機とせるは、これ坐仏なりといふことを」（坐禅箴）とも説いて、坐禅が仏祖の生命として「直証菩提の修行」であり、「安樂の法門」であるとも言われる。更に注意されるのは弁道話の巻に「いまこの如来一大事の正法眼藏、無上の大法……六度および三学の禪定にならつていふべきにあらず、……まさにしるべし、これは仏法の全道なり、ならべていふべき物なし」と言い、また「この単伝正真の仏法は最上のなかに最上なり」（同巻）とも示され、諸法実相の巻には「仏法は天上天下唯我独尊なり」と説かれているが、この主張には二つの理由に基づくと考えられる。仏道の巻に「禪定をもて証道つくすべからず」と説き、「禪那いまだ仏法の総要にあらず」とも「禪那は諸行のひとつならぬのみ」と示される如く、禪定、禪那は直証菩提の修行であり得ないと同時に、仏道修行の一階梯としての相対的部分的行法であるのに対して、正伝の坐禅が仏法の全道としての最高の絶対的価値行であることを高調される。特にこの「全道」の語が意味するところは、部分に対する全体、枝末に対する根本などの意義をもつが、それは「仏道の功德要機もらさずそなはれり」（仏道）と説く如く、仏道が一切の功德価値を包含している全体的根本的仏法であり、最高の価値行である。故に随聞記にも「実の行と云は、即今の叢林の宗とする只管打坐なり」とも「坐禅の時、何れの戒が持たざる、何れの功か来らざる」と説かれるのである。

最高の価値行である仏祖正伝の坐禅は、それ故に仏の教行証の宝庫（永平広録）として宗説行一等を示され、海印三昧の巻では「この三昧（海印）の游泳に説時あり、証時あり、行時あり」と説いているが、この海印三昧は坐禅における法界一相の全一的仏境界を云い、従つて自覚の境地（証）に立っている絶対的存在を指し、この自覚内容により無量の教法（教）が開演される、その当体より一切の妙行が展開されゆくことを述べたものである。仏の教行証は坐禅三昧の開頭にあるから、三昧を離れた教行証は全くあり得ない。坐禅は教行証の全体を包摂する統一態である。故に「この一法をあきらめざれば、萬法あきらめざるなり、萬行あきらめざるなり」（坐禅蔵）と云われる。

坐禅蔵の巻では、坐禅人が法界一相の全一的統一態を具現している姿をもつて坐仏と名づけているが、それは坐禅そのまゝが仏の現成であり、更にこの坐禅即仏を作仏、行仏、身仏、坐仏とも表現せられ、坐禅の外に仏を見ない坐仏不二の思想が禅師の特色となつているが、この坐仏不二の思想が禅師の根本思想である本証妙修、不染汚の修証なのである。妙行の根本義については弁道話の巻に簡潔に示されているが、要するに仏祖正伝の坐禅は、修と証とを両段に見ない修証一等の打坐である。従つて、これを手段方法視すれば有所得の凡夫行となるが、修証不二の坐禅は修と証を対立しない絶対行であり、作仏を求めざる無所得無所悟の行であり、行ずることが仏である故に、仏として永遠に行ずべき無限の行である。しかもこの無限の行は一步一步が自利即利他の妙行として仏の向上道を歩みゆくが、このような修証不二の坐禅は相対的有所得の因位の坐禅とは

大いに異なり、絶対的無所得のなる不染汚の価値行として、仏祖の要機たり得るのである。

『西方指南抄』の考察

——法然から親鸞へ——

中 臣 至

今日の文献研究を見ても、親鸞においては自筆と判断できる文献・消息等が非常に多く残されているが、師である法然においては、逆に非常に少なく、彼の門弟が直接、見聞きした文献・消息等に頼らざるおえない現状である。その中で、康元元年（一二五六）十月から翌年正月にかけて親鸞によつて執筆（編集）された『西方指南抄』や法然滅後六十二年目の文永十一年（一二七四）に集録された鎮西義の望西楼了慧道光（一二四三—一二三〇）編纂の『黒谷上人語燈録』や各種『法然上人伝記』（『醍醐本』等）は、数少ない法然に関する貴重な資料であり、親鸞等の法然の門下の動向を探るにも欠かせないものである。

そこで、『西方指南抄』の各目次において内容の一部分を見てみると、「巻上本」一、法然上人説法事（仏身の事、三部経の事）。「巻上末」一、法然上人説法事（三部経の事・つづき）。二、建保四年公胤夢告。「巻中本」三、三昧発得記。四、法然上人御夢想記。五、法語十八條。六、法然上人臨終行儀。七、

聖人の御諸人夢記。「巻中末」八、七箇條起請文(漢文)。九、
 穉家追善事(漢文)。一〇、源空上人私日記(漢文)。一一、決
 定往生三機行相。一二、鎌倉の二品比尼へ御返事。一三、各号
 の勝徳と本願の体用。「巻下本」一四、念仏の事御返事。一五、
 おほごの太郎への御返事。一六、しゃう如ほうへ御消息。一
 七、故聖人の御坊の御消息。一八、基親取信信本願之様。一
 九、基親上書と御返事。二〇、或人念仏之不審聖人に奉問次
 第。二一、浄土宗の大意。「巻下末」二二、四種往生事。二三、
 法語(宋代の衆生を云々)。二四、法語(宋代世所の衆生の
 云々)。二五、九條殿北政所御返事。二六、九月十六日付御返
 事。二七、法語十三問答。二八、つのとどの三郎殿御返事。以
 上、三巻六冊の二十八篇で『西方指南抄』は構成されている
 が、その中で(五)(一〇)(一一)(一二)(一三)(一四)(一五)の
 六篇は、『西方指南抄』のみの所収で『黒谷上人語燈録』等に
 はみられない、オリジナル的色彩の濃い文章である。

その中で、『西方指南抄』巻下本の八章(一四から二一)に
 ついて、初めにあげた上人の消息三通(一四から一六)は、専
 修念仏に対する異義に惑うことがないように、詳しく御返事を
 したものであり、次の三通(一七から一九)は主として一念義
 の邪説を中心とし、次の「或人念仏之不審聖人に奉問次第」
 (二〇)は、上巻の六通に示された内容を問答の形で示し、最
 後の「浄土宗の大意」(二二)には、念仏一行の浄土門が如何
 にすぐれているかを、聖浄二門対弁して、三時の通塞、二門、
 彼此の得道、自力他力、難行易行等にわたって述べさらに、五
 説・四土・三身・三宝・四乗・二教・二蔵・二行・二超・二縁

二住・思不思議等にわたって述べている。つまり、一冊一冊にま
 とまりがあるように思われる。また、親鸞の消息である『末灯
 鈔』(八)の内容はこの「浄土宗大意」の解説と思われるよう
 な文章になっている。そして、文末には「閏三月三日」とあ
 り、この月日から親鸞聖人の生涯で「閏三月」のあった年は安
 貞元年(一二二七、五十七歳)と正嘉元年(一二五七、八十五
 歳)の二回である。したがって、この消息は正嘉元年のもの
 とほぼ断定できる。親鸞が『西方指南抄』の出来上がった数カ月
 後に、書簡としても書いておられるところは注目すべき点であ
 る。

なお、藤堂恭俊氏「『浄土宗大意』にみられる師弟二師の法
 語―法然真撰・非撰をめぐって―」(『雲井昭善博士古稀記念 仏
 教と異宗教』同記念会、昭和六十年)によって、『西方指南抄』
 巻下本所収「浄土宗の大意」は、内容的に親鸞の『愚禿鈔』に
 基づく説を多く含んでおり、法然の遺文とは認められないこと
 を論証されていることには注意が必要である。

真宗学という立場

大友 公 司

「真宗学」は「真宗」と「学」という次元を異にする二つの
 事柄の関わりに於いて成立する。ではその二つの事柄は何処で
 如何に関わるのであろうか。本小論の企図するところは、これ

を親鸞に於ける信と、その理的回顧の在り方のうえに試考するという点に存する。

「真宗」という語は親鸞の著作に多数みられ、その一々の意味は解釈によつて分かれることもあるが、その根底を明確に貫くのは弥陀の本願である。よつてここでは親鸞における「真宗」が端的に表現され規定されたものとして、『末灯鈔』第一通の文を命題として考察した。そこには次の事柄が指摘できる。①親鸞における「真宗」とは、本願である。②それを示す親鸞は信の場にいる。③そこでは衆生の現実存在との関わりから行信が問題化され、そこに真・仮の自覚的峻別がなされている。それは単なる教条主義的立場から起こり得ることではなく、そこに信に就いての親鸞の思惟がはたらいている。

「学」という語は親鸞の著作にはごく僅かしか存せず、また「学」ということが主題として論じられることもない。その限られた範囲のなかで親鸞における「学」というものを伺えば、次のように考えられる。①『教行信証』引文での「学」とは、いわば行学・修学という義での「学」である。②『尊号真像銘文』でも同様の義であるが、そこでは「難学」の意味を「修しがたく行じがたし」と自釈している。自力の行を峻別した親鸞のうえでは、行学・修学という義での「学」も、凡夫には不可能なものとして捉えられていたものと考えられる。③『末灯鈔』では「学」に関わる念仏者の誤った在り方の否定・批判がなされている。その否定・批判は、思から本願へ関わり、自己の独断で法文までも歪めて解釈する念仏者へ向けられており、同時にそのような誤った在り方は、自己が惑うだけでなく他者

をも惑わすものとして批判されている。

親鸞のうえでは、行学・修学という義での学は峻別され、同時に衆生の思惟からの本願への関わりは否定・批判されている。では親鸞の思惟とそこに体系付けられた論理、そして本願はどの様に関わっているのだろうか。

「以みる」・「按ずる」・「推す」等の語に注目し、特にそれらと真宗（本願）との関わりについて伺えば、親鸞に於ける思惟は、親鸞が単に対象論理的に本願に思惟を加えるという在り方ではなされているのではないことが知られる。その思惟はどこまでも本願力廻向の信に定位してなされる現実存在の反省である。また同時にその反省は信に定位してなされるものであるが故に、本願へと溯源するという性格を有する。これらの思惟はどこまでも「聞思」という在り方である。ただここで重要になるのが、親鸞に於けるその「聞思」という在り方は親鸞のうちにと止まるものではなく、論理化・体系化され、他者に示すというところまで展開しているという点である。そこに真宗の理への展開が看取できるが、理からの真宗への関わりが否定・批判された親鸞に於いて、何故信の事実は理に展開し、他者に示されねばならなかったのだろうか。

それは端的には親鸞を「慶嘆」せしめた信の事実が、まさに本願力廻向に因るものであったということに拠ると思われる。

「慶嘆」せしめた信の根源を経・論・釈に求めてみると、それが親鸞の独断的盲信などではなく、普遍的救済を目的とした本願であったからこそ、その論理化が要求されたのではないだろうか。『教行信証』には弁証論という側面がある。浄土門内で

あれ外であれ、未信の者は未信であるが故に、そこに本願の理的展開が要請されたのではないかと思考する。

あくまでも親鸞のうえに伺えば、真宗学とは、《本願が、聞思に於いて関わる主体のうえに本願として現実化するところ、本願そのものに因る、どこまでも本願に限定された論理を媒介とした、本願の理的場への展開》であると考えられるのである。

信巻所引深・心釈の課題

大神 栄治

「二種深信」とは、「決定」と認識を内実とする「深信自身」の確認であった。この確認は次の、

又深信する者、仰ぎ願わくは、一切行者等、一心に唯仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依て、仏の捨てたまうをば即ち捨て、仏の行せしめたまうをば即ち行す。仏の去てしめたまう処をば即ち去つ。これを仏教に随順し、仏意に随順すと名づく。是れを仏願に随順すと名づく。これを真の仏弟子と名づく。(定本一・一〇三―四)

に求めることができる。ここでは、まず「又深信する者」と「者」を実字として読み、三経によつて明かになる「正定聚之機」を「深信する者」と端的に確認する。その「深信する者」とは、衆生を「一切行者等」と「仰ぎ願う」存在である。「一

切行者等」とは、いかなる存在であろうとも、という意味であり、「仰ぎ」ということは、人間の尊厳性に対する目覚めと、そのことに対する深い尊敬を意味し、「願う」ということは、その尊厳性に対する目覚めと尊敬において、他を見捨てない、ということである。したがって、このことは衆生における関係性の成就を意味する。つまり、自他の関係性に迷惑していかざるを得ない衆生が、その課題をよく背負うことができる者として誕生するということである。ここに初めて衆生は「人間」という存在性を獲得するということになる。それを親鸞は「如来回向成就の信」と述べるのである。そして次に、このような衆生における存在性獲得の根拠を、「一心に仏語を唯信して身命を顧みず決定して行に依」ということで示すのである。衆生が自意識に依拠していく限り、自他の関係性に迷惑していかざるを得ない。そこを乗り越えさせていくものが、自意識を根底から客観する「仏語」である。そしてその「仏語を唯信」することの具体性が、「決定して行に依」ということである。このことが、親鸞が「大行」と述べるこの内実である。つまり「仏語」とは、「理」の対象としてあるのではなく「行・はたらき」に他ならず、衆生に「仏陀」の意義、「出離生死」という働きが受けとれるということである。このことはまた、「仏陀」とは、「仏陀」の意義を共有するものがある、ということを意味する。このことが、仏陀の名は「理」ではなく「行」である、ということである。したがって、仏語を仏語として受けとることができた、というそのことが、「決定して行に依る」と述べられるのである。

したがって「唯信仏語」の内容は、「是れを仏教に随順し仏意に随順すと名づく。是れを仏願に随順すと名づく是れを眞の仏弟子と名づく」と述べることである。ここに「仏教に随順し仏意に随順すと名づく。是れを仏願に随順すと名づく」と述べるように、「唯信仏語」ということは、「觀經」・「阿彌陀經」・「大無量壽經」の三經において確認されるということである。また「仏教」と「仏意」の「随順」で一度文が切られ、そして「仏願に随順す」と改めて確認されているということは、仏弟子としての具体的な相は、「仏教に随順し仏意に随順す」ということであり、その歩みを根底から支えるものが「乗彼願力」という事実である。したがって、「眞の仏弟子」は「仏願に随順」する者と、名づけられるのである。

蓮如におけるコミュニケーションの意味

吾 勝 常 行

言語を媒介とする宗教体験の伝達と理解は果して成立し得るのか。星川啓慈氏の指摘を私に受け止めれば三点ある。①宗教体験の閉鎖性（私秘性）の問題、②宗教体験を語る言葉の意味、③他者の内部的コミュニケーションと対人的コミュニケーションの構造。この問題を考えることは眞宗の実践性、特に眞宗的コミュニケーションの場（蓮如にみる会合・寄合法座）の見直しになるのではないか。従来、「会合・寄合」の研究は歴

史的社会的側面にあるが、蓮如が意図した「あひたがひに信心の沙汰あらば、これすなはち眞宗繁昌の根元」（『御文章』四一八）という宗教的側面において、信仰の鼓吹、伝道方法と捉えるのみではその本質に迫っているとは考えられない。

まず①宗教体験の閉鎖性がどう開放されるかという問題。これは体験的・個人的（社会的）レベルの両義がある。いかなる宗教体験も個的（一人的）である。しかし、個的であると同時に超個的・普遍的であるためには、客観性・開放性を持たねばならない。蓮如においてはそれがどのように示されているのか。「一味の安心」「十人は十人ながら：」「信心獲得すといふは：南無阿彌陀仏のすがたをこころうるなり」にみられるように、その信体験は個々の仏教的自覚であるが、その内実が「同一念仏」であるが故に「一味」となる。ここに信体験の明確化がなされており、客観性・開放性が示されている。一方で、閉鎖性から派生する指導者の権威の問題がある。蓮如は「仏法者ぶる」輩の橋慢（我）に対して批判をするが、これは「一味」を意味付けるものである。

次に②宗教体験を語る言葉には「客観的公共的基準」が存在しない。この基準とは理解者の「内部照合枠」である。しかし、蓮如が説示した信体験は、上述のようにその法則性がみられる。この法則性は、「内部照合枠」の我執性・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。従って、客観的公共的基準とは異なる意味の公共性普遍性を持つ。その法則性はどのように示されるのか。蓮如は繰り返し「（雑行を）すてて（後生たすけたまへと一心に弥陀を）たのため」

〔「聞書」一八八〕と説示する。ここに「再興の上人」といわれる所以がある。この言葉は客観的公共的基準に照合しない。「態度決定の促し」という意味で個的（一人的）であるが、ここにその法則性・目的指向性を伺える。会合・寄合という具体的な場は、この法則性をめぐり信未信相互に「信心の沙汰」をすべきコミュニケーションの展開する宗教的な場であり、両者の境涯の相違を認めていかに「一味の安心」になっていくかをめざすプロセスである。

最後に③内部的コミュニケーションと対人的コミュニケーションの構造である。『御文章』一一には、「親鸞は弟子一人ももたず」を自信教人信（一味の安心）として意味付け、具体的な二つのケースを提示する。これは「とも同行」をめぐる大坊主分の在り方（心得）を説示したものである。一つは大坊主分と弟子の関係を自損損他（自障障他）とし、もう一つは「古歌にいはく」以下の部分を俗人の動化によって大坊主分が回心懺悔の心を起こす、自信から教人信への展開を示す。蓮如は「とも同行」と信心の沙汰をする宗教的な場として「会合・寄合」を意味付けた。「自信から教人信へ」「自損から損他へ」という、内部的コミュニケーションから対人的コミュニケーションへの流れは一定の法則下に関連している。蓮如においてはそれが「無我」と「我」という概念で理解される。ここに蓮如にみるコミュニケーションとは、自信から教人信への展開を意味する。

この星川氏の提示する問題は、真宗の実践性を見直すという新たな角度から「浄土真宗とは何か」を問いかけているように

思う。浄土真宗に対する「内部照合枠」を一度離れて、改めて「浄土真宗とは何か」を考える視点を提示しているのではないだろうか。

弁長・長西における

『往生論註』の受容について

那 須 一 雄

法然（一一三三～一二二二）門下の諸師の中、隆寛（一一四八～一二二七）と親鸞（一一七三～一二六二）は、曇鸞の往生論註（以下、論註）を重視し、論註を阿弥陀仏の本願他力を強調するために、著作中に非常に多く引用している。これに対し、法然から聖道門的な展開をしたとも窺われる弁長（一一六二～一二三八）・長西（一一八四～一二六六）の二師は、論註にどの程度に注目しているのか、またその特徴はどのようなものであるのかについて考察するのが本論の目的である。

弁長の曇鸞に関する記述としては、次のようなものがある。

まず『徹選択本願念仏集』においては、①曇鸞が末法の始めに教法を弘めた、浄土宗全書（以下、浄全）第七卷八五頁、②曇鸞は生身の菩薩と法性身の菩薩を説く、同八八頁、③曇鸞における選択の義について、同九三頁、④菩薩の生死界での遊戯神通を述べる中での引用、同二〇二頁、引、⑤自力他力義に関して、同二〇五頁、⑥大乘の意は即多、浅即深。故に曇鸞は十

念往生を説く。同一一頁、引。また『浄土宗要集』では、⑦論註の三心に関して、浄全十、一三七頁、⑧觀經の三心と浄土論の一心、論註の三心の關係を述べる中での引用、同一三七七八頁、引②、⑨浄土論は浄土三部經の釈したものであることを述べる中での引用、同一三九頁、引②、⑩善導流の高祖として、同一二八一九頁、⑪難行道と易行道に関して、同一二六六頁、⑫難易二道、自力他力に関して、同一二六七頁。『念仏名義集』には、⑬曇鸞の捨聖帰浄、浄全十、三六八頁。『浄土宗名目問答』では、⑭難易二道に関して、同四〇五—六頁、引。⑮難易二道に関して、浄全十、四〇七—八頁、引。⑯自力他力、難易二道に関して、同四一〇頁、⑰難行道については、四一五頁、などがあげられる。次に長西の著作においては、『觀經疏光明抄』謗法罪の救済の可否に関して、大谷派宗学研究一六、一四二—三頁、引②。『選択集名体決』選択集と讚阿弥陀仏偈との関連、四四八頁。『念仏本願義』曇鸞に称名正定業義は無い。余行を撰する師として曇鸞を挙げる。浄全八、四五一—三頁、引②。

弁長と長西、二師共に、著作全体から見れば、隆寛や親鸞に比べて、論註にはそれ程注目していないといえる。また隆寛・親鸞のように、論註を阿弥陀仏の本願他力を強調するために引用するといった態度も見られない。

ここで注意されるのは、隆寛や親鸞が他力義を強調するために引用する論註冒頭の難易二道判と、巻末の覈求其本釈・三願的証釈あたりの文についての二師の引用意図である。

弁長には、論註冒頭の難易二道判に關した記述が多く見られ

る。弁長は、そこで曇鸞の難易二道判は、龍樹の十住毘婆沙論に基づき、菩薩が阿毘跋致地を求めめることに焦点をあてて、仏力加持の有無ということに注意を払いながら、自力と他力について述べたものであり、往生に關して難易二道を立てたものではないことを強調する。従つて、浄土門においても自力的な色彩の強い往生もあるということが述べられ(⑤⑩)、また浄土門としての行業であれば、念仏以外の行業(雜行)を修しても、易行道であるということ説かれていた点(⑪⑫⑬)、また念仏を数遍称えることが自力であり、一念あるいは、称名を唱えず偏えに信心を取ることが他力であるという説に対して批判的な立場を取っている点(⑤⑬)が注意される。また長西は、念仏本願義において、覈求其本釈、三願的証あたりの文を引用しているが、これは、念仏以外の諸行を浄土往生の行業として考えている者の例として曇鸞を挙げる中で引用されたものである。この点、隆寛や親鸞における引用態度とは大きな違いがあると言える。

注

(1) 拙稿「隆寛における曇鸞著作の引用について」龍谷教学31、同「隆寛・親鸞における往生論註の受容について」印刷研45—2、参照。

(2) 以下、「引」はその箇所に論註引用文が一文、「引②」は引用文が二文あることを示す。

大乘菩薩道としての親鸞浄土教

安藤 章 仁

親鸞は『大無量寿経』を群萌を救いうる「一乘究竟之極説」とし、念仏成仏という真宗の仏道をまさしく末法の凡夫の上に行証されゆく大乘菩薩道の究竟的な完成態として開顯した。その往還二廻向の仏道は、弥陀因位の法蔵菩薩の菩薩行に成立根拠がおかれ、その菩薩行を宗教的実存に廻向するという形態で大乘の仏道体系に組み込まれている。この意味で親鸞においては法蔵菩薩が大乘菩薩行の究極的具現者であり、その菩薩道理念の基底は、聖道門における成仏道としての自力向上的な菩薩道ではなく、凡夫の願生道に回向される浄土門的な往生成仏道としての他力向下的な法蔵菩薩道であったことが理解される。そしてここに、法蔵菩薩の菩薩の語によって説示される因位性は、単に仏を志向する従因向果の意ではなく、むしろ無限の現働態としての従果降因の意を的示するところにその表現的意義あり、ここに法蔵菩薩における阿弥陀仏としての動的現実相の開示を見ることが出来る。また同時に親鸞において、このように法蔵菩薩の救済者的顯現が常に力説してやまなかつたのは、親鸞の信心体験においてそれほどまでに凡夫としての有限な自己の姿が深刻な具体的事実として受けとめられていたからである。

親鸞における菩薩道理念は、法蔵菩薩の菩薩行と願心そのもの

の内にその根源が捉えられている。しかしその事實は、「親鸞一人」という念仏者の個の極限における信心開発の絶対現在を根源的契機にして初めて成立するもので、その実践的意義は『愚禿鈔』の「必定菩薩」の説示に見るところである。決して自己の外に実体的におかれるものではなく、大乘菩薩道が如何にして主体的実存の上に成就するかという求道の歩みにのみ露わになるものであった。また「信文類」三一問答法義釈下において、衆生に廻施される三心を法蔵菩薩の菩薩行そのものの境位において位置づけるように、開発される信心そのものにおいて親鸞における大乘菩薩道が成立し得る必然的根拠を看取することができるのである。

親鸞の菩薩観においては、獲信の念仏者は、『十住毘婆沙論』に依拠して「如来の家」に生じた初歡喜地の菩薩と同価なる存在として把握され、さらに信心が弥陀によって廻施された「浄信」と捉えられるが故に、その信心を開発する念仏者は、菩薩の十地を全て超克した弥勒菩薩と同一なる存在と見做される。そしてこのような親鸞における本願力廻向成就の信の力用と十地の道程において行ぜられる菩薩行が本来有している証悟への力用とが全く等価なるものとして把握する立場を基礎づけたのが、浄土教的菩薩道観の理論、特に曇鸞浄土教を具体的契機とするものであった。親鸞は決して自己を直接に菩薩と名告ることとはなかったが、親鸞においては獲信の現事実には「便同弥勒」という覚醒体験の自覚があったからこそ、眞実信心の念仏者そのように呼称できたのであり、さらには「常行大悲」等を説く現生十益も語り得たのである。

このように親鸞浄土教において念仏者に開発される信心に法蔵菩薩の菩薩行の本質的意義が開頭され、法蔵菩薩の願心に生きていくことが念仏者における大乘菩薩道であるとするならば、その必然的展開として信心の内実到大乗菩薩道の実践的方角が見い出されなければならない。親鸞は、信心について諸処において他力の「大菩提心」であり、願作「信心・度衆生心」と語っているが、ここに明らかなように親鸞においては、信心が浄土の菩提心として大乘菩薩道の自利即利他の課題を遂行する成立根拠であったのである。そして、親鸞における大乘菩薩道の実践的意義は、「真仏弟子釈」下の「真成報仏恩」の内容に理論的構造を窺うことができ、具体的にこの浄土の大悲を行ずる真の念仏者の姿は、「逆謗攝取釈」の阿闍世の回心の説示に如実に見ることができるのである。

『教行信証』における善導

「自信教人信」（往生礼讚）の文の意義

三 明 智 彰

『教行信証』に、善導の言葉として、

自信教人信、難中転更難。大悲弘普化、真成報仏恩。

との文が二度掲げられている。一つは「信巻」真仏弟子釈、もう一つは「化身土巻」善知識釈である。これは従来から、善導の「往生礼讚」の文であるとされて来た。しかし、より厳密に

は、智昇の『集諸経礼懺儀』下巻に引かれた善導の『往生礼讚』の文であると言った方がよい。「大悲弘普化」とあるからである。これは「大悲伝普化」が一般的である。親鸞は自筆の坂東本『教行信証』の頭註に「弘字智昇法師懺儀文也」（真蹟集成二一五四七、以下「真蹟」と略称）と明記している。

問題は、「大悲伝普化」と「大悲弘普化」とはどのように意味が違うかということである。今日までの研究は、これと同じ意味であるとして来たのが大勢であった¹⁾。しかし、それは、親鸞が頭註を加えて「弘」の由来を示した意義を無視することである。

いま、右の文を親鸞の訓点にしたがつて延べ書きにすれば（化巻）、

自ら信じ人を教えて信ぜしむること、難の中にうたまたま難し。大悲弘く普く化するは真に仏恩を報ずるに成る。

である。「大悲を弘めて普く化す」と言うのであれば「大悲伝普化」と大差はない。しかし、「大悲弘く普く化する」である。「難中転更難」の難の自覚を通して、大悲の力用があらわにされるのである。その力用とは、親鸞においては念仏である（真仏弟子釈）。

そのことはさらに、「真成報仏恩」の読み方に明らかに示される。「真成」とは、しみじみとした思いを込めて「ほんとうに」「ほんまに」という俗語である。それを「真に仏恩を報ずるに成る」と親鸞があえて読むには読むだけの理由がある。「成る」ことを得させるはたらきを示すのである。それは、如来大悲の力用である。

これについて、称名念仏が、「仏をほめたてまつるになる」
 「罪業を懺悔するになる」「安楽浄土に往生せんとおもふになる」
 「一切衆生にこの功德をあたふるになる」と親鸞は述べ、
 「名号をとらふるはすなはち浄土を莊嚴するになる」(『尊号真
 像銘文』智栄の善導讀文の釈・真蹟四一四九)と、自然法爾の
 はたらきを示していることに注意したい。これに順じて当然、
 「仏恩を報ずるに成る」ということもあろう。

親鸞は、「教人信」をわざわざ「人を教えて信じしむ」と読
 んで、人を教えようとする教化者意識や人を教えて信じさせる
 力があるとみずからを思う選良意識を露わにする。そして「難
 中転更難」と否定するのである。

つまり、「自分が信じて、よく人を教えて信じさせることは
 極めて困難なことであるが、それをものともせず、仏の大悲
 を伝えて普く化することこそ、真に仏恩を報ずることである」
 とせず、「難中転更難」と、そのようなことはできないからこ
 そ、如来大悲の教化に信託して大悲の妨げをせず、その器とし
 てただ念仏する。そのことが自然に仏恩に報いることになるの
 であると親鸞は示すのである。ここに真の善知識と真の仏弟子
 の意義がある。願力自然の念仏者である。

親鸞が、

無慚無愧のこの身にて／まことのこころはなければども／弥

陀の回向の御名なれば／功德は十方にみちたまふ(愚禿悲

嘆)

と詠むのもこの心からであろう。

註

(1) 『六要鈔』をはじめ、『教行信証講義集成』所載の諸師か
 ら「講解教行信証」等々。

(2) たとえば王昌齡「長信秋詞」(唐詩選)。

(3) まして「真に仏恩を報ずることを成す」(専修寺本『善
 導大師五部九卷』IV一八五三)とはしないであらう。

親鸞の歴史観について

大津 真

親鸞の歴史観ということに関して、二つの歴史観を見ることが
 出来る。一つは聖道教の歴史に対する歴史観(末法史観)で
 あり、一つは浄土教の歴史に対する歴史観(浄土教史観)であ
 る。これらは不可逆的な時の流れ、すなわち歴史的世界の内に
 あつて釈尊を起点とした仏教の歴史であり、親鸞においてそれ
 ぞれ個別の意味を有する。

末法思想は釈尊入滅の時よりしだいに釈尊の勸化の力が衰え
 るという仏教の歴史観であるが、親鸞はこの末法思想を受容
 し、自らの現在を末法として位置付ける。末法といつても単に
 釈尊入滅より時が長いというのみではなく、自らの得証の問題
 である。末法の時には教のみであり、行と証はないとされる。
 親鸞の求道において、自証されたものこそ、この行証無しとい
 うことである。自らを末法という時代に自覚するとき、悟りへ

と導く仏教の歴史は意味をなさない。則ち自らの場合は、仏教の極限であり、終わりである。このように仏教の歴史のうちに自らを置くことが、逆に自らを永遠の迷いへと開くことになるのである。此処に親鸞の末法史観がある。そしてこの末法の自覚において、親鸞は新たな仏教の歴史的發展と出遇ったと考えられ、それが浄土教の歴史である。

親鸞についての浄土教の歴史は、宗教の場として考えられるべき浄土教の歴史である。それは、歴史の世界が「弥陀の本願」という超歴史の世界と拘わっていること、さらに浄土教の歴史が親鸞の信に於いて受け止められていることより何うことができる。親鸞の信に於いて、歴史上の仏ー釈尊、即ち「仏説」の「まこと」は「弥陀の本願」の「まこと」によって規定される。超歴史の次元が歴史的な世界を包むこととして受け止められているのである。超歴史が歴史的世界を包むというのは、歴史の内に出て歴史的に自らを表現するということであり、それが歴史的釈尊において実現されているのである。「弥陀の本願」の「まこと」が「釈尊」の「まこと」になることは、弥陀法の歴史上への出現であると同時に歴史上の仏の出現と同時に同時である。

超歴史が歴史に出るといふことは、歴史に即して自らを表現することであり、歴史に即してということには、自ずから歴史的釈尊、及び歴史上の實在の人物において自らの伝統を形成することに於ける。故に「弥陀の本願」の「まこと」は歴史上の仏を貫き、歴史上の個別の人格である善導・法然の「まこと」になるのである。絶対が歴史的個別の人格に自らを現し、個別の

人格において絶対は現れる。そして、歴史上の個別の人格関係を通して、絶対自身による伝統が造られていく。此処に浄土教の歴史の伝統が形成されるのであり、「弥陀の本願」による歴史形成作用を見ることが出来るのである。親鸞の信はその伝統のはたらきによって成立していると同時に、信においてははたらきは自覚されているのである。本願のはたらきそのものである歴史の伝統によって親鸞の信は形成され、その信が視点となり、はたらきは反省され、さらにそのはたらきを門弟に語るることによって新たな浄土教の歴史が形成されるのである。

歴史が作られる場は我と汝という人格関係であり、それは「自信教人信」という自己と他者との関係である。真にこの人格関係を成立させるのは、阿弥陀仏の法であり、「大悲弘く普く化する」と言われる「大悲」のはたらきである。親鸞は、念仏こそ「大慈悲心」であると言う。新たな念仏の歴史が創造されることは、念仏による救済のはたらきが顕われることにほかならない。親鸞の歴史観は末法の自覚に定位しながら、その歴史とは全く異質な本願の歴史を見ていることである。即ち、その歴史は歴史の場に顕われている大悲のはたらきそのものということができる。

親鸞における獲信の内実

河智義 邦

親鸞の獲信体験を窺わせる記述、信心に関する表現方法には種々の形態があり、概略的に次のように纏めることができると思う。

(1) 親鸞は、信心の性格を智慧を得ることといい、「惑染凡夫信心発 証知生死即涅槃」「能発一念喜愛心 不断煩惱得涅槃」「慶喜一念相應後 與韋提等獲三忍」「煩惱成就凡夫人 信心開發即獲忍 証知生死即涅槃」等と示す。これは、感染の凡夫が信心を発すれば、一切の法は自性をもって生じたものではない(忍)、即ち空という事実を認識することを示すもので、獲信の内実が、あらゆる存在や現象を固定的・実体的に捉えることを否定する、そうしたものの見方が我々の内に生起することにあることを明かすものである。つまり、親鸞において獲信することというのは、そのまま縁起や空の道理の認識と同意義なことを意味し、自己が縁起的存在であるという大乘仏教(仏教)の原理に目覚めるといった一切の事物の理についての根源的な認識をすることと明確にしているのである。

↓《仏凡の不一不異の不異性》に重心をおく一元的獲信体験の表現方法

(2) そしてかかる事態が自己のうちに生起したのは、彼自身がどうように本願に促されて、計り知れない仏縁をいただいで

成立したという論理的反省思惟が、「三心釈」に代表される二元的な表現記述となつてあらわれる。

↓《仏凡の不一不異の不一性》に重心をおく信心成立の表現方法

(3) さらに、既に本来的自己の真相が明白になった事実にも拘わらず、その事実を徹底できず、それと相即して知見される自己の我執、罪業性を主体に、主知的吐露を伝統的浄土教用語を駆使して示された「二種深信」などの表象的な表現記述となる。

↓《仏凡の不一不異の不一性》に重心をおく情操あふれる表象記述

親鸞の著述における信心に関する表現記述を分類し、特に(1)に示す内容を検討することは、親鸞の教体系を総合的に捉えるうえで重要な意義があると考えられる。従来、真宗信心の特徴は、まずもって仏と衆生の不一不異というより、完全に単なる「不一」の事態を前提として二元的構図の中で、教化され説明されてきたといつても過言ではない。我々は、煩惱をもつた罪深き存在であるから到底往生できる可能性などない、その衆生を阿弥陀仏は悲憫して本願を発してくださった、それゆえに我々衆生は、その本願を疑い無く信すれば救済される、といった形態をもつて伝道されてきた感が強い。そして、救済の完成は死後に収斂されていくのである。説明される側には、実体として説かれる浄土や阿弥陀仏の存在に疑問を抱きつつも、自己の煩惱については経験的に察知することができるために、ある程度の共感を覚える者もあろう。また無宗教を標榜しつつ、迷

信深い日本人の状況下で、何らそうした疑問を持つことなく無批判にかかる。救いを受容できる者も少なからずいることは予想できる。(ここでは阿弥陀仏も他の宗教が説く神仏も、同レベルに実体として捉えられている。)しかしながら、(一)の表現より感得される親鸞の獲信の内実からは、煩惱も涅槃も阿弥陀仏・浄土も実体として存在することは否定され、また「悉能摧破有無見」と明確にいうように、親鸞は死後についても大乘仏教の原理に即した一段違ったレヴェルの観念を持っていたことが知られる。人間の死後何かが残り、死後は確かにある、といった来世転生的な発想、素朴な迷信の上に浄土真宗の教義を理解することは非親鸞的といわねばならない。寧ろそのような実体的な思考を否定していくために親鸞は「智慧の信心」を強調したのであり、このことは、親鸞における死後の観念を考えるうえでも重要なことといえる。いずれにしても、私は今後、伝道のフィールドにおいて、また教学全体の営為としても、この点を考慮し、(一)↓(三)へといった次第に沿って教化プログラムを創造することも重要と考える。

親鸞における造悪無碍批判について

宗 公 史

親鸞の書簡等によれば、建長の初年頃より関東の門弟達の中に「凡夫のならひなれば」とか「われ往生すべければ」などと

言いながら故意に悪をなし、それが往生の因である、あるいは往生の障害とならないと主張する造悪無碍者が存在していたことがわかる。これに対して親鸞は、造悪無碍は念仏の教義を曲解した異義であるとして厳しく批判している。そしてそのような異義者のために教団全体が弾圧をうけることは遺憾な事であり、異義者には決して近づいてはならないと教誡している。ところでこの親鸞の造悪無碍批判に対して、それは機の深信の放棄であるとする見解(平雅行「建永の法難について」(『日本中世の社会と仏教』所収)がある。以下、親鸞の造悪無碍批判と機の深信との関係について考えてみることにしたい。

親鸞の本願念仏の教説は「本願を信ぜんには、他の善も要にあらざ、念仏にまさるべき善なきゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆへにと」(『歎異抄』)とあるように、阿弥陀仏の救済の前では一切の善悪が問題とならないという善悪無碍の立場である。しかし親鸞が造悪無碍を批判した書簡(『未燈鈔』第二十通)には、「仏を信ぜんとおもふころふかくなりぬるには、まことにこの身をもいとひ、流転せんことをもかなしみて、ふかくちかひをも信じ阿弥陀仏をもこのみまふしなどするひとは、もともこのままにて悪事をもふるまひなどせじとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめ。」とあり、ここでは本願への信心が深まるにつれ、自身の流転に対する悲しみ、あるいは「悪事をもふるまひなどせじ」といった倫理的立場が志向されてくることが示されている。しかし善悪無碍の立場と善悪が問題となる倫理的立場は論理的に矛盾するものである

から、ここで両者が矛盾なく成立するためには、信そのものの中に両者を統合するような論理が存在しなければならぬ。

親鸞は『唯信鈔文意』において「自力のこゝろをすつといふは、やうやうさまさまの大小の聖人・善悪の凡夫の、みづからが身をよしとおもふこころをすて、身をたのまず、あしきこころをかへりみず、ひとすちに具縛の凡愚・屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり」と述べ、善悪に固執する自力心を捨て善悪無碍の立場に立てば、いかなる者も覚りへと到ることができるという救済の普遍性を示している。しかしここで、阿弥陀仏の救済が善悪無碍であるという信（法の深信）が成立するためには、実質的には自身が罪業深重の凡夫であるという機の深信も同時に成立していなければならぬ。そしてこの機の深信こそが、流転を悲しみ、悪も犯さじという倫理的立場の根拠となるのである。だが親鸞は、その志向性がいかなる論理に基づいているのかは結局明らかになっていない。それを『歎異抄』では「自然のことはり」、すなわち阿弥陀仏の他力の働きとして示している。

親鸞が造悪無碍を批判する書簡の中で繰り返し述べていることは、彼らには自己の煩惱や罪業を厭離したいという所謂「世をいとふしるし」がないということである。何故なら造悪無碍者は、善悪無碍という阿弥陀仏の本願、すなわち法の真実のみをただ教条的、觀念的に理解しているだけで、そこには自身が罪業深重の凡夫であるという機の深信が成立していないからである。そして親鸞はこのような造悪無碍者を「よくよくこの世

のいとはしからず、身のわるきことをおもひしらぬ」（『未燈鈔』第十九通）者と見做している。つまり親鸞は、造悪無碍批判によつて機の深信を放棄したのではなく、逆に機の深信を理解させるために造悪無碍を批判したと言えるのではなからうか。

親鸞に於ける時機観

——主に出遇いの「今」を中心に——

武田 未来雄

仏教に於いて、その教えが現に人間の救いとなる為には、時機の問題が重要である。時と機が適わなければ、仏陀の教説は、生きた教法として何等人を救済するものとは成らないからである。親鸞は、この時と機の問題についてどのように見ているのであろうか。

親鸞は、その主著『教行信証』に於いて、真実の教は『大無量寿経』と決定し、この『経』は「時機純熟の真教」であると云われる。この『大無量寿経』の教説による仏道が「浄土真宗」である。その「浄土真宗」は、在世・正法・像末・法滅の時を選ばずして、濁悪の群萌を斉しく悲引すると表されている。親鸞は、その「浄土真宗」に、

爰愚禿釋親鸞慶哉西番月支聖典東夏日域師釋難遇今得遇難聞已得聞敬信真宗教行證知如来恩德深

〔定親全一〕七頁)

