

ダビデの原像を求めて

バト・シエバ事件——大王ダビデ

神学者カール・バルトの言葉を話の手掛りとします。⁽¹⁾

「旧約聖書には、ダビデ王についてと同じくらい詳しく報告されている人間は、ほとんど一人もない。彼はユダヤ民族にとって、今日に至るまで、その歴史上もつとも聖なるもつとも尊敬に値する人物の一人として、認められている。私たちキリスト者たちも、たしかに子供のときから、正当にも、この特異な、しかしたしかに偉大な男に注意を向けさせられる。しかし、もし私たちが、ダビデに対して厳しい縮みあがるような弾劾を行なった悔い改めの説教者ナタン（サムエル記下12章）を彼の生涯からはずして考えたとすれば、正しいダビデ像を持つことはないであろう」。

ということとサムエル記下11—12章の伝承におけるダビデが格別に注目されます。

「彼は前代未聞の放縦な野蛮なことを行なった。彼はウリヤを欺して殺害させ、その妻バト・シエバを自分のも

のとしたのである（サムエル記下11章）。バト・シエバは男の子を産みます。そこで預言者ナタンの登場となります。「預言者ナタンが彼に遣わされた。そして彼はダビデに貧しい人から彼のただ一匹の小羊をとった富める人についてあの物語を語らねばならなかった。そしてダビデがそれを聞いて怒りの頂点に達し、そのような男は死に値すると言ったときに、彼に、『あなたがその人である！』（サムエル記下12章7節）という答えが与えられた。：『私は主に対して罪を犯しました！』（サムエル記下12章13節）というダビデの公然たる告白は、罪からの自由への、新しい生への道となることができた。そしてまたそのようになった」。

バト・シエバとの間にダビデが儲けた子は、神の摂理により、直ちに（七日目に）亡くなりますが、二人にはすぐにまた男の子が恵まれます。子供はソロモンと命名されます。後にダビデの王位を継ぐことになるソロモンです。

甚だ印象的な物語です。前半（11章）の姦淫と謀殺の物語も、後半（12章）の悔改めをめぐる物語も。

バルトに先立つこと千数百年前の言葉を引きます。「我らの僕ダーウド（ダビデ）のことを憶い起して見るがよい。あれはほんに岩乘な（信仰の）男、よく悔改める人間であった」⁽²⁾。コーランの一節です。更に千年ほど遡ります。「神よ、我を憐れみ給え：我は我が咎を知る、我が罪は常に我が前にあり」⁽³⁾云々という人口に膾炙した詩篇五十一篇は、その序詞によれば、バト・シエバ事件に際してのダビデの悔改め、罪の告白の歌です⁽⁵⁾。

しかし聖書のダビデは歴史のダビデではありません。聖書の記事は単純素朴な歴史記録ではないということですから。そもそも記事の成立ちが単純ではありません。

「ウリヤの妻はその夫が死んだことを聞き、その主を悼んだ。喪が明けて、ダビデは人を遣わし彼女を彼の家に

納れた。かくて彼女は彼の妻となり、彼に男の子を産んだ」(11章26―27a⁽⁶⁾節)。この続きは、本来は「そして「彼女は」その名をソロモンと名づけた」であつたに相違ありません。12章24b⁽⁷⁾節です。「彼女は彼に男の子を産み、その名をソロモンと名づけた」。出産、そして(直ちに)命名です。

つまり「彼女は彼に男の子を産んだ」(11章27a⁽⁸⁾節)と「そしてその名をソロモンと名づけた」(12章24b⁽⁹⁾節)の間の(11章27b節によって導かれる)12章の叙述は全て後代の挿入ということです。本来の物語への二次的(三次的、四次的…)な付加なのです。

伝承は拡大・改変され、ソロモンはダビデの恣な振舞の落し子ではなく、件の赤子の死の後に改めてダビデに授けられた息子ということになりました。良く出来た創作です(およそ三千年にわたってソロモンはダビデとバト・シェバの第二子と信じられてきました)。しかし意図的な歴史の偽造です。もとよりダビデの悔改めも空想の産物とされねばなりません。伝承の改編者による潤色であり、そこにダビデの歴史の実像を窺うことは出来ません。

しかし、このような後代の加筆部分は除くとして、物語の内容が全くの絵空事であるとは考えられません。大筋においては事実そのものでしょう。伝承の古層(即ち、11章の基底を成す物語)に描かれたダビデは、紛うかたなく、奔放不羈の専制君主です。したたかな圧倒的な何とも端倪すべからざる帝王です。そうではなかったと異議を唱える余地はないでしょう。

申し添えますが、もし所謂「ウリヤの手紙」(14―15節)を本当にダビデが書いたのであるとすれば、ダビデは(その忠実な將軍ヨアブともども)文盲ではなかった、読み書きができたということになります。興味なくもないことでしょう。ヨアブの復命は(古代オリエントにおいて一般的なように、あるいはホメロスの世界でもそうであ

り、そして古代イスラエルにおいても通例の) 伝令による口頭申告ですが(18節。なお、19—22節は後代の付加、23—25節は更なる付加です)。更に興味深いのは、しかし、そもそも物語の大前提、つまり戦争を前線で指揮するのは將軍ヨアブであり、ダビデ王自身ではないことです。「すめらみことは戦ひに おほみづからは出でまさね」(与謝野晶子)です。ダビデはエルサレムに鎮座しています(11章1b節)。その王宮にです。⁽⁸⁾そこから号令します。もともとより時代の様相の写実には違ひありません。⁽⁹⁾そのような王国をダビデは築き上げたのでした。

軍の先頭に立って——若きダビデ

ダビデはエルサレムを都としました(まさにそれ故にエルサレムは、以来三千年、今日只今に至るまでの歴史に重きをなすことになりました)。エルサレムが「ダビデの町」となった次第についての報告に目を転じます。サムエル記下5章6—10^{*}節の短い段落です。本来の記録は、二次的(二次的…)な付加増殖を含む現行本文より更に短いのですが、ダビデは(他人任せではなく)自ら兵を率いてエルサレムを攻略し、ここに居をトして、町を整備し、そしていやましに栄えた、という内容です。

この段落はサムエル記上23章1—5^{*}節の記事に呼応します。⁽¹¹⁾ダビデがケイラなる町に打ち入り、大いに勝ちを収めたという記録にです。ケイラでの勝利は「ダビデとその従者たち」の活躍の初めであり、彼らの旅路の果てにエルサレム征服があったのです。

「ダビデとその従者たち」の結成の様子は、サムエル記上22章1—2^{*}節に申告されています。⁽¹²⁾「ダビデとその従者たち」とは、いわば一種のやくざ集団です。ダビデは溢れ者、無頼の徒(Outlaws)を組織して一党の首領となり、地域の紛争に際して依頼を受けては子分を率いて加勢に出掛けるなどして天下を横行し、やがて天下を手中に

したのです。

ダビデの先駆者たち

ダビデが擁した部隊（「ダビデとその従者たち」）は歴史に類を見ないというものでは決してありません。遙かなる先例としては（紀元前14世紀前半、後期青銅器時代の）アマルナ文書に見える「ハピルー」乃至「アピルー」が挙げられます。この「ハピルー」乃至「アピルー」（「ヘブライ人」）は、まさに共同体秩序から落ちこぼれた者たちの武装集団と解されます。その跳梁跋扈をエルサレム王アブディ・ヘパはしきりにこぼしています。そして、エフライムの山地の中心都市シケムからエズレル平原や南ガリラヤにまで勢力を伸ばしたラバヤなる者を抜き下ろし、「アピルー」の頭目としての振舞に非難を浴びせています。尤も、或る（シュワルダタなる者の）書簡において彼は「もう一人のラバヤ」と呼ばれているのですが。

より近接した時代のこととして何より目を引くのは士師記11―12章でしょう。⁽¹⁴⁾ エフタの事蹟です。⁽¹⁵⁾ エフタは、家族から別れ、出奔した先において浮浪の者たちを糾合して徒党を組み、辺りに往来して掠奪を事としますが、その武勇を見込まれ、請われて故郷に帰還し、隣接の民アンモン人を撃破します（11章1―11*節、29―33*節）。そしてエフタは東ヨルダンのギレアデの地に君臨したのです。その支配領域を守った戦いの記録が、12章1―6*節です。西ヨルダンのエフライムからの侵攻を斥けて戦いに圧勝したというものです。

ダビデは古代パレスティナにおける後期青銅器時代から鉄器時代開始期⁽¹⁶⁾にかけての遊俠列伝最後の大物と呼ばれるべきかもしれません。

「カヴァレリア・ルステイカーナ」

遊侠の徒ダビデについては、その面影を伝えて遺憾ない物語があります。サムエル記上25章⁽¹⁷⁾です。

ナバルという豪農がおりました。その妻アビガイルは才色兼備、しかるにナバルは頑迷固陋でした。さても羊の毛を刈る時期にダビデは手下の者（若い者⁽¹⁸⁾）を遣わしてナバルに贈物（みかじめ料）を求めます（王が税を徴収するように）。しかしナバルは拒絶します。

その際のナバルの言葉は「ミー・ダーウィード」です。機械的に直訳すれば「ダビデは誰ですか」ですが、「ダビデが何だ」つまり「ダビデとやらのおたんこなすめ、一体何様のつもりだ、何処の馬の骨だかわからない奴が何を言うか」という意味合いです。この言葉は、代えるべきを代えてみれば、都市シケムの王となった梟雄アビメレクに反旗を翻す際にガアル・ベン・エベドなる者が飛ばす檄にも見えます（士師記9章28*節）。

談判不調の報に接し、ダビデは殴り込みの号令を発します。「ダビデとその従者たち」はナバルの牧場を目指します。他方、ナバルの牧場の側でのこと、ナバルがダビデの申し入れを退けたことを知って、アビガイルは独断で、夫ナバルに計ることなく、しかるべき進物を調べてダビデのもとに急ぎます。道すがらダビデに出会い、丁重に詫びを入れます。ダビデはアビガイルに免じて襲撃を中止します。アビガイルが帰宅すると、ナバルは知らぬが私のノーテンキ、大宴会の真最中、大酔していました。

時節柄の祝宴です。羊の毛の刈り取りを喜ぶ酒盛りです。恒例の行事だったのでしょう。ダビデ王の息子アブサロムが長兄アムノンを招き寄せ、酔わせて殺害したのは同じ機会を捉えてのことでした（サムエル記下13章）。

ナバルは、宴の翌朝、酔いから醒めて事の次第を聞いて（即ち、危うくダビデの軍団の来襲を蒙るところであつ

たことを知って）魂消げ、硬直し、頓死してしまいます。⁽¹⁹⁾ダビデは未亡人となったアビガイルに求婚します。アビガイルは欣然として即座に申し出に従います。こうして「彼女はダビデの妻となった」という物語です。

もとより現行の本文は物語の原形そのままではありません。多くの加筆部分があります。例えば、40―41節は後代の追記であろうと思われる（40節は、39b節を敷衍しての導入句です。41節は、アビガイルのいわば淑徳を表現し、併せてダビデの偉大さを示唆します）。

38節は、37節に対して二次的であり、後代の付加に相違ありません。ナバルは、37節で既に死んでいます。ショック死です。38節は、しかし、ナバルの死はヤハウエの懲罰による死であったという解釈を打ち出したのです。⁽²⁰⁾37節の記述をナバルは未だ死に至らぬ危篤状態と見做し、その死を十日ばかり遅延させてです。そして「最後の審判」はヤハウエが下したと断じたのです。

後代の付加はまだあります。アビガイルは、ダビデを懸命に掻き口説いて、流血の沙汰に及ばぬようにと懇請します（24―31節）。この長大な弁論は物語本来のものではありません。続いてのダビデの応答は全て後代の付加です（32―35節）。ナバルの死を耳にしてのダビデの言葉もそうです（39節）。アビガイルと出会う前、ダビデが口にしてきた決意表明もです（21―22節）。

21―22節が後代の挿入であることは容易に納得されます。21―22節は、物語の流れを中断します。その出だしの文（「ウェダーウィード・アーマル」）の時制は（英文法の術語を援用すれば）過去完了ということになります。⁽²¹⁾「さて、ダビデは（先に）言っていた」云々。そのような語りの形式は（バビロンの捕囚以前の）古代イスラエル文学のものではありません。20節は、自然に滑らかに、23節に接続します。アビガイルが驢馬で道を進んでいると

「ダビデとその従者たち」がこちらに向かつて来るのにぶつかり（20節）、ダビデに会うやアビガイルは直ちに驢馬から降り（23節）、という具合です。

アビガイルの陳弁（24―34節）で物語の原形に属するのは、24 a節、27節だけでしよう。ダビデの足元に伏してアビガイルが申し述べる言葉は、敢えて意識すれば、「申しわけございませんでした。お詫びのしるしにこのささやかなものをどうぞ御嘉納下さい」というところでしょうか。話は、35節に続きます。これが本来の物語におけるダビデのアビガイルへの応答です。進物を受け取り、そして襲撃は中止する旨を約束します。ダビデの言葉は「安心して帰ってよいぞ。」⁽²²⁾よし、わかった。お前の顔を立てよう」です。拙訳です。突拍子もない誤訳でないかどうか、大方の批判を仰ぎたいと思います。

ナバルの訃報を聞いてのダビデの言葉（39節）が後代の付加であることについては論ずるに及ばずということになります。21―22節、32―34節、そして此処、三つのダビデの言葉は、明らかにひとつらなりです。もとよりアビガイルの大きいなる饒舌とともにです。

ダビデはナバルの一族郎党の誅滅を誓って息捲いた（21―22節）。しかしアビガイルの諫めに接して（24―31節）、直ちに我が非を認め、悔悛した（32―34節）。そして、自らの手を血に汚さず、恣な報復を控えたことに改めて感慨を久しくした（39節）。そういうことです。明確な一貫した筋立てです。物語本来のものではありません。二次的に持ち込まれた筋立てです。ヤハウェを前にしての人の振舞の問題です。二次的な（本来の物語にはない）要素です。

アビガイルの言葉の大幅な拡大拡充はサムエル記下7章を踏まえます。サムエル記下7章の記載によれば、預言

者ナタンはイスラエルの神ヤハウエの啓示を受け、それをダビデに取り次ぎます。ダビデに永遠の王朝を授けるといふヤハウエの約束です。「ヤハウエは汝（ダビデ）のために家（王家）を造る」（11節）、そして「汝の家と汝の王国は…永遠に永続すべし」（16節）というものです。かくもヤハウエに嘉される王朝創始者となるにふさわしいダビデの若き日の姿を提示すべく物語は増補改訂されたのです。「ヤハウエは必ずや我が君（ダビデ）のために永続する家を造られます」というアビガイルの言葉（28節）は、サムエル記下7章11節、16節に依拠します。⁽²³⁾

ヤハウエに敬虔であり、ヤハウエの導きを信じ、ヤハウエを讃美するダビデは、原物語の叙述の対象ではありません。原物語には、そもそもヤハウエ（あるいは神）という語は全く現われないのですから。⁽²⁴⁾

本来の物語におけるダビデは、専ら自らの拳（力）を頼りに全く意の俛に振舞います。ダビデの実像に近いと思われまふ。物語では血は流れません。しかし物語はダビデが血気盛んにして流血の事態の惹起にも何ら憚りない人物であったことを示唆して余りありません。その通りだったに相違ありません。⁽²⁵⁾

「ダビデとその従者たち」の首領たるダビデは、強請の常習であったかもしれません。しかし何らかの契約の下に警護警備の役を担ったこともしばしばだったでしょう。荒野の用心棒です。何にせよ、自らの意思が貫徹できぬ際には、襲撃そして掠奪を辞さなかつた筈です。そうした日常における出来事の一つを物語は見事に活写したのです。

物語が虚構である筈はありません。ダビデの実際の生涯中の一挿話に違いありません。しかしこの出来事においてダビデは何を獲得したのでしょうか。美しい妻を。それはそうです。物語はそう語ります。しかしそれだけではありません。三千頭の羊です。山羊一千頭です。大地主であったナバルの地所、全財産です。この富はダビデの更

なる飛躍の経済的基盤になったと考えられます。

ペリシテの傘下で

ダビデは、その勢力を伸張し拡大するなかで、当時強盛を誇ったペリシテ人と結び、身を投じてペリシテの傭兵隊長を勤めました。サムエル記上27章の伝えるところです。南方から侵入しては掠奪を事とする遊牧民族に備えるのが、ダビデの任務（の一つ）であり、砂漠の強盗団を追って猛気英風沙傾に振う精悍なダビデの姿をサムエル記上30章の物語に見ることができます。ダビデが着々と確乎たる地歩を占めるに怠りなかったことは想像に難くありません。示唆的な記事が二つあります。「ダビデとその従者たち」が侵略掠奪によつて生きる日々を語るサムエル記上27章8節以下であり、侵略掠奪の御裾分け、人心の掌握を計つてのことに違いありませんが、戦利品の各地への贈与、大盤振舞（*don't des*）に触れたサムエル記上30章26節以下です。⁽²⁶⁾

ユダの王となる

やがてダビデは（旧約聖書は黙して語らず、一片の記事もありませんが、恐らくはペリシテの宗主権の下に）⁽²⁸⁾故郷に錦を飾ります。ダビデはヘブロンに入り、そこでユダの王に推戴されます。サムエル記下2章1—4*節が伝える通りです。⁽²⁹⁾この記事は、明らかに、先に見たケイラの攻略（サムエル記上23章）やエルサレム征服（サムエル記下5章）の記録とひとつらなりです。王国の樹立は「ダビデとその従者たち」の事業の一環、その一つの到達点ということです。ダビデはその修行遍歴時代に一応の終止符を打つたと言えるかもしれません。ダビデの即位（ユダ王国の成立）は、旧約聖書の伝える通り、イスラエル王サウルの死の後のことでしょう。

ダビデとサウル

修行時代は「ダビデはサウルのもとに赴き、彼の前に立った（＝彼に仕えた）」ことに始まります（サムエル記上16章21a節）。サウルはイスラエル建国の英雄です（サムエル記上11章。そして強敵ベリシテと戦い、勝利を得ます（サムエル記上13―14章。しかし、遂に敗れ、自害して果てました（サムエル記上31章。「サウルの一生の間、ベリシテびとと激しい戦いがあつた」とはサウルの生涯の総括です（サムエル記上14章52a節⁽³⁰⁾。その間「サウルは力の強い人や勇気ある人を見るごとに、それを召しかかえた」のは、いかにも当然の成行きと言うべきでしょう（14章52b節）。そういう「ますらお」（イーシュ・ギツポール）乃至「勇者」（ベン・ハイル）と呼ばれる者の一人としてダビデはサウルのもとに一度は参じ、しかし、やがてサウルのもとを去って、「ダビデとその従者たち」の結成に至つたものと考えられます⁽³¹⁾。

サウルとダビデとの葛藤についての記述は現行の旧約聖書サムエル記上の本文中に膨大な量を占めます。殆んど主題を成す趣きがあります。そこから歴史的事実を抽出するには、言うまでもなく、慎重な手続きを要します。火のない所に煙は立たず、伝承の核として、実際に両者の間に終に修復すべからざる齟齬があつたであろうことには疑いの余地がないとしても⁽³²⁾。

サムエル記下1章のダビデをめぐって

ダビデのサウルに対する態度に関する叙述で全く後世の虚構にかかる一例を挙げます。サムエル記下1章です。サウルの死の知らせに接したダビデの反応についてです。

サウルの戦死の報がダビデのもとに届き、ダビデは衷心よりサウルを悼みます（1―4節、11節）。この記述は、

サムエル記下1章の最古層ですが、サムエル記上4章の物語を下敷きに成立したものです。曾て、祭司エリがイスラエル共同体の柱石であった時代、イスラエルはペリシテとの戦争に敗れ、その知らせを聞いたエリは、衝撃の余り、即死しました(サムエル記上4章)。この故事を踏まえ、同じ状況下に置かれたダビデの振舞が創作されたのです。ダビデのあるべき姿が描き出されたのです。ダビデはサウルの死をほくそ笑むようなことは決してなかった、そうではなく、悲痛な思いで受け止めたというのです。かのサムエル記下7章を前提にしてのダビデ像です。

サムエル記下1章は、サムエル記上4章に依拠し、サムエル記上4章の現行本文は、サムエル記上1章27―36節を見据えて増補されたものであり、サムエル記上1章27―36節は、サムエル記下7章に基づきます⁽³³⁾。

サムエル記下1章にはダビデの挽歌なるものが収められています。17節以下(歌は19節以下)です。二次的な追録です。「サウルに対し、そしてその子ヨナタンに対し」(17b節)という前置きの句は「サウルとその子ヨナタンも死にました」(4bβ節)という記述を受けています。歌はもとよりダビデその人に遡りません。なお、この歌は一度に出来上がったものではありません⁽³⁴⁾。最も見易いのは、24節と26節であり、付加です。何にせよ、現行本文に見る長大な詩が捕囚以前のものである筈はありません。例えば、出エジプト記15章の「モーセとイスラエルの人々」が紅海の奇蹟に際して歌った歌や士師記5章の所謂「デボラの歌」が、その文脈の時代に由来するのではなく、(バビロンの捕囚以後の)遙か後代の作であるのと同様です⁽³⁵⁾。

5―10節は、三次的な挿入です。「サウルとその子ヨナタンが死んだことを如何にして汝は知ったか」(5b節)というダビデの問いは、先に同じく、「サウルとその子ヨナタンも死にました」(4bβ節)という記述を踏まえてのものです。この段落を創作して挿入した目的は、ダビデに先立つ王であったサウルの評価を仄めかすためです。断末

魔の苦しみに懊悩するサウルが口にする「私を殺してくれ」という言葉（9節）は、士師記9章54節の引用です。アビメレクの最期の言葉を用いたのです。シケムで王になったアビメレクも、初めてイスラエルの王になったサウルも、その最期は等しく無様なものであった。まさにそのことが象徴するように、彼らの王権は、果敢無い泡沫的な単なるエピソードに過ぎなかつたのであり、真の（そして永遠の）王国はダビデに始まるのである、という信念です。

（アビメレクの最期についての異なる解釈は、サムエル記上31章のサウルの死についての叙述の改訂に見えます。本来の記事は、1―3節、4b節です。4a節、5節は、明らかに士師記9章54節を踏まえる付加³⁶です。アビメレクの死は男らしい潔いものであったとの理解に則り、サウルの死も異教徒の凶々しい手から逃れようとしての英雄の自決であることが強調されます。旧約聖書には様々な視点が交錯しているのです。）

サムエル記下1章は更に幾つもの付加増殖過程を経て成立したものです。その諸層には歴史神学に深く思いを致し、峻厳に神の正義の剣を振り（13―15節、16節³⁷）、典礼の遵守に疎かでない（12節）ダビデが現われます。もとより興味深いものですが、歴史的には、言うまでもなく、全て虚像です。

ダビデの宗教性

実像について一言します。ユダの王となるまでのダビデの実像についてです。「ダビデとその従者たち」の活動をめぐる一連の叙述は、ダビデが占いをを用いたことをしばしば特記します。ケイラに打ち入るに際してもヘブロンに乗り込むに際してもです。砂漠にアマレク人を追う時もダビデは神託を請います。ダビデその人の宗教的態度がどのようなものであったかについての貴重な証言です。戦いの門出（その他、何らかの事を起こす場合）には神慮

を占うのが定法であり、事の吉凶を占うのが常であったのでしよう。もとより古代イスラエルに限られることではありません。⁽³⁸⁾ 古代イスラエルにおいてもまたそうであったということです。ダビデは術策として神託を利用したのかもしれない。人心の機微に乘じ、神の加護あることを顕示して、士気を鼓舞する手段としてです。しかしまた自ら神託を奉ずること厚かったのかもしれない。⁽³⁹⁾ 両方でしょう。

王の即位儀礼

王の即位儀礼が宗教的であったことは勿論です。「油を注ぐ」の一語に示される通りです（サムエル記下2章4a節、5章3節⁽⁴⁰⁾）。詳しい式次第は、ソロモンの即位に見ることができます（列王紀上1章⁽⁴¹⁾）。優れてエルサレムの儀礼に則ったソロモンの場合とは、細部においては、ヘブロンでのダビデの（二度の）即位式は相違するところがあったと想像されるにしても。⁽⁴²⁾

ヘブロンのだビデ

ダビデはユダ王として七年の歳月をヘブロンに過ごし、遂にはサウルの旧領をも手中に収めてイスラエル王を兼ね、エルサレムに遷都して更に三十三年の長きにわたって王座に在りました。⁽⁴³⁾ 王位はソロモンに継承されます。王位の継承に際し宮廷において相対立する二党派の暗闘を列王紀上1章（の原形）は実に劇的に描いています。一方の旗頭は預言者ナタン⁽⁴⁴⁾です。ソロモンの擁立を策動するナタンは次の如くに登場します。

時に、ナタンはソロモンの母バト・シェバに言った。「お聞き及びではありませんかな、ハギトの子アドニヤが王になりましたぞ、御主君ダビデは御承知ないのですがね。さて、そこです、一策をお授けいたしますれば、御自身のお命、且つは、御子息ソロモンのお命をお救い召されよ。さあ、ダビデ王のもとへ参られ、そうして申され

ませい。『王陛下におかれては、このはしためにお誓いになり、我が後には汝の子ソロモンが王たるべし、彼こそ我が玉座に就く者である』と仰せられたではありませんか。それなのに何故アドニヤが王になりましたやら』とです。『そして』御覧じろ、御面談中のそのさなか、私も駆けつけまして、お訴えの後押しをいたす寸法にございます』（列王紀上1章11―14節）。

これが（サムエル記下7章、12章で大活躍の）ナタンの歴史的素顔なのでしょう。生臭いのです。廷臣に限らず王もまた相応にそうだった筈です。しかしダビデの王としての四十年の詳細に立ち入ることは他日を期します。テクストを熟視して「祭司と預言者によってヤハウエの律法という接ぎ穂がなされている野の草を知る」べく努めたいと存じます（ヴェルハウゼン⁽⁴⁾）。歴史のダビデを求める作業は、聖書のダビデをよりよく理解することにも資するに違いありません。

「過去という井戸は深い。底なしの井戸と呼んでいいのではなからうか。…では、降りていこう。おびえないで！ とどまることなく、底なしの井戸の底に下降しようなどとするのではない。まさか、けっしてそんなことではない。深くといっても、三千年以上の深さにはいかない。――底なしにくらべたら、三千年ぐらいがなんである。三千年前の人間は額に三番目の目がついてもおらず、角質の鱗で体が蔽われてもいなかった。飛翔するトカゲを相手にたたかっていたのでもなく、その人間たちは、私たちと同じような人間であった」（トーマス・マン『ヨセフとその兄弟』望月市恵・小塩節訳）。

三千年前の世界への遡及をいささか試みました。「今日のところは／ほんとはほんの素描のみ」といたします。

Was ich ergreife, das ist heut/ Fürwahr nur skizzenweise (Goethe, Faust I).

ありがとうございました。

注

- (1) 一九一三年一〇月五日、ザーフェンヴィルでの説教から (K. Barth, *Predigten* 1913 [Gesamtausgabe 8], Zürich 1976, 529ff.)。引用は『カール・バルト説教選集2』新教出版社、三四四頁以下に従う。Vgl. KD II/2, 414, 420-424; IV/2, 524-527。
ユイスマンス(出口裕弘訳)『大伽藍』を参考のために引く(二四七頁以下)。「あの人類の父祖たちの中に、ひとり、心底から眩惑される人物がいるのです。ほかならぬダビデなのですが、彼ほど、いつてみれば複雑怪奇な人間は少ないように思われます。仰ぎ見るような威厳を示すかと思うと、また非常な小人物とも見え、まったくどう考えてよいものやら。…ダビデを理解するには…ダビデの生きた時代及び環境から彼を切り離してしまわないことです。そうでないと、ダビデを現代の尺度で裁くことになる。…ルナンの徒輩の筆にかかると、まるで強盗の首領か海賊かと思えるこの男…予言者ナタンがダビデの殺人行為を責めたとき、ダビデは涙を流しつつ罪を認め、敢然として怖しい罰を受け入れたのです。…しかもダビデは、その痛悔詩篇(ミゼレレ)の中で、何という哀切な調子で許しを求めていることでしょうか」。
- (2) 井筒俊彦訳、『コーラン』(下)、岩波文庫、四八頁。
- (3) この言葉は夏目漱石『三四郎』の中で美彌子が口にする事、周知の通り。
- (4) もとより詩篇の序詞は歴史的ではない。虚構である。「ダビデの詩篇」は、しばしば「神殿」に言及する(5: 8; 27: 4; 28: 2; 65: 5; 68: 30; 122: 1-9; 138: 2)。あるいは「バビロンの捕囚」を前提する。例えば、69章36節である。そして(他ならぬ)51章20-21節がそうである。ダビデその人の詩である筈がない。取り繕えぬ時代錯誤である。そのことを夙に実に鋭く指摘したのは、ヴィルヘルム・マーティン・レーベリヒト・デ・ヴェッテの『詩篇注解』である(一八一一年、一八三六年に第四版)。
- (5) 余談ながら、ユイスマンスの言う「哀切な調子」は、近代音楽においては、ハインリヒ・シュッツ(一七世紀)やヨハネス・ブラームス(一九世紀)の作品に聞くことができるだろう。
- (6) 私訳である。以下、断わりのない限り、同じ。
- (7) 11, 27aβ-12, 24bα (Wiederaufnahme J). Vgl. vor allem T. Veijola, *Salomo — der Erstgeborene Bathshebas*, 1979, jetzt in: *Ders., David, Helsinki-Göttingen 1990, dort 84-105.*
- (8) 「王宮」は直訳すれば「王の家」である。ここには「ヘーカール」という語は用いられていない。しかし参考までにハンムラ

ビ法典第六条の拙訳と私注を掲げる。

〔直訳〕もし／人が／神の財産を／及び／宮殿の「財産を」／盗んだ〔ならば〕／此の人は／殺される。／及び／盗品を彼の手から受け取った者は／殺される。

〔敷衍訳〕もし人が神「殿」あるいは宮廷の財産を盗んだならば、その人は死刑に処さるべし。また、盗品を受領した者も「同じく」死刑に処さるべし。

〔注〕「宮殿」(E. GAL) はシュメール語。E は「家」、GAL は「大」。即ち「大家」(大キナ家、更に言葉を補えば、町デ一番大キナ家・城内デ最大ノ家屋) が「宮殿」である。簡明素朴にして具体的な造語法と言えよう。数千年を隔てながら一語を以て当時の都市のありさまを彷彿たらしめる。アッカド語では、*etallim* という。ヘブライ語の「ヘーカール」に対応。なお、日本語の「おおやけ」なる語につき、大野晋『日本語の年輪』新潮文庫、一七五頁(その他、例えば、岩波古語辞典のその項)を参照のこと。曰く、「おお」は大、「やけ」は家という意味である。∴「おおやけ」とは大きい家である。それが御殿、天皇の住居を意味するようになり、そこに住む人、天皇を指すことになったのは、すでに奈良時代である。

- (9) サムエル記下9章の記事も王の偉容と都の威容を示唆する。保護に似て実は監禁であろうが、ダビデはサウルの遺児をエルサレムに呼び寄せるのである(物語の出だしの原形は、2.33a. bag. 4 節)。さてもそこには、宮崎市定『大唐帝国』(中公文庫)の筆法に基づいて言えば、ダビデの「自信と雅量」が確かにある。「新王朝に十分の自信がある」から「前王室に対して無益で残酷な屠殺が行なわれる」ことなく「軟禁」「幽閉」を以て済んだと言えるだろう。古代イスラエルにおいても王朝交代ごとに前王室の「男系の子孫は全員が皆殺しの目にあうのが普通の例」であった。列王紀に見る通りである。この点、ダビデの場合は趣きを異にする。

- (10) 原型再構の試み(5.6aa. bag. 7a. 9. 10a)。機械的直訳。

〔ダビデ〕とその従者たちはエルサレムに向かった。「人は」ダビデに言った。「お前はここに入れない。盲人や足萎えでもお前を追っ払える」。しかしダビデはシオンの要害を取った。そしてダビデはその要害に住み、それをダビデの町と名づけた。そして「∴原文不確か、翻訳保留」建てた。かくてダビデは益々大をなした。

文学的にはおよそ取るに足らぬ骨組みだけの叙述のようだが、電光石火に所期の目的を達する圧倒的な力を印象づけるものとも言えよう。Veni, vide, vici である。

なお、平行記事が歴代志上11章4-9節にある。しかし歴代志の記述は(記述の対象、つまり捕囚以前の時代については)まず何の史料価値も有しない。そのことについては次の二著に完璧な論証がある。

W. M. L. de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, 1806/07.

J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1878.

(11) 原型再構の試み (23, Tabar, Zaba, 5a*)。機械的直訳。

人々がダビデに告げて言った。「見よ、ペリシテ人がケイラを攻めている」。そこでダビデはヤハウエに問うて言った。「向かうべきや。このペリシテ人を撃つべきや」。ヤハウエはダビデに言った。「向かえ。ペリシテ人を撃つべし」。そこでダビデはケイラに向かった。そしてペリシテ人と戦い、彼らの家畜を奪い取り、大いに彼らを撃った。

落書きめいた注釈を付すとすれば、kein schlechter Anfangserfolg「手始めの成功としては悪くない」である。5章6節と23章5節には、代えるべきを代えてみれば、ほぼ同じ文が見出されることに注目。

(12) サムエル記上22章2節を機械的に直訳すれば「彼(IIダビデ)のもとに集まった、苦境の人々が、負債のある人皆が、苦き心の人(忿懣やる方なく鬱屈した者・不満分子)皆が。彼は彼らの首領になった。彼ともにおおよそ四百人があった」である。

士師記11章3b節を参照のこと。即ち「エフタのもとに薈集した、無頼の人々「ゴロツキ」が。彼らは彼とともに出動(して略奪行を事と)した」。

なお、士師記9章4b節は、恐らくは後代の付加ながら、次の通りである。「アビメレクはそれ(II銀七十シケル)で備った、無頼放縱の人々「ゴロツキ・ヤクザ」を。彼らは彼に従った」。

ついでにハンムラビ法典第三十三条について一言する。

(直訳) もし士官あるいは下士官が「逸れたる人々を獲得した」ならば、あるいは王の戦役のため「兵士あるいは兵卒の」代理たる雇い人を採用し、そして「戦場へ」導く「ならば」この士官あるいは下士官は「殺される」。

(敷衍訳) もし士官あるいは下士官が「逸れたる」たちを「私的に配下に」取り込んだならば、あるいは王事に際し「兵士・兵卒が出征を忌避して」代理「に立って替え玉」の雇い人を「阻礙せずに」採用して「己が指揮下に置き、以て変則部隊を」率いるならば、この士官あるいは下士官は死刑に処さるべし。

(注) 「逸れたる人々を獲得した」(拙訳)は難解。「逸れたる」は、「ちぎり取られた・引き抜かれた・引き離された」である。何から「引き離された」のか。有力な一説は「引き離されたこと」を夫役と考える。日常生活から引き離されて(王命で)土木工事などの勤勞奉仕に出ること、即ち、徭役と見做すのである。将校は(独断で)人々を強制労働に徴用するを得ず、あるいは、徭役に服務中の者には召集令状を発するを得ず、というのが趣意であるとする。わたくしの試案(敷衍訳参照)は、旧約聖書の上引箇所を念頭においてのことである。つまり、世の秩序から「引き離された」人々、即ち、逸れたるたちを掻き集めて私兵

- を勝手に養うべからず、破落戸^{てらふ}を擁して己が軍勢の形成に走るは以ての他、死刑である、というのが本条の一半の趣旨ではなからうかと想像するのである。
- (13) J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* (2 Bde), Leipzig 1915.
 アプディ・ヘバの書簡は、二八五―二九〇番(就中、二八九番を見よ)。ラバヤの書簡は、二五二―二五四番。シュワルダタの書簡(二八〇番)に「我々の町々を取りたりしラバヤは死せり。しかるに見よ、アプディ・ヘバはもう一人のラバヤなり。彼は我々の町々を取りおり」云々とある。
- (14) しかし士師記9章もまた大いに注目せざるべきこと、言うまでもない。前注参照。
- (15) エフタについての(士)資料は三つある。士師記11, 1a, 3, 4, 5b, 6, 11a*, 32a, 33a*, 12, 1a, 4ab, 1, 5, 6; 12, 7である。以上の士師記11章の記述は全て捕囚後の付加増殖(そのなかで、11, 29a, 32b, 33b)が第一次の編集句。その他は更に後代の所産である)。
- (16) 士師記4章参照。更にはサムエル記上17章の(かの!)ゴリアテの出で立ちを見よ。実は、4a, 6b―7節は後代の付加である。本来の叙述は、4a, α節から8節に続く。「ペリシテの陣営から一人の戦士が現われ、仁王立ちしてイスラエルの戦列に呼ばわつて言った」云々である。しかし兜も鏡も臙当も青銅の拵えて青銅の投げ槍を背負った巨人が手にする槍の穂先は鉄製であるという描写は、夙にアルプレヒト・アルトが指摘した通り、鉄器使用の開始期の時代状況を甚だ印象的に伝えるものである。Vgl. Alt, *KS II*, 10 Anm. 1.
- (17) Vgl. vor allem T. Veijola, *Die ewige Dynastie*, Helsinki 1975, 47-55.
 仄聞するに、カール・バルトと(その同僚)ヴァルター・パウムガルトナーは、ともにこの物語を大いに好んだ由。Vgl. Barth, *KD IV/2*, 481-487.
- (18) 敢えて申し添えるが、決して戯訳ではない。全くの直訳である。「ネアーリム」という。
- (19) 「彼の心(の臓)は…死に、彼は石になった」(37b節)。
- (20) 「神が撃つ」という表現は、ハンムラビ法典にも見出されるのではあるが、旧約聖書に古い用例はない。
- (21) 同様の例としてサムエル記上9章14―19節を引く。日本聖書協会訳(一九五五)に準拠する。本来の叙述は、14節から18節に続くのである。15―17節は後代の挿入である。
 こうして彼ら(サウルとその僕)は町に上っていった。そして町の中にはいろいろとした時、サムエルは高き所に上るため彼らのほうに向かって出てきた。さてサウルが来る一日前に、主はサムエルの耳に告げて言われた、「あすの今ごろ、あなたの所に、

ベニヤミンの地から、ひとりの人をつかわすであろう。あなたはその人に油を注いで、わたしの民イスラエルの君としなさい。彼はわたしの民をベリシテ人の手から救い出すであろう。わたしの民の叫びがわたしに届き、わたしがその悩みを顧みるからである。サムエルがサウルを見た時、主は言われた、「見よ、わたしの言ったのはこの人である。この人がわたしの民を治めるであろう」。サウルは、門の中でサムエルに近づいて言った、「先見者の家はどこですか。どうか教えてください」。サムエルはサウルに答えた、「わたしがその先見者です。…」

(22) 帰還命令などという福音書研究における術語を思い出すのは滑稽であろう。しかし拙訳「お前の顔を立てよう」の一句は、なおざりに提出しているのではない。

(23) 「ヤハウェは汝(ダビデ)のために家(王家)を造る(II 7:11) + 「汝の家と汝の王国は…永遠に永続すべし」(III 7:16) ↓「ヤハウェは必ずや我が君(ダビデ)のために永続する家を造られます」(I 25:28)。

(24) 物語(但し、冒頭の2-3節と18節以下)を日本聖書協会訳(一九五五)に準拠して書き写す。

マオンに一人の人があつて、カルメルにその所有があり、非常に裕福で、羊三千頭と一千頭の山羊を持っていた。その人の名はナバル、その妻の名はアビガイルといった。アビガイルは賢くて美しかったが、その夫は強情で粗暴であつた。「…」

その時、アビガイルは急いでパン二百、葡萄酒の革袋二つ、調理した羊五頭、いり麦五セア、乾葡萄酒百房、乾いちじくのかたまり二百を取つて、驢馬に乗せ、若者たちに言った、「わたしの先に進みなさい。私はあなたがたの後について行きます」。しかし彼女は夫ナバルには告げなかつた。アビガイルが驢馬に乗つて山陰を下つてきた時、ダビデとその従者たちが彼女の方に向かつて降りてきたので、彼女はその人々に出会つた。さてダビデはさきにかう言つた。「私はこの人が荒野で持つてくる物をみな守つて、その人に属する物を何一つなくならないようにしたが、それは全く無駄であつた。彼は私のした親切に悪を以て報いた。もし私が明日の朝までナバルに属する全ての者のうち一人の男でも残しておくならば、神が幾重にもダビデを罰して下さいように」。アビガイルはダビデを見て、急いで驢馬を降り、ダビデの前で地にひれ伏し、その足もとに伏して言つた、「我が君よ、この咎を私だけに負わせて下さい。しかしどうぞ、はしのためにあなたの耳に語ることを許し、はしための言葉をお聞き下さい。我が君よ、どうぞ、このよこしまな人ナバルのことを気にかけないで下さい。あの人はその名の通りです。名はナバルで愚か者です。あなたのはしのためである私は、我が君なるあなたがつかわされた若者たちを見なかつたのです。それ故今、我が君よ、主は生きておられる、またあなたは生きておられます。主は、あなたが来て血を流し、また手ずから、仇を報いるのを止められました。どうぞ今、あなたの敵、及び我が君に害を加えようとする者は、ナバルの如くなりませう。今あなたのかつかえめが、我が君に携えてきた贈り物を、我が君に従う若者たちに与えて下さい。どうぞ、はしのための咎を許して下さい。主は必ず

我が君のために確かな家を建てられるでしょう。我が君が主のいくさを戦い、また此の世に生きながらえる間、あなたのうちに悪いことが見出されないからです。たとい人が立つてあなたを追い、あなたの命を求めても、我が君の命は、生きている者の束に束ねられて、あなたの神、主のもとに守られるでしょう。しかし主はあなたの敵の命を石投げの中から投げないように投げ捨てられるでしょう。そして主があなたについて語られた全ての良いことを我が君に行ない、あなたをイスラエルの司（ナーギード）に任じられる時、あなたが故なく血を流し、また我が君がみずから仇を報いたということで、それがあなたのつまずきとなり、また我が君の心の責めとなることのないようにして下さい。主が我が君を良くせられる時、このはしためを思い出して下さい」。ダビデはアビガイルに言った、「今日、あなたをつかわして私を迎えさせられたイスラエルの神、主は誓むべきかな。あなたの知恵は誓むべきかな。また、あなたは誓むべきかな。あなたは今日、私が来て血を流し、手ずから仇を報いることを止めた。私があるたを害することを止められたイスラエルの神、主はまことに生き給う。もし、あなたが急いで私に会いに来なかつたらば、明日の朝までには、ナバルのところに、一人の男も残らなかつたであろう」。ダビデはアビガイルが携えてきた物をその手から受けて、彼女に言った。「あなたは無事に上つて、家に帰りなさい。私はあなたの声を聞きいれ、あなたの願いを許します」。

こうしてアビガイルはナバルのもとに来たが、ナバルは心に楽しみ、非常に酔っていたので、アビガイルは明るく朝まで事の大小を問わず、何をも彼に告げなかつた。朝になってナバルの酔いが醒めた時、その妻がこれらの事を告げると、彼の心はそのうちに死んで、彼は石のようになった。十日ばかりして主がナバルを撃たれたので彼は死んだ。

ダビデはナバルが死んだと聞いて言った。「ヤハウェは誓むべきかな。ヤハウェは私がナバルの手から受けた侮辱に報いて、僕が悪を行なわないようにされた。ヤハウェはナバルの悪行をそのこうべに報いられたのだ」。ダビデはアビガイルを妻に娶うと、人をつかわして彼女に申し込んだ。ダビデの僕たちはカルメルにいるアビガイルのところへ来て、彼女に言った、「ダビデはあなたを娶ろうと、我々をあなたのところへつかわされました」。アビガイルは地にひれ伏し拝して言った。「はしためは、我が君の僕たちの足を洗うつかえめです」。アビガイルは急いで立ち、驢馬に乗って五人の侍女たちを連れ、ダビデの使者たちに従って行き、ダビデの妻となった。

(25) 物語を読んでの個人的感想を記す。パーゼル大学の二人の学匠は目を刺くかもしれないが、ダビデについて。「あの方は自分が好意を持つ人間にとっては実に貴重なお人であるが、刃向かう者にとってはあの方ほど恐ろしい敵はない」(クセノボン『アナバシス』1:20)／松平千秋訳。「友人としてありがたいだけに、敵に回したら危険な人物」(メリメ『マテオ・ファルコヌ』杉捷夫訳)。アビガイルは如何なる女性であったか。「ためらいを知らない実際のな、決断的な分別の持主で」(トーマス・マン

「ワイマルのロツテ」望月市恵訳、楊貴妃を引き合いに出すのもあながち見当違いではないかもしれない。「肌態豊艶にして：性は馨く、頰く、善みに上の意を承け迎う」(司馬光『資治通鑑』。訓読は吉川幸次郎に従う)。ともかく、3節の賢さと33節の賢さは(無論、3↓33ながら)相異なることに注意すべきである。

(26) サムエル記下3章22―23節をも参照のこと。ダビデは、既に王であり、もはや矢表には立たず、腹心のヨアブを派遣しているのであるが。ヨアブの所業は(ダビデの意を承けての行動に違いなく)単なる物取り・強盗ではあるまい。支配領域拡大のための「キャンペイン」であろう。まつろわぬ者は侵す、侵した後は服属させて版図に編入したものと察せられる。

(27) マルセル・モース「贈与論」が想起される。あるいはホブズボーム『反抗の原初形態』『匪族の社会史』もまた。

(28) A. Kamphausen, "Philister und Hebräer zur Zeit Davids", ZAW 6 (1886) 43ff., vgl. Alt, KS II, 40 Ann. 2.

(29) 原型再構の試み(2章1節, 2a節, 4a節)。機械的直訳。

この後、ダビデはヤハウェに問うて言った。「ユダの町々の一つに上るべきや」。ヤハウェは彼に言った。「上れ」。そこでダビデは言った。「何処に上るべきや」。言った。「ヘブロンへ」。さればダビデはそこに上った。さてもユダの人々が来て、そこでダビデに油を注いでユダの家の王とした。

(30) 列王紀上14章30節, 15章(6), 7, 16, 32節参照。同一の編集者の筆に由来するのである。

(31) サムエル記上22章に先立って、サムエル記上18章27節で「ダビデの従者たち」は早くも話題である。18章20―27節の挿話は、しかし、既存の物語(「ダビデ興隆史」)への後代における追補であり、その内容は全くの虚構であろう。サムエル記下3章12―16節参照(14―15aa節は、この挿話との調和を計っての後代の挿入である)。

(32) 今は立ち入らない。他日を期す。

(33) サムエル記上4章とサムエル記下1章を対観する。

²三目目となって、

ひとりの人が、

サウルのもとから来た、

その着物を裂き、頭に土をかぶって。

そしてダビデのもとにきて、地に伏して拝した。

³ダビデは彼に言った、「汝は何処より来るか」。

¹⁶その人はエリに言った、

彼はダビデに言った、

「わたしは戦場から来たものです。」

私は、今日、戦場から逃れたのです。」

彼は言った、

「わが子よ、様子はどうかであったか。」

「イスラエルの陣営から遁れたのです。」
ダビデは彼に言った、

「様子はどうかであったか。」

話しなさい。」

17使者は答えて言った、

「イスラエルはベリシテ人の前から逃げ、

そしてまた民には大打撃があり、

そしてまたあなたの二人の子

ホフニとピネハスも死にました。

そして神の箱は奪われました。」

彼は言った、

「民は戦いから逃げ、

そしてまた

サウルとその子ヨナタンも死にました。」

しかるにサムエル記上4章17節の原型は「…イスラエルはベリシテ人の前から逃げ、神の箱は奪われました」である。エリの最期(4章18節)に注意。「彼(使者)が神の箱のことを言ったとき、エリはその座から、あおむけに門のかたわらに落ち、首を折って死んだ」。つまり「神の箱」が奪われた衝撃で死ぬのである。息子はここでは話題でない。即ち、17節の息子云々は二次的なのである。つけたしである。話の焦点は、神の箱が奪われ、エリはそのショックで死んだということである。

サムエル記上4章17節の拡大版を再録すれば「…イスラエルはベリシテ人の前から逃げ、そしてまた民には大打撃があり、そしてまたあなたの二人の子ホフニとピネハスも死にました。そして神の箱は奪われました」。

ところでサムエル記下1章4節は、拡大版サムエル記上4章17節に平行である。しかも「サウルとその子ヨナタンも死にました」ということ(と、それに対する11節のダビデの反応)こそは、話の焦点である。「神の箱が奪われました」がサムエル記上4章の使者のメッセージの(殿「しんがり」に控えた)頂点であるように、「サウルとその子ヨナタンが死にました」はサムエル記下1章の使者のメッセージの(殿「しんがり」に控えた)頂点である。つけたしどころか、この一文がなければサムエル記下1章は成り立たない。即ち、サムエル記下1章はサムエル記上4章を下敷きになっているのであり、決してその逆ではない。

サムエル記上4章における「エリの子ホフニとピネハス」への始源的ならざる言及(つまり追記)は、サムエル記上1章34節に関連する。「汝の二人の息子、ホフニとピネハスの身に起ることが、汝にそのしるし」「エリ家の断絶消滅」となるであろう」云々。

サムエル記上1章27—36節は、サムエル記下7章に基づく。サムエル記上1章35節↑サムエル記下7章11、16節。それは、本文に目を晒せば明らか。されば、サムエル記下7章11、16節↓サムエル記上1章27—36節↓サムエル記上4章↓サムエル記下1章。

かかるに祭司典 (Priesterschrift) ↓サムエル記下7章 (↑エゼキエル書34章↑エレミヤ書23章)。Vgl. Ch. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes*, Göttingen 1985.

従つて我々はサムエル記下7章において (いわんやサムエル記下1章においてをや) ダビデその人の没後六百年を経た頃に描かれたダビデに出会うのである。

(34) 出典として、18節に「ヤシャルの書」(「正直詩集」という名が見える。この書はヨシヤア記10章13節でも話題である。列王紀上8章13節(七十人訳)に挙げられている書も同一のものであろう。ヨシヤア記10章12—13節、列王紀上8章12—13節(の内容)から按ずるに、サムエル記下1章21a節が長大な挽歌の核であったと思われる。

(35) デボラの歌の歴史的位置については、クリストフ・レヴィン教授の精緻を極めた論考が近々発表される筈である。仰天必至。

(36) 4a節、5節は、8—10節(1—3節、4b節への付加)よりも後の挿入である。6節は更に新しい。「武器を執る者」の登場する(その他の)箇所について言えば、サムエル記上16章21b—22節も、そしてサムエル記上14章6—12節も、それぞれの古伝に對する拡張記事である。後代の挿入である。

(37) 15節のダビデの振舞は、列王紀上2章のソロモンの振舞に似る。列王紀上2章(ソロモンの政敵肅清)は反ソロモンの立場から書かれたものとの見方が今日通説というに近い。例えばエルンスト・ヴルトヴァイン(ATTD)。権力の亡者にして冷酷残忍非情のソロモンを弾劾しているというのである。そうだろうか。ダビデ・ソロモンの王統が正統であることを前提すれば(サムエル記下7章!) それに衝突する者は悪の陣営に属することになり、これを除くのは正義の執行ということになるまいか。列王紀上2章はサムエル記下1章と成立の時期を(ほぼ)同じくするのではなからうか。しかし今は疑問にとどめておく。

(38) もう一度ハンムラビ法典を引く。第50欄(裏面第27欄) 91行—第51欄(裏面第28欄) 23行である。
(直訳) イシュタル(神)／戦闘と戦いの女王／我が武器を抜く者／我が善き守護女神／我が統治を愛する者は／怒れるその心も／大なるその怒りもて／彼の王権を呪うべし。／彼の吉を凶に転ずべし。／「削除」戦闘戦いの場で／彼の武器を打ち砕くべし。／混乱叛乱を彼に置くべし。／彼の戰士達を打ち倒すべし。／彼らの血を地に飲ますべし。／彼の軍隊の死体の山を／野に積み上げべし。／彼の軍隊に「も」同情を寄せ給うな。／この者「本人について」は、その敵に／彼を引き渡すべし、そして／彼の敵地へ縛つて／彼を連行すべし。

- (敷衍訳) イシュタルよ、戦闘と戦い「を司る女神、戦闘と戦い」の女主よ、我が武器を「私のために」抜き放ち給「い、我が武器を以て、私のために、私とともに戦い給」う方よ、我が善き守護女神よ、我が「世、我が」治政を愛で給う御方よ。「万が一にも出現するかもしれない我が不肖の末裔に対しては、どうか」その怒れる御心を以て、大いなるお怒りを以て、その者の王権を呪い給え。その者の「籤運は」吉を凶に転じ給え。「そして、その者が敵と合戦に及びました際には」戦闘戦いの場で、その者の武器を打ち砕き給え。「負けいくさの果て、陣立ての」混乱「将兵の」叛乱を惹起させ給え。「更には」戦士達「全員」を打ち倒し給え、「以て」彼らの血を地に飲ませ給え。旗下の軍隊の死体の山を野に積み上げ給え。「かくして、イシュタルよ」その軍隊にも御同情めさるな。「不義不肖の」本人については「生きて虜囚の辱めを受けるおたんこなすとして生け捕りの憂き目に会わせ」敵に引き渡し給え、そして敵地へと「手枷足枷首枷を掛けて」縛って、連行し給え。
- (注) 吉凶とは神の御託宣である。戦争(開始)の決定に際しては、神意を問ひ、吉凶を占ったのである。新アッシリアの王碑文には「我が主アッシュール(神)に鼓舞されて」(意訳)という定型句がある。その背景には神託を伺う儀礼が存した筈である。もう一つ。三国志である。魏書卷三十から。倭人在带方東南大海之中。依山島為国邑。…其俗举事行来。有所云為。輒灼骨而卜。以占吉凶。「倭人は带方郡の東南の大海の中におり、山がちな島の上にそれぞれの国邑を定めている。…その地の風習として、なにか事を起したり旅行をするなど、特別なことをするときには、必ず骨を焼いて卜し、吉凶を占う」(小南一郎訳)。
- (39) エルサレム遷都後には神託を請うことがない。あるいはその叙述を見ることがない。エルサレム入城以前と以後とは何か重大な変化があったものと覚しい。
- (40) ダビデのイスラエル王即位の叙述(5章1-4節)のうち、核を成すのは、5章3aα節、b節である。「イスラエルの全長老が王のもとへブロンにきてダビデに油を注いでイスラエルの王とした」。それだけである。その他は後代の付加。
- (41) 列王紀下9、11章をも参照のこと。
- (42) サムエル記上11章15節は、王の即位が宗教儀礼を不可欠としたことを端的に示す。
- (43) 列王紀上2章10節の申告である。なお、サムエル記下2章11節(及びサムエル記上27章7節)は、列王紀上2章10節と同じ記者の筆ではない。より後代の所産である。
- (44) いわばナタンの後輩、つまり、このような宮廷に伺候する「預言者」(ナービー)であったことが明らかなのは、ナホムであり、ハバククである。しかしアモツの子イザヤも恐らくはそうであったと覚しい。
- (45) J. Wellhausen, *Muhammed in Medina*, 1882, 5: "den Wäldling kennen zu lernen, auf den von Priestern und Propheten das Reis der Thora Jahve's gepfropft ist".

因みに言う。「古代イスラエルの予言者が律法のステロタイプ化を打破し、それに新たな生命を吹きこもうとする」云々と丸山眞男は書いた（『丸山眞男集』第七巻、三五七頁）。この記述は、穏やかに言えば、全くの出鱈目である。ヴェルハウゼンの『イスラエル史序説』に何はさておき先ず就くべきことは言わずもがな。瞳目の書を今一。Tolle lege: Christoph Levin. *Das Alte Testament*, München 2001.

