

国際シンポジウム

宗教研究の新たな動向

開催にあたって ジェームズ・W・ハイジック

発表者

土屋 博

(南山宗教文化研究所所長)

竹沢尚一郎

(九州大学教授)

ダビッド・カラスコ

(プリンストン大学教授)

ローレンス・E・サリヴァン

(ハーヴァード大学教授)

レスポンデント

マーガレット・R・マイルズ

(パークリー神学連合大学院)

大学教授)

金井新一

(東京大学教授)

ジェームズ・W・ハイジック

土田友章

(南山大学助教授)

司会・通訳

開催にあたって

ジェームズ・W・ハイジック

このシンポジウムのテーマ「宗教研究の新たな動向」については、説明や理由づけはほとんど必要ないでしょう。宗教現象を扱いながら交叉する多種多様な学問分野のどれに携わる人にとつても、この宗教という主題が今なお私たちを圧倒していることは明らかです。一世紀にわたって努力が傾けられ、宗教研究の確立以前に人類が書き記してきた宗教文献を集めたものよりも、はるかに多くの研究成果が刊行されてからかなりの時間が経ちますが、私たちが手にしている理論的な構築物の最良のものであつても、宗教そのものの複雑さと神秘には依然としてとうてい木刀打ちできるものではありません。専門家が微に入り細をうがとうと目を凝らそうとも、評論家もつとも辛辣な批判を浴びせようとも、また最強の支持者からの後押しを得ようとも、相も変わらず宗教は、人間文化のいかなる側面にも劣らず、合理的な理解を寄せ付けぬまま立ちまはだかつているのです。千年紀の終わりに当たり、宗教心はいつも以上に熱く沸き上がるのではないかと考えられますが、そうした今日であればこそ、自分たちの行く末を考えるために立ち止まり、取りうる選択肢のそれぞれについて判断を下してみるのは至極当然のことでありましょう。

しかしながら同時に、学問的な関心から現代に生きる宗教を

観測しようとする際に、宗教の歴史的な痕跡や記録に向けてきたのと同じまなざしを向けるのでは充分ではないという事実を、私たちはまずまずはっきりと意識するようになっていきます。書籍や雑誌、学部や課程、そして研究に捧げられた人生といった、この学問の広大な領域のどこかに——そうした道具や制度の中のどこかに——過度の狂信を制御し、真の宗教的情熱を現代の切迫した諸問題へと向けさせるために、宗教諸学が努力を払う余地があるはずで、宗教研究の新たな動向について語っても、数々の新たな動向への宗教そのものの参与について語らないままでは、どうしても物足りません。生ける精神的・霊的諸伝統が文化的、また制度的に影響を及ぼしうる範囲はさまざまですが、いずれにせよ、地球環境の保護、現代の兵器類の脅威、一政治経済体制による別の体制への組織的な弾圧と隷属化、他の宗教の方途に含まれる真理と誤りといった事柄に対して、そうした精神的諸伝統が注意深く耳を傾けるかどうかは、人類文明にとって無関心な問題ではありません。宗教の教理そのものからの導きとは別に、宗教研究者たちの大陣営からも何らかの方向づけが期待されていると言っても、まず驚くべきことではないのです。宗教研究が宗教を必要とするというのは、かねてより自明のことでしたが、宗教が宗教研究を必要としていることは、宗教の名の下で広く行われている暴力を考えてみることで初めて問題になるようです。しかしながらその場合でも、納得する人の数はわずかです。確かに今こそ私たちは、宗教研究の必要性についてより積極的で建設的な理由を探求すべきなのです。

このシンポジウムの基になっている発表原稿は——おそらく偶然に過ぎないことでしょうが——、それぞれ日本側とアメリカ側の参加者を代表とする二つのアプローチに分かれています。

土屋教授と竹沢教授は、過去一世紀に宗教学の先駆者たちが残した課題を成し遂げることを考えながら、宗教研究の将来を見つめています。方法論が進展し、今日、よりすぐれた研究手段を意のままにできることを認めながらも、お二人はそれぞれの論じ方で宗教研究の歴史が必ずしも進歩的な歴史ではないと述べています。彼らにとつては、この学問分野の現状について批判すべきことの多くは、過去から受け継がれた方法と焦点に含まれている根本的な諸問題と、うまく折り合いをつけることができないことから生じていると捉えられています。

対照的にサリヴァン教授とカラスコ教授は、宗教そのものにおいて起こりつつあることを見据えることで、宗教研究の将来の動向を読み解こうとしています。宗教研究を取り囲む歴史的な枠組みは、何よりもまず、学問それ自体の個々の展開によってではなく、この学問の主題である宗教によって提供されるものなのです。宗教とそれに関わる学問との間の境界線はそれほど厳密に定められるのではなく、その結果、社会に対する研究者の貢献は、時には一種の宗教行為の特質を帯びることもあります。

これら二つのアプローチの違いは、科学的客観性と参与的主観性との区別よりも、さらに深いところまで達しています。ここに収録された発表原稿は、客観性というまさにその概念自

体、けっして完全に客観的ではなく、つねに特定の文化的、歴史的な性向によつて影響されていることをわきまえていなければ読めるものではありません。その上、両アプローチを矛盾し合うものであるとか、宗教研究を停滞させ、その前進を妨げる解決できないジレンマであるとかと考える場合には、両アプローチの違いを誤つて理解することになります。それらはむしろ金槌と金床のようなものだと言つたら、私がそう思つていた時と同じく、多くの方々にも確かに合点が行くことでしょう。というのも、宗教という豊かな炉から引き出されたいかなるものであれ、理解しうる形へと打ち出すためには、それらはともに欠かせず、また補い合う道具だからです。発表原稿に対するコメントでは、それぞれのレスポンドが、こうした点はもとより、その他の点についてもいつそうはつきりと述べています。シンポジウムの議論を進める上で、これ以上ふさわしい拍車は思いつけそうにもありません。

どのような動向を追究すべきで、どのような動向は他の学者にゆだね、そして宗教研究の務めにふさわしくないとして、どのような動向には抗すべきか、私たちの世代と次の世代の宗教研究者たちは、はつきりと選択を下すことになるでしょう。こうした問題に対して、少なくとも幾筋かの光を投げかけることができるのであれば、このシンポジウムは目的を達したことになります。

日本における「宗教学」の 特質と今後の課題

土屋 博

二〇世紀が終わろうとするにあたって、宗教学研究の新たな動向について語ろうとするとき、考えに入れておかなければならないことは、そもそも二〇世紀の宗教学研究が、それまでの研究を、対象においても方法においても、大きく転換させるものであったという事実である。今日、宗教学研究が再び転換期を迎えようとしているのであれば、その動向は、前の転換をもたらしただけでなく、新たな契機とどのように関係しているのかが、まず問われなければならない。

一九世紀末にヨーロッパで生じた宗教学研究のひとつの傾向は、それまでに少しずつ蓄積されてきたアジア・アフリカ等の諸文化に関する知識を前にして、あらためて文化というものの可能性の幅を問いなおそうとする試みと結びついており、キリスト教を中心として形成されてきたヨーロッパ文化にとつては必然的ななりゆきであった。その傾向は、F・マックス・ミュラーの「宗教学」(science of religion)宣言において、象徴的に現われている。二〇世紀の宗教学研究は、ここで切りひらかれた地平を最前線とする形で、多様に展開していく。もちろん、ヨーロッパにおける旧来の宗教学研究の代名詞であったキリスト

教神学も、これにともなうて自らを変えざるをえず、新たな動向をいわば補助学として自らのうちにとりこもうとしたが、その努力は現在もお続けられている。それでは、ミュラーの宣言に象徴的に現われている宗教研究の新しい変化とは、具体的にはどのようなものであったのであろうか。さしあたりそれを対象と方法の二つの面でおさえておく必要がある。

まず「対象」について言えば、ヨーロッパでもようやく、キリスト教以外の現象を何らかの形でキリスト教と関係づけることが、本格的な課題になってきたという点が確認されなければならぬ。しかし、意識的にせよ無意識的にせよ、キリスト教優先の感覚は消え去らず、キリスト教をモデルとして諸宗教を論じる手法として、その後長く潜在的に宗教研究を支配していくことになる。さらにもうひとつの変化は、宗教の歴史の形態を越えて研究対象が広がるきざしが見え始めたことである。それは啓蒙主義の残滓ともれるが、一七世紀以降の啓蒙主義は、すでにその問題性や限界を指摘されていたのであるから、二〇世紀においては、研究者は、おのずから別の道を模索せざるをえなかった。

次に宗教研究の新しい変化を「方法」の面から見ると、研究対象に未知・未分化の要素が入りこんでくる可能性が増大したこともあって、そこからの距離のとり方があらためて問題にならざるをえなくなったという点を指摘することができる。ミュラーにおいては、「比較」というやややまいまいな方法がとられたが、起源と発展の図式、優劣の価値判断がこれと結びつくことによって、キリスト教的色彩を帯びた啓蒙主義がひそかに

導入されるようになった。「比較宗教学」(comparative religion)は、結局、この宿命を脱することができなかった。そのため、不明確な対象を比較するのではなく、人類学・社会学・心理学などの視点から新たに対象をとらえなおそうとする試みがここからやがて展開されていくが、宗教という対象に適usedされたときに、それが果たして人文科学もしくは社会科学にとどまりうるかどうか、同時に問われざるをえなくなる。そうであるとするれば、啓蒙主義の超克を志向しつつ、啓蒙主義との密接なつながりの中から生まれた二〇世紀の宗教研究の新たな動向は、少なくともその出発点においては、宗教史的知識を蓄積する作業と、それらを類型的・体系的にとらえかえす作業とを切り離さず、しかも混同せずに折り合いをつけていこうとする努力に集約されるのではないかと思われる。

二

二〇世紀前半においては、既存の類似した諸現象に等しく宗教という概念をあてはめたときに認識されてくる「ずれ」の問題は、まださほど深刻に受けとめられていかなかったし、宗教集団として確認されたものの周辺もしくは外側で生起する宗教的現象についての反省も芽生えていなかった。関心の中心は、従来のキリスト教神学に対して実証的研究方法の意義を強調することであり、それなりの成果が生み出されていた。後の時代から見ると、実証主義それ自体も、広い意味では一種の神学的立場に通じるという皮肉を無視できなくなるが、当初の段階では、急速に増大していく宗教史的知識を、経験科学的に整理し

ていくというだけで、十分に意義のある作業となったのである。

研究対象としての宗教は、歴史的に多様な形態をとってきただけでなく、それぞれの形態がまたたえず変化し続けているものであることが、問題とされるようになったのは、二〇世紀後半のことであった。一九六〇年代から展開された世俗化論は、現代社会の歴史的特質との関連の中で宗教をとらえかえず試みであり、最初は、既成宗教集団の手づまりの状況を打開しようとする実践的動機と結びついてきたようにも見える。しかしその成果は現実的な処方箋を越え、現代社会に生きる宗教という問題は、既存の宗教集団にそくして考えられるだけでなく、それらのはざまにおいても、また、これまで宗教と呼ばれていなかった場面においても考えられなければならないことになった。そこで、宗教もしくは宗教的なものという概念の再検討が必要になる。W・C・スミスはすでに一九六〇年代に、宗教概念を歴史的に考察し、近代におけるその変質を指摘したが、そもそも多様な諸形態を統合するものとして宗教概念を用いうるのかという問題意識は、やがて広く受け入れられるようになった。

宗教現象の歴史的形態の多様性を安易に統合する視点に対しては、その後も疑問が投げかけられ続けたが、他方、それにかわって現われた視点、すなわち、歴史そのものをのり越えようとする視点も、普遍的に説得力をもったわけではない。歴史を棄却し、「祖型と反復」(archetypes and repetition)によって世界をとらえなおすM・エリアーデの主張は、キリスト教文化

に対する批判としては有効であったが、宗教研究の方法としては、宗教現象学の一種の変形であり、宗教を「起源」と結びつけようとする前世紀以来の発想をひそかに受け継ぐものでもあった。この種の主張が、「夢の時」(dreamtime)を求めめる宗教論として批判的に取り扱われるようになったのは当然である。

対象の流動化に伴って、方法における実証性の追求も、揺りかえしを経験せざるをえない。宗教史的諸事実をふまえて、宗教なるものを総合的にとらえ理論化することに成功したときにはじめて、宗教研究は実証的な「science」になる。ところが、経験諸科学の手法は、自立した領域としての宗教研究にとり入れられて、相互に補完し合いながらこの独特な現象を解明するよりも、むしろそれぞれの領域へ宗教を還元してしまう方向に傾きがちであった。そこで、あくまで宗教それ自体にこだわろうとする試みとして、「宗教現象学」の方法にながしかの期待がよせられる。確かにそこには、歴史解釈の枠組を洗いなおすという点で意義が認められるが、全体のイメージがいまひとつ明確になってこない。この事態は「創造的解釈学」(creative hermeneutics)に基づく「新しいヒューマニズム」と結びつけても、あるいはまた、「新様式」(new style)の唱唱によっても、本質的にはあまり変わらなかったのではないかと思われる。そうであるとすれば、ひとつの経験科学として宗教研究を確立しようとする試みは、経験科学なるものをどう理解するのかという問いを逆に投げかえされて、堂々めぐりをしていくことになる。

要するに、二〇世紀末に現われてきた宗教研究の「新たな動向」とは、考古学・社会学・人類学等々における現代的な調査手段を駆使して収集された宗教史的情報の豊富な蓄積の上に立って、実証的手法とそれを使用しようとする種々の動機との葛藤を切りわけつつ、宗教理論の可能性をさぐる試行錯誤のことではないかと考えられる。これは、一世紀にわたるさまざまな経緯を通して、錯綜の度合いを増しているとは言え、本質的には一九世紀から二〇世紀にかけての「新たな動向」の延長戦上にあるように見える。かつてミュラーが自らの提唱した「宗教学」を「最後の学問」(the last of the sciences)と呼んだように、宗教研究は今日いよいよ、諸学の境界に立つ学問にとどまることを越えて、本来の座標軸を積極的に明らかにするように迫られているのではないだろうか。

三

日本語の「宗教学」には、広い意味と狭い意味とがあり、今日もなお両者が重なり合っている。すなわち、既存の宗教集団の弁証論の色合いをもつ知的営みを含む広義の宗教学と、一九世紀後半にヨーロッパから始まった宗教研究の「新たな動向」を移入した狭義の宗教学とである。日本における本来の学問的宗教研究を推進していったのは、当然のことながら、輸入された学問としての狭義の宗教学であった。確かに日本の風土は「宗教の実験室」であったが、狭義の宗教学の問題意識が日本から発生することはなかった。それはおそらく、日本にはキリスト教神学のような強力な対決相手が存在せず、方法

的覚醒のための刺激がなかったためであろう。しかし、輸入された学問であるとしても、日本における狭義の宗教学受容の過程には、いくつかの特徴が見られる。

まず第一の特徴は、世界各地での動きに照らして、日本ではヨーロッパの宗教学の受容と展開が比較的早い時期に、しかも短期間で行われたことである。いくつかの準備段階を経て、岸本能武太、姉崎正治らが比較宗教学会を設立したのは一八九六年、東京帝国大学文科大学に宗教学講座が設置され、姉崎が初代教授に就任したのは一九〇五年であった。このような急速の展開は、「宗教」という言葉の公的な場への定着とも関係があるのではないかと思われる。"religion"の翻訳語としての「宗教」は、明治時代の多くの翻訳語がそうであったように、やや性急に採用されたため、元来の概念のもっていた背景や意味に対する反省は必ずしも十分でなかった。しかし、「宗教」が日本語として熟していなかったことは、この概念が速やかに広がっていくことをかえって助けたのではないだろうか。従来閉鎖的な日本社会にとっては異質的と感じられる諸文化を、急いで理解・吸収しなければならなかった時代であって、このような新しい総合的概念の使用は、日本社会を世界へ架橋するために有効であると期待されたのである。「宗教学」という概念についても、状況は同様であった。それによって人々は、来るべき時代の価値観を、若干の距離をとってながめることができた。キリスト教神学ではとても安心して受け入れるわけにはいかないと思っていた為政者たちも、宗教学であれば、種々の使い途があると考えた。公的機関としての国立大学に要請される

価値中立性にも、宗教学はなじむことができた。かくして、ヨーロッパで成立したときに存在したキリスト教神学と宗教学との勢力関係は、日本社会に受容されたときには逆転したのである。

日本における狭義の宗教学の受容の過程に見られる第二の特徴は、この学問が実際にはユニテリアニズムの導入を媒介として展開されていったということである。当時ユニテリアンの牙城であったハーヴァード大学へ留学し、姉崎とともに比較宗教学会を設立した岸本(能)は、その意味で象徴的存在であった。

この特徴は、日本の宗教学にどのような性格を与えるにいたったのであろうか。イエスを神とせず、人間の道徳的進歩の可能性を信ずるユニテリアニズムは、正統的キリスト教よりも、日本人にとって受け入れやすいものであった。理性と道徳を重んじ、宗教という枠組すらのり越えかねないユニテリアニズムは、日本の文化的伝統を保持しつつ欧米文化との接点を求めていた日本の指導者たちの目には、比較的無害で許容範囲内にあるものとうつつた。このような背後関係に支えられて宗教学は、日本の学問の本流の中に地位を占めることができたのである。しかしそれとともに、日本の宗教学には、ユニテリアニズムの視点が混入しているのではないかとという疑念が、たえずつきまとうことにもなった。他方、ユニテリアニズムが社会主義運動などと結びつき、日本社会への影響力を増し加えていくにつれて、いわゆる正統的キリスト教は、欧米のそれと比べて、次第に閉鎖的になっていく。

「公の組織の責任者として、日本で最初の自覚的『宗教学者』」

であった姉崎は、比較の視点の下に諸宗教を考察するところから出発し、宗教学の体系化を目ざしたのであるが、やがてその課題を先送りするようになっていった。それ以来何人かの研究者が同様な問題意識に基づき、普遍的に受け入れられるような形での宗教学の体系化を試みたが、いずれも成功したとは言えないであろう。近年では、宗教学の多様な領域を総合的に展望しようとする著作は、複数の著者による共同執筆という体裁をとるのが通例となっている。「方法上の多元主義」が現代の学問に共通した傾向になりつつあることからすれば、このような形態はむしろ良心的と評価されるべきかもしれない。

歴史的宗教現象の類型化に基づく体系的宗教学の構築という難題をひとまず避けるためには、視点を変えて、宗教概念を主体的な体験の側へひきもどし、そこから考察を積み重ねていくというやり方もある。日本の宗教研究においても、二〇世紀前半から、狭義の宗教学とならんでこの可能性が探究されており、哲学との密接な連携の下で、宗教哲学として自らの自立性を意識していった。大学制度の中でその意識を定着させたのは、京都帝国大学で宗教学講座を担当した波多野精一であった。彼はキリスト教に自己の立場を定位しつつ、それをめぐる思想的的研究から出発し、宗教哲学へと進む。その宗教哲学は「宗教的体験の反省的自己理解、その理論的回顧」であった。彼の方法は宗教学界ではあまり受け入れられず、後継者たちにおいても必ずしもそのままの形では継承されなかつたと言え、やはりひとつの伝統を作り上げていったように思われる。

宗教研究における体系化を目ざす立場と主体的体験を重視する立場との相違は、なかならず文化に対する見方に現われてくるように見える。一方の立場では、宗教は「文化現象」であり、宗教体験も「人間のいとなみ」として、経験科学的研究の対象になりうる。ところがもう一方の立場では、「文化的産物」としての宗教の客観的表現を越えて、その「内面的宗教的意味」こそが重要なのである。二つの立場は実はいずれも宗教と文化とのかわりに注目しており、両者の相違は、宗教をどのレベルでとらえるかという問題にすぎないのではないかと考えられる。宗教は文化のレベルにはないという見方に対しては、果たして文化は人間の主体から離れた客観的実在なのであるうかという問いが投げかえされる。文化論は現代思想における中心的テーマになりつつあるが、ここでは、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・個性を重視しようとする方向へと、関心が移ってきている。そうであるとなれば、日本の宗教学における二つの立場のへだたりは、さほど大きくない。

四

二〇世紀の終焉を迎えて、宗教研究は結局、宗教と文化とのかわりについて、あらためてさまざまな角度から根本的に考察を深めざるをえない形に収斂してきたのではないかと思われる。日本の宗教学も今世紀の歩みを通して、次第にその方向にそって自らの課題を掘り起こしつつあるように見える。世俗化・ファンダメンタリズム・グローバリゼーション等々、現代

の宗教研究が全体としてつきつけられている諸問題は、文化論の根本的検討をぬきにしては論じられないであろう。文化の地平において宗教を問うにあたって、日本の宗教学は、その考察のために有効な独自の研究領域を開拓してきた。すなわち、民俗宗教や新宗教運動の研究である。これらは本来世界共通に見られる宗教現象であるが、日本においては比較的特徴のある現われ方を示している。日本の宗教学はこれらをも研究対象として積極的にとりあげることによって、宗教概念の問いなおしを先どりし、さらに宗教と文化とのかわりを、静態的な面と動態的な面の双方から考察する機会に恵まれてきたのである。今後の課題は、これらのテーマをもう一度意識的に人間の主体性にひきつけてとらえかえすことであろう。

国際宗教学会（IAHR）は近年、その名称をめぐって議論を続けているが、それでもわれわれは、個々のアプローチにひそむ主体的動機と多様な方法とを、ともに生かしていくような方向を模索するしかないのではないだろうか。包括的宗教史の視点に入りこみがちな一種の神学を避けるために、人類学などのフィールドワークに力点を移そうとする一部の主張はそれなりに理解できるとしても、その新たな手法もまた文化的制約を免れないとすれば、そこでも依然として、個別文化と結びついた潜在的方向性が問題にならざるをえないのである。既存の宗教集団の周辺ないしその野における宗教運動や全く新しい宗教的いとなみも、それぞれの現場にそくして見れば、個別的人間の能動性によって支えられており、簡単に優劣の評価を下すことができない重みをもっている。要するに、人間のあらゆる宗

教的いとなみは、意識的にせよ無意識的にせよ、主体的な選択・責任にかかわるものであり、宗教研究はその基本的認識に基づきつつ、いくつかの知的システムを仮説的に提示していくことを期待されているのである。

日本の宗教研究は狭義の宗教学をとり入れたことによつて、それまであいまいであつた方法論を自覚し、さらに研究対象を広げることができた。確かに「宗教」という言説は、それ自体特定の視点を内在させてきたかもしれないが、何はともあれ、ヨーロッパにおいてキリスト教を一応相対化した意義は決して無視されてはならないし、日本においても土着の宗教集団に対して同様な役割を果たしたように見える。と言うのは、宗教概念はキリスト教の世界ですら必ずしもプラスのイメージと結びつかず、どこでもしばしば暗黙の抵抗に出会つてきたからである。宗教集団が弁証する自らの立場を、いわゆる「宗教」を越えたものと結びつけようとすることは決して珍しくない。しかし、宗教概念を越えた上位概念（「啓示」・「絶対無」等々）を想定するのも、まさに主体的選択にほかならない。このような発想の可能性をも念頭におきながら、それよりも一歩手前の文化の地平で宗教をおさえていくことで、宗教研究はさしあたり十分に課題を果たしうるのではないかと思われる。宗教研究と現実の宗教現象との相関関係は、現代社会学で用いる「再帰性」(reflexivity)の考え方と重なり合うのかもしれない。

宗教研究は社会科学たりうるか

竹 沢 尚 一 郎

社会科学的な宗教研究とは

学術大会事務局から与えられたテーマは、「社会科学の観点から宗教研究の現状と未来」について論じることである。私は「社会科学」について若干のこだわりがあるので、「宗教研究は社会科学たりうるか」という多分に挑発的な題で話をさせていただきたい。

まず、社会科学の定義である。約百年前、ドイツのヴェンデルバンドは人文科学と社会科学を区別して、前者を個性記述的 (idiographic) 科学、後者を法則定立的 (nomothetic) 科学と規定した。その後、人文科学としての歴史学の中からも社会史という二つの科学を綜合する試みがあらわれ、一方、社会学においては個別記述的なモノグラフが出現するなど、二つの科学の区別はいまいになってきた。しかし、社会科学者の研究が社会科学であるというトートロジーを逃れるためには、一定の基準を示すことが必要である。その意味で、個性記述的と法則定立的という区別が一定の有効性をもっていること、社会学が一般化可能なモデルの形成をめざす傾向をもつことは、承認されると私は判断している。

今日、社会科学的な宗教研究を称するもの多くは、宗教社会学ないし宗教人類学のアプローチを採用している。いずれも

「客観的な」観察によつて、社会文化的現象としての宗教を理解しようとするものである。こうした方法を開始したひとりにはデュルケームであり、かれは『自殺論』などの著作において以下のように主張した。宗教を含めたすべての社会文化的事象が客観的な観察により理解可能であること、事象を個別的に理解するのではなく、全体を関連づけて理解することが重要であること、そうして得られた理解は、個別の現象に適応されるだけでなく、一般理論として定式化可能であること。

以上のようなデュルケームの主張は、のちにラドクリフ・フープラウンとパーソンズによつて構造機能主義として定式化されて、社会学と、そしてヨーロッパの人類学の主流になった。たしかにバーガーやベラーなどはこれを取り越えようと試みてきたが、社会と宗教の機能区分を前提にしている限りで、基本的にこの枠の中にとどまっていると判断される。

しかし、デュルケームが始めた実証主義的・客観主義的な研究方法は、今日の人類学、社会学においてはその有効性が疑われている。ギデンズ、ブルデュー、ハーバーマス、ウォーラー・ステインらの指導的な社会学者や、構造主義やポスト構造主義の影響を受けた人類学者は、つぎのように批判する。価値中立的、客観的な観察がはたして可能なのか。観察が社会的・認識的なバイアスを逃れられないとするなら、モデルの形成とその検証にこそ努力を傾けるべきではないか。研究対象を社会や宗教などの部分に分けた上で、それを関連づけて理解しようとする問題設定は、素朴な経験主義に陥つていて理解しようではないか。

実際、構造主義、ポスト構造主義の研究者にとつて重要な

は、社会、宗教、芸術などの諸実践を貫くとされる無意識的／意識化しうる「構造」を抽出することであるし、ギデンズ社会学の中心的命題は「再帰性」にある。再帰性とは、行為者が行為をするとき、たんに自動的、反復的にそれをおこなうのではなく、自己の行為の評価をそこに加えながら行為をするということである。この考えによれば、行為はそのものにおいて評価や価値判断を含むことになり、宗教や価値体系を社会の外に置くことはできなくなる。経済的な要素が優越しているような行為にも宗教的な価値判断が入りうるし、逆に、宗教的とみえる行為にも経済的な利害が参入しうるのである。

以上のように今日の社会科学を整理するとすれば、実証主義Ⅱ社会科学という等式はなり立ち得ない。そのことを踏まえた上で、今日の社会科学と両立可能な宗教研究はどのようにして構想されるのか。それを以下に考えたい。

デュルケーム『宗教生活の原初形態』の読み直し

社会科学的な宗教研究を開始したのがデュルケームであったことは、先に述べた通りである。そのかれには二つの傾向が存在した。実証主義の立場に立つ『自殺論』その他の前期の著作と、懐疑論、悲観論をひきずる晩年の著作である。晩年の一九一四年にかれはつぎのように書いた。「古い神とその理念は死につつある。私たちの生活を導くべき新しい理念は、いまだ生まれていない。……かくして私たちはいま、懐疑的な冷ややかさの中にある」。デュルケームが『宗教生活の原初形態』を書いたのは、こうした視点においてであった。

この本でかれは宗教の定義から始める。「知られている宗教的信念は、単純であれ複雑であれ、すべて同じ共通した特徴を示している」。すなわち、聖と俗の分離である。ついではかれは、儀礼を「人が聖なるものに対してどのように振る舞うべきかを規定した行為の基準」と定義した上で、三種の主要な儀礼を分析する。聖と俗の分離にかかわる「禁忌」、聖の力を俗に導入するための「供犠」、俗を聖に転換する「儀礼(祝祭)」である。かれがオーストラリア・アボリジニの民族誌を離れ、独自の解釈を提出するのは、結論の部分においてである。

「集合生活は、一定の強度に達すると宗教的思考に覚醒を与える……。生命エネルギーは興奮し、情熱はより激しくなり、感覚はより強くなる。また、この瞬間でなければ生じないものさへある。人は自分で自分がわからなくなる。変形したように感じ、ひいては周囲の環境さえも変形する。自分の感じるきわめて特殊な印象を説明するために、……人は現実世界の上にもうひとつの世界を重ねあわせる。その世界は、ある意味ではかれの思考のなかにしか存在しないのだが、かれはその世界に、現実の世界より一段高い威厳を帯着させる。したがってそれは、二重の意味で観念 \parallel 理想 (ideal) の世界である。

このように、ある観念 \parallel 理想の形成は……社会生活の自然な所産である。社会が自己意識をもち、みずからに対しても感情を必要な強度で維持できるためには、社会は集合し、自分のうちに集中しなくてはならないのである」。

「この体系的な理想化は、諸宗教の本質的特徴である」。

ここでデュルケームの主張は明確である。聖ないし宗教的観念とは、社会がそれ自身についても理想化された自己意識であること、そしてその意識は、神秘的な仕方でも啓示されたり、選ばれた人間が孤独な思索の中で作り上げるのではなく、人びとの結集と祝祭の遂行の中で実現されること、である。問題は、そのつぎである。祝祭が生み出す社会の理想化された自己意識は、現実社会に対していかなる関係にあるのか。いいかえるなら、それは社会が機能するためにいかなる機能を果たしているのか。デュルケームのこのテーゼは、その理想化の側面を強調するならば、神を人間の本質の理想的投影とするフイエールバッハらの疎外論に結びつくであろう。しかしデュルケームは、宗教がもたらす社会の自己意識を社会の再生産に不可欠なものとして位置づけることで、フイエールバッハから離れている。

「理想的 \parallel 観念的な社会は、現実社会の外にはない。それは現実社会の一部である。……社会は、たんにそれを構成する個人の集合によって、個人の占める土地によって、個人が使用する事物によって、かれらのする運動によって構成されているのではなく、何にもまして、社会がそれ自身についても理想 \parallel 観念によって構成されているのである」。

「社会は、同時に理想 \parallel 観念を創造しないでは、みずからを創造することも、再創造することもできない。この創造は、ひとたび形成された社会が、それによって完成されるような一種の余剰の行為ではなく、社会が周期的にみずからを作り、作り直す行為なのである」。

以上のようなデュルケームのテーゼは、パーソンズらの構造機能主義より、むしろ「再帰性」の概念に近づけるべきであろう。構造機能主義によれば、宗教は価値体系を構成し、その分有が構成員の行為を同調させ、社会の統合に寄与するとされる。社会をいくつかの部分からなる安定したシステムとみなすその立場からすれば、宗教は価値付与や全体の統合といった所与の機能を割り当てられるだけで、それ以上の積極的役割を果たすことはない。これに対し、デュルケームは、宗教の中で生まれる、社会が社会についても自己意識の形成が社会の再生産に必要だとすることで、宗教と社会の関係性についてのよりダイナミックな理解を可能にすると同時に、再帰性という現代社会学の中心概念に近づいているのである。

もっとも、デュルケームのテーゼは、再帰性の概念と一致するわけではない。その違いは、かれが、宗教が生み出す社会の自己意識を、理想化された自己意識と規定している点にある。そうした規定は、かれのテーゼを限界づけているのか。むしろそれは、新たな読みの可能性に向けて開いているのではないか。

レヴィ・ストロース、ジェイムソン、メルツッ

宗教を社会の理想化された自己意識とするデュルケームのテーゼは、レヴィ・ストロースの分析に近づけることができる。なぜなら、両者とも、宗教的観念や神話のうちに、社会的現実についての正確な認識と、その現実を超えようとする試みを認めているからである。

レヴィ・ストロースが分析するカドヴェオ族は、ブラジル西部に住む民族であり、女性の身体の上に描かれるその図象はよく知られている。それはさまざまなモチーフを、トランプのカードのように、非対称的であると同時に対称的な仕方で描いたものである。かれらはなぜ数世紀にわたってこの身体装飾を続けたのか。その答えを得るには、それをかれらの社会構造に結び付けて考えることが必要だと、レヴィ・ストロースはいう。

カドヴェオ族は、首長、戦士、奴隸という三つのカーストから構成される社会であり、カースト間の結婚は禁止されている。「各カーストは……自分に引きこもる傾向がある」ため、社会は「つねに分裂の危険にさらされていた」。そこでかれらをとった方法は、三つのカーストの統合を身体化する方法を求めたのではなく、社会の想像上の統合を身体の上に描くことであつた。非対称的でありながら、「均衡を保とうとする配慮」が優越するかれらの装飾は、現実には達成できない「制度を象徴的に表現する手段を探し求める社会の幻想」に他ならない、とレヴィ・ストロースは結論づける。

表象を、社会が抱える矛盾の象徴的解決とみなすこのテーゼは、神話の分析でもくり返されており、かれの宗教理解の基本とみなされるべきである。私はこのテーゼが有効であると判断するが、そこに若干の不満を感じるの、かれが神話の能力を重視して、神話を生み出す人間の能力を重視しない点である。かれは神話について、「神話は作者をもたない」といい、それゆえ「人間が神話の中でどう考えるかではなく、神話が人間の力で、しかもかれの知らないうちに考える仕方を示す」ことが

課題だとする。しかしながら、そのように現実の世界を生きつつ神話を創造する人間の実践を捨象するならば、神話と現実の関係性の問題は捨象されるのではないか。そのようにして神話が固有のカテゴリの中に封じ込められてしまったなら、私たちが、表象の生産が社会の構造化にどのように寄与しているかを探ろうとするデュルケームの問題設定から、後戻りするのはないか。

レヴィストロースが神話と現実の関係を捨象するのは、アメリカの記号論者ジェイムソンによれば、象徴行為の一面しか見ていないためである。ジェイムソンによれば、象徴行為には二つの側面がある。ひとつは、現実には働きかけるより、想像の次元での解決をめざす「象徴」行為の側面であり、もうひとつは、意味形式の創造を通じて、現実には働きかけようとする象徴「行為」の側面である。この立場からジェイムソンは、小説、絵画、科学、思想、建築、広告といったさまざまな象徴行為の分析に進んでいく。かれによれば、これらの実践はすべて同一の解釈図式で分析できる。というのも、レヴィストロースと同様かれにとっても、すべての象徴行為は現実の矛盾の象徴的解決なのだから、その見せかけの統一が隠している矛盾を明らかに出すことが、その解釈の目的だということである。

ジェイムソンが分析対象を拡大し、さまざまな象徴的実践に同一の解釈図式を適用できることを示したのは事実である。ただ私がここでも不満を感じるののは、かれの分析においても「象徴」行為に重点がおかれて、象徴「行為」には重点がおかれていない点である。たとえばかれは「プロテスタンティズムの倫

理と資本主義の精神」に言及して、「ブルジョワ革命の研究に貴重な寄与をなした作品」と評価する一方で、ウェーバーの仕事の全体については、「集団的システムと社会形態との関係に他ならない問題を、個人存在の問題へと変ずるために編み出した、一種のイデオロギー的寓話」にすぎないと断言する。宗教研究を専門とする私たちは、ここでかれから離れていかななくてはなるまい。プロテスタンティズムという新たな象徴形式の出現が、社会の再構造化にいかなる寄与をなしたかを考えるというウェーバーの問題設定は、私たちにはあいかかわらず貴重なものだからである。

今後の研究プログラム

私たちはデュルケーム以降の発展をたどりながら、宗教的実践を、現実的ないし認識上の矛盾の象徴的解決とするモデルを引き出してきた。このモデルは、構造主義、ポスト構造主義の社会学理論から提出されたものであり、現代社会学の諸概念とも矛盾するものではない。とはいっても、それはあくまでモデルであり、現実への適応可能性および反証可能性については別に検討が必要である。その検証のために、以下の諸点について研究を構想することができよう。

① 個々の象徴的実践の種別的特性を明らかにすること。

宗教を象徴行為として位置づけるとすれば、神話、儀礼、宗教運動といった諸カテゴリに分けた上で、個々のカテゴリの種別的特徴をみていくことが必要であろう。このとき、言語を固有の要素とする神話は、レヴィストロースが論じたよう

に、現実的および認識的矛盾の想像上の解決として把握されるであろう。一方、儀礼は、その構成要素が、ターナーが明らかにしたように感覚極とイデオロギー極の二極にまたがるものであるだけに、連続性としての身体をもちつつ非連続性としての言語を使用するという、人間存在の根本的矛盾を解決する試みとして解釈される。宗教運動については、その構成要素は行為であり、これは同時に社会体系の構成要素でもある。とすればそれは、現実社会と理想社会のあいだの矛盾を調停する試みとして理解されよう。また、宗教運動を孤立して考えるのではなく、その他の社会運動と比較することで、その種別的特徴を明らかにすることも必要であろう。それに際しては、イタリアの社会学者メルツチ等の「新しい社会運動」論が参考になる。

②個々の宗教的実践が、いかなる現実的矛盾の象徴的解決であるかを考えること。

この視点に添うなら、オーストラリア・アポリジニの祝祭は、デュルケームがいうように社会の理想化された自己意識の形成とするより、社会が抱える矛盾の象徴的解決と解釈した方が正確であろう。その矛盾とは、一方で、環境の苛酷さと技術的低水準により分裂を余儀なくされ、他方で、婚姻の実践と社会の発展のために広範な統合を志向するという、二つの傾向のあいだの矛盾である。以上の解釈が許されるなら、聖とは、分裂と統合という俗の二原則のあいだの象徴的調停として理解されることになり、聖と俗を社会生活の根本的二局面や、人間存在の二様式とみなす解釈からは、私たちは遠ざかるであろう。

この問題設定は、とくに宗教運動の分析に有効であろう。た

とえば第二次世界大戦後の日本における創価学会や立正佼成会の躍進は、そのヒューマニスト的な教義と緻密な組織論が、共同体意識を引きずりながら農村から都市に移住した人びとの根本的矛盾を調停しえた点に求められる。一方、近年のオウム真理教の発展は、現代社会の管理主義が身体まで及んでいることへの反作用として、身体とセルフの自己管理をめざしたユートピア的試みとして理解されよう。それが暴力的性格をもったのは、かれらの関心が身体とセルフの上に閉ざされた結果、社会的にはきわめて幼稚的な発想しかもちえなかったことの現れであり、セクトの必然的軌跡であったと考える必要はあるまい。

③宗教という形で象徴形式の実現が、社会の再構造化にはたした役割を考えること。

分裂の傾向をもつアポリジニ社会が、祝祭という象徴形式の創造により広範な連帯と豊かな文化を作り上げたことは、デュルケームが指摘したとおりである。また、新しい象徴形式としてのプロテスタントイイズムの成立が、資本主義の成立を促した条件のひとつであったとするウェーバーの解釈は、今も貴重な成果である。さらに、明治以降の日本における新宗教運動の展開が、社会的矛盾の想像的解決の試みであったと同時に、それにより日本におけるキリスト教の浸透が阻止され、その結果、日本において非ヨーロッパ的な産業社会の成立をみたことを跡づけることも可能であろう。

④宗教研究を社会理解の手掛かりとして位置づけること。

宗教的実践が社会の矛盾を解決するための象徴的試みであるとするなら、その分析を通じて個々の社会の深層構造やコード

を明らかにしていくこともできよう。これは、新しい社会運動の分析を通じて、現代社会を支配するコードを明らかにしようというメルツチ等の試みと重なるものである。メルツチについてさらにいうなら、文化を閉じたシステムとみなす見方は、今日の人類学では批判されている。むしろ宗教を含めた文化を、人間が現実立ち向かう上で動員しうる資源の総和とみなす方向にメルツチは傾いている。この見方からすれば、文化およびアイデンティティとは所与のものではなく、実践を通じてたえず組み立てられていくものと理解されよう。

さらにそこから、宗教という象徴形式の変遷を辿ることで、ジェイムソンのいう「人間の歴史を丸ごと抱え込む究極的地平」を理解することも可能になるかもしれない。これはおそろしく、すべての社会科学的研究が最終的にめざす目標であろう。しかし、それにいたるための困難と乗り越えるべきハードルの多さは、たしかに私たちをしりごみさせるものかもしれない。

(紙面の都合で引用文献、引用箇所を省略してある。)

複数のアメリカ

——褐色の千年記・三つの根元形^{アメリカ}・

エキユメノポリス——

ダビッド・カラスコ

コンサイス・オックスフォード辞典は「トレンド」を「(出来事、流行、意見などの)一般的な方向および傾向」と定義している。しかし私にとってこの定義は、第五八回日本宗教学会学術大会、そして南山大学五〇周年記念、南山宗文化研究所二五周年記念のために望まれている意義をとらえるものとは思われなかった。これらいくつかの数字、勝れた組織体、アカデミックな場の名前とテーマは、起源・始まり・過去の響き合いと軌道・未来・希望の精神を結びつけ、それによって私は、「トレンド」についてのもう一つの典拠となる書、M・エドモンソン著『イツァーの古代的未來』へと導かれた。ユカタン半島マヤの歴史的・民族誌的情報の宝庫の翻訳であるこの著作には、未来がいかにして過去と解きがたくリンクしているかとのヴィジョンがはたらいている。マヤの見方によれば、歴史、とくに未来へとつながりいくトレンドは、円環的の反復の感覚によって、そして、暦の中の数字や記号の意味を読み取ることで司祭は予言し未来を読み——そのトレンドを知り——その開示にあずかることができるとの信仰によって方向づけられるのである。

私自身は、マヤ武の予言を實踐するものではないが、宗教研究の新たな動向（リトランド）は、とくに近々の過去——たとえば、二五、五〇、五八、九九、（平成）十一という聖なる数字の時間枠の中で経験されるような過去——に関する対話の中で最もよく識別される、と確信している。新たな動向や軌道（少なくともアメリカ宗教の研究におけるそれら）は二つの力との関係において考察されねばならない。すなわち、それぞれの動向が生起する根元形の力と、私が「褐色の千年紀（the Brown Millennium）」と呼ぶ、合衆国の社会と宗教のラテン化という大きな動向の二つである。

褐色の千年紀という語によって私が意味するのは、一つには、合衆国ではラテン系、ラテン・アメリカ系がアフリカ系を凌駕して、最大の、そして最も創造的なマイノリティーになっているという推移である。今後合衆国国民は、どのエスニック集団も（白人ヨーロッパ系も含め）多数派とならない社会に生きることになるだろう。マイアミやロサンゼルスなどの都市では七五％の人口が家庭において英語以外の言語を話し、さらには、中南米のみならずアメリカ合衆国でもスペイン語のほうが長い期間にわたって話されてき、今後もスペイン語は主要な公的言語であり続けるとますます自覚されるようになっていく。それは、アメリカの宗教、政治、音楽、食生活のラテン化にとどまらない。自分たちの神々、先祖、霊を祀り、それらを合衆国公式の宗教的現状と混ぜ合わせている、アフリカ、アジア、ラテンの人々のインパクトということでもあるのだ。

アメリカの中の複数のアメリカを成す人々と彼らの神々は、

諸文化の全般的色合いを、無地の赤銅色、褐色へと変容させることだろう。

「褐色の千年紀」は人口統計や言語上の変化以上のものである。世界の他の場所においても注目すべきトレンドであるかもしれない、しかも宗教研究にインパクトを与える褐色の千年紀の重要な動向とは、美的想像力の再生化、宗教的・人種的变化に関する論述（すなわち習合と雑種性）への不断の批判、見えざる都市、エキュメノポリス（the Ecmopolis）の褐色化の三つであるだろう。

私はまた、マヤの古代的未來という観念を想起して、アメリカの文化的・宗教的景觀の変容は、より深い根をもち、宇宙的、自然の根元形、植民地主義の根元形、都市の根元形の三つに据え置かれている、と主張する。根元形（*arche*）という語によって私は、「オリジナルの形」、起源が構造と刷新に指示を出すということ、さらに明細に言えば、本来的で回帰的な意味とシンボルの諸秩序を意味している。そうした秩序は、我々の物質的、心的環境を次第に構成し、我々が形成したり、刷新したり、離れようとしたりするところのものの原料となる。以下に、三つの根元形と、それから生起してきた新たな動向の外郭を描いてみよう。

一、ミルチア・エリアーデの、自然の宇宙的、パトーンの根元形。L・サリヴァンの著作『イカンチュの太鼓』におけるエリアーデ的モデルの刷新。そして、褐色の千年紀に関連し、サリヴァンが主張するところの動向とは、南アメリカの諸宗教とあらゆる地での想像力あふれるアーティストらとの間で

の美的対話を通じてなされる、美的想像力の再生化である。
 二、チャールズ・ロングの、植民地主義の新しい根元形。そして、W・B・テイラーの傑作「聖なるものの長官たち」の中で示された、習合という概念化を越えようとする解釈上の動向。

三、I・カルヴィーノの、見えざる都市の根元形。そして、P・ホイートリが描き出す普遍都市としてのエキメノポリスへと向かう世界規模の動向。エキメノポリスの最も印象的な例のいくつかは、ロサンゼルス、サンフランシスコ、メキシコ・シテイ、そしておそらくは東京などの辺境都市、褐色の千年紀のあらゆる都市の中に見出される。

これらの動向が意味するのは、我々は、解釈論の上で二元論から離れ、歴史・意味・象徴・権力のさまざまなニュアンス・スペクトル・色合いとの取り組みへと移りつつある、ということである。

宇宙的根元形

この一世紀のあいだ宗教研究に対し巨大ではあったが衰退しつつある影響を与えてきた第一の根元形は、自然の「宇宙的根元形」である。これは、人間意識の内的秩序と人間の想像力の形式は、意識以外の何かしら——主として、世界の所与の自然的諸形態（空、大地、月、太陽、岩、木、水など）——との厳密な相互関係から生じる、という観念である。この根元形の最も鮮明な表現としては、M・エリアーデ「比較宗教の諸パターン」、J・キタガワ「日本史の中の宗教」、C・H・ロング「ア

ルフア」などがある。これらの著作の中では、創造神話を介して解釈された自然の宇宙的パターンは、およそ人生の全ての側面について思考するための背景を提供するとされる。

このモデルを最も力強く刷新したのが、L・サリヴァン著『イカンチュの太鼓』である。複数のアメリカのうちのの一つへと焦点を当てたサリヴァンの仕事は、「宇宙的根元形」の正当化であると同時に、それからの創造的な離反でもある。この労作が取り上げる緊要の課題は、南アメリカの人々について大発見時代以降存続している歪んだイメージを批判すること、そしてより重要な仕事としては、広範囲にわたる南アメリカの人々の宗教的な創造性と想像力を明らかにすることである。彼は、地理学と言語は諸宗教の様々な意味を包括するには有効ではないとみなし、研究の焦点・方法としては神話と形態学に寄って立つ。

歴史的環境と人間の一般的な宗教状況の間で道を拓こうとする我々にとって、神話こそがカギである。神話は、社会的、経済的、政治的秩序を形成し説明するだけではない。なによりもそれは、想像力そのもの、すなわち本質的に異なる諸経験を一つの想像的リアリティー——様々な関係、理解、感情、憶測、生殖、審判から成る一つの世界——へと引き入れる人間の能力を明らかにするのである。（一八頁）

サリヴァンは、宇宙論研究の伝統的諸範疇を用いてこの本を体系立てる一方、「イメージについての議論」なる方法を用いて、想像力の根元形に、すなわち、神話の創造において——人間と

世界の間の生き生きとした創造的關係性において——想像力が果たす役割に新しい働きを与える。

神話は、それ自身のリアリティーを覽じ、それ自身の創造性の様々な源泉を測りとる想像力である。種々様々な創造性との関わり（植物から惑星にいたる生命、動物の多産、知性、アート）において、神話は、想像力の聖なる礎と宗教的性質を明らかにする。（二二頁）

サリヴァンの、南アメリカ的想像力の根元形は、少なくとも二つの意味において革新的である。第一に、彼の主張は大胆な広がりをもった比較に基づいている。第二に、宗教研究者のための対話の焦点を先導している。これらの点は、南アメリカの諸宗教は古代的な宗教的想像を反映するとの考え方への批判に基づく。彼の研究は、近代世界の勃興と並んで、それと相互に作用しつつ生きてきた南アメリカ一六世紀以降の人々の生と想像力を明らかにするのである。

しかし、方法上の最も重要な動向は、新しい美的対話への全面的コミットメントである。「イカンチュの太鼓」は終始一貫して、「南アメリカの宗教的生が文学、音楽、演劇、視覚デザインにとって価値ある主題・刺激であることを発見している」（四頁）創造的なアーティストたちへと差し向けられている。サリヴァンは、様々な神話におけるスピリチュアルな諸価値・諸パターンについての対話を、まずもって宗教研究者たちとの間でもちたいなどとは考えていない。むしろ、ミュージシャン、デザイナー、ダンサー、画家、作家など、南アメリカ的創造性の宗教的文脈との美的相互作用によって新たにされる人た

ちとコミュニケイトしようとするのである。

植民地主義の根元形

第二の主要な動向は、宗教的变化の研究である。この分野での最も重要な著作は、W・B・テイラー「聖なるものの長官たち」である。植民地メキシコの宗教に関するこの著作の理論的貢献は、征服と植民地主義という中央メキシコの痛々しくも深遠な体験に関わる習合という範疇への批判においてローカルな宗教を問題化する点である。そこでは、宗教的变化・過程を記述する溶接、混合、融合、合成、合体、雑種化などの機械的もしくは有機的メタファーが互換的でないと批判される。テイラーは、I・クレンディンネンの研究を称賛する。

植民地支配下でローカルな諸宗教を保持するというインディアンの能力を解くカギとして聖なるものを経験する手法を提示する独創的な論文の中で、I・クレンディンネンは、メソ・アメリカ研究において習合へと添付されたメタファー、混乱を引き起こすメタファーを避けている。彼女は、植民地中央メキシコのインディアンが自分たちのローカルな諸宗教を形作り、聖母マリアや聖なるアートの中間人間表現を「自分のものにする」一方で、キリスト教徒的形式とキリスト教徒であるとの観念を受容するのを見出す。信念としての宗教ではなく実践されたものとしての宗教に焦点を当てることで、そして、インディアンの「粗方の筋書きしか決まっていない」公的パフォーマンスを研究することで、クレンディンネンは、W・ワイズマンによる

植民地彫刻の研究と類似の結論に至る。すなわち、様々な実践と信念は変化したもの、聖なるものを想念する習慣は持続した。中央メキシコのインディアンは、彼らにとつては馴染みのある、もしくは理解しやすい一連のキリスト教的実践——ミサへの参加、鞭打による贖罪、巡礼、典礼的劇場、聖なる舞踊、そして他の形の敬虔なる身振り——の全体を受容した。しかしそれらは、司祭が礼儀正しく、尊崇に値すると見なしていたものをはるかに越えるところに彼らを連れて行くことになった。(テイラー、六〇頁。強調引用者)

習合を越えるものを評価するというこの動向は、宗教史家 C・H・ロングが「植民地主義の新しい根元形」と呼ぶもの——十五世紀の発見航海にはじまる植民地的、社会的、象徴的構築という世界規模での破壊プロセス——の研究から生じる。ロング著『表意』は、宗教研究は啓蒙主義と近代の帝国主義・植民地主義の子供だとする。この著作でロングは、人間の想像力の内的秩序は常にそれへと浸透する環境との相互作用の結果だというエリアーデの主張に啓発され、世界規模での侵略・暴力・征服・貿易を伴った発見航海の歴史を、人間の思考形成と宗教研究にとつて新たな始元的構造・全体的環境になったものだとみなす。

私は、宗教と人間意識の構築という問題を立てることにする。しかし、原初性の場を探究するのではなく、むしろそうした場を、近代の帝国主義と植民地主義の時代に起こった新しいヨーロッパ外文化、新しい重商主義、そしてそれ

らに引き続き諸関係の構築という時空間の中に設定することにしたい。(『ポスト植民地の宗教研究をめざして』)

ロングは、宗教の解釈者に対し、新しい立場をとるよう求めているのである。我々は、宗教を想像する新たな機会(J・Z・スミス)や、解説されるべき偉大なる聖体示顕(エリアーデ)だけではなく、「隠匿の力学」すなわち「植民地化されたもの、表意されたもの、我々の認識論の中の『他者』」が、遅れて、なおかつゆがんだ仕方で見られることの中に映し出された、表意の歴史」にも直面しているのである。

隠匿の力学は言語的、象徴的、政治的歴史によって多層的であるがゆえに、そうした変化を解釈する者は、「原始的／文明的」という二分法の「間」、スラッシュに自らを位置づけねばならない、とロングは主張する。このことを並々ならぬ勇気をもって行い、創造的な結果を得た解釈者の一人として、メキシコ系アメリカ人の G・アンサルドウアがいる。彼女のバイリンガルな著作『辺境』について、ある人はこう書いている。

アンサルドウアの大きいなる理論的貢献は、語られる対象としての雑種空間ではなく、そこから考えてくる場としての「間」を作り上げたことである。これは、ヒスパニック系／ラテン系アメリカとアメリカ・インディアンのポスト植民地主義理論の可能性の条件としての、ヒスパニック系／ラテン系アメリカとアメリカ・インディアンの遺産の、雑種的な考える場である。

見えざる都市の根元形

宗教研究が向き合わねばならない最もよく浸透した動向は、P・ホイートリが予言したグローバル都市、エキユメノポリスの出現である。というのも、美的対話、宗教的变化、様々な千年紀が実際に表れてくるのは、未来の見えざる都市の全体的環境においてであるからだ。「象徴としての都市」の中でホイートリは、我々の時代は、二つの都市化サイクル——五千年以上前に始まった都市革命と十八世紀の産業革命——が終焉をむかえ、一つになって普遍都市へと溶け込むという意味で、都市の歴史が頂点に達しようとする時代だと論じる。

いまや都市化の度合いは、産業化した諸共同体においては下降する傾向にあり、低開発国では加速しつつある。こういったなか我々は、全ての人々が都市によって生きるだけではなく、都市住民が多かれ少なかれ地域人口の密度にだけたがって再び分散される時代へと近づきつつあるのだ。二一世紀末までに普遍都市、エキユメノポリスが、位階的に秩序づけられた都市形態——そこでは、農村的景観の広がりには、単に人間の生存にとって必要なものとしてのみ囲い込まれている——の世界規模のネットワークを包摂するようになるのは、避けられないように思われる。(ホイートリ、一一二頁)

エキユメノポリスに言及するとき、私は、見えざる都市という語を用いる。というのも、宗教研究者はあまりにもしばしば、浸透性があり止むことのない都市生活の影響力を無視しているからだ。都市は我々の研究対象すべての文脈ではないが、

最も浸透性の強い社会的・象徴的文脈ではある。宗教的・政治的方向性を供する都市の力について、次のように述べられる。

都市の形態を排除した上での農民社会にのみ焦点をおく地域研究者は、他の個所でも述べたように、プラトンの(別の意味では、ベッケットの)囚人——壁の上にゆらめく影をリアリティーと取り違えた——と同じように惑わされている。彼らはまた、エコロジカルな変容の産出力に背を向け、社会変化という大波の原因を歴史の浜辺の上、さまざまなの中に捜し求めている。(同上、八頁)

都市という根元形の研究としてはほとんど唯一のI・カルヴィーノ著『見えざる都市』では、都市の根元形とは何であり、何をやるものなのか、簡潔に述べられる。都市は、他のどんな場所や器物、あるいは「自然」以上に、地上における方向づけ——人間の生を世界の中に位置づける根本的過程——の最も深い感覚を人間に与える。宗教的諸次元をもち、人間を実在一般へ、個別的には聖なるものへと方向づける仕方、都市は、人間の位置を実在の中に固定する。いかなる帝国の都市であっても、それは物理的な力であると同様、形而上学的な力でもある、とカルヴィーノは論じる。というのも、都市は「あなたが考えるすべてのことを語る」がゆえに、余剰・反復・再創造の力をもつからだ。とくにいくつかの首都都圏において、都市は、あなたが自身自身のことを想像していると考えているときにも、実は「あなたに都市の物語を繰り返させている」。しかし他方、そうした繰り返しによっても、新しい意味を再創造する都市の力、あるいは、新しい意味や物語や力をまとめあげる

都市の力は消耗させられることはない。というのも、あらゆる原初的なもの、原型、理念型と同様、論述することもまた、全体を作り上げる各部分に及ばないからである。都市の象徴、人々、聖域、行進をどれだけ反復し説解したところで、真の意味での都市は発見されないままだろう。

複数のアメリカに対し最も影響力ある都市は、美的な語り口と宗教的变化のベースが、ラテン系やアジア系の想像力、音楽、食生活、神々、儀礼によって充滿される褐色の千年紀の都市であるだろう。

宗教研究の新たな動向と都市について私が論じているのは、エリアードが宇宙的根元形について、ロングが植民地的根元形についてそれぞれ行った主張は、拡大され、社会と人間的想像力を形成する都市の歴史と力に対して試験されねばならない、ということである。人類の最も強力な器物としての都市は、人間の思考と文化を(再)方向づけする。エリアードが感得しサリヴァンが論じた自然の諸パターンは、始まりの根元形を構成する。ロングは、西洋の終わりの根元形を示唆する。しかし都市は、人間の思考と宗教的実践の中心的な根元形を構成する。

カルヴィン著『見えざる都市』の中で、旅人マルコ・ポーロは、数々の言葉・大げさな仕草・複雑なサイン・不思議なわざなどによって、フビライ・ハーンに対し、彼の帝国の性質を示そうとする。「フビライ・ハーンは、マルコ・ポーロがその長い旅の途上で訪れた数々の都市の描写として語る全てのことを、必ずしも信じたわけではなかった。しかしかのタタールの皇帝は、彼が召し抱えていたいずれの使者や探検家に対するよ

りも、より大きな関心と好奇心をもって、あの若きヴェネチア人の話に耳を傾けつづる」。私は、自分がなにかマルコ・ポーロ的なことを、フビライ・ハーンとしての日本宗教学会に対して行っていると承知している。だから、皆さんが宗教研究の新たな動向の性質について私が探究し語る全てのことを信じてくれるとは、期待していない。しかし、三つの根元形と、美的対話の革新、宗教的变化についての批判、褐色の千年紀のエキエメノポリスという見えざる都市に対しては、皆さんがあの皇帝のように多大な関心を払ってくれるよう願うものである。

(和訳と要約 近藤光博)

宗教学研究における国際協力の功罪

ローレンス・E・サリヴァン

宗教学研究における国際協力について、私は過去十年間、ハーヴァード大学で私が勤めてきた世界宗教学研究センターにおいて、どちらかといえば個人的に経験してきた事々について振り返ることで、本シンポジウムでの報告とさせていたただきたいと思う。このセンターの設立は、宗教学研究における国際協力への取り組みを目的としている。こうした目的は、本会議の主催者が私に評価を求めてきた論題にはかならない。

国際的な協同研究のいくつかの功罪について理解を深めるために、最初にセンターの始まりについて概観し、次いで所長と

しての私自身の経験から三つの事例を取り上げることにする。世界宗教研究センターがハーヴァード大学に設立されたのは一九五八年である。その設立は、前年に学外の複数の方々から匿名で巨額の寄付金が寄せられ、それに応えてのことであった。それ以前に大学教授会がセンターの設立を思いついたわけではなかった。寄付をされた後援者の方々は国際協力を通じて、センター設立という考えを展開していった。彼らはニューヨーク市のキリスト教徒で、世界の諸宗教について学ぶことを楽しみとしていた。彼らはオックスフォード大学の宗教学スボールディング・プロフェッサー、ラーダクリシュナン教授の諸宗教に関する研究に感銘を受けており、イギリスに渡って同教授から助言を得て、センターについての考えを深めていった。彼らは一九六〇年にハーヴァードでのセンター開設式典に、教授を招待しスピーチを依頼した。当時、ラーダクリシュナンはオックスフォードを離れて祖国インドに戻っており、やがてはインド大統領に選ばれる。ラーダクリシュナンはハーヴァードの世界宗教研究センターでのスピーチで、いかに困難であろうとも国際協力を続けるようにと私たちを励ましてくれたのだった。

一九五七年に選出された初代所長は、カナダ出身のロバート・スレイター教授である。スレイターは第二次世界大戦中、英軍で国教会の従軍チャブレンを務めた。日本軍に捉えられ、ビルマの捕虜収容所に抑留された間に仏教への関心を深めたスレイターは、戦後、コロンビア大学で仏教学を専攻して博士号を取得し、その後はカナダのマツギル大学で教えていた。センターの後援者がハーヴァードの新しい研究センターの所長への

就任要請を行った時、スレイターは彼らにかつての困難な時期にしたためていた書き物を見せた。そこに記されていたのは、いつの日にか、単一大学の狭い垣根を越えて国際的な協力と理解を促すことのできる機関、「超（*trans*）大学」を設立したいという、彼の希望だった。彼はとりわけ、そうした機関では、世界のさまざまな文化における人間の心の中の、最も深い動機を研究することが必要だと感じた。多様な文化の宗教心に根ざしたさまざまな視点を理解することで、初めて世界平和のための強固な礎石を据えることができる。と彼は論じたのである。こうして国際協力の中で探求される価値が、最も高次の位置を占めることになった。それがすなわち世界の諸民族、諸国民の間での、相互理解の促進と平和の達成である。

初代所長に就任したスレイターは、センターの研究者たちは世界中の多様な文化を背景とし、同じ場所で研究し共同生活を行うべきであると説いた。後援者と大学からの協力を得て、スレイターは国際的な協力を得るために、世界各地に向向いた。訪問先には日本の皇室も含まれており、そこで彼の努力に協力支援する旨の確約を得ることもできた。

彼が連絡をとった世界中の研究者たちは、一九五九年に大学から離れた小さな貸し家で初めて会することになる。仏教を研究し独身生活を送っていた僧侶もいれば、幼い子どもがいる家庭をもつ大学教授もいた。さまざまな食事を供するために利用できるキッチンも、一箇所だけであり、お好みのレシピに合わせ、ジャイナ教徒、ユダヤ教徒、ムスリム、仏教徒たちの多様な宗教食の規定を満たすことは不可能であった。そこで個別の

キッチン付きアパートを備えた新たなホームの建設が、ただちに決定された。こうして二十戸の住居と二十一のキッチンを備えた私たちのセンターの建物が、大学キャンパスに建造されたのだった。私たちは自分たちの住居をもつハーヴァードで唯一の研究センターになっている。

各国からの研究者たちは、食事だけではなく多種多様な学問のスタイルも持ち込むことになった。何年にもわたってヨールの実践に沈潜している敬虔なグルもいれば、古代の聖典やその他の特別な言葉をせりふのように暗唱することに没頭している文献学者もいた。信心深く詠唱や祈禱を毎日実践し続けた信仰者もいた。こうした人々は、学者としてのスーツの代りに出身文化の衣類、装束を身にまとうこともしばしばだった。一九五〇年代のアメリカでは、こうした人目を引く異国風の振る舞いが、センターの外にある大学にはある印象を植え付けることになる。センター設立の考えはそもそも学外に由来するものだったので、センターで実践されているような国際協力は、一部の教授陣からは容易には理解を得られず受け入れられることもなかったのである。センターで行われている目を引く多様な慣習には、教室や講堂で示される学問のスタイル、街で着用される宗教的な衣装、扉の開け方や挨拶の仕方にも影響するさまざまな行動規定が含まれていた。これらを見てハーヴァードの教授たちの中には、賢明にもセンターを「神のモーター」と呼ぶ者もいた。あるいはセンターの国際的な相貌に対していつそう批判的な言葉が使われて、「神の動物園」と呼ばれることもあった。一般にはユーモアに富んだ、私たちの意図をよく汲んだ

上での発言ではあるが、今日でも依然として、こうした呼び名が聞こえてくることがある。

宗教研究における国際協力の多大な危険の一つとして、依然として所属機関からの疎外、ならびにそこでの誤解がある。そうした機関——大学の教授会や理事会——は、国際協力への理解と支援を続けていくことになるだろうか。とりわけ国際協力のあり方が、国外からの協力者が彼ら自身の文化の独特な作法に従って、自由に行動なり貢献なりができるような真の協同関係であることがわかった場合には、どうだろうか。最も根深い最大の危険は、当該機関自体とそこでの同僚から、国際協力への努力に対して理解と支援がなくなることである。国際協力は資産の無駄遣いであり、所属機関の本来の務めへの関心を逸らさせるものだと感じられることさえあろう。そうした誤解と孤立無援は、大学ならびに學術機関を成り立たせる活力と会話からの排除という否定的な結末をもたらしものである。

こうした危険に対処するために、ハーヴァードの世界宗教研究センターの所長たちは、国際協力と大学の中心的な使命——世界における生の理解という使命——との間にあるつながりを、事あるごとに具体的に示すことが必要だと考えてきた。ハーヴァードの多くの寛大な教授たちは、長年にわたりこうしたメッセージに応えてくれている。現在、ハーヴァード大学のすべての学部および課程から、国際的な経験をもつ約五十名の教授たちが五部門からなる研究センター評議員会の委員の任に当たっている。その五部門とは、自然科学、人文系諸学、社会科学、芸術、そして「神学・法学・医学の」専門職養成部門であ

る。

ここで現在、世界宗教研究センターが関わっている三つの国際協力について簡単に紹介しよう。それらは大学教授陣と世界中の専門家から寛大な協力を得て行われており、国際協力のその他の功罪を明確に説明する上で役立つだろう。センターの協同プロジェクトはすべて、同時に三つの目標を遂行することを目指すなければならない。第一に、国際的な規模の複合領域的な研究に基づいて、緊密に企画運営された協同作業を必要とする独創的な研究を遂行しなければならない。第二に、新たな研究の成果を教授するための、新しい教育方法の導入を構想しなければならない。第三に、当該研究が世界の目前の現実問題に対して、積極的な影響を与えることができるような応用法を提示しなければならない。

最初の例としては、センターが一九九五年以来、企画運営を行っている「世界の諸宗教とエコロジー」に関するプロジェクトがある。このプロジェクトは、八〇ほどの国々の千名以上の研究者から協力を得ている。プロジェクトの発足以来、国外の全研究者がセンターに招かれ、それぞれに面識を得、協同作業を行ってきた。彼らの専門分野は多岐にわたる。文化史家、宗教的指導者、生態学者、政策アナリスト、宗教史学者、人類学者、環境保護の活動家、政府の閣僚等々である。彼らは一連の研究会議で対面した。こうしたプロジェクトには、世界中の諸機関、すなわち支援を惜しまない大学・学会、先住民の連帯機関、政府機関や非政府機関、宗教団体や慈善事業を行う財団との協力関係が不可欠である。昨年十月、最後の会議がニュー

ヨーク市において数日間にわたり開催された。期間中、自然史博物館に一七〇〇名の参加者が集まり、私たちが行っている宗教的探究が科学者、教育者に対してもっている含意について議論する日があったり、国連本部に参集して、私たちの探究をビジネスや公共政策の世界にどのように応用するのが最善かを集中的に取り上げる日があったりした。その成果は、センターから十巻のシリーズとして刊行されつつある。そのうち仏教とエコロジー、儒教とエコロジーに関する巻はすでに出版されている。こうした国際的な協同研究には大きな価値がある。地域的、地球的の両方の規模においてさまざまな環境問題ももっている宗教的な根源に新たな洞察を得ることもなり、緊急の課題に対して新たな独創的な対応を生み出す刺激にもなるからである。

他方、そこにはまた大きな危険もある。このプロジェクトから生じている二つの危険について指摘しておこう。第一に、信頼が得られない危険がある。あるプロジェクトが文化や学問分野を横断して広範囲に広がる場合には、信頼性が失われる危険が生れるのである。たとえば、最新の環境科学の最良の成果は含まれることになるだろうか。宗教学者にも最良の科学研究を認識し理解するのが可能かどうかを、科学者たちは信じるだろうか。アフリカ、中央アジア、ボルネオの先住民の人々は、彼らの宗教的信念と環境への配慮が、イスラームやキリスト教といったいわゆる世界宗教の「大伝統」と比較しても遜色のない注目を受けるだろうという感じだろうか。国際的、学際的な多様な見方を信頼性を保ったまま組み入れて伝達

することがもしてできなければ、このプロジェクトは偏った致命的な欠陥をもつものだと思われ、その成果は歪んだもの、信頼しえないものと見られることになる。こうした危険を乗り越えるために、プロジェクトの国際的、学際的な視野は、当初から周到に計画されていなければならない。次いで、異なる見方、対立する見方を戦略的に選択、特定し、プロジェクト開始の時点から全範囲にわたって参加してもらえよう。最も信頼しうる専門家たちに協力を仰がなければならない。企画に上がった多様な分野のすべてから、傑出した指導者や機関からの支援や参加を得ることができないことが計画段階で判明したとすれば、そのプロジェクトは断念すべきものだったのだろう。

エコロジー・プロジェクトに伴う第二の危険は、公共政策上の何らかの立場を支持するように、私たちの研究教育の努力が、御用学者の役割に成り下がってしまう危険である。私たちは一方で、今日の重要な諸問題に対峙する国際協力に参加したいと願っている。他方、エコロジーなどの問題は、すでに公の激しい論戦の中で強固に支持されたいくつかの視点へと分裂している。地球温暖化防止京都会議がその例である。私たちの国際協同研究が政策として応用されることは望ましいが、私たちの努力全体が、さまざまな陣営——それは私たちの協力者のことさえある——によって唱えられる特定の政策上の立場に吸収されることは望むところではない。そうした危険を乗り越えるために私たち自身がたえず想起し、協力者たちにも喚起しているのは、私たちの仕事の基調は大学における研究教育のそれから得ているということである。プロジェクトが政策を扱う場合で

も、私たちが指針を得るのは、大学の各専門学部と、それらの学部出身の教授陣からなるセンターの評議員からである。最先端の研究を、医学、法律、公衆衛生、行政などの専門職の実践に応用できるように人々を訓練しているのが彼らである。したがって私たちがもつ政策との関係は、さまざまな政策の諸前提と予測しうる諸帰結の、分析、説明、評価ということになる。私たちの協力者には、特定の政策を唱えたり公共の領域でその実現のための働きかけを行ったりすることが私たちの役割なのではないということを、最初から理解してもらっている。

現在行われている国際協力プロジェクトの二つ目のものとして私がお話したいは、世界宗教博物館の計画である。私たちのセンターは、ニューヨークの建築家・博物館設計者で、最近では首都ワシントンのホロコースト記念博物館を完成したラルフ・エイペルバウムと作業を進めている。世界宗教博物館は、五万平方フィートほどの展示スペースをもち、管見ではこの種の唯一の博物館となるはずである。この博物館は、ある仏教団体の要請によって台北に建設されていることから、すぐれて国際的な協同作業と言える。博物館のコンセプトを立てて展示内容の具体化を行うように求められたのが、私たちのセンターだった。このプロジェクトには、哲学や美学から資材を用いる設計や建築に至るまで、多くの次元の研究が含まれている。この博物館は公共的な学習施設となるはずである。私たちは展示内容とともに、そこで行われる教育の過程についても開発を求められている。

すでにセンターには、専門分野、出身国、宗教伝統を異にす

る十数名の研究者からなる研究チームが招集されている。彼らの協力によって、芸術家、博物館長、学芸員、美術史家、映像作家、建築家、宗教的指導者を含む国際的なネットワークを築くことができている。このプロジェクトの射程は広大である。

たとえば私たちは一方で、昨年二月にはインドはダラムサラのダライ・ラマの居住地で、十二月にはネパールのルンビニで開催された仏教徒サミットでこのプロジェクトについて話し合い、他方、本年七月までの間に、ワシントンのスミソニアン、シカゴのアート・インスティテュート、サンフランシスコ近代美術館、フィラデルフィア芸術大学などの北米の主要な博物館において、各国から招いた宗教芸術の主要な専門家一〇名とともに六回の諮問会議を開催してきた。

こうした国際協力は取り組むに値するものであり、その価値は博物館の役割の中にも明確に述べられている。すなわち世界の多様な民族、国民の間で、宗教的に異なる動機や伝統への理解を深めることによって、平和と愛という大義をさらに高く掲げてゆくということである。このプロジェクトを脅かす原理的な危険は、「代行／表象の政治性」と呼ばれるものと関係がある。いったい誰に「他者」の代弁ができるのか。博物館のような単一の機関が、いったいいかにして、世界中の多くの信仰や宗教実践を公正に描写できるのだろうか。他者の宗教生活を誤って表象することによって、さらなる誤解と不信を創り出す危険を犯しているのではないか。私たちは皆さんからの助言と提案を歓迎したいと思う。というのも私たちには、こうした危険を乗り越えることにつながるようなプロセスと態度を創り出そう

と努めているからである。このプロセスが目指しているのは、世界中から、そして多くの宗教伝統から、洞察と展望が寄せられることを保証することである。そうした協力と助言のプロセスに基づいて、私たちはすべての宗教を網羅的に取り上げるよう努力するのではなく、理解に役立つ事例を選択したいと考えている。また私たちの態度とは、この仕事を聖典様式の権威づけを行う結語としてではなく、注釈様式の解釈の企てとして提起するものである。他者の声を模倣するだけの腹話術師として振る舞うのではなく、私たちは自分自身の声で語ろうと努めている。それは博物館の声であり、この博物館は、宗教伝統や宗教組織の内部で信仰や実践を教える、ダルマの師匠、グル、祭司、霊的指導者の役割を奪い取るのではなく、諸宗教について教える公共の学習施設である。この役割は困難であり創造的な緊張に満ちている。ここから何か良きものが生まれ出ることを私たちは望んでいる。

国際協力の最後の事例については、まだ予備調査が行われたばかりの段階なので、ごく簡単に触れるだけで済まさなければならぬ。それでもこのプロジェクトは言及するに値する刺激的なものである。一九九七年末にユネスコの「一八八の加盟国は、世界文化フォーラムの開設という提案を満場一致で承認した。最初のフォーラムはスペインのバルセロナで二〇〇四年四月二三日から九月二四日まで、一五〇日の会期で開催される予定である。このフォーラムは、文化の豊かさと多様性を称えるただの新種の世界的なイベントというわけではない（国際的に認められた同規模のイベントにオリンピックと万博がある）。

このフォーラムが目指しているのは、今日の人類が直面するさまざまな課題に対し、新たな解決策の創出に欠かせない国際的な対話を創り出してゆく、生き生きとした反省の過程となることである。世界文化フォーラムは、おそらくは「精神のための万博」と説明することもできよう。そこでの呼び物には、いくつものシンポジウムや会議、芸術祭、テーマ別の展示が含まれるだろう。そこでの危険は、しばしばあるように、宗教研究とそれを行う諸機関（私たちのセンターのような）が、他の文化的、政治的課題に奉仕するよう道具にされてしまうことである。イベントの規模によって、こうした危険も増大する。したがって、これはきわめて大きな危険である。しかしながら反対の危険の方が、さらに大きいかもしれない。すなわち、そうしたところへ招待されても警戒のあまりにしり込みしてしまうことによつて、世界の宗教生活の多様性にしかるべき注意が向けられなくなってしまうかもしれない。こうして地球規模での反省という創造的な過程において、宗教生活の多様性がふさわしい役割を果たさないということも起こりかねないのである。

この発表において私は、宗教研究における国際協力に含まれるいくつかの功罪を指摘してきた。いずれの場合にも危険に対処するために取りうる解決策も指摘してきたつもりである。私たちはこれらの困難にともに対峙し、創造的な解決策を見出すように奮い立つべきだと私は信じている。結局のところ、取りうる選択肢は何なのか。小さな危険を避けることで逆に大きな危険を犯すことになれば、宗教研究は地上から姿を消してしまう。国際的な局面を手付かずにしておくと、国際的な協力や理

解——現在と将来の幾世代にわたり平和の基盤となるに違いない、ほかならぬその条件——を促進する上で果たすべき責任ある役割を果たしそびれることになろう。私が望むのは、私たちが互いに励ましあつて、目の前に現われている価値ある国際協力へと進んで着手し、私たちが脅かす危険に対処できるように協力しあうことである。それによつて私たちは誰しも、人類の幸福を守り育む文化のために、積極的な貢献ができるようになるだろう。

（和訳と要約 奥山倫明）

竹沢、土屋両教授に対するレスポンス

マーガレット・R・マイルズ

竹沢、土屋両教授の論文はいずれも宗教学研究の緊急な問いを扱い、きわめて重要な問題を提起している。土屋教授によれば、日本の宗教学研究はアメリカ同様、それ自身の方法論をもつた単一の学問分野ではなく、宗教学研究の多様なアプローチが混在する漠然とした領域である。

宗教学研究の国際化が今日急速に進み、理論的な問題や議論だけでなく、われわれが語る歴史的・文化的文脈の影響を、われわれ自身がいかに評価するかがきわめて重要になってきた。例えば、土屋教授は、宗教が個々の信奉者の経験を通じてアプローチされるべきことを強調して、宗教学研究に対する「個人」の主

観的な選択や責任の「中心性」に重点を置いている。それに対して、今日、アメリカの宗教学者（宗教学研究）は共同の宗教経験が中心性を有していることを強調している。彼らは、想像上の自立的な啓蒙的個人ではなく、宗教的制度、信仰共同体、聖典、儀礼に関心を持つとともに、宗教共同体がそこに存在し、それに対して宗教的に応答する社会や文化に対する宗教共同体の関係を抱いている。

私見では、日米の宗教研究に対するアプローチの差異は、理論的な差異のレベルで論じられるべきものではない。われわれの言説はわれわれが話しかける他者を前提としている。それは異なった文化的経験を持った同様な研究者との会話をますます困難にする。

このシンポジウムは、日本宗教学会がアメリカ宗教学会の代表者を年次大会に招聘してくださったことで実現したものであるが、それは、二つの学会が相互の会話によって学ぶことができるという確信に基づいている。実際、この会話は、今後さらに続く一連の議論のなかの最初のものとなり、双方の学会に潜在している孤立の傾向や視野の狭さが克服されることが望まれる。私見では、このことが達成されると仮定すれば、われわれの宗教研究の概念形成する際に果たしたそれぞれの文化的経験の役割を認識して探求できるようになることが、きわめて重要になるろう。もし、われわれが宗教や文化や社会的構成や学問的方法の訓練を越えた会話が、実り多く喜びを与えると感じられるならば、われわれは、自らの異なったパースペクティヴを構成する学術的でない要因に注意を傾けるべきである。

しかしながら、複雑な社会的経験や個人的経験に基づく互いのパースペクティヴに対して敬意を抱いたとしても、ときには同意しないことが不可能になつてはならない。不一致は思考を刺激し、もし、ともに考えることこそ、われわれが望むことならば、われわれが互いに理解し合わない可能性や、互いに異なつた思考を抱えていることに影響している文化的要因が存在する可能性さえ認めて、われわれは不一致に関して誠実である必要がある。

何らかの文化的差異とは対照的に、日米の宗教研究は顕著な類似性を共有している。それらの共通性の一つはいずれの社会にも多くの宗教が存在することである。

アメリカ人はますます宗教的になつてきているが、しかし、もはや合衆国は、「三つの宗教の国（ワイル・ハーバーク）ではない。ここで三つの宗教とは、プロテスタント教会、カトリック教会、ユダヤ教を意味する。アメリカの宗教的風景は急速に変化して、いまやアメリカには、ヒンドゥー教、仏教、ジャイナ教の寺院、イスラームのセンター、シーク教の寺院（グルドワラー）、バハイ教の寺院、ゾロアスター教のセンターなどが多数存在する。

これほど多様な宗派の人々と隣人として生活する必要性に迫られることによつて、骨の折れる新たな刺激的な状況が産み出され、その中に宗教学者は置かれている。宗教的な多元社会において宗教を研究することはいったい何を意味するのか。宗教研究が行われる学会は、アメリカの宗教生活が迎えているこのような空前絶後の新たな状況を扱うのに自ら変わる必要があるの

だろうか。なぜなら、宗教の研究——自らが信じる宗教を教えることは対照的に——は多様な宗教的忠誠心を持った人々が隣同士で生活しなければならない社会（と世界）においてますます重要性を獲得するからである。

宗教が強制力を持っていたときには必ずといってよいほど、世界の諸宗教の大半が信者に忠誠心を強要してきたという恥ずべき過去を有していることを、われわれはまずもって認めなければならぬ。明らかに、宗教的な差異は人間が受け入れられるのもっとも困難な差異の一つである。もっとも露骨な形の宗教的排他主義は宗教戦争である。しかし、もっとも巧妙な形の排他主義が宗教をめぐる学問に蔓延している。自らの宗教の信念や実践が、神的啓示に形や実質を与えようとする人間の努力として歴史に現れることを認める一方で、自らの宗教の神的啓示を強く信じることは可能である。その際、宗教的な信念や実践や制度は、人間の所産としてつねに批判的に検討される必要がある。われわれの宗教の制度、言語、儀式は、宇宙の核心を具現しているかと、われわれはつねに自問しなければならぬ。

宗教研究には幾種類かの公衆がいる。それらは、学界の同僚、信仰共同体、公衆一般である。宗教は、人々を分割して互いに対立させるよりもむしろ公益の役に立ちうるのか、と問うことが、われわれの時代では切実なほど緊急になっている。もし、公益に資するとすれば、宗教は、有望な提案を持っている一方で、宗教には落とし穴があるため、われわれは熱心に、また批判的に研究する必要がある。また、多様な大衆に意思を伝達するために、宗教学者と宗教的人間の双方が、価値や倫理

や宗教的实践を世俗的な言語に翻訳する準備をしなければならぬような、戦略上の機会さえあるだろう。宗教学者にとって、世俗的な観念や価値が宗教的なルーツを持っていることを得意げに指摘することは、つねに誘惑である。われわれがそのような領土拡張に抵抗する必要があるような機会はいかにある。多くの人々が、宗教的な人間や制度に対して心的外傷を体験していることに基づいて、特定の宗教観念に対して抵抗を抱いていることを、われわれはまだ十分真剣に受け止めてはいない。

要するに、われわれの文脈の類似は実際、差異よりも重要かもしれない。世俗化は、宗教の欠如を意味するとすれば、宗教学者が二十世紀末に研究している文脈を特徴づけることはない。

今後の議論のために、今回提出された二つの論文を扱いたい。竹沢教授の論文は、宗教が「社会の理想化された自己意識」であるとするデュルケームのアプローチを検討している。竹沢教授は、宗教がその代わりに「矛盾の想像のない象徴的解決」としてみられなければならないことを論じている。日本や合衆国のようなポストモダンの宗教的に多元な社会では、社会的矛盾の解決は、社会における宗教の役割の定義としてはあまりにも狭いように私には思われる。アメリカの社会学者、ピーター・バーガーは、一九六九年に書かれた『聖なる天蓋』のなかで、宗教の社会的役割には世界の象徴的構築、世界の維持、神義論の三つが存在することを示唆し、宗教の象徴的世界

と信者の新たな経験との間に不可避的な不協和が存在することを指摘した。

世界中の学者は、差異に直面したとき、それが矛盾であると述べ、それがいかに克服されうるかを示そうとしがちである。還元不可能な他者性は、知的にも心理的にも脅威に感じられる。しかし、われわれは二十一世紀において差異とともに生きなければならぬ。もしわれわれがまだそれと共生していないとすればの話であるが。われわれが生きているのは、全体化しようとしている社会的政治的宗教的世界像が、公共生活のなかで互いに競い合うか共存するかの状態にある社会である。この状況下では、それらの差異を等質性に還元することを拒否さえしながら、多様な宗教的世界像の一貫性や魅力や特定の暖かみを認識することこそが、宗教学者の課題となる。パーガーによる宗教の社会的役割のより広い定義は、諸宗教の確信に異なった世界像があることを認めている。

土屋教授の論文ははじめに、宗教研究が十九世紀にいかに関開したかということの、きわめて簡潔な概観を行っている。竹沢教授の論文は土屋教授の論文では言及されていない(ヴェーバーのような)重要人物を含んでいる点で、両教授の論文は互いに補い合っている。土屋教授の注意は、宗教集団と社会現象の間にある、「開かれた空間」もしくは交渉の領域に置かれているが、それは、究極的には、「世界の多様な文化に関連して」宗教の試みの定義や宗教に対する態度に向けられている。これら交渉の空間の顕著な特徴を明確かつ具体的に述べるためには、世俗化理論がいまだにきわめて重要である。世俗化という

用語には疑わしい歴史があるが、「社会と文化のさまざまな領域が宗教的な制度や象徴の支配から解放される過程」である世俗化は、「近代の西洋史においてきわめて重要とされる、経験的に有効な諸過程」(Berger, 1969, 106頁)のことを指している。実際、世俗化とは、広く認められ受け入れられていた宗教の権限の崩壊であり、それこそが、宗教と文化の結びつきの研究が進展しうる「開かれた空間」を可能にするものである。宗教的な多元的状况によつて産み出された社会的変容を構築したのは、世俗化である。

私には、土屋教授が日本の宗教研究について書いたセクションがとても興味深く有益に思われた。日本の宗教研究の発展がアメリカのそれとどのように合致したり、どのように異なったりするかは、魅惑的でさえある。宗教学がユニテリアニズムによつて導入され、その後援がどのような効果を持ったのかは、きわめて興味深い。宗教研究の方法論と哲学のいずれもの挑戦は、宗教経験の役割と宗教と文化の関係に焦点を合わせている。土屋教授は、日本の宗教研究が、「宗教と文化の問題についてあらためて足元から考察を深めざるをえない」ことを示唆する。土屋教授は、主観―客観モデルに基づくアプローチではなく、主体性が他の主体性に直面し探求するアプローチを提唱するが、それはきわめて重要であり有益である。

この漠然とした宗教研究の領域に占める神学の場合は、日米の学会のいずれにおいても問題となっている。信者が献身している世界観や信念や実践は、さまざまな宗教現象学の焦点によつて無視されることはできない。合衆国では、自分自身以外の諸

宗教の研究をあまり脅威を抱かせるものにしなため、われわれは他の諸宗教の真理要求を無視しがちであった。われわれは、他の諸宗教を端的に研究対象にしてきたのである。しかしながら、もしわれわれが自分自身の宗教を研究するように他宗教を研究するならば、つまり、各宗教の知的力や情動的力を具体的かつ詳細に理解するためには、われわれは、他者の宗教の力と魅力を感じる危険を冒す必要がある。

日本宗教学会とアメリカ宗教学会の最前線の社会的文脈や間いや問題は、明らかに重要な点で類似している。また、われわれが差異を持つていることも興味をそそる。私は、これらの重要な事柄に関して日本宗教学会の研究者と会話を続けることを期待してやまない。

参考文献

- Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, Anchor, 1967. 藤田詮三『聖なる天幕』新曜社。
- Harvey Cox, "The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization," *Harvard Divinity Bulletin* 28, 2/3, 1999.
- Ray L. Hart, "Religious and Theological Studies in American Higher Education: A Pilot Study," *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 59 (1991).
- (和訳と要約 渡辺亨)

カラスコ教授、サリヴァン教授への応答

——現象学と経験科学の対話にむけて——

金 井 新 二

カラスコ教授とサリヴァン教授のお示しになった内容は大変に興味深いものです。ご存知のとおり、両先生はアメリカでのエリアーデの流れをくむ宗教学の代表者であられますから、今回は、お二人が発展させつつある宗教学のことをいろいろ伺う好い機会ではないかと思えます。ただその前に、もう少し一般的なテーマについても伺ってみたいと思えます。

まず一般的なテーマとしては、宗教的文化的な多元性にどう対応するかという問題が挙げられます。カラスコ教授は最初に、現在のアメリカの大都市における宗教的文化的な多元状況について述べられました。私はそれを読んで、そういう状況について聞いてはおりましたが、改めて強い印象を受けました。そしてそのような現代アメリカの社会から発生してくるトレンドとして教授は新たなアルケーへの探究をあげられたわけです。これについてはまた後で取り上げますが、ここでは、多元状況がこの根源的探求へとわれわれを向かわせるということをまず確認しておきましょう。ところで宗教的多元性が宗教対話へと向かわせるという現象は、もう長らく、私たちは体験しています。この問題では良く知られているジョン・ヒックの排他主義、包括主義、多元主義という分類がありますが、しかしま

た、多元主義者であるヒックの考えがじつはさらに上の段階の一元主義者ではないかという問題もさらに生じます。いまここで問題としているアメリカ社会の多元性においても同じことです。その場合、アルケーへの勧めはヒックと同様、やはり何らかの新たな一元性の追求と見なされるべきなのでしょう。

さて、日本では、日本をもっとも強く特徴づけるものは宗教的な多元状況である、とすら言われてきました。したがって、当然浮かぶ問題は、アメリカと日本の宗教的多元状況の相違という問題です。これについては、一つだけごく常識的なことで申し上げますと、アメリカ社会はもしかすると歴史上初めて、本当の多元性というものに直面しているのではないかと、いう素朴な印象があります。これもよく言われることですが、一神教であるキリスト教やイスラム教の社会では強い一元性が支配するので、歴史をみると他の弱小な宗教は排除されてきたように思います。しかし現代ではそうはできない。そういう状況である。私は、その場合にどのような実際的な問題とか困難が生じてくるのかについてもっとお聞きしてみたく思います。多元状況は人々を大いに活性化させるでしょうが、そこに生じる緊張とか相克も当然あるわけです。またこんどは日本の方ですが、こちらはアメリカとは実に対照的に、長い間民族的な一元性の上に宗教的な多元性が育まれてきました。この対比はかなり面白そうだと感じます。またカラスコ先生は習合を超えるということをおっしゃりますが、日本が世界に誇るものももしかするとその習合である、ということも興味ぶかいことです。

また、私は、カラスコ先生とサリヴァン先生がお二人とも、

現実社会の問題に積極的な姿勢を持っておられることに強く印象づけられました。カラスコ先生のアルケーの探求はどれも実践的な課題と密接に結びついております。つまり、自然環境と人間（環境破壊）、植民地主義（帝国主義）の克服、都市文化の創造性であります。また、サリヴァン先生が紹介されたハーバード大学の世界宗教研究センターのプロジェクトでは、さらに具体化されたレベルで、「今日の世界の差し迫った現実問題にたいして積極的な影響を与える」努力がなされています。環境問題が取り組まれ、世界諸文化や諸民族の相互理解のための宗教博物館や世界文化フォーラムがすでに発進しております。このようなお二人の内容から、私が宗教学者の社会的責任というテーマを引き出したとしても、決してはずれではないでしょう。そしてこのテーマは、日本では、あの悲惨な事件（オウム真理教事件）以来、宗教学者にとっては緊急のものなので

す。

では、第二の宗教学プロバのテーマに移ります。これは最初に申しましたように、エリアーデの衣鉢を継ぐ両先生の宗教学についてということですが、とくに今回は経験科学との対話可能性という点からめて伺いたいです。

そこではじめにごく短く、私の状況認識や問題意識をお話ししておきたいのですが、それは、現在のアメリカの学問状況にも大いに関連しております。それから先に申しますと、最近、アメリカで宗教現象学と経験科学のかなり突っ込んだ論争が二つありました。一つは還元主義をめぐって、他の一つは比較という方法についてです。そしてどちらの場合も現象学の主観主

義的な性格にたいして経験科学的立場から疑問が出されました。これにたいして、現象学はひとつの必然的な学問的立場なのだと現象学者は主張し、また、経験科学は概して宗教的なものへの理解において欠けがちであると反論しました。その議論の中でやはりたびたびエリアーデが引き合いに出されました。ことに還元主義論争では、最終的にはエリアーデが焦点でした。こうして、現在のアメリカでこのような論議が盛んであることは、それ自体、歓迎すべきことだと思います。さらにこのような論争状況は日本宗教学会が参加しているIAHRにもあてはまります。もっともここでは、学問的討論よりむしろ政治的対抗関係が進行しているように思われます。このような対立は人間の集団にはつきものだとと言えるでしょうし、対立そのものが悪いとは言えないでしょう。ただそうした対立がより学問的な対論として公開の場にもたらされることが望ましいと思います。私は、数年来現象学と取り組んでおりますが、宗教現象学も経験科学的宗教研究もどちらも宗教学の必要不可欠な大きな枝であって、両者が生産的な交流や対話をなしかうかどうかというところは、決して大袈裟ではなく、宗教学の将来を左右すると思っております。

さて、もういちど、カラスコ先生のアルケーにもどります。これについては、まず、アルケーそのものが問題となるでしょう。アルケーとは一体何なのでしょう。カラスコ先生はそれを「オリジナルの形」といえるような「意味とシンボルの諸秩序」と説明しておられます。私はこれを「よりベシックでラディカルな宗教的存在性への開眼」とか「より大きな宗

教的人間性への回帰」として理解しても良いのではないかと考えております。無論この「回帰」というのは時間的には過去ではなくむしろ未来を意味し、ゆえに、これは一種のユートピアニズムとも言えるでしょう。またサリヴァン教授の言われる「神話的、美的な想像力」の刷新ということも、同様に、より深い宗教的人間的能力の開発とか、その再発見ということでありましょう。ですからそれもまたアルケーの実質的内容の一つであるといえるでしょう。そして、このようなお二人の主張には、改めていうまでもなくエリアーデの「創造的解釈学」の根本的精神が強く反映しているように思われます。エリアーデの語ったアルカイックなもの、近・現代人が忘却しがちな古代的神話的なものの復権、それによって現代や未来社会をかたち作るうという強い情熱。エリアーデが一つの代表的な現代文明への批判であったとするなら、カラスコ教授とサリヴァン教授もまたそうなのではないでしょうか。

そこでお伺いしたいことは、次のようなことです。両先生は多元的社会の問題状況に対して「アルケーの探究」や「神話的かつ美的な想像力の刷新」をいわば根本的な処方箋として出されたわけですね。その場合、もう一歩立ち入って伺いたいのは、その処方箋は一種の劇薬を処方していると思われがちだということについてです。宗教現象学はもしかしたら宗教になりかわって救済を処方したのではないのか、いや、実際しているのではないかというのです。この疑念は、先のアメリカでの論争において経験科学の人々が現象学について抱いていたものです。現象学は実は姿を変えた神学ではないのかとかれらが言うとき

の、きわめて根深い疑いです。私は、それは根本的な誤解であると考えています。しかし、すでに（IAHRの歴史で言えば）一九六〇年代から繰り返し出され、現在でも燻っているこの疑念にたいしては、やはり誠実に答えねばならないと思います。そうでなければ、対話を前進させることは出来ないと思います。ここで私はマックス・ウエーバーのことを想起するのですが、かれは学問は宗教や芸術とちがって人間の全体的意味や救済を与えることはできないし、また与えようとしてはならない。そうしないことによつてはじめて、学問としての信頼を勝ちうるのだということを、当時のドイツのニューエイジャーたちにたいして力をこめて述べたのでした（「職業としての学問」）。これには、現象学者をふくめて、大学で教えている研究者は基本的に同意すると思います。そうであればやはり宗教現象学は宗教ではなく、救済を提供しないのです。しかしそれにかんして何かかなり重要なことを、おそらく現象学者にしか言えないようなことを、やはり言うのではないかと思えます。ではそれは何か、ということです。

次に、この処方箋は経験科学の出すものどのように補い合えるのか。その相互の役割分担といえますか、その確認についてはいかがでしょうか。カラスコ先生は植民地主義や都市の問題を語られました。そのようなテーマは政治学や社会学のオハコなのですが、宗教現象学がそこに切り込んでゆくならば、政治学や社会学ができない貢献ができるに違いありません。またサリヴァン先生が推進しておられるあのプログラムの数々は、すべて、さまざまな学問的立場の人々の対話と協力そのもので

ありましょう。とすると、現象学と経験科学の対話について、先生は他の誰よりも説得的に語れる立場におられるのではないかと思います。

議論の要約

土田友章

質疑応答では、まず、カラスコ氏の三つのアルケーの意味、相互関係の補足説明が求められた。エリアーデのいわゆる「聖なるものの顕現」にしても、人間の外なる宇宙・自然・環境と人間の意識との相関に発するのである。日常世界に裂開する圧倒的な歴史・社会体験も、原初的自然と同じく、*acte*として人間意識に迫っているのではないか。たとえば、黒人や *Latinos* が大規模な民族的歴史的体験として経過した植民化、アフリカからの輸送の途次、病弱になれば大海に投げ込まれた記憶、それに都市も、初原の相関として捉える意義があるのだ。それらが、現代では、地球的なネットワークを通じて、交換され、検討されているのだ。エリアーデに学びながらも、欧米の外、もしくは辺縁から、宗教現象の理解の契機として新たに元型を構想しなおしてゆこう、とするカラスコ氏の視点を明確にしていた。

サリヴァン氏は、ハーヴァードの諸宗教博物館の企画についての質問に答えて、これも諸宗教ならびに宗教者と宗教学者の

出会いの「過程」processとして捉えており、多様の価値や展望を媒介してゆくこと、global cultureが諸文化を併呑するようなものであってはならない。むしろ、さまざまな国際協力に場を与え、位置づけてゆくことが眼目であると説いた。また、彼とマイルズ氏からは、経験学的と現象学的との対論的相補関係が述べられた。後者はさらに、経験的接近に潜む暗黙の理論を主題化してゆくことの重要性を指摘し、宗教学者が宗派とは独立しているゆえに可能な、社会の調和や幸福、ひいては共同善に資する研究を行なうことを訴えた。

理論と実証的研究との交渉については竹沢・金井両氏が注意を呼びかけた。竹沢氏が、社会科学の立場ゆえか、理論に対して一定の有効性を認めるものの、その適用に慎重であることを求めたのに対し、金井氏は、文化・時代に制約されながらも、それらの制約を超えた真理を目指すことの意義、そのためには客観性についても真摯であることを説いた。これについては（別の質問に応えてだが）、サリヴァン氏が、普遍化の方向と特殊文脈化に接近する方向との、宗教学研究につきまとう両極もさることながら、その中間に（社会人類学の）ロドニー・ニーダムの言う「polythetic」〔多配列的〕。これについては「象徴的分類」などを参照）な見地も考慮すべきではないか、と言及した。理論（説明）の正しさと、相互主観的なことがらの真実とは、とりわけ宗教の研究をめぐることは中心の問題であることに触れた応酬であった。

また、宗教学の大学教育における現状について、マイルズ氏が従来、古典を中心とする文献的研究に偏し、ことばにのみ没

頭してきた宗教研究が、今や、大衆文化、美学・美意識の領域に注意を払うようになってきたこと、しかも、研究者も女性および非白人が大幅に増えて、視点も多様になり活発化していること、こうして宗教研究の地平が広がり、今日の社会に応答しようとしていることが述べられた。カラスコ氏は、彼の宗教学科目に芸術家・映像作家などを招待したり、学園内における催しなどを通じて、宗教的次元の豊饒を学内全体にも示していること、さらに諸ジャンルの人々と連係して想像・創造力に富む宗教学を目指す自身の実践を例示した。

会場からの質問では、共同体が「宗教的」であることの意味内容が問われた。これに対してはサリヴァン氏が、当該の共同体の思考と行動とに、それらとしては規定しつくされない、それらを超え出る、象徴的意味が含まれているところに、宗教的共同体の特徴があると述べた。

宗教学会における本シンポジウムは、それ自体が疑いもなく新たな宗教学の実践であり、その含意は今後さらに明らかになっていくであろうし、今後さまざまな試行がなされるであろう。いずれ本シンポジウム参加者の論文が日本語で発表されるので、それを機に構想・展望のさらなる交流が行なわれるであろう。ただ、ここで私見を述べるとすれば、日米の宗教学研究・教育における大きな落差の存在を、われわれが如何に自覚しその意味を主題化していくかが重要であろう。

米国社会では、多宗教・多文化状況の現実に直面し、その調停と建設的協力関係を不断に模索しなければならぬ。従っ

て、世界各地での宗教をめぐる諸問題が近隣の、そして学園における、身近な問題であり、研究者の視座が絶えず問い直される「厳しい」状況にある。一方、日本側は「宗教」の面では世界でもいち早く「世俗化」しつつも、明治以来の単一文化的状況・意識の内に生活してきた。しかも、研究者の多くが宗教の外部に留まり、(宗派立の大学以外では)国公立大学が宗教研究の主体である。

また、米国では、liberal artsを主眼とし、宗教学も文理(arts and sciences)学部において、科学や芸術などの諸学とともに提供されるので、最終的な専攻が大いに異なることになろう。学生らが宗教についても学習することが珍しくないし、宗教学(人文学一般)が講座・学科として隔離されていない。しかも、世界宗教やアジアの宗教伝統のような、包括的概観的知識を共有するコースが重視されるが、日本では、世界宗教史を概観することさえ今日でもごく少数の大学でのみ為されているに過ぎない。

これらは、言うまでもなく、宗教学の研究・教育実践そのものに関わる現実ではないだろうか。

第一部会

フロイトの宗教観

——幻想の未来について——

中村 みどり

フロイトは『幻想の未来』において、宗教を幻想であると論じている。このような宗教観に対し、ロマン・ロランが、フロイトは信仰心の眞の源泉である「永遠性」の感覚、太平洋的感情を認めていないのではないかと批判したのだが、それもまたフロイトにとつては原初的自我感情であるにすぎず、宗教的欲求の源泉とは認めることはなかった。宗教的欲求は幼児の頼りなさや父への憧憬に由来する保護を求める欲求であり、宗教からの離反は成長過程において必然的に実現されるものだというのだ。フロイトが最も重視するのは衝動の抑圧であり、人間の発達とは外部的強制を内面化することによって達成されるものであるから、太平洋的感情が原初的感情であるとすれば、それは抑圧され克服されるべきものだということになる。しかしロマン・ロランのいう太平洋的感情とは、そのようなものなのだろうか。フロイトの理論、特に生と死の衝動から、太平洋的感情を理解することはできないのだろうか。

生命は生き続けようとすると同時に死にむかつて努力するものでもある。そこには生の衝動とともに死の衝動がはたらい

いる。生の衝動は性的衝動でもあり生の継続を求め、死の衝動は自我衝動であり死を強いるものである。この二つの衝動と、人間の完成への衝動、道徳的な本質との関わりについて、フロイトは、つねに有機的なものをより大きな統合にまとめあげるエロス、つまり生の衝動の努力は、確認しがたい「完成衝動」を代用するはたらきをもっており、それは抑圧の作用とも相まつて「完成衝動」に帰せられた諸現象を説明することができるであろうと述べている。フロイトの理論の中から、強いて宗教的欲求、完成への衝動を読み取ろうとするならば、より大きな統合にまとめようとする生の衝動と抑圧によって道徳的であることを強制する死の衝動の二つの衝動の働きを認めることができるのだ。

個人の発達においても、また人類の文化の発達においても、生と死のこの二つの衝動は対立し、たたかいながらその発達を促進することになる。個人の発達と人類の発達の両者の関係、そこにはたらく生と死の衝動の関係を整理すると、性的衝動によって、個体は自らの胚細胞を残すことができ、潜在的に不死をえるが、生殖の後には、死にむかつて努力するものだということもできる。死の衝動の目的は全能感をもっていった自我を現実に対応させ、縮小することであり、衝動の放棄を重ねてより道徳的になることだといふことができる。そして、そのことは利己的であることから利他的になること、自己愛から対象愛へと移行することにつながるのである。つまり、このように考えることはできるのでないか。個人の死の衝動は、人類の生の衝動に奉仕すると。いいかえれば、個人は生の衝動を満たした

後に死の衝動を受け入れることにより、人類の生の衝動に自らの不死を託するのだと。そして、それによって人類の発達過程に参加しようとするのだと。

しかし、死の衝動を受け入れることはいかにして可能になるのか。それを可能にするものこそ宗教的な快感を伴ういわば太平洋的感情なのではないだろうか。このように考えればフロイトが求める衝動放棄と太平洋的感情は対立するものではなくなる。衝動放棄が太平洋的感情につながる、もしくは、太平洋的感情のもたらす快こそが衝動放棄を可能にするということが出来るからだ。ロマン・ロランがいうように太平洋的感情を宗教の源泉として認めた場合、そこには、幻想として否定しざることをできない新たな宗教の可能性がみえてくるのではないだろうか。

ユングの宗教的な関心について

杉岡 正敏

理性の働き、つまり意識の方向付けが意識的な生にとって重要であることは言うまでもない。だが、無意識との関係におかれた意識的な生を考える場合、意識的な生が単に意識的に存立しているとは言えない。ユングが自らの心理学を宗教的に人間 *homo religiosus* の心理学と呼ぶ点からすれば、ユングが宗教的な関心に重心を置いて人格に関する思索を進めていると見ることもできよう。ユングにとって宗教がまさに具体的な意識内

容を越えて内奥への関心と遵守を意味する様に、無意識との関係に於る主体性の問題という点からユング心理学の自覚的な思想としての側面を見ることが出来る。

無意識は一方で意識的な生の出現の以前、あるいは母胎として考えられ、その影響力が意識されない様相ではまさに意識が無意識的である。その一方、周知の様にユングは意識的な生の様相に多様な傾向が実在的に現れてきているのを認める。傾向の葛藤は、多様性にもかかわらず又、統一性として成り立っている人格の様相とも相照らす。この様な意識の様相からも考えられる様に、無意識は考えられるとすれば、本質的に意識的表現を越えて要請されるだけだが、その次元との関係に置かれた意識の位相に於て統合の可能性に開かれている多様性としての人格が考えられる様な次元でもある。故に、言うまでもなく、直接的具体的に内容を云々したり把握するということは不可能であるが、ユングの狙いは、その要請される次元との緊張関係を捕らえることにある。その関係は、閃き *Entfall*、運命 *Schicksal* という様相で着目されているが、重要なことはその連関が経験されているということであり、ここから信の様相を考えていくことができる。

「現在と未来」など後期の著作で、ユングは宗教的な信の内面に二重の様相を指摘する。それは信頼 *Vertrauen* と誠実 (遵法) *Loyalität* という様相である。誠実という点からして、この関心は恣意性や自分が作り出したような様相で語られるのではない。この点は患者が自分の妄想のヌーメン性に関し、自らの捏造だと思いいているとユングが述べる事とも関わる。

信頼という様相に目を向けるなら、主観、及び意識に帰せない意識を越えている次元との関係の实在性を経験している主観とは、自らの实在性を照らし出すものとしての様相でその関係を照らし返している主観自身の实在性を経験している主観である。

意識に還元できない無意識との関係の实在性と主観の实在性は分化しながらも一体に経験される。信頼という様相は信に於て捕らえられている自らの根として関係する超越的な無意識へ向けられた態度でもある。無意識との関係の实在性は、照らし出されている主観の实在性の経験共々、複合的だが一体に結晶した様相で捕らえられる。それが信、及び信に於ての自の経験であると考えることができる。ユングは妄想的に観念が固定してしまうような状態を宗教的な信とは認めない。二重の様相への捕らえ直しによつて、漠然とした内奥との関係が認識により、意識にとつてその現実性が捕らえられ得るところとなり、言わば、内的な経験となる。ユングの心理学に於ての一見矛盾した、超越的な様相での無意識への要請の側面と経験主義が信の様相に於て係わっている。ユングにとつての意識化とは区別、認識である。それは区別、分節され意識化されていかない限り、全く意識に関わらない、言わば無いとさえ思われぬ、例えば、内奥への連関が経験されていくことが狙われていよう。無意識との関係に置かれた主観として主体性がもたらされる一方で、具体的な表現の次元に生きるといことが、意識的な生に課せられた制約としても捕らえ直され、ユングが宗教に看取する超越への関心の遵守という要求も又そこから

理解される。

象徴としての鏡

——「鏡においてみる」ということについて——

井手直人

鏡の本性はものをうつすということであるが、宗教現象においては、これを直接のテーマとするものとして鏡占いが挙げられる。鏡占いは未来の予見や隠されたものの発見といったものが主要なモチーフであるが、ここでは、鏡占いという現象を「鏡においてみる」という視点から考察する。

「鏡においてみる」ということがどのようなことであるかを考察する場合、鏡において何をみるのかという、宗教的世界あるいは存在のあり方、構造に関わる視点と、それをみるのはい体誰であるかという、宗教的人間の存在様態、あるいは存在構造に関わる視点の二つが考えられる。

「鏡においてみる」ということは、鏡占いでは、通常の知覚においては見えない何かを「みる」ということであり、宗教現象としての鏡占いは、人間の日常世界が見えないものに浸透されており、それに支えられているという存在論的理解を明らかにしている。

鏡においてはじめて「みえる」もので、しかも通常、そのもの自体としては直接に見えないものとは、鏡そのものに即して

言うならば、鏡がものを映す面、一般に鏡面といわれる鏡の鏡たる所以のところのものである。鏡面を鏡面たらしめている、ものを映すという鏡の特性、いわば「鏡性」とでも呼びうるようなものは、それによつてはじめてものを見ることができるとは、影によつて間接的にしか捉えることができないように、あるいは、すべての知覚がそれを通して得られるにもかかわらず、それ自身は決して知覚の対象にはならない眼のように、決して直接的、対象的には捉えることができない。

したがつて、鏡において見えないものを「みる」ということは、その像を像として成り立たせ、しかもそれとしては直接捉えることのできない「鏡性」を、鏡に映し見るという仕方で見えようとすることである。そして、鏡に事物を映し見るということは、この「鏡性」において、それとの関わりで事物を「みる」ということである。通常の知覚世界を鏡に映つた像とし、「鏡性」を世界を支える見えない地平とするならば、「鏡においてみる」ことは、世界が世界として成立している構成のあり方を捉えることによつて、それまで眼に見えていた世界を、見えない地平によつて支えられた奥行きのあるものとして再構成することであり、世界を新たな位相のもとに捉え直すことである。鏡占いにおいて鏡にうつし出される未だないもの、しかしうつし出されるという意味ではやはりあるものとしての未来、また、現に存在しながらも現在は見えないものとしての隠されたものは、「鏡においてみる」ということによつてはじめてあらわになる、存在の根本様態として捉えることができる。

他方、そのようなこととして鏡を「みる」者は、通常は見えないものを「みる」ことのできる者である。「鏡においてみる」ことによつてはじめて見えないものを「みる」ことができるということは、「鏡においてみる」ということを境として、その前後で、鏡をみる主体の存在が根本的に革新されていることを示している。鏡が現に具体化されている対象物を、不可視の地平に浸透され、それに支えられているものとして新たな位相のもとに再構成するのであれば、鏡にうつる対象的存在としての主体もその例外ではない。「鏡においてみる」ことによつて、現に自己として对象的に把握されている主体は、存在の根本的な地平における自己として新たな位相のもとで捉え直されるのだと言える。とするならば、世界と主体という存在は、对象的次元と、不可視の地平という非対象的次元との重なりにおいて等根元的なものとなるのである。

内的経験と宗教言語

沖 永 宣 司

宗教経験を扱うには、そこに宗教にとつて本質的と呼べるような意識状態を突き止めて行こうとする立場と、そうした意識を独立変数的に扱う方法の図式自体を批判する言語行為論的な見方とがある。ここでは、宗教経験を念頭に、両者の妥当性をそもそも意識状態一般とは何かという基本的な議論にまでさか

のぼつて検討する。宗教現象を扱うには、どちらの立場にせよ、意識の存在論が不可欠だと考えられるからである。

意識を独立的に扱う立場は、例えば宗教経験も含めた経験に相当する一定の意識状態を考え、その本質的な要素を抽出することと典型的な類型を作り、それらが行為に及ぼす影響を考察するもので、その一定の意識を起点として行為や言語を扱うとされる。それに対して言語行為論的立場は、この二項図式自体を立てず、意識を独立変数化しない。よつて、経験に共通した本質的な意識状態という問題設定から無意味で、実践と行為の連関を主な基準として、そこに現れる事態から経験の意味が生まれる。このように両者は一見相容れないように見えるが、実は互いの立場の徹底化を通じて、逆に互いの共通点と可能性とを示した面がある。

例えば『宗教的経験の諸相』などで宗教特有の意識類型を呈示したウィリアム・ジェイムズは、合理性や真理の源泉として、判断する個人の信念を重視したが、同時にその意識状態を綿密に分析しようとするを通じて、それが独立的には確定不能であるという立場をとつた。彼は内省という直接的観察方法でさえ十分有効な手段ではないという、意識状態そのものの捉え難さを指摘する一方で、さらに意識そのものを確定的な存在とすることに否定的な立場を取る。それはジェイムズ・ブリング説のような、意識より身体運動を優位に見る立場や、意識が二度と同じにならない分割不能過程しかあり得ないという経験論、意識そのものより、その原因と、そこから帰結する行為とを基準にするプラグマティズムの立場など、一連の中に

見られる。しかし同時に、蓋然性に意義を認めるその真理論の立場によつて、意識の心理学的な規定の仕方にも一定の権利を認める。逆にウイトゲンシュタインは、特にその私的経験の否定に見られるように、文法と言語ゲームの展開に基準を置き、そこに表明できない意識自体を無意味化する傾向が強い。つまり、何かを理解や経験したということは、その言語が機能する実践の中で保証され、それらの独立した心的状態によつて保証されてはならないことになる。何か意識状態がある、と仮定しただけでそれは言語と対応しないものを言語ゲームの側から先取りしてしまうことになるのである。意識状態への慎重さは、思考を表明しようとする現在の意志と、表明される思考内容という、一般に混同されがちなものを厳しく峻別する態度にも示されている。しかしこれは心的状態の存在まで否定するのではなく、経験の実質規定に哲学上の確実性を求めるがゆえの立場だと考えられる。

つまり、実践の連関を重んじる一方で、現在の経験とその明言の重視、確実性への要求とが共存しているのだが、それは語れないものについては語らない立場を徹することで却つてその領域を確保する立場にもなる。それに対してジェイムズは、語りと経験との対応関係がある程度認める傾向があるが、それは抽象的な実在をも、蓋然的な真理として容認しようとするプラグマティズムの原則に則つており、実在規定の上での機能主義である。それは自覚された蓋然性という一つの哲学的な立場であり、反省の不徹底性ではない。これらを踏まえる限り、宗教経験の心理学的解釈も、他の様々な心理学的解釈との対話可能

性を開くという長所を持つ。他方言語行為論的解釈も、経験の肉質を見失う可能性がある一方、語り得ない意識を安易に確定化しない意義を持ち、また経験の価値を物質的原因に還元しない議論を有利に導く面もあると考えられる。

宗教と社会の結節点としての責任の諸様態

井 腰 圭 介

本報告の目的は、「予期された結果と実現された結果とのズレを調整する試み」という意味で「責任」を捉える方法を示し、宗教と社会の相互関係を社会学の還元主義に陥ることなく問う視座を提起することにある。

宗教と社会（特に宗教と共同体）の密接な関係は、宗教社会学的研究の中で自明の前提とされてきたと言つてよい。しかし、所謂「世俗化論」の研究を通して結晶化してきた「私化」という文脈の中で、あらためて共同体（あるいは、共同性）と宗教とのつながりが議論される機会が生まれたと考えられる。つまり、共同体はなぜ宗教性を帯び、また逆に、宗教はなぜに共同性を伴うのかは、歴史発生的に保証された前提ではなく、説明を要する問題に変わったと言える。私は考える。

ところで、いかなる形をとろうと人間の集合体としての「社会」には、暗黙のものであれ自覚された明示的なものであれ、「成員性」が認められる。成員性とは、集団に所属する状態を

個体である人間の側から捉えたものである。この成員性によつて「社会」と呼ばれる諸個体の連合が成立するとすれば、この成員性とは何か。本報告では、成員性とは、「互いに対して責任を負うこと」にあるとの仮説を提起した。言いかえれば、人間の集合体は、責任と密接不可分に結びついているという仮説を示した。では、責任とは何か。

従来、責任は道徳的・倫理的な「義務」や「責務」と十分に峻別されず、また経験的には「罪意識」や「罰・制裁」と事実上同一視される傾向がみられる。しかし、責任のもつ独特の特性は、自己を相対化する力を持つ非規範的な「宗教」と行為者を規制する規範的な「社会」とのまさに媒介地点に成立していることにあると考えられる。つまり、責任は、一面で規範的な制裁の有無にかかわらず主体自身が「問われていること」を感じ受し、自己を全体の部分として（成員として）位置づけることで、有限性と有責任性が喚起されるという点で「宗教的接合面」（罪²）をもち、反面、一定の事実上の対応行為を要請されるという点では「社会的接合面」（罰³）を伴っていると考えられる。

責任は、その宗教的側面ゆえに、権威に服する義務の態度と親和的である。しかしその内容は必ずしも社会規範が設定する対象への応答だとは限らない点で、非倫理的・反道徳的な契機を内包する。また責任の社会的側面は、当該社会が備える実効性を伴った利害調整に向けて成員を規制するが、各歴史的な時点で使用可能な手段の選択と正当化には、成員が納得しうる圧倒的権威を宗教的側面から引き出さざるを得ない。このように

責任は、宗教的側面を「地」として、社会的側面を「図」とするようにして多様な様態を形成する。このような意味で責任は、宗教と社会の結節点を捉える有効な視座たりうると私は考える。

責任の視座から検討されるべき課題の一つは、個人責任を強調する形で「近代化」を推し進めてきた欧米社会と、それとは別様の責任の様態をとりながらそれを果してきた日本社会における宗教の特性と社会的機能の比較検討が挙げられる。この作業は形の上では「世俗化論」の再検討を意味することになるが、実質的には、欧米の特殊性を強調することに留らず、広く宗教と社会とが人間の生存にとって果している意義を問うことを意味する。このことは、拡大し続ける「社会」の存立を支える新たな責任の様態が模索されている現在、急務な課題の一つではなからうか。

(本報告は、平成十一年度文部省科研費(萌芽的研究)の助成による研究成果の一部である。)

身体論と宗教心理

津城 寛 文

「身体」は、心理的・社会的・政治的などの形容詞をつけて語られることがあり、他方その反動として、物理的・生理的などの形容詞をつけて、一見自明の在り方が強調されることがあ

る。もつとも公的な存在である「王」において、身体のも多重性は頂点に達する。カントロヴィッチが『王の二つの身体』のなかで、王の政治的身体をクローズアップしてみせたのは、「身体社会学・政治学」というテーマ設定の恰好例である。またホカートは『王権』のなかで、王の宗教性と政治性を記述しているが、ここから王の宗教的身体と政治的身体を析出することができ、この二つの視点を機械的に交差させるだけで、「王」には、生理的身体・政治的身体・宗教的身体という、三つの身体があることになる。

三つの身体に限らず、身体には種々の階層性が考えられているが、全体としてみると、そこには明らかな方向性の違いがある。一方では求心的に、ダブル、微細体、アストラル体、エーテル体、コーザル体、メンタル体、などが考えられており、他方では遠心的に、生理心理的身体、相互行為的身体、社会的身体、政治的身体、などが考えられている。そしてその両方向の結節点にあるのは、いうまでもなく物理的身体(肉体)である。このような階層性を前提として、宗教的身体という層を浮き彫りにしてみたい。

種々の宗教的身体の表現をみると、エーテル体(幽体)、アストラル体、メンタル体、コーザル体、ダブル(複体)、サトウル・ボディ(微細体)などというボディの存在が説かれている。そして宗教体験がおこるのは、おおむね、宗教的身体が肉体から分離するときか、あるいは宗教的身体が肉体に接触してくるときである。それぞれの「身体」には対応する「世界」が想定されているので、そこでは諸身体による諸領域の越境が起

こる、と考えられている。たとえば、トランスパーソナル心理学の一部には、ケン・ウィルバーの著書の『無境界』というタイトルの象徴されるように、境界をうまく撤廃すれば高次の実存に達することができ、したがって高次の実在に触れることができる、といったオプティミズムがある。もちろん境界がなくなることによる危険が無視されているわけでないが、靈的な危機 (spiritual emergency) は靈性の出現 (spiritual emergence) の好機ととらえられる。他方、スピリチュアリズムの場合は霊主導であり、境界は霊によって超えられ、支配霊がその場を主宰する。人間 (霊媒) は「容器」あるいは「道具」であり、受動的に参加する。身体境界を能動的に撤廃するか、あるいは受動的に撤廃されるか、というこの異同は、シャーマン (脱魂型シャーマン) と霊媒 (憑霊型シャーマン) の体験型の異同に重なる。それぞれの技法は類似のものが動員されても、身体境界の破れ方には、「外から内へ」と「内から外へ」という違いがある。能動的操作的な身体境界の突破は、いわば自我の拡大であり、受動的なそれは、いわば自我の縮小である。ただし、脱魂型シャーマニズムの亜種であるネオ・シャーマニズムのみならず、霊媒術の亜種であるチャネリングでも受動性が稀薄なのは、そこの「他者」が「自己」の拡大に他ならない「高位自己」であるか、すくなくとも他者ならぬ「集合的我々」だからである。

身体や世界の境界を超越しようとする営みとは逆に、境界を保全しようとする営みもある。諸世界の中で、諸身体はいかにして保全されるか、というのは、境界侵犯に対する安全保障の

問題である。たとえば「心霊的防衛」といった表現がある。これは自己／非自己の境界を防衛するもので、サイキックレベルの身体やその境界は、「光」「愛」「恩寵」「火」あるいは「黄金」「宝石」あるいは「色」「形」あるいは「天使」「守護霊」「動物霊」などで防衛される。

占夢の位相

——記紀萬葉の夢見から——

海山宏之

夢の意味を考察することは、重層的に積み重なり変容してきた、われわれの世界観に関わる問題である。またそれは、近代社会が無視する我々の世界の重要な一部を回復する試みでもある。本発表は、占夢というものの源流を記紀萬葉の資料に辿り、日本人の世界把握のあり方的一端として古代の夢占いを考えるものである。

ト占というものはまず「卜象によって知ること」としてある。ト占において求められる「徴」が卜象であり、これは占の判断・解釈を可能にする感覚する事のできる形としてある。そこでは「徴」が「象」に映され、「象」が解釈を生み出すという構図があり、その意味で卜象は「象徴」的なのである。ト占は、「一定の儀礼を以って、超自然的源泉より占象に徴を得、さらには事象・行為の解釈を得ること」であった。象徴的な夢

が儀礼によって招請され、その解釈がなされるというのが占夢なのである。

また記紀においては、ある場合夢自体が一種の *possession*、あるいはその場としても認識されていた。この夢託という形においては、明確な言葉による神託がある場合もあるが、象徴的な夢がくだされた時、それは占夢と重なっていた。そして時に、得られた「徴」は必ずしも特定の神格の意志に限るものではなく、宇宙の運行の道理そのもの、つまり天（あるいは天意）の反映という場合もあったのである。

夢が託宣としてあり、聖なる存在との接触が考えられる場合、それを可能にする聖なる場所はまた宇宙の中心とも考えられた。そこにおいては、天空―地上―地下世界の三層の神話の宇宙（コスモス）が交流可能な軸（＝宇宙軸）によって結ばれ、と見なされる。記紀の夢託においても、しばしば中心のシンボリズムを伴うものがある。この際中心のシンボリズムは、聖なる存在との接触が為されたことを象徴的に示唆するものなのである。

萬葉集にも一例夢の告げがある。この例では「神の社」において「神祇に奉幣し」、「夢の裏に娘子」が現れてお告げを与えている。ただし基本的に萬葉集の請夢としては、「うけひ寝」というものがある。「うけひ寝」による請夢においては、中心のシンボリズムとの関わりは見られず、「夢の感応」との強い関連が窺える。集中の一〇一例の夢の詩歌のうち二九首は、「相手のことを思うと、相手の夢の中に自分が現れる」という感応夢を歌うものである。こうした感応による夢見を可能にす

る前提を考えた時、やはりそこにあるのは「夢が魂によって見られるもの」だとし、「魂が身体を離れて飛翔することがある」という考え方であろう。そしてこの感応の条件に欠ける時、「うけひ寝」も実効性を持たなかったのである。この魂の在り方と関わる世界把握が底流にあつて、現在の「夢の知らせ」にまで続いているのだと考えられよう。萬葉集での請夢は「魂の飛翔」という一つの世界観を反映した行為であったのだ。

記紀萬葉の時代、神託と卜占は重なり合う部分を持つ概念であった。神意が伝えられるという神託は、あるいは憑依があり直接言葉でなされるという一端があり、もう一端は象徴的なもので、時に夢によって伝えられ、解釈を必要とする。また占象を必要とする卜占は、定められたマニュアルを持つ儀礼として得られるものがあり、また一方は象徴夢の解釈を通じて得られた。両者の重なる部分においては、神意が徴で伝えられ、託宣、夢、占のいずれかが用いられ、その象徴的な告げが解釈されたのである。夢は神的存在の出現の場でもあり、徴そのものでもあった。そしてこの夢託の解釈がマニュアル化されて、現今の「夢占い」に至る流れとなっているのではないだろうか。

ロングハウス宗教の宗教学的的問題

木村 武 史

ジョージ・ラコフとマーク・ジョンソンが「身体における哲学―具現化された心とその西洋思想への挑戦」という書物の中で認知科学の立場から次のように述べている。第一に、人間の理性とは動物の理性の形式であり、それは身体と脳の特異性に不可欠に結びついた理性であるということ。第二は、我々の身体、脳、環境との相互作用は、我々の日常の形而上学の、つまり、何が実在的であるかということの我々の理解の、ほとんど無意識的な基盤となっている、という点である。人間が用いる範疇は身体化、具現化を通じて形成される、範疇の形成と使用は経験の事柄であり、同様に概念も身体に基盤を持つのである。それゆえ、人間の身体経験を離れた概念というのは、ある意味では、西洋に特徴的なものであり、それはむしろ人間の経験の事実とはかけ離れているという。

ところで、もし、彼らの見解が正しいとすれば、多くの西洋の宗教の研究には、特に非西洋の宗教の研究には、このように極めて西洋的でありながら、経験的には事実とは言えない人の観念を無意識的に前提として解釈を行っていたのでは、という疑問が浮かび上がる。つまり、民族学的研究が「客観的」として記述してきた儀礼行為や神話を叙述される宗教的世界を記述する際に暗黙の内にこのような西洋的な人間観が影響を与え、

例えば、ロングハウス宗教の解釈と記述が不十分なままであったのではという懸念が残るのである。

一九〇〇年にイロクオイ六ヶ国保留地のセネカ首長ジョン・A・ギブソンがJ・N・B・ヒウィットに語ったオノングダ神話を取り上げ、この問題を考えてみる。

ロングハウス宗教の儀礼では、大地の産物は、儀礼を行う人がそれらを食べることによって儀礼の参加者の中に取り込まれる。そして、大地の産物を食するという経験を儀礼的に象徴的に肯定する。このように儀礼的に食するということは聖なる行為となり得る。コンスタンス・クラッセンがインカの儀礼に関して、儀礼的に食物を取ることは人間と大地が一つになることを象徴的に示すと論じている。こうして、ロングハウス儀礼は、大地の様々な産物が、その美味しさを儀礼的に感覚的に肯定することを通じて、人間の身体に集中する焦点であるということを示している。そして、それは同時に人間の身体が大地の世界の象徴的中心に儀礼的に変容されるということを示している。こうして、味わうとか香りを嗅ぐという儀礼的感覚経験を通じて、大地の産物と大地から創造された人間との間の地平上の、そして、季節による結びつきを象徴的に肯定するのである。

また、その神話でギブソンは儀礼を通じて経験する儀礼の感情を儀礼行為の頂点としても描き出している。確かに、ロングハウス儀礼は大地の産物とそれを喜ぶ人間の喜びの感情との結び付きを示している。しかし、それだけではなく、儀礼の行為、特に、儀礼の踊りを通じて経験される儀礼経験、それは神

話論的に天上界で天上界の存在者が感じる儀礼の経験と同一であることと述べられる経験を、ロングハウス儀礼の参加者は経験することになる。つまり、儀礼の喜びの経験は天上界と地上界を結びつける象徴的媒体となるのである。別の神話によれば、人間が天上界に生きたまま入るには、大地から創造された人間の身体を取り出し、再び作り直さなくてはならない。つまり、天上界で行われる儀礼の儀礼感情は大地で創造された人間の大地の生の死をも象徴的に示している。また、大地から創造された人間の大地性からするならば、天上界は他者性を示しており、つまり、他者性の宗教経験をイロクオイの象徴を用いて表している」と解釈することが出来る。

オットーの「絶対他者」論考

澤 井 義 次

オットーのいわゆる「絶対他者（全く他なるもの）」(das ganz Andere) の言葉は、宗教学における代表的な概念のひとつとして、世界の多様な信仰現象を説明するために広く用いられてきた。今回は、現代の宗教学の枠組を再検討する解釈学的な試みとして、オットーのいう「絶対他者」に込められた意味合いを検討したいと思う。

「絶対他者（全く他なるもの）」という用語は、周知のごとく、オットーがヌミノーゼの体験の意味内容を説明するために

用いたものである。この用語について、「この術語「絶対他者」は、私が発見したのではない」と、オットーは述べている。それは、洋の東西を問わず、世界の宗教史において、古代から用いられてきたからである。いわゆる「絶対他者」とは、オットーの言葉によれば、「われわれの現実の世界に属せず、全く別なもの」であり、「われわれの『範疇を超越している』ので『概念とならない』ものである。それは「秘義」それ自体であり、宗教的に神秘的なるものである。

オットーは、東洋と西洋において、「絶対他者」を表現する二つの言葉に着目し、それらがともにパラレルな意味をもっているという。すなわち、東洋においては、古代インドのウパニシャッド文献、とくに『ケーナ・ウパニシャッド』における「絶対他者（全く他なるもの）」(anyad eva) という言葉である。それに対して、西洋では、アウグスチヌスの『告白』にみられる「絶対他者（全く他なるもの）」(aliud valde) という言葉である。これらの言葉は、オットーが「aliud valde は、anyad eva にまったく等しい」と述べているように、たしかに同じ意味である。しかし、ここでは、これらの言葉に込められた意味の深み、すなわち、その存在論的な意味構造に注目したいと思う。

オットーのいう「絶対他者」は、周知のごとく、戦慄すべき秘義、魅する秘義、被造者感情などの構成要素とともに、いわゆる「ヌミノーゼ」の体験を有機的に構成する要素のひとつである。とりわけ、被造者感情という構成要素は、ユダヤ・キリスト教信仰にみられる超越的なものと人間存在の関係構造を

背景にもつている。それと同様に、「絶対他者」というヌミノーゼの構成要素も、アウグスチヌスの *aiud valde* の場合、超越的な神と人間存在の関係を暗示している。一方、古ウパニシヤッドにおける「絶対他者」(anyad eva) すなわち最高実在ブラフマンは、オットーによれば、「表現不可能な」驚き」(asāryam) である。この「驚き」という言葉は、ウパニシヤッドにおける最高実在ブラフマンの本質を表現している。それは「非ず、非ず」(neu neti) という否定的な言説によって表現されるし、「まさに唯一であり、第二のものが無い」という『チャンドーギヤ・ウパニシヤッド』の文章によって暗示される。オットーは、ウパニシヤッドのこうした「絶対他者」(anyad eva) がキリスト教神学における「神の単一性」(simplicitas Dei) の思想を明示していると言う。

しかしながら、オットーが依拠している古ウパニシヤッド文献には、キリスト教神学やアウグスチヌスの思想が前提しているような、超越的な神と人間存在の関係構造は存在してはいない。それは、このウパニシヤッドにおける存在論的な本質構造が、最高実在ブラフマンと個的存在アートルマンの一体性にあるからである。オットーが依拠している古ウパニシヤッドにおける「絶対他者」(anyad eva) は、ブラフマン(すなわちアートルマン) が言説不可能な実在であることを強調しているだけである。このことは、オットーが古ウパニシヤッド文献を、キリスト教神学的な意味あいを読み込みながら解釈している具体例のひとつであろう。

近代日本の雑誌メディアにおける

“宗教”の語られ方

鈴木健太郎

近代日本的一般商業雑誌において宗教はどのように語られていたのだろうか。明治末期から昭和初期にかけて婦人雑誌界をリードした雑誌の一つである『婦人世界』を資料に、宗教が語られる文脈と、そこにおける宗教や信仰生活のイメージについて探ってみた。その際、時代をかなり限定して、西田天香の『懺悔の生活』刊行と第一次大本事件の年(大正一〇年)から関東大震災(同十二年)までとした。

この時期だけでも、宗教はさまざまな文脈で語られている。教えの解説や宗教的実践の紹介を宗教家自ら語ったり記者がまとめているかと思えば、アナキストによる宗教批判が単独記事になっていたり、大本や天理を取材して読者の好奇心を満たす読み物もある。また、心霊科学や運命論の文脈で宗教が部分的に言及されたり、精神医学や心理学の文脈で否定的に語られたりする。が、量的に他を圧倒するのは、修養や人格向上を論ずる中で宗教にふれるものと、罪や不幸からの宗教的な救いが語られるケースである。

こうした結果はほぼ予想通りであったが、意外だったのは最後のケースの中に、性愛や結婚生活をめぐる煩悶や懊悩が宗教的救済や信仰生活と直接的(時に間接的)に結びつけられた語

り(それも多くの場合、自殺を企てた末にといった表現を伴う)が多かったことである。一例を挙げれば、「私には父も母もありません。深く信じてゐた婚約の夫も私からは去つてしまひました。(中略)かうした悩みのどん底にうごめく時、悶えの絶壁に面接した時、たゞひとつ救はれる道は親鸞様の教へで御座いました。今は銀の様な静けさの中に常に親鸞様と共にゐるといふ喜びに浸つて、強く生きて行くことが出来ませぬ。幸福です。再び新しく宗教に生き得た身の幸福を喜ばずにはゐられません。」もつと強烈な、汚れた愛欲の泥沼から光明を見出して云々といった例もある。

では、そうした性愛の煩悶とセットで宗教が語られるとき、宗教はどのようなものとして思い描かれ、どのようなイメージを纏っていたのだろうか。実際の語りから浮かび上がってきたものを簡潔にまとめれば次のように要約できる。信仰の世界は、性愛の煩悶や懊悩とは無縁な、静かで清浄な境地であり(「すべて悔い改められたときには、ほんたうに淨いものです」、性モラルや婦人道德の落伍者・失格者であっても現世の愛憎を昇華し、過去の汚れた愛欲の罪を滅する懺悔奉仕に生きること、復活再生できる光明世界である(「過去の汚れはてた生活から逃れて神の救ひの手に縋らうとしてをります」。こうしたイメージや期待は、当時の雑誌読者層を中心に広く共有されていたと考えられる。しかも、それは何度も語られる過程で強化され、そのイメージ通りを実際に踏み行つた著名人のスキャンダルによって鮮明化され、倉田百三や西田天香らの著作や実践を通していつそう豊かに醸成され、性愛の煩悶と宗教との

間には容易なる連想が働くまでに至つていた。

上記のようなものとしてイメージされ連想され期待されていた宗教が性愛の煩悶や罪の文脈で何度も語られたことの背後には、女性にばかり厳格な当時の性モラル・婦人道德の強力なしびりがあつたと言えよう。実際、同性読者の間からも「女の貞操はその生命よりも貴いもので、結婚前に貞操を破られた方は女でない」と申してもよいからだと、私は思つてゐます」といつた声があがつている。そうした厳しい状況の中で、今回注目したような宗教の語られ方は、性モラルの破戒者に救いの道、慰安の在処を提示する役割を確かに演じたろう。しかし、同時にそれは、性モラルの違反者を信仰生活に入らぬ限り復活再生のかなわぬ社会的な死者の位置に固定する圧力にも転じ得た。さらに、それは性愛の煩悶や罪を宗教に委ねることを当たり前とする回路や風潮を定着させ、結果的に現行の性モラルや婦人道德を温存するのみか、かえつて強化する危険性も孕んでいたのである。

自己理解のカテゴリとしての

ヒエロファニー

岡 宏 志

エリアーデ宗教学の根底には、宗教を通じて人間の実存状況、すなわち人間の条件の特性を解明しようとする意図が見受

けられる。こうした意図を踏まえてエリアーデのいうヒエロフアニーをみると、各種のヒエロフアニーはそれによって人間が自らの実存状況、もしくは本性を理解する際のカテゴリーとして理解できるのではないだろうか。本発表は、そのような視点からエリアーデの『宗教学概論』を読み直そうとするものである。この著作は天空、太陽、月、大地といったヒエロフアニーについて現象学的な考察を加えたものであるが、各種のヒエロフアニーを人間の自己理解のカテゴリーとして理解するとともに、それと関わることでどのような存在論的意味が人間の世界に付与されたのか、ということについて考えてみたい。

『宗教学概論』において、エリアーデは先ず天空についての記述から始める。天空に関してエリアーデが特に強調するのはその超越性である。人間が上方を見上げ、人間の手が絶対に届くことのない高みに天空の存在を認識したとき（ヒエロフアニーとしての天空を経験したとき）、神の超越性が啓示されるとともに、それと比較したときの人間の不安定性、無力さ、もしくは儂さといった、いわば人間本性のある一面が開示されるのである。さらにこの超越性は、人間の自己理解にとどまらず、彼らが存在する世界についての理解も喚起すると考えられる。つまり、天空の超越性を経験することによって、人間が存在する世界を越えたところに別の世界、もしくはもう一つ広い空間が存在するという認識が彼らにもたらされるのではないだろうか。これは全体としてのコスモスについてと同時に、そのコスモスにおける人間の位置についての認識である。

『概論』では、天空に続いて太陽の分析が行われているが、

ここではなぜ各種のヒエロフアニーの中で、天空が最初に置かれているか、ということの問題にしてみた。この考察にあたっては、先ずエリアーデの人間化 (hominization) に関する見解を整理しておく必要がある。『世界宗教史』の冒頭でエリアーデは、最初の人間は混沌とした空間において自分どこにも位置付けられないことから生じる実存的不安を抱えるようになり、人間としての生存を確立するためにはこの実存的不安の解消が必要になってくるという。先にも述べたが、天空の超越性は、人間に世界の全体像とその中における人間の位置を開示するものである。これによって、混沌とした空間にゆるやかな秩序が与えられ、またその秩序が不安を解消する。確かにエリアーデは、天空のヒエロフアニーが歴史的に最も古いと明言することはない。しかし、人間の初期の段階で、頭上を見上げることが人間としての生存を脅かす実存的不安の解消につながったと彼が考えているからこそ、天空のヒエロフアニーは他のものに先立って論じられているのではないだろうか。

こうした天空理解は、エリアーデだけに見られるものではない。学説史を繙けば、すでに宗教学の創始者ともいわれるマックス・ミュラーに非常にエリアーデに近い見解を見出すことが出来る。ミュラーは、「人間を人間たらしめるものは人間だけが彼の顔を天に向けることが出来るということ」だとし、エリアーデとともに「上」を見上げるという行為が人間にとって不可欠のものであることを認めている。しかし、なぜ天に顔を向けるのかということに関するミュラーの見解は曖昧ではつきりしない。エリアーデの分析を、ミュラーによってすでに指摘

されていた天空の重要性を存在論的に解明するものと考えるところもできるのではないだろうか。

神話としての聖伝

——その物語構造と意味——

宮 本 要 太 郎

神話が「生きられている」社会では、世界は「言語」として自らを顕わにする。世界は、人間に〈語り〉かけ、その〈ことば〉の意味を理解する者に対して〈開かれる〉。一方、多くの宗教伝統に聖なる人間の伝記が見られるが、それらは、ある人間を通しての聖なるものの顕現について物語るといふ点で神話的であり、その人間がある歴史的時点において実在し、その働きは歴史を通じてあらわれ続けていることを物語る点で歴史的である。

聖伝には、人間がいかに宗教的でありうるかという問いに関する真摯な探求が見出され、またそのことをいかに語るかという問題にかかわる解釈学的な営みは、聖伝に宗教的バイタリティを保証する。聖伝は、聖なる人物に関するイマジネーションを喚起し、その人物に対する人々の信仰を鼓舞し、その人物の聖なる事蹟を記念ないし再現するための儀礼を生み出してきた。聖伝が伝える人物の生涯に対する人々の志向性は、しばしば、時、場所、事実などと結びつけられた歴史的制約性を超越

する。教祖や聖者について書かれた物語は、観念的に、あるいは儀礼的に、それらの人物による特定の行為やエピソードに対して、繰り返し宗教的リアリティを与え、そのことよって重要な救済論的主題を生み出してきた。聖伝は、抽象的な宗教的概念を具体的に説明する物語を提供し、同時に、さまざまな具体的な宗教的問題について思索するための観念的な枠組みを提供するのである。

聖伝がすぐれて宗教的物語であるということは、神話と聖伝を構造的に結び付ける上ですぐれて示唆的である。神話は、宗教的人間の生活を方向づける意味の全体世界を基礎づける。換言すれば、神話的物語を内面化することによって人生が方向付けられる。かかる構造は、ほとんどそのまま聖伝にもあてはまる。宗教的物語としての神話や聖伝は、人間の実際の体験の物語り構造に基づいている。ここで「物語り」という言葉が意味しているのは、それぞれの行為が意味ある全体の部分として相互に連関するときのみ有意義であるような、一連の行為である。行為が意味をなすのは、それを導いた過去の行為とそれが向かう未来の行為とを統合する一つの文脈に結び付く程度に依っている。このコンテキストが言語化されて表現されたものが物語なのである。

この観点からすれば、神話および聖伝は、人生の日常世界を、それを超越した聖なる世界と関係させうる意味構造を有した物語と定義できる。異なるのは、主人公が歴史的な存在として描かれているか否か、その行為が歴史「以前に」起こったことであるか、それとも歴史「の中で」起こったことであるか、

ということである。その意味で、聖伝においては、その物語が語る聖なる人物の一連の行為は、救済論的な意味でそれらの行為以前の歴史と以後の歴史とを峻別する。聖伝において重要なのは、その内容の史実性ではなく、そこで語られる人物の生が、聖伝を読む人たちに対して、いかに生きるべきかのヴィジョンをどう与えるのか、いかなるプロットがそれを可能にしているのか、ということである。

宗教的生は「事実」の上に構築されているのではなく、存在の意味についてさまざまな物語を通して表現された解釈の上に構築されている。聖伝が表現しているのは、人生を意味で満たすための方法についての真理であり、その意味でそれは人生に聖なる次元を開示する解釈学的で実存的な真理である。聖なる實在の深遠なる次元を開示することによって、神話や聖伝は、日常生活を、聖なる實在と人間の運命についての解釈的ヴィジョンのなかに組み入れる。それが可能になるのは、これらの物語が、個々の挿話的な出来事を包括的な筋書きへと統合する、そしてそのことによって、メタフォリカルにこの世界を一つの有機的な意味世界として構成しうる、解釈学的構造を有しているからであるといえよう。

宗教現象の周期性

——現代日本社会における——

寺林 脩

戦後日本社会の宗教現象は、産業化と都市化による社会構造の変化、および政治的・経済的な社会状況と、日本人に固有な宗教意識との相互関係によって規定される。

言い換えれば、一般大衆の疎外された宗教意識の、反動としての宗教回帰を内包しながら、戦後の近代化による宗教の社会的機能の衰退と、個人主義化による宗教の私事化という「宗教の世俗化」が進行する。また、宗教教団が近代化に適應して、教義と組織の合理化を図る「教団の世俗化」も進行する。この二つの世俗化とブーム的な宗教回帰によって、現代の宗教現象は基本的には特徴づけられる。

戦後日本社会において宗教回帰を示すのは、一九五〇年代後半から六〇年代前半と、七〇年代後半から八〇年代である。前期には、創価学会や立正佼成会などの新宗教が、高度経済成長期に地方から大都市に流入した若い勤労者を中心に組織化することで飛躍的に隆盛した。都市化や核家族化、また、地域共同体の解体などによって、伝統的な生活や宗教から切り離された人々に新たな精神的支えを与えることになった。また、戦後の混乱期以来、社会の歪みの犠牲者である中高年女性にも多くの信者を得た。

この頃は、一般大衆の宗教意識の中核部分が疎外されており、それを埋める形で、生命主義的救済観を主として、教義信条に重点をおいた現世救済を説く新宗教がはやった。

一般大衆の宗教意識は、葬送儀礼を担う既成宗教の彼岸指向的な解脱的救済観を、昇華された上層部としている。他方、民俗宗教や民間信仰、民衆宗教などの、アニミズムやシャーマニズムを本質とする自然的・呪術的宗教が宗教意識の根強い下層部を形成している。したがって、一般大衆の宗教意識の中核部分はこの上下層の中間部に、おかげ意識、たたり意識、現世利益、祖先崇拜の四要素を神仏習合的に含み込んだものである。

戦後の近代化に対して、既成宗教は教義と組織の合理化を図って、かえって観念化して一般大衆への影響力を失う。その間隙を埋めたのが新宗教である。

後期の七〇年代後半から八〇年代は、低成長時代の政治的・経済的な閉塞状況を背景にして、神秘的・呪術的な救済財を提供する、霊・術系の新新宗教が著しく教勢を拡大した。とくに、操霊などの超能力や神秘的体験、また、親密な共同性を求める多くの若者を集めた。従来の貧病争よりも生き甲斐を人信動機にする者が多くなった。

この頃は、先に挙げた新宗教が既成宗教化して一般大衆への影響力を弱める。それは新宗教の挑戦的性格に対する社会的批判が高まり、新宗教が教義の体系化と合理化、また、安定した組織運営を心がけたためである。

一般大衆の宗教意識の中核部分にうまく対応していた新宗教の既成宗教化によって、再び疎外された宗教意識を埋めたのが

新新宗教である。しかし、一九九〇年代に入ると、新新宗教のあるものは新宗教化し、あるものは民俗宗教や民間信仰に埋没していく。さらに、敗戦直後のように、四類型の宗教である、既成宗教、新宗教、新新宗教、民俗宗教や民間信仰などが、互いに重なり合う状況に戻ってきた。一巡りしたことになる。

このように、戦後日本社会の宗教現象は、一般大衆の宗教意識の中核部分をめぐって、つまり、新宗教的なものや新新宗教的なものを中心に展開してきた。それは封建時代後期における国教的権威や権力の不在と、明治維新政府の国家神道体制による仏教の空洞化、神道の非宗教化の影響で、一般大衆の宗教意識の重層化が固定したためである。戦後五〇年のこの一巡りは、その原型を戦前の約一五〇年に見出すことができる。戦前戦後の二度の近代化による世俗化を背景に、一般大衆の宗教的渴望によって、信条系と霊・術系の宗教の交互的発展が繰り返された。

イエスと日蓮の誕生

——父なき生殖の観念をめぐる比較研究——

大久保 雅行

イエスの誕生と日蓮の誕生について、宗教学者M・エリアーデも「宗教的人間にとって自然は手がかりとして比較研究を試みた。」

宗教学者M・エリアーデも「宗教的人間にとって自然はた

なる自然にすぎないのではない」といつている。仏典や聖書の物語は、日常的言語や科学的言語の記述とは異なる言語構造をもっている。宗教的言語は象徴的言語であるし、その意味は直線的ではなく深淵である。宗教的言語は更に行為遂行的言語としての性格を有する場合もある。J・L・オースチンやサールの象徴意味論の主張は、こうした聖書や仏典の聖なる物語を解説するためには不可欠である。

マリアの無原罪の宿り (immaculate conception) に関し、マリアは処女のままでイエスを懐胎し、産んだとされる。伝統的には、この処女という意味を生物学的な意味で理解するが、聖書は合理的な日常言語 (表層意識) ではなく、象徴的言語によって深層意識を表現しているといえよう。聖書は生理学的な生殖観を語っているのではない。また社会的事実や文化的事実だけを語っているのではない。

日蓮の誕生について数年に亘って調査をした結果、従来生父、生母と伝えられている方が、実は養父と乳母であることが判明した。仏教文化の中では、釈尊の誕生伝承において、摩耶夫人の右脇腹から、トウシタ天のシユヅエータケトト菩薩が白象に姿を変えて胎内に入ったとされている。日本では大國主や光源氏などの貴種流離譚や星野胤実の後鳥羽落胤説における妙見精説話、日蓮や秀吉の母の日光感精説話が知られている。弘法大師の母にも類似的の伝承が存在している。矢内原忠雄は、こうした生誕伝承とイエスの超自然的出生を「いづれの国でも偉人高僧の生誕には、霊夢吉祥の譚 (はなし) が伴うことが稀ではない」と評してみた。社会事実という側面では、世

間の眼には父のない子 (私生児) とみえ、ユダヤの法律で離縁に該当するとか、系図や門地や身分にかかわらず、イエスは神の子であり、キリストであるという信仰の真実が意味されると考えられる。

マリノフスキーが『未開人の性生活』で明らかにしたようにトロブリアンド諸島の母系社会では父なき生殖の観念が見られる。この父なき生殖の観念とイエスの母・マリアの処女降誕の現象の文化的類似をエドモンド・リーチが指摘して議論を呼んだ。リーチは『聖書の構造分析』の中でも、モーセの誕生やイエスの誕生について人類学的聖書研究の道を開いた。彼は、神話の構造分析を行なったレヴィ・ストロースの神話の虚偽性に対して、むしろ、神話を「現在における社会的行為を正当づける目的で用いられる過去の事件に関する聖なる物語」と定義した。この定義によれば、神話はその存在を信じている者にとっては「真実」であることになる。更にリーチはレヴィ・ストロースの「熱い」社会と「冷たい」社会の区別にも拒絶する。又、聖書は歴史的事実や社会的・文化的事実を語るものというより、聖なる物語として理解する道を示している。

詳細は高木豊編『鎌倉仏教の様相』所収の拙稿「日蓮誕生論」(吉川弘文館)、および拙著『再聖化論―日蓮と鎌倉仏教』(山喜房仏書林)を参照。

神とイエスの関係は

本仏と迹仏の関係に等しい

長谷川 洋 三

イエスには「アブラハムの生れる前から私はある」(ヨハネ伝八・58)や、「私は自分からきたのではなく、神からつかわされたのである」(ヨハネ伝八・42)などの言葉がある。それから、イエスは天地創造神と初めから一体の「神のひとり子」であるという解釈と、更に「三位一体」という概念が生まれた。「三位一体」になれるのは、「神のひとり子」であるイエスだけであるというのが従来のカトリック神学であった。

ところで『法華経』では、人間の形をとり足跡をもつ釈尊を「迹仏」と呼び、それは「本仏」と一体であり、一定の歳月の後に姿を消されるが、その本質(宇宙生命としての仏)は永遠不滅であり、常に娑婆国土において説法をして下さると説く。

筆者は「神とイエスの関係」が「本仏と迹仏の関係」と等しいと判断するし、「三位一体」は「仏の三身」と相似であるともみる。仏教の場合、法身・報身・応身の三身を「仏の三身」と呼び、一仏でありながら三つの身体を持つと解釈する。そして法身とは、宇宙の根本生命である「六大一実」(地・大・水・火・風・空・識の有機性)を意味するのだが、報身は法身から発生する本願であり、応身は法身と報身を具有する「人の形をとった仏」であると解釈できる。また『法華経』

では、本仏と迹仏の場合のみならず、衆生の生命もまた永遠不滅の宇宙生命(二仏)であると説かれている。すると、応身になれるのは釈尊だけではなく、人は誰でも応身となる可能性をもっていることになる。つまり、人は誰でも「仏の三身」となる可能性をもっていると解釈できる。

筆者は、これを「三位一体」にも当てはめようと考える。イエスは高次元にまで魂が浄化されたので「三位一体」になれたのだとすれば、他の誰であろうと、機が熟しさえすれば「三位一体」となる可能性をもっていると考えるのである。「アブラハムの生れる前から私はある」という言葉は、全ての人間についても言えると考ええる。つまりイエスは、人は誰でも宇宙生命(二神)と一体のものであることを、早く民衆に気付いて欲しいと願って説法されたと考えるのである。「わたしはよみがえりであり、命である。わたしを信じる者は、たとえ死んでも生きる。また、生きていて、わたしを信じる者は、いつまでも死なない。あなたはこれを信じるか」(ヨハネ伝十一・25-26)は、それを説いた言葉であると解釈すべきであろう。イエスが「よみがえりであり、命である」といわれたのは、イエスが「迹仏」と同様に、永遠に生き通しの宇宙生命(二神)そのものであり、従って「父なる」(二本仏)と等しいということの意味するのであるが、それがイエスにのみ当てはまるのではないことは、「わたしを信じる者はいつまでも死なない」という言葉にあらわれている。この言葉は、イエスを通して宇宙の実相に見覚めた者は誰であろうと、永遠に不滅の宇宙生命(二神)と一体であることに気付くことを意味している。それは『法華

「經」で、衆生の生命もまた無量寿（リ不滅）であると説かれて
いることと相似である。

イエスが死後三日後に復活されたことを「生物学的死からの
復活」と解釈することに、キリスト教関係者の中でも疑問視す
る人が多い。「迹仏」が常に娑婆国土にいて説法されることが、
肉体上の長寿を意味することでないことは、仏教徒なら誰でも
知っている。「イエスの復活」は、イエスの死にも拘らず、イ
エスの教説が人類に光明を与えつづけているということの象徴
的表現であると解釈する方がよいのではないか。「天動説」「進
化論否定」「処女受胎」など、従来の神学側の主張が結局は崩
壊したり、崩壊の危機にあることなどを省るとき、「三位一体」
や「復活」の意味をもまた、従来の神学的解釈とは別の角度か
ら解釈することの必要性をおぼえるのである。

祈りと願い

——「二河白道の譬喩」と「主の祈り」の対比——

高田 信良

「二河白道の譬喩」と「主の祈り」の対比によつて、仏教と
キリスト教における「祈り」あるいは「願い」という事柄の特
徴が鮮明な仕方です。浮き彫りにされてくる、それについて少しば
かり考察したい。宗教的なことがらとしての「祈り」あるいは
「願い」には、実に多様な可能性がある。例えば、イエスが弟

子に「祈り」を教える、というところは（イエスの願い）があ
る、また、鈴木大拙は教行信証の英訳で「本願」を「Prayer
祈り」と訳している。多くの課題が想定されるが、それらにつ
いては、ここでは言及できない。

「二河白道の譬喩」は、中国浄土教の代表者の一人である善
導に由来する。日本浄土教において重要な事柄であり、絵画表
現されたものも二河白道図としてよく知られている。「主の祈
り」は、キリスト教の新約聖書「マタイによる福音書」（六・
9—13）にある「山上の説教」の一部である。ここで対比的に
考察しようとするのは、キリスト教と仏教において、「ことば」
さらに「名前」に関する文脈が全く異なるという点である。

「主の祈り」における登場者は、イエスと弟子たち、そして、
イエスが神への祈りを教えるという仕方です。立ち向かっている神
である。ここで神は、イスラエルの宗教において出会われて
いる神であるが、とりわけ、イエスの指し示しにおいて出会わ
れている神である。つまり、「天におられるわたしたちの父よ、
御名が崇められますように。御国が来ますように」との祈りに
おいて立ち向かわれている神である。「御名が崇められますよ
うに」との表現にみられるように、独自の文脈での「名前を持
つ」神である。

他方、「二河白道の譬喩」という物語における登場者は、少
なからず多様である。旅人が南北に流れる水火の河に行く手
ふさがれる。わずかに、渡って通れないような細い道があるだ
けである。そして、後ろからは、群賊悪獣が迫ってくる。旅人
の悩み・苦悩は極限に達する。と、東の岸と西の岸から声が聞

こえてくる。それらの励まし・呼びかけの言葉に勇気づけられて旅人は細く白い道を渡って西岸に達したのである。このような物語性の豊かな譬喩である。善導に由来するこの譬喩を、親鸞は、『観無量寿経』における三心（至誠心・深心・廻向発願心）を註釈するところで用いる。釈迦の勧めと阿弥陀仏の呼び声（弥陀の招喚、釈迦の発遣——）という二尊の教えに帰命するところにおのずから生まれてくる浄土往生の願い、回向発願心が真実信に他ならないことを示す。

本発表では、「すなはちみづから思念すらく……この念をなすとき、東の岸にたちまちに人の勤むる声を聞く……また西の岸の上に、人ありて喚ばひていはく」という表現に注目したい。キリスト教（イスラエルの宗教）における「神の啓示」の在り方との対比から明らかになるのは、仏教における「ことば」独自の位置である。旅人が、自らが限界状況にあることを自覚する（思念する）、そのとき、東の岸から声が聞こえてくる。旅人の自覚において、その自覚の内実が、仏のことばとしてはたらくのである。ことばが先に発せられるのではない。そして、そこに、キリスト教（イスラエルの宗教）のような啓示宗教における神のことばとの根本的な差異が存する。つまり、最初に、危機的状況が描写される（危機にある自己が見いだされる）のであって、最初に仏陀の「ことば」が語り出される（仏が語りかける）のではない。

なお、このような対比的考察へのきっかけは、第三回 Rudolf-Otto-Symposium 「仏教キリスト教——浄土真宗と福音神学」（一九九年五月、独マールブルク）であった。「祈り／瞑

想」という課題の下「二河白道の譬喩」を手がかりに報告をした。対論者のD・コルシユ教授が「主の祈り」を手がかりに報告をされた。そこでの議論が本発表への刺激となった。