と、正に遇い難くして今遇うことを得たと云われる。浄土真宗は、三国に渡つて伝承されてきた本願念仏の伝統である。そこには、その浄土真宗に遇い獲た「今」という時が云われている。それは、「真宗の教行証」とあるように、「ただ言教のみありて行証なけん」(『末法灯明記』)という末法の時代の中にあつて、教行証が具足する仏道に遇い獲た「今」である事が示されているのである。その事が、後序には「浄土の真宗は証道今盛なり」という「今」として顕わされている。この「今」は、「浄土真宗」と遇い得た「今」だからこそ、時機相應の仏道に立つ自覚があるのである。親鸞の時機観は、自力修道に耐えない為に浄土教があるというような弁明ではなく、正に「浄土真宗」に遇い獲た「今」という時の事実を云うのである。

しかし、単なる仏道との出遇いだけで、真実に時機相應という事が謂えるのであろうか。そこには、このような「今」が如何に成立し、如何なる時であるのか、という自己確認が必要である。故に親鸞は、この出遇いの「今」という時が成就した、その因縁を如来の本願に尋ね、その根源的自覚を明らかにするのである。親鸞が、このような仏道に立つ決定的な機縁となつたのは法然との出遇いである。その体験の事実が、

然愚禿釋鸞建仁辛酉曆棄_二雜行_一歸_二本願_一

〔定親全一〕三八一頁)

と、「本願に帰す」と云われる。親鸞は、この「本願」を説くために仏は世に興出したと、仏の出世本懐を見ている。その出世本懐である事の証文を「教巻」には引用されているが、そこ

に仏と阿難の出遇いの「今日」という時が説かれている。親鸞は、この「今日」という時の因縁に、真実の仏との出遇いを見出した。そして、親鸞は、自己の「出遇い」はこの本願が成就したことであり、そこに真実の仏との出遇い、如来の「欲生心」を見出すのである。

諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり。

〔定親全一〕九七頁)

親鸞は、法然との出遇いの「今」は、この本願成就の「信の一念」に立つことである事を見いだした。このような信の一念は、「至心に回向せしめたまへり」という如来の回向心が原理である。回向心とは、「諸有の群生を招喚し給う勅命」の欲生心として表されている(欲生心釈)。信の一念は如来の招喚の勅命によって成り立ち、この「一念」に立つ時にこそ、真実の如来との出遇いがある。親鸞に於ける出遇いの「今」とは、本願成就の時であり、その根源を如来の「欲生心」に見いだしたのである。

本願成就の「今」という時にこそ、時機相應の自覚があるのである。それは、徹底して自力を否定し如来の本願力に乗託するという自覚である。此処に、「無仏の世」を生きる者にとつての、時機純熟の真実教『大無量寿經』の仏道成就があるのである。

仏教社会福祉に関する一考察

——親鸞思想との関係を中心に——

藤 憲之

仏教社会福祉は仏教思想を基盤、背景とし、社会福祉（活動）を行うことであるが、近年、その活動は仏教教団を中心に、徐々にではあるが世間にも浸透してきており、ある程度の評価も受けている。しかし、その一方において仏教社会福祉の活動に対して、完全なる否定とまではいかないまでも、「問題がある。」と指摘する声が多数あるのも事実である。このことは仏教社会福祉が現時点においては大変不安定なものであるということを示していると言えよう。ただし、これについては、仏教社会福祉の研究が宗教である仏教と社会科学の分野に属する社会福祉とを結び付けるといういささか困難な作業を要するものであり、又、未だ研究方法も十分に確立されていない歴史の浅い分野でもあるので、現時点においていくつかの指摘があることは良い事なのかも知れないと思われるのである。しかし今後、仏教社会福祉の研究を行っていく場合において、問題視されている点に関して何らかの検討も加えられなければならない。いずれ仏教社会福祉の活動は停滞することとなるであろう。

このような仏教社会福祉研究の現状の中で、親鸞の思想を基として社会福祉活動を行おうとする試み（現に行っているグループ等もあるが）、また社会福祉活動に親鸞の思想を有効に役

立てて行こうとする試みも以前と比べて活発に行われている。ただし、この試み自体には何ら意義を唱えるものではないのであるが、その内容については仏教社会福祉の現状と同様に数多くの問題が存在すると言わざるを得ない。

そもそも、親鸞の思想から社会福祉に有効な何らかの手段を見出そうとすることは非常に困難なことである。何故ならば、親鸞の残した書物には具体的な社会（福祉）活動のことについてはほとんど触れられていないからである。それは親鸞の関心が「生死出ずべき道」の究明であり、人間の日常生活の向上の追求ではなかったからなのである。そうすると、当然、このような親鸞の思想と現代社会福祉とを結び付けるためには非常に慎重な姿勢が研究する者には求められると言えるのであるが、現在、発表されている論文等の多くには以下のような問題点が見出せる。

- ①親鸞の生きた時代との社会状況の違いについての検証をせず、親鸞の思想を現代社会の構図にそのまま当てはめている。
- ②親鸞の残した書物には純宗教的なものがほとんどであるにも関わらず、その中の一部分を取り出し、自らの理論に合うように親鸞の言葉を解釈している。
- ③親鸞の思想を社会福祉理論の枠内でしか捉えていないために、結果としてこれまでの社会福祉理論とたいして変わらない、独自性のないものとなっている。

④親鸞の思想が何ごとにも通じる万能なものであると思考するために、社会福祉活動に不可欠な資金、資源等の現実的な問

題を無視している。

これらの問題は親鸞の思想を十分に理解していないことから引き起こされているものと思われ、そうであれば、仮にこれらの問題点を抱えた主張が社会福祉に有効なものであったとしても、それを「親鸞思想を基にした社会福祉」と認めることはできないであろう。少なくとも「親鸞思想を基に」と言うのであれば、まず親鸞の思想や、それに基づく親鸞の生き方を検討し、その上で自らの理論に反映させていく、という方法を用いなければならぬのではなからうか。

私は親鸞の思想が社会福祉に全く関われないものであるとは考えていない。それは親鸞が社会や人間生活の問題に全く背を向けていた訳ではなく、むしろ、積極的に社会や人間と関わって生きたからなのであり、このような親鸞の生き方の中に、親鸞の思想と社会福祉との結び付きが見出せるのではないかと思考するからである。

親鸞の肉食観

—— 仏教に於ける食の思想より ——

目 黒 き よ

親鸞の肉食妻帯は熟語としてきり離せない。中でも妻帯は恵信尼との間に子孫も残した歴然たる事実があるが、肉食となるとその事実が乏しく、『口伝鈔』に見る外は私の浅学の故か見当

らない。親鸞の師法然の食に関しては、前の発表（宗教研究三一）の如く往生には一切の肉食・五辛・飲酒の食戒は避事として教化した先師の思想を親鸞は信者に伝え、自らも実施して専修念仏の無戒、易行道を一層明らめた。親鸞の肉食を実証する『口伝鈔』の「一切経御校合の事」の項には、その折供養の食膳にだされた魚鳥、鱸等を袈裟着用のみま、食したと言うもので、臨席した開寿（後の北条時頼の幼名）は、他の僧の脱衣に對して親鸞の着衣に不審を抱き尋問するが、幼童に對する不明確なものであった。のち再度同様な席に遭遇した開寿のさらなる詰問に、親鸞は生類の往生と袈裟の功德を説諭して納得させたというものである。先師の往生に戒なしの教説なれば、この様に自らも実践して信者へは旧仏教との相違を示し、信仰への安心感と親近感を深めたに違いない。

親鸞は法然の『選択集』の注釈書として自らの教義も付し、浄土真宗の根本聖典、『教行信証』を撰述するが、北西弘氏は「親鸞の選択思想は不運の選を立場とし、持戒か破戒かの結論は無戒だった」とあり（『日本仏教史中世編』一二三頁）、又折原脩三氏は親鸞は念仏を選んだのではなく無戒の生活を続けながらしか生きられない庶民の在り方を認め、民衆の持戒律が不可能であるという、法然の教義の前提からの事実認識を得たとある（『ひとつの親鸞』一八五頁）、又無戒について松原祐善氏は「無戒とは戒そのものの否定ではなく、戒の脅威、その絶対の価値が崩壊したこと」ともある（『末法灯明記の研究』一六一頁）又土橋秀高氏は「大乘戒には捨戒の作法は無く一度び受戒すれば永劫失う事は無い。大乘戒は軽重の差あれど全ての行者

の懺悔に待つと言う一律の処置である」(『仏教における戒の問題』一一五、一一九頁)等知識を頂きながら、師法然教学における戒の不要を継承する無戒思想の上になつた民衆教化への肉食観が伺える。

親鸞は『教行信証』撰述に当たり『涅槃經』を重視、その經文引用は三三箇所とあり、特に肉食について注目したことがあげられている。親鸞が書写した經文の十六卷に十種の肉を制する文があり、文中「或言」(一三三頁下欄)の箇所の肩書には「十八卷」と添書し同所の片隅には「十種肉卷十八」の貼紙があり特に関心の深い經文故、同文対照を記入されたのであろうと解説にある。(『親鸞聖人全集』六卷二四三頁)又親鸞自筆とある「淨肉文」がある。これには「涅槃經に言」として十種の不淨肉を示し「又言」と、見・聞・疑に非ざる三種の淨肉が説示されている。

以上から親鸞は經文に説く肉食観を根底に、信者へ教示して肉食にかんする布教は慎重に臨んだものと推量される。次に肉食にたいする聖人自身の言葉はないようであるが、後世の学僧等の肉食妻帯に対する以下の書を参考とした。(1)知空「肉食妻帯辨」(親全五十九卷)は原始經典等をひき正法時代の釈尊、仏弟子等の肉食の事実をあげ、宗祖の肉食妻帯は衆生濟度の為の慈悲以外にないことを力説。(2)神興「廣文類論草」に「聖道ノ偏執ヲ教誡シテ肉食妻帯ノ宗風ヲ立ツルナリ」(卷六、四六丁)。(3)鳳嶺「廣文類聞書」卷十四「此肉食妻帯ノ宗風ヲ開ク淨土門ニハ有戒無戒ノ差別ナク、必ズシモ此等ノ經文取誤リテ放蕩ニ墮スベカラズ。返ス々々一般ニハ心得ベカラズ」(真

宗大系十七、二一八頁)等とある。結論は法然の思想を継承実施し、非僧非俗の人間として生涯懺悔しながら弥陀の慈悲に許されながら、九十歳の長寿を全うした親鸞の肉食観は多くの課題を残した。

淨土教における光の体験

—— 親鸞の場合 ——

陳 敏 齡

淨土教において、光との出会いは往生の徴と見なされる。善導、法然に夥しい光明体験が伝えられているが、これに対して、親鸞は光明体験を積極的に何も示さなかった。以下、親鸞の光明思想を分析して、彼がいかに光明を理解していることを考えてみたい。

(1)親鸞は阿弥陀仏を光明自体と見しながら、光を阿弥陀仏の智慧と慈悲の作用とみなす。彼は光寿無量の阿弥陀仏を称するのに、常に無量光という仏名——十二光仏——を使っている。阿弥陀仏に法性法身と方便法身がある。法性法身は色も形も表現できないで、光自体——つまり光の源である。法性法身から現れた方便法身は十二光仏で、光の作用である。しかも、大乘法身説を前提に、法性法身と方便法身の二者は一円環となつている。

弥陀の光の顯現は体用一如・絶対的なものであるが、世親曇鸞以来、光明を弥陀の智慧の象徴とする「光明智相」説が行わ

れる。親鸞は智慧光のほか、仏光の「慈悲光明」の側面を強調する。慈悲光には、摂生護念除障等の作用があるのみならず、この光は永遠普遍なもので、誰でも一念信が発起すると、常に光に護られる。親鸞は特に「時をきらわず、日をへだてず」という「即」の意味を強調し、仏光における救済の完全性と即時性を強調する。

(2)親鸞における光明体験の受動性と精神性。仏光の絶対性に人間の認知をもって関与しえないが、両者の間にダイナミックな関係が存在する。つまり、心を親因、光を助縁、因と縁との出会いの瞬間に、念仏の心と弥陀の光は合一する。光を助縁とするから、「他力の光明」という。が、合一状態における光明体験の受動性は、むしろ自他を超えた一種の絶対的な力によって圧倒されるものであろう。

仏光はまた外なる物理的光（常光、色光）と内なる精神的光（智慧光、心光）に分けられる。親鸞には色光を感得する超常の感官経験も幾つか見られるが、彼は全体的に色光から心光へというダイナミックな関係から仏光の精神的意味を汲み取ろうとする。特に十二光仏の釈に、「解脱の光輪きわもなし、光触かぶるものはみな、有無をはなるとのべたまふ」のように、光による心の浄化が描かれる。色光↓心光の転換からみれば、親鸞の光明体験は単に神秘の感覚や光の表象に留まらず、絶えず精神の内面性に深化していく動態的な力となる。

(3)親鸞における光明体験と来迎往生。浄土教で、臨終における光との出会いが重視される。親鸞の文献に、往生に関する光など瑞相の描写も見られる。が、これらは主に古徳からの引用や

先匠への和讃に属する。親鸞自身は臨終瑞相に対して言及を控える態度を示す。彼は覚信房の往生に際して、ただそのひたすらなる念仏の姿を賛嘆する。彼自身も臨終の際、光明への言及は一切述べない。親鸞は放光来迎など往生のパターンを認めながらも、光などの瑞相を超えた救いの意味を模索しようとする。彼にとって、光との出会いは信心決定の刹那で既に決められるので、別に臨終に至って光を期待する必要もない。

(4)親鸞浄土教と光明体験との関係。親鸞の光明体験において、絶対者の超越性、体験過程の受動性、体験内容の精神性、ないしその終極体験の合一性などは、一般の神秘体験の性質とよく一致する。が、彼は何故その超常体験の神秘化を拒否するのか。神秘主義の神髄はもとより俗から聖への超越性にある。親鸞は一念信で弥陀の光明との融合状態を強調する。絶対的一念で、彼は時間の前後（平生／臨終）、形相の有無（色光／心光）、など現象的な俗世界を超える。こうした精神性重視の次元において、彼の光明体験は神秘表象を超え、一般の霊験の追求との間にはつきり一線を画している。また、彼の絶対的一念の立場によって、親鸞浄土教に常識を破る矛盾的な表現が異彩を放つし、彼の信による救いの救済世界の本質も提示されている。

親鸞における唯除の意義

平原 晃 宗

『大無量寿経』下巻にある第十八願成就文には、

諸有衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と誹謗正法とをば除く。 (『定親全』一・一九七頁)

とある。ここでは第十八願の因願と同じ様に「唯除」の文が施されている。第十八願成就文に「唯除」が施されているということは、本願成就という衆生救済の上に「五逆誹謗正法」という現実が見出されてきたということを意味しており、第十八願の念仏往生の道に帰してから明らかになつた問題であるといえるであろう。それは、自力をたのむ心を翻し本願に帰した念仏者において、なおも念仏を回向することにより救済を願う自力の執心を、離れ難い身の現実を徹底的に明かしているというべきであり、親鸞において第二十願の問題として捉えられていることと同質の課題を表わしていると考えられる。

親鸞は第二十願の問題を「化身土巻」で、

おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもつて己が善根とするが故に、信を生ずることをあたわず、仏智を了らば。彼の因を建立せることを了知することあたわざるが故に、報土に入ることなきなり。

(『定親全』一・三〇八―九頁)

と了解している。「本願の嘉号を以て、己が善根とする」念仏者の根源には不了仏智、すなわち仏智を疑惑して大悲の誓願を疑う罪がある。そこに正法を誹謗する衆生の迷いの深さがあると言えるのである。

そして、親鸞は「唯除」の文について、『尊号真像銘文』で以下のように述べる。

「唯除五逆誹謗正法」といふは、唯除といふはたゞのぞくといふことば也、五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむと也。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとせむとなり。 (『定親全』三・七五―六頁)

五逆と誹謗正法のものとは如来の救済から除外されているが、親鸞は五逆と誹謗正法が「つみのおもきこと」を知らせんがために唯除されたと了解する。「十方衆生」と喚び、「若不生者不取正覚」と誓う本願は、その本願に背く衆生の実相を照し出すために、「唯除五逆誹謗正法」と示したのである。それは、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助正聞難し、定散心雑するが故に、出離その期なし。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべて、深く悲歎すべし。

(『定親全』一・三〇八―九頁)

という仏智疑惑の自身であることへの親鸞の悲嘆からも了解できるであろう。本願における「唯除五逆誹謗正法」の意義を、このように了解するならば、「唯除」とは無自覚なる衆生を、

仏智疑惑なる存在であることを自覚せしめ、大信海へ転入せしめんとする大悲心の顕れであるといわねばならない。

故に、「唯除五逆誹謗正法」とは、「五逆誹謗正法」を如来の救済対象から除外するとか、衆生が「五逆誹謗正法」の罪を犯さないようにと願う抑止という消極的な意味に止まるものではなく、人間存在が「五逆誹謗正法」を自性として生きていることを自覚せしめる大悲の現れなのである。そこに五逆・謗法という人間存在の罪障を「唯除」することによって十方衆生を救済せんとする如来の本願が浮き彫りになってくるのである。

歎異抄における信心の行者の概念

西田真因

行者は仏教では心身の煩惱を滅却しさとりをひらかんがために仏道修行する者の意味で使われる。たとえば真言の行者・法華の行者・念仏の行者等々として用いられる。ところで、歎異抄には「信心の行者」という言葉が三回出てくる。親鸞聖人の全著作を調べてみてもこの言葉は出てこない。したがって、この「信心の行者」は唯円大徳の造語であろうと考えられる。因みに親鸞聖人の著作の中で「行者」と出てくるのは『教行信証』では「雑業の行者」(信巻)「禪宗の智覚念仏行者」(信巻)であり、和漢撰述では「現世をいのる行者」(高僧和讃)「化土の行者」(正像末和讃)「罪福信ずる行者」(正像末和讃)「疑心

自力の行者」(正像末和讃)「本願疑惑の行者」(正像末和讃)「本願の行者」(銘略)「自力の行者」(未灯抄)「定心散心の行者」(未灯抄)——等々である。私は親鸞聖人の「何々の行者」という表現と歎異抄の「信心の行者」という表現とは決定的に違うものを感じる。歎異抄の場合は親鸞聖人のそのような個別的な使いかたを超えて、それらの上位概念として礎定されているように思われる。

では歎異抄において、どうして「信心の行者」という表現が生まれてきたか。第一は、唯円大徳の意識からすれば、聖道門の「行者」との概念的な対抗関係があつたのではないかと考えられる。歎異抄には、たとえば「檀波羅蜜ノ行」(第十八条)、「四安樂ノ行」(第十五条)、「真言秘教ノ本意三密行業ノ証果」(第十五条)、「戒行恵解」(第十五条)、「真言法花ヲ行スル淨侶」(第十五条)——等々の表現が見られる。これらは唯円大徳に真言宗、法華宗、禪宗等々に対する或る対抗意識があつたことをうかがわせる。第二に、しかし、この言葉はただ単にそのような対抗意識から生まれただけのものではない。「イツルノ行モオヨヒカタキ身」(第二条)という自己洞察ならびに自己否定を通して「ワカハカラヒニテ行スルニアラサレハ非行トイフ」(第八条)という境地までいった上で、そこから出てきている言葉である。つまり肉体的苦行や精神的苦行を行ずることによって煩惱を滅却するという通仏教的概念を否定した上で、その否定の世界から初めて出てくる「行」として「信心の行者」ということが言われるのである。普通は行の概念は身体的概念として考えられている。たしかに煩惱の滅却こそ仏道修

行の中心課題であるが、ところがその煩惱は感覺的欲望的な位相で捉えられているので身体的概念となる。そして思い煩い思い悩む心を身体的に克服しようと考える。そこで行と言えば肉体的苦行となる。しかし、唯円大徳はそのような行は「オヨヒカタキ身」として断念している。そして、思い煩い思い悩む心としての煩惱をむしろ「弥陀の本願を疑う罪」として信仰的概念に転換しているのである。

歎異抄の「行者」とは「行」を自分の行として捉えていこうとする凡夫自力の心から、如来の大行としての南無阿弥陀仏のはたらきによつて信心をたまはることによつて他力の心へとひるがえされていく廻心の信心の「行者」である。しかも、その廻心の信心は「へいちにんいちにんのしのぎ」である。尤も、その「へいちにんいちにんのしのぎ」のところに「信心の行者」と言われる所以がある。歎異抄はその「信心」のしのぎを生きる念仏者のことを「信心の行者」と言っているのである。したがって、歎異抄では「行者」というのはそういう信心の行者としての「行者」なのである。

蓮如上人は「信心の行人」と言われているが、この歎異抄の影響を受けたものであろう。

『歎異抄』と異義

林 智 康

今までに「親鸞書簡と異義」、「蓮如と異義」について考察してきたが、今回は「歎異抄」と異義」と題して述べたい。

真宗大谷派の学者である妙音院了祥は、その著述『歎異抄聞記』（天保十三年、一八四二年、五十五歳述）において、異義篇第八章を左記の如く二つのグループに分けている。

(一) 誓名別執(信)計の異義

法然門下の中で生じた一念義の流れをうけ、本願を観念的に理解して、実践としての念仏を軽視するものである。これは本願を信じてさえいれば何をしてもかまわないという造悪無碍(悪を造つても碍りとならない)という邪義へと展開する。この異義に属するものは、第十一誓名別信章―誓願と名号を分離して、名号を称えるものを非難する、第十二学解念仏章―学問によつて往生できる、第十五即身成仏章―この身のまま仏になる、第十七辺地墮獄章―自力念仏の人はついに地獄へ墮ちる、等である。

(二) 専修賢善計の異義

多念義の流れをうけ、念仏を行として実践することに力点をおくあまり、自力のはげみを重視し、本願をないがしろにする考えである。この異義に属するものは、第十三禁誇本願章―本願にあまえることを非難する、第十四念仏滅罪章―念仏で罪を

消す、第十六自然廻心（じぜんくわんしん）―悪事のつど改心する、第十八施量分報章―金銭でさとの内容が異なる、等である。

次に『歎異抄』に大きな影響を及ぼした著述として、聖覚著『唯信鈔』が考えられる。聖覚は「一念多念分別事」を著した隆寛とともに法然の高弟といわれ、親鸞は両者をともに尊敬し、『唯信鈔』・「一念多念分別事」と自ら著した『唯信鈔文意』・「一念多念文意」を弟子や信者に読ませることを勧めた。

了祥の『歎異抄聞記』によれば、『歎異抄』と『唯信鈔』の共通部分は七箇所見られる。（『歎異抄聞記』二二―二五頁、『歎異抄』と『唯信鈔』の関係）

それ以外にも共通する文が見られる。『歎異抄』第五章の「親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念仏もふしたることいまださふらはず」（真聖全三巻七七六頁）は、『唯信鈔』の初めに「諸行往生といふは、あるいは父母に孝養し、あるいは師長に奉事し、（中略）往生とげがたし、念仏往生といふは阿弥陀の名号をとなえて往生をねがふなり、これはかの仏の本願に順ずるがゆへに正定の業となづく」（同七四〇頁）、また『歎異抄』第十五章の「煩惱具足の身をもて、すでにさとりをひらくといふこと、この条、もてのほかのことになさふらう。即身成仏は真言秘教の本意、三密行業の証果なり。六根清淨はまた法華一乗の所説、四安樂の行の感徳なり」（同七八六頁）は、『唯信鈔』冒頭にある「聖道門といふは、この娑婆世界にありて、行をたて功をつみて今生に証をたらむとはげむなり。いはゆる真言をおこなふもがらは即身に大覚のくらみにのぼらむとおもひ、法華をつとむるたぐひは今生に六根の証をえむとね

がふなり」（同七三九頁）と、それぞれ同意の文である。

了祥は『唯信抄聞記』（天保七年、一八四二年、四十九歳）を著しているが、そこでは『唯信鈔』の本文を大別している。

一・一向専修、二・釈疑勸信であるが、前者は正義の顕彰、後者は異義の批判である。そして終りに述意帰敬として本文の結びを述べる。この内容は「破邪顕正」を示しており、『歎異抄』もこれを継承していると思われる。

また『末灯鈔』等にも『歎異抄』と関連する文も多い。『歎異抄』第十一章―『末灯鈔』第九通（669―672）、第十二章―第六通（682―683）、第十三章―第十六通（682―683）、第二十通（691）、『御消息集』第五通（701―704）、第十五章―『末灯鈔』第十五通（681）、第十章―第五通（663）、第二十通（692―693）、第十七章―第二通（660―661）。

親鸞と一遍の比較に関する一考察

—— 日本的心性をめぐる ——

序

釋 徹 宗

親鸞と一遍、同じ浄土往生の道を歩みながらも二人のメンタリティは対照的でさえある。本稿では、それぞれのキャラクターを比較し、さらに日本的心性という観点から両者の特徴の明確化を図った。

一 親鸞の特性と一遍の特性

親鸞における強い自己内省的性質は彼の著作などによって簡単に確認することができる。親鸞におけるマゾヒスティクなまでの自己批判を、加藤智見は「妥協のできない徹底性をもつ粘着性気質」と分析している。この心性は、「親鸞一人がため」「面々のおはからい」といった個人主義的な立脚点と併せて、従来の日本文化にはあまり見ることができない傾向にある。

一方、一遍は開放的、楽天的傾向が強い。また親鸞のように「念仏」「信心」に拘泥することなく、「賦算」による救済という習俗的呪術的要素を受け入れるなど循環性気質を見ることが出来る。

二 性格類型からみた二人

ユングによる八つの性格類型から見れば、親鸞の主機能は〈内向的感覚〉一遍は〈外向的感覚〉であると思われる。梅原猛は親鸞と一遍の詩情あふれる文章や言葉に共通点を見いだしている。情感豊かに人々の心を揺さ振る視点と表現は〈感覚型〉の特徴である。しかし、二人の関心の方向は対照的だといえよう。一遍が「おどり念仏」によって救済の喜びを表現したのに対して、親鸞は「喜べない。」としている。そしてその喜べないことこそが、おのれの実存であるとするなど、内面へ内面へと掘り下げてゆくような傾向が顕著である。対して一遍は、出家者から還俗して家庭をもち、再び世俗的な問題に嫌気がさして遊行という形態をとっている。つまり一遍の心性は外へ外へと拡散し、自然宗教的浄土教を形成してゆく。それに比して親鸞は「非僧非俗」と自分の立場を表現するなど、どこま

でも内省的痛みを持ち続ける資質を呈している。

三 日本の心性からの視点

高温多湿で明確な四季をもち、農耕文化を形成してきた日本における心性の特徴は以下のようにまとめることができる。

先ず河合隼雄が指摘する《中空的心性構造》。つまり境界が曖昧で、バランスがとれていることを第一義とするものである。すなわちとりこんでゆくことによって安定・安心を得るのである。《同質化》。そして諸氏が言及するように《母性型社会》でもある。それはひいては《現世肯定》のオプティミスティックな心性を造り上げてきた。

つまり親鸞の悲壮な罪業的自覚や自己の在り様を問い続ける心性は異質であり、日本のメンタリティとは非親和的であると結論づけることができる。

一方、一遍の心性はまことに日本的であり、開放的で社交的な外向性、境界が曖昧なままであっても拘泥しない〈循環質〉傾向はシンクレティズムを基層とする日本の宗教と親和性が高いということができ、またそれがゆえに拡散・土着化傾向を比較的強く内包すると思われる。

結

自己の内面における闇と信心の光とのダイナミクスは、〈粘着質〉で〈内向的感覚型〉親鸞の心性がいかなんか発揮されている。そして他方では自らの主著において激しく天皇、体制を批判している点なども伝統や時代に影響を受けない〈内向的感覚型〉らしい。親鸞の個人主義的立脚点は現代において驚嘆と畏怖をもって高く評価されているが、彼はその資質も「孤高の

天才型」なのである。

当初、民衆に歓迎されたのは親鸞ではなく一遍の時衆であったのも首肯できる。

親鸞と道元

——行信証の論理——

井上克人

道元の修証観の特質は「不染汚の修証」ということに尽きる。もとより迷悟超越、自体清浄なる仏法をそのまま汚すことなく受容し、護持相統させてゆく坐禅こそが、仏祖正伝の道に他ならなかった。道元にあつて修行は証悟を直指す手段ではなく、即今当処の打坐の一行の中に仏法は余すところなく顕現しているのである。かかる「証上の修」たる無窮の仏行はまた「非思量」とも呼ばれる。それは衆生のいかなる思議も及ばぬ仏法のリアリティの端的如実な絶対現在のハタラクに身心を打ち任せ（身心脱落）、絶対随順した坐禅の姿を意味する。

ところで、道元の修証観に受動的表現が散見されることは注意されてよい。坐禅は「人の強為にあらず、もとより法の云為なり」（『永平広録』）、釈迦、達磨が「証上の修に受用せられ、引転せられる」（『弁道話』）といった表現、或いは「ただ、わが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏の

かたよりおこなわれて、これにしたがいもてゆくとき、ちからをいれず、ころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる」（『正法眼蔵』「生死」という言葉にも窺えるように、いわば親鸞の「自然法爾」にも似た絶対他力の修証観が道元禅の中核になっていることは否めない。それは「寛」ならぬ「信」の禅法であると言つてよい。

事実道元は「信」を力説している。「おほよそ諸仏の境界は、不可思議なり、心識のおよぶべきにあらず……ただ正信の大機のみ、よくいることをうるなり」（『弁道話』）、「仏道を修行する者は、先ず須らく仏道を信ずべし」（『学道用心集』）、「仏法大海信為能入なり。おほよそ信現成のところは、仏祖現成のところなり」（『正法眼蔵』「三十七品菩提分法」）等々。

ところでこのように道元にあつて「信」が力説されるのは、彼が修証の一如を説きながらも、修と証の間に、或る絶対的な「隔たり」をはつきりと見て取つていたことを示している。「諸仏の境界は不可思議なり、心識のおよぶべきにあらず」とか「仏法は人の知るべきにあらず」（同「唯仏与仏」という言葉にも見られるように、道元にあつては、仏法は自己隠蔽的で超越的な「他者」に他ならない。しかもそれは、修行が「悟來の儀」（『永平広録』）であるとか、「法性の施為」（『正法眼蔵』「仏性」という語が示しているように、修に対する証の不可逆的先行性も認められるのである。

二

では親鸞の場合どうか。親鸞にあつて往生とは滅後の往生ではなく、「獲信」による「即得往生」を謂うのであつて、そ

れは「ときをへず日をへだてぬ」(『唯信鈔文意』、『一念多念文意』)と言われるように、獲信の往生がつねに現在に於いて成就されることを意味する。過去・現在・未来の時間的過程を突破して、いわば永遠の現在が獲信の瞬間に於いて顕現してきたものと解せられるのであり、彼のいわゆる「横超」とはこのことである。

かくして、道元の「信」の禅法も親鸞の「信」もともに絶対現在のところで考えられており、しかもその現在が、道元にあつては「時節すでにいたれば、これ仏性現前なり」(『正法眼藏』「仏性」)とあるように「既至」として捉えられ、親鸞の浄土門に於いても、衆生が弥陀の本願によって既に攝取不捨の利益に与っているというように、ともに「信」に於ける絶対現性が既在的先行性を踏まえたものとして捉えられている点に特に留意したい。

しかし親鸞の場合、獲信に於いて「正定聚」の位に住ずるとはいえ、「等正覚」であるとか「必得往生」という語からも窺えるように、それは未完了のままの成就、異時的に引き延ばされた現在である点に道元との相違が見られる。この相違の質はどこにあるのか。それは今後の研究課題としたい。

第七部会

幕末の平田派と白川家

— 国学の宗教性をめぐって —

遠藤 潤

平田派国学は近世国学の系譜的理解のなかで、「宗教性」を飛躍的に増した流れとして理解されてきた。ここでいわれる「宗教性」の内実を検討してみると、それは多くの場合、教義・思想内容に限定されている。人口に膾炙しているのは、篤胤が思想の形成を行い、鉄胤はそれをほとんど発展させることなく、組織の拡大にいそしんだ、という典型的な評価である。しかしながら「宗教性」を評価しようとするのであれば、儀礼や教団組織といった要素もまた検証の対象とすべきであり、これらの要素相互の関係をふまえて初めて「宗教性」についての評価に立ち会うことができる。とりわけ、組織形成を思想の問題としてとらえかえす視点がいま必要とされている。

一般に、新興の原理主義的・伝統回帰的宗教運動にとつて、既存の伝統的宗教権威との関わりは自らの正統性を確立する上で重要な意味をもっている。平田派についてこれ考える。と、まず吉田家・白川家がこれにあたる。これまで、平田派と

両家の接触・交渉は、組織拡大の手段という以上には積極的な意味を与えられてこなかったが、この視点からすれば、これらの交渉は平田派の思想・教義における正統性とも深く関わる問題として重要性を帯びてくる。

平田派と両家の関わりについて、まず篤胤の在世中を考えると、これまでの研究から、当初は吉田家との、のちに白川家との関係が深かったことが明らかになっている。はじめ吉田家に対し非常に批判的だった篤胤が一転して接近した理由は、当時篤胤の組織の範囲が狭く、関東を中心に大きな組織を持つ吉田家が、講釈や出版といった活動にとって魅力的だったからだといえる。さまざまな経緯から再び吉田家から離れるのと同後して、篤胤は白川家と接近する。その画期が白川家関東学寮学師への就任と『神祇伯家学則』の執筆である。ここには白川家の組織に対する期待は少なく、むしろ公儀への回路としてとらえられていたと考えられる。

篤胤歿後、平田派と白川家の接点は京都と江戸を中心にいくつか考えられるが、そのうちここでは江戸執役所に焦点をあてる。白川家江戸執役所は享和年間前後に設立されたと推定されているが、その責任者関東執役の職に古川躬行が就任するにいたって重要な画期を迎える。躬行が白川家・平田門両方に属することは従来知られていたが、両者の入門時期を検討すると、一部で論じられる伯家の役人が平田門にも入門したという理解はあたらず、むしろ平田門の人間が伯家関東執役になった、ということが明らかになる。そして、このち江戸を中心とした東日本の白川家の活動は、平田派の強い関与のもとで展開され

ていく。

この点に関して次に問題になるのは、平田派が組織の問題も含めて白川家に積極的に関与するようになった、その動機である。篤胤は吉田家に接近したときに、関東にすでに広範に展開していたその組織に強い期待を寄せていたが、最後の平田門にとって白川家にそのような魅力はなかった。その後の運動の展開を視野に入れば、伝統的権威への態度の問題がその動機の大きな部分を占めていたことがわかる。すなわち伝統的な神祇信仰への復古という基本姿勢からすれば、平田派が自らのみで完結できずに既存の伝統的権威と関わることが必要となるのであり、白川家への接近はその一つの現われと理解できる。ただ、こうした運動が平田派全体において占めた位置については機会を改めた検証が必要となるだろう。

神道的神觀念について

——異邦人の神道理解の為のメッセージ——

磯崎 浩也

はじめに 本論は筆者神道論の中の神觀念で有り、其の動機は宗教学が欧州に始まりキリスト教を基盤として出発した故に、今もって其の軀を脱し得ず偏った議論に終始して居ると感じた事と、蛇足的では在るが先の神宮遷宮祭に於いてハーバードのサリバン氏に渡した物が、本年三月同大でのシンポジュー

ムの中で影響が現れて居るやに思われて斯く在らば、論述の一層の理解を求める要を感じた為で在る。

近代に至り神と宗教への思考の幅は広がって居るが、其れも既存の認識と概念で語られ、又、今日の研究と議論は手近な世界宗教が中心で、其れ以外の諸教は依然としてブラック・ボックスの中に在るが、其の中に注目される可き物が潜んで居る可能性は大きい。譬えばヒックの宗教多元主義や、フオイエルバッハの求めた人間中心の宗教、マルクスの宗教観、ニーチェの生の哲学と永劫回帰等は、陰陽の相違は在るがトータルとしての神道から導き出される物に通じる物が在り、其れを異邦人に提示する物でも在る。

◎神道の特質 一神教が《絶対とする宗教》に対し神道は《絶対を絶対としない宗教》で在り、互いに次元と場を異にする宗教で、世界宗教が現世否定的で負又は虚数を中心とし、絶対者（ \bar{i} ）に寄る個人救済を強調するに対し、神道は現世是定で正数を中心で在って、絶対者を必要とせず救済は無く加護と言う神と人間の共同作業が重視され、全体のレヴェルアップ無くして個人救済は無く全体救済の一部として考えられる。

近代の宗教学に於いては世界宗教が主題と成った為、人間の問題に欲求が宗教の主題と成って居るが、筆者には其れで囲い込めない物が在ると考えられ、其れは世界宗教に代表されるニーマンの言う two-born-type の宗教に対し、one-born-type の宗教が蔑ろにされて居ると言う事で、神道は其れと深く関係する宗教と言える。

◎神道の神々の姿 神道は多神で在る故に出現に措いても、

《成りませる神》《生み・生まれた神》《出現不明の神》が在り、《生み・生まれた神》には美斗能麻呂波比く共為夫婦に寄る物《物種》と神の行為や《物種》と特定の場所に拠つて生まれた神が在る。

神々を性格・機能・役割から見ると、○收穫の幸を守り約束する神、○安全・成功・幸運を齎す神、○怨霊の神、○御霊の神、○集団を祖霊的に守護する神、○秀でた者尽力貢献した者を祭る神、○ローマ皇帝神的な神、等が在り、位置付けとしては和辻哲郎が提示した《祭られる神》《祀る神》《祭り祀られる神》が在つて後者程神位が高いと言ふは卓見で在る。

●神々の姿の本質 神道の神を包括して理解する為に考察を続けて来たが、様々な様相が在り容易には見出せ無かつたが、寒川神社の祭神名と言つたメタファーを契機として、熊野三宮の御正体の意味する物を確証に一つの結論を得る事が出来た。寒川比古・比女の神名は此の地を開拓・殖産し生業を守り続けた先人の恩沢を《感謝》し、其れが昇華・象徴された物で在り、熊野三宮の御正体く木々・川海・水と言ふ物は人類の存続と生存に不可欠な物で《感謝》を為しても成し切れる物では無い。此れが one-born-type に結び付き神と成り坐した物が神道の神で、其れ故にヌミノノゼの畏怖と魅惑に対し畏敬と親近と言ふ微妙にして決定的相違が両者の神感情には在る。《感謝》と言ふキーワードで殆どの神を解く事が出来るが、禍津日神に対する疑問が残つたが、其れも《感謝の神》の表裏と理解する事で解決が出来て、結論として神道の神は《感謝の対象が昇華・象徴化された神》で在り、神道は《感謝の宗教》で在るとした。

禊教と白川家

萩原 稔

井上正鑑は、天保七年（一八三六）十一月十五日に白川家に参殿して、神拝式、風折浄衣を免許された。それ以降、慶応四年（明治元年）に至るまでの約三十年間に、井上門中で、延べ三十人ほどが白川家に入門している。さらに、神主としての補任を受けた者には、安政六年（一八五九）に杉山勲負が梅田村神明宮神主として正鑑の跡目を相続したほか、弘化四年（一八四七）の加藤力（鐵秀）、文久元年（一八六一）の村越大和（守一）の三人が在る。また、入門時の「申次」（推挙者）の多くは、「江戸執役所」であり、さらに「当家関東執役所下役」として「給符荷」（公用旅行）の扱いが行われている門人もあつて、門中にとつて直接には「江戸執役所」との関係がかなり大きいことがわかる。

「江戸執役所」は、寛政年間に初めて置かれ、江戸末期には、本所押上法恩寺通り御徒町（現、墨田区）にあり、天保十三年（一八四二）の「出家社人修験神職町住居禁止」により、浅草鳥越に移転した。幕末の「執役」は、天保九年（一八三八）に田部井監物、十一年（一八四〇）に南大路左兵衛、十四年（一八四三）に内藤織部、弘化三年（一八四六）に戸倉宮内、嘉永二年（一八四九）に戸倉一学、嘉永六年（一八五三）に古川将作が就任しており、在任期間はわずかに三、四年に過ぎない人

が多い。規模の面から見ると、天保十三年には、執役の下に下役二十九人がいたとあるが、井上門中からは、天保十三年の加藤弥八（鐵秀）と、慶応元年の村越宮内（守一）の二名が「下役」としての記録がある。

安政年間になると、井上門中の人々からも「白川家家来」の身分を得て、京都の白川家に入入りしている人物が現れてくる。『白川家武家伝奏職事往來留』〔宮内庁書陵部所蔵〕に出てくる例は、安政六年（一八五九）の大中山民部（中山一郎）の記録が最初であるが、文久三年（一八六三）から、慶応二年（一八六六）までの四年間には、坂田左京（鐵安）、伊藤要人、村越宮内（守一）の記録がいくつもある。こうして見ると、「江戸執役所下役」も含め、「白川家家来」としての待遇を受けたのは、加藤弥八（鐵秀）、伊藤要人、大中山民部（中山一郎）、坂田左内（正安）、坂田左京（鐵安）、村越宮内（守一）の六人になる。

