

功德の宅配便（廻施）と醇熟（廻向）

—— 仏教の二つの宗教レヴェルをめぐって ——

奈良 康 明

（一） 仏教学研究というと今までは文献学的な教理研究が中心でした。最近では仏教学者が人類学的調査を行うケースも少なくなく、また逆に宗教社会学、文化人類学の専門家が仏教教理との接点を求める研究も始まっています。よくいわれるのですが、民俗的仏教と教理仏教が対比されて、両者を総合的にとらえるところに仏教文化の様態を明らかにしたい、という主張もあります。そして私は伝統的な仏教学の訓練を受けたものの、実は仏教を教理としてとらえるのではなく、文化としてとらえることに関心を持ち続けてきました。この場合の文化とは、文化人類学などに代表される、最近のいわゆる文化研究における「文化」で、即ち生活様式としての「文化」です。そうした立場から、以下に、民俗的仏教と教理仏教を等分にみながら、仏教には二つの宗教レヴェルがあること、そして両者のさまざまな関わり方が仏教文化のダイナミックな発展を示していることを、特に南アジアの功德観念を中心にしながら明らかにしてみたいと思います。

(二) 最初に具体的な事例をご紹介したいのですが、一九七八年、もう二〇年以上も前のことです。文化庁の「世界の宗教事情調査委員会」の仕事でスリランカに参りました。コロンボの北にケラニヤという町があります。大学もある大きな町ですが、そこの一番大きなお寺に、ポーヤデーの日に朝から夜中まで、つめさせていただいたことがありました。

ポーヤデーとは古代インドのパーリ語をつかって言えば、「uposathaの日」ということで、仏教の聖日です。釈尊の時代から、比丘たちは月二回集まって戒律に違反した行為がなかったかを反省する習慣がありました。在俗の、つまり通常の社会生活をしている信者たちも毎月四回のポーヤの日（満月、新月、下弦、上弦）には精進することになっていて、この伝承は今日のテーラヴァーダ仏教、つまりスリランカ、ミャンマー、タイ、ラオス等に定着している上座部仏教、に伝承されています。スリランカでも、この日は寺にお詣りする日であり、とくに満月と新月の日、もつと言えば満月の日には、信者たちは質素な白い衣服を身につけ、ベッドの上でなく床に寝、歌舞演劇などを避けて寺に詣で、誓戒を守りながら一日を過ごすことになっています。スリランカではこの日は国家的祝日で、これがポーヤデーです。全国のレストランや映画館、劇場などは開いていません。

ケラニヤ寺には広い境内がありまして、ここに朝から信者達が続々とやってきました。みんな白衣で、特に何をするといいのでもない。適当なところに座り込んで、時間ごとに、今日のことですからラジオで、なされる説法を聞き、五戒を唱える。夜になると本堂で蠟燭を捧げ、礼拝したりするのでありますが、一日中、聞法と五戒を唱えて過ぐすんですね。昼食と夜食はお寺の世話役のグループが準備します。夕方にはさしもの広い境内が信者でいっぱいになっていました。

テラヴァアード仏教では、寺詣り、聞法、五戒を唱えることなどは功徳を積む行為とされています。無論、五戒を繰り返して唱え、法話を聞いて宗教的な考え方や行為を身にしみこませていくという機能はあるものの、これは同時に功徳を積む行為、作功徳行為、と一般に受けとめられています。

信者さんたちの仏教への信仰の厚さと熱気が伝わってきましてね、仏教が民衆レヴェルで生きていることは日本の比ではありません。感激したものですから、私は一日つきあってくださいって世話をしてくださったご住職に言っただけです。

「熱心なものですね、こうして功徳を積んで、死後に天に生まれ変わることは疑いがないですね！」

「ご住職はきれいな英語を話す方で、学者ではありませんが学殖の深い、仏教界で指導的役割を果たしている方ですが、その方が答えてくれました。

「ええ、たしかに功徳を求めてここに集まってくるのですが、同時に、これによって死の恐怖を乗り越えることが出来るんです」。

死の恐怖を乗り越えるという言い方が幾分唐突で、それだけに、私にはこの方が何をとお考えになっているか実によくわかった気がいたしました。

こういうことなんですね。

功徳を積むことは、死後に天界とか、人間界なら恵まれた環境に生まれること、つまり良い後生を願う為の必須の行為である。古代インドの原始仏典以来、説かれていることだから、それ自体に問題はない。しかし、良い後生を願うことと悟り、涅槃とは宗教的なレヴェルが違うし、仏教の本来求めるものではない。二次的な意味しか持た

ない行為である。この客人は——私ですが——仏教学者で、当然それを知っているだろう。二次的なことでかくも大勢の信者が一日もつぶすのを見て、スリランカの仏教は「功德の宗教」だ、悟りなどないのだ、世俗化している、と思いやしないだろうか、と考えたに違いないんです。そこで、作功德の行為の意味が良い後生を求めるためであることを認めると同時に、それをいわば涅槃、悟りのレヴェルに関係づけて、死の恐怖を乗り越える行為なのだ、と説明して下さったわけです。

功德を積むことは死後に安楽で楽しい天界に生まれることが保証されるし、それによって死の恐怖を超える、という言い方はたしかに原始仏典にもあります。

また、今日、ホスピスでも、安楽な死後、例えば神の国とか阿弥陀浄土などがあなたには保証されているのだから、という説き方の有効性は認められ、多用されている考え方です。その通りなのですが、仏教では伝統的に悟りに関わる観念、行法、倫理、生き方が本来で、民俗信仰的な観念や行法は「本来の仏教ではない」、という受け止め方が強いんですね（後述）。ケラニヤ寺のご住職も当にこうした考え方を反映したものでしたのです。

たしかに功德は民俗信仰的な要素が強い観念です。それに対して、悟りは実存性の高い生き方で、宗教的レヴェルが違うことを私は認めます。同時に、後にも申しあげるつもりですが、民俗信仰にはそれなりの救済の機能はあるのですし、悟りとは相互補完の関係にあることを私は確信しています。ですから、功德の機能と意義はそれなりに素直に認めていいと思うのですが、実はいくつか、そうではないんです。

このご住職とも、悟りと功德の関係などについて話し合ったのですが、この方にはどうしても、仏教とは悟りを求めるもので、それ以外のことは出来ればしない方がいいのだ、という意識が強いんですね。

話し合いながら、私は日本の仏教の状況と同じだなと思いました。日本の仏教者には、今日、葬式や祖先崇拜儀礼、（最近ではまとめて葬祭ということが多いのですが）、を行っていないながら、何かそこに一種の「なすべからざることをしている」という躊躇の感覚があります。最近出版された浄土宗総合研究所での葬祭研究の成果であり、今後の研究の出発点ともなる『葬祭仏教』では、僧侶には葬祭を行うことへの後ろめたさ、があることを指摘しています⁽²⁾。これは日本の伝統的仏教全宗派でも同様です。

またこれは私の個人的体験ですが、あるお師家さん、坐禅の指導者、にお会いしたら、葬祭は商売である。大いにやるべきで、それで教団を維持しながら、我々は一生懸命に坐禅すればよろしい、と言われました。商売、という言葉はどぎついのですが、この方の発想では、葬祭は便法としてやるもの、仏教者としての本義ではない、本義は坐禅を中核として仏法を生きたことだ、ということでした。ここには葬祭自体の宗教的意味は全く認められていません。ケラニヤ寺のご住職の悟りと功德のレヴェルに関する乖離と同じ理解が坐禅と葬祭の間にみられるのです。

さらに、日本仏教の多くの宗派では、葬祭は公的な宗学では殆ど位置づけられていないのでしょうか。一宗の経済的基盤が葬祭にあるのに、宗学的意義とか意味が無視されているという現象は何を意味するのでしょうか。種々の理由があるにせよ、悟り、救い、往生等の本義とされる観念や修行、生き方に比して、葬祭の意味が低く位置づけられている事は間違いないさそうです。

これは仏教特有の、「悟り一点主義」というか、あるいは、「悟りオリエンテッド」という姿勢でしょうし、これは、実はインド仏教最初期からの伝統なのです。

(三) もう少しそれをつつこんで、悟りと功德の關係で考えたいのですが、功德の觀念は業輪廻思想を土台にしています。

業輪廻説とは古代インドの民俗信仰でして、おそらく釈尊の時代には社会に広く定着していました。人間の本質は靈魂で、不滅の実体です。靈魂は生前の善悪の業を担って死後にしかるべきところに生まれ変わります。どんな生き物も何らかの行為(業・カルマン)はしますし、それは一種の潜在的力(業力・カルマン)としてはたまたますから、生き物は死しては生まれ、生まれては死ぬという形で、生死を無限に繰り返します。これが輪廻です。では、どこに生まれ変わるのかというと、原則的には四の死後世界が信じられています。善業の報いとして生まれる安楽な世界である天界、悪業を事としていた人が苦しむべき地獄世界。そして、その中間に人間と動物の世界があります。この四つは心理的にも論理的にもすぐでてくる死後世界でありまして、ヒンドゥー教ではこの四が基本です。しかし仏教では特別の理由から少し遅れて餓鬼世界が現れ、最後にアスラ世界が説かれるようになって、六の死後世界、六道、が成立しました。六道輪廻といえます。

一方、業のハタラクには二大鉄則がありまして、①業果の必然性と②自業自得です。業果の必然性とは、果報を引くべき業は消えることがなく、現世でなければ来世に、来世に果報を引かなければ来世以降に必ず果報を引く、というものです。(これを三時業といいます)。たしかに、業が自然消滅したり、人為的に払拭されるなら、業理論は崩れます。②の自業自得も同様です。自らに撒いた種は自らに刈るのでなければ、業の意味はありません。

業輪廻思想の意味は三つあるとっていいものと私は考えています。①には、私たちの現実の社会、世界は恒に不平等、不条理なものです。環境、才能、知性、体力、世間の評価、貧富、社会的差別、等々、不条理、不公平が

無数にあります。何故か、というと、これは難しいでしょう。ここに、前世の業の結果なのだ、という考え方は、当時のインド人にとってきわめて説得力のある説明だったに違いありません。②に、この現世では苦しい状況にあらうとも、善事を行い、功德を積めば来世には快樂に満ちた世界に生まれ得る。反対に、榮耀榮華を誇っていても、悪事をしている人は、必ずや地獄に墮ちるに違いない、と受けとめることにより、バランスがとられます。いくつもの世界を輪廻するが、恒に自らの行為の善悪の結果である、と長いスパンで考えると、不平等は解消します。

そしてだからこそ、③に、業輪廻の思想は、何故私たちは善行をなし、悪をなしてはいけないか、という倫理の根拠を提供してきました。

ここに「作功德↓生天（天に生まれる。良い後生とは具体的には天界のことです）」という図式が古代インドに定着していました。⁽³⁾

（四）これに対して悟りとは実存性の高い宗教的眼の見開きであり、生き方と言っていいものでありましょう。解脱、涅槃、安らぎ等、いろいろな表現がありますが、本日はそうした教理的な議論を避けます。

悟りとは、原始仏典の最初期以来、輪廻を脱することと説かれています。ヒンドゥー教でも解脱について同じことが言われていますから、インドの宗教の共通の考え方ですし、歴史的には仏教が旧来からのヒンドゥー世界の宗教的観念をそのまま受け継いだとみるのが自然でしょう。例えば、原始仏典の最古層のテキスト以来

私は再生することはない。私は梵行に住している。なすべきことはなした。もはや再びこのような状態にもど

ることはない。

〔スッタニパータ〕一〇二他

などという定型句もあります。ここに梵行、brahmacariyaとありますが、これは自我欲望を徹底して抑制し、無所得を標榜しながらの沙門生活が基盤にあります。ですから、古代インドの原始仏典では、悟りは出家者のみのもので、社会生活をする在俗の者には得られないと説かれていました。どんな人も悟れる、というように思想と実践が転換したのは大乘仏教以降のことです。

悟り、解脱を得ると何故輪廻しないのか、これは文献的にそして宗教的に検討すべき大きな問題なのですが、輪廻するのが通常の在りようなのに、輪廻を脱するのが悟りだ、ということは、悟りが世間通常の宗教現象ではなくて超越的な宗教の世界に属するものであること、を示しています。ですからここに「梵行↓悟り」という図式があり、これは先ほどの「作功德↓良い後生」という図式と相對することになります。この二つのレヴェルが乖離していることはすでに原始仏典にも知られていて、舟橋一哉先生はこれを研究して、作功德↓生天は世間レヴェルの善行であり、梵行↓涅槃は出世間レヴェルの善行であることを明らかにされています。⁽⁴⁾

(五) 今、梵行↓涅槃、そして功德↓生天、という図式を見たのですが、一般的に言えば、前者は教理仏教、後者が民俗宗教といってもいいものかもしれません。しかし、「教理仏教」と言い切ってしまうと、実はインド仏教の教理学的テキストの中には民俗信仰に類するものが可成り扱われています。功德、業・輪廻の観念、業の払拭、死後世界、中有、天界のハイアラーキー等等です。中には仏教の悟りのレヴェルに昇華され、関係づけられているものも無いわけではありませんが、しかし、古代の論書に理論的に論じられているから教理仏教だと言うのは不正

確な言い方です。やはり宗教的内容から考える必要があります。

そこで、少し言わせていただくなら、悟りとは、例えば無常、縁起、空などという術語で示されようとしている宇宙の大きな真実（法、ダンマ）のハタラクキの中に、私たちは否応なしに包まれていることへの自覚、心の開け、そして、その真実のハタラクキに随順して生きること、と言っている特微といえましよう。それが仏に出合うことであり、真の自己に朝鮮、日本の各祖師方の教えにも、共通している特徴といえましよう。それが仏に出合うことであり、真の自己に出合うことにほかなりません。そして自我欲望を超えて絶対なる真実（法）に通じ、そこからすべてが行われて来るのですから、仏教の本義はすべて他力です。日本の仏教に自力、他力の区別がよく言われていますが、これは教理、教学の議論でありまして、仏教の悟りは、宗教的には、すべて絶対者の側から行われてくるもの、つまり他力以外の何者でもありません。

ですから、悟りのレヴェルに関して、「自己の内部を凝視し、自我の否定を通して人間の究極の意味を追求する〈方向〉」にはたらく宗教的観念や行法、倫理等」を自己凝視のレヴェルにあるものと定義づけたいと思えます。それは世間超越であるがゆえに、「出世間レヴェル」と言ってもいいものでしょう。

これに対して、例えば民俗信仰的レヴェルの諸観念や儀礼は「何らかの現実的な利益を求めるために、超自然的存在（神、仏、精霊等）の助けを藉りて環境を統御し、自我を充足させる〈方向〉」ものであり、自我充足のレヴェルと名づけておきます。そしてこれは前者の「出世間レヴェル」に対して「世間レヴェル」にある宗教的観念と儀礼、慣行と理解して良からうと考えています。通過儀礼、祖先崇拜儀礼、農耕儀礼、祈願儀礼等、民俗信仰に大きく関わる日常儀礼とそれを支える宗教的観念はここに包摂されます。

そうしますと「出世間レヴェル」とはこれがなかったら仏教にはならない、という意味で仏教の本質といえましょう。これに対して「世間レヴェル」とはそれがなければ社会生活が成り立たない、人間にとっての本質的宗教要請です。

そして民俗信仰的仏教は当然「世間レヴェル」です。しかし教理的仏教には、「出世間レヴェル」のみではなく、「世間レヴェル」のいくつかの観念や儀礼が取り上げられ、理論化され、教理として仏教のいわば「大伝統」の一部を構成することになります。釈尊に始まるインド仏教でも、また各祖師方に由来する諸派の伝承でも、開祖、宗祖の段階では民俗信仰的な「世間レヴェル」の観念や儀礼は比較的少ない。しかし、時代と共に教団が社会に定着するにつれて、「世間レヴェル」は増え、「出世間レヴェル」の教理と融合、混合、重層化し、影響を与えあつて、仏教化（教理化）ないし世俗化（民間信仰化）などの相互の変容を示し始めます。⁵⁾

(六) まさにそうした変容の特徴を功德を通して見たいのですが、先に「世間的善業・作功德↓良い後生」すなわち生天という図式と、「出世間的善業・梵行↓涅槃」という二つの図式を対比させました。作功德↓生天が輪廻内の善業であり、世間レヴェルであることはすでに見たとおりでありますが、それだけに釈尊は作功德の行為（具体的に布施と戒律を守ることが主体ですが）、出家比丘には認めていませんでした。例えば、最初期の仏典である『スッタニパータ』にも、

奔流する根元的欲望（妄執）の水を涸らせ、それがはたらき出ることをなくした出家修行者は、この世もあの世も共に捨てる。蛇が脱皮して古い皮を捨てるように。

（『スッタニパータ』三）

などと言います。悟りを求める出家が作功德↓生天を目指すのは出家者の本分から外れますし、当然のことでしょう。しかし、在家信者に対しては布施を奨め、戒律に則った行為を奨め、それによって功德を積んで良き来世を願えと説いていますし、この種の文例は豊富にできてきます。その一例ですが、

すべての生けるものは死なねばならない。生命は死に至って終わる。人々は（生前になした）行為にしたがつて（死後世界に）赴くのであって、それぞれに善と悪との報いを受ける。悪行をした人は地獄に、善行の人は良い世界に生まれる。だからこそ、善（*kalyāna*）をなして（良き）来世のために功德を積むべきである。功德（*pūṇa*）はあの世での人々の拠り所なのである。〔サンユッタニカーヤ〕三・三・二

これは当時の在俗の社会生活をしている信者達の宗教観念の有り様を示して間然するところはない記述です。死にゆく身だからこそ、人は善行をなし、功德を積み、良き後生を願うべきである。功德はあの世の拠り所、とまで言い、当時一般の考え方もありますし、仏教指導者もこれを在家者の宗教的倫理として説いたに違いありません。

しかし、私たちの大先輩である宇井伯壽先生はこう仰るんですね。「仏陀が弟子または信者に生天を説き教えたとなす阿含中の言が果たして信ぜられ得るかどうか。予は到底之を信ずることは出来ぬ」⁽⁶⁾。

宇井先生のお言葉ですから私などは困るのですが、先生の御意見はうけがいにくいものです。釈尊が信者たちにも欲望を抑制し、心の平安を得ることを第一義として説かれたことは当然です。しかし、釈尊始め出家者たちは信者の寄進する食物で生命を支えています。その施与の意味を釈尊は否定したのでしょうか。さらに、宗教者に対する施与は功德を積むためのもっとも基本的な行為でして、これは古代より今日に至るまで、インドでは常識中の常識

識です。出家比丘に対して生天を説かなかったことはその通りでしょうが、信者には説いたはずです。文献的にもあの豊富な文例を否定する根拠はありません。宇井先生の御意見は、「出世间レヴェル」の教えこそが仏教そのものである、それ以外の「世間レヴェル」の宗教的觀念や儀礼は行うべきではないのだし、釈尊が説くはずがない、とする「悟り一点主義」です。釈尊の教えは、出家者と在俗の信者・「出世间」と「世間」の意味を弁別しながら、それぞれに評価し適応するべきものでしょう。

(七) しかし時代と共に「世間」、「出世间」の両レヴェルは交錯し、種々に関わりはじめます。まず、出家者にも作功德↓生天が認められ始めました。出家者が良い後生を望み、生天を望むというのは、教理的建前としては、言いにくい内容です。梵行↓涅槃という本来の修行の在り方を自ら取り下げ、「世間レヴェル」の、つまり迷いの世界における理想を説くことに連なるのですから。だから原始仏典の初期の層にはこうした記述はできません。しかし、教団は発展し、出家した比丘比丘尼の数は増えます。すべての修行者が涅槃を得られるわけではありません。では、その人達は死後どこへ行くのでしょうか。在俗の信者さえ功德を積んで生天するのですから、欲望を抑制し戒律を守り梵行を修してきた出家者は、当然、天に再生するに違いありません。では在家信者と同じ天に生まれるのか。こうした配慮から中期、後期の原始仏典は出家者の生天を当然のこととして説くと同時に、天界の種類を増やし、階層的に並べ始めます。その結果が四世紀の『俱舍論』における壮大な宇宙論であり、天界の序列なのです。出家者、信者とも生前になした行為と功德に応じた天に生まれることが説かれています。——それほど論理的、システムティックではないのですが——。

同時に西暦前三世紀以降のサーンチーやパールフートの仏塔には、欄楯、笠石、などの寄進者の名前が刻文されているのですが、その中には少なからぬ出家者が入っていることが知られています。⁽⁷⁾ 出家者も世間レヴェルの宗教慣行を受容し、功徳を積む行為に参画していたのです。

(八) 次第に、「世間レヴェル」の功徳観念は「出世間レヴェル」の悟りに関係づけられるようになってきます。例えば、ある仏典は在俗信者の徳の高い行為をたたえ、最後に言います。

心が寂まり、賢い人として尊敬されている智慧ある人々に奉仕し、仏への信 (saddhā) は根が生じて安立した賢者は、神々の住む(天界に赴き、(そこからまた生まれ変わって) この世の(高貴な) 家に生まれ、こうして、次第次第に涅槃にいたる (anupubbena nibbanam adhiḡacchanti)。⁽⁸⁾

〔増支部経典〕 V. 18. 179. 86.; vol. iii. p. 211)

この世の善行(功徳)は神々の住む天界や、あるいは人間の世界の恵まれた環境に生まれさせ、こうして何生かのあとに次第次第に涅槃を得るといのです。何で生天の価値をそのまま認めてはいけないのか。何で作功徳の行為を悟りに連結しなければいけないのか、と私などは思うのですが、ここには作功徳→生天という世間的信仰を仏教の本義たる悟りに結びつけるエリート側の志向——悟り一点主義的思考——をこそ、みるべきものでありましよう。すなわち、民俗信仰の観念の仏教化の一つのタイプです。

いわゆる次第説法 (anupubbikathā) は、まさに同様の仏教化の一適例です。⁽⁸⁾

これは別名「施論・戒論・生天論」といわれて、在俗信者への説法です。定型化した形で原始仏典、律典の随所

にでてきます。釈尊はまず施・戒によって功德を積み、死後に生天することを推奨します。こうして次第に因果の理を受け入れさせ、心が浄化されてから、仏教の本義である四諦八正道を説き、悟りに向かう法眼を得させるといふものです。

従来、この教えは、当時の俗信を取り上げ、巧みに悟りに向かわせる「方便」と解釈するのが学界一般の姿勢です。例えば、「業報説は仏教への入門的予備の学説（であり）……（次第説法は）インド一般の常識説としての因果業報説を具体的に述べ、因果業報説を真理として受けいれるようになった時に、はじめて仏教独自の教えに導く……誘導手段⁽⁶⁾」とか、あるいは、「生天思想が仏教の立場を通して採用せられた意義を見失わない点で、我々はこの生天思想に十分な意義づけをなし、以って仏教思想に侵潤し影響を及ぼしていった経過を知るべきである⁽¹⁰⁾」等と解釈されています。たしかに方便ではあるのですが、いずれも教理学の視座からの解釈です。生天思想はエリート側で「取り入れた」ものではなく、最初から民衆の間にある観念です。いつくるか判らない悟りを願うが故に、布施し、戒律を守ると考えるのは一般的ではありません。人間の心理から言っても頷けないし、テラヴァーダ仏教の実地調査によっても、功德を積むことの理由として悟りを挙げるのは少数の教育ある比丘だけであることをスパイク教授は報告しています。生天の観念は最初から否応なしに現実⁽¹¹⁾にあり、在俗信者達が生天を望んでいるからこそ、エリート側で教理として取り上げたということであり、その意味で民俗信仰の仏教化の一タイプと見るべきものでしょう。

(九) 一方、民俗信仰のレヴェルでは、理論的教義は容易に曲げられてしまいます。先に業理論の鉄則を言いま

したが、「業果の必然性」は現実には受け入れがたい状況がでてきます。例えば、これは西暦後の「アヴァダーナ」という仏教説話文学からの例ですが、夫婦に子供が出来ない。理由を調べてもらったら——おそらくシャマン的な職能者に見てもらったのでしょうか、仏典には明示されません——、前世の悪業の故であることがわかった。今子供が出来ないということはすでにその業が果報を引き始めていることでしょう。従って、子供が出来ないというのは宿命論的な事実というべきです。ところが、現実にはそれでは困るのでありまして、そこで夫婦は比丘たちを招待し、食事等を供養したら、その功徳が前世の悪業を払拭して、子供が出来たと記しています。同様に、ある国に雨が降らず、飢饉が起って人々は苦しんだ。国王がみてもらったら、前世でバラモンを十二日間閉じ込めて食事を与えなかった悪業の故に、今この国は十二年間飢饉で苦しむことになっているという。これも国王の悪業が人々に結果を及ぼしていて、自業自得の原則に背反しています。国王は早速に仏像を洗って供養し、比丘たちを食事に招待して功徳を積み、それで悪業を消したために、雨が降った、などといっています。

こうした業の現実的な処理は今日の上座部仏教にも類例があり、文化人類学者たちはこれを「インスタント・カン（カルマ）」と呼んでいますし、伝統的なパーリ論書などにも同様のことが記されていて（既有業・*ahosi kamma*）。一般的な現象であったとみていいものです。

(二〇) 業のもう一つの鉄則である自業自得が崩れた例は上にもみましたが、他にもこうした逸脱が制度化されている例もあります。これは神霊たちに直接供物を捧げるのではなく、比丘に供養し、その功徳を神霊たちに転送するよう比丘に指示してもらい、という崇拜形式と関わっています。例えば、

清く賢く生まれたものが、(自分)の居住するところで、戒律を守り梵行を修する修行者達に供養し、(彼らが)その功德を(神霊達に)廻施するであろう。彼ら神霊達は供養されれば、彼(供養者)を供養し、尊敬されれば彼を尊敬する。こうして彼ら神霊たちは恰も母が我が子を愛するごとく、(供養してくれる)彼を愛護する。神霊の加護を受けるものは常に幸福である。

『マハーバリニツバーナスツタンタ』一・三二)

ここでは、釈尊の口を借りて、すでに土地神崇拜を仏教団が公認している姿を伝えているのですが、それはそれとして、ここに功德転送、移転(transference)の觀念が示されています。今比丘に「廻施」してもらおう、と訳したのは *adesana* という言葉ですが、指示するという意味の言葉です。つまり、比丘に供養して功德が得られたのですが、その功德を自分のものとはせず、神霊に届くよう、比丘たちに指示してもらおうという考え方です。ここに宗教者を介在させて、自分の功德を転送する、つまり宅配便をとどけるといふ思想が表明されています。そしてこれが祖先崇拜に適應されていることは、例えば、

(女性の餓鬼は言いました。)(あなた方の)手から私の手に与えられた施物は役に立ちません。ここに淨信あるブツダのお弟子さんたちがいますので、この人々に衣を与え、その功德を私に廻施して下さい。そうすれば私は幸せになり、すべての望みは成就するのです。

『ペータヴァットウ』一・一〇)

語っているのは餓鬼で頼まれてゐるのはその子孫です。つまり祖先崇拜の脈絡での話しです。身内が亡くなつた時、死後の冥福を祈るのは遺族の当然の心情です。輪廻思想が基盤にある社会では、死んだ親族はどこの世界へ生まれたかな、という思いはすぐでてくるのですが、現実には判るものではありません。天界や人間界なら自分で功德を積めますが、それ以外の世界では不可能です。ですからこの世界であろうと、こちらから功德を送ってあげ

るから、それで不自由のない生活をして欲しい、そして天界に赴いて楽になって欲しいと願うものです。

adesanā の意味が学界ではつきりしてきたのは比較的最近のことで、大乘仏教の廻向 (pariṇamana) と区別するために「廻施」という訳を使うようになりました⁽¹²⁾。

廻施の例は碑文からも知られます。前三世紀以降のサンチーやバルフットの仏塔遺跡には、寄進者の名前と目的が刻文されていますが、何人かの出家者さえが、「父母のために」と碑文を残しています⁽¹³⁾。

また、西暦四世紀以降のグプタ王朝期の碑銘にも、香花、供物、救貧院の維持、僧院の修理、比丘への衣食住、座席、医薬品等の寄進をしたことを記し、それは

「彼の両親および彼自身の功徳増大のために」。

(Baṅā 出土碑銘)

といい、あるいは、(大乘の不退転者の比丘僧伽の為に未墾地を与え、それは)

「彼（布施者）および彼の両親の功徳を増すため」。

(東ベンガルの Guṇaṅghar 出土碑銘・西暦五〇七一八頃)

のものである。また、(精舎の修理、乳香、灯明、油、供花、食物、医薬、衣服等を仏世尊並びに聖比丘僧伽へ寄進したのは)

「両親の功徳増長と自分の現世と来世における幸福を獲得するため」

(カーティアワール地方、Wala 出土碑銘・西暦五三五一五三六頃)

である、等と記しています⁽¹⁴⁾。

しかし、興味深いことは、仏典では祖先に対する功徳の廻施は今見たように少し後代の文献にしか現れず、またそうした文献でも、生者の側からの功徳の廻施は餓鬼に対してのみ行われていることです。他の地獄、動物等の世

界の住人に廻施した例は仏典にでてこないのです。現実には死んだ親族はどの世界に生まれたかは判らないのですし、餓鬼世界に生まれたとは限りません。だからこそ、信者の立場からは、碑文に見るように、亡父母のために、という形で功德を廻施せざるを得ないのですが、文献的には餓鬼にしか廻施出来ないことになっています。

その理由は十分に明らかになったとは未だ言えないのですが、まず第一に、原始仏典を始めインドの仏典は、葬祭儀礼やその他の日常儀礼について殆ど触れるところがありません。仏典作家にはこうして儀礼は関心がなかったのです。(これは、日本仏教各派の宗学に、葬祭が殆ど扱われていない事実に通じるものがあるものでしょう)。第二に餓鬼の性格に関わる点があると私は思っています。餓鬼とは *draḡa, pata* の訳語ですが、本来は「逝きしもの」(the departed) の意味の言葉で、死者乃至死者霊のことです。ヒンドゥー教の伝承ではブレータは祖霊祭を行うことよって次第に祖霊となっていくきます。それだけに、なにかの理由で祖霊祭が行われないと、ブレータは祖霊になれず、いわば戸籍のない魂になります。日本的にいえば亡霊ないし無縁霊でしょうが、この性格は今日でも中国、日本で広く行われている施餓鬼会にも受け継がれています。餓鬼の変遷は複雑をきわめますが、エリートも中国、日本で広く行われている施餓鬼会にも受け継がれています。同時に、仏教は無我を説きましたから、死者靈魂の仏典作家たちにとって、まず葬祭の問題は関心がなかった。同時に、一方ブレータは「地獄に住むブレータ」観念の上に成立する葬祭儀礼は書きにくかったものと私は思っています。一方ブレータは「地獄に住むブレータ」などと矛盾した言い方もあり、本質的には仏教徒の葬祭に関わる死者霊が次第に餓鬼世界の住人ということに発展したものと考えているのですが、しかし、これは本日の議論とは関係がありません。

(一一) さて功德の観念は大乗仏教に於いて「出世間レヴェル」に昇華されます。先のいくつかの例でみたよう

に悟りに（関連づける）のではなく、本質的に悟りのレベルにある観念に「純化」され、「昇華」されます。そして「善根功徳を菩提に廻向する（pariṇamana）」と言う実践になりました。自分の良き後生ではなく、自分及びすべての人々の悟りへの廻向です。

自分の毎日の生活において積み重ねる善行はたしかに功徳を生じます。しかし、大乘仏教では、利他行を強調します。自利と利他の二行具足は理想的な生き方への祈りであり、毎日の努力の眼目です。なかなか思うようには出来ないものの、発願し、努力し、信仰の生活を続けていく。そのプロセスの中に、善根功徳を積むことの宗教的意味は次第に正しく、強く自覚され、喜びとなり、自らの信仰の中に定着してゆきます。実践は信仰を確かめ、信仰は実践をより強くささえるようになる。そうしたプロセスのなかに、自らの善根・功徳は次第に宗教的に熟していく。生活そのものと一つになり、それは自らを悟りの生活に向かわせると同時に、他人をも悟りにすくい取っていくこうとする利他の行の決意と祈りとして熟していくことに他なりません。この意味での廻向は熟する pari-pac（完全に熟する）、RIPENING と理解されています。従って、分けて云えば、善根功徳を自分の悟りに向ける廻向と、他者（一切衆生）のために向ける廻向とがあります。現実の信仰生活では自利利他は同時にハタラクものでしょう。また、そういう祈りから信仰が発するものですから、結局同じ善根功徳の醇熟じゅんじゅくが廻向と言っていいものと私は理解しています。

そうした廻向の精華が所謂「普廻向」で、大乘仏教の最基本的の祈りでしょう。

願以此功徳 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道

願わくはこの功徳をもって一切に及ぼし、我らと衆生と皆ともに仏道を成ぜんことを！

（『法華經』譬喻品）

大乘仏教の廻向思想そのものについてはそれなりの歴史的発展と、それへの研究がありますから、本日私が述べる必要はありません。ただ祖先崇拜との関係は述べておかなければなりません。

まず碑文を見ますが、五世紀以降の碑文は従来の「父母のために」という表現がほとんど無くなり、代表的な例ではこういうことになります。

(一) 「これによりて一切衆生が仏とならんことを」 (Kanheri, 五世紀)

(二) 「これにおいていかなる功德あらんも、それは一切衆生のためならんことを」 (Sanchi, 六世紀)

(三) 「……一切衆生の仏果獲得のために……」 (Mathura, 六世紀・cf. Jagayapeta, 六〇〇頃ほか)

(四) 「この寄進においていかなる功德あらんも、それは(わが父母、父の母、並びに)一切衆生の最高智獲得のためならんことを」 (Ajanta, Bodhgaya, Deoriya, Kuda, Mathura, Sarnath (四世紀後半))

(五) 「父母・弟妹・妻・友人たちの利益と無病長寿のため、(および)一切衆生が悟りの広大な如意樹の果実を獲得せんことを願って。」 (Nalanda, 八世紀前半)⁽¹⁵⁾

(四)(五)の例では、サンガに寄進した功德が、まず、両親をはじめとする親族に廻施するとともに、一切衆生が悟りの智慧をもてますようにという廻向になっています。伝統的な廻施と大乘的な廻向が一緒になっているのですが、その違いはおそらく布施者には意識されていないものでしょう。しかし、「世間レヴェル」の廻向から「出世間レヴェル」の廻向への橋渡しとして重要な事例かと思えます。

これに関して、インドを離れますが、中国仏教の例を挙げておきましょう。

『梵網經』第二十輕戒には

若し父母・兄弟の死亡の日には、応に法師を請じ、菩薩戒経を講ぜしめて、福（二功德）もて亡者を資け、諸仏を見ることを得て、人・天上に生ぜしむべし。

ここでも人間界、天界へ生まれよと亡者の良き後生を祈る（二世間レヴェル）と共に、諸仏を見る（二出世間レヴェル）という両レヴェルにまたがる廻向が示されていますが、主点は伝統的な廻施にあるものと思われれます。

しかし、伝統的な功徳の廻施は中国浄土教の中心の祖師である曇鸞に至ると、顛倒、虚偽、不実の行為と断じられるに至ります。

二種の功徳あり。一には有漏心より生じ、法性に順ぜず。いわゆる凡夫人天の諸善、人天の果報は若しは因、若しは果、皆是れ顛倒にして皆是れ虚偽なり。是の故に不実の功徳と名づく。二は菩薩の智慧清浄業より起りて仏事を莊嚴し、法性に依りて清浄相に入る。是の法は顛倒ならず、虚偽ならず、名づけて真実の功徳となす。

（曇鸞『往生論註』卷上）

廻施と廻向のそれぞれを「世間レヴェル」「出世間レヴェル」として、両者の宗教的レヴェルの差を十分意識していると同時に、仏教の本義の立場から、「世間レヴェル」の功徳觀念を誤りであり、虚偽であり、意味のない功徳であるとしています。伝統的であり、現実に行われていたに違いない觀念と儀礼を行うべきでないものとして斥けるところに、「悟り一点主義」の仏教エリート特有の姿勢が明らかです。

そして、最後に、私の所屬する曹洞宗が今日通常に用いている法要の際の廻向文をご紹介します。読経の最後に、次のような廻向文を唱えます。

菩薩清涼の月は畢竟空に遊ぶ。衆生の心水淨ければ菩提の影中に現ず。……

上來経呪を諷誦す。集むるところの功德は何某（戒名・某家先亡累代精靈・三界の万靈法界の含識等）に廻向す。冀うところは……速やかに仏果を生ぜんことを。
（総廻向・曹洞宗行持規範）

一読明らかなように、読経、法要の功德は故人に廻向し、速やかに仏果を生じるようにという祈りです。祖先供養に於いてインド以来の廻施の思想をレヴェルアップし、仏教本来の悟りへの祈りとしています。〈仏道を成ずる〉というレヴェルで個人の冥福を祈るのであり、教理的には当然のレヴェルアップですが、文化史的には、法要に参加している一般檀信徒の大部分はその意味を理解していません。良き後生を祈りたいという常識的な廻施（「世間レヴェル」）の仏教（「出世間レヴェル」）化の例なのですが、ここにも教理的「あるべき」観念と現実の「ある」現象との乖離があります。良い悪いの問題ではなく、これもまた仏教文化の一つのダイナミズムであり、仏教の文化はその中で活力を得、伝承されてきたのです。

（二二）以上、功德を例として、仏教には宗教的機能を異にする「世間レヴェル」、「出世間レヴェル」があること、そして両者の関わり方の一端と、その意味を見てきました。仏教の文化的伝承の間に、両レヴェルの差は時に意識され、時に意識されずに、自由に受納され、社会に機能してきました。エリート指導者たちの「悟り一点主義」「出世間レヴェル一点主義」は明らかなのですが、これは反面から云えば、仏教が伝承される現実の歴史のなかで、両者が常に重層化し、並列化し、融合し、つまり相互変容を繰り返してきたことへの反撥と見ていいものでしょう。宗教的機能を異にするが故に、両者の間には常にテンションが存在していましたし、今日でも存在してい

ます。未来においても同様でありましょう。しかし、こうした文化的テンションを抱えているのが現実に生きる教団の永遠の実態なのだと思います。「世間レヴェル」の観念と儀礼だけでは「仏教」ではありません。同時に「出世間レヴェル」のいわば純粹培養された教理と信仰、行法だけでは、教団は存続しません。仏教化、民俗信仰化、純化、世俗化等のテンションを包括して見つめるところに、仏教文化の分析を可能とし、未来社会に対して仏教のあるべき姿を模索するチャンネルが扉を開くものと、私は考えているのです。

註

- (1) 例えば、R. Gombrich の *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, 1971 はじめ一連の論考はスリランカでの実地調査に基づいた研究である。日本でも、前田惠學博士を長とする「セイロン仏教学術調査」があり、多くの文献学的研究方法をとるインド仏教学者が文化研究を試みている。その成果の一つは同博士編『現代スリランカの上座仏教』に結晶している。また、片山一郎教授もスリランカをフィールドとして、パリッタを中心とする儀礼研究を行っている。なお、テキストとコンテキスト両方をふまえた研究を積極的に進めているグループとして、「パーリ學仏教文化学会」（会長前田惠學）がある。
- (2) 伊藤唯真・藤井正雄編『葬祭仏教』ノンブル社、一九九七年、一九頁。
- (3) 积尊、原始仏教を中心として業論の文化的研究としては、拙論「『スッタニパータ』における業論——文化史の立場から(上)」（『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』平楽寺書店、一九八九年、一四五—一六一頁）、同(下)」（『印度哲学仏教』第四号、一九八九年、四一—六一頁）を参照されたい。
- (4) 舟橋一哉「阿含における福德について」（『原始仏教思想の研究』法蔵館、一九六九年、改訂四刷）、二二九頁以下。
- (5) 「世間レヴェル」と「出世間レヴェル」、功德観念等の文化史的在りよう等については次下の拙論を参照されたい。
「古代インド仏教の宗教的表層と基層」（『三蔵』三三—三四号、大東出版社、一九七一年）。「出世間」と「世間」——インド
仏教文化の構造理解のために」（『水野弘元博士米寿記念論集』春秋社、一九九〇年、一七九—二〇〇頁）。「原始仏教における功德観念の発展と変容——文化史研究の立場から」（『日本仏教学会編『仏教の聖と俗』一九九四年、一一—一五頁）。

- (6) 宇井伯壽『印度哲学研究』第三卷、岩波書店、一九八二年、一六二頁。
- (7) 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』百華苑、一九七四年、一七一―一八頁。
- (8) Vinaya III (Mahāvagga), p. 181, cf. *ibid.* pp. 15, 18, 19, 20, 66, 225, etc.; Cullavagga, pp. 153, etc.
- (9) 水野弘元『仏教の基礎知識』春秋社、一九七一年、一三〇―一三三頁。
- (10) 早島鏡正『原始仏教の社会生活』岩波書店、一九六四年、六九七頁。
- (11) M. Spiro, *Burmese Buddhism—Great Tradition and its Vicissitude*, London, 1971, pp. 92ff.
- (12) 櫻部建『功德を廻施するという考え方』(『仏教学セミナー』二〇、一九七四年)、九三―一〇〇頁。高原信一「廻施について」(『福岡大学人文論』一一(四)、一九八〇年)、一〇八七―一一〇六頁。
- なお、廻施のこの用法は、例えば「教行信証」行巻の「発願回向といふは……衆生の行を廻施したまふの心なり」とか、同、信巻の「淨信を以って諸有海に回施したまへり」などの回施の用法とは無関係である。念のために申し添える。
- (13) 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』百華苑、一九七四年、一七一―一九頁。
- (14) 静谷正雄『グプタ時代仏教碑銘目録』より引用。
- (15) 静谷正雄『グプタ時代仏教碑銘目録』より引用。

(駒澤大学名誉教授・曹洞宗総合研究センター所長)

生活仏教の諸相

——宗教人類学的視点から——

佐々木 宏 幹

一 はじめに

本稿は、従来の学問研究上の分類ではかなり明確に区分されてきた観のある教理仏教研究と民俗宗教研究とが相提携することがはたして可能かという、ある意味では途轍もない課題を視座におきながら、「生活レベル」における仏教と民俗宗教との相互関係をめぐる諸問題に宗教人類学的にアプローチすることを意図している。⁽¹⁾

ここで言う「生活レベル」における仏教とは、現に入びとの生活のなかに生きている仏教を意味し、具体的には各地の寺院と僧職者、および寺院―僧職者に直接・間接に関わる檀徒・信徒や一般人、さらに場合によってはこうした人びとが仏教（儀礼）との関わりにおいて信奉する種々の民俗宗教職能者をも含むカテゴリーを指すものとする。したがって標題の「生活仏教」の「生活」はかつてE・リーチが提示した *Practical Religion* における *practical* または *practice* の意味に通じると考えるが、これについては後述したい。⁽²⁾

まず生活仏教の一面を示す事例を挙げよう。

東北地方では葬儀を行なう際、人びとは僧職者と巫者（シャーマンの職能者）の両者に依頼することが少なくない。僧職者が死者に授戒し、仏国土・浄土に引導する営みが済んでしばらく日数を経てから、遺族は今度は巫者に依頼してあの世からホトケを呼びだしてもらい、巫者はホトケ自身として親族・縁者と対話する。クチヨセと呼ばれる行事である。

僧職者による葬儀が表であるとすれば、巫者によるクチヨセは裏であり、表裏一体となつて葬送儀礼は展開する。

この際、巫者は仏教的要素を含む儀礼（『般若心経』などを読誦する）を行なうが、仏教教理の理念からは大きくかけ離れた存在であるから、民俗宗教的職能者の一典型と位置づけられよう。それでは、葬儀の表に関わる僧職者はおしなべて仏教的理念どおりに行動しているかとなると、そうとは言いきれまい。仏教の教理・教説を理念的に追究する教理仏教の視点からは、死霊・靈魂の存在を前提とする営為は、無常・無我の理に背反するとの見解が、たちどころにでてくるはずだからである。

とは言え、日本仏教は「葬式仏教」と称されるように、総じて葬儀・追善の執行をもつて最重要の役割としていることは周知のとおりである。そして葬儀の主宰者である僧職者は、今日においては大部分が大学院や大学あるいは僧堂を含む仏教教育機関において仏教教理学を学習し、仏教の理念に依拠する修行を経たのちに各寺院の住職として役割を果たしているのである。したがって僧職者は一方では仏教教理の理念を指向しつつ、他方では巫者の営為と通底する民俗宗教的な儀礼を主宰するという複合的な性格においてであると見られるのである。このように、葬

送儀礼には民俗宗教をベースに活動する巫者が密に関わり、また仏教教理を踏まえて役割を演ずる僧職者が関わっている。

だから葬儀（葬送）文化は仏教教理または教理に依拠する儀礼と、民俗宗教的な観念および儀礼・慣行との複合体としてあると見なすことができる。

ところがこれまでの仏教研究においては、仏教史研究を除くと、大勢は仏教文献研究を通じての仏教教理の解明に傾き、現場の僧職者―檀信徒・一般人関係において展開される「生活化された仏教」の究明には、ほとんど関心が注がれなかった観がある。これにたいして、生活化された宗教を主な研究対象とするはずの人類学的または民俗学的研究は、概して葬送習俗や巫俗などの領野ではかなりの蓄積を残したものの、仏教教理と民俗宗教とのダイナミックな複合の場合である寺院と僧職者の現実的な役割を視座に収めた研究は、なお数少ないという状況にある。⁽⁴⁾

長野県のさる曹洞宗専門僧堂における禅僧たちの日常生活をフィールド・ワークしたI・リーダーは、彼らが禅の教義に基づく厳格な坐禅修行と在家のニーズに応じての葬儀という「二重のダイナミック」を生きていると記しているが、僧職者と生活を共にし、坐禅と葬儀に直接参与し、さらに禅の思想に迫るという方法を執る人類学者や民俗学者は、この国では稀である。⁽⁵⁾

教理仏教研究と民俗宗教研究とは、所詮相容れない領域であるとの認識は、識者の間になお根強い。かつて沖本克己は仏教雑誌上でこう述べたことがある。「仏教へのアプローチの方法は何かと考える。今のところ民俗学・文化人類学的「観察」か、文献学的「教理研究」か、あい容れぬ二つの立場が主なところだろうか。そして教理研究はせいぜい煩雑な説明に落ち込むか、原理主義に還元してしまって浮世離れた建て前をのたまう。観察学はひた

すら現状を描写し、すべてを容認していく。われわれに得意の本音と建て前というには、あまりにもそれは悲惨な光景である。そして、それならまだしもかもしれないのである。もしかしたら、正しい位相を見きわめる智慧も、本音さえもないかもしれないのである⁽⁶⁾。この文は学術論文ではなく、半ばシニカルな思いをこめたエッセー風の性格が強いが、現実の仏教研究と民俗宗教研究との関係のある側面を鋭く突いている。

本文における「正しい位相」とは何かについて著者はとくに触れていないが、かなり我田引水的に言うところ、相容れぬとされる仏教研究と民俗宗教研究との連携・協力を目指す試みによって明らかになるであろう位相も、あるいはその射程に入っているのではなからうか。もしもそうであるとすれば、南方上座部仏教の研究を進める人類学者たちのなかに、すでにそうした方向を目指し、示唆的な論考を提示した研究者がいることに触れない訳にはいかな

い。

その一人がスリランカの仏教文化研究でも知られるE・リーチである。

彼は *Dialectic in Practical Religion* (1968) の序文において、かく述べている。ごく最近まで、欧米人による南方仏教の解釈はほとんど例外なく専門的な仏教教理学者によって注解された古代パーリ語文献の研究に基づくものであった。したがってセイロン（スリランカ）、ビルマ（ミャンマー）、タイその他の仏教国の教区における地域的な仏教の現実的プラクティス（実践的生活）には、ほとんど全く注意が払われなかった。つまりテキスト中心に仏教とは何かが問題にされたために、人びとの生活のなかに現に生きている仏教は無視されてきたというのである。

リーチはさらに続ける。以上のような理由から、仏教社会の仏教研究に二つの特殊な歪曲が入りこんだ。一方では仏教の唯一の純粹型はパーリ語文献に由来する哲学的教理学であるとされ、他方仏教国において現に見られる

が、しかし教典によつては正当化されない宗教的プラクティスは、そのいかなる要素も墮落した世俗的添加物、つまりアニミスティックな、もしくはヒンドゥ的な迷信の残存であるとされた。他方、一般人が理解している仏教は、葬儀と死の準備という特別な場合にのみ関心をもたれる宗教であるとされたとする。このようにリーチは、近代の欧米知識人によつて構築された学問的仏教が本流であり、現実に生きている仏教はアニミズムまたは呪術とする二元的思考にたいしてきわめて批判的であり、こうした区別は信頼できないことを強調するために「プラクティカル」の語を使用したとする。⁽⁷⁾

このように記すと、いかにもリーチは仏教の教理・教説を軽視しているように受けとられるかもしれないが、決してそうではない。

彼は、これこそが純粹の仏教であるとの理念を掲げ、現実⁽⁸⁾に営まれているアニミズムや呪術と結合した仏教形態は、これを非仏教と切り棄てる、その学問的態度を批判しているのである。彼は学者と称される専門家の「思考における仏教」にたいして、僧職者や一般人の思考過程における仏教をこそが重視されるべきだとも述べている。私⁽⁹⁾が彼の「プラクティカル」を仏教的「生活」に近いとしたゆえんである。

リーチはさらに、G・オーベイセーカラやS・J・タンバイアの論文を紹介しつつ、地域社会の仏教において、僧職者が何を説きどう行動するか、在家者は仏教をいかに信奉し、生活化しているか、また生活化された仏教と教理・教説はどう関わっているか等について考究している。⁽⁹⁾

以上述べたことから私が本稿の副題を「宗教人類学的視点から」とした理由がおのずから明らかになったと思う。つまり縁起や空を説く教理仏教が、しばしば非仏教と目されるアニミズムや呪術を主とする民俗宗教と関わり

合い複合化して「生活仏教」として現象するメカニズムやダイナミズムを重視する視点の採用である。

二 宗教学人類学的仏教研究の特色

セイロン（スリランカ）の農村地帯をフィールドとして、仏教と呪術的アニミズムとの関係を、僧職者、シャーマンの職能者および俗信者という三項の相互関係の調査を通じて明らかにしようとしたM・エームズは、「仏陀と踊る霊鬼」⁽¹⁰⁾なる論文において、仏陀を信奉する仏教は高い宗教、これにたいしてシャーマニズムは低い呪術と見てきた従来の視点を批判し、大要以下のように述べる。(1)テキストや理論上は仏教と非仏教を区分できるが、現実の宗教生活にあつては、両者は複合・重層化している。(2)呪術と見られてきたアニミスティックな儀礼・慣行は、実は一般の人びとを仏教に誘い導く媒体・ブリッジの役割を果たしている。(3)文献（テキスト）研究と社会・文化（コンテキスト）研究との間のギャップは、研究者の宗教理解が進めば乗り越えられると考えられる。

彼は仏教とアニミズムまたはシャーマニズムとの関係を、宗教研究において長い間論争のテーマとされてきた宗教と呪術の問題と関連づけて論じた。

それによると、欧米の宗教研究においては、宗教的カテゴリーと呪術的なそれとの関係を説明するのに少なくとも二つの方法があり、一つは文献的・歴史のおよび比較宗教学的方法、他は人類学的・社会学的方法である。前者は呪術と宗教を明快かつア priori に区分しようとした。それは通常知識人の文献宗教 (book religion) の立場に立つもので、そこでは宗教は一般人のアニミスティックな基層宗教と著しく対照をなすと解された。⁽¹¹⁾

これにたいして後者は宗教生活の現実を経験的・実証的に明らかにしようとする点に特色があり、「現実の宗教行動においては、呪術と他の超自然的信仰とは混合しており、呪術と宗教とを厳密に区分することは誤謬である」⁽¹²⁾との見方に立つ。

このように文献研究とフィールド・ワークとの方法と帰結をめぐる対照性を明確にした上でエームズは、セイロン（スリランカ）の仏教と呪術的アニミズムは、教義的・理念的には相互に相容れぬものとして明瞭に区分されているが、しかし生活レベルでは両者は密接に関わり合っており、一つの連続体をなしていると指摘する。そしてその裏付けとして、シンハラ人の宗教生活においては、(1) 釈尊への帰依・尊崇と諸精霊への慰撫とは相互に行なわれている、(2) 同一の儀礼が仏教的功德を積むためにも、悪霊を祓攘するためにも行なわれる、(3) 人びとは自分の守護霊が未来の仏陀であると主張する、(4) 八〇%の仏教寺院が霊的諸存在を祀る社殿をもつ、(5) 僧職者（比丘）は寺院の義務を果たす合間に俗人のための呪文を唱え、護符を作る、(6) 霊的諸存在に関わるシャーマンたちは、しばしば僧職者たちよりも仏教の伝承に精通している、などの事例を挙げている。

それではどうして教義や理念上区分されている仏教と呪術的アニミズムが、実際の生活の場で複合・混交するのか。この問題にたいしてエームズは、仏教は基本的に出世間（loka-uttara）を指す宗教であるのたいし、呪術的アニミズムは世間（laukaika）の生活上の諸問題に対処する方法であるとの宗教的世界観が、出家者と在家者に共有されているから、と解釈する。

また彼は、呪術的儀礼は理念的には俗的・世間的であるが、構造的には儀礼自体に仏教的要素を含んでいるがゆえに、世間と出世間、僧職者と在家者との間に「移行性」を用意しているとの注目すべき指摘を行なっている。つ

まり仏教の救済観念はすこぶる組織的で抽象的かつ彼岸的な生活をもつゆえに、他方ではより特殊的、具体的ににして世間的な呪術儀礼が求められるのであり、この呪術儀礼は人間とその究極的関心との間の「架橋」としての役割を果たすというのである。

かくして彼は、仏教研究において最も重要な点は「(仏教における)理論と生活、テキストとコンテキスト間の曖昧な関係である」と帰結するのである。⁽¹³⁾この見方は、教理か民俗か、また無常・無我か靈魂・呪力かと言った硬直した二分論にたいして、真に問題になるのは両者間の曖昧にして弾力的な関係領域であることを示唆しているのだが、この領域の解明は、まだ十分に進んでいない。

また、テキスト(文献研究)とコンテキスト(社会・文化研究)との間の乖離は研究者の宗教学解が深まれば解決可能であるという見通しは、本稿との絡みにおいても実に重要であるが、なお今後の課題である。E・リーチャM・エームズのアプローチに類似の調査・研究は南方仏教に関してかなりの数に上るが、方法的に注目したい研究者として、既述のG・オーベイセーカラとS・J・タンバイアに加えてR・F・ゴンブリッチ、M・E・スパイロ、N・タンネンバウムを挙げたい。⁽¹⁴⁾

いずれもテキストとコンテキスト、仏教教理と民俗宗教が関わるダイナミックな場面を重視した研究を進めている観があるからだ。

さて人類学者による南方上座部仏教の研究は既述のように相当の蓄積を結果し、教理仏教と民俗宗教との相互関係の究明をも視座に入れた研究方向を打ちだしてきたが、これに比較すると日本、中国、韓国などの大乘仏教に関する同様の研究は、管見によるときわめて少ない。

かつて筆者は、人類学者が東アジアとりわけ日本の仏教の研究にあまり関心を示さない理由の一つに、解脱涅槃の実現の目標を遙かなる未来に設定し、世間と出世間を峻別する上座部仏教に比して、煩惱即菩提、生死即涅槃を掲げる大乘仏教社会にあつては、世間と出世間、仏教と民俗宗教の境界性が曖昧になりがちで、両者の対照性についての分析がすこぶる困難と捉えられていることがあるのではないかと推測したことがある⁽¹⁵⁾。

最近も、日本宗教とりわけ修験道の研究でよく知られるH・B・エアハートは、「曖昧な〈日本の宗教〉」という論文のなかで「日本の宗教」とか「日本人の信仰」というカテゴリーは自明の理ではなく、複雑で精神的な構成体であり、宗教という対象性もつ曖昧性が、このカテゴリーを正確に定義することを困難にさせている、と述べている⁽¹⁶⁾。

もつともエアハート論文では、「日本宗教の曖昧性」を指摘するものの、どの部分がどう曖昧化するのかとなると、もうひとつ定かでない観がある。彼は宗教の担い手を「エリート」と「大衆」に区分するとともに宗教の概念を示すための対象的組み合わせを「教団／家族」、「教義／信仰」、「抽象的論理／実際の行動」、「理想／日常の行ない」のように示すが、件の曖昧性は前項にたいする後項にあるとするのか、前項と後項の関係に見られるのか、それとも、前項と後項のそれぞれに捉えられるとするのか、必ずしも定かでないからである。筆者が問題にする曖昧性とか弾力性は、エリート（僧職者）と大衆（檀信徒）とが出会う儀礼的行動の場において、エリートの掲げる「抽象的論理」や「理想(念)」が当該論理や理想(念)とは相容れないような観念や習俗・慣行（民俗）と種々の形で複合化して現成する際の性格または特徴を指している。その様態を「生活仏教」と呼んでいるのである。

さてA・エームズその他が南方仏教研究において試みた宗教現象における複合とダイナミズムの研究に類似の視

点に立つ研究は一九六〇年代後半になると、わが国の宗教研究においても見られるようになる。たとえば、従来の民間信仰論を踏まえながらも民俗宗教と組織宗教（仏教）との動態的複合性に注目し、広汎な調査を実施した桜井徳太郎¹⁷⁾、庶民信仰論において教義・教典に示される宗教思想と庶民の現実的な欲求充足のための信仰とが複合化している領域を複合・動態論的に考究した楠正弘¹⁸⁾など、その例である。今日では中堅・若手の宗教学者・人類学者・民俗学者のなかに、複合・動態論的アプローチを執る人たちが少なくないようだ。¹⁹⁾

三 生活仏教の諸相

教理仏教と民俗宗教とは理念的には弁別されるが、宗教生活の現場では複合化していると理解する仕方は、現在では宗教研究者の間で半ば常識化している観があるが、かくなったのは決して古いことではないことについて述べ²⁰⁾てきた。このテーマは今日「常識化」しているとしても、その内容にまつわる諸問題が解決を見た訳ではない。宗教的理念と、それとは異質・異型の宗教的要素とが連携し複合すると言っても、どのような過程においてどのような要素がいかに連携し複合するのかと問うなら、人間（社会）生活の構成のありようを捉える以上に「生活仏教」の構成の解明は困難であると言わざるをえない。

ここではとりあえず、教理仏教と民俗宗教とを関係づけ、両者間の「媒介(性)」を示すと考えられる若干の事例を挙げて、「複合」の問題に迫ってみよう。

第一にL・ランカスターは「エリートとフォーク——二層理論に関する論評²¹⁾」において、韓国の仏教と民俗宗教との相互関係に見られる多様な側面を析出している。周知のように韓国の仏教は日本に比して厳格な出家主義の立

場をとっており、ムーダン（シャーマンの職能者）を代表とする民俗宗教にたいしては、ある距離を意図的に保っていると考えられる。韓国の一般人とくに男性は多く仏教に関わり、これにたいして女性は強くムーダンにひかれると言われるが、仏教と民俗宗教を媒介しているのがポサル（菩薩）と呼ばれる宗教的に両義的な在家の女性宗教者であるという。ポサルの多くは曹溪宗の諸寺院に関係をもつが、寺院に居住する尼僧とはいろいろな点で異なる。

尼僧は男僧とほとんど同じライフ・スタイルに従い、仏教のエリート的側面に参与しているのにたいして、ポサルは家族内の諸義務を負い、完全に世俗社会内の女性としてあり続ける。男僧と尼僧は通常寺院に常在し、世俗の人びとの家を訪ねることは滅多にない。

これにたいしてポサルは仏教のエリート的伝統に立つ抽象的な教義にもある程度通じており、しばしば俗人の家庭を訪ねては重要な教育的機能を果たす。また彼らのなかにはムーダンと同じようにトランスに入り、ト占を行なうなどシャーマニックな役割をもつ者がいる。

彼らは業や輪廻や空の概念について人びとに説き、同時に彼らは人びとの幸・不幸は精霊の力により左右されるとも説く。男僧や尼僧のなかには、仏教についての最初の知識をポサルから得たと述懐する者が少なくないという。彼らは仏教と民俗宗教、出世間と世間に両脚を踏まえているがゆえに、仏教と民俗宗教、仏教と俗人信者を媒介することが可能になるのである。

第二にわが国の仏教において僧職者の主要な役割は依然として葬祭であるが、葬祭の対象である死者が多義性を有し、ことに「ほとけ」が内包する「仏」と「霊」の両義性が、仏教教理と民俗宗教、僧職者・寺院と檀信徒・一般人を媒介していると考えられる点に着目したい。⁽²²⁾ 葬祭が死者を仏に化すための儀礼であるという例は、他の仏教

国には見られない。

もともと覚者Ⅱ仏と死者Ⅱ死霊とは関係がなかったのに仏教の関与によって両者は複合化し、「ほとけ」の語で表現されるにいたった。⁽²³⁾だから「ほとけ」はコンテクスチュアルには曖昧かつ弾力的な概念であり、たえず意味の移行を伴う。葬儀時に死者は僧職者から仏戒を授与され、仏の子になったとか仏弟子になったとされる。ところが在家者は葬儀によって死者は「ほとけ」になったとは表現するが、その「ほとけ」が仏教的な「仏」なのか、民俗的な「霊」なのか、定かではないのではないか。彼らの多くは、死者が「ほとけ」になったと言うと同時に「先祖(霊)の仲間」になったとも表現するからである。

こうした死者をめぐる認識または感覚は、ひとり在家者のみによって共有されている訳ではない。死者の成仏を使命とする当の僧職者自身が、時と場合により死者(の人格)を仏(ほとけ)と呼んだり、精霊・先祖などと称したりすることが多いからである。

第三にフアジーな性格をもつのは「ほとけ」の観念に限らない。「ほとけ」が行き住む場所についても実際的にも観念的にも曖昧である。⁽²⁴⁾

教理的には仏(ほとけ)は仏国土とか浄土に在すとされるが、同時に墓や仏壇におり、寺院の位牌堂に住むともされる。

このような「ほとけ」の性格とその居所について現場の僧職者はどのように説明し、檀信徒や一般人はこれを行う受けとるかについての情報は、「生活仏教」研究にとっては実に重要であると考えるが、仏教界全体を視座に入れた調査はまだ見られない。とは言え、各地の寺院が毎月または隔月刊、季刊で発行している『寺報』は、「生活

仏教」の現実態を垣間見るのに貴重である。そこには仏教や宗派の教理・教義をかなり高度の筆致で解説するとともに、青少年の非行や高齢化時代の問題などについて、仏陀や宗祖の立場から論評、批判し、さらに寺院の恒例行事の案内などが盛り込まれている。

また縁起説をテキストに忠実に解説し、かたや孟蘭盆会の精霊棚の作り方と先祖(霊)を迎えての祀り方を具体的に教示しているものがあり、さらに教理・教義にはあまり触れず、専ら寺院の活動と会計報告に終始しているものがある。『寺報』を概観し、整理すると、意図的に教理・教義にこだわろうとする姿勢、教理と民俗を並列させているもの、そして事務報告を指すものに分類できる。⁽²⁵⁾『寺報』には僧職者の宗教的態度や布教方針などがよく表われているが、檀信徒を対象とする刊行物であるところからか、「教理と民俗の狭間で苦悶する⁽²⁶⁾」といった姿を読み取ることはできない。

現場の僧職者の宗教活動において、教理仏教と民俗宗教、聖と俗などがどう複合化されるのかという問題の解明のためには、僧職者のライフ・ヒストリーや寺院、社会活動についての正確な実態把握が基礎となるが、その作業はこれからである。宗教的コンテキストの複合・動態的状况を重視する研究者は、同じ状況が実は僧職者(のみならず多分あらゆる宗教者)自身の内面および行動に見られるはずであることに、より注意を向けるべきであろう。

第四に、葬祭と並んで日本仏教を特色づける祈禱を取り上げ、その複合・動態性について考察する。祈禱は「財富の獲得、安産・子孫繁栄、病氣平癒や災厄回避など、主に世俗的な目的の達成を神仏に祈り願う行為⁽²⁷⁾」とされる。すでに述べたように、祈禱は従来の呪術／宗教論においては呪術に属するものとされ、宗教にたいして「低い」という種のラベルを貼られることが多かった。しかしそれは理念的にそうだとされたのであり、人間生活のレ

ベルにあつては両者は複合・混交化しているのが実態である。

神奈川県小田原市近郊の山合いに位置する曹洞宗の大剎大雄山最乗寺は、祈禱寺院として広く知られる。この寺は人びとの間では最乗寺の名よりも「道了尊」の名で親しまれている。神格化した道了なる宗教者が、祈禱の対象になっているからだ。近来この寺は、神仏習合、神人化度、宗教複合の好例の一つとして、宗教（仏教）史や宗教人類学の研究者により研究されてきた。⁽²⁸⁾ここでは仏教と信者集団、教理と民俗の結節点あるいは媒介項と見なされる道了に焦点を絞って述べたい。

最乗寺は修行寺であるとともに祈禱寺であるという二重性を有する。本格的な坐禅堂をもつこの寺では、住職はじめ修行僧が如法に只管打坐に精進することを重要な使命としており、在家の参禅者も少なくない。これと並行してこの寺は祈禱寺としてあまたの人びとの現世利益的ニーズに積極的に対応している。どうしてこのような構造と機能が可能なのか。寺の縁起の主要な筋を追うところなる。

最乗寺の開山了庵慧明禪師は諸国を遍歴修行した後、郷里の相州に戻り、現在地に一寺を建立しようとした。現地は峻嶮にして樹木密生し、寺院建立の困難な場所であった。

ところが了庵の弟子道了が神変不可思議な超自然力を發揮し、たちどころに溪を埋め巖をうがって雄大な道場を完成させた。

この過程で在地神である矢倉沢や飯沢さらに箱根の神々が工事を援助した。矢倉沢、飯沢の神は夜間に來たつて参禅したともいう。

寺の開創後、応永十八年（一四二二）に開山了庵が示寂すると、弟子の道了は「師匠が世を去ったからには自分

の因縁もここまでだ。今後自分は「尽未来際この寺に在つて伽藍を守護し、一般民衆を利濟するだろう」と述べ、烏天狗の姿に変じて消え去つたとされる。

のちに寺ではその姿を模写し堂宇を建て、道了大権現と称し寺の鎮守とした。明治の神仏分離により、権現号を改め、道了大薩埵として祭祀するにいたつた。道了はもと三井園城寺の南院金乗院に住する満位の行者であつたとも言われる。⁽²⁹⁾

了庵と道了には、単に師匠と弟子という関係のみでなく、禅と修験道、仏教と自然（山岳）宗教、坐禅と超自然力の提携・複合の図式が伏在している。現在の最乗寺は檀家組織をもたず、葬祭を行なわない。あの大利を支えているのは主に同信者集団の講組織である。

講組織は東京、神奈川を中心に関東一円、さらに静岡、愛知に分布し、その数は三七〇〇〜三八〇程とされる。講により構成や活動の仕方に差異があるが、その中心に位置するのは先達と呼ばれるシャーマニクな人物であるという。講員たちは先達に引率されて年に一度ないし数度最乗寺に集団登拝し、道了尊に詣で、住職と修行僧が執り行なう祈禱会や御供式という特別儀礼に参加して、現世利益的ニーズに⁽³⁰⁾応えてもらうのである。

このように、最乗寺には修行と祈禱の機能があり、前者には僧職者および篤信者による教理仏教寄りの営為が見られ、後者では一般人・在俗者のための民俗宗教寄りの儀礼が行なわれる。既述のように後者の儀礼を司るのは僧職者である。そして修行と祈禱を媒介するのは、開山了庵禅師の弟子の顔と超自然力を駆使するシャーマニクな行者の顔を兼ね具えた道了大薩埵である。

道了のもつ両義的、複合的性格が、解脱志向性（仏教）と現世利益性（民俗宗教）という理念的には対立する方

向性を巧みに連結する役割を果たしているのである。とは言え、道了信仰が媒介して、祈禱を求める講員たちが禪修行者に転じるかという点、現実はそのようではないらしい。にもかかわらず、禪修行の寺を経済的・社会的に下から支える講組織の信仰対象が、仏教と民俗宗教、僧とシャーマンの両性格を具えた宗教者であることは、宗教構造論的または生活仏教論的に看過しえない点であると言えよう。⁽³¹⁾

最後に筆者が過去五年にわたり調査してきた中国本土の民俗宗教に関する資料から、既述の問題と関わると思われる事例を紹介したい。福建省から広東省の一部には、童乩ドウキと呼ばれるシャーマン的人物（男女）がおり、民俗宗教を代表する宗教者として一般の人びとの篤い信仰を集めている。

彼らは中国革命以後、とくに文化大革命を機に、迷信・邪教の徒として官憲により徹底的に弾圧され、ほとんど消滅したと考えられていた。ところが改革開放政策の施行に伴って一九七〇年以降急激に復活を遂げ、現今では廈門市とその周辺地域に限って見ても、その私的な宗教施設は、仏教や道教の寺廟の数よりも多いと推定されている。⁽³²⁾

数的には女性童乩が著しく多い観がある。

彼らはさまざまな守護神・仏をもち、儀礼においては守護神・仏の憑依を得て、守護神・仏自身として依頼者・信者と対話し、予言や託宣、治病行為などを行なう点において、東南アジア各地の華人社会に多数存在する男女童乩ドウキと性格的、役割的にきわめて類似する。⁽³³⁾

彼らの守護神・仏のなかでとりわけ多いのはさまざまな種類の観音（聖観音、千手観音、南海観音、紅面観音、白衣観音など）である。彼らが童乩になるにはいわゆる巫病経験をするのであるが、その多くは観音によって選ば

れたための症状と理解されるのである。

巫病を通じて自分が仕える守護神仏が観音であることが判明すると、童乩（候補者）は国内の有名寺院に行き、観音像を購入し、僧職者に依頼して開光・開眼の儀礼を行なってもらう。この観音の霊または生命を宿した像を自宅の祭壇に祀り、巫業を開始する。

童乩の観音力によって病気が治癒したとか運勢が好転したとか評判になると、依頼者・信者が急増する。

観音像の開光・開眼を依頼した有名寺院で観音の儀礼が行なわれるとき、童乩は依頼者・信者を引率して寺を訪ね、超度や燄口などの儀礼を寺に依頼する³⁴。

浙江省舟山群島の普陀山普濟寺は、童乩たちがよく訪ねる仏教センターの一つである。

普濟寺の役僧に童乩の観音像購入と開光について尋ねると、答えは「たしかに彼ら「草頭神」たちも参詣者だが、私たちは一般の人たちに対するように彼らに対してはいるだけだ。彼らは仏教とは何の関係もない迷信の徒だ。彼らはこの寺で仏像を開光してもらい、権威づけに利用しているのだろう」であった。

寺側は仏教と民俗宗教との間に一線を引こうとしていた。

たしかに童乩たちは政府公認の大刹で仏像を入手し、僧からそれに生命を籠めてもらったことを、みずからの権威づけと宣伝に利用しているふしがある。とは言え、童乩たちは彼らが巫病を克服して観音の弟子になったと自覚し、それゆえ依頼者・信者を開光の寺に連れて行くのが自分たちの義務だと捉えていることも事実のようだ。

ここで重要なのは、観音が仏教と民俗宗教を関係づける媒体の役割を果たしている点である。寺は観音像に見えざる力（開光）を賦与し、童乩はその力により得た金銭を寺に寄附し、寺を支える役割をもつという、宗教的力の

互換性の構図がここには見られる。

ここでも注目したいのは観音が具えている仏教的な菩薩の性格と民俗宗教的な守護神(霊)の性格である。この複合的性格のゆえに観音は、わが国のほとけや道了尊と同様に、仏教と民俗を架橋する使命を担わされていると言えまいか。

四 総括

本稿では長い間にわたり宗教研究に見られ現在も持続している、教理仏教と民俗宗教という二区分にたいし、実際の宗教生活にあつては教理と民俗の狭間に立つて活動する僧職者と、すでに仏教の影響下にありつつも民俗寄りに活動する民間(俗)宗教者、およびその両者に関わる檀信徒や一般人の三項がさまざまに関わり合う場面を「生活仏教」と名づけ、この場面を問題にするときに何が見えてき、何が課題になるかについて考察しようとした。

このように仏教教理・理念とこれに対照的な民俗的儀礼・慣行とを関係者の生活の場でホリスティックに問題にする視点と方法は、宗教人類学的領野とくに南方仏教の研究においてすでに少なからぬ蓄積を生んでいるので、その主なものに依拠しながら論旨を展開しようとした。それによれば、仏教はテキスト・理念レベルでは仏教／アニミズム・呪術のように区分されるが、コンテキスト・現実のレベルでは両者は複合化しているとされる。

それはまた、生きた仏教を研究対象とする場合、テキスト・理念とコンテキスト・現実の間にある「曖昧な領域」こそ重要であると示唆していた。

本稿で用いた「生活仏教」は実にこの曖昧な領域の解明に関わるものであった。そしてこの曖昧な領域としての

生活仏教にアプローチする一つの方法として、本稿ではとりあえず仏教と民俗を媒介すると見られる諸因子（ほとけ・道了・観音など）を取り上げ、その性格と役割について考察した。結果、それらはそれ自体複合的・両義的性格を具備しているゆえに、仏教と民俗宗教との媒体となりえていると仮説した。

生活仏教を研究対象にするとき問題になる点は、つねにテクストとコンテクストを現実繋ぐ役割をもつ現場の僧職者に関する資料が決定的に不足していることである。教理仏教研究は達人的宗教者に着目し、他方人類学・民俗学研究はシャーマンや祈禱師に傾斜する傾向が続いたため、普通の僧職者のライフ・ヒストリーや活動の性格・特徴などについては、ジャーナリズムの半ば揶揄的な取り扱いを除くと、目立つ成果は存在しない。

どうせ取り上げても大した結果をもたらさないと常識が研究者にあるためかもしれないが、こと現代の仏教を問題にする限り、各地で活動する僧職者へのアプローチは不可欠であろう。

かく現場の僧職者と寺院に関するデータが増大すれば、かつて田丸徳善が指摘したように、ひたすら達人的宗教者を目指す僧、民俗宗教寄りに生きる僧を両極に、その中間に位置づけられる複合的な僧という三分類が説得的に可能になるかもしれない。⁽³⁵⁾

達人的宗教を指向する宗教者は教理に最も近いところであり、民俗宗教的宗教者は教理から著しく離れたところに位置づけられよう。かくして各宗教者と信者・一般人との関係が明らかになれば、「生活仏教」研究に新しい局面を付加することになるだろう。

研究分野から言えば、教理学は達人的宗教者に関わりうるし、人類学・民俗学はより民俗宗教者に向くであろう。そして両者が複合したような、多分現実には最も多いと見られる中間的宗教者に関しては、教理学、人類学、

民俗学、宗教学などの提携による研究が可能ではないか。「生活仏教」研究の構想は可能だが、実現は至難の業であろう。それを承知の上で繰り返し返すなら、現実の生活の場では教理と民俗が複合し、関係し合う。とすればコンテクストに現われる仏教の研究においてこそ、教理研究と民俗宗教研究との出会いと協同が可能になるのではあるまいか。

注

- (1) 本稿は、二〇〇〇年九月十四日に駒澤大学を会場に行なわれた日本宗教学会第五九回学術大会における特別部会「生活の宗教」としての日本仏教の研究」と課題的に運動している。
- (2) E. R. Leach (ed.), *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- (3) さまざまな定義があるが、「自然宗教に淵源をもち、これに地域社会に定着するために自然宗教を摂取した創唱宗教が習合した形態」宮家準「民俗宗教」(中村元監修・峰島旭雄責任編集『比較思想事典』東京書籍、二〇〇〇年)などは、筆者の見解に重なる。
- (4) 数少ないこの領野の研究のなかで桜井徳太郎『神仏交渉史研究』吉川弘文館、一九六八年、同『日本民俗宗教論』春秋社、一九八二年の狙いと考察が目をひく。
- (5) I. Reader, *Religion in Contemporary Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.
- (6) 沖本克己「禅は靈魂をどう解釈するか」(『季刊仏教』一六号、法蔵館、一九九一年)。
- (7) E. R. Leach, *ibid.*, 'Introduction'.
- (8) G. Obeyesekere, Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism; S. J. Tambiah, The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village, in: E. R. Leach (ed.), *ibid.*
- (9) E. R. Leach, *ibid.*, 'Introduction'.
- (10) M. M. Ames, Buddha and the Dancing Goblins—A Theory of Magic and Religion, *American Anthropologist*, vol. 66, No. 1, 1964.
- (11) たえば文献学者のP・ワーツは、シンハラ人の治癒儀礼は仏教にとって全くの対立をなす儀礼であり、シンハラ人はただ名前だけの仏教徒であるにすぎないと論じた (P. Wirz, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden: Brill, 1954)。

- (12) W. A. Lessa and E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Evanston: Row, Peterson, 1958.
- (13) M. M. Ames, *ibid.*, p. 79.
- (14) E. R. Leach, Pulleyar and the Lord Buddha—An Aspect of Religious Syncretism in Ceylon, *Psychoanalysis and Psychoanalytical Review*, vol. 49, No. 2, 1962; S. J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cults of Amulets*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; M. E. Spiro, *Buddhism and Society*, Berkeley: University of California Press, 1987; N. Tannenbaum, *Who can Compete against the World—Power-Protection and Buddhism in Shan World View*, Michigan: The Association for Asian Studies, 1995.
- (15) 拙著「仏と霊の人類学——仏教文化の深層構造」春秋社、一九九三年。
- (16) H・B・エアハート「曖昧な「日本の宗教」」(宮田登・新谷尚紀編)『往生考——日本人の生・老・死』小学館、二〇〇〇年。
- (17) 注(4)参照。
- (18) 楠正弘「庶民信仰の世界」未來社、一九八四年、同「庶民信仰の動態論」(『仏教学論集』春秋社、一九八五年)。
- (19) 島蘭進「初期新宗教における普遍主義」(南山宗教文化研究所編)『神道とキリスト教』春秋社、一九八四年、池上良正「民俗宗教の複合性と靈威的次元」(山折哲雄・川村邦光編)『民俗宗教を学ぶ』世界思想社、一九九九年、同「宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論」(『宗教研究』三三五号、日本宗教学会、二〇〇〇年)。
- (20) ちなみに古野清人は九州長崎県下の「隠れキリシタン」をフィールド・ワークし、『キリシタニズムの比較研究』(三一書房、一九七三年)をものしたが、その「まえがき」で、各地に生きている普遍宗教なるものは地域的宗教との複合体として存在するのであり、「純粹または正当な世界的宗教は、その信奉する教理・教義はしばらく別にして、現実には存在しない」と強調してゐる。
- (21) L. R. Lancaster, *Elite and Folk: Comments on the Two-Tiered Theory*, in: G. A. DeVos and T. Sofue (eds.), *Religion and Family in East Asia*, Los Angeles: University of California Press, 1986.
- (22) 『仏辞苑』(岩波書店)の「ほとけ」の項参照。とくに①の④目よめた者。さとりを得た者。仏陀。◎釈迦牟尼仏。④死者またはその霊。
- (23) 渡辺喜勝「死者・ホトケ」信仰の形成と意義」(日本宗教学会第五九回学術大会の特別部会「生活の宗教」としての日本仏教の研究」における発表要旨)によると、「誰でも成仏」、「死ねば成仏」の観念形成は、平安中期〜鎌倉期に成立し、室町期

く江戸初期頃までに一般化し定着したと推定されるという。

- (24) 曹洞宗の調査によると、死者の靈魂や死者が赴く場所について僧職者が檀信徒に説く内容についての回答は以下のとおりである。「死者は」極楽など(あの世)に行つたと説く「七・八%、「仏の子として成仏したと説く」五〇・二%、「あの世や魂の問題には触れない」二〇・二%、「その他」二〇・二%、「無回答」一・三% (『曹洞宗宗勢調査報告書』曹洞宗宗務庁、一九九八年)。
- (25) 小倉玄照編『ねんげ』二二一―二二二号、靈元丈法編『山水』二六〇号、中村哲元編『蓮華台』七九号ほか参照。
- (26) たとえば「いま僧侶、とくに青年僧は、頭では仏教の「教義」を考え、足はその教義と結びつかない「葬祭」につけて生活しているという、この頭・脚分断の矛盾した現実には苦悩している」(伊藤唯真「仏教と葬祭——一つの日本仏教論」、伊藤唯真・藤井正雄編『葬祭仏教——その歴史と現代的課題』ノンブル社、一九九七年)。
- (27) 「祈禱」(中村元他編『岩波仏教辞典』岩波書店、一九八九年)。祈禱儀礼の実際については、長谷部八朗『祈禱儀礼の世界』名著出版、一九九二年。
- (28) 広瀬良弘「曹洞禅僧における神人化度・悪靈鎮圧」(『禅宗地方展開史の研究』吉川弘文館、一九八八年)、山岡隆晃「仏教の日本の変容と複合について」(『文化人類学』3・特集「宗教的シンクレティズム」アカデミア出版会、一九八六年)他。
- (29) 伊藤峰宗編『大雄山史』大雄山最乗寺、一九六一年。
- (30) 山岡隆晃、前掲論文。
- (31) シャーマニク的な人物が講を組織し、それが祈禱寺院を支えている事例としては、佐藤憲昭「仏僧とシャーマン——海蔵寺の事例から」(『文化』第十六号、駒澤大学文化学教室、一九九三年)参照。
- (32) 拙稿「中国本土の童乩信仰——東南アジア各地の事例との比較において」(『宗教研究』三二九号、日本宗教学会、一九九九年)。
- (33) 東南アジア華人社会の童乩の実情については、拙著『シャーマニズムの人類学』(弘文堂、一九八四年)の「第三部 東南・南アジアのシャーマニズム」参照。
- (34) 家族メンバーに不幸・災厄が生じ、童乩に占ってもらったら、家族の死者がああ世で迷い苦しんでいるためと分かる。このようにするとき家族は縁ある寺院で「死者を迷いの世界から安定する世界に度すための儀礼」を執り行なう。これが超度、縁口儀礼であり、多額の費用を要する。
- (35) 田丸徳善「現代宗教教団のディレンマ」(『宗教集団の明日への課題』曹洞宗宗務庁、一九八四年)。

(駒澤大学教授)

第一部份

ミルチャ・エリアーデにおける聖の解釈学

國松 萌美

本発表では、宗教現象学者ミルチャ・エリアーデにおける方法論を聖の解釈学として捉え、解釈者（即ち宗教学者）と解釈される人間（即ち宗教学の学的対象となる《宗教的人間 *religious person*》）の間にエリアーデが見ていたと思われる照応関係を明らかにしようとする。更に、エリアーデが想定していた総合的学問としての《新しいヒューマニズム》に対して、宗教学がいかなる位置に置かれ得るのかを導き出そうとする。その際、我々の鍵となるのは彼の《全体性 (totality)》の概念である。我々は、「部分」と「全体」という枠組みを用いて議論を進めて行く事になる。

エリアーデの方法論において、宗教的人間と聖なるものとの関係は、解釈者としての宗教学者と宗教的現象との関係に対応すると見なし得る。

聖は俗なる事物の中に自らを顕現する。エリアーデはこうした顕現を《聖と俗の弁証法》として説明する。即ち、俗なる事物は宗教的象徴やヒエロファニーとなる事で聖化されるのである。聖の側から言えば、聖は俗の中に自らを断片的に、「部分」的に、俗とは異なる《他者》として示す。宗教的人間は、象徴

やヒエロファニーを経験する事で、聖を「全体」的な、より大きな体系、即ち《コスモス》として見出す。宗教的经验はコスモスの創造を儀礼的に反復する事を通して成立するが、宗教的人間はそうした仕方でも常に聖を見出そうとする事により、意味や己の存在根拠を見出し得る。しかし、聖は「部分的」にしか顕現し得ず、聖の「全体」というものは、想定し得ても到達し得ない概念にとどまる。

これに対応する仕方でも、解釈者は宗教的資料から宗教的意味を解釈する。資料において扱われるのは文化的な《他者》であったり、無意識という内なる《他者》であったりする。宗教的人間が聖そのものには到達し得ぬように、解釈者も聖そのものを資料から導き出す事は出来ない。しかし、資料に「部分的」に記される聖を解釈する作業には、あらかじめ「全体」としての聖に対する直観が前提されている。エリアーデの方法論は、宗教的諸現象の比較研究から解釈へ移るという手順を踏んではいるが、あらかじめ聖なる解釈的枠組みが前提されているという点で、比較と解釈は実は循環的である。宗教的人間と同様、解釈者もまた、俗の中に断片的に示される聖を、「部分的」な顕現という限界を超えて、その「全体」性から読み取ろうとしている。宗教的人間がより大きな意味の体系としてのコスモスに参加するのと同様、解釈者もまた、己の宗教的解釈の作業を通して、「全体」的で意味豊かな世界に参加する。ここに、解釈者自身の自己変容もまた示唆される。解釈者は、《他者》の宗教性を解釈する事で、己の隠された宗教性をも回復してもい

るのだ。

結論として、エリアーデの宗教学は《新しいヒューマニズム》を「部分」的に実現しているものだと見えよう。宗教学が創造的解釈学として、宗教的文脈から宗教的人間という「全体」的存在を開示する事は、《新しいヒューマニズム》がより包括的な知の地平として人間が「全体」的存在であるとして開示する事への扉を開くものとなる。真に「全体的」なものとしての聖そのものが直接経験できない事と同様に、真に「全体」的な人間のイメージを開示する《新しいヒューマニズム》もまた、想定はし得ても直接到達はできぬ知の地平ではあるだろうが、宗教学と《新しいヒューマニズム》は、互いの「部分」と「全体」として、終わる事のない、現在進行形の営みとして連関し合っていると言う事はできよう。

「ポスト・エリアーデ」時代の宗教研究

—— 神話理論を事例に ——

東馬場 郁 生

エリアーデの業績とその作品の影響は、今世紀後半の北米宗教学界において圧倒的であったが、この数十年の間、彼の方法論は、宗教現象学とともに疑問に呈され、彼の支持者によってさえも訂正、再考されるようになってきている。この流れをうけて一九九六年、ルサーマーティンは「ポスト・エリアーデ（時代）」

の宗教研究」という言葉を用いて、宗教研究の新しいパラダイムの模索を提唱した（*Method and Theory in the Study of Religion* 8/1 (1996): 1）。

こうした中、昨年アメリカで出版された Robert Ellwood 著 *The Politics of Myth* と Bruce Lincoln 著 *Theorizing Myth* には、いくつかの共通点がある。シカゴ大学でエリアーデの下で学んだ二人が、他の神話研究者と同様、エリアーデの神話理論に潜むイデオロギー性（リンカーン）あるいは政治性（エルウッド）を取り上げ批判している点である。神話理論をめぐる彼らの言説に、まさにポストエリアーデ的宗教研究の動向を伺うことができる。

リンカーンは、「神話は語りの形式をとった分類学 (taxonomy)」（デュルケム、モース）であり、また「分類とは中立的な作業ではなく、従属と同格化の関係を構築することを目的としている」というデュルケムの理論を受け、次のように述べる。「分類が神話的形式でコード化される場合、その語りは、ある特定の不確定な差別の体系を特別に魅惑的で記憶に残る形に包み込み、さらには、それを当然のものとし、正当化する。」そうした場合、「神話とは、単に語りの形式をとった分類ではなく、語りの形式をとったイデオロギーである」。そして、「リンカーンは、“Myth as ideology in narrative form”（語りの形式をとったイデオロギーとしての神話）という言葉をもちいて神話のイデオロギー的側面を主張する（147）。

一方、エルウッドは、今世紀中頃の神話研究発展の立役者としてユング、エリアーデ、キャンベルを取り上げ、彼らの神話

研究に共通の特徴を「神話的グノーシス主義」と表現する。つまり、彼らの作品は、近代人が抱える問題を解決するような知識がどこか別のところからもたらされ、神話よりもすぐれた知識はなく、しかも、その知識は普遍的で自己確認ができることを主張しているという。エルウッドによると、彼らの主張は、救済者によって示される真の本源、本性、運命についての秘密の知識(グノーシス)をとおして人間は救済され、人間のうちに人間の真実性が発見されるとする古代グノーシス主義者と軌を一にしている(816)。神話学者(特にロマン主義的神話学者)は、近代化の結果土地を失った人々や(政治的に抑圧された)民衆(Volk)に対する深い憂慮と関心から、彼らを近代主義という病から救済する「薬」を民衆の真の精神であり声である神話に求めた。しかし、エルウッドが指摘するように、このような神話研究に政治的意味が付随したのは明白だ。

エリアーデの神話研究について、エルウッドは、第二次大戦前および大戦中のエリアーデの経験を背景に彼の神話研究に潜む国家主義的/民族主義的テーマについて指摘する。リンカーンは、自らの政治的視点を押し進めるためにエリアーデがとった偏見的な比較法は厳しい批判にさらされており、「彼の作品に関する『批判という』傷は、本物で悲しむべきものであり、彼が進めてきた研究方法にはごく限られた将来しかない」(146)、とまで述べるに至る。

今世紀後半の宗教学ではエリアーデがきわめて有効な分析視点の一つとして注目されたが、現在彼の理論は、まさにエリアーデに学んだ研究者らによって、批判的にすすめられており、

これを「ポストエリアーデ時代の宗教学」と表現することができよう。この枠組みは、宗教学においても研究者のもつ政治性を無視して理論が語れないという時代の到来を告げる一方で、同時に、これまでの神話研究の多大なる成果そのものを姿容・解体していく可能性をも示唆している。

エリアーデと大江健三郎

——エピファニーをめぐる——

奥山倫明

「聖なるものヘイローの顕現」と現代世界における聖の「偽装」というエリアーデの概念をめぐる問題については、簡単に論じたことがある(拙著『エリアーデ宗教学の展開』刀水書房、二〇〇〇年、参照)。ところでエリアーデが用いる「顕現」という概念は、ある時期、エリアーデの著作を繰り返しひもといていたという大江健三郎氏の創作活動において、重要な位置を占めていることが同氏のエッセイから窺える。

一九八五年に初版刊行の『小説のたくらみ、知の楽しみ』(新潮文庫版、一九八九年)において、大江氏はエリアーデの『永遠回帰の神話』『迷宮の試練』、さらには日記(一九五七—一九六九)の英語版にたびたび言及している。なかでもエリアーデがW・N・P・バーベリオン(一八八九—一九一九)の日記(W. N. P. Barbellion, *The Journal of a Disappointed Man*,

London, 1919) について触れている一節、特にそこで提示される「顕現としての人間存在の不滅性／破壊されぬこと」という表現は、大江氏に大きな示唆を与えている。すなわち、長男、大江光氏の誕生以降の、子息との共生を振り返り、氏は作家としての自らにとって「顕現としての人間存在の不滅性」を示したのは、ほかならぬ子息であったと捉えている。そしてその共生をめぐる小説を書き続けることが、子息において顕現される破壊されえない人間存在の証明となると自覚するに至るのである。『小説のたくらみ』の末尾には、大江氏が一九八四年に発表した「破壊されぬこと」の顕現へ向けて」という論稿も収録されているが、それでも光氏誕生以降の大江氏の文学は、子息の生において顕現される人間存在の証明として意味づけられている。

バーベリオンに即してエリアードが用いた表現から、一九八〇年代半ば頃、こうして子息との共生のなかでの創作活動への意味づけを得ていた大江氏であるが、同氏の文学作品においても、「顕現」の所在を探ることは可能であろうと思われる。その手がかりは、私見では、一九七九年に刊行され、『小説のたくらみ』執筆時に文庫に収録された『同時代ゲーム』（新潮文庫版、一九八四年）と、『小説のたくらみ』初版刊行の一年後の一九八六年に発表された『M/Tと森のフシギの物語』（岩波同時代ライブラリー版、一九九〇年）との対比にある。

大江氏は『同時代ゲーム』が読者とのみぞを残した作品だったと感じ、すぐさま新しい長篇を準備し始めたという。その経緯はまた、『同書の「語り方」』にズレを感じ、次の小説に向かっ

ていったとも言い換えられている。『M/Tと森のフシギの物語』は『同時代ゲーム』と同じく、大江氏の郷里である四国の森の村の神話と伝承からなる宇宙観を素材とするが、そこには新たな「語り方」の模索の成果が表われている。

すなわち『M/Tと森のフシギの物語』では、表題のイニシャルが示すように全篇にわたり「女族長」と「トリックスター」が活躍するが、なかでも第五章「森のフシギ」の音楽」では、その「語り方」の特色が際立っている。そこには、「トリックスターのな作中人物「僕」に加え、「メイトリアーク」としてその「母親」、「トリックスター」として息子「光」が登場人物として付け加わっており、その導入によって、「僕」と「光」の生の、真実の意味が啓示される瞬間が描き出されることが可能になっている。これはすなわち、『同時代ゲーム』とは異なる新たな「語り方」の獲得によって、「僕」と「光」の両者の生の意味の、小説世界における「顕現」の瞬間を描写することが、著者にとって可能になったということにほかならない。

なお言うまでもなく、ここにおいて小説世界は、大江氏を取り巻く現実世界と一体化している。この点で、著者と子息の生の意味が作品の中に偽装されていたとも、また言いうるのではないかと考えられるのである。

「宗教」概念と「聖」概念

——系譜学的比較——

藤原聖子

「宗教」概念を初めとする宗教学の主要諸概念に対し、その西洋中心主義性を批判する研究が進んでいる。この最近の動向は、しばしば「系譜学」的と形容されているが、その特徴は次のように整理できる。

①概念の成立背景をユダヤ・キリスト教の一般的特徴に求めるよりも、近代という特定の時期の知的・社会的状況进行分析することにより明らかにする。

②認識論的分析から社会・政治的（実践論的）分析への重点の移行。認識論的分析の内部では意味論的分析に構造論的分析が加わる。

③本質主義的「コンテキスト化」から非本質主義的「歴史化」への緩やかな変化。

「宗教」概念研究の成果（指摘された問題点）の主なものを②の点に沿ってまとめれば次のようになる。

意味論的分析……信仰（教義）と行いを対置し、前者を中心とする点がプロテスタント的宗教観を反映している。

構造論的分析……本質概念としての「宗教・Religion」とその歴史における多様な現れとしての諸宗教“religions”が分離・指定されている。宗教の固有性主張と宗教学の基

礎付けの間に相関性がある。（認識面における）世俗化の一形態としての対象化・抽象化という要因が、「宗教」概念の形成に介在している。

社会・政治的分析……本質的「宗教」概念は、他者に対する同質化作用（多様性・歴史性の捨象）を持つ。宗教・宗教学の固有性論のもつ政治性・特に近代リベラリズムの政教分離策との関係が反省されていない。宗教と非宗教を区別することが、宗教学・社会双方において（さらにはそれらの共役において）差別・抑圧に繋がっている。

他方、「聖」概念・聖俗二分法に対しては、旧来二つの問題点、すなわち聖と俗を絶対的に異質とする点がユダヤ・キリスト教的事であること、「聖」は超越的存在の別名であり、その存在を前提とする点が規範的・神学的であることが指摘されてきた。これらの意味論的分析は、現在では社会・政治的分析に直結され、本質的・存在論的概念としての「聖」への批判は激しさを増している。

しかし、この「聖」概念の社会・政治的分析は、「宗教」概念への批判と内容的にはほぼ重なっている。言い換えれば、社会・政治的分析のみでは、なぜ宗教の本質を示すために（他の言葉ではなく）「聖」が選ばれ、一九世紀末～二〇世紀初頭に宗教研究の術語として出現し定着していったのか、という点は説明できない。認識論的分析を、特に構造論的側面から強化することはなお必要である。

そこで、なぜE・デュルケムとR・オットーの二人が、宗教学への聖概念の導入において突出した役割を果たしたのかを構

造論的分析により明らかにすることで、初期宗教学の理論枠組み解明の一助としたい。両者の聖俗理論は、従来、還元論的宗教学対護教論的宗教現象学として対置されるのみだったが、二つの大きな共通点が認められる。それらは、①（政治と宗教というよりも）主に科学と宗教の対比を下敷きにした、反主知主義的・非行為論的（非）合理性への注目とその説明、②（意味）「世界観」等よりも）「質」「価値」「力」といった概念で表現される形式主義的アプローチである。これら二点に通底するのは、信仰形成・維持の精神的メカニズムを説明することにより宗教の本質を説明するという問題関心である。またこれは、「宗教的人間」"homo religiosus"の概念に象徴される、主観論的な観点からの普遍と個物の再編成にも関わっている。

デュルケーム宗教論再考

—— R・スミスによる「啓示」をめぐる ——

山崎 亮

デュルケーム宗教論の成立に、ロバートソン・スミスが大きな影響を与えたことは改めて指摘するまでもないだろう。事実、一九〇七年に発表された公開書簡のなかでデュルケームは、宗教現象に社会学的に接近する手段を一八九五年になって初めて見出し、それは、それ以前の彼の研究全体に手直しを迫るほどの「啓示」であった、と述べている。そしてそのように

デュルケームの思想の根本的变化をもたらした直接の契機が、スミスの著作に求められているのである。

しかしながら、みずからの思想の根本的变化に関するかくも明確な証言にも拘わらず、デュルケームはその具体的内容に関しては沈黙している。この結果、「啓示」の内実を巡って、これまでにも多様な解釈が提示されてきた。例えば宗教的行為としての儀礼の重視、儀礼の周期性、供犠とトーテミズムとの関連づけ、供犠における食物コミュニケーションの重視、呪術論、聖念の伝染性、浄・不浄観念、宗教の社会統合的機能等々、スミスによる様々な影響が指摘されている。確かに、一八八九年に出版されたスミスの主著『セム族の宗教』とデュルケームの『宗教生活の基本的諸形態』とを読み合わせるならば、これらの指摘はいずれもかなりの蓋然性を持つている。あるいは、宗教現象を論ずる上での理論的背景のかなりの部分を、デュルケームはスミスに負っているとさえ言えるかもしれない。けれども、指摘された影響関係のいづれも、「啓示」という言葉で示されるような先鋭な変化をもたらすには、決定力不足の観は否めない。それは、宗教現象に関わる表層的な影響関係の背後にあつて、デュルケームの宗教観・社会観そのものに変更を迫るような、より本質的な影響ではなかったかと思われるのである。そのようなデュルケームの思想の根本的变化の側面に着目しつつ、デュルケームに対するスミスの影響を探ってみたい。

デュルケームの思想展開の大枠は、一八九三年の処女作『分業論』に代表されるような、初期の機械論的・決定論的観点が徐々に緩和され、最終的に一九一二年の『宗教生活』における

理想主義的観点に迫り着く過程として捉えられる。このような大枠の変容のなかで、特にここでは社会の捉え方の変化に注目したい。『分業論』や一八九五年の『方法規準』等、初期から中期にかけてのデュルケームの社会観では、個人を強力に規制し拘束する社会の強制的側面が重視されていた。ところが一九〇〇年頃を境に、強制的性格のみならず、社会の望ましき、善さの側面も指摘されるようになる(例えば一九〇一年の『方法規準』第二版の序文)。このような変化は、デュルケームの宗教観にも顕著に現われている。例えば一八九九年の「宗教現象の定義について」では「信念が義務的になればなるほど、それらはより宗教的となる」と述べられていたものが、一九〇六年の「道徳的事実の決定」では、「道徳が本質的に宗教的であればあるほど責務の観念も目立たなくなる」とされるのである。『宗教生活』でも、神は友好的な存在であり、信者の態度の根底には「喜ばしき信頼」が伏在するとされ、宗教の望ましきの側面が強調される。一方でスミスの『セム族の宗教』にも、古代宗教の望ましきの側面を強調する極めて類似した表現が見出される。スミスによれば、友好的な神という観念は、神と人間との血縁的紐帯に由来する。血縁的紐帯で結ばれた共同体が、そもそも個人にとって望ましい存在なのであり、神々もまたその共同体の一員として好意的な存在と見なされるのである。このように、社会を個人に宥和的な存在と捉え、その望ましきの側面を特に宗教のなかに見出すスミスの観点が、デュルケームの宗教観・社会観を根本的に変化させる「啓示」として作用した——デュルケームの証言との時間的なずれも考慮しなければ

ならないだろうが——のではないだろうか。

比較宗教史の方法をめぐって

—— W. C. Smith の personalism ——

土田友章

今世紀後半の代表的宗教学者の一人である Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) は、同時にまた宗教研究のあり方について一貫した批判を続けた人としても知られる。もはや宗教学の古典になっていく *The Meaning and End of Religion* (1963) や晩年の *What is Scripture?* (1993) に見られる精細な研究、根源的な構想、人類宗教史に広がる視野の大きさ、そして緊密な統合力などには誰しも尊敬を払わざるをえない。その一方で彼の根底的批判は多くの研究者に忌避され無視されることもあった。

彼の宗教史研究の特色を概観しておこう。一つには比較である。個々の教条や伝統を高調するばかりで、その外部に偏見と差別で対応することは、これからの世界では非倫理でもあり反信仰でもある。相互に関与しつつ共存してゆく世界の読者に向って語り得るためにも、自分以外の他の伝統を知らなければならぬことは当然だとしても、その理解は当該の伝統に生き考え行動する人々にも理解され承認されなければならない。「宗教的」なる人間であることの普遍的資質の探究によって研究者

が、自分のそれとは異なる他の伝統・体制にその表現形を得ている他者とその信仰に出会い研究する過程で、自分自身の宗教生活をさらに知的・批判的に自覚し人間理解を深めてゆくことがなければ、学的研究の意義は失われる。人間存在の超越的（自分の把握や定義を超える）次元に出会い驚嘆し、よりよい人間世界の共存に資することがなければならぬ、と彼は言う。しかし、宗教的であることは人間の思惟・心情・行動の全面に及んでいて、しかも個人においてもその伝統自体も不断に変容しつつある。そこからもう一つ、歴史性に注意した伝統の把握のしかた、つまり累積的 (cumulative) 伝統なる概念を、彼は提唱した。彼の強調する他の一点はこのことと深く関わる。人間の普遍的（どの人にも人間である限りある）・統体的（人間の基本的あり方として corporate）・自己批判的な自覚である faithこそが基準であり、そうした人格としての人間と対話してゆくことが眼目である。「客観的」に観察し範疇化し理論を精密にすることが目的なのではない。愛や勇気と同じく人間の普遍的な資質である faith と、「宗教」(教条・祭式・經典等)とは、汎んや宗教に伴うそして「宗教」に関して研究者の設定する諸命題(有神教、創唱宗教、聖と俗、等)とは、區別されなければならない。人は宗教的諸類型の運び手ではなく、過程である信仰生活に参入しているのだ。もの・ことが本来的に宗教的与件であるのではなく、人格としての人間との関わりで宗教的になるのである。(この意味で彼は personalist の接近法を主張するので、二〇世紀前半に提唱された哲学のひとつの立場である personalism とは、その展望が大いに異なる)。

研究者の設定した図式・範疇・理論が体制化し、研究者がその枠組の中でのみ研究行為を続け、discipline の掲げる方法論によって人間理解とすると、人格である人間は分断されその理解は相対化されてゆく。物質界を対象とする自然科学の方法に倣うこうした方法論主義が人間に適用されるならば、それは知的・倫理的過誤であり教育には荒唐をもたらず、と彼は主張する。

彼の方法が古典学に範をとっていること、そして人間的知は何よりも徳であると考えることも、古典的と称されよう。彼が知的に厳密・理解可能性を強調しつつ、真理と人格存在とに責任ある関与・参加を追求するとき、彼は比較宗教学の知的探求を通じて到達した自己の宗教伝統の理解——ギリシャ由来の philosophy とヘブライ由来の宗教の習合したキリスト教——に忠実であったと言えよう。彼こそは、卓越した「知的誠実」を体現した知識人であり、教師・対話者であった。

ワツハのオットー理解

澤井義次

ヨアヒム・ワツハは、現代の宗教学において、体系的な方法論を展開した研究者のひとつである。ワツハがルドルフ・オットーをいかに現代の宗教学のなかに位置づけ、オットーの宗教学の特徴をどのように理解したのかを把握することは、オット

一研究にとつてばかりでなく、現代の宗教学のあり方を検討するうえでも意義深いことである。ここでは、ワツハのオットー理解における主要な点に絞って論じることにした。

ワツハは宗教の比較研究の展開を三つの時期に大きく分け、オットーの宗教学を第三の時期の中心に位置づけている。まず第一の時期はマックス・ミュラーとともに始まった。その時期には、諸文化における神話における「パラレルなもの」が探究された。第二の時期はティエーレの研究に始まった。言語学や歴史学への関心が支配的で、実証主義的な傾向が特徴的であったという。第三の時期になると、オットーの宗教研究がこの時期における宗教学の特徴を物語っているという。つまり、宗教における合理的な要素を無視することなく、宗教の非合理的な要素を強調することによって、宗教が主観的なもの、あるいは幻想であるという考え方を論駁しようとした。

このように、宗教学の展開の中にオットーを位置づけるワツハは、オットーの宗教学には、その現象学的考察を支える三つのおもな前提があつたと捉えている。まず最初の前提は、かれが宗教経験の本質を分析するという企図を実現できるだけの準備が神学的に整っていたことである。オットーがもつとも影響を受けたのは、ルターとカントであった。オットーの処女作が『ルターの聖霊観』であつたばかりでなく、かれはみずからを「敬虔なルター派信者」とよんだ。また、カントに影響を受けた四人の思想家、すなわちシュライアーマツハー、フリース、リツチュル、トレルチがオットーの宗教理論の構築にとつて重要であつたとワツハは言う。第二の前提は、オットーがみずか

ら宗教感覚の深さと強烈さをもっていたことである。ルター派信仰に生きたオットーにとつて、ルターの人格とそのヌミノゼの体験が、かれの心を生涯にわたつてとらえていた。第三の前提としては、オットーが世界の宗教史や諸宗教の形態に精通していたという点をワツハは挙げる。キリスト教以外の宗教のなかで、オットーをもつとも強く惹きつけたのはヒンドウ教であつた。その当時、ほとんど研究されていなかったインド中世の宗教思想について、オットーが開拓的な研究を行なつたことを、ワツハは高く評価している。

さらにワツハは、オットーの宗教学の出発点をみずから容認している。すなわち、それは「宗教の領域が聖なるものの領域であり」、宗教経験はその他の種類の経験と相互連関しているが、それらの経験とはちがつているというものである。こうした宗教現象学的な立場から、オットーは宗教経験における「実在の客観的な特質」を論証しようと試みた。ワツハの表現を借りれば、「ヌミノゼの体験において、ひとは絶対他者に出会う。オットーによれば、これは自己欺瞞ではなく、むしろ究極的実在の意識なのである」。オットーは合理的なものと非合理的なものとの関わりを十分に考慮したので、かれが宗教経験をその他の経験から孤立させたとの批判は妥当ではないとワツハは言う。しかし、オットーの論述が明確でなかったために、かれの聖なるものの概念はあまりにも心理学的なものであるとの誤解を受けることになつたが、それは仕方のないことであつたとも述べている。また、オットーの宗教理論における最大の弱点が「図式化」の概念にあるという批判があることにもワツハ

は言及し、オットーはこの概念をカントの思想から取り出したが、その概念の意味を変更して用いているとワツハは理解している。

宗教社会学研究の対象について

——一九〇〇—一九四〇——

寺田喜朗

日本の宗教社会学説史については、既に柳川啓一、森岡清美、宮家準、井上順孝、山中弘・林淳、磯岡哲也、西山茂、大谷栄一等の研究が提出されている。しかし、その生成期について言及したものは少ない。今回は、生成期における日本の宗教社会学研究の対象の変遷について鳥瞰図を描き出し、当初、それが、研究分野としての独自性をどのように確定しているかとしていたのか、探ることを目的とした。時期区分については、農村社会学における家・同族団研究の延長線上に、実証的な調査研究が本格的にスタートするまでの期間として括った。

日本で宗教社会学を提唱したのは姉崎正治である。姉崎は、『比較宗教学—一名宗教学概論—(一八九八)』において、「宗教は社会的生命を有して社会的に発達す。此を以て此社会的生命が発達する事情方法を研究し、併せるに宗教が宗教的生命を営む間に他の社会的事物、例せば道德、法律、言語、文学等との交渉関係する状態を明にし、進て宗教が其れ自らにして一の社

会的団結をなし、或は僧侶と俗人との協同となし、或は出世間の教会を作るの様式を稽査せざるべからず。此等の研究は即宗教社会学の職分なりとす」と述べている。姉崎が宗教社会学の対象として指定したのは、一、宗教の社会的発達の事情方法、二、宗教と其他人文との交渉、三、宗教の社会的組織の三つである。具体的には、一、には外面的なものとして、気候・風土・地形・産業、内面的なものとして、民族の性格・歴史的事情・宗祖の性格等が挙げられ、二、には、神話・言語・道德・風習・法律・国家・教育・哲学及び科学・文学・経済、三、には、儀礼組織・律法組織・教会組織などが挙げられている。

その後、姉崎が影響を受けたスペンサーやキッド等の進化論的宗教社会学の発想は、フランスのデュルケムの登場によって大きな転回を見せるが、デュルケム宗教社会学を日本にいち早く紹介したのは、赤松智城であった。『宗教生活の原初形態』が刊行された二年後の「社会学と現代宗教学との交渉」(『日本社会学院年報』二年一・二合冊)において、赤松は、ジンメルやブトウル、モース等の所論を併記しつつ、デュルケム宗教社会学の紹介・検討を行っている。

その後、宇野円空、田辺寿利、古野清人が、レヴィ・ブルジョア等を含めたフランスの宗教社会学説を紹介し、デュルケムの前掲書は、一九三〇年に古野の手によって翻訳されている。ジンメルは既に一九一四年の赤松論文において触れられ、ヴェーバーも既に一九一〇年には、日本に紹介されているが、両者をはじめとするドイツ宗教社会学が全体像として紹介されるのは、林惠海、岡田謙、小口偉一等の登場を待たねばならなかつ

た。マリノフスキー等のイギリス機能主義人類学のインテンシブ・メソッドは、秋葉隆によつて紹介・検討されている。

その後一九三五年前後から、有賀喜左衛門、鈴木栄太郎、杉浦健一、肥後和男、竹内利美、及川宏、戸川安章等が日本の農村における民間信仰的行事への実証的な研究をスタートさせ、所謂社会学的宗教社会学と称されている動向のその後の展開を準備した。

日本の宗教社会学の対象が、姉崎によつて指定された後、必ずしも継承されなかつたことは、その構想が進化論的発想に負つており、マクロなものであつたことによつて思われる。欧米における進化論的発想からの転回の流れを受け、研究対象は、その後、学説の検討から容易に実証調査に移行しなかつた。

フランス第三共和制期における道德と宗教

——宗教社会学的研究——

手戸 聖 伸

デュルケムは、社会を聖の源泉ととらえ、聖と俗によつて宗教論を展開し、宗教を機能主義的にとらえてゆく方向に道を開いた。だがこの宗教理論はもつと彼の全体像のなかで適切にとらえていく必要がある。彼の《宗教》社会学の課題は何よりもまず科学に裏づけられた道德によつてフランス社会を統合するこ

とにあり、道德論は終始一貫したテーマだった。宗教にしても社会統合という観点から注目していたということが重要で、彼は道德論も宗教論も社会統合という点から考えていた。もつとも道德と宗教を混同していたわけではなく、宗教社会学も一般社会学の低位分類である社会生理学の一角を占めるにすぎない。だがこのような狭い意味での宗教社会学を尊重しつつも、広い意味でもデュルケムの宗教社会学を考へる必要がある。彼が、道德教育は社会学の役割のひとつであり、かつて宗教が果たしていた社会統合に代るものとなると巨論んでいたことを思えば、宗教社会学は一般社会学に含まれつつ一般社会学を含むようなものでもあつたととらえかえすこともできる。この宗教社会学は宗教性という広い範囲への言及を可能にする。実際彼の後継者たちは機能主義的な立場からさまざまな理論を展開した。J・M・インガーは道德を宗教的機能を果たすもののひとつに数え上げていた。けれども機能主義では非宗教との境界が曖昧になるとして、その限界もR・ロバートソンなどが唱えてきた。しかし道德と宗教の関係は実体的なものではなく、生成プロセス上の関係である。

端的に言つて第三共和制初期の政治的課題はそれまで勢力を誇つていたカトリックを切り崩すことであつた。そこで公的領域に影響力を誇つていた宗教を私的な領域に限定するようにし、公的な領域はライツクな道德を確立することで纏め上げていこうとする。こうしたなかで宗教は公的領域から切り離された私的領域にかかわるものと指定されていく。一九〇五年に成立した政教分離法は公的な道德と私的な宗教という新しい両者の

関係を顕在化させた。道徳はかつては宗教から切り離すことができないものと考えられていた。けれどもやがて、宗教ぬきで道徳を基礎づけようという試みが一九世紀が進展するにつれて現実性を増してくる。ただフェルディナン・ビュイツソンやデュルケムは、かつての道徳に混在していた宗教的要素を切り捨てれば新しい道徳が得られるかというところではないと考えていた。つまりライツクな道徳は、単なる削ぎ落とすような分離によつては得られない構築的なものと構想されており、反教権主義ではあつても反宗教とは言えないところがある。そうしてみるとライツクな道徳の宗教性は、この道徳が公立学校を覆つたという点に注目して、いわばフランス性のイデオロギー的表現という観点からもとらえてみる必要があるかもしれない。この国家の宗教政策のほか宗教学の形成も宗教概念を考える上で重要である。ともに比較的ソリッドな制度として宗教の枠組みを定めようとするからである。I・ストレンスキイは一九世紀末の宗教研究の様子を高等研究院第五部門を中心に描いている。そこには、M・ヴェルヌによる歴史主義とJ・レヴィルらによる解釈学的研究の確執があつた。歴史主義は歴史上のデータに客観的な歴史を語らせようとする。これに対して解釈学的研究は宗教上のデータを歴史観に沿つて配列しようとする。だがレヴィルの急死もあつて解釈学的研究は第五部門では衰退への道を進んだ。ところで歴史主義ではあらかじめ定まつた宗教の枠のなかにあるデータを分析する格好になつて、その枠組みの前提に対しては無反省なさいがある。そこでデュルケミアンの位置を考えてみると、彼らは宗教研究へと向かうに

あたつて宗教とはそもそも何かという問いを折り込んでいて、宗教概念が作られていくなかでそれとは別の宗教概念を模索したと言えるだろう。

社会分化の下位概念としての 世俗化の位置づけについて

住家 正芳

本発表の目的は、世俗化を社会分化過程の下位概念として位置づける概念規定を批判的に検討することにある。カレル・ドベラーレは、「社会を大きく蔽う超越的宗教システムとなり、社会を他のサブシステムと並ぶ一個のサブシステムとなり、社会を蔽つた宗教からの要請が縮小する社会的プロセス」として世俗化を概念化し、「世俗化とは、総体的な機能分化の過程を宗教システムについて詳述したものすぎない」とする。しかしこれだけでは、宗教が社会全体を覆つていたという歴史上の出発点を不可避的に想定することとなる。そこでドベラーレは、世俗化は直線的・一方向的かつ不可逆的な過程ではなく、逆行可能なものとして概念化することができるとする。これは、世俗化が歴史的必然であるかのような印象を拭うためのものであるが、ここで主張されている可逆的な過程としての世俗化概念がドベラーレの論考の中で具体的に活用・展開されているわけではなく、また、世俗化を社会分化の下位概念とすることと必ず

しも整合性を保つことができていない。かりに社会分化過程に双方向性を認めると、元来この概念が保持していた分化へと向かう歴史的方向性の必然性が失われるために、分化の度合いのさまざまなレベルの歴史の連続性についての理解が放棄され、分化という社会変動の方向性を想定すること自体が無意味となってしまうのである。

ドベラーレのほかにホセ・カサノヴァは世俗化を、世俗的領域と宗教的領域とが近代になって自律的に分化してくる過程であり、国家や経済、教育、科学といった領域が宗教から分化し、解放されるのと同時に、宗教の方も新たに見出した宗教的領域へ分化して特殊化し、他と同列の一領域となっていく過程であるとしている。社会分化モデルが世俗化以前の宗教的な時代を想定せざるをえないことについてカサノヴァは、「中世社会が自らを見ていた公式なパースペクティヴは、宗教的なものだった」とする。宗教的な世界観として、宗教的な時代の想定 of 妥当性を確保しようとするのである。しかしながら、ここで用いられている「宗教」の語の内容についてカサノヴァは何ら概念規定的な説明をしておらず、「教会」がその念頭に置かれていることは明らかである。これは、「社会システム全体を覆う宗教システム」を想定したドベラーレと共通の問題点である。さらに、このような「宗教システム」や「宗教的なパースペクティヴ」といったものは、その存在が確認されたうえで用いられているわけではない。この点において、それら「宗教システム」「宗教的なパースペクティヴ」は、「宗教のユートピア的時代」をいい換えたものにすぎない。

カサノヴァおよびドベラーレの議論は、世俗化を歴史的プロセス（社会変動過程としての世俗化）と、そのプロセスがおよぼす結果（現象としての世俗化）とに区別することや、分析のレベルを社会構造、宗教組織、個人の行動に分類するなど、錯綜する対象領域および意味内容とそれにとまなう問題点を整理したことは評価に値する。だが、社会分化と同義とされた世俗化の規定は、新たな世俗化論によって発展性のある概念を提示したというよりは、既存の世俗化論の共通点を明らかにしたものであり、結果としてそれら既存の世俗化論に通底する問題点を浮かび上げられるものともなっている。世俗化論・概念の諸問題をもそのまま引き継いでしまっているのであって、社会分化モデルの世俗化概念は、世俗化について提起された問題点の解決策というよりは、さまざまな世俗化論・概念の共通点さらには問題点を集約したものである。

（本発表は、平成十二年度文部省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の援助による研究成果の一部である。）

宗教経済学の展開

岩井 洋

「宗教と経済」という問題設定自体は、宗教研究においては目新しいものではない。マックス・ヴェーバーのプロテスタンティズムと資本主義の成立に関する古典的な議論などは、その

典型である。しかし、近年、アメリカの経済学者を中心に、まったく別の視角から、「宗教経済学」(economics of religion)なるものが模索されはじめている。これは、経済学的視点、とりわけ行為者の「コスト／ベネフィット」という観点から、宗教行動を理解しようとする動きである。本報告では、宗教経済学を紹介するとともに、その課題と展望について考察する。

宗教経済学は、ノーベル賞経済学者のG・ベッカーに端を発し、その弟子であるL・イアナコンに受け継がれた。イアナコンは、スターク、ペインブリッジ、フィンクといった社会学者との共同研究を通じて、宗教経済学を展開させてきた。宗教経済学があつてきた主要なテーマは、以下の三点である。

(一)「市場」として見た宗教界の特質、(二)「商品」としての宗教の特質、(三)「コスト／ベネフィット」からみた宗教行動の特質。

宗教を「市場」のメタファーによってとらえる視点は、一九六〇年代、P・パーガーがすでに導入している。しかし、パーガーが「世俗化」の帰結として宗教の市場的状况をみたのに対して、宗教経済学は多元主義的な宗教市場を自然な状況とし、むしろ宗教の競争が宗教発展の刺激になると考える。この点で、宗教の「市場理論」は、従来の世俗化仮説に対するアンチテーゼとなっている。また、宗教経済学は、国家の市場への規制や、「宗教的商品」の供給という、「サプライ・サイド」の視点から市場を分析する。

次に、「商品」としての宗教という観点についてである。宗教経済学は、宗教が供給する「救済」などを一種の「商品」と

してとらえる。しかし、その商品の消費は、通常の商品とは異なり、即時入手することが不可能であり、しかも修行、奉仕、献金といった身体的・物質的犠牲をともなう。その意味で、宗教的商品の消費は、一種の「投資」である。この観点は、信者がますます教団からはなれられなくなっていく、「宗教的嗜癖」(religious addiction)ともいえる状況を説明するのに役立つ。

最後に、「コスト／ベネフィット」からみた宗教行動の特質についてである。宗教経済学は、個人の宗教選択を、合理的な選択の帰結とみる。その意味では、新古典派ミクロ経済学から出てきた「合理的選択理論」に依拠している。この視点にたれば、いわゆる「カルト」教団への入信も、合理的選択によるものと理解される。これは、「マインド・コントロール」論へのアンチテーゼともなっている。この視点に関する、比較的有名な議論として、「なぜ厳格な規律の教会が成長するのか？」というものがある。宗教経済学は、入会にともなう社会的逸脱と物質的・人的投資を「ステイグマと犠牲」と呼び、それらが中途半端な信者をふるいにかける役割を果たし、結果的に、教団のコミットメントと参加の度合いは高まるという。

このように、宗教経済学は宗教現象に対する新しい視点を与えてくれるが、合理的な選択における「合理性」をどのように考えるのか、あるいは、行為主体の社会的背景や歴史性をいかにとらえるのか、という課題を残している。これらは、近年、複雑系経済学が従来の経済学に投げかけた、「限定合理性」や「経路依存性」に関する問題ともひびきあう。

「ポスト近代的宗教性」の条件？

——ジンメルとキューピット——

深澤 英隆

ポスト近代的な宗教ないし宗教性ということが、折りにふれて語られている。本発表の主旨は、しばしばポスト近代的宗教性を先取りしたと言われる思想家、およびポスト近代的宗教性ということすら標榜する思想家をとりあげ、これら両者の比較検討から、この一世紀間における宗教のマクロな傾向とその推移を確認し、そこから逆照射するかたちで、ポスト近代と宗教(性)という問題設定そのものの妥当性を検討することにある。

ポスト近代論の系譜が語られる時には必ず名があがるユダヤ系哲学者・社会学者、ゲオルク・ジンメルは、少なからぬ宗教論を残している。ジンメルは通常の宗教進化論を否定し、また実定的キリスト教や何らかの宗教的実在論へのノスタルジーをもたない。いわば何らの大きな宗教的物語りも立てないわけであり、これは世紀末からワイマル期にかけての他の宗教思想家との大きな違いである。あるいはその宗教的アプリアリ論にしても、宗教性の心理学・超越論的基礎づけを志向しているように見えながら、繰り返し断片的な定式化が重ねられることにより、整合的理解がほとんど困難なものとなっている。但しこの「宗教性」(Religiosität)の概念が、ポストモダン的な空虚な

記号として機能しているか否かは、即断しえないところである。こうした問題は、ジンメルの究極概念としての「生」の概念の解釈にも関わってくる。問題はここで言う生や内的事実性が、ポストモダニズムの意味での純粹に非実体的な生の自己享受なのか、あるいはこれらの概念はもうひとつの「終極的ヴォキャブラリー」への転落なのか、という問いである。こうした点は一〇〇年後に出たもうひとつの事例と比較するときに多少とも明確になってくる。

ポストモダン宗教／宗教性という名は他称として用いられるのがほとんどであるが、それを積極的に自称しているのが、現代イギリスの哲学者・神学者、ドン・キューピットである。正統神学から出発しつつキューピットは、分析哲学的思考とポスト構造主義の思想的発展を経て、「ポストモダニズム」を最終的に自己の立場とする。外部性を欠き、宗教的なそれをふくみすべてのリアリティーが「記号の効果」でしかない世界においては、宗教の特権化や特殊化は不可能・不健全であり、伝統宗教から原理主義、ニューエイジを含み、宗教の閉じた同一性を確保しようとするあらゆる試みは破産すべきものとキューピットは宣告する。キューピットによれば「もし私たちがポストモダニティーを打ち負かしえないのなら、私たちはそれを抱き抱えるべきである」。そこでキューピットはそれぞれの宗教伝統を徹底的に非実在論化し脱神話化した、「自己性の実験(experiment in selfhood)」としての宗教の構築を提案する。キューピットが意図しているのは、実在論の放棄と、実在論に方向づけられた真理請求の放棄にもとづく、自由に選択される

べき生と自己形成のテクネーとしての「宗教」である。

両者の思想には、多くの共通性とともに、決定的な差異も見られる。いずれにせよ、宗教的ポストモダニズム、あるいはその先駆形態といった言い方を両者に適応する事は可能であろう。しかし両者の思想は、時代の徴候ではあっても、時代を代表するものとは言えない。そもそも現在というエポックに固有のポスト近代的宗教(性)なるものをマクロに語ることは、不可能であろう。しかし、上述の狭義の思想的ポストモダニズムを含み、ポストモダニティーとモダン、あるいはプレモダンの諸要素の混交した社会状況のなかに今日の諸宗教がおかれていることは確かである。ここからすれば問題とすべきは、単一の「ポスト近代的宗教(性)」の抽出ではなく、こうしたさまざまな時代地層に属する諸モチーフの混交を、今日の宗教状況において確認することなのである。

世俗化の思想史の再検討

—— 伝統的規範の弛緩過程 ——

宇都宮 輝夫

西洋近代世界の成立に果たしたプロテスタントイズムの役割を問う諸研究の中で最も著名なものは、いわゆるウェーバー¹⁾トレルチ・テーゼであろう。両者とも、プロテスタントイズムが近代世界の成立に果たした積極的な役割を明らかにしたもの

の、それを近代世界の成立原因としてではなく、促進要因と見なしていた。ここでは真の成立原因を探る一つの試みとして、デュルケムによる近代化の社会学的一般理論を援用してみたい。

トレルチは、近代性とは畢竟、伝統的な教会文化・權威文化からの離脱であると見ていたが、これは「人間の自律化」と言い換えることができる。要するに、人間が伝統のくびきを脱し、自律した主体として確立していく過程こそが、近代化の本質・中核をなすと言える。他方、プロテスタントイズムの本質については、デュルケムが興味深い見解を述べており、プロテスタントイズムの本質的特徴として、信者自身が主体的・自律的に自らの信仰を打ち立てるべきであるという個人主義的原則、すなわち自由検討の原理をあげている。プロテスタントイズムの本質に関するこの見方は、一方で教理史的に見れば聖書原理・万人祭司論というプロテスタントイズムの基本原則に対応しており、他方社会的に見れば、宗教の個人主義化へ向かう歴史過程を指摘したものである。それでは、自律化・個人主義化・個性化・多様化などといった相互に重なり合う諸特徴は、何によって生み出されたのであろうか。

デュルケムが『社会分業論』で論じたのは、歴史と共になぜ社会分化が進行し、人々の等質性を確保している集合意識がなぜ縮小して行くのか、したがって個人主義がなにも進展せざるをえないのか、ということであった。彼はまず、社会の体積と密度とに比例して分業が発達するという事実から出発し、これを一種の棲み分け理論で説明する。伝統的小社会は相互の

隔壁によつて分離されており、そのため類似する諸機能も相互に分け隔てられているが、社会の体積と密度の増加に伴つてその隔壁が消滅して行くのに従い、類似的諸機能間に生存競争が生ずる。動植物の棲み分けと同様に、人間もまた、同一の生活空間にあつても、異なる職業において異なる目的を追求し、同種の生活を営まないようにすることで共存するわけである。これが社会的多様化・個性化の第一次的原因である。

この原因を補足して集合意識を弱体化させ、個人的多様化を押し進める二次的諸原因がある。第一に、誰もが同一の環境で生活している小社会においては、集合意識の内容は特殊で具体的な内容で満たされている。しかし社会が体積をまし、隔壁を越えて浸透し合うと、それぞれの集合意識は小社会ごとの特殊具体性を捨象されて一般的抽象的にならざるをえない。これは集合意識が漠然となり、弱体化することを意味する。第二に、集合意識に力を与えているのは伝統であるが、社会の体積が拡大し、人々の移住と混合が起こると、各小社会の伝統は相互に相対化し合い、衰退の道をたどることになる。第三に、小社会では、慣習から抜け出て自由に振舞おうとすると公衆の憤慨をかうが、集団が大きくなると各人への注意が減じ、各人は自由に振舞えるようになる。