信仰の諸類型

加藤 智見

浄土教の「信仰」（信・信心）はさまざまな宗教における信仰の中でどのように類型化され得るかという問題を、今回は漢訳の浄土三部経に見られる人間観・阿弥陀仏観・極楽浄土観の検討を通して考えてみたい。

まず人間観についてであるが、浄土三部経では「願我作仏」「吾誓得仏」と表現されるように、基本的には人が仏になる、という。そしてすでに仏になった、いわば先輩の仏の教えを聞き、うやまい、大いに喜ぶ人は仏の「善き親友」（善親友）となり、仏や菩薩も「すばらしき友」（勝友）となってくれるというのである。さらに人間以外の自然物も同様で、たとえば「天人も世間の人々も小さな虫たちも、みな慈恩をこうむり、苦惱から解脱することができる」（諸天人民蠕動之類、皆蒙慈恩、解脱憂苦）という。ここには仏・人間・自然物の間に一種の連続性が考えられ、断絶がない。このように人間が位置づけられるのである。その根拠には、仏はあらゆるものの心の中に入り、「この心が仏となり、この心が仏である」（是心作仏、是

心是仏。」という見方がある。この点については古来さまざまな解釈がなされてきたが、いずれにせよ仏と人間は断絶したものとは考えられておらず、ある意味で非常に近しく連続したものである。キリスト教やイスラームなどとは相違するものであって、宗教学的に見れば自然宗教、多神教に通じる面もある。

次に阿弥陀仏観であるが、たとえば法蔵菩薩はこの上ない道を求め、仏となり「人々の師となります」（為諸天人師）と誓っている。つまり仏は師でもある。もちろん一般的な師弟の師とはちがって質的には格段の差があり、真理そのもの、法そのものとなった存在でもある。しかしいずれにしても法蔵が「すべての人々に法の蔵を開き、ひろく功德の宝を与えてあげたい」（為衆開法蔵、広施功德宝）と誓うように、阿弥陀仏は端的に人を超越したのではない。

次に極楽浄土観であるが、たとえば第十五願に浄土に住む人々の寿命は無限となるといわれているが、同時に人々を済度するために浄土の寿命を短くしたいというなら、「その長短は自在にする」（修短自在）とされる。ということは浄土と娑婆世界の間で断絶が考えられていないことになる。また釈迦が、希望によつては五濁悪世にも生まれ、人々を救済するために「その世界の人々と同じ姿であらわれてもよい、私がこの娑婆世界にいるように」（示現同彼、如我国也）というように、浄土と娑婆は連続性がある。一面で極楽浄土は西に向かつて十億の諸仏の国々を過ぎた途方もなく遠いところにあるといわれるが、他面ではこのように娑婆と連続し、重なり合うものと

しても考えられている。

ではこのように人間・自然・仏・浄土が連続してとらえられる中で、信仰はどのようなものになるのであろうか。

これらの連続性が考えられないキリスト教やイスラームにおいては、圧倒的に強烈な神の力を信じ断絶を超える以外にないが、連続性の上に立つ浄土教においては、このことを自覚できずに迷っていることを、他力によつて気づかされ、真理を教えられることによつて信仰が生じるのである。親鸞が「信心といふは智なり、この智は、他力の光明に攝取せられまいらせぬるゆへにうるところの智也」（末燈鈔）としたことも、実はこのことを表現しているのではないか。また曾我量深氏が「自分自身の精神生活の深いところに仏さまの根というものを見出して行くことになる」としたのも、実はその連続性に気づくことと関係があると思える。ならば浄土教の信仰は、一見人格的で熱い信仰であるように見えながら、その究極においては、静かで「智的」で、かつ自覚的な信仰となるのではないかと考えられる。端的に一神教的な強烈な信仰とは、やはり違った類型化がなされねばならないであろう。

確からしさによる信

— ラプラス中心に —

鞆津照信

科学に浸かりながら、時々思い出したかのように科学を批判する人を見るうちに、科学に対して無批判ではない私も、科学とは何かと考えるようになったのであり、また、科学哲学者以外による科学批判の大部分がおかしなものであることがわかったのである。

一九九七年の日本宗教学会大会で私は発表した、「当然と思つて検討すらなざれないことこそが信仰であり、そのことを人々は自覚するべきだ。また、科学も一つの宗教である。」と。更に、ある個人がある宗教を信じることの要因として、奇跡（による驚き）を挙げた。そして、一九九九年六月の真宗連合学会では、宗教を信じる要因として、人間が原因と結果について考える傾向の強いことを挙げた。本発表では、宗教を信じる要因として、繰り返しを挙げる。毎日同じ電車に乗って怪我するような事故に遭わないでいると、その人は、その電車に乗って事故に遭うことなど考えなくなる、つまり、安全神話がその人の心に生まれるのである。繰り返しにより、その次も繰り返すことを信じるのである。今の例では、「今まで事故が起きなかつたから、次も、事故なんて起きないだろう」と思うようになることである。

科学に関する考察を深めていて気付いたことは、法則の発見・正当化としての確率が賭けとも繰り返しとも関連することである。そこで、確率についてのラプラスの思想にふれてみたのである。そして今では、私は、「確率は、法則の発見に有効なものであるが、法則の正当化の道具ではない。」と考えるようになった。

もしあることを知っているのならば「信じる」という言葉は使わずに「わかる」という言葉を使うことが多い。また、信じることについても、その程度は、いろいろある。そこで、無知という状況が存在する場合に、信じる度合いとして、確率が考えられて、それを零以上一以下の数値で表すことにするのである。その信じる度合いが極めて高いとき（つまり、確率一のと き）には、「信じる」と表現される。とりあえず、それを表現する手段として、賭け率が考えられる。数学の確率論の源の一つは、賭けであつたということであるが、それとは反対の方向にも私は意を向けているのである。

（スポーツなどの）競技で優劣をつける手段としては、強さの確からしさの大小を比較すれば良いだろう。その確率をどのように求めるか。母集団として、無限回数戦つた場合の勝率を考へて、実際に戦つて勝つた場合の相対頻度—普通に言われるところの勝率—を求める。そして、そのチームまたは個人の強さ（その後に勝つということについての信念の度合い）を何となく測つて、その後に勝つことの見込みを立てるわけである。

科学の中で、原因結果の関係を探ることと繰り返しと確からしさが深い関連性をもつ。しかし、これを言うだけならば、

科学哲学だけの問題になってしまっただろう。原因結果の関係を探ることと繰り返して確からしさが深い関連性を持つことは、他の宗教においても言うことができるし、もしかすると人間が先天的に持つ性質とも関わりあるかもしれない。(学習と呼ばれるように)繰り返すことによって、それについての吟味をいちいちしなくなつて信じてしまふし、なぜか、人間は原因結果について考えるのが好きである。人間がある行為をなすときの決断の基準は、確からしさに基づく。良いことについては、相対頻度の低いものを選ぶ。(実際は、不良品率の高い機械から不良品率の低い機械に買い変えるためには、その値段も関連するので、期待値計算もするかもしれないが。)多くは賭けのような信によって行動が決められるのであるが、信じることによって行動が決められる場合も存在するのである。

ミルチャ・エリアーデにおける 神話と創造性

國松 萌 美

ミルチャ・エリアーデ (Mircea Eliade, 1907-1986) における神話と人間の創造性の問題について考察する。エリアーデによれば、宗教的人間 (homo religiosus) にとって、聖と俗は対立概念であり、聖はヒエロファニーとして俗なる事物の偽装

をまとして顕現する。聖の認識論はエリアーデにおいては存在論と分ち難く結びついている。聖を知る事は同時に聖の内に生きる事でもある。神話とは、聖なる歴史を語る『**真実の話**』であるが、神話と関わる人間はいかにして創造的になり得るのか。

創造神話の儀礼的反复は再創造、更新を示す。新年祭の際、宇宙創造と共に始まった時間の経過を廃棄し、創造のまさにその瞬間をやり直す事は、均質的に経過する非可逆的な俗的時間とは質的に異なる、可逆的な聖なる時間を顕現させる事である。俗なる時間は取るに足らぬ、非存在の時間であり、聖なる時間こそ真に存在すると見なされている。そして宗教的人間にとって時間と空間は独立したカテゴリーではなく、相対的である。時間の聖化は世界の聖化でもある。都市や家屋の建設といったものもまた宇宙創造と構造的に結びついており、宇宙創造神話を模倣する事で可能となる。儀礼において神々の祖型的所作を反復しつつ、人間もまた創造性を帯びて世界を組織し、自然の、もしくはカオス的な無秩序の風景を文化的環境に、即ち人間が存在し得るコスモスに変容させる。変容させねば人間は生きていける時間や空間を持ち得ないのである。

神話を実際に『**生きる**』社会の人々にとっては、反復は宗教的形而上的意義を有している。反復は、存在に至らしめる行為の持続に他ならない。それ故、反復は創造的なのだ。儀礼は反復される度に新たな創造を行うのであり、それにより人間は新しい時間や新しい空間を獲得し得る。

神話による存在論的基礎づけをなされたもののみが真に存在

し得るのであり、つまり聖という実在そのものへの参与のみが様々な実在の創造を可能にする。それ故、人間が創造性を得るのは神話に語られる聖なる範型の反復による。人間が世界、世界の諸物の存在を可能にする故に、聖は存在の源泉かつ存在の充満であり、創造的な力である。

そして神話は、あらゆる実在が「何故」「いかにして」存在したかを語る。そこに全実在の究極原因としての聖が開示されている。宗教的人間は、神話が語られるのに耳を傾ける事で、己が創造的であるべき場合にいかんすべきかを知ると同時に、神話を通して、あらゆる実在の根拠を知り、また、存在するとはいかなる事かを把握する。冒頭で述べたように、認識論と存在論がエリアーデにおいては一体となっている。聖を知り、聖の中で生きるという事は同時に、世界における己を含めたあらゆるものの存在とその意味を知り、またそうした世界の中で生きるという事でもある。宗教的人間は、神話を通して、真に存在するものに関して知り、己も真に存在に与かり、また何かを創り出す事が出来るのである。神話を通して宗教的人間が創造的たり得るといふ事の内幕には、神話において語られる聖を通して、己の生に意味を読み取る事、己と同様に聖によって存在し得るものとなる世界及び世界の内に在る諸物、世界の内に在る己自身を意味づける事が含まれている。人間は俗の中では生きられない。聖に己や世界を基礎づけられてこそ生きる事が出来る。宗教的人間のこのような認識論と存在論の枠組みは、我々が知るような主客や物心の二元論を超えている。人間と世界、人間と世界について知る事とそれらが存在する事は、聖の

もとに結びつけられ、統一されている。そして、神話を知る事、神話を《生きる》事でもって人間が創造的になるといふ事は、要するに、そうした聖への参与により可能となる。

コスモゴニーとしての「たたり」

喜田川 仁 史

本発表では、コスモゴニックな創造神話としての構造を持つ「たたり」の神話が、コスモゴニーとしてのどのような特殊性をもっているかということについて考察する。

一般的な「たたり」神話とは、「たたり」とされるある出来事が発生し、それが「たたり」であるということが開示され、その後その「たたり」をした神がまつられることによって、「たたり」が終息したという形をとる。「たたり」という現象を、その宗教体験から規定すると、「たたり」発生の体験として「たたり」終息の体験という、二種類の連続した宗教体験として理解できる。前者では、疫病や自然災害といった具体的な現象が、ヒエロファニーとして体験されている。この場合、そうした具体的な現象は、単にそれだけのものとしてではなく、この世ならざる力がこの世に顕現すること、つまりクラトファニーとして体験されていると考えられる。言い換えると、この体験は疫病や災害という形でこの世の現前の体験であるといえよう。前者の体験をそのように考えるなら、後者の体験は、疫病

や災害としての神の現前の終息という体験であり、前者においてこの世へと出現した神が、再び超越的世界へと戻っていくことと体験であるといえよう。

以上の二種類の体験は、エリアードがいう「聖なるものの弁証法的構造」にもとづいたものであると考えられる。聖なるものの弁証法的構造とは、エリアードがよく使っている「聖なる石」の例でいうならば、石がヒエロファニーとなる場合、その石は石以上のなにか（聖なるもの）を開示するが、聖なる石といえども依然として一個の石であることをやめるわけではない（聖なる石は、石という形態を持つが故に、超越的何か（聖なるもの）を開示しうるから）、という形で定式化できる。

以上の構造を、宗教体験という視点から言い換えると、ヒエロファニーとしての聖なるものの体験は、一方では日常世界から超越的世界への移行（超越的になにかとの合一の体験）という、もう一方では超越的世界から日常世界への移行（超越的何かとの分離による日常世界の成立体験）という、二つの相反する宗教体験として理解できる。

以上のようなヒエロファニーにおける弁証法的構造から、「たたり」の宗教体験を以下のように理解することができる。まず、「たたり」の発生とは、超越的な力のこの世への現前であり、超越的な世界とこの世とが合一するという体験であると考えられる。それゆえ、この体験は、コスモゴニーにおいて世界卵・原初巨人、世界父母の結婚・創造に先立つ戦い等の表現によって示される体験と同様の体験、つまり、混沌沌としての原初性への回帰、原初の全体性の体験（合一の体験）であるとい

える。それに対して、「たたり」の終息とは、「たたり」発生時における超越的な力の直接の体験から、それを聖別することによって秩序が完成するという体験であるから、コスモゴニーにおける世界卵が割れること・原初巨人の解体、世界父母の分離・神の勝利による世界創造といった表現によって示される体験（分離の体験）と同質のものである。

ただし、コスモゴニーとしての「たたり」の場合、ヒエロファニーにおける超越的世界の体験が、疫病や災害といった恐ろしいものとして体験されているので、その点ではコスモゴニーにおける「合一の体験」を否定的に評価し、「分離の体験」を肯定的に評価するタイプの神話であると考えられる。しかし、こうしたタイプのコスモゴニーでは、通常「合一の体験」が二者の戦いとして表現されているのであるが、「たたり」の場合には、混沌状態を引き起こす聖なるものと、混沌状態を終息させ、秩序をもたらす聖なるものが、同一の神として体験されているところに特殊性があるといえよう。

ロゴスの思考と宗教

—— エゴイズムの源泉とその克服の試み ——

齋藤 隆

宗教、とくに世界宗教の成立の根底には、いわゆるエゴイズムを克服しようとの志向性が、一つの大きな契機として働いて

いるのではないだろうか。むしろ、宗教そのものが、エゴイズムを克服しようとする人類の無意識的な試みの所産ではないだろうか。そして、エゴイズムを産みだす源泉の一つがロゴスの思考(分析的思考)ではないだろうか。ロゴスの思考の原理はいうまでもなく「矛盾律」である。だからこそ我々は、宗教の教えの中に、その矛盾律を否定するような表現を見出すことができるのであろう。

さて、一般的に言えば、エゴイズムは、
(1)「自己の欲望の充足あるいは利益の追求をもっぱら念頭に置いて行動し、その行動が他者や社会一般に及ぼす迷惑を考慮に入れない態度」

(2)「自我(エゴ)を人間の一切の行為の中心とし、かつ自我がその最高目的であるとする考え方」
をさす。いわゆる「利己主義」をさす。

しかし我々は、ここで哲学者カントのエゴイズム論に目を向けることにしよう。

カントは「人間学」の中で興味深いエゴイズム論を展開している。彼によれば、エゴイズムは、「悟性」「趣味」「実践的關心」の越権を含意しており、したがって次の三種類に區別される。

- (a)「自分の判断を他人の悟性に照らして吟味する必要のない論理的エゴイズム。」
- (b)「他人はどうあれ自分自身の趣味だけで満足する美感的エゴイズム。」
- (c)「自分に役立つもの以外には何の効用も認めない道徳的エゴイズム。」

「エゴイズム。」

これら三種類のエゴイズムのほかに、カントは、いくつつかの人間学講義において、第四の類型を提示している。それは、
(d)「自らを世界における唯一の存在者とみなす形而上学的エゴイズム。」

である。この「形而上学的エゴイズム」が正に重要なのである。二十世紀は「戦争の世紀」であったと言われるほど多くの戦争が行なわれた。それらの戦争の原因は、自民族優越主義・中心主義あるいは自己イデオロギー優越主義・中心主義であったように思われる。それらの原因の根底には前述の「形而上学的エゴイズム」が厳然として存在していたといえる。我々はそれの最も典型的な例を「ナチス・ドイツ」にみる事ができる。形而上学的エゴイズムの極限の形態は「自己の存在のためなら、他者の存在の否定も辞さない」というものである。私見によれば、宗教は本来的にはこのような「形而上学的エゴイズム」の克服の試みなのである。このことをイエスの教えと関連づけてみていこう。

まずイエスの黄金律にみられる「汝の敵を愛せよ」という教えを考察しよう。ロゴスの思考の原理たる矛盾律に従えば、敵は敵、味方は味方、敵は憎むべきもの、味方は愛すべきものである。イエスはその「憎むべきはずの敵を愛せよ」と教えるのである。我々は、エゴイズムの源泉であるロゴスの思考を否定し、それを越えた立場に立つことを要求されているのである。また使徒行伝第四章では、イエスの弟子たちの生活について次のように語っている。「信じた大勢の人々は心と魂を一つにし、

だれ一人自分の所有する物について、それが自分のものだとは言わなかつた。彼らはすべての物を共有したのである。……事実彼らの中に困窮している者は一人もいなかった。」ここにも分析的思考の否定がみられる。また隣人愛の実践の重要性を説いた「善きサマリヤ人のたとえ話」も、みようによつては、ユダヤ人と非ユダヤ人を区別する「分析的思考」を否定しているといえる。このようにイエスの教えの中には、エゴイズムの源泉であるロゴス的（分析的）思考及びその原理である矛盾律を否定することによつて、いわゆる形而上学的エゴイズムの克服が目指されているのである。

感覚と宗教性

——庭にみる共感覚（シナスタシア）——

片平 幸

南禅寺金地院の庭園を訪れた。石庭の周りを歩くことができても、その中に入ることはできない。その石庭のままで休んでいると、わたしの感覚に興味深い働きがあつた。

触れることのできない石の感触を、経験しているのである。同じように、その鳴声から、見えない鳥を想像し、たかれていない香を想像する。言い換えると、この石庭では、視覚の触觉化（石）、聴覚の視覚化（鳴声）、視覚の嗅覚化（香）が行われたのである。このように、眼から入る情報が、他の感覚器官を

喚起する。共感覚的な経験である。

本研究の目的は、庭園を觀賞する側への接近と、記述化しにくい感覚的な経験の理論的な確保を射程におき、その「宗教性」を考える。南禅寺の金地院庭園を対象とし、そこでの経験の把握を試みる。まずは、これまでの庭園研究史にふれ、本研究の方法論を提示する。そして、金地院庭園を觀賞する側の「宗教性」を考える。

これまで庭園は、宗教学・造園学・美術史・社会科学といった分野で扱われてきた。歴史的な成立過程を捉えるもの、様式区分をするもの、そして象徴性や意味性を探求するものがある。中には、政治性・社会性に着目し、権力やオリエンタリズム、ナショナリズムといったキーワードと共に分析するものもある。また、宗教的・意味性に着目し、修行の場として、コスモロジーや浄土の表象としての庭園を位置づけるものもある。

しかし本研究は、庭園での感覚経験に着眼していることから、その方法論を、社会人類学の物質文化研究論とする。人類学言説では、一九八〇年代以降、経験の視覚化・言語化に対する批判から、西欧文明が視覚中心文化として発展したという指摘がされた。その中心でもある Howes が感覚の人類学 (Anthropology of the senses) を提唱した。記述化されにくい視覚以外の諸感覚、その互換性や統一性を強調する文化の領域に取り組み、知覚配列の社会文化的要素の把握を試み、感覚経験へ接近することを目指す方法論である。

そこで本研究は、共感覚 (Synaesthesia) をキーワードに解釈をする。共感覚とは、異なる感覚が互いに混信し、一つの

感覚器からの刺激が、他の感覚によって認識される現象を指す。厳密な意味での共感覚は、希な現象かもしれないが、緩やかに定義すると、日常でも共感覚表現は、例えば「黄色い声」のように使われている。

問…共感覚経験が、視覚優位な日常でも可能であるとする、庭園での共感覚経験との関係性はどのように捉えることができるのか。この問は、これからの課題でもあるが、考えられる可能性として①日常では、視覚から入る情報が圧倒的なため、他感覚や想像力は喚起されにくい②共感覚的な経験があっても、それを改めて認識するような環境設定がされていない、ということから、日常と庭園においての共感覚は、連続的ではあるが、差異があるといえる。

ここで、「聖なる体験は感覚を越える」という批判があるかもしれない。しかし現代の多くの人には、感覚を越える修行は身近なものではない。物質的な現実においても、存在しうることこそが、現代の人間も共感できる「宗教性」なのではないかと考える。

視覚優位文化である今日、言説の中では五感をもって庭園を享受するということは理想とされている。中世の「神の声を聴く」「聞法」という聴覚の重要性が問われた時代と、眼にみえないものは信じないという現代は対称的であるかのように見える。しかし視覚が優位であっても、石庭で喚起された共感覚的経験と「宗教性」を関連づけることが可能なのではないだろうか。

神話と歴史の宗教学的考察

——都市神ウイロポチトリの誕生——

岩崎賢

メシーカ人（アステカ人）は十六世紀のスペイン人到来時にメキシコ高原中央部の湖岸地方に首都テノチティランを中心に高度な都市文明をうち立てていた民族である。彼らの中心的祭祀区域であったテンプロ・マヨール（大神殿）の七〇年代末の発掘開始以来、メシーカ人の宗教を理解する上で非常に重要な情報が多く提出されている。発表では特にこの考古学の成果に刺激を受け、メシーカ人の守護神であるウイロポチトリが、彼らの十世紀以来の移動と湖岸地方定住の過程においていかにその性格を変容させていったかを論じた。従来この神格についての研究は多くなされてきたが、それらは主に定住以降にこの神が持つようになった性格を説明するのが殆どであり、この神格の歴史的変化については宗教学的視点から十分に説明したものは未だ少ない。

古代メキシコでは九世紀から十三世紀までの間、中央高原の北部から湖岸地方へと多くの半農耕の生活を送る民族集団が流入したが、これは中央高原において八世紀頃まで繁栄したテオティワカンの崩壊による政治的不安定と、十二世紀ころの高原北部における気候変動が主な原因であった。このような移住集団は一般にチチメカと呼ばれ、メシーカ人はそのチチメカの中

でもっとも遅くこの地方に到着した小集団であった。このような歴史的事実は十六世紀の征服前後の諸資料において半ば神話化されたエピソードとして多く記録されている。発表者はここで移住期メシーカ人とヘブライ人、そして東ヨーロッパに移住した初期マジャール人を初めとするウラル系民族の宗教的形態に、無視しがたい共通性があることを指摘した。それらはいずれも、自らの集団と血縁関係にあつてそれをもつばら守護し、常にその集団と移動を共にし、集団を率いる宗教的・政治的リーダーを通して目的地を指し示す神、そして「約束の地」定住以降は消滅、あるいはその性格を極度に寛容させる神格としての「移住神」の概念を打ち出すことによつて、普遍的類型のもとに説明できるのではないか。

一方、ウィツイロポチトリは定住以降は、都市文明という農村地域の支配を前提としたシステムを支える戦闘的な「都市神」へと性格を変化させる。「都市神」としてのウィツイロポチトリの性格はこの神の誕生神話において強く現れているが、発表者はこの神話がメシーカ人において顕著な役割を果たすようになった時期を、四代目のイツコアトル王の時代以降であると指摘し、それを考古学的資料を用いて明らかにした。そして「移住神」から「都市神」への変容を、イツコアトル王の時代にメシーカ人が経た「原体験」、即ち長い間の隷属状態と生存の危機から、武力による自らの解放・自立という体験との関連から論じた。これを「原体験」と呼んだのは、それが、メシーカ人にとつてその後の宇宙における生のあり方を規定するような出来事として体験されたからである。宗教学者のチャール

ズ・ロングは「宗教とは方向付け orientation のことである。それは究極的な意味での方向付けであつて、それにより人は世界において自らが占める位置の究極的な意義を理解することになる」といつており、この点、まさにメシーカ人の「原体験」は宗教的な性格のものであつた。民族移動時代の「移住神」から定住後の「都市神」への変容の背景には、メシーカ人の放浪から定住初期に至るまでの生存の危機と、そのような危機からの武力による解放というイツコアトル王の時代の原体験があつた。そしてその神話によつて彼らは都市文明をうちたて、その後すさまじい速度でその領主と支配権を拡大していった。その急速な拡大という事実はメシーカ人に自らのウィツイロポチトリ神話の正当性・有効性を確信させる効果を持つたであろう。我々はこうして古代メキシコにおいて、神話と歴史の相互影響関係の一つを見いだすことができる。

宗教進化のモデルについて

—— 共同体宗教・個人宗教 ——

松尾 剛次

鎌倉新仏教とはなにか、その新しさはどこにあるかに関して諸説がある。私は、鎌倉新仏教が「個人」の救済をめざした点に新しさがあると考えている(拙著『鎌倉新仏教の成立——入門儀礼と祖師神話』参照)。ここでは、鎌倉新仏教と、それ

以前の宗教がどのように相違し、鎌倉新仏教が宗教史の展開において、どのような位置を占めたのかを理解するために、ペラー(R・N・ペラー)「宗教の進化」『社会変革と宗教倫理』のモデルに学びつつも、日本の宗教史の展開に示唆された私なりの宗教進化のモデルを提示したい。すなわち、その宗教が如何なる人々を救済しようとしていたのかといった観点から宗教を類型化した、共同体宗教↓第一個人宗教↓第二個人宗教という三段階の宗教進化のモデルであり、鎌倉新仏教は第一個人宗教にあたると考えている。

ところで、宗教進化というと、まず、宗教とはなにか、進化とはなにかという説明が必要である。そこで、まず宗教については、人生を納得するための神話とそれを中核とする象徴体系と定義する(前掲拙著参照)。ここでいう進化とは、時期的に後にてくる複雑な形態が、前の単純な形態のものより新しい機能をもつという意味で、時期的に後にてくる複雑な形態が、前の単純な形態のものよりも倫理的に良いとか、優れているといったことを意味しない。後のものが前のものにもどってしまうことも否定しない。換言すれば不可逆的だということの意味していない。さらに、進化が不可逆的だとも、なんらかの単一の特定の路線(私の三類型は宗教史の展開を調べてみると、たまたま偶然そういうものが存在してきたにすぎないと考えている)に従わねばならぬとも考えていない。そのうえ、単純な形態は複雑な形態と並んで生存し繁栄していくことができなとも想定していない。さらに、ペラーが主張するような、複雑な形態が前の単純な形態よりも大きな環境適応能力をもつ

とも考えてはいない(カビのたくまじさを想起せよ)。ただ、後のものが前のものを材料としてできあがるので、後のものが前のものよりも複雑で新しい機能をもつと考える。個人宗教は共同体宗教を材料にして成立したのだが、共同体宗教にはなかつた新しい要素・機能を有し、共同体宗教よりも複雑だ、といいたいのである。それ故、時によっては個人宗教が材料にした共同体宗教的な側面が強く表れる場合もある。

この共同体宗教・両個人宗教は日本のみならず世界の宗教をも理解するために設定したいわば普遍的な宗教モデルであるが、ひとまず日本の仏教史の展開についていえば、古代仏教は、共同体宗教に、中世・近世の鎌倉新仏教は第一個人宗教に、近・現代の仏教系の新宗教(たとえば創価学会など)は第二個人宗教にあたると考えている。仏教に限らず、より宗教一般に関していえば、氏神、部落神などの神祇信仰は共同体宗教であるし、吉田神道などは第一個人宗教に、天理教、金光教などの新宗教は第二個人宗教だと考えている。

先述したように、この宗教モデルは、その宗教が如何なる人々を救済しようとしていたのかといった観点から宗教を類型化したものである。共同体宗教とは、共同体に埋没した存在論をもつ人々を対象とするのに対して、両個人宗教は「個」の自覚をもつた人々を対象としている。共同体宗教の時代においても、生物学的な意味での一個体を救済の対象とする場合があったことは否定できないが、しかし、彼等は共同体に埋没した存在論を有し、個人の自覚をもつた人間は無視できる存在であった。個人宗教を第一個人宗教と第二個人宗教との二つにわけた

のは、近代以前と以後とでは個人の投込まれる人間関係のネットワークが決定的に変化していたと考えられるからである。

M・ヴェーバー、和辻哲郎、桜井勝之進、

丸山真男——神観念とマナ——

池田 昭

ここでは、日本の極く一般の人々の思念している神観念は、国際的学会で使用されている学術用語からみて、どの用語によって適切に捉え得るのか、考えてみたい。このさい、ヴェーバーの理解するマナ概念が、この神観念を充分把握し得るのか、検討してみよう。

ヴェーバーは、マナについて、呪術師もしくは呪物のもつ「能力」(Fähigkeit)「働き」(Wirkung)なかもこれらのうち非日常的諸力(Kräfte)を考えている。しかも、ヴェーバーは、力を「自己の意志を他者の行為に影響を及ぼす作用」と述べている。そうすると、「能力」「働き」「作用」は、いずれも、「機能」概念を示していて、「構造」概念は含まれていない。だから、ヴェーバーにとっては、マナは、構造的には一般的な形式で規定できるものではなく、無定形であつて、ただ機械的にのみ作用をする、と捉えられている。云いかえるなら、どんな存在の形式をとるにせよ、特定の存在形態においてのみ作用がある、とも云える。

こうしたヴェーバーのマナ概念によって、日本の先学者が捉えている神観念は理解できるのであろうか、みてみよう。

和辻哲郎は、『日本倫理思想史』上でシャマニズムの現象を通じ、シャマンの告知から「神命」「神の告知」の通路「シャマン」がきわめて具体的に限定せられているにかかわらず、その命令を発する神々が漠然として不定である、という顕著な事実を指摘することができる。…と述べ、神観念は「漠然として不定」であるが、「具体的に限定された」特定の形式をとる。さらに、この形式で、告知によつて「新羅征伐」という「大事」の決定の「命令」を行う。つまり、神は、この特定の形式でこの「大事」決定の作用をする、と考えられている。ここには、ヴェーバーのマナ概念が、具体的に示されている、と云える。

桜井勝之進は、『神道研究ノート』で長野県の諏訪神社の「生き神」信仰Ⅱ大祝信仰を挙げ、このことを記している『諏訪上神々例記』に即し、「我に体なし、祝をもつて体となす」ことが、大祝信仰の基礎となつてゐる、としている。

私は、この基礎となる文章について、「神明」という存在は、これと云つて定形的な存在形態をなしているわけではないが、「大祝」という自己の特定の存在形態で「神の作用Ⅱ働き」をする神Ⅱ人間である、としていると理解する。

そうだとすると、『諏訪上神々例記』に記されている神観念は、ヴェーバーの云うマナ概念が「人間」という特定の存在形態をとつたものである、と考えられよう。

丸山真男は、『歴史意識の(古層)』、『忠誠と反逆』所収(丸

山真男集第八巻所収)において、日本神話の創成論の発想の基底に、メラネシアの神話のmanaと同様の「靈力の作用」があるのであって、したがって「なる」論理が支配している、としている。

ここには、日本の神観念は、メラネシアの神観念、すなわちmanaと同様に、ヴェーバーの理解したmana概念にみられるように、構造的には規定されず、ただ、「作用」として機能的にのみ規定されている。しかも、それは、「なる論理」に示されるように、「実体」概念としてではなく、むしろ「機能概念を伴うエネルギー」概念として捉えられている。

こうした三人の日本の研究者の日本の神観念をみると、この観念は、ヴェーバーの理解したmana概念と矛盾しないどころか、むしろこれによって充分説明可能と考えられる。

死後生の説明責任

——情念の浄化をめぐる諸宗教対話の倫理性——

寺尾 寿芳

世俗化の進展に伴い、既成諸宗教は自らの近代化に苦闘してきたが、その過程で無反省に脱落させてきた重要概念として「死後生」がある。本稿はこの次元を新たな「諸宗教の倫理」構築の契機とすべく、主にカトリック神学の問題意識から模索するものである。

キリスト教と仏教はともいわば近代への適応を企図して、伝統的死後生観に関して事実上の判断中止に至ったが、その結果、神学(教学)と現場との分裂に悩まされることになった。しかし死後生は教義というよりも倫理の問題として新たな展開が可能である。たとえば、戦争犠牲者をはじめとする死者に対する生者の責任をどう理解するか、さらには人間の自然な感情である新しき死者との通交を保持したいという願望に正当な地位を与えるために必要な契機をいかに確保するか、という問題が想起される。

ここでカトリック教会の伝統的教説である「聖徒の交わり」communio sanctorumに再度光を当てるのが有効だろう。「聖徒」とは教会公認の聖人に限定されるのではなく、古代においては全キリスト者を指し、また神の普遍的救済意思を勘案すれば、全人類に妥当しうる概念となろう。ただし、伝統的な教義理解では、この教説の根拠は一元的にキリストの死に対する勝利に収斂されてしまう。しかし倫理の現場で要求されるのは、神のごとき超越的な救済根拠に支えられつつも、生前の関係性に修復不可能なまでに刻印された瑕疵を悔いる個々の思いを生死の分断を越えて死者のもとへ届けたいという抑えがたき自然な感情が満たされることである。そのためには非キリスト教的な些細な現象であれ、愛を余韻ないし予兆として感受できるならば、むしろ積極的に受容していく姿勢が欠かせない。

死をめぐるこの寛容な姿勢は、人間の宗教心の深層に根ざすだけに、謙虚さが事前の予想を超えて対話の相手である他宗教からの信用を逆説的に帰結する。現代日本のカトリック教会に

において、この事情は仏教的葬送慣習に対し寛容な対処を大胆に打ち出した指針「先祖と死者についてのカトリック信者の手引き」(カトリック中央協議会、一九八五年)に見出される。カトリック教会の存在意義を広く認識せしめた点でこの地味な指針が果たした功績は意外に大きい。第二ヴァティカン公会議の公文書として著名な「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」*Nostra Aetate*が総論だとすると、当指針は各論として第二ヴァティカン公会議の精神を実効性あるものたらしめたといえよう。

微妙ながらも大胆な死への寛容なる態度の出現は、伝統的な教義的拘束を離脱して新しい死後生観を想像させうる。生者に優越する死者がイメージできるのだ。一切の質料と属性を離れた全的死的瞬間において万人とキリストとは等同にして無區別である。絶対無者への無化 *kenosis* は神化 *theosis* でもあり、決定的なこの経験が死者の生者に対する優越性を保証するのである。ただし死者がこの高みに留まることは許されない。なぜならキリスト教の倫理の中核に愛がある以上、「霊的善の交換」のために善を欠く悪人、および存在つまり生命の欠乏に悩む弱者へと自己譲与的に関係していかねばならないからである。情念の内実を和解しつつも情念にとらわれない優れた教導者たる死者がそこに出現している。同時にこの事態を通じて死者への負い目という責任感に煩悶していた生者は、自らを悪人として自覚するとともに、弱者援助において死者を補助し協働せんと志向するに至る。

この性向は宗教以上に倫理的なボランティアリズムに顕著と

なる。死者の鎮魂と不可分な「悲劇」の現場で情念の均衡を探りつつ他者同士が協働する還相回向的倫理は、新しい日本の宗教的倫理性を開拓しようだろう。そこでは死者が怨霊となり生者を呪うという事態や、無我たる生者といった天使主義的虚偽の危険が回避されうと思われるのである。

「無宗教」および諸宗教の

コミュニケーション・共存

濱田 陽

International Association for Religious Freedom (IARF) の第三十回世界大会が、今年の七月二十六日から八月三日にわたり、カナダ、バンクーバーのプリティッシュ・コロンビア大学で開催された。一九〇〇年に創設され、三年に一度の同大会を含め百年を越える歴史を有するIARFは、いわゆる宗教間対話もしくは宗教間会議に内在する諸問題を考察する上で、一つの典型事例として扱うことができるだろう。もともとユニテリアンによって始められた組織であるが、現在はプロテスタントを含む多様な宗教からの参加者があり、日本からは一燈園、金光教泉尾教会、椿大神社、立正佼成会等が加わっている。

IARFが一般的に見て評価されうる点は、その継続性、及び、出会い (encounter) の場を提供する機能性であると思わ

れる。すなわち、宗教研会を催す際の実務的なノウハウの蓄積が存在する。そして、各宗教の祈り、ワークショップ、サークル・グループ等への参加を通じ、他宗教の一端に触れる機会的装置が設けられていることである。

しかし今回の大会参加で、印象に強く残った問題点は、多忙なスケジュール、参加人数の国・教団別割合にみられるかたよりの(本大会では、二十ヶ国約六百四十名の参加者があつたが、アメリカ、日本、カナダがそれぞれ三分の一、四分の一、六分の一を占めた)、各教団の内と外の交流のバランスの難しさ、マイノリティの位置付けの不確かさ、名簿とネーム・プレートでの参加者の所属宗教の不明記、大会に於ける英語の占有性にまつわる障害、メディアの限定性等であつた。さらに、宗教研会に附随する難点に、参加しない他教団(例えば日本では、創価学会、天理教、本願寺等)と、宗教を主要関心事としない層(例えば日本の「無宗教」層)への想像力の欠如が挙げられねばならない。会議で取り上げられるのは、環境、貧困、開発、軍縮等の普遍的課題である。参加教団だけを、あるいは宗教を主要関心事とする層だけを視野に入れていたのでは、会議当事者が願うような普遍的妥当性を、現代世界に於いて獲得することは、困難であらうと思われる。

また、宗教者が宗教を主要関心事としない層といかに課題を共有するか(逆に言えば、宗教を主要関心事としない層が宗教者といかに課題を共有するか)という問いは、日本のみに限定されるわけではない。例えば、対話の第一線に身を置いてきた宗教者の一人であるダライ・ラマは、最近の著書「ETHICS

FOR THE NEW MILLENNIUM" (August 1999) で、宗教を主要関心事としない層 (Silent Majority) へのアピールを試みている。その主張を要約すれば次のようになる。すなわち、現代社会の災難の多くは人間自身が原因であり、又、人間は幸福を求め不幸を避けようとする本性を有している。そこに、スピリチュアルな革命による問題解決の可能性が存在する。宗教的信仰は、個々の事例に於ける効果的手段でありえても、必ずしもその前提条件ではない。他者への Love (愛) と Compassion (共感、慈悲心) 等の精神的資質を日常生活に於いて育むことが究極の道である。

ここで問題にしたいのは、こうした主張が、宗教を軽んじる立場からではなく、むしろその正反対の立場からなされ、しかも宗教を主要関心事としない層への訴えかけによつて、諸宗教の調和についての筋道までもが示唆されているということである。少なくとも、シカゴの万国宗教学会以来一世紀を経過した近代の宗教研会と宗教研協力が、より開かれた柔軟な視座と自己の再検討を求められていることは、疑いを俟たないだろうと思われるのである。

宗教間対話の現在

山梨 有希子

六〇年代から主にキリスト教主導の形で行われてきた宗教間対話は、現在までどのような展開をしてきているのだろうか。その概略を示した上で、本発表は、袋小路におちいっているように見える宗教間対話（または宗教多元主義）の新しい可能性を探ることを目的としている。

キリスト教（カトリック）の宗教間対話への意識の高まりは、かの有名な第二ヴァティカン公会議の「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」において頂点に達した。

その背景には、二つのキリスト教徒をめぐる状況の変化があった。

まず一つ目には、アジアの宣教師たちの間に生じたキリスト教にたいする新しい自己理解があげられる。彼らはアジアでは宗教的マイノリティに属す。この、自らをマイノリティとして認識するという経験は、彼らにそれまで抱えてきた「キリスト教の絶対性」という考えに疑問をもたせた。キリスト教徒はアジアでは、アジアの文化・宗教的伝統の文脈のなかにキリスト教を位置づけなければならなかったのである。また、アジアの国々を覆う社会的・政治的諸問題に直面した際には、キリスト教徒は他宗教に生きる人々との協働にその宗教的使命を見いだ

した。そのためには宗教間対話が必要とされたのであった。

もう一つは、ヨーロッパへのイスラム教徒の移民数の増加である。彼らは、ヨーロッパの町並みにモスクをたて、ヨーロッパ社会でイスラムの慣習に従って生きる権利を要求した。彼らをどう扱えばよいか。

これらの事態に直面し、カトリックは「対話」への道に入っていたのであった。

しかし、実際それはいわゆる宗教多元主義への道ではなかった。つまり、キリスト教の唯一絶対性は保持されたままだったのである。包括主義的立場を捨てず、他宗教との対話に進んだその反動が、この九〇年代になって現れてきているように思われる。「対話」見直しの機運が高まってきているのである。

一つ例を挙げてみよう。昨年、宗教間対話をテーマにローマで開かれたカトリックの会議で教会から用意されたペーパーには、他のアジア宗教を唯一の救済者であるイエス・キリストという視点から扱い、対話より福音を重視する旨が述べられていた。

実際に対話に従事しているアジアの神学者による新しい神学の必要性はほぼ無視され、宗教間対話は、ヨーロッパにおいてはいまだに「多元主義対包括主義」の神学上の論争の域を越えていないのが現実である。

宗教の違いが原因の一端をになっていると考えられる戦争が世界中で勃発しているという事実だけ見ても、宗教間対話には大きな意義が認められる。現在、袋小路に陥っている宗教間対話に新たな方向性は見いだせるのか。

その兆候はすでにあらわれてきている。近年、アジアの文化・宗教的伝統をせおった人々がキリスト教徒になる、といった事態が起きている。同様にヨーロッパで精神文化を培った人が仏教徒として生きる、という事例も少なくない。彼らは、生まれそだった土地の伝統と、選り取った宗教の両者にたいして、「二重の忠実性」(Double Loyalty)を持つ。多様性の認識から始まりながら普遍化への傾向を免れない宗教多元主義とは異なり、多様性を自らの思考原理とした新しい多元主義が生み出される可能性が、ここにあるのではないだろうか。

「言葉」による「動き」の分節

小林 正佳

動作は、それが身につけていなければならないほど、自分がどう動いているのか、動いている自分自身の中で一体何が起きているのか反省的に捉えることがむずかしい。

動きの世界も音の世界も、共に狭い意味での「分節化」、いわゆる「概念的」な分節化になじまない。と言って、一切の分節化と無縁に成立しているわけではない。どんな身体技術であれ、それが技術として成立するためには、あるいは、意図的に喚起可能な記憶として成立するためには、身体記憶の自動化に先立って事象の流れに切れ目を入れそれを認識する何らかの分節化がおこなわれる。しばしばそのレベルで、さまざまな形

の「言葉」が関与している。

ここでは、そうした言葉として、民俗舞踊の習得過程で用いられる「口唱歌」の働きをとりあげたい。

口唱歌とは、太鼓や笛の音などを音声化した言葉であり、これが、動きを分節化してゆく物差しとして用いられる。山伏神楽における口唱歌の仕組みについては、すでに『踊りと身体回路』(青弓社)で論述した。結論的にいって「口唱歌」は、現実の動きの成り立ちに即して動きを分節化する手がかりとして優れている。しかもここでは、それがあくまで「言葉」として成り立っている点に改めて注目したい。

□に出して言う言葉の間がはじめから動きの拍子と囃子の拍子双方にびったり重なり合うという平凡な事実が、当意即妙のパフォーマンスを可能にする。舞い手に合わせて太鼓を叩く太鼓打ちは、舞い手の動きを口唱歌の拍子として捉えている。だからこそ動きに即応し、それをすぐ太鼓に移し変えることができる。舞い手もまた口唱歌で手順を覚え、口唱歌に合わせて動く。実際の場面では、太鼓の音を口唱歌の拍子で捉えていればこそ、音に促され、すぐさまそれを動きに移し変えて行くことができる。

こうした交換が可能なのは、最初から、音と動きを生み出す身体記憶が相互に重なり合う形で形成されているからにほかならない。ここでは、「言葉」としての口唱歌が、具体的手掛りを与えている。

一般に私たちは、動きの分節を意識的に検索することができない。動きの文法は、直接には意識の到達できない位相で作用

している。しかし、言葉についてならそれを自覚的に記憶し、操作することができる。ここでは、口唱歌を覚え、それを通して音の記憶、身体の記憶に働きかけることができる。そのことによって、直接的には検索できない動きの分節が達成され、喚起されていると言えようか。しかも、最初から動き本来の在り方に則して分節化された言葉であればこそ、そうした言葉の列は、そのまま動き本来の在り方に則して分節化された動きを実現するだろう。

身体訓練の現場では、概念的な言葉とは違う多様な言語が駆使されてきた。あるいは、概念的意味を担った言葉とは違う仕方を用いられてきた。特に「宗教」の場面にはそうした言葉がたくさん登場する。そうした言葉は、一体、わたしたちの身体にどのように働きかけているのか。そのことを考える際、概念的な分節化とは違う次元で実際に言葉がわれわれの身に働きかけている、その仕組みを考察して行くことが大切になるだろう。そうした点を念頭におかない限り、言葉が直接身体に働きかけるさまざまな場面、たとえば、韻文の朗唱がもたらす感動や、真言や念仏や題目や呪文などさまざまな言葉がわたしたちの中に具体的イメージを喚起し宗教的体験をもたらす力を理解することはできないのではないか。

「言葉では捉え切れない」と言ってもよい体験の中に身を投じる跳躍点が、まさに「言葉」によって、あるいは、伝達可能な形式で構築されている。そうした、形あるものが言葉化困難な体験を導いて行く具体的仕組みを探って行きたい。これはその、ひとつの手掛りと言つてよい。

価値および意味と宗教の問題

今井尚生

キリスト教思想において、弁証 (Apologetik) の問題は古くからの重要なモチーフの一つであったことは周知の事柄である。しかし、近代においては自律的な文化に対する弁証という契機が大きな比重を占めるのが特徴である。そこで問題となるのが、弁証の際に如何なる枠組みを採用するかということである。一九世紀後半から、二十世紀後半にかけての思想の展開をこの観点から見るとき、そこに価値論的枠組みを基礎にするものと、意味論的枠組みを基礎にするものとの二つのタイプがあり、しかも時とともに前者から後者へと移行する思想的な流れを認めることができるように思われる。確かに、価値と意味は日常的な用法においては同義語として使われる場合もあるが、弁証の枠組みとしては各々の特徴が認められる。ここでは具体的に、前者の弁証の例としてトレルチ (1865-1923) の思想を、後者の弁証の例としてテイリッヒ (1886-1965) の思想を考察の対象とする。

第一に挙げられる点は、価値は基準との関わりで規定されるのに対し、意味は意味連関において規定されるということである。ここから、文化に対して宗教が問題とされる所在の違いが出てくる。一方のトレルチにおいて、宗教を価値という観点から考える場合、宗教はその他諸々の客観的文化価値と並ぶ

(neben) 一つの固有な客観的価値であり、目的であるともみなされる。それ故、内世界的目的に対する宗教的目的の固有の意味と両者の関係を明らかにするところに宗教の弁証が展開され、宗教的目的と内世界的目的との間の可能な正しい「均衡 (Gleichgewicht)」を生み出すことが主要な課題であると規定される。他方のティリッヒにおいては、文化を意味連関として捉え、この意味連関の根拠が宗教の問題であると規定される。但し、ここで意味の根拠とは、文化としての意味連関に並ぶもう一つの意味ではなく、既成の意味連関に対して無制約的な意味を成就せよという要求を突き付け、現にある文化に対する否定性を意識させる、意味の深淵でもある。意味連関としての文化に対して、意味の根拠であると同時に意味の深淵でもあるものを宗教的次元として捉えることによって、ティリッヒは宗教と文化の「並列化 (Nebenordnung)」及び、そこから帰結する両者の分裂ないし対立を避け、両者の統一的関係を示し、以て宗教の弁証を試みる。確かに、価値においても価値の根拠については、これを問い得るであろう。しかし、通常この根拠は絶対的価値であり、やはり一つの価値として考えられているのである。

第二は、近代における歴史意識によって文化及び宗教が相対化されるといふ、いわゆる歴史相対主義の問題を如何に克服するかという点である。一方のトレルチは、国家や社会、宗教といった客観的財 (Güter) に基礎をおく倫理学の構成を試み、そこで「規範の創造」といふ考えを基に相対主義を克服しようとする。これに対しティリッヒは、トレルチの「創造性」とい

う考えを評価しながらも、その枠組みとしては価値論は適当ではないと判断する。というのは、絶対的価値ないし妥当は、超時間的、イデア的なものとして考えられるため、価値は基本的に「発見」されるものであり、「創造」されるものではないからである。これに対し意味論の場合は、新たな意味連関の「創造」といふ思想を展開するのに適切な枠組みとなり得るといふのがティリッヒの見解であるといえる。

このように両者の思想に対しては価値論及び意味論という特徴付けが可能だが、今後の課題としては、第一に同時代における他の思想家においてもその思想の基本枠として価値論および意味論という枠組みが認められるか否か、第二にそれが認められた場合、各々の枠組みの特徴は何か、第三に各々の枠組みと宗教の弁証の様式に如何なる関連性が見出せるか等の点に着目して、より広範な思想史の把握に対する射程が吟味されねばならない。

〈価値〉としての宗教理解をめぐる

飯田篤司

「聖」(あるいは「宗教性」といった価値に関わる語は、宗教という現象の独自の存立様相を描くものとして、ある意味、それ以上の遡行が不可能な極限的概念といった観も呈している。しかし実際には、それは多様な色彩を持って用いられてき

ており、しかも価値的な位相において宗教を捉え規定していくこと自体、歴史的には必ずしも自明なことではない。思想的に、価値概念が主題化されていたのは、ヒューム・カントによる「事実と価値」二元的峻別以来、特に十九世紀末のドイツ語文化圏においてであった。その背景には自然科学と合理理性の覇権という「美徳なき時代」において、道徳や宗教の存立位相の新たな規定が求められていた。こうした再規定への試行の中、次第に道徳的価値とは区別される宗教的価値の独自性の認識が高まり、特に新カント派において善と真とは異なる宗教的目的・規範・理想として聖が規定されていく。さらにそこには、地理的・歴史的な世界の拡大に伴うキリスト教の相対化により、個々の「諸宗教」現象を包摂していく普遍的視野への希求も指摘されよう。この意味で聖という価値的な宗教理解は、時代的要請を受けた実践的な意義を担うものであったとも位置づけられよう。

このように近代において価値という契機が前景化していくのは、その存立位相とも関連している。単に超越性の「避難所」であつただけでなく、価値とは本質的に主客両項の關係の内に現象するものであり、そして「聖なる」という形容詞（もしくは抽象名詞形の「聖なるもの」として質的に表される宗教的価値性）「具体的事物を離れては在りえぬ」という具象性のみならず、普遍的な広がりを持つ理念性をもその本質的契機とする。この「主客」相關性、「特殊かつ普遍」「リアルかつイデアール」という両義的位相ゆえに、近代において価値はその独自の位置と問題とを抱えていく。

実際、例えば価値は主客両極の間に多様な偏差をもって語られてきた。情緒といった主観内部の剰余に回収されてしまうこともある一方、その客観性が重視され存在論的にも解される場合には、自然世界から放逐された宗教性の存立の場として、その独自性・自律性を確保していく。しかもここでは「聖なるもの」は制度的外的多に對する一なる内的本質としての意義をも孕んでいく。こうして「宗教哲学」では、人間性に礎を据える宗教的アプリアリ論といったように、その「認識論」的構制の確立が課題ともされていく。あるいはまた、その主客不可分な事実性が所与をなすものであり、その「現象」を巡る問題設定が平行していく。それは「純粹經驗」論といった哲学的試行のみならず、経験学という理念の下においても、「価値判断と価値分析」（ウェーバー）とを峻別しつつ、価値性の位相確定を捨象したまま言説化されていく。宗教「現象学」では、価値の語は還元主義との批判を回避しつつ、事実性の審級をも満たしていく。のみならず、ここでは普遍と特殊という両契機もが価値という語に託されていく。しかしそこでもなお、聖（特に抽象名詞形の「聖なるもの」）は実体的な色彩をもって用いられる場合もあり、現在なお、そうした「現象」存立の主客二項性・内在超越両義性・特殊普遍の揺れが宗教研究の場に跡を残しており、様々な偏差をもって「聖」は語られている。

ある意味、「聖」は、明確な概念的規定がなくとも、あるいはないからこそ、こうした両極性を包摂する広い射程を有しているとも言えよう。今日なお、この「聖」という概念の射程に依拠せざるをえないが、一度、その位相への問いが甞せられ

たり、対話的狀況に踏み出す時には、様々な両義性を巡る果てしない循環が待ち受けているように、そこには近代における宗教言説の本質的問題構制がこだましていることは留意されねばなるまい。

Sui Generis な宗教現象と 還元主義的アプローチの問題

東馬場 郁生

一九八五年頃から約十年間、北米の宗教学界は、宗教研究における「非還元主義―還元主義」をめぐる論争に揺れた。これは、ミルチャ・エリアーデを中心とする宗教現象学が長年主張していた、「宗教現象とその研究方法は *sui generis* (それ独自のもの) でなければならぬ」という方法的独自性に対して起こった、彼らによって「還元主義」とよばれた主に社会科学系宗教研究者からの反論である。本発表では、この論争の焦点の幾つかを整理して検討してみたい。

この論争に火をつけたのはロバート・シーゲルである。彼は、宗教研究の方法は(1)宗教現象を信仰者の意識的立場から説明するか、あるいは(2)現象の背後に横たわる非宗教的な原因を明らかにすることで説明するか、のいずれかである、との二分法的見方から論争の基本的枠組みを構築した。シーゲルによると、もしエリアーデが(自ら言うように)信仰者の意識的な見

方を提示することに限定していれば、社会学者と衝突することはない。もし衝突が起こるならエリアーデは社会学者と同じ方法でも意味の分析を行っているのであり、そしてその場合でさえ実際には信仰者の視点を支持しているのである (“In Defense of Reductionism”).

また、ウェイン・ブラウドフットは、「還元」は「記述的還元」と「説明的還元」に分けられるとし、このうち「説明的還元」は宗教経験は信仰者が使うのとは異なる、あるいは同意しない言葉で説明することをいう。ブラウドフットによると、この説明的還元は「完全に正当であり、実際、通常おこなわれていること」である。説明的還元によって、宗教経験は新しい文脈に入れられ、社会学的であれ、イデオロギー的であれ、非宗教的な用語や概念で説明されるのである (*Religious Experience*)。 「還元」論争においては、やがて、「還元」という言葉自体が広く曖昧な意味で使われたことへの反省から、その意味を限定する試みがなされるようになった。そして、アーヴィンド・シヤーマがまとめた「(宗教研究における)「還元主義」とは、研究対象によって宗教的とみなされている視座面 (plane of reference) 以外の場所で宗教的現象を把握しようとする試み、宗教研究における説明あるいは解釈の様式 (mode) である」 (“What is Reductionism?”) というのが一つの到着点といえよう。そして、この意味の「還元」に当てはめると、エリアーデも実は還元主義者ということになる。

ブラウドフットも示したように、宗教研究においても「還元」には複数の形があることが知られており、それらを大別す

ると「存在論的還元」と「理論的還元」にまとめられよう。しかし、エリアーデが恐れたのは、研究者の実際の言説において理論的還元が容易に存在論的還元につながり、そしてそれがさらに宗教学自体の独自性の危機につながることはなかったか。今日、エリアーデ宗教学を批判する「非還元主義者」は多いが、彼らが「非還元的」であるのは、グニエル・パルズなどと言うように、還元主義的社会科学が、意識的な人間の意図よりも宗教現象をよりよく説明できるとして、現象の背後にある社会的、経済的、心理的原因を掘り起こして、それに基づく自らの説明が完全であると主張するときに反論するからである。そして、「その場合の反論は、神学的立場からなされるのではない。ある信念・信仰に挑戦するのではないからである。それらは、研究領域の概念的根拠に基づくのである」(Pals, "Explaining, Endorsing, and Reducing Religion")。

この sui generis な宗教現象と還元主義的方法をめぐる問題は確かにエリアーデの主張に対する反論の形で展開したが、この問題を単にエリアーデ批判の文脈だけに矮小化して理解できるものではない。これは、現在にあつてもわれわれは、宗教とは何か、そして宗教研究とは何かについて共通の見解を提示できないまま、相対的還元主義を受け入れざるを得ないということからも明らかである。そしてそこには、sui generis な「聖」を追い払うには成功しても、それに代わる、包括的・原理的(axiomatic)な宗教理論を示せずにいる還元主義的研究者の責任も大きいと言わざるを得ない。

悪の自覚と悪の現実

小田 淑子

宗教哲学の考察の大半は宗教体験の事実から始められる。西田幾多郎は宗教は心霊上の事実であり、哲学によって捏造されたものではないと言うが、宗教の歴史的形態にはまったく触れない。宗教哲学は具体的な宗教者の体験や信仰の考察に基づいて宗教の本質、規範的宗教を探究する。宗教が歴史的宗教である以上、超越者とは抽象的な神ではなく、キリスト教の神や阿彌陀仏などであるが、その超越者とのようにして出会うことが可能なかはほとんど説明されていない。哲学的に構築された宗教には歴史的形態はないが、歴史的宗教である以上、宗教体験や信仰という超越的次元ではなく、歴史的次元の形態や現象をもつ。宗教哲学は両次元の断絶や異質性を強調し、両者の関連を十分に考察していない。教会・教団を含む宗教の現実形態をまったく無視した宗教の考察は、近代的で知的であり、宗教の本質的部分かもしれないが、宗教のすべてではない。ここでは、宗教の超越的次元と歴史的次元の関係を悪の自覚と現実の関係から考えてみたい。

宗教哲学は信仰や宗教体験という宗教固有の次元の特徴を解明してきた。その中で、原罪や根源悪を深く考察してきた。宗教的な罪悪、根源悪は人間存在に普遍的な罪悪で、すべての人間に妥当するが、多くの人がそれを自覚せずにいる。根源悪と

は超越者との出会いによって自覚された悪であり、自覚した者から見れば、善人も根源悪の現実にいる。超越者や宗教的真理や救済はこの悪の現実が届いていなければならない。啓示が典型的に示すように、宗教的真理や超越者は自己顕現し、悪の現実、非宗教的世界へ下降する。超越者からの呼びかけがあつて初めて人間は超越者と出会うことができる。創唱者の場合は例外的で、まったく初めての出会いであるが、その後は創唱者の体験や啓示が教団や教会によって伝承されることによつて人々はその真理と出会う。宗教的真理は練達者の主体的信仰によつて真の意味で伝承されるとしても、聖典や教義となり、信仰の共同体によつて伝承される。宗教的真理がたえず罪悪の現実に届いているためには、一度かぎりの啓示が伝承されねばならず、宗教がさまざまな現実形態をもつことは宗教的真理にとつて心然的である。悪の現実に根ざす宗教の形態は形體化したリ、真理を歪曲し隠蔽する事態と遭遇せざるをえない。それは宗教の頽落態のように見えても、宗教的真理と悪の現実の接点として不可避の形態である。

宗教哲学は特に近代的宗教を探究し、自覚的な信仰を重視する。その視点では、神道や民族宗教は軽視される。だが、悪の現実には宗教的真理が届くことは自覚以前の人に超越者の呼びかけが届くことで、最初から自覚的に受けとめられるのではない。世界宗教は自覚的信仰を重視するが、世界宗教でさえ真理を自覚以前の人々に感性的に提示する。それは仏像や聖典の物語など文化的宗教を介して感性的、知識的に受けとめられる。宗教にとつて自覚以前の感性的受容は重要である。西田幾多郎

は宗教的要求とは超越者の呼びかけだと言うが、呼びかける神は特定の神であり、抽象的な神は呼びかけない。宗教的要求はどの宗教でもない抽象的な宗教への要求ではない。それは歴史的文化的に馴染んでいる宗教を前提とした宗教的要求であり、文化的宗教、宗教の形態を媒介にしない歴史的宗教は存在せず、宗教的自覚への道もない。宗教哲学が重視してきた自覚的信仰はたしかに宗教にとつて重要だが、歴史的次元における宗教の形態や諸現象は単に宗教の頽落態として否定的に捉えるだけのものではない。それは自覚的信仰の真理を保存し、そこへ至る通路でもあり、宗教哲学もこの面を考察する必要がある。

第二部会

初期プラトン哲学における

「善性」に関する一考察

和田義浩

今回は前回の研究に引き続き、プラトンの初期作品群の中において展開されている、いわゆる「イデア」をめぐる諸議論に注目し、その中でイデアと「善」との間にかなる関係性が想定されているのかを分析・検討するという全体的な研究目的の一翼を担うものであるが、今回は特に、「徳は善いものである」(「メノン」87d, etc.) という命題の意味内容を分析することを通じて、当該の研究課題にこたえようとするものである。

まず最初にこの命題の主語に注目する。ここで確認しておくべきことは、ソクラテスの議論にあつて、本来的な意味において「善いもの」という規定を受けることのできるものは、実際にはこの「徳」に限定されている、という点である。この命題が、論理的な機能として、イデアの本質的な意味規定を明らかにしようとする議論の「前提」としての形式的な役割を担い得るのも、イデア認識の必要性が、あくまでも、人間の倫理的なあり方の理想的な形相としての「徳のイデア」の理解を指しているものであるからに他ならない。すなわち初期イデア論において、イデアと善との関係をはじめて可能としているのは、イ

デア要請の根底をなす、倫理的な関心に他ならない、ということである。

以上の点を念頭に置きつつ、次にこの命題の述語に着目する。この命題の述語をなす「善い」という表現は、専ら人間生活の中で生起する「利益」一般と換言可能であり、さらに、ソクラテスが常に人間生活の究極的な目的として位置づけているところの、「幸福」の達成とは、即この「善」すなわち「利益」の獲得そのものに他ならない。「善い」という述語をめぐる以上の指摘が、「徳は善いものである」という命題に含意される強い倫理的な関心を改めて強調することになるのは言うまでもない。しかしここで重要なのは、そうした倫理的な関心が実際の人間生活そのものに直接的に向けられており、またその倫理観が「幸福主義」という一つの具体的な価値観に立脚しているという点である。

最後に、この命題における主語と述語の連結、すなわち「善いものである」という述定そのものに着目する。すでに初期イデア論は、イデアをして実質的に、諸対象の存立、あるいは一般的な存在(「ある」)を可能とする存在論的な根拠として位置づけている多くの主張を含んでいるが、それにもかかわらず、「善いもので『ある』」という場合、この「ある」は、今述べたような「イデア論式」の説明方式とは、全く別の仕方によって説明されている。「徳は善いものである」という命題には、魂の優秀さ、すなわち徳のみが絶対的に、恒常的に善いもので「ある」ということと同時に、人間の魂の優秀性(徳)以外のあらゆる事象は、徳の「正しい導き」を得ることによってはじ

めて善いものと「なる」という、「善」をめぐるある意味での二元論的存在理解が含意されていると言える。ここで明らかにするのは、「善」と徳の「イデア」の相互的な関係である。確かに「善」は、論理的にも、内容的にも、徳のイデアの本質的な意味規定をはじめて可能としているのであり、その意味においては善が徳のイデアの絶対的な「根拠」をなしている。しかし逆に、徳の本質をイデアとして措定するにとどまらず、そのイデアの内容理解を通じてはじめて、善がいかなる形で事物の指導原理たり得るのかが規定されるという意味において、「イデア」は、「善」が現実的に「事物」のうち現象することを可能とする、「根拠」をなしていることになるのである。

以上の分析は「徳のイデア」の本質規定の探求そのものが、中期以降のイデア論で存在論的な観点から主題的に扱われるところの、「善」、「イデア」、「個物」の関係を、倫理的な関心という限定を通じて、むしろ具体的、現実的な形で明らかにしていることを示している。

古代ローマの宗教

——宗教の本質をめぐる議論について——

小堀 馨 子

「古代ローマの宗教の本質」という問題に関しては、定説はまだ出ていない。しかし、現時点でローマ宗教に関する論点を

ある程度整理しておく必要はあるのではないだろうか。

まず、ローマ人自身が定義する「宗教」を探ってみると概念的には「*religio*」と「*numen*」及び「*pietas*」が挙げられる。ローマ人自身が自らの「宗教」を定義した最初の例としては、キケロがある。彼は「神々の本性について」という著作で *pietas religio* が人間と神との正しい関係性を保つのに欠くべからざる態度であると記した。また、彼は同じ著作で迷信 (*superstitio*) と宗教 (*religio*) の定義を行って両者の区別を鮮明にするとともに、*religio* の語源が *religare* (再読する、集める) であることを示している。また、ローマ人は自らを宗教性においてだけは他民族に勝っている民族であると考えていたが、このことは、キケロの『腸占回答論』、ウエルギリウスの『アエネイス』の一節からも窺える。

上に挙げたのは、わずかな事例であるが、しかしこのようなことを前提に、ローマ宗教に関する学説史をひもといてみると、二つの傾向があることがわかる。一つは、「ローマ宗教」には「本質」と言えるようなものはない、あるとしても原始宗教の名残である、という言説であって、主に歴史学的な立場からなされてきた著作によく見られ、「宗教」を政治や社会に還元して語ろうとする意図が汲み取れる。その代表者としては、法的な見方に徹し、ローマ宗教の体系的理解を目指し、イタリアやギリシアの影響を受けないローマ人固有の宗教観念があった時代を想定したローマ宗教史学の嚆矢であるドイツのヴィツソヴァがいる。ファウラー、ローズはイギリスの学者で、ともに民族学的手法の助けを借り、後者はメラネシアの「マナ」と

ローマのヌーメンを同一視したが、この議論には問題点も含まれている。ヴィツソヴァの学統を継いだラツテはヌーメンを「非人格的な力」ととらえ、ローマ宗教には構造が存在しないばらばらなものであると述べた。ペローンはローマ宗教は原始時代の名残を引きずった折衷型宗教と断罪している。

もう一つの傾向は、ローマの宗教の本質を問う立場、あるいはローマ宗教に対して、ギリシアの二番煎じではない、独自の豊かな宗教性を認めようとする立場で、この立場を取る研究者は概して、宗教学・神話学といった歴史学以外の学派の研究者が多いようである。アルトハイムはヴィツソヴァに対抗してローマ宗教はローマ固有の宗教がイタリアやエトルリアの影響で変質して行く過程ではなく、初めからイタリアの影響下にあり、そこに出現した姿こそ本質であるとして、広い視野からの研究を行った。ケレーニイは、*religio sacer* という単語に注目し、冥界との結びつきの強さにおいてローマ宗教を独自のものと認めた。デュメジルはインド・ヨーロッパの三機能神の観点からローマ宗教をとらえ、初期の歴史記述は、インド・ヨーロッパの神話体系にそって神話化され、再解釈された神話であるとした。エリアードは、ローマ人の宗教性の特質として、歴史的・宇宙的・直接的な現実性に対する熱烈な関心を持ち、年周期の規則性や季節の秩序ある繰り返しの中に理想的な規範を見出していたと述べ、有機的共同体の聖化こそ、宗教的特質として評価でき、それが他者との関係性を重視する態度 *pietas* であると論じた。これらはローマの宗教性を評価し、政治や社会に還元して考えない、解釈学的な立場だとも言える。

そして、現在、両者を統合しようとする立場もあるが、イギリスでは「ローマ宗教の本質」という問題に立ち入らずに宗教史叙述を進めようとする潮流が出てきている。これは宗教学の立場からすれば嘆かわしく感じる。本発表は学説史整理作業であるが、日本のローマ宗教の研究史を振り返ってみれば、もっと詳しくなされるべき作業ではなからうか。

ユリアーナス帝の

「宗教復興」構想における「祭儀」

中西 恭 子

「ローマ帝国のキリスト教化」を考えると、皇帝ユリアーナス (329-363、位 361-363) は象徴的な存在だ。ローマ皇帝初の受洗者ながら、新プラトン主義と密儀に傾倒し、単独政権獲得直後に「異教祭儀」の復興を開始した彼は、パイディアを教導手段に教職からキリスト教徒を排除し、キリスト教徒間の暴動・聖域破壊に厳格な処罰を行うなどキリスト教敵対的な宗教政策を展開したと従来考えられてきた。

一方、ピーター・ブラウン『古代末期の形成』(一九七八)の問題提起以降、初期教会とローマ帝国の宗教事情共通の問題意識と、初期教会の問題提起が広く受容される基盤が「ローマ帝国のキリスト教化」の背景にあるのでは、とする問題意識が帝政後期ローマ史家のあいだに共有され、「ローマ帝国のキリ

スト教化」は再検討されているが、ユーリアーヌスと宗教の関係は必ずしも再検討されていない。本発表では、ブラウンの問題提起に与しつつ、ユーリアーヌスの宗教復興構想に焦点を置いて、特に顕著な現象として現れる「祭儀」の意義を再検討する。

ユーリアーヌスの宗教復興構想の焦点は、公共的宗教空間の再編成だ。ここでは、本質的に公共的な存在である人間たちが、都市共同体の中で他者と関わって政治的・社会的義務に生きつつ、あまねく恩恵をもたらす都市共同体と個人を護る神々との双務的交流を実感して「敬虔さ」を内面化する方策が模索される。それゆえ、砂漠の修道士たちの遁世や殉教者の熱狂、現世利益の個人主義や、可視的な「不敬虔」たる聖域・祭儀の荒廃、祝祭日の娯楽化など非公共的な宗教性が蔓延する現状は批判の対象になる。

この構想の中で「祭儀」は、神々に対する敬虔さを眼に見えるかたちで表明して、神々の存在を実感し内面化する手段として浮上し、「父祖伝来」の方法に従った特定の儀礼行為＝犠牲式・献香・灌奠は「祭儀」の中心とみなされ、神官団と都市住民の協力のもとに、祝祭日にも日常にも行われるべきものとみなされる。ここでは、公共的宗教空間には新鮮な意義づけが行われる。合唱隊・行列の編成も企図され、聖域は本来存在する各々の神格の機能を発現すべき場所として、その権能と権威を低下させるものは排除されるべきとされ、教導手段としてバイディアも奨励された。しかし、多様な宗教をはらむローマ帝国を統治する配慮ゆえ、この構想は排他的にはなりえない。世

俗的祝祭や他宗教は厳密に排除されず、様々な宗教との共存共栄が旨とされた。特定の神格の崇拜も強要されず、「神々の前での人間の平等」ゆえに、帝室礼拝も推奨されない。

神々と人々の仲介者たる神官たちの生活規定は、公共的宗教性と敬虔を模範的に体現する。祭儀時・聖域内では豪奢な祭服を、勤務時以外は簡素な服装を着用し、聖職者としては祝祭日・日常的な祭儀の挙行・哲学の読書や祭儀用賛歌の習得と演奏を通じて教導と観想に暮らし、市民の模範としては言行の正しさと政治に対する公正かつ人道的な態度をもつて公共的に振る舞い世俗的祝祭空間からは退くなど、神官たちの行動も可視的に祝祭性と日常性が区別され、神々と双務的に交流する祭儀の公共性と内面化される「敬虔さ」の高い価値が演出された。

ユーリアーヌスの宗教復興構想は「異教復興」でもキリスト教敵対的でもなく、公共的宗教空間の再編成という意義をもつ。また、神々との交流の場としての祭儀の整備を中心的課題とすることで、都市共同体に生きる市民たちの公共的宗教の規範を内面化し、具体的な礼拝行為と音楽と演劇に新たな価値を賦与する。この点は教父たちの問題意識とも通ずる。ユーリアーヌスの宗教復興の再検討は、その受容、「ヘレニズム」の様相、キリスト教との関係、思想的影響関係、「コーンスタンティーンヌス以後」の祝祭空間論・祭儀観・公共宗教観の再検討を通じて、帝政後期ローマ宗教史に新たな視座を開くものとなりえよう。

アンセルムス「敵のための祈り」と愛の規範

山崎 裕 子

「敵のための祈り (Oratio pro inimicis)」は、カンタベリー
のアンセルムスが書いた一九番目の祈りで、八段落から成る。
第二段落後半で、彼は次のように祈る——「そして、私が敵に
願うことがいつか、無知によってか弱さによってか悪意によつ
て愛の規範をはずれるならば、善良なる主よ、このことを敵に
授けず私にも与えないよう執りなして下さい。」

アンセルムスが「愛の規範をはずれる」と言う時、その背景
には、彼の思想の中心である「正しさ (rectitudo)」が想定さ
れている。「Rectitudo」は「真直ぐであること」という意味を
含ませ持つ。したがって、真直ぐな道筋をそれることは正しさ
を放棄することであり、愛の規範 (regula caritatis) をはず
れることでもある。それゆえ、「無知によってか弱さによつて
か悪意によつて愛の規範をはずれるならば」という表現は、言
い換えれば、「無知によってか弱さによつてか悪意によつて悪
を行うならば」ということを表わしている。

愛の規範という観点から行為としての悪を見ると、無知・弱
さ・悪意のいずれによつて悪を行う場合にも、違いが生じてこ
ない。罪と悪の関係についての一般的な考え方では、同じ行為
をするとしても、それをするのが悪いと知りつつ行う場合に
は罪、悪いと知らずに行う場合には悪とみなされる。しかし、

「愛の規範をはずれる」という表現には、罪と悪を区別する発
想が含まれない。知りながら悪を行う場合も知らずに悪を行う
場合も、「愛の規範をはずれる」という一つの枠組みで捉えら
れるのである。知らずに悪を行うこと（無知）と知りつつ悪を
行うこと（弱さ、悪意）とに分けて書かず、無知によつて
か弱さによつてか悪意によつて愛の規範をはずれるならば」と
悪の生ずる理由を三つ並べて記しているのは、このためである
と思われる。

愛する時に愛する人と愛される人がいるのと同じく、悪を行
う場合にも悪の行為者と受け手とがいる。悪い行為をされる側
からすると、行為をする人が意識して行っているか意識しない
で行っているかは問題ではない。罪を問われる行為であっても
知らずに行つた悪であっても、結果として生じた悪は同じであ
る。熊と思つて発砲した対象が熊ではなく人間であつた場合、
間違つて打たれた人は、発砲した人が知らずに打つたとしても
生き返ることはない。いじめで傷つけられた人は、いじめる側
に他意があつてもなくても、その人の傷ついた心が癒されるの
に時間を要する。隣人が他者から及ぼされた悪によつて苦しむ
ことは、愛の規範にかなつていないとは言えないであらう。

ところで、愛の規範と正しさが関連を有するにもかかわら
ず、アンセルムスは「敵のための祈り」の中で「正しさ」とい
う言葉を一度も用いていない。彼は「真理論」第二章で、何
を望むかと同様になぜ望むかが重要であると強調する。「なぜ
望むか」は、その行為の真の動機づけを説明するからである。
ところが、「正しさ」という言葉だけでは、その行為が第一目

的であるか否かが不明なので、「何のために」という目的を言
い表わすのに充分ではない。他方、「愛の規範」の場合、神に
対する愛（縦軸）と隣人に対する愛（横軸）がクロスして一つ
のものとなっており、隣人であるあなたに対する行為は神に対
する行為でもあることから、そのこと自体が第一目的となつて
いる。

アンセルムスの語る「愛の規範」は、ある行為が別の事柄の
手段となることなくそのこと自体を目的としていることを要請
するとともに、行為の結果がもたらされる相手にも及んでい
る。愛の規範をはずれる時、行為をする人とされる人の望まし
い関係が何らかの形でそこなわれているのである。愛の規範に
よつて悪を捉えるアンセルムスの見方は、私たちがつながらり
のうちに生きていることを強く訴えかけているように思われる。

究極的實在の問題

花岡（川村）永子

究極的實在はどのように理論や事実の世界において理
解されるのかは、古代ギリシアの哲学以来、約三千年の間、
探究され続けてきている。ここで考察しようとする試みる實在
（reality）は、觀念に対する意味での實在ではない。そうで
はなく、觀念と實在とのいわば根源において自己が万物と一
体的且つ同根的に、心身一如に経験されうるような、究極的実

在である。例えば、西田幾多郎がその著『善の研究』で「純粹
経験が唯一の實在である」と語った如き實在である。しかし、
このような究極的な唯一の實在が経験されうるには、そのよう
な、哲学の始原としての開けに向かつての過程が存する筈であ
る。またそのような實在が常に経験されうる為には、實在は開
けとして、瞬時瞬時に過程としてと同時に開けとして自覚され
るのだからではない。

先ず哲学の始原（arche）である實在が経験される過程は、
例えばM・ハイデッガーの前期の哲学や田辺元の『懺悔道とし
ての哲学』に見られるように、絶対の無限の開けに向かつての
いわば「過程の哲学」に示されている。しかし、哲学の始原に
向かつての過程は、究極的實在が、露わとなる場、或いは「開
け」からいわば「性起」してくる過程である。従つて、究極的
實在が露わとなって自覚されるのは、實在の経験に向かつての
意識の自覚であるのみならず、實在から性起してくる實在の自
覚でもある。しかし、實在の自覚と言っても、自覚が問題とな
る現象界においては、實在は常に世界の内に具体化されている
ので、實在の自覚は、世界の自覚であるとも言える。そこで、
究極的實在に向かつての過程が哲学の始原である實在の経験に
至る場合には、過程としてそれ迄成り立ってきた究極的實在を
探究する道は、自覚されることになる。しかもその自覚は、自
己の自覚となって露わとなるのみならず、世界の自覚として露
わとなってくる。何故ならば、實在の探究の道も、その自覚
も、絶対の無限の場の開けの自己限定としての自覚によって成
り立っているからである。

以上において述べた、究極的実在に向かつての過程と、この過程を可能ならしめている絶対の無限の開けとしての場乃至場所とは、現実の世界においては、相即的に成り立っていることを本発表において明らかにしたい。無論、現実を離れて理論的に、或いは現実が論理化された自覚の論理の世界においてといえども、実在の経験や理解の過程とその過程においてある場との相即性は、それ程にたやすく示されることはできない。何故なら、現実の世界においては、万物の自己を意味する「自己」においては、一切の両極性あるいは二元性は自己においては自己同一的に成り立っているのに対して、その説明である哲学においては、この事実を、分析的に説明することが必要であるからである。

さて、究極的実在が露わとなる過程と場の開けとの相即性は、生成の出来事 (event, Ereignis, hayan) の中で露わとなる。過程とその過程がおいてある場 (開け) とは、自我の死以前には、自覚されていないが、各人の自我が大死を遂げて自己に覚すれば、過程は自己の自覚、場は世界の自覚として自覚される。過程と場との自覚は、現実の生成の出来事の中で相即的に露わとなる。しかも、現実における生成の出来事の両面における自覚は、出会いや対話の真つ只中に自ずから然る仕方であって「開け」において可能となる。何故なら、出会いや対話の中に開けてくる自然 (じねん) な開けにおいてのみ形成され続けてゆく心ということもできる「歴史的生命」は、永遠の昔から永遠の将来に向かつて留まることなく、生成の内でも存続してゆくと理解されるからである。宇宙での一切の出来事

は、ビッグ・バンをも含めて心において生ずると理解されるからである。

ゲルマン初期王権の神話的基礎

尾崎 和彦

一九五五年四月十七日から二三日まで一週間にわたってローマで「第八回国際宗教史大会」が開催された。大会のメイン・テーマは「聖なる王権」(the sacral kingship, la regalia sacra)であった。現在のところ大会の詳細については不明であるが、五六年と五九年の二回にわたって発行された大会記録としての論文原稿の数量から推測すれば、少なくとも七〇人近い講演者が熱弁をふるったのではないかと思われる。当時はわが国にとって海外渡航の極めて困難な時代であっただけに、日本宗教学会会員のどなたかが同大会に出席・講演した形跡はいまのところ発見できていない。終戦十年目というこの年に世界的規模の学会の揚げたメイン・テーマがなぜ「聖なる王権」であったのか、これは実に興味ある問題である。

五九年に発行された七五〇頁近い右の大著は、序論に引き続き、無文字民族・インド・イラン・古代エジプト・イスラエル・ギリシア・ローマ・キリスト教・キリスト教以前のヨーロッパ・イスラムという地域別による九章立てになっている。そして、五つの論考を含む第八章「キリスト教以前のヨーロッパ

「パ」では、異教時代のプロイセン・リトアニア・ラトヴィア・アイルランドにおける王権が二人の研究者によって論じられ、残る三節では、スカンディナヴィアを中心としたゲルマン古代王権の性格解明に、同時代の三人の代表的なゲルマン宗教学者 (Otto Höfer, Ake V. Ström, Bernhard Kummer) が取り組んでいる。さて、本日の発表者の課題は、北欧の異教時代(ほぼ十世紀以前)の資料(『古エッダ』『新エッダ』、各種サガ、サクソ・グラマティクスの『デンマーク人の事跡』、スノリ・ストゥルソンの『ヘイムスクリングラ』)などを通して、古代異教時代におけるスカンディナヴィア人の王権思想を、特にその「聖なる性格」の根底をなす神話的基礎という観点から検証することである。

「王」のことは古代ノルド語で「konungr」(ゲルマン祖語の「*kuningaz」)と呼ばれ、「高貴な男・息子・末裔」の義の「konr」からの派生語であり、この「konr」はさらに「血族・種族」を意味するゲルマン祖語の「*kunjia」にまで遡ることができ、このことから「konungr」「王」の原義は「高貴な一族の男あるいは末裔」であり、より積極的には「神的な家柄の男」(Mann von göttlicher Abkunft)を意味するとも解釈される (Jan de Vries)。「kunjia」をラテン語の「gignō」(生む)に由来する「genitus」(誕生)・「genius」(守護神)に関連づけて、「生みの神の末裔」「母神のパートナー」と解される場合もある。

ゲルマン語語源の視点からすれば、このように「王」概念自体の中にすでに「聖なる王権」という特質が含まれているが、

古代ゲルマン王権のこういった特質を厳密に認識するための指標として三つの判断基準が挙げられる。1、神的由来としての王権、2、祭祀の施行者及び対象としての王、3、天性としての王の治療力。当該の王権がこれらの基準をクリアすれば、その王権の「聖なる性格」が実証されたことになる。そして、事実、この指標によって、初期ゲルマン王権の聖性を発見した研究者は多いが、逆に同じ指標から正反対の否定的結論を導き出した研究者もあり、こういった相対立する結論の成立が、ゲルマン初期王権の聖性という特質は所詮「研究者の産物」とする見解をも生む契機となったのである。原資料の精密な解説による問題点の検証が、発表者の今後の課題である。

テオーシス思想とエックハルト

田島 照久

「テオーシス」とは人間が神になること、すなわち人間の神化を意味する語で、今日に至るまで東方教会においては根本教義の一つとして受け継がれているものである。

エックハルトの中心思想は「魂の内での神の誕生」の教説であるが、例えば「神はわたしを単に神の子として生むばかりではなく、わたしを神自身として、神自身をわたしとして、わたしを神の存在、神の本性として生むのである」と人間の神化(テオーシス)の事態として説いている。そもそもテオーシス

の典拠となった聖書箇所の一つとしては『ペトロの手紙二』一・四にある「神の本性にあずからせていただく」という表現が挙げられる。ギリシア教父アタナシオスは「まことにこの方（ロゴス）が人となられたのは、われわれを神とするためである」と神の受肉の目的が人間の神化であることを明瞭に語っている。

ギリシア教父たちが公会議を重ねて守り抜こうとしてきたのは人間の神化の教義的可能性ではなかったか。アレリオスが子の識別性格「出生」に基づきキリストは被造物であると主張したとき、われわれ人間はこの世界では神の本性にあずかることは全く出来なくなってしまうことになる。ニカイア公会議では神人であるイエス・キリストは、父の本性より神の独り子として生まれ、造られずして生まれ、父とホモウーシオスであるとされた。また神性のみを主張するキリスト単性論者に対してはキリストは神であると同時に、真の人間でなくては、人間が神化されるという神の恵みの確実性が基礎づけられないとこれを排除した。

キリスト教が自らを理論化しようとし始めて以来、最も中心となったのは「イエス・キリストとは何者か」という問であったが、この問は常に「人間の神化」という激しいグルント・モティフに裏打ちされていたと言つてよいだろう。カトリック神学者カール・ラーナーは、受肉とはすべての人間に対する神の自己譲与の確約であるが、このことは人間の死後の至福直観においてはじめて成就するものであると語る。これに対しエックハルトは「神はなぜ人となったのだろうか。それはわたしが同

じ神として生まれるためである」と端的に語り、受肉とは神が人性をとつたのであり、キリストの人性とわたしたちひとりひとりの人性との間にはいかなる区別もない、と語る。

さらに、すべての聖者たちや、神の母であるマリア、そして人間としてのキリストが所有しているすべての善や浄福は、わたしの人性の内にもともと備わっているものであり、イエス・キリストはそれを告げ知らせるためにつかわされた「使者 (ain bore)」であるとされる。この人性はキリストにもわれわれにも区別のないひとつの同じ人性であり、この人性は「一にして単純である」本性ゆえに、一切の善と浄福とを備え、しかも父が子を生む神の三・一的働きと結びつけられて語られてくる。

そもそも人性 (Natura humana) とはすべての人間に共通する、種としての人間の諸活動を決定する作用動因であつて、高度な知的活動から感覚的・身体的活動に及ぶ行動性より見られた人間の本質を語るものであつた。しかしながら、三・一的誕生が生起する、すなわち第二のペルソナ出生の場である、神の根底に人性が結びつけられてくることになれば、われわれすべての人間は人性を介して「神の誕生」と直截にかかわつてくることになる。そうした人性概念内実の転換は *unum* (一) 概念との結合によつて遂行されていく。つまり一なる人性は、父の最も内なる根底において、即ち一なる神性においてひとつに漂つていると語られるわけであるから、人性と神性が「一」の概念を介して結びつけられていくという、まさしく *unio hypostatica* (位格的合一) のプロセスそのものが浮び上がっ

てくる。この教説はギリシア教父以来のテオシスと受肉理解の伝統に連なるものであるといえよう。

ドイツ宗教改革急進派と人文主義

木塚 隆 志

この報告では、ドイツ宗教改革急進派のうち、特にトーマス・ミュンツァーと当時の人文主義との関係について考察する。従来のミュンツァー研究では、彼の思想の、特にスピリチュアリズムさないし黙示録的終末観における反「世俗」的急進性が強調され、この関係はほとんど注目されてこなかったが、近年、ミュンツァーが、その初期の経歴において、特にウィッテンベルク大学滞在期において教父や古典古代の修辭学の研究を通じて当時の人文主義から受けた影響が、彼の講義聴講ノートや新たに発見された書簡を基に考察されるようになった。この報告では、こういった観点からとりわけ注目されるようになった。J. Bubenheimerの視点を参考としながら、ミュンツァーの初期の経歴における人文主義の受容が、その後の彼の思想に与えた特徴について考えていく。

まず注目されるのが、聖書全体の「比較」を強調し、また、文字的理解と同時に文字の下に隠された「霊的意味」の理解を求めるミュンツァーの聖書解釈の手法である。Bubenheimerは、ミュンツァーがこの手法を、エラスムスと共有している

——旧約の意義、靈的解釈の重要度についての両者の理解は異なっているが——ことに注目しており、また、両者のアレゴリーによる聖書解釈の模範がともにオリゲネスである点を指摘している。

また、ミュンツァーの思想の中心概念である「秩序 (ordo, ordo rerum)」概念も、宗教改革期の人文主義を通じての彼の古典古代の修辭学を受容に由来するものとして注目される。Bubenheimerは、ミュンツァーがウィッテンベルク大学時代に特にクインティリアヌスの研究から、「部分」と「全体」、「初め」と「終わり」を結び付け総合する修辭学的な枠組みとしてこの概念を受容したことを跡付けているが、ここで注目されるのは、ミュンツァーの場合、この枠組が聖書解釈上のレトリックの領域を越えて、自然あるいは歴史といった他の啓示の領域における神認識をも包含する、彼の神学の組織的な構造概念として用いられているという点である。例えば、ミュンツァーは、テルトゥリアヌスが『肉の復活について』の中で、自然に内在する「事物の循環の秩序 (ordo revolvibilis rerum)」に基づいて死者の復活を論証しようとしているのに賛同し、自然ないし被造物の知識への注目を促している。また、ミュンツァーは、「部分」としてのキリストと「全体」たる信仰者とを結びつける救済史的な「秩序」と並んで、歴史上のさまざまな敵対関係や出来事の中にも、歴史の中で繰り返される共通の「秩序」を見ており、自分の時代の終末的・黙示録的な改革ないし変革を、過去の歴史上のさまざまな変革の局面との類似において説明しているのである。

さて、ミュンツァーが宗教改革期の人文主義の影響下で獲得したと思われるこうした「比較」の手法や「秩序」概念は、ミュンツァーの思想・活動を以下のように特徴付けていると考えられる。①こういつた思考は、ミュンツァーのスピリチュアリズムなish神秘主義的救済論における内的・靈的経験の次元を、聖書の文字や自然ないし被造物からの外的認識の次元と結び付けており、ミュンツァーの司牧的ないし教育的な関心の根拠となっている。②歴史に内在する「秩序」という思考は、それが黙示録的な対立の構図を歴史社会の展開過程の中に、さまざまな変革の局面で変革を導く同一の枠組として組み込むという意味において、歴史とその発展に対するミュンツァーの積極的な理解の基盤となっている。③したがって、また、こうした思考のもとで、ミュンツァーの黙示録的終末観ないし社会変革観は、宗教改革期の多様な形態の社会運動と動態的に結びつく可能性を獲得していると考えられる。

「理神論」の名称と他の神概念について

玉井 実

E・トルルチュは「理神論」(Deismus, deism, déisme)を近世啓蒙期の「宗教哲学」と位置づけているが、「自然神学」も類似観念といえよう。かような学の見地より、本論は「理神論」とその周辺の神概念との接点を考え、そこに両者の関連や

比較を通して、理神論の多角性を見出し、更なる研究対象の拡大を図るものである。

まずは、理神論自体の名称の由来と意義を指摘し、「有神論」(theism)との比較、関連を考えてみよう。J・オアの *English Deism. Introduction* や G・レ・ヒラーの *Geschichte des englischen Deismus* における G・ガウリックの *Vorwort* では、理神論の発端は、「宗教改革」の直後にカルヴァン派の牧師、P・ヴィレにより証明されている。彼の著作 *Instruktion christiane* では、当時の南フランスでキリスト教の福音を無視してはいたが、無神論者ではないという人々がいて、彼ら自身は「理神論者」(deiste)だと名乗っていた、と言われる。

そこで、この名称は「無神論者」(atheiste)と区別するために、彼らはギリシャ語の *theos* をラテン語の *deus* に、更にフランス語風の「主義者」(-iste)を付け、「理神論者」(deiste)という新語を鑄造したと、考えられる。

ここで「理神論」を「有神論」(theisme, theism)と対比させれば、神の「宇宙創造」への関与の仕方、両者の課題が必然的となる。有神論は神を超自然の人格的意志をもって、宇宙創造の「第一原因」となし、創造後も同様に信仰に基づく「啓示宗教」を本質としている。一方、理神論は宇宙創造において、神の役割が第一原因とはなるが、創造後は有神論とは異なり、自然法則による世界や合理的な道徳を本質とするものとなる。自然像の宇宙論の典型は、デカルトの *Le Monde* や *Discours de la Méthode*, part 5 の記述によく表現されている。更に「無神論」(Atheismus, atheism)との関係について、

レヒラーの同書の *Schlussbemerkungen*「終りの所見」より、それらの見解と問題点を考えると、無神論の純学理的な究明ではなく、それらの言動に関する社会的影響が本課題の主眼となっている。

かような見地からいえば、古代の「バルバロス」*Barbaros* は時代の慣例や因襲に反逆した者であり、近世初頭では、キリスト教社会の伝統的権威や常識に敢えて挑戦する革新的な思想家や改革者は無神論者であるということになる。それ故に、キリスト教徒と非キリスト教徒との間で、もし後者が人道に相応しい道徳を実践する場合は、前者は如何に評価するであろうか。シャフツベリーの *An Inquiry concerning Virtue or Merit* では、無神論的な道徳が真実の価値を得ることも可能となる。

最後に「汎神論」(Panteismus, pantheism) は、ドイツ、H・シヨルトツの遺稿の小論文、*Philosophie, Zur ältesten Begriffsgeschichte von Deismus und Panteismus, Ein Nachtrag*, 1910よりスピノーザを主体にして述べる。先ずは、*Spi-nozas Briefwechsel*, 42からは、彼の論敵、フェルトホーゼンがスピノーザ自身の *Tractatus Theologico-politicus* の「旧約聖書」批判を極めて過激で無神論的であると非難した。スピノーザは *Brief* 43でその非難に対する自己弁護をなしたが、彼は聖書の規範を普遍的な倫理的宗教を希求していたと思われる。それ故に彼は有害な「無神論者」と見なされていた。

十八世紀後半の「汎神論論争」は *Über die Lehre des Spi-noza* というヤコービのメンデルスゾーン宛の書簡から、両者

によるレッシングのスピノーザ観を巡る論争が持ち上った。前者はレッシングがスピノーザの汎神論に支持を表明したのに反し、後者はヴォルフ流の有神論に留まった。然るに、ドイツ思想のロマン的趨勢は、ヤコービの感情論が優位を占めたのである。

以上は理神論を巡る神観念の概略であるが、その他に「自然主義」、「自由思想」との関連も今後の課題としたい。

苦しみの意味について

——パスカルの場合——

宮 永 泉

(1) 苦しみの意味を明らかにするには、まず死とは何かを明らかにしなければならない。もし死によつて一切が無になるなら、苦しむことには何の意味もないからである。カトリック教徒パスカルの死生観は次の通りである。——死は、原罪(エゴイズム)に対する刑罰であると同時に原罪(エゴイズム)から人間を浄化するもの、つまり逆説である。翻つて生、それもキリスト者の生は、ただ死によつてのみ完成され得る絶えざる犠牲(苦しみを通じての聖化)である。人の生の目的は、神に捧げられるに相応しい聖なる犠牲——その典型がイエス・キリストであった——と成ることにある。各人の魂は死後、神の私審判を受けて天国か煉獄か地獄かに赴き、復活の時(最後の審

判（公審判）、あるいは世界の終りの時）を待つ。ところで上の死生観の中に、苦しみの意味の解明が既に含まれている。即ち苦しみは人間を聖化するものである。しかしこれは一体どういうことなのか。その解答が、パスカル著『病の善用を神に求める祈り』（以下『病の善用』と略す）の中に見出される。

(2)『病の善用』では諸々の苦の代表である病苦の意味が省察されているが、その省察の結論は極めて単純である。パスカルによれば、病苦は「一種の死 (une espèce de mort)」に他ならず、従ってそれは上述の死と同じ構造を持つ。即ち病苦（「一種の死」）は、健康の悪用（キリスト教的隣人愛に背を向けていたこと、結局原罪）への「刑罰 (punition)」であると同時に、キリスト教的隣人愛への復帰を促す「回心 (conversion)」（魂の浄化）の機会でもあるような逆説である。キリスト者は、「一種の死」である（病）苦によって繰り返し浄化（聖化）されつつ、死（決定的回心の時）へと向かうのである。

(3)パスカルの言う回心は、回心者をストア的な汎神論的立場に立たしめるストア哲学的回心ではなく、回心者を隣人愛へと促すキリスト教的回心である。キリスト教的回心の特徴は、回心者が聖霊による慰め（いわば光）のみならず自己の罪性（いわば闇）をも同時に自覚する点に存する。そのような自覚を得て、他者の痛み（いわば闇）に共感して隣人愛の行為へ駆り立てられることこそが、今此処で復活のキリスト（苦しみを共に担う神）と共に生きることである。これに対してストア哲学的回心の回心者の方は、聖霊による慰め（いわば光）のみを自覚して自己の罪性（いわば闇）を自覚しないので、神即世界（人

間は世界に含まれる）を觀照するのに専らで隣人愛（弱者（いわば闇を抱え込んだ者）の側に立って弱者と共に生きようとすること）へ駆り立てられることがない。両回心は、自己の罪性の自覚の有無によって、袂を分かつ。

(4)『病の善用』に於てパスカルが讚美しているのは、病苦ではなく神の摂理である。パスカルによれば、原理的には、神の摂理を信じつつ隣人愛に生きることが善であり、「自己愛」（エゴイズム）即「死」（生きながらの死）の中に閉じ籠もることが悪なのであるが、しかし具体的に何が善であり何が悪であるかを見定める能力は人間にはない。従って我々がもしも病苦よりは健康を、あるいは逆に健康よりは病苦を強いて願うなら、我々は神の摂理の領域（神の「神秘」の領域）を侵す「傲慢」に陥ることになるのである。

カントにおける人間の自由の問題

脇坂真弥

カントが論じる人間の自由は、意志や行為を決定する根拠をまったく欠いた「無差別の自由」ではなく、「根拠を持つ自由」である。言い換えるならば、カントは人間の自由を、「その自由の根拠は何か」という観点から考察する。『実践理性批判』において、この根拠は理性に見出される。しかし、『宗教論』で明らかになった根本悪の問題によって、カントは最終的に

「自由の根拠は不可解だ」と言わざるをえなくなる。

この最終的な事態は、先に退けられたはずの「無差別の自由」にカントが屈したことを意味するのだろうか。私はそうは考えない。「無差別の自由」は、カントが指摘した通り、非常に不自然な概念である。この自由は決定するための根拠を一切欠いているにもかかわらず、やはり何事かを決定しようとする立場を中途半端に維持しており、その限りにおいて「決定」という脈絡から免れていない。「自由の根拠は不可解である」というカントの言葉は、このような不自然な自由概念に解消されてはならない。私はこの言葉の指す所を、『新解明』論文における神の存在の生成に結びつけて考察してみたい。

『新解明』においてカントは、根拠によつてその存在を決定されるあらゆる存在者とは異なり、神だけはいかなる根拠もなく存在すると述べる。神の内なる理性すら、神の存在の根拠にはならない。神は一切の始まりであるから、その「始まり」そのものが生じる働きは絶対的に無制約（即ち自由）でなければならないのである。神の存在の生成は、根拠に基づく存在の「決定」ではない。神はただ端的に「在る」のであり、この「在る」が生じて初めて「ない（非存在）」ということも意味を持つ。それゆえ、この最初の存在の生成は、世界の始まりにあつてあらゆる存在者の存在の根拠を生み出す、言わば一切の根拠の根拠である。したがって、それ自身はもはや根拠を持たない、絶対的に無制約な、自由な存在の生成である。

しかし、もはや根拠を持たないこのような最初の自由の働きを、カントは「人間の自由」として把握しなかった。このよう

な自由の働きは、『新解明』以降の著作でも、明らかにカントが考察する人間の自由の中心に見て取れるが、しかしこのような「自由がある」ことは推察されても、その本質は理性によつては決して把握されない。というよりは、むしろ理性という認識能力ゆえに、この自由の働きを完全には見る事ができなくなつてしまつていふと言う方がより事柄に忠実だろう。理性があくまで明白な「根拠」をもつて事態を把握しようとする能力であるのに対し、最初の自由の働きは「根拠」を持たないからである。理性は根拠の能力としての自らを生み出した働きを、その能力自身によつては決して把握しえない。しかし、逆にこの根源的な自由の働きがまず最初になれば、理性が生じることもなかった。それゆえに、「理性の事実」である道徳法則を通じて人間は自由があることを認識する、とカントは述べるのである。人間に理性があることは、この最初の自由の働きの帰結にほかならない。自由をめぐるカントの考察は、まさに「根拠の能力」としての「理性」の生みの親を指し示す。それは「根拠」による把握の突き当たりであつて、そこから先に遡ることは事柄の本性によつて不可能なのである。「自由の根拠は不可解である」という最終的な事態は、私たちの明晰な意識以前にある、この意識の母を指し示す重要な指標であると、私は考える。

カントとメンデルスゾーン

後藤 正英

モーゼス・メンデルスゾーンは、ゲットー出身のユダヤ人でありながらも、一八世紀のベルリンで代表的な啓蒙的知識人として活躍することに成功した希有な存在としてその名が知られているが、メンデルスゾーンの存在は、彼の同時代人であったカントにとっても、その哲学思想を形成していく過程において、常に重要な意味を持っていた。

もちろん、カントがメンデルスゾーンの思想を「独断的形而上学の最後の遺産」と呼び、メンデルスゾーンがカントのことを「全てを粉碎するカント」と呼んだことから明らかであるように、理性への素朴な信頼を保持し続けるメンデルスゾーンの思想と、カントの理性批判の立場の間には、その理性理解において相当に大きな違いが存在している。しかし、それにもかかわらず、彼らの間には、啓蒙の時代に特有の精神的欲求が共有されていたのであり、その点は、特に宗教の問題に顕著に現われることになる。

メンデルスゾーンは一七八三年に彼の宗教哲学上の主著である『イエエルサレム、あるいは宗教的力（権力）とユダヤ教』（以下『イエエルサレム』と略称）を出版しており、カントがこの書物から大きな感銘を受けたことは、一七八三年八月一六日付けのメンデルスゾーン宛てのカントの書簡から明瞭に伺うこ

とができる。この書簡が示すところであるように、歴史の中の伝承や権威に依存する啓示宗教とは違って、理性宗教は良心に基づいた信仰の自由を核としなければならないこと、そして、理性宗教のヴィジョンのもとで、諸宗教の間の宗教的寛容が追求されなければならないこと、といった基本的な宗教理解を形成する上で、カントはメンデルスゾーンの『イエエルサレム』から非常に多くのことを学んだのである。

ところで、『イエエルサレム』第二部の冒頭には、クリスチャン・ドームの「ユダヤ人の市民としての地位の向上について」に関する言及を見ることができ、『イエエルサレム』という書物の背景には、当時のユダヤ人の市民権問題が存在している。そして、実際『イエエルサレム』では、国家と宗教の領域上の区別を明確にし、ユダヤ教における理性宗教の要素を強調することで、国家という制度の枠内で、ユダヤ教とユダヤ教を信仰するユダヤ人社会を共存可能なものにしていくこうとする試みが遂行されることになった。

また、ユダヤ教の問題は、カントとメンデルスゾーンが、宗教に対して発言する際の彼らのスタンスの違いにも影響している。カントの場合は、宗教に対して自由にも批判的意見を展開する立場を獲得するために、あらゆる既成宗教の外側に立つという姿勢が明確に打ち出されている。その際にカントが依拠していたのが、理性の私的使用と公的使用の区別という考え方であり、一定の共同体のメンバーとしての発言（理性の私的使用）と、世界市民としての発言（理性の公的使用）とを区別すること、後者の立場に対して、何事についても自由に議論するた

めの権利を確保したのであった。

それに対して、メンデルスゾーンの場合は、彼自身が共同体の宗教に非常に深くコミットしていたために、特定の宗教の一員としての立場を離れることなしに、理性的観点からの宗教解釈が行なわれるところに彼の理性宗教論の特徴が形成されることになる。しかし、世界市民の立場とユダヤ教徒としてのアイデンティティの間の絶妙なバランスが、メンデルスゾーンにおいてだけ保たれていた奇跡的な瞬間でしかなかったことは、彼の子ども達が、全員、キリスト教に改宗することで同化することによって、図らずも証明されることになったのであった。

ヘーゲルにおける無限

門 脇 健

ヘーゲルは、『精神現象学』を「意識の経験の学」として書き出したとき、カントの批判哲学の批判を意識していた。ヘーゲルは、知を現象に制限し物自体を現象の彼岸に設定してしまふカントの知の枠組みを「真理に対する恐怖」(100)と見なす。つまり、ヘーゲルの目には、カントの態度は、物自体を彼岸に設定することによって、認識主観としての自分の実体性を守ろうとした、と映ったのである。しかし、「絶対なるもののみが真であり、真あるもののみが絶対である。」(100)つまり、「真

理に対する恐怖」とは、「主観の実体性を放棄することへの恐怖」なのである(ハムレットの劇中劇の背後に何かを見ておびえるクローディアスに、ハムレットはこういつたのだ。「空鉄砲におびえたな」)。

このような知の枠組みに固執する限り、そこには、認識から常にこぼれ落ちる彼岸が存在することになり、全体を把握することはできない。したがって、ヘーゲルは現象というカーテンの向こう側に行く。それは、カント的な知の枠組みを放棄することである。「知の限界を知るとは、知が自分を犠牲にできること」(90)なのである。ヘーゲルは決して、カントを否定しようというのではない。知の限界を知ること究極まで押し進めようとするのである。つまり、カントよりもカント的たらしめとするのである。

では、「知が自分を犠牲にする」とはどういうことか？

悟性は物を現象と見なす。そのとき、悟性は、現象の彼岸に物自体を前提にしている。しかし、この前提自体が、物を現象として見なす悟性を前提としている。つまり、知を現象に制限する認識主観を前提としている。つまり、物自体は現象、あるいは現象に制限された認識主観に由来するのである。ここに、彼岸と現象としての此岸の間に絶対的な交換が成立する。つまり、現象が成立する。しかもこの現象は、現象に由来する現象であるから、「現象として現象」(118)となる。

しかし、意識の方は、物自体を現象の本質とする「逆立ちした理解」(同)をしている。これは、自分の知が、むなしいことをさらけ出すことである。しかし、この失敗はよってしか、意

識は彼岸に到達できない(ちょうど、カーテンの背後にクロイディアスがいると思ひこみ、ポロニアスを殺してしまつたハムレットのように。彼はポロニアスという人物、自分の主観が絶対と思ひ込んでいる人物を殺すことによつて、自分の知の枠組みを殺し、彼岸という空虚を満たしているのは、自分のイメージでしかないことを思ひ知るのである)。

では、この現象としての現象は、それ自身に根拠を持たない空虚なのであろうか。ヘーゲルは、しかし、そこから表象を差し引いて純粹な交換の形式を見いだす。ヘーゲルはこれを、物自体に対して「区別自体」(131)と呼ぶ。これは、「同名のもの」(130)が分裂し、そしてその分裂を回収する運動である。ここには、「名」⁽¹⁾という空虚しかない。しかし、分裂し現実となり、再び回収されるという運動によつてこの空虚は満たされる。そして、この運動こそが、意識の運動を導いているのである。つまり主体なのである。そして、それは同時に「生き生きとした実体」(93)なのである。このような運動の原理をヘーゲルは無限と呼ぶ(131)。

それは、常に知らざれば落ちる物自体を永遠に追い続ける無限ではない。全体を貫通する運動なのである。この運動に対して、自分自身を犠牲にすること、これが「知の限界を知ること」であり、カントの知の制限を完成することなのである。

(一)内は、ズールカンブ版全集第三巻のページ数を示す。

ショーペンハウアーにおける

宗教の価値について

小林 邦輝

本発表の目的は、ショーペンハウアーが、宗教のいかなる点に価値を見出し出していたのかを明らかにし、かつそうした彼の見解をどうとらえるのかを示すことにある。私はそのさいショーペンハウアーから多大な影響を受けたホルクハイマーの見解を参考にしつつ、自らの考えを述べてみたいと思う。

本発表で主として扱うテキストは、『パレルガ・ウント・パハリボメナ』第二巻第十五章、宗教について、第一七四節ある対話、である。この対話はショーペンハウアーの宗教観がわかりやすくかつ冷静に展開されている。まず大まかに対話の内容をみておく。対話は、デモフェーレスなる宗教の価値を主張する人物と、フィラレーテスなる宗教を否定する哲学者と覚しき人物との間で行われる。二人の意見は平行線をたどり続けるが、宗教には愛想のいい顔と暗い顔とがあつて、たがいにそれぞれ別の顔を見ていたのだ、という点で最終的には一致する。本発表ではデモフェーレスの主張に的をしぼって話をすすめる。

デモフェーレスは宗教の価値について理論的側面と実践的側面(道徳的側面)とに分けて論をすすめる。まずは理論的側面において。宗教は、われわれの生存の謎や自然の背後に潜む形

而上学的なるものを知りたいという理論的欲求に答えてくれる民衆向けの形而上学である。民衆は哲学者たりえない。宗教は、寓話や神話をかりて言い表わされた真理なのであり、またそのおかげで大衆にも手が届いて消化できるようになった真理なのである。しかしデモフェーレスは、宗教の主たる目的は実践面にあると言う。宗教は理性を持つ人間という動物を導き、飼ひ慣らすことのできる手段であり、人生の教知れぬ悩みにさいしてなぐさめと安心の無尽蔵の源泉である。彼は宗教の社会的機能にも言及する。社会や国家は宗教という土台があつてはじめて揺るぎないものとなる。具体的過去の事例をあげて、彼はこのような見解を主張する。デモフェーレスはキリスト教についても語る。その解釈はショーペンハウアーの根本思想、「意志の肯定」と「意志の否定」に合致する。こうしたショーペンハウアーのキリスト教解釈には、自説に都合のよい解釈をしている、との批判がある。たしかにそうかもしれない。しかし、そうした批判に誠実に耳を傾けつつ、なされた解釈に共感しうるか否かといった点にも目を向けるべきではないだろうか。

さて次に以上のような宗教解釈に対する、ホルクハイマーの見解をみてみよう。ホルクハイマーは、ショーペンハウアーのキリスト教を寓意的にとらえるべきで、そうすれば真理は民衆にも伝わるのだ、という見解に特に着目して、それを「キリスト教の核心を救う最後の偉大な哲学的試み」と評価している。しかしショーペンハウアーはキリスト教を「救おう」としたのだろうか。私には宗教がからんだ場合の「救う」という言葉が

重く響くのであるが。ここにはホルクハイマーの強い意図が込められているものと考えられる。晩年の彼は、宗教と科学の和解による、歴史的状況に即した新しい共同体の創出の可能性に想いをはせていた。そして何よりも二人の宗教に対するスタンスが全く異なっていた。ショーペンハウアーはつきりこう言っている。「知識と信仰は根本的に違ったものだ。双方の安全のためには両者は厳しく分けられていなければならず、それぞれを顧慮することなく、独自の道を行くべきだ」と。それゆえ私の解釈はこうである。ショーペンハウアーの宗教解釈は、あくまでも宗教に対する偏見を防ぎ、理性的に、公正に宗教を認識する、あるいはさせる試みであつた。ショーペンハウアーは宗教を、キリスト教を「救おう」としたわけではない。そして、そのようなショーペンハウアーの試みは、私のようなこれからもいかなる宗教も「信じる」つもりのない、しかし理解はしようという人間にとつては有効となろう。それ以外のなものでもない。

キエルケゴールと敬虔主義

—— シュペーナーの教会改革との比較 ——

藤 枝 真

1 シュペーナーの『敬虔なる願望』(一六七五)とは、「真実の福音主義教会の真意になつた改善」への願望である。現

状の批判として、世俗における権力者の権力濫用、聖職者の過度の理論化、平信徒の乱れた日常を指摘するが、注目すべきは信仰行為の単なる外面的遂行への批判である。洗礼を受け、説教を聞き、聖餐に列することがキリスト教であり、「それだけで充分に礼拝を行っているのだと思こんでいる」のが現状であるというシュペーナーのこの指摘は、古今東西の形式的な宗教形態への痛烈な批判である。現状を改善するために、シュペーナーは聖書を読むこと、信徒が聖書学習の集会を持つことを奨励する。敬虔主義の信仰はすべての生きだ活動にかかっており、実践を重要視する敬虔主義は、教育機関の創設、貧者救済などに積極的に貢献をした。そして「少数の学識者よりも、多くの素朴な人々を」として平易な説教を不可欠とすることで、キリスト教に個人個人が直接に触れる機会を広げるのである。

2 父によって敬虔主義の影響を受けたキェルケゴールは、当時のデンマークの国教会制度に違和感を抱いていた。アンチ・クリマクス主義での著書『キリスト教の修練』(一八五〇)は、その冒頭にも書いているとおり、キリスト教世界の「覚醒と内面化のため」の書である。当時は全てのデンマーク人に祝祭日に教会に赴くことが義務づけられていた。ここでキェルケゴールは「キリスト教世界にキリスト教を再導入」を試みる。この逆説的な表現で表されるころのものが、制度化したキリスト教世界に真のキリスト教は無いというキェルケゴールの認識である、これは先のシュペーナーの指摘に呼応する。『修練』では「かれは高きところからすべての人をみもとにひきよせた

もう」というヨハネ福音書二二章三二節に応じた表現が叙述の基調をなしているが、これは、悟性の働きなどによる信仰ではなく、イエスが信ずる者をすくい取るという信仰であることを強調している。キェルケゴールの基本的な姿勢は、キリスト教理解の拒絶である。イエスという神であり人間(God, Mensch)で、永遠にして時間内の存在というのは、逆説であり、人間の悟性にその限界を示し、信仰のみを要求するものである。

3 シュペーナーにおけるキリスト教改革の眼目は次の二点に置かれている。①個人による信仰の再認識 ②信仰に基づく生活の実践。キェルケゴールのキリスト教批判の二つの要点は以下の通りである。①信仰の知的理解の拒否 ②信仰における教会制度への批判。敬虔主義はキリスト教を内部から批判し、理論的な神学に支配された教会を、宗教改革者たちが求めていた内面性の信仰の場所に変革することを訴え、個人個人が真のキリスト者へとなるべきことを説いた。飽くまで「教会の改善」を願った、具体的な改革の計画を述べたものであり、制度自体の改編を望むのではなく、個人の信仰への気づきと個々の信仰の実践、教育による信仰者の質的改善によって制度の改善を目指したものであると考えることが出来る。逆説的存在であるイエスを信じるというキリスト教の根本概念を、理性や悟性で理解することは不可能である、という認識からすべてが始まるキェルケゴールにとって、国教会の内面的信仰を失った制度は、キリスト教ではない。シュペーナーとキェルケゴールの主張は、ともに既存の教会の欺瞞を暴き、その改革を促すもので

あるが、両者をとりまく環境は当然異なるものであり、改革を促す仕方も両者の間では差異が認められる。しかし、それでも儼然として両者の思想に通底するものは、既存の教会制度への疑念であり、信仰への自らの気づきを唯一無二のものと考えることである。教会の新しい宗教改革を促す両者の運動は、信仰の根源への回帰という点で通底していると言えよう。

S・キエルケゴールの信仰における

《不条理》と《逆説》

平林孝裕

キエルケゴールの「信仰」を説明する際、「不条理」(det Absurde) ならびに「逆説」(Paradox) という概念を用いずに議論をすすめることは不可能であろう。字義的にみれば、「不条理」は「道理にあわないこと」を意味し、「逆説」は「一見真理と思えながら、実際は真理でないこと(またはその逆)」を意味する。と同時に「不条理」と「逆説」とは「自己矛盾であること」という意味において重なり合う。そのため、「不条理」と「逆説」を用いて「信仰」を説明する際は、この二つの言葉の意味を吟味しておく必要があるはずだが、今までの研究が、この点を十分に顧慮してきたとは言えない。

「不条理」と「逆説」という言葉を自覚的に区別しながら、キエルケゴールが用いていた証拠は、一八五〇年に書かれた日

誌記述(『日誌遺稿集』第十卷第六分冊B六八―八二)に見出される。この日誌記述は、同年に刊行されたテオフィリウス・ニコラウス(マグヌス・エイリクソンの偽名)著『信仰は逆説か、またそれは《不条理による》のか?』に対する反論を意図して起草されたが、この中でキエルケゴールは、「不条理」と「逆説」との差異を明らかに示唆しているのである。

「不条理」と「逆説」の差異は、まずもって仮名著者ヨハネス・デ・シレンチオの『おそれとおののき』と仮名著者ヨハンネス・クリマクスの『断片』・『後書』における信仰の扱ひの差異として表現されている。ニコラウスへの反論として書かれた、一八五〇年の日誌記述での説明は簡潔であるので、この示唆を手がかりにデ・シレンチオの『おそれとおののき』とクリマクスの『断片』・『後書』を見直すことになる。

『おそれとおののき』で「不条理」という言葉は、ほとんどが「不条理なもの力によって」という定型句であらわれる。「不条理なもの」とは「神にとってはすべてが可能である」を指す。そしてニコラウスへの反論でも、デ・シレンチオの立場は、「不条理なもの力によって」で代表されている。

これに対して、同じ日誌記述でクリマクスの立場は、「不条理なもの信じる」(この表現は、以下にみられるように、本来は「逆説を信じる」と表現されるべきだろう)で代表される。「断片」では、「知性は逆説を不条理という」が、しかし「逆説を逆説である」と規定されている。信仰の立場は、逆説をそのまま逆説と受けとめるが、知性は不条理だと言い換えてしまう、ということである。知性は、逆説を考え得ないものと

して「不条理」と名づけるにとどまる。

信仰は、一方、知性によれば不条理なものを逆説として受けとめる。『後書』で展開されるようにクリマクスの逆説とは、イエス・キリストの出来事であるが、「神にとつてはすべてが可能である」ゆえに、信仰は「永遠が時間の中に生成した」という現実性を「逆説」として、《そのまま》受けいれる。「信仰する者にとつて不条理は不条理ではない、信仰がそれを変えるのだ」（ここに『後書』で求められた「実存の改造」が関係する）と一八五〇年の日誌記述で述べたのは、このような知性と信仰をめぐる彼の理解を背景にしている。

キエルケゴールが指摘するように、デ・シレンチオは信仰を理解しない立場を、クリマクスは、みずからはキリスト者でないものの、キリスト教を擁護する立場を映す。これに相応して信仰の問題は、『おそれとおののき』では「不条理」によって、『断片』・『後書』では「逆説」によって説明されることになる。キエルケゴールにおいて、「不条理」と「逆説」は決して無造作に使分けられているわけではない。「不条理」と「逆説」の区別は、先述のようなキエルケゴールの信仰（ないしは知性）理解を踏まえているのであって、このような細心なキエルケゴールの言語感覚を理解せずして、その思想、なかなんぞく「信仰」を理解することは不可能であろう。

シュヴァイツァー遺稿シュトラースブルク 講義と『聖餐』第三分冊

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）の遺稿集第二巻『シュトラースブルク講義』が一九九八年に出版された。これはシュヴァイツァーが一九〇二年から一二年にかけて、シュトラースブルク大学神学部において新約聖書学の私講師として行つた講義の原稿と見なされるもの十一を、E・グレンサーとJ・ツイルヒャーが校訂・編集し、C・H・ベック社から出版したものである。

さてシュヴァイツァーの最初期の著作『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』は第一分冊『十九世紀の学的研究と史的諸報告に基づく聖餐問題』（一九〇一）、第二分冊『メシア性の秘密と受難の秘密。メシア小伝』（一九〇二）に続いて、第三分冊の出版が予定されながら実現しなかった。第一分冊序文と「わが生涯と思想より」（一九三一）から次のことが知られる。①第三分冊の内容は原始キリスト教期と古代キリスト教期における聖餐の変遷についてであつて、この研究は完成し、そして講義で述べられた。②その対となる洗礼についての研究も完成し、講義で述べられた。③この両方の研究は講義原稿のままに留まっていた、まだ印刷のため
の手が入れられていない。

さてグレーサーはシュトラーズブルク大学講義目録から「新約聖書と最初の二(四)世紀における洗礼と聖餐」という題目の講義が全三回行われていることを立証している。この講義題目そのものを表題とする遺稿は発見されなかったが、洗礼と聖餐に関する遺稿四つが『シュトラーズブルク講義』に収められている。

まず注目されるのは「聖餐第三分冊Ⅰ・パウルからハルナツクまでの教義史研究における聖餐。教義史諸書と一般に通用している諸モノグラフ(一九〇三・五・四―二記す)」という遺稿である。シュヴァイツァーは一九〇三年五月二日に、後に彼の妻となるヘレーネ・プレスラウ宛の手紙に「聖餐第三分冊を書きおえた」と記している。この遺稿についてツイルヒャーは「第三分冊は『原始キリスト教期と古代キリスト教期における聖餐』を取り扱うのであるから、その第一章が十九世紀から始まることはあり得ない(……『パウルからハルナツクまで』)。第三分冊は二つの篇から成り立っていて、その第二篇が今回発見された第一章で以て始まり、そしてこれは第一篇の継続として十九世紀における聖餐研究を叙述していることが考えられる。さらにこの『仮説的』第一篇があの大きな、三回行われた講義『新約聖書と最初の四世紀における洗礼と聖餐』を包含し……」と述べている。けれども私は「二つの篇」を仮定する必要はなく、このたび発見された第一章から第三分冊が始まると考えてよいと思う。なぜならこれは十九世紀の聖餐研究モノグラフと教義史における聖餐論を批判的に論じながら、間接的に「原始キリスト教期と古代キリスト教期における聖餐の変遷」を問題にしているからである。シュヴァイツァーはアリストテレスの『形而上学』に触発されて、自分の問題解決を述べただけでなく、問題の歴史を書くという方法を第一分冊・第二分冊、イエス伝研究、パウロ研究で実行しているのであるが、それをここでも繰り返している可能性が考えられる。前述の第一章はいわば問題の研究史であつて、ひき続き問題解決の章つまりシュヴァイツァーが直接的に「原始キリスト教期と古代キリスト教期における聖餐の変遷」を論ずる章が予定されていたのではないだろうか。そしてその内容は「洗礼と聖餐についての講義」という表題の遺稿のうちに示されていると考えられる。また遺稿におけるその対「新約聖書における洗礼」がツイルヒャーもほぼ指摘しているとおり、「第三分冊の対」草稿だと思われる。そしてこの二つの遺稿を合わせると、「新約聖書と最初の四世紀における洗礼と聖餐」というシュヴァイツァーの講義の内容が明らかになるように思われる。

「ドイツ的信仰」の系譜

——近代ドイツ宗教史の一断面——

久保田 浩

「ドイツ的信仰」という言説は、近代ドイツにおけるナショナリズムの昂揚を政治的背景として、宗教文化的アイデンティティの摸索、確立過程で生まれきた民族主義的宗教運動の中

で育まれた。この言説を標語として民族主義的宗教運動は「ドイツ信仰運動」として組織化した(一九九三年)。この「信仰運動」に集結した諸潮流を概観することで、「ドイツ的信仰」という言説が如何なる概念として使用されてきたかが理解される。

「ドイツ的信仰運動」の設立に参与した潮流を大別すると以下のようになる。(一)民族主義的宗教運動。(二)ドイツ青年運動。(三)自由プロテスタントイズム。

民族主義的宗教運動。この運動は啓蒙合理主義以来の世俗化過程に見られた反或いは非キリスト教的傾向が、ロマン主義的な宗教理解及び政治的ナショナリズムと結合して生まれてきた。その中に、ドイツにおけるキリスト教的遺産の中にゲルマン的精神性が生き続け、ドイツ民族の宗教性に相応したキリスト教の形態を確立することを課題とした一群が存在した。ここでは「ドイツ的信仰」という言説は、教会においてユダヤ教的に歪曲されてきた「アリア人イエス」の教えを復元すること、「宗教改革を完遂する」という目的の為のスローガンとして機能した。従って、「ドイツ的信仰」とはアリア的英雄イエスによって模範的に示され、ルターによって継承されたキリスト教的信仰として理解された。

ドイツ青年運動。ヴァンダーフォークルに代表される所謂「ドイツ青年運動」の一部では、「ドイツ的信仰」は「セム的・キリスト教的信仰」(「非ドイツ的」であるキリスト教)と対置され、アリア人種に特有の宗教性を回復することが目指されている。ここでは、「ドイツ的信仰」とは「古の人種思想の活性化」であり、ルターの「異端」運動の完遂であると宣言され

る。それは、ドイツ人種に賦与されている高貴なる使命の自覚、ドイツ人種の民族的再生によって実現されるものと見做されている。

自由プロテスタントイズム。自由主義的な教会内諸団体で育まれていた「ドイツ的信仰」は、教会批判の一端として現われる。ここでの強調点はプロテスタント教会の中で抑圧され続けてきた民族の宗教性の評価であり、それなしには現代の宗教的危機は克服されないと主張される。ルターによって再発見された「ドイツ的信仰」が現代にも蘇りつつあり、キリスト教を「ゲルマン化」することによってキリスト教を民衆の宗教性に相応しい形態へと変容させることが課題として設定される。

こうした「ドイツ的信仰」の言説の特徴は以下の通りである。(一)ルターを「ドイツ的信仰」の系譜の始祖に据えることで、宗教改革の伝統に自らを位置づけた。(二)更に教義化以前の「イエス」像にアリア的宗教性を見出すことでキリスト教革新運動のスローガンとして機能した。(三)「ドイツ的信仰」は現状の教会に対する批判であり、将来に向けての構想を基盤とした宗教的反体制理念であった。(四)否定的命題(反教権的、反ドグマ的等)によってのみ内容規定された「ドイツ的信仰」は、肯定的な規定の為には政治的言説(「ドイツ性」、「民族性」等)を援用した。従って、この宗教的言説は政治的には民族主義的政治体制を肯定した。(五)「ドイツ的信仰」に對置された信仰形態にあるゆる否定的属性(教義、ローマ、教会等)が帰せられる一方、前者の宗教的内容規定が軽視されていたことから、この概念は宗教政治的闘争概念として機能した。

「ドイツ的信仰」の言説は、社会、文化的に「ドイツ」なるものの統一、アイデンティティが摸索されていた時代の通俗的政治言語に規定された宗教的言語のひとつである。

(この発表は、日本学術振興会科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。)

シュライエルマツハーの『弁証法』

(一八一四)における直観と感情

伊藤 慶 郎

シュライエルマツハーの宗教規定は、『宗教論』第一版における直観と感情から、『キリスト教信仰論』における絶対的依存感情へと変化した。直観と感情から感情のみに決定的に変化したのは、一八一四年の『弁証法』においてである。

シュライエルマツハーは一七九九年の『宗教論』第一版において宗教の本質は直観と感情であるとしている。直観と感情は相互に結びついており、離れてはありえない。しかし、直観と感情は並べられているとはいえず、明らかに直観の方に重点がおかれている。

一八〇四/〇五年の『倫理学』においては、宗教は直観であると言われており、直観重視の傾向は変わらない。

しかし、一八〇六年の『宗教論』第二版では、感情こそが宗教的生であり、直観は学問的生、知の分野に帰される。同年の

『倫理学』においても宗教は感情である。したがって、一般的には一八〇四/〇六年にかけてシュライエルマツハーの転換点があったとされる。

しかし、この時点においてシュライエルマツハーは、宗教は感情という立場を決定したのではない。それは一八一一年の『弁証法』において、シュライエルマツハーは神性の直観という言葉を用いているからである。

一八一四年の『弁証法』において、直観という言葉が消え、宗教を表す言葉として感情のみになる。シュライエルマツハーは次のように言っている。「我々は超越的根拠を思惟と意欲の相対的同一性、すなわち感情の中にもつ。」直観は単に用いられなくなるだけでなく、積極的に否定される。シュライエルマツハーは直観に関して、「神の直観は実際には実行されず、間接的な図式主義にとどまる」と言っている。シュライエルマツハーは宗教を哲学や道徳に還元されない独自の領域のものであると主張してきた。一八一四年の『弁証法』において、シュライエルマツハーは神への信仰は悟性の確実性ではなく、確信の確実性にあると言っている。

直観は知的なものとされたが、シュライエルマツハーは直観の哲学を構築しなかった。シュライエルマツハーの哲学は、一八一四年の『弁証法』において、思想交換の技術であるとされる弁証法である。これは明らかにフイヒテやシェリングの知的直観とは異なる。フイヒテもシェリングも、自我や絶対者を第一原理として演繹的に世界の個物へと到る。これとはまったく逆に、シュライエルマツハーは弁証法ということ、個々の事

物から出発し、絶対者を目指していく過程を考えている。シュライエルマツハーは直観を哲学の領域においても展開することはなかった。

一八一四年の『弁証法』における感情は、まだ確立はされていないが、『キリスト教信仰論』の絶対的依存感情に通じるものである。シュライエルマツハーの言う感情は単なる主観的なものではない。シュライエルマツハーは神によって触発された人間の受動的な状態を感情としたのである。感情は神と人間との関係を言い表している。

直観と感情から感情のみへの変化は、まず第一に直観という言葉が哲学的に用いられていたため、宗教を表す言葉としてはふさわしくないと考えられたこと、第二に一つのことを直観と感情という二つの言葉で言い表されていたことが不十分であったことが理由として考えられる。シュライエルマツハーは感情という概念を深めることで、自分の宗教理解にふさわしいものとしたのである。

シュライエルマツハー「弁証法講義」

(一八二二)の宗教哲学的性格

川 島 堅 二

一八二二年講義の一般の特徴

一八二二年の弁証法講義は、それ以前の弁証法講義（特に一

八一四・一五年）の学問論的な性格を越えて、人間論的宗教哲学的側面において深化発展していることは、すでに指摘されてきた。具体的には、学問の学問としての知識学的性格から、対話の対話として、特に「語り」*Erzählen*の哲学的基礎付けへと中心の主題が移行していること。また同年に出版されたシュライエルマツハーのキリスト教教義学である『キリスト教信仰論』との関わりで、「感情」概念が、これまでになく綿密に論じられている点などの特徴が挙げられる。

「思考」と「意欲」

以前の講義において「思考」と「意欲」とは、知を自然的領域と倫理的領域とに分けて考察する関連で論じられたが、ここでは「思考が意欲を表現する」と言われても、二つの能力として「思考」と「意欲」がどのように関わるのかについての十分な論究はなされなかった。一八二二年講義は、この点を以下のように展開する。「私たちが継続する状態としての思考に従事する場合、それは特定の瞬間と行為とに分離される。そこでは一つの瞬間が終わると新しい瞬間が始まるというように、結合が必然的である。したがって、すべての新しい瞬間の意識的な開始は意欲であり、思考における結合はすべて、意欲の特別な事例に過ぎない」(277)。このように「思考と意欲の入れ替わりの中に、私たちの時間的生は存在する」(286)。しかし、さらにシュライエルマツハーによれば、そもそも入れ替わりなどはなく、一方から他方への連続的で、切れ目のない移行があるに過ぎない。というのは、互いに関連しあっている二つの意識活動の間にはゼロ点を定立することはできないからである。両

者の同一性は、他ならぬこの移行の中にある。次にこの同一性について一八二二年講義の論述を検討する。

「思考」と「意欲」の同一性としての「直接的自己意識」II「感情」以前の講義においては、「思考」と「意欲」の同一性は「感情」であるとされたが、なぜ感情かということについては、立ち入った考察はなされなかった。一八二二年講義においてはじめてその感情の「質」の問題が考察の対象になる。

シュライエルマツハーは「感情」という言葉の持つ主観性・受動性を避けるために、これをいわゆる感受性と区別して、「直接的自己意識」と呼ぶ。例えば「痛み」は「直接的自己意識」ではない。それは「感受性」の一般のカテゴリに属する。「痛みは一部分を刺激するだけで、自己意識を構成せず、むしろそれに対立する。それで私たちは、同じ瞬間に痛みと、心地よさの感覚を同時に持つことができるのである」(280)。これに対して「思考と意欲との」相互移行は、ともに立てられた他者存在を含んでいるのでなければならぬ。すなわちそれは純粋な直接的自己意識として定立されなければならない(287)。この「直接的自己意識」を内容とするのがシュライエルマツハーの「感情」である。「感情とは、普通に考えられているような主観的なものではまったくない。そうではなく、それは、個人的自己意識へ向かうのと同じように普遍的自己意識を目指す。それは自己自身を所有する普遍的形式 *die allgemeine Form des Sich-selbst-habens* なのである」(288)。

このように「直接的自己意識としての感情」は、シュライエルマツハーによれば、私たちの思考と意欲のあらゆる瞬間に伴

っている超越的根拠であり、これは、後に彼の教義学における次のような教会概念の規定に援用されるものに他ならない。すなわち「すべての教会団体の基本を構成する敬虔とは、純粋にそれ自身を考察すれば、知識でも行為でもなく、ある特定の感情、あるいは、ある特定の直接的自己意識である」(CG. 3)。

ヤスパースの暗号論

石浜 弘道

前期の作品でヤスパースは、象徴という言葉と暗号と同内容に使用しているが、後にその違いを意識した使い分けをしているので、その理由を考えたい。

ヤスパースの『哲学』(一九三二)および『真理について』(一九四七)では、主に、カッシーラー的な文化的象徴との関係で彼の暗号が述べられている。文化的象徴における主要な特徴は、解釈者と解釈対象が分離されることで、一見客観的な解釈がなされるかのように見えるが、その実、その解釈対象が意識一般により解釈され一面的に意味づけられることで、解釈対象に対して解釈者の強引な解釈、解釈者に都合のよい意味づけがなされてしまう。解釈されるものはこの世のもの、どうにでもなるものとなる。そこでは、文化的象徴の対象は有限なものであって超越的なものではなくなっている。これに対して暗号に対しては、悟性ではなく実存による解説のみが可能である。

そこでは解読者と解読対象とは不可分であり、実存主体の深まりがそのまま超越者の解読内容となると同時に、超越者に触れることにより、実存主体自身が成長していくものである。

晩年のヤスパースの作品『啓示に面しての哲学的信仰』（一九六二）では、テイリツヒ的な宗教的象徴との関係で暗号が述べられている。テイリツヒの宗教的象徴には代替不可能性、偶像化否定、超越者の究極性・無制約性が語られ、暗号との類似がみられるが、宗教的象徴においては、象徴するものと象徴されるものが不可分である。象徴されるもの（超越者）は象徴するもの（事象）において初めてそれ自体存在することになる。超越者は事象においてのみ自己を現す。こうして事象自体が超越者の表現形態となる。つまり事象は「他者の代理」となるということである。そこには事象自体の独自性はない。事象は超越者に飲み込まれてしまう、超越者の一部（啓示）となるかのようである。ここには事象を解読する主体の存在余地はなく、ただ無条件に超越者の啓示に聞き従うだけである。象徴を解読する実存が欠如している。その結果、すべてが超越者の支配となり、絶対他者に対して無条件に信じるという信仰の世界となる。その極端な形が弁証法神学が主張した神学的世界観であり、そこには哲学の入り込む余地がない。これに対してヤスパースの暗号は事象と超越者が分離している。暗号は、超越者の言葉であり、超越者そのものではない。言葉ということを入れることで暗号が媒体であることが明確に示されている。ここに暗号が超越者と同一視されることから生じる偶像化を防ぐことができる、と同時に超越者の言葉を聞き取り、語りかける実存

主体の存在が確保される。

このように、一方において、カッシーラーに代表される科学的文化的象徴概念における悟性的・客観的解釈は、結果的に、解釈者の手段と化した内容となり、実質を伴わない空しいこの世の偶像であった。他方、テイリツヒに代表される宗教的象徴論では、すべてが超越者に取り込まれており、解読する人間の独自性を全く認めない信仰一元主義が帰結してしまう。この両者を克服するため、前者に対しては、解釈する自分と解釈される対象との一体化をはかり、実存主体が自らのすべてを超越者に賭けることよって超越者が解読される。後者に対しては、超越者の言葉と超越者を分けることにより、この分離において解読者の働きを確保し、解読者である実存から、つまり、哲学の立場から暗号解読という形で超越者に語りかけ超越者を把握しようとするものである。それゆえに、哲学の立場にとどまりつつ超越者を読み語るためには、多義的な象徴では不適切であり、そこにヤスパースが暗号という新たな概念を提唱した理由があったと思われる。

ヤスパースにおける

実存生成の二つのモチーフ

土佐 明

実存を実現するという実存思想の中心的主題に関してヤスパ

ーは「限界状況」と「実存的交わり」といった二つの特徴的な事柄を提示している。しかしこれらがどのようにに関連しているかについては、ヤスパースの論述からでは明確であるとはいえない。クルト・ザラムンは、この問題に関しての解釈のあり方として次の二つを挙げている。一つは限界状況の体験を実存的交わりの前段階とする見方であり、もう一つは限界状況と実存的交わりを同じ事態であるとする見方である。ザラムン自身は、これら二つの解釈が必ずしも有効なものではないという。限界状況と実存的交わりに対してヤスパースが両者ともに実存生成の場としての正当な権利を認めるならば、限界状況を交わりの前段階に置く解釈の仕方は統一性を欠いたものになるであろうし、かといってヤスパースの論述からは、限界状況がすべて実存的交わりの特徴を持っているとは読み取り難いからである。ここからしてザラムンは、実存生成について二つのそもそも異なった表象がヤスパースの論述の中で並行している、と結論づけている。

だが限界状況と実存的交わりとの連関についての解釈は、ザラムンが指摘し拒否している先の二つだけにとどまるものであろうか。本発表では一つの試みとして、実存的交わりによって限界状況の経験は深化される、という解釈を提示してみたい。この解釈は、限界状況および交わりにおいてはともに実存の有所する他者関係が示されている、ということから導かれる。ヤスパースにおいて実存とは「自己確信をもった直接性」であり、それを実現することは「自己自身への関係」という実存に関する第一の規定において捉えられる。だがこの自己確信は実存の

自己自身への関係のみで獲得されるものではない。自己反省によって自己確信を得ようとしても、自己はおのれの有限性ゆえにこの自己反省は完結しない。限界状況における実存生成とは、自己が限界状況のうちにあることを真に自覚することであるといえるが、自己はおのれによってだけでこの限界状況を自覚することはできない。それゆえ自己確信を成立させるためには自己以外の他者の存在を要する。それは第一に超越者である。自己が自己の有限性という限界状況を自覚することは、自己が無限に対峙することであるものになるのである。このことは、ヤスパースの言葉で言えば「私は超越者を見て私の存在を確信する」ということである。しかしヤスパースは、世界内において実現される実存にとつて超越者は直接に現れてくるものではない、とも主張している。実存と超越者との関係は暗号を介するが、何が超越者の暗号であるのかはそれを解説する実存次第である。ここからして「他の実存との関係」である交わりが意義を持つてくる。限界状況のうちにある自己を確信するためにはむしろ「他の実存を見て自己を確信する」ということとでなければならぬと思われるのである。

この点についてはミヒヤエル・トイニツセンの解釈を参考にすることができる。実存の実現とは世界内における自己自身の開示化である、とするヤスパースの主張のうちにトイニツセンは「開示されるもの」としての自己自身以外に「開示の受け取り手」の存在の必要性をみてとり、これが他の実存であるとする。実存的交わりとは他の実存に対して相互に自己を開示する過程であつて、したがって「私が他者を確信していなければ、

私を確信することができない」とヤスパースは言う。このようにしてみれば、自己が限界状況のうちにあるという事実は実存の交わりにおいて真に自覚されるものであるといえるのではないだろうか。あくまでも解状の一例として、他の実存は自己の限界状況の経験を深化させるものである、と考えることも可能になることであろう。

ルサンチマンとリアクション

戸島 貴代志

〈行動上の反発〉が不能のとき〈想像上の反発〉がこれにかわるときがある。いま、生じるべきときに〈間髪いれずに〉生じる自然な直接的反応を本来の〈行動上の反発〉だとするのなら、これに対して、〈行動上の反発〉の代替物としての〈想像上の反発〉は、生じるべきだった〈行動上の反発〉が生じえなかったことに対する事後的補償作用として、生じるべき本来の反発からは〈一步遅れて〉生じる二次的な間接的反応となる。

本来の〈行動上の反発〉、すなわち第一次的かつ直接的な行動的反発がなされた場合、反発そのものの潜在力は当の行動を通じて余すところなく消費されるが、これがなされず、第二次的かつ間接的な〈想像上の反発〉に移行した場合、この反発の潜在力は、当の反発の始まりと共に、むしろみずからの間接性と事後性とをより一層強める方向へと向かう。特に後者は、こ

れが〈一步遅れて〉生じるものであるということから、みずからの〈遅れ〉の〈取り戻し〉という後発的な派生的性格も有することになる。いわば〈行動上の反発〉には〈他意〉がなく、〈想像上の反発〉はすでに〈他意〉を隠蔽している。

かかる性格からして〈想像上の反発〉は、衝突以前にすでに反発性格を予持しており、衝突以後にもこの性格を保持し続ける。言い換えるなら、〈想像上の反発〉は、みずからの〈遅れる〉という本性のゆえに逆に完全に〈先立つ〉恰例を身につけている。それはみずからの〈遅れ〉を〈取り戻す〉ための恰例でもある。いうならば〈想像上の反発〉は、あらかじめ〈身構え〉、終わったのちも〈あとをひく〉。こうした、いわば機を逸した〈噛み合わない〉衝突においては、原理的にぶつかり合う時機を逸することになる、本性において〈遅れる〉(がゆえに〈先取りする〉)反発の主体と、その対象との間には、もはや対象における等価な関係は成立しない。ここでは、〈主体―対象〉の区別は〈主―従〉(あるいは〈従―主〉)の区別へと変質している。

これに対して自然な出来事としての〈行動上の反発〉においては、ぶつかり合う二者の間には対象における同時・同等の関係が成立している。ここでは、衝突以前にあらかじめ反発の対象と反発の主体が存在しているのではなく、かつ、衝突以後においてすでに反発の対象も反発の主体も存在していない。両者はこの時点で互いに相手に対して等価なリアリティーを有し、両者は共に同等の資格でこの〈衝突〉を形成し合っている。すなわち、〈行動上の反発〉は、〈身構える〉ことなく〈あとをひ

かない)。むしろ反発の「主体―対象」という区別そのものがここでは無効になっているのがわかる。

ニーチェは幾分これに似た視点から、すなわち、行動上の反発の禁じられた者による想像上の反発という視点から、かかる「行動上の反発」を「反動」*eigentliche Reaktion*と呼び、「想像上の反発」を「反感」*Resentiment*と呼んだ。ただし、『道徳の系譜』においては、「反動―反感」は、それがプライマリ―カセカンダリーか、あるいは直接的か間接的かという観点からの規定をもともと持たないだけでなく、ニーチェ自身のいう「貴族―奴隷」のカテゴリとも一致しない。その上で彼は、「反感」を持つ一群の人々の基本的な特徴を「受動」とし、これに対して「反感」を抱く必要のない「貴族的人間」の根本的な特徴を「能動」あるいは「自発」としている。こうしたニーチェ自身のディスコースに対して、我々は、かかる「反感」と「反動」の差異を行動能力の差異という点からあえて一面化し、機を逸し「へ一步遅れる」前者を行動能力の萎えた「弱者」の特徴とし、そのつど「へ間髪いれず」機を逸することない後者を行動能力の勝る「強者」の特徴として、「反動―反感」をむしろ基本的なカテゴリとする別の行動概念を考えてみたい。

新生と理解

——ブルトマンとハイデガー——

松本直樹

ブルトマンとハイデガーの関わりを通して、神学（または宗教）と哲学の関係について光を当ててみたい。

よく知られているように、ブルトマンは新約聖書の解釈に、人間存在（実存）についてのハイデガー的な諸概念を数多く援用したが、このような解釈方法は、啓示に全ての基礎を置くプロテスタント神学の原則を無視して、神学の内に自然的な人間理解を持ち込むものではないかという疑惑を呼び起こした。

このようなブルトマンの解釈態度の背景には、啓示以前の自然的人間といえども、宣教の言葉を理解しうる以上、宣教について何らかの先行理解をもっているはずだという解釈学的な洞察がある。先行理解とは、ここでは、人間があらかじめ自分自身のある方の可能的性格（未完結性・開放性）を知っていることを意味しており、決して信仰のような新しいものを古い理解の枠組みに押し込んで歪めてしまうことを意味しない。

こうした考え方は、きわめてハイデガー的な人間理解の枠組みに基づいている。この枠組みの中では、不信仰は人間が自らのあり方の可能的性格を忘却して、神に対して頑になつていくこととして解釈されるが、これはハイデガーが示した頹落、または非本来の実存についての解釈に著しく接近している。ま

た、この可能的なあり方への復帰を人間本来のあり方と見なすという点でも、ブルトマンとハイデガーは同じ立場を共有している。

もつとも、信仰的なあり方と、ハイデガー的な意味での本来性とは区別されなくてはならない。この人間本来の可能的なあり方への復帰を可能にするのは、ブルトマンにおいては啓示の言葉への服従であり、ハイデガーにおいては自分自身の死に直面し、死の面前に投げ出された自己自身を自らの決意において引き受けることだからである。ブルトマンは、後者のようなあり方を、自己への最後の固執として、なお不信仰であると見ている。

哲学は、このような本来性以外に、信仰に相当する別の本来性といったものを見ていない。しかし、それでも哲学は信仰について知っている。というのも、哲学は自らの決意によって自由に自己を引き受けるとき、この決意と自己自身を放棄するという、「もう一つの、別の可能性」をも知るからである。このようなことがありうるのは、本来性への決意そのものが、人間の一つのあり方として可能的な性格をもつからである。

もちろん、このような可能性は、哲学にとつては「失われた、無意味な可能性」にすぎない。それ故、信仰は人間存在の内に、人間の自然本性を実質的に変容させるようなものとしては現象しえない。このことは信仰の自己理解にも合致する。信仰者といえども地上においては罪人であり、その罪人が神のもとでは義であることを、ただひたすら信じる他はない。それ故、神学は信仰について語るためには、人間存在についての哲

学的な諸概念を援用せざるをえなくなるのである。

神学的な考察は、自然的な人間理解との不断の対決においてのみ展開されうる。哲学的な実存は、それ自身、別のあり方へと転じ「うる」可能的なものであることを理解している。この自己理解の内に信仰についての先行理解がある。もつとも、この自己理解が先行理解として機能するのは、それが神学の仕事に組み込まれ、信仰の立場から解釈されることによつてのみである。神学は哲学的な実存の本来性を（信仰の場所ではなく）躰きの場所として示しうる。神学と哲学は、先行理解によつて、いわば切斷としての連続性によつて繋がれている。それは神学と哲学が結局は同じものだというのではなく、両者が根本的に対立するかぎりでのみ協同しうるものであることを示しているのである。

『教行信証の哲学』（武内義範）と

ハイデッガー

小野 真

『教行信証の哲学』は、『教行信証』を、統一ある体系として組織的に理解することが可能な「信案の論理」を備えたものであることを見出した。その際武内は、方便化身土巻における三願転入の過程を、ヘーゲルの「精神現象学」に対比しつつ説明しているが、必ずしもヘーゲルに追従しているわけではない。

信案の論理は「ヘーゲルの論理学を一層具体化し実存化した」実存の論理であり、さらには、西洋哲学全体をも超える論理である。武内はこの著作の公刊後、こういった根本洞察を西洋哲学の諸思想との慎重な対話を通じて確証していこうとする。この軌跡を彼のすべての論文を丹念に追跡していくと、当時から彼が最も意識していた思想家の一人がハイデッガーであることが明らかになってくる。本発表では、『教行信証の哲学』におけるハイデッガーとの対決を精査し、武内の三願転入解釈の要点を明らかにしてみたい。

『教行信証の哲学』における三願転入解釈の特色は、第十九願から第二十願への移行において飛躍的な宗教的決断をみとめることと、第二十願を「宗教的精神の存在様態」ではなく「第十八願成立の消滅契機」としてのみ存在していて、決してそれ自身存在するものではない」と捉える点にある。第二十願という宗教的精神は宗教的決断としての自覚では全く第十八願と同一であって、ただ下意識の裡に第十九願的な自力主義の残滓をともめている点が第十八願と異なるにすぎない。しかし、第二十願においては「既往に成立してしまつた『第十八願に対抗する』反対の決断」といういわば「宗教的身体性」ともいうべき罪業の束が宗教的決断と対抗し抗争しあっている。第二十願を第二十願として照らし出す光（弥陀の力）との遭遇があつて始めて第十八願が成立する。ところが、この第十八願は、第二十願が成立するやいなやそれを否定して第十八願自身へと目指させる動態（力）としてのみ現出しよう。それゆえ、第十八願は絶えず第二十願を自己疎外によって成立せしめつつ、またそれ

を消滅契機として否定し、第十八願に転入せしめつつげねばならない。

武内は、この三願転入の主体たる「宗教的実存」を「被投的企画」や「現存在」といったハイデッガーの術語で表現しようとする。それゆえ、至心発願により第十九願が成立する場合も、第十九願が宗教的決断をなして第二十願へと飛躍する場合も共にハイデッガーのいう「死の不安」が重要な役割を果たす。無常の自覚と死の不安に揺り動かされる第十九願の発菩提心は、まさにハイデッガーの「死への先駆 *Vorfürten zum Tode*」である。第十九願から第二十願への宗教的決断もまた、生死によって震盪せられた存在可能における決断である。しかしこの決断は、死の現象の根底に自己の絶望的な罪障性を見出す「死の不安の一層深化した形態」でなければならぬ。そして、この絶望的な罪障性の自覚のありかたにおいて、武内はハイデッガーと自己の立場を明確に区別する。

武内によれば、ハイデッガーの説く「良心」は、死の不安によって顕わにせられた人間の実存（無常観）を証するものにとどまつており、根源悪を自覚せしめる超越者との邂逅遭遇が具体化されていない。いわば、ハイデッガーは「超越論的ではあつても超越的ではない」のである。武内が、ハイデッガーの説く現存在の無性（*Nichtigkeit*）の究極に、超越者（阿弥陀）との遭遇をみようとするのに、ハイデッガーは無性の存在論的な意味が何に由来するのかについては留保する。したがつて、ハイデッガーの立場はさしあたり、此岸にとどまりつつ彼岸を実現しようとする「即身成仏的な神秘主義」と総括される。

このような共鳴と緊張をはらんだ対話を続けつつ、この後ハイデッガーは武内にとつて最も重要な思想家となっていくのである。

初期ハイデッガーにおける“Sorge”の構造

田中敏明

ハイデッガーの『有と時』における“Sorge”の概念がフッサールの志向性を徹底化したものであることは、A・ヴァーレンスによって指摘されて以来、ハイデッガーとフッサールとの影響関係を考察するための一つの前提とされてきた。フッサールの現象学は、初期ハイデッガーの探究を導いただけでなく、晩年に至るまでの彼の思索の行き方を決定づけるものであった。だが、現象学が意識を起点として構築されたものである限り、近世哲学の枠組みに留まるものであったと言える。伝統的な世界体系が崩壊した後、人間と世界との関係を新たに構想するためには、志向性をその根底に向けて思索し直すことを出発点としての課題としなければならぬ。そして、ハイデッガーが「志向性の全き意味」として提示したのが、“Sorge”という概念にほかならなかった。だが、この語の多義性が示すように、この概念が『有と時』の根本語として形成され得るためには、さらに別の考察が前提されていたのである。

初期フラインブルク期におけるハイデッガーの根本的な主題

は、事実的な生の現象学的探究であった。事実的な生がその内に有る世界とは、生それ自身を遂行することによって出会われる「廻りの世界」(Umwelt)である。われわれは、あらゆる意識的反省に先立って、或るものに向けられ、その有意義性を理解しつつ、何らかの仕方ですら既に世界と関わり合っている。ハイデッガーは、廻りの世界の体験の内、「或るものと関わり合うこと」を「真なる生の根源的志向」として理解し、生のかかる根本動性を「心労」(Bekümmerng)と名づけたのであった。

一九二〇/二一年冬学期の講義『宗教現象学入門』において事実的な生の根本範疇を解明するために、原始キリスト教がその範例として取り挙げられる。『マタイによる福音書』第六章が示すように、キリスト教的信仰という宗教的体験を根本的に動機づけているものは「思い煩」(Jübeln, sollicitudo)という現象である。アウグスティヌスの『告白』においても、神を求めることは事実的な生を起点とし、「氣遣」(cura)によって促される。だが、この現象はスコラの道徳哲学において既に注目されており、事実的な生一般を規定している根本現象であったと言える。そして、ハイデッガーは、この現象をより包括的に表わすために、“Sorge”という語を用いたのである。

『有と時』においてこの現象は、現有の有を時として解釈するための根本概念と見做され得るが、一九二四年の講演『時の概念』においては、この現象のもつ時的性格についてはいまだ明示されていない。ハイデッガーがこの概念を最終的に確立するための示唆となったのが、K・ブルダツハの『ファウストと憂い』(一九二三年)であったと思われる。この論文において

ブルグッハは、ゲーテ『ファウスト』の「憂い」(Sorge)の形象化の背景となった古典的伝統を指摘しているが、ハイデッガーが特に着目したのがヒュギヌスの寓話であった。人間の生を支配しているのは「憂い」(cura)であり、クローラとユピテルとテルスとの争いはサトウルヌスによって調停される。ヘルダーはサトウルヌスを「時」と名づけているが、ハイデッガーはこの寓話に教示されて、「Sorge」という現象が時的に規定されていることに気づいたのである。『ファウスト』第二部において「憂い」は、「困窮」(Noth)を媒介として、「死」(Tod)という現象と結びつけられている。ハイデッガーもまた、生の本来性と全体性を可能にするために、「死への氣遣い」という現象を思索の内に取り容れたのである。

『有と時』以後において「Sorge」は、「人間の有への関連」を表わすための語として用いられる。そして、ハイデッガーは、ペリアンドロスの「全体としての有るものを「Sorge」の内に取り容れよ」という言葉を標語として掲げることによって、有の思索が向かうべき道を指し示したのであった。

ハイデッガーにおける

フュシスの諸様相について

岩井美好

一九二七年に刊行された『存在と時間』で主に現存在の存在

了解内容を通して解釈されていた「存在」そのものは、その八年後に『形而上学入門』で「フュシス」という名称をもって正面から取り組まれるに至った。つまり現存在という方法的通路を経ずに、眼の前に拓かれてある世界が「フュシス」からの働きかけという「出来事」の所産だと言うことによって、様々な意義連関を縦横無尽に織り成し「世界」を構築する「氣遣い」すらもフュシスの導きによるとハイデッガーは明言するようになったのである。

こうして存在そのものと同じ視されたフュシスとは、自ずから発現し、あるべき様になりいであることを意味する。つまりそれは「自然」(Natur)という語に見られるような事柄を言い表しているのだが、しかしそこに今日第一義となった、科学の対象領域としての物質的自然を思い描いてはならない。また「本性」という語義もフュシスという「事態」を言い尽くしてはいない。それというのも、そうした「本来あるべき様」へと到来させる作用とそこへと至る諸々の過程をも丸ごと含みもつ総合的な動態がフュシスだからである。

しかし、この生成しつつ自己発露する集約態を、何かそれ自体で存立しているものと見做すべきではなく、こうした圧倒的顕現力が統べているところでは常に同時に人間の側での現象の受付が——つまり「会得」(Vernehmen)が生じるよう仕向けられているのである。そしてこの会得においてこそ、フュシスが存在者の総体として具体的な意味や形態を帯びて確立され、かくして何等かの有意義性によって分節された世界が現れ起こっているのだ。ここで言われている「会得に属する世界」と

は、フュシスの展開に呼応するものとして、その地平上で出会われる一切の存在者と共にそれをそういうものたらしめている様々なコンテクストを含意している。従って、それは専ら目先の対象のみに拘りあっているのではなく、或る客体を或る客体として在らしめる条件の構造ともみずからが提携していることに常に目覚めているような人間の様態なのである。

古代ギリシアの思想家たちによって唱えられていた以上のような原初的フュシス観は、しかしながら歪曲される運命にあつたとハイデッガーは言う。それはプラトンが「存在」を明確にイデアとして打ち出して以来決定的となる転機を迎えたのである。すなわちイデアは存在者の相であるから、その存在者の何であるかを表すわけだが、こうした存続的現存性のみが真なる存在と見做されてしまうと、「正しい」相以外の諸々の要素はイデアの実現に一役買つてはいるものの、他方で常に範型を損ねていびつにしているとされた。かくして、総合的に考えられた現実というものは必ずマイナスの因子を負っていることになり、フュシスからそれを成り立たしめる背景事情をすべて捨象した不変のイデアこそが以後「存在」としてまかり通ることとなったのである。

フュシスの対象化に至るプロセスを切り捨てたこの姿勢は、一七世紀頃近代物理学が成立し、極限に達した——それは自然を算定可能な対象として固定化し、近代技術による自然の資源開発への道を開いたのである。今や労働の素材の供給源という物質的対象と化したかつてのフュシスは、それでもなおその押しつけられた仮面の裏で、万物を己の在り方と同時進行させる

ような生来の本質を発し続けている。つまりこの物質的自然は人間をして己を専ら役立つものとして微発するよう駆り立てているのである。この不自由な世界観からの救いは、フュシスと人間の関係の変遷に思いを巡らし今日の行き詰まりが「物質的」フュシスからのしつべ返しの結果である旨を想起することのみある。現在自明と思い込まれている観点からの世界の拓かれようは、かくもフュシスと深く拘っていたのである。

マルセル哲学の解釈の傾向の

若干の変化の過程をめぐって

小林 敬

本学会における過去数次の発表をも含めて、発表者の研究をとりまとめた著書『存在の光を求めて——ガブリエル・マルセルの宗教哲学の研究（一）——』（創文社、一九九七年）においては、先行諸研究に対する発表者小林の理解及びそれらに対するポジション等については、特に触れる意図を持たなかった。同書があくまで主題自体に専念しようとしたからである。しかし現在、かかる小林の研究と先行諸研究との視点の共通点と相違点とを一旦は整理しておく事が、今後の研究を進める上で有益であろうと考えるに到り、それを試みたのが本発表である。ここでは先行諸研究の傾向を三期に分けて考察したい。