今日でも、禊教の行事作法には、御幣の切り方や拍手の仕方、祓詞の文言などに「白川家伝来」といわれていることが多くある。また、古くから一部の有志の教師たちが、禊教の修行とは別に、伯家行法の伝承者を招請して修行していたといわれるが、昭和の終わり頃から、ある教会では、「祓修行」を、白川家の「十種神宝御法」の入門段階と位置付けて教え、「白川家伝来」をことさらに強調するようになったが、現代でも井上門中（禊教）にとつては「白川家」が重大な意味を持つことがある。

正鐵の高弟たちは、師にならって白川家に入門するとも

に、江戸と岡山で合計四度の取締を受けたので、活動の安全を確保しようとして、その権威を頼った。また、白川家の側でもまた、勢力拡大のために、民間宗教家たちを傘下に取り込みつつあったので、井上門中の主だった者たちは、「門人」や「家家来」になつて、京都の白川家や江戸執役所に積極的に関わつてきた。そうした密接な関係が、明治以降、神祇伯の家職が廃止されて、教派神道の体制になつても、誇らしい経歴として語り継がれ、今日もなお白川家に対する帰属意識が保たれてきているのである。

外国人研究者の観た黒住教

藤原照彦

一般的に外国人研究者による黒住教の研究は数少ない。大抵の場合、日本の宗教を研究する一環として、新宗教の先駆け、あるいは教派神道の一派として概観する程度に留まっている。また、その様な日本宗教についての学術的な研究は、明治以降に始まったものであり、その殆どが欧米人に限られている。

しかしながら、黒住教を学術研究の対象として紋りこみ、真摯に研究を行い、博士論文、ないしは単行本としてその成果を発表している研究者が、これまでに三名見られる。本発表では、それらの研究者の人となりも含め、研究内容を比較し、概観してみたい。

まず、年代順に見ると、

- (1) ヘブナー (HEPNER, Charles W.) の *The Kurozumi Sect of Shintō*. Tokyo: Meiji Japan Society, 1935.
- (2) ハーデカ (HARDACKE, Helen) の *Kurozuminō and the New Religions of Japan*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- (3) ステイツ (STOESZ, Willis), ed. *Kurozumi Shinto: an American Dialogue*. Chambersburg, Pa.: Anima Books, 1989. の順となり、三名ともアメリカ人である。

ヘブナーは、一九一二年に初来日した宣教師であったが、日本の宗教について学問的な関心が高く、ドイツやアメリカでも研究を続け、加藤玄智博士の助言を受けて、その研究対象を、赴任地、芦屋に比較的近い岡山の黒住教を選んだ。

ハーデカは、現在ハーバード大学ライシャワー研究所所長であるが、日本の宗教、特に新宗教や国家神道研究の第一人者であり、霊友会について博士論文を書き、その後一九八一年と翌年の一時期、黒住教の教会所に滞在、地方にも出かけるなどして実地調査を行ない、右記の研究を出版している。

ステイツは、オハイオ州、ライト・ステート大学の名譽教授で、神学博士であるが、一九八三年に交換教授として赴任した岡山理科大学の教授に黒住教を紹介されたことが契機となって研究を始めている。そして一九八五年四月、黒住教の教主やハーデカ、その他のアメリカ人研究者を招いて同大学にて黒住教についての研究会議を主催し、そこでの発表、講演、討議の内容を編集して出版したのが右記の本である。

ヘブナーの研究は、外国人による初めての本格的な黒住教の学術研究であり、それまでの日本の宗教史を概観した上で黒住教を位置づけ、教祖の生い立ちや教えの内容を客観的に説明し、教団成立の歴史的経緯、組織形態、布教活動、諸統計等の調査も含め、哲学的・神学的にその教義を解釈している。

ハーデカは、日本の新宗教に共通して観られる世界観を、黒住教の例を通じて浮き彫りにするという形で、それまでの日本研究、政治経済、歴史的な経緯も含め、フィールドワークにより入れて、日本の新宗教の先駆けでもあり、最も神社神道に近い性格を併せ持つ黒住教の諸特徴を多角的に説明している。また、教師や信者の持つ信仰意識としての世界観が、直面する諸現実にとどのように適応、反映されているのか、インタビューを駆使した帰納法的分析によって説き明かしている。

ステイツは、右記二名の研究や、それまでの諸研究も踏まえ、総合的に黒住教の全体像を浮き彫りにし、彼自身は主に教祖、黒住宗忠の教えの普遍性を、その信仰の内的発展段階を辿り、キリスト教の教義や神観とも比較しながら明らかにしている。

最後に、これら三名の研究を概観してみると、ヘブナーのものは正にパイオニア的研究でありながら、キリスト教優位の立場から黒住教を位置づけており、ハーデカは社会・文化人類学的な研究という点で、他の二名とは異なっており、ステイツはヘブナーと同様の背景を持ちながらも、黒住教の教義の普遍性をより体系的に説明していると言える。

新宗教と聖典

福嶋 信吉

聖典論を宗教学的に展開していく上で、日本の新宗教は豊かな素材を提供しうると指摘されてきている。周知のように近年の聖典論には聖典を宗教生活の実践の場面において分析しようとする議論が有力な流れとなっており、その点においても新宗教研究は重要な手がかりを与えてくれるといえる。

ここでは今後の本格的な理論的考察に向けての準備作業として、明治後期から昭和初期にかけての大阪で活動した金光教の布教者、湯川安太郎（一八七〇〜一九四四）を事例としてとりあげ、彼の信仰における宗教的言語との関わり、とりわけ「教え」の言葉との関わりを見てみたいと思っっている。

ここで「教え」の言葉とは、教祖やそれに準じる指導者が語ったとされる、人間や世界の意味を開示する言葉や、信仰の方向性を指示する言葉などの伝承を広くさし、実際に文字化された聖典もその一部とする、権威ある宗教的言語の一群をさす。このような概念を仮設するのは、聖典形成過程にある金光教の歴史と、湯川のような庶民の信仰生活に即した考察を進めるためである。

ここで焦点になるのは、①教義的な言語の未成熟な形成期の新宗教において、庶民が自らの信仰をいかに形成し、また、その信仰がどのようにして当該の宗教伝統の中へと位置づけられ

るのか。②教祖没後に形成される自律した宗教伝統における、「教え」など宗教的な言葉の諸相と、聖典・教典の成立はどのように関わっているのか。③そこにおける聖典・教典は近代化過程において自己形成を行う教団にとってどのようなものとして成立し、それは個々の信徒にとってはどのような意味を持つのか、などの点である。湯川の信仰形成の展開をこれらの問題関心から当該期の金光教の宗教的言語環境と連関させつつ考察していきたい。

湯川安太郎に見られるような、いわば民衆的な布教者を輩出しながら、昭和初期にかけての金光教は教団的な発展を遂げていく。他方、教団組織者たちは、金光教の信仰の独自性を鮮明にするとともに、教義的・信仰的な統合をはかるために、教典や教祖伝の整備を進めた。これらの正典的な「教え」は、湯川のような体験主義的信仰を進める信奉者たちに、教祖の「教え」と自らの信仰との間にある距離を確認させ、反省を促すとともに、自己の信仰世界を金光教の宗教的伝統において語るための言語を供給した。金光教師となった湯川は、その信仰を「取次」での対話や「教話」という形で語り続け、その記録が弟子達によって残されている。

その一部は湯川の在世中に編集されて、一九二八年に『我が信心のあゆみ』として出版され、さらに没後には『湯川安太郎 教話集』（全九巻）などの「教話集」が編集・発行されている。これらの書物は、「教え」の箇条書きという体裁をとった正典的な書物に対して、体験的な現在性・実践性・同調性などをそなえたコメントリーとして機能するとともに、湯川の弟子筋

の教師、信奉者にとっては「聖典」的な位置を占めているように思われる。そこには、湯川が把握したように、個人の経験において神が「教え」を語り、誰もが教祖や湯川のような信仰的な救いや神の認識を持ちうるとする、金光教の神観、人間観や、体験主義的性格の反映が見られる。それは新宗教に広く見られる体験主義と「教え」の言葉との関係の一つの事例であるとも言える。さらにいえば、湯川の信仰と「教え」の言葉との関わりは、広く信仰生活一般における聖なる言葉との関わりを比較宗教学的に考察していく上で一つの手がかりとなるであろう。

近代における浄土観

——清沢満之の場合——

松岡雅則

清沢満之（一八六三—一九〇三）が荷った課題は、「真宗学の近代化」ということであつた。それは、言葉や表現を近代的表現に変えるということではない。彼が目指したものは、「近代思想と対話することのできる真宗教学」の創造である。

本論考では、近代における浄土観の推移について、清沢はどのように受けとめたのかを考察することを通して、清沢満之における浄土観を尋ねることにしたい。

日本浄土教の歴史上において、近代は画期的な時代を迎える

こととなつた。これは、浄土教の所説の基礎をなす極楽浄土の存在が、実体的・実在的に認められなくなつたことに起因し、それを出発として新しい浄土観が形成されていく。その歴史的過程について、清沢は「精神主義（その二）」において、次のように考察している。

明治維新後の宗教観は、須弥山説に基づく浄土の客観的実在論から出発し、次に哲学的解釈時代に移り、さらに社会的・倫理的効用を求める時期に至つた。しかし、これらの三段階の発展は、いずれも「宗教に対する誤謬」であり、宗教は客観的実在論や哲学や社会性や道徳論と関わりのない別天地の精神主義的立場に立つものでありて、その特質は、主観主義・内観主義と標することのできるものである。

ここに清沢は、須弥山説の客観的・科学的解釈が宗教的に無意味であることを指摘したのであつた。この考察を踏まえ清沢は、地獄極楽の存在について「宗教は主観的事實なり」の中で次のように論ずる。

精神主義は、宗教的存在をすべて主観的事実として受けとめることであり、その主観的事実はただその存在を信ずるか否かにかかるとある。すなわち、地獄極楽の存在は完全に主観的領域に限定されるべき事柄であり、信仰的事実としてのみ承認されることである。このように、宗教は内観主義・主観主義を立場とすべきであることを明かした清沢によつて、信仰的自覚を立場とする近代的浄土観が確立された。

この近代における浄土観の主観的実在論の背景には、浄土・如来および須弥山の客観的実在の論証に苦心した歴史を経て、

主観的實在論が確立したという歴史的事実がある。ゆえに、歴史的過程からすれば、客観的實在論へと復帰することは、浄土観の後退を意味するものと認識されるべきと考えられる。

ここに近代の浄土教は、客観主義を立場とする科学思想との対決を果たし、社会上の利益（政治）・倫理道德論の束縛を断ち切つて、信仰的自覚を立場として主体的浄土観を建立し、仏教の主体性を確立させたと考えられる。

これまで述べてきたように清沢は、浄土および如来の存在を主観的存在として明確に定立した。しかしこれは清沢における独創ではなくして、親鸞における浄土観・如来観の近代的表現であり、親鸞の浄土および如来観への回帰であると考えられる。

すなわち、親鸞の浄土観および如来観については、その多くの著述に多角的に表現されているが、民衆との対話的表現の強い消息や語録等の第二次資料を除き、親鸞が尋ね当てた浄土思想の極致がそのまま表現されている『顕浄土真実教行証文類』およびその註釈と思われる「仮名聖教」を第一次資料として、親鸞の浄土観・如来観を尋ねるならば、次のように考えられる。

親鸞以前の浄土観・如来観と目される「化身土」観は、西方に実体的に存在し、念仏する者は死後に転生するものとして欣慕される浄土（化土）および如来（化身）観である。

これに対して、「真仏土」観を尋ねると、真仏は、「智慧またかたかなければ不可思議光仏とまふすなり」（『一念多念文意』）と顕されている通り、色もなく、形もましまさぬ法性法身であ

り、真土は、「無量光明土」（『真仏土巻』）として光に象徴される（光は方向を限定しない）悟り・涅槃の世界であると考えられる。

ここに、宗教的事実の確認を自己の信仰的自覚をもってすべきであるという清沢の姿勢は、如来の救済を本願念仏への信によつて確かめ、信心為本と確認した親鸞の信仰的自覚をそのまま継承するものであることが窺い知られる。

このような主観主義の提唱は、宗教の本質からいえば自明のことであるが、歴史的状況からみれば画期的な意味を持つものであり、ここに清沢の提唱した「精神主義」の意義を見出すことができよう。（註略）

本居宣長の禍津日神論について

稲田智宏

本居宣長の禍津日神論は、宣長の思想において重要であるとともに、後に与えた影響も大きい。しかし古典の記述に則する限りは、西郷信綱や国学者の沼田順義らが指摘しているように、禍津日神があらゆる悪事の元凶だというのは宣長の拡大解釈である。そしてこのような拡大解釈がなされた理由については、例えば中村幸彦は、当時は善人も時代も悪く衰える運命を仏理儒理では説けないことが思想界の問題になっており、宣長が禍津日神を重視したのは運命論に対する神道側からの解答だ

ったのではないかと述べている。

しかし禍津日神の重視の理由はそうだとすると、さらに宣長が展開させている「禍津日神 \parallel 天照大神の荒魂」説に対しては、単にこの世の悪の存在を説明するためという理屈では弱いのではないか。考え得る理屈としては、この世の悪は悪神によつてもたらされたということを前提としたならば、その存在する悪は善神の力では防ぎきれなかった、つまり禍津日神は時には天照大神を凌ぐほどの力を持つていなければならない。ならば天照大神への信仰が強ければ強いほど、現実の悪をもたらす悪神の位置づけは高くなつていき、両神の表裏一体にまでいたつたのだとの説明はできるかもしれない。だが宣長の「禍津日神 \parallel 天照大神の荒魂」説を詳しく見るとそれとは異なつた理由が浮かび上がる。

宣長は『古事記伝』六の巻、「八十禍津日神、大禍津日神」の説明において、皇大神荒魂・八十枉津日神・瀬織津比咩の三神が同一であるとする『倭姫命世記』を引用し、「此神（禍津日神）を皇大神の荒魂と云こと由あり」とする。また『大祓詞後釈』にも同様の記述があつて、「その事は、古事記伝六の巻にいへり」と記している。このような、『世記』に見られる件の三神同一説を受け入れたことについて、それによつて様々な矛盾が出てくることから、根本的な間違いだつたのだとの指摘が研究者よりなされている。

『伝』六の巻、伊豆能売神の注釈に、「瀬織津比咩は禍津日神に、気吹戸主は直毘神にあたれば、此神の速開都咩に当たること更に明けし」と、禍津日神と瀬織津比咩の同一については明

らかに認め、その根拠については『後釈』によれば、瀬織津比咩のセオリとは『古事記』において禍津日神が成りませる際の伊邪那岐命が「中つ瀬に墮り迎豆伎て」とある意だからという。そしてまた罪穢をもたらず神と敬う神が同一なのは祓の主意であつて深い理があるともいう。この二神同一説の根拠は『古事記』であつて『世記』ではない。また『伝』十の巻を見ると、大國主神を迫害する八十神たちの凶が最高潮にいたつて、次に吉へ移ろうとするその際に木國大屋毘古神という祓に關係がある神が登場し、これを「禍津日神（凶なり）」は、即其次に成坐天照大御神（吉なり）の荒御魂に坐と、同理なるべし」とあつて、吉と凶の区別とともにその同一性が示されている。このことは、罪穢をもたらず禍津日神と罪穢を敬う瀬織津比咩が同一であるという關係の場合と同じであることからすれば、宣長が禍津日神 \parallel 天照大神荒魂説を受け入れたのは、単に『世記』の記述を信じたというだけではない。根拠は古事記から導かれた禍津日神 \parallel 瀬織津比咩（その当否は別として）にあるのではないか。これを裏付けるものとして、『世記』の三神同一説のうち、宣長が認めているのは禍津日神 \parallel 瀬織津比咩、禍津日神 \parallel 天照大神荒魂のみで、瀬織津比咩と天照大神荒魂を同一だとは述べていない。『後釈』では文脈上、否定している。論理的にはこの説も認めなければならないのだが、それを認めないというのは、『世記』の説を受け入れたのではなく、自分の解釈と合う意見がたまたまあつたから引用したにすぎないのだと思われる。

戦後期における

賀川豊彦の天皇観と神道理解

岩瀬 誠

(一)

まず始めに、賀川の終戦認識はどういうものであったのだろうか。彼は、その悲劇的結末の原因として、日本の政治指導部の宗教政策の失敗や道義上の退廃を指摘しており、また異国・外地での神社参拝の強要などの宗教的な不寛容の問題に言及しているのである。したがって、賀川は、一定程度宗教問題と結び付け、その原因を捉え返していたのに明らかなである。しかし、その一方で、彼は宗教者的な実存として、終戦を契機に、徹しく自己のキリスト教信仰の内実というものを、それ程自覚的に切開し、再検討する様子も窺われなく、また、無教会系の当時のキリスト教徒のように、「神道の神々の敗北」というような形で、神道の神信仰の内容を意識したと思われる「宗教対決」型の批判を行っていないのは注目されよう。端的にいえば、賀川は、終戦を宗教的な内実の問題へと踏み込んで受け止め、自省したり、批判的問い直しを行っていないのである。

(二)

賀川の神道理解はどのようなものであったのだろうか。彼の神道批判の視角は、一貫してその道徳的退廃性の如何に据えられている。しかし、それは、「神」やゴットという聖なるもの

との関係において行われていないため、どうしても人間の持つ本来的な罪悪性という問題へは切り込まれておらず、よりよい倫理道徳を理想主義的に追い求める感があるといえるのである。日本の神話、即ち古事記、日本書紀についても、例えば、男女の交際における「道徳的墮落」というような人倫的な諸関係の点にも、もっぱら視点が注がれており、記紀神話と神道の宗教的関係については、ほとんど意識されていない。したがって、むしろ彼の生来の愛国者的な自覚、天皇への敬愛心の視点から、記紀の中に、日本の文化伝統の、人間が人間として破綻なく生きる、ある種の明朗性の積極的なあらわれを見てとっているのである。

(三)

賀川の神・キリスト教認識を少しく考えてみると、賀川は、「宇宙」イコール「生命」イコール「神」というように区別なく捉えているように思われ、その神認識は、創造者との質的な断絶的側面は曖昧のものとして言及され、また終末論的な視点も不明確なものとして呈示されていると指摘できる。彼のキリスト教理解についても、「全人的敬虔を約束してくれる宗教」とか「謙遜の宗教」という様な形で、社会的で、人間的道徳的に把握する傾向が著しいといえよう。

(四)

では、最後に賀川の上皇観というものはどうであったのだろうか。彼は、天皇を深く敬愛するだけでなく、天皇制を日本人の信仰的な支柱であるという。更には、天皇、そして皇室に對し、「善をのみ具現せん」「至高の道徳」として日本の行く末

のみならず、全人類の向かうべき方向さえも指し示すといつて普遍化して称揚するのである。この時、戦後の賀川のあらゆる言述が、この一点に求心的に収れんされて来てしまつてゐることが指摘できるように思われる。賀川は、生の確信の根柢を絶対的な神に直接に求めず、むしろ人倫的な諸関係の中にあらわれる道徳性を通して見ようとしていたともいえよう。そこには、単なる共感というものにはとどまらない、キリストから天皇へという通路が開かれたのである。まさに、キリスト教の日本文化、精神風土への軟着陸（日本的キリスト教）が行われたといえるのではなからうか。

安津素彦の神道理論

中野裕三

安津素彦が編集兼監修者として関わつた『神道辞典』（昭和四十三年）をみると、安津の専攻は「神道理論」と記されており、自らその学問分野を、「神道理論（哲学）」とは、神道的信仰理論に基づく神道論と、アルベキ神道についての研究を含めると規定している。このような神道研究に対する規範的な視座は、安津の研究を、一方では、従来指摘されてきた「神道思想史」という枠だけではおさえきれないことを意味し、他方では、神道信仰のアイデンティティを追及することを研究の課題とする「神道神学」の先駆的な業績として考えられ得ることを

示唆しているといえよう。従つて、昭和初期より神道史に関わる多くの業績を持つ安津の方法論を分析することは、神道神学史を明らかにするために、必須の作業であると思われる。

以上の視点から、戦前・戦中にかけて発表された初期の業績をみると、そこには安津の研究発想の萌芽をすで見出だすことができる。自らの神道論の骨子を始めて明確にした「神道のイデー」（昭和九年）と題する論考において、安津は、従来の神道説に依拠することなく、日本人の生活原理の頭れとしての神典に直参することにより、信仰論を明らかにすることを主張している。その具体的な内容は、西洋哲学の知識を背景に日本主義の特徴を明らかにした松永材の思想を敷衍して、天津神の「言依し」に対する、神々及び人間が「命持ち」としての役割を成就する営み（「持分け」）に、神道信仰の原理を求めたのである。このように民族固有の神聖意識を、神と人との連続性や親和性に見出だす視座は、安津の研究対象の一翼を成す神典を研究対象とする古代神道思想の分析を通じて深められたと思われる。それは、式祝詞の本旨に神に対する祈願的要素を指摘する「祝詞序論」（昭和十一年）を始めとして、出雲国造火継ぎ神事・大嘗祭に基づいて神道祭祀の本質を、「祖先を子が祭祀する」という祖先祭祀の在り方に求める「出雲国造小考」（昭和二十八年）といった論考に最も顕著に示されている。安津に拠れば、民族の生活を通じて信仰されてきた神道の神々は、もっぱら人間生活にプラスの働きをもたらし、その意味において「人間生活と密接不離」な靈的存在なのである。そしてこの見解に従つて、神道信仰の正当性を多神教という信仰形態に見て

いる。

戦後において始めて本格的に着手された安津の研究対象のもう一つの柱をなす神仏交渉史・外宮神道思想は、こうした古代の神理解を一つの尺度として分析されている。そこには、我が国の宗教史に、民族固有の神聖意識を見ようとする問題意識を確認することができる。その例証として、奈良・平安時代における神・仏の関係が「同格の威力者」と認識されていた背景について、「日本人の自然的な多神教としての神道の思惟・心構へを基盤として発生したもの」と論じていること、あるいは外宮神道思想における中心的な課題が外宮祭神と他神との同体説、即ち多神教の理論に関わる分析にあったことが挙げられよう。昭和三十八年の洋行を契機として発表された、仏・基面教との比較の立場から神道信仰の特質を、現実世界における神と人との「共在」にみる一群の論考には、「日本思想の原型」あるいは「歴史の底に流れる日本民族性」という概念を確認できる。これらの概念は、日本人に一貫する神聖観を指し示し、それは、神道信仰のアイデンティティを明確化しようとする問題意識を顕にしている。

このように安津の研究活動を辿ると、その「神道理論」とは、古代日本人の神聖意識を規範として、その視点から日本宗教史の分析に取り組み、その背後に一貫している根源、つまり民族の固有信仰を明らかにすることを研究の課題にしていると思われる。ここに、客観的な立場から歴史の推移に従って神道思想を分析する従来の「神道思想史」との方法論上の相違が明らかに become と思われる。

古代日本語ツクルとナルについて

大西 昇

記紀などの古文獻では、ツクルとナルが接近して、それもほとんど一文の中で使われている例があり、ツクルで始まってナルで終わることが多い。働きかけた側から言うところでは、その対象側からはナルということになるかもしれない。しかし、臨時の主語であるかのように、主語・主体がほとんど瞬時に変わっている事は何を意味するのか、これは古代人の発想を理解する上で検討すべき問題である。

「天皇、又因りて祈ひて曰く、「吾今當に八十平瓮を以て、水無しに飴を造らむ。飴成らば、吾必ず鋒刃の威を仮らずして坐ながら天下を平けむ」とのたまふ。乃ち飴を造りたまふ。飴即ち自づから成りぬ。」神武天皇即位前紀

此の例では、大筋でツクル＋意志の助動詞ム↓ナルとなっているが、これはウケヒによる夢の中の「天神」の教えに依る神武の行動である。ウケヒについてはここでは一応通説に従うと、ここは「神意」を背景にした事柄、表現になっていると理解される。するとこのようなことを、ツクル↓ナルで表現していることになる。

「おのおのうけひて子生まむ」……吹き棄つる気吹の狭霧に成りませる神の御名は、多紀理毘売の命。」記上

これはウケヒ十（ウマ）ム↓ナルという形態である。ここで

は天照大神とスサノヲノミコトのウケヒであり、天照大神のウケヒとはどういうことかを考える必要がある。記紀において中心的役割を担っている神が、皇祖神と巫女の両面を持っているという指摘だけでは、天照大神が何故ウケヒをするのかには充分分かってはいない。

「ツクルからナル」を図式化すると、主体が対象に何らかの働きかけをする、次にほとんど間を置かず、主体とは一応離れた「対象そのもの」が「ナル」と表現され、主語が変わったように見える。そしてこのナルは、変化して別のものに成るのではなく、カミが成る、あるいは実が成るというのに近いナルである。そう見ると主体の意志は第一義ではない様に見えるが、記紀本文では、結局「天神」の意志に沿っているように記述される。にも関わらず今度は、その「意志決定者」であるはずの天神が占って（フトマニ）事を決める様に表現されることがある。これについては仮に次のように考えてみたい。

すなわち、以上のことは記紀本文に記されている「名前」を持つ「天神」にも最終決定権がない事を示唆していて、「天神+フトマニあるいはウケヒ」で明らかにされることを、「その時その場」の方に重きを置いた、その「文脈」の意志と、仮に名付けると、その「文脈の意志」をナルという言葉が表現していると考えられるのである。つまり「ツクルからナル」は、実が成るようなハタラクをオノヅカラと評価・注目する意識に対応している。「最後まで」決定権は人間にはないことを示唆している。従って、人間の意志企画から外れた、その意味の「偶然」という契機をも含む。

これは、人間の意志・意識が、自然のハタラクに対して持つ姿勢・理解の仕方の一つであり、人事を自然の事象の様に受け取る契機を「も」含み、神がフトマニ、ウケヒをするということと、ツクル↓ナルとが対応していると、此処では理解したい。

以上のように「ツクルからナル」の構造を見てくると、ナルという古代日本語は、時に人間の意志計画をも含むことのある、その意味でツクルを包み込むと同時に、人間の意志意図を超えた契機をも内包する、より基本的な語であることが理解される。また、ツクルが人為だけの意味ではなく、人間の意志意図を外れた契機をも含む方向にあると言うことが出来る。従って、これを例えば自然と人為、作意、さらには nature-culture という様な図式で理解しようとすることは適切を欠くと思われるのである。

増穂最仲における俗流神道説の形成

森 和也

増穂最仲を神道家として見るとき、通俗的とする一般的な評価があるが、最仲における通俗の意味を問うまでには研究は進展してはいない。通例、難解な教理を民衆向けに平易な言葉に直して説くことを通俗的とし、最仲においても、この意味で通俗的とされている。しかし、最仲の言葉は、上から下へという

方向で教え諭すのではなく、むしろ、町人などの意識に迎合するように神道のテキストの言葉を読み替えており、平易であると共に陳腐な徳目を説くことによって、神道が町人にとって親しみ易いものとなることを意図したものであった。その具体的な成果は、有力町人の資金面などでの協力がなければ難しい京都麩屋町通りでの朝日神明宮の再興に現れており、最仲の所説は十分に町人に受け入れられていたと考えられる。

町人の意識には、様々な位相があるが、社会生活を営む上での常識的な考え方を反映したものとして家訓がある。家訓に見られる徳目は、家の継承を大前提として、公儀の尊重、家職の精勤、家職の妨げとなる過度の遊業や学問の抑制、家内の和合、正直、分限の自覚、質素儉約、神仏の信心、先祖の供養などが挙げられる。家制度が庶民にまで広まる江戸時代にあつては、倫理である以上に常識と言うべきものであり、思想的には極くありふれた陳腐なものであつたこれらの徳目は、慶長十五年の島井宗室による家訓、慶長十九年の鴻池新六による家訓などの初期の町人家訓から既に現れている徳目であり、江戸時代を通して見ても諸家の家訓も大同小異の徳目から構成されていた。

この家訓の思想を神道の用語によって権威付けることによつて、最仲は町人の意識に神道を浸透させることを図つたのである。最仲の選んだ方法は、神道のテキストの言葉を現実既に存在している徳目に適合させる為に、意図的に読み替へることであつた。最仲がその為に選んだ言葉は、神道家ならば周知の「肆元元入元初、本本任本心、神垂以祈禱為先、冥加以正直為

利、(中略)日月廻四洲、雖照六合、須照正直頂」(「倭姫命世記」)、「将除万言之雜説、而舉一心之定準」(「御鎮座本紀」)などの伊勢神道の「神道五部書」に見える言葉であつた。特に「倭姫命世記」の「元元本本」は、最仲流の町人倫理の根幹を為す用語であつた。

先に列記した家訓の徳目の悉くが、最仲によつて、「元元本本」と「正直」の「正」の字について「正」の字を「一以止」と解する「説文解字」のこれまた有名な説の組み合わせによつて思想的な根拠を与えられたのである。最仲によれば、士農工商四民各々が自らの職分を自覚して家職に精勤することが、「一を守り、本を本とする神訓」(「神国加魔祓」)に従うことであつた。本来、「倭姫命世記」の託宣の言葉は、心のありようを述べたものであり、家職の精勤と、その結果としての家の永続の思想的根拠とするのは、拡大解釈と言う他ない。『御鎮座本紀』の言葉も同様に心法から、家職の精勤と家職の妨げとなる過度の遊業や学問の抑制の思想的根拠へと拡大解釈されるのである。町人たちの極くありふれた徳目は、権威ある神道の言葉によつて再定義され正当化されるのである。

神道のテキストの言葉を仏教や儒教の教理と合致させる行為は、習合神道説に一般的な方法である。最仲は、町人の倫理にまで習合の対象を広げたのだが、町人の倫理は町人自らが経験的に形成した内発的なものであつたため、最仲も彼ら町人と同じ位置まで言葉を降ろさねばならなかつたのである。最仲が通俗神道家であるのは、町人が活躍し、世俗の思想が優位となる近世社会の趨勢に従つた結果であつた。

この後、家を社会を構成する単位とし、家職の精勤によって社会の秩序の維持を図る最仲の思想の構造は、国学者の家職産業奉公論へと受け継がれることになる。

近代曹洞宗の二大論壇

——『洞上公論』と『公正』——

熊 本 英 人

明治維新以後、近代印刷術の発展もあって、宗教界においても出版事業が飛躍的に展開した。特に、明治八年の大教院の廃止以降、仏教の結社活動が盛んとなっていくが、その過程において数多くの機関紙が発行されている。もちろん、宗義の布教伝道に活用されたのは言うまでもないが、ここで取り上げるのは、主として宗教上の問題である。

文書宣伝による主義主張という点で、曹洞宗において一つの特徴をなすのは、やはり永平寺系と總持寺系の論争ということになる。

ことに、明治二五年から二八年にかけての、両本山分非事件（總持寺分離独立事件）において、その流れが顕著に現れている。

なかでも、『教海指針』（非分離派）と『能嶽教報』（分離派）の二誌が、互いに激しい非難の応酬を行っていたようである。

これらは、ひとえに總持寺分離独立をめぐる賛成派（總持寺系）と反対派（永平寺系）の主張の応酬で、もはや擾乱ともいうべきものであった。

この問題の解決後も、両派の主義主張や指向性が全く一致したわけではなく、その相違軋轢は、内に表に、再々顔を覗かせるという歴史を繰り返すのである。

そうしたなかで、大正六年二月、『宗教時報』が登場する。

『宗教時報』は、宗教時報社発行、発行編輯兼印刷人青嶋照瑞で、主幹は總持寺系の岩井孝温である。

冒頭に、「協和之鎖鑰◎革新之旗幟」の標語を掲げ、さらに、五号からは、「曹洞宗唯一宗政政論機関」と併記された。その綱領・用意などにもあるとおり、宗憲の改正、制度の革新をめざし、いわば現状に根差した変革を求めるといふ基本姿勢があった。

なかでも、第四号（大正六年六月）以降、栗山泰音「僧侶家族論」の広告と紹介が掲載されて以来、いわゆる「寺族問題」が紙上を賑わしたのは既に報告した通りである。「拙稿「栗山泰音著「僧侶家族論」について」『曹洞宗宗学研究所紀要』四、一九九一・三等参照。

大正末期になって、大正一四年一月、永平寺系の宗会議員を中心とした「懇話会」によって、『洞上公論』が創刊される。

洞上公論社の発行、発行編輯兼印刷人は成田大兆で、その中心は来馬琢道であった。

永平寺系の『洞上公論』の発刊により、『宗教時報』は、一部で公正会系の対抗とみなされるが、むしろ、公正会とは一線

を画していたようである。実は、『洞上公論』の好敵手となるのは、直後に創刊される『公正』であった。

『公正』は、大正一四年六月の創刊で、公正社の発行、発行編輯兼印刷人は平賢孝、其の中心となるのは奥村洞麟である。

公正社の母体となるのは、總持寺系の「公正会」で、さきの「懇話会」が正式に団体組織化されていなかったのに対して、「公正会」は政策集団として組織化され、「公正」紙上に規約を掲げ、入会を募っている。

二紙の性格の相違は、「発刊の辞」等の対比によっても窺うことができるが、一言で言うと、『洞上公論』が、意見紙として論評中心で、現状維持的主張がみられたのに対し、『公正』は、政治集団の機関紙的性格をもって、政策や制度改革を前面に打ち出し、時代相応主義を旨としていたと推察できる。

両紙は互いに、一党一派に偏向するものではないと強調し牽制しあっていたが、その実、些細なことから悪口非難がみうけられる。また、例えば、互いの論説の批判や、あるいは、宗議会報告などでも、手柄は自派、紛糾は他派の責といった傾向が見受けられるなど、多岐にわたる問題での微妙な対立があり、その内容もともかく、原因が那邊にあったのかは、今後の課題としたい。

少なくとも、愛宗護法と、現実生活維持・教団組織体勢維持との矛盾という問題が、いずれの立場にも大きく横たわっていたことは確かである。

今回取り上げた『洞上公論』と『公正』という二紙を中心とした曹洞宗の論壇も、曹洞宗の抱えていた問題と、その解決を

めぐる方向性の相違やその要因をさぐる手がかりとなり、さらに詳細な比較対象を行なう必要があるであろう(拙稿『洞上公論』と『公正』、『曹洞宗宗学研究所紀要』一一、一九九七年一〇月刊行予定参照)。

宮沢賢治研究

——『既鳥敏日記』を中心として——

北川 前 肇

一 賢治の法華経信仰

宮沢賢治(一八九六一—一九三三)は、昭和八年九月二十一日、その生涯を閉じるにあたり、『國譯妙法蓮華経』一千部刊行を遺言している。その遺言は、九月二十三日の賢治の葬儀の折、会葬者へも伝えられたようである。九月二十五日朝刊の『岩手日報』には、

尚故人の遺言によつて法華経一千部を刊行、生前の知己に贈る筈である。

と報じていることから、そのことがうかがえる。この『國譯妙法蓮華経』は、翌昭和九年六月五日、賢治の弟宮沢清六が発行者となり、盛岡市内丸の山口活版所を印刷所として公刊されている。

このことから、賢治の生き方を決定づけたものは、法華経にあったと見なすことができよう。では、その法華経を受容する

賢治の宗教的法器は、瞬時に形成されたものであろうか、と問うてみると、賢治の幼少年期に、優れた仏教者との出会いがあったことが見逃せない。

二 大沢温泉夏期講習会

賢治は、樺貫郡大沢温泉を会場として開催された夏期講習会に出席し、仏教思想を学んだことが確認できる。それらを列挙すれば、以下のとおりである。

(1) 明治三十九年八月一日～十日 (十才)

講師 暁鳥 敏 (清沢満之の『我が信念』の講義)

(2) 明治四十年八月二日～七日 (十一才)

講師 多田 鼎 (浄土真宗の救済論・宗教随想を語る)

(3) 明治四十三年八月五日～十一日 (十四才)

講師 祥雲確悟 (講義内容不詳)

(4) 明治四十四年八月四日～十日

講師 島地大等 (『大乘起信論』の講話)

三 暁鳥敏の講義

ところで、暁鳥敏は十日間にわたって、師の清沢満之の絶筆となった『我が信念』を講義している。その詳細については『暁鳥敏日記』に記すところである。

まず八月一日は午後二時大沢温泉到着。午後四時半より、講話がはじまるが、それは清沢満之の伝記であった。つまり、清沢の『我が信念』の序にあたると言えよう。翌八月二日は朝九時より、清沢満之の信仰に影響を与えた思想を語り、ついで、午後四時半からは、信心の十益中、内冥衆護持の益について語る。三日の午前八時より『我が信念』三頁を語り、午後には至

徳具足の益について語っている。

以下、『我が信念』のみについてみれば、四日には四頁まで、五日には七頁まで、さらに悪人正機についての質問について答え、六日は『我が信念』第三、七日は同じく十頁までを講じ、八日には十一から十二頁、九日には十三、十四頁、十日には『我が信念』を講じ終っている。この日の午後、に大沢温泉を発ち、宮沢善治宅にて夕飯を取り、六時十八分花巻発で盛岡へと出発したのである。このとき、十才の賢治も見送ったことが日記に記されている。

ところで、暁鳥の伝道活動は日本各地にその足跡を遺しているが、岩手県への訪問は二十一回におよび、さらに、父政次郎が暁鳥に与えた書簡は六十一通が確認されている³⁾。

このように、暁鳥敏と宮沢家あるいは賢治との交流の一端を垣間見るとき、賢治がいかにめぐまれた宗教的環境の中に育っていたかが指摘できる。

注

(1) 『宮澤賢治全集』(筑摩書房)第十四巻七一七頁。

(2) 『暁鳥敏日記 上』(暁鳥敏顕彰会) 五〇一頁以下。

(3) 栗原敦編注「宮沢賢治周辺資料 金沢大学暁鳥文庫蔵 暁鳥敏宛 宮沢政次郎書簡集」、『金沢大学文学部論集 文学科篇』創刊号参照。

羽仁もと子の信仰と女性論

森上優子

羽仁もと子（一八七三—一九五七）は家庭生活の合理化を目指した。彼女は家庭内における合理化の運動を実際の地域社会の運動へと発展させ、合理化を浸透させるために女性に向けて積極的な社会活動を展開している。その一方で子供達に社会活動の訓練の場として、自由学園を創設し女子教育を行っている。この教育活動から、彼女の社会活動に精神的な支柱が継承された。その理念は、教育から社会活動という実践へと拡大した点で大きな効果があり、日本の女性の自主独立を促した。本発表では、自由学園の教育が生んだ実際の社会活動への効果とその限界を、彼女のキリスト教信仰との関わりにおいて考えてみたい。

まず、彼女の社会活動を検証する。羽仁は『家庭之友』を創刊し、婦人問題や家庭生活の工夫について論じている。家計簿は主要な論題であり、家事家計から金銭と時間の無駄を省くことを主張している。他の活動としては消費組合運動、家庭生活合理化展覧会などがある。これらの活動の特色は、日常生活の場である家庭に視点を置いたこと。活動の主人公を女性としたこと。家庭生活の改良運動が社会の改善へと拡大されたことであった。

次に、彼女の女子教育を検証する。学園の特徴として、「自

主独立」と「勤労」の精神の育成が見られる。学園では生徒を分割し家族形態をとる。そこは性別、年齢の差によって生じる家父長への責任や義務の偏りはなく、雇人なしで身の回りの家庭生活を自労自活的に実践するのである。この活動の根底には、自主独立の尊重が見られ、勤労の重視というプロテスタントイズムの倫理が映し出されている。

その「自主独立」と「勤労」の精神育成を強調することにより、現状の何を批判したのか。羽仁にとって批判の対象は二つある。第一に、当時の家計における経済的・時間的無駄、つまり家計の非合理性に向けられた。生徒達の家庭のような雇人をもつ中流階級の生活を非合理的なものとし、勤労を重視するプロテスタントイズムの倫理からも、自分の事は自分で処理するという自己に責任と義務を負わせることで、労力と金銭の合理化を目指すのである。第二の批判は「坐食者」の立場に甘んずる女性自身に向けられた。当時、資本主義が家庭内に浸透したことに伴い、男は外、女は内という性別役割分担の構図がはつきりしてきた。「坐食者」の立場にある女性に対する羽仁の教示は、家事家計の合理化を通した家庭生活への反省である。そして自らが責任ある家庭生活を運営することによって、家庭内における女性の自主独立を確立し、主体性の回復を図るのである。

最後に、社会活動に対する自由学園での教育の効果とその限界とは何であったのか。効果としては、キリスト教信仰から導かれた女性の精神的な自主独立がある。大正期の景気拡大は女性の労働力をも必要とした。女性の労働は多く低賃金労働であ

り、男性の補助的な労働であるにもかかわらず、収入をもとめて女性は社会に進出した。この時期に羽仁の説く精神的な女性の自主独立は、彼女の社会活動において、収入を得るという目的よりも高く位置づけられ、継承されている。それはキリスト教信仰を生活に実践するものであった。限界としては、性別、貧富の差、等の存在する現実の社会において、彼女の社会活動は、学園生活の特殊性を克服できなかったことである。学園生活は、同性の、同世代の、同程度の家庭環境で育った生徒達による共同生活という、特殊な条件のもとでの実験の場にすぎなかった。家事家計の疑似体験を生徒に提供したことは意義があるが、女性の勤労を家庭用労働に限定したことにより、男性の職域に進出し、女性の未知の可能性を引き出す性格のものにはなり得なかつたのである。