(久留米大学教授)

メキシコ・トラホムルコの神話の構造とコンパドラスゴ

野村暢清

一 方法 (F. A. T. からの発展)

先ずここでの資料群としての写真第一群、第二群、第三群をかかげる。

第三群はここでは省略する。第一群は写真十枚で構成され、その半分はローマのシステイナ礼拝堂の天井画および壁画のミケランジェロの作品の部分、明確にカトリック的と言いうるものと他の異質的な非宗教的な写真をセツトにしたもの、この二枚づつの写真を一組として写真の解釈に各一つの方向性を与えようとするものである。ミケランジェロは一四七五年〜一五六四年の人である。

ここでは「アダムとイブの原罪と楽園追放」一五〇八年〜一五一〇年までと、「ノアの洪水」一五〇八年〜一五〇九年、この二つはともに「ヤヴィスト」であり、西暦紀元前八五〇年の思考であった。それが一五〇八年〜一五一〇の間にローマ法王の指導下でミケランジェロによって描かれたものである。そこでイブは、苦痛にゆがんだ表

情で描かれている。

次に彼らの時間構造の中で神話的時間が強く現実性をもって動いている姿に言及していく。この調査は有意味図形を使用した研究である。写真への反応の分析である。五部の写真、各二枚一セットの一枚は神話的場面、他は現実場面の写真である。それらへの反応を注視点測定装置をも使用して一六ミリフィルムに彼らの注視点の移動を記録しての分析である。一方に現実場面を他方に神話場面を持ってきて一組とし、まず両方について、それぞれどのような場面かについて言及させ、次にこの両者を関係づけさせたものである。現実場面との関係の中で、神話場面を捉えることによつて、神話的場面を彼らがどの様に捉えているか、また神話的場面と現実的場面との関係をどの様に捉えているかを明らかにして行こうとしている。彼らの思考、宗教的メンタリティーが神話的思考に囲まれて、その中に存しているものであることが明らかになってくる。宗教的メンタリティーを囲む外周として神話的なものは存在し、その神話的なものの基盤のうえにたつてはじめて宗教的思考が成立している。この神話的思考のもつ基盤としての意味、その文化の根底としての意味は重要であると考えている。写真は次の如き写真第一群写真1、2、3、4、5の五部である。

写真第一群写真1は「左は悪魔である。悪魔は非常に恐ろしいし、反対側右は悪い女の人のよう。悪魔は他の写真の三人の男達と、女の人は左のたたかれているものと、比較されうる」No.69、ここでは悪魔は現実に存するものとして彼らには捉えられている。

写真第一群写真2は「蛇である。林檎を食べたから追放されるアダムとイブ、過去である。吾々は聖書によつて知っている。それを記憶している。」No.69、この反応の中には、これが過去の現実的事実としてあつたこととして

捉えられている姿が見られる。吾々にとって神話的場面としてあるものが、彼らには神話的場面としてではなく、現実的歴史的事実場面として捉えられている姿が観察されうる。

写真第一群写真3は「花の色、花の姿が天国の一年の季節を示している。他は地獄、神よ、私はそこに行くことを望まない。吾々に来たる未来」№55、の如きであり、地獄は自分達にとっての明確な現実存在として捉えられている。

写真第一群写真4は「始めの過程、そして他の写真はよみがえりである。未来である。いつどこで人が死ぬかそれは分らない。人々が断末魔の最後の呼吸をして死んでいる」№55、この神話的場面も歴史的现实として捉えられている。よみがえりの事実未来にあり、またここには幼児としての人生の始めと死としての終りが捉えられている。始めと終りの時間の中の事実の捉え方である。

写真第一群写真5は「左は自然、非常に美しい。より重要である。現在であり、自然である。他の写真はノアの箱舟、神を信じない疑い深い人々の為の洪水である。これは世界の終りの洪水である。今、火の中で終わるといわれている。そのあと勝利がやって来るといわれている。これは過去である。」№58、ここではノアの事実は事実として捉えられ、火や水の中での終末も事実として捉えられている。このような五部の写真を使用して分析を進めて行く。

以上の様な写真への反応の分析の中から、吾々にとってより現実的な過去の場面、また現実の未来の場面として捉えられていることが明らかに、神話的場面は、彼等にとって全く現実的場面或は現実性の濃い場面として捉えられ、彼等の時間構造の中で、現実性をもつ過去の事実、未来の事実、現在の事実として、彼等の時間構造の中

に、位置をもち行動を規制している姿が取り出されていく。次に具体的に若干の資料を取り扱っていく。

イスラエルについて。(イスラエルの文化とキリスト教はある意味の強い連続体をなす。)

人が自然に生をイスラエルに得さえすればヤーヴェから無条件的に守られる。神ヤーヴェはノアの一族のみを洪水の神罰から逃したもうた。ヤーヴェは洪水の際、鳥や獣も絶えないようにこの舟に入れしめた、生物の種の保存のためである。このイスラエルの神は日本の神道の神と非常に類似している。それはイスラエルの神であり、ヘブル人の神である。神と民との間に必然的に特殊関係がある。カインとアベル、この二人は共に神に捧げ物を捧げた。牧者たるアベルは羊を、農夫たるカインは作物を捧げた。しかし神はカインとその供えものを顧みなかった。その供えものをしり退けた。牧畜の神である。

ここではヤヴィストの写真2と写真5を中心に考えてゆく。写真2はアダムとイブと蛇を含んだ写真であり、写真5は嵐の中で人々がノアの箱船に泳ぎ行くところである。この嵐は世界の水による終りを記述している。ところでこの世界の水による終りについては、メキシコトラホルコの女町長アンパロも水による終りはもう来ない、なぜならすでにこの時期に地球にきたからである。次は火による終りであると、彼女は言う。ここでアンパロがこのように発言をすることは興味深い。世界の終末は、水によるものが始めであり次が火である、と言われているので西暦紀元前八五〇年ヤヴィストの時代から考えると、二八五〇年以上となる。その間この考え方はキリスト者の心に存続しつづけてきたことになる。もちろんアンパロだけではなくて他の人々もこのことは知っている。私もアンパロが水による終末がもう来ないと言ったとき非常な驚きを感じた。この神話で述べられていることは、ずっと存続してきているのだ。そこで次にこの写真2と写真5について述べていく。

私たちが単なる神話と思っていることはメキシコ人には明確に存在した事実である。

トラホムルコの写真第一群写真2への反応の分析

「アダムとイブの時であり、生の始めの時、非常に過去のこと」、「天国から下って行く時のアダムとイブ、吾々はその子孫である」、「追放されるアダムとイブ、過去である。吾々は聖書によって知っている。」などの言及の中にデータNo.3の反応「吾々はカトリックであり、我らの主を信じ、アダムとイブを信じ、彼等が吾々の両親であったことを信じる。これが私たちの両親達が吾々に告げて来た信仰である」との言葉とともに、アダムとイブの事実が、過去の時間の中に、吾々の出発点としての位置をもち、吾々の時間構造や空間構造の思考を支配し、更に「吾々はアダムとイブの子孫である」という言葉の中には吾々の社会構造にもつながるものを含んでいる。

次に写真2への反応の若干の事例をかかげるまえにヤヴィストの蛇と女とアダムの関係について述べておく。

ヤヴィストの思考はトラホムルコの人々の今の思考とも様々な点で繋がっている。

当時のイスラエルの人にとってはイスラエル人が勝たねばならないと言うことは自明のことであった。イスラエルはどうあっても栄えねばならず、カナアンは滅びねばならぬからである。ヤーヴェとその民は、正しきもの、パロとエジプトは義しからざるものであった。ノアもアブラハムも恵まれし者として語られている。創世記の三の十四、十五に神ヤーヴェが蛇に申されるには、あんなことをしかしたから、野の生物の中でおまえが一番呪われている。腹で歩き、土を喰らうのさ、一生生きている間、おまえとあの女の末とはこれから先は仇同士だ。にらみ合いだ。おまえは頭を踏み潰され、おまえは踵に噛みつくだけさ。このように女と蛇とは友人であった。この蛇と女の末とは仇同士となった。蛇は蛇自体のみではなくて神の敵とみなされうる。イスラエルでは人祖はノアであり、

民祖はアブラハム、イサク、ヤコブである。この人たちとイブは比べうるものではない。メシアとして崇めるべき人間ではない、この三人の人々とは女の位置は低いものである、このノアや、アブラハムと彼女、イブは全く比較できないものであると言う、それは蛇と同様の性格をもち神に対するものである。このイブの位置づけをマリア崇拜の中のイブと比較していく。これと異なつてトラホムルコではイブはアダムとともに人祖の位置にある。イブと蛇とアダムの位置はキリスト教の中に入るとともに変わつてくる、マリア崇拜の部分も次には加えておく。マリアが蛇とともに神の敵であつたときから、アダムとイブは人間の父と母に変わつていつた。次にこのトラホムルコでのアダムとイブの記述に入る。

次に写真第一群写真2左への反応の事例を掲げる。

データ No 54 むづかしい。悪い状況である。(裸の事)

データ No 55 天国から出て下つていく時のアダムとイブである。そして吾々はその子孫であるといわれている。過去の時間の表現を与える。旧約聖書からである。

データ No 56 これはイブの時である。生の始めの時である。非常に過去のことであり、食物を集めることの容易さを示している。

データ No 58 アダムとイブである。彼等は天国を失わねばならなかつた。過去である。

データ No 59 世界の始め、アダムとイブと蛇、罪を犯した時、裸であることが、証明される。これは過去である。

データ No 60 パライソである。これは非常にいやである。(裸だから) しかし悪はなかつた。過去である。

データ No 61 過去。何も想像しない。

データ No 62 パライソ。

データ No 63 蛇がいる、罪。

データ No 64 アダムが追放される時の天国。

データ No 68 形が適当でない。(裸のこと)

データ No 69 蛇である。林檎を食べたから追放されるアダムとイブ。過去である。吾々は聖書によって知っている。それを記憶してい

る。

データ No 71 アダムとイブ。

データ No 72 アダムとイブ、悪は存していない。

データ No 73 適当でない、何か悪い、裸が悪い、これは誰かということもわからない。

現代はいろいろな人々が蛇を首に巻き付けたり、神木に藁蛇を巻き付けたり（出雲系諸地域）、龍を神としている。蛇にサタン的人格があるどうかについて数多くの論議がなされてきた。石橋智信博士はヤヴィストのときからサタン性はなかった。それは殆ど自然の蛇であったとしている。この蛇に女が友人として関係していた。それで女も蛇と同じく悪い性格とされたが、石橋氏はこの蛇を自然的蛇としている。西暦前五〇〇年初めゼカリア書に現れているが、蛇のサタン性は殆どない。

トラホムルコの資料は野村のフィールド・ワークである。

二 写真第一群写真2について

彼等にとって聖書は事実を述べるものとして捉えられており、「旧約聖書から」「聖書によって知っている」ということは事実であることを意味する。「吾々はアダムとイブの子孫である」「アダムとイブ、過去である」は過去における神話ではなくて、事実として捉えられている。「世界の始め、アダムとイブと蛇、罪を犯した時、裸であることが説明される。これは過去である。」これも事実としての姿を思考しているものである。この世界の始めが、時間構造を、空間構造をそして社会構造を規制している。このようにみて来ると神話的なものとしてのアダムとイブにかかわる客体的事象が、そしてこれは集合表象に影響を与えている姿が観察されうる。しかし時間構造とこの

神話との先後関係に関しては種々の問題があるが、集合表象としての宗教現象、その中の時間、空間の構造の間の太古におけるからみ合いは興味深い問題を含んでいる。宗教現象とアルケ・ティプスの問題ともかわわり、宗教現象と精神治療の問題ともかわわってくる。

ここトラホムルコでは裸は「悪い状態」「適当でない、何か悪い」「非常にいやである」「形が適当でない」とされており、非常に悪いこととされている。これは第一群写真1で性的なことをめぐって女の人が悪とされたのと同じつながりをもっているようである。男の人が働くこととアダムの事とのつながりは意識されているようである。No.59の左にある事務所での出来事とアダムの事について、アダムの絵の方が好きで、より重要であるとしていることも、この事象への関わりの大きさを示している。彼等にとつて現実事象であるこの神話的事象の上に彼等の宗教文化の立っている姿を指示するものである。ここでもイテソの場合を対比しておこう。イテソは理系大学である。

対比としてのイテソの事例（より豊かでより知的である）

データNo.1 すべてを好きでない、そして右側の写真の女の人は好きでない。アダムとイブ、そのようにみえる。しかしそのように思えない。

データNo.2 絵、美しい芸術である。絵の右の人々は好きでない。男の人達は女の人達と関係したくない。ミケランジェロのような画家のスタイルである。

データNo.3 聖書と少し関係がある。地上の楽園、アダムとイブ、しかしここには、それより以上の人々がいる。

データNo.4 ミケランジェロである。芸術的仕事である。神のもの、宗教的なものようである。彼等は愛しているようである。彼等は地上で愛しているのではない。キリストの移行である。私は好きである。リングを与えられた時である。これは人類の始めである。すべての始めである。

イテソの学生は非常に強いカトリックではあるが、富裕な家の子弟であり、よい自動車ももっており、学問的に

も工科系大学の学生である。非常に都市的であり、先に写真1についても述べたように客観的に写真場面を捉えている。絵であり、美しい芸術であり、ミケランジェロの仕事「ミケランジェロであり、芸術の仕事」としている。彼等にはこのアダムとイブは吾々の先祖であり、吾々はその子孫であるとの、具体的な事実としての血縁感覚は弱い。先の悪魔の感覚と同じように彼等も強いカトリックであり、これを「人類の始めであり、すべての始めである」とする感覚もみられるが、トラホムルコのように直接的血縁のつながりのような神話的なものとの直結の感覚はない。追放を通して男が働かねばならないとのつながりはここでも強くみられる処である。ここには貧しさや、貧困、貧民地域の思考がみられるが、プロテストメント牧師群の反応にみられたような、彼等を救おうとする感覚はない。トラホムルコの人達が直接的に神話的なものを現実的事象とし、その上に立つて思考し、行動しているとは異なつて、少し距離をおいて観察し、思考しているように思う。彼等にとつても神話的なものが男が働かねばならないということにかかわつて来ていることは事実であるがトラホムルコの人々のように直接に神話的なものの中で生きる方向は弱い。彼等にとつて裸は余り気になつてはいない。右側の男の働く写真に「好きである」「注意を惹かれる」との方向性ももつており、トラホムルコの人々がアダムとイブの事により重要性をみるのとは少し異なつた方向性をも示している。

トラホムルコの人々の写真第一群写真5への反応の事例

データNo.54 崩壊している。ノアのようにである。嵐の中のようにである。時間は過去である。

データNo.55 これは太古であつた。生態学的にヘロデやダビデの時代と異なつている。これは太古の文明のない時代を現わしている。というのは人は動物のようである。これはキリスト教よりずっと以前であり、大洪水の中にある。

データNo.56 ノアの箱船、過去か未来を現わしている。終末を知らないから。

データNo 58 ノアの箱船、神を信じない疑い深い人々の為の洪水、これは世界の終わりの洪水である。今、火の中で終るといわれている。そのあと勝利がやって来るといわれている。これは過去である。

データNo 59 アルカ・デ・ノエ 世界が終るので箱船にのる。これは世界の終りである。主がノアに箱船にのるようにいった時である。過去である。

データNo 60 ずっと前のようである。誰も吾々にアルカ・デ・ノエについて教えなかった。吾々がそれについて話し合っただけである。というのは私は学校で読むことを学ばなかった。本を一つも見なかった。カテキスモさえ見なかった。まだ今日あるような悪を持っていなかつた過去である。

データNo 61 時間は過去である。ノエについては多く聞いていない。

データNo 62 嵐である。その場所から救われようとしている。恐れがある。現在であるというのは、恐れを存している。

データNo 64 アルカ・デ・ノエである。(子供は現代といい) 夫人はアルガトリオといい平和の鳩の為にそこから去る。

データNo 68 家が沈んでいる。非常に悲しい。洪水がやって来た時、アルカ・デ・ノエについて聞いたことがある。非常に悲しい。沈みつつある。

データNo 69 あらゆる種類の丸太船をつくる為の家。木が非常に大切である。ノアの箱船である。彼の家族、近しいもの、各種の動物の各ペアーが救われる。外のもの神を信じなかつたから。

データNo 71 洪水を示している。アルカ・デ・ノエ世界の終末、過去。

データNo 72 大洪水がすぎさつた。本でアルカ・デ・ノエについて知っている。

データNo 73 大洪水。

イテソの大学生の写真第一群写真5への反応の事例

データNo 1 好きでない。私は色が好きでない。木の幹がない。そこにある人々は好きでない。閉じられている。雨が降っている。

データNo 2 希望なきこと、つかまりたい。救われたい。互いに助け合いたい、その為の形式を求めている。非常な危険、不安がある。非常に希望がない。ここではすべては静かさが無い。絶望、雨の時代。

データNo 4 樹のようなものがある。藤である。絵画のめずらしい絵である。水である。救いが取り扱われている。洪水は悪い。非常に古代の誰かの想像である。ある人がこれ考えた。これは非常に太古ではない。人々が着物を着ていないとしても、新しいものである。中期である。

「アルカ・デ・ノエ、世界が終るので箱船にのる、世界の終りである。主がノアの箱船に来るように言った時である。過去である。」「ノアの箱船、神を信じない疑い深い人々の為の洪水、これは世界の終りの洪水であった。今、火で終ると言われている。」このように終末の時或は太古とされている。トラホムルコの人々にとつて終末は近い。火で終ると言われているというのは二〇〇〇年の終末の日である。この写真第一群の写真は「キリストよりずっと以前であり、ヘロデやダビデの時代と異なっている。人は動物のよう」などと数多くの神話的事実が現実の歴史的事実として、時間の上に位置している姿が示されている。イテソの学生の場合にはトラホムルコの人々と異なつて終末の日の近さはないし、ただ太古のものとして示されている。「人間が地上に現れる前の時代」「非常に古代の誰かの想像である。」にみられる如くである。終末の思考は全くない。ここにもトラホムルコの人々が神話的なものの現実性の中に生きている姿が示されているものである。神話的なものが一つの現実の時間枠としてここでは存しているのである。神話的なものの基盤の上に立つ時間構造であり、その上に立つ思考の姿を示している。

以上に見て来たように、それぞれ神話的場面と普通場面を含む五部の写真へのトラホムルコの人々の反応を通じて、彼等の時間構造の中で神話的事実が、強い現実性、実在性をもつて一つの時間枠として存し、彼等の行動を支配し、神話的事実が宗教文化の基盤的なものとして働いている姿が取り出されるように思う。

トラホムルコでは悪魔や地獄が強い現実的実在性をもつ存在、空間として捉えられており、アダムやイブが現実の先祖、血縁的祖先として捉えられ、吾々はその子孫として信じられ、アダムやイブに強い現実性が附与され、神話的事実がすべての事象の基盤として、時間構造の根本的枠として存していることがみられる。天地の創造の肯定は科学的世界観とは全く異なつた時間構造、空間構造の基盤を設定する。写真第一群写真3への反応を通して、

地獄、天国の实在性が非常な明確さをもって捉えられており、空間構造や時間構造を根底から科学的的世界観と異なつたものに規定して行く。写真第一群写真4への反応にしても種と果実というような時間的縦のつながりへの強調、生と死、始めと終りというカトリック的事象の結合様式、因果統合の様式が観察されうる。写真第一群写真5への反応に関しても、ノアの箱船も時間枠に位置をもち、同時に終末にかかわることとして、彼等の世界の終末の思考と重なってくる。神話的諸事実は時間構造の中に明確な場所をもって彼等の思考を規制している。悪魔や地獄、天国、アダムとイブ、世界の始めと終り、ノアの箱船の時などが強い現実性をもつ事実として、トラホムルコの宗教的文化統合の中に存するのである。これらは集合表象としてあり、また彼等の死後にも、この人々のメンタリテイの中に強い实在性をもつて存すると考えられるのである。彼等の時間を規制している。この大学のロベス教授も地獄の存在を確認する。

三 トラホムルコの人々の写真第一群写真3への反応の事例

データNo.54 地獄のよう。悲しみ。

データNo.55 地獄、永遠の生、神よ、私はそこへ行くことを望まない、吾々に來たる未來。

データNo.56 地獄、罪と悪、未來。

データNo.59 地獄、ここに子供たちがいる。これもまた現在である。

データNo.60 終りであると信ずる、ここでは地獄といわれている、地獄といわれているものようである。天国と地獄、この人の行ないによつて行く、このことを神父が吾々に言つた。私はここに「行くことを好まない。

データNo.62 地獄。一つのコントラストである。というのは地獄は吾々が苦しむ処であり、グロリアは吾々が楽しむ処である。この二つの間に現在がある。というのはこれらを吾々は目の前に見ているから。

データ No 63 とても醜く、いやである。すべての吾々がこのように生きている。

データ No 64 地獄である。死者が地獄に行く時には、もうそこを出ることは出来ない。煉獄に行く時にはまだ希望がある。

データ No 68 地震のようである。地獄、悪魔、地獄、悲しみがある。

データ No 69 地獄である。花は罪によって目をそこなわれている。そして男達と比較される。罪によって罪に落ちている女達は罪を犯す前には花のようであった。

データ No 71 地獄である。焔の間にある。

データ No 72 地獄である。すべての悪い人々がそこに行く。非常にきびしい苦悩の状況である。奴隷のような状態である。

データ No 73 悪魔がいる。地獄である。一つの対比である。花は美しく、こちらは地獄である。

写真第一群写真3への反応は花の美しさと地獄とのコントラストとして捉えられている。ここで問題なのは、地獄への彼等の感覚である。地獄の実在性は明確な実在として彼等に捉えられている。この地獄の実在は彼等にとって余りにも明確な事実である。「地獄、死者が地獄に行く時にはもうそこを出ることは出来ない。煉獄に行く時にはまだ希望がある。」「地獄である、焔の間にある」「地獄である。すべての悪い人々がそこに行く。非常にきびしい苦悩の状況にある」「地獄、神よ私はそこに行くことを望まない吾々に来たる未来」などは教会の教理的なものと全く同じであるが、地獄への恐れとその実在性の感覚を示している。地獄の場合は余りにも明かな事実として反応されているが、これが人間行動に対しても規制力は彼等の場合極大である。この地獄への恐怖が非常に強く行動を規制している形を示しているようである。カトリシズムの中でこの恐れの子は非常に中心的な因子として働いている。

次にイテソの場合をみておこう。

データ No 1 好きです。私を非常に強くうつつ。多くの火があり、多くの色がある。苦しめさいなまれている人間の思考。

データNo2 醜い、死者である。ダンテを思い出す、憎しみ、抑圧、のがれたいと思う願い、殴打、フラストレーション、叫び、恐れ、ひやかし、願い、狂気。

データNo3 邪悪がある。世界が終るような戦い。自然が破壊される。

データNo4 人々は頭の方から逆様に落ちていく様である。地獄の中である。苦しんでいる。非常にいやである。こらしめの場である。奇妙な押画は芸術作品である。これは現在である。この世界の中で進行している。すべての人々は何らかの様式で苦しんでいる。これは醜くいやな感じがする。他のものはよい感じ、しかし私は花は好きです。

イテソの学生も都市化し、個的であるが、よきカトリックである。右の写真に対して、地獄への思考がかかわっている点は、彼等の場合も同様である。この姿は写真第一群写真1への反応の場合に悪魔に言及する姿に關しても、写真第一群写真2の場合にアダムとイブに言及する場合も同様である。トラホムルコより強度において弱いが同一方向性をもっている。

写真第一群写真3への反応でも、イテソの学生の場合には、トラホムルコの人々が直接的にその場面を現実的実在性を強くもって感じているのに対して、地獄の苦悩への感覚を客観的に捉えており、距離を置いて若干抽象的に捉えている。「ダンテを思い出す。」「芸術作品である」などがその客観的捉え方を示している。「逃れたいと思う」「殴打、フラストレーション、恐れ、地獄の中であり苦しんでいる。こらしめのよう」などは同じであるが、写真場面への感覚の直接性が異なっている。

トラホムルコの人々に具体的に天国、地獄の存在について聞くと、殆ど全ての人々が一言のもとにその存在を「確かにある」と肯定する。イテソの学生の場合も否定しはしないが、この肯定度は少し弱い。

イテソの学生で、この写真の左側をグロリア、天国とするものは事例の中にはない。「花はすすしげで、美しい

色をしている」「ここで自然が生き生きとしている」「額がある。甘さ、愛、やさしさ、ロマンティシズム」「私の好きな色は黒である。黄色と赤は好きである」このような左の写真への反応は地獄とのコントラストとしてグロリアや天国への反応と異なる。トラホムルコの人々にはコントラストをなして存している天国、地獄の現実性をもつ実在の感覚が強くなり、それがイテソの学生にないことが関係している。イテソの学生では地獄それ自身の反応も弱い。右の写真を「世界が終るような戦い」としているが、これは地獄ではない。トラホムルコの人々にとって天国と地獄はより明確な具体的現実であり、具体的空間である。この感覚にしたがって、この両者がグロリアと地獄のコントラストをなして具体的に把握されるのである。この反応の異なりは天国と地獄の具体的現実としての明確な実在感、現実的存在の異なりにもとづくと考えられるのである。吾々にとって神話的世界とされるものがトラホムルコの人々にとっては歴史的な現実として捉えられており、強烈に行動を決定しているのである。

トラホムルコの人々の写真第一群写真4右への反応の事例

データ No 54 死者達の世界。死者のよみがえりのようである。

データ No 55 よみがえりである。未来である、何時、何処で人が死ぬか。その時は分からない。人々が断末魔の最後の呼吸をして死んでいる。

データ No 56 死者。岸にいろものの子孫。

データ No 58 甦りである。未来である。生の終りである。

データ No 59 煉獄、死者、復活である。

データ No 60 死者である。額である。人が死んでいる。病気である。或はすでに死んだ人の霊である。吾々が過ぎねばならないものである。

データ No 61 地獄である。このすべての人々は非常に悪いそれでここにいる。過去である。

データ No 62 主が十字架につけられた時ここに死者がいる。復活、再生、未来。

データNo.64 地獄であり、煉獄である。左の子供達にとってリンボである。過去のことであり、未来のことである。すべての時間にかたつて存して来た。

データNo.68 形が適当でない。未来である。

データNo.69 これらの邪悪、残っている神が天に昇ることによって彼等は驚かされる。過去か未来である。

データNo.71 悪魔がこれを惹き起こしている。崩そうとしている。

データNo.72 過去である。復活について、私は知らない。

写真第一群写真4はトラホムルコの人々では生と死の対立として捉えられている。生けるものの世界と死者達の世界として、生の始めと生の終りとして捉えている。ここでも始めと終りという縦の時間線にふれる経過が捉えられている。「生けるものの世界、生、死者達の世界、死者のよみがえり」「始めの過程、よみがえりである。人々が断末魔の最後の呼吸をして死んでいる」「生と死、生の始め、生の終り」「子供達の生活、煉獄、死者、復活」「子供の喜び、死者である。人々が死んでいる。吾々が過ぎねばならないもの」「吾々が子供であった時、吾々が死のうとしている時」「子供達が遊んでいる、地獄である、すべての人々は非常に悪い。それでここにいる」「子供が生き始めている。悪魔がこれを惹き起こしている」「地獄であり、煉獄である。リンボである」「神が天に昇ることによつて驚かされる」。

ここにトラホムルコの人々が殆んどどの人も同じような形で写真第一群写真4を「生けるものの世界と死者の世界、生と死、始めと終り」として捉えている姿がみられるのである。これも「生と死、始めと終り」が彼等の時間の中心軸として存していることを示している。カトリック的思考の姿とカトリック的時間的思考の姿を示していると考えられる。興味深い事実である。イテソでの場合はどうであろうか。

両方で地獄の存在は多い。地獄はキリスト紀元マイナス三〇〇年以後に出てくる。

四 写真第一群写真6への反応の事例

データNo1 男の人が窓を開いて外を見ている。昼である。女の人が悲しんでいる。彼女の家の入口の近くである。多分この女の人悲しんでいる。というのはこの男の人が彼女とともにいないから。彼等は別れている。男の人は光に満ちた新しい日に窓を明けている。

データNo2 左側には窓がみられる。左腕を伸ばしている男の人がいる。彼は天の方に視線を向けているようです。右側には頭を下げ、悲しく泣いている心の現れを示している女の人がいる。手でもって立つのを支えている。無能を感じている人間存在が非常に屢々見られる。左側の人は非常に立派である。そして右の人は今心配している。

データNo3 窓の処にいる人を見る。彼の部屋から風景を見ている。考えていると想像する。顔の表情を見ることは出来ない。そしてこの写真は一人の女が開かれた扉の処で悲しんで泣いている。私の考える関係づけは、この女の人が多分泣いている。彼女はある決定をした。泣いている。彼は無限大をみながら非常に激して考えている。彼女は非常に悲しんでいる。

データNo4 よい男の人である。窓を開いた男の人の姿がある。彼は今日あったことについて考えている。まだ月がある。まだ夜であることを示している。ここには女の人がある。その父に叱られた。泣きながら自分の部屋に入ろうとしている。叱られたから彼女は自分が悪いに違いないと思っている。それで自分の衣裳部屋に行こうとしている。この男の人は良い人であり、私は好きだが、(他の実験の為に音、静力学、視覚の為に機械を使用しているのかもしれない) 関係：この人はこの女の子の父である。彼はこの女の子が家に帰るのが大変遅かったと考えた。しかし窓を開いてみて今そう遅くないことを知り、女の子を叱ったことを悔いている。

データNo5 これは夕暮れにおける男の人、大きな窓を開いて外を見ている。彼の家の中である。これは女の人であり、少し身をかがめて、壁の処で自分を支えている。暗くなった時の男の人である。黒いシルエツトである。窓から外を見ている。この女の人、右手で顔をおおっている。左手で自分を支えている。関係：彼は考えているようである。或は何かを思い出している。彼の妻と彼がこの時に出会っている問題を考えている。黙想している。そして新しい空気を吸うために窓を開いている。一方彼女は部屋で泣きじゃくっている。

データNo6 窓がある。そこで多分男の人が何かを見ているか、何かを考えている。ここには泣いている女の人がある。男の人は何か

重要なことを考えているに違いない。彼女は何か苦しんでいることの為に泣いている。関係づけは：私はしばしば問題を持つ時に、そこで世界を異なった観点からみて、我々のケースを分析する。そしてより正しい意見を与えるような静かな場所を望む。そしてここにはその状況を解決したいと思っているそんな問題をもっている人がいる。

データNo.7 男の人である。通りのようである。空を見ている。空間について考えているように思う。彼自身について、彼の自由について幻想している。女の人が泣いている。扉の処で自分を支えることの出来ぬ程の悲嘆である。何か失ったフラストレーションである。関係づけ：このひとのように自由の喪失の為に我々はしばしば泣く。彼女は自分自身の中の自由を理解できない。

データNo.8 暗い部屋の中で窓を通して見ている男の人である。ここは光を入れているところである。起き上がって窓をあけ、光を入れている様である。窓が開かれて、もう光が入っている。

データNo.9 未来の方をみているように、窓を通してみている男の人である。これは女の人である。何か悪いことが起こったかのように非常にしよげている。全く反対のものであるようにみえる。男の人は満足して希望をもって上の方を見ている。そして女の人は下を見ている。一方は未来に非常な活気を見、喜びをもって未来を見、感じ、非常な喜びがあるかの如くに感じている。失敗を感じない人であるようである。こちらは何か起こったことか、もっているものが危ないことで泣いている。

データNo.10 女の人がドアにもたれて泣いているようである。何かを後悔している。何かに苦しんでいる。非常に痛ましい。他は男の人である。天を見上げていて。窓である。非常に遠い地域にいるようです。何かを考えている。或いは多分誰かを考えている。彼等は何かを共通に持っている。というのは彼は彼女の為の何かであり、彼女は彼の為の何かである。彼は彼女を考えており、彼女は彼の為に苦しんでいる。この男の人はよい心を持っている。よいことをしようとしている人のように見える。よい人である。

データNo.11 この女の人は若いのか年寄りかわからない。しかし言いいうことは、悲しんでいるのが見られ、扉から出ようとしている。彼女にとって非常に悲しい場所であるようである。原因がこの場所にあるのであれ、それが記憶によるのであれ、この場所に長時間いることを許さないやな場所である。ここから逃げ出ようとしている。これは多分三〇歳から三五歳の男子である。窓から無限なるものを、天に向かって空間を見ることを通して、みている。彼の行く先にある未来を見ながら、彼の生涯について、自然について考えているようである。彼は世界が如何に大きいかを考えている。彼は全てを見渡す為には非常に小さなものである。しかし彼は美しく生きていてと考えている。一方でこの女の人は非常に悲しんでいる。それに対してこの男の人は非常に喜びの中にある。外的な喜びの中にある。彼の行動の中ではなくて、彼の心の中に存している喜びである。

データNo.12 外の見える窓に男の人の影がみられる。外に何もみられない。こちらには泣いて額に手をあてている女の人のみられる。子供が死んだかも知れない。多分誰かの為に思いに沈んでいるか泣いている。なくなったのは夫か兄弟でありうる。

データNo 13 男の人が窓の側にいる。そして天の方を見ている。他の方は額に手をおいている若い人である。泣いている。彼は多分彼女のことを考えている。というのは彼等お互いに不快であるから。

データNo 14 右側の絵は部屋の外に居るように見える。女の人である。左手で扉の処で自分を支え、右手を目の上において顔を覆っている。両者の関係づけ：多分目をきれいにしている。そして自分を支えている姿は泣いているような印象を与える。左側の姿は男の人である。奥は暗い。その顔だけは清らかで、ゆるんだ身体をもった男の人である。彼の視線は空間を通して奥の方をみている印象を与える。窓を通して見ている。関係づけは多分両者の間にある関係がある。彼女はおしきげられた状態にある。彼の性質はよりよく、よりのしく、より静かである。

データNo 15 男の人である。男の人の影がある。夜、扉を開いている。他のものは女である。

データNo 16 左側の扉の処に起きあがっている人。一部は非常に暗く、ある部分は非常に明るい (esta muy oscuro una parte muy clara en la parte)。右側は悩んでいる人である。扉を開いている。二人の人は何かを考えているか何かを想像しているように思う。そして左側の彼の関わりは外に向かっていることが明らかであり、右側は悩んでいる。彼(男)は考えている。深思の行動をみる。

データNo 18 太陽の通過が見られる。それが差し込んで来ようとしているか暮れようとしている。この瞬間に太陽の明るさの中でみられるという方が良い。暗くなり始めている家の中で彼は窓越しに見ている。あるであろうことを考えている (contemplando lo que sea)。視線は太陽の方に向けられている。二階か三階にいる。木造の非常に美しい家の中、家の上の方の部分で、空気を入れる為に窓を開けている。太陽を見ている。考えている。窓を開いて空気を吸っている。部屋の内側、ここには悲しみで悩んでいる人がいる。泣いている。とても悲しい。母が旅に出ているのかも知れないし、非常な罪をもっているのかもしれない。

データNo 20 何かを切望している人である。何かよりよいことを求めて出発しようとしている。扉は二つの異なった意味をもっているようである。一つでは出発がみられ、他では女の人が全く悲しんでいる。何か部屋の中で起っているようである。一方他の写真では空は希望をもつものを表象している。よりよき未来に達する為の機会をみている。一方この女の人はその未来をみている。非常に大きな幻滅をもっている様である。

五 写真第二群写真7への反応の事例

データNo 1 座っている子供が考えている。彼の周囲の過ぎ行く者を、そこに誰かを見ている。過ぎ行く者について、説明を与え

ている誰かを見ている。また子供が一人で見ている。しかし、過ぎ行く者を知らない。ふたりの人は他の人々が見ることのできないなにかを見ている。

データNo 7 この女の子は家の入口の所にいる。非常に貧しい。靴をもっていない。その衣服は簡単なものである。写真には男の人がいる。大工のような仕事をしている。その父である。彼は、死んだ彼の妻、その子の母に逢おうとしていた。そしてこの子は、注意も用心ももっていない。

データNo 8 悪魔の顔をもっている。罪の中における魂のようである。子供が小屋の入口にいる。そして関係は単純に彼の生を終った人と、始まる生とである。この写真は非常に醜悪である。

データNo 9 墓地の中の老人は悪徳の無感覚の像を私に感じさせる。そしてこれは子供である。半ば心配して木の扉の中にいる。なにか彼にとつて今非常に重要なことを考えているようである。前に全生涯を見ている。そしてこの人は死者であるように見える、そしてこれは生である。これは終りであり、これは始めである。ここに死、悪、老人、がおり、ここに新しい者、若い者、始まっている者がある。

データNo 11 アメリカ西部の掘立小屋、裸足の子供である。古い家である。私は好きでない。しかし子供はそこで生活している。多分彼の家族は小人数が靴を買うために十分でない家族である。経済的實力のない家族、そして子供は何もすることなしにそこに居る、と言うのは何も遊ぶものを持たないから、それから学校にも行かないし食物も非常に不完全である。この写真は郷土の寺院の僧のようである。墓の十字架があるから、墓地の中である。そこに一人の墓掘り人がいる。そしてその顔は、非常に暗いものである。この人は彼の仕事を好んでいない。しかし、それを成しうる唯一の人である。そして何時の日か多分良い仕事に合い、そこを立ち退くであろうと考えている。この二つの地域は隣接したところである。非常に嫌な所、非常に恐ろしい所であるから二つは失望の場面であり、気の落ちこんでいる場面である。私はこのような十字架や墓を好まない。また私に友人や親戚の死を思い出させる嫌な場所である。私は好まない。非常に暗い雰囲気である。

このような暗い雰囲気に対して写真8は、もう少しよき方向に向かおうとしているものである。ここでも若干の事例を取り上げておく。

第二群写真8への反応を記述していく。

データNo 10 この写真は一人のインディオが教会の中において祈りを捧げている。他の側は私の友人達の家々である。教会の中でこの女

の人は神と語ろうとしている。彼女は頭にベールをしていて、そして尊敬の印として頭を覆っている。本を読んでいる。それは信心である。それは救いを乞うためのものである。例えば私が毎日ミサに行き、この書物を読むと言う信心を捧げるかわりに何かを願う。この女の人は問題をもっているに違いない。あるいは何かが始まると彼女を悩ませているに違いない。そのような時に我々は神を求め、そしてこの女の人の服装から、村の人であるようである。貧しい人々が生活している村か、通り、この通りには二階建てはない。壁が続いている。都市の都心部にあるようなものを欠いている。通りには光があり、一階建てであるようである。村の様である、というのは周囲を山で囲まれている小さな場所に全ての人がいるような村であるようである。通りには奥の方に何か面白い物がある。というのは全ての人がそこに集まっているような村であるようである。というのは全ての人がそこに集まっている。そして他の者は多分そこに向かっていて、この両者の関係は、この女の人はこの村のこの通りに属している人である。その衣服はこの地域に属している人である。そしてその衣服はその地域に典型的なものである。このような地域に住んでいる人々を、この人々である、と見分けることは容易である。

データNo.9 女の人が教会で祈っている、そしてここ通りでも祈っている。教会に導くあの聖堂であろうか、人々が教会に行こうとしている。

データNo.11 祈っている、教会の中である。トラホムルコの様である。子供の為に祈りに行くことが必要である。自分の為にも祈っている。

データNo.14 右側の絵は、一人の老女である。この老女は高齢の人ではない。教会の中にいる。カテドラルである。一階である。写真の奥の方にたたくさんの椅子がある。この他の人々も祈っている。彼女もまた祈っている。その左手に書物を持っている。祈りの本である。左の写真、この姿は非常に人の多い集落であり、社会的に低いクラスである。家々は日干しレンガでできており二つの丘がある。奥の方に電気のエネルギーを持っているようである。照明がある、舗装をもっている。歩道に関しては道は石畳のようである。奥の方は人々の集団がある。共通の何か目的で。

写真第一群ではアダムと女と蛇を、イブからマリアへの変化を、写真第二群では希望と地獄と神との交流を更にコンパドラスゴの姿を取り扱う。

コンパドラスゴ

血縁的親族関係と同時に儀礼的親族関係もここでは極度に重要である。この儀礼的親コンパドレ、パドリーノ、マドリリーナが儀礼的な子供の家に留まっていたり、一緒に食事をしたりしているのによく出会う。一週間以上も居続けている。食事の場合の位置も非常に高いものである。他の人にはとても生意気な男がこのコンパドレには恐るべき丁重さをもって仕えている。人々はここでは普通数多くのパドリーノ、マドリリーナをもっている。洗礼の時のパドリーノ、マドリリーナはこの表でBの形で示されており、献身のパドリーノ、マドリリーナをCとし、プリーメラコムニオンのパドリーノ、マドリリーナをPとする。結婚のパドリーノ、マドリリーナも洗礼の次により重要である。このようなコンパドレの全体は儀礼的親族であり、死後の、天国での親族関係である。このB、P、Cはこの表の中に記入されている。この表で一番下に並んでいるのが子供であり、その子供達と親族の中でB、P、Cの関係でむすびついている親族がここにB、C、Pの記号をともなつて表出されている。子供達の上に父と母が△と○の形で表出されている。このコンパドレは父や母はなることが出来ず、親族の内ですぐ遠い血縁の人がなつていることは、この図表を見れば明確にわかる。祖父、祖母やその姉夫婦などがパドリーノ、マドリリーナになつていて姿がこの図表を見れば明らかにわかる。しかし、このコンパドレのシステムがあればメキシコ人は父母がいなくても十分に生活していけるのである。これが儀礼的親族関係である。

なお借金をすることが出来るのも、このコンパドレであり、彼は証文もとらないしお金を返す必要もない。

(九州大学名誉教授・久留米大学名誉教授)

第一群

写真 1



写真 2

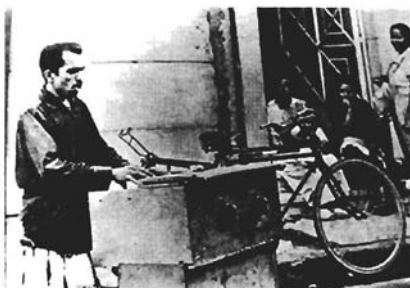


写真 3



写真 4



写真 5



第二群

写真 E



第二群

写真 1



写真 2



写真 3



写真4



写真5



写真6



写真7



写真8

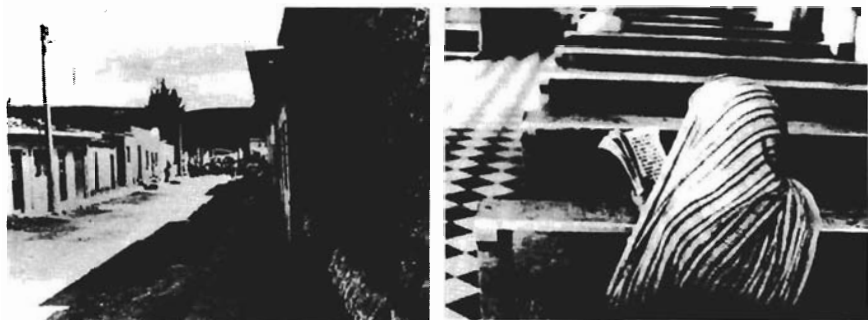


写真9



第一 部 会

植民地韓国における比較宗教論

沈 善 瑛

今日、「宗教学」という学問の中で「コロンニアリズム」の問題を取り扱う場合、何が問題となるのか。過去三〇年、欧米では（ポスト）コロンニアリズムに関する議論が多くなされていく。しかし、日本帝国とその植民地の一つであった「朝鮮」に限って言えば、そのような問題意識でなされた研究はほとんどない。植民地期における「宗教」の問題を取り扱う場合、もっぱら、朝鮮総督府の宗教「政策」に関するものが焦点となってきた。しかし、問題なのは、宗教「政策」そのものではなく、その政策を正当なものとして自他に認識させ、「科学」という名でそれを支えていた「知識体系」としての「宗教言説」である。

日本の植民地「政策」およびそれを支えた帝国の諸「言説」は、ヨーロッパ（特にイギリスとフランス）の先例から多くのものを学びながらも、また、様々な面においてユニークであった、と言われている。「宗教」言説に限って言えば、西洋の植民地の他者に関する諸言説が、主として「差異の言説」に基づいたのに対し、日本の場合は「類似性（同一性）の言説」に彩られていたが、いずれにおいても、それぞれの植民地を支配す

る上で大きな影響力を持っていた。もっとも、「人種的」に明らかに異なった人々を植民地化した西洋の場合、その正当化が、「違うから優越な我々が劣等な貴方たちを導くのは当然だ」という論理に基づいていたとすれば、人種的な差異をつけがたい朝鮮を植民地化した日本の場合は、「もともと同じだから一緒になるのは当然だ」（この場合「支配」という事実は隠蔽されている）という論理に着目した。しかしどちらの場合においても、「宗教」はその「他者性」と「同一性」を保持する受託所となった。

植民地状況における「宗教言説」および「比較宗教」は、東西を問わず、「人種学」「人類の起源」「民族の起源」といったものへの探究と平行してなされた。「比較」は、大きく二つに分けることができる。一つは共時的・類型論的な比較で、もう一つは通時的・進化論的な比較である。この二つの比較類型は、前提を異にする二つの原理に基づいている。類型論的な比較で行われる類推（analogy）が、「同祖」（同じ祖先）を持たない、あるいは、少なくとも「同祖」が前提されていない二つの「種」の間の比較を指すとすれば、進化論的な比較の原理である相同（homology）は、「同祖」が前提されている二つの「種」の間の比較を指す。また、J・Z・スミスは、異文化接触の状況において比較に基づいて表れる言説を四つに分けている。それは、「彼ら」は「我々」と、(a)「似ている」、(b)「似ていない」、(c)「余りにも似ている」、(d)「我々は彼らとは違う」という四つである。ここで問題となるのは、(a)や(c)の場合であるが、そこで「類似性」を説明するために諸帝国の比較宗教論

者が挙げた説明とは、相同に基づくものであった。

このような比較宗教の行為とそれが生み出した「知識」は、植民地状況において非常に効果的であった。かかる状況は、日本の朝鮮植民地における比較宗教にもあてはまるが、そこには特殊な事情も指摘される。西洋の人種理論が「白人種」の優越性という前提に立っていたのに対し、帝国日本の知識人たちは、「民族」(ethnicity)という、より柔軟な概念に着目した。このことは、日本帝国の膨張期における「特異性の言説」が、基本的には西洋を意識したものであり、「類似性の言説」が植民地に向かつてのものであることを意味する。しかし、朝鮮植民地に向かつての「類似性の言説」は、当然ながら、帝国と植民地を同等にする言説ではなかった。「類似性の言説」の中には、「包摂」と「排除」の論理が同時に働いていた。ここで重要なのは、排除の論理が「類似性の言説」の外に別途にあるものではなく、「類似性の言説」の中に包含されていた、ということである。日本帝国が発した西洋に向けての「特異性の言説」であれ、植民地に向けての「類似性の言説」であれ、その受託所となったのは、日本自らが「非宗教」とした「神道」であった。

エリアーデとキタガワ

——宗教史の構造をめぐる——

奥山倫明

ルーマニア出身のミルチャ・エリアーデ(一九〇七—八六)と日本出身の北川三夫(ジョセフ・ミツオ・キタガワ、一九一五—九二)が、シカゴ大学で出会うまでの経緯を振り返った上で、両者の学問における宗教史の構造をめぐる議論を振り返ってみる。

二人の出会い 先に渡米していた兄、大輔に続き、立教大学卒業後、一九四一年に神学研究、宣教活動を志して合衆国西海岸に渡ったキタガワは、戦時中の強制収容を経て、戦後は、イリノイ州に移りヴァツハのいたシカゴ大学で宗教学を修め、一年より同大学で教え始めた。一九四六年よりシカゴで教えていたヴァツハは、生前、エリアーデを招聘しようとしたが果たせず、五五年に翌年のハスケル講演を依頼したあと逝去、エリアーデは五六年に同講演を行ない、以後、シカゴでキタガワの同僚かつ友人として後半生の三〇年を過ごした。

エリアーデの宗教史論 エリアーデとキタガワの宗教史に関する論文、エリアーデ「宗教史における構造と変化」(原著一九六〇)、キタガワ「未開宗教、古典宗教、近代宗教——宗教史理解についての一観点」(原著初出一九六七)を振り返ってみる。

エリアーデの論文は、『宗教の表現の変化』と、『宗教の構造の変化』をともに扱っているが、後者としてとりわけ二点が重要である。まず、天空至高存在の宗教史からの消失と、それに代わるより活発な神々の出現。これは、至高存在自体の超越性による、人間生活との関連性の希薄さがその背景にあると見なされる。二点目は、それに代わって出現する新たな宗教のなかでも特に注目される、農耕の発見に伴う宗教的革新である。人類史上、農耕とともに、大地、植物、女性の『神秘的連帯性』が発見され、人間は生命と宇宙の聖性に参与する新たな態度を獲得すると捉えられている。

キタガワの宗教史論 キタガワが論文標題に掲げる三概念は、ヴァッハの「古典的」の概念にならない、類型論的・構造的、かつ歴史的同時であるという。未開宗教、古典宗教について、①神話と儀礼を中心とする未開宗教に対し、古典宗教では理性が解放され、神学、宇宙論に加え、人間論が展開される。②実在秩序を一元的に把握・維持する未開宗教に対し、古典宗教では実在する別の一領域が認識され、現世に対し否定的な態度が取られる。③未開宗教における神話と儀礼に加え、古典宗教では（ヴァッハの図式にならない）理論的、実践的、社会的な側面が体系化を進める、と特徴づけられる。次に古典宗教との対比の上で近代宗教について、①神学、宇宙論、人間論のうち特に人間論に関わる、人間の実存の意味へ関心が集中する。②現世外の領域の實在性が希薄化し、実存の意味は現世内で探求され、現世的救済論が重要となる。③古典宗教では現世的秩序を越える宇宙的秩序の維持が問題となっていたが、近代宗教におい

ては「自由」の探求が重視される、と特徴づけられる。

まとめ キタガワの三概念では、一元論的世界観から二元論的世界観へ、宇宙的秩序に依拠した人間の実存の意味づけから、それと独立した自由の探求へと、一方向的な傾向が指摘され、未開宗教は古典宗教の、古典宗教は近代宗教の前提となっている。エリアーデの言う農耕の宗教も文明史における農耕の発見の前後を画すものであり、いずれも宗教史の構造を抽出した概念と捉えられる。また農耕の宗教は、キタガワの概念と照らし合わせる時未開宗教の低位概念と位置づけられるだろう。なおエリアーデの言う、天空至高存在の消失（ひまな神）の主題は、至高存在の再発見と併せ宗教史において反復される過程と捉えられ（例、一神教革命）、歴史上の一時代に限定されるわけではない。これらの諸概念は、人類の宗教史を再考するための手がかりとなるはずで、特にロバート・N・ペラーの宗教進化論と対照することで、宗教史の構造として重要な論点を提示するだろうと考えられる。

一神教と多神教——Y・カウフマンの

ヴェルハウゼン批判について——

手島 勲 矢

十九世紀初頭、ベルリン大学に学ぶユダヤ人学生（J. Zunz, E. Gans, I. Jost）を中心に、自分たちの宗教文化を歴史的に相

対化するべく「ユダヤ学 (Wissenschaft des Judentums)」が発生するが、彼ら(特に Zunz)は、捕囚時代以前のイスラエル史に関して暗黙のうちにユダヤ学の領分から除外する姿勢を取った。

この除外の問題は、当時の政治的な問題の反映であると同時に、聖書批判が当時のユダヤ人にとって微妙な位置を占めていることの表れに他ならないが、その結果、十九世紀後半に発生する「宗教学 (Religionswissenschaft)」では、聖書の一神教に関して、見事に、J・ヴェルハウゼンの資料批判を基礎に発展する進化論的学説―それはプロテスタント神学的(「旧約から新約へ」)でもある―がそのまま踏襲されることとなった。

このキリスト教的な歴史認識に一石を投じたのが、エルサレム学派の創始者の一人と見なされる Y・カウフマンである。彼の立場は、徹底してヴェルハウゼンのイスラエル宗教史の対極に位置し、特に、Vatke からヴェルハウゼンが継承したと思われる「聖書の一神教は多神教的環境の中から社会的・歴史的・倫理的要因によって進化・成立した」という見方に対して、「多神教の環境にどれだけ物質的・外的要因を加えても聖書の一神教は誕生しない」と異議を唱えた。

一般に聖書学者がよく知るカウフマンの議論に、ヴェルハウゼンによるトラー資料の歴史的発展 J、E、D、P の順序を批判して「祭司資料(P)が歴史的には申命記資料(D)に先行する」という主張があるが、これも「預言の存在が律法に先んじるか」それとも「律法の存在が預言に先んじるか」という歴史的問題に直結した議論であり、それゆえに、究極的には「聖書

の普遍的な一神教を導入したのは古典的預言者である」というヴェルハウゼンのテーゼの根幹に関ってくるのである。

中でも「聖書は経験として多神教を認識していない」という彼の反論は、最も刺激的であろう。つまり、聖書が問題にしているイスラエルの民の不信は、偶像崇拜というフェティシズムであつて多神教への信仰ではないという。その根拠として、聖書が多神教について述べる記事を詳細に観察しても、その中に神話の具体的内容(神々の出自や役割)や、彼らの世界観に対する神学的なアポロジが見つかからないという点を指摘して、もし聖書時代のイスラエルが現実にも多神教を信仰し、その民衆を一神教に改宗させるといふのが預言者の使命であれば、このような多神教信仰についての認識不足はありえないと論じる。

カウフマンの批判は、若い日にカント哲学について学び博士論文を書いていた哲学専攻の学生であつたことも無関係ではない。その批判の根本には歴史科学の立場と自然科学の立場の間にある哲学的矛盾(リッケルト)への意識が認められる。すなわち、出来事の「一回性」における因果関係理解に存在根拠をもつ歴史科学と、時間の制限を越えて常に真理である因果関係を追求する自然科学は、哲学的に、その真理の意味においてお互いに矛盾している。従つて、聖書の一神教起源に関して進化論的モデルを無批判に受容する聖書学者は、歴史的「一回性」の出来事の問題(聖書の宗教史)を自然科学の「原因結果」議論(法則)で解決する矛盾を抱えることになる。カウフマンは考える。この哲学的批判が、彼の名著「イスラエルの信仰の歴史」(全八巻)の基底にある。

聖書の歴史的解釈における二つの哲学的（神学的）前提を教えるカウフマンとヴェルハウゼンの論争は、宗教を科学的に認識するとは何か、また「普遍的宗教」「民族的宗教」という分類の根拠は何かなど、宗教学の根本問題にも直結していく論争である。

「聖」概念をコンテキスト化する

竹 沢 尚 一 郎

近代ヨーロッパのコンテキストで、「聖」概念が燃え上がったのは二度ある。第一次世界大戦前後の一九一〇年代と、第二次世界大戦前後の一九三〇年代である。

フランスでは、市民社会の倫理的基盤を基礎づけに従事していたデュルケームがオーストラリア先住民の宗教にむかい、いささか非合理主義的な仕方です『宗教生活の原初形態』を出版したのが一九一二年。オットーの『聖なるもの』が一九一七年である。一方、戦争の危機が日に日に重大になっていった一九三〇年代には、モースの薫陶を受けたカイヨワやレリス、パタイエらが、聖の社会学研究会を発足させ、そこからカイヨワの『人間と聖なるもの』やレリスの『日常生活の中の聖なるもの』などがあらわれた。一九四五五年のエリアーデの『宗教史概論』はこうした流れのなかで出てきたものであった。

フランス宗教学派において、聖はどうとらえられていた

か。宗教は聖と俗というふたつの異質な領域からなる。宗教を構成するのは聖ではなく、聖と俗の関係である。聖と俗は次元をおなじくする二つの特性ではなく、次元を異にする二特性である。歴史上の宗教は、このようにしてとらえられた聖を管理するための制度である。聖とは沸騰状態でもとえられた社会の自己意識であり、それは社会の再生産のために不可欠なものである。以上が、フランス社会学派が発展させた聖概念であった。

このように理解された聖とは、宗教の理解のための科学的概念という以上に、特定の社会的・歴史的コンテキストを背景に、それを超克することを目的とした一種の要請であり、それはつぎの三点からなっていた。現実世界に対する激しい危機意識と、それを超克することの希求（それは制度化された宗教が、この希求に対して無力であるとの理解とうらはらであった）。非合理的なもの、言語化されにくいものに対する強い関心。しばしばアルカイックなもの、フォークロリックなものを重視する姿勢としてあらわれてくる集合性への願望。

これに対し、このフランス社会学派の影響を強く受けながら執筆されたエリアーデの『宗教史概論』は、先の聖の定義をひきつぎながらも、そこに新しい視点をつけくわえることで、のちのエリアーデ宗教学を先取りしていた。聖なるものの歴史への出現は、つねに不完全なたちでなされるという「聖の弁証法」（のちにはこれを聖の「偽装」ないし「隠蔽」とよぶ）。それゆえ聖の研究は、歴史のなかへのその不完全の現われを通じて、純粹形態を再構成することにあり（形態学）、そのために

特別な解釈学が求められる。この解釈学は、いくつかのシンボリズムないし「原型」研究のかたちをとる。ここから出発することでエリアーデは、聖の経験が人間にとって普遍的なものであり、歴史上のその不完全な現われを通じてその始原型を再構成することを課題とする。そのようにしてかれは、コンテキストを捨象してその原型研究にむかい、その神秘化、反証不可能化、他の諸科学との対話不可能性を結果したのであった。

エリアーデの一連の著作を特徴づけている聖の過大評価、アルカイックなもの・民衆的なものに対する激しい憧憬、死の希求、集合性へのノスタルジー、エリート主義、既存の宗教に対する批判的姿勢、ある種の宗教的フアナリズム、世界史において占めるべきルーマニアの特権的位置などは、ルーマニア時代にかれが深く関与したルーマニア・ファシスト運動と共通するものであり、それがかれの人生のなかに刻印した痕跡であった。そしてそうしたファシスト運動からのかれの隠退は、のちの現実的なものの拒否ないし軽視とパラレルの関係にあったのである。

以上のことから、二三の結論をひき出したい。まず、エリアーデに反して、聖概念をコンテキスト化することの必要性。それがいかなる内的・理論的な影響関係のなかで形成・発展されたかに、そしてそれはいかなる社会・歴史的コンテキストのなかで形成されたか、を考えることである。エリアーデについては、ルーマニア時代に形成された心情と固定観念をかれは終生引きずっていたのだから、それを考慮することなくかれを論ずることは不可能である。ここにおいても、かれの研究その

ものをコンテキスト化することは不可欠といえる。

教典と儀礼

土屋 博

現実の宗教集団は、すでにできあがった形態をそのまま維持し続けるわけではなく、歴史の中でダイナミックに変化しながら、将来へ向かって前向きに自らのアイデンティティを受けとりなおしていくと考えられるのであるが、その場面で教典の果たす役割は何であるのかという問いが、宗教学としての教典論にとっての根本的な問いになるであろう。教典が何らかの形で宗教集団のアイデンティティ形成の媒介となることには、疑問の余地はないとしても、教典のどのような要素が、どのような働きによってそれを可能にするのかは必ずしも明らかではない。

宗教集団の創唱者ならびにその周辺の人々の言葉と行為が教典を構成し、それが集団のアイデンティティを保証するという見方が不十分であることは、まず確認されなければならない。特定の人物の言行の記録は、教典形成の基本的要因であるとしても、そこに描かれた理想的人間像を模倣するというだけでは、偉人伝の域を出ないことになり、宗教集団本来の活動とはならない。教典が暗黙のうちにある集団的行為を前提とし、それを誘発するという意味で教典になるときに、はじめて教典が

宗教集団のアイデンティティ形成に関与しうるのではないであろうか。

教典の儀礼的性格は、これを朗誦したり、書き写したりする行為が諸宗教の中に広く見られることにも現れているが、何よりも宗教集団の中心的儀礼と教典とのかかわりを考察しておく必要がある。それを確立することによって、宗教集団は共同体的ヴィジョンを文字に書き記された形で手に入れ、持続可能な安定期に入る。そのための典型的実例として、初期キリスト教におけるいわゆる「主の晩餐」にかかわる伝承（コリントの信徒への手紙一、第一章一七―三四節）をとりあげてみることにする。

この伝承のうちで特に重要な部分は、いわゆる「制定語」（二二―二六節）である。これは、カトリック教会からプロテスタント諸教会にいたるまで、ほとんどこのままの形で聖餐の式文にとり入れられている。この背後には福音書のイエス伝承があるが、出来事自体の歴史的確定は必ずしも容易ではない。新約聖書学者たちはそれをめぐって議論を重ねてきたが、宗教学としては、それぞれの主張の動機を掘り起こし、問い自体をたてなおさなければならない。

初期キリスト教以来、伝承とその解釈に若干の混乱はあるが、それらは同じ動機に基づく手法の微妙なずれによって生じたものであり、結局、聖餐の起源を史的イエスと結びつけ、慣習の正当性を確立しようとする努力が、すべての議論の根底にあった。しかし実際の聖餐は、そのような努力の成否とは無関係に執り行われてきた。パウロが示唆するところによれば、儀

礼としての聖餐は、イデオロギー的な対立・抗争の中へ実践的に介入し、それを終末にいたるプロセスとして受け入れるための根拠となる。このように教典にとり入れられた諸伝承は、教典となったがゆえに、宗教集団の生活の中で、さまざまな形で儀礼的役割を与えられていく。儀礼の中で用いられて、はじめに教典は本来の教典になるのだと言えよう。

教典をめぐっては、長い間、そこで説かれていた教えの内容が注目されてきた。それはもちろん重要であるとしても、具体的宗教集団の日常的営みにおいては、教典のことばは断片化されつつ、儀礼の中で必須の要素として用いられ、然るべき体験を現実のものとする。宗教集団はその体験を共有することによって、結合を維持することができるのである。これは教典の神学というよりも、むしろ、行為を通して教典を体験することであろう。教典・ことば・儀礼・体験の相互関係を考えることは、宗教現象を人間の生の場面にそくしてとらえるためには、欠くことのできない視点になるのではないかと思われる。

合理的選択理論と新・世俗化論争

小池 靖

R・ステファン・ワナーが、“Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States” (1993) という論文を発表して、はや八年