第一期はマルセル本人の生前、一般の哲學家や他の哲學者

による解釈に見る、いわば「哲学的、実存「主義」的解釈」ともいえる傾向であって、ここでは彼をジャン・ポール・サルトルの規定した「無神論的実存主義」に対するキリスト教的実存主義」の中で捉え、「本質に先立つ実存」の概念のもとでその思想を理解しようとしていた。しかしあまりにもマルセルをサルトル的な実存「主義」の枠内に包含しようとしたこの傾向に対しては、ではいかにしてマルセルは「実存」から「神」に移りえたのか、との問いが、後の研究者たちによって提出されることになる。

マルセル自身の死を前後する第二期の傾向は、かかるサルトルの実存「主義」を批判する、主にカトリック信徒や聖職者たる研究者によってなされた、いわば「神学的、護教論的解釈」といえるもので、特にこの傾向を主導したルーヴァンの神学者トロワフォンテーヌ神父は、マルセルの「実存」概念はあくまで「存在なる神」の「合理化されえない神秘なる本質」に接近するための出発点であるとして、その思想のすべてを「信仰の弁証」の目的のためのもとして再構成した。だが同神父は、回心者たるマルセルの、受洗以前のテキストも受洗以降のテキストも、すべて無差別に取り扱って結論に向けて誘導する方法を取ったため、これはむしろ「トロワフォンテーヌ自身の思想をマルセルの思想と称して発表する」くらいも否めないとの批判を受けることにもなる。

第三期のものはマルセルの死後現在まで継続中の、マルセル思想自体の固有の研究者たちによってなされつつある、「文学ないし文献学的な、テキスト内在的解釈」であり、トロワフォ

ンテーヌ神父の「恣意性」への批判から研究の方法論を確立する方向へ向かい、解釈者自身の思想的立場よりもマルセル本人の「語ろうとしたこと」の正確な発掘をめざす仕方を取り、マルセルの用いた用語の「辞典」をはじめ、多くの成果を挙げている。

さて、発表者自身は、第三期の実証的な研究態度を大いに尊重し、かつそこから大いに恩恵も受けたものではあるが、かかる内在的なテキスト研究の成果も、やはり超越的な哲学研究または神学研究の視野の中に反映されてこそ、その真価が現れるものと考えられる。また発表者の視点と第二期の視点との違いは、トロワフォンテーヌがあまり顧みなかったマルセルの回心の事実とそのエキュメニズム志向への、より一層の注目にある。同様に第一期に対しては、発表者もまた第二・三期の研究者たちと同じく、サルトルの実存「主義」の枠組みにはとらわれず、むしろ「実存」に出発するマルセルの「哲学」と、「存在」なる神の啓示への彼の「信仰」とが、いかに関係づけられるかにより一層の関心を持ち、それについて「前神学的哲学」との見方を独自に提起するものである。

先の拙著における、「回心者マルセルによる、カトリック・プロテスタントの境を超えた、前神学的哲学」との解釈は、先行諸解釈に対するかかる独自の主張のもとに、提出されたものである。

テイリツヒの「存在への勇氣」

高橋 良一

テイリツヒの「存在への勇氣」の分析を通じて、究極的なものの経験がどのような経験であるのかを考察する。

テイリツヒは有限性を存在と非存在の混合として規定する。人間は自らの有限性を自覚することで、自己の可能的非存在を不安として意識する。人間は有限性を自覚することで自己の存在の根拠と意味を問う存在者である。不安は人間の存在構造から導かれるものとして存在論的概念である。不安は排除されないもので、有限な存在がそれにもかかわらず根源的に肯定されているという意識において、すなわち勇氣において克服されるしかない。勇氣は不安と同様、存在論的概念である。

テイリツヒは存在の概念は非存在の概念と切り離して論じることが出来ないと考える。テイリツヒは存在を根源的な事実として捉え、存在概念の優位のもとに非存在の概念を捉えている。テイリツヒは存在概念を内に否定性を含んだ力動的なものとして捉えている。存在の力としての存在概念は抽象によって見出されるのではなく、可能的非存在の不安の中で考えられ、体験される。そして存在概念はそれが可能的非存在の不安から理解されたときのみ現実的な力を発揮する。存在への勇氣とはわれわれの内面における存在の力の経験であり、存在の力の経験が可能的非存在の不安を克服する勇氣となる。

さらに、存在の力としての存在自体は通常の経験領域を超えた究極的な実在であり、対象的認識において把握可能なものではない。テイリツヒは存在概念を定義することは不可能であると考えている。存在の根拠としての存在の力は客観的に確定記述される事柄ではなく、経験の事実として受容されるものなのである。

存在自体は存在者を質的差異において超越しているから、存在者が存在自体を把握することは出来ない。存在の力の経験は、存在者が存在自体の力に捉えられることで起こる。そこでは、存在の力は自己の実存を革新する力として経験される。存在自体の力によって肯定される自己を知ること、自己を肯定することができる。つまり、存在への勇氣とは、存在自体の力に捉えられる経験における自己の存在肯定であると言える。

存在の力が力動的なものとして考えられていたように、存在への勇氣における自己肯定もまた、力動的なものとして考えられる。有限な存在者は歴史的な存在者であり、その存在の肯定は非存在の不安を不断に克服していく力動的なものではなければならない。存在への勇氣とは存在自体の力によって捉えられた有限な存在者における自己肯定の運動なのである。

それでは、究極的なものの経験の究極性はいかにして確認されるのか。究極的なもの、すなわち存在自体は定義不可能な概念であるから、テイリツヒは存在概念の妥当性は実験的に確認されるのではなく、経験的に確認されるという。存在の力の経験とは不安に抗して自己の存在が肯定される経験であり、それは自己の存在根拠の確かさとして、推論によらない、経験に直

接結びついた確かさを有する。究極的なものの究極性は、究極的なものとして経験することの内で、すなわち信仰そのものの内で確認されることになる。さらに、存在の力の経験において主体は揺さぶられ、変革させられるのであるから、信仰における経験的な確認は認識や判断の正しさといった蓋然性の問題ではなく主体のあり方の問題となる。そして、その主体のあり方は自己肯定において力動的に理解される。存在への勇氣という概念は宗教経験における主体の動的なあり方を表しているのである。

シモーヌ・ヴェイユにおける

「時間」と「志向」

今村 純子

古来から時間を把握しようとする試みは絶えずなされてきたが、認識においてのみならず、存在において時間を捉えようとするところにヴェイユの独自性があるといえる。ヴェイユの時間論は行動とりわけ労働への関心と切り離すことができない。行動(労働)において、必然性との接触を通して、私たちは想像力が分散することなく、時間を捉えることができ、また行動(労働)によって現在に釘付けになることにより、自己の感性的質料を脱し、全き形相となることを通して自己離脱の可能性が見出され、時間、空間の全体性を把握することができる。

しかし、ヴェイユが実際の苛酷な労働条件に接した後に見出した、人間の極限状況である「不幸」において、私たちの志向は未来に一步も進むことができない。「十字架上のキリスト」のように、時間と空間の全体性によって無限に神と隔てられた虚無を私たちは私たち自身によって乗り越えることはできない。ここで私たちができることは、この虚無を抱きしめること、つまり不在の神を愛するということのみであり、実際、私たちの自然・本性からは考えられないような、この超自然的な潜在的力が私たちの裡にあることにヴェイユは着目している。

人間の極限状況である「不幸」は、逆説的に「至福の生」に到り、イエス・キリストの似像に与る唯一の契機であるのだが、この状態は瓦解と紙一重のきわどい状態である。なぜなら、この「不幸」を受け入れるには、「狂気」ともいえる愛の力が必要であり、この愛によって身体の死よりも受け入れるのが困難な自我の死に同意することが求められており、自我が死に、神の意志が自己の裡に働くことを通してのみ、原初のアダムの墮罪以前の神の友であった頃の時間が流れる永遠に到る可能性が見出される。しかし、こうした愛が不断に創造されていなければ、私たちの自然・本性はすぐさま自我を主張し始め、神との間に愛の行き交う場は生じなくなってしまう否定の契機に貫かれていく。そして、もし、こうした愛の持続が可能であれば、私たちは「不幸」において、美の感情による至高の欲びに貫かれ、「至福の生」に到る。

こうして「不幸」が美によって重層的に規定されるところにおいて、美だけでなく、「不幸」においても「目的なき台目的

性」が見出され、美は主観の感情であるのにも関わらずあなたも対象の属性であるがごとくその感情を普遍妥当的に要求できるものであり、万人が自己離脱を果たし、永遠へと到る可能性が拓かれる。このように、当初、行動を通して直線運動として未来志向で捉えられていたヴェイユの時間把握は、同様に行動によって、自律は自律を放棄するためにのみ必要とされるところまで押しすすめられるとき、未来が過去と等価であり、過去の観照を重視する円環運動として時間が捉えられ、ギリシャ的思考へと回帰してゆくことになる。「不幸」において、屈辱の状態でありながら、何ら目的をもたず神を愛し、神が私たちの裡に降りてくるのを待つとき、葉緑素が光に感光して初めてエネルギーを出すような、主体的受動性ともいべき主体の微細な超自然的働きが見出される。

このように、美と「不幸」という対極にある両者にピタゴラス的調和が見出され、至高の歓びに貫かれるということがヴェイユの思想の根幹を貫いているということができ、そこに私たちの救いが見出されるのである。

科学論の射程

—— 宗教哲学の立場からの科学論の試み ——

森 本 さ と し

現代においては、一般に宗教と科学とは矛盾するもの、相容

れないものであるというのが一般的通念となっている。そのような通念が生じた歴史的原因としては、主として次の二つの事柄が考えられる。まず、一つは一八世紀の啓蒙主義による、ガリレオ、ケプラー、ニュートンらの新しい自然学のキリスト教からの「独立」である。啓蒙主義では、宗教は、人間の理性を曇らせる蒙昧なものと考えられた。第二は、勝利者史観である。一九世紀後半に大学に理学部が設けられ、その結果、科学者という、専門分化した科学を専門的・職業的に研究する職能集団が新たに出現した。それに伴って「勝利者史観」なるものが成立した。これは、科学と宗教を対立的に見て、自然科学は、時代遅れで頑迷な宗教の弾圧と戦って勝利することによって、科学文明を切り開いてきたのであり、ガリレオ、ケプラー、ニュートンなどは、その偉大な先駆者たちであるというものである。

しかし、最近の科学論に見られるように、啓蒙主義の考え方や勝利者史観から脱却して、より科学をより現実のあり方に即して見ようということが大きな流れとなってきた。また、現代の科学の立場そのものは、（それを支えている科学者の体質は別にして）従来の機械論的な科学の立場とはかなり違ってきていると言えよう。そして、このことをふまえて、宗教と科学の関わりについて真剣に考え直そうという試みも出現している。フランス哲学界の長老的存在にして最後の偉大なキリスト教思想家とされる、ジャン・ギトン (Jean Guittton 1901-) が、若い二人の宇宙物理学者との対話を通じて、「科学者と哲学者、科学と信仰の間に運命的な和解の瞬間が近づいている」という

ことを示そうとした *Dieu et la Science — vers la Métaphysique* (邦訳『神と科学 超实在論に向かって』) もそのような試みの一つである。

この書においては、いわゆる宇宙論が重要なテーマの一つとして取り上げられている。所謂ビッグ・バンの瞬間には、「量子的真空」に莫大なエネルギーが送り込まれ、そこから我々の宇宙が生じたと想定される。そのエネルギーは、限らない力、即ち創造者から来たものである。また、「場の相対論的量子力学」においては、素粒子は、実体ではなく、「存在しようとする傾向」もしくは相互の間の絶え間のない、無数の相互作用とされる。宇宙は、巨大な情報網であり、そのレベルで宇宙を動かしている基本的プロセスは、精神的なものである。さらに、プランクの時刻(宇宙開闢後、 54×10^{-44} 秒)には、絶対的な対称性が支配しており、四つの基本的な力(重力、電磁力、強い力、弱い力)は統一されていた。それが破れることによつて四つの基本的な力が分化したのであるが、科学によつて宇宙の起源に設定されたこの完璧な状態は、神に属する。そして、議論は、量子論における二重スリットの実験に伴う観測問題にも及んでいる。

このような議論から、現今の宇宙論、素粒子論、量子力学などがもたらした認識論的大変動を考慮するなら、今後、哲学は超实在主義の立場をとらなければならないとされた上で、その立場が、以下のように要約されている。

- ・精神と物質は一にして同じ実在を形作る。
- ・物質にして精神であるこの宇宙の創造者は、超越的である。

・この宇宙の、それ自体としての実在は認識不能である。
著者は、現代科学の動向を鑑みるなら、宗教と科学の歴史的和解の時が近づいているとまでは思わないが、宗教と科学が生産的な対話を持ちうる土壌は形成されつつあるのではないかと考えるものである。その場合、たとえ様々な問題があっても、超实在論のような立場は、その橋掛けになりうる可能性を持っていると言えよう。

フランス反省哲学における神

—— ラニョーからナベールへ ——

杉村 靖彦

哲学によつて神を論じる試みは、つねにさまざまな疑問と批判に曝されてきたし、とくに現代においては、哲学が神を口にすること自体が無意味化したように見えるかもしれない。だが、哲学が神を問うことには、そうした批判によつて除き去ることのできない意味が含まれているように思われる。それは、哲学体系の礎として神をもちだすのとは対極的な営みであつて、むしろ哲学自身に根本的な自己反省を迫り、哲学をその原初の問いへとつねに新たに送り返すものとなるはずである。そのような問題関心から、本発表では、「フランス反省哲学」と呼ばれる思潮に属するラニョーとナベールという二人の哲学者を取りあげ、かれらの哲学が神を論じる仕方を検討してみた

い。

一 ラニョー

われわれの認識を「判断」の相の下に捉え、判断されたものから判断する思考活動に遡るといふ仕方では「絶対的な働き」に至ろうとするのが、ラニョーの考察の方向性である。この反省的分析は、感性的知覚から出発して、それを支えるのが存在を必然的全体性として捉える知性的認識であることを示す。だが、さらに反省を進めるならば、存在の必然性を必然性として判断する働きに行き着かざるをえない。この働き自体は存在の必然性を超えているのであり、ここに反省哲学にとっての「絶対」を見出すべきである。それはけっして「絶対的存在」ではなく、一切の存在の手前でそれに意味を与える「自由」の働きにほかならない。主体の最内奥に反省的に識別されるこの絶対的働きを、ラニョーは「神」と重ねあわせる。これは神を思考主体の産物と化すことではない。この働きへの還帰は、われわれの個別性をもとより知的存在としての本性さえも脱ぎ捨てる徹底的な「自己放棄」と引き替えにのみ生起するのであり、こうして反省の極点で「われわれのうちで神へと場所を譲る」地点が示されるのである。それゆえ、単にわれわれの外に存在するものとして神を捉えるのは、われわれ自身を通して「神を實現する」という責務からの逃亡である。

二 ナベール

のしかかる悪を受けとめてますます深くなるわれわれの自己審問と一つの事として反省を位置づけるところに、ナベールの反省哲学の独自性がある。悪の経験の深化の果てに、私は私の

存在全体を問いに付す働きを見出す。私の内奥にありつつ私をどこまでも超えるこの働きが、かれの反省哲学の「絶対」（根源的肯定）である。ラニョーの場合と同様、この絶対的働きは、私を外から圧迫する「絶対的存在」とは見なされない。だが、ナベールの場合、この働きへと至ることがそのまま神の働きへの参与となるのではない。この働きは、私はそれについて相等しえないという「絶対矛盾」の自覚においてのみ触れられるのであり、悪に面した主体の無力の確実性と一体だからである。しかし、この無力の確認とともに、悪に囚われた人間の条件の端的な乗り越えを希求する「人間以上の欲望」が点火される。これをナベールは「神の欲望」と呼ぶのである。この欲望は「神的ではない神 (Dieu qui n'est que divin)」へと向かう。この「神的」という形容詞は「根源的述語」と見なされねばならない。つまりそれは、主語的実体としての神の属性ではなく、私の反省的意識の底で動き出す神の欲望が他者を受けとめられるという関係自体の質を指すのである。この意味で「神の欲望は他者の欲望に根差す」と言わねばならない。神的ではない神とは、全知全能、無限で必然的な神ではありえない。それは、悪の根深さをますます強く意識させるこの世界のただ中で生起する「限界なき愛」にほかならないのである。

第三部会

初期ユダヤ教における「賢者」と「書記」

加藤 久美子

今日では、古代イスラエル・ユダヤの宗教史を「古代イスラエルの宗教」「初期ユダヤ教」「ラビ的ユダヤ教」の三つの時代に区分する方法が広く受け入れられている。第一と第二の時代の間は、紀元前六世紀のユダ王国滅亡（イスラエル・ユダの国家の終焉）によって区切られ、第二と第三の間は、紀元後二世紀の第二次ユダヤ戦争の終結（神殿祭儀の完全な終息）によって区切られる。この時代区分には、国家と神殿という制度を順次喪失したことが古代イスラエル・ユダヤの宗教の変容を押し進める主要な要因の一つであったという見方が反映されている。すなわち、古代イスラエル・ユダヤの宗教史は国家と神殿という制度を前提とする「古代イスラエルの宗教」から、国家も神殿ももたない「ラビ的ユダヤ教」へ至る過程として捉えられているのである。そして、このような見方によれば、両者の中間に位置する「初期ユダヤ教」は過渡期と位置づけられることになる。

さて、「書記」と「賢者」は本来、異なる概念であったが、初期ユダヤ教時代になると次第に、同じ一つの、新しい種類の宗教的指導者を指し示す語として使われるようになった。この

新たに創出された宗教的指導者たちは、国家からも神殿からも独立した固有の知識層であり、国家も神殿ももたないラビ的ユダヤ教を準備するものとなった。以下に、イスラエル王国時代からヘレニズム時代前期までの「書記」像、「賢者」像の変遷を概観し、初期ユダヤ教における「書記兼賢者」創出の契機を考える一助としたい。

イスラエル王国時代の「書記」の起源は、エジプト、メソポタミア両文明にある。これらの地域においては書記は、厳しい学習課程を克服した少数者、王に仕える官吏、古典文学の保持育成者であった。王国時代初期にはエジプトから宮廷の高級官吏である書記という概念が輸入されたが、しかし、イスラエルでは書記の特別な自意識は発展しなかつたようである。王国時代末期になると宮廷とは異なる場で独自の文学伝承を創出、育成する書記の姿が現れる（エレハ、八）。ここでは律法の文書化に携わる書記の欺瞞が告発されているが、この書記はおそらく神殿に務める祭司であった。バビロニア捕囚期になると、律法の専門家である祭司兼書記は、捕囚の他の共同体の指導者という役割を担うようになった。由緒あるユダヤ人祭司一族の出身であり、律法の専門的知識を有し、「書記」という称号をもつエズラは、このような祭司兼書記の例である。以上のように、書記は本来、国家と神殿という制度を前提とする存在であったが、律法の成文化の結果、律法の専門家である祭司兼書記の地位の神殿からの独立が潜在的に可能になり、捕囚という神殿喪失の現実の中で、律法の専門家である書記の任務は事実上、神殿から独立したのである。

「賢者」は「書記」とは異なり、本来、地位や役職を表す語ではなく、国家とも神殿とも特別な関係を持たない概念であった。旧約の物語の「賢い男」「賢い女」は、概していえば、実生活で遭遇する様々な問題を巧みに解決する能力をもち、それによって自己の生活を導き、また他の人々に助言をあたえる人物である。ヘレニズム時代になると、独自の文学伝承の創出、保存、学習が賢者の活動の一つとして挙げられるようになるが（箴言一、六。コヘ一二、九一—一〇）、賢者から共同体の生活の指導者という役割が失われることはなかった。そして、シラ書において、律法の専門家である「書記」像と、実践的な知によって自己と共同体の生活を導き、同時に、知恵的文学伝統を創出し保持する「賢者」像が、一つの人物像へと統合されたのである（特に三八、二—三九、一一）。

新約聖書におけるイエスの裁判について

土居 由美

新約聖書に報告されている、「ナザレのイエスの裁判」についての研究は、長い間、反ユダヤ主義の根源を探ることの関心と結びついて、またユダヤ教とキリスト教との間の宗教間の共通問題として問われ続けてきた。

とりわけ今世紀においては、ホロコースト及びイスラエル国家建国という歴史的出来事を契機として、一九六〇年代迄、

「イエスを殺した責任は誰にあるのか？」また、「イエスを殺したのはユダヤ人であるというキリスト教側による主張が反ユダヤ主義を生み出したのではないか？」という二つの問いを巡って、イエスの死に対する「ユダヤ責任論」及び「ローマ責任論」という結論へ向けての研究がさかんになされてきた。

しかし、一九六〇年代以降の諸宗教間における相互理解と対話への動き、また宗教多元主義の傾向へと向かう時代背景のもとで、それ以前の研究傾向が反省され、見直されることとなった。と同時に、六〇年代以前にさかんになされた、イエスの死に対する「責任」を問い、「ユダヤ責任論」もしくは「ローマ責任論」のいずれかの結論を導く諸研究においては、各々研究者が分析する内容及び結論が、その研究者自身の宗教的自己主張と不可分なまでに結びついていたという点が、問題点として指摘されるようになった。

このような経過を経て、八〇年代以降明確に、イエスの死に対する「責任」を問う形での研究が見直され、現在では、「責任」を問わず、新約聖書に描かれた、裁判に関連し得る個々の事柄についてより詳細に検討してゆく研究へと移行したといえる。

以上のように研究傾向が変遷しつつも継続されている諸研究全体を見通してみると、先づ第一に、「イエスの裁判」を巡る研究に、一致した結論は導かれていないということがわかる。

研究史に関しては、六〇年代前後にプリンツラー (Blinzler) が、イエスの死に対する「責任」を巡って、ユダヤ側とローマ側各々の責任の割合に応じて諸研究を五種類に分類したの

を見直す形で、八五年にキュンメル (Künzel W. G.) が行った、諸研究が取り扱っているテーマに応じた四分類があげられるが、現在では諸研究書において、代表的見解として、ウィンター (Winter P.) とプリンツラーのみをとりあげるものが殆どである。これは、両者がイエスの裁判にかかわる法的前提と結論とにおいて真向から対立する見解を主張したことに拠っている。

これら研究史を振り返った上で現在、「イエスの裁判」についての研究で問われるべき事柄は、(1)イエス時代のユダヤにおける裁判に関わる法的状況の確定、(2)イエスが断罪された理由の確定、(3) Mk14:53-65 についての伝承史編集史の考察に絞られると考えられる。

(1)については、当時のユダヤの裁判権は独占的にローマ当局にあったというのがほぼ定説と考えられるが、そこで尚、ユダヤ当局がローマ当局の保持する裁判権にどの程度どのような形で関与し得たかという点について詳細に考察されるべきである。(2)については、シュトローベル (Strobel A.) やボック (Bock D. L.) に特徴的なように、ユダヤ教を中心とした周辺諸資料の、福音書の報告とのパラレリズムに陥ることのない詳細な検討を通じた、当時のユダヤの歴史的文化的状況理解の中での広範な視野から、想定し得る焦点が絞られるべきである。(3)については、当該箇所の記事が当時のユダヤの裁判権についての実状と無矛盾なものであるという理由で、創作として退けるのでなく、むしろ逆に、この伝承の起源と編集過程とを厳密に考察することによって、「イエスの裁判」について、よ

り多角的視点において論じることが可能なのだということがいえる。

ローマ書八章二十九節における予知の意味

野口 誠

問題の所在

8・29「神が」予知する (prognō) (格言的アオリスト) について二つの問題がある。一つは、この動詞の解釈で、(イ)神の予定の条件としてのある人間の良いわざや信仰の予見 (古くはオリゲネス、近年では E・P・サンダースなど) か、それとも (ロ) 神の一方的な無条件の愛による選び (カルピン、J・マレーなど) かの問題である。

もう一つは、このコンテキストでこの「予知する」という概念が、その次の段階の「(神が) 予定する (prohisen)」という概念とどうかかわるかの問題である。

一 「神が」予知する」の意味

世俗的な用法では「かねてから知る」(使徒26・5、第二ペテロ3・17) を意味する。神学的用法では、その動詞の主体は神で、その行為は永遠の昔 (1コリント2・7) であり、この合成語の接頭辞 (pro) を除いた gnōsko (知る) は、旧約聖書のヘブル語「知る (yada) 」の用法に通じる。例として「わたしはただ、あなたがただけを知った」(アモス3・2 (新改訳))

「く選び出した」がある。この「知る」は認識以上のもので、契約の神による愛の選びの行為（創世18・19、ホセア5・3）を意味する。J・A・フィツマイヤーは、神が人を創造する前にその人の行いを見通すこと（死海文書1QH11:7-8; CD2:8）に言及するが、パウロにおいては、見通される信仰や良いわざは選びの条件にはならない（ローマ9・11-13）。全知の神が見通す人間の信仰や良いわざは神の賜物（ローマ1・6、エペソ2・8-10、ペリピ1・29）である。さきはこの *gnostko* は、その同意語 *orda*（客体が主体の方に働きかける）とは対照的に主体が客体を能動的に知ろうと努める積極的な行為である。英語に例をとれば、前者は、自発的に見ようとして見る *look* に当り、後者は、見ようとしなくても客体の方で目に入ってくる *see*（見える）に当る。したがって *gnostko* は神の一方的な行為を表現するにはふさわしい用語である。これが *pro* と合体して神の一連の救済行為の第一段階を占め、第二段階の予定と共に神による天地創造前の行為を表す。

二 予知は予定とどうかかわるか。

「神が」予知する」は、神がある人々を愛をもつて選ぶその愛に注目を集める。しかしこの用語は、選ばれる者が、何にたいして定められるかその目標を明示しない。それを明示するのが「神が」予定する」である。この関係（ローマ8・29）は、神が「愛のうちに予定した」（エペソ1・4、5）の中のもの（選びの）愛と予定の関係ととることができ。したがって予知（愛の選び）が予定に先行する。「神が」予知する」は人間を目的語としてとれば、それだけで意味が充足する。しかし

「神は」予定する」という節が用いられるとき考慮すべきことは、だががこの予定の対象であるかというよりも、むしろ予知される人々が何に向けて予定されるかである。この動詞の二番目の目的語が、この動詞の本質的な部分を成すのである。

この発表は、主として次の二冊の書物に負っている。

1 J. Murray, *The Epistle to the Romans* (London: Marshall, Morgan & Scott).

2 H. Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek* trans. by W. Urwick (Edinburgh: T. & T. Clark, 1962⁵).

原始キリスト教の現在の終末論

—— エリアーデ批判を手がかりに ——

十津守宏

M・エリアーデは、その著書『永遠回帰の神話』の中で、キリスト教の終末論の現在性を指摘し、それが「祖型と反復」の伝統的観念とは、全く異なる宗教経験であると述べている。しかし、一方でそのキリスト教の現在の終末論が、その他の伝統文化と全く同様に歴史を破棄することも指摘している。確かに、歴史の終焉について語る終末論は、その未来に期待された終末論的「救済」という視点から、歴史の経験を無意味なものとし、そこからあらゆる意味を奪うものである。しかし、原始

キリスト教の現在の終末論に対するエリアーデのさきの見解は、その本質を的確に捉らえていると見做し得るのであろうか。

古代イスラエルの預言者神学の伝統において、「祖型と反復」の伝統的観念との決別がなされたのは、生起するすべての出来事に対して、神の意志の顕れとしての宗教的価値を与えることによってである。しかし、この古代イスラエルの預言者文学における宗教的伝統も、真の意味においての終末論というものが確立されるユダヤ教後期の黙示文学へと展開されるにあたって、「祖型と反復」の伝統的観念と同様の反歴史的姿勢を示すことをエリアーデは指摘する。即ち、歴史はそれ自体が終末論的機能を持つがゆえに、いつか終止するという「希望」から堪え忍ばれ得るからである。このエリアーデの指摘は、現世と来世の対立を直線の時間の線上での量的断絶として考える黙示文学的二元論において、その「救済」のあり方が一様に歴史喪失を示すことから明らかなように、真に妥当するものと言えよう。しかし、イエスの受難と復活という出来事に、既に期待されていた終末論的転換が起こったことを表明するキリスト教の現在の終末論において、終末論というものが歴史を撤廃するというエリアーデの見解は真に妥当するのであろうか。

原始キリスト教の現在の終末論は、未来的終末論のように、未来のある時点において歴史が終焉を迎えるという「希望」から、歴史を堪え忍ばせ、歴史への抵抗として機能するものではない。それは、むしろ歴史上において信徒が出会う様々な苦難をイエスの受難の十字架に照らし合わせながら合意味化するこ

とによって、歴史を積極的に受容し、そこでの苦難に宗教的意味付けと正当性を与えるものなのである。キリスト教の現在の終末論の中心は、イエスの受難の十字架にある。その神の子には、ふさわしくない呪われた十字架上の死という非惨な事実こそ、終末論的転換と人間と世界に対する「救済」が逆説的に示されているという確信が、信仰者の実存のあり方を根本的に規定するのである。イエスの十字架に対する原始キリスト教のこの解釈は、歴史における苦難に満ちた様々な経験に、十字架を背負いイエスに従うこと——神の苦難への参与としての宗教的意味付けを与え、そこに逆説的な形で「救済」が現実のものとなつているという確信から、それを積極的に受容すべきものへと転換するのである。そして、この歴史の経験の神聖化のあり方というものは、明らかに、歴史というものはじめて価値付けたとされる古代イスラエルの預言者神学の伝統に連なるものでもある。

古代イスラエルの預言者文学の伝統において、その他の多くの古代文化において支配的であった「祖型と反復」の伝統的観念が乗り越えられたのは、歴史を導き、その中で行為する人格神という神観念を通してである。そのユダヤ・キリスト教的神観念に基礎付けられ、イエスの受難とキリストとしての復活において現世と来世の終末論的転換が既に起こったという確信に支えられたキリスト教の使信というものの本質は、歴史をその他の伝統文化と同様に撤廃してしまうものではなく、歴史の担い手である我々人間をして、世界と歴史の中へと積極的に参与せしめるものなのである。

初期キリスト教の復活論理解における 福音書伝承の問題

出村 みや子

オリゲネスの神学思想、とりわけ彼の復活論は後代様々な批判を受け、六世紀にはユスティニアヌス帝によって異端宣告を受けるに至った。しかし今日的視点に立てば、オリゲネスはヘクサブラの編纂を手がけた程の優れた聖書学者でもあり、彼の思想は聖書解釈に基づいて展開されているゆえに、彼の思想をめぐめる問題は教会史における聖書伝承の受容の変遷という面から改めて問い直されるべきであると考えられる。今回の発表では、福音書における復活・顕現伝承に焦点を当て、オリゲネスを中心として初期キリスト教における解釈の相違を検討したい。

二―三世紀の正統的教会の復活論の主眼が、グノーシス主義の「脱身体的」な復活理解に対抗する過程で、復活における肉体的性の強調に置かれていったことは前回指摘したが、そのような論争的傾向は、福音書の復活・顕現伝承の解釈にも具体的に認められる。すなわちこの時代の正統的教会の復活論理解には、グノーシス主義の仮現論的理解の反駁を意図して、復活のイエスの肉体のリアリティを強調する福音書伝承（とりわけルカ24:36-43）を選んで解釈する傾向が認められる（なおナグ・ハマディ文書の研究の進展と共に、今日ではグノーシス主

義グループのなかでも見解に微妙な相違が認められ、今回扱った仮現論についても、これを探らない立場があることも知られるようになった）。

そうした物質主義的な復活理解が進展する一方で、福音書伝承の緊張に満ちた表現（R・M・グラント）を再び取り上げ、独自の復活論として展開したのがオリゲネスであった。彼は、正統的教会の復活理解の重要な論拠となったルカ22:36-43の顕現伝承を意図的に解釈の対象外とし、代わりにイエスの顕現の奇跡的性格を示す福音書伝承（特にルカ24:13以下のエマオの記事や、ヨハネ20:19-23の顕現記事、ヨハネ20:24-29の疑うトマスの記事）を引用する。オリゲネスにも仮現論に対する批判が認められるが、彼の論点はイエスの顕現の奇跡的性格を強調することであり、とりわけ復活以前の万人に対する顕現と、復活後の限られた弟子達に対する顕現の違いを指摘する（ヨハネ20:26および一コリ15:35ff）。彼はアレクサンドリアの知恵神学を媒介にして、イエスが人々の能力に合わせた顕現形態をとったとみなす論述（エピソード理論）を展開し、また「山上の変貌」の記事に基づいて、イエスの復活・顕現を旧約聖書のモーセやエリヤのような神祕的指導者の奇跡的顕現との連続線上に位置づけようと試みている。そうした一連の議論によって、オリゲネスはイエスの復活の出来事を、旧約聖書以来の神的人物の顕現伝承や神性顕現伝承の枠組みの中に位置づけようとしており、誰の目にも検証できるような客観的出来事としてではなく、神的存在と宗教的人間との間で生じる特殊な宗教的経験として、エリアーデの概念を使えば「ヒエロファニ

」)として提示したとみなすことができよう。

以上のような初期キリスト教における復活理解の相違を現代の人間論的視点から検討するならば、オリゲネスは、復活を誰の目にも明らかな客観的出来事として提示する素朴な実在論(正統的教会の立場)とも、またイエスの苦難と復活を否定し(「言葉の真の意味で」「他者」と呼びうるものが根本的には存在しな)いグノーシス主義の独我論的把握(大貫隆)とも異なり、信仰を媒介した復活者と信仰者の宗教的出会いの次元を拓くような復活理解を示しており、こうした彼の視点はE・レヴィナスが「相互主観性(Intersubjectivité)」と呼んだ関係と底通する面をもっているように見える。

十九世紀ドイツの教会音楽と

チエチリア運動についての一考察

三村 利恵

キリスト教と音楽の間わりは密接なものであり、旧約聖書の創世記において、すでに音楽に関する記述を見いだすことができる。しかし啓蒙主義の影響や世界の「近代化」などによって、神が世界の中心の場から追われるようになると、神と音楽の関係にも変化が生じ、十七世紀後半頃からカトリックやプロテスタントに関係なく教会の中へと浸透してきた教会音楽の世俗化の波が、十八世紀を覆い尽くし、さらに十九世紀さえも吞

み込もうとしていたのである。時代のこのような流れについて、特に十九世紀初期に限定して見てみると、流れに身を委ねている人々が存在するのは当然のことながら、教会音楽の世俗化に対して危惧を抱いている人々も存在し、彼らは世俗化の波と闘っていたのであった。このような動きは、プロテスタント側からのみのものでない見なされがちであるが、実際にはカトリックの側にも同様の動きが見られたのである。そしてこの動きはドイツを中心とした教会音楽の改革運動にまで発展し、教会音楽史においてはカトリック側のこの運動を特に「チエチリア運動」と呼んでいるのである。

「チエチリア運動」は音楽の守護聖女チエチリアの名に因んでいるのだが、この運動の初期を概観してみると、その主要な目的は、世俗化の影響により分離してしまった「典礼と音楽の関係の再認識」と「典礼における教会音楽の再生」であったと言えよう。十八世紀中頃に、典礼聖歌の他にオーケストラの伴奏による教会音楽が許可されたということも相俟って、教会音楽は典礼から離れて一人歩きをはじめていたのであった。そしてこの運動の担い手であったチエチリア主義者たちは、教会音楽を典礼の中へ連れ戻そうと奮闘していたのである。いわゆる「聖と俗」の葛藤というのは常に存在しているものであり、教会音楽における世俗化による典礼と音楽の危機的な状況も今まで何度も起こっていたと言われている。しかしチエチリア主義者を立ち上げさせたこの状況は、社会の大きな変動を背景にした最も深刻なものと言えよう。チエチリア主義者たちは状況修復の手段として、人々の心情を過剰にかき立てる進歩的な様

式である「スティル・モデルノ」を教会音楽の中から排除し、中世以来の伝統に基づいた様式である「スティル・アンティーク」を擁護したのである。そしてこの「スティル・アンティーク」を重視する態度の基盤は、ロマン主義の思想にあると言われている。しかし、ロマン主義者にとつての教会音楽とは単に「宗教的な、敬虔な雰囲気」を醸し出している作品に過ぎず、決してチェチリア主義者たちが目指していた音楽と同質のものではなかったと思われる。この点においてまず「チェチリア運動の基盤はロマン主義」という図式は成り立たないのではないだろうか。さらに、ロマン主義の時代において「絶対音楽」の理念が確立されたことを考慮すると、教会音楽における本来の「言葉」と「音楽（＝メロディー）」の関係が、ロマン主義においては希薄になつていのように思われるのに対して、チェチリア主義者たちは「言葉」と「音楽」が融合することが重要であると考えていたように思われるのである。だが彼らにとつては両者の融合だけではロマン主義的な「宗教的な雰囲気」を備えた音楽にとどまり、まだ典礼に相応しい「真の教会音楽」とは言えないのである。両者が、最も当然でありながら忘れられがちである「真の信仰心（敬虔な心）」によつて支えられてようやく「真の教会音楽」と成り得ると考えていたのではないだろうか。このように考えるならば、教会音楽史において十九世紀初期におけるチェチリア運動は単に様式的な改革運動という側面のみ注目されているように思われるが、ロマン主義に代表されるような宗教観との対比も織り交ぜながら、他の側面にももつと重点を置いて捉えられてよいのではないだろうか。

ブルトマンの奇跡解釈

——『共観福音書伝承史』を中心に——

土井 洋

序

本論文の課題は共観福音書における奇跡物語の位置付けである。福音書における奇跡物語の意味を探索することである。本文の研究の手掛かりとしてブルトマンを参考とする。ブルトマン自身も、デイベリウス、ウレデー、ヴェルハウゼン等の福音書研究の成果を受け継いでいる。これらの研究によると、福音書は教会神学に立脚し、教会信仰の視座から編集されたことが明らかにされている。

ブルトマンは、共観福音書伝承史の研究に様式的方法を有効に用いている。様式史的研究によると、原始キリスト教会の生活の凝縮したものとしての文学には、一定の文体、様式、文学類型が見られる。

一 ブルトマンは福音書における奇跡物語を二つの項目に分ける。すなわち、治癒奇跡と自然奇跡とである。さらに共観福音書伝承史では、奇跡物語の様式と歴史について、詳しい論述がなされている。この項目の中でブルトマンは、福音書における奇跡物語の意味について触れている。奇跡物語は福音書の中で本質的な意味をもつ。奇跡物語は事件一般として語られているのではなく、イエスの奇跡として語られている。奇跡行為は

イエスの性格ではなく、彼のメシアとしての力、神的権能の証明である。奇跡はイエスの意志を離れた、自動的に機能する何ものかである。長血の女の物語がそのことを表している。イエスは、女が彼に気づかず触れた後、力が自分から出て行ったのを感じる。悪霊追放もイエスのメシア性の主要な根拠として記されている。病氣治癒のためには、治癒を願う人々の信仰が条件であることは、自明のことである。しかしこの信仰は現代的な意味での信仰ではない。奇跡執行者への信頼である。治癒の願いをかなえる根拠は病人の信仰である必要はない。病人のために治癒を依頼する人々の信仰でありうることを示す。その信仰は、イエスを承認することを意味している。

二 ブルトマンの奇跡解釈への問い

共観福音書伝歴史Ⅱの三二頁のなかで、「イエスはナザレの人びとの間では行わないのであるが、彼らは自分たちの不信仰にその原因を求めるべきである」とある。マルコ六・一一六の五節で、「そこでは、ごくわずかの病人に手をおいていやされただけで、そのほかは何も奇跡を行うことがおできにならなかった」。六節「そして、人々の不信仰に驚かれた。」ブルトマンによれば、イエスが奇跡を行わなかったのはナザレの人々の不信仰のせいだという。

マルコ三・三一―三五ではイエスの肉親がイエスを連れ戻しに来たこと。さらに、三・二〇―三〇における「ペルゼブル論争」の記事はイエスの奇跡不執行と無関係であろうか。これらの記述の中に、イエスがナザレでは奇跡を行わない理由が隠されているように考えられる。なぜなら、この二つの記事の中に

は、イエスの「メシアとしての力ないし権能」を正面から否定するからである。このイエスへの対立的視点は、国家態勢的な勢力である。したがって、イエスがナザレにおいて、奇跡を行わない理由は、決して不信仰の人々に対するイエスの狭小な思いからではない。

三 結論

ブルトマンにおける奇跡物語に対する研究については、それ相当の評価をしなければならないが、しかし彼の分析が必ずしも、個々の物語について正当な見解に導かれているとは限らない。本格的なブルトマンについての批判は、今後の課題として継続的に取り組んで行きたいと考えている。

テーゼ・コミュニティと現代キリスト教

坂本 進

フランスの小村テーゼには、カトリックとプロテスタントの間の分裂を和解 reconciliation させるために創立された修道エキュメニカル共同体―テーゼ・コミュニティがある。

ここには毎週のウィークエンドに、五千人を越える若者たちがヨーロッパを中心に集まってくる。テーゼの公用語は、英独仏語である。聖書のみならず合衆国など集会では、三ヶ国語に訳しながら話し合いが進められる。定期的に刊行されている Letter from Taize は、英独仏語の他に、伊露牙(スペイン)

語にも訳され刊行されている。

一九九九年五月にテーゼを訪れた時、創立者のブラザー・ロジェは八十四歳であったが、壮健であった。一九四〇年、ロジェはキリスト教会内の分裂を和解させる召命を感じ、テーゼに定住を開始。一九四九年には、独身・院長への従順・物質を共有することを誓う修道共同体「テーゼ・コミュニティ」を創設した。現在、カトリック、プロテスタント諸派、アングリカンなど宗派を越える七十名以上のブラザーたちが、自給自足の共同生活をおくっている。又、諸外国にも、テーゼのブラザーたちは派遣され、テーゼ・コミュニティの全世界への普及が計られている。

一九六二年から六五年の間に開催されたカトリック、第二バチカン公会議に、ロジェはオブザーバーとして出席した。ロジェ自身はプロテスタント出身であったが、カトリック教会が打ち出したエキュメニズムとロジェの和解のビジョンが、一致をみたからである。やがて、ロジェはマザー・テレサとの結びつきを深めることになる。宗派の別なく人を愛する実践を推進しているマザー・テレサの生き方が、宗派間の和解を進めること以外の何ものでもないことを、ロジェは感じ取ったのである。

テーゼ・コミュニティの形は、次のように列記することができる。一・祈り。二・沈黙。三・音楽と美術を宗教的儀礼によくマッチ（調和）させた祭典（フェスティバル）への参加。

四・インターナショナルな出会いの豊富さ。五・聖書のみ言葉を聴け、その解き明かしをブラザーたちの単純な体験の分かち合いから聞き合うこと。六・自らの信仰体験と生活体験をブラ

ザーたち、集いに参加する青年たちと、共に分かち合うこと。七・共にテーゼ内の仕事を分担し合うことなどである。

テーゼ・コミュニティが目的とする内容は、「内に向かう内なる生命への探求と外に向かう人々との連帯」である。外に向かう人々との連帯とは、地上における信頼への巡礼 *pilgrimage of trust on earth* といいかえることができる。

そのためのフィロソフィ・コンテンツは、次の通りである。一・愛と平和を生む心を持つこと。二・神を求めようとする単純な心を持つこと。三・素直な心をいつも持つこと。四・心の奥にいつも喜びを持つこと。五・連帯する心をいつも持つこと。六・コミュニティの人間になろうとする心を持つことである。

現代のキリスト教会が、世俗化の影響を受け低迷するようになった、といわれてから久しい。しかし、必ずしもそうとはいえない。アフリカやインドネシア・韓国などでは、キリスト教人口は増加し、アメリカのカトリック人口も、一九九六年の四五三万から九八年の四六五八万へと増加している。マザー・テレサの死後も、彼女が創立した修道会員数は増加している。エホバの証人の信者数は一九八八年から九八年までの間に百万の増加をみ、現在四七〇万の信者数を記録している。フォコラーレ、ラルシュ、神の母共同体など種々のキリスト教共同体も生み出されている。テーゼ・コミュニティもその試みの一つである。多くの青年の心をとらえるテーゼの成功の秘訣を解き明かすこと、それは、キリスト教会の今後のあり方に多大なヒントを与え得るもののように思われる。

新約聖書翻訳経緯

——奥野昌綱の改訂草稿(新出資料)を中心に——

中村博武

横浜翻訳委員会訳新約聖書の翻訳については、直接翻訳に携わった日本人補佐者の間の証言が一致せず、その翻訳経緯にはいくつか未解明の点がある。高橋五郎は「儘く支那譯に模倣して之を譯出せり」という。これに対して、松山高吉は「翻譯の本とせしはグリーンキ原書にして參觀には英佛獨支那等の譯書を用ゐたり……支那譯に由りて成れるなどといふは誠にいはれなきことなり」と反論している。

ヘボンのローマ字草稿、ヘボン・ブラウン訳、委員会訳の各『馬太傳』を比較対照したところ(五、六章)、ヘボンのローマ字草稿には欽定英訳聖書を『和英語林集成』(一八七二年、再版)の英和の部で翻訳した形跡が顕著に認められ、委員会訳には漢訳聖書(ブリッジマン・カルバートソン訳)からの漢語の収載が顕著に認められた。とりわけ漢語を訓読、意識したとされる古雅なルビのほとんどはヘボン・ブラウン訳の和語をルビに回したものであり、それらは同時に欽定英訳聖書を『和英語林集成』で検索すれば得られる和語であることが判明した。従つて委員会訳新約聖書の独特な表現は、欽定英訳聖書を『和英語林集成』で訳出した和語を漢訳聖書から借用した漢語のルビとして充てた結果生まれたと推測できる。この推測は「平明

な和訳」を主張した宣教師と「漢文風の文体」を主張した日本人補佐者の妥協の結果、「本字と傍仮名の調和せぬような所が生じた」との井深樞之助の証言と一致する。なお、安息日、聖書、割禮、祭司、聖靈、會堂等の頻度の高い聖書用語は、漢訳聖書の漢語をそのまま借用したものであり、すでにヘボン・ブラウン訳に大部分が訳語として充てられていた。そのため、キリスト教用語、語彙の創案は日本人補佐者の優れた努力に帰されるとの従来の定説は疑問になる。グリーンンの横浜翻訳委員会議事録によれば、マタイ、マルコ、ヨハネの三福音書が小委員会に委託されたのは一八七六年二月八日であり、その後、一年余りの短日月にこれら三福音書が刊行されている事実を考えれば、訳語の厳密な吟味は時間的に不可能に近い。さて翻訳委員会は「知識人のみに理解される漢文体を避け、純粹で日常的な日本語を用い、しかも權威ある文体を採用する」という翻訳方針を立てた。にも拘らず、結果的に漢文調に落ち着いた経緯がなぞである。

香川大学附属図書館神原文庫に奥野昌綱が鉛筆で改訂を加えたヘボン・ブラウン訳『馬太傳』二冊が所蔵されている。一冊には、『馬太傳』一章、二章五節までに改訂が加えられている。この箇所は人名が頻出する部分であり、人名表記の統一のための覚え書きであろう。これを一八七七年刊の委員会訳『馬太傳』と照合したところ、一箇所を除いて全て一致した。もう一冊には昌綱の自署があり全丁に互り改訂が加えられている。これを委員会訳と照合したところ全千余例のうち、七十八例の改訂が委員会訳と一致した。この改訂草稿を見ると、漢語や漢文

調を判りやすい口語や通俗語に改めようとする意図が明瞭に看取できる。この改訂の特徴は、第一に、文体は「ます」で統一しようとしている（「である」体は二例見える）。第二に、古語的、漢語的表現や語彙を通俗的で平易な表現に改めている。なんじらもおまえかた、拜するもおがむ、等である。第三に漢訳聖書由来の用語をわざわざ分かり易くしている。預言者もカミのおつげをうけしひと、人税もひとのうんしやう、等である。ここで注目すべきことは、「信」の多くを、「信がう」「信かう」に改めている点である。この多くは委員会訳では「信仰」となっている。第四に、尊敬表現への改訂が見られる。この二冊の奥野の改訂草稿は、拙著『宣教と受容―明治期キリスト教の基礎的研究』（思文閣、平成十一年十二月出版予定）にすべて翻刻して収録した。

角田柳作と今村恵猛

守屋友江

角田柳作（一八七七一―一九六四）と今村恵猛（一八六七―一九三三）は、ともに二〇世紀初頭にハワイとアメリカにわたり、日本文化の紹介あるいは仏教の伝道につとめた人物である。本発表では、「アメリカにおける日本学の父」として知られる角田が、ニューヨークに渡る以前のハワイ時代（一九〇九―一九一七）に書いた主著を紹介しながら、そこにかがえる

日本仏教の文化変容の姿とその意義を、今村の著作も参照しながら検討する。

角田は群馬県に生まれ、東京専門学校（現・早稲田大学）卒業後、京都、福島、宮城で教員となり、一九〇九年にハワイの本派本願寺経営の中学校校長に就任した。彼は、今村の求めに応じて、一九一四年に英文で日本仏教、とくに真宗の教義を説いた冊子である、『*The Essence of Japanese Buddhism*』（日本語タイトルは『英文真宗大意』）を出版している。

今村は角田より一〇年早く福井県に生まれ、文学寮（現・龍谷大学）、慶應義塾大学を卒業後、福井、徳島で教職に就いた後、一八九九年に本願寺派の開教使としてハワイに渡った。一九〇〇年から一九三二年まで布哇開教監督として、当地の日系社会の精神的リーダーとして活躍した人物である。

The Essence of Japanese Buddhism は、今村による英語の序文八頁に続いて、本文が七六頁の小冊子ながら、優れた内容をもつ。特徴的なのは、日系移民以外のアメリカ人向けに書かれていることであり、西欧の近代哲学や宗教学の概念、さらに文学をも援用しながら仏教について説明していることである。

日本で流布している学説をそのまま直訳的に翻訳したのではない。アメリカ人への理解を促すために英語を用いるのは当然だが、西欧哲学の概念を一種の比喩として用いて説明することは、比喩を多用する仏教の伝道方法に則つたものといえよう。

次に、今村の著作について簡単にふれておくと、一九一八年に仏教の立場にたった民主主義のあり方を論じた著作を、第一次世界大戦中に執筆している。彼がこの中で、絶対平等と「四

「海同胞」という仏教精神から、断固とした反戦論を唱えていたことは注目される。そして一九二〇年の『米国の精神と宗教の自由』では、アメリカは思想信条の多様性を認め、固定観念に縛られない、自由を重んじる国家であり、仏教に信教の自由が認められるのも当然であると述べている。

この二人による仏教伝道の方法として、共通している点をまとめると、次のようになる。ハワイという異文化の地で、その国の文化に即した仏教教義の説明を行っていることである。いいかえれば、世界宗教がある文化圏から別の文化圏に移ったとき、その異文化の地で文化変容を遂げた様子が、非常にはつきりと現れている、ともいえよう。仏教のアメリカ的再解釈を行った、初期のケースと位置づけることができるのではないかと思われる。彼らが行った布教活動は、ハワイで日本的な布教方法を踏襲するのではなく、明確にアメリカ化を志向していたからである。

最後に、宗教からみた異文化間交渉史という点から彼らの営みを位置づけてみたい。角田によってハワイにおける仏教の英語伝道が本格的にスタートし、教年後、今村によって仏教者が社会の中で果たしうる役割とは何か、という問題に取り組むに至った。このような、日本仏教のハワイにおける文化変容の過程を検証することによって、世界宗教が異文化と出会うとき、その普遍的価値をもった教義が新たな地で再解釈され、土着化していく最初期の姿をかいま見ることができる。

沖繩バプテスト連盟における

ある反戦宣教師解任問題について

小林 紀 由

「報告の目的」この報告は戦後沖繩キリスト教の記述的研究を目的とする研究成果の一部である。この報告においては一九七〇年代末に沖繩バプテスト連盟に起こった宣教師解任問題に関する調査の成果を記すことにより、「日本復帰」後の沖繩社会の中に活動した沖繩バプテスト連盟関係者の思想と行動とを記述する。

沖繩のキリスト教は戦後米軍統治下においてアメリカ諸教会の独占的影響のもと本土諸教派とは異なる歴史を歩み、その歩みの中で沖繩の文化、社会とかわりつつ「沖繩的」なるものへと一定程度の変容をとげていった。戦後沖繩に観察されるキリスト教の「沖繩的」特徴は大きく二点あると考えられる。一点は沖繩の文化、とりわけ固有の宗教的伝統との接触の結果キリスト教にもたらされた変化であり、もう一点は「基地」や「差別」の問題を中心とする戦後沖繩社会が直面した、あるいは直面し続けている社会問題へのキリスト教会の積極的取り組みである。この報告は、ある反戦宣教師の解任をめぐる沖繩バプテスト連盟内に起きた一連の議論を取り扱うことにより、後者の特徴につき言及する。

この報告においては「解任」反対派牧師より提供を受けた文

書資料、および「解任」反対派牧師たちに対する聞き取り調査を資料とする。

「宣教師解任問題の概要」ウイリアム・ランドール (William T. Randall) 宣教師は反戦平和主義的思想・行動により知られていたが、一九七九年六月その派遣主体であるアメリカン・バプテスト教会 (American Baptist Churches) より「解任」される。この「解任」につき沖繩バプテスト連盟日本人牧師たちの間には「容認」「反対」のするどい対立が発生したが、最終的には同連盟は理事会、総会において「解任」を容認、反対派牧師たち五人は「声明」を出しこの問題を同連盟内外のキリスト教会指導者に訴えた。

沖繩バプテスト連盟内には主としてバプテストの在沖米軍人軍関係者により構成される「英語教会」(English Language Church) が存在し、大きな勢力を構成するとともに連盟の通常予算においてはこの英語教会よりの援助が非常に大きな比重を占めていた。連盟は「日本復帰」期にも他の諸教派にみられた本土同系教派との「系列化」を選択せず、沖繩において「独立」した教団として残り今日に至るが、「独立」路線を可能にした要因のひとつには「英語教会」による多大な献金があった。

「反対派牧師たちの主張」「解任」に反対の姿勢をたらぬいた牧師たちは宣教師が「軍との一致」を義務付けられるような状況を「信仰と良心の自由」(彼らの「声明」の表題に用いられる表現) にかかわる問題だと主張する。ある牧師によれば軍と教会との結びつきの強さは沖繩の戦後キリスト教全体の成立時よりの特徴である。しかし、同時にこの「解任」問題は「日

本復帰」後も「復帰前」のアメリカ依存体質を残したまま本土同系教団に対し「独立」の体制をとった沖繩バプテスト連盟に固有の問題でもある、とも言う。いずれにせよ「解任」問題は、沖繩の地でキリスト者となり教会の指導者となった沖繩人牧師である彼らに、その教会の歴史を軍との関係の中でとらえ直すことをあらためて、あるいは始めて迫ったと考えてよい。

沖繩社会の中に活動し沖繩の社会問題にかかわった教会指導者、信徒たちの行動はキリスト教の「沖繩的」特徴の一面と考えられる。ランドール宣教師解任問題の場合、そのような行動を取った人びとは相対的に少数派にとどまったが、彼らの行動はアメリカ教会の圧倒的影響下から沖繩のキリスト教のあり方を模索したひとつの行動ととらえることができよう。

「奇蹟的治癒」をいかに語るか

寺戸淳子

「ルルドの奇蹟」研究のうち、奇蹟の真偽や真偽判断の正当性を問題にするのではないものほとんどは、「科学と信仰」という問題設定をしているように思われる。それは、人間精神の中に見られる科学的な世界と非科学的な世界の対立、合理的思考と超越的思考の対立、あるいは、二つの対立する世界の折一の問題を論じ、合理的思考では世界は割り切れないのではないかと科学万能主義への反省や、合理化された世界にあって

も人間精神は非合理的ものを追い求めてしまうのだという人間精神の指向性の問題などを語って終わる。それは実のところ、自分たちももっている世界観の評価に関わっている。だがそのような視点では、奇蹟の取り上げられ方、語られ方、用いられ方など、奇蹟の様態と機能の変化の歴史を考察することはできない。そこで本発表では、「ルルドの奇蹟」を宗教学的に分析しようとする時、最も適切な切り口はなにかを考察する。

聖地ルルドに関わる奇蹟の取り上げられ方は、時代によって変化してきた。それはまず、聖母出現の信憑性の根拠として審査された。この奇蹟の使用法は、伝統的な「列聖審査の手続き」に則っている。ついで一八七〇年代には、奇蹟的に治ったとされる人々やその関係者から寄せられるお礼の「治癒物語」が、新聞や雑誌に掲載されるようになる。その後一八八〇年代に、〈医学審査局〉の医師による治癒の信憑性審査、公開討論が始まり、新聞などの治癒報道の中心が、三人称と非人称を用いて記述される医学的な「情報」へと変化していく。それでも治癒物語が全くなってしまうことは、第一次世界大戦まではなかった。この治癒物語の消滅は、治癒者の写真掲載と時を同じくしている。第二次世界大戦後は、奇蹟的治癒の認定が激減し、〈医学審査局〉の位置づけと役割について様々な反省がなされた。特に一九七〇年代以降、「奇蹟」と「治癒」のあり方について聖域管理スタッフの間で議論が繰り返され、現在、治癒について軽率に口にしないという「沈黙の掟」から治癒物語の復権へと、劇的な変化が起こりつつある。

この変化の歴史で重要なのは、次の三点である。第一に、

「治癒」と「奇蹟」が区別されていること、第二に、一人称の物語と三人称の報告という二つのスタイルの対比が認められること、第三に、現在ルルドの巡礼世界で進行しつつある治癒物語の復権は、一人称の物語の復権であること。また、次のことが指摘できる。すなわち、奇蹟が「承認」に関係しているのに対し、治癒物語は「証言」に関係している。

治癒物語には次の特徴がある。第一に、治癒者本人であろうとなかろうと、〈わたし〉を中心に物語を構成する。第二に、治癒を、治癒者の身に降りかかった「異質なものの訪れ」のように語る。それは疑いと怖れの末に「受け入れられる」ものでもある。第三に、「その時」「突然」というような時間表象を豊富に用い、治癒の瞬間の「異質性」に焦点を合わせながら、時間の経過を再構成するように物語る。このような治癒物語の特徴は、ルルドの巡礼世界という文脈においたとき、次のような意味づけをもつものと思われる。すなわち、ルルドでの治癒は、調和の回復などの内的な変化ではなく、「外」なる「他者」との関わりを証言している。それまで水を飲むことさえ困難だった者がステーキまで平らげるといふ、治癒者の常軌を逸した食欲というテーマも、そのような「受け取る肉体」。「関係を回復した肉体」を表現していると考えられる。病や障害の消失のような「変化」は、医学的審査のような客観的な「承認」の対象となるが、ある者と「他者との関わり」は、「わたし」の「証言」の主題としかなりえない。そのような証言は、「合理性」という語彙ではつかみ損ねる、「関係」への「参加」の美感に関わっていると考えられる。

明治初期におけるキリスト教学校

兩 貝 行 磨

幕末から戊辰戦争を経過し、廃藩置県に至る変革期において、藩学から学制発布に至る転換期において、地方の教育主体は、どのようであったか、また、この教育主体とプロテスタント・キリスト教徒とはどのように関わるかを探りたい。

幕末、日本各地の藩は、洋学導入と門戸開放のために、藩校改革を断行している。洋学導入にあたって、慶応義塾英学教授と欧米人の招聘、雇用を積極的に進め、日本人土族たちとの交渉も進み、一定の成果をみた。門戸開放、すなわち土族以外の子弟の参加は、一定の成果をあげることはできなかった。

洋学導入にあたっての欧米人の招聘の際、彼らがキリスト教宣教師であるか否かは、教育的主体、担い手たる意識を日本人土族に与えるか否かに関わっている。

これを吟味することによって明らかにすることができる。米沢藩と弘前藩である。藩校のうち幕末戊辰戦争を経て、廃藩置県、そして学制発布直後に至る時期に藩校改革をして外国語教育を施す教育機関として存続したところは少ないが、東北地方では、米沢、弘前両藩においてのみ、この転換を為し得た。しかし米沢藩は学制発布後に消滅し、弘前藩では存続し得た。

米沢藩は一五万石、弘前は一〇万石、共に外様で関ヶ原以来

改易はなく存続した。藩校の設立は、藩財制によって前者は（興讓館）一七七六年、後者は（稽古館）一七九六年である。共に儒学（前者は朱子学、後者は折衷学）で藩士を養成、文を中心にした封建教学で、教材を自前で出版するまでに至っている。

米沢では幕末蘭方医学の中心のひとつとして知られ、洋学導入の素地は、弘前よりも強かった。幕末高橋玄勝、坪井信道、甘糟（あまじり）継成などが中心となり藩校興讓館を改革して洋学を導入する努力が傾けられた。戊辰戦争後は英人ダラスを招聘して興讓館存続をはかった。旧藩主により財政的にも支援された。しかし、米沢での教育活動を担う主体の形成はなされなかった。ダラスも英学導入にあたって、寄与をしたが、それ以上の働きはしなかった。学生たちも、米沢で勉強しなければならないということではなく、留学の機会をそれぞれ得て土地を離れていた。

これに比して弘前では、英学導入にあたって、慶応義塾英学教授を招聘し、さらにアメリカ人宣教師を雇用した。慶応義塾は当時、教師とともに学生もまた教育担当者でありうるという認識をもった。優れた学生は教授を担当することであった。「師の影を踏まず」という儒教的封建イデオロギイを克服しようとしていた。アメリカ人宣教師たちは、英学のみならず、プロテスタント・キリスト教を伝えた。旧武士階級は、国家的危機に際して、教育の領域で再建を考えた。その自覚の上に、キリスト教が封建的身分制を自覚的に放棄し、郷土における兄弟愛の連帯に覚醒していった（教会共同体をも生みだしている）。

菊池九郎、本多庸一、そして宣教師イングである。キリスト教とりわけプロテスタントの受容は、自ら強い教育的主体の自覚をうながすこととなった。教育的価値は、人間形成に重大な働きをする。この価値は、万人に公開され、共同のものであるとする姿勢を身につけた。旧藩主による財政的支援と旧藩時代の地元有力者で、理解者である人々と連携、協力して、藩校稽古館を消滅させず、東奥義塾として再生させることのできるプロテスタント集団を形成した。この再生は、一層、門戸開放、キリスト教の導入を進展させることとなった。小学部・女子部等をも開設・経営した。このようにして、キリスト教信仰は自ら教育の担い手として、地域形成にあたらせる力となったのである。

聖書の贖罪精神と自由

——新英語訳聖書の翻訳を中心として——

木原 範 恭

『パウロ書簡』（岩波書店）によると、ガラテヤ書第五章一節から十一節までは、「私たちの自由」というキーワードをつけている。これは、同章一節で訳されている新英語訳聖書（以下NEBと略す）の「自由人」という民主政治的な内容のキーワードとは、違っている。キリストによる罪の解放による自由について述べている。

ルカ伝四章十八節でも、NEBは、ギリシャ語聖書の「心の傷ついた人」も、「傷ついた犠牲者 (the broken Victims)」という一般的な意味に訳している。

前述の『パウロ書簡』の一節、二節は次のようになっている。「キリストはこの自由へと私たちを解き放つて下さったのだ。それゆえに、あなたがたは堅く立って、再び奴隷状態の軛（くびき）にはまってはならない。」

このくだりのNEBは、
Christ set us free, to be freemen. Stand firm, then, and refuse to be tied to the yoke of slavery again.

（キリストは、わたしたちを自由人にするために自由にして下さった。それだから、堅く立って、再び奴隷のくびきにつながられることをごぼみなさい）私訳

ルター訳は、

Zu Freiheit hat uns Christus befreit! So stehet nun fest und lasset euch nicht Wiedern in das Knechtische Joch fangen!

（キリストは、われわれを自由にして下さった。そこで、今や堅く立って、奴隷の軛に再び結ばれてはなりません）私訳
『新聖書大辞典』（キリスト新聞社）は、ギリシア世界の自由について、次の如く説明している。

「ギリシア世界における自由は、元来、社会的な概念であり、奴隷のような他者の束縛、支配、圧迫を受けない状態をさし、特に自由人（傍点筆者）の共同体としての都市国家の民主政治的な理想形態としてとらえていた。」

聖書によると、イエス・キリストの解放の働きは、万人に向

けられており、その効果は、運命に支配されているように感じていたかつての異教徒にも、だれの奴隷にもなったことがない
と自負するユダヤ人にも（ヨハネ8・33）。

「自由人」に関しての通俗的なあまいまいな表微的な表現は、
NEB訳ルカ伝十五章の二十二節の「失われた息子」に関する
イエスのたとえ。

前述の岩波書店の『ルカ伝』では、父親は息子に、足に皮ぞ
うりを履かせなさいと言っているのに、NEBは、*shoes*（く
つ）をはかせなさいと、モダンな訳となっている。一九六五年
刊の『*The Bible in Basic English*』も、NEBと同様に *shoes* と
訳している。この皮ぞうりは、奴隷は履いていないもの（前述
の「ルカ伝」岩波）とされ、自由人の徴とされている。

奴隷概念の道徳的修正は、使徒パウロの書簡において、ある
聖句は、疑いもなくある一つの考えによって、説明される。つ
まり、それは、「罪の奴隷」という言葉である。

こうした道徳的な意味における奴隷という言葉に対する自由
という言葉のかわりにNEBが用いた自由人という言葉それは、あ
まいである。

ロマ書八章一節―三節は、神の霊のもとにある歩みについて
書かれている。NEBは、ここでも、邦訳新共同訳と同様、
en Christo（英語の *in Christ*）を、「キリストに結ばれている」
と訳している。これは、「キリストにある」「キリストにおい
て」の意味の一部しか意味していない。

キリストの十字架と復活によってもたらされた自由とは、何
よりもまず律法からの自由であり（ガラ4・21―31、ロマ7・

3、1コリ7・39）、罪と死、虚無と滅亡からの自由（ロマ
6・18、20、22、8・2、21）にほかならない。

フランス革命期の女性

ジュリー・ピリアートと教育

高木 孝子

ナミュール・ノートルダム修道女会の創立者であるフランス
人のジュリー・ピリアート（一七五二―一八一六）の文書は書
簡と覚書に限られている。しかしその書簡は四五四通残存して
いる。その原本並びに写本はベルギー（ナミュール）、イタリ
ア（ローマ）、アメリカ合衆国（シンシイナティ）に設立され
たナミュール・ノートルダム修道女会の文書・資料室に保管さ
れている。今回はジュリーの書簡の内容を検討するために、一
八〇四年から一八〇九年の書簡を中心に取りあげる。まず、一
八〇四年にジュリーは北フランスのサン・ヴァレリーとアペヴ
イルから、アミエンでノートルダム会員と共同生活を営むフラ
ンセス・ブラン・ドゥ・ブルドン宛てに六通の書簡を送ってい
る。書簡三四から三九である。これらの書簡の中で、ジュリー
は信仰会の司祭から依頼を受けた宗教教育の活動の推進につい
て書き綴っている。

そこでジュリーの書簡から、十九世紀のキリスト教史研究に
おいてこれまでほとんど取りあげられることがなかった「女性

「社会参加」と「女性の仕事」について検証していきたい。ジュリーがサン・ヴァレリーとアベヴィルでどのような仕事をしたか、または、しようとしたかをここで検討する。これは女性が当時の社会に与えた影響を考察するうえで重要である。例えば同年六月の書簡三五では、ジュリーはサン・ヴァレリーでの具体的な仕事の内容を詳述している。⁽²⁾

確かに、これまでの女子修道会で実践できなかった民衆への宗教教育の活動が可能になり、時代の要請に応えることができるようになった。教育に対するジュリーの独自性は民衆への教育の解放という点にあり、彼女自身もフランス革命の精神を共有していた。また当時の「女性の仕事」、「女性の社会参加」は有能な女性たちが英断を下して、単独で教会と社会に飛び出した結果生まれたものではない。女性たちの背後にはフランス革命などの近代市民革命を通じて、また教会を通じての「女性の社会的活動」を生み出した十九世紀のフランスの歴史の流れがある。当時すべての人が自由かつ権利において平等であることを讃えるフランス革命の原理が、女性にも自立の欲求をかきたてた。男性たちは、中世の身分制のくびきから人間を解放する思想を展開していった。しかし、一般原理としては平等を説きつつも、その基礎には女性の従属を置いていたのである。⁽³⁾

それ故、女性たちは男性優位の支配的な思想や規則に疑問をいだき、自分自身の思想・生活の規範を持つとした。というのは、フランス革命の「人間および市民の権利宣言」も、人間の自由と平等について重要な問題を提起したルソーの思想も、実は女性をこの「人間や市民」の仲間から排除していたからで

ある。つまり、フランス革命の人権宣言における「人間」は「男性」であつて、女性の権利は含まれていなかった。⁽⁴⁾ とくに、ルソーは『不平等起源論』で平等な小所有者の社会を理想とし、自然的・肉体的な不平等が道德的・政治的な不平等の根拠になつてはならないと力説した。しかし、『エミール』の中では女性に男性に従属し、劣位な地位とその役割が本来「自然的なもの」であるとする視点から女性の教育について論じていた。⁽⁵⁾

注

(1) 小檜山ルイ『アメリカ婦人宣教師』東京大学出版会、一九九二年、一一頁、一八二頁。

(2) *Letters de Saint Julie Billiart*, 7 vols. (Rome: Presses de l'Universite Gregorienne, 1976), p. 99.

The Letters of Saint Julie Billiart, 7 vols., trans. and ed. Francis Rosner and Lucy Tinsley (Rome: Gregorian University Press, 1974), p. 95.

(3) 辻村みよ子・金城清子『女性の権利の歴史』岩波書店、一九九五年、一三三頁。

(4) Olivier Blanc, *Une Femme De Libertes, Olympe de Gouges* (Paris: Syros, 1989), pp. 187-188.

オリヴィエ・フラン『女の人権宣言』辻村みよ子訳、岩波書店、一九九五年、二七五頁、二八一―二八二頁。

(5) ジャン・ジャック・ルソー『不平等起源論』『ルソー全集』第四巻、原好男訳、白水社、一九七八年、二五九―二六三頁。『エミール』今野一雄訳、岩波文庫下巻、一九六四年、二二頁。

エコロジーと宗教

——サクラメンタルな自然理解——

間瀬 啓 允

いま自然に対して人間の責任ある倫理を基礎づけ、さらに自然との共生の思想に向かわせるものは、サクラメンタリズムという思想である。これは自然における神の内在の側面を強調して、自然を神聖視しようとする思想である。

創造と受肉の神は、自然を超越するとともに自然に内在する。そこに、自然についてのサクラメンタルなロゴスの成立する根拠がある。

被造物は神の啓示である。キリスト教徒が水によって洗礼を受けるとき、救われるために生みの苦しみをしている被造物を取り上げている。パンとぶどう酒をキリストの体と血に変えるとき、キリスト教徒は被造物を聖なるものと見立てている。つまり、目に見えるものをおして目に見えない〈恩寵〉 \equiv 恵みを享受するとき、それが「サクラメント」といわれるのである。

英国の神学者アーサー・ピーコックは、『創造と科学の世界』のなかで、「エコシステムをもつたこの世界は〈神のなか〉に存在している。そして創造は〈神のなか〉のこの世界において進行している。このことから、すでに世界における神の内在に対して適切な応答と目されている態度が促進される。神は世界のプロセスのすべてへのなかで、とともに、のもとで」現存し

ている。それゆえ、神の存在と創造活動の側面から、世界のプロセスに対しては尊敬と畏敬の念が求められ、また価値づけもおこなわれているのだ。」と述べている。

ここにはサクラメントをエコロジーに結びつける契機がある。自然的要素は神の内在的な創造活動のゆえに、神讃仰の礼拝に加えることができるのである。

「神」とは全身を打ち込むに価する聖なる秘義である。イエスが従がう者は神を告白する。聖なる秘義が独特の美と力をもつてイエスのうちに存在するからである。宗教的な回心はこの聖なる秘義との接触であり、この接触のゆえに、〈恩寵〉 \equiv 恵みのセンス——この世界は恩寵によって与えられたものなのだと了解するセンス——が深められるのである。

純粋な宗教的回心の目覚めの基礎には、創造の秘義への畏敬と尊敬の念がある。世界をつくつたのはこの「私」ではない。この「私」のスケールをはるかに超え出た力と計画による。だから、「ありがたい」のである。こうした〈恩寵〉 \equiv 恵みのセンスによって、環境的世界に対するこの「私」の関わりの〈転心〉 \equiv 意識の変革が促がされるのである。

回心した者の自然に向かう態度はエコロジカルである。そして、その根底にはサクラメンタルな自然理解がある。自然の美と調和は神の明かしであり、人間に恵みを与える神聖なる自然の説き明かしでもある。

自然はサクラメンタルなものなのだ。だから、エコロジーは宗教的回心と一致する。そして、自然は神の賜物だという信仰の心とも調和する。そこでは、人間はエコロジカルに自然を共

存し、自然と親しく、自然を欠くことのできない（パートナー）¹」仲間として実感することが目指されている。

こうしたサクラメンタルな自然理解の根底には、「神は超越にして内在、内在にして超越」という神観——汎在神論（pantheism）——がある。自然的な環境世界は「神のなか」にあるが、その神は環境的な世界のプロセスのすべての「なかで」(in)、すべてと「ともに」(with)、そしてすべての「もとで」(under)、現存している。だから、この神観のもとでサクラメンタリズムは自然を聖化し、自然を神聖視するのである。こうした自然理解のもとで与えられるものが（ヒーリング）²癒しである。自然に対して攻撃的であった理性の自己回復がここにある。今日の重大課題は、理性を自然との新たな親密さへともたらし、エコロジカルな靈性を身につけることではないだろうか。

カナダの大学生の宗教教育に関する意識

荻野 勝 行

カナダは、ネイティブ・カナディアンと各地からの移民によって構成されている国家である。アメリカも同構成であるが、根本的に異なっている点は、国家姿勢の違いである。アメリカは、人種のとつばと称されるようにネイティブ・アメリカンであれば、各地からの移民であれ、一旦、精練され、アメリカとい

う国家のもと、アメリカ人として振る舞うことが期待される。それに対して、カナダはモザイク文化の国と称されるように、それぞれが継承している文化を相互に尊重し合うことによつて、国家を運営していこうとする体制を維持している。

今後、様々な面でボーダレス化が進む中、カナダの国家運営姿勢は、一つのモデル・ファームととらえることができよう。このファームは、もちろん宗教のレベルにおいても適用されよう。このような状況下において、カナダの大学生の宗教を認識する手段としての宗教教育に関する意識を考慮し、その適用性を考察しようとしたのが今回の問題意識である。調査は、サイモン・フレイザー大学社会学・人類学部の一〇一名の People/the State and Multiculturalism の講座の一〇一名の学生を対象に行った。

調査の結果、三分の二の学生が、宗教教育の経験を有しているものの、その有効性については、四割の学生しか認めていない。宗教教育は、主に、宗派教育と宗教学教育に二分されている。カナダにおける宗教教育は、高等学校までに他の国が実施している宗教教育は行われず、高等学校までに経験することができると宗教教育は、宗派教育の部類に属すると考えられる。もちろん、大学入学以降、宗教学教育を受講することは可能ではある。

宗教教育の有効性を認める四割の学生の理由については、二割が自己の確立あるいは自己が信仰しようとする宗教の決定である。八割が宗教観の確立・世界を理解するための教養・他者の宗教を理解するための手段・道徳性の確立等である。この結

果から前者は主に宗派教育の中で、後者は主に宗教学教育の中で、その有効性を認識しているものと考えられることができ、現状、彼等は、宗教学教育に関して情操面を重視した宗派教育よりも社会・人文科学としての宗教学教育の方に関心を示しているものと考えられよう。

昨今、日本においても、国際化の波の下、様々な面でボーダレス化が進行している。また、脳死・心臓死といった死の規準の問題、新新宗教団体が関与した社会問題等、宗教が関係する課題がクローズアップされる中、宗教学教育のあり方について、議論が必要視されている。カナダの文化や民族に対する姿勢・スタンスは、日本が今後経験するであろうと思われる社会に対して示すことができるモデル・ファームの一つであろう。宗教も今後を考える上において重要なファクターであり、その状況に対応する宗教学教育の検討がなされるならば、情操面における宗派教育とは別に、社会・人文科学としての宗教学教育の展開が考慮されるべきものであると考えられよう。

ニューエイジとセラピー文化

——自己成長と回復のイデオロギー——

小池 靖

セラピー、セルフヘルプ、ニューエイジの諸現象は、ともに関わり合いを持ちながら、現代先進工業社会の精神文化を形作

っている。その影響は、静かだが着実に広がりを見せており、医療、文化、娯楽などの多方面に及んでいる。

セラピーとは、人工的な空間の中で、カウンセラーや悩みを共有する他者との、言語的・非言語的コミュニケーションを通じて、自己の向上を図ろうとする試みの総称である。カウンセリング、エンカウンターグループ、十二ステップ・グループ、アルコホリックス・アノニマス、サポートグループ、ピア・カウンセリング、アダルトチルドレンのグループ、対人関係／交流分析などを学ぶ各種のワークショップ、自己主張トレーニング、非暴力トレーニング、フェミニスト・セラピー、産業の分野における感受性訓練などは全てセラピーの実践である。よりよく自分を知ることによる「自己成長」や、嗜癖などからの「回復」がセラピーのキーワードである。

セラピー+セルフヘルプのほとんどニューエイジの一部（特に心理学的傾向の強いもの）を、そしてそれらに端を発するセラピー的な考え方の広まりを、本発表では「セラピー文化」と呼ぶ。

宗教へと発展したセラピーもいくつか存在するが、基本的にはセラピーは非宗教的な営みとしておこなわれている。たとえば、大半のセラピーは死後の世界に対する包括的な世界観を構築しない。世俗化、都市社会の匿名性、そして社会全体の生活水準の向上が、セラピーのようなグループ体験の流行をもたらした。現代世界の合理化こそが、セラピー隆盛の決定的な基盤であった。

心理学や心理療法は基本的には科学的な（普遍的な）営みと

して行われるものであるが、実際のセラピー的实践を見る場合、そこにはアメリカ文化の刻印がかなり見られる。特に、カール・ロジャースに代表されるような、カウンセリング／セラピーにおけるヒューマニスティックなアプローチは、わが国のカウンセリングにも多大な影響を及ぼしている。自己肯定、体験主義、感情豊かな自己表現、そして無限の幸福追求といった要素は、いずれもきわめてアメリカ的な価値観であると言える。

セラピーはまた、ありのままの自己を肯定するいっぽうで、官僚的な近代的組織で生きていくことへの適応をも図ろうとする。宗教と同様、セラピーにも人間解放の側面と人間管理の二側面があるが、近年では人間管理の側面も注目されてきている。セラピーは、ある意味で市民を矯正し、また現代の人間についてのその時々々の「真理」を規定する営みなのである。「自分らしさ」「感情に触れる」などの言葉遣いを用いながら、まさにセラピストや心理学といった外部の源泉から自己変容のノウハウを得る。そして、セラピーを受けている個人が、自己の悩みをもたらしている社会構造などに挑戦することはまずない。

つまり、セラピーは、高度に主観的であり、同時に同調主義的でもあり、またセラピーで得た知見はあたかも自己の内面からの「啓示」であるかのよう思わせる (Adams and Haken)。セラピー文化は、まさに「自己投影」的に自分をチェックしモニターする現代人のための、「自己成長」と「回復」のイデオロギーであり、社会正当化論理なのである。

現代の医療と宗教

——日本のターミナル・ケアの模索——

石川 都

病とは医学的なものであると同時に、社会、文化的なものである。現代人にとって病とは、肉体的疾病であるとともに、精神的な意味喪失でもある。近代科学の発展と医療技術の進歩により、身体的な治癒や延命が著しく向上した反面、増加する現代人特有の心の病や悩みに対しては、細分化かつ専門化した医療は無効であった。七十年代米国で生まれたホリスティック医学は、こうした現代医療のひずみを見直し、人間を心と身体との全体からみようとすものである。こうして、身体的アプローチ *chiropractic* と精神的サポート *care* を兼ね備えた総合的医療がめざされ、近代医療に欠けていた精神面でのケア、生の質の向上が、特に死と向き合うターミナル・ケアの現場で重視されるようになった。近年増加しつつあるホスピスとは、本来欧米のキリスト教的伝統の上に立脚したものであり、その基本方針は徹底した除痛と精神的社会的ケアにある。日本でもこの四半世紀に多くのキリスト教主義ホスピス、緩和ケア病棟の他、仏教系ホスピスであるビハラーも誕生した。しかし日本の特殊な宗教事情においては、医療の中に宗教が介入することへの抵抗感も大きく、宗教立のホスピスの限界を示す現実もさまざま指

摘される。四号室を欠番とし、あくまで治療、退院を病院の目的とみなす日本人的感觉からは、部屋の十字架や僧の勤行、法話は違和感をもたらすことも多い。また逆に公立病院における徹底した宗教色排除の傾向も、精神的ケアの立場からは問題も多い。今や日本の現実在即した精神的ケアのあり方を模索する時期にきているといえよう。日本の癌による死者はこの二十年で二倍に達したが、治療法、除痛も進歩したことで、他の疾患に比べ比較的末期まで意識は明晰で自己の生や死を見つめる余裕もできた。しかし反面、人々の死の不安、恐怖、孤独感などに対する精神的ケアはいまだ不十分で、特定の既成宗教の死生観を受容することもできず、無意識に踏襲してきた伝統的宗教観も無力といった現実の中で、癌患者の多くは過緊張状態にあるという。個人の人生観をも含めた生活史を重視し、各々が死までの生の意味を再認識することで生を完結できるよう、精神的なケアが改めて必要となる。こうした日本の現状の中で生まれた医療と宗教のはざまの試みに、岡山の伊丹仁朗医師による「生きがい療法」がある。これは心の持ちかたや精神活動が免疫システムに及ぼす影響に着目した科学的心理療法である。伊丹医師は癌を心身症ととらえ、森田療法のあるがままの精神に基づく心理療法、行動療法により、強迫神経症的な死の不安や恐怖の克服をめざすことで、免疫力を高め、積極的な生をめざす闘病プログラムを作り上げた。ここでは治療と生活指導の垣根は取り払われ、さまざまな心理療法（イメージ療法、ユーモア療法）の併用で免疫機能、自然治癒力を高めつつ、前向きな生活態度を維持するため最大限のケアがなされる。癌闘病者の

モンブラン登頂で有名になったこの生きがい療法は、現在米国、中国でも応用されている。もはや絶対的規範をもたない現代社会においては、科学的合理的な心理療法の領域に、病や死など意味喪失からの回復、生の意味づけなどの宗教的要素が入り込むようになった。島蘭氏は、心理療法的性格をもつ日本の新宗教にも触れつつ、さまざまな文化伝統のもとでの近代科学の普及と都市化が生み出したこうした心理療法と宗教との接近を、心理 \parallel 宗教複合運動と呼ぶ。この観点では、宗教的要素を含む科学的心理療法である生きがい療法も、現代の科学的医療のひずみが生み出した科学宗教複合的な代替知の流れの一環とみなすことも可能である。その意味では生きがい療法は、死を忌避し、医療への宗教の介入に違和感を持つ日本人の感覚に合致した、いわば宗教的要素をもつ非宗教的ケアとして、新しい精神的ケアの可能性を示唆するものとも言えよう。

真宗と緩和医療

——そばにいろこと——

林 弘 幹

長岡西病院ビハール病棟に訪問した時のこと。(一九九八年十月)

六十代と思われる男性の患者さん、嘔吐がひっきりなしにやってくるのでベッドには容器が置かれている。ホスピス医のH

先生が巡回した時、起き上がろうとされるが、そのままの姿勢でいいと何度もいう。昨日、息子さんが泊まったようだがベッドがそのままになっていることをしきりに気にされる。何度もすみませんを連発される。その間にも吐き気がおそってくる。患者さんは「どうしてこんな病気になったのか」と慟哭される。日先生は患者さんのそばに座り、視線を同じ位置まで降ろして話している。そしてこの患者さんに対して三十分ばかりずつとマッサージをしながら話しかけている。その間も吐き気は催す。家族の人から電話が入り、今日、病院へ行くという。コードレス電話で患者さんのベッドの脇で話す。患者さんはトイレにいても慟哭される声、自然に体の内から沸き上がってくる吠えるような声が病棟の廊下に響き渡る。このような状態がずつと続いていた。

このような場において、医療者、家族はどのようなケアをするか。この慟哭は、どうしてこんな病気になったのか」と患者さんが表現しているように、それはスピリチュアルな痛み、生きていることに起因する痛み、私があることから発しているといえよう。

今、医療の現場ではこの痛みはどう応えるか、日夜、取り組まれていく。先ほどの日医師は患者さんのそばに座り「三十分ばかりずつとマッサージをしながら話しかけている」という行動であった。同じことは他の医療現場からも報告されている。「ナースがそばへ行く」と痛みがなくなる。ナースが手を握ると痛みが取れる。人間そのものと共にそばにいて痛みがなくなる」鈴木正子（広島大学医学部）、「入院時の初期検査の

時、ナースが手をかけるだけで、大きく変わってくる」河野博臣（河野胃腸科外科医院）（日本緩和医療学会総会、一九九九年）。このように、そばにいてことによって、患者さんを支えることができることが医療現場から報告されている。

さて、蓮如のことばに次のようなものがある。「当時この頃、ことのほかに疫癘^{えいれい}とて人死去す。これさらに疫癘によりてはじめて死するにはあらず。生まれはじめしよりさだまれる定業^{じやうごふ}なり。さのみふかくおどろくまじきことなり。しかれども、いまの時分にあたりて死去するときは、さもありぬべきやうにみなひとおもえり。これまことに道理ぞかし。（略）延徳四年六月日」『御文』IV一九（原文は片仮名）『真宗史料集成』第二巻

病気で死ぬのではないのだ、縁起の法による定業なのだ、この自覚。ここから敵しいようだが誰も代ることができない、そしてそれは誰にも等しくやってくるものである、その認識が基本である。その上で、そばにいて、そして患者さんの話を聞き、話をし、体をさすることである。そのとき、共に縁起の法の中にいるという、そこに安心が生まれ、あせり、いらだちから解放されていく。そして大事なことは、どんな姿であつても、じたばたしていても生きていていい、そのような精神的風土を作ることがたいせつである。人間はきれいに生きることができないのだ、このような精神的風土の醸成が望まれる。

緩和医療とは、がんなどの病名告知の段階から始まる医療であるが、それは患者さんを患者としてではなく、全人的に、トータルにとらえる視点から生まれた医療である。その目標は患

者と家族のQOL（生命の質。生きていることの意味）を高めることにあるが、ケアの場において真宗の視点から取り組むことがいま、切に望まれている。

「この身今生において度せずんば、さらにいずれの生においてかこの身を度せん」。

末期医療におけるスピリチュアル・ケア

—— 言説分析を中心に ——

神谷綾子

末期医療における spiritual care に関しては、これまで実践的な関心に基づいた研究がほとんどであり、それがいかに語られてきたかという側面はまったく注目されてこなかった。そこで今回は、死の臨床研究会における spiritual care に関する言説を分析することで、spiritual care 概念の歴史的な変化を見ようと試みた。そしてその結果、特徴的な言説を時代によって四つに分けることができた。

まず第一期（一九七七年）には、信仰を持った患者が安らかに亡くなった事例が、末期の状態の望ましいあるべき例として語られ、医師達が末期医療に宗教家の参加を求めた。

第二期（一九八〇—八五）には、実際に患者のケアに当たっている宗教家により、賛美歌を歌ったり、患者と共に祈るなどの実践の事例が報告される。ここで強調されるのは、spiritual

care においては、決して自らの信仰を押しつけてはならず、患者に歩調を合わせながら安らかな死に導くものということである。ここまでは、spiritual はほとんど「宗教的」と訳され、その概念は「キリスト教的」とほとんど同義であった。

しかし第三期（一九八六—九五）になってその概念は拡大される。まず、「日本的な spiritual care」を提供しようと仏教者が発言することで、spiritual という概念に文化の問題が絡んでくる。さらに、自らを「無宗教」の立場におく医療者も、spiritual care という問題に発言してくる。特別な信仰がなくても安らかな死を迎えることができるというのがその理由である。しかし特に仏教の立場から、そういった項目も実は spiritual な次元といえるのだという意見が出ることで、spiritual の概念はさらに拡大していく。

この拡大された spiritual 概念は以後も継承されていくこととなり、第四期には、これは、「意味の探求」という言葉で一般化される。訳語も、「宗教的ケア」から、「魂のケア」または、カタカナで「スピリチュアルケア」などと表現されるようになる。医療者達は、現実には宗教者だけでなく医療者も患者が人生の意味を見いだす手伝いをしていると主張し、医師や看護婦、またボランティアの立場からの発言もみられるようになる。それに伴い宗教的ではない言葉で spiritual care が語られることが多くなった。

以上まとめてみると、spiritual care の概念に関しては、ケアの対象となる領域と、ケアを誰が担うか、という二つの次元で変化がおこったといえる。つまり、第三期ではケアの対象が

拡大され、第四期でケアの担い手が拡大されたといえるのである。このことは、末期医療の普及に伴う spiritual care の一般化のプロセスといえる。

さらに①末期医療自体が、死を看取るのではなく、生を充実させることにシフトしてきたといわれているが、spiritual care に関しても、「安らかな死へ導く」ことから、「人生の意味付けをする」と目的を変えてきていること。② spiritual care が、宗教家や医療従事者だけでなく、ボランティアや患者の家族でも提供できるものとされることで、宗教家の立場が、特別な患者のための存在へと変化したこと。③ mental care と spiritual care の差違が不明確としばしば指摘されていることについて、患者から「spiritual pain がある」と表出されるわけではないものを、あえて spiritual と名付けるのは何故だろうか。spiritual care の実践報告のなかで、「患者と私はその関わりにおいて、共に意味を見いだし成長していった」「融合し合う瞬間を持てるようになった」など、ケアする側の変化がしばしば語られている。このことから、臨死患者のケアを実践する中でケアする者自身が、physical や mental, social という次元に還元し得ないなにかを感じ取っており、それを表現するのに、spiritual という語彙を用いるのではないかということ。以上三点を指摘したい。

ターミナル・ケアにおける

宗教的援助の在り方

中村 隆子

本発表では、二つの緩和ケア病棟（大阪・淀川キリスト教病院ホスピス病棟、新潟・長岡西病院ビハラー病棟）での事例をもとに、精神的援助のひとつである宗教的援助の在り方について、「無宗教的」傾向の強い日本人の信仰意識に即して検討した。

事例報告では、第一に、調査対象二施設の入院患者に対する信仰調査及びNHK放送文化研究所や文部省統計数理研究所等の世論調査に基づき、各々の信仰意識を探り、第二に、病院関係者（主に宗教家）へのインタビューに基づき「宗教的援助」や「スピリチュアル・ケア」の相違点や類似点について考察を行った。これまでの「スピリチュアル・ケア」研究では、精神的援助を、広く「スピリチュアル・ペイン」（病気の中で生きている意味、目的・価値の喪失、苦難の人生に対する無意味感等の実存的問題）、「精神的・心理的苦痛」（人間関係での怒り、病気に対する不安、孤独感等の情緒的問題）、「宗教的苦痛」（死後の命、永遠の生命などの確信喪失等の宗教的問題）というすべての末期患者に連関的に生じる心の苦しみを支えるものと定義し、厳密な意味において「スピリチュアル・ケア」と「宗教的ケア」とを区分している。入院患者の信仰割合は両病院とも

「特になし」の値が多く、「既成宗教」に対する信仰意識が低いことがわかった。しかし、この「無宗教」的結果がそのまま「宗教的ニーズはなし」ということにはならない。特定の宗教、宗派に縛られないだけなのである。つまり入院患者に「特定の信仰」をもっているかという問いは「信仰を心のより所にしているか」という問いと同じ質のものではないため、ケアする側の対応も様々である。両宗教家とも「どんな人でも生死の問題に直面したとき、スピリチュアル・ニーズは必ずある」という共通認識をもち、宗教的援助をスピリチュアル・ケアの中に位置付けている。しかもチャプレンの「自分を越えた絶対者（神）」との関係の中から、自分の苦しみの意味に対する答えを見つけられる」とビハラー僧の「本当の癒しと救いは人間の力では不可能である」の言葉から、宗教的援助とスピリチュアル・ケアの接点を感じられる。末期の患者に生じる「人生の意味 meaning of life」の問いかけは、本人のみならず周りの者に生じるものであり、これに対する解答を双方に用意しうるのは、スピリチュアル・ケアである。スピリチュアル・ケアは宗教的援助を通して可能であるが、それを求めない人に対しては可能な援助である。

末期患者やその家族にとって、また、宗教家にとっても、心のケアにおいて、当人たちが特定の信仰をもっているかどうかは問題ではない。日本人は特定の信仰をもたない人、すなわち神や仏の存在を信じないとする人の大半も、「宗教的な心は大切」と認識しており、日本人は積極的に信仰や宗教心の大切さを否定することはない。先で述べたように、現場では実際、宗

教的援助をスピリチュアル・ケアの中に大きく位置付け、とりわけ重要な点として、患者とその家族が、自分たちの苦しみの意味を見つけ出せる援助を提供する。

精神的援助で大切な側面は、ケアする者とケアされる者との相互の信頼関係であり、一方的な関わりであってはならない。人間は本来関係の中に生まれ、関係性の中で存在しており、「他者から必要とされている存在」や「自分が他者を必要としている存在」であることを自覚することにより、患者は自己の存在を意味付けることが可能になる。ケアする者は宗教の有無に関わらず、患者の人生観、死生観を尊重しながらケアにあたるべきである。大事な点は自分自身の人生観、死生観をしっかりとちつつも、それらを患者におしつけることなく接していくという姿勢である。お互いが人間的に成熟し支えあう「相互形成連関」を構築させることが今後のターミナル・ケア、精神的援助に必要であると思われる。

正義・慈善・福祉

—— 宗教史から見た現代福祉国家 ——

市川 裕

本論で扱う問題は、筆者のユダヤ教研究を通して浮かんだ問いである。ユダヤ教は、一般に西暦七〇年のエルサレム第二神殿崩壊後、世界中に離散したが、その間、自治を認められたユ

ユダヤ人共同体では、相互扶助に基づく社会的奉仕活動が徹底されていた。ところが、フランス革命に始まる西欧のユダヤ人解放は、ユダヤ人を市民として承認する一方で、かつてのユダヤ人共同体の自治権を奪った。これによって、ユダヤ人社会は共同体として社会的奉仕活動を中止せざるを得なくなった。近現代の国民国家は、こうした宗教に根差した社会福祉的義務をどのように継承したのだろうか。これが問いである。

中世ユダヤ人社会の社会福祉的義務は決して特異ではなく、キリスト教会やモスクを中心に社会福祉的複合共同体が形成されていたことを考えれば、これらの宗教に共通する理念であったと思われる。ユダヤ人共同体には、ラビ、法廷、評議会、長老会、初等・高等教育機関、喜捨(ツダカー)、葬儀組合、ミクヴェ、シナゴグ、家畜屠殺人の他、成員の義務として、客人の歓待、病氣見舞い、食事の配給などがあり、隣人愛の実践と社会正義の実現を基本理念に、究極的には「神の法」なるものの実現を目的にしていた。

近代国民国家は、こうした中間的な自治組織をほとんど廃止し、個人と国家とが直結する仕組みを作り上げた。日本を見ても、徴税・徴兵・教育を国家が独占する時代へ突入する。このとき、それまでの宗教的共同体の社会福祉的理念は、一方で自発的な慈善団体の結成によってかなりの程度継承された。それは例えばアメリカ合衆国のユダヤ人社会の動向を見ると如実にわかる。(Encyclopaedia Judaica, 'Philanthropy' 参照)

ユダヤ人の慈善活動は、一九世紀初期以降、シナゴグを離れて自発的な団体として独自の発展をし、ドイツ・東欧からの

移民を支援し、一九二〇年代以降は、社会奉仕の種目が拡大する。職種では、病人の看護、医学・生物学分野の研究助成、働く婦人の子弟の介護、老人・長期療養者・病氣回復者の看護と医療施設の向上、若年層の不法行為の抑制、世界の緊急人道支援などにわたる。三〇年代の大恐慌では、貧困層への物質的援助は慈善団体には担い切れず、以後は国家の役割とされた。第二次大戦後は、シヨアー生存者救出とユダヤ人国家建設への援助を大規模に行うなど、独自の活動を展開している。

今日の福祉国家の活動は、すでに自発的な慈善団体の活動によって先取りされていたことが読み取れるが、国家には、国民全体にわたる大規模かつ一律のサービス提供が求められる。では、現代国家に要請される福祉は、宗教史的脈絡においてどう考えるべきか。

現代の福祉国家は、近代国民国家の政治理念を継承している。あえて三つの理念で示せば、一に最大多数の最大幸福という功利主義、二に自由と平等に基づく基本的人権の保障、三に人間の最低生活の保証により尊厳を守る人道主義であろう。これら世俗化された普遍的価値は、福祉という元来数量化に馴染まない理念を、数量化に馴染む理念によって置き換えているわけである。現代国家が、肥大化した行政機構による形成主義と行政責任の欠如という病巣をもつとすれば、福祉の実施に当たって、行政権の責任の回復と行政の担い手の価値態度の育成は言うまでもないが、宗教史的視点からすれば、さらに次の二点が根本的に重要である。一は、福祉という理念を活性化させて実践するには、数量化による一律の福祉自体に限界があること

を皆が自覚すること、二に、共同体の成員自身が、福祉の権利とともに義務と責任を担っていることがどこまで自覚され実行され得るかである。

日本社会には近代以前に果たして自立した共同体による慈善活動の伝統があったのか。それは近代に入って自発的な活動として維持し得たのか。こういう問いが浮かんでくる。

宗教と現代社会福祉

——制度と思想——

滕 憲 之

高齢社会を迎えた現在の日本において、社会福祉の問題は日本社会が解決すべき大きな課題の一つとなっており、現在、今後の急速な高齢化を見越して、日本政府をはじめ、多くの部面において社会福祉に関する様々な問題の検討や活動が展開されている。また、急速な高齢化は社会福祉を一般的により身近な存在にし、福祉施策に対する関心を集めている。このような状況の中、宗教者、あるいは宗教団体などによって展開されている、所謂「宗教的社会福祉活動」も活発化してきていると言える。そこで、今回は社会福祉と宗教について思考してみることとした。

そもそも古くより、宗教者、宗教団体と福祉活動は、非常に密接に関係していたと言える。西洋社会におけるキリスト教と

福祉的活動、思想との関係は切り離せないものとして捉えることができ、また、日本の歴史を繙けば、そこには仏教者、仏教団体の行った社会福祉的な活動を中心に宗教者、宗教団体が展開した福祉の事業が数多く存在することが見てとれる。さて、このような歴史の流れを踏まえつつ、現在の社会福祉全体を見た場合、現代的な社会福祉にもいたる所に宗教思想の影響が見られる。特に、現代西洋社会における社会福祉の思想や活動を見た時、その根底にはキリスト教思想が存在しているケースは非常に多く、キリスト教思想がなければ、現代の社会福祉は現状とは異なったものとなっていたのではないかと思われる程である。一方このことは西洋的社会福祉を基盤として成立している日本の社会福祉においても当然のごとく当てはまると言え、現在、日本で展開されている社会福祉の根底には日本独自の歴史的宗教思想とともに、少なからずキリスト教的な思想があると言える。

ただ、その一方において現代の日本の社会福祉は、その法律、制度、構造等を見ても分かるように、宗教的思想の介入をある程度制限していると言える状況にある。実際に強い宗教色というものはほとんど表面に出ていないし、制度適用の場等においての、宗教に対する配慮というものも非常に薄いと云わざるを得ない。よって宗教的社会福祉活動はある種、非常に窮屈な状況であると言えるのである。つまり、思想、精神的部分の根底、あるいは活動の主体として宗教は存在していても、それが現在の日本においては社会福祉の主流にはなっていないのである。(もつとも、宗教思想が一般化するにつれ、宗教性が薄

れてしまうことはしばしばあると言えるが。)さらに、宗教に對する日本社会の捉え方の變化、西洋的文化の中で出てきている社会福祉理論が、日本の文化に溶け込んでいない(西洋社会からの導入理論の日本社会への適応化)などの諸問題が日本における宗教的社會福祉活動の広範囲の展開を阻んでいると考えられる。

このような状況の中では、多くの宗教的社會福祉活動が、日本社会福祉の構造の枠内、若しくは社会福祉の補充的な役割での活動が主流となつてきていることも仕方ないことかもしれない。また、現実的問題として、宗教色を嫌う行政中心の現制度の中において、独自の活動を展開していくには、資金面、運営面をはじめ、社会福祉活動に困難な問題が必然的に生じてくるということも考えねばならない。しかし、真に宗教的な社会福祉活動を展開していくのであれば、このような日本の制度について考えながらも、それにとらわれない活動、宗教独自のもつ思想をより効果的に展開できるような活動を思考していかねばならないと言えよう。また、既存の社会福祉理論を利用するだけでなく、それぞれの教義を中心に据えた理論を構築していかねばならないと言える。そうでないと現在の日本の宗教社会福祉活動は停滞を続けると言えよう。

世界政策に基づく社会福祉と

宗教的ボランティアの提唱

平野 孝 國

人類の生き方も、基本的には他の生物と変りないが、言語中枢を授かっていたため、かなり違った生き方をすることが出来た。言語では情報を記憶し、抽象的に物を考えることが出来る。このため人類は、長期的な過去現在の時を条件とし、家族のため、国のためといって働き、正義や神のため命を賭ける。従つて人間世界には、合理的行動と、その所産がたくさんあるが、呪術・託宣・卜占のように、全く効果のない行動も、数多く伝える。不合理な生活技術である。しかし、家族に死別した人を慰め、失敗した人を勇気づけ、音楽や踊りで人を楽しませる、非合理的な技術もある。いずれも人類の文化である。

宗教はこれまで、あらゆる現象の説明をしてきた。このため、過去の時代におけるどれほど偉い人物の教えであつても、実証科学の発達で、宗教の守備範囲を大幅に縮小させた。

多額の寄付をさせ、天国行き・極楽往生を約束するも、教団維持には必要であろうが、煉獄を恐れぬ若者には効果が薄れた。しかし良縁に恵まれず、家内不和・病弱・事故・事業の失敗・自然災害と続くと、宗教的解決への依存度はにわか増す。ただし今日の社会問題は、殆どが生活構造上のジレンマである。公害といつてよい。ところが殆どの宗教教団は、昔ながらの手

法で対応する。

A ある与えられた自然的・社会的環境に対して、優位的意味ないし劣位的意味を与えること。

B ある与えられた自然的・社会的環境に、超人間（自然的存在者（力）の優位的ないし劣位的意志を認めること。

当面する問題が、善きにつけ悪しきにつけ、原因はこのようなものと教え、クライエントが納得するなら、あとは定型儀礼の執行と呪符・呪物の頒布でよからう。しかし、天国思想も呪術宗教儀礼も、問題の根本的解決とはならない。

地上の樂園を、生産構造の革命から実現しようとしたのは共產思想である。同様、社会構造の改革により、生活の問題を解消しようとする思想が、不況下の第一次大戦前夜、ヨーロッパに現れた。社会福祉の発想である。基本的人権を中心に、平等・ノーマリゼーション・個人の尊厳・社会保障・公正等の理想を目指す実践運動であった。

今日では、この思想に基づき、社会の底辺で起こる諸問題を、児童・学校・障害・難病・産業・遺伝・高齢・犯罪等の視点からアプローチしている。社会福祉士の職域である。従って、社会福祉士の養成が今日の急務となっている。このような国家的要請にも関わらず、宗教団体は、伝統的手法に固執し、呪術宗教的な儀礼の盛行により、失地回復を計ろうとする。

いま大学では、未来のソシアル・ワーカーが育ちつつある。彼等は社会福祉士の資格を得、複雑な社会問題の狭間に身を投じ、既存の枠組みに囚われず、積極的に援助の手を差し伸べようとしている。宗教者は、このような若者と手を携え、自らの

問題を発見すべきではないか。社会福祉という合理的・節（よ）に掛けて、なおかつ問題が残るとしたら、正に宗教者の出番である。その時点では、非合理的な説法も、呪術的な儀礼行為も、人間救済の方便とならう。宗教への合理的・フィードバックである。

社会福祉思想がどれほど行き渡り、専門の福祉士が増えても、彼等が行政的な職務執行者として行動する限り、自分でも事もないところに、必ず問題を残す。神の代行者として仕事に励む者であれば、他に何の特技がなくとも、問題の所在が解り、解決への糸口はつかめるであろう。将来は、世界的な版図を以て活躍が期待され、国家的な政策の下、新たな職域が開けるかも知れない。その段階ではあえて宗教を名乗り、ボランティアでなくてよからう。それまでは、宗教者でありながら、医師であり、看護婦・カウンセラーであることが望ましい。社会学・宗教学・文化人類学等の専門知識は、やさしい心付きともなろうと期待する。

鈴木大拙の浄土教観

——受動性の問題をめぐって——

永橋 治郎

鈴木大拙によれば、「すべての宗教経験は、心理的に言くと、受動的な心の動きと密接に連関する」とされる。宗教経験と呼

ばれる経験、理解するうえで、この「受動性の心理」が非常に重要であると彼は考えるのである。そして、仏教においてこの「受動性の心理」が最も明瞭に表れているのは浄土教であるとされる。

鈴木は、真宗の信者で妙好人の一人に数えられる浅原才市を非常に高く評価した。才市は数多くの歌を残しているが、そこで彼は阿弥陀仏と自己との出会いについて述べている。無限者である阿弥陀仏は、有限者である凡夫に対して常に絶対に他なる者としてあり、両者の間には越えることの出来ない断絶があると通常は考えられるのであるが、才市において、その断絶は阿弥陀仏が自己に「あたる」という仕方で乗り越えられる。自己の方から阿弥陀に「あたる」のではなく、阿弥陀の方から自己に「あたる」のだと彼は言う。それが才市における阿弥陀仏との出会いであった。

この「あたる」の一語は、あるいは、才市の経験を比喻的に修飾したものとして受け取られるかもしれない。しかし、それは比喩的な形容ではなく、経験の事実そのものを率直に言い表したものだと思えるべきであろう。つまり、実際の経験において、まさに阿弥陀仏は才市に「あたって」来たのであり、それは「あたった」としか表現しようがなかったのである。

また才市は、阿弥陀仏は「あたって」来たのであり、それを「聞いた」のではないのだとも述べている。鈴木指摘にもあるように、「聞いた」という言葉には、まだ「自力の意志」が「示唆」されている。そこには、自己の側からの働きかけが見える。だが、事実は「聞いた」のではなく、「向こうからきて

此方へ当たる」のであり、そこに「自力」が入り込む余地は全くない。才市が「あたる」という言葉で表現しようとしたのは、このように全く一方的な、向こうからの働きかけによって成し遂げられた、阿弥陀仏と自己との出会いの経験なのである。

一方、石田瑞麿が指摘するように、親鸞においても、阿弥陀仏と人との出会いの場において、両者が「ただ遇うのではなく、人が仏に遇わせていただくという心」が尊重される。つまり、仏の側からの働きかけということが重視されるのである。この点は、才市における出会いの経験と共通するものがあると言えらる。

才市の特徴は、「あたる」という独特の表現を用いて、仏が自己に実際に働きかけて来るといふ経験の事実を、強烈に打ち出しているということであろう。楠恭が言うように、彼が表現しなかったのは、仏と自分との静的な関係付けではなく、まさに今、仏が「自分に向かってくる働きそのもの」だったのである。

もちろん、阿弥陀仏とのこのような出会いを才市は簡単に得たわけではない。自らは何の働きかけもせずに、突然勝手に阿弥陀の方から「あたって」来たわけではない。そのような出会いを果たし得るまでには、長年にわたる才市の側からの阿弥陀に対する熱心な働きかけがあった。そしてその努力が完全に尽された時、はじめて仏と出会うことが可能になったのである。この出会いの瞬間においては、自力によってなし得うることは全く何も無い。ただ阿弥陀仏の側からの働きかけに任せるのみ

である。これを才市は、阿弥陀が自己に「あたると言う。そしてこのような出会いの経験のうちにこそ、すべての宗教経験に共通するとされる「受動性の心理」があると鈴木は考えるのである。

立場としての宗教哲学

——西谷啓治の思索を手がかりに——

西元和夫

西谷の著作を読むことには、或る独特の難しさがつきまとう。その難しさと彼の思索の独自性ととの所在は、立場としての宗教哲学ということにあると思われる。

立場というのは思想の分野のことではなく、研究の事柄に対して外的で研究者の任意で取捨選択できるような方法のことでもない。自分の立っている場所のことである。それは、自分が何処にいるのかを問うことによって初めて明らかになるような場所、すでにいる場所である。西谷は何かを言う者に対して、「それを何処で言っているのか」と問うたと伝えられている（伴一憲氏『家郷を離れず』など）。この「何処」ということがここで言おうとしている「立場」のことである。これは、西田の「場所の論理」を実存的に即ち生きたかたちで、思索の立場とし、また思想の内容にまで取り込んだ、と言えるものである。

西谷の宗教哲学の本質は立場としての宗教哲学ということにある、というのが本発表の主旨であるが、それを明らかにすることということは、西谷が何処にいるかを明らかにすること一つである。それを主著『宗教とは何か』において探ることができ

る。

「宗教とは何か」というのは単なる著作の標題ではなく、西谷は「宗教とは何か」という問いがどういう問いであり得るかを問題にする。この問いに対して西谷は、「宗教とは何か」といふ宗教の本質についての問ひを、何が真に実在であるかとリアルに問ひ求められて行くその道程を跡づけるといふ仕方、答へることを試みよう」とする。したがって問いと求めがリアルに動いた痕跡がこの著作になるといふことである。道としてそこには問いも求めも含まれた答えであり、問い求めるといふ仕方、実地に歩むことによつてできる道である。そうすると、この著作自身が、道という性格、宗教の本質への導きの書という性格を担ってくる。

そこでこの思索は「近代といふ歴史的境位の根柢に潜みである問題」と「人間存在の根柢を掘り返す」と「実在」（リアリティ）の源泉を探り直す」といふ事柄の「折衝地帯に身をおいての省察」と言われる。そこに西谷の立場が表明されている。しかも、その立場は身の置き所として表明されている。

宗教の本質への道、即ちこの著作の道、それを導くのが「宗教的要求」である。その要求は何を要求しているのか。「宗教」を、と考える必要はない。求める対象が「宗教」であるか否か

によってその要求が宗教的要求であるか否かが決定するといふ考え方は、要求ということに関する外からの見方にすぎない。むしろ、求めるということ自身が宗教的なのである。宗教的要求は「人間が真の实在をリアルに求めてゆくこと」とも言われ、そこからこの著では宗教が「实在の自覚、しかも实在の實在的自覚」として捉えられる。

その要求は何処から起こってくるか。「我々の存在の根柢から虚無が現れて来て、其処から我々の存在そのものが我々自身に疑問符と化する」ところからである。こうして、自己が問いとなると共に宗教的要求が生じてくる。それで、要求は問いと結びついている。しかも虚無へ滑り落ちて行く問いと一つである。

冒頭に宗教的要求を置くということは、それを踏まえなければこの著作を読むことは不可能であると西谷が言っているに等しい。したがって、それなしでは「虚無から空へ」というこの著作の「答え」に触れることはできない、ということも帰結する。

また、宗教的要求を紐帯にして初めて宗教哲学は立場になる。宗教や哲学が自分にとつて持ち物のような関係ではなく、それを生かすことによってそれが自らの生命になってきた時、それが立場であると言える。その時、宗教哲学という看板は不要になる。

西谷啓治の清沢満之観

田村 晃徳

西谷啓治の思索の中心に仏教、ことに禪が重要な位置を占めていることは周知の事実である。しかし、その一方で浄土教、特に親鸞を開祖とする浄土真宗に関しての論述、あるいは講演が多いことは存外注意されていないように思われる。しかし、西谷の著述を読めば確認できるように、浄土教、親鸞に関してのコメントは実に数多いのである。今回は明治期における浄土真宗の再興者として知られる清沢満之について、西谷がどのようにに評価していたのかについて確認、そこから西谷が清沢という具体的人物を如何に認識し、その存在意義をどのようにに理解していたのかについて考察してみたい。

清沢は東京大学で西洋哲学を学び、後に教団改革などを経て、「精神主義」と称する思想的立場をたてたことで知られているが、西谷は清沢を端的に次の様に評価する。

清沢先生はその要請から生まれた一個の宗教改革者であった。即ち一人で同時に信仰者・教学者・哲学的な弁証家・革新的な実践家であった。

明治になり西洋からの思想の輸入、そして国内では廃仏毀釈と内外の出来事により、仏教界はこれまでの形態に反省を迫られた。その歴史的背景の中で、西谷は清沢の一生に「画期的な出来事」との評価を与える。その「画期」性とは「滅びに向か

って行き詰まりつつあるものが、未来に生きる可能性を見いだし得るような、また過去における自らの全歴史を再び伝統として蘇らせ得るような、新しい空間を開いたことであつた。以前のいわば各宗派ごとの教理学、文献学の発達ではなく、仏教（西谷は浄土教のみではなく全仏教を指している点に注意したい）が宗教的生命力を再びよみがえらせる、そのために宗教の神髄を「信仰」において清沢に西谷は明治期に於ける重要な位置を与えていたのである。

しかし、西谷が清沢に見ていたものは明治時代に於ける意義のみではない。西谷が宗教、仏教を論じる際には常に現代の時代状況を視野に入れていた点を想起するのであれば、清沢論についてもその視点は該当するであろう。現代の危機的状況について西谷は幾度も述べているが、一つは「根本的な欠陥」が現代人の根底には潜んでいるとしている。これは自身の有限性に気づかずに日々の生を送る人間共通に該当する事態であるから、それ自体は普遍性を持つ「欠陥」、であり「虚無」である。しかし、近現代の状況をふまえる際にはそこに複雑な問題がからむ。それは、近代における「自我」の発見による「我」の立場である。我の拡張こそが近代の性格であるならば、そこでは自身の有限性、罪悪などが問われることは希薄となり、今までの宗教のようにただ罪を説くだけでは、近・現代の人間に相応するものとはならず、かえって遊離することとなる。

では、清沢のどのような点に現代的意義を認めていたのか。それは、端的に言うのであれば近代的信仰の確立者、との点である。近代的信仰とは西谷の言葉をかりるとき、近代人特有の

「我」の立場を発展しつつも、その根底に潜む罪、有限性、つまり「虚無」を見失わせない立場である。清沢自身の文章に「無能の私をして私たらしむる能力の根本本体」という言葉があるが、ここに近代的信仰の告白を見ることが出来る。西谷は清沢の思想について、従来「自力」と言われていたものが清沢の「絶対他力」の概念に於いては「自力をして真に自力たらしめる」（「現代の虚無と信仰」という意味を有するものである）としていた。清沢を通じ、西谷が看取していたものは仏教、ひいては宗教というものが今後、現代の人間においても生命力を持つものであるための土台、その具体相を清沢という実在の人物の信仰を一つの模範として理解していたのである。

アシジのフランシスコの自然観と

西谷啓治の仏性論

木村 晶子

アシジのフランシスコはキリスト者以外の人々にも知られ、日本でも高く評価されているように思われる。その理由の一つとしては、フランシスコが日本人にも共感を起こさせる内面的情緒の豊かさを持ち合わせていると感じられるからであろう。

それはどこから来るのか、具体的にどのようなものであったのかを、西谷啓治における仏性論とフランシスコの自然観とを対照することによって考察してみたい。

フランシスコの自然觀と西谷の仏性論を並べてみると、まず第一に、兩者とも「存在のつながり」を含んでいることに気付く。西谷は個々の存在はそれ自身であることを認めながら、しかし同時に自と他を切り離すことはできないと述べている。

「共在」ということであり、それは根本的つながりであるとも言っている。フランシスコも存在はすべて神からいただいたものとして見ており、万物は共に存在しているのである。存在のレベルではすべてがつながっており、存在の連鎖とでも言うべきものである。しかも、「仏性が存在の中に含まれている」という西谷の表現は、フランシスコが被造物の存在自体に神の99%の分有をみているのに似ていると言えるのではないだろうか。また、「太陽の歌」に表されるような、宇宙全体を通じて感じ取った芸術的・詩的感覚とも言えるべき直観は、東洋の靈性にも通ずるところではなからうか。

第二に、内在性と秘跡性とを挙げるができる。フランシスコは万物に神の偏在・内在を認め、西谷もすべてを仏性海のうちにみる。そして、兩者ともすべての中に秘跡性ないしは超自然的なものを見出す。西谷は、「超人間的な、超自然的な力は、われわれが自然と言っているものの本来の姿である」と言う。そして、山や川、草木、世界のありとあらゆるものが皆、仏の説法をしているというが、これはまさしくフランシスコがすべての存在に秘跡性を認め、その中から神のことばを読み取っていることにも似ていると言える。フランシスコにとつては、全宇宙は神の愛の充満した場と捉えられ、西谷にとつては仏性海と捉えられている。

第三に自己忘却と自由ということが挙げられる。フランシスコにおいても西谷においても、存在のつながりと秘跡性を万物にみることによつて、事物の本質や神秘を見抜く直観力・感性というものが表れている。そして、さらにその直観力から自己忘却へという過程を踏んでいる点も同様に述べられている。西谷のことばに「一花開、世界起」が挙げられていたが、ここでは一つの花を見たとき、そこに大きな心があり、自分の心もそこに引き込まれ、溶け込んでゆくことである。フランシスコ的直観と言われる場合でも、人は花を「そこに在るがまま」、全く単純に捉えている。この状態にある直観は、その花の実在性に入つて行かせるので、私たちはむしろ空になり、その中に自分を譲り渡し、清く透明になつてゆく。フランシスコ流に言えば、これこそが本来の清貧である。この交わりにおいて、自分というものを捨て去り、完全な自由を得ている。そこでは、すべてのもの・ことから解放され、神の愛においてただ出会うの場となつているのである。これは、西谷が言う、「正当懲辱時」に通ずるのではなからうか。

以上のような点が、兩者の接点として挙げられるであろう。神学的・教義的一致を見るのは難しいとしても、互いに共感できる場が広げられること自体に大きな意義があるように思われるのである。

西谷啓治におけるキリスト教理解

名木田 薫

まず人格的非人格性ということについて、「第二人称的な考
え方は人間に対してばかりでなしに、例えば動物に対してもあ
りうらと思えます。(中略) 犬なら犬にいろいろな名前をつけ
て呼んでいるということであります。」(第一六卷八八頁)と言
う。こういう事實は人格的非人格性という考えとよく符合す
る。キリスト信仰的発想では人対人は神対人ということを原型
としておりいかにそこに人格的要因が見られるとはいえ人対動
物の関係とは根本的に異質であろう。また「聖霊が Person と
見なされながら、然も父なる神や子としての神に比して著しく
非人格的な性格をもつことは否定できない。」(第六卷三六頁)
とも言う。こういう言説は「法」や「道」についての見解(同
上三二頁)と考え合わせるとよく理解される。しかし聖霊はキ
リストに代わっている人格的働きとして理解しなければなるま
い。なぜあえて非人格的と言おうとするのか。法や道と類似と
の理解は適切とは思われない。更に「子なる神との人格的『関
係』をもこえて霊において之と人格的に全く『合一』するとい
う時、人格的なるものと人格的關係との背後に深い非人格性が
現れるといえる。」(同上三七頁)と言う。合一ということ非
人格性ということとが関連していることが分かる。どこまでも
人格的であれば合一ということはありません。神秘主義の最後の

段階ではこの合一をも超えて、「一」は神の Person をも超え
た、Person としての神の『本質』である。「一」の「一」と一
なることよって初めて『自己』の滅却は全くなり、(中略)
人格のうち自らを現す人格的非人格性が端的に現れるのであ
る。」(同上四一頁)と言う。こういう「一」に到った後そこか
ら人の世界へと実践者として出てくる点について、「終点にお
いて方向の転換が起こることによってである。それが(中略)
子を受肉せしめた神の意志の秘奥から意志してくることであ
る。」(同上四二頁)と言う。キリスト信仰が正しく理解されて
いるようにも見えるが、キリストとか霊は人格的存在である。
一方、「一」は明確に人格的とは言えないのでそういう人格的
非人格性へ到った後でどのようにして再び人格的世界へ出てき
うるのかと思う。

さて、キリスト信仰では現実界が不変なのに心の在り方を変
えることよって救われるというのは余り意味がない。人の心
は外へ向いている。啓示はそういう態度を要求する。こういう
事態が人格的非人格性とは相容れない。「人格は形でありなが
ら、しかも固定した最後のものではなく、自らの根底に帰るに
つれて非人格的なものへ融かされてゆき、逆にその非人格的
なるものも有としての個体へ自ら具体化する時に恒に人格の形を
とる。」(同上四五頁)と言う。こういう考えが可能なのは禪で
は有の世界とそれと一体の無とが入り自由であることに遠
因・対応しているのである。無の中に有が映り有の中に無が
映っているからであろう。キリスト信仰ではこういうことはな
い。無なら文字どおり無である。それと一体の有というべきも

のなど存在してはいない。だからこそそこから新しい創造が始まるのである。禪での無とキリスト信仰での無とは現象的に類似しているとしても両者は本質的には全く異質と考える方が適切であろう。キリスト信仰なしにはそれと対応した無もまた生起し得ないからである。こういう点から見ると、「positiveな宗教の特殊性と絶対性の主張とをこえた普遍性に立脚し、かく特殊性を撥無して普遍性に立脚する唯一の宗教として自らの特殊性と絶対性とを主張する態度である。その態度は私は禪宗のうちに認める。それは自らを一切の宗教の Upphæromentともいふべきものの自覚であると考へる。」(同上四八頁)という考へには疑問を感じるのである。原現象と言へるとしても禪もまたそういう原現象と一体となった一つの実定宗教であることに変わりあるまい。

ナーガールジュナの

ヴァイトゲンシュタイン的解釈の誤謬

富岡久美

アンドリュウ・タック (Andrew P. Tuck) は『Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship』(1990)において、現代の比較哲学におけるナーガールジュナの解釈の主流はヴァイトゲンシュタイン的読解にあるということ述べている。そこに概ね共通してみられる主張としてタックが提出したものを

をまとめると、次のようになる。

- 一、言葉は互いに依存しあっていることによって(縁起に参与することによって)実用的な意味を有するのであって、言語外にあるものを指し示しているのではない。
- 二、空とは言語の外部にあるもの(自性)の否定であって、日常言語の否定ではない。
- 三、二諦の区別は救済を目的とした方便であり、世俗と勝義とは究極的にはひとつである。

ここでまず問題にしたいのは、上のような見解において、①仏教的真実である勝義とはどのようなものであるかということ、②人々がそれをどのように知るかということ、③ここにおいて述べられている「救済」がどのようなものであるかということである。

ヴァイトゲンシュタインを代表する学者として考えられているフレデリック・ストレング (Frederick J. Streng) の考えをまとめると、上の問いに関する答えは次のようになる (Emptiness, 1967)。

- ①勝義的真実 (Ultimate Truth) とは一切の事物が空であるということである。②このことは、「語の使用の洞察」(a insight into the use of words) がもたらす叡智 (wisdom, prajñā) を通して知られる。③このような叡智によって、人々は諸々の事物や「私」への執着から解放され、解脱の自由 (freedom) を得ることができる。

ストレングはナーガールジュナの目的を、ヴァイトゲンシュタインのそれとはちがったものとして提示しているが、全てを

「語の使用」の問題に帰している点においては典型的なヴィトゲンシュタインアンである。後期ヴィトゲンシュタイン的発想においてナーガールジュナを論じるものである以上、このような帰結は当然であるといえるだろう。

ただし、「語の使用の洞察」は自性を想定し、執着する主体には決して届かない。それは言語ゲームを支える視点であり、言語ゲームには決して現れることのないもの、「哲学的探究」においてヴィトゲンシュタインが語らなかつたものだからである。いっぽう、一切が空であるということが勝義的真実となるためには、このような主体が空であるという自覚が不可欠である。主体が主体として存在し続けるかぎり、一切が空であるというのも、ひとつの見解でしかなくなってしまうからである。

否定する自らをも否定することによって一切を否定するナーガールジュナの論法は、この主体の問題を決して見逃してはいない。彼の否定が実際にはむしろ肯定であるといわれるのは、一切が否定されたところではもはや否定は成立しないからである。それは、いわば一切の止滅とその再生である。ここでいう一切には縁起や日常言語や世俗なども含まれる。たとえば自性は否定するが縁起は肯定するというのは分別に他ならないからである。いっぽう、ヴィトゲンシュタインアンにとっては、縁起、日常言語、世俗などは決して否定されることのない所与のものである。

もちろん彼らのいうとおり、それらを存在論的に否定することはできない。また所与のものをそれとして受け止めて生きる者にこそ、叡智が訪れるともいえる。だがその叡智自体は、当

然として受け止められている世界を崩壊し、止滅することで、同時にそれを支える主体の空性を露わにするものである。ストリングのいうところの「転換」(transformation)は、このようなショックな体験を通過した再生においてこそ生じるものである。

第四部会

宗教の誕生

——中国法輪功に見る——

何 燕 生

法輪功は一九九二年、李洪志によって作られた新しい宗教である。「真・善・忍」を基本教義とし、仏教の坐禅法や道家・道教の煉丹術などを取り入れた独自の修練方法を創り、それによって病氣治しはもちろん、超能力を生み出したり、阿羅漢や悟りの境地に到達することができる」と説く。中国全国に三十九のセンターと、末端に二万八千の活動拠点をもち、中国当局の発表では中国国内の信者は二百万人にのぼり、一説には世界中で七千万とも一億人ともいう。一九九九年四月、一部の雑誌による教団批判に抗議するために、信者らが北京の中心部で座り込み等のデモを行ったのを機に、中国政府より取り締まりを受け、以来、中国国内での活動が禁止となり、創始者李が現在指名手配中である。

法輪功は、自分たちがやっていることは仏教とも宗教とも無関係であると明言しているが、宗教学の視点からすれば、宗教であると考えられると思われる。それは以下の四点に求められる。第一点は象徴を持っていること。これは同団体の名称にもなっているが、仏教の卍と道教の太極符から構成され

たものである。創始者李によれば、仏教の卍は仏教のものではなく、「仏家」のものであり、この宇宙には「仏家」と道家という二つの流れがあるだけで、「法輪」がその全体を象徴しており、宇宙全体を「修練」することを目的とする法輪功が、それゆえ「法輪」を標記としているという。この「法輪」のマークが創始者李の著書のみならず、同団体のあらゆる活動にも取り入れられており、法輪功の象徴となつているが、仏教の法輪やキリスト教の言う十字架の意味とさほど違いがないと思われる。第二点は個人崇拜を行っていること。これについては、「法身」が強調されていることに見ることができる。法身説は仏教に由来し、仏教独自の意味を持っているが、法輪功ではそれが自己流に解釈され、仏教のそれと異なる意味を見せている。一つは「法身」を一個独立した、実在の生命とし、それを用いれば、病氣治しなどができるという解釈であり、二つは創始者李の本の中にあるすべての文字が李の「法身」であり、人々の口によって唱えられたとき、その文字が形を持ったものになり、唱えられたものは法輪なのであるという解釈である。このように解釈されているため、信者の殆どは李の著書を経典として読み、彼の肖像画や彼が袈裟をつけて写っている写真を仏像のようにそれぞれの家に供え、崇拜の対象としている。第三点は終末論を唱えていること。この点についても、仏教の末法思想が導入されており、法輪功を「仏家」の八万四千法門の中の法門とし、人類文明史においては、これまでそれは公に伝えられてこなかったが、人類の歴史以前の時期においては広く人々を救済していたと説き、末法時代の最後である今、それが

伝えられているということ、それが極めて貴重なのであると強調している。法輪功は一般の宗教と同様、末法思想や終末論を唱える特徴を持つていることが判る。第四点は「法輪世界」というあの世の存在を唱えていること。「法輪世界は法輪世界の如来が主宰しており、非常に大きくて美しい世界である」という。また、「世間」と「出世間」という仏教の考え方を借用して、他の気功の流派や他の宗教を「世間」レベルに留まるものであるとし、法輪功を「出世間」だと強調することで他者を否定し、自己を高めるという、一部の新宗教に見られる排他的要素を持つていることも認められる。

法輪功を宗教と認めることができるならば、それは中国において新しく生まれた宗教になるが、新宗教に関するこれまでの類型論、例えば宗教学者ブライアン・ウィルソンによってなされた七つの類型論に照らして考えると、そのうちのいずれに分類できるであろうか。また、日本の新宗教との異同はどうだろうか。今後の課題として考えていきたい。

中国朝鮮族における民間職能者

——吉林省延吉市での事例——

川 上 新 二

中国には約二百万の朝鮮族が居住しており、そのうち吉林省延边朝鮮族自治州の中心地である延吉市（総人口三十八万一千

人）には二十五万五千人の朝鮮族が居住している。これら朝鮮族の間では、現在では朝鮮の伝統的巫であるムーダン（ムンダン）は殆ど見られないとされる一方、アパートの一室などで病氣治療や占いなどを行なっている民間職能者が存在する。依頼者や周囲の一般人たちはそれら職能者のことを気功師もしくは特異機能を有する者と呼んでおり、職能者自身もそのように称している。発表者は九五年六月と九九年三月に延吉市を訪ねた際、同市に居住する三人の朝鮮族職能者（全員女性）に会うことが出来た。

本発表では、これら職能者が特殊能力を得る過程で経験した様々な出来事に焦点を当て、朝鮮族の職能者と先学が報告する漢族の職能者との事例を比較しながら、朝鮮族の職能者だけに見られる特色を指摘し、さらにその特色と朝鮮巫俗との関連性について検討する。各職能者の事例を比較すると、職能者が特殊能力を得る過程で経験した様々な出来事の中には、各者に共通して見られるものもあることがわかる。例えば、原因不明の病氣や精神異常を経験するという点や我知らず口から言葉が出て来て予言や占いを行なうなどという点は、朝鮮族の職能者と漢族の職能者の両者に共通して見られる出来事である。他方、漢族の職能者には見られず、朝鮮族の職能者だけに見られる特徴も指摘できる。それは、朝鮮族の職能者たちが特殊能力を得る過程で老人や神仏もしくは死亡した親族と出会っているという点である。注意すべきことは、朝鮮族の職能者だけに見られるそれらの特徴が、韓国のムーダンやボサルなどと称される降神巫の成巫過程において見られる特色と一致することである。韓国の降神巫たちもしばしば成巫過程において夢や幻覚の中で

老人と出会ったと主張するが、これらの老人は巫と血縁関係・姻戚関係にある死者や山の神などの神霊である場合が大部分であり、後にその巫の守護神霊になる場合が多い。韓国の巫に守護神霊として降臨する神霊には、例えば天神、玉皇上帝、山神、日月星神、龍神、仏菩薩などの神仏や、巫と血縁関係・姻戚関係にある死者があるが、中国朝鮮族の職能者の間でも観音菩薩や死亡した祖父、叔母などが降臨して特殊能力を得たという事例が見られ、両者の共通性が推測される。さらに現在延吉市で活動する朝鮮族職能者と朝鮮巫俗との関連性をうかがうことのできる事例として、ある朝鮮族職能者が神名を記した位牌を祀っている点と、紙で作った房のようなものを先端に付けた木の棒を有していて、それを占いの時に使用するという点をあげることが出来る。神名を記した位牌を祭壇に祀るのは、韓国の降神巫にもよく見られることである。また木の棒による占いは、六〇年代以前に朝鮮族の間で盛んに行なわれたという「テノルム」との関連性が注目される。盗まれた品物を探し出そうとする時、しばしばこの占いが行なわれたという。占いに用いる棒は一般に、鎌で荒く削った一メートル位の長さで、上端に数本の枝を付けたままの松あるいはクヌギなどブナ科の木の棒である。盗難に遭った者がこの棒を縦にして握り、巫あるいは古い師が呪文を唱え、神意が通じると、棒は自然に上下に激しく動き、さらにひとり前に向かって移動する。棒を握った者は、棒の移動する方向を勘案して盗人を探す。六〇年代以降、このような占いの方法はおおよそ廃棄されたという(千寿山他『中国朝鮮族風俗』遼寧民族出版社、一九九六年、三〇三

頁)。現在ではおおよそ廃棄されたとされる占いの方法が、気功師もしくは特異機能を有する者と称される職能者による儀礼の中に継承されているのではないかと思われる。以上のような事例から、気功師や特異機能を有する者と称される中国朝鮮族の職能者は朝鮮巫俗の要素を受け継いでいるのではないかと推察されるのである。

道教における神秘主義的思想と倫理

鈴木 健 郎

宗教には、脱俗・超越への志向実践と社会集団の結合を維持する機能が並存する。現世否定と現世肯定、既成の権威・権力の相対化・批判と絶対化・正当化の両方が可能である。現世における人倫・責任を説く儒教と超越志向を有する道教・仏教との論争は、超越的自由と世俗的責任との統合をめぐる、論理上の問題であるとともに倫理的な問題であった。とりわけ、絶対的自由を追求する神秘主義の体系は、倫理的・政治的に独善・無節操へと暴走する可能性を論理的に内包している。これを、世俗的・日常的な倫理や権威・道徳といかなるかたちで連関させるかは大きな問題であるといえる。

道教では、道士や信徒に対して守るべき戒律・道徳を具体的に提示してきた。その徳目は、独自の要素を交えつつも儒教的要素を大量に取り入れている。『抱朴子』内篇や、『雲笈七籤』

齋戒部に収める『老君説一百八十戒』など多くの例を挙げる事ができる。日常の行為が倫理道德に違背していかば天界の神々によって判断され、寿命の長短として賞罰が与えられると考えられた。現世利益と神々を媒介とする勸善という構図である。宗教集団にとつて、その存在と活動を社会的に確保するために、現実の環境と親和的な生活規範や倫理が要請される。一方で、論理的・思想的展開として、既成の秩序の批判・否定に至ることはありうる。内丹は、根源的聖性Ⅱ道への直接的接近・合一の実践体系であり、神秘主義的傾向をもつ。これが、既成の秩序や道德を形而下のものとして軽視・否定することは論理的にありうる。しかし、例えば張伯端の『悟真篇』は、禅思想を取り入れているものの、空を悟ることですべては解決するという唯心的な解釈はとらず、内丹をも修することがなければ輪廻から脱することがかなわないという、仏教とは異なる道教としての思想（いわゆる「性命双修」）を提示している。これは、仏教的空・世界の非実体性という思想の非徹底であるといえるが、一方で超越的次元と形而下の次元とが相補的・連続的なものであることを保証する論理となる。超越的次元と形而下の現実世界との断絶・緊張が激しいと、善悪はともに有限なる世界に属する相対的次元の事柄に過ぎないことになる。悪をなす必然性があるわけではないが、特に善をなす必然性も悪を禁止する必然性も弱い。連続性が確保されている場合には、超越に近い・親和的な方に善を、遠い・相反する方に悪を位置付けることによって、超越や聖の希求と悪を斥け善を求めること・勸善懲惡とを密接に結合することができる。道教で

は、澄んだ精妙な氣としての善・徳・神々、濁った粗雑な氣としての悪・罪を道↓氣↓万物の理論上に位置付けることで、この連続性を、生成論・存在論のレベルで確保する。内丹の体系と倫理思想の双方に共通の前提に埋め込まれたかたちになっており、簡単には否定できない仕組みとなる。無論、道からの自然な自己分節として善悪を実体的で自明な存在と考えることは、自然と人為、恣意性と必然性の峻別の不徹底であり、儒教規範を批判した『老子』『莊子』からの論理的後退であるともいえる。これには、視点やタイムスパンの取り方によるさまざまな評価が可能である。最近の一部の研究のように、道教の内丹や倫理思想を現代的な問題としてとらえる場合には、形而上学崩壊後の近代的な人間の問題、普遍的絶対への志向の強調により軽視されがちな一般的なものに還元不能な存在としての「個人」「他者」の関係などをも取りこまなければならぬだろう。

中国中世の道教の喪礼について

——大殮の儀式を中心に——

小林 正 美

(1) 朱法萬編『要修科儀戒律鈔』(HY 463) 卷十五と卷十六に「道士吉凶儀」が載せられているが、この「道士吉凶儀」は六朝隋唐期の道教における道士の葬礼を知るうえで極め

て貴重な資料である。そこで本発表ではこの資料を手がかりにして、中国中世における道教の道士の葬礼について考察してみたい。

(2) 『要修科儀戒律鈔』の編者である朱法萬という道士の生没年代は正確には不明である。北宋の陳葆光撰『三洞群仙錄』(HY1238)巻十三に「千吉療病、法萬寢疾」とあり、その注に引く『真境錄』に朱法萬の略歴が記されているが、生没年代あるいは彼が生きていた時代については触れられていない。また元の鄧牧・孟宗宝著『洞霄圖志』巻五・朱法師の條には朱法萬が唐の開元八年五月二十九日に死没したと記している。この記載をそのまま信じることはできないが、朱法萬が唐の玄宗の開元八年(七二〇)頃まで活躍していた道士であると考えて大過なからう。

「道士吉凶儀」の序によると、「道士吉凶儀」は朱法萬が梁の道士孟景翼(大孟先生)の「立儀略」と同じく梁の道士孟智周(小孟先生)の「酌前儀」と石井公の「典儀訓」とその弟子の張統先生が定めた喪礼の儀式を参照して、編集したものである。実際に「道士吉凶儀」の本文を見ると、随所に「二孟云う」、「小孟の儀に依れば」、「石井公云う」、「張法師云う」とあって、朱法萬が四人の意見を参照して編集していることがわかる。したがって「道士吉凶儀」から、われわれは劉宋末・南斉の頃より唐初に至る時期の道士の喪礼の様子を推測できるのである。

(3) 「道士吉凶儀」は通啓儀第一・弔喪儀第二・疾病儀第三・初死小殮儀第四・入棺大殮儀第五・成服儀第六・葬送儀第

七・安靈儀第八・弟子還觀儀第九・除服儀第十の十章に分けられている。

「道士吉凶儀」で示される小殮儀・大殮儀・成服儀・葬送儀と次第する道士の喪礼の儀式は、基本的には「儀礼」の土喪礼の儀式的順序に基づいている。しかし儀式そのものの内容は土喪礼とは大いに異なり、道教独自のものとなっている。それぞれの儀礼のなかで、道教の喪礼としての特徴が最も顕著に表われている儀式が「入棺大殮儀」である。発表では大殮儀で行なわれる儀式の内容を紹介するが、大殮儀で行なわれる儀式のなかで道教の喪礼としての特色をもつ重要な儀式は、「移文」と「三礼」と「三契」と「上章」の儀式である。

(4) 「入棺大殮儀」によれば、これら四種の儀式は梁の孟景翼と孟智周の定めた道士の喪礼において既に行なわれていたようであるから、これら四種の儀式は早ければ劉宋末・南斉の頃、遅くとも梁代の天師道の道士の喪礼で実施されていた。

「移文」では随葬品の目録と地下の神々に死者の保護を命ずる天老からの命令書とが作成され、「三礼」では死者と一切の衆生の滅罪昇仙のために法衆が道宝・經宝・師宝の三宝に帰依する儀式が行なわれ、「三契」では「宿命有信然。人命以銷尽。大賢業経成。」の三句が唱えられ、「上章」では地下の世界での死者の安寧と早急な死者の滅罪昇仙を願って、臨殯章と伏地拝章が行なわれる。

本発表では、大殮儀における「移文」・「三礼」・「三契」・「上章」の儀式の内容を分析することによって、儒教や仏教の喪礼とは異なる道教の喪礼の特色を考えてみる。

『老君音誦誠經』について

春本秀雄

『魏書』釈老志にある『雲中音誦新科之誠』が現行の『老君音誦誠經』ではなく、寇謙之とは関係のないものではないか、と先の拙論、「寇謙之の『專以礼度為首』について」（『中国学研究』第十八号、平成十一年三月）で既に述べた。今回は、先述の拙論の中で触れなかった湯用彤、湯一介氏の『老君音誦誠經』についての説についての、現在における拙論の見解について述べてみた。湯用彤、湯一介氏は「寇謙之的著作与思想」（『歴史研究』一九六一年五期）、湯用彤遺稿「読『道蔵』札記」（『歴史研究』一九六四年第三期）、「关于研究寇謙之的若干史料」の中で、『雲中音誦新科之誠』は現行の『道蔵』洞神部、戒律類（力上力下）の一、『太上老君戒經』（二卷、力上）、二、『老君音誦誠經』（二卷、力上）、三、『太上老君經律』（一卷、力上）、四、『太上經戒』（二卷、力上）、五、『三洞法服科戒文』（一卷、力下）、六、『正一法文天師教戒科經』（二卷、力下）、七、『女青鬼律』（六卷、力下）の七つの道教經典だとしている。これは、前掲の拙論に於て考察した陳国符『道蔵源流考』「寇謙之の道書」（二〇一頁）、楊聯陞「老君音誦誠經校釋」（『中央研究院歷史語言研究所集刊二十八』一九五六）、福井康順『道教の基礎的研究』（書籍文物流通会、二九六頁注（7））、福井康順他監修『道教經典』三、道教經典數種解説、老君音誦

誠經（一一六頁）に於て、『雲中音誦新科之誠』が現行の『老君音誦誠經』ではないか、という説に対して、より広範囲に、『道蔵』洞神部、戒律類にある『老君音誦誠經』だけではなく、洞神部、戒律類の他の全ての經典も『雲中音誦新科之誠』だとしたものである。その論拠は、『魏書』釈老志の記述と同様であるとか、『道蔵』洞神部、譜録類の『混元聖紀』の第七卷に、「賜謙之經戒凡九卷」とあり、『白雲觀道蔵詳目』にも「力映上下所収之著作、恰為九卷」とあることから、『魏書』釈老志にある『雲中音誦新科之誠』二十卷は、歴代の編纂方式が異なるために、九卷とか、二十卷となったものだととして、『老君音誦誠經』も含む、洞神部、戒律類の全ての經典が『雲中音誦新科之誠』だとしたのである。私見によれば、前掲の拙論に於て論じた如く、現行の『老君音誦誠經』は、『魏書』釈老志や崔浩伝を論拠に、『魏書』釈老志の『雲中音誦新科之誠』に相当しないと考えている。つまり、湯用彤、湯一介氏が述べるように、『魏書』釈老志を論拠に、現行の『老君音誦誠經』が『魏書』釈老志の『雲中音誦新科之誠』だとした論には賛成ができないのである。何故ならば、湯用彤、湯一介氏は『魏書』釈老志と記述が同様であるから、現行の『老君音誦誠經』が『魏書』釈老志の『雲中音誦新科之誠』だとしているのであるが、これは早計であり、拙論に於ては、寇謙之の思想を捉え、ただ単に記述が同様だからというのではなく、『魏書』釈老志や崔浩伝にあるが如くの寇謙之の思想がそこにあるのか、ないのか、という価値観により、寇謙之の著作であるのか、ないのか、とすべきであると考えている。つまり、拙論の論拠と

しての『魏書』釈老志や崔浩伝をもととする限り、現行の『老君音誦誠經』は『雲中音誦新科之誠』であるとは考えられないのである。更に、『老君音誦誠經』以外の洞神部、戒律類（力上力下）の經典については未だ詳細に見ていないので、後に論考したいと考えている。

注

(一) 楊聯陞は「老君音誦誠經校釋」(『中央研究院歷史語言研究所集刊二十八』一九五六)に於て、「現在通行的道藏裏、有一卷老君音誦誠經(洞神部立上五六二冊)、可能就是雲中音誦新科之誠的一種殘本或異本。」としている。このように、楊聯陞も前掲の拙論と同様に「異本」ではないか、とも考えているのである。

王充の道術批判について

清水 浩子

王充は後漢にあつて、世の中にある矛盾と思われることを多岐にわたつて批判している。

道術も例にもれず、著書『論衡』の中に道虚篇を設けて批判をする。道虚篇では前半を昇天、後半を養生について批判を行う。昇天については黄帝、淮南王、盧敖、曼都についてである。黄帝については諡のことも問題にしている。その諡には民を安じたという意味はあるが、道術を体得したものの称号には

適さないとする。そして、儒書(史記封禪書・漢書郊祀志)に述べられている

黄帝採首山銅、鑄鼎於荆山下、鼎既成、有龍垂胡髯、下迎黄帝。

に対して、世間では黄帝が道術を好み、道術は仙人の仕事だから、黄帝を仙人と思つているが、龍があごひげを垂らして、迎えに来たのは

是與說曾稽之山、無以異也。夫山名曰曾稽、即云夏禹巡狩曾計於此山上、故曰曾稽。夫禹至曾稽、治水不巡狩、猶黄帝好方技不升天也。無會計之事、猶無鑄鼎龍垂胡髯之實也。

とある。淮南王についても儒書の説に対して、

夫人物也、雖貴爲王侯、性不異於物。物無不死、人安能仙。鳥有毛羽能飛、不能升天。人無毛羽、何用飛升。使有毛羽、不過與鳥同。況其無有、升天如何。

と、毛羽のない人間は王侯でも昇天は不可能であるとする。盧敖と曼都については、羽根があることをいっていないのに昇天したというのは、うそであると批判する。

五番目の例としては文攀が齊王に釜ゆでにされたが死ななかつた話を記載している。道人であつても釜でゆでられたら生存は不可能であるとし、世間では文攀が道士であることを知つていたので、死なないという話が伝わつたのであり、このことは黄帝と淮南王の話と同様にうそが伝えられたとする。

後半は寿命の話になるが、王充は長寿の人に対する見解を世

間の人の意見と並列して、次のように述べる。

世無得道之效、而有有壽之人。世見長壽之人、學道爲仙、踰百不死、共謂之仙矣。何以明之。

その証拠として、世間で道術の結果、長寿を得たといわれる李少君、東方朔、老子、王子喬の例を挙げる。しかし、王充は長生きしたとしても必ず人間は皆死ぬのであるとする。特に老子に対しては

世或以老子之道、爲可以度世、恬淡無欲、養精愛氣。夫人以精神爲壽命、精神不傷、則壽命長而不死。

と、世間では恬淡無欲によって、精気を養うと考えているようであるが、恬淡少欲は人間より鳥獣のほうがそうであるのに鳥獣にも死があり、情欲の存在のない草木も枯れるので、恬淡無欲により、寿命を伸ばすというのはうそであるとする。

また、王子喬の殺食しないで長生きしたことについては、人間の体は食物を食べるようになってきているので食べなければ死んでしまうと批判する。

以上は実証主義の王充らしい見解であり、私たちにも納得できる範疇である。王子喬の次は道家の導引を批判し、

案草木之生、動搖者、傷而不竭、人之導引、動搖形體者、何故壽而不死。夫血脉之藏於身也、猶江河之流也。江河之流、濁而不清、血脉之動、亦擾不安。不妄則猶入動苦無聊也。安能得久生乎。

としている。坂出祥伸氏（『道教と養生思想』）によれば、「養生術では人がその意志を働かして体内外の『氣』を流通させるという点に意味がある」とある。その見解と王充の見解は大い

に異なる。それは王充が寿命は生まれながらに決定しているという考えに由来するもので、決定されている寿命は多少の努力では変えられないとするのであろう。性の変易を一部認める態度とは異っている。

無能勝明妃（アパラージャー）の成立と展開

頼富本宏

釈尊の正覚から始まった仏教は、大乘仏教から密教へと三回の発展を経験したが、そのたびごとに新しい思想と尊格を加重した。

論者は、先に『密教仏の研究』（学位請求論文）において、釈迦如来から阿彌陀如来を経て、大日如来を中心とする密教五仏が成立するプロセスとその意義を考察した。

続いて、観音・文殊・普賢・金剛手などの菩薩たちが大乘仏教の展開の中で特有の役割を果し、のちに八大菩薩というグループを形成しながら、マンダラ構成の大きな要因となったことを論証した。

仏教尊格史の考察の第三段階としては、密教になって初めて登場した明王（*明王*）に焦点をあて、明王成立の条件として五つの要素を作業仮説として設定した。

①独自の真言・陀羅尼を有すること

②原則として忿怒尊であること

③ 特定の存在(尊格)を降伏すること

④ 特定の尊格の化身であること

⑤ 元来は、特定の尊格の侍者(眷属)であったこと

すでに、降三世・大威徳などの著名な明王は検討をすませたので、本論では少数派に属する無能勝明王、および女尊である無能勝明妃を取り上げたい。

無能勝両尊を説く文献資料は、梵・藏・漢三種の資料を合計すると約三十点に達する。その一部については、故長沢実導博士の論考がある。

仏教資料としては、漢訳とチベット訳が残る『大日経』と『蘇悉地経』が早く無能勝を説く。いずれも八世紀の善無畏三藏の訳出であり、それよりも数十年さかのぼる阿地瞿多訳の『陀羅尼集経』には認められない。

インド全体の中で見れば、ヒンドゥー教の文献ではすでに三・四世紀の頃から「アパラジタ」の語が見られ、下級精霊の一種であるブータ(Bhuta)の名前として登場する。この点には、他の明王や天部にも共通する特徴で、インド文化の基層を構成していた半神的・精霊的な存在が仏教に受容され、新たな特性を賦与されることによって仏教のパンテオン中に位置を占めてゆくのである。

画期的密教経典である『大日経』では、無能勝は威力ある真言を持つとともに、第五の特徴点である如来の侍衛者としての機能を發揮する。とくに釈迦如来と結びつけられたのは、「他のもの(apara)によって打ち勝たれない(atita)」という剛勇性が、成道に際して魔王やその娘たちの強迫や誘惑を退けた降

魔の釈迦のイメージが働いたものと思われる。同様の例としては、「動揺されない(aksohya)」という語から生まれた阿闍如来がある。

『大日経』に説かれる胎藏マングラでは、この無能勝が釈迦如来に付属するののか、もしくは大日如来に付属するのかわか意見が分かれ、マングラにも二種があるのは興味深い。いずれにしても、尊名の由来である釈尊との関連は深く、中国で制作された八大明王や十忿怒尊の作例や漢訳密教経典では、ほとんど釈迦如来の化身とされている。これによって第二と第四の条件を満たしている。

また、宋代の法天訳の『仏説無能勝大明王陀羅尼経』などの一群の陀羅尼経典によれば、仏教に取り容れられた無能勝は、その出自であった歩多(dhuta)や同類の菓叉や羅刹を降伏するといひ、インドに現存する遺品でも、下級精霊神の代表である毘那夜迦(聖天)を足下に踏んでいる(第三条件)。

最後にその画像を見ると、中国と日本の例では、三面四臂で右手の第一手は人差し指を立てて威嚇する期剋印をとる。無能勝の興味深い特徴は、経典群に「女人相を現す」とあるように、別に女尊(配偶尊)が登場することで、これを無能勝明妃(アパラジター)と呼ぶ。『大日経』と日本の現図胎藏マングラでも明確に二尊がペアで釈尊を守っているが、魔王とその娘たちを降伏したという故事にちなむとともに、密教で重視されたシャクティ(女尊)信仰を意識したものである。

古代中國に於ける「祭法」の基本理念考

栗原圭介

『禮記』祭法第二十三に次の記載がある。祭法に、有虞氏は黄帝を禘して、魯を郊し、顓頊を祖して堯を宗す。夏后氏も亦た黄帝を禘して緜を郊し、顓頊を祖して禹を宗す。殷人は魯を禘して冥を郊し、契を祖して湯を宗す。周人は魯を禘して稷を郊し、文王を祖して武王を宗す。以上が古代祭祀の基本である。

祭祀の法式は、泰壇に柴するは、天を祭るなり。泰折に瘞埋するは、地を祭るなり。騂犢を用う。少牢を泰の昭に埋むるは、時を祭るなり。坎壇に相近（禴折）するは、寒暑を祭るなり。王宮は日を祭るなり。夜明は月を祭るなり。幽宗（祭）は星を祭るなり。雩宗（祭）は水旱を祭るなり。四坎壇は四方を祭るなり。山林川谷丘陵、能く雲を出し風雨を爲し、怪物を見ずものは、皆神と曰う。天下を有つ者は百神を祭り、諸侯は其の地に在れば則ち之を祭り、其の地に匹ければ則ち祭らず。

大凡、天地の間に生ずる者は皆命と曰う。其の萬物の死するをば皆折と曰い、人の死するをば鬼と曰う。此れ五代の變ぜざる所なり。七代の更へて立つる所の者は、禘郊祖宗のみ。其餘は變ぜざるなり。

天下王有り。地を分けて國を建て、都を置き邑を立て、廟・祧・壇・墀を設けて之を祭り、乃ち親疎多少の數を爲す。是の

故に王は七廟・一壇・一墀を立つ。曰く、考廟。曰く、王考廟。曰く、皇考廟。曰く、祖考廟。皆月ごとに之を祭る。遠廟を祧と爲す。二祧有り。享嘗して乃ち止む。祧を去るを壇と爲し、壇を去るを墀と爲す。壇墀は禱ること有れば、之を祭り、禱ること無ければ乃ち止む。墀を去るを鬼と曰う。諸侯は五廟・一壇・一墀を立つ。曰く、考廟。曰く、王考廟。皆月ごとに之を祭る。顯考廟と祖考廟とは、享嘗して乃ち止む。祖を去るを壇と爲し、壇を去るを墀と爲す。壇墀は禱ること有れば之を祭り、禱ること無ければ乃ち止む。墀を去るを鬼と爲す。大夫は三廟・二壇を立つ。曰く、考廟。曰く、王考廟。曰く、皇考廟。享嘗して乃ち止む。顯考と祖考とは廟無し。禱ること有れば壇を爲り之を祭る。壇を去るを鬼と爲す。適士は二廟・一壇。曰く、考廟。曰く、王考廟。享嘗して乃ち止む。顯考は廟無し。禱ること有れば壇を爲りて之を祭る。壇を去るを鬼と爲す。官師は一廟。曰く考廟。王考は廟無し。而して之を祭る。王考を去るを鬼と爲す。庶士・庶人は廟無し。死せるを鬼と曰う。

王は羣姓の爲に社を立つることを大社と曰う。王は自ら爲に社を立つるを王社と曰う。諸侯は百姓の爲に社を立つるを國社と曰い、諸侯自ら爲に社を立つるを侯社と曰う。大夫以下は、羣を成して社を立つるを置社と曰う。

王は羣姓の爲に七祀を立つ。曰く、司命。曰く、中霤。曰く、國門。曰く、國行。曰く、泰厲。曰く、戸。曰く、竈。王自ら爲に七祀を立つ。諸侯國の爲に五祀を立つ。曰く、司命。曰く、中霤。曰く、國門。曰く、國行。曰く、公厲。諸侯自ら

爲に五祀を立つ。大夫は三祀を立つ。曰く、族厲。曰く、門。曰く、行。適士は二祀を立つ。曰く、門。曰く、行。庶士・庶人は一祀を立つ。或は戸を立て、或は竈を立てつ。

王は下、嬭を祭ること五。適子・適孫・適曾孫・適玄孫・適來孫。諸侯は下、三を祭る。大夫は下、二を祭る。適士及び庶人は、子を祭るのみ。

以上の祭祀に於ける諸々の事象は、聖王が祭祀を治國の指針として制度化したのである。法を民に施せば之を祀り、能く大患を掉げば之を祀る。能く農に力むれば、稷と爲して之を祀る。帝嚳堯舜、鯀禹以來、湯文武に至るまで、民に功烈あるを以て、民の瞻仰する所は祀典とし、祭法を成立せしむ。

青森県大間町の天妃信仰

窪 徳忠

中国の宋・元・明・清の歴朝から、夫人、天妃、天后などの封号を下賜され、媽祖と通称される海上安全の守護神への信仰は、一五世紀初頭に琉球王国に伝えられ、ついで薩摩、平戸、長崎と北上して、各地の寺社に合祀されるようになった。その北限は、本州最北端の町と自称する青森県下北半島の北端に位置する大間町で、現在は稲荷神社に合祀されている。その由来について、青森県東通村目名に伝えられている修験寺不動院蔵のいわゆる不動院文書には、元禄九年（一六九六）五右衛門な