福沢諭吉の政教分離論

——島地黙雷との比較から——

守屋友江

本発表では、福沢諭吉の政教論を当時の歴史的状況に即して論じ、あわせて、彼の政教論の根底をなす、独自の聖職者論を紹介したい。福沢の政教論の特徴を明らかにするために、浄土真宗本願寺派僧侶の島地黙雷の政教論との違いについてふれることとする。

福沢の政教論の特徴は、政治と宗教は相互に「独立」すべきだと主張していたところにある。双方はそれぞれ次元の異なる機能をもっており、対等な関係にあつて互いの領域に干渉するべきでないというものである。彼の主張は、いわば政教「独立」論と呼ぶべき内容ではないだろうか。彼はとりわけ、仏教教団の政治権力への依存を厳しく批判していたが、これによつて「権力の偏重」を防ごうとしたのだと考えられる（『文明論之概略』）。

これを島地の政教論と比較すると、次のような違いがみられる。島地は、「国教」と見まごう国民教化運動を、維新政府が強制しようとすることに批判を加えたが、その一方で宗教には政治をたすける役割があるとも主張していた。つまり彼は、政治権力が宗教活動に干渉することは批判するが、宗教教団が政治理念の遂行に貢献することは無批判に肯定するのである。島地はこの関係を、「政教相依」と呼び、宗教は政治に奉仕せねばならないと述べている（『三条教則批判建白書』、『欧州政教見聞』）。

次に、福沢の政教論から、聖職者のあり方を論じた主張をみていきたい。一八七二年の太政官布告によつて、教導職に任命されねば僧侶となれず、三条教則を説くよう義務づけられ、僧侶の肉食妻帯も許可されることとなった。福沢はこうした国家による宗教統制を批判するかたわら、政府に翻弄されるだけで、仏教的教義に基づいて政治から自立できない僧侶の体質を、繰り返し非難している。そして本来、宗教は「最も独立最も自由にして、毫も他の制御を受けず、毫も他の力に依頼」し

ないはずであると述べている（同右書）。

一八八九年に起こった、有志僧侶による被選挙権獲得の政治運動についての福沢の主張を振り返りたい。福沢は、この運動に否定的であった。それは、彼が政府を万能だとみていないからであり、ましてや僧侶が本来の職域を越えて政治家になることは、政治と宗教が併存するためのバランスを失わせてしまうからである。福沢によれば、維新以来、一部の僧侶が政府要人にとりいつて、情勢を有利にしようと画策してきた。こうした政府への接近は、むしろ「寺門の独立を傷け」ることであったと彼は明言している（「寺門をして其本色に還らしむ可し」）。

これらの政教「独立」論から明らかになるのは、福沢の主張が常に、宗教活動の担い手である聖職者のあり方を問題にしていることである。聖職者の条件として、人格的に優れ、道徳的模範となって衆生済度に専心し、文明の教養を備えていることに加え、とりわけ、政府に迎合しないことを福沢は重視していた。これは、聖職者の政治からの「独立」に、福沢が心を砕いていたことをよく示しているといえよう。

これに対し島地の僧侶論は、信徒に現世と来世の安心を与え、道徳的模範を示し、自ら教養を積むという「高潔」な任務とともに、「外教」排斥など政策遂行をたすける尖兵となって布教につとめるべきだという、権力依存を免れていない（「宗教家の本分」）。

福沢の政教「独立」論は、その根底に政治から「独立」した聖職者像が確立していたからこそ、権力への「偏重の禍」の生じる度に批判を行うことが可能となったのである。

三谷素啓、人と思想

由 木 義 文

現代の日本の宗教運動に係わりがあり、かつその宗教世界に興味深いものがありながらも、ほとんど知られていない人物に三谷素啓（一八七八—一九三二）がある。彼は、現代の宗教運動との係わりでいえば、創価学会の初代会長の牧口常三郎を信仰に導いた人物であり、宗教世界の内容よりいえば、仏典の言葉を絶対的に真実とする一方、科学に対して極めて批判的、懐疑的であった人物である。

生涯

三谷は明治十一年八月一日に生まれている。本名は三谷六郎である。大正四、五年頃、禅宗を捨て、日蓮正宗に入信したといわれる。牧口が三谷に出会った昭和三年頃は、三谷は研心学園（目白学園）の校長で、白金小学校の近くに住んでいた。また、目白学園の創設者、佐藤重遠も入信させている。

三谷は日蓮の思想の普及を目的に、目白学園の中に弾正社を設立している。そして、昭和四年十一月に、三谷は『立正安国論精釈』（弾性社）を著わし、政治、経済などの矛盾が深刻化した当時の時代、社会を『法華経』により正すことを主張した。

非常に精力的に活躍した三谷であったが、昭和七年七月二十二日に亡くなっている。

なお、彼の生涯の詳細については、拙著『宗教学序説』（朝倉書店、一九九五年）を参考にしていただけならば、幸甚である。

思想

三谷の著作である『立正安国論精釈』を通して見てみると、彼の思想の特徴として、次の四つをあげることができる。

- 一 『法華経』を広めるのは、出家ではなく、在家であるとして、在家主義の立場を主張したということ。
- 二 科学に極めて批判的であるのに対し、仏教には誤りはなく、真実だとし、原理主義的立場を主張し、その根拠に『法華経』の「寿量品」の「佛語實不虛」を求めたということ。
- 三 人間の存続は肉体と意念より成り、生活とは両者の一體具含の貌だとしたこと。また、死ぬと共に、意念は肉体から解き放たれ、強大な活力の生活に入るともしたこと。
- 四 国家の安穩が個人の安穩に繋がると主張したこと。歴史観に関していえば、皇国史観に批判的であったということ。

戦時下における日中仏教徒の一動向

野世英水

近代中国仏教史に関しては、これまでに多くのすぐれた研究成果が提出されてきているが、しかしながらその中、中国仏教徒の抗日運動についてはあまり考察がなされてきていないようにも思える。よってここでは中国仏教徒の抗日運動、中でも当時の中国仏教界の指導的立場にあった円瑛・太虚の運動について、簡単なながらも考察してゆくこととしたい。

円瑛（一八七八～一九五三）は、寧波・天童寺の敬安につき禅を修した後、念仏の門に入り、一九三五年には上海に円明講堂を創設し弘法講経活動に努めた。一九二二年には敬安を中心として設立された中華仏教總會に参加し、その後一九二九年の中国仏教会成立時には主席に就任している。以後数次にわたり主席・理事長を務めたが、日本による中国侵略がはじまると、一九三一年の九・一八事件時には、中国仏教会主席として全国仏教徒に護国道場を開くよう通達し、一九三七年の盧溝橋事件時には、全国仏教徒に抗日救国活動に参加するよう呼びかけている。また自らも中国仏教会被災地救護団々長となり、青年僧を集めて僧侶救護隊及び僧侶埋葬隊を組織し、砲弾飛び交う中を救護活動にあたっている。さらに難民收容所や仏教病院の開設・運営にもあたり、それら救護活動の資金調達のため、弟子の明暘と共に東南アジア各国を訪ね、各華僑總商會に「華僑

救国募金委員会」の設立を要請し、募金救国を訴えている。この資金調達のための東南アジア訪問は一九三九年にも行われているが、円瑛はこのような抗日活動によって同年一〇月、明暘と共に日本憲兵隊に連行され、南京憲兵隊本部で約二〇日もの間、尋問や苛酷な拷問を受けるということも経験している。しかしながらその後青年僧たちに「救国興教」を呼びかけ続け、「愛国老人」とも呼ばれた。

一方太虚（二八九〇～一九四七）も円瑛と同じく敬安に学び、経論の修学と共に康有為や譚嗣同・章炳麟らの思想にふれ、仏教改革をめざし、僧伽制度の整理や僧侶教育施設の開設などに努めた。一九三一年九・一八事件以降、青年護国団や僧侶救護隊を組織し、抗日救国活動に参加し、一九三七年の盧溝橋事件時には、全国仏教徒へ抗日活動に従事するよう訴える「告全国仏徒」を発している。また自らが設立した重慶の漢藏教理院の学僧たちに、軍事訓練・防護訓練を課すということも行っている。一九三九年には中国仏教訪問団を組織し、アジア諸国を訪ね、各區首脳と会い、各国の華僑に中国の抗日建国運動を支援するよう呼びかけている。

そしてこのような円瑛・太虚の抗日運動の中でも、特に注目されるのが、日本仏教徒に対する侵略戦争停止の呼びかけである。二人の呼びかけ文を年月順に挙げれば次のようになる。円瑛（中国仏教会主席として）①一九三二・九「致日本仏教界書」②三七・七・一四「告日本仏教徒」。太虚①一九三一・一〇「為瀋陽事件告台湾朝鮮日本四千万仏教民衆書」②三一・一〇・二〇「為日本犯中国電告其国仏教徒」③三二・三・一八

「因遼瀋事件為中日策安危」④三二・三・三「致日本仏教連合會書」⑤三五・四・二二「告日本仏教大衆」⑥三六「致日本仏教徒電」⑦三七・七・一六「告全日本仏教徒衆」⑧三八・四・一「偽亦覚悟否」⑨四〇・四・一九「日本三千万仏教徒可起来自救救国民矣」⑩四五・七・四「告日本四千万仏教徒」以上である。ここでこれら呼びかけ文の内容を紹介する余裕はないが、このような呼びかけに対し、日本仏教連合会や明和会が反駁の回答書・声明書を出しており、それらを比較する時、そこには「人間仏教」の理想を打ち出し、太虚に代表されるように、實際的視野から仏教復興を図ってゆこうとした中国仏教徒と、皇道仏教を自認していった日本仏教徒との、自ずからなる歴史認識・現実認識の違いも見えてくるようである。

日本の初期造像にみる神仏習合の諸相

紺野敏文

神仏習合の信仰内容は直接問わず、造像史の観点から、日本における初期の様相をみると、習合像は仏教公伝以前の段階に始まる。多くは畿内外で出土する三角縁神獸鏡にみられるもので、中国の神話に基づく神仙形のなかに仏像がとり入れられる過程で、図像の折衷から併坐の形式に進む。『魏志倭人伝』にいう景初三年（二三九）卑弥呼にもたらされた「銅鏡百枚」に含まれると推定される同年記銘以降のものに、仿製鏡も認めら

れるから道仏習合の形態の受容と造像は三、四世紀まで遡ることになる。奈良県広陵町新山古墳出土の銅鏡も、明らかな仏坐像形のようにみられているが、神仙図像の一部をとどめている。

仏教公伝（五三八年）以後、日本で仏像が本格的に造立されるようになる七世紀前半から八世紀にかけても、この道仏の習合図像は、絵画・彫刻・工芸品に及んで多様にみられる。菩薩形の飛天とともに、あるいは単独で、節を手に執り瑞鳥に乗る姿の神仙が、法隆寺玉虫厨子（背面の須弥山図）その他に知られ、天空の神仙界のイメージをうつつしている。一方、東大寺二月堂の秘仏本尊銅造十一面観音立像の光背残欠には、線刻千手観音像を囲む仏菩薩群の下方に仙人群が立ち並んでおり、補陀落山観世音宮が仙人をともなつて構成されているところに、八世紀半ば頃の自覚された習合形式の進展がうかがえよう。

これに対し、古来の日本の神祇は有効な図像を容易にあらわそうとせず、まず神の坐と仏の坐を一つの習合景のなかにすゝみ、わけるかたちで折合つた。仏教初伝の地飛鳥坐神の鎮まる神奈備（ミハ山）と天香具山の間、「真神原」に等距離の位置で造営されたのが飛鳥寺である（飛鳥坐神は後に寺地に隣接する現在地に移坐する）。その飛鳥寺の本尊銅造釈迦如来坐像は今日も当初の位置を動いていないが、その基壇に凝灰岩の大きな切石を据える。各地にみられる靈験仏が自然石の岩盤上に坐すのも、磐座による神仏坐の重層構造という視点から併せみるべきであろう。

日本の神々がその实在性を「坐」の空間に表象しながら、神

性を宿した形象を奇異な仏像形に重ねるという段階（『風土記』ほか）から、ついに神像を造形したと告げる文献上の初例は天平宝字七年（七六三）多度神（三重県多度町）が多度大菩薩を称した時の「神御像」である。その姿は、神域の境界に入り神宮寺を造立しようような異能の浄行僧をイメージしたものと考えられ、「満願上人坐像（箱根神社）」のような僧形菩薩神の形象であつたろう。現存する東寺八幡宮の八幡神像や薬師寺休ヶ丘八幡宮の八幡神像も僧形神形につくられた。ここには仏・菩薩ではないが菩薩行に入る異形の聖僧に、神威表現を加えて成立した初期の習合像の出現がみられる。

続いて多様な図像の習合形式が試みられるなか、神像は九世紀を通じて固有の神体形を求める過程に入る。そのなかで、「薬師菩薩名神」を称する常陸国大洗磯前神社・酒列磯前神社の例が注目される（『文徳実録』天安元年十月十五日条）。海中に光る怪石が沙門形となつて神降したというのは、八幡神の化現に通ずるが、本地のオオナモチ・スクナヒコ神が薬師を号した点に、薬師経の功験と神験の通じて相乗する習合態がみられよう。その薬師菩薩の形象は、ここでは知られないが、広隆寺伝存の「薬師如来像」はその例として著聞する。一は現本尊の彩色像、一は現薬師堂安置像で、いずれかが乙訓社（長岡京市）の靈験像を移したものとされる。ともに菩薩形と天部形を折衷した姿で、とくに現本尊像は吉祥天の服制と美福相をあらわす。これが薬師像を称する由縁を考えると、『薬師本願功德経』に薬師如来は善名称吉祥王如来と号するというのが、吉祥天と同体とはみられていない。重要なのは双方が「吉祥功德」

で一致すること、共通の仏土を得る相補関係があること等から、菩薩に不可変身の薬師が吉祥天女と習合することによって、仏典にはない尊形が成立しよう点である。そして、もとインド出自の女神等が美しい俗体形に装う姿は、日本の女神像の成立にも深くかかわったとみられ、併せてその俗体風が独自の男神像を現わす圖像展開の要因をも担ったと考えられる。

元伊勢事件の顛末

金子善光

ここに言う元伊勢とは京都府加佐郡大江町字内宮に鎮座する旧府社皇大神社の通称である。昭和四十五年、神奈川県にある「岩長姫命御座所」教団の教祖渡辺カネ（兼子）氏が該社を訪問する。〈事件〉はその翌年开始まった。宮司であった大林寿賀彦氏が入院する。仲介役井上郷平氏の尽力で、渡辺カネ氏は該社の熱心な崇敬者だとの印象を村人等に植え付けた。その結果、昭和四十七年、渡辺氏の希望した岩長姫社・龍神社・邇邇芸命社が境内地に設けられることになった。同四十八年三月、大林寿賀彦宮司が病没すると、まず宮司代務者（宮司長男大林八十彦氏）の追放が画策される。単立法人の宮司でもあった大林八十彦氏が、たまたま神社本庁の神職である階位を得ていなかったことも災いした。同年六月、内宮区民の総意として同氏への退任勧告がなされる。こうして同年七月、該社は京都府神

社庁預りとなった。宮司代務者には加佐支部長の高田充氏（大川神社宮司）が当ることになる。これと前後して井上郷平氏は、宮司代務者高田充氏から宮守に全権が委任されたとして神域内で生活を始める。同年十一月、慰勞金の名目で渡辺カネ氏から出させた四百万円を、井上郷平氏が大林寿賀彦氏未亡人に手渡す奇行があった。（後の裁判ではこれで神社を買い取ったのだと説明された。）このように宮司代務者は無視され、社頭は荒れたまま放置された。昭和四十九年は年頭以降、祭祀が行われたか否かも不明のまま過ぎた。同年三月、大林八十彦氏から高田充氏への引継ぎが行われた。直ちに渡辺カネ氏側は大林家の私物を焼却し、社務所の新築を始める。

以上は神社本庁被包括法人である一神社での出来事である。京都府神社庁や神社本庁が看過できるはずがない。同年十月、國學院大學教授であった小野祖教氏が神社本庁の特任制度に準じた取り扱いに従い宮司に就任する。それは戸数七十ほどの村民大方の支持で、総代三名が小野祖教氏に宮司就任を乞うた結果であった。義父小野常吉氏がかつて該社の宮司として人望があったことも理由の一つであった。同年十一月に就任奉告祭を行った小野宮司は、社頭の整備に着手しつつ、越年の準備を始める。とはいえ社務所や授与所は神職の立ち入り得る状況ではない。神札・祭器具・装束・授与品、どれ一つを取っても神職の思い通りになるものはなかった。取り壊す寸前の駐在所を借り受けて職舎とし、拝殿前の幄舎で祈禱を受け付けるほかはなかった。翌昭和五十年、小野祖教宮司は渡辺カネ・一晴両氏および井上郷平氏を告訴した。この前後には、國學院大學および

隣接の神社本庁前でピラが配られ、教職員・学生、更には本庁職員にまで「事件」は伝わる。しかし地元では総代を中心に、村の有志が新宮司に全面協力した。反宮司派は五軒あったが、総代五名のうち二名がそれに属していたため話が拗れた。訴訟については高等裁判所段階で神社側の主張がほぼ認められ、被告側へは神社内立ち入りを認めた程度であった。しかし宮司が脑梗塞で倒れたため、「事件」は思わぬ決着を見ることになる。後任宮司と被告側とに和解が成立し、全ては終るのである。

元伊勢事件の特色は、①法人機能が停止した場合の対応策がなかったこと、②総代の五名中二名が他宗信者で、反宮司の立場を取ったこと（後に区民総会によって責任役員会の機能を蘇生させた）、③宮司代務者の交替に時間的な空白が生じてしまったこと、④神楽殿・社務所・授与所の補修や新築に伴う寄付行為と意志確認の曖昧さ（総代も村人も受贈と認識していたが裁判では渡辺氏側にその意志のなかったことが判明する）、⑤崇敬者と介入者の識別の難しさ（多額寄進者が突然金で神社を譲り受けたと言い出したのである）、⑥他宗の礼拝施設が境内社の名目で設けられたこと、⑦訴訟維持の困難さ（特に資金・支援・結束の面）、⑧情報戦（特に手段・忍耐力・費用など）、などにあるといえよう。

島地黙雷の政教分離論

——明治五年の欧州視察によって得たもの——

堀 口 良 一

島地黙雷は明治五年の欧州視察によって、いわゆる「政教分離論」を発表するが、その主張はどの点で新しく、またどの点で以前の主張と共通性があるのか、そして結局のところ、彼が滞欧経験から得たものは何であったのかを具体的に検討する。

彼の外遊目的は、端的に言えば、キリスト教の実態調査にあった。つまり、「文明開化」を国是とする日本が、西洋の「文明諸国」の宗教であるキリスト教を受容すべきか否かという切迫した課題を背負って渡欧した。

滞欧中、彼は文明化の原因を、キリスト教ではなく、知識の進歩に求める見解を示し、「三条教則批判建白書」において、「欧州開化ノ原ハ教ニ依ラスシテ学ニヨリ、耶蘇ニ原カスシテ希臘・羅馬ニ基ク」と主張した。

また、政府関係を論じて、「教」は人為的に作られるものではない点を強調して、「政」と「教」の混同をしている日本の現状を批判した。いわゆる「政教分離論」である。しかし、これは、国家と教会の分離を意味する今日的な意味での「政教分離」とは異なり、新田均氏の適切な表現を借りれば、「聖俗分離に基づいた公認教論」（『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、一九九七年）であり、あくまでも「政教相依」の枠組みを

維持した上での主張に過ぎなかった。

彼の認識としては、欧州文明国において公認教体制が普通であった当時、文明化を目指す日本の国家にとって如何なる宗教が最適かという点こそ肝心であった。それに対する彼の結論は、①文明的見地から、キリスト教は必ずしも文明化にとって必要ではなく、むしろ弊害すらあること、②政治的見地から、日本国民に浸透し広く支持されている仏教が妥当であること、③神学的見地から、最も「近代的」である真宗こそ、ふさわしいこと、の三点をもって、真宗の存在意義を一層強く自覚したことであった。

この③の主張の背景には、彼自身が真宗僧侶であったという当事者的立場とは別に、もう一つ、その主張の確信を深める体験があった。それは、「文明国」フランスの知識人レオン・ド・ロニー（一八三七〜一九一四年）と交流を深める中で、キリスト教ですら「文明諸国」で弊害が目立ち、この状況を一変させるために仏教をヨーロッパに広めるよう請われたことに根差している。

島地黙雷はレオン・ド・ロニーに向かって、「西洋の人々は科学技術の目覚ましい進歩を遂げ、合理的な文明を非常に高い水準にまで発達させたわけですが、われわれ日本人は、その理由として、西洋人が科学的宗教を持っていたからに違いないと信じているのです。」（拙論「レオン・ド・ロニーの日本仏教に対する関心——島地黙雷との出会いを中心に」）『政治経済史学』第三四二号、一九九四年（二月）と語っているが、ここから読み取れることは、島地黙雷が西洋の諸宗教の中で最

も進んでいると見なしていたプロテスタント以上に「近代的な」宗教が存在し、それが文明化の原動力になっているに違いない、しかもそれはキリスト教にすら残存する非科学的な痕跡をすっかり削ぎ落とした「科学的宗教」*une religion scientifique*に違いない、との思いがあったということである。

結局、彼はこのような宗教が存在しないことを知るが、むしろそのことによって、プロテスタントに対する真宗の優位性を自覚する契機をつかんだ。

島地黙雷の「政教分離論」は、国家と教会との分離ではなく、国家と宗教の新たな協力関係を説くもので、彼はその外遊体験によつて、真宗こそが近代日本の国家にとって最適なパートナーであるという主張に至った。その過程で、(1)文明化とキリスト教とは無関係だという認識、(2)レオン・ド・ロニーとの交流の中で、真宗が最も近代的な宗教であるという確信、の二点を獲得したことは、欧州滞在中に得た最大の知的成果であった。

宗教と民間医療

——イトオテルミー親友会の事例から——

岡 部 雅 明

本論では、「医宗一如」という理念を掲げるイトオテルミー親友会という組織を通じて、宗教と民間医療の問題を考察した

い。

イトオテルミー親友会は、初期の段階では観音信仰に強い影響を受け、不空絹索観音菩薩を本尊とする宗教団体を組織の一部としながらも、その信仰を強制することなく、様々な信仰を持つ人々を取り込みながら会員を増やし続けてきた。本部は川崎にあり、全国に約二百の支部、会員はおよそ十万人といわれている。

この組織は、昭和四年に伊藤金逸という人物がテルミー冷温器という器具とテルミー線という線香の様なものを用いてイトオテルミー療法を発明することをきっかけとし、その療法を広めていくうえで会員を獲得してきた。組織の拡大に伴い「医宗一如」という理念は掲げながらも、現在はその療法の医学的効果に重きを置く姿勢がみられ、観音を信仰するという側面は薄れてきている。一方、この療法の発明者とされる伊藤金逸は、代々医家の家に生まれ、西洋医学を学んだ後に東本願寺で出家し、その後鍼灸術試験に合格している。彼は、観音からの天啓を受け、この療法を考え出したとしている。金逸は断食行を行い、九十三日目の朝、「全身が恰も火炎に包まれたような心地がした。立ちのぼる香煙の中に独鈷の姿をみた。冷温器の外管の先端はその形である。」と述べている。このように、イトオテルミー療法の発明は、極めて宗教的な性格を持ち、伊藤金逸という人物は、知識人に多いとされる見者型のシャーマンとみることもできよう。

ところで、イトオテルミー親友会の「医宗一如」という理念は、金逸の語録から窺い知ることができる。金逸語録には、

「イトオテルミー療法は、観音様の御手の療法だと考えている。気持ちよく擦ってあげるだけで病氣も苦痛も消散する。」
 「観音を念じながら素直な心で、自分は観音様の御手代わりとなった気持ちでサラサラとかければよい。」などと述べられており、観音を信仰しながらテルミー療法を行なう事が大切であると述べている。

このように、金逸は観音を深く信仰していたので、金逸の生存中に会員となった人々の中には、いまなお観音を念じながらテルミー療法を行なう者もいる。しかしながら、その数は減少傾向にある。

その反面、金逸の神格化傾向がみてとれる。それは、本部の前に金逸の胸像があり、その胸像に対して会員たちが礼拝をしている姿がみうけられる。また、本部の講堂には祭壇があり、観音菩薩の横に金逸の像が奉られている。また、式典の際に会員物語とともに金逸に対して黙とうが行われる。

このように、「医宗一如」という理念を掲げ、イトオテルミー療法を媒介としながら、観音信仰から多様な信仰を取り入れる方向に転換し、その過程で創設者に対する崇拜という側面もあらわれてきたこの様な組織が今後どのような展開を見せるのか今後も注目していきたい。

アンナクータ祭について

及川弘美

アンナクータとは「調理された穀物の山」を意味し、一般にはクリシュナ神話の一エピソードであるゴーヴァルダナ（サンスクリット語）・ダーラナ神話に由来するといわれるゴーヴァルダナ（ヒンディー語）・プージャーの別名とされる。当然、そこで祭られる神はクリシュナである。ところで、サンスクリット語の辞書にはゴーヴァルダナは地名として記載されているが、このアプテの辞書以外にはアンナクータということばはなく、プラーナ文献の古いものにも、アンナクータについては記述がない。ヒンディー語の辞典では、一般に祭りとしての記載がみられるが、Manak Hindi Kos (五巻本)には「カールチイカ月白第一日にたくさんの種類の油で揚げた食べ物、ご馳走を作つて神格 (devata) の前に山のようにおかれる」とあり、祭られる神はクリシュナに限定していない。こうしたことは、元来、アンナクータは古典サンスクリット文化には属さず、異なる系統に属していたことをうかがわせる。現代の祭りにもクリシュナだけの祭りでない様相がうかがえる。筆者がみた現代のヴリンダーヴァンとその近隣のゴーヴァルダナ山でつくられた祭りの神格の姿に違いが見られた。そこで、プラーナの神話の記述も検討しながら、アンナクータ祭とクリシュナ信仰との関係を探つて行くこととする。

アンナクータ祭は、各家庭で牛糞で人の形につくられたクリシュナまたはゴーヴァルダナに五六種類もの調理された食物を捧げる祭りである。興味深いことにこの祭りではバラモンはほとんどあるいは全く関与せず、牛飼いと女性たちによつて祭祠が執り行われる。この祭りに作られた像を筆者は、クリシュナ信仰の中心地ヴリンダーヴァンのラーダーラマン寺院などとゴーヴァルダナ山の二カ所のみだ。ゴーヴァルダナ山は、ヴリンダーヴァンの約三〇キロメートル南西に位置しているが、明らかな相違点がみられた。ラーダーラマン寺院では、クリシュナがゴーヴァルダナ山を持ち上げる姿が牛糞で作られクリシュナの偉業が讃えられる。ゴーヴァルダナでは、人形は必ずしも神話のモチーフをとらず、擬人化されたゴーヴァルダナそのものが祭られる。前者ではあきらかに神話のクリシュナが祭られるが、後者に神話の影響は希薄である。神話のクリシュナとは無関係なゴーヴァルダナの信仰の存在をうかがわせる。神話では、クリシュナが、収穫祭としてのインドラ祭をやめ、山と牛を祭ることを説き、クリシュナがインドラに勝利するという、新旧交替劇が描かれている。この神話に基づいてゴーヴァルダナ・プージャーが誕生したといわれる。さて、このプラーナの記述から複数の信仰の存在が窺える。それらは、①古代ヴェーダ時代の最高神インドラ信仰、②収穫祭、③山が思いのままに変身するというアニミズム的な山の信仰、④山と牛の崇拜、⑤山として顕現したクリシュナへの信仰である。②はアンナクータ祭と、③⑤はゴーヴァルダナ信仰と関係するともわれる。

そこで、以上のことを歴史的過程も考慮して整理すると、ま

ず、インドラ祭とすることでヴェーダの伝統（バラモン文化）に位置づけられた土着の収穫祭（アンナクータの祖形ともいいうべき祭り）があり、それとは無関係なゴーヴァルダン山信仰があったと考えられる。しかし、ヴェーダの伝統が崩れてインドラもまたその権威を失うと、新たに山と牛の信仰がクリシュナとを関係付けることでヒンドゥー教の中に位置づけられた。その際、古い権威に位置づけられていた土着の信仰形態は残り、アニミズム的なゴーヴァルダン山信仰とともに新たな秩序の権威であるクリシュナ信仰のなかでアンナクータ祭として再編成される。アンナクータ祭はこのようにヒンドゥー教の大きな流れの中の基底をなすものといえよう。

ネオ・シャーマニズムについて

佐々木 宏 幹

近来アメリカの研究者とりわけトランス・パーソナル心理学者、精神医学者や医療人類学者の間で「ネオ・シャーマニズム」(Neo-Shamanism)の語がしばしば用いられるようになってきている。管見によればそれはつぎのような特徴をもっている。(1)伝統的シャーマンのように選ばれた者がイニシエーションの儀礼過程を経てシャーマン化するのではなくて、個人がワークショップに参加することによりシャーマンの体験をする、(2)その体験とは変性意識状態に入ることにより、個人が自

己超越を感覚し、そのアイデンティティは人類から生の全体へ、さらに宇宙全体へと拡張される、(3)変性意識に入った個人は非日常的リアリティに旅し、守護霊や霊的教師、パワー・アニマル等に直接接触し、種々教授される。彼（彼女）は日常的リアリティに戻り、変性意識から醒めた後にも、体験内容を記憶している、(4)こうした靈性の開発により個人の苦悩や病いは癒されるとともに、個人は「全存在は連結している」こと実感するにいたる、(5)ワークショップに参加する人びとは高い教育を受けた上・中層社会に属しており、その思想や行動が社会の理念や動向に影響を与えるところ大である、(6)ネオ・シャーマンたちは教会のような明瞭に規定された永続的組織に組みしううとはしない。彼らの「集団」はワークショップや地域的集会に参加した人びとの集塊以上に出るものではない、(7)ネオ・シャーマンたちは組織的諸宗教はかつての力を喪失し現代の複雑な社会の重大問題に対処する能別がないとの共通認識をもち、さらに現代の地球環境問題の深刻さに重大関心をもつ。

概して以上のようなネオ・シャーマニズムであるが、肝心のネオ・シャーマン打出のためのワークショップについては実見していないので具体的内容に関しては不明である。

ネオ・シャーマニズムとの絡みで重要であると考えられるのは、そこでは従来のシャーマン、シャーマニズムの概念への改変または修正を意図している点である。すなわちネオ・シャーマニズムにおいてはM・エリアーデの意味におけるエクスタシー（脱魂・他界旅行）体験を最重視し、この体験をもつことがシャーマニズムであるとする。

したがって憑依（ポゼッション）体験をこととする職能者は『靈媒』と呼んで、シャーマンと区別しようとする。この傾向はネオ・シャーマニズムの指導者の一人であるM・ハーナにおいて強い。もつともネオ・シャーマニストすべてがこうした考えに立つとは言えない。たとえばR・ウォルシュやJ・タウンゼントなどは、シャーマニズムの定義に広狭二種あるとして狭義にエクスタシー型を入れ、広義に両者その他を含めようとしている観があるからである。

どうしてエクスタシーを真のシャーマニズムとするかという点、脱魂体験においては、非日常的リアリティ（異界）に旅するのは当のシャーマン自身（の魂）であるから、神霊、精霊との直接交流の内容を十分に記憶しているのたいして、憑依体験においてはシャーマンは神霊、精霊の単なる容器であり、トランスから醒めると何も記憶していないからだという。これは憑依体験を狭く解釈しているからであり、検討が必要である。憑依にも各種あり、霊媒のように後で記憶のない者もあれば、予言者・見者のように神人交流の内容をよく自覚している者もあるからである。

憑依型シャーマンにはむしろ予言者・見者の方が多いと考えられる点に注目すべきであろう。

参考文献

- M. Harner, *The Way of the Shaman*. 高岡よし子訳『シャーマンへの道』一九八九。
 R. Walsh, *The Spirit of Shamanism*. 安藤治・高岡よし子訳『シャーマニズムの精神人類学』一九九六。

J. B. Townsend, *Neo-Shamanism and the Modern Mystical Movement*. G. Doore (ed.), *Shamans Path*, 1988.

沖縄県宮古郡池間島の竈神信仰

窪 徳忠

池間島は、現在行政上は平良市に属しているが、竈神信仰としては極立った相違がある。神の称呼や原初的竈が鼎形に似た三個の石だったのは同一ながら、他地区のように神のよりしるとしての香炉を台所の一隅にはおかず、コンロを直接拝む。ウツカサ（女性の最高司祭者）の経験ある老女は、池間島には竈神の香炉はないと断言した。もし事実とすれば、県下としては誠に珍しい例となる。これは、竈自体を神体視した中国古代以来の伝統的な考え方を今日に伝える実証例であり、貴重な資料となる。また、曾てのウツカサは、願いの際には内地同様の線香を一八九本使用するのべたが、この点は上野村と共通する。その場合には、先ず他神を拜んだのちに竈神に願う。竈神は三人とされるが、原初的竈の三石によるため、それはミムイとよばれた。そのために竈神をミムイガムとよぶ場合もある。なかには、竈神が上天するともいう人がいたが、一般的ではない。竈神は、村の行事、治病、健康、受験合格その他の願い、および他神祭祀の際に拝み、毎月朔望など定期的に拝むことはないようである。それらの場合には日の吉凶をみる

人に頼み、吉日を選んで、老女が合掌して拝む。電前のタブーはないが、一家の守り神とはされている。但し、結婚の場合には拜まない。

池間島の各家の鴨居か天井にはミサグミの神がいて、家人の善悪の行動を監視し、それをトコバンジュロクとよぶ場所にいるウチャウヌス神に報告する。その神は報告を逐一書記し、旧十二月二十四日にそれを持って上天し、天のヤグミティダの神やシマティダ神に報告し、旧一月七日に下天する。天神は報告に対していかに処置するか不明ながら、悪事を犯した者には例えば病氣などにかからせるから、人々は何回となく神願いをするという。この話は以前老人が子供に聞かせていたというが、これは中国の竈神の説の池間的翻案のように思われるが、如何であろうか、示教をえたい。

日本宗教史の疫学的パラダイム

中 牧 弘 允

日本の宗教は大きな変換期にさしかかっているようにみえる。それは日本宗教をとりまく環境の変化のみならず、日本宗教をささえる人びとの精神の変容と密接にかかわっている。そこで日本宗教の変遷過程を疫学概念を適用しながら、ひとつのパラダイムとして提示してみたい。

疫学は流行病の研究によって発達したが、宗教の伝播も流行

病の蔓延にたとえれば、疫学的モデルが活用できるはずである。疫学が免疫学や病理学、さらには生態学を前提としなければ成立しなかったように、宗教の疫学もこころの免疫や病理はもとより、社会環境や宗教分布などを視野におさめなければ確立しえない。宗教の流行についても、免疫現象が臓器の研究だけでは十分に解明できなかったように、教団の研究に依存しているだけでは明確な展望はひらけない。そこであらたな疫学的パラダイムの援用が必要とされるわけである。とりわけ世代を通じ、時代をつらぬいてきた伝統的観念が、その意味をいちじるしく喪失し、その免疫性を切らしているかにも見える日本宗教の場合には、この疫学的パラダイムが有効性を発揮する可能性がある。

かつて日本宗教史について土着的宗教、普遍主義的宗教、土着主義的宗教という三極モデルを提示したが、エンデミックとエピデミックという疫学的概念を適用し、感染力の強弱によってならべてみると、弱い順に土着的宗教、土着主義的宗教、普遍主義的宗教となる。つまり土着的宗教はよりエンデミックであり、普遍主義的宗教はよりエピデミックであると一応おさえることができる。もちろん土着的宗教も宮田登の「はやり神」研究にみられるように、時に「超時代的」に発現しエピデミック化することもある。またシャーマニズムや先祖祭祀とむすびついた近代の新宗教も組織的な布教により国内はもとより海外にまでエピデミック化しているものもある。しかし、もともと強力な感染力をもったのはさまざまな宗派の流れをくむ仏教である。仏教に対抗する勢力として形成された土着主義的な

神道も、敗戦を機にその影響力をいちじるしく喪失した。

ところで、地球時代といわれるように、これからますますエビデミック化する可能性のあるのは従来の普遍主義的宗教ではなくグローバル主義的宗教ではないかというのが、今回の問題提起である。いったん宗教的免疫を獲得すれば、同じ種類の宗教がきても感染することはないという指摘は、すでに梅棹忠夫によってなされている。もし普遍主義的宗教の免疫が弱まっているとすれば、未知のグローバル主義的宗教に感染する確率は高くならざるをえない。

グローバル化は金融・経済や通信・交通の分野で急速にすすんでいるが、精神や宗教の領域でも情報装置群の発達と普及にともなって進行することは確実である。すでにインターネットのホームページ上ではヴァーチャルで魅惑的な宗教的画像がうつしだされたり、遺族のこころの癒しや宗教的悩みの相談が活発におこなわれている。こうした電脳空間でくりひろげられる宗教活動を「電脳宗教」とよぶとすれば、電脳宗教の教祖が宗教情報をグローバルに流布させることなど実に容易となる。その強力なエビデミック宗教に感染するかどうかは、「自己」と未知の「非自己」との峻別に基づく、個人のこころの免疫と社会の生態学的免疫環境にかかっている。

近年の免疫理論で画期的なのは免疫をスーパーシステムとして見る観点である。スーパーシステムは「あらゆる可能性を秘めた何ものでもないものから、完結したすべてを備えた存在を生成してゆくシステムである」(多田富雄)。電脳宗教をひとつのスーパーシステムになぞらえるならば、「何ものでもない」

電脳情報から「完結したすべてを備えた」エビデミックな宗教が生成される可能性も否定できないのである。そこでは自己と電脳宗教との峻別を個人や社会が免疫力を発揮してできるかどうかが問われるにちがいない。

近現代日本における心身実践と宗教

—— 対抗文化から「精神世界」へ ——

前川 理子

対抗文化運動は、海外の研究者らによって、今日「ニューエイジ」や「精神世界」と呼ばれるようなある種の現代的宗教現象との関係がたびたび指摘されてきたにもかかわらず、日本では、宗教学者による調査研究の直接の対象となることはほとんどなかった。日本の宗教学者によって「ニューエイジ」や「精神世界」が語られるときは、新宗教あるいは既成宗教との比較の上で、両者がどのように異なるのかを説明することに力点が置かれてきた。そして、信仰の内容やスタイルにおける新しさが注目される一方、そうした新しさはいつどのように生じ、大衆的規模で拡大する契機を得たのか、について説明を加えようとする試みはほとんど行われてこなかったといえる。本報告は、「ニューエイジ」や「精神世界」と呼ばれるような現代的宗教現象における、対抗文化運動の歴史・文化的連続性に着目し、まず、同様の主張を行ってきた海外の宗教学研究者、日本の

社会運動研究者らの研究に言及する。続いて、青年期に対抗文化運動を経験し、現在は、日本の「精神世界」の一翼を担う活動を行っている津村喬という人物を取り上げ、この事例にみられる対抗文化運動から「精神世界」への内的連続性を問うことにする。

「ニューエイジ」あるいは「精神世界」現象に対する、対抗文化運動の影響を指摘する研究者たちは、以下のような主張を行う。前者には、自己の聖化、万物一体のホルイズム、教義より体験や実感の強調、組織嫌い、という特徴を持つ「新しい宗教意識」が見いだされる。この「新しい宗教意識」は、前者の志向した、従来の価値観とは対立的な新しい価値意識、つまり、表出的個人主義、反教条主義Ⅱ体験主義、反権威主義Ⅱ平等主義の諸価値が、七〇年代以降、様々な宗教的表象と結びつくことによって、生み出されたものである、というものである。

津村喬は、現在、気功の普及推進につとめる気功専門家として知られる人物であり、また、東洋の様々な宗教や哲学に深い関心を寄せ、チベット密教の瞑想指導を行うなど、自他ともに認める宗教運動家であるが、ひと昔前は、精力的な社会運動家として知られた人物でもあった。六〇年代は全共闘イデオログとして活躍し、その後も数々の市民運動に積極的に関わってきた。彼の青年時代は比較的政治志向の強いものであったといえるが、いっぽうで、今日の気功普及活動の下地ともなるヨガや整体をはじめとする諸々の「東洋体育」をカウンターカルチャー・同世代に実践指導するなど、その七〇年代青年期は、政治的・文化的の両面にわたって対抗文化を体現したものであった

といえる。このころの津村の宗教への関心はまだ限定的なものであり、彼の活動が今日のように宗教的性格を強くしていく（「聖なる自己」、「万物一体の境地」の探求）のは、中国気功と出会い、その背後にある道教的の世界観に影響されるようになった八〇年代後半のことである。