になる。ワナーはこの論文の中で、特にアメリカの宗教社会学研究の世界で、現在「パラダイム・シフト」が起こりつつあると主張した。それは、近代世界の世俗化を自明視し、新しい宗教現象を逸脱的なものにとらえがちであった従来のパラダイムから、多元的な社会ゆえに盛んな宗教の「マーケティング」を想定し、現代でも宗教がむしろ社会的動員や文化的革新の場となっていると考えるパラダイムへの移行である。このパラダイム・シフトを担う論者の中で、ラディカルに従来の宗教社会学を革新しようという動きが、スターク、フィンク、イアナコーニらによる「宗教の合理的選択理論」である。

宗教の合理的選択理論とは、経済学的な交換理論を宗教研究に応用したもので、人間行動は効用を最大化し、コストを最小化するとの考え方に基づいた理論的立場である。この枠組みでは、宗教もちやうど自由主義経済における商品とのアナロジーでとらえられ、マーケティングが規制されていれはいるほど宗教は衰退し、逆に、自由な市場で諸教団が信者獲得を巡って競争している状態のほうがむしろ宗教は活性化すると考える。それゆえ、アメリカは現在、史上始まって以来最高の教会出席率を誇っているのである。そして、合理的選択論者らは、モルモン教、エホバの証人など、世間と「ある程度の」緊張関係をもち、高い拡大率を誇る教団に着目している。

九〇年代、合理的選択論者らは、大胆にもヨーロッパの世俗化や世俗化論全般についても見直そうとしてきている。彼らの主張によれば、ヨーロッパの世俗化なるものも、相対的にキリスト教が「独占企業」的であったり、また多元的状况が（アメ

リカのように）実現しておらず、布教・勧誘にも熱心でなかったために起こった現象（人々の宗教への「需要」の低下というよりも、「供給」する側の問題）であるという。また、上記理論上の帰結から言っても、中世カトリックの「Age of Faith」は「神話」であると説明した。

宗教の合理的選択理論は、当然多くの論争を巻き起こした。特に、信仰が自ら選びとるものというよりは、生まれ落ちる環境で受け継がれるものであるところの、ヨーロッパの学者からは反発を受けることとなった。これまでの論争で明らかなのは、世俗化論ではアメリカのケースを十分に説明できず、しかし合理的選択理論ではヨーロッパのケースを十分に説明できない、ということである。明らかにヨーロッパほどには世俗化されていないし、アメリカよりは非宗教的な日本の宗教状況について、これらの論争から何が見えてくるのか。

合理的選択論者が「マーケティングの自由化」による「宗教の活性化」についての「外国」の例として引き合いに出すもののひとつに、日本の戦後の「神々のラッシュアワー」もある。また日本でも、創価学会、エホバの証人、そして大学等で学生相手に勧誘を広げている顕正会、親鸞会、キリスト教福音派系組織が、「布教する宗教」として現在でも目立っている。日本でも、合理的選択理論によって投げかけられた理論的問いをもとに、宗教事情の調査研究を再考し、議論を高めていくための機はじゅうぶんに熟しているように思われる。特に、ワナーの言う下位文化としての宗教集団の強さを、多元的な社会状況からとらえていくことが有効であろう。

マックス・ヴェーバーにおける世俗化概念

荒川 敏彦

宗教社会学の古典の一つとされるマックス・ヴェーバーの業績において、世俗化という概念はいかなる意義をもつであろうか。たしかに、ヴェーバーに言及した世俗化論は数多い。しかも、多くは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下『倫理』）など特定の論文を基に考察しがちであり、ヴェーバーの複数のテキストに即した検討は手薄であった。しかも『倫理』を基にした場合、その解釈の伝統的な視角であった近代化論的ヴェーバー像を前提にした解釈となったのは、研究史上の必然でもあっただろう。

他方、世俗化の錯綜した概念史をひもとき、ヴェーバーの世俗化概念を、価値判断とは距離をおいた分析的カテゴリーとして位置づける理解もしばしば見られる。世俗化概念がもつ両義性、すなわち非宗教的立場においても、その逆の宗教的立場においても、ともに積極的に用いられるという点を考えたとき、特定の価値判断とは距離をおいた分析概念としての用法は、あらためて見直されてよいだろう。

そこで具体的にヴェーバーのテキスト群を検討すると、当の概念がもつとも多く使用されている『経済と社会』の諸章では、『宗教社会学』よりもむしろ『法社会学』や『支配の社会学』においてより多くの世俗化概念が用いられていることに気

づく。ほかに用例が比較的多く見られるのは、『古代社会経済史』（『古代農業事情』）である。『倫理』も含め、『宗教社会学論集』（全三巻）所収の諸論文では、あまり用いられていないのである。こうした社会経済史への用例の偏りは、リュツベが指摘するように、ヴェーバーにおける世俗化概念が歴史学的分析概念であったことを裏付けるようにも思われる。

けれどもその一方で、宗教社会学の鍵概念たる世俗化が、まさに宗教社会学を主題とした章や論文のなかであり用いられていないのは、現代では意外なこととして映る。仮に、ヴェーバーの社会理論で考えても、宗教領域の固合法則性的一端として、世俗化を考察してもおかしくはないと考えられるからだ。しかしこの偏向には、ヴェーバーにおける世俗化概念の意義を把握するヒントがあるようにも思われる。それは、さしあたり次の二点である。

第一に、宗教領域と生活諸領域との関連づけの問題である。ヴェーバーは、世俗化を宗教領域の独占的テーマとするのではなく、広く歴史的・社会的考察を展開するなかで用いている。したがってここでは、世俗化概念は、単に価値判断から自由な分析概念というにとどまらず、歴史像の描出において宗教領域と生活諸領域を相互に媒介させるひとつの結節点としてあると言えよう。それは、世俗化を非宗教化としてでなく（それには宗教概念の考察も要する）、宗教性の社会のなかでの変容として把握する現代的可能性を開くものである。

第二に、まさにその歴史像に関する問題である。歴史プロセスを考えるとときに陥りやすいのは、不可逆的に、あるいは諸領

域が一体になって、特定の経路を辿ると考えてしまうことだろう。だがヴェーバーのテキストは、その逆の事例を豊富に提示しており、世俗化についても例外ではない。そして同時に、合理化および脱魔術化という、しばしば世俗化と重ねられて論じられる概念もまた、不可逆的・必然的過程とはされていないことを想起するのである。これらのプロセス概念は、多くの相違点を持ちつつも、かかる歴史への視線において共通していると言えらるだろう。

「公／私」区分と世俗化

住家 正芳

近年、宗教の公的領域への関与が指摘されているが、それは、世俗化に対する反動・揺戻しではなく、世俗化を前提としたものであるとみなすべきである。

宗教が公的領域に関与するということのうちには、宗教が公的争点となる、宗教的なものの必要性が訴えられる、宗教（組織）が発言力を持つ、といったいくつかの事態が含まれている。宗教が公的争点となるとは、公的討論の場たる公共空間において宗教が論点として取り上げられるということであり、次に、宗教という制度領域にアイデンティティを持つ集団なり組織がその討論に参入するという事態が考えられるが、その前段階として、ある集団が発言力を持つ以前に、その集団の擁する

「知識」が「宗教的なもの」として「公」の討論の論題の一つに加えられるという事態が想定される。

このような宗教の公的領域・公共空間への関与には、二つの条件がある。第一に、「宗教」という制度領域が他の制度領域とは別個のものとして自律的に成立、つまり分化したものと認識されているということであり、第二に、自律的制度としての「宗教」に公的領域への参入資格が付与されるということである。

これらの条件を踏まえて宗教が参入する対象は、「公」そのものというよりは、「公／私」の境界設定のあり方を討議する場であり、このような討論の場・公共空間は、宗教についての討論をその先行形態としたとも言われる。宗教が議題とされるということは、宗教がある種の選択の対象となった（公的討論ならびに選択の対象として宗教が観念されるようになった）ということであり、このことから、公的討論の場である公共空間の出現は、宗教についての議論ひいては選択のための条件の成立を意味すると考えられる。そして、宗教が選択の対象となるという意味では、このような公共空間の成立をもって世俗化とみなすことができよう。

公的領域において宗教が一主体として活動するためには、宗教が他の制度から分化していることが要件となる。このことに関して、近代社会における宗教のあり方としての世俗化概念を社会分化の低位概念とする判断は正しい。だが、公的領域における宗教の活躍・活発さを前にして、世俗化過程の逆行現象であるとみなしてそれを理論上の世俗化概念に遡及させ、「世俗

化は一方的な過程ではない」という形で分化概念を修正することは正しくない。また、本来全体社会レベルであるはずの世俗化概念の適用対象を社会内の部分システムに狭めるべきでもない。

「公／私」区分について、公的な討論の場において「宗教」が取り上げられるようになったこと自体、世俗化というべき事柄であって、「公」から「私」へ「宗教」の割り当てられる領域が移行する、ないしはその逆であるといった事象ではなく、そのような議論を可能とする条件こそが世俗化なのである。「脱私事化」や「公的領域への宗教の関与」といった事象は世俗化という条件が可能とするものであって、世俗化と「脱私事化」・「公的領域への関与」とが両立するというのは、この限りにおいて正しい。

（本発表は、平成十三年度文部科学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。）

イギリス宗教社会学と世俗化論

山中 弘

本稿の目的は、イギリス宗教社会学の一つの成果である世俗化論をめぐって八〇年あたりからイギリスの教会史の領域で台頭してきたリヴィジョンリストと呼ばれる研究者の動向とその意味をやや学説史風に紹介することにある。

さて、世俗化論は、これまでの宗教史的業績においても非常に有力なパラダイムであった。なかでも、ギルバート、カリ、ホースレーの「教会と教会に通う人々」は非常に大きな意味をもっている。それは、一八世紀以降の制度教会の全国的な会員数などを時系列的に図表化することを通じてその動向を数量的に表示し、諸教会の衰退傾向を明らかにしたからである。この著作によって宗教を計量化するという社会学的方法が歴史研究の領域の中にも積極的に導入されるとともに、衰退モデルの妥当性が有力視されたのである。しかし、こうした世俗化論に異議を唱える一群の教会史家たちが存在する。こうした立場は七〇年代の衰退モデルの圧倒的支配の内側に胚胎しながら、宗教社会学の領域における世俗化論争を積極的に吸収しながら、八〇年代以降、コックス、ブラウン、ギルなどによってその輪郭を整えてきた。彼らリヴィジョンリストたちは、制度的宗教の衰退傾向を一方的で継続的な過程とは考えず、当該社会の個別的な内部的要因からその原因を理解しようとする。彼らの目的は、世俗化過程の徹底した歴史的文脈化と統計的数値の再吟味による世俗化論の想定する因果関係への批判と考えられるが、より本質的には近代化とセットになった宗教の衰退というテーゼの相対化であったといえよう。

しかし、彼らの業績を単に衰退モデルに対するイデオロギー的反発としてのみ総括するのは誤りだろう。むしろ、彼らの努力によって、後期ヴィクトリア期以降の宗教と社会に関する非常に豊かな個別的歴史研究が数多く蓄積されるとともに、こうした論争の中から、七〇年以降の主流となった数量的研究に代

わる新しい方法論が模索されるようになったのである。たとえば、コックスの「拡散したキリスト教」(diffused Christianity)という概念やウィリアムズの都市の労働者階級に息づく民衆宗教的キリスト教の存在の指摘は、正規の教会の外側に持続していた宗教性に注目したものであり、今日のイギリスの宗教状況を表現する際に使う「帰属なしの信仰」という理解の仕方結びつくものといえよう。また、マックリードやブラウンは、外側から宗教の動向を数量化する方法によって発見できない一般の人々の宗教的リアリティを再構成する方法として、年輩の人々からの聞き取りや彼らの「語り」の分析を積極的に採用して、新しい宗教研究の方向を模索している。

しかし、ここで注意しなければならないのは、これらの反世俗化論の見解は、最終的に第二次大戦以降の制度宗教の衰退傾向を否定してはいないことである。つまり、彼らは、世俗化論のパラダイムを個別的な時空間において相対化できたとしても、マクロ的には制度教会の衰退傾向には同意せざるをえないのである。これは何を意味しているのだろうか。確かに、それはウィルソンたちの衰退モデルの妥当性を意味していると解釈できなくもない。しかし、筆者としては、両者が最終的に制度的キリスト教の衰退で一致していることは、彼らの対立が実は「事実」をめぐる争いではなく、宗教の命運をめぐる言説の差異であったことを示していると思つてゐる。歴史的領域における社会学者と教会史家たちの論争は、リヴィジョンニストたちが「事実」と「イデオロギー」とを区別してゐないのではなく、彼らの批判がそうした区別を支えているウィルソンたちの

実証主義的、啓蒙主義的なパースペクティブの妥当性の是非にかけられてゐるということをいっそう際立たせてゐるよう思われるのである。

宗教学における比較の現在

——オリエンタリズム批判以降の政教関係論——

藤原聖子

「語る権利」を問題化するポストコロニアル批評は、広く文化の研究に影響を及ぼしたが、とりわけ比較宗教を含むあらゆる比較研究に対しては大きな挑戦となつた。複数の対象を操作する比較は、他者になり代わる語りに依拠せざるをえないと見えるためである。「諸宗教間の共通性と差異を発見する」というニュートラルなアプローチが架空のものでしかなく、比較の作業が力の行使を必然的に伴うならば、その力を、従属者に対する暴力ではなく、文化批判の力へと転換することが比較宗教研究に残された道であろう。そして、対象の歴史性のみならず、研究者の視点の歴史的限定性を意識化し、それを積極的に引き受け、比較研究を方向付けることが必要であろう。

M・ウェーバーの宗教社会学に見られるように、一世紀前には「合理主義」の問題が宗教比較の方向付けにおいて大きな意味を持つていたとすれば、今日それにあたるものは、ある種の政治的問題——「他者といかに共存するか」をめぐる問題——

ではないかと思われる。諸宗教と政治の関係については、既にかんりの研究の蓄積がある。しかし、問題は、その場合の「宗教」と「政治」は西洋的概念規定に従い切り取られていたこと、そして、その両者の関係は、もっぱらどちらが上かという力関係（対抗、統合、支配等）として描写されるのみだったことである（政教分離概念に比べ、その対極概念は不透明なままである）。これらの問題を検討しながら、（括弧付けの）〈宗教〉と〈政治〉は、また〈公〉と〈私〉は、諸宗教においてどのように関係付けられてきたのかを明らかにし、類型化を試みることが新たな課題である。そのために必要なのは、西洋以外の地域の（プロテスタント以外の）〈宗教〉に対する理解を改めることだけでなく、それとつぎ合わせつつ西洋の「宗教」理解にも新たな切り口を求めることであろう（西洋の事象ならば西洋の概念で分析すればよい、すなわち従来の理解でよい、ということではない）。

このような観点からは、ウェーバーの比較宗教社会学の起点となった、資本主義の精神の理念型、B・フランクリンのテキストを次のように読むことができる。フランクリンの「自伝」は、「二三の徳目」のエピソードに象徴される、プロテスタント的禁欲に由来する職業倫理を表すものとして解釈されてきた。しかし、この書のキーワードは、「勤勉」「節約」「正直」等の他にもう一つある。それは「公共」である。フランクリンが執拗に道徳的完成を目指したのは、自分一人の利益のためだけでなく、公共の福利のためであった。一見矛盾しそうな資本主義的営利追求と啓蒙主義的公共心が、道徳を媒介項とし

て独特な結合をなしていたことが、「自伝」から読みとれるのである。そして、興味深い点は、公共性の追求において、フランクリンが宗教的善行と道徳的善行を対置し、後者に価値を置く過程である。十七世紀のピューリタンにおいてはよい信者であることとよい市民であることは一致していたが、フランクリンにおいては分離している。これは、神政政治から政教分離への移行（世俗化）の一段階ではあるが、しかしその移行の原因は、従来指摘されてきたような、①宗教的信条中の非科学的・非合理的部分を除去することでキリスト教を道徳宗教化するものでも、②公共の場面で特定の宗教が力を持つことは危険であるからという理由で宗教が政治から分離されたというものでもない。宗教的行為は、公益という目的には役に立たないという理由で排除されたのである。この事例が比較研究に与える示唆は、宗教と公私の関係を見る場合、信条と行為のレベルを分けて考察すべきこと、あるいは政教関係を個人の行為論として分析する必要があることである。

救済内面主義と政教分離

金井新一

一七世紀のイギリスで政教分離の原則が確立していった時、それはある重大な宗教の側の変化と関係していたと考えられるが、そのことは、現代の政教分離問題を理解するために基本

的に重要であると思う。その変化とは終末論の没落と、それに代わる内的救済論の支配である。終末論の没落は自然科学の普及とも関係しているが、一七世紀当時にはむしろ政教分離原則の確立とともに終末論は排除されたのである。なぜなら、終末論は政教一致を志向するものだったからである。さらに宗教的非寛容や相克（迫害）と過激な終末論である千年王国論とは、密接に結びついていたからである。

終末論から救済論への転換はまずピューリタン革命の革命政権の中で生じた。オリバー・クロムウェルは革命の同志であった第五王国派を厳しく批判するにいたったが、その論理は、キリストの支配はわれわれの心の内の出来事であるとの、霊肉二元論にもとづく救済論であった。それにはたいして、第五王国派が以前のクロムウェルとも共有していた千年王国論は、キリストの支配を目に見える現世の秩序たらしめようとするものであった。このように、権力の座についた革命派指導者たちは急速に終末論をすてて内的救済論を前面に掲げるようになった。

こうした「終末論から救済論へ」の転換は、名譽革命期には動かしがたいものになって行った。「寛容書簡」によつて政教分離思想を確立したジョン・ロックは「何よりも政治の問題と宗教の問題を区別し、その両者の間に正しい境界線を設けることが必要である」と考えていたが、それは一六世紀以来度重なる宗教の相克、宗教弾圧をもちや繰り返してはならないためであった。そこから、ロックは、救済論支配（終末論没落）の時代にふさわしく、宗教を純粹に内的な問題（魂の救済）とし、ゆえに外的な為政者の権力はそれに介入してはならない、とし

た。「魂への配慮は為政者の感知する問題ではありません。なぜなら、為政者の権力はただ外的な力にのみ存するものだからです。しかし真の救済的宗教は心の内的な確信のうちであり、それなくしては何事も神に受け入れられることはできません」。しかし、これは当時の文脈で見るとクロムウェルらの終末論放棄、救済論への転換を受けたものであり、宗教（キリスト教）と救済論（魂の救済）を等置している（おそらくは、それ以降、現在まで、西欧型の政教分離を制度化した社会ではやはりその傾向があるであろう）。終末論を放棄したキリスト教、これが政教分離社会にふさわしいキリスト教であり、救済を心の中に限定し、救済の身体化・社会化・歴史化を断念したキリスト教、つまり「内面主義的」なキリスト教だけを、ロックは近代政教分離社会のパートナーとして認めるのである。これはかなり重大なことではないであろうか。

このような、終末論的すなわち政教一致的な宗教を排除する社会としての政教分離社会では、当然のことながら、終末論的宗教、政教一致を希求するような宗教は周辺へと押しやられ、追い詰められて行くことになる（やや性急ながら、オウム真理教の問題、また今度のイスラム原理主義のテロリズム、これらは、こうして追い詰められた終末論的宗教、政教一致の宗教の凶暴化した姿であるかもしれない）。しかし、終末論とともに排除されたものは、魂の救済とならんで宗教のもう一つの重要な希求・志向である救済の身体化や社会化であるとすれば、政教分離社会の抱える大きな構造的な問題がここにあると言えよう。

政教分離理論の動向

——比較社会・法の観点から——

井門 富二夫

近代の国民国家（文化的背景をせおうネーションと法的契約において統合されるステート）の、ステータス・シンボルともなる「政教分離」原則の、理論的背景あるいは解釈動向を追求するにも、様々な方法がある。

また、近代国家の法的解釈の動向を追うにせよ、今日では学問的常識となつてゐることであるが、各国なりの憲法成立状況、あるいはその法各条に反映する各社会なりの文化的制約もあつて、むしろ比較法的研究も、あるいみで裁判に「主観性」が可能なかぎり影響を及ぼさないための、手続上の常識として前提とされている。

本論では、発表の場の制約も考慮し、かつ又、相沢久、熊本信夫、そして最近の桐ヶ谷章・藤田尚則らの業績のあることも承知して、本邦の「政教分離」理論展開の基盤が、第一次憲法調査会などの展開した一九五〇・六〇年代に定まってくるその動向を追跡するとともに、直接的には、一九八五年の（靖国公）伴問題にからむ）官房長官発表「憲法二〇条三項の宗教活動に關して禁止されない国およびその機関による宗教的活動・行為が存在することは明らか」という文言に反映する、いわゆるノン・エスタブリシユメント（国は宗教の定義をしない——中立

性を守る）の原則違反に至る、理論展開の文化的歪曲性を追うことに、目的を制約したい。

第一次憲法調査会などの性格については、様々に議論されているが、一応、新憲法発足以来、裁判判令も少く法の運営の方向をさぐるべく調査会が結成されたこと、好意的に前提しておきたい。その間に、法二〇条や宗教法人法にいわれる「宗教」や「宗教団体」の常識的概念をさぐる意味で、学術団体に宗教の定義や宗教団体の組織状況などを調査する委嘱も行なわれた。当時、そうした調査の背景に、ジェーフアソン原則（一八〇二年のパプテスト宛書簡）すなわち「信教の自由」を *positive*（個人々の思考内容）とし、宗教団体の行為を *action*（社会的制度の基盤）にとらえて、政府などの規制は *action* に及ぶのみという政教分離に関する常識が語られ、後に憲法調査会議事録に、高柳委員長の「八九条に言う宗教とは後者のことである」という発言にも連つてゆく。

なお、調査会委員の構成に当初から、新憲法の非自主性（おしつけ憲法）を問題とする、いわゆる改憲派が多いという制約などもあつて、調査専門委員を通じ提示されるアメリカ憲法判令などについても、たとえば本来なら厳格主義的解釈の例になる *Everson* ケース（一九四七年）なども、そこに反映する公共機関の *Parents patriae*（児童・弱者、一般庶民への福祉を目的とする保護理念）が拡大解釈されることも多く、たとえば調査の経過で問題とされた遺族会や軍恩連など——その宗教団体への崇敬者会的二重性格を無視して——への援助も、厚生省所管の活動として、明確に境界づけられてゆく動向も生ま

れてきた。八九条関連で、本邦特有の所轄官庁区分による法解釈の展開がそれである。

なお、一九六二・六三年ともなると、専門委員などであった岸本英夫、鶴飼信成らの、『良心とその問題』一九二七)などを下敷とする解釈、すなわち「各国政教分離のあり方は国情により異なる」、「国家が宗教と全く無関係であることは實際上ありえない」などの、八九条を寛容に解釈する動向も展開してくる。

この頃ともなると、わが国憲法的一条から八条に至る象徴天皇制にかかわる拡大解釈も進み、皇族や政府関係者の私的あるいは社会儀礼的な宗教団体への訪問・参詣も公然となるが、憲法調査会が、「今後は増加してゆく裁判例」にまつのみという良識的結論を残して終結した頃に、アメリカでウォルツ・ケースなど(いわゆる目的・効果論のはじまり)が生じ、かつ、本邦で地鎮祭裁判が開始される。この裁判が「宗教でない宗教」(日本特有のCausality)という歪曲された概念の出發であった。

死をめぐる想念について

脇 本 平 也

死をめぐる想念の諸相を、人間観の三類型と時間観の四類型との組み合わせによって整理してみたい。

人間観は、身心観・世界観・実在観などと密接に絡み合いながら成立するが、それらを貫く中心概念の特徴にしたがって、①アニミズム系、②アニマティズム系、③ラティオナリズム系の三型に分類してみる。①は、人間の実体面を靈魂として捉え、精霊とか神とかを世界観や実在観の中心概念とする。これらの「霊」は、人格的個性を具え固有の名前を有つ。②は、作用面に着眼して、人間はもろろん、すべてを生きているものとして捉える。つまり人間観や世界観・実在観の中心概念を「命」に置く。霊に比して個性の希薄な無名の生命エネルギーの概念である。③は、世界や実在を貫く作用を理・法・道などとして捉え、人間観においてもこれらを受けとめる理性・知恵に重心を置く。総括して「理」を中心概念とする系統である。これら三系の類型は概念的に誇張された極限的な理念型であつて、実際の現象としてはこれら三系がさまざまな度合いで交錯複合して現れる。「霊」「命」「理」を頂点とする三角形に譬えれば、各頂点から拡がる磁場が交錯し、頂点からの距離の差に応じて濃淡さまざまな混合形態を現出する、と見るわけである。

時間観には、(a)円環、(b)分節、(c)線分、(d)点、の四類型を立ててみる。(a)は、いわば平面的に原点回帰する時間とか立体的螺旋的に循環する時間とか、円環化される型である。(b)は、時間の密度濃淡が弁別され、重大な「時」(秋)と常平生の「間」とが、たとえば聖と俗・ハレとケというふうに分節化する型である。多くの場合、その両者がペアーとなつてさらに反復する時間である。(c)は、始まりと長さと同終わりを持ち、線分に譬え

られる時間である。(d)は、時々刻々、瞬間瞬間の点として表象される時間である。幾何学的にいえば、点とは位置のみを持って面積を持たぬとされるが、点として微分化された時間には計量される幅がない。ここでは時間は無化される、あるいは非時間が見れることになる。

以上人間観の三型と時間観の四型との組み合わせや交錯移行によって、死をめぐる想念の種々相をある程度整理して見ることができそうに思う。たとえば①と(a)との結び付きは、年中行事の儀礼や輪廻転生の信仰を生む。これに(b)が加わると、聖俗ペアーの時間が交替反復する通過儀礼となる。あるいは一周忌とか三回忌とかの年忌供養の儀礼となる。民俗儀礼の弔い上げに至ると、死者は個性を消失して「先祖様に祀り込まれるので、①は②へ移る。②が(a)と結べば、原点回帰としての個人の死は宇宙の大生命への帰一となる。これに(d)が加わって時間が無化されると、宇宙の総体を重々無尽縁起の生命体とみる密教的汎神論が成立する。①と(c)との結び付きは、創造神を説く宗教に典型的である。ここでは人間の死の起源神話が現れる。世界もまた破滅の時を持つが、宇宙神話の通例としてこの破滅は再創造の出発点となる。ここでは時間は(a)型となる。ユダヤ・キリスト教的伝統では、破滅というよりも終末といった方が相応しい。神による最後の審判が焦点だからである。人間は「神の似像」として造られるが、タブー違反で「死」に定められる。①と(c)の結合である。キリスト教は、イエスの死というただ一回限りの出来事に決定的な意義を見いだす。一回起的出来事に決定的意義を見るのは歴史的時間である。この時間観は(c)

とは異なってくる。(c)と(d)との中間、点線の時間でも比喩できそうな趣となる。歴史の一刻一刻を神の摂理が貫いている。一方、人間は「神の似像」を自己において実現すべき課題を負っている。この課題的人間観と点線の時間観とが結び付いて、創造と終末との現在化が起こる。人間は、現在の一刻一刻に神によって進められている創造と終末に参加しつつ生きるということになる。(以下省略)

岸本能武太における「宗教」と「近代」

山口 亜紀

明治二十年代後半は、日本宗教界の転換期であったといえる。井上哲次郎が「宗教と教育に就いて」を著して、キリスト教を「非国家主義」と攻撃したことを引金として起った宗教と教育の衝突論争、シカゴで開催された万国宗教大会への参加、そして宗教家懇談会の開催、および日英改正通商航海条約の調印より改正条約実施にむけて、キリスト教の「信教の自由」の保障と規制を定めることを目的とした宗教法案が浮上するなど、「宗教」に対する関心が高まっていった。そして日本の「宗教学」の体系化が試みられたのは実にその高まりの最中であつた。ここでは、近代の学としての「宗教学」が成立した経緯、その歴史的意義を解明する一環として、近代日本における宗教学研究の出発点にあたって活躍した岸本能武太の宗教学研究を

中心にとりあげる。その際、岸本に思想的影響を与えたとみられるユニテリアニズムとの関わりを検討することによって、近代宗教学の思想的基盤を明らかにしたい。

開国から明治維新を経て、日本の近代国家としての創出を担った明治の指導的知識人層の意識の基底はつねに、国内の事情にのみ関心が向けられていた封建的な藩閥体制を超えた国民国家形成という課題があった。当時の同時代的な世界史の動向に照らせば、欧米諸国においてはナショナリズムが台頭する状況にあり、開国した日本は植民地化への危機意識にさらされながら、独立した統一国家としての再生を差し迫った課題としていた。岸本能武太による比較宗教学研究もまた「宗教」なる側面からなされた「国民国家」としての日本のidentityの模索であったといえるだろう。注目すべきは、岸本の宗教学研究が、明治二〇年より日本において近代合理主義的展望のもとに宣教活動を行っていたユニテリアンとの親交のなかで展開しているということである。しかし、岸本が新教の一派であるユニテリアンであったことはこれまであまり注意されてこなかった。

日本に來日した米国ユニテリアン協会は一八二五年に結成され、ニューイングランドを中心に活動を進めていた。ユニテリアンは（正統派キリスト教の教義の中心である）三位一体論に反対して神の単一性を主張し、イエス・キリストの神性を否定する。また、歴史的に確立した権威をもっている個々の「教派」を超えた「運動」（超教派的キリスト教運動）であると表明し、理性と良心を重んじ、現世の利益を追求することを主張している。ユニテリアンはその根本教義として、「自由討究」

を掲げ、ときに仏教や神道の信徒をもまきこんで、宗派を超えた宗教学研究を促した。こうしたユニテリアンの活動に触発された日本の宗教界は、次第に「協調」という新たな関係へと歩み始めたのである。

岸本能武太が最初にユニテリアンの思想にふれたのは、同志社の神学科を卒業後（一八九〇年）ハーヴァード大学に留学していたときである。当時ハーヴァード大学はユニテリアニズムの本拠地の一つといわれており、彼はここで三年間神学を修めた後、Bachelor of Divinityの学位を得た。ユニテリアンとの親交の中で岸本は比較研究の思想、論理、そして進化論に基づいた「宗教発達の法則」を学んだのである。帰国後の岸本はそれに依拠しながら、日本の宗教状況の調査・比較研究を試み、日本の将来の宗教のありかたを模索したのである。岸本の意志は教派を超えて「各宗教共通の真理」を探求するというユニテリアンの根本教義に応じたものであった。このような試みは、一八九三年の万国宗教大会への参加などを契機とする「宗教」への関心が一般的に高まってきたことによつて、急速にその存在価値を高めていったのである。

日本の宗教学研究における儀礼理解

金子 奈央

「儀礼」という語は、近代化以降のプロテスタント的思考の

移入による影響からか、否定的に捉えられたり、嫌悪される事もある。この語を一般的日本語として、また日本宗教学研究に於て使用する場合、プロテスタント的内外三元論や、教理解釈等がからんで、「内」(思想・教理)の表現とされたり、「内」なる要素が宿っていないければ「形式」に墮ちる、「形骸化」するという捉え方がされる事もある。

一方、「修行」という語は「外↓内」という方向性、最終到達点として「内」が想定されるせいも、肯定的に用いられる事が多い。

また、この二つの語を巡っては、次のような指摘も可能である。即ち、一つの宗教現象について、それを「儀礼」という場合も「修行」という場合も存在する。さらに、一つの宗教現象について、「修道儀礼」など、「儀礼」と「修行」を結合した語を用いる事もある、等である。

「儀礼」「修行」はともに、定型的动作をその特徴として共通に持つと思われるが、二つの語の境界の在処、また「儀礼」という語の使用と「修行」という語の使用には如何なる差異があるのか等、これら二つの語の間には様々な問題点が存在するといえよう。

「儀礼」「修行」という語を、一般日本語や宗教伝統に則した語としてではなく、宗教現象を把握する分析概念用語として定義するのは宗教学の役割である。本来であれば、宗教学内の諸分野を扱ふ必要があるが、本発表では、分析概念用語として「儀礼」「修行」とその関係性について、岸本英夫を中心として、宗教学において概論形成に寄与した三人の宗教学者に絞

って振り返る事とする。

姉崎正治は、「儀礼」を宗教意識の表現と定義しており、「修行」については「儀礼」という概念の範疇として考えたといえる。

宇野田空は、「畏敬」の態度を土台とした宗教的行動理解をし、「儀礼」については、「制律化された身心の宗教的行動」としている。「儀礼」と「修行」との関係については、「対向的行動(儀礼)」と「対自的行動(儀礼)」を指摘し、「儀礼」の下位概念として「修行」を位置付けている。

岸本英夫は、宗教儀礼を宗教的行為の一つとして、「組織的な、かつ定型化された宗教的行為」と定義し、集団性をその特徴の一つとして指摘した。「修行」については、定型性の指摘と類型化を行うとともに、「身体を通して心を鍛える営み」として定義した。さらに、宗教的行為の一つとして、「修行」を「儀礼」という概念から独立化させた。岸本が、欧米と日本の宗教事情の差異に鑑み、「修行」概念を独立化させた事については、一定の評価が与えられている。しかし、岸本が「修行」について扱う際の、個人性の強調や、宗教的本質を人間の心に求める態度、また岸本にとつての、近代的個人にとつてのあるべき宗教の姿や境地といったものが、宗教学上の分析概念語である筈の「修行」に読み込まれていると言えよう。

出発点や意図の異なりはあつたとはいえ、宗教学の展開に於て、分析概念語としての「儀礼」や「修行」も、特定イメージを帯びた語としての「儀礼」・「修行」と重なり合う地点に収斂される面もあつたと言えるのではないだろうか。

宗教的多元主義の構図とその批判

若林 裕

本発表は、ウィルフレッド・カントウエル・スミスの宗教理論と、そのジョン・ヒックの多元主義仮説への影響、更に、当該仮説の有する問題性への若干の言及としたい。

一 スミスの「世界神学」への示唆

スミスは宗教の歴史を「観察可能な現実態」と「直接的に観察不可能なもの」とに二分する。前者は宗教の慣習、行事、建造物、経典、人物像といった人間の社会的、歴史的現実の中で具体化されて来た可変的な累積伝統であり、後者はこれを支えてきた個々人に固有な内的宗教経験である。スミスは両者を一括りにして「宗教」とするのではなく、前者を「伝統」、後者を「信仰」として捉えるべきであると述べる。これを前提に「宗教的生」とは、一、累積されてきた伝統、二、それによってもたらされてきた特定の個別性、三、それが位置する環境、四、その伝統が指示する超越的実在という四つの事柄の相互作用による複合体 (complex) であり、その宗教伝統のダイナミズムへの信仰的参与とするのである。更にスミスは個々の宗教の歴史を個別的、独自のものとしては把握しない。即ち、「諸宗教史」としてではなく「宗教史」(A History of Religion in the Singular) として示し、夫々の宗教共同体は自存的、完結的なものではあり得ず「一つの宗教史」の文脈に於け

る構成要素 (strand) であり、夫々に相補的なものであると言う。「宗教」をこのように捉え直す時、個別宗教の唯一的排他性の主張は見直さねばならず、一宗教の生成、展開も他の諸宗教との連関に於て考察されねばならない訳である。従い、スミスの理論は必然的に多元主義的理念へと繋つて行くと言えよう。

二 ヒックの多元主義仮説

ヒックも諸宗教の歴史を、相互に対立的、不変的な固定的実体とはせずに、「生きた運動体」とする。即ち、ヒックが言う宗教も累積伝統による複合体であり、超越的実在への人間の様々な応答としての信仰表出の相互作用によるものなのである。ヒックは、この諸宗教に共通する人間存在変革を志向する「救済論的構造」を指摘する。彼は超越的実在を the Real と称し、形成されてきた宗教は、夫々の文化、風土、環境、言語等々の相違により、その the Real を異なった宗教経験として認知してきたとする。

その被経験的実在である the Real は、宗教により人格的、あるいは非人格的に経験されてきた。即ち、そこには個々人の絶対的な宗教経験を相対的に把握する視点が示されている。これを、より克明に敷衍するのが、彼がワイトゲンシュタインの「seeing as」から想を受けた「experiencing as」である。つまり人間の事柄認識は文化的条件に規定されたものであると言うのである。ここに於て、宗教経験とは極めて主観的なものになる。それはまた個々人の宗教性を「信仰」としたスミスの見解とも触れ合うと言えよう。

更に、ヒックは被経験的実在 (the Real) に対し、言表不可能な「実在そのもの」(the Real an sich) という「現象」と「本体」の図式をもって示すカント的認識区分を導入し(スミスがシンボルとしての神理解レベルを示したものと通底する)、現象としての「多」は本体としての「一」へと収斂される一元的構図としての多元主義仮説を提示する。

多元主義仮説の底流にキリスト教的エスノセントリズムへの自己批判という側面があることは評価できよう。しかしながら総体としての宗教の一元的理解という方向性は悪しき意味でのグローバリゼーションに取り込まれる危険をも内包するのではないか。また、そこには個別の宗教への批判的契機が欠落する点も見落とせない。多元主義仮説は飽く迄も自らがコミットする宗教への批判的視点を有する場合にのみ有意義性を持つのではないか。

〈出来事〉と〈記憶〉

—— 聖伝の解釈学的循環 ——

宮本 要太郎

聖伝において繰り返し語られる挿話がある。そのことは次のような一連の問いを投げかける。まず、この挿話(出来事)の意味は何か。ある挿話(出来事)が時代を超えて語り伝えられる(記憶される)のはなぜか。そもそも、このように聖者の出

来事を記憶する聖伝(という出来事)とは何なのか。出来事は、出来事として切り取られ、解釈され、再構成されることを通じて、初めて〈出来事〉となるのであって、解釈以前の出来事それ自体は「語りえぬもの」である。また、〈出来事〉についての記憶は、それが表象されると同時に、共有される記憶、すなわち〈記憶〉となる。換言すれば、過去の出来事は、それ自体としてではなく、事後的に獲得された「意味」を通じて記憶されるということである。

ここで重要なのは、〈出来事〉と〈記憶〉の間の循環関係である。聖伝は聖者(という出来事)を記憶するために叙述される(出来事の記憶化)。しかしいったん聖伝が書かれると、それは解釈という出来事を要求する(記憶の出来事化)。記憶された出来事(すなわち聖伝を構成する一連の挿話)と、出来事化された記憶(挿話の想起と、その意味の探求)とは、聖伝の解釈において相互に補足し合う関係にある。その関係を解釈学的循環としてとらえることで、冒頭の問いについて考えてみたい。全体と部分との解釈学的循環は、聖伝においては次の三つの次元においてとらえうる。

(1) 聖伝内部の解釈学的循環——テキスト理解の解釈学

ある聖者についての個々の挿話(部分)と、それらによって構成される、一つのまとまりをもった独立した聖伝(全体)との循環の次元が考えられる。それはある特定の聖伝内部に閉じられた循環であり、テキスト理解の問題と関わる。

(2) 聖伝の歴史性に関する解釈学的循環——歴史の解釈学

個々の独立した聖伝(部分)と、同じ聖者について書かれた聖

伝群の伝統（全体）との循環の次元を想定することができる。この次元において初めて、個々の聖伝の歴史的背景、およびそれらの聖伝が読まれるコンテクストの歴史性が問題になる。

(3)「聖伝」という解釈学的循環——解釈学としての宗教学

ある特定の聖者について書かれた聖伝の伝統（部分）と、世界中の聖伝（全体）との循環の次元として問いを立てることが可能である。

これら三つの次元は、それぞれ「出来事」と「記憶」のダイナミズムを内包している。

(1)テクスト理解の解釈学における出来事と記憶

テクスト内の解釈学的循環においては、個々の出来事についての断片的伝承、すなわち出来事の記憶が、時間軸にそって構成——「統合形象化」(configuration)——されることで、聖伝の叙述という出来事がなされ、さらにその聖伝が読まれることよって、物語が共有される、すなわち、聖伝という「出来事」が、「記憶」へと展開する。

(2)歴史の解釈学における出来事と記憶

ある特定の聖者についての聖伝群における解釈学的循環においては、その聖者の聖伝を読むという行為は、「記憶」の「再形象化」(refiguration)という「出来事」であるが、それは常に新しいコンテクストにおいて「自属化」(appropriation)される。ここにおいて「出来事」は「記憶」にとりこまれ、さらに新たな聖伝の叙述という「出来事」を促す。

(3)解釈学としての宗教学における出来事と記憶

世界中の聖伝における解釈学的循環は、宗教学の方法論に関わ

る問題である。ここにおいて「出来事」は、特定の聖者伝に関わる一連の歴史的特殊性に対応し、「記憶」は、聖伝の構造的普遍性に対応して、宗教学それ自体の内なる解釈学的循環を促進する。

聖俗のはざま

——セルフヘルプの「スピリチュアリティ」——

葛西賢太

近年「スピリチュアリティ」の語が、宗教性について論じる文脈で称揚されている。「ニューエイジ」「精神世界」、新宗教運動などはもちろんのこと「Cafeteria Catholicism」や「教団内じぶん教」(西山茂)など、既成教団内部における自由な宗教性の探求をさすためにもこの語は有効である。この語は、制度や組織や教義など柔軟さを欠く要素を宗教から差し引いたものとして、あるいは、宗教の「本質」を切り出したものとして表象される。「スピリチュアリティ」の内容は多くの場合曖昧なままであるが、論じられる文脈を検討することで、この概念を考える助けとなるだろう。

第一にこの語は、批判の対象として「宗教」を対置しながらも、全否定でなくその重要な要素に言及し宗教性を評価している。第二に、「宗教」との差を強調することにより、「スピリチュアリティ」を標榜する者のアイデンティティ戦略に貢献して

いる。後者は「宗教」と対置して「スピリチュアリティ」を唱えることが、「形骸化した教団」や「宗教的権威者」に対置して自らを「弱者」「劣ったもの」「外部」と位置づけることによる異議申し立てのスタイルであることを示している。したがって「スピリチュアリティ」はほとんどあらゆる内容を含みうるし、明確に規定されていなくともよい。そこに見いだされる世俗的要素も、「宗教」に対置されたものとみることもできるし、同時に宗教性の評価を決める基準として世俗の諸問題に対する有効性が問われていることを反映しているとも考えられる。「弱さや不完全性を許容するスピリチュアリティ Spirituality of Imperfection」は Kurtz と Ketcham による造語 (1992) であるが、現代のスピリチュアリティをめぐるこのような状況を端的に表現している。

諸宗教要素の自由な取捨選択、既存の宗教的・政治的権威の批判、国境を越えて似たような現象が伝播または同時多発することなど、「スピリチュアリティ」の機能面での特徴は多くの論者が指摘している。これらは、近代化の過程を特徴づけるものでもあり、不可逆的な歴史的变化が表れたものといえる。一方思想面の特徴からは、これまで語られなかった／語られにくかった要素の揺り戻しといえる面もある。取捨選択を称揚する思想と併せて重要なのは、語りの「真正性 authenticity」の強調である。悪や苦難の問題、女性・障害者・同性愛者・高齢者等の声、個人的な霊性探求の可能性、精神に比べ軽んじられてきた身体をも含みこんだ全体性など、「真正性」の基準は（それがどれほど自己の内面を「正確に」反映しているかよりもむ

しろ！）、「語られなかったことを語る」ところにある。

報告で検討するセルフヘルプグループ Alcoholics Anonymous とは、一九三五年に米国で成立した団体で、アルコール依存症者が自らの飲酒による失敗やさまざまな感情的・情緒的問題について語り合う場である。宗教ではないと自己規定する AA だが、「自分で理解した神」「ハイヤー・パワー」を称揚するなどの思想内容からは、その宗教性を正しく汲み取り評価する必要があることがうかがわれる。

AA、そしてセルフヘルプにおける宗教性（「スピリチュアリティ」とは、self help という語の伝統的意味合い：独立独立歩、自力等々：の再解釈によるものである。セルフヘルプの文脈において Self とは「私」単数ではなく we（私たち）複数）であり、独立独立歩モデル的な「強さ」の限界を認識し、自らの「弱さ」について率直に語り共有することが目指されている。弱者・劣等者であることの受容は、聖なるものへのチャネルとしての積極的な意味もあるのだ。

エリクソンの宗教心理学再考

山中修吾

エリクソンによると、人間社会には、八段階から成るライフ・サイクルの各段階での精神的発達を促し、それを保護・増強していく社会的制度や伝統が存在しているが、その中でも宗

教は重要な位置を占めている。特に最初と最後の段階に属する基本的心理社会的態度と精神的能力は、歴史的に見ても、第一に宗教によって保護されてきた。また、青年期でのアイデンティティ確立の過程においても、宗教は一つの思想体系として青年のアイデンティティ確立をたすけ導く働きをし、「忠誠心」を一定の方向に向けることができる。

宗教心理発達の上から見ると、乳児期の「基本的信頼」という心理社会的態度は極めて重要な意味を持つ。それは後に発達するすべての心理社会的態度の基礎となるばかりでなく、特に成人の宗教信仰と深い関わりを持つ。エリクソンによると、宗教が生きた心理的力として機能している場合には、親の信仰が子供に「基本的信頼」という形で伝わる。そして、最初の段階で身につけた「基本的信頼」は後に「信仰」へと高められていく。さらにエリクソンは、赤ん坊と母との出会い交わりの中に普遍的な宗教的心情の源を見出している。

エリクソンの宗教観には明らかな変化が見られる。エリクソンにとつて、宗教は最初、それが人間の心の発達過程において果たす役割や機能の面からのみ捉えられた。しかし、エリクソンは次第に、人格発達には心理社会的次元を超えた実存的次元がその根底にあり、その実存的次元での発達を抜きにして心理社会的発達はいえないうことに気付いた。そしてエリクソンにとつて宗教とは、人間が抱える実存的な問いに深く関わるべきものであり、それを抜きにしては、人間の精神の発達をより深く理解し説明することはできないという考えにたどり着いた。エリクソンが関心を抱いたのは、宗教現象の起源や事実性では

なく、あくまでも人間の精神的発達という枠組みの中で、宗教性を人格発達に不可欠な基盤として捉えることであった。

その点と関連して重要なのが、エリクソンのいわゆる「私」という概念である。この概念は、その「私」という言葉を一人の人間が用いることを可能にしているものを意味している。つまり自分自身の中にありながら、ある意味では自分自身を越えて、自分自身を客観的に「内なる他者」として見ている、いわば大きな意識のようなものを表現している。エリクソンにとつて、「私」は極めて宗教的な性格のものである。

エリクソンは、人間発達におけるアイデンティティ形成の重要性を繰り返し語りながら、もう一方では、アイデンティティが含み持つ弊害や危険性にも気付いていた。しかしエリクソンは、そのようなジレンマを提示して終わるのではなく、それをなんとか「自己超越」の可能性と必要性を訴えることによつて打ち破ろうとする。その「自己超越」を実現するのに不可欠な要素が、人間の「私」を心理社会的次元を離れて超越的なものへと向かわせる宗教（宗教性）であると、エリクソンは見ている。そうであるなら、エリクソンにとつて重要なものは、その超越的なものが何であるのかとか、それが本当に存在するのではなく、その超越的なものとの関係を通して人間はいかに自分自身を越えていけるのかということなのであった。

このように、エリクソンの人間発達理論において、宗教（宗教性）は不可欠なものであるが、「アイデンティティ崩壊」「利己主義」「心の病」、あるいは「無宗教」などの言葉で特徴づけられる現代社会において、また民族や宗教の違いによる争いが

絶えない世界において、エリクソンの理論はどのような実際の価値を持つているのか。それをさらに今後の課題として追求したい。

時間の境界・境界の時間

笹尾典代

本発表は、今日の現代文明社会にとつて最大の難問のひとつである。「時間はどう対処するか」という問題の問題性について、人間における時間形成・時間経験の文化を、〈個別文化〉という表層言語の地平ではなく、人類に普遍的な〈人間文化〉という深層の地平から理解する立場に立つ宗教学的な視点から問い直す試みの一端である。

これまで発表者は、主に古典期マヤ世界を中心とする古代中央アメリカ文化圏において独自の発達を遂げた「暦」の宗教学的・解釈学的研究を通じて、人類文化における暦の創出という営みの宗教学的意味をさぐるとともに、人間の根源的、アルカイックな時間空間経験の様式を問うべく探究を進めてきた。人類の文明という巨視的な視点から見ると、アメリカ大陸にかつて開花したその古代文明ほど、他文化圏との接触・交流から隔絶されたまま純粹に形成された文明は他に類をみないが、同時にまた、そうした文明が、長きにわたって隔てられていたもうひとつの文明と出会うことによって、ことごとく破壊され失わ

れたという歴史的事実もまた、人類の文明史上、他に類を見ない程に悲劇的な事実である。それは、アメリカ大陸の先住民たちが千年以上にわたって受け継いでいた、世界についてのその豊かな知識と思考、神話、信仰、魂の伝承と、世界内の人間存在におけるその調和と均衡の探究が、今日、近代西欧世界が見失ったものを補い統合し人類文化をある均衡へと到達せしめていたかもしれないからである。かつてフランスの詩人アントナン・アルトーは、征服前の中央アメリカのインディヘナを「根源的な人間」と呼び、そして「人間の新しい概念」なるものを求めてメキシコに移り住んだ。今日、そのように、現代文明が古代アメリカ文明の哲学的・宗教的テーマを再発見しようとするのは決して偶然やきまぐれではなく、それは、自らの暴力と、その結果による精神と存在の不均衡状態の中にいる現代人が、自ら破壊した文明の有していた人間存在の真の調和と均衡を今新たに再創造しなければならぬ危機に直面しているからである。

人間文化の時間論については、従来、〈近代文明社会の時間Ⅱ直線的、不可逆な過ぎざる時間〉と、〈未開社会の時間Ⅱ循環的、繰り返し回帰する時間〉とを対比させる社会的な比較論がすでに馴染み深い。確かに、現代の先進文明社会における、その極限までに均質化され量化されたその抽象的直線的時間持続としての時間というものは、一七世紀の実験科学の誕生、すなわち科学革命と、今世紀初頭の現代物理学の誕生、そして機械時計の普及といった出来事を経験する以前のいかなる社会にも見出せない、近代文明社会に極めて特殊な時間である

といえる。「時は金なり」という言葉は、そうした時間によって構造化される社会でしか通じない言葉であり、そこでは時間はいもうこれ以上余分を残すことのない切迫したものとして人間を常に追い立て、人間の諸活動は万事時計の針の進行に沿って営まれ、ここにおいて日常生活の時間支配は決定的な様相をおびる。ゆえに、現代社会では、こうした時間はどう対処するか、という問題が最大の課題となるゆえんである。しかし、本発表では、「未開」と「文明」という二項対立自体が不適切であるという指摘とともに、実際に、循環的・可逆的・直線的・不可逆的といった二つの性質による時間認識は未開であろうと文明社会であろうと、いかなる社会でも基本的に経験されるものであるという指摘に基づきながら、問題を、人間はそもそも何にどのように「時間」というものを発見してきたのか、その原初的な人間の世界経験における時間とはいかなるものか、ただ消費され流れ去る時間の連続性と、それを中断すべく持ち込まれる不連続性との「境界」の時間が象徴する人間のコスモロジカルな存在様式とはどのようなものか、といった人類普通の「時間の人間文化」の宗教的地平へと転化することによって、現代社会における時間の再生の問題を考察する。

オットーの世界宗教史論

澤井義次

ルドルフ・オットーは一九一二年に来日した折、講演を行った。そのときの講演テーマは「東洋と西洋の宗教の展開における平行性」(Parallelisms in the Development of Religion East and West)であった。今回の発表は、オットーがこの講演以後、展開していった世界宗教史に関する理論的枠組みの特徴について考察しようとするものである。

その当時のヨーロッパ世界には、すでに東洋の諸宗教に関する情報がかなり蓄積されていた。宗教心理学および宗教の比較研究すなわち「宗教学」は、オットーが活躍した当時、いまだ「新しくて不十分な学問」であったが、かれはその学的な意義をよく認識していた。オットーはよく知られているように、ルター派神学者であったが、キリスト教神学をはじめ、宗教哲学や宗教学にも幅広く関心をもつて、宗教研究を行なった。

オットーが行なった日本講演のなかで、かれが強調したのは、東洋と西洋の宗教がその展開においてパラレルをなしているということであった。この点を明らかにするために、かれが東洋の宗教として具体的に取り上げたのは仏教であった。一方、西洋の宗教として取り上げたのは、言うまでもなくキリスト教であった。仏教とキリスト教の比較研究をおして、東西の宗教における平行性すなわち類似性を明らかにしようとし

た。

まず、オットーは「東洋と西洋の宗教がほとんど全く独立しているという事実」を宗教研究の出発点とした。そのうえで、それらの宗教を比較検討すると、東洋と西洋の宗教がよく似ていると考えた。オットーによれば、類似している様相は、宗教用語では「啓示」とよばれたり、学問用語では「共通の宗教感情」とよばれたりする。「伏在する力の作用」に根ざしている。人類には、いわゆる「ヌミノーズの感情」という普遍的な心理作用、宗教意識が存在している。そうした意識に根ざした類似の宗教現象がかつて存在していたし、また、いまも存在しているという。

オットーの論考には、たしかに他宗教に対するキリスト教の優位性の主張がみられる。しかしながら、かれは世界における諸宗教の類似性を、ひとつの宗教すなわちキリスト教を尺度として把握することによって、他の宗教を理解しようとはしなかった。ある宗教現象を他の宗教現象からの伝播あるいは借用とみなすのではなく、それぞれの宗教現象を平行性においてとらえようとした。東洋と西洋の宗教の展開にみられるこうした「平行性」を、かれは「展開の平行線の法則」とよんだ。こうした理論的枠組みを構築した背景には、かれが異国への旅をとおし、諸宗教の具体的な現象に触れていたことがあるのかもしれない。ともあれ、オットーはみずからの理論を洗練させて、その後、独自の世界宗教史論を「宗教史における平行性と収斂性」(一九三二)という論文にまとめた。

オットーは言う。洋の東西を問わず、諸宗教の展開におい

て、「神学的な装置や仕組みの形態」が類似している。たとえば、地理的あるいは社会的なコンテクストが違っていたとしても、類似した宗教現象がみられる。こうした考えは、世界の宗教史を「有機体の進化」という生物学的な理論に照らして、かれが展開した宗教理論であった。ただし、オットーは諸宗教がそれぞれ固有の特徴を備えていることも認めていた。つまり、「歴史的に、『宗教』は諸宗教として現われ、これらの宗教はやはり特徴的な相違をもっている」と述べている。ところが、オットーは世界の宗教の展開を論じるとき、世界の諸宗教にみられる「普遍的な一般法則」を強調した。この点にあまり留意しすぎたために、諸宗教の歴史的特殊性を認識しながらも、オットーは世界の諸宗教の歴史的發展をじゅうぶんに捉えるだけの枠組みを提示することができなかったと言えるであろう。

信仰の基盤

加藤 智見

信仰のよって立つ基盤には、さまざまな要素がからまっていると考えられるが、それらの要素を解明していく作業の一環として、今回は「悪」と「信仰」の内的な関係の問題について、哲学者プロティノスとキリスト者アウグスティヌスを取り上げ、考えてみたい。

プロティノスは、『エンネアデス』で「善の本性の内に存す

るものと悪の本性の内に存するものはすべて相反する」と主張した。このような主張の裏には善と悪が相反するものとしてとらえられている。「要するにもし何か悪の実体があり得るとすればそれは悪の実体である。その実体はわれわれのロゴスが根源悪として悪自体として発見したものである」。善と悪は相互に相反するものであり、悪は善に対して実体として区別されるものとして考えられている。とすれば、肉と霊、善と悪を共に同時に一つのものとして身に具す人間自身の苦悩よりも、実体として善と悪を思考し、区別し、悪を捨て、肉を捨て、霊を浄化すれば悪から離れ得るという在り方が可能となる。知性界、理念の世界に関心が集約されることになる。「知性界にあるものは、不死なものであるからである」。このように善と悪を厳格に二分する発想は、結局人間を善人と悪人に区分し、悪人を救われたい存在とする。

これに対してアウグスティヌスは、『告白』の中で「私の魂は善と悪の二つの実体を説く説の中に入り込んで、落ち着くこともできず、多くの関係のないことを語ったのだった」と述べ、「われわれの心はあなたの中にやすらうまでは落ち着かなかった」と告白した。その理由は、「悪についてその起源をたずね求めていたが、それは実体ではない。それというのは、もし実体であるとすれば、悪も善いものであるということになつてしまうからだ」。このような態度をとらせる理由として、彼の心の根底には理念ではなく、人格としての神が存在していたのである。「あなたには悪はまったく存在しない。あなたにあって存在しないだけでなく、あなたが創造したもうたすべての

ものにも悪は存在しない」と彼が信じていたからである。すなわち彼の神との関係は、端的に理念を媒介にしたものではない。このような境地に至るとき、それは実体としての悪ではないから、悪たる人間は信仰によって神に救われる以外にはない。なぜなら「あなたはわれわれをあなたへ向かって造りたもうたゆえ」であり、したがって悪は「善の欠如以外の何もものもない」ことになる。それゆえに、罪と呼ばれるべきものも、知性界から離脱することではなく神から離れることであり、救いは知性界に上昇することではなく神と信仰によって堅く結びつくこととなる。「私の魂にとつて安らうところを、私はあなたの中以外には見出し得ないのである。私はばらばらになった自身を結び合わせ、あなたから少しも離れないようにしようと思う」。

このようなアウグスティヌスのプロティノスからの離脱の中に、信仰の重要な基盤の一つが存在すると思える。すなわち最も人を苦しめる悪とか罪が、実は救いを得る重要な根拠となっている点である。最も深い苦しみが最も確実な救いの原因に転換され、さらにこの転換を自覚することが最大の喜びになる、正にそのことが信仰を引き起こし湧き上がらせる根拠にもなる点である。

ちなみにルターは「神は人を義となしはじめたもうとき、まづ人を罪に定めたもう」と述べたが、罪あることが義とされる根拠となり、これに気づくことが深い喜びになると同時に信仰を引き起こす原因となるのである。

このような喜びの極みにおいては、信仰はもはや人間の行為

ではなく、アウグステイヌスが「この信仰はあなたが私に与えたもうたものであり、……私のうちに注ぎ込みたもうたもの」であると告白し、ルターが神からたまわるものと述べたようなものとなる。

今回は、以上の点を信仰の基盤に存在するであろう一要素として指摘しておきたい。

P・バーガーの宗教論とその射程

諸岡了介

ここでは、アメリカの宗教社会学者ピーター・バーガーの、特に『聖なる天蓋』（一九六七年）を中心とした宗教論をもう一度見直してみたい。

バーガーは、われわれの住むこの現実世界を、人間の意味づけ作用からなる間主観的な構造物とみなしている。宗教は、人間の手を超えたものとしての意味を付与することにより、社会的現実の秩序の維持に寄与する（「コスモス化」）。社会的現実の意味秩序を脅かすものは不条理に思われる諸現象であり、従ってこうした諸現象に一定の意味づけ、すなわち説明（「神義論」）をなし、意味秩序の内に統合することが宗教の最重要の役割とみなされる。

バーガーにおいて、こうした秩序への挑戦の最たるものとして強調されているのは、死の存在である。死は一見理解しがた

く、現実世界の有限性を明るみに出す上、すべての人間に訪れるべき、したがって身に差し迫った問題であるからである。宗教の必然性は、こうした死の問題の重大性・不可避性に根差しているのである。