以上のように、デュルケムによれば、人間を相互に類似させ、社会の中に融合させていた伝統的規範が、社会の拡大と社会圏の交錯という事態によつて徐々に浸食されていき、人々がそれから解き放たれて多様な仕方で自律化していくこと、これが近現代世界の基本様相であり、人間のこの自律化から、さ

まざまな具体的近代性が生み出されて行くのである。こうした社会変動過程こそ近代化の真の推進力であり、個人主義や自律性を本質とするプロテスタンティズムはこの力と親和関係にあり、そのため一方では近代性の促進要因になると共に、他方、近代世界の影響を受けてその一所産にもなったと言える。

日常生活のなかの邪視

内藤 順子

これまで邪視は、災いの原因として解釈されるだけにとどまってきた。その解釈はすなわち災因論であり、ウイッチクラフトの解釈の援用である。そのことからわかるように、おおくの先行研究において、邪視はウイッチクラフトの一部であると考えられ、ウイッチクラフトの下位概念とされてきた。

しかし邪視の力がいかに非日常的な印象を与えようと、邪視は視線やことばという極めて日常的な媒体をとおして起こっている（とされる）だけでなく、その被害もいたつて軽微で日常的な不具合であり、邪視が起こる場面も日常の生活世界そのものである。

事例報告にもとづいて邪視の特徴をあげてみると、①邪視は災因として不確定であり、多義的に利用される、②「邪視について」の語りは希薄である、③邪視における被害者・加害者の利害関係はいまいである、④邪視による（とされる）被害は

軽微である、⑤邪視に告発はない、⑥邪視は災因として週及的に同定されるだけでなく、未来の出来事にも関与する、という六点となる。

人びとは邪視にかかわることを望まない一方で、冗談や皮肉、あるいは不幸の原因として日常的に邪視を語り、ときにはその運用を通じて「邪視によつて」さまざまなことを表現する。ウィッチクラフトが異常な出来事を説明するもの（災因）であるのに対して、邪視は日常をいかに生きるかの手段あるいは道具のひとつであり、人びとが日常を構築する努力のひとつの方法なのである。邪視にも災因論的性質が多分にあるとはいえ、特徴の①や⑥だけ考えてみても、邪視にそのまま災因論の枠組みを適用することはできない。

したがって邪視研究において重要なのは、日常生活のなかで邪視はいかなる社会的文脈において運用されるかを明らかにし、それを通じて、邪視がどのように共有された論理として構築されているのか考えることである。

こうして邪視の性質をとらえなおしてゆくと、邪視がウィッチクラフト概念や災因論で解釈しきれない理由が明らかにただでなく、邪視が微弱なウィッチクラフトとしてとらえられてきたという事態から今度は逆に、ウィッチクラフト概念や災因論の枠組みに対する問題提起が可能になるのではないだろうか。

エヴァンスプリチャードがあげている事例の中で、妻の機嫌の悪さや、土器のひび割れといったウィッチクラフトの裾野にひろがる些末な不幸は、邪視の日常的な被害や性質と大差が

ない。しかしエヴァンスプリチャードはこれらについても非日常的な出来事として意味をもとめ、災因としてウィッチクラフトの一部に組み込んだ。だが、人間が災いを憂い、その理由を求めるときに不幸とはいかなる不幸であるのか、その不幸の濃度を考慮することは重要であろう。その視点からいうと、邪視による被害はきわめて濃度の薄い不幸であるので、災因として同定して、ある意味づけを行うべきものであるというよりは、それ自体があるものを構成していると考えるべきである。その構成されているあるものこそ、日常なのではないか。

こうした邪視というイデオムをとおして構築される日常生活のあり様と、そうした日常的努力が、いわば地域的な伝統的慣習として存続しているとすれば、このイデオムは伝統の外にある、より大きなシステムとの関係性の日常的な構築ともかわつていらずである。邪視のような日常に埋め込まれた事象を、それが起こる文脈を考慮しながら考え直し、さらにより大きな外部システムとの関係の構築を見るには、資料化されていない日常の領域の宗教学的手法によつて解くことに可能性があるのであろう。

何が宗教研究の対象になりうるのか

——疑似宗教、疑似科学——

小池 靖

マルクス主義、環境運動、アムウェイやメアリー・ケイなどのネットワークビジネス、健康食品運動、TM瞑想、ニューエイジのグループ、AA、12ステップ・グループ、共依存のグループなどは、時に「疑似宗教」などの呼び名で、宗教研究でも取り上げられてきた（Arthur L. Grelほか）。先進国において、通常宗教ではないものを宗教研究の題材にする際に、宗教研究者がもつ暗黙の前提のようなものは何だろうか。それはおよそ次の三つの条件のすべて、またはいずれかを持つものである。

一、現世からの隔離・離脱 または 世間との緊張関係
山岸会やコミュニケーション運動などが宗教研究の対象になりやすいのは、組織的特徴として、現世から一定の隔離があるからである。AAもまた、ハイヤー・パワーの概念と、現世からの隔離によって、宗教研究の対象としての「資格」をかううじて得ている。しかし、大学でおこなわれる「キャンパスエンカウンター」などは、宗教研究の対象としては世俗的にすぎない。また、スーパードールという、アメリカン・フットボールのチャンピオンシップは、多くのアメリカ人にとって、親しい人々とテレビの前に集う国民的な一種の儀礼と化しているが、世間的な

慣習として確立しているために、宗教研究の対象にはなりにくい。

二、境界線によって区切られた集団を形成している

他のセラピーやカウンセリングの実践よりも、自己啓発セミナーが宗教研究の対象になりやすいのは、受講者による仲間集団を形成する志向性があり、また勧誘行為が引き起こす社会的緊張によって、さらにその集団性がくつきりと現れるからである。無店舗販売、訪問販売の企業は多数あるが、勧誘行為そのものが強調され、自己増殖性の高いアムウェイのような「ネットワークビジネス」だけがその中でも特に宗教研究の対象になりやすいのも、販売員が世間と一定の緊張関係を持つ集団を形成しているためである。

三、ありえないものや、立証できない何かを信じさせる側面がある（反証不可能性）

精神分析、民間療法、非正統科学（疑似科学）など、明確な根拠が外部から確認できないにもかかわらず、信じ続けられ、実践されているものも、時に宗教研究の題材となっている。むしろ、草創期の宗教研究に、宗教の神話性・虚偽性を相対化するという意図が背後にあつたことを考えれば、反証不可能な現象を宗教研究が取り上げやすいのも当然といえる。

要は、現世から隔離されたもの、近代社会・近代科学にとつて逸脱のない対抗的なものがより「宗教的」ととらえられていることがわかる。それは西洋的・キリスト教的な宗教イメージとも言えるし、社会学的に言えば、セクト的な宗教イメージでもある。宗教研究の対象として認められやすい要件を考

えていくと、まさに近代の学問のもつ宗教観が浮かび上がってくるのだ。宗教研究者たちの間では、何が研究対象になりうるかをめぐって、驚くほど暗黙の一致ができあがっている。

もちろん、宗教研究が、世間的に見てもより宗教的なものを研究対象とするのは、ある意味では当然のことであり、それ自体に何か問題があるわけではない。宗教概念の西洋的バイアスや、宗教概念の構築性も指摘されているが、しかし二〇世紀を通じて、宗教という言葉が結果的に非西洋の世界にも広がり、また非西洋の人々もその言葉によって喚起される何らかのイメージをもつようになったことも事実であろう。

「宗教」と「理性なき人々」

谷 口 智 子

トレント公会議（一五四五―一五六三年）以後の倫理的基準「神への帰依と信仰にまさる訓練はない」（二一条）が異教徒への福音伝道と改宗にどのように反映されたかを、一六世紀―一八世紀のペルーのリマ大司教区の資料（いわゆる「偶像崇拜」巡察史料）において考察する。

トレント公会議以後のカトリック教会のモラル・イデオロギーが堅固に正当化されたわりには、巡察使個々人のモラルは意外に脆弱なものであった。

一 企図されたキリスト教徒のモラル

建て前としての「異教徒救済」と福音伝道、それに基づくキリスト教徒としての倫理基準（異教徒の模範たるキリスト教徒）がスペイン人聖職者にはあったが、それは実益としての植民地政策（「魂の救済」と引き替えにした国土資源労働力の略奪）と国家レベルの不等価交換と表裏一体であり、個々人の内面に倫理の崩壊をもたらした。

二 実際のモラル（の崩壊）

例えば、一七世紀の巡察使ファン・サルミエント・デ・ビベロの「悪しき行い」は、①職権乱用、②私的利益の追求（先住民の財産や金銭の没収、または労働に対する賃金の不払い）、③反抗する先住民には罰を与えたこと、④先住民女性への猥褻行為など、である。

これに対し、第六代リマ大司教、ビリャゴメスはスペイン人聖職者の不品行と先住民の宗教的過ち（①飲酒、酩酊、②性的放縱、③偶像崇拜、④国家と教会への反逆など）は等価な倫理的墮落とされた。従って「異教徒」の救済は、植民地主義を正当化した当初のスローガンとは異なり、互いの墮落から互いを守るためのスペイン人と先住民双方の救済へと目論見を変化させた。曰く、「我々は我々の目的（異教徒への福音と救済）を遂げずして我々個人の救済はあり得ない」。

まとめ

一、国家規模の不等価交換（互酬性の破綻）とそれに基づく個々人の倫理の崩壊。全体の無秩序は個々人の無秩序と相関する点がミクロコスモスとマクロコスモスの相同する現象として興味深い。

二、「異教徒」への福音救済は、他人のための名目（他人の魂を救済する代わりに国土資源労働力を略奪する植民地主義を正当化するもの）から自分のための名目（自らの倫理的破綻と他人の倫理的破綻＝宗教上の過ちを等価の墮落と見なし、互いの共生的救済を求める方向）へと変化した。

高山樗牛と宗教的回心

徳田幸雄

本発表は、独自の思想を主張したことで知られる明治の評論家、高山樗牛を取り上げ、その理解を目的に据えて試みた、宗教的回心の事例研究である。ここでは、宗教的回心を「人間中心から実在中心への人間存在の転換」と規定したが、それは宗教の相違を越える普遍的な仮説的枠組みであるとともに、宗教に関わる個人を理解する為のモデルでもある。つまり、人間的なものを拠り所とする在り方（人間中心）から、超越的なものを自らの中心に据える在り方（実在中心）への転換（宗教的回心）を、樗牛理解の焦点に据えることを目論むのが本発表の意図である。

さて青年期の樗牛は、エリートを負担する高いプライドを持ち、自身の学識や能力には限りない信頼を置いていた。樗牛が『太陽』誌上において提唱した日本主義は、歴史的考察や比較文化的考察、そして哲学的考察に基づく国家至上主義である

が、そこには自身の学識に裏付けられた道徳や理想を拠り所とする樗牛の在り方が顕著に示されている。しかし、肺病の発覚により、立身出世の道が断たれると、個人主義という新たな思想が樗牛の中で練り上げられてくる。それは国家よりも個人を先立てる個人至上主義であり、理性というよりも直観に基づく主観的満足主義である。この個人主義は、性欲などの本能の要求に忠なることを骨子とする美的生活論に連なり、その根底は「どこまでも自己に忠実であれ」という主張に貫かれる。こうして樗牛は、あるがままの自己こそが「事実」に他ならないことを主張し、道徳や学問を空理として斥け、当時の知識人に対しても批判を繰り返すことになったのである。私はここに「エゴイスト」樗牛の誕生を見るが、ただしこの孤独なエゴイストは、理性や道徳に代わる「是の世に処する安立の地盤」を欠き、極めて不安定な在り方を示していた。このような迷いと煩悶の中で、樗牛は日蓮と出会うのである。樗牛にとつての日蓮とは、煩悶と迷いの中で見出した光であり、その感化は生命力さえも与える超越的な存在であった。さらに樗牛が、日蓮研究に一種の使命感を抱き、それをその後の人生の抱負としたことから、日蓮主義に、「日蓮中心へ」という転換つまり宗教的回心を指摘できる。しかし「日蓮」は、樗牛にとり唯一の中心とはなり得ず、「自己」という中心が依然として存在していた。樗牛は、この「自己」を否定しようとしたり、一転して肯定しようとしたりと、「自己」をめぐる激しい葛藤が見られるが、「自己」の闘いに徹しきれず、結局は「自分はエゴイストだ」と開き直ってしまう。そして樗牛は、「自己」と「日蓮」とを重

ね合わせ、自己の信念を貫き通し、現世を超越する偉大なるエゴイストとして日蓮を捉えた。しかし、このように日蓮に利己性を読み取り、日蓮にとつての「法華経」を、様々な欲望を備えた「自己」にすり替えようとした樗牛の試みは、最終的には行き詰まりを見せざるを得なかった。樗牛は、日蓮によって開示された「法華経」中心、つまり「実在中心」という境地を目指しながらも、いかに否定しようとも否定しきれない「自己」の故に、最後まで迷いと煩悶の中にあつたのである。このように、樗牛に「日蓮」と「自己」という相矛盾する二つの中心を認めることは樗牛理解の鍵と思われる。

以上、宗教的回心の枠組みに沿った樗牛理解を示した。これは、人物理解を前提かつ目的に据えた回心研究の具体的な方法と事例でもある。なお、「人間中心から実在中心への人間存在の転換」という宗教的回心の枠組みの妥当性については、さらなる事例研究によって裏付ける必要があるが、ここでは宗教的回心の研究が、回心現象の追究のみならず、宗教に関わる人間の理解に有効な視点を与えることを示唆しておきたい。

創られた伝統としての「須弥界」

——近代的世界記述と「仏教」——

岡田正彦

普門円通は、江戸時代の宝暦から天保年間の人である。七才

で出家し、十五才の時に「天径惑問」を読んで須弥山を中心とする仏典の世界像に疑念を抱いた。その後、仏典の天文・曆象に関する記述を渉獵し、さらには仏教の枠を超え、地動説を含む洋学の知識をはじめ、あらゆる分野の天文学説を学んだ。この数十年にわたる研究成果は、文化七年（一八一〇）に刊行された『仏国曆象編』に結実している。円通が「梵曆」あるいは「仏曆」と呼ぶその「仏教天文学」は、古今東西の天文学理論（当時最新の地動説を含む）をもとに、仏典のなかの天文に関する記述を集約し、最大公約的な仏教天文学の理論を体系化するものであつた。この過程で円通は、当時の天文学や窮理学の知識をもとに、須弥山をとり巻く円盤状の世界を表象した「須弥山儀」を作成し、これを地球儀に代わるものとした。

地球説に対して地平説を唱えた円通の「須弥山儀」は、しばしば近代化への伝統主義的な反動とされがちであるが、その内実は新しい表現様式のもとで仏教の世界像を再表象する試みであつた。円通の「須弥山儀」の記述様式上の特徴は、まず現実世界としての「須弥界」をイメージ化し、その「現量」を「模象」したことである。このため、円通は「現量」を測るための基準単位（一由旬＝四〇里）を確定し、縮尺を用いて「須弥界」の原像を精確に「模象」している。そして「須弥界」の実在性は、仏典の権威だけではなく、「須弥界」のシステムを支える観察可能な法則である。「仏教天文学（梵曆）」によって説明されている。こうした「仏教天文学」や「須弥界」の概念を、洋学の知識と接合させることで、理論の実証性を高める工夫がなされた。こうした試みは、円通の生きた時代の要請に応

えたものであり、こうした試みを模索する過程で、「理」を説明するためのモデルではなく、「事」を説明するために「須弥界」を精確に「模象」する、新しい仏教世界像の記述スタイルが登場した。

また、仏教世界像の記述の過程で産出された、由句の量の確定や最大公約数的な梵曆理論の抽出といった技法は、「仏教」天文学や「仏教」世界像といった通仏教的言説を産出する母体となっている。この最大公約数的な「仏教天文学」は、「印度」という起源（始原）に仮託され、「仏教世界像」は、現実世界としての「須弥界」という、仏教の世界像が「模象」した起源（原像）によって説明されている。こうした起源の探究と普遍的な「仏教」をめぐる言説は、近代仏教論との連続性を持っている。さらには、現実世界を原像とした画一的モデルを作成する過程で、複製可能なモデルとして、「須弥界」が「模象」されていることが挙げられる。「一字金輪曼荼羅」や須弥壇に見られるように、従来の須弥山の象徴は、その礼拝価値を重視して表象される「世界」の象徴であった。しかし、円通の須弥山儀においては、その展示価値が重視されている。実際、円通やその弟子たちは、「須弥山儀」や同様のモデルを仏教世界像の説明のために利用し、しばしば一般にも公開した。こうした、複製可能なモデルを用いて仏教世界像を説明する手法は、近代仏教学にも共通している。

円通の「須弥山儀」は、記述過程を説明する理論の客観性を重視する、時代の要請に応えたものであった。この要請に応える過程のなかで、礼拝のための須弥山の象徴ではなく、説明の

ために「須弥界」を「模象」とするという、記述様式が採用されたのである。円通の「須弥界」は、こうした歴史性を帯びた想像／創造力を媒体として産出された、新しい世界の認識であった。円通の世界記述の様式が、近代仏教学にも少なからず採択されていることを考えれば、「須弥界」という新しく創られた伝統と、これをめぐる言説を再考することは、近代仏教論（あるいは宗教論）の歴史性を考えるうえでも興味深いものだろう。

聖伝の歴史的制約性と

聖伝における〈歴史〉の創造

宮本 要太郎

ヒューマン・ドキュメントとしての伝記は、ある「個人」を対象として、その事績を中心とした記録を記述することを目的とするが、聖伝の場合、さらにその「個人」を通して歴史に顕現する聖なるものを表現し、解釈するという意図が加わり、そこから、聖伝一般を特徴づける「神話Ⅱ歴史的」(mytho-historical)な叙述のスタイルが要請される。

聖伝に登場する人物には、さまざまな象徴的エピソードが付随するが、謎と神秘に満ちたそれらの出来事のシンボリックな意味の理解は、それら全体を整合的かつ統合的に理解させる聖伝のミソ・ヒストリカルな構想力にかかっている。その全体的

理解の枠組を提供するのが、聖伝において描かれる聖なる人物の「人生」なのである。そのような見地からすれば、聖なる人間の生涯は、いずれも、そこにおいて多くの宗教的象徴が有機的に結びついて一つの宗教的宇宙を形成する「パラダイム」であり、また、それらの生涯を「聖なる歴史」の源泉と見なす人々にとっては、「ヒストリカル・プロトタイプ」を構成する。すなわち、聖伝に描かれる聖なる人物の生は、宇宙の聖性を理解するための枠組となり、歴史においていかに生きるかの範例となるのである。

聖伝がその対象を具体的な「個人」として叙述するということは、その人物の存在が歴史的に制約されるということを意味する。その人物がいつ、どこで生まれ、いかなる社会的・歴史的状况を生き、またどのようにして死んだのか、などのエピソードは、一方で、その人物の具体的なイメージを読者に提供するが、他方、まさにその具体性ゆえに、聖なる人物とその聖伝の読者との間に、「歴史的断絶」が必然的に生じる。それは、聖伝に描かれる聖なる人間およびそれを聖伝として読む人間双方の存在が、歴史的な制約を免れないということに基づいているが、さらに言えば、個々の聖伝そのものも、それぞれの時代状況に強く規定されていると同時に、作者の政治的思わくや宗教的世界観などが意図的・無意図的に投影された歴史認識を色濃く反映するのであって、このように聖伝は、歴史によって幾重にも拘束されている。

聖伝において叙述される一連の歴史的出来事は、その作者・読者にとって、もはや単なる「過去」の出来事ではない。それ

は聖伝（の読み）において、絶えず「現前する過去」である。ここには、近代以降の歴史中心主義的な「過去」の理解に対して、根本的な転換が要請されている。すなわち、「史実」に照らして記事の内容の事実性を問題にするのではなく、逆に記事の出来事の「真実性」に基づいて「過去」（と同時に「今」）の歴史の意味を理解するという、解釈のコペルニクスの転換である。聖伝はあくまでも「歴史」において聖なる人間を叙述しようとしている。ただし、その歴史は、歴史実証主義がいうところの意味においてではなく、むしろ「生きられたはずの」歴史であり、また「生きられるべき」歴史であって、その意味で、「真の歴史」である。そこにおいて過去は、現在を方向付け、未来の模範となる。

聖徳太子伝が注目し得るのは、ヒエロファニーの歴史内顕現という構造的緊張が、聖徳太子の聖伝において象徴的に表現されているからであり、また、その聖伝が、聖なる人間とその事績を中心に歴史を叙述し、その出来事の意味を解釈することで、時間の体験の統合的理解を可能たらしめるという、聖伝に普遍的な構造を明らかにしているからである。聖伝に一貫して見られるヒエロファニーの弁証法は、歴史を解体しつつ構築する。すなわち、一方で、歴史的出来事がもたらすカオス的狀況としての「歴史」を解体しつつ、他方で、過去―現在―未来という時間の流れを意味あるものとして生きられ得るものとすることを目指した「歴史」の創造がなされるのである。

神話・神話学・神話学説史・メタ神話

松村 一男

「神話」は先験的観念ではない。社会が変われば神話も変わる。「神話」を特権的テキスト化するべきではない。今や社会の求心力は減少し、個人に対する拘束は弱まっている。そうした現代社会で伝統的な「神話」は力を持たなくなり、実生活において不必要となつていく。新しいタイプの神話を考えるべきである。

おとぎ話が神話の役割を果たすことがあるだろう。エリアードも神話とおとぎ話の連続性を認めている。部族や社会の権威と結びついて神聖視された神話と、権威や集団と結びつかないおとぎ話があり、ある場合にはおとぎ話が神話の「平易な姉妹編」として似たような役割を果たすというのだ。こうした見方から二つの可能性が示唆される。

一つは男性の権力に女性が対抗するための「神話」としてのおとぎ話である。男子に対する集団の加入儀礼とは別に、小規模な女性のみの集まりにおいて行われる女子の加入儀礼があり、おとぎ話がテキストであつたという可能性である。こうした考え方は、神話／男性Ⅱとおとぎ話／女性という、ジェンダーの違いという視点が導入される。

また伝統的社会の「加入儀礼」で神話が果たす役割を、現代の世俗化社会ではおとぎ話的なファンタジー文学が果たしてい

る可能性がある。ファンタジーとは作り上げられた想像世界であり、主人公は基本的に子供で、不可思議な未知の世界へと冒険に出かけ、試練を体験し成長して戻ってくる（トールキン）。これはジョゼフ・キャンベルが「千の顔をもつ英雄」で提示した英雄神話の筋書きに他ならない。

もし神話の後継者がおとぎ話やファンタジー文学ならば、神話学の対象の範疇は拡大されなければならない。マンガ、アニメ、アニメ映画、ゲーム、ウルトラマン、仮面ライダー、ガンダム、ドラエもん、セーラムーン、デイズニアアニメ映画、宮崎駿アニメ映画の「となりのトトロ」「魔女の宅急便」、「もののけ姫」などの神話学が考慮されるべきである。そしてビデオクリップ、歌の歌詞、テレビドラマ、コマースヤルそして広告のキャッチフレーズといった断片でしかないものから神話的な物語が紡ぎ出される可能性も考慮しなければならない。

エリアードは神話が「虚構」と化したら、神話は神話でなくなり「死ぬ」とする。そして神話が「生きている」社会を研究対象とする。しかしこれはロマン主義だろう。もちろん、この点についての目配りは欠いていない。彼は「近代世界の神話」としてアリア民族主義の人種差別神話、マルクス主義的共産主義の終末論的・至福千年的構造を指摘し、次いで「神話とマスメディア」として連載漫画の主人公、スーパーマン、マスメディアによる公人の神話化、エリート神話を取り上げ、さらに近代の小説ブームとは「非聖化あるいは「俗的」形体に偽装されたにすぎない「神話的物語」をできる限り多く聞きたがる欲望を表している」と述べる。つまりエリアードは真

正な神話が伝統的社會あるいは「未開」社會にあつて未だに生きているとし、近現代の社會には神話の残存や偽装が見られるという。しかし現代社會にあるのは神話の残存や偽装であるという見方はロマン主義である。彼は最初の完全性への回帰の憧れと神話が過去の遺物ではなく、人類に必須の「生きる糧」であるという二つのロマン主義的な思い込みのどちらも否定できずに、折衷案として未開社會での生きていた本當の神話と現代社會における神話の残存と偽装という区分を立てた。結局、エリアーデは自分で「神話という神話」つまりはメタ神話を創造した。もちろん、彼の影響下にある私たちも、みんなそれぞれメタ神話を創ってきた。そうした神話研究者の作ってきた「神話」つまりメタ神話の分析が神話学説史である。

信仰の種々相

加藤 智 見

今回は、日本仏教における信仰の種々相について信仰対象の造像も含め考えてみたい。

白鳳時代に始まった阿彌陀信仰は最初は死者追善のためであったが、平安期になると常行三昧法が行なわれ生者のためのものとなる。阿彌陀像もやがて立像が多くなり、さらにはみかえり像などが出てくる。法然に至り念仏の行も如来が自ら法蔵菩薩となり選択して下さっていた、さらに親鸞に至ると信心すら

用意して下さっていたとされるようになり、像も念仏させよう、信心を取らせようと前かがみに立つて語りかける像になる。その信仰は「念仏も信心も与えられている、と感謝するところ」に引き起こされる信仰」となった。

七世紀に始まる薬師信仰は初めは病氣平癒のためであったが、平安になると御霊の鎮めを求められ、グロテスクとも言える像に変化する。さらにそれ以後、貧困からの脱出・生き返り・恋の病などさまざまな要求に応じ、像の姿も多様に変形させられる。たとえば眼を取り去った無眼薬師像などのように。このような在り方の中には「我が身を犠牲にしてまで救ってくださる、と感謝するところ」に引き起こされる信仰」が考えられる。

同じく七世紀に始まった観音信仰においては、初めは聖観音が多く死者追善が主であったが、奈良時代になると変化観音が多くなり鎮護国家、往來の安全・食料の確保・命拾い・異性の獲得、さらには像の手に繩をかけられ強引に現世利益が求められるようになる。平安中期には来世救済、六道抜苦が求められる、後期には観音靈場が開かれるが、その本尊は聖観音でなく千手観音をはじめとするグロテスクな変化観音が圧倒的に多くなる。変身し身をやつした観音の姿に人々は惹かれていった。すなわち「どんな悩みにも自ら身を変え、体を張って救って下さると感じる感謝から引き起こされる信仰」が中心となる。

地蔵菩薩が目ざされ始めたのは十世紀末、源信が地獄の恐怖を説いてからであった。功德が積めない民衆にとっては地蔵は希望の存在となり、代受苦、地獄からの蘇生、六道の救いを願

う存在となった。法然や親鸞が出現すると現世利益的な色合を濃くして存在意義を鮮明にし、看病・田植え・矢取り、勝軍地藏等となり、閻魔王の本地となつて賽の河原信仰とともに子供と結びつく。江戸に入ると延命・腹帯・世継地藏等となり、さらに縛られ地藏となつて、徹底的に身をやつした。ここには「苦しみ・悩みをともし、あるいは代わつて引き受けてくださる」と感じるところから引き起こされる信仰」が考えられる。

空海の真言密教招来とともに始まった不動信仰は、まず護国の修法として出発し、十世紀以後、安産・病氣平癒を願われ、さらには物怪の調伏も加えられた。その後修験とも結びつき災害除け・諸魔降伏なども加わる。大日如來の化身として悪や不浄を焼き尽すために変身した恐ろしい姿も、室町になると二十八日が縁日とされ、江戸になると関東を中心に庶民の心に浸透した。ここには「本来は如來であるのに、醜い姿をして怒りながら私達を案じて下さっている、と思う気持ちから引き起こされる信仰」が考えられる。

以上、五つの信仰から仮に考えられることは、まず如來・菩薩の側からさまざまに身を変え、やつし、人々の願いを満たそうとしていることに対する感謝がその基盤になっている点である。如來は如（真如・一如）より來生し方便の姿を現わして人を救うという。親鸞も「この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして」と述べた。この真如、如來、方便身自らの自己展開の中に仏教信仰を引き起こす根源の一つがあると考えられる。この働きは他の宗教にはあまり類例が見られないものであるし、たとえばR・オットーが宗教の根

幹として指摘した「聖なるもの」の範疇には入り切らないものであると思える。むしろヘーゲルの神観に類似の発想がある。この点を今後解明したい。

宗教多元主義をめぐる論争状況について

山梨 有希子

宗教多元主義については、主に包括主義者から検討がくわえられてきたが、近年、その批判もでつくした感がある。というよりも、議論は膠着状態にあるといつてもよいかもしれない。

多元主義対包括主義の論争はどちらかが正しいといえる問題ではないだろう。諸宗教の同質性を強調する論調が増えれば、それに対して、諸宗教の独自性を訴える傾向が強まる、といったように、両者はたがいに拮抗しているのである。

一見、相反するかにみえるこの二つの立場は、実は「他者について語りはしても他者に向かって語りかけはしない」という点で、共通点をもっている。つまり、他者と対話し、他者理解を得るのではなく、対話する以前に他者理解をすでに手に入れたしまつているのである。彼らにとつて、対話しなければ理解不能な異質な存在としての他者は存在しないかのように見える。なぜこのようなことがおきてしまったのか。それには、宗教多元主義および包括主義が排出されてきた背景をとらえておく必要がある。そして、その背景をこの二つが背負っている以

上、多元主義や包括主義は、実は宗教間対話に寄与するところ
 があまりないのではないか、というのが、本発表の趣旨であ
 る。K・スリンは「宗教間対話を多少ともより適切に論じるた
 めには、神学的・教義的な定式のあれこれではなく」、つまり
 キリスト論や救済論の解釈の問題として扱うのではなく、「そ
 うした議論をきれいさっぱり置き換える必要がある」と述べて
 いる。ここでは、多元主義と包括主義を登場させることになつ
 たもの（イデオロギー）を指摘するにとどめ、ポスト多元主義
 へのあしがかりをしめしたい。

では、多元主義や包括主義の根底にあるものとはなんなの
 か。それは、すなわち「明示的かつ厳密に、非信仰告白的な視
 点をとるという義務」のことである。その義務はなぜ発生した
 のか。ヒックはこう説明している。「今日の、西洋のキリスト
 教は、自らがもはや唯一絶対のものではなく、いくつかの中
 の一つであることを自覚せざるをえないような、新しい歴史的環
 境のなかにある」。つまり、西洋の繁栄と支配の時代から地球
 の繁栄と支配の時代へと歴史は変化した、という認識がその根
 底にある。今や、中心はないのであり、「地球的・グローバル
 視点」がもたらされた。

これは「われわれ現代人の意識に定着している知識である」。
 すなわち「われわれの文化が多くの文化のうちの一つであつ
 て、動かしがたく相対的であり、しかも、この知識自体が疑い
 もなく貴重であるということ」をわれわれ現代人は深く認識し
 ている。宗教多元主義は、まさにこの「知識」を構成要素にし
 て、形成されている。

しかし、この「知識」を生み出した、「西洋の繁栄と支配」
 から「地球の繁栄と支配」へと時代が移り変わったとの認識を
 持っているのは、まさに西洋に属する人々なのである。この歴
 史認識はまさに西洋中心主義的な歴史認識にほかならない。

多元主義はこの「知識」を構成要素にしているがゆえに、
 「西洋中心主義」を脱しきれないのではないかとこの疑問
 はぬぐいされない。

今や、宗教間対話について語るには、従来の多元主義・包括
 主義とは別の議論が必要とされているのではないだろうか。

「衝突から共存へ」

——キリスト教と諸宗教の対話を求めて——

野村 誠

二一世紀を目前に人類は環境問題、水資源、人口爆発、食
 料、温暖化といった「自然破壊と生態系の危機」に直面してい
 る。また冷戦構造の崩壊で世界は米ソの二大陣営から解放され
 多文明の世界となった。そのなかで国際交流が進展し、文化と
 宗教の相違からの衝突が起こり地域紛争が多発し、宗教間の峻
 烈な闘争も絶え間なく起こっている。

ハンチントンは一来るべき時代には文明の衝突こそが世界平
 和にとって最大の脅威であり、文明にもとづいた国際秩序こそ
 が世界戦争を防ぐ最も確実な安全装置なのである」(「文明の衝

突』(四九四頁)ということを訴えた。さらにハンチントン氏は「文明を定義する要素のなかでもっとも重要なものは宗教である」(『文明の衝突と二一世紀の日本』二三頁)と言っている。ハンチントンは文明の衝突を避け人類が共存するために次のことを提案している。つまり現在の多文明世界における平和共存のためには、多様性を受け入れ共通性を追求することが必要とされているのである。さらに「不干渉ルール」と「共同調停ルール」そして「共通性ルール」を確立させることを提案する(『文明の衝突と二一世紀の日本』一八五頁)。ハンチントンに対する批評はあるが、宗教は文明を規定し特徴づける要素であり、文明の衝突はすなわち宗教の衝突となると語る。そして人類の生存を脅かす危機を解決するためにも諸宗教は緊急に対話し協力しあわねばならないことに警鐘を鳴らしたことは意義深い。

現在、諸宗教間で忍耐強い相互の対話が試みられ、各宗教の信条や「絶対性」にもとづく特色の違いを認め合い理解しあおうとしつつある。J・ヒックは「宗教多元主義」を唱えキリスト教と諸宗教との対話を探っているが、キリスト教を諸宗教と並ぶ一つの救済の道とみる宗教多元主義こそ諸宗教と対話をすることができると主張している。現在、諸宗教の中で急速に勢力を拡大しているのがイスラム教であるが、山内昌之は「文明の衝突から対話へ」でイスラム教との対話のための条件としてイスラム・テロリズムの消滅が不可欠であると言う。そして文明間の対話、折衷により共存の道を探っていくことになるだろうと語る。高谷好一も「新世界秩序を求めて」『多文明世界の

構図』などでエネルギー資源をめぐる弱肉強食を避けて、多文明世界における平和共存のために多様性を受け入れ他の文明に干渉迷惑をかけないルールが確立されねばならないと語っている。そして高谷好一は「生態論理」(今西錦司)の考え方を生物も文明も環境の中で共存し相互補助しておりアジアこそ自然と共存し多様性を受け入れ多文明世界が共存してきたモデルであるという。

現代は国民国家を越えてさらに新たな地球的な「世界共同体」に人類は成長発展しつつあると伊東俊太郎は『比較文明論』で結論づけているが、諸宗教間の対話はそのための産みの苦しみの一つと言えるだろう。

注

(1) Responses to Huntington's "The Clash of Civilizations?", <http://www.coloradocollege.edu/dept/PS/Finley/PS425/reading/Huntington2.html> 07/25/2000

「ジェンダー・センシティブ」な 宗教学にむけて

薄井篤子

昨年の大会において「宗教と女性」をテーマにシンポジウムを企画・開催した。内容は『宗教学研究』を参照していただいたが、「ジェンダー」という分析視点の意義を確認した。さら

にこのテーマを展開するために考えるべきこと、また現代社会の要請に対してどのような課題に取り組んでいくべきか、多くの検討すべき課題を見つけた。ここで言う「ジェンダー」とはスコットの定義による。「ジェンダー」とは世界を秩序だてる方法であり、……社会の組織化と不可分なものとして位置づけられた「性差に関する知」。我々は生物学上の「女／男」ではなく、社会・文化的に期待されている「女／男」としてふざわしい「言動」としてのジェンダー規範にはるかに規制されている。さらに多様なアイデンティティをもっており、唯一のアイデンティティをもっているのではない。そして常にさまざまなカテゴリーによって複雑に構成され、さまざまな対立のなかで成り立っている。私たちは社会的に多重に位置づけられるが、その位置づけは一樣なたちで作用するのではない。よってジェンダーがすべてというつもりはない。ただ、私たちの生活世界において、おそらくもつとも理解という契機の隠れた障壁になっている規範の一つがジェンダーであると考える。「ジェンダーをめぐる権力とは、統一されており首尾一貫しており、集権化しているという考えをやめ、非対等な関係が星座のようにばらまかれたもの、社会的な「力」のあちこちに生じるもの」という視点で現代社会を読み解く必要がある。

「ジェンダー・センシティブ」とはこうした視点を組み入れて、宗教研究を行なうことであるが、今回は特に現代社会で大きく変動しつつある問題状況において、女性たちがどのような運動を展開しているか、という観点から発表する。事例として取り上げるのは、カトリック内のアジア・太平洋修道会（アモ

ール）の活動である。

この修道女たちのネットワークは、一九七二年の集まりから始まった。現在、二十五カ国の修道女の代表が二〜三年置きに集まり、アジア・オセアニア地域の女性たちの現状を報告しあい、社会問題を意識化しあう。十二回目にあたる本年は広島に一二名の修道女たちが集まった。アモールは体験学習を重んじる。今回は六箇所の地域において、日本に住むさまざまな女性たちが置かれている状況を知り、交流をした。それらは日本に住む女性たちの多様性と、基地・差別などといった状況で暴力と隣り合わせにある共通性を示していた。その後、広島での平和行事に参加し、誰もが被害者でもあり加害者でもあるという自己認識の上に和解へ至るという経験を持ったという。

ここにはグローバル化が進む中で女性たちが「暴力」をキーワードにしながら連帯をはかつていく動きが見られる。それは一九九〇年代に入って世界的に広まったグローバル・フェミニズムの「こまでもあり、女性たちが置かれている状況に対する宗教的対応の一つの例として見る」ことができる。

しかしグローバル・フェミニズムには、アイデンティティ・ポリティクス共通のパラドックス、つまり運動としての統一性と差異性の両立という困難が待ちかまえている。グローバル・フェミニズムの樹立をはかっても、世界システムの「中心・周辺」、階級、人種といった他の非対称的権力関係が交差し、その虚構を維持するのが難しくなってしまう。そこをどのように克服していけるかが問題となる。ここには、他者の痛みを償うことがもし可能ならば、それはいかにして可能なのか、という

困難な問いかけがある。そうした課題に宗教的連帯がどのような対応をするかが今後、大きな問題となるであろう。

日本的習合宗教と単一神教

西谷 幸介

日本人の宗教を「習合宗教」として指摘し理解することは久しく行なわれてきた。私はそこから一歩進めてこれを「単一神教」として理解すべきではないかと考えている。近年、一般においてのみならず識者の間でも「多神教の日本人は寛容で、一神教の欧米人は不寛容」という言い方がとくに疑義を挟まれることもなくなされてきたが、この認識が抱えている曖昧さや事実とのズレがおおいに気になる。そこで、まずわが国の宗教学徒に自覚されねばならないと思うのが、多神教でも一神教でもない「単一神教」の概念である。なにげなく一神教と言っているが、これは唯一神教つまり“mono (= the only) theism”を指しているはずである。これにたいして、単一神教とは“heno (= a single) theism”である。「一神教」にもこうして唯一神教と単一神教の区別がある。では、単一神教とは何か。その著『宗教の起源と発展』（一八七八年）でF・M・ミューラーは、いわゆる原始一神教の背後に潜む、中世キリスト教まで保持された唯一神教からの宗教の退行論に反論する形で、インドのヴェーダ宗教を分析し、自然崇拜→単一神教↓（君主制

的）多神教↓唯一神教↓無神論↓仏教とも図式化しうる、一つの宗教進展展説を提示した。その際彼が、否定も排除もされない多神のなかで一神が交替交替に最高神として崇拜される宗教形態として定義したのが、宗教学が提示した「単一神教」概念の歴史的嚆矢である。ゆえに彼はこれを「交替神教」(Katheno-Theism)とも呼んだ。その後宗教現象学者G・V・D・レーウは、人間がその生において重大なものとして受け止める具体的な「力や意志や形」の経験を神以後 (Meta-God) の信仰構造として示し、単一神教概念にもこれが反映されるべきことを示唆した。

以上のような近代宗教学の成果をキリスト教神学に取り込み、それをいわば触媒として人間の信仰の単一神教的・多神教的・唯一神教的という三形態論を独自に展開し、キリスト教社会倫理学に新しい地平を開いたのがH・R・ニーバーの『徹底的唯一神教と西洋文化』（一九六〇年）である。彼は信仰を教理的知的承認とする行き方を退け、より実存的・人格的な信仰の解釈つまり信仰の対象たる「神(々)」を「自己を価値づける」存在の根拠また「自己に価値づけられる」忠誠の目標とする価値論的解釈を展開する。そこでは無神論者の存在は不可能であり、万人は単一神教者か多神教者か唯一神教者かのいずれかである。すなわち多様な価値観の中に統合を求める民族的閉鎖社会に生きる者か、孤立した個人を認める小集団に生きる者か、中心的価値のもとで相対的価値観を許容する普遍的開放社会で生きる者か、である。人間社会はその「生來の」単一神教とその破綻後の多神教という状況を往來するのだが、唯一神教

はそれらへの批判的修正原理として不可欠な理想なのである。私は日本社会がニパーが言う単一神教社会であつてきたことを改めて認識し、唯一神教の使信に傾聴すべきだと思ふ。まったくの多神教ではなかつたがゆえに、平時の表面的寛容性の奥から緊急時には驚くべき不寛容の態度が噴出してきたのである。単一神教的であつたゆえに、時代と共に順次、統括神が登場してきたのである。最近、日本は「まさに天皇を中心にしてゐる神の国」という森首相の発言が、かつての皇国史観の復活ではないかと批判された。これを弁護し、多神教的風土の日本人の発言なのだから「神々の国」と取るべきであり、明治以降の国家神道の制度化は日本史においては「一時的な例外」と主張する向きもあつた。しかし、むしろ「天皇を中心にしてゐる神々の国」という発言こそ日本的単一神教への正直な信仰告白と受け取つてよいであろう。もちろん国家神道や天皇が常時中心であつたわけではなく、最高神と統合的価値観は交替してきたのである。このような政治的含蓄をもつ単一神教概念によつて日本の宗教と社会はとらえられるべきではないか。

生き神信仰と宗教学

植 島 啓 司

最初は小さな謎だつた。
ネパールのカトマンズ盆地（渓谷）では、ひとりの少女が

四、五才で「生き神」として選出され、十二才頃（初潮）まで神として君臨するという。ただ、それだけしか知らされていなかった。いまから二〇年前（一九八〇年）のことである。

その少女の名前はクマリ（KUMARI）。彼女は国を挙げての崇拜の対象とされ、金銀細工のカーストから選ばれたにもかかわらず、国王でさえもその前では跪かざるをえないというのだつた。

彼女をめぐつては、さまざまな謎がささやかれていた。クマリに選ばれる際の三十二の身体的条件とはいったいいかなるものか。なぜ彼女は仏教徒のサキヤ・カーストからのみ選ばれるのか。また、なぜヒンドゥー教の国王が仏教徒（少数派）から選ばれた彼女を崇拜するのか。そもそも、なぜネパールに「生き神」が必要なのか。

だいたい高僧を神に準ずる位置に奉る風習は、多くの地域で見ることが出来る。しかし、このネパールの例のように、無垢の少女を神とする風習は、現在ほとんど見ることができない。また、大きな祭りのときに無垢の少女が一時的に神として託宣を委ねられるケースも少なくない。だが、彼女らがほぼ恒常的に神の座にとどまるといった例はほとんどない。

少女はいったんクマリに選ばれると、特別な場合を除いては、建物から一步も外へ出ることを許されない。当然、写真撮影も禁止だし、インタビューなどまったく不可能だ。彼女のまわりには神祕のヴェールが取り巻いている。

われわれはこれからクマリをめぐるすべての謎に挑戦したいと思つている。もしいくつかの謎が解明されることがあると

たら、クマリをめぐる謎が単なるネパール一社会の個別の問題ではなく、むしろ、われわれが宗教を理解する上で決定的に欠けていたものが何であるか逆照射する働きを持つことがわかるであろう。

まずはクマリをめぐる具体的な謎から入ることにしよう。
(後略)

人類技術と伝統的宗教の 構造的転換への提唱

平野孝國

(用語の作業仮説的定義 (Working Hypothesis of Terms))
「技術」とは、人類が与えられた環境の中で生活するために開発した身体的・精神的行動と、その所産を用いる方法を総括する言葉である。 (“Technology” is a comprehensive term for the human methods of physical and mental behavior in a given environment and the various methods which use the products.)

「文化」とは、人類が与えられた環境の中で開発した生活技術と、その所産を総括する言葉である。 (“Culture” expresses the total technology and the products of human life, as they have developed in their given environment.)

「文明」とは、長期にわたり、広範囲に人類の生活を支配し

た優勢な文化様式とその所産を総括する名称である。 (“Civilization” refers to the prominent pattern of culture, which has regulated the forms of life of human society in a particular space over a long period.)

「宗教」とは、人類世界をとりまく、日常のおよび非日常的現象の意味を説くとともに、人間の合力では解決できない問題を、超人的な力を発動させることによって、解決できると教える生活技術である。 (“Religion” is a kind of technology, which gives special meaning for usual and unusual phenomena in the world of human beings, and teaches a believable methodology to be able to solve any unusual problems, evoking the super humanistic power by means of bodily or mental behavior.)

(問題提起) これまでの伝統的宗教は、世界万般の問題を解説してきた。しかし近代科学の合理思想と技術開発により、担当領域を次々と失い、最後の砦、喜怒哀楽の説明と慰めめで、クローン技術と、人ゲノムの解読技術により失いかけている。加えて恐ろべき公害を予測すると、古い体質の宗教では間に合えない。人類の抜本的救済法は、生命進化の原点に帰り、生物の生活法から考えることであろう。生物進化の歴史は、自分と仲間を守るテリトリーの攻防であった。真理も正義も、この相対的世界内のことである。しかし飽くなき人類の技術革新は、ついに「感情」の世界を通過し、「運命」の世界に達した。驚くべき発見ではあるが、配偶者選択の欲びもなく、子育て、老人問題もない、健康で均等・均質的、「よい」人間像だ

けが浮かぶ。同一条件に同一反応をするメダカの群のように、争いもなければ向上心もない。人類自滅の未来が見えるので、既に手遅れながら、次の三つの教育を、新世紀の、新人類への課題として提供する。これは人間社会全体が、次の世紀を生きる技術であり、連帯責任の問題でもある。

(一)人間の生活環境から出た問題は、合理的解決に努め、不可解の故に超自然の働きとしたり、徒に人の不安を誘う因としない教育。

(二)個人の良心を徹底的に錬磨する、論理的思考法の教育。(三)神により恩賞を頂き、神の戒めを頂く教育。

賢人ばかりが揃えば、第三類型は不要であるが、前段階では、単神・複神、万能・職能の神、何れであってもよい。自分の生活指針となることが肝要。伝統的宗教の理念に合うか合わないかは、全く無用の詮議である。

以上、人類は革命的生命工学の開発により、破滅への道を、幕進し始めたので、このような思考法と情操訓練も、一時凌ぎの救済手段になるかと思ひ、あえて提唱する次第である。

都市空間の宗教的意味について

荒 木 美 智 雄

一九九七年七月の、日本学術会議の宗教学研究連絡委員会主催の「宗教の危機と現代」と題するシンポジウムでは、現代世

界をおおう危機の問題の宗教学的な意味について発題した。人口、環境、戦争、飢餓、難民、経済格差などなど、人類を取り巻く全体的な危機的問題は宗教の概念を中心にして、人間、自然、世界についての「知」と人間のあり方全体にラディカルな反省を促しているということであった。この問題は、しかし、私にはずっと以前から問題になっていたことであって、今日は、都市空間の全体的意味に関わって考えてみたい。

結論から先にいえば、今日の世界の大都市は大なり小なり、この種の膨大かつ深刻な危機に直面している。今日の典型的な大都市は、かつての世界都市、例えば、ロンドン、パリ、京都、東京などのように調和の取れた美しい都市でなく、メキシコシティ、マニラ、ロス・アンゼルス、リマ、カルカッタ、バンコク、等のように、いずれも、国内外からの大きな人口の流入と多文化多民族多言語の人々の接触や、貧富、経済の大きな格差、大きなスラム地区を抱えていることなど、深刻な矛盾と葛藤、人間の生存の条件に関わる危機を特徴としているといわれる。そしてそれが、来るべき世紀の人類の問題であるといわれている。発展途上国では、大きなスラムで飢え、貧困、暴力や麻薬など具体的な苦悩を生きている。先進国の方では、人々は、価値体系が崩壊した世界に孤独や抑圧の中で人々は死んで行くといわれている。それがすべて現代都市空間の危機的様相である。

人類は再び、都市を中心にして、人間の住まわせられる空間という、根源的な「生存の条件」の崩壊という問題に関わって、その宗教的意味を問わせられているということである。過

去数年にわたって私が取り組んできた「共同研究」では、そのような危機と、環太平洋を中心にして世界各地に危機とともにある人間の空間のあり方を考察し、そこで体験されている危機とその宗教学的意味、そこで試みられている都市空間再創造の企てと関わってきている。本発表では、ポール・ウィートリーの分析を手がかりにしながら現代都市空間に生まれつつある新しい宗教的意味について考察し、われわれにとってそれがどのような問題であるかを問うてみたい。

第二部会

プラトンにおける

「目的論」と「技術観」との関係

和田 義 浩

この議論は、プラトンのいわゆる初期イデア論を「技術」論の枠組みの中で捉えることにより、イデア論が本来的に「目的論」的な性格をそなえたものであることを明らかにしようという研究過程の端緒をなすものである。

プラトンはその著『プロタゴラス』の中で、人間の種族がいわゆる「技術」を獲得しなければならなかった事実と背景を、一種の説話（ミュートス）の形で紹介している。この説話は、人間の人間としての存在の本質を、その「技術性」のうちに捉えようとしている点で注目される。この説話に限らず、プラトンの初期の思想において特徴的な「技術」観として、ここでは二つの点に注目する。

まず第一に、プラトンが終始要請している技術とは厳密な「知」に基づき、時としてそれと同一視される「技術知」である。そしてこの技術知の厳密性は、技術知の目指すところが、ソクラテス・プラトンの意味における、事象の本質規定、すなわち事象の「何であるか」の理解に向けられていることに根ざしている。そして逆の方向から、プラトンの初期の作品にお

いて「知」が問題にされるのは、基本的にはそうした実践的・技術的な問題意識に端を発していることに注目するとき、厳密な意味における「知」それ自体に含意された技術性が大きな意義を持つことになる。

そして第二に、技術の技術性からくる必然的な帰結として、技術は単なる知識にとどまるのではなく、現実的に何らかの「成果」をもたらすものでなければならぬ。プラトンはこの「成果」の本質を、「利益」ないしは「善」として位置づけている。技術の「合目的性」が問われ、その本質が「善」として捉えられることにより、技術論一般と、世界観としての「目的論」との間に密接な関連性を理解することが可能となるはずであり、その関連性は、いわゆる「イデア論」の理解に対して一つの視座を与えることになる。

すなわち、事象の「何であるか」が技術知の対象であり、またこの「何であるか」がイデアの実体の本質の内実を規定するものである以上、イデア的存在それ自体に合目的性が含意されることが理解される。イデアの実在性は形式的、抽象的なものではなく、あくまでもそこには「善」性が含意され、その意味においてイデアは「目的」であり、目的論的な原理たり得る。

そしてまたこうした理解は、イデア論について問われる存在論的な問題、すなわち「二元論」の問題に向き合うための、一つの立場を提供する。イデアと現象とを媒介するのは、人間の存在本性、すなわち技術性であり、技術知がその合目的性に基づいて現象を目的（イデア）へと向かわせることになる。こうした技術観とイデア論との関係は、やがて『ティマイオス』に

おける、一種の目的論的自然観への道を用意することになったと考えられる。

以上の議論は、プラトンにおける目的論的世界観全体に対しても、またプラトンの技術論全体に対しても、十全的な検討を果たしたとは言えない。端的に、中期以降プラトンが問題とし続けた、世界存在全体の究極的原理であるとされる「善」、並びにこの善とイデア、そして現象的個物の間の複層的な存在理解の問題が残されている。他方において、すでに初期の思想から一貫して問われている究極的な技術としての「徳」と、他の諸技術との間の類比的であると同時に階層的な関係をどう捉えるべきであるのか。この両者の問題を、相互の本質的な関係を考察する形で検討してゆくことが、今後の課題となる。

ヌメニオスのプラトン観

土屋 睦 廣

アパメイアのヌメニオスは、紀元後二世紀に活動した、ピュタゴラス主義者にしてプラトン主義者である。彼の著作は完全な形では一つも現存しないが、その内容はカエサルアのエウセビオスによるまとまった引用などにより、かなりの程度知ることが出来る。その中でも、哲学的な観点からは、後の新プラトン主義にも大きな影響を与えた、原理としての神と存在をめぐる議論が興味深い。本発表においては、彼がプラトンをどの

ように理解していたのかという基本的な点を検証してみたい。というのも、ヌメニオスがなによりも拠り所としていたのはプラトンであり、彼の基本的なモチーフは、歪曲を被る前のプラトンの真の教えに立ち戻ることであつたからである。

ヌメニオスのプラトン観は、一言で言えば、「プラトンはピュタゴラスの徒であつた」ということである。「アカデメイア派のプラトンに対する離反について」と題する著作の断片二四(Des Places ed.)には、そのことがはっきりと語られている。プラトンの思想をピュタゴラスに帰することは、初期アカデメイア派にまで遡り、新プラトン主義にも受け継がれていくが、ヌメニオスに特異な点も二つ挙げる事が出来る。一つは、プラトン哲学からアリストテレスの要素を排除しようとしている点である。新プラトン主義においては、一般にプラトンとアリストテレスの哲学は一致すると考えられた。また、ヌメニオス当時の、いわゆる中期プラトン主義や新ピュタゴラス主義においても、アリストテレスの影響は顕著である。もう一つは、ソクラテスまでもピュタゴラスに還元している点である。彼によれば、プラトンは「ピュタゴラスとソクラテスの中間に位置」し、「前者の崇高さを人間味あるものにまで引き下げ、後者の皮肉による機知と冗談を尊敬に値する威厳へと引き上げ」ることで「ソクラテスにピュタゴラスを混ぜた」と語られるが、ソクラテスの教説そのものは、やはりピュタゴラスに由来すると言われている。

ヌメニオスのプラトン観においても一つ注目すべき点は、プラトンの教説はピュタゴラスに遡るだけでなく、さらにはオ

リエントの諸民族の古来の宗教思想とも一致するという信念である。断片一aはそのことを端的に語っている。ここでは、インドのパラモン、ユダヤ人、ペルシアのマゴイ、エジプト人が引き合いに出されている。断片八にあるように、「プラトンはアッティカ語を話すモーセ」だという、よく引用される有名な言葉もヌメニオスに帰されている。さらに、例えば断片一七でプラトンに帰されている教説は「カルデアの神託」などに見られるものである。ヌメニオスは当時盛んであったヘルメティズムやグノーシス主義にも親近感を持っており、ピュタゴラス^{II}プラトンのギリシア哲学に東方の宗教思想の要素を結びつけようとしていたことが窺える。

プラトンをピュタゴラスや東方の宗教思想に結びつける試みは、必ずしもヌメニオスが最初ではないが、これらのことを彼ほどあからさまに主張したプラトニストは彼以前にはいない。このようなプラトン観は、彼のプラトニズムの伝統に継承されていく。確かに、このようなプラトン理解は今日の目から見れば明らかな誤りであろう。しかし、プラトニズムの長大な歴史から見れば、古代後期から近世にまでわたって、最も長く最も強い影響力を持っていたプラトン像は、数と宇宙の神秘に精通したピュタゴラスの徒であるとともに、東方の宗教の奥義にも通じた人物としてのプラトンであった。このようなプラトン観が確立される初期の段階において、ヌメニオスはきわめて大きな役割を果たしたと考えられる。この点からも、西洋思想の根幹をなすプラトニズムの伝統においてヌメニオスが果たした役割は、今日一般にみなされているよりもずっと大きなものであ

ったと思われる。

グノーシス主義と模倣の神話論理

大田 俊 寛

本発表の主題は、「模倣」という概念を中心としてグノーシス主義の神話を分析することである。古代末期地中海世界に発生した「グノーシス主義」と称される一連の宗教思想的運動は、その周囲に存在したさまざまな宗教的・哲学的思想から種々のモチーフを剽窃することによって成立している。先行研究においてそれは「ヘレニズム的混淆主義」として（一種消極的に）理解され、グノーシス主義の起源や原型を確定しようとする努力が続けられてきた。これにたいして本発表では、グノーシス主義における「模倣」概念をその積極的原理として捉えなおし、グノーシス主義が模倣によって神話を創作するとはそもそもどのようなことかという基本的問いを改めて問い直すことを目的としている。

プラトンは『ティマイオス』において次のように言っている。「宇宙は、言論と知性によって把握され同一を保つところのものに倣って、製作されたわけなのです。」すなわちプラトンによると、可視的世界はデミウルゴスによって、イデア界の善き「似像」として作られた。イデア界の似像である可視的世界は、範型オリジナルであるイデア界にたいして忠実であり、そのヒ

エラルキーに所属する。プラトンは『ティマイオス』での創世説において、可視的世界が基礎的に「似像」の論理によって製作されたということを主張する。

これにたいしてグノーシス主義の神話（『ヨハネのアポクリュフォン』）では、造物主ヤルダバオートはソフィアの過失によって、プレーローマ界のヒエラルキーから疎外されたものとして誕生した。彼はプラトンのデミウルゴスとは反対に、プレーローマ界を妬む。ヤルダバオートはプレーローマ界を横目で眺め、その像を模倣して可視的世界を創造しながらも、「私に他に神はない」という虚言を吐くのである。

プラトン主義の可視的世界がイデア界の秩序にたらなる「善き似像」であるのにたいし、グノーシス主義のそれは原型の剽窃によって形成される「悪しき虚像」だということになる。プラトンとグノーシス主義のデミウルゴスを比較してみても、その機能自体はほとんど変わらない（どちらのデミウルゴスも、形而上的世界を模倣して可視的世界を創造する）。しかしそれでも、グノーシス主義のそのみが悪しき存在として描かれるのはいつたいなぜだろうか。それはヤルダバオートの模倣行為が、著作権法を遵守しない「違法コピー」のようなものだからである。プレーローマ界の秩序に所属しないヤルダバオートは、プレーローマ界から著作権^{copyright}模倣する権利を与えられていない。またヤルダバオートも、その著作権がもともと自分に属するものであることを主張し、正当な著作料を支払おうともしない。

グノーシス主義は、プラトン主義がその創世説から徹底的に

排除しようとした「虚像的模倣」を積極的に導入する。グノーシス主義における「悪しき虚像」としての世界は、範型^{typical}の世界の特権的地位をおびやかす、それと対立する。精巧に模倣された虚像としての世界は、オリジナルとコピーのあいだに存在するはずの序列と境界を侵犯するのである。

グノーシス主義的世界観においては、天上世界に由来する真の像と物質世界に由来する偽りの像、あるいは真理を反映した言葉と外見だけが真理に類似した偽りの言葉が判別困難なままに混在している。そしてそれゆえにグノーシス主義は、すでに存在する思想や宗教、およびそのテキストにたいして、虚偽を廃した真理を再構築する必要があると考えたのだった。モチーフの剽窃による神話の再製作というグノーシス主義の思想的形式は、その神話に描かれている思想的内容と密接な連関を保っていると見ることが出来る。

ニーチェ『様々な意見と箴言』二二二節における「神像」の問題

千葉一弥

ニーチェの著作『人間的あまりに人間的』の第二部をなす『様々な意見と箴言』の二二二節では、ギリシアの「神像(Götterbild)」をめぐる非常に興味深い議論が展開されている。（この断片は一八七五年から七六年の冬に行われた講義の

ノートから抜粋され、それを部分的に書き換えたものである。) それによれば、かつて人類の歴史において、神を視覚的に表現することは冒瀆行為だと考えられていた。やがて間接的な「象徴」として神像が造形されるようになったが、初めから神が完全に写実的に擬人化されたわけではない。まずは不完全で象徴的に、あるいは奇怪な姿をした異形の神として造形がなされた。例えば写実的で精緻な彫刻を施すのではなく、「きわめて貧弱な木彫技術で手足を数本、時には多数も付け加えられた木偶」や、「四本の手と四つの耳を具えたラコニアのアポロン像」がそうである。しかも暗闇や、円柱の配列によって像は人の目から隠されていた。その結果、神殿の奥に鎮座する神像は、自らの神性(Gottheit)をあらわにすると同時に隠蔽するのである。「最古の神像は、神をかくまう(Darben)と同時に隠蔽(Verbergen)すべきもの——神を暗示しはするが、しかし一目に晒しはしないものである。」「むしろ人々は或る一事こそを、つまり直截的な、あげすけの吐露を恐れたのである。神殿の内陣(Cella)は、至聖のもの、神性の本来の神体(Nunne)をかくまい、神秘に満ちた薄暗がりの中にそれを隠す、だがしかし完全にではない。更にまた、列柱の有る神殿は内陣をかくまい、いわば庇(Schirm)やヴェールでもって、不謹慎な人目から守る、だがしかし完全にではない。それと同じく、像は神性であると同時に、その神性の隠蔽でもある。」以上のような仕方では、ギリシア人は神を「人間化」する快楽を享受したのだ、とニーチェは述べる。

このような説明は、ニーチェが『非劇の誕生』で述べた「デ

イオニユス的なもの」と「アポロンのなもの」との相克を想起させる。つまり文化が大衆化する以前においてギリシア人は、原初的な荒々しい自然を音楽や詩の中で神秘的に「象徴」しようとすると同時に、造形芸術の中で一切を美しく輝く明晰な夢の像、すなわち「仮象(Schein)」のうちに表現しようとする衝動を持っていた。この二つの、闇と光の衝動が相克することによって、ギリシア文化の精華たるアッティカ悲劇が生まれたのである。また、『人間的』の二二二節の記述が更に興味深いのは、後にハイデガーが「芸術作品」について語った内容とも通底していると思われるからである。

この問題は、ニーチェ哲学の基本構造について現代の我々が考えるさいに、重要な示唆を与えてくれる。つまり一般にニーチェ哲学は「非合理主義」「動物主義」とも呼ばれ、単純に野蛮な自然への回帰を主張したかのように受け取られている節もある。だがニーチェが肯定したのは、むしろ荒々しい原初的な自然の領域と、明晰で調和的な光の領域との中間にたゆめたる領域であったと考えたい。ニーチェが後期思想に至るまで、ホメロスやゲーテのようなアポロンの芸術家を崇敬していたという点を看過してはならないだろう。

またニーチェが、単にソクラテスの以前・以後の哲学を対照させて前者を高く評価するという態度にとどまらず、ホメロス以前の原始宗教の時代まで含めてギリシアを考えていたことも、留意されるべき重要な点である。つまりニーチェの思惟には、ギリシア思想の密教的な要素が活かされていることになる。たとえニーチェとハイデガーは、「芸術」のうちに光り輝

き、開示と隠蔽との間をたゆたう「地平 (Horizon)」を根源的なものだと見なした点では共通しているにせよ、先に述べたようなギリシア解釈においては見解を大きく異にしているのである。

クラフト(力)とマハト(権力)をめぐる

——ニーチエ論——

環 栄 賢

クラフトというドイツ語は、自然界にあり余っている余剰としての使い道のない力量のようなものであり、マハトとは人間が思考の一体性をめざす支配力の表現や、端的に「権力」を意味するような力のことである。

「力」を二項区分すれば、クラフトとマハトに一応区別する事ができるが、ニーチエには白水社ニーチエ全集第二期第九巻一一九のように分けて使用している例があるが、ハイデッガーによれば、ニーチエはクラフトとマハトをしばしば同一視していると指摘している。いわば、クラフトとマハトがDNA遺伝子構造の二重ラセンのようからまわっているとたとえる事ができよう。

まずハイデッガーの「力」の解釈から考えてみたい。ハイデッガーの著作『ニーチエ』(1)には、アリストテレス用語を使って、ニーチエの『力への意志』を、可能態、現実態、完全現実態

としての総合性を強調した後、しかしこれを、私達はニーチエの存在についての学説が、直接にアリストテレスの学説をとおして解釈されうる、と理解してはならないといひ、なぜならば、アリストテレスの学説は、それに照応する中世および近世の諸学説の方が、アリストテレス説の変形と残滓なのであるから、ニーチエ哲学の真の把握の根拠となりえないからであるといひ、次のように述べる。

力への意志の本質が意志そのものの力性であることがさまざまな面から明らかにされれば、そこから、このニーチエ存在者解釈が、いかに西洋的思惟の根本的動向のなかに立つものであるかが、そしてこれが、まさにこのゆえにこそ、二十世紀の思想的課題にひとつの実質的な衝撃を与えたのであることが会得できるのである。このもつとも内奥の歴史性によつてこそ、ニーチエの思惟は、はるかな世紀の隔たりを貫く緊迫した連関を保っているのである……(同書八三—八四頁)。

ハイデッガーは、中世スコラ哲学による、アリストテレス誤解を指摘し、本来のギリシヤ的伝統の光を、ニーチエの中に発見したのである。そして、それが正に二十世紀の思想に衝撃を与える理由の奥義を伝えようとしている、と言っているのである。

次に、ハイデッガーの思想がナチズムと関係しているという問題視の糸口は、ニーチエ自身が、ユダヤ人問題をどのように考えていたかという事にまで遡るとよいと考える。

「人間のな、あまりに人間的な」の中には、「あらゆる民族の

うちでもつとも苦惱に満ちた歴史を持ち、もつとも高貴な人間（キリスト）ともつとも純粹な賢人（スピノザ）ともつとも力強い書物ともつとも作用力の大きい道義の掟よぎをわれわれに与えてくれた民族に対して、総決算の際にわれわれはどれほど寛大にならざるをえないか、測り知れない。」と述べている。一方フランスのバタイユは『ニーチェについて』の中で、「私は思うに、彼はむしろ悪の哲学者なのだ。力ちから（ドイツ語のマハト、フランス語のピュイサンス）という言葉を用いて言い表わしていた彼の「意志」の対象には、悪の魅惑、悪の価値の授ける意味がこもっている」と述べ、この悪は実は「自由」のことだと注釈している。バタイユは、ニーチェの「力への意志」の「力ちから」を、生命的、生理的な意味へと引きよせ、さらにより無邪気な、賭け事的な意味を象徴する、「好運への意志」ともじているのは、ニーチェの果たそうとしてできなかった意志を、バタイユ自身が果したとアピールしたかったのである。そのニーチェの果したかった夢は、西欧の価値の転換（酒井健）にほかならなかつたと言えるわけである。我々二十世紀の人間が、長い間受けたニーチェの誤解と歪曲を正してあげねばならない。

「新しさ」の形而上学

——プラグマティズムの実在認識の視点から——

沖 永 宣 司

宇宙に真の新しさは存在するかという問いは、西洋の形而上学的課題の一つであったが、十九世紀後半からのプラグマティズム運動も、この課題と大きく関わっていた。これは自由や生の本質的な意義という、この運動の主要問題に直面する際、避けて通れない課題だったからである。プラグマティズムの基本的な考え方は、新しさが真に存在するか否かという問題と、新しさが存在するという命題に従った場合とそうでない場合との間で、どのような差異が実際に帰結するか、という問題とを切り離さない所にある。これは認識と行為とを切り離さず、互いに緊密に基づけ合うものとして見る立場である。そしてこの考え方は、何を以て実在とするかという根本的な問題を呈示するものであり、従つてそこで実在とされる領域において新しさが見出されるか否かが、真の新しさの存在根拠となる。それをウイリアム・ジェイムズと、チャールズ・パースとを手がかりに確認したい。

ジェイムズにおいて実在とは、生きた経験の中で直接的に確認されて行くものとされる。これは実在を「として知られたもの」と定義する経験主義、及び意識と事物との両方を生み出す根源として純粹経験を規定する立場と通じている。そして、そ

の実在性への確証を生み出す源泉となるのが、ありありとした知覚による具体的な世界であり、その多様性は宇宙の本質的な多元性に対応する。逆に事実を単一の原因に還元する立場は、その抽象によって常に実在世界から遊離すると見なされる。因果性と思われているものも、根本的に知覚される事実同士を結び付ける習慣的な構築物であり、諸事実は因果性問題について最終的な判断を下さない。従って、宇宙が決定されているか否かという、一般的検証の不可能な事柄への判断は、当人の生の全体がどちらの方からより合理性を看取するかという問題に依存するとされ、これが我々が真理を選択する際の信念確定の決定的な要因である「合理性の感情」とされるのである。しかしこうした直観的な経験主義の立場は、外的な因果系列も内的な経験の系列に従わせることにならないか、という疑問も呼び起しうる。

逆に、直観ではなく探究の過程から信念の確定と実在の真理化を行うプラグマティズムを展開したのがパスであるが、ここでも、探究の結果得られる事物同士を司る「法則」とは、行為との関係において漸次的に形成されてくるものに他ならず、従ってこの法則は経験を超えた概念に使用されてはならないとされる。同時に彼は思考に用いられる基本的なカテゴリーを設定し、宇宙を、純粹な可能性としての無が、法則の形成としての習慣を獲得して行く進化の過程として規定する。それは初源から、それ以後も常に偶然を内包する過程であり、宇宙は多様性から一様性に向う方向と、そこにおいて偶然が作用する方向との混合状態として規定され、この「絶対的偶然」の思想は、

精神の自発性を認める非決定論の立場と結びつく。ここで法則とは、単なる主観的な道具ではなく、その外部の摂理を考へることが無意味であるような、ある種客観的な宇宙の様相として実在化されることになる。そして自発性は、諸現象との自然な適合という、プラグマティックかつ必要で十分な根拠に基づけられ、逆に決定論は常以後から現象に付加されるという性質から脱却できない限り、その根拠を剝奪される。積極的な検証の操作が不能な場合、信念確定の要件を満たさないからである。

このように、パスは物質と精神という相対する構図を最初から用いるのではなく、普遍的なカテゴリーから出発することで、それらの対立を避ける道を見出しているとも受け取られる。だが、宇宙の非決定性への信念からの帰結を重視し、この信念と諸現象の全体との緊密な適合の中に真理を見出してゆくという点で、プラグマティズムは共通点を持っていたのである。

J・デューイにおける知性と自由の問題

宮野 升宏

通常、「自然の事実ないし法則」は必然性を意味する。従って、「道徳」の中に経験的な「事実」を持ち込むことは「自由」の廃棄につながるとして、事実や法則に背を向け、自由を、例えば「意志の自由」などととして、内的領域に閉じ込めることに

なった。

デューイは、自由を「事実についての知識」の中に見出されるものと考える。つまり、自由は、事実についての知識によって諸結果を予言し、さらに「選択」(choice)を加えて、そこから、一定の事実を「利用する」ことによって、あるいは、行為を通して実現される。ところが、選択は、外的行動となつて現れないならば、そしてまた現れたとしても事物に違いを生じさせないならば、ほとんど意味がない。デューイは、「自由(freedom)とは行動する能力である」と定義する。自由は、「結果を支配する能力」であり、「行動における効果」を意味するのである。

自由の実現においては、選択の中で現れる「個性的なもの」との関係が重要である。この個性的な選択の「熟慮」の中では、「結果」をよく考えた後に形成された「好み」(preference)、すなわち「知性的な好み」が要因として働く。この点では、知性的とは、結果を十分に考慮する態度というように理解することが出来る。社会的条件(例えば制度や習慣)について考えるとき、それは、出来あがつたあとで利用されるといつたものではなく、「結果として生ずるはずの利益を考慮して」創り出されるべきものである。「社会的条件」は偶然に生み出されるのではなく、「社会のありのままの事実」を知ることによって、そして「知性」(intelligence)によって生み出される。

「すべての行為は、人間的自然(human nature)の諸要素と、自然的・社会的な環境との相互作用(interaction)であり」、「そのような環境と、人間の欲求や選択と、の相互作用の

中に、自由が見出される。デューイは、「事実としての自由は、社会的・科学的に支えられている、仕事(work)の諸条件に依存している」から、自由は「環境と人間のニーズとの適合一致」に依存するのであるが、この適合一致は、「深い思考と絶え間のない適用」によって得られるのである。

事実としての事物は、知られるということによって、「それまでとは別のコンテキスト、善悪の洞察ないし判断のコンテキストに入り込む」。「このようにして、知性は、結果の選択の基準として善悪の判断を必要とすると考えられる。知性的な行動は、知られた事物のむきだしの結果に関わるものではなく、その知識を条件とする行動によって生み出されるべき結果に関わるものであると言える。「熟慮の際や選択の前には、いかなる悪も、悪として現れることはない。それは避けられた後になつてその状況がもつ悪として現れる。」つまり、結果の性質が善悪の問題を決定するのである。従つて、「反省的な選択が入り込む、熟慮の上での」、知性的な行動・行為が道徳的な行動になると言える。

事実を知り事実を利用するところの、道徳活動あるいは知性的な行動においては、「自然的・社会的環境の事実を特殊的に扱う諸科学」も、人間的自然を扱う諸科学も、無視することはできないのである。事実に関する諸科学を無視することになれば、道徳の力は非現実的な内的領域に引き込まれ、知性は、非現実的なものに我を忘れ、感情に惑わされる結果になってしまう。

デューイは、「知性は、行為において自由であることの鍵で

ある。」としているが、以上のことから、知性の能力は、善悪の判断により、結果を十分に考慮する能力であることも分かるのである。

いわゆる〈折衷主義〉の

哲学・思想史的位置づけについて

掛川 富康

F・ヘーゲル(1770-1831)及びE・ツェラー(1814-1908)それぞれの哲学史いらい、ドイツ語圏の哲学・思想史に於いては、古典期のプラトン(主義)やアリストテレス(主義)に対する積極的な評価とは対照的に、ヘレニズム後期に現れるいわゆる〈折衷主義〉は低い評価を受けてきている。このような伝統的な傾向に反して、近年における哲学史・思想史・宗教史の領域におけるヘレニズム思想への関心の興隆は、古典期に対して積極的な評価を下してきた従来の哲学史・思想史・宗教史の叙述の根底にある世界観・宗教観に対する批判、という面をもっている。〈折衷主義〉に対する再検討・再評価それ自体はさまざまな側面(方法・根拠・意義)をもっているが、本発表では、近代の哲学史・思想史・宗教史の内在的理解のためのひとつの手がかりとして、それらの古典期への積極的評価のもつ問題性に対する牽制という問題意識から、〈折衷主義〉をめぐる問題にアプローチしてみたい。

一八世紀以降におけるその否定的な評価に先行して、ディオゲネス・ラエルティオスのつたえるアレクサンドリアのポタモン(ローマ帝政期)以来、ルネサンス期においても〈折衷主義〉は先行する中世のアリストテレス主義思想・哲学に対する克服を目指すものとして積極的な評価を受けていた。

ツェラー(『ギリシャ哲学史』第三巻第二章)によれば折衷主義的傾向をとったのは紀元前二世紀からプロティノス(205-270)以前の時期にかけてのストア派・エピクロス派・アカデミア派の懐疑主義であるとされ、これら三者はプラトンの弁証法に依拠した知識からはなれた直接的な実践知に支配されており、それゆえ学問的には衰退を意味し、二世紀のキリスト教弁証論者もプラトン主義的折衷主義者に他ならない、と判断されている。近年の研究は一定の先入観的構想に制約されずに、過去の思想家・テキストそのものに語らしめることを目指してきたが、それによれば、一方における主流としてのストア派、及び他方における教条的プラトン主義・アリストテレス主義・ピユタゴラス派、後者三者のそれぞれのストア派との相互交流が〈折衷主義〉の特徴であるとされている。

ヘーゲル、ツェラーいらい哲学史そのものの構想が抱える問題の本質は、F・A・ヴォルフ(1759-1824)・A・ベーク(1785-1867)・J・H・フォス(1751-1826)等のホメロス研究やその翻訳をとおして自覚・促進された、ドイツ精神と(古典期中心の)ギリシャ精神との〈精神的親和性〉(ヘーゲル)・〈神聖なる縁組〉(J・ブルクハルト1818-1897)およびこれと対応した反ヘレニズム的な性格にあるとみられる。それは、

具体的には、とくにアカデミア派の懐疑主義にたいする批判、またローマ思想を実践的・道徳主義的傾向にのみ限定し、これに対して否定的評価を下した点にある。

キリスト教思想をも含め、西洋近代における宗教性と文化の相互関係の内実の、また近代の宗教性そのものの、内在的理解は、キリスト教神学において支配的な本質論という発想に依拠した〈啓示と理性〉という枠組みによってではなく、〈文化と宗教〉という機能論的枠組みを通して、近代のヘレニスト（グレチスト）、ラティニスト両者の宗教観・世界観の特質の対比をとおして、より一層、内在的に果たされると思われる。

〈折衷主義〉再検討の意義―それは―キリスト教思想史の自己理解にとつては迂回的な道なのであるにしても―何よりもまず西洋近代の宗教性の内在的理解に有効な設問の一つという点にある。さらに、ヘレニストを中心とした近代のドイツ語圏における哲学史叙述とは対照的に、フランス語圏におけるそれ（V・クーザン 1792-1867）における〈折衷主義〉に対する積極的評価の意味、さらにローマの思想（ストア思想）において積極的に展開した〈ファンタシア〉の思想や西洋の思想の独自性を表す、必然性に対照された〈意志〉の思想を顕在化させた点などに求められる。

魂の不死性をめぐって

―カントとメンデルスゾーン―

後藤 正英

この発表では、魂の不死性をめぐるカントとモーゼス・メンデルスゾーン間の議論それ自体というよりは、その議論を理解していく上での重要な背景になっている問題について触れることとしたい。それは、魂の不死性を論じる場合の基礎に流れている「道徳的関心」という問題であり、一八世紀の全体を通じての関心事となっていた「人間の使命」という問題である。

メンデルスゾーンは、魂の不死性という問題については、『フェードン』という著作の中で中心的に論及している。『フェードン』は、当時の大ベストセラーであり、著作のテーマや叙述形式に関して、プラトンの『バイドン』を下敷きにして書かれていることなどから、メンデルスゾーンを「ドイツのソクラテス」として衆目の認めることとなすのに大きな影響力のあった著作である。『フェードン』とカントとの関係に関しては、カントが、『純粹理性批判』第二版において、パラロギスムスの議論のところに「魂の持続性に関するメンデルスゾーンの証明に対する論駁」という箇所を設けたことが広く知られている。そして、この場合、従来では、演繹論での超越論的統覚をめぐる議論からの流れで、メンデルスゾーンに代表されるところの合理的心理学の主張が、いわゆる「中概念多義の誤謬」

を犯していることを指摘する議論が一般的である。しかし、このように、狭義の自己触発論や自我論の観点のみから論じていくとした場合、『フェードン』でのメンデルスゾーンの主張には、「道徳的関心」や「人間の使命」という問題が重要な背景となっていたことを軽視してしまうことになるだろう。魂の不死性に関するメンデルスゾーンからカントへの議論の展開は、人間の本質をめぐって一七世紀後半から展開されていた大きな思想潮流の中に位置づけることができるのであり、実際、『フェードン』の後半部分の成立にあたっては、シュバルディングの「人間の使命」を叩き台にしてメンデルスゾーンとトマス・アプトとの間で交わされた一連の論争が、執筆の際の大きな動因力になっている。

メンデルスゾーンとアプトとの間の論争は、メンデルスゾーン研究の大家であるアレクサンダー・アルトマンが指摘しているように、ライプニッツとピエール・ベールの間の論争のリバイバルという側面を持っている。アプトは、完全性へと漸進的に接近するところに人間の究極目的を設定し、そこから魂の不死性を論証しようとするようなメンデルスゾーンの立場を否定しているわけだが、しかし、メンデルスゾーンにとつては、『フェードン』の第三の対話でも強調されているように、魂の不死性が、人間が理性的で道徳的な存在者であるための要になっていた。その意味でも、『フェードン』は、メンデルスゾーンが、ユダヤ教徒としての魂の不死性への自らの信仰を、一八世紀の啓蒙哲学者として翻案されたソクラテスの口を借りることで、ヴォルフ哲学の合理的心理学へと接合することを試み

た、一種の理性宗教の書物としての性格を持っている。

ところでカントは、一方的に魂の不死性の議論を解体しようとしていたわけではない。パラロギスムスでの議論は、思弁的な理性使用ではなくて実践的な理性使用において魂の不死性を確認するための必要不可欠な批判作業であったのであり、メンデルスゾーンとの間に、ある種の相通する方向性を持っていたともいえよう。しかし、カントの『思惟において方向を定めるとは何か』からも伺えるように、宗教的世界観と哲学的基礎付けの間の関係理解において、両者の間には大きな差異があったともいえる。これは、日常のコモン・センスと哲学的思考の間の関係如何という、近代の哲学者に特有の課題とも深い関係を持っている。

前期シェリングにおける

「絶対者」についての一考察

星川隆吉

本発表においては、『私の哲学体系の叙述』を中心に、シェリングの思想的遍歴の前半における、「絶対者」(das Absolute)について論じていく。絶対者がどのように取り扱われているかを詳細に検討し、絶対者の存在論的構造を明確に説明することを目指す。

『哲学の原理としての自我について』において、シェリング

は、絶対者のことを「絶対的自我」という名称で思惟している。その絶対的自我は、自己自身によってのみ、存在根拠を持つのみであり、自己自身のみによって主観的に根源的に自己を定立するのである、と性格づけているのである。

『独断主義と批判主義』に関する哲学的書簡』という著作の後半から、シェリングは絶対者を主要なテーマにして論じていく。絶対者つまり神から、有限者である人間への移行は不可能であるが、有限者から絶対者へ、つまり人間から神への移行は、可能である、とシェリングは言う。哲学においては、人間は神を思惟しうるのであり、神を希求し、追い求めていくことが可能なのである。その絶対者へ接近する手段として持ち出されるのが、「知的直観」である。

『自然哲学の第一の体系草案』においてシェリングは、全自然哲学の基本課題を、自然における生動的な階梯を演繹することである、と位置づけている。つまり自然を、一つの普遍的有機体的なものとして捉えていたのである。自然は、無限に、根源的産出性として有限的な事物を産出する。無制約者を絶対的自我ではなく、「自然」として捉えることによって、超越論哲学を補完しようとしたのである。そしてこの両者の根底に横たわっているのが、「絶対者」なのであろう。

『私の哲学体系の叙述』においてシェリングは、次のように絶対者を規定する。「私は、理性を絶対的理性と名づける、あるいは、主観と客観の全面的無差別として考えられる限りでの理性と名づける。」シェリングは、これから「理性」という概念装置を絶対的なものであるという意味で、使用していく、と

述べている。それ故「理性」を「絶対的理性」と表現しているのである。つまり、シェリングがいう「理性」とは、絶対者の理性、絶対者そのものなのである。シェリングは、まず思惟する者が、抽象されなければならない、と述べている。ただ知的直観によって、自己自身を絶対的理性の内に置き入れることによつてのみ、絶対者について認知することができるのである。そのような絶対的理性は、「主観と客観の全面的無差別」である、とシェリングは述べている。「主観」とは認識する精神であり、「客観」とは認識される自然のことであるが、ここで重要なのは、「無差別 (Indifferenz)」とは何か、ということである。「無差別」とは、主観と客観が考えられる以前の原理であり、理性の前史ともいふべき無記的な、性格づけられていない、対立以前の同一性、原理であり、むしろ対立がそこから出てくるところの同一性の原理なのである。シェリングの言う同一性は、存在論的に対立が起こる以前の、AからもBからも対立を超えたものである。「無差別」という同一性の原理とは、主観と客観の差別がなくなるところの深淵であり、天空なのである。絶対的理性とは、そういった無差別であり、そしてそれが「絶対者」の本質的かつ究極的な特徴なのである。

ヘーゲルの聖餐論

— 啓蒙主義と神秘主義の間 —

小林 亜津子

聖餐にかんしてヘーゲルは、ベルリン期の様々な講義のなかで、ホステイアはパンであると同時にキリストであるというルターの「現臨説 (Realpräsenz)」を積極的に支持し、それが自分の哲学の核心をなす思弁性の構造と一致しているという解釈を示している。聖餐論争では、聖体設定の言葉「これ「パン」はわたしのからだである」を文字通りに受け取り、聖壇上のホステイアを実際にキリストのからだと考えるルターと、ホステイアはただのパンであり、キリストを想起させる象徴にすぎないと「合理的に」解釈するツヴィングリとが対立していた。この対立の中心には、存在の整合性をめぐる議論がかかわっている。ツヴィングリがルターの「現臨説」に反対するのは、それが人間悟性にとって理解不可能な矛盾を含むからである。ホステイアがパンであると同時にキリストであるというルターの主張を受け入れるためには、一なるキリストが複数の聖餐の場に遍在すること(多)、天にあると同時に地上にも存在すること、物質と精神が一つになっていることを認めなければならぬ。つまり、ルターの「現臨説」には、一と多、天上と地上、パンとキリスト(物質と精神)という対立の一致が含まれているのである。聖餐論争の核心は、この対立の一致、すな

わち、矛盾的自己同一という存在のカテゴリーが認められるかどうかにある。ツヴィングリの悟性はこれに耐えられなかったが、ルターには、悟性を超えた対立の一致を受容する感覚があった。ルターは、ツヴィングリの精神主義的な聖餐解釈、すなわち、神やキリストをパンや葡萄酒という物質的なものから切り離そうとする霊肉二元論的な考え方につよく反発し、キリストの遍在 (Ubiquität) という固有の思想を持ちだし、キリストと被造物(したがってパンや葡萄酒も)、精神と物質、天上と地上は切り離して考えられるべきではなく、「相互内在的に *ineinander*」関係していると主張した。ヘーゲルもルターと同じく、ホステイアが神的なものの「象徴」ではなく、神そのものの形態化、キリストの感覚的現臨であり、聖餐はキリストを実際に感覚的に享受する(口にすることだと考えている。ホステイアのうちでは、感覚的事物と神的なもの、物質的なものと精神的なもの、無限者と有限者とが現に一つになっている。この対立の一致こそが、神的なものの本来の存在様式なのである。だが、ツヴィングリら改革派は、こうした異質なものの同一性、すなわち「思弁」性を「悟性の散文」に解消してしまい、ホステイアにおける異質なものの有機的統一をパラバラに分解してしまう。このように聖餐をキリストの直接的な享受とする見方、また、神を物質的なもの、可視的なものなかに求める考え方は、クルマンが指摘するように、原始キリスト教会の特徴であり、この点でヘーゲルとルターは共に、原始キリスト教会の聖餐解釈の忠実な継承者であったと言えるだろう。さらに異質なものの結合という存在の範疇を認めること

は、カルケドン信条の三位一体論解釈の示す方向とも一致している。だが、ホステイアを「食べること」は、ルターでは「キリストのからだにあずかること」、端的に主体との「同化」を意味するが、ヘーゲルでは、「同化」だけではなく、「物質性の否定」という意味合いが含まれている。ホステイアの享受は、パンという「感覚的な事物を食いつくすこと」によって、神を物質的なものから解放することであるとヘーゲルはいう。直接的な形態をとった神に主体的に接触するという聖餐の核心を共有しながら、その核心の内部では、ルターは神との直接的な一感覚を享受するという神秘主義そのものを支持しているが、ヘーゲルは否定を媒介とすることで神との合一に達するという神秘主義の精神化といった態度を示している。

ハイデッガーとローゼンツヴァイク

—— 事実性と歴史性への問い ——

田中敏明

H・コーエンの『ユダヤ教を源泉とした理性の宗教』の第二版（一九二九年）の刊行によせて執筆された論評『交替した前線』において、F・ローゼンツヴァイクは、「カッシーラーとハイデッガーのダヴォス討論」に言及し、マルブルク学派の真の継承者は、カッシーラーではなく、後期コーエンの宗教哲学の延長上にあるハイデッガーであると述べている。

この討論において、普遍妥当的な永遠の真理は有限な人間に認識可能かという問題が論じられたが、前者が有限性からの超越を主張したのに対して、ハイデッガーは、現有の有限性を強調しつつ、「真理は現有が実存する限りにおいてのみ真理としてある」と応えたのである。大戦後に思索形成を開始した若い世代の哲学者にとつては、普遍的な価値ではなく、各自によって生きられる具体的な価値が問題となった。そして、彼らが直接的な生の経験を哲学の出発点としたとき、哲学の前線は、新カント主義から実存哲学へと交替したのだった。晩年のコーエンの学徒ローゼンツヴァイクは、ハイデッガーの『有と時』の内に、彼自身の構想した「新しい思索」と共通するものを見出し、自らの見解を確証するものとして迎えた。K・レーヴィットが指摘したように、人間の現有の「事実性」から出発した限りで、われわれは両者を同時代の思想家と見なすことができる。だが、彼らの思索は、哲学と神学との境界点において、決定的に異なる方向へ分岐してゆくのである。

一九二一年に刑行された『救済の星』(Der Stern der Erlösung)においてローゼンツヴァイクは、死によって限界づけられた有限な生を起点として「新しい思索」を構想することを企図した。死という現象は、ハイデッガーの哲学的思索を衝き動かした根本経験でもあった。現有は「死に関わりつつ有ること」として世界の内に投げ出されている。そして、「死への先駆覚悟性」が本来的実存に立ち戻るための方途とされた。われわれは、ハイデッガーにおける被投的現有の背後に現の内へと投げ入れた者として神・超越者を予想することができる。口

ーゼンツヴァイクにとつて死の不安は神の愛によつて克服されるべきものであった。だが、ハイデッガーは、哲学的思索は「神をー持たない」(a-theistisch)と表明することによつて、現有の被投性をもはや廻り得ない事実としたのであった。

一九世紀を通して確立された歴史の進歩という觀念が大戦によつて粉碎された後、「進歩信仰」とは別の歴史概念を構築することが哲学の新たな課題となつた。ハイデッガーとローゼンツヴァイクは、人間の有限性を起点として、現有の根本的規定性としての歴史性を問い直してゆく。ローゼンツヴァイクは、過去と現在と将来を根源的同时性において捉え、あらゆる現在を永遠性と結びつけ、生きられた瞬間を救済することを試みた。ハイデッガーは、「既在しつゝー現在するー将来」という現象を本来的時性と規定し、歴史性を現有の本来的生起の内に基礎づけたのである。ハイデッガーにおける根源の時を、弁証法神学に倣つて、時と永遠性との接点と見なすこともできる。だが、永遠性への問いは神学の固有な課題であるがゆえに、ハイデッガーは永遠性の概念を哲学的思索から退け、「永遠性への門」を前にして立ち止まつたのである。

だが、ハイデッガーは、西洋的ヨーロッパ的思惟の根本動向としての形而上学の克服を企図としたとき、別の思索の元初を劃すべき「最後の神」について語ることになる。ハイデッガーは、別の思索への移行によつて、形而上学的に解釈された神の永遠性とは別の觀念を基礎づけることを構想していたのである。しかし、ユダヤ教の伝統を背景としたローゼンツヴァイクの哲学と対比するとき、ハイデッガーの思索は、依然としてキ

リスト教の枠組みの内で動いていたと言わなければならぬ。

われわれとは誰であるか

——ハイデッガーの一つの問い——

秋 富 克 哉

「われわれ」への問いは、広義の他者論の領域できわめて興味ある問題である。本発表では、独自の性格を持つ「われわれ」に対し、ハイデッガーの掲げた「われわれとは誰であるか」という問いによつて一つの接近を試みたい。「有と時」における「他者の現有」としての「共現有」から、後期の「四方界」の思想における「死すべき者たち」にいたるまで、人間の共存在に対する問いかけは、多様な形を取りながら、「有の問い」の展開を一貫している。重要なことは、ハイデッガーが、形而上学の歴史を「有の歴史」として捉える視点を確立する三〇年代に、「われわれとは誰であるか」という問いが自覚的に問われるようになる事実である。そこには、「有るものとは何であるか」という問いを自分たちの問いとしうる立場、すなわち、共通の文法構造を持ったヨーロッパ言語によつて「有の問い」を発する「われわれ」の成立が存している。しかし、共通の言語構造によつて「われわれ」が可能的に成立するためにも、それが「われわれとは誰であるか」という問いになるためには、「われわれ」が問題化するということがなければならぬ

い。

「われわれ」への問いは、「有るもの全体」への問いの展開における「根本気分」の位置づけと深く関係している。根本気分は、そのつど人間が自らをその内に見出すという仕方であげ込まれている有るもの全体を世界として開示する。したがって、根本気分は、そのつど特定の歴史的状况と密接に結びつき、歴史的世界を開示する。根本気分に浸透されつつ、そのつど有るもの全体に共に開かれていく自分自身と他者の全体が歴史的な共存在としての「われわれ」であると考えられる。ところで、「われわれとは誰であるか」という問いは、「われわれとは何であるか」という問いから明確に区別される。後者には、問われるものを対象化するという態度が残っているのに対して、前者は、「われわれ」が投げ込まれている歴史の中で、その歴史とともに「われわれ」が問題化することを意味する。

三〇年代半ば、ハイデッガーが「われわれ」のもとに理解していたのは「民族」である。しかし、それは偏狭な民族主義ではない。例えば、ギリシア民族とドイツ民族を連関づける叙述は、西洋の精神世界の元初となったギリシア民族に対し、今日のドイツ民族の課題が提示されることを意味する。この歴史的課題にとつて詩人ヘルダーリンが決定的となった。ハイデッガーによれば、ヘルダーリンの詩作は、神々の逃亡によって規定される根本気分から生じ、その根本気分の中を動いている。それは、単に詩人の根本気分ではなく、歴史的境位における民族の根本気分である。そのかぎり、この根本気分は、その民族全体によって共有されるべきものである。根本気分が、民族の投

げ込まれている歴史的状况を開示するとき、その状況は、民族に求められる課題を開示する。「われわれとは誰であるか」という問いは、そこで発せられる。したがって、その問いは、民族が自己自身を知る、あるいは自己自身となるものが賭けられている問いであり、その民族にとつては「決断」という性格を持つことになる。したがって、「われわれとは誰であるか」という問いを発すること自体が既にひとつの決断である。決断は、自らの立っている歴史の中に自らを放ち入れ、伝承を引き受けることに他ならないが、それは同時に、将来への決意性という性格を持つ。ハイデッガーにとつて、「われわれ」への問いかけは、「有の問い」を自らの課題として自覚的に引き受けることであつた。そこには、ギリシア民族やドイツ民族ということを超えて、西洋の運命という問題が存している。この問題は、さらに四〇年代以降晩年に至るまで、全世界（地球）の運命とも言ふべき問題として深められてゆくが、その過程で、「われわれ」への問いかけの内実も変化してゆくことになる。

ヤスパースと世界史の軸

土佐 明

周知の通りヤスパースは、紀元前八〇〇年から紀元前二〇〇年までの間に中国・インド・西洋という三つの地域で並行して起こった「精神の突破」という精神史上の画期的な事件に対し

て「樞軸時代」という名称を与えている。彼はこの概念を導入することで人類の普遍史たる世界史を構想しようと試みているのであるが、しかし、かの時代が世界史の軸である、とヤスパースが考えるのはいかなる意味においてであろうか。彼の著作『歴史の根源と目標について』などに即して考察してみたい。

初めに、「人類は唯一の根源と一つの目標を有する」という信仰命題の下に世界史の軸を設定するヤスパースの歴史観はキリスト教に由来するものであるが、そのキリスト教的歴史観を彼が批判していることに注目したい。キリスト教は、神の子の出現を世界史の軸にとり、創造から終末までの歴史の全体像を我々に与えている。しかし、啓示の出来事は歴史的に特殊な集団においてのみ信仰されるものであって全人類が共有できるものではなく、しかも、歴史の成り行きを決定するのは個々の実存の自由に基づくのであるから歴史の全体は一義的に知りうるものではない、とヤスパースは指摘する。根源から目標へと至る歴史全体の統一はただ象徴としてのみ表象可能である、と彼は考えるのである。

しかしそうだとすれば、樞軸時代を軸にして語られるヤスパースの世界史構想それ自身も象徴の域を出ないものになるはずである。そのことはヤスパース自身も認めている。とはいっても、人々がみずからの歴史像に基づいて個々別々の世界史の軸を主張するというのはヤスパースの意図にそぐわないものであろう。それでは、樞軸時代が全人類にとって持つ意義とはどこにあるのであろうか。それはまず、樞軸時代は経験的に見出された事実である、という点に存すると考えられる。全人類が

共有できるのは啓示ではなく経験であるとヤスパースは述べるが、樞軸時代とは経験的に理解可能な限りで見出される一つの事実であるとされているのである。けれども、経験は今日に至るまでの歴史の中で我々に知られるものに限定されるのであるから、樞軸時代は「今日までの短い世界史の軸」に過ぎない、とヤスパースは語る。

だが、この「今日までの短い世界史の軸」は全体としての世界史を構想する上でも重要な意義を持つていたのではなからうか。そのことは、樞軸時代の同時並行性の事実に対するヤスパースの注目の仕方に窺うことができる。今日までの人類を決定づけた「精神の突破」という同じことが、時を同じくして地球上の三つの地域において相互に無関係に出現したのはなぜか、と問うとすればそれは（少なくとも今日においては）答えることができない「秘密」である、とヤスパースは語る。しかしこの事実によつて、地球上の人類は歴史的に多種多様に存在している、そこには何か共通の根源があるのではないかと思わざるを得ない、とも述べられている。つまり、樞軸時代を設定することで我々は人類の「唯一の根源」を、それが何であるかは知りえなくとも、その存在について確認することができる、とヤスパースは考えているように思われる。

実は、ヤスパースの世界史構想の成否は人類の「唯一の根源」の有無にかかっている。今日の問題として世界史を構想するヤスパースにとって人類の目標とは交わりに基づいて獲得されるべき人類の統一とされるが、この交わりが可能になるには人類に共通の根源が必要である、と彼は考えている。この根源

の存在が枢軸時代の事実において認められることによって、人類の普遍的な交わりの枠組としての世界史を構想することが可能になるのである。ここに世界史の軸としての枢軸時代の意義があるのではなからうか。

ヤスパースにおける信仰と包越者

布施 圭司

本論考の目的は、ヤスパースにおける「哲学的論理学」(die philosophische Logik)の具体化としての「包越者論」(Periechontologie)と「哲学的信仰」(der philosophische Glaube)の実質的内容としての暗号論の関係を考察することである。哲学的論理学は、言表の妥当性に関する形式論理学や研究・論証の方法論としての論理学に止まらず、我々の認識や真理一般に関する包括的な理論であり、史上様々な例がある。ヤスパースが自らの哲学的論理学として提示するのが包越者論である。「包越者」(das Umgreifende)は「理性と実存」(Vernunft und Existenz 1935)においてはじめて提出された概念であり、主観と客観を越え包み、その内で我々に存在が現象する場であり、存在そのものと呼べる。哲学的信仰は、実存の超越者への信仰であり、宗教的信仰が啓示に依拠するのに対し、哲学的信仰は実存の自由に基つき、理性的思惟を手段として用いるという特徴がある。哲学的信仰の実質的内

容は、実存が世界内の存在を超越者の現れ、「暗号」(Chiffre)として受け取り、その意味を問い実現してゆく「暗号解説」(Chiffrelesen)である。

包越者論は、対象的存在の現象性の自覚、全体知の放棄、意識の柔軟化と開放といった作用を持ち、対照的な存在への囚われを打破し、主客を越えた存在を認知させる。また暗号は主客の分裂を克服し、本来的存在を示し、実存の導きとなるものである。それ故、包越者論は、暗号という現象を可能に言うことができる。しかし、包越者概念が提示される以前の「哲学」(Philosophie 1932)においても暗号論が論究されていたことから判断すると、暗号という現象は包越者概念なしにも成立するとも言える。従って、包越者論と暗号論の関係については、より詳しい検討が必要である。

そのために、「真理に近づけ」(Von der Wahrheit 1947)や「啓示に面しての哲学的信仰」(Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung 1962)で論究されている「哲学的根本知」(das philosophische Grundwissen)に注目したい。「哲学的根本知」あるいは短く「根本知」と呼ばれるものは、他の存在の基となるような根本的な存在を想定し、そこから他の存在を導出し存在の秩序を構想する思想である。根本知は一般的な用語で言えば存在論であり、史上種々な様態がある。しかし将来の根本知は、何らかの対象的な存在についての知と結びついており、対象的存在の現象性と主観性の契機の重要性が判明している現在では不十分である。代わって提出されるのが、包越者論である。将来の根本知は一種の暗号である。しか

し、包越者論としての根本知は伝承されている諸々の暗号を媒介にするが、それ自身は暗号ではなく、実質的な内容を与えない。包越者論は、暗号解説の運動を固定させず継続させ、暗号を純粹たらしめるものである。包越者論によって、個々の暗号を越えてより広い立場を求め、運動してゆく態度が可能になる。

『哲学』においては、従来の暗号解説と実存哲学の暗号解説が区別されている。従来の暗号解説は何らかの暗号に固執するが、実存哲学の暗号解説はそのような固執を脱し、諸々の暗号を越えて一なる存在を探究する。この区別についての叙述は、詳しいものではなく、両者が並列的であり、また実存哲学の暗号解説がいかにして可能になるか十分には説明されていない。その曖昧な点が、包越者論によって明確化され、実存哲学の暗号解説は、包越者の根本知に基づくものとして捉え直されたと言えるのではないか。そのことによって、実存の信仰は包越者のそのつどの現れである暗号を基にしつつ、包越者そのものを探究する哲学的信仰として概念化されたと言えるであろう。

E・M・シオランの懐疑と神秘主義

安井 猛

シオランは一九六九年、『新しい神々』の中でキリスト教唯一絶対主義を批判し、多神論を擁護した。人は多くの神々を承

認すればするほど、神性に仕える。なぜなら神性は諸宗教の神々を流出し、人類の宗教史を包摂するからである。この立場はシオランの発明でなく、少なからぬ神学、あるいは宗教学者たち、例えば、アンリ・コルバン、デイヴィット・ミラー、ジョン・ヒックなどによっても代表される。シオランはこの立場をその独特の懐疑に結び付いた神秘主義によって基礎づけた。発表者はシオランの神秘主義を『対話集』に即して叙述し、彼が仏教との関わりで彼の多神論に忠実であり得たかを問う。

神秘家たちはシオランによると例外なく懐疑の一時期をすごしている。一切の明証性を疑問視し、崩壊すすれの深甚な混乱に陥る経験をしている。この懐疑は宗教的信仰能力のある者にとつては信仰への跳躍台になるが、シオラン自身にとつて懐疑はこの跳躍台にならなかった。彼は自分を「不治の懐疑家」と呼んだ。しかし、懐疑は極端にまで押し進められると、地獄に近づき、みずからを過剰そのものによって破壊すると言う。

懐疑が超越され、神秘主義が現れる。それはエクスタシー、人が仮象の外に運び去られる瞬間の経験である。すべてのものは空しいということの直接的な啓示。例外的に、ほんの束の間、間、招き入れられるに過ぎない至福、この至福の他には、本当は何も存在せず、我々は影の国に生きていると言う。シオランはこの経験とマイスター・エックハルトのそれとを結び付ける。「神性の中で神は流出して神になる。」それ故、究極の限界である神、この限界よりも遠くへ、すなわち神性へ行くことが出来る。これはドストエフスキのキリーロフも経験した。この作家は理性の限界、究極の眩暈にまで行き、神なものへ

の、エクスタシーへの跳躍で崩壊にまで至ったと言う。シオランは同じ経験をヨーハン・セバスチアン・バッハに即して述べたことも出来る。彼の音楽は人を至高なゼロへ誘う。それは人間の内容を為している凡庸なゼロの源流をなすゼロのこと。このようにシオランは彼の神秘主義を語るが、自分の神秘主義はその源をカトリ派の祖、ボゴミール派のグノーシス、ルーミアニア民衆の深い信念の中にあるとする。神秘主義の受け売りはでない。

シオランは絶えず、聖者、あるいは聖性の問題と対決した。聖者たちの過激な言動の挑発的側面が魅力だったと言う。聖者は信仰ある神秘家であり、その点では自分は落伍者であったとも言ふ。ただ、彼は彼なりの仕方、なにもものに駆り立てられて行動したとも言える。と述懐する。神秘主義は覚醒であり、極限の覚醒は認識の最終段階である。「宇宙を知り尽くし、宇宙が滅んだあとに生き残っている」。この認識、この生命力が彼の神秘主義をある種の行為としたと言う。

仏教との関わりだが、人は実在しないとか、すべては幻影であるとか、生きることは苦しみであるとかの確認事項にシオランは同意した。しかし、仏教の解決策、例えば禁欲とか、自我の克服は、自分への執着の強い自分にはとても受入れられないと言った。それゆえ、彼は仏教を智慧の一形態とした。知恵とは生にどう対処するか、どう耐えるかという問題にケリをつけることであるが、確かにこれは哲学の終わりにして目的である。知恵において哲学は止む。しかし、シオランの神秘主義、すなわちエクスタシーは知恵以上であり、仏教よりも徹底して

いると言う。これは彼が、エックハルトとシャンカラの対応関係を喜んだことを思えば奇異感を起こさせる。シオランの神秘主義には *unio mystica* や梵我一体の他に仏教の、例えば真空妙有とか、廓然無聖という言葉で表される経験も属するのではないか？掘り下げが必要であるように思われる。

シヨールペンハウアー哲学における

「信」の地平

伊藤 貴雄

本発表の目的は、シヨールペンハウアーの哲学において、「信」(Glaub) がいかなる相において語られているかを示すことである。ここでいう信とは、宗教的信に限られるものではなく、広義の信、すなわち我々の経験の成立に不可欠なたちで寄与している、経験の可能性の条件としての信も含む。もっともシヨールペンハウアーはそうした信の諸相を明示的には区別していない。それでもなおこの点についての考察が必要なのは、彼の哲学の語り、信というフアジーな事柄の重要な一側面を——たとえ彼自身は明瞭には自覚していなかったにせよ——自ずから浮き彫りにしていると思われるからである。

シヨールペンハウアーは大方その著作で、信という語を「宗教的信」の意味で使用している。すなわち信 (Wissen) とを対立させ、信は宗教の、知は哲学の當為であるというのであ

る。認識の領域から信を排除するこうした見解は、彼の一貫したヤコービ批判の姿勢とも通底する。ヤコービが形而上学的な実体存在を前提し、信をそこへ至る通路と考えたことを批判してショーペンハウアーは、「外界は決して、ヤコービが述べたように、信用 (Kredit) だけで自らを与え、それを我々が忠実さと信によって受け取るものではない。外界は現にあるがままの姿で己を与え、契約は直ちに実行される」。

しかしながら問題の焦点が「倫理」になるとき、ショーペンハウアーのこの反ヤコービ主義もアンビヴァレントであるようにみえる。というのもショーペンハウアーの倫理学では、しばしば素朴すぎるほど他者存在への「信」を前提にした説が立てられているからである。周知のように彼の倫理学は「共苦」(Mitleid)、すなわち他者の苦に対する共感を主題とするが、この共苦について彼は、他者を自己と同じ「生への意志」として認識することであると説明している。しかしこれは一種の信ではないのか。たとえば動物実験に反対する人は、動物が人間と同じく苦しむ存在であることを認識していることになるが、この認識が外界についての直接の「知」に基礎づけられるであろうか。これは、信と知をめぐる現代の論争(とくにウィトゲンシュタイン以降の)とも通底する問題である。

しかしショーペンハウアーはこの種の認識を信と述べることはしない。このことはおそらく彼における信という語の用法と関わりがある。彼のいう信は、もっぱら外界認識を超えた対象に関わる「積極的信念」(神への信仰など)を指しているが、このことは経験の可能性の条件として機能する「消極的信念」

の存在を排除するものではない。たとえば先に述べた「動物は人間と同じく苦しむ」という信念などは、それを信じる主体にとっては根拠や正当化を必要としない、疑いのない命題である。そして疑いがないという以上の実在性を持たないゆえ、それは消極的な信としかいえない。この意味での信は、ショーペンハウアーも倫理学の領域において確実に語っているのである。だが、疑いえない命題というのは、信じる主体にとって本来、信とすら呼べないもののはずである。信とはそもそも、疑いによって相対化された命題に対して付される語だからである(夢が、覚めることによってはじめて夢であると気づかれるように)。幸福を「苦のない状態」、正義を「不正のない状態」とみなす消極的な定義法を用いるショーペンハウアーにとって、経験の可能性の条件としての信は、さしずめ「疑いのない命題」としか定義しえなかつたのではあるまいか。共苦が論じられる際に信という語が用いられないのはそのためとすれば、ここには信についての一つの重要な側面が示唆されているように思われる。それは、人の世界像を構成する諸命題は、疑われない限りその人にとって信とすら思われず、それゆえにこそ経験の可能性の条件 (Bedingung || 制約) となるということである。

テイリツヒの「新しい存在」

高橋良一

キリスト教は「ナザレのイエスがキリストである」ことを信仰の核心とする宗教であり、「キリストとしてのイエスの出来事」において神の自己啓示が決定的な仕方で顕現したと主張する立場である。われわれはテイリツヒのキリスト論の中心概念である新しい存在という概念を通じて、キリストとしてのイエスの出来事がどのようにして信仰を基礎づけるのか、そこで基礎づけられる信仰の確実性とはどのようなものであるのかを考察する。

テイリツヒは「キリストとしてのイエスの出来事」においては「ナザレのイエス」という歴史上実在した人物の事実性と、「イエスをキリストとして認める」という信仰における受容という事実と受容の両面が結合しているという。このような事実と受容の不可分な両面性は、歴史的事実を信仰における受容という側面から切り離して取り出すことが困難であることを示している。したがって歴史的批判的研究によって再構成された史的イエスの形姿は蓋然的なものであるにとどまり、歴史的研究によってキリスト教信仰を基礎づけることは不可能である。信仰はそのような蓋然的な根拠によって基礎づけられるのではなく、信仰はそれ自身のうちにその確実性の根拠を持つものである。つまり、信仰の確実性は認識や判断における

蓋然性の問題ではなく、究極的なものに捉えられるという経験のなかで、われわれを捉える実在の究極性によって保証される直接的な確かさである。すなわち、実存的疎外を克服して信仰を可能ならしめる「新しい存在」の出現によって、信仰は直接的な確実性を保証されるのである。

この新しい存在とは実存的疎外の状況を克服する人間の新しい存在のあり方を意味する。キリスト教信仰は、この新しい存在がキリストとしてのイエスにおいて歴史的一回的な出来事として決定的な仕方で現れたということに基礎づけられている。この存在の「新しさ」とは、時間的な前後関係としての新しさではなく、通常の意味連関を超えたものが通常の意味連関内において顕現するとき、われわれの実存を揺さぶり、変革するものとして常に「新しい」ものなのである。

このように歴史的具体的状況において現実化する新しい存在は、それが共同体の創造を通じて、歴史的に現実化することにおいて、現代のわれわれにおいても救済の出来事として生起する。キリストとしてのイエスにおいて現実化した新しい存在の力は共同体を創造し、そしてその共同体に媒介された新しい存在の歴史的連続性に基づいて、われわれはキリストの出来事に関与することができる。新しい存在は歴史のなかで、歴史的連続性において現実化し、われわれの実存を変革するという直接的な確実性において、信仰を創造するのである。キリスト教信仰の確実性は、このような歴史の中における新しい存在の現実化によって保証される。すなわち、新しい存在の現実化における信仰の確実性は信仰自身の内側において、実存を変革するとい

う直接性において確証される事柄であり、それは救済の事柄である。

テイリツヒの新しい存在という概念は、実存的疎外の克服という救済の出来事が歴史内における具体的な出来事であることを示している。すなわち、存在の根底が現れるという啓示の出来事はわれわれの実存を変革するという「新しさ」として生起するものであり、われわれ歴史的存在者における存在の根源的な意味づけは、存在の力が歴史性をともなうて現れてくることを示している。したがって、信仰の確実性もまた、歴史性をともなうた創造的な自己変革として、直接的に経験される事柄であり、信仰の確実性そのものが歴史的に現実化する動的なものなのである。

P・テイリツヒと表現主義

石川 明人

「極めて抽象的な哲学的分析において私が用いるカテゴリーの多くは、まさに私の現代芸術への没頭によるものである」とテイリツヒ自ら述べているように、彼の宗教思想は現代芸術、特に表現主義の影響を強く受けている。われわれは彼の芸術論を見ることによって、新たな角度から彼の宗教思想を解釈しなおすことが出来る。

テイリツヒの芸術論は、どんな芸術が宗教芸術といえるの

か、という点をめぐって展開する。彼は専ら絵画を中心に論じるが、その主張の要点は、表現主義的手法によって描かれた世俗画のほうが、理想主義や自然主義的な手法で描かれたイエス像などよりも豊かな聖性の質を有している、というところにある。彼はいわゆる「宗教画」よりも、当時の表現主義の世俗画の方を宗教性という点においてはるかに評価したのである。表現主義とは、描く対象の形や色彩を大胆にデフォルメすることで精神的な内容を強調し、網膜に捉え難い真実を描き出すことを主眼とした様式であり、テイリツヒの時代を風靡した新芸術であった。彼は「宗教芸術」を考えるにあたり、その絵の「内容」（題材）よりも「内実」、すなわち「精神的実質性」を重視する。表現主義は今の時代の「内実」を表す。それは彼の言葉でいえば「究極的リアリティー」ないし「最深の現実把握」であって、それを誠実に表現するということは、現代の人間の窮境を直視すること、換言すれば「存在への勇氣」に他ならないのである。そしてまた逆に、伝統的な宗教的象徴が描かれていたとしても、それが「究極的リアリティー」ではなく、単に安易なセンチメンリズムしか表していないならば、それはむしろ非宗教的な芸術として厳しく批判されるのである。

要するに、テイリツヒは表現主義的ものの見方によって、世俗的絵画の中に宗教的次元を見出して肯定し、同時にいわゆる宗教画の多くに非宗教的な傾向を見抜いて批判したのであった。そしてこの点は、宗教芸術に限らず、宗教全般をめぐる議論で一貫した彼の考え方となっている。現実的な人間の生の領域を宗教的領域と世俗的領域という形で分けると、テイ

リツヒにとって表現主義は、後者の、つまり一見非宗教的なもののうちに宗教的なものを見出して肯定し、前者の、一見宗教的なものうちにある非宗教的な傾向を批判することの出来るものの方なのであった。外面的事実性よりも内面的な意味を問題にし、その上で肯定と否定の両方向性を保つという宗教理解の姿勢がここで顕わになる。

「宗教は文化の内実であり、文化は宗教の形式である」という有名なテーゼや、あるいは「究極的関心」といった彼の宗教の概念を考える際、われわれは彼のそうした理念の肯定的な面、すなわち世俗文化の中に究極的なりアリティーを見出すことでそれを宗教として肯定する面を、強調しがちである。しかしティリツヒは、そのように世俗文化を宗教的に肯定するのと同じ根拠によって、いわゆる宗教的とされるものの非宗教性を批判する。彼が理想主義や自然主義で描かれた現代の「宗教画」を批判するのは、その時代の文化の「内実」でないものは一見宗教的であつても実は極めて非宗教的なのだという主張に他ならない。

ティリツヒは表現主義において、「相関の方法」の一方の極ともなる「状況」の重要性を確認し、そこから外面的事実性よりも内面的意味を問題にするものの方を得て、それに基づいた肯定と否定の両面的方向性を一つにしていた。こうした彼の思想的特徴を鑑みるなら、彼の宗教論を総じて「表現主義的な宗教理解」と解釈することも可能である。

ティリツヒにおける運命概念の射程と問題

今井尚生

「運命」は近代の自律的人間観の浸透と共に次第に影を潜めるようになった概念であるが、現代、この概念が再び思想の中で積極的に用いられるようになるケースがでてきた。現代という状況の中で運命概念は我々にどのような洞察をもたらすであろうか。このような観点からティリツヒの思想をみると、運命概念が基本的な役割を果たしている二つの思想領域、人間存在論と歴史哲学を認めることができる。

第一の人間存在論における運命概念の意義は、これを必然性という概念と区別することにより、人間存在を適切に把握し叙述することにある。一方で、神は無制約的に自由であるがゆえに運命をもたない。他方で、自由をもたない単なるものは専ら必然性に支配されているがゆえにやはり運命をもたない。果たして、「運命をもつ」ということは、「有限な自由をもつ」人間存在独自のあり方の規定なのである。通常のように自由と必然性が対概念として用いられる場合は、一方で必然性は機械論的決定論の意味に解され、他方で自由は非決定論的偶然性と解されることになり、どちらにせよ人間存在が適切に把握されない。確かに、人間存在には必然性の下に服しているという側面があるが、人間は自ら出会うところの他のものによって規定されるのではなく、自己自身を規定する力を有する、即ち自由を

有している。同時にそれは無制約的な自由ではなく、運命によって制約されている。前期のティリッヒは、自由と運命のこのような関係を、「運命とは、自由が縊り合わされているところの超越的必然性である」として、運命と自由の相互内在 (Zusammenhang) と捉え、後期のティリッヒは、運命と自由の両極性 (polarity) という概念でこれを表現する。何れにせよ人間存在の適切な把握と表現とを可能にするのは、自由と必然性ではなく、自由と運命との概念対であるとティリッヒは洞察している。

第二の歴史哲学における運命概念の意義は、歴史意識が我々の思惟を根本的に規定する時代にあつて、相対主義に陥ることなく真理思想を展開する可能性を示した点にある。ティリッヒは、無制約的なものの前に立つというあり方の中で、自由なる行為と現存在全体との結びつきが生じ、そのことによつて真理が成立すると考える。たとえば、人々の認識が生活圏のごく近傍に限られていた時代、人々にとつて地球は平らなものとして認識されていた。その時代における存在するものとの関わりにおいて、この認識は決して間違ひではない。しかし、人々の活動領域が広がるとともに、その認識がより広範囲のものとの関わりの中に投げ込まれるようになると、地球は丸いという認識に至らざるを得なくなつた。このことは認識主体にとっては、地球が平らであるという既成の認識枠に拘束されずそれを越えて出ているという意味で、自由の事柄である。それと同時に、新たに視野に入つてきたものとの関係を真摯に受け止め、これを認識することが無制約的な要求として受け取られるならば、地

球は丸いものと認識せざるを得なかつたということは、その時代の人々の認識にとつて運命の事柄だったのである。歴史の流れの中で、その時代における認識は、それが主体にとつて自由の事柄であり、かつその時代に認識の射程に入つたきたものとの関わりにおいて運命の事柄であるとき、その認識は現存在の表現であり、しかも認識対象と一致している故に、その認識は真であることができる。

ティリッヒの運命概念は現代の問題に対しても広範な射程をもつため、それを中心とする概念連関——例えば、相互内在や両極性など——の論理構造やその妥当性に関しては、更なる考究がなされる意義があると考えられる。

象徴の理論

——ティリッヒとリクール——

岩田 成 就

パウル・ティリッヒは、一九二八年の論文から一貫して、象徴一般の規定として以下の四点をあげている。(一)「非本来性」「指示」、(二)「観照性」「開示」、(三)「自力性」、(四)「是認性」。しかし、ティリッヒのこの規定では、言語的な象徴と非言語的な象徴の区別が明確ではない。

他方、ポール・リクールは一九六〇年の『悪のシンボリズム』の中で「象徴」の規定をいくつかあげているが、ここで重

要なのは、(一)指示性、(二)二重の意味作用、(三)非操作性の三点である。この時点でリクルールは、象徴の中に含まれる言語的な面と非言語的な面とをまだ十分に区別していないが、そのことへの反省から一九七〇年代には、考察の対象を「隠喩」という言語学に限定された対象へと絞り込む。それによって「象徴」の言語的・意味論的な構造が明確にされると同時に、逆に「象徴」がもっている非言語的・非意味論的な面が照射されることになる。象徴の意味論的核とは、先のリクルールの規定で言えば「二重の意味作用」ということになるし、その非意味論的要素とは、象徴の非言語的なものへの「根茎性」ないしは「被拘束性」とであるとされる。

さて、ティリツヒの「自力性」「参与」という規定は、象徴の眞理性にかかわる重要な規定である。ティリツヒの神学は、象徴のこの特徴を基礎づける存在論的な構造をもっている。この存在論の中では、象徴はそれ自体が「存在そのもの」のうちに参与していることよってのみ、それを指し示すことができる。その場合重要なのは、その「目に見えない超越的なものは、それが存在するに至るためにそれらの象徴を必要とするわけではない」とされる点である。このティリツヒの指摘は、宗教が宗教的実在を強力に要請するものであることを明らかにしている点で重要である。今日、宗教が象徴として論じられる際にしばしば起こることは、宗教的実在が宗教的な象徴によつてはじめて存在したりしなかつたりするような次元でとらえられるということである。こうした捉え方は、宗教的なものを持っている実在性への過剰な要請を無視することになり、宗教的な

意味世界を他の非宗教的な意味世界と同レベルであつかうことによつて、たとえば、世俗化の現象を「深みの次元」の喪失としてとらえるティリツヒのような問題意識は意味を失つてしまふ。

さて、リクルールが象徴の非言語的要素としてあげた「非拘束性」や「根茎性」は、ティリツヒの「自力性」「参与」にきわめて類似したものと言える。ティリツヒでは、象徴の言語性と非言語性が明確に区別されていないので、「自力性」「参与」は象徴全般の規定となつているが、七〇年代のリクルールではそれが象徴の非言語的な要素の特徴とされているように思われる。もっとも、言語的な象徴にそうした要素が無いのではなく、言語的象徴の非言語的な面として現れてくるものと考えられる。たとえば、聖書の言述は基本的に言語的な象徴と見られるが、その諸言述の「多声性」や「根茎的隠喩」などの働きは、非言語的な力の領域から切り離された隠喩的言語に力や水統性を与えている。だとすれば、ティリツヒ的な「自力性」「参与」は、そのような形で聖書の言語にも働いていることになる。

リクルールからティリツヒの言う「積極的実在論」的な発言を引き出すことは難しいが、リクルールは自分の解釈学的現象学の方法論の枠内で宗教的な実在の問題への何らかの回答を与えようとしているように思われる。

テイリツヒとシュライエルマツハー

——信仰概念をめぐって——

芦名定道

テイリツヒ研究における重要な研究テーマの一つは、テイリツヒを近代のキリスト教思想史の文脈において理解することであり、本発表のテーマ「テイリツヒとシュライエルマツハー」はこれを具体化する試みである。テイリツヒにとって、シュライエルマツハーは何よりも近代キリスト教思想史の最重要人物として位置づけられ（宗教改革的な信仰理解、プロテスタント正統主義、神秘主義的要素、ヒューマニズム・啓蒙主義といった諸伝統の総合）、自覚的にその問題意識の継承が行われている。

まず、テイリツヒは信仰を形式面・構造面において分析しているが、その要点は次の二つの命題に集約される。「信仰とは我々に究極的に関わるものによって捉えられた状態である」。「全人格的な行為であり、人格的存在のすべての要素がそれに参与する」。信仰は信仰者の全人格に関係し、人格を人格として構成するという意味で、信仰者にとっては世界内の個別的な存在者との諸関係がそこで成立し意味づけられる究極的な地平として機能する。こうした信仰の特徴を表現するものとして選ばれたのが「究極的関心」という用語であり、人格性の要素としては認識、行為、感情の三つが取り上げられる（キリスト教

思想における信仰論の基本的枠組み）。信仰が人格の全体性に関わるものであるとするならば、信仰を人格の構成要素のいずれか一つに還元する信仰理解は、信仰についての誤解と言わねばならない。信仰は人格の一構成要素に還元されるとき、それの特徴づける全体性は破壊され、信仰の矮小化が生じる。テイリツヒは、こうした還元主義的な信仰論として、主知主義的、主意主義的、情緒主義的の三つのタイプのものを取り上げるが、テイリツヒが信仰の情緒主義的誤解を論じる際に、その念頭にあるのはシュライエルマツハーの信仰概念の誤解という問題なのである。テイリツヒが信仰概念に関して行うシュライエルマツハー解釈の要点は次のようになる。①認識、行為、感情といった諸要素の全体性と統一性において成立する信仰は、究極的関心として理解されねばならない。②シュライエルマツハーの言う絶対的依存感情はその本来の意図においてこの究極的関心と合致する。③シュライエルマツハーの信仰概念は情緒主義的心理主義的に誤解されてきた。④この誤解は「感情」という用語の選択にその一因があり、これは存在論的な再解釈を必要とする。

絶対的依存感情を究極的関心に引きつけて理解することの妥当性を論じるには、シュライエルマツハー自身のテキスト（『信仰論』改訂版）が分析されねばならない。まず、信仰の本質を論じるための議論の道筋であるが、それは「教義学↓教会↓敬虔さ↓感情・直接的自己意識↓絶対的依存感情」となる。この敬虔さをめぐる議論のポイントは、敬虔さの分析が倫理学からの借用命題によって行われること、敬虔さの本質とさ

れる「感情＝直接的自己意識」の記述が自己意識の構造分析あるいは現象学と言うべき方法によって行われることである。その要点は以下のようになる。①「直接的自己意識＝感情」(受動性・受容性)は認識や行為から区別され、自己同一性の座として位置づけられる(個別的な心理内容・情動のレベルではない。感情の根源性)。②自己・主観においては、自発性に対して受容性(他からの触発)の方が先行しており、この他者への依存についての自己意識(依存意識)は能動性に基づく自由意識と両極をなす。③絶対的依存意識(敬虔さの本質)は自己・主観が自らの現存在の起源を意識するとき成立するものであり、この起源が神と名付けられる。④自己意識と神意識は不可分である(人間は本質的に宗教的である)。以上の議論から、我々はテイリツヒのシュライアーマツハー解釈(絶対的依存感情から究極的関心へ。意識の現象学から現存在の存在論へ)の妥当性を読みとることができよう。

シュライアーマツハーの倫理学について

——プラトン解釈を中心に——

川島 堅二

シュライアーマツハーの倫理学を論じるテキストとして『従来の倫理学説批判綱要』(以下「綱要」)は、その包括的な内容にもかかわらず、従来あまり注目されてこなかった。シュライ

アーマツハーについて古典的な業績を残したディルタイも、彼のシュライアーマツハーについての最初の研究である博士論文(Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers, 1863/64)においてこそ、教箇所でのテキストに触れているが、彼の代表的な研究である『シュライアーマツハーの生涯』(Johan Schliermachers, 1870)においては、彼の死後補遺として刊行された遺稿集も含めて全く触れられていない。確かに、シュライアーマツハーの倫理学の内容自体は、一八〇四年以降九回に及ぶ倫理学講義のテキストから十分知り得るわけで、その点では「綱要」は何も付け加えるものを持たない。

しかし、バイントカー(Brinker, H.)が正当にも指摘しているように、「綱要」は、初期の主要著作である『宗教論』や『独白録』における哲学的なものと、弁証法講義に代表される後期の哲学的業績との橋渡しをするものとして、シュライアーマツハーの思想体系の形成に関心を持つものにとって重要な意義を持っているように思われる。本発表においては、特に「綱要」におけるプラトン解釈に着目し、それがシュライアーマツハーの思想体系の形成と展開にとって示唆するものを明らかにしてみたい。

結論として明らかにするのは次の二点である。

一、『宗教論』(一七九九年)と『独白録』(一八〇〇年)との関わり

「有限者において無限者を直観すること」「個において普遍・万有を直観すること」が『宗教論』における宗教の本質規定であることは周知のとおりである。また『独白録』の中心的な主