津村の、政治的対抗文化運動から、文化的対抗運動、そして宗教運動へと向かっていく精神的軌跡を追っていくとき理解されるのは、そうした変転は、彼自身の主観においては断絶あるいは転身というより、むしろ連続、変形を意味するものだったということである。津村の活動における、思想的の一貫性を解く鍵となるのは、彼が全共闘時代に深く印象づけられた「自己否定」の思想である。自滅的、悲観的なイメージの伴いがちなこの思想を、津村はむしろ、「社会が私に強いた「自己」を拒否する」という肯定的なメッセージとして受け止め、「操作され、強いられた自己から『本当の自分』への解放と自立をうたう「自己変革」の課題へと昇華していった。この「自己変革」というテーマこそ、以後にわたって彼の活動（政治的／宗教的を問わず）を根底で規定しつづけたものであった。そして、運動は、「ニューエイジ」や「精神世界」支持者たちによって目指される、「社会化の過程で曇らされ、見失われてしまった「聖なる自己」を取り戻す」という実践課題に接近していく。七〇年代の「東洋体育」との出会い、八〇年代の中国気功・道教的の世界観との出会いの中で、津村の運動がスピリチュアルな宗教運動へ転形していく際の、原点であり連続性を保証したのは、この「本来的自己を回復する」という「自己変革」のテーマで

ある。結論として、現在この人物が体現している「新しい宗教意識」は、八〇年代に触れた東洋宗教思想に学んだ部分があるにしても、その原点は、それより以前の、六〇年代末の世俗的な政治的対抗文化運動―全共闘運動の中にあつたということが言える。

生命倫理における原則理論の問題点

佐藤 雅彦

ビーチャム(T. Beauchamp)とチルドレス(J. Childress)の『生命倫理の原則理論』(Principles of Biomedicalethics)は『生命医学倫理』と名を変えて、永安幸正氏と立木教夫氏らの訳によって日本においても、より親しい書となった。現在、欧米ではこの理論への批判や補足を通して、より完成度の高い理論の構築に向けて議論が展開されているといっても過言ではあるまい。

しかし、これが日本における生命倫理の理論の構築に有益な書となりゆくプロセスには、未だいくつかの問題をはらんでいると考える。ここではその検討を明らかにすることを目的とする。

一 非宗教的な理論の成立に対する問題

非宗教的な倫理(secular ethics)として、この理論が成立する過程においては、いづれかの宗教に基づくといった姿勢が

強力に排除されている。非宗教的な倫理を生み出す必要があつた理由の特徴的なものに二つあげられる。一つはそれまで先行しすぎていたキリスト教の抑制的な指導からの解放にあつた。いま一つは多民族社会がもつ多様な価値観のなかで、誰もが共有できる倫理の構築の必要性があつたからだ。

この場合、多民族社会、多種多様な価値観の産物としての非宗教的な倫理は、明らかに文化差と表現を置き換えられる。今後どのような緩やかな変化をしてゆくか不明瞭でありながらも「争いたくない」「特定の宗教心をたない」といった特有の文化をもつ社会では、それに相応しい視点が必要とされる。

二 原則理論に対する問題

すでに知られるところの四つの原則理論は、

- ①自己決定権の尊重 (respect for autonomy)
- ②不悪行・無加害の原則 (nonmaleficence)
- ③恩恵・善行の原則 (beneficence)
- ④正義・公平の原則 (justice)

これらの原則が日本の社会の中でなじみにくい耳ざわりに聞こえるのはなぜか。他ならぬ四原則は、人権の主張の行使に眼目をおいているからだと思える。現時点において、人権を旗印に生活を営み、一生を送る人々は、日本では未だ多数とはいえないのではないか。

たしかに仏教の掲げる「諸々の悪をなすことなかれ」「諸々の善を行え」「七佛通誠偈」等とも一致し、普遍的な項目であることは十分に着目できるが、恩恵や善行の原則にみられる慈善の行為を具現化していく考え方は、もとをたどればキリス

トの言う愛の行為にたどりつく。仏教の思想のもと一諸々の善を行え」と言いつつも、それが他者への行為のなかで、当たり前のこととして実践されていた社会では、取り立てて「慈善」は必要ではなかったろう。むしろ、現代社会のなかで、ボランティアが重要視されるようになった今日、日本人の価値観も変化してきたと言わざるを得ないが、まだ生命に関する取捨選択を迫られた場合、突出するのは「善行」は行うことが当然、といった伝統的な日本社会から培われた価値観ではないだろうか。

三 人間のなせるわざとしての問題

いかなる原理原則もそれを行う人間によって、それに関わる人間とその生命に大きな異なりの生じることが瞭然だろう。それ故に医療行為はその一端として、生命倫理に関わる人間の徳こそ、大きな問題とされなければならない。今日、提示される日本の生命倫理をめぐる問題も、原則をふまえる前提として徳への着目が急がれる。

無論、最終的には、日本的な文化に見合った独自の生命倫理の理論なるものを構築する必要があるのかも、さらに考察されなければならない。

滝沢克己における病いと浄化について

久保紀生

はたして最晩年の滝沢克己にとって、新宗教・晴明教との出会いはいかなる意味で画期的なものであったのか。そして、滝沢がその体系的な完成へと取り組んでいた〈純粹神人学〉(Reine Theanthropologie)の問題系に、新たに加わった間いかけがあるとしたらそれは何か。最晩年の滝沢の思想的な境界を問い直すうえで、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)のもつ意義とはただたんに新宗教と滝沢哲学・神人学との出会いによる対話の産物という以上に、一面少なからず滝沢自身による自らのこれまでの思想的な問題系への再考ないしは拡大というべき事態をも招きよせたという意味からも、さまざまな問題を孕んだ特性を含みもつものであるといえよう。

そこで本発表では、滝沢自身が不治の難病とされた眼病(老年性黄斑部変性)をかつて体験することで痛感した、病いとその浄化にともなう問題について晴明教との関連から滝沢純粹神人学はいかなる検討を加えたか、の解明をまずは目的とするものである。

人間にとつて病いとは何を意味するのか。まずもって滝沢は人間を自由たるべく神(絶対的な真正な主体)より定められた相対的で客体的な主体として規定している。そのような客体的

な主体である人間において、唯一のいのちの根源より発する三つの極が錯綜していることを滝沢はさらに指摘する。つまり第一に「身体的」・第二に「物質的生産的」・第三に「精神的創出的」な三つの極が人間の生に帰属しているという。これら三つの極にそれぞれ対応する病いが、人間が自らの存立根拠（インマヌエルの原事実）を見誤ることで生じてくるのである。そのかぎり滝沢にとつて病いとは、神の原決定に反した根源的な悪に由来する形態としてとらえられているのだ。また晴明教でも「病・貧・争」を人間の生活より一掃すべき禍とみている。第一の「精神的」な病いとして人間自身の驕り高ぶりに由来する「虚しきもの」（精神上、高いとみなされる自立した自由の理念や世俗の財産や地位・名誉など）への見せかけの安心・誤って置かれた誇り・そこから来る自己分裂に基づく言い知れぬ苛立ち・「無意識の」不安すなわち神より離反した悪しき「精神」の病いがあげられる（争）。第二に「物質的」な病いとして、貧富の格段の格差すなわち度を越えた財産へと執着する富者と日々々の糧にも事欠く貧者との対立・分裂が人間の歴史にはつねに存在してきたということである。これは単に物質的生産的すなわち経済的な問題という以上に、自分の所有物に固執して止まない歪んだ私心に由来するものとみる（貧）。第三に「身体的」な病いとして、第一の「精神」面と第二の「物質」面それぞれの歪みが反映しているがゆえに生じてくる、通常言われる狭義の「病氣」があげられる（病）。

ところで滝沢にとつて身体と精神・心とは二元的に分離した関係にあるのではなく、相互に即応する「一体である心・心であ

る体」として身心一如の関係にあるものとしてとらえる。こうした滝沢の身心観も、晴明教の「靈主体従」の教義に潜む第一義と第二義との関係、すなわち第一義の「靈主体従」（神と物・人）が第二義の「靈主体従」（心と身体）に反映する、という独特の教義理解に基づいてはじめて可能だといえる。もつという点、晴明教の浄霊の業が病いからの快癒を促進するのは、期せずして神人との間の絶対不可逆的な原点よりの反映によるのであり、同様にして「心の曇り」・「霊の曇り」を浄めることは「体の歪み」を直すことに通じるといふ癒し・浄化作用にしても、滝沢からしてみると先の三つの極との間の特定の偏りなき競合関係に基づく動力学的存在構造の頭れを意味することになる。すなわち底無し悪しき罪に陥った、その意味で病んだ人間にあつても、神よりの真実の要求即人間の浄化力・復元力は、絶対的不可逆的に実在するのである。

生に関する意識と死の心象

荻野 勝行

人は、死を意識することができても、身をもって経験することはできない。人の死に関する心象は、常に他者の死という現象を通じて、それを解釈実践することによって、個々に形成されるものであつた。

近代まで死は、非日常的な存在であつた。しかし、マス・メ

ディアの発達やビジュアル技術の進化によって、死はけつして稀有なものではなくなりつつある反面、核家族化や医療の向上によって、ダイレクトに死と対峙する機会は減少している。このような状況下、社会的世界のレヴェルにおいて、死は、特別衝撃的なものではなくなりつつあり、個々が死を熟慮しようとする意識は、減退する傾向にあると考えられる。

しかし、近年、我が国において、死は非常に注目浴びるようになつた。それは、臓器移植等に関する死の規定の問題と死に対する自己意識の問題である。これらは、心臓死、脳死、自然死、尊厳死といった言葉で表現されている。社会的な要請ではあるが、今一度、個々に死というものについて、勘考しようとする社会情勢の中、死というものの存在を知っていながら、おそらく自分には、縁遠いものであると考えているであろうと思われる若者にとつて、死の心象は、いかなるものであり、また、死を考慮するということは、性格的に死と表裏一体を成す生をどの様に意識しているのかということでもある。この二点の問題意識について考察を行う。

社会的に死について考えてみようとする風潮の中、約九割の学生が、自分の死についての考察を行い、約四割の学生が、死に関して他者と話し合いを持っている。その結果、三割が心臓死を、四割が脳死を支持しているものの、残りの四割は、意見を保留している。また、死に対する自己意識については、尊厳死を容認するものが、六割と過半数を占め、死の規程に関しては、意見が分かれたものの、死に対する自己意識のレヴェルにおいては、かなり傾倒している状況を伺うことができる。これ

は、おそらく死は、なにがしかの痛みを伴うものであるという感覚を持ち、それをなるべく回避したい、させてあげたいという強い意志が、働いているものと考えられよう。死の心象に関しては、過去から述べられてきたものと同様に、恐怖・悲哀・暗黒といったものが三割、終極・別離・消滅・永眠等と同様に三割、来世を予感させる天国―極楽・未知―神秘・転生―靈魂が一・五割という数値であるが、死生観に関する数値とは、かなり隔たりがある。死は若者にとつても相変わらず謎のものであり、それに対して少しでも希望的なものをみいだそうとする意識が働き、この差異が生じたものと考えられる。

死を考えるということは、それと表裏一体を成す生についても考察を行うことである。「生きていくこと」と「生きること」は、性格的に意識下とそうではない状態を示す。双方とも生に関しては、積極的な姿勢を感じるができるが、前者をサポートする事物についての回答は、即物的な物が多く、学生にとつて、「生きていく」ということは、今をいかに充実したものとするのかという点に関心の重きが置かれ、精神的なものより、社会的成功を重視する傾向を伺うことができる。

死に対する考えが、今日の社会情勢において、ある意味で固定化する中、我が国で持ち上がった死の規定・死の自己意識の問題は、死をもう一度個人レヴェルで考え、生を検証するといった機会を与えたことは、非常に意義深いものであつた。しかし、この両者のことを個々に模索する際において、若者にとつて宗教は、あまり大きな役割を果たしているとはいえない。救いは、この両者をクロスさせた場合、その関心が過半数を占め

ることである。今後、宗教は益々もつて、生、死に偏らず、生と死を一体と考え、コミットしていくことが重要であると考えられよう。

死の予兆と経験の再構成

——新潟県佐渡島の事例を通して——

山田 慎也

従来、民俗誌などにおいて、死の予兆や俗信として分類され、靈魂信仰や遊魂信仰して理解されてきた靈魂に関する言説について、その言説の構成を分析し、言説の果たす役割や、その背景となる死の観念について分析を試みるものである。

新潟県佐渡島のある地域では、「タマシ（魂）」に関する言説を数多く聞くことができる。これは、人が死ぬ前に「タマシが出歩く」といわれるもので、これらの話は従来、死の予兆として分類されてきた。ところで、いずれの言説も基本的な構成要素は、第一に何か大きな音、もしくは光、重い感じや震えなどの経験をする。第二にそれに対して何か不思議な感情を抱く。第三に死者が出たことを聞く。第四に死者のタマシがやってきたと認識する。以上のような順番で一定のパターンをとっている。

時には、誰々のタマシが来たたと死者を認識している場合もあるが、多くは死者が出てから、その音や光などの変事と結びつ

けタマシの来訪と認識する。つまり、理解の仕方は従来、死の予兆でいわれてきたように「変事があると死者が出る。」のではなく、「死者が出てから、変事は死者の来訪であった。」という理解なのである。

ところで、この地域では本人も周囲の人々も、準備された死、予測された死が理想的な死に方として捉えられている。実際の準備としては、死装束や遺影の用意、生前の受戒、棺や輿にする板の確保などである。さらに重要なのは、自分の死後の祭祀を行うニレ（跡取り）を残して、人生を全うすることである。

このように死を迎える準備をするためには、まず本人も周囲の人間も、「死を迎える」という意識を持つことが大前提となる。この地域では予期せぬ突然の死が最も忌むべき死であり、就寝中に死亡してしまうことを「ネムリジニ（眠り死に）」と呼び、変死として恐れられている。

タマシの言説は、死が発生してから遡及的に何かの変事と結びつけられ、「タマシが来た」という言説として構成される。本人も周囲の人々も準備していない死、予期しない突然死においては、このような言説が成立することによって、突然の死が、生者のなかで意識しないうちに、突然の死ではなくなり、心の準備があつたかのように、遡及的に最低限、準備ができた死として、死を受容することができる。

これは病床にあるなどして、ある程度死の準備、予測がなされても、将に今現在、死を迎えるとは思っていない場合がほとんどである。残された人々の意識として、その時点では突然死

には変わりないと思われる。そうした時に、このような言説が成立することで、死者は少しでも理想的な準備された死に近づけることができ、忌むべき突然の死を避けることが可能となる。

葬送儀礼は、死を物理的にだけでなく、観念的にも処理する機能があると指摘されている。だが死の処理法は、儀礼という行為レベルだけでなく、言説のレベルでも時には儀礼に匹敵する、もしくはそれを越える処理能力を持っていることが、これらの言説から窺うことができるのである。

死の定義、そして生命倫理をめぐる

問題について

金 永 晃

現代の生命科学の発達進歩は一九七〇年代に入ると遺伝子の構造解釈の技術が進み、遺伝子のさまざまな行動様式が明らかにされてきた。それにより「生命」の初め、その質、終わりをめぐって伝統文化における死の概念に大きな変化をもたらした。

最も原始的な死の概念は人間が生まれて死んで死体が腐敗を始め、消滅するという過程の自然死から、伝統文化の死の概念である心臓死、いわゆる「死の三徴候説」（心停止、呼吸停止、瞳孔散大）に加えて、新しい死の概念である脳死への変化である。新しい死の概念とは、今年六月、国会で「脳死を人の死」

とする臓器移植法案が成立され、十月から施行される見通しである。同じ時期に世界で初めて遺伝子組み換えによるクローン羊の誕生のニュースである。実際に人間が生命操作が可能であることを示唆する一例である。人類は長いこと、生死といった生命の諸現象は特定の超越的な存在の領域であって、このような事柄は決して人間側の領域ではなかった。

次は、死の概念の変化である。伝統文化における死の概念は、「息を引き取った時」であって、誰にも明瞭な瞬間であり、それはまさしく、医師にも一般の人々にも共通の事実として明白であった。それはいかなる事実をもって「人に死」とするかについて、いくつかのケースを考えてみることにする。

まず、心臓の鼓動の停止をもって死とするが、それは死のプロセスの始まりの瞬間に過ぎない。そののち、いくつかの宗教的死の儀式を経て死は完成する。

死は個体の生物学的事実ではなく、人と人とのつながりの中での関係的事実である。人は確かに一人で死ぬが、家族に看取られて死ぬのである。つまり、生物学的・医学的な個体の死という前提の上に、家族の看取りが完成した時に、個人が完全に死んだと家族が納得し、お別れを告げることができて初めて「人の死」となる、という伝統文化において死の定義である。

医学的死の概念の考察は脳死臨調の答申に見られるように「死とは全体としての生体（有機体）を統合する機能の不可逆的停止である。その全体としての生体を統合する機能を有するのは脳である。したがって脳の不可逆的機能停止、すなわち脳死は、死である」ということである。このことは、死の概念は

社会的概念の変更を意味し、伝統的日本人の死生観そのものが根本から問い直すことになった。

さらに、ここで社会的、文化的な要素を取り入れて「死の概念」を規定するならば、そこには必然的に社会的、文化的な評価が必要である。この場合、まず医学的な死が問題とされ、次に社会的、法的な死が問題とされる。死の社会的概念とは、現在、あるいは長年の間、社会において形成されているところの死の概念である。生物学および医学的な死の概念は一連のプロセスとして把握されるが、社会的死の概念は、そのプロセスの中から社会（共同体）自体が一定の目的（価値観）によって通夜、葬儀として社会的な死の概念が捉えられる。

なお法的な死の概念は社会的な死の概念を前提として成立する。人間の死の概念は、例え、それが医学的地見を基礎とするものであっても、もともと社会的なものであり、その社会的な「死の概念—不帰」という点を前提として成り立つものである。

死の受容

——世俗のしがらみからの解放——

林 弘 幹

一九六七年、イギリスのシシリー・ソーンダース医師が近代ホスピス運動を始めて今年で三〇年。この三〇年間にホスピス

運動は世界各地に広がり、わが国にも現在、三十三のホスピス施設（緩和ケア病棟）が運営されている。そこでは、がんを中心とした終末期患者の痛みの緩和や、患者とのコミュニケーションの重視、および患者家族のケアを中心にした医療活動が行われている。

今日、医療現場では、患者の医療参加と自己決定権という思想に基づき、インフォームド・コンセント（十分なる情報の提示と納得した上での合意）が医療施設で行われている。この流れに沿って、「がん告知」という課題が生じてきた。いつ告知するか、どのように告知するか。がん告知、それは死の告知と同義語として受け取られることが多い。がん告知は患者の信仰観・人生観に大きく影響される。がん告知を受けて患者は何か知りたいか、第一位は五年生存率と再発率であり、第二位は最も長い余命についてである、と報告されている。そして、がんに罹って何が変わったか、第一位は人生観（52%）であり、第二位は家族観（49%）であると報告されている（第十回日本サイコロロジー学会総会／第二回日本緩和医療学会総会・合同大会での報告、一九九七年三月二六〜二八日）。がんの告知を受けることにより、生きることの優先順位を変えることになる。

だが、がんは初期であれば快復の可能性もあるが、再発がんになるとその可能性は少ないといわれる。ということはいきおい「私」の死に直面する事態となる。死の受容過程について、①否認、②怒り、③取り引き、④抑うつ、⑤受容に至るとする、精神科医E・キューブラー・ロスの先覚的な仕事がある

『死ぬ瞬間—死にゆく人々との対話—』E・キューブラー・ロス、川口正吉訳、読売新聞社、一九七一年。

さて、死の受容に関して、今年三月に開催された日本緩和医療学会大会で、医療現場からの報告としてたいへん興味のある講演がなされた。死の受容は世俗からの解放である、死の受容は世俗のしがらみから解放されていくことであり、これがなると死の受容は見られない」とする講演であった（『精神療法学からみたターミナルケア』東京慈恵会医科大学、牛島定信教授）。世俗に生きる真宗門徒にとつては非常に興味を引く話であったため、後日、さらに詳しくその内容を尋ねた。「私のいう世俗とは、たとえば定年退職するとします。しかし、退職した後も現役で仕事をしていた時のままに、社会的役割などをひきずって行動する人がいます。そこから抜け出ること、裸の自分に戻ること、それを世俗からの解放と表現しました」と、このような説明であった。さらに「それには家族の支えが必要で、頼りになるものが必要なんです。自分の名誉でもなければ、財産でもありません。自分を支えてくれる特別の人に頼っていく。それが家族ということになります」と。また、「人に愛された体験のある人は死の受容はかかなりできます」ともいわれた。

死の受容は世俗のしがらみからの解放という表現は、真宗に生きるものにとつて非常に気になることばである。真宗は出家の教団ではなく、世俗の中に生きることを基本にした教団である。世俗、つまり社会の中でいろいろな役割を遂行していくところから自己を認知していき、私の存在する意味を確認してい

くものである。世俗の真つ直中に生きるのが真宗に生きるもの姿である。世俗内宗教にあつて、世俗の中で自分の位置を見出した者が、人生の終焉においては、世俗のしがらみからの解放と同時に、家族のサポートがたいせつであることがいわれる。家族というものの位置が重要になってくるとすれば、真宗における家族とは何か、死の受容という視点から、家族の意味についても考えていきたい。

現代葬儀事情

——愛知県下を中心に——

川上光代

葬祭ビジネスは、今や二兆円産業とも三兆円産業ともいわれている。その理由の第一は、戦後、血縁、地縁関係が薄れ、葬儀社が葬儀の主導権を握るようになったこと。第二に互助会制度が推進されてきたこと。第三に死を扱う産業だけに、葬儀の内訳が不透明であつたこと。第四に遺族は葬儀社任せの葬儀をしていくことなどによる。

特に第二の互助会活動は、国民の消費生活の合理化の面で大きな役割を担ってきたが、葬儀社の資金繰りの面でも大きな役割を果たしてきた。現在、全国の三百六十余りの互助会が、通産省の厳しい検査により営業を行なっている。全所帯三分の一弱が加入。互助会は基本的には結婚式と葬儀の二大役務を提供す

ることになっているが、七五三、成人式、還暦祝いなど人生の通過儀礼すべてに関わりをもつ他、仏壇仏具、墓、振り袖の販売や貸衣装、旅行の主催から通信販売まで行なっている。互助会のシェアは葬儀の場合、三二%〜三五%を占めている。地区によっては六〇%が互助会のシェアになっている所もある。

莫大な互助会費は、最近では斎場建設に使われている。住宅事情や核家族化、親類や近所付き合いの希薄化などで、自宅葬を行なうのが困難になってきた。そうしたニーズに応じて、昭和末期頃から斎場葬が生まれ、その需要は止まることを知らない。斎場は豪華なホテルの雰囲気、これまでの葬儀のイメージはない。名古屋市内の場合、全葬儀の六〇%が斎場葬となっている。各葬儀社は生き残りを掛けて斎場建設を行なっている。そのため営業マンらは、ノルマを掛けられ、強引な勧誘をすることもある。葬儀後は、遺族の涙も乾かない内に、同じ葬儀社内の営業、業務、集金、贈答品販売の社員らが新規獲得のために醜い争いを展開している所もある。また施行に繋げるために、病院に出入りをしたり、葬儀を営むに際しては、少しでも高額な祭壇一式を勧めている。こうして葬儀社任せの葬儀は、人間性を無視した単なる葬祭ビジネスになってしまった。葬儀後の感想を聞いてみると、「満足している」という人もいる反面、「不満足」という人もいる。「不満足」と答えた人のほとんどが、「価格や内容が曖昧だ」といつている。そこで葬儀をしたくない人や自分らしい葬儀をしたい人のために、葬式簡略化協会や「葬儀の自由をすすめる会」などが生まれた。特に後の会の顧問であった女優の沢村貞子さんが平成八年八月に

亡くなってから、世間体にとらわれない自分らしい葬儀をしたという人が増えてきた。生活保護を受けている老人のために「老人福祉法」に基づいて「民生・福祉葬」が営まれている。このように低料金の葬儀や個人的な葬儀が注目されてきたにもかかわらず、実際は、依然として葬儀社の高額な葬儀を営む人が圧倒的に多い。

最近では各葬儀社は価格を明確にするようになり、互助会制度も見直すようになってきた。互助会のない葬儀社では、互助会が変わって、掛け金が一切ない会員制度や保険会社と提携して、葬式を一〇〇%までかなえる場合もある「葬儀費用保障プラン」をはじめた。

また平成六、七年頃から、各葬儀社は事前相談窓口を設けた。大手葬儀社では月百件の問い合わせがある。生前予約をする人は現在のところ、高齢者や難病者がほとんどである。身寄りのない人の場合、葬儀社の顧問弁護士を立会人に葬儀費用一切を預けている。さらにLiss（リビング・サポート・サービス）では、自分の葬儀や死後の残務整理などを契約するようになってきている。平成七年には「日本FAN倶楽部」、平成八年には全日本葬祭共同組合連合の組織である「if共済会」が相次いで生まれた。生前契約は生まれて日が浅いが、核家族化が進むなか、公的な機関によって、研究改良されていくと思われる。

今後自分の葬式は自分で決めるのが当たり前になってくると思われる。

古代墓で見られる豚骨

李 乾 熙

人間の死後の靈魂はどこへ行くだろうか。ということに対しては、国や民族によつて意見の差があると思う。肅慎では豚を殺して槨の上に置いて死者の食糧としたが、これは死者の靈魂に生命があると、即ち靈魂は生きていと信じていたからと見られる。扶余での殉葬の風俗は高句麗・新羅等にも伝わつたようであるが、これもまた死後の靈の生命性を信じていたからと思われる。また弁辰では大鳥の羽をもつて死者を送つた「以大鳥羽送死、其意欲使死者飛揚」ことも死者の靈が天上界に飛んで行くことを信じたからである。これは後の円光の葬儀からも見られる。「遂葬干郊外、国給羽儀葬具、同於王礼」と。また東沃沮では死者の骨を集めて家族共用の槨に入れて生時の姿を木に彫つておいたが、これも死者の靈魂がいつでも帰つて来て自分の骨を分るよう知らせる為であつたと思われる。高句麗でも死者を屋内に殯して三年がすぎたから葬儀をしたことは死者の帰りを期待したからであろう。

このように死者の靈の行方に対してさまざまな見解や風俗が見られるのは、死後の世界が人間が経験したことのない認識を越えたことであるから各々の考えによつてそのような多様な死後の世界に対する靈の思想が作られたのであろう。ところが古代死者の墓に豚を置いたのは必ずしも食糧の意味だけではなく

つたようである。最近発掘された三千浦地方の靺鞨の遺跡の五号である墓では、子供の遺骨の上に豚の骨や鹿の骨が置いてある。年代は紀元前二世紀半ばから紀元一世紀前半頃と推定されるこの遺跡は犠牲の為に使われたとしている。『三国遺事』「射琴匣」条に「両猪相鬪、留連見之、忽失鳥所在」ということや蔚州川前里書石の銘文「上元四年十月二十四日一夫汁坪宅猪鳥」のこと等、それらの連関性かう豚や鳥が神聖なるものとされ神の祭祀に犠牲されたと思うことは神に対する祭祀の場合である。神に捧げる動物としては牛がもつとも多いが、ここでは豚が論題なので豚の例をもう一つ挙げて見よう。『三国史記』「琉璃王」条に「十九年秋八月、郊豕逸。王使託利・斯卑追之、至長屋沢中得之、以刀断其脚筋。王聞之怒曰、祭天之牲、豈可復也。遂投二人坑中殺之」とある。ここでも豚は天に祭祀する為の犠牲になつている。即ち天神に願う祈りが成就するよう、または盟約の為に献物として犠牲したのが豚や牛や鹿等の動物であつて死者の食糧としてではなかつたのである。しかしそれでも疑問が残るのは紀元前の子供の骨の上に置いた豚や鹿の骨はなんの為であるのか。死者の為に極楽往生とか天上還生を仏菩薩に祈る犠牲とはなお考えられない。すくなくともそれらの思想が伝播する後漢光和より以前と見られるからである。いずれにしても動物の犠牲は生きている人の為に捧げられたことが「迎日冷水里碑」や「蔚珍鳳坪碑」から確認されたが、死者の為に犠牲を行なつたことの関連性は、祈りの為でもなければ食糧の犠牲でもなかつたということである。即ち死者の靈が生きている死後の世界を信じて靈の為に、靈を守護して

くれるものとして置いたように思われる。その理由としては死者の為に行なっていた殉葬を考えられる。これは死者の為に生きていた人を殺して一緒に殉葬することであるが、一人の死者の為に殺す人が多い場合は数百人になる時もあるという。新羅においては智証王三年に「下令禁殉葬、前国王薨、則殉以男女各五人、至是禁与」として殉葬を禁じたのが分る。また『三国遺事』「高句麗」条には「殺そうと捨てたが豚が息を助けて守り、馬が乳を飲ませて育て、後に高句麗の始祖東明王になった」という。豚と人間即ち豚と子供の助け合い物語は、子供の死後の世界においても助けて守ってくれることを願望したからではなからうか。それは韓国古代ものと推定される子供の墓の遺骨のうえに置いてある豚の骨や鹿の骨からもよく見られるのである。

東京における「社葬」について

村上興匡

国立民族学博物館の「社葬」に関する調査研究に参加し、東京において六つの会社から聞き取り調査を行った。営利をあげて個人を主たる目的とする特殊集団である筈の企業が、主体となつて個人の葬儀を行うのは、日本に特異な現象と考えられる。「社葬」研究を通じて、日本の企業文化の特質について分析し、日本人および日本の共同体の死の考え方、扱い方につい

て考察を行うことを目的とする。

一般的に会社が費用を負担する葬儀が社葬と考えられるが、社葬の用語使用は各社によって差異があり、全額費用負担しても社葬と呼ばない場合がある。

社葬の対象者の規定について見ると、百貨店であるA社では会社が行う葬儀を、①社長「社葬」、②専務「本葬」（葬儀費用はいっさい負担するが、会社の名前は冠さない）、③常務「協力葬」（葬儀の金銭的、人的補助を行う）に区分している。

一方、電気設備工事を行うB社では、系列親会社の内規を追認する形で、①現職の専務取締役以上、②常務取締役以上の役員で、業務遂行中の死去、③社長以上の代表取締役経験者、④前記以外の代表取締役経験者で退任後四年以内、⑤業務中の災害、多数殉職した場合で、社会情勢上社葬が必要と判断されるとき、の五つを社葬を行う条件としている。

A社の場合、創業社長が存命で社葬は行われていないが、実際行われた「本葬」では、会社が葬儀の全費用を負担したが社名は出されず、受け取った香典は遺族に渡された。B社において、例えば代表取締役経験者で社葬にならない場合でも、金銭的援助は行われる。社葬と呼ばれる場合の構成要件には、①社名を冠する、②費用の負担、③人的援助を行う、の三段階があり、三つが揃ってはじめて十全な「社葬」といえよう。

B社の場合、(1)役職の上下、のほかに(2)現職もしくは退任後の期間の大小が基準となる。この理由として、(a)故人が会社を代表する人物としての性格を有する程度を表している、(b)会社の業務に関わって亡くなった人物（殉職、事故死者）の顕彰、

との二つが解釈可能である。これは国葬の対象者の規定が、(1) 天皇、皇后など皇族、(2) 国家に偉勲のあるもの、となつてゐることとパラレルである。個人の側から見た場合の「社葬」は、「会社の名前による個人の顕彰」としての側面を持つといえる。

一方、社葬実行担当者が最も心を砕くのは、政治家、取引先等、会社が業務を行うに当たつての重要人物に失礼がないようにすることである。これは会社の側から見たとき、「社葬」が「後継者による会社の継承の儀礼」としての側面を持ち、社長の死後も、それまでの企業ネットワーク中の位置を確認し維持するという、現世的な意味での会社永続の願いに基づいていることを表している。村落が「家」の連合体であり、葬儀の時の合力や贈答が、「家」同士の互酬的なつきあいの場であつたこととパラレルである。

葬儀の対象者が、カリスマに富んだ創業社長である場合、「社葬」は前述の個人的側面、会社の側面の双方を併せ持つ。前述B社総務部では創業社長「社葬」のマニュアルを作成しているが、従来のな仏教葬として行う形（A案）と、宗教的センモニーなしのお別れ会形式（B案）が検討されている。A案は社長の死後、会社のネットワークの継続、維持することに機能する葬儀（後継者優位の葬儀）であると考えられるし、B案は創業社長のカリスマ、社会的影響力に配慮した葬儀（故人優位の葬儀）であると考えられる。

現在、葬儀や死について関心を持つ人が増えているというが、類型化すれば二つの人々に分けられると考える。一つは社

会の中堅にあり、親の葬儀を考える、社会に対して恥ずかしくない、常識的な葬儀（共同体的葬儀）を要求される人々であり、もう一つは、退職し職場集団から離れて、自身の生の最終表現としての葬儀（個人的葬儀）を求める人々である。会社の側から見た「社葬」は、前者の共同体的葬儀の考え方、個人の側から見た「社葬」は、生の最終表現としての葬儀の考え方を反映するものである。

第八部会

日本近代における宗教倫理の一考察

——真宗門徒の場合——

菊 藤 明 道

親鸞の思想の中核が往還二回向にあることは周知の通りである。自らが、そしてすべての衆生が如来の本願力によって生死を超え無上涅槃に到らしめられるのである。とくに、親鸞は「現生正定聚」を力説した。「現生」とは、この世であり人間社会であり、また「正定聚」とは「正しく往生成仏に定まったトモガラ、仲間」である。その仲間の行為連関について、親鸞は「とも同朋にねんごろに」と言い、身口意の三業において「すまじきこと」をわざと行なうな、と造罪無碍の邪見を戒めているが、儒教倫理の「五常」の教示は全くなされていない。ところが、親鸞の曾孫で本願寺を創建した覚如は、『改邪鈔』第三で儒教倫理の「五常」(仁義礼智信)の遵守を真宗門徒の掟として教示した。以後、蓮如もこれを踏襲し「五常」を「仁義」という語に集約し、その実践を教示したのである。いわゆる「仁義為本」である。後に江戸幕藩体制下において、幕府が勧めた儒教倫理の「五倫五常」を教学者も門主も強く教諭し、門徒を教化したのである。

真宗門徒の倫理とエートスについては、有元正雄氏が『真宗の宗教社会史』(吉川弘文館、平成七年十一月刊)第三章「真宗門徒の人間像」で述べられている。それによれば、門徒の倫理徳目として「孝行」「仁慈」と、職業面に関する「勤儉・正直・節儉・忍耐」があげられている。こうした徳目が門徒の家訓、遺言、村掟等に掲げられるのは幕府の勧める儒教倫理の「五倫五常」を真宗が教諭したことによると言われている。しかし、そうした倫理徳目は、既に蓮如によって教示されており、親孝行、勤儉、正直、そして「冥加」を感謝しての質素が門徒のエートスになっていたのである。

しかし、何と言っても江戸時代に、宗学者たちによって「五常」の遵守が真宗門徒の倫理として強調された。大谷派の了意(『勸信義談鈔』)や、徳龍(『掟五常義略弁』『五倫弁義記』)が最も強くこれを教示している。「儒道の五常は、すなはち仏教の五戒なり。相似の五戒はわれしらずしてをのづからたもつことはありあり。さればこれをわかまふるを人倫とし、しからざるは畜生たり。」「仁義礼智をしらでは、なにをか畜生と人となわかたん。たゞ恥かしきことをしるべし。」(『勸信義談鈔』)

「世間の五常が仏法に異なる教ならば、仏法を信ずる者の掟とはならぬども、出世の法に順ずる五常なるがゆへに、これを以て念仏行者の掟と定め給ふ。」(『掟五常義略弁』)と説き、とくに徳龍はその源を『無量寿経』の五悪段に説かれる「人倫を破壊する行為」の教諭に求めている。こうした儒教倫理の教示が本願寺派の仰誓や僧純が編纂した『妙好人伝』に紹介される妙好人の生活倫理にも影響を与えていることは周知の通りである。

しかし、明治維新後は、江戸時代に強調された「五常」の徳目よりも、「忠孝」が強調されるようになった。天皇制国家体制のもとで天皇への絶対帰順を説く「忠孝の道」が鼓吹されたのである。本願寺派執行長の赤松連城は「一念帰命の御安心、世間においては忠孝、この二つが相助け合ふ、是れ即ち真俗二諦を形造りしたものである」と説き、しかも「俗諦」は「真諦から流出する」即ち信後において信心から自ら流現する利益であると説いたのである。また島地黙雷もほぼ同様の主張をしたが、とくに「真宗所法の俗諦の如きは他の孔孟諸家より仮り来る者に非ず」と述べ「仏智回向の他力安心より自然に流れ出づる報恩行中の躬行実践なり」と教示している。なお、資本主義制度が欧米から輸入されると共に営利追究が求められ、教団も家業奨励と共に殖産興業、富国強兵を説き、勤儉と貯蓄を勧めた。困窮者への救恤、慈善活動はもとより、日清日露の戦役への積極的な協力を行ったのである。それらの全てが、仏恩報謝の実践行であったところに真宗門徒のエートスの特色が見られるのである。

科学信仰について

——浄土真宗との関連——

梶 津 照 信

価値的命題と客観的命題の二種に分けた上で、宗教は、価値的命題だけを扱うべきだという、安斎育郎氏の主張はおもしろいが、客観的命題として「エーテル・燃素は存在しない」と言う安斎氏に反発を覚えて、科学信仰にも、私のようなものもある、ということに気付き、それを本稿で私は「還元主義」と呼ぶことにする。現代日本人たちは、絶対の自然法則・物理法則があると思いきんでいる。太陽が東から昇って西に沈む、とか、平面上の三角形の内角の和は二直角になる、とかが例として挙げられる。それらの原因をつきつめて考えようとする姿勢を、「還元主義」と呼ぶのだ。こう考えて私は、客観的命題にもそれよりメタ的な価値が存在するということに気付いた。とすると、「還元主義や客観的命題」という価値は宗教の基にある（宗教より大事なものだ）という前提を立ててはならない。還元主義なども、宗教と同レベルのものとして扱わねばならぬ。更に忘れてはならないことは、井沢元彦氏のいう「和」「言霊」「ケガレ」という価値観をも、宗教と同レベルのものとして扱うことである。我が浄土真宗教団には、連続研修などの話し合いの場がある。そういう場でも、指導的立場の人の主張の言いなりになるのである。しかも、その場の人たちは、親

鸞の教えにしたがっているのだ、と思いきんでいる。実際は、「和」思想にしたがっているのに。その、指導的立場の人ですら、自分が「和」の教えの実践者であることに気付いていないのである。差別思想に繋がる「ケガレ」に就いては関心をもつ者が増加してきたが、それ以外のものに就いては関心が薄いようだ。

宗教者は科学信仰を切り捨てるか共存するかという点については、還元主義の役割をも考えるべきだろう。神に出あったという人に「あなたの脳の状態がこれこれで…」という説明が無意義かもしれないということで、科学信仰あるいは還元主義が、宗教の土台としてあるとは限らない。かといって、こういう価値観をまったく取り除いた宗教も現代ではありえないだろう。それに、個人的には、還元主義は役立つとも考えている。騙されるという例を思い浮かべれば、騙されたとわかった後に、過去を振り返って「あの時は信じられて幸せだった。」などとは言わない。詐欺にあつたとわかれば、「金を返せ」と言う。だから、騙されないための思想として還元主義は、教育されるべきものだと思う。

科学信仰という題目を掲げたが、実はいろいろな価値観すべてと浄土真宗がどう向き合うべきかを考えなければならぬ。和の思想・政教分離などのことを、「これこそ浄土真宗だ」というのであれば、その前に、「和は本来は日本教だがうまく浄土真宗に発展したものだ」とか、「政教分離は、非寛容なキリスト圏でひろまった考えだが、第二次世界大戦の後に日本人たちがふきこまれたものだ。でも、末法時代としては、浄土真宗教

団もこれに賛成するしかない、なぜなら、浄土真宗をかりに国教化しようとしても、そのために非寛容となってしまい却って浄土真宗の教えからはずれてしまつてモトモコモナイということになるだろうし、更に仮定を進めて浄土真宗の国教化が実現したとしても、そのときは、浄土真宗教団そのものが墮落してしまう。」とか言うべきだろう。ある価値観が親鸞思想より基にあるという言い方が多すぎるくせに、自己の説の権威づけの道具として、親鸞の名をもちだす。自分勝手に、ある説を主張して現代真宗学を立てるべきだとまでは思わないが、ある価値観が、もし親鸞教学や蓮如教学に優先するのであれば、その理由を説明してからにしてほしい。個人的に言えば、還元主義・寛容という価値観は、親鸞教学に劣らないぐらい重要なものであると思つて、浄土真宗の教えと抵触するものではないと思う。

南米と西欧における仏教(真宗)について

高田 信良

南米と西欧における仏教(真宗)寺院を三カ所、サンパウロの本願寺派南米教団本部・伯国別院、ジュネーヴの信楽寺、デュッセルドルフのドイツ EKO-HAUS (日本文化センター)を訪ねる機会が与えられた。南米地域における仏教は主として日本からの移住者と共に伝わったのがきっかけであり、その後も

基本的には日系社会を基盤として存在している。西欧における仏教は、主に当地の人々が各々の宗教的関心により仏教徒になることで形成されているものである。訪問した寺院は、それぞれ、移民日系社会を基盤とした寺院、キリスト教聖職者が自らの宗教的求道の関心の歩みの中で仏教（本願、親鸞）に出遇ったことで創建された寺院、日本文化センターと寺院との融合的存在と見なし得るものである。