る人物が水戸の湊（現那珂湊）から勧請したと記され、現地の多くの人々はこの説を信じている。けれども、明治九年（一八七六）に祠官高木重固の記した『天妃大神社録』には、大間町長伊藤五左衛門が薩州野間の神社から奉遷したとされている。現在、那珂湊では、大間町に天妃を遷したことはないと言われている上に、伊藤五左衛門は薩摩の野間半島から来て大間の村長になった人物とも伝えられている点を根拠に、私は現在のところ、大間町の天妃は鹿児島野間半島の野間岳山頂に建立されていた野間神社所祀の天妃の分身ではなかったかと推測している。けれども、再考の余地の多分にあることはいうまでもない。なお、寛政五年（一七九三）に大間を訪れて「大間天妃縁起」を記した菅江真澄は、その由来については一言もふれていない。

現地の人々の伝えによれば、五右衛門は天妃を勧請して自宅屋敷内の祠に祀っていたが、家がしだいに経済的に困窮したために、子孫が大体幕末ごろ村に寄附し、村は天妃権現として神社に祀った。爾来大間村には他に神社がなかったために、殆ど氏神的存在であったという。明治六年（一八七三）には、神仏分離令の關係から一時隠匿してあった神像を稲荷神社に合祀し、ついで現在地に移したが、今度の戦争前までは祭日には小学生までが村の行事として引率されて参詣していた。しかし、戦争で敵国の神として無視され、それまで毎月二三日ごとに祭祀を行ない、境内の掃除までしていた漁夫たちもまったく無関心になってしまった。この様子を歎いた大間町観光会長や副会長たちは、天妃遷座三百年を前に台湾の天妃信仰の本山格の雲

林県北港鎮の朝天宮を視察したのち、日本媽祖会々長の尽力をえて、朝天宮本尊の分身、脇土千里眼・順風車以下多くの祭具類を寄贈してもらい、それらを使用して一九九六年盛大に遷座三百年祭を挙行し、中国的に繞境（神の支配地への行列）まで行なった。それ以後、町民の一部、殊に一部の漁師たちは以前の信仰を想起して、しだいに祭りは昔日の姿を取戻しつつあるけれども、なお全町民の信仰は回復していない現状である。私は昨年その祭りに参加したので、その様子をごく簡単に紹介したい。なお、祭日は漁協との関係から、天妃誕生日の旧三月二三日とせず、海の記念日の七月二〇日としている。その前日、午後六時から神社で海上安全と大漁祈願の目的で宵宮を行なう。参列者は漁協関係者が中心だが、町長も参加した。翌二〇日は、午前八時から神社で式典後、まず列を組んで波止場にいき、「おふだ」をのせたお召船以下数隻の船が港内を三周後港外で「おふだ」を海に投じて乾盃したのち、奏楽しつつ波止場經由で神社に戻る。これが「おふだ入れ」である。ついで、爆竹を合図に天妃の繞境を行なうが、分身以下全祭具が朝天宮からの寄付なので、異国的かつ壯観である。ご利益は家内・海上の安全、繁栄だが、三百年祭以後漁獲量が倍から三倍にふえたという。帰社後、簡単な式典があつて大漁祈願祭は終了するが、のち高齢者の表彰を行なつてから直会となる。なお、三、七月の二三日にも天妃祭が行なわれる。

箱根観音の天妃繞境が中止された現在、北港朝天宮と姉妹宮でもある大間町の祭祀は日本で唯一である。ぜひ続行が望まれる。

靈魂と聖なるものの封じ込め方

ヨルン・ボクホベン

本論では、日本人が持つ靈魂の存在や他界における聖なるものに対する意識について論じる。家族にとって先祖の靈は一般的に愛着のある慈善な存在として見られているにもかかわらず、家族は特別な祭祀の為の入れ物を使い、儀礼を行うことによつて靈魂が存在するであろう他界の影響をコントロールしようとする。靈魂の接し方は家庭における仏壇、初盆棚、墓地等を見れば、明らかにされる。

まず、家庭において、仏壇の重要性は明白である。仏壇は家族にとつて「心の拠り所」であり、精神的に落ち着く場所でもある。先祖が家族を見守ってくれている、という意識によつて気持ちが悪く落ち着くようである。また、仏壇の中に死者の靈魂が宿しているという意識があるために、ある人はそれを位牌に求め、ある人は本尊に求め、また、子供を亡くした母親は仏壇に置いたおもちゃにそれを求め、水子の靈とのコミュニケーションをはかっているのである。仏壇の前に座つて、ある人は、一日の出来事を報告し、ある人は願をかけ、またある人は亡き両親、亡き子供と語り合う。したがって、仏壇は靈魂または靈魂が存在する他界との語り合う場であるということが明らかである。

一方、仏壇は他界の存在もしくは「他界の力」で満ちている

場であるからこそ、この「他界の力」が仏壇から流れ出すことを人々は恐れる。家族をこの「力」から守り、または「他界」を外から守るために、仏壇には扉がついている。このようにして人々は他界を封じ込め、ある程度までコントロールしてはいるのではないか。

しかし、核家族化の傾向がますます強くなってきた現在、自分の亡き両親、亡き子供は祀るが、直接知らない先祖、親族は祀りたくないという風潮が出てきている。それゆえ、祖先崇拜よりも近親の死霊崇拜、もしくははいわゆる追憶主義^{メモリアルイズム}、愛着主義が日本人の宗教生活に大切な役割を果たしているのではなからうか。

新仏の為の初盆棚を仏壇と比べると、機能的に類似した点が多い。初盆棚も他界の存在を定着させ、封じ込める機能を果たし、構造も箱型である。しかし、初盆棚に居住する靈魂は先祖の靈魂と違って、まだ十分浄化されていない、落ち着いていない靈魂であると言われる。したがって、初盆棚の形を箱型に作り、家屋の外に設置されることが多い。

墓地において現在も見られる両墓制の伝統を受け継ぐ「霊屋」や「もがり」(殯)のような構造が今も死霊をコントロールする為に欠かせないものと考えられている。つまり、仏壇と墓の霊屋と初盆棚は一見したところ同じ物ではないが、この箱型の構造物は共通した機能をもつ。位牌や仏像や六角塔婆や野位牌のような霊の依り代をその中に納めることによって、人は「他界の存在」や「他界の力」を意識的又は無意識的に封じ込め、コントロールしているのである。人々は安心の為に、他界

の存在、つまり他界の力に一方では恩寵を求め、一方ではそれから害を受けないよう封じ込める必要があると考えているようである。まさに靈魂に対する両義的扱いがここに見られるのである。

科学の発達した現在では靈魂が暴れ、荒び出るという恐れは遺族にとつてそれほど重要ではなくなってきた。それゆえ、愛着を感じながら最近亡くなった人の靈魂を重んじ、仏事を行う。しかし、靈魂の存在とその性格は現代社会においても不明であるだけに、伝統にしたがつて正しく祀り、聖なる器に封じ込めておいた方が良いと考えられている。このように日本人は仏壇を介してまたは初盆棚や霊屋のようなものを介して、必要な時には「他界の力」の助力を願い、心の安らぎを求めているものと思われるのである。

インド社会における諸聖者崇敬の 伝統からみた宗教多元主義

田 中 かの子

インドで成立した婆羅門および沙門の精神文化は、人間存在の本質に関わる問いかけから究極の解決に到る道への大筋としては kama → samṣāra → jhāna → mokṣa という自覚に基づく実践の過程を踏む「諸宗派」間の共通意識を育んできた。業の繫縛存続による輪廻の生存を苦 (duḥkha) と観ずる出家修

行者たちは、各宗派の戒律を守り独自の解脱道を往く。もとより道 (marga) のすべてが同一の解脱に帰することはありえず、その必要も説かれない。しかしどの修行者も「自制と心清浄を願う」(塚本啓祥訳、アショーカー王の十四章摩崖法勅・第七章) という今生での基本姿勢をもつ点では貴き者 (arhya) であり、世の中を托鉢して歩く身 (bhikkhu) としては一般世人からの尊敬供養を受くべき有徳者 (arhat) とみなされる。独坐静思の沈黙をたもって悪をなさない彼等 (munis) は総じて善き者 (sadhū) と呼ばれてきた。いわゆる「聖者」の同義語である。このような諸聖者崇敬の伝統は、宗派に拘らず功德を積める在家者側の融通無碍な精神生活を反映している。婆羅門・沙門を問わず聖者ならでの安楽 (ānanda) に住する姿は、それだけでも吉祥 (maṅgala) である。訪問 (darsana) してその警咳に接すれば、聖者その人に傾倒して宗派をこえた後援者となる人も現われる。出家者側としては、先達者たちの歩んだ真実の道を追究して他宗派との論争を免れえぬ以上、諸宗派間の尊敬や和合を表現しがたい立場にある。これだけに尚更、すべての聖者を敬い養うインド社会一般の慣習は特筆に値する。

インドの精神史においてさらに注目すべきは、ヒンドゥー・ムスリムの諸聖者との交流を背景とし、弟子 (shishya) たちの手で集成 (grantha) された十人の師 (guru) の言葉 (gurbani) を第十一代目の「Guru Granth Sahib」と呼び、その聖典を永遠の主人 (sahib) として奉ずるシーク教徒の文化である。それは、インド起源ではないイスラームの修行者 (sufi) もま

た初代のグル・ナーナクに代表される在俗の聖賢たちによって評価を受け、インド社会に寄与したことを物語る。そのようなシーク教もまた、かの輪廻からの解脱を求める道の一つであることは重要な事実である。

上述のような特徴ある精神文化を考慮に入れるとき、インドにおける「宗教多元主義」とは何を意味するのか、「多元」とは本来、相互に独立した多くの原理や要素が並び立って存続する実際をありのままに認めた概念である。確かにインドの精神風土は悠久の三千年来、宗教現象の多元性が唯一の本源・原理・絶対者などに一元化されることを万人の総意として要請するものではなかった。インドでは、天啓聖典 (Śruti) を根拠とする不二元論も特定の哲学者たちによる学説としては大成したが、諸宗派に共通する第一義の信仰箇条にはなりえなかった。ヴェーダの天啓 (inspiration) は、預言者を召命する唯一神の啓示 (revelation) とは異質なものであったからである。ゆえにインドにおける「宗教多元」は、主義・主張をするまでもない現実そのものである。

一方、キリスト教信仰から出発して「諸宗教の神学」を展開するジョン・ヒツクの『宗教多元主義』(間瀬啓允訳、法蔵館) では、これまでに指摘したインド諸宗教の本質的多元性に対する配慮はなされていない。彼の説く多元とは、「唯一無限の〈神的實在〉」(前掲書、五頁) という一元に対する「寛知と応答」(同上) の諸形態を意味する。一元論を本質とする宗教多元論の仮説は、教会内における排他主義から包括主義への進展をみた後の新しい主義として登場した。人間は唯一者の啓示に対

して応答すべき存在であり、啓示にも応答形式にも「多元性が認められうる」(同上、六〇頁)というその論理展開は、一神教の領域内における宗教理解の限界を示している。ここにおいてひととき意味をもつのが、諸宗教の「実相」とられる比較宗教学の価値中立的立場である。比較は、宗教という抽象概念を多元的に解体する。神学や宗教哲学とは別の次元における「宗教多元」の認識と分析の可能性が改めて問われるのである。

現代インドとバガヴァッド・ギーター

堀内 みどり

フランクリン・エジャトンやR・C・ツエーナーが「あまりにも多くのギーターが出版されている。なぜ、このように次から次へとギーターは出版されるのだろう。これが私の疑問の出発である」^①「あなたの本は本当に必要(出版するについて)なのか」^②今回の私の著作について、このことを先ず証明しなければならぬ」とそれぞれ述べるように、ギーターについての翻訳や研究書は数多く出版されている。北インドにあるギーター・プレススのライブラリーには三十四の異なった言語で書かれた約一四〇〇種類のギーターがあるという。本報告は、エジャトンやツエーナーの「なぜ、このように次から次へとギーターは出版されるのだろう。」という疑問を考察し、ギーターに関する著作が現代においてどのような意味を持つのかを、その著

作の「序」や「はしがき」を通して、検討するものである。

ギーターについての著作は、特に選別せず、手許にある六十四冊を調べてみると、初版が最も古いのは一八四七年(手許のものは十三版の二刷)、最新は一九九五年であった。版を変えて何回も印刷されているものも多く、新刊としての出版も続いていて、今日に至るまで、間断なく出版され続けている。著者は、学者・研究者、宗教家・思想家だけでなく、普通の人も数多い。外国人の手によるものは、研究者が主であるためか学術的な目的を持つものが圧倒的であり、インド人のものは、ギーターを自らの人生に引き寄せて叙述している。

しかし、なぜ、ギーターが選ばれるのか。ギーターは、①現代は優れた古典的聖典に改めて目を向け、発見する時代である。ギーターの核は優れた聖典や詩人たちの最良で偉大なもので構成されている／西洋と東洋との架け橋となるもの／ヒンドゥー教の最も人気のある作品／すべてのウパニシャッドのエッセンス：ウパニシャッドが牛なら、ギーターはそのミルク(甘露)である／ヴェーダのエッセンスである／ギーターはそれ自身の中に、ヒンドゥー教の伝統と、時代に輝いた聖人たち・様々なレベルの人々の声を反響している／ギーターの特長は、表明されている心理がどの時代のどの人にも適用できること、普通の人々に、また、日々の生活に生かせること・ヴェーダ・グンタの文献とされながら、異なった見解をも提示

②ギーターは人のこの世および魂の旅にとつて倫理的・道徳的・生活の素晴らしいガイドとして抜きんでている／自らを知る／

私は私自身の人工を純化し、真実を求める努力をしている時、ギーターから多くの助けを得た／自己実現・人生の目標の知識・方法を提供／ギーターの言葉はシンプルであるが、その意味するものは奥深いなどのように捉えられている。

つまり、①のようにギーターは、インドの思想的・哲学的・宗教的なものの集約されたものであるという認識が一般に受容されている。その内容が多様性に富み、柔軟である。文学としても優れている。これらのことが、学問的な研究の対象と同時に、自己実現の聖典として人の心を捉えるのではないかと思われる。特に②のようにギーターを捉え、自分の人生の行動規範とする傾向は、インド人の著作に多くみられる。目まぐるしく変化し、現代の新しい価値観の中で、伝統的なインドの宗教的理想を現代社会で実現するために、ギーターのカルマ（行為）についての教えを、肯定的・積極的に展開しているということになると考えられる。

現代沖縄のユタの

宗教的知の習得・継承について

佐藤 壮広

沖縄の民間の宗教的職能者である「ユタ」の師弟関係の有無について、これまで幾つかの研究が報告されてきた。沖縄本島

内では、師弟関係が薄いとされてきたが、近年、都市部を中心に、親子という指導関係を結びながら沖縄のカミゴトの知を身につけて「ユタ」になっていくケースも見られるようになってきた。

「ユタ」になるプロセスは、家族との葛藤やほかの「ユタ」からの助言・励ましなど、多様な出来事を含む。なかでも重要なのは、自らの神霊的な夢やビジョンの意味解釈（「チヂアワシ」の場を持っているということである。親「ユタ」が語る意味解釈を次の行動の指針とすることで、いわば糸を紡ぐように機を織るように、日常世界の意味を再構成していくのである。以下は、チヂアワシを行っている小集団の活動内容の一例である。

場所は、那覇市首里地区。指導者はMGという女性（六十九歳）。成員は十七名（女性十四・男性三）。成員の世代は三十代〜七十代まで幅広い。日時は、旧暦の一日・十五日の夕刻から。集まるようになった契機は、MGがカミサマから四十八個の鍵を渡され、「あなたを訪ねてくる人たちに渡しなさい」と言われたから（MGが三十三歳の時）。

活動内容は、1、夢判断（レイミハンダン） 2、体験の語り 3、聖地や拝所の由来の学習 4、拝所廻り 5、拝みの実習 6、MGの判断・相談 7、浜降り（旧暦三月三日の祭り） 8、十五夜（旧暦八月十五日の観月会） 9、靈感テストなど。

僧と巫のあいだ

— 現代中国本土の事例から —

佐々木 宏 幹

昨年の本学会では、東南アジアの諸華人社会に広く見られる董乩（シャーマン）信仰のルーツはほぼ中国本土福建省の廈門周辺地域であること、董乩信仰は観音信仰と深く関わり、この信仰を通して各地の仏教センターとつながっていることについて発表した（『宗教研究』三一九の拙稿）。

本発表では、福建省以外の地域において観音を媒介者として僧と巫つまり仏教とシャーマニズムがどのように関わっているか、さらにどうして両者は関わるのかについて、浙江省と江蘇省の事例から考察する。

各地の巫的職能者の宗教活動を見てゆくと、その信仰対象または守護霊として観音菩薩が広く篤く崇拜されていることがはっきりしてきた。信仰対象や守護霊が地域性の強い神々であったり、道教系の諸神であったりする場合でも、それら諸神に伍して必ずと言ってよいほど観音像が祀られていることが多い。

この観音像をどこから入手するかを調べてみると、多くは有名仏教寺院で購入し、僧に依頼して開光・開眼式を行なっていること、観音を守護霊として霊験あらたかな役割を果たし、依頼者・信者が増加すると、巫はグループを引率して仏寺に参詣し、それが巫の権威づけになっていること、仏寺には相應の寄

附がなされることが明らかになった。

ある巫は観音菩薩の大祭を行ない、有名仏寺の僧を招いて読経してもらい、僧に做って僧服を作って着し、篤信者にも僧服を作らせ、一緒に観音経を誦誦するということさえしている。

こうした巫的職能者の行動にたいして有名寺院はどのように対応しているのだろうか。浙江省の観音信仰のセンター普陀山普濟寺の役割に訊くと、この地域の巫である僮聖・僮子（男性）や渡仙・巫婆（女性）と当寺とは何の関係もない。われわれは政府公認の宗教機関に属し、彼ら迷信の徒とは異なると言う。しかし当寺は彼らに観音像を売り開光・開眼式を行なっているのではないかと問うと、彼らは一般の信者と同じ扱いをしており、開光を依頼されれば分けへだてなく行なっていると答えた。

江蘇省の常州天寧寺は中国でも屈指の名刹として知られるが、この寺の若い僧らがある巫婆の守護霊である南玉観音の大祭に招かれて随喜したとの情報を得た。同寺の監院にこのことを訊くと、彼はそのようなことはあり得ないと断じた。同寺は格式の高い寺であり、村の迷信の徒の行事に誇り高い僧が行くはずがないというのである。しかし村人たちの話ではたしかに天寧寺の僧たちが儀礼に参加したという。このように有名寺院の僧と村の巫を媒介するのが大寺での修行経験があり、還俗して野和尚（有髪の僧）として宗教活動をしている人たちだと言われる。巫婆の中にはこうした野和尚に就いて得度し、法名をもつ者もある。浙江省奉化市の僮聖の一人は、仏弟子である少女霊を守護霊として病氣治しで有名になり、人びとの寄附で自

宅内に寺院並みの仏間を作り、儀礼は僧服着用で行なう。どうしてこうした状況が生じたか。現時点では以下のように考える。(1)革命後、宗教者と宗教施設は徹底した取り締まりの対象となった。(2)改革・開放後、有名寺院は公認の文化センターとして復興し、巫者たちの活動も大目に見られるにいたった。(3)巫者たちは積極的に観音信仰と関わり、人びとを引きつけると共に、これを媒介として寺院の権威にあやかろうとした。寺は巫を公的には認めないが、現実にはつながっている。(4)両者の関係には、僧は仏像に呪力(開光)を籠めて巫に与え、巫は信徒と共に僧に財力を供えるという特色がある。(5)この背景には、仏教と一般民衆が観音信仰を共有しているという事実がある。

(本発表は科学研究費による国際学術研究「東アジアにおけるシャーマニズム文化の構造と変容に関する文化人類学的研究」(代表・佐々木宏幹)の調査結果の一部である)。

神の魅惑と拒否

—— 神秘主義ウルドゥー詩に見られる ——

加賀谷 寛

聖なるものに対する感情をオットーは、二重の性格として提示した。一つは畏怖させる神秘であり、もう一つは魅惑する神秘である。

この宗教感情をイスラムについて見るとき、神の畏怖すべき面は Jalal に相当し、こう一つの慈愛の面は Rahmah が表わしていると考えられる。

さらにこれをイスラム神秘主義 (Sufism) について見るとき、神は「美」(Janan)、『つまり心を魅惑する者に転ずる。人間と神は、「愛」(shiq) によって結ばれ、求道者のスーフィーは「恋する者」(ashiq) となり、恋の対象 (ma'shuq) が神となる。求道者は「修行の道」(tarīq) を経て神秘的「境地」(hal) に入り、神との合一の達成とその持続 (tana, bagat) を目指す。

このような神秘主義はペルシア文学において、神秘主義文学として大きな発展を遂げ、その頂点に、ルーミー (Mawlānā Jalāl al-dīn Rūmī, 一二七三没) の Mathnawī-ye Manāvī がある。ウルドゥー文学もこのような神秘主義的ペルシア文学から大きな影響を受け、十八世紀のムガル朝末期の詩人ミール (Mir Taqi Mir, 一八一九没) において古典ウルドゥー詩の極致が見出される。

ここにその抒情詩 (ghazal) を取りあげて見るとき、またその伝統を継ぐ現代ウルドゥー詩に致るまで一貫したモチーフには、スーフィズムと共通する神の美という魅惑する面と、他方ではスーフィズムにおける神との合一でなく、神を恋する者に対する神からの拒否の面が現われている。

そこでは恋する者は神に焦れ、近付こうとするのであるが、あたかも地上的恋で求愛者を相手がつれなく冷淡に拒否するが如く、神は恋する者を意地悪く無視し、振り払うのである。ウ

ルドゥー詩では、恋に陥ることは死に致る病に苦しむことであり、愛する者との「合一」(wasat)は逐げられず、恋する者は喘ぎながら力尽きて倒れる姿として表わされる。その姿はポータンのじゃこう鹿が狩人の矢に当たって苦しむ姿に譬えられる。

このように恋が成就せずに、恋する者がもがき苦しむ姿に神が冷酷に振舞うことは、ウルドゥー詩の約束ごとになつていく。その心理的效果について考察を進めるならば、恋が成就するとき、そこで幸福感が生じて緊張が解かれてしまう。それよりもむしろ、恋を成就させないで「別離」(fariq)の設定の方が恋心を高め強めることが出来るという効果があるからである。この神による拒否はウルドゥー詩の約束ごとになつており、詩人はこのモチーフに従つて作詩するようになっていく。

さて南アジアにおけるイスラム神秘主義思想とその体験においても、神を恋する求道者が神によつて拒否されるというテーマが同様に成するかどうかを検討することが今後の私の課題である。

イスラームにおける学問の分類

鎌田 繁

イスラームは七世紀に歴史の舞台上に登場してから、内的な衝動や外的な影響を受けながら様々に展開した。そのなかで知

識／学問を分類し知の全体を俯瞰しようという試みがしばしばなされた。本研究では知識の分類にみられる分類原理からその思想的意味を考えてみたい。

比較的早い時期にまとめられ、その後も重要な区分原理を含むものとして伝えられたのが、西暦一〇世紀のフワールズミーの『諸学の鍵』*Mafatih al-'ulum*である。フワールズミーは、知識をアラブ固有の知識と外来の知識とに大きく二分する。固有の知識とはイスラームの啓示に基礎をおく種々の分野を指し、法学、神学、文法、書記学(書記が知っていなければならぬ知識)、詩及び韻律学、伝承(諸民族の歴史)の六である。他方、外来の学はギリシャなどから継受した諸学問を指し、哲学、論理学、医学、数学、幾何学、星学、音楽、機械学、錬金術などを数える。このフワールズミーの分類は、イブン・ハルドゥーン(一四〇六没)の『歴史序説』*al-Muqaddimah*にも基本的に踏襲されている。違いは神秘主義が新たに独立した知として挙げられていることである。

このふたりの分類は特にどの知識に価値があり、どの知識には価値がない、というような記述の仕方ではなく、当時行われていた諸学問を淡々と説明するという態度である。外来の知識を無用のものとするような観点はすくなくとも明示的には主張されておらず、その意味で客観的分類となつていくと特徴づけられよう。

時代的には上記ふたりの中間に位置するガザリー(一一一一没)は、主著『宗教諸学の再生』の冒頭で、きわめて個人的な知識の分類を提出している。分類にあたって彼が重視してい

る点は、その知識が神によって「称讃されるもの」(mahmūd)であるのか、「非難されるもの」(mahmūn)であるのか、という観点と、その知識の探求は、「個人的義務」(ard, ayū)であるのか、「集团的義務」(ard, kifāyah)であるのか、という観点である。ガザリーの分類はひとりの信仰者が来世の運命を決める実存的状況のなかでは何が重要なのか、という視点で構想された分類であるといえよう。人間の知識は、それが来世の運命に対してどれだけ役に立つのか、の基準にあわせて評価・分類され、さらに個人の運命に直接関係をもつかもないかという基準から、個人的義務か、集团的義務か、という観点が強調される。このようにガザリーはイスラームの信仰を生きた人間の救済に焦点を当てているという意味できわめて「イスラーム的」な知識の分類をおこしている。

ガザリーに見られる「イスラーム的」知識分類の枠組みはかなり大きな影響を後世に残しているように思われる。パーバ・アフダル・カーシャーニー(一二三三頃没)の *Jaidanun-nah* や、それを下敷きにしたモッラー・サドラー(一六四〇没)の *Istir al-triqin* が示す知識の分類は、分類原理にイスラームの救済論的枠組みを組み入れている点で、ガザリーに近い。すなわち、知識を現世のためのものか、来世のためのものか、という規準で分類し、後者に優越的な価値をおく視点である。

イスラームの教える救済にどれだけ役に立つのか、という視点が現れ、それによって再構成される知識／学問像の出現は、イスラーム信仰を中核にしたそれ自体で完結した世界観を生み

出すことになる。いわば、国風文化、国粹文化とでもいえるものである。モッラー・サドラーに見られるような自己充足的な完成した思想はその好例であろう。しかし、ひとつの視点を貫徹することは、異なる要素を排除したり、新しい要素の受容を困難にしたりする。イスラームの思想が近代と出会い、そこで摩擦を生じているのもそれまでの発展様態からみて、当然の現象であるといえよう。

モンゴル仏教の「金剛驅魔」神舞

嘉木揚 凱 朝

金剛驅魔神舞は、正式には「密呪續部大海之舞蹈」と呼ばれ、チベットとモンゴルの仏教寺院では、年中行事として重要な法要の一つである。神舞は、『時輪空行海』『金剛帳』『瑜伽統』などにも記載されている。起源は、八世紀のチベットの吐蕃王朝時代に遡り、チベット密教における金剛乘の壇城儀式に行なわれる地舞や、供養舞にある。神舞は、チベット密教に特徴的な息災・調伏の儀式的呪法で、諸悪魔を調伏することをねらいとしたものである。神舞を踊る時、修行者は本尊を觀想する。觀想する中で護法神が修行者の肉身と同化する。護法神と化した肉身は、自己の我執や他人の我執の一切を我が身に摂り取る。そして、摂り取めた一切の我執を、火の中に燃え盛る悪魔・ドルゾル (gTonZor) と呼ばれる依り代に向かって投

げ捨て、自在な圓融無碍の境地に至る。

金剛馭魔神舞は、チベットとモンゴル仏教の各教派、各寺院、各地域で、特徴ある各種の形式に則って踊られる。盛大に行なう寺院があれば、小範囲で行なう寺院もある。時間もそれぞれである。人数に大中小の三種がある。大は三百人ほど、中は七十人ほど、小は十人ほどであり、時には一人だけの時もある。最初に、供養舞 mChod gar hcham が踊られ、続いて、地舞 Sa gar hcham、米拉查瑪 Mi la hcham、黒帽度母舞 Shva hcham が踊られる。ついで、四天王 Gyäl chen bShi が登場し、二十一度母の神飲舞 Shva hcham が踊られる。続いて、吉祥天母 Lha mo の踊り、阿雜拉 A tsa ra の踊り、永保護法 mGon po lha mo とその眷属の踊り、四名の屍陀林主 Thur bhag bhai の踊り、五名の閻摩護法 Chos rgyal の踊りと続き、激しい鹿面神と牛面神の踊りに至って最高潮に達する。四名の骷髏面をかぶった修行者 Thod stam bshin の踊り、諸護法の踊りと続き、大鵬金翅鳥 Ga ru te の踊りで踊りおさめとなる。その後、諸悪魔の依り代と化したソルを、僧侶の読経の中で火に投げ入れ、金剛馭魔神舞の集りは終わりを告げる。

モンゴル仏教の各寺院や、民衆の中で行なわれている金剛馭魔神舞が、今日までモンゴルの地に残っているのは、モンゴル人が、仏の教えに敬虔な信仰をもっていたからである。仏教伝来以前は、シャーマニズム的なポゲインザシン (Pogoin zasin) 教に基づく踊りがあった。このポゲインザシン・ブジゲ (Buzige) の踊りで、一年の無事安寧を祈っていたが、仏教の伝来以後は、仏教の金剛馭魔神舞がこれに取って代わった。

学者の多くは、神舞は、チベット仏教の修行僧ラランバルドジ (Lha lun dpal rdo jé) が、仏法を廃滅したチベットのラントルマ王 (glan dar ma) を殺害した時(八三八年)に始まるとしているが、私はこの説に賛成できない。チベット密教を修行したラランバルドジが、黒く塗った白馬で河を渡って白馬に変じ、王の軍隊の追尾を振り切ったという黒白馬の故事が、金剛馭魔神舞修行の事実を明かしていると考えられるからである。つまり、神舞は、チソンデサン王 (Khrisron lde btsan 赤松德贊 七四二—七九七) の時代に、チベット仏教の最初の寺院・サムヤ寺 (bsa yas gtsung lag khan 桑耶永固天成大寺) を建立した時、悪魔調伏のために神舞が踊られた史実から見ても、西紀七七五年には既にチベットに伝わっていたと考えられる。

金剛馭魔神舞のモンゴルへの伝来は、元代である。チベット仏教のサキヤ派の教えが、モンゴルの地に伝来するのと機を一新して、この儀式も伝来し、定着したのは、チベット仏教のゲルク派の教えがモンゴルの地に伝来したのと機を一にすると考えられる。

金剛馭魔神舞の主要な目的は、仏教を高揚することにある。諸悪魔を消滅し、民衆が安楽な生活を送ることができるよう、仏教を興隆することにある。世俗の楽しみの中に仏教の繁栄を喜ぶのが、主な目的である。

新羅四天王寺造営の背景と思想

李 興 範

四天王寺伽藍創建は新羅が三国を統一（六六八年）した後に唐の侵略を撃退するために建立した寺院である。『三国遺事』卷二、紀異二、文虎王法敏の條によれば、唐高宗が新羅文武王治世十五年（六七五）に新羅を侵攻する際に、文武王は明朗法師に下問して、臨時的に彩帛を使用して寺を假（仮）構し、草で五方神像を造立して瑜珈明僧と一緒に文豆婁秘法を行なわしめた。よって唐軍は新羅軍と接戦する前に海の怒濤で全て溺殺させられたという。後に上記の歴史的背景から六七九年四天王寺が創建されることになった。

文献記録から判断すると重要なことは創建初期の寺院名は四天王寺ではないこと、護国のために文豆婁秘法の密教的な儀式が行われたこと、明朗法師が狼山の南方にある神遊林の場所ですべて四天王寺を建てることを進言したことである。筆者は上記の事項を糾明して四天王寺創建の歴史的な背景とこれまで問題になっている特異な伽藍配置について論考することが本論の目的である。

四天王寺が建立された神遊林は、新羅時代の初期に建てられた七伽藍の所在地を意味する「七處伽藍之墟」の一つで、古来から神聖視された場所である。四天王寺址の位置は歴史的な文献から見ると須弥山思想から推論できよう。『三国遺事』卷一、

紀異一、善徳王知幾三事の條によれば、善徳女王は亡くなった後に狼山の南麓部分の切利天に葬ることを遺言した。歴史的な偶然の一致によるのか確定できないが、三十三年後の（史料の「後十餘年」は誤り）文武王治世十九年（六七九）に善徳女王陵の南麓に四天王寺を創建した。切利天は欲界六天の第二天に該当する須弥山の頂上部分である。當時は狼山は須弥山として考えられていた。

四天王寺址の伽藍配置形態は、南北の伽藍中軸線上に南大門・中門・金堂・講堂が配され、中門から派出する回廊が講堂を囲んでいる。伽藍中央部の土壇を金堂址として金堂址の東南方と西南方または北東方と北西方にそれぞれ方形土壇の址とその上に礎石が残っている。前者は土壇の中央部の心礎石から判断すると東塔址と西塔址であるが、後者の両土壇址が何の建物であったかについては、いまだに問題点が残されている。これまでの学説の多くが左経楼と右経楼であったと判断するが、筆者は大変疑問を持っている。伽藍運営機能上から考えると二つの経楼は納得できない。もしその一つを経楼又は鼓樓址と考えれば、他の一つは鍾樓址であろうと考えられる。また、金堂址の周囲にある四つの址について四天王を表現したと主張する学説が多いが、ただ四天王寺の寺名から四つの址が四天王を表現したと主張することは誤りと思われる。四つの址が四天王像を象徴する可能性はあるが、各址に四天王の各像を安置することは礎石の構造からみると納得できないし、その類例を見出し得ないからである。そのような特異な伽藍配置形態については筆者は『佛説灌頂伏魔封印大神呪経』巻七（東晋元帝（三一七一

三二二〇 帛尸梨密多羅訳、大正藏二・五一五a(五七一b)の思想から考察したい。上引の『三國遺事』の「草で五方神像を造立して瑜珈明僧と一緒に文頭婁秘法を行なった」史料から、「五方神像」は上記の『灌頂経』の五方大神、すなわち「賈迦阿加・摩呵祇斗・移兜涅羅・摩訶伽尼・烏咀羅孃」を意味すると思われる。はじめ五方神像は、中央址(金堂址)及びそれを中心にして東西南北の方向を現わした場所の址に各神像を安置したと推測される。それが後に正式に伽藍を建てる際に五方神像を安置した址にそのまま伽藍が建てられたと思われる。五方大神の配置形態、方位、色身は中国の天文陰陽五行思想と一致しているし、古代の宮殿、古墳、寺院建築は天文陰陽思想の強い影響を受けてなされたことによる。

新羅時代の神印宗は明朗法師が唐軍の侵略を撃退するために行われた文豆婁秘法が始源である。上記の『灌頂経』によると「胡言文豆婁者晋言神印也」のように西域語又は印度語で「文豆婁」は中国語(晋言)では「神印」を意味するので新羅の神印宗は文豆婁語の語源に由来し、その所依経典は『灌頂経』、宗祖は明朗法師であったことを推定することができる。

韓国巫俗とキリスト教の交渉について

金 永 晃

韓国民間信仰の中で一番確固たる信仰体系をもっているのが

巫俗である。巫俗はシベリアを中心として広く分布しているシャーマニズムの一支流として韓国化した原始信仰形態である。普通の人間は聖なるものでも不浄のものでもない。巫俗は非人間的人間を崇拜する信仰であり、「人間が神になる」ということである。健康な人間が神意によって巫病という病にかかると健康と病の対立構造(神の暗示)として神が人間に対する態度が反映される。

巫俗の司祭である巫堂(shaman)は、超人間的能力を持って人間の生死禍福に関わる存在である。キリスト教の司祭者(牧師)は自らの意思で選択したキリスト教を通じて人間的能力として人間の生死禍福に関わる存在である。ここで両者とも人間の生死禍福に関わること、すなわち宗教に関わる点においては同様であるが「巫俗の神の意思」に対して「キリスト教の人間の意思」、「巫俗の超人間的」に対して「キリスト教の人間の」ということは両者対照的である。

また、キリスト教の司祭者でも神との間接的関わりだけではない。時には司祭者が神との直接的関係を宣言したり、まさに巫堂が降神(憑依)状態のように振る舞うこともある。少なくとも信者側で見ればそのように感じ取られるのが普通である。巫堂における降神とキリスト教における聖霊の再臨とは本質的に異なる。降神は人間(巫堂)の意思が最小化、または変質したことであり、神の再臨は人間(司祭者)の意思と共存するので巫俗における降神とは異なる。しかし、キリスト教の司祭の中には降神に近い状態をもつ場合もあるので異端視される場合がある。そこで巫俗の司祭者の存在とキリスト教の降神的存在

とはお互いに融合できる素地がありうる。

一部キリスト教で宣教活動の一環として見られる「復興会」では、司祭者が神の約束を直接伝えようとして方言をいう。方言自体は理解出来ない言葉である。日常的な言葉ではなく、神の言葉を強調する意味では巫堂のコンスより神の位置にもっと接近しているのである。コンスは巫堂が人間の言葉で伝えるものであり、方言は神の言葉そのものである。

巫俗と一番類似したキリスト教の儀礼が「復興会」である。三日間夜に開かれる復興会では説教、賛美歌、アーメン、ハレルヤを唱えながら神の体験話である鑑証、聖霊体験を通じて安手祈禱による病氣治療の恩謝を受けられた経験話しが登場する。これら復興会での献金収入は普段より何倍も多く、信者も急増するので教会発展には一石二鳥の役割を果たすのである。これらはまさしく巫堂によるクツなる十二祭次に類似するものである。

巫俗信仰は古い歴史を通じて民間レベルで現在まで生き残っている信仰体系である。ある時は仏教と習合された形態として必ず寺院の一角において七星閣、山神閣と言う名前前で存在する。

韓国のキリスト教は異質的な土壌で百年余りで、特に最近、聖霊運動と復興会という宣教活動を通じて世界に類のないキリスト教宣教に成功した国であると知られている。巫俗とキリスト教は表面的には葛藤構造を見せているが、構造的次元では類似性に注目せざるを得ない。キリスト教会の復興会、もしくは一部巫俗の降神的キリスト教において聖霊再臨の恩謝を言及する

ことは、少なくとも韓国教会で頻繁に起こっている異端者問題に絡み合った一つの要素に違いない。巫俗とキリスト教の出会いは巫俗の変質よりキリスト教における巫俗の受容である。

東南アジアにおける仏塔の一考察

——パガンの仏塔について——

堀江 宏 文

東南アジアの地域には、かつて広範囲に流布されていた、ヒンドゥー教と仏教という二大宗教が土着の信仰を包摂し、特に造形美術活動が域内の各地に営まれ、多くの作品が今日まで遺存している。その様相は多様にわたり、それらに対する呼称も地方・地域によりいちじるしく相違している。そのため個々の遺構について詳述することは容易なことではない。そこで、ヒンドゥー・ジャワ美術、クメール美術とともに、東南アジアの三大ヒンドゥー・仏教美術と称されている、パガンの造形美術に焦点を置くこととする。それは造形美術のいずれの場合にもその主役をなしているものが建築であり、ピルマは別名「仏塔の国」と呼んでよいほど、仏塔の数、その量は東南アジアにおいて第一である。そこには仏塔を単なる建造物として見ているのではなく、信仰の依り処を求める、人々の様々な思いや願いが込められているように思える。

そもそも仏塔の信仰は、一般に釈尊の涅槃後と見なされ、釈

尊の舍利を奉安した舍利塔に起因するものである。しかしビルマの仏塔を見たとき古代インドにおける原始形態とはその形を異にしている。そこで、主として現地を訪れた実例を踏まえて、その構造から三種に大別して考察を加えてみたい。

第一にシュウエジゴン・パゴダ (Shweguone Pagoda) やミンガラゼーデー・パゴダ (Mingalazedi Pagoda) のようなインド伝来の原型、すなわち覆鉢塔の一変形である釣鐘状の塔である。これは方形の基壇を幾重にも積み重ねた上に鐘形の塔体をのせた構造となっており、基壇を幾重にも積み重ねる形式はアンコールなどのカンボジアのパラング形式に対応するもので、塔体内には舍利または仏像を安置している。ビルマ語ではこの建築をゼーデー (zedi) と云い、古くから「ゼーデー」とは主として舍利を蔵するもので、インドのチャイティヤと同語源であるらしい」といわれる。

第二にアーナンダ寺院 (Ananda Temple)、『タッピンニュー寺院 (Thabinyu Temple)』、『ガウダウパリン寺院 (Gawdawpalin Temple)』などにみられるもので、方形の建築主体の四方に同型の大きな向拝をつけ、上部に向かって幾重もの基壇を積み重ねたもので、その中央には北インド式のシカラ型高塔を配した複合建築となっており、一種の精舎的性格をもつものである。ビルマ語ではこれをカラギヤウン・カン・パイヤー (Kalasyaung-Kan-Paya) と云う。

第三にビルマでは、何によらず屋根を段層形として上に尖らす傾向があるので、仏塔ならぬ寺院建築ですら外観は仏塔と見間違えるものが多くある。シュエナンドゥ僧院 (Shwenan-

dew Monastery) などがこれにあたり、ビルマ独特の建築でパイヤサット (Pyathat) と称する多層塔型の礼拝堂の性質を持つている。

以上の考察によってみれば、ビルマの仏塔は元来中インドの型を伝えたものであったが、それが変化してシュウエダゴン・パゴダ (Shwedagon Pagoda) のような基壇、塔身、相輪があわさり連続する曲線の輪郭を画き、上に向かって鋭く尖っている一種の鈴形となり、シュウエダゴンを以てビルマ後期の仏塔の形を大成していったと思われる。また一方では漸次に変化し仏塔に仏龕を生じ、仏龕が仏堂となり、塔身が退化し屋根が宝頂のようになっていったと思われ、そして最後にカラギヤウン・カン・パイヤーを大成するに至ったのであると思われるのである。

檀君ナシヨナリズムの形成

——一八九四—一九一〇を中心に——

佐々充昭

一九世紀末から二〇世紀初めにかけて、朝鮮では「檀君」を民族全体の精神的求心点として国民の一致団結を図っていかうとする運動が生じた。本研究は、この檀君を中心とする民族主義運動を「檀君ナシヨナリズム」と命名し、これが近代以降に創出された一種の「政治的言説」であるという観点から、その

形成過程を明らかにしようとするものである。

朝鮮では一八九四年から親日勢力の主導のもので「甲午改革」と呼ばれる近代化改革運動が推進され、「億兆」の臣民が皇帝のもとに絶対的な忠誠を誓うという所謂日本型の「忠君愛國思想」によって近代国民国家の形成を行おうとした。そして、絶対化した皇帝の権威のもとに、政府や独立協会などの外郭団体を中心にして、檀君を朝鮮最初の国土開拓者、箕子を聖教の教化者と見なし「檀・箕」とセットにして、朝鮮は中国の属国ではなく「檀箕以来、悠久なる歴史と伝統をもつ自主独立した文化国」という「自国像」が創出されていった。

その後、一九〇五年以降、日帝の保護国支配によって大韓帝国皇帝の権威が大きく失落すると、その無力化した皇帝の代わりに、「檀君」が国民統合の象徴的存在と見なされるようになっていった。その背景には、愛国啓蒙運動における西北地方の実力向上に伴って、李朝時代に差別待遇を受けてきた西北地方の土着神であった「檀君」の存在が急速に浮上させられたという事情が存在した。このようにして浮上した「檀君」は、やがて朝鮮民族全体の血縁の祖先であると見なされるようになり、「檀君の子孫」というイデオロギーのもとに国権回復のための強力な国民統合が図られていった。この「檀君の子孫」意識による一大血族国家論を主張した思想家が朴殷植と申采浩であったが、実はこの思想は井上哲治郎や穂積八束らによって唱道された日本天皇制の家制国体論の影響によるものであった。また、この「檀君の子孫」意識の登場に伴って、従来の「檀・箕」から箕子の存在が徐々に排除されるようになっていった

が、それは小中華主義の源として箕子の存在を徹底的に卑下した申采浩の檀君国粹史観の影響によるものであったと考えられる。

また、一九〇九年一月には羅喆によって檀君を唯一なる主宰神として奉じる檀君教（大倮教）が創教された。この檀君教の創立は、民族固有の檀君神教の観点から、それまでの愛国啓蒙運動の中で胎動したすべての檀君思想を一元的に体系化したものであり、いわゆる朝鮮独自の「檀君国体思想」を提唱し、檀君ナショナルリズムを完成させた核心的運動であった。この檀君教の教理は、九月山三聖祠の民衆的檀君三神信仰や、李朝時代の実学思想家たちの檀君思想をもとにして形成された反面、日本の天皇制国体思想の影響を大きく受けたものであった。即ち、「国祖檀君」なる用語と概念は、日本の国粹主義運動の中で唱道された天照大神を国祖として信奉する「国祖崇拜」思想の影響を受けたものであり、さらに檀君を「天祖」・「天神」と称したのも穂積八束の天皇制国体論に依拠したものであったと考えられる。

その後、檀君教の教理は、檀君教の信徒たちが活躍した「皇城新聞」や新民会、および「朝鮮光文会」などの啓蒙活動を通じて、朝鮮思想界に普及していき、檀君を祖先とする強力な単一民族説、東北アジアの全民族を檀君子孫と見なす国粹思想、さらには「檀君降臨日（開天節）」の創設などが、檀君教教理の影響のもとに唱道されていったのである。

円測法師の心体説について

鄭 世成

円測法師 (A.D. 613-696) は新羅の王族出身であり、唯識学を研究している学者たちにとって円測法師の唯識学が重要な研究対象である。円測は一派の唯識学思想を追求するというだけの偏局的な立場ではなく、菩提留支と真諦三藏の旧唯識と玄奘三藏の新唯識をすべて公正に研究していたからである。

本学術研究討論会では、円測法師の唯識学の中で「心体説」が唯識学界に多大な比重を持っているので、現存している『解深密經疏』と「仁王經疏」を重要な資料として「小乗仏教の心体説」、「龍樹菩薩の心体説」、「菩提留支の心体説」、「真諦三藏の心体説」、「玄奘法師の心体説」と比較しながら論究する。

一、小乗仏教の心体説について、円測は、声聞藏の中に心体説に関して述べられているのは総て六識説だけであり、第七識と第八識は説いてなかったと指摘している。即ち、『解深密經疏』巻三に「諸声聞藏 但説六識 而無七八 具如諸經」として記録されてあることから、総ての声聞藏では六識であるとしている。六識とは眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識を言い、小乗仏教ではこれらの六識が全ての人間の精神活動を支配し、その他に別な心体は存在しないと説く。

二、龍樹菩薩の心体説について、龍樹菩薩は大乗仏教の創始者とも言われる学者である。しかし彼が著述した多くの著書の

中には心だけを取り上げその外の心識論は説明されなかった。それを受けて円測は、『解深密經疏』巻三によると龍樹が六識だけを説明し、龍樹の思想を受けた清辨論師は彼の著述「中観心論」の入真甘露品において「六識以外に阿頼耶識等は別に説明しなかった。」と言っている。これに対して、円測は「仁王經疏」巻中末に「而諸般若 所説六識 自有三品 謂上中下

上品細者 名為頼耶 中末那 下名六識 如是三品 從意根生故名意識」としてある。このような龍樹は般若經に依支して六識だけを説明したが意識の内容から阿頼耶と末那耶の意識等の三品思想が存在していることが解った。『解深密經疏』巻三「問豈不龍猛立六耶 解伝 據實龍猛信有七八 位在極喜 大菩薩故 而彼論中 説六識者 述大品經意 故不相違」として明かされている。

三、菩提留支の心体説について、菩提留支の著述した唯識論によると二種の心体説を立証しているが一つは、法性心として真如を体に行っている。この法性心は即ち真如心の性なのでこの名を法性心とした。二つには、相応心としてこの相応心は信の心所と貪の心所等に各々の心所と相応するとした。意の性と識の性でこれらを意識とも言う。法性心と相応心を心識の根本にし、これを改めて八識に分類し、第八阿頼耶識を法性心とし、末那識等は第七識に相応心とする唯識思想を主張した。円測は『解深密經疏』巻三に「解伝 唯釈意之性故 識之性故 亦名意識 於理無違」と述べている。

四、真諦三藏の心体説について、真諦ら決定藏論により九識義を現わしている。円測は阿摩羅識説は如来功德莊嚴經に違反

すると主張し「如来無垢識 清淨無漏界 一切障解脱大圓鏡智相應」として『解深密經疏』卷三に「瑜伽論」の「又決定藏論即是瑜伽・彼論本無九識品也」に無垢識は淨分の第八識を意味し、九識を主張することは不当であり、真諦の第七識の阿陀那識は第八識の異名とし指摘している。

五、玄奘法師の心体説について、玄奘は『入楞伽經』卷第八「所謂八識 何等為八 一者阿梨耶識 二者意 三者意識 四者眼識 五者耳識 六者鼻識 七者舌識 八者身識」の楞伽經と成唯識論等によつて八識思想を確立した。右の五つの相異している説を説い、円測は成唯識論の八識思想を用いたので『解深密經疏』の心意識は「心意識者 即是八識 有其二義 一通二別」とも言う。

朝鮮総督と宗教政策

申 昌 浩

韓国は一九一〇年の「日韓併合」で国家としての権威をすべて喪失し、日本の植民地として一九四五年八月に解放されるまでの三五年間、日本帝国の憲法や法律がそのまま適用された。韓国を統治するために日本から派遣された総督の数は、計八名で、九期に渡る総督政治が行われた。八名の朝鮮総督たちは、現役の軍人として軍服を脱ぐことなく、朝鮮半島を支配した。彼等は統治を行うための法案の整備や成立に携わつた政治家で

もあつた。彼等が成立させた様々な法案は、日本ですでに成立された法案を基に、朝鮮半島を支配し易いように組み替えたものであるといえる。

敗戦まで八名の朝鮮総督たちは、それぞれ異なる時局に対応した様々な統治政策を行いつつ、非常に高い比重を文化政策に置いていた。総督たちは強圧的な政治政策の基調を文化の統治と統轄に重点を置いて政策を行つていたのである。初代総督である寺内から最後の総督である阿部までの総督たちは、韓国の宗教を支配・統轄するための多くの宗教関連法案を整備した。また、宗教政策に用いる宗教関連法案をうまく利用するために、韓国の宗教状況を緻密なおかつ丁寧に分分析する作業を行つた。宗教政策は、次第に韓国民衆を皇国臣民化させるための政治政策として行われた。八名の総督たちの宗教政策の内容に差異はあるが、宗教政策に対する意気込みは高かつたといえる。にもかかわらず、八名の朝鮮総督たちが行つてきた宗教政策に関して、これまでそれほど論じられて来なかつたのである。

八名の朝鮮総督たちが行つた宗教政策を大きく五つに分けてみる。①日本の伝統宗教であり、明治以後国家宗教として成立・定着した神道の普及政策。②朝鮮五〇〇年間の倫理規範であつた儒教及び儒学を抑えるための政策。③朝鮮王朝のあいだ排斥されてきた仏教の親日化政策。④厄介な外国人宣教師が布教活動を行つてゐる基督教の抑圧政策。⑤韓国の自生宗教、いわゆる民族宗教に対する抑圧政策。この五つの宗教政策の中、②③④⑤は韓国民衆に反日的な民族精神を培養させ、日本帝国の植民地政策に抵抗や反発をする可能性が潜んでいる宗教に対

する抑圧政策である。しかし、①の神道の普及政策は、日本帝国による朝鮮の植民地支配の特色がよく現れている政治政策であり、宗教政策であると思う。朝鮮の開国以来、開港された港や日本人の居留地には、居留人が自主的に建てた神社もあった。しかし、日韓併合が成立した後に建設される神社というのは、国家の一貫した事業として建設されるものであった。特に、韓国首都である京城（ソウル）の中心にある南山の麓に設立された朝鮮神社（大正一四年に「朝鮮神宮」と改称）は、その建設のために、一、五六四、八五三圓という莫大な建設費用と、一二七、九〇〇余坪の広大な土地が用いられた。

こういった神社の建設は、朝鮮半島内に日本の社会組織と日本の安堵を計るための日本的信仰を普及させていくと共に、韓国人と日本国民との同化を計る方法として用いられたといえる。また、日本人が永久的に朝鮮半島を植民地統治するための根柢を固めるために行われた政策である。そのために朝鮮半島の各主要都市に神社を建設、普及させることを始め、強制的な神社参拝を行うことで韓国の基督教及び伝統宗教や民族系の宗教を制限しようとしたのである。その他の宗教関連の法案も、次々総督たちによって制定され、解放されるまで施行された。

神道各教派の朝鮮布教

——総督府統計資料にもとづいて——

工藤 英勝

朝鮮布教に関する一連の研究報告は、近代日本宗教による韓国・朝鮮布教の量的な解析にもとづく、布教概況の把握にある。著者が依拠した基礎資料は、前同同様、日本官憲側の統計資料である。本稿では神道各教派をその分析対象として設定する。

最初に、日本宗教全体に占める神道系教団の朝鮮布教の比重を見ていこう。一九〇七年から一九三七年までの統計データによつて、布教所数・布教者数・信者数それぞれの累年の推移が判明した。神道各教派の内訳は後述するが、神道全体としては、約三〇カ年の延べ数において、神道布教所の日本宗教全体に占める割合は三・七％、布教者数では二・四％、信者数では全体の八・九％となり、民族別の内訳は「内地人」八三・七％、「朝鮮人」一六・三％という割合になっている。神道教団は布教所・神社数においては日本宗教の中では微々たる勢力であるが、それに比して信者数においては多くの信者を獲得している。また、注目すべき事象としては、神道全体に占める「朝鮮人」信者の割合が一六・三％と、仏教教団のそれよりも割合が高いことが挙げられる。この数値の意味する歴史的な背景としては、大日本帝国による同化政策・皇民化政策の影響が予測さ

れ、また、同化政策・皇民化政策の一環としての朝鮮民衆やキリスト者に対する神社参拝強制問題も当然関連すると考えられるが、残念ながら、それが強化された一九三八年以降のデータを今回はフォローしていない。

次に、神道の布教所・神社数の推移を教派別で分析する。その累年比較を見ていくと、全期間を通して天理教が最も優勢であり、これに金光教・神理教・大社教が続く。三〇カ年の延べ数の割合において天理教は三八・二％、金光教は一四・六％となっており、このふたつの教団だけで神道の過半数を占めている。

神道の神職・布教者数の累年延べ人数によって各教派の教勢を見ると、前項同様、天理教をトップに金光教・神理教・大社教の順番である。布教者数トップの天理教は単独で六五・八％の割合を占めている。

神道の信者数はどうだろうか。全期間を通して天理教（四八・六％・金光教（二五・一％）・神理教（一一・三％）・大社教（九・三％）の順番となっている。民族別の割合に着目すると、全信者に占める朝鮮人信者が、金光教・神理教・大社教がわずかに数％に過ぎないのに対して、天理教については、これらにはない特異な傾向が見られる。つまり、朝鮮人信者延べ人数が二三一・七二五人で、天理教全信者の四八・六％を占めており、天理教信者の実に半数が現地の朝鮮民衆であったことになる。この天理教の「現地布教主義」の内実をどのように歴史的に位置づけるのかは慎重な考証が必要となろう。現段階では、他の日本宗教のほぼ全部が日本植民者中心の「後追い」布教であった

のと比較して、天理教は「現地布教主義」が特徴として見られることを指摘するにとどめたい。

神道の朝鮮布教において、天理教と金光教が全期間一貫して優勢を保っていたことが判明した。日本仏教も神道各教派も、基本的には植民地主義布教・天皇制や日本帝国主義による同化政策・皇民化政策の枠組みを乗り越えることはできなかった。しかし、天理教の多数の朝鮮人信者獲得の事例や、金光教の布教師、幸田タマの事例などに、生身の朝鮮の民衆との出会いと、そこからの批判的精神の萌芽が認められる。かかる傾向は日本仏教教団には見られない現象ではある。その点、仏教の朝鮮布教は、尹健次氏が『孤絶の歴史意識』で指摘するように、日本人入植者の「傍観者」意識、「朝鮮には日本人はいっても朝鮮人はいない」という他者認識をそのまま反映したものとどまっている。

シンボルとしての樹木

——墓上植樹を例として——

本林 靖久

私の生家の墓（石川県河北郡津幡町種）は、土饅頭となった墓の上にサカキが植えられている。また、村内の各家の墓にはマツ・スギなどが植えられ、こうした墓に植えられる木を「ハカマツ」、「ホトケギ（仏木）」と言い、サンマイ（火葬場）の

近くの共有他にも余った遺骨の上に杉が植えられている。

石川県河北郡を中心とした事例でも、現在まで墓の上に植えられる樹木は、マツ、スギ、アテ、ツバキ、モチノキ、シヤクナゲ、シイ、ヒノキ、サカキ、シキミなど十種ほどにのぼり、すべて常緑のものばかりである。

かつてこの問題を扱った佐々木孝正氏は、墓上植樹では「松や杉のような常磐木、あるいは桜や椿のような特定の苗木を、火葬骨を埋めた墓塚の上や、或いは土葬をおこなった土饅頭の上に植樹して墓じるとし、礼拝の対象とした。現存の習俗として、東本願寺北陸門徒の墓制にもハカマツ（墓松）とよばれ顕著である。」（名著出版刊『仏教民俗史の研究』所収「墓上植樹と真宗」として、この形態は、「固有の靈魂觀念に支えられ、いわば仏教の影響以前における『魂まつり』の伝統を強く残した墓制」と指摘している。

墓上植樹の風習は、古代から中世末期まできわめて普遍的な形態と考えられる。例えば、『統日本紀』（巻第三、巻第八）、『日本後紀』（巻第八）、『萬葉集』（巻第三、巻第八）、『紙』などにも見られ、石塔などの先行形態の一つとして常緑樹や特定の樹木があったと思われる。また、本願寺教団も八代宗主蓮如（明応八年没）から十二代宗主顯如（寛永七年没）までは、墳墓に樹木を植えていた。

このように見ると、中世の墓上植樹は近世の詣り墓に相当する石塔建立に先行する形態であって、石川・富山県境（河北郡）の現存習俗はその残存とみなすことができ、こうした形態を存続させてきたのは真宗の墓を軽視する觀念の影響があった

ものと思われる。

ところで、昔話に見られる樹木の特徴として、「花咲爺」、「大歳の亀」、「継子と笛」などでは、死体を埋葬した場所に植えた樹木が幸運をもたらすパターンがあり、また、中世の説話・往生伝（『今昔物語集』、『日本往生極楽記』、『梅尾明恵上人伝記』、『御拾遺往生伝』など）からは、他界との交流の場としての樹木のイメージが想定される。

このような墓上植樹の形態を民話学・説話学・民俗学・歴史学など各方面から検討していくと、意味するものである樹木によって、意味されるものは多義的・多層的であり、墓上植樹には、①死体埋葬の上に木を植えるのは幸福な転生（再生）を願うことではないか、②マツが多いのは常磐木に悪霊を祓う力があるからではないか、③墓に立てたり植えたりする木は依り代であって、死体を処理して靈魂のみを祀るのが日本人であったとすれば、木の宗教性は依り代からの転換としての聖樹觀念ではないか、④墓に木を植えるのは、人が死んで神になる觀念と木の生命性や永遠性が結びついたからではないか、等が考えられる。

最近、「わたしの骨は桜の木の下に」という人の声を聞くようになったが、そこには樹木のもつ祖型的なシンボリズムが、現代の人間の心の象徴機能に訴えかけているのかもしれない。また、近頃の遺骨を海や山に撒く自然葬（散骨）も、自然と人間との間に生命の意味を見いだそうとするものならば、意外にも古いあり方の再認識と捉えられるのではないかと思われる。

チベット問題における「宗教」

廣池真一

一九五九年にインドに亡命したダライ・ラマ一四世を中心とするチベット亡命政府と中華人民共和国政府は「チベット」と呼ばれる地域の地位に関して現在まで対立を続けており、そこから様々な問題が発生する。この「チベット問題」が「民族」問題であるとともに「宗教」問題であることは、ほとんど自明のこととされている。

しかし、地域紛争に関する記述で重要なことは、紛争当事者双方の「宗教」的な違いからくる価値観や立場の違いは本来的で絶対的なものであるかのように見なされてしまうのを避けることであろう。研究者の仕事は問題になつて集団にどのような「宗教」的特徴があるのかということとともに、「宗教」的な特徴とされるものがどのように本質化されてしまうかということなのである。「宗教」概念はチベット問題の意味づけにおいて、様々なポジションの人々によって特定の文脈でどのように使用されるのだろうか。チベット問題で争われた対立の中で「宗教」という言葉の使用が最も顕著であるパンチェン・ラマ問題を事例に検討した。

一九八九年に死亡したパンチェン・ラマ一〇世の生まれ変わりを、一九九五年にダライ・ラマ一四世が指名した。中国政府はこれを非難し、別の生まれ変わりを選ぶという問題が起こつ

た。一九九五年五月から、紛争当事者双方は、系列メディアやプレスリリースを通じて自分たちの見解の発表と相手の主張に対する反論を数多く、事細かに行っている。その際活仏の称号、選定手続き、最終的な権威の所在、チベット人たちの支持の有無など多くのことが問題にされる。双方いずれの発表においても「宗教」という言葉が多用され、相手に対する非難と自分たちの正当性の主張は、この言葉を拠り所になされた。欧米の議会や人権団体はこれに注目し、ある場合には中国政府に対する非難決議が行われた。

中国政府とチベット亡命政府両者のパンチェン・ラマ転生問題に関する論争における「宗教」という言葉の使い方には以下のような特徴が見られる。

第一にここでの「宗教」とは、具体的にはチベット仏教であっても、キリスト教、イスラーム、道教、ヒンドゥー教などが「宗教」であるのと同様に「宗教」なるものだ、ととらえられている。つまり、ここで双方が問題にしている価値は、独りチベット仏教に関わるものでなく、「宗教」という考え方そのものの持つ価値なのである。

第二に、また、ここでの「宗教」は、「信教の自由」という考え方を前提とする、近代的ルールを前提とした上で保護されなければならない対象である。これは、旧ラサ政権のように、政府のすべてを仏教が覆っていた時代の発想ではなく、より普遍的な価値の下で、個々の「宗教」が特殊なものとして権利を主張できるとする発想である。

第三に、彼らがここで使っている「宗教」というものは、

「政治化してはいけないもの」、「政治の道具に使ってはいけないもの」である。「宗教」は独自の領域であるとの考え方にのつとっている。

第四に、彼らは「宗教」は本物でなければならず、自分たちのほうが本物を守っていると主張している。民族の歴史や文化は常に創造されるものであり、適宜都合のよいものを選択し、不要なものは意図的に忘却することで構築されるが、論争が進めば進むほど、どこかしらにあるとされる本物の価値は高められてしまう。

紛争当事者双方が使っている「宗教」という語り方の戦略は、欧米の聴衆を非常に意識した、近代的なルールにのつたものなのである。

北欧精神史からみたキリスト教と土着性

——スターヴ教会と神話——

中里 巧

一 北欧精神史研究の視野

本研究は、スターヴ教会という事象をとおして、北欧における精神的重層性を説明しようと試みるものである。精神的重層性とは、すなわち、ひとつの文化言い換えれば有意味性体系が静態的には階層的に構造化されていることであり、動態的には有意味性が、個々の階層において異なる仕方でも変容するこ

とである。本研究は、スターヴ教会という特殊な文化事象にトポロジカルに現出されるさまざまな精神的重層性のうち、とりわけキリスト教と土着の神話の關係性を取り上げる。有意味性体系の階層構造は、日常意識層と深層意識層に二分される。

また、両意識層は、外面性と内面性から成り立つ。日常意識層は、具体性から抽象性に向かい、第一段階としては外面的には景觀・自然環境・建築裝飾であり、内面的には民話・生活技術・感覚知覚・道徳や生活規範であり、第二段階としては外面的には風水的自然技術・航海術・商業交易であり、内面的には法であり、第三段階としては外面的には教会祭儀であり、内面的には教会法・教義・高度に抽象化された知識である。また深層意識層は、具体性から必然性に深化し、第一段階としては外面的には民俗・習俗であり、内面的には言語・方言であり、第二段階としては外面性としては密儀・因習であり、内面性としては北欧神話（ゲルマン的リケルトの神話群）である。第三段階としては外面的には自然の驚異・葬制であり、内面的には大地母神信仰・呪術・生と死の未分化性である。なお、それぞれの意識層は、固有の時間系列を堅持しており、時間の斉一性は当てはまらない。

二 方法

有意味性体系の構造とその動態的変容を説明しようと試みる時、思想を解釈する対象を文字文献にのみ制限することはまったく不合理である。方法上の主要素は、I全体把握、II資料の整理、III文字資料の解釈であり、手順としては、①全体理解、②フィールドワークによって獲得された無文字資料と文字

資料のカード化、③カードの相互連関の解明、④分類、⑤古典的テキストの意識階層的分類とノート化とカード化、⑥無文字資料との関連づけとコンテキストの解明、⑦スターヴ教会のリスト化と本質的解明である。重要なのは、如何に無文字資料と文字資料とを重ね合わせていくかということ、および、如何に古典的テキストである民話・神話・法・聖書等を階層化していくかということである。

三 スターヴ教会

スターヴとは、木の柱という意味であり、スターヴ教会とは、骨組みや壁などの全体が木材によって造られている建築構造物のことであり、キリスト教の受容とともに主として宗教祭儀をおこなう有意味性体系の中核的場所となり、北欧においてデンマークで九〇〇年頃建設され、ノルウェー・スウェーデン・アイスランドに波及していったと推定される。現存するスターヴ教会は、ノルウェーに保存されている二九の建築のみである。

四 個々のスターヴ教会の諸特徴

ボルグント教会は、民間伝承・民話・ゲルマン的リケルト的神話象徴・鉄器時代以前の古代祭儀等の重層性、ウルネス教会は、民間伝承・古代祭儀・ケルトとゲルマンの融合性、ホッパーステッド教会とりわけエイドゥスボルク教会とロルダール教会は、青銅器時代前後の大地母神信仰との重層性が顕著だと思われる。またエイドゥスボルク教会におけるキリスト教以前の古代寺院との関連性などは、デンマークのイエリングストーンや旧ヒュアニングスターヴ教会にも見られ、精神的重層性が

いわば実体化しているのである。

ペナン島における道教信仰の現況

芦名 裕子

本報告はマレーシアの道教信仰の調査報告を中心としているが、とくに、道教信仰の盛んなペナン島に焦点を置いた。ペナン島は、中国や、アジアのチャイナタウンとは比較できないほど、人口に対して道廟が多く、厚く道教を信仰している。とりわけ、水上生活者の村は、道教による宗教生活が営まれており、道教そのものを考察するのに、生きた資料となった。

ペナン島における水上生活者の実態はほとんど報告されていない。現地で購入したイギリスの出版社によるガイドブックに生活形態の記述が若干あるが、宗教については書かれていない。水上集落は「周橋公司」という名の通り、周一族という同族の集落である。日本古代においても宗教が氏族宗教の側面を持っていたことから考えても、氏族宗教という宗教の原初形態を保つ道教信仰を見ることができた。

この水上生活者の集落を調査することになったのは、偶然で、三太子廟について調査していて案内されたのであった。そこで、三太子についての報告もする。

以前、香港の道廟を調査したことがあったが、その時、訪問できなかった三太子廟が不明であったため、今回、マレーシア

の三太子廟も調査することにした。

三太子とは、三人の神様（人物）を示すと思われるのであるが、実は、中壇元帥一人を指す。俗称は太子爺で、哪吒太子など多くの別称がある。起源は不詳で、仏教では毘沙門天の子であるが、道教では神兵や神将の統帥の中壇元帥とみなされる。明代に『封神演義』でドラマチックに表現され、人気が出た。その姿は武装の少年立像である。

この三太子も福建や台湾で信仰されている。香港・台湾や、アジアのチャイナタウンは福建や広東からの華僑が多い。道教信仰発祥の地、中国では道教信仰がすたれているため、現在の道教信仰を見る時、結局、華僑の道教信仰から考察しがちである。華僑社会は一種の特殊な社会であり、主に福建人や広東人で構成されている。つまり、中国の南部の道教信仰である。道教は世界三大宗教とは異なり、多くの神を信仰する。しかも、その神にも地域性があることが、アジアの調査で明白になった。確かに、諸神の多少の地域性については、論じられてはいないのだが、ある神が、他地域ではほとんど信仰されないという実態は予想外であった。この現状は道教信仰を考察する上での盲点であったように思われる。

中国という広大な国の宗教は、地域差があつて当然なのだが、どうしても日本人から見た地域差になつてしまいがちである。

そこで、中国人との談話・実際の調査・資料などから、道教信仰を大きく二つの地域に分けてみた。揚子江を境に北部と南部である。この分け方は中国人には自然な考えである。実は、

大陸中部を示す「華中」という地域は、北京に住む人にとっては「華南」にすぎないことが、中国人との対話でわかった。日本人にとっては華中は南部という感じがしない。この地理感覚の認識のずれが、中国の宗教を考察する際、弱点となる。

例えば、北帝真武大帝は華中・華南で信仰されているが、北京の人は南部の信仰だと言うし、閻帝、三太子、媽祖も同様である。つまり、アジアの華僑社会で信仰されている道教信仰は、中国南部の道教で、揚子江以北の道教とは異なるのである。

道教研究には、中国北部と南部の地域差、華僑社会における道教と大きく三つの視点からの考察が必要である。さらに、ペナン島の水上生活の華僑のように、道教の原初形態を保持する地域も加えると、道教の全体像が明らかになるのではないかと思われる。

キリスト教葬儀の変遷

—— 儀式書・祈禱書・式文を手がかりに ——

待 井 扶美子

日本のキリスト教会は、葬儀に対して積極的な態度を示してこなかったと言われている。それは、通夜から年忌に至る一連の儀式が、死者を神的存在に祭り上げるもの、つまり「祖先崇拜」としてひとくくりにされ、「唯一の神」への信仰以外認め

ないキリスト教会にとっては、「偶像崇拜」の危険性を帯びたものと解釈されてきたからである。

しかしながら近年になり、在来の葬儀慣行に対してとってきた態度を見直す動きがキリスト教内部からも生じるようになってきた。この認識の変化は、各教派が祭式を行う際に用いていた儀式書・祈禱書・式文（以下「儀礼の手引書」と総称する）の改訂が行なわれるたびに、葬儀の記載の変化となって現れてきた。この「儀礼の手引書」は単なる祭式の手引であるのではなく、各教派の教義・信条を示すものとして位置付けられている。そのため、取り込まれた在来の葬儀慣行は、キリスト教葬儀に必要なものとして正式に認められたことを意味する。

そこで本発表では、カトリック・聖公会・ルーテル教会・日本基督教団の「儀礼の手引書」を手がかりに、いかにして教義的に折り合いをつけ、在来の葬儀慣行や未信者の死者をキリスト教葬儀の中に位置づけていったのかという問題について考察する。本発表の着眼点は以下の五点となっている。

- ① 改訂に対する各教派の基本的姿勢
- ② 各教派におけるキリスト教葬儀の意味付け
- ③ 「葬送式」以外の諸式の位置付けと葬儀構造の変化
- ④ 「葬送式」における弔辞・弔電・献花などへの対応
- ⑤ 未信者の葬儀への対応とその解釈

四教派は一九九〇年代になってほぼ同時期に「儀礼の手引書」を改訂した。この最新の版は、各教派が従来まで用いていたものや欧米教会のものを離れ、日本の教会の視点から在来の葬儀慣行を見直す試みの中で新たに作り出されたという点にお

いて、これまでの改訂とは異なる成立経緯を辿っている。また、一九九〇年代の「儀礼の手引書」には、これら五つの着眼点に対する回答となるべき部分を見出すことができる。いずれの教派も従来版にはこうした箇所を設けていなかったことを踏まえると、各教派は一九九〇年代に発行した「儀礼の手引書」において、キリスト教会が「祖先崇拜」と見なししてきたものに対して一つの回答を出したことになる。

以上の点から、発表者は一九九〇年代の「儀礼の手引書」に生じた変化を把握することが在来の葬儀慣行に対するキリスト教の認識を知る手がりになると考え、本発表では一九九〇年代の「儀礼の手引書」の分析を行った。その結果、いずれの教派も教義的説明やキリスト教的意味付けを行つたうえで、これまで彼らが「祖先崇拜」と見なししてきた在来の葬儀慣行をキリスト教葬儀の中に位置づけてきたことが明らかになった。この変化は、在来の葬儀慣行の外面的な形式にとらわれていたキリスト教会が、その形式を成り立たせている背景や人々の心情に目を向けはじめたことを意味していると思われる。

今後さらにキリスト教葬儀に関する考察を進めることにより、常に「キリスト教」対「祖先崇拜」という二項対立の中で説明されてきた「土着型」「妥協型」「埋没型」「対立型」などの類型化を見直すことができるのではないだろうか。その結果、従来の研究枠組みでは説明が難しかった。在来文化のコンテキストに目を向けはじめたキリスト教を説明するための分析視覚を見出せるのだと考ええる。

ジュリア祭の研究

— 日本におけるカトリックの

信仰受容の一考察 —

奥村友美

祭りの概要

ジュリア祭は、伊豆七島北部の南端に位置する東京都神津島村で、三十年前から行われているカトリックの形式をとり入れた祭りである。この祭りを通して、キリシタン時代の遺産がいかにカトリック信者に受け継がれているかについて、また、こうした祭りの形成過程とその意義について取り組んでみた。今日、祭りと言っても、伝統的なものから、商業用の祭りまで様々な種類が見られるが、ジュリア祭は、関係者の言うように、人の遺徳を偲ぶ祭りであり、これをカトリックに根ざした宗教的な祭り、ひとまず、広義での一種の「文化」として位置付けたい。

祭りの主人公であるおたあジュリアは、十六世紀末の豊臣秀吉による朝鮮侵略戦争の戦争孤児で、小西行長に拾われて日本で養育され受洗し、徳川家康の禁教令で神津島に追放された人物である。この祭りの参加者は、彼女の慰霊を共通目的としているが、同時に、信仰教化や村おこしなど、立場によって異なる目的をも持っており、また、日本と韓国のジュリア観についても立場上、共通点と相違点が見られる。この祭りは、日本の

伝統的な祭りと類似した構造を持ちつつも、韓国の参加者の姿も見られ、ジュリア祭を通して、民間レベルの日韓親善を祭りの意義の一つとする、従来の祭りとは不連続の面も持っている。

参加者は、主に島・カトリックを中心とした日本人（以下日本）・カトリックを中心とした韓国人（以下韓国）という三つの異なる立場からなるが、カトリック以外の日本人参加者も見られ、過去には、全体の約三割に達したこともあり、カトリック中心でありながら、宗教・国境などを超えた交わりを持っている。ここで、スライドをお見せするが、これは、この祭りの様子を写したものである。初めのスライドは、ジュリア祭が行われる神津島の風景である。次は、ジュリア祭のハイライト、ミサの様子（祭壇）である。三、四、五枚目は、ミサ後、「ジュリアの墓」まで、一行は祈りながら行列する（四枚目は、チマチョゴリを着た韓国人の参加者）。次が、日照大徳など日蓮宗不受不施派も眠る流人塚にある行列の到着地である、「ジュリアの墓」といわれるものである。神津島ではこの日、花などが一層華やかに供えられ、朝晩、墓前祈禱が行われる。七枚目は、夜に行われる日韓親善善芸能大会の様子で、神津島の郷土芸能や韓国舞踊などが繰り広げられる。最後に、最終日の歓迎餅つき大会後にあるお別れ会の様子である。参加者は、臨時船で出発し東京に着くまで行動を共にする。この祭りは、女性の参加が目立ち、また、全体の四割に常連といわれる。全体の人数は、特別な企画がある場合に増加し、過去に七百人を超えた時期もあったが、この数年は日本・韓国不況や国内事情の悪化な

どにより、三百人程度で落ち着いている。ジュリア祭の参加者で島の人々を除けば、多くはカトリック信者であるが、そこに参加する人々が、ジュリア祭において、宗教・宗派・国境の「違い」を超えた人格的な交わりに近いものを持てるといふことと、また、普段抱えている日常の諸問題に対し、この祭りに実際参加することで、つまり、ジュリアの生き方やそこでの人々との交わりにふれることで、参加者が、普段抱えている日常の諸問題に対し、それらを乗り越える糸口を得ようとしている人々がいることから、他の巡礼祭にも一部共通するような、この祭りの持つ意義についても学ぶ機会を得た。それは、視点を変えれば、ジュリア自身(生い立ち・生き方など)から派生したものが、この祭りに投影されているともいえる。

このようなジュリア祭について、今回は、もう一つの大事な点を押さえてみたい。つまり、ジュリア祭は、今日となつては小規模ながら定着しているといえるが、近年、なぜ、どのようにしてこれが出現したのか、この祭りが制度化される以前に焦点を絞って考察してみた。

現代インドネシアの仏教

木村文輝

インドネシアにおける仏教の伝統は、一五世紀頃に一旦途絶した。だが、人口の約九割をイスラム教徒が占める同国で、現

在仏教は着実に復興しつつある。この仏教復興運動は一九世紀の末に始まった。しかし、それが飛躍的な進展を遂げるのは、一九五三年にアシン・ジナラツキタ師がインドネシア人最初の比丘になつてからのことである。以後、同国の仏教復興の歴史は、このアシン師の活動の軌跡にはば重なると言つてよい。そして今日、仏教は政府が公認する五つの宗教の中の一つとして、少なくとも推定二百万人以上の信者と四五〇以上の寺院を擁している。私は一九九七年に同国の仏教寺院を訪問し、アシン師をはじめとする仏教関係者に面会した。その時の情報等をもとにして、今回の報告を行う。

(I) アシン師は、どのような形の仏教であれ、それが等しく釈尊の教えを受け継ぐものである以上、必ず優れた思想を含んでいると説く。それ故、同師が唱導する仏教は、上座、大乘、金剛乗等のあらゆる流儀を取り入れた包括的なものであり、一般に「仏乗」と呼ばれている。

このような立場の背景を、同師は「インドネシアには、その精神風土に適した独自の仏教があつてもよい」と説明する。そして、そこには師自身の仏教遍歴も大きく影響しているように思われる。ペラナカン華人のアシン師は、幼少の頃から中国寺院に参詣して観音信仰を育み、一時は臨済僧に師事している。だが、中国語が話せない同師はビルマへ留学し、そこで上座仏教の比丘として出家した。更に、青年期には神智学協会員として、原始仏教等の教義を学んだ経験を持つ。様々な仏教を自ら体験したことが、同師に「純粹な仏教などあり得ない。仏教徒であることが第一に重要だ」という結論をもたらしたのではな

いだろうか。同時に、特定の流儀にこだわらないこの立場こそが、インドネシアに仏教を復興させ、それを根付かせる大きな原動力になったことは確かである。

(II) 一九六四年、アシン師を中心として同国最初の仏教僧伽が設立された。現在、この僧伽には小乗、大乘、金剛乗、女性の四つの下部僧伽が従属しており、比丘ほどの下部僧伽に属することも自由である。また、僧伽の組織形態等では上座仏教の伝統に倣う一方で、崇拜の対象や様式等では中国風の要素を随所に継承している。同僧伽では、あらゆる仏教の要素を取り入れているのである。特に観音信仰が重視されているのは、アシン師自身の信仰の影響であろう。だが、こうした包括性はアシン師の持つカリスマ的な求心力に負うところが大きい。将来同師を失った後、同僧伽が現在のような統一を保つためにはかなりの苦勞が予想される。

(III) 一方、アシン師の仏乘思想に同調できない人々は、本来の上座仏教や大乘仏教の実現を目指し、一九七六年と一九七八年にそれぞれ上座系、大乘系の僧伽を設立した。現在同国には三つの仏教僧伽が分立する。

上座僧伽は、上座仏教の伝統を忠実に導入することを目指している。しかし、仏教そのものが社会制度として確立しているタイやスリランカ等とは異なり、いわゆるイスラム教国であるインドネシアで、同僧伽が独自の活動を続けるためには常に困難を伴うものではないかと思われる。

大乘僧伽は、中国語を話す住民に支えられており、民族色が極めて強い。このことが、中国系住民を社会の中でますます孤

立させる原因にならないだろうかという危惧を覚える。その一方、同僧伽に属する寺院を訪れると、広大なホールの中で、中国寺院に特有の巨大な線香や蠟燭を用いた呪術的崇拜風景を見ることはなく、非常に清潔ですっきりとした印象を覚える。ある信徒の言葉によれば、同僧伽ではそうした因習的な要素を駆逐して、「純粋な」大乘仏教を追究しているとのことである。では、「純粋な」大乘仏教は具体的に如何なる形態をとるのか。大乘僧伽は、新たな伝統を創造する課題に取り組んでいると言えるだろう。

クリーヴランド美術館蔵

〈二河白道図〉の成立について

加藤善朗

わが国一三—一四世紀に成立し、浄土系の教団によって用いられた絵画に〈二河白道図〉がある。これは善導(六一—一三六八)『観経疏』散善義上品上生中三心廻向発願心の説明の中で用いられる二河譬を絵画化したものである。法然・親鸞・證空がその著述でとりあげたことから講讃(図像を前にした絵解き法会)で用いられ、わが国に多くの遺品を数える。『観経疏』を絵画化したものとしては当麻曼茶羅が知られるが、この当該部分には二河白道は描かれていない。

本図の成立初期には(a)光明寺本、香雪美術館本、クリーヴ

ランド美術館本、薬師寺本など正面構図をとるもの、(b)奈良博本・宝池清丸本のごとく当麻曼荼羅欣浄縁二段目の図像を引用して釈迦・弥陀二尊の対面を描く斜め構図のもの、(c)平野美術館本のごとく娑婆世界は(a)(b)の表現を借りながら、極楽を来迎図に描くもの。(d)万福寺本のごとく極楽・娑婆の世界を描かず、二尊のみを大きく描くものの四タイプがあらわれた。(a)(b)(c)のいずれも善導の著書に論述しない事物を多く描き込む。

本論ではクリーヴランド美術館を祖上にあげ、①他の現存遺品との差異、②本図の説話画的性格の比較、③当麻曼荼羅を初めとする浄土図・来迎図との関係に着目して、二河白道図が生み出された、その創出の背景について考察した。

クリーヴランド美術館本の中台三尊は当麻曼荼羅のものであるが、傘御光を用いる点、圍繞する菩薩を省略する点が異なっている。また、本図は『観経疏』に言及のない、闕諱する黒衣の僧、繫がれた猿、満開の桜の下での骸骨と女人の死体、卒塔婆の上にとまる鳥、苦屋の中に病人と、かたわらで死を待つ犬、桜木の下には鈍色の袈裟を付けた僧の後姿、という要素は、それ以外のどの二河白道図像にもみられない。これは取りも直さず当麻曼荼羅の講讃から二河白道図が創出されたことを物語っていると思われる。

愛知県浄珠院蔵『浄土宗三國伝来血脉譜』、栃木県圓通寺蔵『浄土惣系圖』には法然門下成覚房幸西の弟子に「浄信 教信」とその名を連ねており、本図が一念義の大師によって発願されたと考えられる。一念義教団の動向については不明な点が

多いが、その思想と行動は興味深い。幸西の弟子明信(?!一三二一)は入宋して善導の著書を蒐集し、建暦三年より貞永元年にいたる十九年を費やして浄土三部経と善導の著書・伝記八部九巻の印行をみたことが知られる。本図との関わりにおいて今後検討すべき課題である。

在日米軍の宗教生活

——チャブレンの調査から——

田中雅一

チャブレンについてはつぎのような伝説が残されている。

四世紀のことである。ある兵士が冬の夜寒さでふるえている乞食に出会った。彼は外套を脱いでそれを剣で半分にさいて、半分を乞食に与えた。その夜彼はキリストが自分の外套を着ている夢を見る。この体験がきっかけで彼は洗礼を受けキリスト教徒になった。後に軍隊を離れて教会に身を捧げることになる。そのうち、彼は中世のフランク王国の王たちの守護聖人となった。彼の外套(cappa)は神の支持を示す旗として戦いで使用された。しかし、この外套は教会の聖なる遺物であるから、これに司祭が管理人として同伴した。外套を保管する司祭がcappellanusである。彼はまた王たちに礼拝を行った。ここから軍隊付き司祭一般を指すチャブレン(Chaplain)が、外套の安置場所(cappella)からチャペルが生まれた。

ここに軍隊とチャブレンとの関係が明らかになっている。チャブレンは教会に属しているが、しかし、同時に軍隊（王、世俗の権力）に仕えるのである。本報告では在日米軍（座間、横須賀、横田）のチャブレンを事例に、彼らの性格について考察を加え、ほとんど知られていない軍隊の宗教生活の一端に触れたい。

各部隊（陸海空軍）にチャブレンの属する部隊があり、軍と同じ階級がある。基地のチャブレンの数やその教派は、基地の規模や合衆国の宗教人口の割合に応じて機械的に決められる。イスラームや仏教徒のチャブレンの導入計画もある。

基地にはチャペルがあり、それをキリスト教各教派、ユダヤ、バハイなどや定期的に利用する。アフリカ系アメリカ人、韓国人、フィリッピンノなどのエスニック集団に応じて礼拝が行われることもある。チャブレンたちは特定の教派に属するが、チャペルでの儀礼は大きくカトリック、プロテスタント、ルーテル派などに分かれているにすぎない。さらにゴスペルを中心とするアフリカ系アメリカ人の礼拝や福音派系の礼拝も定期的に行われている（横田）。極端な例としては白人のチャブレンがゴスペル系の礼拝をするということもある（横須賀）。このように、チャブレンの活動はエキクメニカルなものなのである。

ほかに年に数回のリトリート（黙想）という慣習がある。これは合宿形式で、用意されたプログラムに沿って国際結婚などの共通テーマをチャブレンの指導のもとと討論する。そのプログラムはキリスト教の教えと密接に関係しているが、たんなる宗

教的な教育というよりはもう少し一般的である。ほかに禁酒、反ドラッグ、ダイエットなどのトピックが取りあげられる。これと関係してとくに大事なことは日常的なカウンセリングで、そのテーマの第一は別離の問題である。これは軍隊生活を的確に反映していると言えよう。戦場では武器を携帯せずにさまざまな雑用を引き受ける。ここに聖と俗との厳格な区別は存在しない。チャブレンはまた軍隊という階級社会において、他の軍人と異なって階級で呼ばれないで、チャブレンとかファザーと呼ばれる。

以上から、彼は軍隊において反構造的な位置にある、といえよう。その反構造的な位置を保証しているのが、軍にいながら、自ら属する教会と、より一般的には神を絶対視するという二重の性格である。しかし、彼の反構造的な性格はあくまで軍隊の中の相対的なものにすぎない。戦場において軍隊の外に位置することはできない。敵にとって彼は軍人にならざるを得ない。この限界こそ、チャブレンが攻撃の対象となったり、軍の外から戦争屋 warmonger と批判される根拠といえよう。

第五部会

『阿毘曇心論』業品における

調御威儀戒の捨の五時

智 谷 公 和

この論文は、『阿毘曇心論』(大正No.1550、以下、『心論』)を中心に、心論系の論書である『阿毘曇心論経』(大正No.1551、以下、『心論経』)と、『雜阿毘曇心論』(大正No.1552、以下、『雜心論』)とを対照し、また『心論』と玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(大正No.1558、以下、『俱舍論』)等を対比させて、述べるものである。

『心論』巻第一の業品の五〇偈(大正二八・八一四・上八〜九行)とその長行(大正二八・八一四・上二〇〜二三行)までに、調御威儀戒を含む、三種の戒の捨について説かれている。『心論』業品の五〇偈は、「調御威儀戒は、是れ五時に捨す。禪生と及び無漏とは、二時にとは覺の所説なり」。その長行は、「へ調御威儀戒は、是れ五時に捨す。」とは、道を罷むと、戒を犯すと、死時と、邪見の増すと、法の没盡す、との五時なり。へ禪生と及び無漏とは、二時にとは覺の所説なり。」とは、禪戒は二時に捨す。退と及び上生となり。無漏戒も亦た二時に捨す。退と及び得果となり。五〇偈の長行を解釈してみれば、「調御威儀戒を捨するとは、五時がある。一つは、調御威儀戒

をすてること(捨学処)。二つは、調御威儀戒を犯すこと(善根断)。三つは、死んだ時のこと(捨衆同分)。四つは、邪見が増すこと(形生)。五つは、法がごとごとく、なくなること。である。禪定戒と無漏戒とを捨するとは、二時がある。禪定戒は、禪定をすてた時と、上地に生じた時の二時において、捨するのであり、無漏戒も、無漏定をすてた時と、須陀洹果乃至阿羅漢果を得た時の二時において、捨するのである。」とされる。

心論系の論書の三つを対照すれば、『心論』五〇偈とその長行は、『心論経』では、巻第二、業品、四九偈(大正二八・八一四・下二一〜二四行)とその長行(大正二八・八一四・下二五〜二九行)であり、『雜心論』は、巻第三、業品、百一九偈(大正二八・八九二・中一〜二行)とその長行(大正二八・八九二・中三〜一七行)である。『心論』と『心論経』は、調御威儀戒の捨の五時についての、説明の違いは見られないが、『雜心論』は、捨するを四時と説いており、『心論』の「法の没盡」(大正二八・八一四上二行)と『心論経』の「正法の隠没する時」(大正二八・八四一・下一六行)に相当するものが、説かれていない。また『心論』業品の五〇偈とその長行を、『俱舍論』と対比すれば、『俱舍論』巻第一五、業品第四之三、三八偈と三九偈(大正二九・七九・上二二〜二五行)とその長行(大正二九・七九・上二六〜下二六行)であり、梵文Pradhāna本(AK, SKと略す)では、二二二頁一五行〜二四頁一六行であり、Yasomitra梵文(荻原本)AKV、と略す)は、三八五頁二五行〜三八七頁二六行である。『俱舍論』は、『雜心

論』と同じく四時で捨する（近住戒は、五縁）と、説いているが、『心論』や『心論経』は、五時で捨する学派の解説をそれぞれに示す。『雑心論』は、「持律者 (Vinaya-dhara) は云う。」(大正二八・八九二・中五行)とし、『俱舎論』は、「有る余部 (Dharmaguptaka) は、説く。」(大正二九・七九・中五行)として、五時に捨すを説くのは、『雑心論』では、「持律者」で、『俱舎論』は「持律者」を、「法密部」であると説いている。なぜ「法の没盡す。」を五時の中に入れない理由であるが、『雑心論』には、「法の没盡する時も、先を受くる所の律儀は相続して生じて、捨せず。」(大正二八・八九二・中七行)と説明している。さらに詳説しているのが、AK, SK, 二二二頁一五行から二二三頁一行、AKV, 三八五頁二五行から三八六頁一行、『俱舎論』(大正二九・七九・中三〜五行)である。ここでは略す。調御威儀戒は不随転の戒である。思 (cetanā) を業の本質とすることによって、初めて業道と無表の関係も考察されていると言えよう。

『百論』・『四百論』破常品における 常住論批判

渡邊 純子

初期中観派の論師アーリヤデーヴァ (ca.170-270 A.D.) は、その著作『百論』及び『四百論』のうちに、様々な常住論を破

す章、破常品を設けている。そこではまず章全体の総括的要旨が述べられた後、虚空・時間・極微・涅槃の常住論が各論として論破される。(『百論』ではこれに方常住論も加わる。) これまで同じ内容のものとされた両書であるが、形式・構成に加えてその内容にも、際立った差異が認められる。

『四百論』においては、破常品第一偈から第四偈の要項で、常住なるものは存在しない、という主張と、続いて存在の定義がなされる。まず「一切は結果のために生ずるものであり、それ故に常住なるものがあるのではない(第一偈 ad)」と主張され、続く第二から第四偈で存在するものは「縁らずに有であること」はなし (apratyaksita nasti)・「因なくしてはない (na vina hetuna)」・「作られたもの (kṛtakam)」と定義されるのである。

他方『百論』の破常品冒頭においては、「因なくしてはない (na vina hetuna)」・「作られたもの (kṛtaka)」にあたる記述のみしか認められない。また『百論』は『四百論』とは異なつて敵者との対論形式をとるが、そのやり取りの中では存在の定義に加えて「了因 (了別せしめる原因・理由, jñapakāraṇa)」が問題となる。両書のこの差異は、各論に及んで更に明確に現れる。具体的に時間常住論に対する批判の箇所を、それを確認することとする。

『四百論』破常品における時間常住論への言及は第七偈から第十一偈においてなされる。第七偈においては次のように言われる。「もしそれ(時間)が存在すると、事物に生と滅とが知覚されるであろう。その事物は依他起であつて、それ故に亦果

ともなるのである。「チャンドラキールティの『四百論注』を参考にする、ここでは「一切の結果の生起と滅の原因である『時間』の存在が推知されると敵者は主張するが、それは正しくない」と説かれていることになる。更に、続く第八偈から第十偈においては、その理由として「『時間』という原因の存在は、因果の相依性、無常性、依他起性からして正しくない」と述べられる。この上で、第十一偈において「常住なるものから無常なるものが生ずるというのは不合理であり、因果は因も果も無常であると知られる。」と結論される。以上のように、『四百論』においては常住なる「時間」は、存在物の特質に反するものである、として批判される。

『百論』になると、敵者によって「微細にして不可見」な「時間」の存在が主張され、またそういつた「時間」がいかにして明らかにされるか、という根拠が提示される。それに対して『百論』の論者は、「三時」という「時間」の特徴をもって「時間」の常住性を否定するのである。

このように、同じ品名を冠するとはいっても、その主張・論点は異なるものであり、批判の対象となる敵者の記述内容にも差異が認められ、調査・検討の必要性が感じられる。『百論』は『四百論』の綱要書である、という見解も従来存したが、今回のような調査からも疑問の余地があるといえる。アーリヤデーヴァの著作及び彼の中観の思想史における位置づけと思想的特色等については、未解明の部分が多くなり、更に広範圏にわたる精査が必要であると言えよう。

『大智度論』の思想的獨創性から

著者問題を再考する

武田浩学

本稿は、『大智度論』の著者が羅什ではなく龍樹（羅什加筆はある）であることを論ずることを目的としている。周知のように般若経での菩薩の不退転は、得無生法忍と授記をもって代表される位であるが、般若波羅蜜と不退転の関係は『小品般若』に明示されていない。そこで、『八千頌』に不退転と般若波羅蜜との接点を探してみると、「不退転は般若波羅蜜と相應 (pratsamyukta (prati-sam-√yuj) 繁々・相應) する位」とする一節がある。『小品般若』は、この一節から不退転に「菩薩が般若波羅蜜と相應している」というある種の価値を読みとって、この般若波羅蜜相應を主題に習応品を新設し種々に説くのであるが、その結論は『我、般若波羅蜜と相應す。諸仏は当に授記すべし。我、当に授記に近し』であり、不退転のための準備が完了した状態である。しかし、この般若波羅蜜相應に対する『大智度論』の評価は低く、「未得無生法忍・未得般若三昧」と指摘している。無論、『小品』の不退転は得無生法忍であるが、習応品に無生法忍が現れないことを論主は危惧しているのである。『小品』から『小品』への展開は、自利から利他への関心が大きくなっていることにある。その利他とは「教化衆生（『大論』では『三乗を以て衆生を度す』こと）・淨仏国

土」であるが、それを実現するために「大品」は往生という事態を往生品を新設して種々に説くとともに、全体に亘って呈示している。つまり、諸仏の国に次々と往生して、常に諸仏と離れずに、教化衆生・淨仏国土を行ずるのである。ただし、往生する場所に欲界（又は五道）と無仏国があることには注意を要する。そして、『大論』は『大品』に増して欲界・無仏国への往生を「教化衆生のために」という根拠を以て強調しているのである。このような強調には、無仏の現世（釈尊滅後）に身を置く論主の現実的な意向、つまり、不退転菩薩が教化衆生のためにこの現世に往生する、否、むしろ、新生の不住涅槃の菩薩として現世にとどまること、が反映していると推察される。そして、この往生のための方便を註釈する際に「般舟三昧」に言及することが、般若経には無い、『大論』の獨創性である。『大論』の不退転菩薩に対する般舟三昧の強調は「般舟三昧経」の影響ではあるが、阿彌陀仏のそれではなく、諸仏のものである。なぜなら、その目的が不退転菩薩が「無仏の現世にあつても諸仏と離れることなく大乘の法を聞く」ことにあるからである。『大論』にとつての大乘の法とは、「不住涅槃の思想・自利に留まることなく利他を行ぜよ」である。不退転の菩薩が、無仏の現世で利他を行ぜんと欲する時に、不離諸仏・聞法を達するには般舟三昧に依るべきであることは容易に察せられよう。そして、『大論』の般舟三昧に対する総括は、卷三十五に《仏は般若を以て母と為し、般舟三昧を父と為したもう》と示されている。龍樹真作と認められる諸著作の中で般若波羅蜜・無生法忍・般舟三昧を扱っているのは『菩提資糧論』の偈頌であ

る。そこには、本論で取り上げた、般若波羅蜜相應を呈示し、得無生法忍の不退転と不住涅槃、利他のための願力受生（往生）等が、悉く説かれているのみならず、「般舟三昧は父、大悲と無生法忍は母」と「般若波羅蜜は母、方便は父」との文言があり、『大論』の理解と軌を一にしている。よつて、『大論』が龍樹の著作である可能性が非常に高いことをここに再確認したい。羅什が『菩提論』に現れる思想を汲み取り、『大論』を『大品』の随文解釈を行いつつ構築していったとは想像し難く、論証し難いと思われる。なぜなら、羅什自身の思想は『大乘大義章』と『註維摩』に伺うことができるが、その思想は、彼が常に携行していたと言われる『大論』の記述に負うところが大きいにもかかわらず、「般舟三昧を方便とする思想」は無い。『菩提論』の指摘と重なる『大論』の獨創的な思想は、羅什の思想に顕現しなかつたのである。

大乘仏教成立の問題点

藤 近 恵 市

一般的に大乘仏教の成立は紀元前後の頃と考えられている。その成立過程には、部派仏教からの発展あるいは連続性、仏塔信仰に基づく在家の仏教運動、部派仏教内の学派の一つと位置づけられたり、様々な見解がある。本論稿は、『般若経』で強調される經典の解説や書写の行為と、部派教団の伝えた「律

藏』にある上人法、あるいは過人法に規定された修行者の在り方を比較検討し、大乘仏教成立の問題点を指摘してみたい。

『般若経』の基本的な特徴は、般若波羅蜜を中心にした諸法の不可得や、福德を得るための經典の書写や解説が説かれている。ところが八千頌般若系統から二万五千頌般若系統に拡大発展する中で、原始經典以来の教理項目や『般若経』独自の教理が定型化して挿入されるようになる。この特徴は二万五千頌般若系統全体に渡っている。

ところで、問題は二万五千頌般若系統に付加された教理法数が、『律藏』の中で示された上人法といわれる教理に類似している点である。平川彰氏によれば、この上人法とは、「人法」すなわち普通の人間のそなえる能力を超えた超人的な力を用い、悟りの智慧や禪定等によって得られる非日常的な体験、神通力等を含んでいると指摘されている。『四分律』『僧祇律』に説かれる上人法を要約して示せば、三三昧・三明・四念処・四正勤・四如意足・四禪・四無量心・四沙門果・五根・五力・六念・七覚支・八正道・八勝処・八解脱・九次第定・十智・十無学法・須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果等の教理用語があげられる。この上人法は、『四分律』『僧祇律』以外の『パリーリ律』『五分律』『根本有部律』『十誦律』にも規定されている。上人法は実際に悟っていたとしても、波逸提法七条・八条の「向未受具足戒人説得上人法戒」においても、具足戒を受けていない在家者にたいして、その内容を説くことは禁止されている。また、波羅夷法四条の「大妄語戒」は、上人法を悟っていないにもかかわらず、偽って悟りを得たと公言するものであ

り、犯せば教団から追放になる。ただし、悟ったと慢心している者は除外されると規定されている。これらの諸律の中で特徴的なものは、『四分律』『僧祇律』のみに見られる「手印をなす」「書をなす」という行為で上人法を説くことを禁止した条項である。「手印をなす」とは印契を結び、上人法を象徴的に説明することである。「書をなす」とは具体的には不明であるが、上人法の内容を文章化して解説するものである。

このように二万五千頌般若系統には、在家に説くことが許されない上人法の教理内容が随所に挿入され、般若波羅蜜により不生の法として捉えられている。さらに、その内容を他人に解説したり、書写することが奨励される点は、『四分律』『僧祇律』の条項と相反する方向性が考えられる。したがって部派教団の出家者が、在家者のために大乘仏教を標榜し、自由に解説や書写を勧めるためには、教団の戒律に束縛されない大乘仏教に転向して自由な立場にすることが要求される。

また、小乗から大乘へ転向したと言われているナイガールジュナの『宝行王正論』には、書写に関する記述が見られる。ここでは、国王が学堂を作って、一般民衆のために紙・墨・筆等を与えて經典や論書の書写を行うように戒めている。中村元氏によれば、学堂は、一般民衆の間に知識を普及させるために建てられた、仏教を中心とした教育施設であろうと指摘されている。このような学堂は、阿羅漢を目指す部派教団とは異なり、大乘の利他行に基づいた民衆の仏教教育の場として、經典の解説や書写が行われていたと考えられる。以上のように、『般若経』の作成過程の時期に、部派教団の戒律に縛られず、自由に

仏教を広め、解説や書写を行い、一切衆生のために利他行を望む者たちは、ナーガールジュナのように大乘に転向して、大乘仏教を形成していったのではないかと考えられる。

『聖燃燈授記大乘經』について

村上憲彦

『聖燃燈授記大乘經』（以下、『燃授經』）はチベット大蔵經所収の經典で、燃燈仏授記物語のみを扱った単独經典である。分量は約十葉。『燃授經』は梵本から訳出されたものと推測されるが、これに対応する經典は現時点では確認できない。故に、燃燈仏授記物語を考察する上で『燃授經』の持つ資料的価値は非常に高いものであると考えられる。

『燃授經』の成立に関しては多くを述べることが出来ないが、デンカルマ目録にその記録があることから、九世紀初頭には存在していたことは間違いないと思われる。しかしながら、上限年代に関しては明確でなく、経題に「大乘」と付されていることから、物語の内容が何処まで遡り得るかは別として、經典そのものは大乘興起以後の成立であると考えられる。

『燃授經』は、燃燈仏に関する資料を数多く収集している赤沼智善博士や田賀龍彦博士の研究にも取り上げられておらず、その存在が公になったのは、一九七五年に静谷正雄博士によって紹介されたのが最初である。（印仏二四一）そして、静谷

博士は『燃授經』の概要と Léon Feé 博士の仏訳を紹介し、そして、内容に関する若干の見解を述べている。静谷博士によると、本經は漢訳『四分律』や『仏本行集經』とよく符合しており、特に『四分律』との関係が深いことを指摘している。

しかしながら、『燃授經』に関しては未だに邦訳がなく、また、Léon Feé 博士の研究においても漢訳や梵本との比較検討が行われていないため、詳細なる研究がなされているとは言い難い。今回の発表は、未だ研究の途中ではあるが、『燃授經』の邦訳を通じて、従来の説との比較および若干の問題箇所を指摘することに留めるものである。

まず、『燃授經』の構成は大別すると、燃燈仏の誕生・成道・メーガ授記物語の三部からなっており、『四分律』とは同じであるが、『仏本行集經』とは燃燈仏本生物語を含む点で異なっている。また、物語に登場する固有名詞は『四分律』『仏本行集經』とよく一致している。そして、物語の展開に関しても、細部に差異は見られるが、大凡は同様の展開を示しており、燃燈仏が成道した後に、放逸なる衆生を教導するために化城焼尽も説かれている。（P. ed. 2036d-204a）この化城焼尽は『法華經』などでも有名であるが、燃燈仏授記物語でこれを扱うものは上記の三經の他は『修行本起經』に見られるのみである。このことから、静谷博士が指摘されるように、『燃授經』は『四分律』『仏本行集經』と非常に緊密な関係を有していると考えられる。

次に、『燃授經』の問題箇所として指摘し得るものに授記形式を挙げることが出来る。（P. ed. 208b3-209a1）これは授記

へ到るまでの一連の行為が布髪・散華・授記の順となつており、『四分律』『仏本行集経』が散華・布髪・授記を説くのに対し、散華をもって記別を与えているのである。燃燈仏授記物語の授記形式に関しては、この二系統が存在するものと思われるが、散華をもって記別を与えるものとしては他に『過去現在因果経』『異出菩薩本起経』『六度集経』『増一阿含』を挙げることが出来る。しかしながら、この散華授記と布髪授記の成立過程やその背景に関しては不明瞭であり、今後の課題としたい。

また、少女からメーガ童子が蓮華を購入するまでの過程を頌で語っている箇所が存在するが (P. ed. 206b8-207b5)、前の散文に対する重頌の形式でないで、或いは何処からか借用したものと推測でき、この点に関しても課題になるものと思われる。

以上、『燃授経』について若干の問題点について指摘を試みたが、静岡博士の見解に対して、特に目新しいものは指摘し得えず、上記の問題点を含め、更なる検討を加えていきたいと思う。

vyavasthāna に つ い て の 一 考 察

平賀 由美子

vyavasthāna という語は、唯識文献においては施設・仮設の義と規定されている。つまり、不可言説である真如を仮に文

字や言語を立てて説き示すものであるとする。訳語としては、安立・建立等が挙げられ、瑜伽論菩薩地においては、利他行を實踐する手段として捉えられている。

『十地経論』を手がかりとするならば、『十地経』での vyavasthāna も菩薩地同様、世俗に在る衆生に視点が向けられ、利他的側面から考えられている。しかし、地の階位が進展するに随って、その志向と働きにおいても変化が見られ、難勝地と不動地とのそれは明確なる相違が見られる。

本論では、『十地経』における vyavasthāna に着目することによって、本経での衆生に向けられている利他行とそれを成立させている原理とを考察することを目的とする。

この語は本経においては歡喜地に一、難勝地に二、不動地に四、善慧地に六の計十三箇所見いだせる。

このうち、注目したいのは、歡喜地と善慧地の最後に説かれる、「安立の教示 vyavasthāna nidēśa」と不動地での「安立性 vyavasthānatā」である。

難勝地と不動地では所化の衆生の機根に依じての安立を考えていることで共通しているが、地の階位が異なるため必ずその境界にも相違が認められる。この地の菩薩は真如は平等である体性と個々の衆生の相とは不一不異であることを知る智を得て、如実に四諦を観察する。そこで安立する智は衆生を苦集の状態から滅道へ到らせる為の方便であり、所化の衆生に依じて十諦を説き、それぞれの向上を促すものである。大乘の機根の持つ衆生に対しては、一切の菩薩地を順序立てて成就するものであるとする。

これに対し、不動地での安立も難勝地と同様に所化の衆生の機根に依じて説かれるものであるが、この地の菩薩は平等性に到達している。つまり自身と他身即ち衆生身、国土身、業報身、声聞身、辟支佛身、菩薩身、如来身、智身、法身、虚空身までの十身との無分別智を獲得し、ここから様々な他身の中に自在に趣入することができ、様々な行を示現する境界に到っている。ここでの安立は智身を知り、法身の平等性を知る智によって知られる安立性である。この地において菩薩行の主体となる自身はその対象となるあらゆる他身へ趣入するという具体的な働きかけへの移行が認められる。

ここからさらに善慧地において四無礙智の完成がなされる。この地の菩薩は先の地までにあらゆる境界に自在に趣入し、菩薩行をすることができると獲得しており、これを踏まえ、所化に応じて解説の教授を授ける智が生じる。この地での安立もそれに即して説かれる。つまり十の菩薩地の義の安立を口説を以て説き、それを顛倒することなく理解させるものといえる。

最後に本経の構想を統括して説く、歡喜地序品部分には「十の菩薩地を發趣し、獲得するために如実に菩薩地を安立を教示する（諸菩薩である）から」という一文が見られる。これは法の説き手である金剛藏菩薩が経の開演にあたって、三昧に入った際に現前した諸如来から加持を受ける場面に述べられるものであり、これは三世に互る諸菩薩の菩薩行からなされるものである。先に挙げた一文は利他行の命題とされている。金剛藏菩薩に代表される諸菩薩は衆生に対して、十地へ趣むかせ、その

到達に導くために、菩薩行としての安立を説き続けていると考えられる。その大前提として平等性に到達した智によって、あらゆる境界に示現する安立性があり、さらにそれはこの三昧と加持とを基盤として成立するものである。

仏教の黄金律

西尾 秀生

一 はじめに

神智学協会 (Theosophical Society) の設立者であるオルコット (H. S. Olcott) は、スリランカで一八八〇年に仏教神智学協会 (Buddhist Theosophical Society) を設立した。彼はスリランカで仏教復興運動の一環として主に原始仏教經典の詩句の中から倫理に坎んするものをまとめて *The Golden Rules of Buddhism* (Madras, 1887, rep. 1938) を出版した。新約聖書にでてくる「何事でも、自分にしてもらいたいことは、ほかの人にもそのようにしなさい。」(マタイによる福音書七章十二節、ルカによる福音書六章三一節) という一節が普遍的な倫理であると考えられ、西洋で黄金律 (the golden rule) と呼ばれている。オルコットは、この黄金律という言葉を仏教の倫理にも用いた。

二 オルコットの仏教倫理

この本にまとめられた仏教の倫理の主な内容を見てみよう。

先ず在家のための五戒 (*Sn.*, 394-399) と他人の妻に近づく者が遭遇する四つの事がら (*Dhp.*, 309) が説かれている。さらに愛欲を離れた人々に供養すれば、果報を受けること (*Dhp.*, 356) や善をなすと、この世と来世で歡喜すること (*Dhp.*, 18) などが紹介されている。次に怨みと怒りに対して怨まないことと怒らないことにより打ち勝つこと (*Dhp.*, 5, 223) や荒々しい言葉を言わないこと (*Dhp.*, 133) を説いている。また自己は美に制し難いこと (*Dhp.*, 159) や物惜しみをすると人々は天界におもむかない (*Udd.*, 10, 2) ことを述べている。仲間については、立派な聖者、善き人、英知ある人に親しむこと (*Dhp.*, 209) と愚かな者を道伴れにしないこと (*Dhp.*, 61) を述べている。親子関係については、親が子を善に入らしめ、悪から遠ざけ、技能を習得させ、配偶者を選ぶことや子の義務として年老いた親を養うことなど (*DN.*, vol. III, p. 189) が挙げられている。さらに父母につかえること、妻子を愛し護ること (*Sn.*, 262) が述べられる。また年老いた両親を養わない者や親族を打ち、言葉で罵る者を賤しい人 (*Sn.*, 124, 125) としてゐる。さらに博愛と技術と訓練をよく学び受けていること、弁舌巧みなこと (*Sn.*, 261) が在家のために述べられている。

業について、悪をなすと必ず悪業が制圧すること (*Udd.*, 9, 5) や悪いことをなす者は、この世と来世で悔いに悩むこと (*Dhp.*, 17) が説かれている。さらに清らかな心で話したり行なったりするならば、福業はその人につき従うこと (*Udd.*, 9, 18) が述べられる。

また出家については、修行者の四種あること (*Sn.*, 86-89)

や栄枯盛衰を超越した修行者はこの世とかの世とをともに捨てること (*Sn.*, 6) が説かれている。自己に克つ者こそ、実に最上の勝利者であること (*Dhp.*, 103) や善悪の計らいごとを捨てて目ざめている人は何も恐れないこと (*Dhp.*, 39) が述べられている。

三 おわりに

この本のなかで引用された詩句の出典を見ると、『スタッニパータ』が三十六で、『ダンマパダ』が三十二で、『ウダーナヴァルガ』が十一である。それに『ディーガ・ニカーヤ』の『シンガローヴァアード・スタタンタ』と出典不明が十である。このことから、オルコットは『スタッニパータ』と『ダンマパダ』を中心に仏教の倫理を書いたことが分かる。

オルコットはスリランカの仏教徒に仏教の倫理を再認識させるために、仏教の黄金律を出版したが、黄金律という言葉を用いることにより、仏教にもキリスト教に劣らない倫理があることを主張しようとした。イギリスの植民地であったスリランカの仏教徒がオルコットの仏教復興運動で自信を回復し、この運動から大菩提会が生まれた。

心不相応行の概念

阿部真也

部派仏教で立てられた五位法の一つである心不相応行は、他の四法に比べて理解しにくい。しかし、その内容を明らかにすることによって、部派仏教の思想の核心に迫ることが出来る。そこで、俱舍論に従いその概念を検討する。

俱舍論によると心不相応行は次のように定義される。「(心)不相応行は得と非得と同分と無想と(二)定と命と諸相と名身などとある。これらの諸行は心と相応せず、また色を自性としないから、不相応行といわれる。」(プラダン本 P.62 II.11-14) 即ち、心と関係する訳でもなくその自性が物質である訳でもないとされる。次に、個々の項目についてだが、その最終的な形とされる十四種の成立については、水野弘元博士、吉元信行氏の論文参照。

本稿においては、十四項目のなかで中心となる四相について見ていく事にする。まず、四相について次のようにある。「相は生と老と住と無常性とである。」(P.75.17) 旧訳、生・老・住・無常(P.185b)、新訳、生・住・異・滅(P.27a)。続く釈においては、「ある〔法〕においてこれら〔四相〕がある時は、かの法は有為であると示される。〔その〕逆なる〔法〕が無為である。」(P.75.18) とある。つまり、四相によって有為法は有為法たる事が可能なのである。

ところで、有部の実有説によると、四相も実有であると言われる。対し経部は、次のように批判する。「これら生などの諸法は〔汝によって〕分別されるように、実としてはあり得ないからである。何ゆえか。量がないからである。けだし、これらが実として存在することについては、色などの諸法にあるような、いかなる量も―現量も比量も信受された聖教量も―無いからである。」(P.76.120) つまり、三つの方法によっても、証明不可能なので、四相を実有だと言えない、ということである。さらに論難は続く。「生などを別個な〔法としての自性をもった〕もの〔と考える〕ことによって何〔の意味があるのか〕。この場合は〔有為〕の相を有する〔有為〕法そのものが同時にまたその〔有為〕相でもある〔ことになるが、それ〕がどうして〔理に〕叶うであろうか。」(P.78.15) そして有部の「どんな不合理があるというのか」の反問に対し、「一つの法が一時において生じており、住しており、衰えており、滅していることになるであろう。それらは共に存在する〔法〕だからである。」と答えている。更に、この指摘に対して有部は「作用の時が異なるからである。生は未来にあつて作用を起こす。既に〔現在に〕生じたものは〔さらに〕生ずることはないからである。しかし住など〔の三相〕は、法が〔現在に〕生じ終わった時、作用を起こすから、生ずると同時に住し、老い、或いは滅するということはない。」(P.78.10-14) と反論する。つまり、有部特有の作用説によると、作用の時が別であるから、問題はないと言うのである。

三世実有説が、四相を代表とする心不相応行実有説の裏付け

としてあることは確かである。また、四相の作用説を見ると、他の三つの有為法に入らないものを収めたのではなく、それらを生起させる働きという意味もあると考えられる。四相と共に重要な概念、得・非得にも同じ一面がある。最後に「毘婆沙師らは(言う)、生などは実有なる体をもつ(法)として成り立っている、と。彼らは、反難する者があるからといって、伝統の説を放棄しはしない。……このゆえに、(反難者の指摘する)過失に対しては通訳しなければならないし、宗義には従わなければならない。」(P.80.1.8)と締め括る。

(注記 和訳は、櫻部建著『俱舍論の研究』による。)

サンسكريット大乘仏典の

計量分析の方法と問題点

高木健翁

我々は、この研究で計量文献学の手法をサンسكريット文献に導入する。

さらに、ここでは、従来個人の著作の真贋判定や著者推定に用いられてきたこの手法を仏典の成立史研究の手段として試みる。

一人の著者による複数の文献が、同じ文体的特徴を備えていると考えられるのと同様に、成立年代が近い文献同士、あるいは、同じ集団の中で成立した文献同士は、似通った文体をもつ

ているという仮定が立てられるだろう。

したがって、本研究は右の仮定のもとに、対象となる文献群の言語情報を抽出し、計量分析する手順を採る。

対象となる文献群の全てにわたって多量の言語情報を計量するためには、それら文献のコンピュータ・データベースを利用する。ただし、それは単なるテキストのデータベースではなく、計量分析の目的に合った処理が為されていることが必要である。

例えば、文献の特徴としてある単語の出現率、すなわち、単語の出現度数を文献の総単語数で割った値を考えた場合、データベースは個々の単語の出現度数と総単語数を計量するため、全ての単語が分節されていなくてはならない。

ゆえに、データベースは、テキストに次のような処理を施して構築される。

一、単語の分節　ロ、複合語の分節　ハ、格変化する語の語基還元　ニ、動詞の語根還元

イ、ロで分節されたデータベースからもとのテキストへの復原を考えるならば、サンسكريットの特徴的な文字をコンピュータに入力するためのコード化とともに、全ての連声のコード化が必要である。

ハ、ニのためには単語辞書の作成が伴う。

このため、サンسكريット文献の計量分析では、データベース構築にあたって、多大な労力を要することが問題となる。

さらに、計量分析一般において、計量すべき情報の問題と文献の量的問題との二点がある。

計量すべき情報は、単語の出現率のみではなく、語彙量をはじめ多数考えられるから、どの情報が文献の特徴を知るのに有効であるかが検討されなくてはならない。

単語の出現率を計量するのであれば、どのような単語を調べることが問題となる。

文体の特徴を把握するためには、特定のテーマに左右されない単語で、しかも対象となる文献の大多数に高い率で使用されているものの計量が有効とされている。

そして、安定した情報を得るためには、対象となる文献にある程度の長さ、つまり、総単語数が必要であるし、特徴を比較するためには、対象文献はある程度の件数がなければならぬ。

この文献の量的問題は、研究対象を選択する際に前もって判断されるものである。

これに対し、計量すべき情報の問題は、サンスクリット文献においては特に先行研究の蓄積が少なく、あらかじめ決定は出来ない。

現在我々は、サンスクリット法華經二十七章の長行、偈頌を対象として試行錯誤を進めている。

なお、本稿は、左記による共同研究の経過および進行状況の報告である。

研究代表者 統計数理研究所 村上征勝 立正大学 伊藤瑞毅
 研究分担者 相模女子大学 岸根敏幸 統計数理研究所 高木健翁 立正大学大学院 佐野靖夫

龍樹教学における「信」の可能性

山本伸裕

これまでの中論研究では、専ら哲学的側面からのアプローチが主流であり、宗教的側面から龍樹教学にアプローチしたものは殆どなかったといつてよい。確かに中論では高度な哲学的議論が展開されており、その議論自体研究者の興味をそそるものがある。しかし、中論はあくまで仏教徒の手による書物であり、その思想から宗教性が完全に排除されているとは考えにくいのではある。そもそも中論の中にも宗教的要素が認められるのであれば、哲学と宗教の両側面から、即ち宗教哲学として龍樹の思想を捉えていかなければ、教学の全体像の把握に失敗してしまうのではないか。本考察は、そのアプローチの一環として、哲学と宗教を隔てる決定的要素であると考えられる「信」に着目し、中論における「信」の扱いとその意味合いの検討を目的とする。

一概に「信」といっても、印度における「信」概念はさまざまである。まず、仏教思想における代表的な二つの「信」を取り上げ、望月海淑『法華經における信の研究序説』を参考にこれらの意味を確認しておきたい。

仏教思想において頻繁にかつ広汎に用いられ、最も基本的な「信」概念を表していると考えられるものとして *śraddhā* が挙げられるであろう。この語は「真実」「信仰」を意味する接尾

辞 *strad* と、「置く」を意味する動詞 *dha* よりなるが、仏道修行に入る前提としての必要な「信」、心の寂靜な状態を伴う「信」を表すものと理解される。「信」が成立するためには「信じる者（主体）」と「信じられる対象（客体）」の関係図式の成立が不可欠であろうが、この場合には「信」の成立根拠は対象（客体）の側に多く存すると考えられる。

次に仏典中に用例の多いものとして、*adhimukhi* といわれる信のあり方が注目される。この語の接頭辞 *adhi* は「上方に」「超えて」を意味し、*mukhi* は「解放する」「開く」という意味の動詞 *muc* から派生したものであるが、これがしばしば「信解」と漢訳されることからわかるように、これによって示される「信」は、信じる者の側の主体的理解を媒介として成り立つ「信」なのである。そしてさらに注目すべきは、この語の用例は阿含時代の經典には殆ど見出されず、大乘以降に盛んに用いられるようになったという点である。

中論には「信」を意味するどういった語も見出されず、一般に徹底した論理の書と見られがちであるが、龍樹はひとことおり相手を論駁した後で、四諦説等の伝統的教説に、それらが仏教徒としてあたかも従うに値するものであるかのように言及している。こうした言動は、一見彼がそれまで一貫して主張してきたことと矛盾しているようにも映る。なぜなら、彼はすべてを空とし、どんな教えも受動的なものとして受け入れることの過ちを批判してきたからである。そもそも、四諦説等の具体的教えは、「空」と違ってその成立の妥当性を論理的に証明することは不可能であろう。にもかかわらず、それらが従うに値する

ものと主張されるなら、われわれとしては信じて受け入れるより他ないのではないか。ここに龍樹教学における「信」の可能性が垣間見られると思われる。

龍樹によれば、縁起とは空性であり「施設」であるとされる。したがって、空の認識の上に成り立つ仏の教説はすべて「施設」されたものとして考えられねばならない。論理的に空性の妥当性は証明可能であるけれども、「施設」の妥当性は究極的な論理的証明を拒むものである。論理的な手続きに妥当とされるなら、示された者としてはそれを容認するしかないのである。ただし、それは決して盲目なる信ではないということである。龍樹はあくまで空性を知る知の働きを重視する。つまり龍樹の示唆する「信」は理性をぎりぎりまで推し進めた結果ひらかれる「信」なのである。そしてそれは大乘において盛んに使われた *adhimukhi* としての信のあり方にびたりと符合するのである。

『論義鈔』の諸本比較

——六巻本と八巻本——

若 園 善 聡

昨年、西山学会にて岐阜・清閑寺所蔵「六巻本四帖疏論義鈔」を紹介し、また仁空実導上人（一三〇九—一三八九）の立場を示した。清閑寺本は洛西常光寺龍空義道（一七八五—一八

六三)が三十六歳の時、大永八年(一二二八)の書写奥書をもつ洛東弾林寺蔵本を写したものである。弾林寺本が現在巻一欠本の状況で、清閑寺本は巻三欠本ながら、管見では最古写本の弾林寺本の全容を補充するだけでなく、弾林寺本とは別の顕義所持本と対照していることが分かった。龍空義道上人は晩年清閑寺内の華威院(現在塔頭無し)に隠居した。その時、今まで蒐集した典籍を一緒にもってきたのが現在見られる清閑寺蔵本のように、そこには、西山派に関する自筆本も存在している。(拙稿「論義鈔」について)『西山学会年報』九号掲載予定)

【論義鈔】は仁空実導上人が観応三(一三五二)年、師の康空示導上人(一二八五—一三四六)の七回忌法要に論義を始め、文和二(一三五三)年頃まで断続的にした記録が八巻本であり、康安元(一二六一)年六月二七日初心者のために六巻本であるとされる。前回の発表が六巻本中心であったので、今回は八巻本も考慮に入れて、はたして六巻本が初心者対象にまとめられたものかどうかについて、さらに検討してみる。

現在、仁空実導上人は天台宗からは南北朝を代表する人師として、浄土宗西山派からは本山義を大成した人師として見られ、前者の立場は主に密教を中心に、後者のそれは主に浄土教を中心に考察される傾向がある。時代は下るが鎮増上人(一三七五—一四六〇)『円頓戒体色心事』(一四五二成立)に戒の相承系譜があり、黒谷観空上人の下に法然上人が法花相承方、西山善恵上人が梵網相承方とあることは注目される。つまり、明らかに天台宗の人師が浄土宗の法然・西山善恵房証空の両上人を相承方として挙げていることは、この時代の認識を示すもの

といえよう。

六巻本系統(写本のみ)では、清閑寺蔵「吾妻論義鈔」が顕義所持本を対照したことが奥書に載っており、西教寺本(筆者未見)と対照してみる必要がある。

八巻本系統(写本・刊本)では、刊本「八巻本論義鈔」(現行本承応二年刊という)と写本(原本筆書未見、国文学研究資料館「正教蔵文庫」マイクロ資料を使用)があるが詳しく見ると、若干の移動があり、現行刊本は別の写本も部分的に使用していた形跡がある。

西教寺本は「序分義論儀抄」一冊(刊本序分義論義鈔四に相当)〔国文研請求記号321-D・「序分義論義」二冊(刊本序分義論義鈔三、四に相当)〔312-3-2〕・「玄義分論義抄」一冊(刊本玄義分論義鈔一に相当)〔312-4-3〕・「定善義論集」二冊(刊本定善義論義鈔五、六に相当)〔312-4-1〕〕がある。残念ながら、刊本の玄義分巻二と散善義巻七・八に相当する部分が欠本となっている。奥書には「承応二癸巳年(一六五三)九月嵯峨ノ二尊院本ヲ恩借シ写書之 江州栗太郎芦浦観音寺法印舜興蔵」とある。

内容について、八巻本は六巻本と比較して、譬話の多さ、「天台」との会通、「当麻曼陀羅」の記述等が知られる。また八巻本には「山門の仏法滅亡の今の時」のように、今を語る視点を持つが、六巻本にはそれはない。これは聞いたことを書いたものと読むために書いたものの違いなのであろうか。六巻本はそのためか、すっきりと形式化しているといえよう。

(註は略す)

種子論より見た人間存在の意味

——『成唯識論』を中心として——

織田 顕祐

「人間」とは何か、あるいは「人間であるとはどういうことか」という疑問は、私たちの持つ根源的な問いである。先人の例を見てみよう。ソクラテスは「理性をもった動物」、アリストテレスは「社会生活をする動物」、パスカスは「考える葦」と言い、カッシーラーは「言葉をやつる動物・道具を作る動物」と様々に定義している。これは「人間とは何か」という問いには固定的な答えは存在しないと言うことを表しているだろう。なぜなら、「人間」という概念が複合的重層的なものだからである。従つて「人間とは何か」を問うときには、どのような視点に立つてそれを問題にするのかということだけが重要なのである。

ここでは、仏教の種子説によつて問題を考えてみたい。仏教が縁起説を基本に成り立っていることは、否定できない。そして縁起説は、

此れ有る時彼れ有り、此れ生ずるより彼れ生じ、
此れ無き時彼れ無く、此れ滅するより彼れ滅す。

という、縁起の定型句が示すように、同時空間内の共時的関係（相依相待の縁起）と通時的関係（因果の縁起）という両面がある。共時的関係とはソシユールがいうように「物事の状態・

構造」を明らかにすることであり、通時的関係とは「物事の運動・変化・歴史」を明らかにすることである。種子論は、因果における因のことであるから、通時的な関係としてみるべきものである。

『成唯識論』は、三種の能変を立論の構成としている。そして初能変の阿頼耶識は次ぎのような三つの面をもっている。自相（因と果とを撰持して自相となす）、果相（異熟果）、因相（一切種子）である。また、阿頼耶識の行相と所縁（巻第二、アーラヤ識の活動とその仕方）は、次ぎのような三つの面をもっている。不可知の了別（知ることのできない認識主体）、不可知の執受（知ることのできない種子と有根身）、不可知の處（知ることのできない器世間）である。これによれば、身体（有根身）を介して自己と世界という関係をとつて生きるものが阿頼耶識の活動であるということになる。決して自己の内側に深層心理として阿頼耶識があるのではない。そして、現に今ここにいる自分自身を阿頼耶識の果相であるとみると、それを成り立たせているのが種子である。

『成唯識論』では、種子は次ぎのように説かれる。

ア、有漏種子（人間の生死を相続させる種子）に三種がある。

・名言習気（言語活動）

・我執習気（名言習気の一つで、自他の差別を成り立たせるもの）

・有支習気（名言習気を助けて善悪の業の異熟を生じさせるもの）

イ、名言習気には「表義名言」と「顕境名言」との二種の区

別がある。

これによれば、人間が生死することの根本原因は言語活動にあるということになる。そして言語活動は、記号の区別によって意味を表すことと、対象を認識することとの二つによって成り立っているということになる。つまり『成唯識論』によれば人間とは「言語によつて迷うもの」ということになるであろう。それ故、人間の救済は『浄法界等流の聞熏習（聖教の言葉を書くこと）』による以外にないことになるのである。このように考えてくると人間に言語活動があるのではなく、言語活動が人間の内容であるという基本的な立場が明らかになるであろう。言語を通して人間を明らかにすることが、『成唯識論』の基本的な立場なのである。

世親と安慧の涅槃論

那須 円照

『俱舍論』根品の世親釈と、それに対する安慧釈では、有部の涅槃論に対する経量部の特徴ある涅槃論が述べられている。究極の涅槃に関する部分の記述は、主に、有余依涅槃と、無余依涅槃とに分けて記述されている。

まず、有余依涅槃について次のように説かれている。世親は、経量部の立場から、択滅というダルマの存在を認めないから、経に「現法涅槃を得た比丘は」と説かれているのは、対治

するものの獲得による、煩惱と後有との生起に対して、完全に矛盾する依り所の獲得に基づいて得られる涅槃であるとしている。安慧の註によれば、この、煩惱と後有とが生起することと完全に矛盾する依り所とは、無間道による煩惱の種子の断による転依の過程で得られるものであると考えられる。有部のように煩惱(ダルマ)の非得と択滅(ダルマ)の得では考えない。この場合は、まだ依り所というものは存在する。

次に、無余依涅槃であるが、安慧によれば、残り無き(非全ての)煩惱の生起と矛盾する依り所を得る場合再生は起らない、と述べられる。この再生でない依り所とはどういうものであるのか。世親は、「灯火にとつて、滅(非涅槃)があるように、彼の心にとつて解脱がある」、つまり、灯火にとつて、滅(非涅槃)が非存在であるように、そのように、世尊の心にとつて解脱がある」と述べている。安慧の註によれば、この灯火にとつての滅(非涅槃)は、音声が、前に存在しなくて、滅した後存在しなくても、「その間で」存在するように、無常であるとされる。しかし、この場合、灯火が滅することはその場限りで無常であるが、灯火が滅した後の、その滅(非涅槃)が非存在であることは、逆戻りすることなく常住であり、解脱も心にとつて心が滅した後には、非存在として常住であると理解される。

この解脱という語が、世親の『唯識三十頌』と、その安慧の註、それに対する調伏天の註では、どう理解されているであろうか。世親は先ず、この解脱という語に代えて、解脱身という語を使っている。安慧の註によれば、声聞等に属する鹿重(依

り所の不堪能性)の断に基づいて、転依が得られ、それを解脱身であるとす。これは、煩惱障の断に基づく。『俱舍論』では、単に解脱であったのが、ここでは、解脱身と人格化されて、生き生きと表現されている。声聞にとって、最終的な解脱にも依り所が失われていないと解釈される。そして、最後に菩薩の涅槃が最も重要なものとして述べられる。世親は「……解脱身である。これは、大牟尼にとって、法と名づけられるものである。」と解脱身と法とを区別していない。声聞から菩薩、仏へと向上していく可能性を示唆している。菩薩は、菩薩に属する麁重(依り所の不堪能性)の断に基づいて、転依が得られ、それを、大牟尼にとって法と名づけられるものとする。これは、煩惱障と所知障との両方の断に基づく。

さらに安慧は、「依り所の転換を性質とするもののみが、大牟尼の法身とも言われる」とさらに、人格化して生き生きと述べている。このように法身とよばれる理由として、調伏天は次のように述べている。「地と波羅蜜という諸法の集積によって、法身と言われる。……諸々の菩薩は、輪廻を捨てず、輪廻の諸々の過失によっても雑染されないであらうし、全ての法において自在であることに至る。それ故に法身といわれる。(無住処涅槃)。それら諸々の法の依り所であるから法身であるという意味である」とす。最後の解釈は、法相唯識で言われる所依体としての真如に当たる。このように、アビダルマから唯識へと涅槃観は変遷している。

また、世尊が牟尼とよばれる理由として、煩惱によって圧倒された言葉を全く語らず「衆生の」煩惱から生じた語を善く制

御すると利他的な面も見られる。AKBh: Pradhan. 2ed. p. 63. 24-64.9; Shustri. p. 326.3-327.4; TA: Peking. 329.b.2-341.a. 6; Derge. 292.b.3-293.b.6; TABh: Levi. p. 43.20-45.4; Ti. Peking. 66.a.4-69.a.1; Derge. 60.a.4-64.a.4.

「物語」としての法華経

三輪是法

仏教経典の中で法華経は多くの日本人に受容されてきた。そこで、「なぜ法華経なのか」という問題を設定したときに、この問題に対する答えを見いだす一つの方法として、法華経の物語性を追求することが考えられる。

法華経の物語性を考察していく方向性としては、第一に法華経の成立を物語として分析していくこと、第二に法華経の思想的特質において物語性を追認していくことという二つが考えられる。前者の場合は、坂部恵氏が行ったように、例えば、ヤーコブソンやヴァインリヒの言語学によって、法華経原典に見られる動詞の時制表現を分析していくという方法によってである。後者については、更に二つの方向が考えられ、一方は癒しという心理学的効果について物語を考察する方向と、もう一方は解釈学的現象学へと至る方向である。この考察では、具体的には坂部氏が示すかたりの構造と、さらに、竹沢尚一郎氏やポール・ブロックルマンによって示される物語の解釈に従いなが

ら、法華經の物語性をその代表的信仰者である日蓮との関係に視点において考察していきたい。

まず始めに踏まえておきたいことは、坂部氏が提示する「へかり」の二重層性についてである。ここで坂部氏はその境界は明確に区別不可能であるといいつながら、言語行為を垂直と水平に分離する。すなわち、神仏と人との関係によってなされる言語行為を垂直とし、「かたる」・「はなす」という行為を水平の言語行為、つまり原則としてではあるが、人が人に差し向ける営みであるとしている。そしてさらに、「へかり」の主体の位相に関しては、日常の時空である水平な行為と、記憶や想像力という垂直の時空の境界に位置する行為になることを指摘するのである。

こうした考察を参考にして、法華經という「へかり」を頂点として見る場合、垂直の時間であるむかしといまの対立線上に日蓮という存在を設定可能であり、日蓮の遺文を水平のかたりと見なし得るであろう。これは法華經成立時においては法華經が水平のかたりであり、仏の言葉が垂直に位置づけられたであろうことが推測され、ここに經典と信仰者との時代の経過が織りなす重層的な位相が見えてくるのである。

では物語が宗教の中で果たす役割とは何であろうか。竹沢氏は物語が宗教の中で果たす働きを二つに集約し、物語が現実を生じるすべての行為と出来事の範型になることと、出来事が範型から逸脱する場合には物語の全体的構造の中に位置づけなおすことであるとしている。前者が規範的な正の意味づけであり、後者が事件に対する負の意味づけである。

こうした物語が坂部氏のいう「垂直の言語行為」であるとすると、今ひとつ、「水平の言語行為」としての主体的物語が必要となる。この「水平の言語行為」としての物語の特徴について、ポール・ブロックルマンは宗教的物語や神話が現実の行為者である我々の経験がもつ物語構造に基づいて存在していることを指摘する。

言い換えると、法華經が宗教的物語やさらには神話の域にまで達するためには、現実の行為者である法華經の実践者が必要不可欠であるということである。

こうした物語の特質をpushした上で、日蓮の生涯という物語と法華經という物語の関係を具体的に確認してみると、日蓮は生涯に起こった出来事を法華經で意味づけする説示が多く確認でき、釈尊を主・師・親という日常性へと位置づける説示がまぶあげられる。他には、日蓮自身についての物語として、流罪や法難という出来事についての負の意味づけや、そこから転じて行われる「法華經の行者」として生涯を生きる正の意味づけが主な事例であろう。つまり、日蓮にとって、法華經は物語であり、日蓮にとって法華經だけが生涯の現象を説明しうる、もつとも密接な言説であったということができるのである。

宗密『大乘起信論疏』の諸問題

早川道雄

『大乘起信論疏』（以下『論疏』）は、華嚴三祖法蔵の『大乘起信論義記』（以下『義記』）を五祖宗密が略説したものであるが、後代にはむしろ法蔵の『義記』それ自体より広く読まれた。ところで、宗密は法蔵の記述を要約するとともに、かなりの語句や内容の改変を行なっている。特に重大な変更は、法蔵が終教位に限定した『大乘起信論』（以下『起信論』）における一心の概念を、宗密が華嚴の一真法界と同一のものとして判じ、『起信論』の立場を頓教を兼ねるとしたことであった。これを承けて宋代の子璿は、『起信論』はさらに圓教をも兼ねるとした。これに対して、『義記』を復興せんとする立場から解釈学的な手法を駆使した厳しい批判を行なったのが、日本の元禄期における華嚴の学匠・鳳潭であった。しかしながら、法蔵以後、華嚴教学の内部で『起信論』の位置付けが鳳潭からするなら過度に上昇したその契機は、やはり『義記』それ自体の記述のうちに存したのではないだろうか。

例えば、『起信論』立義分において、衆生心に摩訶衍（大乘）の法を見出す理由が二つ述べられているが、第一の「是心真如相、即摩訶衍体故」に関しては、法蔵とその先行者・新羅の元晧は、「衆生心の真如の側面は摩訶衍の当体であるから」という解釈で一致している。ところが第二の「是心生滅因縁相、能

示摩訶衍自体相用故」に関して、両者の解釈は分かれていくのである。元晧が「衆生心の生滅の側面は、摩訶衍自体の相と用とであるから」と言って、「相」と「用」が生滅相の領域の事柄であると解釈するのに対し、法蔵は「……、摩訶衍の自体と相と用とであるから」と、「体」をも生滅相の領域に所属させる。そして義の三大（体大・相大・用大）に関しても、元晧が体大を真如門に、相大と用大とを生滅門に配するのに対し、法蔵は三大の全てを生滅門に配する。吉津宜英博士によってすでに、この法蔵の解釈は『起信論』自体の構成からは無理があるということが指摘されているが、私見によれば、真如門における「体」と生滅門における「自体」という二つの「体」の成立は、法蔵自身の最も重要な判断と共振しているのである。

すなわち、「解積分」以下に展開される法蔵の真如解釈において、真如門の体は、「約体絶相」「平等一味」「性無差別」等、不動寂靜の絶対的な真理の領域であると考えられている。これに対して生滅門中の自体（本覚）は、妄染の濁流を起し、かつ反流して自己の真姿を実現する修道主体の根拠とされる。

二つの真如の体があたかも「地」とそこに描かれた図形のような構図を形成するのであるが、それによって『義記』においては、真如門は人間の生との直接的な連関や流出（いわゆる自己限定）等の機能を喪失し、その結果、その存在は『起信論』自体の叙述の枠を越えた。抽象的・超越的なアイデアであるかの如き様相を呈する。そのように理解された場合、『大乘起信論』自体はたとえ『義記』によって一応の限定が付されていたとしても、最高の理念を指示した論書としてその価値付けは必然的

に上昇し、その勢いの赴く所、ついには華嚴思想内の最高位たる圓教をも撰する地位を獲得する結果とならざるを得ないであろう。

この傾向は、特異な『起信論』注釈書であり時代的には『義記』と『論疏』の間に位置する『釈摩訶衍論』の不二摩訶衍法の構想によく表れている。不二摩訶衍は、法の諸範疇の上に卓絶し、全ての機根と教説すなわち具体性を離れて存在する超越的な法体とされる。これも、当時の華嚴思想の思潮であったと考えられると同時に、その抽象的・超越的性格は『義記』の真如門解釈の延長上に存在するものと見ることもまた可能なのではないか。その意味で『論疏』における『起信論』評価は、以上のような趨勢下、法蔵自身の『起信論』評価において生じた可能性を宗密が現実的な形に展開させたもの、と捉えることができる。

華嚴經入法界品における

仏母ママーヤーの胎蔵世界

小林 圓照

仏母ママーヤー夫人は、スッドーダナ王の妃、シツグルタ太子の生母として仏伝文学に登場してくるが、仏伝『ラリタヴィスタラ』の中に詳細に降下・托胎・出胎についての記述がある。特に「胎中の清浄」の不信者に対して善友喩を展開して信仰を

勧める。さらに仏教の「ビルグリムス・プログレス」とも称される華嚴經入法界品では、善財童子を良導とする一人のスピリチュアルな友でもある。彼女は、ビルシヤナ仏の聖処の側で、「偉大なる誓願と智慧による如幻の顕現」という解脱を得て、単なる釈迦菩薩の母のみならず、あらゆる菩薩の生母として象徴的な存在となる。そして究極的には、あらゆる存在を悲の胎蔵に収め、宇宙論的な振がりを持つ。如幻とは空性とそれに基づく創造・不空をも意味する。如来蔵・仏性といった靈性論の根柢になる。

(一) 入法界品(梵文ガンダヴューハ)の後半部分の仏伝的な内容を持つ一連の女性善友群は、如来出現の「環境」としての女神たちであって、即ちマガダ国の菩提道場での大地の女神スターヴァアラに始まり、第一の女神、ヴァーサントイーより八名の夜の女神とルンビニーの夜の森の女神に至るまでの存在は、菩薩の母ママーヤーへと続く、菩薩胎児出現の「環境」としての「自然」と見てよい。このことは、ママーヤー章自体(梵文ヴァイダヤ版、三九三―四九頁)の中で説かれる、「ママーヤー夫人前生譚」で、かつて彼女が離垢幢如来の菩提道場での女神であったこと共通する。彼女がこの如来の成道に当たって、魔軍を退散させた勇猛精進大威徳という転輪聖王を「以後どの生であつても私が彼王の生母となりますように」と誓願することにおいて今、ビルシヤナ仏(かつての聖王)の母たりえたのである。

(二) ママーヤーはあらゆる菩薩の最期身において母胎となり、母親となり、如来方の臍輪からの光明によって彼女の身体と座

はその栄光に輝く。さらに胎中に全宇宙を包み、産み出す「胎蔵世界」としてのマーヤー夫人の存在へと展開する。菩薩の胎児が宿る宮殿の全てが身体の内に入り込み、諸天がその胎内に参集し、三千大千世界が内包される。これらの基本的なイメージは、仏伝ラリタヴィスタラの菩薩入胎・処胎・出胎の各章に関連を持つ素材に根拠を持つと推定できる。ひいては前説した「入法界品」のルンビニーの森の女神・ステージョーマンダラ・ラティシユリー章では、十の自在な受生と十の菩薩誕生の前兆と神変が描かれている。

(3) 全てがマーヤーの胎内に参集する状況は、まさしく大集会（バルサンマンガラ）を抱く胎蔵である。また趣入、参入、融会などと共通の意味をもち、のちに「相即相入」といった華厳的な理念やその発展と考えられる密教の「互相涉入」などの意義を醸成する基本となった術語「サマヴァサラナ」の世界である。

(4) ラリタヴィスタラの中に「胎中の清浄」への信仰が「善友への信」の比喻をもって関説されるが、入法界品の各善友章を構成する素材がすでに何らかのオリジナルな善友思想を包含している傾向が見られるため、この信こそが一章として採用されたポイントであったと言える。この点はマリア論における「無原罪の懐胎」の問題にも通じる。このことは菩薩胎蔵としてのマーヤーが、大乘的な如来蔵や仏性思想の起源とも係わることを示唆しているのではなからうか。

(5) もっとも重要な点は、入法界品のマーヤー像が、仏伝的伝承をラリタヴィスタラと同素材に、加えて般若波羅蜜多を仏

母とする空思想（大品・仏母品）とのアマルガムとして生まれただことである。そこから密教における仏眼仏母尊（ブツダローチャニー）の存在も可能になってくる。（注記省略）

Atisaの『入菩薩初学道説示』について

望月海慧

チベット大蔵経のテンギユルの「中観部」にAtisa（本来はDipankarasrjñana）に帰されている『入菩薩初学道説示（*Bodhisattvabhūmikānāṅgavādaśana*）』（D. No. 3952, 4477, P. No. 5349, 5360）というテキストが収められている。わずかに二葉の散文で著されたテキストであるが、いくつかの情報も提供している。そこで言及されるテキストの一つに同じ著者の『行集灯論（*Carvatsangrahapratīpa*）』（Tib. D. No. 3860, 4466, P. No. 5357, 5379）がある。彼の伝記資料（*vNam thurkyas pa*）から『行集灯論』は、彼がインドを脱した後のネパール滞在中に著されたと記されている。また本テキストには彼の他の多くのテキストとの平行句を見ることができ、これらのことから、本テキストは彼がチベットに至り、他の主要な著作よりも後に著されたものではなからうか。

このテキストには初学者が日々行なうべきことが記されており、当時のインドの修行者たちの生活スタイルを彼がどのようにチベットに伝えたのかを知ることができる。それらを簡単に

まとめると、次のようになる。(1)大悲と大智をもつ大乘の種性をもつ者は、善友となる師を求めべきである。すなわち三宝に帰依し、大菩提に発心し、菩薩戒を受けるべきである。(2)資糧道の菩薩は三業を無意味にしない。食事量を知り、感覺器官の門を制限し、微塵のような罪さえも恐れ、昼夜ヨーガに励むべきである。(3)夜後分に起床し、排泄行為をし、沐浴する。そして三宝の前で礼拝し、財物を供養する。(4)罪の懺悔・善の随喜・法輪を廻すことの勧請・誓願・善根の回向をすべきである。(5)三帛依を三度述べべきである。(6)菩提心を起こすべきである。(7)自分の身体を与えることと仏道に住することを誓うべきである。(8)ボーディバドラの説いた三昧の九支をしるべきで、止観のヨーガを励むべきである。(9)三昧より起きたならば、内外の事物を縁起の在り方で顧われていることを知るべきである。(10)分別者に大乘経典を誦誦することを勧請するべきである。(11)食事の際には、満腹のために食はず、味に執着すべきではなく、食べ物を四つの部分に分けるべきである。(12)昼夜意味なく住せず、師の解説による修行方法を知るべきである。これらは帰依に始まり、ヨーガ、誦誦、食事などの流れになつていくようにも見えるが、実際の具体的なタイム・スケジュールに従つて著されたものにも思えず、散漫な印象を与えている。食べ物の四分割に関する箇所『行集灯論』が言及されているが、このテキストとの間にはその他にも多くの平行句を見ることが出来る。それらを『行集灯論』のパータ・ナンバーで記すと、11.17-19, 21-32, 34-35, 37, 40-51はほぼ同一の内容を説いたものである。それは全八十九バーダの三割を超える数とな

つており、アティンシャは『入菩薩初学道説示』を著す際に、『行集灯論』を下敷きにしていたのではないかと考えることができる。またその一方で、同じ著者の『菩薩道灯論』やその自注などの文献からの平行句も多く見られる。これらのことから、先行するテキストなどで繰り返し説いていたことをここにおいて述べていたとも考えられる。いずれにせよ本テキストの独自性は希薄なものであり、何らかの意図をもつて特別に著されたものではないであろう。

最後に先行する文献として、どのようなものを典拠にしたのかを考えてみる。まず自らの師でもあるボーディバドラの名が言及されている。また『声聞地』にその根拠を求めることができる記述も多くあり、瑜伽行派の修行体系をその背景において本テキストが著されたということもできる。「なお本テキストの和訳並びにチベット語訳テキストに関しては、学術大会発表時の配付資料を参照していただきたい。」

空海の經典理解

日 平 勝 也

極度の有機的全体性をその最大の物質のひとつとする空海の密教の思想体系においては、『即身成仏義』と『声字実相義』で展開された言語論・存在論の図式が、認識論・救済論・実践論、さらには経典解釈論といった広範囲の問題に対する基礎理

論を提供し、それらを統一的な体系へと関連させる役割を果たしているように思われる。今発表では、空海の經典理解の様式が、いかに言語論・存在論と不可分なものとして構想されているかを、空海の經典觀の構造を概観することによって明らかにしたい。

空海の思想の背後には、この世界の総ての現象は、その本来のあり方において、そのまま絶対的真理の状態を体現しているという実相觀が存在する。この実相という世界の見方において、現象界の事物は常に仮/実、あるいは浅/深という二面性を持つことになる。經典や言語もその例外ではなく、『声字義』では、言語が真/妄の二重構造を備えたものであり、あらゆる言語の深層領域には、法身大日如来と一体である梵字の種子が厳然として存在するとされ（弘大全一・五六頁）、『大日經開題』では、現行の三千頌の両部の大經の背後には、十万頌の広本が存在し、さらにその根源は、法界から直接に流出するところの諸仏の法曼荼羅であることが主張される（弘大全一・六三四頁）。

法界を直接的な源泉・基体とする言語と經典の流出の過程は、『即身義』に見られる存在論・宇宙論の体系において、より精密に理論化されている。それによれば、法界あるいは一心法界とも呼ばれる宇宙の絶対的真理は、それぞれ梵字の種子によって象徴される六つの元素（六大）をその本体とし、現象面においては、四種類の曼荼羅という形態をとって顕現するとき（弘大全一・五〇八一―五一三頁）。この四種曼荼羅のうち、法曼荼羅の概念が、空海の經典理解において重要な役割を果た

している。『即身義』では、法曼荼羅とは、(一)本尊の種子真言およびそれを曼荼羅状に配置したもの、(二)法身の三摩地、(三)一切の經典の文と意味、であると説明されるが（弘大全一・五一三頁）、この定義からは、法身||法界||如来の絶対的覚知||法曼荼羅||一切の經典の文義||梵字の種子||諸仏、という等式の系列を導き出すことが可能である。一切の經典の文義が一字の梵字に集約されるという「經典の深層構造」の図式と、經典を一種の曼荼羅と見る認識枠組は、空海の經典理解の根底的な基盤をなすものであるため、特に注意が必要である。

經典や言語は、このように多層的な構造を持つものとして、根源論的な思考様式において把握される。それゆえ、空海の經典解釈の基本的な方向性は、經典の背後に潜む、より深層的・根源的な意味や姿を開示するという技法に求められるようになる。実際に、空海が特定の經典について行う特異な解釈の技法は、仮に(一)經典の題名(場合によっては章の題目や本文)を字のレベルにまで分解したうえで解釈を加える、(二)經典を曼荼羅世界と見る、の二つに分類できるように思われる。前者は、各種問題類において中心的に用いられる手法であり、経題を梵字による原題に還元し、時にはそれを句や種子といった根源的なレベルにまで分解したうえで、経題から無限の仏教的真理を取り出していくる試みを行うものである。後者は、經典の全体あるいは部分にひとつの曼荼羅世界が投影されていることを解釈を通じて明らかにしようとするもので、『真空經文句』等において特に顕著であり、六大説・声字実相説の立証の過程においても援用された技法である。

以上の如く、空海の經典理解は、言語論・存在論の図式を正確に反映したものであると言うことができよう。また、空海の經典理解は、教判論・実践論の領域とも密接に関連しており、さらなる検討が必要とされる。

天台智顛の折伏義に関する一考察

田村完爾

折伏とは相手の主義主張の誤りを厳しく破折し自己の主張に帰伏させる厳格な教化方法をいう。対し摂受とは相手の主張を包容して暫く争わず漸進的に自己の主張に摂入する穩健・寛容な教化方法である。この折伏は摂受と同様、勝鬘經等に術語が見られるが、特に天台智顛を経て日蓮により主体的に受容・実践された。日蓮の折伏義は多くの著述・論文で検討されてきたが、智顛の折伏義は研究が未だ充分ではない。勿論兩師の折伏義の間には思想的連続面と不連続面がある事は言う迄もないが「仏教思想史・法華教学史における折伏義の発展」という枠組の中で智顛の折伏義を捉える事は無意義ではないと考える。

① 『摩訶止観』卷十下 (T四六・一三七c)

仏法を摂受・折伏の二説に分け、安樂行品で修行者に他人の長所短所を言わないよう勧める如きは摂受の義とする。又涅槃經で修行者が刀杖を持ち、仏法を害する敵を斬首する事を勧め如きは折伏の義と言い、与奪の道を異にするが共に利益を得

しむると纏める。

② 『法華玄義』卷六上 (T三三・七五一b)

仏が衆生の機根・縁を鑑みて楽国(浄土)、苦国(穢土)を作り摂受折伏を行う旨が示される。更に仏が四教の機根に合せ浄土・穢土を起し衆生を摂受折伏する意が説かれる。

③ 『法華玄義』卷九上 (T三三・七九二b)

法華經と涅槃經を折伏と摂受到に配し解説する。即ち法華は折伏の經で、權門(藏通別教)の理を破して純円独妙であり恰も金沙の大河が曲らずに流れる如くであるという。対し涅槃は摂受の經であり法華の後更に權門を許用し衆生教化を行う(四教の追説追浪)とし、各經は衆生教化の因縁が異なり、權門の存廃が異なるという。然し金沙(純円独妙の法華)も百川(三教を以て円教に導く追説追浪の涅槃)も海に帰する(円教に開會)事は同じという。

④ 『法華文句』卷八下 (T三四・一一八c)

涅槃經と法華經を比較して摂受・折伏に配当するが、法華を摂受中心、涅槃を折伏中心とする。然し兩經とも時々に応じ摂受折伏を使い分けて意が述べられる。即ち涅槃には、修行者が國王に親しく仕え、弓矢を持ち悪人を倒す事が説かれているから偏に折伏を論じた經とも見えるが、菩薩が一子地(一切衆生を一人息子の如く慈悲を以て見る段階の境地)に住する事が示され、全く摂受のない經とは言えないとする。一方法華は富豪の勢力から遠離し謙讓慈善を説示するから涅槃と剛柔が大いに異なるが、法華に背いて説法者を悩ます者は頭が七つに割れる事も説かれており、全く折伏のない經典ではないとする。

⑤ 『法華文句』卷八下 (T三四・一一八c)
四悉檀中の為人を摂受、対治を折伏に配す。
⑥ 『維摩經玄疏』卷一 (統藏一八・四一六a)
維摩經の用玄義 (衆生化他の働き) を不思議なる権実の折伏
摂受とする。具体的には維摩が権実二智を用いて行う折伏摂受
を指す。

⑦ 『維摩經玄疏』卷六 (統藏一八・四六〇a)
勝鬘經を引用して摂受折伏を機根に隨て臨機応変に用い正しい
仏法を久住せしめ得る事を示し、維摩經に於ては維摩が不思議
法を久住せしめる為に方便智を以て折伏を行い実智を以て摂
受を行ずるとする。但し実智に基づき折伏が行ぜられる時もある
という。

⑧ 『維摩經玄疏』卷六 (統藏一八・四六〇b)
空仮中三觀を用いて中道を觀する時は從空入仮觀 (二乘觀)
が折伏に當り從仮入空觀 (菩薩觀) が摂受到當る意が示される。
⑨ 『維摩經玄疏』卷九 (統藏一八・五一九c)
維摩が自宅の外で行った声聞衆への呵責は折伏を、自宅の室内
を円融無礙の空の世界に変じ大衆を攝入した事は摂受を表す
という。

⑩ 『維摩經文疏』卷十 (統藏一八・五二八b)
折伏の中に摂受も含まれ、摂受の中に折伏も含まれるとする
意が示される。

サンヴァアラ尊の成就法

山口しのぶ

後期密教の觀想法には、三昧耶薩埵 (samayasattva) と智薩埵 (jñānasattva) あるいは三昧耶マンダラと智マンダラの合一が重要な行為として現れる。それらの觀想法の過程においては、しばしば布置 (rajasa) が行なわれる。「布置」とは、ヒンドゥー教や仏教の儀礼において、儀礼の行為者が身体各部や体内の脈管などに、種子や神格を配置する行為である。布置は、結界や浄化などさまざまな機能を持っている。

マンダラ觀想法の次第において、布置は以下の三つの位置で行なわれる場合がある。第一は、現代ネパール密教儀軌『チャクラサンヴァアラ三昧』に見られるように、三昧耶マンダラを觀想する以前に、行者が自身の身体各部や脈管に種子を布置する場合である。この場合、布置は行者の身体外部と内部の浄化の機能をはたしている。第二は、『サンヴァアラローダヤ・タントラ』第一三章に見られるように、行者が三昧耶マンダラを觀想した後、三昧耶マンダラと智マンダラを合一させる以前に布置を行なう場合である。この場合には、三昧耶マンダラの觀想の後布置を行なうことよつて觀想したマンダラを定着させ、次のプロセスである三昧耶マンダラと智マンダラの合一への準備を行なっていると考えられる。この第一と第二の場合が、布置を行なう位置として一般的であると考えられている。

一二世紀の成立とされるインド密教の仏や神々の観想法の集大成である『サーダナ・マラーラ』*Sadhyanala* 第二五一番の「七字成就法」(sapākṣarasādhana, アドヴァヤヴァジュラ作)は、ヴァジュラ・ダーカと呼ばれるサンヴァアラ尊のマンガラ観想を述べている。そこにおいて行者は、先に述べた第一、第二の布置の位置とは異なった第三の位置、すなわち三昧耶マンガラと智マンガラの合一の後に布置を行なう。まず行者は、主尊を中心に周囲に六人の女尊を配した三昧耶マンガラを観想する。その後行者は智マンガラを観想し、三昧耶マンガラに智マンガラを引き入れ、マンガラを完成させる。