題は「人間における普遍的人間性が個体へと自己形成すること」である。これらはいずれも『綱要』におけるプラトンの引用箇所でも主題化されている問題そのものであり、初期シュライアーマツハーの根本思想の源泉の一つがプラトンにあることが明らかに示される。

二、弁証法講義との関わり

弁証法講義との関わりで興味深いのは、『綱要』において、プラトンの倫理学の様式をシュライアーマツハーが「発見的 (heutisch) 方法」と特徴付けている点である。この方法が、シュライアーマツハーの哲学思想体系の中ではつきりとした位置付けを得るのは、一八一四・一五年の第二回目の弁証法講義からである。シュライアーマツハーは一八〇三年の『綱要』においてすでに、この「発見的」という術語を用いており、そこにおける必然的な具体的方法として「非常に広い意味での対話的講義」であるとプラトンの影響下に語っている。その事実と、一八一一年以降晩年に至るまで六回にわたって繰り返され、当初はフイヒテの影響で学問論的「知識学的性格」を帯びながら、回を重ねるごとに「対話論的」性格を強めていく弁証法講義の展開とを重ね合わせる時、すでにこの展開は『綱要』においてプラトン解釈を媒介に示されている内実の必然的発展であることがわかる。

V・S・ソロヴィヨフの 非分離の精神について

谷 寿 美

没後百年を迎えたソロヴィヨフ (1833-1900) の思想をめぐって、再評価の機運が高まっている。帝政ロシア末期にあつて様々な排他性と闘いながら検閲に抗しながらペンをとり続けた四半世紀の活動の中で、彼は一体何を私達に伝えようとしたのか、その思想的意義を検証する試みが新生ロシアにおいてのみならず、欧米諸国でも始まっている。その思想を検討する角度は各種あり、論点も少なくない。ロシア最初の独創的宗教啓学者として彼が提起した理念や問題はあまたあり、神人性、ソフィア、全一性、普遍教会、等々……、しかし、残された思想的遺産の中で仮に最も肝要なものを挙げるとすればそれは何か？ 本発表はその問いに対し、彼が青年期から一貫して主張し続けた哲学的観点の一をもつて最重要とみなす立場に立つものである。現象と本質の区別をめぐって一歩も引くことなく主張されるその観点は、現象と本質（真実在、もの自体）は互いに別個のものではなく、区別されるとはいえ、切り離すことのできない全一的な存在の二側面であるというものである。時空的な制約を被る相対的現象界と無制約的な永遠の本質界を観念で抽象的に分離することを徹頭徹尾否定するその立場にあつては、当然、認識においても双方の絶対的隔絶は想定されず、なら

か直覚等の内的な認識をもってするならば形而上学的認識も不可能ではないことが、カントや実証主義に対する批判を通して論じられる。

彼が観念的分離を斥け、物事を総体として知ることの重要性を訴えたそのことは、単に初期スラブ派の影響というのみならず、もつと根の深い、それ自体相当に重要な意味合いをもつ智慧の系譜を想起させる。例えば、一四世紀の東方教会にあって神学者グレゴリオス・パラマースは、西方的な信と知の分離に對抗して、神は「本質」としては不可知としても「エネルギー」^(A)としては可知的であることを主張して、神化 (theosis) と神的光の実見を求めて心身一如の祈りの修法を伝えたヘシカズムを擁護した。本質と働きを区別するとはいえ、二神論ではなく、区別したものを分離させずに把握する精神性が東方の教父達に遡り得る靈性の内に見出される。それはまた、例えば、神人キリストの神性と人性に関して両性を混同することなく分離させることなくとカルケドンの公会議で定められたようなキリスト教本来の立脚点に通ずるものでもあり、この非分離の英知の持つ意味は深い。

本質と現象、経験を超える真理の本質世界とこの経験的な現象界とを区別しつつも切り分かれぬことを言うソロヴィヨフの論証が、なぜ私達にとって重要な意義を持つか？ 超越的な英知界の真理性は感性に頼るしかない人間には認識できないとする西欧的常識に慣らされて、知り得ぬなら望み見ても仕方がないと、今や現代人の意識は圧倒的に感性の現象界にのみ埋没している。現象世界は認知可能、人間の領域であれば、認識し

たものに関しては支配可能と、例えば情報技術においては一人がまさしく情報の主宰者となり、主権者となっている。人は確かに主となり王とはなった。生命を操作する神とすらなつてこの現象世界の王として支配をふるい、制御し得ているつもりでいる。が、それは自分に都合の良い情報だけを集めて万能感に酔う裸の王の如くである。自分がコントロールし得ているものしか見えていない。あるがままの現実、既に与えられてある事物の世界の真の姿が見えなくなつてしまつている。自己と、自己と共なる他者の真実の姿が見えぬということは、自己の繋がりの真実相が、繋がりの根にある意味と根拠が見えないということであつて、このことの帰結としての根無し草的现代人の分離感、孤立感は深刻である。現象を通して真なるものに触れ得る、触れ得る根拠の世界のその不可知に敢えて耳を澄まして聞き取ることを促す彼の非分離の主張は、今改めてその意味を問われるべきかと思われる。

R・W・エマソンにおける

「道徳」と「宗教」

庄司 一平

十九世紀アメリカの随筆家、思想家であるラルフ・ウォルド・エマソン(一八〇三—一八八二)の「道徳」及び「宗教」は、实在や真理に対して直接に開かれた個人の直観や感情に基

づくものであるとする。心の底にある良心や道徳法則即ち「自己」乃至「内なる神」を直観的に感じ取る道徳感覚、及びそこで生じる喜びの道徳的感情は、あらゆる人間に生まれながらに平等に具わる自然的かつ普遍的特質であり、こうした純粋な自然性への服従こそがエマソンの「道徳」及び「宗教」の中心的理念である。エマソンの神秘主義も同様に「自然」を基礎とするが、そこでは個的自己の「自然」と宇宙の「自然」とが同一の「自然」、即ち究極的実在と同一であり、その限りにおいて個別自己は宇宙そのものと、ひいては神と同一であるとする。

また、エマソンにおいては、新しきや創造的可能性を見えた自然的な自己は、歴史や伝統によって象徴される人為性や他者性の束縛から離れた自由で自律的な個人としての自己とも見なされる。「内なる神」としての超越論的「自己」は、エマソンによって、一回的な、比較を絶した独自性を肯定する個的自己として言い直され、ここでは「自然」や「自己」への統合よりもむしろそこからの分化が、道徳的・宗教的目的となる。エマソンに従えば、個性の独自性は究極原理としての「自然」に基づいたその創造的可能性のために、各人の個性の要求を満たすことは必ずしも道徳的・宗教的に恣意的であることを意味しない。しかしその反面、個人の自律性をその実態からかけ離れた形で高揚させる結果、社会への具体的なコミットメントの方策については、エマソンは殆ど語ることがない。エマソンの自然神秘主義及びロマン主義的個人主義は、自己の「自然」を内省することと自律的な個人であることを求めるが、現実の社会の中でいかに生きてゆくべきかということについてはきわめ

て曖昧な指針しか示し得ず、社会的規範としての貧弱さを露呈する結果となっている。

もっとも、エマソンの道徳論及び宗教論は、上のような単に楽観主義的主観主義に基づくものだけではない。彼は次第に、個的自己は絶えず社会や他者との軋轢を生み、各自がそれぞれの欲望充足を主張し対立するという自己―他者論をも提示するようになる。エマソンの自己―他者論は、彼の神秘主義における絶対主観としての「自己」と、やがてはそれに吸収し尽くされてしまう他者、及び、異なる個同士が互いに孤立し、僅かな接点しか見出せないでいる自己と他者、という自他関係の二面性を示す。このような事態をエマソンは人間存在の「両極性」の現れであるとし、その中で人間は何かバランスを保ちながら生きてゆかねばならないとするのである。エマソンの思想はそのナルシスティックな楽観主義の側面ばかりが強調されがちであるが、彼がこのような素朴な形ではあれ人間についての存在論的思索を行っていたということは、もっと注目されて然るべきである。

エマソンの思想の歴史的背景には、当時のアメリカの資本主義の勃興や功利主義的徳目などに見られるような経済的及び文化的な生活環境の変化に対する時代批判的な動機を見て取ることが出来る。アメリカ社会における価値規範の喪失としてのいわゆる世俗化及び個人の孤立化の問題は、自律した個人を謳ったエマソンにおいてさえ既に問題化しており、宗教や道徳が私的な領域に追い込まれつつある今日もなお、世俗的教訓その他の形でその影響力を保っているエマソンの思想は、アメリカに

おけるのみならず、市民社会一般における道徳と宗教、さらには個人と社会に関する諸問題を考察する上で、十分に意義あるものと考ええる。

W・v・フンボルトにおける

人間研究と言語研究について

谷 口 静 浩

W・v・フンボルト (1767-1835) の言語論は、彼の人間研究を基礎にして展開されている。フンボルトの初期の人間研究には、二つの特徴がある。第一に、人間を、最終的な目標、イデーとの関わりで捉えているということ、第二には、人間を正確に理解するためには、哲学的精神とともに実際の観察眼を必要とすると考えていることである。まず、第一の特徴について考えると、フンボルトの思想の根幹をなすものとして、「到達することができるできないもの」、「けっして所有したり、把握したりすることができない無限なるもの」に対する憧れをあげるることができる。そしてこのイデーを追求することには、「人間の育成」、「人間性の完成」の可能性を見て取っている。ところでフンボルトは、このイデーを自分自身のうちに見いだすべきであると考えている。すなわちフンボルトは、自分自身を探索することによって、道徳性を見いだすと考えている。「人間性の完成」というとき、人間の道徳性の完成が意味されている。フン

ボルトはこの連関で、この「到達することができない何か」を「人間性の精神」(Geist der Menschheit)と名づける。フンボルトが目指す人間の「完成」は、内的な完成であり、それはまた、「精神の自由」とも言われている。さらに第二の特徴と関連して、「人間の育成」、「人間の完成」という視点からなされたフンボルトの人間研究は、彼が国政に携わったことも手伝って、実際に多くのさまざまな人間を見、多くのさまざまな人間と関わることを通して、人間を根底から規定するものとしての「言語」の研究へと重点を移行したことを指摘したい。

フンボルトの言語研究は、人間本質を追究するまなざしにおいて遂行された。彼の言語論のキーワードは、「精神」(Geist)であり「精神の力」(Geisteskraft)である。しかしフンボルトは、これほど重要な「精神」という語に対して、明確な概念規定を行っていない。フンボルトは、一方で、言語を「精神の力」と捉え、両者を「知的能力のまったく同一の活動」として理解する。しかし他方、フンボルトにとって言語は、「人間性の深みから湧き出るもの」であり、人間の活動によって産み出されたものではなく、「精神が止むなく流出したものの」(eine unwillkürliche Emanation des Geistes)である(7・17)。ここで「流出」と訳したEmanationは、新プラトン主義哲学の根本語に依拠したものであると考えられる。この哲学において、超越者である「一者」から、その力の充溢によって、「知性」、「魂」が発出するように、フンボルトによると言語は、人間性の深みの次元である「精神」を始元とし、その力の充溢が流れ込み、それが外に顕われるという形で産み出されてきたも

のである。ここで「精神」は、人間の深みの次元として、新プラトン主義との関連で、神的次元にも通じるものとされていると理解することが許されるであろう。さらにフンボルトにとつて「精神」は、とりわけ言語論の連関で、「民族の精神」であることが何よりも重要である。フンボルトは、「言語はいわば民族の精神の外的現出である。民族の言語はその精神であり、民族の精神はその言語である」(7・42)という。フンボルトによると民族は、その精神の力の昂揚によつて、その精神の力に突き動かされて、文明、文化を展開させるが、この展開は、民族の精神の外的世界への表現という性格をもつ。そしてこの表現に言語が深く関わっている。このように精神は、言語と強く結びついたものとして、人倫的(Human)という性格をもつ。このような性格をもつ精神は、人間研究において追求された精神(性)とまったく同じものであると見なすことができるであろう。このように、「精神」という概念を通して、フンボルトの人間研究と言語研究との結びつきに対して、一つの筋道をつけることができると思われる。

西洋における「涅槃」理解

白木悦生

ヨーロッパにおけるインド理解は一般に、イギリスのインド統治上の必要からインド古典に関心を向けたことが発端とな

り、さらなるインド古典の研究が盛んになっていった、と書かれている。そしてロマン派の文学者のようにアーリア人の古い文化へのロマン的憧憬に駆られてインド古典に没入する人たちがでてくるのである。

しかしながら、その後さらにインド古典研究が活発になり、かつその後の近代ヨーロッパの思想に少なからずとも影響を与え続けている状況を見ると、たんに新しいもの・未知なるものに対する関心からという理由だけでは、簡単に片づけられる問題ではない。そこにはインド思想を受容する用意がヨーロッパの土壌においてすでにあったのではないか。あったとすればそれはどのような事情によるのであろうか。

これを考察するにあたって、西洋において自らの哲学体系に東洋思想を取り入れた最初の哲学者といわれているショーペンハウアーの哲学がどのような経緯で確立されていたのかを見ていくことにする。彼は、主著『意志と表象としての世界』(一八一八)において初めてインド思想を扱うのであるが、それ以前に書かれた博士論文の内容を見ていくことは重要である。それを見ていくことによつて当時の哲学的な問題が浮き彫りになってくるからである。そして彼の「涅槃」理解の変遷をたどっていくことによつて当時のインド研究の進展も見えてくることであろう。

ショーペンハウアーは博士論文『充足根拠律の根について』(一八一三)において、表象(存在)の問題を意識の内在这种という立場から徹底して考えていく。すなわち存在を主観と客観との相互依存性と考え、意識から独立した自体的存在はわれわれの

客観とはなり得ないとし、実体的存在の独断的措定を廃している。博士論文では次のように書かれている。「われわれの意識は、それが感性、悟性、理性として顕われる限り、主観と客観とに分かれる。……主観にとつて客観である、ということと、われわれの表象である、ということは同じである。……それ自身で存続し、独立しているもの、一つだけで切り離されているものは、われわれにとつての客観とはなり得ないのであつて、すべての表象は一つの規則に従い、形成に関してアプリアリに規定される結合のうちにある。」そしてこの主観・客観の相関関係の背後に回することは決してできない。なぜならば「根拠律と、ただ根拠律によつて正当に発せられる問いは、すでに主観・客観、さらに形式と法則とを前提とするからである。」

このような表象一元論の立場を主著『意志と表象としての世界』（二八一八）でも堅持して確立するのである。「われわれは客観からも主観からも出発しないで、表象から出発した。表象は客観と主観のこの両方をすでに含んでいて、両方を前提としている。」

この徹底した立場は、インド思想に触れた後にさらに揺るぎない自信となつて確立されたものである。その揺るぎない自信を与えた思想に、ショーペンハウアーの「涅槃（ニルヴァーナ）」理解が潜んでいると思われるのである。

S・ヴェイユ「自由論」における「愛」の積極性

今村純子

二十世紀初頭という激動の時代は、また同時に観念論の可能性を閉ざす時代であつたといえる。ヴェイユにとつて「非日常」の経験である「工場生活の経験」（一九三五—一九三六）以後、「非日常」と「日常」の間に踏み留まることの裡に思索することを通して、彼女は「キリストの十字架」へと導かれてゆくのであるが、その過程において、主観の没落そのものに「救い」が見出されるのである。

古来、自由の本源は、「理性的であること」と「選択能力をもつこと」の二つであつたといえるのであるが、ヴェイユが、観念論に唯物論を注入してゆくことによつて、真理が時代を超えた普遍的なものではなく、「歴史的なもの」だけが絶対的な形姿を伝えるという確信を深めてゆく過程においても、この二つは一貫して保持されているのである。

ヴェイユの思想は、その源泉をカントとプラトンに持つといえるのであるが、それは何より、カントからの普遍妥当性、プラトンからの「愛」という仲介の観念の踏襲である。

何処までも自由と対立する、他のものによる「強制」としてある人間の極限状況において、この「強制」が自由と調和をもたらし、「必然性」へと転化されるために、「神への愛」という

一つの静的ではない方向性が必要不可欠なのである。

人間の極限状況は、自由意志の無効性に直面することを意味する。しかし、カントの「自発性」に比せられるところの、外的に付加されるのではなく、もともと私たちの裡に備わっている、無限に微小な私たちの裡なる超自然的部分の開化が、「神への愛」によって果される。このように、私たちの裡なる「神の愛」が働くことに同意できる、つまり、選択できる力が私たちの裡にあることに「自由」が見出されるといえるのである。

こうした「愛」の超越性を、ヴェイユは、概念ではなく、アプリアーナ直観によって「秩序」を把握する「数学」を出発点として見出している。だが、この「数学」は単に抽象的なものではなく、具体的かつ神秘的学としてある、プラトンが捉えたピタゴラス的伝統に依る「数学」であり、またその実在把握は、理性ではなく、理性を超えた「知的注意」による。この「知的注意」に、より高度の注意である「愛」が付加されるとき、苦悩における因果関係の把握が可能となり、必然性そのものが愛の対象となるのである。

自由の召命である私たちの二元性の克服は、「神の愛」によって果されるのであるが、この過程において、ヴェイユはあくまで、カントが悟性と理性の間の埋め難い深淵を調停する役割として導出した「判断力」を保持する。つまり、質から量へ、普遍性から一般性へと「判断力」の役割をずらすことによつて二元から一元への道行きを提供するのではなく、苦悩の直中における「神への愛」の働きによつて、対象を「美しい」と判断できる感性的知覚を伴うことにおいて、至高の自由披けが見出

されるのである。

レヴィナスにおける「道徳」

重松 健人

レヴィナスが「私が他者を殺すことの倫理的不可可能性」ということを語る時、他者とは現実に殺すことができないものである、ということの意味するのではない。殺人の倫理的な不可可能性は、自我に内在する何らかの本性のごときものに支えられているものでも、また「倫理的・道徳的」な規範を生み出しうる自我の自由に支えられているわけでもない。むしろ、他者とは「私が殺したい」と思いうる唯一の存在である。自我が始源的道徳性を失っているというのではない。孤独な自我とは道徳性とは疎遠なものである。積極的な道徳的行為としての贈与もまた、自我の自発的自由に支えられてはいない。

道徳性・倫理性とは、一般性、普遍妥当性によつてまずもつて支えられるものではない。レヴィナスにおいては、自我の有責性という苦痛に根付いたものである。享受する自我が「意に反して」強いられる事柄、意図しなかつた事柄である。道徳的な意味を持つ贈与とは、享受の自己中心性を裏切つて「自己の意に反して」「自我なしではなく」行なわれるときに初めて、道徳的行為としての意味を持つ。この、自我に対し「意に反して」強いられている事柄が、他者に対する自我の有責性にほか

ならない。人間は、普遍的本性において道徳性・倫理性を帯びるのではない。自我という個別的具體において有責任という道徳的・倫理的意味を得るのである。殺人の「倫理的不可能性」とは、殺人をたとえ行なわなくともそもそも自我が他者に対して負っているこの有責任を回避することができない、ということとを意味する。むしろ、殺人の方が、他者に対する自らの有責任の空しい回避にはかならないがゆえに、「倫理的に不可能」なことなのである。

こうした仕方ではレヴィナスが提示する「道徳性・倫理性」とは、宗教が与える現在の道徳的規範に対する懐疑のもとで構築されるものではない。むしろ、ユダヤの律法の直接的反映であり、具体的な規範そのものとしては、宗教的な道徳的規範そのものである。従って、現代において宗教的な戒律に向けられる懐疑の眼差しに対する反立でもある。むしろ、宗教が与える道徳的規範が無批判に肯定されているということではない。その宗教的な戒律の普遍妥当性が主張されているのではなく、具体的な自我と他者との関係に根付いたものでなければ、道徳的規範も「道徳的」とはならないことの主張である。レヴィナスの試みは、宗教的な道徳的規範を、宗教的権威によってではなく、人間存在の哲学的な理解から裏打ちし、また他方、人間存在の道徳性と宗教性を肯定する試みであると言えるのではないだろうか。

「聖徒の交わり」の靈性倫理

寺尾 寿芳

現代日本におけるカトリック神学を「死者の尊厳」という倫理的課題を背景に、隣接領域からの示唆を考慮しつつコンテクスチュアルかつ帰納的に検証する。

靈性倫理とは、決疑論に立脚する良心を核とした伝統的カトリック倫理とは異なり、良心を主体の倫理的意識という視点から捉え直す近年の倫理神学の人格主義的な潮流に学びつつ、さらに狭義の信仰行為に留まらず、他宗教との関係性や文化的基底性等を考慮した「生活の座」全般を舞台とする全人的(holistic)な倫理である。そこでの良心は一定の不変的真理を前提とする判断基準としての正しさを見定めようとする道徳的なものではなく、ハイデガーが剔抉した自己の内奥に潜在する実存的不気味さから湧き出るような呵責と、真理からの後退と一見思われる退歩性の特徴とするものである。

多義的な靈性概念を類別すれば、伝統宗教の真髄を描写しつつ既成の宗教性に全幅の権威を認める汎宗教的靈性、既成の宗教性からの全面的離脱を志向する反宗教的靈性、この両者が相克しつつ重なり合う領域を指す半宗教的領域の三つに分けられる。最後の半宗教的靈性に相当する現象はカトリック心性史を一瞥すれば、煉獄を典型とする死後生観に容易に見て取れる。そこでは既成教団としてのカトリック教会の公的な宗教性に対

し、庶民の救済をめぐる諸願望が混入しているが、教会はこの事態をキリストの權威により巧妙に回収することで、正統信仰の基盤を確固たるものとしてきた。

このシステムが、世俗化の進展、諸宗教との交渉、文化的多元主義の覚醒を経て実効性を喪失した結果、演繹的な教義体系を離れ、他者との関係性を前提として帰納的に伝統的諸概念を検証する姿勢、つまり靈性倫理が要請されるに至った。それは硬直した自己正当化を保留し、「病める宗教」と自己規定できるだけの「たましいの柔軟性」を備えている。

なかでも特に注目し値するのが「聖徒の交わり」(communio sanctorum)である。伝統的に天国の聖人に対して執り成しを願う信条であり、キリストの仲保性を損なうことなく神意に適うものとみなされていたが、靈性倫理の視点からは信仰を共有する者同士の交わりを離れて、教会内の抑圧された記憶を覚醒するとともに、教会そのものが倫理的な存在たりえるよう根底からの自己反省をもたらす契機となる。そこでは従来の安全な聖徒観とは正反対に、危険な記憶つまり過去教会によって抹殺された非キリスト者の死者が聖徒として浮上してくる。自己保存の本能を離れ、揺動性をうけいれつつ自己変容していく可能性がここに開かれる。大胆な変容こそが生けるものの証明となることを忘れてはならない。

しかしこの新しい聖徒の微弱な声を教会は聴き取る術を開発してこなかったため、その聖徒が属していた他宗教の助けを教会は増幅装置として必要とする。聖徒の交わりは対話のなかで進行するのだ。さらに精神世界の一特徴である「ゆるやかな共

同性」が示唆深い。相互に含み合い、多中心的な凝集としての自己は容易に視点の移行を可能とし、強固な主体性ではなく悲しみや苦しみの微かな声が行き交う状況性こそが重視されるに至る。硬直性を脱した主体はここに新たな聖徒のみならず、自己の内面で抑圧してきた諸相を発見するだろう。たとえばローマ教皇庁の統制的・画一的な宣教姿勢に反発し、文化の基底性を受容するように迫ったアジア特別シノドスでの日本司教団の姿勢が注目し値する。新しい聖徒の交わりを遂行することで、教会自らの暴力性への反省が深まり、現ローマ教皇による今年「回心と和解の日」のミサでの神に向けた謝罪とは別に、犠牲者本人に対して直接謝罪できるであろう。この謝罪は神の赦しの権能を損なわない。こうした責任を果たさずして教会が第三ミレニウムでの存在意義を確保することはできないと思われるのである。

宮沢賢治にみる福祉の精神

——修羅から菩薩・仏へ——

新保 哲

賢治の世界には「修羅から仏」という理想があった。それは大乘の菩薩行をあらわし、上に向かつては菩提を求めるとともに、下に向かつては衆生を教化導く「上求菩提、下化衆生」の心であった。そのことは菩薩行を繰り返すことによって、こ

の永遠の呪縛の重荷である修羅の世界から現世成仏に目醒めて行く仏道観によって支えられている。賢治の『農民芸術概論』の中で独白する「永久の未完成これ完成である」とする命題には、仏教哲学の煩惱の徹底否定に行き着いた、いわゆる絶対肯定に見られる人間への現実肯定の天台教学思想が垣間見られる。

また、賢治の作品を通観すると、『春と修羅』第一集にあつたような『修羅の自覚』は次第に発酵し円熟味を増し、その影をひそめていき、菩薩道への『勇猛と精進』が幾多の挫折や絶望感とおおして、菩薩行者の自覚を身一杯にふくらましていくのである。第一集の『春と修羅』と題する中で、「いかりのながさまた青き 四月の気層のひかりの底を 唾し はぎしりゆきさする おれはひとりの修羅なのだ」と唱う。そして賢治は自らを修羅と感じては「まことのことばここになく修羅のなみだはつちにふる」と悲しく辛く、苦しい精神が基調音となつて反響する。

一方、妹トシを異常なほどに溺愛していた賢治がそのトシの死亡に激しい衝撃をうけ、「無声慟哭」と題された一連の詩が生まれた詩文中で「わたしは修羅をあるいているのだから」と語り、肩を張り、目に血をたぎらせていた賢治も、享年三十七歳という短かつた生涯の中で、三十代に入つてくると、これ迄のように小作人の苦勞が心底分かつた、ただ理想の方が優先していた頃と違って、次第に法華経の行者の眞の姿が分かつてきたようである。すなわち、汗水たらして働き続ける人達に、やつと本心から温かな労わりの心を向けられる人間に成長してい

た。「春と修羅」や「雨ニモマケズ」の作品に横たわる生命感の躍動あふれた脈動は、法華経の精神の醗酵であり、まさに現実的であり、この地獄界にあつて菩薩となつて全ての人人が幸福になることを願つた、実り豊かな社会福祉の精神が期せずその支えとなつていく。そうした作品は、「春と修羅」の第三集から第四集に至つて色濃く、詩人の失望と挫折感を体験することで、未完が完成へと一歩一歩近づいていくのである。

そして最後には、そうした片隣を物語るのが「このからだのみじんにちらばれ」「まづもろともにかがやく宇宙の微塵となりて無方の空にちらばらう」という文句である。「修羅」とは人間の心境であり、それは迷いの世界を意味することばである。つまり瞋・慢・癡・如等が原因となつて作り出される人間のみにくく浅ましい煩惱が巢食つているさまを仮にいう訳である。『法華経』に従えば、人間には本来「仏性」があり、それを知らず背を向けて、つねに怒りと慢りと愚かさの間を行き来する度しがない生き物である。

「雨ニモマケズ」で綴られるコトバが如実に示すように、賢治は生きる者の苦しみを自分の心の痛みとして意識自覚し、それを心の奥深くまで理解し慈しんだ。そして更にそこに自ら進んで身を投じて、その苦しみを分かちあおうとした。たしかに一人では大きな苦しみを通り抜けていくことができない場合がある。そうしたとき、共に助け合つて、手を取り合い、一歩でも前進し幸福な世界を実現すべく、共に苦楽をなめていくことを、「雨ニモマケズ」は易しい現実的なコトバで切切と、現代のわれわれ一人一人に人としての在り方の方向性を顕著に教え

てくれている。そこには善意に満ちた無償・無報酬・無心・無欲の心がにじみ洗われており、正に現代二十一世紀のわれわれ一人一人に差し向けられた、共生、共存の賛歌であり、奉仕献身の何たるかを教え、広く福祉の精神の原点を真実に教えているように私は理解するのである。

二十一世紀の宗教哲学

——西田と田辺の哲学を介して——

花岡 永子

宗教哲学が何を意味するかは、哲学的な思索がどのような立場によつてなされるかにより相違することになる。例えば、一般的には宗教哲学の創始者と見なされるカント（1724-1804）は、道徳法則（定言命法）と自由との関係から、また宗教を道徳から独立させたシュライアーマツハー（1768-1834）は直観の立場から、更にヘーゲル（1770-1831）は精神の立場からキリスト教の神学を基礎づけるといふ仕方、宗教哲学を遂行していると理解される。

宗教哲学の創始者と見なされるカントにおいては、ルターのキリスト教思想が、理論理性に対する実践理性の優位の立場から道徳的に基礎づけ直されようとしている。しかし、実践理性によつて基礎づけられようとしているカントの宗教哲学における神、魂の不死、人間の自由という三理念の解明は、現代の哲

学の問題意識から見られると、根本的に再考される必要があると考えられる。何故なら、カントに始まり、シュライアーマツハーやヘーゲルによつて代表されるような宗教哲学は、キリスト教の神学を道徳、直観、精神等によつて基礎づけようとしていると理解されるからである。しかし、国際化、異文化間対話がなくしては不可能であると思われる二十一世紀の宗教哲学においては、キリスト教にも仏教にも、そして他の諸宗教にも通底しているような場の開けからの宗教哲学が要請されると考えられる。しかし、そのような試みは、既に、西田哲学、田辺哲学、そして西谷哲学によつて、絶対無や空の立場からなされてきている。そこで、本発表では、思索の基盤の枠組みであるパラダイムが究極的には「絶対無」である西田幾多郎と田辺元の宗教哲学を介して、二十一世紀に要請される宗教哲学について考察したい。

先ず西田における新しい宗教哲学の試みは、西田の全集第四巻所収の「場所の論理」に始まると理解される。しかし、厳密には、全集五巻の最後の論文「総説」（1929）に見られる「自己の自覚」を根拠とした前期の立場から、全集七巻以後の世界の自覚へと、自覚の方向が逆転する後期をも含めた西田哲学全体が、新しい宗教哲学の試みと理解される。西田の全集九巻所収の論文「絶対矛盾的自己同一」（1939）や同十巻所収の論文「実践哲学序論」（1940）で、初めて個的自己のポイエーシスの立場と歴史的実在における世界の自覚との相即性が明白に出され、西田の新しい宗教哲学が確立すると理解される。

次いで、田辺は、「西田先生の教えを仰ぐ」（1930）で、西田

哲学に種の論理が入っていないと批判して後、自らの「種の論理」の「種」を「基体」から「否定原理」へと修正（1937）し、最終的にはその著「懺悔道としての哲学」を通して、哲学は、生の存在学に死して、「死の弁証法」により生まれ変わり、一科学としての哲学（存在学）が絶対無の新たな次元で受取り直されたのが、田辺における宗教哲学であると理解される。

二十一世紀の宗教哲学は、他の諸科学に並ぶ一科学としての哲学の以前と以後を共にその内に含んでいることが要請される。何故ならば、現代の人間性、倫理性、宗教性の喪失による頽廃した精神状況は、根源的な宗教経験での個の類の立場の相即性の究明からであれ、理性の立場の死と復活によってであれ、「絶対無」の場の開けにおいて、初めてその活路を見出す事が可能であると考えられるからである。古代ギリシア以来の主流の形而上学としての哲学は、ハイデッガーに至る迄、その思惟のパラダイムは、相対有、相対無、絶対有、そして虚無であった。しかし、これらの四つのパラダイムに絶対無が加えられることが、二十一世紀の宗教哲学には要請される。何故なら、絶対の自己否定と無実体性を本質とする絶対無は、一切の各々を常を中心化と同時に周辺化するからである。

「終末論的な所、即ち平常底」とは
 どういうことなのか

津田 眞一

西田幾多郎の遺稿「場所的論理と宗教的世界観」（西田全集「第十一巻所収」）に見出される奇妙なテーゼ、すなわちキリスト教の用語と禅仏教の言葉を「即」で結びつけた「終末論的な所、即ち平常底」というテーゼは、西田の実存の歴史性において、われわれにとつて唯一・究極的なべき「思想」が、事実、われわれに手渡されたのだ、ということをわれわれにくづくと感じさせる。その「思想」が「唯一・究極的なべき」なのは、それが親鸞から西田へと思想的に手渡され、そこに仏教思想史の尖端を現出させているからに他ならない。蓋し、その意味における「思想」というものは、思想史の尖端においてわれわれの一人一人に対して直接に開示される苦のものであるからである。仏教思想史の西田へのその手渡しは、西田がこの「宗教論」においてその主題を導くライトモチーフとして親鸞自身の思想的な位置を決定しているところの言葉「弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」（『歎異抄』「結文」）を採用している事実によって端的に示される。

西田の奇妙なテーゼの背後に存するその唯一・究極的なべき「思想」は、西田自身によつてこのテーゼの Äquivalent と

して「自然法爾と云ふことは、創造的でないならばならない」(四三七頁)というテーゼが与えられていること、また「平常底」と「創造的」なることが西田の「逆対応」というキーワードによって包括されることを直接の手掛りとして、仏教思想史の全連関をそこに投影することによってほぼ完全に再構成され得る。それが「ほぼ完全」であるのは、「絶対」あるいは「絶対的」(四三〇頁)、要するに神と「個人」すなわち「われわれの自己の一々」(同)とのその「関係」を成立せしめているところの内的な原理としての運命(Notwendigkeit)すなわち、困難の転回」という言葉が仏教の思想史の中には直接には見出し得ないからである。因みにそれは西田の「生涯の現実」として「個人的な苦悶、家庭的な不幸、歴史的な苦悶」というような幾重にも輪をなして「西田の「生涯を責める苦悶」をいう上田閑照の言葉(「逆対応と平常底——西田哲学の宗教理解について」、『理想』一九七八年一月、四二頁)によって示唆される。西田の実存の本質はその個人運命的な、また歴史運命的な「苦悶の只中で」「二筋の問題を追究して」「死に至るまで論文を書きつづけた」その「一歩一歩血滴々地」(西田、四二四頁)なる困難の転回の力行として、事実の上で完全に正しく言い当てられているのである。なお、それを西田自身のうちに探すなら、それは彼が「平常底」という言葉を自ら規定してそれを「我々の自己に本質的な一つの立場」、「我々の人格的自己に必然的にして、人格的自己をして人格的自己たらしめる」ところの「眞の自由意志の立場」(四五一頁)というときのその「必然的」という言葉によってわれわれに仄めかされている

(「思想史のゲニウス」は常にそのような仄めかしによって、その隠れた眞理を我々に告げるのである)。

実に「永遠の過去から永遠の未来に互」って「絶対現在」的に存在する神は、しかも、それを「自己に表現する」「唯一の個」としてのわれわれ人間の側のその「全体作用」(四二四頁)的な「一歩」において「終末論的」に生成し、その一人の「死に至るまで」の「一歩一歩」においてその存在を支えられる。その「一人」の「一歩」における困難の転回の強度は、巨大な世界包括的な、要するに「万有在神論 Pantheismus」(三九三頁)的な神の存在の強度と同じなのである。

スウェーデン・価値ニヒリスムの宗教哲学

尾崎 和彦

スウェーデン・ウプサラ大学実践哲学教授アクセル・ヘーゲルストレーム (Axel Hägerström 1855-1939) の名は、本邦では法哲学者の間で若干知られている以外殆ど未知の存在であるが、本国における思想家としての彼の地位は、本邦の西田幾多郎のそれに匹敵するといつてよく、影響力という点ではむしろ後者をはるかに凌駕するであろう。後の論理実証主義を先取る形で自らウプサラ学派を創設するとともに、法学における「スカンディナヴィア・リアリズム」、経済学における「北欧学派」の形成に思想的礎石を提供し、さらに政治学・社会学・

文学の領界にまで巨大な影響力を行使したからである。特にスウェーデン社会民主主義の理念構築を可能ならしめ、第二次世界大戦中のこの国の徹底的中立性に理念的支柱を提供したのが、ヘーゲルストレームの「価値ニヒリスム」の哲学であったことは注目されてよい。またこの視点からの彼の徹底的な宗教乃至宗教哲学批判が、以後のスウェーデン文化に与えた衝撃は計り知れない。

ヘーゲルストレームの宗教哲学思想は、一九二〇年から一九三三年までの一三年間にわたる彼の宗教哲学関連の講義が集められた『宗教哲学』（一九四九）に凝縮されているが、その基本的理念と方向は一九二九年にドイツ語で発表された哲学的自伝末尾の以下の文によつて窺うことができる。「一般に精神科学と称せられるものはすべて——自我・国家・道徳・宗教の何れに関連するものであれ——それによつてあたかも実在的なものが言われているのごとく、感情表現と知的に戯れることにすぎない。このような科学の可能性が想定される場合、感情そのものが自らの中に認識を含むことができるということが前提とされている」。またここでの主張を一九一一年のヘーゲルストレーム教授就任講演「道徳表象の真理について」の最後尾で提出された、「道徳科学は道徳への(三) 教説たりえず、道徳に(二) ついての(om) 教説たりうるのみ」というテーゼと接合するときに、ヘーゲルストレームの宗教哲学的思惟の独自性がさらに鮮明に把握されるであろう。それは端的に言えばまさに従来宗教哲学の解体を要求する宗教哲学と言うことができる。

ヘーゲルストレーム哲学の根本的特質としては、一、自然主

義的・唯物論的世界像、二、形而上学の廃棄、三、認識論的主観主義の否定、四、情緒的価値理論と結び付いた「感情的思惟」の批判、の四点が挙げられるが、ヘーゲルストレームが主張するのは、真偽を決定しうる矛盾なき科学的認識の対象たりうるのは時間—空間によつて規定された経験的現実のみであり、この規定を欠落した精神的現実なるものは矛盾概念であつて、存在しない。それゆえ、経験的な時間—空間的現実を表現せず、単に対象乃至現象についての表象と感情との結合から発生するにすぎない「価値」の場合も科学的認識は成立せず、価値判断は当然真偽判断たりえない(価値ニヒリスム)ということである。そのかぎり神の絶対的超越性・永遠性といった精神的現実や愛・神聖性のごとき価値理念の上に自らを構築し、宗教的価値を真偽判断の対象にすることが神学や宗教哲学はむしろ宗教にとつて最も危険な敵に他ならず、宗教を救済し、それ本来の意義を留保するためには、むしろこういつた神学・教義学・宗教哲学を解体し、宗教を真理問題から切断しなければならぬ。「真理問題は、有意味的な仕方では、宗教の次元には登場しえない。ここでは(価値)感情の中での出来事の状態が現在のなもの(神)として把握されているだけだから」(『宗教哲学』。なお発表題目と同じ表題の論文を明治大学人文科学研究所紀要第四九号(二〇〇一年三月)に発表しており、またウブサラ学派による価値ニヒリスムの立場からの宗教批判が巻き起こしたセンセーションについては、拙著『北欧思想の水脈』(世界書院)で扱った。

ユリアヌスの宗教復興とアンティオキア

中西 恭子

東地中海の最奥部に位置してセレウコス朝以来の歴史を誇るローマ帝国第三の都市、シリアのアンティオキアでは、シリアの伝統の上にヘレニズム・ローマ的な都市文化や学芸が栄え、イエルサレムの神殿崩壊時代に遡るユダヤ教徒共同体や使徒時代以来の伝統を持つキリスト教徒の活動拠点を擁した。三世紀以後のローマ皇帝たちの多くは、最大の外交問題の一つであったサーサン朝ペルシアとの領域確定戦争に際してこの地に宮廷と本宮を構え、都市生活には帝室への忠誠表明儀礼も織り込まれ、伝統的な都市共同体祭儀やユダヤ教徒・キリスト教徒などの宗教的習慣とともに栄えていた。

「最後の異教徒皇帝」として知られるユリアヌスも、三六二年の七月から三六三年の三月、ペルシアとの領域確定戦争に際してこの地に宮廷と東方戦線の本宮を置き、独自の伝統宗教復興を図るが、市民たちとの間に齟齬を生じた。従来の研究では、この両者の関係の背景に、「ヘレニズム」に基づくユリアヌスの理想主義と、多数のキリスト教徒を擁するアンティオキアの「キリスト教化」の対立が想定されている。

しかし、ユリアヌス自身の著作に即して考察すると、彼の宗

教復興構想は新プラトン主義イアンブリコス派の祭儀重視傾向に依拠しつつも特に反キリスト教的な意図をもたないことがわかる。彼の目標は、神々と人間の間の円滑な交流に支えられた社会倫理の復興と多様な宗教の共存共栄であると同時に、ローマ帝国全域に存在する地方的祭祀とヘレニズム・ローマ文化の結びあった「異教」神事の習慣にバイディアを普遍的な教説として付与することだった。かくしてユリアヌスはアンティオキアで市内の聖域の視察と整備を行い、「神々との交流手段」としての神事を振興した。

一方、多数のキリスト教徒を擁する四世紀のアンティオキアでも、キリスト教は在来の全ての宗教性を圧倒したわけではなかった。シリア宗教とヘレニズム宗教が習合した年中行事的祭儀や神聖競技会に市民たちが抱いていた関心は、神事にはなく、饗宴や舞踏そして競技会そのものといった行事にあった。こうした状況のもとで振興されたのは、ユリアヌスが「社会倫理復興の妨げになる」とみなす在来の年中行事や、彼が「人間たる皇帝の神格化につながる」とみなす帝室に対する忠誠表明儀礼だった。さらに、三六二年二月に発布された全般的寛容令の結果、教会勢力内部の党派対立は激化し、伝統的祭祀の普遍的価値に共感を示さぬキリスト教徒たちにユリアヌスは排他的に接するようになった。郊外の景勝地ダブネーのアポッロンの神託の聖域に三五一年に東方副帝ガッルスに命で神殿と並んで新設された殉教者記念堂は、通例なら市域外の墓地に葬られるべき「穢れ」たる遺骸をあえて聖域に持ち込み、キリスト教徒にとっては何れは「穢れ」ではないことを示して画

期的な存在であり、アポッローン聖域やダブネーで行われる神事にかかわる年中行事と共存し、多くの参詣者を集めていた。

しかし、神託を神々と人間の交流手段として重視したユリアヌスは、殉教者記念堂を「穢れ」とみなしてキリスト教徒に撤去を命じ、その後この聖域で発生した火災の原因を殉教者記念堂の撤去に抗議したキリスト教徒たちに帰して処罰を下した。かくして、ユリアヌスの宗教復興は市民たちから「都市の自由の美風を奪う」ものとして批判された。

一見一般性の高いユリアヌスの「ヘレニズム」は政策としての実効性も薄く、多様な宗教の共存をもたらすものではなかった。多数のキリスト教徒を擁したアンティオキアでは地域性に根ざしたヘレニズム・ローマ的都市生活は地域性に根ざして多様な宗教を包摂する。両者の間に横たわる帝政後期ローマの宗教事情のなかの「ヘレニズム」の多様性が示唆される。この問題については、ユリアヌスの事績にまつわる諸問題の分析を通じて今後さらに検討を深めたい。

分散と破片

——アウグスティヌスとベンヤミンの場合——

松田健三郎

分散と破片、それはアウグスティヌス(以下Aと略記)とベンヤミン(以下Bと略記)を意味している。では、両者を並べ

繋ぐこの「と」とは、なにを意味するのか。corparitas¹すなわち、意味リ主体の清澄な絶対的統一性に対するもの、物質性と捉えておきたい、あるいは、temporalitas²時間性とも。

Bは、「せむしのこびと」(『ベルリンの幼年時代』)に自らの幼年期を回想しつつ、自らの未来(その死)をも予言し、実現してしまっているかのようだ。デジャ・ヴュを、しかし、逆向きのそれを語るBのすべてを再現する小文なのかもしれない。そのなかのことは、「ぶきつちよさん」、「へま」、「忘れられた半分を取り上げていっただけ」に留意したい。「こびとに見つめられると……人は、割れ砕けたかけらの山を前にして、途方にくれる」ともいわれるが、この「かけらの山」の向こうに

「忘れられた半分」が、あるともなしにあるのであり、それを逆向きにデジャ・ヴュするわけだ。『ベルリン年代記』にいわれる、「未来がわたしたちのもとに忘れていったもの」と。しかし、『歴史哲学テーゼ』の歴史の天使は、ただ未来ならぬ過去を向く。凝視する眼前には天に届くばかりの廃墟の山、ただし逆さまのバベルの塔。「破壊されたものを寄せ集めて組み立てたいのだからが」、楽園からの強風がその翼ごと、背中を向けた「未来のほうへ抗いがたく運んでいく」。さきの「かけらの山」とこの「寄せ集め」に留意したい。

このふたつのことばを、そのままAに読み映すことが、この発表の目的への手続きである。「かけら(破片)」と「と」で繋がるのは「分散 distantio」であるが、『告白』においては「distantio…intentio…extentio」という時間論の脈絡にある。

分散とは、神なる一にたいする多である。多は仲保者により

寄せ集められ一に付き従わ colligat sequens unum ねばならない。いわゆる、「過去を忘れ、未来に分散されることなく、前へ身を延ばし、分散によらず集中のもと non distentus, sed extensus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem」。Aの時間論は「こうしてかれの回心の体験と重なることがわかる。さらに、「寄せ集める colligere」が思惟 cogitare と同義であることから、オステイアの直知記述における rapida cogitatione が、その思惟の慌しさ、即ち、思惟の危うさとして着目される。それは distentio から extensio への途の問題、「ひとつに寄せ集められる」こと自体の問題である。こうして、Aの「寄せ集める」は、Bの「かけらの山」、「寄せ集めて」の問題に読み映される。

リクールは、Aを含めたもろもろの哲学的時間論のアポリアを指摘し、それを克服しようとする。Aのアポリアの指摘は事実だ。だが、その評価においてことなる在り方はできないか。その度重なる『創世記』注解が物語るように、このアポリアをAは凝視し続けた。そこに、むしろ、Aそのひとは在る、とはいえないか。

しばしば、Aを評し、最後の古代の人にして、最初の近代の人といわれる。しかし、このようにBと相互に読み映されるとき、むしろ、最後の近代人と位置づけられよう。彼が、その言説において、探求する図柄は、意味、さらには意味の意味^{II}主体の清澄な絶対的統一性であるように見えはするが、その地に浮かび上がるのはその統一性の清澄、透明性への抵抗、「濁り」、即ち、物質性 corporalitas、時間性 temporalitas にはか

ならないからである。それはちょうど、カントやワイトゲンシュタインが、孤島の海岸線を擦っているようでありながら、そのじつ、汀（陸でも海でもある、しかし、また海でもなく陸でもない）というマジナルな事象を介して海原の無限を描出していたのにもどこか似て……。

アンセルムスとグアルベルトウス

山崎 裕 子

アンセルムスとグアルベルトウスは十一世紀のベネディクト会の修道者・聖人で、いずれも「敵のための祈り」を書いていく。そこで、双方を比較することを通して、アンセルムスの「敵のための祈り」の特徴を考察してみたい。

ヨアンネス・グアルベルトウス (Joannes Gualbertus 九九年頃—一〇七三年) に帰せられる『祈りの手引き (Manuale Precum)』の中で、「敵のための祈り」は「一二枚のマーニユスクリプトの一〇三枚目に書かれており、約一二行の短いものである。他方、アンセルムスの「敵のための祈り」は、彼の書いた一九の祈りの最後に位置し八段落に分かれていて長く、「友のための祈り」に続いて書かれている。

グアルベルトウスの「敵のための祈り」の主旨は、(1)自分の敵に対して主が寛大であるようにと敵に対する許しをこうていくこと、(2)自分が友と敵を愛することができるようにと懇

願していること、の二つにまとめられる。この場合、自分が主に対して敵のための許しをこい、つまり執りなし、次いで、自分が友と敵を愛することができるようにと願ひ、いずれも自分、すなわち私が主体となっている。

それに対してアンセルムスは、敵をも含めて「私たち」と表現しており、私たちが共通する善に向かうと考えることにより、自分のみならず敵もまた主体として考える。「友のための祈り」の次に「敵のための祈り」を配置することによって、「友のための祈り」で友と私を「私たち」と表現したことを発展させ、「敵のための祈り」では友と私と敵を「私たち」と表現したのである。さらに「敵のための祈り」においては、「友のための祈り」のように「互いに愛し合う」とだけ書かれているのではなく「あなたを愛し互いに愛し合う」と表現され、「あなた（神である主）を愛する」という行為が書き加えられている。このことが、私のみならず敵をも主体として考えるための重要な要素を成す。神を愛するという同一の目的をめざすことにおいて、私も敵も同じ方向性のも一つになるからである。

「友のための祈り」の中程で、アンセルムスは興味深い祈り方をしている——「それゆえ、あわれみ深い善良なる主よ、あなたのために私を愛する人々と私があなたのために愛する人々のために、私はあなたにこい願ひます」「あなたのために私を愛する人々」という表現には友から私へとという方向性があり、「私があなたのうちにおいて愛する人々」という表現には私から友へとという方向性がある。すなわちアンセルムスは、

神である主を中心にしつつ、「他者から自分へ」と「自分から他者へ」という愛の二つの方向性、双方向性を強く意識しているのである。「互いに愛し合う」という表現に比べて、他者からの愛の主体性をより一層意識しているとも言えよう。

そして、グアルベルトウスの「敵のための祈り」では、自分に悪を行ったり敵意を持った行為をする人々に対して主が寛大に取り計らうてくださるよう祈るのに対して、アンセルムスには自分の魂に対して主が寛大であるようにと祈る。すなわち、アンセルムスが自分を罪びととして強く意識し、他者のために執りなすには取るに足らない存在であると考えることによって、誰に対して主の寛大さを願うのかという視点が違ひが生じてくるのである。

以上のことから、アンセルムスの「敵のための祈り」には、グアルベルトウスのそれと比べて、第一に、自分だけを主体として考えるのではなく敵をも主体として捉える強い意識があり、第二に、「友のための祈り」と「敵のための祈り」をひとつながりにして読み進める方が祈りの理解が深まることから、アンセルムスの「友のための祈り」と「敵のための祈り」は一体化した形で書かれている、という点にその特徴があるように思われる。

ルターにおける死の意味

早乙女 禮子

激動する現代においてハイテク医療技術の急速な進展に伴い、人間の生と死をめぐる諸問題に否応なしに対決せざるを得なくなっている。とりわけ脳死・臓器移植等、今までの古典倫理学の規範では対応できないような生命倫理の新しい解釈が求められているように思われる。ここではまず、古典的なルターの死の理解と、現代の生命倫理でいわれているような「死」の解釈と比較し、その解釈をどのように受容し得るのか、また橋を架け得るのか否かについて私見を述べてみたいと思う。

まず、ルターにとつて死の自覚は二つの出来事によつて特徴づけられる。一は激しい雷撃の体験によつて修道院入りを誓ったこと、二は修道院入り後、不安と罪の意識にさいなまれ、死の試煉のなかで絶望へ追いやられたことである。彼がここで論じているのは、身体的な死ではなく、霊的（永遠的）死である。彼は「死は神の審判であり、神の怒り」であると述べ、死の契機と呪いの要素を結合し、自然死でない霊的死を強調している。

ところで『死の準備についての説教』では「あなたは死をそれ自体切り離して見たり、考察したりすべきではなく、死を生に関わらせて見なければならぬ」という言葉に明示されている。従つて死を生に関わらせてみるということは、十字架の死

に勝利したキリストの生に関わらせてみるということである。

『詩篇九〇篇講解』では死を死と考へないエピクロス派に対する鋭い警告を発し、「律法の声は「生の真中であつて死のうちにある」と実存的覚醒を促している。他方、ルターの思惟には、死と生をみる人間の見方と信仰の見方の対立がある。人間は生から死への方向で常に考へるが、神の創造的わざを信ずるキリスト者は死から生への方向での見方を体得すると示唆している。この両者の対立は、死の恐怖を罪に対する神の怒りと自覚し、キリストの十字架により、神の憐れみを捉えることにより、結合され、非連続の連続という思惟になつていく。それ故に福音の声は「死の真中であつて生のうちにある」と弁証法的に表現されている。従つて「死の中の生」というのがルターの死の理解であろう。

ところで、小原博士は著書のなかで助死者という概念を提案している。その骨子はQOLだけでなく、QODを考へるべきこと、そこで臨死者の死路の歩みに対し、助死者を作るべきだと提案している。具体的には公的側面からは医療関係者等、私的側面からは家族・友人等を考へている。そしてハイテク医療に基づく濃厚医療、機械的延命、除痛だけでなく、臨死者には「死にがい」の死の受容を、また後に残される家族等には「死なれがい」のある「死者の受容」の手助けがその役割だという。そこで臨死者が人間らしく「自分の死」、「光を放つ死」、幸福な死を全うするにはどうしたら、どのような方法が、また可能性があるのか。そこで希望が叶えられれば、臨死者がキリスト者であればホスピスを、仏教徒であればビハールを、また

在宅ケア等を選ぶことができるだろう。そしてそのような終末を迎えたいと心に期している者は自己の「生命終焉遺言書」を作成しておくのはどうだろうか。その為には日頃から神と人間への愛と信頼に満ちた交わりを培っておく必要があるだろう。神と人間への愛と信頼関係は一日にしてなるものではない。そしてこのことは、このような激動の時代の生の中で徐々に「もの」化されていく人間社会の中のオアシスとなりうるのではないだろうか。

最後に、ルターの死の理解は、中世以来の「死を憶えよ」の標語から、死は罪の罰と神の怒りと捉えられたように、まさに内面的、霊的、永遠的な実存的倫理であり、一つの模範像であったのではないだろうか。しかし現代の生の終焉に際し人間らしく自己の生を全うする方法として「自己の生命終焉遺言書」を作成し、平生から神と人間との親しき交わりを深めるこそ、私の心からの祈りでもある。

自由宗教者運動

——ドイツブルジョワ自由主義革命の宗教性——

久保田 浩

一八四八年のブルジョワ自由主義革命は、一九世紀前半の絶対主義体制を根底から揺るがした点で、ヨーロッパ近代史における重要な政治史的出来事であると同時に、近代ドイツ宗教史

の一特質を解明する為の宗教史的出来事でもある。

ブルジョワ自由主義革命の宗教的性格は所謂「自由宗教者運動」において明瞭に現れている。そこで主張されたのは、「宗教からの自由」を指すイデオロギーではなく、「自由な宗教」つまり両キリスト教会において聖職者が支配権を握る教会制度及び教義的拘束から自由な宗教性である。こうした「自由宗教」を体現していたのは以下の二つの運動である。第一に、一八四一年に啓蒙合理主義的な神学理解に基づき、福音主義教会内の聖職者によって提唱・組織化された所謂「光の友」運動である。これは、啓蒙合理主義的及び自由主義神学的教会理解に基づく教会政治的抵抗運動、及びヘーゲル左派の宗教批判を継承した神学的刷新運動として開始され、宗教は自由主義神学的な意味で倫理として捉えられ、同時に、正統主義神学に代替するものとして、D・F・シュトラウスの意味でのヒューマニティーとしての宗教性が喧伝された。第二に挙げるべき運動は、教皇至上主義を強めていたドイツ国内のローマ・カトリック教会の中から生じた。四四年にトリアで聖骸布が開陳され、信者のトリア巡礼が大規模に組織化されたことが契機となり、こうした中世的宗教性に対する反対運動が自由主義的・反ローマの聖職者によって開始され、教会内外に広範な支持層を獲得し、「ドイツ・カトリシズム」と命名して組織化された。この運動は、「プロテスタントイイズムの更なる発展でありその完成である」と見做され、福音主義教会内外の自由主義陣営からの支持を得た。この二つの宗教的改革運動は、その教会・神学批判的及び反教権主義的主張故に、宗教的にも政治的にも多

大の権力を掌中に握っていた正統主義的福音主義教会当局、及びローマ志向を強化したドイツのローマ・カトリック教会主流派の対極に位置する運動として、教会当局からは反教會的分子として、プロイセン政府からは反体制分子として迫害された。

「自由宗教者運動」の社会的支持層は、都市部住民の社会的上昇の中で、経済的新興ブルジョワジーと平行して台頭してきた知識人階層（教養市民層）である。この事実は、以下に述べる近代ドイツ宗教史のひとつの特質を如実に表している。つまり、メッテルニヒ体制下では政治的自由主義運動を更に展開する可能性が奪われてしまっており、教会体制に対する神学的抵抗運動は、単なる神学的闘争という次元を超えて、教会当局の背後に存在する復古主義的政体に対する拒否を表現する手段でもあり得たのである。換言すれば、復古的絶対主義を宗教的に正当化する教会に対して、教会内外で神学的或いは教會政治的闘争を遂行するという行為は特定の政治的含意を有さざるを得なかったのである。こうして政治的闘争の場を奪い取られてしまった教養市民階層の一部は、宗教闘争という形態で更なる活動の場を見出したのである。そこが即ち、自由宗教者運動であったのである。

以上のように、政治権力と教会とが表裏一体の関係にあった時代にあつて、元来宗教運動として成立した自由宗教者運動が不可避的に政治性を帯び、逆に政治的自由主義が宗教的自由主義的運動を政治的発言ならびに行動の場として活用し得たという事実が示唆しているのは、宗教が帯びていた政治性及び政治と繋がり得た宗教性という、近代ドイツ宗教史の一特質である

と捉えることが可能である。

キリスト信仰と無

名木田 薫

エックハルトは突破について「私は全被造物を超えていて、私は神でもなく被造物でもない。(中略) 私はそこでは不動の原因であつて全てのものを動かすのである」と言う。魂の中には叡智という創造されたのではない能力があつて、神との純粹な一へと魂を導く。自覚とか内面性を尊重する姿勢は禪、エックハルトに共通なのであろう。しかし現実的世界が変わらないのに内面的世界だけ変わつても無意味であらう。こういう突破の過程について「靈は自らの内から『神』を産んで行くのである、靈が『神化』して行く」(西谷) という解釈を許容する故に禪はエックハルトに共感するのであろう。だが本来の信仰では神がキリストにおいて世に下つてきたのである。それに応じてキリストの靈が人の心の下つてきているのである。エックハルトでは神と人の靈とは相互交通的である。そして最終的には「靈がそこで『靈』として果てること、全くの無にされること」(西谷) ということになるが、無というところまでいってしまうとどうしてそれが人格性の根底を成すのか理解しがたいのである。陶工の自由ということと矛盾するのではないのか。

こういう突破について、禪の立場から「死の立つ脚のもとに死は融け、自己の底は突破され、新しき生が湧き(中略)かかる源泉を神の生命の源としながら同時に最も自己本来のものと見なした」(西谷)とされるように、新しき生は神的でありつつ、自己本来のものである。パウロへのキリスト顕現にもこういう性格があるであろう。しかし彼に現れたのはあくまでキリストであり、神ではない。人は直接には神に至り得ない。キリストが現れたのでその後に罪の意識も芽生えていく。神と一になったのならそういう意識は生まれまいであろう。神というもののがキリストという啓示ではなくて人の内に内面化されている性格を持つ以上他といひ得るのか疑問である。今現在神の許に魂が帰っているということが突破ということの内実であろう。パウロではそのことが救済史的活動へと彼を動かしている。今既に神の許に帰っているということと今はまだ現世にあつて使命を果たさねばならぬという気持ちとの間を行き来している。

現代のような成人した世界においては如何なる特殊な体験をしたとしても、古代や中世のようにそれを神に直接的と受け取ることはや不可能であろう。第三の天に挙げられたというような事態(コリント後書十二・二)を神に直結とはなしえまい。それだけ現代においては体験主義的要素は減少せざるをえない。宗教的体験はそれだけ純化せざるを得なくなつたのである。特殊な体験にはキリスト顕現のように救済史的使命へと人を追い遣るものと第三の天に挙げられるようなそういう性格のないものがある。後者は現代ではリアリティを失つたと言

えよう。特殊な体験を神に直結と信じ得るにはその前提としてある一定の世界観が必要である。しかし現代では人はそういう世界観をもはや持ち得ないのである。キリスト信仰では神による救済史の中に自己を位置づける、というより自己が位置づけられるということの内に自己と神との交わりというものを感ずるのである。かくて人の気持ちがたとえぐらつくことがあつても個人を超えた客観的状況が存しているので、人の気持ちは再び元に戻り得るのである。この点神秘主義の様に気持ちの起伏は強くないであろう。起伏が大きいことはその分信仰のあり方が人の心のあり方に依存していることであるが、それはよくない。またパウロでは突破のような体験と肉の体験とが一である。しかも突破ということが「サウロ、サウロ、なぜわたしを迫害するのか」(使徒行伝九・四)というキリストの呼びかけで構成されており、動的であり、救済史的である。突破も救済史的であり、肉の体験もそうである。後者のことはローマ七・二十四以下でも分かる。

キリスト教における

「神化(テオシス)思想」について

田島照久

ギリシア教父達は人間創造の聖書記述「我々にかたどり、我々に似せて人を造ろう」(創一・二六)という「神の永遠の

相談」のうちに特別な意味を洞察した。そして彼らは「像（エイコン）」を神の招きに応えることのできる能力を有する知的な本性として、また「以姿（ホモイオーシス）」を人間の本性が絶えず神へと高められていく運動として、区別して理解していった。さらに「御子は見えない神の姿（像）」（コロサイ一・一五）という聖書記述に基づいてキリストを、神の像としての人間の原型的像としてとらえることとなる。万物創造の際の範型としてのロゴス・キリストは同時に人間神化を生起させる道具的原因と考えられたのである。つまり人間とは神の像ゆえに神との似姿を成就すべき未完の存在であり、神化（テオーシス）とは人間が人間としての存在を完成させることとして受け取られた。ニカイヤ公会議（三二五年）を経てカルケドン公会議（四五一年）への道のりはそれ故、最終的な人間の完成を意味する人間神化を不可能とする神論との抗争の歴史であったともいえる。ギリシア教父たちによつて三位一体論は神性の統一性と差異性のいづれにも優先権を与えないような用語上の配慮が慎重になされた。東西教会の分裂は神学上は「霊の発出の問題（フィリオクウェ問題）」に集約されるが、東方正教会が西方ラテン定式に反対した理由は、父と子の双方から霊の発出があれば、父が神性全体の源泉であるという、父の統一原理がゆらぐことになり、さらに霊が父と子の場として本性的統一を示す関係性としてとらえられ、ヒュポスタシス（個別現実存在）の独立対等性がおびやかされることになるということであった。そしてこの問題は人間神化にとつても重大な意味を持つものであった。

聖書には「人間は神の本性に与かることができる」（二ペトロ一・四）というテキスト系列と「いまだかつて神を見た者はない」（ヨハネ一・一八）というように神認識の絶対不能を語るテキスト系列が二律背反的に並存している。テサロニケの天主教グレゴリオス・パラマス（一二九六—一三五九年）は、神の本性には絶対的に接近不能でありながら、神の本性に人間は与かることができると説く。この場合人間が与かり一致することのできる神の本性とは神の本質（ウーシア）では当然なく、またヒュポスタシス的一致でもない。これはキリストにのみ可能な一致である。すると本質とヒュポスタシスの他に神においてはもう一つ別の区別があることになる。この区別こそパラマスの語る「神の本質とエネルゲイアとの区別」に異ならない。神は神のエネルゲイアの中で、外へと顕現し、外と交流し自らを与えるときれる。教父たちに従えば、固有な意味での神祕の範疇には神自身に関わる三・一神論が属し、これに対し神の外的顕現と被造物との関連において知られる三・一神論はオイコノミアの範疇に入れられるのである。重要なことは、エネルゲイアはヒュポスタシスそのものでもなくある一つに帰属させられることもない。エネルゲイアは恩恵であり、知恵、生命、愛、真理、善、義、存在、様々な名で語られる。「神は愛である」と語られる場合、ここで語られているのは三つのヒュポスタシスに共通な顕現である愛のエネルゲイアのことである。三位一体は世界の中にオイコノミア的に顕われ、そのすべてのエネルゲイアは父に由来し、子を通して、霊によって伝えられていく。人間の神化は霊によつて与えられるエネルゲイアに与ること

とである。オイコノミア的三・一神論においてもヒュボスタシスとエネルギーとは区別され、人間に与えられるのは霊ではなく、霊によって与えられるエネルギーなのである。キリスト論の定式化の根本動機の一つが神化の問題であった。「撰取されなかったものは神化されることができない。」人間において神化されるべきものは、キリストのとなつた、身体をも含めた人間性全体である。「神の永遠の相談」(創一・二六)の中にギリシア教父達が洞察したものを人間神化の思想であつた。

明治女子留學生の入信に関する一考察

——津田梅子の場合——

寺坂有美

初の官費女子留學生として明治四年に米國に渡り、以降十一年間をそこで学んだ津田梅子は、渡米後一年少して自らキリスト教の洗礼を願ひ出た。その経緯は以下のとおりである。

明治初頭、近代化のための賢母教育を目的として、北海道開拓使が募つた米國への女子留學の企画に、もと通弁で進取の氣質豊かな津田仙が次女の梅子を応募させ、総勢五人の留學が決まつた。日本を発つたとき六才だった梅子は、当時の日本人一般に見られた天皇神格化の宗教観をもち、合掌して両親友人の安全を夜ごとおがむような信仰態度を身につけていた。そんな梅子にとって、神に等しい皇后陛下から直々に賜つた御沙汰書

と、洋行心得書の内容は、國との重大な約束ごととして心に刻まれたものと思われる。心得書には、皇國と日本女性のためによく學べとの内容に加え、キリスト教への改宗を厳禁する項目が含まれていた。

一八七二年一月に米國に到着した少女たちの後見人となり、近しく監督して就学先などを決定したのは、時の日本弁務使、森有礼であつた。森は自らの欧米留學の経験から、人間の良心と信教の自由を重く見て、そのための立法と人民の教育をふまえた日本の再構築に心血を注いでいる人間であつた。神秘主義の宗教家トーマス・レイク・ハリスの教えに傾倒してもいた。

渡米十一ヶ月目にして梅子は、それまで生活をともにしてきた四人の仲間と別れ、日本弁務使館の秘書をしていた文化教養豊かな米國人、チャールズ・ランメン夫妻にあずけられて町の私塾に入学する。着いたときには二、三の単語しか知らなかつた英語をこのころにはしゃべり、また書くようになっていた。日曜学校にも通つたが、聖公會に属していたランメン夫妻は、梅子にキリスト教をすすめたこともその所存もないことを明言している。

一方、祖国日本では一八七三年二月に、それまで敷かれていたキリスト教禁制が解かれる布達が出された。つまり洋行心得書に記されていた改宗厳禁が破算になつたその春、梅子は「誰がもちかけたわけでもないのに、自ら洗礼を受けたいと申し出」て、ランメン夫妻を「たいへんに驚」かせた。しかし夫妻はもとより喜んで、森とも相談し、知り合ひである教派無所属の独立教会の牧師ペリンチーフのもとで梅子を受洗させた。

こうして一八七三年七月に梅子は正式なキリスト教徒となったのである。

梅子の場合、個人の心の根本的なかまへの問題である信仰は、渡米するまでに培われていた日本ふうのそれが、留学による異文化との接触のなかで、生活経験を通じて徐々にキリスト教へと変容を遂げていったと解釈できる。現在とは比較にならない当時の情報伝達の希薄さに鑑みて、米国人の養父母のもとから学校に通うという生活のあらゆる局面において、梅子に入力される情報は、ほとんどすべてが米国語に乗った米国的価値観に基づいたものであったと考えられる。宗教に関しても、すめられたわけではないものの梅子にもたらされた情報は、米建国の基本精神であるキリスト教側からのものに限られていた。留学生仲間の一人、大山捨松のように、たまたま近所に留学していた儒教寄りの兄から、日本の講義を定期的に受けるような機会をもたなかった梅子は、つまり一種の情報隔離の状態に置かれていた。

異文化に身を置いて情報を受ける側としての同化願望と、情報隔離という外部条件が重なったなかで、操作言語が一年から二年で日本語から英語へと差し替ったのとほぼパラレルに、梅子が本来もっていた天皇神格化や日本ふうのおがみに表象される日本的信仰心が、キリスト教への信仰へと、養父母を驚かすほどに少しづつシフトしていったと思われる。

それでもキリスト教徒としての立場表明を内側から引き止めていたと考えうる、皇国との約束事、改宗禁止が解かれるに至って、入力されてきたもろもろの情報洗礼の希望表明とい

う、キリスト教信仰の自然な帰結へと、一気に収斂していったプロセスを見ることができると。

植村正久の「宗教」・キリスト教理解に

ついでの一考察

星野靖 二

本発表は植村正久の「宗教の眞假を辨するの標準」(一八九〇・以下「眞假」という論説を取り上げ、そこに表れた「宗教」理解を中心に考察を加えたものである。同論説を取り上げた理由は、『日本評論』・『福音週報』を発刊した時期に植村が「宗教」をどのようなものとして捉えていたのかがはっきりと表れているからである。

先行研究が明らかにしているように日本において「宗教」という言葉が定着するのは明治十年代中頃であり、同時期にあつては「宗教」そのものについての共通理解が存在しておらず、「文明」・「學術」・「道徳」といったもので宗教を語るといふ思想空間が存在していた。それに対して「眞假」では明らかに異なった宗教の語り方が見られることを示すことがこの発表の目的の一つである。

同時期の植村は一八八八年から一八八九年にかけてのアメリカ・イギリスへの旅行を通じて、西洋キリスト教という見方を相対化し、その上で社会改良に従事するキリスト教を実践的

なモデルとして選び取っていた。このような社会改良の意志は『日本評論』・『福音週報』両誌に見て取ることができ、そこで社会改良は「宗教」の立場から行われなくてはならないと論じられている。

その場合の「宗教」はどのようなものとして考えられているのだろうか。「眞假」には「比較宗教学」によって明らかにされた「宗教普通の性質」として「宗教は自然以上の有心者と人間との関係を明らかにし又其結合を密にすることはなり」と述べられており、まず超越性との交渉を以て「宗教」としているのを見ることが出来る。

続いてその様な本質を持つ諸宗教間の関係については進歩の構図が当てはめられており、真正の宗教に向かう階梯として述べられる。更に、真正の宗教へ向かう途中の宗教にも「宗教」として一定の意義が認められているのを見ることが出来る。

最後に、真正の宗教を判断する基準として、例えば西洋の宗教であるから、といった非宗教的な側面を以て判断することが退けられ、「宗教」としての内実によって判断されるべきだと述べられる。具体的には普遍性・絶対性という宗教それ自体に内包されている本質的性格と、人間がそれに触れるときに結果として生じる人性の発育や道徳的向上が挙げられ、これらの基準を以て最終的にキリスト教が真正の宗教であることが弁証されることになる。

この「眞假」における「宗教」の語り方は、明治初期において「宗教」が自律した領域としてまだ確立しておらず、宗教を文明や道徳や学術等によって語っていたのに比べると、宗教を

「宗教」の領域で語っているという点で異なっているということができる。

最後に、このような確認に加えて補足として三点の考察を付け加えた。

第一点として、このように「宗教」そのものが語られるようになった契機として新神学の影響を考えなくてはならず、植村と新神学の関係も従来言われていたように単純なものではないこと。

第二点として、「宗教」が実践的な側面としては道徳と関連付けられていくこと。

第三点として、端的に諸宗教を進歩の図式で理解していたことに見られるように、植村の思考様式に「進歩」という思考の枠組が見られること。

尚、発表後に質問で指摘されたように、植村のこのような「宗教」理解がどのようにキリスト教理解に結びついていくのかについては十分に取扱いすることができなかった。紙幅の制限等もあったが、いずれ稿を改めて論じたい。

福沢諭吉とユニテリアニズム

山口 亜紀

天野文雄をはじめとして、明六社を中心とする明治期の啓蒙思想家たち（森有礼、福沢諭吉、中村正直、加藤弘之ら）、ま

た政治界から金子堅太郎が、プロテスタント諸教派のなかでも主流から外れる会派である、ユニテリアンとの親和関係をもちながら、政治的発想から「宗教」理解を試みている。ここではユニテリアンと福沢諭吉との関わりに焦点をあてることによつて、近代合理主義的展望のもとにとらえられた「宗教」が近代「国民国家」理念の形成といかに関わっていたのかを考えたい。

明治以降の日本の近代化の過程において、西洋の科学技術がもたらした、普遍主義的な発展段階の図式―西洋のたどった過程を普遍的な発展段階とみなす思考様式―は決定的な意味を有してきた。ところが明治二十年代になると、しだいにこのような図式に対する反省が生じてきており、個々の自発的な協同によつて進化するという社会進化論に理論的根拠を得ながら、日本独自の歴史的経過をもつて考察するようになってゆく。まさにこのような時期に、ユニテリアンは日本の知識層に歓迎されている。

ユニテリアンは、その教義の中心として三位一体論に反対して神の単一性 (unipersonality) を主張し、イエス・キリストの神性を否定する。来日した米国ユニテリアン協会の宣教師 A. M. Knapp は、ユニテリアンが典礼祭祀にこだわらず、また強固な神学及びドグマを持たないこと、むしろ理性と良心をもっとも重んじ、来世の魂の問題よりは現世の利益と幸福を追求する「運動」であることを強調するとともに、さらに世界に対して、キリスト教を超えた諸宗教との協同一致を目指すという、ユニテリアンの独自性を明確にうちだしている。

では、福沢は何故ユニテリアニズムに惹かれていったのか。福沢はユニテリアン協会の機関誌『ゆにてりあん』の創刊号に寄稿している。「無議の習慣」を克服し「多事争論」を目指していた福沢は、人民の智徳の進歩と「自由討究」を唱えるユニテリアンの教義を高く評価している。興味深いのは福沢が殊に「一個人一族の関係」の改善を近代日本の急務と考え、その改善する効力をユニテリアンに期待していることである。

資本主義経済の到来、それにとまなう経済的・社会的変動によつて、従来の「家」は解体の兆しをみせていた。安丸良夫氏が「近代転換期における宗教と国家」において指摘するように、家を単位とした宗教統制は近代においても放棄されずに一貫して維持されていたのであり、従来の官支配による宗教統制の維持を図る者にとつても、それを突破していこうとする者にとつても家の解体は重視しなければならない課題であったといえるだろう。ただし、当時の福沢の企図は、天皇の古代的權威をふたたびもりたてることによつて従来の旧習の支配体制を保持しようとする動きとは異質のものであった。福沢の場合は、いったん「古風惑溺の束縛」を一掃して、新たな「家族―「国民国家」との関係、(合理的かつ倫理的な生活態度の組織化)を再構築するためにも家庭、家族の改善は急務であると考えていたのではないだろうか。福沢は、社会進化を阻害する諸要因を指摘すると同時に、社会進化の過程を必然のダイナミックなものとして提示していく必要があつた。自由な個々人の自発的な協同を基礎とする進歩、しかもその進歩の過程は神の意志であるとする、ユニテリアンのリベラルなヴィジョンと親和関係を

もちながら、政治的自由のみならず、家族関係や経済関係に残存する古来の習慣を打破し、日常生活のレベルでの近代的な市民的自由を確立することを急務として主張したのである。しかし、福沢の近代国家像に組み込まれた宗教観は、同時に近代国民国家による宗教統制をも許容するものであったといえるだろう。

新渡戸稲造と内村鑑三の 信仰的源流の一考察

加藤 隆

明治期から昭和期のキリスト者として無教会キリスト教の指導者内村鑑三と日本人で最初のクエーカー教徒の新渡戸稲造はよく知られた人物である。両者は同時期に生まれ、同じような社会的、家系的背景の中に育ち、かなり似通った少年・青年期を過ごし、キリスト教の信仰を受け入れたのも札幌農学校でありながら、顕現したキリスト教は先述したようなものになっていったことは大変興味深い。

しかし、実際の両者の言動を見ていくと、「無教会主義同調者」としての新渡戸を見出し、「クエーカー教徒共感者」として内村を見出すこともできる。実際、両者は一つのキリスト教の枠の中に収まりきれない多様性や幅のようなものを備えた人物であるが、先に示した「無教会主義同調者」「クエーカー教

徒共感者」とも見なされうる背景には、信仰的な基盤を形成する過程で共通経験があったように思うのである。その一つが札幌で六年余りを過ごした時期ではないかと考え、以下にその概要をまとめた。

両者が過ごしたのは、明治十年から同十六年であるが、この時期の札幌の人口は三千余り、文化的に日本の中心から遠く離れた新興地であり、郊外は原始の天然に包まれていたと言われている。まして二人は東京から来たことを考え合わせると、二人のキリスト教信仰の形成にとって北海道の風土的感化が果たした役割は想像以上に大きかったと考えることができる。

新渡戸はこの時期の書簡や日記の中で、そのことに関わって以下のように記している。

——原始林の静寂孤独の中で、(中略)僕は自分自身の内にまた外に、一つの「神」を感じたのだ。僕は僕の内に小さなかなかな声聞き、その声に威厳に満ちた、荘重な声が外から応えたと感じた。その声は「言葉」なのかもしれないが、僕には声だけが聞こえて、「言葉」の発音ははつきり聞き取れなかった。僕はもしその言葉が神の声ならば、その「言葉」を聞かせて下さるように願ひ、神に絶えず折っている。——

また、農学校で一年上の大島正健は、この時期の新渡戸の日記中に「宇宙には何か偉いものがある、Great Lawがある」と記されていたことを、これが新渡戸の真実を言い表していると同願している。

他方、内村にとつての北海道の風土的感化を見るならば、それは科学者としての関わり方であり、この時期の論文の多くは

事実を確認するための実験の繰り返しであり、現地・現物調査によつて自分で判断をしようとする姿勢に溢れている。しかし、内村が光るのはそのような科学的態度を通じて、最終的に創造者に至ろうとしたその宗教的謙遜さである。以下の一文などはその典型である。

——書中、載するところの鮑魚の卵子を初めて顕微鏡下に発見せし時のごとき、余は歎懐おくあたわず、感涙、滂沱として下り、直ちに祝津村の西方にそびゆる赤岩山の頂に登り、淼々（びようびよう）たる日本海を臨み、ひとり万物の造り主なる真の神に感謝の祈禱をささげたりき。——

新渡戸は札幌時代の天然や自然から「宇宙には Great Law がある」という確信、「威厳に満ちた、荘重な声」を聞くという経験、内村は科学的素養に基づく調査、研究を通じて「万物の造り主なる真の神」の確信を持つに至る。天然・自然を前にしての二人のアプローチは違うわけだが、そこに共通するものは「真理は聖書の中だけに存するのではないという信仰へのいさがない」であり、このような信仰的な土台の下にそれぞれキリスト教派、無教会主義という独自のキリスト教が建てられていたのではないだろうか。

安井てつの女性論

森 上 優 子

安井てつ（一八七〇—一九四五）は、近代日本における女子の啓蒙活動において、大きな影響を及ぼした人物である。女子教育の方面では、女子英学塾、東京女子大学、東洋英和高等女学校などで教鞭をとったり、また学校運営の中心的存在として活躍し、その傍らで執筆活動も積極的に行なっている。なかでも、主筆となった『新女界』では、彼女のまとまった女性論をみる事ができる。この女性論は彼女の女子教育論の根底をなすものとして重要であると考えられる。そこで今回の発表では、『新女界』における安井てつの女性論の特徴を考察してみたい。

『新女界』は、明治四十二年から大正八年にかけての約十年ほど続いた月刊誌であり、海老名弾正が主筆を担当した雑誌『新人』の姉妹誌として、新人社から刊行された。もともと優れた女徳を涵養するという刊行目的のもと、安井は、延べ百二十一に及ぶ文章を掲載している。そこでの安井の日本女性に対する批判の対象は二つである。第一に、人格が十分に認められていないこと。第二に、国民として負担すべき義務が認識されていないことである。この批判には、当時の女子教育がその主流に国家政策上の体制イデオロギーとして良妻賢母教育を据え、人格教育が欠如していたという事実が根底にあったと考え

られる。

この現状認識の上に立った安井の女性論は、以下の三点をその特徴として持つ。一、女性が生きる場としての「家庭」の強調。二、母の役割の重視（「家庭教育者の養成」）。三、現状に対する満足感である。当時の女性を取り巻く状況は、明治四十年代に明治民法が制定施行され、家長制による女性の権利の差別が法的に明文化され、現実問題として、家庭内における女性の男性に対する相対的な地位は弱いものとなった。その現実に対して女性の地位向上に如何なる方法をとるのか。

安井は、当時、盛んに言われていた経済的自立をなし、男性を競争相手とみなす会社社会に女性が参入する方法を採用しない。彼女は、男性とあくまでもパートナーとしての関係を保とうとする。つまり、彼女は男性との性差である「母性」に着目して女性としての高い価値を見出すのである。このように安井の女性論は基本的に、「男は外、女は内」という性別役割分業を肯定する立場をとる。しかし、安井の場合は、当時主流であった良妻賢母教育と異なり、彼女のキリスト教信仰の帰結といえる犠牲・奉仕の精神、主体性の確立がその根底に存在することが特徴といえる。

最後に、安井の女性論に対する意義とその限界についてみてみよう。当時、法的な差別により低い地位に置かれていた家庭内の女性を、犠牲・奉仕の精神を用いて女性特有の「母」の役割を主体的に果たすことにより、国民の一人として国家に貢献する点において、男性と同等の地位にまで引き上げた意義は大きいと言える。しかし、その反面、女性を家庭に固定するた

め、男性と女性の流動性を欠き、社会構造は依然と何ら変化が期待できず、女性の権利拡張という課題は残されたままになることが、その限界としてあると考えられる。

滝沢インマヌエル神学と八木神学

——不可逆をめぐる——

柴田 秀

八木氏は、ついに滝沢の死に到るまで「不可逆」の概念を理解するにはいたらなかった。その例(1)、ルカ福音書15章11節—32節（放蕩息子のお話）について。八木氏は、滝沢の遺著『聖書入門』の第四巻「解説」二八九頁—二九〇頁でこう書いている。

「原事実、は開眼ととも、に現実化する。……放蕩に身を持ち崩しているドラ息子（ルカ15）にとつて、父は無いても同然だ。父の働きかけは届かない。父は子に働きかけることができな
いである。落ちるところまで落ちて、子は父の存在に気付く。そのときはじめて父の思いが子に届くのである。しかし滝沢は子が子でなくても父は父である面を見るから『子が父を父と呼ぶから父が父になるのではない』と言う。……ところでこの面だけを見る滝沢は、子が父を父と呼んではじめて、父は父でありうるという私を、……人間の側のあり方を不当に重視する、といつてやまなかつた」（傍点は引用者）。

いつたい、この八木氏の主張は正しいだろうか。インマヌエルの原事実は、人間の開眼によつてはじめて現実化するのだろうか。人間の開眼以前の原事実は、たんにポテンチア（潜勢力）にすぎないのだろうか。放蕩三昧に沈淪していた息子にとつて、「父はないも同然」だったのだろうか。父の働きかけは、放蕩にあけくれる息子に本当に届いていなかったたのたのがあるのか。もしそれが本当なら、「落ちるところまで落ち」た息子は、いつたいどうして「父の存在に気付き父の思いを受けとめることができたのだろうか。もし父（神）の働きかけがないのなら、いつたいどうして人間は神の存在に目覚めることができるのか。然り、父（神）は、人間がこれに気づこうが気づくまいが、これを忘れていることをすら忘れるほどに忘れはてているときであつてすら、つねに到る処でリアル（現実的）に人間に働きかけているのである。それだからこそ人間は、「落ちるところまで落ち」たとき、つまり時^{こゝろ}到つて忽然と父（神）に目覚めることができるのだ。だから滝沢はわが父を父と呼ぶから父が父になるのではない」、つまり子が父を無視して放蕩にあけくれているときであつてすら、父はつねに到る処で父としてたんにポテンチアとしてではなく、リアルに働きかけているというのだ。父（神）の存在と働きは、いかなる意味でも子（人間）の存在ないし働きに依存することなどありえない。そうしてこれこそ、滝沢のつとに強調してやまない父（神）と子（人間）の絶対不可逆的順序というものにほかならない。かくて「原事実は開眼とともに現実化する」といい、また「子が父を父と呼んではじめて父は父でありうる」と主張してやまない八木氏は、

まぎれもなく不可逆を、すくなくとも滝沢の意味での不可逆をまるで理解していないといわざるをえない。かかる八木氏を「人間の側のあり方を不当に重視する」といつて批判した滝沢は、まったく正しかったといつてよいだろう。これを逆にいうならば、かかる滝沢の批判がまるで理解できなかったという八木氏は、滝沢のいわゆる不可逆をぜんぜん会得できなかったこととの何よりの証左といつてよいだろう。

以上を要約すると、八木氏は、神人の原関係ないしその働きは、人間の目覚めのない信仰以前にはかりそめにも現実ではなく、たんなるポテンチア（潜勢力）にすぎないという。けだしこれは正しくない。そればかりではない。これは、八木氏の、滝沢のいわゆる「不可逆」に対するまったく無理解のひとつのしるしというべきだろう。なぜなら信仰ないし目覚め以前の働きがたんにポテンチアにすぎないのだとするならば、その信仰ないし目覚めそのものはいつたいいかにして可能となるのだろうか。それは、人間のまったく自力とでもいうのだろうか。その点八木氏は、すこぶる曖昧というほかはない。

ブーバーにおける Vertrauen の意義

福井雅彦

1. Glauben と Vertrauen

ブーバーは『信仰の二様式』（一九五〇）でキリスト教に特

微的な信仰様式である *Pistis* (*Glauben*) とヘブライ的ユダヤ教的な *Emuna* (*Verrauen*) とを区別している。どちらの信仰様式もその根拠は示すことができないとしつつも前者は「私が真実と認めるものの受け入れの、私の全体性による受け入れの行為に基づく」とされ、後者は「私が信頼する者との接触の、私の全体性の接触の状態に基づく」とされる。プーバーによれば承認と受容の信仰原理である *Pistis* はギリシヤに起源をもつ。これはある事柄を真実と認めるという意味での言わば「こと信仰」(*Dass-Glaube*) であり「私は……ということを経る」という事態を表している。これに対して「*Emuna* はある目には見えないがしかも姿を見せる導き、ある隠れているが啓示される導きに対する人間の固執関係である——また実存的意味における信頼とも呼ぶことができる」とされる。このようにプーバーは *Emuna* に内包される特有な意味を *Pistis* から分離して浮かび上がらせ、両者の違いを明確化する。*Emuna* にはそもそも認識的ではない神と人間との信頼関係が潜んでいるからである。

二 *Verrauen* の起源と現実化

イスラエルの誕生がヤウエとヘブル人との契約に由来することは言うまでもないが、これは同時に両者の信頼関係の始まりを意味している。イスラエルがカナンへの導きを経験したという事実が *Emuna* の起源なのである。すなわち信頼とは具体的に生活の中での神との接触によるものである。またプーバーは「信頼にももちろん様々な等級がある。しかしその実現のために魂の空間だけが必要とし、むしろ人間生活の全空間を必要と

しないような等級は存在しない」と言う。だがこれはどのような事態なのであろうか。普通われわれは他者への期待が裏切られ人間関係が崩れば、それで信頼は消滅すると考えるであろう。しかしプーバーの言う信頼とはこのようなものではない。具体例として旧約聖書の『ヨブ記』が挙げられている。「彼

(ヨブ) は世の成り行きの明白な無神性を感じこれを腹藏なく表白し、そのことで神を非難するが、そのために神に対する彼の信頼が減ずるのではない」と考えられている。なぜなら「神を信頼する者は神の面前で生きる」からである。ヨブにとつての神は、彼の友人たちが語る議論の対象としての合理的で理屈にかなった神とは異なっている。ヨブは苦悩しつつも神の面前で生きようとするのであり、神が自分に直接的に現前することを願っている。言いかえればヨブは神に対して語りかける努力をどこまでも惜しまないのであり、このことは *Emuna* が *Pistis* のように単に心の状態ではなく、身体を通した自発的な全人格による信頼そのものであることを示している。そしてこのようにして語りかけられる神は人格として現前し人間に生存の基礎を与えるのである。

三 実存の成立基盤としての *Verrauen*

つまりプーバーにおける *Verrauen* とは、逆説的ながら、ヨブがそうであったように、むしろ実存が危機に陥ったときにこそ本来の意味で試されるものであり、まさにそのときに最も要請されるものである。ヨブは *Verrauen* を喪失することなく生き、自分の生きるべき方向性(実存)を見失うことはなかったが、*Verrauen* を持続させることは現実には極めて難し

いであろう。しかし少なくともそれは人間が実存するための言わばアプリアリな条件と考えられる。旧約聖書に現われる神と人間とのその都度蘇る信頼関係こそブーバーの実存思想の源泉である。

ル・フォールにおける「苦しみ」

八木 博

ドイツの女流詩人ル・フォールは、第二次世界大戦直後、スイス各地での講演の中で、戦時中の言語に絶するような「苦しみ」が、収穫を齎したと断言している。ここでは、この女流作家が、キリスト教信仰をもとに「苦しむ」主人公たちの姿を通して、何を描こうとしていたのか考察する。

ル・フォール作品はすべて、歴史的な大事件を取り扱っていて、表面的には、歴史的な転換期の荒波に翻弄される登場人物たちの苦しみ描かれているように見えるが、作者が意図しているものは、体験済みの歴史を舞台にして、将に現代において直面している諸問題―ユダヤ教とキリスト教、カトリックとプロテスタント、異教とキリスト教との葛藤―が描かれている。

ドイツ語 *Leiden* は、語源的には *gehen fahren reisen* を意味していた。しかも、*gehen* が、語源的には、更には *finden* を孕んでいることは、興味深い。真理を見出すためには、人生の道歩むこと、つまり、苦しまなければならないことが意味さ

れている。ル・フォール作品の、登場人物たちは、誰もが、皆、この人生という道を苦しみながら歩いてゆく。そこには、作品が内包している深い霊性が覗える。

ル・フォールは、キリスト教の信仰を通して、「苦しみ」の背後に神の働きを看取し「苦しみ」が、神と人間との間の出来事として、仲介や贖いの力をもつものとして、目的論的に意義づけている。旧約聖書では、(1)「苦しみ」は、「神の裁き」と捉えられていて、ル・フォール作品「コンソラータ」や「最後の会見」においても、裁きとしての「苦しみ」が描かれている。(2)「苦しみ」は「神の試練」とも見なされていた。ル・フォール作品「罪なき子ら」には、神の試練の色彩が色濃く漂っている。(3)「苦しみ」は「贖罪」の意味をもち、他の罪を担う、代理的なものと見なされていた。ル・フォール作品「修道女フォン・バルビーの召命」「断頭台下の最後の女」「異国の子」「イエファタの娘」「追放された女」等の作品の根底には、「贖罪」の思想が漂っている。新約聖書では、(1)「苦しみ」は「必然的なもの」と捉えられていて、ル・フォール作品「異国の子」では、主人公は、「苦しみ」が齎されることを百も承知で、困っている人に愛の手を差し伸べ「苦しみ」を、何の気負いもなく「必然的なもの」と捉えている。(2)「苦しみ」は、人々の罪を贖うために「キリストが受けた苦しみ」とも捉えられている。ル・フォール作品「断頭台下の最後の女」を初めとして「キリストの受けた苦しみ」の思想は、ル・フォール作品の根幹をなしている。(3)「苦しみ」は又、旧約聖書の世界同様「試練」とも捉えられている。ル・フォール作品「不壊の塔」の主人公

も、「試練」に晒される。主人公たちは、皆、「苦しみ」を通して、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、神である主を愛し……隣人を自分のように愛する」ことを体現している。

ル・フォールは、「何もかも、灰燼に帰してしまつた時、何が残るか?」という問いかけに対して、「神が、我々のもとに残るのだ」と断言して止まない。ル・フォールは、先の世界大戦での、すべてのものが無に帰してしまうような、自らの「苦しみ」の体験を通して、決して滅びはしないものがあることを、体得している。それ故にこそ、「苦しみ」を「キリスト教における「罪の贖い」と「キリストのうけた苦しみ」として描いているル・フォール作品は、文字通り、「神への捧げもの」であり、「奉獻の文学」と呼ばれるに相応しいものがある。

キルケゴールによる投影論理解

須藤孝也

キルケゴールは、専らキリスト教に関係する人間の主体的側面に問題の焦点を定めるがゆえに、宗教を心理学的、社会的、哲学的に説明し、これを人間の側からの産物と考える還元論的諸思想によって、宗教の客観的な側面への理解を欠く思想として批判されてきた。しかし実際は、キルケゴール思想はキリスト教の客観的側面に対する理解を完全に欠落させ、客観的

にキリスト教を考察することを否定するばかりであつたわけではない。

「宗教は人間の本質が自己自身のなかへ反映 (Reflexion)、反射 (Spiegelung) したものである」といった投影論的宗教理解が指摘する神と人間の対応関係についての理解は、キルケゴールの構築するキリスト教理解にも役立てられている。彼は著作において、「彼ら (ベルネ、ハイネ、フオイエルバッハ、その他この類の作家達) はしばしば、宗教的なものについて非常によく知っている」(8, 246) と述べている。また「人間の欲求に関しては常にそうである、食べる者から食べ物がでる。つまり、欲求があるところでは、欲求はそれが必要とするものから生み出す」(17, 106) と行った記述がなされていることから、キルケゴールが投影論の妥当性を認め、キリスト教を人間の側からの投影として理解する作業を行っていることは明らかである。宗教が人間の内的行為の対象であり、そのために宗教が人間の性質を帯びるということはキルケゴールによって自覚されているのである。キルケゴールの投影論的宗教理解は彼の用いる「鏡 (Spiegel)」の概念等に見ることができる。また概念のみにとどまらず、神と人間の間にある対応が存することをキルケゴールが認めることは、キルケゴールが行う弁証法的な「建徳 (Opbyggelse)」の方法とも密接に連動している。

キリスト教が人間の側からの投影という性格をもつものであるとしても、キルケゴールによれば、それはかならずしもキリスト教の解消、人間学への還元とは一致しない。投影論が宗教現象の性質を整合的に説明することができたとしても、なお説

明しきれない問題が残る。投影論は客観的な理解である以上、世界が如何にあるかを事後的に説明することはできても、実存する一個の人間にとつて存在する生の問題については何も答えることができない。両者は次元を異にした問題なのである。こうして逆説として確保されるキリスト教についても、投影論や還元論を意識しながらの言及が様々なされている。「子供が親に対して不遜である、臣下が王に対して不遜である、あるいは弟子が先生に対して不遜であるというようなことはみな、神に對する不遜から作られ、転用された言葉づかいに過ぎないが、それは正しい言葉づかいである」(230) はその典型だが、このような記述において見る事ができるように、投影論は確保された基点としてのキリスト教のために再び転回され、神の側からの説明として解釈しなおされるのである。

キルケゴールは、主観性と客観性を峻別し、キリスト教を主観性の領域においた。そこで彼は反省、知識、蓋然性に則つた理解を客観的な行為として理解するのであるが、そのような行為を全否定したのではない。実際は内面的、主体的にキリスト教に關係する者でさえも、客観的な事柄についても理解していなければならぬといっているのである。キルケゴールのキリスト教論を理解する場合には、自分が人間の規定を用いて神を規定していること、当然投影論がその限りで妥当性をもつことを彼が自覚しつつ、自らのキリスト教論を構築していることを押さえておく必要がある。キリスト教を還元論から守るためにも、投影論を理解することはキルケゴールにとつて不可欠なことであった。

キエルケゴールとイロニー

大 利 裕 子

キエルケゴールは一八四一年に提出した学位論文『イロニーの概念』においてロマンティッシュ・イロニーについて論じているが、ここでは主にヘーゲルの解釈に依拠した批判を行っている。その一方でキエルケゴールが特に仮名著作において行った、所与の現実から離れてさまざまな生の可能性を提示するという方法は、ロマン主義者から大きな示唆を受けていると考えられる。本論はロマンティッシュ・イロニーとキエルケゴールとの關係を考える手掛かりとして、『あれかこれか』第一部の「輪作」に即し、ロマンティッシュ・イロニーの立場との關係を考察したい。

審美家Aという仮名著者の立場から書かれた「輪作」は、退屈は悪であるという原則から出発する。退屈の克服のためには単に活動によつてではなく、反省に従い原理に基づいて行動することが重要である。そのために提示される方法が輪作である。輪作とは、この場合みずからのおかれた環境を変えることなく、現実への関わり方を転換することを意味する。主体は外的現実的重要性を認めず、現実を自由に忘却した想起できるものとして扱うことによつて現存在で「羽根遊び」をすることが可能になる。そこで現実が主体にとつて絶えず忘却と想起の間を移り変わるものとなる。さらにこの立場からは、現実には拘

束される固定的な人間関係を結ぶこと、具体的には結婚、労働、友情も禁止される。

この「輪作」においてロマンティッシュ・イロニーを意識していると思われる点を指摘してゆく。まず「輪作」で説かれる忘却と想起の交替という点であるが、F・シュレーゲルのアテネウム断章でイロニーが「自己創造と自己破壊の絶え間無い交替」と呼ばれていたように、交替は重要な意味を持っていたと考えられる。シュレーゲルは無限な自我と有限な自我との矛盾の相克を解くフイヒテ哲学に影響を受け、両者の間を循環し否定を繰り返しつつ総合を目指す活動をイロニーとして捉えている。このイロニーは「輪作」で説かれる忘却と想起とは質の異なるものではあるが、交替という形式においてはパラレルであると思ふことができる。

次に結婚、労働、友情の否定という点に関してであるが、現実の対比を図るロマンティッシュ・イロニーにおいてもヘーゲル的な人倫は否定される傾向にあつた。シュレーゲルの『ルチンデ』における結婚制度の批判がその例である。

さらに「輪作」で重要なテーマである退屈は現存在の無に基づくものとされているが、『イロニーの概念』においてはロマン主義者の持つ根本気分として特徴づけられている。彼らはイロニーによって一切のものを否定し、真剣に関わるべき対象をも喪失した状態にある。彼らの退屈とはこの無の体験の反映と考えられる。

以上から、退屈から逃れる手段として説かれる輪作は、一見荒唐無稽であるが実はロマンティッシュ・イロニーの戯画とし

て描写されていると見ることが出来る。一般に『あれかこれか』の第一部の審美的立場は第二部の倫理的立場の導入によって否定されると考えられているが、既に第一部の「輪作」においてキエルケゴールはロマンティッシュ・イロニーの根底にある虚無性を映し出すことによって批判を行っていると言える。

S・キエルケゴール『二つの講話』(一八四三) における信仰について

平林 孝裕

キエルケゴールは、一八四三年二月に『あれか・これか』をもって、多彩な仮名を駆使した著作活動を開始した。そして今日、キエルケゴールの著作として広く認知されているのは、このような仮名著作がほとんどである。

しかし、仮名著作と並んで、キエルケゴールは実名著作を刊行し続けたし、また、この「二重性」はきわめて意図的に構想されたものでもあった。

けれどもキエルケゴールに対する関心は、しばしば仮名著作に集中し、実名著作それ自体、さらに仮名著作と実名著作との内容的連関については顧慮されることが少なかった。したがって、かれの実名著作をめぐる研究は、これまでほとんど空白のままに残されてきたのであり、これをおこなうことが、かれの著作活動を總体的に理解するための必須の課題となる。

本研究は、この課題の緒をひらくべく、キェルケゴールの実名著作の最初に位置する『二つの建徳的講話』（一八四三年五月）をとり上げ、その主題となっている「信仰」をめぐる考察をすすめる。

『二つの講話』は、現在、『一八の建徳的講話集』に収められているが、元来は講話集に含まれる他の講話同様、個々に刊行されたものである。内容的には、「ガラテヤの信徒への手紙」第三章と「ヤコブの手紙」一章をテキストとした二つの講話から成る。

第一講話は「信仰の期待」(Troens forventning)と題される。「信仰の」という属格は、J・スレークも指摘するように「定義的属格」、または「説明的属格」と文法上解釈される属格であって、当該の表題は「信仰という期待」と翻訳されるのが適切である。

「信仰という期待」は、一般的に期待と言われるものとは質的に異なっているとキェルケゴールは主張する。一般的な期待は個々の多様な事物・状態を対象とするが、これに対して信仰という期待は「唯一のもの」を対象とする。

期待は「将来的なもの」(det Tilkomende)に関わるが、一般的な期待が個々の対象を求め、現在のものの多様に拡散してしまうのに対して、信仰という期待は「私の期待」として「将来的なもの」に集中する。信仰においては、期待の対象よりも、「私の」に、「私が」期待するとの自覚にすべてがかかっている。キェルケゴールは、このように信仰という期待において「私の」期待（＝信仰）の確実性（かれは、これを「勝利」

と呼ぶ）という唯一の対象が求められるのだと主張する。

第二講話は、第一講話をうけて、このような信仰の確実性を弁証する。信仰は、永遠なる神からの贈物であり、「善い贈物、完全な賜物」である。にもかかわらず信仰を期待することができないのは、神に対する信頼の欠如であると断ぜられる。

結論的に言えば、『二つの講話』では、信仰という期待によって「私」または「自己」を獲得すること、それを神からの贈物として受けとるべきことが説かれている。

以上のように『二つの講話』を考察したとき、仮名著作である『あれか・これか』との対応関係、さらに言えば応答関係を想起せざるをえない。

『あれか・これか』においては、いわば閉塞状況に追い込まれる自己が描出されていたが、まさしく、この閉塞状況に応答すべく、信仰における自己の回復が『二つの講話』における主題とされているのではないだろうか。

『あれか・これか』と『二つの講話』に見られる応答関係は、他の仮名著作と実名著作との間にも推定される。したがって、このような著作相互の関係を究明し、キェルケゴールの著作活動全体を一層明澄に把握することが今後の課題とされなければならない。

ブルトマンにおける非神話化論の検討

土井 洋

序

新約聖書には、現代人の思考に対立するような物語が数多く記述されている。その中でも、特に、奇跡物語などは、近代的な思考とは相反する記述である。聖書の読者に対して、聖書自体は何を求めているのであろうか。聖書の物語を単純に信じるべきか。あるいは物語が伝えようとしている意図を読み取るべきか。聖書の使信を正しく理解するために、ブルトマンにおける「非神話化論」を参考にしながら、探求を進めたい。

一

ブルトマンによると、新約聖書の世界像は神話的世界像であり、世界は、天、大地、陰府の三層に編成されている。大地は、人間その他の日常的世界であり、また超越的諸力の活動舞台でもある。歴史も、超自然的な諸力によって、その運動と方向が与えられている。

神話的世界像に対応するのが、救済の出来事の叙述であり、それが新約聖書の宣教の本来の内容をなしている。

時が満ち、神はその子を遣わす。神の子、すなわち、先在的な神的存在は、人間として地上に現れる。彼の十字架の死は、人間の罪を贖う。彼の復活は、宇宙的破局の始まりであり、アダムによってもたらされた死が、この破局によって滅ぼされ

る。悪魔的なこの世の諸力は、その力を失う。神の子は復活し、天に挙げられ、神の右に座し、「主」とせられる。彼は救済業を完成するために、天の雲に乗って再び来る。このようにして、死人の復活と審判が起こり、ついで罪と死とあらゆる苦悩は滅ぼされる。

このような神話的世界像は、今日の人間にとって信じ難いことである。神話的世界像は本来キリスト教独自のものではなく、過去の世界像にすぎない。したがって、新約聖書神話論の受容を求めることは、知性の犠牲を強いることである。いったい、新約聖書の神話論は何に由来するのかを次に触れてみたい。

二 新約聖書の思想と神話論の由来

新約聖書には、数多くの矛盾する表現が述べられている。

a、先在者の卑賤に関する表象（ピリピ二・六以下）とキリストが自ら救世主であることを立証する奇跡についての報知とは、たがいに矛盾する。

b、処女降誕に関する表象とキリストの先在思想とは矛盾する。

c、創造信仰と、この世の支配者（Iコリント二・六）、この世の神（IIコリント四・四）、この世のもろもろの霊力（ガラテヤ四・三）に関する表象とは矛盾する。

d、律法が神から与えられたという表現と、天使に由来する（ガラテヤ三・一九）という表現とは矛盾する。

三 非神話化の課題

新約聖書の神話論を問題にする場合、その間は、客観化する

表象内容へと向けられるべきではなく、この表象のうちに現われている実存理解へと向けられる。したがって、実存理解の真理性が問題となる。非神話化の問題は解釈学の問題である。人間存在、人間実存のいかなる理解が神話に現れている視点から神話を検討し、解釈することである。

四 結論

ブルトマンによると、新約聖書の神話論的世界像を、実存論的に解釈することが、非神話化論の中心であると考えられる。この方法は、新約聖書の物語を理解するために、大いなる助けとなりうると考えられる。

ただ一つの疑問は、神話的世界像を実存論的に解釈することは、「近代的思考や現代人の思惟」にとつて、ほぼ「科学的に」受容されることでもあるといえよう。はたして、神的なものとその業の核心を、非神話化することあるいは、実存論的に解釈することは可能であろうか。

『イエス伝』の作者シュトラウスの

思想的視座

千葉 智子

シュトラウスの『イエス伝』は、一八三五年に初版が出版されたのち、数年で四版を重ねるほどの大きな反響を呼び、まさに時代を画する破壊力を持っていたが、彼自身が独創的・体系

的思想を作り上げたわけではなかったため、『イエス伝』を考察の対象とする場合には、複合的な視座が必要になる。シュトラウスの思想的な影響関係をあくまでも『イエス伝』を理解するために引かれるべきひとつの座標軸として描くことが本発表の目的である。

『イエス伝』の構想から第四版までの各段階を見ていくことによって、彼に影響を与えた人物、パウル、シュライエルマツハー、そしてヘーゲルという三人の姿を確認することができ

る。構想の段階ではヘーゲルの影響が顕著である。イエス伝への取り組みが最初からヘーゲル哲学と深く関わっていたことはシュトラウス自身が認めている。ヘーゲルから学んだ概念と表象の区別によつて、シュトラウスはキリスト教信仰の内容を損なわずに福音書の記述を表象の形式として批判することが可能であるという確信を得たのである。しかし、構想と実際に出版された著作との間に大きな違いがあり、シュトラウスが神話的解釈による福音書批判へと集中していく過程で、ヘーゲル思想に依拠したキリスト論の構築が『イエス伝』の「付録」へと押し

のけられる結果になったと云うことができるだろう。シュトラウスは初版を改版する際に、パウルからの助言によつて緒論に神話的解釈の基準を提示する節を書き加えたが、その補足によつて、彼は自らの福音書解釈を理論的にまとめることができたと云えるだろう。パウルの着眼点が『イエス伝』の改版に際してシュトラウスに方法論の反省を促したのである。パウル自身はその後、シュトラウスの研究によつて歴史的な価

値を奪われた福音書の記述を、歴史的資料として再評価することを目指した批判に取り組んだ。

第二版からさらに一年を経て出版された第三版では、シュトラウスの個人的な事情も反映されており、論争的な調子が明らかに影をひそめている。シュトラウスはイエス伝の構想段階でシュライエルマツハーによるイエス伝の扱い方を賞讃しているものの、その結論に対しては合理主義的解釈の域を出ていないと不満を述べていたが、第三版で加えた変更はシュライエルマツハーの結論に近づくものであった。第四版の序言では、第三版にはあまりにも多くの譲歩があり、冷静に見なおすと自分でも不思議に思うような不当な変更があるという反省に続いて、第四版では以前の版における解釈を回復すると宣言されている。

シュトラウスの思想的背景について言及される際には、とかくヘーゲルの影響が強調されがちである。しかし『イエス伝』を中心に考えてみるならば、その構想段階でこそヘーゲルの影響を見ることが出来るものの、実際に出版された著作の主題となったのは福音書批判であり、そのために用いられた神話的解釈であった。ヘーゲルとは別にシュトラウスとの影響関係にあったのが、パウロとシュライエルマツハーである。シュライエルマツハーの見解はイエス伝研究に着手した当初から常にシュトラウスの念頭にあった。もともとシュライエルマツハーの結論に対して批判的であった彼が、第三版ではその結論に傾いたという事実は、シュトラウスの神話的解釈が実際に適用される場合のよろさを物語っているのかもしれない。また、パ

ウルとシュトラウスの間の双方向的な影響を見ていくことで、聖書批判の方法がいかに築かれていったかを確認することが出来るだろう。パウロとシュトラウスの取り組みがそれぞれ補い合って近代聖書学の基礎を築いたという評価をさらに検討していく必要があると思われる。

ローマ書八章三〇節における

「栄化」の意味

野 口 誠

パウロは、論証すべき命題として「今のこの時の苦しみは、やがてわたしたちに現されようとする栄光に比べると、言うに足りない」（ローマ8・18）という。

その神学的結論としてローマ8・28―30がある。その前半は、「神は、神を愛する者たちのために万事を相働かせて益となるようにさせる、」（28a私訳）で、これはパウロの主張である。その後半は、「なぜならば、彼らは、ご計画に従って召された者だからである、ということを私たちは知っている。その理由は、神は予知する者を、さらに御子のかたちにあずかるように予定し、それは、御子を多くの兄弟の中で長子となさせるためである。そして予定するこれらの者たちを、さらに義化し、義化するこれらの者たちを、さらに栄化して下さるからである」（28b―30私訳）で、これは前半の根拠である。

問題の「神は」栄化する」(8・30)の意味は、ローマ9・23における予定の目的が栄化(参考)第一コリント2・7)であり、第一テサロニケ5・9の予定の目的が救いであることから推して、「栄化」が「救い」であることがわかる。さらに神が選ばれた者を召すのは、彼らを主イエス・キリストの栄光にあずからせるため(第二テサロニケ2・14)であることから推して、その栄光にあずかることは、キリスト再臨時に、キリスト者の朽ちるからだが、「自身の復活の栄光のからだにあずかつて、それと同じように変えられることである(ピリピ3・21)。

この栄化は、内住の聖霊による未来の出来事である(ローマ8・11)。ところがパウロにおいては、神の子は、入信したときから「霊なる主の働き」によって「栄光から栄光へと主と同じ姿に変えられていく」漸進的栄化の思想がある(第二コリント3・18)。

ローマ8・28―30の中に限って考察すると、栄化に関することが四つある。

(一)神が万事を相働かせて「益」とならせるその「益」は、次節(29、30)から推して最終的栄化である。

(二)「神は」予定する」の二番目の目的語は、「御子のかたちにあずからせる(スユムモルフス)」(ローマ8・29)で、これは、キリストの「栄光のからだにあずからせて(スユムモルフオン)」(ピリピ3・21)との類似から最終的栄化とされる。

(三)ローマ8・29bにある「予定する」を修飾する副詞句「御子が多くの兄弟の中で長子(プロトトコン)となるため」の

長子の意味の一つは、初穂としての死人の中からの最初の復活者(プロトトコス)(コロサイ1・18、第一コリント15・20)であることから推して、そこでも「多くの兄弟」の最終的栄化が意図されている。

(四)ローマ8・30にある「神は」栄化する」(ローマ8・30)の意味は、この発表の主題である。29・30節にある神の救済行為の順序から見るとその栄化が最終的であることは明らかである。また(一)と(二)もそれを支持する。

ここで問題になるのは、パウロの救済方法においては漸進的栄化はどこに位置するかである。漸進的栄化は、御霊によるきよめ(聖化)(第二テサロニケ2・13)であり、パウロにおいては義化の段階に含まれる(ローマ8・30)。義化には、義とされてやがて義人とされる幅がある(参考)ローマ5・19)。

まとめとしてローマ8・30の栄化は、キリスト再臨時における一回かぎりの最終的瞬間的栄化で、「またたく間に、一瞬にして変えられる」(第一コリント15・51)ことである。それは、朽ちるからだから栄光のからだに変えられることで、死人からの復活でそうなる者と、生きたまま死を見ないでそうなる者といふ(第一テサロニケ4・15―17)。これこそパウロのいう「からだのあがない」(ローマ8・23)である。

レビ記における聖・俗・穢れ

山我 哲雄

世界を聖・俗、浄・不浄の諸領域に区分し、これらの領域を媒介するものとしての聖職者の儀礼的活動に重きを置くのが、諸宗教における祭司的宗教性の特徴である。旧約聖書における祭司的宗教性を代表するレビ記では、世界が聖・俗・穢れの三つの領域（ほぼ日本のハレ・ケ・ケガレに対応）に厳格に区分され、さらに聖の領域と穢れの領域がそれぞれ強度の度合いを異にする三つの領域に同心円状に区分されている。

聖なる領域は「宿り場（ミシユカーン）」と呼ばれる聖域であり、そのうち幔幕で囲まれた中庭は、祭儀的に淨い状態にある一般人でも立ち入って祭儀に参加することができるので、比較的弱い聖性の場所と考えられている。これに対し中庭の中央にある一会見の幕屋（オーヘル・モエード）」と呼ばれる天幕式の聖所は、一般人の立ち入りが許されず、祭司のみが祭儀のために立ち入ることができたので、より強い聖性の場所と考えられる。最高度の聖性を帯びた場所は、幕屋聖所の垂れ幕で仕切られた至聖所で、そこには契約の箱が安置され、年に一度だけ「贖罪の日（ヨーム・キツプール）」に、大祭司のみが贖罪の儀式を行うために立ち入ることができた。

民の日常的（俗的）生活の場である宿営は浄と不浄が交差し混在する空間であり、そこで生活する一般人には、穢れを避け

淨さを保つことが要求される。穢れにもまた大きく見て三つの段階が存在する。軽度の穢れは、不浄な動物を食べること、動物の屍骸に触れること、穢れた状態の家に入ること、穢れた状態にある人間（後述）やそのような人間に密着していた物体に触れること、精をもらすこと（性交を含む）等によって引き起こされる。この軽度の穢れは、一日だけ（夕方まで）持続し、この状態にある者は宿営内で日常生活を営むことは許されるが、聖所にもうでたり聖なるものに触れたりしてはならない。

より強度の穢れは、男性性器からの病的な漏出、女性性器からの出血（月経を含む）、出産、人間の屍骸への接触等によって引き起こされ、最低でも七日間持続すると考えられている。

この穢れは接触によって伝染するので、このような状態にある者は不可触となり、宿営内で事実上隔離され、一般人との接触は禁じられる。

高度の穢れを帯びていると信じられているのは、人間の屍骸と「ツアラアト」（従来「らい病」は不適切）と呼ばれる特定の皮膚疾患の罹患者である。死体は宿営外に運び出されねばならず、ツアラアト患者も宿営外に追放されねばならない。

このような段階的区分がより明確になるのは、領域間での移行が行われる場合である。例えばツアラアトの症状が消えた場合、当人は淨めの儀礼を受けて宿営内に戻ることができ、まだ自分の天幕に入ることは許されない。まだ高度の穢れを帯びていると見なされるので、不可触の状態にあるのである。七日目に再び淨めの儀礼を受けて、はじめて共同生活が許される。そして八日目に犠牲を捧げて、ようやく完全に淨い状

態に戻り、聖所への立ち入りや祭儀への参加が許されるようになるのである。

聖性の三段階は、贖罪の供犠からも読み取ることができ、ここでは人間の罪が穢れを発生させ、それが聖所を汚染するという觀念が前提となっている。一般人が個人で罪を犯した場合、祭司は中庭にある犠牲用祭壇の角に犠牲の血を塗り着けてこれを浄める。これに対し大祭司が職務上の誤りを犯した場合や共同体全体が罪を犯した場合、祭司は犠牲の血を幕屋聖所本体に持ち込んで、その中に垂れ幕と香の祭壇に対する浄めを行う。すなわち罪が重大であれば、より高度の聖性が穢されると考えられているのである。そして一年に一度の贖罪の日には、大祭司によって至聖所（すなわち最高度の聖性）にある契約の箱の蓋の浄めが行われる。最も深刻な罪（おそらくは意図的に犯された罪と贖われることのなかった罪）は最高度の聖性を侵すと考えられているのである。

聖書の右手と左手の意味するもの

—— 神の右に座すキリスト ——

木原 範 恭

演繹的な表現で、このテーマについて、旧約聖書から聖句を一つ選ぶとすれば、筆者は、次のソロモンの雅歌二章六節を選ぶ。

「彼の左手が、私の頭の下にあつて、彼の右手が、私を抱いてくれたら」『旧約聖書Ⅶ』（岩波書店）

新約聖書からは、ルカ伝第二十三章六節を。

「すると、イエスは、大声をあげて言った、『父よ、あなたの両手に、私の霊を委ねます。』そして、これを言った後、彼は息絶えた。」（傍点筆者、岩波書店）

—— デリツチ訳ヘブライ語新約聖書も、神を擬人化して、「あなたの両手にわが霊をぬだねます」となっている。（傍点筆者）

イエスのこの最後のことばは、マルコ15・31―41、マタイ27・45―56、ヨハネ19・28―30にも記されている。

そして、人間の罪によって、失われた神との至福な交わり回復には、イエスの右の手による罪からの解放が、まず最初に必要なことを、われらに教えているのが、らい病人の癒しについての記事である。これは、マルコ伝一章四十節から四十五節に記されている。

「見よ、満身らい病の者「が現れた」。そして、イエスを見て、顔を「大地につけて」ひれ伏し、彼に嘆願して言った。

『主よ、もしあなた様が、お望みならば、清めていただけるのですが。』

すると、イエスは、手を伸ばして彼に触れ、言った、『もろんだ。清くされよ。』

するとすぐさま、彼から、らいが去った。」（岩波書店）

右手と左手の意味することばかりを考えて、キリストの存在の本質としての愛についての描写を忘れてしまった翻訳は、次

の日本聖書協会の改訳口語聖書のヨハネ伝第十三章二十五節である。

「イエスの胸によりかかつて」と訳すべき訳を、この聖書は、「イエスの右側で席についた」と、訳している。

聖書翻訳において、キリストの十字架の聖なる愛を無視するかぎり、聖書の右手と左手の意味するところは、空の空となってしまう。

イエスが、特別に愛したヨハネが、イエスの右側で席に着いたとしても、人の罪の身がわりとして、十字架にかかった聖なる愛そのもののイエスという対象が、世俗的なものになる。

それは、イエスの十字架の右と左にかけられた二人の強盗の優越性を、イエスの右か左かということで論じるようなものだ。

マタイ伝二十七章三十八節には、ふたりの強盗が、イエスといっしょに十字架につけられたことが、記述されている。

「そのとき、イエスといっしょに、ふたりの強盗がひとりには右に、ひとりは左に、十字架につけられた。」

ルカは、この二人の強盗についても、もつと詳しく記述している。ルカ伝第二十三章二十二節から四十三節によると、二人の強盗のうち一人は、イエスに救いを求めて、バラダイスの約束をもらっている。この二人が、右利きであったか、左利きであったかは知るよしもないが、イエスに救いを求めた一人は、十字架のキリストを知った。罪のゆるしを慕う以上に、彼らのために祈っているイエスを慕うようになっていた。今のはやりの言葉でいうと、おのずと想像力が働らき、感性が鋭くなって

いた。つまり、右脳のすばらしい働きによって、聖なる救主・イエス・キリストの贖罪愛を悟り、彼の神性と、永遠性と、永遠の霊性（絶対の霊性）を知ったのではなからうか。

——私のために、神の子のイエス・キリストは、知恵となられた。即ち、キリストは、義となり、聖となり、あがないとなられたのだ（1コリント1・30）と。

シモーヌ・ヴェイユにおける

キリストの十字架と真空を抱えた待望

松原詩乃

「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになつたのですか。」罪なき純粋な憐れみそのものであるキリストの十字架上の死ほど、不合理で謎めいたものはない。この限りなき憐れみの死の間でさえ、神はただ沈黙したままであった。その死が指し示すもの、それは救いを哀願する渾身の叫びに対する神の不在である。キリストの最後の叫びでさえ神は聞き入れることがなかったのだから、人間の叫びもまた、この世では、時としてそのままに捨て置かれる。たとえ激しい不幸 (le malheur) に陥つたとしても、人間は、孤独な暗闇の中、満たされぬ魂の飢えという真空 (le vide) を自己の内に抱えつつ、ただ神を待ち望むことしかできないのである。シモーヌ・ヴェイユにとって十字架をその中心にもつキリスト教とは、神にのみ自己を

期待する、絶対的に受動的な望みの世界である。望みといっても、ヴェイユのキリスト信仰とは、救いへの確かな希望ではない。むしろ、自己の元に来るか否か分からない救いを不幸にあえぎながら待ち望む人間が、身を寄せずにはいられない存在、それが十字架上のキリストなのである。

我々の生きる世界はなぜか、悪人だけではなく、罪なき人々の無益な苦しみに満ちている。ヴェイユは、「苦しみ」と「不幸」を厳密に区別している。悪い行いの当然の報いとして受ける苦痛は、不幸などではなく、単なる苦しみではない。ヨブや十字架上のキリストのような、罪なき純粋な人々が不合理にも被る悲惨こそが「不幸」といえるものなのである。

ヴェイユにとつての世界創造とは、神が自己の意志を思いのままに行使し、自己の権力を及ぼしうる領域を一層拡大するために、神のための営みではない。むしろ創造は、自ら自己の完全性という神性を捨て、自己の外に不完全なものが存在することを許す、被造物のための神による力の締めである。つまり、創造とは、全能なる神が、この世界から身を退いてまで、自己よりはるかに卑小な存在者にも神のごとき自由な意味決定の能力を守りつつ存在させようとする、神の自己犠牲的な被造物への愛のなせる業なのである。従つて、被造物を愛するがゆえに、この世界に神は不在である。このように、善には程遠いつまらぬものでさえあらゆるものをも平等に存在させようとして退いた神の自己犠牲的な愛ゆえに、かくも不完全な我々は存在することを許されている。しかし、そうだからこそ、我々の生きる世界は不幸や罪の可能性に晒されているともいえる

るのだ。

被造物への愛のために神が退いた世界において、神に代わり我々を支配する主人は、一般に運命や世界の法則といわれる、冷酷なメカニズム、すなわち必然性である。必然性が押しやるまに、悪に満ちているか無垢であるかに関わらず無差別に我々は不幸に陥れられ、その奴隷となる。この悲惨な奴隷たちの宗教がキリスト教なのである。満たされぬ真空を抱えたまま神を求め叫び続ける人間にとつて、神は不在である。キリストの十字架が不幸な人の救いとなりうるのは、キリスト自身もまた我々と同じように、神に見捨てられる不幸を味わいつくしたからである。キリストは不幸な人々の代表者だ。キリストの十字架の出来事が、不幸な人が痛感している神の不在を表現しているために、人々はこれに思いを致すことで、キリストの悲惨の内に自らの姿を見いだし、碎かれた魂を癒す救いとなることができるといえよう。だが何よりも、キリストの十字架が救いとなるのは、キリストが不幸な人間が目指すべき生のモデルとなるからだ。キリストは、恐怖のため本来正面から見つめ、受け入れることのできないはずの孤独な死という不幸を、神から見放されつつもあえて引き受けた。この最後の瞬間まで神の意志に従順に、不幸というこの世の現実、真理を見つめ続けた十字架上のキリストが、この世界で生きる上での我々の模範となりうるからなのである。

ロシア正教の共同性

——ホミヤコフの往復書簡をめぐる一考察——

大 高 まどか

初期スラヴ派と呼ばれるA・S・ホミヤコフの神学的テクストは一八五〇年代に集中しているが、一八四〇年代半ばからほぼ十年に渡る英国教会神学者との往復書簡とそれらの関係の考察がなされてきたとは言い難い。本発表では、一定の評価を得ているホミヤコフの神学的テクスト「教会はひとつ」において、往復書簡における議論の諸モチーフが反響しているという点を、往復書簡の推移と性格を概観した上で明らかにした。「教会はひとつ」の叙述形式自体が「教会はくのように（教える）」といった定式化した表現の反復によってあたかも公式文書のような印象を与える一方で、この往復書簡における両者の声が通奏低音のように、また時には亀裂のように反響しているのである。

英国教会の神学者、W・パーマーとの往復書簡は、一八四四―五四の間に計十八通交わされており、主に英国教会と東方教会との合同の可能性についてパーマー主導で論じられている。

往復書簡が進むにつれ、彼ら各々の属す国家の関係が、両者の関係性を規定してゆくようになる。むしろ、一般の書簡において当時の社会的状況への言及があるのは当然であるが、単なる社会状況描写にとどまらず、この往復書簡は、例えば社会制度

（表現の自由等）や国家と教会の関係についての知識人の自覚という点において、先進国英国と後進国ロシアという関係性・力関係が両者、特にホミヤコフ側に刻印されていく様相を呈する。

例えば、パーマーは東方教会の宣教の不熱心さを指摘し、コミユニケーション（鉄道や蒸気機関車といった交通機関もふくめた）の発達による知識の普及の重要性から、宣教・出版・教育の必要性を主張する。また、ホミヤコフが合同問題の障害をフィリコエ付加という教義問題だと論じるのに対し、東方教会側が西方へのアッピール行為に欠けていることを批判する。ロシアにおける検閲制度とギリシャ教会から逸脱した再洗礼制度をとっていることについて批判を行う。

往復書簡において、パーマーは一貫して歴史制度的・行為化・可視化される信仰という観点から教会を論じるのに対し、ホミヤコフは常に理念的・原理的教会を論じ、信仰を不可視化して、信仰者のモラルや意志といった心的な部分に信仰を囲い込んでいく。

パーマーが提示する先の諸問題に対し、ホミヤコフは宣教を国家的事業として、信仰の領域とそれとを分かち、また、合同問題の障害を、教義の問題から聖職者のモラルの問題へと議論をシフトさせ、「相互愛の共同体」がモラルの問題で引き裂かれたと述べる。更にロシアにおける国家と教会の関係については、fact and principleを対立させ、factつまり歴史の経緯や行為、宣言などを、信仰を計るものさしとすることを拒否する。更に再洗礼制度については、高位聖職者のふがいなさとして

「個人」の可謬性という点とギリシャとロシアの表裏一体さという点から論ずる。

これらの議論が「教会はひとつ」のなかで反響するその詳細な箇所指摘については、この限られた紙幅では省くが、指摘しておかなければならないのは、まず、信仰の内面的傾斜として特徴づけられる、これらの諸ブレイズが「教会はひとつ」において、「見えざる教会」や「相互愛」という「聖霊」の内存在性、ホミヤコフの鍵概念である「ソポールヌイ」という諸契機を成立せしめているという点である。さらに、往復書簡における、パーマーの現実的・実践的・戦略的な教会合同への「教導」との出会いによって、「教会はひとつ」におけるこの信仰の内面的傾斜は、ある意味、ひとつの戦術として選ばれたという点も認識しておかなければならないだろう。

ブレイクとランターズ

——その宗教思想に見る原人物像と原風景——

木田 理文

一八世紀英国の詩人・画家ウィリアム・ブレイクはランターズである。一世紀半を隔てた両者に共通の原女性像と原風景を見てみる。

ランターズには、放浪の預言者に付き添う、「黙示録」の中の「身に太陽を纏い、月を足の下にし、子を産む痛みと苦しみを

味わっていた女」と、各地の在地的な共同体で、現世を再生せんと祈願して、お祭り騒ぎの熱狂の中で「裸か白い薄衣を纏い歡喜の円舞を踊る乙女」がいる。そしてその両者の根底には、第三の原女性像「誘惑の女」が潜んでいる。

ブレイクはそれを「水浴びするバト・シエバ」に描いた。

「ある日の夕暮れに、ダビデは午睡から起きて、王宮の屋上を散歩していた。彼は屋上から、一人の女が水を浴びているのを目に留めた。女は大層美しかった。……それは……バト・シエバで、ヘト人ウリヤの妻……であった。ダビデは……彼女を召し入れ、……床を共にした。」彼女が子を宿し、王は夫を死地に送った。喪明けに、王は彼女を妻にしたが、男子は七日目に死んだ。王は妻と床を共にし、男子ソロモンが産まれた。