浄土真宗本願寺派の系譜につながる形態を見てみよう。同派には、日本国内の教区組織とは別に、北米開教区、カナダ開教区、ハワイ開教区、南米開教区があり、ヨーロッパは「開教地区」となっている。四開教区は、組織上はそれぞれ独立した教団運営がなされているが、本願寺派教団の一翼を担うものである。それぞれの地域の社会的文化的環境（特に、宗教を位置づける文脈は日本社会と少なからず異なる）に規定されているが、主に日系人社会を基盤として成立している教団組織であり、基本的に、日本社会での仏教（真宗）の延長線上にあるものと言える。それに対して、「ヨーロッパ開教地区」は、日系人社会を基盤に成立しているものではない。各々の宗教的関心の歩みにおいて仏教に出会い、真宗・親鸞の教えに出逢った人々のゆるやかな連合体である。それぞれの機縁によって寺院が創建され、協会が結成されており、また、関係者が一同に会する「ヨーロッパ真宗会議」が開催される等、そこにはサンガが形成されつつある。その活動は、四開教区のような教団運営とは異なるが、仏教（真宗）における「開教（伝道、宣教、あるいは、教えの広まり）」について考えさせてくれる好個の存

在と言える。

日本国内の仏教（真宗）と「海外」の開教（地）区における形態との対比によって顕在化するのは、言語の問題と宗教を巡る文化の問題である。ハワイや北米地域の仏教（真宗）は、日系社会の一般的な趨勢や主要文献の翻訳の進行、また、仏教への一般的な関心の高まりもあり、英語文化圏における一つのエスニック宗教となりつつある。他方、南米における仏教（真宗）は、今も、基本的には、日本語を中心に営まれており、一般的な社会生活におけるあり方とは違って、移住者によって持ち込まれた当初の文脈を保ち続けている。

「開教」という概念は、未信の人（地域）へ積極的に働きかけ「教えを開く」という意味で理解されることが多い。開教使という職にある人々は、日系社会の宗教としての実態（葬儀や年忌法要を営んで欲しいという信者の要請に応える活動が中心——開教使の絶対数不足も一つの要因——）と、「開教」理念に基づく使命感との間のギャップを日本社会における以上に強く自覚されている。他方、西欧の仏教（真宗）に接すると、そのような「開教」概念を巡るアンビバレンスは見いだされなない。敢えて言えば、ここでは「教えが開かれた」という事態が見いだされる。西欧の仏教徒（真宗信者）は、それぞれの宗教的求道の関心の中で仏教（本願・親鸞）に出会った人々である。二十世紀的な宗教多元的状况の中で、いわば、人間における宗教の種々の可能性の一つとしての仏教（真宗）が自己発現しつつある姿と言えるであろう。（もともと、広義の東洋あるいは日本文化への関心とは何らかの相関関係は認められるであ

ろうが。)

参考

拙論「宗教伝播の一形態——南米・ヨーロッパにおける仏教（真宗）の一側面——」（『龍谷紀要』第十九卷第一号、一九九七年八月）。

教誨師としての原胤昭

——明治期キリスト教徒の働き——

雨 貝 行 磨

原胤昭（一八五三〜一九四二）は幕末江戸町奉行与力の子で幼児心学道話に関心を抱く。時代の潮流西欧文化に触れ、その根底にキリスト教のあることを知り、長老派宣教師C・カロザースの築地大学校に学び、東京第一長老教会設立、受洗する。銀座にキリスト教書店開業、女学校設立、錦絵改良出版、東京府商工会議所議員となる。

明治十六年福島事件の弾圧を批判する錦絵製作、新聞紙条例に違反し石川島監獄に入獄。収監中囚徒の窮状を体験し、監獄改良、教誨、釈放者保護を生涯の仕事と考える。今回はその前半生、教誨師としての働きを追跡、その人間理解に迫る。

原は明治十七年兵庫仮留監に備用される。北海道、東北、関西、中国の各監獄へ出張、視察。明治二十一年囚徒の北海道釧路集治監護送に同道、釧路集治監獄典獄大井上輝前、副典獄川畑

篤雄と出会う。大井上は第一級の開明的国際的見識をもつ。釧路集治監開設に際し、看守を公募する。囚徒は病人、監獄は病院、看守は看護者と理解する。集治監経営にアメリカ式プラウを導入、農作を合理化して収益をあげ、釧路港へ道路を開削して交易を増加、開拓民の移入を促進する。集治監経営はその成果をあげるが病人死亡者が多い。

原を教誨師として懇請、原もこの典獄のもとで囚徒のために働きができる確信、赴任する。直ちに釧路集治監監獄黄山外役所出役の中止を上申、大井上も外役所を視察、安田善次郎との契約を破棄。この果敢な決定は日本鉱山労働史に残る業績である。死亡者は激減する。大井上に原は深い敬意を抱き、大井上、原ともどもに囚徒から信頼を寄せられる。

そもそも教誨は、幕末石川島人足寄場で心学講話が月三回仁義忠孝、因果応報を中心になされ、明治五年真宗大谷派、本願寺派の僧侶によつて監獄でなされたが不定期であった。明治十四年監獄則改正で教誨が明記され「悔過遷善ノ道ヲ講セシム」とされた。しかし、中央政府による北海道集治監開設運営においては、金子堅太郎の復命書に示されるように囚徒の使い棄てであった。また囚徒に対する処遇は儒教的伝統の勧善懲悪と仏教思想の因果応報に支配された価値観であり、人間理解であった。囚徒はこれらの価値観に閉塞され、社会的に再起不能、個人的に絶望であった。

囚徒たちの、これらの閉塞状況をどう打開するか、これが教誨の課題であった。原は人間としての尊厳を自覚させることにありと目標を明確にしていた。過去の因縁、運命によつて自縛

されるのではなく、それを断ち切って自立することである。きわめて個人的である。原はその方途として臨房教誨、個人教誨を実施することによって、人間としての回復、再建を促した。同時に、一度罪を犯した者たちに社会は偏見と差別が存続しているの、更生のための農作を基礎とした開拓共同体を建設すべく土地の貸与を求めた。

北海道の集治監制が再編成され、樺戸を本監、空知、釧路、網走、次いで十勝を分監とするに伴い、本監典獄に大井上が就任、原も樺戸へ転任する。この機会に各分監に同志社出身のキリスト教徒の教誨師が任職する。

原を中心に留岡幸助、大塚素、水崎基一、牧野虎次、山本徳尚などが教誨活動をする。同情会をつくり、出獄人保護会を組織、監獄改良、教誨師相互研讀、出獄人保護の実施を行う。明治二十四年『同情』発行、後に『教誨雜誌』として囚徒の教育、二十七年『獄事叢書』を刊行し看守並びに教誨師相互研讀を実施、原はその推進、世話役として活躍。同年冬期学校を空知教会、翌年岩見沢教会で開催、相互研讀と啓蒙活動を精力的に進める。

政府の政策転換、時代思潮の伝統回帰の中でキリスト教への弾圧が始められる。原たちキリスト教徒教誨師たちは集治監での教誨活動を断念、連袂辞職する。キリスト教に基礎をおく教誨は多くの囚徒、看守たちに人間としての尊敬を促すことができた。

シャーマンとセガキ

——地域社会における民俗宗教と仏教——

加藤 之晴

本発表は地域社会における民俗宗教と仏教のかかわり合いの姿を探るといふ目的の一環として、五島列島を中心とした九州北部離島におけるシャーマンの職能者と仏教寺院関係者に関する実地調査の結果をもとに、生月島と奈留島に在住する二名のシャーマンの女性職能者A・Bを具体的事例として取り上げ、彼女たちの宗教体系のなかに仏教的要素がどのような形で取り込まれ、理解されているかという点、またその背景にはどのような仏教・僧侶観が働いているのかという問題に焦点を合わせ分析・解釈をはかるものである。

A・B二人のシャーマンの女性職能者は各々の宗教体系の中に独自の災因論を持っているが、今回の発表では、そこで「ホトケ」と呼ばれる災因の存在が両者に共通してみられる点に注目する。いうまでもなくこの「ホトケ(仏)」の語は仏教にその出自を見るものであり、仏教教理的には「悟りを得た者」、一般的には「死者及び死者の霊」を示すものとして理解されるが、ここで二人の言説の中で災因として「ホトケがついている・すがっている」といった言葉によって依頼者との関係が語られる場合の「ホトケ」は「何らかの理由で成仏できないでいる特定の祖霊」を意味する。

この「ホトケ」に対処するため、つまりホトケを供養しその成仏を図るために両者はともに「セガキ（施餓鬼・セガキ）」と呼ばれる儀礼を用いるのであるが、ここにおいて生月島のAは自身の檀那寺の住職にそれ（施餓鬼）を依託するのに対し、奈留島のBの場合は、「ホトケ」がBの身体を通して第一人称で語り出すという「憑霊」の場面を伴った儀礼「セガキ」をB自身が執り行うという点で両者は際違った相違を見せる。

この相違の構図は、B自身が自分の行う「セガキ」がそのはたらきにおいて「僧侶が行う施餓鬼と同じもの」という認識を持つているという点に着目するならば、彼女たちの宗教体系の中で自らの職能のうち僧侶的役割を一方は受容し、もう一方は受容していない状況として読み換え可能のものと考える。

ではこうした状況の相違はいかなる要因のもとで発生しうるのか。ここで筆者は「僧侶の超自然的力に対する職能者の認識」といった視点からの考察をはかる。葬儀の際に僧侶によって成仏させられた、つまり「生者に災厄をもたらさない安定した状態」にされたと考えられている「ホトケ」が、成仏していない、生者に災厄をもたらす存在（災因としての「ホトケ」）としてあらわれてくるのは何故なのか。こうした疑問をA・B両者に投げかけたとき、彼女たちの言説からは、両者がともに「ホトケ」を成仏させることのできる超自然的力を僧侶に認めていることがわかる。しかしそこでは、その超自然的力の根拠に対する認識には両者に大きな相違があることも同時に推察できる。つまり、Aは僧侶の超自然的力の根拠を僧侶の出自、役職というA自身が獲得し得ないものに求めているのに対し、B

の場合それは激しい修行の結果得られるものであるとして、自身も獲得の可能性のあるものに求めている。そして、こうした認識の結果Aは自身の超自然的力を僧侶のそれとは隔絶したものと理解するようになり、僧侶の超自然的力をもってホトケを供養し成仏せしめる儀礼である「施餓鬼」を自らが行うものとすることができず、たいしてBは自身と僧侶の超自然的力を同質性・連続性を持ったものとして受けとめ、そこに本来僧侶が行う儀礼である「施餓鬼」を自らが行う儀礼として取り込むことを可能とする根拠が発生したのではないかとの仮説を筆者はここで提示することになる。

今回の発表では実態調査をおこなったシャーマンの中から二人の事例を特に取り上げたが、より細密な考察をはかるためにはさらに多くの事例の収集が必要と考える。これは今後の課題として引き続き調査・検討を続けていきたい。

現代沖縄における

「ユタ」と「琉球」アイデンティティ

岡野 宣勝

沖縄地方の民俗宗教の根幹を成すシャーマニズムは、主に「ユタ」と呼ばれる女性のシャーマニック職能者によって支えられている。ユタが行う巫業は、主にクライアントの日常生活の諸問題に対して、呪術Ⅱ宗教的な能力を用いて災因を明らかに

し、儀礼を執行することにある。しかし、戦後沖繩社会に、従来のユタとは明らかに異なつた宗教的志向性を示す者が現れはじめた。このユタたちに共通するのは、世界の宗教的中心として普遍化かつ本質化された「琉球」というイメージが新たに構築されている点である。ここでは、この様な志向性を仮に「土着主義的志向性」と呼び、また、この志向性によつて特徴付けられるユタを、従来の一般的なユタと区別するために、「土着主義的ユタ」と呼ぶこととしたい。本稿の目的は、土着主義的志向性の特徴を明らかにした上で、土着主義的ユタが発生してきた背景について若干の考察を試みることにあつた。

土着主義的ユタは、世界観の体系化と全体的な救済を志向するため、しばしば教団組織を形成する傾向にあるが、「生天光神明宮」もその一つである。生天光神明宮は、万物の創造神「生天光神」の降臨を受けた渡嘉敷シズ子により一九五四年に創唱され、現在、沖繩本島中東部の与那城村屋慶名を本拠地としている。渡嘉敷シズ子の宗教的世界観の特徴は、独自の創世神話と、それを根拠にして展開される人類・地球規模の救済活動にある。創世神話では、万物の始源を「琉球」に設定し、世界中のあらゆる国々、民族、神々、信仰は地球の「へそ」である「琉球」から派生したものとして説明され、その中でも特に「琉球・大和」間の連続性が強調されている。また、彼女の救済観は、現状否定と「古代社会」への回帰に特徴づけられる。この「現状」とは科学の進歩・政治腐敗・「琉球」に対する認識の希薄化によりもたらされた危機的状况をさし、また「古代社会」は「正しい信仰」に基づく理想社会をさしてい

る。すなわち、「古代社会」は「琉球」をはじめ、世界中の「信仰」を再生することによつて再現されるのである。

それでは、この様な宗教的世界観を獲得することが彼女たちにとつていかなる意味があつたのか、という問題について検討してみたい。ユタの成巫過程は、ある種の限界状況において現れる、「カミダーリイ」と呼ばれる心身異常を伴う。この一連の成巫過程は、人類学者A・F・C・ウォーレス(一九六六)が述べているように、「アイデンティティの葛藤の不幸な犠牲者を救済するため、文化的に標準化された様式」のひとつだと言えよう。すなわち、ユタの成巫過程とは、ネガティブに当事者を規定するアイデンティティに対抗して、ポジティブに当事者を規定するアイデンティティを新たに獲得するためのプロセスということになるだろう。従つて、土着主義的志向性の背景には彼女たちを取り巻く社会状況が大きく影響している事が予想される。

日本の近代国民国家の形成過程において、かつての琉球王国は沖縄県として日本に統合されてきたが、国内の同質化を強く志向する国民国家の論理は、沖繩の人たちを周縁化し、ネガティブな自己規定を強いてきた。シズ子は、十二歳の頃より出稼ぎ労働者として本土の紡績工場で働いていたが、そこでの生活・労働環境はこの様な「本土・沖繩」関係が最も表面化する場面だといえる。国民国家の論理とシズ子の宗教的世界観が表裏一体の関係にある事は、両者が価値観の逆転を伴つて対応している点に明らかである。土着主義的ユタは、「琉球」という普遍的・根源的なイメージを創出し、そのイメージに自己を接

合することにより、国民国家の論理をも包摂可能な、新たなアイデンティティを構築しているのだといえるだろう。

木曾御嶽行者（前座）の シャーマンの性格について

中山 郁

木曾御嶽行者独自の巫儀である「御座」儀礼は、神霊に憑依されて人格転換の上で託宣を述べる中座と、トランス状態に入らずに神霊を操作し、中座に取り付ける前座とがコンビを組んで行う巫儀である。前座の宗教者としての性格については、最近菅原壽清氏や佐藤憲昭氏などによって、前座は神霊が憑依して人格転換を行うことはないが、その存在を覚知し、その力能と技術によって神霊を統御する霊感型、又、その役割からいえば精霊統御者型の巫者であるとする意見が出されている。これらの諸先学の論は主に御座儀礼に於ける前座の職能に注目したものである。そこで、今回は前座という職能者の修行に注目した巫儀上の役割に基づいた憑霊体験と、修行の場面でのそれを比較し、前座の宗教的な性格を考察するとともに、彼等の修行に於ける憑霊体験の特徴について考察した。

まず、群馬県高崎市所在の寒泰教会の事例をもとに行者を養成する機会として伝統的に御嶽講社で行われている寒行について見てみたい。中座、前座という巫儀上での役割に習熟するた

め、毎晩加持付けと呼ばれる御座が繰り返される。前座はこの修行で九字の切り方や印相を覚えるなど、前座としての必要な職能の訓練を反復するが、中座に神霊を降ろす加持付け中に憑着・憑感的な経験は見られず、又、そうした力能を積極的に獲得しようとする傾向は弱い。一方、御嶽行者は力能の獲得、増進を目的として単独で滝などの行場に籠り修行をする伝統を持っている。こうした修行での憑霊的な経験の様子を関東のある有力教会の前座であるK氏の事例から見てみたい。氏は現在も毎年群馬県多野郡の雨降山で十一月に二十一日間の籠り修行を行っている。そこでの修行中に、しばしば氏は祝詞を唱えている間に意識が薄れ、身体を振動させ手に持った幣束が上昇する、憑入状態の中座と類似した経験を初め、自己の守護神が腹中に入る感覚、神々の姿を目の当たりにするなど、多様な体験を得ている。これらの体験中の感覚も意識の変性状態といえるものから、正常な感覚を保持している場合など幅が広い。氏はこの状態を神が乗った状態と考えているという。この場合、氏の体験は憑入、憑着、憑感などの状態といえよう。ところが氏は教会の御座の際にはそうした状態にはなろうともなれないという。以上をまとめると氏は行場に於いてほとんど意識を無くしかけた憑入に近い体験から、腹の中に神を象徴する球が入ったり、神の姿を見出すなど、憑着、憑感的な体験をしている。それは一つの体験のみをするのではなく、各体験の間を幅復しているといえる。更に、これらの体験は非自発的な体験として語られている。一方、御座の場ではそうした状態になろうと思ってもなれないという。つまり、巫儀の中で役割を求め

られる一線を踏み越えた状態が見られるのである。このような事例は木曾御嶽山の新滝行場などでの前座の修行の事例でもしばしば見られることである。以上から、前座は巫儀の役割に準拠して行われる寒行に於いては憑着・憑感的な経験は見出せず、又は役割上の職能の習熟が心掛けられる。しかし、行場での修行の事例を見るとK氏の事例のように多様な宗教経験を持つことが明らかになった。行場での憑霊の特徴として、(1)は巫儀での前座、中座などの職能に規制される事なく憑入、憑着、憑感などの多様な体験をしてゆく体験の幅の広さ；この場合前座、中座とも体験に共通性が見られる。(2)巫儀と違い非自発的、又は受動的な憑霊の二点があげられる。超自然的存在との直接接触・交流に巫者同定の基準を置くとするならば、こうした体験を持つ前座は巫者的な性格を持っているものといえるであろう。又、巫儀と行場での憑霊の相違は、行場においては巫儀の役割や集団、社会の宗教的な規範からある程度自由であることと無関係ではないという見通しを持っている。

シャーマニズムにおける救済と癒しの意味

西村 康

癒しは病 (illness) を対象とするとされ、今日において広く喧伝されるに至っており、疾病 (disease) を対象とする近代医学と相補的なもの、あるいは近代医学をその内に包括するも

のとらえられ、さらには癒しは聖なる宇宙と和解することであり、苦悩する魂の救済でもあると語られ、二十一世紀は癒しの時代であるときえ言われている。癒しは healing の訳で、その語源は「全体」を意味するギリシャ語の holos にさかのぼることができ、同じ語源から heal の名詞形である「健康」の意の health、「全体の」「完全な」を意味する whole、「神聖な」を意味する holy などが派生している。heal は「自然に癒える」の意味の自動詞から転化して他動詞の「癒す」になったものと考えられ、日本語では基本的には「心が癒される」というように受身で使われることが多かったと思われる。このように「癒える」heal は「全体にもどる」「全体になる」とのこと、逸脱状態から自然・社会を含んだ宇宙の秩序の全体にもどることであり、それは聖なる力によるものだと考えられているわけである。救済は relief の訳で、relief は relieve の名詞形であるが、その語源はラテン語の relevare で、これは「再び持ち上げる」「軽くする」との意味をもつものである。

現在もシャーマニズムにおいて病の癒しや苦悩からの救済が広く行われているが、ここでは transcultural psychiatry (トランスカルチュラル精神医学) の視点からシャーマニズムの癒し・救済の意味を問い直したい。なお、transcultural psychiatry は Wittkower, E. D. によって創始された術語で『トランス』は一つの文化単位を超えて他の文化単位に視点が移動する、あるいは二つ以上の文化圏のあいだの精神医学的諸観察の比較研究というほどの意味であった。その後日本では、荻野や木村が「Trans」を「超越」の意味に解し、彼らは比較精

精神医学の視点を越えて、精神医学事象にみられる文化的差異を止揚しながら、その根底にある普遍的・本質的なものの解明を目ざし、精神医学事象を状況的に追求するものとした。さらに北アメリカを中心に文化人類学、医療人類学との交流とも相俟って文化相対主義を基礎にした「カテゴリーからコンテクストへ」(Littlewood, R.)の視点からの現代精神医学のカテゴリーの読み直しの中での治療文化論が語られるようになった。かつて祖父江が精神異常を精神医学と社会・文化の二つを柱にすえて異常・正常を区分したが、ここではその柱の一つである現代精神医学の根幹をなしているカテゴリーの問い直しがなされるようになったわけである。

しかしコンテクスト中心の病いの語り (narrative) による病者理解・治療論は個々の文化、シャーマニズムを含めたいわゆる伝統文化を固定的、実体的なものにとらえ、多文化主義が前提とされている。ところが、山口昌男が述べているように、文化のプラクシスは決して固定したものではなく、絶えず流動的でダイナミックなものである。そして私たちがその中で生き、私たちひとりひとりがその意味形成に参加し、文化創出にかかわっている。私たちは、かつて一度も理想的な文化・社会を完成させたことはなかったのだから、私は transcultural psychiatry を “trans” に transform の意味を付与し、人権を中心にした文化創出の主體的行為としての精神医学と考えることにする。

私の精神科臨床で、シャーマンによる癒しも受けたごくありふれた症例を提示し、シャーマニズムの癒しの方向性、すなわ

ち癒しと救済はどこからどこへ向けられたものであり、回復すべき全体性の内実をあらわにすることで、シャーマニズムが病者を負の象徴に封じ込め、主体性を剝脱する語りの体系を温存しているその病理性を指摘する。それは、私が治療者として、病者を前に自己相対化の責任があると考えるからである。

民間巫者と「互酬性の倫理」

池上良正

一般に「民間巫者」と総称されてきた日本の宗教者たちが頻繁に語る「祟り」「障り」「のろい」などの災因論では、それを発するとされる対象が神・先祖・死者・水子・動物霊・生霊などと多彩であつても、共通して、怒み、妬み、羨み、嫉妬などの強い情緒が想定されている。これらを仮にへうらみ・ねたみモデルの災因論として包括するならば、この災因論は民間巫者たちが依頼者の不幸の原因を解き明かし、それを解決に導く際の中心におかれるとともに、彼らが特に近代において、社会に有害な迷信の担い手として非難される主因にもなつてきた。しかし、「ねたみ」の人類学的研究で知られるジョージ・フォスターが指摘したように、ある社会行為のなかに怒みや妬みの情緒が強く働いていることから目を背けたり、恥じらいや嫌悪感をもって拒絶することは、人類の普遍的態度というより、むしろ著しく近代主義的な負荷を帯びた価値判断といえる。

この「へうらみ・ねたみモデル」の災因論を「互酬性の倫理」という枠組みのなかに位置づけ直すとき、現代の民間巫者たちは、生産主義的な近代産業社会にあつて、なおも共住する成員間に、ある種の平準化や平等性を志向する宗教者として見えてくる。「互酬性」という概念は、使用される文脈によつて多義的であるが、人類学者のマーシャル・サーリンズは、これを一連の極相において捉え、極の両端に「一般化された互酬性」と「否定的互酬性」を、その中間に「均衡のとれた互酬性」を指定した。「一般化された互酬性」とは、惜しみなく与える援助の線にそつて行なわれる愛他主義的な互換活動であり、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を意味する。

本発表では、このサーリンズの極相モデルを宗教学的な問題意識の次元に移し替え、民間巫者の信念や活動を支える「霊威的次元 (numinous dimension)」は、「へうらみ・ねたみモデル」の災因論を介して、霊的存在を含めた集団成員間の多彩な相互関係を、「一般化された互酬性」の極に引き戻す働きをする力や意味の次元である、という命題を提起する。ここで「霊威的次元」とは、日常経験とは異なる位相に属しながら、なおかつ日常経験を補強し、リアルな意味を付与しうる知識・表象・力が生成され獲得される地平をさす。それは宗教現象を担う人々の「祈り」「祀り」「のろい」「供養」「修行」などの具体的な信念や実践を介して現成するという意味において、いわば現象学的に定位された次元である。

民間巫者とは、あくまでも神霊・死霊・祖霊・動物霊などの

共住者相互の平準化を志向する「互酬性の倫理」の維持に鋭敏に反応する宗教者であり、「一般化された互酬性」から疎外されて怨念を抱く弱者たちの側に立つて、その思いを語りつづける代理人である。この意味において、彼らを「互酬性の倫理のエイジェント」とよぶことができよう。

もとより、伝統的といわれる地縁・血縁の共同体は、決して平等性に貫かれた社会ではなかった。個々の成員の寿命・体力・知力・容貌などの実質的不平等は、主として「運命」という説明モデルによつて受容されてきた。きわめて図式的にいえば、「伝統社会に機能してきた民間巫者信仰は、一方の「運命モデル」によつて現実的な不平等を是認し、他方の「へうらみ・ねたみモデル」によつて、社会構成員の一定の平準化の道を開いてきたのであり、世界宗教とよばれる經典的宗教は、この「運命モデル」と「へうらみ・ねたみモデル」の双方に挑戦するなかで、その素朴な表出を抑止するとともに、一定の普遍主義的理念へと昇華させることによつて、生産主義的な競争社会の実現に貢献してきたのである。

近郊農村における神棚・仏壇祭祀

磯 岡 哲 也

日本人の宗教性の中核は「家」の宗教性と連関する先祖祭祀であることは、宗教社会学の成果により自明のことであるとい

つてよい。先祖祭祀の拠点は仏壇であり、家の宗教性を端的に示す装置は、仏壇以外に神棚や荒神、ウジガミ（屋敷神）などの屋内外神であった。小論は、近郊農村における神棚・仏壇祭祀のありようを実証的にさぐるための、統計的調査に続く聴取り調査の報告である。

調査地は、千葉県佐原市仁井宿地区である。同地区は混住化が進行しながらも伝統的なムラ組織が残存する第一・第二町内と、戦後の新来住者を主体とする第三町内とに二分することができ、両者の比較が可能な地域であった。

そのような世帯では神棚・仏壇はいづごろから設置され、何をどのように祀っているのか、祀っている人々の意識はどのようなものか、を同地区に九十年以上居住している三十九世帯を対象に聴取りを行った。以下、若干のファインディングスを記す。

- ① 三十八世帯が神棚を所有し、居住年数が長いほど設置年が古い傾向にある。また、「香取神宮・八坂神社・浅間神社」を併せて祀る世帯が目立つが、これは当地の二重、三重氏子の帰属形態を裏付けるものといつてよい。
- ② 神棚の世話は、毎月一日と十五日の月二回やる世帯が多く、内容は水と神を供えるものが多い。また、毎日ならかかのことをする世帯が約三分の一ある。
- ③ 神棚を祀ることの意識としては、「慣習として」「伝統的に継いでいる」「儀礼として」といった伝統指向的意識が目立つ。他に、「家を守るもの」「家内安全を祈る」といった機能を意味づけているものも複数ある。

④ 仏壇も三十八世帯が所有しており、居住年数が長いほど設置年が古い傾向にある。祭祀対象は圧倒的に先祖の位牌が多く、また中心的な位置を占めている。設置の契機が多くが家内での死者の発生であることを考え合わせると、仏壇が宗派の本尊を礼拝するための装置というより、先祖祭祀の拠点であることが理解できる。

⑤ 仏壇の世話は、女性の役割となつている。また、一世帯を除いて毎日何らかの世話をしている。世話の内容は、お茶、水、ご飯、花、線香が多い。

⑥ 仏壇を祀ることの意識は、伝統指向的なものもあるが、「先祖供養」「先祖祀り」に言及したものが約半数ある。また「先祖があるから自分がある」という表現が七世帯で聴かれた。その他、「先祖はありがたい」「感謝したい」「親しみを感ずる」という意識も複数ある。神棚と比べて祭祀の規範が強く感じられており、モチベーションも明確なケースが多い。また子孫への祭祀継続の期待も比較的強い。

⑦ 荒神は二十四世帯が所有しているが、積極的に祭祀している世帯は少ない。家の改築・新築を契機に祀るのをやめるケースもある。礼拝の対象とはならない。

⑧ ウジガミ（屋敷神）は十六世帯で所有するが、秋の神事をしてるのは九世帯のみ。藁製から石製への変化が見られる。

⑨ 自営業が多い第三町内では、荒神とウジガミを祀る家は比較的不多い。

⑩ 全体的にみて、第一・第二町内と第三町内の差は明確でないが、神棚祭祀で家内安全商売繁盛といった祈願意識がやや目立

つ。
 ① 両町内のなかで、居住期間の長短による祀り方や意識の差の傾向性がはっきりしていない。ただ、第一・二町内の方で、古くから居住する世帯群の方が、祭祀の意識についてより多く語っているといえる。

民俗宗教における残存と創出

由 谷 裕 哉

本発表では、いわゆる民俗宗教における儀礼の変化をどう意味付けるか、という問題を議論した。

「残存」と「創出」という対概念をタイトルに出してきたのは、「民俗」そして「民俗宗教」概念に、近代国民国家成立に伴なう自己反省的な視座が負荷されていると考えられ、そのため、ことさら「創出」という側面が強調される傾向にあることへの疑義からである。

本発表では、そうした志向が対象としての「民俗宗教」に内在するというより、対象を自生的な「創出」に溢れたものと見るのは研究者の主観あるいは願望によるのではないか、むしろ「民俗宗教」は、そこに「創出」が見られることで価値ある対象と見なされるべきではなく、そこに「残存 (persistence)」を見いだす素材として定位することにも意味があるのではないか、という議論をした。

そのための事例として、近世に修験が関わった北陸のある祭礼を検討した。それは、毎年四月二三日に行われる、富山県高岡市二上射水神社の春季祭礼である。

その次第は、概略次の通りである。

同日朝、境内の「三本杉」の前に、聖なる井戸「天真名井」に向かつて、「築山」なる巨大な木製祭壇を建造する。築山には、「天狗」や「四天王」と称される人形が飾られる。

午前中には、地元青年団の獅子舞がある。

午後二時頃から、拝殿内で神道式の祭儀の後、二上三社(本社)の「二上」に、山宮の「日吉」と里宮の「院内」という三社の神輿に御霊が移され、神輿渡御に移る。三社の神輿は、地元で「御舟代」と呼ばれる船型のものである。

この祭礼の奇妙な所は、その神幸が、境内の中のみである所だろう。わずかに、拝殿から三社の御舟代などが鳥居に進むと、院内社の神輿のみが一度境内の外に出てまた戻ってくる「院内わりこみ」という儀礼と、一行が築山前に参集して宮司が祝詞を奏上する部分が、目立つ位である。

続いて、発表者の一九八四年から九六年までの計四年度に渡る参与経験や、それ以前の報告から、この祭礼の変化を概略した。

本要約では詳細を略さざるを得ないが、①戦後においては、この祭礼の例祭当日の部分の大枠は同じ、②一九五〇～五五年の間廃絶しており、五六年に復活する際、神道化の傾向が強まったが、それは明治の神仏分離時の方向性を継承する面を持っていた、③近年の変化は、渡御する御舟代に関わる儀礼や還幸

時に聖なる井戸「天真名井」前での宮司による祝詞奏上の復活など、神道化の方向も見られるが、神幸を先導する獅子頭「源太夫獅子」の所作の拡大や仏教的な築山人形の新調など、「神道化」とは無関係な部分もある。

もし、儀礼の変化が一貫して②のようなものであったなら、それを「国民国家に押しつづぶされるフォーク」または「それと妥協しながらの、新形態の創出」と解釈することもできた。しかし、③を見る限り、そのような図式に収束させることには無理がある。

もともとこの神社は、近世には当山派修験三院が別当として奉仕しており、近世の祭礼の主体は、宵宮での山宮から里宮（院内社）への神輿下ろし、例祭での里宮から築山前への神幸、であったと考えられる。現在の祭礼においては、築山の建造以外では、わずかに「院内わりこみ」という儀礼が、その近世の祭礼における院内社から境内の築山への神輿渡御の名残りと考えられる。

そして、②、③という変化は、ある時期に神道的な形で定型化されたと考えられる形式を、「伝統」と見なして回帰しようとするものと解釈できる。この「伝統回帰」志向は、近世に修験が関わって宵宮が主体であった頃に向かうものではないにせよ、国民国家側の動きに関連しての何らかの「創出」を産むというより、祭りのシンボルや所作の「残存」を保持する方向と云えるのではないか。

戦後における韓国無教会キリスト教

金 英 男

盧平久は、一九四六年混乱した時代の中で民族の道徳的確立のため、『聖書研究』を発行した。そして道徳的確立はキリスト教信仰によってこそもたらされると言う。また、盧平久は民族の宗教改革を主張する。それはキリスト教を民族的に体験し消化・確立するためには、各々の国は自分の個性や伝統の上に自分のキリスト教を定着させねばならないという論理であった。それは西欧的キリスト教の拒否の論理であり、日本の無教会からの独立も当然含まれる。この意味では、無教会思想を「日本的キリスト教」と述べてしまうことは正しくない。無教会は「主体的キリスト教」なのであって、それが日本のキリスト教や韓国的キリスト教を生み出すのである。

盧平久は、以上述べたような論理を可能にさせる根拠を、聖書に求めた。西欧の文化や制度を捨て去るとき、残るのは「聖書」のみである。従って、無教会思想とは、「聖書」のみを媒介にして、キリスト教の本質をさぐり、それを民族的に主体的に土着化させ、それを道徳的に純化させようとする運動であるといえる。そしてこのような聖書研究の論理から盧平久は、経典研究によって歴史的業績を残した先人元暎や退溪をモデルにし、「我らキリスト教の元暎と退溪」の輩出を強く訴える。こうした人物こそ、キリスト教の真理を発掘することによって今

後の韓国のキリスト教、さらには東洋キリスト教に真に貢献できると展望するのである。經典研究を無教会の聖書研究と同一視し、その正当性あるいは必要性を強く呼びかけていくなかで、盧平久は段々「韓国的キリスト教」の主張を越え、「東洋的キリスト教」へとその視点を発展させていく。盧平久は、西洋のキリスト教理解は外面的なために、そのままでは受け入れないと思つたからである。彼は聖書を東洋の精神的深さをもつて研究することで深い真理を見い出せると確信した。その視野が「韓国的キリスト教」を越えて「東洋的キリスト教」まで広がった点で彼の思想は、それまでの無教会思想の在り方を越えた側面を示している。

戦後の韓国無教会の公的な行事や活動をみると、一九四六年一月には、宋斗用によつて『靈断』が刊行される。宋斗用は一九二〇年代、内村鑑三の聖書研究会に参加した『聖書朝鮮』の創刊同人である。宋斗用は無教会にも教会信者があり、教会にも無教会信者があるという思想の持ち主であった。このように教会と調和的な態度をとつたという点で彼の無教会思想は、韓国無教会思想の今一つの違う側面をみせていると言えよう。一九四八年には咸錫憲の基督教講演会がソウルから全国にわたつて行われた。咸錫憲も一九二八年金教臣らと内村鑑三の聖書研究会に参加した『聖書朝鮮』の創刊同人である。また『聖書朝鮮』の終刊にまで執筆に参加し、動乱までの無教会の歩みをももにした指導者であった。ところが、咸錫憲の姿は段々韓国無教会から見えなくなり、ついには東洋的思想そして民衆運動に関わつていく。咸錫憲は無教会から始まることで、キリスト教

の枠組みそのものを踏み越えていた思想家としてとらえることが出来る。

現在刊行されている伝道誌は、『聖書研究』、『聖書信愛』、『聖書講座』の三つがある。集会はソウルには二つ、ソウル近郊に二つ、地方に五つ、そして家庭集会有る。集会の場所は、主に一般の家庭ないし公共の建物を利用してゐる。特徴は、どここの集会でも数に拘ることなく、質的な聖書研究に関心を注ごうとする点である。毎年夏と冬の夏期・冬期集会には全国の雑誌の読者をはじめとした無教会信者が参加している。韓国無教会が拡大しない原因として、第一に、組織と信仰の性質からくる後継者再輩出の困難、第二に日本に対する国民の抵抗感があると思われる。

オウム真理教における教祖崇拜について

長崎 誠 人

今から約二年前、凶悪な犯罪を引き起こしたオウム真理教だが、教団発行の書籍や雑誌類からは個々の信者の常識的な意味での良心的な姿が浮かび上がってくる。彼らの良心とは、「自己の苦しみを喜びとし、他の苦しみを自己の苦しみとする」という「苦の詞章」に見られるように、「他者」をより良く理解してお互いに助け合うという共同性を修行による自己変容を通じて実現させることであつた。

しかし、良心にもとづく彼らの理想追求は、その理想とは正反対の醜悪な帰結をもたらした。「他者」とわかりあえるより良い関係どころか、人の気持ちや苦しみをまったく無視して殺人をも強要するような一方的な支配関係がオウム真理教の実態であった。このような逆説的現象は、麻原氏の個人的資質を考慮せずに理解することはできないが、それと同時に、オウム真理教信者の理想追求の必然的展開として考えねばならない。

そもそもオウム真理教では、現世において「自己」と「他者」が同化できない、言い換えれば、人間の気持ちが無常であるがゆえに「他者」を完全に理解できないことが苦であることと認識された。しかし、修行によって真理の法則を知ることによってそのような無常は超越することができ、苦は消滅するとされた。

ところで、オウム真理教において宗教と科学が奇妙な混淆を見せていたことは周知の通りだが、それはこの両者があらゆる現象の根底にある法則を見出そうとする営みであると考えられたからである。つまり、彼らはあらゆる現象を法則によって理解できると考えた。それは、諸現象のもつ偶然性・不確定性を排除すること、つまり無常を超越することを意味した。したがって、彼らにとつて修行とはあらゆる現象の中に法則を見出していくことなのである。

修行が、あらゆる現象の中に法則を見出していくことであるとすれば、修行によつて「自己」と「他者」が同化し、無言のうちにはわかりあえるようになるというのは、「他者」を法則によつて完全に理解するということである。この状態が、他人の

心を読むことのできる他心通という神通力と言われる。

オウム真理教信者の体験談には、麻原氏の他心通によつて自分の心を読まれたという話が頻繁に出てくる。それは、無言のうちには麻原氏が自分のことを理解してくれたということであり、麻原氏は真理の法則を完全に理解していると思ひこんでいるということである。しかし実は、信者のほうが麻原氏の言動の中に法則を見出していなければ、このように思ひ込むことはできないはずである。

つまり、修行の過程で信者は麻原氏の言動の中に法則を見出していく。ところが、麻原氏の言動の中に法則を見出しているのは自分自身であるにもかかわらず、法則が見出しえたという事実によつて麻原氏は真理の法則の体現者とされる。そして、そのような麻原氏の行為がすべて神通力とされたのである。するとこの神通力は逆に麻原氏のカリスマの証となり、帰依が高まっていく。このような過程の繰り返しによつて、麻原氏は真の最終解脱者になっていくと同時に、信者の側は自らが麻原氏の中に見出した法則を取り込み、グルのクローンと化していった。それはいわば、自作自演の「グルのクローン化」であったと言える。

オウム真理教

——道場の閉鎖と再開について——

尾 堂 修 司

平成五年十二月から入会という形を取ってこの教団を調査研究してきた。諸々の教団による事件と強制捜査を経て、破防法審査の期間中も、多くの支部が公安や近隣の監視、経済的理由から次々と閉鎖される中で、福岡道場は西日本で唯一健在を保っていた。

今年の正月に一日二〇時間あまりを瞑想教学呼吸法につき込む集中修行が年末から継続中、通常あり得ない、出家在家が雑然と入り交じった状態でおこなわれた。出家を中心に自分に麻原が降りてきたと称する者が続出する。支部長も含めて陶醉と脱力感を感じられたという。おかしな状況に途中で帰った在家もいた。彼らのうちの誰かが中央に連絡か。麻原が乗り移った状態で、支部ではステージの高い一人の出家にたいして「帰依が足りない」などの告発が起こり、連鎖反応が暴行にまで発展。その出家はぐつたりとなった。一月四日午前そのうち中央から幹部が到着。まず前支部長が「あなた方はおかしな状態になっている」と警告するも、「帰れ」とステージが高い者に対しては教団では考えられない言動となる。さらに正悟師らが到着し、出家を連行し、在家に閉鎖を宣言して帰らせて撤収。後日杉並の支部から連絡。実名を挙げて、ある在家の分派活動の

結果として説明。かれを破門処分した。週刊誌に古参の信者へのインタビューとして、福岡が中央にさからって麻原帰依に固執したが故の閉鎖であったと述べていた。しかし後の聞き取りにより、原因は修行プログラムと支部長の資質、支部長と他の出家、在家信者との関係にあつたと考えるに至る。同じ失敗を繰り返さないように派遣され組織されている九七年三月からの現在の体制と以前を比較検討することで、旧体制の自滅のあり方と、教団の対応を分析したい。破防法の審査対象となった特異な環境下でのケースで有ると同時に、(1)教団内の異端発生の契機における正統の対応、(2)意図せざる暴走に至る組織、修行環境などの宗教教団研究における開かれた問題として考察する価値を有する。