このように、バーガーの宗教論の根底をなしているのは、死の存在を大きな脅威であり、なんらかの意味づけを要する問題であるとする見方である。しかしこうした見方の一方では、死の存在自体を認識的に無化し、「無意味」なものとしてしまう態度もまたありうるということが指摘されるべきである。例えば、イエや国家などといった集団の存続に一義的な価値をみいだす態度や、神や世界原理といった超越的な実在への同一化を追求する神秘主義的な思想においては、この現実世界における人間個人の死は脅威とも、意味づけを必要とする問題ともみなされない。こうした特徴を示す宗教的態度・思想には未開宗教における儀礼から仏教における解脱にいたるまできわめて多様であるにも関わらず、バーガーがこれらをひとくくりに「非合理的」「マゾヒスティック」とのみ説明しているのは、それらの態度・思想が、死の存在の意味づけをなすべき脅威とみなす彼の宗教理論の枠組みの外にあるからだといえよう。

死の存在を問題なものとして捉える見方は、個人を超えたなんらかの実在に個人の死を還元し、無化することがないという点において、人間の生を個人的で主体的なものとして捉える見方を伴っている。また、現実世界と異なる領域に真の実在的領域を求め、現実世界における死の意味を無化することもないという点からは、経験的世界における事象を無視しえない所与のものとして

して重要視する見方を伴っている。これらはいずれも、パーガーの宗教論のパスベクティヴを規定する前提条件である。

以上の分析が明らかにすることは、パーガーの宗教論は、人間の生、人間の関心の多様な諸局面の内のある重要な一局面について、そしてその一局面についてのみ光をあてたものとして理解されるべきことである。したがってまた、彼の論じた世俗化も、ある一定の限られた局面においてのみ現れるといえる。宗教を含めた価値の多元化・相対化、「意味」や規範の喪失といった世俗化的現象と、宗教的コミットメントの強化としてのいわゆる「脱世俗化」的現象が同時に存在する今日の状況は、こうした観点から理解されよう。

他方、どんな人間も四六時中絶え間なく死の意味について思い悩んでいるわけではなく、またどんな宗教もその役割を世界の供給に限っているのではない以上、パーガーの論じたところの局面を孤立し、自己完結したものとして扱うことは不適切である。パーガーの理論の視角と根本的な洞察とを、人間の生の多面性の内から捉えなおすことが必要と考えられるのである。

明治期の比較神話学

——高山・姉崎・高木論争をめぐる——

平藤喜久子

日本神話の比較神話学的研究は、現在まで主にヨーロッパの比較神話学の影響を受けてなされてきた。そのような研究の嚆矢となったのは、明治三二年から三三年にかけて高山林次郎（樗牛）、姉崎正治、高木敏雄の間でかわされたスサノヲ論争であるといえる。本発表では、この論争の経緯を追いながら、その意義について考察する。

高山林次郎は、明治三二年、雑誌「中央公論」に「古事記神代巻の神話及歴史」を発表する。この論文は、古事記の神代巻について、前半部を神話、後半部を歴史的叙述ととらえ、スサノヲの神話がその中間に当たるとする。そしてこのスサノヲを、インド神話のインドラと比較し、両者の神格を「風の神」であるとした。その上でスサノヲとアマテラスの軋轢を描いた神話は、嵐によつて太陽が隠れる「太陽神話」であると結論付けた。このようにスサノヲを自然現象をあらわす神ととらえ、神話を太陽を中心とする天体現象と考えていることからわかるように、高山の論の背景にはマックス・ミュラーの影響がある。

高山はこのスサノヲ論をもとに、日本神話はインド神話の影響を受けたものであるという仮説を立て、日本民族の系統論に

発展させた。

この高山説に対し、姉崎正治は同年「素戔嗚尊の神話伝説」を発表し、マックス・ミュラーら自然神話学派の研究法を批判しながら、スサノヲを風の神とする高山論について激しく反論をした。さらに姉崎は、ラングやタイラーなど人類学派の影響のもとに、日本神話を古代の祭儀や習俗、さらには他の地域の風習や神話なども比較をし、スサノヲ神話には自然現象ではなく、祭儀や社会生活が反映しているとした。

この高山、姉崎論に触発され、スサノヲを風の神とする立場から「素尊嵐神論」を発表したのが高木敏雄である。高木は、神名を解釈し、それを自然現象と結びつけるというマックス・ミュラーの研究法を援用し、スサノヲを風の神とする高山論を補強した。それと同時に、スサノヲ神話が太陽神話であるというのは、神話の一つの側面を述べているのであり、姉崎の論とは矛盾せず両立し得るとした。

しかしこの高木説もミュラーを中心とする自然神話学の誤謬を受け継ぐものとして姉崎に批判されることになった。

論争は、翌年の姉崎の渡欧により中断されるが、高木はその後も「スサノヲ嵐神」論を主張しつづける。その中で高木は次第に、「スサノヲ嵐神」論を主張しつづける。その中で高木は次第に、ミュラーの研究法について否定的な考えを示すようになる。そしてついには言語疾病説を否定しつづ、自然現象を表現しているのは神話のごく一部に過ぎないとした。またミュラー流の神名解釈も放棄するが、それでもなおスサノヲは風の神と解釈できると述べた。この高木による視点の転換により、「スサノヲ嵐神」論はより広く認められるようになり、ついには姉

崎もこの論を受け入れることになった。

そもそもスサノヲ嵐神論は、マックス・ミュラーの研究法を日本神話に援用することによって導き出されたものであった。また姉崎と高木の論争は、人類学派と自然神話学派の対立という当時のヨーロッパにおける比較神話学の状況を反映したのもいえる。しかし論争の経緯を詳しく追っていくと、論争を通して日本神話の研究法のあり方について議論が重ねられた結果、スサノヲの神格解釈については、ミュラーとは異なった独自の自然神話学的解釈が行われるようになっていったことがわかる。このことから、スサノヲ論争は、日本の神話学が自然神話学の完全な凋落というヨーロッパの比較神話学の状況とは、異なった方向へと向かったことを示すものとして、日本神話の研究史の中で改めて捉えなおされる必要があるだろう。

フランス第三共和政期の「宗教」と「道徳」

手戸聖伸

近代における宗教概念を批判的に分析する研究が最近重ねられているが、これは宗教の定義から出発するのではなく、言説の範囲から宗教を定義的に抑えていく方法を示唆している。社会が言説を大きく規定していることを思えばまず政治権力や制度に注目することが重要である。フランスでは一八八〇年代、公立小学校でそれまでの宗教的な道徳に代わりライックな道徳

を教えるよう制度が確立するが、このライツクという概念は宗教と微妙な位置関係にあり、またライツクな道德じたいがそれで国民国家形成が図られたという観点において宗教的とも言えるような側面をもっている。

宗教概念の変遷にかんしてこの時期新しく生まれた重要な契機は、社会的な方向と心理学的な方向に大きく二極化して行くことである。R・スミスの「宗教とは超自然的な力に対する一個人の任意な関係ではなく、社会の律法と道德的秩序とを擁護する力に対する全成員の関係である」という定義と、W・ジエイムズの「私たちは宗教を、個々の人間が孤独の状態にあつて、いかなるものであれ神的存在と考えられるものと自分がか関係していることを悟る場合にだけ生ずる感情、行為、経験であると解したい」という定義。この二極化は政治がみずから「公」の領域に位置づけつつ宗教を「私」の領域に追いやるのに対応している。第三共和政の緊急の課題は、普仏戦争の敗北とパリ・コミューンの崩壊からの回復にあつた。敗戦の原因に教育の立ち遅れが挙げられ、教育制度の整備が急務とされた。しかし教育権をめぐり共和派とカトリックが衝突、ライツクな道德はこの「二つのフランス」を一つにする精神的紐帯と考えられた。共和政府は、公的な領域はライシテでまとめあげ、宗教は私的な領域で信仰の自由を保障することを目論み、初等教育をライツクなものとする一方、組合法、結社法で市民の領域に自由な権利を与え、一九〇五年には政教分離法を成立させた。だが一八八〇年代はそこまでは行けなかつた。なぜか。

この時期公教育大臣を務めたJ・フェリーは実証主義的な態

度で宗教をとらえていた。実証主義の基礎にある、秩序と進歩、教育による人間の再生、政教分離の原則は彼の思想において大きな役割を果たした。フェリーは国民の統一を図るのに「われわれの先祖の道德」を重んじなければならぬと考えていたので、宗教的道德を軽視したり宗教を攻撃するのを差し控えた。当人は政教分離を望んでいたが、一八八〇年代はまだカトリックの影響力が根強く、強硬な推進はフランスの分裂を加速すると判断し、コンコルダ体制を維持しつつそれを利用する。教皇レオ一三世としてもフランスにおける反教権主義的な法案の成立を阻止する必要がある、コンコルダは双方の妥協点となつた。宗教と道德についてフェリーは、宗教は複数あるのに対して、フランス国民をまとめあげる道德はひとつと述べている。いまや道德は宗教から分離されライツクで公的なものと単数形で語られ、宗教は私的なものと考えられ複数形で語られる。ところでライツクな道德教育の実情は、初等教育のプログラムに「神への義務」が書き加えられるなど宗教色を残存させていた。G・コンペイレの教科書『道德および公民教育の基礎』では、神への義務や魂の不死が取り上げられている。ところで、フェリー法は初等教育を義務としていて、私立校や家庭教育でもよく、公立校でも木曜日を宗教曜日として休日にするなど、宗教教育に配慮してもいた。男女の性差も考慮に入れる必要があり女子にはカトリック教育に基づいた良妻賢母を期待する声が依然強かつた。地域差も無視できず、一八九〇年代の後半になつても公立学校がカトリックの教理問答を教え続けている地域も存在した。このように宗教的教育も根強く残存し

ており、教育のライシテが浸透していくのは極めて緩やかだったのである。

宗教間対話における教理の両義性

——リンドベックの議論を中心に——

山梨 有希子

プロテスタントの神学者、G・A・リンドベックの『教理の本質』は、教理上の対立からエキュメニズムが促進されない現状をうけて書かれた。そこでは、これまでの「教理」理解を一変させる「文化―言語型アプローチ」をもとにした宗教・および教理論が展開されている。リンドベックによれば、この「文化―言語型アプローチ」をとることによって、エキュメニズムが促進されるのみならず、宗教間対話さえもが可能となる。古代や中世のキリスト教にも造詣がふかく、かつまた現代の宗教学理論・神学理論にもふかい教養をもち、ワイトゲンシュタインの後期哲学に依拠した彼の理論の展開は、真摯に検討するに値する。しかしながら、彼の教理論および宗教学理論はエキュメニズムには有効かもしれないが宗教間対話には応用できないというのが、ここでの結論となる。

従来の宗教・教理論は、次の二つに大別できる。まず、教理を真理命題と考える「認知―命題的」教理論である。この立場にたつと、教理の対立は真理の対立となり、宗教間対話と言う

に及ばず、同じ神を信ずるキリスト教諸派でさえ対立をとくことは不可能となる。もう一つが、多くの神学者に支持される「経験―表出型」教理論である。ここでは、諸宗教の教理は根本的に「一」である体験をさまざまに表現したものとしてとらえられる。すなわち、エキュメニズムのみならず宗教間対話はいうまでもなく可能となる。しかし、この理論による限り、「至高の真理」なるものは存在しえない。しかもその、体験が先でそれをあとから言語が表現する、という構図には何らかの根拠があるのだろうか。昨今の哲学議論の流れをふまえ、リンドベックはまず「言語」ありき、と考える。「言語」が「体験」を生み出すのである。そして、そのような特性をもつ言語と「宗教」をなぞらえて考えようというのが、彼の宗教・教理理論である。ここでは、諸宗教は「リアリティを構成したり体験を表現したり生を秩序づけたりするため異なるイデオロム」ととらえられる。「キリスト教徒になる」とは「キリスト教の用語をつかって自己や世界を解釈したり体験したりするのに十分なまでに、イスラエルやイエスについての物語を我がものとする」というのである。

そしてそのパラダイムの中で、なにか「真理」でありながらそうでないかを決定する規則として働くのが「教理」となる。「教理」は真理主張を「統制」する。つまり、教理の本質は、その統制理論としての「規則」にあるのであり、「教理」自体が真理主張をすることはない。このように考えた場合、同じキリスト教の内部であれば、教理の違いは同じパラダイムで真理主張をする際の「規則」の違いとなり、「真理」上の対立はな

くなることになる。

たしかに、リンドベックの理論はエキュメニズムには有効であろう。しかし、一方で、彼がねらう宗教間対話にたいする貢献にもこの議論は有効といえるであろうか。宗教が異なるとは、パラダイムが異なるということである。するとそこではたらく「教理」も「規則」も根底から異なることになるだろう。

つまり、キリスト教のエキュメニズム運動のための理論を、そのまま延長して宗教間対話に応用することは、不可能なのである。根本的に「教理」や「規則」がことなる諸宗教間の対話について、彼の議論の射程ではカバーしきれない。リンドベックの限界もここにある。

「教理」を「統制理論」「規則」ととらえることにより、これまで宗教間対話論で問題となってきた「教理⇨真理の対立」をいかに克服するか、という問題には道がひらけた。しかし根本的に異なる「規則」をもつ宗教間の対話の可能性については、今後さらなる議論の展開が必要となる。

ポスト・エリアーデ時代の比較宗教論

東馬場 郁生

本発表では、エリアーデ宗教学の中心的方法であった比較研究に焦点を絞って、現在の比較宗教の「ポスト・エリアーデ」的傾向を指摘するとともに、新しい比較宗教の動向とその問題

点を整理したい。

エリアーデの比較法は、あらゆる宗教経験の元にある「聖なるもの」の統一性と歴史的持続性を推論的根拠に、「類似」性の探求を正当化し可能にしていた。このようなエリアーデの比較法について頻繁になされる批判は、それが、個々の事例の相違点、通時的側面、さらには文化的コンテクストを十分配慮することのない普遍化を志向した比較論であることに向けられている。これらの批判に、直接的あるいは、間接的に同調・反発しながら、現在、宗教学では比較宗教学者によって新しい比較宗教のパラダイムの模索が続けられている。そして、彼らの大半が、意識的にエリアーデの比較法を批判し、自らの立場と峻別している。

ジョナサン・Z・スミスは「比較とは同一性に関するものではなく(中略)「差異」についての判断の問題である」(No take place, pp. 13-14)と述べて比較研究における「差異」の重要性を指摘し、さらに、比較する当事者(研究者)自身の認識の行為に顕れる役割——その創造性と想像力——を重視する。彼によれば、「類似」と「差異」は、所与のものではなく、比較する個人の側の知的操作である。

ウィリアム・ペイドンは、比較研究における「類似」と「相違」は相互に双方向(bilateral)関係にあるとする。「類似」によりもたらされる宗教的パターン(通文化的な構造)と、相違性を有する各事例の歴史的・文化的に文脈的された形態は、それぞれある事象の形成(form)と内容(content)を指し、それらはいずれかが一方向に他方に資するのではない。また、

ペイドンの新比較法がいうところの「カテゴリー」は発見的性質 (heuristic) をもつ、開かれた (open-ended) 概念である。

バーバラ・ホルドリッジは、比較法が果たす役割とは宗教研究における我々のカテゴリーと方法を構築し批判することであるととし、特に、従来のカテゴリーや分類の方法に影響を与えている西洋プロテスタント的遺産を修正して我々の学術的言説を再形成することを主張する。それは、プロテスタント的モデルを前提にした比較法には政治性が伴い、他の宗教伝統を比較する際に暗黙の価値基準を適用するからだ。

現在の比較論者がエリアーデの批判や修正を試みる時、彼らはエリアーデの研究方法を近代的普遍主義の中に位置づけることが多いが、その批判・修正の過程で研究者が依拠し、背景として考慮する「ポストモダン」的視点と現在の比較宗教者の関係は実はかなり微妙な部分がある。なぜなら、同じポストモダンの思潮には、比較研究自体を否定する主張があるからだ。たとえば、特に脱構築的立場から発せられる比較不可能論はいうに及ばず、ポストコロニアリストの立場からは比較研究の政治性が指摘される。比較することは抽象化することであり、抽象とは征服と絶滅を旨とした政治的行為であって、通文化的比較は本質的にインペリアリスティックとなり、比較の対象が生み出される文化的母胎を抹消することにつながるというのだ。現代の比較宗教研究者は、一方でポストモダンの批判を取り入れてエリアーデなどの近代的比較法を修正しながら、このような、まさに彼らの足もとを浸食するような議論に対しては

比較研究を防御する必要があるのである。現代の比較宗教にとって、ポストモダンの視点は「問題の解決」をもたらずと同時「新たな問題」も引き起こすのである。

比較研究の意義は決して否定されうるものではないであろう。しかし、その目的は時代によっても研究者によっても異なる。そして比較研究の目的にかかわるのは宗教学の方法ではなく、あくまでその前提となる理論でありイデオロギーである。ポスト・エリアーデ時代の比較宗教研究は、エリアーデの痕跡を比較研究から消しながら、そしてポストモダンの思潮と交渉しながらどのような理論的、イデオロギー的方向をみつめていくのであろうか。しばらく注目していきたい。

ダイモン崇拜の隆盛と衰退と変容

松村 一男

ダイモンという概念は、①神々と人間との中間の曖昧な領域の超自然存在、②善と悪の側面が交代で出現したり、同時に両面を示すなど両義的、③個性が弱く、集合的、という特徴をもつ。こうした特徴は多神教と融和的、協調的である。しかし一神教でも消滅せず、変容して存続しつづける。

古代ギリシア文学では、ダイモンは元来、神リテオスと同義で、テオスが神の個別性を、そしてダイモンが神的活動の側面を意味していた。ソクラテス、プラトンの時代になると、主と

して人間に好意的だが、悪しき場合もあるという半神存在、下位神格、神格化された英雄、守護霊という意味になった。ラテン語のゲニウスとほぼ同義である。

さらに時代が下ると、派生形ダイモニオンの方がよく用いられるようになり、別の用例が見られる。すなわち、肉体や精神に害をなし、心を誤った方向に導いて、人間を悪の道に引き込み、苦しめる悪霊という意味である。七十人訳聖書（前三世紀頃）、新約聖書、そしてキリスト教教父（イレナイオスやアンテオキアのイグナティウス）は、ダイモニオンを悪魔的性格を記述するのに、そしてあらゆる悪霊を指すのに用いた。またウルガータでも、ラテン語形ダエモンとダエモニウムが、偶像、異教の神々、人々に憑依する悪い穢れた霊の意味で用いられている。

現世を否定して、来世での幸福を希求する初期キリスト教の世界観は、現世での幸福を重視する古典古代の多神教とは異なっていた。そこにパラダイム、シフトが起こる。多神教システムは神々・ダイモン・人間のトリオで構成されるが、ダイモンは神々の世界と人間世界の中間存在、媒介者であり、両義的性格である（そうでなければ媒介は果たせない）。神的世界と人間界の境界を区切るというコスモス内でのその役割、位置づけは確固としていた。これは「現世的・世界的・水平的」な世界観と呼べるだろう。生の美感はどうした安定した世界秩序に対する信頼によって与えられた。

こうした世界観が失われると、世界に対する信頼も失われ、不安感が増す。疎外感、喪失感が蔓延する。世界は見知ら

ぬもの、敵対的と感じられる。こうした状態では水平的世界観は維持しがたくなるし、それぞれの構成要素に対する意味づけも変わる。中心と周縁、神々とダイモンという上下の対構造はコスモス自体とともに意味を失ない、神々テオスに代わってダイモンが現世の中心としての位置を占める新しいタイプの世界観が誕生する。

この新しい世界観では現世は悪しきもので、神は不在で、いるのは混沌と悪の存在としてのダイモンである。そこに救いはない。救いは高き所、ユートピアにある。それは地上を悪とし、天上に善を置く、来世的・彼岸的・垂直的な世界観である。この新しい世界観において、ダイモンは最早、両義的ではあり得ない。混沌であり悪だけである。なぜならダイモンの属する此岸世界そのものがそうだとされるからだ。ここにダイモンの変容した姿としての「デモン」が誕生する。

デモンとは、来世指向の宗教において、「現世を指向するそれ以前の多神教の衣をまとったままの、否定さるべき敵対者」というものが必要であり、そのためダイモンを変容させて生み出された概念であろう。来世指向、垂直的世界観の宗教を信じる人々が「デモン」と見なしたダイモンという存在なしには、現世指向、水平的世界観の宗教との対立、論争は燃え上らなかったろう。第一、それを始めることさえ不可能だったかも知れない。

脱会者の研究について

渡辺 学

宗教学において、回心の研究という場合、教祖研究や信者の信仰への目覚めなどが中心になってきた。他方で、脱会者は、伝統的に「背教者」の名のもとに無視されるか、否定的な扱いしかされてこなかった。しかしながら、社会的逸脱などの点から「カルト」と呼ばれるような新宗教の場合、参与観察やインタビューなどが困難であるし、また、できたとしても、それらによつて集められたデータの信頼性に疑問がある、などの問題が存在するため、データ化するか否かを別として、宗教学者は、実際には脱会者や元信者といわれる人々と接点をもつことが多かったと考えられる。そこで、脱会者の問題を改めて研究する必要性があるといえよう。

脱会者の研究という言葉は二重の意味で理解することができ。一つは、脱会者自身による自らの体験と当該団体に関する研究であり、もう一つは、研究者による脱会者に関する研究である。ここでは前者について考察することにした。

第一に、前者は、脱会者が自らが脱会した当該団体について参与観察と活動参加を踏まえて内省的な考察を交えて研究したものである。これには大きく分けて二つの立場がみられる。

一つは、ある種のノスタルジアを基調とした追想であり、参与体験と挫折としての脱会体験は、完全に否定されるものでは

なく、半ば肯定され半ば否定されるアンビヴァレントな思い出として語られる。例えば、ある宗教学者のヤマガシシ体験の追想が典型的であるし、オウム真理教の元信者の追想などもこれに近いものがある。ほとんどの場合、これらは自発的脱会者にみられる態度であると考えられる。

もう一つは、脱会者が当の団体に所属していたことを人生の汚点として振り返り、心理的操作によつて入会したのであつて、自発的に入会したのではなかったと確信し、また、当該団体によつて搾取されていたことに憤りを感じて、当該団体を告発するものである。例えば、統一教会の元信者であつたステイヴン・ハッサンや南哲史や山崎浩子の著作がその典型である。彼らは、拉致監禁に代表されるディプログラミングやいわゆる救出カウンセリングによつて「救出」された人々である。彼らの場合、当該団体とその個人的体験を全面的に否定する点が一際立っている。彼らの場合、脱会後に構成された新たな解釈枠の中では入信過程そのものの妥当性が疑問視される。そこには教団によつて脱会者が心理操作（マインド・コントロール）されていたのだという大きな前提が存在する。

両者の最大の相違点は、前者が自発的入会を前提としているのに対して、後者が仕組まれた入信や詐欺的な会員募集を前提としていることである。前者の場合、脱会者は自らの一貫した人生の物語の中に当該団体での体験を積極的に位置づけることができる。そのため、このような脱会者は当該団体の成員と融和的な関係を持ち続けたり、新たに結んだりする可能性に開かれていいる。ところが、後者の場合には、当該団体は脱会者を心

理的に操作して搾取した悪質な組織であり、脱会者は当該団体の被害者としての自己理解をもつことになる。このような脱会者が当該団体のことを積極的に調べたり、それに働きかけたりするのは、当該団体を告発したり、損害賠償を求めたりする場合が考えられる。

自発的脱会者と強制的脱会者の予後の相違に関しては、ルイスとプロムリーの先行研究がある。彼らは、自発的であろうと強制的であろうと、脱会カウンセリングを受けることによって脱会者が有害な影響を受ける可能性について指摘しているのが注目に値する。他方で、自発的脱会者が抱く当該団体に対する両義的な態度の問題性も無視することはできない。

超越と日常性

小田 淑子

一 問題の所在

本論のテーマは従来の聖俗理論、制度化論および世俗化論に関連する。一般に聖俗分離における俗は聖とは異なる生き方のできる領域だが、決して非宗教的ではない。だが、現代の世俗社会は非宗教的領域と捉えられる。現代の宗教状況を考えるために、聖や超越と日常性の関係を類型的に検証し、その関係が現代でどう変容したのかを考えてみたい。

二 超越と日常性の類型論

啓示体験が顕著に示すように、聖や超越の原初の顕現は日常性を突き破る非日常的出来事である。その出来事の反復としての儀礼や宗教体験も何らかの程度非日常的である。この意味で聖や超越は日常性を相容れないが、宗教が存続する限り、宗教は日常性と関わり、宗教は制度化され、日常化する。

エリアーデが解明した古代宗教では、聖俗な時間空間的に分離され、聖との交流である儀礼は周期的に日常生活を中断して行われる。儀礼は聖の存在を実感させ、聖と人間の関係を教える。新年の豊穰祈願が日常生活の俗の秩序を支え可能にする。洪水がその秩序を破る場合、儀礼は人間の力だけで豊穣を実現できないことを予め教えているがゆえに、人はその危機を受容し対処できるのである。この周期的儀礼のもつ意味は世界宗教の礼拝や祝祭にも妥当する。

個人の主體的信仰や宗教体験を重視し、現世否定的な世界宗教の場合、聖俗関係は超越と歴史ないし内面的信仰や宗教体験と世俗生活の関係で示される。国家と分離した教会・教団を確立した宗教も信仰者の世俗生活と日常性に一定の意味を付与する。聖典や教義、儀礼が定められ、信仰者の日常性の中で超越者の存在感やイメージ、基本教義に基づく世界観や人間観が与えられ、共有される。主體的信仰や宗教体験による超越の真理の承認と伝承が重要だとしても、日常性に組み込まれた超越との接触はその信仰を養う基盤である。信仰への通路であることが制度化の一つの意味だろう。

イスラームは来世志向の個人の信仰を重視する宗教だが、教

会と国家の分離はない。人間を精神と身体の統合と洞察するゆえに、信仰者に儀礼規範、道徳規範、社会規範を含むシャリーアの遵守を要求する。規範への違反は罪であつて俗ではなく、シャリーアの及ぶ領域は聖であり、イスラームに俗はない。だが社会生活と比して一日五度の礼拝は日常生活を中断して神と向き合う時間にはより聖に近い性格をもつ。イスラームは最もたくみに超越を日常性に組み込んだ宗教である。

三 個人の内面的信仰と日常性

プロテスタンティズムは個人の内面の信仰を重視し、儀礼を軽視する。それは日常性の中で超越を実感させる機会の減少を意味する。現世内禁欲は個人にとって宗教的意味のある社会行為で、その意味は個人の信仰によつて付与される。それは超越を実感させ、信仰を養う儀礼行為とは異なる。プロテスタンティズムも教義を教え、最小限の儀礼を有し、宗教として存続する。だが、個人の内面に信仰を限定することが非宗教的な世俗主義をもたらしやすかつた理由はあるように思われる。

プロテスタンティズムが存立する社会はまったく非宗教的なのか、それともなおキリスト教社会なのかという問いは残されている。なおキリスト教社会であるとすれば、何がそれを可能にしているのか。同様な問いは現代の日本社会にも向けられねばならない。この問題は複数の宗教の共存を可能にする社会のあり方を考える際にも無視できないだろう。

ナショナリズム・グローバリゼーション・

宗教

阿部 美哉

一 ナショナリズム——世俗性と宗教性——

近代社会の最大の特徴は、世俗的な国民国家の成立であつた。マーク・K・ユルゲンスマイヤー (Mark K. Juergens-meyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, 1993. 阿部美哉訳『ナショナリズムの世俗性と宗教性』一九九五) は、近代世界は、世俗性、民族、言語、宗教の違いを超えるナショナリズムによつて結節された国民国家を単位として形成されてきたが、世俗的ナショナリズムは、すぐれて西欧ないしキリスト教固有の伝統に立つものであり、政教分離制度と個人主義に立脚するナショナリズムの普遍妥当性の主張そのものが、非西欧ないし非キリスト教の世界から新しい植民地主義だと批難されている、という。そして、中近東、中央アジア、南アジア、東欧諸国や旧ソビエト連邦の諸国など多くの地方で、宗教による世俗的ナショナリズムの道義的退廃の告発によつて、世俗的ナショナリズムと宗教的ナショナリズムの対決がますます加速していることに注目する。これら宗教的ナショナリストたちが提起する諸問題は、サミュエル・ハンティントンが「文明の衝突」と呼ぶ、世界政治の中心課題と重なる。

二 グローバリゼーション——「体性と再帰性」——

ローランド・ロバートソン (Roland Robertson, *Globalization*, 1992)、『阿部美哉訳「グローバリゼーション」(一九九七)』は、グローバリゼーションという用語によって、国を超えたとともに諸国の間で相互依存関係の程度をますます増大させる「一つの全体」としての世界の縮小を指している。ロバートソンは、全世界は、国民国家、個々の自我、国際関係、および人間という四つの基本的な要素の枠組みにおいて、ますます縮小されてきている、と主張する。他方、ギデンズ (Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, 1990、松尾精文、小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か』(一九九三))は、グローバリゼーションは近代化の結果であるという命題を進め、さらに多くの人々が脱近代性と呼んできたものが、実は、根源的なもしくは再帰的な近代性としてとらえた方が、適切に理解できると主張した。

三 宗教——偏在性と超越性——

ピーター・バイヤー (Peter Beyer, *Religion and Globalization*, 1994)は、現代社会生活の特徴を理解するためには、分析の第一次の単位を、国民、国家、あるいは地域など下位単位ではなく、グローバルなシステムにすべきだと主張する。私化の主題は、世俗化論の論争の一部である。バイヤーは、如何にある下位システムが一つの全体としての社会に関係するかを「機能」として、如何にそれがその他の諸社会システム、ことに他の下位システムと関係するかを「働き」として、峻別する。近代的機能的な下位システムそれぞれの特徴的なコミュニケ

ーションは、同じく専門化の焦点である中心的な二分法をめぐって展開する。たとえば、科学の世界は真理と虚偽を扱い、経済の世界は所有と不所有を扱い、美術の世界は美と醜を取り扱う。宗教においてこれらに相当するのは、偏在と超越である。バイヤーによれば、近代世界における宗教は、基本的宗教的二元性に関する機能的二律背反が自由主義的あるいは保守的な方向のいずれで解決されるかに関わらず、人が宗教的「機能」を見るか、宗教的「働き」を見るかによって、私化された顔か、公的な顔かを取る。

世俗化論およびその一部をなす宗教の私化の理論は、これらをグローバリゼーションの枠組みの中で見直すことによって、新たな展望が開けるように思われる。

第二部会

キルケゴールにおける

「領域」の問題について

須藤 孝也

キルケゴールの示した人間理解において、美的段階、倫理的段階、宗教的段階をそのメルクマールとし、段階の発展を人間の成長としてとらえ、キリスト教的信仰を唯一の人間のあるべき存在様態とするキルケゴール理解が、従来支配的である傾向があった。しかしキルケゴール思想を注視してみれば、美的段階や倫理的段階をただ乗り越えられるべきものと見なし、後戻りを考慮しない仕方、一方的発展のみを目標とするこのような解釈は、キルケゴールが示した人間理解にはそぐわないことがわかる。本発表においては、キルケゴールが提示する各領域の関係を、現実的人間理解として、時間のなかでどのようにそれらが交錯するののかという点に焦点を絞りつつ、明らかにする。

美的領域、倫理的領域、宗教的領域の三領域は、時間的順序に注目するならば、美的領域から出発し、倫理的領域を経て、宗教的領域へと至る。そして通説が理解してきたように、キルケゴール思想における領域の移行については、これを論理必然的なものと理解することはできない。このように実存の発展が

必然的移行ではないことから、年齢と実存発展の不一致が帰結する。時間の経過と実存の発展は直接的に結び付いていない。年齢が低ければ低いほど実存段階が発展しているとは言えないことは当然だが、かと言って、年齢を重ねれば重ねるほど実存段階が発展しているとも言えない。

段階の発展が遂行される場面においては、乗り越えられる前段階が理解してきた真理は、その限界を露呈する。しかしキルケゴールによれば、前段階の認識していた真理性は、新たな段階の生成により、それまでの最高の位置からは一段後退させられるものの、依然として保持される。宗教的段階にまで実存を發展させた人間もまた、美的領域等における諸事に関わらざるをえないのが実情である。どれほど実存段階を發展させた人間であっても、ただ神とのみ関係することは不可能であり、それ以前の領域内に舞い戻って諸事に関わらねばならない。乗り越えられる段階が認識した真理は、新たな段階の生成によってその真理性を相対化されるものの、廃棄されることはない。このような領域間の関係から、領域の並存という現象を理解することができる。さらにキリスト教の二重性に関しても、以上で示した領域の並存の文脈において理解することができる。またここから帰結することであるが、一個の人間の内に並存する様々な領域は、互いに関係しあうことになる。さらに領域の並存や諸領域の相互関係から理解されるのは、乗り越えられた領域が帯びる意味付けの変化である。確かに、乗り越えられた領域が認識する真理は相対化されるのであるが、実存の変化は、この領域のみにおいて起こる変化ではなく、その人間の有する領域

全ての関係において起こる。そのため、乗り越えられた領域は、それまでの意味とは異なる意味付けを新たに得ることになる。例えば、倫理的領域がある人間にとってもつ意味の変化については、「相対的なものに低下させられる。しかしそのことから、倫理的なものが否定されるべきであるということが結果するのではなく、倫理的なものとは全く別の表現、すなわち逆説的表現をとる」(S. 66)、と述べられる。

キルケゴールの実存領域は、単に梯子を上るように一方方向に移行するばかりではない。人間の意識は、宗教的実存の達成以後にも、めまぐるしくそれ以前に達成した美的領域や倫理的領域へ舞い戻る。人間は様々な諸事にも対処せざるをえないのである。人間の意識は宗教的領域にとどまることは不可能だからである。人間意識はただ神のみ対象としつづけることは不可能なのであるから、美的領域や倫理的領域を単に否定されるべきものとして理解するならば、そのような人間は現実には生活していくことはできないであろう。

キルケゴールと基礎づけ主義

藤 枝 真

「キリスト教の真理をただ確實で明らかなものとしてくれるなら、私はそれを受け入れるつもりは充分にある。これはあたりまえのことだ」(SV. 3. Udg., IX, 44) というキルケゴール

ルの作中人物の発言は、今日主に英語圏の宗教哲学において盛んに議論されている「基礎づけ主義 foundationism」の典型的な姿勢を表している。キルケゴールの著作を通してキリスト教における神の存在証明がいかにして無効なものになるかを確認し、またフィリップスが基礎づけ主義に関して哲学と宗教の関係を述べたことを併せて考えることで、宗教の基礎づけ主義をキルケゴールの視点から解釈することが本論の目的である。

「基礎づけ主義と宗教」と題した論文で、D・Z・フィリップスは「認識論における基礎づけ主義が宗教的信念の本質を正当に扱う能力がある唯一のものであると今まで考えられてきて、また今でも考えられている、ということは、宗教哲学のスキャンダルのひとつである」と述べる。「ある信念は、我々が信じているものの基礎を構成している一連の命題に、適切な仕方でその信念が関係づけられる時のみ、合理的な信念である」という考えが基礎づけ主義であるとフィリップスは定義し、そして神を信じることはこのような基礎的な命題ではないので、基礎を定めることが必要であると考えられていると言う。例えば、基礎づけ主義を論じる際によく引用されるW・K・クリフォードの「信念の倫理」には「十分な証拠無しに何かを信じるということとは、いつでも、どこでも、誰にとつても誤りなのである」という基礎づけ主義の信仰簡条たる一文が出てくる。これに対して、キルケゴールの著作から次の言葉を引用すると問題の構造がよく見えてくる。「信仰の全内容を概念の形式に翻訳することができたにしろ、だからといって、信仰

を把握したということにはならない。『おそれとおののき』においてキエルケゴールはアブラハムが我が子イサクを神に捧げるという旧約聖書の物語を題材にして、信仰の知解不可能性を右のように表す。キエルケゴールはキリスト教について「時間の中での瞬間 *Öieblikket i Tiden* というものに決定的な意味があるのでなければならぬ」(SV, VI, 18) という理解を示す。この逆説的な事柄、つまり永遠の神がイエスという姿をとって時間の中に現れたことを信じるのがキリスト教であるとし、ここにキリスト教の知解不可能性を述べる立脚点を定め、私が証明に固執している間は、存在は姿を現してこないのだ、それは何か別な理由からではなく、私がそれを証明しようとしているというまさにその行為のゆえなのだ」(SV, VI, 43)。悟性を失った瞬間に神の存在は立ち現れる。この飛躍の瞬間が、神が人間の姿を取ってこの世に現れる瞬間である。神の存在証明を試みて神の存在を理性的に語ることで、実際に神がこの世に現れ出ることの違いをキエルケゴールはこのように表す。

神の存在証明自体が神という存在の本質を損なうものであり、存在証明は無意味であるとキエルケゴールは述べた。フィリップスは、護教のために哲学的基礎づけ主義によって基礎づけられた宗教は、単に「神の存在は大いにあり得ること *highly probable* である」というような、自らの立脚点を損なう帰結を持つことになる、と考えた。「我々は、宗教的信の合理性を構築するための唯一適切な哲学的方法として、実際のところ宗教的信の性質をゆがめてしまうものである方法を受け取るよう

に要請されている」のである。宗教の基礎づけ主義は、キエルケゴールのキリスト教理解に即して考察されるならば、H・アルバートがトリレンマとして基礎づけ主義の限界を指摘したのとは違った仕方であり、しかしその本質は、しかしその本質的なアポリアこそがキエルケゴールが考えるキリスト教の本質なのである。

S・キエルケゴールの研究方法について

——遺稿文書との関連から——

平林 孝裕

セーレン・キエルケゴールの批評的新版会集は、一九九七年の刊行開始以来、二〇〇一年九月までに一五巻(うち七巻が別冊注解)が刊行された。刊行途上ながらすでに高い評価を得て、キエルケゴール研究の進展に大いに寄与するものと期待されている。なかでも従来「日誌遺稿文書」(Papier)と称された部門(一七・一八巻が既刊)は今後の研究に重要な課題を与えるものと考えられる。

キエルケゴールの死後、遺された遺稿文書は数奇な運命を経てのち、一八六九―八一年にかけて刊行された(遺稿集第一版、H・P・バーフォー編、のちにH・ゴットシェルトが引き継ぐ)。「遺稿集第一版」は様々の不備、とくに文献学的な処理への無関心が指摘された。そこでP・A・ハイペアー、V・ク

アらの手で学問的な遺稿集の刊行が企画され、一九〇四—四八年に刊行された(遺稿集第二版)。今日、研究者が『日誌遺稿集』として活用している文書は、この刊行物(またはN・ツルストルプによる増補復刻版)である。『遺稿集第二版』は、精緻な文献学的取り扱いがなされた信頼にたる本文を提供するのみならず、遺稿間の相互参照、キエルケゴールの刊行著作との関連を示す点できわめて有用である。

これらの特長にもかかわらず、『遺稿集第二版』も今日では根本的な問題点を含むことが指摘されている。第一に、第二版の編者は遺稿文書の年代的配列を志向し(一部については体系的な分類を試みた)ため、元来、キエルケゴールの遺稿文書が備えていた秩序を攪乱してしまった点、第二にキエルケゴールの仕事の仕方——彼はノートの外辺半分を予め残して、その余白にしばしば書き込みを加えた——に十分注意を払った編集をしなかった点がそれである。

新版全集はこの問題に配慮して、まったく新しい編集方式を採用した。すなわち、遺稿を年代的に配列しなおすのではなく、遺稿文書がキエルケゴールの死後、発見された際の体裁を可能な限り再現することを試み(これはパーフォアの遺稿集目録(一八六五年)に沿ってなされる)、また、遺稿の欄外書き込みの状況を見通せるように、二列に組版を工夫して印刷するという手法をとった。このように面目を一新した遺稿文書資料はキエルケゴール研究方法に重要な論点を投げかける。

新版全集は、キエルケゴールの遺稿文書が、いわゆる「日記」ではなく、かれのもう一つの著作活動である点をこれまで

になく鮮明にした。初期の遺稿文書は、新版全集が再現するよう思想内容によって複数のノートに整理されていた。ノートはその思想内容を熟成させる場なのであって、のちにノートの記事様式が時系列的となってもその基本姿勢は変わっていない。いわば遺稿文書はキエルケゴールの創作の場、テキスト生成の場なのである。そしてそのある着想は、ここから刊行著作までに仕上げられたし、また他の着想は遺稿文書のなかでのみ展開されることになった。したがって遺稿文書は、個々の刊行著作の成立過程を説明する上で不可欠の資料であり、著作の思想内容を深く理解するために大きな援助を与えるものとされねばならない。いっぽうで遺稿文書は刊行著作と別個のかれの思想活動を反映しているのであって、刊行著作を理解するための補助的な手段にとどまらない独自の価値を認められるべきなのである。まさしく遺稿文書は、刊行著作とともにキエルケゴールの著作活動の全体を構成すると断ぜられねばならない。

しばしばキエルケゴール研究は仮名著作の研究に大きく偏向してきた。新版全集の刊行が進む今、(実名の宗教的・キリスト教的著作とともに)遺稿文書をふくめたキエルケゴールについての全体的理解を志向した研究姿勢が求められている。

テイリツヒの生の次元論における一問題

——統一概念の周辺——

今井尚生

テイリツヒの思想を基本的に特徴づけるのは、その弁証的な (apologetic) 性格であるが、彼はその晩年において、生の次元論という弁証の枠組みを提起している。ここでは、テイリツヒの生の次元論の枠組みにおける議論の中で中心的な役割を果たしている概念および考察されるべき問題を取り出してみたい。

まず、テイリツヒは生を多次元的統一とする理解を提起する。「層 (level)」という隠喩においては、人間は身体、心、精神といった幾つかの層の複合体 (a composite) として把握される。しかし「層」の特徴は「自己完結的で相互排他的な現実の断面」ということであり、諸層間の関係は本質的なものではない。この場合、一方では、二つの層は互いに無関係で、それらの関係が問えない二元論の主張になるが、他方で、それにも拘らずそれらの関係が問われた場合、一つの層が他の層に還元されるといふ単純化された一元論が現れるか、一方の層が他の層に干渉してその構造を破壊するか、もしくは両者の闘争に解決がつかなくなる。これに対して「次元 (dimension)」という隠喩は、諸次元が相互に内在していることを表現することが可能であると考えられる。諸次元は一点において相互に交わ

り、人間はこの交点として表現され、全ての生の次元を結び付けている多次元的統一 (a unity) として捉えられる。それ故、テイリツヒは生の叙述には「次元」の方が適切であると考えられる。具体的に精神的次元と無機的次元との関係について、彼は次のように述べる。「ハムレット」を生み出した精神的行為の中に原子の運動が参与していたのと全く同様に、原子の中にシェイクスピアの「ハムレット」を生み出した精神的次元が可能なに実在している。「ここには、無機のおよび精神的次元の相互の内在的な関係を表現するのに「参与」という概念が用いられていることがわかる。

次に、心理的次元との関係における精神的次元の成立の議論からは、「中心」という表象や「自由—運命」の両極性という概念を取り出すことができる。心理的次元には、表象や印象、また学問的伝統など様々な認識の素材となるものが存在する。しかし、これらのものはそれ自体としては体系的な知識ではなく、それらが統合されて初めて、有機的構造を与えられた知識となる。この心理的素材の多様と、それに統一を与える自己との関係をテイリツヒは「周辺」と「中心」として表現する。このとき、この「中心」としての自己と「周辺」としての素材の結び付きを保証するもの、換言すれば、人格の中心の存する精神的次元と、自己によって統一される素材の存する心理的次元を統一するもの、それが「自由—運命」の両極性という構造である。例えば、道徳的行為において、心理的次元における所与の様々な素材、衝動や意向、欲望、道徳的経験などは運命の極を代表するのに対し、それらの要素を熟考し決断する自己が自

由の極を代表する。そして両者が両極的要素として結び付くことにおいて、精神的次元における道徳的行為は成立するとティリッヒは理解するのである。

以上のように、ティリッヒの生の次元論における議論を支えている概念、またそれ故に更なる考究に値する問題は、統一概念の周辺にあると理解される。生の多次的統一、相互内在、参与、中心、両極性の統一など、鍵となる概念の多くが何れも統一概念およびその周辺にある。「統一」ということが如何にして成立するのかという論理的問題を探索すること、またティリッヒの議論の妥当性を検証するために、統一概念を中心とするティリッヒの議論の枠組みを用いることによりどこまで現実が深く、且つ適切に把握されるのかを検討することが今後の課題と考えられる。

ヘーゲルの民族宗教

中島 秀憲

ヘーゲル初期神学論『民族宗教とキリスト教』は、ピエティスムをあらさまに示すような言葉を一つも含んでいない。彼の思索の中心にピエティスムスが据えられていないことは確実であろう。だが、この断片でヘーゲルが追求していることは現状の宗教あるいは精神的・社会的状況の改革であり、当然、時代のキリスト教に関する考察も込められている筈である。ド

イツの他の領邦とは異なり、ヘーゲルの青年時代（十八世紀末）においてもヴェルテンベルクのピエティスムスは衰えることはなかったのである。いや、逆に一般大衆の間ではますます終末論的な性格を強め、広範な運動となっていたのである。ヘーゲルが考察するキリスト教は、神学校の中で学問や知識として存在していたもの、あるいは教義としてプロテスタント教会に存在していたものに限定されるものではない。それは、時代の中で人々（一般大衆も含む）によって実際に生きたものでもある。それゆえ、ヘーゲルの考察の中にピエティスムスが含まれていることは決して否定し得ないのである。

民族宗教は主観（主体）的なものでなければならぬとヘーゲルは言う。この主観的な宗教は、知的体系としての客観的な宗教に比してより高い評価を受けており、多分にピエティスム的な性格を帯びている。主観的な宗教にあつては、知識としての知識は全く効力を持っていない。道徳の実践に関する限りでの知識が必要とされる。ピエティスムスにあつても、ルター正統派の主知主義は徹底的に批判される。確かにピエティスト達は、集会における教化により種々の知識を得る。だが、この知識は、個々人の内面的信仰や、あるいは、その信仰に基づく倫理的な行為の実践と結びつくものである。また、ヘーゲルは主観的な宗教の想像力を重視するが、悪魔の存在や悪魔払いの儀式の効力を素直に信じるピエティストにわれわれは確実に想像力を認めることができよう。しかし、真に道徳的な行為という点でヘーゲルはピエティスムス的な宗教に限界を認めるのである。ヘーゲルの言う道徳性は公的な性格を有するものである。

無論、ピエティスト達は生活における倫理の実践という点では現実世界との関連を有している。しかしこの倫理性は、個々人の内で、あるいは集会のメンバーの間でという「小さな家」で実践されるものである。人はこの家の中にいて安らぎや想いを得ることができようが、家の外にはおぞましい悪魔の世界が広がっているのである。彼らにとって現実の出来事はまさしく終末の前兆であり、悪魔の仕業であった。現実世界の変革から彼らは身を引き、この世を越えた彼岸での救いに依存しようとするのである。また、彼らにとって人間自然は本質的に墮落しているのである。此岸において彼らは内なる悪魔に対して止むことなく対決しなければならぬ。内外ともに、最終的な救いはイエスの贖罪によつてのみ彼岸においてもたらされるのである。ヘーゲルにとつて、畢竟彼らの道徳性は彼岸での至福を得るための手段なのである。

ヘーゲルは「民族の精神、歴史、宗教、政治的自由の程度は一つの紐帯に編みこまれている」と述べる。民族宗教の活動と政治的・社会的活動は一つに結ばれているのである。この活動は歴史を超越した彼岸を目指すものであつてはならない。民族の精神として社会性を有しながら現実の歴史を歩まねばならない。ヘーゲルはこの活動の模範を、ピエティストにして社会改革者であるモーザーの内に捉えていたのかも知れない。(モーザーの死を悼み、少年ヘーゲルは日記に「モーザーはわれわれの国の最高の輝きである」と記している)。ヘーゲルは、想像力や心情と結びついたピエティスムスの主観性あるいは主体性の内に道徳実践の潜在的な力を捉えるのだが、その現実世界か

らの逃避に限界を捉えるのである。その潜在的な力は、現実世界で民族の精神において現象しなければならぬのである。

ヘーゲルと啓蒙主義

——「精神現象学」の視点から——

八田 隆 司

啓蒙主義における宗教批判を信仰との関連でヘーゲルに則して考察することが、本稿の主題である。啓蒙主義は、現実世界を徹底的に理性によつて洞察することによつて、理性とは異質な他なるものを排除し、純粹意識へと純化し、現実世界の真相を理性の概念として捉える思想である。そのため純粹洞察は、対象の本質を理性の概念として捉え、それを現実世界全体へと広め啓蒙する働きであると同時に、この理性の働きは人間であれば、だれもが持っている能力だとされている。しかしすべての対象を純粹に見透すためには、理性と対立する現実世界、理性によつて否定される現実世界がなければならぬ。現実世界の真相は概念であることを見透すためには、感覚的な現実世界の否定がなければならない。純粹洞察というこの働きの中に、理性にとつて否定されるべき「他なる存在」が照射されていなければならないのである。もちろん啓蒙主義はこうした理性に反する「他なる存在」を誤謬とみなし、それを排除できると考えているだけで、理性の純粹洞察の成り立つところにこの

「他なる存在」が呼び起こされる事態に、気づかない。理性による純粹洞察そのものに矛盾が含まれていることを、啓蒙主義は忘却しているのである。

啓蒙主義は、信仰を理性的ではないとして批判するが、信仰には啓蒙主義に欠けているこの観点が含まれている。信仰は、純粹洞察と異なっており、あくまでも純粹な絶対的実在(神)を確信する意識である。そのため信仰の意識にとって、純粹な絶対的実在は存在する。この絶対的実在の中に自分自身を見出すこと、それが絶対的実在との一体性であり、これを信仰は絶対的実在へ従順に行為することによって、絶対的実在の中にあるという一体性が確信されるからである。この点において信仰の意識も純粹洞察も、感覚的には把握されない、思惟によってのみ把握される純粹な実在こそが、現実世界の真相であるという点において一致しているが、しかし信仰の場合は、感覚的現実の否定を介して、この絶対的実在を確信するのである。絶対的実在は感覚的現実において表象されるのである。信仰も純粹意識とともに純粹な実在を現実世界の真相としながらも、純粹意識にとって「他なるものの存在」の視点がどうかだが、純粹洞察と信仰との相違点なのである。

ところで啓蒙主義は、このような信仰の意識のあり方を批判する。その論点は、感覚的現実がなぜそれを超えている純粹な絶対的実在と結びつくことができるか、両者の結びつきは必然的なものではなく、ただ偶然に結びついているだけではないのか、という批判である。この批判は、先に述べたように、現実世界を理性的に見透すことは、理性によって否定される感覚的

現実を呼び起こすという論点の欠如に基づいている。

こうした啓蒙主義の欠陥を是正し、感覚的現実を純粹存在を示す目的のための手段として位置付けた思想が、ルソーに見られるような「有用性」の考えである。感覚的現実には単に「理性に反する」ものとして棄却されるべきではなく、「理性のため」存在として扱われるべきなのである。そのため絶対的実在との関係としての宗教は、すべての有用性のなかでも最も有用なものとなされるが、ルソーはこうした宗教を「市民的宗教」とよび、その意味を社会における有用性の観点から論じることになる。こうした宗教の捉え方は、従来の啓蒙主義の純粹洞察の視野には欠如していた論点である。だがしかし宗教の意味を有用性として捉える立場を、信仰は嫌悪する。「有用性」である限り、人間がその基準となっているが、信仰は人間を超えた絶対的実在を価値基盤としているからである。

宗教と地球環境問題

小坂 国 継

今日、われわれがかかえている最大の課題の一つは地球環境問題であろう。それは、人類の存亡にもかかわりかねない緊要な問題である。ところで、地球環境問題を考える場合、われわれは従来の倫理的枠組みでは解決できないような、いくつもの事態に直面する。その一つは因果応報の観念である。因果応

報・勸善懲惡の原理は倫理や道徳に不可欠なものであるが、しかしこの原理は、必ずしも地球環境問題には当てはまらない。例えば、酸性雨による森林や湖沼の被害にしても、地球温暖化による海面の上昇の問題にしても、当事者(国)、つまり被害者(国)と加害者(国)の間に、必ずしも善因善果・悪因悪果の法則は当てはまっていない。ということとは、それらの問題は単に個人や地域や国家のレヴェルではなく、人類的・地球的規模で考えなければならぬということを示している。そしてこの点で、地球環境問題が公害問題と根本的に異なっている点である。われわれは従来の因果応報の觀念の再構築を、否むる脱構築を迫られている。

また、地球環境問題は倫理や道徳の範囲を人間的領域から自然的領域へと拡大することを求めている。いいかえれば、従来の人間中心の立場から生態系中心の立場への転換を求めている。地球上において人間だけが一切の権利をもっているのではなく、自然や生物もまた存在する権利をもっており、生きる権利をもっている。また、その各々が固有の価値と存在意義をもっている。だとすれば、われわれは自然や生物に対しても相應の配慮をしなければならないことになる。こうして、地球環境問題を考える場合、われわれは必然的に、倫理や道徳の範囲を人間的社會という枠内から、土壤、水、植物、動物、つまりはこれらを総称した「土地」という領域にまで拡大しなければならない。それを「土地倫理」(land ethic)と呼ぶが、ここでは、善惡の基準が、単なる人間社會の福祉と安寧という点ではなく、生物共同體全体の統合と安定と美という点におか

れる。

さらに、地球環境問題を考える場合、われわれは現代の世代ばかりでなく、未來世代のことも配慮しなければならない。というのも、地球環境の悪化によって最も大きな影響をうけるのは未來世代であるからである。こうして、あらたに未來世代に対するわれわれの責任や義務という問題が生ずる。それが「世代間倫理」(intergenerational ethics)と呼ばれるものである。先の「土地倫理」が倫理の領域の空間的拡大であるとするれば、この世代間倫理は、その時間的拡大であるといえるだろう。

しばしば「宇宙船地球号」(Spaceship Earth)といわれるように、地球は閉じられた体系であり、一種の運命共同體である。その各々の部分と全体がともに円滑に機能しなければ、再生と循環がおこなわれず、必然的に破滅する運命にある。では、われわれはどのように行動すべきか。管見では、われわれは個性性という幻想から脱却して、自己と他己とが一体不二であるという自覺的立場に立つ必要がある。「我が我である」という立場を超えて、「我は同時に汝である」という立場に立つことが肝要である。では、一体どうしたら草木國土を他己と見、自己の分身と見ることができるようになるか。筆者の答えはこうである——人格的自己の倫理的自覺の立場を超越して、無的主体の宗教的自覺の立場に立つことによって、またその度合いに應じてである。いわゆる「張公酒を喫すれば李公醉う」という相即相入の自覺的立場に各人が立つとき、地球環境問題は眞の解決を見いだすであろう。

倫理は主体的自己の立場から自己の責任や義務を論ずる。し

かし、この立場においては我と汝の垣根は超えられることはない。しかるに、我は我、汝は汝というこの垣根が超えられなければ地球環境問題は解決されない。そのためには、倫理が無限に宗教的自覚に近づくか、それとも宗教が単なる心の安心の問題から脱却して、現実の場で行為や実践と結びつくものになるかでなければならぬ。たしかにそれは困難な課題であろう。そして、この意味で、今まさに人類は真に賢明であるのか否かが試されている、といえるであろう。

絶対者の反照としての否定

——「アドルノにおける否定性」を基に——

田口博子

本稿では、アドルノの『否定弁証法』の中で使用される「否定」という表現の様々な使用方法から、否定性についての統一的な見解を見出し、更に否定弁証法が基盤とした哲学理念を明確にした、ミヒャエル・トイニツセンの試みに着目し、アドルノの否定的思考に現れる終末論ならびに絶対者（真理）について、若干の考察を加えたい。

通常、哲学史に現れる「否定」という表現は二つに分類できる。一、seinとNichtseinの相違に注目した用法で、存在論にかかわる非存在の否定性。二、SollenとNichtsollenを願慮し、ポジティブなものとネガティブなものが対立項となる。

ここでは、ポジティブなものには肯定の意味合いが付加され、ネガティブなものは、肯定されないものに貶められる。アドルノでは、後者の「悪しきもの、非真理」という使用が優勢である。

「否定的」として扱われているものは、同一化する思考、つまり「概念」そのものである。この同一化する思考は、支配と結び付き、強迫・強制としての否定性となる。この形態とは全く異なるのは、自らに押しつけられたものへの抵抗として、非同一般的なものに依拠する、否定的（批判的）思考である。非同一般的なものの中に、アドルノは、「いい得ぬもの、抑圧された真理」を救出しようと試みた。

弁証法の他に、否定的弁証法は、規範的と把握されるポジティブなものを尺度として、悪としての否定的なものへの批判を目論みつつ、歴史哲学の土壌で発展した哲学的否定主義とも関連する。ところが、そこには、ポジティブなものを含むことが出来るのか、という課題が生じてくる。この課題を解決すべくアドルノはベンヤミンのメシアニズムを、ヘーゲルの否定理論を借りて、哲学的なものへと翻訳しようとした。

彼の哲学は、終末論的とも言えよう。それを如実に示すのが、過去・現在・未来についての図式である。ここでのキーワードは有和。未来には有和が約束されている。しかし、否定的なものから、ポジティブなもの完全な不在を受け入れている点において、同時にそれは黙示論的である。未来に約束された有和した状態は、現在においては不在であるが、同時に存在するという予弁的終末論に、この黙示論的終末論は矛盾する。

また、否定的なものの中での、ポジティブなものゝの痕跡は、歴史における未来の現れではなく、超越論的なものの再臨と解されている。非同一的なものという概念は、非存在という概念に翻訳され、「非同一的なものは、絶対的なものとして自らを表す」。否定的な思考だけが非存在（絶対者）に到達し、そのことにより、否定弁証法は真理である能力を授けられる。しかし、否定的なものゝのなかにポジティブなものゝを含ませようとするアドルノの試みは、形而上学に移行し、更に黙示論に変質したと結論付けられる。

さて、このトイニツセンの考察をもとに、アドルノの終末論について考えてみたい。彼の思想で黙示論的終末論が現れるのは寧ろ芸術についてである。救済をもたらす媒介として芸術が選ばれた理由は、芸術作品に過去・現在・未来の融合した、独特な形態が顕現するからではないか。この特異性は、自律をしながらも、芸術が真理要求を掲げ、再び絶対者が現れてしまうという逆説と関連する。絶対者は、否定的な表現でしかあらわせないという伝統が古来より存在する。芸術が否定的なものゝの発現の場である限り、そこには絶対者が現れるのは当然の成り行きであるように思える。

アドルノは現実改革の希望を芸術に託していた。しかし芸術といえども商業主義・市場至上主義ともはや無縁ではありえない。錯綜した現代の状況を鑑みる時、彼の設定自身が果たして妥当であるか、ということを変更して問う必要があるだろう。