ブレイクは「売春婦の原理」を詩う。「エルサレム」では、マリアが罪の子を身籠もり、婚約者ヨセフは激怒しても彼女を殺さなかった。神聖でなくなり彼女は真つ赤に怒り心頭に達した彼女を愛する彼の涙を見た。純潔でなくなり彼女は罪の許しの甘露を味わった。二人は罪の絶え間ない許しで救われる。互いに許し合う二人の間にこそ神はある。結婚した二人の間には聖霊により身籠もった子がいる。「生きて罪を犯さぬ者はいない！」から。

また「アルビオンの娘たちの幻想」では、処女ウースーンは理性に凌辱され欲望に疎まれ、理性と欲望の矛盾に苦しむが、汚れない愛と性の純潔を主張した。欲望に満ちた「幼き日」の「無垢」は処女の無上の喜びに率直である。ところが「自分本位な神聖さ」に抗し「偽善的な悪賢い慎み」が生じ「全ての秘

やかな歓喜を隠す」。ここに「処女の歓喜」は「娼婦の名の烙印を押される」。だがこの術を使ずとも「全ての生ある処女の歓喜は売春婦のものである！」彼女は結婚、貞節、嫉妬、宗教等を非難し、制度、習慣、体制、理性、自意識等の束縛からの解放を主張した。

ランターズのクラクソンも「潔い者にとり一切は潔い」と「強い欲望の原理」を説く。

次に変貌する大都市の原風景は「ロンドンの酒場」である。「無垢と経験の歌」の「小さな流れ者」で、「ねえ母さん、教会は寒い。／だけどエル店健康で愉快で暖かいよ、／……もし教会で僕らにエルを出してくれて、／……僕らの魂を浮き浮きさせてくれたらさ、／……牧師は説教して飲んで歌っていい訳さ、／……慎ましい密猟の婆さんもさ、いつも教会にいてもさ、／拗けた子にも断食にも樺の筥にも用がなくなるよ。／……神様も父さんみたいに悦ぶのさ、／ご自分の子供達がご自分と同じに愉快で幸せなのを。／悪魔とか酒樽とはもう喧嘩なんかしなくなつて／彼に接吻して酒も着物も両方彼に呉れてやるつて事になるよ。」

クラクソンは酒場を「神の家」、その給仕人を「御使い」、サック酒を「神性」と呼ぶ。

「ロンドン」で、「僕は特権を認められた者だからの通りを彷徨う、／特権を認められた者のテムズ川の流れる近くを／……僕が出会ふあらゆる顔には刻まれている／弱さの印しが、悲嘆の印しが、／あらゆる人のあらゆる叫びに、／あらゆる幼子の恐怖の叫びに、／あらゆる声に。あらゆる呪詛に、／心が鍛えた枷

が僕には聞こえる／……連なき兵士の溜め息が／血となつて王宮の壁を流れ落ちる事か／だが最も頻繁に夜中の通りから僕には聞こえる／何とやら若き売春婦の呪いが／生れたばかりの幼子の涙を潤らす事か／……疫病で枯らして結婚を柩車に為す事か。」

全ての心の枷を外す為に、ランターズは酒場で無垢な売春婦に扮しオルギア状態で野外での輪唱や円舞、円陣・目隠し遊びをする。

ゾロアスター教徒・パーシーの 祭司集団の歴史的展開について

中別府 温 和

ゾロアスター教徒（以下、ゾ教徒）パーシー、特に、祭司系譜に属するパーシー（Mōbed）、なかでもバガサ祭司系譜（Bagasath）あるいはBagaria）のナウサリにおける歴史的展開に、序列化された派生系譜集団にもとづくパンタークを重要な起点にしている。2始祖カムディーン・ザルトーシュトとホーム・パーマニール、その下位に位置する5大系譜（5 pols）、それらの5大系譜から派生してきた系譜集団の構造が、一四世紀の末葉から一五世紀の中葉にかけてその基盤を確立して以来、パンターク（panthak）の決定とそれにもとづく宗教儀礼の遂行に対して重要な機能を果たしてきている。バ

ガサ祭司集団は、5つの系譜（ポール）を軸とする系譜を中心にして、宗教儀礼を分担していく。具体的には、月、日、時刻の分担を決定し、さらにそれらにに応じて儀礼の分担を決定してきた。また、儀礼場面での協力および補助の仕方や交替の仕方でも厳密に決定されてきた。

パンターク (pantak) は、ゾ教徒が宗教儀礼を遂行していく場面で機能する地理的な管轄区域であり、かつ、宗教儀礼そのものの分担内容とその運用のことである。祭司系譜の中から、特定の儀礼を通過した者だけが、ゾ教の宗教儀礼を行なうことができる。その場面で機能するのがパンターク (pantak) である。パンタークの機能の一つは、宗教儀礼を媒介にして祭司と平信徒を関係づけることである。

パンタークは、ゾ教徒パーシーがその信仰を現実の生活において保持していく過程で、祭司にとつても、平信徒にとつても、重要な社会組織として制度化されてきた。この制度への帰属をゾ教徒はつねに問題としてきたが、このことは言い換えるると、系譜の認識とそれへの帰属意識がパーシーの現実生活において重要な意味を保っていることである。

バガサ祭司は、ナウサリを中心に祭司活動を展開してきたが、一七世紀の中葉に、活動の方針と方法をめぐってナウサリの平信徒と対立をきたした。この歴史的出来事に関する重要事項の一つは、それがパンタークをめぐって生起していることである。パンタークをめぐる対立は、祭司間のものであれ、祭司と平信徒の間のものであれ、ナウサリにおけるパーシーの歴史的展開において重要な事柄として生起してきている。殺傷、調

停、訴訟なども伴いながら、パーシーの集団内に非常に強い社会的緊張を生み出し、現在においても重要な機能を果たしている。

パーシーは、聖火殿で儀礼を行なったり、そこでの儀礼を祭司に委託する場合に、書類を作成する。この書類の必要項目のなかに、5つの系譜のどれに帰属するか、とパンターク、つまり儀礼を委託する祭司名を記入するとともに、委託者の系譜をたどって何名もの人名を記入する。この場面でも、系譜的因子は機能しているのである。

従来、死者の迎えと送り (muktad)、聖なる火に香木を捧げる儀礼 (mac)、聖火殿の創設と維持 (niohan)、ジャシヤン (jashan) アフラー・マズダーへの感謝の祈り)、婚姻および養子慣行 (patak) などの場面で、系譜が重要な機能を果たしていること、また、父系的特性が濃いこと、を抽出してきた。こうした系譜的因子は、ゾ教徒集団の歴史的展開においても、特に、パンタークとの関連において、重要な機能を果たしてきているのである。

ハシディズム理解を巡って

——シヨールム対プーバー——

手 島 勲 矢

ハシディズムとは、十八世紀の中葉にウクライナ・ポーランドを中心に広まったユダヤ教のリバイバル運動であるが、ゲルシヨム・シヨールムとマルティン・プーバーは、それがユダヤ神秘主義の「連続」であるのか、「非連続」であるのかという問題において、意見を異にした。

シヨールムの主張は、自著『ユダヤ神秘主義』の最終章でハシディズムを取り上げた事実に端的に伺われる。すなわち、シヨールムにとって、ハシディズムは、二千年近いユダヤ神秘主義の歴史の結末であり、カバラー神秘思想が引き起こした最後の宗教的・社会的現象である。しかし、プーバーにとって、ハシディズムは、ユダヤ神秘主義を超えようとした宗教現象であり、伝統的なユダヤ神秘主義の教義の枠組みに当てはまらない、原始的なユダヤ神秘主義の教義の枠組みに当てはまらない、原始キリスト教に比類する革新的な宗教運動である。

シヨールムは、プーバーの理解の誤りは彼の方法論の誤りによると批判する。なぜなら、プーバーは、ハシディズムの後代の「物語」資料を重要視し、初期の「理論」文書を軽視したからだ。しかし、その方法論は、プーバーがハシディズムの創始者パール・シエム・トブの宗教思想を整理しようとした所以であり、さらに、シヨールムのいうハシディズムの理論文書の多

くは、二代目のドブ・ペールと彼の弟子達の筆によるものであることを意識していた所以でもある。

プーバーは、ハシディズムの世界は無学な人間とグノーシスの秘教的知者との対立と捉えるが、シヨールムは、「グノーシスの秘教に通じた人間」と「単純なる人間」が精神世界の共通の「根」で結びついてこそ、ハシディズムの最高の理想が成就すると考える。さらに、プーバーは、ハシディズムはカバラー理論の枠を越えて、神と人の緊密な結合・統一の「生」を「あるがままの世界、あるがままの人生」において実現したと理解した。しかし、シヨールムは、「結合」は神秘的・精神世界の出来事であり、プーバーのいうような「具体的統一」などはハシディズムに存在しない、それは完全にプーバーの虚構であると断じた。これらの相違は、カバラーと呼ばれるユダヤ神秘思想とハシディズムの関係の評価の違いである。

シヨールムが執拗なまでにプーバーを批判するのは、プーバーの「非連続」の議論の矛先が、シヨールムが神秘主義発生の前提とするグノーシス主義的意識の否定、すなわち、神と人間の間には横たわる溝の「存在」の否定にまで及ぶからであり、そのようなハシディズム理解を許容することは、シヨールムにとって、聖書時代に時計の針を戻すようなことであり、ユダヤ神秘主義の進化論的發展の根本を覆してしまうことになるのだ。

シヨールムとプーバーの間にある「連続」と「非連続」の問題は、ハシディズムにおいては、最終的に、「理論」と「生命」の微妙な問題に帰趨すると言える。つまり、何を「連続」と呼び、何を「非連続」と呼ぶかは、「理論」が「生命」を生むの

か、それとも「生命」が「理論」を蘇生させるのかという問題に還元され、それは、パール・ジェム・トブとドブ・ペール達自身によってしか答えることのできない究極の謎である。

ユダヤ教における説得の論理

——知識の階梯と境界——

市川 裕

ユダヤ人の宗教的遺産であるタルムードは世界の古典文学として広く読まれ理解されるべきで、実際にそれだけの価値を有しており、本研究は、そうした立場を学問的に明らかにする作業である。欧米のキリスト教社会が、いわば古代ギリシャの哲学と論理学を体系化してひとつのレトリックを形成したとすれば、ユダヤ教は独自に説得の論理を発展させた、それがタルムードによって培われたレトリックであった。ここでいう「説得の論理」は、ひとつの文化における価値体系、行動様式、思维様式を特徴付ける視点と捉えて、神観念、法の支配、倫理的態度、現世の意味などを包括するものとして定義される。

ユダヤ人社会は、西暦七〇年のエルサレム神殿崩壊によって、いわゆる祭儀共同体が失われるという危機に直面したとき、宗教的な共同体に移行し、いわゆる「離散ユダヤ人社会」の出現をみる。この宗教的共同体形成の過程を、ユダヤ教の説得の論理の形成という観点から分析してみたい。一般の議論で

は、ユダヤ教はイスラム教とともに、「生活様式としての宗教」という側面が強く、キリスト教のような「信仰としての宗教」がもつ正統と異端を峻別する神学的議論はあまり強調されるべきではないと考えられる。しかし、西暦七〇年の神殿崩壊の時代は、ユダヤ教の輪郭を決定する重要な画期的時代であり、ユダヤ教が伝承を重視し、「二つのトーラー」という観念によって、伝統を重視しつつ柔軟に対応できる体制を形成したことはよく知られている。ここでは、そうした「伝承の知」の枠組みのあり方、ハギガー2・1と10・1を通して考察する。

前者は、伝承の知識には、その内容に階梯があり、生半可な理解や誤解が有害である場合に、知識の伝達を限定し秘匿するよう指示する。一般の教えより注意を要するものとして、まず「結婚を禁じられた近親関係」の教えがあり、さらに限定された教えは、神の天地創造の秘密を釈義する「創造のわざ」であり、天上の世界の秘密を探るエゼキエル書第一章の釈義である「戦車のわざ」に至っては、たとえ一人であっても、秘義を理解するに足る弟子と認められるまでは教授できないとされる。

さらに、宇宙論、天地開闢論、終末論などは、「神の尊厳」を冒瀆しかねないすれすれの思索と見なされ、究極的には、「神の尊厳（カבוד）」を尊重しない者はこの世に生まれてこなければよかつたという断定になる。ここに、「神の尊厳」を利用することが、この世に生きる価値を否定されるほどの罪であることが明かされる。そして、このカテゴリーに属するのはただれか、この罪は死刑囚以上に厳しく断罪されることを規定するのが、サンヘドリン10・1のミシュナである。

では、神の尊厳を重んじることは何を指すのか。神の尊厳はヘブライ語でカボードといい、神の御栄えを意味するが、これは、神がこの世界とその中に住むすべての存在を創造したその本来の意図を尊重し学び実行することである。神の尊厳とは、神の意志の尊重であり、それは神の法の認識と実行である。神の法とは、人間がなにを禁じられ（アスール）許されるのかの識別、なにが義務で（ハツヤヴ）なにが免除されるかの識別、穢れ（ターメ）と清浄の識別という、きわめて日常的具体的な行動規範として認識される。これが特定の形而上学的な信仰信条にならず、過度の殉教熱や狂信を許す政治的信条でもないという点が、ラビユダヤ教の際立った特徴と言うことができる。

その上に、神の意志をめぐる論争は積極的に肯定され、しかもその論争は双方に聖書の根拠の提示を要求し、「ある種の」論理的整合性が求められたために、ミトラシユと呼ばれる聖典解釈による法の発見という学習が宗教的義務として課せられる。これが、ユダヤ教二千年の枠組みの基礎にあるといえるのではないか。

初期シリア派イスラームにおける

伝承主義と合理主義の相剋

吉田京子

西暦十七世紀のアフバリー・ウスリー論争は、シリア派

（十二イマーム派）における伝承主義と合理主義の相克の代表的事例であるが、その萌芽はさらに初期の時代へ遡る。この論争につながる初期の知的活動として、伝承伝達者の評価文献「リジャール」の編纂があげられる。シリア派におけるリジャールの編纂はヒジュラ暦五世紀を中心に進み、キッシーの「リジャール *Rijal al-Kishsh*」、トゥースイーの「リジャール *Rijal al-Tusi*」と「フィフリスト *Rijal al-Fihrist*」、ナジャール *Rijal al-Najsh*」の四リジャール原典が作成された。本来、リジャールは伝承伝達者の信頼性や伝承の有効性を判断する資料であり、公正で客観的であることが望まれる。しかし実際は、一定の立場からの恣意的線引きにすぎない側面を含む。このことを端的に示す事例がトゥースイー *Shaykh al-Tarīh al-Tusi* (d. 460/1066-7) の「ガイバの書 *Kitāb al-ghaybah*」に見出される。

トゥースイーは十一世紀最大の知的権威で、先の四書中三書を執筆し残る一書も彼のリジャールが下敷きにされていることから、シリア派リジャール学に最も貢献した一人であるが、彼は「ガイバの書」でリジャールの実情を如実に物語る議論を展開している。

第一に、対立分派ワーキフ派の論駁において、長老的人物を「金銭目当て」「現世利益への執着者」などと批判し、それを個人的見解ではなくイマームからの正式な「人物評価」として提示する。真偽の程は不明だが、少なくとも彼らは七代イマームの側近であり、地元からの献金を徴収運搬する任務を任せられていたような人々である。トゥースイーは「信頼できる筋」に

よるといふ理由だけで彼らに否定的評価を下し、それをワキキフ派の主張の誤りの根拠とする。他方、ワキキフ派から後にイマーム派に転向した者には肯定的評価が与えられる。第二に、トゥूसイーは自派の身内にもリジャールの人物評価を行い、彼らを「賞賛される者」と「非難される者」に二分する。両者はともにガイバの状況下でも十二代イマームの主張を共有してきた仲間であるが、トゥूसイーは様々な理由をつけ彼らを「線引き」し、正しい側につくよう促す。

このことから以下のこと判断される。第一に、トゥूसイーによる人物評価は当該人物の本性上の要因に基づき決定されているような体裁をとりながら、実際には主張や立場の相違に基づいている感がある。また、その評価も固定的なものでなく、状況に応じ変化する可能性を含み持つものである。第二に、「賞賛される者」と「非難される者」という評価の付加は、派内に排除と統合の作用を生みだし、結果的に対立関係を生じる原因となりうるものである。

トゥूसイー中心に作成された四リジャール原理においても多数の人物評価が行われているが、高い評価を与えられたのはトゥूसイーと同じ立場にある者であり、低い評価の者は彼と異なる立場にある者であった可能性が指摘される。さらに、伝承伝達者としての信頼性に関する「確実 *hiqāh*」、「薄弱 *qāh*」などの評価が付されることで、伝承をめぐり派内で排除と統合が進む余地が生まれる。また、必ずしも固定的ではなかった人物評価が、当時圧倒的権威として君臨していたトゥूसイーの意見として固定化した結果、派内に主流、反主流

を生み出すことにつながっていく。この意味においてリジャールは、正しい伝承を見極めるための道具という以上に、製作者側に有利な立場を形成し、後のアフバーリー・ウスラー論争のような派内対立を生み出す余地を提供したといえる。

イスラームと非イスラームの境界研究

——ブラックムスリムの事例——

保坂俊司

シカゴにおける「ネーション・オブ・イスラーム」について
今回は、アメリカのブラックムスリム研究の第一段階として、その発祥地とも言えるシカゴの「モスク・マルヤム」およびその関係者へのインタビューなどを通じて、その現状を報告する。

発表者は、イスラームの拡大とその運動が引き起こす諸問題を、時代、地域を越えて一つの宗教現象として捉え、その共通点や相違点について宗教社会学的に捉えることをめざして研究を行っている。従来は、主にインド亜大陸におけるイスラームの伝播期（特に、七〜八世紀）とその展開期（主に、一五〜一七世紀）について考察を行ってきた。発表者は、イスラームが少数派である地域において、イスラームの拡大がどのようになされるか、またそれによって既存の社会や宗教世界にどのような問題や変化が引き起こされるか、という点に関して着目してきた。

その意味で、今回研究対象として新たに検討を開始したアメリカにおけるイスラム教の拡大という現象は、筆者にとって従来文献を中心に扱ってきたテーマを現実社会において直接体験できるという意味において、極めて興味深い対象である。

さて、アメリカにおけるムスリム人口は、一九九九年現在約六五〇万余人であり、年々増加傾向を見ている。しかもその人口構成は、四二％がアメリカン・イスラム、そしてそのほとんどが黒人による改宗者、およびその家族である。

発表者は、アメリカにおけるムスリム人口の増加という現象において、移民、自然的な人口増加以外の要素としてのアメリカ人による改宗、特に黒人による改宗運動について着目した。

その中でもブロック・ムスリム運動の中心的存在として活発な社会活動を行っているフアラカン師を中心とする「ネーション・オブ・イスラム」について研究することとし、今後数年間彼等の歴史と活動について研究したいと考えている。

現在諸説あるが、全米には一二〇〇のモスクがあり一六五のイスラムの教育機関があり、四二五のイスラムの団体が存在するといわれている。その中で上記の団体を選んだ理由は、幾つかあるが、その最大の理由は、「ネーション・オブ・イスラム」はブラック・ムスリム運動の中心的存在であり、今日でも盛んに活する団体であり、今後のアメリカ社会の動向にも大きな影響をもっていると思われるからである。

今回、調査を兼ねて尋ねたのはシカゴの南部黒人街の中にある「ネーション・オブ・イスラム」の活動拠点である「モスク・マルヤム (Mosque Maryam)」と、彼等の機関紙である

「ファイナルコール (The Final Call)」関連の事務所であった。まず、「モスク・マルヤム」は、もとギリシア正教会の教会を「ネーション・オブ・イスラム」の実質的な創設者であるエリジャ・ムハammad (1897-1975 Elijah Muhammad: poole Elijah) が、一九七二年に購入したものであり、現在のモスクはこれを新たに現在の同団体の現在の総裁であるロイス・フアラカン (1933- Louis Farrakan) によって一九八八年に買い取られたものである。

現在、この「モスク・マルヤム」は「ネーション・オブ・イスラム」の活動拠点であると同時に、敷地内に併設された「ムハマド・ユニヴァーシティ・オブ・イスラム」において、少女の教育もあわせて行っている。(以下次回)

宗教多元主義とイスラーム

塩尻和子

ジョン・ヒックの宗教多元主義には近年、さまざまな批判が向けられるようになってきた。彼の宗教多元主義は、いかなる宗教も人間が真実在と遭遇したことから生じるとしており、人間こそが諸宗教の形成者であるとして人間中心的な立場をとることによって、すべての宗教伝統を相対化しようとする。こうして彼自身の真理、つまり宗教多元主義という仮説を諸宗教独自の真理のうえに重ねようとするものであるとして批判され

る。本発表はヒックの立場に対するこのような批判に留意しつつ、イスラームに焦点をあててあらためて宗教多元主義を考察し、イスラームを巡る宗教間対話の可能性を考察するものである。

ヒックの図式によれば、イスラームはムハンマドが超越的な「真実在」と遭遇するという強烈な宗教的体験のなかで発生したものである。ヒックは「真実在」は総合的にみて人間の言語に絶する性質をもつものであり、いっぽう神学思想は特定の場と特定の時間に生きた人々の業績であるとする。そうであれば、人間が神との遭遇によってえられる情報は神と人間の双方による共同作業であるということになってしまおうであろう。

このような立場はクルアーンが神の言葉であるというイスラームの根本的教義を相対化することになる。クルアーンの記述のなかから神の業と人間の作業とを、それぞれに区別することができるのであれば、つまり、クルアーン作成の作業工程を明かにすることができるのであれば、そこにあるものはやイスラームの伝統ではなくなるであろう。

ヒックによれば、三位一体説は初期キリスト教徒の経験に基づく理念であって、当時の時代の思潮を反映した解釈であり、イエスの人格化を要請する人々によって付加された思想であるという。キリスト教徒の祈りに見られる「父なる神」という表現は本来的には三位一体の父としての神を表現するものではなく、「父のような神」であり、クルアーンに記されている「慈悲深き慈愛あまねき神」と同様の観念である。ヒックは、「イエス自身は神を純粹に唯一の存在として認識し、一神論的にみ

ていた」として、イエスの神観念はムハンマドの理解と共通するものであると主張している。同一のセム的伝統にある宗教として、クルアーン的第一章「開扉章」はキリスト教の「主の祈り」と共通性をもつことはよく知られている。しかし、キリスト教におけるイエスの受肉、贖罪の死と復活という信仰がなければキリスト教はキリスト教となることはできない。また神の言葉としてのクルアーンの超越性と神聖性、最後の預言者としてのムハンマドの存在を認めることがないなら、イスラームはイスラームとしての存在意義を失うであろう。

ヒックは、イエスの受肉とムハンマドのクルアーン受容という教義に対して宗教多元主義的な再解釈をおこなうことが、自由な人間の応答を伴った神の恩寵や靈感の相互作用という意識を、言いかえると、神への異なつてはいるがひとしく有効な対応として認識されると主張する。ヒックの「イスラームの最善の要素のなかに神への真正な認識と応答を含んだ説得力のある証拠を見ることができると」という立場からは、イスラームがクルアーンの絶対性をイスラームの独自性の基盤として保持しつつ、他宗教との対話と平和的共存を模索するための可能性の地平が開けるようにみえる。ひとつの文化的規範と価値観を他の文化に課すことなく、いたずらな相対主義を克服した次元でイスラームにおいてあらためて宗教多元主義を考察することは意義がある試みであろう。

マウドウデーイのイスラム解釈

中村 廣治郎

本報告の目的は、原理主義イスラムの思想的特徴の一端を、現代の重要なムスリム思想家マウドウデーイのイスラム解釈を通して明らかにすることにある。彼は独立前のインド亜大陸で、イスラム復興に向けて活動し、「イスラム協会」と称するムスリムの前衛集団を創設し、パキスタン独立後は国家のイスラム化に努めた。

彼はイスラムの基礎はシャリーアであるとし、その法源をコーラン・スンナ・法学者の意見とした。その点ではウラマーの伝統的立場と変わらないが、彼らが直接コーラン・スンナに依拠せず、過去の法学者の意見に隷従する点を批判する。マウドウデーイはシャリーアを不変の部分と可変的部分に分ける。前者はコーラン・スンナに明確に表現された規範ないしは指導原理であり、後者は時代の要請に従って、人間が様々な手続きによつて解釈した部分である。この分け方は、例えば、前者を基本的信条とイバードトの部分、後者をムアーマラートの部分としたムハンマド・アブドゥウの分け方とは対照的である。

マウドウデーイにとつて、コーラン・スンナという聖典の命令・禁止の文言はそのまま文字通り受け取り、無条件で実行することがムスリムの義務なのである。彼は人間を二つに分ける。ムスリムであるか否かである。ムスリムであるということ

は、神を至高の権威と認め、ムハンマドを神の使徒と認めること、したがって使徒が伝えた命令には無条件に従うことであり、この命令についての理性的な議論をすべて放棄することである。服従の条件としてその合理的正当化をもつてきたり、命令に対する不満から様々な理由付けで服従を拒否することは、たとえムスリムを称していても不信仰である。神の命令が何故かを考えるのではなく、たとえその知恵が理解できなくても、また命令が人間の合理的基準に合致せず、世界の慣行や伝統に一致しなくても、それを直ちに実行することである。神の命令や預言者の主張を自分の考えよりも優先させ、神と預言者が定めた信条・行為規範を自分の知恵・知識・他人の意見などで判断してはならないのである。

要するに、聖典に示された神の命令や規範に対して人間が様々に「解釈」することは、神の命令よりも人間の判断を優先させることであり、許されない。もとよりこの場合の「解釈」は、時には表面的意味とは異なる結論を引き出すモダニストのそれを想定しているのであって、法学的な「類推」(Analogie)やイジュティハードを指すものではない。また、神の命令への服従の条件としてではなく、服従を前提としてその意味や知恵を理解することは積極的に認めているし、彼自身は神の命令を現代ムスリムにもわかるように積極的に説明している。この点ではモダニストと共通する。

こうして、ザカートの義務、利子・ギャンブル・投機の禁止、限度内の個人の自由の保障、階級闘争の禁止、ベールの着用義務、女性に対する男性の保護権、両性の自由な交わりの禁

止、姦通の禁止と石打刑、報復刑の容認、窃盗犯の手首切断の容認、禁酒、陰部隠蔽の義務、などが肯定される。これらはいずれもコーラン・スナナの文言の直解によるか、それからの演繹によるものである。その意味でその解釈は、明文規定に関する限り、極めて保守的かつ伝統的であるといえる。

以上のようなマウドゥーデーの立場を特徴づければ、論より実行、神の命令には一切言挙げせず（ということは、それを直解して）直ちに実行する行動主義といえよう。その点ではマウドゥーデーの立場は、イスラム神学上「ビラー・カイファ」として表現され、神の超越性を強調する保守的な伝統主義に近く、モダニストとは大きく異なる。しかし、これらのイスラムの *fundamentals* を新しい近代的国家、政治・経済・教育制度の中で表現し生かそうとする所は、伝統主義にはないことである。彼が原理主義者たる所以である。

第四部会

禪定論の研究

——安那般那 (anāpāna) を中心として——

洪 鴻 榮

一 安那般那における数息 *ganana*・隨息 *anubandhana* の成立の前後について

安那般那とは梵語の音訳語であり漢訳すれば入息出息のことである。原始仏教の時代から安那般那の修習法は存在していた。とりわけ南伝諸経・律と北伝雜阿含經・律の中に、数多くの安那般那についての記述がみられるが、入息と出息についての具体的な数息 (*ganana*) の方法は説かれていない。

それゆえ、『太子瑞心本起經』と『修行本起經』の兩經では釈尊が成道るとき六妙法門(數、隨、止、觀、還、淨)を用いたということが書かれているが、それは釈尊の親説ではないと考えられる。

二 なぜ安那般那の修習は解説へと直結するか

部派仏教の時代から安那般那における数息法は、説かれはじめたと考えられる。とりわけ『大毘婆沙論』、『俱舍論』、『順正理論』、『顯宗論』、『大安般守意經』、『坐禪三昧經』、『成美論』、『雜阿毘曇心論』、『清淨道論』、『解脫道論』、『善見律』、『修行道地經』、などの諸經論は皆出入息を俱に数えたと主張する。

その理由としては「凡そ数息の時は、当に先ず入を数ふべし。初生の位には入息(或は出息)先に在り、乃至、死時には出息(或は入息)最後なるを以てなり。是の如く生死の位を覺察するが故に、無常の想に於いて漸く能く修習す」とされる。

安那般那の修行者にとつては、無常觀を柱としている。また『瑜伽師地論』卷第九十八では、次のようにされている。

「…若於入息後無有出息。或出息後無有入息者。如是命根即應斷滅。…而於無常行中有希奇事。…彼由攀緣如是事故。深心厭離於三二境界所發愛患淨修其心…」

(大正三〇・八六六b)

十六特勝(安那般那の十六段階)の中で第十二段階(第十二段階もある)において禪定の段階から進んで智慧の段階に入る。そこでは最初に無常を觀する境地に入る。この記述は南伝、北伝ともに安那般那を説く經典のほとんどに共通する。

「無常を觀する」とは、三法印の中の第一の「諸行無常」を觀することに当る。この三法印を觀する方法によって解脫へと導かれるわけである。すなわち安那般那は、無常を觀することを柱とするゆえに解脫へと直結していると思われる。

三 鎌田茂雄氏の内息・外息の解釈に対する疑問点について
『雜阿含經』八〇三經では十六特勝 *sotthāra* の最初の文について以下のように述べられている。

「念於内息繫念善学。念於外息繫念善学。…」

鎌田茂雄氏の研究(『氣の伝統—調息法を中心として』(人文書院、京都、一九九六、一六頁)によると、

「…内息とは体内の呼吸であり、外息とは体外の呼吸である。…人間の身体の内臓と内臓のあいだには空間がある。その空間の氣と外界とが連続するとき、内息と外息とが一つになることができる。」

鎌田茂雄氏は『雑阿含経』に述べられている「内息」と「外息」を「体内の呼吸」と「体外の呼吸」として論述している。しかし、この「内息」と「外息」は、「入息」と「出息」のことと考えられる。

『雑阿含経』八〇三経、八〇七経、八一〇経に説かれてある数カ所の安那般那をみると、「内息」は「入息」のことであり、「外息」は、「出息」のことであるとうかがえる。

十六特勝に関して『雑阿含経』と同じ系統の梵文『瑜伽師地論』における十六特勝の記述を比較すると、「内息」は「入息」(astvasa)であり、「外息」は、「出息」(prastvasa)であることがわかる。

ブラフマンと絶対無

甲 田 烈

一九六〇年代以降、国際的に宗教間対話への気運が高まり、文化相対主義的な宗教理解を背景としながら、対話者の双方が自己アイデンティティを拡大する方向へと、対話の成果が蓄積されてきている。また、この動きと同時期に人間性心理学から

展開したトランスパーソナル心理学は、人間の意識構造の根本に即して、諸宗教の超越的一体性が確認されるという立場から、変性意識の研究を深化させてきた。

一方我が国においても、諸宗教の「対話」、あるいは「統合」のための理論的探究は宗教哲学における重要な課題の一つとして、京都学派を中心として、主に仏教を軸として、キリスト教やユング心理学との比較研究が続行され、今日に至っている。

しかしながら、現代のインド哲学と、京都学派の宗教哲学の間に、これまで「対話」の試みがあったかという点、それは皆無に近かったと考えられる。現代インド哲学は、ヴィヴェーカーナンダ以降、優れた対話原理を提供してきたのであるが、その成果が現在の宗教間対話の問題状況において、問い直されてはこなかったのである。

ヴィヴェーカーナンダは諸宗教の存立基盤を理解するための方法としての「ブラフマン」について語っており、京都学派の西田幾多郎は同様の意図から「絶対無」について論じているが、それは古典的なヴェーダーンタ哲学における「ブラフマン」や、伝統的な仏教における「無」とは異なった側面を持つこととなった。しかし、諸宗教の相互理解の原理としての「存在」と「無」の立場として、対照的な観点に立つものとも考えられ、異なる立場からの諸宗教理解の試みとして、再検討する必要がある。

ヴィヴェーカーナンダの場合、ブラフマンは絶対的存在・知識・歡喜であるという伝統的なヴェーダーンタ哲学における定義を認めながらも、それが「存在」だというのは、特殊が一般

により、一般がさらに広い一般によって説明され、ついには最高の普遍化に至るといふ推論の原則を意味しており、知識とは、結果の全ての可能性は、潜在的なものとして原因の中にある、それが自己を表現するということを意味するとして、帰納原則と進化論の条件を満たすものとして、ブラフマンを解釈していく。

こうしたブラフマン論が、ヴィヴェーカーナンダの説く普遍宗教 (Universal Religion) の根拠ともなる。何故ならば、ブラフマンはヒンドゥー教における絶対者の名であるが、それは最高の普遍化なのであるから、仏教、キリスト教、ゾロアスター教、イスラーム教の絶対者の名でもあり、その中においては、二元論・制限不二論・不二一元論に代表されるような宗教のあらゆる発達段階を内包しており、それが同時に、人間の宗教的意識の発達段階でもあるからである。

中期以降に語られていく西田における絶対無は、第一義的には宗教的体験であり、対象的に見られ、主語的に考えられるものに対しては無であるが、見るものなくして見るものとしては絶対の有である。これを西田は、ノエシス的には有であるが、ノエマ的には無であると説明している。西田によれば、プロテイノスの一者やキリスト教の神というものは、どこまでも客観的方向に自己を超越した絶対者の自己表現、すなわち超越的内在を示すものであるのに対して、大乘仏教に代表されるインド思想は、内在的超越として、どこまでも自己の主観的方向へと自己を超越した絶対者に接するのである。

このように、絶対無の自己限定の異なる方向から、キリスト

教と仏教・インド思想について考察した西田は、普遍宗教というものが、歴史的な特殊性を持つていたことを認めながらも、後者の方向を将来の宗教として認めたのであった。

隋・唐初期における浄土院について

柴田泰山

『歴代名画記』・『西陽雜俎』、或いは『兩京城防放』などから「浄土院」及び「西方變」に関する記事を、薦福寺・大興善寺・興唐寺 (岡極寺)・資聖寺・崇福寺・温国寺 (實際寺)・光明寺 (大雲寺)・安国寺・趙景公寺・雲花寺・光宅寺・敬愛寺・大雲寺 (浄土寺)・昭成寺に見ることが出来る。これらの「浄土院」及び「西方變」に関する記事から次のことが分かる。

- ① 長安・洛陽ともに浄土院を有する寺院が存在していた。
- ② 壁画製作者について、呉道玄や尹琳など、当時を代表する画家が複数の浄土院建立に関与していることが分かる。
- ③ 壁画製作者から見ると、多くの浄土院は六五〇年〜七五〇年の間に多数建立されていると思われる。
- ④ 円照『貞元統開元釈教録』中の記事、及び法照の叙述から、浄土院において実際に儀礼が行われていたことが分かる。
- ⑤ 現時点では温国寺 (實際寺) の懷暉と、太原崇福寺の懷玉以外に浄土院の建立者の名前は明らかではない。

⑥温国寺(実際寺)・興唐寺(罔極寺)以外の浄土院では、実際に誰が中心となつて活動を行つていたか明らかではない。

これら「浄土院」や「西方変」を所有している諸寺院と、道宣『統高僧伝』及び、贊寧『宋高僧伝』記載の阿弥陀仏信仰者が所属していた寺院とを比較すると、人物及び寺院において一致性を見ることができない。

しかし『歴代名画記』や『西陽雜俎』に収録された諸寺院内の浄土院は、壁画や内装の製作者が著名であり、かつ視覚的にその壁画や内装が優れている点において収録された記事である。即ち、『歴代名画記』や『西陽雜俎』に収録された諸寺院以外にも、多くの寺院内に先述した多数の阿弥陀仏信仰者が浄土院を建立した可能性は高いと考えられる。

隋代から唐代にかけて、多くの阿弥陀仏信仰者が、自己の信仰を教学として体系化する際に、或いは自己の信仰を讃文として叙述する際に執筆活動を行ない、この執筆活動が行われた場所が、個々が実際に居住していたであろう諸寺院内にある浄土院或いは浄土院に準じる建築物であったと考ええる。即ち、浄土院の機能は特に唐代中期を中心として、当時の阿弥陀仏信仰において中心的な空間的存在であり、当時の阿弥陀仏信仰及び念仏実践の具体的な場所として捉えることができる。

このような浄土院の機能に関する具体的事例として、法照の存在を指摘することができる。法照は自らの著作を章敬寺浄土院において撰述し、かつそこにおいて自らが創始した「五会念仏」を中心とした「浄土五会法事」という儀礼を実施してい

た。法照が活躍した時代は大暦から貞元年間であり、多くの阿弥陀仏信仰者が存在する中で、「浄土院」という空間を最大限に利用し広く浄土教を流布したという業績は、まさに時代と相応して展開していった浄土教として捉えることができる。

事実、多数の金石文や『全唐文』に収録されている阿弥陀仏像造像に関する多数の遺文から、唐代初期から唐代中期にかけて多数の阿弥陀仏の仏像や西方変などが製作されていた状況を伺うことができる。これらの仏像や西方変がどの寺院内に設置されたかは不明である。しかし、仮に寺院内に搬入されたならば、これらは浄土院或いは浄土院に準じる建築物に設置されると想定される。

道安の『浄土論』について

金子寛哉

懐感の『釋浄土群疑論』巻一によると次のような問答が見られる。

問曰安法師浄土論說淨穢二土爲一質異見爲異質異見爲無質而見彼釋言一質不成故淨穢虧盈異質不成故搜玄即冥无質不成故緣起萬形雖有此釋文義幽隱謂爲開示廣陳玄旨

釋曰安法師慧悟開明神襟俊爽製造斯論妙窮深旨于時大乘經論文義未周已能作此推尋實爲印手菩薩可謂鑿荒途以開轍標玄旨於性空然且文穩義深讀者罕知其趣今當爲子廣宣其義

この文中の「安法師」とは釋文中に「印手菩薩」とする点から東晉代の釋道安を指しており、また「浄土論」とは、この道安の著作と見ていることは明らかである。此の道安と浄土論については東晉代の道安かどうか、また東晉の道安に浄土論の著作があったかどうか、等については早くから問題視されている。

道端良秀氏の「支那浄土教研究の回顧」によると「釋道安に就いては問題があつて、彌勒往生者の道安に浄土論の著在りしことに就いて色々解釈を異にしている。」とし、伊藤義賢、境野黄洋、望月信亨、佐々木月樵博士等は皆東晉の道安の作としている。ただ浄土論に就いては浄土一般を指すもので、西方浄土に限らない、とするのが従來の説であつたと紹介されている。

是に對して椎尾辨匡博士は「曇鸞當時の浄土教」で、此の道安は「二教論」の著者、北周の道安のことであろうとしている。その論拠は、北周の道安の門弟である慧影の『大智度論疏』卷廿四に「釋道安浄土論云、彼虚故不相章也、故以此文言地平如掌、以穢国所有。令浄土所無。以浄土所無、穢国所有……」等とある經文の「地平如掌」の訳語は羅什訳であつて、若しも西晉無羅叉訳の『放光般若』の文とすれば「令我国土皆平如掌」でなければならぬ。従つて慧影の疏に記す「釋安浄土論」というのは羅什以後の北周の道安のことであり、浄土論も北周の道安の著作であるとするのである。

その後此の椎尾説に對する反論は管見の及ぶ限り見られず、多くの場合椎尾説を追認している。しかし椎尾説を仔細に見ると「慧影しばしば師説を引用するも、単に師言とせるに、本文のみ釋道安法師と言うはやや疑訝を生ぜしむるも」と、問題を

残されている要素がある。此の点について確認して見るとおよそ次のようになる。現在慧影の『智度論疏』として確認出来るのは卷一、六、十四、十五、十七、廿一、廿四の七卷のみである。今これらの中に用いる「師言」「師云」等を調べて見ると、第六卷には見られないものの、各巻に互つて用いられている。中には「師今引言」「師此中広引諸家」「師釋云」「師乃解云」「師亦解言」「師今言」等の例もあり、又「什師解云」「什公云」と羅什法師を特定して用いる場合もある。

このような用例の中で、自らの師を指して「今依釋道安法師」「釋安浄土論云」と、此の部分だけ突然固有名詞を用いるのは如何にも不自然な印象があり、まだ別な意味での問題を残しているように思えてならない。

また『群疑論』の問の文中に見られる「浄土論」の文とされる「一質異見、異質異見、無質而見」の文に對する説は、多少形は異なるものの淨影寺慧遠の『大乘義章』第十九を初めとして、天台智顛、嘉祥寺吉藏、慧影、道綽等によつて早くより論じられている。『群疑論』の文が道綽の『安樂集』によることはその文相によつて明らかである。これら一連の著作のなかで道安の浄土論と明記するのは慧影の『智度論疏』が最初であり、『群疑論』の質問者がそれと『安樂集』の文を合せて問題を提起されたものと考えられる。

注

- (1) 淨全六、十三頁下。
- (2) 支那仏教史学第三卷、三四号、二〇七頁。
- (3) 椎尾辨匡選集第四卷、一〇三頁。

- (4) 正蔵八、九二頁C。
 (5) 正統藏経、七四、七八冊所収。

敦煌チベット語文献

『靈神祭儀物語』の紹介

石川 巖

筆者は「古代チベットにおける靈神祭儀の物語」(『アジア史研究』二四号所収)で敦煌文献P. T. 126第二部のあらすじを示したが、ここに、より妥当性の高いあらすじを示したい。内容をシーケンス(略号S、番号は前掲論文に一致)に分けて簡単に示す。

タイトル『原初の昔、最初の始原、ムとチャの婚姻の時、チャの使者がム在所へ参上したこと(について)』。S1ムが言う。私のムの国では飲びの神(Dag, lha)を祀るため、夜が明ず、暖かい日光のため、日が暮れない。この国の上端は岩山で囲まれ、下端は完全に囲まれており、高所では鳥も飛び回らず、低所では鼠も入らない。S2水汲み達がムに宮殿の門前に来訪者が来たことを告げる。S3ムが命ずる。その者が誰の手前者で、どこから来たのか。利益を誰に求めるのか。厳しく詰問して、詳しく伝えよ。S4(S4からS11まで)ムの臣下を介したムとチャの使者の問答。使者が答える。私達はチャの臣下である。チャは御命じになった。人間達のために王を任命

し、家畜達のために帳簿を作成せよ、と。私達は命令遂行の一環として、ムの国に至って、飲びの神を祀り、婚姻を結ぶことにより、上方では神(lha)を祀り、下方では魔(du)を征しようとしている。すなわち、私達(bdag cag ngan pa「私達、卑しき者」)は飲びの神に供物を捧げ、ム王に御前で貢ぎ物を献上するための使者である。S5ムが言う。貴方達はひどい嘘をついている。貴方達はひどく道に迷っただけである。必要なものを取って帰れ。S6使者が答える。私達はツァンの下手の低地(rtang smad ndo)からこちらに来た。道に迷って、人と出会い、道を教わり、ムの国に来た。王の御前で御霊神(sku dia)に供物を捧げ、ム王に拝謁して、貢ぎ物を献上することを許せ。S7ムが言う。私の国の国境には、虎や豹、熊や狸などがたくさんいる。なぜどれも会わなかったのか。

貴方達の言葉には虚言が多い。帰れ。S8使者が答える。私達は嘘をついていない。それらには会ったが、贈り物をやり、道を教えてもらい、ム王の御前に来たのである。S9ムが言う。ムの国の番兵には、鉄の騎士、鉄の隼などもいる。それらのどれとも会わなかったというのなら、貴方達の言葉には虚言がある。帰れ。S10使者が答える。私達は嘘をついていない。それらには会ったが、贈り物をやり、錯乱せず揺るがない御霊神への供物を捧げるためにやって来た。神の顔を拝見して、供物を捧げることを許せ。S11ムが言う。私の御霊神を祀りに来たのなら、どんな供物を持って来たのか。南詔竹にタンカを付けた神の矢(lha nda)、金塊、トルコ石が付いた大きな皮衣、7種の穀物9駄、米で作った飲料9駄、雷鳥の焼肉、チーズ、

神の羊、神の馬、神の雌ヤク、神の雄ヤクはあるのか。そうならば、たいへんな長旅で疲れたらうから、母山羊 (ra ma = ム) の側もとで申し出ることを許そう。御霊神に供物を献ずることを許そう。S. 12 (以下、ムにチャの使者が拝謁している。) チャの使者はムに感謝の礼をする。S. 13 使者 (すでに sku gnyen phyogs 「御親戚の側」と記されている。) が言う。後で国の者を貴方の家臣として献上するから、供物が然るべきものでなかったとしても、容赦せよ。S. 14 ムが答える。今日、私達 (ここでムは自分達のことを、チャの使者がそうしているように、'bdag cag ngan pa 「私達、卑しき者」と言う。) は御霊神への供儀を許したが、それらの贈り物ではお話にならない。私達の父方達も承服しない。父方と協議した上で許可しよう。S. 15 チャの使者 (ここでは sku gnyen 'phul 「御親戚、聖なる者」と記されている。) が言う。なんとか許してくれ。S. 16 難解な箇所。ムが答える。(何かが) よくなったら、協議の上許可しよう。

初期中国仏教における鳩摩羅什

——「大乘」の概念を中心に——

采 翠 晃

鳩摩羅什は中国に本格的な大乘思想を伝えた、と評される。では、鳩摩羅什が伝えようとした思想と中国人が受け取った思

想とは合致していたのであろうか。

『大乘大義章』『注維摩詰經』を見ると、小乗は常に大乘に否定されるべきものとして語られていることに気付く。

最も特徴的なのは、三十四心と四相に関する議論である。鳩摩羅什は、これらは皆仏滅後の阿毘曇学者が勝手に言い出したことであって、仏説ではないとする。しかし、実際に検討してみると、いずれの概念も、大乘仏教においても、『大智度論』のみならずいくつかの論書で議論されている問題であり、別の場所では鳩摩羅什自身がそれらの概念を援用している例さえある。また、『成実論』が毘曇を破していることを問わずして理解したことをもって、鳩摩羅什は僧叡を自らが伝訳する経論を担う者として称えている。

このように、鳩摩羅什は阿毘曇批判を中心として自説を展開していることが分かる。その論理は、時として自己撞着を引き起こすほどのものであり、鳩摩羅什自身の思想を素直に表明したものと受け止め難い。何らかの意図をもって敢えて極端な表現を採ったと考えるのが自然であるように思われる。

一方、中国人はどのように鳩摩羅什の教説を受け止め、いつたのであろうか。鳩摩羅什と接触を持った四人について検討してみると、その対応が一様ではないことが分かる。

僧肇は、『注維摩詰經』において、大乘と小乗との対比をかなり意識して註している。僧叡は、単に大乘の方が勝れていると主張するだけでなく、小乗に対する批判に基づいて大乘について述べており、鳩摩羅什が主張している大乘観にかなり忠実であると言えよう。慧遠は、大乘や小乗の別は教えそのものの

別ではなくその教えを受け継ぐ人や時代によるものであると考
えていた。このような見解が『大乘大義章』中で鳩摩羅什が主
張する意見に反するものであることを、慧遠は重々承知であつ
たろう。竺道生は、鳩摩羅什や僧肇とは対称的な態度を取つて
いることが窺われる。竺道生の注釈では、大乘・小乗を対比さ
せたものは皆無であり、むしろ、大乘・小乗の区別を拒否する
かのような注釈を施している。これは『法華經疏』にも窺え
る。

以上のことから、鳩摩羅什は、慧遠を始めとする中国仏教者
達が大乗をも阿毘達磨で解釈しようとしていることに對し、警
告を發しようとしたのだと考えられる。『大乘大義章』第二問
答中において、仏滅後に大乘と小乗が分かれたことを一言申し
添えなくてはならなかつたこともこの考えを補強する。小乗か
ら大乘へのドラステイックな転回を自ら経験した鳩摩羅什の目
には、中国の大乘と小乗を十分にわきまえない状態は、大変な
混乱と映つたであろう。鳩摩羅什は、中国人の求めに應じて新
たな経論を翻訳するとともに、先づそのような混乱状況の改善
を図るべきだと考えたのではなからうか。

一方、その鳩摩羅什の教えを承けた中国人の理解の程度は、
かなり区々であつたと言わねばならない。胡臧から鳩摩羅什に
師事していた僧肇や、訳経に當つて主導的な役割を果たして羅
什につき従つていた僧叡は、鳩摩羅什の意図する所をかなり理
解していたようである。しかし、このように鳩摩羅什の意図を
理解した者は少数派であつたように考えられる。それに対し
て、鳩摩羅什の指導を面受することがかなわなかつた廬山慧遠

や独特の思想を持つていた竺道生などは、むしろ鳩摩羅什が主
張した大乘と小乗を峻別しようとする考え方に反発を示してい
る。これは、大乘にせよ小乗にせよ仏説である限りそれを区分
すべきではない、という思想が根底にあつたからだと考えられ
る。

大乘仏教の正統性

藤 近 恵 市

静谷正雄氏は、小品般若以前に原始大乘という時期があり、
菩薩道を強調しながらも、部派仏教を非難しない段階が先在し
たと指摘されている。また、平川彰氏は『道行般若經』や『放
光般若經』等の古い『般若經』には、大乘に對する小乗の語は
現れず、後代に至つて挿入されたものと考えられている。この
ように最初期の大乗では、声聞や独覺を小乗と批判しない三乘
の思想があつたことは注目すべき点である。

その思想的影響は、八千頌般若系統においても見られる。す
なわち、声聞・独覺・菩薩という三種類の修行者は、それぞれ
共通した般若波羅蜜を学ぶべきことが説かれている。また『法
華經』においても、三乗は有和される一仏乘が示されている。
このように声聞や独覺を認めつつも、大乘が展開する中で次第
に菩薩乘の立場、すなわち大乘の特徴が明らかにされてくる。
その思想的源泉は、大乘発趣と僧那僧淫をはじめて宣言した

八千頌般若系統にあると考えられる。ここでは、大乘に進み入る者は、甲冑に身を固めて、輪廻の世界を恐れず、何度も生まれ変わりながら、勇猛果敢に利他行を続けることが説かれている。そのような誓願により、大乘仏教の菩薩は不住涅槃にあつて、輪廻の世界にいながら、無明の闇に没せず、生も死も超越した形で行う衆生救済を表明したことになる。これは、輪廻の質的転換であり、大乘仏教の基本的立場である。この大乘発趣と僧那僧涅の思想は、『郁迦羅越問菩薩行經』『阿闍世王經』『般若三昧經』『大宝積經』『被甲莊嚴會』『大方等大集經』『大智度論』等の經典や論書にも、その影響が見られる。

さらに大乘仏教は、釈尊の説かれた法を受け継いだ正統性を根拠づけるために、『八千頌般若經』では「無限の転法輪」、『法華經』では「第二の転法輪」を説き、釈尊の転じた法輪は止まることなく大乘仏教に展開することを強調している。このように大乘仏教的な転法輪は、菩薩が僧那僧涅の誓願力により、輪廻の世界に現れて、衆生を救済するために転じられる法輪として位置づけられている。

一方、部派教団の修行者たちの理想は、輪廻からの解脱であり、阿羅漢を旨指すことにある。これは、自己の修行を完成させることが目的であつて、大乘菩薩のように輪廻の世界に何度も現れて、衆生を救済する願いはない。つまり、大乘仏教と部派仏教では、輪廻をめぐる考え方が異なっているのである。

また、八千頌般若系統には般若波羅蜜を誹謗する者がいたことを説いている。この内容は、当時、部派教団やそれを支持する人々からの批判や、さらには、大乘を捨て去る者がいたこと

を反映していると考えられる。このような批判や圧力を受けることにより、声聞・独覚という二乗と菩薩乘の大乘という思想を明確化するに至つたと思われる。その結果として、大乘側から部派教団を小乗と呼ぶことになつたのではないだろうか。平川彰氏も小乗ということばは、大乘よりも後に出来たと指摘されている。すなわち、大乘仏教は、初期の段階では声聞・独覚・菩薩を包括した大乘仏教を標榜していたが、次第に保守的な部派教団との間に亀裂が入り、大乘と小乗を区分する考え方が発生してきたのではないかと考えられる。

大乘仏教の正統性は、アーガマを忠実に継承することではなく、釈尊が体得され、衆生に示された仏教の本質的立場である法を正しく理解するところにある。そして、その内容を新たな經典にして、解説や書写することにより、多大な福德が得られることを強調するのである。

いずれにしても、大乘仏教は、涅槃に住することなく、三世に渡つて、僧那僧涅の利他行を実践する円環的な仏教である。そのような立場から、釈尊の示された法輪を転じ続けて、衆生を救済する仏教である。それが大乘仏教の特徴であり、部派仏教とは異なつた仏教を展開するのである。

ムスリムからの質問を契機とする

『仏像』解釈の展開例

田中かの子

仏蹟に限らず、インド各地で修学する仏教僧を見かける時、「なぜあのような姿をしているのか」と質問するムスリムが多い。なるほど、修道院制度もいかなる聖職者階級も存在しない聖俗不分のイスラーム社会においては、遊行するスーフィーなどの例外を除けば、人はみな日常の生業にいそむ在家の姿をしている。聖典『クルアーン』に充滿する神の啓示に基づく法(Shari'ah)のもとで日常生活は、聖なる領域の只中に包摂されている。そこに生きるムスリムの異文化理解に向けて、仏教とイスラームの橋渡しをいかに試みるか。先述の質問を受けて創造的対話につなげるひとつの突破口。それは、巡礼着イフラム(Ihram)をへ特に男性は「偏袒右肩にして聖地メッカを目指すムスリムの非日常的状态、つまりは、結婚・性交・狩猟等を禁じられた潔斎の身に起こる信仰生活の更なる聖化に言及することである。とりわけカアバ神殿の聖域は、流血・殺生・伐採禁断の地。性別・身分・人種の違いを解除したイフラム姿のムスリムは、共同体の連帯と神の前での平等を殊更に実感する。仏教徒の集団(四衆僧伽)においても、世間の差別を超えた仏陀の智慧にもとづく法(Dharma)のもとでの平等が説かれる。唯、法の実践上、修行僧の場合はいわば禁忌

(harām)の状態ともいうべき出家法の戒律を持したまま、終生「イフラム」を纏いつづけるのである。剃髪はその決意を表わし、偏袒右肩の着衣法は師たる仏陀への恭順を意味する。さらにその仏陀と呼ばれた人は、みずからが悟得した法に導かれながら弘法の旅に徹した法の巡礼者であった。法眼の開かれた仏陀の境地からすれば、世間の只中を歩いて生きる日常にこそ聖なる真実が存する。出家在家の別なく共有しうる法悦の世界も実は聖俗不分である。法への恭順を表わすためか、最初期の仏像とりわけインド様式を代表するマトウラー仏(後二世紀頃)は偏袒右肩の姿で制作された。しかしそれは仏教徒にとつてのみ意味をもつ事実である。いま身近に見る仏教僧の姿に関心を示した相手のためにまずできるのは、メッカ巡礼者のイメージへの置き換えをきっかけとして仏祖の本質に遡り、仏陀その人本来のイメージ(Buddha image; 仏陀の人間像)を原始仏典の語るままに構築することである。神格化される以前の仏陀は、神聖視される以前の預言者ムハンマドと同様にムスリムの好意的関心を喚起する。仏陀の人間性への関心が高まると、仏像の外観から伺える神性への疑問も高じて「偶像の起源はやはり仏陀ではないのか」と尋ねてくる学識者(Ulama)などには、以下の『仏像』解釈を提示しておく必要がある。

仏像誕生(後一世紀末頃)までのおよそ四百年の間、インド本国の滅後仏教徒が見つめつづけたのは、仏蹟の空間に肉身を超えてとどまる仏陀の精神的残像(afterimage)であった。インド古代初期仏教美術の主要モチーフとして愛好された菩提樹・法輪・仏塔の人ならぬものの形は、成道・転法輪・般涅

槃という弘法の軌跡を示し、「法を見る者は我を見る」（相応部經典、二二、八七、跋迦梨）と説いた仏陀の精神主義的態度を象徴的に表わす。そうした仏蹟の記念物に向かつての合掌がまづ仏法帰依を表明する姿勢となり、後には成道印・転法輪印等の印契を結ぶ人型をした象徴、つまりは仏像の礼拝へと引き継がれてゆく。神信仰の姿勢として礼拝（*Prayer*）が特定の方向を要するように、仏教徒にも合掌すべき仮の対象と方向がある。神や法の導きを求める人間は、何処かに顔を向けるための空間を必要とする。その空間をいかにデザインするかで礼拝所（*Maṣṭid*）の壁龕にもなり須弥壇上の仏像にもなる。宗教美術とは、目に見えぬ最高価値の裝飾である。

かくてムスリムからの質問を契機とする「仏像」解釈は、「既成の仏像概念」という名の偶像を破壊しながら展開してゆくのである。

天台の実相論について

鄭 世 成

天台智顛の実相論は様々な法門（概念）に基づいて多角的に表現されるが、心具説（一念三千）と空仮中円融三諦（一心三观）がその中心と言える。この二種の法門に基づく実相論の表現は、智顛の名著とみなせる『法華玄義』『摩訶止観』『維摩經玄疏』の三書の間で少しく異なる。本稿では三書の実相論をか

い摘んで検討し差異点を明らかにしたい。

ところで、かかる教理研究の方法論として①智顛の全著作中の法門を互換的に把握し、全著作を有機的関連により構築された一大体系と捉える方法。②智顛の各著述を一応別個のものと捉え、その上で思想の発展を辿る方法の二種が挙げられよう。これらは何れも有意義であるが本稿は後者に立つものである。

一 『法華玄義』の実相論

心具説と空仮中三諦は本来異なる概念である。しかし本書では、この二法門が混交されているように見られる。心具説は十如是三転読の箇所にも明示される。例えばは相如と説めば空諦、如是相と説めば仮諦、相如是と説めば中諦となるとし、十如是に空仮中三諦が具わるという。更に一念心に十法界が互具して百法界となり、更に十如是を乗じ、一念心に千如是を具すと説かれる。本書は更に千如是に三世間を乗じて實質的に一念三千を示すが、その中には十如是が具わるから一念三千（心具論）に空仮中三諦が具わることになる。

また『法華玄義』の「遊心法界如虚空則知諸仏之境界」という文を釈して「如虚空」とは心が空であることを示すとす。心を空と見る時は心より生ずる百界・千如も存在しなくなる。しかし、空を空と限定しないのが真の空思想であるから、ここに空に即した仮を設定できる。ところが仮も仮と限定されるのは仮の本質ではなく、ここに真の本質としての中道が開かれてくる。しかしながらこれらの記述は、私には心具説と空仮中三諦という別の概念を強いて混合させているように感じられ、未だ生硬な論理の感を抱かせる。

二 『摩訶止観』の実相論について

智顛は『中論』と『涅槃経』を引用し、一念の心が三千法を具することを世諦（俗世間の効用を認定する見方）とし、第一義諦（⁴）においては一つの法も得ることができないと説明する。しかし、この文を見る限り『止観』の基本線である一念三千・心具説の「具」の意義が一貫しなくなる気がする。また「心に三千の法が具わるか」「縁（対象）に具わるか」「心と縁が一緒になって具わるか」「別々に具わるか」という四句推検を用いて、何れでもなく、ただ心即三千である意を述べる。これらの表現を見る限り『止観』においては「具」の意味が終始一貫されていないように思われるのである。また『止観』では、十如是の如是本末究竟等とは、如是相より如是報の存在方式が空仮中であることを意味するという。⁶本書では三転誦は行われぬが『玄義』と同意の異表現であり、心具説と空仮中三諦の混交と見られる。『止観』の実相論は心具説・四句推検・円融三諦の調和を指向していると思われる。しかし十如是の空仮中三諦がその調和を乱している気がする。

三 『維摩経玄疏』の実相論

前二書が弟子灌頂の筆記であるのに対し本書は智顛自らの著作である。本書では実相論を、観照する対照（理↓心具説）と観照する主体（智↓一心三観）に区別して解説する点が前二書より明瞭である。これにより二法門の混交が避けられたと伺われる。また心具の意味を「心に一切の存在を、可能性として具える」意と共に「修行による万行・万徳の成就」とする⁸点等が優れている。『玄義』↓『止観』↓本書と、より整束した実相

論に発展していると感じられる。

註

- (1) 大正藏経三三卷六九三b。(2) 同六九三c。
 (3) 同六九六a-b。(4) 同四六卷五四b-c。
 (5) 同五四a。(6) 同五三b-c。
 (7) 同三八卷五二八c-五二九a。
 (8) 同五三一a、五三四b-c。

東アジアにおける

同別二教的仏教思想史の構想

早川道雄

シナ仏教が八世紀を過渡期として大きな変容を遂げた事はしばしば指摘されてきた。この時期は、歴史的には後の浄土教と禪宗による教界制覇の端緒期である。一方、宗教哲学的に同時期を把握することを試みるならばそれは、華嚴三祖法蔵の同別二教論による絶対的絶対の概念の確立と、華嚴以外の思想をも含んだその多彩な展開期と考える事ができる。

法蔵は別教中に「性海果分」という概念を立てる事によって、絶対的な絶対という観念を確立した（対立者を有するという意味での相対的な絶対は、同じく別教中に「縁起因分」として指定される）。性海果分は華嚴経の包括的な真理の領域そのものであり、その内実は言語によつては表現されない（不可

説」とされる。これに対して縁起因分は、華嚴の真理の世界を言語的に（ということとは即ち対立的に）表現できる相対的な絶対である。この二者は水波の如くに「無二（＝一体）」であるとされる。かかる二重構造の絶対を形成する別教とともに、同教が成立する。同教は、華嚴の真理と、その真理の領域中に置かれることよって相應の位置付けを許されるところの他の教説との関係を表現するものである。こうして「絶対的な真理の領域」「その真理に到達するに最適の法門」「絶対的真理によって意味付けられ、存在価値を付与される他の法門」の全てを折り込んだ体系が成立する。実は同別二教論の構想自体は、法華思想においてすでに登場していたのであるが、そこにおいては、絶対たる一仏乗の性格が兩義的であつたためその意義が未だ不分明であつた。法蔵の同別二教論は右の絶対の二分によつて、この問題を解決したのである。

法蔵以後の唐代の仏教思想者は、この同別二教論の構図を形式的には継承しつつ、各々の方向性に応じて新たな内容を盛り込んでいった。それらの試みに通底する志向は法蔵教学においては微弱であつた感性的体験の領域を確立しようとするのである。そしてその体験の方向は、超越的なものではなく、既に自己と目前の世界に遍満するはずの真理の実感というものであつた（当時盛んになつた「草木成仏論」などは、まさしくそうした、現実世界に真理を見出そうとする傾向を背景として論じられたものである）。この事態の指標となす一例として、『釈摩訶衍論』における〈不二摩訶衍〉・〈三十二種法門〉という対概念を挙げる事ができよう。この対概念はしばしば、それぞれの

有する〈性徳円満海〉・〈修行種因海〉という別称から推して、華嚴別教の性海果分と縁起因分を継承したものである事が指摘されてきた。しかし、この並列にはある齟齬が存在する。確かに〈修行種因海〉の方は、制約された世界における菩薩因位の実践を表現する点で縁起因縁分と同位相にある事は明白である。しかし〈性徳円満海〉において、『釈論』の作者は、先行する「因」に対する「果」の明示を避ける。しかも「因」のみならず「種」という、当然「果」が予想される文字をも用いながら、あえてそうする。これは〈性徳円満海〉と性海果分との差別化を図つたものと推測される。おそらく彼の意図は、ことさら「果」字を避けるという表現によつて、自己の宗教的実践の志向が前述の自己内在的・現実世界（器世界）内在的な真理の確認とその実感のための実践である事、そしてそれによつて自己を華嚴思想より一歩前進した者、あるいは華嚴思想を真に完成する者として表明する事であつた。

右の事態は、同時代に作成された他の文献、例えば『円覚経』等の『起信論』影響下の各種疑經、それらの大きな影響下に思索した華嚴五祖宗密の諸著作、禅思想の確立に決定的な役割を果たした『六祖壇經』を始めとする禪籍等にも広くに確認される。また、教理的には全面的に前代の善導を継承しつつも、念仏に高度な普業性を導入することによつて浄土思想の浸透に努めた法照の活動等にもその影響の一端が見出せるものである。

有為と無為（真如無為）との

関わり合いについて

那須 円照

世親は、『俱舍論』界品で、極微が部分を有するならば、結局部分の区別があることになり、極微の定義（無部分）に反すると考える。しかし、空間的部分（方分）の区別が考えられないなら、物質的側面（心的側面でない）全世界は理論的に一点に収まり、極微は事実上、量的広がりのない純粹な点として消滅する。

しかし、この考えは、あくまで形の極微（量的側面）にのみ適用される。質的な他の極微（色（いろ）・声（こゑ）・香・味・触・眼・耳・鼻・舌・身）に対しては世親はどう考えるのであろうか。『唯識二十論』でその答えが述べられている。

アビダルマの反論者は、なるほど形的な極微や集合体というものは、質的なものの配置により構想されたもので非実有であることが認められても、性質（色（いろ）・声（こゑ））は否定されないから、性質は究極的に変わらず存在すると考える。

しかし、世親は、性質（色（いろ）・声（こゑ））は空間的配置（形的要素）を離れて存在せず、極小のものは、量的要素を伴わないため（質的要素・量的要素共に個々の極微として認識できなしい）、量的要素は無限分割される、認識されず、存在性が証明できないと主張する。微妙なものが知覚されず、粗大な

ものが知覚されるという現象は、両者（微細なものと粗大なもの・これは、別々のものとしての粗大と微細の場合と、同一物内の粗大と微細の場合がある）において違いがないところの純粹に質的なものが両者（微細なものと粗大なもの）の存在・認識の根拠であるなら、説明できないから、量的要素（形）が非実在なら、それと分離できない（量的要素を離れて認識できない）質的要素（色（いろ）・声（こゑ））も非実在であり、物質的要素の存在性は否定され、世界は残る表象のみ（vijñaptimātra）と解釈される。故に、唯識無境論が証明される。よって、世界の諸現象は心的に説明される。

以上の記述の背景を含めての詳細は、拙稿「ヴァスバンドゥウの外界非実在論」（『仏教学研究』第55号）を参照されたい。

以上の議論で、物質的要素の実在性が否定され、それがあつ場所としての空間の実在性が否定され、時間の最小単位「刹那」の定義が「幅がないこと」とすれば、極微論と同じ論法で時間の実在性も否定される。

以上、唯識学派では時間・空間の実在性が否定されるから、有為の心と真如無為は共に時間・空間を超えているという点では共通であるが、「凡夫の心は有漏であり聖者の心は無漏であり」、真如無為は無漏であるという点で異なる。凡夫の心は真如無為と不二不異であり、「聖者の心」即ち「真如無為」すなわち「聖者の心」は「真如無為」であると考えられる。よって、唯識学派の教え（不二不異）は凡夫のための教えであり、中観派の教え（即ち）は聖者のための教えであるということが、明らかになるのである。浄土真宗の宗祖親鸞聖人は「教行信証」行

卷『真宗聖教全書』二、一五頁、大八木興文堂)に『中論』の因果不二不異門を『論註』を通して引いておられるが、『中論』のこの部分は凡夫のための教えであると言うことができ(る。因(≡穢土の仮名人)、果(≡浄土の仮名人)。ここで注意しておかねばならないことは、不二不異の教えは不異ということとは同一ということであるが、不二ということはそれぞれが異なり、凡夫(劣)へ聖者(優)ということである。ここでいう聖者は、法相唯識では聖道門であるから此土入聖で得られるが、浄土真宗では浄土門であるから死後の往生浄土で得られる。

唯識学派及び中観派と『浄土論』及び『論註』及びそれらを引用される『教行信証』との関係の思想的考察は今後の課題である。

また、時間の実在性の否定の論理的証明や、音声言語(声)の実在性の否定と言語哲学(唯識で言えば名言種子論)の関係の思想的考察も今後の課題である。

シュリ・オーロピンドの論理について

北川 清仁

シュリ・オーロピンドは『The Life Divine』に独自の論理に対する考えを表明している。その論理説を概説する。

かれによれば、論理には二種あるという。有限なもの論理

(the logic of the finite)と無限者の論理(the logic of the infinite)である。有限なもの論理とは心(intellectual Mind)のはたらしきにもとづく理性的論理であり西洋の論理を含む。この論理はブラフマンの覚知には到達しない。それは心の機能の限界による。心は全知の手段ではなく、対象の分析と総合を超えることが出来ず、真の全体に至ることはない。しかしまた理性には限定的であるが直観と並んで真理獲得への手段として価値を有する。

無限者の論理は絶対者ブラフマンの本体的様態を貫く合理性である。それはブラフマンの論理と呼ばれうる。その論理は理性の論理を超越している。多様性の中の一者性、不可分離者の無限の分割、無限の創造力と永遠の静寂という無限定者の事態を貫く合理性であり、有限の理性にとつてはそれは魔術である。シュリ・オーロピンドによればウパニシャッドに「これは成満なり。彼は成満なり。成満より成満を差し引けば成満が残る。」(Bṛhad. Up. 1, 4, 10)とありこれが無限者の数学であるという(LD p. 339)。全一者ブラフマンは部分の総和としての全体ではない、多なるものを統一する一者でもない、多即一である。それが多様な相対し対立する現象界の理法をそのようにあらしめ超心として根底から支えている。絶対者の論理はその無限性において理性の論理を包摂しているといえよう。

このような絶対者の理解を超えた事態を貫く合理性を何によって納得しうるであろう? ブラフマンは世界内在在面において真理・意識(Truth-Consciousness, rta-cit)であり、真我にほかならない。ブラフマンは考え抜くことが不可能であるが、

それは経験の深まりにおいて自明的、自覚内証的に納得しうるのである。シュリ・オーロピンドはその深まりを Mind から Supermind に至る意識の上昇によって説明している。これによって意識が絶対者の本質的様態に近づくにつれ、そこにおいて経験される世界もより本質的様相を顕わし、その絶対者の無限の様態が合理性をもつたものとして納得されてゆくということが考えられよう。理性の論理は Mind の段階においてのみ適用し合理性をもつ。経験のレベルに応じて、経験され見られる世界は新たな様相、合理性をもつて顕れてくるということである。それは意識の段階に応じ絶対者の無限の論理のそれぞれの可能性が実現されていくことである。意識の上昇に応じて理性は直観に取って代わらなくてはならない。純粋な直観は主体と対象の同一性による認識である。理性には対象的思惟という限界があり、ブラフマンの覚知には主客の対立が超えられなくてはならないからである。aham bhāmanī とは真我とブラフマンの同一性の認識である。その意識の上昇、経験の深まりの究極においては「直観する」という活動も静止する。一切は自己であり自己は一切であるという自覚が輝き出すからである。理性の論理は Mind の段階にのみ通用する論理である。無限者の論理はブラフマンの論理であり、前者を包摂する。その内容は伝統的インドのブラフマンの見方と大きくは相違しない。それを論理として捉えるところ、西洋の論理に対し、インド独自の論理があることを主張しようとする意図があると考えられる。

最古のジャイナ教聖典とされる

Ayāraṅga-sūtra のすがたについて

渡辺研二

一般に、我が国では、ジャイナ教の聖典は、現存の白衣派の聖典が古い伝承を有し、様式や形態も安定したものであるとの一般的認識があるようである。しかしながら、ジャイナ教聖典の本文伝承にはまだまだ未知の部分があり、聖典のすがたや読みに関する課題が残っていると最近のジャイナ教聖典の研究は示唆している。ここでは、現存ジャイナ教聖典のなかでも最古の聖典とみなされている Ayāraṅga-sūtra (Ayar.) の第一篇 (Suyakkhandha) の現存テキストの伝承について、現在までのジャイナ教聖典の文献研究の新しい成果を踏まえ、現存白衣派の Ayār. Loga-vijao 2.5.3 を例にとって、問題提起を行いたい。

(一) 現存白衣派の当該箇所: Ayār. Loga-vijao 2.5.3 (Ed. by W. Schubring)

vārtham paḍiggahaṃ, kambalam pāya-puñchanam ogga-
ham ca kaḍ' āsanān: eesu c' eva jāneja. 試訳: 「衣・鉢・
毛布・足拭き、また所定の範囲・菓の敷物。これらについて
(清潔かどうか) 知るべし」。

これに対し、

(二) Yapaniya 派の所伝: Vijayodaya-tīka ad. Mūlarādha-

na v. 421 は次のように伝えてゐる。すなわち、*Ācāryasāpi dvitivyādhyāyo Loka-vicayo nāma. tasya pariccamo uddeśe evaṃ uktaṃ: "paṭilehaṇaṃ, pāda-pumchaṇaṃ, uggahaṃ, kaḍḍasaṇaṃ, aṇṇadaraṇaṃ uvadhīṇaṃ pāvējaṃ" ti.* 試訳：「ブーチャールンガ・スッタ」の第二章「ローカ・ヴィチャヤ」第五節に「(ツジャクの羽の) ほうき、足拭き、所定の範圍、藁の敷物、その他の用品を得るべし」とある。

ついで見られる *vatthaṃ paṭiggahaṃ kambalaṃ pāya-puṭhahaṇaṃ oggahaṃ ca kad' āsanam* は一塊になって現存白衣派のアーガマの各所に散見される定形表現である。一見して分かるように、現存 *Āyār.* には白衣派ジャイナ教の修行者が使用する「衣」や「鉢」の記事があり、一方、*Yāpanīya* 派の伝承にはない。この欠文 (*Yāpanīya* 派からみれば付加) はどのような意味をもつのであろうか。この出家修行者の用品、用具に関する二つの伝承について、*Kuṇḍakunda* の主張：*niccela-paṇi-pattaṇaṃ uvatīhaṇaṃ parama-jīva-var' indhehiṃ/ ekko hi mokha-maggo sesā ya amaggavā savve//10// (Asāpahūda)* 試訳：「最高の勝れたジナたちよよべ、無衣(裸形)」と「手を鉢とすること」が説かれた。これが唯一の解脱に至る道であり、他はすべて解脱道ではない。」という文節を視野に入れながら、これを一つの基準にして、比較を行うと、「無衣(裸形)」と「手を鉢とすること」を主張する伝統からみれば、修行の進んだ出家修行者には、当然「衣」と「鉢」も使用は認められない。したがって、*vatthaṃ* (衣) と *paṭiggahaṃ* (鉢) を欠いている聖典本文は、明確にジャイナ

教における裸形派と白衣派との二つの異なった主張を的確に反映しているといえる。つまり、*Yāpanīya* 派の伝えるテキストは「マハーヴィーラの無所有・裸形の伝統からみれば」、「正統」である。一方、定住修行者 (*caitya-vasin*) に由来する白衣派 (*Svetāmbara*) の「衣をまとひ、鉢を持する」伝承は「別伝」に属する。上記、*Yāpanīya* 派の伝持した「ブーチャールンガ・スッタ」の第二章「ローカ・ヴィチャヤ」第五節の本文が、現存白衣派の聖典よりもマハーヴィーラの主張をより正確に反映したものであることは明らかである。もしこれが *Yāpanīya* 派の主張する *puṭy' āgama* (古アーガマ) からの引用とすれば、現存アーガマとは異なった版 (*versions*) の存在することが想定される。これと同様の現象は *Āyār.* の箇所のみでなく、マハーヴィーラの古い伝記や *Uttarajīva* のような古聖典のなかにも見いだされている。つまり、現存ジャイナ教聖典の本文伝承のすがたは、ある立場からの編集の痕跡がみとれ、欠文や加増部分の検討によつて現存聖典以前のアーガマのすがたが予想し得るのである。

『大阿弥陀經』における五悪段の意義

龍 口 明 生

『大阿弥陀經』における五悪段の構造についてはかつて論じたが、本稿では五悪段が説かれている意義について検討を加え

たい。五悪段は三本（『大阿弥陀経』『平等覚経』『無量寿経』）にのみ説かれ、他の諸本には存在しない。内容的に自力作善を説き、阿弥陀仏信仰を説く經典としては不相応であり、かつ中国的色彩が濃厚である。従って中国で成立、附加されたものではあるまいかと先学により種々論じられて来た。

五悪段の内容。第一悪から第五悪の有様は何（或いは誰）についての描写であるかというに、主として非仏教徒（一般在家者）についてのものである。仏陀（釈迦牟尼仏陀）が成道された世間が正しくこの五悪五痛五焼であり、是の如き世に在って教化活動を開始された。そして教化の結果、「降化五悪、消尽五痛、絶滅五焼」して五道五善の世となる。しかし釈迦牟尼仏陀が般泥洹すれば、時の経過と共に、次第に旧に復し、再び五焼五痛の世になって行く。よって仏の経法に違反することなきようにとの教えである。

経法の内容。「当自端身、当自端心」にして、目・耳・鼻・口・手を端し、諸悪を犯さず諸善を作すべきことを説く。具体的には「布施施徳、能不犯道禁忌、忍辱、精進、一心、智慧」の六波羅蜜、及び「斎戒清浄」なることである。優婆塞・優婆夷への積尊の教化は三帰依・五戒であり、布薩が仏教団に採用されて以降は、八斎戒が加えられたと考えられる。しかしながら五悪段においては、八斎戒と共に六波羅蜜が説かれている。

出家者の教団即ち比丘僧伽、比丘尼僧伽が部派の相違によって種々なる形態をとった如く、優婆塞・優婆夷も、彼等の布薩に注目する時、時代を経、地域を異にすることにより種々なる

斎戒が存在したであろうことが想像される。阿含經典に説かれる斎戒の中には、五悪段のそれと同様に六波羅蜜と結びついたもの、或いは六念と併せ説くもの、布施の功德よりも斎戒を一日一夜持つ事の功德のいかに大なるかを強調するものなどが見られる。

五悪段末に説かれる釈迦牟尼仏陀の教化は在家仏教徒に対し六波羅蜜の実践と八斎戒を持つことを中心とする教えであって、阿弥陀仏信仰とは無関係なものである。

それでは何故『大阿弥陀経』の中に、阿弥陀仏の教えとは無関係な一段が設けられているのであろうか。この疑問に答えるに先立ち『大阿弥陀経』が成立する背景を考察する必要がある。第五願は「聞我名字欲生我国者」で阿弥陀仏国に欲生を願ひ、経戒を持つている者。第六願は「欲来生我国」者で、分檀布施・起塔・作寺等の諸々の作善をし、斎戒を持つ者。第七願は「欲生我国」者で六波羅蜜を行じ、斎戒を持つ者である。第一輩・第二輩・第三輩のいずれも阿弥陀仏国に往生を欲する者であって斎戒を持つ者である。彼等はいずれもまず阿弥陀仏国への往生を願う者である。阿弥陀仏信仰という面から彼等把握するならば一様であるが、八斎戒（及び諸作善・六波羅蜜の実践の有無）という側面から分類すれば種々なるグループに分けられる。

在家仏教徒の宗教生活の顕著な場としては布薩（斎戒）が考えられよう。そして既に仏教が流布している地域に阿弥陀仏信仰が伝播するに際して考えられ得ることは、そこで行なわれていた定期集会である八斎戒との融合である。阿弥陀仏信仰が八

齋戒を採り容れたと見做すより、八齋戒の場に阿弥陀仏信仰を拡めて行つたと理解する方が自然であろう。

このような状況下で五悪段に説かれる在家仏教徒達は従来の教えを信奉し、阿弥陀仏信仰を受容しなかつた。彼等に対し釈迦牟尼仏の教えと阿弥陀仏信仰との聯繫を示す必要性がある。この点が『大阿弥陀経』における五悪段の存在意義であると仮定したい。従つて五悪段を有しない諸本はその必要性の無い地域乃至時代の成立經典であると言えよう。

弥勒のふるさとその住処

小林 圓照

序 未来仏・弥勒の現住処を問えば、当然、一生補処の菩薩なれば、兜率天と言うことになる。しかし『華嚴経入法界品』（梵本・ガンダヴェューハ）弥勒章では、「菩薩一般の生地」の寓意的な解説もあり、弥勒の「住処」に関して言えば、その原郷・故郷・現住処・未来処など、あるいは「無住」思想の視点から種々の考察が可能な内容になっている。

一 『弥勒経』類のうち『弥勒下生成仏経』によれば、兜率天より「下生」して、成仏すべき最後身の一生となる誕生地は、シャンカ転輪聖王の統治するケートウマティーと呼ぶ大都城（現在のバーラーナシーに位置する未来の理想城市）に住む大バラモン・スブラフマンを父とし、その妻ブラフマヴァティ

一夫人を母として生まれることになっている。出家後、金剛莊嚴道場の龍華樹を「菩提」樹として坐る。一方、ガンダヴェューハでは、兜率天への「上生」以前の菩薩として、南方のサムドラカッチャ地方の大莊嚴園林中の毘盧遮那莊嚴という大樓閣中に住んで説法教化している。ここが弥勒の現住所である。しかも彼の生まれ故郷は別にあつて、それも南方のマーダラ國のクティあるいはコータと言う村落であり、そのゴパーラカという同族の長者家の人々を教化してサムドラカッチャにやつて来たのである。

二 もともと弥勒の存在は、イラン神界の太陽神ミイロをクシャン期に仏教化したとする説も尊重すべきだが、具体的な素材を『スッタニパータ・パーラーヤナ章』や『賢愚経』に出るパーヴァリ学匠の十六人の弟子の一人であるティッサ・メツテイヤ（同学のアジタとも混同）と同定する。弥勒はアツサカとムラカとの中間地域を流れるゴードーヴァリー河の岸边が生地と推定され、一番近い町はムラカの首都パティターナということになる。もしこの河辺とクティ村とゴパーラカと言つた親族達とが一致するならば、弥勒はこの辺りからバルカッチャあるいはサーガラカッチャ（海澗地方）に北上して来たことになる。

四 毘盧遮那莊嚴という大樓閣の名は、弥勒が善光如来のものと発心し、善根を植え菩提を求めたときの転輪王名ヴァイローチャナに根拠を置いていることは、『大事』、『仏本行集経』に依り証明できる。また『入法界品』で「菩提心」が分析され、発菩提心の菩薩が特に喩説を以つて強調される根拠もここ

にある。さらにチベット訳の『聖弥勒発趣経』では、その名の根拠である「慈心(慈愛・慈光)三昧」も説かれている。教理的にも「自性空」や「無住」の思想に『入法界品』と同趣であることが読みとれる。このことは、華麗な大楼阁の存在が、まず第一に「空・無相・無願の境地にいる人々の住居であり、精舎である」と解説するのと同一である。両経の細部に互つての検討が必須となる。

五 『弥勒章』のもう一点の特色は、「住処」「生地」と言うことに係わつて、人々の一生、家族、親族、家系、同族、同朋などへの深い関心が窺われる。そこに十の菩薩の故郷といった発想が出てくる。発菩提心、道心、菩薩の位地、誓願成就、大悲、如法の観察、善巧方便、衆生の成熟、方便と智慧、諸法の修行がそれである。また特にバラモン達を教化するのは彼らの種姓への慢心を除いて、平等な如来の家に出生するよう転換させるためでもある。論説的展開ではなく、文学的な限界はあるが、人生全体に互る「如来威」、「如来種姓」に類した思想がここにある。

結語 弥勒の住処を考察するとき、原理的な空・無住の原郷に始まり、クティ村の故郷、サーガラカッチャの原住所、上生地の兜率天、下生後の未来地・ケートゥマティー城下と列挙できよう。しかし『入法界品』の意図は、上生・下生を借らず、サーガラカッチャの大楼阁こそが地上の「弥勒の浄土」であり、「自覚の現在地」となる。(注記省略)

『四明尊者教行録』における

知礼門下の動向

林 鳴 宇

『教行録』を中心に、四明知礼直系の門下たちの当時の様々な出来事を検討してみたい。四明の門下について、『教行録』巻七所収の「法智大師塔銘」、「尊者實録」、「大師行業碑」の三文を対照すると、『仏祖統記』と『釈門正統』が成立する百餘年前に、知礼門下に与えられた評価の一面が理解できる。

『塔銘』の内容から、一〇三三年以前に、知礼の門下に数えられる人は千人以上あり、中でも優秀で、弟子を持つことが出来た人物は二十七人、更に、各地の名刹の住持となった人は五人前後であったことが分かる。彼らの名は、明州開元寺の則全、越州圓智寺の覺琮、台州東掖山の本如、衢州浮石院の崇矩、知礼の後継ぎ延慶院の尚賢である。

『教行録』の他の記載を参照すると、住持となった人には、章安慧因講院の択交(巻一「交法師授辞」、太平興国寺塔寺の文璪論師(巻一「璪法師授辞」、西湖靈芝崇福寺の仁岳(巻六「雷川淨覺法師)」がいる。

『實録』では、知礼の入室弟子は四百七十八人で、自ら得度させた弟子は立誠、又玄など七十人、知礼の法を受け独立して授学した人は則全、覺琮、本如、崇矩、尚賢、梵臻、仁岳、慧才など三十数人とされている。

知礼が自ら得度させた弟子の名前は巻六「戒・誓辭」にも出ている。それは、立誠、又玄、本慈、本常、尚閑、德才、曇慧、曇覺、本淳などである。これらの人々は、後世、ほとんど記載されることがない。

『教行録』に出る諸弟子の動向と問題点を、崇矩と仁岳に限って論じてみたい。

崇矩。巻七の「塔銘」は、彼は衢州浮石院の住持であったと記す。巻五の「付矩法師書」の中には、知礼が崇矩に出した十通の手紙を収めており、崇矩の人物像が伺える。崇矩は非常に賢い人で、知礼が三十八才の頃、知礼から印可をもらい、独立して三衢の本業寺に住持した。その後景德寺や、黄巖の東禪寺などで講経した。一〇一三年には、天竺寺の遵式から更に印可をもらった。眞宗皇帝の前で『四十二章経』を講義し、天子から紫の袈裟を賜ったが、これは知礼より四年も早かった。その後、天竺寺に一時滞在し講経した。それから故郷の衢州に戻り、禪宗系統の浮石院を天台の教院とし、自ら住持となった。知礼の晩年において、崇矩は知礼と仁岳の論争に加わったが、その詳細は伝わっていない。しかし、崇矩は、少なくとも二ヶ所について知礼と見解を異にしたようである。一つは「羶経融心解」の三輩説、もう一つは「光明経王」の命題に関する問題である。知礼にとつて、崇矩が数少ない優秀な弟子の一人であったことは、崇矩に宛てた遺書に明らかである。全体的にいうと、崇矩は知礼色の薄い弟子であり、学問上は仁岳と似ているところがあり、知礼に異見を言える少数の弟子の一人でもあった。

仁岳。安藤俊雄氏はかつて、仁岳を趙宋天台の悲劇的な人物であると語ったことがある。『教行録』に出る関連文書を検討してみると、非常に真面目な学究肌の僧の姿が浮かんでくる。筆者は、仁岳を一悲劇的人物に限定するような意見に同調できない。なぜなら、仁岳は破門されたわけでもなく、巻七の「行業碑」、「實録」などの後世の文書の中では、仁岳の名は知礼の成功した弟子の一人として記されているからである。彼は知礼と異なる分野で十分活躍することができたため、趙宋天台史にとつて大きな功績を残した一人であったと考えるべきであろう。

このような諸点から『教行録』は趙宋天台の歴史的背景を解明するために重要な記録資料を多く含んでおり、『釈門正統』や『仏祖統記』など後世の史伝書にかなりの影響を与えたと考えられる。

阿弥陀仏の表現形態としての名号の役割

木村世雄

阿弥陀仏を表現する方法として、主として人格的な絵像・木像の形像による方法が用いられてきた。それらは主として来迎仏として理解されてきたものであるが、親鸞の思想では臨終来迎の思想を現生正定聚の立場から否定される。名号の思想はここに端を発するものである。その名号を仏身一種として考え

ると以下述べるが如くに考察できる。

親鸞は仏身仏土を真実と方便に分け、真実としての阿弥陀仏を『教行証文類』（『真仏土文類』）において、『涅槃經』の思想も盛り込みつつ無限の光明であることを導く。親鸞の理解した真実の仏身は第十二・第十三願成就の無限の光明であり、光はそれ自体「いろもなし、かたちもまします」（『唯信鈔文意』）ない。三身論に配当すれば法性法身に属するものである。ゆえに有限的な形像では表現し得ない世界であると解釈できる。かといって、親鸞は虚無的な態度を示しているのでもない。その両者を媒介する意味での「ことば」としての名号の中に、無限かつ有限・有限かつ無限なる妙有の世界を見出していったものと推察される。無色無形の法性法身としての阿弥陀仏は、そこから衆生再度の為に名号として自分を名乗ることによって人間世界との関係を築いた、というのが『大無量壽經』の内容である。

『唯信鈔文意』には「光明無量の本願、壽命無量の弘誓を本としてあらはれたまへる御かたちを、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。この如来すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如来とまうすなり。……この報身より応化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光をはなしたしめたまふゆへに尽十方無碍光佛とまうすひかりの御かたちにて、いろもましますさず、かたちもましますさず。すなはち法性法身におなじくして、……しかれば阿彌陀佛は光明なり、光明は智慧のかたちなりとするべし」とある。光明はそれ自体、実体がないので人間とは直接交渉できない。阿弥陀仏は

仏像に表現されることで礼拝の対象となり人間と交渉を持つ。しかしこの文では具体的な形像を言うのではなく、まず本願に報いた「御かたち」を名号としていることに注目される。文字は、かたちだと言っているのである。その報身のかたちから応身・化身が展開されると説く。つまり名号が第一義的ということになる。

親鸞にとつては絵や彫刻といった形態よりも、「ことば」としての名号の中に弥陀の意思を見て取られたというべきである。形像よりも名号の方にこそ意味される内容を多く盛り込むことが出来るということであり、形像では尚も有限の域を出ず、相対的な姿になって大・小の分別が生じることになる。対して文字としての名号は「法性法身におなじくして……」と仏身の大小・分量を超えることができると説示している。有限の形像はそれを実体化して、更には神秘的・呪術的な効果を見ていくという誤認を大いに生じ得る。

もとより浄土教における数々の神話的表象は「厭離穢土・欣求浄土」と言われるように来世や彼岸に重点がおかれたものである。しかし親鸞による名号の捉え方では実体化を導き得ないし、来世・彼岸的な印象も持たない。超越的な真理の世界（法性法身）と、現実世界（応土・穢土）とを媒介する正しい報身の在り方は「ことば」としての名号以外には考えにくい。以上の様に名号は称名に付随する概念としてのみならず、報身如来としての「かたち」なのである。阿弥陀仏が本願に報いた智慧の光明であることを表現するには、ことばとなった名号が最も相応しい表現形態だったのである。

扶餘陵山里麁寺址から出土した

石造舍利龕銘文の諸考

李 興 範

陵山里麁寺址は忠清南道扶餘郡扶餘邑陵山里に所在し、百済の都だった泗沘の外廓を囲んだ羅城と羅城の外側にある百済の陵山里古墳群の間の狭小な溪谷に位置している。址からは特に銘文を刻した石造舍利龕が発見された。銘文は前面舍利孔の入口の左・右に10字ずつ刻字されている。右側面は「百済昌王十三季太歲在」左側面は「丁亥妹兒公主供養舍利」と刻す。銘文の内容は百済の昌王治世十三年に昌王の妹「兄」が舍利を供養したことを記す。昌王は威徳王(A.D. 564-598)と同名で、史料から見ると『三國史記』卷二十七、威徳王の条に「威徳王、諱昌、聖王之元子也、聖王在位三十二年薨、繼位」と『三國遺事』卷一、王曆第一の条に「第二十七威徳王、名昌、又明、甲戌立、理四十四年」のように聖王(A.D. 523-554)の息子昌王は聖王の次代の王位を継承している。問題は舍利莊嚴が行われた年度である。上記の銘文から見ると、昌王治世十三年から判断すれば五六六年であるが、歳次丁亥年から判断すれば「丁亥」は昌王治世十四年で五六七年である。一年の差があるが、おそらく銘文を刻字した人が治世年代と歳次を誤ったと思われる。もし昌王治世十三年が正しいとすれば、五六六年度は中国の場合陳文帝天康の時代であり、日本は欽明天皇治世二十七年

である。また、銘文からは舍利供養の対象者を知ることが困難である。筆者は供養の対象者について、当時の時代状況と舍利莊嚴が行われた年代から考えると聖王あるいは昌王の直系家族が有力視される。その一面として昌王代の前後に關して文献記録から当時の状況を窺うことにする。当時三国は熾烈な戦争から、昌王の父王、聖王は新羅と管山城(現在の沃川)の戦闘で五五四年に戦死し、新羅と百済間の一二〇年間の友好同盟関係が破れて敵対関係がつづいていた。百済は聖王の管山城の敗戦以後、昌王(威徳王)等の継続的な敗戦のため、王権は極度に弱体化し、貴族たちの勢力を強化することについて王室の不安もあつた。よつて、昌王は対外関係改善と友好のために力を注いだ。『日本書紀』卷十九、欽明天皇十六年の条によると、欽明天皇十六年(五五五)に百済の昌王は惠(威徳王、昌王の弟)を日本に派遣して欽明天皇に聖王が新羅との戦闘で殺された事情を伝えた。また、蘇我臣から国に帰つて神宮を建て、神霊を安んずれば国が昌盛するであろうと聞いたことである。同年八月に昌王は戦死した父王(聖王)のために出家して修道する意図があつたが、諸臣・百姓たちは累卵之勢の三国の情況から百済を守護することを諫言して出家に反対した。そのため昌王は出家の代りに百人を度僧、多くの幡蓋を造つて様々な功德を行った。同十七年九条には新羅に報復するために援兵を要請した。また同十八年の条によると百済の王子余昌は王位を継承して威徳王となつた。欽明天皇十八年は五五七年で、五五四年度に王位を継承したことから計算すると三年差が出るが、本史料の重要性は前述した陵山里麁寺址出土の花崗石造舎

利龕の銘文に見える「昌王」が威徳王に比定されることを証する論拠となっている。また、『三國史記』卷二十七、威徳王の条によると昌王は治世十四年に初めて中国に朝貢し、南北朝と外交関係を樹立した後は毎年朝貢した。同史料威徳王治世十八年、十九年には冊封を受けた。以上のことから考えると昌王は当時の三國の情勢から、累卵之勢の百濟を救済する意図が多分にあったことを推測することが可能であり、昌王とその兄弟たちは父王に関して孝心篤く、どのような形態でもあれ戦鬪の場所で惨殺された父王（聖王）の極楽往生のために追慕したことは当然であろう。その形態については父子の立場と權威あるいは仏心から考えると、寺刹を造営して仏舍利を奉安し、父王の極楽往生を祈願したと思われる。舍利供養は聖王の女息であり、昌王の妹の關係である兄の名前で安置されたと推測される。要するに陵山里廢寺址は陵寺あるいは祠堂としての性格の役割があった寺院である。

曇鸞の『論註』における行の研究

中村英俊

曇鸞『論註』は世親『浄土論』所説の五念門行を、龍樹の『易行品』によって「信仏の因縁」に注目して解釈した。つまり『浄土論』の帰敬偈の「世尊我一心」の一心を五念門行の修せられる根底に見たのである。しかし曇鸞の上における菩薩行

は自利利他の完成を目的とするものであり、五念門でいえば一切の衆生と共に往生を願う回向門、五果門中では第五・園林遊戯地門の成就という菩薩の一切衆生救済の上にその中心が置かれてある。

一方、曇鸞は八番問答下に於いて、世親『浄土論』の「普共諸衆生、往生安樂国」とある諸衆生は下々品の者であると、その下々品の者の往生を十念念仏によって可能であると見ているのである。まづ下々品の者とは不善業たる五逆・十悪をなし、惡道に墮して多劫を経歴して苦を受けるに窮まりなき者として規定している。この下々品の者が何故に往生でき得るのかについて、不善業たる五逆・十悪と誹謗正法との罪の輕重を論じ、誹謗正法の者には「安んぞ仏土に生ぜむと願する理有らむや。」と、願生の理の無いことを挙げて罪の最も重いことを示している。そうすれば彼の下々品の者が、たとえ五逆・十悪の不善業の惡道に遇い墮して多劫を経歴するとも、そこに願生の理が有るということを暗に明かしているのである。その下々品の者に対して「下品の凡夫但令正法を誹謗せざれば、仏を信ずる因縁をもて皆往生を得」とし、また「但十念阿彌陀仏を念じてまつるを以て便ち三界を出づ」と十念念仏によって三界を出るといつている。十念については、心に他想無く十念相續し、名号を称するにも十念の相續の上に於いてなされるべきことが要請されてある。下々品の者が十念念仏によって往生を得ることについて、まづ願生の理が存すること。そして仏を信じる因縁によって十念念仏して往生を得るとしている。これは下々品の者の十念念仏に於いても、その根底に「一心」の相續

を必要としているのである。

下々品の者の往生を問題にした時、觀察体相章には生即無生を知らなくとも仏名を称する力をもって往生の意をなし、浄土を願生すれば見生の火が自然に滅すると説く水上燃火の譬喩に注目する。これは下々品の者が十念によって往生するに「豈実の生を取るに非ずや」の問いに答へたものである。その直前の浄摩尼珠の二つの譬喩は、一つには阿弥陀如来の至極無生清浄の名号を聞名することによる滅罪が、二つには下々品の見生を転じて無生智となすことが示されてある。生即無生を知らなくとも、聞名によって滅罪と見生が無生智に転ぜられるということに於いて、彼の浄土が無生界であるからこそ、下々品の者の見生のままで往生の可能性が示されてあるのである。

以上、五念門行と下々品の者の十念念仏との一心願生の行道を見てきたのであるが、両者の行相を同様に相当の格差が認められるのである。五念門行に於いては、一切衆生救済を究極の目標となし、菩薩による二利円満の救済活動が求められるのである。しかしながら下々品の者に於いては、十念念仏に於いて見生のままで無生智に転ぜられていく上に浄土往生の可能性を見んとするものである。よって両者共に同じ一心願生の行道として見ていく時、行道として両者の関係は如何なるものかを考えるのである。今、筆者は『論註』の中心課題となるのは菩薩による自利他円満の二利行成就ということにあって、あくまでも一切衆生摂化たる園林遊戯地門成就であって、ただそれと下々品の往生を平行して考えるのではなくて、むしろ菩薩の巧方便廻向が行ぜられていくが故に、それによって下々品の聞

名、一心願生の十念念仏による往生の可能性がそこに見いだされてあるのではないかと考えるのである。以下、曇鸞『論註』に於ける念仏に注目しながら、五念門行との関係を研究していきたい。

禅宗内成立偽経の思想的特質について

猪崎直道

禅宗と関係が深いとされる偽経の中から、以下の経に注目してみたい。

『禅門経』は、自らを『禅要経』とも呼んでいる。本経の作者は、これこそが「禅要の経」、つまり、禅の枢要を説き示した経であると自負していたのであろう。本経の主旨は、四禪二觀門のような、原始仏教以来の漸修的、方便的禪定を否定し、ただ究竟大乘頓教を宣揚して、諸の有教を破すということである。大乘頓悟の禪法、究竟禪を最高の禪定として標榜しているのである。本経は、従来の『達摩多羅禪経』の小乗禪觀に代わる大乘禪經として作られたのであろう。本経には、多くの禅思想、仏教思想が盛り込まれている。如来藏思想、『金剛般若経』などによく見られる即非的な表現、般若・空觀の見方、仏教の因果説、その因果の超越を志向する説、キリスト教の神義論（弁神論）を彷彿とさせる如来の本質論の展開、密教思想の影響などが見られる。このように、本経の有する思想は、多

岐にわたるが、その核心は、如来藏思想に基づいて禪を説いたことであろう。

『法王経』の主旨は、『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、衆生を救うというところである。本経は、基本的思想として、『涅槃経』を採用している。これを承け、闡提成仏思想も見える。本経はまた、『維摩経』、『華嚴経』の影響もあり、また、『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。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、道教的表現も見られる。

『法句経』の全体は、般若を基調とした大乘の要説であり、『法華経』、『勝鬘経』、『華嚴経』などに通ずる純一大乗の理想を掲げ、空思想と如来藏思想の統合を試み、悟りへの道を開示するなど、スケールの大きな独自の仏教思想を展開する。

『最妙勝定経』は、仏弟子の中で、多聞第一と讃嘆されている阿難を拉くことによって、多聞、智慧、利根の者に対し、その反省を促す為に作られたのであろう。また、これらの者は、当時の仏教界諸學者のことを指していると思われる。そして阿難の問いに答え、まず造寺、造塔、造像、説誦、解説、布施、持戒、忍辱などの大なる功德をあげ、それらの益もあるが、一人の一日一夜の入定には比べものにならないと言っている。禪定の功德を力説しているのだが、四重五逆の殺人という重罪を犯しても、禪定を修することにより、禪定力でその罪を消滅することができるという主張もあり、重禪主義と言えるであろう。これは、インド伝来の仏教の根幹たる戒律の制約をく

つがえずものである。修禪の功德を強調するにしても、従来の経律に違背すると思われる大胆なものである。また、本経には、釈尊と文殊菩薩の論諍墮地獄の説話が出る。二人が有無の二諦を争い、そのことにより地獄に墮ち、迦葉仏が一切の万法は空寂なりと教えてくれ、結語として、「当に知るべし。修禪は、最妙最勝なり。」と言っている。世尊が文殊と有無の二諦について論諍し、その罪によって二人とも地獄に墮ちてしまったという、従来の経説にはない説話を創作している。このような大胆さが偽経の魅力とも言えるであろう。

これらの経は、敦煌本の発見により、その全容が知られつつある。比較的短篇であり、大乘諸経を巧みに要約し、現世利益的・呪術的要素に乏しく、内容的に優れた偽経である。

北魏時代の仏塔について

堀江 宏 文

中国にいつ頃から仏教が伝わったかについては種々の説が存在する。しかし年次は的確には言えないにしても後漢の頃には、仏教は中国に一応伝わっていたと言われる。

仏教の伝来が後漢の頃に認められている以上、それに続いて仏塔の伝来も想像することは可能だと思われる。しかし仏塔の様相が具体的に知られるのは南北朝時代からであるが、単に南北朝時代の様式を明らかにしただけでは十分とは言えない。と

ころが中国に仏塔が建てられるようになったのが、いつのころからか、また、どのような形のものから出発したかということ推測すべき材料は充分ではない。それは中国の戦乱興亡の歴史とともに文化遺産を滅失することを避ける事が出来ず、また王朝の交代の時の内乱による数次にわたる破仏の際に、多大な損害を蒙った仏教美術に関しても同様なことが言える。しかしそういった中でも、中国各地に開鑿されている石窟は、ある程度の荒廃と損傷はあつたとしても、当時の文化を今日に伝える貴重な文化遺産なのである。従つて中国の石窟芸術に表現されている仏塔を理解することから、当時の仏塔の様式を推察することが可能だと思われる。

中国の石窟芸術を理解するには、先ず最古の開鑿年代の記録を有する敦煌石窟をはじめとして、雲岡、龍門石窟がともに北魏時代の造営にかかる以上これらを理解することが重要になってくる。またこの北魏にはその首都洛陽に一三六七と称される仏教寺院が、楊銜之によるところの『洛陽伽藍記』に記載されている。その記載するところの実際のもは大寺院など僅か六〇余ヶ寺に過ぎないが、寺院の内容からみてその分を十分に補つてゆけるものと考ええる。そして何よりも寺院のみの記載ではなく、仏塔についても多くの記録が収められている。故に中国の仏塔を考察する上で、北魏時代をとりあげ、その変遷の一面を見るものである。そこで今回は、実際に現地を訪れた塔窟を中心に石窟に表れる仏塔の考察を進めていくものである。

敦煌石窟の形式は、おおよそ次の三種に大別出来る。第一は僧房群形式。第二は窟室平面が方形の伏斗状窟頂。第三は塔廟

形式、第四二八窟には基壇、塔身、相輪といったストウーパー型の舍利塔がある。

雲岡石窟には、第一洞、第二洞と相輪を頂いた木造重層塔、石造重層塔、ストウーパー状の単層塔という三種類が表れる。これは他の石窟では一つないし二しか表れていない。第五、第六、第十一、第十二、第三十九洞には三、五、九層の木造重層塔が表れる。第七、第八洞には相輪、覆鉢はなく、簡素な直線的な石造重層塔が表れる。第二洞西壁には比較的大きな覆鉢の上に相輪を載せたストウーパー状の単層塔が表れる。

以上、雲岡石窟に表れる塔の造形を見るに、相輪のない瓦葺木造重層塔と相輪を頂いた瓦葺木造重層塔、石造重層塔、ストウーパー状の単層塔という三種類が分布していることがわかる。

龍門石窟には、北魏に開鑿された蓮華洞に三層塔、その基壇の中に五層塔、またその右側にも五層塔のレリーフがある。葉方洞には三層塔と、いずれも宝形造の木造塔で頂上に短い相輪を載せた塔がある。潛溪寺洞の外、南側には四層の石造塔がある。

以上、現地を訪れた塔窟を中心に考察を加えてみたが、石に刻まれてはいるけれども、その多くは屋蓋を重ねた三層塔や五層塔といった瓦葺屋根の重層式木造塔で、その上には短い相輪を安置し、下には基壇部が備えてあり、今日見るわが国の三重塔の形態に類似していると思われる。

『成唯識論別抄』の作者問題について

橘川 智 昭

大日本統蔵經第一輯第七七套に収められる『成唯識論別抄』(以下『別抄』)は、「唐窺基撰」と記され、全十巻の内、巻一、八(巻五と記される)、九、一〇の四巻のみ現存する。これについて結城令聞氏により、基の撰述ではなく円測撰述の可能性のあることが提起されている(『唯識学典籍志』、三二〇―三二三頁)。既に散逸している円測の『成唯識論』注釈書として、諸目録を総合して考えると、『成唯識論疏』と『成唯識論別章』(以下『別章』)との二種が有ったと見られるが、結城説はこの内の『別章』を『別抄』と同一の文献と推定するものである。理由は、『別抄』は日本系統の目録のみに有り朝鮮系統の『義天録』に無く、『別章』は『義天録』のみに出て日本系統には見られないこと、『法相法門録』慈恩章疏の下に『成唯識論別抄三巻 分爲五巻 題下云基撰 或録曰円測』とあること、『唯識論同学鈔』「異熟六識能変」において「別抄二釈全同 西明也 不可依用之」と説かれていること、の三点である。また近年、吉津宜英氏も『別抄』の内容検討から、円測撰述の可能性を提起し、少なくとも「窺基撰」ではありえないとだけは言いうる、としている(『太賢の『成唯識論学記』をめぐって』『印仏研』四二―一、二二〇―二二三頁)。

こうした先行研究に鑑みて、筆者は、『別抄』が円測の撰述

として認められるかどうかを検討し、結果として、『別抄』の記述内容の中に、現在見ることの出来る円測釈と相違し、逆に基の解釈に一致する例が見出された。円測釈は太賢『成唯識論学記』(以下『学記』)所引の円測説、基釈は『成唯識論述記』(以下『述記』)等である。以下に例を二つ示す。

①『成唯識論』の「(第一師)今造此論爲於二空有迷謬者生正解故。生解爲断二重障故。由我法執二障具生。……(第二師)又爲開示謬執我法迷唯識者令達二空。於唯識理如実知故。〈第三師〉復有迷謬唯識理者。或執外境如識非無。或執内識如境非有。或執諸識用別体同。或執離心無別心所。……(巻一、新導本巻一・一一二)の中、第二師を誰と見るかという問題……

『別抄』は火弁・親勝等、基は火弁或いは火弁等の説とするが、円測は難陀の説とする(『別抄』巻一、統蔵一―七七・四三五右)。『述記』巻一本、仏教大系成唯識論一・八〇。『学記』巻一、統蔵一―八〇・三右)。

②『成唯識論』の「有執、有一大自在天体実遍常能生諸法。彼執非理。所以者何、若法能生必非常故、諸非常者必不遍故、諸不遍者非真实故。体既常遍具諸功能一切処時頓生一切法。待欲或緣方能生者違一因論。或欲及緣亦應頓起。因常有故」(巻一、新導本巻一・一五―一六)の中の「欲」の意味……『別抄』と基は衆生欲とするが、円測は自在天欲とする(『別抄』巻一、統蔵一―七七・四三九右)。『述記』巻一末、仏教大系成唯識論一・二八七。『学記』巻一、統蔵一―八〇・一二右下)。

このような事例によって、『別抄』は、まず円測の作ではな

いと言える。ただ、『別抄』の内容には普通知られている基の学説と重複しない部分が多く、『別抄』の作者についてさらにもう一度考えるならば、基の教学自体、完成された法相教学の視点だけで良いか否かという問題が指摘される。結城氏が慈恩の無表色問題で論じたように、慈恩正義には『概要』『瑜伽論略纂』とは一致せず段階的に作り上げられたケースがある（『相宗無表色史論』『常盤博士還曆記念仏教論叢』六一九—六二二頁）。また、基の著作として現存する『成唯識論料簡』との関連も指摘できる。『成唯識論料簡』では一部分、「く如別抄説」として『別抄』に解説を譲っている箇所が見出される（巻下、続蔵一—七六・五〇〇左下）。

筆者としては、一応、基が著したものと位置づけながら、かつ完成された法相教学にとらわれずに検討を進めていくべきであろうと考える。

発心の諸相について

深 瀬 俊 路

発心とは、発願心のことで、仏道を成じようとする最初の一念とその契機を意味しており、従来は発心が僧侶となることだけと理解される場合が多かった。道元禪師も発心することが出家でなければならない旨を説示している。

しかしながら、ここで提起したいのは、発心がそのままスト

レートに出家・僧侶となることだけと解釈するのではなく、求道者の内面的な葛藤や心理的・環境的な状況変化や思想性の体系的純化等を考慮する時、そこには、「俗家↓発心↓在家↓発心↓出家」というプロセスを経て段階的に僧侶となるべきなのではないか、という指摘である。

道元禪師は、出家主義を提唱し、その門下に繰り返し説示したことは、膨大な著作に述べられている。それは、そのまま具體的な対機である門下が非の打ち所がない理想的な出家者という僧侶ばかりではなかった事実をも物語っており、だからこそ、「真の出家者たれ」と説く必然性があったのではないか。このことは『衆寮箴規』の寮中心得の内容検討等を手がかりに推測できる。

宗門においては、在家の立場を「出家ではないが、信仰をもつ人」「出家以外の人たち全部」「寺院内生活者以外の一般人」等の意味で解釈してきたようだが、時代が下るにつれて、出家との格差が広まり、学人としての位置が次第に低くなっていくような感がある。

明治から大正にかけての伝道誌への投稿者の肩書きを手がかりに分類していくと、「出家」「在家」「俗家」という立場が存在している点が特に注目される。これは、出家と在家を信仰者、サンガの構成要員と見なし、それ以外の一般人を俗家と表現していると管見できる。

このことは、かつては在家が出家と俗家の中間にありながらより出家に近い位置にあったことを物語っている。すなわち、出家以外を全て在家と分類してしまったことが、形式的な出家

であつても、出家という表現そのものを聖化してしまい、俗家からのダイナミックな発心・求道への展開や、在家を経て出家へと確実かつ段階的に信仰が昇華していくべきシステムが失われた一因と考えられる。特に近代以降、「生來の出家」という職業化した寺院の世襲相続に拍車がかかると、在家の本義は曖昧にされてしまう。

加えて僧侶の結婚と実子相続という形態が、浸透し一般化していく現実とも時期的に重なり、建前としての出家を貫こうとする姿勢が、在家から発心を志向する萌芽を摘みでしまい、職能としての出家と寺院相続を前提とする徒弟制度だけが定着するに至る。

ここで重要なのは、発心を経験しない生來の出家はあり得ないという認識である。僧侶の結婚がもたらした寺院生活は在家的とはなつたが、その場合に在家という生き方の一定レベルを保持することなく、俗家的な生活様式を選択してしまつたのが、寺院生活の実状であり、その最たるものが徒弟養成という機能の消失となつて現れている。

最近、発心の諸相のひとつに女性僧侶志願者の増加が挙げられる。その志願者は寺院に限らず、一般女性にも広く潜在しており、今後は一種の社会現象化すると予想される。

従来から尼僧の生き方が出家的であるのに対し、女性僧侶は在家的要素が顕著であり、多くが師僧に男僧を選択するのが特徴と言える。この女性僧侶の誕生は、出家の定義をめぐる問題点の再検討を促す契機となり、同時に新たな発心を迫つてきている。

道元の業観

——「三時業」に関して——

半田栄一

十二卷本『正法眼蔵』第七「深信因果」巻において、「參学の輩ら、いそぎて因果の道理を明らむべし。」と示された、因果の道理とは三世因果に他ならず、第八「三時業」において明瞭に説かれる。

「二者順現法受。二者順次生受。三者順後次受。これを三時といふ。仏祖の道を修習するには、その最初より、この三時の業報の理をならひあきらむるなり。」

善因善果、悪因悪果が明歴々と、そして、遅速の差をもつて生ずる。人間の主体的行為、身・口・意の三業は、消えることのない種子となつて未来に結果する。しかしその現象には遅速があり、生の不条理を感じしめ、因果応報を疑い、さらに悪業を積む。

「しかあらざれば、おほくあやまりて邪見に墮する。たゞ邪見に墮するのみにあらず、悪道におちて長時間の苦をうく。」

故に、ただ妄信するのではなく、知見をもつて認知しなければならぬ（「ならひあきらむる」）のであり、ここに正しい信とそれに基づく倫理的価値を知る生き方が可能となる。

これに対して七十五卷本「大修行」巻においては、因果性の否定を思わせる説き方をしており対照的といえる。「深信因果」

巻と同じ百丈野狐の話を取りあげ、「不落」と「不昧」を相對させるのはあるが、「墮脱ありといへども、なほこれ野狐の因果なり」と述べ、「不落不昧」、「墮脱」の一等を示す。そして、「円因満果」なる「大因果」を超越の因果とするが、それは裏がえせば「大修行」、「野狐の五百生」に他ならない。

ここに道元仏法の基本線である、「修証一等」を読み取ることができる。証としての「不落因果」と修としての「不昧因果」は、修証の一方を実証するとき、一方は見えないが大修行、大因果は、その超越であり相即であるのではなからうか。

「大修行」巻と「深信因果」、「三時業」巻の間の、矛盾（形式論理の相対的解釈による）も、「修証一等」によって考えれば、表現は異なっても両者の矛盾は超えられていると理解しうる。「大修行」巻の説くところは、修証がその相對を越え、絶対一如の相を、「大因果」と「大修行」の円因満果なることによって示している。「……いまだかつて不落の論あらず、不昧の道あらず」

これに対して、「深信因果」巻は、明歴歴たる因果の道理を説き、「不落と不昧と一等」ととらえるのは撥無因果で、邪説邪見であると、身滅心常を説く外道の見と共に厳しく批判する。仏々祖々の明め来たった因果の中にあつて、行ずること、「修因感果」を説く。修証の一如（空）も、特殊の相にあらわれる因果、即ち、而今におけるわれの行を措いてありえない。即ち、「大修行」は証（一如）の方向から説き、「深信因果」は行の方から説いているのである。「一方を証すれば一方はくらし」の論理である。「三時業」巻は因果と三世にわたる業報を

説くが、因・果は空の特殊に現じたもので新と灰のごとく、前後際断でありながら円因満果、一如であるが、われわれは因果性の中にあつて、今ここで行ずる他はない。灰は薪とならず、宿業は負わなければならぬが過去と際断せる而今に自由が与えられている。ここに因果の必然と超越の通路が見いだしよう。行、懺悔による業の転換も可能である。「修せざるにはあられず、証せざるにはうるること」のない道元の極めて実践的な行の立場を読みとることができる。

これは安易な本覚思想に対する批判と弟子達への徹底だった。「三時業」巻における長沙批判も同じ立場による。「懺慙に」行ずることなくして業障の転換はあり得ない。盛期の道元は修証一等を軸として、空の哲学を展開したが、晩年、後進の指導と教団の維持を念頭において、縁起に基づくきわめて実践的性格を強く打ち出すに至ったのではなからうか。

『摧邪輪』と『守護国家論』

岩 田 親 静

高弁撰『摧邪輪』・日蓮撰『守護国家論』は源空撰『選択集』の批判を展開したものである。「国家論」には「浄土決義鈔」・『彈選擇』・『摧邪輪』の三書にたいして、選択集の謗法の根源を顕はさざるものと不満を抱いているが、何が問題だったのであろうか。三書の中で唯一現存する『摧邪輪』と『国家論』を

比較し、その基本的立場を考察したい。

まず源空批判の「興福寺奏状」・「權邪論」・「國家論」の冒頭を比較してみると、三書の共通点と相違点が明らかになる。

「興福寺奏状」は「權邪論」・「國家論」両書の頭出しとは異なっている。一方両書は「近代」と「中昔」と時代が違えども、両書の目的は「邪正」をただすためであり、「自心」・「自義」に依らないという表明をしており、似通っている。ただし邪正をただす視点は異なっており、高弁は「使一味法兩分甘鹹之味、和合衆僧成不同之失。」であるのに対し、日蓮は「權実謗法」を問題としている。

この相違が思想にどう影響したのであろうか。言葉における規定の相違を比較してみよう。ここでは涅槃經の四依である「依法不依人」「了義不了義」の解釈を比較してみよう。「依法不依人」に関して高弁は人は源空を、法は道理を指すとし、この後道理とは菩提心を指すと規定したうえで、菩提心は大乗の珍宝であると規定している。一方日蓮では、法を法華・涅槃、人を法華・涅槃に依らない人・菩薩としている。一方「了義不了義」に関して、高弁は教を了義大乘と不了義とに分類し、その上で仏説のみならず、菩薩の論にもよるべきであるとし、「國家論」では仏説を了義、菩薩説を不了義と規定している。

また高弁は機によるとして門・經・教を限定せず一切の仏法を肯定するが、「國家論」は法華・涅槃・大日等に限定している。ついで両者の源空以前の先師・人師に関しての認識を考察してみよう。ここでは善導に関して、高弁は全面的に肯定し、源空は善導の思想を汚したと否定し、更には善導のみに依ること

を否定している。一方、日蓮は例外もあるが、従来「國家論」では善導を批判していなかったとされているが、実際の所、善導に関しては「權実二教に迷ふ」「權実二經を弁せずして、猥しく法華經を以て別時意を立つ。」としており、善導の宗義を否定していたと考えるべきではないだろうか。この点權実と雜行の關係を考えると、日蓮は源空の聖道・淨土、正行・雜行（いわゆる「略選択」）の枠組みの上に權実二教判をたてたと考えられないだろうか。またここで日蓮は、菩薩が造った論が權実をわきまえていないとし否定的であり、この点でも高弁と異なった認識を示している。淨土教の相承を重視する場合は従来通り善導を肯定、善導個人もしくは善導の思想となった場合は否定である。「興福寺奏状」等の相承の重視に沿った点から見ると源空が解釈を間違えた主張する考えと源空の依拠たる善導そのものを批判する考えの二つの考えがあったのである。

これらから見られることは、冒頭の相違が両書の性格の相違を示していると言うことであろう。高弁は冒頭「一味和合」「和合衆僧」といった立場に立つことを表明している。この点肯定的に扱った善導そのものは一類の機によるものであるとしており、問題としたのは排他性に有ったと考えられる。一方、日蓮は冒頭で「權実の謗法」という点を問題としている。これは、源空の選択の論理を否定するために、仏教（大乘）の下に權（四十余年の諸經）実（法華・涅槃・大日）の選択を加えたことを表している。このように日蓮は「源空の選択の論理」を否定したが、「選択の論理」そのものを否定したのではないのである。

空海の空間的想像力

日 平 勝 也

叙述形式や文体といったレベルで空海の著述を概観すると、そこには、主に次のような顕著な特徴が見出せる。即ち、(一)幾何学的構成への強い関心、(二)凝縮の全体性の重視、である。これらの特徴は、特に『即身成仏義』・『声字実相義』の叙述形式及び『秘密曼荼羅十住心論』の構想に顕著に見られる。『即身義』・『声字義』では、それぞれ、二頌八句の「即身成仏」偈、四句の「声字実相」偈に注釈を加える形で本文の叙述が整然と進み、『十住心論』では、衆生の心が、最も低い動物的な段階から、仏教以外の諸宗教、小乗・大乘仏教諸派を経由して、最も高い真言行者の段階に至るまでの十の垂直的階層を持つ構造として把握・表象される。また、『十住心論』は、内外の典籍の引用・編集の集積体として、構成に対する関心が極度に強い建築的性格を持つテキストとして構想されている。さらに、よりミクロな文体においても、空海の著述には、漢文特有の対句表現への鋭い感覚など、文章の形態やバランスへの関心が高い。今発表は、空海の著述形式に見られるこれらの特徴―即ち、ある種の空間性・空間的構成に対する鋭い意識―に焦点を絞り、空海が構築を試みた真言密教の構想を理解する一視覚を提案するものである。

空海の著述で、右記のような叙述形式がとられている意味を

考えるには、『即身成仏義』において展開された空海の密教の存在論・宇宙論の構図について確認する必要がある。周知の如く、『即身成仏義』は、顕教のいわゆる三劫成仏の概念を覆した成仏論で知られるが、この著述の中には、顕教からの空解釈の転換も含まれている。大乘仏教一般が、『大乘起信論』解釈分の叙述に代表されるように、究極的には、真如を無相無色の空性の領域として解釈するのに対して、空海は『即身義』中で、真如即ち法界の本体として六大という原子的実体を立て、六大が必然的に四種類の曼荼羅の形状をとって顕現するという根源論的存在論の図式を提示する。即ち、真如＝法界を、謂わば「如実不空」の方面から把握し、その結果、無数の色彩と形態によって荘嚴された曼荼羅状の空間として法界を理解・表象するに至る。同時に、現象界の深層領域に法界の存在を認める実相観により、仮／実・浅／深という垂直的次元での階層的存在秩序が設定される。このように、法の究極的・根源的な本態としての法界が、曼荼羅的に分節化された空間として把握されることにより、空海の密教の体系においては、成仏論・経典解釈論・教判論といった巨視的な次元から、著述の文体や叙述形式といった微視的な次元まで、空間性・幾何学性の原理が通底するという事態が起こっていると思われる。

ここでいう空間性・幾何学性の原理は、空海の曼荼羅理解と密接な関連を持つ。四種曼荼羅の一つである法曼荼羅に対する空海の実相観の分析から、空海にとって、曼荼羅とは、(a)全体で統一的なパターンを構成する諸要素の集合体を根源的単位とし、(b)相互にレベルの異なる多様な現象において自らを展開さ

せることが可能であり、(C)極大から微小への伸縮自在性、及び、どんなに微細な一部分にも、潜在的に曼荼羅の全体が内蔵されたフラクタル構造を持つ、と理解されていると推測されるが、空海の著述形式には、以上のような曼荼羅理解が色濃く反映されているように思われる。

以上に要約した曼荼羅の空間原理はまた、空海の空間的想像力における、(i)全体性の感覚、(ii)秩序の感覚と深い関係にあると推測される。曼荼羅の伸縮可能性と関わる前者は、空海の著述形式におけるミニアチュール志向性の問題へと接続し、階層的空間性に関わる後者は、理路整然たる階層秩序を内蔵する象徴的空間としての法界のイメージと、律令制国家の都市や王宮の姿とのアナロジカルな対応性の問題を通して、空海の空間的想像力の背後に存在する歴史性・イデオロギー性を照射するものと思われる。

近世後期の護法論

——徳門普叙『天文辨惑』を中心に——

西村 玲

近世後期の一七〇〇年代は、それまでの伝統文化をほぼ消化した時期であると同時に、近代西欧文化の受容がはじまった時期でもある。ここでは、性相学・華嚴学に通じた浄土宗の徳門普叙（一七〇七—一七八一）の須弥山説をめぐる護法論から、

近世の学僧がどのように世俗に向かいあつたかを探る。

近世後期に、仏教の宇宙像である須弥山世界は、五井蘭洲をはじめとする大阪の懐徳堂の一派によって自然科学的視点から激しく否定された。これに対して、浄土宗の文雄と普叙を嚆矢として、明治初期まで須弥山説護法論が広範囲に展開された。従来の研究では、この論争の中で仏教側は、明らかに妄説に固執した側として、頑迷な旧勢力としてのみあらわされてきた。しかしそれら合理主義からの批判は、同時代を生きる当時の仏教者にとつてもまた、自分自身に痛切に問わざるをえなかつた問いである。また、仏教側が頑迷さしか持ち合わせていなかったとすれば、果たして仏教は近代を生き残り得たのだろうか？ 普叙は、若い修行時に、須弥山説否定をはじめとする、当時の仏教への批判とまつたく軌を一にした疑問を抱いており、それは彼自身の主体的な問題としてあつた。

一七五七年に、儒者・五井蘭洲は、仏教批判の書『承聖編』を著し、天文学においては仏教はもちろんのこと、中国の儒者も誤っており、西洋の説が正しい、と述べる。彼の須弥山説否定論は、現実の事象での明らかな過誤として展開されており、現実の秩序を自明の基盤とする世俗的な現実性からなされているといえよう。また一七五四年に出た文雄の『九山八海解嘲論』は、典型的な護法論である。彼は、須弥山世界は釈迦が洞察した真理であり人間には計り知れない、という信仰者の立場を大前提として示す一方で、自然科学的な見方から日常の経験によって須弥山世界を実証しようとする。この二つの立場は、現実の事象のみを対象とする相手にとつては、論理的に矛盾す

るものであった。

一七七七年に、普寂は『天文辨惑』を著した。この書で普寂は、まず仏教における世界秩序の要諦である四真実を提示し、彼の世界把握がこれ以外の価値基準によるのではないことを示す。天文学は、その中の第二番目の世間の学にあたり、精巧な技術ではあるが、天文学によってこの世間から出ることは決してできない。それに対して仏教の目的は、人間に生死を脱却させる事であり、現実の事象はその目的に沿ったものとしてのみ説かれる、という。具体的には、須弥山世界とは声聞教の聖者が瞑想の中で得た像の一つであり、世界が苦であることを示したものである、として宗教的世界像を合理的に説明した。さらに普寂は、世俗と真理という二つの領域を四重二諦という体系によって示すことで、天文学の対象である現実世界を、純粹に世俗的な領域として、否定した。

普寂の護法論の主張は、世間一般の学問と仏教とは、本質的に全く異なるものであるというものであり、それは仏説を精神的な信仰の問題として限りなく純化し、より一層堅固なものにしようという合理化であったと思われる。その意味では、彼の精神は、合理的思惟を志向し始めた近世の精神であった。その後の仏教は、このような精神の延長上に、清沢満之らに見られるように近代の要請にこたえて、啓蒙主義的な精神化・抽象化の方向をたどり得た。しかしそれは同時に、理性的・合理的な観点の彼方にある精神の領域を放置し、生き生きとした有機体としての仏教の心を解体する歩みでもあった。その意味で、ここで見てきた普寂の姿勢もまた、文雄と同じ種類の分裂の、か

すかな危惧を予感させる。とはいえ護法論はその本質上対他的なものであり、思想の周辺部に位置しているものであって、普寂の思想の核心は、合理と不合理の別を超えたところ、華嚴の思想にある。

中世日本の真言教学と明恵

前川 健 一

明恵の思想に於いて密教は大きな比重を占めるが、その内容については、華嚴思想との融合という枠の中で語られてきた傾向が強い。しかし、それは明恵の密教の一面に過ぎない。彼の弟子たちが著した聞書類（『真聞集』『梅尾御物語』など）では、明恵は教相・事相にわたり密教について多くを語っている。これらの聞書類は、明恵の中年代から晩年にかけての説示を取録したもので、円熟期の明恵の密教思想を示すものと言える。