三昧耶マンガラと智マンガラの合一が完成した後、行者は「鏡の真言」(Kavacamantra)を唱えることによって、眼、耳など身体の各部分にオーム、ハハなどの種子を布置する。その後行者は先に観想したマンガラの六人の女尊たちに、オーム、ヴァン字などを布置し、さらに中尊ヴァジュラ・ダーカと妃ヴァジュラ・ヴァーラーヒーの身、口、意に、それぞれオーム、アーハ、フーン字を布置する。以上のように七字成就法においては、三昧耶マンガラと智マンガラが合一し、マンガラ観想が完成した後に布置が行なわれているのである。クリシュナーチャールヤ作の「七字成就法」(TTP No. 2170)においても、三昧耶マンガラと智マンガラの合一の後に、鏡の真言の布置と、身、口、意へのオーム、アーハ、フーン字の布置が見られる。これら二種の七字成就法での布置の位置は、先に述べた第一、第二の場合とは異なっており、これは七字成就法の一つの特徴ということが出来る。先に述べた『チャクラサンヴァアラ三三

味』や『サンヴァローダヤ・タントラ』において布置の際用いられる種子は、七字成就法で用いられる種子と共通する部分がある。『チャクラサンヴァアラ三三昧』では、三昧耶マンガラの観想の前に布置が行なわれ、『サンヴァローダヤ・マンガラ』では三昧耶マンガラの観想の後、三昧耶マンガラと智マンガラの合一の後に布置が行なわれる。一方七字成就法では同じ種子が、三昧耶マンガラと智マンガラの合一の後で布置される。このことは、七字成就法における布置が、前の二つの儀軌の布置とは異なった意味を持っていることを示しているのではないかと思われる。

往生浄土の心的構造への一視点

久米原 恒 久

仏教の教えとは「一切世間に於て世間を離れ一切世間に住す」という釈尊成道の宣言文の精神につきる。つまり世間の繫縛を解脱して、しかも世間に住することを教えたものである。これは、別言すれば真実に生きるということである。孤独に天界に遊んだり、人情にまどわされることではないのであつて、真の社会人として生きることが、真生正命である。

仏教は無我の根底に立ち縁起の実相を主張するものである。この肉体も衆縁の合成であり、存続も衆縁の力、一切の世界が相依相関している。つまり協同であり共生であるという。共に

楽しみ共に喜び、共に勇み、共に生き得るようにしたいと思ふ。眞の共生社会とは一人々々が中心であり、他に対する主でもあり伴でもある。自他の尊厳性に目覚め天地の大生命を完うしてゆく、無碍自在の大生活をいうのである。

大自然の姿、大御力が法（ダルマ）のように現われたものが如来である。

如来の赤子としての大自覚のもとに共生するものでなければ、眞の共生とは言えない。

この身は天地の力が流れて現われたもの、刹那々々次へと流れる如来であり、如去である。この力をそのまま現わすのが人間の生。

共同（分担と協調つまり水平）と生活（向上を旨とする高上）この水平と高上との結びついた全体の進歩が目標である。

一切平常生活がそのまま宗教生活である、これを充分現わしたものが浄土教である。（椎尾弁匡著『共生講壇』序講（大正十四）より）

右の如き「共生会」（師表、椎尾弁匡、大正十一年設立）の主義主張は、平常生活自体を念仏生活（念仏行）として捉えるものであり、如来への帰命と感謝の心想を「往生浄土」という確固たる安心のもとに滞するものでもあった。この所謂、念仏の現代的表現（受容）に関して、河波昌氏は「……恐らく法然上人における「捨此往彼、蓮華化生」の精神の背景には、伝統的な日本の他界信仰を不可欠の媒介としつつも、浄土教の眞精神を開陳する点にこそあったのであろう。しかしながら安易に浄土教を、そのまま「捨此往彼」のごとき表象に終始せしめる

ならば、かえってそれは浄土教そのものの否定にも連なりかねない点も出てくるのである。浄土教はどこまでも大乘仏教の原点へ還つての絶えざる反省がなされねばならないのである。浄土教とは「浄土に往生する教え」という不可欠の契約を有しながらも、より本来的には「浄土による救済を説く宗教」として、どこまでも浄土に即して大乘菩薩道の実践に連なる契約を有しているからである。」（現代と念仏について）『浄土教文化論』この指摘こそ、共生会運動の理念を分明に想起させるものといえよう。浄土教とは浄土教信仰の中樞をなす阿弥陀仏の本願とその力用を、浄土からの力用として受容しつつも、捨此往彼という立場での捉え方に先立つて、まず現世を生き往く導因として、法界に満つる「生かしの力」として受容してゆこうとする思潮であるとも言い得るのであろう。

諸賢の認識を踏まえつつ、改めて往生浄土の意味を考えてみる必要がある。

しかし、それはあくまで「捨此往彼 蓮華化生」という浄土教の根幹を貫ぬく不動の理念の現代的展開という視点に立つべきものである。

往生浄土の現代的表現は、実は伝統的浄土教義からの連関性の上には、はじめて顕わに表出せられるものである事は言うまでもない。

『プラシャスタパード・バーシユヤ』に

おける「特別」な認識

三浦 宏 文

インド正統派六派哲学の一つである、ヴァイシエーシカ学派は、独自の精密な範疇論を展開している。そして、その範疇論の土台ともなるべき認識論は、基本的に、経験論的に合理性をもって現象を説明することを目的とし、いわゆる神秘主義的な現象の説明は見られない。しかし、同学派の認識論が最も体系的に整備された『プラシャスタパード・バーシユヤ』においても、「聖仙知」、「ヨーガ行者の直接知覚」は、認識論の中でしっかりと一つの位置を占めている。本稿では、あくまで合理的に経験論的認識論を展開しようとするプラシャスタパードにとって、聖仙やヨーガ行者などの「特別な人々」の認識形態は、どのように位置づけられるのかを考察したい。

『プラシャスタパード・バーシユヤ』における「特別な人々」の認識は、正しい知識に属する(1)ヨーガ行者の直接知覚および(2)聖仙知と、誤った知識に属する(3)占星家の内的疑惑の三種類である。まず、ヨーガ行者の直接知覚は、ヨーガを修している時の、ヨーガより生ずる法に助けられた意識によって生じる、アートマンなどについての誤りのない本質の知覚と、ヨーガをしていない時の、ヨーガにより生じた法の助けの力により生じる、微細なもの、(何かに)隔てられたもの、遠く離れたもの

についての直接知覚の二種類である。

次に、聖仙知は、他学派では、むしろ *brahminya* や *prajna* という語で用いられることが多い直観的な知識であり、(1)過去、現在、未来のことにおいて、(2)超感覚的なことがらにおいて、(3)法などにおいて、(4)書物に記録されたものでも記録されていないものにおいても、アートマンと意識の結合と特殊な法によって生じる知識である。また、この聖仙知は、多くは聖仙たちにあるとされるが、時には世俗の人たちにも、少女が「明日私の兄弟がやってくる、と心臓が私に語る」というようないわば虫の知らせのような形で現れるとする。また、『プラシャスタパード・バーシユヤ』では、聖仙知に続けて、神人の知という一種の神秘的な認識についても一節を設けて説明しているが、これは独立した別の種類の知識と認めていない。さまざま原因による神人の知は、ケースバイケースで直接知覚か推論か聖仙知かのいずれかに含まれるのである。事実、神人の直接知覚は、ヨーガ行者のヨーガをしていない時の直接知覚とほぼ同じ記述である。誤った知識に属する内的疑惑は、占星術師の予言についての疑惑を例に出している。内的疑惑は、占星術師が、過去・現在・未来の三つの時制についてのことがらを予言しようとする時、「果たして予言は的中するのであるうか否か。」という形で生ずる疑惑のことである。ここで注目すべきは、過去・現在・未来の三つの時制を対象とできることである。

結局、「特別な人」の認識とは、感覚器官と対象が直接接触できないか、微証ぬきにして推論される認識である。これは、

感覚器官と対象との接触を大原則とする直接知覚学説と、徴証をもとに類推する推論学説のいずれからも説明がつかない種類の認識である。したがって、この二つを骨子とするヴァイシエーシカ学派の認識論の範囲外のものである。『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、このヴァイシエーシカ学派の経験論的認識論からはみ出す認識を、いわば追認する形で認識論的に位置づけたのである。

また、これらの「特別な人」の認識は、ヨーガ行者の直接知覚以外は、現在経験を対象とするものではない認識に分類されるものである。すなわち、過去および未来をも対象としている認識である。したがって、『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の経験論的な認識論において、一般的な現在経験によつて説明できないものが、「特別な」認識であり、ヨーガ学派や仏教の *prajna* のように、宗教的なあるいは解脱論的な意味合いは皆無に近いといえる。

真宗と現代心理学に関する一考察

吾 勝 常 行

「仏教と心理学」にみる近代的自我思想と仏教的無我思想との交流や統合は、可能なのであろうか。いま、その関心の高まりは、対話・交流から「統合」の段階へ、スピリチュアリティへの探求として、知的理解を超え体験的理解の領域にまで深め

られてきている。両者は人格的・主体的・実存的人間、即ち「いま、ここに生きている人間」をその共通基盤とする。拙論では、『歎異抄』第九条にみる親鸞と唯円との対話を検討しながら、親鸞により開顕された真宗と、人間科学として人間尊重の精神を実践的かつ理論的に明確化し、更に東洋思想特に仏教の「行」にまで積極的に関心を寄せてきている現代心理学（人間性心理学及びトランスパーソナル心理学）の流れとが、その実践性の自覚にたつてどのように統合の可能性を見出だし得るのかを考察する。

『歎異抄』第九条は聞法の一場面であり、唯円との対話とともに、親鸞が自らの「はからい」を超えた本願念仏をどのように領解しているかを伝えている。そこには唯円からみた親鸞の援助的態度と人間観が看取できるが、以下、現代心理学との「統合」の可能性を考えて、次の三点にまとめられる。①心理的配慮としての親鸞の援助的態度、②親鸞の真宗的配慮、即ち同朋観（超個別的感性）、③真宗における「聞法」の特異性。

まず①について。現代心理学の視点からみれば、親鸞の唯円に対する態度には「積極的傾聴」が看取できる。即ち唯円という「ひとりの人格」に対する人間尊重の精神をみる。親鸞は「いま、ここで」苦悩する唯円の言語・非言語を積極的に傾聴しているが、また、傾聴しながら「いま、ここで」親鸞の内面に起きている率直な気持ちを表明している。つまり心理学でいう「自己開示」の態度である。ところが、親鸞の言葉には特異性がある。「よろこぶべきことを、よろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもひたまふなり」というもので、ここには矛盾

が含まれる。その意図は、一つにその全人格が「煩惱」の所為であること、二つに「煩惱具足の凡夫」とは釈尊矜哀の表現であり、阿弥陀仏の悲願はまさに「喜ばない『われら』のため」であることが知られるという。ここに親鸞の真宗的配慮、即ち弥陀の悲願に基づく質的転換の表現をみる。親鸞は「喜ぶ心」を一切問題にしていけないが、それは自らの「はからい」を超えた「弥陀の悲願」を意味する。これが②である。

また②には、「弥陀の悲願」に基づくが故に、仏から「煩惱具足の凡夫」と呼び掛けられている「われら」（煩惱的・苦悩的存在の「われら」と、悲願を蒙る存在の「われら」）には、「ひとりの人格」としての個を超えた超個的存在として共感する世界を意味する。親鸞は「ひとりの人格」を尊重するとともに、個を超えた共感の世界を自覚している。

最後に③について。この場面の特異性は、唯円はすでに念仏し、その念仏（教法）の功德を親鸞より聴いていることにある。喜ぶ「べきこと」を喜ばないという唯円の苦悩とは、浄土教の流れである「念仏すべし」によって生起し、「念仏すべし」によって克服し得る。ここに苦悩以前の「自己」と、苦悩を克服し得る「自己」をみるが、この関係は実存的課題としてどう考えるべきか。称名行により、その教法の意義を聴くことによって生起する、唯円によってのみ克服し得るが唯円自身では克服し得ない、この実存的苦悩の意義とは何か。

以上、親鸞の援助的態度をめぐって、心理的配慮と真宗的配慮を中心に考察したが、「真宗と現代心理学」における統合は、「二重の配慮（重層構造）」としてその可能性を見出だし得る

のではないかと考える。

道綽門下の整理

柴田泰山

本論は道綽門下について諸伝記載の記事から整理を進めていきたい。

道宣『統高僧伝』では、道綽関係の記事として、道撫と善導の二名の伝記を指摘することができる。この両者の伝記は場合によっては両者共に生存中に作成された可能性が考えられる。

迦才『浄土論』には道綽門下の記事が複数記載されており、特に貞観年間の記事の八件に関しては、いずれも道綽との関係が伺われる。ここで道綽と関与する人物として、僧衍法師・尼大明月及び尼小明月・盲目の老婆・婦女裴婆・婦女姚婆、以上の五名を指摘することができる。この五名の記事から道綽の教化対象が広く一般大衆に及んでいたことと、道綽の教化内容が『観経』の講説を通じて念仏実践を説示していたものと思われる。また、これらの記事はいずれも現時点において出典が未詳であり、私見としては迦才が直接に見聞したであろう事例を記事として収録したものと考えられる。

『瑞應伝』には、善導禪師（第十二）・東都英法師（第十二）付伝）・衍法師（第十三）・尼大明月・尼小明月（第二十六）・隋朝恒州人（第三十七）・女弟子梁氏（第四十三）・女弟子裴（第

四十四)・女弟子姚婆(第四十五)、以上の八名を道綽門下として説示している。この『瑞應伝』は、恐らく道宣『統高僧伝』及び迦才『浄土論』を典拠とした可能性が高く、衍法師伝(第十三)・尼大明月伝(第二十六)・女弟子梁氏伝(第四十三)・女弟子裴伝(第四十四)・女弟子姚婆伝(第四十五)に関しては、迦才『浄土論』を典拠としたと考えられる。これら以外の、善導禪師伝(第十二)・東都英法師伝(第十二付伝)・隋朝恒州人伝(第三十七)に関しては、『瑞應伝』編纂当時に存在していたと推察される何らかの資料に依拠し説示が行われたものと思われる。

真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』には、道生(第五伝)・道闇(第六伝)・道諱(穂)(第十五伝)・道昇(第二十一伝)・道暉(第二十二伝)・善豊(第五十六伝)、以上の六名を指摘することができる。また、金沢文庫本『漢家類聚往生伝』では、道闇(第六伝)・道穂(第二十伝)・道暉(第三十伝)・善豊(第三十五伝)、以上の四名を指摘することができる。

ここまでの整理から諸伝記載の道綽門下として、①道撫、②善導、③衍法師、④東都英法師、⑤尼大明月・尼小明月、⑥盲目の老婆、⑦婦女裴婆、⑧婦女姚婆、⑨隋朝恒州人、⑩道生、⑪道闇、⑫道穂、⑬道昇、⑭道暉、⑮善豊、以上の十五名を指摘することができる。また、これら十五名に関してその記載資料を【道宣『統高僧伝』】系統・【迦才『浄土論』および『瑞應伝』】系統・【真福寺本戒珠仮託『往生浄土法』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』】系統として整理することができる。

ここまでの内容から道綽の門下について整理を行うならば、上記に見ることができた十五名は、おそらくは道綽門下の氷山の一角であり、まだ多数の道綽門下の存在が想定される。この十五名は何らかの形で彼らが体験した奇瑞内容が文章として残り後世に伝承された結果として諸伝に収録され、今日その存在を見ることが出来る。この十五名以外にも多数の善男子善女人が道綽の室に入り、道綽の『観経』講説と念仏三昧実践の勸示を受けていたと思われる。以上の考察から、道綽門下とは「道綽が自己の阿弥陀仏信仰を具体的に説示した際に、その場にあつて道綽の講説を受け、念仏三昧を修習実践した人々」であり、その人数も多数の善男子・善女人が推定され、当時、北地において一大集団を形成していたものと推察される。

明恵と「本覚思想」

前川 健 一

近年、袴谷憲昭氏は、自らの提唱される「本覚思想」批判の立場から、明恵が「菩提心を撥去する過失」をもつて法然の『選択集』を批判したことを、「本覚思想」に基づくものとして、その思想的意義を種々論じられている。袴谷氏の言う「本覚思想」とは、本覚や真如といった唯一の基体(二本)を立て、他の一切のもの(二迹)がそれに依存し、それに包括されているとするような思想傾向全般を指すものであるが、袴谷氏

は、明恵の説く「菩提心」を基体に相当するものと見なし、その主張を「本覚思想」の立場とするのである（論文「明恵『摧邪輪』の華嚴思想」〔『華嚴学論集』所収〕、著書『法然と明恵』など。なお、松本史朗氏による同書書評〔駒澤大學佛教學部論集〕二九）参照）。

筆者は既に『法然と明恵』に対する書評というかたちで袴谷氏の所説について論じたが（『仏教文化』三八号）、本発表では、『摧邪輪』にいたるまでの明恵の思想傾向も踏まえて、明恵の法然批判と「本覚思想」との関係について改めて検討してみたい。

明恵の属する華嚴宗では、本覚を説く『大乘起信論』を重視するので、彼が本覚や真如を重視するのは、ごく自然な流れと言える。彼は自ら『起信論』を講義しているし、著書『華嚴唯心義』で『起信論』に依拠して本覚について詳細に論じている他、関連する発言は諸処に散見される。それ故、明恵が（本覚を強調する思想という意味での）本覚思想を有していたことは確かである。しかし、『摧邪輪』以前のこれらの発言では、「菩提心」を特に強調してはいないし、必ずしも「菩提心」を本覚や真如と同一視してはいない。

『選扶集』批判の書である『摧邪輪』に於いても本覚や真如の概念は用いられており、『起信論』に基づく表現も散見される。明恵は、菩提心を真如の性功德の顕現と解する他、浄土を無漏浄心としての菩提心が依報に転じたものともしており、彼の菩提心理解が「本覚思想」的な枠組みに基づくことは疑いがない。しかし、明恵の法然批判に於いて「本覚思想」それ自体が

第一義的に問題となつているとは言えない。明恵は菩提心を「仏果である一切智を希求する心」という広い意味にとり、称名念仏といえども最終的に成仏を目指す以上は菩提心を前提せざるを得ない（仏教が菩提を目指すものである以上、菩提を得ることを意図せずに仏教の修行をすることはありえない）、という点を主張しているのである。この主張は、菩提心（および菩提）の本質が真如であるか否かという問題とは、本来的には独立に成立するものである。

また、菩提心は行者が自ら発起するものであり、万人に本来的に内在しているとされる本覚とは概念的に差異がある。それ故、「本覚思想」的な基体として菩提心を想定することには若干の無理があるように思われる（この点については、袴谷氏も若干留保されている）。明恵は、菩提心を真如を信じる心であると同時に、真如の性功德が初めて顕現したものとしており、「本覚思想」的に言えば、「本」ではなく「迹」に属するものである。

全体として言うならば、法然と明恵との菩提心をめぐる対立を、「本覚思想」を認めるか否かの対立として解釈することには不適切な点が多い（法然を単純に「本覚思想」否定論者と考えられないことについては、前掲松本氏書評参照。むしろ菩提心の意味内容をめぐる対立と考える方が自然であるように思う。すなわち、法然が菩提心を多くの行業の一つとして扱うのに対して、明恵は菩提心を文字通り「心」（意義）と解して諸々の行業に先行するものと位置づけているのである。ここには、阿弥陀仏の本願としての称名念仏による浄土往生に関心を

集中する法然と、仏教諸概念間の整合性に留意する明恵との、
 教学的姿勢の違いが反映されているものと考えられる。

偽経『法王経』とその思想について

猪崎 直道

本経は、『大正藏』八五卷、一三八四頁から、『仏説法王経』
 として収められている。これは、スタイン本(S二六九二)を
 底本としたもので、首題及び巻首を欠いているが、巻尾に、
 「仏説法王経一卷」と明記されている。

本経が、経録に登場するのは、『大周録』(六九五)が最初で
 あり、『開元録』(七三〇)でも、偽経として扱われている。そ
 こで、本経は、『内典録』(六六四)から『大周録』(六九五)
 にかけての七世紀後半に作られたと思われる。

諸本として、スタイン本(S二六九二)、北京本三種(日三
 〇・鹹二六・淡三六)の四本である。以上の敦煌出土漢文『法
 王経』の他に、敦煌出土西蔵文『法王経』、西蔵大蔵経入蔵本
 『正法王大乗経』がある。

本経の主題は、『涅槃経』に基づく「一切衆生みな仏性あり」
 という真実を明らかにして、衆生を救うことである。本
 経は、基本的思想として、『涅槃経』を採用している。例えば、
 本経に、「菩薩。衆生仏性、非有如虚空。非無如兔角。兔角無
 故。虚空常故。非有質相。非有空相。離諸形相、無所著故。」

と説かれているのは、『涅槃経』の、「善男子。衆生仏性、非有
 非無。所以者何。仏性、雖有非如虚空。何以故。世間虚空、雖
 以無量善巧方便、不可得見。仏性可見。是故、雖有非如虚空。
 仏性、雖無不同兔角。何以故。龜毛兔角、雖以無量善巧方便、
 不可得生。仏性可生。是故、雖無不同兔角。是故、仏性非有非
 無、亦有亦無。」に基づくであろう。又、本経には、闍提成仏
 思想が見えるが、これも『涅槃経』を承けている。

本経は又、『維摩経』からの影響もあり、本経で、「欲求解脫
 当断攀縁。」と説かれているのは、『維摩経』を承けている。
 『般若経』の説く空や六波羅蜜、『法華経』の一乘法、『大乘起
 信論』の一心・直心・本覚なども見える。

そして、『華嚴経』の影響も見られる。例えば、本経に、「一
 切衆生皆、一心一仏一性。一切煩惱皆、一心生。」などが見ら
 れる。又、本経の「一切世界、入一世界。一一世界、有一一蓮
 華座。一一蓮華中、各有一如来座。一一如来身、充滿一切世
 界、示現一切世界皆悉虚空。諸仏莊嚴一切世界。有一一菩薩
 身、充滿一切世界。有大神力、於一毛孔中、安置一切世界。一
 切世界、入一衆生身。一一衆生身、一一世界数。一一世界、即
 是一仏。一一仏道場、一菩提樹。一菩薩樹下、各有一仏座。一
 仏身、充滿一切世界。一一仏妙声、亦充滿一切世界。一切世
 界、皆隨所庇、無不聞解。皆為歡喜。」は、『華嚴経』離世間品
 の一節を承けている。

以上のように、本経は、大乘仏教思想のエッセンスを盛り込
 んでいるが、「譬如藥王善合妙丹。」や「猶如一神丹種種諸雜藥
 和合而以合成療治一切病。」という道教的表現もある。

本経は、「一心」を強調しており、この「一心」という語が、五十三回も出てくる。これは、北宗禅の立場を明らかに示していると思われる。

本経を引用する典籍として『百丈広語』、『白氏文集』、『宗鏡録』などがある。本経は、できてすぐに、偽経とされた為、北宗で、用いられた様子はない。『歴代法宝記』、『諸経要抄』、『頓悟入道要門論』などにも引用されていない。

『三僧記類聚』をめぐる一・二の問題

武内 孝善

はじめに『三僧記類聚』（以下本書）は、鎌倉初期に仁和寺相応院の僧・禅覚が、師僧をはじめ仁和寺文化圏の人々から面談筆録した問書・旧記の類を集大成したものであり、その内容は密教の教理・思想・歴史・儀礼・美術・建築・習俗・文学など多岐に亘っており、いわば密教に関する百科全書的性格を有するものである。因みに、現存する十冊に収載されている項目総数は九五三を数える。本書の先行研究は、僅かに和多秀乗による一部の翻刻、仏教文学との関連からの牧野和夫・密教儀礼に関する筆者の断片的な言及があるだけで、本書を主題とし総合的に論じたものはない。そこで本稿では、新たに知りえた写本など二・三のことを報告し、参考に具したい。

写本の所在 従来知られていた本書の写本は、三千院本・内閣

文庫本・仁和寺本・東大史料古写本・同新写本（影写本）の本である（『守覚法親王の儀礼世界』）。これに対して、私がいままで知りえた写本は、以下の十本である。各写本の冊数および後述する巻立てを併記しておく。

- ① 仁和寺A本 十冊（第四・七・十三・十五・？）
- ② 仁和寺B本 七冊（第八・十・十二・十三・十五・？）
- ③ 仁和寺C本 一冊（第八・九・十三）
- ④ 三千院本 九冊（第四・七・十三・十五）
- ⑤ 内閣文庫和学講談所本 九冊（同上）
- ⑥ 内閣文庫B本 九冊（同上）
- ⑦ 高野山龍光院本 九冊（同上）
- ⑧ 高野山親王院本 八冊（同上）
- ⑨ 高野山大学図書館本 七冊（第八・十三・十五）
- ⑩ 東大史料本 二帖（第八・十三）

このなか、最も浩瀚なのは仁和寺A本の十冊であり、その書名を「示見雜要鈔」とする。このことは、『仁和寺諸堂記』に「禅覚僧都雜要秘鈔在之」として引用される朱註の文が本書第十「観音院御仏事」と同文であることから、本書が『雜要鈔』『雜要秘鈔』とも称されていたことは間違いない。

巻立て 『守覚法親王の儀礼世界』に本書の項目一覧を収録する。この一覧では、三千院本を主たる典拠として、現存する十冊を巻一から巻十に配当するが、この巻立ては全く意味をなさず、改められるべきであると考えられる。なぜなら、同書が典拠とした三千院本・内閣文庫本・仁和寺B本は、それぞれ無作為に巻数を付しているに過ぎないからである。では、いかに改める

べきであろうか。最古の写本である東大史料本（鎌倉期）をはじめ高野山大学本・龍光院本・親王院本には、第四・第七・十三・第十五といった巻数が明記されており、しかも巻数とともに内容を表す副題が付されていることから、これらの写本に依拠すべきである、と考える。巻数と副題はつぎのごとくである。

○第四 秘宗行事記

○第七 宗要雜事震

○第八 宗要雜事離

○第九 宗要雜事充

○第十 宗要雜事坎

○第十一 宗要雜事乾

○第十二 宗要雜事坤

○第十三 宗義本文上

○第十五 宗義本文下

また、本書を引用する『仁和寺諸院家記』『仁和寺御伝』『本寺堂院記』『本要記』（以上『仁和寺史料』収）、『南山要集』（『続真言宗全書』収）、『三僧記抄出 古摩』『受法備忘抄』『野沢諸鈔記』『曜宿吉凶抄併五々曜等』『梵文左行』（以上仁和寺蔵写本）、『大師御伝』（『弘法大師伝全集』）などにも、上記の第四・七・十三・十五の巻数が見られることも傍証となろう。

以上より、本書は本来、第一から第十五にいたる十五冊本であり、うち第四・七・十三・十五・？の十冊が伝存する。

（本稿は平成十一年度文部省科学研究費（代表武内）による研究成果の一部である。）

古訳時代の訳出経典と疑経について

高橋 裕美

曇無蘭は自撰の経序を残しており、それによると三十七品経、千仏名号、大比丘二百六十戒の撰集を作成している。しかし実際の経典翻訳については、信びよう性が低いとも言われている。本研究では大正蔵卷十七自愛経をとりあげたが、曇無蘭訳とはあるものの経の内容からも疑わしいと思われる。

同経には死入太山湯火之酷（五四九―a）と太山とあるが、これは中国山東省にある太山と考えて良いだろうか。同山は古代より天子の祭るべき聖地と仰がれる山で、秦の始皇帝が天下を統一したのち太山に碑を建てたと言い伝えられてきた。漢の司馬遷による史記、漢劉安が著わした淮南子にもその名がみえる。

また後漢より死後魂魄が帰するところとし、これを太山の神である太山府君が典領すると信じられてきたという。そして仏教の地獄の思想と結びつき、太山府君は十王の第七番目とし閻魔王の書記として人の善悪を記す役目をもつに至ったという。

他にどの経典にあるかといえば、決罪福経（大八五・出三蔵記集第五新集疑経雜録第三に分類される疑経）と分別善惡所起経である。同経は牧田先生による敦煌本提謂経（上）の中で紹介され、安世高訳とある分別善惡所起経との類似を指摘されている。この中で同経はおそらく六朝期の中国人撰述経典の一種で

あろうと述べられている。以上三経の他に六度集経にもあるが、同経は康僧会が六度に関することがらを諸経の中から抄出した経で六度集経の原典があつてこれを翻訳したものではないとされる。

また聖勇菩薩により四世紀ごろ著わされた菩薩本生鬘論にもみられた。同論は慧詢と紹徳によつて九六〇年から一一二七年间に訳出されたものである。慧詢の上奏により訳主の人材不足から事実上国家的事業としての訳場は一〇八二年で廃止されるに至つた。他には竺法護訳出と伝えられている修行道地経と文殊支利普超三昧経にも太山をたとえとして使つていた。

經典を翻訳する際に太山といった中国の固有名詞を使えば読み手は中国の太山県にある太山のイメージも一緒に読みとつていくと考えられる。また古くより人間の死後魂魄の帰する山と伝えられているところから、初期の翻訳から太山と地獄と関連させたのは当然の結果であるともいえよう。このような経路をたどり唐代に至つて太山府君が罪状を裁くという考え方と仏教の閻魔の説が結びつき、十王信仰が成立していくこととなつたといえる。この過程において中国撰述經典がかかわっているのだとも考えられる。

次に自愛経と中国思想との関連を考えてみたい。同経には識書云。中土有微人。(五四九—b)とある。識書はやはり末來の事をするした文書をさすのであろう。漢書王莽伝には、識書蔵蘭台とあり、漢代の宮中の蔵書所におさめられていた書物である。さらに黄雲・賤人・流俗といった語がみられこれらはすべて中国古典の中の用語であつた。

自愛経を中国撰述と仮定するならば、中国古典用語や思想用語が用いられていることは中国人の著作であるから当然ではあろうが、作者は出家あるいは仏教研究に関わる以前より広い教養を身につけた人物であらうということが推測出来る。無明を蒙つたり、世俗を流俗と置き換えて親しみやすい古典用語にして書かれていた。また当時の人々の関心、願ひというものがかく日常生活から離れたものではなく、現実的であつたということも読みとれる。高い地位の職を得ること、それによつて財産が増えること、孝を尽して望ましい道を歩むことそれらが仏教を信ずることによつて現実のものにしたいという願望が伝わってくる。経録編者らが真経との区別をはつきりさせ、中国撰述經典の入録を拒み続けていった主旨が理解出来るが、民衆に仏教を弘めるための手段と考えるならば、これも中国仏教の一つのあらわれではないだろうか。

「三種サンガ論」について

吉津 宜英

一 問題の所在

私は『宗教研究』(六九—四、一九九六年三月)で垂直型、傾斜型、水平型という三種の宗教類型論を提案した。仏教の原点を水平型とし、その傾斜化や垂直化もあり得ることを示した。『宗教研究』(七二—四、一九九九年三月)では仏教の思想

形態に分別型、教判型、選択型、総府型の四類型があることを示した。これらの提案により仏教を諸宗教の中に位置づけ、仏教の歴史的な多様性を記述できると考える。

今回は仏教の諸形態の多様性を個人性と社会性の相関関係である教団の面から考察する。宗教学では各種の教団類型論の提案がある。チャーチ型とか、セクト型などである。デノミネーションとかカルトも指摘される。これらはキリスト教の伝統をモデルにする。神概念を中心とせず、人間の自覚を重んじる仏教の社会性を考えるには別な教団類型論が必要と考え、私は三種サンガ論を提案する。従来の教団類型論との接点も考え併せ、三種サンガ論を普遍的な基準に磨き上げたい。

二 三種サンガ論

大乘仏教の三乗の考え方を援用し、三種サンガを提案する。三乗とは声聞乗、独覚乗（縁覚乗とも言う）、菩薩乗である。

第一は声聞型サンガである。声聞は釈迦の教えに忠実に耳を傾け、アラカンを目指す。このサンガは声聞を中心とした比丘僧の集団、外護する仏教信者を総称する。頂点に釈迦がいて、次に比丘僧、更に信者グループ、その外郭に社会がある。三角形の図形を用いれば上から釈迦仏、比丘僧、信者、社会と区切る形の階層性を示す。

この階層性は日本仏教の教団にも現存する。一番上に本尊や宗祖など帰依の対象が置かれ、次に僧階という階層社会が来る。教団的には本山から末寺へという図式である。僧侶の階層社会の次に檀家・信者の集団が位置づけられ、その外郭に一般社会が存在する。三角形の図形では本尊・僧侶・信者・社会と

いう階層性が指摘出来る。このような階層性を特色とするものを声聞型のサンガと呼ぶ。

第二は独覚型サンガである。仏陀が世に出現しても、しくても、法（ダルマ）は永遠である。独覚は法を無師独悟して出現する。独覚がどんなに孤絶でも、一人ではありえず、社会や自然を相手に生きており、サンガを想定できる。このサンガは声聞型のような階層性を持たないで、個人が法や絶対的な真理性に包まれる図式となる。

カソリックのチャーチ型の教団は神・イエス・教会・信者という図式で声聞型に類似し、神とイエスとに信者が個人的に垂直に対するプロテスタントのセクト型はこの独覚型に近接する。

第三は菩薩型サンガである。大乘の菩薩 Bodhi-sattva の原意を大切にす。菩薩とは無上菩提を求めて、一切衆生の済度を忘れない。衆生は仏のボーディを目指し、仏の正覚であるボーディは衆生の利益を考える。衆生をベースにして、衆生の済度を目指し、そこに自覚の世界を築いてゆく菩薩には、仏を見上げたり、衆生を見下す階層的な意識はない。また何か絶対的な存在を想定することもない。仏にも衆生にも目線が水平に對峙するのみである。

以上の三種サンガをキーワードで纏めると、階層性を重んじる声聞型、絶対性を示す独覚型、そして水平性を特色とする菩薩型となる。

三 課題と展望

これら三種サンガに拠って、これまでの各種の仏教形態を分

析し、仏教の個人性と社会性をと考えてゆく。自覚の宗教である仏教には個人性の面が強く、社会性が希薄ではないかとの反省的な回顧がある。そして、仏教の理想的な教団のあり方は自覚の個人性と覚他の社会性を共に發揮する菩薩型サンガにあるのではないかとの展望を持つ。

法華経伝承の一様相

山崎 守 一

今日、『法華経』(Saddharmapuṅḍarīka-sūtra)のネパール系写本は、貝葉、紙併せて三〇〇種程知られているが、これらは同一の伝承によるものではないようである。十一世紀に集中している貝葉写本間ですら読みの違いが甚だしく、その上、詩節ごとに分類できる系統の組み合わせが変わるといふ事実に度々遭遇する。そして、この現象は詩節の数が多くなればなるほど複雑に錯綜するようになるのである。

また、一つの詩脚(Pada)に限っても、幾通りもの読みが現われ、その読みの数だけ解釈が可能な詩脚に出くわすことがある。その一つに、「方便品」第六四詩節のpada cがある。この詩脚は

Kn: *kaṭasi ca vardhenti punaḥ punas te*

チベット語訳 *dur khrod de dag phyi phyir rñphel bar*

byed

「彼らは繰り返し繰り返し墓場を増大する」

とあるが、写本間の異同が甚だしく、正書法(Orthography)や語形の細かい点を問題としなくとも、ネパール系諸写本はおよそ六つものグループに分類され、それぞれの読みを示せば以下のようなになる。

- I *kaṭasim vivardhenti punaḥ punas tāṃ*
- II *kaṭasim vivartenti punaḥ punas tāṃ*
- III *kaṭansi vivardhenti punaḥ punas tāṃ*
- IV *gaṭiṃ ca viśyaṃti punaḥ punas tāṃ*
- V *gaṭiṃ ca vidhyanti punaḥ punas tāṃ*
- VI *gaṭisni vivardhenti punaḥ punas tāṃ*

これらの意味は、I「彼らは繰り返し墓場を増大する」、II「繰り返し墓場に戻ってくる」、III「繰り返し塚墓において彼らを膨張させる」、IV「繰り返し悪趣に戻ってくる」、V「繰り返し悪趣に怯える」、VI「繰り返し悪趣において彼らを膨張させる」となる。六つのグループはそれぞれ別個の伝承ということになり、Iだけがギルギット写本(D1 D2: *kaṭasim vivardhenti punas punaḥ tā*)や中央アジア写本(O: *kaṭasim ca vardhenti punas punaḥ te*)とほぼ同じ系統ということができよう。Iの「墓場を増大する(満たす)」とは、死骸が積み上げられることであり、凡夫が生まれては死に、死んではまた生まれ変わる輪廻転生することを意味するもので、この表現は原始仏教にみられる思想を受けている。II〜VIについても伝承の違いはあっても、この詩脚も輪廻転生を婉曲的に表現していることに変わりはない。

次に、漢訳を検討してみると、まず、『法護訳の『正法華經』の相当部分は、「黒冥之法、數數增長」である。法護のみたテキストは Skt. *kata* (**kala* / *kala* = *kala* "black") + *si* と推測でき、この語は *katasi* (loc. sg.) の m. c. と理解できる。また、鳩摩羅什訳の『妙法蓮華經』は「受胎之微形、世世常增長」とある。これは羅什が *kata* を **kala* の逆成語 (*kata* > *kada* > *kara* > **kala*) と見做したと思われる。*kata* もしくは **kala* は *kalala* 「羯羅藍位」の Haplogogy である。

『正法華經』も『妙法蓮華經』も *kata* から派生した中期インド語を翻訳しているか、あるいは既にそのような読みが確立していたテキストから直接翻訳したと見做すことができ、梵文と同様に「輪廻転生」に言及していることになる。

近世における三乗批判の論理

—— 普寂『成唯識論略疏』を通して ——

西村 玲

近世中期・浄土宗の学僧である普寂（一七〇七—一七八一）は、華嚴学・性相学に通じ、先鋭的な法相教義批判をなした。古代以来、三乗仏教である法相教義への批判は、一乗仏教側から連綿と続いてきているが、近世における三乗批判はどのようなものか、普寂の法相批判を一例として考える。

従来の理解では、普寂は、各宗派教学からは「自由・独断にすぎる」として異端の僧侶とされている。また一方で、近世の科学的な批判に対する護法家として、科学への理解を拒んだとされ、いずれの側からも風変わりな異端の僧侶として、断片的に理解されているにとどまっている。

近世の僧侶にとつて、仏教を批判する科学的合理主義をはじめ、世俗の価値観への対応は大きな問題であり、普寂が、科学的合理性を批判する延長線上に、法相教義批判もあると考えられる。以下では、まず科学的批判に対する護法論から、普寂の護法家としての姿勢を確認し、次に法相教義批判の論理を考えたい。

当時、須弥山説は時代遅れの古くさい宇宙論となっており、西欧の天文学をもとにして科学的な須弥山説批判がなされていた。これに対して普寂は、仏教から見れば、宇宙や世界といったことは、物質であり、時間と空間の次元に属しているにすぎないと指摘し、法相の四重二諦説を用いて、時間や空間は第一世俗諦として、最下辺に位置しているという。普寂は、天文学をはじめとして世間世俗の学問は仏教と無関係であり、世俗の知恵は障害そのものである、と位置づけることによって、科学的合理性からの仏教批判を退けた。

さらに普寂の法相批判は、法相の学は煩瑣であり論理学に頼っているということ、華嚴一乗から法相三乗を批判することに大別される。まず論理学である因明批判においては、因明はインドのみで行われる特殊な風習であり、日本では通用しないものであるという。論理は時間と空間をこえて普遍的ではあり

えないというのが、普寂の因明批判の理由といえよう。

またより根幹的な三乗批判において、普寂は「真如凝然不作諸法」といわれる法相独自の立場を批判する。三乘法相においては、永遠不変の本質と有為転変する現象とが対立するという論理的要請が、存在の次元にまで及ばされ、その結果、日常である現象が意味をなさなくなる。法相における論理の必然は、現象世界を抹殺せざるをえない。

このような法相の論理性に対して、普寂は、真如も諸法もともに論理を越えたものであると指摘して、法相教義は世間的な理性の立場から、本来思議不可能な事柄を推量していると批判する。普寂によれば、法相の主張は、世間の通俗的な論理性を主とする法相の段階ではつじつまがあつて教えが成立するように見えるが、人間の知性を越えた華嚴などの段階では決して成り立たない、という。これは華嚴の始教と終教の区別、また三乗と一乗の区別に相当しようが、普寂によれば、三乗と一乗をわけるものは世俗の理性の了解範囲内であるかどうか、いわゆる合理性・論理性の範囲内であるかどうか、ということになる。近世の僧侶にとつて、合理性という世俗の価値観は深く日常生活に浸透し、痛切な仕方て問いを投げかけてきたと思われる。それに対して僧侶は、精神が世俗から自立してあることの可能性を探らざるをえなかった。かくして、近世の僧侶の一人として普寂は、護法論においては科学的合理性からの批判を世俗的知恵として退け、返す刀で仏教内部の法相教義に対して、その論理性・合理性を世俗的知恵として退けたといえるだろう。

写本一切経と刊本一切経

落合俊典

仏教研究の基本的資料としての漢訳一切経を取り扱うとき、写本一切経と刊本一切経を対比する研究視座は、今日まで希薄であつたと言っても過言ではない。それは一切経の中の個々の經典を文献学的に検討する場合においても同様であつたと言える。大正新脩大藏経の校訂本として採用された正倉院聖語蔵にしても、その全体像が不明瞭なための故か積極的な取り組みは少ないように見受けられる。

このような学的傾向は鳥瞰的な視点から眺めるとあまりにも一方に片寄っていると見られてもやむを得ないであろう。漢訳一切経に関して、刊本一切経の重視とともに敦煌資料にあつては圧倒的な写本の堆積がありそれらが用いられている。商業ベースのこととは言え、影印は、刊本では高麗版・磧砂版・明嘉興版等があり、敦煌資料は敦煌宝蔵に続き敦煌大藏経等が陸續と連なっている。

これらの盛況に反して、日本に伝存する写本一切経は調査報告書が出るのみで研究者の使用に付される形で公開は何一つ行われていない。果たして利用価値がないのであろうか。

もとより写本一切経には誤写誤字等の問題が数多くあり、使用に耐えないと見なした研究者も多く、その判断は正鵠を射ていたと言えばまさにその通りである。だが残念なことに一切経

全体を見通して判断したものではない。一切経編成の検討とともに、数十巻の経巻を繙き内容吟味に入つたならば従来の判断が狹量であつたことに気づくであろう。ましてや正確無比とも言える正倉院聖語藏の優品に接するならば写本一切経の存在価値を体得できるであろう。

しかしながら、書写の厳密性を些か欠いている平安時代後期の一切経といえども我々は容易に閲覧することが出来ないのである。日本における一切経書写事業は数多実施されたが、今日に残る実例は僅少である。そのため文化的価値がこれら写本一切経を保護する反面、研究者の閲覧を阻んでいる。

このような状況は早急に改善されなければならない。敦煌出土文献がマイクロ化され、そして影印版上梓に至つた経過を知つている研究者であれば写本一切経の共通利用化の方途が容易に視野に入ることであろう。そのためには何よりも写本一切経の資料的価値について十分脳裏に入れておかなければならない。個々の例を挙げて理解を求める方法は他所での論稿に譲るとして、ここでは視座そのものの転換を求めることを提唱していきたい。

前述したように東アジア仏教世界における基本的資料の形態は刊本一切経、刊本の章疏、敦煌の写経・仏教写本、日本の写本一切経や章疏類などであろう。これらはどれも捨て置けない貴重な資料であることは言を俟たない。だが、東アジア仏教世界において日本の写本一切経だけが脱落しているのは実に理解に苦しむ現象である。奈良時代の写本一切経は唐代の影響を受けたものであり、平安時代の写本一切経の過半も奈良写経の転

写本であるという事実を目を向けたならば、それこそ我々は脚下照顧しなければならぬと言えらるであろう。

その視座から生まれてくる強き願いは、写本一切経を調査・撮影する公的機関乃至協会を設置し、今日における一切経事業を開始するという起業家精神である。これは日本の仏教研究者の共通の責務であると考へる。

第六部会

源信浄土教における菩提心について

常光香誓

『要集』正修念仏・作願門では菩提心を縁理の四弘誓願と縁事の四弘誓願に分別して詳述されるが、従来この箇所論議では、名順理発心是最上菩提心という説示から、必然的に理と事の関係をどう捉えるかが問題となっている。ここでは、理への一元化、理と事の二元化、或いはそれらが否定されているのか、という問題が介在するものと思われる。そこで菩提心は浄土菩提之綱要と概念規定した意図と、何故、理と事に峻別化して語ったのか、その根拠を考察する。また菩提心の規定は、『安樂集』菩提心義を承け、往生浄土の強調と、願作仏心・度衆生心に意義づけられるから、事と理の関係性を問う場合は、同時に自利・利他の関係と往生浄土の強調が如何に論理づけられているか問うことにもなる。

縁事の菩提心では、四弘の度・断・知を、菩薩の三聚浄戒・三徳・三因仏性・三身に対配させ、願に前三願を具足させるが、その関係の捉え方として一点が可能となる(便宜上、三因仏性を中心に見る)。A・正因が根底に位置、そこから因・縁因が展開。縁因は了因を起す縁としても、前提的に在る正因への目的要因(「発菩提心の目的」)。理は事の実体的前提条

件となる。B・縁因・了因は前提的超越的に在る正因のための目的要因ではなく、縁因・了因なくしては実は正因は成り立たない。三因が、それぞれが対象的に個別的に在るのではなく(「発菩提心の目的」)、理と事は実体的一元化・二元化を否定した関係となる。そこで名順理発心是最上菩提心と説示する縁理(『摩訶止観』からの抄出)を見ると、問題となるのは生死即涅槃・煩惱即菩提の即の意味である。Aの定義からは、即関係は、生死・煩惱の涅槃・菩提への実体的な本来の同一の一体を意味し、Bの定義からは、即関係は、個別的に二元化する方向、同一的な一元化の方向の実体否定を意味する。文脈から検討すると、一切諸法本来寂靜は非有非無・非常非断・不生不滅・不垢不浄と実体的立場の絶対否定として示され、それにより一色・一香という事象の在り方を中道と示し、次に生死即涅槃・煩惱即菩提が続いて、その即関係を変・成と説示する。ここから即はBにおいて意義をもつと思われる。このことは同作願門下の問答で即関係を即自の同一の即と捉えることを否定して、行者の仏道実践に意義づけることから知られる。

この関係からすれば、仏道実践において、縁理の菩提心は、その事としての理・理としての事の実体否定の在り方に対して、事を実体視する現実の衆生に応じて、その衆生を実体否定へと、まさに即に見出される変・成の在り方を目的として発せられ(順理・最上の菩提心)、縁事の菩提心は、事を対象的に実体視する衆生に、その現実の中で、実体否定へと変・成の在り方を目的として発せられると把握できる。縁理と縁理は理と事を切り離しては成り立たず、理・事の実体的一元化・二元化

の否定として成り立つ。とすれば、往生浄土の強調はその関係に位置づけられるべきで、『要集』で浄土を三身一体・仮有・花報と見るのは、そこに仏道実践としての姿・成を見ていることに他ならないであろう。

又理・事の四弘は度と証に帰結されるが、度（度衆生心）と証（願作仏心）の関係は、縁理の菩提心の仏道実践を必然性を問答で示す中で引文に付度できる。ここで方便力によって空観・悲心の実体否定が示され、作願門料簡での引文「一切諸法願為根本雖願期不成是故発願」を踏まえるならば、諸法の実体否定の在り方が、実は方便力に見出される空観と悲心の関係、四弘の内実であるⅡ願作仏心と度Ⅱ度衆生心の即関係（自利即利他）に他ならないといえる。諸法の実体視では、実は度と証は成り立たない。諸法の実体否定の在り方としての四弘（願作仏心即度衆生心）であるからこそ、実体的に捉えられる現実相との関係に即応して、菩提心が発せられるといえる（度・証を基底とする四弘の展開）。

法然上人における俱会一処の理解

—— 個の連続と関係の連続 ——

林 田 康 順

一 はじめに

俱会一処とは、『阿弥陀経』（浄全一・五三）を典拠とし、極

楽往生以後、彼の浄土（一処）の聖衆に親しくまみえることである。本稿は、法然上人と親鸞聖人（以下、祖師の尊称を略す）において俱会一処の理解の相違点と両祖師の意図するところを考察する。

二 親鸞聖人における俱会一処の理解

親鸞には、『歎異抄』や「有阿弥陀仏御返事」などで浄土に「まゐる」、浄土で「ま」つなどといった表現が見られるが、「かならずかならず一つところへまゐりあふべく候ふ（『親鸞聖人御消息』「高田の入道殿御返事」註釈版聖典七七〇）」との消息が広く指摘されている。しかるに渡邊了生氏は「（この書簡の内容表現には実有的な来世の浄土観を垣間見ることまでできる。したがって、その事簡の内容を「俱会一処」によって解釈することも可能であろう。けれども、やはり、その場合にも「弘願真実」・「智慧の信心」（真仮分別）からは、それを「方便化身土」として説示された「方便誘引」の内容として理解し、「顕彰隠密」の義をそこに信知していかなければならない）この書簡の内容が伝道教化の一環として（『親鸞の思想にみる「俱会一処」の理解』『印佛』四七―二）と述べている。なるほど、親鸞の遺文を見るに「つつしんで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏観経』の説のごとし、真身観の仏これなり。土は『観経』の浄土これなり。く懈慢界これなりく疑城胎宮これなり（『顕浄土真実教行証文類』聖典三七五）」と『観経』所説の浄土は化身土であって、「法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、ころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如りかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたを

しめして、法藏比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ(『唯信鈔文意』聖典七〇九)とあるなど、親鸞にとつて有相・有念を説く俱会一処的な説示は方便化身土の世界であつて、「伝道教化の一環」に過ぎないとする渡邊氏の所論は正鵠を得ていよう。つまり、親鸞の理解された阿弥陀仏の願ひとは、「ごころもおよばぬ法性法身へと凡夫が昇華していくことに他ならないのである。

三 法然上人における俱会一処の理解

法然も「ただかまへておなじ仏のくににまいるあひて、蓮のうえにてこの世のいぶせさおも晴るけ、ともに過去の因縁おもかたりついに一仏浄土にまいるあひまいらせ候はむことは、うたがひなくおほえ候(『正如房へつかはす御文』昭法全五四〇)と浄土での再会を「うたがひなきことと強調している。法然は「是則酬法藏比丘實修萬行彌陀如來得實證萬德報身如來也(『無量寿経釈』昭法全七九)」と阿弥陀仏を三身論中の報身であると衆えつつ、善導の「報身兼化」に依拠し、阿弥陀仏を真化二身で論じている(『逆修説法』昭法全二三二等)。そして、「四智三身十力四無畏等一切内証功德(『選択集』昭法全三一九)と無相・無念なる法身を阿弥陀仏の内証の功德に限定し、「相好光明説法利生等一切外用功德(同)」と外用の功德を別にたてている。法然が法身の功德を内証に限定したのは、善導が確立した有相・有念なる真身の阿弥陀仏が通仏教的な理解によつて見失われることを慮つてのことであろう。したがつて法然にとつて、法身を内に秘めた有相の阿弥陀仏こそ真身であり、浄土での俱会一処は正に「うたがひなきこと

ことなのである。間違ひなくそれは、「私」という個の意識(一人称)、さらに言うならば、自己と直接的に関わりのある大切なあの方との関係(二人称)が死によつて永遠に断絶するというこの上のない恐怖を私たち凡夫が受け入れ難いという厳然たる事実を法然が正直に見つめ、阿弥陀仏の大慈悲を察し、「往生浄土・俱会一処」を通じて「個の連続・関係の継続」を伝えようとされたからに他ならない。つまり、法然の理解された阿弥陀仏の願ひとは、俱会一処の実現と「その場」での凡夫成仏の達成こそあつたのである。(紙面の都合上、詳細な検討は別稿に譲り、未註は略す。拙稿「阿弥陀仏・往生浄土をどう説くか―法然上人のご法語を通じて―」『水谷幸正先生古稀記念論集・佛教教化研究』参照のこと)

法然と親鸞の文書伝道

高山秀嗣

この研究で基本的に取り上げようとするのは、両者の消息についてである。親鸞の消息による伝道には、法然の行った消息伝道の影響があると思われる。そしてこのように両者によつて消息伝道が行われた背景として、法然に至るまでの『横川法語』以来の仮名法語の伝統があり、また文字を理解する人々が一般に次第に増えてきたという事実もあつた。

そして、それまでの既成教団においては、必ずしも民衆に対

する文書伝道というものが意識されてはいなかった。法然や親鸞は、そういう民衆に対する伝道を、特に消息を用いて行ったところに、その特徴が見出せると考える。この大きな佛教界全体の流れとその中における伝道形式が民衆的になったことの一一致が、当時広く浄土教を受容させた要因ではないかと考えている。現存する消息としては法然二六通、親鸞四三通であるとされている。

まず、法然の消息伝道の特徴をいくつかあげてみよう。法然の消息は、貴族や武士などに出したものがほとんどであり、あまりその階層的には広いとはいえない。内容からみても質問に答えたと思われるものが多く、あまりくだけたものはない。このことから、法然は伝道の一方法としてのみ、消息伝道を捉えていたように見受けられる。ただし法然は、浄土宗の教義を説きつつも、受け取る相手のことを考慮している姿勢が窺え、そこには消息を伝道に用いることを見出した意識があったであろうことと、門弟に対する教化意識や、対機説法的な態度があったことが指摘できよう。法然は内容を難しくすることも易しくすることも、出す相手の立場や状況や事件に応じて、柔軟に変化させている。たとえば「津戸三郎へつかはす御返事」は、鎌倉幕府に問われたらこのように答えなさいとの詳しい指示であり、法然の門弟に対するこまやかな態度を示しているといえる。ただ、まだ法然においては教団という集団意識はなかったものと思われ、少なくとも消息が出された相手が、全て個人であることも特徴の一つである。

続いて、親鸞の消息伝道の特徴についてみていこう。法然の

影響で、親鸞は文書による伝道活動を行うようになったと考えられるが、消息の重視（特に遠距離の門弟に対しての）はその中でも最たるものであろう。そしてそれらは単なる継承に止まらず、親鸞なりに独自性が増えらることもあった。消息の内容（特に『末燈鈔』は、全体的に難解であり、教義的な解釈もしばしば行われている。消息を出した相手の階層としては、法然よりも広がったとは思われるが、出す相手のほとんどが関東の門弟であったことは事実であろう。そのためであろうか、譬喩等のわかりやすい文言も一部にみられるが、内容的にはその受容された地域性からも、多少変化に乏しいといえよう。ただ親鸞においても、相手の状況を慮りながら、消息が出されている様子は窺えるし、親鸞の消息全てが個人を対象としたものではなく、ある集団を意識して、回覧されることも予想していたと考えられる表現がいくつもある。また、異義等が東国で起こってきた場合には、積極的にそれに対して門弟に指示を与え、その問題に対しての解決策を授けている。また日常的な事柄についての消息も何通かはみえており、時代が下るにつれて消息という在り方が伝道形式として、次第に一般化していく状況も窺える。

さて少し結論的には飛躍するが、法然によってほぼ整い、親鸞によって完成に近づいていったと思われる消息伝道は、その後多くの宗教者の用いるところとなった。その背景には先程もふれたように、佛教が民衆に対して開かれていき、それに伴い幅広い階層への伝道の必要が求められていったということがあった。それらの全てをふまえたうえで、消息伝道によって鎌倉

新佛教の活動がより盛んになっていったということがいえるのである。

親鸞にみる最澄の影響

新保 哲

親鸞が最澄から間接的にはあるが仏教精神の真の在るべき姿の影響を受けたものに「大乘仏教」と「愚禿」の二つの精神がある。それは具体的に言えば、最澄が比叡山に登るに当たってその入山発願の決意を『願文』に述べた中に読み取られる。後半部分には次のように記されている。「私は迷狂の心に随いながらも、謹んで五つの誓いを起こした。とらわれないことを手段とし、最高の真実のために、こわれ退くことのない金剛のような堅い心の願いを起こしたのである」。

そしてそこで掲げた五つの発願文中第五番目の文が最もストレートに「大乘仏教」の精神を表現していることが分かる。ちなみに原文は以下の如し。「三際の間にて、所修の功德、独り己が身に受けず、普く有識に廻施して、悉く皆無上菩提を得しめん」。さらに、この文に続いて、再び言葉を換えて、「伏して願はくは、解脱の味ひ独り飲まず、安楽の果独り証せず、法界の衆生、同じく妙覚に登り、法界の衆生、同じく如味を服せん」と続く。

とりわけ最澄の数ある著述の中で、大乘仏教の根本精神を強

力に訴えたものに『山家学生式』が挙げられる。本書で、最澄は、旧仏教を小乗とし、日本仏教を批判して、日本の仏教は小乗であつて大乘ではないという。小乗は一人乗りの小さな乗りものにしたえられるが、しかし、自分ひとりさつて何の意味があるのか。最澄の説いた出家観には二種類あり、「一には小乗の類、二には大乘の類なり」と言っている。つまり、すべての人びとを乗せる乗りものにとえて、そのような大乘の人は日本にはないと最澄は語る。日本の国家仏教を批判したものは、奈良時代の道慈（？―七四四）がいたが、仏教受容以来の歴史を批判して、小乗・大乘の立場を主張したのは最澄の小乗戒棄捨宣言をもつて初めてとすることができよう。それは、日本に仏教が受容されてから、およそ二百年の歳月を要している。それは最澄ののち、空也、源信、源空と浄土教系の念仏者の中に受け継がれ生き続け、そして親鸞に至る。そうした大乘仏教精神は、親鸞が関東の稲田に二十年間も住み着き、文字の読み書きも知らぬ田夫野人・百姓の中に分け入り、しかも念仏を唱える者は皆が御同行・御同朋として、また人の苦しみを自分の苦しみとし、人の喜びを自分の喜びとする、そうした心情で接した生き様に詠められる。

一方、最澄の『願文』のなかの「ここにおいて、愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵の有情、底下の最澄、上は諸仏に違ひ、中は皇法に背き、下は孝礼を闕けり。謹んで迷狂の心に随ひて三三の願を発す」と記された短文の「愚禿」の心は、親鸞に影響を与えていることは確実である。「教行信証」後序に、念仏弾圧に対する追懐の一節「しかればすでに僧にあらざ俗にあら

ず、このゆへに禿の字をもて姓とす」に表されている。

ところで、本願寺第三世覚如(一一七〇—一三五二)上人は、『改邪鈔』で、専修念仏の停止のときで左遷の勅宣の折、親鸞の身分の署名は「愚禿」の字をのせられたと記し、それが文字の使用の始めと理解される。古来より配流の時、愚禿の姓と同時に親鸞の名を選ばれたと伝えられている。『教行信証』には自ら「愚禿釋親鸞述」を署名している。「愚禿」とは髪を剃って出家のすがたはしているが、戒をやぶり教えをまもらぬ愚かな者という意味があり、親鸞自らが選ばれた号、呼び名である。

以上の様に、最澄の入山発願文の中の「愚が中の極愚」「塵禿の有情」とダブリ合って、「愚禿」の名称の依拠、そして内省の材料となったと推察されるのである。「愚禿」に見る内省の跡は、『教行信証』はもとより、その綱要の『浄土文類聚鈔』および『愚禿鈔』『愚禿悲嘆述懐』その他のすべての作品の中にまで浸透し、親鸞の念仏信仰の中心的核に位置しているのである。

親鸞における「信」と「証」

伊藤 唯道

親鸞における「信」と「証」の関係は、現生で「正定聚」を得て、彼土において「滅度」に至るといふ様に、単に時間論の中で語られることが多かったのではないだろうか。そこで本論

ではこの両者における具体的働きに注目することにより、この「信」と「証」の関係を窺ってみたい。

「正定聚」の具体的内実が述べられるのは「信巻」「真仏弟子釈」である。そこで正定聚の人を「釈迦・諸仏の弟子」・「金剛心の行人」と示す。「釈迦・諸仏の弟子」とは、釈迦はこの世で阿弥陀仏の教法を衆生に説く仏であり、諸仏もまた、阿弥陀仏の教法を説き、衆生を救おうとするものであるが故に、この正定聚の人も、法を伝える人の弟子である故に、釈迦・諸仏の弟子としてみずからも法を伝える。また「金剛心の行人」も、金剛心は阿弥陀仏が衆生を救おうとする願心であるが故に、この心の行人も、阿弥陀仏が衆生を救おうという働きをそのまま行じていくことになる。さらにその他引文からも、この正定聚の機は広い意味で利他行として阿弥陀仏の教法を語っていくことになる。

「滅度」とは「証巻」御自釈で語られるように、真如であり、またそこから阿弥陀仏もが来生したとされる。これを衆生の上に示せば、「正定聚」の必然としての「滅度」は、阿弥陀仏が真如より衆生救済のために来生したのと同様に働き続けるということになる。その働きは還相廻向として、衆生利益のために働くということである。

ここに「正定聚」と「滅度」はともに衆生救済のために利他行をすることであるが、ここには大きな相違が生じる。それは『論註』引文にみられる「作心」が必要か否かである。またそれは、「小慈小悲もなき身にて、有性利益はおもふまじ、如来の願船いまさずは、苦海をいかでかわたるべき」(真聖全二—

五二七)にみられるように、自身が煩惱に覆われた凡夫であるという自覚から、自身の上において、完全な利他行が行なえないということでもある。

ここで親鸞のその働きについての理解を窺うと、『和讃』『曠却多生のあひだにも 出離の強縁しらざりき 本師源空いまさずば このたびむなしくすぎなまし』(真聖全二一五一一)にみられるように、正定聚の法然上人を通じて阿弥陀仏の教法に出あったという自覚がある。また「大信海より化してこそ 善導和尚とおわけしけれ 末代濁世のためにとて 十方諸仏に証をこふ」(真聖全二一五〇八)等には、還相のはたらきを自身の上と感じ取っていると見受けられる表現が存在する。勿論親鸞の名号の真実を語ったのは獲信の法然つまり往相の法然であるが、獲信の親鸞にとつてはその法然上人を始め七祖が還相の菩薩として感じられていたのであると言える。つまり、親鸞は現に私たちの上に働きつづけている菩薩の働き姿を見られ、自らの上に法が伝わっているということを見られている。

以上のことから、正定聚と滅度はいずれも法の伝達を示すものであったが、そこには明確な違いが存在する。それは、親鸞自身が、どこまでも凡夫であるという自覚であり、それが、完全なる利他行が可能か否かという相違となって現れているのであると言える。そしてその二者の働きは、親鸞にとつて遠いものではなく、現に親鸞の上に到達していると理解されているのである。

故に、親鸞における「信」と「証」は単に現在、そして未来という時系列の上でとらえるものではなく、この現生において

ともに働きかけている動的なものとして捉えられ、また両者の働きを感じているからこそ、そこに「信」と「証」が離れたものではなく「必至」として親鸞の上に現前しているのである。

親鸞における「信」「疑」の問題

平原晃宗

『教行信証』『信巻』にある三二問答では、「疑蓋無雜」の語句が見られる。「疑蓋無雜」が述べられていることは、「疑」によつて衆生が生死の迷いに常没流転していることを、親鸞自身の問題として顕らかにしたということがいえるであろう。また「眞実信心を「疑蓋無雜」と表わすことにより、「疑」の雜わらない「清淨願心の回向成就」であることを浮き彫りにしているのである。この「疑蓋無雜」ということを中心に、親鸞における「信」「疑」の問題を考察していきたい。

三心一心問答の字訓釈では、三心が「疑蓋聞雜無き」心であり、三心が一心の信樂として、その意義が明らかになることを述べている。一心を三相に展開したものと理解することもできるが、「疑蓋聞雜無き」ということが本質となつていることを押さえないければならないであろう。それに続く仏意釈でも、如来が三心を起こされたことを問い、「疑蓋無雜の一心」になることを回向成就の点を踏まえ明らかにしている。これは信心を獲得せんがために、衆生の迷いの世界に自らを没して用き続け

る法蔵菩薩の願いの結実を示すものであるといえる。如来の三心が衆生の一心となって成就することは、三心結積において、

信に知りぬ。至心、信樂、欲生、その言異なりといえども、その意惟一なり。何をもつてのゆえに、三心すでに疑

蓋雜わることなし。〔定本親鸞聖人全集〕一・一三二頁

と押さえられている。三心が三心それぞれの異なる相を示しつつ、内面的には「疑蓋無雜」であり、一心なることが説かれている。この親鸞の自覚の内実は、衆生が自力執心を覚知し、そこに如来の願心が信樂として衆生の一心となった事実があると考えられるのである。つまり、これは自己にある虚仮不実の根源が顕らかなり、主觀を中心とする自己が徹底的に破れ去ったことであり、疑う事のできない我が身に発起した信心、すなわち如来願心の開顯を示唆しているのである。そこに主觀の内なる思惟ではなく、主觀が破られる本願を根拠とした「疑蓋無雜」の信樂が開かれるのである。それは「尊号真像銘文」に、

如来の本願真実にましますを、ふたごころなくふかく信じ
てうたがわざれば、信樂とまふす也

〔定本親鸞聖人全集〕三・七三頁

と述べられることから了解できる。信樂とは「ふたごころない心であり、どこまでも一心ということを表わすものである。しかし、「ふたごころなき」とは本願成就の一心のみを示すことではない。「疑蓋無雜」という疑の雜わらない心を浮き彫りにしているのである。疑とは、単に何かを疑うということではなく、「仏智疑惑」に代表されるように、教に順じて専修念仏することを絶対化し、精進することが、あたかも「真実信心」

であるかのように、妄信していることを示していると考えられる。妄信には仏智を疑惑しているという意識はなく、むしろ他者よりも仏智を信じていると自認しているといえる。これを踏まえて「ふたごころなく」ということは、人間の主觀を中心とした信じるであるとか、疑うという人間の選びを否定した、本願成就の一心を示すということが言えるであろう。換言すれば、信疑を恣意的に選び得ると錯覚している人間主体の根源を問うているのである。ここに「疑蓋無雜」とは、本願成就の一心を示すだけではなく、信疑を選び得ようとする疑の雜わらない心を示すことになるのである。

注

(1) 〔定本親鸞聖人全集〕一・一一六頁。

(2) 拙稿「無問自説経としての『阿弥陀経』」(大谷大学大学院研究紀要)第十四号)。

親鸞の獲信過程に関する一考察

——思想と行動——

貫名 讓

自己の身辺について殆ど語っていない親鸞をして、「教行信証」後序に、承元の法難と併せて吉水入室を語らしたものは一体何であったのか。改めて問題にしてみようと思う。

吉水入室は、親鸞をして仏道を大きく転換せしめる契機とな

った。それを表現すれば、「破綻」と「出遇い」となる。出遇いは「破綻」を完膚無きまでに決定的にし、その後の方向性を決定づけたのである。「破綻」によってかえって親鸞は、真の仏道を歩む者と出遇い、自らも真の仏道を歩む者へと転ぜられたのである。善知識（よきひと）・法然の「おほせ」は、親鸞の仏道研鑽の方向性・行動を大きく転換なされたのである。

法然に出遇うまでの親鸞は、仏の心と出遇うことはなかった。仏を見ようとして結局は、自己の力ばかりを頼りにしている自分でしかなくなったからである。吉水を訪ねた時の親鸞は正に、行も信も破綻し、何に拠り所を求めたらいいか解らない、ただ法然にすがるしかなかった。ところが法然のさしのべた教示とは、「ただ念仏」それだけであった。ところが親鸞は、この「ただ念仏」によって救われるのである。なぜか。法然との出遇いによって、弥陀から親鸞へと働いている念仏に気づかしめられたからである。法然から親鸞へ、そして弥陀から親鸞へ、と働いている念仏。このとき親鸞は初めて、如実の念仏・弥陀と真に出遇えたのである。法然の「ただ念仏」の教えを如実に聞思したところに、「生死出づべき道」が親鸞の眼前に顕わになったのである。「聞」を通して「信」を領受した親鸞。「聞思して遅慮することなかれ」に、親鸞の信領解の現れを見て取ることができる。法然の教法（こえ）を聞き信じることによって、弥陀の教法（こえ）を聞くことができた。故に親鸞は、釈迦仏から連なる善知識の直接的な姿を、法然の上に見たのである。

そこで次に「化巻」真門釈『涅槃経』引文の、「善知識」「信不具足」の文が併記されていることに着目したい。ここに、善知識によって説示される弥陀の教法を聞信する以外に、衆生の信心獲得はあり得ないことを窺うことができるからである。

「一切の梵行の因は善知識なり」。善知識の教言に出遇うことよってのみ、それまでの仏道「破綻」が、即、新たな、そして「真実」の仏道を歩むものへと転ぜられてゆくことができるのである。そして、「信不具足」に明らかかなように、善知識の教言を聞信せんと積極的に求めていくところにこそ、信心が領解されてくるのである。親鸞にとつての「聞」とは、もうこれしか自らが救われてゆく道は無いというところで明らかになった「聞即信」としての「聞」である。故に、それは何ものにもまして積極的・主体的な「求め」でなければならぬ。ここに「聞不具足」が大きな趣を持つてくる。比叡山においても親鸞は、弥陀の声を聞こうと努めていたはずである。ところが、「聞き方」が如実ではない為に、真に仏と向かい合うことができなかった。弥陀の声を如実に聞くことができなかつたのである。それが善知識・法然によって知らしめられ、それまでの仏道が転ぜられたのである。だからこそ「聞不具足」をも重要視したのである。これらを踏まえて初めて、「善知識」「信不具足」「聞不具足」から連なる「三願転入」の文が、大きな響きを以て露わになってくるのである。

親鸞の獲信を問題にする場合、善知識の必要性・重要性を抜きにしては語り得ないが、その契機となったものこそ、「破綻」と「出遇い」であった。「よきひとのおほせ」によって説示さ

れる「弥陀の本願まこと」を、「ただ念仏」の上に「聞思」せんと努めた親鸞の行動は、それまでの親鸞の求道過程において見出すことのできないものであった。吉水入室という契機は、それまでの親鸞の求道の方向性を一大転換せしめただけでなく、「聞」に収斂される親鸞のその後の積極的・主体的行動の方向性を決定づけたのである。

親鸞における妻帯の問題

安藤章仁

史料に見る限り律令（僧尼令）の制定以後、また多くの仏教説話集に語られてくるように、仏教界における姪戒は有名無実な状態にありつつあった。親鸞もまた、僧侶でありながら性の交わりを経験し、七人の子を授かったという。法然門下中に少なくとも一人、恵信尼という女性と結婚し、承元五年には信蓮房明信が誕生している。人間の性それ自体は自然なことであり、咎められるべきことではない。けれども仏教において結婚は不姪戒を破ることであり、仏道に逆行する僧侶としてあるまじき行為とされている。親鸞は決して時代の潮流に甘んじて性欲に身をまかせたわけではない。それは親鸞の思想と実践とが必然的にもたらした大乘の至極が実現する根本的立場であったのである。

ところで親鸞は、結婚について直接語ることは一度もなかった。

た。けれども幸いなことに親鸞が性欲の問題に苦悩したことを示す夢告が「親鸞夢記云」として弟子によって書き残され、また恵信尼の自筆の手紙が現存することによって、その一端を窺うことができる。特に親鸞夢記は、親鸞在世中に直弟子により書写されていることから内容の信憑性は高いものである。その夢告とは、親鸞が六角堂で百日の参籠に入り、九十五日目の晩に感得したもので、たとえ過去世の宿業によって女犯することがあっても、観音自身が女性となって犯され、臨終の際には極楽に導こうといった非常に大胆な内容である。この女犯の夢告からは、夢に見るほど親鸞の性に関する人間的な悩みが深かったことを窺い知るが、それは単に女犯を容認するだけの意味を持つものではない。すでに報告されているようにこの偈文には「覚禪鈔」という先行する著述が存在している。もし、ここで女性との関係、あるいは性欲だけの問題が求められていたとするならば、それはすでに親鸞が「覚禪鈔」を知り得た段階で解決していたはずである。

この「覚禪鈔」と「女犯偈」の大きな違いは、女犯の動機が「発邪見心、淫欲熾盛」から「宿報」に変わっていることにある。そのことによって女犯の内実も、あらゆる罪業を象徴したものと成り、夢告は罪を犯さずにはいられない人間が救われるという内容へ普遍化されていっている。このことが出家者である親鸞が女犯という大罪を犯すことになっても救われるという強烈な具体性の中で説かれてくるのは、親鸞が人間の生の事実から僧侶としての自己を徹底して問い直していたからに他ならない。そして親鸞は、偈文に引き続く救世観音の告命により

「数千万有情令聞之」ために直ちに法然のもとへ向かったのがあった。このように六角堂の夢告は、親鸞をして叡山との訣別を決意させ、さらには法然のもとへ向かわしめたという二重の契機を持つ意味で頗る重要な偈文であったのである。宿業としての女犯の感得によって、一切衆生の救済と実践とが親鸞に開示されたのである。ちなみに夢告は中世的な手続きとして一般的なことであるが、夢の中の女性の存在が宗教経験の深まりに関与していることは、親鸞と同じ年に生まれた明恵においても言えることで非常に興味深い。

親鸞における妻帯とは、無戒名字ノ比丘としての非僧非俗の具体的実践であった。では仏に背き戒を破る非僧のあり方が、どうして非俗として成り立つのか。ここを親鸞は法然に学び、恵信尼との生活の中で身証していったのである。結婚による捨戒の沙弥生活は、親鸞自身の間人としての日常の具体性の中から末法無戒の現実を内観し、在家生活を営みつつ真の仏弟子として念仏の法に生かされる立場を明かすものであった。そして親鸞は自分の宗教的人格を理解してくれる女性と出遇うことによつて共にその道を歩んだのである。

親鸞書簡にみられる信心

高田 未明

親鸞の書簡には、信心と念仏に関する門弟の不審や疑問を窺うことができる。これは親鸞の信心や念仏の表現が微妙であつて、容易には理解しがたい側面があることを示している。そして関東門弟間において、いわば信心派・念仏派の二潮流を生ずることとなるが、信心と念仏との関係内で特に書簡上、着目すべきところは行信それぞれが一念と示される文の存在、他力思想の二点であると思われる。

まず『末燈鈔』第十一通では、親鸞は信の一念と行の一念の疑問に答える。行信両一念は各々異なつた事柄だと示した上で、行の一念を離れた信の一念はありえないとする。そして行とは、本願の「南無阿弥陀仏を称えよ、往生せしめる」との誓いを聞き、その教えのごとく念仏を称えることだという。ならば本来的には、行とは阿弥陀仏が一声の称名によつて救う、というその一声のはたらきを指し、信とは行の真実を聞きそのごとく一心に信じること、となる。だからこそ信と行とが離れては互いに成立し得ないことが明らかとなり、信じるが故に、念仏せよとの勅命にしたがつた念仏のみの仏道が開かれる。この一声の称名が行の一念であり、信じたその一瞬を信の一念とするのである。このような親鸞の行信両一念の思想は、衆生の行為として捉える常識的な念仏観と大きく異なっている。もし門

弟たちが、衆生の行為と捉える念仏觀に固執していたとすれば、この点の領解に相違が生じたものと推測されるのである。

さらに親鸞は書簡において、信心も念仏もすべて阿弥陀仏の誓である旨を強調し、しばしば「義なきを義とす」と説くが、それだけ他力思想が門弟にとっては領解しがたい教説であったと考えられる。『末燈鈔』第二通では、笠間念仏者の疑問に対して、親鸞は自力と他力について詳細に述べている。自力とは自己の判断で仏行をめでたき行と励むこと、即ち、はからいが自力であると明確に示されている。一方、他力についての説明は「本願を信樂することと示されるが、その信樂することについての説明がなされていないため明瞭さを欠き、さらにこれにつづく、「義なきを義とす」という表現も難解である。

しかし信樂に関して「信巻」三心釈では第十八願の「至心信樂欲生」を阿弥陀仏の衆生救済の心としたこと、また『尊号真像銘文』に「十方の衆生をして、わが真実なる誓願を信樂すべしとすすめたまへる御ちかひの至心信樂なり」とあることなどを考えあわせると、本願力による阿弥陀仏の救済をまさしく信知すること、これが衆生の信樂であると理解できる。そしてこの手紙の後半部分の「他力は本願を信樂して往生必定なるゆへにさらに義なしとなり」を考えるならば、行者自身はまさしく弥陀の救済のなかにあることを信知しているはずである。ならば往生の可否を思案することもなく、自力の行をもって願生する必要はなくなる。つまり、はからいは生じないのである。この点を指して「義なき」と表現したのであれば、他力には衆生のはからい、往生願求の存在する余地のないことが明確とな

る。よって行者における他力とは、自身を救済する弥陀大悲のはたらきをそのまま信知し、信願することであると知られるのである。

消息類には信心について「他力の信」との表現が多くみられ、他力信をもって衆生の往生が決定する、という阿弥陀仏の救済の究極を示している。これは親鸞教義に対する異義、あるいは誤解は浄土門内諸師のみならず、門侶道俗の人々にも存したことをあらわし、最も領解され難き点は弥陀回向の行信であったと考えられる。その意味で教行信証と比較して、書簡類はより行者の立場で他力思想を明確にする必要があったといえる。

称名信樂の悲願成就文について

——親鸞における時と永遠——

武田 未来雄

親鸞における時と永遠については、これまで、いく人かの人によって論じられていた。しかし、親鸞自身は主題的に時と永遠という事については論じているわけではない。親鸞の思想において時と永遠ということは成立するのであるか。従って、親鸞の思想において時と永遠が、どこにおいて見られ、また、そのことを時と永遠として見ることは、どのような意義があるのかを、明確にする必要がある。親鸞において時と永遠を見る、その必然的根拠はどこにあるのであろうか。

もし、親鸞における時と永遠が見られるならば、「大無量寿經」下巻の冒頭にある弥陀の第十七願と第十八願の成就文においてであろう。親鸞は、『浄土三経往生文類』で、この二願の成就文を「称名信楽の悲願成就の文」と名づけ、一連の文として引用している。この二願成就文は一つのものである。称名の悲願成就文とは、名号の成就を示す。名号の成就とは、無碍光如来の名を称する大行の成就である。従って、「称名」とは、諸仏の称名のみでなく、衆生の称名をも示すと考えられる。大行とは、一実真如を円満し、海の如く衆生をさわりなく、へだてなく導くという、はたらきである。称名の悲願成就とは、常住不變なる一如法性のはたらきが、衆生に向合されることを表す。そして、次の信楽の悲願成就文とは、その常住不變の名号が信の一念に開示されることを述べている。信の一念とは信楽開発の時である。信楽が衆生の煩惱泥中に開発する。信一念の時とは、そうした時間の中に生きる衆生において、信楽が発起することを示す。この「称名信楽の悲願成就文」において、まさに時と永遠を見ることが出来るのである。一切衆生をして無上涅槃に至らしめる名号、その久遠にして永遠なる名号が、時間の中に生きる衆生に「信一念の時」として開顯し、必ず無上涅槃に至るといふ確信を得る。称名信楽の悲願成就文は、時を超えた永遠なるはたらきが、時間の中に開発し、そして時間を超えていくという、そのような時と永遠の在り方が示されているといえるのであろう。

しかし、なぜ本願成就文を、そのように時と永遠という視点から読むのか。そこにどんな意義があるのか。この事を明らかに

しなければ、本願成就文において「時と永遠」の関係性を見る根拠を失うであろう。

本願の名号のはたらきの自覚は、自力の思い計らいを棄て、願力に乗ずることを得ることである。しかし、われわれは、時に執着し、死を見つめずに何時までも生き延びるように生にとらわれている。そして、過去・現在・未来の時にとらわれ、常に自力心がある。そこに、時を超えた永遠なるはたらきが自己に見出される必然性があるのではないか。親鸞は、信巻に、第十八願成就文を乃至一念で区切り二文に分けて引用している。これは、善導の「前念命終・後念即生」を念頭において成就文を読まれたからである。本願成就文の前半部分は、本願を信受する自力の心の命の終わりを示し、後半は、それによって「即得往生 住不退転」という後念即生を得る事を表す。信の一念に立つとは、時間への思いが破れたことを表す。本願成就文を時と永遠から見る意義は、時間の中に生きる者が、その時を超えた大悲本願の名号の働きを自証する者となるという、主体的な転換を見出すことにある。

信巻の「三・一問答」における三心釈には、「無始已来」という時や「不可思議兆載永劫」という時が述べられている。それは、衆生の思い計らいを破つていくような、宿業の身の自覚を表し、如来の一切衆生を平等に救おうと念仏往生の本願を選択した願心を明らかにしたのである。時と永遠とは、名号において自己を見出し、自らの思いにおいて想定されるような時間にあつて、しかもそれを超越せしめるような如来の願力によって生きる者となる事を、その関係性によって表すのである。

親鸞聖人の和讃撰述の背景

——和讃の撰述と『正像末和讃』の意義——

北島 隆 晃

親鸞聖人の和讃の中、『浄土和讃』『高僧和讃』は宝治二年（一二四八）、聖人七十六歳の撰述とみられ、『正像末和讃』は正嘉二年（一二五八）、聖人八十六歳の撰述と伝えられている。この前後十数年の間に、聖人は多くの和語聖教を著されている。その中、和讃は、他の和語聖教と異なり、独自の形式をもっている。撰述年時も、諸本により確定しにくいものであり、本文においても諸本に差異がある。聖人における和讃撰述の目的としては、和語讃嘆・和解讃嘆・応和讃嘆と捉えられてきたが、前二帖と後一帖の撰述年時には、十年の年月が経過しており、その間に多くの和語聖教が著されている。その内容においても、前二帖は本来一具のものであり、後一帖は諸本によって構成が異なる。当論では、聖人の和讃撰述について、三帖和讃の撰述と『正像末和讃』の意義を窺う。

まず、親鸞聖人の和讃の特徴を窺うと、①七五調、四句一章の形式である。②聖人の教義が、全体にわたって組織的に述べられている。③仏教語が多い。④「くせよ」「すべし」と命令形で結ばれていることが多い。⑤右訓・左訓を施す。⑥圈発をつける。⑦門弟に配布されている、等が考えられる。これより、①から、三帖に編纂される前に、それぞれ独立した内容が

あるのではないか。②から、一具とされる前二帖と、後一帖に明かされる内容について。③④から、前二帖に明かされる内容は、仏法僧の讃嘆、あるいは教義讃と高僧伝記讃として明らかであるので、『正像末和讃』の内容と撰述の意趣について。前二帖における命令形の結びと、『正像末和讃』における命令形の結び等について、その内容と撰述の意趣について。⑤⑦から、今までいわれてきた和語讃嘆・和解讃嘆・応和讃嘆ということが、三帖全ての目的であるのか。また『正像末和讃』の意義について。以上の点を踏まえつつ、和讃の添書を検討し、また和讃撰述の時代背景を考察し、親鸞聖人の和讃撰述について窺う。

親鸞聖人の和語聖教の製作年時から、『浄土和讃』『高僧和讃』は、和語聖教の中で最初に製作されたものであり、和語の中では、『教行信証』撰述時に近い時期であることと、『浄土和讃』『高僧和讃』が最初に成立した年時から、『正像末和讃』が最初に成立するまで、およそ十年が経っていることがわかる。また、聖人は『正像末和讃』撰述前後に、多くの和語聖教を著しておられる。そして、『正像末和讃』の製作が、最晩年まで及んでいることがわかる。

和讃の添書を検討すると、聖人の『浄土和讃』『高僧和讃』における経論（弥陀法）を讃嘆される、撰述の姿勢が窺われる。一方『正像末和讃』では、関東の門弟に対する信心獲得せしめたい切実な思いが窺われる。

『浄土和讃』『高僧和讃』は、「和語の本典」と言われる如く、内容からも、成立年時から、聖人の添書からも、『教行信証』

と並んで、その教義の全容が組織的に著されたものである。そしてそれは、和語讃嘆・和解讃嘆・応和讃嘆の意義をもち、「聞く所を慶び、獲る所を嘆」じた聖人の慶びの言葉であり、讃嘆である。また、御門弟に、自力にとらわれて念仏往生義を誤解することのないよう、他力の信心をいただくことを勧め、聖人の切実な思いから著された和語聖教である。「正像末和讃」「三時讃」においては、前二帖と同じく、「和語の大典」であり、末法における弥陀法の救済を組織的に著している和讃である。また、「正像末和讃」には、その構成や内容に、時代背景や、当時の聖人の具体的な気持ちが見え、前二帖と違った趣が存している。「正像末和讃」に著される聖人の信境は、自然法爾に至る、絶対他力の最も深化したものであり、最終的に到達された御文である。自然法爾の法語を含む『正像末和讃』こそ、聖人晩年の信境の深まりを最も窺える聖教である。

親鸞聖人御消息における

門弟の信仰態度の一考察

中 臣 至

現存する消息（書簡・手紙）において、晩年の親鸞の教えや門弟（特に関東の門弟）たちとの交流、更には親鸞自身の京における生活の一端を窺い知ることができる。それは親鸞が、門弟一人一人の心的状況に応じて、教義の核心を明らかにし、か

つまたその時代における門弟たちを取り巻く社会状況にも応じて、念仏者の態度を示され、しかも門弟の問いに対しても丁寧な答える文面にもなっている。

これらの消息は、親鸞の没後になって消息集として収録されたものであり整理すると、現存する数は、四十二通または四十三通になる。その中で、年紀の明らかなもの最初の、建長三（一一五二）年（「末灯鈔」一通）であり、最後が文応元（一二六〇）年（「末灯鈔」第六通）になるから、少なくとも親鸞七十九歳から八十八歳までの約十年間にわたって書かれたことがわかる。しかし、現在、親鸞自筆の真蹟の消息と思われるものは十一通にすぎず、約二十七通は、書かれた年が不明確であり、消息を検討する時には注意が必要である。

消息の内容や伝記等によると、親鸞在世中からその教えをよりよく理解しようと関東の門弟たちはいろいろと努力をしていて、それぞれの有縁の在所に道場を建て、近隣の人々に専修念仏の法義を伝え、門徒集団を形成していたようである。それらは、性信を指導者とする横曾根門徒、真仏の高田門徒、順信の鹿島門徒、教念の布川門徒、寛円の浅香門徒、専信の三河門徒などとそれぞれの地名で呼ばれている。その道場では毎月二十五日（法然の命日）に法座が開かれ、集まってきた門徒は、法話を聞き、談合し、応分の懇志を寄進をしている。消息における「こころざしもの」「念仏のすすめもの」等の表現から親鸞にとって当時の生活費・維持費・懇志と関東の門弟は「勸進経済」と言われるほど重要な位置を占めていたと思われる。（「末灯鈔」第十一通・第十七通・第二十通、『御消息集』第三通・

第十一通等)

親鸞は、信仰の内容として信心があやまりなきようにと門弟たちを導こうとした。しかし、親鸞の帰洛後の関東にあっては、親鸞の宣布しようとした法然流伝の念仏往生義に対して、種々なる迷執を抱き、果ては息子の善鸞の異義による東國の門弟の動搖に直面し、親鸞の在世中から、本願の様を誤解したり、その教えを逸脱する者が出てきたりした。そこで、以前より直接念仏義を領受した多くの同行たちに対して、親鸞は力を尽くし正義の伝授に当たり、その方策として、消息のやりとりを多くされたようである。その中で特に聖覚『唯信鈔』・隆寛『一念多念分別事』等の念仏の先達の著述を推め、更にそれらの著述に対する指南書ともいべき撰述をして、関東の同行たちの迷執を破したものである。

門弟たちの誤解の一つとして、どんなに悪を造っても往生の障りとならないという主張(造悪無碍の異義)がでてきて、それは消息において、『末灯鈔』第二十通に、門弟たちの間では明法房の往生を契機として建長四(一一五二)年常陸国において身・口・意の三業にわたる放逸無慙の徒が輩出したので、親鸞は「ゑひもさめやらぬさきに、なおさけをすすめ、毒もきえやらぬに、いよいよ毒をすすめんがごとし」と戒めた。また、『末灯鈔』第十六通にも、北の郡の善乗房という者をめぐって、それが放逸無慙の徒であり「悪はおもふさまにふるまふべし……」とある。(『御消息集』第九通・第十通も、造悪無碍に關して述べている)

その他にも法然門下からの一念多念の論争や有念無念・誓願

名号同一・信行一念・如来とひとし等について書かれていて、このやりとりから、門弟の信仰態度は親鸞に従順でありながら、異義により振り回されて、多くの人が動搖していたのが現状であった。

『歎異抄』第九条をめぐる疑義

大淵 雅

疑義① 親鸞もこの不審ありつるに、唯円房、同じ心にてありけり。

現行の諸註は、現在の親鸞も唯円と同じ不審(念仏しても歎喜や浄土へ参りたい心が湧かないのはどうしてか)を懐いていると解している。「つ」「つる」は連体形)は、大野晋氏の説(岩波『古語辞典』並びに大野氏の諸著作)に従えば、「物を意志的に眼前にほうり出してしまいう意」の「棄つ」から転成して「すでに動作をしてしまったという完了の意」を示す。従って「ありつる」は、確かに「あった」という完了の意と「ほうり出して眼前に結果の残存する意」を持つ。「けり」も、「気づきのけり」と言われる大野氏によれば、「いま記憶に新たに生命を得た」ことを示し、「咲きにけら(未然形)ずや」と言えば、「花がもう咲いていた(そして今も咲いている)ではないか」の意である。

従って、「親鸞もこの疑問を以前に確かに懐いていた(そし

て今も完全に水解したわけではない)のだが、唯円房よ、今新たに気づいたことだが、あなたも以前の私と同じ心持ちであった(そして今も同じ心持ちである)のだなあ。」と訳すことができる。

それ故、疑義①の表現は、過去の親鸞と現在の唯円との不審に関する同一を示し、現在の親鸞においては、過去に懐いた不審は水解しつつある。しかし、水解し尽くしたわけではなく、夕暮れの残照のようにかすかに残っている。煩惱具足という点では、現在の親鸞も唯円と同じであるが故に、不審が残存している。しかし、後続の文章で「喜ぶべき心を抑へて喜ばざるは、煩惱の所為なり。」と言われるように、この不審の由つて来る根源は「煩惱」にあることが、親鸞には明らかになっている。この点に現在の二人の差異が認められる。

疑義② よくよく案じみれば、天に踊り、地に躍るほどに喜ぶべきことを喜ばぬにて、いよいよ、往生は一定と思ひ給ふなり。

この文章の末尾について、「思ひ給ふべきなり」(蓮如本・A)の古写本・A」と「思ひ給ふなり」(蓮如本・B)の二種類が存在する。

Aについて諸註は、「給ふ」を尊敬、「思ひ給ふ」の主語を唯円と取り、「べき」を当為、「なり」を断定の意としている。しかしその場合、「よくよく案じみれば」という表現に対して違和感を生ずる。それ故、「給ふ」は謙讓、「思ひ給ふ」の主語は親鸞であり、「べき」は運命、「なり」は断定の意であろう。従って、「思うほかはないと存するのである」という訳が適切で

あると思われる。

また「よくよく案じみれば」という表現には、親鸞の聞信の深まりを読み取ることができよう。「経」に聞といふは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし、これを聞と曰ふなり。」「(信巻)、「聞は、きくといふ、信心をあらわす御のりなり。」「(唯信鈔文意)」と言われるように、信心決定後にその都度の今の瞬間において、弥陀の本願の声を繰り返すその根源から聞き返し、受け取り直すという有り様である。それ故、「よくよく思いをめぐらして弥陀の本願とその成就という出来事を聞き直してみると」と訳すことができると考えられるのである。

Bについて、「給ふ」は謙讓、「なり」は伝聞・推定と取るほかはない。「なり」を伴う動詞の主語は話し手以外の存在」であり、「なり」は「話し手の聞く行為」と密接な関係がある(『日本文法大辞典』松村明編、明治書院)。従って、「思ひ給ふ」の主語は法然と取るべきである。ここから、在りし日の法然のことは新たに聞き直している親鸞の姿が浮かび上がってくる。それ故、「よくよく案じみれば、……と思ひ給ふなり。」は、「よくよく思いをめぐらしてあなたと同じ疑問を法然上人に問い質した時のことを振り返ってみると、……と思われる」というその時の法然上人の御ことは耳の底から甦ってくるのである。」と訳すことができるであろう。

後期親鸞における憶念の考察

御手洗 隆明

親鸞はその晩年期に、和讃・文意といった仮名聖教・消息類を中心に、精力的な著述を成している。これらは関東門弟の信心相統を願うと同時に、善鸞の異義等により生じた念仏共同体の危機的情況への対応を目的とした宗教的実践の証でもあるのだが、そこには『大無量寿経』本願成就文を中心とした思索の展開が繰り返されている。もし主著『教行信証』の思想を基準とすれば、晩年の著作に見受けられる思想を、主著以降の思索の再展開と捉えることが出来る。今回は、この思索を「後期親鸞の思想」と位置付け、特に『唯信鈔文意』に顕わされた「憶念」について考察する。

『唯信鈔文意』は数度に渡り改訂が成されるが、特に真蹟本から流布本への改訂の目的の一つは、善鸞の説いた第十八願を萎める花とする見解を否定し、この本願が、凡夫に現生において往生をえ、現生に正定聚に住す、すなわち弥勒と同じ存在となすことを強調することにあると窺える。この改訂に伴い、憶念についても若干増補が成されているが、憶念を真実信心と同義語として捉え、本願力により生じるという願力自然として語る姿勢は一貫している。

ところで親鸞は「憶念」を『教行信証』においては龍樹『十住毘婆沙論』易行品より展開し、特に「正信偈」において信の

發起という初念、そして信心の持続性という後念、この二種をあらわす言葉として了解する。親鸞以降、この後念を信心を得て後の「仏恩報謝」の念仏とも理解されている。確かに親鸞は報恩の念仏を語ってはいるが、回心・帰本願より始まる仏道の内実として、積極的に報恩の念仏を語ることは少ないように見受けられる。

信巻には願成就の一念は相統心・憶念・真実信心・金剛心と解され『唯信鈔文意』には憶念を「金剛の信心うるゆえに憶念自然なる」、また真実信心を凡夫において相統させるといふ憶念の心が第十七願・第十八願のはたらきにより生じる、すなわち本願力回向による信心獲得の一側面として捉えられているように、回心に並ぶ重さ・質をもって「憶念」が語られている。これは化巻に「横超とは、本願を憶念して自力の心を離るる、これを「横超他力」と名づくるなり」、また『唯信鈔文意』に「回心というは、自力の心をひるがえし、すつるをいうなり」と語られていることから窺える。

親鸞は回心を「自力の心をすつ」と定義するのであるが、煩惱具足の凡夫である限り、臨終一念の夕まで自力心・仏智疑惑の心を払拭することなど出来はしない。しかしながらこの凡夫こそが、虚妄なる自力の執心と向き合い「憶念つねなる」といふ、本願を「をりにしたがうて、ときどきもねが」い続けるという体験的自証に生きる存在であること、この道程・歩みが真宗の仏道であるといえる。この仏道に立脚した行者・往生を得た凡夫を、親鸞は「如来に等しい」「弥勒と同じ」存在であると称賛したのであるが、その行人の心が「憶念の心」、すなわ

ち仏智疑惑から離れることのない「私」が、それを超えようと念じる、願生心の表白なのである。

関東門弟に生じた本願・第十八願文への疑問に答えるべく、親鸞は本願成就文を軸に据え、信心の人を如來と等しいと称讃する。同時に、凡夫が帰本願を体験的自証する自覚である「憶念の心」を語るのであるが、その心は本願力により自然に生じたものであり、凡夫の仏道を加持せんとする如來の攝取不捨の利益が顕現したものであった。

教信沙弥の信仰

——親鸞への影響を中心に——

龍口恭子

親鸞は「我はこれ賀古の教信沙弥の定なり」が常の御持言であったと覚如の『改邪抄』は伝える。堂舎の営作を嫌い、門弟に対して弟子の意識を持たず、妻子と共に念仏生活を貫いた親鸞が在俗の聖、教信に対して崇敬の念を抱き続けたことを端的に表現する言葉であるが、本論では「往生拾因」における教信の信仰生活の分析を通して親鸞の信仰の確立について探ってみたい。

沙弥教信の説話を引用する典籍は『日本往生極楽記』を始め、『今昔物語集』『峰相記』『後拾遺往生伝』『往年拾因』『諸寺縁起集』『勝尾寺流記』『私聚百因縁集』等がある。また近年

では『浄土宗法語』なる金沢文庫蔵の浄土教関連の典籍も報告されている。親鸞はこれらのうちのいずれに依ったのであろうか。可能性として最も高いのは『往生拾因』であろう。

『往生拾因』所引の教信沙弥の話は、中でも最も長文で内容も豊かである。永観の『往生拾因』における例話の引用態度は概して肝要を旨としているが、この教信の話は例外的に長く詳しい叙述である。永観のこの説話に対する思い入れが尋常でなかったことを推測せしめる。

『往生拾因』所引の説話には、この説話の主人公である教信の念仏信仰、即ち市井に生きて念仏に徹した一沙弥の信仰が語られていることは言うまでもないが、教信を取り巻く人々の信仰生活もまた子細に描いており、この説話には実に多様な宗教生活が読み取れるという点で、貴重というべきであろう。

『往生拾因』における教信説話に登場する様々な人物についてその宗教的行動、乃至は宗教生活は大きく次のような型に分けられる。

僧A型(勝如・勝鑑) — 此土入聖を目指し、大寺に属して厳しい行をなす。

僧B型(旅の修行僧) — 寺院に属さず、遊行のなかで一生涯を送る。

俗A型(勝如の父母) — 僧に布施を行い、その功德によって天、或いは極楽への往生を願う。

俗B型(加古の里人・一普段は在家の暮らしをし、往生人が勝如に結縁のあれば、念仏で結縁を行い、これを積善として往生を願う。人々)

「非僧非俗」(教信)

―在俗の身で、一生弥陀の号を称えて
昼夜休まず、我が業として日を送
り、往生を願う。

親鸞の生きた平安から鎌倉時代は、これらの種々な宗教的立場の人々がそれぞれに活発な宗教活動を展開した時期で、親鸞は僧A型の立場から信仰の遍歴を重ねて、自己の念仏信仰を確立したのであるが、それはまさに信仰生活の形態がそのまま信心の形成に結びついたという点において教信の信仰と重なったのではないかと考えられるのである。

親鸞の信心の理解のためには、親鸞の信仰生活そのものの理解が肝要と考えられるのであるが、親鸞はその著作において自身の生活を語ることは皆無に近かった。従って我々は親鸞を取り巻く人々の信仰、或いは親鸞に影響を与えた人々の信仰への理解を深めることによって解明の手掛かりとすることができないのではないだろうか。

覚如上人の証果論

葛野 洋明

真宗草創期において特異な立場にあり、独自の教学を残した覚如上人において、浄土真宗の証果・得益論が如何に伝承され、どのような特徴があるのかを伺ってみる。

親鸞聖人が顕わされた浄土真宗の証果論の己証は、「現生正

定聚」「往生即成仏」「還相摂化」に代表されるが、覚如上人は「現生正定聚」を「平生業成」という独自の名目をもって強調されたことが先哲によって既に指摘されている。

では「往生即成仏」について伺ってみると、覚如上人の著作の多くには往生を前面に出し、成仏・滅度に言及しているものは見いだしにくい。特に『願願鈔』には第十一願を住正定聚の願として釈していることから、滅度よりも往生治定に重きを置いていたとも伺える。しかし『教行信証大意』には真実証を釈して第十一願を必至滅度の願とし、転釈を施し、滅度を真実証と釈し、また真仏土を報土としている点、『報恩講私記』に「涅槃常楽之彼岸」と述べているところから何うと、端的に述べている文は見いだされないが「往生即成仏」の義意は伝承されてきたと見て問題はないであろう。

『還相摂化』については、散見できないだけでなく、『願願鈔』に真実五願を釈すが、第十一願に付して還相廻向の願を釈することもあるのに第十二願には全く言及せず、また『教行信証大意』は二回向四法を綱格とする『教行証文類』を釈すが、教・行・信・証・真仏土・化身土について釈すのみで、二回向については全く触れていない。これらの点から「還相摂化」については意識的に釈述しなかったと見ることもできる。

『現生正定聚』に関しては、先哲が既に指摘している如く、親鸞聖人が用いなかった「平生業成」という名目を用い、不体失往生、身命、心命をもって釈するなどによって現生正定聚を再三強調している点が大きな特徴である。

さて、現生正定聚を強調した覚如上人であるが、親鸞聖人が

特に晩年に残された御消息等に論じられる「如来と等し」についての言及が見いだせない。「如来と等し」の教説は現生正定聚の最も先鋭的にして、究極的なものと見ることができものである。現生正定聚を独自の名目をもってまでして強調した覚如上人であるから、「如来と等し」をも大々的に強調しても不思議はないが、著述の上に見いだすことは難しい。覚如上人の当時に「如来と等し」の教説が伝承していなかったとは考えられない。それは「如来と等し」を論述する多くの御消息が『末灯鈔』として編集されたのは覚如上人六十四才の時であり、長男の存覚上人の『持名鈔』には「如来と等し」が言及されているからである。存覚上人の証果論には、親鸞聖人・覚如上人とはまた異なった特徴があるが、いまこの『持名鈔』において「如来と等し」が示されるのは証果・得益について論じられる箇所ではなく、善知識を如来と仰ぐべきである、その理由として述べられているのである。

覚如上人は『改邪鈔』第十八条において、当時問題であった知識帰命の異解を論破している。つまり、知識帰命の異解の理論的根拠と取り違えられやすい「如来と等し」については、意図的に言及されなかったのではないかと伺うことができる。

還相摂化についても、知識帰命等と同類の信後還相の異解に繋がることを危惧して、意図的に説示されなかったとも考えられる。

いずれにしても、覚如上人の証果論の特徴は、真宗証果論の特徴のなか、特に現生正定聚に関して「平生業成」という名目をもって強調したが、その究極とも言い得る「如来と等し」に

ついでには全く言及せず、そこには意図的な配慮があったであろうことが明らかとなった。

日本中世の祖師信仰

——真宗報恩講をめぐって——

藤原正己

一二六三年、親鸞の妻・恵信尼は、生前の親鸞を追憶した書状を末娘・覚信尼に送った。そこには恵信尼が、体験した親鸞の師・法然是勢至菩薩の化身、夫・親鸞は観音菩薩の化身だという夢想について書かれている。恵信尼の体験は、親鸞が、人々を浄土へと導くために人間の姿となって現実世界に出現した菩薩であったことを意味している。それはまた、観音の化身に出会い教化を受けた彼女自身と覚信尼に、浄土往生を保証するものである。この喜びを、はやく娘と共有したいという気持ちだが、その書状には溢れている。

覚信尼の孫・本願寺第三世覚如は、一二九四年、『報恩講私記』を、翌年『親鸞伝絵』を編纂した。それらは、親鸞を現実世界に出現した阿弥陀如来、あるいは、曇鸞の生まれ変りと記す。そして、そんな親鸞の導きによって、人々は必ず極楽浄土に往生できるのだと。また、一三五九年、覚如の長子・存覚は『嘆徳文』を著わし、それが親鸞の忌日法要Ⅱ報恩講で読まれる時、親鸞は極楽世界を離れて現実世界に現われ、浄土往生を

約束してくれるのだと書いた。これら親鸞の化身伝承は、他の真宗各派にはない、本願寺住持が相承すべき重要な「口伝」として継承されていく。

本願寺が、各地の真宗集団のなかで中心的な地位を占めるようになる第八世・蓮如（一四一五—一九九）の時代、報恩講は、真宗集団にとって最も重要な儀礼の地位を獲得することになる。親鸞の肖像（根本之御影）を安置した御影堂が、京都・山科に建立された一四七九年一月の『御文』（蓮如が、各地の門徒を教化するために書いた仮名法語）には、覚如や存覚の叙述を受けて、帰依すべきは、報恩講の場に來臨する阿弥陀仏の「化身」親鸞だけだと語られる。親鸞は、極楽世界を離れて山科本願寺の報恩講の場に現われ、人々に信心を与え、浄土へと導いてくれると。中世社会の人々は、抽象的な救済の論理や観念的な仏・菩薩、あるいは歴史上の開祖ではなく、眼前の指導者（善知識）こそが救済を与えてくれると考えていた。それゆえ、善知識は仏・菩薩の化身だという認識が、中世社会では当然のごとく流布していた。歴史の彼方にいた親鸞に、帰依すべき真宗教義の確立者としての地位が与えられ、崇敬の対象となったというのは、画期的な出来事といえる。それは、真宗という宗派と親鸞という開祖が成立したことになるからである。

また報恩講は、日頃蓮如が語る教化の言葉を、聞き手の門徒たちが、親鸞の肖像を前にして、あたかも生きた親鸞に語りかけるように反復（改悔・懺悔）し、正しい信心を獲得しているか否か、したがって往生できるか否かが検証される場でもあった。このように報恩講という儀礼は、恵信尼の夢想、つまり阿

弥陀如来の化身である親鸞——現実には、その表象としての親鸞の肖像——に対面した者こそ、救済に預れる者だという本願寺に伝承されてきた秘蹟を、多くの真宗信者に追体験させる儀礼だったといえる。

しかし、蓮如の死後、蓮如の側近・空善が編纂した蓮如の言行録、『空善聞書』には、空善が蓮如を、「開山聖人ノ御再誕」と確信していたことが記される。蓮如第一〇男・実悟の残した蓮如言行録、『蓮如上人一語記』や『蓮如上人御一期記』は、『御文』を「如来ノ直説」と述べ、蓮如を「弥陀ノ化身」と記している。これらは、蓮如の死後、蓮如の神話化が急速に進行していき、親鸞信仰に取って代わっていった様子を窺わせる。それとともに、『一語記』にも見られ、また本願寺一族の栄玄が編纂した『栄玄聞書』に見られるように、夢想の追体験から『御文』を聞くことによる信心の獲得へ、つまり、秘蹟の再現から教義の理解へと比重が移っていったことが注目される。このように、真宗の祖師信仰は、中世だけをとってみても、目まぐるしく変貌を遂げていったのである。

隆堯記『念佛安心大要』における教学的特色

那須 一雄

『念佛安心大要』は、初心の念仏者に阿弥陀仏の本願の趣を理解させる為に、浄土宗一条流の隆堯（一三六九—一四四九）

によって著された書物であり、四十一の引用文からなる。

本書は、法然(一一三三―一二二二)の法語の引用を中心とする一文目から二十三文目までの前半部(一九九―二三三頁)と、証賢(一二六五―一三四五)『帰命本願鈔』からの引用からなる二十四文目から四十一文目までの後半部(二三三―二四九頁)とに、その内容を分ける事ができる。即ち、前半部では、浄土宗一条流の教義について、順序立てて総論的に説明し、後半部では、実際に一条流の信仰に入った時に、信者に起る可能性のある疑問点の中で、特に重要な事項について、前に説いた事を踏まえた上で、詳しく説き述べている。

前半部では、まず浄土念仏門の教えは、時機相応で、すべての者に開かれた教えであると述べ、そして念仏とは、阿弥陀仏の本願力を信賴して、出家者は出家者なりに在家者は在家者なりに、善人は善人なりに悪人は悪人なりに、申せばよいことを強調する。しかし、罪のことを気軽に考えて、悪業を造ることを憚らないという立場に対しては、否定的な立場を示す。また称える念仏については、多く称えるに越したことはなく、平生から常に怠らずに称えるべきであるとする。また念仏に対して、他の行業によって「助」をさせるべきではなく、念仏と共に他の雑行を修する「雑修の行者」になるべきでもない。なぜなら「雑修の行者」では、稀にしか浄土往生できないので、正行を修する「専修の行者」になるべきことを説く。そして現世の生活は、どうしたら念仏が称えやすくなるかというのを規準にして暮らせと述べる。信心については、本願力をたのんで少しも疑わない心のことであり、念仏し来迎に預かれることを

喜ぶ心が起こった人は、信心が備わった人であると述べる。行と信についての説き方を比べると、信よりも行に重点を置いた説き方をしている。また救済に関する衆生と仏との関係については、「念仏は我が所作、往生は仏の御所作」(二一五頁)という立場が示され、自己と異なる宗教的立場に対しては、聖道門に対する批判・簡別の立場、あるいは聖道門的な念仏理解に対する批判の立場が示されている。前半部では、最後に臨終時の教義的な問題について触れ、平生に懇ろに申している念仏の働きによって、臨終に仏は来迎し、その来迎を見ることにより、衆生は正念に住することができる事を強調している。

次に後半部では、第一に、本当に自分は『大無量寿経』第十八願の十方衆生の中に含まれるのかという疑問に対し、どんな悪人でも、必ず阿弥陀佛の救済の中に含まれるということを説き示す。次に、念仏は具体的にどのような称えればよいのかという疑問に対しては、ただ声を本願にまかせて名号を称えよと述べる。即ち、衆生が乱雑に妄念の内に申した念仏でも、仏は一声も聞き逃さず本願の内に受け取り、往生の定業となるのだから、信を一念に取って行を多念に、身が堪え心の及ぶ限り、励めと説く。最後に、弱い心ざししか持っていないくても、本当に救われるのかという疑問に対しては、機を定める時には、いかに浅い心ざしであっても、浄土往生に不足はないと述べる。ただし、心ざしが深かったならば、上品に生まれ、心ざしが浅かったならば、下品に下って生まれると説く。

注

(1) 正行として、善導の説く五正行をあげ、その中、称名が

正定業で、残りが助業、五正行以外の行業を雜行とする。

(二一八一—二二一頁) 以上より、正行については五正行全体で理解しているようにも取れるが、基本的には、弥名念仏一行中心に考えている。ただし、助業については直接の否定的な記述はない。

(2) この様な立場に立つ隆堯は、廻向についても、衆生が極樂に廻向する立場を示す。(二四三頁) ※頁数は真柄和人の「念佛安心大要とその引用法語」『藤吉記念論集』の頁数。

一遍遊行における念仏札の問題

小野澤 眞

時宗、かつての「時衆」は不断念仏をする念仏聖集団の一般名詞であり、近世、こうしたいくつかの系統が政策的に「時宗」に一括された。ただ様々な法脈の時衆が一遍時衆を核に統合される際、無作為に念仏聖が対象とされたのではない。彼らは独自の行儀・行実を持ちそれらに一定の共通性が認められた場合に為政者あるいは民衆から「時衆」として自他共に認識されたのである。その行儀の中で、極めて大きな要素と看做されたのが念仏札の配布(賦算)である。時衆最大の遊行派では遊行・踊り念仏と並ぶ三大行儀とされ、賦算は法主のみがなしえた。この札は本来的には所持することで何らかの現世利益を求める護符ではない。極樂往生への縁を与えるための媒体とい

え、特徴として配布に対価は求められなかった。形木は小さく、携帯して遊行するのに適していた。賦算は時宗十二派といわれるそれぞれ別個の諸教団のうち六条、当麻、四条、遊行、靈山・国阿各派で行われていた。前四者は宗祖一遍智真に発している。本稿では「一遍聖絵」完成七〇〇年の勝縁に一遍の賦算を再考してみたい。

一遍は『聖絵』に拠れば文永十一年(一二七四)に遊行を開始し、賦算は難波四天王寺が初見である。五来重氏に拠れば賦算という宗教的営為自体は高野聖が既に始めていて広く勸進・念仏聖一般の行儀となっており、真言密教系の影響が窺える。

ここで遊行途上の賦算についての疑問に逢着する。それは一遍ら時衆はいかにして原紙を入手し、印刷しえたのかという点である。なお現存する最古のものはGöteborgコレクションの正応五年(一二九二)頃と推定される西大寺律宗系聖による聖徳太子二歳像の胎内にあった。明確な年記の念仏札は次は文政八年(一八二五)のものであるから、貴重な資料である。なぜ残っていないのか。護符の類は元来一定の時間が経過しないし所期の目的を達すると寺社に奉納して焚き上げるのが民俗的な通例であるし、本来の目的たる往生以外の利益を見込まれて焼いたり飲んだりしたこともあったはずである。一遍がいかに紙を入手したかを問う場合、次の三点が挙げられよう。まず一遍は有力寺社に頻繁に参詣している。中でも官寺系の寺院は写経を盛んに行っている。その反古を入手しようという意図もあったのではないか。時衆の遊行には紙衣が用いられ、そのため反古が集められ「紙衣屋」なる職能民が製作していた経緯も

ある。一遍が盛んに教化した地域のうち丹波、但馬、播磨、備中は製紙で有名で、一遍の強い希望で参詣が実現した書写山は『元亨釈書』に開山性空が多武峰増賀聖に紙を贈ったという所伝があるほどだ。そして土御門入道前内大臣、「一遍上人語録」に見える西園寺殿ら一遍を外護した貴顕・武士の荘園から貢納品として直接奉獻された可能性。例えば『聖絵』は絹本著色というきわめて豪華な造りとなっており、財力的な背景を看取しなくてはなるまい。また京の紙座を握る中級貴族の帰依も考えうる。最後に備前福岡の市、信濃伴野の市など一定の間隔で市庭に立ち寄っているのは喜捨された金銭により紙を補給しているものとも考えられる。

『聖絵』に拠れば一遍の生涯で二億一七二四人に札を配ったという。「用紙」(凡紙・雑紙)においては十一世紀後半から十二世紀を通じてほぼ紙一帖(米一升)にまで安価になっていた。これを参考に試算すると米六斗前後の経費ということで、強ち無理な額でない。商業・流通および製糸業の発展とにより紙の平易な入手と低廉な価格が実現された鎌倉期中葉なればこそ賦算が可能になったといえよう。

この遊行における紙の問題に関し、職能民との関連を考えなくてはなるまい。印刷については墨を付けた形木の上から裁断済みの紙を置いて刷る簡便な方法がとられるが、形木の刻印などは專業の人間を要しよう。例えば『聖絵』の精緻な内容は絵師の随行が不可欠であったはずで、他方踊り念仏を修する踊屋はのちの客寮につながる専門集団が設置・解体を一挙に手がけていた説が有力で、中世後半以降の史料ではあるが『時衆過去

帳』や『一蓮寺過去帳』、『藤沢山過去帳』に遊行ないし藤沢上人会下とおぼしき「畫師」「軸屋」「ヌシヤ」らの名が見える。分業化された職能集団としての遊行上人一行が浮き彫りとなる。

三尾地方の時宗寺院

古賀 克彦

三尾(三河・尾張)地方の時宗寺院内で、人的に中心となつたのは、遊行派では藤澤清浄光寺末の准檀林大濱稱名寺(以下、Oと略称。通称「然」坊主)と、四條派では四本寺(のち御三箇寺)の筆頭寺院である金蓮寺末の熱田圓福寺(以下、Aと略称。通称「灌」坊主)である。また、一向派では津島蓮臺寺(以下、Tと略称)が挙げられよう。

一九三一年三月、時宗教務院発行の「宗報」附録『時宗寺院名鑑』によると、以下の記述がある。また()内は、堀由藏(編)『大日本寺院總覽』(一九一六年九月。一九七四年三月復刻、名著刊行会)、「」内は現在(一九九二年)の寺院名簿による補足である。

第九區教務支所部内

(※教務支所に此時、矢作光明寺中に所在。以前は圓福寺中) 愛知縣碧海郡大濱町 一 乙(一)〇 稱名寺寺務管理

中僧都 藤井隆然(藤井唯然)「称宜田寂然」

- 同 知多郡龜崎町乙川 四 甲(四) A 光照寺住職
 中僧都 西川傳承 [西川文雄]
 同 名古屋市熱田町神戸 四 甲(四) A 圓福寺住職
 權少僧都 足利灌住 <足利灌瑞> [足利俊雄]
 同 知多郡三和村金山小倉 七 甲(六) A 蓮台寺住職
 少僧都 鈴木灌諦 [鈴木灌諦]
 同 海部郡甚目寺村萱津 五 甲(五) A 光明寺住職
 權中僧都 小竹灌純 <小竹灌純> [小竹英樹]
 同 碧海郡矢作町 七 甲(六) O 光明寺住職
 權大僧都 西田法輪 [西田達弘]
 同 名古屋市熱田町市場町 六 甲(九) A 盛清寺住職
 [廃寺]
 同 名古屋市熱田傳馬町 外一乙(等外) A 姥堂住職
 <八木灌晃> [廃寺]
 同 知多郡金山村 十 乙(十) A 三光院兼住
 [鈴木灌諦]
 岐阜縣不破郡表佐村 四 甲 A 阿弥陀寺住職
 大僧都 興 隆賢 [興 慈善]
 愛知縣寶飯郡小坂井町平井 七 甲(八) O 善福寺住職
 權少僧都 荻野聞然 [大拙瑞彦]
 同 碧海郡矢作町 七 乙(十) A 誓願寺住職
 權中僧都 加藤嶺住 [加藤円住]
 岐阜縣不破郡垂井町 三 丙 金蓮寺住職
 權少僧正 門野眞善 [山田晃善]
 同 不破郡眞江村 外三丙 西光寺寺務管理

大僧都 興 隆賢 [山田晃善]

第十七區第一事務分所内

(※これは番場蓮華寺以下、全て一向派寺院。現在は浄土宗)

愛知縣海部郡津島町 七 乙(七) T 蓮臺寺住職

權中僧都 小澤準真 [小澤正真]

同 海部郡津島町 九 甲(等外) T 西福寺住職

權大僧都 加藤準泰 [石田文雄]

同 海部郡津島町 外二甲(等外) T 宗念寺住職

教師試補 栗木孝俊 [小澤正真]

同 海部郡越治村百島 外一甲(十) T 清流院住職

[廃寺]

道元の仏性説について

粟谷良道

道元は著書『正法眼蔵』の中に仏性説に関する「仏性」の卷を著しており、伝統的に展開されてきた仏性説について大きな関心を示していることが窺い知れるのである。道元の仏性説については先学により種々論じられているのであるが、近年、松本史朗氏は、仏性内在論と仏性顕在論という枠組みを想定し、道元が「仏性」の卷において展開している仏性説は仏性顕在論であると主張しているのである。松本氏は、論文「道元と如来蔵思想——批判宗学の可能性について(上)——」において、

「仏性顕在論」は、あくまでも「仏性内在論」から展開し、それにもとづいているのである。(駒大仏教学部研究紀要 第五六号、一四〇頁)

と述べており、道元が「仏性」の巻において展開している仏性説を仏性内在論に基づいた仏性顕在論であると述べているのである。筆者は、この松本氏の見解に対して強い疑義を有しているのである。以下、その一端を述べておきたい。

道元は、松本氏の想定する仏性内在論を批判し斥けているという点については筆者にも異論はない。しかし、筆者は、道元が「仏性」の巻において展開している仏性内在論への批判を仏性内在論に基づく仏性顕在論からの批判とする点については強い疑義を有しているのである。

道元は、「仏性」の巻において、塩官齊安が主張した「一切衆生有仏性」と瀉山靈祐が主張した「一切衆生無仏性」とを引用して拈提を加えており、正反対とも受け取れる両者の仏性説について道元の解釈を展開しているのである。道元は、同巻において、

有無の無はしばらくおく、いかならんかこれ仏性と問取すべし、なにものかこれ仏性とたづぬべし。いまの人も、仏性ときゝぬれば、さらにかかなるかこれ仏性と問取せず、仏性の有無等の義をいふがごとし、これ倉卒なり。(道元 禪師全集上、二二頁)

と述べており、前に述べた「一切衆生有仏性」と「一切衆生無仏性」などに示される「有仏性」や「無仏性」の語を仏性の有無と理解することについては厳しく戒めているのである。道元

は、同巻において、

おほよそ仏性は、いまの慮知念覚ならんを見解することさめざるによりて、有仏性の道にも、無仏性の道にも、通達

の端を失せるがごとくなり。(道元禪師全集上、二六頁)

とも述べており、塩官や瀉山が展開した「有仏性」や「無仏性」を慮知念覚に基づいて考えることを戒めているのである。すなわち、道元は仏性を何か実在的な存在として考えることについて厳しく批判していると言えるのである。

道元は「仏性」の巻において「仏言、欲知仏性義、当観時節因縁、時節若至、仏性現前。」(道元禪師全集上、一六頁)という一節を引用しているのであるが、この一節に対する拈提において、道元は「時節若至、仏性現前」の間違った解釈を厳しく批判して斥け、自らは「いはゆる仏性をしらんとおもはば、しるべし、時節因縁これなり。」(同、一七頁)と述べており、仏性を「時節因縁」の意味に解釈しているのである。さらに「時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。あるいは其理自彰なり。おほよそ時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。」(同前)とも述べており、無常として移り行く時節因縁こそが仏性の現前を意味していると主張しているのである。

すなわち、道元は、仏性を実在として考えているのではなく、過ぎ行く無常としての時節因縁を仏性と考えているのである。それ故、道元が内在仏性に基づく顕在仏性を主張しているとは決して言えないのである。

『正法眼蔵』の宗教詩的側面

——『優曇華』をめぐる——

土田友章

道元の『正法眼蔵』は、難解であり、それにもかかわらずその「引力」が強烈であると言われてきた。その理由の一つは、禪の語録に特有の「偶像破壊」的言辭にある。しかも、道元はさらにそれらを断章したり、組み替えたりして、もとのことばが限定する共通理解や「合理」性は、すなわち受けてにおける概念的範疇的思考の形成構築を、破碎し動揺させる。彼は言説および言語行為そのものを軽視する「不立文字」的思慮（「言辭」に対しては鋭い批判を加えており（『道得』、『説心説性』など）、言語的存在である人間の言語行為に特有の問題性を知悉したうえで、『正法眼蔵』の多くの巻を説いたのである。従って、それらは決して「概念やことば」を伝えようとするのではない。解說的ではなく、また必ずしも宣教的であるのではない。むしろ道元自身の佛祖に対する応答（『道得』）であり、学佛の行為として超越への運動（証上の修）を聴衆とともに切り開いて行く「佛向上事」と捉えるべきであろう。主題（佛祖）と語り手（道元）と聴くもの（三者が参加（参入）し、ともに現成してゆく「こと」）（証上の修）こそが彼の言語行為であったのだ。このことを如何に現実にしてゆくかを、『優曇華』の巻について観てみよう。

これは、越前に移って最初の冬を過ごし春を迎えた二二四四年の二月十二日（西暦では三月二十二日）に示衆されている。梅が散り桃も移ろう頃であつたらうか、日常世界にあつて身近に眼にする花の開落は、しかし道元には、前年十一月の『梅華』にもあるように、先師天童如浄を想起させ、靈雲志勤の見色明心を喚起し、菩提達磨の「一華開五葉」を現実の佛道生活のうちに見させ、さらに釈尊にちなむ拈華微笑の行為を、すなわち正傳の佛道の「超越」を開示する、「こと」（証）に外ならなかつた。（同じく前年三月に説いた『空華』は、花開を宇宙的超越的な次元で解明した）。示衆そのものは、『眼蔵』の多くのばあいのように、佛祖のことばをめぐる展開する提唱の形式に従い、如浄の梅花ならびに桃花にちなむ詩偈を引用しつつ、桃華落を身心脱落に響き合わせて終る。一面では時節にふさわしい示衆であり、先師への追想と頌歌でもある。

この『正法眼蔵』を簡潔に提示するとも言える巻の言語の特質は、まず、反復トリズムでありその惹起する波動である。これは、漢語句と和語との巧妙な組み合わせから生まれている。それに、対比と結合、そして止揚。たとえば、この巻の冒頭に近い、「向上の拈華と修証現成せるなり、直下の拈華と裂破開明せり」が、随所に見られる道元的句法の典型である。続いて、「拈華裏の向上向下自他表裏等ともに渾華拈なり」と言つて、対比される言辭・範疇を衝突させ、それぞれの指示するものを含みこみながらそれぞれの地平を超えてゆく。こうして、稀有と日常と、世界と一花と、虚空と（具体的存在者を示す）鼻孔と、現身と藏身などを、衝突させながら結びつけ超え出て、そ

れぞれのことばのいわば劈開されて露になる、原初の超越的力を蘇生させてゆくのである。その中で、世尊（一佛）の成道が悉皆成佛になること、尽時と個別具体的而今とが相即する次元が開かれ、自他の幻想的範疇が破碎され、日常と超越が通い始めるのである。聴くものは、逃れようもなく、世界内存在であることを自覚しつつしかもその超越の次元である佛世界へ参入することを促されるのだ。道元は、聴くものの自我が言語の呪縛から解放されるよう、言語を再生させ、存在と世界を再び回復するのである。如上の特質は優れた詩が孕む力についても同様に言えるはずである。無論、詩がめざす感動と、信仰が裂破する存在の地平とは異なっているゆえに、安易な同一視は許されないが、『正法眼蔵優曇華』を、日本語で書かれたものとしては稀に見る、豊饒な宗教詩と見るなら、新たな接近が可能になりはしないだろうか。

糞掃衣の展開

——道元の解釈を中心に——

松村 薫子

糞掃衣は、糞尿、月経等で汚染された裂、不要になり捨てられた衣等の「人の執着を離れた」裂を用いてつくる袈裟である。日本において糞掃衣について述べているのは、道元の『正法眼蔵』『袈裟功德』『伝衣』が最も古い資料の一つと思われ、

その道元独自の解釈は、現代に至るまでの糞掃衣の考え方に大きく影響を与えていると思われる。道元の糞掃衣解釈をまとめると以下のようなになる。

①衣財は、絹などにこだわらるべきではなく、糞掃の中には絹も他の布も全て含まれる。

糞掃衣は、いわゆる「糞掃」から捨うものであり、衣財にこだわることは本来できない。そういう糞掃の考え方からしても南山律の道宣律師のように絹をとやかくいって禁ずるのは誤りである、と道元は説いているのである。

②糞掃衣は最も清浄な衣である。

經典上の糞掃衣の記述を集約して「最も第一清浄」という言い方をしたのは道元独自の表現である。そして、この「最も第一清浄の衣財は、これ糞掃衣なり。」の一文は、後世の袈裟研究書にもよく引用され、糞掃衣を語る際にはよく用いられてきた表現である。

③檀那所施（施主から布施されたもの）など浄命なるところから得た衣財ならば、それもすべて糞掃と考える。

インドからかなり離れた日本においては、『四分律』巻第三十九に説かれている十種糞掃のような衣財を捨うことはできないので、檀那などの布施によつていただいたものを用いよ、とする。しかし、こういった解釈は、伝統的な経律論においては見られない。『大乘義章』巻第十五をはじめとした記述からもうかがえるように、檀越施衣は受けるべきではないと、糞掃衣とは明らかに区別されている。糞掃衣は、あくまでも、布施とは異なる、「捨つたもの」という点に意味を持っているといえ

る。しかし、道元は、完全出家主義のインドと異なる日本において、『四分律』巻第三十九に説かれる十種糞掃のような衣財が落ちていくというものはあり得ないとして、在家との接触、布施的援助が必要不可欠である日本での環境に応じた糞掃衣のあり方を考え、経律論の十種糞掃に加える形での幅の広い衣財の求め方を考え、解釈を行ったといえる。「落ちていけないものでも、布施されたものをはじめ、浄命より得たところのものであれば、それはすべて糞掃である」という考え方である。

このような道元の糞掃衣の解釈は、その後書かれた袈裟研究書にも多く引用されている。袈裟研究書としてかなりの集大成である『法服格正』に、道元の「浄命より得たところのものは、糞掃である。」という解釈が取り入れられていることも、やはり後の糞掃衣の解釈に影響を与えているのではないかと考えられる。

衣財を「浄命」からも得られるとした道元の思想は現代まで続いており、糞掃衣を作る際には、檀家の人々から不要になった裂（「浄命より得た」衣財）をいただいて、それを糞掃衣にする、というのが一般的な衣財の求め方である。田相一つ分を信者の人々が刺し子して縫い、それら田相を最終的につなぎ合わせ、糞掃衣に仕立てている。そういった「浄なる心」によって布施され、縫われた田相をひとつひとつをつなぎ合わせた「心」を素材とした糞掃衣をつくる。そういった「心」に重きをおいた糞掃衣の求め方は、道元の考え方に由来するものであり、それは日本における糞掃衣の展開の特徴ともいえるであろう。

道元禪師の利生思想について再論

青龍 宗二

前年度の学術大会で、道元禪師の利他思想を只管打坐との関連を通して論究したが、更に衆生済度という具体的な行願について、特に正法眼蔵発菩提心の巻を中心に論じてみたいと思う。

論の展開上、前回発表の只管打坐における利他思想を整理しておく、以下の如くで、道元禪師は本師如浄から教示を受けた利生禪を継承発展せしめている。正法眼蔵発菩提話には「いまをしゆる功夫弁道は、証上に萬法をあらしめ、出路に一如を行ずるなり」と説き、只管打坐の坐禪が一切存在を本証上に立たしめ、価値的存在たらしめると同時に、その坐禪人は一切存在と融合し一如となつて法界一相の全一的立場に立つて修証しているのだと言う。更に正法眼蔵現成公案の巻では「萬法に証せらるるといふは、自己の身心、他己の身心をして脱落せしむるなり」とも示して、坐禪の当処は己れを無に帰せしめて一切存在に摂取され、主客円融、自他一如の世界が開かれているという。ここに注目されるのは自利即利他という禪師独自の思想が示されるが、これを一層発展せしめて同時成道の思想へ展開していくが、これを一層発展せしめて同時成道の思想へ展開していき、正法眼蔵発無上心の巻には「一法の作仏なるときは、諸法作仏なり」と説くのがそれである。この同時成道、自利利他不二の思想は、禪師の思想的特色とされる修証不二の

本証妙修という仏行の基本をなすのである。

かく見る時、坐禪の利生禪以外に利他の行願は不要と思われ
るが、却って禪師は度衆生を強く主張されている。この点を正
法眼蔵発菩提心の巻を通して論じてゆくが、この場合「発無上
心」の巻が既発心を中心に説かれているのに対し、この「発菩
提心」の巻が初発心を中心に示されている点に注意しつつ、こ
の初発心の度衆生について論を進めよう。

第一は、先ず導く側は「自未得度先度他」の発願を起すこ
とで、「おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさんと
発願し、いとなむなり」と説かれるが、この自未得度とは文
字通り凡夫の立場で一切衆生の濟度を志すことでない。自己中
心的な凡夫の立場では衆生濟度は成立しない。それは自他は対
立的であるからである。濟度の願心が生ずるのは自他對立的立
場を離脱して、自他一等の全一的境地に立てることにおいての
み可能である。

第二は導かれる初発心者は慮知心をもって菩提心を発すとさ
れるが、それは初発心者は日常の分別心を通して菩提心の認識
の手だてとする。観無常もその一つであるが、更に「無上菩提
を求めて精進不退なる、これを発菩提心と名づく」（永平広録
五巻）とされ、更に進んで「すでにこの心現成すること得て、
尚菩提のために菩提を求めざる、これを真実の菩提心なり」
（同上）と言われるが、この真実の菩提心を発動せしめること
は至難の業である。故に禪師は「凡そ菩提心は如何して一切衆
生をして菩提心を起さしめ、仏道に引導せましと、ひまなく三
業にいとむなり、いたづらに世間の欲業をあたふるを利益衆

生とするにはあらず」と言われる。

第三は導かれる初発心者に対しても、導く側と同じく「自未
得度先度他心」起こさしめることであるが、これは第一と同
じ立場から示されるもので、自のためにせず他のためにせざる
無所得の濟度を教えるものである。

第四は感應道交の発心を説く。菩提心は自然に生ずることは
少なく、従って「感應道交するところに発菩提心なり」と言わ
れる。菩提心は一面には本具性であるが、この本具の菩提心
を発動せしむべき外縁すなわち經卷知識の絶対不可欠を力説して
止まない。内因たる菩提心と外縁たる菩提心との因縁和合によ
り、そこに正発心が発動すると同時に「菩提心を退転するこ
と、おほくは正師にあはざるによる」ために正師の絶対必要性
を禪師は説かれる。

初期日蓮教団の門下群像

小林 正博

本稿は、初期の日蓮教団門下の実態を把握することに目標を
おいている。そのために、伝えられるすべての御書（疑書、偽
書、真偽未決書を含む）と現存する本尊を対象として、それら
に記載される弟子檀越を抜き出し、あいうえお順に並べ変えた
基本データを作成した（データは発表当日配布）。また発表当
日口頭では述べたが、比較的消息・本尊が大量に残っている直

弟子・日興の弟子檀越データも作成したので、日蓮と日興の異同について分析結果を記す。

日蓮の弟子・檀越数は、以下の通りである。

計 文書 本尊 文書・本尊共にあり

弟子 70人 58人 + 16人 - 4人

檀越 189人 154人 + 44人 - 9人

計 259人 212人 + 60人 - 13人

日興の弟子・檀越数

弟子 98人 77人 + 37人 - 16人

檀越 209人 132人 + 83人 - 6人

計 307人 209人 + 120人 - 22人

【分析結果】御本尊の授与書き（宛名）と御書での門下の名前は、明確に使い分けされている。そのため、御本尊の授与書きで記された日号がだれなのかを明確にするのは困難である。日蓮は対内的な消息類で日号を記することはない。対外的なものにはある。日蓮が授与した日号は、主に本尊の授与書きの時に使用され、消息類ではほとんど見られない。そして、日号が与えられても、手紙のやりとりや日常的に呼びあう時にも日号は使われなかったと考えられる。日蓮は持続した信仰に堪えうる門下の証として本尊を圓頭し、同時に法名を授けたと考えられる。その法名の中で一番多いのが日号であり、弟子・檀越の区別なく法名として日号を与えている。本尊を授与された檀越数四十四人のうち法名が記されるのは二十九人、そのうち日号授与の人数は二十四人だから檀越の法名の八割以上が日号だったということになる。

日興の場合は、弟子には日号を授与しているが、檀越へ日号を授与することは稀であった。日興本尊での授与書きはほとんどが俗名か、家族関係を示す統柄が表記されており、日興本尊に記される檀越八十三名中、法名での記載は十四例、そしてうち日号は四例にすぎないのである。日興の時代になると檀越の日号授与は激減したのである。また日蓮になって日興に見られる本尊授与のあり方で最大の特徴は、仏事に合わせての本尊授与である。全部で二十一例見られ特に第七年（七回忌）の表現は管見する限り初見の価値があると思われる。また二月と八月の彼岸に合わせて本尊授与をしている例が六つあり、鎌倉末期の日興の時代には早くも、仏事・彼岸などに合わせて本尊授与がなされるようになっており、葬送儀礼に対する僧の関与、檀越の供養が定着し始めていることが窺われる。

なお阿闍梨号については、天台僧としての阿闍梨号と日蓮が授与した阿闍梨号の二種類があり、日興は両方持っていた可能性がある。日向・日頂は阿闍梨号を受けておらず、六老の選定と阿闍梨授与との間に必然性はないようである。特徴的なことは、日蓮が弟子に対して阿闍梨号を表記するのは文書だけであり、日興の場合是一例（日目の新田卿阿闍梨）を除いてすべて本尊授与書きの時だけである。強いて結論すれば、本尊授与の時に、日蓮は檀越に法名（日号が多い）を授け、日興は弟子に阿闍梨号を授けたと言える。

富士川流域における日蓮教団の展開

— 甲斐武田氏と日蓮宗寺院 —

池谷 真 敬

一 はじめに

本稿は富士川流域における日蓮教団の展開を探ろうとするものである。日蓮入滅後、富士川中・下流域には多くの日蓮宗寺院が建立され、中でも身延山久遠寺を頂点とする身延門流と、日蓮の直弟子で六老僧の一人日興を派祖とする富士門流の展開が著しい。また、この地方は戦国時代に入ると、今川・武田・後北条氏等の戦国大名の支配を受ける。この中で日蓮宗が権力に対してどのような対応を示したかを知ることは、中世末期の日蓮教団史において重要な意味を持つと考える。従ってここでは富士門流を中心に見た。甲州武田氏と日蓮宗との関わりを探ってみた。

二 北山・西山両本門寺と武田氏

この地方を統治した戦国大名はいずれも領国支配の一環として多くの寺社に対し保護政策を敷いている。中でも甲州武田氏が日蓮宗富士系寺院に対して寺領安堵や諸役免除を認めた例は多く、これらの政策は領国内における日蓮宗寺院への保護と統制という目的のもとに行われたものとして捉えることができる。しかしながらこれとは全く次元を異にした所で武田氏は日蓮宗寺院と関係しているのである。それは北山・西山両本門寺

の正当争いの間で起こった寺宝強奪事件である。

事の発端は天正九年（一五八一）三月に西山本門寺日春が武田氏に訴え、北山本門寺の重宝百余点を没収・横領したことに始まる（『本門寺日殿申状案』静岡県史資料編。五七四、五八三、五八七頁）。それに対し北山本門寺は同年に三度にわたってその暴挙を訴えたが受け入れられず、やむなく、またもや武田氏を頼り、報復の形で西山の重宝を奪い去った。ここにおける武田氏は拮抗する両者の中で暗躍していたとしか見えないが、おそらくこれは武田氏全体の総意というより家臣以下の者の単独行動であったと思われる。結局、持ち出された重宝は天正十年（一五八二）徳川家康の甲州攻めの際、家康の家臣本多重次により取り戻され、両寺院に返還される（『本多重次置文』静岡県史資料編。六五四頁）。記録によると、この時、西山本門寺が出していた重宝発見に対する懸賞金五百両を家康は受け取らなかつたとあるが、それにしてもスケールの大きさを感じさせる事件である。また重宝が戻った西山本門寺では、同年十一月に北山本門寺との和解案を作成し（『日教等連署和与状案』静岡県史資料編。六五七頁）、さらに天正十一年には徳川家康より朱印状を得ている。北山本門寺もそれに少し遅れた天正十八年に豊臣秀吉より朱印状を得ているから、双方面目を失うことなく、両者の長年の確執は新たな権力者の手により一段落ついたと見ることができよう。

三 まとめ

ここでは武田氏と日蓮宗富士門流系寺院との関わりだけを見てきたが、同地方におけるもう一方の勢力である身延門流にお

いても、その教線拡張の手段として、富士川流域を南下して東海地方に至るといふ明確な方向性を持ちながら、なおかつ武田氏とは友好的な関係を保っている。戦国不安の時代に権力を頼り一山の安泰を計ろうとすることは当時の常例であったとはいえず、それは時に大きなリスクをも伴うものであるということ、ここにみた北山・西山両本門寺の一件にみることでできるのではないか。

日蓮の『立正安国論』をめぐる問題

北川 前肇

一 現存の『立正安国論』

日蓮（一二二—一八二）は文応元年（一二六〇年）、その代表的著述である『立正安国論』を執筆し、七月十六日に鎌倉幕府の前執権北条時頼に上呈した。そのとき、時頼の得宗被官である宿谷入道に対し、法華一乗の立場から諸宗を批判し、正法に帰依がなければ「自界叛逆難」（内乱）と「他国侵逼難」（外寇）の二難が興起することを予言した。日蓮の為政者に対する諫暁はこれにとどまらず、文永八年（一二七二）九月十二日、さらに文永十一年（一二七四）四月八日にもなされ、日蓮みずから「三度のかうみやう（高名）」（昭和定本一〇五三頁）と称している。

ところで『立正安国論』の真蹟は、文永六年（一二六〇）十

二月八日のもの（中山法華経寺蔵、建治・弘安の交の頃のものの（京都本圀寺蔵）が現存する。さらに身延山第十一世行学院日朝の『安国論私抄』第一巻（『宗全』第十五巻一頁）、さらに身延山第二十一世の寂照院日乾の『身延山御霊宝記録』（昭和定本二七四七頁）にも『立正安国論』の記載がみられることから、かつて身延山にも現存していたことがうかがえる。

では、日蓮みずからしばしば本書を書写し、またのちの日蓮門下にあつても、幕府・朝廷等に対する諫暁運動の際に本書を上呈したことを考えるとき、日蓮の『立正安国論』執筆意図と、本書の特質とを明確にする必要があるであろう。

二 『立正安国論』執筆の意図

文永六年本には署名はみられないが、日興写本によれば題号の下に「天台沙門日蓮勸之」（昭和定本二〇九頁脚注）とあり、本圀寺本には「沙門日蓮勸」（昭和定本一四五五頁）という記述がある。つまり、日蓮は本書を「勸ふ」という意図をもって執筆したことが確認できる。

このことは、他の日蓮の著述と比較してみることによつてその違いがより鮮明となる。すなわち、『観心本尊抄』では「本朝沙門日蓮撰」、『撰時抄』では「釋子日蓮述」、「報恩抄」では「日蓮撰之」と記し、「撰」および「述」の表記を用いて執筆したのに対して、『立正安国論』は「勸ふ」という意図をもって執筆しているのである。

そこで「勸ふ」の意味をたずねてみると、大槻文彦の『大言海』では、「か対（むか）ふる義」で、糺してあきらむ、と記している。つまり、ある事象を対照して、そこから事象の本質

を糾明するということになる。また、言語学者の大野晋は、「かながえる」の故形は「かむかへる」であつて、「か」とは事とか所を指し、「むかへる」とは「向き合わせる」ことであると解説している（『日本語練習帳』七頁参照）。

このように、「勘ふ」を事象と文献とを向き合わせ究明すると規定したとき、日蓮は眼前に興起する天変地天という災難の出来事と、その災難興起を記す経文とを引き合わせ、そこから災難の根源を究明し、災難対治の方策、さらには未来の予言を目的として『立正安国論』を執筆した、と理解することが可能になる。それゆえに、『立正安国論』は「勘え文」、つまり「勘文」ということになる。

三 「勘文」としての『立正安国論』

このような視点から『昭和定本』の第一・二巻所収の真蹟現存・曾存遺文に限定して、「勘文」の用語を抽出してみると、九篇十二箇所を確認できる。その中で、『災難対治抄』（昭和定本一六三頁）、『強仁状御返事』（一一二頁）の二篇を除き、『安国論副状』（四二二頁）をはじめとする七篇十箇所においては、『立正安国論』を「勘文」と見なしていることが指摘できる。その意味において、仏教の教理を論述する他の著者と、本書との違いが明らかである。

日蓮の世界像の原イメージ

——日本神祇との関連を通して——

笠井正弘

日蓮の宗教性の特徴は、終末論的・千年王国説的世界像にあるが、今回の発表ではこのような世界像を日蓮に構築可能にした彼の神祇観に焦点を当て、彼の「語り」がなぜ彼を取り巻く「壇越」と共有できたかを考察する。

日蓮は当時最流行していた法然系阿弥陀如来信仰に対抗して久遠実成釈尊信仰を提唱し、現世の終末とかの久遠実成釈尊の世界の顕現を預言した。それは何よりもまず「日本という土地」が仏教で約束された土地であり、現世への禍の到来こそがその前兆（瑞相）である、とする「未来記」から成り立っている。この禍の一つの現れが「蒙古襲来」であるという。

さて、彼の宗教性の精髓を示している『観心本尊抄』には未来世界の姿が体系的に構成されている。それは久遠実成釈尊の使いの地湧菩薩の大軍が大地から湧き出てきて魔を降伏し、真実の浄土を顕現する、といった「語り」を『法華経』をふまえて展開している。しかるに他方現世の禍の根元は「神祇の治罰」にある、とも説いている。この時彼がイメージしていた神祇は（八幡大菩薩）であるが、日蓮はこの神に大地を揺るがし、海から湧き出て大軍を動かす力を見ている。

問題は彼が説くこの内容を、同時代の人々が共感して受け入

れた点にある。そこには日本の神祇のあり方に関する、無意識で自明な前提があったからに他ならない。それは何よりもディスクールの問題である。フーコー流の言い方をすれば、ある「定型」の語りのスタイル」が共有されてこそ共感され、何よりも日蓮自身リアルな体感を得てきたのだ、と言えよう。すなわち彼らには日本に固有の神祇観が存在していたのである。そこでここでは、日本神話において、神祇がどのような「語りの定型」の中で構成されて世界が描かれているのか、日本書紀に題材を求めて日蓮の「禍の預言」の原イメージを探ってみよう。

①先ず「崇神天皇記」から：大和の土地の神「大物主」が大地を抜け出て地上を彷徨うことで、禍が地上に満ちるようになった事項が出てくる。問題なのはこの神の鎮め方である。天皇が天皇家の呪師を用いて鎮めようとしたが効果がなかった。結局土地の古くからの呪師へ太田田根子」によってしか鎮めることはできなかった。

②神代上の「大國主の項」から：大己貴命（天照大神と大國主命の二面性がある）が海から湧き出てきた光る魂に遭遇し、それが自分であり、それを大三輪山に鎮めることで國がうまく治まった。

これらから、現世の平安や秩序に大地の神が関わっているという信仰があったこと、この神が大地に鎮まっていなと現世が混乱すること、それを鎮めるのは天皇家ではなく、在地の正当な呪師でなければならないこと（①では太田田根子、②では大國主のみこと、後者は國譲りで天皇家に土地を譲っているの

で一在地の神に過ぎない）、天皇自体（天照大神）はそれとは別の神格として存在していること、などが読みとれる。

日蓮の法華經的世界像における、《日本という土地》への聖なる位置づけ、大海や大地から湧き出てくる禍をもたらす神、神宮皇后記に見られるような大軍を動かす勝利をもたらす神、そしてそれを鎮め言祝ぐ正当な呪師の必要性、それらの觀念を共有しておればこそ、日蓮の未來記に人々は畏怖し、信じたのであろう。

江戸城大奥女性の信仰活動

——江戸風山感應寺の代参を中心に——

望月真澄

日蓮宗の信仰史の中で、江戸時代という時代は祖師日蓮を礼拝する祖師信仰の高揚した時代であり、これを布教する僧侶と熱心な人々が存在する。庶民は講中を組織し、寺院は由緒ある祖師像をまつり、縁起や説教にその靈験を盛りこみ、日蓮の宗教者としての靈性を説いた。この祖師信仰の特徴は、祖師日蓮を礼拝し、「南無妙法蓮華經」のお題目を唱えることが基本的な特徴といえる。こうした中で、女性の信仰をとりあげると、熱心な法華信者という人々が鎌倉時代から現代まで存在する。

そこで、筆者はかつて江戸時代の武家の女性をとりあげ、その中でも江戸城大奥女性と日蓮宗寺院との信仰的つながりに

ついで論究したことがある。しかし、従来、江戸城大奥女性と、日蓮宗との関係は、谷中感応寺事件・谷中延命院事件・智泉院事件といった艶色事件で捉えられ、信仰的な側面はあまり語られていない。むしろ、大奥女性の寺院代参にしても、信仰面はなかったかのような見解が通説である。よって、本発表では、江戸城大奥女性とゆかりのある江戸鼠山感応寺を事例に取り上げ、両者のつながりを、大奥女性の代参の実態とその信仰を中心に検討したものである。

鼠山感応寺は長耀山と号して、もと谷中にあつた寺院である。この寺院について寺門静軒は『江戸繁盛記』の中で、谷中感応寺・湯島天神・目黒不動を「大江戸の三富」と呼び、千両取の富突で天下に知られていた寺院であつたとしている。この感応寺に江戸の講中は幡を立てて押し出し、大奥女性が千本突きに参加するという珍しいこともあつた。

雑司ヶ谷法明寺に所蔵される『爐楓』という史料には江戸城大奥女性の代参の実態が如実に記されているが、本発表は主に同史料を引用して分析した。これによると、天保六年（一八三五）に発願され、同十一年（一八四〇）には取り潰しになつた寺院であるが、この間の六年間、江戸城大奥の祈禱所として君臨していた。この再興の立役者として、十一代将軍家斉側室お美代の方の肝いりがあつたとされている。そこで、江戸城大奥女性と感応寺の関係について、特に信仰を介したつながりについて考えてみたい。感応寺の本堂には、将軍家ゆかりの祖師像や大黒天像が安置されており、ここに本丸・西丸大奥女性のみならず田安御殿・清水御殿・一橋御殿といった徳川御三卿の大

奥女性が代参したのである。

一般的に、江戸城大奥に仕えている女性は、みだりに城外へ出ることは禁止され、寺院への代参が外に出る格好の機会となつた。よって、御台所や中臈の使いとして頻りに神社仏閣に参詣したといわれている。しかし、感応寺の場合は、ただ参詣したばかりではなく、祈禱や回向といった仏事を依頼し、本尊となる祖師や守護神に祈りを捧げていたことは注目すべきことである。この祈りも現世利益を反映したものであり、御符やお札も頂戴していたことが記録にみられ、祈願を依頼した御台所は勿論のこと、代参を実際におこなつた老女や表使・御使番といった女性の中には信仰を介してつながりがあつた女性もいたと考えられる。

みられるように将軍家とのつながりによって感応寺は幕府の祇禱所となつたが、この江戸城大奥祈願所となつた寺院は、日蓮宗として中山法華経寺・下谷法養寺がある。これらの寺院は、江戸城大奥女性の依頼により将軍家安泰の祈願を担っていた寺院である。なお、江戸城内においては日蓮宗と浄土宗の信仰があつたといわれており、本丸と西の丸大奥では、その宗派的な対抗意識があつたといわれている。将軍家や将軍自身は、代々の菩提寺があり、天台宗・浄土宗の信仰が中心であつた。しかし、大奥女性の中には自らの信仰として祖師日蓮を礼拝し、題目を唱えて信仰活動をおこなっていたものもいたのである。

身延山の日蓮聖人と『注法華經』

関戸堯海

現存の『注法華經』は筆跡から、佐渡期から身延期の頃の成立とされるが、注記の要文と身延期の遺文の引用を比較することにより、『注法華經』の意義がより明確となってくる。建治元年（一二七五）の『撰時抄』を中心に考えると、次の①～④の接点が見出せる。

①問て云く、正嘉の大地しん文永の大彗星はいかなる事によつて出来せるや。答て云く、天台云く、智人は起を知り、蛇は自ら蛇を識る等云云。（定一〇四八頁・真蹟現存）

とあって、正嘉元年の大地震と文永元年の大彗星を取り上げ、天地の異変と『法華經』の題目の流布との関係論じながら、「天台云く」として「智者は事の起くる理由を知り、蛇でなければ蛇を知らない」の引用は、実は妙楽大師の『法華文句記』で、災難の由来を論証するための典拠として文意を重くするため、あえて天台の言としていっていると考えられている。

この文は、『注法華經』涌出品第十五のはじめの方で、弥勒菩薩の疑念に関する要文が集められている部分にみえるものであるが（五卷一一〇）、統いて『撰時抄』に、弥勒菩薩をはじめ文殊師利菩薩・觀世音菩薩・薬王菩薩たちは上行菩薩らが南無妙法蓮華經の題目を末法に弘めるために出現したことの意味がよくわからなかったことに言及しているので、『法華文句記』

の引用が涌出品の弥勒菩薩の疑念と深く関わる事がわかる。
②涅槃經の第三・第九等のみまいらすれば、我仏法は月支より他國へわたらん之時、多くの謬誤出来して衆生の得道うすかるべしとこかれて候。されば妙楽大師は、並びに進退は人に在り何ぞ聖旨に関わらん記九とこそあそばされて候へ。（定一〇二四頁同）

とあって、時代の変遷とともに仏法がそこなわれていくことについて『涅槃經』壽命品「醍醐味に水を加える譬え」如来性品「如来の正法が次第に衰えることの説示」等をあげ、『法華文句記』「誤ると誤らぬとは、その責任はともに翻訳者にあること」で、仏の御意に関わらない」と引く。この文も『注法華經』涌出品に注記されるが（五卷一三四）、そこには釈尊の久成と始成正覚とを比較して『華嚴經』と『法華經』を対比する要文が集められており、『法華文句記』は『華嚴經』第一とするのは諸論師の誤りであるという論拠となっている。

③『大集經』「白法隱没」に関連して、『法華經』薬王品から「我が滅度の後、後の五百歳の中に、閻浮提に広宣流布して、断絶せしむることなけん」と引き、『法華經』が第五の五百歳に広く弘まることを論証するが、そこで天台大師・妙楽大師の未来記として、

天台大師云く、後の五百歳、遠く妙道に沾わんと。妙楽大師云く、末法の初め、冥利なきにあらずと。

と引くが、『法華文句』『法華文句記』は『注法華經』薬王品で後五百歳広宣流布と関連する要文が集まっている部分にみえる

ものである〔七卷一〇四〕〔七卷一〇五〕。

④『撰時抄』(二〇二五—六頁・真蹟現存)では、「三論宗の吉蔵大師」が南岳大師・天台大師の徳を讀えて『法華經』の講義を請い願ったこと、「終南山の道宣律師」は天台大師が『法華經』の真理の極地に到達していると讃嘆したこと、「華嚴宗の法蔵法師」がすでに悟りの位に登った菩薩であると天台大師を讃嘆したこと、「不空三蔵・含光」の師弟がともに真言宗を捨てて天台大師に帰伏した物語(『宋高僧伝』)を聞いて妙楽大師が『法華文句記』に「インドに仏法がなくなつて、かえつて四方の国々にこれを求めることとなつたのであり、天台大師の教義の重要性を示している」と述べたことがあげられる。これらの文は『注法華經』の結経で仏教史上の諸師についての伝記が集められている部分にみえる(結経四八・四九・五〇・五一)。(一)内は山中喜八編著『定本法華經』の巻・番号)

日蓮宗とキリスト教との対論

——石城問答についての推論——

渡邊 寶陽

一六〇三(慶長八年)、博多妙典寺での「石城問答」については『日本キリスト教大辞典』(教文館)「妙典寺宗論」(チーリスク氏解説)があり、長沼賢寿氏「切支丹と仏教」(『日本宗教史の研究』一九三八)、本田栄秀氏「筑前切支丹石城問答小

考」(身延山短期大学『樓神四一号』一九六八)、H・チーリスク氏「慶長年間における博多のキリスト教」(『キリスト教研究』十九号、一九七九、慶長十八年説を展開)が挙げられている。その他、妹尾啓司氏に「近世初頭における法華宗管見—キリスト宣教師の報告書をめぐつて」(『大崎学報』一一七号、一九六二)等の関連の研究がある。キリスト教側の記録には、F・ザビエルの一五四九(天文十一年)鹿兒島での布教、一五五一(天文二〇年)山口などでの宗論、一五六九(永禄十二年)フロイス・L・ロレンソと日蓮宗の日乗との京都妙覚寺における織田信長の前での宗論等が述べられる。が、日蓮宗側にはそれらの記録はない。それ以後、日蓮宗僧との宗論として伝えられるのが一六〇三(慶長八年)の石城問答である。「石城問答」と名付けられたのは当時貿易港として栄えた石畳の情景に因んだものという(坂本勝成氏)。宗論は博多(現在、福岡市博多区)妙典寺において唯心院日忠とイルマン旧沢安都(アントニオ)との間で行なわれたとされるが、記録については伝承による点が問題視されている。前記の妙典寺と、問答を記念して領主黒田氏の許に建立された福岡(現在は同市中央区)に正興山勝立寺がその遺蹟として伝えられ、日蓮宗史研究でも必ず誌される場所であるが、管見のかぎりでは『日蓮宗事典』(日蓮宗、一九八一・昭和五六年)に関連項目はない。石城問答が、貿易の拠点であった福岡において、激しい布教を図るキリスト者と日蓮宗との間に起きたことは当然の事として首肯できようが、同時にこの時期は日蓮宗にとつても苦難の時であった。すなわち、一五七九(天正七年)織田信長の安土城で浄土

宗との間で行なった「安土問答」（安土法難）を転機として日蓮宗の強義折伏（ごうぎしやくぶく）が許されなくなった。その後、一五九五（文禄四年）豊臣秀吉の千僧供養會出仕の命をめぐって、時の妙覚寺の主であった仏性日奥は頑強に不受不施を主張したが、大勢が受布不論に傾くことはやむを得なかったであろう。ところで石城問答の唯心院日忠は京都妙覚寺の僧とされるが、このような強行路線か、柔軟路線かという雰囲気はこの時代の大きなうねりであったであろう。いづれにしても、中世的な宗論の気分が石城問答の背景にあることが想像できよう。

石城問答の論議の内容については、①日本人イルマンとの論争とはいえ、キリスト教の「神」論と仏教との論争が噛み合わなかったであろうことは、通説の通りであると考える。伝承された『邪正問答抄』（上記の諸論文に付載）によると、②イルマン旧沢の質問で、法華（日蓮宗教義）の肝要は「妙法蓮華經の五字」であり、その根幹は「妙」の一字に集約されるのだから、それ以外の四字をめぐって正邪を論ずるのはおかしいという。これは根幹の円の本体は万教に通じるものであるという論議だが、日蓮宗はこれを否定して法華經の円体は殊妙であると主張し、重大な論点と認識している。③仏陀の心法と凡夫の心法とは一体と言えるのかというイルマン旧沢の質問は、悟りの世界が出現すれば、迷いは存在しないはずと主張して、その矛盾を突こうとしたものである。キリスト教の神義論からすれば当然の質問であろうが、日忠は「仏の心法は明らかなる鏡の如く、凡夫の心法は曇れる鏡の如し。明暗大いに異なりと雖も