レヴィナスの思想における誘惑の諸問題

伊原木 大祐

一九六〇年代に発表されたタルムード解釈「誘惑の誘惑」の中で、レヴィナスは大変興味深い誘惑論を展開している。「誘惑の誘惑」とは、単に一定の個人や事物による誘惑を指すのではなく、むしろ、誘惑そのものに魅惑される状況のことである。例えば、オデュッセウスやドンファンの如きヒーローは、相次ぐ誘惑に襲われながらも、それを乗り越えたり、それに打ち負かされたりする。こうした物語の主人公が遭遇する誘惑自体に、人はそれだけ魅力を感じ、誘惑されるのである。その根にあるのは、〈私もすべてを知りたい〉と思わせる「知の誘惑」である。したがって、誘惑に誘惑された人を誘惑するものは、ただの「快楽」ではなく、依然として快楽を享受しつつ、そうでありながらも自らの安全が保証されている、という「状況の両義性」なのである。レヴィナスはそれを一言で「哲学」と呼ぶ。〈あれか、これか〉ではなく、〈あれもこれも〉の弁証法的老練さである。

この「誘惑の誘惑」を乗り越えるためにレヴィナスが注目するのは、タルムードに記された「聴く前に為す」という異常なフリーズである。本来の順序でいけば「為す前に聴く」となるはずである。悟性的分別（Verständigkeit）に長けた世人は、まず相手の言うことをよく聴いて理解し、自分にとってそれが

良いのか悪いのかを十分吟味した上で行為するだろう。多かれ少なかれ損得勘定をした挙げ句に、イエスカ、ノーかを決めるのである。しかし、そうした計算的思惟の前提には、何らかの「同意」の次元が隠されているとはいえないだろうか？ 沈黙で応答することも可能ではあるが、その時でさえ、人は自らを他者に曝している。まず初めに「無条件的な『然り』」がなくてはならない。それが「聴く前に為す」の真意であり、そこにレヴィナスは絶対的な受動性の次元を垣間見ている。レヴィナスの思想を織りなす諸々の倫理的用語、「責任」や「苦しみ」、「言う」、さらには「身代わり」といったものもまた、同じ受動性に連なるものである。

さて、一九六八年の哲学的論考『ヒューマンイズムと無始原』では、この受動性が「主体と〈善〉との間の無始原的な絆」として捉え返されている。後期のレヴィナスは、自己意識に原理Ⅱ始まりⅡアルケーを置くメカニズムに対抗するものとして、しばしば「無始原Ⅱアナキー」の語を用いる。このため、「絆」は主体の自由や意志に先立って〈善〉との間に結ばれたものである。それは、ほどよくことのできない他者との絆、すなわち「責任」でもあるだろう。ところが、レヴィナスはこうした絆のただ中で「無責任の誘惑」が生じてくる可能性をも示唆している。この亀裂は「受肉」の両義性・根本的にエロシ的な反倫理性を帯びていると同時に、苦や責任の不可避性という倫理的側面を併せもつ—によって強いられたものである。ちなみに、「全体性と無限」において「殺人の誘惑」を記述した部分にもこれと類似の両義性が見られる。

無論、レヴィナスにとつてはそれらの倫理的な意義が最優先であるが、我々の興味を引くのは逆に、受肉の墮落可能性、殺人の可能性の方である。一言でいえば、「悪の可能性」である。「ヒューマンイズムと無始原」の最終節は、ほとんどジェリング的といつてもよい考察を通して悪の執拗性を力説する。実際、悪の執拗さがなければ、その誘惑の力がなくなれば、善への従順は単なる神学的なオプティミズムに墜ちてしまうだろう。誘惑が「必要である」というレヴィナスの断言はここから来る。あたかも、悪への誘いの方が善への従順を根底から成り立たしめているかのようである。その原—侵犯は、近年のジャック・デリダが考察しているような「倒錯可能性 (pervertibility)」の問題とも深く触れあうものであり、「倫理」をめぐる思考が避けては通れない逆説なのである。

ウィリアム・ジェイムズの宗教論における 公共性と私秘性

堀 雅彦

ジェイムズにとつて宗教は、個々人が「何であれ自分が神的とみなすもの」と自分が関わっていると感じる際にのみ生じる感情、行為、経験である。基本的に個人的・主観的側面に照準を合わせた宗教観だが、彼は同時に、そうした「神的なもの」についての思いなが、絶えず公共的な正当化を要求するもの

であることをよく知っていた。科学的説明枠組みに対する信頼と、宗教的信仰に対する外面的寛容の中で、人々が自らの信仰を私秘的な領域に封じ込めることをなかなかに強いられているとの認識に立ち、彼は、「宗教を不健全な私秘性から救い出し、それに公的な地位を与える」ことを、哲学の宗教に対する役割と捉える。

しかし、哲学的・神学的な公式が、その本質において私秘的な宗教的感情を言わば原文とする翻訳にほかならないことは、忘れられてはならない。原文から遊離し、上空飛行的思弁に傾いた哲学を経験の事実へと立ち返らせ、しかもそれを現在のわれわれの信念体系と整合しうる語彙によって公式化しなおすこと。この試みをジェイムズは「宗教の科学」の名のもとで行う。

宗教的経験の事実を具体的な意識の流れに沿って記述したものと、彼は膨大な数の宗教的自伝の読解に取り組む。その結果彼は、「神的なもの」についての感覚が、意識的「自己」を越えた何らかの「より以上」なるものの感じとして語られていることに注目する。それが宗教的伝統の差異を越えた「共通かつ一般的」な経験内容だと考えた彼は、それを科学的信念体系と結び合わせる仮説として、次のように述べる。「『より以上』というのは、向こう側では何であるにせよ、こちら側ではわれわれの意識的生活の下意識的連続である」。

「向こう側」に何かがあることを、証言者たちは疑っていない。しかし、それが何であるかについては、見解は様々である。それはジェイムズによれば過剰信念、すなわち「最初は感

性がほのめかした方角に向かつて、知性が建て増したもの」にほかならない。

「より以上」という言葉は、彼が「心理学原理」などの著作において意識の実質的部分に対比した、意識の推移的部分に定位置した表現でもある。推移的部分においては、實在の何であるかは定まっていない。その確定は、同時に、意識と意識内容、あるいは心と対象の分離にほかならない。「神的なもの感覚」を、「より以上」という推移的局面において捉えることで、ジェイムズは哲学的真理論におけると同様、宗教的経験の真理性を論じるに際しても、心と対象との一致／不一致という図式への依拠を回避している。

そのことはつまり、「神的なもの」は対象の何という形では決して回収しつくされないものであることの示唆でもある。これはまた、あらゆる宗教的信念の断片性をも意味するが、その断片性の自覚こそは、宗教的経験を通して開かれる最大限に公共的な視野だと彼は見ていたのではなからうか。

ジャン・ナベールの宗教哲学

—— 遺稿集『神の欲望』から ——

杉村靖彦

「フランス反省哲学」の継承者を自任するジャン・ナベール（一八八九—一九六〇）は、自己の内奥へとひたすら遡行して

いくという思考態度を一切変更しないままに、最晩年に神の問題に逢着し、膨大な遺稿を残して死んでいった。「神の欲望 (desir de Dieu)」を鍵語とするこの最晩年の思索を通して浮上する注目すべき主張の一つとして、「哲学的肯定と宗教的肯定 (あるいは哲学的意識と宗教的意識) の同一性」というものがある。これは「自己」の問いに禁欲的に拘りつづける反省哲学者には似合わない大胆な思弁と映るであろうが、この洞察はナベールの反省哲学の必然的な帰結であって、神の欲望という概念自体がそのことを証示していると私は考える。この辺りの事情を明らかにすることによって、ナベールの思索から引き出される独特な「宗教哲学」を示唆することが本発表の狙いである。

一 根源的肯定と神の欲望

哲学的肯定とは、ナベールの反省哲学が一貫してその「始源原理 (principe)」として位置づけてきた「根源的肯定」のことである。根源的肯定は、「方法的反転」と呼ばれるナベールの反省の独特の行き方と不可分に結びついている。まず最初に絶対的な所与として「正当化できない」という感情があった、そこで遭遇する悪への反応としてのみ意識が生起し、反省が立ち上がる。自己が自己を問わざるをえないことと、自己が絶対に正当化できないものとして悪におつからざるをえないこととは、ナベールにとって同一の事柄なのである。こうして起動した反省を掘り下げることによってのみ、われわれは自己の最内奥において悪を告発して止まない絶対的な働きに触れる。「根本的疎外の感情」と不可分なこの肯定の働きが根源的肯定

である。したがってそれは、「取り返しのできない仕方での散逸した」絶対であって、反省哲学の始源原理でありながら決して反省する当の意識を満足させることはない。だがこれは、まさしく哲学の中核から哲学に収められない欲望が発してくるということではないか。ナベールが「神の欲望」と呼ぶのはそのようなものである。もちろん、彼方に超越者を立てることによって反省哲学を無化するのではない。どこまでもこの世界に抗う欲望がまさしくわれわれの自己意識を構成しているのである、その意味で「神は全ての意識の根底に窪みとしてある」のである。

二 「神的 (divin)」でしかない神

だが、予め存在を認められた神を直指することを禁じられたこの神の欲望は、一体どこへ向かうのであろうか。われわれの自己意識の根本構造としての神の欲望に適うのは、存在に対応する実詞ではなく、そのような実詞を前提しない判断の「根本的述語」である形容詞としての神、すなわち「神的でしかない神」であるとナベールは言う。最高完全存在者としての神、「全知、全能、無限、必然」であるような神は、ナベールの意味での神の欲望を沈黙させ、われわれの「自己」を無意味化してしまう。とはいえこれは、神を自己の判断に従属させることを意味するのではない。悪の問いの深化においてはわれわれの自己も丸ごと告発されるのであり、それと引き替えに根源的肯定が自覚されるのである。それゆえ神の欲望は「絶対的間主観性」へと向かう。取り返しのできない罪なる私を迎え救す他者とのあり得ないはずの邂逅が現実の歴史において生起するとこ

ろでのみ、形容詞としての神は現実化する。哲学にとつてはあくまで偶然的であるが、だからといって宗教の旗印の下で起こるわけでもないこの邂逅を、ナベールの宗教哲学は求めつつけるのである。

われわれ死すべき者たち

——ハイデッガーの後期思想——

秋 富 克 哉

ハイデッガーの唯一の関心事である「有の問い」は、そのつどアクセントは異なれ、常に人間存在の共同性、連帯性への問いと密接に結びついている。『有と時』において他者の現有を表わす「共有」に始まり、三〇年代における「われわれとは誰であるか」の問い、『哲学への寄与』における「将来的な者たち」、「四方界」の一要素としての「死すべき者たち」、等々、ハイデッガーの有の問いの展開において、人間が複数で表現されるところには、そのつど人間存在の共同性、連帯性への理解が映されており、そこでは同時に、そのような人間存在の規定に対して、問う者としてのハイデッガーが自ら「われわれ」と言いうるかどうか、ということが常に問題になっているのである。

本発表では、四方界の思想がはっきりと提示されて展開する時期を後期思想として踏まえ、特に人間の共同性、連帯性が

「死すべき」というところで押さえられることの意味を考察してみたい。四方界とは、天空と大地、神的な者たちと死すべき者たちの四者が、それぞれの固有性を保持すると同時に、他の三者を受け取る仕方で、相互に映し合い働き合うことによって成立する全体としての世界を意味する。

後に『講演論文集』に入れられたブレーメン講演の第一講演「物」によれば、「死すべき者たちであるのは人間である。人間が死すべき者たちと呼ばれるのは、人間が死にうるからである。……死は、無の社であり、すなわちあらゆる観点で決して何ら単に有るものではないもの、にもかかわらず本質現成するもの、それどころか、有それ自身の秘義として本質現成するもの、その社である。死は、無の社として、有の本質現成するものをそれ自身のうちに蔵している。死は、無の社として、有の山並みある」(GAT. 180)。

ここから明らかなように、「死すべき」とは、単に死を不可避な運命とするということではなく、「死を死として能くする」ということであるが、それは、死を生の方から、例えば生の極限として将来的に理解するというのではない。死を死として能くするとは、死をその本質にしたがってわれわれのもとに放ち入れ、それを真剣に受け取り、護ることである。そして、その本質にしたがって護るべき「死」とは、「無の社として、有の山並みである」。ここには、死をめぐる有と無の関係が、さらに「秘義」をも含めて、真理の本質への独自の問いのレベルで受け取られている。「社」も「山並み」も、ともに「蔵すること」と結びつけて理解されるが、そこには、有るものではないとし

て有るものから自らを区別しながら、そのような区別を孕んで本質現成するものが見て取られている。それは、非覆蔽性と覆蔽性との共属、また有と無の共属という事態である。死とは、どこまでも人間には何い知れないものでありながら、人間本質のただ中で、有と無の共属が最終的にそこに集められて落ち着きを得るもの、そういう秘義を内に蔵するものである。

ところで、このように死の理解の中に有や無が現われるとき、たとえそれが共属として見られるにしても、それは、まず有や無があつて、それらが人間本質において死を通して現われてくるということではない。ハイデッガーは、この時期、有の本質を四方形としての世界の方から見るといふ態度をはっきりと打ち出すが、それは、「死すべき者たち」に即せば、特に「神的な者たち」との対構造が問題になることである。両者の関係を考察するには、「神的な」に通じる「不死なる」の考察が不可欠であるが、後期のヘルダーリン解釈では、「死すべき」と「不死なる」の関係が、有と無の関係を映すものとして独自の立場を迎えるに至る。それは、さらに『言葉への途上』における諸考察とも関連し、「死すべき者たち」と言葉の本質との関係として展開していくことになるのである。

ハイデッガーと「生成する神」

小野 真

一九三六年にハイデッガーは、「存在史的思索」あるいは「性起 (Ereignis)」の「本質構造」を形成した草稿『哲学への寄与』(以後「寄与」と略記)を書き始める。この「寄与」において、「最後の神」が語られている。「最後の神」はヘルダーリンの詩作から示唆を受けて構想されており、ヘルダーリンは最後の神の合図をうけとりうる「将来的な者」の中で「最も将来的な者」とされる。

さて、『寄与』が書き始められた同じ年の夏学期に、ハイデッガーは「シェリングの論文「人間的自由の本質について(自由論)」(1800)」という題名で講義を行っている。そこではシェリングは、「挫折」した思想家として挙げられており、彼はヘルダーリンの境位にはまだ達してはいない、とされる。しかし、シェリングの挫折は「新しい元初の稲光」とも言われている。その挫折によって「すでに西洋哲学の元初において据えられた困難、しかもこの元初がとつた方向によってこの元初からでは克服しえないものとして据えられているという困難」が浮き彫りにされ、「第二の元初が、第一の元初によって不可避になる」ことが告知される。それ以降存在の本来態の遮蔽すなわち「存在棄却」が始まった。フォアソクラーテイカー以前の西洋哲学の「第一の元初」と、本来的な存在の経験である「性

「起」が現成しうる「別の元初」との「間」が現代である、とするのが存在史構想の大枠であるが、講義でいわれている「新しい元初」あるいは「第二の元初」とは、この「別の元初」を指していると考えられる。しかし、シェリングの『自由論』の挫折の必然性のみならず、『自由論』それ自身も「別の元初」と指示する契機を持つている。講義の終結部で次のように言われる。「シェリングの論文を通して、ヘルダーリンのあの根本気分のもつ或るなにかが現れてくる」。

ハイデッガーは、講義で、『自由論』におけるシェリング独特の神観を「生成する神 (der werdende Gott)」と呼んでいる。「生成する神」の觀念においては、「生」としての神という存在接合要素が、全体としての存在者との関りにおいて、存在論的にまだ十分に思索されていないという困難がある。しかし、ハイデッガーは、『寄与』における自分の立場と連繫しうる本質的契機もまた「生成する神」において見て取っている。

ハイデッガーによれば、「生成する神」においては、神の存在と人間の存在は相依相即の関係にあり、その関係は、人間における本来的時間性において、究極的には「詩人的に (dichtend)」思索されうる。とりわけ、こういった本質的契機の中でも、ハイデッガーは、神と人間の相依相即の関係を強調する。人間とは「神が自己顕示するというなら、その助力によってのみ自己顕示しうるものである、別の者である」。

こういった人間と神との関係は、『寄与』における「最後の神」の構造からも読み取ることができる。「存在は、自分が現成するために人間を必要とし (brauchen)、人間は、現存在

としての彼の究極の天命を遂行せんがために存在に帰属する (gehören)」。このような存在と人間の関わりは「性起における転回 (die Kehre)」といわれる。さらに、最後の神は、性起においてのみ現前するとされる。性起は最後の神によって性起しているが、最後の神もまた性起を必要とする。それゆえ、性起は「人間の帰属と神の必要という転回」の「間」(媒介)となる。人間の性起への帰属は、畢竟は最後の神への帰属であり、最後の神は、性起が現成し人間が現存性へともたらされることを必要としている。

かくして「生成する神」は、人間の本来態が問いになるところで神が人間を必要とするものとして現成するという事柄に由来する「根本気分」を「最後の神」と共有しており、「別の元初」へと指示する契機を含んでいるとすることができるであろう。

ハイデッガーとヘルダー

——言葉の本質への問い——

田中敏明

一九三九年夏学期にフライブルク大学で行なわれた上級演習においてハイデッガーは、J・G・ヘルダーの『言語起源論』をテキストとして取り挙げている。一九三〇年代に開始されたハイデッガーの「有の歴史的思索」は、形而上学の本質由来の

究明を通して、西洋的ヨーロッパ的な思惟形態を最終的に克服することを課題としていた。そして、形而上学とは別の思索の可能性をヘルダーリンの詩作の内に求めたのであった。だが、この課題を具体的に遂行するためには、「言葉の西洋的な本質規定」を退け、言葉の本質を新たに基礎づけることが必要であると思われた。そして、かかる探究の途上でハイデッガーはヘルダーの言語哲学との対決を試みたのである。

ヘルダーの『言語起源論』は、神学者ジュースミルヒの主張した「言語神授説」に対して、言葉の起源を人間自身に求め、言葉が理性の「内省」(Besinnung)にもとづいて形成されたことを証明した論文である。だが、ハイデッガーは、ヘルダーの言語哲学は形而上学的に規定されたものであり、依然として伝統的思惟の枠内に留まっていると指摘している。すなわち、ヘルダーは、ジュースミルヒの神的起源の背景となった「神の似姿」というキリスト教的な人間概念を括弧に入れ、言葉と理性との関連において捉えたとき、古代ギリシアに由来する「理性的動物」というもう一つ概念に依拠することになったのである。さらに、ヘルダーは、言葉がそこから生じた根源を問うという仕方、言葉の内的可能性の根拠、すなわち言葉を言葉たらしめている「何性」を問うていた。有るものをそのものとして規定している根拠を問うことは、古代哲学の展開を通して確立された問いの形式であり、プラトンからニーチェに至るまでの西洋哲学を支配した形而上学の根本問題にほかならなかった。そして、伝統的哲学が「有—神—論」(Onto-theo-logie)とどう形態を取って展開したように、ヘルダーの言語

哲学もまた「最高の有るもの」としての神を退けることはできなかったのである。

ハイデッガーは『有と時』(一九二七年)において、現象学の構成成分としての「ロゴス」の概念について省察し、その根源的意義を「語り」に求め、「語りにおいて語られるものを顕わにすること」という定義を与えていた。だが、『有と時』以後、「有それ自身」が主題的に問われたとき、言葉の本質もまた人間と言葉を等根源的に統べている「真有」(Sein)から問われることになる。ハイデッガーは、「人間は動物として既に言葉を持つている」というヘルダーの命題を「語が人間を持つ」と言い換えている。すなわち、人間の本質は有に属し、有の開けの内に立つていることである。そして、人間は有の呼び要めに呼応するという仕方、有を言葉にもたらし、「言」(Sage)を通して有るものを語によって名づけ、その非覆蔵性の内で顕わにする。人間が言葉によって語るのではなく、言葉が人間を通して語るのである。

ハイデッガーは、言葉の形而上学から真有の歴史的語の本質、現成への跳躍を、この演習の標語として掲げた。形而上学としての哲学を克服し、別の思索の別の元初へと移行することは、言葉の本質を新たに基礎づけることによってはじめて可能とされる。言葉が真に言葉となることは「性起」(Ereignis)の本質的な構成分に属する。「如何にして言葉は言葉として現成するか」という問いに対してハイデッガーは、「言葉が語る」というタウトロギー的な命題によって応えた。だが、言葉がもはや言葉ではなくなった「非性起」(Enteignis)としての世

界のなかで、「いつ諸々の単語は再び語となるのか」(Wann werden Wörter wieder Wort?) というハイデガーの最後の問いに応えるためには、「如何にして語は諸々の単語になるのか」という問いを徹底化することが前提となるはずである。

宗教哲学の可能性

——ハイデガーとエックハルト——

仲原 孝

宗教哲学というものがそもそも可能であるのかどうか、という問題を考察するための一つの手がかりとして、ここではエックハルトの宗教とハイデガーの哲学という特定の思想の関係を明らかにすることを試みたい。両者の間に「無」「放下」「何故なし」などの言葉を媒介とした広範な類似性が認められることは、よく指摘されているとおりだが、同時に両者の間には架橋不可能な相違が認められるのであり、従って、宗教と哲学とが最も近くまで歩みよりながらなお一致しえない根本的な理由を、両者の関係の解明から垣間見ることができているのではないかと考えられるからである。

エックハルトはドイツ語説教の多くの箇所、自分が語る真理はこの真理と等しくなり得た人にしかり理解することのできないものだ、ということ語っている。つまり、彼の思想は根本的に、人間一般の共有財産とすることのできない、つまりそ

いう意味で普遍性をもたない性質の思想だと考えられていることになる。ところが、とりわけ後期のハイデガーは、非本来性をなわち存在忘却を、現代「技術」の本質と見なし、地球全体を覆っている技術の支配そのものが転換することなしには存在忘却が超克されることはありえないと考えている。もしこのように考えるならば、現代技術は人が望むと否とに関わらず生活を支配している威力となつていっているという意味で普遍的な原理である以上、そしてとりわけ、現代技術はその開発者である西洋文明の枠を超えて地球全体を支配する原理となつて以上、ハイデガーの思想は人類一般が否応なしに問題とせざるをえない、普遍的で必然的な問題を扱っていることになる。

両者の思想のこうした普遍性の相違は、一方の考え方が正しく、他方の考え方が間違つている、というような単純な原因から生まれてきたものと考えるべきではなく、むしろこの相違は、エックハルトの思想が「宗教」であり、ハイデガーの思想が「哲学」(思索)であるという、事柄それ自体の相違から生まれてきていると考えるべきだと思われる。何故なら、(仮にここで両者が克服しようとしている問題を表わすのに「非本来性」というハイデガーの用語を借用するとすれば)エックハルトの考える非本来性とは、個々の人間の魂が我欲に囚われて神を見失つているという、あくまで個人の内面における出来事を意味しているのに対して、ハイデガーの考える非本来性は、我々の語る言葉そのものが存在の真理を語る言葉でなくなつていく、という状態を意味しているからである。別の言い方をすれば、エックハルトの思想は、本来あるべき神への従順を喪失

した非本来的な人間を神に「再結合」(relijgere) することを最終的な目的とするものであるのに対して、一方ハイデガーは、彼の考える意味での非本来的性の克服に関しては個々の人間は徹底的に無力(無知)であるが故に、この無知の所在を自覚することに自己の課題を限定する立場に立っているのである。従って、エックハルトの思想が後期ハイデガーの思想のような普遍性を欠くのは、エックハルトの思想の何らかの欠陥を意味するのでは決してなく、むしろ彼が取り組んでいる事柄の本質からの必然的な帰結にすぎない。

もしもこのように考えることが正当であるならば、我々は宗教と哲学を架橋して「宗教哲学」なるものを構築する可能性についても、重大な疑念を持たざるをえない。何故なら、宗教と哲学とはそもそも問題とする事柄自体を根本的に異にしているであって、両者を結合してひとつのものにするとはありえないことになるからである。

人格と無

名 木 田 薫

仏性に目覚めれば死が苦悩でなくなるという。不自由が必然と知ることによって不自由が自由へと変換されるのである。不自由と思う自己の実体がないと知れば不自由は消える。これが自由であろうか。解脱と自由とは異なりはしないのか。キリ

スト信仰は自己が不自由との認識では仏教と同じ。だが神によって実体に伴う不自由の解消を希望している。ここに新しい人格が与えられる。仏教はこういう積極の面に欠けはしないか。このことと関連するが、生死が会おう場は生死いずれの内にもないという。キリスト教では禪での絶対無に代わって人の罪が生死の出会いの場である。ただ生死は現実的なことをいう。一方、不生不滅とは現実的ではない。一種の知的次元の場である。一般的にいつて知的理解と実存とは不離一体たることを思えばこの点は大切である。そういう知的理解なしには仏教的実存は成り立たないであろうからである。禪的な無生死の場は死の方向の徹底という点から見れば絶対的死、生の方向の徹底という点から見れば絶対的生とされる。現実的世界での生死は解決してはいない。徹底した結果知的次元へ出ていつてそれが徹底といえるのであろうか。現象の世界から知の世界へいわば退くことが「深い」といえるのであろうか。生死を前後際断するということでよいのかと思う。絶対の超越において現実的な生死が会おうというが、キリスト教から見ればそこにはもはや現実的な生死は消えているので出会いは問題外である。こういう点は生が不生の生、死が不滅の滅という考えにも見られる。だが人は生への意志を持っているので生と死との場合で異なりはしないのか。不生の生、不滅の滅とは「生きるにも、死ぬにも、わたしの身によってキリストがあがめられることである。」(ピリピ一、二〇)というような場合であろう。死は生へ転換し生死の区別なしである。禪では人格的内容はないので趣が異なるであろう。生が死へ移行するのではないという立場から見

れば西洋の考えは生死を自己の外に見ているとされる。生死的生への執着を見る。しかしキリスト教を前提とすると執着があるとは思われない。仏教は主知主義的なので見る見ないが重要だが、キリスト教ではそういう契機は重要でない。見ているところがあってもそれで直ちに執着ありとは考えない。だがキリストを信じる場自体は「主体の根底に自覚された主体そのものの無」である。キリストによつてそういう場が開かれたのである。見る要素を残した立場は仏教の実存を前提として実存を遊離したとされる。キリスト教の実存からはむしろ逆である。人格的な罪を考慮すると実存の中に分裂が生まれる。それが出現しない限り十分実存的ではないのである。

禅によるキリスト教への理解には、それをギリシヤ思想と一体化したものと受け取っている面が見られる。かくて神は有の原理となる。だが聖書では神は同時に無の原理でもある。身も魂もゲエナにて滅ぼし得る存在である。西洋の考えでは死の本質をなす瞬間性や虚無性を究尽しえないという。しかし人格的な罪が入った虚無性の認識は神が到来して初めて可能である。またダマスコ途上でのパウロへのキリスト顕現は宗教的意味での瞬間性の成就であろう。

仏教的立場では老病死は悟りの境地にあつても解消はされぬが、そういうことは人を拘束しないという。これに対しキリスト教はそういう生理現象の創造者なる神の力による解決を希望し信じているのである。現実的に何の解決もなく、その希望もないのに心理状態を変えて解決する道は最初から選択肢にはいつていないのである。かくて仏教的には選択肢にはいつていない

いことがキリスト教では唯一の救いの道であるし、また反対のこともいえる。人間理解では共通な要素はあるが解決策はこれほどに異なっているといえよう。

R・W・エマソンにおける神観念

庄司 一平

初めはユニテリアン牧師として、後には世俗的モラリストとして活躍したエマソン (Emerson, Ralph Waldo 1803-1882) は一九世紀アメリカにおけるロマン主義運動の中心的役割を担っていたが、「Over-Soul」という造語で知られるエマソンの神観念を、「人間における理想的なもの・究極的なもの」の詩的・想像的表象として経験的・自然主義的に解釈し直し、プラグマティズムにおける宗教的自由主義及び宗教的ヒューマニズムの前史の一部として提出しようというのが、本発表のねらいである。エマソンは東西の神秘主義に関心を示したが、同時に、世俗的生の徳目としての「自己信頼」の個人主義を主張している。偏在する超越・内在的宇宙原理としての「Over-Soul」の形而上学的コスモロジーを諷いながら、個人主義の世俗的徳目を説き分相應の生活を促すプラグマティックな現実主義者の側面も有しているのである。エマソンは、探求の自由・解放的なヒューマニズムの宗教という立場を基に、人間性の神聖さと直接的な個人的宗教体験の重視は神秘主義に、宗教的權威主義

や聖主義及び有神論に対する反発は世俗主義に、それぞれ引き寄せられていく。

エマソンの神観念は、万物における普遍的原理ないしは力という特徴はつねに維持しているものの、その表象は宇宙靈魂や理想的自己だったり、東西の宗教的伝統の名辞であったりする。しかし詰まるところ、エマソンの宗教は個人の経験的事柄を基に、「詩人」のような想像力で自らの未来や理想を描いていくことに主眼が置かれ、自己超越を最大の関心事とする。そしてエマソンにおける魂の高揚は、必然的に個人的宗教体験への関心と結び付いている。エマソンとトランセンデンタリストたちの極端な個人主義は、リベラルなユニテリアン教会側からさえ、当時は「エゴの神格化 ego-theism」であると非難されるほどであった。エマソンの生の肯定の樂觀思想は、ピューリタンの敬虔的要素を保持しつつも、個人の生に究極的な意義を与えるものは何であれ神的なものであるとする態度へと結び付いている。世俗的・具体的な生の経験において宗教的な志向や願望を充足しようとするエマソンのピューリタンの態度は、想像力の及ぶ理想である限り「神」は如何なるものであってもよい、という極端なヒューマニズムへと結び付くのである。

しかしながら、エマソンのヒューマニズムが「宗教的」と言えるのは、神的或いは究極的・理想的なものに対する志向がそこに認められるからである。生の宗教的次元には何か生き生きとした意義があると信じ、「神」に対する多様な―しばしば世俗的とも言える―アプローチを提示していることそれ自体が、エマソンの言う「二つの神」を信じざるを得ない両極の人間の

姿そのものであり、こうした人間の構造化された特質への着目こそが、彼の宗教のプラグマティックなヒューマニズムへの傾向を一層際立たせるのである。

以上のような見方は、アメリカの宗教・文化的諸問題の歴史的・思想的文脈、とりわけプラグマティズムの諸思想との連関において、一つの話題を提供することができるのではなからうか。

奇蹟について

——ロックの場合——

齋藤 隆

ロックといえば、初めて認識批判を意識的に行った哲学者として有名である。また彼はロバート・フィルマーに代表される「王権神授説」を批判し、社会契約論・自然法思想を展開した重要な政治思想家でもある。そのロックが晩年に著したのが『聖書に述べられたキリスト教の合理性』と『奇蹟論』である。後者は彼の死後刊行されたものである。これら二書と主著『人間知性論』に言及しながら、彼のキリスト教理解（キリスト教の合理化）と、そこにおいて果たしている「奇蹟」の役割、その位置づけを明らかにしてみたい。その際ロックの経験的認識論（白紙説、単純観念と複雑観念の区別と関係、直覚知・論証知・感覚知の分類など）とその認識原理たる自然の光

(感覺と理性の協同作用)などは周知のものとして議論をすすめたい。

『人間知性論』第四卷十六章「同意の程度」において、ロツクは(狹義の)「啓示」を「神そのものによる」証言とみなし、これに対する「同意」を「信仰」と呼んでいる。十六章以後では、(広義の)「啓示」は神の直接的啓示(狹義の啓示)と自然の啓示(理性とに分けられる。ここで言われる「理性」は、「人間の自然の能力」、「感覺と理性の協同作用」としての)「自然の光」、論証知を与える能力でもあり直覚を介して働く推論能力としての理性を意味する。「何事も神の啓示したことは確かに真であつて、それについては疑いを容れることはできない。これが本来の信仰の対象である。しかしそれが神の啓示であるか否かは、理性がこれを判断しなければならぬ」(同卷二十八章)と言われるように、ロツクにあつては、直接的(狹義の)啓示と自然的啓示の双方が「理性」を最後の「裁判官と指導者」としなければならぬとされる。ここに我々は啓蒙主義的合理主義者としてのロツクの姿をみることになるが、それに尽きるのでないことを彼の「奇蹟論」が示すことになる。ロツクによれば、直接的啓示を「熱狂」から区別する際に、理性が真理の目印とするのが「奇蹟」なのである。それは次の文章から明らかとなる。

「神はその真理を自然の理性の普遍の方法で明示するか、あるいはさもなければ、その真理が神の權威によつて神が我々をして同意させようと思う真理であることを知らせ、また理性が誤ることのありえないような若干の印しによつ

て、それが神からのものであることを、我々に確信せしめるのである。」(同卷十九章)

ここで言われている「若干の印し」が「奇蹟」をさすことは明らかである。以上のような「人間知性論」における議論をうけて、ロツクは「奇蹟論」を展開することになる。

ロツクは「奇蹟」を、「知覚できる働き」のことと解し、その働きは、見ている者の理解を越え、その人の意見では、物の通常の過程には反しているが、その人には神聖であると考えられるもの、と定義する。換言すれば、奇蹟とは、自然の因果法則からはみ出した超自然的なもので、神聖であると考えられるものである。ある現象が神聖な啓示を伝える「奇蹟」であるか否かは、その事件(現象)が我々の外的感覺に訴える力によるだけではなく、その事件が理性に与える内的力の直覚によらねばならないとされる。このことについては、ヨハネによる福音書三章二節「私たちはあなたが神からこられた教師であることを知っています。神がご一緒でなければあなたがなすっているようなしるしは、だれにもできはしません」と同書七章三十一節「群衆の中の多くの者が、イエスを信じて言った、『キリストがきても、この人が行ったよりも多くのしるしを行うだろうか』」をあげている。ここでも我々は、「感覺と理性の協同作用」の認識原理が働いていることをみてとることができる。

テイリツヒ神学における「弁証」の問題

高橋良一

弁証神学とは、キリスト教の真理性を弁証する神学の営みであり、テイリツヒは現代において神学における弁証学の意義をきわめて重要視した神学者であると言える。ここではテイリツヒの思想を手掛かりとして、宗教的な真理の弁証とはいかにして成り立つのであるのか、という問題を考察したい。まずは、テイリツヒが「弁証」という営みをいかなるものとして考えていたかを確認した後、宗教的な真理の弁証がいかにして成り立つのかということを考察する。

キリスト教において弁証学的運動はすでに宣教の始まりからなされていたのであり、テイリツヒは古代の弁証学がキリスト教に対してなされた告発に答えるためにとつた方法を次のような三段階にまとめている。①キリスト者も異教徒もそれを欠いてはいかなる理解も可能とならないような普遍的な基盤、すなわち対話を成立させるために共通して承認するような真理を明確にしなければならないということ。②批判者たちの思想の内部にある否定的側面や内的矛盾を指摘するということ。③キリスト教の真理とは外からの強制によって示されるものではなく、異教徒たち自身のうちに見いだされる期待の成就であるということを示すこと。

ここで、こうした「弁証」が成立するための前提とは何であ

るのが問題となる。テイリツヒはそこに、共通の理解や対話が成立するためには相互に承認するような普遍的な基盤がなければならぬと考えるのであるが、この共通基盤は弁証しようとする事柄と密接にかかわっている。さしあたって、真理の弁証と云うことそのものに立ち返って考えてみると、真理の弁証ということが言われる場合には、当然ながら、弁証すべき真理が前提としておかれていなければならない。しかしそれは弁証する側の前提であり、弁証される側にとってはその真理性は前提とはならない。それゆえ、こうした状況における弁証神学の課題とは「キリスト教の主張が神学的循環外にある人々の観点からも妥当性をもっていることを証明すること」でなければならない。

神学的循環の内側にあるとは、この場合、キリスト教の使信を究極的関心としていることを意味する。対して、神学的循環の外にあるとは、キリスト教の使信を究極的関心としていないことを意味する。ここにおいて、弁証が成立するための共通基盤が何かということを変えて考えてみると、それは、何を究極的関心とするかという点に問題の中心をおいているということにいきつく。つまり、この場合の共通の基盤とは、究極的関心についての了解が相互にあるということであり、それは言いかえるならば、人間存在において究極的なものへの志向性が本性的に備わっていると云うことので了解である。したがって、キリスト教の真理の弁証が成り立つためには、あるいはもつと一般的に、宗教的な真理なるものの弁証が成立するためには、その前提として、人間の本性が宗教的でなければならないのであ

る。

このような前提に基づいて、弁証がいかにして成立するのかが改めて問題となる。テイリツヒは「キリスト教の真理とは外からの強制によって示されるものではなく、異教徒たち自身のうちに見いだされる期待の成就である」と述べているように、それは究極的なものに捉えられる経験における信仰の確実性の問題に行き着く。そして、こうした信仰の確実性は信仰を生み出す実在の究極性によって確証されるものでなければならぬ。したがって、キリスト教の真理が普遍妥当であることの弁証は、人間の普遍的な宗教性に基づいて、キリストとしてのイエスにおける啓示が普遍的に起こりうることを示すという仕方で行われるのである。

テイリツヒとエコロジーの問題

芦名定道

環境危機は、現在、全人類が共通に直面する緊急の問題である。以下、テイリツヒの宗教思想を手がかりに、キリスト教思想とエコロジーの関係を論じてみたい。

わたしたちが生きているこの世界には、様々な否定的な現実・現象が存在している（病、対立、憎しみ、戦争など）。テイリツヒによれば、これらの否定的な現実はずべて、本来あるべきあり方の歪曲、つまり実存的疎外の状況（「罪」）によつ

て、規定されているのであって、この観点から言えば、現代の環境危機も、実存的疎外という普遍的状況の近代における一特殊形態と言わねばならない。キリスト教が現代の環境危機に対して、一定の責任を負っていることは否定できないが、問題は近代の特殊性をどう捉えるかであり、聖書やキリスト教古代の自然観を直ちに環境破壊に結びつけることは、あまりにも短絡的である。旧約聖書の創世記における「地の支配」が、環境破壊を現に生み出すものとなるためには、人類が破壊的支配を実行するだけの能力を獲得することが必要であった。この力の獲得こそが、近代以前と以降を質的に区別しているのである。キリスト教的自然観が環境危機の思想的背景にあるとしても、それが現実のものとなったのは、近代以降の歴史的な特殊状況下においてだったのである。人間の欲望は、これまでも環境に破壊的な作用を及ぼしてきた。しかし、近代になって人類が獲得した巨大な科学技術力は、人間が種の自然のあり方として有している欲望（自然的欲望）を、大きく変質させることとなる。力の行使が、その行使を促した欲望を転倒させ、さらに大きな力の行使へ駆り立てるといふ悪循環の顕在化である。これに対し、キリスト教を含め、伝統的諸宗教は、基本的に人間の欲望のコントロールに関わってきたと言える。欲望をコントロールする知恵と実践こそが、現代世界に対して、宗教が提示する最大のメッセージなのではないだろうか。宗教的な伝統的自然観は、欲望を再自然化する知恵という観点から、読み解かれねばならない。

しかし、宗教が環境やエコロジーの問題と積極的に向き合お

うというのであれば、それは科学技術と話の通じる宗教でなければならぬはずである。ここでは、この宗教と科学が共有する対話の場を、自然の宗教哲学と名付け、その前提となるポイントを示したい。

環境論やエコロジーを含めた科学的自然観とキリスト教思想の接点を具体的に論じる上で、ポイントとなるのは、二元論的自然理解（魂・精神と身体）と還元主義的自然理解とを退けることである。なぜなら、この二元論は、人間が自然の一部分であることを曖昧にし、魂や精神の優位の下で、自然環境や生命体に対する人間の暴力的支配を容易に正当化するからであり、また還元主義的自然理解は、精神の独自性や固有性、とくに科学技術と倫理性とのつながりを説明できないからである。以上の点は、進化論以降の現代の科学的自然観の知見と合致するだけでなく、キリスト教思想においても確認可能である（神秘主義の再評価）。とくに、こうした自然の宗教哲学の具体例として、ティリッヒの生の次元論は注目し得る。ティリッヒによれば、人間存在においては、物質の次元、生命の次元、心の次元、精神の次元が、相互にほかの次元に還元されることなく、しかも、全体として統一を形成している。人間は、ほかの生命体と物質および生命の次元を共有しており、その点で人間とほかの生命体との間には本質的な共同性が存在している（人間の救済は、自然の救済なしには実現できない）。他方、人間だけが、地球上で現実化した精神の次元を有していることによって、環境危機の原因たり得たのであり、それゆえ、人間こそがこの状況に対して、特別の責任を負っているのである。

この連帯責任において、宗教と科学は、環境危機を乗り越えるべく、対話・討論の場に招かれているのである。

T・ドライバーの儀礼研究における

リフレクシビティ

森 下 三 郎

今日の儀礼研究にみられる研究方法の一つに、パフォーミング論の視点からのアプローチがある。このアプローチにおいては、その目的の中心となるいくつかの基本的概念が強調されるが、その一つが研究者自身の「リフレクシビティ」（再帰性）である。再帰性とは、自己を対象化することを意味し、自己自身が対象となり得るという点において、一つの重要な方法論的見識である。言い換えれば、それは、自身に回帰することによって、自身を対象とする一つの意味体系に関わる能力であり、主体と客体との融合である。この再帰性においては、距離をとることと自己を対象化することがなされるのみならず、問題とする当の社会についての批判をも生み出す。ここでは、Tom Driverが、彼の近著 *Liberating Rites: Understanding the Transformative Power of Ritual* において用いている「いくつかの方法に焦点を当てながら、彼が得た視点について述べてみたい。

まず最初に、儀礼は彼にとって退屈な題材であったこと、そ

して教会礼拝にうんざりしたことを率直に認めている。このことから、彼の研究目的の根本が、彼のライフヒストリーに訴えかける問いに答えることであることが明白となる。ここで用いている方法は、観察する者と観察される者との橋渡しをしながらも、研究者としての著者と儀礼観察者としての読者を区別していることである。そこに、他者に目を向けるとともに自己に回帰する姿が、文字どおりフレーム化されている。そのより具体的なな例は、彼自身の一九六〇年代の旅行に見出すことができる。つまり、彼は、他者に目を向けるための旅行をとおして、実は自分自身に対する感受性を高めるとともに、再帰性を深めたのである。未知の世界を旅することは「他者」を理解すると同時に、「自己」をも理解する一つの方法である。旅行での経験をを通じて、まったくの他者に目を向け、相互に影響し合い、そして自己に回帰することによってこそ、自己が自身の対象とすることができるのである。

次に、本書には、儀礼へのパフォーマンズのアプローチの観点から叙述されている部分と、神学的観点から書かれている部分とがある。つまり、彼は神学者の視座からパフォーマンズのアプローチに目を向け、そしてそこから神学的アプローチに立ち戻るのである。たとえば、彼は通過儀礼を持ち出して儀礼の重要性を強調し、現代の慣習におけるこの種の具体例を多く提示している。しかし、彼自身の宗教儀礼の有効性について見解を述べる際には、パフォーマンズ的アプローチの境界を超えて出ている。その議論を弁護するために、彼はキリストの生涯に関する彼の主張を根拠としている。彼はパフォーマンズの枠組み

を前提としているけれども、その中に織り込んでいるのは、パフォーマンズ的な仮面を被った一人の神学者として組み立てた彼自身の存在論的立場なのである。

最後に、彼は、キリスト教の儀礼、特に聖餐がいかに執り行われるべきであるかという点に関して、一つの代案を提示することによって自らの再帰的態度を締めくくっている。それは、あたかも彼が円を一周したかのようである。ドライバーは、自身の儀礼の行われ方に批判的であるのみならず、いかにすればより良く行われるかという改善策をも提示している。つまり、彼は自身についての自伝的叙述から出発し、人類学的儀礼研究によって「他者」の理解へと移動し、さらに彼自身の儀礼のあり方を再定義することによって自己の集合体に舞い戻っているのである。学問的評価を得るために社会科学を活用しながらも、あくまでも神学的枠組みに固執していることが明白な混成的アプローチのゆえに、この再帰的方法を用いている彼の全体的な意図が、近代工業化世界を批判することであることが理解できる。

図式と「詐術」

——オットーとバタイユの場合——

松田健三郎

図式とはオットーの、詐術とはバタイユの謂いである。知の脈絡を異にするこの二つを繋ぐものは、「この無力であること」の叫びが最も深き沈黙を前奏する（バタイユ）にある。

「聖なるもの」とは、「不合理なるもの（ヌミノーズ）」と「合理的諸概念（戦慄すべき、魅するもの……）」との複合理念なのであり、その複合の作用原理がカントに依拠する図式である。カントの図式論の要諦は、「一方においては知性的、他方においては感性的、……その様なものは超越論的図式である」にあるが、それをオットーに変換した形（「一方において合理的、他方において非合理的）はない。カントのモノグラムにたいするオットーのイデオグラムにこの間の消息は窺える。さらに神秘主義者の areton についての言及、「総合的な本質的述語」という規定などに繋ぐ言葉「この無力であること」の叫びが……が共鳴する。

詐術（バタイユ）は供儀の枢要である。供儀の本質は執行者と生贄の同一化、置換にあるが、その純粋性は生贄に唯一性・全体性を求める。そのとき執行者は存在せず、供儀は不可能になる。供儀の可能は詐術にある。畢竟、供儀は詐術に他ならない。しかし、供儀はなくてはならない、人間が人間であるため

には。そのようにバタイユは見る。「一個の事物であることなしには人間として存在することは不可能であり、また動物的な眼りに回帰することなしには事物の限界を逃れることは不可能である」という二重の不可能の事態が提起し続ける問題、それ自体として捉えられた人間に「制限つきの解決」を与えるのが祝祭であり、その横溢・沸騰を機能するのが供儀だからである。この意味で詐術が人間を人間たらしめ、人間が詐術であるといえる。かかる状況、不可避的な二重の不可能性。「この無力であること」の叫びをバタイユは「真実」という。それが「最も深き沈黙を前奏する」からに他ならない。この前奏こそが消尽・沸騰とは「逆方向のある種の知 *ressense*」に対する「非・知 *non-savoir*」である。「非・知」とは「神的生命が言説的な認識に開く夜の承認」あるいは「明晰な意識と内奥的秩序の沸騰との……直接的な瞬間の一致」というパラドクスなのであり、それは文字通り詐術の裏返しなのだ。

こうしてオットー、バタイユともども、「無力であること」の叫びをそれぞれの仕方ですれぞれに響かせる。オットーではイデオグラム、areton、総合的な本質的述語など、他方バタイユでは詐術とそこに伏在する二重の不可能性そして非・知など。

さて、レヴィ・ストロースは神話的思惟について原初的図式論を説く。ゲーテの『植物形態変容論』などを想定してのことである。この図式を原理とする神話に儀礼を対置する。その原理を図式に求める神話は分節の変換、従ってメタファー（相似性・象徴性をその原理とする）にその機能を求め、他方、儀礼

はその機能原理を連続性、同じくメトニミー（隣接性をその原理とする）に求める。

バタイユにあつては供犠が、生贄と執行者との置換の手續きを介しての同一化、即ち「動物的な眠り」、「水の中の水」、「内奥の秩序」といった連続性への沸騰・横溢の帰還、それゆえ隣接性をその原理とするメトニミーを意味していたし、他方オートーの図式は非合理なもの（ヌミノーズ）を合理的なもの（戦慄すべき・魅するなどの諸概念）へと、しかし、あくまでもイデオグラム、総合的な本質的述語としてのそれへ分節する、言い換えると相似性・象徴性を原理とするメタファーを機能しているとも言いうる。

レヴィ・ストロースはこの二つの原理とその機能の根底に常に相補的な関係を凝視する。また、オートーとバタイユにあつても、この相補的な関係は明確に窺い知れるはずである。

ユングの転移観における宗教性

垂谷茂弘

「転移」に関して、ユングはアンピヴァレンツな発言を繰り返している。フロイトとの比較が考察の手がかりとなる。ユングの批判は、フロイトが「転移」を「新たに、人工的に、生み出す技法」とした点にある。他方、ユングは、起こるべき時に起こる「自然」現象、「運命」的出来事だ、と考える。転移の

発生も克服も、信仰や暗示と同様に、変容的事態であり、各人の思惑を超えた自律的で超越的な体験（ヌミノーズム）が必要だ、と。したがって、日常生活においても発生し、技法とはなれない。操作可能な発想は、西洋近代に典型的な自我の傲慢であり、なすべきことは「期待をもちながらの治療の続行」である。ここに「癒し」に対するユングの典型的な態度がある。錬金術が「尊敬すべき自然」を語り、作業オプスの処方箋に「神許したまうならば」を添えたように、独特の自然観が背景にある。超越的次元が「自然」に付与されており、単なる人効的でも事効的でもない、神的働きかけと人間の働きかけが交叉する地点が問われる。錬金術とは、自然が不十分なままにしている過程を加速させる「自然に反する作業」だが、その作業へと駆りたてるのも「自然」と理解していた。ユングが錬金術に仮託した思想によれば、文化という「自然」からの逸脱も「大文字の自然」という形で包摂され、個体化も元型的駆動力があつて初めて可能となる。ここに「リビドー自体が分裂する」という初期からの発想が認められる。

では、「人間の働きかけ」とは何か？ シュワルツェサラントが治療者とクライエントの、無意識も含めた四者構造関係をヤハウエとヨブの関係に対比したことが参考になる。転移において直面するヌミノーズムはヨブにとつてのヤハウエ体験に相当する。畏るべき力は相互に投影・同一化される。重要なのは、ヌミノーズムと対峙し、意識的な苦悩・葛藤として抱え込むことである。人間の働きかけとは、このようなヨブの対決であり、最終的解決は人間の側の意図、有用性とは関わりのない

「運命」的な仕方でもたらされる。対立するものの結合のヌミノースムの自覚として。したがって、謎を謎として保持したまま（つまりヌミノースムに相応しい）象徴として作業を仕上げることになる。ここでは、医師自体の変容も問われる。安んじ心的水準を低下させ元型イメージが涌出できるように、錬金術の器のように設定された治療空間で、治療者・クライエント相互の全人格的な態度・応答が必要となる。巫術や祓魔術などの激しい駆け引きが行われる宗教儀礼に相当する。超越的次元の喪失とともに、「ラポール概念の脱人格化」が近代的な治療の特徴となったが、「転移」を中核にすえたフロイトはたましいの回復への重要な一歩でもあった。

「転移」をユングは離脱すべき対象としての「神秘的融即」とも表現したが、「融即」には全体連関に結びつく状態（「一なる世界」としての肯定面も認めていた。「転移」では、「投影の解除後も残る関係」である。転移の背後にある親縁リビド―は、近親相姦的な親密さを創出する「無意識的家族化」の強い欲動であり、宗派・党派・国家などの代用物では満足しない。人格側の修正を受けて強烈な欲動も精神的な象徴による実現へと変容するという、初期からの考え方を保持しながらも、象徴の意味が如何に強くなるかと「我と汝」の具体的な関係性はどのようにしても必要だという。このゆえに、他者との関係性の喪失は「たましい」の喪失であり、「関係を持たない人には全体性が欠落する」。つまり、超越的なものによって基礎づけられた、他者と世界に開かれた全体性の達成としての「個体化」には、ひろい意味での「転移」は必要不可欠なものと考えられる。

一八世紀ドイツの啓蒙思想における コモン・センスの位置について

後藤 正英

一八世紀は「啓蒙の世紀」であると言われるが、それは同時に、「哲学者の世紀」であるとも言われている。この時代の哲学者たちは、一体何が知識を知識たらしめているのかという根本的な問いを探究する中で、従来の権威や自明性に訴えることなく、自主的な思考によって、知の対象となり得る一切の領域（国家、法、宗教、芸術）の根拠を問う試みを行っている。

真理や知識の位置を確定するために、一見したところでは自明であると思われる領域に対して哲学的吟味を加えていこうとする啓蒙期の哲学の基本的姿勢は、近世哲学における一つの根本的な特徴と密接に関連している。その特徴とは、近代に入ると、哲学者たちが、哲学的思考と日常のコモン・センスの間の折り合いというものを考えなければならなくなった、というものである。

ペーコンのイードラについての議論やデカルトの方法論的懷疑を見ても明らかであるように、私たちは哲学的な作業に入ることで、自明と思われている領域をいったんは方法論的に離れるわけなので、その結果として、日常の見かけと実際の構造の間の関係をめぐる考察が中心的な課題となってくる。つまりは、日常の世界像と哲学による世界についての構造把握の間に

ズレが生じてきているのであり、そのような状況は、ヘーゲルにまで到達すれば「転倒した世界」として表現されることになる。そして、それは、実践的な場面では、哲学的倫理学とコモン・センスの関係として問題化されることになる。

ところで、ドイツの一八世紀の啓蒙運動を、カント以前の啓蒙思想家とカント以降の反啓蒙思想家（カントの同時代人も含まれる）という仕方で分類してみた場合、コモン・センスに關して非常に興味深い論点が浮かび上がってくる。

まず、カント以前の啓蒙思想家（特に、メンデルズゾーンに代表されるような通俗的啓蒙哲学者）は、スコットランドのコモン・センスの哲学から多大な影響を受けており、そこでは、経験と理性的反省が、コモン・センスの名のもとに、いささか折衷的な仕方と統合されている様を見ることが出来る。次に、反啓蒙の思想家（ハーマンやヤコービなど）は、理性的反省による知の基礎付けという立場を取らないので、こちらの方も、通俗的啓蒙哲学とは違つた観点からではあるが、コモン・センスの立場へと接近することになる。

ここでは、メンデルズゾーンとカントの場合を見てみることにしよう。メンデルズゾーンは、コモン・センスに依拠することとて、思弁の逸脱を修正し、形而上学の方角付けも行おうとしている。メンデルズゾーンは、初期の論考から晩年の『朝の時間』にいたるまで、コモン・センスと理性を別の能力として捉えることはせず、各々を同じ能力が二つの異なつた機能において表現されたものとして理解している。

それに対して、カントは、『プロレゴメナ』の中での発言

などから見てとれるように、学としての形而上学の可能性が問題になる場面では、コモン・センスに学の根拠を求めることを明確に否定している。カントは、『朝の時間』の論評の中でも、認識能力自身の批判を行うことなしに、外界の實在の自明性や多くの人に共有されている常識といったものへ頼ろうとするメンデルズゾーンの立場を厳しく批判している。とはいへ、超感性的な世界の中で理性が自らの方向を見定めようとする場合に、理性の中に一種の方向性への傾きのようなものが必要であることを認めている点では、両者は共通した問題意識を抱えている。実際、『方向性論文』の中では、カントは、ヤコービに對抗するために、メンデルズゾーンの主張の方を擁護している。

ルドルフ・オットーにおける

輪廻即涅槃の問題

木村俊彦

ルドルフ・オットー (Rudolf Otto, 1869-1937) は明治四十五年(大正元年)の春に関西に滞在し、比叡山と高野山を訪れたが、京都ではさる大寺の釈迦降誕会を見た。また既に考証した(本誌二九九号、一九九三)、「ルドルフ・オットーと竹田黙雷」のように、京都・建仁寺の竹田黙雷に相見して、次の言葉を受けた。

「私は、東京（京都）の、とある素敵に静かな専門道場（Kloster）で高德の老師に、禪の根本理念は何かと質問した。そこで彼はこの質問に直面して、（実践的神秘主義らしからぬ）理念（Idee）で答えなければならなかった。『我々はサンサーラとニルヴァーナを不二同一と見る。銘々自己の心中に仏心（Buddhahertz）を見出さなければならぬ』と。」

これは、版を重ねた『聖なるもの』の付篇を収録した『ヌミノーズに関する論文集』（Götha 1923）の中の「ヌミノーズの非合理的な極致としての坐禅について」の一節だ。宗教の非合理性は意識の内に神秘主義への道を辿るようになるとし、オットーは周知の如く東西の比較神秘主義研究をものした。禅については特に「実践的神秘主義」として、エックハルトのそれと並ぶ「上への開け」と呼んだダイナミズムを嘉する。

その神秘的直観（mysticus intuitus）は絶対矛盾の自己同一（coincidentia oppositorum）の如き神秘的言説を吐かせるとし、上記の「輪廻と涅槃の同一性」というテーゼもそのようにクザーンヌスの意味で捉えたようである。今回は、両句の禪的理解とオットーの理解との径庭を量りたい。それには一、仏教の意味、二、禅籍における意味、三、竹田黙雷の説教集に見る、四、オットーの理解について、の順を辿る。

輪廻と涅槃が同一というテーゼは仏教では色々の単語で置き換えられるが、大乘仏教の空・無自性的発想のもとで言われることである。弥勒の『大乘経莊嚴論』は無着の註釈とも無明と菩提とは同じとしている（春日礼智）。これは經典の如来蔵思想に基づいている。『首楞嚴三昧經』は仏界・魔界の不二同一

を言い、禅でもこの語がよく使われる（阿部正雄）。また仏性に目覚めよとは、勿論大乘仏教の本覚思想に基づくもので、もと般若經典の自性清浄心のテーゼから展開し、『勝鬘經』などの如来蔵思想から、『大乘起信論』の「本覚」という術語に繋がる。

これらの概念を禅籍、例えば臨済の師・黄檗希雲の『傳心法要』（岩波文庫・宇井国訳）に見ると、「仏と衆生と異相なし。生死と涅槃と異相なし。煩惱と菩提と異相なし。一切の相を離る、是れ仏なり」とし（p.22）、「凡夫は境を取り、道人は心を取る。心境及び忘ず。乃ち是れ眞法なり」という意義を説明している。また「如何なるか是れ仏」という問いに、「心本と是れ仏。仏本と是れ心なり」と答え、自心を識らば、我無く人無く、本来是れ仏なり」と、説明している（同『黄檗断際禅师宛陵録』p.55）。

われわれがオットーに禅の理念を語ったと推定した竹田黙雷にそのふたつのトピックがあつたかどうか、『黙雷禪話』を見ると、「仏魔一枚」と「覚夢不二」が「輪廻と涅槃の不二同一」に相当し、また「三世諸仏と一体無二」中の「自身究竟本来成仏」という語が後者のテーゼを表わす。続篇には「煩惱即菩提」がある。その中に、「仏性は天真であつて自然のものだから、（中略）只だ其の儘に成り切つたらそれで好ひのだ」という結論があり、仏性に目覚める謂になつている。オットーはこれらをニコラウス・クザーンヌスの術語「逆のもの的一致」で解釈したのである。

間柄の二重性について

——絶対への信仰か、他者への信頼か——

宮野美子

本発表は、和辻倫理学に核心的な影響を与えた彼の仏教研究を考察することで、和辻倫理学が個々人に主体的な判断と倫理的行為の実現を要請していることを明らかにするのが目的である。またこの研究は、筆者の和辻研究の課題である「多様な個性の共存がいかんにして可能か」という問いへのアプローチの一部をなしている。

一 和辻倫理学は存在論か倫理論か——「倫理」の二重性
 近年になってようやく、和辻倫理学はイデオロギーの立場からではなく学問的立場から積極的に批判検討されはじめた。和辻倫理学に対しては両極の評価がなされている。肯定的な評価では、人間の生の意味を「人と人との間柄」に求めた存在論として、日本の思想界に広く受入れられた。他方で、「存在構造の根本理法」として解明された「倫理」——「空の弁証法」と呼ばれる「絶対的否定性の運動」——が、ただちに「倫理学の根本原理」へと摩り替えられたとして、倫理論の不備が批判されている。この「存在と当為」の関係は未だ解明されていない。多くの研究者が和辻倫理学の多様な可能性を示唆するにもかかわらず、その現代思想としての開花は「存在と当為」の問題によって阻まれている。