『明恵上人行状』などの伝記資料によれば、明恵は神護寺で出家した後、仁和寺で教育を受け、師の上覚から勧修寺流を受けている。しかし、聞書類によれば、明恵の密教に対する知識は上記の範囲に留まるものではなく、台密への言及も見られるなど、幅広い知識を有していたことが知られる。

このような明恵の密教は、当時の真言宗の教学的傾向と比較すると、幾つかの特色を有するものである。まず、事相の面で

言うと、中世の真言宗では、「野沢十二流」などと総称されるように、多くの流派に分かれ、それぞれに独自の口伝等を伝えていた。明恵は、このように些細な事相の違いを「秘事」とするような傾向には批判的であり、「名利を離れる」という心の在り方こそが「秘事」であるとしている。すなわち、名利を離れる心さえあれば、どのような印・真言であれ、成仏を可能にするというのである。

次に、教相の面では、顕密の関係をめぐって両者の間には大きな考え方の相違がある。仁和寺の濟運などを嚆矢とする中世の真言宗では、台密（特に安然）の主張に対抗し、それを超克することが目指された。そのため、顕教側からの批判に応え、密教の優越性を示そうとする傾向が強い。明恵は、そのような真言師の姿勢を批判し、顕教（特に華嚴）と密教との一致を主張している。たとえば、密教の大日如来と『華嚴経』の毘盧遮那如来とは同一であるとし、五相成身に於いて定中で礼仏などをするのは『華嚴経』で滅定より起たずに威儀を現ずると同様であるとしている。さらには両部曼荼羅は華嚴の事々無礙を基盤としているとの解釈も示している。

具体的な教理内容に於いても、法身説法や即身成仏について、明恵は、それらが密教独自のものであることを否定している。法身説法については、『円覚経』の法・報不分の教主と同一と解し、即身成仏については、三業ともの成仏をいうのが密教で、意業に重点を置いて成仏をいうのが顕教であるという差異があるに過ぎないとしている。また、南天鉄塔より弘まっただが故に密教は積尊の説ではない、という説には、龍樹が竜宮で

『華嚴経』を発見したという例を挙げて、釈尊説とすべきことを主張している。

このように顕密の一致を強調する明恵の密教理解は、台密に通じるものがある。事実、明恵は安然や源信の所説を自説のために援引している。また、天台宗の法華三昧と、『法華儀軌』による法華三昧とは同一である、とも論じている。

しかし、明恵の密教の基本は真言密教と言うべきであり、顕密の一致という主張は、台密の影響というよりも、明恵自身の仏教観に由来するものと考えるべきである。『明恵上人行状（仮名行状）』によれば、明恵は若年時より「都て真言師も学生も心にいらす、好もしくも覚るざりき、只仏法に於て仏意を得て聖教のことわりの如く勤め、修行せむ事をのみ思き」との志を有しており、顕密を超えたところに真実の仏教を求めていたと考えられる。このような姿勢から、顕密を問わず既成の諸教学を批判し、統合的な理解にもたらすと言う明恵の思想的特質が生まれたのではないだろうか。「厳密」と称される実践の形態は、偶然的なものではなく、このような思想的傾向の必然的帰結と言うべきであろう。

金襴袈裟の展開

松村 薫 子

今日、法事や葬式などの場で、金襴の袈裟をつけた僧侶をよく見かける。しかし、元来、僧侶の衣服である袈裟は、基本衣という実用性とともに衣に対する貪りの心をおこさない前提のもと、その形、色、素材が定められているのであって、金襴などの素材を使うことは、本来の考え方からすれば違法ともいえる。なぜこうした華美な金襴袈裟が流行するに至ったのだろうか。

金縷織成とも表現される広義の金襴袈裟の起源は、漢訳経典には登場するが、現在の段階ではパーリ文献に直接の言及を確認しえない。金は貪りを起こす原因になるので、部派仏教、大乘仏教ともに金襴的な袈裟を禁じている。貴僧衣の一種である金襴などの袈裟は、『菩薩瓔珞經』卷一などのように、実際に身につけるものというより、あくまでも尊いもの、悟りを得た仏陀の象徴であって、基本的に出家修行者は、律に定められる通りの糞掃衣、壞色の袈裟を身につけることが本義であった。

ところが、中国では、法を伝える証として金襴袈裟を意味づけるようになる。中国における金襴袈裟は、伝法衣として、法そのものと同様な価値をもったものとしてその価値付けが行われたのであった。金襴袈裟が、伝法の袈裟になった背景には、『大唐西域記』の迦葉への金襴伝衣の話が実際の金襴袈裟の伝

法衣と結びつき、中国の禅宗の発展のなかで、禅宗の正当性を主張するための道具として用いられてきたことがある。

中国で大きな価値を付与された金襴袈裟は、鎌倉時代あたりから伝法衣という形で、日本にもたらされはじめた。日本における金襴袈裟の考え方は、さほど疑問にも思わずに認めている僧侶と、金襴袈裟は仏教の教えからすると間違っていると反論する僧侶とにそれぞれ意見が分かれた。道元は、人の虚栄心や欲心をおこして金銀を用いることは、絶対行うべきではないとしている。しかし、糞掃衣として、清浄な心のうえで得たものは、金銀などの衣材にこだわるべきではなく、すべて糞掃衣となるという考え方をしていた。また、伝法衣として金襴を用いることに対しては疑問をもっていないようである。その原因の一つとして、伝法衣の習慣が浸透していたことがあげられる。道元の師、如浄も芙蓉道楷の金襴袈裟を伝えられているなど、禅宗では、伝法衣の習慣が確立されていた。それゆえ、さほど疑問に思わなかったであろう。

江戸時代には、金襴袈裟がかなり多くなっていった。しかし、江戸時代の僧、面山瑞方や盛典といった僧侶たちは、金襴袈裟を激しく非難している。伝法衣に金襴を用いるのは中国以来の、迦葉の金襴伝衣の話がもととなっていたのであるが、その金襴伝衣に関して、諦忍、道光、光国といった僧侶たちが、迦葉は釈尊から金襴袈裟ではなく実は糞掃衣を伝授したのであると經典等を引用しながら証明している。

また、金襴袈裟は、日本で新たな展開を見せることになる。儀礼が中心となってしまった日本の仏教においては、檀家の意

向も僧服に反映されるようになった。檀家の人々は、葬式などの特別な儀礼の場においては、亡き人への最大の供養となるという感覚から儀礼の豪華さというものを望んだ。よって、自然と僧服もそれに合う金襴などの美しい袈裟を身につけるようになったのである。僧侶の側が、たとえ正しい袈裟を身につけたとしても、糞掃衣などのいわゆる見栄えの悪い袈裟は、葬儀などの場では檀家に受け入れられにくいという状況が考えられる。そうした、檀家との関係も日本における金襴袈裟の展開に大きな影響を及ぼしているのである。

R・オットーの禅理解における

十牛図・入塵垂手の問題

木村俊彦

ルドルフ・オットーはヌミノーズ宗敎理論を神秘主義に適用すると共に、特に禅を「実践的神秘主義」として取り上げ、日本での禅匠——既に考察したように京都・建仁寺の竹田黙雷老師——との邂逅（一九一〇）に端を発する研究を開始した。それは一九二三年『ヌミノーズに関する論文集』における「ヌミノーズ的な非合理の極致としての坐禅について」で報告した。「坐禅」とはこの場合、黙雷の癖で「禅」のことである。

その後一九二六年に『西と東の神秘主義』を著作し、禅をエックハルトの神秘主義と並ぶ「上へ開けたもの」(das nach

oben Offene) というダイナミズムとして嘉している。そこでは『十牛図』つまり廓庵の漢詩による牧牛の例えを、後4図の解釈(ドイツ語訳)を付して開示した。ただわれわれはそこに、学者であって実践家ではなかった、思想家であって宗教家ではなかったオットーを看取るのである。

しかしその批判は奇妙なことに鈴木大拙に対すると全く重なる。無理もない。オットーは鈴木木の『十牛図』解釈の『The Ten Cow-herding Pictures』(The Eastern Buddhist, Vol. 2, nos. 3; 4, Kyoto, 1922) を読んでいたのである。(この書についてはマルブルクの宗敎資料館図書館司書の方のお世話になった。)鈴木は第十図の「入塵垂手」を次のように翻す。「彼の粗末な小舎は閉じ、賢者も彼を知らない。古聖の跡を踏まない彼の内心は伺えない。瓢箪を抱えて彼は塵(みせ)に入り、杖に依って帰る。酒屋や肉屋の仲間に入り、皆仏に向う。」これは第十図の序(慈遠か)を英訳したものである。しかし「酒肆魚行、化令成仏」の意義が出ていない。しかも英訳だけで、解説がない。

廓庵の詩は図の下に英訳してある。「He touches and lo! The dead trees come into full bloom.」これでは利他の意味が出ていない。「胸を露わし足を洗(はだ)して塵(みせ)に入り来たる。土を抹(ぬ)り灰を塗りて、笑みは懸(おとがい)に満つ。神仙真秘の訣を用いず、直に枯れ木をして花を開かしむ。」ここで枯れ木に花を咲かせるとは、衆生を仏にする謂である。差別界(悟りの「平等界」に対し)の中に入って汚れながら人を助けるのである。ここを公案にする室内もある。大森

曹源老師も「教化済度の利他行」と書く。

華園訳（西と東の神秘主義）人文書院、一九九三、三一四—三一五頁）で分るように、オットーはこの図を「上への開け」つまり「内に向つての無限性」と捉え、実践の神秘主義の極致と理解している。「仏に成る」のは神秘主義の常道で、神性のイデアに魂が戻る西洋神秘主義と良く合う。しかし修行者は違う。「衆生無辺誓願度」と、撥草参玄の行脚に立出するのである。柴山全慶老師は第十図を、「利他垂手の生活として、大慈悲心の行願を描いている」と解説し、「これこそ神仙の神秘的な術にもまさるへ枯れ木に花を咲かしむる」如き奇特の、「禪者の尊い境地を力説しているものとする。〔禪の牧牛図〕五六頁）

一体にオットーにとつては、神秘主義は宗教思想であり、自らはその研究者である。禪をヌミノーゼ的に理解し得ても、宗教者の持つ実践的意図までは理解できなかった。この点は鈴木大拙も同じで、禪の思想を禅録から引用して解説して見せても、鈴木自身が「四句の願輪に鞭打つ」（白隠）ことはなかったのである。愚堂も白隠もその生涯は衆生済度の法施に彩られているのとまことに対照的だ。

空海における四種法身と四種曼荼羅身

福田 亮 成

空海は、『即身成佛義』における六大説について、極めて用意周到に論述している。即ち、六大をめぐって、それを三つの部分に分け、次第して論じているのである。

その一は、『大日経』巻二、具縁真言品第二からの引用の「我れ本不生を覚り……」と、『金剛頂三摩地法』からの引用の「諸法本より不生なり……」との二偈を根拠とする六大の構築と、『大日経』巻五、阿闍梨真実智品第十六の「我れ即ち心位に同なり……」の引用から、その六大の自在の働きを述べたものであった。

その二は、六大が能造（生）となつて、一切の仏、一切衆生、器界等の四種法身と三種世間とを所造（生）するということである。そこには、『大日経』巻五、秘密曼荼羅品第十一の「能く随類形の……」の如来発生の偈が引用され論じられている。さらに、次の引用である『大日経』巻五、秘密曼荼羅品第十一の「秘密主、曼荼羅の聖尊の分位と種子と幟幟とを造することあり……」によつて、四種曼荼羅身存在を告げている。また、次の『大日経』巻三、悉地出現品第六の「金剛手、諸の如来の意より生じて……」の引用によつて六大が能く一切を生ずる、ということ論じている。そして、「仏、六大を説いて法界体性となしたもう」と結論する。

その三は、顕教の中には四大等を非情としているが、密教ではそれを如来の三摩耶身であるとし、「四大等心大を離れず、心色異なりといえども、その性すなわち同なり」とし、さらに「能・所の二生ありといえども、すべて能、所を絶せり。法爾の道理に何の造作かあらん」とし、それを集約して六大法界体性所成の身と結論している。

さて、ここでの主題は、四種法身と四種曼荼羅身についてである。当然のこと、その二の内容にかかわることである。前述せるごとく、ここでは、『大日経』巻五、秘密曼荼羅品第十一から、次の偈が引用される。

「能く随類形の 諸法と法相と
諸佛と声聞と 救世の因縁覚と
勤勇の菩薩衆とを生ず 及び人尊も亦然なり
衆生・器世界 次第にして成立す
生住等の諸法 常恒に是の如く生ず」

とあるのがそれである。そして、この偈の意味は、「六大能く四種法身と曼荼羅と及び三種世間とを生ずることを表す」とし、諸法は法曼荼羅。法相とは三昧耶身。諸佛乃至衆生とは大曼荼羅身。器世界とは三昧耶曼荼羅の総名であるとしている。ここで掲げた同じ偈が『秘藏記』九九番問答において、「問う、六大能く四種曼荼羅及び三種世間とを成ずる意いかん」として取り上げられ、その引用の偈文から、四種法身・四種曼荼羅・三種世間の相配について考察している。特に四種法身についての説明が、『即身義』のそれと相違していることに注意してみたいのである。

『即身義』

諸法——法曼荼羅

法相——三昧耶身

諸仏乃至衆生——大曼荼羅身

器世界——三昧耶曼荼羅の総名

衆生——等流法身

『即身義』では、四種法身ではなく、まさしく四種曼荼羅身をあげているのであり、『秘藏記』では、四種法身への相配であることが明らかである。『即身義』では、その後、『大日経』

巻五、秘密曼荼羅品第十一からの引用をなし、その文中の「聖尊」を大曼荼羅身、「種子」を法曼荼羅身、「嚧嚧」を三昧耶曼荼羅身、羯磨曼荼羅身とは三身に各々具す、と述べている。この文は『秘藏記』にはないのである。

以上のごとく、四種法身と四種曼荼羅身とは相違するものであり、『即身義』がいう所生たる四種法身は、四種曼荼羅身と考えるべきであろう。しかし、他の著述においては、それらの融和説が見られる。例えば、『法華経釈』において、「四種曼荼羅身は……自性の四種法身であり、毘盧遮那仏の異名なり」とあるがごとくである。

『秘藏記』

諸法・法相——自性法身

諸仏——受用法身

声聞乃至仁尊——变化法身

器世界——三昧耶曼荼羅の総名

衆生——等流法身

『即身義』では、四種法身ではなく、まさしく四種曼荼羅身をあげているのであり、『秘藏記』では、四種法身への相配であることが明らかである。『即身義』では、その後、『大日経』

仏教は西洋思想に染むか

——一念三千とモナドロジイ——

河村孝照

西紀二千年六月、ドイツハノーファーにて万国博が開かれ、同会場内に恒常施設として国際会議場が設けられた。その会議場で行くつかの分科会がもたれ、哲学部門のテーマが「一念三千とモナドロジイ」であった。モナドロジイに関してはベルリン工科大学のハンス・ポーター教授が、一念三千については筆者が、それぞれ基調講演を行い、続くパネルディスカッションのたき台とした。本発表はこの経験を踏えての学的反省であり、かつ仏教研究の一分野に何程か資したいと考えてのものである。

国際会議に、一念三千とモナドロジイとの唐突のテーマが与えられるに至ったものにはそれなりの流れがあったものと理解した。本国際会議の総合テーマは「対話と統合」であった。そして分科会の初端は宗教者会議で、カトリック、プロテスタント、ユダヤ教、仏教のそれぞれの代表者がパネリストとして登壇した。万国博の会場で宗教者会議が開かれたことは初めてのことであるという。席上、ユダヤ教代表者が、この席にイスラーム教の代表者が出席しなかったことについて強く詰ったのが印象深かった。こうした宗教者会議の背景となるものに、ローマ教皇ヨハネ・パウロ二世の「七つの祈り」、すなわち教会が過

去におかした罪について謝罪を表明したことにあったことがわかった。こうした宗教思潮のほかに、もう一つの分科会の流れも哲学部門に関連づけられた。それは科学の中の複雑系の分野であった。この分野の分科会と哲学系の分科会とは、現地での打合せの結果、合同で開くことになった。これらの事実から宗教の流れと科学（複雑系）の流れとが哲学部門に収斂せられた感があった。

一念三千論は知られるようにすでに完成された宗教哲学であり、その解釈も定まっており異論の生じる余地はないのであるが、このような今日的課題、とくに宗教も科学も前述のような転換期を迎えた今、仏教の一念三千論はどのような意義をもつものであるうか、その意味論において考えさせられた。これと同じように西洋哲学では、ライブニッツのモナドロジイがとりあげられたが、一念三千論はこのモナドロジイとどのようなかわりの上で論ずればよいのか、これも所与の条件からくる逃れることのできない課題であった。

たしかに天台の哲学とライブニッツの哲学の生じる背景には酷似したものがある。天台は南北朝動乱の後をうけて、政治の上にも思想の上にも融合統一の気運の中にあつた。ライブニッツはドイツを舞台とした最大宗教戦争とされる三十年戦争の終り頃生れ、疲弊しきった国家の立て直しにハノーファー公に仕えて政治家外交官、数学者、物理学者、哲学者など多方面で活躍し、かれは万物存在の単位としてのモナドを想定した。多様な世界は無限個のモナドを要素とする合成体で、それぞれのモナドは宇宙全体を表象する小宇宙であるという。今ここで単純

にモノダを心とおきかえれば一心に宇宙全体をうつしだすとともに、各モノダは個々別々でありながら相い融通することになるといふ。このモノダ論が東洋思想中、仏教の一念三千論にもっとも近いと識者に指摘されるに至つたのである。

仏教が地宗教や他の哲学思想と根本的に相違する出発点は、全知全能の唯一絶対神を認めないことであり、それ故哲学的認識作用も根本無明のはたらきに終始することになる訳で、この無明の惑を止観行によつて断じた本体が一念三千の世界であれば、両者の間には天地霄壤の開きがある。しかし諸宗教が融和を求め、科学者が宗教思想に接近しつつある現実をまのあたりにするとき、これら社会思潮や科学思想に応えうる学問の分野というものは考えられないであろうか。普遍的に妥当性を有するこの分野の学問の要請は必至である。

第五部会

談義本の一考察

——そこに見られる来世的表現——

伊藤唯道

真宗における伝道学構築が叫ばれて久しい。伝道学構築に向けた論義も各種行われてはいる。しかしながら、明確な形では成立していないのが現状であろう。このような問題が発生する要因を考えるに、教学と伝道の乖離という事が挙げられる。その一例を挙げるならば、浄土の問題である。周知の通り、親鸞は、浄土の有相的表現は極力排除されていた。しかしながら、現場の状況はと言えば、「俱会一処」等の言葉が示すように、親鸞が排斥した実有的来世的浄土観が平然と説かれている事実がある。そこで、中世における真宗の伝道書として位置づけられる談義本の中に見られる来世的表現を考察することにより、現代伝道における浄土の理解の一助になれば幸いであると考ええる。なお今回は「真宗資料集成」第五巻に所収のものの中から『勸化大旨』・『他力信心聞書』・『浄土真宗聞書』・『熊野教化集』・『六道教化集』・『安心決了鈔』・『浄土信得鈔』・『一心帰西鈔』の八部を考察した。

これらの談義本に含まれる来世的表現は次のように分類することが出来る。

①単純に来世（浄土）を語るもの

『六道教化集』・『浄土信得鈔』

②知識帰命と結びついたもの

『他力信心聞書』・『浄土真宗聞書』・『勸化大旨』

③抑止として来世（地獄）を語って行くもの

『熊野教化集』・『一心帰西鈔』

④他信仰との融合によって語るもの

『安心決了鈔』

ここで、これらの多様な表現が述べられた要因を考えるに、①における表現は、当時一般的であった来世観を方便として用いることにより、阿弥陀仏信仰へと導こうという意図が窺える。②においては、この時代の談義本に知識帰命が非常に多いことと関係していると思われる。この時代の談義本に知識帰命が多い理由として深川宣暢氏は、教団の発展段階の中で、僧侶の地位向上が必要になってきたことを指摘されている。つまり、僧侶の絶対的な地位の獲得には、何らかの特別な能力を有することが必要であったと考えられる。その方法として、恐怖を煽り、恐怖からの救世主として自らを置くことにより、その地位を築こうとしたため、このような表現が現れたのであると推察される。③については当時の時代背景等もあり、神や他の信仰との区別を徹底させる必要性が生じ、その区別したものを禁じる手段として地獄の概念が用いられたと考えられる。④は、当時の時代背景を考えると、真宗の信仰者も地域の信仰とは切り離せる事が出来なかつたという事情が考えられる。またそのような多様な信仰を持つている門徒からの要請も大きな要

因として考えられる。

これらの考察から分かるように、中世における談義本には、来世的傾向が濃厚に現れている。親鸞は「厭離穢土・欣求淨土」と云う来世的な表現、及び、そのような実有的来世な淨土表現は用いなかた。しかしながら、これらの談義本においては、他の要素も加わり、単に樂を求める来世的な淨土觀に止まることなく、神祇や土着信仰、また知識宿命との複合的な関わりの中で多様な表現が生まれ、他信仰との合一までもが述べられている。これは、真宗の教義が、時代に流され、民衆へ迎合し、それにより変形されていったということであろう。それは、時代、及び教団の状況等の制約はあるが、教団発展や、信仰を増やすための安易な妥協である。来世的志向の強い時代に、これらを一切断ち切った親鸞の姿に学び、安易に時代及び人々の情に流されることなく、伝道の間においても的確な教義を簡潔に伝えることが必要ではないのだろうか。

親鸞における聖道仏教觀

前田 壽雄

釈迦は生涯を通じて、種々の説法をし、その一つ一つが解脱への道であった。種々の説法には必ずそれが必要とされる状況や理由があるから、これを聞くわれわれの受け止め方が問題となる。また一つ一つの道を如何に理解するかはその者の仏

教觀となることであろう。

法然は「選択集」二門章において、道綽の『安樂集』の説示を承けつつ、一切の仏教が「聖道門」と「淨土門」の二門に分類されることを示したうえで、真言・仏心・天台・華嚴・三論・法相・地論・撰論・俱舍・成実・律などの諸宗を、「この娑婆世界の中に於いて、四乗の道を修めて、四乗の果を得る」「聖道門」であると規定し、その宗教的存在意義を否定的に捉えている。このように、「聖道門」という用語には単なる事実規定のみならず、淨土教者の一代仏教に対する価値判断、すなわち教判論が含まれている。

さて、親鸞はこの聖道仏教を如何に理解しているのだろうか。まず聖道仏教とは何かが明らかとなるのはまさに獲信によつてである。眞実信心の心が親鸞の心に開かれることによつて、迷いの構造の一切が顕わとなる。したがって、一切の仏教の根柢には弥陀法があり、本願に帰することによつてこそはじめて聖道の諸教も明らかとなる。「化身土巻」に、淨土眞宗（弥陀の本願による教法）の立場から聖道の諸教を如何に扱つかという聖道釈が説かれている。「但だ言教のみ有りて、行証なし」「釈迦の遺法ごとく龍宮にいりたまひにき」といった末法五濁において、衆生は聖道の修行による得道を困難であるというよりも、むしろひとりも証を得ることがないと明言している。親鸞は正像末三時思想に基づきながら歴史的現実のうちでこれを問われているのと同時に、聖道の行証を願求するといった「末代の道俗、近世の宗師」の心に潜む迷いの原因を鋭く見抜いているのである。それは「この世の一切有情の如來の

悲願を信ぜずば」を根柢に据えたものである。

このように親鸞は末法における聖道仏教による得道を完全に否定しているが、その存在意義や釈迦、諸仏による聖道門の行道説示までも否定しきっているわけではない。それは聖道方便説によって知られる。「末灯鈔」第一通に収録されている親鸞七十九歳時の消息には、聖道とは何かを次の如く定義している。「聖道といふはすでに仏になりたまへる人の、われらがこゝろをすゝめんがために、仏心宗・真言宗・法華宗・華嚴宗・三論宗等の大乘至極の教なり。仏心宗といふは、この世にひろまる禪宗これなり。また法相宗・成実宗・俱舍宗等の権教、小乘等の教なり。これみな聖道門なり。権教といふは、すなはちすでに仏に成りたまへる仏・菩薩の、かりにさまざまの形をあらはしてすすめたまふがゆへに権といふなり」。このような権方便としての聖道門に対する理解は「化身土巻」にも見られ、聖道門を「難行道」と位置づけたうえで、「自力」「利他教化地」「方便権門」をも同義として定義づけている。聖道門を性格づけるために利他教化地を取り上げているように、聖道仏教の内実を仏・菩薩の衆生に対するはたらきかけへと転換されていることから、本願の仏道に基づいてこそ、聖道門の宗教的存在意義が見い出されてくる。また、釈迦や諸仏の出世本懐についての表現より聖道門の行道説示の意図とは、阿弥陀仏の願力の説示、阿弥陀仏の本願への引入にあるとされるのであり、ここに親鸞の仏教観の根本的立場を見い出すことができる。そして、親鸞のこのような聖道仏教観とは、本願の仏道の歩みに基づくものであると考えられるのである。

「証卷」における正定聚と滅度

高志 教生

証卷の「往相廻向の証」に関しては親鸞の自釈の文が少なくもっぱら引文によっている。それ故に、その引文を読み解くことが肝要となる。解説書を見るに、その引文の解釈は様々であり、安易な現代語訳がなされているように思える。特に、証卷引文の第十一願の往定聚を滅後に訳し、第十一願成就文では現生に訳するのでは、願文と成就文の間に整合性がなくなってしまうのではないだろうか。また、証卷の第十一願成就文の「彼の国に生るれば」を「浄土に生まれようとするものは」と現代語訳するのは、真宗教義に合致させ矛盾を取り除こうとする方向性であり、「なぜ親鸞がこういう引文をしたのか」という視点での解釈が必要とされるのではないだろうか。そのためには、引文の流れに沿ってその構成を考えて親鸞の意図がどこにあったかを考察していかなければならないであろう。

また、証卷引文を読むために一念多念文意、三経往生文類と比較対照する方法を採られることがある。特に一念多念文意はその引用の順序まで類似しているので比較対照されることが多い。しかし、「教行信証」は体系的構造的に説かれた書物である。証を構造的に顕す証卷と、証を当時の人に理解しやすいように簡明に顕そうとする一念多念文意、三経往生文類とは、その扱い方に注意が必要である。もちろん、最終的に述べると

する証は同じであり、証巻の構造を通して一念多念文意や三経往生文類の解釈は親鸞の中に矛盾なく成立している。しかし、その頭わし方という点においての違いは引文の中にも頭れてくると考えられる。したがって、証巻引文を解釈するのに一念多念文意、三経往生文類を直接当てはめて比較対照するという手法は取らずに証巻引文を検証していくことにする。

さて、証巻引文の中核となるのは、言うまでもなく第十一願とその本願成就文である。ここで第十一願を解釈する場合に多くの解説書では「国中人天」が問題とされ、「国中人天」である理由が解説される。しかし、この第十一願に関して「現生の行者か、浄土の往生人か」という視点で見るとはどうであろうか。親鸞が第十一願で意図していたのは「正定聚に住し必す滅度に至る」という一点であって、決して「国中人天」を問題にしているわけではない。現代語訳をするにも「すべての者が正定聚に住し必す滅度に至らないのであれば」というのが適当であろう。一方、第十一願成就文は坂東本では「彼ノ国ニ生ルレバ」と読まれていることから現生正定聚に依って読むことはできない。浄土教の常識通りに「浄土に生まれれば正定聚に住す」という意味になる。

第十一願、第十一願成就文によって、すべての者が正定聚に住し必す滅度に至ることが示される。それを親鸞は如来会「もしまさに生まれん者」、あるいは論註の「剋念して生ぜん」と願ぜん者」と読むことで、現生に正定聚に住することを論証している。すなわち証巻引文は、浄土での位であった正定聚を示した上で、それを現生の凡夫にもたらずという構造を持っている

のである。この引文構造の結論によってこそ一念多念文意や三経往生文類で現生正定聚を強調されることになるのである。

親鸞は浄土往生による住正定聚を否定して、その代わりに現生正定聚を主張しているのではなく、浄土の位として經典に説かれる正定聚を、同時に末法を生きる念仏者にも与えているのである。浄土に生まれた者と浄土願生者つまりは獲信の念仏者を正定聚という同じ位に立たしめている。その正定聚が必ず至る滅度とは虚無之身无極之體を受けることに他ならない。この証巻引文の一連の流れが「浄土における位であった正定聚を現生において説いた」という親鸞の現生正定聚の思想、そして証巻冒頭で滅度（往生）を転釈して真如とする往生即成仏という思想を支えるものとなるのである。

『愚禿鈔』と『西方指南抄』

中 臣 至

親鸞の著作として漢文で書かれている『愚禿鈔』二巻は、親鸞自筆本はなく写本のみ現存している。その奥書には、「建長七歳 乙卯 八月二十七日書之 愚禿親鸞八十三歳」と記されていて、この年月が有力な製作日とされている。その上巻の内容は、仏教を大乘・小乘、頓教・漸教、難行・易行、聖道・浄土、権教・実教等と分類した親鸞以前からの往來の説をうけながら、堅超・横超、堅出・横出という「二双四重」の対立概念

で区分し、本願他力の教えこそ、「横超の一乘真実の教」である旨を示されるのである。その親鸞独自の「二双四重」とは、仏教を豎^レ自力と横^レ他力とに大別し、豎の教えには豎出と豎超があつて、豎出は修行を積み漸次仏になる天台・真言のような教え、とする。自力によつてさとり完成を旨指す聖道門の中で、この身のままで速やかに仏陀と同じさとりを開くことができる^と説く教えを「豎超の法門」といい、永劫にわたる修行の後によろやく^と聖者の位にいたると説く教えを「豎出の法門」という。横にも横出と横超があり、横出は自力諸善を修し念仏に加えるが、横超は自力の心を全く捨て去つた他力念仏の教えであるとする。真宗は、横超の浄土門ということになる。その教相判釈とは、教相・教判・判教ともいい、釈迦一代の説法を形式・方法・時期などで整理し、教法の相状を聴衆の機根、教理の深淺、証果の差異と遲速などから分類して仏教の全体系を批判的にまとめ、仏説の真意を明らかにすることである。その起源は、大乘・小乗説（『法華經』等）、三照説（『華嚴經』）、五味説（『楞伽經』）、三時説（『解深密經』）等に見られるが、特に中国で伝訳の経論を研究し、自宗の教学確立のために多くの教判が発達し、自宗の機・教・身土を最高真実と判定し、他宗の教義をそれぞれ位置づけた、とある。

『西方指南抄』とは、上・中・下それぞれに本・末に分かれ、六冊になつてゐる法然の言行録である。その内容は、法然が説法した筆記法語の収集、事蹟の記録、人々に送られた書簡などを含んでいる。これは、康元元年（一二五六）から翌年にわたつて書かれた親鸞自筆の本が高田派専修寺に残されている。そ

の『西方指南抄』巻下本には、奥書「康元丙辰十月卅日書之愚禿親鸞 八十四歳」とあり、八項目中の最後の「浄土宗の大意」には、「……五説の中には仏説也、四土の中には報土也、三身の中には二身也、三寶の中には仏寶也、四乗の中には仏乘なり、二教の中には頓教也、二藏の中には菩薩藏也、二行の中には正行なり、二超の中には横超也。二縁の中には有縁の行なり。二住の中には止住也、思不思議の中には不思議なり。またいはく、聖道門の修行は、智慧をきわめて生死をはなれ、浄土門の修行は、愚痴にかへりて、極樂にむまると。云々」（定本親鸞聖人全集輯録篇二八八―二九〇頁等）と教相判釈に関することを述べている。この文は、親鸞消息『末灯鈔』第八（註釈版七五六―七八頁）との関連がある。

『愚禿鈔』と『西方指南抄』は、現存する資料からは比較的近い年代において、親鸞が製作されたものと思われる。その内容における教相判釈という点においても、それまでの流れを取り入れながら、法然から親鸞への浄土教の流れにおいて、その独自性をあらわされ、法然は諸宗の立教の不同につき、有相宗の三時教、無相宗の二藏教、華嚴宗の五教、法華宗の四教五味、真言宗の二教、浄土宗の聖浄二門をあげ（『選択集』「二門章」等）、親鸞はさらに、択瑛の横豎二出の目名をとり、二双四重の教判を立て（『教行信証』「信巻」・『愚禿鈔』等）、弥陀教の性格を明らかにして、真宗は横超の教であり、頓中の頓、円中の円で、絶対不二の教、五乘齊入の普遍性をもつ法である、とされている。

妙好人・浅原才市の弥陀身土観

——現代真宗伝道論構築への一指標——

渡邊了生

昨年、拙稿「俱会一処」の浄土観と親鸞の弥陀身土思想（『日本浄土教と親鸞教学（真宗学論叢6）』所収・『真宗学』九九・一〇〇号、初出）において、親鸞特有の「真・化二身」の弥陀身土論にみる「真仮分別」を論旨展開の基軸に据え、「俱会一処」という来世・実有的な弥陀身土観は、「真の報仏土」ではなく（「報中化」の）「方便化身土」として「真化分別」されるべきである」と結論付け、親鸞のいう弥陀身土の実有的把握への遮詮を明らかにした。拙稿発表後、その結論自体への疑念と共に、素朴な真宗信仰者—来世の実有的浄土への願生往生を求めている？—に対する「伝道」という現場において、来世・実有的な弥陀浄土観を「方便化身土」であると主張することは適切な教化ではない、との注意・批判を頂いた。そこで当稿においては「妙好人」の中、浅原才市の弥陀身土観を考察し、素朴な市井寒村の在家の真宗信仰者である才市が、親鸞と同じ地平から「弥陀身土」を捉えていたことを明らかにし、右の拙稿に対する批判への一つの反証としてみた。

さて、浄土教の伝統にいう来世・実有的な弥陀身土観に対して、才市は、次のように「弥陀身土」を「今」自らが立つこの場（娑婆・浮世）においてリアルに捉えていく。「ありがたや

死んでまいる浄土じゃないよ 生きてまいる浄土さまよ なむあみだぶつ につれられて ごをんうれしや なむあみだぶつ。臨終済んで参るじゃない 臨終済まぬ先参る極楽 なむあみだぶつに済めてあること なむあみだぶつ。娑婆の浮世で極楽もろて これがたのしみ なむあみだぶつ。才市、どこが浄土かい こが浄土のなむあみだぶつ。極楽は遠い遠いと思えども なむあみだぶつが弥陀の極楽。今ここので国替えさせて下さる慈悲が なむあみだぶつ。」と。彼にとつて「弥陀身土」は（無我・縁起なる）自己の姿・事実を明かす「用」となる。故に「来世・実有」の他世界として説示される弥陀浄土は「実有」なるが故にリアルなものとはならない。「今・現生」における「わしも娑婆も浄土も阿弥陀もみなひとつ」（娑婆と浄土が違うなら わたしや法は聞かんのに わしも娑婆も浄土も阿弥陀もみなひとつ なむあみだぶつ。）という「慈悲・すくい」の事実（＝「あたる」として、リアルに働きかける（「聞信」させる）「智慧のすがた」こそが「弥陀身土」に他ならないのである。このことは「臨終・葬式・往生」を「今・現生」において語っていく彼の態度からも明らかとなる。さらに彼は、信心の智慧により、わが身の「無明煩惱」に気づかされ、それが「転」ぜられていく事態に智慧の「目」が開ける事態を「目の幕切り・目が境」（娑婆の世界はこのこと 極楽の世界もこのこと これは目の幕切りをいうこと。浮世は娑婆で極楽で 目が境 なむあみだぶつ。）と語り、その獲信の場から「弥陀身土」の来世・実有的な把握を遮っていくのである。つまり「目の幕切り・目が境」とは、弥陀

回向の信心（＝智慧）の内実としての弥陀身土に対する「真假分別」に他ならないのである。

以上から、素朴な市井寒村の在家の真宗者であろうとも才市が、親鸞と同じ地平から「弥陀身土」を捉えていたことを伺い知ることが出来る。また、この事実が「現代真宗伝道論」構築時の、その基盤となる伝道の現場における「弥陀身土の了解とその伝道」―浄土教の伝統にいう来世・実有的「弥陀身土」をいかに捉えるべきか―を考慮する場合の指標となるであろう。世俗（我執・我所執）との妥協のために「方便（化身土）」を「真実（報土）」から切り離し、その「方便」の持つ真義（真実への誘引・悲引）を世俗に埋没・流転化させてはならない。才市が詠うように、親鸞のいう弥陀身土に対する「真假分別」の信知を明かすことこそが「現代真宗伝道論」に課せられた重要な責務であると考えられる。

『教行証文類』所引の用欽遺文について

原田 宗 司

『教行証文類』には三十一文の宋代浄土教典籍からの引用があるが、元照系はその内二十文に及び、ここに扱う元照の門弟用欽からも四文の引用が認められる。衆知の通り用欽は元照の『観経疏』・『弥陀経疏』に対し、各々『白蓮記』・『超玄記』の註釈書を著したが現存せず、『文類』所引の四遺文の出拠は不

明の儘となつてゐる。用欽遺文全般に関しては阿川氏による該博な研究が既存するが、ここでは所引の四遺文に限り再考を加え、各遺文が各『疏』の何処に該当するのかを見当付けて、『文類』研究の一資としたい。尚、紙数の制限上、引文・註等全てを割愛する。

【第一文】では称念名号の無量功德を示す。『観経疏』では三カ所相当する。即ち下品上生・同下生・付属憶持の部分である。上生釈には「仏号功力難思」とあり、下生釈には「心観為念、口誦為称」とあり、付属釈には「持名功大」とある。用欽は「心口称念」と示すので、ここでは下生釈が最も適う。『弥陀経疏』では正宗分第二の持名行法を示す段に二カ所相当する部分がある。即ち経の少善根の不可得生（余善不生）を簡ぶ所、持名を専念する所の第四問答である。余善不生の所では持名即称名の多善根・多功德・決定往生を示し、第四問答では聞名称名の除罪・証菩提・多功德を示す。用欽は「一仏嘉号」と示すが、これは問答の「不立嘉名莫彰妙体；余諸仏名聞持尚爾。況我弥陀有本誓乎」と合致する。結論的に【一】が両所何れに該当するかは決し難いが、今「一仏嘉号」を以てすれば、問答の部分も最も相応しいように思われる。第四問答の文は「行文類」にも【二】の六文前に一部引用されており、併せて考えるべきであろう。

【第二文】には舌相大千の言があり迷わず『弥陀経疏』の註釈と解る。語句から窺うと、用欽は「発無相大願、修無住妙行」と示すが、これは『疏』に経の綱要を示しその教体を明かす中に全くの同句がある。「心思口議」にも、六方諸仏に先立つ釈

尊の自讃を釈す中、弥陀大悲の願行の功德を示す所に同句がある。しかし意味上【二】は諸仏が舌相を出し誠言を説いて経を勧信する段であり、これに該当する所は六方第一東方中初の諸仏現通を叙べる部分である。ここには「十方諸仏同時勧讀令信是經：現舌相表示誠言」とあり内容的に一致する。要するに【二】は、同句を借用しつつ叙現通の部分釈した文と言えよう。

【第三文】には「説法難」とあり容易に見当付けられる。即ち【二】は『弥陀経疏』に修行成仏と説法門の二難を列する中、第二説法難の部分の註釈と解る。用欽は『疏』の往生成仏の「甚難信」を詳釈して、生疑惑の故に難信であるとの見解を加える。『疏』の第二難の文は「信文類」にも引用され、続けて【三】が引用されている。

【第四文】では衆生が阿耨菩提の記を得ることを示す。『観経疏』では五百侍女の発心獲記を釈す所に相当する。ここでは問答を設け『往生論』の女人根欠に言及するのみで、註釈箇所としては相応しくない。『弥陀経疏』では得益を明かす中、諸仏護念を釈す所に相当するが、結論的にこの部分の註釈と認めてよい。即ち用欽が「至」と示すのは『疏』の「直至菩提」に当たり、阿耨菩提には無上正等覺の漢訳が施され、「記」については「念誦記念」の言が見える。また用欽が経文の「不可思議功德之利」を示すのは、「称讃不可思議功德、一切諸仏所護念経」を踏まえてのことであり、ここからも【四】は諸仏護念の所の註釈であることが解る。

以上、『文類』に引用される用欽の四遺文について、その該当部分を元照の両『疏』中に検証した。何れも『弥陀経疏』中

に見出され、結果『文類』所引の遺文は『超玄記』からの引文と判断出来る。

親鸞における家族の問題

安藤 章 仁

親鸞は、自身については極端に寡黙の人であった。また同時代の公的史料に全く登場しないことも相俟って今日、我々が親鸞の実像に迫ろうとする場合、大きく行く手を拒まれることになる。事実、ここで親鸞の家族の問題を取り上げる場合においても、限られた史料の中で両親、兄弟、夫婦、子供といった家族構成およびその関係について、今なお不明な点が多い。しかしながら親鸞が両親の元で育ち、自身の家庭を築いたことは歴史的事実である。では、その家族というものは、親鸞の宗教経験に、またその立場にいかなる影響を与えたのであろうか。

親鸞は、幼くして両親と別れ、また晩年においても妻子と別れて暮らすことになり、父母に対する思いは一人であった。そしてその思いは、聖徳太子への敬慕と釈迦弥陀諸仏の慈悲の象徴として昇華されるに至った。ここに親鸞が、世間的な父母への情を越えて宗教的立場に立脚していたことを窺い知ることができる。このように世俗にありながら世俗を超える立場は、妻惠信尼との関係においても言いうる事ができる。公に僧侶として妻帯する親鸞と、僧侶に嫁ぐ惠信尼との関係は、惠信尼が

あつて、親鸞自身の獲信についてではないという立場を支持したい。信一念釈から真仏弟子釈までは、獲信の念仏者のあるべき姿が道理として示されている。しかし親鸞自身は、そのような獲信の念仏者となりえない我が身であると表白している。それが、「誠に知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべし」との告白であつたと思われる。それを受けて逆謗撰取釈の涅槃経引文中に示される阿闍世こそ、自分自身の偽らざるありのままの姿であるとしたところに親鸞の獲信が語られてくる。

親鸞は、本願文・成就文の「唯除」の機を、客観的ではなくどこまでも主観的に問い尋ねていったはずである。弥陀の大悲の中で生かされていることを喜べない自分がいると。それが「悲しきかな愚禿鸞……」の告白であつたと思われる。この言葉を吐露せずにはおれなかつた親鸞の心意は、未だ救われていることを喜べない自分である、ということにはかならない。従つて、悲嘆を裏返しの表現として、即ち喜びの気持ちとして表している、等といった解釈は、「信巻」の構造上からも射たものとは言い得ない。親鸞は心底、嘆き悲しんでいるのである。自分はどこまで行つても「唯除」の機から逃れられない、と。その親鸞が、阿闍世の遇仏と獲信が語られている涅槃経の文に触れることによって、自らの獲信への道が眼前に開かれたのである。「阿闍世王の為に涅槃に入らず」の言葉を「親鸞一人がため」として聞いたのである。未造業の罪を造らせまいとしての涅槃経引文であると捉えたのであれば、曇鸞・善導

の引文で十分であつたはずである。親鸞が涅槃経引文を通して述べたかったことこそ、「無根の信」にはかならない。「悲しきかな愚禿鸞」の告白は、正に親鸞の悲痛なる叫びであるとともに、唯除の機としての自身が救われていく道は何処にあるのかを真摯に求め続けずにはおれなかつた親鸞の心情そのものにはかならなかつた。正法を誹謗している者こそ正しく自分自身であり、已造業の罪を犯している我が身であると、親鸞は捉えた。

全ての者は救われるとしながら、謗法罪の者と五逆罪の者は除くとされた「唯除」の文に触れたとき、親鸞は自らの救済について疑問を抱かずにはおれなかつた。仏道を求める姿が真摯であればあるほど、その思いは大きかつたはずである。それが「しばらく疑問を至して遂に明証を出だ」すことができた。親鸞は正に、「難化の三機・難治の三病」としての自覚に真に自覚めさせようとしてはたらく二尊の喚び声として聞いたのである。

以上のようなことから、逆謗撰取釈の文は、抑止としての意を示さんとしたものではなく、難化・難治の自覚に気付かしめんとしたところに正意があつたとみることができる。「謗法・闍提、回心すればみな往く」からも窺えるように、逆謗撰取釈を以て「唯除五逆誹謗正法」が生きた言葉として親鸞の上に明らかになつたのである。謗法罪の阿闍世が遇仏によつて獲信へと至る姿は、それこそ自らの姿そのものであることを親鸞に信知せしめたのである。そしてこの「唯除」の機としての自覚は、それまで問題となつていた、自己が救われていく道は無い

という苦しみから親鸞自ら解き放たれたばかりではなく、他者の苦しみを受け入れる心が親鸞の中に生じたことをも顕しているのである。「世尊もしわれ審かによく衆生のもろもろの悪心を破壊せば、われ常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦惱を受けしむ、以て苦とせず」と。

真実のコトダマ 南無阿弥陀仏

軾津照信

神道の言霊は、言葉そのものに力がある、と考えた上で、言葉とそれに指されることを同一視するのである。さて、神道の言霊を、私なりに、四つに分類した。一つめは、あることをこちらから願って言挙げするもの（有限実行）である。二つめは、その言葉の意味を知って発言するのだが、その結果を達成するために発言するのではないものである。三つめは、固有名詞を発言すると、そのものが出現するというものである。四つめは、発言者にとつて、その意味がわかりにくいものであるにせよ、望まないことであるにせよ、実現するものである。第四のもの、私が「日本式コトダマ」と呼ぶ、日本特有のものであり、しかも、私が排除しようと考えているものである。特殊な力を持たない人が、ある言葉を発言する、しかも、その言葉の意味を全く意識しない（まったく意味不明な単語を発言する場合や、その単語が神の名でない場合も含む）に於いてさえ

も、発言されると、そのことは実現するというのが、日本式コトダマの考えである。

第一・第二のものは、第四のものと紛らわしい場合が多くある。つまり、勝負ごとの精神論や、予言の自己成就や言葉の言い換えの問題がある。これらについて語ろうとすれば、言語哲学の領域にまで入る必要がある。言葉を覚えることによって、分節とシニフイエが生じる。従つて、ある言葉について、その言葉の意味を擲んでいる者が、それを発言した場合には、その人はその言葉の意味を全く意識しないというわけにはいかない。言葉の言い換えというものについても、これで説明できそうだ。差別用語を例にとれば、その言葉が差別の概念までも含んでしまったようなものを捨てるというのが第一第二のものになる一方で、単に言い換えることによって「私は差別を望んでいない」という態度をとるものが第四のものに相当する。第一・第二のものと第四のものをはっきりと区別できる場合もある。勝負ごとの精神論では望むことがはっきりしているのに対して、日本式コトダマのほうは、自分が不利になることですら発言することが望んだことと見做されてしまう。従つて、日本式コトダマの考え方に囚われてみると、悪いことを予測して被害を小さくするなどの対策を考えないという弊害が生じてしまう。

分節とシニフイエの考えを私は「南無阿弥陀仏」に適用した。分節で「仏」を説明すると、我々のような、煩惱だらけでしかも智慧のない凡夫とは異なるものである。シニフイエで「仏」を説明すると、釈迦のようなものである。以下、同様に

してアミダという仏が考えられる。すなわち、限らない光、智慧・慈悲・寿命を持っているという点で釈迦と分節される仏である。特に限らない慈悲があるということと関連するのだが、発願廻向までも、南無の行として自分のほうから行じるような、凄い仏として「南無阿弥陀仏」がある。つまり、その言葉（名号）を口に唱えようが心に少し思い浮かべようが、それで、その人は、浄土願生したのと同じ視されるし、その名そのものがそういう仏の働き掛けであったわけである。この説明によつて、さきほどの神道の言霊の第二のものに似ているという点で、名号は言霊であると言ってもよいだろう。「阿弥陀仏」と唱えて阿弥陀仏が現れるというならば、第三のものに似ていることになるけれども、そうではない。「観經四帖疏」でも「教行信證」でも、「南無阿弥陀仏」と唱えることを説いている。

「南無阿弥陀仏」は、私が排除する日本式コトダマでもない。すなわち、前に私が簡単に纏めた「南無阿弥陀仏」の意味すらわからない人が「南無阿弥陀仏」と唱えた場合（もちろん「南無阿弥陀仏」の言葉がその人の心に響かないはずであるような場合）を私は否定する。

善鸞事件の一考察

御手洗 隆明

慈信房善鸞とその父親鸞の間に生じた、いわゆる「善鸞義絶事件」は、従来の「異安心」的な事件像ではなく、近年では親鸞門流（初期真宗教団）の実像を知る手掛かりとするに止まらず、親鸞の教義と実像自体の再検討を迫るような見解を生じさせた。また義絶事件そのものを疑う見解もある。これらは、多くの未解決な課題を保留する現状への警鐘であり、旧来の宗派史観、通説から親鸞とそれに連なる人々を解放する意味もある。

善鸞事件とは、親鸞が門流（関東教団）の動搖を鎮めるため派遣した善鸞が、かえって混乱を誘発させ、結果、親鸞の念仏そのものが疑われ、親鸞は直弟子達への「血脈（法脈）」を選び、「血統」である善鸞を義絶したものである。善鸞が「第十八の本願をばしほめる花にたとえ」（善鸞義絶状）たことへの断罪でもあった。

義絶の理由は、通説のいう「異義」の主張のみではなく、親鸞が自らの代理とした善鸞の活動が深刻な危機をもたらしたため、門流を護り、子を指導した社会的責任を回避するための、擬制的義絶であったと考える。親鸞は、門流が旧来の宗教基盤の上にあることを容認しつつも、専修念仏とそれ以外とを厳しく峻別し、真宗化を勧めることを伝道の基本とし、門弟達の生

活基盤を変えることなく門流を形成した。しかし、善鸞は現実の門流と直面し、親鸞が京都にいる以上、理解し難い混乱を一人抱え込んだ結果、「異義者」とされたのである。

この事件が親鸞に与えた影響であるが、事件前後より彼の著述活動は一層活発になる。もし、関東の門弟達の存在が無ければ、この時期以降、関東へ向けた膨大な著作を成し得たであろうか。この仮名聖教・消息群には、親鸞の思想的再展開を窺える。私は後期親鸞（ほぼ建長期以降の、仮名聖教の撰述が集中した晩年期）に窺える思想展開に、善鸞事件の果たした役割は大きいと考える。

善鸞の行動が、父に及ぼした影響を直接知る史料は無い。親鸞とその門流が抱えていた矛盾が、結果として子の代に噴出したとすれば、善鸞はその矛盾に対する防波堤の役割を、結果として果たしたのである。それならば、この義絶事件を擬制的義絶と推測して、子を教育した親にその責任の一端をみることは許されるであろう。親鸞は「義絶」という手段で社会的責任に決着を付けたが、門弟達の親鸞の教説への疑惑を克服する必要があったはずである。

善鸞は一部の門弟達の支持を受けたが、それは彼が善知識・救済者として崇拜されたからである。中世において「善知識」は、如来と同一視するのが一般的であり、親鸞門流においても「仏法を授くる師範をもって、滅後の如来とたのむべき」（「持名鈔」）と、如来と同一視する傾向があった。これが善鸞を、親鸞の再来として、また直弟子以上の存在として一部門弟の支持を集めた理由であろう。

しかし、親鸞は門弟達に、このような善知識論ではなく、信心の人を如来に等しいと、信心を得た凡夫を象徴して語る。つまり、門流の指導者を救済者と仰ぎ、救いを求めるのではなく、凡夫一人一人が如来と同じ信心を獲る、本願成就の証人であることを語る。留意すべきは、この思想がかつて善鸞が否定した、本願・第十八願文の解説として語られていることである。本願他力の利益を、門弟達に速効性をもって実感させるために、密教的と誤解を受けるような表現もいとわず、「如来に等しい」とまで語った。善鸞義絶を契機として鮮明化された親鸞の了解には「凡夫が仏・菩薩の役割を担う」という発想はなく、凡夫のまま本願成就の証人となること、真宗の極意であることを明瞭に強調するという、思想展開をみせたのである。

歎異抄におけるハカラヒの概念

西田 真 因

歎異抄第二条の「コノウヘハ念仏ヲトリテ信シクテマツラントモ、マタセントモ面々ノ御ハカラヒナリ」という文章におけるハカラヒの概念を検討して見たいと思う。第二条の文は善鸞義絶事件（建長八年（一二五六）・親鸞八十四歳）等で、「念仏の教え」が混乱し、再度質すために上洛してきた関東の御門弟たち——その中に唯円大徳（三十五歳）も含まれていた——の前で語られた親鸞聖人の御言葉のちに唯円大徳が書き記さ

れたものであろうと推定されている。その質問は文面には出ていないので答えから逆に類推すると、念仏をして浄土へ往生できるのかどうかという問いであったようである。それに対して親鸞聖人は念仏のほかには往生極楽の道はないと言いつけられるのであるが、そこには「念仏」の概念をめぐって齟齬をきたしていることが伺われる——約三十年後にこれを書き記している現在の唯円大徳はそのことを当然知っている——。関東の御門弟たちは「念仏」を浄土往生の手段・てだて・方法と考えているようであり、親鸞聖人は弥陀の誓願の御言葉に自己の全体をうちまかせたのを南無阿弥陀仏すなわち「念仏」と考えておられる——江戸宗学でいえば「全托」——。従って「念仏」したから浄土へ往くか地獄へ落ちるかは知らないと言いつけることができた。なぜなら、弥陀の誓願の御言葉にまかせてしまっているのであるから、地獄か極楽かの問題そのものから解放されているからである。しかし御門弟たちは地獄に落ちないために「念仏」するのだと考えている。そこに決定的な「念仏」の理解の違いがある。親鸞聖人と御門弟のあいだにある決定的な、この差異を親鸞聖人は言葉にされてはいないが、もちろん、直観しておられる。親鸞聖人はそれを見透した上で「念仏」を取るか捨てるかは「面々の御ハカラヒ」であると言われる。十余箇国の境を越えて遙々やってきた関東の御門弟たちは、まさに廻心の崖つぶちに立たされているのである。「念仏」を浄土往生の手段として考えている自己の「死」が要求されている場面である。それは親鸞聖人が要求して迫っているというよりは、信心の道理それ自体がそのように迫っているというほうが適切で

あるかもしれない。「信」は決断であるが、その決断は「死」への決断である。「信」においては「死」と「再生」がある。「信」に死ぬものは古い自己であり、「再生」した自己は新しく「願」に生きる自己である。第二条は関東の御門弟たちと親鸞聖人とのいわば「信心談合」の場面である。「面々ノ御ハカラヒナリ」ということで取る捨てるは各自の自由意志であると言いつ、関東の御門弟たちにはあなたがたは自己決定権をもった責任主体であると示唆する。御門弟たちにしてみれば師匠と一体化することによって自己の往生不定の不安を解消していこうとする。師匠への依存である。しかし親鸞聖人はそれを許さない。師と一体化して甘えていこうとする弟子たちを突き放し、一人（いちにん）として独立せしめようとする。いわば「単独者」としての絶対の孤独に立たしめ、そして弥陀の誓願の御言葉の前に立たしめることによつて、「信心」の人たらしめようとする親鸞聖人もつと大きな慈愛があると言えよう。そのようにして自立していく以外に不安を恐れない「念仏者」になつていく道はないからである。師匠への依存心をよく知っているが故にそこに落ち込むことをあやうく回避していく歯止めの一言として、この「コノウヘハ念仏ヲトリテ信シタテマツラントモ、マスタセントモ面々ノ御ハカラヒナリ」はよく楔を打ち込んでいるのである。従つて、このハカラヒは現代的に表現すれば、自己自身として立ち責任主体としての自己において主体的に決断するその決断という概念を内包していると私は考える。

大正・昭和初期に於ける真宗学の動向

— 浄土教批判を中心に —

寺本 知正

浄土教批判問題として知られる野々村直太郎の事件は、大正一二年の『中外日報』紙上に掲載された野々村の「浄土教革新論」に端を発する。同年これを補強し「浄土教批判」として刊行し、往生思想は宗教に非ずとした主張に関する論争はその後一四年まで続くが、彼自身は刊行年に本願寺派より奪度牒の処分を受け、龍谷大学を辞任している。野々村は、「宗教としての浄土教を宣揚」して「迷信としての浄土教を打破する」ことの急要と、親鸞の立教精神を復活することを言う。この迷信と宗教とは、彼の歴史区分である封建時代とヒューマニズム時代とに配当する。封建時代は往生思想を実在的に首肯する時代だったが、現代は神話から離れてそれが指し示すものを仰ぎ見ることが必要であること、印度社会の産物である三世因果や六道輪廻等の思想に客観的真理を認めて浄土教の真理を説くことは、日本の封建社会によく民衆を鎮撫することになってきたが、現代では現実の解決が求められて通用しないことを主張する。浄土および阿弥陀仏の実在性に関する議論は、同時代の大谷派の金子大栄や曾我輩深にも真摯に取り組まれた議論であるが、前時期での議論には、阿弥陀仏の成道が十劫か久遠かの問題に関して、伝統的宗学者においても久遠に重点をおく者が多

く（内田寛寧『宗要開闢』明治一五年、利井鮮明『宗要論題決釈編』明治四三年、等）、学者間では真如に重点をおいて阿弥陀仏を理解する方向が強かったようだが、例えば島地黙雷はこれは門外の識者との議論にだけ講究するもの（『通別要義十六題』明治七年起草）と断っていることから、恐らく一般的には実在視の傾向が強いものの識者間には異なった要求があったであろうことが伺える。しかし、これらは未だあくまで阿弥陀仏の真理性をめぐる形而上学的な理解であり、阿弥陀仏が人間にとつてどのような意味を持つのかという視点が野々村の注目すべき点である。また、封建時代に於ける神話の社会的機能という観点も注目すべきであろう。野々村はその宗教学者としての関心より、宗教としての本質という視点で議論を展開し、その本質とは「人間をしてその計らひに囚われたる生活より脱出せしむる教法たるに外ならぬ」とする。自己の罪悪意識の徹底とその罪悪の自己が救われると云う意識の発起こそが、人間の形式論理的な分別では計らうことの出来ない不思議であり、浄土教では機法二種深心がこれであると見、往生思想は偶然的素材であるとす。彼はまたキリスト教神学を微細に検討するが、この態度は前時期と比してまた異なる。近代最初期の破邪学時代を経て島地黙雷や前田慧雲の時期ではキリスト教に対する自己同定作業が現れてくる。島地は『哲学と宗教』（明治二一年）、『万法唯心説』（明治一八年）で、キリスト教との違いを哲学、歴史に関しての考えに関して強調し、前田慧雲は『再修真宗略』（明治二五年）に、因果律に関連して違いを言うが、野々村にはすでにキリスト教が真理を表現した宗教と認められてい

る。時期は遅れるが普賢大門は『真宗思想史』（昭和一七年）、『真宗概論』（昭和二五年）で自証教と救済教、汎神教と一神教を分類する。ところで、こうした観点には、杉紫朗は各宗教共通の概念のみでは浄土教の必然はないことを言い、「野々村梅所氏の真宗義批判を讀みて」、梅原真隆も同様の批判をする（『浄土教批判』に対する私見）。対して、野々村は表現形式としての必然性は認め、往生思想は浄土教にとつての本質的条件であると主張する（『浅きは深きなり』大正一四年）が、説明には紙面が割かれていない。彼は「真宗の非国体性」を昭和一六年に出し、両本願寺教学が国体に合致しないことを批判するが、この急進的立場は、本質論により表現の必然性との関連を解明し得なかつたとすれば理解できるところである。

覚如教学の研究

林 智 康

覚如は本願寺第三代宗主で、文永七年（一二七〇）に誕生、親応二年（一一八五）一月十九日八十二歳で遷化されている。本願寺教団の基盤を形成し、親鸞の精神と教義を継承しており、真宗教団の中心的行事である報恩講を始め（『報恩講式』）、親鸞の伝記（『親鸞伝絵』）後に「御絵伝」（図絵）と「御伝鈔」（詞書）に分れる一）を作成している。十八歳の時に父覚惠と共に大谷影堂で如信から浄土真宗の要義を受ける。また十九歳

の時に上洛中の河和田の唯円に法門の疑義を尋ねる。覚如の著述には『歎異抄』の影響が数多く見られる。また三十三歳の時に法然の伝記である『拾遺古徳伝』を著している。

覚如の著述の代表的なものは、『執持鈔』（五条・五十七歳）、『口伝鈔』（二十一条・六十二歳）、『改邪鈔』（二十条・六十八歳）である。『執持鈔』では明かではないが、『口伝鈔』では「先師」として如信を挙げて「面授口訣」を明かにしている。すなわち三代伝持の血脈（法然—親鸞—如信）が見られる。また『改邪鈔』にも三代伝持の血脈が示され、仏光寺の了源を強く批判している。『改邪鈔』の第一条には名帳を、第二条には絵系図をとりあげ邪義としている。『口伝鈔』は顕正を『改邪鈔』は破邪を示しているとも言われる。

覚如は四十一歳の時、大谷影堂の留守職の地位を確立した直後に、「鏡の御影」（親鸞の絵像）を修復している。すなわち画像の上下に賛銘が記されていたが、これを書き換えている。すなわち上部に「正信偈」の「本願名号正定業」以下二〇句の文、下部に法然の「選択集」の信疑決判の文と「正信偈」の信疑決判の文があったが、下部の賛銘は消されて蓮華を描き、上部の賛銘は「正信偈」の「憶念弥陀仏本願、自然即時入必定、唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」の文に書き換えて、「信心正因・称名報恩」義を示している。これは、浄土真宗の中心思想であるが、浄土宗鎮西義を考慮して、多念の称名を非難するものである。しかし、一念と多念の関係を「信心正因・称名報恩」に重ねて解釈し、一念は信心正因で往生が決定し、多念はその後の称名報恩であると述べる。そして一念義が多念義より

も勝れていると述べるが、これは明かに一念義に偏った見方である。親鸞の著『一念多念文意』にある如く、浄土真宗は「念往生や多念往生でなく、念仏往生である。」

『改邪鈔』第一条には、仏光寺は他力の信心と念仏を獲得する時に往生が定まるといふ「平生業成」の時刻を聞きまちがっている」と批判している。

また同じく浄土宗鎮西義の臨終来迎を重視する臨終業成を批判している。さらに「口伝鈔」第十四条に「体失・不体失往生の事」と題して 体失往生は身体が滅んで初めて往生する臨終業成であり、不体失往生は身体が滅ばなくても信心獲得の時に浄土へ生まれることが決定する平生業成と述べる。平生業成や不体失往生の言葉で、親鸞の説いた現生正定聚を継承していたのである。

また善知識を重視しており、「口伝鈔」第十六条や『改邪鈔』第一条には、信心を獲得するには善知識を必要とすると述べる。さらにどのようにして善知識に会うことができるかという点、それは宿善によると述べる。「口伝鈔」第二条や『改邪鈔』第八条にそのことが示されている。

覚如は長男の存覚を二回にわたって義絶しまたそれを解いている。その義絶についての理由には四説ある。①法義上の対立であるとする説、②感情上の対立とする説、③留守職の問題であるとする説、④存覚の間諜説。覚如は弟子乗専に対して数部著述を書き、存覚は了源に対して多くの著述を書いていることも興味深い。

その他、神祇観については本地垂迹説を述べており（御伝

鈔）下巻第四段・第五段）、また叔父唯善との宿善・無宿善の諍論が見られる。（『慕帰絵詞』五巻・『最須敬重絵詞』五巻）

道元の課題

——『仏性』巻に見る仏性説批判について——

何 燕 生

道元は自分のことを「入宋伝法沙門」と称し、中国の如浄から受け継いだ禪を「単伝正直の仏法」と強調した。この「単伝正直の仏法」をどのように日本人に理解し、日本の社会に確立させるか、当時の道元に与えられた大きな課題であったが、彼がそのために採った方法は、同時代の禪の思想動向を批判するというものであり、そうした批判を行う中で、自分の立場を確立していったと思われる。本稿が取り上げる『仏性』巻に見られる仏性説批判も基本的にそのような意図によるものであり、以下、具体的に考えてみよう。

『仏性』巻の中で、道元は仏性に関する従来の二つの見解を取り上げて批判した。一つは「いたづらに風火の動著する心意識を仏性の覚知了とおもへり」とする見解であり、もう一つは、「仏性は草木の種子のごとし」とする見解である。筆者の考察したところでは、前者は実は洪州宗によって唱えられたものであることが知られる。宗密の『円覚経大疏鈔』巻三によれば、洪州宗では、一切の言語・動作すべてが仏性の全体の作用

であり、さらに貪瞋痴や煩惱などもすべて仏性の作用となるとされ、仏性はすべての差別とは別なものはあるが、同時に、すべての差別相に内在し、それを動かす根源となるものであるとされている。したがって、前者については、洪州宗の仏性論を対象とした批判であったと考えることができる。後者の、「仏性は草木の種子のごとし」とするもう一つの仏性説についてであるが、これは実は現存の『壇經』諸本に見受けられ、『壇經』では、仏性は雨水が余すことなくあらゆる万物を常に潤すようなものであるとされ、衆生がそれによって成仏を期待できるとされている。いわば仏性を仏に成る可能性として捉えているのである。道元がそうした考えを、「凡夫の情量」であると批判したが、それは六祖惠能自身の説として批判したと言うよりも、『壇經』そのものを相手取ったものであると見た方が適切であろう。道元が『四禪比丘』巻で、『壇經』に「見性」の語があり、六祖の語句ではないとし、『壇經』を「偽書」と批判しているからである。道元のこのような見方は、言うまでもなく南陽慧忠が「南方宗旨」を伝える『壇經』を、「聖意を削除し」、「見聞覚知」を「仏性」としたなどと批判したことを踏まえたものであるが、道元の生存時代の禪の状況から理解すれば、同時にそれなりの背景もあつたと考えられる。端的に言えば、それは道元の生存時代、その身辺周辺に「見性」説を盛んに唱える達磨宗の門徒が存在していたことが指摘できると思われる。「見性」説を強調する達磨宗の門徒の存在が当然道元の意識するところとなり、彼らを改宗するためにも、そうした批判が当時の道元において必要だつたと考えられる。その意味

で、道元における「見性」説は、達磨宗の門徒を改宗するために行つた宗派批判であると考えることができよう。そして、『壇經』巻で展開した上述の二つの仏性説批判については、「見性」説批判と同様の性格をもつ問題であり、つまり、道元がそれらを達磨宗の門徒を相手に示したものであるから、「見性」説に代表される達磨宗の仏性論に対抗するために行つたものであると認められる。同様に一種の宗派批判であつたと見てよからう。

(本発表は平成十二年度文部省科学研究所補助金による奨励研究(A)「中日禅思想の比較研究―道元を中心に」(代表・何燕生)の一部である。)

道元禅師のみた浄土教

——法然浄土教と宋代浄土教の狭間で——

林 田 康 順

まず、宋代浄土教(天台系・禅系浄土教者の主張の総体)と法然浄土教との根本的相違として次の三点が挙げられる。第一に、阿弥陀仏と極楽浄土の相違。すなわち、前者は唯心浄土自性弥陀・心仏衆生三法無差別の背景に基づく仏と浄土であり、後者は本願成就・指方立相の仏と浄土である。第二に、易行性を説く背景の相違。すなわち、両者の主張する易行性は、表面的には共通するものの、前者は機根各別を認めたと上

で機辺の側から捉えた易行性の主張であり、後者はすべての衆生の凡夫性を見据えた上で仏辺の側から捉えた易行性の主張である（拙稿「法然上人における難易義成立の意義―機辺から仏辺へ―」（『未刊』阿川文正先生古稀記念論文集）参照）。こうした二点については、九品皆凡を主張した善導『観経疏』が玄義分のみしか宋代浄土教者に伝わらなかつた由縁が非常に大きいと想定される。第三に、第二の主張に基づいた上での念仏と諸行によって獲得される功德の捉え方の相違。すなわち、前者は、機辺の常識に立ち、念仏は劣行、諸行は勝行と主張し、後者は、五劫思惟・兆載永劫の真身阿弥陀仏という仏辺の常識に立ち、念仏は勝行、諸行は劣行と主張する。法然浄土教の真骨頂は、勝劣難易二義という阿弥陀仏の聖意（『仏辺』）を汲み、弥陀・釈迦・諸仏による選択という形でただ念仏一行を選択し、その他の諸行を悉く選択した点にある。すなわち、仏辺からみた勝易念仏の主張である（拙稿「法然上人『選択思想』と『勝劣難易二義』の位置」、『仏教論叢』四三、拙稿『選択集』における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―」、『仏教文化研究』四二・四三合併、拙稿「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺藏『選択集』へ―」、『仏教文化学云紀要』八など参照）。初期道元の一連の主張からは、こうした法然の主張が受け入れられる余地は微塵も残されていないだろう。

ところで、鏡島元隆氏は「私は道元禪は悟りの仏法に対する信の仏法ではなく、願の仏法であり、凡夫の救われる宗教である、と主張する。「おろかなる吾れは仏にならずとも、衆生を渡す僧の身ならん」は、願の宗教としての道元禪の帰結であ

る。晩年の禪師は凡夫に還つたものであり、しかも単なる凡夫ではなく、了事の凡夫である（『道元禪師』）」と述べている。氏の述べられる晩年の道元像は浄土教を学ぶ筆者にとって非常に親近感が抱かれる。すなわち、浄土教と禪との捉え方に、宋代の禪淨双修者、壮年の道元、晩年の道元と三つの変遷を伺えるからである。すなわち、第一に宋代の禪淨双修者は、禪は難行であると共にもつとも拠るべき教えであり、易行なる浄土教は禪へと導く副次的・二次的・寓宗的な方便の教えであると捉えている。第二に壮年の道元は、仏道修行とは厳しいものであつて、従つて禪とは難行の教えであり、易行なる浄土教の教えは天魔波旬の教えにも及ばない、ましてや仏道とはいえないと捉えている。第三に晩年の道元は、禪とは願の仏法であり凡夫の救われる宗教として易行なものとして捉えている。晩年の道元の視点は法然浄土教の人間観に近いものとなつており、それを天台教学や禅思想を背景として浄土教を説いていた宋代浄土教に触れた壮年の道元から、それとはまったく異なる体系を持つ法然浄土教に接した晩年の道元への思想変遷と重ねあわせて考えることは筆者の不遜であろうか。壮年から晩年へと時と思考を積み重ねた道元自身の洞察は、宋代浄土教と法然浄土教の狭間でいったい何を感じたであろうか。今、晩年の道元禪と法然浄土教を振り返るに、易行なる禪と易行なる浄土教とが並存することとなる。筆者は、「自未得度先度衆生」の精神に「おろかなる」という五文字を付さざるを得なかつた晩年の道元による先の道詠にこそ、道元禪と法然浄土教とを結びつける鍵が秘められているように愚考するのである。

十二卷本『正法眼藏』における

「四馬」の位置づけをめぐる

石井修道

「四馬」の題名については、後半に「阿含の四馬」と「涅槃經の四馬」とあるごとく、『雜阿含經』卷三三（大正卷二二二三四a）及び『大般涅槃經』卷一六（大正卷二一七二二a）に基づいていることは誰しも認めうるであろう。ただ、道元の場合、この二つの話題が天台の典籍をその下敷きにおいて展開していることで、「阿含の四馬」とは『雜阿含經』卷三三からの直接の引用ではなく、明らかに『止観輔行伝弘訣』卷二之五（大正卷四六一二二a）からの孫引きであり、「涅槃經の四馬」とは、『大般涅槃經』卷一六ではあるが、これも『止観輔行伝弘訣』卷二之五を承けて展開していることは間違いない。つまり、先の「阿含の四馬」の引用の前(A)と後(B)は、次のようになっている。

(A) 初に悪機を明かす中。如快馬等と云うは、根利は快馬の如く、悪を起すは僻路の如し。説を聞くは鞭影の如く、欲息は正路の如し。

(B) 「大経（『大般涅槃經』）の十六に調御を釈する中。亦た四馬を以て生老病死を聞くに喩う。故に知りぬ、二経は並な三藏の中の意に喩うることを。今ま借りて此れを喩うは、以て四教に對す。

このように二種の四馬の説の構成は、天台の化法の四教（藏通別円）と密接に関係があるのである。さらに(A)の問題も後述の天台教義と関連するのである。

ところで、「四馬」の巻の冒頭は、外道問仏の話ではじまっている。この話を道元は『景德伝燈録』卷二七以来、禪宗で重視してきたことを確認している。

それでは道元は、この外道問仏の話を禪宗の解釈として問題にしたのであろうか。実はここに「四馬」の巻をどのように位置づけるかの大きな問題が横たわっているのである。その解明に重要な鍵となるのは、「四馬」にある「これを外道問仏話と称ず。しるべし、世尊に聖默聖説の二種の施設まします」の文である。この「世尊に聖默聖説の二種の施設」とは、明らかに天台の四悉檀の説なのである。

『法華玄義』卷一下は、四悉檀を、一、釈名。二、弁相。三、釈成。四、対諦。五、起教觀。六、説默。七、用不用。八、權実。九、開顯。十、通經の十重に釈す（大正三三六八六c）。この「六、説默」こそ、「聖説聖默」である。しかも、同書の「二、弁相」の「四に第一義悉檀とは、二種有り。一には不可説二には可説なり。（中略）仏は是の如き等の処処の経の中に於て、第一義悉檀の相を説きたもう。此れ亦た是れ一家の四門入実を明かすの意なり。故に『中論』に云く。「向道の人の為に四句を説く。快馬の鞭影を見て即ち正路に入るが如し」と。若し四句を聞きて心に取著を生ぜば、皆な是れ戲論なり。豈に第一義ならんや」（大正卷三三六八六c〜七a）を参考にすれば、『中論』の語は「四馬」に引き続き「龍樹祖師」の

語として引用されている。ここに道元の『四馬』の説が意図が明確になる。つまり、『止観輔行伝弘訣』巻二之五の(A)と関連して、『四馬』に「あらゆる機縁、あるいは生不生の法をきき、三乗一乗の法をきく、しばしば邪路のおもむかんとすれども、『鞭影』しきりにみゆるがごときは、すなはち「正路」に「いるなり」と説かれる通りである。後半の結びにも、「この生老病死を為説するによりて、一切衆生をして阿耨多羅三藐三菩提の法をえしめんがためなり」とする。

以上のことから、『四馬』は、仏教の基本の教説である『深信因果』と『三時業』に続き、三教一致説を批判した『四禪比丘』に橋渡しをする化法の四教を基本に、四悉檀の第一義悉檀の天台教理を骨子に展開されていることが判明し、そこに道元の説示意図が考えられ、ここでは『葛藤』との関連も重要であることは指摘するにとどめよう。

法然と親鸞の伝道についての一考察

高山秀嗣

今回は、法然と親鸞の伝道について取り上げ、彼らの伝道が同時代においてどのような意味をもったのかということを考えてみることにした。そのため、彼らの伝道のそれぞれの特徴について考察していき、また彼らの伝道の展開についてもふれておきたい。

まずは法然の伝道の特徴についてであるが、法然は『観経疏』の文を基にして、専修念仏の教えを生体的に選び取っていた。ただし法然にとって、その念仏が阿弥陀如来の選択による行であったことが重要である。つまり、法の絶対性に対する確信があったといえるのである。これが第一の点である。第二に、法然には師匠意識があったことで知られている。法然がこの意識に基づいて伝道を行ったことが、後に多くの門弟達をその周囲に集めることとなった。そして第三に、法然は対機説法の名手であった。法然は、相手の状況や性格に応じて適切に教えを説く才能があった。また第四の点として、法然の教えの享受者は、法然以前の時代に比べ地域的・階層的な広がりが見られるといえる。東国や北陸にも念仏の教えが広まっていたことが、法然の消息からも窺える。階層的には、民衆や女性もその伝道の対象となっていた。最後に第五の点であるが、法然が出家者として自他共に認識していたことを指摘しておきたい。このことは法然が戒律遵守の清僧として、世間的な評価が高かったことや、一日に数万遍の念仏をすることを自らに課していたことから知られよう。このような法然が行った伝道において、念仏の教えが体現化されたことと、『選択本願念仏集』が著され、その理論的根拠が成立したことによって、多くの人がその教えに帰依していくこととなった。

では続いて、親鸞の伝道の特徴について述べていこう。親鸞には、機の深信による自己の罪障性への自覚がみられ、その思いに基づいた伝道が親鸞の特徴の第一の点である。第二点としては、法然の弟子であるの一貫した態度が、消息等にもある

ように生涯親鸞にみられることである。次に第三の点であるが、親鸞の伝道の根底にあったのは自信教人信の思いであろう。親鸞の伝道は、自分の信仰を語っていくという面が強い。

第四の点としては、親鸞の教えの享受者が、法然の時代に比べて地域的・階層的な広がりが見られることである。親鸞は実際に東国に行き、伝道を行った。その中で、東国の農村に暮らしていた人々に対しても自分の信仰を語ることによって、親鸞は法然によって託された課題を実現していった。東国伝道の事実は、教えを受け取る人々の階層的な広がりにも繋がったことであろう。最後に親鸞の第五の特徴として、非僧非俗の生活者としての生涯を送っていることをあげておきたい。これは彼が実際に妻帯していたことにもよるが、そのことが結果として在家仏教の成立に寄与したと思われるからである。当時の時代的な課題に対して、法然の教説を根拠にしつつ、自らの生活を通して、自らの信仰を語っていったのが親鸞であったといえよう。第五の点に関して、帰洛後の親鸞の経済的基盤としての東国門弟集団があったとの指摘は、このような彼の伝道の特徴からも窺うことができよう。

以上のように法然と親鸞の行った伝道というのは、結局は念仏の教えの強調であって、仏教の民衆化に大きな役割を果たしたといえる。ただし彼らの伝道は、阿弥陀如来によって選択された念仏の絶対性があくまでその根拠となっている。そして、彼ら自身がまさに念仏の教えの体現者であり、なおかつその念仏の教えを彼ら自身の日々の生活においても確認しながら、時代的には末法思想を背景とした状況の中で伝道が行われていっ

たがゆえに、地域的にも階層的にも多くの人達の帰依を受けることに繋がっていったと、結論付けることができるのである。

法然における菩提心について

常光香誓

法然は『選択集』で本願選択の念仏一行において菩提心等を諸行・不定とし選捨した。それに対し、菩提心の体性を法無我、仏果を希求する心とし諸行の根本にその必然性をみる明恵はそれを批判した。大乘仏教における菩提心の規定、上求菩提下化衆生は『選択集』では第八章所引『散善義』回向発願心釈によって、その実現を念仏による往生に見出されるのだが、前述の立場の明恵には了とし得なかった。このことは『選択集』の説が選択本願の念仏重視、菩提心重視の双方の立場から二元対立の図式に容易に導きやすいことを示唆するが、菩提心の不同性の底辺・本質にその普遍性を見る明恵の批判に対し、法然が先ず発菩提心の諸宗不同性を強調することを重視すれば、如何なる立場が往生・仏果を求めるに有効であるかが問われていることに注意せねばならない。これについては『選択集』以前成立の『三部経大意』『逆修説法』における諸宗の菩提心に相対せられる浄土宗・善導所釈の菩提心の規定意図と、それが直接に明示されない『選択集』とは、如何なる関係に立つかの考察が要請されねばならない。ここでは『三部経大意』『逆修

説法』を見る。

『三部経大意』回向発願心の釈では、結論的には菩提心は念仏に見いだされる願生心Ⅱ浄土宗の菩提心と示され、その究竟化を往生後の還相活動に見出すと思われる。三輩段の釈では『選択集』の廢助傍はまだ明示されないが既に一向専念に注目し、それに対し三輩段の發菩提心等が相対化される。とすれば念仏行に見出される浄土宗の菩提心と諸行としての菩提心とは立場を異とし、法然の菩提心不同の主張意図がより明確化される。

『逆修説法』二七日三福の釈には、諸宗に対し浄土宗の菩提心が明示されるのであるが、そこで四弘誓願の見解に注目したい。源信はこれを諸行の前提として縁事・縁理の菩提心に見出し、それを根拠とし往生浄土を語るが、それに対し法然は、念仏を根拠とする浄土往生を前提として四弘誓願の実現を見、両者とも往生浄土に四弘誓願の実現を見る点は共通するのであるが、その根拠の理解は異なると考察した。また同日の上品下生の釈では、『散善義』の善導所釈の同箇所の發菩提心の規定を明示する。このことは『散善義』回向発願心釈との関係から必然的に、願生心に度衆生という還相活動の実現を含めて菩提心を規定していると思わなければならない。それ故、先の『三部経大意』回向発願心釈での浄土宗の菩提心の規定は、この善導の釈に依った可能性を窺わせる。また、この二七日でも三輩段の釈が見られるが、その立場は先述の『三部経大意』での理解がより明確化される。

この念仏に相対化される諸行としての菩提心規定は、善導の

菩提心理解に直接には窺えない。その点を明恵は『選択集』に見出し批判するのであるが、法然は善導の菩提心を願生心として見出し、『散善義』付属釈の「望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名」の規定に導かれ、それを念仏一行に順ずるが故の、浄土宗の菩提心・善導の菩提心Ⅱ願生心と見做し、かかる立場が善導の意図と理解されていると思われる。いわば菩提心に根拠づけられる念仏という立場ではなく、弥陀本願の念仏に根拠づけられる菩提心として、その意図が転換されていると思われる。その意味では、どこまでも弥陀本願の故に往生行の前提は念仏一行の重視という立場であって、他の遺文の「道心無き」という説示を確実視するならば、それが念仏一行に究竟化されていくということになる。この点をふまえ三輩段を見るに、原意は願生心の根拠に發菩提心を捉え、そこに一向専念が明示されるのであって、いわば往生行の根拠に菩提心を捉える上での密接的關係を示している。本願の故の念仏一行を往生行の根拠とし、その仏願に順ずることに菩提心を見る立場からは、三輩段における菩提心は相対化され余行として見做すことができたとする可能性を指摘しておきたい。

法然門下と師の概念

龍口恭子

親鸞は『教行信証』後序において、師法然より『選択集』の見写、及び法然の真影の図画を許されたことを記し、法然の教えを蒙る者の数ある中で、この扱いを受ける事は甚だ難く、これを「決定往生之徴也」として喜びを露にしている。ここには『選択集』の付属を往生の証とする弟子としての親鸞の姿勢が示されているが、一方『歎異抄』によれば「親鸞は弟子一人も持たず候。」と語ったという。言うまでもなくこの第六条は他力信心の私物化を固く戒めた条であるが、それならば、親鸞は師法然の教えを伝えるということについてはどのように考えていたのであろうか。

本稿は法然門下に関するいくつかの挿話を主として親鸞の曾孫寛如の著述を中心に法然とその弟子達の教えの継承をめぐる動きを見て行き、法然在世当時の「師と弟子」の概念の考察を試みるものである。法然の弟子の内から、隆寛、弁長、信空、及び親鸞に関する挿話をあげる。また法然自身の念仏信心の形成過程を見て行く。

隆寛は、法然門下では親鸞が最も信頼を寄せた一人であるが、『明義進修行集』によれば、元久元年三月十四日、法然は小松殿の御堂の後で懐より『選択集』を取り出して「すぐに書き写すように」と隆寛に渡した。隆寛は助筆を得てただちに写し

二十六日には返本した。隆寛は後に度々師を訪ねてその内容について質し理解して行ったという。

親鸞においても同様のことが行なわれたと推測できるのは寛如の『親鸞伝絵』の選択付属の場面である。東本願寺本・金刀羅宮本では親鸞は法然の前に座し他の弟子二人の見守る中で『選択集』を頂いている。しかし西本願寺本・専修寺本では親鸞は廊下に立ち法然も室内で立ったまま『選択集』を手渡している。やや離れた廊下で他の僧二人がその様子を伺っている。師の著作の見写を蒙るという格別の榮譽に預かり他の大勢の弟子の称讃を浴びつつ授与されるという光景はそこにはなく、ここでも秘密めいたやりとりである。

弁長については寛如『口伝鈔』によれば、筑紫で修業していた弁長は智慧第一と称せられる法然を尋ねて上洛し、法然と問答をしこれに勝てば法然を弟子としようとの志を抱き論義をしかけたがあえなく法然に論破され、法然門下となった。三年の後暇乞いをして出て行く弁長に「三箇年の間源空が述ぶるところの法文を記し集めて隨身す」と源空は弁長が出家者にもかかわらず勝他、利養、名聞の三つの髻カサネを未だ付けていることを諭す。

信空については多年入室の弟子として、「世間出世間の恩深し」として、特別な扱いをし、黒谷の本坊を始め、仏像や聖教を付属している。法然の生活を長年支えて功のあった者について遺産を分け与えたことが『没後起請文』に詳しく記されている。

以上のように、法然門下での弟子への付属について見て来た

が、法然自身はどうであったか。寛如『拾遺古徳伝絵詞』によれば、法然は初め比叡山で叡空についたが、求法のための修行に出る。南部で各宗の師に会い、自解を述べて、それぞれの師を感服させ、各匠は自分の相承した聖教を法然に付属してその理解の深さを讃えた。遂に一切経の熟読の中から浄土の宗義を得、夢に善導を見て、念仏を弘法することを決意したという。

法然教団の門は実に様々な階層、立場の人に開かれており、種々な念仏解釈の人が集まって、一面では統制のとれない集団であったが、常に「念仏の意義」を問う非常に活気のある知的な教団であったのではないだろうか。

親鸞の『選択』付属の表現は、聖教授与を教義理解の証明とする当時の風潮に従ったものであり、師の教義の自らの理解の正しさの表明であったと考えられる。また「弟子一人も持たず」の言は法然の教団を統制せずという姿勢を継承したものと思われ、このように親鸞の「師と弟子」の概念は師法然に負うところが大きかったといえるであろう。

親鸞における「仮令の誓願」

平原 晃 宗

『大無量寿経』の四十八願にある第十九願は、

設い我仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功徳を修し、心を至し発願して、我が国に生まれん

と欲わん。寿終の時に臨みて仮令大衆と囲遶して、その人の前に現ぜずは、正覚を取らじ、と。

〔化身土巻〕・『定親全』一・二七〇頁

と誓われるように、発菩提心によって諸行を修し、善根の功徳を回向する行者に臨終来迎が誓われていることを意味している。第十九願は第十八願と同様「設我得仏十方衆生」と表明されているのであり、聖道の行者という特定者に誓われた願を表現するものではなく、あくまでも十方衆生に誓われた願であることを念頭におかなければならない。その根拠は「仮令の誓願」と親鸞が押さえることにあると思われる。

仮令の誓願の「仮令」について、皆往院鳳嶺は①必定②仮益③不定の三通りで了解している。①の「必定」は、修諸功徳の願生により、観音・勢至が共に囲遶して、臨終に来迎するという如来攝取救済の必定性を示している。②の「仮益」は、念仏について攝取の実益、諸行について来迎の仮益とし、仏身の光明が雑行の行者を照摂しないために、臨終来迎が仮益であることを示すものである。③の「不定」は来迎の益の不定なることを示したものである。これら三通りの了解は、様々の典拠をまとめたものであり、皆往院は「然れば三義各道理ありと云ふべし。」と述べる。ここでは、どの了解が「仮令」であるという明確な意味付けがなされない。確かに三通りの中で「仮令」の意味付けをするのは必要であるが、この三通りの了解が重なることよって「仮令」ということの意味が明確になると思われる。

三通りの了解はそれぞれの意味をもっているが、いずれかが

「仮令」の意味を示していると断定すべきではないと考えられる。修諸功德をもって至心発願し願生する者は、修諸功德の困難性を開示し、自力無効であることを証知せしめるのである。そこにおいて修諸功德に應じる臨終来迎が、あくまでも「仮益」として示されるのであり、さらに修諸功德の願生によつて来迎することを「不定」とすることにより念仏往生の「必定」性を明確にするのである。つまり、「必定」「仮益」「不定」という三通りが大悲、方便、否定という意味をもち第十九願の性格が「仮令の誓願」として明確になるのである。第十九願の仮令なる欣慕の願は、衆生の自力修道の限界を開示し、それを知らしめ、第十八願という念仏往生の一道に立たしめるのである。そこに「十方衆生」に誓われた「方便真実の願」としての第十九願の意義が明らかになるのである。つまり第十九願は発菩提心による諸行を修する行者に、善根の功德を回向することを通して臨終来迎が誓われていることを意味しているが、それは特定の修道行者を指しているのではない。「十方衆生」という人間が仏道を求める上で生じてくる修道的態度を徹底的に明照しているのである。十方衆生を誓う本願が特定の行者だけに応ずるものであれば、限定された誓願になるのであり、その大悲が十方衆生、一人一人に対して徹することがなければ現実的ではないであろう。それを廃捨すべき定散二善の行を人間の能力に應じて認め、臨終の一念まで修道を尽くすことにより、自力無効を覚知せしめ、第十八願に帰入することを開示するのである。この第十九願という「仮令の誓願」が誓われなければ、「十方衆生」は仏道を歩む出発点に立つことはなく、修道を尽

くすことが仏道と錯覚し流転すべき生を歩むことになるであろう。これらのことから方便の願である第十九願は、親鸞が「仮令の誓願」と押さえることから十方衆生に誓われた意義が見出せると考えられるのである。

親鸞における聖教写与の一考察

山本浩信

親鸞は、「教行信証」を信頼のおける門弟に伝授相伝する一方で、『唯信鈔』、『一念多念分別事』、『後世物語聞書』などの和語の聖教を書写し与え、また『唯信鈔文意』、『一念多念分別事』などのその註釈書を著し、併せて関東の門弟に写与している。そのことは「消息」にしばしば語られる。これらの「消息」が出された背景には、関東の門弟間で起った「異義」による混乱があつた。善鸞は、異義を調停すべく、親鸞の名代として関東へ派遣されたが、自分だけ夜中に秘かに父親鸞から特別な法義を聞いたと偽り、かえつて門弟を混乱させた。よつて、親鸞も「偏頗あるもの」という誹りを受けるようになった。そうした中で、「法然のよき理解者」と理解されていたそれら聖覚・隆寛の諸著作を送ることは大変有効な手段と思われていただろう。

当時、関東での異義の中心は、法然在世の頃からあつた「一念多念の諍論」であつたが、この異義は法然の「念仏往生義」

の誤解に起因するものである。法然滅後にも、後鳥羽院が聖賢に一念多念の問題について尋ねる（『古今著聞集』）ほど、一念多念の諍論は世間の話題になり、その影響は親鸞の時代にも尾を引いた。そもそも、「一念義」とは、信の一念、もしくは称名（行）の一念によって往生が決定（平生業生）すると説き、多念の称名を往生の因と認めず、称名の相続を軽視し、或いは廃する教説をいう。平生業成を強調するあまり、造悪無碍に傾く邪偽のものもいた。一方「多念義」とは、多念の称名を實踐することにより、往生を確実にしようとする教説をいう。これが臨終業成説と結合すると多念の邪偽に陥る。法然は、『選択集』本願章で、第十八願を、一多を包容する「乃至」の語に着目し、「念仏往生之願」と名づけ、念仏は一念多念を包摂するものと理解していた。その念仏理解を示す法然の言行に「信をば一念に生とり行をば一形にはげむべし」という言葉がある。これは、信はわずか一声までも往生をうと信じて疑わないこと（安心門）、行はその所信の行法である称名正定業を臨終まで相続して退転しないこと（起行門）を意味する。共に本願に誓われた念仏の意義を示す教語といえる。隆寛は「一念多念分別事」で、一念多念の争いは、本願の旨に背き、善導の教えを無視したものと批判する。聖賢も『唯信鈔』で、一念義・多念義の得失を示し、先の法然の常教を忠実に継承し「このゆゑに、一念決定しぬと信じて、しかも一生おこたりなく申すべきなり。これ正義とすべし」と結ぶ。親鸞は一念多念を包摂する念仏往生こそ浄土真宗という。親鸞の説示の特色は、一念を行と信のうえで語るところにある。それは、『唯信鈔文意』「一念

多念証文」、更には『教行信証』にも見られる。そこで、信一念につき、時剋釈（名号聞信一念で往因満足）と信相釈（無疑の一心）を設け、行一念につき遍教釈（念仏無上の功德）行相釈（一形専修）を設けている。親鸞の立場は、多念の称名は、無上功德を持った大行の相続相とみるので、一念を強調はするが決して一念義ではない。

『唯信鈔文意』「一念多念証文」の「おなかのひとびと」という末尾の文は『後世物語聞書』の同様の文に基づく。このことは、この二書が、『後世物語聞書』の選述形式に則していることを意味すると同時に、延いては親鸞が送致した一連の聖教が「おなかのひとびと」（関東の門弟）の為に、平易かつ簡潔に略述することを意図されたこと、また談義本格的性格を有していたことを意味する。なお親鸞は、一連の聖教に併せて「二河譬」を推挙している。二河譬は、『観経四帖疏』「散善義」の念仏の行者を守護する譬えであり、その内容は異義が惹起していた関東における真の念仏者の姿を浮き彫りにする。

浄土真宗の伝道論

——世紀を越えたアメリカ開教を通して——

葛野 洋明

一九九九年、米国（ハワイは除く）における浄土真宗本願寺派の開教は百周年を迎えた。

明治初期から海外に移住した移民の要請によって、本願寺派の米国開教が始まった。これは日本の既成仏教教団として開教使を派遣をして公式に米国開教に着手した最も早いものであった。以来一世紀を越えた開教によって、ゼロから始まった開教が多くの先達の苦勞によって大きな成果を上げ、現在は六十ヶ寺の仏教会を有する米国における日本仏教の最大教団となっている。

米国における本願寺派の仏教会は、日曜学校の運営が盛んで開教使不在の仏教会でも日曜学校だけは存続しているところもある。これは開教使派遣の要請をした当初から、現地における日系子女の教育機関としての役割を期待されていたからだ。また第二次世界大戦時に強制収容という非道な処遇を受けた日系米国人は、マイノリティとして米国に生きる精神的バックボーンとして仏教会を大切にしてきた。勿論外国ということもあり、日本への郷愁の想いや日本文化の修得を目指した多くの日系米国人を集めてきたことも事実だ。この様に一世紀に亘り大きな貢献を果たしてきた。

現に米国仏教団（本願寺派の米国本土における教団名）は日系米国人社会に依存しており、現在は三世が実年世代となり、四世の時代となってきた。いまや一世・二世中心の時代の強固な連帯感は薄れ、伝統文化の継承という面では影響力が少なくなってきた。日系米国人社会の希薄化に伴い、仏教会の存続にも陰を落とし始めている。その例として、六十ヶ寺のなか十九ヶ寺は開教使不在の仏教会となってしまうている。伝統文化の継承というだけでは、先細りしていくことは否めないよう

だ。

また仏教会の数が余りにも少なく、宗派云々は言いにくいという、日本とは状況が異なることを考慮しなければならぬのが、浄土真宗という法義よりも、より通仏教的であろうとする姿勢が見られる。その端的な例として禪的要素を取り入れることが挙げられる。

日系以外の米国社会において東洋の思想が注目を集め、仏教あるいは禪が興味を持たれ始めると、浄土真宗の寺院といえども瞑想・座禅を求めて尋ねてくる人も多い。そのような社会的ニーズを受容する形で、禪的な要素を取り入れていくことも見受けられる。

これは一見すると日系以外の米国人が仏教会と縁を持ち、門信徒数が増加するので、大いに歓迎するべき事のように受けとられることもある。しかし社会的ニーズを受容することで、メンバー数が増え、異文化の人の参加も見込めるが、浄土真宗でもなく、禪でもない曖昧な内容を伝えることが本来の意味において浄土真宗の伝道と言えるだろうか。

いま世紀を越えたアメリカ開教の歴史的背景や現状を伺ってみると、一つは伝統文化の継承に依るもので支えられており、また社会的ニーズの受容という動きがある。どちらも重要な要素であるかも知れないが、伝統文化の継承だけなら先細り観は否めず、また社会的ニーズの受容だけでは、伝える内容が明確になる恐れがある。

このことはアメリカ開教に限ったことではない。浄土真宗の伝道における最も重要なポイントを示唆していると伺うことが

できる。それは伝統文化の継承や社会的ニーズの受容を計るだけではなく、いま・ここに生きる個人が宗教的に救われるという伝えられるべき内容を明確にしていくことにある。米国であれ、日本であれ、いま・私が阿弥陀佛の救いのなかにあることを喜び、その阿弥陀佛の徳を如実に讃嘆していくことが最重要である。

世紀を越えたアメリカ開教の歴史と現状を通して、浄土真宗の伝道の重要なポイントに改めて気づかされる。

近世小田原藩における日蓮宗寺院の動向

池谷 真敬

はじめに

天正十八年（一五九〇）豊臣秀吉の小田原征伐により北条氏は滅亡し、徳川家康は秀吉から北条氏の遺領関東六カ国を与えられ、小田原城には家臣大久保忠世が四万五千石で封じられた。近世小田原藩の歴史は事実上ここから始まるのであるが、初期の藩主達は戦国期以来の重要な地域的拠点としての機能を継承しつつ、河川の開削や新田開発に着手し、領内の寺社に対しても積極的な保護を行い、宗教的な権威を領国支配に利用している。これら近世初頭の小田原藩主の治世に関する研究は『小田原市史』『神奈川県史』等で進められており、仏教寺院への関わりも詳細に述べられている。この中で日蓮宗寺院にま

つわるいくつかの史料も掲載されているので、本発表でこれを取上げ、近世初頭の小田原藩における日蓮宗寺院の動向の一端を考察してみたい。

一 藩祖大久保忠世と日蓮宗

大久保氏は徳川氏の有力な三河譜代の家臣として早い時期から頭角を現していた。大久保忠世は徳川家康に従い、三河・遠江・駿河・甲斐に転戦し天正十八年小田原征伐の功により相模国小田原城主となる。忠世は遠江二俣城（静岡県天竜市）からの入城に際し、同地より招いた僧日英を開山として小田原市山角町に日蓮宗大久寺を建立する。同寺には寛文十一年（一六七一）に作られた由緒書がある（『神奈川県史資料編4近世1』九四五頁）。この由緒書は寺院側が作成したものであるからその記載すべてが信用できるものではないにしても、その意図するところの藩主家大久保氏からの由緒は十分に伺えるもので、またここから当時の日蓮宗各門流間の競争意識の一端が見て取れるのである。

二 大久保忠隣の酒匂川開削と蓮華寺

文禄三年に小田原城主として入封した大久保忠隣は、父忠世の実績を踏まえて領内の灌漑治水政策を継承している。とくに足柄平野における酒匂川の治水工事は地域開発に決定的な役割を果たした。この酒匂川川除け普請がおこなわれるとき、藩主の命で普請成就の祈禱するのは日蓮宗蓮華寺（小田原市千代）であった。正徳二年（一七二二）の蓮華寺由緒書（『小田原市史資料編近世1』一八二頁）には、大久保忠隣が行った酒匂川新川筋御田地用水御普請の際に、当寺二〇世日述の祈禱の

功があつたことが記されている。これに対する褒美として蓮華寺は慶長十四年（一六〇九）八月三日、忠隣から九石余りの除地を給わつている（『小田原市史資料編近世1』一八一頁）。また同地にある日蓮宗妙蓮寺も同様の理由から慶長八年（一六〇三）に寺地の寄進を受けている（『小田原市史資料編近世1』一八一頁）。このことより、藩内の大事業に対する寺院の人的協力と、それに応える藩からの報償形式という図式が想起されるのである。

三 まとめ

以上、近世初頭の小田原藩における日蓮宗寺院の動向について見てきたが、戦国期以来の東海道の重要地域である同藩の成立期において、日蓮宗寺院が藩主家大久保氏と深い関係を持ち、さらに一大事業であつた酒匂川治水工事にも少なからず関わつていたことがわかつた。そして寺院側もその関わりを由緒書に残し、権威あるものとして位置付けようとしていたことが解明できた。

身延山信仰の諸相

——納骨信仰を中心に——

望月真澄

日蓮宗の開祖日蓮が、南部実長の招きにより、文永十一年（一二七四）身延山に入山し、ここを墓所と定めてから日蓮門

下の信仰の拠点となつた。日蓮滅後も本弟子六老僧を中心に、輪番で守られていたが、十一世日朝代に手狭の西谷の地から現在の地に移転された。ここに諸堂が建立されて久遠寺の伽藍の中心となり、奥の院・七面山を身延山に取り込んで発展していった。この身延山の信仰上の位置付けを行なう場合、日蓮宗の総本山としての機能のみならず、時代の変遷とともにどのような信仰により支えられてきたのかについて考察して見る必要がある。

江戸時代は祖師日蓮に対する信仰が高揚してくる時期であり、日蓮ゆかりの地に靈蹟寺院や顕彰碑が建立され、これらを巡礼していく霊場信仰が盛んとなつた。この霊場信仰の主たる参詣地として身延山は位置しており、日蓮とのかかわりの中で、晩年九ヶ年過ごした霊場としての身延山が存在するのである。そこで、日蓮滅後に靈蹟寺院として形成されていく過程をみていく時、教団機構や祖師信仰上から身延山の位置付けを行なう必要がある。前者においては、既に先学によつて教団内に位置付けられているが、後者のそれはまだ確固たる位置付けが行なわれていない。本発表は、江戸時代の身延山を取り上げ、納経・位牌の造立の面から霊地としての性格をみていこうとするものである。

久遠寺では、身延山内諸堂建立に際して丹誠あつた人物に對し、月回向を行ない、その人物の位牌を内位牌堂に祀つていた。身延山三十三世日亨代に「内位牌堂録」という史料に記された位牌は、寛永年間から宝永年間の命日なる外護者のものである。この納牌の形態は、各寺院においても行なわれており、

その寺院にゆかりのある人物の位牌を祀るといったことは頻繁であった。

身延山における信仰の特徴としては、祖師の遺骨が奉安されることに関連した納骨信仰があげられる。熱心な法華信徒は身延山内に墓所を建立するが、既に菩提寺がある信徒は、爪と髪を身延山内に納めるといったことが行なわれ、加えて遺骨の分骨という形態もあった。

遺骨を身延山に納骨する風習は、既に日蓮滅後から始まっていたが、江戸時代に入って身延山信仰が宣伝されると大名・奥方による宝物の寄進・信仰ある大名の墓所の建立・納経・納牌の信仰が相次いでいった。これは、山内に日蓮の墓所があるということ、信仰の上で他の日蓮宗寺院と異なった環境下にあったためと考えられる。この納骨信仰が身延山信仰の特質であり、死霊供養の場として身延山に墓所を建立したり、山内に位牌を奉祀することによって供養となる、といった聖地に対する信仰も出現したのである。

すなわち、身延山という霊地は日蓮信徒にとっては聖域であり、日蓮が意図するところの霊山浄土であった。ここに墓所を建立し、納骨することは、日蓮信徒にとって日蓮に近づくことにつながるものであり、故人の親族や関係者にとっては先祖供養の場として、死者への追善供養につながった。

そこでこの納骨・墓所建立が聖地信仰の一形態であったと考えられるのである。これは、次第に分骨制度に発展していき、特定の檀徒を持たない久遠寺にとって信徒との結びつきを深める要因となっていたのである。

日蓮教学における〈信〉と〈観心〉

渡邊 寶陽

鎌倉仏教において特徴的であるように、日本仏教は「信」を立脚地としている。仏陀釈尊は涅槃の境地を確かめられ、その後の仏教史は三昧・止観などの行を通じて、仏陀の境地を求めた。天台大師智顛が法華教を仏教理解の中心に据え、『法華玄義』『法華文句』と併せて『摩訶止観』を講じたのも、そのひとつの道筋であった。

日蓮は釈尊→天台大師→伝教大師という系譜を外相承と位置付け、上記の天台三大部を仏教理解の基幹とし、おそらく早くから毎月、天台大師講を催して『摩訶止観』を講じたと推定される。仏使（如来使）の自覚を得た流罪の地・佐渡島で、日蓮は畢生の著『如来滅後五百歲始観心本尊抄』を著すが、同書は冒頭に『摩訶止観』第五卷の「一念三千出処」の文をあげ、凡夫の心に仏界を宿すことを追求していくのである。一般に日蓮は戦う仏教者としてイメージされており、また『観心本尊抄』（上記の通称）は信を抛り所とする唱題成仏の書とされるが、全体の構成を再見すると「凡心具仏」（凡夫の一念に仏界を具す）可能性をくりかえしくりかえし検証するところに重点が置かれている。このことから、日蓮の宗教の止観継承と、その論理の転換に注意をはかる必要がある。

さて、日蓮の宗教における観心の焦点はどこにあるかといえ

ば、「観心本尊抄」において「問うて曰く：観心之心如何」と問い、それに対して「答えて曰く、観心とは我が己心を観じて十法界を見る」と提示しているところに焦点が示されていると考えられよう。茂田井教亨教授が『観心本尊抄研究序説』第一部で検証したところである。日蓮は、浄土教が法華経を理深解微（その理は確かに深い教理を宿すが、凡夫の理解力からは遙かに及ばない）とする理解を批判する。そして法華経は本門に重心を置いて見るならば、末法の衆生のために未来記として付属されているとする。かくして、天台大師の示す行法を統一する理論としての一念三千が転ぜられて、本化地涌の菩薩に付託せられた妙法五字の受持に結帰する教法の事一念三千の面が強調され、受持唱題が示されるのである。

このようにして、日蓮は『観心本尊抄』において、衆生成仏の可能性を「凡心具仏」に集約して論じているのである。即ち、天台大師智顛が摩訶止観の行法の基幹とする「一念三千」を検証し、衆生成仏の基幹論理として「観心とは我が己心を観じて十法界を見る」（「己心具十界」という言葉に観心の道標を確認するのである。ここで同じ観心という用語を用いているが、天台教学が行法の原理論と解釈しているのに対して、日蓮は教法としての一念三千の世界を明らかにする。「観心本尊抄」において、十界互具が法華経の経文に説かれていることを示し（十三番問答）、天台大師・章安大師が十界互具を難信難解とする言葉を掲げ（十四番問答）、人界に十界を備えることの現実的理理解の困難さを述べ（十五・十六番問答）、人界に仏界を具える事実を証し（十七番問答）、さらに凡心具仏の不思議を徹底

的に問い（十八番問）、人界所具の教主釈尊という大難問に対する答を示すのである（十八番答・十九番問答）。このようにして、凡心具仏の根拠たる凡心に一念三千を具すことを検証し、九界具仏界（内在具）とともに仏界具九界（超越具）を論じているのは、畢竟、超越的内在具を究明するところにその論点があった。超越的内在具とは、安易に凡夫の心に仏界が内在するとするのではなく、ただ言葉として九界の衆生が仏陀の世界に摂取されているとするのではなく、題目の受持の当処に久遠釈尊の因行と果徳のすべてが譲与されるという仏陀釈尊の誓願の領受の境地を示すことにある。

日本天台は一心三觀を行法とした。それに対して日蓮は、一念三千を仏法の究極とし、「己心を観じて十法界を見る」凡心具仏の「信」の当処に「観心」究明を論じている。

日蓮の情報網と連絡網

——日蓮の手紙、日蓮への手紙——

高 森 大 乗

一 はじめに

中世東国において活躍した鎌倉仏教の祖師のひとり、日蓮には、驚くべき情報収集と指令伝達のネットワークがあったことは、かつて考察した。本稿では、これまでの検証をふまえた上で、日蓮と門弟の間で交わされた書簡の往来について、更に詳

細に検討を試みたい。なお、本稿掲載の算用数字は、『昭和定本日蓮聖人遺文』の遺文番号である。

二 門弟への伝達内容―日蓮の手紙―

日蓮は、書状を通じて門弟と様々な連絡をとっており、これを内容から分類すると、以下の通りとなる。尚、個々の具体的内容については、先行論文(『日蓮の情報網と連絡網』『仏教学論集』二四号)を参照のこと。

- (A) 文獻蒐集：13 65 73 108 129 170 205 222 371
 - (B) 大師講や法門談義の日程調整：67 129 198
 - (C) 情報収集：222
 - (D) 門弟の召喚：222 371
 - (E) 門弟の派遣：203 352
 - (F) 人材斡旋：163 250
 - (G) 本尊・護符等の送付：178 212 284 327 371
 - (H) その他：133 143 221 223 351 372 389 416 417 425 428 433
- 三 門弟からの伝達内容―日蓮への手紙―
- 遺文名の多くに用いられる「〇〇御返事」とは、それが後世に付された呼称であるにせよ、一般的に門弟からの何らかの書簡や伝言に対する返事という意味であると解釈できる。一部の例外を除いては、供物や書簡の差出人本人自身は日蓮のもとを来訪していないと考えられるので、伝令役の門弟(おそらくは供物や書簡を持ってきた者)に託して差出人に返される場合が多いと推測される。
- しかしながら、日蓮からの手紙は多く遺されているのに、日

蓮への手紙はほとんど遺っていない。唯一、古来より、門弟らの書状が伝存する事例として、242『四信五品鈔』が知られ、本書は富木常忍から日昭に送られた『不審状』(『宗全』一卷一八〇頁)に対する返書といわれてきたが、これも確証はない。

門弟からの手紙は多くは反故にされたとも推測できるが、紙が貴重な時代であるから反故裏を何かしら利用しているはずである。しかし、残念ながらそうした事例は確認されていない。すると、門弟からは書状が届いたのではなく、伝言であった可能性も考えられる。

しかし、これについても、門弟側から何らかの書面が到来している事例があるので断定できない。すなわち、262 266 280 283 291 301 302 310 413 414 415などに門弟から文書が到来したという記述がなされているのである。

この点については、機会を改めて考察するとして、本稿では、門弟から具体的にどのような報知・連絡がなされたかについて分析する。遺文中に確認された門弟からの報知・伝達・申告・依頼・質問等の内容を大別すると、以下の通りである。尚、個々の具体的内容については先行論文(前掲)を参照のこと。

- (a) 訃報：99 211 213 301 302 328 340 371 379
- (b) 闕病の告知：38 160 163 191 197 389
- (c) 国内情勢の報知：64 106 155 173 251 280 283 393 413
- (d) 門弟の近況報告：66 266 70 106 138 174 175 232 246 250 260 262 291 310 327 340 343 345 350 379 413 414
- (e) 祈禱・追善依頼：191 220 293 294 322 327 380 388 391

(f) 相談・質問：149 164 220 242 245 246 247 302 310 367 374
四 むすびにかえて

以上、日蓮の情報網と連絡網について、本稿では、日蓮と門弟間の書簡の往来を中心に検討した。今回の考察では、遺文中に明示された記述をもとに、門弟から伝達事項の分析を試みたが、今後は遺文中の行間や文脈から判断できる門弟からの報知・伝達・質問等の内容を整理して検討してゆきたい。

日蓮遺文の物語性

三 輪 是 法

前回の宗教学会では、坂部恵氏がいう「へかたり」に即して、法華経を「物語」として把握し、法華経と日蓮の関係構造と、日蓮の行動を意味づけする役割においての、法華経の物語性とを確認した。

ここでもう一つ時間を未来へずらした場合、日蓮の遺文が後世の人々に「物語」として機能して行くのではないかとという仮説がたてられる。この仮説は、日蓮遺文という水平の「かたり」が、歴史上に垂直の「かたり」として参入するということが前提になる。そこで、まずこの水平の「かたり」である物語と歴史との関係について、野家啓一氏の『物語の哲学』を参考

物語の時間は、過去である。ただし過去の出来事は、脈絡なく物理的出来事として存在しており、歴史的出来事ではない。

ある出来事は他の出来事との連関の中にしか存在しないのである。そして「物語行為」とは、「出来事、コンテクスト、時間系列」という要件を備えた言語行為であり、「虚構」と「事実」の両方の領域に及ぶもので、「過去の制作」である。さらに「自分の魂の歴史」を忠実に語る事ができるのは「私」であって、この自己の経験を伝承し、共同化する言語装置を「物語」と呼ぶのである。ただし、この歴史的出来事としての経験を語るために行われる作業は、オリジナルの体験を「写す」のではなく、記憶によって「想起」することだという。したがって、「歴史的事実」なるものは絶えざる「解釈学的変形」を余儀なくされるのである。

こうしてできあがった「かたり」こそ、歴史的叙述としての物語であり、物語によって様々な体験、歴史的出来事が時間として堆積していく。この一連のことを端的に表したものが次の六つのテーゼである。

- (1) 過去の出来事や事実は客観的に実在するものではなく、「想起」を通じて解釈学的に再編成されたものである。
- (2) 歴史的出来事と歴史叙述とは不可分であり、前者は後者の文脈を離れては存在しない。
- (3) 歴史叙述は記憶の「共同化」と「構造化」を実現する言語的制作にはかならない。
- (4) 過去は未完結であり、いかなる歴史叙述も改訂を免れない。

(5) 時は流れない。それは積み重なる。

(6) 物語りえないことについては沈黙せねばならない。

こうした歴史としての物語の形態は、音声言語としての口承と文字言語で表された小説的なものがあり、手紙としての日蓮遺文は、ちょうどその中間に位置する物語といえる。つまり、手紙という形態をとる以上、特定の人間に宛てられた物語であって、当初の解釈は一定のものであったものが、教団内で共有・共同化することによって誤配性が高まり、音声言語に近くなるというところである。

実際に、その物語性を確認してみると、日蓮五五才で書かれた『清澄寺大衆中』には、幼年期の回想として生身の虚空蔵菩薩に智慧を給わったこと、その虚空蔵菩薩の忍に報いるために諸宗批判と法華経の勝れていることを説いたこと、万民が日蓮を信じず、その不審をはらすために二つの大難を予言したことなどが出来事としてあげられており、こうした出来事の説示、原因と結果の関係、神秘的現象などが、他の遺文で述べられるものとは異なることから、まさしくその文脈から解釈学的に再編成された物語であると考えられるのである。また『開目抄』では、レトリックとはいえず、「日蓮といふ者は去年九月十二日子丑の時に頸はねられぬ」と確実に主体が分裂した表現、「書き手」と「語り手」が分裂した説相も確認でき、わずかに二カ所を確認しただけであるが、かたまりとしての遺文、遺文の物語性が指摘できるのである。

今後は、日蓮遺文の物語性を、日本近代の日蓮・法華経信仰者の言説から確認する。

浄土教福祉論の思想的課題

鈴木善鳳

今日、高齢化社会や様々な社会問題に対して、仏教と社会との実践的なかわりとして視点を提示を求め声が高まっている。

ことに福祉の領域において、福祉理論・政策と思想、援助実践と対人関係、「生きがい」の提示等、その背景となる思想性が求められている。この要求に応えるのが仏教福祉学である。ところが仏教福祉学の概念や対象領域は未だまともまっとうとはいいがたく、仏教と福祉の関係づけも論者により様々な理解がされている。今回は、とくに思想的視点から、対象を親鸞浄土教に絞って、仏教が福祉に何を提言でき、いかなる問題点が指摘されるかを考察した。

親鸞思想と福祉との関係づけを語るキーワードとして「悪人正機」「自然法爾」「還相廻向」「御同朋・御同行」等があげられる。キーワード選定は、その思想をいかにうけとるかの表明でもあるが、筆者はこれに対して、援助活動の原点である「如来廻向」、行為者自身の傷みの表現である「雑毒の善・虚仮の行」、業縁に生きる存在同士の共感の原理である「凡夫」「宿業」、否定を通して再発見される人間の意味である「必定の菩薩」「如来とひとし」、法によって自己が照らされ愚かな人間が生きる意味を与えられた所に必然的に期待される「報恩」を親鸞思想の福祉性を考えるキーワードとして選定した。

「如来廻向」（他方廻向）は、如来の一方的廻向であり、自己の善性の否定の表現であり、念仏者の世俗的・社会的活動の無効性が語られる根拠とされてきた。筆者はこれを自己批判の逆説的表現であり、否定を通して開けるより尖鋭化された自他の関係性の契機であると理解した。その自己批判の内容が「雑毒の善・虚仮の行」とのことばである。このような関係の基盤となるのが「業縁」に流される「凡夫」としての人間観である。「凡夫」とは、雑草のように力強く、地をほうようにして生きる存在で「群萌」とも言い換えられる。それは様々な縁に流され、生活苦と老・死を味わっていく人間像である。これを根拠づけるのが「宿業」（業縁）の思想であるが、この業縁の意味としては、時代・社会の苦しみとの共感、人間との「出遇い」のもつ意味の決定性、の二つがあげられる。このような視点から、親鸞の人間観には二重性（「雑毒性」「虚仮性」）をもった、否定の対象としての側面と、宿業・業縁を背負いつつ力強く生きる、尊さを感じしめる側面）が指摘される。後者についてはことに、念仏を通して生まれ変わった人間に対して「必定の菩薩」「人中の分陀利華」「如来の親しき友」といい、凡夫でありつつ仏と等しい命を生きる者として「如来とひとし」といつている。福祉現場において、負い目をもつ利用者を「如来」と仰ぐとは、援助する・されるの関係を超えて、相手の生き方を「説法」として受け入れることを意味するものである。親鸞の人間観は、援助者の姿勢を問うものとして援助関係に資するものであろう。「報恩」の観念は浄土教の福祉性を考えるキーワードであり、その解釈にあたっては複雑な歴史性を背景にす

べきであるため、後日改めて考察したい。

以上のような考察を通して、親鸞浄土教の福祉の意義について、次の点が指摘される。a 自己否定と平等の尊厳性（親鸞の人間観には「二重性」がある。この否定を通して関係の「再発見」は福祉的人間観を裏付けうるものである）b 「雑毒の善」の福祉の意味（このような否定を通して人間・援助行為・利用者理解が「善」を尖鋭化させ、逆説的に自他の関係を意味づけるものである）。一方、問題点、課題としては、このような「否定の論理」が現実的な援助の場面でどういう形態をとりどう具体化するか、という点、またここでとりあげた所の宗教的善と社会的善の同異性の検証がなされるべきであるという点である。

時宗における天皇観

——主として近世から廃仏毀釈にかけて——

小野澤 眞

時宗とは浄土教系の中で社会的機能を体現した行儀・行実に一定の共通性を見出しうる、浄土宗・浄土真宗の編成にもれた種々雑多な念仏勧進聖を総称したもので、独り一遍智真の法流のみを指し示すのではなかった。中世には庶民信仰の発露を吸収し広範に展開した。現在『一遍聖絵』研究は猖獗を極める。一方近世に目を転ずると極端に僅少となり、圭室文雄氏による

遊行廻国に関する一連の論致、高野修氏による史料翻刻、菅根幸裕氏による沙弥研究などの労作が目立つ程度で、さらに近現代ともなると論究は皆無に等しい。

近世、豊臣政権の千僧供養での八宗公定を経て江戸幕府の宗教政策の一環として集団を指していた「時衆」が宗派を意味する「時宗」へ転化していく(寛永一〇年(一六三三)『時宗徳川末寺帳』が事実上初見)。徳川家は祖先が時衆として三河に至ったという来歴をもつもの決して時宗を積極的に外護していたわけではない。藤沢派の法主が遊行上人として遊行廻国することに意義を認めただけであり足利將軍家の手法の継承であった。表向きは源氏棟梁として平家を、天下人として御霊を慰撫・鎮魂することになり、実質の効果として民衆動化による社会的不満の排出を作為した。事実遊行とその道中の賦算には群衆が雲霞のごとく集うたのである。敗者・死者・弱者を救済する時衆の社会的機能に基づき政治的敗残者が時衆道場で遁世する例がしばしば見られ、遊行一二代法親王尊観は南朝の血を引くとされる(本寺清浄光寺に後醍醐像。法主蕃鬚は尊観の模倣と伝う)。かかる伝承は民俗学上の貴種流離譚の派生でもあり、また供御人・神人の惣領としての天皇との結合が「職人」「芸能者」たる時衆にある点で優れて中世的であった。四条派のように勅願所・勅許上人号を誇示する時衆は中世來存在し近世解意派は後醍醐による紫衣を主張し独立不羈を貫こうと企図したり、後醍醐皇女瓊子や新田義貞墓所の寺院が保護されていた。やがて南朝門流を最大限に利用する人物、四二代尊任(一六二五—一九一)が現れる。「南方門主」を自称し緋衣を着して

宮中に参内したと伝え藤沢派を制度的に整備した。ただこの天皇家遯及も幕末以降の観念とは基本的に異質で幕藩体制内の枠内に留まるものであった。対して五七代一念(一七七九—一八五八)は幕末動乱期の法主であり、尊任に限られていた南方門主の称号を復活させ(鎌倉光照寺・品川海蔵寺位牌、山形遍照寺名号碑)、天皇家直系の法統を宣揚した。護法運動に触発されたと考えられ、次代の尊澄以降「尊」の片諱をもつ遊行上人が続く。当時は国学思想が隆盛し寺請制に安住する仏教への批判も高まっており危機感が背景にある。幕府が瓦解すると早速東征軍に恭順を表し朱印地加増を懇請している。しかし上知令による寺領喪失、祠堂金貨附停止などで寺院経営を檀家に依存しない時宗は大打撃を受け、また水戸、佐渡、薩摩などでの廃仏毀釈に抗する術なく寺院を激減させていく。特に本末関係再確認と新規の信田開拓に有効だった遊行廻国を保証する幕府の伝馬朱印途絶は致命的であった。諸宗同徳会盟、大教院分離運動では保守性・消極性を示し勤王僧・護法運動も興らなかった。徳川恩顧の真宗大谷派は北海道開拓で人的に貢献したが、時宗では後嵯峨所縁の王阿派を別格本寺に特命した程度である。一八七二年七宗の内に公認された点は大きく以後宗内各派を藤沢派に一元化していくことに精力が注がれ、この過程でも天皇や国家への関心は概して低かった。のち見られる時宗報国会結成などにおいても、教理の原則は發揮されなかった。

時衆の歴史は分析概念上無限に拡散する時衆を藤沢派に代表される画定した教団が、内的欲求・外的要請から包摂と求心性を働かせようとする動向に置換できる。黒田俊雄氏は封建支配

「克服の論理」をもたないとするが、実際には藤沢派による体制化がそう眩惑させるのではないか。時宗の天皇観もその途中での表象でしかないようである。

心地房無本覚心と時衆

古賀克彦

紀州由良鷲峰山興国寺（正嘉二「一二五八」年、西方〔法〕寺として開創。一説に嘉禄三「一二二七」年草創とも。興国元「一三四〇」年改名）開山の心地房無本覚心（道号は、泉州堺唯一の官寺「十刹」の海会寺に住した、のちの東福寺住持季弘大叔の『蕉軒日録』によって判明）と時衆の関係を論じた先行研究は数多い。特に近年では、原田正俊氏が、従来の五来重説を成り立たせている妙光寺本『法燈行状』の精密な史料批判によって、この書が高野山の聖方で書写されたものでなく、五山僧の手になることを明確に断じられた。それによって、一遍・浄阿両者の覚心参禅説話研究に画期が訪れた、と言えよう。

覚心は、承元元「一二〇七」年く永仁六「一二九八」（一説に建治二「一二七六」）年十月十三日、九二歳で寂。信州近部県または神林県（安曇郡神林村。現在の松本市）出身、戸隠神宮寺で出家。姓は恒または常澄氏。十九歳で東大寺に於て具足戒を受け「ここに後の渡宋の志を見る向きもある」、高野山に登り、伝法院主の覚仏から密を、金剛三昧院の退耕行勇に禅

を、道範から経軌を、夫々学ぶ。三三歳の時、行勇と共に鎌倉寿福寺へ行き、二年後の行勇没後は鎌倉を離れ、三六歳で深草の道元から菩薩戒を受く。翌年、甲斐心行寺を経て寿福寺夏安居、その後、京都草河勝林寺の真観（天祐思順、入宋僧）の下で越年、東福寺の円爾（もと円爾房弁円。栄朝・行勇に参ず。嘉禎元「一二三五」年、入宋し、径山の無準師範に参じ法を嗣ぎ、諱を円爾と改む）に参禅等して、建長元「一二四九」年、入宋。径山寺（興聖万寿禅寺）・阿育王山（入宋の志をもった実朝が憧れた場所。金剛三昧院及び由良西方寺の檀越は実朝近臣）・天台山・大梅山（ここで源心という日本人僧と会う）を経て無門慧閑（仏眼禅師）に参じ臨济宗楊岐派の法を嗣ぐ。帰国後は、直ちに金剛三昧院へ戻り、首座、次いで住持となる。その帰国時に、『無門関』を齎し、また宝伏・理正・宋恕・国佐の四人の宋人居士を同行した、と言う。彼らが普化禅を伝え虚無僧のもとになった、とされる。注目すべきは、正嘉二「一二五八」年、請われて由良西方寺へ入った後、弘安六「一二八三」年、熊野権現と禅談したという記述である。のち恒仁（龜山院。遊行十二代他阿尊観はその孫とされる）の師として法燈禅師と号され、尊治（後醍醐）代に法燈円明国師と追号されている。

一遍・浄阿以外にも時衆参禅伝説はある。例えば、御影堂新善光寺王阿弥陀佛（王阿）は邦仁（後嵯峨。曾て御影堂には、彼が寄付した自身の装束や冠、三国伝来阿弥陀三尊〔善光寺仏〕等があった）の子（竹御所。つまり恒仁の兄弟ということになる。同母弟である最助法親王によって、「新善光寺」の額

を寺に懸けた)、信濃善光寺に関係深く高野山宣堂聖の祖でもある覚心の引導で一遍に帰依したと言う。時宗教務院第一二一号文書(一九一五「T四」年四月十三日)の「御影堂新善光寺甲號明細書(乙號附加)」「一九一三「T二」年十二月提出」によると、曾て御影堂には、覺心が所持し一遍に付与したと称する鉄製の古鉦鉢「飛行鉦鉢」と楚竹葉籠があった(一八九九「M三二」年七月に京都府知事へ提出した「寶物古器古文書取調帳」には未記載)。

覚心と信濃善光寺の関係は、戸隠との縁(但し前者は寺門系、後者は山門系。地理的・経済的には密接な繋がりがある)も考えられるが、名越派二世良慶明心の師となったことでも知られる。また、覺心が山陽地方の拠点とした鞍の金宝寺(のち備後安国寺)には木像の善光寺三尊(重文)があり、中尊一七〇・両脇侍一三〇・舟形光背三一二cmの巨大なものである(善光寺式としては最大)。像内納入品の阿弥陀經六卷奥書には「文永十一」「一二七四」年正月廿九日・同「三月六日」等とある。法燈派は兼密禪とされるが、同時に強い阿弥陀仏(含熊野)信仰も持っており、覺心と時衆、また善光寺を通じて名越派等の浄土宗諸派との結節点になり得たと言えよう。

鎌倉仏教における宗祖の飲食観

——一遍上人——

目 黒 き よ

一遍(一二三九—一二八九)の出家は十歳の時の母との死別による。十三歳で太宰府の聖達、更に肥前の華台のもとに送られ、智真の名を授く。十四才で再び聖達に師事し、浄土宗西山流に十二年励む。両師とも叡空の弟子とある。弘長三年(一二六三)父如仏の死により帰郷し、還俗八年の間父の武道を継承し、妻子をも設ける。(この八年間の消息は不明と、二遍の法語集「大橋俊雄」にはある。この様な前歴を持った一遍が文永八年(一二七一)三十五才で再出家、信濃善光寺に参籠、続いて伊予窪寺で修行し、念仏について心から確信を得、文永十一年(一二七四)二月、妻子、下人を伴い布教の旅に出る。