その体是れ一なるが如し」という仏凡一如の世界を述べて、本門法華經の「一念三千の法門」の論理を明らかにしている。以下略。

「智」と「愚」のパラドクス

——日蓮における「師」自覚の構造——

問 宮 啓 壬

「日本第一の智者となし給へ」という言葉が端的に示すように、日蓮は真摯なる「学問」を自らに課した宗教者であった。そうした学問を通して、日蓮は「仏の御心」を説き尽くした「一切經の大王」の位置に『法華經』をおくとともに、「仏の御心」を「妙法蓮華經」の五字として提示したのである。日蓮にとって「妙法蓮華經」の五字は、『法華經』の教相の根底にある「仏の御心」そのものをあらわす、ぎりぎりの象徴的表現である。それは、『法華經』という經典に展開される以前の、いわば「原法華經」であり、『法華經』の最も本源的・本質的な姿に他ならない。『法華經』をそうした姿で、未法の自分達に与えるべく、仏は「地涌・上行菩薩」にその流布を託したと、日蓮はみなした。

自己の「智慧」を以て紡ぎ出したこうした帰結を得て、日蓮は自らを「一閻浮提第一の智人」とみなした。しかし他方では、自らの「智慧」の限界性を指摘し、自分達は必然的に「愚

者」たらざるを得ないともいう。そうした自己の「智慧」の正統性を、日蓮はいかにして確信するのであろうか。そこで注目されるのが、日蓮における「仏法をこころみる」という姿勢である。日蓮によれば、「仏法をこころみる」に当って最も重視されるべきは「現証」である。この場合の「現証」とは、一つには、日蓮自身が警告した「他国侵逼難」「自界叛逆難」の現実化である。しかしそれ以上に、自らの「智慧」の正統性を日蓮に確信させた「現証」は、自己自身の身体において、『法華経』が表現されているという、所謂「色説」の体験である。日蓮は自らの受難を仏自身が『法華経』で予言した受難の体現に他ならないとし、しかもその予言は歴史上、自分唯一人により成就されたとする。こうして日蓮は、『法華経』が自己を自当てに説かれたものであり、従って「仏の御心」に叶うべく『法華経』を担っているのは他ならぬ自分自身だ、との確信を獲得することになる。かかる確信に基づき、日蓮は自らを「法華経を仏のごとくよみたる人」「愚者にて而も仏に聖人とおもはれまいらせて候」と評するのであるが、日蓮にあつては、こうした自己評価にこそ、「愚者」たる自己がそのまま「一閻浮提第一の智人」たり得る根拠があつたのである。「一閻浮提第一の智人」としての自信は、一方で自己を「愚者」とみなす日蓮にあつては、「愚者」たる自己が「仏の智慧」を受け取つたことを意味するといえよう。こうして日蓮は、迷える人々を導く所謂「師」としての自覚をはっきりと表明するに至るのである。

但しここで、「仏法をこころみる」という日蓮の姿勢に再度着目する必要がある。日蓮にあつて、「仏の御心」を見失つて

はいまいかとの不安を完全に払拭することは、恐らく不可能だつたであろう。しかしそうした不安があればこそ、日蓮は自らの智慧の正統性を「こころみる」のである。つまり、「こころみる」ということ自体、自己の「愚者」性に基づいた営みなのであり、その営みが続けられる限り、どこまでも「愚者」としての自己は意識され続けることになる。とするならば、日蓮の「師」の自覚に、「智者」としての自信のみではなく、「智者」たることを「こころみ」続けようとする、或いは「こころみ」続けざるを得ない「愚者」としての自省をも、同時に読み取るべきであろう。即ち、日蓮の「師」の自覚に、「智者」としての自信と、「愚者」としての自省との間の、逆説を孕んだ強い緊張感を見出したのである。

これに関連して、日蓮の所謂「地涌・上行菩薩」の自覚にも触れておきたい。日蓮は確かに「師」の自覚を鮮明にしたが、「仏法をこころみる」主体としては、「愚者」としての自覚を保ち続けてもいる。ところが、日蓮自身が描く「地涌・上行菩薩」は、「愚者」とはかけ離れた尊高なる存在なのである。従つて、日蓮はかかる存在と自己とを、決して無媒介に同定したりはしない。日蓮にとつてより重要な課題は、自己が「地涌・上行菩薩」であるか否かではなく、むしろ、仏より「地涌・上行菩薩」に託された妙法五字の流布を、「師」としての自覚のもと、自己において担い切ること、即ち「如来使」たることにあつたとみたい。

第七部会

ザビエルを困らせた日本人の質問

青山 玄

周知のように、今までに発見された異教徒の中で日本人よりも優れている人々は見付けられないでしょうと日本人の能力を殊の外高く評価したザビエルは、山口で次のような質問を受けている。

「もしも神を礼拝しない人がすべて地獄へ行くということ
が本当ならば、神は日本人の祖先たちに慈悲心を持って
いなかったことになりませう。祖先たちに神についての知識を
与えず、彼らが地獄に行くに任せていたからです。」

ザビエルはこれに対して、最初の人間たちに与えられた神の
教えは人の心に刻み込まれているので、人々は他の誰からも教
えられなくても、神の掟を知っており、何が善で何が悪かを心
得ていて、悪いことをしたら良心の責め苦を感じている、など
と巧みに言い逃れたが、知識欲の旺盛であった当時の日本人が
そんな答弁でそれ以上は質問しなくなつたとは思われない。

事実ザビエルは山口の信者たちからも、神はなぜ地獄にいる
人を救うことができないのか、洗礼を受けずに死んだ彼らの祖
先や父母・妻子・知人たちを、布施とか祈禱とかで救うことは
できないのか、などの質問を受けている。ザビエルがそれに対

しても、地獄に落ちた人は救いようがないと答えると、彼らは
悲嘆に暮れ、ザビエルも悲しみの情をそられていた。

昔の日本人の祖先に対する心情を思い遣ると、誠に涙を禁じ
得ない話であるが、異邦人の救いについては「東からも西から
も大勢の人が来て、天の国でアブラハム、イサク、ヤコブと共
に宴会の席に着く」（マタイ八の十一）というキリストの言葉
があるのに、十五世紀末から十七世紀前半にかけては、受洗し
ないで死ぬ者は地獄に落ちるといふ極度に悲観的な思想がイベ
リア半島の神学界を風靡し、ザビエルが高く評価しているイグ
ナチオの主著『靈操』にも反映していた。

この思想は、教皇シクスト四世が、スペイン国王の申請に基
づいて一四七八年十一月一日に大勅書 *Interdictum* を公布し、ス
페인での新しい宗教裁判制度を認可した前後頃から、まずは
スペインで広まり、一四九六年にポルトガル王子マヌエルがス
페인国王のフェルディナンドとイサベルの女王イサベルが嫁
ぐと、その結婚の条件とされたユダヤ人の浄化・追放が施行さ
れたことから、ポルトガルにも広まったものと思われる。

ところで、受洗せずに他界した多くの先祖を祈りや布施で救
うことはできないのかという、山口のクリシタンたちの質問に
は、当時の悲観的神学思想に汚染されていない神学者であった
なら、次のように答えることができたであろう。

同様の問題はすでに古代からあり、四〇八年頃の手紙二〇
二にはキリスト受肉以前の異教徒には救いはなかったとし
たアウグスティヌスも、その二〇年後にはその見解を撤回
しており、トマス・アクィナスもこの撤回やその他の引用

に基づいて、受洗せずに死んだ者にも信仰者の祈りによって救いの恵みが与えられると説いている。異教徒であった祖先もキリシタンたちの祈りと功德によって煉獄から救われるのである。(創文社『トマス・アクイナス神学大全』

第2冊二七七―二八一、第25冊四五―六二頁参照)

人間は、どれ程献身的愛に燃えている聖者であろうとも、その生れ育った時代と社会の短所を身につけており、神の特別の導きがない限りその限界を越えることができない。ザビエルの宣教精神を受け継いで、彼の始めた事業を完成するには、まず彼を無意識の内に悩ましていたその思想的短所を補足し、誤解を訂正することも必要であろう。

キリシタン版における救済の考察

——「靈性」の概念を有する表現——

狭間芳樹

キリスト教は、十六世紀半ばから十七世紀半ばまでの日本において、わずかに一世紀たらずの間に急激な布教拡大を成し遂げ、改宗者は約七十六万人を数えたと推察されているものの、これまでの研究では、それらの改宗者の多くは、支配権の強化や交易といった経済あるいは軍事面での利益を求めた大名や領主たちによる集団改宗であったと言われている。しかし、F・ザヴィエルや巡察師A・ヴァリニャーノらによって、日本

人が道理を納得し、自らの意志で靈魂の救済を希望してキリスト教徒になろうとしているという報告(『日本巡察記』)に鑑みるならば、勿論イエズス会側は日本人に対して個人的レベルでの改宗が成功しようと考えていたことがわかる。とすれば、個人改宗の際に説かれる救済の内容を明らかにするのはどうすればよいのであろうか。ここでは、「靈性」という概念を用いて、それらを説明するための糸口をつかみたい。

「靈性」という概念は、イエズス会の創設者であるイグナテリオ・デ・ロヨラが、聖徳に達する方法を記した『靈操』*Exercitia spiritualia*の中で、神の「愛は二人が相互に譲り合うこと(communion)」であると述べていることに顕著である。このような神との相互譲与の関係を「キリシタン版」では、「御大切」という訳語で表現している。これについては既にフーベルト・チースリク氏によって、キリシタン宗門が「神との個人的な出会い」であり、「神の愛に応えて自分の愛を神にささげるといふ分ち合いの実践」であったこと、そして、これを表すために「御大切」という訳語を中心概念に据えたことが明らかにされている(『キリシタン教理書』)。イエズス会はこの「御大切」という訳語によって、神との「個人的関係」を強調したのである。このような個人的関係を重視するロヨラの信心というのは、それまでの修道会にはあまりみられないものであり、したがって、ロヨラ以降イエズス会においては、神の偉大さそのものよりもむしろ人間としてのイエス・キリストを中心に据える信心が登場したと言える。

キリシタンとはほぼ同時代に急激な発展を遂げた一向宗は、イ

エズス会士によってルター派に似ていると報告されている。衆生が善行としてなすあらゆる行為を推行為として否定し、ただ一心に阿弥陀を信じて念仏することが説かれる一向宗と、「信仰のみ」を説くルター派が類似しているというわけである。その結果、一向宗はイエズス会からは激しい排撃を受ける。私が「御大切」という言葉表現に着目したいのは、このように排撃した人々に対し、イエズス会は「御大切」の言語表現を用いて、キリシタンの「靈性」を理解させようとしたこと、実際にその言語表現が日本人の心性に適ったことにより、後に数十万人規模の信徒を獲得したことに理由がある。また、この「御大切」という概念は、信仰の内容の深化に役立ったはずであり、その深化はまさに「靈性」の精神的理解へと進んだものと思われる。当時の救済、つまり、一人ひとりがキリスト教に目覚め、改宗していった動機や経緯がどのようなものであったのかを明らかにするためには、「キリシタン版」に見られる、こういった言語表現のひとつひとつをつぶさに検証していくことが必要なのではないだろうか。

C・M・ウィリアムズとJ・リギンズ

篠崎和久

C・M・ウィリアムズならびにJ・リギンズは、日本キリスト教史上、「最初のプロテスタント宣教師」として、一八五九

(安政六)年の五月と六月、相前後して長崎へ来着している。本発表は『戦略』という視点から、従来、あまり問題とされなかつた日本伝道に対する二人の姿勢の違いに注目し、米国聖公会機関誌『スピリット・オブ・ミッションズ』中の伝道状況報告に依りつつ、彼らの長崎時代を考察する。

ウィリアムズは禁教下において、合法的消極的方針¹⁾をとり、言語の習得および聖書やトラクト等の翻訳を中心とする書籍の準備に従事している(一八六一年六月一八日付書簡)。この意味で、自らを「霊界の農夫」に譬えたこと(一八六四年六月付書簡)は極めて象徴的と思われる。

他方、リギンズの場合、日本人が熱望する漢訳と英語の地理・歴史・科学書類を日本向けの開拓的印刷物(the pioneer literature for Japan)と位置づけ、幾らかでもキリスト教的なものを含むそうした諸著作を流布させることこそ、宣教師に唯一許される開拓(者)的作業(the pioneer work)だと説く(一八五九年五月二六日付書簡)。実際、『違法的積極的方針』²⁾に立つ彼は長崎来航以来三週間足らずで百五十部ほど捌いている。

ここに一つの疑問が生じる。神学校以来の親友であり中国伝道の同労者でもある二人は、如何にして、日本伝道への正反対とも見える姿勢を持つに至ったのか。前任地・中国でのたつた一つの体験の有無——伝道活動初期の段階で政治的駆け引きの旨味(成功)を知ってしまったか、否か——が、二人の立場を決定的に分けたのである。

一八五八年四月、中国へ着任して約二年後、上海の北西九〇

マイルの江蘇省常熟においてウィリアムズとリギンズは念願の「開拓定住伝道」を始める。詳細は省くが、清朝政府による禁教体制下で外国人一般に対する排外的風潮の最中、散々苦勞した挙げ句、結局それを可能としたものは、リギンズと土地の有力者との間における外国土産を媒介とした「取引き」であった（一八五八年五月八日付書簡）。

以後、リギンズは日本においても敢えて幕府との駆け引き——即ち、長崎奉行と約束した通辞への英語教授の傍ら、米國総領事タウンゼント・ハリス（米國聖公会信徒）を後ろ楯に密偵の目を盗んだ書籍配付——に身を委ねることとなる。

一方、ウィリアムズは「政治的駆け引きの危うさ」を早くから痛感させられる。上述した定住伝道から一年後、彼らは常熟から撤退を余儀なくされ、米國聖公会はミッションとして多大な痛手を被ることとなるが、その原因とは、自らの不在中、（政治的取引の成果に）過信したりリギンズによる同地の人々の感情を無視した「暴挙」とも言える行為であった。

ウィリアムズには「常熟事件」の教訓を誠実に反省し、日本伝道戦略上、それを生かしている節が窺われる。また彼はその書簡（一八六二年六月一八日付）で中国と日本の事情の違いについて指摘し、弱体化した清朝政府とは異なり強力な幕府は禁教体制を僅かでも弛めることはなからう、と語っている。

一八六〇年二月二四日、リギンズは突然帰国する。非法法下、滞日十カ月の短期間に数千冊もの宗教関連書籍を配付した無謀とも思える活動が幕府の知るところとなったため、その検閲と取り調べを恐れた彼は日本国外へと逃れたのである。

近代日本キリスト教の電信員伝道について

池上良正

近代日本の非エリート層によるキリスト教受容を考えるうえで、明治末から大正初期に「聖霊派」とよばれた人々の活動が注目される。具体的には、中田重治を中心とする中央福音伝道館（東洋宣教会）など、聖霊による聖潔や神癒、キリストの再臨などを強く唱えたグループである。従来の研究史のなかで軽視されてきたこれらのグループについて、発表者はすでに二編の論考を公表した（『近代日本のキリスト教における初期「聖霊派」について』『筑波大学哲学・思想論集』第二四号、一九九九、「近代日本の初期キリスト教聖霊派における神癒の信仰」駒澤大学文学部『文化』第一九号、一九九九）。

本発表はこの研究テーマの一環として、初期聖霊派と密接な関係をもち、初期の職域伝道のひとつでもある電信員伝道を取り上げ、彼らが近代文明一般に対して強い嫌悪と忌避感を示しながら、近代的な通信テクノロジーを積極的に評価し活用していた、という実態について考察するものである。初期聖霊派は一方で、飲酒喫煙はもとより、演劇・小説・宝石・化粧・ガムなどの娯乐的・嗜好的な消費文化を激しく拒否しながら、他方では運輸・通信などの近代技術を重視し、それらに従事する多くの技術者をメンバーのなかに取り込んでいたのである。用いた資料は、C・E・カウマン、E・A・キルボルンによって

編集され、明治三六年から数年間発行された電信員伝道の新聞『天よりの電報』、明治四一年から大正四年まで刊行されたクリスチャン電信員協会の機関誌『電使』（車田秋次、山崎亭治編集）などである。

これらの資料には、キリスト教徒となった電信員たちの手記が「證詞」などのかたちで残されている。そこからは、彼らの生い立ち、仕事上の悩み、伝道の方法などを、かなり具体的に伺い知ることができる。さらに注目されるのは、多くの説教や論説のなかに、電信員という新興の技能労働者の日々の業務体験に即した、種々の比喩表現が散見されることである。たとえば、信仰をワイヤ・銅線に、神を電池・発電機に、キリストを銅線・通信器・電報受付係に、人間の罪を碍子のゴミ・電気抵抗に、悪魔の誘惑を流電・地気障碍・黄金製の線に、それぞれ見立てた比喩表現などである。

これらの資料から、本発表では電信員伝道の背景として、とくに次の五点に注目した。

第一に、近代の電信技術が単なる無色透明のテクノロジーではなく、強い「神秘性」や「権力構造」を内包していた点。第二に、電信という新しいメディアが、特定の場所・人物・系譜などに依拠していた従来の靈性の表象様態につき崩壊感性を育て、文字テキストを主媒体とする宗教体験のあり方を可能にするものであった点。第三に、電信員は農村共同体から都市に投げ出された二、三男などが多く、一定の技術を身につけた専門職でありながら非エリートであつて、孤独でストレスの多い職場環境におかれていた点。第四に、技術者不足と職場モラルの

低下に苦慮する当局は、キリスト教による電信員伝道に関して、かなりの程度まで黙認していた点。第五に、当時の電信技術がきわめて不安定な水準にあり、偶発事故が多く、個別の機器・操作者の質が大きな差を生むという状況が、聖靈派のメソジスト的・アルミニウスの教理と適合的であつた点、などである。

これらはキリスト教と通信テクノロジーとの親和性という一般の問題を想起させるとともに、電信にはじまる近代の通信技術が、神との直接的な靈的交流や聖霊体験を重んじる聖霊派や一部の福音派に対して、とくに適合的であつたことを示唆している。

一六八四年以前の地蔵の名字

清水 邦彦

地蔵の名字については、既に拙稿「地蔵の名字」の始源と展開」（『日本文化研究』第十号、一九九九年）で考察を加えたが、修正・補足すべき点が見つかったので報告を行ないたい。若干長くなるが、拙稿の主旨は以下の四点である。

①地蔵の名字は、『十論経』・『本願経』になく、また、中国の地蔵説話にも見られない。従つて、地蔵の名字は、日本で発生した現象である。（名字の定義については、字数の関係で省略。）

②地蔵の名字のち、「勝軍」だけは、十二世紀末の文献で確認される。「桂」・「矢取」・「延命」については、留意すべき点もあるが、中世文献で確認される。

③それ以外の名字は、一六八四年（『三因縁地蔵菩薩靈驗記』の刊行）をさほど遡ることのない時期に発生し、一六八四年当時は珍しい呼称であった。但し、今日で言う名字十の「十地蔵」という形は中世文献で多数確認される。

④地蔵の名字の定着が文献で確認されるのは、一六九七年刊行『延命地蔵菩薩経直談鈔』である。

まず補足しなければならないのは、『源平盛衰記』の「廻り地蔵」名テ七箇所ニ安置シテ」という記述である。『源平盛衰記』の成立時期については、諸説あるが、十四世紀ごろには成立していたようである。とすると、中世文献で確認される名字に「廻り」を追加しなければならない。

そして大きな修正点は、一六三〇年～一六八四年に刊行された版本には、地蔵の名字が多数存在することである。例えば一六三一年刊行『かるかや』（説経版本）には、「親子地蔵菩薩」とある。また、一六三九年刊行『さんせう太夫』には、「金焼地蔵」の名称が見られる。さらに、一六四三年刊行『福齋物語』には、「近邊の地蔵へ触状をまはし、このむね申入候べし、御菩薩池（みそろいけ）地蔵、山科六地蔵、福見油掛地蔵、桂川島地蔵、常盤要地蔵、鳥羽地蔵、壬生地蔵、無苦花地蔵、子安地蔵、腹帯地蔵、目疾地蔵、大江山地蔵、矢田地蔵、のをのへ申し入ば、飢饉神の祟をもやめたまひ、……」と多数の名字を挙げている。そして、一六六〇年刊行『おもかげ物語』に

は、「たにのこけ（川谷の苔）ぢさうぼさつ」とある。

しかし、このことは、一六八四年以前に地蔵の名字が定着していたことを意味しない。例えば、一六四二年書写の『大蔵虎明本狂言集』には「やをの地蔵」・「河かみのぢさう」・「かなづのぢさう」とある。また、十七世紀前半刊行と考えられている『をぐり』（説経版本）には、「鳴海、頭護の地蔵」とある。さらに、一六八四年刊行『三因縁地蔵菩薩靈驗記』には「稻積」・「延命」・「水引」・「屋葺」・「杖頭」・「白髪」の六種の名字が見られる一方、「杖頭ノ地蔵」・「天来ノ地蔵」・「火印ノ地蔵」・「糟ノ地蔵」・「桂ノ地蔵」・「玉結ノ地蔵」・「媒人ノ地蔵」・「鳴海ノ地蔵」・「杉毛ノ地蔵」・「目病ノ地蔵」といった表現も見られる。一六八七年刊行『延命地蔵菩薩経和談鈔』でも、「壬生のぢさう」・「子安の地蔵」・「はらをびのぢさう」とある。

とすると、拙稿の主旨③は、「それ以外の名字は、一六三〇年頃より文献で確認できるが、一六八四年に於ても珍しい呼称であった。」と訂正しなければならないが、拙稿の大筋は首肯されると言える。

仙台と天草の禁教への宗派の差と 仏教との関係について

椿 實

本研究は遠藤周作氏「沈黙」「死海のほとり」に見るポルトガルのイエズス会のフレイラ神父が長崎で「穴吊り」の拷問を受け、棄教を誓った話と、仙台における支倉常長等の政宗によるローマ派遣におけるイスパニヤのソテロ「フランシスコ会」とは対立し、秀吉により禁教令の高札が立てられることになった。東チモールをはじめとしてアモイ（廈門 Amoy）などポルトガルの領土的野心と貿易の利権の先兵としてのイエズス会はヴァリニアールによって広められたが、家康は慶長五年（一六〇〇）豊後に漂着したオランダ船リーフデ号のウィリアム・アダムス（三浦按針）を登用し、平戸に商館を開きオランダと通商をはじめている。ソテロは江戸にうつり、浅草に病院を開いた。ソテロは伊達政宗から領内全域にキリスト教を布教する許しを得て、一年間に千八百人に洗礼を授けた。政宗はこのソテロの力により、支倉常長等の遣欧使節をローマに派遣するという大事業をやつてのけた。仙台には家康に対するブラインドみたいなものがあって、この気風は原田甲斐の遺体を大きな鐘に入れて、北上川を遡り、雉兎菟葬の道を米谷まで行つて、御前荷山の禪寺に葬り、あとに銀杏が植えてある。芭蕉もこの見に来たらしい。この仙台藩の気風は禅宗の風によるものら

しい。村岡典嗣氏「日本思想史研究」「続日本思想史研究」に「妙貞問答」「仙台吉利支丹殉教史に関する一文書と其解説」（元和九年十年の殉教記録）「後藤壽庵とその史料」壽庵は塚を開いた功績で大正十三年に贈位されたが、幼名又五郎、長崎で耶蘇教を知りその宗徒となった。支倉常長を経て政宗に推挙され、福原で千二百石に封ぜられた。仙台ではキリストの荒野における入信と、シヤカの入信の話が共通するところから両者を合体して「オシヤナギ様」という像をまつている。上野処刑場跡に首実驗石というのがあって地藏尊のようなものがある。大籠バス停のそばに「オシヤナギサマ」という石塔があって、これは、「オシヤカサマ」と「キリスト像」の合体と見られるが、このあたりで数百人の農民が処刑されたところで上野処刑場に首実驗石というものもある。殉教者は三百余名といい大籠カトリック教会がある。祭畑処刑場跡は上野処刑場跡から三百米あまり西で、こんな納税者を殺しては藩の収入はどうなるのかと考えさせられる。祭畑の裏手に洞窟があつて、これは他藩の岩手の地まで続いていて、キリスト教はミサを重んずるから、ここで聖歌を歌つたのであろう。博物館には、貝を彫つた手製のメダイヨンがある。真珠貝のような美しい彫刻を見ると丹念に彫りつづけた宣教師の海路を思う。仙台のキリスト教は原の城のように戦闘的ではないがたしかに民心をつかんでいる。これは禅的教養によるもので、島原の如く戦闘的ではなかつた。

奥但馬の神仏習合と分離

——特に大屋郷式内社御井神社を中心に——

菊池 武

今回は、但馬国の奥、養父郡大屋町宮本に鎮座まします式内社「御井神社」を取り上げ、ここの神仏習合と分離を紹介し、庶民信仰の中での神官の動静の一端を見てみたい。

さて、明治の維新政府は、慶応四年三月、全国の神社に対して、神仏分離令を出した。御井神社も、慶応四年六月の岩井牛頭天王から岩井大明神と神名改号の願書（乍恐書付以御伺奉申上候）宮本・寺尾家文書）を提出している。この中で寺尾長門守信敬は、「本文牛頭天王と申伝候来歴いつ之頃より不相知候得ども、素より別当寺等決而無御座候、宮本村起立之頃より一社私方老人之神主ニ而従来守護罷在候」と記している。しかし、内部文書『岩井山牛頭天王之証』（役方綴込簿）宮本区宮藏文書）には、岩井奥の御祓山より遷座した所に寺院があり、「岩井山天王寺ト号ス、八木今滝寺之末寺依今滝寺ヨリ僧老人宛出来テ何角之神役ヲ勤ム」とし、後、寺尾家の先祖であろうか、寺尾甚五郎なる者が、今滝寺より嫁を貰い六太夫と名を改め神役となったという。この遷座は、正平年間頃（天文年間とも）寺尾長安が奉仕不使という事で、現在地に移したとする。

彼は、「八木今滝坊権大僧都ト有ルナリ、是長安玄俊僧ノ事ナリ（中略）天王社ハ天王寺也元岩井山ニ有リシ時ハ、長安玄俊

僧ト申山伏神主也」とし、長安は天王寺と今滝寺とを兼帯していたという。

これを見ると、最初は本寺今滝寺の僧が天王寺に来て、岩井山牛頭天王の神役を勤めていたが、後、この本寺との縁により寺尾甚五郎が神役となった。長安も、牛頭天王が岩井の御祓山に鎮座していた頃は、玄俊僧という山伏神主で、今滝寺の権大僧都であったという。甚五郎と長安が同一人物であるかどうかは不明であるが、今滝寺に注目してみよう。

今滝寺は、同じ養父郡八鹿町今滝寺に現存する高野山真言宗寺院で、延久元年（正平三年とも）覚増上人によって開創されたといい、八木氏の菩提寺になってから、大いに栄え最盛期には十二坊が建ち並んでいたという。同地区には、開祖によって勧請されたと伝える岩屋社熊野権現（現、熊野社）も存し、今滝寺の窮乏時には、修験道を行じて寺の維持に僧達は努めたという（『八鹿町史』上巻）。

これにより、天王寺と今滝寺と寺尾家との結び付きが幾分か証明され、天王寺という別当寺と、奉仕する修験山伏系の社僧の存在が確認出来る。寺尾家文書の中にも、貞享二年刻銘の天王社の梵鐘も存したというし、カーンマーン（不動明王）の梵字墨書の遺物も見られ、仏像三体も現に保存されている。つまり、岩井の御祓山（岩ノ窟に鎮座していたと伝う）に牛頭天王を勧請して、修行奉仕していた彼等は、時代の下降と共に疫病・害虫・邪気を除去する疫神の天王を里方に降ろし、当地の主産業である養蚕・畜産・農業の神として布教宣伝し、民衆の厚い信仰を集めて行ったのである。『太神事寄附録』（寺尾家文

書、天保十三年三月の巻頭にも、「郡中の農家第一牛馬蕃息五穀成就養蠶滿作渡難消除等昼夜となく守護坐ます故に古へより今に至迄郡中の人々仰ぎ信ぜずといふ事なし」と記している通りである。また、現在もかつて配られた四十一一点の護符の版木を残していて、一般の守護札の他に、岩井山牛頭天王と称して、牛玉宝印・疫病除けの蘇民将来や、疵菜・和中散の和菓の効能の版木も二点見られ、売菓の実態も確認出来る。当然、養蚕繁昌・牛馬安全の札も目立って多い。

この様に見て来ると、長安が宮本に天王を遷座して以後、年代は不明であるが、天王寺は廃寺となったのであろう。しかし、建物が無くなっても、牛頭天王を中心とした神仏混淆の信仰内容は前述の如く、神官側も民衆も与え求め続けて来たのである。寺尾信敬が別当寺無くとしているのは、維新時の神仏分離の厳命に敏感に反応した時代の言葉であつたらう。

同一系統神社における祭祀要素の

受容パターンに関する事例報告

島田 潔

範囲の広狭は別として、全国には同一の祭祀が一定範囲に分布している事例がある。祇園祭や山王祭などは、その典型的な事例である。その分布の背景に関しては、社会経済史的条件やそれを行う神社の社会的な位置付け、それに祭祀に対する意識

化された意味付けなどが考えられ、それに関する研究も進んでいる。だが、分布地における祭りの形態や祭りに伴う伝承などの個性には、あまり注意が払われておらず、同系の祭りとして一括りに論じられるのが普通であるといえる。つまり、同一の祭りとして広く分布している祭りにしても、それを実際に行なっている地域社会において、どのようにして受容されているのかという問題が、殆ど考慮されていないということである。

その場合、個性は一元的な時系列的変化の問題として処理され、共時的な偏差が通時の変化として読み替えられてしまうことになる。また逆に、異なる時代の事例を、一元的な条件のみで論じ切るようなことにもなる。しかし、社会経済史的な条件などの問題が祭りの分布範囲を決める外的契機とすれば、受容の問題は、祭りをいかに地域社会の中に位置付けるかという問題に関わる内発的な対応結果であるといえる。それ故、同一の祭りでありながらも各地で微妙な相違を見せるということがあり得る。地域社会への位置付けの論理がないままに、外的契機のみで祭りが成りたち、存続してゆくとは到底考えられない。もちろん、各地での受容の仕方を一々気にしては、分布をトータルに論じることができなくなる。だが、ここで受容の仕方を問題にするのには、次のような理由がある。

受容の問題には、各時代毎の受容の仕方があるのだから、歴史的变化という側面が当然に含まれている。それは、単なる形態変化というのではなく、祭りと社会との関係の変化を示している。受容に焦点を当てようとするのは、この点で、この問題が祭りと社会との動態的な関係を捉える有効な視点となり得

ると考えられるからである。本源の祭りをどのような形で受容するのか、そこにはどのような祭り観が見られるのか、それは地域社会の動態といかに関わっているのか、といった問題を通して、祭りとは社会にとつていかなる意義があるのかを明らかにしてゆくことができると考えられるのである。そして、その上で、それを外的条件と併せて見てゆけば、歴史の動態の中の祭りがより立体的に姿を現してくるものと期待されるのである。

このような問題関心のもと、同一系統の神社という外的な条件を共有しつつ分布している祭りを取り上げ、受容の仕方を具体的に捉えた。事例は、諏訪大社を中心に主として長野県内に分布している御柱祭を取り上げて論じ、受容の四タイプを指摘した。特に、近代以降における信濃国二宮小野神社と三宮沙田神社の事例を比較し、小野神社が近世における藩の祭りとしての歴史的性格を表象レベルで再現、再確認することで御柱祭を受容したのに対して、沙田神社は在来の祭祀との複合が見られ、神婚、神の誕生という象徴的な意味を御柱祭に見出すことで受容したことを指摘し得た。

このような考察を通して、受容の仕方と祭り形態とが関連すると見られることから、受容の仕方が形態に変化をもたらす可能性を確認したが、それは、形態の多様性は一元的時系列的な形態変化を意味しないこと、分布地での祭りの形態は、当事者による祭りの観によって選択されることを示していると考えられる。また、祭り形態の分布は必ずしも中央の観念の分布ではないこと、祭り形態は言語化された「意味」と無関係に存在し

得ることも、指摘できる。もつとも、受容の問題は、まだまだ研究が手薄である。これらの点については、さらに事例を増やして検討する必要がある。

幕末維新期の〈祖先〉論

—— 起点としての平田篤胤「玉禰」 ——

遠藤 潤

近代日本における「宗教」という領域（あるいは概念）の成立や変転を理解するうえで、「祖先」や「祖先祭祀」は一つの重要な概念である。具体的には、日本で「宗教」「教団」という概念が成立する過程のなかで「祖先祭祀」がどこに場所を得るのか、いいかえれば何がそれを〈領有〉するのか、という問題が焦点となる。

明治国家の国民統合を支えた「家族国家観」の中核にあったのが、イエスの観念であり、そこで祖先祭祀が重要な役割を果たしていたことはすでに数多くの研究者が指摘している。そこでは、国民になることを期待される人々は、忠孝一致論によつて天皇と結びつけられたと論じられている。

同じく天皇を奉じて近代国家を支えたとされる「国家神道」だが、「家族国家観」との関係はいま一つ明確ではない。この問題には、両者がともに〈祖先〉とどのように関わっていたのかを明らかにすることが一つの手がかりを与える。

そもそも、〈祖先〉なるものが神祇信仰の領域に属するとする判断は、必ずしも自明のものではない。明治初年の政府による一連の国民教化では祖先祭祀は直接的なテーマにはなっておらず、神道と祖先祭祀の関係が問題化するのには、民法典論争および教育勅語制定の頃からである。

明治年間に神道と祖先祭祀の関係が問題化した状況に関連して、柴田實はそれが神社の起源の問題をめぐることでたと指摘している。すなわち、神社の起源をめぐっては二つの主要な説があり、一つが「自然崇拜」起源説、二つに「祖先崇拜」起源説があるという。後者では、神社と祖先祭祀を結びつけること、すなわち神々と〈祖先〉を同じカテゴリーに属するものにとらえる問題意識が発生している。ここからは「人間が神になれるのか」という問題も派生する。

ところで、これらの前段階、すなわち江戸後期から幕末期にかけて、神道と祖先祭祀の関係はすでに問題化している。それは平田篤胤およびその流れをくむ国学者のあいだにおいてである。今回の発表では、幕末維新期の〈祖先〉論考察の出発点として、平田篤胤の言説に焦点をしばり、彼が〈祖先〉をどのよう問題化して論じているかを検討する。

平田篤胤『玉釋』は神々への拝詞・儀礼とその考証・解説を収めた書だが、ここには祖先祭祀が含まれている。篤胤は祖先の霊の祭祀を神々への祭祀と同じカテゴリーで扱い、むしろ重視する面もある。また、皇祖神、天皇と一般の庶民の関係はあいまいなままで、のちの忠孝一致論に通じる考え方は明確ではない。ただ他書には、イエを媒介にした両者の関係づけも認め

られる。

篤胤は一見ささいにも思われる祖先祭祀の細部に目を配り、考証という方法で日本古来のものかどうか見極め、仏教的なものも排除していく。ここにあるのは、生活を読み替えていく思想運動、〈解釈〉としての「神道化」運動である。生活の具体的な所作の「古意」を考証することで、「本来の意味を回復」し、行動をただしていくことが行われる。

この思想は門人組織を通じて書物の形態で広く流布されることで、社会のある部分に影響を及ぼした。人々は、身近にある儀礼的行為について、読書することでその「古意」を理解し、自らのふるまいを微妙に修正していく。思想がマニュアル的な書物を通じて、いわば「身体的な次元」にはたらかかっている点がとりわけ重要である。維新期の宗教的心性を考える前提となるだろう。

御齋会に准じた儀礼

神居文彰

天喜元年（一〇五三）、俗に言う末法初年、平等院は御齋会に准じて阿弥陀堂供養を行っている。

御齋会は、正月八日から一四日まで宮中大極殿で齋を設け本尊毘舍那仏を安置し、『金光明最勝王経』を講じ、国家安穏静謐を祈った宮中最大の行事であるが、それに「准ずる」という

法会については、従来、嚴肅で盛大な法会を意味するという程度の理解が与えられているにすぎなかった

宮中における御齋会は、『白河本東寺百合文書』七十九「御齋会御布施送文」や「御齋会御布施」等からかなりの費用を必要としたこと、さらに「書陵部所蔵壬生家古文書」太政官符山陰道諸国司、雑事拾貳簡条「応如法勤修年中諸仏事等事」、「尊經閣所蔵興福寺牒状」等からその理念「誠鎮護国家之鴻基、興隆仏法之勝躡也、況齋会鄭重」と、施行の困難さを含む周辺の情況を知ることが出来る。

「齋」には食事に対する禁制と、逆に食を供するという二つの意味が有されていくが、御齋会は齋会の宮中発展形式として、施すという供養と国家安泰祈願を併せ持ったものといえる。『梵網經』巻下には「父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日。及三七日乃至七七日亦応誦誦講説大乘經律。齋会求福行来治生」とあり、齋会に死者儀礼の要素が含まれることは分明である。近年、御齋会と大嘗祭が対偶視され補充関係にあったことが論じられているが、『延喜式』巻十四に「鎮魂齋服 新嘗祭 同用之」と、新嘗祭に用いる法服は鎮魂と同じ形式を用いることが規定せられ、続いて「正月齋会衆僧法服」が記されること等から、加えて大嘗祭と新嘗祭の関係を念頭に類推するに御齋会に靈祭りの要素が内在する可能性に至る。

ここで、准ずるという、天皇主催以外の御齋会について考察をすすめたい。実際、法成寺金堂、五大堂の供養（治安二年）「新仏開眼供養会也、准御齋会」、『日本紀略』（治安四年の条）「号浄瑠璃院、供養之儀、准御齋会」、長元三年（一〇三〇）

十月二十九日御塔改築の供養、『扶桑略記』承暦三年「供養法成寺東西二塔、講堂、十齋堂、法花堂、准御齋会矣」、さらに『定家朝臣記』の仁和寺觀音堂での御齋会に准じた儀礼の記述等、多様な主尊による法会の実際を知る事が出来る。しかし、すべての盛行な儀式を「御齋会に准じ」と形容したかというところではなく、『一代要記』に「其式如維摩会 探題天台明尊」とある等様々な法会の記録があり、御齋会に則った法会挙行に対する志向は特別な意味を持つものと考えられる。当然、莫大な費用と施しによる権力の誇示には究竟であろうが、平等院阿彌陀堂の場合『定家朝臣記』等に記録される習礼を始めとする周到な準備と、法会の差定、かつ『扶桑略記』等に「准御齋会」に続き「仏像莊嚴古今無双」云々と記す点などからは、法会の形式がそのまま仏像を含む仏堂全域の環境まで形容して不自然でない文飾をもしることが出来る。

さらに『年中行事絵巻』や『雲凶抄』から、御齋会の内論議を実現するためには、それを見る堂内のかなり高い位置設定が必要とされることも推察される。東大寺開眼等の記録や正倉院御物からは開眼供養の際、仏の眼に点描を書き入れ開眼の儀を行っていることなどから、天喜元年の法会に、堂内で最も有効な視座を確保する高位置が、仏師もしくは頼通に対し設置された可能性は否定しきれない。

宮中外での御齋会のなぞらえは権力への収斂とも言えるが、単に嚴肅盛大な儀式を譬えて使うものではなく、それを支える基層部分には、施しと供養を背景にした徳政と追善への志向と、環境と空間の体認という立地条件の完備が隠顕している。

入魂儀礼における道具についての考察

須藤 寛 人

本研究では入魂儀礼に用いられる道具について扱った。ここでいう「道具」とは、入魂儀礼の際に媒介として用いられる「もの」のことである。日本の仏教現象に見られる仏壇や位牌、墓石等に対する信仰は、僧侶による入魂儀礼・開眼儀礼といった儀礼無しには成り立たないものであろう。そこで、僧侶による開眼儀礼の実際を事例として取り上げて考察をすすめていきたい。

まず、「入魂」という語について考えたい。筆者が仏壇や位牌に対する信仰の調査をおこなっている岩手県釜石地区の民俗語彙によると、(1)仏壇あるいは仏壇の本尊に対する儀礼を示すものとして「タマイレ」「タマシイイレ」「カイゲン」「テンゲン」が挙げられる。(2)位牌に対するものとしては「タマイレ」「タマシイイレ」「タマウツシ」「タマシイウツシ」という用語が用いられ、(3)墓石に対するものとしては「タマイレ」「タマシイイレ」「テンゲン」という語彙が用いられている。これら(1)、(2)、(3)のすべてに共通しているのは「タマイレ」「タマシイイレ」という用語である。

日本仏教をみる場合、これらの儀礼の分類について曖昧な点があると思われる。それは、「仏像に文字通り眼を書き込んで像を活性化させる開眼」と、「眼に関する儀礼をとまなわな

入魂」とが混同されているという点である。日本以外の仏教圏に目を向けるならば、チベット仏教圏のように、入魂儀礼と開眼儀礼とははっきりと区別されている場合もある。

本研究では岩手県釜石市の民俗語彙を参考にして、これらの儀礼全体をまとめるものとして「入魂儀礼」というものを考え、その中で特に仏像などの眼に関する儀礼をとまなわなものを「開眼儀礼」としてみていきたい。

筆者がみた開眼儀礼の事例は「洒水」という儀礼と「開眼」の儀礼の二部構成になっている。「洒水」の局面でみられるのは、一瞥すると水による浄化という点だけのように思われるが、「洒水」で用いられる水には二通りの意味がある。一つは、前述のように浄化である。他方は、仏教力が導入された水を作法に則って撒くことによつて、仏教力を伝達するという意味もある。

洒水に引き続いておこなわれる「開眼」の場面では、筆を用いて僧侶が「念を送る」あるいは「息を吹きかけることによつて命を吹き込む」ことによつて仏像の活性化を示すという行為が観察される。ここで、僧侶の「念が導入され」あるいは「息吹がふきこまれて」、開眼儀礼の像は、まさに「仏陀」像として活性化されたものとして認められるのであろう。

この事例では、水と筆が仏教力を伝達する媒介として機能している。「筆」に関しては上座部仏教圏とは違う点もある。だが、「水」が持つ意義については、上座部仏教圏と共通した点を見いだすことが可能であると思われる。この点から、さまざまな仏教現象の信仰の基盤を形成する「入魂儀礼」あるいは

「開眼儀礼」についての比較文化的な考察の可能性への道が開かれるのではなからうか。

下総地方における鬼来迎信仰について

小林 尚英

下総地方における鬼来迎に関する参考文献は数多くでており、それぞれが緻密に研究されているので、ここではまだ解明されていない箇所を述べることにする。一般の来迎会では、浄土と娑婆の往来となることを、鬼来迎では浄土と地獄の往来という形に変えているところに特色がある。

まず千葉県において鬼来迎に関する寺では恵心僧都源信がまず関係してくる。君津市浜子の建暦寺は天延二年（九七四）、浄土教普及の先達として名高い恵心僧都源信を招いて再建したとある。現在、この寺に古い菩薩面三つと、菩薩面の左耳あたりの断片が一つ保存され、いずれも恵心僧都作と伝えられている。これらの菩薩面はかつてこの寺で行なわれた来迎会に用いられたものという。また下総町冬父の迎接寺についても、寺所蔵の『冬父山由来記』によると長徳三年（九九三）天台の僧恵心僧都が当地にきたって、仏鬼面十三個を彫刻して「鬼面判断法会」なる法事を開修したとある。さらには香取郡小見川町下小堀の淨福寺も、『鬼来迎問答脚供養』によると、恵心僧都つくるどころの菩薩面十二と、獄官獄吏の仮面多数を用いたとあ

る。このような菩薩面はかつてこれらの寺で行なわれた来迎会にもちいられたものという。来迎会は、一般に迎講とも練供養などともよばれる儀礼で、阿弥陀仏と二十五菩薩が来迎する儀式を行なう法会で、源信の創始と伝える。お面をかぶって菩薩の代りをするので「お面かぶり」とも呼ばれる。これは阿弥陀仏を安置する極楽と行者の草庵を娑婆と表現する二地点の間で行なわれた華麗な儀式である。

そこで下総地方における鬼来迎に関する寺院をあげると代表的なものに三ヶ寺ある。一つは前述の下小堀の淨福寺である。二つは前述の迎接寺である。三つは匝差郡光町虫生の広濟寺である。このなかで実際現在もお練りが行なわれているのは広濟寺のみである。まず下小堀の淨福寺にふれると、この寺は巨徳山光明院と号し、開山は浄土宗第三祖で鎌倉光明寺を開いた良忠（一一九一―一二八七）である。そして鬼来迎の縁起を記したものに前述の『鬼来迎問答脚供養』というものがある。奥書には「正和五歳辰（二二二六）三月淨福寺十一世良光」とある。この文書によると、建長二年（二二五〇）に開山として迎えられた良忠が、墮地獄の恐ろしさとその苦患と救いたもう仏菩薩の慈悲のありがたさを民衆に広く知らしめるために、恵心僧都源信の製作にかかる菩薩面十二と地獄の冥官たちの仮面を用いての練供養を考案し、やがて建長四年（二二五二）春に、公開したとある。この文書は正和五年に書かれたとあるが、原本がないからこの文書、どこまで真相をついているかは明らかではなく、また記録そのものが果して正和年代に書かれたものかは一応疑う必要がある。

そこで良忠と鬼来迎との関係をさらにみていくと、迎接寺についてであるが、良忠との拘りは文献の上では見られないが、正嘉二年（一二五八）頃良忠はこの迎接寺とあまり隔ててない大須賀郷飯岡（印旛郡久住村）にいたので、迎接寺とは接点があった可能性がある。また広濟寺についても良忠は正嘉二年（一二五八）、広濟寺（『鬼面略縁起』によると建久七年建立とある）に近い光町木戸に光泉寺を建立している。このようなことから文献にはでてこないが、良忠は広濟寺とは何等かの関係があったかもしれない。また良忠が文永二年（一二六五）に開山したといわれる鴨川市貝渚の心厳寺でも二十三の菩薩面が現存して、二十五菩薩の行道を行なったとの伝承を残している。これらのことから文献上では良忠と鬼来迎という関係は淨福寺のみであるが、他の迎接寺、広濟寺、心厳寺等も鬼来迎が、行なわれていたことから、良忠と鬼来迎が何らかの関係があったことは十分に窺われる。

「口寄せ巫女」の「共同祭祀」

——山形県庄内地方の事例を中心に——

平山 眞

はじめに

本報告では、山形県東田川郡三川町大字猪子に住むミコサマと呼ばれる口寄せ巫女が行う共同祭祀の事例を示し、考察を加

える。

これまでの東北日本の巫俗研究の中心は巫女自身の成巫過程や巫業、祭文や巫具等におかれてきた。しかし、巫俗が巫女とその依頼者を担い手として成立している以上、依頼者側の検討もまたおろそかには出来ないだろう。加えて、巫女への依頼には大きく分けて個人的なものや集団的なのが考えられるが、特に口寄せ巫女に関しては、個人的な依頼による巫業、つまりは死者の口寄せがその巫業の中で取り立てて注目されてきたが故に、集団での依頼による共同祭祀への関与に関する研究は極めて乏しいのが現状である。

以下、山形県庄内地方の事例の中から、口寄せ巫女であるO・M巫女が現在行っている共同祭祀十数例のうちの四例を取り上げ、特に、依頼者側の、巫女が下す託宣への対応に重点をおいて考察を行うことにする。

一 事例

O・M巫女は大正一二年生まれ、高等小学校の頃失明し、三二―三歳で鶴岡市内のミコサンに弟子入り、丸二年の修行の後、ダイジュルシ（＝成巫式）を行って成巫した。ホトケオロシは六―七年前に病氣をしてからはやめているが、冬から春には計十数ヶ所で祭祀を行う。

①猪子には三つの祭祀集団がある。

a 八幡講：猪子を上・下二つに分けた「下」の六〇戸が加入している。祭典は三月一九日で、事前にO・M巫女の所で託宣を聞いて来る。これが直会の席で配られる。「八幡神社収支計算書」に記載される。同社は旧無格社である。

b 地神講：「上」の五四戸からなる。三月二一日が祭典日で、事前にO・M巫女の所へ託宣を聞きに行き、清書・印刷したものを直会の席で配布し、さらにこれを「堅牢地神講御託宣」と題された帳面に墨書し、次の宿元に渡す。最古の記録は明治一三年のものである。

c 大神講：講員は二〇名、祭典日は三月一六日である。事前にO・M巫女の託宣を聞きに行き、直会の前に口頭で報告する。託宣を記録した紙片（大学ノートや原稿用紙）は、会計記録などと一緒に次の年の宿元に渡される。託宣の最古の記録は昭和五五年のものである。

②猪子の隣村である大字成田新田では、四月二四日の旧村社八幡神社の祭典にO・M巫女を招き、同神社の拜殿にて、当屋及び総代約三〇名の前で託宣を行う。また、二月頃に「初午講」が行われ、以前は当日早朝O・M巫女の元に託宣を聞きに行き、その後公民館で十二名程で祭典を行った後、託宣の内容をかなり克明に墨書し、公民館の一室に張り出していた。託宣の記録は大正一二年のものが最古である。

二 考察

①O・M巫女の行う祭祀の依頼者側の対応、特に託宣の取り扱い方にはかなりの変差がある。これは、それぞれ独自の判断による、と見て間違いない。これは画一的といつてよい、神職や僧侶が行う儀礼とは大きく異なっている。巫女の宗教職能者としての性格による部分もあるには違いないのだが、祭祀集団側の自由自在な対応にも注目すべきだろう。

②しかし、一旦なされた対応の仕方はその後保持される、とい

うこともまた興味深い。ここでは「伝統」というものの持つ継承性、という元々この語が含意している性質を再考してもよいだろう。つまり、ある時点で託宣を「書き残す」という対応法が編み出され、その結果「書き残されたもの」が翌年以降強制力として働き、その対応法を維持し、「伝統」化していく、というプロセスを、幾つかの事例に垣間見ることが出来るのである。

③ただし、長期間の記録が存在する事例においては、託宣の書き残し方にも変化が生じているのも事実である。これは再び①の問題と結び付き、巫女ならぬ巫俗の持つ「イノヴェイティヴ」な性格を反映したものと、見てよいのではないかと考える。

悪風当たり考

—— 沖繩の死者のヤナカジ（悪風）と

死霊について ——

加藤 正春

この発表は、沖繩で、人の臨終に際して吹くとされる「死者のヤナカジ（悪風）」にかかわる儀礼行為と禁忌を取り上げて、それを当該地域の霊魂観念と結びつけて考察するものである。

ここであつかうのは、人の臨終に際して、特定の人や物をその場から遠ざける習俗であり、ここではこの習俗の検討から、死後数時間、ないし十数時間以内の死者の霊魂のあり方と、その

力の作用について具体的に明らかにすることを意図している。

当該地域では、人の臨終に際して、妊婦や病人、あるいは種物など、一定の条件をそなえた人や物を、臨終の場から退ける習俗がみいだされる。このような排除は、それらの人や物を、死者のいる家屋の外に、臨終から入棺が済むまでの間、退けるという形で行われる。それは、これらの人や物が臨終の場に居合わせると、死者のヤナカジの影響を受けやすいからであると説明されている。その影響を受けると、胎児や病人は死亡し、種物は発芽力を失うのである。すなわち、この風は、人や物の生命力を奪うと考えられている。また、この風の影響は、とくに臨終と沐浴、入棺の際に強いと考えられているようであり、この三つの儀礼行為に対する忌避は、人々に明瞭に意識されている。

私は、このような死者のヤナカジは、死によって死者の身体から離脱する靈魂によつてもたらされるものであると考えている。ところで、奄美・沖繩では、人の死に際して、その身体から二種類の靈魂が、時間差をもつて離脱するという觀念がみいだされる。一つは臨終の瞬間に離脱する靈魂であり、これは魂呼ばいの習俗からこの存在が確認される。

もう一つは、臨終後の遺体の処理の間に離脱するとみなされる靈魂であり、その存在は死者の装束の背縫いの一部をほどこく習俗から確認される。この習俗は、子どもの衣服につける背守りの習俗と対比して理解することができる。背守りが子どもの靈魂の離脱を防止する呪的装置であるとするならば、死装束の背縫いをほどくのは、死者からの靈魂の離脱を促す呪的行為で

あるにちがいない。このように靈魂離脱が促されるのは、それによつて死が完了するとされるからなのであろう。

死に際して死者から離脱するこの二つの靈魂のうち、第一のものはイチマブイ（生靈）と考えることができる。第二のものは、シニマブイ（死靈）とみなすべきものであろう。そして、臨終の瞬間から入棺にいたるまでの間、家屋内という死者の周囲の狭い空間に作用するヤナカジは、この二つの靈魂の動きを次のように仮説するとよく理解することができる。すなわち、第一靈が離脱し、おそらく墓に行つて戻つてこない。次に、第二靈が離脱し、これはその後、家屋内の死者の周囲の狭い空間（おそらく、死者の上方の小屋組の内部）に留まり、入棺によつて再び死者の身体に回帰する。そして、これら二靈の離脱と回帰の際の運動が風を生じさせ、それがヤナカジとなつて人や物に作用する。

この仮説で、第二靈の滞留空間が家屋であるというのは、死者のヤナカジの影響が家屋外に及ばないからである。また、第二靈が入棺によつて死者に戻ると仮定するのは、人の排除が入棺後に解除されるからである。臨終・沐浴・入棺の強い忌避は、二つの靈魂の運動（Ⅱ風）に対応するとみることができ、臨終の忌避は、第一靈が離脱して風を起こすからであり、入棺の忌避は第二靈の回帰の際に風が生ずるからである。したがつて、沐浴の忌避は、このときに第二靈が離脱するからであらう。さらに、死装束の背縫いをほどくのは、靈魂（第二靈）の離脱を促すためであると論じたが、これは、第二靈の回帰の際の入り口を設ける呪的行為と考える方がよい。奄美・沖繩の

呪術・宗教的世界は、この仮説を裏付ける儀礼行為や禁忌に満ちているが、その点はあらためて論ずることにしたい。

靈魂觀念に関する一考察

米井輝主

六国史の段階では、「靈」の語が記事に出てくるのは、分量的にみる限り神靈すなわち神の靈と、宣命において「天皇御靈」などの用例があるのがほとんどである。ただし、事例としてはより少ないが、藤原広嗣や早良親王のように、崇る怨靈としての存在が認識されたような人物に関して、「広嗣靈」などの言葉も使われはじめている。死者の靈・靈魂は、特にそれらが語られる場合、そこに強い靈力の働きが意識されている場合が多かったという事情がある。そうした靈・靈魂のあり方と、生きた人間に対する働きかけ方の一面を、平安末から鎌倉初期の事例をもとに考察してみよう。

かつて中田薫は「父母の教令は父母の死後まで子孫を拘束する」として、生前の教令または遺命に違反した行為が、訴訟において「死骸敵対」の罪に処せられたことを指摘した。「靈魂」もまた、「死骸」と同様に、子孫の行動を規制していたのである。ただし、「靈魂」の示す意思是、「死骸」のそのように不変的ではなく、むしろその時々々の状況に応じて、靈夢や靈託を通して、適宜判断を変えることもあった。藤原頼長は、子

息等に対して訓戒を書き記し、自分の死後は「魂にもし靈あらば、まさに陣・結政の辺にあらんとす」として、政務に励むように諭している。「魂にもし靈あらば」という表現は、神を祀る祭文や死者を追善する諷誦文などによく見える表現（「魂にして靈あらばこの哀贈を受けよ」など）とも通じるもので、いわば定型的な字句であるともいえるが、頼長の場合は自らの死後に、靈として子孫と接触しようとする趣旨を明示している点が特徴的である。関白九条兼実は、藤原道長の建立になる、摂関家代々の菩提を弔う寺院である木幡淨妙寺の別当職人事に、後白河院の介入があったとき、別当は藤原一族の人を任じるべきだと「靈魂の思すところを推」して、あえて院に対して抗弁を行っている。子孫は、祖先の「靈魂」の意思のありどころを忖度して行動する義務があると考えられていたのである。

その兼実がまだ右大臣だった頃、大外記中原師尚に対して、師尚の亡父師元が著わした秘藏の『雜例抄』の借覧を求めたことがあった。はじめ師尚は求めに応じて第三巻までを貸し出したが、のちに亡父が不快を示した「靈夢」を見たと称して、以降の貸し出しを断るという事態となった。ここでも、亡父の靈が意思を示して子の行動を規制するあり方が現れているが、この申し出に対して師尚の上位者であり主君でもある兼実がその言い分を認めざるを得なかったという事実は、こうしたことが「家」の内部だけで閉ざされた出来事ではなく、第三者に対しても説得力をもつ現象として社会的に認知されていたことを示している。また、ここで兼実は、「靈魂」には普通の人間にはない、人の心を知りつくす能力があるはずなのに、自分の心根が

疑われたことを遺憾であるとして、死者の「靈魂」が、生きた人間に対して超自然的な優位性を保持している思想も伺える。

民俗学では靈魂を祖靈と御靈とに大別するが、子孫でない人に「靈魂」が働きかけるケースもあった。『吾妻鏡』に、藤原秀衡と目される人物（秀衡法師…もしくは彼の靈魂か）が、尼御台北条政子の夢に現れて、平泉の寺塔の荒廃を訴え、あわせて政子の子孫にとつてもよくないとの警告を発したため、修造を命じたという記事がある。源頼朝に滅ぼされた奥州藤原氏のいにしえの当主秀衡は、政子に対して崇るだけの理由も可能性も兼ね備えた人物であったといえよう。ここでは、御靈あるいは怨靈となるまさに一步手前の存在を指し示す言葉として、「靈魂」という表現が使われており、慰和する必要を感じさせることで、「靈魂」が相手に対する拘束力を發揮していることを看取することができるのである。

近代日本における知識人の靈魂観

——柳田國男を中心として——

本 多 亮

一 はじめに

近代の日本において、柳田國男ほど靈や死後の魂の行くえについて、真摯に考察した知識人はいないだろう。もちろんある

種の宗教家や学者も、靈や魂の行くえについて論じてはいる。しかしそれは、自らの直感や体験の絶対化であったり、古典の訓詁注釈といったものでしかなかった。柳田が他の論者に比して卓越しているところは、近代学問の手法と秀逸なセンスをもって近代以前の知識体系や行動様式を理解しようとした点である。そんな柳田の靈魂観を考察するにあたり、初歩的かつ基礎的な点を考えてみた。

二 「靈魂観」の三側面

まずはじめに「靈魂観」について簡単に述べておこう。靈魂観といってもその内容は漠然としているので、とりあえず三つの側面に分けて考えてみたい。最初は(一)靈魂それ自身についての認識。次に(二)社会の中における靈魂についての認識。最後に(三)本人自身が抱く靈魂に対するの価値判断である。もちろん、人間の考えを厳密に分けることは不可能なのだから、あくまで便宜的な区分だと理解してもらいたい。

とりあえず(一)と(二)は事実に関するものであり、経験的に真偽を判定できる。現に「先祖の話」で柳田が主張した仮説は、様々な批判をされている。それに対して最後の(三)は、いささか混沌とした領域であり、主に思想史や精神史が対象とする領域である。そして、この発表は(三)の部分に関わっている。

三 靈を信じていたのか

柳田の靈魂観や「先祖の話」等の研究は多種多様であり、それぞれ良質なものが多くて読むと益するところ大である。しかし気になる点もあるので、その事について少しく述べてみた

い。それは、晩年の柳田が靈魂の存在を信じていたとする意見である。この意見が主張されるとき、傍証として必ず引かれる文章として堀一郎のエッセイがある。すぐれた学究として、また娘婿として晩年の柳田に親しく接していた堀の言葉だから重要視されて当然である。しかし堀のこのエッセイを読むかぎりでは、柳田が靈魂の存在を信じていたとまでは言えないだろう。読めばすぐに気づくが、このエッセイの中には「信じる」ということについてのふたつの異なる見方がある。言葉にして表現できる、主体的意識的な信念として捉える堀の立場であり、もうひとつは「理屈じゃない」共同体的無意識的な行為として捉える柳田の立場である。

四 「祖霊神学」なのか

「先祖の話」に対する評価は人それぞれ色々あるだろうが、日本人の靈魂観を考える上で決して無視できない著作である事は誰もが認めるだろう。さらに「新国学談」を含めた戦中戦後の作品群は、柳田個人の靈魂観を理解するうえでも重要である。そこで問題になるのが「祖霊神学」という評価である。学問的仮説が何故、神学と言われるのか。

五 おわりに

自然主義者としての柳田國男について

贈答のネットワーク

——近世初期徳川社会の構造——

曾野鈴子

徳川社会において、武士はその時間と労力と財産のかんりの部分を進物の贈答に費やしていたように見受けられる。これはとりもなおさず、贈答が徳川武家社会の存立にとって必要不可欠だったからである。こうした贈答行為には、ヒエラルキーにおける各成員の位置を確認し、それによってヒエラルキーそのものを維持するためのものと、力関係を創出するためのものという、二種類があった。江戸幕府はこの二種類を使い分けることによって、自らを頂点に据える社会を構築し、安定させていったのである。

江戸城を中心とした徳川武家社会にあつては、贈答は多種多様な機会において行われた。これらの機会は七種、すなわち、年中行事、人生儀礼、江戸への到着とそこよりの出立、時候の挨拶、各種御礼、幕府の祝事その他、そして褒美・褒賞・手当に大別することができる。年中行事とは五節句に八朔と嘉定、亥猪などを加えたもので、特に正月、端午、八朔、重陽、歳暮が大名・旗本から將軍への献上、嘉定と亥猪が將軍から大名・旗本への下賜を伴った。人生儀礼には將軍家の場合と大名家の場合とがあるが、將軍家の迎える人生儀礼には、何事によらず多数の進物が集まった。大名家の場合、特に將軍にはじめて

御目見する時と家督相続の際に、將軍との間で贈答がなされた。また、参勤交代などで江戸に参着した折には、太刀目録と何らかの土産物、あるいは紙、布などが献上されたのに対し、江戸を去るものには時服と馬代が下賜される。より日常的な贈答としては時候の挨拶とでも呼ぶべきものがあり、將軍からは鷹、鶴、雁などの諸鳥や季節ごとの果物が下賜され、諸大名からは時献上と称してさまざまな献上物が寄せられた。このほか、叙位任官を受けた場合などにはその御礼を、また、日光の造営がなったり、將軍の病気が回復したときなどには御祝儀を、というように、臨時の献上もしばしば行われた。逆に將軍の側からは、よく勤労したものは年末に賞与を、特別な功績があればそのつど褒美を、そして火事で居宅が焼けたりすればそれに対する見舞い金を恩賜されることもあった。

このようにさまざまな機会においてなされる贈答のほとんどは、徳川社会の基幹であるヒエラルキーの確認・維持のためのものであった。このことは、献上儀礼における可視的な差別、献上物に対する規制、下賜物につけられる差別の内に確認することができる。また大名の側としても、將軍に進物を献上することに、同クラスの他の大名の動向を探るなど、分を逸さない献上にすべく気を遣っている様子が伺われる。こうしてみると贈答は、贈り手・受取手の地位をあらわすための機械的な指標であるかのようだが、一方では先代である亡父の遺品を献上し、それをあらためて拝領する、という慣習があることから伺えるように、その根本には個別の主従関係を強化するためのきわめて私的な贈答が存在した。そして、こうした主従関係によ

つて築き上げられたヒエラルキーの頂点には東照大権現がいた。

他方、力関係を創出するための贈答も存在し、それは特に幕府と朝廷との間で取り交わされた。幕府は朝廷に進物をするこゝとで、その権威を利用しようとしたのである。この贈答のあり方からは、朝廷を徳川社会のヒエラルキーの埒外に置きつつ、対等な立場に立つて朝廷の権威のみを利用するという幕府の朝廷政策が伺える。

幕府はこうして、ヒエラルキーを確認・維持するものと、力関係を創出するものという、二種類の贈答を使い分けて、徳川武家社会の安定を図った。しかしながら、同じく贈答である限り、この二種類の境界が曖昧になるのは避けられないことである。徳川社会の維持に不可欠な贈答行為は、その同じ社会に弊害をもたらす賄賂と表裏一体なのであった。

継承された神社の相嘗祭

海上直士

周知の通り相嘗祭は「十一月上之卯之日に、新穀を諸神にそなえ、諸神と天皇とが共に食する祭礼」で「収穫祭」だと言われてきた。その際に定められた諸社に神祇官から幣帛がさづけられた。そして、この相嘗祭は比較的早期に廃れてしまったといわれてきた。

従来の研究では、宮中祭礼としての相嘗祭とその祭礼の際に行われる班幣についてのみ着目されていた。しかし、班幣を受給される側の神社ではどのように相嘗祭が執行されたのか、ということについての研究はほとんど着手されてこなかった。そのため本発表では、『日本祭礼行事集成』（全九巻）と『神道大系』（神社編 全五十二巻）を用いて文献調査をし、神社で執行された相嘗祭について考察する。両者の資料から、相嘗祭あるいはそれに準じる名称の祭礼に関する記録を抽出した。抽出の結果、相嘗祭に関して両資料合わせて十七の記録が見いだされた。神社の中には複数の記録が掲載されている神社もあったので、執行していた神社は八社であった。ともに少数ながら、そこから読みとれることについて述べていきたい。

両者の資料に掲載されている相嘗祭に関する記録は、嘉元元年（一三〇三）〜安永一〇年（一七八一）に作成されている。よって明治時代以降で相嘗祭を執行している神社の記録はない。まず初めに日付に関して考察してみたい。二・三月から十月、十一月、十二月と幅広い時期に、各神社ごとに様々な日付で相嘗祭は執行されていた。つまり、その中には二月あるいは三月に執している神社もあったのである。相嘗祭を熱田神宮の場合は二月に、飯香岡八幡宮は三月に執行していた。別の記録では熱田神宮は二月に祈年祭を行っているので、二月の相嘗祭はそれに比定できるかもしれない。しかし、何故祈年祭を相嘗祭と言いつた必要があるのだろうか？ また、記録によれば千葉県市原市の飯香岡八幡宮の方は二月に祈年祭を執行した上で、さらに三月に相嘗祭を執行していたのである。両神社が何

故右記の時期に相嘗祭を執行したのかは不明だが、二社の相嘗祭に関しては、「収穫祭」とはいえないのではないかと。また、十月や十二月に執行している神社も、いずれにしる神祇令・延喜式規程とは、異なる日に執行していることは一目瞭然である。十一月初之卯之日に相嘗祭を執行していた神社は八社中三社である。

次に、班幣の有無と相嘗祭を執行している神社の關係に着目する。相嘗祭の班幣を受けていない神社でも、相嘗祭を執行している場合もある。先述の熱田・飯香岡の両社と貴船神社である。相嘗祭の班幣を受けていた神社は五社。以上の事項を神祇令・延喜式の規程に照らし合わせると、十一月初之卯之日に相嘗祭を執行し、班幣も受給されていた神社は上賀茂・下鴨であった。

神祇令・延喜式の規程と班幣とを中心に祭礼を見ると、神社の相嘗祭は不規則な面があるように見えるが、相嘗祭が元々民間の祭祀であったという仮説からこれらの記録を再検討すると、元々は不統一に相嘗祭各神社で執行されていて、それに對して統一を図り中央と地方の關係を強化するために班幣を贈った。しかし、七十一座四十一社に対してしか班幣を給付していない訳なので、それ以外の神社では宮中での執行の廃止並びに班幣の廃止と無關係に、相嘗祭は執行されていたとも推定される。相嘗祭は早期に廃れてきたと言われてきた。しかし、これは不正確な言い方である。宮中祭礼としての相嘗祭とその祭礼の際に行われる班幣は廃止されたが、神社の中には相嘗祭を執行し繼承していた社もあった。

集落宗教と葬祭仏教

——近世宗教の世界——

齋 古 真 哉

日本近世の宗教状況を見てみると、いくつかの宗教が共存していることに気付く。原則として、すべての人々に強制されていた葬祭仏教だけでなく、集落の中心的な宗教施設を対象とする宗教——集落の宗教も近世社会の中で、大きな意味を持つていたことは疑いえない。また、これら以外にも、集落の外からやってくる宗教者の活動も見られた。つまり、近世宗教の主な存在形態として、①葬祭仏教、②集落宗教、③訪問型宗教の三類型があったとすることができよう。

民俗学の分野での研究では、伝統的に集落の年中行事を中心とした②の集落宗教が多く調査・研究の対象とされてきた。現在では、神社の行事として実施されることの多い集落の年中行事の中に、「固有信仰」「基層信仰」を読み取ろうとする立場が見られた。また一方、近年の宗教民俗学研究や民俗宗教研究では、③に分類される修験、陰陽師をはじめとする集落の外からやってくる宗教者の活動についても多く取り上げられてきている。これらの宗教者を研究対象としても、宗教者の活動が②の集落宗教に大きな影響を与えているとする立場に立脚する研究が多く見られる。極端な言い方をすれば、「民俗宗教」の名のもとに、②と③が混同され、同列に扱われている場合が少なく

ないのではないか。

今回の報告では、①葬祭仏教と並んで、近世社会の中で大きな意味を持っていた②集落宗教の在り方を考察したい。施設と宗教者、そして受容の単位の視点から、①②③を比較して、集落宗教の前近代における在り方を探ってみたい。

①葬祭仏教、②集落宗教、③訪問型宗教に関わる施設はどうなっていたのであろうか。葬祭仏教には各宗派に所属する寺院の存在が不可欠であった。同じく各宗派に所属する僧侶も近世社会の中で確立した身分となっていた。集落宗教の場合はどうであろうか。集落の中心的な宗教施設として、社あるいは堂の存在は大抵の集落において認められる。社・堂も寺院と同様に、原則として新規の建立が禁止されており、近世社会の中で制度的に位置付けられていたものと言えよう。社と表現される施設でも今日の「神社」のイメージからは遠く、神仏習合の施設である場合が多かった。これに対して、訪問型宗教の場合には、当然のことながら、各宗教者が権威とする本所なり、個々の本拠は存在するが、地域社会の中に特定の宗教施設を持つものではなかった。

葬祭仏教の寺院僧侶に対して、集落宗教では専門の宗教者の存在を必ずしも必要としなかった。社・堂の管理形態は様々で、寺院僧侶や修験を管理者とするものも見られたが、専門の宗教者が管理しない「村持」の形態のものも少なくなかった。行事・儀礼の執行面では、当屋制に代表されるような地域住民の交代制になっていた施設も多い。このような社・堂に対して、近世を通じて吉田神道の免許を得た神職が進出していき、

次第に仏教色が薄れていった。近世を通じて集落の宗教施設の「神道化」が進行していたと言えよう。

各類型の受容の単位を見ると、原則として、葬祭仏教は家、集落宗教は集落、訪問型宗教は個人という受容単位の相異が見られる。現在の研究で、「民俗宗教」の名称でくくられる集落宗教と訪問型宗教は、ここに見てきたように近世社会の中で、それぞれ異なった存在形態を持っており、その成立を歴史的に見た場合にも別の由来を持つものである。「民俗宗教」の名でこの二つを同列に扱うことは、近世の宗教史を考える際には、極めて不適切なことであろう。

葬儀の実態

——京都府T町の事例より——

佐久間 光 昭

T町は京都府北部の人口七五〇〇人ほどの町である。葬儀社が本格的に葬儀に関わるようになってきたのは平成元年以降である。葬儀社が関わるようになってからの葬儀の変化がある集落を中心に考察する。集落にはA寺（曹洞宗）とB寺（浄土真宗本願寺派）があるがB寺の門徒は十数軒で八割以上はA寺の檀徒である。ただし都市部に居を移したものとや子息のもとにいる者も多いので存在者の実数は定かではない。

集落にあるA寺の葬儀は最近十年では初盆で数えて最小三

霊・最大十二霊であった。

葬儀社以前

平成元年以降M社が本格的に葬儀に関わるようになる前は喪家の関係者で段取りをしていた。祭壇の安置は農協がしてくれたが、花籠の飾り、花輪・灯籠・造花の金銀蓮の借り受けなど親戚のすることが多くあった。葬儀式も開式・内弔いの終・閉式に当たつての「合掌・礼拝」は僧侶が指示していた。

葬式組から葬儀社へ

葬儀社による葬儀の変容

M社の進出でまず変わったのは葬儀式が終わって霊柩車へ行列するときの持ち物である。それまでは花輪や生花を運ぶ役があったが、M社が「菊一輪」で代用するように指示すると、M社の関わらない葬儀でも菊一輪で代用するようになった。

また末期の水のお供えにできる時にM社では切り花(菊)を棺に入れさせるようにし始めた。

農協が葬祭業を本格的に再開したときは葬儀の初めに故人の来歴などを披露していたが、僧侶側から開式前に済ませるよう要望が出されて開式直前にはなくなった。

葬儀社の競争による変化

本格的な「葬儀社による葬儀」を定着させたM社であるが、葬儀費用が他よりやや高額という理由から、本社のある町ではほとんどの葬儀はM社以前からあるH社が請け負っている。また農協が葬祭事業を本格的に展開し始めた事から葬儀を請け負う割合は減少したと思われる。そのかわり仏具店の開設による仏壇や位牌の斡旋、納骨法要の時に仏華を贈るなどのサービス

向上、隣県のT市への進出などによって収益の改善を図っている。

農協は忌中の祭壇の最上段中央に位牌ではなく写真を置くことによつて遺族の胸中に合わせる工夫をしている。

今後の変化

今後葬儀式に関しての大きな変化はないものと思われる。献花・花輪などについては喪主の関知するところではないし、出棺時刻から逆算して葬儀開始時刻を決める風習からは「葬儀」と「告別式」の分離が起こるとは考えにくい。セットで持ち込まれる葬具の中には四十九日以後は不要なもの（造花の金銀蓮など）もあるが、使つても使わなくても同料金であれば、寺院などに納めたものを低額で借り受けるといふ事が復活すると思えない。

費用はかかるが気兼ねが少ないというのが地方でも「葬儀社」による葬儀」が定着した一つの理由だと考える。親族の多くが都市部に出て、田舎の葬儀のやり方に詳しくないという理由もあるが、「葬儀社による葬儀」が珍しかった時も、それが一般的になつた時も、特に我が家が近所と変わったことをする必要はないわけである。喪主が故人の遺言を理由として霊柩車への行列を辞退して霊柩車を喪家の近くまで来させた例があるにはあるが数例である。

戦後の葬儀参加行動および意識の変化

—— 葬祭業の展開を手がかりに ——

村上 興 匡

研究の最終的な目的は、戦後の主に都市的地域における葬儀への参加のあり方の変遷を明らかにし、さらにはその元となる意識の変化を明らかにすることにある。また一言に戦後といっても、すでに五十年以上を経っており、その間の変化を等閑に付すことはできなくなつていふと考えるが、具体的なものが残る墓地などと違つて儀礼行動については香典帳などわずかな例外を除けば具体物が残りなく、主として聞き書き調査にたよることになるため、厳密な変化の時期を分析することが難しい。

そこでこの間の変化を客観的に捉えるための一方策として、葬祭業の同業組合が出している「年史」に着目する。葬祭業者および互助会の全国的組合である全葬連（全日本葬祭業協同組合連合会）と全互協（社団法人全日本冠婚葬祭互助協会）はそれぞれ「全葬連二十五年史」「冠婚葬祭互助会四十年のあゆみ」を出している。特に都市地域において葬祭業者抜きで葬儀を行うことはきわめて難しくなっており、その葬祭業者たちの時代ごとのサービスと問題意識を探ることにより、顧客である一般の人々の葬儀に対する行動および意識の変化を明らかにする手がかりになると考える。

全葬連は当時葬祭業界が抱えていた以下の三つの問題を解決

するために三一年に創設された。①昭和二〇年代に盛んとなった新生活運動は、国民生活の生活設計の合理化を説くもので冠婚葬祭の簡素化が求められた。自治体による公営葬や低廉な市町村規格葬がうまれた。②付加価値税で葬祭業は課税比率の高い第一種（四％）とされた。③これらに対して政府に請願・陳情をするにも所轄官庁がないため、公的な位置づけを得る必要があった。所轄に関しては厚生省（遺体を扱う事業）と通産省（葬祭業務サービスの提供）の間で綱引きがあったが、通産省所轄と決定し、五〇年に組合連合会として設立許可された。全葬連における主な関心はアウトサイダー（農協など）の排除、葬祭事業の法制化により「葬祭事業者の職域と葬祭文化を守る」ことにあった。五〇年以降には、デパートや生協などが葬祭業に進出してくるようになった。

最初の横須賀市冠婚葬祭互助会は、市民が協力して低廉な冠婚葬祭（月々、普通十五円、特別二十円で十年）を行うことを目的として二三年に設立された。三〇年ごろから各地で互助会が設立されるようになり、四〇年以降急増し、中間層以上も対象とし、貸衣装、式場、料理、引出物、美容、旅行など業務を多角化して営利を目的とするものも増えた。三つの全国統一組織（全互連、日冠連、全新連）があったが、顧客獲得競争が激化し、トラブルがマスコミによって報道されたため、割賦販売法が改正され許可事業となった。

葬儀習慣の変化とのかかわりから、戦後葬祭業の展開を見ると以下の三点を指摘しうる。①戦後の新生活運動の果たした役割の重要性・新生活運動への業界としての対応が、結果的に葬

祭業経営の合理化（マニュアル化、広域化、予め顧客を確保）を進めたといえる。②昭和四五年頃から五〇年位までの期間の重要な変化・この時期に他業種（デパート、生協など）からの進出、互助会の急伸が重なっており、全互協、全葬連ともにこの頃設立されている。ちなみにこの頃、『葬式無用論』が出版されて葬儀への関心が広まる、社葬慣習の普及などがあった。

③「葬儀の公共性」「葬祭文化の担い手」であるとの主張が葬祭業者から盛んになされること・もともとこれらの属性は地域社会由来のものと考えられるが、戦後の高度成長期の都市への急激な人口集中が、大正くらいから始まっていた地域共働の慣習の衰退に拍車をかけ、その結果、地域から業者へ葬儀慣習の主導権の委譲が起こった。その結果、葬儀は私的な性格が強くなった（個人化）と考えられる。

「人身御供」祭祀における「性」と「食」の関係

六車 由実

日本の各地には、「人身御供」を由来譚として伝承している祭が多く見られる。ここで、仮に「人身御供」祭祀と名づければ、その中には、神饌を運搬し供進する役割、すなわち神の饗応役を担っている女性が、物語中の「人身御供」に重ね合わされて表現されるタイプのものがある。鶴岡市大山の檜尾神社で

行われる「犬まつり」や、西淀川区野里吉神社の「一夜官女神事」などがその一例として挙げられよう。いったい、神の饗応役である女性が、物語中の「神の食物」として犠牲になる娘に見立てられるのはなぜか。そして、この「人身御供」に見立てられる女性奉仕者が、一方では、「仮女房」「一夜官女」あるいは「一時上臈」と呼ばれて、「神の性的奉仕者」というイメージを付与されているのはなぜか。本発表の目的は、この女性奉仕者に付与される「神の性的奉仕者」と「神の食物」というイメージの関係を考察していくことにある。

そこで注目したいのは、敦賀市の別宮神社の例大祭だ。この祭では、五升餅を頭上に載せて神前まで運ぶ役割の少女が、「人身御供」の名残とされていた。伝承される「人身御供譚」は、この現行の祭で行われる娘による五升餅の供進という形式の由来を説明する構成になっている。つまり、「神の食物」となる娘のイメージを形作っているのは、祭における「神の食物」である五升餅と神の饗応役である少女の姿なのだ。そこで推測してみると、それらが女性の「神の食物」とイメージを作り出していく、その発想の基点には、祭での「神の食物」（神饌）と、神の饗応役（女性奉仕者）との視覚的類似性があるのではないかと考えられる。つまり、他の事例でも同様であるように、祭における女性奉仕者の饗応役としての役割は既に形骸化しており、そうした形骸化した饗応役の女性と神饌との関係は非常に曖昧で、祭の参加者に、ともに「神の食物」として供えられたような印象を与えるものであったと推測できるのである。女性奉仕者が「神の食物」としてイメージされるのは、そ

のような祭における女性の役割の変容と関わっているのではないだろうか。

そう考えた場合、女性に付与された二つのイメージの関係もまた、祭における女性奉仕者の役割の変容、すなわち、ヨリマシ的存在から神の饗応役へという変容過程に対応して、「神の性的奉仕者」から「神の食物」とその付与されるイメージも変化したのではないかと考えることができるだろう。西宮市岡太神社の「一時上臈」という祭には、そのような対応関係が顕著に見られる。この祭は、「一時上臈」と呼ばれる女装した男性が神の饗応役として奉仕していたものから、「人身御供」の名残とされる男女を象った人形を供えるものへと変化の道筋を辿っている。更には言えば、この男性が女装しており、また「一時上臈」という呼称をもつことからすると、歴史的には、この男性より以前に、性的イメージで表現される存在、すなわち、巫女がヨリマシとしての役割を担っていたという可能性もあるはずだ。とすれば、「一時上臈」と呼ばれる男性奉仕者は、「神の性的奉仕者」としてイメージされる巫女から、「神の食物」というイメージを具現化した人形へと変容していく過渡的な状況を示していると言えるだろう。

これをモデルとして考えてみるなら、祭の変容と女性のイメージの変化の対応関係は、次のように理解することができよう。すなわち、祭における女性奉仕者のヨリマシ的な姿から、「神の性的奉仕者」というイメージが創出され、そしてそうした性格が希薄化し、饗応役としての役割も形骸化したところから、「神の食物」というイメージが生まれていった、と。岡太

神社の「一時上臈」の場合は、更に、この「神の食物」というイメージが強調されることによって、それを具現化した人形が登場するように展開していったのであろう。

へ八幡聖母の誕生

——中世香椎宮の母神信仰と石清水八幡宮——

須永 敬

十二世紀末、神功皇后を「聖母」と称する動きが香椎宮（福岡市東区）を中心に認められ、十三世紀以降に編まれた主要な八幡縁起にも「八幡聖母」「聖母大菩薩」といった名が多く記されている。また、現在も西北九州を中心に多くの「聖母神社」が祀られており中世から現代に到るまで広範な信仰を集めていることが確認される。にも関わらずこの聖母信仰は、石清水や宇佐に主眼を据えた八幡信仰研究においてあまりにも軽視されていた感がある。今回は、地方の異流八幡信仰ともいえるこの聖母という神名をいつ、誰が、どのように生み出したのかという問題から、八幡信仰史の一齣を照らしだしてみたい。

香椎宮の祭神について塚口義信は、「海の母神」とも目される大帯姫の信仰が、『記紀』神話に現われる息長帯姫（神功皇后）の伝説に含まれる形で生成されたと述べている。弘仁十四年に宇佐八幡宮に奉斎された「大帯姫廟神社」が香椎宮（香椎廟）を勧請したものと考えられている（中野幡能）ように、

応神八幡信仰の流布に伴い、香椎宮は八幡神の母神として注目されるようになっていった。

さて、この香椎宮の祭神として聖母の名称が登場するのは、管見の限りでは建久十年の「太宰府言上云」で、「八幡聖母香椎宮」神人が神殿内で自害した事件を伝えている。十二世紀末という時期は、聖母神名が現われるのが鎌倉期以降とする宮地直一の説とも一致する。その後の主要縁起にも「聖母大帯姫」「聖母大菩薩」といった神名が香椎宮の祭神として登場するが、前者には大帯姫以来の母神信仰の持続を、後者には仏僧による八幡大菩薩の母菩薩としての信仰を、それぞれ読み取れるであろう。聖母神名は神功皇后信仰・大帯姫信仰・八幡の母菩薩としての信仰という三つの信仰要素を取り込むかたちで、生成・流布していったものと考えられるが、これら聖母信仰を織り成す信仰要素のうち、聖母を生み出す最も決定的な存在は、恐らく八幡の母菩薩として定義しようとした仏僧らの信仰であろう。

建久十年に聖母神名が現われる六年前、香椎宮は石清水八幡宮に付与されることとなり、それ以後石清水の管理下に置かれた。「僧別当の例無き」香椎宮が石清水領となることには異論もあつたようだが、建久八年には法眼幸清が社務に当たることとなった。だが、その二年後の石清水による検注の際に香椎宮神人の自害事件が起きていることから、石清水領有に對する強い抵抗があつたことが伺い知れる。幸清は、その後も香椎宮の再興を計ると共に、盛んに同社領の掌握を進めているが、その際彼は自らを「八幡聖母香椎宮寺檢校」と名乗り、香椎宮に

ついても「当社者。大菩薩聖母。異国降伏之尊神也。」と述べている。その後、香椎宮祭神を聖母とする信仰が主要な組織と共に急速に広まっていった背景に、石清水という強大な組織が関与していたことは恐らく間違いない。聖母という神名が香椎宮祭神を母菩薩として明確に位置付けると同時に、石清水領有化の正当性を保証する役割を有していたと考えれば、聖母神名は九州西北部へと経営の手を広げた石清水の宗教的かつ政治的な戦略から生み出された可能性が強いのである。

研究史における聖母の位置付けは、中山太郎、西田長男らによって「神母」「人聞」同様に古代祭祀に連なる民間信仰に由来するとされ、中野幡能もその説を受け人聞菩薩信仰に包含されるとしている。確かに香椎宮に母神祭祀の伝統があるとはいえ、聖母神名が記録に現われるのは宮地説の通り鎌倉期以降のことであり、その生成における石清水八幡宮の政治的・宗教的影響力を無視することはできない。また人聞菩薩信仰とはその信仰圏や信仰の担い手が異なる以上、そこに聖母信仰が包含されることは考えにくい。

宗教地理学における

ライフ・ヒストリー法の応用

竹村 一男

本報告は宗教地理学におけるライフ・ヒストリー法の応用例を提示するものである。ライフ・ヒストリー法の有効性については様々に論じられているが、統計的成果の検証としての援用、及び仮説構成の援用の有効性が挙げられる。また、宗教現象は個人の内面に関わりを持つ事象であるが、ライフ・ヒストリー法は統計的手法では困難である内面的諸問題把握の可能性を追求する研究方法といえる。さらに宗教地理学においては、個人の内面的諸問題の追求に止まらず、宗教の地域的環境の解明に途を拓く研究方法であるといえる。

本報告においては、長野県における末日聖徒イエス・キリスト教会の教会員のライフ・ヒストリーの事例を中心に考察を試みた。報告者は信越地域、山形・富山地域の教会員を対象にアンケート調査を実施して、教会員の実家の檀家宗派は浄土系仏教が多いという結果を得た。長野地域の事例のMさんは浄土系仏教の檀家の出身であるが、子供の頃には「如来様」にお祈りすることがあった。「如来様」のような一神教的絶対者の存在を信じ、教会の宣教師が話す教義や死生観も素直に納得できたという。仏教檀家宗派とキリスト教の宗教受容を考察する場合に、Mさんの事例は示唆を与えるものである。松本地域の事例

のCさんは、教会員となった理由の一つに、現在Cさんの夫人となっている教会員と共に教会の勉強をしたかったことを挙げている。報告者は同教会の布教と受容の様相の変化について、一九八〇年代までは宣教師の伝道によるものを中心であったが、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達のコミュニティー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いることを指摘した。Cさんの事例からその傾向の一端が伺える。諏訪地域のHさんは宗教体験を経て教会員となった。宗教体験による受容のなされ方には地域差がみられるため、このような事例の考察は重要となる。

地域比較、地域記述を主要な研究方法とする地理学の一分科としての宗教地理学においては、地域の宗教現象を構成する個人の内的側面も比較考察されるべきであると考えられる。特に、宗教の伝播、受容の地域的な比較考察を行う場合に、ライフ・ヒストリー法による個人の内的側面への接近、地域比較は有効であると考えられる。今後は山形地域における聞き取り調査からライフ・ヒストリーの作成を行い、富山地域の事例との比較を中心に、新たなライフ・ヒストリー法の有効性を追求したい。

思想史としての近世・近代仏教研究

岡田 正彦

ロシアフオルマリズムの批評理論やアメリカのニュークリティシズムにはじまる、文学作品の物語形式への注目と、そこに見出される作品の美的価値(創造/想像力)を問う「まなざし」は、膨大で多岐に渡る理論を生み出してきた。これらの文学理論に共通する特徴は、作品と作者、あるいは作者の意図との関係(内容の解釈)を批評の中心課題とするのではなく、想像/創造の主体としての作者自身とは分断されたテキストの構成と、意味の産出過程を問題化することである。こうした新しいテキスト読解の理論を、いち早く文学以外のジャンルに適用した批評家の一人が、ヘイドン・ホワイイトであった。「物語の理論」によって可視化される、意味の生成過程と自明の意識をホワイイトは、「形式のイデオロギー」と呼び、このレベルにおける思想史を試みてきた。「物語の理論」がもたらしたテキスト読解の理論を援用することによってホワイイトは、従来のアプローチでは対象化されなかった領域を思想史の課題に含めようとしている。

こうした問題意識から近代の宗教思想史を振り返ることで、近世・近代の仏教思想史研究に新たな光をあてることができるのではないだろうか。「日本の近代社会と仏教」というタイトルはよく見かけるが、その多くは、日本の近代社会のなかで仏

教がどのような影響を受けてきたのか、あるいは、どのような役割を果たしてきたのかという発想がほとんどであり、近代仏教の言説的展開をひとつの表象として、日本の近代の本質そのものを問うようなプロジェクトはなされてこなかった。近世・近代の仏教思想を論じる試みは、多くは教義史・学説史のレベルでの変遷をまとめたものであり、より広い思想史の課題として仏教思想を取り上げたものは少ないのが現状である。近代化をもたらし、日本の近代のあり方を決定してきた思维様式（世界観）を論じるなかでは、仏教思想史は学説史・教義史の枠組みを超えた問題を提起してゆくことは難しいだろう。

しかし、テキストの内容とともに、言説のスタイルと意味の産出過程を考察する思想史の試みにとっては、近世から近代にかけての宗教思想史の展開において、仏教をめぐる言説がもつ比重は大きい。宗教をめぐる新しい言説のスタイルの意義を問うためには、同一の対象が、新しい枠組みのもとで、「どのよう

に」表象されているかを問うのが一番有効であるからである。「近代」に直面した時点での仏教には、長年に渡って蓄積された知識と理論が存在していた。これらの知識は、新しい想像力の枠組みのもとでどのように再表象されていたのか。世界をイメージ化する様式や歴史の記述、真理の基準や認識の問題、人間や社会（あるいは国家）の認識など、近世から近代における仏教思想の展開のなかで、新しい言説のスタイルのもとで再表象されてきた事柄は多い。具体的な対象に取り組みながら、この再表象の過程を丹念にたどることは、仏教というジャンルの学説史・教義史の枠組を超えて、広く近代とは何かを問い直

すことにもつながるのではないだろうか。

島地黙雷における「近代」

——明治初年の政教論の意義——

堀 口 良 一

明治期に信教の自由および政教分離の原則という近代的理念を逸早く唱えたことで知られる島地黙雷の政教論を再検討しつつ、彼の主張のどの点に近代的意義を認めるべきかについて、問題提起をしたい。

通例、島地黙雷が信教の自由および政教分離の原則という近代的政教関係についての理念を表明したのは、とりわけ一八七二（明治五）年の洋行中に執筆した「三条教則批判建白書」においてであるとされている。しかし、黙雷に先駆けて、同様の主張は、中村正直や森有礼によって既になされており、また、政府（教部省）に提出されたとされる「三条教則批判建白書」についても、その事実関係が確認されていないのである。

まず前者について言えば、日本において初めて近代的政教関係の主張がなされた一八七二（明治五）年から、政府が一応、信教の自由について認めるようになる一八七五（明治八）年の間に、島地黙雷と同様の主張をした中村正直や森有礼、そして福沢諭吉を比較検討すれば、次のようになる。島地黙雷は、人間の内面性に関わる宗教は「神為」だとして、政府が人間の外

面性を法律で規制するようには取り締まることはできず、また、すべきではないとし、「政教ノ異ナル固ヨリ混淆スヘカラス」と主張する。他方、中村正直は一八七二（明治五）年に発表した「擬泰西人上書」で、「昔ハ法教ハ國王之器具ト為リ、今ハ法教ハ家々人々之精神ト為ル」もので、「宗門ハ人民ノ自ラ扱ブニ任カス」と述べ、逸早く信教の自由を主張し、また森有礼も、同年、英文で著した「信仰自由論」（日本における信教の自由 Religious Freedom of Japan）の中で、「人間天賦の権利」として「信仰の自由」を尊重することは「文明の進歩」の基本であると説いた。さらに福沢諭吉は、一八七五（明治八）年に著わした『文明論の概略』で、「日本の宗旨には、古今、その宗教はあれども自立の宗教なるものあるを聞かず」と、日本の宗教が政治権力から自立していない点を批判するとともに、宗教が「人心の内部に働」き、権力や法で支配することとはできないと主張した。このように、四人は互いに似通った主張を、ほぼ同時期に展開しているが、それは、彼らが皆、洋行経験を持ち、西洋の宗教のあり方を理解していたからであり、立場の違いこそあれ、西洋的な近代政教関係のあり方を前提に、当時の政府の宗教政策を批判したからに他ならない。

また、後者については、たとえ島地黙雷が近代的政教関係のあり方を「三条教則批判建白書」の中で唱えていたとしても、その建白書が公表されていない以上、その主張は政府にも日本社会にも影響を及ぼすには至らなかつたことである。事実、この建白書は、当時、パリにいた島地黙雷が帰国を急ぐ由利公正に託し、西本願寺の大洲鉄然らの手を通じて、翌年、教

部省に提出されたとされるが、実際に提出されたかどうかは確認されていない。

以上のことから、島地黙雷の政教論に、より大きな意義と独自性をあわせて認めうる箇所があるとすれば、それは、むしろ、当時、否定的に見られていた日本仏教（とくに彼が属する浄土真宗）に近代性と合理性を発見したことではないだろうか。すなわち、「宗教」として捉え直された浄土真宗が、文明国の宗教であるキリスト教に劣らないとの彼の確信（「教法ノ原」）こそが、彼の思想における「近代」的かつ独自のものと二層高く評価できるのである。

（参考文献）拙論「明治初年における島地黙雷の政教論の意義——中村敬宇・森有礼・福沢諭吉と比較して——」「近畿大学教養部紀要」第三一巻第一号、一九九九年七月。

内村鑑三と清沢満之の回心

徳田 幸雄

近代的自我の成立を促した近代日本という時代背景は、自由で独自の宗教受容を可能にするという点で、回心という個の宗教的体験を考察するには都合がよいコンテクストと言える。

ここでは、回心 (conversion) を、個人の根本的な転換として捉え、それを人間中心から実在中心への実存的転換と規定した。実在 (Reality) とは、キリスト、如来などの超越的存在

を指し、実存とは人間存在の在り方を指すものとする。なお、実存的な次元から回心を見るには、その人物に即した理解が必要となるが、本発表は、内村鑑三と清沢満之の回心を、実存という共通の次元から捉える試みである。

(内村鑑三の回心) 青年内村をして、罪の意識を生ぜしめた最も大きな出来事の一つは、破婚であった。内村はその破婚という罪を、消すことの出来ない過失として見なした。内村はそれを読書によって得られた新たな解釈によって振り切ろうとし、読書や慈善行為に努めた。しかし、罪は解決されるどころか、新たな課題の前に、罪の意識はさらに深められた。その課題とは、直接伝道(聖職者)か間接伝道(医者や学者)かという進路選択の問題であった。この選択の悩みは、内村をして自己の努力では対処できない実存的な罪を自覚させた。内村は、この実存的な罪がキリストの贖いによって始めて解決されることを発見する。これが贖罪信仰の獲得である。それを契機に、内村はイエスを理想的人間と見るユニテリアンを批判するが、それは贖罪信仰がイエスを神的存在とするからである。また内村の「キリストが心において下されば、それ以上欲しいものは何もない」という記述は、キリストという実在を中心とした内村の在り方を示している。このように、贖罪信仰には、罪の解決の仕方に自己中心からキリスト中心への転換が見られ、それが内村の回心である。

(清沢満之の回心) 満之は将来の大谷派を背負う人物として大きな期待をかけられていた。そのことは、東京留学を命じられ東京大学で哲学及び宗教哲学を学び、修学半ばにして京都府立

尋常中学校校長に抜擢され、跡取が不在であった三河の大坊西方寺に婿養子として迎えられていることから容易に察しが付く。満之自身も、自己の能力には自負するところがあり、『宗教哲学骸骨』にも自己の学的能力への強い信頼が表れている。

満之のこのような実存的状況を、自力中心と呼んでおく。しかしその後の、肺結核の発病、改革運動の挫折、真宗大学学監の辞任などの出来事は、満之をして自己の無能力さを徹底的に自覚せしめた。ついには、自分の支えであった学問や研究の能力をも否定するに至るが、自力的要素が否定されるほど明らかになるのは「如来」という実在であった。そして「無能の私をして私たらしむる能力の根本本体が、即ち如来である」という如来信仰の極致に至るのである。その過程には、学問や研究などの自己の能力を実存の根本に据えていた自力中心の実存状況から、「如来」を自己の実存の根本に据える他力中心の実存状況へ、という実存的転換を見出すことができる。これが満之の回心である。

以上の議論から、次の二点を結論として指摘しておきたい。

一、一般論として論ずるには、さらに多くの事例による論証が必要となるが、異なる宗教間で人間中心から実在中心へという共通の実存的転換を見出すことによって、それが回心の普遍的構造であることを示唆する。

二、それぞれの事例で目指したのは、人間理解に基づいて回心を理解すること、回心を解釈の中心に据えて人間を理解することである。このように、人間理解を前提かつ目的に据えた回心研究は、一つの回心研究の在り方と言えよう。

田中正造晩年のキリスト教的精神世界

長江 弘 晃

田中は明治二十三年頃からのクリスチャンとの関わりから十年後に、徐々にキリスト教にふれた書簡や日記記事を書くようになった。彼は明治三十三年に、伝道活動に見るキリスト教に敬意の念をもち「戦争同様の巷に駆弛するときに神の道を聴くハ、疲れ喝して飲を与へられる如きもの」と述べ、自らの鉱毒被害民救済活動における活力源と考え始め、自らの活動と神の道との適合性について「生の神とハ、今は生の良心ニ候。故に生ハ只多くの人を救へ得を以て神の道ちにかのふとハおもへ申得候ども、如何いたし候てよろしくや」と小林孫平に問合せている（全集十五巻）。

神に従うことは自らの良心に則った足尾鉱毒に対する闘争である、という田中独自のキリスト教理解は、右の時代以降に強まってきたのである。その結果、遂に田中は明治三十七年に谷中村住民となり、人生最後の果敢な抵抗を村民と共に続けたのである。

晩年の田中の行動における思想的特質は、土着人民的闘魂と人類愛との結合、陽明学的な知行合一が見られ、現実的には権力構造へ向けての明確な抵抗を対置させている。この抵抗における田中の姿勢は、明治四十三年の日記に見られる「人を愛する事我身を愛するよりも切ならざれば、人また我を見て、彼の

下衣一枚の愛だも起るものにあらず、是れを常とすべし」に明白にあらわれている。さらに大正二年の木下尚江宛書簡で「今日ハ今日、未来ハ未来、先ヅ今日ハ今日の考ニテ候。明日の考ヲ以テ今日ヲ等閑ニすべからず、今日ハ今日ニテ足らしめんとす。之れキリストの教ナレバナリ。又予の自らの信向ニテ候。……予の心中錯雑すと雖、精神以て一意此言を述ぶ。虎穴ニ入らざれば虎子を得ず。神より外ニ眼中一物なし」と述べ、マタイ伝六章にある今日主義を田中は主張している。他に晩年の田中の書簡は、マタイ伝五章三節、同二十四章十三節の引用があり、貧しき者は幸いで終りまで忍ぶ者が幸い、という聖句を田中は心の支えとしていたことがわかる。

晩年の日記における聖句の引用を、明治四十五年から調べること、さらに田中の精神世界をかいま見ることが出来る。明治四十五年一月から亡くなる大正二年九月の間の日記において、田中はマタイ伝二十八章中のほとんども全体にわたる引用を、日記中に記している。引用回数が多きは、マタイ伝四章四節の人はパンだけで生きるものではないという箇所である。二回の引用はマタイ伝五章の山上の垂訓、同六章二十四節の二人の主人に兼ね仕えることができない、同章三十四節の今日主義、同十章十節の伝道のためには二枚の下着を持って行くな、同十六章二十四節の自分を捨て、自分の十字架を負い、イエスに従うという箇所である。その他一回のみの引用の聖句も、田中にとっては、谷中闘争の活動過程で大いに心の支えとなったものであり、怒りを鎮める効果を与えたものであったと思われる。但し、田中は明治三十三年の書簡で「汝ぢをそしるものを愛せ

よ、汝を殺すものを愛せよとハ、よく解せ不申候」と述べ、その後の書簡や日記には、マタイ伝五章の無抵抗主義や愛敵主義に関し全く引用が見られず、どうもこの辺が彼の入信を阻んだ原因のようである。

田中における最晩年の宗教は、大正二年六月の日記に見られる「三無教会」という言葉に集約できよう。それは「無欲、無価、無文学、之れ予正造已往今來の宗教なり。更ニ歩ヲ進めバ其宗名モ亦改まるべし」とあり、限りなく自己を無化する傾向が窺える。この無化へ向けての田中の集中は、先に掲げた聖句の引用を媒介とし、田中の当時における精神世界を形成していたようである。要するに非物質主義に基づくキリスト教的清貧の徹底と、そのための聖書にある今日主義の貫徹による捨身の意識が、田中における谷中人民と同化した闘争を持続させたのである。

近代日本における教養と宗教

——明治後期から大正期を中心に——

手戸 聖 伸

近代日本における宗教あるいは宗教性といったものを「教養」を梃子に考えることで、従来の研究とは違った場で、また従来の研究よりも深く考えていくことができるのではないだろうか。本発表では、概略的ながら、教養と宗教が日本において

密接な関係を有していた明治後期から大正期の社会的な状況を取り上げ、教養と宗教を並べて論じるための解釈の枠組みを提示したい。

明治後期はアノミー的ともいうべき状況を迎えていた。社会は閉塞状況に陥り、新しく登場してきた青年たちはそれに内面的な個として直面した。社会の閉塞状況は、日清・日露戦争の勝利によるある程度近代化を遂げた達成感からくる弛緩状態、急速な資本主義化による労資問題・都市生活問題の発生といったことから生まれたが、とりわけ青年たちにとっては教育制度が整備され、僥倖的出世が困難になったことも大きかった。かかる青年たちは書物や読書をめぐる近代的な構造的変容のなかで、主体の根拠を握ろうとしながら弧立にも晒され、内面的な個として析出してきた。こうしたなかで修養運動が隆盛し、宗教や宗教的現象への関心が高まった。ここではもはや、清沢満之の精神主義や綱島梁川の見神の実験などがその好例だが、修養と宗教を厳密に区分することは不可能である。修養の一ケースとして明治後期に成立し、大正期にエリート文化として遊離していく教養もまたかかる経緯にあつては宗教とは錯綜した関係にあつたのである。

このように錯綜した教養と宗教の関係をとらえるのに以下の三つの枠組みが有効ではないかと思われる。第一に「教養の一環としての宗教」という両者の関係が考えられる。ここでの宗教はキリスト教や仏教といった教養や教団を有したいわゆる宗教であり、教養の担い手たちは宗教への興味から、こうした宗教を、信仰にまでは踏み切らないまでも教養の一環として学習

することになる。こうした教養への取り組みは「教養の極致としての宗教」という第二の両者の関係を生み出すだろう。教養じたいに宗教的な意味と価値をもたせて、教養の極致を宗教的な境地になぞらえるやり方である。第三の関係は「教養の宗教的機能」に注目することによる両者の関係である。教養を身につけることじたいが当人にとって究極的価値を帯びているのであれば、当人がそれを宗教と意識していなくとも、分析視点から教養は宗教的機能を果たしているといえるし、エリート文化としての教養が支配するなかで個人が人格形成へと導かれていくのであれば、その集団と個人のダイナミズムを機能的な宗教ととらえることもできる。

以上のような教養と宗教の錯綜した状態をその関係をとらえる解釈の枠組みの協力を得て、それを具体的に提示するには、教養の担い手たる教養階層が宗教の方へとひかれていくこと（教養界の宗教化）、近代的で進歩的な宗教が教養の担い手たちに向けて知的な宗教を説こうとすること（宗教界の教養化）を、双方向的な流れのなかで描くことによるのがよいだろう。前者については、教養の主要な担い手たる旧制高等学校の生徒たちに見出すことができるであろうし、後者については新仏教運動や精神主義、ユニテリアニズムの影響を受けたキリスト教など、知的で近代的な仏教運動・キリスト教運動の中に見出すことができるであろう。

このような理解は、広い宗教概念の援用にに基づいているが、こうすることでかえって、近代日本人の宗教（性）の特質を、とりわけ知識人層のメンタリテイと関連させながら論じていくこ

とができるのではないだろうか。

日本女性の宗教的役割

櫻井徳太郎

宗教は本来、人間個人の自覚的信仰の問題であるから、性別によって役割を分けて考察することはナンセンスであろう。まして女性を特定して考察の対象とする態度は非難されるかも知れない。けれども、実際の生活営為において表出される宗教機能のなかには、男女による役割の分担が明白に定められている。しかも、それは地域により、集団結衆の性格により、職業の違いによって多彩に展開する。そこで重要な担い手となる女性の立場が当然ながら注目されなければならない。その分析視点に立つて以下の三点に志向してみよう。

第一は、地域や集団内に定着した伝統宗教のケースである。それらは氏神―氏子、菩提寺―檀家、霊社寺―講社、職能神―職人の関係を保ち、家・個人にとつて歴史的譜代的に固定しているから、その役割分担はパターン化し、ほぼ不動の形で継承される。家の中でも神棚は父、仏壇は母の管理となり、恵比寿棚は男女を問わないが、竈神・井戸神、三宝荒神・納戸神などは専ら主婦の管轄下に入る。しかし何れの場合でも、神供・神饌の用意などはことごとく主婦の手を煩わすから儀礼・行事を支えているのは裏方の女性ということになる。なかには神事

仏事などで、女性が主たる役割を演ずる例がみられる。古霊社の湯立神事に託宣する巫者はヨコ（神子）とよばれ、その神託をもとめて集まるのは、このごとく女性である。沖繩の御嶽で神事に奉仕するのはノロと称する神人で、その祭場には男性は一步も足を踏み入れることができない。また尼僧が主たる住持となる尼寺、女性のみが許される法会の尼講、神事の女宮座などの制もみられる。

第二は、居住空間の外部から摂取受容する外来宗教のケースである。ひとつは、それを自ら求めて導入する場合、もう一つは、外界から宗教者などによって伝来される場合である。前者の典型は社寺参詣であろう。伊勢参宮、熊野詣で、三山参りなどの古社寺・霊山への参拝登拝、ときには修験道の峰入り、奥駈けの修行に身を挺する。何れにしても、神札や祈禱札を勧請し神棚に奉納して日夜礼拝につとめる。その中心的役割は男性に委ねられている。その形態が発展して鎮守の摂社・末社となったり、独立して宗教的結社の講中がまつる祠碑が建てられる。

これに対して後者の場合は複雑である。何をおいても主婦の理解同調がえられなくては成功しない。そのため結局、着岸できなまま退却する。あるいは特定信者個人の家に封じこめられる。そして異端視される。伊豆の孤島などでは、港の一隅に本土から持ちこまれた祈禱の守護札や小祠が建ち並んでいる。

これは、島民の了解がえられないまま立往生した外来宗教（信仰）の苦悶の姿を示したものである。なかには妥協のために、在地の行事や儀礼と自宗の宗儀とを併行させながら、徐々に滲

透をはかる方途もみられる。岡山県の北部山間のクリスチャンの家では、氏神の祭礼に参加しながら、同時に教会のミサに出席する。葬式は教会葬をすましたのち、再び伝統の葬式組、無常講の手によって埋葬する。無常講のメンバーは集落の女性高齢者である。

第三は、非組織の宗教機能、つまり民間信仰、民俗宗教を担う女性の役割である。実質的に家庭の中軸に立つのは主婦で、その危機的状況に直面して苦悩するのも、妻であり母であり、つまりは女性である。緊張感、ストレスからの解消を求め呪術的宗教にはしり、あるいは救世抜苦を唱導する新宗教の信者となる。ところが、それらの多くは、民間に成立し長い間人びとの要望に応えてきた土着の信仰基盤の上に成立する。民間の俗信が女性に及ぼす影響は大きい。

日本女性の宗教信仰は上述の三要素を踏まえながら、地域社会、家族生活のなかで機能してきた。その点からみると、今日でもその果たす役割は決して軽くないし、これまでもそうであったと言える。まことに女性は地域の宗教的風土を醸成する主体的存在であった。

近代日本における「宗教」概念の一考察

山口 亜紀

「宗教」という言葉は〈religion〉の訳語として、今日ではすっかり定着したかのようにみえるが、これは明治近代のはじめに訳語として採用されたものであり、その意味するところについて一定の理解があつたわけではなかつた。ここでは、近代ナショナリズムと連係した「宗教」概念に焦点をあて、それが「国民国家」日本の性格づけにいかに関わつていたかについて、国家主義的な視点から「宗教の自由」を提唱した森有礼における「宗教」と、クエーカーリズムの精神に親和性をもつていた北村透谷の「宗教」理解との対比を通して考えたい。

森有礼は『日本における宗教の自由』(RELIGIOUS FREEDOM IN JAPAN) (1872) において最も早い時期に日本の近代化に益するものとして政治的発想から「宗教」をとらえた。ここでは、「良心の自由」を提示し、それを核として「宗教の自由」を求めている。森にとつて「良心の自由」とは、人間が各自その思想と行為について、創造主体に対して負っている責任の認識とそれを行使する自由を指す。森はそれが社会に不和と軋轢をもたらすことを認めたくらんで、それゆえに文明の進歩や人権の自覚を促すのだとして「宗教の自由」の必要性を主張

した。しかし、他方においては信仰によつて個の確立を志向しつつも国家的利害に合致したものと理解していた。

森の変革の意志は、アメリカ遊学中に訪れた Thomas L. Harris の The Brotherhood of the New Life 「新生社」のなかで育まれたと考えられる。この「新生社」のもとで養われた、キリスト教の信仰による日本新生 (regeneration) への使命はのちに政治と教育による日本新生の意識のうちに形を変えて生き続けた。森は国のおこなう教育は「国家経済の要理に」もとづくべきであるという教育論を打ち出し、重点的に実業教育の発達につとめた。このような合理主義を促す「新生」観念に明六社同人である、福沢諭吉、中村敬宇らも関心を示していた。三並良氏 (『日本に於ける自由基督教と其先駆者』) によれば、福沢や中村はユニテリアンの合理主義的な教義に共感をもつていたようである。森や福沢らの試みは、いわば近代の世俗合理主義的展望のもとに従来の生活世界から宗教を一つの範疇として、政治過程のひとつの対象として把握しなおそうとするものであった。

北村透谷は、森や福沢らの「宗教」理解の根本において固持された、「新生」の観念に、救いの確証をみずから作り出そうとする欺瞞が潜んでいること、そこに宗教的独善が胚胎していることを見抜き、「宗教性」に忍び寄る危機を敏感に感じとつていた。それゆえ透谷は、世俗内義務の遂行 (社会的成功) という標識によつて「新生」(救いの確信) が保証されるという思想から断絶し、クエーカーリズムとの間に親和関係をもちながら、個々の人格の「再生」を問いただしていく。透谷にとつて

宗教的生は、自己自身の「心」を通して人間の根本の生命を暗索する、「心の経験」である。この「心の経験」に、「宇宙の精神すなわち神なるもの」との感応、諸存在との共歓がある。このような感応を透谷は万物の「声」、あるいはその奥に存する「天地至妙の調和」ととらえた。いわば詩人としての視点から「宗教」についての把握を試みているのである。

日本の新生を見据え、森有礼は個の確立を志向する良心の自由を論じたが、(対外的危機意識から集団として対応することが求められていたこともあって) 国家主義的展望のもとに、一人の精神の深さで一人の責任を問う、良心の自由の追求を保留させた。これに対し、透谷の眼差しは、単独の場での新生の探求に、そしてそれを出発点とする諸存在との交歓に向けられている。

神話としての浄瑠璃

細田明宏

語るための文学

浄瑠璃は本来、浄瑠璃語り(太夫)によって語られるために作られた文学である。本稿ではそのこの意味を考察する。

まず、浄瑠璃がどのように語られ聴かれてきたか、そしてどのような場で語られてきたかということを検討しよう。

時代物の浄瑠璃の発端である「大序」は、他の部分とは異なる

特殊な旋律型によって構成されている。井野辺潔はその理由を「宗教的儀式性による」という(井野辺『浄瑠璃史考説』一九九一、風間書房)。

また人形浄瑠璃の上演に際しては神を勧請するのが本来のあり方だと言われるように、上演される場を聖なるものと切り離して考えることはできない。

ところで、W・J・オングは書くことが文化に与える影響を重視し、「声の文化」と「文字の文化」を対比的に描き出した。近世は声の文化の影響を非常に強く残しているといえるが、このことに注目することが浄瑠璃という語りの場で起こっていたことを考察する手がかりとなる。オングは、声の文化では語り手や聞き手の反応は「共有的な反応の中にすっぽりくるまれたものとして表現される」という(オング、桜井直文他訳『声の文化と文字の文化』一九九一、藤原書店)。

以上から浄瑠璃の語られ方や聴かれ方及び語られる場合は、聖なるものの観念と密接に関わっているといえる(付け加えるところ、その関わりは個々のテキストの内容によるものではない)。

口承文学と神話

ところでミルチャ・エリアーデによれば、口承文学は神話の機能を引きついでおり、イニシエーション的構造を持つ。「集団的記憶の中に生き残り、民間の聴衆の興味を引くためには、どのようなものであれ、すべての文学的テーマは、ある種の伝統的規範に應じなくてはならない」(エリアーデ、鈴木登美訳『口承文学』『エリアーデ著作集第十三巻 宗教学と芸術』一九七五、せりか書房)というのである。

神話としての浄瑠璃

口承文学（文芸） literature orale（英 oral literature）には口頭で演じられる側面と口頭で伝承される側面がある（兵藤裕己「口承文学総論」『岩波講座日本文学史第十六巻 口承文学Ⅰ』一九九七、岩波書店）。語られる場において浄瑠璃は口頭で演じられる文学である。また浄瑠璃は先行文学や伝説、実際に起こった事件などをふまえている。典拠となったそれらの文学や事件は集団的記憶にとどめられているもので広い意味で口頭で伝承された文学と見ることができ、したがって浄瑠璃も口頭で伝承された文学の性質を受け継いでいるといえる。以上のことから、浄瑠璃は口承文学としての性質を持つと考えられる。したがって浄瑠璃もまた神話の機能を引き継いでいるのだ。つまり浄瑠璃のある種の神話として捉えることができる。そしてそのような認識は、浄瑠璃の教育的な機能や物語の構造など、従来誤解されがちだった性格を正しく理解する上で重要な視点をもたらすだろう。

謡曲における物狂（モノクルヒ）

——カケリを例に——

永原 順子

カケリとは、能における舞事的一种であるが、他の舞事にはない特徴を持つ。舞事の中では比較的短く、緩急が短時間でく

り返される、笛が拍子に合わないアシライとなる、緩急のきつかけに足拍子が効果的に使われる、などである。カケリは後シテ専用のもので、修羅物や狂女物に用いられるのが本義とされる。（他、幽霊物、執心物などにも用いられる。）修羅物では、戦いの苦患の様を豪壮に表現し、その前後は強吟で力強く謡われる。狂女物では、狂乱体が戯れ狂う所作を描写しており、謡いは弱吟である。このカケリを例に、能の物狂について見ていきたい。

カケリは「翔」とも記述され、空中をカケルという意味も持つことから、言語的にも速い動きをさす。実際にカケリの動きは、静と動がくり返される。これは各地の祭祀で見られる、いわゆるトランス状態を描写したとも言えなくはない。しかし、それはあくまでも諸相の一つにすぎない。

ではまず、世阿弥の記述を分析していく。彼は物狂について、「なにと風体を工みて、音曲細やかに、立振舞に相応して、人体幽玄ならば、なにとするも面白かるべし。」（『三道』三体作書）と記している。注意点として、「狂ひ怒ることあるべからず。」（『風姿花伝』花修云）と、憑依状態になることをいまいしめる一方で、「舞の手になるところを用心すべし」（『風姿花伝』物学条々）と、完全な舞になることをもおそれている。「心を十分に動かして、身を七分に動かせ」という表現の中庸を説くのである。ここには、当時多く見られたであろう、現象としての物狂を、能の一要素として取り込もうとする彼の努力が見てとれる。

能の形態の発展においても世阿弥は貢献している。彼は協能

からおこった夢幻能の形をかり、修羅の物狂を憑き物の能から芸術の域、すなわち「亡びの美学」までひきあげた。また狂女物を、「憑き物の能」から「もの思ひ故の能」へと変化させた。そして、先述のように、夢幻能の修羅物、思ひ故の狂女のほとんどで、カケリが使われているのである。

修羅物でも狂女物でもカケリは重要な役割を果たす。前者では、シテが静かに昔語りをしていたところ、臆^{おそ}悲^{かな}が起こつて（修羅の様を思い出して）、その苦しみの様子を舞う場面で見られる。後者ではシテが登場し、橋掛り途中の一の松でひとり語り語ったあと、物狂の心がつき、舞台へと小刻みな運足で走り込み、狂おしく舞う場面となる。どちらにしてもシテの思いが高ぶり、心情の発露がまさに行われんとする瞬間を表している。一見して、武士と狂女は何のつながりもないように思えるが、実は物狂をモチーフとした憑き物の能を共通した出発点にもつのだ、ということをも、カケリによって実感できるのである。

そもそも舞事としてのカケリの働きは何であろうか。謡曲はその内容によって大きく二つにわけられる。それはストーリー性に富む「物まねの能」と、抽象化・象徴化の進んだ「舞歌の能」である。物狂の能はほとんどが前者に属し、その中の舞には、シテの心理を描写する役割がある。舞は曲の一部分にすぎないが、詞章のない分だけ、観客の想像力をかきたてる。また、他の部分では謡いと拮抗関係にある囃子が前面に出て、緩急をつけやすい舞事は、豊かな心情表現方法となり得る。カケリの動きは抽象の中に、物狂の写実を含む。客観的演出方法と

して確立したカケリは、当時の物狂の様相を我々に提示してくる。

最後に、憑依の象徴と考えられている物着^{ものぎ}（舞台上で衣服などを身につける演出方法）について言及したい。これは通常、カケリの後、その他の舞事では前に行われている。つまり、カケリそのものが憑依のきつかけとなつているとも言えるものである。

以上のように、物着、カケリなどが有機的に結び付き、謡曲の中に、洗練された芸能としての物狂が形成されていったと思われる。

「民衆」の位置

横手 征彦

韓国における祈禱院の宗教社会学的な調査をとうして、祈禱院に集まる民衆の特質について明らかにしようとする試論である。実地調査の対象となった施設は、慶尚南道にある白石祈禱院である。韓国の祈禱院は制度化されたキリスト教会とは異なる、民衆のための役割を担う集まりとして、今日では認知されている。調査の結果、祈禱院を訪れる人々は、その殆どが制度的な教会共同体に属しているか、礼拝や諸行事に参加したことのある体験をもっている。調査の結果以下の結果を得られた。

①祈禱院参加者の社会的・宗教的背景 男性に比べて女性が多

く、年齢的には若年層が多い。中産階級に属しているという意識をもち、高等教育を受けた人達が多く、逆に最低辺の貧困層に属している人達は少ない。

②教会への参加度をみると、週一回以上の礼拝参加者が八六%を数え、教会に熱心に参加している人ほど、祈禱院を訪れる頻度が高くなっていることがわかる。一〇年以上の信仰体験者が七六%であり、祈禱院は制度的教会の信仰的補充の役割を持ちはじめていると言える。

③祈禱院来院の動機については、信仰の確信をえるため、家庭問題、病氣、子女問題、事業問題の順で答える人が多く、制度的な教会では解決を得られない問題について、祈禱に集中する場所として利用されていると見られる。

④祈禱における宗教的体験について「イブシン」、「パンオン」の体験を得たと答える参加者が八〇・七%と高く、制度的教会における理性的礼拝の場では得られない、宗教体験が重んじられている。イブシンは「人神」、パンオンは「異言」体験をいう。これらを祈禱院の集会で毎回経験した、と答えたものは二一一人中一三・六%、数度の体験者三三・二%、ほほとの人達が宗教体験をしている。⑤祈禱院に参加して、どのような利益を感じますかという問いに、 $\frac{1}{3}$ の参加者は直面している悩み、苦しみ、病氣による不安がなくなった、軽くなったと答えている。

以上は調査結果分析のごく一部であるが、制度的周辺に出現した韓国祈禱院が、今日では、制度的教会が、必ずしも担うことができない「魂の慰め」「癒し」の課題を、代わって、祈禱

院が担っていることが判明した、と言えよう。この現象を、民衆の魂の平安を恢復する、祭司的使命の関わりとしてみることもできる。

仙台藩における本山派修験の

本末関係について

伊藤 辰典

仙台藩における本山派の組織については、これまでにも『宮城県史』の佐々久氏の論考を初めとする多くの研究がみられ、仙北の十五郡は先達良覚院の霞、仙南の六郡は先達東光院と年行事宗吽院の霞であったとの見解が示されてきた。しかし吉野喜蔵院所蔵の本山派の寺院名簿、通称『山伏帳』によると、良覚院の霞は仙台城下と宮城・加美・黒川の三郡のみで、仙北の残る十二郡は仙台城下の年行事始覚院の霞とされている。また元禄三年（一六九〇）の『奥州仙臺年行事始覚院霞下羽黒派山伏帳』（東北大学図書館蔵）には、仙北のうちの十二郡に居住する合計四百七十九名の羽黒派修験者の名前が記されており、やはり仙北の十二郡は始覚院の霞であったことが知られる。本発表では、良覚院と始覚院およびその霞に関する史料を改めて検討して、仙台藩における本山派修験の組織について明確にしていきたい。

まず『伊達世臣家譜』によれば、本山派良覚院は伊達家累世

の家臣であり、代々年行事であったとされている。また『青山公治家記録後編』から、元禄二年（一六八九）に良覚院の寺格は年行事から先達に昇格したことが知られるが、年行事時代の良覚院の霞は、『伊達世臣家譜』などの記述から仙北十五郡全体であったものとみられる。一方、始覚院の史料上の初見は『青山公治家記録後編』卷之三十二の貞享四年（一六八七）六月二十日条であるが、そこで始覚院は良覚院の子息とされている。また『奥州仙臺年行事始覚院霞下羽黒派山伏帳』の題名と記述内容を考慮すれば、元禄三年までには、始覚院は仙北のうち十二郡を霞としていたことになるから、その頃の良覚院の霞は仙北のうち残る三郡であったと考えられる。つまり元禄三年までには、『山伏帳』にみられるような組織が仙北で成立していたものと推定されるのである。これを形式的な面からみれば、良覚院の霞は三郡に縮小されたことになるが、残りの十二郡を霞としたのは子息始覚院なのであるから、実質的には仙北十五郡を良覚院の霞として捉えることができよう。なお、このような組織改編の契機としては、現段階では、元禄二年の良覚院の先達昇格を考えておきたい。

『青山公治家記録後編』によれば、元禄六年（一六九三）に始覚院は勝仙院下年行事職を除かれるのであるが、それ以後、仙北十二郡の年行事職が誰に与えられたのかという点については詳しいことは分からない。しかし、『伊達世臣家譜』の記述や本山派同行に発給された補任状などから、始覚院は「院跡」として扱われ、それを良覚院が兼帯していたということ、文化三年（一八〇三）に良覚院は聖護院から仙北のうち十二郡を正

式に霞として与えられたということを知ることができる。

したがって、仙北における本山派の組織の変遷は、形式的には三期に分けて考えることができる。第一期は良覚院が伊達家に従って仙台藩に移ってきた天正一九年（一五九一）頃から良覚院が先達となる元禄二年以前の期間で、この時期には年行事良覚院が仙北一円を霞としていた。第二期は良覚院が先達に昇格した元禄二年から文化三年までの期間で、『山伏帳』にみえるような本末関係と霞支配が成立していた。そして第三期は文化三年から明治に至るまでの期間で、この時期には再び仙北一円が良覚院の霞となる。もつとも、これは形式的な見方で、第二期でも元禄六年までは子息の始覚院が勝仙院下年行事職を兼帯しており、その後も良覚院が始覚院院跡を兼帯していたと考えられるのであるから、実質的には先行研究の指摘の通り、良覚院が近世の初頭から明治に至るまでの間、一貫して仙北一円を霞としていたものとも捉えられる。

熊野信仰の一考察

環 栄 賢

五来重博士は、「一遍聖絵—日本絵巻物全集第十巻の解説に、「一遍聖絵」の熊野夢告成道説は、文永十一年夏、となつているが、他の時宗文献、「一遍上人年譜略」・「播州問答領解鈔」等は、建治元年成道説をとり、「時宗要義集」・「時宗統要篇」

等の文献は、建治二年説をとり、さらに「一遍上人行狀」などには、建治元年と弘安二年の、両度説をとっていると註釈している。

博士は続けて、「一遍の熊野參詣は、信仰的にはきわめて重大なる事件であるにもかかわらず、歴史的には曖昧であるのは、何かかくされた事情があるのではないか」と述べておられる。

この事をよく考えてみるのに、私は、一遍の心はこの事件の前後に深くゆれ動いたのではないかと推察してみたい。なぜならば、八幡信仰の布教をすすめる事が眼目であったと思われる「八幡愚童訓」乙本には、「八幡大菩薩信仰」と共に、浄土念仏信仰や、その他の宗派仏教信仰も説かれているが、その中に、重要な記述がある。

ある貴人が、「散乱の称名は、決定往生の業ならずば、我等いかでか出離の望みをとげん」と散いて、祈つたところ、八幡神のおしめしに、「不浄を論ぜず、散乱を論ぜざる、ただ弥陀を念じて、すなわち往生を得る」と示現されたが、少々不信の思いがあったところ、華嚴經に、『もし人、散乱の心ありながら、弥陀の名を念ずれば、臨終にのぞみて、安樂国土に往生する』という文をみて、うたがいがはれ、信心がいよいよよました」とある。

このような文章があるところをみると、この中に、「不浄を論ぜず、散乱を論ぜず」という表現に、熊野神託の「信・不信を選ばず、浄・不浄を嫌わず、布教すべし」という言葉と、ほとんど同意文である。

「八幡愚童訓」乙本の成立は、萩原龍夫氏の校注によれば、正安三年から、嘉元二年と推定されていて、「一遍聖絵」の正安元年とほぼ同時期か、少し後にあたる。

一遍上人は、最初八幡神の神託から、「不浄を論ぜず、このろの散乱を論ぜず」の念仏信仰を得たのち、さらに、この信念を強化するために、熊野へと向い、最後に、熊野権現から、「信・不信を選ばず、浄・不浄を嫌わず」という、念仏信仰への確信が生じたのではないかと推察してみたい。

ところが、「八幡愚童訓」乙本、三の「不浄事」のところに、八幡大菩薩は、大変不浄を嫌い、不浄の者には神罰を下すが、やむをえず、不浄にふれた者には特別な許しを与える、という意味の記述がある。

これは別頁に「不浄を論ぜず、散乱を論ぜず」という八幡大菩薩の神託と矛盾していて曖昧である。

この曖昧さに比べれば、熊野の神は、かなり徹底して「信・不信を選ばず、浄・不浄を嫌わぬ神」として、当時の一遍の目には写つたのかも知れない。又それが当時の一般的な認識であったとも考えられる。

一遍上人智真の熊野成道の喧伝によって、中世以後の庶民の熊野信仰は、さらに意味深いものになったと考えられる。

一般的に「融通念仏聖」達が、熊野の本地は、阿弥陀如来だと説いて廻つたからこそ、日本における多くの神祇信仰の聖地が、本地垂迹信仰として「成立」してきたのではないかと考えられる。

これは、親鸞の浄土真宗が「神祇信仰」を論ぜず、という立

場をとつたのと大きな違いをみせていると云わざるをえない。その神祇信仰の双壁は、八幡信仰と熊野信仰であつたと考えられる。

熊野古道の習い

根井 浄

平安の中期、白河・鳥羽・後白河・後鳥羽上皇を中心とした熊野三山への参詣が盛んとなつた。俗に「熊野詣」といわれ、のちには「蟻の熊野詣」という俚言も生まれた。むろん上皇・女院・貴族たちばかりではなく、名もない民衆の熊野詣もおこなわれていた。十二世紀のこと、京の都から摂津・和泉国を経て伊国の熊野三山へ至る道筋には、紀伊田辺から山の中にはいつて本宮にいたる中辺路ルートが定着していた。そして熊野参詣路の途中には王子という小さな祠や宿舎を兼ね備えた社堂があつた。世にいう熊野九十九王子である。各地の王子社では、歌会、神楽、芸能などを催し、そのほか、慣行的な儀礼や道中の作法がおこなわれた。岩代王子（南部町）では、拝殿の板に参詣の人々の名前と人数を書き残すのが毎度の先例であり、切目中山王子（印南町）では、観音の浄土といわれた南方の海に向かって「補陀落の伏し拝み」をおこない、また出立王子（田辺町）では、海岸で「潮垢離」と「祓」をしなければならなかつた。そしてなお、熊野参詣の道筋には古い謂れや作法

が多く定着していた。たとえば、岩田川（上富田町）は「この河のながれを一度わたるものは、悪業煩惱無始の罪障きゆ（消）なる物を」（『平家物語』巻十）といわれ、また足を水に濡らして岩田川を渡るのは「悪業煩惱の垢をすゝましますいはれなり」と、いわれていた（『熊野詣日記』）。

熊野三山へ詣でた藤原宗忠は、天仁二年（一一〇九）十月十九日、参詣を終えて都に帰る女房たち三人が日高川で渡りに困っているのを見つけ、馬を差し出して助けやり、また菓子を与えた（『中右記』）。当時、女性たちだけの熊野詣があつたことも注意が必要であるが、宗忠自身の優しさと同時に、熊野参詣路上では人を助けなければならない精神と、それを功德とする意識が潜在していた。『吉記』の記主・吉田経房は、承安四年（一一七四）九月二十九日、瀧尻湯屋（中辺路町）に着いたとき、下向する多くの山伏たちの食糧が絶えていると聞き、彼らに食を与えた。このような山伏への食糧提供は、京都進発以後も続けられ、先達の慈修房定宗がおこなつた例は記録にいとまなく、「蓋し後世の資糧にあらず哉」と経房は日記に書いている。

いっぽう、熊野路に点在する王子社は、治癒を祈願して熊野に参詣する病者たちが集まる場所でもあつた。藤原宗忠は岩上王子社（中辺路町）で一人の盲者を見ており、「社辺に盲者有り、田舎より御山に参るといへり、食絶ゆるの由を聞き食を給ふ」と『中右記』に書き残している。また藤原定家は、松代王子社（海南市）で乳飲み子を懐いた盲女が忘れられず、「後鳥羽院熊野御幸記」（建仁元年十月八日条）に「有盲女懐子」と

書き添えている。まことに哀れな、胸が痛む情景であつたらう。豊饒な宗教体験をもつ明恵上人も、藤代王子社（海南市）で癩病人を確認しており、自分の人肉をささげようとも思つたことがある（『高山寺明恵上人仮名行状』）。熊野詣には、このような病者の存在があつたことを忘れてはならない。ことに盲者の熊野詣は多くを数えたと思われ、『古今著聞集』（巻一）には一本の斎燈をもつて熊野に参る「盲人熊野社に祈請して開眼の事」の一段がある。

延慶本『平家物語』（第二）によると、平清盛は熊野に参詣したおり、熊野から下向する三十歳余りの登蓮という山伏を見だし、身分を問わず、連歌僧として登蓮を扶持したという。清盛が熊野の道で一介の山伏として出会つた登蓮に声をかけたというこのくだりに、「此道の習、上下乞食非人をきはす候」と同書は語る。熊野の道を往来する人びとの間には、慈悲平等の精神が培われていた、とみるべきだろう。以上のような人道的救済と慈悲平等の精神が功德信仰となつてあらわれ、「此道の習」として熊野の道に敷かれていた。

安井てつに関する一考察

森 上 優 子

安井てつ（一八七〇—一九四五）は、学校で教鞭をとり、また、『新女界』の主筆となるなど、日本女性の人格向上のため

に、その一生を捧げた人物のなかでも代表的な存在であるといえよう。安井の啓蒙活動のなかでも、特に大正七年に設立された東京女子大学の運営に、彼女の教育思想がもつとも顕著に表されている。今回の発表では、安井てつの教育思想を、彼女のキリスト教信仰との関連において考察したい。

安井が東京女子大学の初代学監となつたのは、設立当時、大正七年である。この時期は、教育界において国家による教師主導の詰め込み教育に対する疑問の声があがり、教育の視点を転換する気運が高まつた時期であつた。その結果、生徒本位の自由主義教育が提唱され、各地で展開された。この自由主義教育とは、生徒の人間性を尊重する立場をとるもので、安井の東京女子大学はその代表的な事例と言えよう。そして、その自由主義教育の根底にキリスト教の思想がみうけられるのである。

ここで、安井てつの教育思想の特徴をみてみよう。第一に、女性にも男性と差別することなく同等的の教育を受けさせる機会を与えること。そのなかでも特に理科系の科目を重視している。それは、職業教育ではなく、あくまでも教養であり、知識の詰め込みではないのである。女性には男性と異なる教育、いわゆる良妻賢母教育が主流を占めていた大正期において、性の強調を教育の場に持ち込まなかつたことは特筆に価する。第二に something を与えること。これは、キリスト教的精神の生活の中にある、言葉では言い表せない崇高な雰囲気のことであり、そのなかにはキリスト教の「犠牲性と奉仕」の精神が流れているのである。以上の特徴から、安井の自由主義教育が、キリスト教精神に基づき、女性の人格を尊重した男女平等をめざし

ていることは高く評価できる。

安井のキリスト教信仰を基調とした人格教育には、愛国心が関与している。安井は「女子のみの問題ではなく、国家将来の発展に重要な関係を有する」と述べ、そのことを端的に示している。安井の教育の目標は女性の人格育成に主眼を置き、それが、国家発展へと繋がっていく。安井は人格育成に際して、宗教教育が必要であり、なかでもキリスト教倫理にその拠り所を見出すのである。安井は、女性が国家発展に充分寄与するには、人格の向上が不可欠だが、表面的な技術、知識を詰め込むことを重視する良妻賢母教育では、人格を充分に育成することはできないと考えた。安井の教育思想は、当時の良妻賢母教育に対する批判であったのである。

安井は、日本の女性が国家発展に寄与する方法として、家庭内における母の役割を重視し、女性特有の母性を高く評価している。安井にとって、女性の人格が認められるということは、大正時代に盛んに叫ばれた「自由」を謳歌する新しい女性の生き方として示されるものではなく、一人の国民としての自覚を持ち、国家に対する義務を負担することを意味していたと考えられる。そして同時にそれは国民総動員の全体主義の危険性を孕む側面があったことも看過することはできない。その意味で、安井の自由主義教育は、個人として人生の選択の自由を認めるところまでは、及ばなかったといえよう。

沖繩における祖先由来記の作成をめぐる

安達 義弘

沖繩本島北部名護地域の事例を取り上げて、祖先由来記作成の動機と経過を探る。

取り上げるのは、名護市屋部の久護家の事例で、同家は「屋部ウエーキ（富裕者）」と呼ばれてきた有名な豪農である。十八世紀前半に仕明けによって土地を集積してウエーキとしての基礎を築きあげ、地方役人を多く排出した家系であるが、もともと百姓階層で系図は持たない。同家では、明治十七年に最初の祖先由来記が作成され、さらにそれをもとに昭和五年に第二の祖先由来記が作成された。ところが、この第一と第二の祖先由来記の記載内容に次のような興味深い相違点が見出せるのである。

(1) 第二の由来記で初代・二代当主を新たに追加した。

(2) さらに、その初代の前に「今帰仁仲北山城主崎山按司加那志崎山殿内」および「今帰仁村崎山按司加那志池城御墓碑文」を追加

(3) 石垣系統を久護家の傍系として記載

なぜそのような変更を加えたのか、その背景には次のような久護家の事情があった。すなわち、久護家は十八世紀前半にはすでに「屋部ウエーキ」としての地位と名誉を獲得した家系である。ところが、村落内での祖先祭祀に関してはつねに傍系的

位置づけなのである。つまり、付加した初代「崎山按司長男」は「プーミチャー墓」に葬られているとされている。このプーミチャー墓は久護家だけでなく、石垣系統や名護屋系統など屋部の多くの系統が合同で祭祀を行う共同の祭祀対象であるが、(1)プーミチャー墓の管理は久護家ではなく、石垣屋が代々行ってきた、(2)祭祀の日選びや段取りも、久護家ではなく、その傍系のはずの石垣屋が行ってきた、(3)五年に一度、プーミチャー墓の墓前で「牛焼き」の行事を行うが、その牛を提供するのは常に名護屋である。しかも、村内での評価においても石垣屋や名護屋が最も古い家系と考えられているのである。このように、プーミチャー墓をめぐる祭祀において、久護家は中心的役割をはたす場面が見あたらないのである。

次に、初代の前に「今帰仁仲北山城主崎山按司加那志崎山殿内」および「今帰仁村崎山按司加那志池城御墓碑文」を追加した点に関するが、それは久護家の系譜を今帰仁城主系統につき止めようとする試みと理解することができる。ではなぜそれが必要だったのか。この点でも従来の久護家の状況は不利であった。つまり、(1)沖縄社会に流布している民間祖先由来記では、屋部において今帰仁城主の子孫として紹介されているのは、石垣屋と名護屋であり、久護家は入っていない、(2)屋部の門中が連合で今帰仁城主系統のゆかりの地へ七年廻りで拝みにゆくが、その際、祭祀に関する話し合いの会場は常に石垣屋である、(3)今帰仁崎山から崎山按司の子孫と称する人々が九年廻りで屋部に拝みに来るが、そのときの巡拝コースは、石垣屋から始まり、屋部御嶽、古島という順序であり、久護家はそ

の巡拝コースには入っていなかった、(4)今帰仁からの巡礼者の宿舎も代々石垣屋であり、(5)久護家と石垣屋との関係に関しても、久護家は石垣屋に拝みに行くが、石垣屋が久護家に拝みに来ることはない、さらに、(6)九年廻りの「南方拝み」を主催するのも石垣屋である。

以上のように、久護家は「屋部ウエーキ」と呼ばれる家系であるにも関わらず、祖先祭祀に関しては一貫して傍系である。久護家はウエーキとなった後でも、この祖先祭祀をめぐる状況を変えることは出来なかった。久護家が屋部における祭祀をめぐるヘゲモニーをとるためには、この傍系的立場を打破しなければならなかったのである。そのための方策として、久護家では自家の系譜を崎山按司の直系子孫、さらには今帰仁按司（北山系統）の子孫として系統づけようとしたと考えられる。そして、このような久護家のもくろみは、部分的に達成される。すなわち、久護家ではこの系図の変更に即して一代目崎山按司長男の位牌を仕立てるが、それ以来、久護家も今帰仁からの神拝みの巡拝コースに入るようになったからである。

浄土真宗における(青)少年教化

塚田博教

最近、青少年の急激な変化には目を見張るものがある。身近な教育の現場においても同様である。この変化に対して、浄土

真宗も少年教化を奨励し、取り組んできた。現代の青少年の姿に対してどのように理解すべきか、この場を借りて、一つの考察を加えたい。

浄土真宗では、少年教化のマニュアルとして作成した『少年教化のてびき』（浄土真宗本願寺派組織教化部、一九八〇年）の中で、少年自身の問題として、

「子どもは、テレビに育てられている。テレビに育てられるということは、常に、自己が受信機であり、発信機にならないのである。だからむこうから来るものは受け取れても、こちらから積極的にかかっていくという学習は不可能である。こういう中では、苦しみに積極的になぶつかつて生きるという学習はできない」

と、全てにおいて受動的であり、それ故のジレンマにストレスを蓄積させる子供達を指摘する。これらは、およそ二十年前、宗門より出された少年認識であるが、今日においても多く通ずる所はある。しかし、今日の状況は、更に輪を掛けて深刻になりつつある。

現代を生きる子供たちの特色を、『学校崩壊』（草思社）の中、河上亮一氏は、

「最近の生徒はひ弱になった反面、ひじょうに頑固でわがままになったというのも特徴の一つである。頑固でわがままになったというのは、言い換えれば、他人を受け入れない、固くて狭い自我を持つようになったということである」

と述べられる。他にも多くの指摘がなされるが、ここでは子供

自身の「固くて狭い自我を持つようになった」という一つの傾向を取り上げ、以下は検討を加えたい。

浄土真宗の場合、念仏に残された自力性を問う時、化土往生に止まる事を問題にするのであるが、今回は試みとして自我に固執する子供達の姿を化土往生と比較することによって、その実相を明確にしたい。

化土の特色を大原性実氏は、一に「業因の差別に基づく差別の業果の世界である」とし、二に「不見三宝の失を蒙る」とし、三に「仮りの仏土もまた、願海所成の土なりと宗祖は定められている」とされる。（『浄土―親鸞聖人の浄土観―』龍大論集三七二）

本来、多様な価値観が氾濫しながら、その中に頼るべき真の価値を見出だせない子供達。報土に生れるべき機縁に出遇いながら化土に生れて止まってしまふ衆生。

依り処を持たない子供たちは、苦痛を伴わない仮に想像された世界に閉じ籠る。避難の場であり、自分を認めてくれる居心地の良い場である。方便化土の世界ならば、いずれ真実報土の世界へ誘引されるのであるが、現代の子供達の世界はどうなのであろうか。

また、自分には頼れない子供達。自分という器の許容量を超えるような問題にぶつかった時、個々の子供たちは、その育ってきた環境や性格等によって、ある者は怒りによって他者を攻撃し、ある者は無気力となることによって、他者を拒絶していくのである。

このような拒絶的態度を取るのには、その根底に高いプライ

ド、強い我執を見て取ることができる。他者を受容して自分の世界が崩壊することに対して過剰なる恐怖心・警戒心を抱いているのが現代の子供たちではなからうか。我執を超えて、無我を目指す仏教として、現代の青少年におきるこれらの心的現象をどう理解するのか。

現在の教団は、「固くて狭い自我を持つようになった」青少年に対する理解を積極的にならねばならない。疑心深く、自分の殻に籠り、また拒絶せねば生きられない姿は、ある意味大人に対する抵抗である。子供による子供の為の救済。我々は、これを一つの子供達からの警鐘と真摯に捉え、その姿に共感し受容せねばならないのである。

怪異と物忌

鈴木 一馨

「物忌」は十世紀初め頃から始まった、陰陽道における行為である。それは怪異が何らかの災厄を予兆するものと受止められ、その災厄を起させないために、特定の人（自邸やその他指示された場所に引籠るといふものである。近年、陰陽道の研究はようやく盛んになってきているが、物忌に関する研究は殆んど見られない。現在までに出た論考のうち、怪異と物忌との関係を総合的に扱ったものは、三和礼子氏「物忌考」（宗教研究）一四九、一九五六）、岡田重精氏『古代の斎戒』（国書刊行

会、一九八二）、小坂眞二氏「物忌と陰陽道の六壬式占」（古代学協会編『後期撰関時代史の研究』吉川弘文館、一九九〇）を数えるのみである。

これら論考の中で、怪異と物忌との関係は二つの方向で促えられている。一つは三和・岡田両氏の説で、怪異は鬼霊や呪詛によつて起されるものであり、物忌は外界との接触を断つことによつて、怪異を起したそれらがなそうとしている災厄から逃れる手段であるとしている。これに対して小坂氏は、物忌を設定する方法である六壬式占の分析を通じて、怪異は社会集団（特にその責任者）の責任・監督不足によつて起されるのであり、物忌は怪異発生の責任を取つて責任者と該当する関係者が謹慎する行為であるとしている。両説による物忌の意図の違いは、三和・岡田説が宗教的な保護行為、小坂説が社会的な責任行為と位置付けているところにある。しかし、両説とも物忌の設定原因となる怪異を、全て同質のものとして促えて物忌を位置付けている。

『今昔物語集』や『宇治拾遺物語』を繙くと、陰陽師の使役霊として「式神」というものが出てくるが、この式神を使って呪詛を行なった話を見ると、怪異とそれに伴う物忌という、実際に公家の日記などに記された一連の流れと同様の流れを目にすることができる。呪詛ということ言うと、三和・岡田説がこのパターンに該当するよう思われそうだが、同説では物忌を破つて外界と接触したためにそこで待受けていた呪術者の呪文による呪詛を直接受けた、という『今昔物語集』『宇治拾遺物語』に記された話を言っており、仲介となる存

在を通しての呪詛のことは言っていない。三和・岡田説と小坂説に共通する怪異の同質性という促え方は、実は怪異を起す存在と、災厄をなす存在とが同一であるとした考えでもある。しかし三和・岡田説の根拠となった例には、怪異を起す存在と災厄を起す存在はそれぞれ別個のものとして記されており、怪異の同質性に基づく物忌の位置付けというのは再考する必要がある。

そこで、怪異と災厄との関係に注目すると、物忌は従来言われてきたような単純なものではなく、次の三類型に分けることができる。

A 「怪異をなすもの」・「災厄をなすもの」の場合

1、怪異が社会集団の守護霊的存在（皇祖神・祖先霊・諸仏など）によって起される場合

- ・怪異：責任体系内における責任の不備の警告
- ・災厄：責任の不備の処理怠ることへの罰
- ・物忌：責任処置としての謹慎

2、怪異が呪術者の使役霊（式神・護法など）によって起される場合

- ・怪異：呪詛をかけたことの宣言
 - ・災厄：呪詛の完遂による効果
 - ・物忌：呪詛の効果を減少・払拭させるための保護行為
- B 「怪異をなすもの」・「災厄をなすもの」の場合
- ・怪異：災厄が起ることへの注意喚起
 - ・災厄：呪詛などをかけた者による直接行為の効果
 - ・物忌：呪詛などをかけられないための保護行為

遠江国における民間陰陽師村院内の

立地と成立背景

山本 義孝

文化二年（一八〇五）頃成立し、主に掛川藩内の地誌を纏めた『掛川誌稿』には、天正十一（一五八三）年に十一カ所の院内に対して裁許状が出された記述を載せている。

院内というのは、民間陰陽師の一派に対して付けられた呼称で、民間宗教者であり土地開発に伴う普請工事に関する技術者でもあった。本来は集団名を指していたが、諸役免除を受け特定の土地に居住するようになると、その土地に対して院内の呼称を付けて呼ぶようになっていく。

院内に関する研究はこれまで主に民俗学の方面から行われたが、明確な概念を与えられずにきた。これに対し、信州大学の笹本氏は院内が社会の中で果たした役割に留意しながら歴史の中に位置付ける試みを行い、彼らは呪術をもって地神を鎮めた一定の場所、すなわち「印の内」を設定する者であり、新田畑の開墾や築城、鉱山の発掘などには必要不可欠な存在であると定義付けた。氏の見解は歴史の枠の中でとらえたものとして説得力を持つが、今後は各地域で検証していく作業が必要になる。

本研究はこうした考えに基づき、集落成立の契機と背景、土地の地質学的検討を個別の事例に対して進めたものである。ま

ず始めに遠江国内に存在した十一カ所の場所を特定する作業を行った。現在、地名としてこれを伝える所は二カ所のみで、後には、近世の地誌や院内から転化して修験となった院内山伏や萬歳の集住する場所を見付け出すことである。この方法によって全ての村の所在が明らかとなった。

分布の特徴は西は天竜川流域、東は大井川間で、しかも全てがその地域における主要河川、或いは城に隣接する場所に位置している。これは、院内村が新田開発と治水、城普請の地祭や諸神事に密接に関わっていたことを示している。

次に成立年代と背景を検討する。記録から裏付けられる最古のものは掛川院内に關してである。駿河今川氏や遠江国支配の拠点とした掛川に重臣の朝比奈氏を送り込み、その新城築城に伴って永正十年（一五一三）に博士小太夫が上棟の祓を行っている。この頃掛川院内が設定されたのであろう。その子孫松永太夫は永祿六年（一五六三）に朝比奈氏の推挙によって、遠江七道（田楽、鉢打、修行法師、猿引等）支配の裁許状を手に入れている。

その後、今川氏の方針は武田氏、徳川氏という戦国大名にも引き継がれていった。武田氏は築城に關わって院内を集めて活用している。最も大きな動きは天正年間である。この頃徳川家康は居城の浜松城に隣接する天竜川流域の治水及び新田開発に積極的になり出している。彼は両岸に複数の院内村を造らせ、役割を終えると村を移動させながら用水の掘削や低湿地の開発を進めた。また、横須賀築城に絡んでも周辺の治水、新田開発に伴って院内が利用されている。

このように整理すると、遠江国の院内に關しては、従来から言われているような寺院に隸属する人々ではなく、開発する土地に境界（印）を設けてその内に対して地祭を行う職人的色彩の濃い民間宗教者「印内」であったということが出来る。しかし、彼らはいくまでも戦国という激動の時代が生み出した産物である。安定した社会が訪れ、価値観が急変し、大地に対する異敬の念が薄れるに伴ってその果たす役割は終わり、当山派修験、萬歳、土御門家配下の陰陽師として転身を遂げていった。

陰陽道系説話の南島における展開

小池 淳 一

発表者は近年、沖繩県宮古郡城辺町、上野村に伝存するソウシ（双紙）に關する考察を重ねてきた。その過程で、ソウシそのものの内容分析に加えて、その継承の様態、所持の様相に關する調査、さらに類似のいわゆるトキ双紙との比較などを行ってきた。ここでは、陰陽道の将来に關する説話が南島でどのように展開しているかに注目して、双紙の伝承についての知見を付け加えたいと考える。

ここで表題に掲げた陰陽道系説話とは、かつて筆者が「陰陽道系説話の展開と位相」（『口承文藝研究』一六、一九九三）において『簾篋抄』の由来の章に収められている説話とその類話を仮に名づけたものである。この説話は、安倍晴明が唐の伯

道上人に陰陽道を学び、帰国後、陰陽道の奥義を記した書物を道満と争って一度は敗死するものの、伯道の助けをかりて再生し、勝利をおさめるといふ粗筋を持つ。この説話の内容からは、陰陽道における書物の重要性や陰陽道における複数の流派の存在が確認でき、さらに説話の伝承様態を検討することによって、陰陽道に対するイメージを明らかにすることができる。ともに、地域や伝承集団における陰陽道の担い手の析出も可能になるものといえよう。

「沖繩県下における陰陽道系説話は『日本昔話通観・沖繩』(一九八三)では「清明の賭け」として話型名が与えられている。管見が及んだ範囲でこの説話の伝承例を検討してみると、本土における伝承例が今までのところ八話に過ぎないのに対して沖繩県下だけで九話の伝承が報告されていることに加え、幾つかの特徴を指摘することができる。第一に清明祭と結びつき、その由来譚のかたちをとるものが多い。第二に清明の復活に際して彼の腐った臓物と犬の内臓との入れ替えが行われるものが多い。第三に、宮古群島では清明が鶏となり、敵対したものはヤモリなどになるといった結末の、一種の起源譚の装いを持つものもある。しかし、沖繩県下のこの類の説話も本土のものと同様に、この説話の中心が呪宝の書物である点や清明の敵役は清明の妻と関係を持ち、清明の師が彼の死を不審に思うという構図を持ち、同系統のものとして扱えることを示している。全体にこの説話には陰陽道や安倍清明のまつわるものというよりも、トキと清明とにまつわるものとして位置づけることができよう。なお、ソウシの継承が実際に行われている宮古郡

城辺町とその周辺では伝承が必ずしも多いわけではないことに注意する必要があると思われる。

次に奄美群島におけるソウシをめぐる説話も考察の対象に加えておくべきだろう。奄美群島においてはいわゆる日光感精説話と呼ばれるものが、双紙起源譚となっており、巫者の語りと結びついている(山下欣一『奄美説話の研究』一九七九)。これは、説話の末尾がユタやトキと結びつくことから派生した伝承と考えられ、本土と対照できる話型も見いだせない。逆にこうした神聖な祭文に近い説話のなかにもソウシが入り込んでいる。点に奄美のソウシの特徴がよく表れているように考えられる。

奄美のものと沖繩県下における陰陽道系説話とを比較すると、沖繩では先島のものをはじめ、年中行事に結合しながらも、書物や宗教者の呼称とは未分化で、やや古い伝承と思われる。奄美のものは二次的にソウシと結合したことが明らかとなる。このこととソウシ自体の伝承伝播の新旧とは直接に結びつかないものの、南島文化における書物とそれに付随した伝承は幾つかの層をなし、陰陽道の書物が、複数の機会に流入、定着していったという見通しが得られるのである。

(本発表は平成一〇・一一年度文部省科学研究費補助金奨励研究(A)「読書の多様性と伝承の形成に関する民俗学的調査研究」の成果の一部が含まれている。)

近代日本の在家仏教運動の布教・教化戦略

大谷 栄一

宗教運動は教団組織の維持・拡大のため、つねに布教・教化を必要とする。布教・教化によって、宗教運動は潜在的な支持者や構成員の動員を図りながら運動を展開していく。本報告では、布教・教化の問題の検討を通じて、宗教運動の動員の分析を提示した。

分析に際しては、布教・教化の「意味付与作業」に焦点を当てた。デヴィッド・スノウとロバート・ベンフォードは、(社会)運動が信念や理念の運搬者や伝達者として機能するだけではなく、参加者や敵対者、傍観者への意味の生産にも活発に関わることを指摘し、その意味付与作業を「フレーミング」というタームで概念化している。フレーミングは、動員のための戦略的な行為である。宗教運動の布教・教化活動は、フレーミング活動として把握することができるのである。宗教運動の布教・教化を信念や理念の運搬や伝達としてのみ捉えるのではなく、その意味付与作業に着目して検討することが必要とされる。

本報告では、田中智字を創始者とする在家仏教教団の国柱会(もと立正安国会)の日蓮主義運動を事例として考察を行った。智字生前の日蓮主義運動は、智字独自の「日本国体学」(日蓮主義日本国体論)が創唱される一九〇三年を境として、一八八

〇〜一九〇〇年代には「在るべき日蓮教団」の実現をめざした日蓮宗門改革運動、一九一〇〜一九三〇年代には「在るべき日本」の実現をめざした国体運動を中心として展開された。

その布教・教化の方法として、一八八〇〜一九〇〇年代には会員宅での例会や講話会、日蓮仏教関係者を主たる対象とした小規模な講演会や講習会が活発に開催された。一九一〇〜一九三〇年代には、「国民」を対象とした大規模な講演会や講習会の開催、智字の著作や機関誌による文書伝道や施本布教が大々的に行われている。

とくに本報告では一九一〇年の大逆事件に対して、立正安国会が組織した「国体擁護大演説」のキャンペーンに注目した。翌年三月一日、智字は機関誌『日蓮主義』二十三号に「大逆事件に於ける国民的反省」を掲載する(以下、「国民的反省」)。会員たちは、この『日蓮主義』二十三号数万部を施本する「国体擁護大奉施本発送式大布教」をもって、「国体擁護」のキャンペーンを開始した。六月から七月にかけて、智字と教団幹部は日本各地の地方都市を巡教して、「国体擁護大演説」の演説会を開催していった。演説会は地方の名士や官吏、教育者や実業家をはじめとする教千人の聴衆を動員しながら行われた。

智字や幹部たちの演説の基調となった「国民的反省」のテキストを分析した結果、このキャンペーンにおける布教・教化のフレーミングは、以下のような内容だった。

この出来事は、「吾国開闢以来未だ曾て聞かざる所の此の驚くべき大変事」という「問題」であった。智字は、この事件を「人心悪」及び「時代悪」が産みたる反真理的反道徳的邪見

の「結晶」と捉え、その原因を「思想の流毒」ならびに「国民」の「国体観念」の「喪失」に帰し、「国体観念」を「喪失」した「一般国民」の責任を追及し、「国民的反省」を要求した（診断的フレイミング）。そのうえで、その解決を「国体観念の自覚」に求め、各方面に具体的な施策の提言をした（予後的フレイミング）。なお、「国体観念の自覚」は日蓮主義の信仰と不可分であり、ここで日蓮主義の信仰（すなわち立正安国会への参加）が要請された（動機的フレイミング）。こうした布教・教化のフレイミングは演説会自体には多数の聴衆を動員しながらも、それがそのまま会員の獲得には至らなかった。