二 「倫理の自覚」——アイデンティティの二重性

「倫理」は存在と当為にまたがる二重性をもつ。「倫理」の二重性をめぐる和辻批判は、絶対性をめぐる宗教の問題（神義論等）とも通じている。しかし、和辻は絶対性を宗教的な超越に解消させない方向で思索した。その彼が「空」という仏教用語を倫理学の核心で用いたことから明らかのように、仏教思想からの影響は多大であり、その影響関係から和辻倫理学を読み解こうとする研究が多数なされてきた。しかし、それらの多くは「空の弁証法」を形而上学的な理論として扱うために、存在と当為の問題を乗り越えられない。

しかし、龍樹が「中論」で「空とは縁起である」と論じたように、「空」はたんなる理論的な原理ではなく、主体によって「観られるもの」「生きられるもの」である。「空」とは縁起する諸「法」を根拠づける無差別相であり、「法」とは存在そのものではなく「我」によって見られて在る」という差別された「存在のかた（在り方）」である。つまり、「法」の在り方には必然的に「我」の在り方が含まれるのである。したがって、和辻による「空」概念使用の意図は、このいわば主客未分の連関から客体よりもむしろ主体の在り方を解明することにあつたと言える。対象に主体の在り方が含まれるのと同様に、主体の在り方もまた対象なしでは成り立たない。自己のアイデンティティは他者のそれと相互侵食しており二重性をもつのである。

三 信仰か、「信頼」か——「当為」の二重性

自己のアイデンティティが他者に侵食されているということとは、自己が自己以外のものと本来的に連関しているということ

ともある。和辻によれば、仏教思想における「当為」は「我の滅」によって「空」無差別を実現することであり、諸法を無差別に基礎づけて連関させることだと言える。他方で、倫理学における「当為」は主体の「私的な在り方の否定」であり、仏教思想における「我の滅」の近さを指摘できる。しかし、「我の滅」は觀念上の「絶対者」への信仰であるのに対して、「私的存在の否定」は絶対性としての「倫理」を媒介にした具体的な他者への「信頼」である。和辻は信仰を「信頼」によって基礎づけることで、歴史的風土的存在の多様性を肯定しようとしたのではないだろうか。

(本発表は、平成十三年度文部科学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。)

宗教的認識の問題

—— テイリツヒと久松真一 ——

近藤 剛

信じるとは如何なることであるのか。信じる主体と信じられる客体は如何なる関係にあるのか。パウロ・テイリツヒによれば、宗教的認識とは事物と出来事との、その宗教的意義における、その超越的根底との関係における認識であり、いわゆる主観—客観構造に捉えられた理論的認識の事柄ではない。本発表では、テイリツヒの「参与と認識——認識の存在論の諸問題」

(一九五五年)を手掛かりに、宗教的認識の問題について考察する。

テイリツヒによれば、認識行為には分離と参与の要素がある。分離は主観と客観の距離を、参与は主観と客観の出会いを生む。近代の認識論では分離の要素が優勢であるが、彼は対象化に先行する参与の契機を重視する。参与が生む認識的出会い、主観—客観構造に先行する構造的前提であると理解され、感情移入、解釈、自己投入の類型に区分される。彼の定義によれば、宗教とは人間に無制約的に関わっているものの全人的な経験であるが、この宗教理解に自己投入が深く関係する。自己投入とは、それ以上に遡行できない認識上の根本的前提として考えられる「自己—世界」構造に、自己が位置付けられることを意味する。この自己投入という参与の経験が様々な宗教的象徴によって表現されてきたのであり、宗教の本質(究極的関心)を規定してきたのである。テイリツヒの立場では、宗教的認識とは、主観—客観構造を超越した彼岸への参与によって可能となる。

しかしテイリツヒの参与は、自己を投入させる対象を設定しており、対象論的であるという批判もなされる。この種の批判は一九五七年から五八年に互って行われた、「無相の自己」をめぐるテイリツヒと久松真一の対話にも読み取れる。「無相の自己」において、究極的現実との同一化は可能であるとする久松に対し、テイリツヒは「無相の自己」への自己投入を認めるが、究極的現実との同一化は不可能であること、無限との距離、及びその距離を前提にした無限への参与を強調する。テイ

リツヒは「キリスト教と諸世界宗教との出会い」（一九六三年）において、この時の争点である参与と同一化を「神の国」と「涅槃」の相違として論じている。テイリツヒによれば、様々な宗教の特性を理解するには、それらの宗教の基礎になっているテロスの理解が不可欠であり、キリスト教の場合には神の国が、仏教の場合には涅槃が挙げられる。神の国は社会的、政治的、人格的な象徴であり、それへの参与はアガペーに導く。即ち、アガペーは他者への参与によって、受け入れ難いものを受け入れ、それを神の国によって象徴されているものに向かって変革しようとする。従って、関与する対象との距離が最初から前提されているのであり、その距離を越えて敢えて自己を投入することに意味がある。一方、涅槃は存在論的概念であり、自己の存在の根底において、存在している全てのものとの同一性を確保するが、それは現実からの脱出であって、現実の変革をもたらしえない。つまり、涅槃という理念からは、受け入れ難いものを受容する試みも、社会の変革に向かう意志も、歴史の中に徹底的に新しいものを期待する姿勢も導き出されない。従って、テイリツヒの立場では、距離を前提とした動的な参与と宗教の意味が見出され、自己投入を静的な同一性に還元することはできなかつたと言える。勿論、キリスト教にも「存在の善性」の理解があり、神秘主義的な同一性の要素を排除するものではないが、それと並んで「墮罪」の教説がある。同一化を妨げる「罪」という断絶がある限り、宗教的参与に含まれる対象論的要素は残存すると言わざるを得ない。

超越的な根底との不可逆性に、キリスト教の神学的主張があ

る。しかし「信じる」とは、それにもかかわらず、超越的な根底へ自己を投入し、参与することなのであり、このことが他者に対して自己を開放し、倫理的要素を充実させることになる。

死の対応における教導書の意味

——『丁憂笱録』にみる葬送の実際——

神居文彰

古くから臨終や葬送に対応した数多くの教導書が撰述されている。しかし、特に死戦期といわれる臨終や連続した葬送が恣意的に推移することは稀といつてよい。

『丁憂笱録』（享保十六年写、平等院浄閣本）は、享保十年に近衛家熙の侍医である丁憂主人山科道安が、「享保十年三月丁早母孺人武山氏之憂」と、母の死に際し、浅見綱齋の『通祭小記』『通祭筆記』を手引きとして、臨終及び葬送の次第を「涙記」として詳細に記したものである。序文には、「至遽之際、荒迷之餘、處置得失不能自措辨、予幸茲曾倍綱齋先生騰寫通祭小記并筆記二本與有聞其說、……（中略）……間亦竊加微意、乃施之、行之焉」とあり、母親の死に動揺し、臨終から葬送を綱齋のものをもって乗り越えようとする様子がうかがわれる。如何に対応すればよいかというマニュアル的な教導書や教則本とは別の、テキストを基に実際如何に対応したかという肉声の書といえる。

そこには、「此法ヲ用ユ尤モ場所ナキユヘニ」、「比一件コノ度ノ一難事也」、「此一件全ク不作得」「コノ儀全ク用ヒ得ス」等と随所に「通祭小記」通り出来ないという記述が記され、さらに、「病ニハヨルケレトモ一切カヤウノコトナシ」「右ノ外ハコノ例ヲ以テソレソレニ宜シキヤウニスヘシ」等臨床に従つたフレキシブルな対応が首肯され、むしろ成業そのものを厳格に目的としたものでないことがわかる。

しかし、「國朝之俗、與異域之風、固不相同、而喪祭之儀最爲懸隔、先生曾能折衷之、然予也」と、死の儀礼を通して、自己の確立を堅持したことがしられ、その背景には、「コノ度ハ別シテ一生ノ一大事ナレハ、唯好モ悪モ先生ノ定メ置レタルニ、一厘毛頭違ヘアラス。去ナカラ正俗相雜糅素混交シテ大略儀タルニ、似且私意ヲ以敢放テミタリニ議スルニ似タリト雖此卷末ク御一言ニテ、聊カ潛偷ノ罪ヲ遁レト欲スルノミ。享保十三月廿一日ヨリ書初テ同廿六日ニ書終リヌ。嗚呼表ニ居テ哀哭啼泣何ソ筆ヲ執事ヲ作ノ暇アラランヤ。愧我古人ノ情ニ不若コトヲ矣。敢テミタリニ稿之シテ、セメテ彼時此時カクハ在ケル、カクハ仕ケルト思出テ、情思ヲ戒メ遺忘ニ備ントス」と、儀礼を執行しようとする過程に、精神の癒しが充分に機能していることが看取され、特に自己が執行し関係した対者の臨終の様相と時間の経過は、信仰対象や信条を通して自己の死生観に向かつて限りなく純化する作業の場と捉えることができ、ある意味自分探しの機能を有すると換言することが出来る。

すなわち、動作的対応の指標は常に精神性をかたどつたものとして求められ、教導書は所作の意味を差し示すものとして有

効であり、個人の根拠とする精神性を自覚するために逆に死に關する儀礼は、むしろ達成感が得られない場合さらによりどころと継続され、不確実な時間の中に自己を見渡す作業とする葬送の機能の一面を明示するのである。

資料的には、死の判定を実際に医者にゆだねることや、「世上一統ノ風俗ニテ宗旨ナキハ天下ノ御法度タルカユヘニ先其々ノ宗旨ノ寺工案内シ僧ヲ招コト常タリ。」と、宗旨改めによる仏教僧枕経の実際証拠を知ることが出来る。さらに「先葬送ノ時刻并ニ送地ノ寺院ヲ問尋テ帰ル是常例也。ソレトモニ未知レズト云ヘハ云ハレヌトコトハナケレトモ、若不善ナトタツコトアレハ嫌ヲ僻ル節モコレアリ」「今ノ世上ノ風俗ニテ全ク佛事ヲ用ヒユコトハナラス。」「僧徒ニ觸レナカラ悖レハ却テ埋葬ノコトニ邪魔トナルコトアリ」「此一件コノ度ノ一難事也。此度ノ死者ハ代々日蓮宗ニテ本國寺ノ檀越ニテ先塋モアレトモ墓地キワメテ汚下ニシテ」と、仏教儀礼に満足しえない心根と、現実の制度内に生きる実態を知ることが出来、世情と精神の乖離を逡巡し、止揚した上で死を主体的に捉えるイメージの豊かさ

と強かさを垣間見ることが出来る。

神智学と日本の宗教思想

吉永進 一

十九世紀後半の欧米では、スピリチュアリズムなどの霊的思想運動がいくつか誕生し、科学と資本主義の進展に対応しきれない旧来のキリスト教より合理的で道德的な体系を求め人々の関心を集めた。中でも神智学協会は世界的に広まり、当時の世界において重要な役割を果たした。一つはインド、セイロンなどの東洋諸国において、西欧の支配の中で失われていた、自国の宗教文化への誇りと自信を回復させ、その復興を刺激したことである。神智学協会会長オルコットによるセイロンの仏教復興運動、オルコットの後継者アニー・ベザントのインド独立運動への関与など、神智学はアジア諸国の宗教伝統の復興とナシヨナリズム活性化の触媒的な役割を果たしている。その一方で神智学では、宗教共通の源泉となっている真理の存在と、民族、文化の差異を越えた普遍的人類愛が説かれ、多元社会の共存の理念を留意した。いわばナシヨナリズムとグローバリズムという両方向のベクトルが神智学運動にあるが、それは日本への神智学の流入においても顕著に現れているといえよう。明治から大正にかけて、日本でも神智学は二度にわたって組織的に紹介されているが、第一期は、オルコットの初来日(明治二二年)を頂点とするものである。明治二〇年代の排耶運動の中でオルコットの来日は実現し、熱狂的な歓迎が行われた。同時

期、『反省会雑誌』(明治二〇年創刊)とその姉妹誌『海外仏教事情』(明治二二年創刊)は、欧米の神智学徒と積極的な交流を行っており、これらには多くの神智学資料が翻訳紹介された。しかし、神智学と仏教の差異が表面化するにつれ、仏教と神智学の蜜月時代は短期間で終わり、オルコットの二度目の来日(明治二四年)はまったくの失敗であった。その思想的な通底にもかかわらず、結局、仏教者で同時代の欧米の霊的思想に接近した人物は、第一回オルコット招聘の中心人物で、一八九三年のシカゴ宗教会議で演説を行った平井金三、夫人が神智学徒であり、本人もスウェーデンボルグ主義に通じていた鈴木大拙など、異文化と直接対峙しえた人物ばかりで僅かな数にとどまっている。一方、神智学流入の第二期は、出版物から判断して明治四〇年代にゆるやかなピークがあったと考えられるが、この時期の中心人物の一人は、海軍機関学校教師E・S・ステイブンソンである。彼はポイント・ローマ派神智学徒で『靈智学解説』『靈智学マニユアル』などの文献を翻訳出版し、そのロジには平井金三も参加していた。ステイブンソンは、渋沢栄一の提唱で生まれた婦一協会(明治四五年創立)で神智学について講演を行っているが、その中で各宗教の根本の真理は同一であることと人類の同胞愛を主張しており、その点で東西宗教の相互理解という婦一協会のプログラムと共通するものがあつた。しかも、この協会には渋沢本人をはじめ、成瀬仁蔵、中島力造など、ポイント・ローマの神智学コミュニティを訪問した会員が何名かいた。中島力造は復古的な意味合い(自らの儒教道徳への近似)から神智学教育を賞賛し、成瀬仁蔵は積極的

に神智学などの秘教思想を取り入れ、靈的思想を背景に新たな教育実践を行っている。この時期、神智学に関心を抱いた者は、儒教道徳で育てられ、キリスト教を経験した知識人が多かったが、欧米人がキリスト教信仰の崩壊により神智学を經由して宗教遍歴を余儀なくされたのに対し、彼らは西欧文明の流入により宗教遍歴を余儀なくされたという相違はある。しかしいづれにしても神智学は、近代人の個人的にして普遍的な宗教真理探究のプラットフォームとして有効だったことは、現在のニューエイジ運動の隆盛がそれを証明しているところであろう。

心の所在

——機能主義からの帰結と経験流——

沖 永 宣 司

意識が物質的な条件とは異なった、固有の存在であり得るか、という問いは従来様々に議論されてきた。特に近年では、意識を消去する傾向が顕著であり、その代表的なものに、機能主義的な立場が挙げられる。それは、意識と、それに付属する機能という図式を、反対に諸機能の集積が意識という上位概念を形作っている、という方向から批判するものである。意識とは、何か実体的な中心がありそうながら、そこに付属する機能を全て取り除くと、実は何も残らないからである。この方向性を徹底させると、心の内的状態は特定の刺激パターンへの反応

状態の複合に置き換えられ、単純な刺激反応から高度な思考まで同じ働きを両端として位置づけられる。従ってこの連関の中に見出されない意識なるものは、存在する権利を持たないことになる。これに対して、意識は特定の位置や実体性を持たないことを認めつつも、新たに意識的なものの再評価をする立場について吟味することが、ここでの目的である。

経験の内的な感覚質は、心の機能連関として解決できず、還元不能だとする見解は、機能主義に対するものとして、一般的に見られる反論である。ここでは、還元を主張する立場は、出発点として考察すべき直接的な経験の事実を最初から避けるものとして批判される。そして、感覚質は実体的な心を想定する必要はなく、機能的連関を考慮した上で、なお内的に認められる特徴を持つ。しかし、ともすれば時空的な機能に付加される非時空的な何かとして、再び実体化の要因を持つてくることも考えられる。さもなければ、三人称の存在論から区別された「一人称の存在論」という人称性の断絶を設けることが要求されるのである。

そこで、感覚質のような内的特性を実体化せず、機能連関の中に意識経験を自然に組み込める図式が必要となるが、その一つにプラグマティズム的な全体論がある。例えばローティーなどでは、機能主義を徹底させることによって、意識を否定するのではなく、意識が実在する、しない、という区別そのものを否定する。この立場では、意識はそれ以外の何かとの接触なしではあり得ず、外界との連関の中に差違を生み出す限りで認められ、従って物質と区別された実体のような要因を設定する必

要もない、広がりとして考えられる。しかしこの広がりの内側に視点を置く傾向は薄いため、経験の直接的な事実については、否定されないものの、比較的冷めた扱いとなる。また、同じくプラグマティズムの立場から、作用や内容を取り除いた意識それ自体を否定する一方で、内容を伴いつつ変化する「流れ」の事実を根本に据えることから出発するものもある。ここでも独立した主観や意識は設定せず、中心の実体を否定しつつ、なお生き生きと感じられる経験を根本に置くのが特徴であり、ジェイムズのな経験論などがこれにあてはまる。また「流れ」では意識と物とが根本的に区別されず、ともにこの経験から導出されたものと見なされるため、世界の存在論的断絶が起らず、しかも内的特性が生かされる構図になっている。ローティーを外側からの全体論とすれば、これはそれを内側から目指していることになる。しかし、生きた経験とそれ以外の物との断絶は完全には払拭されず、その限りで意識のない所からなぜ意識的な現象が生じたか、という謎は残ることになる。最近ではこの問題を、同様の機能体系を所持する機構は同様の経験過程を所持するという、徹底した機能主義によって解決を図るチャルマーズのような議論も見られる。それは経験を物理的過程に並行する現象的過程とみなし、汎心理主義的な世界観を導き出すことで、意識発生の謎を回避するものである。しかし他方、物質と意識との古典的二元論が復活するという難点も残る。つまりそこで、謎をそのままにする不可知論をとるか、二元論を所持し続けるかという選択に立たされることになるのである。

霊性的公共性としての「死者の尊厳」

寺尾寿芳

本稿は現代のカトリック神学の在り方に対し、「死者の尊厳」を契機に、かつ学際的背景や健全な一般常識を考慮のうえ、現象学的解釈の立場から貢献を企図した一試論である。

霊性には既成宗教(教団)との距離の程度にしたがって親宗教(教団)的霊性、反宗教(教団)的霊性、両者の中間に位置する半宗教(教団)的霊性に三つに類別できるが、最後の霊性が特定教義のもとに自足していた伝統的霊性観を日常的感性の場面へと誘い出す機能をもつと言える。この霊性には新霊性運動(文化)のような自己肯定的なものや、鈴木大拙の日本の霊性に見出せる自己放棄的なものがあるが、それらはいずれも自己超出的な「霊性交流」を志向するとともに、自己を心的空間とみなし、他者との出会いを通じそこに生起するパトスの響鳴現象へ向かう経験性を特徴としている。ここに顕現する人間像は形而上学的本体の二次的影ではなく、本体なき念々起滅の残像現象なのである。

当然こうした人間像を既成の教義項目や啓蒙主義的な近代人と同定してはならない。むしろ脱自的な開放性が重要であり、自我の殻を開いて自己の多重アイデンティティと未知の他者からの力の侵入を迎え入れるに足る心的余白を備えた人格の脱底的深みが必要とされる。この人間像はおのずと伝統的歴史宗教

に回収されることなき共同性たる公共性へと導かれる。被傷性 (vulnerability) と非決定性を特徴とし、他者の悲苦をもに担い、予期せぬ展開を待望する事態がそこに生起するのだが、それは輻輳する多重アイデンティティの困難性を担うもの同士の相互承認が成就する場所でもある。

例証として断酒自助会 (A.A.) のようなセルフヘルプ・グループの活動が念頭に上るが、宗教性を保持しつつも宗教 (教団) 中立的なこの「ゆるやかな共同性」においては、「かけがえのない」(自己性, *page*) が「同じでありつつ異なること」(同一性, *idem*) に優先する。前者は微小ながらも絶えず揺れること、つまり微視的次元での後者の否定により確保される。この事態に読み出せるパトスの発露を既存の判断形式から固定化することなくありのままに受容するには、余白を備えた人格の脱底的深みが欠かせないのである。

この公共性に特徴的な被傷性と非決定性を最も顕著に提示するのが死者である。死者はいのちの喪失を被った者であり、また死という過酷な事実により中断という非決定性にまみれている。生者と死者との交わりとしては、ただ死者からの何らかの到来を待望するほかない。ここで死者を西洋製の教義術語に回収することなく、その見えざる姿を見、聞こえざる声を聞くには、生者が死者に対して抱く「ためらい」、「後ろめたさ」、「おそれ」といった日常的感性言語に着目すべきであろう。そこでは死者が発する力の照射が先行するとともに、受容者即生者の自我は保持される。不完全性や不整合性を伴うこの否定的な感性を弁証法的に解消してしまうのではなく、緊張を孕みつつも

対話において配慮しつつづけることにより、注意力が自己の内面へと反転し、負い目が知恵に転化する価値転換機能が発揮される。このような静かなながらも豊かな感受性に見出せる力の妙技により、善意に満ちてはいるものの自己同一性に依拠した弁別的決意主義を回避することが可能となろう。

もちろん死を現代的巨悪の視点から極度の実存的危機とみなすことも妥当であり、そこに神義論と苦闘した神学者・哲学者の優れた思索を省みる正当性を見出しうるが、これらの思想が日常的感性次元において死者の身元引受人たりえてきたとは言いがたい。むしろ人間の記憶を保管してきた教会が、生者中心の疑似国家的都市と死者の疑似自然的異界との境界において無名の情報交換機構即靈性センターになることで、靈性的公共性はリアルたりうるのである。こうした象徴能力に現代教会の説明責任を見出しうるとも言えよう。

サン・ヴィクトルのリカルドゥスにおける 属性帰属をめぐる

佐々木 徹

サン・ヴィクトルのリカルドゥスの三位一体論において、属性帰属は、唯一の神である三位一体の神の一性から三性への、三性から一性への動的秘義を探索する神学的思惟によってなされる。その際、属性帰属は、聖書に即しつつなされし、それ

がさらに、被造的世界の現実に関する観想によって確証され、この観想は又、「ローマの信徒への手紙」一章二〇節にその聖書の理由づけを見出すことになろう。父に一性、子に同等、聖霊に父と子の一致を帰属させるアウグスティヌスの命題をめぐり考察において、リカルドウスは、父の内に一性の起源が、子の内にペルソナの複数性の始まりが、聖霊の内に三位一体の完成が存するとする。従つて、父の子に対する関係と、聖霊に対する関係とは区別されねばならず、子の父に対する関係と、聖霊に対する関係とは区別されねばならないが、父と子の聖霊に対する関係は同一であり、聖霊の父と子に対する関係は同一である。聖霊によつて父と子は一致し、神の三位一体は完成しているのである。父、子、聖霊の三者の全てが、父の故に一致であり、子の故に同等であり、聖霊の故に緊密な一致である。即ち、一性は生まれざる者 (ingentis) に帰属し、この者によつて、三位一体においては全てが一である。同様に、同等は唯一の生まれた者 (ungentis) に帰属し、この者によつて、三位一体においては全てが同等である。緊密な一致は聖霊に帰属し、この者によつて、三位一体においては全てが緊密な一致である。リカルドウスは属性帰属によつて、ペルソナの三者に共通のもの、即ち三位一体の神の一なる本質的諸属性を、個々の三者に各々特に帰属させているのである。その際、聖霊によつて完成している永遠なる神の三位一体が、被造的現実を超越する聖なる秘義であることは忘れられてはいない。リカルドウスは、聖書的な属性帰属として、父に能力、子に知恵、聖霊に愛 (caritas) もしくは善を帰属させることをとりあげる。そし

てこのような属性帰属を、被造的世界の現実に関する観想によつて確認しなおすこととなる。それは、被造的現実において、日々経験される三つ揃いを、至高の三位一体の何らかのかたち、似像として理解し、聖書的な属性帰属を確認するのである。もとより、父、子、聖霊の各々に特に帰属される諸属性は、リカルドウスの三位一体論において、三位一体の神の一なる本質である諸属性として述べられねばならないものである。能力、知恵、愛、善は、三位一体の神の一なる本質的諸属性であり、リカルドウスは、それらの本質的属性を、観想のある特殊な準則によつて、ペルソナの三者の各々に特に帰属させるのである。即ち、既述の如き観想によつて、属性帰属の理性的必然性が示され、なされた属性帰属の正当性が確認されるのである。リカルドウスの属性帰属は、信仰を前提とする神学的思惟の一環としてなされていると言えよう。即ち、信仰から承認されていゝる事柄を、理性によつて認識し、理解する営為の一環としてなされているのである。リカルドウスは、神的ペルソナ、即ち神の本性の非共通的存在 (essentia) の非共通の固有性を、神的ペルソナの起源をめぐつて探究することとなるが、その際、神的ペルソナの質 (qualitas) に関する考察も必然的になる。リカルドウスは、神的ペルソナの固有性をめぐり、(a) 神的ペルソナの各々に内的で、神的ペルソナの各々が自己自身においてそれであるところのもの、(b) 神的ペルソナの各々に外的で、神的ペルソナの各々が、他のペルソナに対して所有する関係、という区別をたてる。(a) は神的ペルソナの各々に固有の非共通の固有性を示し、(b) は神学的思惟によつてなされる属性帰

属を有意義にする事態を示していると言えよう。リカルドゥスの三位一体論において、屬性帰属は、神的ペルソナの非共通の固有性の探求と連関しつつも、それとは区別される独自の意義を得ていたのである。

西田幾多郎における

二人称の死の受容形態

浅見 洋

二人称の死には大きな喪失感と悲嘆 (grief) がともなうが故に、悲嘆の癒しの作業 (grief work) が必要となる。本発表では、西田幾多郎のグリーフワークに言及し、その過程において宗教経験と哲学的思索が立ち現れたことを解明する。

『宗教論』には「人生の悲哀、その自己矛盾と云ふことは、古来言旧された常套語である。併し多くの人は深く此の事実を見詰めて居ない。何処までも此の事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題と云ふものが起つて来なければならぬのである (哲学の問題と云ふものも実は此処から起るのである。)(①393) とあるように、西田哲学にとって宗教や哲学の問題は「死の事実を直視すること」によって生じてくる。そうした悲哀という人生観や宗教経験は、西田の場合、実際に「二人称の死」に遭遇することによって立ち現れてきたものである。

一九〇四年六月、弟の戦死に遭遇した際には「死の自覚」と

同時に「真摯な人生に対する問」が生まれてくる。死の直視から不可避に人生の問が生起するのである。

一九〇七年一月、思索者が弟の死からいまだ癒されていない頃、突然六才の次女が病死した。わが子の死から生じた悲嘆は、人生訓的な慰め、心理学的カウンセリングのようなものでは解決しがたい深刻さであった。西田は死は「人生の常事であつても、悲しいことは悲しい」(①417) と告白し、死の悲嘆をそのままに受容し、涙を流し、生前の接し方を悔いている。その徹底的した悲嘆への沈潜の中で、煩惱が消え、全ての人に無我の愛を得るとともに、「余は之より余の哲学の中に死の問題を入れねはならぬと思ふた」(「序」の草稿) と記している。

悲嘆の中から死の思索が立ち現れ、徹底した悲嘆とともに人は転ずる。やるせない慟哭の中で慰めの道、癒しの光が射してくる。悲嘆の底で生死が「不可思議な運命」の所与であることが露わになるが、それは「深く己の無力なるを知り、己を棄てて絶大の力に帰依する時、後悔の念は転じて懺悔の念となり、心は重荷を卸した如く、自ら救い、又死者に詫言ることができ」(①420) とあるように、そのまま宗教体験であり、癒しでもある。ここに「人生の悲哀という事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題というものがおこつてくる」という言明の根拠となった事実経験が存在する。

また、「序」の最後尾には「絶大の力に帰依する時、…無限の新生命に接することができる」と記されているが、この経験は「善の研究」第四編「宗教」で「真の宗教的覚悟とは…一種の知的直観である、深き生命の捕捉である」(①45) と解説さ

れている。西田において宗教と宗教哲学との関係は「事実経験とその説明」である。とすれば、宗教哲学的な営みは西田自身の宗教経験の言語化であると同時に、グリーンフワークという側面を持つと言える。

西田のように、二人称の死を直視することによって哲学的、文学的創造がなされた実例は、思想史でも、文学史でも多々見いだすことができる。死をタブー視し、死を直視することのない現代においては、二人称の死の直視による宗教的開けや「人生や生命」を問う真摯な哲学的思索と同時に、悲嘆の体験の思索とその言語化による癒しという文化史的な伝統において頻繁に見いだすことのできるグリーンフワークは、消え去る運命にあるのだろうか。死をタブー視する社会風潮と心理学的、精神医学的なグリーンフワークが、文化創造の芽を摘みとってしまう場合もあるように思う。

西田哲学における「歴史的事実」の問題

花岡 永子

西田哲学においては、「歴史的事実」の世界が究められようとしている。しかし、「歴史的事実」の世界の探究は、西田哲学の前期と後期では視点が逆にされて考察されている。前期は「自己の自覚」をテーマとし、後期は「世界の自覚」をテーマとし、全体として「歴史的事実」の世界が究められようとして

いると理解されることが出来る。この事実、他にも多くの根拠を挙げることが出来るが、端的には、前半期の主著『善の研究』における昭和十一年の序文に書かれているように、「純粹経験の世界が後期の西田哲学においては「歴史的事実」の世界と理解されるようになり、行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真の純粹経験の世界であると理解されていることから、明らかとなる。

西田哲学の前期の「自己の自覚」(『西田幾多郎全集』第六卷所収の最後の論文「生の哲学について」(一九三二年)当たりまで)においては、主として人間の意志の立場が深められ、人間における個の自己の自覚の側面が、「歴史的事実」の探究のいわば半面として探究されている。これに対して、後期の西田哲学の「世界の自覚」の探究においては、世界の自覚、つまり、「表現」の立場の探究が一方では要となりながら、他方では同時に、表現される人間の各々の自己の「生きる場」としての歴史的事実の世界での歴史的形成作用が「表現」の立場の基礎として、究明されようとしている。

しかしながら、西田哲学においては、最終的には、前半期の「自己の自覚」が、後半期の「世界の自覚」と、絶対無の場所において相即的に(西田の哲学用語では「絶対矛盾的自己同一的」に)成り立つことが究明されようとしている。従って、西田哲学における歴史的事実の世界の究明においては、人間の個の「自己の自覚」を要とした人間の個の自己の「目的形成作用」と人間の個の自我の死によって成り立つ表現を要とした世界の自己形成作用としての表現的形成作用との相即性(西田

の「絶対矛盾的自己同一性」において成り立つ「歴史的生命」の歴史的形成作用が究められようとしている。しかもそこでは、人間の個の自我の死による表現によって、世界が真に世界として形成され、同時に世界は世界の絶対の自己否定によって個を成り立たせることによつて森羅万象の各々の個は各々真の個の自己であると同時に森羅万象に通底する自己としても蘇ることができる。しかも、そのような、個と世界が一であるような開けにおいて、西田哲学の最終的立場の「ポイエーシス」（創造的に「もの」を作る制作の立場）が可能となる。

田辺元の歴史的現実の論理である「種の論理」においては、個と世界の疎外態としての、あるいは個と世界の分離対立の媒介としての「種」の探究から個と世界の真のあり方が究められようとしている。これに対して、西田の絶対無の「場所の論理」においては、あるがままの歴史的現実と理念としてのあるべき歴史のあり方とが一であるような「歴史的事実」の世界が究められようとしている。このような「歴史的事実」の世界は、「時」が永遠なものに満たされている、つまり時と永遠が一に成り立つ、「瞬間」を基礎として初めて可能である。そのような「歴史的事実」の世界は、個の自己の目的的形成作用と世界の表現的形成作用とが瞬時、瞬時に相即的に働くことによつて初めて可能である。以上のような、西田の絶対無の場所に成り立つ「歴史的事実」の世界においては、個の世界は、それぞれ絶対の自己否定において、個は世界を、また世界は個を成り立たせる。

以上のような歴史的 formation 作用において歴史的生命は成り立つ

ているが、歴史的生命的の究明には、自我の閉塞性と「表現の世界」に潜む悪魔的なものの究明が先ず要請される。しかし、それらの問題は、別の機会に論究されねばならない。

第三部会

シュトラウス『イエス伝』第三版における

「転回」

千葉 智子

シュトラウスの『イエス伝』は一八三五年に初版の第一巻が出版され、その後一八四〇年までに四版を重ねた。第三版（一八三八―三九年）の出版に際しての改訂は、特に著作の本質的な部分に関わるものであった。シュヴァイツァーはこの第三版について「あたかも歴史が、発見者に発見物の破壊を企てさせることによって、偉大な批判的発見に偶然性の刻印を押さえることによって、偉大な批判的発見に偶然性の刻印を押さえることになっている」かのように述べて、シュトラウスの「無定見な調停」を嘆いている。しかしその後シュトラウス自身が第三版での一連の変更を悔やみ、翌年に出版された第四版の序言では、以前の版における解釈を回復することが宣言されている。

第三版における変更のポイントは大きく三つにまとめることができる。まず、当時の神学的傾向に従ってヨハネ福音書の史実性がいっそう広く認められている。すなわち、ヨハネ福音書の史料的な価値について、初版の否定的なコメントが削除されたり、いっそう肯定的な評価が見出される箇所が散見されるのである。第二に、キリスト論において「宗教的天才」というカテゴリーが新たに採用されている。初版の結論では、キリスト

教における神と人との統一という理念を考察する際に、「人類」という概念を前面に出すことによって、イエスという個人を歴史の中に位置づける積極的な努力は退けられていた。他方第三版では、イエスを歴史上の天才という系譜に位置づけ、福音書のなかにもよりいっそう歴史的な核を見出すことが試みられている。第三に、奇跡についての新たな類型を提示し、初版では厳しく攻撃していた合理主義的解釈に、シュトラウス自身が近づくような解釈が示されている。「動物的磁力」というこの新たな類型にしたがって、イエスの癒しに関する奇跡のいくつかに歴史的な可能性が見出されることになったのである。これらの変更は「リベラルな」イエス伝に向かう第一歩であると見ることがもできる。

そもそも、なぜ第三版ではこのような変更が行われたのだろうか。この問題にはシュトラウスの就職をめぐる状況が関わっていると思われる。シュトラウスは『イエス伝』の初版第一巻を出版した後、第二巻の出版を待たずにテュービンゲンでの職を解かれていた。その後チューリヒ大学への招聘のチャンスがあり、三度目にして正式な招聘の決定を受けたが、その後間もなく市民の猛反対にあい、結局は赴任を前に「退職」することになる。当時のチューリヒでは、改革を支持する勢力と反動として強固に保守的になった勢力との間の緊張があった。シュトラウスの招聘はそうした情勢に巻き込まれたもので、『イエス伝』の内容について冷静に検討されないうまま、シュトラウスという名前がリベラルな勢力に利用されたこととみることがもできる。第三版における変更が、直接に具体的な就職のあてを期待した

結果ではないとしても、チューリヒでの三度目のチャンスが浮上した際に、第三版での変更を彼の就職に有利にはたらくように意図的に利用したことは確かである。たしかに、チューリヒ大学への招聘をめぐる一連の動向とその結末を見るならば、第三版での「転回」も、より広くリベラルな政治一般に対する反発にあつて、ほとんど効果がなかったことは明らかである。しかし、第三版で見解を改めた際に、シュトラウスは新たな見解がより広く受け入れられることを期待していたであろう、という予想はできる。

こうした第三版における「転回」は、シュトラウスが自ら示した『イエス伝』の第二の可能性、当時の「学問的な」聖書研究に含まれていたもう一つの可能性であり、その当時の「学問」と「信仰」をめぐる状況についての想像をたくましくさせるに十分な出来事である。そしてさらに付け加えるならば、宗教学研究に携わる者は今でもなお、シュトラウスがかつて直面した、その同じ問題に向き合っているといえるのではないだろうか。

回心についての比較思想

——パウロおよび親鸞の場合——

高山貞美

グローバリゼーションと民族主義が同時進行形で進む新世紀に

において、諸宗教間の対話と相互理解がますます重要性を帯びてきている。取分け仏教とキリスト教の学問的対話は前世紀からの蓄積が功を奏し、筆者が関心を寄せるパウロと親鸞の比較思想においても研究者たちのすぐれた論文が多い。

今回、筆者が大いなる興味を抱いて考察した点は、両者に共通する「回心」という宗教体験に焦点を絞ったことである。パウロの回心録については、福音史家ルカの著した『使徒言行録』に三度（使九、二二、二六章）その内容が劇的に物語られている。ダマスコ体験という衝撃的な出来事により、パウロは「教会の迫害者」から「異邦人の使徒」へ生き方が大きく変えられた。他方、親鸞においては六角堂夢告や法然上人との出会いを契機に、自力から他力への回心（廻心）の道を辿ることになる。そのあたりの事情については『惠信尼書簡』『歎異抄』『御傳鈔』等が貴重な歴史的証言となる。回心というきわめてユニークな体験が、まさに原体験として両者の生き方や思想に決定的な影響を及ぼした。否、もつと端的に言えば、回心こそ人生の転換点であり、彼らの靈性、神学、使徒的（利他的）活動のすべてはかかる源泉より生まれ出たのである。

ここまで論を進めながら、当然幾つかの反論も予想されよう。確かに回心は宗教学の重要なテーマの一つであるが、果たしてパウロや親鸞は回心という術語を用いたのか。もしそうであるなら、彼らはこの宗教体験を自らの著書の中でどのように綴り伝えていくのか。第三者による二次的資料がいかに文学的で感動的なものであろうと、まずは本人の手からなる記録を確かめるべきではないか。こうして、論の流れはおのずと「パウ

口書簡』や『教行信證』のテキスト解釈に移ることになる。具體的には、パウロの回心に関しては「コリント九・一・一五・八一〇、ガラテア一・二二―二七」に、親鸞の回心は『教行信證』の三願轉入文に解決の糸口を見出す作業となる。

ところで、宗教的回心を体験するに至った両者の精神的状況もしくは内なる動機はいかなるものだったのか。パウロにとってダマスコ途中での復活主イエスとの遭遇は全く予想だにしない、まさに青天の霹靂ともいうべき出来事であった。この体験によって「熱心なファリサイ派」「教会の迫害者」であったパウロの過去の生が見事に覆させられる。これに対して、親鸞の場合は叡山で過ごした約二十年間には悟りを得られず、従って真実を求めて問いを発し続けた末での回心であった。このように両者が回心に導かれた過程は全く異なる。

しかしながら、テキスト解釈の立場から考察を重ねた結果、我々の前には両者に共通する幾つかの構造論的類似点が浮彫りにされた。それは、超越的な力の働きにより、人間の連続的な生き方が中断・変更を余儀なくされ、自己意識においても生そのものにおいても、過去と現在との間に質的転換が生じる事実である。換言すれば、回心とは「聖なるもの」との出会いにより、人間の生存地平 (Lebenshorizont) が著しく変容されることである。パウロも親鸞も、回心を無償の恵みとして感謝の心で受け取っている。しかも、かかる実存的体験を単なる個人レベルでの現象とは捉えず、(原始キリスト教・浄土仏教史の) 伝統の光の中で見つめ、正統なる流れの清澄さの中に己の宗教体験を位置づけている。

参考文献

- Sadami Takayama, *Shinran's Conversion in the Light of Paul's Conversion*, Tesi Gregoriana Serie Teologia 65, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- 高山貞美「パウロと親鸞の回心についての一考察(一)」『人間学紀要』三〇号、上智大学人間学研究室、二〇〇〇年、一一九―一四三頁。
- 同右、「パウロと新鸞の回心についての一考察(2)」、『人間学紀要』三二号、二〇〇一年、九五―一二五頁。

法の神学的基礎付けと

法の普遍妥当性の問題

深井智朗

歴史的に見て法と宗教とが密接な関係を持っていたことは今日では共通の認識であろう。近代以前の社会において、法はその普遍妥当性の根拠として宗教ないし、超越の次元を必要としていた。キリスト教における「法の神学的基礎付け」の伝統はそのひとつのバリエーションと言うことができるであろう。

しかし近代世界の成立、あるいは世俗化によって、宗教は、日常性に場所を失い、神的なノモスのこの世界における具体的な表象を失い、また法はその普遍妥当性を基礎付けていたものを失い、新しい基礎付けを求める必要に迫られたのであった。

これが近代以後の世界における法と宗教とが置かれた状況である。その結果法の神学的基礎付けは、法の普遍性を基礎付けるどころか、普遍性を阻害するものとして、すなわち特定の宗教的な立場に立つ特殊な基礎付けとみなされるようになる、という「逆転」が生じたのであった。しかし法の神学的な基礎付けは、もう本当に意味を持たない過去の議論になってしまったのであろうか。

既に述べた「逆転」は近代化の産物といえることができるであろう。近代化と呼ばれる社会システムの変化は、信仰の宗教化、宗教的個人主義、心情倫理、世俗への開放性という宗教それ自体の変化を生じさせた。とりわけ宗教の私事化、あるいは宗教の公共性からの排除は、宗教を社会の全体システム、あるいは諸システムを基礎付ける位置から追い払い、宗教を、政治や経済等と並ぶ一部分システムにしてしまった。それによつて宗教は社会の他のシステムを基礎付けるものではなく、それどころか宗教や超越論的な基礎付けは普遍性を失い、むしろ特殊な部分を主張する非寛容な試みと考えられるようになったのである。

現代の神学における法の問題の取り扱いは以上のような社会システムのラディカルな転換に規定されてきた。しかしこれまでの試みはこの転換に対する適切な適応であったと言ふことはできないであろう。そのことはいずれの試みも、社会システムの変化にもかかわらず、依然として、中世的な社会システムを生み出し、キリスト教的な思考パターンを規定してきた「本質・実存・構造」に基づく法の基礎付けに規定され続けているこ

とからも明らかである。ここに「法の神学」が今日妥当性を持ち得なくなった原因がある。それ故に今日もし「法の神学」がなおも意味を持つとしたら、それは法の神学的な基礎付けが、特殊な伝統の中で形成されたものであるにもかかわらず、今日の社会システムにおいて他の試みよりもよりよい視点や機能を提供できるという場合だけであろう。その時「法の神学」は「弁証学」のひとつの課題となる。それが多元化の時代における「法の神学」の課題である。

その際神学はさしあたって、以下の課題と取り組まねばならないであろう。ひとつは「本質・実存・構造」は「キリスト教の文化」によつて担われてきた世界観であるが、それ自体は実は「聖書のキリスト教的なもの」ではなく、むしろプラトンに代表されるような、ギリシア的な世界観に依存するものであることを明らかにし、キリスト教はむしろ「約束・成就」という歴史の神学に基づいた世界観をも知っていることを明らかにし、それに基づき法の神学を提示することであろう。前者に基づき法の基礎付けは常に「基礎付けられるもの」を想定し、その本質の具象化を考えるという構造をとらねばならない。しかし後者は法の暫定性を将来における完全性によつて考えることができる。それは「基礎付けられるもの」と「基礎付けられるもの」との議論の逆転である。「基礎付けられるもの」は将来に来る。そのモデルは一方で実定法の歴史性を基礎付けることができ、また他方で法形成のプロセスを超越の次元を失うことなく、より明瞭に提示することができるであろう。

イエス・キリストの右手の優越性を示す
義と聖とあがないについて

木原 範 恭

聖書の神は、聖書によると、ダビデの祈りでも、右利きということになっている。詩篇十七篇の六節―七節には、「私に耳を傾け、私のことばを聞いて下さる方は、右手で私を救って下さる方」と次のように記している。

「この私はあなたを呼ぶ、私にお答えになるのだから、神よ。私に耳を傾け私のことばをお聞き下さい。

不思議な恵みの業をなさって下さい、

逆らい立つ者から逃れる者を右手、(傍点筆者)で救って。

私をお護り下さい、瞳―目の娘―のように。

あなたの翼の蔭にあなたが私を隠して下さい、

私を襲う不法者から、

貪欲に私を取り囲むわが敵ども(から)。」

(岩波書店刊『旧約聖書XI』)

右利きとして、擬人化された神の姿は、頭のつぺんから足の先まで、神経が、右利きになっている。勿論、髪も、ほとんど右巻きになっているのである。

「あなたが、大好きです」と、右利きに、左の耳にささやいても、右利きには、ききめがない。右利きには、右手の側にしか百パーセント認識出来ない。右ハンドルの日本車は左利きか

愛する人と共にドライブするとき、ロマンチックである様に、創意工夫して作られている。したがって、左ハンドルの外車が、ロマンチックでありうるのは、右利きの連中に限っている。

へブル書第十二章二節は、「神の座の右」に着いているイエス・キリストについて述べている。

「信仰の導き手であり完成者であるイエスに目を据えたままで。彼は自らの前に置かれた喜びのゆえに、恥をもものもせず、十字架に耐えた。そして神の座の右に着いているのである。」

(岩波書店刊『新約聖書V』)

これは、左利きの私がたてた仮説であるが、神様にとつては、弱い私たちの祈りに耳を傾けて、わたしたちを一方的に再び神の菜園の聖なる家族に加えることが、一番大切ではなかったのか。

人のために、神の子のイエス・キリストが知恵となり、聖となり、義となったのであるから。(Iコリント1・30)

ヨハネ第一の手紙第四章七節から、キーワードは、「愛の賛美」といわれている。その中でも、十節の聖句は、われわれ人間の想像を越えている。

「愛は私たちが神を愛したことにあるのではなく、神が自ら私たちを愛し、そのひとり子を遣わして、私たちの罪のための贖いの供え物として下さったことにある。」

(岩波書店刊『新約聖書III』)

旧約聖書の詩篇百四十四篇の三節―四節は、人間に、そしてひとりの「私」に、一方的に愛をそそがれる創造主を讚美し、

そのはかりも知られぬ愛について思いをよせている。「ヤハウエよ、ひとが何であれば、あなたはこれを知り、人間の子が(何であれば)、これに目をかけられるのか。ひとは息に等しく、

その日々は通り過ぎる影のよう。」

同様に詩篇八篇の四節でも。

「人間が何であればとて、あなたはこれを思い起こし、

ひとの子(が何であればとて)、あなたはこれを思い起こし、

ひとの子(が何であればとて)、これを心にかげられるのか。

あなたはこれを神よりも、わずかに欠けたものとし、栄光と

榮譽をこれにかむらせ、

あなたの手の業をこれに治めさせ、

すべてのものをこの足の下に置いた。」

これらの詩はメシヤ預言とでもいえるもの。

キリシタン史上のアンジローについて

岸野 久

鹿児島出身の貿易商人と思われるアンジロー(またはヤジロー)は、ザビエルに日本と日本人の存在を知らしめ、彼を日本に導き、鹿児島では彼の助手としてさまざまな分野で協力したのであるが、彼の評価はいまだ定まらず、マイナス・イメージで語られることが多い。その最大の理由は、アンジローの情報

ゆえに、ザビエルがキリスト教の神デウスを「大日」(真言宗の教主大日如来の略)と宛て、日本でデウスならぬ「大日」を説く破目に陥り、アンジローがその失敗の原因とされているからである。

アンジローに対するマイナス評価はキリシタン時代以来イエズス会の伝統的な見方である。フロイスは『日本史』(一五八三—九五)で「彼は賢人たちを東洋からよく導いてきたが、彼らと一緒にベツレヘムの厩の中に入らなかつた星のようだ」と記し、ザビエルの先導役は認めるが、来日後の働きは評価していない。また日本巡察師のヴァリニャーノは『東アジアにおけるイエズス会の端緒と発展の歴史』(一五八三—九三)で、アンジローの通訳、翻訳を酷評し、彼の働きを全く認めていない。

アンジローのマイナス・イメージを決定づけたのは、シュールハンマー師(一八八二—一九七二)の『十六・七世紀における日本イエズス会布教史上の教会用語の問題』(一九二八)である。同師はローマ・イエズス会文書をもとにザビエルによる「大日」使用を確認した上で、その原因として、日本の宗教に通じておらず、ザビエルに誤った情報を与えたアンジローの「無知・無学」にあるとされた。この説には、有力な反論もなく、アンジローに関する唯一の学的研究である、海老沢有道博士の「ヤジロウ考」にも引用され、今日では内外において定説化している。

私は、シュールハンマー説に対して二つの疑問を持った。一つは、「大日」使用に関する責任が一方的にアンジローにあり、

ザビエルは不問に付されていること。第二はザビエル書翰を読む限り、ザビエルは実証的で合理的なものの考え方の持ち主であり、人の話を盲信する人ではない。そのザビエルがキリスト教の神デウスを日本でどのように説くかという重大問題において、十分に検討を加えず、一介の商人でしかも漢字が読めないアンジローの情報を鵜呑みにしたとは考えられないこと。このような疑問を解決することはアンジロー再評価にもつながるであろう。

私は「大日」問題を二つに分けて検討してみたい。第一はアンジローが「無学」で仏教知識に乏しかったからデウスに「大日」を宛てたという点である。大日如来とはマハ・ヴァイローチャナ・ターガタであり、唯一絶対なる宇宙の根本仏が太陽にたとえられている。キリスト教でも絶対神を太陽のイメージでとらえることがあり、ザビエルも「大日」を「キリストであり、正義の太陽」（一六一八年十二月二五日付コンスタンツォ書翰）ととらえており、アンジローがデウスに「大日」を宛てたことは的外れとはいえない。また「有学」の真言宗僧侶もデウスと「大日」を同一視している（一五六六年六月二〇日付ロレンソ書翰）。真言宗の立場に立てばデウスに「大日」を宛てるのは当然であり、アンジローの無学の故ではない。第二は「大日」使用に関するザビエルの関与である。ザビエルに提供された「日本情報」の正本（イタリア語）とそのスペイン語訳（ザビエル訳）との比較研究及びザビエルの、インドにおける教理書のタミル語訳の方針から判断すると、ザビエルはあえてデウスに「大日」を宛て、日本社会とのコミュニケーションの

ためのキーワードとしようとしたと考えられる。以上のように「大日」問題を解決し、改めてアンジローを評価すると、(一)日本最初のキリスト教徒、(二)ザビエルの先導者、(三)ザビエルの布教協力者、(四)キリスト教と仏教との交流の端緒、となる。

キリシタンにおける「新しい信心」

狭間 芳樹

「新しい信心 Devotio Moderna」とは、中世ヨーロッパにおいて共住生活修士会のプロテヤケンペンのトマスらが、アツシジのフランチェスコの靈性を引き継ぎそして復興させた神学的思潮である。この信心の新しいさというのは、イエス・キリストの生涯に倣うことよって神との靈的な交わりを目指すこと、また、共同体によつて維持されてきた中世の信仰生活よりもっと個人的且つ主観的な信心（敬虔）を強調したところにある。

この信心運動の集大成の書ともいえる『イミタテイオ・クリステイ』はキリシタン世紀の日本において忠実に翻訳され、一五九六年にはローマ字本が、さらに一六一〇年には国字本『こんでむつすむん地』の刊行が行われた。『こんでむつすむん地』のなかには、「我が身を見知ることと身を卑しむる事、是れ高く、徳深き学問なり」、「学問の深き理を尋ね探るよりも、謙り

て身を知ること、尚ほデウス（「神」）へ赴き奉る慥なる道なり」という一節があり、そこでは謙遜して自らを知ることが学問を深き究めることよりも神へ近づいためのよりいっそう確実な道であることが主張されている。また、「世界の事を望まざるを以て内證の無事を求むる如く、心に身を卑しめ捨つるを以て、デウスの御親しみとなり奉る也」という一節からは、外的事物の放棄から内的平安を獲得するためには自我を放棄すべきであるということがキリシタンに求められていたことが窺える。

自らを謙遜することによって、「心に起りたる俄なる怒り」はおさまり、「又ガラサ（「恩寵」）来り給ひ、内證の痛みは甘味になりかわり、靈的な悲しみは和らげられるということが説かれている。このように、「こんでむつすむん地」の文脈は、謙遜によって世俗や自我と戦い、自らの内側から靈的に「人性を有したイエス・キリスト」と親しく交わるなかで、デウスの愛による救済を獲得することを目指すというものであった。こうした「新しい信心」運動は、キリシタン世紀における日本布教を主に担ったイエズス会の創設者であるロヨラにも大きな影響を及ぼした。ロヨラが「靈操」という心靈修行において最終的に目指したのは、デウスとの「相愛」関係の獲得であった。この関係を表すにあたって、当時の日本では既に「愛」という日本語が不適当であると判断したイエズス会はそれに「御大切」という訳語を与えた。

キリシタン世紀における最も基本的なキリスト教教理書である『どちなきりしたん』のなかには、「一には……デウスを

万事にこえて御大切に敬ひ奉るべし。二には、我身のごとく、ぼろしも（「隣人」）を思へ」とある。このことから分かるように、デウスによってこの世に与えられた救済の愛に応えるという「相愛」こそが「御大切」なのであり、それはキリシタンに対しても説かれていたのである。

また、『どちなきりしたん』の「この他キリシタンにあたる肝要の条々」を見ると、「びえだで（「敬虔」）とて、デウスを御大切に敬ひ奉り、ぼろしもの便りとなるべき事を勤めおこさせ給ふ御与へなり」と記されており、「てよろがれすのびるつうです Theologales Virtudes」（「神学的な徳」とは、「ぼんじにこたえてデウスを御大切にぞんじ奉り、ぼろしものをデウスにたいし奉りて大切に思ふ善」であるとそこでは定義されている）。

以上のように、「隣人愛」の精神というのは、デウスを「御大切」に敬う精神と決して切り離すことはできないのであり、また、「御大切」がイエス・キリストの人性に倣うことによって獲得されるものであるということをも考え合わせるならば、「隣人愛」についてのキリシタンたちの理解のうちには「新しい信心」を見いださるのではないだろうか。

日本人の見立ての伝統とキリシタン

青山 玄

古い神社やお寺には、その境内の川や池から先が聖域とされたり、その川や池がこの世とあの世との境界と考えられていたりする、このような「見立て」の文化は特に平安から室町時代にかけて発展した。

キリシタンたちも、特に迫害時代には、こういう「見立て」文化の伝統を継承していろいろと独特の発展をさせており、教外者に解らないようにする偽装にも努めていた。全国各地に残存するキリシタン墓碑やキリシタン遺物がこのことを示しているが、ここでは、筆者が岐阜県御嵩町小原地区から発見されたキリシタン遺物を二つだけ紹介してみたい。

その一つは、キリシタンが建てたと思われる高さ一六六センチ程の笠塔姿風の石造名号碑である。そこに、次のように陰刻されている。(正面)「南無阿弥絶佛」、(向かって左側面)「夜念佛供養」、(背面)「同行十二人正」、(向かって右側面)「享保三年戊十月吉日」。享保三(一七一八)年は、この地のキリシタンの世話をしていた幸福寺が突然廃寺にされた五四年後に当たるが、当時の村人たちは寺も住職もないこの裏山で、人目を避けて夜に祈っていたのではなからうか。「絶佛」は「ゼズ佛」と読む言葉で、他にも例があり、『どちらいいな・きりしたん』その他のキリシタン書には、イエス・キリストは屢々「ゼ

ズ・きりしと」と書かれているから、彼らキリシタンは、「絶佛」をイエスという神、「南無阿弥絶佛」をそのイエスに帰依するという意味で使っていたと思われる。

もう一つは、小原地区西洞村の山腹にある古い墓地から発見された、鉤部分を短くした右回りの変形卍が陰刻されている二つの墓である。一つは高さ六〇センチ、他は四〇センチ程の自然石の墓で、変形卍文は、その墓石の中腹から少し上の辺りに彫り込まれていた。村人から、仏教では墓石に卍を彫ることはないそうなので調べて欲しいと依頼され、八九年八月に日南市飢肥城跡の近くにある、キリシタン一族伊東氏の墓地を調べ、伊東マンシヨの母「町の上」夫人の墓をはじめ、伊東マンシヨの弟、勝左衛門の墓や、その他飢肥藩の家臣の墓など、キリシタンたちの墓の最上位にはつきりと卍が刻んであるのを幾つも見て来た。更に九六年に島原地方のキリシタン墓地を調べて回った時にも、卍のついた墓碑や、鉤部分を短くした右回りの変形卍のついた墓碑を幾つも見て来ており、このような変形卍文のついた墓碑は、キリシタンの多くいた大分県の墓地にも少なくないことや、こういういわゆる「逆卍文」を刻んだ墓碑が天草や人吉にも見受けられることなどを聞いて来た。そしてこれら西日本の多くのキリシタンたちの墓と比べると、西洞村の二つの墓も、キリシタンたちの墓だと確信するに至った。

日本文化の「見立て」の伝統を受け継いで、キリシタンたちも、卍の十字型を十字架に見立て、墓に卍を刻んでいたのではなからうか。十九世紀に来日したフランス人カトリック宣教師たちは、十七世紀から十八世紀初頭にかけて東洋のイエズス会

宣教師と西欧教会との間で展開された激しい典礼論争の結果、教皇庁が課した異教的儀礼不採用の宣誓をなして東洋に来ていたので、迫害下のキリシタンたちが先祖代々の信仰心のこもっている遺物として大切にしていた、これらのキリスト教的「見立て」文化の作品を、キリスト教の異教化として破棄するよう要求した。長崎のキリシタン一万五千人程はこの苦しい要求を受諾していわゆる「復活キリシタン」になったが、他の恐らく二万人を越するキリシタンたちは、先祖以来大切にしていた遺物を破棄するにしのびず、結局カトリック教会から離れたかくれキリシタンの道を行きつめた。今になって考察すると、彼らの大切にしていたキリシタン遺物はキリスト教の異教化としてはなく、むしろキリスト教生活の日本化、土着化として、心を開いて容認した方が良かったのではなからうか。

原爆の死を受け止める

——永井隆の浦上燔祭説をめぐって——

西村 明

長崎原爆死没者の追悼・慰霊の問題を考えていく際、カトリック信徒の対応を視野からはみ出すことはできない。その際、まづ最初に注目されるのが、永井隆である。高橋眞司氏は「長崎原爆の思想化をめぐって——永井隆から秋月辰一郎へ——」ならびに「長崎の鐘再考——永井隆と浦上燔祭説——」（いずれも高橋眞

司「長崎にあつて哲学する——核時代の死と生——一九九四年、北樹出版所収）の二つの論文において、永井の長崎原爆に関する議論を「浦上燔祭説」と名付け、その限界を批判している。本発表では、まづ高橋氏の提示した永井の「浦上燔祭説」を紹介し、この説を長崎の原爆死没者と戦没者の追悼・慰霊問題の文脈で捉えなおすことよつて得られる論点を指摘したい。

高橋氏は、永井の言説に表れる「浦上燔祭説」の思想を、(1) 摂理、(2) 燔祭、(3) 試練の三点に整理している。(1) の摂理とは、原爆の投下が偶然や、偶発事ではなく、神の摂理によるものだという考えである。(2) の燔祭とは、原爆死没者が神の祭壇に供えられた犠牲として捉えられることである。最後の(3) 試練とは、原爆による浦上の被災は、異教徒に対して、「天主の栄光を世に示すための試練」であつたのであり、生き残つた者たちは、神に「心からの感謝を献ぐ」べきだといふ永井の考え方のことである。