スタッフの入れ替えによる修行の変化や支部長とその他のスタッフの資質と関係の新旧比較を、閉鎖前／閉鎖後で図式化すると以下のようになる。

四十代女性の支部長が補佐を指導／支部長と補佐数名のバランスと競合（全員二十代）

非日常的行法中心／在宅の日常的課業と教学の指導徹底

在家の情緒的掌握に練達（広い年齢層）在家間の連帯は特に勧めず／学生サークル的団結を指向（レギュラー在家も二十代から三十代）在家雄志の会を結成さす 成功した前任地での手法を移植し、新メンバーもそこから呼び寄せる 中央からの幹部の説法会、テレビ電話討論を増やす 在家を巻き込んだ布教の再開

支部外環境要因として破防法適応への様々な心理的圧力下

で、西日本で当時唯一残り、支部の消失した広島や沖縄などの信者をセミナーなどで指導することとなり、過大の責任が福岡に負わされた。破防法を後一息で乗り越えようと思気込んだ集中修行の形態が裏目になる。意図せざる方向へ暴走し、破防法を乗り切るという目標手前で息切れした。現時点での新体制を旧体制の失敗を回避するシステムが作動しているという視点で解釈すると、改善や有効性を見いだすこととなるが、それでは見落とす点がある。一部在家に残る閉鎖事件への疑問 有力中年在家家族の脱落 激しい身体的行法の回避への不安全感 在家と公安の接触恒常化の影響 これらうち激しい行法は最近短時間ながら一部復活した。新体制の短期的措置としての条件と恒常化するものを今後見極めて図式的解釈を改善していく。

新宗教と「語り」

——自己の構成と変容の問題をめぐって——

菊池裕生

本発表は、新宗教における「受容と態度変容」(井上順孝編「現代日本の宗教社会学」世界思想社、一九九四)の問題を、自我論一般の文脈において、実証的に捉えようとする試みの一つである。具体的には、真如苑「青年部弁論大会」(以下「弁論大会」)を一事例とし、一般に「回心する」あるいは「信仰する」と呼ばれている自己の変容／構成が、どのような過程を

経てなされているのかのその一端を明らかにしていく。

「弁論大会」は、青年部の下部組織である「部会」毎に弁士が一名づつ選出され、二回の予選後、本大会が行われるまでの約三カ月間の活動からなる。それにもなつて、部会毎に「部会合」が開かれるが、とりわけ一次予選までの一カ月間は頻繁に行われる。ここで興味深いのは、この「部会合」において、多くの他者たちの意見が取り入れられる形で弁論が構成されていくにもかかわらず、最終的にそれが、弁士の心情をもつとも表したものと認識されていくという過程が看取できることである。

本発表は、「自己とは語られる(物語られる)こと」によって始めて構成される存在である」という前提に立つ。さらに、浅野智彦(「物語られる「私」―物語行為と自己構成―」未発表、一九九三)によれば、そうして構成される自己(物語)は、他者からの信憑／評価を受けてはじめて構成される、という特徴をもつ。こうした前提に立つなら「弁論」は、それまでの自己を「語る」という点で自己物語なのであり、かつ、弁論が構成されていく過程に見られる「部会合」での他者とのやり取りは、まさにこの信憑／評価を得る機会となっていると言える。しかし、ではそもそもなぜ、他者からの信憑／評価が弁論という自己物語の構成にとって影響しうるのだろうか。

木村洋二(「視線と私」弘文堂、一九九五)は、他者に対する評価からなる「荷重」(weight)が自己の構成のされ方を決定すると述べるが、中でも「信頼」という「荷重」は重要な要件と考えられる。というのも、日常的に対面する機会の多い中

でも「信頼」のおける他者の反応は、「私の姿を最も忠実に映し出してくれる鏡」と考えられやすいがゆえに、直接的に彼／彼女の存立に影響せざるを得ない、と考えられるからだ。「弁論大会」において、重要な他者である「部会会」参加者、および「経親」、「導き親」という存在は、その意味で信頼できる／すべき他者である。もちろん同時に、指導的立場の信者や、教団から与えられる「場」に対する「權威」も働いていると思われるが、この「權威」も、実は、既述のような他者に対する「信頼」が前提となつて作用しうるものだ。よつて彼／彼女等はいずれも、弁士にとつて「信頼」という「荷重」を持つために、自己物語に大きく影響を与える他者となる。さらに、この他者への「信頼」は、「視線の二重化」(芳賀字「へ語りの共同体」としての新宗教―真如苑青年部「弁論大会」を事例として―)(2)相互変容過程をめぐつて「第六九回日本社会学会大会報告レジュメ、一九九六」という、真如苑の世界観と相即的に構成／維持し合う関係にある。「視線の二重化」とは、「眼前の他者の諸行為を通して絶対的他者の意図を知る」というパスベクティブであり、この視点は、眼前の他者によつて構成されると同時に、翻つて、この視点によつて眼前の他者への「信頼」を、主体に胚胎／維持させるものだ。この「視線の二重化」によつて、弁論に関与するあらゆる他者の存在や、そもそも弁論という機会さえも、絶対的他者から用意されたものとしての至上の「信頼」が与えられることになるのだ。

以上のように、眼前の、および絶対的他者という二種の他者に対する「信頼」が、相即的に醸成／維持されつつ、信者の自

己の再構成過程は螺旋的に進行していくと言える。

民衆宗教研究と新宗教研究

弓山達也

本報告では、宗教(社会)学における新宗教研究に対して、歴史学の民衆宗教研究から出されていた課題を確認し、両者が共有できるであろう問題をいくつか指摘することを目的とする。その問題提起とは、新宗教研究では国民国家的イデオロギーとの相剋を経て形成された宗教運動の歴史性と、そこでの位置づけや評価が捨象されているということである。

これに関して以下のような方法論上の問題点があることが確認できよう。第一に民俗宗教からの脱皮による運動形成の模索あるいは変遷を国家イデオロギーとの関係から把握しようとする民衆宗教研究に比して、民俗宗教との連続性を強調する新宗教研究では、「民俗」といった非歴史的な宗教基盤に引き寄せつつ宗教運動を論じ、これが歴史性の捨象につながっている。第二に、新宗教研究の内在的理解は、宗教現象を当事者の感情や心の機微ともいべきミクロな観点から見ようとするものといえ、このことで新宗教研究は、一方で個人の信仰世界を社会状況から強引に解釈しようとする尊大な無理解を避けながらも、他方、歴史性の捨象という批判を免れることはできない。ところで、民衆宗教研究と新宗教研究は共通する課題がある

う。例えば現代の社会状況を見ると、価値観が多元化し、社会システムが高度に分化し、広く共有された社会意識を抽出する作業は困難である。そのような中で、民衆宗教研究のいう「民衆」概念がどこまで有効なのか。また新宗教研究においても、宗教現象をもって「時代社会論」を展開する意義や展望に関しても、検討が迫られるであろう。

さらに、新宗教研究では対象に対する価値評価は抑制されているが、民衆宗教研究では、むしろこれが自覚的になされ、民衆宗教と支配的イデオロギーとの相剋を描き出すことを可能ならしめている。こうしたことは、例えば天理教や金光教を扱うとき、新宗教研究では共感的に、あるいは「客観的な」分析として教祖論に重きが置かれることが多いことにもあらわれ、同じ教団を取り上げながらも民衆宗教研究では、教祖没後の教団の国家権力への迎合や屈服と、その歴史的評価（多くはネガティブな評価）にも焦点をあてようとすることと対照的である。しかしながら現代に関しては歴史学も評価を避けてきたことにはかわりなく、民衆宗教研究がどこまでこれに踏み込むことができるのか。そして、政治性を抑制し価値中立的な新宗教研究においては、その研究内容なり、また自らの立場なりと、全体社会との関連づけを見失う危険性があることは指摘されなければならない。

総じて、近代における民衆宗教の支配的イデオロギーとの相剋は、現代の宗教状況に照らし合わせることによつて、その全体をとらえることが可能となり、また現代の宗教状況の理解も近代から連なる歴史性から規定され、その歴史的位置づけや評

価とは無関係ではない。民衆宗教研究と新宗教研究との架橋を目指して、NRMやニューエイジなども念頭に置いた、概念としての「新宗教」「民衆宗教」の学問的洗練、そして「新宗教」の何をもって「新」の指標となすのかという議論などが今後の課題といえよう。

なお、本報告は、「宗教と社会」学会内の新宗教研究プロジェクト九月例会でも発表され、一九九八年上半期に刊行される(財)東方学会誌『ACTA ASIATICA』75(特集：近代日本の宗教)に論文(英文)として掲載される予定である。

祖師鑽仰のための教化の一視点

勝田 哲山

説教本『越前国永平寺開山記』は、庶民芸能の一つである説教節の台本である。

原本は東大図書館に所蔵されているが、横山重編の『説教正本集』第一に収められている。その内容は、全体を六段に分け、神道丸(後の道元禪師)がお家騒動的な理由で出家し、最後に永平寺を開くまでの様子をさまざまな霊験譚を差し挟みながら作られている。

物語の内容を見ると、高祖の伝記の中の伝説的な部分の集大成のように見えるが、ある部分は「訂補建漸記」などとはか

なり違っている。

様々な脚色を加えた説教本の作者にも感嘆するが、なぜここまで脚色されたものを作らなければならなかったのか、なぜ永平寺を取り上げた作品を作ったのかという疑問を解くことがこの作品の作成意図、成立の周辺を探る上でキーポイントと考える。

この説教本が書かれたのは元禄二年（一六八九）である。慶長五年（一六〇〇）の関ヶ原の戦い以降、江戸幕府は寺院を統制するために、全国の有力寺院、各宗派に対して法度を下していく。曹洞宗においても「曹洞宗法度」が慶長一七年（一六一二）に定められ、また元和元年（一六一五）には、永平寺、総持寺に「諸法度」が下され、両本山制が成立している。

一六〇〇年代の永平寺史のうち、特に火災の記述に着目してみると、『元文本建漸記』にあるように寛永一八年（一六四一）に火出し、客殿、小庫裡、御影堂、内殿、外殿、承陽殿が消失したとある。さらに、寛文四年（一六六四）には、知客寮より火出し、僧堂、庫裡に延焼している。

近世前期の永平寺は火災と復興の繰り返しであったようである。復興の際の財源を考えた場合、末派寺院への勸化の他、幕府への補助金の依頼等も考えられるが、具体的に永平寺から誰が江戸へ行き、幕府に寄付を願い出たというような記述は見当たらない。

説教本『越前国永平寺開山記』は、二度の火災後の元禄二年（一六八九）五月に新版されている。

物語の中で靈験譚（伝説）として扱われている部分が何カ所

か見られるが、木下道正と神仙解毒丸については、『道正庵元祖伝』がもとになっている。これが高祖伝に登場するのは、説教本『越前国永平寺開山記』がはじめてであり、その後の諸伝には見られないが、『訂補建漸記』以降になると出てきている。また、まこじやくしについては、説教本では禪師が唱えた呪文は疱瘡の魔よけの呪文として扱われている。

この偈文は現在では宗門の祈禱法要である転読大般若の際、般若経を転翻する時の唱えごととして使用されているものの一つとなっている。それゆえ除災という点では今日でも共通した意味あいを持つているといえよう。

ただ、考察する限り、説教本が宗団内の高祖伝に影響を与えたというべきものは見られない。

しかし、道正と解毒丸が高祖伝に取り入れられたのは説教本が初めてであるとすれば、『訂補建漸記』等がその影響なしに別個にこれを取り入れたとは言い切れず、そこには何らかの影響があったのではないかと考える。『道正庵元祖伝』の刊行そのものが解毒丸の宣伝と関係があったとも考えられるし、説教本に取り入れられたことは、道元禪師の徳を讃え、都市化が進んでいく近世の過程において、道元禪師の名前を売り込んでいくための好都合な題材であり、一手段であったといえないだろう。

そして伝説的な部分が脚色されたということは、単に庶民的な宗教感覚があっただけでなく、庶民レベルからも影響を受け、道元禪師を世間に広めるニーズがあったのではないかと考える。

古代日本の社会構造と仏教の機能

笠井正弘

一 日本文化の基底

- ① 問題の所在…中国、朝鮮半島との文化の違い
儒教的官僚制帝国とシルクロード的封建王国
- ② 古代王国形成期の国際情勢…シルクロード文化と漢文化の流れ

二 親族構造上の対立

- ① 狩猟文化の社会構造
- ② ポリネシア文化の社会構造
- ③ 遊牧民文化の社会構造
- ④ 漢文化の社会構造

三 大王（オオキミ）体制から天皇（スメラミコト）体制へ

- ① 壬申の乱の意味するもの
- ② 氏族・シルクロード的封建体制
- ③ 漢帝国官僚体制
- ④ 中央集権制と氏族分権制の対立：朝廷の構造

四 儒教的世界観と仏教的世界観

- ① 天平王朝はなぜ仏教イデオロギーを採用したか
- ② 古事記・日本書紀の世界
- ③ 大嘗祭の構造と鎮魂祭

渡辺勝義氏『鎮魂祭の研究』の意味するもの

五 天平仏教の機能

- イザナギ／イザナミ、アマテラス／スサノオ、ヒ／タマ、死者／死体
鎮魂（タマシズメ）の祭りとしての大嘗祭および仏教の鎮めの機能
- ① 世界像と論理の提供、梵網経の世界
法身仏／応身仏、朝廷／氏集団
 - ② 地下神としての盧舍那仏
鎮めの神格としての仏教神
 - ③ 二重聖性原理
神道神と仏教神の不可触性
汚れた存在としての仏教僧＝死体の管理者

六 平安期における公（おおよけ）の儒教イデオロギーへの傾斜

- ① 朝廷を中心とした社会構造の変化
仏教原理の公的世界からの追放
- ② 私的世界荘園領の信仰としての仏教の変質
密教仏教の意味するもの

修験道と村落祭祀

——山形県村山地方の事例を中心に——

平 山 眞

本報告では、修験道と村落社会の関係の一端を知るべく、かつて修験の山として栄えた山形県村山地方の葉山・山麓の二村落における村落祭祀を事例として取り上げ、両地区の特に近年において地理的・歴史的条件によって生じたと考えられる変化に注目し、その相違点を明確にしつつ分析を試みたいと思う。

葉山は山形盆地北西部に位置する標高一四六二メートルの山である。古くから作神として信仰を集め、かつては出羽三山の一つでもあったが、近世に入ってから葉山修験の衰退と共に、羽黒修験との関係は次第に稀薄になった。葉山修験の本山は現在の寒河江市畑に位置していた大円院で、同院は明治初期の神仏分離政策により天台宗寺院となった。終戦後周辺が米軍の演習場になり、昭和二八年に現在の村山市岩野に移築された。葉山ではかつて旧六月一日に春祭りが、旧十月七、八日には秋祭りが行われていた。春祭りには参拝者は大円院に詣で、虫札を授かったりした。奥の院とされた白磐神社のある山頂まで登拝するものもあり、その際大円院境内の池で禊を行った。この行事は昭和二十年頃まで盛んであったが次第に衰退した。白磐神社の社殿は昭和二九年に台風の被害で吹き飛ばされたが、昭和四八年に再建された。平成七年には札幌市在住の女性

Sさんの資金の提供により、再度改築工事が行われた。羽黒修験のKさんがSさんと田代の間を仲介したことが平成七年七月発行の『館報たしる・第二七号』に書かれている。以下、事例を示すことにする。

①寒河江市田代（九七戸：平成九年七月末） 本年七月二十七日の「第二回白磐神社例大祭」の様態を示す。当日は登拝の前に自宅で水垢離をとるのが原則とされる。午前七時頃に公民館前に集合、車に分乗して畑と十分一峠にある登山口に移動し、徒歩で登頂、午前十一時から同神社宮司を兼務する留場の稲荷神社宮司の司祭のもとで祭典が行われる。ちなみに同神社は光明院ともいい、かつては大円院の末派修験であった。終了後、一同御神酒を頂き、昼食後下山する。午後四時から公民館で直会があり、筒汁が振る舞われ、六時近くに散会する。Sさん、岩野の大円院世話人、西川町岩根沢の「葉山講」代表、羽黒町手向在住の同神社棟梁などが参加していた。

この他に村のウジガミとして山神社が鎮座しており、祭日は現在四月第二日曜日（古くは旧三月一二日）である。別当は現在代々の別当家とは別の家がつとめる。同神社の祭典も稲荷神社宮司が司祭する。正月一五日には「オサイトウ」という行事が、八月三一日には「風祭」という豊作を祈願する行事がある。

②村山市岩野（一五八戸：平成九年七月二十七日の聞き取りによる。） 大円院の祭典は現在七月一日、一月八日である。かつての春祭りについては右記の通りで、現在は大円院の境内で同寺の住職を兼務する山形市内の天台宗宝光院住職を中心に護摩

祈禱、火渡りを含む祭典が行われる。山頂への登拝は行わない。本年は七人の修験者が参加した。秋祭りは堂内で護摩を焚く程度の小規模なものである。以前の秋祭りでは「オサイド」といって村内の修験者の家で護摩を焚いたという。

なお、同地区には他に熊野神社があり、こちらの祭典日は四月二三日である。

以上、二つの村落における祭祀を見ると、各村落の民俗宗教として修験道がはつきりとした体系をもつて存在しているとは言えないにせよ、修験道的な要素は散見されるし、それらは各時代毎、各地域毎に現れたり消えたりを繰り返しつつ息づいていると見ることも出来る。修験道は一般には日本古来の山岳信仰を基礎として仏教や道教といった外来宗教を取り入れて成立した宗教体系であるとされるが、言い換えれば非常に柔軟なものであったと言うことも出来るだろう。右記の事例だけでも十分に修験道のような宗教体系を培ってきた日本人の宗教行動や宗教意識の一端が伺い知れたのではないかと考える。

仙台藩における修験道組織の展開

——仙南六郡を中心として——

伊 藤 辰 典

本報告は、仙台藩における修験道組織の展開を、仙南六郡（名取・柴田・刈田・伊具・亘理・宇多郡）を中心として明ら

かにしようとするものである。

まず安永年間（一七七二〜八〇）に仙台藩が村単位に作成を命じた「安永風土記」を史料として、同時期の仙南の修験道組織について概観してみると、修験道三派の割合については、本山派の寺院が九割以上を占め、それ以外には羽黒派の寺院が若干数みられるのみで、当山派の寺院は確認されない。また末寺を持つ修験寺院としては、本山派の三ヶ院、大先達東光院・年行事宗吽院・准年行事格千手院が認められる。この三ヶ院の震と末寺数を、安永年間の各院の『書出』をもとに整理してみると、東光院は名取・亘理・伊具・宇多の各郡および仙台城下の一部を震として百十三ヶ院の末寺を持ち、宗吽院は刈田郡と柴田郡および伊具郡の一部を震として六十一ヶ院の末寺を有し、千手院は刈田郡の白石本郷に二ヶ院の末寺を持つのみとなっている。

続いて、こうした安永年間にみられる組織が如何に形成されたのか跡付けてみると、東光院の場合には、慶長十三年（一六〇八）の時点で名取・伊具・宇多の各郡を震としており、その後さらに亘理郡にまで震を拡大し、元禄三年（一六九〇）には年行事から大先達に昇格したということが旧東光院安達家所蔵の文書群から明らかになる。また宗吽院については、慶長十八年（一六一三）の時点で、刈田郡・柴田郡および伊具郡の一部、すなわち安永年間と同様の震を所持していたということが「伊達政宗役代申付黒印状写」（伊達家文書）から理解される。

千手院の場合には、安永六年（一七七七）の同寺の『書出』から、慶長八年（一六〇三）以前には亘理郡に在って同郡三十三

ヶ村を震としていたが、伊達家重臣片倉景綱と共に亙理郡から刈田郡白石に移ったのを契機として、震を縮小させ、寺格も准年行事格に昇格したものと推定される。このようにみてくると、東光院・宗吽院・千手院の三ヶ院は、それぞれ慶長期には年行事として一〜三郡程度の震を持ち末端の修験者たちを支配していたということ、そして各院の組織化は三者三様の道を辿って安永年間にみられるような組織を形成したということが理解される。

仙南において修験道の組織化が完了した時期については、元禄三年（一六九〇）の東光院の大先達「免許状」に、宗吽院の震との境界が明記されていることから、遅くとも元禄三年には組織化が完了していたものと推定される。また安永年以降の組織展開に関しては、末寺数に若干の変化はみられるが、ほぼ安永年間の組織体制のまま推移したものと考えられる。

ちなみに仙南地域には、現在でも本山修験宗や天台寺門宗など旧本山派系の修験寺院が存在し、活発な活動を行なっている。しかしながら今回の報告では、明治以降の推移にまで論が及ばなかった。今後は明治以降の展開を明らかにした上で、修験者と信徒との係り合いの実態や、その歴史的な変遷についてまとめてみたいと考えている。

食行身祿の『一字不説の巻』における

副次的なトピック三題

大谷 正幸

筆者は、かつて『宗教研究』三〇九号で、富士講成立の起動因となった行者である食行身祿の著作『一字不説の巻』（原題『一字不説お（を）開身路く之御世之訳お（を）書置申候』、以下『一字』と略称する）について、その最低限かつ基本的な研究を展開した。食行には、確実に彼に帰することが認められる著作が三つ存在し、『一字』はその最初のものである。筆者は時間的に彼の著作を追うことを研究の方針としており、次の『お決定の巻』（原題『食行身祿的一切の決定読歌』）の研究に移ろうかと思っているが、その前に『一字』中の看過しておく能わざる副次的な問題を三つとりあげておこうというのが、本発表の目的である。

副次的な三つの問題とは（1）タイトルと「一字不説」、（2）田辺和泉による序文、（3）『一字』第三段の問題点である。

（1）タイトルと「一字不説」

『一字』執筆の大きな目的は、元禄元年六月十五日からすでに（『一字』の成立は享保十四年）に始まっている、神・仙元大菩薩の直接支配による理想世界「みろくの御世」を、世界創成の歴史から始めて独自の世界観を展開させつつ説示するということにある。では、タイトルにある「一字不説」という単

語は何を意味するのだろうか。この語はもともといくつかの大乗仏典に現れる単語であり、教説の言葉に執着してはならないという意味で、禅宗でもいわゆる不立文字に通じるとして愛好された語である。

食行は、その基本的な意味を知りつつも「一字の説かれざる」即ち、世界の秘密を包含したある一文字が存在し、それを開放（それを「開く」と彼は言う）したものが自らの著作であるというのである。ただし、「一字」中にはついにその定義は登場せず、「二字」以後の著作によって知ることが出来る。その「一字」を巡っては、時折混乱したりするがそれは吉田（山梨県富士吉田市）の浅間神社の富士山大鳥居にかかる額にある「三國才一山」の才の字（食行はこれを単独ではおとと（弟）と呼ぶ）であるとしている。この鳥居は富士山を直接還拜する鳥居であり、食行の神話においては「釈迦仏」という釈尊のパロディーたる存在がその額（の前身）を認めたものとされている。すなわち「一字」のタイトルは、「才」という）世界の秘密を集約した（、そしてパッケージされたままであったシンボリックな）一字を展開して「みろくの御世」の内実を示した書」というのが真に意図する所であろうと思われる。

(2) 田辺和泉による序文

「二字」は自筆本の記述によるならば享保十四年に成立した。しかし、後世の富士講が所持する「一字」は全て吉田の御師・田辺和泉が草した序文が付属しており、それには享保七年から十六年の間に成立した事になっていて、しかも食行の神話にはないエピソードが成立と関係している事になっている。享

保七年は食行が思想的に独立した年であり、十六年は田辺が「一字」を食行から贈与された年である。これを鑑みるに、田辺和泉は、自らと食行の結び付きを強調し、写本を権威づけるためにこのような序文を作ったのではないだろうか。また、序文の末尾は食行と田辺の連名で締めくくられているが、その直前から食行が享保十六年に富士山に立てた「みろくの御世」開始を宣言する高札の文章をもって接続しているがために、意味の通じないものになってしまったことは確かである。

(3)は紙数が尽きたために省略するが、指摘すべきは、食行の神話は伝説と自分の創作とが錯綜しているために、今後の検証を待つところが大きいということである。

秋葉信仰と代参講の現状について

渡部正英

新潟県栃尾市の秋葉三尺坊大権現を祭祀する秋葉神社の別当の常安寺（曹洞宗）と、秋葉信仰の代参講を取り上げた。切っ掛けは、常安寺の住職が、口にした「信者はほとんど新潟近辺、魚沼三郡からの参詣ですが、今でも代参講を造って、お参りする人達が県北にいます」の言葉であった。その代参講が新潟県北部の、北蒲原郡中条町、岩船郡の神林村、関川村、山北町、朝日村に残っていて、そのほとんどが農業地帯である。

〔大須戸講中の場合〕 岩船郡朝日村大須戸は平野から山間に

かかる所にある。「大須戸講中」の場合は、ほとんどの戸数の一六五戸が加入している。大須戸の人々は「あきわさま」と親しみを込めて呼ぶ。その信仰の対象は、火防の神の「秋葉三尺坊大権現」で、羽翼を背にし、白狐に乗った烏天狗形をしている分霊のお姿のお札で、各戸に祭祀されている。「秋葉三尺坊大権現代参講員名簿」や「籤箱」書きによると、「明治二八年四月三日」とある。この事から明治期に代参講が始まったといえるが、もともと古くから秋葉信仰の活動をしていたという人もいる。大須戸講中が常安寺に代参講としての参詣をしてないときが、大正七年から昭和六年までであった。代参人の参詣は続いていた。その代参人の働きで昭和七年に講員名簿を常安寺に渡し、代参講として復活している。代参人を決定する籤は大正九年までは区長が取り扱っていたが、大正十年からは大須戸の東泉寺（曹洞宗）住職に籤の管理が移り今日まで続いている。東泉寺では正月の元旦に「秋葉神社、神口入函」と書かれた籤箱から籤を引き、本堂に張り出す。檀信徒は元旦に寺に集まる時に、年回法要の繰出しと共に確認する。この籤は講中全員が引き終わるまで続く。この講中は「古峰が原さま」の代参講でもあり、代参人は隣の八坂神社で神主が元旦の一統札に籤を引いて決められる。

代参人は平成九年の場合四月六日に常安寺に参詣して、御祈禱を受け、一六五体のお姿札と二体の火防札を持ち帰っている。お札は代参人が各戸に菓子添えて届ける習わしになっている。それが終わって代参人は集まって直会をする。それで代参人の任務は終わる。

大須戸講中では、代参人が火防札を二体受けてきたが、これは黒布に白抜き文字「秋葉三尺坊大権現」と書かれた一九五cm×三七cmの幟に下げるもので、幟は上村と下村に一本づつある。この幟は毎日各家を回り続ける。朝隣から回ってきた幟を、下が仏壇、上が神棚の間に置き、夕方御飯や菓子などお供えし幟の賽銭袋に賽銭を入れお参りする。次の朝食後お参りして、隣に持って行くと言うように毎日回り続けるのである。

（秋葉講を造った女性達）また江戸時代に大須戸で大火があったとき、村の馬頭観音堂の馬頭観音だけが残った。その馬頭観音との縁を大切にお祀りして、二度と火災がないようにと火防の神である秋葉三尺坊大権現のお姿を拝んだのが秋葉講の始まりだといわれる。馬頭観音堂近くの女性達が集まり十人で講を造った。「秋葉講」とか「十人講」とか呼ぶようになったのである。秋葉講では縁日である一五日か、馬頭観音の縁日の一七日に、現在は八人で毎月回り持ちで祭祀している。当番の家で、火防の秋葉様のお姿の掛け軸を床の間に掲げお供物を供えて祭祀し、深夜まで「夜籠り」をしている。秋葉信仰では古い形の祭祀形態なのかもしれない。

大須戸の代参講の発生は、火防の御利益を知ってお姿を取り入れようとした秋葉講の行事から発展して現れているように見える。やがてそれが地域の代表に選ばれお札を受けてきて、各戸にお姿を配布する代参講となった。代参人が自分の手で御札と御符であるお菓子を持って届ける事は重い意味があるだろうと考えられる。家の代表者の参加の代参講は、普段地域の家と家の関係の中で神社や寺院と結び付いている。全戸にお姿札を

運ぶ選ばれた使者として宗教的名譽が受けられる場が提供される事が、代参講の継続の力となつて見えるように見える。

板碑にみる中世教団の展開とその背景

青木 淳

わが国ではとくに鎌倉時代以降、板碑と呼ばれる特殊な形態の石造品が製作された。これは服部清道氏の説によると、南東北から関東圏、畿内、四国（阿波）、北部九州などいくつかの特定の地域に流行をみた模様で、その様式はそれぞれ東北型・下総型・武蔵型・畿内型・阿波型・九州型というような分類がなされている。もとより、それらに共通する形状は、基本的に「頭部を山形に削り、その下に横二条の切り込みをした板状の石造品」というようなもので、若干の地域的な差異は見られるものの、基本的な形状は上記のようなものといつてよい。これまでに板碑に関する研究は、服部氏をはじめ千々和実、稲村垣元・坂詰秀一・播磨定男氏などによる総合的な研究成果が報告される一方、各地の郷土史家の方々による実地踏査の記録も多数残されている。

さて、これまで私自身の研究のひとつとして、中世教団の成立とそこから生まれた美術や文学などへの影響を、実証的な視点から明らかにするという課題があった。それらは仏像の像内納入品などの史料を、多面的な視座から分析を行なうことを通

じて検証してきたものであったが、小稿では上記のような板碑研究の成果をもとにして、中世教団の成立とほぼ時を同じくして発生する教団板碑の史的展開とその背景について考えてみたい。

板碑は多くの場合、その四方の各板面に銘文や仏尊の種子などを陰刻したもので、その起源は卒塔婆であったとする説が有力である。その記事の内容は実に多様で、とくにここで問題にする特定の教団板碑の例をみてゆくと、それは石製であるという点も含めて、後世に残すことを目的とした記念碑的な性格のものも少なくない。

教団の形成期には、浄土宗教団における三尺の阿弥陀来迎像や真宗教団の「光明本尊」、日蓮宗教団の「題目」などのように、既存のものとは異なつた様式や構成による仏像や仏画、荘嚴具などが創作されてゆくが、またそうしたものはさほど時を経ずして同様の作品が多く製作されるために「模作」芸術を生み出すことになる。こうした多くの「模作」芸術が製作された結果、教団の所依の仏尊や信仰対象が明確になつていったことも事実であろう。また、教団板碑と特定できる作例が各地方で確認できることは、中世教団の地方への伝播を、紀年銘などの分析により歴史的に裏付けることを可能にした。

紙面も限られているので、そうした教団板碑の作例の一例をあげることはできないが、例えば貞永二年（一二三三）正月に建立された埼玉・東光寺板碑には『観無量寿經』真身觀の「光明遍照 十方世界 念仏衆生 攝取不捨」という偈文がみられ浄土宗系のもの、また同じく埼玉・毘沙門堂の板碑は、建長八

年(一二五六)建立のもので、釈迦・阿弥陀二尊の種子を陰刻していることから浄土宗西山派系のものとしてそれぞれ考えられる。ともに安貞年間以来の専修念仏停止が行なわれるなかで製作されたもので、教団の地方進出と深く関係したものだったのではなからうか。ちなみに前者は京都・二尊院に源空の遺骨が納められた時期、後者は宇都宮頼綱(運生)一門により西山義が関東圏に伝播した時期とほぼ一致する。ほかにも真宗・時宗などについても、このように教団発展と板碑の製作例とが合致する例が多く見受けられるが、とくに日蓮教団は日蓮の入滅直後(一三世紀末)より、日蓮流の「題目」板碑をもっとも積極的に製作したことが知られるなど、今後板碑が教団史料として果たすべき役割と可能性は少なくない。

また、鎌倉時代の東大寺復興造営に関係した宋石工の伊行末一族(井野行恒)が嘉元三年(一一三五)に岡山・高雲寺跡に現存する板碑を製作しており、わが国独特な石造品である板碑を焼化工人の末裔たちが製作している点は、当時その背後に形成されたと思われる宗教的な共同体の存在などと共に興味を持たれるところであるが、それについてはまた機会を改めて考えてみたい。

弥生時代の青銅器について

——青竜三年銘魏鏡——

椿 實

昨年九月国学院大学の宗教学会で「赤米のルーツ」と題し、青竜三年(335 A.D.)銘の魏鏡について発表したが、『宗教研究』三一一号、第五十五回学術大会紀要特集、一一九頁)、本年大阪府高槻市安満山古墳において、同じく青竜三年銘の魏鏡が発見され、本年八月三十一日同市内で開かれた緊急報告会で発表された。高槻市は新淀川を遡り、京都との中間、茨木と枚方の奥にあり、継体天皇陵もある。安満山古墳の被葬者は邪馬台国の外交官で、古墳の年代は卑弥呼の死後間もない250-260 A.D.と思われる。「割り竹形木棺」という王者のひつぎに埋葬されていた。木棺の長さは推定5m、直径〇・8m。これまで最古の割り竹形木棺は三世紀後半で奈良県天理市の下池古墳のもの(推定長さ六・四m)とされ、方形石棺に入った丹後のものとは異なり、時代はやがて壑穴式石室の中に割り竹形木棺を収める古墳時代となる。安満山古墳は石室もない小方墳で、早い時代のものである。景初三年(239 A.D.)の銘文ある大量の魏鏡が和泉市で発見されており、魏志倭人伝により銅鏡百枚が難升米トクノメによりもたらされたという説に合う。この魏鏡は実際にはない年号を記したのもあって仿製鏡と思われるが、ヤマト政権はこれだけ大量の魏鏡を製造する能力をもち、これを地方の

豪族に下賜して彼等を收攬したらしい。

弥生時代は金石併用期 Chalcolithic または Aeneolithic Age と呼ばれているが、弥生時代の後半は、出雲で出土した大量の銅鐸や、亀や鹿の呪術的文様によって、亀トや鹿トによる稲作の豊穣を祈った青銅時代だということができよう。

記紀にも八咫鏡は国産だと明記しているから、皇位の印は八咫鏡であるらしいが、これの出土例は平安時代に降るから、円鏡であるのが原形であろう。

弥馬壹国を北九州の金印出土地、志賀島附近と考えると、ヒミコに擬すべき神功皇后は住吉大社の祭神、神功皇后であろう。住吉大社神代記によれば住吉大社（四前）

- 第一宮 表筒男
- 第二宮 中筒男
- 第三宮 底筒男
- 第四宮 姫神宮（神功皇后）

であって神格の順に異説はあるが

大唐国一處 住吉大神社（二前）

新羅国一處 住吉荒魂（三前）
に至るまで阿曇連の勢力下にあるらしいから、山陰・山陽同種の鏡があっても不思議ではない。

KOREANA Vol. 10, No. 1, 1997 春季号、三六頁に「扶余松菊里の先史遺跡」として国立扶余博物館長 申先生の報告される炭化米は完全なジャポニカ種で、黒変しているから赤米か白米かは分別し難いが、青銅器時代に既にジャポニカ種の稲作が行なわれていたことを示す。石棺墓からは遼寧式銅剣、曲玉管

玉が出て、百済国であった松菊里遺跡は、南部地域の青銅器時代の住居址の標準とされている。これらは出雲の青銅器文化とほとんど同型といつてよい。稲作の伝来について考えると、中国では八〇〇年前の栽培イネが長江中流で発見され中国江蘇省の草鞋山遺跡で六〇〇年前の地層から水田跡や炭化米が発見されているがこれより二〇〇〇年古いという。日本で確認されている最古の稲作は、岡山県の津島遺跡と南溝手遺跡のもので縄文後期（約三五〇〇年前）という。

ジャポニカ種の稲作は韓国西南岸から、壹岐・対馬を経て、波静かな山陽から大阪湾に及んだと考えられる。遠く飛鳥、近つ飛鳥という難波高津宮（仁徳）の地名も大阪湾を起点として考えられる。弥馬壹国という無理な読み方は原文の如く弥馬壹または弥馬台と呼ぶべきかと考えている。

陰陽道と曆注

小池 淳 一

曆に注されるさまざまな事項が、人々の生活に大きな影響を与えていたことは古代から中世にかけての貴族社会の記録や説話のなかに如実に表われている。そうしたなかで仮名曆にまつわる『宇治拾遺物語』巻第五の説話「仮名曆あつらへたる事」は興味深い。ここではなま女房が、近所の僧侶に仮名曆を書いてもらうが、その内容は実にいい加減であったことが示されて

いる。暦注の知識がきわめて恣意的であり、その管理は必ずしも陰陽師によるものではなかったことがうかがえる。

暦注は広義には日時吉凶を示すものであるが、特に陰陽道においては関連する事項が多岐にわたり、陰陽道の根幹をなすものの一つということができよう。ここではそうした陰陽道の展開過程を考察する一環として、特に、七十二候のひとつで近世以降の日本において、特異な受容形態を呈している半夏生を取り上げて若干の考察を行ないたい。

半夏生は『簠簋』のなかには「此日不行不浄、不犯姪欲、不食五辛酒肉日也」とあるが、『簠簋抄』では摩耶夫人と結び付けられ、彼女の死と結び付けて大凶とされる。これが近世の大雑書には「姪欲犯さず、菲にんにく臭きものをくはず、何にても汚らわしき事をなさぬ日」(寛永九年板)となり、さらに『暦日講釈』(寛政二・三年上梓、嘉永元年増補再刻板所見)には「此日までに農民田を植おさむるなり(中略)此日前夜井戸に蓋をすべし天より毒気下る故に其夜はそとに物をおくべからず此事は口傳多し」と記されるに至る。凶日として身を慎む日であることは変わらぬものの、その説明としてさまざまな伝承が生まれ、加えられていったことが判明する。

その点でこうした半夏生の理解には民俗資料からの視点も欠かすことができない。増田昭子によれば、半夏生にまつわる伝承は①時候・天候にまつわるもの②毒にまつわるもの③竹・筍に関するもの④畑作に関するもの⑤稲作に関するもの、の五つに大別できるとする〔南関東の半夏生〕『粟と稗の食文化』一九九〇。

こうした伝承のなかでも、特に注目されるのが、ハゲンサン、ハゲンジイなどと呼ばれるもので、半夏生を人格化、精霊化してとらえるものである。初夏の時期に祀られることから、こうしたイメージの背後には畑作、特に麦作の作神があることが指摘されてきた(倉石忠彦「年中行事の中の方言」『言語生活』三九七号、一九八五、前掲増田論文)。同時に、コト八日にみられるミカワリバアサン、ダイマナグといった妖怪と同様に、忌み籠りの記憶が妖怪の来訪として理解されることにつながるものとして位置づけられるが、一方では、三隣亡が、憑きものに似た位相で把握されること(拙稿「三隣亡ノート」『文経論叢』三〇―三、一九九五)と同様に、庶民生活における陰陽道の受容の様態としてもとらえることができる。

そして、こうした麦作とその祭祀をことさらに、擬人化し、印象づけようとすることから、半夏生という暦注が、畑作を中心とする生業形態で行なわれた時期ではなく、稲作を軸に生業が組み立てられる時期に庶民生活へ浸透していったことを示している。いわば失われつつあった麦作の祭祀が、近世期に半夏生という表現を得て、姿を変えつつ生き残ったもの、と位置づけることができるのである。

「隠レ陰陽師」考

繁田信一

平安時代には「陰陽師」という呪術者が活躍していたが、『今昔物語集』によれば、その中に「隠レ陰陽師」と呼ばれるような陰陽師がいたらしい。そして、現行の『今昔物語集』の刊本における「隠レ陰陽師」についての註に見える通り、これまでの一般的な理解において、その「隠レ陰陽師」は「民間のもぐりの陰陽師」と見做されてきた。

○彼ノ敵ニ思ヒケル者ハ驗シ有ケル隠レ陰陽師ヲ古ク語ヒテ、彼ガ必ズ可死キ熊共ヲ為サセケル。

〔今昔物語集〕卷第廿四第十八語

当時の陰陽師としては、陰陽寮という令制官司に所属する官人身分の陰陽師（官人陰陽師）の他、官人の身分を持たない民間人の陰陽師（民間陰陽師）がいたとされるが、平安貴族の残した記録によれば、遅くとも平安時代中期には、民間陰陽師の活動が活発に見られるようになっていた。それは、平安貴族によって「法師陰陽師」「陰陽法師」などと呼ばれた、おそらくは僧形の陰陽師である。

○呪ヲ咀右大臣ニ陰陽師法師、在高二位法師家、事之体似内府所為者、

〔百鍊抄〕長徳元年八月十日条

○今日、於左近馬場、被勸問奉、呪咀申宮并第二親王左大臣陰陽法師源念、

〔日本紀略〕寛弘六年二月五日条

だが、こうした民間陰陽師は、官人陰陽師と同じ意味での陰陽師だったのだろうか。より直截な言い方をするならば、ともに「陰陽師」と呼ばれた官人陰陽師と民間陰陽師とは、そもそも、同系統の呪術を扱う同系統の呪術者だったのだろうか。『今昔物語集』卷第廿第十五語は『日本霊異記』中巻第五縁を翻案したものであるが、その翻案の際、後者に登場する「卜者」という民間の呪術者は、前者において「陰陽」に置き換えられている。