これ以降、立正安国会の布教・教化においては、「国体観念の自覚」を訴求するレトリックが強調されていくことになり、このキャンペーンは国体運動の起点となった状況適的な布教・教化活動であったことがわかる。

賢治テキストの宗教性

——自然の開示することば——

佐藤 郁之

自然と言葉という必然的な関係性を有していないように見えるこの二つの概念は、しかし、宮沢賢治においては聖性によって結びついている。宮沢賢治のテキストの宗教性とは、また、「自然」との関係性においても語られるべきものである。これ

は賢治テキストにおいて「自然」がどう描かれているか、という問題だけに止まるものではない。むしろ、テキストの産出という行為に当たっての自然のはたしている積極的な役割、つまり、テキストの産出に関わる自然の聖性という問題である。テキストの産出に自然の聖性がいかに関与しているかを辿ることはまた、自然の聖性と言葉の聖性との緊密な結びつきを指摘することに他ならない。

ここでは宮沢賢治のテキストに対して、宗教学的なパースペクティブから接近する。つまり、宮沢賢治のテキストを単に文学作品のテキストとして見るに止まらず、そのテキストが宗教的意味世界を読者に開示する、宗教的テキストであると見なすことである。

ここでは『注文の多い料理店』関係のテキスト断片を中心に考察を進める。これらの資料において賢治は、テキストが宗教的な言説として読まれるべきであると主張すると同時に、宗教的意味世界を読者に開示するものであることを主張している。

賢治がテキストの宗教性を主張する際に、その賢治の確信を支えているのは、テキストの産出のプロセスそのものである。

テキストが生み出されたプロセスについて彼は、「野はらや鉄道路線やらで、虹や月あかりからもらつてきた」ものであると述べているが、このことは、彼の物語が「自然」において与えられたものであることを示している。また同時に彼は「心象の中にあらはれた」とも「心象スケッチ」とも述べている。賢治における心象スケッチとは、内的意識と外的世界といった二分法において成立するものではない。それはむしろ、心象がその

ま世界であり、また、世界が心象そのものであるという仕方で、人間存在と宇宙とを結び付けているような概念である。

このような「心象スケッチ」の多くは、自然の中においてなされたものであり、「心象スケッチ」を宗教体験の表出とみなす立場からは、自然の中に聖性を見出すという彼の体験が指摘されうる。つまり、彼が心象スケッチと呼んだものは、自然において示された聖性をテクストにおいて表現することに他ならない。

この自然において開示される聖性とは、自然において働いている、世界を世界たらしめている根源性と言い換えられる。そして、ここで見出される自然の聖性とは、根源的な法であるところの妙法、つまり賢治にとつての法華経ともなる。ここでこの自然の世界とはそのまま、心象の世界であり、妙法の現れる世界なのである。

賢治における人間と不可分なものとしての自然は、人間と自然とをともに支えている根源性を顕にする。これこそが賢治における自然の聖性である。そして、この自然の聖性は「心象スケッチ」という方法によつて、言葉の聖性、つまりテクストの宗教性として成立する。ここにおいて、言葉の聖性と自然の聖性とは緊密な結びつきを生じさせる。賢治における自然の聖性とは、言葉の聖性を介して、自然や人間を根底から支え、導くものとなる。

宮沢賢治の仏教的世界

——「雨ニモマケズ」を中心として——

菅原 諭 貴

宮沢賢治は、詩人・童話作家として、近代日本における卓立した文学者として世に知られるが、彼の深遠な思想の根底には、仏教思想・仏教信仰が存するのであり、甚だ重要な位置を有している。

宗教者としての視点で賢治を把えるならば、彼は天性の鋭敏な感受性と表現力で、『法華経』の教えを中心とした宗教に哲学・自然科学などを取り込んで、当時の貧しき農民生活に目を向け、その救済に自らの一生を捧げ尽したと言える。

本稿では、賢治の著作の中から「雨ニモマケズ」の一篇の詩を取り上げ、賢治の仏教的世界、及び求道者としての生き方について、適宜分類しながら検討したい。

(一)「雨ニモマケズ、風ニモマケズ、雪ニモ夏ノ暑サニモマケヌ、丈夫ナカラダヲモチ」

「雨」「風」「雪」「夏ノ暑サ」は、具体的には大自然の厳しき様相を示しているが、それは苦諦の教えにみられる人生の様々な苦悩を意味しているのであり、苦難に負けぬ力強い身心をもつて対処すべきことを述べており、そこには「忍辱」「精進」の教えが見出される。

(二)「慾ハナク、決シテ瞋ラズ、イツモシズカニワラツテキル」

ここでは先ず最初に、八大人覺の「少欲知足」の生活をあげ、瞋恚に対する戒めと忍辱の教えが示されている。そして「楽寂靜」「和顏施」による穏やかな表情、生き方がみられる。

(二)「一日ニ玄米四合ト、味噌ト少シノ野菜ヲタベ」

玄米を中心とした菜食生活と「少欲知足」「十二頭陀」の第五に置かれる「節量食」の教えが示されている。

(四)「アラユルコトヲ、ジブンヲカンジョウニ入レズニ」

大乘菩薩の行願である「利他」の精神が端的に示され、「空」「無我」「無所得」「只管」の生き方に相通するであろう。

(五)「ソシテワスレズ、ヨクミキキシワカリ」

ここでは「不忘念」「正念」「正見」「正思惟」の教えがみられる。

(六)「野原ノ松ノ林ノ蔭ノ、小サナ萱ブキノ小屋ニキテ」

「楽寂靜」にみられるように、喧しき世界から解放された永遠なる安らぎと「少欲知足」を基軸とした頭陀の生活が見出される。

(七)「東ニ病氣ノコドモアレバ、行ツテ看病シテヤリ、西ニツカ

レタ母アレバ、行ツテソノ稲ノ束ヲ負ヒ、南ニ死ニサウナ人アレバ、行ツテコハガラナクテモイイトヒ、北ニケンクワヤソシヨウガアレバ、ツマラナイカラヤメロトイヒ」

先ず看病と勤勞・奉仕を中心とした布施行がみられる。次いで衆生の畏怖・苦惱を除く「施無畏」が述べられ、最後に「不戲論」「正精進」の生き方が示されている。

(八)「ヒドリノトキハ、ナミダヲナガシ、サムサノナツハ、オロオロアルキ」

賢治にとつて時には、大自然の前には人はなす術もないのであり、仏・菩薩の大慈悲をもつて共に悲しみ、涙する以外になかったのであり、そこには四摂法の「同事」の世界が見出される。

(九)「ミンナニ、デクノポートヨバレ、ホメラレモセズ、クニモサレズ、サウイフモノニ、ワタシハナリタイ」

ここには、賢治が生涯信仰の中心に置いた『法華經』にみられる常不輕菩薩の生きざまが示されている。

以上、「雨ニモマケズ」の詩に内在する仏教思想を通して、賢治の目ざした世界を探ったが、この詩には、仏教の根幹的な思想である「四諦」「六度」「四摂法」などの教えが凝縮し、互いに関連し合つて、詩的調和を醸し出している。そして、この詩に一貫するものは、賢治の遺言にもみられる『法華經』の思想であり、大乘菩薩の慈悲・利他の精神ではないかと思われる。

折口信夫の「実感」をめぐる

川村邦光

折口信夫の民俗・宗教研究の重要な概念のひとつとして、『実感』がある。詩人的な直観として折口だけの学風とされたが、実証的でないといわれたりすることもある。それには限界がありながらも、豊かな可能性があるのではないかと私は

考える。

現在、フィールドワークやエスノグラフィの方法をめぐって、多岐にわたる批判的な議論が行なわれている。折口いう「実感」と関連させて簡潔にまとめると、一、「古代」概念の時制と空間、その構成法・語り方の問題、二、被調査者・調査地Ⅱ沖繩に対する、調査しエスノグラフィを記述する者の位置・関係性の問題、三、既存のエスノグラフィの再読・再解釈の可能性の問題、以上に三点をあげることができる。「実感」について説いた『古代研究 民俗学篇2』の「追い書き」などから、折口の方法をみてみよう。

折口は柳田国男との出会いから、「我が生くべき道に出たと感じた歎び」を表明して、柳田の追隨者を自認したが、柳田に対する違和感を吐露している。フレイザーの方法を「及ぶ限り資料を列ねて、作者の説明がなくとも、結論は、自然に訣る様になつてゐる」とまとめ、それがまた柳田の実証主義的な方法でもあるとする。しかし、折口にとって、そこには「知識と経験との融合を促す、実感」がないのだ。折口の「実感」とは、読書とフィールドワークによる知識や経験を総合する生き生きとした構想力ということができよう。

折口は、正しい「実感」を起こすための素地として、類似点を直観する「類化性能」と差異点を感じる「別化性能」をあげている。沖繩採訪において、類化性能が大いに働き、「島の伝承に、実感を催されて、古代日本の姿を見出した喜び」を思い返している。沖繩の残存した伝承の「実感」から、「古代日本の姿」を発見したと自負するのだ。

しかし、折口がどのように「実感」を働かせて「古代日本の姿」を発見したのが問われなければならない。それは、折口自身の「万葉人」イメージを投影させて、沖繩の現在に古代日本の残存、また日本との同質性だけを求めて選別し、沖繩の現在を超歴史的な「古代」へと還元して封じ込めてしまう、時間操作を行なって構成しえたと考える。沖繩の現在は歴史性が切断され、閉ざされて停滞した「永遠の古代」あるいは「古代日本」だけが存在することになろう。本土研究者による、日本への属領化という歴史的・現実的状况を捨象した、沖繩の文化支配、いわば第二の「琉球処分」とみなすことができる。

自分で採訪した「経験記」を資料とし、「地方生活を実感的にとりこもうと努めた」という折口のフィールドワークの姿勢、それは歴史的コンテクストにおける沖繩の現在との関わり合いのなかで遂行された。折口はそこから超歴史的な「古代」の「実感」をえたとしたが、実際には沖繩の現在それ自体に対する「実感」だったと解釈し直すことができる。

沖繩の現在には、自明のことだが、折口のいう「古代」もしくは伝統と、折口の捨象した「近代」が同時に並存し、人々はそれぞれの状況や位置において様々に関わっている。さらには、調査者ばかりでなく、本土の者も自らの歴史的状況とともに、この沖繩の現在に同じように関わっている。こうした歴史的な同時性・共時性、そして相互の関係性への視点を、折口の「実感」はもっていた、あるいは潜ませていたととらえ返すことができる。そして、この「実感」を方法論的立場とするなら、沖繩の現在そのもの、つまり調査地の人々の歴史的状況と

否応なく直面することになり、日本の現在を背負った調査者自身の位置づけを問いつづけていくことが必然的に求められると考えられる。

国学における宗教的経験の淵源について

加島 史 健

私は、これから「宗教的経験」へと至るための道筋について考察したい。宗教的なものの経験へと至る一つの方法として、この「事実の世界」を究極まで突き詰めて問うことによつて、そこに人間の知の限界を設け、その向こう側に「価値の世界」なり「宗教の世界」を見い出すというものがある。この方法を適用したものに、カントやヴィトゲンシュタインがいる。(ただしこの方法は、宗教そのものを否定してしまう傾向がある。カント自身、単なる理性の限界内で宗教を考えようとしたり、宗教を道徳律に還元しようとしている。またヴィトゲンシュタインの思想を受け継いだ論理実証主義者たちは、宗教そのものを無意味なものとして切り捨てた。)

またこれとは別の方法として、自己と歴史の世界との関わりを追求することによつて、宗教的経験へと至るといふものがある。つまりそれは、先程の自然科学の扱う世界の探求とは異なり、人文社会科学などの扱う世界の探求を通じて、宗教的なものの経験へと到る道筋である。それが可能なのは、西田幾多

郎が語るように、「如何なる歴史的世界も、その成立の根底には宗教的なものがあるからである。」

この方法を適用したものにデイルタイやT・S・エリオットがいる。デイルタイが考察した「理解」ということは、自己が歴史の中に参入することによつて、自己が歴史の中に包み込まれているという実感を得ることである。そのことによつて、自己がより大きな世界の中に包み込まれていることを実感する。

つまり自己自身が変わるのである。しかし自己が歴史的世界によつて支えられているという意識を持つだけでなく、自己が歴史的世界の中に参入することによつて、歴史的世界そのものもまた作りかえられていく。つまり変わるのはただ自己だけではなく、自己がその中に組み込まれることによつて、歴史もまた変わるのである。すなわち自己と歴史的世界の関わりを探求を通じて、そのような信仰を持つに至るのである。(ただしこの方法も、学問としての歴史学や、その歴史学の方法論としての古典文献学から派生するところの歴史主義において、限界を弁えぬ拡大方向へと進み、ニーチェが指摘したように、生のために歴史があるのでではなくて、歴史のために生があるという倒錯状況を引き起こした。)

このような信仰を、国学も、特に本居宣長は共有していたように思われる。彼の学問は、単なる実証的文献学などではなかった。宣長の学問とは、古典文学研究を重ねてゆくにしたがつて、しだいに言葉を直截で純粹な経験として深めて行き、「古事記伝」に至つて「言霊」という古代人の「直知」の世界、言語共同体の世界へと入つて行く過程であつたとと言えるであら

う。それは、見えないものを見ようとする美と宗教の体験主義であった。

一そしてその歴史的世界と自己との関わりを探索するに際し、本居宣長の自覚の立脚点は、どこまでも歌字と古典文学研究にあった。つまり常に具体的なものとの交流のうえに、歴史的世界と自己との関わりの根拠を持っていたのである。

宣長の学問は、実証的文獻学的方法をどこまでも適用しながら、人間の知の限界というものをしつかりと弁えながら、和歌・古典文学を探索することを通じて、歴史的世界に思いを致すというものであった。そこには、私がここで述べた、宗教的経験へと至る二つの方法の長所をうまく採用しながらも、それらが、えてして陥りがちな悪弊に染まることなかったという希有のものであったと言える。

中江藤樹の皇上帝観

鈴木保實

藤樹（一六〇八一—一六四八）は「岡田氏本年譜」によれば、三十三歳の時より夫人の死の三十九歳の時まで、毎月一日齋戒して大乙神を祭っている。（全V、二二頁）しかしそれ以前にも、「愚管て靈像を拝しし以爲へらく易神の尊像にして儒者の敬事すべき所の者なりと。然れども宋儒符章を排斥して他の左驗無し。是を以て疑ひて決する能はざること此に三年なりき。」

（「大上天尊大乙神經序」全一、一四〇頁）と、約三年ほど前から易神の尊像を拝していたことが伺える。この易神とは「岡田氏本年譜」三十一歳の条にある「原人」の中で論じられている「皇上帝」のことである。以下、藤樹が「皇上帝」に対してどう思いを巡らしていたか、見てみたい。

「皇上帝」は四書考・大学序説・原人・經解（慎獨の条・大上天尊大乙神經序・靈符疑解・翁問答・中庸解・中庸統解の各編に見られる。それぞれの使用例からまとめると、「皇上帝」に対する藤樹の思いは大きく二度深まっていく。三十一歳と三十三歳の頃である。三十歳頃までは詩經書經の中に使用されている皇上帝を問題として、「皇は大なり。上帝は天の神なり。程子曰く、其の形体を以てて之を天と謂い、其の主宰を以てて之を帝と謂う。」「天は即ち皇上帝なり。」との理解にとどまっていた。

それが三十一歳の「原人」執筆の頃になると、「天地万物の君親、主宰者、創造主である根源的存在。」「この世界の日用五倫の道はすべて皇上帝の命である。」「どの人にも天事を命じ、五福六極によって賞罰を下し、天事を全うさせようとする。」等として、「皇上帝」の世界とその性質を、より具体的に表現して理解するようになる。經書の訓話の吸収といった段階から、吸収された言葉を縦横無尽に駆使して、内省と体察によって心の中に熟してきたものを「皇上帝」として作り上げることになる。

更に三十三歳「大乙神經序」「靈符疑解」執筆の頃には、「大乙尊神とは書經に謂っている皇上帝のことである。書經にいう

皇上帝とは大乙の神霊であつて、天地万物の君親であり、天地四方の細かな塵にも、遠い昔のまたたきや一息する僅かな時間にも、照臨しない所はない。」「(大上天尊大乙神経序)全一、一三七頁」と「大乙神」を土庶人のために作ることになる。

又、「皇上帝は本来無形の神。」「(靈符疑解)全一、一四四頁)であつて人間の五感では認識し得ないものであるが、昧者の為に靈像で示せば、「大虚の中心には円で画かれる皇上帝。左には陽神。右に陰鬼。大虚中には別物は無く、只皇上帝と鬼と神との三霊があるだけだ。」「(靈符疑解)全一、一四二頁)との理解に至る。円で「皇上帝」のイメージを示したのである。また、その「皇上帝」の円の中に「大乙神」を置いているのである。「皇上帝」を円で示したのは唐枢(一四九七—一五七四)の「礼元刺語」にある「大乙元神」の靈像が円であることも影響していよう。

三十三歳以降四十一歳の死に至るまでは、「翁問答」「中庸解」「中庸統解」で、「皇上帝」人倫の太祖「我人の大始祖」、「天」大虚の主宰「皇上帝」、「天」皇上帝「云」と示されることとく、同上「年譜」三十七歳に、「予嘗テ持敬図説・原人ヲ著ス。……工夫浸ク積ムニ至テ其説聲カナラザルコトヲ知ル。」と思索が更に進んで、「持敬図説」・「原人」の内容について明らかならざる点を理解するに至るが、「皇上帝」に対しての思いに限るならば、三十一歳「原人」で示された理解が根底にあり、更に三十三歳「大乙神」を生み出しより鮮明なものとしてより、それを越える思いに至ることはなかつたように思われる。

荷田春満の「神祇道德説」再考

松本久史

荷田春満は長い間『創学校啓』・『春葉集』等の数少ない著作と平田篤胤『玉櫛』の記述によつて思想の内容が知られないまま、「国学の四大人」として称揚されてきた。昭和に入つて『荷田全集』が刊行され、その著作が広く知られるようになってから本格的な研究が開始された。しかし、その中でも、神道思想に関する論考は数少なく、活発であるとはいいがたい。特に、戦前の岩橋小弥太によつて「神祇道德説」と称された春満の神道思想は、宗教性の希薄なものであり、彼一人のみで消滅したとされ、それを受け継ぐ形で、三宅清も春満の神道思想を、根底は宋儒の氣質説からなり、中世以来の諸神道説を巧みに組み合わせたものであり、独創的な部分においても奇矯な説と断定された。戦後、春満の神道思想の独自性を評価する動向も存したのにもかかわらず、研究の主眼が三宅清を中心とした『創学校啓』の真贋論争に費やされ、分析の深化及び資料の充実という、基礎的作業が閑却され、研究自体も低調なままの現状である。

国学研究の見地からも春満の神道思想をどう位置づけるかというところは大きな課題であり、その全貌を明らかにする必要性にせまられている。先学による春満の日本書紀神代巻解釈を分析した諸研究によつて、春満の神道思想の構造は大方明らかにな

っている。しかし、思想の形成過程および社会的影響関係については未だ十分に解明されないままである。そこで、今回の発表において、春満の出身である稲荷社の縁起と神道思想の關係に注目し、その影響について言及することで、春満の神代巻解釈に新しい視点を呈したいとおもう。

春満が家伝の稲荷神道を江戸において伝授したことは、新松忠義『神道弁草』（享保八年）において、弟子に稲荷三社、五社、七社の伝を伝授したと記されているが、その具体的内容については不明であった。一方、春満の手になると推定される元禄七年成立の『稲荷社由緒注進状』において、稲荷神五座の祭神を（倉稻魂命・級長津彦命・級長戸辺命・猿田彦神・国常立尊）に比定している。これは、もう一つの稲荷社家である秦氏系の伝承とは全く異なるものであった。遠江国の社家で春満の弟子である杉浦国頭の日本書紀神代巻の講義録である『神代巻笥記講義鈔』（元文五年成立）の記述に、級長津彦命・級長戸辺命の二神を春満が重要視している記事が見出された。残る三神についても春満の神代巻解釈中に各々重要な地位を占めている。これらを勘案すれば、春満が伝授した稲荷社伝とは、この五柱の稲荷祭神の神徳を核に展開されたことが推定できる。このように、春満の神道思想の形成には、生家である荷田家の稲荷縁起が大きな影響を与えていたと思われ、従来十分に解明されていなかった春満の学問形成の過程の一端を明らかにすることができた。

中山みきと病の癒し

——被差別民衆史の視座から——

池田 士郎

天理教は病氣直しの宗教と呼ばれてきた。それは事実である。ところで、近代化の流れのなかでは、西洋医学以外の手法による病の癒しは、あたかも迷信やまじないといった呪術と同類のものと思なされ、教祖の癒しは低俗な宗教行為であると世間からレッテルを貼られてきた。そこから、新宗教発生の要因を「貧・病・争」からの解放という現世利益に求めることが一般的な理解として定着していった。

確かに、天理教の歴史を一瞥して気づくことは、中山みきをはじめ教祖に従った人びとも、病の癒しの業から布教が展開されている、ということである。そこから、いわゆる奇跡を求める信仰という解釈が広がった。そして、この奇跡を求める信仰の姿勢は、信仰の外にいる人の解釈だけではなく、信仰を受けた信者と呼ばれる人びとのなかにおいても強力に支持されているのも事実である。

だが、「ひながた」を詳細に見てみると、従来から新宗教発生の契機として指摘されてきた「貧・病・争」の解釈とは少なからず異なる癒しの様相に気づくであろう。教祖の「病のたすけ」は、いわゆる病氣直しと呼ばれる「不思議なたすけ」という現世利益の授与というよりは、むしろ、社会からの意味づけ

によつて苦しむ病者をその偏見から解き放すという側面にこそより根本的な意味をもつていたのでないだろうか。

教祖の「病のたすけ」が「をびや許し」という安産の守護から始まっていることが、そのことを象徴している。当時、お産にかかわる女性の出血はケガレと意識されていたが、教祖はそのケガレ観を根底から覆した。つまり、教祖の病氣直しとはたんなる病氣の治癒ではなく、ケガレ観によつて貶められた病者の人間性の回復であった。それは、特に民衆からもつとも忌避されていたハンセン病（癩病）の癒しの場合に窺うことができ

る。ハンセン病は長い間、前世の悪行のなかでも神仏を悲しざまにしたもつとも重い罪の報いであると観念されていた。この観念が病者を不浄な存在とみなし、病者を禁忌の対象としたのである。ハンセン病は神仏の怒りとしてのケガレを社会に持ち込む元凶と考えられていた。そのため病人は家族から捨てられ、地域社会から追放されたのである。

教祖の時代、大和のハンセン病者たちは非人の身分に貶下され、奈良坂にある北山十八間戸もしくは西の京薬師寺配下の西山光明院のいずれかに預けられた。その西山光明院関係の文書「奉差上候一札写」によれば二つの非人集団の間で「大和国中勅進巡行」をめぐる縄張り争いがあつたことから分かるように、病者は物乞いで暮らしていた。まさに幕府の儒者であつた荻生徂徠が「田舎ニテハ乞食ト云ハ皆癩病人也」（『政談』）という状況に近かつた。しかし、病氣に付与されたケガレ観ゆえに厳しい差別を受けて、一般の町や村では容易に受け入れられ

なかつた。そこで、やむなく穢多村と呼ばれた被差別部落の傍らに集落を作り、部落のなかを物乞いに廻っていた。

教祖のもとへ救いを求めてやつてくる人びとのなかに、こうした厳しい偏見に絡めとられたハンセン病者がいた。『天理教治道大教会史』によれば、教祖のハンセン病の「おたすけ」は文久年間にまで遡ることができる。さらに、教祖の激しい施しの時代のことと思われるが、「遍路の癩病人」に施しをしたという伝承も残されている。また、教祖の生き方を慕つた布教師たちも、教団機関誌の「みちのとも」にハンセン病者の「おたすけ」の手記を残している。そうした逸話や手記を読んで感じることは、病氣という身体的な症状の回復が求められているだけではなく、病者の人間としての尊厳の回復こそが主題であり、そこに宗教の癒しの本質があることを物語っている、ということである。

「犠牲的」死への態度

——御霊信仰と近代的記憶の交差点から——

西村 明

近代における宗教現象を考える際、前近代との連続性と非連続性の問題は避けては通れないものである。それは、「近代」という時代と宗教の関係を浮き彫りにすると同時に、現代人の宗教的心性を構成する諸要素の系譜を明らかにしてくれるも

のである。本発表では、最近注目され始めた「記憶」の問題を通して、特に「犠牲的」死者への態度としての「記憶」の問題を通して、右の問題を考えようと思う。より具体的に言えば、前近代的な御霊信仰と、近代における「記念」や「顕彰」との関係、一警察官を祀った「増田神社」の事例を通して考察するものである。

日清戦争終結の一八九五（明治二八）年は、全国で死者一人を越えるコレラ大流行の年となった。この年、佐賀県巡査に応募した増田敬太郎は、巡査教習所卒業後間もなく、コレラ流行地であった東松浦郡入野村高串という小さな漁村に赴任し、衛生指導や看護、死体処理などの防疫活動にあたった。赴任三日目にして自らもコレラに罹り亡くなるが、その際、「高串のコレラは私が背負って行きますから御安心下さい」との遺言を残したという。その後、コレラの流行は収まり、高串の村人たちは増田巡査への「追悼と報恩」の意を込め「故佐賀県巡査増田氏碑」を建てた。それと前後して増田巡査をめぐる靈験譚がいくつかが語られ始める。ある老婆は、コレラを退散させたのだから自分の病氣も治してくれるだろうと石碑に朝晩お参りをして、神経痛を回復させたという。これを、人々が伝え聞いて病氣平癒の参拝者が続出した。翌年には拝殿が建ち、その後も、鳥居の建立や例祭の実施など神社としての体裁を整えていき、近県からも参拝者が多く集うようになっていった。昭和初期には警察や教育関係者が、増田巡査の顕彰に乗りだし、「増田巡査劇」を県内各地で巡業させ、彼の伝記を道德教育の資料に取り上げている。

この増田神社の形成過程の初期段階は、民俗宗教に根ざした人神崇拜の形態が見られる。それは、タタリよりも御利益をもたらすものとなった御霊信仰の近世的段階の側面を持つている。それに対し、警察や教育者の顕彰は、昭和初年代の「警察精神」の昂揚や「郷土教育」運動といった「日本精神」論の流れの中から始まったものである。この「日本精神」論は、大正末から興り昭和十年前後に隆盛を極めた思想で、社会主義・唯物主義思想の流行に対して精神主義を掲げ、具体的な人物像を日本人の体現すべき価値を具現した模範として提示した。したがって、増田巡査の顕彰活動も、このような近代のナショナルイズム運動の一環として捉えることが可能である。そして、この民俗的信仰とナショナルイズムの縫合は、顕彰者が、民俗的信仰の持つ民心凝集力を土台として、その上に増田巡査の「犠牲的精神」を前面に押し出した伝記的物語を積極的に流通、普及させることで成し遂げられていったと言える。

このように、日本の近代化は、前近代的な民俗的要素をその中に取り込みながら成し遂げられていったということができる。もちろんその過程をより細かく見れば、近代化に対する前近代的なものの抵抗や服従の諸相が見られ、その詳細な検討が重要な課題となる。それと同時に、他地域・他文化における同様な事例の比較検討によって、普遍性と特殊性を探ることも、必要になってくるであろう。

明治中後期の日本思想界における 「人格実現説」の流行について

水野 友晴

「人格実現説」は明治中後期の日本思想界における一種の流行思想であった。この説はイギリスの理想主義哲学者T・H・グリーンンの受容に伴って成立した説である。本発表ではまずグリーンンの倫理学説の大意を紹介し、次いで人格実現説の内から中島力造と西田幾多郎の二人を採り上げ、彼らとグリーンン思想の關係について述べてみたい。

グリーンンの主著『倫理学序説』は、人間は知識及び道徳を有するが故に自然以上であり、意識は心靈的原理の手段となつてその完成へと向かうという構図をとっている。彼の倫理説は、「自我実現の原理」と「共同善」という二つの理念を柱に成立している。「自我実現の原理」とは「その存在の各段階に於て、より完全なる存在の形式をそれ自身にとつて可能である」と意識し、この意識によつて行為すべく動かされる」というものであり、一方「共同善」とは「人がかくその完成を予想する自我は、一略―他の人格に対する関心をも含む。この他の人格に対する関心は、単に自己の諸関心を満足する手段として、他の人格を要するものではなくして、他の人格の善における関心、即ち他人格が満足するを意識することなくしては、満足され得ない関心である」というものである。しかしながら両者の受容

のされ方は人格実現説に立つ各思想家によつて異なっている。

中島力造は日本にはじめてグリーンンを紹介した人物であるといわれる。「吾々が生存して居る社会の進歩発達を身分の力相応に助けて行く」、中島の人格実現説はこの一言に集約させることができる。中島の人格実現説はグリーンンのそれよりも社会的側面に重点が置かれている。彼の「人格」概念は「個人的自我」の反対語である、「社会的自我」の意味でそのほとんどが使われているといつて差し支えない。さらに中島は彼の人格実現説に次のような具体的内容を与えようとする。「日本には日本の歴史がありまして、日本の風俗習慣に従つて、日本の安寧秩序を害せぬやうに常に注意することは勿論のこと、我國の進歩発達を図り、日本の國威を輝かすやうに日夜努むのが日本人としての最高善であります。結局の所グリーンンの個人主義的理想主義は中島力造を経ることで国家主義的徳育論へと換骨奪胎されたといふことができる。

西田幾多郎にはグリーンンの倫理学の紹介として「グリーンン氏『倫理学の大意』という作品があり、その内容は『倫理学序説』の極めて忠実かつ簡略な要約である。しかしながら「グリーンン氏倫理学の大意」にあつては、『倫理学序説』の第三編の後半部即ち共同善について述べられた箇所と、第四編の全部が取り扱われていない。その欠落に関しては彼の書簡中に見える『倫理学序論』第一編への共感と第三編への失望が作用していると思われる。彼が結局グリーンンに与えた評価は、「グリーンンの説は元來余が予期せし如き珍しきものには乏なき様に存しられ候」というものであつた。それではグリーンン思想はそれ以後の

西田哲学の展開に対して全くその影響を及ぼさなかつたのかといえ、必ずしもそうではない。『倫理学序説』と『善の研究』第三編「善」には様々な共通点が見受けられる。ただに人格実現説の立場に立つのみならず、知識及び道徳の根源を、自然界を超える「心靈的」次元に求める点、悪を全体との連関を失つた不完全な動機に求める点、そして善を内容に基づかない内面的要求に求める点などにおいて両者は共通している。西田が若き日に熱心にグリーンを研究していること、そして人格表現説の展開の構図がグリーンのとほぼ一致することから見て、両者は明らかにその基盤を共有する思想家であり、グリーンが西田に対して与えた影響は根本的なものであつたとみてよいと思われ。

現代宗教の「公」的側面と「私」的側面

——立正佼成会の事例から——

ランジヤナ・ムコパディヤヤー

現代社会に生きている個人のあらゆる行動活動などは、その人の私事に関する活動であるか、あるいは私事から離れて公的に、つまり社会、共同体、会社、などのためになされる活動であると考えられている。西洋の思想ではプロテスタントイズム、自由主義、個人主義などの影響により、「私」つまり「プライベート」は「公」つまり「パブリック」から解放し、公的

空間と私的空間を分離するべきであるとの主張がなされている。他方、日本の歴史の中では、「公」は国家、天皇制、官僚、またそれらの権力と同一視され、これに対し民衆の願望を示すのが「私」であるとされ、公と私との関係は「滅私奉公」としても認識された。しかし、日本や西洋における公と私概念の違いにとらわれず、「公」が包括的な空間であり、「私」が排他的な空間であるという一般的な考え方の立場から現代の宗教を観察した場合、こうした「公」と「私」の二分法的なアプローチが宗教現象を研究する際に妥当なアプローチであるといえるだろうか。立正佼成会の事例から検討しよう。

立正佼成会で行われている法座は「グループ・カウンセリング」のようである。会員は自分の個人的問題や悩みを法座に参加している他の会員と法座主に訴え、皆が話し合つてこの問題の解決法を探し、そして法座主は立正佼成会の教えによつて指導する。これは「結び」とよばれる。

宗教社会学に宗教の「私事化」という議論がある。この議論によれば現代社会における宗教の変貌あるいは機能変化は、宗教の衰退ではなく、宗教が公的空間から私的空間へ移行し、現代の個人は家族の宗教や伝統的な宗教団体に属するより自由に宗教や宗教的なテーマを選択し、これを信じていくということにあるとされる。そこで、立正佼成会の会員の入会する時の状態、また最初の頃法座に参加した理由と最近法座に参加している理由とを検討すると、個人的な理由——自分や家族の大病あるいは家族内や職場での人間関係の崩壊、精神的問題など——が、入会し、あるいは法座に参加し始めた主な原因である。し

かし最近法座に参加している理由を述べる場合には、相対的に普遍的で一般的な別の理由——先祖供養のため、仏教を学ぶため、社会に役立つ活動ができるから、など——を上げる場合が多い。すなわち、法座に参加する原因は、当初は会員の私的空間に生じ、その後長く教団に足を運ぶ中で教団の目的と近いものにかわってきたと言い得る。

なお法座における懺悔のような私的活動にも公的側面がみえる。法座の特徴は人々の前で個人的問題を語ることに、あるいは「罪」を懺悔することである。たしかに、懺悔の際、発言することは私事に係ることであるが、この問題が自分で解決できない場合、他人の集まりである法座に訴え、今まで信じてきた個人的な信念体系や価値観ではなく、組織（法座）から与えられた信念によって悩みから解放される。また、立正佼成会による法座は自らの問題の解決を探すための場ではなく、他人の問題について考えながら新しい生き方を学んでいく場でもある。つまり、結びは一人の問題の解決を目指すだけではない、あらゆる人のための社会的メッセージである。

会員の私生活は教団によって左右されるが、会員の私的な側面が全て失われるわけではない。法座には問題を解決する方教を教えてもらうだけであり、それを実践するのは結局会員自身の責任である。つまり法座には自己発見や再構築の機会があり、各人に無力の状況から解放し、改善できるような力もたらす。そしてこうした自己構築は私的要素だけではなく、公的側面と私的側面の双方からなされたものである。この立場から「公」と「私」について考えれば、両者の区分はしがたくなっ

てくるのではなからうか。そして、法座の検討から、宗教はもはや個人の宗教的な範囲あるいは教会に限らず、人の日常生活の問題として社会問題にも入り込んでいるという現代宗教の特徴も取られる。

注

(1) T・ルックマン（赤池憲昭、ヤン・スインゲドー訳）

『見えない宗教』ヨルダン社、一九七六年。

宗教と戦争体験

——修養団捧誠会の場合——

島 菌 進

第二次世界大戦を経験するなかで、日本の宗教がどのように変容したかという問題について、修養団捧誠会という新宗教教団、あるいはその創始者である出居清太郎を例として考える。

もちろん一つの事例に過ぎないが、新宗教が戦争をどのように通り抜けてきたかという問題は重要である。戦後の日本宗教史を特徴づけるのは新宗教の大発展だが、戦後に発展をとげた多くの教団が戦争中にその基礎を築いていたからである。

出居清太郎（一八九九—一九八三）は、栃木県の高萩の農村に生まれ育ち、貧富の差の拡大や富裕者の無慈悲さに憤りを抱いて東京に働きに出た。東京で天理教に、次いでほんみち（天理研究会）に加わり、熱心な布教者となった。天皇への不敬な

どの理由で、一九二八年から三九年まで三度捕らえられ、長期の獄中生活を強いられるが、その間にほんみちを離れ、独自の宗教生活の形を生み出していく。そして、一九四一年、財団法人修養団奉誠会が発会する。四〇年前後に軍人などの有力者が多数入会したために、統制の厳しい戦時中にもかかわらず、札付きの危険人物であった出居清太郎を柱とする集団が公認されることができた。

しかし、この過程で、清太郎をめぐる宗教集団の信仰のあり方に大きな変容が生じた。まず、①「国法」に随順する姿勢が明確になった。かつては、天皇の統治の妥当性に疑問をもっていた清太郎だったが、天皇の統治は社会秩序の基礎だと見なすようになる。しかし、敵国や外国人に対して敵愾心をもったり憎んだりすることは厳しく戒められた。国内で抑圧する上位者や当局者に対して敵意を向けることが戒められたと同様に、外なる敵に対しても敵意を向けてはならないとされた。また、ふつう考えられているような「勝負」とは異なる聖なる次元での勝負に心を向けるよう、清太郎は信徒らに説き続けた。

また、②自集団の勢力維持や拡張にこだわり、ドグマを押しつける「宗教」が批判され、各人が「天地自然の法則」に学び、すべてのことを「教訓」として「工夫体得」していくことが勧められた。天理教やほんみちの信仰の基礎になっていた神話的宇宙観や「おつとめ」などの儀礼が表に出ることもなくなった。天皇神話に同調するわけでもなかった。これらは、新宗教のなかの非神話化の一つの現れと見ることができるといえる。

さらに、③当時の町内会や隣組などの集会に用いられていた

「常会」という語を用い、信徒それぞれが積極的に参加する、全員参加型の集団が組織されていく。しかし、修養団奉誠会の「常会」は、国家の「常会」や戦後の大組織に発展する新宗教集団とは異なり、組織動員的なものは少し趣がちがっていた。そこでは集団帰属が比較的自由で、目的に向かつて前進するよりも、その時その場を意義深く過ごすことに意が用いられた。修養を目指すのではあるが、堅苦しくなくゆつたりとしておらかな集まりが好まれた。「交流」という言葉が用いられるが、風通しのよい開かれた社交空間が生まれ、大地から沸き上がるような穏やかな笑いによって、今ここのすべてを受け入れるよう教えられた。

このような、清太郎をめぐる集団の宗教性の変化は、総力戦体制のもとで強力に推し進められた「強制的均質化」(山之内靖他編『総力戦と現代化』柏書房、一九八五年)に対する独自の応答の仕方と見ることができるといえる。不可避に生じてくる動員の圧力や平準化の傾向、あるいは全体的な機能的秩序の浸透のなかで、ヨコの関係の拡大という側面を積極的に受け止め、開かれた相互的な関係とそれにふさわしい聖なるものの顕現の形態を模索した結果と見ることができるといえる。それは全体主義への妥協であるとともに、従来の「転向」研究で十分に扱われてこなかった、民衆の創造的転向の一事例と見ることができるといえる。

オウム真理教

— 宗教学的にみたその問題 —

長崎 誠 人

昨今、オウム真理教信徒の転入をめぐって地域住民との間にトラブルが生じ、教団の危険性が喧伝されているが、宗教学的に見た場合、オウム真理教の危険性はあるのか、またあるとすればどのような点にか？

現在、一般的にオウム真理教の危険性は次のように主張されている。すなわち、現在の教団においても、一九九五年の事件当時と同じく、「現世拒否」・「千年王国主義」・「タントラ・ヴァジラヤーナ」の教え・強力な教祖崇拜といった要素が見受けられる。したがって、教団の体質は当時と何ら変化はなく、したがってふたたび凶悪な犯罪行為に及ぶ危険性がある、と。要するに、オウム真理教が暴力を増大させ、凶悪事件にいたったのは、偶発的な殺人事件を隠蔽し、それを教義によって正当化したことから生じた悪循環に陥ったためである、という従来盛んに行なわれてきた説明図式を現在に適用しているわけである。

しかし、そのような説明には、さまざまな暴力行為を実行した個々の信者の水準における理解が欠けている。一般的に言えば、ある思想とそれにもとづく実践との関係は、思想自体から一義的に演繹することはできず、したがって、重要なのはその

関係を実際に規定した要因の把握にこそある。オウム真理教の場合、その関係があまりにも順接的であるために、その関係を規定している要因が見えにくくなっているのだが、信者の実際の暴力を理解するために重要なのは、そういった要因なのである。端的に言えば、「ボア」のような直接的に殺人を肯定する教えがあるからといって、だからオウム真理教の信者が殺人を犯したのだ、とは言いえないということである。

そして、現在のオウム真理教の危険性を判断するうえで重要なのが、やはりその思想と実践との関係を規定した要因であると思われる。というのは、教祖が逮捕され、一応教団の犯罪行為が明らかにされた現在、隠蔽しなければ教団の崩壊を招く恐れがあると思われるほどの重大な事実を教団が新たに抱え込むとは考えにくく、一九九五年までに教団が陥った悪循環の構造にふたたび陥っているとは判断しにくいからである。

それでは、実際に暴力行為に及んだオウム真理教信者において、その思想と実践との関係を規定した要因とは何か？ 結論的に言えば、「ボア」をみずからの修行と捉えたこと、これである。

そもそも、「ボア」が修行でありうるのは、徹底的な無私の精神にもとづいた慈悲の実践によるという、いわば逆説的な構造においてではないが、たとえば林郁夫氏などはそれを「殺す側、殺される側双方にとつて利益となります」と理解していたのである。「ボア」によつて功徳を積むことができ、修行に役立つと納得することが、彼をその実践へと駆り立てた心理的動因になっているのである。

要するに、「ボア」の実践が、解脱を目指すみずからの修行を進めるための一つ的手段と位置づけられたことによつて、実際に人を殺すことが可能になったと考えられるのである。

繰り返しになるが、教祖であつた麻原彰晃氏が逮捕され、悪循環に陥る可能性もそれほどあるとは思われない現在のオウム真理教にあつて、もしも危険性があるとすれば、救済は現世とは異なる世界で達成されるとする彼等の来世志向と、以上に述べてきたような点、それはウェーバーが言う意味での「呪術」と言えるが、それとの複合である。

オウム真理教の活動と予言について

尾 堂 修 司

オウム真理教の活動と予言の関連を九六年以降を対象に考察した。九六年は破防法審査期であり、激しい行中心のセミナーが行われた。九七年前半は調査対象の支部が分派問題で閉鎖され、再開後は行を控えて教学、決意の詞章を唱える修行が中心となつた。九八年当初は予言は軽視され、年末まで教学中心であつたが、後半から沖繩、九州の沈没や九九年九月二日三日へカウントダウンの強迫的予言となり、当初年末に「黙示録セミナー」と銘打つたように教学から予言へのスライドがあり、このセミナー終盤でも「ノアの方舟の祭典」があり、破局後の生き残りを目指した。九九年当初からは予言より布教が強調され

たが、五月ごろから布教や土地取得に伴うトラブル多発で予言を時折持ち出す。九月の予言が近づいて再度沈没の予言を持ち出すも、受け入りの高い信者のみ対応してトーンダウンする。天変地異の予言に備えて予定されていたサバイバルセミナー中止後、読書会など極めて平常に戻そうとした。予言のはずれについての説明がないまま出家が集中修行に入り、全国支部は当分閉鎖となつた。

個々の幹部や教団を取り巻く情勢によつて予言の重要度は変化した。また信徒は予言のはずれについて質問するのはタブー視されていた。質問しても回答が決まっておりに修行の動機を質されるからである。「予言による破局が来ようが来まいが、来世高い転生をするため日々修行するのだ」と。

以上の予言と活動の関連の推移をまとめると次のようになる。

破防法審査期間の行（危機清算↓（危機回避して））教学↓終末予言↓破局打破のための布教↓トラブル、教団への風当たり悪化↓予言通過↓教学↓行（極限修行）で再び危機清算か？

フェスティンガー¹⁾のように、予言の失敗後の布教の活発化は、すぐに現れない。オウム終末予言に「回避期」「回避不能、待望の萌芽期」「切迫期」などの時期的な流れは認められるが、それら全ての要素が、「切迫期」に該当する九八年からも並列して提示される。つまり食糧備蓄などのサバイバルと並列して、死の準備のための修行、極限の布施、イニシエーション伝授などが指導される。

行は破防法審査期や今回の破局予言失敗のような教団の危機

に対処する最終手段となっている。その後の教学は危機から平常に戻す働きを期待される。しかし教学のみではある種教団の活動としての沈滞をもたらすので、予言によって布教拡大活動を促すというサイクルが認められる。活動や予言の失敗に対し、教学では信仰生活の平常化と日常化を図り、行では危機や失敗に対する清算、みそぎ、リセットをなして再出発を図ると考えられる。

九〇年二月に衆院選出馬という拡大に失敗してのち三月に極限修行に引きこもったのは、このプロセスであろう。続く四月に石垣島セミナーではすい星衝突予言で出家を増やし、拡大を図った。しかしこの予言もはずれているが、その後に行の引きこもりに至っていない。予言の全てに対して上のような対処のプロセスを確認することはできない。予言は常に多数出されているが、その実現らしきもの（神戸の地震）があれば、それを布教の有力材料としていく。はずれている場合で、それが致命的でないようなものはすぐ忘れられていく。致命的でないのはグルの力なりで容易に回避できたと解釈され得るからでもある。しかし回避不能なほどの大きな予言の失敗に対しては、信徒への合理的説明が困難な場合、極限修行によって引きこもり、合理的説明の時間確保と同時に、極限修行があつたゆえに回避された、そして再出発できるということになると考えられる。

注

(1) フェスティンガー『予言がはずれるとき』勁草書房、一

九九五、二一頁ほか。

(2) 武田道生「オウム真理教の終末論研究の意味と課題」

『宗教と社会』別冊一九九六、六七―九頁。

オウム真理教事件と宗教学の矛盾

島田裕巳

島菌進は、『現代宗教の可能性』のなかで、オウムの教祖である麻原が、その宗教思想を形成するなかで、どのような学者や宗教家から影響を受けたかを指摘している。麻原は、かつて信者であつた阿含宗の桐山靖雄から大きな影響を受け、また、阿含宗系の出版社、平河出版社から刊行された佐保田鶴治の『ヨーガ根本経典』や中沢新一とその師であるケツン・サンポとの共著『虹の階段』から、ヨーガやチベット密教について学ぶことによって、オウムという宗教を作り上げていったというのである。

たしかに、麻原への桐山の影響は大きい。ただし、ヨーガについては、佐保田の影響はそれほど大きいものではない。むしろ麻原に影響を与えたのは、スワミ・ヨーゲシヴァラナンドによる『魂の科学』である。麻原は、ヨーゲシヴァラナンドの使った用語、たとえば「意思鞘」といったことをそのまま使用し、真我のとらえ方についても、ヨーゲシヴァラナンドから影響を受けている。

しかし、それ以上に重要なことは、麻原が、仏教学者、宗教

学者の手になる原始仏教関係の書物から大きな影響を受けている点である。島蘭は、麻原が、『虹の階梯』や原始仏教についての書物から影響を受けて、死や無常を強調したとしている。しかし、麻原は、中村元の『原始仏典』と増谷文雄の『阿含経典』に出会い、この二つの本から影響を受けたと述べており、実際、大きな影響を受けている。

とくに麻原は、説法などのなかで、増谷の『阿含経典』にくり返しふれ、内容の紹介まで行っている。麻原は五蘊から離れることを強調しているが、桐山は五蘊を五陰と呼んでおり、ここには五蘊についてあつかった『阿含経典』第二巻が影響している。さらに、現世否定の考え方についても、それはすでに『阿含経典』のなかに示されている。

麻原が、中村や増谷、さらには中沢の影響を受けた点は重要である。中村や増谷は、西欧の聖書研究の影響を受けて、釈迦のオリジナルな思想の復元を求め、阿含経に着目した。そこには、日本の宗教学の祖である姉崎正治の影響がある。麻原は、近代仏教学、宗教学の成果を積極的に取り入れているのである。

麻原は、『ヨーガ・ストトラ』について、岸本英夫の研究の影響を受けているわけではない。しかし、岸本は、『ヨーガ・ストトラ』で展開された抽象的な哲学の背後に、修行によってえられた体験を読み取ろうと試み、さらには、生きた宗教を研究することの重要性を強調して、自ら山伏となって修行を実践した。その姿勢は、中沢にも影響を与えている。

近代の宗教学は、既成宗教を世俗化し、墮落したものと

批判的にとらえ、原典に回帰することによって、オリジナルな生きた宗教を再構築しようとしてきた。そして、ときには生きた宗教にふれるために、宗教の内側に飛び込むことをもいとわなかった。そういった点からすれば、オウムは、近代の宗教学が追い求めてきた宗教の姿を具体化したものにはかならないのではないだろうか。

宗教学は、オウム事件によって、その矛盾を露呈した。私たちは今や、宗教学のあり方を根本から問い直す必要がある。そのためには、いったいオウムとは何なのかを問わなければならぬのではないだろうか。

真宗ファンダメンタリズム

——浄土真宗親鸞会——

森 葉 月

本報告の目的は、(1)浄土真宗親鸞会の教義や布教活動の特徴を明らかにし、(2)そこに色濃く現れているファンダメンタリズムの性格を検証するために内外の研究史に徴してファンダメンタリズムの再定義を試み、(3)親鸞会のをそれを「真宗」ファンダメンタリズムと規定してその意義を明らかにすること、である。

親鸞会の教義は、基本的には本願寺教団の説くそれと大きく異なるものではないが、解釈や強調点、用語等において多少異

なる点があり、それが増幅されて、これまで両者間の論争に拍車をかけてきた。この論争に託された親鸞会の意図は、一字一句親鸞の原点Ⅱ原点に立ち返ることによって近代以降の本願寺教団の世俗化がもたらしたと見る教義の曖昧さや逸脱を正し、それをもつて現代の危機的な精神状況から自らを救い出すことに他ならない。その際、原典の解釈の多様性を許せば、相對主義を打ち破ることはできない為、親鸞会では会長高森顕徹の解釈のみを唯一絶対のものとし、それを聞法によって繰返し学習する事を「救済」の要として強調する。また、高森会長は、「破邪顕正」(布教)を「積尊や親鸞に由来する宗教活動の要諦と見なし、邪義と見られる他宗派・他宗教、とりわけ本願寺教団への批判を「法戦」と唱えて重視してきた。それはしばしば「実力行使」にも及ぶことがあるが、そうした戦闘的な攻撃性も、教義面での排他的な絶対主義と連動した親鸞会の著しい特徴の一つだと言えよう。

以上の諸特徴の中に既に現れている親鸞会のファンダメンタリズムの性格をそれとして検証する為に、これまでの研究史に一瞥を与えてみると、まずファンダメンタリズムの比較概念としての有効性に関する一連の議論が注目される。これにはその有効性を説き、それを特定の地域や宗派に限定せず、世界的なものとして扱おうとするM・E・マーティン、S・アップルビーらのファンダメンタリズム・プロジェクトや、井上順孝、中野毅らの立場と、定義をより厳密にして限定的に用いようとする森孝一、大塚和夫らの立場、あるいはやむを得ずそれを文文化的に適用する際にも常に慎重さを求めるV・フートのような

立場がある。このうち第一の立場に立つならば、親鸞会のケースは正にその対象となる。また、多くの研究では、その「近代」あるいは「近代化」との係わりに着目し、近代が持ち来たらした世俗化、合理主義、資本主義、民主主義、グローバルゼーション等への「挑戦」にファンダメンタリズムの共通性を見ようとしている。その他、運動の戦闘性にその共通性を見ようとするものも少なくないが、その何れの特徴も、親鸞会には妥当するものと言える。こうした点を踏まえて報告者なりに導き出したファンダメンタリズムの定義は、以下のようなものである。「ファンダメンタリズムとは、「近代」と遭遇する過程でそこに精神的危機を見出した人々が、「近代」と、それと妥協しようとする既成宗教Ⅱエスタブリッシュメントの在り方とに反発し、各々に固有の教典や教祖という「原点」に立ち返ることによって、「聖なる秩序」の回復、危機的な現状からの脱出を図ろうとする運動である」。

このような定義が一応承認されるならば、親鸞会の運動は、諸外国のファンダメンタリズム運動と軌を一にするものと見ることができよう。そうした点から筆者は、とりあえず親鸞会をそれを「真宗ファンダメンタリズム」として類型化しておきたいと思う。そのことを通して、一方ではファンダメンタリズムを巡る議論に新たな材料と視点を加えることができ、他方では日本の新宗教を巡る議論にも新たな視角を持ち込むことが可能になると考えるからである。

パソコン通信を利用した富士塚調査

大谷 正幸

富士塚とは、富士山を模した野外の石造・土造の施設であり、主として富士講が造営・利用したものを指す。富士塚は、通例造った富士講が関係する神社や個人の敷地内に造られるが、従来あった古墳や塚を利用して築くことも多々ある。また富士塚には浅間神あるいは富士山の神を祀るが、それが石祠だった場合やはり従来のもを転用することもある。富士塚の管理は造営した地元の富士講が行うのが普通であるが、富士講が大きく衰退した昨今、その他を管理するものが代わって管理するか、最悪撤去されてしまうこともある。

富士塚は最初といわれる高田（東京都新宿区）の富士塚以来、雑文や歳時記の話題となってきたが、本格的に研究されるようになったのは戦後になってからである。故・岩科小一郎氏が率いる「山村民俗の会」が、その会誌『あしなか』で富士講と富士塚を取り上げるようになって富士講・富士塚研究の拠点となった。彼らの調査の蓄積は、文化庁の民俗資料緊急保護事業の成果として神奈川大学常民文化研究所が発行した『富士講と富士塚』二冊という形で集大成された。この結果として、昭和五十五・五十六年に四つの富士塚が国指定有形民俗文化財に指定されることとなった。この時期をピークとして彼らの活動は停滞し岩科氏の逝去によって事実上無くなってしまった。ま

た、これとは別に三浦家吉氏による独自の調査があり、前者の成果が漏らしている富士塚を調べていることもあって、それをも参照しなければならない。

ニフティというパソコン通信サービス業者があり、その規模においては日本最大といわれるが、その中に「山の展望と地図のフォーラム」というフォーラム（同好・同業のものが作る場所）がある。文字どおり山岳展望や地図を愛好するひとたちの集まりであるが、その中に「富士山の部屋」という会議室があり、そこでは富士山に関する話題を何でも扱うことにしている。その会議室への書き込みの過程で、富士塚への関心が高まり、パソコン通信ならではの機動性を生かして、各地にすむ会員が探訪結果やそれらの意見を報告しあうことによってついには『富士講と富士塚』を量的に大きく上回る調査結果をまとめるに至った。現在は東京及び近県の分がまとめられており、将来的には栃木・群馬・茨城といったかつての富士塚調査の及ばなかった地域まで調査されるであろう。この過程は「山村民俗の会」が富士講・富士塚を調査するようになる過程に似ていないが、パソコン通信という電子的な手段を用いるところに大きな違いがあり、それはまた彼らの特徴とも化している。

将来的に、これらの調査が死蔵されずに活用されることが今後の課題であろうと筆者は考える。また、質的にそのまま学術利用することも難しく、そういった利用をする際には多少の工夫が必要であろうと思う。ただし、調査する会員たち（便宜的に富士塚調査グループと名乗っている）の熱意とその成果には素直に敬意を表しなければならないであろうし、今後富士塚を

研究するものたちにとって必須の資料群となるであろう。

ネットワークゲームの儀礼

——あらたなコミュニティ——

宇野 正人

(問題の所在) 当然のことであるが、儀礼は、人と人のコミュニケーションの一手段である。このコミュニケーションは社会集団、コミュニティを基盤にして成立している。従来からの社会集団、コミュニティといえば、フェイス・ツー・フェイスの関係を前提にして成立している。

ところが、現在、われわれは、フェイス・ツー・フェイスではない、新しい社会集団、コミュニティを獲得している。そのコミュニティは、サイバースペース、インターネット空間に存在している。その新しいコミュニティにも儀礼が存在している。現在のところ、サイバースペース上のコミュニティの儀礼は、当然、従来からのコミュニティからの借物である。

われわれは、複数の種々のコミュニティに属しながら、生活を営んでいる。そこに、従来からのコミュニケーションとは、まったく異なったコミュニケーション手段をもったコミュニティが加わったことになる。

本発表では、その具体的事例の紹介と、今後への展開について考えてみる。

(サイバースペースのコミュニティ) 家本修は、インターネット空間、すなわちサイバースペースに関して、以下のように述べている。

サイバースペースには、コミュニティとよばれる電子的な共有空間が存在し、この空間にアバタという自分の分身を送り込むことよって、他者とのコミュニケーションが成立する。これは、ボイス・チャットであるが、外見적으로는、アバタ同士の会話であるかに見える。各ユーザは、それぞれの分身をコミュニティ上でウォークスルーさせて、意思通りに移動し、また、他者との視覚的・感覚的關係を保つことが可能である。(家本修「サイバースペースの利用と教育改革」私立大学情報教育協会『一九九九年度情報教育問題フォーラム資料』)

このことは、われわれが、世界にひろがるインターネット上で、従来では経験できなかったコミュニケーションを獲得したことに他ならない。すなわち、従来からのコミュニケーションとコミュニティに加えて、従来とはまったく異質な電子空間でのコミュニケーションとコミュニティを獲得したことになる。

(ゲームの中の結婚式) 日本において、アバタを介してチャットをするサービスは、パソコン通信といわれた閉じられたネットワーク空間では、かなり以前からおこなわれていた。VAN 会社のひとつである Nifty serve 上の Habit (ハビタット・株式会社富士通) が、それである。しかし、現在、インターネット上でおこなわれている、いわゆるネットワークゲームとは、マルチプレイ、大人数でおこなうことは同じでも質をまっ

たく異にしている。

Dark Eye's (ダークアイズ・株式会社社ネクステック、株式会社社NTTデータ)は、ゲームデザインとして、二種族の概念を導入し、この二種族が徹底的に異質な文化を有し、ゲーム開始当初は、お互いに言葉さえ通じないようにしている。キャラクター(アバタ)は、各種族とも性別と二種類の職業を持ち、計八種類のキャラクターをユーザーに選択させている。そして、この二種族(二国家)が臨戦体制にあるというゲーム設定となっている。

ところが、この対立する二種族の同種族、異種族の間で結婚や葬式という儀礼をおこなうユーザーがでてきた。ゲームデザインでは考えもしなかった儀礼の発生である。

現在は、ゲームの中だけのことであろう。しかし、アバタはサイバースペース全体に存在する。このような儀礼が、一ゲームからとびだして、サイバースペース全体にひろがっていくだろうことは、容易に想像ができる。

宗教の情報史観

岩井 洋

「情報」という言葉は、情報科学やコンピュータ科学を連想させ、「宗教」という言葉とは結びつきにくいものと考えられがちである。しかし、「宗教は、人間の相互作用(コミュニケーション

ーション)の中から生まれた社会現象である」という宗教社会学の大原則に立ちかえったとき、情報のやりとりが宗教にとって不可欠であることが再認識できる。そこで、宗教の発生と展開のプロセスを、情報学の視点からとらえなおしてみたい。なお、ここでいう「情報学」とは、情報の単なる数学的理論だけではなく、情報の社会・文化的側面の研究をも含めた、幅広い意味での情報の研究である。本研究は、「唯物史観」(マルクス)、「文明の生態史観」(梅棹忠夫)や「文明の海洋史観」(川勝平太)のように、ひとつの「史観」を形成するまでにはいたっていないが、そのプロセスとして、以下のような五つの作業仮説を提示したい。

一 「ハードウェア型宗教」から「ソフトウェア型宗教」へ
宗教進化の過程において、正統性の根拠を「物質」に置く宗教(ハードウェア型宗教)から、「情報」に置く宗教(ソフトウェア型宗教)へと展開してきたといえる。たとえば、仏教、ユダヤ教、キリスト教、イスラームなどの「世界宗教」に共通してみられる特徴は、「教義」という情報に、宗教的正統性の根拠を置いていることである。ただし、「ハードウェア型宗教」と「ソフトウェア型宗教」という概念は、マックス・ヴェーバーのいう「理念型」であり、それぞれの「純粋型」は現実には存在せず、宗教がハードウェアとソフトウェアのどちらにウェイトを置くかという相対的な位置づけにすぎない。

二 宗教の「自己複製本能」
宗教は、ハードウェアを複製していく「本能」をもっており、それによって多くの宗教が教線を拡大してきた。たとえ

ば、仏像やイコンをはじめとした画像の複製、大乘仏教の成立と展開に不可欠であった仏舎利塔、キリスト教の宗教改革に大きな影響力をもった、「モノ」としての聖書の複製、などがその例である。

三 宗教の「逸脱増幅」

宗教には、「逸脱増幅」(deviation-amplification)のシステムが内蔵されており、宗教の内部から、異端、セクトや分派が生成することは、ある意味では当然の帰結である。とりわけ、「教義」という情報は、伝達の過程でさまざまな解釈をへて変形する。「民俗宗教」や「民衆宗教」と呼ばれる現象も、情報の伝達過程でおこる変容としてとらえることもできる。

四 宗教の「免疫反応」

宗教は、一種の「免疫システム」をもっている。免疫システムとは、第一義的には「自己／非自己」を峻別するシステムである。多くの宗教は、異端やセクトを架橋に、それらに対する「免疫反応」として、自己のシステムを体系化してきたといえる。

五 宗教の「エンクロージャー」と「ディスクロージャー」

教団経営における成功のカギのひとつは、情報の「開示／隠蔽」の巧みな使い分けにある。「秘密」は、宗教にとって不可欠の要素である。それを、未来において入手可能なものとして信者に提示することで、信者の求心力をえることができる。しかし、その反面、多くの信者が一定の秘密を知ってしまうと、秘密の価値は低下し、新たな秘密を創造するか、あるいは秘密の入手可能性を限定していく必要が生じる。

日本の宗教教団における インターネット利用

黒崎 浩行

情報メディア環境におかれた宗教教団のリーターないし参加者における社会および信仰形態の再解釈の過程に焦点をあてたい。そのさい、CMC（コンピュータに媒介されたコミュニケーション）のメディア特性を自明のものとしてせず、当事者が自らの生活世界のなかでCMCをどのような社会過程として位置づけ、そのうえでどのような宗教活動に利用しているか、という自己認識を探ることを、オンライン上で観察可能なデータの収集・分析に加えて、重視する。

宗教関連ウェブサイトを分類しながら把握しようとするとき、情報の「フロア方向」（川上善郎ほか）の観点からすると、一方向的なもの・双方向的なものという軸がひとつの目安として考えられる。しかし、安川一と杉山あかしが指摘したように、双方向性を社会的に議論するには、その成熟に応じた区分を設ける必要がある。そこで、ここでは、CMC空間内での自足的な宗教集団の構築を志向するか、あるいはCMC空間外にある宗教集団の補強または再構築に利用することを志向するか、ということを中心としてみていく。

大阪府高槻市の上宮天満宮市街地域に位置する単立神社で、一九九六年（平成八）現宮司の着任以後まもなくホームページ

を開設した。そこで最も重視されているのは「自己開示」である。これは、都市化によって共同体的紐帯が崩壊した地域社会のなかで、地域住民との接点、また、「影守」などの独自の着想による神社への協力者との接点を求めるという必要性にもとづいている。そのさい、自らの独自性を鮮明にするため、神社の存在意義の再定義が試みられている。そのもつとも顕著なものが氏子制度の再定義である。

これは、インターネットという不特定多数に開放されたメディア空間で自己決定しつつ情報発信することによる帰結といえるかもしれないが、オンラインの空間のみでなく、既存の共同体的紐帯を共有しない新興の流入者に対する自己の呈示という、より広い社会的文脈の存在も考慮しなければならない。なぜなら、これがそもそもインターネットを利用して広報活動を行う理由だからである。

また、「集会・相談」に該当するようなオンラインのみでの親密な相互行為は重視されていない。情報機器は崩壊した人間関係の「すきま」に入り込んでくるというイメージがあり、これの充実・拡大よりも、これを接点の一つとして利用しつつ、地域の共同体を再生していくことが期待されている。インターネットが実態としてもつ「遊戯性」(土佐昌樹)や、「すきま」と表現される個人の私事的領域を主要な活動領域とすることからは、距離をおく戦略をとっているといえる。

*本研究は(財)電気通信普及財団平成十年度助成研究「コンピュータ・ネットワークの普及と宗教的行為の変容に関する調査研究」(代表研究者黒崎浩行、共同研究者葛西賢太・川島堅

二・田村貴紀・深水顕真)として研究助成を受けたものである。

第九部会・パネル

宗教学・仏教学と仏教者——学問と宗教活動の関係——

企画・司会 ポール・スワンソン

宗教学・仏教学と仏教者

——学問と宗教活動の関係——

ポール・スワンソン

このパネルの目的は、個人の信仰・宗教活動と宗教の学問的研究との関係を取り上げ、特に仏教研究者の多くが個人的な生活の場で、多少なりとも仏教的諸活動にかかわっている日本における、学問と宗教活動の関係を論じようとするものである。

たとえばアメリカ合衆国においては、仏教を信仰し実践していない限り、仏教を真に理解し、研究・教育に携わることには不可能だとする議論がある。一方、そうした個人的な関与は仏教の学問的研究にとつては中心的な課題ではない、さらに、「客観的な」研究を必要とする学問世界においては、そうした「主観的な」価値判断の占める場はないとする立場もある。完全な客観性が不可能であることを認める研究者は多いが、主観的な価値判断を行うことは必要である、あるいは少なくとも自己の依つて立つ諸前提を明らかにすべきである、とする議論もある。

る。

日本の状況には、それなりの歴史的、文化的な背景がある。必ずしも明白な個人的信仰というわけではなくとも、多くの仏教研究者は、寺院・宗派と何らかの個人的な関係をもっている。こうした状況を明らかにし、宗教研究・仏教研究にとつてのその意味を捉えることこそ、われわれの考察の焦点となるものである。

パネリストの諸氏には、以下のような諸問題について、ご検討をいただきたい。

- ・各研究者にとつて、また一般に、学問と宗教活動との関係はどのようなものか。
- ・個人的な信仰や宗教活動は研究活動にいかなる影響を及ぼし、逆に研究活動は個人的な信仰や宗教活動にいかなる影響を及ぼすのか。
- ・布教・教化と学問の関係はどのようなものか。僧侶として布教・教化に関わることは仏教研究にいかなる影響を及ぼすのか。
- ・日本において僧侶が仏教研究者であるということには、どのような意味があるのか。宗教研究、仏教研究の研究領域、研究内容は、研究者の宗教的な立場によって、どのような影響を受けているのか。
- ・寺院・宗派に関係している宗教学者・仏教学者は、研究活動、研究歴において有利なのか不利なのか。逆に寺院・宗派に関係していない宗教学者、仏教学者は、有利なのか不利なのか。

・仏教と宗学との関係はどのようになっていくのか。仏教研究において、学際的、宗派間的（「宗際的」）、超宗派的な研究はどのような状況なのか。

心理学と信仰

——心理学者の宗教心——

金 児 曉 嗣

学問と信仰とは本質的に相容れない関係にある。学問は既存の知識体系を疑ってかかることが前提とされているのに対して、信仰はある特定の聖なる価値に帰依し、それを実践し、諸現象をその価値体系に照らして整合化することを旨とするからである。この意味で、学問は開放性を、信仰は閉鎖性を条件としている。護教論的立場は別として、学問と信仰とに内在するこの本質的矛盾のゆえ、両者の間の葛藤は容易に解決できるものではない。

科学者や学者の宗教心が希薄であることはつとに指摘され、また実証的に明らかにされてきた事実でもあるが、学者の間にも相違がある。古くは Leuba (一九一六) が、著名な科学者はそうでない科学者よりも宗教的世界観を信奉しないことを見出している。また彼は、五〇人の著名な心理学者と五七人の著名でない心理学者・歴史学者の宗教心を比較して、神を信じる割合が前者では一三・二％であるのに対して、後者では三三・一

％であることを報告している。Lehman, E. C. (一九七二) は、千名余りの大学教員の学的スタンスと宗教性との関係について調査研究を行い、学的志向が強ければ強いほど、人本主義が強くと、教会の礼拝に出席することが少なく、宗教体験も希薄であることを明らかにしている。これらの結果は、教育歴や達成動機が信仰に影響を及ぼすことを示唆している。

また近年、専攻する学問分野によって信仰心に違いがあることが指摘され始めた。なかでも、心理学者の宗教心は、他の分野の学者に比較してとりわけ希薄である。アメリカ心理学会の会員五五五名を対象に調査した Ragan たち (一九八〇) の結果によると、合衆国の一般市民のわずか二％が無神論者であるのに対して、心理学者にはそれが三四％にのぼる。しかし、心理学の低位領域については、カウンセリング、パーソナリティ、教育心理学など、臨床系の心理学を専攻する学者の信仰心は強いとの確証が得られている。臨床心理学では、実践活動の中で宗教的な助言・勧告がよくなされること、客観性がそれほど強調されないことが、宗教心を希薄化しない理由であろう。

文化や社会を相対化し、信念や慣行を疑ってみることを教えられてきた心理学者が、自分の宗教的信仰と科学的信念との間に葛藤をもたないはずはない。現に、信仰をもつ多くの心理学者が葛藤を経験しており、共存状態にある人は二〇％に満たない (Kassinove & Uecker, 1991; Echardt, Kassinove, & Edwards, 1992)。私自身、門徒から個人的悩みを訴えられたとき、その返答を psychological にか religious にか、その狭間で戸惑うことがある。

以上に述べた背景のなかで心理学者が宗教を研究対象とし、自己の信仰との調和を図るには、より強いアカデミズムと、客観的方法に基づいてこそ自身の信仰が正当化できるという信念が要求される。つまり、護教論への偏向を避け、学問としての普遍性を追求する姿勢が必要とされる。そして、このようなスタンスから引き出された研究成果を絶えず現場にフィードバックし、かつ自信教人信を実践することが重要であろう。そのことによって、自らの信仰が維持され強化される。結局のところ、学者としてのスタンスを、アカデミズムと臨床との間に置く、あるいは両者を重視するということであろう。この問題は、大学教員として研究と教育とをいかに両立させるかという課題と同根であるが、この課題を克服してきた多くの先達がいることも事実である。

宗教学における主体性と客観性

——上原専祿の日蓮認識方法から——

ルベン・L・F・アビト

宗教学という学術的営みの諸前提を吟味するに当って、歴史学者として知られる上原専祿（一八九九—一九七五年）の「日蓮認識の方法」は参考となるものである。これは世界史に登場した諸々の宗教の人間の「宗教世界」を明かすための四種の方法を含む総合的アプローチを提供しているからである。（上原

専祿著作集、評論社、第二六巻所収）

四種の方法には、第一に宗学的方法があげられ、教祖（日蓮または親鸞など）への帰依（信仰）を前提に行われる知的探求の営みを指す。キリスト教神学を引き合いにするならば、これは「理を求めたる信」(fides quaerens intellectum) という、中世ヨーロッパを支えた知的探求に相当するものであるといえる。但し、その信仰を共有しない人々はこれに参与できず、学界という公的な場において説得力を欠く、という限界を有する。

第二の方法とは、公的な学術界を重視し、さまざまな分野からの「客観的」且つ「実証的」なアプローチを指す。これは歴史学、言語学、テキスト批判学、社会人類学、社会心理学、等々、宗教的（信仰的）立場を問わない「科学的」諸方法を含むものである。但し研究に携わる者が、その営みにおいて自らが暗黙に前提にしている価値観や先験的判断があり、それらが自覚化され、表面化されるか否かが極めて重要な事柄となる。つまり「客観的」と名乗りながらの隠された価値判断や（否定的な）信仰的立場もありうるもので、これが気づかれないままに研究の「結論」に影をさす、という落とし穴がある。

第三の方法とは、世界史認識の方法と名づけられ、上原専祿が、その歴史学的専門分野から、また第二次世界大戦後の世界の激しい変動を見つめる鋭い眼差しと問題意識から、自ら開拓し、学界へ貢献した方法論として見受けられるものである。それは、例えば日蓮を主題とした場合、その歴史的社会的背景を実証的に見極め、日蓮を取り巻くあらゆる世界の動き、諸要素

を視野に入れようとする学問的方法である。要するに、世界史の要素を視野に入れることによって、特定の事柄のより十全たる理解と世界史認識が得られ、また逆にその事柄（例えば日蓮の宗教世界）を立脚点として当時代の、そしてさらに現代の、歴史社会のさまざまな出来事・事柄を照らすことができる、という研究方法が展開される。

第四の方法は上述の三つの方法を踏まえたものとしてすすめられる。「日蓮的」日蓮認識方法と上原が名づけるものは、日蓮そのものの心を汲み、その内的世界の中に身を投ずることをめざし、その独特な立脚点から現実の世界を見つめることを意味する。客観性、実証性を重視しながらも、同時に、現実の世界、歴史社会に関わろうとする主体的、実践的姿勢を強調するアプローチである。

以上、上原専祿が「日蓮認識の方法」と提唱した総合的なアプローチを、宗教学、また仏教学、キリスト教学、イスラーム教研究等に携わる人々が手がかりにすることができよう。それは、学術的世界の公的な場に不可欠な「客観性」を失わずに、同時に「宗教的なるもの」への自らの主体的係りや宗教的立場を照らす営みを可能にするものである。宗教を学する人々が、人類史に極めて大きな力を発揮してきた「宗教」なるものの理解に努める者として、主体的客観性と客観的主体性のバランスを保ちつつ、世界を動かすその力に自ら汲みながら、この激しく変動し、存続さえ脅かされる現代の地球社会へ、机上論に終わらない何らかの積極的な貢献を期待されても差し支えなからう。

大乘仏教起源論にみる

日本の仏教学界と仏教界

下田正弘

明治以降今日までの日本における仏教研究の主要テーマであった「大乘仏教起源論」は、わが国の仏教界を取り巻く社会環境を反映する形で展開してきた。明治期に西洋から流入した近代的仏教研究は、原始仏教あるいは初期仏教の名前で呼ばれる開祖ブツダの仏教の解明にその主たる関心を置き、わが国に伝統的に存在した大乘仏教をむしろ時代を下って成立した正統性に欠ける仏教と見なしていた。厳密な文献研究の成果という形で提示されたこの説は、仏教研究者のほとんどを既成教団の子弟から得ていたわが国の研究者たちを驚愕させ、以降、大乘仏教正統性の弁証は学界における研究の中心課題となった。

研究者たちは大乘仏教の正統性を示すために、その起源の正しさを立証しようとした。最初に現れた「大衆部起源説」は、教義の親近性や歴史書の記録から、大乘のルーツを出家部派の一つである大衆部に求めたものである。この大衆部起源説の登場は大乗非仏説論争を終息させるとともに、わが国においては半世紀以上に亘って学界の定説として支持されるものとなった。

これに対して一九六七年、平川彰は仏教の実態をその生活の座から照らし直し、大乘仏教の「在家・仏塔起源説」というま

つたく新たな主張をなした。大乘仏教は出家部派の僧院から生まれたのではなく、在家者たちが管理運営した仏塔を拠り所として誕生したというのである。この説はこれまでの教義一辺倒の視点から離れて教団史という観点から見直し、仏教の歴史を出家・在家という異なる類型の対立として捉えようとした点でまったく新しいものであった。在家・仏塔起源説は登場以来たちまち日本の学界において支持者を広げ、やがて大衆部起源説に代わって定説の位置につくことになった。

ところが不思議なことにこの間、在家・仏塔起源説は欧米においてはほとんど受け入れられた形跡がなく、相変わらず大衆部起源説が支持され続けていた。むしろ逆に近年になって、考古学や碑文研究に基づいた成果から、大乘仏教の在家・仏塔起源説は成り立ち得ないという批判が生まれはじめた。果たしてこの東西両学界をめぐる著しい差異は、どこから生まれて来たのだろうか。

在家・仏塔起源説は、一つの仏教の歴史を出家・在家という、宗教理念として対立する二つの類型に分類し、両者の関わり合いという図式によって仏教史を紐解こうとした。これによって仏教の歴史はダイナミズムを得、中でも大乘仏教は世俗の救済倫理を含んだ新たな宗教改革運動として捉え直すことができる。この理解は現代のわれわれからすればまさに馴染みやすい。しかしそれは実は古代インドに成り立つ推論ではないのである。古代インドにおいて出家者は結婚も社会生産もせず、財政的にも人材的にも在家に全面的に依存している。そのため、在家・出家の両者の関係は拮抗、対立ではなく、あくまで

相補的である。加えて出家者の宗教理念を覆すほどの大衆運動の興起には、きわめて高い程度の技術や教育の普及を必要とするが、それは当時のインドに望むべくもない。

翻って現代の日本では、出家者は結婚して生産にも携わり、人材的にも財政的にも在家者から独立することが可能である。また技術や教育の普及は、出家倫理を問題視し得るだけの能力を備えた大衆を育て上げた。この世界の中からインド仏教を想像するならば、在家と出家の対立、その関わりから生まれる新たな運動という仮説は大きな説得力を持つだろう。わが国において在家・仏塔起源説が強固に支持され続けた背景には、研究者を取り巻くこうした仏教界、仏教学界の特殊な事情が横たわっていたのである。

仏教学者は何を信じているのか

津田 眞一

キリスト教学者は「イエスはキリストである」という、それ自体危機的な命題をまず自らの運命 (Notwendigkeit) 的な前提として受け取り、それを出発点として自らの神学的営為を自覚的に (困難 *Not* の転回 *Wende* として) 遂行する。そして、彼らはその力行によって、彼らの神 (Gott) に関する言説を現に存在せしめているのである。

ひるがえって、仏教学者の場合はどうであろうか。彼らは仮

に「ゴータマはブツダである」という命題（＝言葉）を示されたら、何の危機感も疑問も抱くことなく、直ちにそれを信する筈である。しかし、これは仏教信者の信としてはともかく、仏教学者の信ではあり得ない。蓋し、仏教学者の信とは、無媒介的に(1)言葉としての眞理を信じてそこで終るのではなく、それを根柢的に突破して(2)事態としての眞理を文献から批判的に画定し、そしてさらにそこから進んで(3)その事態の眞理（それが何の何なのであるか）を追究するその知の開放性そのものであるべきであるからである。

では、具体的にいうが、この「ゴータマはブツダである」という命題において、われわれ仏教学者の信はいかに驚くべき（いかにわれわれ自身の近代合理主義的思考原理から遠く隔たった）事態に対して前提的に開かれていなければならないのか。それをいうために、私はまず、かつて（昭和三六年度の東大文学部での講義において）故岸本英夫教授から直接聞いた二つのお言葉を紹介させて頂くことにしよう。その第一は、「宗教概論」において宗教の定義を論じて、教授が「西欧では一般に宗教を（神と人との関係）と定義してそれで済むのであるが、日本には現に仏教という神観念を有たない宗教があるのであるから、それではまずかろう」と言われたその言葉であり、第二は、特殊講義としての「宗教神秘主義」、すなわちヨーガの体系に関する講義の中で教授がふともらされた「私には、なぜプルシャ（人我＝神我）が多数なのにプラクリティ（根本原質＝世界質料）が一つなのか、その点がどうも解らない」という述懐の言葉である。

第一の場合、「仏教は神観念を有たない宗教である」という認識は近代仏教学の通念に従ったものである。しかし、その通念が問題なのである。実は、仏教は、ゴータマ・ブツダ以来一貫して、その思想史の背後に隠れている或る神の観念に支配されてきたのである。逆にいうなら、その神の観念を前提にしないかぎり、仏教の学的眞理を最終的に（それが何の何なのであるか、のレヴェルにおいて）いうことは出来ないのである。因みに、仏教を無神論とするこの立場は、仏教はバラモン哲学の有の立場に対して空の立場に立つものであるというもう一つの通念とともに近代仏教学の神話に他ならないのである。この神話は明治開化期、布教キリスト教の圧倒的攻勢という歴史（Geschick）的な困難に際会した仏教がその困難を転回すべく採った緊急避難としての、いわば当座の立場であつたのである。その緊急避難が望外の成功を取めたため、それが仏教本来の立場として信じられるようになったものなのであるが、この信は、即、ブツダ本来の立場、すなわち、その教（＝言葉）がわれわれ人間の生に及ぼす規定性を忘れ去ることに他ならないのであり、そしてその忘却が完成したとき、要するに「世流に逆らう」（MV.5.3）、すなわち人間性に逆行せよ、という命令のヴェクトルがゼロに帰したとき、ブツダの言葉を信ずるかぎり「世界は敗壞する」（MV.5.4）のである。そしてわれわれは、今、その敗壞の危機の尖端に立たされているのである。

次に岸本教授の第二の述懐であるが、字数の制限があるので今はそれが仏教学のみならずインド哲学の全般に亘る眞理の尖端（2）の事態としての眞理）を私に指し示してくれていたもの

であったのみならず、さらに私の仏教学を仏教の(3)事態の眞理のレヴェル(その原理が神としてのプルシャの觀念なのである)へと導いてくれたところの、私の学問人生における最も運命的な教えであったことを表明するに止め、それが指し示す事態(「ゴータマはブッダである」という命題を信ずることは、その驚くべき事態を、それにもかかわらず信ずることなのである)の叙述については、別の機会を待つことにする。

宗教学・仏教学と臨床的意義

星野英紀

権威ある日本宗教学会学術大会の席ではあるが、私事から触れさせていただく。私が大学二年生の時、岸本英夫先生が亡くなった。岸本先生が亡くなられたのは一九六四(昭和三九)年一月二五日であるから、私が大学二年三学期最後のころである。学問に対してとくに高い志を持っていたわけではないが、それでも一応宗教学専攻であったから、私も宗教学の概説書などを読んでいた。その当時は宗教学の概説書といえは岸本英夫著『宗教学』がほぼ唯一の書物であった。この本はご承知の通り、第一章・宗教学の領域、第二章・宗教をどう定義するか、である。厳密な宗教学とは、主観的でなく客観的立場を堅持し、宗教を個性記述的ではなく法則定立的に扱う「宗教科学」といって差し支えない学問だ、と岸本先生は言明している。宗

教学にあまりなじみのない私は、なるほどそういうものかと思つた。私は岸本先生とお会いしたこともないし、ましてや教えを直接受けたことなどない人間である。本を通してのみ知るばかりである。他方、当時の私に宗教学の手ほどきを直接していただいた先生は増谷文雄先生がいらつしやる。岸本先生とは大学の同期であり、岸本先生との親交をいつも話しておられた。増谷先生は「岸本はその著『宗教学』のなかではきわめてドライな感じで宗教や宗教学を論じているように見えるが、それだけで彼の宗教観や宗教学を考えてはいけない」という意味のことを盛んにおっしゃっていたのを覚えている。のちに岸本先生の他の本に接して、増谷先生の意味するところも理解できた。

しかし岸本先生の「厳密な宗教学は客観的法則定立的宗教科学」という性格づけには強く印象づけられ、いまでも宗教学の方法論などを考える上で思い出すフレイズの一つである。

このパネルは「宗教学と宗教者」ではなく「宗教学・仏教学と仏教者」である。岸本先生の立場を文字通り堅持しようとするれば、おそらく宗教学者と仏教者(あるいは宗教者)は同一人物の営みのなかに併存しうるものではないと思われる。仏教学者で仏教者である人数に較べれば、宗教学者で仏教者である人は大幅に少ない。ところが見回してみても、立派な宗教学者でそれぞれその信仰を持つている方々も大勢おられる。

しかし宗教学では暗黙のうちにあるいはある時には明確に、宗教学者は自らの信仰的立場を自ら述べない、語らないという了解が成立してきたように思う。これにはキリスト教、仏教、神道、新宗教と色々な宗教的立場の人々が宗教学に関わつてい

るのであるから、論じ始めたなら大事になるということでもあろう。

ただし、現代の状況はやや違ってきつつあると思われる。それは学問全体の傾向の変化が見られるからである。たとえば臨床的関心といったものが色々な学領域で広がっている点にそれを見る事ができるのではなかるうか。ある意味で、学問の客観性に対する、かつてのような「楽観主義的」信頼がもはや通用しにくくなっているように思える。文字通り近代学問を生み出し支えてきた理性主義、合理主義の限界のようなものが、具体的に宗教学、仏教学の領域にも表現されることは充分考えられる。

臨床社会学、臨床哲学といった言葉あるいは臨床知といった表現も使われる時代である。以前にも応用仏教学、応用宗教学といった表現はなされることはあった。しかし、仮に臨床仏教学、臨床宗教学とした場合、それは応用を冠した従来のものとはかなりニュアンスが違ったものとなるのではなかるうか。臨床という語の意味もまた多義的ではあるが、仏教学や宗教学が臨床的意義をもつかどうかということからも、このパネルの話題を論ずることができるよう思う。

議論の要約

パネリストの追加コメント

ポール・スワンソン

アビト・学問と信仰が相容れないものだという金児先生の発言についてですが、学問が開放性を持ち、信仰は閉鎖性をもっているのが、相容れないものである、それをロジカルに追求すれば信仰と学問が別々なものであることになってしまいますが、しかし先生がいわんとしていることが、それだけで終わるものではないということ、それを先生はどう調整されるかをお聞きしたい。

金児・本来的には学問と信仰とはアカデミズムを追求する限りでは成り立たないと思います。しかしながら、そのところをどう調整するかという問題は、白うが信仰者である限りにおいては、何らかの実践という営みを通して、自分のなかで営まれたアカデミズムの成果を還元すること、そういうことがどうしても必要になってくる。それを放っておくだけでは学問と信仰との統合、あるいはバランスは成り立たない。それは書物に書いてもいいし、あるいは布教活動を展開しても結構ですし、いろいろな方法があると思います。(省略)

津田・先ほども申し上げましたが、仏教とは布教消極主義ですね。それは非常に深い意味があるのではないかと気がします。私はある意味では学者でありますし、僧侶でもあります。

お葬式仏教は大変一生懸命にやります。「葬儀屋の手下」としてやらされるのですが、なんか非常に深い意味があるなという気がします。ただ、その布教消極主義ですが、私がまさに葬式坊主をやっている、それでいいんじゃないかという気がします。日本の仏教は近代化で割り切れない、いいところがあるのではないかと思う。

会場からの質問、討議

奈良康明（駒澤大）…アビト先生の発表とは、実は「仏教学」と「仏教徒」というものとのいわば「ギャップ」というものを埋めていくために非常に重要な視点と私は思います。それに關連して上原先生の第四の方法について質問したいのです。日蓮上人、そして日蓮上人だけでなく私どもはそれぞれに私淑する仏教者——釈尊かも知れないし、道元かも知れないし、空海さんかも知れないし——その分身となる、といいます。その分身となるということには、いわば、やっぱり惚れなかつたら分身にはなれません。ところが、惚れるということになったら、その途端に客観性、とにかく学問的客観性というものが失われていく危険性がどうしても出てまいります。そうしたことを踏まえた上で上原先生の客観性を重視する学問的姿勢と同時にそこからこの世界に關わろうとする実践的姿勢という、ふたつの相反する内容を持つことばをひとつに統合しようとする、その辺のところから道を求めて行くよりしかたがないと思う。その辺についてもうちょっと補説をお願いしたい。

アビト…「惚れる」ということはまさにある事柄に、たとえば上原先生のような方で客観的な目を持っていなながらも、結局は

日蓮に「惚れた」人間であることはいわざるを得ないと思います。私どもも研究者であることで、人間であることで、惚れてしまうことによって目が暗む、目が見えなくなるということが、常に警戒すべきところではないかと思えます。他の人間に惚れるということは、「あばたもえくぼ」ということになってしまつて、結局は自分の見方がそこで妨げられることであります。最初のころではそうですが、何年かその惚れた相手と住んでしまうと、だんだん「あばたはあばた」と見えてきて、互いに欠点を指摘し合う仲ができてくる。そういつたような学問の仕方もあるのではないかという気がします。また、アメリカとかヨーロッパの学問成果を読んで、ドイツ風に細かい分析をする学問もあれば、非常にパッションにあふれた学問も、訴えかけるものがあります。ところが、研究者がその危険性を見て、研究成果を発表しているのか、それとも、それに溺れて、あるいは自分のパッションに溺れて、運動家になってしまつていくかということで大きな違いが出てくるのではないかと思う。その辺の警戒心を持ちながら、惚れながらの研究活動を私もどうすればいいかと、伺いたいと思います。

津田…「惚れる」とは何かといいますと、哲学的にいえば深い意味がありまして、たとえば、金児先生の発表を聞いて気になったことがあります。お寺の子どもに生まれながら、仏教をやっている、と。自分で選んだわけでない。生まれによって僧侶になつていく。人間とか世界をトータルに支配している「神」——運命の神——ということから考えますと、生まれによって僧侶になるということは深い意味を持つている。私と星野さん

は真言宗豊山派で、弘法大師の弟子ですが、弘法大師の個性がどうも自分から抜けない。親鸞さんのお弟子さんからはどうも親鸞的なところがある。(省略)ある面で絶対克服されない個性的なところがある。そこに惚れるのでしよう。あるいはそこに自分の運命的な定位を求めているであらう。

島岩(金沢大)：現在の仏教学については、人間中心主義、合理主義的な仏教解釈に基づいている批判がありました。日本だけではなくてアジアにおける近代仏教改革運動を考えた場合に、スリランカのダルマパラーの大菩提協会の近代仏教改革運動が日本より百年前にあって、その後の西洋との出会いの時期のずれなんです。大体百年遅れて日本にくる。(省略)八〇年代に入るあたりまで、密教とかタントリズムがどうもいかかわしいような感じがしてあまり一般には研究されていなかった。スリランカの場合ですと近代仏教改革運動がある種のシンハラ・ナシヨナリズムを形成する基盤となつて独立運動と続いていく。五〇年たつてみるとむしろ逆に仏教を基盤としてまゝで行こうという方向が、仏教原理主義とかたちでシンハラとタミールの民族紛争へとつながっていく。五〇年前は独立に役立つことでよかったものが、まったく反転してしまふ。それと同じような状況でいうと、日本の場合は民間信仰とか現世利益とか霊の宗教との関係でいうと、人間中心主義的・合理主義的仏教解釈がお寺でやつてる葬式とか法事にかかわるような祖先崇拜とか、霊の信仰とかそういうものを(特に浄土真宗にその傾向が強いと思いますが)迷信として切り捨てた。それはそれでその当時は近代仏教改革運動として知識人より高く評価さ

れたとおもいますが、五〇年たつた今は、むしろそういうことをやつたために、既成仏教が非合理的なものを切り捨てて地盤沈下していつて、新宗教の方がそういうものを取り込んで、五〇年でもかなり状況が反転してしまつたという気がする。その辺についてどう考えているか。(省略)

津田：やはり五〇年たつと、状況が変わるって本当なんです。(省略)それとスリランカの原点回帰主義、ゴータマ・ブツダにかえれ、ということですが、仏教はなぜ思想的に展開したのかだれか考えたことがありますか、と、もう一回指摘したいですね。なぜ大乘仏教が展開したのでしょうか。大乘仏教思想というのは、ゴータマ・ブツダの思想の否定なんですよ。「般若経」の思想というのは *pritiaganti* (異生) は *anurpatah* (不生) であると。凡夫ということを根元的に肯定していることですね。これはお釈迦さんのいつたことを一八〇度の反乱ですよ。しかしそれを思想的な展開はそもそもなんなのかということになると、それから切り離してお釈迦様の原点に帰るということは非常な危険を伴う。思想的に展開してきた全体がお釈迦様を超えた、ある仏教のその「神」というか「ホトケ」でもいいですが——その全体をみてからお釈迦様の個性を考える。ですから、原点運動って皆やりますが、どうもひとつあやしいなあ、と思います。

下田：(省略) 島先生の質問と津田先生のご発表に私も同感するところがありまして、仏教徒はやはりそれまでの長い時代の展開の中で専断なり、あるいはそこで出てきた聖人なり、を自分が読み取っていく相手というか、テキストとして相手にし続

けて来ていると思うんですね。先ほどは「惚れる」ということがありましたが、まさしくその単に歴史記録として存在しているのではなくて、その人の伝記自体は自分が仏教徒として生きていく価値観の鏡になってくれるものとして機能しているはずですから、そしてそれは日常生活のレベルにまで、ゴータマの生涯なり、あるいは親鸞の生涯なりは影響し続けるテキストとして働いている。(省略)それがナシヨナリズムに結びついていくとか、他にそのテキストの読み替えなされてしまうところにどうという具体的な問題、あるいはメカニズムがあるのかということとは、極めて大事な課題であると、あらためて認識しました。

関一敏(九州大)：何々学という時に、客観性という呪縛があまりに強くて、そういうパラダイムを一旦取り除ける努力をした方が我々お互い必要ではないかということ。「開放」という言葉が出ましたが、むしろ宗教という人間の深いところに関わる問題に関しては、個々の特殊性からでてそれを開いていくというプロセスで考えた方がいいのではないかと思います。あらかじめ開放したようなアカデミズムがあるのではなくて、なにかを共有していくというプロセスを学問の営みと考えるパラダイムをなんとか作っていききたい、という印象を強く持ちました。

金児先生の発表についてですが、心理学の発表として大変興味深うかがいましたけれども、これはこういう形で「開放形」としてそうあるべきアカデミズムと各自の信念という風に対置されてしまうと、私にとつて矛盾としか受け止められない

い。これを繋ぐということは宗教学のひとつの営みかと思つた次第です。(省略)

金児：方法論の問題になると思うんですね。客観性を追求すればするほどとじてしまう、確かにそういう面がアカデミズムが非常に強ければ強いほど必然的にでてまいると思います。それはおつしやる通りだと思います。そうすると今はやりの「間主観性」(intersubjectivity)に現象を記述してゆくという方法が現在有力視されていますが。たとえば、発達心理学という領域の中で子どもいろいろな表情なり、指差し反応なりを子どもの立場をとつて、親の側から客観的にこれは今どういう風な行動をしており、どういう風な心を抱いているのか、そういう見方をするのではなくて、子どもと同じ世界の中に入つて指差し反応などの行動を見ていこうとする「間主観的方法」ですけれど、ただ、これはある特定の中で有力であり、ある特定領域、特定現象のなかでは有力な方法かもしれないけれども、しかし、それを成り立たせるためには客観性がまずないといけない。現在学問のなかでは、宗教学にせよ、宗教心理学・社会心理学にせよ、そういう方法論的な問題をいかに克服するということが一方では大きな問題としてあることは確かで、ご指摘の通りだと思います。

スワンソン：「客観性」と「主観性」のバランスといいますが、個人の信仰と、学問が必要とする立場とをどういう風にバランスを取り、互いに補っていくのが、常に最終的な答えがでてこない問題として受け止めています。今日はいろいろな立場から、いろいろなテーマを提供していただき、また、このテーマ

について発言をしていただき、パネリストの皆様には感謝したいと思います。ありがとうございます。

対立する宗教——対話可能性と根源的暴力性への問い——

企画 近藤光博／司会 濱田陽

「対立する宗教」もしくは「宗教と暴力」

という問題系の射程

近藤 光博

「原理主義」「宗教ナショナリズム」「カルト」などが論じられるようになって久しい。それらの現象ないしは運動におけるアクターは、公的領域における「宗教」の復権を声高に叫び、ある時期からは実際、少なからぬ規模での支持取り付けに成功してきたように見受けられる。こうした事態の進展を、宗教研究者（とくに宗教社会学者）の多くは、従来の世俗化論に対して再考を促すものだと受け止めてきた。これを第一の問題系だとすれば、そこには少なくとももう一つ別のものがある。すなわち、「対立する宗教」もしくは「宗教と暴力」というテーマである。

諸宗教にまつわる「対立」「紛争」「事件」「暴力」をパネル・ディスカッションという形で論じる——この試みにあた

り、私は、理論的で包括的な問題把握を目指すことではなく、具体的な諸事例（換言すれば、対立の現場レベル）における問題の複雑さと深刻さを出発点にしたい、と考えた。各発表は、したがって、それぞれのフィールド・ワークの成果を、個別具体的な文脈に沿って整理・分析するものである。

もちろん、個々別々の発表を並べただけではパネルとしての内実を満たさない。この難点を少しでも克服することをねらって、企画者はパネリストに対し、あらかじめ以下の四つの問いを提示しておいた。本パネルの問題設定にあたるものである。

(1) 対立・対決の主体は誰・何なのか？ 対決姿勢を示しているのは、どのような人々か？ そのでの対立は「宗教対立」であるのか？ これと関連して、(2) 対立の要因・原因は何か？ なぜ、対立が生ずるのか？ その点に関する当事者の理解の仕方はどのようなものか？ もしくは、観察者はその原因・要因をどう分析できるのか？

「対立する宗教」「宗教と暴力」などのテーマを掲げるかぎりにおいて宗教学／宗教研究は、従来親しんできた分野のみならず、倫理学、法哲学、社会学、政治学、行政学、開発学、国際社会学、国際関係論などへと新たに開かれていかなばならないだろう。そして、あらゆる時代のあらゆる場所について、このでのテーマを問うてみることは、可能かつ有益である。要するに、より学際的、かつ多くの宗教史研究者が参画する統一戦線が築かれる可能性があるということだ。そうした統一戦線の中で宗教研究者の役割として重要なものは、宗教にまつわる諸々の対立もしくは暴力の根本的な精査であるだろう。「宗教」

「諸宗教」なるものを所与の実体として想定することへの自省的態度に基づいて、(1) (2) のような点を根本的に問い直すのは、宗教研究者において他にはおるまい。

そうした探究によってまず得られるのは、宗教にまつわる対立ないしは暴力が「純粹に宗教的」などということはありません。ということだろう。この素朴な結論を得た宗教研究者は、しかしながら、あらためて、個々の対立における宗教的要因とはいかなるもので、いかなる位置を占めるのか、というより重要な問いを得る。

(3) 「根源的暴力性」について、各事例は何を述べうるか？ 象徴的暴力、供犠的暴力のような現象学的存在論に基づく社会論・人間論の分野が練り上げてきた各種の議論は、本パネルの問題関心を完全に満たすものでは無くない。しかしそれにも関わらず、それらは宗教論をその中心におくもので、我々にとつて大いに参考になる。それを一つの踏み台にして、議論を組み立てていくことは一考の価値がある(例えば、田中雅一の仕事などは、そうした関心から読まれうるだろう)。

そして最後に、(4) 対立解消の可能性はどこにあるか？ 問題解決の可能性の探究にとつてもまた、スケープゴート論は本質的である。というのも、それは、「暴力」なる言葉に一元的に付与された否定的な価値の再考を促すからだ。スケープゴート論によれば、暴力は単に忌避され、視界から取り除かれれば事足りるものではない。根本的な人間論・社会論へと暴力が組み込まれないかぎりあらゆる「平和」についての語りは根源的にむなし。

「イスラム」が暴力と結びつくとき

八木久美子

一言でイスラム世界といっても状況は多様であり、網羅的に語ることは不可能である。ここでは、スンニー派ムスリムが人口の九割を占めるエジプト社会を対象とし、昨年、ある村で起きた事件を一つの例に、八〇年代からイスラム復興運動が見せた急進化が、少数派であるキリスト教徒、コプトの周囲に与えてきた多面的な影響を検討する。コプトとは、エジプト土着のキリスト教徒であり、エジプトの全人口に占める割合は約一割であるが、在外にははるかに多くのコプトがいる。この在外のコプトはエジプトのコプトと深いつながりを維持している。

昨年八月にエジプト南部のコシエフという、コプトの多い村で二人のコプトの青年が何者かに殺された。問題はこの事件が起きたときに取られた捜査方法である。この第一報を伝えた英紙の記事によると、コプトのみが一、二〇〇人検挙され、激しい拷問が加えられた。この警察の人権を無視したやり方に地元の人権擁護団体に送った。そして、その弁護士がファックスでこの事件を英紙に流し、国際的に大きな注目を集めるに至った。

なぜ検挙されたのがコプトだけであつたか、その背景には、冒頭で述べたイスラム急進派の台頭という現象が大きい。彼ら

の手によるコプトを標的としたテロなどが多発する緊迫した空気のなかで恐れられたのは、犯人がムスリムであった場合、この事件が大規模な宗教紛争につながる火種となる可能性であった。またこれが宗教的要因を背景に持った事件であるとなると、エジプト政府の国際的立場を危うくする。犯人はコプトである必要があった。

イスラム急進派とは、イスラム国家の樹立を目標とし、手段として暴力の使用をも辞さない組織化された集団である。その構成員の特徴としては、中間層、高学歴、若年層、地方出身者が多く、「正義のために闘う」「堅い結束を持つ」集団は彼らを惹きつける。そうした集団は、彼らの生を意味づけ、確固としたアイデンティティを与える。彼らの闘争の対象は、「西洋近代志向」「世俗主義志向」の現体制であるはずであった。しかし、体制からの締め付けの強化に従い、弱者であるコプトを標的にすることが多くなる。彼らの目にはコプトは現体制の「世俗主義」の最大の恩恵を受けていると映る。次第に、本来の敵の代替物としてコプトが捉えられていく。

ここで、ジハードの概念が重要になる。ある暴力行為がジハードとして宗教的な行為、義務と捉えられると、それはにわかには積極的な意味を帯びる。それは闘争の手段としての暴力に、宗教的裁可を与える。これに加え、現在のエジプトの状況では、イスラム急進派の側が暴力を使用することは、過酷な獄中生活を覚悟することであり、それは聖なる目的のためには犠牲と解釈される。

では、このコプトとイスラム急進派のねじれた関係に終止

符を打つ術はないのだろうか。コプトはかつての「庇護民」から、ムスリムと平等なエジプト人へ社会的位置を変え、そして今またそれが問われている。重要なのは、エジプト社会における、ムスリムにもコプトにも受け入れられる形での、コプトの安定した社会的位置を確認することである。これを可能にするには、当事者同士、現実的には指導層の間での対話である。

韓国天主教の落胎（中絶）児達

——プロ・ライフとマリア信仰——

測上恭子

韓国では、公式に明らかになるだけでも、毎年一五〇万件の中絶が行われている。この中絶件数は全妊娠の六九％に当たるもので、今や韓国は中絶率世界一の「落胎天国」と称されるに至っている。

韓国に限らず、中絶は世界中至る所で行われているであろうが、韓国の中絶を論じるにあたって問題になることは、①宗教をもっている者が宗教をもたない者のそれをはるかにしのぐ割合で中絶をすること、②中絶されるのは女兒であり、同国の中絶は「女兒落胎」となっていること、③カトリック信者の中絶率が特に高い、ということである。生命思想と中絶の罪を強調する宗教の信者が、なぜ中絶に手を染めるようになるのか。こ

の点を考察することが、本報告の出発点である。

韓国は、あまたの宗教の密集する多宗教国家であるが、それらの宗教の根底には、儒教が根づよく生き続けられており、各自の信じる宗教を通して、女性達は「男児選好思想」をうえつけられてゆく。産業化による急速な少産化が進行する中、「代を継ぐ」ための男児をもうけることを優先するため、出生前に性別鑑別を受け、女児と判れば中絶することが、かねてより深刻な社会問題となっているが、カトリックの教義によって避妊が禁じられており、今日の韓国で日常化している、性別操作テクノロジーに接近できないカトリック信者達が望まぬ妊娠をして、そのために、他宗教信者よりも高い割合で中絶に追い詰められてゆくという皮肉な事態が生じている。中絶が世界的な問題となっている現在、カトリック世界では、カトリック原理主義を掲げて、胎児の生命尊重を主張し、中絶クリニクを爆破したり、中絶をする医者を殺害して回る狂信的なプロ・ライフセクトが、激しい中絶反対運動をくり広げているが、「落胎天国」の韓国はプロ・ライフの宣教意欲をかき立てており、アメリカ、カナダをはじめとする世界中のプロ・ライフの宗教セクトが、韓国を殉教の地と定めて大挙して同国に上陸している。現在のところ、プロ・ライフの韓国宣教は、過激な中絶反対運動よりも、むしろ「家族計画法」の指導のような、中絶防止策に重点がおかれているが、狂信的中絶反対論者のプロ・ライフセクトも、手ぐすねをひいて出番を待ちかまえている。

カトリックが誕生した時代とは、時代の趨勢が大きく変化している現在、避妊・中絶の禁止といったカトリックの教えを守

って生きてゆくことは一般信者にとっては困難極まりないこととなっている。教義の建前と信仰生活の実態が大きく乖離せざるをえず、常に矛盾と圧力にさらされている女性信者達は、「罪」を重ねながら生きていかざるを得なくなり、中絶という大罪を犯す心の葛藤はつるばかりであろう。去る一九八五年、韓国の辺境の町Nで、中絶経験のある女性信者Y姉妹の祀る聖母マリア像が、中絶の罪のくい改めを訴えて血の涙を流し始め、自身の中絶した胎児の霊にとり憑かれるという事件がおこる。以後、Y姉妹に、信者達の中絶した胎児の霊がたて続けに乗り移り、聖母マリアの「メッセージ」が苦しみにもたえるY姉妹に降りてくるという霊現象が評判になり、Nは中絶した女性信者達が聖母マリアに救いを求めて詣でる所となった。このことは、韓国のカトリックで「N問題」とされ、Y姉妹に対する処遇が長年にわたって論議されたが、一九九八年、十余年におよぶ審議の末、Nの聖母像及びY姉妹に異端審判が下された。N問題とは、中絶を経験したカトリック信者に、カトリック信仰の抱える矛盾や葛藤がマリア信仰という「異端」となつてあらわれた事件とみることができよう。カトリック世界で、中絶の「罪」を犯した女性信者は、罪人のらく印を押され、プロライフのようなカトリック原理主義の立場からは狂信的非難の対象とされ、マリア信仰に帰依しながら「異端」の世界にひたるようになる。今なお根強い儒教思想によって、男児をもうけることができず女児を中絶した女性信者は、儒教社会からは代を絶やす「罪人」とされ、カトリックからは中絶という殺人をしのぐ大罪を犯した罪人とされ、「罪人」のレッテルを幾重

にも貼りつけられて、マリア信仰という「異端」に秘かに改宗しているのである。

公的宗教の臨界点

——タイにおけるタンマカーイ寺問題——

矢野秀武

本発表では、昨年末よりタイにおいて大きな問題となつてい
るタンマカーイ寺（一九六〇年代からの開発政策による社会変
動の中から台頭してきた都市新中間層を中心に広まった、比較
的新しい上座仏教の寺院。一九七〇年から瞑想センターとして
発足し社会問題となる以前は、十万人規模の大行事を年に三回
行い、出家者は男女合わせて、約千二百名ほど抱えていた）の
問題を、「新宗教」的な宗教集団の関わる宗教対立の事例とし
て取り上げる。また、その背景となる宗教空間も配慮にいれ
て、この問題を考えることにする。ここでの背景となるもの
は、第一に、政治や文化行政などにおいて影響力の強い公的
宗教が存在しているという状況。第二に、問題となつている宗
教団体がこの公的宗教の内部に所属しているということ。第三
にその公的宗教の最大勢力であるタイ上座仏教が独特の「法」
体系と秩序感覚（「法感覚」）を有しているということである。

タンマカーイ寺問題は、まず、昨年九月にタンマカーイ寺の
大行事に参加した信徒のうち、二万人が日中に上空に輝く光の

球と祖師の姿を見るところという不思議な事件が起き、それを寺院
は、現在建設中の巨大な仏塔への布施を促す徴だとして、新聞
その他に広告を出したことを発端とする。十一月には、教育省
宗教局がその広告の違法性を調査し始め、タイ上座仏教の最高
機関である大長老会も調査に乗り出した。その後、これまでこ
の寺院の教義や活動に不満のあつた様々な人々がこの寺の問題
を指摘し、今年三月には大長老会が教義訂正や住職の個人所有
地の寺への移譲などを裁決した。さらに、この裁決を無視する
タンマカーイ寺院の住職に対し、大長老会の議長でもある僧王
が、渦中の住職に還俗宣言を出したが、大長老会はこの宣言を
認めずにサンガ裁判を行うことを提言する。ここで、反タンマ
カーイ派の一般人・僧侶・政治家・官僚が、僧王支持派と大長
老会支持派に分かれてしまう。その後、タンマカーイ寺の責任
者らは、宗教法（サンガ法）と戒律の違反という点でサンガ法
廷に起訴され、また、寺院財産の横領から刑事訴訟も進んでい
る。現在の所、在家者によるサンガ法廷への起訴は無効という
宣言がなされ、戒律上の問題解決は頓挫しているが、刑事訴訟
に関する警察捜査によつて住職や多数の側近らが逮捕されてい
る。

この宗教対立の背景には、第一に、公的宗教の宗教空間と企
業的な拡大志向の宗教空間のズレがある。つまり、上座仏教と
いう公的な宗教空間に位置する一寺院でありながら、タンマカ
ーイ寺は、自由競争の宗教空間と親和性の強い私企業的な拡大
志向の運動を展開しているわけである。さらに対立にまつわる
世論がタンマカーイ寺の住職の還俗の問題へと集中していたの

は、タイ上座仏教においては、僧侶の維持する戒律が順当に守られることよって宗教世界の秩序が維持されるという独特の秩序感覚（あるいは、ギアツの言う「法感覚」）があったことが影響している。そして、この時期に対立が先鋭化した理由として、経済危機による寺院側の財政不足が推測されるが、その財政を調達する方法が過度に、私企業的で、また戒律に抵触しかねないものであり、この点でも公的宗教の役割とはかけ離れていた点が指摘できる。

ただし、タンマカーイ寺問題においては、直接的な暴力対立は現在までは生じていない。その理由としては、この問題が宗教「内」対立であり、暴力によっては正当化しづらい戒律上の正当性についての論争であり、宗教法が存在している点などが指摘できる。

（本研究は日本学術振興会特別研究員奨励費平成十一年度科学研究費補助金を受けて行われた研究成果の一部である。）

新宗教集団による暴力への抗議の論理

—— 天地正教とコミュニティ ——

櫻井義秀

本報告は、「対立する宗教—対話可能性と根元的暴力性への問い—」の部会において、統一教会の下部組織である天地正教と十勝清水町との対立を直接の事例として、対立する宗教の間

題を考察することにした。対立の主体を分析的レベルで定義すれば、①セクト教団対反カルト運動。②セクト教団対地域社会となる。具体的な暴力を行う主体として、セクト教団が常識的に想定されるが、問題はそう単純ではない。①の問題は、カルト、マインド・コントロール（以下MC）論争として取り上げる。もちろん、この問題が社会的背景にあるために、②の地域におけるセクト教団と住民の対立が発生したのである。

MC、詐欺・脅迫的入教勧誘と教化、資金調達活動は、裸の暴力的行為に見えながら、実はそうではない。社会的良識、秩序に歴然と反しているように見えながら、従来の宗教集団による布教、組織維持の行為とだけ異なるかといえば、ボーダ―はグレーゾーンである。セクト批判の根拠となる社会的良識、秩序もまた、逸脱行為により可視化されたとも言える。カルトに逸脱性を発見し、信者を騙された被害者とみなすことで、カルトではない「我々」の正常性を確認し、逸脱者に保護と矯正を施す必要性を認めることができるのである。信者の入信動機を形成した「我々」と信者双方の問題を棚上げにして、教団所属期間中の「破壊的」活動行為を免責する心理的效果がある。このように、カルト、MC論の社会的機能を評価したり、入信理論としてのMC論を否定する宗教研究の立場に、反カルト運動（靈感商法被害者弁護団、父母の会、脱会カウンセラー）から批判がなされる。反カルト運動が提示した争点とは、①脅迫的入教勧誘と教化、②宗教選択の自由侵害、③優越的地位の濫用による信者と一般人への組織的取巻戦略、ひいては教団活動全体の社会的正当性を問うことであって、「問題は、

出来事の論評ではなく、その事件によって苦しんでいる人々とうん心を通わせ、共に対処していくかではないか」が実践的課題として提示される。それに対して、宗教学者や社会学者は「学問的装いで皮肉り、冷笑しているという印象がある」とされる。

天地正教と北海道十勝清水町の教団宿泊施設建設をめぐる争いに関しては、既に報告している（櫻井義秀「新宗教教団の形成と地域社会との葛藤」『宗教研究』三二七号、一九九八年）。

統一教会は二重の意味で地域の宗教伝統を利用したと言える。第一に、統一教会は地域の霊能者であった川瀬カヨの天運教を利用し、天地正教という傘下宗教団体を組織した。霊感商法批判回避の戦略であった。第二に、教団代表者が自らの出自を地域住民にも町議会においても偽りながら、特定開発行為事前協議を進めようとした。ウソがばれ、地域住民の不信を増幅したのである。

MC論争におけるセクトと反カルト運動の対立にせよ、地域における教団と住民の対立にせよ、対立している事実から争点を確認することが重要である。ここには、単に実態を明らかにしていくというだけでは留まらない、入信、それに続く回心という宗教的行為の理論化が大きな問題となり、宗教学者に問題解決の課題が迫られている。MCによる態度変容とみなされる事態と宗教的回心はどのように区別されるのか。「青春を返せ」訴訟の争点である。また、騙すセクトは受け入れられないという地域住民の態度表明にうかがわれる地域の論理にもまた意味があり、セクトと地域住民の対立と抽象的に問題化する

のではなく、やはり、セクトのどのような行為と地域住民のどのような反応が対立の争点になっているのかが確認されなければならぬ。宗教的対立の解消が問題の解決となるのではなく、むしろ、対立点の明確化により、暴力的な問題解決を避けることができるのではないかと思われる。つまり、具体的なコンテキストにおいて争点を探ることで、宗教に内在する暴力性とか、宗教と世俗の対立といった、ある意味で解決の見通しの立たない抽象的問題に落とすこともなくなる。本パネルの趣旨には反するが、宗教集団の処遇を宗教学の次元から、社会科学の次元に移すことによって、この対立の問題を具体的に考えていくしかないのではないかと思う。

議論の要約

西村 明

まず、加賀谷寛氏（追手門学院大）と塩尻和子氏（筑波大）から、八木氏に個別質問があった。加賀谷・イスラム世界ではアフマディーやバハイも迫害の対象となっているが。

八木・コプトとそれらとの違いは、伝統的なイスラムの秩序の中に、セム系一神教として受け入れられている点であり、その背景に違いがあるのでないか。

塩尻・コプトが近代化の担い手であったことが、急進派の反発

を招いたのか。

八木・西洋近代世界とキリスト教世界が混同され、それとの対決姿勢において、コプトが重ねられることがある。しかし、近代化の担い手として攻撃されることはあまりない。

次に、近藤氏によって全体討議の口火として、パネル発表全体のまとめがなされた。

1 各発表の質が高かった。それぞれのフィールドでのインテンシブな研究の成果だ。

2 宗教と対立・暴力の問題についてのまとまった共同研究は日本にはまだない。現時点で四つの発表を括って論じるのは困難である。それは今後の課題である。

3 一つには括れないが、グループに分類できる。八木氏と淵上氏の発表は、「原理主義」が共通項となる。矢野氏と櫻井氏は、特定の教団とその外側との対立を論じたものだ。

4 見方を変えて、四つの発表はいずれもマイノリティ問題を扱っていたと言える。しかし、八木氏の問題は、紛争研究やエスニシティ研究の議論が一つの核になっているという意味で、他の三人とは異なっていた。

続いて会場からの質疑応答に入った。土屋博氏（北海道大）、芦田徹郎氏（甲南女子大）、井上順孝氏（國學院大）から発言があった。

土屋「『原理主義』を宗教学共通の用語として用いるのは慎重であらねばならない。暴力の問題と安易に結びつけると、宗教学内での定義づけの問題が起る。淵上氏や八木氏の発表の意味での原理主義とは、急速な世俗化に対する一種のリアクション

であり、それが調停的に現れたものとして考えたほうが、有効ではないか。

八木「原理主義と暴力の容易な結びつけの危険は確かにある。あえて原理主義者（イスラム主義）のグループと呼んだ人々は、自分たちのイスラムのバージョンが最も正しく純粋なもので、その他はイスラム以前の無知の時代に属すると考える。政府を非イスラムだとするグループもいる一方、社会全体が非イスラムだとするタクフィール・ワル・ヒジュラのようなグループもある。後者は、最終的には偶発的に暴力と絡んでしまうが、当初は、社会との摩擦を避けようとするものだった。

淵上「母親と胎児の一方しか助からない場合、カトリックの立場では、原罪を背負って生まれてくる者に洗礼を授けさせるために、既に洗礼を受けている母親よりも、胎児の方を救うという考えがでてくる。こうした考えが中絶反対運動の文脈でのみ語られることが問題である。ここでの「原理主義」は、あくまでも原罪思想と洗礼というカトリックの従来の信仰のあり方に立ち返ったときのことを想定している。

近藤「土屋氏の指摘には賛成。しかし他方、原理主義は独善性と排他性を伴っている場合が多い。加えて、ある種の物理的暴力に訴えることを正当化する議論がある。

芦田「宗教的自覚のない一般の地域社会の人々が、明確な形をとった宗教集団に対して反発するときに、恐怖心というものがある。そういう恐怖心が、一つの宗教性として現れているという気がするが、そのような反応をどう理解すべきか。

櫻井「十勝清水町の例は、直接的な暴力性を地元の人があまり

感じていないという意味で、比較的安心して見ていられる。ただ、反対運動の仕掛け人によって、天地主教に対する恐怖心が醸成されていったという面がある。この例の場合は、「対立」というのはかなりの割合で「作られた」という側面がある。

矢野・タンマーカーイ問題でも、恐怖心ではないが、秩序が崩壊するという感覚がある。教団と外側が持つる論理・秩序感覚の関係から明らかにしなければならぬ。

近藤・ヒンドウ・ナシヨナリズムでは、イスラムに対する差別意識とともに、つねに恐怖心がある。直接的暴力への恐怖心とともに、得体のしれない他者への恐怖心がある。

八木・コプトについては、共存の歴史が長いのでそのような恐怖心があるとは思えないが、政治的・社会的緊張が高まった際、独立を狙っているのではという猜疑心は時々出る。違う文脈で、イスラム社会から日本への出稼ぎ者が安アパートに何人も同居しているのに対し、周辺住民は「あの人たちは何か怖い。何をしているかわからない」と言う。異なる価値観を持っているらしい人たちが自分たちの生活空間の中に入ってきてしまったという恐怖心は、宗教を離れた場面でも存在しうる。

井上・暴力の前に紛争がある。それが話し合いによって解決されないので暴力に至るといふ筋書きがある。暴力の形が、かつては軍事であったが、今は経済制裁という形になっている。このパネルの議論は、暴力以外のオルタナティブを想定しながら議論しているのか。暴力に向かう構造を明らかにすれば研究者としてはいいと考えているのか。

八木・最終的には経済制裁などの効果は疑問であって、エジブ

ト社会におけるコプトの地位を安定させることが必要であり、暴力の議論で止まるつもりはない。

濱田(司会)・宗教研究者が解決にいかにかコミットすべきか、という問題もある。

櫻井・芦田氏の発言に関連して、宗教に対して地域住民が言いようのない恐怖心を持っているという言い方に問題がある。住民の恐怖心は、何をするかわからないという構造的な問題にすることがある。世俗社会で通じる言葉で、宗教に内在する暴力性の背後を暴露していく点に、宗教研究の一つの役割がある。

矢野・公的宗教の強いタイでは、厳密な意味での宗教学・宗教研究はあまり成り立っていない。学術的基盤の上で政策的提言をしたり、宗教学的立場で、学術的提言をすることが、現地の研究者のコミットの仕方としてある。ただ、海外研究者の私にそこまで立ち入るかどうかは別問題である。政策提言は政治学になるのではないか。

芦田・櫻井氏の答えは確かにそうだ。ただ、わからない時に地域社会の方はわかる方向には動かない。むしろ、様々なイメージを膨らませて、批判的になっていきがちである。恐怖心をおおるイメージがあった方が好都合のようでもある。それは、学会の問題でもある。例えば、社会学や宗教学ではオウム問題に関する研究発表がほとんどない。あるいはオウム真理教を研究している若い研究者の、決まりかけていた職がふいになることもある。こうして、若い研究者がオウム真理教や新新宗教を研究することを恐れて、離れようとする。これも先ほどの恐怖心と何か共通するのではないか。

櫻井・私は天地正教の調査をしたが、調査を三回程断られ、夜間に無言電話などもあった。結局、北海道に住んでいるので、北海道のことは行きがかり上、責任感を持ってやらざるを得ないが、使命感だけではできない部分もある。そういう調査を若手の研究者にやらせることも難しい。取り込まれたら、教師としての責任など様々な問題が生じる。このことは個人だけで考えることは難しい。

最後に、企画者の近藤氏から、ディスカッションのまとめがなされた。

近藤・最初に原理主義の問題も出たが、われわれの間に共通で使える用語がなく、用語を鍛え上げていかねばならないということが重要である。また、得体のしれない者への恐怖心という話もあったが、こういう問題には、宗教論はまず脇において、人間論とか社会論にアプローチすべきだろう。三つ目は、井上氏に対する応答として、例えば、ガンディーの非暴力運動は完全に衰退している。経済発展は一見非暴力的な問題解決策のようだが、エコロジーや文化破壊などの問題を引き起こし、間接的な形で暴力・破壊というに関わることがある。そして、実際にはさまざまな武力や経済的な圧力が、一定程度の成功を取めているのが悲しい現実である。また、会場から出なかった問題として、研究者としてのモラルという問題がある。これだけ異なる地域の研究者を一つに集めることの意味は、一つには、暴力の問題を単独で行うのは辛いという点にある。彼らを横につなげるのは、一つにはモラルだろう。単純に言うると、櫻井氏が強く指摘した社会的な要請がある。あるいは、親しい友

人がもつ苦悩に、研究者が個人として共感することもある。以上のように、本パネルのテーマは、現時点では、取りまとめるにはまだ早く、情報と意見の交換によって何が出てくるかを試す段階にある。その点では、本パネルの貢献はあったと言える。

キリスト教と文化

企画・司会 久松英二

キリスト教と文化

久松 英二

このパネルの目的は、二〇世紀末を迎えた今日、キリスト教は二一世紀あるいは第三の千年期という新時代において、どのような方向に向かうのか、あるいは向かうべきかを「文化」との関連において考察し、議論することを目的とする。

「キリスト教と文化」というのは、キリスト教神学界においても近年、欧米において注目されているテーマであり、実際一九九七年の日本基督教学会第四五回学術大会の公開シンポジウムのテーマにとりあげられた(同シンポジウムの記録は「日本の神学」第三七号に掲載)。この度の宗教学会学術大会パネル・ディスカッションで同じテーマをとりあげたのは、この議論をキリスト教神学内部の問題として留めるのではなく、他の

諸宗教を背景としている研究者の方々にもそれを呈示し、彼らの視点からキリスト教と文化の関わりをめぐる考え方がどう評価されるかはまた批判されるのか、またそのような理解に対し、キリスト教は何が言えるのかといった点に注目したいからである。今回キリスト教関係者ではなく、仏教学界の重鎮である奈良康明先生（前駒澤大学学長）にコメントーターをお願いしたのはそのためである。先生は仏教を文化の地平から専門に研究なさっており、その意味でも今回のセッションにとっては、まことに貴重なコメントをいただけるものと期待している。

このセッションにおいては、各パネリストの扱う分野も視点もそれぞれ異なるし、そもそも「文化」の概念についての統一的理解をはじめから避け、世界文明というグローバルな視点、少し焦点を絞って西欧キリスト教思想における文化の理解、さらに、問題の焦点を我が国のキリスト教事情に当てて、日本文化との関連、また日本文化形成に重大な役割を演じてきた仏教との関係というふうには、できるかぎり幅広く、かつ多角的に問題をとりあげていただくことにした。

そのため全パネリストの統一見解なるものが提言されることは不可能であろうし、そもそもそういうことを本セッションは目指すものではない。あくまで、各先生方のお考えの表明とそれに対する、特にキリスト教外部からの反応とそれへの応答からなる対話を展開させるといのが本セッションの中心目的である。したがって、パネリストとコメントーター間、パネリスト、コメントーターおよびフロアー間の質疑応答・討議を重視

し、それに応じて時間配分を設定する。

なお、各パネリストの発題内容のポイントは、以下の通りである。

芦名定道…「キリスト教文化論の現状と課題」というテーマのもとに、欧米におけるキリスト教文化論において何が議論されているか、新しい時代において、キリスト教文化論の課題とはどのようなものになるか、といった点を取り上げる。

H・J・マルクス…「現代世界文明とキリスト教のゆくえ」というテーマのもとに、ハンチントンの「文明の衝突」に示唆を得て、「文明論」との関わりでキリスト教の今後の役割、使命といった点を取り上げる。

幸日出男…「キリスト教と日本の文化」というテーマのもとに、キリスト教を文化としてとらえ、その日本文化との関わり・接点について論じ、キリスト教の日本化への展望について考察する。

奥村一郎…「これからのキリスト教と仏教の対話」というテーマのもとに、これまでの我が国におけるキリスト教と仏教との対話をめぐる経過について紹介し、これからの両宗教間の対話に期待されるものについて考察する。

キリスト教文化論の現状と課題

芦名定道

キリスト教文化論を論じようとする際にまず直面する問題は、「キリスト教と文化」に関わる多様な諸現象をいかに捉えるのかということである。そこで通常用いられるのが類型論であるが、H・リチャード・ニーバーは「キリストと文化」において次のような類型論を展開している。彼はキリスト教と文化との関係理解に関して、まず両者の対立を強調するタイプ（対立・断絶型）と両者の間の連続的移行を認めるタイプ（連続・発展型）という二つの類型を取りあげる。前者としては古代のテルトゥリアヌスや近代のトルストイが挙げられ、後者には近代の自由主義神学（リッチェル）などが分類される。次にこの両端の間に三つの中間タイプが位置づけられる。その第一は、文化とキリスト教を調和的な全体的構造体（自然から恩寵へ向かう静的階層的秩序）に組み入れる中世のスコラの文化論である。中間型の第二のものは、キリストと文化という矛盾したものをそのまま逆説的に結合させるルターらの立場である。この二つに対してニーバーが自分の立場と述べる第三のものはキリスト教が非キリスト教的文化をキリスト教化する（回心させる）という動的運動においてキリスト教と文化を関係づける立場である（パネンベルクとの相違）。

キリスト教文化論を過去のデータの整理という段階を超え新

たな課題に向けて理論展開するためには、類型論だけではもはや不十分である。トレルチはキリスト教の社会教説の歴史の展開を詳細に論じる中で、古代から宗教改革期までのキリスト教と文化との関係を規定するものとして、「自然法」に注目している。キリスト教は、自然法（ストア学派から借用した相対的自然法）によって社会的現実と自らの基本的諸概念とを関係づけることができたのである。しかし、十八世紀の啓蒙思想以降の新プロテスタントイズムにおいては、宗教改革がもたらした人間的現実の歴史化が人間の現実意識を規定するものとなり、歴史の変動を超えて妥当すると考えられてきた自然法という基盤自体が歴史化・流動化することになる（歴史主義、相対主義の出現）。トレルチ自身は、ヨーロッパの範囲内に限定した新しいキリスト教的文化総合を歴史哲学的考察によって基礎づけようとした（ヨーロッパ主義）。しかし、現代のキリスト教文化論の問題状況は、過去の諸現象の類型論的整理や特定文化圏に限定した考察を超えて議論を展開するように要求している。一方で、古典的な自然法に代わる文化論の基盤が問われると共に、他方でこの文化論には具体性と実践性が伴わねばならない（モルトマン、マクフエーグ）。

そこで「自然法」以降のキリスト教文化論の理論構築に関して、テイリツヒの「文化の神学」を取りあげてみよう。議論の中心は意味の分析にあるが、それは、人間が意味を求める存在者であるという人間理解（世界の理解・説明、人生の有意義性、他者とのコミュニケーション）、つまり人間の住む世界は意味世界であるという認識から出発している。人間は与えられ

た環境に能動的に参与することによって周囲に意味世界（＝文化）を構築し、人間的な生を営んでいる。宗教は文化的意味世界に根柢を与えることによって人間の求める有意味性を救い出す機能を果たしてきた。すなわち、宗教は文化の内実（根柢にして深淵）であり、文化は宗教の形式である。このティリッヒの試みからキリスト教文化論を構築するにはさらに多くの作業が必要になるが、これは今後の理論展開にとって重要な示唆を与えるものと評価できるであろう。なぜなら、意味の問いは、科学技術などに基づいて行われる世界の合理的認識と形成活動、人間が自分の人生と日常生活を有意味なものにしたいという実存的欲求、そして他者との意味あるコミュニケーションという三つの局面を統一的に視野に入れ、キリスト教と文化の関係を論じることを可能にするからである。

現代世界文明とキリスト教のゆくえ

ハンス ユーゲン・マルクス

第二次世界大戦後の四〇年間は、西側の自由民主主義と東側の社会共産主義という二つのイデオロギートの対立が政治・経済・安全保障などグローバル政策を支配してきた。一〇年前こうした二極の冷戦構造が崩壊した。そこで、今後、西欧の自由民主主義が普遍化していくだろうとみる論客もいるし、こうした見方を傲慢と裁き、今後は、主要文明の間の衝突が緊張や対

立、最悪の場合には戦争を引き起こす、と警告する論客もいる。後者の見方によれば、カトリックとプロテスタント系のキリスト教を地盤とする西欧文明が当面、他の諸文明に対する圧倒的優勢を保ち、まさにそのために各地域で自らのルーツへの回帰運動が起き、その副現象として原理主義がはびこる。これに立ち向かうよう、宗教に携わる者はその本来の役割を再確認し、世論にも浸透させるべきだというのが論者の主張点である。

あらゆる宗教の根柢は名状し難い神秘に対する人間の自己超越であり、各宗教はその神秘を各々異なる名称で呼び、各々異なる教理や儀礼で神秘との接触を媒介する。そのいずれも神秘を指し示すものであって、それと同一のものではない。だから、一定の教理や儀礼の絶対化といった意味における原理主義を避けるため、まず宗教の終末論的「暫定性」を認めなければならぬ。教理は終末の彼方へたどりつくための筏であって、向こう岸に着いたら筏は不要になる。しかし現実の問題として、各宗教がその信奉者にとって筏という不可欠な役割を果たし、かつ、その役割が原理主義に流されないよう歯止めを掛けるためには、各宗教の関係者は以前にもまして精神的対話を進めなければならない。

宗教間の対話を成立させるため不可欠な条件が二つある。一つは、各々の宗教が真理の重要な一部を把握しているという認識である。今一つは、相手に学ぼうとする姿勢、また、学んだ結果、自らも変ろうという余裕である。これらの条件を満たすなら、宗教間の対話は次第に真理のより大きな部分の把握と相

互一致の広まりに貢献するであろう。キリスト教に限って言えば、宗教間対話の結果、いつか真に普遍的な宗教へと自己超越するかもしれない。

キリスト教と日本の文化

幸 日出男

日本語では、宗教をさす呼び方が、キリスト教、仏教、ユダヤ教などと定型化しており、その宗教をさすコトバのあとに文化をつけて、キリスト教文化、仏教文化、ユダヤ教文化と表現するため、宗教と文化の区別をはじめから自明なことのようになっている。しかし実際には、キリスト教にしても仏教にしても、同時にキリスト教文化であり、仏教文化である。従って「キリスト教と日本文化」というテーマは、狭義の宗教(信仰)としてのキリスト教と日本文化という問題としてというよりも、キリスト教文化と日本文化の問題としてとらえるべきものである。

キリスト教信仰そのものは、神の啓示をうけとめる個人の内面的な実存の問題であるが、そのうけとめは、実存の一点にとどまらず、その個人の生活全般、さらに同信者共同体の生活全般へのひろがりをもつ。そこにキリスト教が文化として存在することになる。キリスト教は、ひろくヨーロッパ全般に定着したため、キリスト教文化は、ヨーロッパ各地の地域文化となつ

た。

日本文化というのも、一つの地域文化であるが、複数の宗教の影響によって形成されているのが大きな特徴である。神道、仏教、儒教、道教がそれぞれあまり対立しあうことなく、むしろ相互にかなり融合している。このような宗教状況を基盤にして成立している日本文化とキリスト教(文化)の関係ということが、課せられている問いである。

問題を考えるにあたって、日本文化も、キリスト教(文化)も歴史的に流動的なものであることを忘れないようにしたい。これまで、ともすれば両者を固定的にとらえる傾向があったと思う。日本文化も他の地域文化と同じく、時間的に生成してきているものであり、特に近代から現代にかけての変化は大きく、いろいろな事象について「日本的」ということも簡単には言いにくくなって来ている。

一方、キリスト教(文化)にしても、二千年の歴史の間にヨーロッパの各地域にそれぞれ特殊性をもつキリスト教文化を形成しており、またそのプロセスの中で、キリスト教もキリスト教文化として生成変化して来ている。

キリスト教(文化)と日本文化の異質性ということがよくいわれて来たが、どういうように異質なのか、他の地域文化はキリスト教と異質でないのか、というような点がもつとよく吟味されねばならない。

そして実際にキリスト教(文化)が入って来て以来の日本の様子を見ると、ただ異質ではじいているだけのものでは決してなく、相当に日本文化の中にしみこんでいるといえると思う。

一つの例が、文化の表現形式である言語の意味・用法の変化である。たとえば「神」という日本語は、この百数十年間に、多分に一神教的な意味で用いられるようになっていく。「罪」とか「愛」とかということばなどについても、その用法にかなりの変化が起きている。

一方、キリスト教(文化)も、日本語を使い、日本文化の中にあることによつていろんな変化を起している。

それにしても、異質論がねづよいのは、どうしてであろうか。ここではキリスト者の側の事情を考えて結びとしたい。一つは、キリスト教を、本稿でいうような意味でのキリスト教文化として把えることを好まない傾向、「純粋なキリスト教」を理念的に把える傾向、があるということである。他方で同時に、日本文化を論ずるにあつて、いつも固定的に把えて批判する傾向があるように思われる。

キリスト教は、過去の大戦期に、「日本的キリスト教」というようなスローガンで、神格天皇観を中心にした国家主義、軍国主義にまぎこまれた経験があり、日本文化ということに、慎重にならざるをえないところがある。しかし、慎重になりすぎて、キリスト教が日本文化を変えろということ、また日本文化の中でキリスト教(文化)も変ろということの重要性から目をとざすことのないようにしたい。

これからのキリスト教と仏教との対話

奥村 一郎

「開かれたカトリシズム」といわれる第二バチカン公会議の基本的姿勢は「対話」の一語に尽きるといえましよう。その中でも、最も大きな問題のひとつは「宗教対話」です。とくに、キリスト教にとつて宗教的親近関係にある、ユダヤ教とイスラム教との対話は、そこにある政治的、社会的、民族的に極めて複雑な背景のため、今なお、宗教対話は序の口にも入っていません。それに反し、仏教、とくに、日本の仏教と、カトリック教会との対話は、いろいろの好条件のなかで、ここ三十年來、両宗教間の対話と交流が広がり、学問的レベルにおいても実り多い合同研究が進められてきました。一昨年一九九七年三月には、ここ、南山宗教文化研究所において「キリスト教は仏教から何を学べるか」というテーマで行われた研究集会も、ひとつの新しい「対話姿勢」を示すものと思えます。というのも、どの宗教も、程度の差こそあれ、何らかの形でその根底に自宗の独自性と唯一性(少なくとも、自宗の優越性)を信奉しているのが常です。それに、「絶対的」という修飾語をつければ、いわゆる、「排他的原理主義」になってしまい、他宗教から学ぶというような謙虚な発想は到底できませぬ。かつては、「ヨーロッパの最も頑強な公式」といわれたキリスト教が、「教える教会」から「学ぶ教会」へと変身したとすれば、まさに祝福

すべき奇跡とさえ言えるかもしれません。そのことは、また、仏教もキリスト教から学ぶ姿勢を期待しているでしょう。そこで、人間には知り尽くせない無限永遠の唯一の真理を共に求めていきたいという念願において一致する真実の宗教対話が育てられていくのではないのでしょうか。今では、どの宗教対話も序の口でしかありません。仏教とキリスト教との対話は、とくに日本において、様々な形で豊かな実りを生み出してきましたが、両者共に、二千年を越える長い歴史と深い霊性をもつ宗教だけに、対話から交流へ、さらに深い出会い（邂逅）に達するまでに、なお、幾千年の月日が経つことでしょう。しかし、三十年前に人類の夢を実現した最初の月世界への旅は、いわば、殆ど時期を同じくして始まった宗教対話を象徴するものではないでしょうか。今では、宇宙衛星の旅も、新聞の片隅のニュースになってしまいました。勿論、宗教という、精神的宇宙領域は、科学のような可視の世界を越える神秘領域に飛翔するものであるだけに、これからも、さらに遠く長い人類の世紀にわたって、たえず、深められ、高められていくことでしょう。

今ここでは、火星人との宗教対話を考えるところまではいきませんが、どの宗教にも天使や守護神、悪魔や悪霊、などがあり、それを単なる想像のファンタジーとして片付けることはゆるぎのない事実があります。それに、水が悲しみ、花が笑う科学的実験までが公けにされる現代、宗教の領域は、科学との対話にまで進んでいくのでしょうか。

二十一世紀は、「宗教の時代」となるか、あるいは、「宗教不在の時代」となるか、どちらかであると、予言したのは、フラ

ンスの思想家A・マルローでした。「これからのキリスト教と仏教との対話」は、どこに行き、どこに行きつくのでしょうか？

キリスト教と文化

——（仏教文化研究の立場からの）応答——

奈良 康明

「キリスト教」および「文化」は多義であり、本日のパネリストのアプローチの方向もさまざまである。「応答」のために、キリスト教、仏教に通底する共通項をまず確認しておく。

信仰の基盤は「絶対なるもの」（神、法）との出会い、目覚め、それへの帰投と実践にある。それは自己超越的なものであり、超文化である。しかし、信仰を支える教学と教団は伝統的な民俗信仰、倫理、生活規範、世界観、自然観等との相互変容は必須で、自ずと「キリスト教文化」（「仏教文化」）の体系が成立する。それは固定的実体的ではなく、歴史的発展を内に秘めた流動的なものである。

ここには信仰の中核にあって、変わるべからざるもの（キリスト教・仏教）と、それが社会的脈絡の中に働くことを助ける道具だてとしての種々の変数（キリスト教文化・仏教文化）があり、両者の間には緊張関係がある。

特に今日では、伝承されてきた宗教的価値が世間一般の価値

観と食い違い、無視ないし否定されるという現状がある。「宗教」と「文化」はさらに検討さるべきだが、「地球化」の時代ということもあり、諸宗教間の対話が要請されている。

芦名論文の骨子は、「意味」根拠としてのキリスト教は世界の合理的理解と認識、人生を有意味にする実存的欲求、他者との意味あるコミュニケーションという三局面を相互連関的に統合することが出来る、という。仏教ではキリスト教と同様の意味で「文化的統合」を求める姿勢はないが、しかし、信仰の中心にある実存探求と社会文化との関わり方は常に問題となる。その意味で、「キリスト教」と「キリスト教文化」の関係についてさらに教えて欲しい。

マルクス論文は今は文明の衝突の時代であるとし、これを乗り越えるために宗教の役割は大きい。そのために、旧来の宗教伝承の切断と神と人との再統合 (reintegration)、終末論的な意味での、宗教の「暫定的」な在り方、宗教の完成は、実存的には「今」の問題であり、そのために他宗教との対話が必要である。対話は互いに真理のより大きな部分を把握し、相互の一致の広まりを期待すべきものである。マルクス論文のポイントは仏教にもほぼ適合し、筆者には肯げがい易い。

例えば、真実、法、への目覚め(悟り)の出世間性、われわれを目的地に運ぶ手段としての筏に比される教学、そして「真実は一つ」のインディ的伝承、などでこれらはキリスト教と仏教との対話で取り上げていい問題である。「真実は一つ」というインド思想のテーマは宗教多元主義との関連でさらに議論されていい。

幸論文は実存と文化の関係を言葉の相互影響を例として説くが、同様のことが仏教が日本に定着する際にもみられた。ここでは、変わるべからざる本義を温存しながら、日本文化と相互変容した多くの事例がある。さらに葬祭儀礼も民俗の仏教化と仏教の民俗化の両面がはたらいで、日本に「仏教文化」として定着した。キリスト教の日本のキリスト教文化としての定着には、「文化」面において、より自由な姿勢が必要なのではないか。

奥村論文は日本における対話の事例を検討しながら、将来を展望する。ここでも、キリスト教の東洋／日本における文化的受肉(文化内開花)という問題はキリスト教が日本人のエトスと長年の慣行をどう理解し、文化としてどう相互変容させていくか、に関わるものと思う。対話は対論でもなく宣教でもない。それぞれの信仰を深めた奥底でのうなずき合いです。人間の本当のすがたの把握がもとめられよう。

議論の要約

谷 口 茂

コメンテーターの問いへの発表者からの応答

キリスト教とキリスト教文化との関係について

芦名…この問いに関して、発表の中で示した「意味」という観点の議論に基づき整理し、回答したい。

キリスト教と言ったとき、「意味のある人間の営みの世界（文化的側面）」と、それに対する「根拠（宗教それ自体）」という二重化した図式が示せる。したがってキリスト教文化に対してそれから区別されるキリスト教は、キリスト教世界の文化の広がりを超越的に（点的な、あるいは自己超越に関わる機能をもつ根拠として）基礎づける側面をもつ。

ただここで「超越」と対になる「内在」という概念に留意せねばならない。時間的な対概念では（マルクス先生が示された）「いまだ」と「すでに」とも言えるが、ここでは今の現実を超えながらいまだであると同時に、すでに内在しているという側面がある。この側面でキリスト教を見ると、それが制度化されて文化の中に組み込まれたものが浮かび上がる。こうしてキリスト教そのものが文化に対して、二重的にならざるを得ない（これは仏教でも同じかも知れないが、以上を先ず整理する必要があろう）。

その上で「意味」という観点からもう一点つけ加えておきたい。キリスト教との比較における仏教の非社会性が奈良先生の指摘に示されたが、それについて次のように言えるのではないだろうか。「意味」あるいは「意味の担い手としての人間（の自己）」というものの捉え方が、仏教とキリスト教とは異なるのではないだろうか。さらに「意味」という問題の立て方に、キリスト教的性格が含まれているのではないだろうか。

ともかくキリスト教そのものもつ、「意味の根拠」という超越の方向と、その「内在的な具体化」という二重性を指摘して、回答したい。

宗教と真理との関係について

マルクス・奈良先生がこの問題提起について、J・ヒックの多元主義との関連で指摘されたように、あらゆる宗教に共通なもの（「究極的現実（one ultimate reality）」と呼ぶより、「真実の同一の平面（common spiritual plane）」と捉えた方がよいと思われる。

実際にヒックがこうした表現に辿り着いたのは、諸宗教との対話を何十年も続けた後のことである。そしてそこでキリスト中心から神中心へという、諸宗教との関係におけるコペルニクスの転換を求める立場をとった。すなわち仏教には神という概念がないので、表現を変えて「究極的現実」と呼ぶようになった。

しかしその次元では、宗教対話はできないのではないだろうか。宗教言語が象徴を必要とする等の理由から、「究極的現実」に関する対話理解が困難である。したがってヒックの立場は、ここではとれない。もちろん真理の問題に関しては、それぞれの宗教は、真理そのものの重要な一部分を表現しているという意味で平等である。とりわけ宗教対話の場合では、その立場をとらねばならない。宗教の本質・根拠を「名状しがたい神秘への自己超越」と定義すれば、その点では仏教もキリスト教も同じと思われる。先ほどの幸先生の言葉で言えば「二点」、これへの悟り、気づきが共通していると思われる。ただこれを表現し、概念化する際に、異なるのではないだろうか。ではどういう立場をとったらよいか。諸宗教の関係は多元主義とするより、多様主義（の訳）の方がよいであろう。多元なのではな

く、根拠・「一点」は同じだが表現形式が多様であるという方が適切であろう。

ここで問いに答えるために、「真理」の問題（認識論上の問題）と「救済」の問題（実存的関わりとして）との区別を措きたい。真理の問題に関しては、上述のように多様主義の立場をとる。救済の問題に関しては、私にとつてはキリストが唯一の救済者である。そしてキリスト教徒であるなしに関わらず、すべての人がキリストのもたらした恩恵に与ることができるとする。その意味で、現在カトリック神学の中で支配的な包括主義（inclusivism）の立場をとる。以上で回答としたい。

キリスト教と日本文化について
幸・奈良先生は「日本のキリスト教は自らの姿勢を持つことが、純粹過ぎるのではないか」とコメントされたが、その指摘は適切であろう。ただ純粹保持については、キリスト教というよりも日本の特徴ではないだろうか。また「長い歴史の中で仏教もいろいろ変容した」とされたが、日本にそれを導入した当事者は、結果は別にして、純粹保持の意識でいたのではないだろうか。徳川時代に隠元が伝えた黄蘗宗にその例を見られるだろう。そうした日本の特徴（単純に一般化するべきではない）は、社会主義やマルクス主義の受容にも見られると思われる。

その意味でキリスト教も（ここではプロテスタントをとりあげるが）、そうした日本の特徴に倣っている。特に戦後、K・バルト神学からの影響の下で、これも実際は別として、意識としてはバルトが強調した「福音と文化の断絶」を非常に固く守

つていきたいとした。

さらに発題にも示した通り、大戦期の天皇絶対の状況下で日本精神が権力の後押しで席卷し、純粹性を標榜していたプロテスタントでさえ巻き込まれざるを得なかった。それに対する批判と反省もまた強い。

結局 日本の特徴としての純粹保持、バルトの影響下での純粹保持、大戦期の経験による日本文化に与することへの慎重さ、これらが日本のプロテスタントの態度に表れているのではないか。しかしこれらは乗り越えねばならないであろう。その一例に葬祭の問題を見ると、すでに日本的な、ないし仏教のやり方を学ぶというか、自然に受け容れているところもある。しかしさらにカトリックが、一委員会の下で組織的にとりあげているのを做う必要もあろう。

ただ日本の文化というものを考えるときに、これを固定的に捉えるべきではないと思う。文化自体が動いている、変容しているという点を見落としてはならない。葬祭の例とは逆に、キリスト教が入ってきて変化をみた結婚式の例もある。こうした点は留意すべきであると考えている。

対話の神学について

奥村・奈良先生はコメントの最後に「……、これが対話であろう」と結ばれている。この対話も「禅とキリスト教懇談会」では「懇談会」とし、そのうち「東西靈性交流」の「交流」という言葉が使われた。そこで意図されているのは、「互いに心の通じ合うような機会をもつ」、「人と人との文化を超えて、文化を通しての交流」ということであろう。そしてそこでは我々人

間の力、地平を超えた何か大きな「点」によって、また「愛（アガペ）」という言葉を使えば、愛によって一つになることを意味している。

そういう点で我々は議論、対話から始まって、真理を愛する心のうちに言葉のない世界で一つになることを、求めていくべきではないか。老子の言葉に「天地の初めは無明なり」であるとか、「言う者は知らず、知る者は言わず」というよく引用される言葉がある。こうした言葉を越えた沈黙の中に、御言葉・ロゴスを生命の言葉として受け取るような対話を、これからも続けなければならないであろう。その絶えず努力し続ける道が、「すでに」・「内在的な」救済となっているであろう。

一般参加者との質疑応答（紙面の都合上、簡単な要約のみ記録）

質問・（自己）超越を宗教の根拠とするのはキリスト教的で、一般化できないのではないかと、という神道者からの意見もあるが。

マルクス・絶対的他者、自分より大きなものへの畏敬の念は、誰でも経験するのではないだろうか。ここに自己超越をみることができると思う。ただその経験の仕方、表現が異なると言える。

幸・超越にも「外に」と「内に」とのあり方があるのでは。神道でも日常の中（内に）にという超越があるのではないかと思う。

さらに「キリスト教と文化」という問題自体が、キリスト教的な問題設定ではないだろうか、という疑問も提起された。

最後に奈良康明先生が、以下のように付言して閉会した。
「キリスト教と文化」という、こうしたシンポジウムに仏教徒が招かれたことが珍しく、また光栄である。やはりキリスト教と仏教が違うという点をあらためて気付かされたが、奥村先生が仰られたように今後更に対話を続け、希望をもって道を歩んで行けたらと思っている。

第十部会・パネル

日本の宗教哲学の可能性——「京都学派」をめぐる——

企画 氣多雅子／司会 藤田正勝

日本の宗教哲学の可能性

——「京都学派」をめぐる——

氣多雅子

京都学派の哲学は、海外から日本の宗教哲学の一つの典型と見なされると言つてよからう。この海外からの捉え方には、いろいろな問題が含まれている。まず、西田幾多郎、田辺元、西谷啓治等はいずれも自らの営みを基本的に「哲学」として理解しているにも拘らず、海外で彼らの思想に関心をもつ人々の多くは神学者や宗教哲学者であり、彼らの思想は一般に「宗教哲学」ないし「宗教思想」として受けとめられている点である。この食い違いは、京都学派の人々の哲学と宗教の関係についての考え方が、ヨーロッパの思想伝統のそれと異なることを示している。

このことは既に、京都学派の思想の中に「日本的」な特質があることを予測させる。だが、そこから京都学派を「日本的哲学」ないし「日本的宗教哲学」と呼ぶことは、誤解を生むものであろう。もしそのような特質があるとするならば、それは彼

らの哲学の普遍性そのものに文化的制約を認めるという性格のものではなく、彼らの哲学の精神的土壌をなしている宗教のあり方が哲学という普遍的思索の場に新しい位相を拓いたという性格のものであると思われる。その新しさとは、ヨーロッパという思想伝統の下に成立してきた哲学にとつての新しさであり、この新しさの意味を知ること、ヨーロッパの哲学がそれ自身の成り立ちの特殊性を自覚することになるであらう。我々もまた、我々自身の精神的土壌の内に深く沈殿している宗教理解が、我々の宗教哲学的（或いは哲学的）思索の基盤となるということ、引き受けなければならないであらう。

他方、京都学派の諸思想が海外から宗教哲学として捉えられているということは、我々に次のことを改めて気づかせる。即ち、この諸思想の中に、宗教の事柄に対する一つの根源的な理解の仕方が提示されており、この理解の仕方が「東洋」と「西洋」の統合という歴史的課題との格闘の中で形成されてきたということである。その格闘によつて、この理解の仕方は、東洋・西洋という枠を超えた或る広さを獲得するに至っている。そしてこの広さの故に、一部の人々は、京都学派の思想が、現代特にキリスト教世界から強く呼びかけられている宗教間対話のための、共通の基盤と成り得ると考えている。この広さを、諸宗教の特殊性を超えた普遍的場と見なしてよいかは、議論の対象となるであらう。いずれにしても、自らの外に位置する宗教思想伝統を、或いは外から自らの内に入ってきた宗教思想伝統を、己の実存を賭けて見極めようとする態度を、京都学派の人々の中に認めることができるのであつて、それ

は、宗教間対話という今日の問題に対して先駆的意義を持ち続けているのではあるまいか。

もつとも、そこには多くの問題点も含まれているはずである。例えば、西田や田辺、西谷の思索の中に見出される東洋と西洋という枠組みは、現代の我々がもはや乗り越えなければならぬものであるかもしれない。或いは、現代日本の宗教的状况は、西田や田辺、西谷が思惟した宗教の事態と、あまりにかけ離れているということが、指摘されるかもしれない。

それらのことは、京都学派の宗教哲学に関して、さまざまな問いを喚起する。我々が新たに知り得た多様な宗教伝統に対して、或いは現代世界において新たに展開している宗教の事態に対して、京都学派の宗教理解はどれほどの射程をもつのか。或いは、それらに対して、京都学派の人々の研究の方法、態度はどれほど有効であるのか。

京都学派の学問伝統の問題点と今日的意義を探究することを通して、我々において宗教哲学が如何なる課題と可能性をもつか検討したいというのが、本パネルの趣旨である。

西田と西谷における宗教と哲学

松 丸 壽 雄

西田における宗教と哲学

絶対無あるいは絶対無の場所が、絶対的自己否定を通して、

自己が自己において自己を映すことが自覚である。この絶対無の自覚の一焦点として我々の自己の自覚が成り立つ。この自覚の立場から宗教と哲学の関り合いを考えれば、宗教的実在（神或いは絶対者と言ってもよい）が絶対的自己否定を通じて、神と哲学する自己とが絶対的に越えることのない深淵を間にしながらも、神の自覚が哲学する個としての我々の自己の自覚に、神の絶対的自己否定を逆対応的に映し込む。これにより、哲学する個において自己否定を催起する。この自己否定として催起されたものは「宗教心」或いは「宗教的要求」と解されず、このように神と我々の自己との間の深淵的非連続にもかかわらず、しかもその非連続のままに、両者はそれぞれの極限において逆対応的に接し、連続を見る。ここに宗教と哲学とが非連続の連続として成立する場が開かれる可能性が生じている。上のような意味で、哲学は宗教に基づいていると言える。しかし、それは宗教が哲学になったということではない。両者の間には、連続的な仕方では越えることのできない深淵が厳として横たわっている。絶対者の自己否定を通して、非連続の連続としてのみ、両者は接することができるのみである。

宗教とは、純粹経験を原理として全てを説明する立場として始まり、自覚、絶対無の場所の立通を通じて展開してきた西田哲学にとっては、最後の事柄であり、「哲学終結」であると考えられる。

西谷における宗教哲学

現代という時代は宗教の無力化から結果したニヒリズムという歴史的現実と直面している。その直中であって西谷はこれを

克服することを自らの思索の課題として引受けた。その具体的内容は、第一に、ニヒリズムの現実を自覚にもたらずこと、第二に、ニヒリズムを結果した、無力化した宗教に、その本来の内容を実現するために、歴史的現実と宗教の両者を批判し且つ媒介する場を開くことである。この課題は必然的に宗教哲学になる。なぜならば、哲学は思索という理性的な作業として、自らを否定的に媒介することにより、両者を批判し且つ媒介するものだからである。この意味で哲学は西谷にとつて、宗教を歴史的現実と媒介することをその本質に含むものとして宗教哲学となる。

宗教哲学は、哲学としての本性上、事理一如としての事実が現成する宗教的事実に、そこから紡ぎ出される理なる糸を辿って到達しなければならぬ。しかしながら、その事実には「頑固な」事実として、理性的思惟の達し得ない側面ないしは領域があることを示した。西谷は、事実が事実そのものとして現成している「頑固」な側面の存在を明確に自覚し、この「頑固」な事実である宗教的事実の現成に肉薄することが可能になる場を次の所に見出した。すなわち、「空の立場」あるいは「中」の立場から、情意という固有の場を開きつつ、頑固な事実と一体になっている image をそれに固有な仕方できき出させる構想力が、その産出する image のもつ形相性を「理」として捉え、そのような仕方できき出せる image のもつ形相性を感得的に感知する。同時に思惟がこの image の形相性を手掛りに事実としての事実の構造を構想力の働きのもとに構成することによって肉薄できると考えたと解せる。

宗教間対話の基礎としてのの

「京都学派」宗教哲学？

保 呂 篤 彦

現代は宗教多元化の時代であつて、まさにそれ故に宗教間対話という問題が発生し、キリスト教神学内部では、諸宗教の神学という新たな課題も生じてきた。ところで、南山宗教文化研究所でこれまで実施されてきた宗教間対話（その中心は思想レベルでの対話）においては、いわゆる「京都学派」の宗教哲学が主導的役割を果たしてきたように思われる。しかし、この「京都学派」宗教哲学は、宗教間対話と本来いかに関わるのであろうか。

まず、「京都学派」の宗教哲学は諸宗教の「本質」を捉えており、キリスト教と仏教はこの「本質」の相異なる二つの現象形態であつて、その他の宗教もそれが真の「宗教」である限り、同じ「本質」の異なつた現われであるから、この宗教哲学が到達した根本思想にいかにしてか適合するはずであるという考えに基づいて、「京都学派」宗教哲学が対話の基盤になりうるとする理解があるであらう。しかしこう理解すると、多様な宗教の存在の意味がなくなるのではなからうか。またそれぞれの宗教へのコミットメントの絶対性や排他性を真剣に受け止めることができなくなるのでないか。これらは、いわゆる「宗教多元主義」に向けられる批判の論点に他ならない。

それでは「京都学派」宗教哲学の伝統は「宗教多元主義」を支える「宗教本質論」の一形態以上のものとして宗教間対話に関わることはないであろうか。むしろ「京都学派」宗教哲学の伝統自体に「宗教多元主義」を拒絶する思想契機があるのではないか。そこで最後に、武藤一雄の「神学的宗教哲学」を通してこの問題を考えてみたい。

武藤によれば、キルケゴールのいわゆる「宗教性A」とはあらゆる宗教に共通の宗教性、普遍的宗教性であり、「哲学的宗教哲学」の課題である。しかしそこに留まる限り、信仰の特殊性・排他性は欠落する。これに対して「宗教性B」は歴史の人間イエスが神であるという逆説の信であり、「宗教性A」と厳しく対立する。換言すれば「宗教性B」は、キリストにおける神の特殊啓示によってのみ人間は救われるという信仰の徹底的特殊性・排他性を主張するバルト神学に通ずる。しかしこれは信仰が信仰者の生死に関わる代替不可能なものである以上当然であり、キリスト教以外の宗教的コミットメントにもあてはまる。そこで武藤はこの「宗教性B」の徹底的排他性を通過した上での普遍性として「宗教性A(?)」に言及する。つまり「宗教性B」において「宗教性A」は消え去るのでなく、かえって「ある意味では徹底化され激成される」という。しかし普遍的でも特殊でもないものがない以上、「宗教性A(?)」は「無いことにおいてある」普遍性であって、これは特殊と普遍との「絶対矛盾的自己同一」である(西田哲学の場所的論理がその背景にある)。武藤はここにおいてこそ真の宗教哲学たる「神学的宗教哲学」の場が開かれると考える。またこの場所こそが

「そこに於てキリスト教と仏教との真摯な対話が成り立つような場所」であるとし、「それなくしては、宗教哲学というものは成立しえない」と述べている。

つまり武藤によれば、特殊への徹底を通過しない普遍(単なる「宗教性A」)によって対話の基礎が予め提供されるのではない。それゆえ宗教の普遍性の研究である宗教哲学も哲学的宗教哲学(「宗教性A」の立場)ではありえず、「神学的宗教哲学」(「宗教性A(?)」の立場)でなければならぬ。このような「神学的宗教哲学」は信仰の排他性を犠牲にせずに普遍性にかかれるがゆえに、「宗教多元主義」の神学に加えられる批判を免れていると言えよう。「京都学派」宗教哲学が宗教間対話の基盤を提供するというわけではなく、真の宗教間対話がその営みの一部をなす宗教哲学の新しい可能性を「京都学派」宗教哲学の伝統から開きうることを、武藤は示唆していると言えないであろうか。

西谷啓治の宗教哲学における 神秘主義研究の意義

鶴岡賀雄

西谷の神秘主義研究は、古代から近代まで見通す広い視野と、今日の目から見ても新鮮な洞察に富む優れたものだが、自らの哲学形成の糧として最も深く取り組んだのがエックハルト

だった。それが、禅思想との親近性を大胆に示唆した、少なからざる説得力をもつ解釈を生んだことはよく知られている。この西谷のエックハルト研究が稔り豊かなのは、彼が思想史家として優れていたからだけではなく、「ニヒリズムの徹底によるニヒリズムの超克」という、一種の世界思想的展望のもとにエックハルト（らの神秘主義）を読み込んだが故である。その構図を単純化して言えば、キリスト教文明としての近代ヨーロッパは、ニーチェの無神論や唯物論的決定論としての自然科学の世界観を生み、「神」がその力を喪失したニヒリズムに覆われつつあるが、この状況を克服する可能性が東洋の宗教（日本の禅仏教）に発する宗教哲学にある、とするものである。こうした西谷の展望の中でエックハルトの神秘思想は、キリスト教的西洋が必然的に逢着したニヒリズムの根源的原因を、単に否定するのではなく言わば内部から克服ないし突破して、仏教的・禅的立場に通ずる道を開く転軸点の地位を与えられる。

こうして、エックハルトにその極限の思想形態を見るキリスト教、ないし西洋哲学思想を、（仏教的）「空の立場」の意義を説得的に提示するための或る道程の中に位置づける一種のパーспекティヴの設定は、しかし、「最高の立場」として（禅）仏教のそれを据えるところから整序された、一種の仏教的包括主義とも見える。ただし、この包括主義は、キリスト教を（批判ではなく）通過しつつ仏教に通ずる道を描く（エックハルト解釈がその要の点をなす）ことで、仏教の中に「キリスト教性」を、つまり「神」や「愛」といった根本概念をも取り込もうとしたものでもある。逆に、「神」や「愛」といったキリスト教

の真理に仏教の名を与え、仏教的に説明した、とさえ言えよう。

しかも、このように宗教間の或る葛藤の場所で構築され、キリスト教的視点を取り込みつつなされた「空の立場」の提示は、同時に、キリスト教と仏教に共通の「宗教一般」なるもの本質の抽出ともされる。（ただし、この「宗教の本質」がもつ普遍性の身分、諸実定宗教との関係は更に問われよう。また、近代西欧のニヒリズムの克服という問題設定から考えられた西谷の「宗教」理解は、依然として近代西欧、およびそれを受容した近代日本が「宗教」に与えた位置の範囲内で動いている。この位置自体を問いに付すこともできよう。）そしてその「宗教」の本質提示に際しての実質をなす論点が、「私と汝」の「回互性」という一種の「理法」である。それは、（ここでは具体的には触れ得ないが）西田らを継ぎつつも西谷特有の仕方、神と人の関係、人と人、人と世界との関係を語るものだが、その最も精密な検討は、キリスト教の神—人関係の問題に正面から取り組んだエックハルト研究においてなされていると思われる。エックハルト（ないし西洋神秘主義）研究の過程で、そうした回互性の理法が明確化されていったようにさえ思われる。これによって、仏教的「空」の中に、キリスト教の「神」をも位置づける可能性が示された。

勿論、西谷のエックハルト解釈が唯一正當なものというわけではない。そこには、「（仏教的思维による）西欧近代的ニヒリズムの超克」という西谷の（あるいみで「近代日本」的）問題設定から来る言わばバイアスがかかっている（このバイアスが

創造的解釈を生む)。むしろ、西谷のエックハルト解釈は、彼の思考の特質が、そのバイアスとしてくつきり露呈する場所でもあろう。例えば、神と人との関係において「人格性」や「他者性」や「対象性」を想定することへの徹底した拒否にそれは見て取ることができる。であれば、こうした点に(禅)仏教とキリスト教がクリティカルに相違する場面を見、「人格性」等の諸概念の内実を(キリスト教の側からも)さらに展開していく契機となすことができよう。諸宗教の出会いの場所での思索としての(京都学派の)「宗教哲学」の意義はこうした点にある。

日本の宗教哲学の可能性

——発表に込めて——

棚次 正和

企画者の氣多氏、パネリストの松丸氏、保呂氏、鶴岡氏の四氏の見解は、それぞれ異なった立場からほぼ共通の問題領域を眺めているように見える。それは、宗教と哲学、特殊と普遍、事と理、宗教性Bと宗教性A(？)、立場間の葛藤と宗教一般の本質抽出という、互いに通底し合った問題領域である。興味深いことは、宗教的事実と哲学的思索との関係を掘り下げる考察の過程で、その両者の一方が互いに他方の性格を反転的に担うことである。つまり、或る普遍的な哲学の論理が他の哲学の論理との対照の中で実は特殊性を帯びたものであることが顕在化

し、また宗教的事実がその特殊性の徹底によって却って普遍性の地平が開かれる足場に転ずることが判明したのである。四氏の見解が「特殊と普遍」をめぐる事柄に収斂するものと見れば、個々人の意識が地球化しつつある現代、人間と宗教における個別と特殊と普遍の三者関係の明確な把握こそが緊急の課題となる。他と代替不可能な個人は、特定の民族や国家の一員でありつつ、普遍的な人物性を有する存在でもある。同様に、唯一無二の個は、特定宗教への参与を通して大宇宙との生命的連関の中で自己の位置を最終的に確認するに至る。人間の普遍性と宗教の普遍性とを繋ぐ結節点は、人間がホモ・レリギオオスであることにあるが、それは唯一独自性と普遍的本性(神性・仏性)を見出す「個の自覚」として実現されるように思われる。

「個の自覚」は、社会的政治的特殊性や地球的宇宙的普遍性に対してどんな関係を切り結ぶだろうか。特殊の徹底が普遍への通路になりうるのは、二重の意味であろう。一つは或る特殊が「そこに於いてある普遍の場」を自己の存立根拠として仰ぐという意味で、いま一つは他の特殊との対面や対話を通して他の諸々の特殊との差異を包み込む普遍の場が意識化されるという意味である。特殊から普遍への通路は、一方で自己理解が深められる垂直方向に、他方で他者理解が掘られる水平方向に開かれている。個は特殊の徹底を介して普遍を見出すのではないが、しかもそれは普遍からの光を浴びることのみ成立する逆説であろう。個の自覚とは、独自の個が同時に普遍的個であることの自覚であろう。上乗の議論は、次元の混同を避ける

こと、具体的には普遍主義と普遍性を峻別するとに帰着するのではなからうか。特定宗教の普遍化としての「普遍主義」と、特定宗教の徹底から開かれる宗教的靈性としての「普遍性」。特殊主義は、特殊の独自の価値を肯定するものだが、相対主義的な多元主義に分裂する嫌いがある。普遍主義が特殊な肥大化だとすれば、特殊主義は特殊の孤立化である。ともに他者との交わりへは開かれぬ。普遍性の認識が突破するのは、正にこの普遍主義の相対主義的な意味世界の自己閉鎖系である。

さて、日本の宗教哲学の「可能性」を問う場合、まずそこに於いて「宗教哲学」が成立しえたその固有の精神風土に目を向ける必要がある。日本列島に流入した多様な文化複合の基層をなすものは、神道的あるいは古神道的な要素と思われる。そこには外来の要素も渾然と融合しているはずだが、鈴木大拙の「日本の靈性」論で正当な評価が与えられなかったのは、この基層文化としての神道的靈性であり、「京都学派」の宗教哲学もそこに十分な眼差しを注いだとは言えない。日本の宗教哲学が更に展開する可能性の一つは、従来の宗教哲学に神道的靈性に根ざす宗教哲学が重なる場合であろう。神道的な宗教哲学の出現により、神観と人間観と自然観が根本的な変容を遂げることは容易に推測できが、その神道的な宗教哲学も一つの特殊の普遍化でないか否かを再び問わねばなるまい。これら相互に異質な宗教哲学が提出する世界像や神仏像や人間像を突き合わせることによって、「日本の宗教哲学」のみならず、「グローバルな宗教哲学」の可能性とその根拠の探究も本格的に始動するに違いないのである。

議論の要約

梅澤弓子

本パネル後半では、提出された質問の中から二点を取り上げられ、各パネリストがこれらに応じたかたちで、さらなる検討が進められた。以下にその概要を記す。

質問1…宗教哲学とは一体何なのか。宗教哲学を問題にするこ
とによって、どのようなことが明らかになるのか。杉村靖彦氏
(京大)

松丸・西田の場合、「純粹経験を出发点としてすべてを説明してみたい」という「説明」の立場に立ち、あくまでもこの説明の立場から、理性や知性の立場では届き得ないところで経験される「無にして自己自身を限定する自覚そのものの事実」・「心靈上の事実」に逆対応的に接して行く。あえて言うならば、そのような仕方における「哲学の終結部分」が宗教哲学ということであろう。また、西谷は、理性の届き得ない「頑固な事実」ということをさかんに言う。西谷によれば、この「頑固な事実」を理性で把握しようとする、かならず歪みや変形が生じてしまうという。そこで西谷では、相互的な関係を歪めたり変形したりすることなくあるがままに映す場として、「空」の立場が考えられてきた。そして、それを知性とは違ったイマージュでとらえてゆこうとするところが、最後の宗教哲学的な立場、ということになる。大胆に言えば、西谷の場合、非連続の

「深淵の真つ直中にありながら、それを非連続のままに、逆対応的・逆縁的に結ぶ、その「切り結び」のところが宗教哲学ということになろう。

保呂・ジョン・ヒックは、『宗教の哲学』において、宗教哲学は神学とは異なり信仰や宗教へのコミットメントとは一切関係なしになしうるものである、と述べている。すなわち、ヒックによれば、宗教という対象を科学的方法の一つとしての哲学的アプローチによって分析するのが宗教哲学、ということになる。しかし、宗教哲学がヒックの言うようなものであるならば、信仰者の信仰の真剣さを正当に取り扱うことは決してできないであろう。したがってまず、そのような宗教哲学は、はなはだ不十分であると考ええる。しかし、そうすると次に、では「宗教哲学と神学との違いは何か」、「神学でもなく科学でもない宗教哲学はどこで成立するのか」ということが問題となってくる。この点について、武藤一雄は、「哲学的宗教哲学」と「神学的宗教哲学」との対話の中に新たな宗教哲学成立の可能性を示唆しており、興味深い。しかし、その際の「哲学的宗教哲学」とは、当然、自由主義神学に基づく西欧近代の宗教哲学とは次元の違うものでなければならぬわけだが、残念ながら武藤も、その「次元の違う哲学的宗教哲学」の具体的なかたちについては、明確にしていない。また、神学者の小田垣雅也は、「そもそも宗教哲学などというのは架空の立場である」と言い切り、「哲学的神学」を提唱している。私は小田垣の立場にもまた魅力を感じるが、しかし、小田垣の路線でゆくと、いわゆる京都学派の「宗教哲学」も、結局は「仏教的な哲学的神

学」ということになるように思われ、「宗教哲学は本当に可能なのか、どのように可能なのか」という問いが、再び立ち現れる。

鶴岡・「宗教哲学」という名称は、なくなってもよい言葉のようにも思う。どう名づけるかよりも、そこで何が行われるかが問題であろう。超越的なものや絶対的なものに触れ合う場面について考えることが決定的に大事であることは間違いないが、それを、「宗教哲学」という枠組みをあらかじめ想定して考えると窮屈にならないか、という気がする。ところで、歴史的に見れば、近代の宗教哲学は神学の近代的後継物である、という印象は否めない。この「神学の後継者としての宗教哲学」というのは、現代もあり得るであろう。京都学派の一連の仕事も、「仏教的神学の近代的後継者」と受け取ってよいように思う。

また、もう一つの宗教哲学の可能性として、歴史的に形成され、受け容れさせられてきた「宗教」という概念を批判してゆくと、ということが考えられよう。われわれは、近代の知の枠組みの中で、「キリスト教およびキリスト教のようなもの」を「宗教」と呼んできた。この概念の問い直しとしての宗教哲学というのがあると思う。

関連質問・西欧近代の宗教哲学は、「人間は宗教的だ」という暗黙の前提を立て、その宗教的ありようを追求するという形をとってきた。京都学派の姿勢もまた同様であったと言える。

そのような「自然的宗教論」の立場を離れた宗教哲学の可能性は考えられないものか。華園聰麿氏（東北大）

松丸・宗教的立場を離れ、心霊上の事実を離れた宗教哲学もあ

るかもしれないが、極限のところまで出会われた「心靈上の事実」、「頑固な事実」のリアルな経験を抜きにした客観的な宗教哲学は、宗教の力を伝えきれないものとなってしまうであろう。

質問2…宗教哲学の可能性を問う上で、なぜ、京都学派の問題にせざるを得ないのか。京都学派という通路を通ることで、何が見えてきたのか、くるのか。あるいは、何が見えなかったのか。藤田正勝氏（司会）

鶴岡…京都学派の仕事を見ると、或る客観的普遍的高みに達していると思える。彼らの諸業績は、宝の山とも言えるであろう。それらがさらに開かれてゆくことを望む。

保呂…キリスト教神学、あるいは「キリスト教とは何であるか」という問題に関して、現在の行き詰まった状況を切り開く力が、京都学派との接触の中から出てきている。

松丸…西谷は、エックハルトのキリスト教神秘主義を、ヨーロッパのキリスト教内部とは違った、「空」あるいは「無」の立場から理解し、これによってキリスト教と仏教との歩み寄りの可能性を示した。現にこれを一つの機縁として、宗教間対話が始まり、現在に至っている。この対話は、さらに同心円的に、他の諸宗教間にも広がってゆくであろう。

関連コメント…京都学派は宗教間対話のためだけに成立したものではありません。また、西田や西谷の仕事は「宗教哲学」と規定してしまうと、両者の営みを古い枠組みの中に狭めることになってしまうように思う。私は、京都学派は決して「宗教哲学」ではなかった、と言いたい。森哲郎氏（京都産業大）

本パネルの質議応答は、ここで時間切れとなり、とりあえずこの場の幕を閉じた。

宗教と女性

企画・司会 薄井篤子

宗教と女性

——問題の所在——

薄井篤子

「宗教と女性」のパネルを企画するにあたり、我々が意図するものは、女性を「客体」とする研究から「主体」とする研究へのシフトである。それは現在、宗教学の学術的な分析枠組みの一つに認識されているとは言いが、他のパネルと同様、我々も今後の宗教の潮流に欠かせない視点という確信を持っている。加えてこのシフトは、研究の対象を批評するのみならず、研究者としての自分自身の存在様態にも問いかけを迫るものとなった。

宗教現象への関心、宗教研究への情熱に男女の相違はない。だが、研究を持続する環境や養成態勢に性差はないだろうか。もちろん女性研究者や女性教員の「周辺性」は専門分野に関わりがなく問題となっており、改善への要求や対策が始めている¹⁾。その普遍的状況に加えて、宗教研究の独自の問題もあるの

だろうか？ 日本の宗教研究史において女性研究者としてどのような業績を残し、どのような位置を占めてきたのであろうか？ パネルの一つにエントリートした今、こうした問いかけもなされるべきであらう³⁾。

本学会が設立されたのは一九三〇年。初めて女性が学会で発表したのは第一〇回（一九五〇年）学術大会。五八名中一人。発表する女性が二桁の十一人に達したのは第三五回大会（一九七六年）。この時の全体の発表者は一八八名であったから、まだ一割にも満たない³⁾。ちなみに昨年度の第五七回大会では二九六人中女性発表者は三五名であった。初めて女性が『宗教研究』に論文を掲載したのは一九五二年（第三〇号⁴⁾。初めて女性役員が誕生したのは一九七六年。一五二人の評議員中一人である。編集委員に女性が就任したのは一九六二年の一七二号からであるが、第二六五号（一九八四年）から五年間女性がいなかった。

現在の役員構成は常務理事二〇人中〇人、理事七〇人中三人、評議員一六九人中一三人、会員の種類としては名誉会員〇人、維持会員二六七人中一六人、普通会员一七五〇人中一八四二人、賛助会員六〇人中三人。『宗教研究』編集委員一五人中二人。数字から見た、日本宗教学会の中の女性たちである。女性たちの研究関心は当然ながら多様だが、初期は特に宗教哲学・キリスト教史や仏教史での研究発表が多い。これらが本学会の大きな柱であることと重なっているのであらうか。一九八〇年代前半からフェミニスト神学の翻訳や関連書が出始めた。八〇年代後半になると、学術大会でもジェンダーの視点からの宗教

社会的調査や女性史の視点を導入した研究発表が並び始めた。『宗教研究』二二八〇号（一九八九年）が「宗教と女性」の特集号となった。日本宗教学会のみで宗教研究界の状況全体を語ることはできないが、ある程度の目安にはなるであらう。女性の数は増え、研究発表や論文執筆も増えてきた。だが、まだまだ性別による偏りは大きい。

平成八年度と一〇年度にお茶の水女子大学ジェンダー研究センターが行った『大学教育とジェンダー研究』調査資料は、宗教学部における女性教員比率の極端な低さを繰り返し指摘している。宗教学系大学全体での女性教員比率はむしろ高い方であることから、宗教学の専門性は圧倒的に男性が掌握していると言えるであらう。しかし、学ぶ側には女性も多く、実際、本会への女性大学院生の入会数は増加の一途をたどっている。今後ますます増え、その関心も多様化するのには間違いない。宗教学研究の主体としても客体としても女性が不在であった状況をこれ以上再生産し続けないためにも、今回のパネルを契機として、宗教学を教育する側にジェンダーという分析視点の必要性が広く共有されること期待する。

注

- (1) 例えば、一九九四年に日本学術会議は「女性科学研究者の環境改善の緊急性についての提言」を行った。
- (2) 名簿に記載された名前から性別を判断するという制約上、多少の誤差があり得ることをお断りしておく。
- (3) D. King は同様な視点から国際宗教学会への女性の参加状況、エリアード編集『宗教辞典』に見る女性執筆者や

項目の数、女性宗教学者の再検討という三点を分析している。⁹⁰ “A Question of Identity: Women Scholars and the Study of Religion.” U. King (eds.), *Religion & Gender*, Oxford, Blackwell, 1995.