高橋氏は、さらにその社会的背景としての「長崎の二重構造」と、日本とアメリカ合衆国の最高責任者たちの「二重の免責」、原爆投下の是認という歴史的意思について議論を進めている。

高橋氏の議論は、永井の思想史的役割を指摘して批判している点では評価に値するが、「浦上燔祭説」の思想的内容を、さらに思想史的・宗教史的に検討することが必要である。

まず、(1) の摂理において、永井は、八月九日の浦上天主堂炎上と「終戦の聖断」、八月十五日の聖母被昇天の大祝日と「終戦の大詔」を「奇しき一致」と捉えていた。このような浦

上のカトリックの文脈における出来事と、天皇制的文脈において捉えられた戦局の推移とを重ね合わせるような解釈の仕方は、完全にカトリックの文脈の中だけから出たのではなく、むしろ天皇制との親和性を維持しつつも、浦上カトリック信徒の代表となつたことで、カトリックと天皇制の文脈の接合点に位置したことから出てきたものであろうと思われる。

そのことは(2)の燔祭において具体的な内容を持つことにならる。原爆死没者を「燔祭の犠牲」として、殉教の聖人にも比せられるような、美しく尊い死を遂げた者として表象することは、「英霊」という形で戦没者の死を美化するあり方と連続性を持つことになる。それはより具体的には、「ゴノ犠牲ニヨツテ十数億ノ人類ガ戦乱ノ惨禍カラ救ハレタ」という形で犠牲の引き受けがなされ、その対価として平和が訪れたとする思想が、「英霊」が平和の礎であるとする見方とのあいだに連続性を有しているということであるとも言える。つまり、「浦上燔祭説」は原爆版「平和の礎」観であると言える。原爆や戦争による死を、「犠牲」として、「平和の礎」として説明すること、残された生者たちにとっては、かけがえのない身近な者の死の事実を、「意義ある」死として受け入れるためには有効な解釈ではあるだろうが、自ら望んだものではない形で死を受けざるを得なかったものたちにとって、果たしてその解釈は受け入れられるものだろうか。

(本発表は、文部科学省科学研究費(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。)

シモーヌ・ヴェイユにおける

真空と超自然的パンの同時性

松原詩乃

人間に向けられる神の愛に思いを致すとき、我々はしばしばある逆説的な確信にいきつく。ヴェイユの場合、その確信は以下のように表現されている。

「彼〔キリスト〕が私を愛していないことは、よく分かっている。どうして、彼が私を愛してくれている、などといえるのだろうか。だが、それにもかかわらず、おそらく彼は私を愛しているのだらうと、私の奥底にある何かが、私の中の一点が、おそろしさに震えつつも、そう考えずにはいられないのだ。」
ここからは、神に愛される欲びよりむしろ、「神に愛されている」と考えることのおそろしさの感情が透かし見える。だが、これはヴェイユの信仰の深さとつつましさなのである。

ヴェイユにとって人間とは、「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになつたのですか。」と叫ぶ十字架上のキリストのように、哀願の姿で神の愛を待ち望む存在である。魂の飢え「真空」を抱えて待ち望む人間に、自分は確実に救われるだろうという希望はない。救いの恩寵はただ神の意志によるものであるからだ。しかし、自己の報いを期待していないはずのヴェイユは次のようにも語っている。「私が抱いていた確信、それは、パンを求めるときに石を受けとることはない、というもの

であった。「この告白は、ヴェイユの内に、「神は必ず与えてくださる」という確信が存在していることを示している。これは単なる矛盾ではない。

《Notre pain, celui qui est surnaturel, donne-le-nous aujourd'hui.》

「われらのパン、超自然的なパンを、今日もわれらに与えたまえ。」(普通「主の祈り」では日々のパンと訳される)ヴェイユの理解によれば、我々が願ひ求めるべきものは、日々のパン、この世のパンではなく、天からの「超自然的なパン」なのである。つまり、我々の飢えを満たすために日々食べられるパンとは異なり、食べることでできない「みつめる」だけのパンである。この「私」(moi)を肥やす食物として利用したということ、さもしい欲望のままなしの対象とはなりえないパンなのだ。

「我々は全く間違つた仕方であしている。我々は、愛する人々から、その存在、言葉、手紙によって、慰めやエネルギー、刺激を与えられる。一日の労働で疲れ切つた後にとるたぶりの食事と同じ効果を、彼らは我々に与えてくれる。だから、我々はそういつた人々を、食物のように愛しているのだ。これは全く、人食い人種の愛にほかならない。」しばしば我々は、人間をも、食べることができるといふ理由で愛している。身体や魂の飢え、つまり、自己の真空を満たすためのパンとして、利用しているにすぎないのだ。これは真の愛ではない。自己の報いを期待して神を待ち望むとき、我々は神を「食べるためのパン」として、誤つた仕方であし、求めているのである。

神への真の愛とは、魂の飢えを耐え忍んだまま、つまり「この世のパン」を拒み、見つめるための「超自然的パン」のみを、神に求めることである。ヴェイユは、「神は私を愛する」と表現する傲慢、この世のパンとして神の愛をただ「受ける」ことしか考えない人間の貪欲を、何よりおそれているのだ。

パンをみつめるだけでは、飢えは満たされないうままだ。だが、キリストという「超自然的パン」をみつめることで、これまで苦痛で仕方なかつた自己の飢えが気にならなくなるのだ。「光を食べるものは、生きるであらう。もし、我々が葉緑素をもつていたら、木々のように光を糧にすることができる。キリストがその代わりをしている。」神の愛を受ける人間の希望が、傲慢の罪に陥らずして的確に表現されている。神から愛されるとは、ただ愛を受ける対象となることだけを意味しない。むしろそれは、キリストという超自然的パンをみつめることで、自ら愛をおこなう愛の主体の側(キリスト)へと変えられることなのである。

日本キリスト教の朝鮮布教

—— 総督府統計資料にもとづいて ——

工藤 英勝

近代日本宗教による韓国・朝鮮布教の量的な解析にもとづく布教概況の把握は、今回で四回目になる。本稿では、日本キリ

スト教会の各教派を主な検討対象として、前回同様に、朝鮮総督府の統計資料によって約三〇年間の量的な推移を考察していきたい。

最初に、韓国・朝鮮布教全体に占めるキリスト教の比重を見ていきたい。神道・仏教・キリスト教の布教所（神社・寺院・教会）の一九〇七〜一九三七年の約三〇年間の累年合計割合によると、日本キリスト教は延べ一二七六箇所（二〇％）。朝鮮・外国キリスト教は延べ数九七三九九箇所（六三％）を占めている。また、同じく神・仏・基三教に占める日本キリスト教の布教者数は、延べ一七四九人（二％）。朝鮮・外国キリスト教では延べ数七八八九人（二〇％）。最後に信者数においては、同様に日本キリスト教は、延べ一七八五九一人（〇・九％）。一方の朝鮮・外国キリスト教は、延べ人数九〇五二一人（四六％）を占め、この九九％は「朝鮮人」信者である。日本帝国主義、朝鮮総督府の支配下にあつて、有利な宣教の環境にあつたにもかかわらず、日本キリスト教の宣教は、数値的にはマイノリティーであつた。神道や日本仏教の布教対象はほぼ日本人植民者によつて占められていたのに比較して、日本キリスト教の信者は、その半数が現地「朝鮮人」であることからすると、神道や仏教よりは「現地布教主義」が浸透していたようであるが、その内実については、今後の説明が待たれるところである。

日本キリスト教の朝鮮布教は、朝鮮総督府統計資料によると、プロテスタント諸派によつて企図・実施された。日本の植民地支配下において、長期間、組織的に朝鮮布教に従事してき

たのは、日本基督教会、日本メソジスト教会、日本組合基督教会、東洋宣教会ホーリネス教会、基督同盟会（名称、順番は統計資料による）であり、その他には、長老派、プレスビテリアン、基督青年会、日本美以教会、日本聖公会、京城基督教会、聖書講読所の名称も見られるが、これらは一九一〇年の韓国併合前後の数年間に限られている。

布教所・教会数から、日本キリスト教の趨勢を見ると、一九〇七〜一九三七年の累計では、日本組合基督教会（四一一）、日本メソジスト教会（三三六）、日本基督教会（二八八）の順番となり、この傾向は、宣教師・布教者数からも裏づけられる。日本組合基督教会（八四八人）、日本メソジスト教会（三六七人）、日本基督教会（三〇二人）となつていて、特に組合基督教会の占有率が五二％とさらに高くなつてゐる。

日本キリスト教の信者数を教派別・累年合計で調査すると、日本組合基督教会（八九一七二人）、日本基督教会（三二五二九人）、日本メソジスト教会（三二七三一人）の順番になつてゐる。この内訳において特筆すべき特徴としては、日本基督教会とメソジスト教会の朝鮮人信徒の割合は、四〜六％に過ぎないのに対して、組合基督教会の全信徒に占める朝鮮人信徒は、実に約八割に及んでいることが挙げられる。

日本組合基督教会は、一九一〇年の総会で朝鮮伝道着手が決議され、海老名弾正の弟子、渡瀬常吉（一八六七―一九四四）が主任となつて実行に移された。伝道開始当初から朝鮮総督府からの匿名寄付や財閥からの資金援助によつて始められた「総督府の御用教会」に対して、教会内部の柏木義円、湯浅治郎、

吉野作造からも反対があつたことは周知の通りである。組合基督教会は、布教所・布教者をして信者数ともに一九二〇年まで順調に教勢を拡張し、ピーク時には、一四三七八人の朝鮮人信徒を獲得したが、一九一九年の三・一独立運動や呂運亨事件を契機に、朝鮮総督府との癒着が解消され、急激に衰退していったことが、今回の統計資料からも証明される。

近代ドイツのキリスト教的民族主義運動

—— A・ディンターの場合 ——

久保田 浩

ドイツにおいて所謂民族主義運動が顕著に台頭してくるのは一九世紀末から一九四五年に至る政治的激動の時代であつた。この「民族主義的」という形容詞を自己規定として援用したのは第一に、言語・歴史・文化を共有する「民族」を前提とした国民及び国家の形成を目指した政治運動である。一方、宗教的民族主義という概念に包括され得る諸団体、諸傾向が謳う宗教的立場の幅は極めて広範であり、その共通点は政治的民族主義運動の抱く最大公約的な政治理念を共有しているという政治性にある。以下ではこうした宗教的民族主義運動の諸相を説明するための事例として、アルトゥーア・ディンター (Arthur Dinter 一八七六一—一九四八) の運動を教会外で展開した「キリスト教的民族主義運動」の一つとして考察する。

文壇並びに政治の領域で反ユダヤ主義的民族主義者として名を成していたディンターは、二七年に「精神キリスト教宗教共同体」という、イエス・キリストの教説を「ユダヤの歪曲」から醇化することを目的とした「キリスト教的」宗教団体を設立し、機関誌を発刊すると共に、独自の儀礼規則を作成し各地で洗礼式、堅信式、礼拝式、結婚式、葬儀等を執行した。しかし、三七年にはこの宗教運動に対し、宗教的並びに政治的理由から禁令が下された。

ディンターの思想形成においてはグノーシスの、ネオプラトニズム的及びオカルティズム的思想材が受容されている。彼の人種主義的な心靈主義的教説は、高貴なるアーリア人と卑俗的なユダヤ人、精神的なアーリア人と物質的なユダヤ人という通俗的な反ユダヤ主義的二項対立の言説に基づいており、それと同様に通俗的な心靈主義的要素が付加されている。

しかしディンターの人種主義的な心靈主義ではなく、彼の「キリスト教」観に焦点を当てて彼の宗教運動を位置付けようとした場合、以下の二つの宗教史的特徴が明瞭になってくる。(一)ディンターのキリスト教理解は、一方で一八世紀末以来の啓蒙合理主義神学に見られる理性に合致した宗教という構想、そして他方で一九世紀以降の自由主義神学に見られる宗教の倫理化の試み、反教権主義、聖書の歴史的・批判的研究の受容、旧約聖書に対する否定的評価、現存社会或いは文化とキリスト教との有和を目指す文化プロテスタントイザムの方向性等と直結する要素を含んでいる。この意味でディンターの「キリスト教的」民族主義は自由主義神学が代弁していた宗教性が社会に

浸透し通俗化していった結果、成立したものである。(二)ローマ・カトリック教会を痛烈に批判し、教会からも反キリスト教的運動として弾劾されたディンターの「キリスト教的」運動は、民族主義的運動と教会との有和を模索していたプロテスタント教会内の自由主義的潮流の中に、留保付きながらも支持者を見出した。そして、ディンター自身も、教会内部の教会政治的情勢に積極的に関与し、自由主義的な教会内団体を支援している。しかし、教会主流派からは同様に反キリスト教として糾弾された。当時、両教会の外部には、一方には、現状の教会を以ってキリスト教そのものと見なし、それを拒否する「ゲルマン主義的」な非或いは反キリスト教的運動があり、他方にはディンターのように、現状の教会を以ってユダヤ教的改竄の結果だと見なし、そうした形態でのキリスト教を否定しつつも、民族主義的及び人種主義的主張を中心に据えた「アーリア的キリスト教」が「真正なる」キリスト教的形態であるとして両教会を拒絶し、更に前者の反キリスト教的民族主義をも弾劾するという「キリスト教的」民族主義運動があった。しかし、この二つの教会外における宗教的民族主義の潮流は外面的な敵対関係にも拘らず、イデオロギー的な共通項を持つ。即ち、正統主義的教会の宗教的硬直及び教会の国家との癒着に起因するその政治性を批判しつつ展開し、教会の代替物を提供しようとした反教會的宗教運動という、一九世紀以来顕著になった世俗化過程の一表現として理解されるのである。

ホロコーストとキリスト教

澤田愛子

ホロコースト(第二次大戦中のナチズムによるユダヤ人大虐殺)とキリスト教、この一見対極にあるように思われる事柄をなぜここで問題にしたいのだろうか。ホロコーストは確かにナチ政権によって引き起こされた未曾有の犯罪ではなかったか。しかし、これを問題としたいのは、その背景に、ヨーロッパにおける長い反ユダヤ主義の歴史があり、この反ユダヤ主義を生み出した根源こそキリスト教ではなかったのかという問題意識があるからである。ここでは、特にホロコーストにおけるキリスト教徒の責任という観点から考察してみたい。

「責任」という言葉は一義的には、ある行為やその結果と直接的に関わり得る者に対して用いられる用語である。この意味で言えば、キリスト教徒にホロコーストの責任はないだろう。しかし、出来事に道筋をつける背景やそれが成就するために必要な環境整備に一役買った場合にも、責任の一端があるとするなら、ホロコーストの場合、まさに、キリスト教徒にも責任があったと言わざるを得ないかもしれない。

まずホロコーストに道筋をつけた背景として、反ユダヤ主義の問題から考えてみたい。むろん、反ユダヤ主義は様々な要因からなっており、ひと括りにして述べることはできない。だが、ヨーロッパにおける反ユダヤ主義の起源がキリスト教の創

始者達によるユダヤ教徒への恐怖心と嫌悪感にあつたと考える人達もいる（D・プレガー、J・テルシュキン）。創始者達はヨハネ福音書の「あなた方は悪魔である父から出たものであつて、その父の欲望を満たしたいと思つている」を根拠に、ユダヤ人への迫害を積み重ねていったという。特に中世における「ユダヤ人への三大誹謗」と言われる中傷はユダヤ人虐殺の口実にも利用されたし、また、教会会議による数々の反ユダヤ的政策は、後にほとんどそのままナチ政権に模倣されることになつた。時代が進んで教会と国家が分離すると、ユダヤ人への迫害は宗教目的から離れ、政治的なテーマとなり、さらに、ナチの時代に入ると、そこにナシヨナリズムと結託した露骨な人種主義が頭をもたげた。こうして、一見、反ユダヤ主義は宗教性を完全に脱したかにみえるのだが、しかしそもそも反ユダヤ主義を構築した原点に宗教的差別が存在していたとしたら、ナチ時代の反ユダヤ主義にもキリスト教は何らかの点で関わりを持つものであろう。

次に、物事を成就せしめる環境整備への寄与について考察してみたい。ホロコーストという短期間における六〇〇万人のユダヤ人の抹殺は、単にナチの力のみで遂行されるものではなかつた。それは彼等の高度な官僚システムによる科学的にして合理的な絶滅手段をもつてしても困難であつたとされる。したがつて、次のような主張が成立するかもしれない。ホロコーストはキリスト教徒であるヨーロッパの人々の暗黙の了解や教会の沈黙があつてはじめて成就した災厄である。

もちろん、新旧の教会の聖職者や信徒の中には、生命をかけ

てナチに抵抗したり、ユダヤ人を匿つた人々がいて、その足跡はよく知られている。しかし、これは全体から見ればごく稀な事例であつた。特に、ここでは当時のバチカンの姿勢が問題とされている。例えば、一九四三年、ローマのユダヤ人達が大量に逮捕され、アウシュヴィッツ等に移送された時も、お膝元のバチカンからはいかなる抗議の声も上がらなかつたことなど。

当時の教会のこうした姿勢について、最近新旧の教会は共に謝罪の意思を表明した。そして、二〇〇〇年の大聖年に、教皇ヨハネパウロ二世はエルサレムで正式に謝罪をなし、キリスト教徒達に「改心」（チューバー）を呼びかけた。二一世紀を迎え、今やキリスト者の進むべき道は明確である。つまり、一、キリスト者各自がホロコーストを自分の問題として受けとめてゆく。二、ユダヤ教徒を信仰の兄とみなしつつ、対話の道を探つてゆく。三、ユダヤ人との兄弟愛を構築し、共に世界平和への道を模索してゆく等々である。以上の努力をしてこそ、アウシュヴィッツ後に生きるキリスト者の道は未来に向かって開けてゆくのではあるまいか。二一世紀のキリスト教の希望とはこの道の中に存在する。

戦後教育改革におけるキリスト教徒の寄与

雨 貝 行 磨

1 日本における戦後改革は、教育によってなされるべきであ

ると考えられた。その改革の中心的課題は、教育における民主化であった。連合国総司令部は、日本の民主的改革は占領軍軍政によってではなく日本人による自己改革によるべきことを企てていた。日本人による自己改革という新たな模索は、米国防務省の来日、その報告書によって大きく方向づけられ、自己改革への努力に希望をあたえるものとなった。

2 日本人による自主的・主体的な教育改革を企てることとして文部省は「教育刷新委員会」を発足させた(四六年八月)。教育刷新委員会の委員は「政治、教育、宗教、文化、経済、産業等」の各界からあげられた候補者から当初四十九名が就任した。しかし実質的には学者・教育者が中心を占め、また彼らはいわゆる自由主義的な思想の持ち主であつて年齢的には五十五歳から六十一歳が改革のための実質的な討論をした。「宗教」の分野では、宗教関係の学校の責任者たちであつた。

3 委員の中女性三名星野あい(津田塾) 河井道(恵泉) 高嶺信子(双葉) はいずれもキリスト教、他に田川房太郎(暁星) 淡路円次郎(立教) そして矢野貫城(明治学院) 等キリスト教学校の関係者がみられる。同時に南原繁、天野貞祐、務台理作、倉橋惣三等キリスト教に傾斜する有力者がいた。これらのことは戦前戦中の日本では予想すらできないことだつた。

4 刷新委員会の職責は、総司令部CIEと、文部省との間に立つて日本の教育改革の具体的施策を立案・建議をすることであるので連絡・調整のためCIE、文部省、刷新委員会で合意しステアリング・コミティとして矢野、星野、大島正徳等が携わつた。

5 しかし文部次官から矢野は「私立機関の代表者で、教育一般の事柄を判断する資格に欠ける」との指摘があつたが三者合意として退けられた。

6 矢野貫城(一八八六一一九七五) は全期間を通してステアリング・コミティとしてその重要な役割を担つた。また刷新委員会が設けた特別委員会の十一部会に参加し(半数) 特に教育行政の改革に対する情報の提供、施策の提案に積極的に発言している。

7 矢野氏は入手した米国防務省の文書欄外に自身の教育改革の関心点にメモを残しているがそれは教育の理念とその教育を改革する具体的な方途に関するものである。矢野氏は刷新委員会では教育行政の改革すなわち中央並びに地方教育行政改革をどうするか、また六三三制に伴う教育拡大に対応するための高等教育の改革をどうするかに積極的でも有効な提言をしている。

8 矢野氏は当時のアメリカの教育事情に明るく、従つてCIEが目指す教育改革の方向に対して一定の距離を置くことが出来、日本の特に地方教育行政の改革、教育委員会に向けて日本の民主化の未熟さに適つた方途、すなわち推薦に基づく公選制度、半数改選、女性登用等を主張した。

9 民主的改革の要として、教育委員会は四七年七月成立、四八年十月第一回の公選が実施された。投票率東京二割七分、大阪二割、全国平均四割三分。当選者に教育界出身者三割、女性の進出、無所属で保守的な性格で政党性は希薄であつたが基本的には、町村より市へ、市より県へその権限を委譲する動向

を示した。

10 矢野氏は、教育行政に明るく実務派で堅実な見識を示し当時台頭した左翼に偏見のない穏健派として南原等のオールドリベラリストとはやや性格を異にした、それゆえ不可欠な委員であったといえよう。

アンセルムス「友のための祈り」と 愛の探求

山崎 裕子

「友のための祈り (Oratio pro amicis)」は、カンタベリーのアンセルムスが書いた十八番目の祈りで、六段落から成る。

「友のための祈り」において基調となり根底にあるのは、「互いに愛し合うように」ということである。アンセルムスは、「私はこの愛を求め、この愛を探求します」と言い、友のために神に祈ることを強く望むにもかかわらず、次のように述べる——「それゆえに、愛の泉 (fons dilectionis) であるあなた、彼ら愛するようにとあなたが命じ私にお与えになった人々を愛して下さい」。「愛の泉であるあなた」とは神のことである。神から「互いに愛し合いなさい」と命じられアンセルムス自身がその愛を探求しているにもかかわらず、「彼ら愛するようにとあなたが命じ私にお与えになった人々を愛して下さい」と神に願うのは、なぜか。換言すれば、神が人に与えた掟や命令

に対して、アンセルムスはなぜそれを神が行うようにと神に対して悪い願うのだろうか。

「互いに愛し合う」とは、神という同じ目的に向かいつつ他者愛することである。アンセルムスは、自分が他者のために執り成しをすることができないのではないかと案ずる。執り成しあるいは執り成しの祈りとは、他者のために神に対して懇願する祈りのことである。アンセルムスは自分の友のために神に向かつて祈ることを望みながらも、自分の犯した罪や過失によって、他者のために神の恵みを求めることができないことを嘆くのである。

友のために祈るとは、友に恵みがあるようにと神に祈り神に取り次いでもらうことを意味する。したがって、罪を犯すことによつて神から離れて神との関係を自ら断ち切っている場合、神に取り次ぎを願うこと自体が難しくなる。アンセルムスは、自分の罪や過失に対して許しを願うのに十分ではないことから、自分が他者を執り成すよりもむしろ、自分を執り成してくれる人を探し求めていく状態であるとみなす。すなわち、友のために祈りたいにもかかわらず、自分が罪びとであることによつて、友の恵みを願う祈りを捧げることができないというディレンマに悩むのである。

神に捧げられた祈りが罪びとによつてのものであるならば、友のための祈りは、友にとつて得るところがなく意味がないのであろうか。アンセルムスは、友のための祈りが罪びとによるものであるとしても、「愛するように」という命令が造り主である神によつてなされたということに、解決の糸口を求める。

愛することが神からの命令であるならば、罪びとが友のために祈る場合も彼らに益するはずだと考えるに至る。アンセルムスにとって友のために祈ることができるのは、自分の意志や力によるのではなく、神からの愛と恵みの賜物であり、神を「愛の泉」と言い表わすことにより愛のよって来たる所を表明したのである。

アンセルムスは語る——「ゆえに造り主で愛の与え手 (*dator caritatis*) であるあなた、あなたのために、私のためにではなくあなたのために彼ら愛して下さい。」神が「私のために彼ら愛する」とは、罪びとである私が友のために祈り、神がその取り次ぎをすることである。他方、「神が自分自身のために彼ら愛する」とは、彼らが神を愛することができるようにと神が彼ら愛することである。「私のためにではなくあなたのために」の「ために (*propter*)」は、互いに愛し合うことを可能にする愛の与え手があくまでも神であることを意味している。

以上のことから、アンセルムスの「友のための祈り」の特徴として、第一に、自分が罪びとであるという罪の強い意識のもとで祈りが書かれていること、第二に、友のために祈ることは「愛の泉」としての神からの恵みの賜物であると捉えていることを挙げることでしよう。

グレゴリオス・パラマスと

エックハルトにおけるテオーシス思想

田島 照久

一七八二年、ベネチアで一冊の書物が出版された。東方正教会アトス山ディオニシウ修道院の修道者ニコデモスとコリントの司教マカリオスの共同編集による『フィロカリア』であり、沙漠の教父アントニオスから十五世紀のテサロニケのシメオンに至る三十名以上の聖者達の言葉が集められている。この書は「活動的生と観想との哲学によって、精神がどのように浄化され、照らされ、完全になるかを示す」とされ、十九世紀にはロシア宗教学の古典となり、ロシア正教に「ヘシカズム」再興をもたらす機縁となるのである。

この書物の中にヘシカズムの理論的大成者グレゴリオス・パラマス(一二九六—一三五九)が登場する。パラマスはアトス山でヘシカズムの伝統を学ぶが、この時期にコンスタンティノポリスにやって来たイタリヤのカラブリア生れのギリシア人修道者バルラアムと歴史にその名を留める論争を展開することになる。バルラアムはアトスの修道者達がこの世で神を光として見る(見神)が出来ると主張している事やその呼吸を用いた祈りの身体的方法の特異さに対して容赦なく非難を加えた。パラマスは『聖なるヘシカストのための弁護』を著わしこれに応じた。パラマスは「見神」の典型例として共観福音書

にある「キリストの変容」を挙げる。三人の弟子達が見た光こそ神であるが、それは神の本質（ウーシア）ではなく、神の造られざるエネルギーの光であるとする。しかも神のエネルギーの光を見るためには、人間は見る者にふさわしく変えられなくてはならないと説く。これへの道が絶えざる祈り、「イエスの祈り」である。祈りによりアパティア（不受動心）の内での情念が清められた人間は神の霊（聖霊）によって神のエネルギーに与かり、神のエネルギーの光を見るにふさわしいものと成るとされる。この神の造られざるエネルギーに与かることが「神化（テオーシス）」であり、神化した者にして初めて見神が成就されるのである。神のエネルギーである光に与かった者が、その光によって神の光を見たとされるのである。それ故神化による見神は決して人間の能力によるものではなく、聖霊の賜物であり、しかも肉も含めて人間全体が靈化される全人的神化であるとされる。しかしこうした神化は、どこまでも被造物としての人間の究極的な完成を語るものであり、「神化の恵みを受けた者は」自然本性的な魂と体という点で、全体として人間にとどまりながら、また恵みや、彼に相応しい幸いの栄光の全く神的な輝きを受けた魂と体という点では、全体として神となる」というマクシモスの言葉をそのまま引用してパラマスは語る〔Tr. III, 3, 13 (691)〕。

東方正教会のパラマスとほぼ同時代の中世、西方教会に生きたマイスター・エックハルト（一一六〇頃—一三二八頃）もこの世での人間神化をはっきりと説いた修道者であった。パラマスの「アパティア」に対して「離脱」を説き、パラマスが神の

本質（ウーシア）と活動（エネルギー）を区別した上で、聖霊によって人間は神のエネルギーに与かり神化するとしたのに対し、エックハルトは父なる神が離脱した魂の内に子（ロゴス）を生むことによって人間は神化すると説く。パラマスが神のウーシア同様神秘であるとした三つのヒュポスタシスの、その関係性の内に魂が直接に参入することによって人間神化が説かれていくことになる。さらに「神性への突破」の教説はパラマスが不可知の闇として決して触れなかった神の本質（ウーシア）への帰還を説くものであって、ここに人間神化の究極の姿を見るときも解釈しうるものである。エックハルトの思惟は三一神論の「一」に重きを置く西方教会の伝統上であり、「一」という救済原理に基づいて人間神化が説かれるという特徴がある。一方パラマスも神化は、光である神のエネルギーを受け、自ら光と化し、神の光と一致し一になることと語り、「一」に基づく「光の神学」を標榜するのである。

解放の神学者のとする立場

——政治・教会・民衆・民俗——

沖 塩 尚 孝

一九七〇年前後のラテンアメリカで起こった解放の神学という文化・社会運動は、信仰を核とする信徒による共同体を母体として、危機的な現実から生まれる信仰理解（神学）から、政

治的实践を強調するなど、現代の様々な状況に対して答えようとする面がある。本発表では、その特徴を検討するうえで、解放の神学を担う聖職者の態度から、枢要となるものをいくつか挙げてみるものである。

解放の神学は、当時のラテンアメリカの危機的状況や、第二バチカン公会議後の、カトリック自体の変化（アジョルナメント）を主な歴史的背景として生まれた。ラテンアメリカ各国における軍政の終焉と民主化、そして東西冷戦の終結によって、政治・社会運動としての解放の神学は沈静化したが、現在も解放の神学に関する著作は多い。ここでは、沈静化する以前の解放の神学について扱う。

まず、解放の神学の政治的性格について。解放の神学は、社会正義や平和など、世俗における様々な現実的問題に具体的に答えようとする、第二バチカン公会議において示された精神を、ラテンアメリカの現実において、さらに突き進めて論じるものである。現実における問題が政治的であるために、それに答えようとする神学が政治的性格を肯定することは、注目に値する。「見て、判断して、行動する」という、帰納法的な神学の方法論が、それまでの体系的な神学の演繹的応用の護教的・秩序維持的・慰撫的な枠組みを超え、能動的・実践的（預言的）・変革的な性格を持ち、そこから新たな信仰表現としての神学を獲得していく。

平信徒はもちろん、思い思いに政治的行動をとることが通常である。しかし、聖職者にとっては、彼ら自身が政治的領域に踏み込むことに対して、または平信徒が、ある程度集团的に政

治的行動をとることに對して、神学的にこれを説明したり肯定したり非難する努力が必要となる。解放の神学に与する聖職者を、具体的な実践という観点から分けるなら、主に二つ挙げられる。まず、民衆の様々な階級闘争に参加すること、つまり、聖職者自ら政治的党派となるもの。もう一つは、民衆、平信徒による政治的選択や実践を励まし支持するというもの。前者は、おもに、修道士やその他の祭司によって、後者のタイプは神学者や司教によって行なわれている。それぞれの教会における立場と、おかれている状況の緊張度にあわせて政治的実践へのコミットメントの度合いを選択している。前者のタイプにおいて、注目すべきなのは、特定の政治的態様の選択と宗教的文脈とが必然的に結合し結びつくのだ、と主張する態度があるのと、そのような絶対化を避ける態度のあることである。

民衆の草の根的な信仰共同体を基盤として活発化した解放の神学は、ともすると制度的教会の統制から逸脱する場合がある。解放の神学者たちは、制度的教会の権威主義的、家父長的な性格を批判し、生活の現場で生まれる信仰形態を尊重する。伝統的宗教組織の限界を指摘し、一方で解放の神学が実際に実践される形態を論じる神学的文脈のうちに、現代における共同体的な性格の新たな信仰形態を検討することができる。

ラテンアメリカの民衆カトリシズムは、アフリカ起源のものや土着の要素と混ざりあい、営まれてきた。解放の神学者は、解放の神学の営まれていた信仰共同体において、この民俗宗教的要素が豊かな象徴的機能を果たしつつ、それがキリスト教信仰にかなっていることを示そうとする。そこに脱植民地主義的

な意義をみい出し、民衆カトリシズムを肯定する神学的努力を行なう。

開国と信教の自由

——中国・日本・韓国の比較を通じて——

申 昌 浩

東アジア三国（中国・日本・韓国）において、「宗教」の概念及び「宗教の自由」を論じる研究やその成果は多くある。しかし、東アジア三国でどのように「宗教」という言葉を通じて概念が成立し、「信教の自由」が確立したのかについての研究は皆無に等しい。今回の発表は、東アジア三国の開国がもたらした「信教の自由」が、持つ意味をどのように扱うべきかに問題の焦点を合わせている。特に、東アジア三国が結んだ修好条約の条文に現れている「信教の自由」が、何を意味していたのかについて、比較を通して検証してみた。

東アジアにおける「信教の自由」の問題は、西洋諸国との交渉によって、開国・開港された中国と日本にもたされたものであった。西洋諸国は、「信教の自由」を通商条約の条文に明確に示すことを要求してきた。しかし、日本と中国及び朝鮮は、宗教（キリスト教）に対する「信教の自由」について、異なった立場や考え方を条約文に示していた。清国の場合は、二度にわたるアヘン戦争に敗北し、英・仏・露・米との間で屈辱的な

《天津条約》と《南京条約》を結ぶことになった。清国は西洋諸国との条約を締結する際、西洋資本主義帝国に経済的な開放をし、長年禁止していた基督教に自由を与え、全国的な布教を公式的に認めた。それは、敗北者である清国が、西洋諸国の要求をそのまま受け入れる形で成立した。その結果中国は、これまでの禁教政策に終止符を打ち、外国人に対し中国国内での宣教及び布教活動の自由を認め、中国人民にも「信教の自由」、いわゆる入教の自由を与えた。

日本の場合は、一八五四年三月（安政元年）「日米和親条約（所謂神奈川条約）」十二ヶ条を調印し、開港することになった。この条約の第四条の条文に、「在日アメリカ人の自由」を規定している。これによって、アメリカ人は完全な自由を確保したとおもっていた。つまり、アメリカ人は、日本の排他的な法律・慣習に服すべきでない（＝キリシタン禁制など）、自由な人として拘束されないと考えていたかも知れない。しかし、「日米和親条約」は、所謂修好条約であって通商条約ではなかったため、米国人の居住権は設けていなかった。そのため、キリスト教に関する条文、いわゆる信教の自由は盛り込まれなかったのである。しかしその後、結ばれた「安政条約」によって、一八七三年の「キリシタン禁制の高札」が撤去されるまでのあいだ、在留の外人に限りその宗教を信じ、教会を居留地内に置くことを認められたのみであった。開国以後、論じられている信教の自由は、外国人が中心であり、キリスト教がその対象であるけれども、日本の民衆が信仰の自由の対象ではなかった。また、「切支丹禁止高札」を撤廃したとしてもそれは、日

本政府が全面的な信教の自由を与えていたとはいえない。

朝鮮の開国は、「南京条約」の締結より四〇年遅れ、「日米和親条約」の締結より二十八年の時を経てのことであった。しかもその間、排外攘夷の国として、頑なに門戸を閉ざしていた。朝鮮の開国は、キリスト教を信奉している西洋諸国の武力に屈した結果ではないため、「宗教」や「信仰の自由」に関する姿勢が日本や中国とはまったく異なっていた。開国以来朝鮮政府は、西洋諸国とのあいだで外交条約を結ぶ際においても、キリスト教の布教活動を全面的に禁止することを強く要求している。そのため、通商条約の条文の中には、キリスト教に対して、その「信教の自由」を最後まで認めていなかった。東アジア三国の中で、朝鮮政府だけが、西洋に対して門戸を開放したにもかかわらず、「信教の自由」を認めなかった唯一の国であった。

クザーンヌスの教会論における表象の問題

島田勝巳

本発表の目的は、パーゼル公会議において頂点に達する公會議主義運動の一面を、パーゼルに公會議派の一人として参加しながらもその途中で教皇派に転向した、ニコラス・クザーンヌス (Nicholas Cusanus, 1401-64) の教会論、特に彼の *De concordantia catholica* (1433) の第一巻及び第二巻における

教会表象の問題を通して検討することにある。

Concordantia 第一巻の、ネオ・プラトニズム的なヒエラルキーの世界観に依拠した教会表象の議論においてクザーンヌスが強調するのは、教会の基礎をなす「和合」(*concordantia*) という性格である。クザーンヌスによれば、教会はキリストとの結合を基礎として構成されている。主から流れ出る聖霊的な調和は、彼に従うすべてのキリスト者に段階を経ながら流出していく。クザーンヌスにとって「和合」とは、異なったヒエラルキーに属する教会のメンバーが、ある種の有機体的全体性を持つものとして説明するための原理に他ならない。

第一巻における有機的統合体としての教会という表象は、第二巻では法的な共同体としての教会という表象に取って代わられる。クザーンヌスによれば、自然法は人間の理性 (*ratio*) に基づくものであり、あらゆる法は本来的に人間の理性に根ざしている。個々の人間によってこの理性のレベルには相違はあるものの、基本的にすべての人間は生得的に自由であるとされる。さらに、万人が自由であるとすれば、あらゆる統治形態は臣民の「同意」(*consensus*) からのみ得られるものでなければならぬ。というのも、万人は権力 (*potentes*) においては平等であるため、一人の統治者の正統的な権威は、他の成員の選挙と同意に拠らなければ確立され得ないからである。こうしてクザーンヌスは、公會議の手続きに象徴される同意の原理において、カトリック教会の最終的な権威の所在を基礎付けようとする。問題は、ディオニシオス的なモデルで描かれた有機的統一体としての教会の表象においては、「和合」はキリストからの流

出、あるいは聖霊の働きの結果として、つまり神的な所与とされたのにも関わらず、ここでの法的共同体としての教会という表象においては、「同意」は神的な所与ではなく、むしろあくまでも人間間の相互承認によってもたらされるものと考えられている点である。だが、こうした両者のギャップを、クザーヌスは尚且つヒエラルキー的枠組みの中で描くことで解消しようとする。彼の公会議主義の議論におけるヒエラルキー的枠組みの温存は明らかに、自然法的議論が少なくとも潜在的あるいは理論的には内包する、統治者と臣民との見解の対立の可能性を、予定調和的なヴィジョンの中に解消するという帰結を伴わざるを得ないのである。

看過し得ないのは、聖霊の働きによる予定調和的な和合の観念は、現実になんが達成されなかつた時にたちまちその理論的弱点を露呈してしまうという点である。実際に、クザーヌスが *De concordantia catholica* で主張した自らの公会議主義の立場を放棄するきっかけとなったのは、一四三六年、ギリシャ正教会とカトリック教会との合同公会議の開催場所をめぐる生じた、教皇エウゲニウス四世とパウル公会議派との間の決定的な対立であった。すなわちそこでは、クザーヌスの理論上では聖霊によつてもたらされるとされた公会議における *concordantia* が、公会議出席者の *consensus* を得られなかつたが故に、決してもたらされることはなかつたのである。換言すれば、ネオ・プラトニズム的・ディオニシオス的ヒエラルキー論という、教皇派によつて積極的に取り入れられた理論武装によつて、逆に公会議主義の優位性を主張しようとしたクザーヌス

の理論的弱点が、ここで露呈されていると見ることが可能であろう。

初期マルセルの二つの日記の比較に見る

死生観の変化について

小林 敬

『汝、死ぬことなからん (Tu ne mourras pas)』、愛するとはこう語ることだ。この一文は、ガブリエル・マルセルの「我―汝」思想における、「死」、さらには「永生」についての、彼の基本的な立場を要約したものであるが、この立場はどのよう形成されてきたのだろうか？ このことについての検討の一環として、本発表では、主に彼の前半生の思索について述べたい。その手がかりとして、まず、カトリック教会入信以前の日々の省察の覚書をそのまま出版し、彼の最初の名著となった、『形而上学日記 (Journal métaphysique, Gallimard, 1927)』(以下、日記Ⅰと略す)を、次いで、先の問題の「形而上学日記」として著者『存在と所有 (Être et avoir, Aubier, 1935)』に収められた、彼が洗礼を受ける前後の省察の覚書集(以下、日記Ⅱと略す)を、それぞれ取り上げる。

もともと日記Ⅰの時点ですでにマルセルは、合理的ないし観念的に、精神と身体を分離した上で、「魂の不滅の問題」を考慮することはできないと考えており、また同時に、唯物的ないし

機械的に「身体のみ」を考えることにも反対していた。しかし、それではいかにして「魂」について考えればよいのかは、この時の彼にとってはっきりしてはいなかった。日記Ⅰには、こういう状態の中で、何とかして「死んでも生きる」魂について語るための方法を模索する、彼の試行錯誤の過程がそのまま書き残されている。

日記Ⅱの日記Ⅰに対する変化としては、そもそも合理的ないし観念的に解答を与えることが可能な「問題」と同様の仕方、**「魂の不滅」の「問題」**を考えること自体が不毛である、との考えが確実になってきたことを挙げうる。この時期の彼の思想は、第一に客観的な「問題」の枠組みを超えた「超問題 (meta-problème)」すなわち「神秘 (mystère)」の枠組みの承認へと発展し、第二に「我とそれとの問題」を超えたものとして「我と汝の神秘」を考えるに到っている。ここで「私の精神の永遠不滅を思弁するという問題」も超克され、愛において「おまえの人格がいつまでも消えない、ということ」を私が希望できる (祈りうる) ことの神秘」こそが彼の真の省察の主題として確定してゆく。(彼が「永遠に私を滅びから救って下さる絶対の汝」に回心したのはこの時期においてである。)

このような「問題と神秘」の区別は、あるいは哲学の次元を超えていると評されるかもしれないが、すでに我々がマルセルの思想を「前神学的な哲学」と形容した(一昨年の発表参照)ように、これ以降の彼の省察は、「哲学」を標榜しつつも次第にキリスト教的ないしカトリック的な表現を濃くしてゆき、こ

き続けること」を「聖体においてキリストが臨在し(＊まさにマルセルはカトリック教義による『聖体』理解を援用するのであって、プロテスタント諸派の『聖餐』理解をここに援用されぬよう、読者の注意を乞う) たもうこと」になぞられて(類比において)表現するなどの記述例が見られるが、この傾向が一層はつきりするのこの兩日記よりさらに後においてであり、それについては別の機会に述べたい。

ルイス・デ・レオン『キリストの御名』における「名」の意義

鶴岡賀雄

ルイス・デ・レオン (Luis de León, OSA: 1528-91, 以下L) は、黄金世紀のスペインを代表する宗教思想家の一人で、サラマンカ大学で哲学、神学、聖書を講じた大学者である。ヘブライ語を含む古典語に堪能で抒情詩人としても傑出している。その主著の一つ『キリストの御名 (De los nombres de Cristo)』(1583, 1595 増補) は、新旧約聖書から取り出した十四のキリストの「名 (nombre)」(「イエス」「神の御子」) 以外には比喩的呼称。旧約の場合はいわゆる予表論的解釈) について、随時ヘブライ語の原義に遡ってそこに込められた霊的意味、キリストの偉大さの諸相が多彩に語られていく対話篇だが、同書冒頭にそうした広義の聖書読解法を理論的に支える、

「名」が持つ神学的意義についての興味深い議論が示されている。その所説を、以下、私なりに整理してみたい。

まず、*し*は名一般を、実在である具体的事物を名づける、単語と捉える。つまり名とは本来、固有名である。普通名詞については*し*は考慮せず、この点では一般概念の実在性を認めない唯名論に近い。が、事物とその名との間には、その事物の言わば觀念が介在する。しかるにこの觀念をも*し*は「名」と捉える。觀念としての名とは、事物がそれを認識するに知る知性の内に自然的に生ぜしめる似像 (*imagan*)、似姿 (*figura*) であり、当の事物の代理である。この代理は当の事物との本性的類似 (*semejanza*) を有する限りで、その事物を意味表示する (*significar*)。つまり知性は、物の名を知ること、その物 (の代理) を自らに内在させる。感官には不在な事物も、その名は恒に知性に現在しているから。しかも、物体的事物は多に分散し相互に排除しあうが、觀念としての名は精妙な (*subtil*) 存在であるため、一つの知性内に無数に同時共存しうる。知性ある魂は、かくて宇宙を構成する事物の名を多く知れば知るほど、一個の小宇宙として大宇宙を自らに映す鏡となり、ひいては大宇宙自体を包摂する神に近接する。が、有限な人間知性は宇宙の全事物 (の名) を知ることはできない。また神自身は物体ではないので、物の名と同じ仕方での神の (觀念としての) 名が魂内に生じることはない。しかるに、名には言語としてのレベル (「口における名」) がある (常識的にはこれこそが名)。これは、魂内の觀念としての名に、発音と記述文字という一種の物体性を人為的に賦与したものが、この「口における名」

と觀念としての名の間にも何らか類似性は見出される。とりわけ、神の靈感によって書かれた聖書の言語には、名と名づけられた物との本性的類似が十全に保たれている。カバラ的手法や近代文献学が教える語源論的知見は、ヘブライ語という神学的実定言語が有する名 (単語) 相互の連関を解き明かす技法であるが、それは觀念としての名のレベルでは秘められている世界の真相をも開示する、物体性をもつ言語ならではの力能である。

(そこには、全事物の觀念レベルでの共存可能性と似た、一つの名における他の全ての名の潜在的共存も見て取れる。現代言語学が示すように、或る語 (名) の意味作用はそれが属する言語体系全体に依存している、つまり当該言語の全語彙 (名) が、どの名の意味作用にも構成的に参与しているのだから。) こうした実相開示力、つまり実在を魂に内在、現前せしめる力を持った名 (呼称) が、神であるキリストについても、聖書には幾つも記されている。それらは、神の代理をそれぞれの仕方での魂の内にと与えるが、それが潜在的に持つ意味連関を水平的に拡大していくことで、魂内での神の代理は増々大きくなり、その結果人は垂直的に神に近づくこととなる。かくて*し*にとつては、個々の名を棄て、言語のレベルを超えて言わば沈黙の裡に神に帰入するのではなく、神の具体的名を呼びつつこれを思索することこそが、神に近づく人間の完成であった。これは、いわゆるセム的神名論の系譜に連なりつつ、中世末の唯名論、ルネサンス期カバラ、近代初期の人文主義文献学、更には言語美の探求者たる詩人的言語感覚にも裏付けられた、*し*特有の聖書解釈的言語神秘思想と言えよう。

正教会暦と奉神礼における 聖書の誦読箇所について

中西裕 一

ここでは東方正教会の教会暦で指定される奉神礼における聖書の誦読箇所の確定について日本正教会の教会暦（『主降生二千一年正教会暦』ぱんだね）における方法について、ロシアおよびギリシア正教会の教会暦との比較において明らかにする。東方正教の奉神礼はパスハを起点にした場合は、年間の奉神礼の祈禱書『五旬経』、『八調経』、『三歌斎経』の指定を基本として、諸聖人の記憶日などの祭日は『月課経』を用い奉神礼の組立が行われる。早課、聖体礼儀などにおける聖書の誦読箇所は五十週間をその内容とするもので、パスハから衆聖人の主日の前日までの八週間、衆聖人の主日から税吏とファリセイの主日の前日まで三十二週間、税吏とファリセイの主日からパスハまで十週間におよび合計三百五十日である。パスハから次のパスハまでの日数は年毎に相違して長短が生じる。その期間が三百五十日以下の年には誦読の省略された余分が生じ、三百五十日以上には誦読箇所が不足することになる。不足する場合、平日には既に読まれた分が反復して読まれる。つまり第三十三主日以前の平日順序の誦読は、第三十三週目から始めて税吏とファリセイの主日間の空になる日数に應じただけ後戻りして再読することになる。後戻りの時期はロシア正教会では神現祭後

の主日と定められていて、日本正教会もほぼそれにならっている。また税吏とファリセイの主日の前の主日には必ず第三十二主日の誦読箇所にあてられたザクヘイに関する福音を読む規定があるので、これも勘案して正教会暦が編まれる。しかし、主日の順序の誦読は後戻りすることはない。何故なら、祭日が主日にあたる場合は特定の誦読箇所があつて未読に終わった箇所が、ザクヘイの主日の前の主日に読むために事実上保管されて後戻り期間の誦読箇所のない主日に充当することができるからである。主日の順序の誦読は降誕祭後においては神現祭前、後の主日の分が常に省略されて残されることになるので、これらの分が未読で保管されそれを誦読することになる。更に大きく後戻りがなされて、神現祭後の主日とザクヘイの主日の誦読箇所の間には、この場合は、諸聖神父の主日から降誕祭や神現祭に至るまでの諸祭日が主日に当たる場合も未読箇所が残ることになるのでそれらを充当する。ただし、後戻りが不要の年には、これらの順序の誦読箇所は未読に終わることになる。従つて、これらを日本正教会の『奉神礼儀に用ふる新旧約聖書の章節目』により要約すると、三十三週目がザクヘイの主日にあたる場合は、三十二週主日には降誕祭前の主日に順序の誦読が省かれた箇所を誦読する。同じくザクヘイの主日が三十四週目にあたる場合は、三十二主日にマトフエイの福音15:21-28を読み、次の主日には降誕祭前の主日に順序の誦読箇所が未読に終わった箇所を誦読し税吏とファリセイの主日に至るとしている。しかし、この箇所は第十七主日の誦読箇所にあたり、当日

が祭日（例えば十字架奉来祭）にあたり保管された場合であるので、常にこの箇所をあてることにはならない。更にザクヘイの主日が三十五週目にあたる場合は降誕祭前の主日の更に前に順序の誦読箇所が未読に終わった箇所を誦読し税吏とファリセイの主日に至るよう指定される。以後、更に誦読箇所が不足する場合は順次保管された箇所に通つて誦読することになる。以上の諸点等が勘案されて日本正教会の正教会暦が編纂される。なお、ロシア正教会ではすべての奉神礼をユリウス暦でおこなうが、日本正教会においては、降誕祭のみグレゴリオ暦にておこなわれる。また、ギリシア正教会においては特有の暦を用い、諸聖人の記憶はグレゴリオ暦の日づけとなり、主日の聖書の誦読箇所の指定においては該当するユリウス暦の日づけのものをあてるいわば折衷方式をとっている。これらの点については別の機会に触れたい。

ル・フォールにおける「預言者」

八木 博

ル・フォール文学と旧約聖書の預言者及び預言との共通性について考察する。

預言者像……「ミカ書」六・九―十二、「イザヤ書」一・十―十七では、預言者は、時の為政者と精神的指導者を糾弾して、人々を改悛へと導き、災いを逃れさせ、神と共に歩もうと

いう内面の大切さを強調し、「社会的良心」そのものである。第二次世界大戦中に脱稿したル・フォールの「コンソラータ」では、当時のドイツの町、総統の姿、そして、神の義の要求に応える「社会の良心」そのものである「コンソラータ」の「一団が描かれている。又、戦後間もなく行つたスイスでの講演「暗闇を通る道」では、「ヒットラーを称える歌を書くようにと求められながら、それを書かなかつた詩人たち……戦時中に、黙つて、ユダヤ人の戸口に生活必需品を置いた人。星印を付けられたユダヤ人に、親切に挨拶すること、自分の任務としていた人。夜、手と足を使って、這いながら捕虜収容所へ忍び寄り、命の危険を冒して、不幸な人に、自分の僅かな食べ物を投げ与えた人」がいたことを説いている。それは、作者自身の姿でもあり、そこには、苛酷な時代に、不正が蔓延る中にあって、旧約聖書の預言者たちの特徴である「社会的良心」が窺える。

預言の特徴……「第一列王記」十八・十七―十八では、預言者は、神からの呼びかけに応えて、時の王が、異教の習慣を礼拝の中に持ち込み、黙認する優柔不断な態度を許さない。預言の第一の特徴は「父祖伝来の神への信仰を説く」ことにある。ル・フォールの「イエフタの娘」では、ベストの猛威に揺れる、十二世紀のスペインの架空の町で、ユダヤ教のラビとカトリックの大司教とが、敵対しながらも、終には、対立を超えた「父祖伝来の神への信仰」に達する姿が描かれている。又、「暗闇を通る道」では、「すべてが灰燼に帰せば、そこには神が残るのだ。」と断言し、神の言葉を預かる者として、「父祖伝

来の神に対する信仰」へ立ち返ることの必要性を説いて止ま
ない。

「エゼキエル書」三七・十一—十四、二二、二四、二八では、
預言者は、バビロン捕囚の民に希望を与え、「民を励まし希望
を与える」預言の第二の特徴が窺える。ル・フォールの「大聖
堂」では、主人公の少女アンゲリーカの未来は、晴れやかな、
希望に満ちたものとして、作者の筆捌きは、「民を励まし希望
を与え」ている。又、「暗闇を通る道」の中で、ル・フォール
は、前大戦の出来事は、「どれもこれも恐ろしい思い出ではあ
るが、私は、自分の人生において、夜を通る道がなくて困った
ことはない」と言っていて、そこには、敵として、「民を励ま
し、希望を与える」、揺るぐことのない信仰が息づいている。

「ホセア書」十四・五一—八では、預言者は、神に背いている
イスラエルの民の罪に対して、いつの日にかそれに打ち勝つ
「神の愛」を語っている。預言の第三の特徴は「神の愛を説
く」ことであった。ル・フォールの「異国の子」の主人公は、
別世界から差し込む不思議な光「神の愛」の申し子である。
又、「夜を通る道」の中で、ル・フォールは「本来のキリスト
教的愛とは、人間のあらゆる疑わしき、測りがたさを知って
いて、それにも関わらず、人間を愛するということだ」と言っ
ているが、キリスト教的愛とは、換言すれば「神の愛」の謂に他
ならない。

ル・フォール文学には、「覚悟、勇氣、情熱」が内包されて
いて、それが、預言の三つの特徴——「父祖伝来の神への信仰を
説くこと」「民を励まし希望を与えること」「神の愛を説くこ

と——と符合し、作者自らが、それを行ずる者として、「社会
的良心」を体現している。

選びと予定の思想

——パウロと旧約聖書との比較——

野 口 誠

パウロの選びと予定の思想を旧約のそれと比較することによ
って前者の思想の発展と後者との異同を考察する。エペソとテ
モテ両書簡への言及は、ここでは参考までとする。

「両者の「選び」の比較」

(一) 選びの用語として旧約では、選ぶ「バーハル」(申命7・6)、
召す「カーハル」(イザヤ51・2)、知る「ヤーダ」(アモス3・
2)があり、パウロでは、予知する「プロギーノースコー」(ロ
ーマ8・29)、選ぶ「エクレゴマイ」(エペソ1・4)である。
(二) 選びの対象として旧約ではアブラハム(ネヘミヤ9・7)、
イスラエル民族(申命7・6)であり、パウロではユダヤ人と
異邦人(ローマ9・24)である。

(三) 選びの目標は、旧約では聖別(レビ20・26)、祝福(申命7・
6、詩33・12)、主の栄光(イザヤ43・7、21、詩147・20)で
あり、パウロでは清潔(エペソ1・4)、神賛美(エペソ1・
6、12、14)、救い(Ⅱテサロニケ2・13)である。

(四) 選びと予定の原因は、旧約では神の愛(民の正義ではない)

(申命7・7、9・4―6)、御旨「アツァト」(詩33・11)であり、パウロでは神のあわれみ(人のわざではない)(ローマ9・11―16)、神の計画「プロセシス」(ローマ8・28、IIテモテ1・9)、恵み(IIテモテ1・9)である。

(四)選びと予定の時は、旧約では時間のこの世(ネヘミヤ9・7、エレミヤ1・5)および昔や大昔(イザヤ37・26)であり、パウロでは時間以前(Iコリント2・7、エペソ1・4)である。

(内)選びと予定の媒介者については、旧約には言及がなく、パウロではイエス・キリスト(エペソ1・4、5、IIテモテ1・9)である。

「両者の「予定」の比較」

(一)予定の用語として旧約では、定める「ヤーアーツ」(イザヤ14・27)、「アースー」(イザヤ37・26)などがあり、パウロには、予定する「プロオリゾー」とその類語がある。

(二)予定の対象は、旧約では生起する不特定の一切(イザヤ14・27「参考」1QS3・15、16)であり、パウロでは選ばれた者たち(ローマ8・29、エペソ1・5)である。

(三)予定の目標は、旧約では神は万物の造られた目的に向けて万物を予定する(箴16・4)。しかし、パウロではキリストが、選ばれた者たちの長子となるように彼らを彼らのからだの栄化(救いの完成)に予定し(ローマ8・29)、また選ばれた者たちを神の子にするように予定する(エペソ1・6)。

(四)時間以前の遺棄と滅びへの予定は、旧約では災いの日のために悪しき者を造る(箴16・14)という用例があり、パウロでは

ヤコブとエサウ(ローマ9・14)やあわれみの器と怒りの器(ローマ9・22、23)の用例があり、それを示唆するものとして「滅び行く者」(Iコリント1・18、IIコリント2・15、IIコリント4・3)がある。

(五)選びと予定と人間の責任については、旧約では、神がパロの心をかたくなにすること(出エジプト4・21)は、パロが自分の心をかたくなにすること(出エジプト8・15)で、神の働きかけは、それを受ける者の行為となると解せる。パウロの場合も同じである(ピリピ2・12、13)。人間の倫理については、旧約では律法遵守の要請があり、パウロでは倫理的要請(コロサイ3・12―17)がある。

以上のことから、旧約では予定の対象が不特定であるが、パウロではその対象と目標が特定されている。旧約では選びの時がこの世であるが、パウロでは過去の久遠化が進んでいる(「参考」イザヤ37・26)。旧約では選びの対象がイスラエル民族であるが、パウロではその対象の個人化(「参考」詩65・4)民の中での祭司やレビの特権が見られる。旧約では選びと召しが同意語であるが、パウロでは召しは神による永遠の昔の選びと予定のこの世での福音による実現化である。さらに選びと予定にキリストが参与し、予定の目標に入っている。その他の点では、旧約の選びと予定の思想は、パウロのそれと共通している。

イスラエル宗教における 神の臨在の観念の展開

市川 裕

ユダヤ教は、紀元七十年のエルサレム第二神殿の崩壊を契機として、その宗教の様相を変えていったことは一般に認められている。宗教学的にいうと、神殿、都市、王権、大祭司といった空間的聖性を基盤とした宗教性を喪失してのち、モーセの律法に基づいて安息日を核とした時間的聖性を基盤とした宗教への変貌である。その担い手である賢者は、他方で、その基礎となる口伝律法ミシュナーの編纂過程において、神殿の聖性の保持に並々ならぬ関心を抱いていたのも事実である。それゆえ、本稿では、当時さまざまな宗教的見解を標榜する諸集団が存在する中で、聖書を熟知し、また第一神殿の崩壊とその後の展開を記憶し、しかも、黙示文学のような神秘的傾向には一定の距離を保った賢者ハハミーム chakhamim の集団が、神の臨在という観念をどのように理解していたかを考察する。

一般には、超自然的な存在（実在）が直接に経験の世界に入ってきたと感じ認識したとき、その体験はその人にとってきわめてリアルなものであるが、それは言語表現にはなじまない。その体験に言語表現を与えようとするとき、経験的現実の観念化という事態が起こる。聖書において、神は、モーセに厚い雲の中で下り、また天幕の中に臨在し語りかける。神が臨在し人