夏には熊野本宮に参籠して夢告により一層深い信仰の境地を得て終に妻子、下人を故郷に帰して一人になった。これより自ら一遍と名乗り「南無阿弥陀仏決定六十万人」と書いた木算をもつて遊行を続ける決心をした。この年を一遍成道の年としている(『一遍とその法語集』「大橋俊雄」参照)。以後十六年の激しい遊行が続く。その生活の中から一遍の飲食観をみる。たった一人になった最初の四年間、特に九州での遊行は蒙古襲来の直前でもあり、供養も少なく、「春の霞あちはひつきぬれば、無生を念じて永日を消し、夕の雲ころもたえぬれば、慚愧かさ

ねて寒夜を明かす」と詠じ、又行きずりの僧から与えられた破れた袈裟を腰にまきつけて歩く、みすばらしい一遍の当時の姿を『聖絵』からも引いてある（大橋俊雄著『一遍智真の宗教に関する成立史的研究』参照）。更に次の法語には「暫くこの身のある程ぞ、さすがに衣食は離ねど、それも前世の果報ぞと、いとなむ事も更になし、詞つくして乞あるき、へつらいもと願はねど、僅に命をつぐほどは、さすがに人こそ供養され、それもあたらずなり果ば、餓死こそせんずらめ、死して浄土に生まれなば殊勝の事こそ有べけれ」（『一遍上人語録』巻上別願和讃）。この様な苦行に随従する僧（時衆）には常住坐臥に唱える六字の称号の念仏を怠らない堅固な道心と、それに耐え得る強靱な肉体を求め、また「人の著するにまかせつゝ、わずらいなきを本とする」（『語録』）にも健康に対する重要性がみえる。完全に身を捨て、無一物になつた一遍にとつて命をつなぐ食さえも決して求めず、餓死は浄土への誘ひ、願つてもない事と徹底する強い六字への帰依である。次の『一遍上人語録』（『日本思想体系』所収、大橋俊雄校註）の、深心下の訳には「仏の捨てしめ給ふをば捨、さらしめ給ふをばされ」と釈せり。「わろしとはしりながら弥著し、心やすくはぐくみたてんとて、財宝妻子を求め、酒肉五辛等を以養ふ事、悉せ者としりたる甲斐なし。わろきものをばすみやかにすつるにしかじ」と捨てることを徹底する。又大橋俊雄氏は『聖絵』巻七から「身に一塵をもたくはへず……酒肉五辛をたちて十重の戒理を全うし」及び巻二からの「発願かたくむすびて十重の制文をおさめて、如来の禁戒をうけ、一遍の念仏をすすめて衆生を濟度しは

じめたまひけり」を引き、一遍の戒は小乗か大乘かと次の如くのべる。「異説もあるが『梵網經』による十重の禁戒を指しているとみてよいであろう」又「一遍は師聖達から受けた戒は真空―法然―証空と血脈相承した大乘円頓戒であつたらう」（『一遍智真の宗教に関する成立史的研究』）ともべている。周知の如く『梵網經』の四十八輕戒の中には食に関する飲酒、食肉、食五辛の戒が示されている。一遍はこれらの禁戒を守り、猶根本仏道の十重の禁戒を守るべき十重の制文をおさめている。

また一遍は食を衣食住の三悪道の一つとして離れしめている（『播州法語集』）。捨聖一遍の徹底した飲食観である。頑強だつた一遍も五十一才で寂した。

日蓮遺文と『注法華經』（身延期）

関戸堯海

身延における遺文の執筆と『注法華經』の関連について検証した結果として、「書簡執筆のために『注法華經』を活用」「教学的な論述のために『注法華經』を活用」という、おおむね二つの特徴が指摘できると思われる。

書簡執筆のために『注法華經』を活用した事例

身延の日蓮のもとには、多くの弟子・檀越が集まり研鑽を重ね、また各地の檀越から種々の供養の品が届いたことは周知の

通りである。このため、弟子の質問に答え、檀越のために法門教示の書簡を書き上げる機会も増大していったと考えられる。

弘安元年（一二七八）六月二十六日付の『中務左衛門尉殿御返事』に「きくせんは今月二十五日戌の時来て候。種種の物かすへつくしがたし。ときどの（富木殿）ゝかたびらの申候べし」（定一二四頁・真蹟現存）とあり、二五日に使者が到着し二六日付けで返事が書かれていたことがわかる。また同日には『富木入道殿御返事』（二九四）も同時に記されている。他に「使者をあまり待たせることなく返書をしたためた例もあり、限られた時間内に適切な法門教示が要求されていた。この点で『可延定業御書』（定八六一―二頁・真蹟現存）『四条金吾釈迦仏供養事』（定一一八二頁・真蹟断簡）『富木入道殿御書』（二五五・定一三七二―三頁・真蹟現存）『富木入道殿御返事』（三二一〇・定一五八八―九頁・真蹟現存）などの引用文が、『注法華經』と共通項を持つことは、弟子・檀越からの質問に対して即応するための手控えとすることが、『注法華經』の重要な用途のひとつであったと推察できる。

教学的な論述のために『注法華經』を活用した事例

日蓮は身延入山の当初から、体調の不良を自覚していたが、旺盛な精神力によって三年ばかりは順調にすごした。しかし、建治三年の二月から冷えのために胃腸をこわし、その後二、三年は小康をたもっていたが、弘安四年正月に再発し、同五年には、ほとんど病床にあつたほど「やせやまい」（胃腸の疾患）に苦しんでいたことは、よく知られている。また『曾谷入道殿許御書』に「二度の流罪で藏書の多くが散逸してしまつた」

（定九一〇頁・真蹟現存）とあるように、閲覧可能な藏書が限られていたと推察され、体調もすぐれない上に、典籍資料も充分に整わない困難な状況の中で、『曾谷入道殿許御書』（定八九六・九〇四―六頁・真蹟現存）『撰時抄』（定一〇〇八―九・一〇二四―六・一〇四八頁・真蹟現存）『四信五品鈔』（定一二九五頁・真蹟現存）などには、『注法華經』との共通項もいくつか認められるので、『注法華經』が教学的な論述をするための、重要な「参考文献集」としての役割を果たしていたことも指摘できる。また、『注法華經』に注記の要文よりも広範に引用される場合が多く、日蓮が『注法華經』を手引きとして直接原典に当たっていたと推察できる。

『注法華經』は、『法華經』の内容に即して整理・分類された「要文集」の集成であると結論づけることができると考えられるが、筆跡推定年代を加味して考証すれば、比叡山の学僧として「要文」を書写し集め、「要文集」として分類・整理を重ねて研究の資料として活用していた日蓮が、たび重なる法難によって要文・藏書の多くが散逸してしまつたために、身延に入つてから「要文集」の集成を進めて『注法華經』が成立したと考えることも可能であろう。そして、『注法華經』を手引きとして藏書を検索し、限られた時間の中で、正確かつすみやかに書簡・著作を書き上げたのではないだろうか。

日蓮の『立正安国論』と『三教指帰』

北川 前 肇

一 『立正安国論』の建白

日蓮は興起せる種々の災難を、人間自身の生き方の問題として捉え、その原因が何に由来するかを經文にたずね、ついに文応元年七月十六日、前執権北条時頼に対して『立正安国論』一卷を建白した。すなわち、日蓮はこの災難の原因が積尊の正法に違背する謗法行為によつてもたらされることを結論づけた。

そこで、その謗法対治の方策を示し、もしその方策が講じられなければ、「他国侵逼難」と「自界叛逆難」、あるいは三災中「兵革災」が必ず起こるであろうと予言した。

二 『立正安国論』における引用文の特徴

ところで、『立正安国論』は全十段からなっているが、前四段までに引用されている典籍を整理してみると、第一段ではこれらの災難は「善神捨国」「聖人辞所」によるものであると断言。ついで第二段では災難興起の経証を示すにあたって、(1)『金光明最勝王經』(2)『大方等大集經』(3)『仁王般若波羅蜜經』(4)『葉師瑠璃光如来本願功德經』の四經から七文が列挙され、三災七難等が興起することが導かれる。第三段では、これらの災難は謗法者の存在によるもので、(1)『仁王般若波羅蜜經』(2)『大般涅槃經』(3)『妙法蓮華經』の三經から四文をもつて証明する。ついで第四段では、その謗法者と、その謗法の教

えを具体的に示す。つまり、法然が浄土三部經以外の一切經、ならびに阿弥陀三尊以外の諸仏・諸菩薩を「捨・閉・闕・抛」したことが謗法行為であると、『選択集』全十六段中、全二十一箇所から引用がなされている。

三 『立正安国論』と『三教指帰』

以上、第四段までをたどってみると、『立正安国論』引用の典籍はその出処が明白である。しかし、修辭の面から注目してみると、その典籍名は明らかにされていないが、空海の『三教指帰』と類似した表現がしばしば見られる。『三教指帰』の文体は四六駢儷体で、『立正安国論』もまた同様の漢文体である。『立正安国論』に『三教指帰』と類似の表現がみられることは、室町時代の行学院日朝の『安国論私抄』に指摘(八箇所)するところである。いま『立正安国論』と『三教指帰』とを対照してみると、以下のようなものである。

(1)「臥屍爲觀竝尸作橋」(昭和定本(以下同)二〇九頁) 〓 「臥屍作觀。流血爲川。」(『定本弘法大師全集』第七卷(以下同書)五八頁)(2)「獨愁此事憤悱胸臆」(二〇九頁) 〓 「春馬夏犬之迷。已煽胃(胸)臆。」(四七七八頁)(3)「然則仰圓覆而吞恨。俯方載而深慮。」(二〇九頁) 〓 「茫然長息。仰圓覆以含慨。俯方載以深思。」(四五頁)(4)「情傾微管聊披經文世皆背正。人悉歸惡。」(二〇九頁) 〓 「今當傾竭微管。標愚流」(四五頁)(5)「悲哉不樹瞳矇。」(二一六頁) 〓 「指彼迷康。針灸董蒙(瞳矇)。歸此直莊。」(四四頁)(6)「習辛蓼葉。忘晷溷廁。」(二一八頁) 〓 「無福之徒。不論貴賤。不知辛晷(臭)常沈蓼溷。已忘醜醜醜醜。」(七三頁) 〓 「譬如習辛蓼葉。忘晷(臭)廁尿。」(七九

頁) (7)「客則避席刷襟曰」(二二四頁) 〓「龜毛等並(竝)避席稱曰。」(七九頁) (8)「鳩化爲鷹。雀變爲蛤。」(二二四頁) 〓「昔聞雀變爲蛤。猶懷疑怪。今見蜚牙鳩心。忽化作鷹。」(五四頁) (9)「汝交蘭室之友成麻畝之性。」(二二四頁) 〓「曲蓬糝麻。不扶自直。」(四四頁) 「麻畝直性。亦未萌芽。」(四六頁) (10)「彌仰貴公之慈誨益開愚客之癡心」(二二六頁) 〓「今偶。頼高論之慈誨。乃知吾道之淺庸(庸)。」(七九頁) 「敬銘大和上之慈誨。以充生々(生)之航路(輅)。」(八五頁)

『立正安國論』以外にも日蓮遺文をひもといてみると、『三教指帰』と類似の表現が散見している。そこで、あらためて日蓮における『三教指帰』の問題が検討されなければならないであろう。

日蓮研究の二つの視点

——『日蓮とその時代』を中心として——

笠井正弘

一 問題の発端
本年度「宗教と社会」学会シンポジウムにおける〈宗教の境界性〉に関する議論、「宗教の〈隘界〉」―混沌たる現代宗教への研究視座〉の意味するもの

「生の営為としての宗教」、宗教活動の現場の持つ実在的性質

〈宗教／経済／政治／教育……etc〉という本質論的学問分類による研究法の持つ限界、

例・日本民俗学における「宗教講」研究の意味するもの↓
生きた宗教の現場であり、宗教次元と経済次元と言ったように切り分けて研究しても宗教講の姿はみえない。

二 日蓮の宗教性問題を扱う学問間の境界について

「歴史学と仏教学」という二つの伝統的視点

写実的実在への位置付け／理念的実在への位置付け

〔歴史学的研究〕／〔仏教学的研究〕

〔日蓮教団史〕／〔日蓮教学〕

三 〈預言者的宗教類型〉と日蓮の宗教性の特徴

伝統的視点を越えた宗教性理解の必要性

キリスト者による日蓮発見、内村鑑三の『代表的日本人』

矢内原忠夫の『予の尊敬する人物』etc……キリスト教文化圏の預言者との類似性の発見、姉崎正治の『法華経の行者日蓮』にみられる預言者典型的視点

四 川添昭二先生の『日蓮とその時代』のディスクリールの特徴

総合的視座を目指した研究態度

第一編・日本仏教史への位置付け……「ヒジリ信仰の系譜

：宗教類型論への位置付け」、鎌倉期の国際的政治経済状況：禅教団の果たした歴史的役割、「蒙古襲来と鎌倉仏教

事情：歴史的一回起現象の持つ意味」

第二編・日蓮個人史……「日本仏教伝統への位置付け」、

「日蓮の宗教性の中核をなす法難の必然性、他教団への排斥を通じた関係……潜在的前提としての預言者的宗教類

型」〔儒教的文化行動への注目〕

第三編・政治的次元との関係付け……「北条一門の人脈を
巡る研究」〔権力抗争、いわゆる〈騒動〉を通してみた政
治構造の変動過程の考察〕

五 結び

川添先生の研究は、日蓮を彼の生きた時代の全体像の中に位置付けようとした総合的研究であった、と言えよう。しかし彼は歴史学者としてあくまでも実証的に〈写実的実在への位置付け〉に忠実であらうとしており、経験主義的態度に徹している。その結果日蓮の宗教性の非伝統的な不可視部分である、預言者の宗教類型についてはこれを暗黙裏に前提とするという結果を招いている。蓋しこの類型は闘争的な社会関係に起因するものであり、環境一般ではなく具体的人間関係の軋轢を通して捉える必要がある。その意味で例えば北条氏一門の全体像ではなく、その一門の中でも何故弥源太のみが日蓮を選んだのか、と言った実存的な問題へと切り込んで行くと、逆に「預言者の宗教類型」の本質が見えてくるのではあるまいか。

第六部会

中江藤樹晩年の信仰について

鈴木 保 實

三十三歳、唐枢（一四九七—一五七四）の禮元剩語に積年の疑問の解答を見出した藤樹（二六〇八一—一六四八）は、皇上帝から大乙神を新たにその信仰対象にすべく、その理論的根拠等を大上天尊大乙神經序、靈符疑解に示した。藤樹はこの時から、月一回齋戒沐浴し大乙神礼拝を実践する。この礼拝は三十九歳妻の高橋氏の死まで休むことなくなされたが、高橋氏の喪に服してからは死に至るまで再び実践されることが無かった。これは一体何故なのか。本稿では、藤樹は何故礼拝を止めたのか、心の安らぎをどの様に得ていたのか、又、死に臨んだ藤樹の心の内は如何様であったのか、探ってみたい。

一 晩年（正保三年五月—慶安元年八月）の信仰の形

—— 毎朝の孝經の拝誦 ——

（1）藤樹は何故礼拝を止めたのか。

岡田氏本年譜によれば、「妻ノ喪ニ依テ止ム。喪終テモ亦病氣ニ妨アルヲ以テ又祭ズ。」とあり、これが年譜作者の理解した理由と思われる。これも理由の一つとは考えられよう。しかし、藤樹は継室別所布理との間に慶安元年七月四日三男常省をもうけている。継室別所氏との新生活は前年正保四年の秋には

始められていたと推測しうる。当然喪も終えていたはずである。（川田氏本年譜によれば「先生為持斎五十日」とある。）喪を終え、新生活にも耐えうる体力が有りながら、なぜ大乙神への祭りを再開しなかったのか。本当に病氣のみが原因であるならば、新生活開始当時であるならば、別所氏の手を借りてでも出来たであろう。そうしなかったのには、別の理由があったのではないかと推測せざるを得ないのである。しからば、その別の理由とは何か。

藤樹の内面に形式としての礼拝儀式を必要としない何か心的変化があったのではなからうか。月一回の儀式によらずして、自己と大乙神との間に感通を感ぜしめる何かが心に芽生え、形式にとらわれずとも心に大乙神を求むれば、自己と大乙神との間に感通を感得しうるようになったのではなからうか。それではそのような体験はいつなされるようになったのか。その一つの機会として毎朝の孝經の拝誦の時間があげられるのではないか。孝經の毎朝の拝誦は中止されることなく実施されていた。

（藤樹先生事状によれば「及晩年黙誦不発声」とある。）この毎朝の拝誦の中にこそ、短いとは言え毎朝の繰り返しが錬磨となり、自己に対する深い沈潜が生まれ、そこにある種の感通体験がもたらされるに至ったのではなからうか。誤解を恐れずに独断すれば、神人合一の神秘体験が生まれた。この神秘体験の感得が月一回の大乙神礼拝の実施を中止させるにいたった理由ではなからうか。

（2）心の安らぎをどの様に得ていたのか。
毎朝の孝經の拝誦の時間等における神人合一の神秘体験によ

つて心の安らぎを得ていたのである。年譜には神人合一の神秘体験らしき事は何も記載されていない。それは藤樹が誤解を避ける為敢えてその体験を弟子達に漏らさず、自分の内に秘めて口外しなかつたからであろう。わずかに書簡に其の片鱗が伺えるだけである。

二 臨終の藤樹の心

死に臨んだ藤樹の心の内は如何様であつたのか。晩年永遠なる命(大乙神)との合体を体験していた藤樹は、今訪れようとする死への道を、永遠なる命へ自らの命が合体し、現実の自己の命が尽きても永遠の命となつて永遠の安らぎに至る道と観じ、安らぎのなかで現実の死を受け入れたのではなからうか。

記紀解釈の統合と変容

——国学者栗田土満を例として——

松本久史

近年の記紀研究の成果からは、仮講された「古伝」という主題群が導き出されるであろう。これらの論考に共通した認識は本居宣長の描き出した『古事記伝』による「古伝」像の超克であると端的に言えるであろう。

この認識の下で、現在の研究は大きく二つの方向性に分かれているようにおもわれる。一つは、記紀生成の時代に立ち戻つて、そのプロセスを追うことで、「古伝」の虚構性を明らかに

しようとするもの、もう一つは、近現代の視点から、仮講された「古伝」イデオロギーがいかに機能したかを究明する立場である。一方、それらの動きに比し、宣長を含めた国学者たちの同時代性の観点からの考察は未だ十分ではないように思われる。つまり、「古伝」がどのような地域・階層の人間に受容され、さらにどのような解釈を受けていったのかを跡付けていく作業である。そこで、当発表は、真淵・宣長両人の門人であり、かつ『日本書紀神代巻』の注釈書『神代紀葦牙』を著した遠江の国学者栗田土満に焦点を当て、「古伝」受容の一形態を呈示することを目的とした。

『葦牙』成立の要因として、①春満門下杉浦国頭の「尽敬全」以来の遠江国学の日本書紀研究②真淵晩年の日本書紀研究の意欲と土満への期待③本居宣長の記紀研究の展開、『神代正語』、『古事記伝』、『神代紀誓華山蔭』の影響。④谷川士清『日本書紀通証』、河村秀根・益根の『書紀集解』にみられる垂加派による『日本書紀神代巻』研究に対する対抗、を挙げることが出来る。

土満の『神代紀葦牙』の達成とは、古事記を以つて日本書紀を解釈することであつた。さらに正確に言うならば、宣長の『古事記伝』によつて解釈し直すということである。これはある意味、日本書紀解釈の極北ともいえるであろう。書紀冒頭部を「漢意」として否定し、訓を抹殺する根拠は、まさに『古事記伝』によつて初めて明らかにされた「古伝」にある。表記された漢字をいかに読むかは、「古伝」によつて解釈されるわけである。土満自体のオリジナルな解釈はほとんど見えないが、『葦牙』は賀茂真淵以来の書紀研究のエッセンスと言え、国学

登場以前は第一の「神典」として尊ばれた『日本書紀』は、かくしてその座を『古事記』へと譲るのである。『葦牙』は国学者による『日本書紀』神代巻の全訓註として刊行された初めての書であり、その重要性は高いと考えられよう。

さらに、問題は単に『葦牙』というテキストの成立・解釈方法のみにあるのではなく、版本という形態となつて広がつていくテキストの普及と受容に注目すべきであろう。土満は三百名を超える国学者や神職を始めとする全国の人々と交友を持ち、『葦牙』刊行によつて『古伝』による日本書紀解釈という国学者の方法が、一気に普及していったことが仮定される。

その広がりの文脈で、内山真竜の『日本紀訓考』、『日本紀類聚解』の編纂、真龍及び宣長門人である筑前の国学者青柳種信の日本書紀研究に触発された在地神職の日本書紀勉強会の動きなどが、十九世紀初頭から展開してくる。さらに、次の段階として『古伝』を集大成する形で、平田篤胤の『古史伝』の著述と地方平田派の成立への道が開けていくのである。

三木清における親鸞像

山田 衛

戦後一ヶ月余を経て獄死した哲学者・三木清の遺稿であり、絶筆ともいふべき作品は『親鸞』であった。『善の研究』に触発され、西田幾多郎の許で哲学研究を開始した彼が、生の最後

の到達点で一人の宗教家の姿を追究したということ自体、我々にある示唆を与えているといえないだろうか。

遺稿『親鸞』は残された断片から、三木が如何に親鸞論を構築させようとしていたかを窺い知ることが出来る。それは、一 人間性の自覚、二 歴史の自覚、三 宗教意識の展開(三願転入)、宗教の論理的構造、四 真理論、五 行業論、六 信仰論、七 救済論、九 社会的社会、から構成されている。八が無いのは、三の後半部以降をスライドさせようとしたからか不明な点である。いずれにせよ、このような体裁で全てを完成していたのなら、そこには親鸞論の一つの典型が著わされたのに、未完で終わったことは残念である。

三木清が『親鸞』で語ろうとしたことは、親鸞が自己の人生を賭して証明しようとした、宗教的真理、真実の問題であった。それらの問題は、親鸞の名著『教行信証』の正確な名称が『顕浄土真実教行証文類』と掲げられていることからも明らかである。「真実の教、真実の行、真実の信、真実の証を顕す」とが彼の生涯の活動の目的であった。」と三木は説いている。

真実の顕現は、親鸞の人間の体験が内面化されて、単なる体験の域を超えて、人間存在そのものの根底で触れ合う真理——宗教的体験(廻心)——に結び付くものである。

三木がこの項で特に注意しているのは、これらの真実が人間的なもの、主観的なもの、心理的なものでなく、客観的、超越的、論理的なものでなければならぬ、としている点である。後者の把握は、実に「内面性」によつてであると述べる。内面性とは「超越的なものが内在的であり内在的なものが超越的

ある」ところに存するのである。この意味で内面性は空虚な主観性ではなく、却つて最も客観的な肉体的ともい得る充実である。しかも親鸞は、和讃でうたうように、懺悔と讚歎を唱和し、悲歎述懐することによって、より深い無常感を超越した、愚禿の号を指し示したのであった。人間性の自覚（愚禿の心）こそが、宗教的真理、真実の証しなのである。

次に三木は、煩惱具足の自己を「愚禿」と称した親鸞の罪悪意識の意味するところを述べる。それは、「機の自覚を意味する。「機」とは、自覚された人間存在——人間の実存——であると規定している。そして「微」「閑」「宜」という「機」の三つの意味を、各々、熟語を挙げて説明している。

二の「歴史の自覚」に当たる章では、親鸞の歴史の自覚、つまり末法思想（正像末史観）を述べる。親鸞は、自分の生きた時代を末法と捉え、戒法のない時代（無戒の時代）こそあるべき教法は、他力の浄土教である、と考えていたと説く。末法時代の歴史の自覚は、罪の自覚であり、そこに弥陀の本願力による救済が存するのである。

遺稿「親鸞」であと残っている草稿は、三 宗教意識の展開（三願転入）、四 真理論、九 社会的社会の三章であるが、いずれも短く、本論に入らないで中途で終わっている。

その意味するところ、「三願転入」では、親鸞の『教行信証』のその文章を引用しながら、三木は第十九願から第二十願の説明に入ろうとしている箇所を中断している。四 真理論も、宗教的真理は真理である以上、客観的であるべきだとし、それは経（仏説の言葉）において与えられている。信仰の真実は経の

言葉という超越的なものに関係している。しかも、超越は聖道門の釈尊では真に存在せず、弥陀如来の本願と名号にあるとしている。この超越的真理は、現実にも働くものとして「十方衆生」の普遍性を持つが、同時に「親鸞一人」の救いをも意味する。「御同朋御同行」の救済は、弥陀の本願である、と捉えている。

和辻倫理学における宗教性と倫理

宮野美子

一 問題の所在

一般に、和辻倫理学は宗教研究者から好意的に受け取られているとは言えない。それは、和辻倫理学において根本原理をなすものが「倫理（絶対的否定性が否定を通じて自己に還る運動）（十・二五）」であるため、宗教ですら「倫理」に還元されるからである。しかし、和辻の論じ方はともかくとして、その根本倫理を仔細に検討すれば、宗教性は「倫理」に包摂されるどころか、むしろ「倫理」の根幹に宗教性が位置することが明らかになる。つまり、和辻倫理学は宗教性を軽視していないのである。本発表では、和辻倫理学の根本倫理において極めて重要な役割を果たす宗教性を、絶対性を中心に述べたい。

二 宗教性と倫理の近き

和辻倫理学は人間存在論の新境地を開いたとして高く評価さ

れている。しかし、その本領は倫理学においてこそ發揮されるのであり、それを人間存在論にとどめて理解すべきではない（この点については先に論文でまとめた）。なぜなら、和辻倫理学を貫く根本的な倫理問題とは「我ら何をなすべきか」「人生において何が価値あるものであるか」（一九・三五〇）といった自己の主體的な生き方に関わる問題だからである。ところで、こうした問題は倫理上の問題というだけでなく、むしろ宗教上の根本問題である。根本問題を共有するという意味において、和辻倫理学は倫理とともに宗教性によつても貫かれており、このような仕方では和辻倫理学において宗教性と倫理は相即するのである。

三 固定化に対する批判

たしかに、和辻は宗教を「倫理」に包摂させて述べることも多い。しかし、そこで言及されるのは、いわゆる「宗教活動」（十・五六一）であり、決して生命の根源としての宗教性が軽視されることはない。和辻はそれらの全てを批判しはしないし、またそれらの価値を認めないでもない。和辻が批判するのは、宗教的に求められる絶対者の絶対性（自己の絶対性も含む）を、何らかの形に固定化させる見方である。それに対して彼の「倫理」では、絶対性が否定の運動として規定されている。

四 和辻倫理学における絶対性の意義

絶対性の探求は、倫理上というよりもむしろ宗教上の根本問題の一つである。それを和辻が倫理学で扱ったのには、次のような意義がある。第一に、絶対性を求める行為主体の立場を鮮

明に打ち出したことである。（絶対者は主体と独立した存在ではなく、主体の行為において自己にとつての絶対性として生じるものである。）第二に、絶対性を流動的な運動として規定したことである。（絶対性は生命の根源として行為とともに開けるため、主体の変容とともに絶対性の内実も変化する。）第三に、絶対性の無限性、すなわち未完結性を認めたことである。（絶対性は否定の運動として変化するのを本質とするため、完結した全体ではありえず、無限に開かれる。）

五 必ずび

以上から、和辻は倫理学において、生命の根源としての宗教的な絶対性を倫理学の核心部で生かそうとしていたと言える。和辻の求めたのは、宗教的とも言うべき「人間」の本来的な生き方を、あくまでも日常生活の場で、過程としてあるいは道として、実現することであろう。そのことが『倫理学』執筆以前に書かれた多くの文章に見られる「真理とは真理探求である」（二九巻など）という言葉の意味ではないだろうか。

西谷宗教哲学における業の問題

西 元 和 夫

西谷啓治は「宗教とは何か」において、「空の立場」を提示した。それを、自己の転換と一つにのみリアルになる事柄として、語っている。「自己が空である」として、虚無から空への

転換を、更に「空の立場が徹底される」方向として「空もまた空せられるといふ方向」を語る。そこで「事々物々が真にそのリアルな如実相」において有る。空における有、或は空からの有とは妙有といふべきものである。

したがって、西谷の哲学の性格を、「空の思索」と規定するよりむしろ「妙有の思索」と規定したい。

妙有即ち、如実というリアリティーとは、仮とも言われる。それは実と区別された仮ではなく、最高のリアリティーであり積極的なもの。そういう仮の性格のある妙有として、ここでは業の問題を取り上げたい。つまり空の場における具体相としての業を照明したい。とはいえ業というのは空の立場に至る前段階として、脱せらるべき立場とされている。業を脱するとはどういうことであろうか。

業からの離脱、それが空といかなる関わりにあるかというところがここでの問題であるが、これは「宗教とは何か」という著作の中心問題であるといえる。なぜなら、業からの離脱は虚無の立場から空の立場への転換であると言われるからである。「虚無と空」というこの著の主題は「業と空」という問題連関と重ねて究明されるべきことである。

さらに著作の展開の順序からすると、「虚無から空へ」という筋で「空の立場」が明らかにされた。そこから、「空と時」「空と歴史」という二つの「試論」において、業の問題が浮上してきた。この筋道は、「空からの業」という事態を照明しようとする本発表にとつては、偶然とは思われない。

業とは如何なるものか。行為は自己という枠を越えて、世界

聯関を引き起こし、また世界聯関によって行為が引き起こされる。行為は何時も全体的な聯関の無始以来の波動と一つであり、限らない背景の全体から現れてきたものである。我々が世界の内にあるということは無限の重荷であり、その重さは世界大である。それでは空の立場での、この重荷からの解放とはどういうことか。

「重荷がないのではなく、ひとたび重荷がすつかり下ろされた立場から重荷を荷ふといふことである。重荷を荷ふことが遊びの意味をもつてくるといふことである。そこには、自ら進んで「自発的」に、重荷を荷ふといふ立場が現れる」。重荷をただ下ろすだけではない。業や罪の帳消しではない。単になくなると思うのが空の理想化、つまり表象性の残滓にすぎない。空ということの証しは重荷を担うという仕方、底抜けの積極性として現れる。

空の場における自己とは、限りなき世界聯関と一つに成立するような力動的聯関としての自己である。無我から性起するのは、単に一人といえるような自己ではなく、無数の自己である。したがって重荷を担うといっても、「隣人」に対する又「他のもの」に対する負い目を担うことになる。「自発的に」担うといっても自分が人の重荷を背負ってやつていようというような「自分」があつたら決して背負える程度の重荷ではない。負う負わない以前に既に負つている。「ありとあらゆる「他者」への負い目を自らの本質をなすものとしてなり立つてくる。然ももともとさうであるものとしてである」。むしろ、そこでこそ世界聯関をリアルに生き得るのではないか。世界聯関を身体

として生き得るのではないか。

かくして、業を離脱するとは業を生き抜くということであり、それが空の立場の具現であり、その歴史的社会的な具体性（身体を具えていること）であると言えるであろう。

日本哲学開始期におけるカント受容

について——中島力造に注目して——

水野友晴

本発表は明治二〇〜三〇年代の我が国におけるカント哲学受容の動きが、我が国における形而上学構築の試みと呼応してのものであることを明らかにすることを目的とする。我が国における本格的なカント哲学の学問的探求の開始は清野勉の『標注韓図純理批判解説』の成立に求められる。しかし、純粹なる学問的関心からなる一分野はそれ自体で成立しうるものではなく、それを支える背景的需要があつてはじめて成立する。つまり、当時の日本にはカントを受容しなければならぬ思想的必然性が存しており、その需要に支えられる形で純粹なるアカデミックなカント研究もまた成立してきたと考える必要がある。カント受容におけるそのような思想的必然性解明の手がかりとして注目されるのが、明治二〇年代から我が国思想界に流行を見せ始める英国新カント学流派の理想主義的倫理学説、及びその創唱者である中島力造である。

中島は米イエール大に Kant's doctrine of the "thing-in-itself" と題する論文を提出し、学位を取得している。この論文は、カントの物自体を（1）物自体は感覚の対象ではなく思惟の対象である（2）物自体は現象の原因である（3）物自体は超越論的理念とは異なる。性質においても起源においても両者は異なっている（4）物自体はヌーメノンと同じ概念である。それは未決的（problematic）、必然的（necessary）、限界的（limitative）という性質を有している、などと特徴づけられる「存在すると考えねばならないが、その存在を知ることとはできない概念」であり、これが（1）ライブニッツの独断論とヒュームの懐疑論（2）ロックの経験論とライブニッツの合理論（3）観念論と実在論、これら三者を調停するための「思惟の必然的前提条件」として要求されたと結論づけるものである。

この論文の意図は講演「英国新カント学派に就いて」と比較することで明らかになる。この講演において中島はカントと英国新カント学派との相違点を実体概念の把握の相違に見る。すなわち彼は英国新カント学派が「ThoughtとRealityとを同一視することを難じて、それでは概念と観念とが同じものになつてしまふ」と主張する。要するに中島はグリーンらの一元論的観念論は物体の实在性を保証するものではないとしてこれに懐疑的であり、そのためには認識と独立に存する領域の確保が必須であると考えていたと思われる。しかしながらなぜ中島はグリーン流の一元論的解釈を嫌い、認識以上である実体の世界独立の可能性を重視するのであろうか。中島が帰国し、講演「英国新カント学派に就いて」を行った時期は我が国における「日本

『型觀念論』すなわち現象即實在論の成立時期に一致する。現象即實在論は一元論に近い立場をとるが、グリーンらが説く一元論とはその性格を異にする。すなわちグリーンら英国新カント学派の一元論は理想、あるいは精神的次元を第一とし、物質的次元をそこへと収斂させるのに対して、現象即實在論は理想的次元と現実的次元とをそれぞれの性格を保ちながら融合することを試みる。

両者のこの特徴を中島の新カント学派評に適用すれば中島は、物自体を觀念論的な精神的原理に包摂しようとするグリーンを、フェノメノン及びヌーメノンの領域をそれぞれ確保しつつ両者の融合をはかる現象即實在論的立場から批判していることみなすことができる。

我々はこの日本型觀念論構築の試みが明治日本哲学における形而上学志向の試みであったことを思い返す必要がある。すなわち物自体を論じ、英国新カント学派を批判する中島の態度は彼の現象即實在論形而上学への志向の発露と見なすことができる。そしてこの形而上学構築の需要が全体としてカント哲学の研究へと日本哲学界を向かわしめ、上述の清野の研究のような純粹なるカント研究へと結びついていったといえるのではなからうか。

『善の研究』の原題について

浅見 洋

『善の研究』の初版は一九一一年一月三十一日に弘道館から出版されたが、最近その契約書（一九一〇年一月一日付）が見つかった。契約書には当初『今般 西田幾多郎著 純粹經驗と實在 ヲ著作者ト発行者双方ニ於テ契約ヲ締結スルコト左ノ如シ』とあり、続いて八条の契約事項が記されていた。しかし、契約書の原題『純粹經驗と實在』の部分には取り消し線が引かれ、『善の研究』と訂正されている。さらに、契約書の枠外には『七字削り四字入ル』と記され、かつ西田の認印が押されている。つまり、『善の研究』は出版契約締結中途で改題されたのである。

契約から三〇年後の柳田宛書簡に『私の『善の研究』というのは当時本屋の求もあり他人のつけたものだがどうも面白くない』（⑩七五）とあるように、改題は弘道館の求めで他人によってなされた。紀平宛書簡に『（できれば實在とか純粹經驗の言葉を書名に入りたいが）御考の如く善の研究といふ様なことにいたし今度は第一篇實在第二篇善第三篇宗教第四篇純粹經驗といふ風にいたし候てはいかん。∴善の研究として始にあまり認識論や哲学のやうな事のみ多くては読者が変に感ぜずやと思ふ』（『朝日新聞』一九九三年一月二〇日付記事）とあるように、改題者は紀平正美である。改題『善の研究』の由来に

ついで、下村寅太郎は『ロイスの書名からの示唆による』と伝えているが、この Josiah Royce の書とは『善悪の研究』(Studies of Good and Evil, A Series of Essays upon Problems of Philosophy and of Life, 1898)であろう。当時ロイスの思想は一つの流行であり、紀平も一九〇九年の一月二六日にこの書を題材に講演を行ない、『ロイス氏の著書は：人生道徳の問題に亘れるが故に前記の名称を付したるものなり』(『哲学雑誌』二百二号、二二八頁)と解説しているが、これは西田が改題の後に訂正した序文の『此書を特に「善の研究」と名づけた訳は、：人生の問題が中心であり、終結であると考えた故である』と相応する。ただし、改題はされたが、篇立ては西田の原構想が変更されずにそのまま残された。

改題された書物に対しては全く毛色の違った二つの批評が刊行翌年に現れた。一つは高橋里美「意識現象の事実とその意味——西田氏著『善の研究』を読む——」(上、下)(『哲学雑誌』一九二二年五、六月号)であり、今一つは倉田百三「生命の認識論的努力」(同年一月二二日)である。後者は『愛と認識の出発』(一九二〇年)に収録され、再版された『善の研究』を通俗的に有名にした批評である。両著述は共に『善の研究』を高く評価するが、前者は『第一編の純粹経験およびこれに基づく第二編の实在、なかならず前者が最も光彩に富み、価値ある部分』であるとし、純粹経験に焦点をあてて批評している。対して後者は『善の研究』は人生を主題」とするとう理解に基づき、内部生命論の立場から批評している。短絡を恐れずに言えば、『善の研究』の読み方には、原題が意図していたよう

な哲学的なものと、改題が目的とした人生論的、通俗的な読み方が生じたということである。西田は高橋の論文に対して同年十月「高橋(里美)文学士の拙著『善の研究』に対する批判に答ふ」(『哲学雑誌』第三百八号)を書き、それを起点として西田は純粹経験の立場を自覚、絶対自由の意志、場所の立場へと展開させるが、倉田の「生命の認識的努力」に関する西田の反応はほとんど存在せず、後に「倉田百三：の小説や思想は尚幼稚で特に甘つたるいいや味の多いものである」(⑩二五二)と記している。

それゆえ、西田が序文に「人生の問題が中心であり、終結である」と書いたのは事実ではあるが、近年しばしば見られるように『善の研究』を人生論や生命論として読むことには一種の留保が必要であると考える。

神事芸能と地域福祉

——石見神楽の事例——

板井正斉

平成二年(一九九〇)の福祉関係八法改正では、その特徴の一つとして、地域福祉の推進が大きく提唱され、これまでの中央集権的社会福祉行政から、市町村(自治体)中心の社会福祉への方向転換がなされた。そのような社会福祉の流れの中で、地域における「福祉の質(QOL)」が問われはじめており、

その問題の根本には宗教が見逃し得ない存在になってこよう。しかしながら普遍化される福祉の質を「民衆」を母体とする文化の中から論じる福祉文化論において、宗教との関連性は「救い」の文化を中心とした仏教・キリスト教などの歴史的な教済事業や、その宗教的モチベーションなどへの注目によりのみ限定されており、特に神道との関わりは否定的である。

そこで、本発表では、日本社会における神社を起点としたムラ社会において、従来から内在され継承されてきた地域的文化的な価値を、今日的関心の強い地域福祉との新たな接点として見出すことを目的として、具体的には、神事芸能である石見神楽の事例からその方法的の可能性を考察する。

島根県那賀郡金城町は県西部に位置する人口約五七〇〇人の町である。「神楽の町」とも称される金城町では、八調子と呼ばれるテンポの速さが特徴である勇壮にして活発な石見神楽が舞われる。地域ではムラ氏神を中心として神楽社中が形成され、秋祭りでの奉納はもとより、各種催事・祝事の場に欠かすことのできない神事芸能となっている。そのような神楽社中一二社（平成一一年度現在）を中心に、郷土芸能の振興発展を目的とした金城町石見神楽連絡協議会が昭和六十一年に結成された。その中に平成一〇年度より「桑の木園芸能クラブ」という新しい社中が加入し、積極的な活動を行っている。

桑の木園は、同町に昭和四九年に開園した精神薄弱者更正施設である。同施設では、園生の余暇指導として地域的関心の強い石見神楽を取入れ、昭和六〇年に桑の木園芸能クラブを結成する。幼い時から神楽に触れてきた園生にとってその効果は期

待以上の結果となり、現在では海外公演も含めて各地で「芸術による社会参加」を果たしている。また、その一方で、芸能クラブの活動が神楽社中として認められ、金城町石見神楽連絡協議会への加入という、社中としての本来的な地域化を実現させていることは興味深い。さらに、施設の自立訓練センターや授産施設においては、神楽面・蛇胴・蛇頭・神楽衣装等の伝統資源を活用した作業訓練が開園当初から取入れられ、製作販売によってその伝統文化の継承をも担っている。その実績は年間六〇〇〇万円（平成七年度）にも及んでいる。また、授産施設では地域住民も一緒に作業を分担しており、地域の雇用促進を促すとともに、町の産業おこしにもつながっている。金城町役場ではこのような地域と施設とのつながりをさらに発展させた「金城ふくし芸術村構想」を提唱することで、いくつもの具体的な成果をあげつつある。

金城町における地域福祉の現況を歴史的文化的な脈絡から照射すると、その背景には、この地方におけるムラ氏神を中心とした祭りの中で形成・継承されてきた神楽社中の存在が「福祉の質」と深く関わっている構造的な特質が浮かび上がってこよう。従来、各宗教の教理教学的側面からのみ捉えられる傾向にあった宗教と福祉との関係に対して、神道の共同体的宗教性から福祉的諸課題への検討が今後さらに必要になってこよう。

注釈神話としての神社縁起

石倉 孝 祐

神社縁起と呼ばれる一群の中世、近世に多作された靈験、綺譚を物語る言説活動については、従来、国文学の領域においては寺院縁起研究の延長線上で諸本研究等の調査が行われてきたが、宗教学・宗教学の立場からは研究の蓄積が十分とは言いがく、また資料操作性からみても史学的方法の俎上に乗ることは少なかった。しかし最近のいわゆる「中世日本紀論」あるいは「中世神話論」の澎湃とした問題提起により、中世史、近世史研究の領域でも、にわかに説話、民話、縁起を対象にした分析が行われはじめている。今回の発表ではこのような研究環境の変化を前提に、方法的に深い影響力を持つ実証性と史料主義といった、まさに神社史学という近代の「大きな物語」に対して、神社という可視的な現象面を中心にした文脈の中で、個別神社の鎮座が意味する風土的な了解、環境と神社の相互関係に視点を置いたものである。従来の史、資料論では過小視された縁起・由緒記という言説活動への関心は、単に「縁起神道」という問題枠組を再浮上させるだけでなく、各社縁起の比較研究にみられる引用と注釈の織りなすテクニクの再生産のダイナミズムを確認することでもある。今日、神社が社会システムのかたで「風景の一点描」なのかどうか、というアクチュアルな鎮座理由という「場所」の問題にも連続する問題の地平を指向する

立場から、すでに神社縁起論は注釈神話として再生産されるテクニク生成の場といった理解のもとで開拓されつつある。これは個別神社の歴史・風土的理解すなわち個々の神社の鎮座理由を内在的に了解し、かつ説明する枠組といった、鎮座地の神話性を解釈可能な文脈で理解するものである。この視角からの分析では、限定された一定の地域性、たとえば閉ざされた島嶼部を事例にし、あるいは隠国地形ともいわれる盆地と水利システムといった風土理解から説明がなされてきた。本発表では面的に広がりのある、近世大都市江戸の近郊に位置し、そして地域情報の伝播が旺盛な比較的隣接した神社を対象とし、具体的に近世前期の東叡山領と旗本相給村落によって規定された地域における御朱印下付神社レベルの神社縁起の言説構造を比較するものであった。

事例研究として二つの縁起絵巻に注目した。すなわち「若一王子縁起絵巻」では、王子権現の造宮と林羅山による縁起絵巻の作成といった面から、一種の政治神話としての徳川政権による神徳宣揚と布教への指向性を確認した。他方、「平塚明神竝別当城官寺縁起絵巻」では、前者が羅山という強烈な儒家神道思想の形成過程上における個別神社理解であったのに対して、ここでは検校、山川城官貞久の動向と將軍家光の「治癒」靈験、家光の御成、社領の成立といった「事実性」が、平塚神社鎮座の始源的世界における源義家との関わり、そして系譜的にも密接に照応する関係に着目した僧真恵と縁起絵巻の作成の動機に注目した。これは依拠する神話性、古典理解が「若一王子縁起」にみるような中世的熊野縁起の超越を意図した羅山の個

人的神道教説の形成過程とは異なり、「陸奥話記」「後三年役絵巻」からの援用と鎮座伝承のなかで宗教説話としての縁起世界を確立していることを確認した。また一方で言説構造自体を比較するとき両者に共通する徳川政権と近世神社の再興という、個別神社の神学的存在理由を表現する「神徳」の明証性を搖曳していることが指摘される。今日、サイバー空間上でも多様な神社縁起、由緒記が生成されつつあるが、今後の神社縁起研究の課題としては、厳密な批判に耐えるテキスト諸本の整備とともに、聖なる場所、霊地を語る言説構造を一般化（中、近世と近、現代の言説の連続面と不連続面）し、さらに原縁起の生産から略縁起・由緒記の消費の過程、近現代に叢生した神社由緒記といった言説の役割、位相を見出しうる補助線を発見することにある。

武威と鳴弦

——伊勢貞丈における武士の職分——

森 和也

鳴弦と葦目は辟邪の儀礼である。鳴弦は弦打とも言い、弓の弦を鳴らす儀礼であり、葦目は放つと音のする葦目の矢を射る儀礼である。鳴弦と葦目は別個にも、組み合わせても行われる。公家・武家の両故実にわたり、御湯殿、誕生、名対面、宿直、雷鳴など様々な場面で見ることができ、また、修験者

や民間の宗教者によつて憑きもの落としのためなどに用いられ、神道や仏教、陰陽道などと附会して解釈されていた。

江戸時代を代表する武家故実の大家である伊勢貞丈（享保二年―天明四年）は、『鳴弦葦目考』（明和八年成立）を著わして、考証学的方法に従い、故実書や史書あるいは軍記物語や説話集まで、広く諸資料に見られる鳴弦・葦目の実例にあたり、源義家、源頼政の鶴退治や瀧口による鳴弦など武士がかかわった事例を引いて、鳴弦と葦目が武士の職分と深く関係した儀礼であることを論証しようとした。また、橘家神道の鳴弦法・葦目法を否定して、橘家神道家の説く鳴弦・葦目の神代起源説を事実と反する附会説と断定した。貞丈によれば、鳴弦あるいは葦目が辟邪の力を発揮するためには、それを行う者の武の力が優れ、武威として発現していることが基準となる。武威があるならば、神道や仏教などの力は借りる必要はなく、むしろ辟邪の力を損なう結果になる。それは、武が持つ力が宗教的な領域にも及んで、仏教・神道とも対抗し、場合によっては凌駕し得るものでもあることを意味している。さらに、『宇治拾遺物語』にある鳴弦を行うことなく義家所持の弓を枕元に置くだけで白河院を悩ました物の怪を退けたという説話を引いて、辟邪の力の源泉が行法にあるのではなく武威にあることを印象づけようとしている。また、『安斎隨筆』巻二十一「鳴弦葦目の奥儀」の条では、鳴弦・葦目の奥義は武威にのみであると断言している。貞丈は『貞丈家訓』（宝暦十三年成立）、『今川壁書解』（安永五年成立）などで、武士とは武を行う職分であると説いているが、いわゆる職能論的な武士像の歴史的展開を見る上で、この

貞丈の思想は重要な意味を持つものと考えることができるとは、多くの江戸時代の論者が武士を武の専門家と定義した場合、具体的な武の専門家とする認識に止まるのに対して、貞丈は、象徴的な武においても武の専門家であることを明らかにし、たと評価することが『鳴弦暮日考』などの貞丈の言説から可能だからである。

この象徴化された武としての武威を、貞丈は武家政権を維持する上での重要な機能としてとらえていた。百姓・町人などに対して、武士が上位者として対峙するためには、武威によって圧倒する必要があると貞丈は説いている。多くの江戸時代の論者が、表面的なものであれ、武士の武威の源泉を徳目の習得に求め、その主たるものが儒教倫理を援用したものであったのに対し、貞丈は、日頃からの武の修練によってもたらされる威厳、すなわち実質的な武力に保証された象徴的な武力である武威に求めたのである。貞丈が『武備根元』（天明三年成立）で、平時における軍事力の確保である武備と関連づけて武威に言及していることから明らかである。こうした貞丈の認識は、徳川の政権が、諸大名中の最大の大名として諸大名の上に実力で君臨し、その軍事の実力が平時には参観交代などにより象徴的に示されている現実を的確にとらえたものであった。

貞丈は、抑圧装置として社会的機能を果たす武威の力と、宗教的な辟邪の力とを、共に武威という象徴化された武力を意味する概念の外延のうちにとらえているが、このことは、武の専門家としての武士にとつての武が有する多義性について、

我々に再検討を促すものとして評価できるのではないだろうか。

院内山伏の自葬祭

山 本 義 孝

これまでに明らかになったこと 遠江国には戦国大名の今川・武田・徳川氏によって「院内（印内）」と呼ばれる民間宗教者達が集住する村が各地に造られた。徳川家康は天正十一年（一五八三）にこれらを纏め、十一ヶ所の院内村を大規模河川の流域、主要な城の周辺に配置した。

彼等が担った主な役割は、大地の改変（普請・作事）に伴う地神の鎮めであり、自らも労働力としてこれに加わったものと考えられる。近世期に入り、大工事が落ち着くと、彼等の社会的役割は終りを告げ、十一ヶ村それぞれに領主も異なり、様々な変化を遂げて消滅する院内村が多くなった（残ったのは飯田、天龍（北島）、氣加（匂坂）、掛川（印内）の四ヶ村）。

院内村に集住させられた宗教者達は、近世期の中で身分転化していく。最も上位には醍醐三宝院を法頭に頂く当山派修験と土御門江戸役所配下の萬歳、中位には土御門家配下の陰陽師（専門陰陽師）、下位には土御門家配下の百姓陰陽師、無高の百姓へと分化し、これらは村落の周辺に分散する場合が一般的であった。このうち、修験者へ転化を図った者に対しては特に

「院内山伏」という呼称で地域から呼ばれ、当山派による支配化が進む。

院内村における自葬祭の在り方―天龍・飯田の事例― 院内の葬祭は一般百姓同様、宗判を受け、檀家となって檀那寺が執行するものであった。しかし、この中から当山派修験となった山伏本人が最初に離檀し、次第にその家族も離檀する。背後には当山派江戸役所の後押しが存在したが、その時期は村により異なる。

飯田院内では元禄前後に修験宗の自葬祭が始まり、寛政年間には妻子まで含めて完全に自葬祭へと移行している。これに伴い、墓地も村の共同墓地から抜けていく。その背景には、同じ村内に居住する萬歳と陰陽師と修験の家が社会的に異なる存在である事を認知させる意味があった。修験以外は明治元年までは地元曹洞宗崇信寺の檀家のままであった（明治元年に神葬祭となる）。

天龍院内は飯田に比べ自葬祭への移行は遅れ天保年間であった。この村は近世期には北島村と名乗るようになり、当山派修験の家族と無高の百姓が集住する村となる（近世期には萬歳は周辺村落に分散し散らばっていく）。修験の家は地元臨濟宗宝珠寺の檀家となり天保年間まで続くが、この頃には完全に離檀する。これに伴い、村の墓から独立し、自分達の墓地を村内に営む。無高の百姓（修験の所有する田畑の耕作に従事）は、遠く天龍川の西に位置する浜松市天龍川の法華宗妙恩寺の檀家であった。

北島村の触頭、阿部家には一五六点の古文書と四基の位牌が

残り、中に八点の香典帳や葬祭に関する資料がある。それを見ると、触頭愛染院の父母の葬儀には、天龍川流域の院内の子孫達が集っている状況が伺える。表面的には当山派修験、土御門家配下、土御門江戸役所配下と支配筋は異なるが、婚姻や日常的な交流はそのまま続いており、本質的には院内村の頃と何も変わらず、彼等が独自の社会を形成し続けていたことが理解される。

院内山伏の自葬祭とは何か 院内山伏が自葬祭を獲得するという問題は、彼等が宗教者として社会的な位置を認知されるという点で、重要な問題であった。同一村落や周辺村落に様々な宗教者の家が集中する状況下で、自身の手による葬儀の執行と、墓地の分離は彼等の宗教者として真の独立であった。この動きが、西遠江の各村落に生活する神主達にも影響を与え、神葬祭を促していったのではないだろうか。これは今後の課題としたい。

陰陽師の代理参仕について

米井輝圭

十二世紀後半の主要な陰陽師は、賀茂氏・安倍氏などの特定の家系で占められ、彼らは陰陽頭・助といった陰陽寮官、陰陽・暦・天文・漏剋などの諸博士のほか、他の寮の頭などにも任官して、貴族社会において職能者集団としての一定の位置を

占めていた。陰陽師は、造曆・天文奏などのほかに、朝廷の儀式あるいは貴族の家の行事にあたって占・祓・詠呪・反問・日時や方忌の勘申・陰陽道祭といった諸種の奉仕を行っていた。当時の陰陽師は、陰陽頭である者を筆頭に、それぞれ臈次の順が定められており、そこには官人社会における身分秩序が機能していた。

朝廷や貴族の家の儀式において、本来出仕すべき陰陽師に故障が生じた場合、代理の陰陽師が参仕している事例は多々見いだすことができる。それらは、大きく分けると次の二つのパターンに類別することができる。まず第一は、陰陽寮官としての序列に従い、陰陽頭の代理を助以下の寮官が勤めるケースである。そしてもう一つは、出仕するはずだった陰陽師の子が代理を行うという事例もまた、多く見られたのだった。

前者の事例が見られるのは、おもに朝儀またはそれに準じた儀式の場合であり、「公家」に対して、奉仕すべき場合である。後者は、貴族個人またはその家に対する奉仕の場合に多く、前者と比べてより「私的」な色合いが強い場合に行われたことが確認できる。ただし、言うまでもなくこの時代の「公私」の区別は、現代の感覚から割り切れるような単純なものではないため、たとえば院の行う行事や撰関家の場合には、朝廷の儀式でなくとも、陰陽頭の奉仕が求められ、支障のある場合には助以下の寮官が代理を勤めるケースも存在した。しかしながら、より「国家的な」場においては陰陽寮としての参仕が義務づけられ、したがって陰陽頭またはその代理としての寮官がこれを勤め、また比較的「私的」な場では、特定の陰陽師または代理と

してその子にあたる陰陽師が奉仕したということが、当時の一般的状況として指摘しうるのである。

「私的」な場においては、参仕すべき陰陽師に支障が生じた場合、その子が勤めるのが当然と考えられていたことは徴証があり、むしろそうした場合に、子の陰陽師に代理のできる能力がないことは、非難の対象ですらあった。陰陽師に支障が生じる原因としては、病気などのほかに、予定していた陰陽師が朝儀などのより優先度の高い行事に召される、という事態も頻繁にあった。したがっていわずれにしても子が親の代理をするというケースは避けられないものであり、またいつでも起りうることと観念されていたのである。治承二年(一一七八)の、中宮平徳子の御産では、毎日御祓を交替で勤める五人の陰陽師が選ばれたが、その顔ぶれは、臈次順に上位五人ではなく、上位二名とその子息たちであった。これは、結番するとはいえ継続的に毎日行われる間には、番に当たった陰陽師に支障が生じる可能性が当然に予測されたため、その際に親子間で代理を行うこととで、必ず御祓が果たされるように配慮されたためである。

このように、親子間による代理参仕はごく普通に見られるものであったが、そのために陰陽寮として参仕すべき行事、すなわち子が代理を勤めるべきではない場合にもそれが行われてしまう事例も現れて、公事の乱れとしてしばしば批判を受けている。平氏のクーデターや戦乱などによる、政界や政権の混乱が一層この傾向を助長したのだが、長期的に見ると、中世貴族社会における官司請負制の進行という流れに即した傾向ということもできよう。しかし他方では、院の移徙における反問のよう

に、陰陽頭がこれを行うという原則が常に貫徹された奉仕もまた存在したのであった。

陰陽道と大雑書

小池 淳 一

大雑書は近世期に表れた陰陽道を表象するメディアとして広範な流布が確認でき、重要な問題を多くはらむことは従来も指摘されてきた(橋本・小池編『寛永九年版大ざつしよ』、一九九六、岩田書院)。ここでは近世以降の陰陽道を先験的に規定するのではなく、大雑書そのものから近世陰陽道の様態を考え、陰陽道史のなかでの位置づけを模索したい。

天野信景『塩尻』(元禄一年・一六九八頃)享保一八年・一七三三)巻之九のなかには明らかに大雑書の記事を意識し、それに否定的な記述がある。さらに山崎美成の『海録』(文政三年・一八二〇)天保八年・一八三七)巻二〇でも須彌山に関する古歌に注意する材料として大雑書が参照されている。ここでの「陰陽家めきたる書」という表現にも否定的なニュアンスが込められているように思われる。ここから当時の知識人には大雑書はとるに足らない通俗的な書物として受け止められていたことがうかがえよう。そうした評価には近世期の大雑書の多様な様態にも原因があったろう。大雑書の異版は数多く、その形態、内容も多様である。さらに石山秀和氏の研究によれば、

元禄期以降の『節用集』に生年から運勢を占う記事や男女の相性などの大雑書の記事が付け加えられるようになっていくという(『節用集の出版と普及過程』乾本(易林本)を中心に)『立正大学大学院年報』一五、一九九八)。

つまり、大雑書は近世の書物としての個々の書物や記事は存在するものの、典型というべき存在はなく、大雑書と呼ばれる知識群がさまざまな出版物に記載され、流通していたという見方が正確であろう。

近世期の類似の書物として類書(神谷勝広『近世文学と和製類書』、一九九九、若草書房)、重宝記(長友千代治校注『女重宝記・男重宝記』、一九九三、社会思想社現代教養文庫など)などは近年の研究により、やや性格が異なっていることが明らかにされている。内容、性格両面からの類似が指摘できるのは中国の通書・玉匣記と称される書物群であり(R・J・スミス、加藤千恵訳、三浦國雄解説『通書の世界』中国人の日蓮び』、一九九八、凱風社)、数多くの異版、異称が存在し、内容の肥大化、越境化は共通する。しかし、雑書という呼称が占卜禁忌関係の書物に用いられるのは日本だけのようである(増田涉『雑書雑談』、一九八三、汲古書院)。

中国伝来の書物のなかで大雑書と最も関連が深いのは袁天綱が著したとされる『三世相』である。俗に「大雑書三世相」と呼ばれ、近世後期以降はその名での出版も行われるようになっていく。本来は別の書物であるこの二つが利用する側からも同種のものであり、密接なつながりを持つと考えられていたことは、近世近代の生活を描いた振鷺亭の洒落本「見通三世相」

(寛政八年・一七九六刊)や、斎藤緑雨が明治二六年(一八九三)に発表した「賣花翁」などからも明らかである。近世以降の社会における識字率の向上や出版文化の隆盛に支えられ、多様な生活知識―具体的には三世相など―を取り組んで肥大化していく大雑書の姿は、宗教としての陰陽道から生活知識としての陰陽道へと変貌し、展開していく軌跡のなかでの結晶といえよう。いわば近世社会において陰陽道は、体系化を志向する通俗的生活知識の表象なのであり、大雑書はそうした状況を具体化した存在として位置づけることができ、テキスト(本文、典拠)という見方は充分ではないといえよう。

今後は、今回の検討で得られた、流動生成していく陰陽道という視角で、近代以降の陰陽道の展開をさらに追究していくことが必要だと考えている。

江戸期・雲仙岳の噴火と仏僧の活動

根井 淨

寛政四年(一七九二)四月、肥前国島原半島の中央にそびえる普賢岳が噴火した。これをうけて島原の前山(まへやま)が崩壊する大惨事がおきた。前山とは普賢岳を奥山(おくやま)と呼んだのにないし、島原城背後の山を前山と称した現在の眉山のことである。この前山崩壊の地震と高波による被害は島原城下をはじめ、対岸の肥後国有明海周辺にもおよんだ。俗にい

う「島原大変、肥後迷惑」である。大地震に関する史資料は、国内で火山噴火が発生するたびに現今でも注目されているが、日向の山伏であった野田泉光院が島原を訪れ崩壊前の地質の変事を人々から聞き取り「其時ノ事ツフサニ聞クニ言語道断、恐ロシク又哀レ成ルコトモ也」と書いた『日本九峯修行日記』も重要文献である。また藩内では女人の登山が一層の激震を招くという流言が飛び交い、よって婦女による登山禁止の高札が各所に掲げられたという。雲仙岳は戦国末期まで九州でも有力な修験の山として知られ、雲仙岳がかつて女人禁制の霊場であったことを幾つかの史料が明かにしている。

この大地震の前後において島原藩は対策に追われ、噴火の状況を幕府に詳しく報告するとともに、藩内では寺院神社の粹をこえた宗教者たちによる活発な地震鎮静の祈禱がおこなわれた。まずもって島原藩の精神的支柱となっていた山頂に普賢社の普賢菩薩像が雲仙地獄地帯の満明寺一乗院(真言宗)に降ろし移され、ついで一乗院と小浜村の修験・覚王院が藩命によって真言秘密法による地震鎮静の祈禱を修した。『深溝世紀』はその場所を比賀多良山(島原焼山付近)と書いており、祈禱は昼夜七日におよんだ。『島原大変記』にも「三月十五日より温泉山一乗院に消除の御祈禱被仰付、右崩れ口、千本木の上に仮家をしつらい、普賢菩薩を申請、鎮火の御祈禱一七日の執行有」と記録している。

『寛政四壬子年島原山焼山水高波一件』によると、流死人は町村在住者でも男四〇一人、女四八一七人といわれ、そのほか、神社十五カ所、寺院十カ所、出家十人、社人三人、山伏十

人、盲僧四人が死亡したと、とりわけ宗教者の被害をことごとまやかに記録している。さらに『島原大変記』には「江東寺、桜井寺、護国寺、光伝寺、和光院、快光院、崇台寺、安養寺、善法寺、浄源寺、右拾ヶ寺一宇も残らず流出けり、其外修験者請持の小堂、教を知らず」とあり、城下にあつた仏教寺院と山伏の管轄小堂のほぼ全滅を報告する。

島原半島の宗教史をかたる場合、歴史上で著名なキリシタンの伝来から島原の乱による宗教界の動きが常に引き合いに出されるが、十八世紀末におきた島原大変にとまなう宗教者たちの活動と役割も重要な課題である。たとえば藩主菩提寺の本光寺と暗雲寺は海浜で施餓鬼供養、また島原の快光院、三倉村専光寺、多比良村正覚寺、安徳村徳法寺、布津村円通寺、隈田村龍泉寺、南有馬村常光寺は流死人の供養法要をおこなった。右にいう島原、安徳、三倉、多比良、布津、隈田、南有馬の七カ所は、特に溺死人が多く流れ着いた場所で、それぞれ「流死菩提供養」の石塔が建立された。これらの石塔にはいずれも「流死菩提供養塔／寛政四壬子四月朔日／高波」の銘文が確認できる。また地震鎮静祈禱の中核的役割を果たした雲仙の満明寺一乗院も島原街中に流死人供養の宝篋印塔を建てた。かくて寛政四年の島原大変は全国の宗教界にも影響を与えた。とりわけ敏感に反応したのは信州の善光寺で、四年後の寛政八年、善光寺教団は島原に向いて出開帳をおこなない、島原の海岸で大地変の亡霊供養として大念仏をおこなっている。現代においても自然災害地に多くの人々が集まることは不変的な現象だが、近世社会にみられた雲仙普賢岳の噴火では、とりわ

け地元宗教者たちが機敏に動いており、今後も全国的視野にたつて自然災害発生時における宗教界の対応と動向についてさらなる調査研究が必要と思われる。

キリスト教の土着の構造

——ロシアと日本の比較——

黒川知文

ロシア・キリスト教の土着のメカニズムを、以下の六要素を指標として、日本・キリスト教のそれと比較して考察する。

① 宣教の理念 イエスの世界宣教命令のゆえに、キリスト教は本来宣教に関しては熱心である。福音を宣教することにより神により選ばれた民が教会へと召し出される。宣教は救いの前提とも言える。ロシア正教も宣教師を海外に派遣してきた。日本に遣わされたニコライがその例である。しかし、カトリックやプロテスタントほど多くの宣教師を派遣してはいない。日本においてはキリスト教徒の数がごく少ないために宣教の理念はあるが極めて弱いといえよう。

② 先住文化との関係 ロシア正教においては、先住文化のとりこみはカトリックほど積極的ではないが行なわれている。それは、古代ルーシの異教の神々が、聖人や聖書の登場人物になったことにも現われている。日本のキリスト教は、カトリック教会が盃蘭盆や線香等を取り入れてはいるが、プロテスタント

教会には、そのような取り組みは見られない。先住文化と対決する関係のほうが強いといえよう。

③ 政治支配者との関係 ヴラジーミルがギリシア正教に改宗して以来、ロシアの支配者は革命に至るまではほとんどロシア正教徒であった。そして総主教との併存状態にあったために、キリスト教の土着に有利であった。社会主義政権下においてロシア教会は一時期総主教の存在しない苦境にあった。教会への迫害は熾烈をきわめた。しかし、スターリン政権下に戦争協力したことによりそれは緩和された。ペレストロイカ以降、教会は復活し、政治支配者からも保護されている。日本においては、キリスト教禁教令が政治支配者から何度も出された。政治支配者との関係は極めて悪かったと言える。

④ 民衆への浸透 ロシアにおいては、初期の段階においてすでに聖書がスラヴ語訳であったため民衆が理解することができた。さらに、イコンという「書かれた聖書」により、民衆へ教えがより容易に伝わった。さらに、「タタールの軛」、スウェーデンとドイツ騎士団侵入という国家的危機の時に、修道院が民衆を励まし、抵抗の牙城となった。また、教会分裂以後、分離派は地方に広がり、農民や下層民に支持者を得た。社会主義政権下において教会や教職者への迫害があったが、農民の信仰者は減ることはなかった。日本のキリスト教は民衆への浸透が弱く、知的階級に限定される傾向がある。

⑤ 神学思想の発展 ロシア正教では、本質的にその伝統性のゆえに、神学の発展はカトリックほど顕著なものではなかった。しかし、ヘシカスムや所有派と非所有派の思想はロシア独

自の思想として発展し、ここに神学の発展が見られる。日本キリスト教では独自の神学の発展はほとんど見られず、欧米神学への依存度が高い。

⑥ 教育による継承 ロシアにおいてはキエフ神学大学等の神学教育機関が設置された。日本ではそれらと比較して神学校の数は少なく規模も小さい。

以上の考察から、カトリック教会とロシア正教会は土着程度が高く、日本のキリスト教はまだ土着には至っていないことがわかる。ロシア・キリスト教は、政治支配者との関係、民衆への浸透の点において土着の理想的環境が整っており、宣教の理念、先住文化との関係、神学思想の発展、教育による継承の諸点においても土着を推進することになったと結論することができるとする。

流行する風水とそのイメージ

鈴木 一 馨

「風水」が日本でブームになってから久しい。今や、月に何冊もの風水の新刊書が出版され、インターネットでは千件単位で風水を扱うホームページが開設され、テレビでは年に数回の風水の特集番組が放送されている。また、新聞には月に数度「風水秘伝の驚異の力」を売り物にした物品のチラシが折り込まれ、風水関連商品を売る専門店が出現し、大手のカルチャー

スクールではほとんどの会場で風水関連の講座が開講されている。

現在、風水に関心を寄せる者のあり方は、学問的研究を志す者と、そうでない者との二方向に大別されよう。その内、学問的研究を指向する向きでは中国思想・民俗に基く「正統」風水の解明を目指す方向にあるが、世上喧伝される「風水」の知識はおよそこれとかけ離れている場合が大きい。(日本における)現実社会での風水の需要が、現世での幸福(実感できる幸福)の満足によって維持されている側面が大きいことを考えると、そこに求められるのは学問的に「正統な」風水ではなく、実際に使用して「当る」風水であろう。研究と衆知との乖離がそこにみられるのである。

この乖離の正体を明らかにしない限り、東アジアや日本の宗教・文化において風水を位置付けることはできないであろう。

日本における風水の流行のきっかけを作ったのは、荒俣宏氏の『帝都物語』(一九八七)であり、ここに東洋流の自然観を基にした「自然魔術」として風水が語られている。この風水の受止められ方は、同書でもう一方の流行となった「陰陽道」のイメージとも相俟って、現世(陽界)と異界(陰界)との対比の中で、それをつなぐ秘術としてイメージされ「オカルト的風水ブーム」とも言うべき現象を生出した。この傾向は、以降、小説・漫画・コンピュータゲームの題材として続いている。

他方、これに対して「東洋の秘術」を提示しながらも、実際の効果のあることを正面に出しオカルト色を払拭して風水の流行を作ったのが、小林祥晃氏(D・E・コバ)の『風水パワーで大

開運』(一九九四)である。この風水の受止められ方は、住宅や事務所、またその室内というミクロなレヴェルでの方位と色・物の配置に基礎を置き、身近な開運法としてのイメージを生出し「実践的風水ブーム」ともいうべき現象を生出した。

これ以外にも、荒俣氏が『帝都物語』を執筆する際に習得された知識を基に、一種の啓蒙書として出した『風水先生』(一九九四)を端緒として「準学問的風水ブーム」ともいうべきものも出現したが、堅実な方向が目指される反面、直接に楽しみや利害の絡むものでないこともあって、大きな流れを作るには到っていない。

しかし、これらは与え手側によって商業ベースで誘導された流行という見方もできなくはない。なぜなら、情報の受け手側がどのように風水をイメージしているのが、いずれのメディアにも欠けているからである。

この受け手側のイメージについて、発表者の大学の講義を履修する学生(二六三名)にアンケート調査を行なったところ、風水への興味の有無と、その信・不信について、「興味あり」が一〇八名、「興味なし」が四八名、「信用あり」が三六名、「信用なし」が五一名という結果が出た(いずれも他に「どちらでもない」「わからない」あり)。特に信・不信の判断の基準を自由記述で求めたところ、大方がD・E・コバによって言われていることを基に、その判断をしていることがわかった。

即ち、現在の風水ブームは小林祥晃氏によって火付けられた「実践的風水ブーム」が主流をなしており、それによって風水のイメージが形成されていると言える。

電子ネットワーキングと宗教

— 参加をめぐる —

黒崎 浩行

現代社会において、メディア・コミュニケーションの普及は、時間・空間を越えた社会関係の構築を可能にしている要素の一つである。そこで構築された社会関係は、時間・空間に限定された状況のなかにも現れてくる。「いま・ここ」で結ばれる生の人間関係を待望することも、それを越えて通用する人間関係を支えている技術との相互作用抜きではなしえない。社会学者ギデンズが「脱埋め込み」と「再埋め込み」という用語で照射した現代社会に特有のこのような事態は、宗教的な共同性のありかたにどのように影響しているのだろうか。

この問題について検討するため、メディアと宗教運動の関係についての先行研究を振り返ってみると、メディア布教の実態についての基礎的なデータの蓄積以上に踏み込んだ研究がなされていなかったことがわかる。これについては次のような指摘がある。一九七〇年代以降の日本の宗教社会学の主要な研究対象であった新宗教運動は、孤立した個人間の「話し合いの場」を求めるものであったのに対し、一方向的なコミュニケーション形態である宗教放送は、これとは相容れず、テレヴァンジェリズムの隆盛をみた米国とは全く異なる衰退をたどった。これは妥当な見方だと思われるが、その場合でも「話し合いの場」を補

助的に支え、その自覚を促したメディアの存在、たとえば体験談の流通、をさぐることは可能であったと思われる。

一方で、一九九〇年代以降のCMC（コンピュータを介したコミュニケーション）をはじめとする双方向的なコミュニケーションをもっていると言えるだろう。しかし、これを調査フィールドとしたとき、これまで研究主体が先入観を脱して宗教理解を深めていくためのプロセスとして現地調査が重視されてきたことを、どのように考慮するかが問われることになる。

CMCの場合、会話的な文脈を参加者どうしがシミュレートするという相互行為過程をとらえることが一つの有効な鍵になるだろう。それはまさに「脱埋め込み」と「再埋め込み」のプロセスでもある。ここではとくに「参加」の場面に注目して、クリスチャンによる小規模のメーリングリストの事例をとりあげ、「参加のシークエンス」、「完結的な投稿と非完結的な投稿」、「現実生活とのかかわり」の三点にわたって分析する。

ここでは次のような電子コミュニティとしての特徴があることがわかった。①時間に制約されないメディアを用いながら、時間に制約された、同時的なコミュニケーションを志向している。②完結したまとまりをもつメッセージよりも、日常的、私的な内容のほうが、活発なやりとりを継続させている。③参加者の私的な問題へのかかわり方については、現実生活と同等のコミットメントが求められる。

このような特徴はすべての電子コミュニティに共通するものではなく、あるベクトルをもったものだと考えられるが、そこ

には、現実のキリスト教教会に対する自覚的な批判が見えかくれしている。このことは、現実社会とのバランスのなかで解体と再構築を繰り返す宗教集団のダイナミズムに電子ネットワークキングの存在が影響を与えつつあることを示唆している。

「宗教とジェンダー」研究の成果と展望

猪瀬 優理

一 問題の所在

「宗教とジェンダー」研究というとき、それは男女両方の性に適用可能な視点のほゞである。しかし、「現在、ジェンダー問題に関する関心の焦点は、女性に関する議論に集中している」[King, 1995]という指摘がある。これは、日本の研究においても、ほゞ同様の状況といえる。どのような視点が「宗教とジェンダー」の関係を探る研究において可能か？ 新宗教を対象にした研究と、既成宗教を対象にした研究テーマの対比、また、日本とアメリカという異なる国におけるそれぞれの宗教集団に対する研究スタンスを対比する。

アメリカ合衆国における新宗教運動研究とは、一九六〇年代前後に生じてきた新しい宗教を対象としている。それに対して、日本の新宗教研究は、明治維新期、また第二次世界大戦後に新宗教と呼ばれる新しく形成された宗教集団を対象としている。米の新宗教運動研究とは対象としている時代のスパンが異

なる。アメリカにおいて既成宗教とはキリスト教であるが、日本においては既成宗教と目される宗教は多数ある。ここから、単純にアメリカの研究成果を日本の研究に直接的に導入することは不可能なことがわかる。だが、アメリカにおいても日本においても、既成宗教に対する新宗教教団、あるいは新宗教運動という問題が存在しており、単純な対比はできないが、すりあわせが必要であろう。

二 既成宗教集団研究

日本の既成宗教集団（仏教、キリスト教、神道）において無視されてきた女性たちの問題が指摘され始めている。しかし、現在、このような既成宗教における女性信徒・女性聖職者に関する研究はきわめてまれである。既成宗教集団における女性の存在の再発見・再評価の段階にあり、宗教集団における性差別性の存在の指摘、問題解決の示唆に留まる。

アメリカにおいては、日本と異なり、既成宗教にあたるものとしてのキリスト教の影響が明確なため、キリスト教的基盤を前提にした研究に対象が絞られているためか、様々な学問的立場からの研究がなされている。例えば、女性聖職者の問題を研究テーマにしている論文でも、性差別性の指摘の段階から、さらに具体的・実証的な研究が出されている。

三 新宗教集団研究

日本の新宗教集団研究には、それが非伝統的・逸脱的であるというような宗教そのものを批判するような視点は比較的薄い。それに対し、アメリカの新宗教運動研究には、全体的な傾向として、新宗教運動が女性に対して被害をもたらすものとし

ての認識が前提となっている。これらの研究を通してみると、組織原理や組織構造、教義などには現れてこない側面を取り上げることが可能となる調査、研究テーマの設定の可能性が指摘できる。

四 結論

「宗教とジェンダー」に関わる研究は、従来の学問的成果を見直す大きな影響力をもってきた。これは大きな成果である。しかし、女性に対する性差別性の指摘、あるいはその解消へむけた処方箋の提示、という研究テーマが多く、「女性問題」としてとどまる限界があった。女性のみならず男性の問題を描き出す必要性が求められる。

「ジェンダー」という視点を導入することによって、従来、宗教集団研究において扱われてきた、入信プロセス論、教団発生源論、教団組織論等々のテーマにおいてもまた新たな研究視点、しかもより教団のリアリティに近づいた論点が見いだせる可能性がある。このためにも、宗教研究により積極的に「ジェンダー」の視点を導入する必要性がある。

白光真宏会とジェンダー

——規範からの自由について——

熊田 一雄

白光真宏会（一九四七）とは、一般には「祈りによる世界

平和運動」（「世界人類が平和でありますように」というピースボールやピースステッカーを普及させる運動）によって知られる日本の新宗教で、生長の家（一九三〇）の影響を強く受けている。心理技術的な明るさの追求を重視している新宗教で、教勢は中規模であり、組織上はサークル感覚の個人参加型であり、高度な知的素養をもった教祖が教義を形成したという点では、知的思想型の新宗教である。一九七〇年代以降に教勢を拡大させたという点では、同会はいわゆる「新新宗教」である。教祖の五井昌久氏は生長の家の元講師であった。同会の基本的な修行方法をめぐる諸問題については、筆者の愛知学院大学文学部紀要三〇号所収の論文「宗教心理複合運動における医療化の問題―白光真宏会の場合」を参照されたい。

この発表では、同会の文化ナショナリズム（平和思想）ではなく、同会のジェンダー（文化的性差）観に焦点を合わせ、個々の信者の意識よりも教義に焦点を当てた分析を行う。ただし現在同会では、「必ずしも五井氏の著作通りに教義を説明しなくても良い。時代遅れになった所も多いから」とされている。一九三〇年に成立した生長の家がジェンダーに関して保守的なものに対して、一九四七年に生長の家から事実上分派した白光真宏会がジェンダーに関して相対的にリベラルなのはなぜだろうか。

同会は生長の家と異なり、教義上ジェンダーに関して、既成の「男らしさ／女らしさ」とは異なる多様な個性（自分らしさ）を容認する立場をとっている。男女の「生まれ変わり」を説くことによって既成の男女イメージとは異なる多様な個性

を容認するのである。また、観世音菩薩のジェンダーについて「変成男子説」とは異なる解釈を打ち出している。さらに、夫唱婦随を原則としつつも、女性の夫に対する盲従を戒め、女性の精神的自立を説く。本論では、同会が時代に先駆けてジェンダーに関して、多様な個性を容認し、また（夫唱婦随を原則としつつも）女性の精神的自立を重視する相対的に柔軟な立場を打ち出した原因を、(1)教祖夫妻のパーソナリティ（妻子を養わねばならないという経済力に関する男らしさの規範から教祖が自由であったこと）、(2)教祖夫人の経済的自立（大学卒という当時としては高学歴の女性でフルタイムの職業婦人であったこと）、(3)時代的背景（第二次世界大戦後男女同権が公認され、また国家の優生保護法特記事項によって妊娠中絶が事実上容認されたこと）に求めて考察し分析する。

最後に、一九八〇年代以降女性の家庭から職場への社会進出という時代の潮流に対して、日本の新宗教がジェンダーに関して取りうる立場として、「生まれ変わり」によって「自分らしさ」を容認し、また女性の精神的自立を説く立場がかなりの普遍性を獲得する可能性があることを示唆する。家族像が多様化しつつある現在から振り返って、白光真宏会はジェンダーに関して先駆的な立場を提示していたのではないか。同会の事例は、他の新宗教教団、あるいは既成仏教・神社神道・キリスト教の女性の社会進出に対する対応方法の参考になるのではないだろうか。

（この発表は愛知学院大学人間文化研究所一五号所収の紀要論文に基づくものであり、希望者には論文の抜き刷りを差し上げ

ます。e-mailアドレス：BXRO7465@nifty.ne.jp)

日本近代化と金光教祖の生神思想

渡辺 順 一

日本近代化過程での金光教祖（金光大神）の宗教思想就中「生神思想」については、村上重良氏の研究以後、小沢浩氏と桂島宣弘氏が日本思想史学の立場で、宗教学では島蘭進氏が新宗教発生過程の一環で論じている。本発表では、新宗教発生を「民俗〈宗教〉の止揚」と見る島蘭氏の「生神思想」を念頭に置きながら、発生段階ではなく明治初年代の成立段階における、金光大神の天皇信仰及び祇園牛頭天王信仰との「宗教的葛藤」を問題にする。

明治への改元後、金光大神は、「生神金光大神」への神号変更の際に、「天下太平、諸国成就祈念、総氏子身上安全の職業染めて立て、日々祈念いたし」との神伝を受けている。維新期の農村社会は、農民一揆・騒擾が相次ぐと共に、困窮農民達の浮浪民化が促進されていた。この治安悪化の状況下、「日本の救済」という使命が確認されたのである。しかし、日本人民の除災・安全祈願は、新政府の「王土王民」思想からすれば、国家の齋人としての天皇に託された役割である。またそれは、人々の「民俗〈宗教〉」意識から言えば、祇園牛頭天王の役割である。

金光大神が政府の宗教身分政策によって神主資格を失なうのは、明治六年一月のことである。金光大神はその二日後、戸長から布教禁止を命ぜられている（「神前撤去」）。そしてこの禁圧状況下、金光大神は、「天地金乃神様お差し向け、酉の年生まれ、一歳。」「金光、生まれ変わり」という、「生神」としての再生を促がす神伝を受ける。また同年六月十日には、神職喪失という事態を神が積極的に受け止める内容での、「金光大神は平人なりともひれい」という神伝が下っている。

ところで明治五年六月の「お知らせ事覚帳」には、天皇の西国巡幸に関して、「天子様、軼津へお寄り、下へお下がり、六月十日内」との記述がある。金光大神の在所である大谷村では、祇園祭りは六月七日であり、六月十三日軼園宮の天王祭礼当日には、夏祈禱の後、疫神・悪霊の村内進入を防ぐ道切りの呪法が行われた。そして、それら村行事の中間日である六月十日は、金光大神が自らの「内なる神」を祭る、月々の「金光大神祭り日」に当たっている。天皇は実際に軼港で一泊しているが、軼園宮天王祭を前に軼に立ち寄り、西へ下って行った「天子様」の像は、金光大神の心の内ではどのように結ばれていたろうか。先の記述は、天王信仰と天皇信仰の共通性が疫病（悪霊）追放という御霊神の贖罪性にあるとする宮田登氏の指摘や、古来「異土の毒気」と観念されてきた疫病が、西国から発生し東へ伝播すると考えられていたことからすると、遊幸する「天子様」の姿を、祇園牛頭天王との二重写しで、疫病退散を目的に遊行する人神と感取した、金光大神の天王的天皇への関心を表現するものとは言えないだろうか。明治八年六月

十三日には、「神祭り日早々お知らせ」として、次の神伝が下っている。

唐

日本 くぼい所へ寄り、同行（同様）水の寄ることし。

天竺

六月十三日の「神祭り」は、軼園宮の天王祭である。右神伝で、金光大神の視線は、凹地である日本から「唐」「天竺」へと開かれている。異国から日本へ流れ込む「水」に象徴されたものは、異国を出自とする牛頭天王の神性からすると、天王によって払われるべき諸難、就中幕末以来諸外国から日本に持ち込まれてきたコレラや麻疹等であつたらう。金光大神は「生まれ変わり」後の自らの使命を、除災の人神としての天皇や牛頭天皇の役割を「不浄、汚れ、毒断てなし」の立場から代替する、「総氏子救済の生神」として認識していたのではあるまいか。

比較カルト／セクト論

——カルト人類学の視座——

榎尾直樹

本発表では、「カルト」と「カルト性」という概念を使い、日仏のカルト／セクト現象と社会・文化的背景を比較する。

筆者は、一九八〇年代から九〇年代のカルト問題を資料とし

て、「自己決定権を剝奪し、個人の自律性を著しく阻害する集団あるいは関係性」と定義したい。現代日本のカルト批判は次の十一点である。①通常の経済ルールの違反、②金銭詐取、③強制的実践や暴力、④心理操作、⑤政教分離原則の違反、⑥家族主義の否定、⑦地域社会の否定、⑧過激で熱狂的な言動、⑨子供の福祉、健康の侵害、⑩非世俗的・一元的教育、⑪現世否定。社会的次元での批判は、常識、法からの逸脱行為が批判であり、個人的次元では個人の自律性の阻害である。

現代日本の宗教イメージは、①ニュートラルな本質論的側面としての超越性、②ポジティブな心理学的側面としての精神の支柱、③ネガティブな社会学的側面としての金、儀礼、組織の怪しさである。①と②の「心の宗教」（柳川啓一）という宗教観からすれば、集金したり、政治に関与しようとしたりすることは宗教イメージに反するのである。教団のこうした集合主義と社会の個人主義化という状況がここでの争点である。しかし、こうした事態は「カルト」とは呼ばれない「健全な宗教」にも観察される。集団的行動の意思決定がトップダウンで行われたり、過度の献金、未成年者の入信、教化や諸社会・政治活動への動員など、先に摘出した「カルト」の性質である「個人の自律性を著しく阻害する」可能性は存在する。ここではこうした性質を「カルト性」と読んでおきたい。

さて、以上のような日本に対して、フランスはどうか。一九九五年のジェスト・ギューヤール報告では、定義は困難としながらも、セクト（フランスのカルト呼称）を次の十点から規定している。①精神の不安定化、②法外な金銭の要求、③育つた

環境からの誘導的断絶、④健康な肉体への危害、⑤子供の強制的入信、⑥社会に敵対する説教、⑦公共の秩序を乱す行為、⑧訴訟問題が多い、⑨伝統的な経済流通システムからの逸脱、⑩国家権力への侵入意欲。フランスのセクト現象の特徴は、①東洋系、治療系、終末論系への批判が多い、②金、子供、健康、精神の不安定化への批判、③セクト監視委員会、民間機関の存在である。

対象集団については、統一教会、エホバの証人などが共通の批判対象になっているが、フランスでは、キリスト教とは異なる宗教文化、異端性を持った集団に対する批判が多い。批判点はほぼ共通しているが、フランスの方が国家や公共性へのセクトの危険性の意識が強い。カルト／セクト概念は先の筆者の定義に収斂する。しかし、カルト性概念はフランスには適用できない。フランスでは社会の個人主義に対して集団の反個人主義という対立図式を描けるからである。

日仏のこのような差異を規定する社会・文化的背景として、まず、「宗教」／religion 観念の差異を指摘できる。日本ではカルトも宗教という見方が強いが、フランスでは一般的に religion と言うとキリスト教などの伝統的な世界宗教を指す。法的にも非営利社団法によって規定されている。次に宗教と公共性との関係性の差異が指摘できる。フランスでは、キリスト教、特にカトリックに影響された、生活知としての religion の影響力が強く、個人主義という支配的なライフスタイルがオルタナティブな信仰実践の選択可能性にまで大きな影響を与えない。かつ、非宗教的な公共性 (laïcité) の優越性が社会的に

保証されている。それに対して、日本では、社会の集団性の中に宗教性が埋め込まれており、支配的な宗教はなく、その宗教性を表徴する宗教集団群があるという状況から、宗教は強い公共性を要求されず、私事的なものとして認識されやすい。この意味で、宗教の私事性は現行の個人主義化に親和的である。個人の自律性の阻害に対する思想的基礎はこの私事的個人主義にある。

ブラジルにおける日系新宗教の展開

渡辺 雅子

ブラジルには日本から多くの新宗教が進出しているが、日系のエスニック・グループにとどまっているものと、それを越えて非日系人に布教を拡大したものがある。日系人主体の新宗教として、大本（布教開始一九二六年・信徒数二四〇世帯・非日系人五%）、金光教（一九六四年・四〇〇人・一〇%）、立正佼成会（一九七一年・六五七世帯・二〇%）、非日系人に拡大した新宗教として、世界救世教（一九五五年・三十一万人・九七%）、創価学会（一九六〇年・一五万人・九〇%）、霊友会（一九七五年・八万人・六〇%）をとりあげる。

日系新宗教の展開を左右した要因を考察するにあたって、組織形態（おやこ型―中央集権型）と布教形態（教師中心参詣型宗教―信徒中心万人布教者型宗教）によって四つに分類する

と、非日系人に拡大した新宗教は、地域的とりまとめが容易で、人材の適正配置が可能な中央集権型、救済要件として信徒による布教を強調する信徒中心万人布教者型宗教に集中している。つまり、母教団から受け継いだ組織形態・布教形態は日系新宗教の展開に大きな影響をもっている。

日系新宗教の展開過程を異文化布教に伴う課題解決過程ととらえると、日系人口のパイの大きさは限られているので言語圏的拡大と人種的拡大、すなわち非日系人布教の成否に着目することになる。教勢の拡大のためには、適応課題群、定着課題群、組織課題群を解決しなければならない。適応課題群にかなしては、言語の壁の克服が非日系人布教の成否を大きく規定する。拡大した新宗教はいずれも現地の奇跡信仰に対応するような現世利益があるが、大本・金光教のように、教師中心型の場合は祈禱師的に受けとめられ、一時期は非日系人を惹きつけても定着させにくい。教義・儀礼・実践の異質性については、当該宗教がもつ宗教財によって文化的違和感が少ないもの（救世教）とそうでないものがあるが、異質であっても筋道だった説明をし、信徒を実践に動機づけることができれば非日系人に受容される（創価学会、霊友会）。社会的認知の範囲はブラジル社会、日系社会、地域社会のレベルがあり、ブラジル社会の認知度が高いのは、救世教と創価学会である。日系新宗教は概して他宗教にたいして対立的な姿勢をとらないが、他宗教を謗法とする創価学会もブラジルでは柔軟な対応をとり、カトリック教会との摩擦を避けている。

非日系人は効果を求めて流動化しやすいので、定着課題群の

解決は重要課題である。非日系人に布教を拡大した新宗教は、現場での模索のなかで、指示されることを嫌い、即効性を求め、宗教的に受け身で、自分の内部に原因を求める心が薄いというブラジル人気質を理解して、対応ノウハウを形成した。そして、文化的に異質な「自分で実践することへ動機づけた。さらに御利益信仰から自己変革に取り組ませるが、これにあたっては筋道だった言説で納得させるとともに、小集団活動や具体的な問題に即しての個人指導など、きめこまかな「世話」が必要である。また役職の付与も信徒の育成に効果がある。組織課題にかかわるものとしては、日本の本部からの財的、人的支援と関係調整、広域組織化、拠点施設の確立、資格授与システムの整備、役職への登用が必要とされる。

最後に述べておきたいのは、日系新宗教が一九九〇年代に大量化した日系人の日本へのデカセギ現象で大きく揺らいだことである。布教組織に非日系人の登用が進んでいた救世教を別として、非日系人が多数を占める創価学会でも組織の中枢を日系人で固めていたために打撃を受けた。日系人が主体だった新宗教は非日系人布教に乗り出す大きな転機となった。

中山みきとその家族

——長男秀司の障害の視点から——

池田 士郎

天理教の教祖伝研究において、秀司の生涯は一つの謎である。一見すると、秀司は神の意に添わない者として否定的な存在であるかのような面もある。だが、秀司の生涯を改めて見つめ直すとき、天保九年の立教の時点から明治十四年に六一歳で出直すまでの四四年もの長い間、基本的には母親である教祖と共に生きたことに驚かすにはおれない。

立教の時、秀司は十八歳であった。十五歳で元服といわれた当時、秀司は一人前の大人であり、庄屋の跡取りとしての自己のアイデンティティをほぼ確立していた。その秀司が名望家の嫡男としての体面を捨てて、自分を教祖と一体化させて生きた。もちろん、その一体化がスムーズであったとは言えない。後の『おさしづ』で「一人の主というは、神の言う事用いらず、今年も商いや、相場や、言い／＼皆無くしてうた」（明治二六年二月六日）と語られていることがそれを示唆している。だが、秀司は教祖の側を離れなかった。

この問題を考えるひとつの手がかりは秀司の足の病にある。教祖が秀司の足の痛みを不思議な力で癒したことも一つの要因だが、それ以上に、障害者となった秀司の境遇が大きな要因となった。というのも、当時の社会では、障害者は「親がかり」

や「村がかり」として史料に記載されていることが端的に物語っているように、いわば「厄介者」として民衆から蔑視された歴史をもっている（生瀬克己『近世日本の障害者と民衆』）。つまり、秀司は自らの足の障害を通してはじめて憐愍を受ける側の立場に立ったのである。それは、それまで庄屋の跡取りとして村を治める側の意識すなわち憐愍を与える側の心構えで形成してきた自己のアイデンティティーから離脱することを意味した。つまり、秀司は立教後のかなり早い時点で、それまでもっていた庄屋豪農層のプライドを捨てて、より低い立場すなわち貶しめられた人びとと同じまなざしで見つめられる側に立つ覚悟をしていたと言えるのではないだろうか。

近世の社会において、障害者は一般的には「厄介」と意識されていたが、それは経済的な要因でいわれていただけではなく、その根底には現世の解釈を超えた宗教的な観念が介在していた。つまり、前世において犯した罪悪の報いという観念が障害者を貶しめる意識をつくりだし、その意識が障害者や特定の病者を苦しめたのである。『無量寿経』のなかでは、前世の五悪の報いとして「神々はこれを記録していて、犯した者を許さないのだ。それ故に、貧窮者や、賤しい者や、乞食や、孤独な者や、聾啞者や、盲人や、白痴や、偏屈な者や、愚か者や、狂人や、異常な者などが出て来るようになるのだ」と因果応報の姿を説いている。こうした考え方は、説教節や絵解き講釈を通じて『無量寿経』や『法華経』が通俗化するなかで当時の庶民層に誤った宿業観念として広く流布されていた。

これに対し、教祖は秀司の足の病を、「このあしハやまいと

ゆうているけれど やまいでハない神のりいふく」「りいふくも一寸の事でハないほどに つもりかさなりゆうへの事なり」「りいふくもなにゆうへなるとゆうならハ あくじがのかんゆうへの事なり」「このあくじすきやかのかん事にてハ ふしんのしやまになるとこそしれ」「おふでさき」二号三二―三五」と論じている。これは、障害が前世の罪の報いであるという観念とはまったく無縁の考え方である。秀司の足の病はじつは病ではないのだ、神の思惑が妨げられているゆえに、神の残念立腹をかって痛んでいるのであり、それは神の世界たすけの「ふしん」の邪魔になっていることを知らしめるものだ、という大意である。つまり、障害や病気は神の意見であり、手引きだという疾病観を明示している。障害に対する教祖の解釈は当時の社会的な意味づけを退け、秀司に障害を持って生きる覚悟と勇気を与えた。

古代日本の神「ナルカミ」について

大西 昇

日本の古代文献、記紀などに登場し活躍するカミガミの多くが、カミナル、あるいはナルカミと記されていることは周知のことである。さらにこのカミは次のような特異な点を持っている。すなわち、カミがウラナヒをすることである。特に顕著な例として、イザナキ・イザナミ二神が最初の国土生み

に失敗して天つ神の命を請うた時に、天つ神は布斗麻途爾ト相而とある例が挙げられる。事態が最高神と推測される神の意志決定を要求しているような局面で、カミがウラナヒをすると表現され、そのカミの意志決定権を示すような直接表現はどこにもなされていない。ウラナヒが「何らかのカミの意志」を知ろうとする行為であるとすると、その主体がカミである場合は、自己の意志の自らによる完全な遂行はない、ということを示唆している。さらにウラナヒに示された別のカミの名が明確な場合もあるが、不明の場合が多い。和辻哲郎はかつて、これらのことに注目して、「不定の神」とした。この「不明」「不定」という古代日本の神の特徴に「意志の空白部分」つまり「余白」を見ることは可能である。それはカミは十全な意志の所有者ではないことを語る。これは日本古代のカミの「意志のかたち」と考えられる。

次に古代日本語のナルについて、字訓と用例を検討すると、成、作、造、爲、經、耕の六字はナルともツクルとも訓まれており、さらに農作業に関連する字群でもツクルとナリハイ（ナルの関連語）の訓を見ることが出来、同一字をタツクリ、ナリハイと訓むことは、そこでのツクルがナル（ハタラキ）をいわずに必要としていることを示唆している。さらに記紀などにはツクルで始まってナルで終わるというケースが多い。いわゆる神武東征の件をみると、神武の意志とその能力（ツクル）でタガネが出来ると受け取るには少々無理があり、それよりは、ひたすらタガネがナツタと言うに近いように受け取れる。このようなツクルからナルへの移行は、人間のツクル意志と行為が最

後まで遂行されることは、「意識されていない場合がある」ことを示唆している。つまり、ナルにもカミのウラナヒに見られたと同様な「余白」を認めることが出来る。

そこで、このナル（ハタラキ）をとりわけ強く意識して表現したものがオノツカラという言葉であり表現である、と仮に理解すると、ナルは本来的にはオノツカラナルであり、原理的には、ツクル、換言すれば人間の意志と行為もオノツカラナルハタラキの一つとして発想されている、と考えられる。従ってここに、オノツカラナルハタラキに対する全面的に近い一種の信頼とでも言うべきものを、仮定せざるを得ない。すると、ナルの余白構造がカミのウラナヒの余白を可能にする条件であることが明確になる。

従って、我々は、古代日本語ナルを可能にする条件として、オノツカラナルハタラキと共に、次のようなことを仮定することとなる。

すなわち、古代日本人は、カミ、世界、人間（社会）、それらと相互に交渉している自分自身をも、「オノツカラナルもの」「そのように働くもの」として受け取り、生活した、と考えられる。それは生活意識と言葉の根底にあるものの一つと考えられるものである。ここで生活意識という言葉を使用したのは、ナルが、特殊な語、すなわち祭祀の特別な用語や知識人の言葉などではなく、日常語であるということからである。

ナルカミは、本来、オノツカラナルカミであり、オノツカラナルハタラキのアラワレである、と考えられる。しかしオノツカラナルハタラキそのものは概念とされることが無かった、

というより不可能であった、と考えられる。「不定の神」ないし「無」と解釈される所以である。

神と神ノマへ(前)

——古事記と延喜式祝詞の例から——

白江恒夫

古事記や延喜式祝詞では、神が祭りを要求する時、神(自分)ノ前ヲ祭レという。

Aよく吾前を治めば、吾よく共に相作り成さむ。(古事記上)

大神神社鎮座縁起)

Bこれの鏡は、もはらあが御魂として、吾前を拜ふごとくい

つき奉れ。思金の神は、前事を取り持ちて政せよ

(古事記上 天孫降臨)

C龍田の立野の小野に、吾が宮は定め奉りて、吾前を称へ辞

竟へ奉らば此の皇神の前を称へ辞竟へ奉るに(龍田風

神祭祝詞)

一体、神と神ノ前とはどのような関係にあるのだろうか。これらの前の意味を「神の前方」とか「神や天子などの御座をばかつて、それと直接ささずという語」と辞書的に解するだけでは、神ノ前ヲマツルの意味は明らかにならない。

ところで、漢字「前」の意味と訓みについては、「前。在田反、非後、導、故」(篆隸萬象名義)「前。マへ、サキ、ススム、

トシ、ノホル、ハシメ、スナハチ、カナフ、マツ」(観智院本類聚名義抄)とある。従つて、日本での前の意味理解は、(イ)後の対義としての前(前方)、(ウ)進む・進める・勧める・導く、(ロ)もと・以前、の範囲内にあつたと考えられる。漢字「前」は多くの場合マへと訓読する。日本語マへは元来「マ(目)の向いている辺り・方向(へ)」を意味したので、神ノ前とは「神の目の向いている辺り」の意となる。そこで、祭祀における神と神ノ前の関係を考える。

①その底箇之男の命・中箇之男の命・上箇之男の命の三柱の神は、墨の江の三前大神ぞ(古事記上)

②天神地祇惣三千一百三十二座

社二千八百六十一處

前・三百七十一座(延喜式神名上)

③山御井の傍に、敷諸神座、幣帛を班つ。中臣金連、祝詞を宣る。(天智紀九年三月)

①「三前大神」は「三座の大神」の意。前は神数を示す助数詞として用いられており、前は座に相当する。②は天神地祇を社と前に分けて、助数詞を所と座で区別する。社や前は神を迎える施設(設備)と考えられ、両者は神を迎える機能を果たす点で共通し、その規模において相違すると思われる。③「諸神座」は神々の寄り坐す所であり、「敷」くというから敷設したのでらう。祭祀では、まず神迎えが行われる。迎えられた神の坐す所が神座である。祭祀は目に見えない神が神座に坐すものとして営まれ、終れば神は本御座(本貫地)に帰るので敷設した神座は撤去される。

さて、日本語社の語構成はヤ・シロで、これはヤ(屋)シロ(一定の区域)の意。社は、元来、祭祀で神を迎える屋(建物)を建てるための神聖な区域・場所を意味した。だから、助数詞は處(所)をとる。同様に、助数詞座をとる前は、神を迎える特別の地点を意味したのでろう。両者の違いは規模の違い、即ち、area(社)とpoint(前)にあったと考えられる。

前の語源は目の向いている辺り・方向である。神ノ前には、祭祀を受ける神の前(進)ミ出る地点があり、そこは人間の世界に接する神の世界の前(先)でもある。神は、人間の世界に接する神の世界の前に現われて祭祀を受ける。そこが神座となり、祭祀は、神が神座に着かなければ始まらなかった。そのように考えたから、神ノマへという時のマへに、進や先の意をも有する漢字「前」を用いたのではなからうか。神が求める「自分(神)ノ前ヲマツレ」とは、神座を整えて、人間の世界に接する所(地点)に自分を丁重に迎えて祭祀を営め、ということであろう。神はそこで祭りの言葉(祝詞)を聞き届ける。そして、その機能を發揮するのだと考えられる。

注

(1) 西宮一民「ヤシロ(社)考——言葉と文字——」(『上代祭祀と言語』)。

神なき時代の黙示録

—— 劇画『ナウシカ』の終末論 ——

十津守 宏

劇画『風の谷のナウシカ』は、一九八二年から一九九四年にかけて、宮崎駿により書き上げられたものである。アニメ映画『風の谷のナウシカ』(一九八四年)が、救済者としての主人公ナウシカの贖罪死による救済神話と解釈出来るのに対して、劇画『風の谷のナウシカ』では、その救済神話を解体するという方向性が与えられている。この転換については、既に稲葉振一郎『ナウシカ解説——ユートピアの臨界』において、作品が書かれた時期と並行する冷戦体制の崩壊などの歴史的現実と照らし合わせながら、ユートピア思想の限界を示唆するものとして論じられている。それに対して今回の発表では、その転換を、作品中にみられる歴史神学的思考と汎神論的世界観の対立を手がかりとしながら論じた。

劇画『風の谷のナウシカ』の舞台もアニメ映画と同じ最終戦争後に発生した有毒の瘴気を発する「腐海」とそこに住む「蟲」という攻撃的な生態系に人類が生存を脅かされている世界であり、そこには伝説の「青き清浄の地」にまつわる救済神話が流布している。しかし、その救済神話の本質とは、アニメ映画のような自然の自浄作用に基づくものではなく、人為的に計画されたものである。その浄化の計画は「腐海がその役目を

終えたときは（旧世界の人類も）共に滅びる」という滅亡と「（世界が回復した時に）おだやかな種族として新たな世界の一部となる（新たな人類）」という再生の構図からなる終末論的色彩を帯びている。即ち、旧世界の滅亡とともに再生する新世界の二元論からなる終末論であって、歴史の目的の内在的完成ではなく歴史の溯行について語る黙示録的なそれなのである。黙示録とは、その起源が古代イスラエルの歴史の破局と関係付けられているように、歴史的な絶望から希望が超歴史かつ彼岸的なものへと高められたものである。この作品の終末論が、その黙示録的色彩を帯びていることは、世紀末としての現在の歴史的現実と関係付けられよう。しかし、結末におけるその黙示録的終末論としての救済神話の解体の原因を我々が経験した歴史的現実に求めるといふ解釈は不十分である。

むしろ、この救済神話の解体と深く関わるのは、「目的のある生態系、その存在そのものが生命の本来にそぐいません」というような歴史神学的思考と汎神論の世界観の対立である。歴史を終末論的完成、或いは終焉への統一として目的論的に把握する西洋の歴史神学的思考は、世界を永遠回帰の調和したコスモスとして考える東洋的汎神論の対極にある。ナウシカは、「私達の神は一枚の葉や一匹の蟲にすら宿っている」と述べ、東洋的汎神論への歩みよりを示す。それは、最後に呈示される「生きましよう。全てをこの星に託して」という生命全体の生への意志を無条件に肯定する。そして、この歩みは、この作品のアニメ映画とは異なる結末への転換を歴史的現実の映し絵として読み解く以上に、よりよい説明となるものである。

終末予言の無意味化

—— オウム真理教の場合 ——

尾 堂 修 司

オウム真理教は九九年九月二日と三日に指定された終末予言の失敗に対し、何事もなく通過して九月末に活動休止宣言した。二〇〇〇年一月一八日に教団は上祐幹部の指導でアレフへと名称変更し、存続している。拙稿「終末予言の失敗—オウム真理教を巡って」（西日本宗教学雑誌二二号、二〇〇〇年）では、予言の失敗に対し教団は、日常信仰生活（修行）への回帰による「応報の個人化」と「予言の無意味化」の方法をとっていると分析している。集団的応報としての終末予言が、度重なる失敗から「応報の個人化」を生じた。「応報の個人化」とは予言失敗時の対処として、集団的な予言を無意味化する手法である。

最近の教団の未来ヴィジョンに関する説明状況に変化がある。二〇〇〇年八月の信徒勉強会「戦後日本の歩みと宗教団体アレフの未来」では、教団は終末予言からは遠ざかり、占星術へのこだわりは残しながらも、生き残りへ現実路線をとっていることを伺わせた。戦前戦後の日本と教団の歴史を並べている。日本と教団のカルマが似ているという上祐氏の分析もある。これには昭和天皇と麻原のカルマが似ているとの分析も続く。真珠湾攻撃の時の天皇と、地下鉄サリン事件時の麻原の年

齡が一致するなど複数あるとのことだが、外部へは出せないと判断したという。これは右翼は勿論、多くの国民から反感を買うであろうものである。戦前日本とオウムと同一視するマスコミでもしばしば聞かれた論調である。左翼系では戦前日本をオウムと同じ、一部の独裁者にマインドコントロールされたカルトと断じるものもある。この図式での現教団へのメリットはない。新味は戦後の日本とアレフ対比、同一視である。

例えば日本は戦前戦中天皇中心国家で、理想実現のため武力行使した。対してオウムはグル中心に宗教的理想のため武力行使した(保留)。日本は戦後植民地や一部固有の領土を奪われた。オウムはサリン事件後土地建物を奪われた。以下日本のGHQ統治は、教団への公安当局の監視と対比され、戦後皇室の力が弱められたことは、教祖の逮捕と子ども達の保護に相当させている。象徴天皇制に対して、アレフになったの「象徴グル制」とでも言うべきものが成立した。日本の連合国への戦後補償が、教団の管財人に対する被害者賠償である。

「戦後」について、日本は忍耐努力、勤勉、教育水準の高さ、科学技術の智慧などを挙げて戦後復興を評価し、教団もそれに重ねて、信徒の忍耐努力、教育水準の高さ、イニシエーションやパソコン関連などの科学技術の智慧などを挙げている。戦後三年で、米ソ冷戦で国外の状況が変化したことは、観察処分が二〇〇三年で期限であること、教団占星術によると日本の運気が下降などに対応させる。さらに戦後五年ではGHQ統治からの解放と朝鮮特需が、教団での二〇〇五年オウム新法見直し、グルの運氣最高などを並べている。戦後日本と同じように教団

が発展するとの期待に主眼があつたと思われるが、この分析に一部の信徒が、日本の戦争と同一視することに異議を唱えた。

事件前の教団を戦前日本同様に否定したくないと。この図式には信徒・非信徒か戦前日本の肯定か否定かの立場で四つの反応が考えられる。(1)戦前否定の信徒 上の異議を唱えたタイプで戦前の類似を否定、戦後は保留。(2)戦前肯定の信徒 戦前の類似を認める。これは教団の反米意識も根拠。戦後の復興は教団の復活への期待で評価するが、高度成長後の高度資本主義社会は否定する。(3)戦前否定の非信徒 戦前の日本と教団の類似は認め、戦後については保留。教団存続と発展を容認しないが個々の信徒の人権については認める方向。(4)戦前肯定の非信徒 戦前の類似は容認できない。戦後日本の発展は評価するが教団には認めない。オウム批判の中で、(3)の形をとった戦前日本と教団の類似の解釈を逆手にとつて、戦後復興を教団の今後とだぶらせた、粗いが政治的にも問題を提起している、したたかな教団の分析である。

ロシアのオウムとその原典

椿 實

ロシアのオウムはアレフというらしいが、八杉貞利氏のロシア語辞典にも出ていないから、あまり流通はしていないらしい。八月のロシア大潜水艇の遭難には驚いたが、大統領がすべ

て自分の責任だと言ったのには感心した。佐久間艇長事件の時、大臣も天皇も「私の責任だ」とは言わなかったようだし、ノルウェイの潜水艦がイギリスよりもすぐれていることも世界が認識した。こういう風土だからオウムIIアレフも適応できたのであろうし（金剛の針（一）序オーム、妙主に礼したてまつるとある。中村元編「原始仏典」金剛の針（一）序、八三九頁）、その電子機器に関する技術も大いに利用されていることであろう。ロシアの大潜水艇は出来がよくなかったようので改良を要するが、オウムIIアレフの出番のような気がする。

たとえば大東亜戦争の宣戦布告をみるに We declare War to the U. S. of America and the British Empire となっているのに、We と称する天皇は、責任はとらないで、東條だけが死刑になったのはひどい話で、国民の精神構造がこれで安心したということなのであろう。なによりもイギリスの勢力をアジアから駆逐したことは事実であるし、世界史に残る事実であろう。今回の事故は、なによりもまず設計者・製造者の責任と、艦長以下の責任であろう。艦長以下一八一名は全員死亡しているから運転の責任は問えないが、そういう無駄な追求を大統領がかぶったというのは一種さわやかではないか。これはアレフと関係があるとは言えないが、日本のオウムでは、現行犯だけが、刑法上の無期になっていて、親分おやぶんは平気である。こんな馬鹿な話はないから、ロシアのアレフの方は無責任健在であろう。

宗教神秘主義は、岸本先生の出羽三山の神秘体験によるもので、アレフはこれによって成立したという説があるが岸本先生の宗教学は合理性がもととなっているので、合理的でないオウ

ムは岸本先生を祖とするものではない。

プーチン大統領は来日され、北方領土問題カラフト石油問題はオウムの手法で解決をせまってくるであろう。私は退官以来、江戸川区で電話相談をやることとなったが、不登校の問題・オウムの問題はなやかな昭和六一年の頃は、「百万円もつて本山に來い」といわれて「大学の宗教学の先生に相談しなさい」と答えるわけで「いいとも、よせとも答えられない」。宗教学の先生には迷惑をかけて申しわけないが、解決は金であろう。潜水艦問題は、北洋の石油探索が目的であろう、これはイギリスがすでに成功していることであるし、一八〇人という乗員も、潜水艦の乗員としては過大である。プーチン戦略は北方領土返還を外交的に金で解決することにある。石油価格は暴騰しつつあるし、プーチンは黒帯柔道はかなりやるので寝わざに留意すべし。

参考資料 世界の主である妙音（日文殊菩薩）によって階級を否定する。

岸本英夫「宗教学」大明堂。岸本先生は宗教の合理性を主とされるので「神秘主義」は岸本先生の説く所ではない。

中村元編「原始仏典」筑摩書房。

世界古典文学全集「テーラ・ガーター」「テーリー・ガータ」英訳。カースト否定論。

金剛の針オーム妙主に礼したてまつる、序。

The Elders' Verses I Theragāṭha.
The Elders' Verses II Therīgāṭha.