(4) 高木きよ子「宗教的態度の比較調査」

(5) 一九九八年度会員名簿による。

宗教集団における

「ジェンダー」の再生産過程

猪瀬 優 理

「宗教と女性」パネルの趣旨に対して、本発表が提示するのは、以下の三点である。

- ① 個別的具体的な新宗教集団（創価学会）の事例に即して議論すること。
 - ② 「入信動機」を入信後「再構成されたもの」と捉え、「入信動機」の語りの傾向性から、宗教状況の中で現れてくる男女差の一端を示すこと。
 - ③ 宗教集団内にいる信者は、男性、女性などの属性によって区分されている。したがって、同じ集団にいるからといって、単純に同じ条件の中にあるとは見なせないこと。
- 表題に「ジェンダー」の再生産過程」とあるが、ここで「ジェンダー」は「女性／男性の区分基準を作る文化的な装

置」と定義する。宗教から採用した「準拠枠組」にも「ジェンダー」バイアスがある。それに影響を受け、形成され、語られた「入信動機」から「ジェンダー」が再生産されるプロセスの一端をみることもできるのではないか。

まず、「宗教と女性」に関わる先行研究を整理すると、大まかにほぼ四つに分けられる。

- ① 教義・宗教的デイスコースの持つ女性に対する性差別性を強調する。
- ② 教団の資料、調査をもとに、具体的に女性の役割、立場等を検討する。
- ③ 教団での女性役割にどのようなモデルがあるのかを分析する。
- ④ 「女性」に注目するだけではなく、宗教集団の提示するものが「女性」と「男性」との間の関係性のパターン図式であるということを強調する。

第一の研究は宗教の言説自体を批判する傾向が強いが、第二、第三、第四と移るにつれて、宗教の言説を一つの「準拠枠組」を提示するものとし、「教義」と「信者の受容、実践」を分離する認識が強まる。宗教の提示する言説を「準拠枠組」として採用するか否かは、信者各個人や集団の状況との関わりの中から、多様に展開される。

ここでは、特に、信者が語る「入信動機」に注目する。「入信動機」は、それまでのライフコース、信仰活動、人間関係などなどの様々な条件から意味づけなおされ、解釈され、作り上げられているものである。そのため、「入信動機」の「語り」

に信者の採用した「準拠枠組」のあり方が反映されていると予想できる。そのとき、信者が「準拠枠組」を採用する場合には、採り入れる基準として信者の属性を手がかりとし、それによって信仰の受け止め方も影響される。属性の中でも、「性別」というカテゴリーがもつ影響は大きい。

調査対象となった創価学会九〇名に対する事例分析の結果として、男性は「自分自身の問題」として積極的に入信を位置づける傾向が強く、女性は「親との絆」、「他者との関係性」から信仰を位置づける傾向が強いことが示された。性別間に差異が確認された。現代社会は、性別によってライフコースモデルが異なる社会である。信仰と具体的な生活が結びついている宗教ほど、このような当該社会における男女差が現状肯定的に宗教的な意味づけを用いて、解釈され、内面化される。しかし、逆に、信者の状況が異なるものであっても、その状況を肯定的にさせるという宗教的「準拠枠組」の機能は、従来の性別役割に取まらざるに生き方を正当化する契機となる可能性も秘めている、これらの点を明らかにするには、新宗教のようである程度明確な範囲を有する組織を形成している集団において、信者側の行為や意識の背景にある論理をつかむ必要がある。

信仰がその人の「準拠枠組」、人生を解釈する際の重要な指針として受け止められているなら、ここに現れてくる「女性」「男性」の差は、当該社会の「ジェンダー」のあり方を反映する鏡となる。一般社会といっても、それは具体的個別的な状況の集合である。具体的個別的な状況を重視した宗教集団研究がもたらす成果は大きい。

民俗宗教における巫女と女性

神田 より子

(1) 民俗宗教と女性

民俗宗教は宮家準によれば、とくに宗教と意識されずに、生活慣習として行われている、「見えない宗教」(『宗教民俗学への招待』一九九二)である。だから教祖も宗教の教義もない。組織も家、地域社会などを母胎としている。

ここでは、「男/女」という文化的配列をステレオタイプ化してみるのではなく、個人個人が各自の自覚と認識のもとに参加している儀礼を取り上げてみたい。そしてそれが民俗宗教における女性を考える上で、新たな指標になり得るのかを検討してみたい。

(2) 民俗宗教研究における巫女研究とその成果

民俗宗教分野における巫女研究は日本における巫女史の変遷、巫女の成巫過程の研究、それに伴う託宣や歌の分析が中心であった。

これらに共通するのは、巫女を中心とした捉え方である。巫女を取り巻く女性と巫女との関わりのあり方、そうした女性の集団を社会の中でどのように位置付けるのかを視野に入れた視点(川村邦光、池上良正)は少ない。

本論は巫女と女性の集団、あるいは女性個人との関わりを、地域社会の中でどのように位置付けたらよいか、具体的な事例

を挙げて考えてみたい。

(3) 岩手県陸中沿岸地方の事例から

陸中沿岸地方の「神子」と称する巫女は、近世期には修験道に所属し、その所属団体への献金もし、独自の宗教活動の場を保持していた。組織の中では末端ではあるが、独立・自立した宗教職能者として活動していた。

1 各儀礼の場における巫女と女性の関わり方

①地域の共同祭祀、②親族の祭祀、③家族の祭祀、④個人の祈願

2 巫女の行う儀礼の場における男と女の役割と行動

①男が参加する儀礼と男の行動

1 消極的な参加 2 積極的な参加

②男が参加しない儀礼と男の行動

③女の参加と行動、意識

まとめ 民俗宗教における巫女と女性に見る限界と展望
 巫女と女たちが作り上げてきた民俗宗教の儀礼の場は、男たちが参加する儀礼の場とは別の、女だけの「アジュール」とも言えるものであり、その場においては女たちは日常を忘れて、自己表現をすることができるともいえる。

しかし個別に儀礼を見てみると、神社祭祀においては、神社の氏子組織とは別に、敬神婦人講という独自の組織を作っている。また漁協婦人部という職能集団が自分たちで主催する儀礼を行っている例もある。これらに参加している女性たちは、自覚を持って集団を作っている。そして超自然的な存在との関わりを通して、家族を支えている、あるいは自分たちの職能を支

えているという自負を生み出している。そこに参加することに積極的な意味と意義を見つけているのだ。これは囲い込まれた場というよりも、その場を取り込んで、積極的に生活に利用しているものといえよう。

近代曹洞宗教団における女性の位置

熊本英人

仏教と女性について考える上で、近代曹洞宗教団において、特に教団内部における女性の位置付けによって、仏教教団の持つジェンダー観の諸問題を探ってみたい。

僧侶の婚姻が解禁されたのは、一八七二（明治五）年の太政官布告「僧侶の肉食妻帯蓄髮等勝手たるべき事」においてで、尼僧に関しても、翌年、同様の公布がなされた。これは、国家によって僧尼の婚姻が公認されたのであって、仏教界は、初めこの布告に断固抵抗し、曹洞宗でも、当初は僧侶の妻帯禁止を明示している。しかし、実際には、公にあるいは私に妻帯する僧侶は激増していったようで、次第に僧侶の妻帯の是非も論じられるようになり、ついには各宗の宗議会で取り上げられるほどの現実的、具体的問題として表面化したのである。このような、男性僧侶の世俗化（非出家化）を容認しあるいは弁護していく議論の過程において、尼僧は僧侶として男性僧侶と同様に扱われてはいない。すなわち、僧が在家化した教団の限界を、

現実相において認めつつ、一方で、尼僧には旧態依然の出家を求め、同じ仏教者、宗教者としての共通概念に基づいた活動が不可能であるという、「出家」において、男女の差をはっきりと示しているのである。

「寺族」とは、「本宗の宗旨を信奉し、寺院に在住する僧侶以外の者を「寺族」という」（曹洞宗宗憲）とある。具体的には、寺院住職の家族で、出家得度していない者をさすが、ここでは、主として僧侶の妻としてこの語を取り扱うこととする。寺族の基本的な権利や位置付けが必ずしも充分でなかったことは、各教団を通じて今日的課題となっている。制度上からは、大正時代後半、浄土宗を皮切りに、寺族の位置付けと、教団内での保護規程が制定され始め、曹洞宗では、一九三六（昭和一一）年になってようやく「曹洞宗寺族保護規程」が制定されるに到り、これは、第二次大戦後の新宗教法人法による、一九五二（昭和二七）年公布の「曹洞宗寺族規程」へと受け継がれている。そして、この「寺族」の定義が、初めて宗憲上に明記されたのは、実は一九九五（平成七）年の変更によってである。制度上、寺族女性の存在は認められているわけではあるが、それは、「寺族」＝住職の家族という大前提、つまり、住職および住職後継者というフアクターを通してのみ成り立つ寺族女性の位置付けであって、極端に言えば、住職後継者の母（あるいは、住職の母）としてのみ認められる立場となってしまう。従って、「家族」の保護といっても、それは住職の「遺族」の保護であり、その中心となるのは、住職後継者であって、その他の家族は、その後継者の権利の保護のために付随

して保護されるという図式が成り立つ。

以上見てきたように、いわば一個の人間としての権利が無視された状態が、「宗教活動」の代償として、あえて享受せしめられたり、あるいは、そのまま強制的に封じこめられている現状は、抑圧被抑圧の関係を生ぜしめているといわざるを得ない。

こうした傾向は、曹洞宗に限定される問題ではないことは明白である。浄土真宗系も含めて、すでに多岐にわたる論考がなされているが、特に、教団内の女性の立場を視点に置いた、女性と仏教東海・関東ネットワーク編の『仏教とジェンダー』（朱鷺書房、一九九九）の志向と提言は注目に値する。一言で言うならば、宗教上には、もはやジェンダー等による欠陥を指摘し糾弾するところにとどまるべきではなく、信仰者として主体的に何を選択し何を改革していくかというところに目を向けねばならないのである。

参考

拙稿「弱者の口を借りて何を語るのか―仏教界の『女性の人權』の語りをめぐる」、『現代思想』二六―七、一九九八年六月、〈川橋範子氏と共著〉、同「曹洞宗における女性史研究」、『宗学研究』四一、一九九九年三月）等。

フェミニスト神学の動向と展望

小原 克博

フェミニスト神学は、一九六〇年代後半にアメリカを中心に広まった女性解放運動の一部として始まった。フェミニズム運動が決して一様でないように、フェミニスト神学も容易にまとめることのできない多様性を内包しているが、その目的は、キリスト教における男性中心主義を批判・克服することにあると言える。フェミニスト神学は、単に「女性的」テーマを考察するのではなく、神学のあり方を根本的に問い直す契機を与えている。

フェミニスト神学は女性の解放という時代的潮流の中で、その基盤を築いてきたが、それが置かれているコンテキストは必ずしも一様ではない。フェミニスト神学がそれぞれの文化の中で根付いていくためには、伝統からの解放と伝統への回帰という不可避的な緊張関係を視野に入れておく必要がある。たとえば、米国の南部バプティストは九八年六月に「妻は夫に服従すべきだ」との新たな教義を定め、伝統的（家父長的）家庭観への回帰の一端を示している。また、フィリピンでは、九九年六月、避妊薬推進のために来訪した英国歌手をカトリックとプロテスタント双方の教会女性たちが批判しており、欧米では広く認知されつつあるリップログクティブ・ライツに女性が反対するという結果になっている。

フェミニスト神学の成果と展望として次のような点を指摘できるであろう。(一)キリスト教の歴史的起源の再解釈——イエスによって促された伝統的価値観からの自由は、男女が平等に参与する共同体を生み出したことをフェミニスト神学は歴史的に再評価しようとしている。(二)女性の視点による聖書解釈の見直し——男性の解釈者によって、しばしば無視されてきた、女性をめぐる言説・物語を再発見する。また、性差別表現を含め、聖書中に性・性役割に関して内容的にはつきりと矛盾する箇所があることを認識することによって、ある特定の箇所が排他的に用いられることの無意味性と危険性を喚起する。

(三)包含的言語 (inclusive language) による聖書翻訳——両性に対し平等であるよう、聖書翻訳や礼典の表現が見直され、実際に用いられ始めている。(四)新しい神理解の形成——神の女性性を表す伝承に注目する。たとえば、知恵文学における「知恵」(ソフィア)の働きや、ガイアとしての神など、従来の神理解には見られなかった側面を際立たせている。(五)異文化に生きる女性同士の連帯——「女性」という言葉によって、もっぱら白人女性を意味していた、という初期フェミニズムへの反省を継承しながら、欧米以外の女性の声に積極的に耳を傾けようとしている。(六)エキューメンカル運動における文化の多様性と女性の権利の相克——第八回WCC(世界教会協議会)総会(一九九九年)で「教会女性十年」(一九八八―一九八八年)の総括が行われた。また、同総会において、一夫多妻制を容認しているアフリカの教会の加盟が否認されたが、その際、土着文化の固有性と女性の権利をめぐって激しい議論がなされた。

(七)セクシュアル・マイノリティとの方法論的連帯——同性愛者は伝統的に性差別の対象とされることが多かったが、フェミニスト神学が獲得してきた聖書解釈や神学上の方法論は、セクシュアル・マイノリティのアイデンティティ獲得のためにも有益である。(八)エコロジ―問題への新しい視座の提供——代表的なフェミニスト神学者たちは、ほぼ例外なく、エコロジ―の問題をフェミニスト神学の重要な課題と考えている。男性によって抑圧されてきた女性と、人間(男性)によって抑圧されてきた自然の間に相関関係を見ている。(九)東アジア(日本)におけるキリスト教の文脈化への貢献の可能性——キリスト教が東アジアにおける社会形成に具体的ななかわりを持ち、それを通じて、それぞれの文化に根付いたものとなるために、フェミニスト神学や、それが内包するエコロジ―への視点が、重要な役割を果たす。

宗教と女性

——発表に添えて——

小松 加代子

宗教研究の中で宗教教義や組織の構造内の性差別が問題とされることは今なお数少ない。女性の宗教経験が語られる際も男性による男性の視点からの研究が多かったといえる。そこでは、女性の宗教経験と男性の宗教経験との差異が強調されがち

で、従って研究自体がジェンダーの再生産に加担することにもなってきた。日本における宗教研究全体を見渡しても、宗教経験の担い手の多数を占める女性は、未だ声の届くことの少ない、姿の見えない状態が続いているといえよう。また、宗教研究者における女性の割合も非常に低いことを指摘しておきたい。

宗教と女性をテーマとして取り上げた今回のパネルでは、フェミニズムのパススペクティブ、すなわち性差別及び性による抑圧構造が社会に存在することに敏感であり、それに対して批判し、性差別を越えた宗教性を求めるといふ視点を、尊重することを共通認識としたい。そして宗教研究そのものが、女性を一般化し無力な立場に位置づけてしまわないという責任を負ったものであることを認識する必要があるだろう。その意味では、研究者が寄つてたつ自らの立場と視点を明確に自覚していることが求められる。

こうした共通認識に基づいて、女性の宗教経験や宗教活動の研究を蓄積するために、研究者が持つべき指針として、U・キングが『宗教とジェンダー』で掲げている四つの性格をあげておきたい。

1 長い間無視されてきた、あるいは男性中心的な解釈を施されてきた女性の地位や役割、女性の経験を研究の対象とすること。

2 今までの研究の枠組みやパススペクティブ、仮定を問い直し、独立し自立した存在としての女性に注目すること。

3 女性の経験、洞察、伝統の多様な要素を再構築し、今日で

も有意義であり得るようなより広い解釈を求める。

4 他者との関係で自らもジェンダー化された存在であることに気づくことを起点として、共感的な関わりと個人的な関心を引き出す新しい方法論を求める。

具体的な個々の事例を通して、女性がどう宗教と関わっているのかを考える際に、個々の女性の経験を掘り起こさずに論ずることはできない。教団や共同体が位置づけ意味づけた女性の平均像ではなく、個々の女性がどのようにその教義や組織と自分の人生とを折り合わせているかを問題にすべきだろう。そうした女性の多様な経験を汲み上げることが必要である。今回のパネル発表は、こうした女性の宗教経験の研究のあり方を議論する上で有意義なものとなっている。

宗教と女性というテーマを掲げて研究の目標とすることは、今までの宗教研究が陥りがちであった、宗教における一枚岩的な女性像のイメージを解体し、個々の女性のありのままの宗教体験の語りを引き出すことで、宗教的希求が真に満たされているのかどうかを見極めることであろうと考える。その宗教において女性の経験や活動にどれほどの多様性が許されているのを知ることがひとつの研究の視点となるだろう。また、多様性を求めて女性たちが活動をどこまで広げられるかも問われなくてはならない。さらには、多様性の許容とその宗教の独自性がどこで調和できるかも興味深い論点となる。

議論の要約

薄井篤子

一 はじめに―企画者として

本大会にて、女性やジェンダーに焦点をあてたパネルを開催するに至ったことは大きな喜びであった。この分野は、残念ながら日本の宗教研究において未だ周知的な位置づけしか与えられていない。趣旨説明とコメントに「まだ十分に評価されてはいない」と書いてしまう、また書かざるを得ない現状がある。しかし今回のパネル開催によって、宗教研究の重要な動向の一つとして認識されると考えてもよいだろう。その評価に見合うように活発な議論を行い、有意義な成果を生み出す責任がある。

その確信は、本大会初日のシンポジウムでの議論においてさらに強まった。そこでは「二十一世紀には差異とともに生きなければならぬ」（六五頁）との認識に基づいて、多様な世界観が併存する社会の中で宗教研究者は何を行うことができるのか？という問いがテーマであったと思う。これはまさに「宗教と女性」研究が直面する課題でもある。宗教の最前線では、従来の女性／男性という性の枠組みに固執する体制とそれを問い直す動きとが緊張関係にある。そうした状況を従来のジェンダーの枠組みに還元することなく、多様な宗教世界を描き出すにはどうしたらよいか、これが我々の関心である。この意図

が未だ正確に伝わっていないとすれば、個々の研究が「点」に留まり、総体として宗教研究に問いかける機会が少なかつたためでもあろう。この度のパネルは絶好の機会であった。

今回は初めての試みでもあり、「宗教と女性」を研究する際に基本的なアプローチや視点を共有し確認できるような場にしたと考えた。発表者に対しては、宗派や時代や地域が異なっても、参加者が各々自分の場に引きつけて考えることができる問題を提起してほしい、と依頼した。我ながら入選に成功したと思っている。

二 各発表の問題提起と質疑応答

コメントや質疑応答によって何が議論されたのか、以下に簡単に報告する。

猪瀬氏は、創価学会の信者たちの入信動機が性別によって異なつた準拠枠組みを採用することを具体的に検証する。信者は、実際の場では性別によって区分され、期待される言動も異なる。「信者」と一括して分析することは、男性信者をモデルとして、女性たちの経験を見落とすことになる、というのが本論の強調点である。その性差は、「男性は仕事、女性は家庭」という一般社会の性別役割分業体制の単なる反映なのか、または教団の教義が原因なのか、という質問が出された。発表者は、まずは原因を特定化せず、具体的個別的な状況のなかでその絡まりあいを捉えることの必要性を答えた。さらに、入信の動機およびそれ以後の信仰体験の聞き取りを丁寧に積み重ねていくことで、差異を見出すことは可能であろう。ジェンダーが構築されるプロセスは実に様々な装置によっており、本発表は

それを整理する第一段階として入信動機を取り上げたが、他の教団や宗派についても参考になる試みであつたと思う。

神田氏の発表は、従来の民俗宗教研究においてあまり顧みられることのない、巫女と女性集団の関係を地域社会の中で具体的にみていく試みであつた。「超自然的存在との直接の出会いと対話」への関心に男女の差はない。しかし儀礼上では性別によつて場や働きが配列されており、それを女性たちを囲い込む「アジュール」と見ることもできる。神田氏は、女性たちが主体的に巫女との関わりを求める例を紹介し、個々の女性たちが自覚を持つて儀礼に参加し、家族や生業を支えているという自負を生み出す点に注目し、むしろ積極的に自分の生に利用しているという解釈の可能性を示した。民俗地域社会の変動にもかかわらず、今後も存続の可能性は高いことを指摘した。「女性の霊力」といった本質主義的な議論ではなく、女性たちの生活の変化や社会関係に目配りしながら、女性たちの個人的認識に焦点をあてるという研究が女性の宗教経験の分析に有意義であることを示唆するものである。

熊本氏は、近代曹洞宗教団における女性の位置づけを考えるものとして、「尼僧」と「寺族」に焦点を当てた。教団が近代化する中で女性の存在およびその存在が提起する問題が無視されて置き去りにされてきた事実、大いに問われるべきである。同時に、女性たちは絶えず他者から「語られる」対象であり続けていることも発表の強調点であつた。出家主義教団としての独自の問題もあるが、女性の存在を曖昧にしたまま発言権も搾取しているとの指摘は他の多くの宗教にも当てはまるので

はないか。そして「これは女性の問題というよりも、男性の問題でもある」という指摘も同様である。

小原氏は、まず神学部における女子学生の割合が過半数を占めているという数十年の変化を報告した。宗教学の教育の場において「宗教と女性」研究の必要性を実感する。フェミニスト神学の成果を整理したその発表により、我々はその奥行きを深さを改めて認識した。しかし同時に、フェミニスト神学がバックラッシュの反動や文化的差異とどのように折り合いをつけていくか、という緊張関係にある現状にも直面させられる。小原氏はフェミニスト神学の展開を一つにまとめられない点をむしろ積極的な武器であり、生命線であるとして評価する。従来の神学や教学のように、一貫性や体系性を求めるのではなく、雑多なものを取り込む道を模索することに可能性を示したその発表は、本パネルおよび今後の「宗教と女性」研究の基本的決意を示すものと言えよう。

最後に、小原氏の発表に対して、両性に本質的な相違を見る立場からの反論があった。小原氏は排他的な本質主義的言説が陥る無意味性と危険性を再度指摘した。こうした反論は絶えず起こり、それらに対して多様な宗教的状況の意義をどのように主張できるか問われるのであるが、小原氏の明確な応答はその良い例を示したと思う。

コメンテーターは「宗教と女性」研究の指針を四点挙げて、この分野の共通課題を整理してくれた。中でも特に「個々の女性たちの経験を掘り起こす」点の重要性の指摘は、本パネルで特に確認したかったことであった。制限された時間の中ではあ

ったが、地道な調査・分析によって具体的な女性たちの姿を検証していこうとする方向性は確認できたと思う。終了後、もっと議論したかったという声を聞いた。フロアからの声を引き出せなかった司会者の責任である。

三 「女／男」「宗教者／宗教研究者」の分断を超えて

さて、質疑応答では、はからずも二人の男性発表者に集中した感があった。

熊本氏が「自分が男性僧侶であるという点が問題になるであろう」と発題の始めに述べたように、教団内の男性聖職者として、へあなたはどこに立って女性問題を語るのか」という問いがフロアから投げかけられた。熊本氏の問題提起は、女性たちの「肩代わり」としてではなく、男性僧侶のアイデンティティの問題として寺族や尼僧の歴史を論じようとするものである。小原氏は同性愛者への抑圧や生殖倫理をめぐる議論への展開を具体的に報告した。両者は共に「宗教と女性」研究が女性の問題といった局所的なものではなく、大きな広がりの中にあることを示した。しかし問われるべきは彼らのみであるのか？ コメントの四番目の指摘「自らもジェンダー化された存在と意識しながら、共感的な関わりと個人的な関心を引き出す」ことに多くの宗教研究者が無自覚なままであったことを、彼らの応答を聞きながら痛感した。彼らには、当然ながら教団内でのジェンダー問題をどのように打開するかという具体的な取り組みも問われた。熊本氏は仏教の各宗派の女性たちの出版という最近の動きを一つの例として紹介し、女性たち自身が教団の権威構造やジェンダー観に対して違和感やズレを発言していく積み

重ねに可能性を見出す。小原氏は「女性の問題が改善されなければ二十一世紀の教会はない」として、教会役員への女性の参画、性別役割組織の撤廃という具体的な改革点を挙げた。いずれも他の多くの宗教組織に当てはまることであろう。

本パネルの会場にはさまざまな宗派や教団の女性たちが集っていた。教学研究者、信者、教団の職員など立場はさまざまであるが、彼女らが何かを感じ、今後は彼女らが各々の場所での問いかけたり発言していくきっかけになれば、と願う。

四 最後に

今回は「宗教と女性」というパネルを開催する方法を取ったが、当然ながら我々の関心や問題提起は他のパネルのテーマにも大いに関連している。本パネルでキリスト教や仏教のパネルに登壇することも可能であろう。その他のパネルについても同様である。本来ならば、それぞれのパネルの中でジェンダーの視点からの問題提起を行い、議論に加わる方法ことが望ましい。「宗教と女性／宗教とジェンダー」は特定の領域における閉鎖的な研究ではなく、横断的な批判の原理として宗教研究の様々な分野で機能しうるものである。今回はまだその段階に達してはなかったが、やがてはそうなることを目指したい。

最後に、本パネルには特別にアメリカ宗教学会のM・マイルズ氏とT・トーマス氏にも参加していただいた。特にマイルズ氏は一九八〇年代の終わりにハーバード大学院神学部において「女性と宗教」研究の講座を構成し実践した方である。突然の厚かましいお願いにも拘わらず、当日の議論を通じて日本の研

究の現状に興味を持っていただいた。(通訳を引き受けてくれた黒木雅子氏に心より感謝する。) 日米の「宗教と女性」研究の相互交流という次の課題を見つけて、パネルを終了したのであった。

宗教心理学と自己の問題

企画 葛西賢太／司会 岩田文昭

宗教心理学と自己の問題

葛西賢太

科学性を標榜する心理学の一領域として展開した宗教心理学。だが、宗教心理学者たちの生涯や時代背景が明らかにされていくにつれ、彼らが超時代的に存在していたのではなく、それぞれが産み落とされ、育ち、対決した伝統とのかかわりの上で、自らの理論を構築していったことがますます知られてきた。それゆえに、彼らの理論も時代を反映した、無条件に客観的とはみなしがたいものであった。

伝統との対決の上で彼らがコミットした(心理学的)「宗教性」の模索、「語り得ないもの」を言説化する格闘は、望ましい心的成長のプロセスの範型を提示したと標榜する「自己実現論」に結実している。「自己実現論」は、きわめて宗教に近い

内容と構造を持ちながら科学性をも標榜している。それは「疑似宗教」と一言で説明されるものではなく、科学と宗教との境界的な領域にあつてゆらぎつづけるものであつた。彼らが当時の宗教伝統との間にとらうとした距離、「心理学的」思想運動にとどまらうとした努力の微妙な位置づけが重要なのだ。

本パネルの重要な論点となる「自己」および「自己実現」について扱うにあつても、宗教心理学者たちがおかれた文脈に注目することが肝要である。今回のパネルにおいて目指されるのは学説の単なる比較や紹介ではなく、「宗教心理学各派のプローチの違い」を整理・対比させていくことでもない。彼ら心理学者のコミットの仕事、彼らが対決した宗教伝統、そしてそこから生み出された心理学的な宗教性の宗教思想的意義を問うことにより、むしろ彼らが共有していた問題、現代社会における自己のありかたという問題を浮き彫りにしようとするのである。

自己実現について論じている心理学者は少なくない。とりわけ、A・マズロー、C・G・ユング、そしてK・ウィルバーは、自己実現論の系譜を作り上げるのに大きな役割を果たしてきた。マズローが至高体験との関連で自己実現についての問題を焦点化した一方、ユングは個性化の諸側面について探求する中で多くの論点を提供している。ウィルバーの論考は彼に先立つ多くの論者たちの理論を高度に止揚しながら精神的にトランスパーソナル学を牽引する。本パネルの発表者はそれぞれ、現代におけるこれらの思想の限界と可能性に注意を払うことをもとめる。

二人のコメントーターは、彼らの思想の歴史的な文脈を示し、その意義を問い、また思想がはらんでいるさまざまな問題点を組上にあげる。理想的な「自己」の探求は、本来なら、絶えず自我が打ち破られ、新しく生まれ変わるようなものになるはずだ。そこには教義や儀式的相違を超えた対話の可能性が開けてくるだろう。だがその探求は確固たる参照点を欠いているゆえに、あてのない放浪にも中途半端な妥協にも墮しやすく、また探求そのものの真偽を知ることできない。個人の「自己」の探求から、その社会的意義へと視点を移したとき、その探求は真に価値あるものといえるかどうかという疑問もある。それゆえ、神から切り離された自己中心主義に帰結する危険性も指摘されるのである。

宗教心理学は、R・ベラーいうところの、*超越的存在への究極的なかわり*を、自己への究極的なかわりに置き換える「いとなみである。ここでいう「自己」とはいかなるものか、この営みがわれわれにとつてどのような意義を持っているのか——暫定的なものにとどまらざるを得ないにしろ、何らかの見通しを示すことが本パネルの目指すところである。

付記

本パネルの企画には、南山大学文学部の渡辺学氏のご尽力があつた。学術大会開催校としての責務に専念するため、お膳立てをすまされた後に葛西に企画者を引き継がれた。パネルのタイトルをはじめとして氏のアイデアを随所に頂いていることをぜひ申し添えておきたい。

マズローの自己実現論と宗教論の意義

堀江 宗正

本発表は、人間性心理学の提唱者として知られているマズローの自己実現論ならびに宗教論の理論的検討と思想的意義づけを旨とするものである。

マズローは、行動主義や精神分析の決定論的前提を批判し、人間心理の積極的側面の研究、心理的健康の研究の必要性を説き、自己実現している人間の研究に取り組んだ。この場合の「自己実現している人間」とは、その人が本来持っていると思われる潜在的可能性を十分に実現していると目される人たちであり、その特徴は、基本的欲求より高次な自己実現欲求に動かされているということである。それは、外界を利用して自分欠乏しているものを満たし、それによって自己の定常状態を保持する欠乏動機ではなく、これまでの自己のあり方とは異なる新しい自己のあり方を実現しようとする成長動機に動かされているということを意味する。

マズローはまた、自己実現している人々の人生には、しばしばピーク・エクスペリエンスが起こることを確認した。ここでは、通常は欠乏動機ゆえに自己の利益によって歪曲された形で認知されている対象が、あるがままのものとして現前してくる。そして、それに応じて自己も、何かを欠乏している存在ではなく、それだけであるがままの存在となる。ここでは、

自分と他者あるいは世界との合一が起こっている。それは、いままでの「自我」が融解し、かえって生き生きとした「自己」が感得される状態である。

このとき、世界と自己に認められるそのあるがままの価値は、全体性、響動 *synergy*、生命感、秩序、真善美、無為、独自性などの価値であり、これらの価値こそ宗教が重視してきた霊的「精神的」価値と一致する。宗教の創始者は、ピーク・エクスペリエンスにおいてこのような霊的価値を啓示されたのであり、宗教とはそれをコミュニケーションすることである。ピーク・エクスペリエンスとは、自己実現している人だけでなく、平均的な人間にも時おり恩寵のように訪れる状態のことであるが、宗教は、組織化されるにつれて、この自然な霊的価値を超自然的なものとして絶対化し、普通の人間には起こらないよう抑圧してきた。

このように制度的宗教を批判することによって、マズローは、教団の外で自然な霊的価値を探求する可能性を示し、それによって、ヒューマン・ポテンシャル・ムーヴメントやトランスパーソナル心理学などに見られるような個人主義的な靈性探求の道を開いたのである。

本発表では、このようなマズローの自己実現論・宗教論の意味を二つの観点から掘り下げた。まず、マズローの自己実現論を、自己保存と自己変容との関わりから理解し、自己変容が自己実現であるかどうかは時間と他者のなかでの検証に開かれていることを強調した。第二の論点として、他の自己実現論と比較をおこない、病と治癒のダイナミズム、あるいは苦悩と成

熟の弁証法が、マズローに欠けていることを指摘した。

最後に、マズローの思想を近代宗教思想史のなかに位置づけ、ベラーの宗教進化論の枠組みに登場する現代宗教の一例として理解した。また、自己二分を超えようとするロマン主義的思想の路線に連なるものとした。このような性格ゆえに、個人主義的靈性探求への批判が高まる中、現代ではやや後退気味の感がある。しかしながら、個人と世界の響動を理想化する自己実現論、ならびに他者の他者性が感得される瞬間に価値を見いだすピーク・エクスペリエンス論は、本来的には、個人主義的な靈性の探求を内在的に批判するポテンシャルを秘めている。

ユングの自己実現論の現代的意義

垂谷茂弘

数量化が近代の特徴の一つである。各個人は平均的な存在として操作可能な対象となる。また、宗教は個人の体験の重視に向かい、心理学は代替宗教となる傾向を示す。フロイトとユングのどちらにもこの傾向が認められるが、その意義は近代の画一化に対する個の取り戻しの試みにあった。ユングのいう自己実現過程である個体化は数量的画一化による集団化現象を拒否する思想だった。

個体化には不可欠の三要因がある。①各状況下で生きていく

ための適応を中心とする個人的な必要、②意識的・道徳的決断、③宿命的に迫る集合的無意識の力である。

かつての伝統的宗教は三要因を満たす機能を果たした。ユングはこの伝統を集合的意識と呼ぶ。儀礼・制度・因習と運動する部族の教えとしての神話はイニシエーションを通じて各人に与えられる。集合的意識にこめられたイメージを通じて③は自然な形で意識に結びつく。②の課題は主として呪医やシャーマンが担うことで、安定した伝統社会では、その成員各自も調和の中にあつた。しかし、近代は主観と客観を明確に区分することで、集合的意識と集合的無意識の連続性はうち破られ、生きた神話は欠落し、孤独となった個人は大衆となった。現代人も集合的意識へと逃げ込むが、文化流行や本能的な欲動に振り回され、因果論的な反応にすぎなくなる。突発事態では、③は未分化なまま集団をつかみ取り破局へと向かわせる。大衆は世界を投影で膨らませ、自らの影を敵として特定の他者の中に見いだす。あらゆる個人は確かに即物的には独自な存在だが、心理学的には未だにユニークな存在ではなく、個でも人格でもない。

個体化の出発点はこの分裂状況の自己認識にある。世界から身を引き離し、投影を引き戻さなければならぬ。しかしそれだけでは自らの身体性を切り捨てた禁欲的な自己満足・精神的理念に留まる。問題は身体性・世界の中での私の回復となる。神経症の症状も個体化への促しであり、その内から来る声に真剣に耳を傾けることで③が具体的な実現へともたらされる。たましいの自律性を認めることで主体的な判断・決断②が迫ら

れ、内界も独立した一つの世界として開かれる。しかし、リビドーは可塑的であり、③は主体の対応次第でいかようにも変容する危険な領域である。増幅法は安定した方向性を与えるが、個人内部からの自発的な独自性が軽視されると直接体験性が損なわれ、自らのおかれた文化伝統・個人的体験抜き単なる普遍では、個・人格の成立はありえない。①も③も止揚するべく、決断しがたい状況にその都度主体的に関与することが、すべての人にとって同一である③に具体的な表現を与え、独自性と個別性を獲得することとなる。このようにして展開されるイメージが調和的などときには、十全なマンガラ・自己のシンボリズムが形成される。これはたましいという世界の反映であり同時に外的世界との関係の回復である。内的主観的統合過程が客観的関係過程の表現ともなっている。

このように個体化とは、元型論の形式的な当てはめでも、一方向的な一回限りの自己実現の過程でもない。③を基盤とする主体のその都度の対応であり、自らが生きている文化伝統・他者・社会とも密接に結びつく。ユングのキリスト教・錬金術解釈も自身の心理学の出自の自覚としての普遍性と歴史性の再結合であった。このようにユングの思想は近代化をふまえた上での個・伝統・普遍それぞれを保持した自己の取り戻しの試みであったといえるのではないか？

トランスパーソナル心理学の諸問題

高橋 原

本発表ではケン・ウィルバーの著作をもとに、トランスパーソナル心理学を自己実現論の系譜に位置づけて考察する。トランスパーソナル心理学は、正常な人間心理のうちに非日常的な幅広い意識状態が存在することを認め、健康な人間心理は霊的完成へと向かい発達するという理論、セラピーの体系である。

ウィルバーは人間の意識の発達を、合理的自我確立以前のプレ・パーソナル段階↓パーソナル段階↓トランスパーソナル段階という三段階で捉える。従って、非日常的意識状態はプレ段階へと病的に退行した状態か、究極的宇宙意識の実現へと向かうトランス段階にあるかの二つに区別できる。従来の心理学派の対立は両者の混同 (pre/trans fallacy) に由来する。例えばフロイトは全てを幼児期への退行として理解するために霊的成長に無理解である一方で、ユングは病的退行をも個体化過程への肯定的要素へと持ち上げる。pre論に基づいて、東洋の修行体系等も含めた錯綜する心理学的諸理論の一つの見取り図のうちに総合したことがウィルバーの最大の功績であると評価できる。

トランスパーソナル心理学は、自我確立以降の心理的成長を目指す点で、ユング心理学の個体化論と連続的な関係にある。しかし、ユングの枠組が内的なイメージを統合しながら本来

の自己を回復するというロマン主義的企てであり、「全体性」が強調されたのに対し、ウィルバーは下位意識からの差異化と統合による複雑性、組織性、統一性の一方的增加を強調する。

また、ウィルバーは上述の心理論によってユングを批判する。ウィルバーは意識の進化を、呪術段階↓神話段階↓合理的段階のように合理性が増していく過程としても描く。ユングにとつて全体性の豊かな源泉である神話も、ウィルバーにとつては合理性以前の低次の意識の表現でしかない。したがつてユングの個体化過程もウィルバーによると退行と進化の寄せ集めということになるが、ユングは自我の確立を強調することで、実践においてはプレ段階への退行を称揚するという弊害は回避している。

トランスパーソナル心理学はボディワークと変性意識状態を積極的に利用するという特徴がある。ユングがあくまで心内のイメージの統合を目指し、心的独我論の傾向を脱していないのに対して、トランスパーソナル心理学は自我の境界を拡大して身体性を回復し、さらに個人を超え出ることと他者へと向かつて開かれていく方向性を持つ。

ユングの思想形成がキリスト教の神が力を失いつつある中で行われ、心理的成長の目標である「自己」はキリスト教の神に相当する心内のイメージとなつた一方で、トランスパーソナル心理学においては既に対峙すべき神は不在であり、人間が向かい合うものは自らの内面しかないという状況が前提としてあつた。こうした「心理的人間」の目指すものは、自らの心を肉か

ら超えて、身体、環境、さらには宇宙全体と一体化することであつた。かつての神に取つて代わつた心に、さらに環境世界が取つて代わつたといえる。

しかし、退行と固着を繰り返す暗い面こそが本来の人間の現実であるとする立場からは、人間が本性上、直線的に霊的完成へと向かい、自己中心性が減少するというウィルバーのモデルは楽観的にすぎると指摘できる。また、トランスパーソナル心理学は神なき心の時代において、地球規模での他者との連帯を訴える大きなエコロジー的物語となつていくと指摘できる。このような時代的規定性の自覚に立ち、内面の営みを通して得られた超越的成果を日常性において言語的に定位し、トランスパーソナルな体験の持ちうる倫理的含意を検討しなければ、いくら他者との連帯を説いても独我論を脱するどころか、変性意識状態を求めたエリート主義的試みに終わつてしまいかねない。

宗教、心理学と自己の問題

——発表に依つて(一)——

吉 永 進 一

心理学的自己実現論を考察する上で、その中心地であるアメリカの精神風土は無視するわけにはいかないであろう。歴史的に見れば、十九世紀以降、ホイットマン、エマソンから始まり、ニューソート、世俗的な成功哲学に至るまで人間の善性と

力を信頼する、樂觀的な人間中心主義的思想がアメリカ的精神の一部となり、人間性心理学、トランスパーソナル心理学につながったわけである。しかし、アメリカが現在のようなセラピー万能の社会と化したのは、とりわけ Me Dade と呼ばれた一九七〇年代に、セラピーや東洋の行法が精神的満足を求める中流階級に流行して以降の事である。かつてはカウンターカルチャーの専有物だったものが一般社会に開かれ、現在では自己の回復による問題解決と幸福を約束する、セラピーが市場に溢れている。しかし同時に、行き過ぎた利己主義的風潮が社会的問題と化しつつあり、それを容認助長するように見られる心理学への批判も次第に高まっている。今回の発表はいずれもその問題点を意識したものであったが、社会との関係を考ええた場合、さらに次のような四つの問題点を指摘できよう。

1 言葉の問題。「自己」という語には、日常的自我と連続していないがそれを越えたものという含意がある。しかし、そのような日常的でかつ超越的という矛盾した在りようを心理学の準規棒の中で語りうるのだろうか。たとえばユングが一方で自己を超越したものと語りながら、他方で各人は既にこのころであると言う場合、これを科学的言説と考えれば、まったくの自己撞着でしかない。しかし、その言い回しは、こころの事実を表すための抜き差しならぬものとして、理解せざるをえないが、そのためにはユング心理学の大枠を理解しなければならぬ。果たして、こうした言説が普遍的に通用しうるのかどうか。

2 道徳の問題。時代が下がるにつれて、現実のモラルはますます多元的なものとなってきた。ユングの時代は、意識的

道徳的決断に信頼を置くことができたとしても、現在はどうなのであるか。ユングは家庭を重視したが、現在では制度としての家庭は、自己実現と引き換えに崩壊してもかまわないという説さえある。このように、自己心理学自体が、モラルの多元化を促進しているとも思われる。非日常的な精神から日常に立ち返った時、どう生きるのか、そのモラルはどうなるのか。

3 宗教的伝統。ユング心理学では、単なる宗教イメージの比較ではなく、当事者の文化伝統の中から元型イメージを掘り起こし、主体的な経験を持つことが重視される。ユングの場合にはキリスト教文化に埋没していた錬金術からグノーシスの伝統を再評価する結果となったが、現代ではどうだろうか。一九六〇年代以降、欧米は「神無き時代」ではなく、むしろ多元的な「神々の時代」に入ったのではなからうか。秘教的伝統や東洋宗教の発見自体の持つ心理的、文化的意義も薄れた今、その現代的主体の意味が問われ、ウィルバーに見られるように、ヨーガからグノーシスまで、世界中の宗教を好きなように編集し消費できる時代に入った。しかし、それが単に変性意識を味わうための手段でしか無いとしたら、まさにアヘンの代用でしかない。

4 普遍性。心理学的自己論を従前の宗教に代わる霊的体系と見た場合、作業と時間を要し万人に可能ではない。超自己的体験は万人に可能なものかどうか。従前の宗教文化にあった地理的歴史的制約を脱したとしてもまた別種の限定があることが自覚されているかどうか。

宗教心理学と自己の問題

——発表に依えて(2)——

安藤 泰 至

発表者がとり上げた宗教心理学の潮流の中で、最も新しく登場してきたトランスパーソナル心理学は、総合的、折衷的性格をもっており、マズローの人間性心理学とユングの分析心理学は、その源流となったものの一つと見なされている。したがってここでは、最も総合的なウィルバーの理論的設計図を一つの核にして、それとの関係でマズローとユングについて見ていく形で議論の足掛かりを提供したい。その際、プレパーソナル(前自我)、パーソナル(自我)、トランスパーソナル(超自我)の三段階で意識の発達をとらえるウィルバーの見方を暫定的な座標として設定した上で、三者の理論の相違点を浮き彫りにするための手掛かりとして、高橋氏が触れたウォシュバーン(ユングの考えに基づきながらウィルバーとは異なつた独自のトランスパーソナル理論を展開している)によるウィルバー批判を取り上げる。ウォシュバーンは、自らの発達モデルを「統合に向かう螺旋モデル」、ウィルバーのそれを「一へ向かう梯子モデル」と呼んで両者を対照させ、後者のモデルの欠点を批判している。ウォシュバーンの批判は大きく次の三点に示られる。第一に超越はウィルバーの言うような一方向的な進化ではなく、退行を繰り返しながらの螺旋的な運動であること。第

二にウィルバーは葛藤や抑圧を単に特定レベルの中での構造化の歪みと見ており、それを通して変容が達成される契機として見る視点が欠けていること。第三に、超越はウィルバーの言うような究極的な自己性の解消へと向かうのではなく、二つの極としての自我と自己が一つに結合されるという目標に向かうということ。第一の批判点に対してはウィルバー自身が、自分の発達理論が直線的であるという誤解は、統一意識から最低レベルの物質的なものへと秩序が折り畳まれる「内化」のプロセスを無視しているからだと言う逆批判を行っているが、こうしたウィルバーの論は、このような形而上学を構造的に含み込んだような視点が心理学の理論として成立しうるのかという問題や、あらゆるレベルにおいて上のレベルへの超越が同じ構造(「超えて含む」)を持っているという彼の論の妥当性(特に高次の霊的発達のレベルについて)の問題が提起されうるであろう。第二の批判点に関しては、マズローの自己実現論の欠点について堀江氏が指摘したような病/健康の二分法や苦悩と成熟の弁証法の欠如がウィルバーにも見て取れる(階層論一般の弱点)。この点については垂谷氏が強調するように、集合的無意識からの力が退行へと導くか、自己変容を促す方向へと導くかは、それに対する意識の態度次第である、というユングの考えは興味深い。自己実現のためには「自我がそれに挑戦してくることを不可欠とするようなこうした視点は、ウォシュバーンによる第三の批判にもつながる。彼は究極的な統一意識において「自己性」が全く消滅することを根底にすえたウィルバーの超越モデルを「東洋的」、たとえそれが部分的なものであれ

「実在する」自己を、それと対になる失われた半分（力動的基盤）と再結合させるという自らの超越モデルを「西洋的」と呼ぶが、この区別は重要な問題を提起する。一つは宗教心理学理論における文化的宗教的コンテキストの問題であり、自らの宗教心理学理論の背景に対して極めて意識的であったユングに対して、「超文化的」な理論を標榜するウイルバーの方が逆に西洋中心のエスノセントリズムに陥っている部分が見受けられる。また、変容における現実の他者との関わりについて、より高い意識のレベルへと向かうことにより対立の解消へと向かうことを目指すウイルバーよりも、他者との間で相互に入り組んだ投影を解除して行くことを通して各々が個体化へのプロセスを歩んでいくというユングの考えの方が、他者の重みとその多様性に対してより開かれた道に通じているように思われる。

議論の要約

岩田文昭

本パネルの議論は、吉永進一氏と安藤泰至氏から投げかけられた問いに対して、堀江宗正、垂谷茂弘、高橋原の三氏が応えることから始まった。

まず、堀江氏が吉永氏からの疑問を取り上げた。吉永氏はマズローの自己実現論は「決定論」に陥るのではないかと疑問を呈したが、堀江氏によれば、マズローの自己実現論は行動主義

や精神分析の機械論・決定論への批判という形で提出されている。そのためマズローの思想を全体の枠組みから見た場合、それを「決定論」ではないものとして捉えることができるのではないかと説明した。ついで堀江氏は、安藤氏がウイルバーとウォシュバーンとを対比させた問題に言及し、その対比が有する思想的意義について、逆に安藤氏に対して問を発した。また、フロイトの視点をとった場合、ウイルバーとユングへの批判がないのかと安藤氏に質問を提出した。

垂谷氏は吉永氏からの質問を三点にまとめて応えた。第一に、ユングが活躍した時代と現在の家庭制度の間に存在する道徳上の乖離については、集合的意識がかつてと同じように働かないのは事実にしても、家族は容易には崩壊しないであろうと応えた。第二に、「神々の時代」の到来という点に関しては、未来のことは予言できないとしつつも、ローマ時代に民俗・密儀宗教が並列・混交する状態から一神教であるキリスト教が現われたように、新たな集合的意識が生成する可能性を示唆した。第三に、エリート主義という批判に関しては、聖母被昇天の事例を援用し、民衆の力をユングは重要視していたと反論した。ついで垂谷氏は、安藤氏からの質問に応えた。すなわち、ユングは「ロマン主義的誤謬」に陥っているのではないかという安藤氏からの指摘に関して、ユングにおける「一」との合一は「シンボリズム」のみを介してなされることを強調することで「ロマン主義的誤謬」から免れる可能性があることを示した。

高橋氏は安藤氏からの問いかけを三点にまとめて応えた。第

一に、トランスパーソナルにおいて超越への進化が心理学として検証できるか否かに関しては、超越への進化は検証に開かれており、万人に理解可能であるというウィルバーの主張を紹介した。第二に、道徳的決断が意識変容を引き起こす点に関しては、トランスパーソナルにおいては道徳的決断の役割についての意識が希薄であることを認めた。第三に、自らの置かれたコンテキストの自覚に関しては、ウィルバーの心のモデルは超文化的であり、現実の社会の構造に従って心が形成されるという観点は欠けていることを容認した。ついで高橋氏は吉永氏からの疑問に応えた。第一にウィルバーにはエリート主義があることを認めた上で、変容の可能性が万人に開かれているという点で民主的でもあると弁護した。第二に、トランスパーソナルが身体や他者に対して閉じられてしまうという危険性に関しては、そのような閉ざされた状態はトランスパーソナルからすると、進化の道に悖るものと見なされると応えた。第三に悪および苦悩の不在の問題に関しては、それらはトランスパーソナルでは発達のゆがみとして捉えることができることに応じた。

ついで、安藤氏が堀江氏からの質問に対して応えた。第一にウィルバーとウォッシュバーンを対比させた思想的意義は、他者の問題がそこに浮かび上がる点にあるとした。すなわち、マズローやウィルバーの立場では現実の他者問題を受け止めるのに不十分ではないかという疑問を示した。それに対して、ユングは統合にさいしてまず対立を意識化しているのであり、この点で自己と現実の他者との相互作用がクリアーにされるとして、改めてユングの思想の積極的意義を開陳した。第二に、フ

ロイトの視点から「自我」と「自己」とを図式的に区別することの問題を指摘した。近代の発明である「自我」は、いまだ未完のものであり、それを開いて成長させることが大切である以上、それを安易に「自己」より低い段階として乗り越えられるべきものとするに、安藤氏は問題点を認めたのである。以上のような議論の後、会場の参加者との質疑応答へと移った。

まず村本詔司氏（花園大）が企画者の葛西賢太氏と発表者の高橋氏へと質問をした。葛西氏には、第一に「非臨床家が心理学を論じる積極的意義はなにか」、第二に「この企画には伝統的宗教の衰退が前提とされているようだが、ファンダメンタリズムなど現代の宗教状況をいかに捉えるのか」と問うた。高橋氏には、「ウィルバーのいう〈内面志向から他者への開けへ〉ということとは理論的に説明されているのか」と問うた。

この質問に対して葛西氏は、第一に文化史的・宗教史的研究は重要であり、この点で非臨床家は貢献ができ、むしろ臨床家もこのことを学ぶ必要があると述べた。第二の伝統的宗教の衰退に関しては、新しいメディアを戦略的に用いるファンダメンタリズムなどをみれば、衰退と一言ではいえないのではないかと答えた。高橋氏は、ウィルバーはかれなりの理論で一応の説明をしていると答えた。

さらに、高橋氏への質問が二氏からなされた。永橋治郎氏（大阪府立大）は「パーソナル段階にとどまる人は不十分だといわざるをえないのか」、三浦宏文氏（東洋大）は「人格が完成したときには、たとえば死の恐怖を克服できるのか」と質問

した。これらの質問に対して、高橋氏はまず「ウィルバーによれば上の段階の方がいいといわざるをえない」と答え、ついで「誕生時に還り発達段階をたどりなすようなワークによって、出産時の外傷などをクリアすることで死の恐怖の克服も考えられている」と説明した。

島蘭進氏（東京大）から二つの問い、すなわち、第一に「ウィルバーに関する議論は、最近の著作に見られる文明批評的な歴史理論、ペシミスティックな面を視野に入れたものか」、第二に「自己実現論と歴史観の関係について論じる必要はないか」、という問いが出された。この第二の質問に関し、堀江氏と垂谷氏が応えた。堀江氏は、「自己実現論あるいは心理的成熟の見取り図は各々の心理学者の歴史観と大きな関係がある」とした上で、フロイト、ユング、ウィルバーにおけるその関係を説明した。垂谷氏は、ユングのナチズムへのアンビバレンツな関わり方を説明して、ユングの自我理論とかれの歴史状況との深い関わりを明らかにした。高橋氏は島蘭氏の第一の質問に答え、「最近のウィルバーの著作『進化の構造』に目を通したものの、それ以前の著作に比べてとくにペシミスティックな調子を感じすることはできなかった」と述べた。

安藤恵崇氏（高知大）から「宗教研究において宗教心理学はどのような貢献をするのか」という問いが提出された。この問いに発表者四人が答えた。まず安藤泰至氏は宗教心理学の一般理論が形成されることには懐疑的である旨を表明しながらも、現代の宗教性を内側から明らかにする可能性を認めることができると述べた。ついで、吉永氏は「宗教を心の問題として回収

した場合に生じる問題にジェームスは気付いていたが、その後の宗教心理学・宗教的心理学はその点を忘却した」と問題点を指摘した。垂谷氏は、十九世紀末から二十世紀冒頭に宗教心理学は成立し、ある意味でそこで一応の役割を終えたとしながらも、宗教が心理学化し、心理学が宗教的なものになる現代的状況がユング心理学にはよく現われており、日本の文化状況を解明する面でもユング研究はいまなお意味が認められると述べた。堀江氏は、まず宗教心理学は宗教と心理学が緊張関係にあった時代の産物であったと指摘した。その上で、宗教が見えにくくなり、宗教学の対象が問われている現在において、宗教と心理学が緊張関係にあった時代に遡って探求することは、宗教概念の組み直しという点で宗教学の最前線の課題となるという自身の問題意識を説明した。

堀江氏の「現在では宗教と心理学との緊張関係が失われた」という発言を受け、会場の村本氏が心理学がそれ自体の伝統を形成しているという現状を述べた。そして、今日の心理学の伝統に対して新鮮なクリティックができるか否かという点に大きな課題があると指摘した。

松丸壽雄氏（獨協大）から、提題者三人のレジメをもとにしながら、マズロー、ユング、ウィルバーのいずれにおいても、真の他者と出会うことができず自己満足に終わる恐れがあるのではないかと質問がなされた。これに対して、堀江氏はマズローの他者観を改めて説明した。すなわち、マズローは自分と他人の一体化という素朴な表現は用いておらず、その思想においては、自己を通してしか他者に出会えないという否定的契

機を通して、私と汝とのユニークさを認めることができる多元的地平が開かれているとした。

以上の質疑応答終了後、葛西氏が宗教心理学の意義について二つの状況を指摘した。すなわち、第一に、教団の中に心理学が取り込まれ、教团的な要素が心理学的なものにまぎっている状況、第二に宗教心理学的なものがニューエージ、精神世界、セラピー文化などに折衷されながら包摂されている状況である。そして、この二つの状況を鑑みれば、そこに含まれているキー・アイデアを説明する研究には大きな意義があるという意見を開陳した。

最後に司会の岩田が本パネルは、ベラーが論文「宗教の進化」でいうように、「現代の宗教状況の分析であると同時にその一つの兆候」であったように思うと述べ、閉会を宣した。

第十一部会・パネル

宗教調査の方法の再検討

企画・司会　ロバート・キサラ

宗教調査の方法の再検討

ロバート・キサラ

宗教研究における調査研究の有効性を認めつつ、そうした研究の限界が近年益々意識されているように思われる。いわゆるオウム真理教事件がこの研究方法に含まれている諸問題に焦点を当てたが、事件のみならず、各機関がしばしば実施する世論調査の結果にいったい宗教の現状が把握されているかどうか疑問の的にもなっている。

従って、このパネルの目的は、宗教調査のこれまでの成果を検討し、調査の問題点、およびこれからの展開を考察するものである。そのために、宗教調査では何が解明できるかを追究し、宗教教団に対する研究者のアプローチおよび態度、さらに国際比較調査の可能性を探り、包括的に調査方法を議論することになる。

戦後、宗教意識を検討する調査がたびたび行われてきたが、しばしば調査する側に関心の偏りが見られる。また調査の質問に統一性・継続性が欠けていることもたびたび指摘されている。そのために、調査の結果は豊富であるが、宗教全体が把握

されているかどうか疑問が残り、また宗教意識の変化を正確に捉える上で問題がある。この主な調査が研究者ではなく報道機関に計画されていることがこれらの問題点の原因であるが、研究者中心の調査のなかにも小規模のもの、または独自性を反映するものが多い。さらに、質問項目が独自なあまりに国際比較の側面も乏しい。

ところで、近年、質問紙調査や世論調査のみならず、現代宗教の研究法の全体が問われている。いわゆるオウム事件の発生以来、宗教教団に対して研究者の接し方や態度、および社会に対する研究者の責任が広く論じられるようになった。有効と思われていたいわゆる内在的理解に含まれた問題点が浮上し、その方法を修正するもの、ないしそれに代わるものが模索されている。

また、質問紙調査の方法については、現在国際比較調査の可能性が検討されている。国際比較宗教意識調査の実績を見ればその問題点が明らかになる。質問項目の設定や翻訳の難しさから文化間に共通する宗教概念の存在さえ問われることがある。または被調査者の回答の信憑性などに関する調査上の諸問題点も広く認識されており、ここにも文化間の差異を指摘することがある。

発表者・コメンテーターともに、これらの問題点に対するいくつかの提案をし、調査研究の将来的可能性を探る。また、フロアーからの議論・提案を通して調査方法の再検討を含めることを期待したい。

宗教調査の現状と問題点

石井 研 士

昭和三五年に文部省調査局宗務課から『戦後における宗教調査の類型』という小冊子が刊行されている。「宗教調査の目的と方法」、「宗教調査の現状」の二部から成り、巻末に文獻リストが付されている。「宗教調査の目的と方法」の章を森岡清美が、「宗教調査の現状」と文獻リストを柳川啓一が担当執筆している。この小冊子は、以後の「宗教調査」の定義の基本となつた重要な文獻であり、「宗教調査の現状」と文獻リストは、当時の宗教調査をほぼ網羅しており、宗教研究を行う上での基礎資料となっている。その後、柳川啓一（「最近の宗教調査における宗教と社会変動の問題」〔宗教時報〕No.10、昭和四一年）と井門富二夫（「宗教調査とくに官庁調査の現状」〔戦後における宗教調査の実状〕出版を回顧しつつ）〔宗教時報〕No.59、昭和五七年）の手により二度にわたつて、宗教調査に関する文獻を補う作業がなされている。しかしながら両氏が指摘しているように、この作業は容易ではなかつた。戦後の宗教調査は大規模になり量的に著しく増加していった。森岡清美はこうした状況を戦後の特徴的な現象であると指摘している。それでも『戦後における宗教調査の類型』が執筆された昭和三〇年代当時、戦後の宗教調査の全貌をほぼ網羅的に把握することは可能であつたが、その後こうした状況は大きく変化する

ことになる。早くも昭和四一年には、柳川啓一が「この五十六年間の調査に関する報告論文、著書の数量の増大はこれまた驚くべきものであつた」（「最近の宗教調査における宗教と社会変動の問題」）と指摘しているように、宗教調査の全体を把握することは次第に困難になつていったのである。

森岡清美は宗教の実態調査を、調査の目的に従つて、1科学的目的、2実践的目的、3サービスの目的の三つに分類している。研究者による学的な調査が1に、教団による調査が2に、官公庁や民間団体による調査が3に該当する。

宗教学あるいは宗教社会学の研究者が行う科学的研究に関しては、宗教現象の実態調査が進み、かなりの量の研究の蓄積を持つに至つていくことができる。細分化されたそれぞれの領域で、理論的な文獻を含んだ文獻目録が作成されている。ただし、研究対象には偏りがみられるように思われる。近年教団関係に関して、最も研究が進んだのはいわゆる新宗教教団である。新宗教研究の厚みは増加したのであつて、『新宗教研究調査ハンドブック』や『新宗教事典』に着実な進展を見ることが出来る。しかしながら、その一方で、一般的に既成宗教と言われる神社、寺院、キリスト教の教会の現況把握に関しては、必ずしも多くの努力が払われているわけではない。

また、全体を鳥瞰したときに、地域研究が困難になつていく点は注目される。特に都市部での地域調査は極めて困難となつている。この点は、地域社会との密接な関係を持つ神社、いまますこし緩やかではあるが地域性を無視しえない寺院やキリスト教の教会に関しても同様である。

定期的に継続される世論調査や国際比較調査、あるいは地域調査など、個人やわずかな人数では困難な調査の必要性が高まっているように思える。また、調査結果に関しても、これまでのような公表の形式とは異なったやり方が模索されてしかるべきではないか。

現代宗教の調査

——オウム事件を踏まえて——

弓山達也

我が国の宗教学界における宗教調査論の検討が、これまで隣接諸学で行われてきた議論に比して、ほとんどなされてこなかったことは大方の認めるところであろう。オウム事件はここに鋭い刃を突きつけ、宗教調査論の再考を促す契機になったと報告者は考えている。

本報告では一九七〇年代以降の新宗教研究を中心とする現代宗教の調査に関して述べてきた。そこでは調査者が宗教の意味世界に関心を寄せるようになり、これが内在的理解と呼ばれる対象へのアプローチを要請したが、その結果、対象との閉じた関係に陥りやすくなっているのではないかという指摘をしてきた。そしてその危うさはオウム事件によってかなり明白になったといえよう。確かに内在的理解はその性格上、対象との関係に埋没する危うさを有している。だが、内在的理解によって全

てが判るわけでもなければ、他のアプローチに対して優位であるわけでもない。にもかかわらず、内在的理解が宗教理解の万能薬であるかのような誤解を生んだのは、この方法が、その認識論的転換の根拠であるとか、前の世代との違いのメルクマーとされているながらも、十分に議論されてこなかったことに起因するのではないだろうか。

その意味で一九九二年の島蘭進「内在的理解と客観性」は、この方法を定式化する試みとして重要である。ここで宗教調査を(1)観察・(2)解釈・(3)記述の三つの局面に分けてみれば、この論文では(1)かなり具体的な調査法、(2)「宗教とは(略)これまでの全人類文化に広く見られる文化様式の土台をなす」「民衆文化の現れとしての宗教がもっている積極的な意義を示していこう」と言う解釈枠組、そして(3)最後にはマルチメソッドの可能性に路を拓くものであることが示されている。今後も宗教調査の定式化やマニュアル作りが、宗教調査論の共有のために求められよう。

同時に調査者の立場性に関して、調査者の政治性や倫理の問題には、これまで人類学・社会学・民俗学などで多くの議論がなされてきた。こうした立場性の自覚抜きに「共感」を口にしても、それは調査者の尊大な片思いにすぎない。島蘭進の「内在的理解」論でも、また井上順孝のいう「出会い型調査」論でも、調査者と被調査者との関係性には強く注意が喚起されている。だが立場性の自覚は、何も被調査者に向き合う時のみ必要なものではなく、記述、言い換えれば調査を社会に向かって公表するに際しても求められるものである。とりわけオウムを

典型とする暴力を必然的に内包する宗教教団が現代宗教の一角をなしている今、こうした宗教調査における記述の問題は、調査者の立場性¹¹社会性の自覚の試金石になりうると思う。

最後に内在的理解と客観性の問題に言及したい。内在的理解にはその性格上、必然的に客観性の問題がつきまとう。だが、ここで求められる「客観性」とは少なくとも計量的な正確さを意味するものではなく、量的データとは違った「確かさ」の地平が質的データを重んじる内在的理解には必要なのである。宗教調査は決して「名人芸」「職人芸」といった一子相伝の伝統「芸」ではないし、そうあってはならない。本当の意味で近代知を乗り越えて、新たなリアリティが開示できる方法として、内在的理解の更なる洗練が求められよう。

国際比較調査の可能性

永井美紀子

日本人の持つ宗教意識を世界各国の人々の持つ意識と比較することは、世界のなかで日本人の意識がどのように位置づけられるのかを確認するのに役立つばかりか、日本人の宗教意識それ自体の特徴を把握するにあたっても大変有益なものである。

現在われわれはいくつかの国際比較調査の結果をみる事ができるが、そこでは常に、他国と比較した場合の日本人の宗教意識の高低が取り沙汰されている。一般的には、「信仰を持つ

ている」と回答する者の比率の低さが取り上げられ、他国に比べて日本人の宗教意識は低いと指摘されることが多かった。近年、信仰の有無だけで日本人の宗教意識を測ることは到底できないとする認識はすでに所与のものとなっている。しかしながら、それでは一体いかなる質問設定が有効かというような具体的な問題には明確な解答はまだ提示されていない。ここでは一九九八年四月に日本で実施した価値観調査をふまえて、国際比較を前提とした宗教意識調査における課題を検討し、国際比較調査への可能性を探ることとする。

まず、質問項目は、信仰の有無を問うだけではなく宗教的な行動や概念に対する質問など多面的な設問を行なう必要がある。その際には、あるひとつの宗教的文化背景を共通に持つ国々とそうではない国々など、多様な国があることを鑑み、それぞれにとって有効となる質問を検討しなければならない。さらに、それらの質問をいかに趣旨を変えることなく各国共有の質問として成り立たせるか、という翻訳の問題もある。その国の文化になるべく則して翻訳することで、細かな意識まですくい上げることが可能となるからである。

次に、実際の調査現場にもさまざまな課題が横たわっている。たとえば、欧米では面接法による世論調査に大きな抵抗を感じる者が比較的少ないが、日本ではまだまだそうはいかない。面接調査自体に不慣れのため、被調査者が調査に対して忌避感を抱くことは多い。とくに質問内容が宗教にも及ぶと、さらにその傾向が強まる。そして面接している調査員に対する遠慮や虚栄心なども生じる。また、大都市の人々の多様な生活様

式は、面接法による調査票の回収を困難にしつつある。先の価値観調査でも調査票を留め置いて後日回収する方法が検討されたが、海外の結果との比較をするには、他国と同様の面接法による調査票回収は必須であるとの意見もみた。識字率に関係なく調査するには面接法は有効である。だが、識字率が高いが、政治や宗教に関して己の明確な自覚を持つ習慣のない日本のような国では、かえって留め置きによる自記式の採用も検討されてもよいのではなからうか。

最後に、調査結果の多角的な分析の必要性である。たとえば、欧米において「無神論者」であると回答した者が、神の存在を信じる可能性は極めて低い。だが、日本での先の調査では、「無神論者」であると回答した者のなかに、神の存在を信じる者を三割近くみた。無神論がどのように受けとめられているのか、どういう意味で「信仰がない」と答えているのか。多角的な分析が必要不可欠であり、そのうえで他国との比較が行われなければならない。

国際比較を念頭において日本人の宗教意識を把握しようとする際に生じる課題のひとつには、訳語として出発した「宗教」という語に対する日本人の持っている概念のあいまいさがある。そのこと自体は明らかに日本人の宗教意識の特徴でもある。だが、この特徴ゆえに日本人の持つ宗教意識は他国の人に理解されにくい。このあいまいさを他国と比較するための指標の創出も、肝要な課題である。

宗教調査の方法の再検討

——発表に添えて——

カール・ベツカー

本パネルの出席者は日本の宗教調査に大いに貢献しておられる先生ばかりで、大変示唆的な御発表を頂けたことに感謝を申し上げたい。皆様のレジユメのみを手掛かりに、十分なコメントが出来ない懸念はあるが、焦点を纏める為に、理解している限りのポイントを受けて、幾つかの問題点とそれに対する提案を以下に申し述べたい。

1 翻訳と言葉の色合い

問題…宗教の言葉は非常に和訳しにくい、訳せねば国際比較出来ない。(資料「スピリチュアルをどう訳す」参照)
提案…これは西洋の言葉や概念に合わせて出発するからであるが、必ずしもその必要は無い。日本語や日本的な宗教的体験から調査し、国際比較がしたい学者にそのズレの認識や説明をしてもらえば良いのではなかろうか？

2 調査方法

問題…遠慮、不慣れ、忌避感により、信憑性が疑われる。
提案…これは宗教のみならず、多くの調査についての関心軸であるが、ここで調査方法論の教科書・標準的専門書の数々を紹介しきれない。アンケート制作理論を勉強した上で、統計分析法、特に妥当性係数、信頼度係数、偏帰係数、変異・変動

係数等を工夫することによって、回答率を上げ、信憑性を計算することは大いに可能な筈である。

3 調査の目的と内容（質問事項）

問題・調査目的が不明瞭で、何の為に宗教に関する情報を集めているのか、聞く側も聞かれる側も分からない場合がある。尚「意見」や「意識」を調査しても、言葉の連想で終りやすく、調査する意味は依然として不明瞭な場合もある。

提案・以下、四種類の目的を提言したい。

A 宗教的体験の存在と普遍性を把握する目的で：日本人の宗教的体験を調査する。例えば、体外離脱、予知夢、幽霊、前世記憶、虫の知らせ、先祖や神仏との出会いやコミュニケーション等を知る為に、「信じる・信じない」ではなく、「経験した・経験していない」と聞く。それで初めて体験の範囲と頻度が分かる。(McClendon, Charlesworth を参照)

B 宗教的行動パターンを把握する目的で：日本人の宗教的行動を調査する。例えば、参拝・礼拝、供養、法要、ミソギ、祈願、墓参り・掃除、仏壇前の日常儀式、念仏・題目、座禅、暦による縁起（迷信などでも）を考えたり、「選挙の投票を本山に従ったり」というような行動を調査する。

C 宗教団体の（生命倫理、政治、等に関する）スタンスを分析する目的で：日本の宗教法人を調査する。例えば、安楽死や尊厳死、脳死や臓器移植、胎児検査や中絶、自然治療や農法、クローンや遺伝子組み替えなどを調査し、教団の立場の明瞭さ・不明瞭さのみならず、「信者」に対する期待をどのように伝えているかを聞く。(Tanda を参照)

D 社会の変動と行方を追って予測する目的で：以上の項目を断続的・年代的 (Longitudinal) な形で調査する。特に知りたいことは、回答者群の年齢経過による宗教的体験、行動、関心等の変化であろう。二通りの調査方法が考えられる。ランダムで代表的なサンプルの協力を得られたら、例えば五年毎に同じ経験や行動について追跡調査を行なう。或いは一回きりのサンプルに対し、現状のみならず、十年前、二十年前の経験と行動の頻度と重要度を思い出してもらって回答してもらう。

(Univ. Connecticut, Roper Center を参照)

議論の要約

高崎 恵

主旨説明、個人発表、コメントの後、パネルによる討論、フロアを交えての討論の二部に分かれて活発に意見が交わされた。

統計的調査法に重点をおいたベツカー氏のコメントを受け、石井氏は主に個別の事例調査にかかわる問題を論じた。その第一点は宗教団体による調査、サービスの目的の調査など、いわゆる宗教学以外の立場で行われた調査結果の活用である。とりわけ宗教団体が行う修正調査の充実ぶりは近年めざましく、外部の研究者では調査しづらい項目の貴重な情報源であることもあって、数値の再解釈などに配慮した上で有効活用が目指され

る。第二点は近年の斯学の潮流である。新宗教調査は近年の宗教調査法の発展に貢献し、内在的理解という有用な視点を提示したが、宗教の意味世界を重視するあまり、宗教の役割・機能という側面が立ち後れた点もまた否めない。この傾向は伝統宗教研究ではさらに顕著である。第三点はいわゆる宗教学者自身の調査への関与である。一般的な宗教意識・宗教行動についての調査はサービスの目的で実施され、宗教学者は質問設定、選択肢の検討にかかわることもない。調査機関から詳細な情報を入力することが極めて困難な現状を鑑みれば、宗教学研究にたずさわる機関による定期的な調査と情報公開が強く要請される。

弓山氏は何のための調査か、という主題の主題化を提言したベッカー氏に賛意を表すと共に、「石井氏の発言をうけて宗教の役割・機能と宗教の意味世界との関係をとらあげた。弓山氏によれば、内在的理解はあくまでも宗教の一面を映し出す方法で、科学的分析方法との結合によって初めて効力をもつ。斯学の関心が意味世界に移行したのも宗教の役割・機能を否定するためではなく、第一に現象学的社会学の導入に伴って宗教の意味構造への関心が高まったという学的要因、第二に調査対象である宗教自体が私事化、個人化という変化を見せ、それに対応して集団における宗教の社会的役割・機能よりも個人の中での意味世界が注目されたという現実的要因によるとした。

永井氏はベッカー氏の指摘に謝意を表すとともに、宗教学者の負担削減と調査の質的向上を両立させる現実的方途として、統計調査法に精通した社会学者との分業を提案した。また、日

本からの情報発信によって欧米の知的枠組を刷新するというベッカー氏の提言を抜本的な転換の可能性として評価するとともに、欧米の枠組を日本的状況に適用することが従来の立場であったことも指摘した。

宗教意識ではなく、宗教体験の調査を提言する意義をベッカー氏は以下のように論じている。「この世はどうなっているのか」という根源的な問いからあらゆる学問が発し、宗教学も独自の理論を構築してきた。その理論に加え、生の声を聞くという手法によって、一般人が具体的にどのような経験を通して生きる意味や世界観を見出してきたのかという問題に接近することも重要ではなからうか。例えば、もしも体外離脱が現実であるならば、人間の魂と体の関係を十分に知らないままに先行している医学主導型の脳死・臓器移植・中絶論議には大きな修正が加えられるべきである。最終的にどの程度その問題に接近できるかも、いわゆる「科学」と合流できるかも定かではないが、他の諸科学が取りあげてこなかった宗教的体験の解明は宗教学が担うべきであろう。別の例としては、気孔法の近代医療現場への導入があげられる。気孔が紹介されて二十年程度の歴史しかもたない合衆国で気孔法が積極的に採用されている一方、長い伝統と豊富な情報をもつ日本では気孔法を医療に導入できないという現状を顧みると、当惑を感じざるをえない。宗教体験は人生の最も重要な部分にかかわる可能性があり、日本の宗教的体験的伝統では心の世界をある程度まで把握している。それを無視あるいは抑制する斯界の潮流から一歩前進する出発点として、意識ではなく体験によって宗教を把握するアプ

ローチを提唱したい。

池田昭氏は、経験と理解の関係、「科学」性の根拠づけ、學術用語の選定について問題を提起した。宗教的体験を理解するために調査者が実際に体験する必要があるのか、であるならば、調査者と非調査者の距離が保てず、前者は後者におもねることにならないか、というのが池田氏の問いである。それに対してベツカー氏は、宗教的体験の理解に経験は必須ではなく、コメントの本意は体験者を調査対象としてとりあげることにあり、調査者自身による宗教的体験を推奨することにはない点を明らかにした。臨死体験研究は医学を中心に蓄積されているが、体験自体についての客観的研究が先行し、本人の意味世界に立ち入った研究は少ない。宗教学はこの問題の解明に大きく寄与する可能性を有し、研究者間相互の批判的検討を建設的に行うことによって対象に依存した研究になることも避けられるというのがベツカー氏の意見である。

「癒し」「内在的理解」という用語使用や近年の論文表現に違和感を唱えた池田氏の質問を受けて、弓山氏は「癒し」が近代的な医学的治療とも伝統的な宗教的救済とも異なる第三の救われのありようであることを説明した上で、内在的理解については実例を交えて以下のように見解を述べた。内在的理解は包括的な宗教理解ではなく、宗教のある一面をとらえるものである。不登校児童を受け入れている寺を一例としてあげれば、それが現代の学校教育に対するオルタナティブとして機能していることは外在的視点からも明らかである。しかし、児童が作務を通して知識を得、ものを考え、成長していく具体的に個別の

なプロセスを理解するためには児童と共に作務を体験することで得られる内在的理解が有用であることもまた否めないだろう。

葛西賢太氏（上越教育大）からは「宗教現象全体を網羅するようなバランスのとれた（石井氏レジュメ）」調査を目指す場合、その基準をどこに求めるべきかという質問がよせられた。石井氏は、第一に調査者や調査グループ各々の動機によって調査の対象や方法が選択されること、第二に質問に回答を与える被調査者による制約があることを指摘し、バランスの悪さは調査に必然的であるとの意見を述べた。さらに、個人や調査グループの関心を超えた社会の関心に応える方途として、世論調査など全体的傾向を模索する上で有効な手段の開発と、情報公開の方法の検討を提言した。永井氏は、調査を実践する現場では所要時間の問題など実質的制約が多く、取捨選択も必須であることを指摘し、自身がかかわった調査では、国際比較という性質上、既存の調査との連続性を重視したことを述べた。一つの調査ですべての宗教現象を網羅することは不可能で、全体的把握の可能性は多様な調査の総合に求められるのではないかというのが永井氏の意見である。

「宗教調査の定式化やマニュアル作り（弓山氏発表原稿）」の説明を求める伊藤雅之氏（学術振興会）に答え、弓山氏は、宗教調査のマニュアル化・定式化の試みが「新宗教ハンドブック」、島蘭氏の著になる「内在的理解と客観性」にとどまる現状を指摘した上で、宗教調査論の共有にむけてマニュアルの必要性を訴えた。伊藤氏も、従来の調査の課題や問題点を踏まえ

た上で、方法論とは別種の単純で具体的なノウハウを伝達・共有する場を設定する必要性を提言した。

櫻井義秀氏（北海道大）は内在的理解の客観性が何によって保証されるのかという問題を提起した。宗教研究者は教義、信仰という観点から社会現象を読み解くが、例えばカルトと呼ばれるセクト教団の場合、いわゆる反カルト運動（被害者連合会など）は同じ集団を詐欺、組織犯罪という観点から理解する。

こうした形で研究者の視点が相対化されつつある現在、外在的理解者たる反カルト運動による教団理解をいれずして理解の客観性を保証できるのかというのが櫻井氏の問いである。弓山氏は、善意が悪意に反転する多義性、あるいは現象の多面的理解を宗教の特徴として指摘し、客観性との関連性は今後の課題とした。

島蘭進氏（東京大）は「純粹な知識を作るもの」であるかのようなニュアンスを持つ調査という概念自体の再検討を提言した。「調査者」として自分が向き合う人との関係をどのように対象化すべきかという島蘭氏の問いに対してベッカー氏は、調査に対する拒否反応が比較的強い日本においてそれが重大な問題であることを認め、情報の収集段階、分析段階、客観性を保証する段階など段階に応じてこの問題に対応していることを自分の経験から紹介した。

調査の倫理性にかかわるこの議論をうけて井上順孝氏（國學院大）が寄せた意見は、近代社会において研究活動を生業とする研究者が社会的責任を果たすためにこの場で議論すべきは、学の専門家として学の洗練を図る方途であるというものだった。

た。ベッカー氏も強く賛意を表し、それに加えて調査目的に合った効果的なアプローチの重要性をも指摘した。

以上、情報の収集・公開・利用、近年の学的潮流、宗教体験の位置づけ、調査の客観性、調査の倫理性など、多様な問題点が指摘され、現実から遊離することなく忌憚のない意見が交換された実りある討論であった。

日本における宗教学と隣接諸学

——人類学、民俗学、社会学との関わり——

企画 山中弘・林淳／司会 山中弘

日本における宗教学と隣接諸学

——人類学、民俗学、社会学との関わり——

山中 弘
林 淳

「日本における宗教学と隣接諸学」との関わりを論ずる場合、そもそも日本の宗教学とはどのような学問なのかをまず論じなければならぬだろう。ところが、日本における宗教学がどのような学問であったのかを説明するのは、必ずしも容易な作業ではない。一つの立場として、宗教学とは宗教を対象とした異なる学問を包括する総称にすぎず、内実の曖昧な学問であると

いう主張がある。この主張は「宗教学唯名論」と呼べるかもしれない。この対極には、宗教学には確固たる固有のアイデンティティーと方法論がある（あるべきだ）という立場がある。宗教学はその他の学問に還元されない固有の学問だという主張で、「宗教学実在論」と呼べるかもしれない。宗教学のアイデンティティーを考える場合に、現実にはこの唯名論と実在論との間を揺れつづけているのが現状なのではないだろうか。

しかし、ここでは、「宗教学とはかくあるべし」という議論を正面からおこなう意図はない。むしろこうした議論を意識的に避けて、日本の宗教学の過去から現在までの歴史を背景として宗教学の隣接諸学からの宗教へのアプローチを論じること、結果として日本の宗教学の性格を浮かび上がらせるという方法を探りたいと考えている。戦後における日本の宗教学史をふりかえると、「宗教と社会」「宗教と民俗」という視点からの研究が著しく増えたことは間違いない。宗教社会学、宗教人類学、宗教学民俗学を名乗る宗教学者が数多く登場している。戦前においては、宗教学と隣接諸学との関係といえば、インド哲学、西洋哲学、神道学、民族学との関係が主たるものであり、宗教学に包摂されていた感の強い民族学を除いて、そのほとんどは人文系の学問領域であり、宗教学の性格もこの学問領域と強い親近性をもっていたといつてよい。戦後には、宗教を対象とした哲学的アプローチを重んずる流れが京都大学を中心に受け継がれる一方で、戦後になって大学の講座として本格的に取り入れられるようになった社会学、人類学、民俗学といったフィールドワークを重視する諸学問が、宗教学の隣接諸学と

して少なからぬ影響をあたえてきたように思われるのである。とりわけ、一九六〇年代末以降の世界的な規模でおこった学問的なパラダイムシフトが、日本の宗教学の可能性を広げたといえる。そこでは近代的な合理主義、科学主義が批判され、非西欧の文化を対象とする学問の潮流がうまれ、神話、儀礼、象徴、コスモロジー、祭などを評価し、解説する研究が立ち現れてきた。宗教学が、いちだんと人類学、民俗学、社会学といった隣接諸学との交流を活性化し、その理論の中にこれらの学問の語彙が大量に導入されるきっかけとなった。また、新宗教、民俗宗教（とくにシャーマニズム）など共通テーマに関心をもつ研究者の分野横断的なネットワークが形成され、学際的な研究方法が自明視されるようになった。現状認識から出発すれば、これらの動向が戦後の日本の宗教学の展開の一側面であり、一つの個性でもあると考えられる。

ところで一方、今日、オリエンタリズムやポストコロニアリズムという文脈の中で、戦後の宗教学が積極的に摂取してきた人類学や社会学の基底にあるヨーロッパ的偏向に対して厳しい批判が行われ、民俗学においても、近代化やナショナリズムとの関係の自覚化の必要性が指摘されている。こうした動向は、これらの隣接諸学に多くを負っている日本の宗教学の在り方を再考する必要性の契機ともなっている。以上のような問題意識から、このパネルでは、人類学、民俗学、社会学という隣接諸学の立場から、主に戦後を中心としてそれぞれの領域において宗教がどのように研究されてきたのかを報告していただき、あわせて、こうした領域での宗教研究が今日の日本の宗教学の性

格に与えた影響やその貢献などをめぐって討論をおこないたいと考えている。

人類学と宗教学

関 一 敏

戦後の日本の人類学は何を宗教研究にもたらしつつあるのだろうか。まず近代日本の人文学・社会科学の例にもれず、人類学も宗教学もそれぞれ欧米出自の認識・方法・語彙の翻訳史を本来的にかかえており、日本研究に限定しないかぎり自立した学史を形成しきれないこと、また宗教学人類学の名を自覚的に冠した刊行物や研究者はむしろ少数（戦後では吉田禎吾・佐々木宏幹・伊藤幹治ら）であり、むしろより横断的なパラダイムの推移にこそ焦点のあること、の二点を念頭におく必要がある。その意味での人類学史の素描と、現在の主題群、さらに人類学調査という条件からみえる宗教学への問いかけを以下考えた

《学史素描》

一九世紀

進化

有機体としての人類

普遍性の信頼(対象と表象)

←

一九三〇

機能

有機体としての社会

普遍性の信頼(表象)

内部文脈へ(1)

一九七〇

象徴・記号
テキストとしての象徴

普遍性の信頼(表象)

内部文脈へ(2)

←

一九八〇

実践(と歴史)
行為としての表象

普遍性への懐疑

外部文脈へ(1)(2)

このうち内部文脈とは、一見して不可解な事象の意味をその社会という有機的全体のなかの位置関係で測ること「内部文脈(1)」と、より内在的に象徴次元の解説にむかうこと「内部文脈(2)」の二つをさしている。両者の間には科学的実証から解釈学的方法への知的地殻変動がみられるが、さらにその後にくる、いっそう根本的な文脈化⇨外部文脈化との対比では、内部文脈という同一の認識枠内に収まってしまふ。その後の八〇年代からの動きは、世界的な命名と表象のしくみの相対化と、人類学的アルカイズムからの脱却、より実践的で応用的な手法(環境と開発、民族紛争など)へのときに自壞的な手探りに要約される。

《現在の主題群》

こうしたなかで宗教をめぐる日本の人類学の現在は、①対象の局限化「ことば(浜本満)と身体行為(福島真人)」、②命名と表象の歴史化「表象と語られ方、三角形の認識構図(現地語/日本語/欧米語)」、③従来の研究対象の再文脈化「シヤマニズム、ウィッチクラフトなど、古典的ともみえる現象を世界システム、国民国家、植民地状況といった外部文脈に再配置すること」の三点に要約される。ここで第一に、これらは旧パラ

ダイムとの断絶を標榜しながら、実際には七〇年代の機能から象徴への重心移動がそうであったように、これまでの蓄積を相対化しつつ再編成する試みであること、そして第二に、宗教学とのかかわりでは現地調査という人類学的方法的条件の被拘束性に注目する必要がある。

《宗教学への問い》

人類学調査の条件とは、①対象がメタレベルの教義化⇨自己言及性をとまわらないこと、よって(儀礼・慣習)行為から心性や意識をどう読むのかという主題に否応なく直面する方法であること、②いわゆる異文化⇨言語を異にする対象であること、よって日本の学問語彙の翻訳史を背景に自ずと三角形の認識構図(現地語/欧米語/日本語)のなかでの作業となること、の二点である。①については、行為とその説明の乖離した外面パラダイムの注目によって、自己言及性を本領としてきた認識的前提そのものが問題化してしまう。これは日本民俗学にとっての民間信仰、宗教学にとつての神道と同じ主題である。②については、われわれがその内部にいる概念の三角形を外部分文脈化しつつ、ということは日本の知的状況をふまえて「比較宗教」という初発の願いへと回帰するみちすじを考えたい。

民俗学と宗教学

宮田 登

日本の民俗学研究史の流れの中で、宗教学の領域とオーバーラップする諸研究に焦点を合わせ、その時点で両学が共鳴する課題を整理しておくことは、とりわけ現在の民俗宗教学研究にとって重要である。民俗学研究史のうちで、一九三〇年代が一つの基準になる。それは一九三四年に柳田国男の指導する郷土生活研究所による山村調査が開始され、その結果は『山村生活の研究』にまとめられた。一九三六年より日本民俗学講習会、日本民俗学講座が連続して開催され、日本の民俗学の方法論・理論化の方向が定まった。

①一九三〇年代以前……この段階に二つの流れがある。一つは人類学的土俗調査という形で、各地の風習が土俗としてとらえられ土俗比較が行われた。東京人類学会の活動がその中心であった。二つは柳田、折口の視点である。この時期柳田は『石神問答』で、小祠の比較から、石神⇨道祖神の性格を究明し、『後狩詞記』などの著作で、山の神と山民の世界についての位置づけを行った。一方折口信夫は、神霊の憑依をテーマに依代論を展開、それが神觀念に及んで来訪神⇨「まれびと」を結実させた。

②神と霊魂、他界観……柳田と折口のあいだの学説上の対立は、一九四〇年代以後の民俗宗教の方向にも影響を与えてい

る。たとえば神観念において柳田は祖霊↓氏神を中心に民俗神道から神社神道へのつながりを求めたが、折口のまればと↓来訪神は、さらに拡大して仮装神人⇨異人を含む包括的神観念として展開した。一九四〇年代から五〇年代にかけての時期の柳田民俗学が祖霊信仰⇨固有信仰に絞られることは、しばしば指摘されるが、柳田以外にも民俗宗教の領域は拡大されつつあった。たとえば和歌森太郎の修験道研究、萩原竜夫、直江広治らの民間信仰の研究、原田敏明の宮座祭祀の研究などがあつた。とくに原田は、東日本の祖霊の神をベースにした神社祭祀とは異なる西日本の村の神の連合を指摘した。その後も、民俗学の宗教研究は、地域社会に展開する重層的な宗教生活の実証的な研究にもとづき推進される方向にあつた。

③一九六〇年代、七〇年代……柳田の『海上の道』が刊行され、日本的固有性を追求する祖霊から、東アジアの民俗文化の根幹に関わる稲霊への視野の拡大化がはかられたことになった。柳田以外の研究動向は、地域に即した小祠のより詳細な研究によってつみ重ねられた。岩崎敏夫、堀田吉雄などの研究で、これらのテーマは民俗学の独壇場になるに至った。一方宗教と民俗学の接域にいくつかの業績が生まれた。これには二つの流れがある。一つは堀一郎、高取正男のように、宗教史の立場を主張するものである。堀の一連の民俗宗教論のモデルは、人神型に特徴があり、歴史上の人神のダイナミズムが宗教史を形成していることを明示した。もう一つの流れでは、桜井徳太郎が一連の著作の中で、地域の宗教生活における民俗変化の視点を提示する。また五来重、竹田聰洲の成果も、この時期

に出された。この時期の民俗宗教研究は、宗教学、民俗学の両学にわたりきわめて活況を呈している。民俗宗教の領域は、日本列島内部に限定されずに沖縄・南島という重要なフィールドを媒介に、中国大陸に接続する。文化人類学的研究の増加とともに、民俗学の比較民俗的視点も広がり、伊藤幹治、窪徳忠などにその成果が示され、シャーマニズム研究も、アジア世界の類型化がはかられ、佐々木宏幹、山下欣一らの諸成果がある。

④一九八〇年代……八〇年代に入り、フォーク・レリジョンの訳語として民俗宗教が定着した。それ以前の研究史では民間信仰が中心であるが、民間信仰に代わり、民間宗教を採用するよりも民俗宗教の用語が包括的概念に適切とされた。宗教学の民俗宗教研究と民俗学の宗教研究はほぼ七〇年代に定着した視角にもとづき、今後新しい世代に引継がれて行くと思われる。

社会学と宗教学

西 山 茂

一 新宗教の主観化と脱制度化

戦後の日本人が新宗教に解決を求めた主要な剝奪の特徴と新宗教の布教戦略の強調点をみると、人々の剝奪が「みえない貧困」(生命的存在と社会的存在の危機)から「みえない貧困」(精神的存在の危機)へと「主観化」し、新宗教の布教戦略も

次第に「心理主義化」してきた流れがみられる。また、この過程は、宗教のヴィークル（乗り物）が制度や組織からネットワーク、個人へと軽量化する「宗教の脱制度化」の過程でもあった。

こうした変化と宗教研究の動向は密接に関係している。たとえば、「戦後復興期」の新宗教研究の焦点は、呪術的性格（小口偉一「日本宗教の社会的性格」一九五三年）であった。また、「経済発展期」の新宗教研究の焦点は、変動適応的な自己制御と社会的安定を保障する「生活規律」（高木宏夫「日本の新興宗教」一九五九年）や「集団規範」（鈴木広「都市下層の宗教集団」一九六三―六四年）、第三のムラ（塩原勉「膨張期の宗教運動における思考様式と組織原理」、同「組織と運動の理論」一九七六年）であった。

しかし、人々が「豊かな社会」のなかで人生のメリハリを失い閉塞感に悩むようになる「繁栄享受期」以降になると、新宗教研究者の注目は「ほどこき（心理的解放）」や「いやし」などへと移っていった。ポストモダンは、「機能」から「意味」への重点以降の時代だという研究者（今田高俊など）もいるが、むしろ人々が全体関連的な「意味」を喪失して断片化した「感覚」の担い手へと滑落しやすい時代でもあるといえる。

二 宗教運動の展開過程

宗教運動に関する社会学的研究には、塩原勉による創価学会運動の研究（前掲）「膨張期の宗教運動における思考様式と組織原理」等もあるが、第一には森岡清美の「教団ライフサイクル論」（『新宗教運動の展開過程』一九八九年）をあげなければ

なるまい。それは、モバークの五段階説を立正佼成会に適用したものである。しかし、彼の「自然的」な教団ライフサイクル論では、短命に終わったり大きく発展しなかった宗教運動をはじめ、宗教運動が折々に直面する歴史的・突発的な出来事や、それらに有効に対処するための運動主体の意思決定の問題を扱いにくい。今後は、宗教運動の一般的な発達課題と特殊的な状況課題の双方を把握しうる宗教運動論の構築が期待される。

三 家族・地域の変動と宗教変容

戦後の社会変動にともなう、イエ・ムラなどの共同体祭祀や祭り、さらには初詣や墓参等の個人的な民俗宗教性の変容の問題は、民俗学とともに以前から宗教社会学の重要な研究テーマであった。これには、森岡清美や桜井治男、R・J・スミス、孝本貢、さらには石井研士らの研究がある（紹介は省略する）が、社会変動にともなう伝統的な共同体祭祀や祭りは総じて衰退の方向に向かっているものの、反面、社会変動に見合った修正を行って状況適応的に根強く存続している側面も見られ、単純に消滅するものではないことが指摘されている。また、初詣者数などは年々増加の傾向にあるが、参詣者は名社大社に集中し、大方の集落神社への参詣者数は逆に減少していることも指摘されている。

以上のことから最終的にいえることは、宗教社会学は、宗教を純粹な「文化」として把握するのではなく、少なくとも宗教を担う「社会」とワンセットで（すなわち社会文化システムとして）把握する学問であるということであろう。

日本における宗教学と隣接諸学

——発表に込めて——

林 淳

関は、人類学の流れの俯瞰図をしめし、現在の時のこの学問がどのような場におかれ、何を問題にしようとしているのか、「外部文脈へ」という変化が生じた世相のありようまでを、簡潔に記述している。現在の時の人類学のところをふまえて、関は、宗教学的な問いとして二つの問いを出している。その一つが、「自己言及性のない対象との取りくみ方」についての問いである。かつて民俗学、宗教学はどのようにこの問題にぶつかり、どのように取りくんできたのか、現時点でそれぞれの取りくみの実績をどのように評価（批判）するのかという点について第一に聞きたい。第二に、関が作成した図とその説明にかかわることを聞きたい。宗教学は、人類学の流れの「進化」→「機能」→「象徴」までの時代がある程度、フォローしてきたように思われる。しかし「普遍性への懐疑」「実践（と歴史）」の時代に、宗教学では、人類学者による人類学的認識・方法そのものへの問いかけという作業に呼応する事態は、おこっていないような気がする。八〇年代以降、宗教学において人類学に呼応するような変化が不在であったとすれば、八〇年代以降、何が人類学と宗教学を分岐させたのか。

宮田は、一九三〇年代の柳田国男の山村調査から筆を起こ

し、現代までの研究史の流れを叙述する。研究史の流れを、柳田を中軸にすえながらも、柳田以外のテーマや研究が多く併存していたことに目配りをして、民俗学の流れが、柳田に一元的に集約される形ではなく、さまざまな可能性をほらんだ研究史であったことが、よくわかるように工夫されている。しかし七〇年代以降の研究史の記述が、あまりに手薄であることは否めない。実はこの時期こそが、研究者の世代交代があり、テーマの変化があった重大な時なのであり、宮田は、まさにこの時期の代表的な研究者であった。コメンテーターは、七〇年代以降の研究史をつぎのように考えている。修験道、シャーマニズムのテーマが浮上して、民俗学による「民間信仰」の枠内で研究されてきたことが、より広く人類学、宗教学、歴史学などを横断する形で関心もたれ、研究の学際化がこれまで以上にすすんだ時期であった。この学際化によって、「民間信仰」に漂う基層文化論的な視点は、色あせてきた。こうした研究史的状况のなかで、「民間信仰」のなかに宗教的モチーフを読みこむ作業をはじめ、民俗宗教研究の学際化に先導的な役割を演じたのが、宮田であり、その影響はひろく波及したと思われるが、いかがであろうか。当事者として、七〇年代以降の研究史について、どのようなものであったかということ、その評価を聞きたい。

西山は、研究史の流れを時代別に明快に整理し、論点を絞り込み、現在の研究状況も見渡せるよう工夫されている。森岡清美を外しては、日本の宗教社会学史を語ることはできないことは、よく納得できるが、固有名詞を外して説明するかどうか

るであろうか。第一に聞きたいのは、日本の社会学界の全体構図のなかで、宗教社会学がどこに存在しているのかということである。言いかえると、社会学界のなかで、おそらくマイノリティであろうと想像されるが、宗教社会学の「住所」はどこにあるのかを教えてほしい。第二に、私見によれば、六〇、七〇年代のパーソンズに代表される近代主義的な社会システム論の退潮するなか、「モダンからポストモダンへ」という見取り図がつくられ、井上俊（「遊び」）、真木悠介（「感覚」）のポストモダンの社会学が提唱されたが、宗教社会学者の集団は、かなりこれと近接した場にいたのではないかと思われるが、いかがであろうか。

議論の要約

山中 弘
林 淳

このパネルを企画した意図は、宗教学の隣接諸学からフィールドワークという点で共通点をもっている人類学、民俗学、社会学という三つの分野を選び、それぞれの分野において宗教がどのように研究されてきたのかを発表者から報告していただき、今日までの宗教学の歩みをたどり、その性格を浮かび上がらせてみるということにあった。パネル全体は、それぞれの隣接分野における宗教研究の展開史をめぐる議論が中心となっ

たが、企画者としては、その過程で日本の宗教学の性格や今後の課題が垣間見られたのではないかと考えている。ここでは、まず、コメンテーターのコメントに対する応答を紹介し、あわせてフロアを含めた質疑についても簡単に言及したい。

発表者からコメンテーターへの応答

民間信仰、神道といった「自己言及性のない対象」に対する民俗学、宗教学の取り組みとそれをどのように評価するのかという林淳のコメントに対して、関一敏はつぎのように応答した。堀一郎、桜井徳太郎などが挙げる民間信仰の特性のなかには、この自己言及性にかかわることがすでに言及されている。

しかし欠けていたのは、民間信仰が、自分で自分を説明しないものだという認識であった。柳田は、思い切りよくそれを説明するのがフォークロアであるとし、日本という国家の枠のなかで日本人が日本のことを説明するとした。内面的パラダイムが成り立たない時代において、民俗学者の試みを外部文脈におきかえ、方法的な言葉を再編成する必要がある。神道についても関は、同様な試みが必要であると述べた。関に対するもう一つのコメントは、人類学者による人類学的認識・方法そのものの問いかけという作業に呼応する事態が、八〇年代以降の宗教学においてないのはなぜなのかという点であった。これに対して、関はこう応える。キャントウェル・スミスは、六〇年代にすでに外部文脈のことを問題にしているが、宗教学でも九〇年代には十年ずれて外部文脈の問題が問題になってきたのではないか。ではなぜ十年ずれたのか。宗教学では、「フィールドワーク」という方法が共有されず、「それもある」というスタンスで

ある。宗教史学や宗教哲学においてどこから問題を立ち上げてくるのかが見えにくく、何よりも宗教という概念の枠内に住む宗教学者には、この呪縛力の強さがあるように思われる。

宮田登の発表に対して、林は、宮田の研究史の整理は七〇年以降の研究史の記述はきわめて手薄であると指摘し、この時期の研究の評価を質した。これに対して宮田は、七〇年以降の民俗学においては、フィールドワークのベースにあった民俗が激変し、消滅するなかで、テーマの捉え方、フィールドワークのやり方の根本的な変更を迫られた時期であったことを述べ、民俗学のキーワードであった「常民」と「ハレとケ」さえも、再検討されねばならなかったことを指摘した。その上で宮田は、八〇年代の研究状況を以下の四点に整理した。①「民間信仰」から「民俗宗教」へと移行し、民間信仰の基礎が変容するという観点やダイナミズムを捉える観点が成立した。②シャーマニズムの研究が国際的にも高い水準ですすんだ。③修験道研究が宮家準を中心に進展し、民俗宗教の原点として認識された。④陰陽道が若い世代によって行われはじめた。宮田個人としては、「日と見」と「世直し」をテーマにしながら、究極的には天皇制、王権の問題の解明を考えていると発言した。

日本の社会学界の全体構図のなかで、宗教学者がどこに存在しているのかという林のコメントに対して、西山は『社会学評論』では「文化・道徳・宗教」の項目に分類されており、社会学の講座もこの分類を踏襲している。また社会学会で宗教学の部会が恒常的にあるわけではなく、都市、村落、理論などの部会で宗教学の研究がなされることもあり、社会

学全体から見れば周辺の領域であろうと述べた。第二のコメントは、七〇年代後半から台頭する宗教学者の集団とポストモダンの社会学との関係、それに関連して西山自身のポストモダンに関する評価であったが、西山はポストモダンの評価について、二つの側面から考えるべきであると示した。近代化の一つの側面は理性を中心にした豊かさ・便利さの恩恵の反面に感情・実感の喪失があり、現在の状況はそのことから復讐をうけていると思われる面がある。しかし反面、新宗教の歴史をみると、近代宗教は民衆を客体から主体へと変化させたが、さらに近年の状況はこの信仰主体（「ビリーバー」）が「コンビニ・コンシューマー」へと変化しており、意味主体の崩壊がおこっている。この点で、西山はポストモダンをたかく評価するわけにはいかないと発言した。

フロアからの質問をめぐって

三人の発表者からのコメントターに対する応答の後、フロアからも質問・意見をうけたが、残念なことに、残された時間はそれほど充分ではなかった。つぎに、フロアからの質問のうち二つの質問のみをとりあげ、それに対する発表者の応答を紹介し、必要に応じて企画者の見解を提示する。

第一に、「宗教学の隣接諸学として歴史学が、はずされているのはなぜか。宗教学研究に時間の契機をどのように組み込んでいくか」ということをもと論ずる必要があるのではないか」という質問に関して。これは、質問用紙に記された質問であったが、質疑応答の席では質問者が不在であったために、会場での議論はなされなかったが、今回の企画全体にかかわっており、

この紙面を借りて企画者の見解を述べておく。宗教学者にとつては宗教史学という領域で、時間の契機を組み込んできた伝統があるわけだが、質問者の意図は、そこにはなく歴史学プロパティという学問領域を指していると思われる。そのように理解した上で答えると、歴史学は、はずされたのではなく、このパネルでは扱いきれなかったというのが、正直なところである。どのように宗教研究に時間の契機を組み込むかという議論の必要性は、まったく同感であるが、戦後日本の具体的な研究史に絞るならば、民衆宗教・新宗教研究において相互の交流が一部に見られたものの、基本的に双方の研究のレベルでの交流はほとんどなかったように思われる。マルクス主義史観の影響の濃かった戦後の歴史学において、宗教史（仏教史、神道史など）は周縁的な分野にとどまらざるをえなかったと思われるし、戦後の宗教学は、アメリカの社会学の成果の摂取にとめてきた経緯があり、双方のイデオロギー性の懸隔は無視できない。とはいえ双方の接点にあった村上重良や民衆宗教・新宗教研究を切り口に「宗教学と歴史学」の相互関係が問い直されてもよかったのではあるが、今回は企画者にそれを準備する余裕はなく扱いきれなかったのである。

第二に、「パネルの印象として宗教学には独自の方法が弱く、隣接諸学との間の対話になっていないように思われる。宗教学には、他の学問への独自の影響・貢献があったのか」という質問に関して。この問いに対しては、三人の発表者から応答があった。宗教学者としての立場から、関は、宗教学の対象は宗教らしきものを扱っていても、方法がさまざまであるために、仮

構の共同体でしかないこと、そうした仮構の共同体が、他の学問に影響を与えるということではなく、これまでの宗教学人類学の先達が行ってきたように、横断的に開いていくというやり方ではないことを述べた。宮田は、民俗宗教を対象にするかぎり、民俗学者も宗教学者もあまり違いを意識せずに交流しており、ただ民俗学者の立場から見ると、宗教学者は、宗教現象を巧みに類型化し整理するのに長けているという印象があると指摘した。西山は、宗教学者との交流から学んだのは、方法とかフレームではなく、宗教についての該博な知識であったことを体験的に述べ、宗教学は、宗教を様々な角度から研究する総合的な学問であつていいのではないかという意見を述べた。この質疑応答のやりとりにおいて、宗教学の開放的側面を評価するという雰囲気がかがえた。企画者もまた、関の言葉を借りるならば、隣接諸学に「横断的に開いていく」ことの必要を痛感しており、それぞれの発表者の意見にうなづく点が多くなかった。しかし、このやりとりのなかで気がついたのは、主語を「宗教学」にするか「宗教学者」にするかで、回答にも変化が生じるということであつた。「宗教学の独自の貢献はいかに」と尋ねられれば、答えに窮することになるが、「宗教学者の貢献」となると、宮田、西山のレジュメで言及されているように民俗宗教や新宗教の研究において個別的に「宗教学者の貢献」は存在してきたのである。そうだとすると、宗教学者に求められているのは、何よりもまず個別的な研究領域において「宗教学者の貢献」を掘り起こし、自らの努力をその上にさらに積み重ねていくことではなからうか。いずれにせよ、宗教学と隣接

諸学の問題は、今回取り上げた人類学、社会学、民俗学などの諸分野以外にも、仏教学、哲学などなお論ずべき多くの分野を残しており、それらを論ずることさらに日本の宗教学の個性をめぐる議論が深まるように思われる。今回のパネルが、そうした議論の出発点になることを願うものである。

日本の宗教学——社会的布置に関する再検討——

企画・司会 奥山倫明

日本の宗教学

——再考に向けて——

奥山倫明

欧米における近代宗教研究との影響関係の中で、日本でも近代的学問としての宗教学が成立し、今日に至るまでの展開を見てきた。明治三八年に東京帝国大学文科大学に、翌年には京都帝国大学文科大学に、「宗教学」講座が設置され、その後、他のいくつかの帝国大学でも同様の動きがあり、さらに昭和五年には日本宗教学会が創設されたという。すなわち日本の宗教学はすでに、最初の講座開設から九十年余り、学会創設から六十年余りの歴史を刻んでいることになる。こうした歴史を背景に、今日、日本の宗教学に関して学説史的な反省を加えること

は、次代の宗教研究のあり方を展望する上でも意義を持つだろう。もちろん日本の宗教学に関する学説史的な検討は、すでにいくつも行われてきている。あらためて考察を進めるにあたり、これまでの蓄積から確認すべき諸点を挙げてみたい。

かつて論集『日本の宗教学説』『同 II』（東京大学宗教学研究室、一九八二・八五）を編まれた田丸徳善氏は、学説史研究のあり方について両編著の冒頭でいくつかの指摘をされている。第一の論集の「はしがき」で列挙されたのは以下のような課題である。①学説自体の内在的な展開に加え、それに影響、制約を及ぼしているはずの時代的・社会的な環境といった要因も踏まえた、内在的見地と外在的要因との調和。②近代的な諸学問は学問研究体制として社会と接しており、その制度史としての側面と狭義における学説史との総合。③日本の近代的学問が国際的な動向の中で、とりわけ西欧からの刺激のもとに成立、展開したという事情を踏まえた、その関連の解明。

また第二の論集で田丸氏は、「学説史の課題と方法」と題して議論を展開されている。そこではまず学説(史)研究の現象研究に対する相補的な役割について言及され、さらにその手続きが記述や分析に加え方法的な評価を不可欠の部分とすることが指摘される。その上で学説史研究の課題として先の議論を踏まえ、方法的な分析、研究主体である研究者それぞれの立場と研究活動との関連の解明、また研究者が程度の差はあれ帰属している「研究共同体」やさらにそれを包括する「社会」や「現実」と研究活動との関連といった視点が提示される。ここではまた研究者個人においてのみならず研究者の諸世代間での

研究活動の展開といった歴史も課題として触れられる。こうしたいくつかの課題の指摘に加えて、田丸氏はあらためて学説史研究における評価の側面について付言している。ここでまず基準となるのは、適切な問いかけがなされ、それによって取り出されたデータが適切に取り扱われているかという研究作業上の適合性である。なお研究作業には、観察や記述のレベルを越える分析、説明、解釈といったある程度の抽象、還元が含まれ、さらに対象となる宗教現象が多様な志向や自己理解を含む人間の営みであるために、このいわゆるデータ適合性の基準は、それらの複合的な要因との関連で捉えられるべきものとなる。さらに個々の宗教学説はいかに一貫的、整合的、包括的な宗教の理解に資するかという観点から検討、評価することも可能であり、そうした論理的整合性の基準も、もう一つの評価基準として提起されている。さらに田丸氏によると、学説(史)研究も現象研究と同じく作業の完結ということではなく、新たな視角に立ち新たな問いを投げかけるのに応じて、つねに別の様相を示し、知られなかった連関を明るみに出すのだと指摘されている。

それでは、日本の宗教学の歴史を振り返って、今日、どのような新たな問いを投げかけることができるだろうか。本パネルは、日本の宗教学者とその諸学説を、あらためてそれぞれの時代と社会のなかに位置づけることによって浮上する諸問題について、各パネリストがそれぞれの関心に従って投げかける、新たな問いかけの試みである。

近代宗教学の登場

——宗教概念の確立過程——

磯前 順一

宗教という言葉は、周知のようにReligionという言葉の訳語である。しかし、Religionの訳語はそれほど古くから存在していたものではない。幕末の開国とともに流入し、明治期の社会のなかで定着してきた近代以降の所産である。そして、この問題はたんに訳語の次元にとどまるものでなく、宗教なる言葉が含意する概念がいかなるものか、すなわち近代日本における宗教的なるものへの認識布置をとりあつかう点で思想的な意義をもつものである。そして、開国とともに西洋世界から流入したReligionという言葉は、知識人および支配層に受容されるなかで、BeliefとPractice、合理的と非合理的なもの、各宗教単位と国民的意識のものと、いくつかの分層を生み出し、その内部を構造化しながら日本の社会に根づいていった。日本における宗教学の出現という問題は、このような宗教概念の定着過程の完成段階に現われる出来事として位置づけることも可能であろう。

その意味でいえば、宗教学の構想する宗教概念とは、一方で科学的合理性に、他方で国民国家に立脚したきわめて西洋近代的な次元のもとに、信仰世界を捉え直したものとさえよう。しかし、合理性への接近は、宗教の非合理性をひきうけた信仰者

側からみれば信仰世界からの遊離であり、民俗信仰にとつても迷信として抑圧するものでもあった。また、国民国家への適應は戦前の日本社会が天皇主権を旨とする以上、国家至上主義への傾斜の可能性をもちらむものであった。その意味で宗教学、および宗教学の想定する宗教概念は、開国とともに導入された Religion が、日清・日露戦争後に急速に確立されてゆく日本的な国民国家形成過程の文脈のなかで受容された、ひとつの到達点といえよう。

ただし、そのさいに我々が見落としてならないのは、ここで論じてきた宗教概念はおもに都市知識人の階層までにとどまるということである。それは、西洋文化の影響のもとに成立した宗教概念あるいは宗教学の局所性を示すものでもあるが、一方その局所的なものが日本社会の宗教理解を大きく制約していったことも確かである。そのなかで、民衆宗教や神社を中心とする神道、民間信仰が、このような多層性をもつ宗教的言説のなかに再編成され秩序付けられてゆくかたわらで、相容れないものが迷信や邪教として抑圧されていった過程にも目を向けてゆく必要があると思われる。

ナシヨナリズム・文化・民俗学

——初期堀一郎の文化史学をめぐって——

松岡 秀明

本発表では、堀一郎が勤務した国民精神文化研究所の学的雰囲気と堀が用いた方法の可能性と限界を明確にすることによって、以下の問題を考察したい。(一)日本文化史を研究しようとしていた若き研究者はいかにして日本文化の優越性を唱えるにいたったのか。(二)彼にとつて民俗学とはいかなる意味を持っていたのか。

堀は東京帝大大学院で印度哲学を学んだが、日本文化史という新たな学的領域の開拓を試みた。一九三四年発表の「仏教説話の文化史的意義」と題された試論において、堀は仏教説話を導きの糸として宗教と社会の関係を明らかにしようとする。自らの方針のように表明している。何時記されたかが明確に把握できないために、説話は史料として価値の低いものと見なされてきた。だが、説話こそは人々がいかに仏教を信仰していたかを伝えるものであり、「仏教の社会性を知る最も有力な資料」である、と。

堀が目指したのは、国史学、仏教学、国文学のいずれからも正当に評価されない史料に光を当てようとする試みである。この魅力的な試みは、しかし、同時に危険性も孕んでいた。それは、堀の「社会」および「民衆」という概念の用法に看取でき

る。堀は「社会は必然的に人衆の生活事実であり、有機的人格の渾一体でなければならぬ」と記しているが、この主張から、和の精神を日本精神として天皇の絶対性を支持するという堀が後に展開することになる主張までの間にさしたる距離はない。

一九三九年、堀は国民精神文化研究所助手の職に就く。一九三〇年代初頭に起こった国体明徴運動の一環として、文部省は『国体の本義』（一九三七）、翌年には『臣民の道』（一九三八）を編集している。そうした状況のもと、堀は記紀という正統資料を扱うようになる。初めての著書『日本仏教史論』（一九四〇）の緒言において、堀は日本精神を探索すると宣言する。堀が日本精神と考えたのは「和」の精神である。堀の論議を要約してみよう。仏教が到来する以前より、日本には和の精神が存在していた。そしてそれは神道の根本原理である惟神道に等しい。さらに堀は次のように論を展開する。仏教の助けを借りて日本は和の精神の国家をつくりあげたのだ、と。一方、堀は、日本は仏教の根本概念を具体化した唯一の国家であり、天皇こそが和の国家と仏教を治める、とも説く。河野省三が、その職員は「国民精神文化の研究に従事し、日本精神を培養して、皇道の本義を発揚するつとめ」を有すると述べる国民精神文化研究所に勤務することによって、堀はナショナリストとなつていったのである。

次の課題へと進もう。堀にとつて柳田国男は義父にあたる。二人が初めて会つた一九三六年一月から終戦にいたる堀の日記は、彼が柳田から民俗学のさまざまな知識を吸収したことを示している。しかし、それらの知識は堀をして自らの思想の根

幹を検討せしめることはなかった。堀が自らの論理さらには国家の政策に疑問を抱くようになったのは、皮肉にも国民精神文化研究所が彼に命じた研究を通してであった。

一九四二年五月に国民精神文化研究所に調査課が設置され、堀が中心となつて神社及び神事の調査を行なうことになった。調査にもとづく最初の論文として一九四四年に発表された「神職の祭と氏子の祭―出雲八東郡神魂神社の頭屋祭を中心として―」において、堀は氏神信仰の衰退を国家神道による神社の統合によることを示唆するに至るのである。

以上、文化史から出発し国民精神論を経て民俗学に到達する終戦までの堀の軌跡はわれわれに学的営為とそれに対する時代の影響を考えさせて止まない一つの歴史Ⅱ物語なのである。

「民間信仰」研究の展開とその意義

——姉崎正治から堀一郎へ——

鈴木 岩 弓

我国におき「民間信仰」の語が使われるようになって、一世紀が過ぎた。この語の初出は、姉崎正治の「中奥の民間信仰」（『哲学雑誌』第一三〇号、一八九七年）といわれ、学説史的にいうならわが国宗教学独自の学術用語としてスタートしたことが知られている。

この論文で姉崎は、宗教現象をへ一派の組織をなしたる正統

「宗教」と自ら多少正統の組織宗教と特立したる信仰習慣の二層構造で理解する。とりわけ後者は従来まで「迷信」など負の価値を付与される対象であったが、彼はかかる信仰習慣が必ずしも負の価値としてのみ把握できないことに気付いており、そのような信仰習慣を指す用語として、「民間信仰」の用語を造語したのである。即ち、姉崎が「民間信仰」で意味したのは、〈原始宗教の残存〉〈自生的な animism 的信仰〉〈組織宗教の変化・曲解・混淆〉からなる現実の信仰現象であった。日本の宗教史を包括混融の歴史と捉える姉崎の宗教理解からすると、かかる「民間信仰」も、複合性や動態性をもつ点が特質であった。

姉崎によって提唱された「民間信仰」研究は、その後様々な学問領域に浸透した。しかし多くの場合その概念規定は不問に処され、姉崎の思惑とは別に「政治・経済・宗教・知識面などにおいて優位ではない人々の信仰」といった、曖昧な理解で論を進めることが多かつた。即ち姉崎の指摘した複合性や動態性といった特質には注意が薄く、専ら「迷信」の語の言い換えとして、組織宗教の対立項として理解されていたのである。

そのような研究史にあつて、一九五一年、宗教史学者の堀一郎は日本の流れとヨーロッパの民俗学の成果を併せ検討し、『民間信仰』において「民間信仰」研究の体系化をはかった。彼は「民間信仰」を広義に「我國の民衆の信仰諸現象」と捉え、これを「日本人一般のエトス」探究の手がかりとした。彼の考える「民間信仰」は「自然宗教的、すなわち特定の教祖を持たず、非啓示的で、教理上の体系化が行なわれず、教団的に

も不完全にしか組織されない、古代的、非成立宗教的な呪術宗教の残留、継承の信仰現象群を指し、しかも他面、成立宗教とも種々の面でかわり合う混融複合的なもの」ということで、姉崎の主張をほぼ踏襲するものであった。しかし堀の場合「自然宗教がすべてを支配している未開社会には成立の余地はない」として、古代の信仰の単なる残存と捉えることは拒否し、姉崎の指摘の第三の点に着眼したところに特徴をもつ。そしてさらに「民間信仰」の担い手を実体的な社会階層に求めるのではなく、「あらゆる階層の中に程度の差をもつて分担されている『常民性』(popularity)」と捉えた視点は、日本人論、ひいては人間論に通じるものであった。以上のように、姉崎によってわが国の宗教研究に誕生した「民間信仰」研究の視角は、堀一郎において、進化主義的・歴史還元的な残存概念が払拭され、信仰の本質論としての体系化が試みられたのである。『民間信仰』以降、「民衆宗教」「民俗宗教」「庶民信仰」などの類似概念が出されるようになった学史の流れを考え併せるなら、堀一郎は「民間信仰」研究の中興の祖として位置付けることが妥当といえよう。

では、なぜ姉崎も堀も「民間宗教」ではなく「民間信仰」の用語を用いたのであろうか。この背後には、「信仰」の用語を觀念としてのみ考えるキリスト教的影響をもつた立場からではなく、我國の実態からこれを考え、觀念と行為を併せ持つものとする認識が作用していた。この立場からするなら、「信仰」は「宗教」と同義になるのである。しかし同じく我國の庶民の実態からは、「宗教」は教義的・教団的に組織性が高いものを

指すため、より概念の広い「信仰」の用語が採用されたものと思われる。その結果、用語の概念の原点を我国の実態に描く立場からは、「民間宗教」の語は採用され得なかつたのである。

宗教学における「日本」認識

——「自然宗教」論から「無宗教」論まで——

中村 生雄

「神道とは何か」(一九四九年)は、岸本英夫による戦後まもなくの神道論である。ここでは諸宗教との比較において神道の意義と特質が整理して述べられているが、重要なことはそこに後年の「宗教学」(一九六一年)での「自然宗教／創唱宗教」の二分法が孕む問題性が萌芽的にあらわれていることだ。すなわち、「民族の中にその歴史とともに自然に育ってきた神道は日本人にとって外来の諸宗教よりはるかに親しみやすく、はいりやすいという特質をもっている」として、「発生の事情」から見た神道の「自然宗教」性が述べられているが、その一方で、「民族的宗教である神道は日本人の民族文化とともに発生した。(中略)我々の祖先達はこの美しい日本の土地に於いて次第に西の方から東に向って発展しつつ極めて素朴な生活を営んでいた。その宗教も自然の現れてくるあらゆる特異な現象に対して恐れ的心を懐き、驚異の眼を向け、これを尊いものとして崇めるというような自然宗教だった」というように、「自然

宗教」が「自然崇拜」と同義でも使用されているのだ。

「自然宗教」の語をめぐって生じるこのような概念上の揺れは、近代日本における西洋語 *nature* の翻訳語たる「自然」と、それ以前からの伝統的な「自然(二おのづから)」の意味内容との混用にほかならない。いずれにせよ、このように一般的な宗教学説から見れば原始・未開の自然崇拜と区別しがたい神道のなかに、岸本は、仏教やキリスト教にも匹敵する現代社会での宗教的意義を見出そうとしていくことになる。

ところで岸本は、『宗教学』で諸宗教の「信仰体制」の違いに言及し、それを「請願態」「希求態」「諦住態」という用語によって説明している。「請願態」は非科学的な御利益信仰、「希求態」は自分の内的な意味や価値にめざめること、「諦住態」はこれを越えた究極的価値が直観されることである。そして彼はこれら三つは段階的に進展していくものとし、そのうちで神道は最初の「請願態」に属すると考えていたようだ。ところがそのあと彼はこの三種の体制に加えて「融合態」を構想し、神道はそこに分類されると考えなおしたらしい。それは、人が宇宙の本体に自己を投入して、そこに究極的な安らぎを見出すことだと説明される。しかし、初め神道の御利益信仰を批判してこれを「請願態」という初歩的段階に位置づけていたのが、おなじ神道を「融合態」という最高位の段階に位置づけなおしたのはやはり不審である。しいて岸本の真意を忖度してみれば、前者の判断は実際の神道にたいするもの、後者の判断は彼が敗戦直後から強く要請していた神道の「近代化」が理想的に実現したと仮定したものということにならうか。

そこで、岸本が「神を立てない宗教」のモデルと評価したデューイの宗教観との関連から、彼の神道への期待の本身を確認しておく、啓示や人格神の観念を不要とするヒューマニズム精神にみちたデューイの宗教観と同様の特徴が、日本の神社神道のうちにも見られると言う。すなわち、日本で神社に詣でる人は神社の祭神の霊的実在とか超自然的な神徳を信じているわけではなくとも、全人間的な感激をもって祈念をこめ決心をするというのである(「人間主義の宗教」)。これが書かれたのが昭和二十七年であることからすると、じつは岸本が上述の三種の信仰体制のさらに先に「融合態」を追加し、そこに神道を位置づけたという最晩年の「変説」が、決して唐突に出現したものではないことがわかる。そしてさらに、そのことに関連して岸本が、デューイの宗教思想との違いとして、自分のそれには「自然との融合」をもとめる点があると述べていたことは示唆的であろう。その点から言っても、「自然宗教」という概念は、「理想の宗教」を探りあてようとした一個の「日本人学者・岸本」にとって、最後の「よりどころ」でもあり「呪縛」の罨でもあった。

原田敏明と神道研究

——発表に込えて——

櫻井治男

本発表は、日本の宗教学において、村社会と宗教に関する研究を展開し、日本文化の「すり鉢理論」(住谷一彦『日本の意識』)というユニークな論を提唱した人物として評されている原田敏明(明治二十六年—昭和五八年)に焦点を当て、彼と神道研究との関わりをとおして、宗教学研究の観点やあり方などを考察しようと試みるものである。そこでまず原田の活動状況を概観し、次に彼が「神道」という課題に直接的に関与する立場にあつた戦前期における「神道」への観点を取り上げることしたい。

原田の経歴を閲覧すると、(一)神宮皇學館学生、(二)東京帝國大学学生及び教員、(三)神宮皇學館教員、(四)熊本大学教員、(五)東海大学教員以後の各時代に大きく分けられよう。これらの内、(三)までが戦前期にあたる。(四)時代に『社会と伝承』誌の発刊、(五)では従前の研究をまとめた著書があいついで刊行されている。

(一)の時期、大正三年に出身地熊本の本神官の勧めもあつて神宮皇學館本科へ入学し、八年卒業した。彼が神道に接するとすれば、内務省立専門学校の学生としての状況という点であるが、学科目では国史の一教科である神祇史、法制としての神社

法令、礼式（祭祀）で、宗教学はない。この間「神道学会」を設立したが、活動内容は未詳である。

(二)大正八年に東京帝国大学文学部宗教学宗教学史学科選科へ入学（同一一年終了）した。東大では、一〇年から稼働する「神道講座」が新設され、田中義能・加藤玄智・宮地直一の講義が行われていたが、彼は姉崎正治のもとにあり、卒業論文は「宗教意識の発達と其の文化」でヘブライを扱ったという。終了後の詳細は省くが、大正一二年に東大で「原始宗教研究会」を創設したとされ、『宗教学研究』の新第一巻一号（同一三年九月）〜四巻五号（昭和二年）の編集主任、昭和八年〜一六年東大講師にあり、「神道講座」では「神道ノ基本觀念・神道史演習へ万葉・書紀」・神道思想ノ展開・古代神道ノ研究・祭祀ノ研究・古典ト神道思想」等の講義を行っていた。

(三)昭和一三年〜二十一年までは神宮皇學館・神宮皇學館大学（文部省立；昭和一五年）が本務となり、神道学の教授にあつた。神道研究室（神道及び国体に関する調査研究／資料蒐集整理保管／研究調査）の設立・研究指導、神道学会の代表として『神道研究』の編集に携わっている。また、財団法人日本文化中央連盟の嘱託として研究指導にあたるとともに、近畿地方の農村調査や祭祀資料の収集を積極的に行っている。

全体として眺めると、原田が「神道」と学的に接する機会は早く、また宗教学を専攻する研究者として「神道」をどのよう捉え、さらに教育場面において、時代的な状況下でいかに関与するかの課題を有していたと想定されよう。

原田の研究対象について石井研士氏は、「未開・古代」から

「村とその宗教」への流れとし、問題関心が宗教現象を通した社会と宗教の關係理解にあり、社会的存在としての個人という観点、宗教を社会生活の直接の表現とする点の特徴と指摘している（『日本の宗教学説 II』）。原田の論文を通覧すると、戦前期に「神道」の語を含むタイトルのものがいくつもある。戦後刊行の著書に収録された「神道」という語を含む論考は戦前期の論文に加筆補訂されたものである。しかし、「神道」に対する原田のスタンスは時代的な表現や使用要語に変化はあるが、その学的研究としての対象化、また「神道」として語られ、論じられるあり方や内容を各時代の社会的状況との関わりにおいて考察するという点では一貫している。

原田にとって、「神道とは」ではなく、なにか社会において「神道と意識されるか」という問いかけに力点があり、それが社会の複雑化・分化という脈絡で論じられていく。その中で、彼が述べる神道の集団的性質や国家性という言葉説を再定置し、村とその宗教への研究展開を見る必要があるだろう。

議論の要約

宮嶋 俊 一

発表者・コメンテーターの討論

四氏の発表を受け、コメンテーターである櫻井氏からそれぞれの発表者に対しての質問が提起されたが、まずその応答をま

とめておきたい。磯前氏に対しては、第一に国家制度として「宗教」をいかに概念付けるかが問題となっていた時期（戦前）において、「宗教」がどう捉えられていったのか（何を「宗教」の要件としていたのか）を明確にしてほしい、第二に「宗教」という語が一般の人々にはどのように受容されていたのかを説明してほしい、という質問がなされ、それに対し磯前氏からは、暗黙のうちに含意されていたのは「神の礼拝、神を思う（神仏を信じる）」ということだが、それは近世の「宗旨」とは一致せず「信心・信行」の流れを汲むものかもしれない、また発表で触れたのは知識層における「宗教」概念の問題であったが、民衆宗教研究などからも明らかのように知識層における「宗教」概念に基づきつつ「宗教」に組み込めるものは組み込み、組み込めなかったものは「迷信」として排除された、しかしそのような作業において誰がイニシアチブを取ったかは一概には言えない、というレスポンスがなされた。

中村氏に対しては、岸本英夫が宗教学者としての「自然」概念と神道界に対しての「自然」概念の両者を用いていたというが、そのような〈表〉〈裏〉の使い分けが研究者として可能であったのか、という質問がなされた。またフロアから「岸本の『死を見つめる心』の無宗教性とは何か」、及び「自然宗教論と無宗教論は対立するのか」という質問が寄せられたため、それらの質問と合わせ櫻井氏へのレスポンスが以下のようになされた。「〈表〉の岸本」は海外に向けてユニヴェرسالなレベルで宗教の定義・分類などを行い、「〈裏〉の岸本」は戦後の状況下で神社神道を国家神道から切り離し、それを民衆信仰とし

ていかにソフトランディングさせるかという時代的要請を個人的な使命感から引き受け、そこから神社神道に対する共感的な言い方、理解が蓄えられていった。岸本の二面性は晩年の『死を見つめる心』によってある程度克服されつつも、この分裂はやはり残された。また『宗教学』において神道は御利益信仰としての「誓願態」に分類されているが、晩年には「融合態」に位置付けられ高く評価されている。ここに、神道の自然性に対するゆれを見ることができ、「死を見つめる心」における「死は別れの時」という理解は岸本の合理的な判断であり、これを指して岸本の無宗教性と呼んだ。さらに、自然宗教論は文化ナシオナリズムを隠し持つっており、「日本人は無宗教である」というあり方をネガティブに捉えるのではなく、「自然宗教の信徒である」という形でポジティブに捉えようというものである。このように、自然宗教と無宗教は宗教学的概念とは別に、戦略的概念として一般の読書界の中で力を持っていることを指摘した。以上が、中村氏のレスポンスである。

松岡氏に対しては、堀一郎が国民精神文化研究所に勤めていた当時、他の研究者とどのように関わっていたのかが問われた。松岡氏からは、堀一郎が国民文化研究所において宮本正尊からは文献学的方法を学び、また紀平正美からは思想的影響を受け、『日本仏教史論』をまとめた、特に後者からの影響は重要であり、例えば「天皇の高御蔵は仏陀の蓮華王座に等しい」という紀平の説を堀はそのまま受け入れている、といった指摘がなされた。

鈴木氏に対しては、原田敏明が姉崎正治から大きな影響を受

けていたと思われるかどうか、という質問であった。鈴木氏からは、姉崎が民間信仰研究に向かった背景についての概略がコメントされた。すなわち、姉崎は万国宗教会議・宗教家懇談会などの開催、宗教学の創設といった時期に、博物館の資料収集のために陸前・陸中で調査を行い、そこで民間信仰という対象を見出していった。また、その後姉崎は民間信仰研究から離れ、著作の中で民間信仰という用語すら使われなくなっていた。姉崎本人にとっての「宗教」と研究対象としての「宗教」の間にギャップが生じたのではないか。以上が鈴木氏のコメントである。

フロアからのコメント・質問を交えた討論

さらにフロアからは田丸徳善氏（大正大）によって、「日本の宗教学」というテーマで行われたパネル発表が、いずれも神道や民間信仰といった対象領域を扱ったことがさまざまな示唆を含んでいるのではないかと指摘がなされた。また土居浩氏（国際日本文化研究センター）からは、『日本の宗教』（岩波書店）という著作が宗教学ではなく民俗学を自称する宮田登氏によって書かれたことが「日本の宗教学」の社会的布置を表しているのでは、というコメントがなされた。さらに土居氏からは、本パネルの企画意図についての質問が提起された。すなわち本パネルの企画が「日本の宗教」学であるのか、それとも日本の「宗教学」であるのか、という問題である。パネル企画者である奥山氏からは、日本において独自の領域としての神道、民間信仰といった研究の蓄積があることを考慮に入れ、パネルの内容が「日本の宗教」学となることを半ば意図していたとい

うことが述べられた。これに関連して田丸氏から、日本の仏教研究者、キリスト教研究者は（社会的布置を含め）、どう位置付けられるのかという質問が提起された。各発表者・コメントアターからは、この「日本の宗教」学と日本の「宗教学」という問題に関わってレスポンスがなされた。

まず櫻井氏からは、日本の「宗教学」という観点から、原田が神道研究における現地調査の重要性を強調していたことが指摘された。磯前氏はまず鈴木氏のコメントを受けて、姉崎は『宗教学概論』では民間信仰を扱っているが、ドイツ留学後にそれを扱っている形跡はないことから、宗教学の発生前においては民間信仰研究が日本の宗教学の特質であるとは考えにくい、また田丸氏の質問に対して、近代国家の成り立ちにおいて仏教・キリスト教・神道が協同・競合せざるをえない状況があり、それぞれが諸宗教の中で自分たちを位置付ける必要が生じていたことが指摘された。

鈴木氏は、堀が「心ならずも」民間信仰という言葉を用いたことを受け、欧米から輸入された宗教・信仰概念と、現地調査から明らかになる日本の民俗宗教・民間信仰の間にギャップがあるのではと指摘した。

松岡氏からは、印度哲学の原始仏教研究がドイツ留学などによって語学的才を身に付けることを旨としたのに対し、堀一郎はその流れに与しなかったことが指摘された。

中村氏からは「日本の宗教学」が「日本」を研究対象にするのは自明であるという返答がなされた。つまり、近代宗教学は「ユニヴァーサル」「客観的」という虚構の上に成立してきて

おり、姉崎・岸本らも自己理解と他者表象を連動させていた。岸本の場合でいえば、ユニテリアンであることをやめて以来キリスト教は他者の宗教であったが、岸本はその他者をいかに表象するかを課題とせざるを得なかったのである。

以上の返答を受けて、田丸氏からはさらに以下のようなコメントが補足された。宗教学は、確かに〈自分の宗教〉を問わざるをえないという側面もあろう。その意味では、第一に神道・民間信仰といった領域で日本の宗教学が成果を上げてきたのも当然かもしれない。第二に、「宗教」概念の見直しが必要となる。つまり欧米の *belief* を根底に据えた *religion* 概念に対し、日本は日本なりの宗教概念を築きあげてきたわけで、その捉え直しが必要である。第三に〈学〉が社会的布置の中に置かれていざしを考慮する必要がある。すなわち研究共同体は多かれ少なかれ大学に足場を据えていると考えることができる。ここで制度論的な側面から見ると、日本では宗教学が帝国大学において創始されたことから明らかなように、欧米に比べ教団からは自由なスタンスを取ることが可能であった。そういった環境の中で、姉崎はかなり広い範囲を研究領域として手がけていた。やはり宗門大学・ミッション大学では宗教学は根付きにくい。だが、例えば宗教学会と、仏教・印度哲学会との関わりなども考えてみる必要があるのではないか。

また、宮家準氏（國學院大）からは、それぞれの発表に対する補完的なコメントが寄せられた。まず原田敏明が古野清人と親しくそこから宮座研究へ入っていったこと、岸本英夫については、その〈表〉と〈裏〉が〈客観的〉な宗教学と宗教神秘主

義研究との関わりに見られるのではないかということ、堀一郎については印哲時代、宇井伯寿や五来重らとの競争関係の中からいわば〈アンチ・印哲（文献学）〉の姿勢を築いていったこと、また堀一郎が民間信仰を *folk religion* の訳語として用いたこと、そして *religion* の語が宗教と訳されたが〈宗〉という文字の意味も重要ではないか、といったコメントがなされた。

最後に記録者の感想を言えば、個々の研究者についての発表はいずれも興味深いものであったが、発表で扱われた研究者たちを「日本の宗教学」者として括るメルクマールがパネルの議論を通じて見えてこなかったのが残念である。これは、磯前発表や田丸コメントと松岡、鈴木、中村発表、櫻井コメントとの間に些かの溝が生じていたということかもしれない。ユニヴァーサルな宗教学が成立していないとすれば、やはり日本の〈宗教学〉が存在しているということになるが、はたしてそれは〈日本の宗教〉学と同義であろうか。例えば、海外における神道・（日本の）民間信仰研究者は、やはり〈日本の宗教〉学者であるが、日本の〈宗教学〉者ではない。これをどう考えればいいのか。そもそも、日本の〈宗教学〉は存在しているのか。〈日本の宗教〉学と日本の〈宗教学〉の関わりはパネルでも議論されたテーマであるが、この問題についてさらに考えていくことが今後の課題として残されたように思われた。

会報

○本号は、第五八回学術大会紀要であるが、本号掲載の他に以下の研究発表があった。(発表順)

第三部会

密教と文化受容—マリア崇拜と巡礼—(野村暢清)

第四部会

《ディアスポラ》の空間認識(清家久美)

第五部会

ツォンカバにおける縁起観の展開—『正理大海』を中心として—(安武智丸)

第六部会

親鸞の人間観の一考察—我と一切群生海—(小川直人)
極楽寺流北条氏と『立正安国論』(佐藤祐規)

第七部会

僧の力、シャーマンの力—長崎県五島列島小値賀島の事例から—(加藤之晴)
神前結婚式の普及過程—明治後期における結婚観の変遷を中心に—(イラリア・シニョリーニ)
大主教ニコライの日本理解—祈禱文をめぐって—(尾田泰彦)

なお、発表を取り消したものは(部会、発表予定順)、第一部会 神話の創造力(竹田洋一郎)、第二部会 シュライエル、マッハーの《解釈学》と《批判》の概念について(掛川富康)、

M・シェーラーと仏陀(浅野博之)、グーバーにおける神と人間(笠井貞)、第三部会 大拙禪とその現代的批判における一考察(和田真二)、西田における場所的論理の宗教的意義(中山一蒼)、第四部会 シーサンパンナの仏教の現況(宇治谷頭)、第六部会 中世曹洞宗における行と儀礼(金子奈央)

二〇〇〇年度学術大会

開催日 二〇〇〇年九月三日(水)～五日(金)

開催場所 駒澤大学(東京都世田谷区)

*案内は四月下旬に発送の予定

会員計報

日本宗教学会理事、神奈川大学教授、宮田登先生は、二〇〇〇年二月一〇日逝去されました。享年六三歳。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。