○今昔、撰国、東生ノ郡、撫凹ノ村ト云フ所ニ住ム人有ケリ。家大キニ富テ、財豊カ也ケリ。

而ル間、其人神ノ崇ヲ負テ、其ノ事ヲ遁レムト祈リ祭ケル程ニ、毎年ニ一ノ牛ヲ殺シケレバ、七年ヲ限テ祭ケルニ、七頭ノ牛ヲ殺シテケリ。七年既ニ祭リ畢テ後、其ノ人身ニ重キ病ヲ受テ、又七年ヲ経ル間、医師ニ値テ療治スト云ドモ不癒ズ、陰陽ニ問テ被祭ルト云ヘドモ不叶ズ。病弥ヨ増リ、形チ漸ク衰テ、既ニ死ナムトス。

〔今昔物語集〕卷第廿第十五語

○撰津国東生郡撫凹村、有二富家長公、…、彼家長、依漢神崇ニ而禱之、祀限ニ七年、年毎殺祀之以一牛、合殺ニ七頭、七年祭畢、忽得ニ重病、又逕ニ七年間、医薬方療猶不癒、喚集卜者ニ而被祈禱、亦弥増病、

〔日本霊異記〕中巻第五縁

右の「陰陽」が陰陽師を意味するとすれば、この翻案においては、平安初期に「卜者」と呼ばれていた民間の呪術者が、平安後期には民間陰陽師の一人と見做されたことになろう。そし

て、『日本靈異記』中巻第十六縁および同下巻第三十一縁に見る限り、平安初期に「卜者」と呼ばれた民間呪術者が官人陰陽師と同系統の呪術者であるとは考え難い。

このような事実を踏まえるならば、官人陰陽師が扱うのとは別系統の呪術を扱う民間の呪術者が「陰陽師」と呼ばれていた可能性が想定されてもいいのではないだろうか。つまり、「隠レ陰陽師」と呼ばれるような陰陽師の少なくとも一部には、官人陰陽師とは別系統の呪術者が混じっていたかもしれないのである。

注

(一) 角川日本古典文庫、岩波日本古典文学大系、ちくま日本古典文学全集、新潮日本古典集成、岩波新日本古典文学大系。

式神について

鈴木 一 馨

「式神」とは、陰陽道における宗教的職能者である陰陽師が操るもので、『今昔物語』や『宇治拾遺物語』など古典文学にその名を見出すことができる。

その起源については、「式」という字から陰陽師が行なっていた式占との関係が言われたり、密教僧や修験者が使う護法と機能が似ていることから、それが陰陽道に取込まれたものだと

言われたりして、はつきりしない。

ちなみに、式神の表記について見てみると、「式」「識」の両者が用いられているが、その使用例からすると、『枕草子』や『新猿楽記』など成立年代の早いものが「式」を使用していることなどから、本来はこの「式」を用いていたのではないかと推測される。

ところで、『宇治拾遺物語』には蔵人少将に鳥が糞をしたのを安倍晴明が見て、その鳥が式神であることを見破り、少将が糞をかけられたことよって呪詛されたのを救う、という話がある。「鳥が糞をした」ということは『御堂関白記』などにも怪異として記されている例が他にも挙げられる。

そればかりか、平安時代の公家の日記には、鳥以外にも犬が糞をしたり、さらには、動物の出現やそのちよつとした行動が怪異として記されている。これらは、先の『宇治拾遺物語』の話からすれば、全て式神に関するものと意識されていたと考えることができる。

平安時代、特に中期以降は、これら怪異が起きたときには六壬式占、略して「式占」と呼ばれる占が行なわれ、それによって物忌に関するさまざまなことが占われたが、場合によっては、怪異の原因も占い出された。

六壬式占は、動物に関わる場合はばかりでなく、奈良の大仏が汗をかいたとか、天皇陵や藤原鎌足の墓所である多武峰が鳴動したとか、内裏や神社の木が倒れたとか、そのような場合にも行なわれた。そして、それら怪異が起きた原因、つまり、怪異を起こしている主体の意志というものを想定したとき、大仏の

怪異は大仏の、墓の怪異は被葬者の意志が、それを起こしたと考えることができる。

しかし、動物の行為や、木が倒れるといったことは、誰かがこれを行なわせたと考えるならば、ある種の霊力を使ってその怪異が起こされたとすることができる。

このように考えた場合、怪異の影響や場合によってその原因を占う「式占」という方法と、動物などによる怪異との関係は、「式占」と、その怪異の背景となった霊力との関係として考えることができる。

つまり、「式神」というのは、これら動物による怪異を式占によって推断する所から、その背景にある霊力として考えられ、それは実は陰陽師の使う力であり、さらに具象化して考えられたのではないかと推定される。式神の表記に「式神」を使う例が早く出て、またほとんどがこう書かれるということは、字の共通性からこれを裏付けると考えられる。

また、『小記目録』長保二年(一〇〇〇)五月八日の記事に、藤原道長が式神によって所悩となったということが記されている。これについては、同九日の記事に、道長の家から厭物が出たということも記されている。さらに、『権記』同年同月十一日の記事には、道長の病の原因が厭物・呪詛によるものである、ということが記されている。これらによれば、厭物が道長の家にあつたことによって呪詛がかけられ、道長が病気になる、ということになる。

この様に厭物を使って呪詛をするということは、『宇治拾遺物語』にやはり道長が呪詛をかけられる話として見られるが、

小松和彦氏は、この話に見られる厭物を式神を象つた物、あるいは式神の依代と考えておられる。

長保二年のこの事件は、この話のようなことが実際に行なわれ、しかもそれが式神との関わりを見せていることで注目される。

以上二点を、式神の研究の資助として提示することとする。

神通力の源泉としての禪定

佐久間 光昭

比較文化研究の素材として仏教文献を活用するときの困難は古代日本の文献が仏教伝来以後の物しか利用できないことと中国仏教文化に関する研究が教理研究に比べてはるかに少ないことにある。中国仏教文化の研究を棚上げしてインド仏教文化と日本仏教の教理またはインド仏教の教理と日本仏教文化を比較しても「日本文化の独自性」などは解明できないしできると思うのは単なる思い込みに過ぎない。それに記紀風土記の記述を素直に読めば三輪山には神である蛇がいるとしか読み取れないのに神体山などと解釈する古代日本研究がどれほど当てにならうか。

禪定は教理的には悟りへ至る手段であるが説話文献や伝記類では別の側面を持つ。ジャータカでは世間を捨ててヒマラヤで修行する仙人は禪定を楽しみつつ暮らすと空中飛行との

結び付きが深い。ジャータカ六六話では出家した菩薩は禪定から起こって空中を飛行して行ったが、愛欲の念が起ると禪定が消滅し翼を切り落とされた鳥のようになった。後に失える禪定を再び得て空中に坐した。七七話ではヒマラヤで禪定の業を亨じつつ暮らしていた仙人は虚空を飛行して御苑に行った。九八話では仙人は死後梵天界から来て空中に立って法を説いた。

一六二話、一六五話、一六七話、一七一話、一八一話、二三四話、二五〇話などでは神通と禪定が組み合わせて出てくる。蛇については二〇三話で仙人となった菩薩が禪定の業に耽りつつ住み「四大竜王に慈行を修するならば蛇はかまない」と説く。

ジャータカに登場する仙人はあくまでも仏教徒ではなく仏教徒が知っていたというに過ぎないが、中国の資料では梁高僧伝に禪を修するといっても悟りを目的とするのではなく神異僧と異なることの少ない習禅僧が登場する。「禪を業として努めとなす」竺僧頭は命終に当たって「無量寿仏のその身を光照するを見」、「少にして禅業を習う」帛僧光は山神が虎や蛇の姿を示しても恐れず死しても「形骸は朽ち」なかつた。「少にして苦行して禅定を習う」竺曇猷も虎や蛇を恐れず「屍が朽ちなかつた」。「常に禅定を習うを業となす」釈賢護は亡くなるときに「口より五色の光明を出した。」「蔬食して禅を修む」釈法結は「死後七日臭ならず毎夕光を放つ」。釈慧通は「禅中に無量寿仏を見」た。「五穀を餌わず唯松脂のみを食い、巖穴に隠居し習禅を努めと為す」釈法成は死後紺馬が背に金棺を負つて空にのぼるのが見られた。「僧謙・超志・法達・慧勝なるあり、並びに禅を業し、亦各、異迹あり」、「蔬食布衣にして」「禅道を

弘讚する」釈曇超は「竜のために咒願説法」した。梁高僧伝の修行者は禪と法華・浄土・神異が融合していた。禪定を身につけた修行者が「空中を飛行し」「神異を現わす」のなら彼等の道に習うものが日本に来れば何ができたであろうか。古代日本では草木ものを言うと考えられていたが林業従事者の儀礼からは木に精霊が宿るとも解釈できこの觀念ならインドや中国の仏教文献にも珍しいことではない。また神である蛇は災いをもたらすとも考えられている日本で期待されるのは蛇の災いをどのように処置するかではなかつたか。日本霊異記では玄奘三蔵の弟子になつた道照は禅院に住み死に臨んで光が西の方に飛んだ(上二二)。また法華経の説誦を続けた禅師の舌は死んでも朽ちなかつた(下一)。蛇との婚姻を拒むには三帰五戒を守り(上八)三宝を信ず(上二二)という方法が提案される。ただし蛇に対抗するのは天皇の權威の場合もある(上二)。日本霊異記に登場する仏教は梁高僧伝の仏教と同じく禪と法華・浄土・神異が融合した仏教であつた。文献によつて仏教文化を比較する時は教理を比較するのではなく仏教が(文献伝承の中で)何を期待されていたかを比較しなければ比較文化研究の実はないであろう。

能における魂の顕現

永原 順子

能楽は完成された芸術として見られがちであるが、果たして祭儀との関連性は失われてしまったのであろうか。この発表では、猿楽の能と、神楽事・神楽能との比較の中で、能に魂のたちあらわれるようすを解明したい。

神楽事の発生の起源は、儀式としての神懸りである。それは夢中の舞、忘我の舞であり、単純な動作の連続にすぎなかった。

その神懸りから舞踊と呼ぶべきものが発展する。単なる儀式としての神懸りではなく、その興奮と恍惚を模倣し、追体験したいという願望から、舞踊は生まれてきたのだ。

そして、その舞踊に劇的要素の加わった「神楽事・神楽能」が誕生する。神がかって顕現させられる神霊のはたらきをもどく、それは芸能への途を一步踏み出した「もどき」である。岩田勝氏は、神楽事には神懸りと同様に「神がかかる巫者―神がかかる司霊者」のセットが見られるとし、その図式は猿楽の能を分析する場合でも有効であると主張している。(『神楽新考』) 他に、仮面異装という要素もある。それは人がほかのものになろうとしていることを象徴しており、明らかに神霊に対して積極的なはたらきかけをしているといえよう。

以上、神懸り―舞踊―神楽事・神楽能という「舞踊」を軸と

した変遷の中に、「巫者―司霊者」の図式と、仮面異装、この二つの特徴があることがわかった。ではこれらによって能を分析してみよう。

まず、舞踊についてであるが、能の舞はストーリーから投げ出された「浮遊する経過点」である。それ故に様々な意味あいを含むことができる。土屋恵一郎氏の指摘のように、舞が能の中心として考えられるのも、そういう理由があつてのことだろう。(『能―現在の芸術のために』)

猿楽の能の所作は、乱舞というもの―神懸りの舞―からは程遠い。それは、あまりにも象徴性が高く、人の情緒の動きを抑えているからである。しかし、旋回の動きは顕著に見られ、足拍子(反拍)も重要な位置を占めている。また、神楽(能の舞事の一つ)だけにある、採物としての扇御幣を振る動作、鳥居をくぐって神となる様をあらわした型などが、極限まで抑えた動作の中だからこそ、生きてくるのだといえる。

次に、能におけるシテとワキとの関係であるが、前述の岩田氏による「巫者―司霊者」のセットがこれに対応するであろう。ワキとは、巫者シテに対する司霊者であり、人々に神示現の意味を解きあかし、通訳する役であると感じたい。

最後に、いうまでもなく、能ではほとんどのシテが面をつけて登場する。その種類は曲によってかなり限定されており、面の個性の重要さを物語っている。仮面を使用するということは、シテ自らが神霊・魂のよりましであるとの自覚の上に、それを積極的に認めようとしていることを暗示しているのではないだろうか。

以上のことから、神楽の能が基盤としてあり、その上に猿楽の能が成立しているといえる。能には、外見上は激しい魂の動きもなく、それどころか、可能ながぎり抑えつけた人間の動きがあるのみである。しかし、舞踊から不要な動きがこそぎおとされた結果、人が人でなくなり、人の魂が人から遊離していく。一方で、仮面をつけた隣間から、シテの人間としての存在はすでになく、ただ神霊の器として存在している、とも考えられる。そこにワキリ司霊者に導かれた様々な霊魂が降り、人々の前にその姿を現すのである。

今後の展望としては、シャマニズムとの関連性にも注目していきたいと思っている。

M・ヴェーバー氏の「より穏やかな持続的なエクスターゼによる自己神化」、能における舞としての「神楽」はこれに近いのではないか。それを「ゆるやかな憑依」と私は呼びたい。

屋久島における統合的世界観の成立

島 田 潔

日本の宗教・祭祀は風土と深く結びついている。たとえば、盆地のような地形的な閉鎖性が顕著な空間には、祭祀・伝承によって空間全体を統合する世界観が成立しやすい。だが、当然ながら、そこで認められる世界観は、単に地形条件によって規定されているというだけでなく、住民による自然環境に対する

意味付けがあつて初めて成り立つ。そして、意味付けという点に注目すれば、そこには当然、歴史が介在してくる。

ところで、世界観というと静態的な印象が強く、社会の実態とかけ離れているとして批判されがちである。このような批判は、主として祭祀のなかで表象される世界観を捉えようとする立場からすれば、必ずしも当たっていない。なぜなら、祭祀は原初の時への回帰という象徴的な時間表象をひとつの重要な特徴とするのであり、そこに見られる世界観が現実の社会と対応するものである必要はないのだから。だが、そうはいっても、その世界観自体が現実の歴史過程から自由であるはずはない。それが成立した時点が必ずあるし、変化がないとも言切れない。世界観が意味付けを成立要件とする以上、それは必然である。これまでの世界観抽出の試みは、一部の研究を除いて、確かにこの点で、不十分であった。どのような背景で世界観が成立してくるのか、どのような時にどの部分に変化するのか。世界観の社会における位置を捉えるためには、このような問題を通して、歴史に世界観を位置付ける試みが必要であると考える。また、事例を重ねることによって、歴史と世界観との関係についての法則性を抽出することもできるのではないだろうか。

このような問題関心により、屋久島を事例に取り上げ、島という空間を一つの世界として表象する統合的な世界観の歴史的背景を捉えたいというのが、本発表の趣旨である。

屋久島の全域を一つの世界として表象する統合的な世界観は、集落の背後の「前岳」―集落から見通せない「奥岳」―屋

久島最高峰の「御岳（三岳）」という島の空間認識と深く結びついている。この空間認識は、昭和三〇年代まで行なわれていた「岳参り」によって、益救神社の奥宮が鎮座する御岳に対して前岳・奥岳が遥拝所と位置付けられることで、御岳を中心とする神聖性の序列として表れてくる。一方、山の名称に目を向ければ、屋久島の山には、集落名がついた山が目立つ。そして、御岳には益救神社とその分社が鎮座し、近世以来の大村である宮之浦・永田・栗生の名がついている。奥岳には、やはり大村の安房の名がついた安房岳がある。また、前岳には小村の名がついた山が多い。ここには御岳を頂点とした集落の大小の序列が認められる。このように、屋久島の世界観には御岳に一元的に収斂する聖俗両面の序列があり、それは御岳と益救神社との一体的な関係をベースに成り立っていた。

とはいえ、一元的な序列は、決して本来的な要素ではなかった。『三国名勝図会』などには、御岳や奥岳のなかに独自の中心性を有した山が複数あったことが明らかである。だが、そのような多元性は、近世から近代への移行とともに失われていった。それは、山の名称変化に表れている。明暦年間（一七世紀半ば）頃には四山であった御岳が天保年間（一八世紀前半）までに三山（三岳）となり、近代には奥岳から小村の名を負う山がなくなった代わりに大村の安房の名を負う山が登場する。また、近世の前岳にはなかった集落名をついた山が、近代に登場する。そして、このような変化は、中世に全島が法華宗に改宗したため廃絶した益救神社の再興と、式内社としての整備の過程と符合している。

島には「残存」のイメージが強く、その世界観は古いものと思われがちだが、屋久島の場合、近代の神社の体制整備によって世界観が形成されたものと考えられる。

返送される「積荷」

——「カゴ・カルト」概念の行方——

磯 忠 幸

近年のカゴ・カルト研究は、「カゴ・カルト」の歴史性、イデオロギー性を暴き出し、概念としての「カゴ・カルト」の有効性を問題化し始めた。このことは、奇妙な矛盾を生み出すことになっている。つまり、カゴ・カルトを理解するにあたって、カゴ・カルトという概念自体が障害物となってしまうのである。しかし、この逆説的状况は、カゴ・カルト研究に根本的な方向変換をもたらす契機であるようにも思われる。本発表では、その可能性を幾分かでも示したい。

カゴ・カルト研究は、ケネルム・バリッジの『マンブ』やピーター・ローレンスの『ロード・ピロング・カゴ』などに代表されるように、一九六〇年前後で、大きな変換を遂げる。従来の立場が、植民地支配の権力と密接に結びつき、土着人を不合理性というアイデンティティーで対象化し、カゴ・カルトをその不合理で、病理的な顕現と見なしていたのに対して、バリッジやローレンスは、カゴ・カルトを土着的なコンテク

ストに位置づけようとした。

たとえば、バリツジは、「マンブ」と称されるカルト・リダーについて、西欧人である宣教師の「説明」と土着人の語る「物語」とを比較検討している。前者が歴史としての現実を描いているのに対して、後者は神話・夢としての現実、が描かれている。チャールズ・H・ロングも指摘するように、この「説明」と「物語」との差異は決定的であり、それゆえカーゴ・カルトを理解するには、前者のようにいわば「こちら側」から、規範的に、何の反省的思考もなく説明するのは不適切である。必要なのは、西欧的な科学的デイスクールや概念装置ではなく、「統一的、絶対的源泉がなく、無中心的な構造をもった神話的な形態のデイスクール」(ジャック・デリダ『差異とエクリチュール』)であり、まずもってカーゴ・カルトをメラネシアの文化的コンテキストにおいて理解しようとする視点を留意することなのである。

しかしながら、こうした論調を先鋭化させると、ナンシー・マクダウエルが主張するように、カーゴ・カルトという概念自体が成立しなくなる。彼女によれば、カーゴ・カルトは、構定の特徴が任意に抽出され、あたかも客観的な制度のように構成されたカテゴリーであって、実のところ、変化についての伝統的な(「エピソード的な」)パースペクティブの一事例にすぎない。こうしたカーゴ・カルト概念の脱構築は、特に初期のカーゴ・カルト研究に見出される歴史性、イデオロギー性の開示を可能にするが、カーゴ・カルト概念の不可能性という、矛盾的事態をカーゴ・カルト研究にもたらしてしまう。

アンドリユー・ラタスの場合には、カーゴ・カルト概念の脱構築から、カーゴ・カルトをトーテムズムのように抹殺してしまうのではなく、カーゴ・カルト研究の対象を、現象そのものから、カーゴ・カルトについてのデイスクールへ変更することで、そこに土着人／西欧人の各々が他者を介して主体を構成するプロセスを見出そうとする。こうした理解の仕方は、他者に対するわれわれの想像力を、カーゴ・カルト概念を通して、解釈する作業でもあろう(土着人側に見れば、その逆の作業になる)。この時、われわれには外部と思われていたカーゴ・カルトがわれわれの内部へと侵入し——たとえば、カーゴ・カルトのモティーフが大衆的なデイスクールに浸透していることやカーゴ・カルト研究自体がカーゴ・カルトの様相を呈していることなど——、またわれわれの内部だと思われていたもの——たとえば、土着人を「不合理な他者」として対象化することとで、われわれ西欧人が「理性的存在」として主体化されること——という、植民地支配の戦略——が、外部に属していたりすること——土着人による、植民地支配の戦略の流用——になる。もはや、われわれにとって問題なのは、「客観的な事実」ではなく、カーゴ・カルトについての、われわれの想像力であり、またそれを評価・解釈する視座を用意することではないだろうか。

この意味において、「カーゴ」はわれわれに返送されるのである。

「家」と救済

門馬 幸夫

『祖先崇拜の宗教学研究』を著した諸戸素純は、「祖(先)」とは家系を担う人々という所にその基本的な性格があり、「家」とは原則として生命の伝統を現代に伝え、今の世代を生むに至った本流とも解せられるから、祖とは人間存在の根拠、生命の本源を想定しようとする所に現れた概念とも考える事ができる」と述べ、祖先崇拜は「家」の系譜を担う事と密接な関係があり、かつそれは生命の本流(本源)であるとした。しかし同時に彼は、「祖」とは男性に限られていて、「その配偶者は独自の祭りを受けず妣と名付けられてその亡夫の廟に合祀せられるのが制である」として、この「本流」なるものは男性の系譜のそれであるという事を断っている(同書、一三五)。生命の本流をなすと考えられる家系は女性を排除している、という事は、わが国における「家」と祖先崇拜およびこれにおける「救済」ということを考える時、重要な視点を提供しよう。

諸戸は、「祖」と「家」は密接不可分であるとしたが筆者もそれを是とするものである。というのには、祖先崇拜の成立には観念的にせよ実体的にせよ「家」の成立が不可分であると思なされるからである。この点で祖先崇拜を考慮する場合、それは「宗教学」的な考察に留まらず広い意味での社会史的な考察が必要とされよう。社会史的な考察というのは、「生命の本流」

という生物学的なアナロジーを根拠とした考察ではなく、現実に社会的・政治的、歴史的な展開をしてきた「家」と祖先崇拜の考察をさす。

社会的階層によっても異なるが広範な「家」の成立は明治期であるという指摘も存在するが、それはやはり近世に求められよう。中世後期の同族的展開を経て近世期の小農自立が広範な「家」を成立させると考えられるが、一七世紀後半以降、個々の「家」単位の先祖祭祀が一般化していく契機としては寛文年間(一六六一〜七二)のキリシタン取り締まりを契機とする寺檀制度(寺請け制度)が挙げられよう。一七〇〇年代以降、寺子屋などの手本とされた「御條目宗門檀那請合之掟」などの史料がその間の事情を表していよう。一方、平人(百姓・町人)身分における「家」および先祖祭祀意識の成立は、各地域の農事書などに見られるが、そこでは年貢と夫役を負担する男系の当主を中心とした直系の系譜意識が支配的であった。「姉家督」などの事例でも婿養子が当主となるのが一般的であった。

しかし、この「家」と密接に関わる祖先崇拜は、その内部に、それによつては「救われない」成員、すなわち女性(いわゆる「出戻り」や未婚等を含む)や二・三男の「厄介」、譜代下人、「無縁」のもの等々を含んでいた。死者は一般的には戒名が付与されるが、この戒名にも性別、「家」の格式、本分家、年齢、被差別部落民かどうか、などに応じて格差がつけられた。これは靈魂の格差の存在と言うべきであるが、実態としては現在でもこれを解消してはいないと見なされる。このことは、祖先崇拜が差別を内包させていると言えるのではなからう

か。

柳田国男は、死霊は供養を受けるに従い個性を失って無個性な祖霊一般に融合し先祖となり、子孫は「家」永続の願いを持つとした先祖崇拜による一種の救済観を説いたが、それは家業、家産を守る義務と報恩思想を媒介にしたものであり、その内部に「救済」されざる者たちを内包していた。この限り先祖崇拜による「救い」が成り立つとしても、それは限定されたものと考えるべきものであろう。「救済」とは、いかなるものが「救済」とされてきたのか、その点への吟味が必要とされよう。

「ゆずの里かおり村」(栃木県茂木町)の

七福神について

長江弘晃

対象とした七福神は栃木県芳賀郡茂木町山内元古沢の農業石河智舒氏所有の山内にあり、平成九年春に造成した七福神街道に存在する。宅地内に稲荷を祀る例はあるが、七福神は珍らしいケースである。また村おこしに七福神を祀るという山里の活性化の方法にも関心を持ったので、その特色と意義を検討し、民間の宗教文化材の存在意義を再考する事にした。

元古沢には村おこしの仕掛け人石河氏が観光客誘致のために造成した、ゆずの里かおり村と名付けられた自然公園があり、

さらに現在「フルーツ村」を開発中の地区もある。その新開発スタートに七福神が祀られることになった。石河氏は「遊び心で、大黒天神社で鐘を鳴らせば長者の山に金になるというシャレも生まれる」と語っているが、その背景に村おこし成功への感謝と、さらなる発展への祈願が伺える。山村の荒廃から古里創生のため、都市と農村の交流を可能にしたゆず園造成が軌道に乗ったので、大黒天神社を建立し山里の活性化に拍車をかける試みは、祖先の山に宗教文化材という目に見える形のものを作ったということに注目する。

山頂近くのその神社は大判型の鐘、真下に降った所には恵美須を祀り小判型の鐘が吊されている。いづれも三打するが、日々の食事、良き人生、健康の祈りを捧げ、また地域、自然、家族への恩の三打を意味する。祈願と感謝が三打に集約されており、庶民の昔からの祈りが示されている。古里の山に響く三打により恩を再認識することで、各自勝手な祈りを氷解させ、山里発展の気力を養う意図が見出せる。

七福神巡拝コースは神社に登拝する山道に造成されている。

最初は大黒と恵美須を祀ったが、山道途中で昔からの湧水場所があり、そこに弁財天を祀り、登拝中に休息場所を設け、残りの神々を配置したようである。七福神の配列の仕方には特に昔から決まりはない。巡拝の仕方と同敷地内に点在する場合では、たとえば日光の中宮祠のように順路が定められている所もあるが、古くは京都七福神、隅田川(向島)七福神巡拝のように多くは参拝者の自由に任せられている。しかし神社の位置関係で北上または南下コースが仮りに設けられている場合もある。

る。また書籍等に掲載された七福神の順序も定式化されていない。要は七福神巡拝の組合せは元来は自由なのである。どの神が最初という定めはないのである。

元古沢の巡拝コースは休息、眺望、飲水等の遊びが取り入れられてあり、それは従来の巡拝に見られる名所巡りを兼ねた伝統的ケースと類似している。次にそれはふもとから山頂へ向け布袋、福祿寿、毘沙門、弁財、寿老人、恵美須、大黒と巡拝する形式で、山道に沿って各々配置してあるので、日光の中宮祠形式と同様に順路の固定化が見られる。湧水関連で弁財天が山腹に位置しているとはいえず、単に無作意な配列とは思えない。つまり各神の徳目の順序に注目すれば、先ず寛容（布袋）、人望（福祿寿）、勇氣（毘沙門）、愛敬（弁財）、長寿（寿老人）、清廉（恵美須）、有徳（大黒）という配列が看取できる。有徳な人間に成るための徳の段階を考慮した有意味行為が、元古沢の七福神配列に見出せる。大らかで人に好かれ、人に支えられ勇気が湧き、人を楽しませストレス消失し、心清らかで徳の完成を得る一連の人格者への段階が暗示されているように思う。暮らしの知恵が授かるといえる。

村おこしは産業振興ばかりではなく、古里の山の神を再確認し体感する、従来の集落原理の具現化にもその途がある。このことを元古沢の七福神が示している。昔からの御利益宗教の要素を取組み、山里の人々の伝統を思い出させ、同時に外来の観光客をも楽しませるといふ二重効果が、今後の元古沢七福神の定着化と共に一層進展すると考えられる。

空海『秘蔵宝鑰』『発起序』に見る 道祖神の観念

河村能成

『秘蔵宝鑰』（八三〇）は淳和天皇の勅命を受けて空海の著した仏教書で、衆生の心の状態を十の段階に分けてその変化を説いている。その『秘蔵宝鑰』の序文の一部「発起序」には「較祖して伽梵を求む、幾郵してか本床に到る」という一節があるが、「較祖」について、現在の注釈者は「出発に際し道祖神を祭ること」と解釈するのが通例となっている。また空海には『三教指帰』（七九七）の草本とされる『讐替指帰』という著作もある。この『讐替指帰』「假名乞兒論」には「道神 布奈戸能加末 のわらくつを着きて、紫皮の履を棄つ」とあり、この「布奈戸能加末」も「道祖神」と解釈される。この『讐替指帰』の「道神」に対し「ふなどのかみ」という訓を付けた空海であるが、入唐した後に書かれた『秘蔵宝鑰』「発起序」では「較祖」という完全に中国の文脈に沿った語を用いている。道の神について空海が「ふなどのかみ」という日本の文脈に沿った語を知っているながら、敢えて『秘蔵宝鑰』では「較祖」の語を選んだのには、「較祖」でなくては表わすことが出来ない空海自身の思想が反映されているからであると思われる。だが余りに簡潔過ぎる空海の記述の行間を読む為には、その注釈書を参照することが必要とされる。

「軼祖」については、藤原敦光の『秘蔵宝鑰鈔』（十一、二世紀）、道範の『秘蔵宝鑰問談鈔』（十二世紀）、頼瑜の『秘蔵宝鑰簡註』（十三世紀）は中国の文獻『玉篇』、『毛詩』などを基に「行き求めること」あるいは「出発の祭祀」であるとの解説を加え、宥快の『秘蔵宝鑰鈔』（十四、五世紀）は『文選』の注から「黄帝之子」の故事を引用している。また運傲の『秘蔵宝鑰撮義鈔』（十七世紀）は「祖は道祖神即ち路の神なり」とし、「軼祖」は「最初持斎の心」であるとしている。つまり「軼祖」とは一言で云えば「門出の時に、道の神（祖、道祖神）に対しての祭祀を行なうこと」と言える。また同時にこの門出に際しての祭祀は、一番最初の持斎の心構えのきつかけを為すものでもある。他方、通玄の『三教指帰簡註』（十七世紀）では、『讐誓指帰』について「ふなどのかみ」を説明するため、先述の『文選』注を引いている。しかし『讐誓指帰』の場合、やはり空海自身の手になる「ふなどのかみ」の訓と、そこに付随する「経莫處^{かみど}」つまり「防塞の神」という意味を尊重すべきであろう。

『讐誓指帰』『假名乞兒論』の「ふなどのかみ」は防塞を司どる道の神であった。また『秘蔵宝鑰』『発起序』における「軼祖」にも道の神があり、旅立ちの時にはその神に対しての祭祀が行なわれた。どちらも「道祖神」と解釈される神であるが、空海が重視したのは「ふなどのかみ」の防塞よりも、「軼祖」が持つ「祭祀」という側面だったのでないか。たとえこの「軼祖」から始まる空海の求道の旅が観念上のものであったにせよ、空海が「軼祖」を想定したことは、彼が最初の門出とし

ての発心を如何に重要視していたかを窺い知ることが出来るものである。他方、「軼祖」の語は道の神に対する祭祀という多分に宗教的な意味を含んでいる。しかしそれは明らかに仏教とは異なる由来を持ちながら、空海ら仏教者のいう「邪行」あるいは「外道」とは異なるものである。だが比喩とはいええて道祖神の観念を色濃く含む「軼祖」という語を用いたこと、それに『讐誓指帰』においては「道神」に特に「ふなどのかみ」の読みを与えたことから考えてみても、空海は道祖神に対して特別な知識ないしは観念を持っていたことは確かである。この空海の知識あるいは考え方は、当時つまり八、九世紀頃の道祖神に関する共時的な一般通念と関わりがあるものと思われるが、その通念に関する厳密な考察は今後の課題にしたい。

金剛峯寺修正会の「御児」 （聖なる小童子）について

日野西 眞 定

一 修正会に認められる聖童子の存在

金剛峯寺修正会の江戸時代の記録には、一般祭祀の「よりまし」とみられる小童子が存在する。『紀伊統風土記』（五・七七―一八）では、金堂修正会一日から七日までの間、一日と七日目、三日の大塔修正会の三回、最高位の挨拶が出仕する。この時「御児」二人が同道している。行列には「土ヲ踏ムコトヲ禁

ジ、人ノ肩ニ載ル」。口伝に「寺務ハ大師ニ擬ス故ニ大師ノ御衣ヲ著ス、御兒ハ明神ニ擬ス故ニ明神ノ御装束ヲ著ス」とある。寺務換扱は当日には前年弘法大師に「衣替へ」に献備された御衣を着て出仕することが許された。正御影供・灌頂の時もそうであった。大師の法灯をつくその身代りであるとの信仰からである。「御児」二人は丹生（女体）・高野（男体）の両明神姿で出仕。同明神の「よりまし」としての信仰が認められる。牛玉加持も寺務（換扱）の次に宝印をいただいた（「正月修正会ニ謫手鏡」）。

二 「御児」役への就任

『紀伊続風土記』（四・八二一）に、毎年正月換扱坊で二口の童子を試度し、パスした者は童形で修正会に出仕、後日換扱が戒師となり得度をさす。ここには承和二年真言宗に三人の度者が課せられた伝統が生きている。加行・受戒を終え僧侶となり、十年の修行の後一人前の僧として僧名帳に記入された。受戒も、東大寺戒壇で受けなければならないという考えがあり、高野山に灌頂道場が出来、ここで受けるようになって、折紙には同寺で授かったと記した。この換扱の手を経て交衆した「御児」は「児僧常住人」と呼ばれ、他のコースの者は「横入」とせられた。「御児」に撰ばれるには、家柄と能力が要求された。「御児」は超エリートコースであった。江戸時代学侶方に交衆するには七つのコースがあった。常住人（御児）・兼住人・客人（各寺院弟子）・十五掛（十五才で得度）・十七掛・二十一掛・御影堂預交衆（御影堂の大師に奉仕）であった。いづれも一定年間修正会出仕が義務化されている。これが終り僧

名帳に記入されるが、同年の者では「常住人」が最上位であった。同会はその披露の場でもあった（『同書』四・八三二）。両御児は十二月下旬、一人は青巖寺、一人は執行代の坊で、神の装束を着せられ、以後徒歩は許されず肩車で移動した。精進齋の生活に入ったと思われる。換扱と同様に尊敬された。七日の出仕を終え、先づ執行代の坊、九日には青巖寺で「児看」があり、僧侶仲間や家族に無事役を終えた披露があった。出家得度の後、二月九日、神前で「くじ引」によってどちらかが上位にランクされるかが占なわれた。「御児」だけは録が与えられた。

三 佐伯妙用の場合

高野山麓、和歌山県伊都郡九度山町の慈尊院は、高野山開創当時は政所であった。その別当の中橋家（旧阿刀家）を中心に四庄官と称する家があった。高坊・田所・岡・亀岡の四家である。弘法大師の父佐伯、母阿刀家の末裔だと称している。岡家もその一つで、妙用は岡左仲の二男であった。以下「佐伯妙用履歴書」（岡家所蔵）によると、安政五・六年、十・十一才の兩年「高野山修正会ノ御兒出仕ヲ勤ム」。同六年正月十一日、同会出仕後青巖寺で戒師鋭信前官のもと得度、同日交衆、「児僧常住人」をした。其後、大学林創立の事務局入などを勤めている。享保九年の四家の「由緒書」にも、この四家は交衆の時、「入衆料イラズ」とある。岡家も高野山にとって関係深い名家であった。

まとめ

修正会に民間の「よりまし」の存在がある。同会が僧侶の資

格を得る手段としての行でもあった。僧階取得の披露の場もなった。こうした組織が何時の時代に出来たかは、今後の課題としたい。

季節祭と記念祭

——時間のシンボリズムをめぐって——

蘭 田 稔

近刊予定のある哲学思想事典に、「神道」を次のように定義してみた。すなわち「古代の民族形成に伴って稲作文化を基盤に成立した神観念をめぐる神話と祭祀を典拠とし、歴史的に有力な外来の諸宗教と共存してさまざまに変容しつつ現代にいたるまで存続する日本の土着宗教の系譜を総称して神道という。それは、近代に成立した若干の教派を例外として、歴史上の開祖を持たない自然発生的宗教であり、日本の風土に根ざし日本人の間にのみ営まれてきた民族宗教である。」そして宗教の形態論から見る神道の性格として、「世界宗教のように教義や信仰の自覚に由来する教団宗教ではなく、古代以来の生活風土に内在する神霊や祖霊を神話的に招迎し鎮送する共同体儀礼を基本とする土着宗教の展開例」と指摘してみたが、今回は、儀礼論の立場から天皇即位の大嘗祭や伊勢の式年正遷宮や各地の神社祭祀を論考してきたなかで、特に神道の本質的性格を画すると考えるに至った時間の表象について報告してみたい。

たとえば『唐詩撰』に収める劉廷芝の有名な詩（代悲白頭翁）の一節に、「年々歳々花相似タリ／歳々年々人同ジカラズ」とある。神話学者・大林太良氏は、この詩に不可逆的と可逆的という二つの時間概念があることを指摘する。前者が過去から未来へと一方的に流れ去る時間であり、後者が繰り返しの可能な循環する時間である。

一定の周期をもつて毎年くり返される祝祭や年中行事は、基本的には循環する時間に属する生活文化である。しかし大きく循環する事例には、二十年ごとの伊勢の神宮式年遷宮や各大社の式年祭、歴代天皇の皇位継承儀礼などがある。これらは、循環する時間に拠って立つところに本質的意義がある。古代以来、千數百年の伝統をもつという評価もされるが、それは流れ去る時間、つまり歴史的時間の視点に立つ二義的な評価にすぎない。

遷宮であれば、二十年ごとに殿舎を古式ながら新しく造替してそこに祭神を遷座することを再現することにこそ神道的意義があるのであって、それが第六十一回目で千三百年続いたのが尊いのではない。それよりも祭神の遷御そのものが太古、つまり神話的な大過去での神宮の創祀の儀礼的、象徴的な再現（representation）にはかならないという一点こそこの大祭ならではの宗教的意義なのである。歴史的には、式年遷宮の制度化は持統天皇の時代に始まるのだが、遷宮の大祭は唯その時点に立ち返るのではなく、あくまで神宮創始を神話的に再現するのが本来の主旨なのである。それには、二十年のサイクルで時間が循環してこそ神宮の始原に回帰しうる。祭神の神威が更新

し、国全体の生命力も一新する。このコスモロジーこそが遷宮の本質的意義であって、だからこそ社殿の建築も、敢えて古代さながらの素材と様式で再現されるのである。しかも、歴史の観点からは戦国時代の百年に及ぶ遷宮の断絶は伝統として疑問視されるが、神話の観点からは中断後の再現によって断絶の史実は無化しうるのである。大嘗祭もまた同じ論理で解釈することができる。

総じて神道祭祀は、季節祭 (seasonal festival) に代表されるこうした神話的時間に拠る儀礼であって、歴史的時間に立つ記念祭 (memorial festival) とは本質的に異なるものなのである。

會報

○本号は、第五六回學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

ヴェーバー宗教理論における動態分析の枠組み(池田昭)

比較宗教の行く先(脇本平也)

宗教という言葉について(関一敏)

儀礼としての言語(山崎美恵)

第二部会

神の存在と現象学的思考——M・シェーラーを手掛りに——

(宮崎真矢)

第四部会

和辻仏教における「法」解釈と現象学(田崎國彦)

M・K・ガンディーと多元的宗教・文化(葛西實)

マナスの特質——『アタルヴァ・ヴェーダ』を中心に——(久保田力)

第五部会

萬松行秀と耶律楚材(原田弘道)

北魏仏教における疑經について(鈴木裕美)

法藏の華嚴経観——五周因果説をめぐって——(織田頭祐)

第七部会

安藤昌益の儒教批判——反「二別」の思想——(瀧砂存儀)

村内空間と価値——トラホームルコの場合——(野村暢清)

なお、発表を取り消したものは(部会、発表予定順)、第二

部会 ルドルフ・オットーと十年図(木村俊彦)、悲劇について(竹村香織)、第三部会 旧約聖書における父性(安藤泰

至)、イスラム主義に関する議論の再検討(八木久美子)、第四

部会 中観思想における真理表現(岸根敏幸)、部派教団と法華経(西村実則)、第五部会 大徳寺本『拾遺漢語燈録』所収

「夢記」について(永井隆正)、「方便化身土文類」真門釈の研究(緒方義英)、共業と器世界(向井亮)、第六部会 蓮如上人

『帖外御文』の教義について(吉田宗男)、親鸞における疑の一考察(武山晃隆)、第八部会 韓国における新宗教研究の現

状と課題(李元範)、痲瘡神信仰における女性の役割について(小村出)

○訂正

『宗教研究』第六九巻第一輯に記載の藤井正雄「散骨と環境保護規制」に関して次の一文を訂正の上、削除させていただきます。

「その後、同会は株式会社セラモアつくばと同様の契約を結んでいる。」(二一四頁)

会員訃報

○日本宗教学会元常務理事、上智大学名誉教授、安齋伸先生は、一九九八年一月一日逝去されました。享年七四歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。