一九九〇年代日本におけるカルト、 マインド・コントロール論の問題

櫻井義秀

一 カルト、マインド・コントロール概念の評価と問題設定
カルト、マインド・コントロールの言葉は、現代の宗教現象（宗教問題）を理解するための重要な概念として一九九〇年代中盤以降、日本社会に受容された。しかし、一九六〇年代以降のアメリカの新宗教運動を批判的に記述するこれらの概念は、日本の新宗教運動の現代的展開を理解する概念足りうるのだろうか？ 現在、西欧出自の近代化・世俗化論や「宗教」といった概念の時代・地域拘束的な性格が明らかにされ、客観的科学的概念としての問い直しがなされている。同様に、カルト、マインド・コントロール論の分析概念としての妥当性も検討されてしかるべきである。実際、両概念に対して、教団類型論、入信論の観点から、日本でも問題性が指摘された。それらが使われるコンテキストとして、グローバル化した教団の宣教戦略とナショナルリズムの自文化中心主義との葛藤や、情報社会・消費社会化における教団の資金調達戦略、組織形態の変容が問題の背景にあるという指摘もなされている。しかしながら、様々な理論的難点、用法の政治的コンテキストにもかかわらず、二つの言葉はマスメディアにより、広く人口に膾炙し、便利な言葉として多方面に利用されている現状がある。筆者に

は、ここに問題を考察する鍵があると思われる。

つまり、従来の研究・論評では、両概念が宗教学や社会学の分析概念足りうるかどうかをめぐって評価がなされてきたのだが、これらの概念は、教団活動の逸脱性、勧誘・教化の詐欺性・抑圧性を、社会問題としてアピールするために、批判者が「問題である」とみなした状況」に付した指標なのである。警戒を呼びかける指標の本身には、批判者の規範的人間観、社会観から問題にされなければならない状況の生成モデル、解決のモデルが入っている。論者により、概念の本身が違うのは当然である。そこを統合するような理論化もまた、新たな状況定義としてのクレイム（社会問題の告発）となるのである。

今回、筆者はカルト論、マインド・コントロール論を、社会問題と構築するクレイムとみなし、一九九〇年から一九九九年にかけて、日本社会におけるカルト問題の構成を概観しようとした。資料は、主に宗教情報リサーチセンターの宗教記事データベースによった。

二 知見と考察 カルト、マインド・コントロールの用法と問題のコンテキスト

カルトの呼称はアメリカのカルトに使われていたが、オウム事件を契機に社会問題化する教団の総称に変わっていった。宗教的異端の意味は殆どなく、違法性を基準に区別されている。マインド・コントロールは当初統一協会の信者勧誘システムに対して用いられていたが、これもオウム事件以降、カルトと目される教団信者の精神状態を示す客観的な言葉として科学化・専門化しつつあったが、裁判の中で概念の妥当性が問われる状

況にある。

マインド・コントロール論とは、カルト視される教団では信教の自由な選択が行われなかったと主張する議論であり、個人を行為主体・責任主体とみなす現代の社会システムに疑問を投げかけている。学問的には、入信・教化のプロセスの事実を客観的に確定することが困難である。そのため、様々な論者が自己のパーस्पекティブを事実として語るのだ。

クレイムには、喪失のレトリック（日本の危機）、権利のレトリック（人権侵害）、危険のレトリック（カルトの脅威、カルトバッシングの危険）、専門的・権威のレトリック（科学化、病理化）、問題解決のレトリック（規制派、アンチ規制派）等がある。双方とも同じようなレトリックを使いながら、互いの行為の正統性、権利を主張する。その際、教団側が聖の論理ではなく、俗の論理（憲法、法律上）により、主張の正当性を一般社会に訴えている。その意味では、カルト問題とは正しく世俗化社会の問題であろう。

オウム真理教問題と科学としての宗教学研究

池田 昭

最近、オウム真理教およびこの種の組織の理念型、カルトをめぐって、学界はもちろんのこと、ジャーナリズム界や法曹界においても種々な言説がなされている。

この場合、科学としての宗教学研究は、方法的にはいかなる立場に立つてこれらにアプローチしたらよいか、論じてみたい。

まず、対象は人間であり、したがって名譽をもった存在である。そのため、対象の名譽と研究者の名譽とはならぬ対立があり得る。たとえば、対象は自己の尊嚴のために研究者の知りたい資料その他を秘しようとし、反対に研究者は研究の意義のために知り、それだけでなく、科学一般の公開性のため公に提示したい、と考える。

そこで、対象と研究者との間に、市民社会における自己と他者との間におけるように、調停が行われなければならない。しかし、この調停は、市民社会の交換関係とは違って対象の自由な意思によるので、かならずしも成り立つとは限らない。それで、研究の限界があり得る。

第二に、この調停が成り立つ範囲では研究者は、いかなる手続きが必要か。

これに答えているのは、M・ヴェーバーの方法論的立場と思路。彼の「社会学の基礎概念」『経済と社会』所収と「宗教社会学」宗教的フェアゲメインシャフトウングの諸類型」『同上書』所収によると、これは次の通りである、と考えられる。

一つは、現実の宗教を測る手段として理念型、すなわち理論構成を緻密に考える「方法主義的」アプローチがとられている。したがって現実の宗教の「本質的」「根源的」探求はあり得なかつた。最近の宗教現象学的方法を取る研究者が多くこの探求をしているが、この方法はヴェーバーのアプローチとは程

遠い。もしそういう方法がとられるとすると、宗教学ではなく、宗教哲学の名のもとで探求がなされるべきである。

二つは、研究対象は、宗教行為者の「主観的に思念された意味」の世界であつて、それ以外の何ものでもない。

この「意味」について、ヴェーバーは、理論体系の書といふべき『経済と社会』の冒頭で、G・ジンメルの方法（彼の『社会学』と『貨幣哲学』とは違って、「客観的に妥当な『意味』」ではない、と述べている。さらに詳しく、それは、「形而上学的に基礎づけられた『真の』意味」でもない、とも述べている。

そうすると、ヴェーバーの問題にする「意味」は、ザツへであつて、「『正しい』」「妥当な」意味を追求しようとする法学、論理学、美学」の規範的諸科学の意味とは違つてゐることがわかる。

そこで、最近、宗教研究者のなかで宗教へのアプローチにさいし「同感」、反対に「破壊的」という一定の評価概念をもつて研究する傾向とは、ヴェーバーの研究は、程遠いと云える。

そうとは云え、ヴェーバーは、この「意味」を理解するアプローチの次元とは違い、科学の世界で共有し得る次元で一定の価値をもつ理念型や分析枠組みを設定し、個々の宗教行為を評価するのではなく、位置づけもしている。そのよい例として「宗教の合理化」の基準、もっと広く、宗教の諸理念型がある。

こうした複眼的なアプローチの視座は、すでに安藤英治が「価値自由」について一方では科学、研究において理念型あるい

は分析枠組みの設定にさいし、研究者の価値の導入をもたざるを得ないことと他方ではこの設定が現実にと妥当するのかどうか、価値から離れ、いわばそれから自由になつて検証することである、と述べている通りである。

なお、カルトの定義については一九八四年の『現代社会学辞典』有信堂を参照されたい。

第七部会

スピリチュアル・ケアの現状と問題

— 終末期医療を中心に —

中村 隆子

苦難の人生に直面したときに生じる、生きる意味や目的・価値の喪失、自己の存在理由の喪失など、スピリチュアルな領域での心の痛みは、末期患者に限らず全ての人に存在するが、とりわけ死が間近かに迫った末期患者においては、激しい痛みとなつてあらわれる。

言いかえればそれは、末期患者特有の「過去の人生への反省」や「未来（将来）の自己存在のゆくえの模索」とでも呼べるような、身体的・精神的・社会的ペインとは異なる次元での根源的な「魂の痛み」である。

本発表では、先行研究および事例報告（緩和ケア病棟スタッフへのスピリチュアル・ケアに関するインタビュー、院内で配布されている「ホスピス通信」等を通じて、我が国のスピリチュアル・ケアの現状と問題点を探った。

まず、従来いわれているスピリチュアル・ケアの問題点の主なものには、(1)概念そのものの曖昧さ、表現の難しさ、アセスメントの難しさ等、(2)宗教的ケアと同義に捉えられた場合（通常、スピリチュアル・ケアと宗教的ケアとは区別され定義

される）、特定の宗教・信仰と結びついたスピリチュアル・ケアは、「無宗教・無信仰」的傾向のある日本人にはなじめないというものの、(3)担い手およびコミュニケーション・スキルの問題等、三点が挙げられる。事例報告では、調査対象の淀川キリスト教病院ホスピス病棟、長岡西病院ビハラ病棟、薬師山病院緩和ケア病棟における各スタッフ（医師・看護婦・宗教家）へのインタビューに基づき、スピリチュアル・ケアに対する理解や指針等の比較分析、また、先の三点の問題点についての比較検討を行なった。

(1)に関しては、ホスピス、ビハラとも認めており、特にホスピスでは患者への「ライフ・レビュー・インタビュー」、当院で独自に作成している「退院要約」などによって、評価・分析を試みている。

(2)に関しては、ホスピス、ビハラとも、宗教の有無に限らず全ての人に存在する「人生の意味の問いかけ」、「自己の存在の意味への問いかけ」等に対し、宗教家によるスピリチュアル・ケアは可能であることが、(アプローチの違いがあっても) 実例によって報告されている。さらに薬師山病院においても、宗教家の介入は必要であるかもしれないが、医療者自身も自分なりの宗教観、死生観でもって、患者のスピリチュアルなニーズに応えていくことの必要性を述べている。

(3)に関しては、三施設とも直接的な応えがみられなかったが、共に居ること、傾聴、共感、問いかけの必要性は、全スタッフの必要としているところであり、この点に関しては今後さらに調査を継続したい。スピリチュアル・ニーズは、宗教的ニ

ーズに限定されず、すべての人がもちうる根源的なニーズであることから、宗教家のみならず医療従事者にも対応できるという立場は一貫している。

全般的に、スピリチュアル・ケアで重要なのは、そのプロセスにおける「関係性」の側面であるということがわかった。例えば、事例で示されたように、ビハラの僧侶やホスピスの牧師が、患者の苦しみを理解し、共に分かち合うこと（共に居る、傾聴、共感、問いかけ）で、苦難の人生への問いかけに答えようとする姿勢である。スピリチュアル・ケアとは、すべての人間の生き方の根源に対する援助であり、患者と医療従事者、宗教家スタッフとの間の関係は、単に「援助される人」と「援助する人」の関係ではなく、互いの人生や人格が触れ合うことを通じて、互いの成長や発展を目指すことである。

スピリチュアルペイン

——その宗教的課題——

林 弘幹

「それこそがホスピスケアの最終目標でもあるし、同時にホスピスケアが生きていることを支えるケアであるということを考えたら、そこにいかざるをえないですよね。それで先ほど言ったように、われわれはこの聖ヨハネホスピスケア研究所の、今後「最大の目標をスピリチュアルケアの確立としたわけです」（ホ

スピス宣言」山崎章郎／米沢慧〔対談〕、春秋社、二〇〇〇年）。『病院で死ぬということ』（主婦の友社、一九九〇年）から十年、ホスピス医となった山崎章郎氏はこのように述べる。今、緩和医療の現場では、スピリチュアルペイン（スピリチュアルな痛み）に対するケアが最大課題となっている。

スピリチュアルペインとは何か。どのような「痛み」を言うのだろうか。それは五つの範疇にまとめることができるだろう。①霊的な痛み（WHOの定義に代表されるように、人生の末期を迎え、自分のこれまでを振り返り、自らを許すこと、他の人々との和解、価値の確認など）。②宗教的な痛み（「どうして、この私に：」といった問いを出し、その答えを求めようとするもの）。③実存的な痛み（宗教的な痛みとも関連するものであり、「いつたい自分がこんなに若くして死ななければならぬのか」などの問いを投げかけるもの）。④存在する意味の喪失の痛み（体力が落ち、自分でトイレに行けなくなったり、自分一人で食事ができなくなった時、「先生、もうそろそろ終わりにしてください」などといった安楽死を所望する表現など。これは尊厳死とも関連する）。⑤人生の意味の痛み（人生の末期にあたり、その人生を初めて振り返る時間が与えられ、そこで、いつたい自分の人生の意味は何だったのか、自分の内面に問いかける時、私が生きてきたことの意味、生きていくことの意味を見出だしたい思い）などである。私は⑤の立場を取りたい。

このような問いかけの中、ホスピスケアの基本姿勢は「私も共に死ぬ身であること」を自覚したうえで「患者さんのそばに

いること」(「Be With patient」)であるといわれる。患者さんが死を迎えるその瞬間まで「QOL(生命の質)の向上」が重要課題となってくる。そして自然な成り行きとして「尊厳死」の問題が生まれてくる。

延命のための治療を拒否し、尊厳の内に「自分の生」を全うしたいとする「尊厳死」は、生死を操る現代医療から死を「私」に取り戻し、あたかも「死の主体化」が「よきこと」のように取り沙汰されている。しかし、「死の医療化」「死」が医療現場によって人為的に左右される)が叫ばれている中、果たしてそのまま人間復権として喜んでいいものだろうか。これは少し考えてみるとうわかるように、それはどこまでも「死の私有化」であって、このような視点からはスピリチュアルな痛みは解決しなれないと思われる。

今日、真宗にあつては、聞法会や研修会の最初に「三帰依文」を全員で唱和するが、それは「人身受け難し、いますでに受く。仏法聞き難し、いますでに聞く。この身今生において度せずんば、さらにいづれの生においてかこの身を度せん」から始まる。とりわけ大事なのは「人身受け難し、いますでに受く」の言葉がほんとうに響いてくるか、ということである。死を取り戻し、死の主体化が「よきこと」のように思われている限りにおいて、それは人間の根源的な痛み、スピリチュアルな痛みから解放されることはない。死を取り戻し、死を主体化するといつても、それは「死の私有化」であつて、死を「私」していることである。今、ホスピスではスピリチュアルケアが最重要課題となっているが、その根本的課題は、無常の身を生

きる我々にあつて、死を「私のもの」から解放し、さらには「私の」からの解放が強く求められるところである。ここに宗教の課題が存する。

真宗とカウンセリングの統合について

吾 勝 常 行

「仏教と心理学」というテーマは、洋の東西を越えて様々な課題解決に向けて衆知を集めるべき時代の到来を意味する。その「関心の高まり」は、人格的・主体的・実存的人間に対するものであり、「いま、ここに生きている人間」をその焦点とするところに両者の共通基盤がある。換言すれば、「人間が人間苦をどう克服し、真実に自己実現をはかるか」という実存的課題を共有するものであろう。この意味において、いま、両者は、対話・交流から「統合」の段階へ、スピリチュアリテイへの探求として、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のである。

ところで、このテーマを私自身に引き受ければ「真宗とカウンセリング」になるが、私の内部において、両者はどのように統合の可能性を見出すことができるのであろうか。

私は日々、浄土真宗に「身をおいて」いる。より正確にいえば、浄土真宗本願寺派に属しているが、それは「属する」というあり方であり、「身をおく」というあり方ではない。「身をお

く」という実感のところであれば、ひとりの念仏者でありつづけた親鸞のさし示す「法願の念仏」に「身をおけて」いる感じである。親鸞の「ことば」に導かれて「本願の念仏」を聞き、「わが身」を聞いている、これが私のあり方である。

言葉を変えて言うならば、私の心の内景は、思い考え悩み、あるいは煩惱の湧き起こる連続であり、それが日々の生活であるといつてよい。ところが、時々、念仏したくなる、念仏せずにはおれなくなる、あるいはわが身の煩惱のすがたに「気づかされる」「原点にひきもどされる」といった、内奥・心底からの湧き起こりという「事実」「躍動」がある。

このような心の内景の「事実」「躍動」は、対人援助という場面に接し、相手の悩みを通して「こころのふれあい」が深まるほど起こりやすいように感じられる。すなわち私自身に自覚的に意識化され、必要であれば相手に対して言語化し表明することができる。

また、このような「心底からの湧き起こり」は、確かに私自身の心の内景であり心の動きではあるが、私自身は「私が」思い考え悩んでいるレベルや質とは違う、もっとも深い、あるいは私を「こえて」照らし護るように私に自覚されているところのものである。

このような事態は、あくまで個人の主体内の出来事である。しかしながら、信仰や信心を「心のもちよう」として個々の問題に伏し、あいまいにされ覆ってしまうのではなく、「いま、ここに生きている人間」のこころの内に湧き起こっている「こころの事実」として透明性をもち、学として客観化しえないので

あろうか。

本発表では、「いま、ここに生きている人間」のこころの内に湧き起こってくる「こころの事実」としての念仏の躍動態に焦点を当て、「浄土真宗は大乗のなかの至極なり」「念仏成仏これ真宗」といわれ、その実践性の自覚が「念仏成仏すべし」と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たC. R. RogersのP. C. Aとが、その実践性の自覚という共通基盤にたつてどのように交流・統合の可能性を見出だし得るかを、事例を検討しながら考察したい。その際、事例研究の方法として、前回検討した親鸞の対人援助にみる特質であるところの①対面的・心理的な「積極的傾聴」(表層的)、②親鸞により自覚的に意識化・表現化されたところの人間の「はからい」を超えた他力の悲願・本願念仏(深層的・基底的)、③親鸞の「自己開示」にみられる真宗的配慮・霊性的配慮、の三点を軸に取りながら、「こころの事実」としての真宗念仏の躍動態に焦点を当てることとする。

日本におけるターミナル・ケアと宗教

石川 都

現代は癌による死者が急増する一方、早期発見や医療技術の進歩により、除痛も進歩し、生存率も向上した。無条件の延命をめざす治療から、精神面も考慮した生の質(QOL)が問わ

れるようになった。今後の医療の課題は、病との共生を前提とした死の不安や空虚感、孤独感への精神的ケアにある。病が社会的側面を持ち、現代の病の特徴が意味の喪失、存在感の欠如にある以上、今後の医療では肉体的疾病の治療と同時に、精神面でのサポート、すなわち自己の生死の意味づけ、現実世界との関係の見直しなどが問題となってくる。

今普及しつつあるホスピスがめざしているのは、除痛を含めた心と体の総合的全人的ケアである。病の痛みには、実際の身体的痛み、社会的痛み（仕事・家庭・経済など）、精神的心理的痛み（不安・孤独・怒り・焦りなど）の他、スピリチュアル・ペイン（魂の深みの痛み）がある。それぞれは別個の次元ではなく、スピリチュアル・ペインは他の三つの重複する円の共通部分をなすと考えられる。このスピリチュアル・ペインに対するケアがホスピスの究極目標である。これは魂の深みから発する根源的「なぜ？」である。「なぜ私が今死ななければならぬのか？」の問いは徹底して個の実例であり、一般的普遍的答えは意味をなさない。これに答えるには、他の誰でもない「私」の生と死を意味づける知が必要となる。それは死をも視座に含めた永遠との関わりの中での自己把握であり、個々が自らの生と死の物語を自力で構築してゆく究極の自己実現のプロセスでもある。

実際の医療現場では、スピリチュアル・ケアはそれ以前の三つの次元のケアを十分に提供することによって自然に導かれるものであるとE・ロスは述べる。すなわち特定の宗教、共有する信仰がなくとも、この存在の痛みに対するケアは可能である

ことになる。生の意味の喪失であるスピリチュアル・ペインは生きてゆく上で誰もが直面するものであるが、特に病のターミナル期では、排泄が困難になった際などに、自己の尊厳が失われたと感じ、確実に死を予感することで顕著に現れる。こうした場合のスピリチュアル・ケアとは、特別なあり方をさすのではなく、本人と医療スタッフとの全人的・人格的対応によってなされる。医療の場ではとりわけ、医療チームの協同作業で個々の次元の痛みに対処してゆくことが重要である。医者、看護師、ソーシャル・ワーカー、臨床心理士、チャプレン、ボランティアなど、多様な職種の間によるチームプレイにより、独断が避けられ、協調性や柔軟性も生まれる。そこでは知識や技術より、一人の人間としての誠実な対処が問われる。その基本は傾聴・共感・受容であり、その核は「愛」である。ひとたび相互の深い人格的交わりが成立し、今でも愛し愛されているという実感が得られ、自分のこれまでの人生にも意味があったのだと納得できて初めて、自己の死も受け入れられ、周囲への感謝とともにこの世に別れを告げることができ。そこでは宗教の有無にかかわらず、自然に別れの言葉や再会の約束「お先に」「また会いましょう」などが口を出ることも多い。

ターミナル期の医療スタッフには、皆チャプレン的素養が要求される。必ずしも宗教的バックボーンを持つ必要はないが、最低限スピリチュアルな問題に対してトレーニングを受けていることが必要である。そして相手を自分の価値観や信念に引き込もうとするのではなく、相手の今の状況をそのまま受け入れ

ることが重要である。死は必ずしも敗北を意味しない。死へのプロセスを肯定し、死と向き合う人に最期まで同行することで、満足できる看取りをし尽くしたという達成感もある。こうしたスピリチュアル・ケアのためには、これまで忌避しがちであった死と自覚的に対峙することで、個々が生と死の意味を新たにとらえ直すための「生と死の教育」の普及も、今後さらに重要になってくるであろう。

「脳死」臓器移植と真宗

——「坊さんの小箱」アンケート調査から——

石田智秀

本稿はWeb上の「坊さんの小箱」で二〇〇〇年六月二八日から浄土真宗本願寺派の僧侶の方を対象に実施しているアンケート調査の中間集計（同年九月五日）を踏まえている。

「脳死」臓器移植の問題に対しては、本稿以前より、仏教や真宗の立場から様々な方法での接近が試みられている。しかしその多くは教典や教義など原理的な立場からの論考を広く敷衍しようとするものである。しかし経論釈や教義・教理に依るだけでは「脳死」臓器移植を考察するに限界があるとわたしは考える。わたしはこの問題に接近する新たな方法を模索し、浄土真宗本願寺派という宗派の僧侶が「脳死」臓器移植という問題と実際のところどのように向き合っており、原理的な立場より

もむしろ個人的な実存的立場からどのような結論を導き出しているのかを明らかにしたいと考え、知人の協力を得、「坊さんの小箱」上でアンケート調査を行った。この調査は浄土真宗本願寺派の僧侶が今後「脳死」臓器移植とどう向き合おうべきかという規範的な結論を導くためではなく、現在どう考えよう向き合っているのかという記述的なものを導くべく実施したものである（教団当局や大学当局とは一切無関係）。対象は浄土真宗本願寺派の僧侶のみであり、Eメール等の手段を用いて対象に呼びかけて回答していただいた有志参加型のアンケート調査であるが、何らかの機縁によってこのアンケート調査の存在に気づき、回答を寄せていただいた本願寺派僧侶の傾向としてこの集計結果が存在するのは事実である。

最大の特徴として挙げられるのは、「脳死」臓器移植に対して批判的・否定的な回答の方が肯定的な回答よりも多かったことである。この結果は朝日新聞や総理府が行っている調査とは一線を画すものとなっている。また、「脳死」臓器移植に対して賛成・反対・保留それぞれの立場から非常に多岐にわたる、非常に真摯な意見が集まったのも特徴である。

これらの事実とは、所謂「既成宗教」の最大宗派の一つである浄土真宗本願寺派の僧侶の中にも、葬儀や「後生の一大事」を最大の関心事としているため現実世界に存在する諸問題を解くことに消極的であるとの批判からは遠く隔たり、現代的な問題について非常に真摯に考え、解決策を導き出そうと努力している者が少なからず存在するという事実を示す。

浄土真宗本願寺派の僧侶の中には、御門徒と接し現実世界と

向き合う中で、さまざまな問題についてこれほど真剣に思考し悩んでいる者も多く存在するのである。それは「脳死」臓器移植アンケート（簡略版）「問六の結果のように、家族や御門徒と話すという行為にもつながっていく。浄土真宗本願寺派の内部には、決して葬儀や個人の心の中だけに留まらない具体的な行動に出る僧侶も少なからず存在する。一人一人の浄土真宗本願寺派の僧侶が置かれていた現実的な環境はそれぞれ異なる。

それは一人一人の人間が置換不可能であるという事実からも容易に導き出されることであるが、今回の調査を通して、それが改めて判然と浮かび上がったと言えるのではないだろうか。

※なお、アンケートの詳細は以下のホームページで公開中である。

「坊さんの小箱」(管理人：棚原正智) URL [http://www3.](http://www3.justnet.ne.jp/~tanahara)

[justnet.ne.jp/~tanahara](http://www3.justnet.ne.jp/~tanahara)

「個人的研究のページ」(管理人：石田智秀) URL [http://](http://kyoto.cool.ne.jp/chisnu/)

kyoto.cool.ne.jp/chisnu/

※わたしは論理的に考えて「脳死」臓器移植を容認してはいないつもりであるが、その基底には「脳死」臓器移植に対する素朴な違和感がある。素朴な感情を裏支えるために論理を持ち出すのである。これはこの問題に対して賛成・反対の主張を明確に打ち出している論者にある程度以上に共通する傾向なのではないだろうか。

なお、わたしのメールアドレスは [199d001f@ryukokoku.](mailto:199d001f@ryukokoku.seikyounet.jp)

seikyounet.jp である。

安楽死問題とその今日的展開

金 永 晃

安楽死には意味のない延命措置を中止して自然の死を待つ消極的安楽死と、耐え難い苦痛を取り除くために、薬物などで計画的に死へと導く積極的安楽死がある。前者は本人の主題的自発的な意思を表示するリビング・ウィルによって、延命医療を拒否し自然の死を求めるという意味で尊厳死とも呼ばれている。これに対して後者は慈悲殺という言葉が示すように囑託殺人罪、または自殺幇助罪に該当し論外である。

安楽死にはまだ確たる定義はない。しかし、日本で論じられる安楽死論には幾つかの共通点がある。その共通点をまとめて見ると、次のような流れの中で捉えることが出来る。

- (一) 現代の医学知識や医療技術では治療が不可能であり、極めて近い将来に確実に死が訪れる。
- (二) 患者は激しい苦痛を訴え、それが着実に進行している。傍目にもその苦痛を窺い知ることが出来る。
- (三) 患者は自らの意思として回復治療にもかかわらず行われる治療行為に、すでに拒否の意思を表している。
- (四) その意思を確認した上で、さらに患者本人の同意を得て、医師はその苦痛を除去することを目的とした治療を行う。
- (五) その治療とは患者の死期を早める医学的処置のことである。

この五段階の結果として「死」、それが安楽死とされている。ここで重要なのは次の二点である。第一点は「苦痛からの解放」、第二点は「本人の意思尊重」である。

法律上問題となる安楽死には、消極的安楽死、積極的安楽死の類型があるが、積極的安楽死とは、死苦に喘ぐ患者の苦痛を終らせるために、直接かつ積極的に死に至らしめる措置である。例えば、患者の苦痛を緩和・除去するために致死量の毒物を飲ませるか、注射を打つ、あるいは首を絞めるなどして積極的に死に至らしめ、これによつて患者をその死苦から解放することである。普通「安楽死」という時にはこの「積極的安楽死」を指す。

「消極的安楽死」と「積極的安楽死」、その分かれ目は、前述の(五)の段階にある「患者の死期を早める医学的処置」という時の「早める」を、積極的に行うか、消極的に行うか、の違いである。消極的安楽死は、苦痛をやわらげ除去する以外の治療は行わないことである。その場合も、栄養を補給するためのカシフル注射をするか、注射をするとなればどの段階まで行つて生命を延長させるべきか、その点でも考え方が分かれている。

安楽死は患者自身の要請で始まる。延命治療行為中止の最低限の条件としては、患者本人のリビング・ウィルによる明確な意思決定が第一である。希望した患者は示された条件すべてを充たさなければならぬ。

自分の死をどう選択し、どう迎え、どういう死のプロセスが望ましいかを考える人が増えている。安楽死は医学的問題に留

まらず人生の総決算として、各々の人生にふさわしい最後を飾る本人と家族、友人といった社会全体の問題でもある。つまり、自分の死、家族が受け止める死、そして社会習俗としての死がある。日本は欧米の個人主義的自分の死より、社会習俗としての死が通用する社会である。ゆえに安楽死問題には強い抵抗感を感じざるを得ない。今後の新しい展開が注目される。

社会学における伝統概念について

中筋 由紀子

この発表は、近郊農村における「伝統的な」先祖祭祀を、調査するに当たつて生じてきた次のような疑問を、学問的な問題意識として捉え直すための、文献上の作業として行われたものである。その疑問とは、人びとに「伝統的な」あり方について尋ねる中で気づかされたことであるが、過去にあった事実なら何でも「伝統的」なものとして語られるのではない、ということである。すなわち、過去から連続している事実の中で、「伝統的」とされるものと、そうは語られないものとの違いは、何故だろうかという疑問である。そこで、本発表では、日本の「伝統的な」先祖祭祀に関する研究を二つ取り上げて、その二つの研究が、資料の中にどのような仕方、伝統というものを見いだしているのか、その視角について考察したのである。

取り上げたのは、モノグラフを用いた日本農村社会学の嚆矢

であるとされる有賀喜左衛門の、「不幸音信帳から見た村の生活」という一九四八年の研究と、日本家族社会学の創始者とされる戸田貞三の、「宗門帳に於いて観られる家族構成員」という、幕末日本の家族構成員に関する、一九三九年の研究である。発表では、まず各々の研究者が何を「伝統」と捉えたのかを見、次に、それはどのように存立していると考えられているのか、という点についての考察を行った。

有賀喜左衛門は、上伊那郡朝日村大字平出における葬儀の運営の仕方を分析し、本家分家関係よりなる同族団こそが、「伝統的」なムラの生活の互助組織のあり方であったが、それは私経済の浸透によって、組結合よりなるムラへ、そして家々が互いに孤立する現状へと変遷したと捉えられる。結論で有賀は、相互扶助が時代を超えて普遍的な人々の生活にとつての必要である以上、新しい生活条件にふさわしい新しい互助の形が必要であること、現在はそれが成立していないことを指摘する。一方、戸田貞三によれば、伝統とは、家系の永続を重んじることであったが、それは、人々の意識として不変であっても、やはり消滅してゆくものであると考えられていた。というのは、時代の変化の中で、それまで諸種の事情によつて必要であった、多世代の家族の同居が減少することで、「伝統」を世代間で学ぶ機会が減少するからである。即ち、戸田は、「伝統」というものを、家族という団体の本来的性質に適合する核家族という形態にとつて外在的な、時代や地域のような要因に基づいて、家族の形態に変更を加えるものであると考えているのである。

即ち、戸田と有賀は、いずれも「伝統」というものを、現在

失われている・失われつつあるものとして捉える一方で、それがかつては地域や時代の条件に適合するための形態であったことを、指摘しているのである。二人の研究者は、何を「伝統」とするか、またそれは何によつて存立しているのか、という点においては異なつた捉え方をしているが、「伝統」というものが、どのように存立するものであるか、という存立機制については、共通の視角を有している、と言えるのではないだろうか。即ち、「伝統」とは、時代の変化によつて失われつつある前時代の単なる名残ではなく、かつて生活の中で機能していたもの、「生きていた」ものである、という捉え方である。しかしながら、二者の議論には、「伝統」を生かしていた何かを、現在の文化を生かしている何かと比較しつつ示差的に見いだすといった視点は見いだしにくい。それは二者が、各々当面した社会の問題に囚われていたからかもしれない。さらにそのことは、二者に限らず「現在学」としての社会学の持つ一種の偏りといえるかもしれない。従つて我々は、「伝統」というものを「生きられた」ものとしていた何かを見出すことを、今後の調査における問題意識としたい。

世論調査から見た日本人の 宗教団体への関与・認知・評価

石井 研 士

日本人の宗教に関する世論調査は、徴兵時に実施された壮丁教育調査（昭和十五年）を除けば、他の世論調査と同様に、戦後になって実施されるようになった。昭和二〇年代に五度にわたって時事通信社により行われた調査をはじめとして、統計数理研究所の「日本人の国民性調査」、朝日新聞社、読売新聞社、時事通信社などさまざまな世論調査が行われてきた。とくに平成七年に起こったオウム真理教による地下鉄サリン事件以降は、破壊的カルトを念頭においた世論調査や質問が目立っている。

ところでこれらの世論調査は新聞社なり世論調査機関なりが主体となって行われている調査である。宗教研究を専門とする研究者も少なからずこうした領域に関心を抱き、質問の設定に関わったり、調査結果に関するコメントを新聞紙上に寄せてきたが、研究者が主催して行った世論調査は一度も行われていない。今回の調査は、戦後実施された宗教を専門とする研究者による初めての世論調査である。

戦後の日本人の宗教意識と宗教行動を概観すれば、とくに伝統宗教に関する意識や行動において顕著に宗教意識の希薄化と宗教行動の低下を見ることができ、同様に、宗教団体への関

与も著しく低くなっている。この二〜三年の間に神社や寺院、教会や宗教団体の行事や活動に参加したことのある人は「神社やお寺などの伝統芸能の保存運動」が八％と最も高く、次いで「お寺の総代会や護持会」が八％、「神社の総代会や氏子崇敬会」が六％となっている。大事なことを決心したり、悩みや心配事があったときに宗教家に相談するかどうかを尋ねても、神主さん、お坊さん、牧師や神父さん、新しい宗教団体の教祖や信者さんに相談する人は数パーセントで、「相談したことはない」が八七％となっている。

初詣で多くの参拝者を集める社寺や、芸能人の結婚式でマスコミに取り上げられる教会、そして代表的な新しい宗教団体を列挙して、そうした宗教団体を知っているかどうか尋ねた。伝統的な宗教団体では、伊勢神宮、明治神宮をはじめ高い数値を示している。新しい宗教団体では、創価学会と天理教の認知度が高く九割を越えている。ところで、これらの教団にこれまで実際に関心を持ちたり勧誘されたことがあるかどうかを尋ねたが、認知と実体験との間には大きなギャップが見られた。回答者の六割は「関心を持ちたり、勧誘されたことはない」と回答しており、実際に接触のあったのは創価学会（二五％）、ものみの塔（一八％）が一〇％を超えているだけで、他の教団は一割に満たなかった。また、実際に家族などが宗教団体に入会して困った経験を持つ人も一割に達しなかった。つまり、知ってはいるが、実際に関心を持ちたり勧誘されたりしたことはない人が大半である。

宗教団体を、神道、仏教、キリスト教、新しい宗教団体に分

けて、それぞれの宗教団体が信頼できるかどうかを尋ねた。調査結果を見ると宗教の系統によって、信頼の程度に相違のあることが明らかになった。神道では「信頼できる」が四二%、仏教では六一%と比較的高かったが、キリスト教では三〇%、新しい宗教団体ではわずかに三%にとどまり、「信頼できない」は六六%に昇った。それぞれの宗教団体にたいして持つイメージは、神道、仏教、キリスト教と新しい宗教団体で大きく異なっている。神道と仏教では「心・精神的」「伝統行事・冠婚葬祭」「伝統文化」に集中しているのに対して、キリスト教では「心・精神的」「伝統行事・冠婚葬祭」に次いで「神秘的」という選択肢が選ばれている。他方新しい宗教団体では「金もつけ主義」「強引な勧誘」「怖い・おきみ」「教祖の強い個性」に回答が集中している。

宗教的回心の考察

中山 彰 信

今回は親鸞の求道遍歴について考察する。彼の宗教体験・獲信の構造による自己変革・回心体験について、主著『教行信証』化身土巻を中心に考える。「回心(廻心)」の問題に関しては、「化巻」前半の三願転入の文が、目覚め・回心への過程を示すものであると考える。この文を中心に、親鸞の求道遍歴を考察し、彼の回心についての捉え方・意味について考察する。

そこで、「回心(Conversion)」の意味については、広く宗教的に新しく生まれ変わる人生の方向転換を意味する。

親鸞にとつてその大きな転換は、『教行信証』の後序に「建仁辛酉曆、棄雜行兮帰本願」と述べられている時である。そこで、親鸞は「回心」をどのように捉えているかを察するに、「回心」を『教行信証』の中で用いられている箇所は五ヶ所しかない。『和語聖教集』全体を見ても二十二ヶ所しかない。その意味は後で考えるところとして、『教行信証』の四ヶ所は善導の文を「行巻」「信巻」に引文してあるもので、自力の雑行から他力の心行への転換として用いられているもので、他の一ヶ所は「化身土巻」に「自本非往生因種、廻心回向之善」と述べられ、回心を自力的な意味として用いられている。このことから意識的に行う転換を回心と考えていたと思われる。

そこで、自力の心から他力の信への方向転換を示されたのが、「化身土巻」の三願転入の文である。三願転入の思想は親鸞が法然門下に帰した二十九歳の時点においては法然の思想に見あたらないので、後年法然と別離後親鸞自身の思想を形成後まとめられたと考えられ、故に『教行信証』が執筆された頃までと考える。そのように考える理由は三願転入の文の「久」「永」「今」の用語の時期がはつきりしておらず、又「棄雜行兮帰本願」の「雑行」「本願」について、「雑行」は聖道門なのか真門なのか、又「本願」は浄土門なのか本願なのかの意味がはつきりしていないからである。従つて「本願に帰す」ことは第十八願への転入ということも断言できない。このようなもとで回心を考える時、三願転入の「回入」「転入」はどのような意

味で用いられたかが問題になる。そこで、文言からは第十九願から第二十願への方向転換を「回入」と示され、第二十願から第十八願への方向転換を「転入」と示されている。(親鸞は文言の使用については厳選される故に、「回入」「転入」が同質の事象とは考えられない。)

「回入」は諸善万行・諸行中の念仏を修し、浄土往生を果せうとする(第十九願)行から自執への否定に至っていない自力称名念仏(第二十願)の行への転換で、自力のはからいの中で浄土往生を果さんとする行為の転換を示す。又、「転入」は第二十願の自力念仏から第十八願の他力念仏への転換で、親鸞は「転入」を左訓して「ウツリイルトイフ」と施し、又「行巻」に「不覚^{覺字} 昏教 転入真如門」と示し、「覚」は覺字教音(教えなものの、必然として)と如来の願力によることを示す。この如来の願力が、第二十願の凡愚を第十八願に転入せしめるのは、真実の法であり、この法は第十七願(諸仏称名の願)の大道である。獲信の構造は第十七願と第十八願、真実の行と真実の信の出遇いの場に開かれる。故に、第十八願に「転入」することは、第二十願の行者に第十七願の行が介入することによって第十八願の信へ転入することができる構造である。故に、自執の心のまま「ウツリイル」ことを示される。

ここには、三願が直線的な過程ではなく、質的相違を示されている。故に、文言に相違を示されたと窺える。このように見えてくると「回入」は宗教的方向転換・帰依の意をもち「回心」と同質の意と受けとれるが、「転入」は質的転換を意とし、如来回向の獲信を意とする所から「回心」が完成したとする意識

でなかった。この三願転入で親鸞が述べたかったのは文中の難思議往生に至ることの大切さを「遂げんと欲す」に込めていたと考えられる。

『ヨブへの答え』における

ユングの神解釈解明の試み

宮下 聡子

『ヨブへの答え』(Antwort auf Hiob, G. W. Bd. II)の後書きに相当するSimon Doniger宛書簡(C. G. Jung Letters vol. 2, pp. 281-282)の中でユングは、「キリスト教が自らを一神教と称するのであれば、神の内に諸々の対立が含まれていると仮定することは不可避的となります」と述べ、神を「対立の複合(complexio oppositorum)」として理解すべきことを説く。本発表では、ユングのこの神理解が彼による聖書の神解釈にどう反映されているかを『ヨブへの答え』に依って跡付けてみたい。範例として詩篇八九篇34節以下、ヨブ記、ヨハネ書簡・ヨハネの黙示録についてのユングの解釈を取り上げることとする。

詩篇八九篇34節以下では、神によるダビデへの恵みの授与とその取り去りのことが詠われているが、ユングは神の行動の矛盾に着眼し、そこから想定し得る神の性質について次のように述べる。「ヤハヅエほどの性質についてもその総体性においてあるため、義そのものであるがその逆(「不義」)でもあり、逆に

おいても全く同様に完全なのである。彼の本質についての統一的なイメージを得ようとするれば彼を少なくともそのように考えざるを得ない」(§574)。

ヨブ記一二章10節には、義人ヨブの信仰の堅さを巡ってサタンと賭けをし、ヨブをサタンの手に委ね、ヨブの財産を失わせ子どもたち全員を死に至らしめ更にヨブを重い病に罹らせることをサタンに許す神が描かれる。ユングは神を「シナイ山で自ら公布した十戒のうち少なくとも三つを明白に犯している」(§581)と非難し、神の行動を「道徳的不正」(§604)、「卑劣きわまりない苛虐」(§623)と形容するが、他方神には、ヨブがいみじくも洞見したように「証人」「保証人」(二六19)、「贖う方」(一九25)としての一面もあるとして、次のように言う。「ヨブのこの上なく偉大な点は恐らく、こうした困難に直面しながらも神の一なることを見誤ることなく、神が自らと矛盾していることを、それも神の中に神に対してヨブを助け弁護してくれる存在がいると確信できるほどに神が総体的であることをはっきり見ているという点である。彼にとつてそれほどまでに、ヤハヴェの悪は確かであり、善もまた確かなのである。…ヤハヴェは一身で迫害者且つ助け手であり、一方の相は他方の相と等しく真実なのである。ヤハヴェは分裂しているのではなく、一つの二律背反、即ち一つの総体的な内的対立性である」(§567)。

ヨハネの名が冠せられているヨハネ書簡とヨハネの黙示録についてユングは「黙示録の著者と手紙のヨハネとの可能的同一視によって「神の」矛盾の全き先鋭性が露わになる」(§737)

とし、それらを同一著者の手になるものと仮定してその突き合わせを行う。手紙の著書ヨハネは端的に「神は愛である」(一ヨハ四8)と告白する。他方黙示録の著者ヨハネは神の激しい怒りについて繰り返し報告し(黙一四19―20、一六1、一九15)、「神へのおそれ」を内容とする「永遠の福音」を告げ知らせる(一四6―7)。ユングによれば事の次第は、「ヨハネはヨブと同じくヤハヴェの荒れ狂う恐ろしさを見た。そのため自らの「伝えた」愛の福音を一面的であると身をもって知り、それを恐れ福音によって補充した」(§732)。

ユングの「対立の複合」としての神理解は、聖書の神解釈において方向づけとして機能し、聖書の神の内に「義」と「不義」、「善」と「悪」、「愛」と「恐ろしさ」の共存を見る彼の解釈を導いたものと考えられる。

ユングにおける信仰と創造性の関係

杉岡正敏

ユングによれば、人間の意識的な生には外の世界と、自身の本性的自然という内面への二重に適応が必要である。しかも、その両面での適応は相関するとも考えられている。本発表では、その両面にわたる適応を、芸術的な創造と信仰の関係において見ていく。

ユングにおいて無意識とは、意識的な我々の生を超える超越

的なものとの、有機的な関係を意味している。意識的な生の存立が自明であるという事は、安楽に見えても、実は生の存立についての無意識性も看過するところの態度でしかない。意識的な生活が意識に回収されるのは自明であると考えるとき、意識は無意識からの影響に対し無防備で、対処が不可能になっているという陥穽が看取される。

意識的な生、およびその内容が意識に回収されるのではなく、超越的なものとの相関に浸透されていると考えられるならば、意識的な生にアンビヴァレンツな状態を認めることになる。ユングはこのアンビヴァレンツに晒されることが秘め持つ意義を明らかにする。例えばヤコブ・ペーメの怒れる神の体験などを引き、超越的で、意識的な生にとって異質なものが、意識との衝突の様相で経験され得ることをユングは示す。そのような緊張の経験は、翻つて言えば、異質なものと一對に、意識的な生の实在性が経験される事態でもある。つまり、この緊張関係において、意識的な生の存立に対する意識性という、意識的な生にとっての、根本的とも言える課題へと意識が開かれ、また無意識への対応が可能になってくる。

日常の生活において、超越との関係に開かれていることをユングは尊重する。意識的な生が無意識との関係に浸透されていることを証示する現象において、無意識との関係に注意を向けることが重視される。故にこの緊張関係が現れている現象としてヌーメン的感情を評価するのであり、ヌーメン的感情が主体の条件だとも、ヌーメン的感情を真摯に見つめることが宗教の原義であるともユングは言う。

ごく大雑把に言えば、ユングにおいて信仰とは、内なる他に於いて、また本能的自然でもあるところの、超越的な、無意識との相関を自覚し、無意識との相関に定位する意識的な生の自覚の様態を意味する。すなわち、信仰とは自らの最内奥へ適応しようとする態度である。

その一方、どこからともなくもたらされてくる、芸術表現への衝動に応える芸術家の真摯さをユングは評価する。その真摯さはいわば宗教的な信仰における人格性に比して見られる。ユングはそれをダイモーンの命令への応答に喩えたり、芸術家が意志しているのではなく、芸術作品が意志しているのだと表現したりする。

だが、その創造性にはリスクが伴う。例えば普通の幸福を犠牲にしてまでも芸術の創造活動は追求され得る。また新たな表現を生み出すところの創造性であるのに、しばしば慣習に対する破壊性が誇張されて受け取られるとユングは指摘し、芸術家に一種の適応不全を認める。とは言っても、内的と外的のどちらかの適応が損なわれているという単純なことではない。芸術的な創造は無意識という超越的なものとの有機的な関係にあつてもたらされるところの、外的な世界の新たな表現の成立である、と考えるとき、芸術家においては内と外への二重の適応が対応している。だが、無意識への関心において意識的な生の实在性を建立しようとする内的な適応が確立する前に、二重の適応の共鳴の産物もたらされている。そのため、創造的な生を維持するためには、個であることを慣習への埋没から防がねばならなくなる。そういう意味での、二重の適応の早すぎる総

合のあり方がユングによって見て取られていたと言うことができよう。又、ここから逆に、信仰における内密な自覚が表現されていくことの難しさも問題として現われてくるのである。

グノーシス主義とユング心理学

高橋 原

宗教は魂の苦悩に対する治療体系であると述べたユングにあって、グノーシス主義（後に錬金術）は自分の心理学の「歴史上の対応物」であった。ユングは、グノーシス主義はもっぱら善なる、男性的な一面的な神を戴くキリスト教を補償するため現われたとしている。そして、グノーシス主義者と現代人とともに集合的無意識の問題に直面していると論じる。

グノーシス主義の創造神話とユング心理学の心理発達図式はパラレルであるが相違点もある。グノーシス主義においては最初に無限の充満であるプレーローマがあり、そこからの流出によって物質世界が形成される。ユング心理学においては諸対立物の結合からなる全体性としての無意識が初めにあり、そこから、自我意識が現われる。グノーシス主義においては、物質界という牢獄に囚われた神性を分離、回収し、プレーローマに回歸することが目標とされ、その後の世界は大火によって消失すべきものとなる。一方、ユング心理学においては、他者との無意識的同一化を意識化し、本来の自己実現が目標となるが、無

意識への回帰は手段でしかなく、決して目標ではないということである。無意識性は幼児や未開人の特徴であり、克服すべきものである。目標はあくまで無意識内容を意識化して、自我意識へと統合し、より幅広い人格を形成することなのである。自我意識が消滅すべきものとして描かれることはない。ケン・ウィルバーにならって、人間の進化をプレパソナル、パーソナル、トランスパーソナルという三段階に区分するならば、グノーシス主義はプレ段階への退行を理想として掲げていることになる。ユングの提唱する個体化過程は、「死者への七つの説教」（一九一七年）にすでに見られるように被造物がプレーローマ「原初的で危険な一様性」であるプレーローマに溶け去らないように分化を続けることであり、グノーシス主義の神話とは方向を異にしている。

個体化過程は「自我と無意識の関係」（一九二八年）においては集合的なものからの分離・解放の過程として描かれており、ここにグノーシス主義の現世拒否的な救済神話の影響が見て取れる。一方、円熟期のユングにおいては個体化過程はむしろ統合として描かれる。こうした切り口の違いは後期ユングが錬金術の「対立物の結合」をモデルに理論の再構築を行なったためであると推測できる。

ユングはグノーシス主義に対して概して好意的な評価を下していたと言えるが、プーバーにグノーシス主義者であると批判されると断固反発した。プーバーは、ユングが心理学の限界を超えて、心的内容を神の座に据えてグノーシス主義的な新宗教を宣教していると批判した。その神とは「我と汝」の関係には

なり得ないという。ユングの反論は、自分は形而上学には関わらないというお馴染みのものであった。方法論上の問題はおいて、ユング自身の神観は確かにグノーシス主義的であり、また独我論的である。正統信仰が善なる他者たる神が葛藤に苦しむ人間を受け入れると対して、ユングにとっては人間は心に対応して神の方も悪を含んだ対立物の結合でなければならぬ。とりわけ、悪の意識化が問題である現代人にとってはそうである。『ヨブへの答え』はグノーシス主義の神話を取り入れながらキリスト教を再解釈したとも言える著作で、原初のプラーローマの全体性がキリスト教の神において実現していく神話の発展史を辿っているが、ここにおいてもグノーシス主義との決定的相違は、グノーシス主義が受肉を否定し、下から上へというプラーローマ回帰を目指すのに対して、ユングは上から下への神の受肉の貫徹を目標にしているのである。この点でユングは紛れもなくキリスト教の側に立っており、グノーシス主義はあくまでキリスト教を補完するものである。

阿闍世コンプレックス論生成の

謎とその意義

岩田文昭

古沢平作は、浄土教の伝統を背景にしながら、阿闍世説話に基づいた独自の阿闍世コンプレックスを提唱した。すなわち、

〈父対子〉であった葛藤・対決の軸を〈母対子〉とに変容させつつ、宗教的超越への契機ではなく、家庭における自己実現の問題を前面に出していった。救済宗教と心理療法との関係、ならびに両者の意義を考察することを目指して、阿闍世説話変容の過程を明らかにしたい。

この変容には少なくとも三つの契機が介在している。第一の契機は、近角常観からの影響である。一九三一年に古沢が提示した阿闍世説話に関わる大部分の箇所は、近角の著作『懺悔録』を抜き書きしたものである。その決定的な影響の内容は、阿闍世の目から救済を捉えることにある。近角は伝統の枠内にありながらも、近代の精神状況に呼応した形で真宗の教説を述べ伝えた人物である。いいかえれば、近角は救済宗教の立場から阿闍世コンプレックス論を準備する媒介的役割を果たしたのである。近角を介して伝えられた伝統的な救済宗教は、古沢の奥底へと迫っていった。そして、それを自己化していく過程において阿闍世説話が変容し、宗教が心理療法へと転じたのである。

第二の契機は、正統的な阿闍世説話から新たな〈母子〉関係を読み取るといふ古沢の精神的傾き、あるいは無意識的な欲求というべきものである。古沢を含む近代の日本人の欲望の一つの傾向が阿闍世説話を変容させた。〈仙人殺害〉と〈阿闍世殺害未遂〉において父王が主導権を握るといふのが善導の正統的解釈である。ところが、大正期以降、親子関係における善導による「正統」的な解釈からは「逸脱」した事例が現われてきた。そのような事例を古沢を加えて六例挙げることができる。

独立した存在としての女性の意識が高まってきたこと、また、母親を愛するあまり憎むものの、その憎悪がゆるされることを渴望する人々も多くあったことが大きな原因であろう。

第三の契機は、新たな文献の読解である。古くから日本に伝わってきた漢訳大藏經とは違う經典を古沢はその阿闍世説話形成に用いている。パリー語ジャータカの編纂集成本の三三八番目に収録されている『トウサ・ジャータカ』である。古沢は、ジャータカ由来の文章に引きずられるような仕方では、「仙人を殺害させる」人物・主語を〈父〉ではなく、〈母〉へと変容させたのである。

以上の三つの契機の説明を踏まえて、二つのことを述べておきたい。第一に、変容の二つの内容が区別されるべきであること。すなわち、葛藤・対決の軸が〈父対子〉から〈母対子〉へと変容したと、家庭内の自己実現の問題は別個に考察されなければならない。第二に、救済宗教と心理療法との関係において重要なのは、宗教的救済の変容の問題である。この点で、近角の存在意義を改めて問い直す必要がある。近角の根本的意義は、悪の変容にある。親鸞において、阿闍世が問題となつたのは、親殺しが社会的規範を破る、反社会的行為であったからである。これに対して、近角は阿闍世の問題を家庭内での自己実現のレベルで捉える道を準備した。近角における悪の自覚の変質の問題を救済宗教に対する次のような問として表現することができよう。すなわち、現代において、なお自己の悪の自覚は絶対的なものと関わることができのだろうか、あるいは、悪を具体的に捉えるには母を中心とした他者への負い目という

形をとらざるをえないのだろうか。救済宗教に対するこのような問を、阿闍世コンプレックス論の存在自体が内包しているように思われる。

ミンデルのドリームボディ説

津城寛文

古来よりつづく心身問題では、微細体 *subtle body* (精妙体、靈妙体とも訳す) をめぐる議論が繰り返されている。「微細体」とは、「精神と身体」の二分法の粗雑な隙間を媒介する神秘的な「第三の何か」を総称する概念であり、非物質的ながらも「身体」という「固まり」でとらえられることにより、それらは古来さまざまな「秤」による物的な測定をさえ挑発してきた。自らならぬ「微細体の感覚、経験」(微細な身体感覚、身体経験) をもち、かつそれを自ら分析した知識人たちはおびただしいが、本発表では、体験者にしてやや両義的な言葉使用をするユング派のアーノルド・ミンデルのドリームボディ説をとりあげる。そこには宗教体験を語るのに「身体」というキーワードを用いるのは何故かという設問に対する、豊富なヒントがみられる。

「身体」は、心理的・社会的・政治的・宗教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。そのうち、もっぱら宗教的身体に焦点を絞っても、どこに軸足をおいてアブローチするかによって、身体は異なった側面を見せる。まずM・モースの「身体技法」論を一つの原点とする。「身体を用いた象徴表現」に注目する人類学的な身体論がある。宗教学にかざれば、M・エリアーデが集中的に行っているような作業がこれにあたり、それらは「シンボリズムとしての身体」アブローチと総称できるだろう。他方、微細体そのものに焦点を合わせるアブローチがある。聖トマスでも論じられる「霊的物質」論や、マリアの出現をめぐる民間信仰やその現代医学的検証、シャーマンや呪術師といった職能者の体験報告やそのエティックな記述には、このようなアブローチがみとめられる。この両者には明らかな方向性の違いがある。前者は「小宇宙」としての身体観であり、後者は「靈魂の容器」としての身体観である。

「微細体」説の現代版の一つである「ドリームボディ」説をだしたアーノルド・ミンデルは、ユング派心理学から出た研究者のなかでも、「身体」をキーワードとする例外的な人物である。心理学史のなかでみると、最大の流れは当然ユングからきている。宗教史の作業としては、ドリームボディという魅力的な用語のまわりに、古今東西の「微細体の経験」すべてが引き寄せられる。こうした心理学的あるいは宗教史的なドリームボディ概念は、随所で量子論の用語による説明をほどこされ、ニューサイエンス的な傾斜をみせる。ユング心理学と量子力学、それに仏教やオイズムなど「東洋」思想の組合せは、ニューエイジ思想においてもニューサイエンスにおいてもめずらしく

ない。ミンデルも「ドリームボディ」を「素粒子」「エネルギー」「場」をキーワードに説明を試みる。シャーマニズムの全体も、ドリームボディあるいはドリーミングボディというキーワードで語り直される。ネオ・シャーマニズムの実践的性格から、さらなる成長の可能性が語られるとき、ドリーミングボディという言葉が積極的に使われているようである。全体を通じて、「身体」というチャンネルがクローズアップされるのは、微細な身体感覚（微細体の感覚）のリアリティにかかわっており、「sentientな感覚」への気づきが求められる。達人的なこの段階にいたって、「ドリームボディ」が「不死の自己」が「複体」が「霊」というような概等号が示唆される。

ロバート・J・リフトンの

オウム真理教研究をめぐって

渡辺 学

R・J・リフトンは、エリック・エリクソンの学燈を受け継ぐ歴史心理学者である。歴史心理学とは、歴史上の人物を心理学的な方法で浮かび上がらせようとする方法である。エリクソンが歴史上の人物に焦点を当てたのに対して、リフトンはむしろ、同時代の人々にインタビューをすることによって、死をめぐる限界体験をした人々の体験世界を明らかにしようとしてきた。リフトンが最初に注目を集めたのは、朝鮮戦争で捕虜にな

り、「思想改造」を受けた人々の研究（『思想改造の心理』（一九六一年））である。そのため、今日でも洗脳研究の第一人者の一人として知られている。その後、広島被爆者の聞き取り調査を行い、それをまとめた『生の中の死』（一九六七年）によつて極限状況を体験した人々の調査研究を行う良識派の学者として広く知られるようになった。また、アメリカにおける広島問題の歴史的な調査、ベトナム戦争に参戦して大きな心理的打撃を受けた復員兵の調査、ナチス・ドイツの医師たちの活動に関する調査、などを行っている。

リフトンの近著『世界を救済するために破壊する——オウム真理教、黙示録的暴力、新たなグローバルなテロリズム』（一九九九年）（渡辺学訳『終末と救済の幻想——オウム真理教とは何か』岩波書店、二〇〇〇年）は、彼のライフワークの集大成という意味をもっている。なぜなら、「思想改造」、事件の「生き残り」、「救済のための破壊」などのテーマがオウム真理教事件にも反響しているからである。

リフトンの基本的な発想は、終末を待望した宗教がさまざまにある中で、オウム真理教はなぜ、あえて自ら世界に終末をもたらそうとしたのか、ということにある。この問題提起そのものの妥当性には疑問が残るが、亡くなった幹部が残した「この苦しみに満ちた迷妄の世界を丸ごと、早いこと消滅させたい」という言葉は、そのことを示唆している。

リフトンは、初期に洗脳の研究を行い、その知見を「イデオロギー的・一体主義」の八つの条件としてまとめた。これらには、環境コントロール、密かな操作、純粹さの要求、告白の儀

礼、聖なる科学、言葉の詰め込み、人格に対する教義の優先、存在権の配分がある。

リフトンが本書で重要視しているのは、グルと弟子たちの相互依存関係である。グルがいなければ弟子たちがいないのは当然として、逆に、弟子たちがいなければグルも成り立たない。弟子たちはグルの命令とあれば、何でもなしとげてみせるが、逆に、弟子たちが離反すると、グルは途端に精神的に荒廃して無様な姿をさらす。リフトンは、麻原彰晃こと松本智津夫がもともと妄想症的であつたが、弟子たちが彼の誇大妄想を機能せしめたために、長年にわたつて松本の病的な症状が表に出ることとはなかつたと考えている。

しかしながら、宗教に対する精神医学的な見方は、世俗的思考の枠組ではそれなりの妥当性を持つだろうが、その見方を普遍化することは大きな問題性をはらんでいる。宗教学の観点からすれば、問題はむしろ、はたしてわれわれが誇大妄想という精神医学的な概念で宗教の本質を理解できるかどうかということなのである。

このように、本書は、オウム真理教その他の「ヘカルト」視された教団に対する精神医学的な見方の一つのあり方を提供している。しかしながら、宗教学の観点からみたとき、リフトンのオウム研究には精神医学的な宗教研究全般にまつわる重大な問題点が残されているといえよう。

行と学

——橋田邦彦・新資料を中心に——

松本皓一

橋田邦彦（一八八二—一九四五）は生理学者として知られると共に学道についての信念的実践論から、文相としての第二次大戦期の教学責任を負い自ら死を決した人物である。『正法眼蔵釈意』その他で禅の参究者としても名を残している。しかし没後半世紀余、社会体制や価値観が激変した今日ここに彼の思想や行動様式の是非を論ずるのが目的ではない。

筆者は長年「人間と宗教」のテーマで宗教的人格群の比較考察を試みてきた。宗教的人格とは主体的な問題解決のため自らの宗教的信念体系に深く関わった人間である。この視点から教理や思想よりそれを如何に内面化して「生」の問題解決に努力したか、その働きを重視してきた。橋田はその一例であり既に幾つかの論稿を発表してきたが、橋田が『眼蔵』の世界に入ってきた行の具体的な動因を証する資料が見当らなかつた。彼が『眼蔵』を初めて手にした経緯については拙稿（印度学仏教学研究四〇巻二号）を参照されたい。しかしそこにも偶発的機縁が多いように思う。この偶然性以前にそれを将来させる必然的要因として橋田の人格構造つまり電気生理学の科学者・「行」の科学者としての特質が用意されてあつたのではないか。この特質が外境として存在した『眼蔵』に出逢い共鳴して更に深化、

『釈意』の世界に展開したのではなからうかとの予想を抱いてきた。

今回この点を明らかにするような資料を入手したので概要を述べてみたい。

一九二八年教授であつた橋田は東京大学医学部生理学教室で前後十二回にわたり『仏教の話』を講述した。それは同年高弟の山極二三氏により孔版印刷（本文二七八頁）され部内関係者に配布されたが、その間の事情は山極氏の附記に詳しい。『仏教の話』は広瀬文豪『仏教哲学論』（一九二六宝文館）をテキストに橋田自身の見解も加えられた講読の形式をとっているが、内容的には高度なものである。重要なのは何故橋田が『仏教哲学論』をテキストに選んだかであろう。

広瀬はカントを中心に西洋哲学を専攻した学究であるが仏教にも造詣が深く『仏宗教哲学』『解脱方法論』『唯識論』等の著作がある。彼によると仏教には哲学と宗教の両方面があるが、哲学の面は哲学者、宗教の面は宗教者が各自分担発展させるのが基本だと言う。故に仏教哲学という教義のための哲学があるのでなく、仏教の哲学は西洋哲学の方法にも耐えられるべきだとし、そこに「認識の実践」をあげている。ここに「認識の実践」という彼の学説を詳述する紙面はないが、仏教の哲学的面を宗教から離し純哲学思想から見たところが「非常に面白い」と教団宗教を一步離れた科学者橋田の共感を呼んだものと思ふ。

然し更に興味深いのは「見ること・観」の問題である。橋田は広瀬の文意（一九頁）を受け「見るものと見られるもの」は

働き自身から言う一つであり、主客一つとなれば全体として唯観るだけであると後年の「唯観」への素地を既に窺うことができる。橋田によると生理学生化学的な主客対立の研究では全機としての生命現象は把握できない。人生を人生として摺むためには唯観あるのみ、その境地を西田哲学は「働くものなき働き」と言い、広瀬は「認識の実践」と称したが橋田は敢えて仏教的に「行」として表現した。このように橋田はテキストを順に従って解説し批判もしたが、なぜか第八回と九回（前半）では全く別に「現成公案ノ巻」（眼蔵）が取り上げられた。この部分は孔版本から省略されているが、このことは「現成公案」の提唱が同書全体の構成に異質であったのか、その内容を文字化することへの橋田自身の自粛があったのか、明白ではない。しかしいずれにしてもそこには『正法眼蔵積意』に収録された「現成公案」の下地がある。既に萌芽しつつあった『眼蔵』への内的要求が『仏教の話』の講述過程に具体的事実として見られるのに注目したい。

仏教音楽に対する人びとの意識

三 村 成 子

音楽の持つ力、そして機能などからも、布教教化の場での音楽の必要性は幾度となく論じられており認識もされているといえる。また、参加型である儀式がもとめられ、そのための足が

かりとしての音楽の役割についてはこれまで考察を進めているが仏教音楽、とくに仏教聖歌については、実際にはなかなか普及していない。

儀式に使用される音楽には二つの側面がある。一つは「聞く音楽」であり、もう一つは「歌う音楽」である。ここで問題としたいのは、「歌う」音楽のあり方である。なぜなら、「歌う」という主体的な行為は、布教教化において、大いなるメリットを提供するからである。

第一に、歌うという行為が生み出す爽快感・満足感から、宗教的充足への転換による信仰心の萌芽。第二に、儀式において共に歌うことによる体験世界の共有。それは自分以外の誰かとの世界を共有することを意味し、宗教的共感をもたらすものである。

こうした点からも求められるのはやはり「歌う音楽」でなければならぬということである。では、どのような音楽であればよいのかという提示が必要となる。それには歌うことによつて満足を得る、つまりいかに気持ちよく歌ってもらえるかということである。よつて、人々はどのような曲に対し好感を示し、満足感をえることができるかについて調査を行った。

調査は、対面で直接曲を聴いてもらい、感想を書き込んでもらう形を取つて進めたものである。選択曲は十九曲。日本伝統音楽・童謡・唱歌など、讃美歌など、仏教音楽、のジャンルからそれぞれ取り上げている。

今回曲に対して「好き・嫌い・どちらでもない」という反応を示したもののそれぞれにおいて、人々がどのような感想を持つ

たのか、その要素を集計した結果に着目した。これより、どう
いう感想を持った曲に対して好感がもたれているのかを見てい
く。

「好き」な曲に対しては、落ち着く、懐かしいに次いで、爽
やか、安らぐの感想が上げられた。「嫌い」に対しては、重々
しい、暗い、哀しいといった感想が多く、ついで、退屈、静
か、落ち着くがあげられた。次に「どちらでもない(無回答を
含む)」については、まず落ち着くという曲に対する感想が目
立つ。さらには素朴、荘厳、神秘的が選択されている。

「好き」については、反応の強かった爽やか、安らぐの要素
が「嫌い、どちらでもない」にはみられず、これらは好感をも
つ曲独特の要素といえよう。また「どちらでもない」の感想で
荘厳や神秘的が選択されており、ここから、仏教音楽に対して
の評価として上げられがちなこの部分が、実は人びとにとつて
積極的な好感をもたないものとして象徴したものである。なぜ
なら、宗教的雰囲気作りのみに重点が置かれた現在の仏教音楽
では、人々に対しての働きかけ、特に「歌う音楽」の位置づけ
はなされないからである。

よって、教化への足掛かりとするためにも雰囲気作りの音楽
からの脱却をはかるためには、好きな要素である安らぐ、爽や
かといった要素を持った曲が必要とされているという結論が導
き出せる。そして、この要素を満たしているのは、「日本のメ
ロデー」である童謡・唱歌である。ここにこそ、現在の仏教
聖歌が目指すべき方向が示されていると考える。

近代における宗教音楽の

変容についての一考察

三 村 利 恵

キリスト教における宗教音楽とは何か、と問われた場合、
我々は当然のことながら、キリスト教の神に関連した音楽であ
ると答えるであろう。しかしもう少しこの問いについて考えて
みよう。本来、音楽それ自体には「宗教性」は含まれていない
のである。では、音楽を「宗教的なもの」と規定できるのは、
何によってであろうか。それは「聖なる言葉」によってであ
る。たとえばグレゴリオ聖歌は「宗教音楽」であるが、なぜそ
う呼ぶことができるのであろうか。それは、グレゴリオ聖歌
が、「音楽」と「聖なる言葉」が密接に結びついた「歌」であ
り、「聖なる領域」において歌われるからである。

しかし近代、特に十八世紀以降において「宗教音楽」という
用語が指し示す範囲が拡大されるようになったのである。それ
はもちろん社会の急速な発展によって生じたさまざまな影響に
よるものであるが、教会の中で神のために奏される音楽だけで
はなく、コンサートホールでの、いわば「世俗の領域」におい
ての演奏を目的としたオラトリオや、時には「聖なる言葉」を
持たない交響曲までもが「宗教音楽」と呼ばれるようになった
のである。このような宗教音楽の変容を顧慮すると、改めて
「宗教音楽とはいったい何か」という問いが生じるのである。

ところで、「カントやシラーよりも諸々の音の力を深く確信し、音楽により深く心酔した」人物と言われているヘルダーは、一七九三年に『チェチーリア』という小論を発表し、その中で、宗教音楽とは音楽と聖なる言葉の融合した歌であり、合唱であるという見解を述べている。そして人々の「信心」を妨げるような劇的な音楽は、教会の中では不要のものであるとヘルダーは考えていたのである。だが、一八〇〇年に出された『カリゴーネ』と題された論文において「君たちが言葉なしには音楽で何もできないのであれば、君たちは音楽から離れているのだ」とヘルダーは述べているのである。つまりそれまでの「声楽優位」という見解から「器楽優位」へとヘルダーの音楽観は変容しているのである。ヘルダーにとって宗教音楽は、神の世界いわば不可視的な世界に向いている信心を促し、信心はまたそのような音楽を成長させるというように、両者は互いに作用しあうものであった。器楽の本質を見いだしたことによって、「聖なる言葉」による音楽の規定は音楽それ自体の展開を制限するとともに、不可視的な世界への超越を目指す信心を、世俗的な世界に繋ぎ止める足枷のようにヘルダーには思われ、「不可視的な世界」に向かう「信心」にとっては、世俗的なものを超越するために、この足枷を何としてもはずさなければならぬのであった。そのためには、音楽は言葉から解放され、器楽という「音楽そのもの」になる必要があるのである。言葉から解放された音楽は、聴き手の心の奥底へと響き入るのであり、敬虔な気持ちを持って音の響きに共鳴する聴き手の心は、世俗的なものを超越して神と直接結ばれるのである。そのよう

な聴き手にとっては、場所は問題ではないのである。演奏会場であっても、教会の中にいるのと何ら変わりはないのである。このようなヘルダーの新たな音楽観を一つの要因として、「宗教音楽」という用語は、その包括範囲を拡張し得たのではないだろうか。つまり、コンサートホールでの演奏のためには書かれたオラトリオなどの作品も、言葉に依らず作曲家の信心を表出した器楽作品も、すべて「神の賜物」として受け入れるために、「宗教音楽とは何か」という問いに対してヘルダーが一つの答えを示したのだと言えるのではないだろうか。

慰霊をとりまく状況

——長崎の原爆慰霊について——

西村 明

本発表では、長崎市が主催する原爆死没者の慰霊祭について、昭和二〇年から昭和三〇年にいたる式典の形態の変遷と、その背景となる諸状況を視野に入れることによって、式典に見られる「慰霊」と「平和」希求の並存状況が生じた理由について考えてみた。

昭和二〇年から昭和三〇年までの間、市の主催する原爆慰霊に関する式典は、次々にその形と名称を変えている。それは昭和三〇年以降に「原爆犠牲者慰霊並びに平和祈念式典」という名称でほぼ同形式を保っている状況と好対照をなしている。

市が主催する最初の式典は、「長崎戦災死没者合同慰霊祭」として、昭和二〇年九月一八日に神式で行われた。GHQ/S CAPが長崎に進駐する直前のことであり、また、いわゆる「神道指令」が二月一五日出される以前であったため、神式で行うことには問題がなかった。

翌年からは、原爆投下の八月九日に仏式で行われた。ただし、昭和二一、二二年はそれぞれ遺族有志、長崎戦災者連盟の主催になっている。他方、市は復興協賛会との共催で、日本国憲法発布と重なる一月月上旬に長崎復興祭を開いた。それが翌昭和三年になると、広島島の「平和祭」に倣い八月九日の爆心地での式典を再び市が主催するようになる。ただし、ここでは名称を「文化祭」とし、初めて平和宣言を行うなど、復興と平和の希求が慰霊よりも前面に出されることとなった。他方、戦災者連盟や仏教連合会などが主催する慰霊祭は、市の式典の前後に行われ、昭和二六年までは毎年、名称や形態を変えながらこのような二重構造が続いた。

この「文化」という語は当時の長崎の流行語で、広島市の「平和記念都市建設法」に対して、長崎では「国際文化都市建設法」が、昭和二四年五月一〇日に成立し、同年八月九日に公布されている。この「文化」という語は、その反意語として戦争状態が念頭に置かれ、戦災からの復興の進展が文化レベルの向上につながるという意味合いで、ほぼ「平和」という語と同一内容の意味で用いられている。

昭和二七年からは、慰霊祭と平和祈念式典が一本化するが、平和宣言は前夜祭で行われるなど、昭和三〇年までは完全に一

本化したとは言いがたい状況であった。このような式典の形式のめまぐるしい変化の背景には、GHQ/SCAPの占領政策、サンフランシスコ講和条約、ビキニ諸島における第五福竜丸事件を契機とした原水爆禁止運動の高まり等があった。

そして当初、慰霊祭として出発した市の式典は、昭和三〇年の段階で「慰霊」と「平和祈念」の二つの要素を併せ持つひとつの式典となったが、その両者を結びつけるシンボルとして「顔に犠牲者の冥福を祈らせ左手に永遠の平和を示させる……」「人類を超越した人間」であるような「平和祈念像」が原爆一〇周年を記念するその年に作られたことは、局所的な慰霊行為が芸術作品を通して「人類愛」という語で世界平和につながるものとして翻訳され、国家的、国際的にアピールするようになったという意味で、まさに象徴的な出来事であったと言える。

だが、このような市の式典は、「生きる不安と苦しさ」を日々現実として抱え持つ被爆者の心情を必ずしも代表しているものではなかった。過去と未来を志向し展開されてきた市の式典の整備は、同時に「生きる不安と苦しさ」という現在に囚われの身となっている被爆者のケアがいまだ不十分であるという当時の現状をそのネガとして映し出しており、そのケアが徐々に実現されるのは原水禁運動を通してそうした被爆者達が自らの声を発信しだす昭和三〇年代に入ってからであった。

日本国憲法下での政教分離訴訟の意義

菱 木 政 晴

一 反戦・平和運動の展開としての政教分離訴訟

ほとんどの訴訟が、狭義の信教の自由のためのものではなく、反戦・平和や広い意味での人権を守る市民の運動の延長であった。日本における政教分離違反あるいは政教癒着とは、事実上「国家神道」の問題にすぎない。そして、国家神道とは、宗教と侵略戦争が重なるところに現れる。そのため、平和運動を担う市民は国家神道と出会うことになる。その結果、市民の反戦の一方として政教分離訴訟があるということがわかってきた。さらに、宗教者が、日本における政教分離違反あるいは政教癒着を、むしろ自己の戦争責任として捉えるようになった。

二 住民訴訟と国賠法訴訟

住民訴訟とは、地方自治法のもつ直接民主主義的要素の活用だった。ところが、国の政教分離違反行為に対しては、同じ手法による訴訟は不可能であった。そこで、靖国神社公式参拝違憲訴訟や即位の礼・大嘗祭違憲訴訟などで、国家賠償請求訴訟が提起された。住民訴訟は自治体の支出行為が違法であること立証するだけでよいが、損害賠償を求める訴訟になると、国家の行為が違法であることとその違法な行為によって損害が生じたことのふたつを立証しなければならない。このことは、遺

族の慰謝と遺族の被害についての考察を深めることになった。民主主義は「練習」と「経験」である。住民訴訟において地方自治法のもつ直接民主主義的要素を活用したことは大いに意義がある。しかし、対「国」の訴訟にもこの「練習」を活用しようとするには、国賠法訴訟だけでなく別の工夫も必要であるように思われる。

三 目的・効果基準

日本で使用された目的効果基準は、政教分離の単なる緩和規定となつている。本来は、他の憲法的価値（他の人権）との調整として、原則分離だがやむを得ない場合緩和というものであり、基準の使用条件を明確にする必要がある。基準は実際にはほとんど「目盛りのない物差し」にすぎない。

四 神道と国家神道の違い

忠魂碑は記念碑か宗教施設か、即位の礼は政治儀式か宗教儀式かなどの問題は、それらが「神道」かどうかという問題とは異なる。「国家神道」をその内容から明確に定義すべきである。国家神道は、内容を考察すれば神道ではないが、神道に似た、あるいは、形態から神道と間違えられかねない「特定の宗教」である。形態だけが宗教であつて内容は宗教ではないということとはありえないから、オーソドクスな定義から「靖国の宗教」を宗教と定義できればそれと同じ内容をもちものを国家神道と定義できる。

五 戦没者遺族の慰謝（慰藉）

「戦没者の慰霊」と「遺族の慰謝」とはどういうことか、また、それぞれは宗教と無関係に行ないうることだろうか。戦没

者の「慰霊」は、靈魂の存在を確信しなければ不可能なので、ある種の宗教とかかわりなく行なうことはできない。「英霊として顕彰」だとかそれが「慰霊」にもなるというのであれば、それこそ紛れもない国家神道である。「遺族の慰謝」は原理的には宗教とかかわりなく行なえるが、差別的合祀と直結する差別的補償などのように、よほど注意しないと「靖国の宗教」とかかわりなく行なえない。それらは、慰謝に見えて実は新たな加害になっている。

ハイブリッドとしての国民文化

——英国における戦没記念碑——

栗津賢太

集合的記憶の社会学を提唱したモーリス・アルヴァックス (Halbwachs, M.) によれば、記憶と忘却は、生理学的な現象であると同時に、すぐれて社会的な現象でもある。社会集団は集合的記憶というべきものを持っており、個人の記憶は集合的記憶と切り離すことはできない。また、記憶と想起においては知覚イメージと社会的な意味付けが互いに浸透しあっているという。それゆえ、集合的記憶は、素材となる物質的・空間的フレームと、意味や解釈をとまなう社会的フレームの二つの次元を持っており、この両者は切り離すことができない。とりわけ、アルヴァックスは石造物の集合的記憶に対する寄与を指摘

する。個体としての人間よりも永続性を持つ石は、集合的記憶の連続性を構成する物質的な素材である。記念碑の存在は、その事件を経験した個人的な体験を、他者と共有する社会的フレームワークに枠付ける重要な機会を提供する。このようにして実現された集合的記憶は、今度は個人の記憶として語られ、世代を超えて伝達されるのである。

英国における戦没記念碑に象徴されているのは、キリスト教の神観念を前提としているが、特定の宗派ではない神が練り上げられている。形態からいっても、セノターフや円柱タイプの記念碑にはエジプトやギリシアの影響が明白であり、その一方、ローマ以前のイギリス固有のものでされた「ケルト十字」や、「犠牲の十字」「キリスト像」までもがみられる。ツー・ミニッツ・サイレンスにしても、南アフリカの儀礼に由来しているのである。近代戦争という出来事は、国民国家という統合レヴェルがその前提となっており、そこでは宗派性を強調することはできない。

こうした要素はそれぞれが複合的に関連付けられている。犠牲の十字架はサーベルをかたどったものであり、アンドロメダーベルセウス型の神話構造を持つ聖ジョージは戦士としての守護聖者であるとともに、ヨーロッパにおいては農耕の神である。また、聖ジョージは、平時における「少年斥候団」として創設されたボーイ・スカウトの守護聖者でもあり、創始者ベン・パウエル (Robert Stephenson Smith Powell 1857-1941) は乃木に心酔し、日露戦争での日本兵士が示した武士道にならうことで、失われた英国騎士道の復活を考えていたとき

れる。こうした「死」と「武力」を正当化するものとして神観念や騎士道精神が新たに練り上げられているのである。「はじめに死者ありき」という言葉があるが、ナシヨナリズムの一般化に対し、大規模な対外戦争のインパクトが先行する。ナシヨナリズムが死を正当化したのではなく、むしろ大ベストに次ぐ惨事といわれる大規模な死の経験がナシヨナリズムを練り上げていったのである。その際に伝統的、宗教的、あるいは民俗的、オカルト的な知識までもが総動員されたのである。国家に殉じるといふ行為がハイブリッド化した「伝統」において解釈され、集合的な記憶として客体化されてきたのである。個人の体験は、社会的なフレーム、この場合には国家という新しく巨大なフレームに結び付けられ、集合的記憶に組み込まれていったのだと考えられる。その際の物質的な素材として戦没記念碑があったのである。ナシヨナリズムのもつ独自の強靱さはこの記憶、過去において存在した成員の大量死、こうした事実が集合的な記憶として形成されてきた過程を戦没記念碑にはみることができるといえる。このような集合的記憶の諸形態、あるいは複合文化の宗教社会学という研究領域を、我々は構想することができるのである。

「戦死者」の表象をめぐって

川村邦光

詩人の鮎川信夫は「なあ戦友 なぜ黙っている」(「戦友」と語りかけている。「戦死者」と名乗る者は誰もいない。「戦死者」は名付け・名指しされ、表象されて、立ち現わされる。誰がどのような死者を「戦死者」と名付けるのか、それは文化的、宗教的、そして政治的なテーマとして現われている。また、「戦死者」をどのように表象するのか、「戦死者」の主体(アイデンティティ)をめぐる闘い・争奪も行なわれている。はたして「戦死者」というごく一般的な言葉で語ることで「戦死者」はいるのかという問いも浮かび上がってくる。多種多様な戦場があり、「戦死者」は自国の兵士ばかりではなかった。日本人の非戦闘員・民間人ばかりでなく、被植民地や被占領地、戦場の住民もいるが、両者の位相は大いに異なっている。「戦死者」と戦場の構成・状況とは切り離すことができず、戦場を背景として「戦死者」は多種に構成されていることを踏まえなければ、「戦死者」という言葉は曖昧で空虚にすぎないのである。

この国では、毎年、八月十五日「終戦記念日」に、政府主催「全国戦没者追悼式」で「戦死者」が「全国戦没者之霊」の標柱のもとに呼び寄せられる。この「戦没者」とは誰なのか。公式的には「満州事変」「支那事変」「大東亜戦争」の「戦没者」

（戦死・戦傷死・戦病死者）と「戦災死者」であり、前者は靖国神社に合祀されている祭神である。

ここでは「戦没者」のなにごとのように追悼されているのだろうか。「戦没者（の霊）」は「戦陣に散り、戦禍にたおれた数多くの人々」「帰らざる人々の犠牲」といった言葉で、胸がいたむ「存在として語りかけられる。戦死の状況を曖昧にして、犠牲者として召喚されるだけである。その遺族と同様に、沈黙を余儀なくされているのだ。さらに、ここには戦争で没した者、戦争災害で殺された（死んだ）者という一方向的な枠組み、あるいは殺す・殺されたという二項対立的な構図があるだけであり、他国も含めた戦死という事態には眼が向けられていない。「戦没者」や「戦災死者」はその個別の死は消し去られて、天皇や首相から国家の平和のために貢献し犠牲になった追悼されるべき、従順な服従する主体（国民）として語りかけられている。

「戦没者」という言葉は、なによりも戦死の位相や状況を見えなくしている。殺しかつ殺された（殺し／殺された）という「戦死者」の身体が隠蔽されているのである。政府主導の下で、政教分離という体制のなかで無宗教を建前としながらも、「全国戦没者之霊」の標柱のもとに、単一の「戦没者」の霊（御霊^{みたま}）として呼び寄せるといふ、ナショナルな（国家的・国民的）儀礼、いわば「戦没御霊祭祀」が創出されて行なわれている。「戦没者」という言葉は、殺し／殺された「戦死者」の状況を隠したまま、日本国の平和・繁栄の礎として、またなにの犠牲になったのかは不明瞭なままに犠牲者として追悼し慰

霊・顕彰し、また自国の平和を祈念する、きわめて自己満足的な心情の共同体を形成してきた言葉でありつづけている。ここから「戦死者」をめぐる「弔いの政治学」を構想できよう。

「戦死者」は殺し／殺された戦死という連続したコンテクストに位置づけられていないのである。このような「戦死者」の身体と場（戦場）を設定することによって、「戦没者」の霊の追悼として慰霊・顕彰、「戦没御霊祭祀」を存続させている制度、またその情情的・情緒的な共同体を探り亀裂を入れていくことが求められている。

（本発表は平成二二年度文部省科学研究費補助金基盤研究（B）「戦死者をめぐる宗教・文化の研究」（代表、川村）の成果の一部である。）

国家神道概念の再構築

島 蘭 進

国家神道という概念をめぐる混乱があるということが多くの論者によって認められているが、近年、新田均氏らによってこの用語の歴史の検討が進められ、問題点のありかがかなり明確になってきている。これらの業績を踏まえて、国家神道概念を再構築していく方途を示したいが、その際、この混乱が西洋起源の宗教概念のゆらぎと結びついた問題であるという点を議論の柱としたい。

国家神道という語は戦前からかなり異なる二つの意味で用いられていた。一つは宗教行政史的な用法で、明治期に神社神道と宗派神道を二分し、前者を宗教とは異なる祭祀の領域に置き、後者を諸宗教の一部をなすものとして位置づけたことによる。他方、広く神道の歴史を見渡しながら、国家や天皇の崇敬と結びついた神道を国家神道とよぼうとする宗教学的な用法（加藤玄智）があり、宗教行政的に国家神道とよばれている神社神道に加えて、国体神道というものがあり、国家的神道はその両者をあわせて構成されるものとされた。このようなこの語の分裂した意味は、いわゆる神道指令にも持ち込まれ、さらに戦後の国家神道をめぐる議論にも引き継がれることになった。宗教行政的・宗教制度論的な狭い意味でこの語を用いるべきだと主張している論者の代表が葦津珍彦で、比較宗教論的・比較文化論的な広い意味で論じている論者の代表が村上重良である。

前者の立場は「国家神道」の指すものがたいへん明確になるのが利点であるが、この立場をとると戦前の神道は主に教派神道と神社神道だけから成り立っているように見えてしまい、神道という語の指す範囲がたいへん狭くなってしまふ。他方、村上のように国家神道の語を広くとらえると、国家と神道が関わり合うさまざまな現象を一つの用語でまとめて指すことになり、範囲が明確でなく、論者が勝手に範囲を定めているかのように見えてしまふ。村上は国家神道の構成要素として、①神社神道、②皇室神道、③国体の教義の三つをあげるが、なぜこの三つの構成要素に整理されるのかの十分な説明はない。

このゆきづまりを打開するために、西洋伝来の「宗教」という概念とは別に、日本人はどのような概念構成をしようとしていたかを省みよう。注目されるのは「祭祀」と「治教」という概念である。これらは「国体」観念を基礎とした国造りをする際、「宗教」とは別に宗教的なものを投入することができる領域と考えられた。そして「祭祀」や「治教」にあたるものが顕著に具現化したのは小学校や天皇・戦争をめぐる行事群である。小学校では天皇崇敬や国体観念を基礎とした秩序の習慣が目指された。そこには神道的な文化資源が投入されて、ある程度まとまりのある宗教的文化が構築されていった。

このように考えると、(1)祭祀や治教とよばれた領域が新しい宗教文化へと発展していくこと、(2)それらが天皇崇敬や国体観念と結びつけられてある程度まとまりをなす形をもつたこと、(3)それらの中で神道的伝統をひきつぐものが大きいこと、が確認できる。とすれば、それらを総称するのに「国家神道」の語を用いることは妥当であろう。

確かに神社神道はさまざまな要素を含んでおり、神社神道の全体が広義の国家神道の積極的構成要素となっていたわけではない。しかし、そもそも宗教とか〇〇教という概念が、明確な輪郭や組織をもった一義的なものであると見る必要もない。国家神道の周辺には、神道とよびにくいような要素が含まれていたし、国家に関わる要素の薄い神道的なものも区別し難くそこに接して存在していたと考える必要がある。そのように、輪郭が不鮮明なものであることを十分に自覚した上で用いれば、広義の「国家神道」は十分に有用な概念となると思われる。

東アジアの宗教の特質

芦名裕子

日本の古代宗教の研究は、資料が少なく、仏教・儒教・道教という外来宗教は、中国と韓国の考察が必要である。そこで、本報告は、ミクロ的な研究を、マクロ的な研究へという試みである。「東アジア」という大きな枠組みの基層を解明できれば、日本の古代宗教の特質も明らかにできるのではなからうか。

この「東アジア」という概念は、単に地理的な限定ではなく、特殊で、歴史も浅く、一九六二年に、西嶋定生氏によって論じられ、朝鮮・ヴェトナム・日本という「東アジア文化圏」は中国から、漢字・儒教・律令・漢訳仏教がもたらされ、共有して来たが、その理由は中国の冊封体制によると言われている。

そのため、「東アジア」という概念規定が問題となり、次に、儒教は宗教か否かという決着のついていない論争があり、道教も定義が定まっておらず、仏教も中国に伝来して、漢訳仏教へと変容し、ここ数年内では結果の出ない課題を含んでいるが、東アジアに共通の基層があることは、周知の事実である。宗教に関しては、中国仏教と、中国発祥の儒教・道教という中国の宗教の影響が多であったことになる。

中国文化の伝播は、中国→日本、中国→朝鮮→日本という単純な順序で考えられがちであったが、再考を要する。鈴木靖民

氏や李成市氏は、「中国との関係を媒介としない新羅・日本兩國間における漢字文化や「律令」の伝播と受容もある」と言われ、日本における儒教・仏教・律令の本格的な受容は六世紀以降であるが、八世紀まで中国と冊封関係は無く、百済との関係により、仏教も伝来した。また、新羅の漢字文化も、中国から直接受容したのではなく、高句麗との政治関係に規定されて、高句麗から受容した例もある。

次に、宗教の伝来・受容を考える。

まず、仏教は、「漢訳仏教」であり、儒教は、本報告では、宗教か否かは論ぜず、思想としてとらえる。韓国は、儒教精神を大切にし、祖先崇拜も盛んである。日本でも、儒教は宗教とは考えず、受容し、今日まで、日本人の精神に儒教は根付いている。

ところで、現在の道教を考える時、閔帝信仰抜きでは考えられない。一五九二年、壬辰倭乱の時、明軍から閔帝信仰がもたらされ、朝鮮で信仰された。朝鮮各地に閔帝廟が建てられ、ソウル市内には、現在も、東廟がある。日本では、閔帝信仰は在日華僑にのみ信仰されている。閔帝信仰を受け入れる土壌が、朝鮮にはあったが、日本には無かった。この事実が日本の道教信仰を考える上で重要なのではないかと考えている。

韓国では、道観も道士もあったにもかかわらず、道教の教団はついに形成されず、またその道観での道士の役割は国泰民安・鎮護国家を祈ることに限られ、一般国民の信仰問題の解決には関与しなかった。道観は国家または王室中心の祈祝の道場であって、一般民衆の信仰の道場にはならなかった。(『道教

3『平河出版社参照』

日本には、道教は、伝来の記事も、道観建立・道士渡來の記事もない。庚申信仰は伝來した。道教的信仰は見られるが、論証は困難な状況である。

日本古代宗教を東アジアから考えてみると、まず、仏教と道教は、いずれも鎮護国家のために、政治を執り行なう上層部のみで信仰されたこと、儒教は、政治と関連し、漢字の使用も政治絡みで、古代の外来宗教は、民衆のものではなかったと言える。道教も護国宗教の要素が強いことを考えると、日本に仏教とともに伝來したとしても、民衆には信仰されなかったと考えられる。しかし、道教は修験道や神道に影響を与え、俗信として、日本人には道教と意識されないうまま、埋没していったと思われる。

ハンと韓国の宗教史

申 昌 浩

朝鮮半島には、四世紀末から中国を経由して外国の精神文化である仏教を始め、儒教、道教が伝來してきた。その後、韓国・朝鮮半島の文化として定着し、朝鮮半島の文化を支配してきた。仏教が五世紀の新羅時代から十四世紀の高麗時代までの九百年間、そして、儒教による支配は、朝鮮時代の政治や倫理思想として十五世紀から十九世紀までの約五百年間であった。

これらの宗教は、外来宗教及び思想にもかかわらず、韓国・朝鮮半島の伝統宗教として、あるいは、民衆・民族の宗教として定着している。今日これらの宗教を信する人々の数は、全人口の五十パーセントを遙かに越えている。何故韓国人に外来の宗教を民衆・民族の宗教として受け入れさせる役割をしているのか、という疑問が生じる。これらの宗教の形成及び定着過程を歴史的な流れに沿って、辿ってみると、一度は政治や政權に融合する形をとり、大きく成長を成し遂げたり、衰退する道を経験している。それについて考えると論者は、韓国・朝鮮半島の歴史、いわゆる政治と宗教の結びつきと韓国人の精神エネルギーである、*ハ* (*ハン*) という言葉が頭に浮かんだ。

ハンと韓国・朝鮮半島の宗教史を眺めると、まず、朝鮮朝五百年を通して一貫して行われた王様たちの抑仏政策は、多くのハンを仏教関係者にもたらした。そのハンは、開国と日本仏教の伝來によって、一八九五年の朝鮮僧侶たちの「都城出入禁止」が解除されるまで続くものであった。朝鮮仏教は日本の近代仏教を取り入れることを選択したけれども、朝鮮半島が日本の植民地となり、「寺刹令」を始め、僧侶や仏教組織の近代化が行われた。その時、受け入れた近代的な仏教は日本化されたものであり、それによって韓国の仏教は親日化されたという非難を解放された直後から今日まで受けている。

そしてキリスト教は、朝鮮後期の政治的な迫害を始め、日本の植民地支配下に陥ることによる宗教に対する迫害によって大きなハンを作っている。当時キリスト教は、自主・独立を主張し、民族精神を培養する組織として、一九一九年の三・一独立

万歳運動を始め、様々な独立運動に基督教教会がその拠点として利用された。朝鮮総督府によるキリスト教に対する政治的な弾圧は、一九〇五年の日露戦争を始め、一九三〇年の満州事変、一九三六年の中日戦争、一九四一年の太平洋戦争を重ね、勝利を重ねる度に、その方法や弾圧は厳しくなっていた。特に、神社参拝に反対した教会や教職者、信者たちは厳しい政治的な抑圧を受けるのであった。

朝鮮の儒教社会の腐敗している権力構造と民衆に対する経済的な搾取に耐えきれなかった時代に、大きなハンを抱いていた没落両班の庶子出身の崔済愚によって東学が創道された。東学は民衆と苦難をともした自生・民族宗教として、民衆の権利を取り戻すために戦った宗教組織であった。東学は一八九四年の甲午農民戦争を通じて、西洋文物や日本の政治的、経済的な進出に対抗し、民衆・民族の一致団結を促したハンをもつていた宗教であった。

韓国の宗教史全般を見ると、韓国的な宗教の成立とその存亡と発展は、国家の存亡や危機などの政治的、社会的不安に陥る民衆に精神的なより所を提供したことに深く結びついている。

そして、韓国の宗教の精神的基礎をなしている元素が「한(ハン)」であり、宗教とその宗教を信じている人々を動かす「에너지源(元氣玉)」として存在している。論者は、ハンが韓国の宗教史とどのような結びつきをもっているのかについて簡略ではあるが、論じてみた。

植民地期朝鮮における

「心田開発」について

川瀬 貴也

一九一〇年の日韓併合以来、朝鮮総督府は「飴(融和政策)と鞭(弾圧)」を使い分けながら、朝鮮を支配しようとした。

今回取り上げる「心田開発」政策は、六代総督宇垣一成の任期に行われた文化政策の一つである。昭和恐慌以降の不況に苦しんでいた朝鮮で「農漁村振興運動」は、宇垣の朝鮮総督就任当初からの懸案であったが、この「心田開発」が唱えられ始めるのは一九三五年初頭頃から推測される。

この「心田」という言葉は、出典が明らかではない。しかしその出典云々よりも、ここでは「心田」という字面に込められた意図、即ち「蒙昧なる朝鮮人民の精神を開墾・文明化してやる」という文化帝國主義的な志向性こそ重要であろう。

では、「心田開発」が、具体的にどのようなものであったかを、朝鮮総督府発行の総合誌『朝鮮』と、朝鮮総督府中枢院編『心田開発に関する講演集』(一九三六年二月発行)を中心に調べた。『朝鮮』を選んだのは、総督府の総合雑誌である限りプロパガンダ色が濃厚であるという点と(特集記事にその時期の傾向は顕著に現れる)、京城帝国大学の学者や朝鮮人知識層、総督府の官僚らが比較的執筆していることから注目した。このような書籍に注目することによって行政や宗教界の動向と同時

に、アカデミックな世界での言説のありようも視野に入ると思われる。

これらの書籍から読みとれることは、当時の知識人が「文明の使命」という西欧諸国と変わらない「理論武装」をして植民地に臨んでいた、ということである。中でも何人か論客として存在する朝鮮人知識人は、その言葉が文明史観に則った日本人・西欧人の引き写しであることも読み取れ、このような「言説の収奪（自己を語るときに「相手」の言葉を使用するしかない）」という「オリエンタリズム的状况」が植民地期朝鮮でも起こっていたことが資料から剔出された。

「心田開発」という言葉は、管見の限り一九三七年三月号の『朝鮮』に見える記事で最後である。宇垣が退官して南次郎が新総督に就いたという人事的な原因と、日中戦争勃発により本国においては本格的な「国民精神総動員体制」に移行して、それほど効果のなかったと思われる「心田開発」はこの運動に吸収合併されてしまったからだと思われる。こうして「心田開発」は、静かにフェイドアウトしていったようだ。

「心田開発運動」は、宇垣の言うところの「物心一如」という結局掛け声だけの「精神主義」に終わってしまったようである。「心田開発」運動は、基本的には統治者や知識人層からの「天下り」のスローガンしか見えず、その具体的な政策が特定しづらく扱にくい、というのが正直なところでもある。

さて、この時代の諸宗教も、「非常時」に向けて一致団結を呼びかけられ、それに応じてしまった点があるのは否めない。キリスト教や仏教の各派では自己反省的な研究の蓄積も存在す

るが、植民地における行動の功罪については、まだまだ開拓の余地がある。総督府に振り回された「被動者」としての諸教団に注目することと同時に、当の宗教者、または学者たちが何を考え、どのようにその時代を生きていったか、という問い掛けをこれからはしなければならぬ。

人工生殖時代の朝鮮儒教

——祖先崇拜としての人間複製——

瀧上恭子

去る一九九八年一二月、「不妊治療先進国・韓国」ソウルの慶熙医療院で世界初の人間胚芽複製実験が行われていたとのニュースが、世界中に多大なる衝撃を与えた。不妊治療中の女性患者から採取した卵子の核を抜き、不妊男性の体細胞をそれに複製してクローン胚を作り、クローン人間誕生の一步手前までいった同医療院の人間胚芽複製実験に対して、生命倫理を重視する宗教界や市民団体から厳しい非難が浴びせられた。だが、儒教による父系血統主義が依然根強く、父系血統を絶やす不妊に対する忌避感の強い韓国において、究極の不妊治療法となるクローン人間は、現実には、一般国民の支持を得ているとみられ、医学界でも、クローン人間の誕生を時間の問題であるとする見方が有力である。人工生殖時代に入った現在、生殖テクノロジーが行き着くところまで行くと、朝鮮儒教はどのような様

相を呈することになるのか。生命倫理の問題とはあえて距離をとり、慶熙医療院の人間胚芽複製実験によって露呈された朝鮮儒教の本意を探ることが、本報告の課題である。

儒教の父系血統主義により、父系の血を引く男児をもうけて「代を継ぐ」ことが至上命令となっている韓国では、生殖テクノロジー（しかも男児を作り、女児を作らない技術）が抵抗なく受け入れられる傾向が強く、慶熙医療院の人間胚芽複製実験も、「代を継ぐ」ための父系クローン人間作製への一プロセスとして容認されているように思われる。父系クローン人間が受容される社会的背景として、不妊男性の増加とともに、儒教社会の父子関係神話の崩壊といった社会病理が考えられるが、父系クローン人間誕生の意味を考察するにあたってのポイントは、「骨は父から、肉は母から」という儒教の民族生殖論にあると見られる。その生殖観によれば、「骨」とは「血」いわば血統を表すもので、個体の死後「肉」が朽ち果てて無くなるうとも、絶えることなく永遠に残る骨に父系血統が象徴されている。いうならば、人間が父母の交合によって誕生しようとも、血統をはじめ、子孫に受け継がれる資質はすべて父親から与えられるもので、母はただ借り腹となるだけである、という父系血統主義に偏った生殖観であるが、そうした儒教文化の民族生殖論は、核を抜いた卵子に男性の遺伝情報を複写し、母からの遺伝情報の伝達を絶つという父系クローン人間の論理と見事に符合している。子供は両親から等しく遺伝子を受け継いで誕生するという現在の遺伝学の常識からすると、荒唐無稽な生殖論であり、生命主義者からの猛烈な批判が予想される。しかしな

がら、本来、父系の血統を純粋な形で子孫に伝えてゆくことを理想とし、個体としての現在の自分は死すとも、父系血統を受けついで息子を通して再生し、始祖から子孫代々へと伝わってゆく永遠の生命を得ることを旨としてきた儒教の立場からすると、生殖工学の発達によって実現された、母に遺伝子の半分をとられることなく父系の血統を残すことのできる父系クローン人間は、儒教が待ちに待っていたユートピアではなからうか。現代の人工生殖工学とは、数千年の時を経て儒教が辿り着いた、父系血統主義の理想郷であり、今こそまさしく儒教の時代である。自然生殖時代に、両性の交合によって子孫を得る他なかったために、母と交わり続けて損なわれてきた父祖の血を、遺伝子操作によって回復してゆき、始祖の遺伝子を復元したあかつきには、クローニングによってその遺伝子を固定し、父系クローニングで代を重ねてゆくのである。人工生殖時代の現代、今後、子孫へと代を継いでゆくプロセスは、始祖の遺伝子復元へと向かう壮大な道程となるであろう。世紀末韓国での人間胚芽複製実験は、人工生殖時代の祖先崇拝の儀式を発見するために企てられた、朝鮮儒教の通過儀礼であったように思われる。

水子地藏の起源を求めて

清水邦彦

水子の崇りを恐れ、戒名を付ける等大人と同様の供養をする現代の水子供養の一般化が一九七〇年以降であることは、今や定説化している。私の貢献は小さいかもしれないが、水子研究が盛んでなかった頃よりこの問題に着目していた一人として、定説化はうれしく思う。そして、水子地藏という名称も一九七〇年頃より発生したと考えられている。拙稿「水子供養」(『日本の仏教』6号、一九九六年八月)では、「補」幼くして亡くなった子を供養する)地藏像を旧来より「水子地藏」と呼んでいた事例は管見の及ぶ限り見当たらない」とし、速水侑氏も同意見を述べている。(『観音・地藏・不動』一九九六年十月)なお、拙稿では明言を避けたが、確認できる最初の水子地藏は京都化野念仏寺のもの(一九七〇年春建立)である。

拙稿に以上のように記したのは、それなりの根拠があるが、いずれにせよ、全国の地藏像を詳細に調べた訳ではない。ゆえに私が見落としている事例はありうると、拙稿発表時から覚悟はしていたが、幸か不幸か、一九七〇年より古い水子地藏の事例の指摘はこれまで無かった。

そうした中、河北新報社編集局編「もう一つの世界Ⅱ庶民信仰」(一九八四年)に、宮城県鳴子町の鳴子熱帯植物園の入り口に、一九六一年十月より祀り始めた水子地藏がある、との記

述を発見した。同書に引用される「水子地藏由来記」によると、はからずも中絶を余儀なくされた母の子供が相次いで亡くなったことを契機に作られた、という。水子の崇りによるものと明言されていないが、崇りの事例と見做してよからう。とすると、「一九六一年」が本当ならば、水子地藏・現代的水子供養の起源の一つの可能性がある。

そこで、本年八月十日にとりあえず、現地に赴いてみた。確かに入り口に、水子地藏は存在した。堂宇の中、中央に水子地藏像、右側に水子こけしが整然と奉納され、左側に大小様々な人形・ぬいぐるみが雑然と奉納されていた。前方に立看板があり、『もう一つの世界Ⅱ庶民信仰』に引用された「水子地藏由来記」とほぼ同文が記されていた。特筆すべきは、看板の前に庚申塚があることである。問題は、「由来記」に、造立の年代が記されていないことである。(末尾に何故かしら「八月十四日十五日」とあるのみである。)辺りを見渡したが、造立年代に結びつくものは無かった。売店の方にお話を伺ったところ、地藏像は植物園設立(補一九五九年十月)以前からのものであり、このような形になったのは、最近であると聞いている」と教えてくださった。庚申塚が並立していること、並びに当該の場所が旧街道沿いに当たることを踏まえると、このことは信憑性を持つ。そこで、比較的近場の古川市図書館の郷土資料を閲覧したが、手がかりは無かった。特に痛手なのは、『鳴子町史 下巻』(一九七八年)に植物園の記述はあるが、当該の地藏像について、一切触れられていないことである。なお、『鳴子町史』は宗教・石塔等の項目を立て、これらの項目に多くの

頁を割いているが、その中でも当該の地蔵像には触れられていない。

とすると、当該の「水子」地蔵が一九六一年十月より祀られたとする、「もう一つの世界」庶民信仰」の記述を全否定する訳ではないが、鵜呑みにする訳にもいかない、というのが現時点での賢明な判断と言える。従って、現時点では、水子地蔵という名称の発生はやはり一九七〇年以降とすべきだが、今後この問題については拙稿にとらわれることなく、調査・考察を続けて行きたい。

〈道〉の神話

——『莊子』における神話的表象について——

館野正美

神話はその原初形態において存在論的な脈絡を有し、その神話を生み出した民族の最も原初的な心性の心象を象徴的に記述するものであり、従って、その記述を分析することによって、その民族の考え方、延いては哲学的思惟の原型——いわゆる「原始心性」——の一端が明らかになるものと思われる。

ところで、中国古代の思想家莊子の著作には、彼のいわゆる〈万物斉同〉の〈道〉の哲学的思惟を記述するための、さまざまな神話的表象が見受けられる。それは、莊子の〈道〉が、ほんらい日常的な意識の脈絡を超えた、いわば「ことばの網目」

に掛からない世界に属するものだからである。そこで以下にまず彼の哲学的思惟を、ごく簡潔に概観し、その上で現存する『莊子』一書中の神話的表象について管見してゆきたいと考える。

莊子の哲学的思惟の記述は、一見きわめて複雑で渾沌たる、彼のいわゆる〈妄言〉(『莊子』「齊物論篇」)の羅列でもあるかのごとき様相を呈している。しかし、その本質をなす、最も基本的な脈絡が、いわゆる万物斉同の説であることは、ほぼ衆目の一致するところである。かくして、莊子の哲学的実践において、時空・主客といった「相対」の遙か彼方に万物斉同の〈道〉の世界が顕現するのであったが、この〈道〉の世界の實際を、理性的認識の次元において、ことばによって論理的に説明してゆくためには、莊子の本旨とは裏腹に、再びこれを「相對のワク組み」の中に引き戻して、あらたに論述しなおさなければならぬ。これこそが、莊子の、いわば「理性の運命」であったと思われる。

このことは、次に引く、いわゆる「渾沌神話」において最も典型的に象徴されている。

南海の帝を儵と爲す。北海の帝を忽と爲す。中央の帝を渾沌と爲す。儵と忽と、時に相ともに渾沌の地に遇う。渾沌の之を待すること甚だ善し。儵と忽と、渾沌の徳に報いんことを謀りて曰く、人皆七竅あり。以て視聽食息す。此れ独りあることなし。こころみに之を撃たん、と。日に一竅を撃つ。七日にして渾沌死せり。(『莊子』「應帝王篇」)

ここにおいて〈渾沌〉とは、万物斉同の世界の象徴的表現であ

る。ところが、この境地を「渾沌」と名づけたまではよかったが、既に引用文の冒頭部分において、これを南の「儻」および北の「忽」と並んで「中央」に位置づける。つまり、早くもことばの世界の中でこの「渾沌」が、空間の形式によって規定される。そして更に、「瞬間」という時間を寓意する「儻」と「忽」の「日に一覲を撃つ」という、いわば「時間的行為」が、荘子のこの境地を時間の形式によって縛り付けるのである。同時に、存在論的な観点からすれば、ほんらい主体もなければ客体もなく主客が一体となって存在するこの「道」の世界に、「へ待」——「へ報」という主客の範疇が持ち込まれ、その主・客が分離されてしまう。

時空の中で主客が分離され、荘子の世界は音を立てて崩れていったのである。いったんは時空や主客といった「相對」の桎梏を、自己の内奥ふかく越え出でながら、それらの形式が織りなす仮象の相対的世界に引き戻され苦悩する渾沌の姿は、そっくりそのまま、人間存在の本質に根差す、いわば「存在の苦悩」を神話的に表象するものであった、と考えられるのである。

梁朝初期の天師道における

受法のカリキュラムについて

小林 正美

唐の玄宗期の三洞道士朱法滿撰『要修科儀戒律鈔』(HY 463)巻十五と巻十六には朱法滿編『道士吉凶儀』が収められていて、この中の成服儀第六には五服という喪服制度が記されている。この五服の制度はおもに梁の道士の孟景翼と孟智周の喪服儀に基づいているので、この制度が梁代初期の天師道の道士の喪服儀であることが解る。本発表ではこの喪服制度を天師道の道士の教育制度という観点から分析し、梁朝初期の天師道における受法のカリキュラムを解明する。

成服儀の五服によると、絲麻三月に服する孝子は、死亡した師から治録だけを伝授された道士であり、治録には「満録の三五・元命及び八券十録」がある。小功五月に服する孝子は「五千文、大誠百八十律、真誥、五嶽、六甲、禁山」の経録(五千文の条の経録)を伝授された道士である。大功九月に服する孝子は、「自然、中盟、三皇、五符、七伝、宝神、等の経符。宝神、即ち洞神經なり」の経録(自然の条の経録)を伝授された道士である。斎衰一年に服する孝子は、死亡した道士から「靈宝大盟、真經、三品、三籙、三奔」の経録(大盟の条の経録)を伝授された道士である。「真經、三品、三籙、三奔」は上清經の経録である。斬斎三年に服する孝子は、死亡した師から五千

文の条の経籙と、自然の条の経籙と、大盟の条の経籙とをすべて伝授された道士である。

絲麻から齊衰までの四段階に分けられた経籙は、天師道に入門した道士が受ける経籙の順位を示している。このことは、『要修科儀戒律鈔』巻九・坐起鈔に所引の「盟威法師喪服儀」に云ふ、受法は下より高きにゆく。各おの次位有り。治籙・老君・自然・五法・中盟・大盟・上清を受く」とある一文からも確認できる。ここで天師道における受法の次第を、治籙・老君（五千文）・自然・五法・中盟・大盟・上清の順に七段階に分けているが、この順番は経籙のレベルの順位でもある。

「盟威法師喪服儀」の受法の次第と、「五服」に見られる受法の次第とを対照してみると、「盟威法師喪服儀」には五法と中盟と上清の條が加わっているが、他の治籙・老君（五千文）・自然・大盟の四條は両者ともに順番も同じである。そして五嶽・六甲・禁山・三皇・五符の五法は、五服では五千文の條と自然の條に分けられており、中盟は自然の條に含まれており、上清は大盟の條に収められているから、伝授される経籙全体の順位は「盟威法師喪服儀」も五服も実質的にはほとんど同じである。したがって、「盟威法師喪服儀」の受法のカリキュラムは五服のカリキュラムをより細分化して、四段階を七段階に分けたものであることが解る。五服におけるカリキュラムは喪服制度に合うように全体を敢えて四段階に分けて述べているものと考えられるので、梁初の天師道では通常は「盟威法師喪服儀」のように七段階に分けて経籙を伝授していたものと推測される。

「盟威法師喪服儀」では、治籙が正一部、老君（五千文）が大玄部、自然と五法が洞神部、中盟が洞玄部、大盟と上清が洞真部に属するので、天師道の受法のカリキュラムが三洞四輔説に基づいて形成されていることが知られる。

梁朝初期の天師道の道士の法位はこの受法のカリキュラムに則っており、その位階は受法のカリキュラムに順って正一道士、高玄（道德）法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師、大洞法師あるいは三洞講法師の順位であった。

梁朝初期の天師道の受法のカリキュラムと道士の位階制度が解明されたことによつて、これまで多くの道教研究者の間でほとんど自明なことのように信じられていた通説、即ち上清経は上清派で伝授され、靈宝経は靈宝派で伝授されてきたという主張は訂正を余儀なくされることになった。

キリシタン改宗の動機をめぐつて

—— 靈魂論への関心 ——

狭間 芳樹

十六・七世紀日本における「キリシタン世紀」が日本宗教学史上稀な迫害と殉教の時代となった要因は、内面的な改宗即ち当時の人々の心を深く捉えた改宗が行われたところにある。靈的な救済の場合、キリスト教の「ドチリナ Goutina」を理解することが不可欠である。では、靈的な改宗を行った人々はドチ

リナのどこに関心を示したのであろうか。

近世医学の祖と称された曲直瀬道三は將軍足利義輝などに重んじられ、またイエズス会士からも「偉大な識者で」あり「彼が到達できる高い理性の力や光によって確信して初めてキリシタンになった」と評された人物である。彼の改宗事情についてはこれまで、結石症を患っていたイエズス会士M・フィゲイレドを診療するなかで、彼とドナリナについて問答し感化を受けて入信したなどが明らかにされているが、ここで特に着目したいのはフィゲイレドとの問答で道三が医師らしく靈魂の健康の重要性を訊ねている点である。一五八五年八月二十七日付フロイス書簡には「人間の中に、肉体の生命より長く続くようなものがあるか」と訊ねた道三に対し、フィゲイレドが「在る……全宇宙の上に、不滅の一原理と栄光があり、これが創造主で、天と地の絶対の主であり、その恩恵によって靈魂もまた永遠に生き、その恵みで救われる」と答えている問答が記されている。道三はこのような問答を通して創造主デウスや魂の不安といった道理を納得し、洗礼を受けるに至った。

巡察師A・ヴァリニャーノは「第一、日本のいかなる宗派にも救いはありえないこと」、「第二、救われるためには何をなすべきかという教えを人間に示し給うた世界の創造主、父にして唯一の神のみが存在すること」、「第三、われわれの靈魂は不滅であること」といった三事項により日本人は進んで公教要理を聴聞し、キリシタンになることを望むか否かを決意するのが常である」と述べている（『日本のカテキズモ』が、道三の改宗はまさにこの典型的な例であろう。また、自分は日本のどの宗

派にも従ったことはなく自分の考え方を持っているという道三の発言は彼の改宗が自発的な意志によるものであることを示しているといえる。

ハビアンが「妙貞問答」で行った仏教批判の論点の一つは、仏教には地獄や極楽もなければ「後生の扶かり」もないというものである。「長崎発信一五九六年度年報」において「異教徒たちに対して教理カテキズモについての説教が行われると……九十七名が同様に洗礼を授かった」と報告されているように、キリスト教のドナリナを知り「後生の扶かり」を求めたキリシタンたちにとっては、靈魂論の道理を理解し納得することは必須であった。こういった光景は、一五八七年に発せられた天正禁令の後の「一五九六年度年報」にも、

宗教に熱心で、デウスのこと熱意を示している連中は、毎月定められた日に定められた場所に集まる。彼らの中の一人が、まず信仰に関する或る靈的な書物を読み、その後問題を取り上げて互いに意見を交わして大いなる効果と慰めを得る。

と報告されており、この報告をしたイエズス会士は「布教禁止令は何ら存在理由をもっていないように思われる」とも述べている。もちろんこの報告は自分たちの宣教の意義を強調するための過大評価がなされているであろうが、ともかく禁令後においてもこのような光景が見られたことにはキリシタンたちの自発的な改宗の様相が窺えるのではないか。細川ガラシャは「キリシタン版」の教理書を読み、自らの信仰を深めたといわれるが、一般の民衆もこの報告にあるように靈的な書物を理解する

ために集っていたのである。ドナリナは聖書物語や聖書劇、宗
教書などを通して信徒たちへ充分に知らされていったといわれる
が、以上のような報告をみれば、自発的に改宗したクリシタン
たちが関心をもっていたのは、特に靈魂論にあつたことが理解
できるであろう。

クリシタンと仏教

宮崎賢太郎

ザビエル渡来以後一〇年間のクリシタン改宗者は約六千人、
二〇年後には約二万人、三〇年後には一三万人、五〇年後には
約三〇万人に達した。逆に言えば仏教や神道はそれだけ信者を
奪われたということになる。クリシタン伝来当初、仏教側は西
域よりやってきた新たな仏教の一派とみなし、「天竺宗」とか
「クリシタン仏法」と呼ばれたクリシタンの渡来などざしたる
脅威とは感じていなかったに違いない。

一五六三年大村純忠、続いて有馬晴信・大友義鎮・高山右近
らがクリシタン大名となり、その領内では家臣団、領民のほと
んどがクリシタンとなった。領主と領民が一体となってクリシ
タン領国を形成し、領主は仏僧のクリシタンへの改宗を進め
た。拒む者は領内から追放し、寺領を没収し、廃寺を教会とし
て宣教師に与えた。

この状況は仏教にとって死活問題であり、クリシタンの教義

を冷静に分析し、その批難に耳を傾け、稔りある他宗教との交
流を行うというようなゆとりはなかった。デウス（神）とはダ
イウソ（大嘘）のことであり、宣教師たちは子どもの人肉を喰
い、そのためには墓まで掘り起こし、ミサの赤ブドウ酒はその
血であるという噂を立て、国を奪おうとする邪法であると非難
した。一方、クリシタンは仏僧たちは五戒に反して肉食飲酒を
行い、寺院内で比丘尼とひそかに関係し、ことに少年との間で
キリスト教が説く自然の摂理に反して公然と男色にふける墮落
した宗教であると非難した。

このようにクリシタンと仏教は互いに悪魔呼ばわりして犬狼
の仲であつたように思われるが、意外なことにクリシタンは仏
教を高く評価していた。一目おいていたがゆえに日本における
クリシタン布教最大の敵として、徹底的にこれを論破し、仏僧
の墮落した側面を強く批難しようとしたものと思われる。

一五七九年来日した巡察師ヴァリニャーノは、ザビエル以来
の三〇年間にわたるクリシタンの布教成果を確認し、さらに拡
大を図るための諸政策の策定という重大な任務を負っていた。
彼が採用した布教の基本方針は、日本文化を尊重し破壊するこ
となく、その上にさらに優れたキリスト教文化を移植するとい
う土着の文化への順応方針であつた。ヴァリニャーノが選択し
たイエズス会にふさわしいモデルとは、日本において最も権威
あるものとして広く認められていた禅宗であつた。

仏教を悪魔ととらえながらも、日本でもっとも権威があり尊
崇されているのは禅宗であると認識し、模倣してもキリスト教
の本質を損なわないと考えられる組織や、宣教師の衣食住の生

活習慣においては極力これととりいれ、キリスト教も仏教のような権威ある宗教としてまず武士階級や知識人層に受け入れられる道を模索した。

仏教側は真剣なキリスト教理解の努力に欠けていたといわざるを得ず、見るべきキリシタン論駁の書は残されていない。国を奪う邪教、妖教として秀吉や家康にその恐ろしさを訴え、一六一四年の全国的なキリシタン禁教令発布以降は、キリシタン排斥の国策にのって、キリシタン邪教観を民衆に徹底的に植え付ける作業を行うに終始した。

一六世紀の日本における仏教とキリスト教の出会いには、二つの外来宗教が日本を舞台として繰り広げた、普遍宗教と普遍宗教との交流のドラマであった。イエズス会は全面的な日本文化順応方針をとったが、仏教の輪廻転生思想、殊に禅宗の空観を理解できず、一貫して人間を神とする偶像崇拜の邪教としてしこみなすことができなかつた。キリスト教の一神教の壁は厚く、遂にその壁を乗り越えて両者の本質的な交流がなされることはなかつた。

キリシタン大名高山右近の

目ざした日本社会

青山 玄

高山右近がどんな社会の建設を目ざしていたかを示す言葉は現存しないので、ここでの拙論は、右近が生れ育った時代状況と右近の生き方からの推察でしかないことを断わっておく。

右近は、二十一歳程で高槻城を領有すると、篤信の父ダリオ^{すし} 厨書にも助けられて、デウスの神を尊崇するため大きな聖堂を建設し、付属の宣教師館も建てたが、父ダリオは貧者救済の心から、貧者三人を雇って自らそれらの掃除や世話をしていた。貧者やよそ者にも差別なく奉仕するダリオの敬虔な信仰心と模範に感動し、この新聖堂で受洗する者の数は年々増え、一五七七年には合計二四〇〇名も受洗した程であった。ダリオは彼ら受洗者全員の名前を一冊のノートに記入し、各人にはその洗礼名を記した紙片を与えて、自分が身分の貴賤を問わず全ての受洗者の名親になった。そして各人に小さな十字架と御像や御影を頒与してオラシヨ（祈禱文）を覚えさせ、日々ロザリオの祈りを唱えさせたが、多くのロザリオを作るために京都から迎えた一人の指物師も、戦国期に多かつた貧者・孤児・寡婦など身寄りのない人々に親身になって奉仕する、ダリオの信仰の熱心に引かれてキリシタンになった。当時の日本社会では、身寄りのない貧者が死ぬと、賤民に頼んで火葬にしていたが、ある日

そういう貧者一人が受洗して死ぬと、ダリオは武士も庶民も大勢のキリシタンを呼び集め、緞子で覆った立派な棺車に彼らの遺体を乗せ、自ら右近と共にその棺車の前に立つて進む盛大な葬式を挙行した。また城中に一人のキリシタン少年が死ぬと、同様の盛儀で埋葬後、死者の遺した衣服や二本の刀に手紙を添えて、四十五里も離れた所にいる異教徒のその母に送り届けたこともあった。こうして右近の領国では、数人の仏僧たちも含む殆ど全部の領民がキリシタンになるに至った。

このようにして高山父子の伝道活動を詳述することはこの辺りで割愛するが、既に述べたことから、高山父子が社会的な地位や功績や貧富の格差を度外視し、全ての人をキリストにおいて神の子になるよう招かれていた貴重な存在と観ずる立場から、神に対する愛をもつてすべての人に仕えよう、そしてこのような温かい奉仕愛の火を一人でも多くの人の心に点し、貧困と孤独に苦しむ人の多い社会の下層部から、また自分に身近な所から、祈りと奉仕の実践によって心と心とを互いに深く結び合わせ、血縁同志以上の堅い結束に支えられて神と人への奉仕に生きる大小無数の信仰者共同体を結成させよう、としていたことは推察できよう。明治のプロテスタント教養人が日々聖書を愛読し、聖書から学んで日本社会を近代化しよう、住み良い社会を樹立しようとして鋭意努力していたのとは異なり、聖書や教理の理知的理解よりも、神秘的な神の摂理や働きに対する各人の心のセンスを重んじ、祈りと奉仕の実践によって体験的にそのセンスを磨いていたことも注目し得る。察するに、右近は社会の基礎は家庭的愛の共同体であることと、心はそれぞれ好み

も考えも違う者同志が心を開いて助け合う実践によって逞しく成長すること、並びにそのような相互愛に成長した信仰者の心の中に神も働き、その人を守り導いて下さることを、数多くの体験から次第に確信するようになったのではなからうか。

しかし、この自主的草の根的な建設的努力が、その後すべての者に従順を競わせる為政者によって危険視され、日本社会近代化と国際化の最初の小さな芽が、結局踏みじられてしまったのは、内外の時代的制約のためとは言え、残念でならない。

第八部会

現代における神社の「新嘗祭」

海上直士

新嘗祭は、神道学・神道界において「神典」として重要視されている神祇令及び延喜式規程によると、「宮中において仲冬（十一月）下卯日（神祇令によると卯の日が三度ある場合は中の卯日、ただし、延喜式では中の卯日と定まる。なお、明治五年の改暦以降は、十一月二十三日に定まる。）に執行され、毎年の新穀を供えて、神と天皇とが共食する祭礼である」となっている。そして、明治以降、一般の神社（以降「神社」と表記する）では「新嘗祭」（以降「神社の新嘗祭を宮中のそれと区別して「新嘗祭」と表記する）が同日に執行されている。宮中の祭礼の中で最も重要な祭礼であり、古くは民間でもこの祭をしてきた。神祇令の規定では踐祚大嘗祭と区別されずに新嘗祭を大嘗祭と呼称していて、新嘗祭は「毎年の大嘗」と呼称され、宮中並びに全国の神社で行われる收穫祭だとされておられ、その年の豊稷を祈願するという祈年祭と対峙される重要な祭礼であった。しかし、筆者の文献調査によると、江戸時代以前では神社は祭礼の名称にこそ「新嘗」の二文字を用いながら、その執行日は必ずしも「十一月の中卯日、あるいは下卯日」ではなかった。神社において「新嘗」の二文字を用いた祭礼は、統

計を取ってみると、二月から十二月までの間、とくに八月と十一月に集中して行われていた。

さて、現在では十一月二十三日に、神社は「新嘗祭」を執行しているのであろうか。ここでは、水川神社、鹿島神宮、熱田神宮の三つの社をケーススタディとして、取り上げてみたい。水川神社については、江戸時代以前は八月十四日に「新嘗祭」を執行していた。これは、「新嘗祭」に新穀を供え、その神に供えた新穀を用いて団子を作り、それを翌日の「十五夜の月見の宴」に供えたのである。しかし、明治五年の改暦に伴い、日付を新暦に合わせるようになった。明治六年の旧の八月十五日は新の十月九日に相当するために十月九日に「新嘗祭」を執行することになり、名称は「拔穂神事」とした。これとは別に、宮中のそれと同日に十一月二十三日に新嘗祭を執行させることとした。つまり事実上、一年に二度「新嘗祭」を執行していることになる。

鹿島神宮は江戸時代以前には、八月初ノ丑ノ日に「新嘗祭」を執行していた。ただし、明治五年以降、一般の神社と同じように十一月二十三日に新嘗祭をすることとなり、八月の「新嘗祭」の影は見受けられなくなった。

熱田神宮の場合は、江戸時代以前では十一月初寅日に、明治から戦前までは十一月二十三日に、新嘗祭を執行していた。しかし、現在では氏子からの要請で十月十七日に「新嘗祭」を執行している。同日は神宮の神嘗祭の日で、熱田では「新嘗祭」と神嘗祭を同日に行うのである。

新嘗祭は大嘗祭という名称ではあったが、神祇令にも規程さ

れていて、古代の重要な国家の祭礼とされる祈年祭、月次祭、新嘗祭の一つであり、延喜式では中祀とされ、明治以降における神社の三大祭「祈年祭、例大祭、新嘗祭」の内の一つでもある。また、神祇令で規程されている祭礼の中で日付が決まっているのは十一月の相嘗祭、鎮魂祭の三祭だけである。しかも明治以降には、祈年祭や月次祭は祭日ではないが、新嘗祭は紀元節や神嘗祭と同様に祭日として休みになっている。このように新嘗祭は重要性和日付の規程の双方から十一月二十三日に行うことは他の祭礼よりも、その意義が深いと思われる。

にもかかわらず、なぜ神社、しかも、国家と結びつきが深いと思われる社格の高い神社では「新嘗祭」の名称を用いても、神社で新嘗祭の祭日と異なる日に、「新嘗祭」を執行する場合があるのか。これについては、今後の課題として研究を続けていきたいと思う。

東北地方のキリスト教会にみる

教派を超えた活動の展開

待井 扶美子

キリスト教界では、教派の競合と分立という現実に対し、諸教派協調の理想実現に向けた動きが常に生じている。本発表では「盛岡キリスト教合同墓苑」を事例とし、墓の共同管理を通じて生じた、地縁的なつながりによる教派を超えた活動について

て報告する。この事例に着目したのは、日本人クリスチャンは、どの部分において結束していくのかという問題、その際、各教派間に共通した見解が得られるとしたら、何にその根拠を見出しているのかという問題を明らかにする手がかりがあると考えたからである。また派生的な問題として、教会墓地が新メンバー獲得に貢献することがあるのか、その際何が新メンバーをひきつける要因となっているのかという問題、教会が家族に代わって死者の祀り手としての機能を果たし得るのかという問題もこの事例によって明らかになると思われる。

盛岡市内にある日本キリスト教協議会（NCC）系のプロテスタント八教会は、市から買い受けた共有の墓苑「盛岡キリスト教合同墓苑」の管理運営にあたることを目的に、一九七七年に「盛岡キリスト教合同墓苑組合」を組織した。NCC系八教会が墓地管理をめぐって教派を超えて結束するに至った要因として以下の四点があげられる。

- ①キリスト教墓苑獲得を求める信徒の声
- ②教派がまとまることを墓地借用の条件とする市の要請
- ③NCCという全国規模の超教派組織の成立
- ④地域の行政に精通したリーダーとして認められた牧師の存在

これらの要因は、墓地獲得・管理において教派を超えた協力関係を結びつかけにはなつたが、各教派の教義的立場の違いを埋めるには至らなかつた。そこで打ち出されたのが、「死んでまで教会間に区別をつける必要はない。教会の壁を無くすような墓苑を作ろう」との設立理念であった。

墓苑の共同管理をきっかけに、NCCとして的一致祈禱会、世界祈禱日などの全国規模の活動に加え、各教会合同のイースターの墓苑礼拝、牧師会、市内教会合同運動会、市民クリスマス、青年会の活動などが、盛岡NCC独自の活動として新たに行われるようになった。しかし、それらの地域的な活動は徐々に行われなくなり、現在も続いている活動は、一致祈禱会、世界祈禱日と、盛岡NCC総会、イースターの墓苑礼拝のみとなっている。従って、墓苑はNCCの教派を超えた活動の発端としての機能を果たしはするが、その活動を促進・維持していくだけの要因にまではなりえなかったことになる。それを裏付けるのが、墓苑獲得から二〇年以上経たにもかかわらず、墓地利用者数がわずか一七しか増えていないという現実、継承問題による墓地返還数の増加、教派を超えた活動に対する牧師間の見解の不一致などといった実状である。

以上のことから、墓苑管理を通じて生じた各教派間の協力関係によって、NCCの活動が具体化した一方で、墓が各教派の交流関係を維持・継続していく存在となるのは難しいことが明らかとなった。教会が墓を確保することが必ずしも新メンバーの獲得に結び付かないこと、死者の祀り手として教会が家族の代わりになるのは難しいこと、各教派間に墓地管理をめぐる共通した見解が得られづらいことなどが、教派を超えた活動がうまく機能していかない要因と考えられる。これまでの調査から、盛岡市のキリスト教会と同様に、地縁的な結びつきで教派を超えて墓地を管理する事例が他にもあることが明らかになっていく。先に述べた問題意識をもってこれらの事例に取り組むこと

により、わが国におけるキリスト教受容の特性が、日本人クリスチャンの視点から明らかになるものと思われる。

知的障害児巡礼の挑戦

—— ルルドにおける共同体イメージの多様性 ——

寺 戸 淳 子

カトリックの聖地ルルドへの巡礼は、「苦しみの捧げもの」というコンセプトに支えられた「傷病者巡礼」の確立と発展によって特徴づけられる。ルルドの巡礼世界には、参加者が尊重する巡礼世界に独自のルール、適切な言動についての規範が存在するが、「傷病者巡礼」というシステムが、この規範のガイドラインとなっているのである。だが同時に、そこに集まってくる巡礼団は決して同質ではなく、大きく三つのタイプ、①司教区巡礼、国際軍人巡礼、マルタ騎士修道会巡礼などの、古典的「傷病者巡礼」、②第二次世界大戦後に相次いで始まった、盲人、傷病者サークル、癌患者、アルコール中毒患者などの「同病者巡礼」、③一九七〇年代以降注目されるようになった「知的障害児巡礼」、に分けられる。各巡礼団が理想に掲げるあるべき共同体の姿や適切とみなされる言動には違いがあるため、これらのグループが訪れることにより成立する巡礼空間には、参加者全員が適切だとみなして尊重する共通の言動の指針と、各グループが独自の関心と戦略から持ち込む個別の言動の

指針、相異なる理想の共同体イメージが、混在することになる。この時各グループは、他のグループが準じている規範に、肯定的あるいは否定的関心を向けることもあれば、無関心の場合もある。本発表では、右記の三つのタイプの傷病者巡礼の歴史をたどりながら、それぞれの共同体観を概観し、その中で知的障害児巡礼の投げかける問題について考察する。

ルルドの巡礼世界は、「傷病者巡礼」が確立した、「自分を忘れる」[disponible (自由に処分できる) / 他者に応える準備がある] という、基本的価値を中心に構成されている。その「傷病者巡礼」で理想とされていた共同体イメージは、社会的役割分担と慈善精神に基づく「階級的秩序」であり、巡礼団の参加者は、「わたしたちの主、傷病者」に仕え、彼らのために祈ることを求められていた。市民社会、経済優先という支配的社会規範への異議申し立てが行われていたのである。

次に登場した「同病者巡礼」は、傷病者のサークル・協会が主催するもので、病気のために社会の周縁に追いやられた者達の連帯、社会的発言権の獲得、社会への統合を目指す。これは、「わたしたちの主」というような健全者に都合のいい傷病者イメージの修正と、自己決定権の拡大を求めるものである。またここでは、自分の苦しみ以外の何にも関心を向けられなくなるという傷病者の自己イメージに基づいて、内閉の打開が課題とされる。

「知的障害児巡礼」は、「貧しさ」という価値を前面に押し出し、持たないこと、無償であることに共同性の支えを認めることで、私的所有という原理に異議を唱える。また、「他者に無

防備に開かれた知的障害児」というイメージに基づいて、健全者が「受け入れられる喜び」を表現することがよしとされる。

ここには、知的障害児による反駁の可能性を考慮に入れない、健全者にとって都合のいい知的障害児のイメージという問題があるが、同時に、健全者の都合やルールが凌駕される可能性についての想像力も認められる。先述の二つのタイプとは異なり、ここでは「かれら」のルールに「わたし」が合わせていくとうとすることがよしとされるのである。この点は、知的障害児巡礼のもうひとつの特徴である、ルルドに居合わせた他の人々、特に、商店で働く人々を「巻き込む」という傾向に関係する。かつては騒ぎを心配してシャッターをおろしてしまっていた商店が、現在では値引きやプレゼントといった形で関心を示そうとするなど、周辺の人々が巻き込まれる、無関心でいないという状況を生む力という点で、この第三のタイプは、初めの二つの傷病者巡礼とは異なっており、ここに、この巡礼スタイルの挑戦の意義があると考えられる。

キルケゴール「単独者」概念と

北欧の古法

中里 巧

一 精神史という方法

概してキルケゴール研究は、他の哲学研究同様、キルケゴール

ルが執筆したテキスト群を読み解釈するという行為にもつばら
 依拠している。その理由は、思想と文字文献が一種のトートロ
 ジーであるかのごとく日常的に確信していることに存してい
 る。けれども「実存しつつ思索する」ことをキルケゴール思想
 の中核として理解するなら、そうしたトートロジ的研究作業
 は、きわめて皮相なものとなる。なぜなら、実存しつつ思索す
 るという事柄は、キルケゴールも私たちも、それぞれ固有な有
 意味性体系に存在拘束されながら、同時に有意味性体系間を行
 き来するような、そうした思索を促しているからである。言い
 換えれば、言葉は同一でありながら意味が相違する、意味は相
 違するが言葉は同一であるといった状況が、現出するのであ
 り、それはさらに、高度に発展した神学や哲学が実はきわめて
 狭隘な有意味性体系にすぎず、普遍性や愛といった伝統的諸概
 念はたんなる村の掟にすぎないといった事態が現に起こりうる
 しまた起こってきたことを、示唆しているからである。有意味
 性体系は、むしろ日常性の態勢である身体知レベルすなわち無
 文字性が、特徴である。有意味性体系を研究者がみずからの身
 体知をもって接触し研究遂行するのがフィールドワークであ
 り、いわばモバイルフィロソフィである。モバイルフィロソフ
 イを通して獲得された多様な研究素材は、意味素・意味位相・
 相互連関といった角度から分析―再構成されて、論述化され
 る。こうした論述化作業が精神史である。精神史がひとつの論
 述であるためには、画一的な普遍性とは異なった有機的・螺旋
 的・動態的に変容する思想の古層をとらえることが不可欠とな
 る。

二 アウトローとキルケゴール思想の「単独者」概念
 アイスランド語で保存されているスカンジナビア社会の古
 法に、『ブラウガウス』*Gylfagissur*がある。そこに *Utagar/Fred-*
loshed/Outlaw の規定がある。アウトローという掟は、鉄器
 時代から農耕石器時代にまでその震源を遡りうるのではない
 か、と推定される。この掟の本質は、血の復讐にある。血の復
 讐は、身内の者が他から殺傷されるなどして、平和 *Fred* が乱
 されたとき、その平和を回復する最後の手段であった。それは、
 贈与体制が基盤になっている。血の復讐は平和を存続する
 ために、もっとも重大かつ必要不可欠な行為であった。しかし
 ながら血の復讐を行使する者は、しばしば、アウトローとして
 宣告された。アウトローは、社会から逃れて森や荒野に入る
 が、他のいかなる者も、彼を殺害してかまわないのであった。
 アウトローは、*Fred* あるいは日常の有意味性体系にひそむ根
 本矛盾を示唆している。『ニヤルのサガ』では、血の復讐が数
 世代にもわたって継承される様子が記述されており、本質的に
 アウトローは、一回完結的生け贖とは明らかに異なっている。
Fred は、日常性という衣をまとったじつはきわめて個性的な
 有意味性にほかならないこと、それを知る者は一般性という名
 の社会から排除されることなど、キルケゴールの著作「おそれ
 とおののき」の主張ときわめて酷似している。キルケゴール思
 想の古層は、アウトローであり、さらに言えば、その原理的構
 造である根本矛盾の震源である終末神話なのであった。またキ
 ルケゴール思想のユニークさは、根本矛盾を終焉へと向かわせ
 る思想的格闘にあったのであり、それはまた、北歐精神史から

見れば、初期スターヴ教会の遺構や伝承に保存されている癒し信仰や大地母神信仰の近代の変容であったと言える。

兵庫・一乗寺法道仙人像の研究

田中夕子

一三世紀半ばに入り南都復興造営がひとりの区切りの時期を迎えた頃、仏師は新興または復興した教団と結びついて地での造仏活動をするなどの新しい展開を迎える。

兵庫・一乗寺に所蔵される法道仙人像は、像内墨書銘から弘安九年（一二八六）実円の勸進により仏師賢清が造像したものであることが知られる。勸進を務めた実円については明らかでない。一方、仏師である賢清についてもその生涯は不明であるが、永仁六年（一二九六）に造られた京都・宗堅寺如意輪観音坐像の作者と同一人物であるとおもわれる。その像底銘には「大仏師安阿流法橋賢清」と書かれており、賢清が安阿流つまり安阿弥陀仏と称した仏師快慶の流れをくむ仏師であることがわかる。

一乗寺は天台高僧像十幅を所蔵することでも有名であるが、それが示すように古くから播磨天台寺院の中心的な役割を担っていた。しかし、弘安八年（一二八五）に西大寺叡尊がこの寺院を訪れて以降、西大寺流の真言律の僧侶との深い関わりが見られるようになる。一四世紀前期に成立した『峯相記』による

と正和と文保年間（一二二二～一二三九）頃に法華山住侶宇都宮長老の宿願により講堂が当時西国第一といわれた二階九間に造り改められ、正中元年（一二三四）に上棟、建武二年（一二三五）文観により供養された。宇都宮長老の事績についてはつまびらかでないが、彼の墓（石造五輪塔）が中世、西大寺流の律宗寺院であった報恩寺にある。また、文観は後醍醐天皇の護持僧として知られているが、『太平記』によると彼はもともと法華山（一乗寺）の住侶であったといわれる。その後、奈良の西大寺に移り、叡尊一三回忌に際して造像された文殊菩薩に縁している。

このように一乗寺において西大寺流の律僧との関わりが深まる一方、その近郊では同じく南都の律僧が勸進活動により港の修繕などを行っている。その例として建治元年（一二七五）以降に行われた琳海の大覚寺（尼崎市）開創、正応二年（一二八九）頃、性海による魚住泊（明石市）修造、正応五年（一二九二）頃に行われた行円の福泊（姫路市）の修造があげられる（『兵庫県史』二参照）。彼らはいずれも叡尊と何らかの関係をもち律僧である。

律宗寺院のもとには木工、石工などの技術者集団がおり、律僧が勸進を務める場合、彼らが動員されたことが先学により指摘される。西大寺の造仏に関わり深い仏師としては西大寺の清涼寺式釈迦如来立像の模刻などを行った善派が挙げられるが、後世には善派以外の仏師も起用されている。叡尊が一乗寺を訪れた翌年に造像された法道仙人像は実円の勸進によるものだが、以後の一乗寺と西大寺流の関係を考慮すると実円は西大寺

流の勸進僧と想定できるのではなからうか。

賢清が祖とする快慶は東大寺大勸進重源に関連した造像を多く多くてがけていたことが知られるが、その弟子である行快は蓮華王院など旧教団の造仏活動の他に滋賀・玉桂寺、同・阿弥陀寺など源空教団に関連する造像も行っている。同じく快慶の弟子の栄快は奈良・長命寺の地藏菩薩立像台座銘に「興福寺大仏師相承／今／東大寺大佛師葉師寺大佛（師脱力）／法橋栄快奉造」と記しており南都を中心に活動していたと考えられる。このような多様な造仏活動は慶派仏師全体の傾向でもあるが、快慶の弟子たちも同様に南都の寺院復興にしがたい、その活動の場を新興の教団のなかへ、また近畿圏を中心とした地方へと拡大していったものと思われる。法道仙人像の造像もそのひとつといえよう。先に挙げた快慶の弟子たちの造仏活動もそのほとんどが勸進聖と組んでの仏像制作であり、仏師の活動にとつて勸進聖との関わりが重要な要素となっている。このことは寺院から独立した職人としての仏師へ、つまり仏師の中世的な変容への移り変わりを示すものと考ええる。

但馬国大屋郷の修験山伏と熊野信仰

菊池 武

但馬国では、奈良の大峰山を東の山上さん、岡山の後山を西の山上さんと呼び、登拝修行をする山上講が盛んであった。そ

こで今回は、山上さんを少しく概観し、この下地となる当地の修験山伏の歴史的背景を掘り起こし、その中核となる熊野信仰を紹介して行こう。

養父郡大屋谷でも、後山へ多く登拝し、現存している奥の院の石碑にも十数名の名が刻まれている。大峰山にも登拝している、大峰山の講も組織され上銭もしていた。夏梅村（以下村表記は大屋谷）の薬師堂にも、元禄十三年の「大峰柴燈護摩祈禱札」が残っている。又、但馬の数箇所に「ミニ上山」があり、地元相互の山上参りがあった。昔、行者が修行したと伝えられる、糸原村の新宮山の一角を山上山と呼び、山頂には役行者を祭った行者堂が建てられ、側に突き出た岩の「のぞき場」がある。尚、この字新宮にある臨濟宗臨向寺境内に、明治二十二年迄新宮山にあった行基作と伝える「新宮熊野三所大権現堂」が祭られている。

山上講では、一年に一度の山上祭（八月十八日）が、世話人先達を中心に行われる。宿では役行者の掛け軸を床の間に掛け、山上山には白装束で法螺貝を吹き登拝し、行者堂前にお供えを飾り、心経等を唱え祭礼が行われ、護摩も焚かれ盛んであった。しかし、戦後次第に衰退して行った。尚、登拝修行から帰る修験者達を「山上さん迎え」と称して、道端に並んで跨いでもらうと、息災で暮せるとか、錫杖に打たれる事で健康になるとか言われた。

さて、加保村の日蓮宗法華寺の『過去帳』に、永享年間（一四二九―一四四〇）の大屋谷の様子を、「当谷往古無医師只山伏ノ祈リヲ専ス（中略）当所ハ元真言山伏ノ且那場ニテ有之」と記

している様に、修驗山伏の活躍が見られた。宝暦頃の『出石封内明細帳』にも、中間村に山伏が住していて、そこを「加賀美屋敷」と称していたという。又、筏村に九十八メートルの天滝が存する。かつてこの付近に長瀧寺（瀧寺）があったが、享保十二年の棟札によると、元亀四年大風により破壊、天正二年真言密教系の修驗者谷藏坊により、主社壇を造立したが、現在は不動堂だけが残っていて、天滝三社権現が祭られてある。

この様に、定着山伏と共に奥地大屋谷へ、修驗山伏の訪れによる影響もあつた様で、若杉村には大杉村と同様県指定無形文化財の「ざんざこ踊り」が見られる。この伝播に諸説はあるが、奈良十津川の修驗者が当地に足を止めて教えたとも言われ、ここにも十三メートルの「不動滝」がある。又、古屋村にも元和の頃、大峰山で修行したと伝える山伏金藏坊快遍が来村して、村人のために祈願・相談などしていたが、延宝四年に去つたという。

こうした修驗山伏は、特に熊野との関係が深かつた様で、山路村の真言宗山路寺の寛政元年の白川神祇伯王家の許状「但馬国養父郡大屋庄内十一箇村之氏神御許状之内荒々品々之事」に、大屋谷十一箇村の氏神祭祀権を認めているが、ここに若一王子権現（蔵垣村）、三社権現（筏村）、三社権現（横行村）、熊野権現（糸原村）と出て、これ等は数百年間継承されているとの事で、相当古くからの支配であつた事が分かる。前掲の『出石封内明細帳』にも、熊野権現社（夏梅村）、熊野三社権現（若杉村）の名が見える。又、文政五年の『御触状写覚』に、例年の紀州熊野本宮御師藩内配札許可と大屋谷などの受け

入れ対応を記している。尚、宮本村の式内社岩井山牛頭天王社（現、御井神社）の歴代の神主家寺尾氏の先祖は、元は山伏神主で、天王社の別当天王寺の神役であつて、熊野権現の勧請を盛んに行なつた覚増を開創とする、八鹿町今滝寺の僧であり末寺でもあつたという。

以上の様に、大屋谷では往古から熊野修驗の影響が強く、山伏達の往来定着もあり、次第に各地にミニ山上山や講が出来、俗先達を中心に、修行と信仰心を培い、それは悩める村民へ畏敬の念を以て受け入れられて行つた。

食行身祿の著作にみる敬意

大谷 正 幸

食行身祿（一六七―一七三三）は、近世の江戸を中心として大いに流行した富士講の起動因となつた行者である。彼の著作には現在「一字不説お開みろく之御世之訳お書置申候（通称『一字不説の巻』）」、「食行身祿一切の決定読哥（通称『お決定の巻』）」、「無題？通称『お添書の巻』」の三種が確認されている。

本発表はそのうち、最初にして基本の「一字不説お開みろく之御世之訳お書置申候（通称『一字不説の巻』）」から、登場人物に対する敬語の使用の有無を調べ、彼の敬意がどういった人たちに向いていたかを考察するものである。

結論からいえば、彼の敬意がもっともよく現れるのは、神仏（彼の崇拜するとしないと関わらず）や「天子・將軍」で表される為政者たちである。神話的存在であつても、靈的生物や人格化した自然現象には敬意が向けられることはない。また、現実世界と神話世界は守護されるもの・するものという点でパラレルになっている部分があるが、その場合には現実世界での敬意がそのまま反映される。

更に、彼の書中に現れる「御師」には、彼ら角行系宗教の先師たちと吉田や川口にいて富士登山の事務や儀礼を執行するいわゆる御師との二つの意味がある。食行は前者には敬意を持つが後者にはそうではない。このことは、後の富士講の行者たちが後者の御師と檀那関係を結び崇敬することと対照的である。

本発表で述べられることはおそらくないが、食行三番目の著作である『お添書の巻』において、食行は生類憐れみの令を主として將軍家の批判をする。が、そのとき批判される將軍たちに敬語が用いられることはなく、そこにあるのは容赦のない罵倒である。ただし、「みろくの御世」到来後失脚する従來の神々については、失脚の様子を描写しながらも依然として敬語が用いられている。この違いは彼の權威に対する価値観を考える上で非常に興味深い。また、『一字不説の巻』では暴れる事によって災いを起こすだけであつた靈的生物が、『お添書の巻』では食行によって使役されて暴れるという使い魔的存在と化していることも見逃すことはできない。この辺りも含めた『お決定の巻』以降の研究はまだまだ先のことになると思われるが、いずれ取り組みたい。

人間の生死に関わる石信仰について

植田重雄

大井川を眼下に見下ろす牧之原台地から海に向つて南にくだると、萩間（旧萩間村）という集落に出る。ここに曹洞宗に属する龍門山大興寺がある。この古刹の墓域には二十九代を数える。丸型、繭型、瓢箪型等々の住職の墓石は、すべて人工を加えない自然石である。寺の裏山に大きな竹藪があり、谷川に沿つて崖をなしているところに、大小丸い石が首を出して、

この石が川へ落ちると住職が往生し、この石を墓石にする。昔から遠州七不思議の一つとなつている。大興寺七代目の高德のきこえ高い大徹和尚は九十余歳の天寿を全うしたが、「拙僧の身代りとして裏山より石が生れる」と遺言した。往生後崖から出た石を墓石にする慣わしとなつたという。禪では卵塔、繭塔、無縫塔を珍重する。鑿を加えない石墓は珍らしく、宇宙一円の相に相通ずる。東海道小夜の中山は古くから難所であるが、金谷と菊川を結ぶところに、「夜啼き石」の伝説がある。江戸時代になると仇討話に変換されてしまつてはいるが、もとは石が子を生む「子生み石」の伝説があつたと推定される。このあたりにも大きな丸石が安置されており、菊花石が大切に保存されていることに注目する必要がある。浜名湖の西北部に陣座峠があり、その断崖から、直径一メートルから四メートルに及ぶ巨大な卵型の丸石が出土しており、上野の科学博物館の前庭

に二、三個並べてあつた。地質学者によると、橄欖石と蛇紋石の二種類あり、前者は八百度、後者は三百度で生成し、海溝でサイコロ型に割れ、次第に球型となり、地層に堆積したものが、再び隆起して、山岳、丘陵から地表にあらわれるのではないかと推定している。生成過程は二億三千万年から一億九千万年、三疊紀より中生代の半ばといわれ、気の遠くなるような自然の営為である。大興寺の丸石墓につづいて考えたいのは、小夜の中山の粟が岳の山頂に巨石群の磐座があり、阿波波(阿波比賣命)神社の依代、招代として崇ばれている。五三メートルの山ではあるが、遠州灘、駿河湾双方から漁民たちの漁場確認の見立の山であり、いうまでもなく、航路の目印しともなる山として古くから注目されている。神話では木花開耶姫と磐長姫の比較は有名であるが、宗教的には磐長姫は「子生み」「安産」「子育て」、「病気の治癒」、「長寿を授ける」女神として捧まれている。岩石は炭素系の生命体の母胎、永遠性の象徴であり、大地母神の神格を持つ。さて前述の大興寺の裏山の川には小さな祠があり、そこには睦じい夫婦のごとき道祖神のごとき一メートルほどの丸い大きな石が二つ安置されていて、この地域では「子授け石」、「子生れ石」と呼び、願掛けの布切れ、千羽鶴、絵馬、ノートなどがあり、子授けの願かけのほかには安産の御礼、家族の繁栄をこめたもの、子供の健康を祈るものも多い。山の崖から丸い頭をのぞかせている状態は出産のときを髣髴させ、また谷川に転げ落ちても傷つかず、まさに安産の象徴となる丸石である。魚介、樹木の化石、シュヴァルツヴァルトの農家の庭に祝福のために車輪のように大きいアンモン貝の化石

石が置いてあり、十字架と同じく崇拝されている。生命や大自らの生成への驚異と崇敬の思いは一つであろう。仏教では自然の丸石をもって墓石とするが、民間信仰では同じ丸石が新しい生命の誕生をもたらす「子生み石」として祈願されている。始まりと終り、死と誕生、生死の關係が同時にこのような型で伝えているということは、あらためて本来の大地と人間の宗教的な關係を考えさせてくれる端緒となっているように思われる。

近代における「日本寺院庭園」言説の 国際比較と分析

片平 幸

一九三〇年代、日本の庭園研究者の間で、日本庭園(寺院庭園を含む)の再吟味が必要であるという声がある。「栄誉ある日本庭園の真の姿」を把握することで、当時の庭園界の意識を革新する必要があるという議論である。これは明治維新後の西欧文明導入にもなつて、日本では多くの洋風庭園が造られ、日本庭園の破壊が行われたため、日本庭園復興への関心が寄せられたものと考えられる。しかし、それは単なる日本趣味への回帰ではなく、これまでの伝統を把握した上で、これからの庭園理解を考えようといった、慎重な姿勢がうかがえる議論である。それまでの理解の枠組みを考え直し、「正しい日本庭園の理解」を目指すというのだが、これは一具体体的には何を指

すのであろうか。

「正しい日本庭園の理解」とは一体何なのか。それはどのように想定されていたのだろうか。そして誰が日本庭園の「正しい理解」をしていたのだろうか。この問いに答えるため、「正しい理解」が必要とされた背景を考える。「真の理解」に関してよりも、「真の理解」をしていないものに関する記述が多いため、本研究では後者を特定しながら前者の把握を試みる方法論をとる。

大正末期から昭和にかけて刊行されていた庭園関係雑誌では、「真の理解」をしていないとして、「外国人（主に欧米人）」を登場させる記述が目立つ。それでは日本庭園理解に関する言説に、「外国人」が登場人物として、また日本庭園の「世界の中の位置づけ」や「国際性」がどのように組み込まれていったのだろうか。

それには複合的な要素が可能性として考えられるが、本研究では、一九世紀末から万国博に参加し、日本の庭園が展示されていたこと、外国語による日本庭園関連図書が増加したこと、そして庭園関係者達が実際に来日したこと、の三つの側面に焦点を絞り、日本庭園理解と「国際性」が結びつく経緯を議論する。そこから「正しい理解」は何を指し、誰がその把握をしていたのかを考える。

上述の出来事に関しても、やはり日本の庭園界は外国人の日本庭園理解に対して否定的である。「外国人」であることが、「正しい理解」が出来ない条件であるという認識が共有されていたことになるのだろうか。それでは逆に、「日本人」である

ことが自動的に「正しい理解」への条件であったのだろうか。

しかしこの仮説が成り立たないことを証明することは容易である。傍流ではあるが、例えば近世から近代にかけて庭園に関する書物の執筆者達に対して、充分ではないが、正しい理解をしている部分もあるといった評価もあり、日本人でさえ右に記述するものがない学者であると位置づけられている外国人もいる。そして何より、日本の庭園界で、「正しい理解」が出来ていない日本人に関する言説は多様性をもって存在する。

例えば、ドイツ、イギリスで造園学を学んだ研究者達が中心となつて設立された造園学会員が、実際造園に携わる職人達に対して、また、日本の古典文献を重要視した専門家を真の理解をしていないと位置づけている。その一方で当時「趣味人」とされていた層が、以上の庭園専門家達をまとめて「真の理解」に達していないと評価している。この段階で、固有性をもったそれぞれの「理解」と、庭園界の力学が交錯する様子が考察できる。そこで徐々に、想像力や見立て、または感覚的な経験といった自由な観賞方や「理解」は、一般的な印象ではあるものの、「正しい理解」と差異化されてゆく。

日本の庭園界の細分化に伴い、「正しくない理解」が特定されていく。その対立概念として、「正しい理解」が想定されていたのではないか、ということをも本研究では提言したい。

宮座と人身御供

——「人形」の供物を供える祭から——

六車 由実

近畿地方の宮座の祭には、食物で象つた人形ひとがたを「人身御供」の代りとして神に供えるものがある。例えば、奈良市西九条町の倭文神社の蛇祭や、大津市下坂本の両社神社・酒井神社のおこぼまつりなどがそうだ。いったい、「人身御供」の代りに人形を供えるとはどういうことなのか。これまで民俗学では、人形と言え、もつぱら焼いたり捨てたりすることで人や共同体の災いや穢れを祓う道具として理解されてきたが、人形の供物は、決して焼いたり捨てられたりはされない。むしろ、神の食物として捧げられ、最終的には氏子たちに食べられることにその特徴があるのだ。

では、実際に、祭の中でこの人形はどのように扱われているのだろうか。例えば、倭文神社の蛇祭では、人形は「ヒトミゴク」と呼ばれ、その供進を合図にして大松明に火がつけられる。これが地元では「人身御供」を要求していた大蛇の退治を再現したものだと言われていることからすると、人形の供物は、「人身御供譚」を儀礼的に再演するための一つの重要な舞台装置としての役割を担っていると見える。また、「人身御供」として扱われる人形は、一方では神の形代とも見なされている。蛇祭では、頭屋から神社までお渡りが行われるが、これは

頭上に御幣を刺した人形の供物を中心に行われている。つまり、そこで人形は、頭屋のお飯屋に一定期間安置していた神霊を依りつかせる形代としての役割を負っているのだ。そして重要なのは、神の形代となるのが食べ物であり、最終的には氏子に配られて食べられることである。そこには、目に見えない神の姿を食物で具現化することによって、神の靈威を体内に取り込む方法が案出されていると言えるだろう。

他の事例においても人形の扱いは同様であり、すなわち、人形の供物は神に捧げられる「人身御供」と、そして神の姿との二つのイメージを同時に祭の中で負っているのである。

こうした人形の供物の二つの役割は、これらの祭がいずれも宮座のもとで行われていることからすると、宮座という村落組織の特徴との関わりから説明ができるのではないだろうか。その特徴とは、宮座成員内部における平等性と、成員外に対する特権性である。

成員内の平等性は、当番で年番神主や祭の準備などを引きうける頭屋制によって保証されていると言える。つまり、頭屋制とは、最終的には宮座加入の全ての家が頭屋を引きうけることになるという点で、一つの家に恒常的に権力の集中することを避けることで宮座内の平等を保つ仕組みになっているのである。そして、人形を「人身御供」の代りとして神に供えるという行為は、祭の中で宮座のそのような平等性を再確認する儀礼的な演出ではないかと思われる。というのも「かつて頭屋の子供を毎年犠牲にしていた」と語られる「人身御供譚」とは、宮座を構成する家のいずれもが犠牲を出したことがあるという

〈負の記憶〉を共有することで、宮座成員間の平等性を確認する語りなのであり、それになぞらえた人形の供進は、そうした平等性を儀礼的に確認する演出であると言えるからだ。

また、宮座は、男性が成員権をもち、また加入条件が原則として定住農家に限定されていることからすれば、村の運営から女性や新参の住人を排除するシステムでもある。神霊を具現化した人形を直会で食べるという行為は、祭の場においてそのような宮座の特権性を視覚的に演出するものであると言える。というのも、宮座の成員のみが参加できる直会では、人形を食べられる者と食べられない者との差別がなされるのであり、しかも、人形が神霊の具現化したものとして扱われることからすれば、その差は、神の靈威を身につけられる者と身につけられない者との違いとして意識されるはずだからである。

人形の祭については、このように宮座との関わりから再検討する必要があるのだ。

一遍の「踊屋」と茶堂習俗

青木 淳

高知県西部の山間地域から愛媛県の南端部にかけて「茶堂」と呼ばれる施設が点在する。それは掘建柱に吹き抜けの葺茸屋根の小堂で、普段は農作業中の村人たちの休憩所として利用されている。茶堂の名称は古いものでは十六世紀末に編纂された

『長宗我部地検帳』に見えるが、これによると茶屋・茶庵堂などと記録されており、ほかにも茶屋・茶庵・辻堂とも呼ばれている。茶堂の施設はふつう左右両面の壁と正面の戸がなく吹き抜けて、堂内正面奥に簡単な作りの祭壇がある。建物の大きさは、高知・愛媛の県境域のものでは間口二〜三間、奥行一・五〜三間ほどのものが多く、屋根は茅葺のものが多いのである。床は板間で地上四十五〜六十cmほどの高さで内部には囲炉裏や簡単な水屋のようなものが付設されているものもある。祭壇には弘法大師、地藏・観音・阿弥陀・薬師・不動・十王像・秋葉明神などが祀られるが、道祖神・青面金剛・馬頭観音などの境界神もみられる。

ところがこの「茶堂」の発生に関する問題はこれまで明らかにされていない。茶堂の祭祀習俗としては念仏踊・百万遍念仏・施餓鬼・雨乞い・日和申し・村折禱・麦折禱・虫送り・草相撲・厄払などのほか大師講・大日講・念仏講・観音講・地藏講などの民間習俗が伝えられる。こうした宗教的系譜を明らかにすることを通じてその淵源に迫ることが考えられるが、同時に念仏踊・百万遍念仏といった浄土系の信仰儀礼をも地域の習俗のなかに取り込むという特色が確認された。

また茶堂の形態についてかつて坂本正夫氏は徳島県地方に残る茶堂（このあたりでは辻堂、四ツ足堂ともいう）と正安元年（一二九九）に描かれた『一遍聖伝』の踊堂との類似を指摘しているが、確かに茶堂にみられる葺茸き屋根に掘建て柱、板張床という形態は中世の辻堂の伝統を引き継いでいるものと見てよからう。一遍は各地の寺社に踊屋を設け、念仏踊を展開した

が、踊屋自体の形状については特に規定はしなかつた模様で『絵伝』では阿弥衆に混じつて一般の地域の人々も踊の輪に加わっていることがわかる。一遍は自身が伊予の人であること、正応元年（一二八八）からその翌年にかけて「機縁すでにうすくなり、人教すでに誠をもちはず。生涯いくばくならず、死期ちかきあり。」（『絵伝』）と自ら語りつつ伊予から阿波・淡路へ向けて最後の行道を行った。それゆえにその後の時衆教団にとつて、この四国の辺地は祖師一遍に関わる重要な聖跡となつていたことに違いない。

以後多くの遊行上人が四国を訪れることになるが、延宝三年（一六七五）の遊行上人尊任（一六二五—一六六九）の四国巡錫に関する『寛文雜記』の記事は興味深いものがある。同書の記事に「延宝三年）予州より閏四月廿九日池川（土佐）へ（遊行上人）が御越成らせられ候。迎に人夫・馬等境目迄参り申す事。高岡郡・吾河郡（ともに土佐）にて人夫壹千三百余、また馬式百十式疋と承わり候」（かっこ内は筆者註）とみえ、これは土佐・伊予の国境にあたる池川村を訪れた遊行上人のための接待役と人馬の手配を高岡郡・吾河郡の人々に命じたことを示す資料であるが、一遍流の遊行上人の巡錫にあつて各地の大名がそれを支援していることの知られるものとして注目される。おそらくこのおりの巡錫にあつて集められた地域民衆の労役に対しては、遊行上人による賦算が行われ、人々はそれに応えたのであろう。そしてこうした儀式がこの過疎地域の活性化に連なることを民衆は心得ていたはずである。

さらにまた四国における念仏踊の習俗を伝えるものとして、

徳島県貞光町の四足堂（茶堂）で行われる念仏踊りや、神山町神木観音堂、名が平阿弥陀堂の廻り踊りなどは、その施設の形状をみるといづれの堂も四面に壁はなく、いわば柱と床と屋根だけのお堂で、これなどはまさに一遍の踊屋のそれとまったく同一形態のものと見られると思うのだがいかなものだろう。あわせて愛媛・宝巖寺一遍像（重文）、同・浄土寺空也像（重文）など歴代の遊行聖像が同地に伝来していることも、四国地域における遊行聖あるいは時衆聖の信仰伝承を造型から物語るものとして興味深い。

昭和初期の宗教結社

——荒川区の教会講社による——

川 又 俊 則

昭和一四年四月に成立し、翌一五年四月に施行された宗教団体法において「宗教団体」に認定されていない「宗教結社」に関する「教会講社資料」をもとに、時代社会的背景を考慮した上で、その「宗教結社」に関する若干の考察を加えることが本発表の目的である。東京都荒川区の現代の宗教法人に関する調査を長年続けてきた発表者は、本発表では、第二次大戦前の荒川区内に所在した宗教結社を対象とする。本発表は、昭和一五年時点の「宗教世界」を描きたいと思つている発表者にとつて、基礎的作業の一つの成果と言える。

宗教団体法は近代日本初めての統一の宗教法である。神道・仏教・キリスト教の各寺院・教会などが宗教団体として認定されたのに対し、いわゆる類似宗教などは、この法律でも「法人格」は与えられなかった。ただし「宗教結社」にはなり得るとされたため、各結社は届出をしている。その届出は宗教団体法に則って、宗教結社届、宗教結社規則、教義・儀式・行事、教典、布教所の位置、代表者の履歴書、家屋使用承諾書、信徒名簿、建物見取図がほとんどの「教会講社資料」に記載されていた（資料の散逸により一部欠けているものもあった）。幾つかの教派・宗派ではすでに雛形が印刷されていて、空欄となつてある布教所名・代表者名・所在地のみ埋めていくものも見られた。

荒川区は昭和七年に東京市へ編入する前は北豊島郡に属していた。明治末期頃には南千住地区などにさまざまな工場が進出していった。一方では農地が次々に宅地化され、関東大震災の後には東京市内からの被災者が多く流入し、人口が増加していた。

発表者の共同研究者・磯岡哲也淑徳大学教授が天理教を担当している。それら（七五結社）以外、荒川区には合計一六一の宗教結社があった。宗教宗派別結社数は次の通りである。神道は合計七五。御嶽教二二、神道天善教一〇、扶桑教八、神道修成派八、他である。仏教は合計七三。真言宗三〇、日蓮宗二一、浄土真宗一一、他である。基督教は日本基督教会、日本聖公会など異なる教派が五あった。他に心靈界教会五、生長の家二があった。

天理教の次に多い御嶽教の宗教結社届・宗教規則の一部を見よう。

まず宗教結社届は、「御嶽教所属教師トシテ教義ノ宣布儀式ノ執行ニ従事シ居候処其ノ結集ニ関シテハ未ダ許可ヲ受ケズ依テ宗教団体法施行ニ際シ同法第二十三条同法施行規則第五十八条ニ準ジ規則並ニ添附書類相添へ及御届候也」とあり、その後、住所、昭和十五年×月×日、代表氏名、捺印、東京府知事」が記載されていた。次に、「宗教結社規則は「宗教結社規則（御嶽教所屬）」の後に、「一 名称 第一条 本結社ハ御嶽教〇〇ト称ス、二 事務所 第二条 本結社ノ事務所ヲ〇〇ニ置ク」と続いていた。

宗教結社の代表者・信徒・建物に関しては、次のようにまとめられる。

代表者は全体の七割が男性だったが、神道においては女性が四割とやや多かった。また、神道の代表者は、学歴が他宗教に比してやや低かったが、それは、第二次大戦以前における日本での男女の学歴の差が反映していると思われる。信徒数は、神道の場合、少人数の結社が多かった。一方、仏教の結社は、宗派の区別なく、信徒数が多かった。これは荒川区内の各地区（尾久、町屋、南千住、日暮里、三河島）ごとに顕著な差は見られなかった。また、信徒たちの職業は実に多種多様であった。自営を中心にしたさまざまな職業を持つ者たちがいることが判明した。建物は、御嶽教の場合、二二結社の半数以上において、代表者は自宅を各結社の布教所にしていたことが判明した。そのうち持ち家は四人であり、二割に満たない。つまり代

表者の借家を布教所として利用していることが判明した。
— これまでの考察により概観はとらえられたので、今後はより詳しい検討を試みたい。

祭り分布の歴史的展開の類型化に関する

事例報告——御柱祭の場合——

島田 潔

同一の祭りやその要素が各地に分布している例は、決して少なくない。だが、その分布がなぜ現に見るような分布を示しているのか、その社会的・歴史的意義はどこにあるのかを理解するのは、そう簡単なことではない。これまで分布論として、分布の本源を特定し、そこからの時系列的な伝播の過程を再現することが試みられ、或いは分布地の社会経済的条件的共通性を根拠に、分布が生じたと考えられる時代における当該の祭りの社会的位置を描き出すことが行われている。

これらの視点の特徴は、何よりも、分布を主導的に生じさせた単一の主体や条件（宗教者などの人の移動や荘園領主の有する観念など）によって分布を説明しようとしたところにある。この説明の仕方は、分布を単一の起源で説明できると前提している点が、重要であるといえる。なぜなら、このような説明の仕方を受け入れることによって、我々は暗黙のうちに、分布を単純に特定の時代の共時的な現象であると思ひ込みがちになっ

ているからである。だが、分布という現象は、果たして一つの時代だけで成立し、完結しうる現象なのだろうか。無論、そのような事例も多々あるだろうが、必ずしもそうとばかりは言えない。また、人の移動や社会経済的条件的共有で説明し切れない事例も、多々あるはずである。人の移動がなくても分布を見ることができるとし、社会経済的条件的を共有していても分布の見られない場所もあることは、紛れもない事実である。ここで取り上げる御柱祭も、その一つである。

そこで、分布を長い時間をかけて成立するものと捉え、その背景に分布を主導する単一の主体や条件を想定することをやめるとき、分布の背景として、分布地側の選択という問題が見えてくる。つまり、祭りの本源地側の働きかけではなく、分布地側の事情や必要性に応じた選択的受容によって、分布が成り立っているのではないかとということである。そして、その選択には、どの場所も時代性から自由ではありえない以上、それぞれの時代に特有の選択パターンがあるのではないかと考えられるのである。ここでは、長野県を中心に分布している御柱祭を事例に、このような観点の妥当性の検証という意図を込めて、分布の歴史的展開を検討してみたい。

御柱祭は、諏訪大社の七年に一度の大祭で、上社は八ヶ岳、下社は霧ヶ峰から御柱と呼ばれる樫の巨木を神社まで曳行し、社殿を囲むように立てる祭りだが、諏訪大社以外にも長野県内を中心に数多く行われている。諏訪地方と辰野町の小宮祭を除いても、長野県内で一四五カ所、県外では山梨県で二カ所、鳥取県、埼玉県、福島県で各一カ所、計一五〇カ所で行われてい

る。これらを初見・開始年代別に、分布地側の有する条件を比較すると、次のような祭り選択の歴史的パターンを得ることができる。

まず、中世に始まった祭りは、信濃国二宮小野神社・矢彦神社、三宮穂高神社の三カ所のみであり、諏訪大社同様に社殿の式年造営を伴う。祭り分布が、信濃国の官社の祭りとして始まったことが考えられる。次に、近世に始まった祭りは二カ所あり、地域の拠点的神社で、大祝・五官祝という社家の体制や、上下二社で鎮座するという鎮座形式など諏訪大社と共通する要素をもっていたり、諏訪大明神の滞在伝承を伝えている神社で行われている。御射山祭などの諏訪祭祀との複合など、形態的にも諏訪大社の祭りを指向しているケースが多く、諏訪大社の祭祀的世界との象徴的共通性指向が、分布の背景として浮き彫りとなる。そして、分布が拡大した近代以降は、神社合祀など地域アイデンティティ再構築の過程で、諏訪大社との歴史的関係指向を背景に始まるというパターンが認められる。

宗廟祭祀者の理念形態

栗原圭介

本小論に於いては、古代漢民族の祖先神崇拜に関する宗廟祭祀者の実態を当該文献に徴して、若干考察を試みたい。

先づ初めに、祖先の靈魂乃ち人鬼を祀つてある廟堂（おたま

や）を宗廟と言う。宗とは、本として尊ぶを言う。「周頌清廟」の鄭玄注に、清廟者、祭有清明之德者之宮也。天德清明。文王象焉。故祭之而歌此詩也。廟之言貌也。死者精神不可得而見。但以生時之居立宮室、象貌爲之耳。とある。乃ち宗廟者、先祖の尊貌を言う。

廟制を概言すると、王は七廟。諸侯は五廟。大夫は三廟。適士（上士）は二廟。官師（中士・下士）は一廟。庶士（府史の属）庶人は無廟。『禮記』卷五、王制篇に、天子は七廟。三昭三穆と大祖の廟と七。諸侯・大夫これに準ずる。左昭右穆、次を以て南す。夫れ祭に昭穆有るは、父子遠近、長幼親疏の序を別けて、亂ること無からしむる所以に因る。

凡そ祭に四時有り。春の祭を祫と曰ひ、夏の祭を禘と曰ひ、秋の祭を嘗と曰ひ、冬の祭を烝と曰ふ。夏殷時の禮制。祫禘は陽の義、嘗烝は陰の義に因る。禘は陽の盛んなるなり。嘗は陰の盛んなるなり。故に曰く、禘嘗より重きは莫しと。禘嘗の義は大なり。國を治むるの本なり。知らざる可からざるなり。（以上は、『禮記』卷二十五、祭統篇に依る。）

『禮記』卷二十四、祭義篇に、祭は數するを欲せず。數すれば則ち煩なり。煩なれば則ち不敬なり。祭は疏ならんを欲せず。疏なれば則ち怠る。怠れば則ち忘る。是の故に君子は諸を天道に合して、春は禘し、秋は嘗す。祭を行う者の心得として、内に致齊し、外に散齊して、祭祀する者の資格を體得する。散齊（あらいみ）七日、致齊（まいみ）三日、十日に及んで精神を定め、父母在世の一念に徹し、祭の日には儼然として必ず其の位に見る有り、周還戸を出づれば、肅然として必ず其

の容聲を聞く有り、戸を出でて聽けば、愾然として必ず其の歎息の聲を聞く有り。かくの如きは先王の孝子としての典型を記載してある。

祭祀に於ける「備」の理念に就いて系統的に論述した一文が、祭統篇に見えている。先づ祭の定義を、夫れ祭は物の外自ら至る者に非ざるなり。中自り出で、心に生ずるなり。心恍して之を奉ずるに禮を以てす。是の故に唯だ賢者のみ能く祭の義を盡くす。賢者の祭るや、必ず其の福を受く。世の所謂福に非ざるなり。福とは備なり。備とは百順の名なり。順はざる所無き者、之を備と謂ふ。内に己れを盡して、外に道に順ふを言ふなり。忠臣以て其の君に事へ、孝子以て其の親に事ふ。其の本は一なり。上は則ち鬼神に順ひ、外は則ち君長に順ふ。内は則ち以て親に孝なり。此くの如き之れ備と謂ふ。唯だ賢者のみ能く備ふ。能く備へて然る後に能く祭る。是の故に賢者の祭るや、其の誠信と其の忠敬とを致し、之を奉ずるに物を以てし、之を遣くに禮を以てし、之を安んずるに樂を以てし、之を參ずるに時を以てし、明に之を薦むるのみ矣。其の爲めにするを求めず。此れ孝子の心なり。祭は養を追ひ孝を繼ぐ所以なり。孝は畜なり。道に順ひ、倫に逆はざる、是れを之れ畜と謂ふ。(畜謂順於德教)是の故に孝子の親に事ふるや、三道有り焉。生けるときは則ち養ひ、没すれば則ち喪す。喪畢れば則ち祭る。養には則ち其の順を觀るなり。喪には則ち其の哀を觀るなり。祭には則ち其の敬して時なるを觀るなり。此の三道を盡くす者は、孝子の行なり。とある。

之を要するに、祭祀の根本は孝の精神より発していることが

判る。祭祀の理念は孝道に有る。

狂女の諸相

——クルヒを演じる——

永原 順子

なぜ、謡曲の主題として物狂いが数多く取り上げられているのであろうか。現在能の物狂いに修羅の物狂いを加えれば、相当な数になる。このように、物狂いが謡曲の題材として、重要な位置を占める必然性は、どこにあるのだろうか。

一つには、シャーマニズム的なものとの関連があげられる。物狂いを主題にした能では、もちろん男女ともシテとなり得るが、修羅物は夢幻能としての性格が強く、現在物の物狂いとは趣が異なる。また、現在物、すなわちこの世の人間が狂うという題材を扱う曲では、物狂いの数の方が多く、物狂いは内容的に物狂いに準ずる感がある。よって今回は物狂いに関する考察を行う。

物狂いのシテの種類としては、母が子を、妻(女)が夫(男)を思う、というものを筆頭に、鬼女、老女など、さまざまなものがある。母や妻がシテのものに関しては、物狂いとしてよく引き合いに出されるが、その他の鬼女、老女についてはあまり触れられない。

『卒都婆小町』は、小野小町が老いて零落し、狂いの心がつ

いてしまった状態を描いている。「山姥」は、女が山野にさまよった結果、鬼女になってしまふということが語られる。山姥は善と悪の二面性を有する妖怪とされており、里に降りては、人々と接触していたと思われる。「鉄輪」「葵上」「道成寺」などに見られる鬼女は、嫉妬、恨みなどのため、その怒りで、女が鬼になるというものである。

一見して、これらの曲は物狂いとは関連がないように思われる。しかし、これらには、シテの彷徨という要素が共通している。シテは、ある強烈な感情にかられ、町や山野をさまよふ。シヤーマニズムの観点から、様々な研究がなされているゴミソの成立過程においても、彷徨が確認されている。彼女達は、神の声を聞き、あるいは、なんらかの精神的ダメージから逃れるため、悟りをひらこうと、形式的出家をし、社会復帰をめざす。以上のように、一般的な狂女の物狂いでは、形式的、または演出方法の段階で、シヤーマニズムとの関連性があるが、老女、鬼女に関するものでは、物狂いに至る過程の部分に、シヤーマニズムとの共通点が存在するのである。

次に、「ふり」の問題がある。八木聖弥氏によると、狂い、少なくとも当時の狂いは、何かにおいて必死になる、夢中になる、ということである。それは、日常から逸脱した行動である。逆髪、男装など、順逆の構図がそこには見られる。単に興奮状態をさすだけではなく、その構図を引き出すための手段ともなるのが狂いである。よって、狂いのふりをするⅡ狂いの状態を演出するのが、演じることであり、非日常に夢中になることが、演劇の根本なのである。養老孟司氏によると、

現実には、アクチュアリテイ（日常性Ⅱ五感からの入力による現実）と、リアリティ（真善美Ⅱ能の内部活動における現実）の二つがある。このリアリティの世界に遊ぶことを許されるのが狂いであろう。

狂いを演じる意義とは、狂いが芸能として許される対象、すなわち笑いや楽しみの対象として昇華することである。そう考えると、狂女物によく見られる「面白う狂うてみせよ。」という詞章も納得できるのである。

最後に「籠太鼓」に描かれた、狂った「ふり」をして夫を助ける妻、という特殊な例についても考えてみよう。ここでは役者の二重構造が浮き彫りになる。狂いを演じる①を演じる②シテ、という状況が生まれている。①は、自分から狂う、制御可能な狂い、②は全く狂ってしまったては劇にならない、その限界のふちで「ふり」をする狂いなのである。そこには、演劇、芸能の本質が宿っているに違いない。狂いは、単に形式化されて謡曲にその姿をとどめているだけでなく、謡曲の演技の根本に深くかかわっており、複雑にその形を変化させてきたのである。

民俗仏教としての秋葉信仰と

禅宗寺院について

渡部 正英

民俗仏教の秋葉信仰とは、火防の天狗を祭る信仰形態で、ここでは禅宗寺院である栃尾の常安寺との関係で成立した秋葉信仰をいう。

秋葉講の事例を上げると、福島県大沼郡金山町本名の秋葉講がある。会津の山間地帯にある秋葉講で代参講を行い、地域に秋葉様石祠を持ち、「ひのかみさま」と呼ばれ、常安寺の火防のお札を家庭の台所に貼る。代参人は参詣費（平成十年、八百円）を預かり、祈禱と火防札を受けてくる。本名の「秋葉山参詣人名帳」には「講中定」が記してある。（昭和八年正月廿三日）「一、講中ノ会合ハ正月二十三日トシ合費トシテ白米貳合五勺ヲ当元ニテ相集メ賄致ス者トス。一、年々当元式人ツツ秋葉山へ参詣スル者トス但シ参詣費トシテ壱人ニ付壹銭ヅツ当元へ納付スルコト。一、人名帳簿ハ参詣人当者へ相渡申置ク者トス。右講中一統確ク相守ルベキ者也。」これが民俗仏教の宗教的束縛の例である。

秋葉様の縁日とされる正月二三日の講中会合で全員が集まり、裏山の頂にある秋葉様の石祠に参詣してから会合するが、床の間の秋葉様の軸を掲げた祭壇で、籤を引き代参人二人を決める。籤の一番が「当元」、二番籤を引いた人が「随行者」と

して決定し、全員が代わる代わる代参人になる。最後の人が終わると講中は「まるめる」と言って一旦終了して、新たに継続するか協議することになっているが、江戸時代より続いている。

新潟県小千谷市高梨町の秋葉講の場合は、代参講を止めようか揺れている講中である。四月の二四日に栃尾に二人で代参し、その夜に代参人の家で秋葉様の軸を掲げた祭壇を作り、古老のお唱えで全員が「般若心経」「秋葉大権現の真言」を唱えし火防札を配る。十月の秋葉講では次の代参人を決め引継ぎをする。新潟県魚沼・三島郡は秋葉信仰が盛んな地帯であるが、「秋葉講人別帳」では明治三十三年の二十戸、平成十年には九戸になり、さらに若い人達が支持していない事が原因で次の代参講の継続を決め兼ねている。高梨町の近くの小千谷市三仏生では平成十年で秋葉講を止めた。百五十年前に常安寺の秋葉神社建設の宮大工であった縁があったが、こども若い人達が代参講に対して関心が無いのが原因という。隣の小千谷市五辺では四月二四日、夜に秋葉様の小堂に全員が集まり、隣の高梨町から曹洞宗の住職を招いて読経し、祭礼は続いている。

山形県西田川郡温海町小名部の秋葉講は常安寺の代参講ではない。小正月の十六日の秋葉様の縁日といわれる日の夜に祭礼が行われ（現在は一月六日）、床の間に「正一位秋葉神社」（静岡、秋葉神社）の掛け軸を掲げるが、以前は「秋葉総本殿三尺坊大権現」（可睡齋）の御姿であった。お供え物は白餅と栢栗の実など生の木の木の実。「講屋」と呼ばれる当番の家で、神酒を全員に授け、古老に合わせて、祝詞「秋葉三尺坊大権現真

言」を三十三回唱和する。お供えの白餅は各人に小分けして護符の代わりとする。酒宴は精進料理で講屋が賄いする。講屋は不幸があるとその年は不参となり次年に回される。鎮守を祭祀する氏神信仰的祭礼の形を取っているのが特徴である。

このように不安定な立場の秋葉信仰に対して禅宗寺院は、宗教的束縛を旗印に行事儀礼を確立して対応している。鎌倉時代後期の瑩山が『瑩山清規』に記録した般若十六善神の加護を願う「般若会」の祈禱行事や「施餓鬼供」の供養行事がもとなっている。

また地域の秋葉信仰の行事儀礼の中にも民俗仏教の宗教的束縛が育まれる。信仰はそれぞれの事情で養生と消滅をくりかえすが、宗教的束縛は共に消滅することを回避する手段となり、日常生活が安定継続される。民俗仏教の聖地を混沌として共有し、宗教的束縛で民俗仏教の信仰を育んで実行して来た禅宗寺院の存在を理解しなければならぬだろう。

墓と樹木

——トムライアゲの民俗を例として——

本 林 靖 久

死者の儀礼は、一周忌・三回忌・七回忌と勤めて三十三回忌あるいは五十回忌に至ると、トムライアゲ・トイキリ・トイドメ・トイアゲなどと称して、その後の年忌法要を終わりとする

ところが多い。この時に土地によっては、通常の年忌法要に造立する板塔婆とは形を異にした梢付塔婆または二股塔婆を墓に立てる習慣が九州から東北まで全国に広く残っている。

梢付塔婆は、一五〇センチから三メートルぐらまでの松、杉、樫、檜、椎などの常磐木を使用し、枝の梢の葉を残して、下半分の皮を一部削って梵字や戒名を書いたものである。また、二股塔婆も同様の樹木を用い、二股になった枝の梢の葉を残したものと、梢を切ったものとなっている。したがって、これらの塔婆は葉と皮を残して、生木であることを表示するところが特徴と言える。

例えば、兵庫県三田市母子では五十回忌をトムライアゲと称し、年忌法要のなかでも最も盛大に行われる。法要の数日前に戸主が自分の所有する山から高さ二メートルほどの樫を切り出し、幹の上部を二股とし、必ず一本は葉のついた枝を残し、幹部の表面を平たく削ったシキビトウバを作る。法要の当日、この塔婆は住職によって戒名が墨書され、家での法要の後、墓地（近接両墓制）へ持って行き、埋め墓に挿す。この法要が終わると、埋め墓は全く供養の対象にはならず、また、位牌も家の仏壇から寺に納める。

このようなトムライアゲでは墓に常磐木を挿すほかにも、位牌を墓に捨てたり川に流したり、また寺に納めたり天井裏へ上げたりする。いずれにせよ何らかの方法で位牌を処分してしまうところが多く、この儀礼によって死霊（ホトケ）は個性を消失し、神や先祖となる、あるいは地神となると言われている。

そこには仏教による年忌法要を重ねることによって死者の罪

穢が浄化され、神になるのであって、トムライアゲは、仏教的供養の最後の儀礼として、位牌の廃棄、墓の標識の消滅、あるいは埋め墓から詣り墓への切り替えなどを表出している。

したがって、トムライアゲにおける樹木は清まって神となつた祖霊の依座であるがゆえに、仏教の教理を表現する加工された板塔婆ではなく、常磐木でなくてはならなかつたと考えられる。そもそも神霊は常磐木を依代として降臨することが日本民族古来の信仰であつたことは古文獻に幾多の記載があり、五来重氏によれば、このような梢付塔婆、二股塔婆が枝も葉もない杖型塔婆となり、その一面を削りくぼめた杓子塔婆となり、または杖型の円を六角形に削つた六角塔婆となつて、だんだん仏教の教理を表現するようになったと指摘している。

元来、塔婆は死者の魂が常磐木の生々した梢に宿つて供養を受けるという信仰から墓に立てたもので、仏教以前の古い慣習であるとも言える。梢付塔婆から板(加工)塔婆へ、さらに石塔化の過程には仏教化のあとが認められるが、翻つて考えれば、詣り墓の石塔は梢付塔婆が恒久化したものともみられる。梢付塔婆が根付けばホトケが成仏した(神になつた)と言つて喜ぶ信仰が見られるが、古い墓地が多く鬱蒼たる森をなしているのは、霊魂が安らうために常磐木の枝を立て、また、それを植えたことと深く結びついていたのではないかと思われる。

〈墓地の無縁化〉への対処

——掃苔道・霊園行政・柳田民俗学——

土居 浩

一九三〇年前後、いわゆる無縁墓の増加現象について、様々な立場からの論及がなされる。この時期は、森謙二の指摘に従えば、「無縁墳墓」の改葬手続きが法制度として整えられる最終段階にあたる。また対馬路人の指摘に従えば、「墓相ブーム」でも呼べるような流行があつた時期にあたる。興味深いのは、現在でもしばしば葬墓制史研究の古典として挙げられる柳田国男「葬制の沿革について」および『明治大正史 世相篇』が、やはりこの時期に発表されていることである。

本発表は、柳田が示した葬墓制史叙述の枠組を、同時代性の中で再文脈化する作業である。また、細かな事実誤認を論うことで否定されてきた柳田の葬墓制史叙述を、今後の葬墓制史研究にとって、有効な道具へと鍛え直すことを目論見としている。具体的に比較検討するのは、柳田のほか、当時の東京市で霊園行政に携わつた井下清(一八八四—一九七三)、そして東京名墓顕彰会の機関紙『掃苔』(一九三二・十一—一九四三・十二、全一四三冊。ここでは主に編集後記に相当する欄)、この三者が残したことばである。

この時期の問題とされたのは、墓地に次々と無縁墓が増加する現象、すなわち〈墓地の無縁化〉である。昭和七年、名家墳

墓の荒廢を嘆いた人々により結成されたのが、東京名墓顕彰会であった。「東京市及其付近ノ名家墳墓ヲ調査保存並ニ顕彰スルヲ以テ目的」とするこの会は同時に、「名家墳墓ノ吊祭並ニ巡拜」も事業として挙げられている。その機関紙『掃苔』の示す「掃苔道」とは、たんなる「趣味や道楽」ではなく、また「冷やかな学者」の研究でもない。ましてや「墓相」判断によつて名家墳墓の転移を主張するような「墓相家」とは、明確に区別されるものであった。「掃苔道」とは、「国体」「国民道徳」「日本精神」の中核をなす「祖先崇拜」を実践する爲めなのである。

一方〈墓地の無縁化〉を、将来的に国土が墓地で埋め尽くされる危機感から、具体的な土地問題として対処したのが、井下・多磨霊園の計画・開設・運営に携わつた井下は、雑誌『都市公論』『掃苔』などで、この時期に直面していた墓地整理問題について論及している。「史蹟墓地」の保存も重要だと認めつつも、世界各都市と同様、東京も墓地によつて土地を狭められつつあるので、墓地整理はやむをえないとしている。また、百年・二百年を超えた墓地の存在は、むしろ不明であるのが当然とされる事実から、墓地整理は「円満なる人生の終局であり自然への融合であると考えられる」し、故人も喜ばれると思われ、と指摘する。井下が提案する〈墓地の無縁化〉への処方箋は、火葬化の徹底である。焼骨は基地面積の縮小をもたらし、究極的には焼骨を一箇所に合祀することによつて、墓地整理の解決が導かれるのである。

以上を踏まえて柳田を読み直せば、彼の墓墓制史叙述で注目

すべき点は、墓地が次々と石によつて覆われつつある現象、すなわち〈石化する葬墓地〉として墓地の歴史を描いていることである。掃苔道・霊園行政ともに〈墓地の無縁化〉について、死者を忘れたことにより発生した現象とするのに対して、柳田は〈石化する葬墓地〉によつて、死者を忘れられなくなった結果であるとする。同時代における柳田の異質性は、この点にある。死者の名を刻んだ石が死者の記憶を固定する、との視点は、葬墓制史研究に限らず、物質文化と心性史との関係を検討する上で、無視できない課題を孕んでいる。

ただしこの三者ともに、東京から発信したことがであることを注意しておきたい。このようなことが地方の現実を語る経緯については、別の課題である。

仏壇の起源についての一考察

—— 盆棚説と持仏堂説を巡つて ——

ヨルン・ボクホベン

民俗学で仏壇を取り上げた論文は少なく、ほとんどは仏壇の起源についてである。仏壇の起源について二つの説に大別できる。一つは、竹田聴洲氏が出され、仏壇の起源は武士や豪族の屋敷内に設けられていた持仏堂が家屋内に取り入れられ仏壇となり、さらに縮小化して厨子となつて、仏壇の原型が出来上がったという持仏堂起源説である。二つ目は、柳田国男氏の仏壇

の起源は、様々な地域で盆祭りの時期に設けられる盆棚、精霊棚、魂棚にあるという盆棚起源説で、この説は現在も民俗学会に広く支持されている。

これら二つの仏壇起源説に対して批判の意見も見られる。持仏堂起源説に対して、持仏堂を持つ人々は、貴族、豪族、余裕のある武士、大百姓など、ごく一部の階層で、当時一般庶民の家屋構造、生活レベルから考えて、大半の庶民はどうしていたのか、ということである。後者の盆棚起源説に対しては、現在、仏壇の普及後も盆の時期になると、仏壇とは別に盆棚精霊棚が設けられるのかはどうか、仏壇と盆棚は、それぞれ祭祀の対象である先祖の霊の性格が異なるものではないか、というようなものである。

著者は現地調査を踏まえ、実際の事例と対比しながらこの持仏堂起源説と盆棚起源説を改めて検討し直すことを試みた。

持仏堂起源説については、島根県簸川郡斐川町に現存する二つの仏堂の調査を行った。これらの仏堂は、この地域に君臨した豪族の屋敷内にあった持仏堂にその起源を持つ。いずれの仏堂も墓所の側に建てられていて、管理をする人達は仏堂を「墓守り」と呼ぶ。墓所とこのような仏堂との関係が注目されるが、このことは次回の課題としたい。仏堂の本尊は、共に二体祀られていて、その一体は顔がグロテスクなもので、片目が下がっている。これは「七仏薬師如来巡拝所」の板碑が残っていることから考えて、当時眼病が流行っていて、その治療祈願のために製作されたものであろう。すでに当時から、一個人の持仏堂は人々の信仰を集めた仏堂となっていたことが推測され

る。現在もこれらの仏堂は地域住民によって守られ、存続し続けている。また持仏堂は成長し寺院とも多かつた。しかし、持仏堂が縮小化し個人の家屋内に取り入れられ仏壇となることは著者の調査の限りありえないのではないかと思う。次に、盆棚と仏壇の関係について、実際の事例を紹介し見解を述べたい。

今年八月、奈良県奈良市阪原町の盆行事を調査した。この辺りの盆行事における霊の扱いは柳田氏が指摘した三種類の霊、つまり先祖の霊、無縁仏や餓鬼の霊、新仏の霊に区分することが出来た。先祖の霊は十三日夕刻松明を炊いて迎え、仏壇の前の机に先祖の位牌が置かれる。無縁仏や餓鬼の霊は前庭の粗末な台の餓鬼棚で祀られる。これらの霊は家のホトケでない霊、祀ってくれる人のいない霊であるから家屋外で祀るといふ。新仏は軒下に青竹と葉っぱでこしらえた棚で祀られる。この棚には白木の位牌が置かれ、供え物がされる。初盆の家は無縁仏を祀らないといい、仏壇の扉は閉じられる。本尊は重視されないことが分かる。

以上の事例から考えて、仏壇と盆棚は基本的には共に位牌を祀る「魂棚」である。位牌は霊の依り代であって、位牌を祀ることから仏壇での先祖祭祀が始まったことが推測される。というより、徳川幕府の寺請制度により本家分家の確立、祖先祭祀の制度化で位牌が庶民社会にも出現したのではないか。位牌を納める単なる器が現れ、この器が次第に工芸化し、美術品化し、厨子化して現在の仏壇の形となったのではないか。

このように、持仏堂が家屋内に取り入れられ厨子化し仏壇と

なつたとは言えず、盆棚が仏壇になつたのでもなさそうである。霊の依代である位牌の出現により位牌を納める単なる器、所謂「位牌棚」、「位牌箱」にその起源を求めるといふのはどうであらうか。

葬祭業の展開と利用者との関係

山田 慎也

本発表では、東京都品川区のある葬祭業者の展開過程における営業対象と方法の分析を通して、葬儀を行う喪家とそれに依拠する社会集団について考察することを目的としている。ここで取り上げる事例は、一九二八年創業したT祭典である。T祭典は現在従業員数一八〇人で、横浜にも二カ所営業所を持つほか、一定の掛け金を積み立てて葬儀や貸衣装などのサービスを提供する冠婚葬祭互助会も行っている。そのため葬祭業の他、貸衣装業務なども行っている。

創業当時の営業方法は、顧客に対し直接的な営業は行わず、町会や青年団、在郷軍人会などの役員になり、顔と名前を地域社会に広めることで葬儀の受注に結びつけていた。これは地域社会に密着した形で葬儀が行われていたからである。ただし地域社会といつても近隣の互助よりも町内会が葬儀を取り仕切るようになっていた点で、東京における地域社会の性質は村落共同体における互助関係とは多少質的に異なるものであったと考

えられる。こうした営業のあり方は第二次大戦後もしばらく続いており、創業者は戦後になると品川区内の諸団体のあらゆる役職を引き受け、四十数カ所の団体名誉職を受けていたという。

ところで、一九四八年横須賀で初の冠婚葬祭互助会が誕生し、昭和四〇年代には各地に互助会が作られ成長するにつれ、専業の葬祭業者との間で利益対立が生じてきた。互助会は、会員を募るために顧客に直接営業することができ、急速に広まったのである。そこで、互助会に対抗するため、創業者は品川区の葬祭業者に呼びかけ、共同して自ら互助会を設立しようと呼びかけた。しかし調整がうまくいかず、T祭典単独で互助会を設立した。互助会設立により顧客に直接営業を行えるようになったものの、その基盤は依然として地域社会であった。

一方、近くにある会社に特約契約を結ぶように営業活動を開始していたが、それは地域の営業の延長であった。そして今度は積極的に会社への営業を開始し特約契約を取るために、大手から中小まで回ったのである。近年多少の変動はあるものの、受注した葬儀のうち、約三〇〜三五パーセントが会社特約を利用した葬儀であるという。特約の内容は葬儀があつたら費用を割り引くというものであり、金銭的な負担はほとんどない。特約契約の窓口は大きく二つに分かれ、共済会、労働組合といった社員側の組織と会社の総務部といった会社側の組織であり、社員側の組織の方が契約を取りやすい。また総務部など会社側の場合は、社員の特約だけでなく、社葬の受注も営業対象である。会社特約の場合、社員がそれを利用するメリットは、葬儀

費用の割引よりも葬儀のノウハウの提供の方があるといわれ、参列者数の推測や役職者への対応など、一般論ではなくその会社の事情に応じた対応ができることである。

以上のように一つの事例ではあるが、葬祭業者が成長していくうえで、地域社会の営業から会社特約の営業へと展開している。もちろん不特定の顧客を得るために病院との提携も行っているが、それよりも丁祭典の場合は会社特約により業務を伸張してきた。このようなことから、葬儀が地域社会を基盤としていた一方で、社員にとって会社は葬儀執行の上で依拠する重要な集団であることが、葬祭業者の営業の展開から把握できる。それは会社が社員の葬儀に関与するようになった点で、一種の共同化の現れであり、会社自体も社葬を行うという点で葬儀執行の主体ともなっていることもわかるのである。

ケガレ（穢れ）の民俗宗教

櫻井徳太郎

人権無視の女性差別や被差別部落の問題が、日本人のケガレ観を培養した神祇祭祀や寺檀制などと深くかかわりがあるにも拘わらず、日本学術会議宗教研連のシンポで採り上げられなかったことは遺憾である。もちろん神道学、仏教教団、人類学、民俗学、宗教社会学、女性問題の研究会など個々には討論されたけれども、何れも専門の一面に限られ総合的な見解とは程遠

いものがある。その責めの一端は偏えに日本宗教学会が負うべきだと考える。

一般にケガレは「穢れ」(spoiling, spoli, pollution)とみなされ、神事や仏事に奉仕する際には嚴重に忌避されなくてはならない。身の清浄潔白を期するために事こまかに祓除の作法を定め精進潔斎の物忌みに服する。それが最も鮮やかに顕現するのが民間信仰であるから、その実相を究明すれば日本人の民族性の根幹に触れることができる、と説いたのが柳田民俗学の主張であった。たしかに穢れの民俗は人びとの暮らしのなかで無視できない領域を形成し強い関心をよんだので、血(月経・出産)や死に対する忌避反応が主要な研究ターゲットと目されてきた。ところが近代科学の進歩に伴って合理的思考が普及し医学の開発によって伝統的タブーは徐々に崩れ去り、もつとも避けねばならないとした血の穢れさえ完全に忘れ去ろうとしている。その段階において再び蒸し返そうとするのは時代錯誤も甚しいとの非難を受けそうである。けれども現実には月経期の女性は共同体の神社祭祀から排除され家の歳事儀礼執行の空間から隔離されるし、死に伴うしなもろもろの齋忌慣行は人びとに多くの規制を課している。最後に残ったのが民間信仰を中心とする宗教空間の事象であることに注目しなければならぬ。国語辞典の解説によれば「へよごす」へきたなくすることが穢れであるという。つまり汚穢である。それが触れるべきでない不浄として忌避されるにいたった。そこに問題が潜んでいる。いつたいに穢れ発生の要因には、自己(家族・共同体)から起こる場合と周辺から伝播するケースがある。汚穢と汚染である。いずれ

も放置すると心身に障害を起こし死の危険に曝されるから除去する手段を講ずる。たまつた垢や塵埃を沐浴や清掃で洗い払うのもその一つであろう。神仏に祈願をささげる時に水垢離をとって心身の清浄を期したり神事施行の祭場を祓禊する所以もそこにある。ことに警戒を要するのは外界から襲う鬼神悪魔の穢れで、その侵入を防ぐためのチェック手段には細心の注意がはらわれてきた。(最近では新しい穢れの環境汚染が大問題)。

穢れのなかでも最も執拗な血と死の場合も同様であつて、それらは汚れてであるから洗い流したり祓拭することで解消するとみたのが古代日本人の感覚であつた。初期の武人社会では血に対するタブーはみられないし、水で流して汚れを除去しさえすれば日常態に復帰できた。狩猟生活のマガギ社会でもそうである。女性祭司が神祇祭祀の中心的役割を担った時代における経血禁忌は、その実相をつかむこととまことに困難である。しかし今日の女性シャーマンが、経中にもかかわらず巫神の許しをえてセアンスを施行し、沖繩御嶽祭司の祝女、司が神衣の汚れを洗つて神事に参加するのを見るとき、経血を不浄と避ける観念は後世の変化、つまりヨブレ↓ケガレであつたと考えられる。月経小屋や産部屋への隔離は汚れを払い除くための一時的措置であつて、その期間がすぎれば直ちに祝祭の空間へと転化する。死の忌みは別して強く重いけれども、湯灌をし埋葬を果たし忌中祓いがすめば、そこで生まれ変わるための儀礼が展開する。生↓老↓病↓死↓生の通過儀礼やケ↓ケガレ↓ハレ↓ケの歳事儀礼は、ケガレをケ(褻)の日常態がカ(枯、渴、涸、涸、酒、離)れて衰退し果てた状況とみている。祭祀や行事はそれを賦

活するために設けられたもので、人びとはそれによつて穢れから離脱できた。この原理を歪曲した体制的神仏の罪は重いというべきであろう。

日本仏教と湯の文化

横井 教 章

日本は世界有数の温泉地帯といわれ、温泉場の周辺地域は寺社も多くあり、人々が寺社に参拝をかねて行楽や保養、湯治のために訪れる地域である。また日本人は一般に風呂といわれる大きな桶に水を沸かして入れ身体を浸ける入浴の慣行をもつ。

また、生老病死の苦を解決することを基本理念とした仏教はこの四苦または八苦の解決に向けて精緻な思想と実践方法を編み出してきたことはよく知られているが、その過程で形成された現象として、入浴の慣行に基づいた湯の文化との関わり合いが考えられる。

仏教文化のコンテクストで考えられる入浴には、単に水の浄化力によつて身体についた垢や泥といった汚れを物質的に落とすという目的を持つだけでなく、礼拝・沐浴等の儀礼・慣行により生じる力Ⅱ呪力によつて病氣平癒・延命長寿・災厄除去といった聖なる変化・現象を引き起こそうとする文化的意味作用があるように思える。湯が浄化の意味をもつのみではなく「力」を表現しているということに着目するならば、湯は呪力

を持つ水のなかでもとりわけ聖性に富み、垢や汚れを取り除く「清め」の機能と身心の健康を回復し促進させてくれる「癒し」の働きを持っていると思われる。

日本における入浴という慣行が普及し定着する歴史的な展開過程を考えると、僧侶や聖達による風呂や温泉を用いた「施浴」や祈禱による「癒し」の活動は利他行の具体的な実践とも解釈できる宗教的救済理念の実現と公衆衛生的配慮が窺われ、さらに寺院の勸進活動と参詣者による周辺地域への経済的効果など、湯の文化の普及によって社会に様々な功德が生じる可能性が考えられ、湯の文化の普及を通して仏教を伝道しようとした僧侶や聖達の大きな工夫や努力が窺えるのである。

僧や聖が深く関与していたとされる温泉や風呂に関して特に有名な事例をあげてみると、行基と有馬温泉、道智と城崎温泉、空海と伊豆修善寺温泉、万巻と熱海温泉、重源と奈良東大寺大湯屋、円仁と恐山温泉、浄定と箱根温泉、一遍と別府温泉など、比較的歴史を持つ有名な温泉や風呂には必ずといっていいくらい仏教に関連した言い伝えがあるのではないかと思えるほど多い。そこで今回は最近私が調査を行った熊野湯峰温泉の事例をさらに詳しく紹介した。

判然としない点として湯そのものが力を表現しているとしても、寺湯のような宗教的意味あいの強い湯治場における呪力の在りが客体か主体か、つまり風呂場や温泉場で祀られている仏像及び礼拝物に呪力があるのか、或いは湯がもつとも力をもつのか、祈禱や礼拝を行う人間に力があるのか、そうした主体と客体との相互作用なのか疑問が残る。

いずれにせよ、僧や聖が名声を博し、人々に信頼し尊重された背景に、呪力の効験を具体的に示す際の一種の媒体として湯を用いたことがしばしばあり、湯の媒介する力が人々の生活としての仏教に大きな影響を与えていると思われる。

このように現代の日本人にとって生活の一部となつていてもいっても過言ではない、湯の文化の最深部にはこのような極めて濃厚な宗教的意味や役割をうかがうことができ、今後、地方史や郷土史などの通時的研究とともに多くの実態調査に基づいた事例を比較検討するという共時的研究によりさらに考察を深めていくならば、温泉や風呂といった湯の文化が人類学的宗教研究の豊富な成果を約束する研究対象になりうるであろう。また鹿、猿、鷲などの鳥獣による温泉発見伝説、大己貴命、少名毘古那命などの神々、さらに薬師如来や観音菩薩のような湯に関する仏・菩薩の信仰がどう影響しあい複合しているのか具体的に検討を進めていくことで、特に昨今の人類学的宗教研究で関心を集めている教理宗教と民俗宗教との接触・複合という視点からも注目できるテーマではないかと考えている。

埼玉県一地区における伝統的行事

(正月・盆)の変遷をめぐって

名和清隆

伝統的行事が「どのように、またなぜ姿を変えたのか」という民俗変化の問題は、すでに桜井徳太郎氏・田中宣一氏、あるいは佐藤良博氏などの手により、昭和四〇年代から昭和五〇年代にかけて業績が残されている。その後二〇年以上の年月が過ぎ、生活環境も多少なりとも変化した。そこで伝統的行事(特に正月行事と盆行事)の現在までの変化の諸相・時期・理由を明らかにするために調査を行なった。回答者の年齢は五〇才から八三才までであり、よって行事の変化の諸相は昭和初期から現在までのものである。

調査は平成一二年六月から七月にかけて行ない、特定地域に住む一八軒に対する調査表を基とした聞き取り調査方法を取った。調査地は、埼玉県上尾市北西部にある小敷谷地区及び畔吉地区にまたがる地区の一部。古くは畑作地帯であったが、昭和初期より兼業農家が増えた。昭和三五年頃から昭和四〇年頃にかけて道路の整備が進み、また五〇m西側に大規模な団地が建設されるに伴ない宅地化の進んだ地域である。調査対象者一八軒は、三つの姓・四つのイッケからなる。現在でのイッケの付き合いは、盆・彼岸に線香をあげに行く、葬式・法事の際に手伝いをするといった祖先祭祀での結びつきが主となっている。な

お、この地区一帯においては各家がほぼ同じ様式で行事を行なっていたと考えられる。

質問内容は七夕に関する質問が三項目、盆行事に関してが一六項目、正月行事に関して二一項目である。これらの質問のうち一益に線香をあげに行くか」という質問以外は、いずれも家を基本として執行するものに関する質問である。

今回の調査により明らかになった点をまとめる。

- ・ 分家にくれば、本家のほうが習俗の残留が濃厚であるという
 - ・ 正月行事に比べ盆行事の残留のほうが濃厚であり、その理由としては盆が先祖をまつる行事であることが考えられること。
 - ・ 手間のかかる行事は消滅しやすい傾向を持つということ。
 - ・ イッケを基本とした行事・また祭る対象が明確である要素は消滅変化しにくいこと。
 - ・ 七夕行事は消滅時点では子供のための行事という側面が強く、またマユダマまつりにも同じ側面が見えたこと。
 - ・ 盆行事の変化は行事執行者の死去によるところが大きい
- が、正月行事の変化の理由は多様であり、また同じ習俗であっても家により変化の理由・時期が異なること。

現代沖縄におけるユタの祈願とその射程

佐藤 壮 広

これまで、共同体祭祀の神役をのぞく沖縄の民間巫者たちは、主に私的な相談事に携わるといわれてきた。ごく限られた研究をのぞき、これまで、政治、経済、軍事、歴史、文化の諸領域が複雑に絡み合った沖縄の社会状況と巫者らの儀礼との関連性については、論じられてこなかった。しかし今日では、祈願の内容が日米安保条約の改正や九州・沖縄サミットの成功、「世界平和」の発信におよぶ巫者や、反基地運動に参加し基地フェンスの前で祈願する巫者も存在する。巫者の儀礼の現場のひとつであるグスクや御嶽での祈願の意味とその射程を見れば、私的な体験を介しつつも、そこに沖縄戦や本土復帰およびそれに伴う社会構造の変化など、歴史的出来事と現代の社会状況との複雑な結合を読み取ることができる。

巫者たちを、いわゆる伝統文化の担い手としてだけでなく、同時代に生きる人間として理解しようとするとき、グローバルな状況下の沖縄という観点から、巫者たちの諸行為のもつ宗教的意味を再考する作業が行われなければならないだろう。日常生活それ自体を、グローバル化という課題への応答として捉える視角が求められているのである。そのひとつとして例えば、ギデンズ、ベック、ロバートソンの「グローバル化」の議論は重要な視点を与えてくれる。

一九九九年九月九日には、沖縄本島中部の中城城跡で巫者たちの祭り「グスク・御嶽まつり」が行われた。そこでは、平和と基地反対、環境保護、九州・沖縄サミットの成功などが祈願され、また、巫者の役目に関する自覚が宣言されている。この儀礼には、グローバル化する社会におけるアイデンティティという、現代的課題への応答のひとつが示されている。そのような考えることができる。沖縄における巫者の祈りというローカルな行為が、その内実においてはグローバルな射程を含んでいるのである。

運定めの神の来訪をめぐる

奄美・沖縄の靈魂観念

加藤 正 春

この発表は、主に奄美から報告されているイヤンハジなどと称される儀礼行為を取り上げて、霊的存在の家屋への来訪、ないし去来の経路について検討することを目的としている。奄美では、赤ん坊が出生した際に、その赤ん坊に運命ないし位（クレー）を授けにくる霊的存在が、産家に来訪するとされている。人々は、その霊的存在に悪運を授けられることを忌避するために、軒や屋根裏、柱や地炉などに火箸や刃物を差すことがある。この習俗はイヤギサシ・ヤンハツなどとも呼ばれるが、そのような忌避行為はこの霊的存在の来訪経路を示しているよ

うに思われる。

私は、奄美・沖縄に広くみいだされる厄払いの浜下り儀礼を論じた際に、霊的存在の家屋への来訪経路について考察を加えたことがある（加藤正春「厄払いの浜下り儀礼の考察」『沖縄文化研究』二六、二〇〇〇）。それによれば、霊的存在は家屋のイリチャ（杣、屋根棟）に来訪し、屋根面を南に下降して軒端にいたり、そこから家屋の内側に移動して屋根裏（小屋組）の内部に入るのである。そして、霊的存在のこのような来訪経路は、二つの事柄を明らかにする。一つは北部沖縄にみられる儀礼建築としての神アシャギの形態である。神アシャギは、人が屈んで入らねばならぬ程の大きな屋根と、それを支える掘っ建て柱からなる特異な形態をとっている。私は、神アシャギがこのような形態をとるのは、その屋根の内側の空間に、集落に来訪した神霊を宿すためであると考える。

二つは、妊婦がいる家庭で屋根葺きを行う際に、屋根の一部を葺き残しておく習俗である。この習俗は、次のように考えることができるとよく理解することができる。すなわち、出産は、①赤ん坊の霊魂が来訪することによって行われると仮定し、②その霊魂は上述の来訪経路をたどると考え、③そのとき、屋根棟に開口部があれば、霊魂は屋根棟から直接屋内に進み、軒端を回る経路を短絡してより早く産婦の許に到達することができるのとみるのである。この経路短絡による時間短縮分は、速やかな出産として結実する。したがって、屋根の葺き残しの習俗は、安産を可能にするための呪的行爲であるにちがいない。

この議論は、いくつかの仮説を前提に組み立てられている。

それは、(1)神霊も霊魂も同じ経路をたどって家屋ないし建築物（神アシャギ）にやってくる、(2)出産は、赤ん坊に霊魂が来訪することによって行われる、(3)霊魂は速度をもつといったものである。このうち(3)は、軒端を回避して直接に小屋組に入る方が到達時間が短いという③から導かれるもので、霊魂は一定の距離を進むのに一定の時間を要するのである。

この発表ではまず、以上の議論について、それを死の間際の「呼び戻し」（魂呼び）の習俗と対比することによって検討し、その後運定めの神の来訪をめぐる霊的存在の去来経路について検討する。検討の結果、家屋に来訪する霊的存在は、屋根棟から屋根面を下降して軒端にいたり、そこから斜め内側に上昇して小屋組の内部に入る。その後、小屋組の内部から中柱に沿って下降し、地炉の灰に徴をつける。次に、家屋から去る霊的存在（たとえば、人の死に際して人から離脱する霊魂など）は、この逆の経路をたどり、柱に沿って上昇して小屋組内部に入り、その後、軒端に移動してそこから屋根面を上がり、屋根棟から外に遊離する。このような去来の経路を想定することができた。また、右記の三つの仮説も妥当なものと考えることができた。とくに、検討の際に扱ったいくつかの事例は、出産時に赤ん坊の霊魂が、家屋外から来訪することを確証するよううに思われる。

託宣の記録と伝達

——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、山形県庄内地方において「ミコサン」「ミコ」等と呼ばれる口寄せ巫女により、「太夫」と呼ばれる神職が司祭する共同祭祀での公表を目的として事前に口頭でなされる「託宣」に関し、その記録と伝達の諸相を、東田川郡三川町猪子地区を例として示し、考察を加える。ここでは猪子地区の三つの事例における託宣が、文字を介して伝達され、記録される事に注目したい。その中心に位置する人物の多くが盲人であるがために、文字文化との距離が過大視され、あるいは彼等の伝承・語りの持つ口頭性に重きがおかれて来たためか、巫俗における両者の相互関係に関する検討は管見する限りきわめて乏しい状況であり、それ故以下に示す事例に端的に現れている両者の関係について考えることには、極めて重要な意義があるものと考えらる。

一 事例

①地神講・猪子地区（一八四世帯・一九九九年七月三十一日現在）を「上」「下」二つに分けたうち、「上」の五四戸からなる。三月二日が祭典日で、事前に同地区に住むミコ・M巫女（一九二三年生）の所へ託宣を聞きに行きこれを録音、ワー

ドプロセッサを用いてその要約を印刷したものを直会の席で配布し、更には後日これを墨書にて清書し、次の宿元に渡す。このような形で配布するようになったのは一九九四―五年のことと、それ以前は直会の司会者が口頭で読み上げていたという。

最古の託宣記録は一九二一年のものが存在するが、以後、第二次世界大戦を経てその記述は次第に簡略化し、一九五九年頃のものでピークに達する。しかしその後徐々に記述が詳細になり、一九九九年のものが最大の長さを持つ。尚、「堅牢地神講御託宣」と表紙に書かれた帳面には一九六九年以後の託宣記録が、毎年もれなく編年順に収められている他、もう一分冊には一九二一年から一九六八年分までが、ばらばらな年号順に収められている。

②大神講・旧村社琴平神社境内にある天照皇大神宮を祀る祭祀で、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、当日直会の前に口頭で報告する。託宣は紙片に記録され、会計記録などと一緒に箱に入れ、祭典終了後次の年の宿元に渡す。それらは便箋や原稿用紙に、鉛筆、ボールペン、ワードプロセッサ（これは一九九六年のみ）その他を用いて書かれている。一九八〇年のものが最古であり、その形式は、不連続に変化し、綴じられていない。

③八幡講・八幡神社は旧無格社で、「下」のうちの六〇戸が加入している。祭典は三月一九日、事前にO・M巫女の所で託宣を聞いてくる。託宣は直会の席で配られる手書きの「八幡神社収支計算書」に簡潔にまとめられて記載される。会計報告は行われるものの、託宣が読み上げられるという事はなく、また

清書・保存も行われていない。

二 まとめ

①基本的には口頭文化に属する口寄せ巫女による託宣と、その記録・伝達という形で文字文化への取り込みは、口頭文化と文字文化の相互関係の一端を明瞭に示すものであろう。

②託宣の扱いは各祭祀集団の裁量に任されており、これはそれぞれ別の祭祀への神職の関わり方が、画一的であるのとは対照的である。

③当地の巫俗を支えるのは、恐らく託宣の持つ信憑性なのだろうが、八幡講のようにそれが極めて稀薄と見なせる事例が存在し、更に地神講においては、記録を残すことがより明確に制度化されることで、信憑性のあるなしを超越し、記録する事自体が自己目的化し、年々洗練され、長大化していったのではないかとさえ思われてくる。それでもなお、託宣への信憑性が、いずれの事例においても全く存在しないとは言いがた、それがセアンスの場を離れても持続するという事実は、巫俗というものは、日常にも深く浸透したものであることを示しているのではないかと考える。

精霊の語る日常

川田 牧人

フィリピン・ピサヤ民俗社会において、精霊の語りは超自然

的世界との関わりとしてひんばんに聞かれる。調査地であるセブ州北部のバンタヤン島における呪医である「メレコ」が、その主要な活動である治療行為との関連で語る精霊の叙述とはこととなり、呪医としての知識を配分されていない人々（一般住民）が語る精霊は、彼らが組み立てる日常の意味世界にあつては、いかに位置づけられるのか。精霊の語り、あるいはより大きく「不思議な語り」は、いかに語られるのかを日常の知識という観点から考察することが、本発表の課題である。

この課題を考えるにあたり、まず思い当たるのは、「説明体系（原理）」という側面である。それは、不幸や異常な出来事など、なんらかの極端さの説明として超自然的世界への言及がなされる、というものである。エヴァンス・プリチャードのアザンデ民族誌において示されたこの観点は、とりわけメレコの治療活動に関しては重要な一部をなすが、とりたてて因果論的には何事も「説明」しない精霊の語りも少なからず聞かれ、日常／非日常という対比の両極にひろがる語りを捉える必要がある。また、近年のアジア太平洋地域の精霊観の比較研究では、神概念と対比させた視点が得られる。神概念は時空間における明確に確定された領域を持ち、社会秩序にとつて明確なモデルとなるのに対し、精霊は境界領域を表象するあいまいな経験であり、流動的で予期せざる時空間を占める。また教理や信仰筒条によってではなく、直接、感覚的に経験される。したがって、その知識の再生産のされ方は、世代継承的に社会的に再生産される神の知識とは異なる。これは、人物に力点をおいた自己規定のあり方に対して、状況に力点をおいた自己規定に関連

している。精霊の語りが状況に応じて流動的に運用されていることを資料から読み取るためには、このような視点が有用である。第三に、とりわけフィリピンの地域的コンテキストにあつて検討しておくべきは、フォーク・カトリシズム論であろう。

公会衆の対応に関わらず、その信仰が民衆の起源をもち実際におこなわれており、またそのコミュニティから伝統として支持されているものはフォーク・カトリシズムと定義される。しかしこの議論には、フォークとカトリシズムの「二段重ね」が擬似歴史的類推と混同されたり、フィリピン低地社会の固有文化を固定的に規定するといった難点が生じる。この対比の両極にまたがる事象として精霊の語りを捉える必要が生じる。

このような三つの位相を前提としながら、必ずしも異常な出来事の原因にならなくても超自然的存在、もしくは漠然とした不思議に言及する語り、より現実的な生活上の主張を表明するような語りの中に精霊が描かれる資料を検討する。精霊は、病気や不幸の原因追究という文脈にとどまらず、日常生活のさまざまな場面に生起する出来事を語る際に、ひろいイメージを持つて語られる。そこには人間と精霊がつねに交渉可能であるような関係性が想定されている。ここに、フォーク／カトリシズムといった対比を見出すことの利点は、あまり見出せないと考ええる。

むしろ重要であると考えられるのは、状況先行的な自己に根ざした超自然的世界の認識と、それにもとづく日常の知識のあり方、およびその再生産のされ方である。精霊の語る日常は、そこに状況依存的な自己の姿が投影されている。状況的な自己

像が、日常生活における精霊の語りの知識を供給しているとも言える。また知識の再生産に関しては、互換可能な話の要素がレファレンスとなる点が指摘できる。

タイ都市新中間層における瞑想実践

——生産と消費の自己構築——

矢野 秀 武

一九七〇年代からタイ都市部で広まった仏教運動の一つに、タンマカーイ寺がある。この寺は、一九七〇年に現在の敷地の一面に瞑想センターを設立し、一九八〇年には正式な寺院として認可された。この寺院の特色としては、上座仏教の他の伝統的な瞑想とはスタイルを異にする水晶や光の球などを内観する特殊な瞑想と、マスメディアおよびマーケティングの知識を利用した宣伝やイベント化した儀礼があげられる。

その活動に対して、これまで宗教を商業化しているとの批判があがっている。しかし、そこには、宗教的な商品を単に買う・売るといった表面的な問題しか取り上げられていない。そのような宗教の商業化された部分が何を意味しているのか、莫大な資金を売る側ではなく与える側がその消費行為を通じて何をしているのか論じられていない。また、この寺の活動がある一面非常に禁欲的であり、また過度なほど規律と効率性を求めるということが、この商業化とどのように連関しているのか

が明らかにされないままである。

瞑想と祭礼や出家およびマスメディアといった一連の装置によって構築されるタンマカーイ的な「自己」には、規律を重視する側面と、集団的な形での「自己」呈示を享受し、そこに一種の商品購入（リゾートホテルでの瞑想、イベント化した儀礼への参加、集合儀礼の姿の呈示と享受）が組み込まれているという面は確かに指摘できる。

しかし、このような消費行為を伴った独特の自己表象の構築は、何を意味しているのだろうか。それは、どのような意味で消費社会の産物なのだろうか。これを捉えるために、そこで形成される自己の表象が、快楽・快適さと禁欲・規律性のイメージが入り組んだものであることに着目したい。

タンマカーイ寺の瞑想と祭礼の特質は、一方で、村落の宗教儀礼における祝祭的な雰囲気とは一線を画した没入的で傍観的なものであり、他方で規律・禁欲と快楽によって構成された心身の呈示をも目的としている。その意味で、タンマカーイの「自己」はまさに、それは社会学者のマイク・フェザーストンの述べる没入と傍観を伴う心性や、ブライアン・ターナーの述べる自己呈示のための禁欲を伴った打算的な享楽主義といった、消費社会の特質を持つ。

しかし、タンマカーイ寺においては、さらに企業的な制度や組織を構築するための過剰な規律が見られ、また個人の呈示というよりも呈示されるのはそのような制度・組織という集団である。この背景には、消費のエートスだけでなく、近代初期の禁欲的エートスをも同時に形成しなければいけない、タイの

都市新中間層のジレンマが現れている。

タンマカーイ寺の集団的な自己呈示において一つの中核となっているイメージは、「近代的」組織を運営する規律化された身体を呈示したいというナルシスティックな卓越性なのである。初期資本主義の禁欲的合理的組織の規律が身につけているというのを、後期資本主義の消費スタイルを通じて呈示しているのである。タンマカーイ寺における消費とは、生産の論理と消費の論理にはさまれた人々が、その溝を埋める自己イメージを創出する営みではないだろうか。

哈尼の人びとの宗教構造

菅原 壽 清

中国雲南省紅河哈尼族彝族自治州の西南部、哀牢山南端に位置する元陽郊外の紅河哈尼の村は二千五百から三千メートルの山々が連なる山地地域に位置し、哈尼の人びとは山の急斜面を切り拓いて棚田を造り、水田稲作を行っている。

人びとは、仏教などの外来宗教を受容せず、稲作をめぐってアニミスティックな神観念・人的組織・象徴・儀礼の体系を有し、独自の宗教構造を形成している。その主なる点として次のような特徴がみられる。儀礼をめぐって、村落レベルでは聖樹を祀る聖林、村の寨神を招くテチューハン（祠）、招いた天神を楽しませるモチユー（シーソー）、チューリチェン（ブラン

コ)、シャマ(神田)などの施設が存在し、家レベルでは神棚と稲倉などがある。また、天神(父子連名制の源頭に位置する神)、先祖、稲霊などの靈魂観が存在し、これらに関わる宗教的人物として祭司的役割を果たすミグとモピー、また呪師的・巫師的役割を果たす主婦と尼瑪がいる。ミグは村の中で大変幸せな家族を持っており、三々四世代に亘って健在で子孫が繁栄している家族の長老が選ばれて就任し、村の代表として全ての祭にかかわる。また、モピーは、世襲によって受け継がれ、年中行事の祭を司り、悪魔を祓って人や家畜の病気を治し、新築の家の神棚を作り、出産を除いて結婚式や葬式といった人生の通過儀礼全てにかかわる。さらに、主婦は家の祭を主催し、先祖、穀物の神、釜戸の神を祭り、豊作や家族の健康、家畜の繁栄を祈る。家には神棚が二カ所あり、男性と女性の先祖、また同じ所に稲霊を祀る。新嘗祭では、田に行つて一握りの稲の穂(稲霊)を家に持ち帰つて稲霊を迎える。そして、尼瑪はある日突然病氣(巫病)になり大変苦しんだ後、それが治るとなる。尼瑪は女性で、何世代も心やさしい家族をもち、徳を積み、自分に対しては厳しく、他人には優しく人の幸せを先に考える人がなる。村に必ず一人いるというわけではない。普段は他の人と同じ人間で同じ仕事をしますが、見た目は人でも人間と鬼・霊界の中間にあつて、両界の架け橋の役割を果たす。尼瑪は神を迎えて別の世界と会話することができ、悪霊を祓い、薬草・漢方薬を用いて治療する。祭具は真っ黒な扇子一本だけである。また、哈尼の社会では、人が亡くなると一カ月後必ず魂が帰つてくると信じられており、尼瑪は亡くなった人の霊を呼

び戻してあの世と交流する儀礼を行うことができる。これは尼瑪にしかできない。

こうした人びとの宗教的役割関係を、生と死にかかわる人生儀礼と善と悪に関する靈的觀念を軸とすると、その宗教構造は次のような五つのステージと四つの場面において整理できよう。それは①靈魂観、②宗教的人物、③儀礼空間、④儀礼の参加者とその範囲、⑤宗教儀礼、さらにこれらの上に(1)ミグは村を守護する善なる神に奉仕し、村落運営上の責任者として村人の健康、福祉、生産、宗教的生活に関わり、(2)モピーは死者に対する儀礼、祖先崇拜や人生儀礼に関わつて、精霊に祈り、文化の伝承者、治療師、葬式のリーダーとして、占いや祈禱によって問題の解決をはかり、(3)主婦は家の神棚や稲倉、稲の収穫など稲魂に関わつて農耕儀礼を行い、(4)尼瑪は、個人的な災いや病氣などに対して、それらを除去したり病氣治しを行い、占いや精霊への祈禱、さらには精霊と戦い、死者の霊を呼んで生者と対話するシャーマニクな儀礼を行つている。

これは調査を行つた哈尼の社会の宗教的営みを整理したものであるが、そこにはそれぞれに関わる宗教的人物が役割を異にしなが相互に補充していることがわかる。ここには明確な神觀念の分化や組織化された職能者集団の形成はみられないものの、ゆるやかな機能分化が存在し、民俗宗教の一つの宗教形態をみることでできよう。

日本における鍾馗信仰

窪 徳忠

五月節句の武者人形として馴染み深い鍾馗について、中国にはつぎのような伝えがある。唐の玄宗がおこりにかかつて臥せていると、赤い褌をした一匹の小鬼が現われ、玄宗の玉笛と楊貴妃の香囊を盗んで御殿の周囲を駆け廻つて玄宗をからかうので、怒つた玄宗が警護の者をよんで捕えさせようとすると、突然破帽、角帯、朝靴姿の大鬼が現われて、忽ち小鬼を捕えて食べてしまった。驚いた玄宗が尋ねると、私は高祖の時科挙の殿試に落第し、恥ずかしくて故郷に帰れず御殿の階段に頭をぶつけて自殺した終南山出身の進士鍾馗だが、高祖が手厚く葬つて下さつた御恩に感泣し、天下の妖怪どもを平らげて国を安泰にしようとして参上したと奉答したかと思つた玄宗は夢からさめ、病氣も治つていた。喜んだ玄宗は著名な画家呉道子に鍾馗の姿を画かせ、役人に命じて、鍾馗は邪鬼をはらい妖氣を鎮めるものだから、各家でもその絵姿を除夜に貼るようにと広く天下にふれさせたというのである。

この伝えから推測されるように、中国ではかなり古くから年末に鍾馗の絵像をかけて邪氣を払つていたが、『燕京歳時記』や『清嘉録』によると、清朝時代には五月を悪月とする考えに拠つてか、年末以外に端陽節（五月五日）に絵像をかけることもあつたことがわかる。なお、『北京風俗図譜』によると、絵

像右上部に幸福の象徴の蝙蝠が画かれているから、鍾馗には除災招福を願つたと思われる。

鍾馗関係の伝えや信仰習俗の日本初伝の時期は不明ながら、十五世紀初めに世阿弥こと観世元清か金春禅竹が「鍾馗」と題する謡曲を作っているから、恐らく十四世紀後半には伝えられていたであろう。そして、その演能の際には、中入で間狂言によつて先きに紹介した鍾馗の伝えの荒筋が語られるので、謡曲を嗜み、能を観賞していた公家、大名、武家及び一部の庶民を通して、鍾馗への関心が次第に広まっていつたと思われるが、広く一般の信仰を獲得したのは、東京葛飾区葛西神社境内現存の鍾馗像が元禄八年（一六九五）造立の点から推して、江戸時代に入つてからのことと思われる。この鍾馗の石像は、念仏講中が悪魔降伏の目的で造立していることも注目をひく。なお、横浜磯子区東漸寺境内には丸彫の鍾馗石像が、長野県小谷村には線刻の石像二体が、それぞれ現存している。

享保二年（一七一七）に東海道を旅した滝沢馬琴は、愛知、静岡両県の各戸の戸守は鍾馗だと、旅行記『羈旅漫録』に記しているが、現在京都、天理、奈良、藤井寺、大和郡山、近江八幡などの各市では、鍾馗像を屋根におく。京都では小屋根上におくが、他は殆ど大屋根上である。大和郡山では大屋根と小屋根の双方の場合があつた。おく理由は、京都では前の大きな家に負けぬため、玄関が向合つていると家の繁栄に差支えるためなどというが、その起りは文化二年（一八〇五）三条の薬屋の棟の鬼瓦をみたその前の家の主婦が病氣になつたので、医者がその家の小屋根に鍾馗像をのせさせたら治つたという故事だと

の説がある。奈良で大屋根にのせるのは墓地からの幽気防止のためと聞かされたが、小路の突当りの家には小路の正面においてあつた。岸和田や大阪では寺社や大きな家が正面にあるとのせるという。のせる際には、特定の寺社にいき、入魂して貰うのが一般である。馬琴は傍らに山伏名を記す場合もあると記しているが、旧三瀨県（現福岡県）では明治六年（一八七三）に大勢の人が悪魔払いと称し鍾馗像を持歩くことを禁じている。新潟県東蒲原郡の一部では、秋田県同様、村境に鍾馗の大藁人形をおき、道祖神同様悪鬼の村内侵入を防いでいるが、病人は自己の病む位置に自分の納めた藁を入れる。埼玉県桶川では流行病には鍾馗像を屋根におく。従つて、日本では鍾馗は悪鬼よけ、病氣治しの力をもつと信じられているといつて差支えなからう。

〔付記〕道元の師如浄が鍾馗を承知していたから初伝は十四世紀中葉であらう。

特別部会

「生活の宗教」としての日本仏教の研究

コメンテーター 田丸徳善（午前）・山折哲雄（午後）
司会 池上良正（午前）・永井政之（午後）

特別部会 〈「生活の宗教」としての
日本仏教の研究〉について

池上良正

第五九回学術大会では、大会実行委員会によって特別部会が企画された。テーマは、宗教研究の現状をふまえて今後展開すべき課題を提起すること、会場校である駒澤大学の特色を生かすこと、などに配慮した結果、〈「生活の宗教」としての日本仏教の研究〉となった。企画側の意図としては、公開講演会の二人の演者の講演内容とも、ゆるやかな連続性を期待したが、もとよりこれは個々の発表者の視点を拘束するものではない。以下、今回の特別部会の趣旨と、実施形式の概要を記す。

趣旨

従来の「日本仏教研究」では、宗祖に代表される達人的仏教者の思想や、そうした思想の典拠となった教義・經典の研究、さらには、制度化された宗派を中心とする仏教史、などが、中

心を成す太い柱として、豊富な蓄積を築いてきた。一方では、こうした仏教思想や仏教教団が、それぞれの時代の政治的、経済的、社会的状況のなかで果たした役割を母念に検証した研究も、主として歴史学を中心に、業績が積み上げられている。

これに対して、現実の社会に暮らす一般生活者の宗教的信念や実践については、民俗学を中心にした研究が一定の成果をあげてきたが、そこでは、往々にして理念化された仏教が民衆の呪術的・現世利益的習俗の対極に位置づけられる傾向が強く、一般庶民の日常生活に生きている仏教の現実を直視した研究は、未だ多いとはいえない。

宗教学の視点や方法については、今も多くの論争があり、ある種の混沌状況を呈しているが、すべての文化的事象を政治的・経済的・社会的文脈へと帰してしまうのではなく、広義の「宗教」を関心の中心におき、宗教に生きる人間に焦点を合わせ、そのあり方や意味を問い続けることの重要性は失われていない。また、その場合の人間が、単に宗教的達人のみならず、一般の庶民的生活者をも含むべきであることも、今日ではかなりの賛同が得られるのではないかと思う。

こうした視点に立つとき、今後の宗教研究において、従来の理念的な仏教研究と、歴史的・民俗学的実証研究とを、現実社会に生きる生活者の生のレベルで繋ぎ直す研究が、ひとつの重要な課題になると思われる。いわば「生活の宗教」としての仏教研究を模索する作業である。今回はとりあえず日本仏教を中心に置くが、こうした問題を考えるうえで、近隣文化との比較の視点も必要になってくるであろうことは言うまでもない。

もとより、これは「言うは易し」で、実際には、その突破口を見いだすことすら難しいだろう。今回の特別部会を通して、こうした方向の研究を進展させるような興味深い問題系や、新たな視点に関して、いくつかのヒントが提起されることを期待したい。

実施形式

発題者相互の討論によって共有された議論の接点を探るといふよりも、上記の趣旨を大枠として、それぞれの問題関心に立った自由な個別研究発表を並列させることに意義を求めた。したがって、あえてシンポジウムやワークショップなどの形式はとらず、特別部会とした。発表者は、この領域で一定の成果をあげたり、今後活躍が期待される会員八名を、実行委員会の責任において選び、依頼した。四名ずつを午前と午後に分け、それぞれ二名のコメントーター（田丸徳善氏、山折哲雄氏）に簡単なコメントをお願いした。司会は駒澤大学の永井政之と池上良正がつとめた。

仏教学と宗教学

——アカデミズムの知と制度——

林 淳

日本の学問史において宗教学と仏教学は、系譜的には近い関係にあり、その痕跡は現在でも、さまざまな形で残っている。しかし現時点から見ると、社会学、人類学、民俗学などのフィールドの学からの影響を多分に受けた現代の宗教学と、文献研究を武器とする現代の仏教学とは、研究の内実や共同研究のありかたをめぐって大きな差異が存在する。両者の学問の確立過程をたどるのが、本稿の課題である。

仏教学は、宗教学と同様に、東京帝国大学、京都帝国大学などに制度的な基盤をもった。両者ともに、当時の大学文学部の哲学・史学・文学という学問分類のなかでは、「哲学」のなかに加えられ、仏教学の場合には、「印度哲学」という名称のもとで研究が開始されることになった。これには、井上哲次郎の「東洋哲学」という考えが影響していたといわれる。仏教の宗学的研究ではなく、「哲学としての仏教」であるならば、大学制度の上で研究することが可能だったのである。日本の宗教学も仏教学も、マックス・ミュラーの学的な系譜を引いていた。東京帝国大学で宗教学講座を開いた姉崎正治は、マックス・ミュラーの提唱する宗教学の受容者であり、他方でマックス・ミュラーのもとでサンスクリット語を勉強した南条文

雄は、東京帝国大学で仏教学を教えるようになった。マックス・ミュラーがもっていた宗教学の面を、姉崎たちが継承し、インド学の面を、南条たちが受け継ぎ、発展させたのであった。

大正七（一九一八）年に帝国大学の補助として私立大学が正式に認可されることになり、私立大学が設立されたが、仏教教団も、僧侶養成の教育機関を国家公認の大学に昇格させようとした。その結果、仏教学をすすめる研究機関は、帝国大学の印度哲学の講座と、私立の宗門大学との二つの制度的基盤を獲得するようになった。昭和三（一九二八）年に、東京帝国大学、京都帝国大学、東北帝国大学の研究者と、大正大学、駒沢大学、龍谷大学、大谷大学、立正大学などの研究者が協力して、日本仏教学協会（のちの日本仏教学会）を結成した。帝国大学と宗門大学との研究体制の二重性こそが、他の人文学にはない近代仏教学の特色であった。東京帝国大学を中心にした帝国大学においては、パリー語・サンスクリット語の学習が優位となり、インドにおける原始仏教の研究に力がそがれ、他方で宗門大学では、漢籍・漢文の修得が継続し、祖師の研究や漢文で書かれた大乘仏教経典などの中国仏教、日本仏教の研究がすすめられた。つまりパリー語・サンスクリット語と漢文という学習すべき言語の上でも、二重性が存在したと見ることができ。仏教学は、大正年間に『大正新脩大藏経』、『大日本仏教全書』、『日本大藏経』などの基礎文献の編纂、刊行に精力的にとり、西欧の東洋学にも影響を与えるほどになった。仏教学は、中国学（中国史、中国哲学）とともに日本の「東洋学」の

レベルを世界的な水準に引き上げ、西欧に輸出可能な学を形成した。大正期の仏教学者の主張には、明治期には日本は西欧の学の一方的な受容者であったが、これからはそうではなく、西欧に輸出し、西欧の学者に教えなくてはいけないという使命感と自負心の高まりがあった。第一次世界大戦後の国際社会の場において日本は積極的に活躍し、東洋を代表するリーダーたねばならないという、国家中枢の意識と、仏教学者の意識とは微妙に対応していた。

仏教学のあり方と比較すると、宗教学には二重の研究体制はなく、帝国大学の宗教学講座のみが制度的な基盤であった。いわば一元的な体制であった。仏教学の二元的体制が確立した以後は、仏教は宗教学者の研究テーマからはずれていき、宗教学は民族学や神道学に接近するようになった。

現場からの仏教再生運動

川橋 範子

「寺族」または「寺院婦人」とは一般に僧侶の配偶者を示す言葉である。明治五年の太政官布告以前は男性僧侶の「妻帯」は許されておらず、在家仏教である真宗以外の宗派では、僧侶の妻は黙認されていたとしても公認された存在ではなかった。この状況は今日に至っても基本的には変わっていない。どの宗派も僧侶の婚姻が仏教教義のうえで戒律違反ではないと明言し

てはいない。僧侶の婚姻生活が「破戒」にあたらず、正当な社会生活の一部であると主張できないために、僧侶の妻たちは本来存在するはずのない女性と見なされ、教義上も教団の制度上も周辺化されてきたのである。しかしどの宗派においても実質上の寺院運営がこのような女性たちを必要とするの言うまでもない。現代の仏教寺院の多くが制度・教義上の正当な権利や存在理由を欠く女性たちの労力によって支えられていることになる。

今や、日本のほとんどの仏教宗派が男性僧侶の婚姻を慣習化し、真宗と同様に「在家化」していることは事実である。問題は仏教諸宗派がこの事実に向き合おうとせず、現在においても表面上は出家主義を標榜している点にある。現代の仏教教団における性差別の具体的事象である「虚偽の出家主義」が、寺院内の女性の日常経験をどのように歪めているのかを論じ、その欺瞞性を明るみに引き出すことが本発表の主目的である。

宗派を問わず男性僧侶が妻たちに向かって説く内容には共通性がある。彼らは女性たちに礼節を弁えて寺院の「裏方」に徹し、男性僧侶の「補佐」に勤めよ、と説く。衆生を教化するのはあくまでも男性僧侶であり、妻たちは能動的な教化活動の担い手にはなれない。このような、女性を全面的に「裏」の補佐的な役割に封じ込めるあり方は、世間一般の伝統的な性別役割分業と同類に見えるかもしれない。またこの種の寺院内性差別は仏教界に限らず、牧師の妻など、宗教者の妻たちに共通する役割上の葛藤の問題ではないかと見る向きもあろう。しかし前述した「虚偽の出家主義」はこれら婚姻が許されている聖職者

の場合や、世俗の論理とは違う次元で女性を拘束するのである。さらにこの問題をすべて「夫婦間の単なる個人的なこと」に還元してしまう見方がある。しかしこれは各々の寺院が個人的に解決すべきことではなく、広く宗門の制度と仏教教団内のジェンダー観に関わる問題と認識されるべきである。

虚偽の出家主義は女性たちを曖昧に位置付けることによって彼女たちを無力化し、その自己理解や宗教的理想を踏みにじつてきた。教団は僧侶の破戒の負い目を女性のみにおわせることを反省し、寺院内の女性たちがそれぞれ自己の存在意義を発見し確認できる場を作り上げるべく、制度を変容させる必要がある。そしてこの作業はその場しのぎの寺族保護策を宗制に付け加えるのみではなく、新しい宗学の構築をも視野にいれなくてはならないであろう。

仏教界の女性たちは、仏教は本質的に性差別的であり、一方的に女性を搾取すると単純に結論づけているわけではない。彼女たちは、性差別を正当化してきた現代仏教には批判的であるが、女性の経験で捉え直した仏教が、現代の性差別的な文化・社会のあり方を是正するエネルギーをもつと信じているのである。これは欧米でフェミニズムの視点からユダヤ・キリスト教批判に携わる女性たちの活動と呼応している。今、女性たちは様々なかたちで仏教界に批判の声をあげ、その性差別的なあり方に異議申し立てを始めている。この中からいくつかの取り組みを簡単に紹介してみたい。(くわしくは、『仏教とジェンダー——私たちの如是我聞』女性と仏教東海・関東ネットワーク編(朱鷺書房)を参照されたい。)

臨床現場から考える

宗教者の患者救済活動について

根本 治子

はじめに

病と宗教の関係は古代からあり、その時代の医療は、やはり呪術の占める割合が大きかったと言える。日本は、医療に宗教者が関わったが、役割は経験から見た診断治療に頼ったものであったといえる。一方、一般僧侶の病者との関わりは、中世に入り差別思想と共にあつたといえるのではないだろうか。

つまり宿業観、業病観の中で善因果悪因果的思想で対象を捉え、対象者を恫喝していたと言える。そのような教化説法で対象者は救われたといえるのだろうか。少なくとも、江戸時代まで行われていた、子殺しを強いられていた女性たちに対して、自分の子どもを出産と共に殺されると知りつつ、産まなければならぬ辛さや苦しさを、宗教者は理解することなく、この女性の声に耳を傾けることもなかったと言える。ここには仏教の救いは無く、そのために女性自らが如意輪観音信仰という形で、救済の方法を見いだしていたのではないだろうか。ハンセン病の患者にしても同じことが言える。ここでも患者の救済ではなく、患者を貶めることから始まっている。宗教の持つ慈悲やいたわりそして救済とはほど遠い環境の中にあつたといえるのではないだろうか。

現在、反社会的な面が指摘されているカルト宗教などの活動から、看護現場では宗教に対して、特に仏教に対して否定的な反応を示している。今回医療者に行ったアンケート調査から、医療現場の中で求められる宗教活動について述べてみたい。

宗教者の固定観念の誤り

現在、宗教者特に仏教者の医療現場での活動は、殆どの場合ターミナルステージにある患者を対象としているように見受けられる。何故ターミナルなのだろうか。律蔵の小品には、釈尊が病んでいる者の看病をするように、と説いていることが記されている。特別な行為ではなく、自然発生的にするものだと釈尊は言っているように思われる。したがって、宗教者として関わるべき人は、ターミナルステージにある患者ばかりではなく、一般病棟の患者でもあり施設に入所している者でもあろう。また、救いを求めているのは、患者ばかりではなく患者を看病している家族や医療スタッフでもある。

一方慢性疾患の病名告知をされた患者たちも、死の恐怖と連日戦っている。慢性疾患の中でも腎臓疾患の場合は、二重作氏の人工透析患者のアンケート調査から、人工透析の対象であることの告知により、死を自覚することは明らかである。少なくとも宗教の救済の対象は、限定されるべきものではない。対象者を限定するのではなく、病む人全員が対象者であることの認識を持つ必要があるであろう。

まとめ

筆者が行ったアンケート調査結果によると、宗教者の病院での活動について、抵抗のある医療者は三四%と低い数値となつ

た。しかし抵抗はないと答えた者の殆ど全員が、仏教の不信から何らかの条件付きで活動を認めようとしている。

医療を活動の場と考える仏教者は、医療者が抱く仏教に対する不信について、払拭するための行動計画を具体的に考える必要がある。また、医療者自身も医療者の認識によって、患者を安楽な環境に置くことができることを、考え直すことが必要であると思われる。宗教者も医療者も、求めている者にとつて安心を与え、それにより生活の質の向上と自己実現に向かうことを目的とするならば、お互いの立場から歩み寄る姿勢をもち、宗教を求めることを怖がらず、声に出せる環境づくりをする必要があると思われる。

教化と受容

—— 仏教者の介入をめぐって ——

木場 明 志

日本における仏教の民衆化は民衆仏教者の存在と共に語られる。古代には行基・空也、中世には法然・親鸞・一遍、そして以降の多くのヒジリ(聖者)たちの活動によって。しかし、そこでは行基・法然ら優れた民衆仏教者その人への評価が先行し、ヒジリなど民衆宗教者一般の事蹟は必ずしも評価されない。彼らの思想・行動・言説の民衆性への評価であり、仏教民衆化の契機ではあるが、民衆化が特定の個人によってなされるわけもな

い。高僧伝承にありがちな理想化・英雄化の所産が含まれ、民衆化をも高僧の事蹟の内で扱おうとしてきた傾向は否めない。

一方、仏教を経典と高僧の論釈を中心に語ることは、仏教精神の凋落、あるいは仏教解釈の変容を以て仏教民衆化の指標とする動向を育んだ。本来の仏教から遠ざかること、時代を経て変化すること、が民衆化の道であるのは、仏教に固有または固有に近い形態・内容を認め、それとの距離を指標とすることに他ならない。仏教に普遍性を求める余り、幾多の再興の事例を挙げながらも、仏教における時間的・地域的変容を仏教衰退の歴史と読み取ろうとするものである。

上記の二つの研究傾向は、民衆化を評価しようとする方向と、反対に評価しえないとする方向であるが、いずれも仏教には本来性があることを前提に、その周辺領域として民衆化の問題が考えられているに留まる。正像末三時観などに見られるごとく、所詮は仏教衰退の道しか残されていないともいえるが、現代においてそれをそのままに受け取ったり、仏教衰退を民衆化不成功の所産とまで考えるなら、仏教者インテリの持つ民衆愚民観の投影という面が強い。出家は在家に勝るとするのは出家仏教者の発想であって、出家の意味づけには有効であつても、出家のための仏教ならば在家民衆は埒外の存在となる。在家民衆の存在は出家修道者にとつての誡めではあつても、それを超えて仏教民衆化を批判の対象とすることは当を得ない。

翻つて、日本仏教はまさに時代的地域の変容を経た仏教であり、仏教受容の対象が民衆に及んだことは、仏教からは大乗精神の発露と見られ、仏教的理想世界への一歩であるといえる事

柄である。「生活の仏教」としての民衆化は、民俗化と解すれば日本の変容と見ることが可能であり、そこには、介在した仏教者による教化と、それに接した人々による受容があったことはいままでもない。仏教の教義・理念を人々に普及した介在者としての仏教者が存在し、その仏教者自身の仏教受容と教説伝道があり、それが一般社会の人々への受容に結びつくという構造がある。仏教の生活宗教化の道筋を考えるには、介在者である仏教者のありかた如何で人々の受容に変動があるものと推されることであり、その仏教者のあり方は、教説のみならず生活様式・態度の全般に及ぶと考える。介在仏教者の教義伝道中継者としての熱意の程度、また何らかの組織的権威を付帯するか、あるいは行者的資質を持ち合わせるかなど、それらは民衆的受容への極めて重要な契機となる。またそうした観点からは、民衆との接近を印象づける「在家」の意味付けをめぐる教説も無視できない。仏教が生活化することを知るには、介在仏教者の存在形態を通しての分析が一定の有効性を持つ。

「生活宗教としての日本仏教」をみると、宗教の定義たる「聖なるものとの関わり」は指標とならない。目に見えぬ不安な世界に接する態度を教え、一定範囲の説明を行ったのが介在仏教者だった。見えぬ世界の不安に揺れる民衆に対し、仏教者はときにあたかも見てきたように、ときには修行によつて垣間見つつある世界を、ときには見たままを仏教的表現を主にして説き与えた。神も仏も天狗も妖怪も、生活者に与えられた仏教理解の投影に他ならない面が濃い。祖先祭祀・滅罪鎮魂儀礼に中心が置かれることもこの範囲にある。

神葬祭政策への対応にみる

明治仏教の宗教観と儀礼観

村上興匡

所謂廃仏毀釈に続く明治初期の数年間、神仏儒の三教合同やそれに続く真宗による大教院分離など、近世以後の日本仏教にとって大きな転換期であった。それらの動きの中で政教分離・信教の自由等についての議論が提出され、日本仏教の「宗教」としての自己規定が形成されていったといわれている。

「三条教則批判建白書」および「大教院分離建白書」を提出し、その議論に大きな役割を果たした真宗僧侶、島地黙雷は明治五年から欧州各国を視察しており、そのときの知見がその議論の元になったと考えられる。

この明治初期は具体的な神道国教化策が依然採られており、合葬寺や神葬祭普及運動、仏式葬である火葬の禁止などが進められた時期であり、これら情勢も当時の仏教界においては等閑視すべからざる問題であった。黙雷の処女論文が慶応二年に長州藩で採られた火葬禁止政策に反対して著された「送葬論」であったことはよく知られているが、明治六年の政府による火葬禁止令に対しても黙雷は反対の建白書を奏している。

黙雷の神道観、宗教観に欧州視察の前後で大きな変化があることが知られているが、同様に神葬祭や火葬禁止政策に対する見方にもかなり大きな変化が見うけられる。例えば、渡欧以前

に書かれた「送葬論」が、儒教的な排仏論に対する護法論的な色彩が強いのに対して、明治六年の建白書は西欧で唱えられていた合理主義的な火葬推進運動の諸説を引用する形となっている。

明治三年に本願寺門主広如が教団の指導的位置にある人々に諮問した四箇条（一宗判廃止、二廃院合寺、三神葬祭、四宣教師）に対して黙雷は、「四宣教師」のみを焦点の問題とするなど、「教義」的なものを主とし他を従とする傾向は渡欧以前から見る事ができる。またその一方で、大教院制度廃止後、黙雷は布教者および啓蒙家として活躍することとなるが、その活動の中で仏教式結婚式の普及すべきや、僧侶が初等教育に就くべきを主張するなど、一概に日常儀礼的なものを軽視しているともいえない面も有している。

黙雷が「三条教則批判建白書」等の中で述べた「信教の自由」や「政教分離」は、今日一般にいわれるものと質的にかなり異なったものであったことはすでに多くの研究者が指摘するところであるが、黙雷の仏教的な日常儀礼や「慣習」についての考え方も今日、われわれが考えるそれとかなり大きな質的な差があることがうかがわれる。

明治初年は Ralston の訳語として、宗教という言葉が、教法、宗旨などの類似的言葉を抑えて固まってくる時期である。黙雷は明治五年に初めて「宗教」という語を使用しているが、教法、宗旨など類似的の言葉も並行して使い続けている。その他「教宗、教実、教情」「百学の原」「治教と法教」などの彼独特の宗教を表す語も使用されている。

宗教、教法、教宗などはほぼ同様の意味で使われており、黙雷にとつて守るべき宗教信仰はこれらの言葉によつて表されるもの、もしくはその一部であつたと考えられる。それに対して、黙雷にとつて日常儀礼は、地域によつて変わりうるもの（俗）であり、そのほかの諸制度と同様、教に対して副次的なものであつた。教における（宗Ⅱ徳、実Ⅱ用、情Ⅱ術）区分としてみるならば、教情（教えを宣教するための術）に近いものであり、あくまで主たる信仰内容を布教するための手段であり、従である。こうした布教を主とし、日常儀礼を従とする傾向は、明治新仏教の諸運動に引き継がれているように見える。

明治十年以降の布教、啓蒙活動の中で、黙雷が日常儀礼にある程度の重要性を認めていたことには、欧州における文明とキリスト教のあり方の見聞が大きく影響している。この志向性は社会教育という点で、治教という語とも結びつきうるものと考えられる。

日本仏教と「行者」

長谷部 八朗

行者をめぐる諸先学の見解（柳田国男、中山太郎、堀一郎ほか）を通して導かれる第一の特徴は、行者とは単なる宗教的・仏教的修行者に対する呼称（本来はそうであつたらうが）ではなく、そうした修行の結果、「行力」とか「験力」などと表現

される神仏との超自然的交流を可能にする力を蓄えるにいたつた宗教者をさす」と理解されているところにある。この超自然的力能の獲得が行者を職能者たらしめているわけである。もっとも、行者はすべて職能者から構成されているわけではない。巡礼・遍路も一種の行であるが、それを修する人たちの多くは職能者とはいえない。また、たとえば三徳山の護持組織の会員である「奉事行者」（今は消滅しようだが）などは一般信者からなっていた。こうした類いは、今回は除いて考える。

次に、二つ目の特徴として、従来の研究では、実際にギョウウジャと呼ばれている例だけでなく、類似の職能者とみられる法師・法印・祈禱師その他をも包括して行者とカテゴライズする傾向も認められる。とくに石津照塵は、仏の口寄せ・修行上の師匠の有無を基準に、「行者」（共に無）と「ミコ」（共に有）の二類型を提起し、類似職能者の分類整理を試みている。こうした傾向は、我が国の呪術・宗教的職能者の研究において、行者がそれだけ重要な存在として認識されてきたことを物語っている。しかるに、行者の実態に正面から取り組んだ研究となると、きわめて少ないのが実状であるといわざるをえない。確かに仏教と神道、そして民俗宗教とが互いに影響しあうような境域に生きる職能者、という性格が強いだけにそれだけ捉えにくい対象であることは事実だが、今後の行者研究さらにはシャーマン・巫者研究の進展をはかる上で、その活動の具体相に迫り、明らかにする作業は、鋭意進められねばならない。なかでも、行者を行者たらしめている主要な特徴が行力・験力の所有にあるとするならば、それをいかに用いて依頼者・信者の救

済ニーズに応えているのか。すなわち、祈禱儀礼の分析ということが、当面の課題の一つとしてあげられる。それから、行者と仏教との、なにかんづく特定の宗派・教団との関係性、具体的には僧籍の有無や主管する組織の有無などがあげられるが、このように行者が宗派・教団との関連において、どんなポジションに身を置いているのかも明らかにされるべき基本的な課題といえよう。従来、この点が必ずしも十分に解明されてこなかったために、概して宗派・教団の内外の境域に存在しがちなこうした行者たちは、半僧半俗など何か漠然としたイメージで一括されてきた感を否めない。

そこで右の第二の課題について、調査例をもとに若干整理するならば、行者はまず、僧侶資格を有する場合と有しない場合に大別しうる。前者はさらに三種のタイプに分けられる。民間の行者が僧侶資格を取得するが、以前同様、一般家屋に手を加えた道場で巫業を行っている例。それから、民間行者が僧侶化し、寺院とくに教会と称する一種の寺院組織を設立する例。さらには、寺院出身者が僧侶資格を取って、宗派・教団所定の修行を実修する例の三タイプである。

次に僧侶資格を有しない場合であるが、こちらはおおむね二種のヴァリエーションからなる。一つは、先達・講元として信者集団を組織し、参拝や供養、祈願の依頼などを通して特定の寺院や本山とつながりを持つ例。そして二つ目には、在家側に立ちながらも、特定の宗派・教団から肩書・称号を授与されている例。

以上の諸形態からうかがえるように、行者は、仏教と民間の

間をダイナミックに関係づけ、つなぎとめながら、民衆の現実的なニーズに対応している、いわばこの特別部会がテーマに掲げる仏教の「生活の宗教」化をになう主要な一人とみなすことができよう。

「死者・ホトケ」信仰の形成と意義

渡辺喜勝

「死ねば・誰でも・ホトケに成る」という日本人の通念を「死者・ホトケ」観とし、この観念の生成根拠とこれを基盤に行われる死者(死霊)信仰の意義を考察するが、ここでは「成仏」「往生」の語法を手がかりにして、「誰でも成仏」「死ねば成仏」という場面を中心視したい。

観念形成に関しては、以下の時代的・思想的背景を勘案し、歴史的文献から推測する限り、平安中期〜鎌倉期に成立し(Ⅰ期)、室町期〜江戸初期頃までに一般化し定着した(Ⅱ期)と推定される(後撰和歌集、太平記、仮名草紙、浮世草紙など)。上記Ⅰ期は仏教が庶民層に浸透していった時期であり、いわゆる鎌倉新仏教(特に日本浄土教の形成と発展)による庶民教化、末法思想と無常観による現世否定の風潮、仏教主管による葬祭儀礼の一般化、などが観念形成の主たる要因と考えられる。

そしてこの観念形成期における思想的基盤として注目されるのは、「鬼(モノ・カミ・オニ)」観念の変容である。鬼はすで

に上代において、「神」に対する邪悪なものとして「死」に直結した実在観念であったが(万葉集、源氏物語など)、仏教による調伏が図られ駆逐される一方、他方ではその守護神としての「善神」とも位置づけられる(性霊集、法華験記など)。この関係が鬼と仏の対立認識を生み、やがて仏教の浸透と相俟って、死(老)の問題はその領域に包括されたと考ええる。いわゆる「死者・ホトケ」観の萌芽である。

これが素地となり、成仏思想が加味され成立・定着をみる。その主因は「死」の意識を本質的に転換させたことである。つまり、負の面を正のイメージに転換することにより、死に積極的な意義を付加したことである。端的には、死穢観の克服、死を以て往生(成仏)の契機とするという二点に集約できる。その具体例を、「草木成仏」論と「臨終来迎」思想から検証したい。

草木成仏論は、天台本覚思想における「仏性論(悉有仏性)」の日本の展開であり、草木の人間化↓人間の草木化の論理において、本具の仏性顕現である人間の理想像はいわば「光台成的存在」とされる(漢光類聚)。その「清浄心」の強調と同調は死者のイメージに結びつき、「誰でも成仏」の意識を育む。

また臨終来迎説における死の局面での救いの教示が、その意味合いでの「死」を重視させたこと、「来迎」説が救済意識を容易ならしめたこと(法然「逆修説法」)、そこから死を救い(往生)と直結させる認識を作り上げたこと、などが「死ねば成仏」の意識を助長し、通念としての観念形成に大いに預かったものと思われる。

日本の庶民信仰の多くは何らかの形で成立宗教との関連に成り立つとされるが、この信仰も形態論的・構造論的にその好例である。従来、この観念は仏教と民俗信仰のそれぞれの視点からやや否定的に主張されてきたが、むしろ両者間の必然的共働関連をみるべきである。すなわち、死(者)の処理とその救いにおける仏教諸教団と受容者側との現実的および宗教的な需給バランスがその動因だったと思えるからである。したがって「死者・ホトケ」信仰には、両者のこの両面における諸事情が投影し、多義的な信仰特色を含むことになるが、現代日本人の信仰実態との関連から次の三点にその意義を要約しておきたい。

①生と死(後)を中心とする一般日本人の信仰の形成と促進(↓生活における「神信仰」と「仏信仰」の機能分化)、②死を「救い」(安らぎ)とする価値観の転化を生んだこと(↓救いの形骸化)、③仏葬の一般化および仏教による死者供養の定着(↓いわゆる「葬式仏教」)。

「死者供養」と「動物供養」

中村生雄

仏教の「供養」とは本来、「仏、菩薩、諸天(神)などに香華、灯明、飲食などの供物を献ずること」を意味しており、仏や僧団にたいして具体的な品目を献納する行為を中心としていた。ここでは、僧団の出家者が生活するうえでの必需品を施与する

のが趣旨となっていたが、やがてそれはたんに僧団にたいする物的な喜捨にとどまらず、ひろく仏教的な「聖なるもの」にたいする外護者側からの物心両面の奉仕全般をさすようになっていく。にもかかわらずこのような変化をとおして一貫しているのは、供養が、「俗なるもの」が「聖なるもの」に自己を関係づけようとする儀礼行為の一つであるという点にほかならない。このことから、不殺生を特徴とする仏教的な「供養 *puja*」が動物犠牲であるバラモン教の「供儀 *puja*」との対抗関係のなかで創出されたという歴史的な経過が読みとれる。言い換えると、供養は供儀の一変種なのである。

ところが日本仏教においては、たとえば堂塔供養や鐘供養のように、供養の対象を特定した仏事として供養が行なわれるとともに、それがやがて民間儀礼では針供養、人形供養などのヴァリエーションを生んで年中行事化していった。また一方、供養の対象が「もの」から「死者」へと転じ、死者の成仏のために子孫が行なう追善供養こそが供養の中心になっていった。そこに見られる日本仏教の供養観念の特質は、ほぼ次のように考えられる。

「1」日本仏教における供養の特徴は、出家主義(僧団中心主義)の仏教に起源を有していた供養が在家主義的な変容をとげたものとして理解される。

「2」ここでは、聖/俗、出家/在家、彼岸/此岸、生/死、などの二項対立的な思考の枠組みが効力を失い、善悪不二・煩惱即菩提など本覚論的思考にもとづいた調和と協調が強調される。

「3」その結果、死者供養は子孫と先祖の共同性を確認する儀礼として、またその副産物としての動物供養は人間と動物（自然）の共同性を確認する儀礼として機能していく。

「4」狩猟者・漁撈者の殺生を容認する諏訪信仰や鯨供養墓だけでなく、現在の寺院のペット供養、大病院での実験動物の慰霊、エコロジー・ブームに裨さず草木供養塔のリバイバル現象なども、このような日本のな供養観念を前提にした新たな共同性創出の試みとして存在する。

以上のような理解を踏まえたうえで、現在流行している「動物（ペット）供養」や包丁・鋏を始めとする「もの供養」の特徴を見ていくと、そこでは当該の動物や道具を「生業」の対象とする人たちによって供養が行なわれており、それら願主側の実利的・利己的な目的が優先されているのが目を引く。言い換えれば、それらは「生業」が必須とする自然界の生物の利用、資源の調達を事後になって正当化する「事後処理システム」として機能しており、そうした供養を行なうことで個々の家元なり企業経営者は自然資源の篡奪を効率的に行なうことができるということである。このように現代日本の「動物供養」「もの供養」は、個人の私的活動のなかに自己と自然界との共同性を読み込む試みであるとともに、それによって資本主義的企業経営が全面的に公認されるための心理的・文化的装置としても機能していると言えるだろう。したがってそれは、近代西洋のヒューマニズムのイデオロギーが自然の組織的効率的な篡奪行為を人間理性の名において正当化したのとパラレルな現象と見られなくもない。だとすれば、現代日本の供養儀礼とそれをささ

える心性とを、仏教的な供養の現代版と見るのも、現代人の心の深層に生きるアニミスティックな心情のあらわれだと見るのも、ともに非現実的な見方だと言わねばならなくなる。

特別部会の総括

永井政之
池上良正

以下では、司会者の責任において、お二人のコメントーターによって語られたコメントの内容を要約したうえで、司会者の若干の感想を添えて、結びとしたい。

田丸徳善氏によるコメントの概要

仏教に限らず、いわゆる世界宗教を「生活の宗教」として捉える視点は、従来の宗教学では必ずしも十分ではなかった。学説史の主流には宗教の「大衆化」を望ましくないとする暗黙の前提があり、エリアーデ編の *The Encyclopedia of Religion* の Folk Religion の項に見られるような積極的な視点が打ち出されるのは、二〇世紀後半以降のことである。教理的・思想的な側面からの宗教研究が重要であることは当然だが、それが現実の社会生活に展開される局面や、両者が複合する領域にも目を向ける必要がある。この点については、今回の学会において、すでにお二人の公開講演のなかでも説得的に示されたと思う。

宗教の機能については、主として宗教社会学的な観点から大きく統合機能と補償機能が指摘されてきたが、生活仏教といった観点は、どちらかといえば後者の補償機能の考察に適合的といえよう。つまり、日常のリズムが何らかの原因でくずれた状況、一般に「危機」とか「剝奪」などの言葉で捉えられる状況こそが、生活仏教が注目される場となるのではないかと。とくに病氣や、広い意味での社会福祉的な問題への仏教の関わりを、臨床の現場で捉える研究は重要になるだろう。

今回の発表では、仏教の教理面と一般生活の側面、いわば上部構造と下部構造との媒介項として、仏教者の存在があらためて注目されたと思う。一般に組織的・制度的・教義的に整備された宗教の場合、そうした体制内で高位に登りつめたり、出家や行などによって教団の権威を獲得した聖職者などが、民衆とじかに接触する機会というのはむしろ少ない。生活に生きる宗教を問題にしていけば、どうしても体制のなかで下位に位置づけられてきた宗教者や、社会的な権威構造から疎外された人たちに目を向けざるをえない。そこでは、宗教的体制における差別といったテーマも重要になる。ただし、差別の問題にはいろいろの要素が複雑に絡み合っている。教団内における性分業の問題も、日本という社会全体が歴史的に抱えてきた構造の反映にすぎない、という側面もあるのではないかと。

学会という場では、生活仏教という研究分野に関しても、まずはその実態を正確かつ冷静に記述・分析していく作業が求められる。もちろん、そうした研究を通して、将来に向けての実践的な方策を探る努力はあつて当然であろう。今回の特別部会

の発表は、今後の宗教研究の新たな課題に対して、貴重な手掛かりを与えてくれたと思う。

山折哲雄氏によるコメントの概要

日本人の生活の中の宗教（あるいは仏教）というテーマにコメントするとすれば、「墓好きの宗教嫌い、骨好きの信仰嫌い」という一言に尽きる。ただ、それだけ言つて降壇するわけにもいかないの、発表を聞きながら感じた事を述べてみたい。

まず、今日の日本の社会において、宗教学という学問が社会的ニーズに応えられるかどうかという問題がある。宗教学には大きく二つの道があり、第一は宗教学に固有の主題を求めて、これを抽出・分析・研究する道、第二は宗教学的テーマを手段ないしは通路として、「人間とは何か」「日本人とは何か」「自分とは何か」という問いに答える道である。生活の中の仏教という今回の問題提起が、本当に社会的ニーズに応えて、力あるもの、意味ある学問となるためには、この三つの問いをわが身に引き受け、この三つの問いの海の中に乗り入れる覚悟がなければならぬ。そこに届かない限り、今回の企画の問題意識それ自体が空中分解してしまうであろう。

「人間とは何か」という問いについては、近代の人文社会科学における二つの重要な人間観の対決が関わってくる。第一は、人間とは謎に満ちた存在であるとする人間観、第二は、人間は近代科学の方法によって理解可能であるとする人間観である。今後の宗教学は、この相矛盾する人間観を前提として、問いを出していかなければならない。

「日本人とは何か」という問いは、今日これを嫌うスクールが多いことも承知しているが、その重要性は否定できない。近代の仏教研究には、インドの文献研究こそが主流であって、そこから外れるものはすべて亜流であるという前提があつたが、王道視された仏教の根を見れば、結局のところ、それは近代ヨーロッパ人の視線を通した仏教観だつた。日本仏教の宗祖たちの思想には、すでに日本の風土や日本人の生活感覚に根ざした宗教観を豊富に見出すことができ、このことは、「達人的宗教」対「民間信仰」といった、ヨーロッパ産の二元的対立モデルの限界をも示唆している。さらに、日本の歴史における長期の平和安定期を実現しえた要因として、日本における国家と宗教の相性の良さ、といった問題も考える必要がある。

最後に「自分とは何か」という問いがある。宗教学という、人間の謎に探りを入れようとする学問にとつて、等閑に付してはならない問いである。自然科学者の直観でさえ、頭だけではなく感情のレベルでの受容が必要といわれる。ましてや、生活の中の宗教を考えるといった場合には、近代科学では捉えきれない自己の姿が問題になろう。

司会者の感想

お二人のコメントに対しては、各発表者それぞれに感想や反論があるろう。それらを議論する機会を作れなかつたことは残念である。今後の研究に生かしていただければ幸いである。司会者（同時に部会の企画者）としては、田丸氏のコメントは企画全体に関して、かなり好意的かつ激励的であつたのに対して、

山折氏のコメントは、どちらかといえば辛口の批評が強く含まれていたように感じられた。提言には納得できる点も多かつたが、やや奇異に感じる部分もあつたので、最後に一言だけ弁明をして置く。

宗教学の社会的意義を含めて、山折氏が研究者の「心得」として語られた条項は、この部会の企画者（そして、おそらくは各発表者）にとつては、むしろ自明の前提であつた。逆にいえば、だからこそ、このような企画が練られたのだともいえる。学術という場の仕事は、真摯な社会的要請にこたへつつ、しかも時流に迎合するのではなく、研究者自身の主体的な信念や問題意識に対して誠実でありつづけようとすることは、研究者にとつてひとつの理想の姿であるが、そこはしばしば深刻な矛盾が露呈する場にもなりうる。ある学術研究者が「社会的ニーズにこたへている」ことを判定する基準にしても、単に著書が売れているとか、メディアでの知名度が高いとか、官民の要職に就いている、といったことだけではいはずである。

それぞれの研究者には、山折氏がややナイーブなレトリックで表明された「精神」を、学術の場での地道な研究をふまえた「成果」として結実させてゆく努力が求められている。今回の特別部会は、そうした努力を重ねるべきひとつの方向を示す第一歩として、ささやかながらも意義があつたのではないかと、私たちは考えている。

会報

○本号は、第五九回学術大会紀要であるが、本号掲載の他に以下の研究発表があった。(発表順)

第一部会

世俗化の解釈学とケネス・バーク (堀雅彦)

聖と俗の境界消滅—NPOとしての宗教集団— (井門富二夫)

多神教と一神教 (関一敏)

ヨーロッパ連合とセクト／カルト問題 (中野毅)

第四部会

大乘涅槃經の「如来常住・仏性」説は大智度論の思想の改変か

(武田浩字)

第六部会

明治期日本の科学と宗教 (前川理子)

第七部会

戦時期日本神出征考—霊夢から儀礼まで— (丸山泰明)

第八部会

柳田國男と『先祖の話』 (本多亮)

宗教における空間構造と祭り (野村暢清)

山岳信仰の視点から考察する日韓両国の山岳名称 (長野覺)

なお、発表を取り消したものは(部会、発表予定順)、第一部会 ヴァン・デル・レーウにおける「ホモ・レリギオス」について (岡宏志)、「宗教対話経験の諸相」研究の射程 (濱田

陽)、第三部会 聖ベネディクト修道会と現代社会 (坂本進)、旧約における「正義」および「知恵」とマアトとの関係について (加藤久美子)、第四部会 和辻哲郎の十二縁起解釈について (今西順吉)、「開元釈教広品歴史章」について (手島一真)、第六部会 『神秘主義と禪』に見られる鈴木大拙博士の禅思想 (和田真二)、第八部会 村落社会にみる墓地空間の構成 (鈴木岩弓)

二〇〇一年度学術大会

開催日 二〇〇一年九月一三日(木)〜一五日(土)

開催場所 久留米大学 (福岡県久留米市)

*案内は四月下旬に発送の予定

会員計報

日本宗教学会名譽会員、財団法人松ヶ岡文庫長、古田紹欽先生は、二〇〇一年一月三十一日逝去されました。享年八九歳。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。