と出会うことをモエード mood といい、その天幕を会見の幕屋オヘル・モエード ohel moed と呼ぶ。また、臨在の衝撃的印象をカヴォード kavod と呼ぶ（栄光 glory とも臨在 presence とも訳される）。神の臨在の場は、当初、シナイの荒野での移動式天幕から固定した神殿へと変化し、ソロモン王による神殿建設以来、エルサレムが主なる神のとわの棲家となる。のちに、預言者イザヤはこの地上の神殿で神の玉座（キッセ・カヴォード kisse kavod）を体験するが、神殿崩壊を経験した預言者エゼキエルにとって、玉座はもはや天にのみ存在するものとなっていた。

第二神殿においては、シリア軍やローマ軍による神殿の略奪などを体験したとはいえ、当時の大多数の人々にとって、神殿は地上におけるもつとも神聖な場所として認識されていたと考えられる。それは、当時のもろもろの神殿祭儀、なかんずく、贖罪日における至聖所の開扉の儀礼における圧倒的な荘厳さや、神殿の殿堂内で天使が洗礼者ヨハネの父親に顕現した出来事などから窺うことができる。しかし、当時の黙示文学の関心は、天界への旅もしくは世の終わりの有様に向けられ、しかもギリシャ語が示すように視覚的なものとなった。聖書の釈義においても、天地創造と天界の玉座をめぐって二つの秘義の伝承（天地創造の業と戦車の業）が流布する。これが知的に洗練され、かつ実践的技法を伴うことにより、神殿崩壊後には、天界への飛翔を主題とする神秘主義文学（ヘーハロート・メルカヴァー文学）を導くことになる。

こうして、宗教的知的神秘的営為は、神殿崩壊によって、神

聖なる神の領域を天上の世界やこの世の裏側の世界に想定し、この世の営為を離れて、神秘的密儀的知識の追求へ向かう。聖書の預言に比べると、神の臨在の衝動的印象たるカヴォードは、知識体系化し、観念化され、知的に修得可能ともなり、カヴォードたる神通力の利用さえできることにもなる。こうした明白な傾向に対しユダヤの賢者はどう対決したのだろうか。

賢者は、神の直截体験や幻視による天の玉座の凝視には価値を置かず、神の啓示はすでにモーセを通して与えられたとする。これが預言の終了の観念である。神はこの世の森羅万象をトーラーによって定めた。この世界は神に創造された世界である。すべての人はノアの七戒に従って行動し、契約の民はハラハーの定めに従うことが法であると。これこそが、神の栄光、尊厳、名譽、即ち、神のカヴォードである。ここでカヴォードの意味に変化があり、抽象化する。そしてそれに代わって、この神の御栄えが実現される場に神は臨在するという新たな観念シエヒナー shekhinah (神の臨在) が登場する。しかし、これはもはや知的神秘的営為とは無関係である。

地域社会とカトリック教会

——南インドK教区の構造と活動——

岡 光 信 子

本報告では、南インド・タミルナードウ州カンニヤークマリ

地区におけるフィールドワークをもとに、現地のローマカトリック教会の活動の全体を紹介し、宗教組織と地域社会との関係について考察を行うとともに、現代インドにおけるカトリック教会のあり方を世界的な趨勢の中に位置づけたい。

現地のカトリック教会(K教区)は一〇四の小教区に分かれ、各小教区では、信徒に対する宗教的な行為だけでなく世俗的なことに對しても助言等を行っている。小教区は、司祭の在駐するメインステーションといくつかのサブステーションからなり、ステーションごとに教会が設けられている。カトリック教徒にとってその人生儀礼の多くが、サクラメントと重なっているため、信徒と教会の結びつきは強い。カトリックの信徒は、サクラメント等の通過儀礼を受けるために、教会への責務(所属教会への納付義務等)を履行することと引き替えに、教会から宗教的な行為だけでなく、疑似行政的なサービスを受けるのである。

K教区のカトリック系住民の経済状況は好ましいものではない。豊かな信仰は、人々が安定した社会生活を送ることによって育まれるという理念のもと、K教区は、信徒の経済状況を改善するための社会福祉事業を司牧の柱として行っている。K教区は独自に、寡婦、日雇い労働者、障害者、失業者など社会の底辺に追いやられている人々に対する救済事業を行う組織を持ち、教区所属の司祭が管理・運営にあっている。

これとともに、K教区が司牧の柱としているものに、教育の普及がある。カトリック系住民は、プロテスタント系住民に比べ高等教育の普及に遅れをとっており、そのことが経済的に立

ち遅れている主たる原因と考えられる。この状況を打破するためには、教育が不可欠であるという観点から、教会は公立の初等学校をもたない小教区に学校を設置し、宗教の別を問わず全住民に門戸を開いている。このことにより、カトリック教会は、結果的に、地域における教育の普及に大きく貢献しているのである。また、カトリック教会は、医療活動においても地域になくはならない存在である。K教区には、カトリック系の病院が五箇所、診療院が一三箇所存在し、宗教の違いを超えた全住人に、良質かつ低料金の医療を提供している。

インドでカトリックの布教が本格的に始まるのは、ポルトガルがゴアを占領した一五二〇年以降である。一五四三年には、ザビエルがカンニヤークマリ地区に赴き、宣教活動を行ったことが記録に残っている。当地における宣教は、インドにおけるカトリック教会の歴史の最初期に位置づけられるものであった。

近年、インドに限らず、カトリック教会の宣教活動は、ザビエルの時代と異なり、非キリスト教徒を含む全ての人が神の恵みを分かち合うことができるという看板を掲げて行われている。K教区の社会福祉事業も、キリスト教精神に基づいて行われるミッション活動の一環であり、恩恵を受ける者の改宗をめざしたのではないとされる。インドという宗教的多元性を顕著な特徴とする社会にあって、こうしたカトリック教会の動きは、現代のキリスト教会の置かれた立場および取るべき戦略の一端を例示している。しかしながら、宗教間の対立を超えた地域密着型の社会事業は、宗教融和の原動力になるところか、近

年台頭しているヒンドゥー教原理主義者たちによって、ややもすればインドをキリスト教化するもくろみを内在させたものとして宣伝され、彼らの政治目的に利用されて攻撃の対象になることも多くなっている。

キリスト教会の死者祭祀

待井扶美子

発表者の関心は「死者供養」の習俗に対する日本のキリスト教会の具体的対応を解明し、日本人のキリスト教受容の諸相を把握することにある。この問題関心追求のために発表者がこれまでに行なった、カトリック・聖公会・ルーテル教会・日本基督教団におけるキリスト教葬儀の研究により、各教派の葬儀の実践へ教派の指針が及ぼす影響について、以下の点が明らかになった。

- ① 教義的立場の違いがあるにもかかわらず、実践の具体的な方策には教派間に大きな違いが認められない点
- ② 習俗に対する指針が『儀礼書』に示された後も個別教会の実践は一方に固定化されずに多様なバリエーションを見せている点

本発表では、超教派組織を形成している青森県八戸市のキリスト教諸教会の死者祭祀への取り組みを手がかりに、以上の成果が他の教派ではいかに展開しているかを見ていく。そして、各

教会の実践を定形化していくものが教義や教派の指針以外にも見出せる側面について報告する。

八戸市には、カトリック二教会、プロテスタント十四教会の計十六教会が存在する。これら十六教会は「市内キリスト教会連合」と「キリスト教霊園委員会」の二つの超教派組織を結成し、教派を超えて活動を共にしてきた。両組織は各自別々に市営墓地内のキリスト教霊園（四三八基分）で年に一度合同集会を開いているが、それぞれの組織は目的・構成員の面で性質を異にしているゆえ、その活動においても内容・目的・参加者の点で異なるものであることが、当該者間で意識されている。本発表において、合同集会の活動の実践の現場では、この意識がいかなる作用を及ぼしているかに関する事例を見ていく。それに加えて個別教会で行われている死者祭祀の事例を比較検討した結果、(1)死者祭祀の実施には教会員の死者がいるかどうかや信徒の要望、牧師・神父の裁量など、各教会のその時々々の状況が影響していること、(2)経済的支出の分担や共同墓地の維持管理など、個々での解決が困難な問題を抱えている場合、信仰的立場を異にする教派間にも超教派的活動が行われ得ること、(3)親しい死者を身近に感じていたいという信徒の想いが尊重されることなどが明らかにされた。上記のことから①行う必然性の有無 ②教会の経済力・教勢 ③感覚的な体験を求める信徒の心情の三点が、具体的な実践形態の形成に作用する要素であることが示された。また、実践の現場における教派の指針が与える影響については、①死者祭祀を行う日にちや具体的内容は、各教会間にある程度の共通性が見出される一方で、それは教派

ごとに必ずしも固定化されたものとはなっていないこと ②意識上で信仰的立場の相違が強調される場合でも、実践の現場ではその違いが表面化しないことも判明した。

以上に確認されたことは、実践の現場に着目した際の日本におけるキリスト教受容の具体的諸相を示すものとして捉えることができる。従って、日本のキリスト教受容の研究でクリスチヤンの信仰生活における実践面を扱う場合、各教派の教義的見解が彼らの実践のあり方を定型化していくのかという視点よりも、個々の実践のあり方がいかなるコンテキストのもと行われているのかという視点のほうがより有効であると思われる。この研究視座により、従来のキリスト教受容の理想論が重視された研究では、ほとんど扱われることのなかった一般信徒やクリスチャンであることに挫折した人を含めた形で、キリスト教受容の実態を解明できるものと考えられる。

安井てつとキリスト教

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を積極的に展開するなど、その活動の日本女性に対する影響は大きかったと言える。彼女の啓蒙活動は、大別すると、女子教育と雑誌の執筆活動であるが、それらの活動の根底には、彼女のキリスト教信仰が支えとしてある。そこで、今回

の発表では、安井の女子教育思想の根底にあるキリスト教理解について考察してみたい。

まずはじめに、安井は宗教を、「宗教は説くものではなくて、生活にまで及ぶもの」と規定している。従って、キリスト教についても、明治三十年からの英国留学において、家族隣人との教会での礼拝参加という生活習慣や、出会った英国国民の「謙遜」、「誠実」、「親切」などの行為から、神に服従する生活を「寡屈気」、「空気」として感得したと考えられる。このことは後年、彼女が日本でのキリスト教展開の一つの拠点とした東京女子大学における something の尊重として貫かれている。

次に、安井のキリスト教理解と日本の女子教育との関係を見てみよう。

安井は、日本の教育と英国の教育との差異をキリスト教の有無に見出している。当時の日本における教育環境は、自由民権運動の高まりと共に、儒教主義思想が再び復活、強化される時期にあたる。そのような中で女子教育は、家政、裁縫、礼節などの家庭内での婦徳の涵養を中心とする良妻賢母の教育が主流であった。安井は当時の女大学的な状況について、「精神文化の方面に多くの力を注がざりし結果として、国民は堅実な人生観及社会観を形造るべき根柢を持ち得ない」という厳しい批判を浴びせている。安井は「日本女子教育の為におもひつめたる結果が、非情の熱心を持ってキリスト教を信する事と相成」という熱意のもと、女子教育の改革に臨むのであるが、日本の女子に対してキリスト教からどのような精神文化を養成しようとしたのか。主たるものを次に取り上げている。

安井は「前進」、「進歩」を重視する。人生は進むべき方向を定めて、常に「前進」することを要求する。この「前進」とは「自己発展」であり、また「向上進歩」を意味している。そしてその「前進」の力を我々に与えるものこそが、「神に対する信仰」であるという。次に、その自分を高めてゆくという「前進」には、その方向性を定める必要があるが、その方向性を示す言葉として、彼女は「目的」を掲げている。この言葉は著述の中で散見されるが、その示す意味とは、周囲に同情を注ぎつつ、責任を持って尽くすべき義務を真面目に尽くすことと要約でき、その「義務」には、「勇気」と「努力」を伴った「実行」を要するとしている。それは換言すれば、「理想的我即神性の我」と同意となる。

このように、安井のキリスト教理解の根幹は、義務を遂行していくことで、現在の不完全な自分を完全へと発展させていくこと、「神性の我」に近づくことであった。これがまさに、神に服従する生活であり、彼女の言う「空気」なのである。

安井は、以上を、当時の日本女性に欠落した主要な点として指摘し、これから新しく生まれ変わる女性として必要不可欠の要素であるという認識を持つ。これらを養うことは、従来の儒教倫理がもたらした男女身分の上下関係を払拭するものであり、人間を神の子として平等に捉えることで、日本女性の地位を上げ、自主性を築き、強いては社会構造の変革を迫るものと捉えることが出来ると考えられる。

文化へのまなざしと植民地主義

——ベトナム伝道初期の事例を中心に——

萩原 修子

ある地域におけるキリスト教の経験を考えるさいに、とくにアジア諸社会であれば、植民地主義との関わりを抜きに捉えることは難しい。そこで、植民地主義とキリスト教の関係性を分節化していくさいに、西洋／非西洋、土着／外来、伝統／近代、ローカル／グローバルといった諸項によって論じられる。しかし、植民地主義に触れる以上、善／悪、被害者／加害者、支配者／被支配者といった還元的なカテゴリーに結びつけられて、イデオロギー色豊かな色合いを呈することが多い。

こうした中で、私はラファエル一九九三の「翻訳」の概念を援用して、両者の関係性の還元的なカテゴリーに陥らないための分節化をベトナムの事例で行ってみたい。ラファエルによると、スペインにとつてタガログの土着語の翻訳とは、スペイン支配のデイスコースに言語を還元することであり、強制移住による統治は、支配のデイスコースへ身体を還元することである。改宗は、キリスト教の教義への服従であり、それによってスペイン支配のデイスコースに還元されることでもある。これらにおいて築かれる「階層的な関係性」が「翻訳」によって基礎づけられており、それが植民地支配を支えることになる。しかし、一方で、タガログにとつての翻訳は、それとは反対に、

翻訳不可能な語への誤訳を通して、還元しようとするスペイン支配のデイスコースから逸脱しようとする試みである。

ベトナムの事例を考察するさい、この「翻訳」という概念を援用して、私は「まなざし」ということばを用いている。これは、土着／外来、キリスト教／非キリスト教、支配者／被支配者というさまざまな項において、ベトナムと西洋の出会いをとおして立ち現れる他者性に対する双方からの翻訳、それも言語に限らないコード化という意味である。今回の発表では、十九世紀の植民地主義とキリスト教との明瞭な連関に至る道程として、十七世紀初頭から約五十年にわたるイエズス会の宣教師たちのベトナム文化へのまなざしと、反対に、ベトナム人の宣教師へのまなざしを概括することによって、双方からの他者性の翻訳の試みと、その差異化の刻印が植民地主義とどう関連していくのかを考察する。

そこでわかることは、以下のことである。イエズス会の宣教師のベトナムへのまなざしは、キリスト教と照らして、異質なものを出来る限りベトナムの文脈で理解、翻訳しようとする。すなわち、ベトナムにたいしてキリスト教の教義のデイスコースでコード化すると同時に、ベトナムのデイスコースを尊重する。一方、ベトナム側では宣教師に対して、文化、社会、宗教、政治的なあらゆるレベルで、驚嘆と不吉さ、尊敬と畏怖、賞賛と嫌悪といった相矛盾するまなざしを向け、彼らを歓迎、追放、迫害する。つまり、宣教師側の図ろうとするコード化からすり抜ける。このように、互いの他者性の読み取りにおいて、政治、社会、文化のあらゆるレベルにおいて確固とした

階層的な関係性は築けるに至っていない。だからこそ、植民地主義との連関がこの時代はまだ濃厚ではなかったのだろう。

では、その後、あらゆる側面で階層的關係が樹立される植民地主義（支配者／被支配者）を可能にしていたものは何か。詳細は別稿に譲るが、宣教会のまなざしの変化は重要だろう。のちのバリ外国宣教会では、フランス革命以降に生まれた宣教師たちのナシヨナリズムの意識が強く、さらに布教の方法も、ベトナムの文化のコンテクストを尊重するより、そのままキリスト教の教義を埋め込むものだった。こうしたまなざしが、カトリックの保護者としてフランス、文明の使者としてのフランスという祖国のディスコースを強く担い、植民地支配の階層的な關係を準備し、支えていくものであったと考えられる。

キリスト教信仰とナシヨナリズム

——金教臣における信仰と「愛国」——

丹羽 泉

宗教とナシヨナリズムという問題を宗教社会的な主題として扱おうとする上で、きわめて興味深い問題を提起すると思われる研究として、内村鑑三による無教会主義キリスト教信仰を継承した朝鮮人キリスト者金教臣をめぐる議論がある。これについては、梁賢恵および金英男等による研究があげられる。^[1]特に無教会主義キリスト教については、内村の「二つのJ」

—JesusおよびJapan—という彼の信仰の中心をなす表現の中にすでに端的に示されているように、「日本」という nation を信仰における構成的な意義を与えるようなしなかにいて位置づける、その特徴的な信仰のあり方がまず興味を惹く。そしてこの内村の門下から、愛国主義者あるいは民族主義キリスト者として知られる金教臣をはじめとする少なからぬ朝鮮人キリスト者が育っていった。朝鮮の民族主義者としての彼らが、内村の「二つのJ」として語られた無教会主義信仰をどう継承していったか、という問題はナシヨナリズムと信仰という主題として、宗教社会的にきわめて興味深い論点が提起されうと思われる。

行為理解を通じて客観的な社会過程を解明していくという理解社会的なアプローチから、nation という近代国家の形成を契機として現れたとされるこの特異な概念表象について、宗教社会的な解明の試みをおこなうことはきわめて重要な研究主題となりうるであろう。主観的に構成される意味世界において「民族」という概念表象が実際に帯びる聖なる属性¹たこれが近代国家という権力装置自体が要請するフィクションという本質を帯びていようが²の問題、そしてこれが宗教的信仰という営みと不可分な關係を生じているものであればなおさら、宗教学が取り扱べき固有の課題としてたち現れて来ざるをえないであろう。

たとえば日本の作家遠藤周作はかつて「クリスチャンでありながら日本人である」という葛藤に悩んだことについて述べたことがあり、彼の作品にもしばしばこの主題が登場する。こ

の「日本人であること」に関するこだわりは、この作家のみならず日本でキリスト者になつていった少なからぬ人々の間に見出すことができるように思われる。この問題は、信仰を獲得する過程でぶつかる問題であるばかりではなく、この作家のように、信仰を獲得した後にも繰り返し現れてくる傾向が見られる。「二つのJ」は、まさにともに聖性を帯びるがゆえに葛藤する二つのものとして、彼の内面において現れている。ところが内村においては、これらを葛藤し相反するものとしてではなく、信仰における切り離すことのできない不可分のものとして高い聖性を帯びたものとして表象されているという点で興味深い。この「日本」という概念表象は、遠藤の語りで代表されるような現れ方や内村の信仰のあり方において、内面化される過程やその信仰において付与される意味付けにおいて対照的な違いが見出されるものの、ともに日本において歴史的に構成された nation 概念として、日本に固有の文化的性質を帯びたものとして考察をおこなうべき研究主題となりえよう。

注

- (1) 梁賢恵『尹致昊と金教臣その親日と抗日の論理——近代朝鮮における民族的アイデンティティとキリスト教』新教出版社、一九九六年、および金英男『金教臣の無教会思想——キリスト教の共同体をめぐる』『内村鑑三研究』第

- 三二号一九九七年十月号、キリスト教図書出版社。
 (2) 遠藤周作『私にとつて神とは』光文社、一九八三年、一四九頁。

「平和をつくる沖繩キリスト者の会」と 復帰期の沖繩社会

小林 紀 由

一 「目的」 この報告は戦後沖繩キリスト教の記述的研究を目的とする研究成果の一部である。この報告においては一九六八年から三年あまり、「復帰」へと向かう米軍統治下沖繩社会に活動した超教派的キリスト者の運動である「平和をつくる沖繩キリスト者の会」（以下「会」と略記）の活動に関する調査の成果を報告し、戦後沖繩キリスト教の特徴の一面、すなわち基地問題への取り組みを中心とする平和運動との結びつきという特徴を明らかにしようとの意図を有している。

二 「資料」 「会」の調査にあたっては文書資料の収集と関係者に対する聞き取り調査を行った。文書資料はごく限られたものが残されているのみである。平和をつくる沖繩キリスト者の会「資料集 一九六八年十二月十二日～一九七〇年三月」（発行所、発行年不明、以下「資料集」と略記）は「会」設立から一年三ヶ月後までの活動を報告するもので、「結成大会アピール」等「会」の基本的文書資料をおさめている。「会」代

表をつとめた大城実（日本基督教団牧師）による報告もある（大城実「平和をつくる沖繩キリスト者の会 その一年の歩みから」『福音と世界』一九七〇年五月号、新教出版社、一七—二三頁）が、報告される「会」の活動時期は『資料集』と同様である。その他関係者の手になる記述もあるがいずれも断片的報告にとどまる。

聞き取り調査は「会」の指導的役割を果たした人物十三名と当時沖繩キリスト教界で指導的立場にありながら「会」には批判的にかかわった指導者一名、計十四名に対して行った。

三「時代」「会」の活動した三年あまりの時期は「復帰」の気運の高まりとベトナム戦争への米軍の本格介入による同戦争との直接的かかわりの発生が重なり、「祖国復帰」「基地撤去」を要求する大衆的政治活動の高揚した時期であった。一九七〇年には「コザ騒動」も起こっている。

四「会」の活動「会」はキリスト者学生たちの政治問題への関与を各教派の学生伝道担当者たちが組織化する形で結成された。結成大会（一九六八年十二月十二日）には八教派から信徒約百名（大城実、前掲記事、一七頁）の参加があったという。「会」は独自の活動と世俗の活動への参加との二種の活動を行っている。独自活動としては「クリスマス平和行進」（一九六八年は参加者三百名、大城同上記事、一八頁）、仲尾次清彦牧師（日本基督教団沖繩教区）によるハンストの主催等があり、非暴力的運動に徹した。「クリスマス平和行進」はシユプレヒコールもなく、聖書の言葉をかかげ静かに歩くものであった。世俗の活動への参加としてはゼネスト集会や「復帰大行進」へ

の参加があげられる。

五「会」活動の社会的影響「会」の活動にかかわった指導者たちは「会」の活動が社会のキリスト教に対する見方を変えたという。すなわち、「アメリカの宗教」「支配者の宗教」との見方を「民衆の側に立つ教会」との見方に変えたのだという。聞き取りおよび若干の文書記録によれば、弁護士、新聞記者、原水禁関係者といった社会的意識の高い一定程度のひととのキリスト教に対する見方を変えたとは言えるようである。同様の影響がより広く大衆にまでいったか否か確認し得る資料はない。いずれにせよ「会」は大衆的政治活動高揚期の沖繩でキリスト者が教会（教派）とは一応独立した形で政治活動に参加する道を用意したものであった。

カルト／セクト論争と現代ナシヨナリズム

中野 毅

現在の宗教研究において問われている課題は、個々の宗教運動や宗教的世界をその固有性においてとらえるのみでなく、それらを当該社会の文化的社会的構造との関係において分析するマクロな視点と、その総体を比較文化的視点から考察していくことにある。比較文化的視点とは、同一の運動であっても展開する社会が異なれば、背負う意味や機能、帰結が異なってくる点を明らかにすることである。このマクロな視角からの比

較分析に、さらに現代のグローバル化との関連を視野に入れなければならない。特に Robertson が提唱したグローカル化 (glocalization) 過程に注目したい。グローバル化の進展に伴い、地域主義やローカル化の傾向が生まれる。つまり、国家という近代的な政治的支配の枠組が崩壊または低くなればなるほど、今度は、地域主義的な政治的または低くなればなるアイデンティティーが模索されることになる。

近年、再びかつての民族的紐帯を強調して再団結しようとする運動や、ある国民としての文化的再統一または文化的純化を求める運動が展開している。これはまさにナショナリズムの噴出と言いうる現象である。しかし、一九世紀から二〇世紀前半におけるナショナリズムが、近代的な世俗国家を賛嘆し、国民としての統合をめざした「政治的ナショナリズム」だとすると、近年のそれは「文化的ナショナリズム」の勃興として区別すべきと考える。さらに、これらの運動はおおむね、その文化的同一性の象徴として伝統宗教や伝統的教会との再結合をめざす運動として展開している。ユルゲンスマイヤーその他が指摘するように、これは「宗教的ナショナリズム」現象である。インドやイスラム諸国、旧東欧諸国やロシアに典型的に見られる。

他方、いわゆる西側先進諸国においては、一見すると「宗教的ナショナリズム」は見られないかのようにであるが、私は、いわゆる反セクト・カルト運動・キャンペーンの中に、間接的な形ではあるが、新しい「疑似宗教的なナショナリズム」または少なくとも、「文化ナショナリズム」の噴出を見ている。その第一の理由は、文化的であれ、政治的であれ、ナショナリズム

は、それを脅かす敵対勢力を外に設定するとともに、内にも想定して排斥し、社会内部を純化しようとする。現代ナショナリズムにとつての内部の敵は、正統とされる文化や社会を内側から腐食させる「カルト」「セクト」であり、新宗教運動であった。その意味で、反カルト運動は周辺社会からの統制運動であるとともに、社会内部の異質分子を排斥して純化しようとする一種のナショナリズムの噴出と見なすことができる。

第二には、社会の主流な宗教文化からの常態的逸脱を「カルト化」とすると、カルト化は周辺社会との相互作用の産物である。重要な点は、多様な新宗教運動を同一の性格を持つ「カルト」と断定し、ステレオタイプ化された画一的イメージを生み出したのは、実は「周辺社会の言説」であるという事実である。その社会において正統または主流と見なされる伝統文化と価値体系が一方にあつて、それが否定する、または拒絶する価値や文化の象徴的表現が「カルト」イメージなのである。いわば正統文化の対抗価値・対抗文化が投影されたものといえる。ゆえに、反カルト運動がカルトを社会的文化的逸脱と見なして弾劾する行為は、潜在的に、また間接的にナショナリズム運動と見なし得るのである。

報告においては、アメリカにおける反カルト運動とフランスの「反セクト法」制定過程を検討して、以上のような立論を裏付けた。結論として、現代ナショナリズムはますます宗教的ナショナリズムの表出へと向かいつつあり、かつ国民国家を越えた拡がりをもってきたと言える。二〇〇一年九月十一日、アメリカにおこった凄惨なテロは、その進展を示している。

第四部会

『阿毘曇心論』の業品における

三悪行について

智 谷 公 和

この論文は、『阿毘曇心論』(大正No. 1560、以下、『心論』)を中心に、心論系の論書である『阿毘曇心論経』(大正No. 1561、以下、『心論経』)と、『雜阿毘曇心論』(大正No. 1562、以下、『雜心論』)とを対照し、また『心論』と女禁訳『阿毘達磨俱舍論』(大正No. 1568、以下、『俱舍論』)等を対比させて述べるものである。

『心論』巻第一の業品の五二偈(大正二八・八一四・上一二二・一二二行)とその長行(大正二八・八一四・上一三三・二六行)までに、三悪行を三悪業であるとし、その中で意悪行に意業と区別された貪(abhidhya)・瞋(vyapada)・邪見(mithyadrsi)の三悪行について説かれている。『心論』業品の五二偈は、「若し業の苦果を與ふるは、當に知るべし是れ悪行なり。意悪行の増上なるは、貪・瞋・邪見なり。」その長行は、「へ若し業の苦果を與ふるは、當に知るべし是れ悪行なり。」とは、謂く業の是れ不善なるは、ことごとく是れ悪行なりと説く。不善には苦果あり。へ意悪行の増上なるは、貪・瞋・邪見なり。」とは、不善の思願是れ意悪行なり。復た三種を意悪行と説く。貪

と瞋恚と邪見となり。」五二偈の長行を解釈してみれば、「業が苦果をまねくとは、この業が悪行であることを、知らなければならぬ。」とは、業の不善であるものを悪行と説き、不善は苦果をまねくものである。へ意業の悪行で勝れたものは、貪・瞋・邪見である。へとは、不善の思(cetana)を離れて別に本質を有する、不善の思願を、意悪行と説くのである。意悪行には三種あつて、貪と瞋恚と邪見がある。」とされる。

心論系の論書の三つを対照すれば、『心論』五二偈とその長行は、『心論経』では、巻第二、業品、五一偈(大正二八・八四二・上一五〇六行)とその長行(大正二八・八四二・上一七〇三行)であり、『雜心論』は、巻第三、業品、百二五偈(大正二八・八九三・上一五〇六行)とその長行(大正二八・八九三・上一七〇〇行)である。『心論』と『雜心論』は、三悪行についての、説明の違いは見られないが、『心論経』は、『心論』の長行の二倍の量によって、三悪行を詳しく説明している。『心論経』は、以下の如く説く。意悪行とは不善の思である。不善の思は貪・瞋・邪見である。意悪行は、何故に業と言われるのかと言うならば、因果の法則に支配されているからである。(「当知業以果成因故」。大正二八・八四二・上一二二行)。

因果の必然性は、女があれば必ず梵行を行ずる邪魔になる、必然性と同じである(「如女為梵行垢」。大正二八・八四二・上一二二行)とされる。このように『心論経』を述べた優波扇多是、「業の本質が業因果の原理にかなう。」ことを重視して、思の側に立てば貪・瞋・邪見は、不善の思であるが、業因果の原理に立つならば、業と言うに相応する(「復有貪瞋邪見業

分」。大正二八・八四二・上一行)と。貪・瞋・邪見は業そのものではないが、業の因、資糧・縁集(sambhāra)となるので業分と呼ぶ。よって、貪・瞋・邪見は意業とも言うのである。

『心論』五二偈とその長行を『俱舍論』と対比すれば、『俱舍論』巻第一六、業品の六六偈(大正二九・八四・上二八〇二九行)とその長行(大正二九・八四・中一〇一三行)であり、梵文 Prāṭhan 本(AK, SKと略す)では、二三七頁七行〜三三八頁一二行であり、AKV、荻原本(AKV、と略す)は、三九九頁三三行〜四〇〇頁二九行である。ここで世親は、意業と意行との区別を思か表かにおいている。すなわち世親は思に於いて、意行であるが、意門を通して働くので、その門(mukha)になぞらえて意業と言う、としている。以上のことから、心論系論書と『俱舍論』等を通じて三悪行について考えられることは、業論が身・語・意の三業とされ、業因果の原理の中で、意業に原理的必然性以外の、自由な心的構造を与えようとして、三悪行を意業と区別したのである。

随念(anusmṛti)から三昧(samādhi)へ

洪 鴻 榮

原始仏教では、三随念(念仏・念法・念僧)が早くより随念のひとつとして修習されている(『雜阿含』九八〇・九八一

經)。その三随念は三帰依に由来している。仏弟子が三宝に帰依し、信じ念じ動揺せざることが「仏不壊浄・法不壊浄・僧不壊浄」とするのである(『雜阿含』一一二二經)。

また修行者の内面的な信心の完成は、外面的行為にあらわれなくてはならない。それゆえ仏法僧の「三不壊浄」は当然「戒の不壊浄」と結びつき、「仏不壊浄・法不壊浄・僧不壊浄・戒」という「四不壊浄(信)」が明らかにされる(『別訳雜阿含經』一五九經また『雜阿含』一一三・一一四・一一六・一一七・一一三五經)。それゆえ、仏弟子が三帰依を受ければ、五戒(『增一阿含』T2, p. 863a, 863c)も一緒に受けることになるのが、通例である。戒↓定↓慧という三学の実践の順次からみると、仏法僧に対する信心の成就の後、戒と結びついていくのは、合理的であると考えられる。

四随念はもともと仏法僧三宝に対する随念(三随念)に端正法(在家の基本的な修行法)である戒施天の内の戒を加えたものである。この戒施天の戒のみを取れば自利的であるが、施を加えることによって利他の側面が出てくる。さらにその果報として昇天の功德が得られる。すなわち自利中心の四随念が施天を加えることによって利他的な五随念・六随念に進んでいったと考えられる。

原始仏教における随念が用いられるケースを類型化してみると次のようになる。

- ① 疾病のときの随念(T2, p. 766b-c, 819b, 269b, 270b-c, 442b, 441b, 145a) ② 臨終のときの随念(『長阿含』四經またT2, p. 740a, 237b, 432b) ③ 恐怖心に駆られたときの随念

(T2, p. 254c, 255a, 615a)。④仏と僧に遇えないときの随念 (T2, p. 505c, 490b)。⑤煩惱あるときの随念 (『中阿含』五六經また T2, p. 490b)。⑥齋戒のときの随念 (T1, p. 912c, 771b-772a, 912c)。⑦平時の随念 (T2, p. 218b, 237b, 432b)。⑧宗教儀式の随念 (T2, p. 141c)。⑨精進の随念 (『雜阿含』T2, p. 217c)。

以上大まかに随念を弁別してみた。疾病のときの随念、臨終のときの随念、恐怖があるときの随念の例が一番多い。その意味では、在家者には、命終・怖懼・難病のとき、仏法僧戒施天の功德を念じさせ、安心させ、善処の来世を旨指させるのである。

『雜阿含經』では、四随念(仏法僧戒)を修すれば三昧定を得(八四八・八四九・八五〇經)、五随念(仏法僧戒施)を修すれば三昧定を得(八五七經)、六念(仏法僧戒施天)を修すれば心定(心が禪定に入り)ないし涅槃に向うと説く(『別訳雜阿含經』一五六經、『雜阿含經』九三一・五五〇經、『仏說難提釈經』、『長阿含經』一一二經)。

六随念は四随念あるいは五随念から発展したものである。原始仏教においては、最初、在家信者には、四不壞淨 (T2, p. 441b, 442b, 270a, 145c) あるいは五法 (T2, p. 505c, 433b, 238b, 238c) を前提として、これに基づいて六随念を修することを勧める例があるが、結局六随念は、一つの修行法として独立した (T1, p. 12a, 54a, 58a, 231c, 236a, 218b, 270c)。その中で、比丘はただ六随念のみを修すれば、涅槃に至ることができる(と説かれてゐるに至った (T2, p. 237c, 432c, 143b))。

六随念はさらに、出家者の禪定法である念寂止・念死・念身至・念安般の四念を加えて十随念へと展開する。『增一阿含經』「広演品」の十随念では結跏趺坐の「形式」が要求される。これに対し、『雜阿含』八五七經では「五念」を念ずるとき「若住、若行、若坐、若臥」が述べられる。

※略語 『大正藏』

『維摩經玄疏』體玄義の譬喩依用に関する一考察

山口 弘江

天台大師智顛の最晩年に口述によつて著された『維摩經玄疏』の體玄義第二簡偽頭真では、法性と実相について説く中、通教と別教に三獸渡河の喩が用いられる。この譬喩は兔、馬、象の河の渡り方を三乘それぞれの違いに譬えた、有名な仏教譬喩の一つである。

まず通教では、法性に入るのは三乘共通であるが、声聞は法性に浅く入つて煩惱のみを滅し、緣覚はやや深く入つて習氣の一部を断ずるが、菩薩は法性の底を窮め尽くして習氣を尽滅するとして、三獸渡河の喩が現れる。通教における用例(以下【維通】)では、法性を水、三乗を足の長さの異なる三獸とし、また習氣を断ずる程度をそれぞれの動物が河を渡る時の水深の違いに譬えている。次に別教では、最初に『大般涅槃經』より

「第一義空を名づけて智慧と為す」や「智者は空及び不空を見る」などを引用し、法性の理は同じであるが不空の見不見において菩薩と二乗は異なるとする。更に不空とは智慧の性であり、見仏性と名づけて、再び三獸渡河に譬えている。別教（以下【維別】）では空を水が柔軟であることに、不空を川底の堅さに、また別教菩薩を象に譬え、二乗は空のみを見ているが別教菩薩は空と不空の両方を知るのでと、二乗と別教菩薩の違いを明らかにしている。また、『法華玄義』體玄義二広簡偽にも三獸渡河（以下【法玄】）が用いられている。前半部分は【維別】と設定が同じであるが、後半は『法華經』の経體である実相の地層に唯一到る円教菩薩の大象が登場し、実相の底の上にある泥の層までしか到ることのできない別教菩薩の小象を二乗の兔や馬とともに退けている。

さて、三獸渡河の典拠には二系統（ここではそれを仮に系統A、Bとする）あると考えられる。まず系統Aとして曼無識訳『優婆塞戒經』三種菩提品第五や浮陀跋摩訳『阿毘曇毘婆沙論』卷第三十七使健度十門品第四之一などがある。三獸は恒河水の十二因縁の河を渡るという面では同じであるが、底にしつかりと足を付けて渡る如來の香象に対して、浮くだけの声聞の兔や底に届くときもあれば届かない時もある縁覚の馬は、習氣の根源を抜き去ることができないとしている。一方、系統Bの『大涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品第二十二之三（以下系統B①）では、小乗の声聞、縁覚、菩薩が入る涅槃とは別の大涅槃があることを説き、この大涅槃の水底に完全に至ることができるのは大象王である諸仏のみであるとしている。ここでは、十

住の菩薩ですら仏性を見ないものとして二乗と同一視されている。また、師子吼菩薩品第二十三之一（以下系統B②）では、断見常見を排して中道、十二縁智を觀照する觀智を仏性と名づけるが、二乗は因縁を觀するものの仏性の名は得ていないとして十二因縁の河を渡ることができない兔と馬のようだとする。

以上の仏典引用例と比較すると、【維通】では簡略な記述ではあるが、譬喩の前の文脈から三乗の習氣の滅が主眼となっているので、系統Aの三獸渡河にかなり近い。一方【維別】は、三乗それぞれの違いよりも別教菩薩と二乗を区別するために不空、仏性を強調し、譬喩の直前には『涅槃經』が連続して引用されているので、三獸渡河は系統B②的の依用と考えられる。また【法玄】は円教の立場で大象と小象を対比するという点から系統B①の大涅槃の宣揚を諸法実相に準えたものと思われる。

以上、これらを総合すると智顛は仏典に現れる二系統の三獸渡河の内容を踏まえて使い分け四教の差異を解釈し、三喩三様の依用になったと考えられる。また、引用典拠の原意と照らし併せると、系統Aが主体とする煩惱対治の問題は【法玄】ではほとんど問題とされていなかったが、『維摩經玄疏』においては卷第二に説かれる三觀義において天台修行論の根本となる概念であるので、教理面だけでなく実践面からも三獸渡河の譬喩の依用は大きな意味を有していたものと思われる。

『撰大乘論』第三章における菩薩道について

渡邊 親文

無着著『撰大乘論』第三章（「入所知相章」、以下『撰論』IIIと略記）は、同論第一章と第二章において説かれる初期唯識学派の哲学的理論（第一章においては三性説が、第二章においてはアーラヤ識論が説かれている）と第四章以降に説かれる菩薩の具体的な修行徳目とを結びつけるとともに、涅槃の獲得へと菩薩が修行を進める道、つまり菩薩道を説く非常に重要な章である。

『撰論』IIIに説かれる菩薩道は、他の初期唯識論書―特に『大乘莊嚴經論』―における菩薩道と同様、「菩薩の五道」に集約されると理解されている。「菩薩の五道」とは、概して、資糧道（samhāra-mārga）・加行道（prayoga-mārga）・見道（darśana-mārga）・修道（bhavana-mārga）・究竟道（niṣṭhā-mārga）を意味する。しかし、『撰論』III・三では、信解行地（adhimuktīcaryā-bhūmi）・見道・修道・究竟道の四道しか説かれておらず、『撰論』全章においても、いわゆる五道は言及されていない。つまり、『撰論』IIIに説かれる菩薩道をいわゆる「菩薩の五道」と見なすには問題がある。特に、問題となるのが、「資糧道」である。「資糧」とは、『撰論』では福德と智（punyāñāna）―具体的には、六波羅蜜―のことであり、「資糧道」とは、「見道」に悟入するために菩薩が資糧、つまり福

徳と智を蓄積する階位である。しかし、『撰論』では、福德と智の蓄積は、「見道」に悟入する前段階においてのみ実践されるのではなく、「見道」と「修道」とにおいても実践される修行徳目である（『撰論』IV・一参照）。従って、『撰論』においては、いわゆる「資糧道」が説かれているとは考えられず、『撰論』IIIに説かれる菩薩道がいわゆる菩薩の五道に集約されると理解すべきではない。

では、『撰論』―特に第三章―に説かれる菩薩道は、菩薩の修行道として完成・体系化されたものではないのかという疑問が生じるが、そうではない。なぜなら、『撰論』IIIに説かれる菩薩道は、『瑜伽師地論』、『大乘阿毘達磨集論』などの他の初期唯識諸論書に説かれる菩薩道よりは、より発展し組織化・体系化されているからである。『瑜伽師地論』、『顯揚聖教論』、『大乘阿毘達磨集論』などにおいて説かれる修行道はアビダルマ的要素を含んでおり、『中辺分別論』や『大乘莊嚴經論』などにおいては、より唯識学派独自のものへと発展しているものの、組織化されているとはいえない。しかし、『撰論』IIIにおける菩薩道は、同論以前には組織化されていなかった菩薩の修行道を信解行地・見道・修道・究竟道の四道の枠組みに組織化し体系化している。この点からすれば、『撰論』IIIに説かれる菩薩道は、後に体系化される、いわゆる菩薩の五道の成立に影響を与えたといえるであろうが、それ自体は菩薩の五道を意図していない。

ジャイナ教聖典の外道思想

— *Śvaśāstra* 一 —

茨田 通俊

ジャイナ教聖典の第二アーンガ *Śvaśāstra* は、外道の思想を論駁することに主眼が置かれている。全二編のうち大半が韻文で書かれた第一編は、冒頭の第一章第一節で早速外道思想の批判が展開されている。「ある沙門婆羅門 (samana-mahana) たちは、これら聖典の趣旨 (gantha) を無視し、理解を示さずに、〔誤った教義に〕固執し、諸々の欲望 (kama) に執着している人々 (manava) である」(6) として、以下に批判の対象となる外道思想が示される。

「ある者たちは、この世に五つの要素 (mahabhūya) があると語った。地 (pudhavi)、『水 (au)』、『火 (teu)』、『風 (vanu)』と五番目に空 (agasa) である」(7)、「これら五つの要素があるって、それらよりひとつのもの (靈魂) が〔生じる〕と言われる。この世でこれら (五要素) が消滅する時、身体を有する者 (dehi, 靈魂) は消滅する」(8)。諸要素を認め、靈魂と身体を一体と考えるこれらの思想は、唯物論者のものであろう。さらに、類似の思想が見られる。「愚者 (bala) であろうと賢者 (paññā) であろうと、各々に遍く靈魂 (ava) がある。それら (靈魂) は〔身体が存在する限り〕存在するが、死後は存在しないし、化生の有情 (sattovavaiya) も存在しない」(11)。

「善業 (punna) も悪業 (pava) もなく、現世以外の他の世界 (loa) もない。身体 (satta) の消滅 (vinsa) をもって、身体を有する者 (dehi, 靈魂) は消滅する」(12) とあり、これらが、パーリ『沙門果経』のアジタ・ケーサカンパリンに代表される断滅論者の主張であることは、明白である。

また、「ある者どもは、この世に五つの要素 (mahabhūya) があると語った。さらに、靈魂 (ava) が第六の要素であって、靈魂も世界 (loa) も常住であると語った」(15)、「原因がない場合とある場合の」両方で、それら (六要素) は消失しないし、また、存在しないものは生じない。すべての事物 (bhava) は、全く本質的に常住 (niyatubhava) である」(16) とされる。多少の相違はあるものの、これらは、パーリ『沙門果経』のバクダ・カッチャーヤナの説に近く、靈魂を認めながらも唯物論的であることは、パーリ『沙門果経』と同じである。ここでは、靈魂の永遠性を説く常住論が示されている。こうして、まず断見・常見が否定されることは、仏教と同じく偏った主張を避けたジャイナ教の相対的立場を明確に物語っている。

さらに、「ある愚者 (bala) たちは、瞬間的に結びつく五蘊 (khandha) を語る。(彼らは、靈魂は身体と) 異なるとも同一であるとも、また〔靈魂が生じるのは〕原因があるともないとも、決して言わなかった」(17) という詩句には、「五蘊」という語が見られ、後半で無記の立場が説かれることから、仏教を指していることは間違いない。「地 (pudhavi)、『水 (au)』、『火 (teu)』、さらに風 (vanu) の四要素 (dhanu) が一緒になっ

て、身体 (riva) を「作る」、そのように自分たちは知っていると思っている者 (janga) たちは言った (18)。仏教も物質世界が地・水・火・風の四要素から成ることを前提としていた (DN, Vol. I, pp. 215-223) ので、これも直前の詩句に続くものとして、仏教を想定することは可能である。ジャイナ教は仏教をも異端視して否認するのである。そして、以上のような主張をする者たちは、輪廻苦から逃れることはできない、として非難している。

Svagadanga 1—1—1 では、もちろん正統バラモン系思想への批判も見られるが、論難の対象は主に同じ沙門の諸思想である。断常二見を排することで絶対的立場を退けた上に、さらに仏教とも一線を画すのである。そこでは、ジャイナ教の適な教義が説かれるわけではないが、外道思想との関係からジャイナ教独特の立場が示唆されている。

アティーシャと般若経

望月海慧

チベット大蔵経のテンギルには、アティーシャに帰される二つの般若経に関する文献が存在する。『般若心経』に対する注釈書の『般若心解説』(D, No. 3823) と、マイトレーヤの『現観莊嚴論』に対する注釈書の『般若波羅蜜多撰義灯』(D, No. 3804) である。蔵外文献には、アティーシャに帰される

『十万頌般若経』の縮刷版が見られる。これは、経典の注釈ではなく、説誦用テキストとして同経を再編集したものである。また、彼は多くの経論をチベット語に翻訳しており、『八千頌般若経』(D, No. 12) とそのハリバドラ注の『現観莊嚴論釈・光明論』(D, No. 3791) のチベット語訳を校訂している。

彼の主著『菩提道灯論』の自註『菩提道灯論細疏』では、般若経の引用は三箇所に見られる (D, No. 3948, Kni 24635-6, 27644-5, 28356-7)。最初のもは『般若経より』とされるが、類似する文章を『金剛般若経』に見ることができる。二番目のものは『十万頌般若経』からのもので、最後のものは『善勇猛般若経』からのものである。さらに、般若経 (Kni 27457, 28451) や『常啼品』(Kni 24646, 25455-6, 28422-3) というタイトルへの言及も見られる。

次に大著となる『宝篋論』には、般若経からの引用が六箇所に見られる (D, No. 3930, Ki 9822, 9824-5, 10122-3, 10422, 10424-5, 10554-5)。最初のもは、『十万頌般若経』からのものであり、他は『八千頌般若経』からのものである。これらは、同論の「発菩提心」のセクションにおいて、その他の大乘経論と並記して引用されたものである。また同論には、『宝徳蔵偈』からの引用も見ることができる (Ki 9821-2)。

大乘経典のアンソロジーである『大経集』(D, No. 3961, P, No. 8358) には、般若経の引用は七箇所に見られる。この数字は、同論に引用される八十四の経論のうち九番目である。いずれの引用も『般若経』というタイトルで引用され、特定の般若経を指してはいないが、確認できたものは『八千頌般若経』に

その典拠を見ることが出来る。これらは、第二章「在家において貪欲であること」(PP1=D, Gi 9a2-4, P. Khi 10a7-b1) 第四章「法を説く者を誹謗する者」(PP2=D, Gi 30a7-31b7, P. Khi 34b5-35b2; PP3=D, Gi 35b3-37a1, P. Khi 39b4-41a6) 第十八章「悪友を捨てる者」(PP4=D, Gi 103a3-6, P. Khi 117b3-6) 第十九章「善友」(PP5=D, Gi 112a1-3, P. Khi 127a3-6) 第二十八章「菩提心の功德を説いた者」(PP6=D, Gi 155b5-7, P. Khi 178b2-5) 第二十九章「菩提心を欲する者」を転じたもの」(PP7=D, Gi 159a6-b4, P. Khi 182b6-183a4) の六つの章に見られる。その内容を簡単にまとめると、①貪欲の心を起こさなむこと、②般若波羅蜜多を捨てる者が地獄に生まれること、③魔がつけいる行為、④悪友が魔の行為を指摘しないこと、⑤善友に依存する行為、⑥衆生を無上なる完全な菩提に導くことによる福德の生起、⑦魔により賞賛された者が菩薩が悟りを得ることを邪魔することである。これらは、いずれの章においてもその他の經典と並記して引用されており、般若經に特有な教義を引いてきたものではない。また同論には、『宝徳藏偈』からの引用も三箇所に見られる (D, Gi 111b7-112a1, 188a2-b3, 195a5-6)。

アティーシャのテキストにおける般若經の引用は、多くが『八千頌般若經』からのものであり、彼が般若經の中でも特に『八千頌般若經』を最もよく読んでいたと推定できる。『十方頌般若經』の引用も二箇所あり、その縮刷版が彼に帰されているが、『八千頌般若經』と比べるとむしろあまり読んでいなかった印象を受ける。『般若心經』に対する注釈書は、ヴィマラ

ミトラらによる先行する諸注釈の影響の下で著したものと思える。

一 闡提 (icchantika) とは何か

——語義説明に向けての一試論——

阿 理 生

一 闡提 (icch) は『大乘涅槃經』に現われて以来仏教の本質に迫る議論を醸してきた。近年研究が進展したが、icch. の原語自体の考察は不十分なままである。icch. の語義について (a) irtham + eva + ika > irthantvika, airthantvika [現世主義なる] (d) Skt. icchant (√is 現在分詞) + ika [欲している者] (c) iccha (√is 名詞形) + anta + ika [欲の極を有する] (e) Pali. micchatta (Skt. miyātava) や mlecca との関連等の諸説はどれも難点がある。今日 (b) が有力だが icchant と Taddhita 接尾辞 ika との結合では語頭が vrddhi 化⁽⁵⁾して aicchantika となるから icch. は Skt. びなご。しかも『涅槃經』には命懸けの伝道で菩薩が相手から icch. と呼ばれ非難される記述から icch. は本来インドのある地方語 (Pkt.) と推定される。(d) 説の icchant は icchanta (Pali: AM) との類同から Skt. でなく Pkt. だとして依然主張しえようが icch. を「欲している者」と解する限り何を欲しているか曖昧で目的語の無い言葉が強い非難用語たりうるだろうか。そこで『涅槃

経』の *icch* の種々の定義的叙述から語義に最も関わる表現を抽出すれば次の二種となろう。(A)治療できない病気をもてる *icch* (望月資料^⑤)・死時に至った者のような *icch* (望月資料^⑥)・死のうとしてゐる者に等しい者が *icch* (望月資料^⑦)・死んだに等しい *icch* (望月資料^⑧)以上⑤⑦⑧の文意は経初期形態の法顕訳六巻本に存在] (B) *icch* は善根を断じてゐるから焦穀種に等しい(望月資料^⑨)「六巻本にも」一闍提とは一切の諸善根を断滅す(望月資料^⑩)「四十巻のみ」以上の(A)類死や(B)断善根が *icch* の語義自体に由来する可能性をもととみて *icch* の語構成に注目すると *icch* は *anta* (破局・破壊・死)を目的語とする複合語の如く思われる。その時その前分は目的語をとる語として *Skt. ipsa* (*Desiderative* 求欲法 \rightarrow *ap*)の形容詞形 *ipsu* (至ろうと欲する)が適する。故に *ipsu + anta + ika* \rightarrow *aiṣvanitika* 「(白ぎの善根の)破壊(死)に至ろうとしてゐる輩」^⑪となり *Pkt.* の *icchanitika* の形をとらう。この推定語は次の *icch* の定義とも合致する。「*icch*」の根本部分は何か。経の誹謗(*satpratiksapa*)である。「梵文断簡」(望月資料^⑫)・「方等経は皆是れ魔説なり……是の説を作す者を一闍提と名づく」^⑬(望月資料^⑭)・「経法を誹謗し口に悪言を説き永く改悔せず諸経法に於いて心に帰依なし。是の如き人一闍提の道に向かう」^⑮。ここに *icch* とは経の誹謗なる悪業にて白らぎの善根の破壊に至らうとしてゐる輩という図式が成立する。*icch* は悪業への批判を含むが罵倒や差別の語ではなく類死者への慟哭にも似た悲と見捨てることのできなぬ慈との心情に発していたことが窺われる。*icch* はそのような語義の *Pkt.* であることが時と共に忘れ

去られ *Skt. icchanitika* (欲している者)と解されるに至った^⑯と推測される。

註

- (1) 荻原雲来『梵漢対訳仏教辞典』*icch* の註 §110-20。(2) 荻原前掲書(漢訳「樂欲」の解)、水谷幸正「一闍提攷」、小川一乘『*icchanitika* について』、望月良晃『大乘涅槃經の研究』、下田正弘『涅槃經の研究—大乘經典の研究方法試論—』他。
- (3) 荻原前掲書(「甚欲」の解)。(4) 水谷前掲書。(5) 辻文法 p. 217 (各説?)。(6) 望月前掲書 pp. 42ff. (資料^⑫) 但し漢文書下しや *Tib.* 和訳と pp. 105ff. の記述に誤解あり。(7) また *Skt.* での編纂にせよ口語の *icch* まづ *Skt.* 化しては非難のインパクトが弱まるであらう。(8) 望月前掲書資料編の番号使用。(9) 同様に^⑬はマンローの損われた核は芽生えない譬え。(10) 辻文法 p. 183 (§96 I. 論考), p. 214 (8. u.)。(11) 例えは *mumūṣu* ($\sqrt{mū}$ *Des. adj.*) が「死を欲する」他に「死のうとしてゐる・類死者」の意を持つる如く欲求の他に切迫した近未来の意がある。(12) R. Pischel 文法 (§84 *aiṣvāka* = *ikkhagā*, §328 *psa* \rightarrow *ccha*)。な *Skt. ipsati* (\sqrt{ap} , *Des.*, *icchanti* (\sqrt{is}) \neq *Pali* と共に *icchanti* となる)。(13) 松田和信『中央アジア出土大乘涅槃經梵文断簡集』p. 45。(14) *icch* を利養に貪著する者とみた望月説に対し涅槃經教説を非難した者とみる藤井教公説(印仏研40-1-2)にも抵触しない。(15) 経に繰返す「唯除一闍提」の(唯)除 *sthapayitva* にもそれを無視できぬ意識が窺われる。拙稿(印仏研49-1-2・114頁)。(16) 『楞伽經』南条刊 pp. 65-67, 『宝性論』中村刊 p. 55。

『夷堅志』にあらわれた仏教

——烏瑟沙摩信仰をめぐって——

永井政之

周知のように今日、禅宗寺院ではその伽藍全体を七堂伽藍と総称し、所謂トイレを「東司」と呼ぶ。そして東司には烏瑟沙摩明王が祀られる。烏瑟沙摩明王が「不浄」を払う機能を持つと考えられていることも周知の通りで、江戸時代、曹洞宗の宗学を確立したとされる面山の『洞上加藍諸堂安像記』や『洞上加藍雜記』はいずれも烏瑟沙摩明王を東司に祀ることに疑問をみせず、かえってさまざまな密教経典を引用しつつ、その正統性を強調している。

たしかに烏瑟沙摩明王のもつ固有の性格をもって、東司と結びことは当然と言い得ようし、実際『釈氏洗淨略作法』も引用する『蘇悉地羯羅經』巻中の「若於穢处不淨等処、縁事須往、先誦烏枢沙摩真言、云々」などは、経証としては一見最適なものとする言いうるかも知れない。しかし東司に烏瑟沙摩明王を祀るという行為は、文献的に見てさほど古い時代まで遡及できない。

たとえば徹通義介（一一一九—一三〇九）の将来になるという『五山十刹図』を見ると、僧堂に文殊菩薩、衆寮に観音大士、仏殿（天童山・靈隠寺）に三世如来、庫院に韋陀尊天、浴室（天童山宣明）に仏像（名称不詳ながら、多分、跋陀婆羅普

薩像）が記される。『五山十刹図』を収録する東司をめぐっての記事は、「鎮江府金山寺様の東司図」「建康府蔣山小遺処様」であり、さらに東司に掛ける「牌」とその文言が収録される。具体的な文言はのちに本邦江戸時代の『釈氏洗淨略作法』や『洞上加藍雜記』『洞上加藍諸堂安像記』などに継承される。それにしても『五山十刹図』の段階では烏瑟沙摩明王と東司の直接的な結びつきはない。

このことをどのように考えるか。先に述べたように筆者は南宋では未だ烏瑟沙摩明王は東司に奉祀されるには至っていないと考える。

いったい烏瑟沙摩明王について、辞典的解釈を施すなら次のようになる。梵語は uchuṣṣah、音訳としては別に烏枢瑟摩、烏枢瑟麼、烏枢沙麼などがあり、意識として穢跡、穢積、あるいは不浄潔、火頭金剛、穢跡金剛などがある。その像については、『図像抄』巻八では、二臂、四臂、六臂、八臂とさまざまあることを伝える。共通しては憤怒の相をもって画かれる。いずれにしてもその存在が強く意識されるのは唐代の善無畏や不空による訳経に発端し、さらに阿質達霰 (Ajitasana、無能勝將) による『大威力烏枢瑟摩明王經』や『穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門』、さらに『穢跡金剛法禁百變法門經』の訳出によって決定的となったと言ってもよい。もともと阿質達霰の訳出とされる三経については、すでに『貞元釈経目錄』において玄宗代の翻訳とされつつも、学問的にはいずれについても真経か否かをめぐって疑問が呈されており、筆者も同様の感想を持つ。しかしこの三経が疑経であるとするなら、逆に唐代には

すでに烏瑟沙摩明王をめぐる信仰の基本が確立していたことになる。宋代の禅僧においても、言及する例は少ないものの、烏瑟沙摩明王の存在は周知のものであった。たとえば月江正印は「三首示以三觀法門、八臂示其八方禦侮、頭百千諸仏威權、救一切衆生之疾苦、云々」と言う。いま一例、穆庵文康も「全機妙用、世出世間、而作大饒益」という。ここでは解機の機能よりも、さまざま現世利益をもたらす明王として期待されていたらしきを窮わせる。

翻ってみれば、沢田瑞穂『中国の呪法』が指摘するように、『夷堅志』を通して見るかぎり北宋代、民間で信仰された烏瑟沙摩明王はまさしくこのような存在であった。むしろ後世、烏瑟沙摩明王を東司に祀る禅宗の考え方のほうが、より教理的であろうとした結果にせよ烏瑟沙摩明王への信仰を脆弱ならしめたように考える。

願生心について

——曇鸞を中心に——

中村 英俊

曇鸞における願生心について考察するとき、『論註』巻頭に示される龍樹の「易行品」との関係を見ることが非常に重要になってくる。すでに『十住毘婆沙論』『易行品』が、その後になつて「除業品」「分別功德品」に明かされる懺悔・勸請・随

喜・回向の四海行と密接な関係を持つっていると指摘されてあるように、『十住毘婆沙論』『易行品』が如何なる内容を持つているかを考察することにおいて、曇鸞が二道判を掲げた意図がより明らかになると考えられる。

さて、曇鸞は世親の「我一心」を一心帰命の願生心であると解釈し、「八番問答」には下々品の往生を願生心によって可能にしている。また、『論註』下巻「起觀生信章」では、十方一切の仏を礼拝するに必ずしも願生の意が有るわけではないことが注意されてある。これは上巻に礼拝を積するにも礼拝をただ恭敬であつて必ずしも帰命ではないかと示される文と同じ表現である。つまり、この二箇所の文章が意味するのは、必ず一心願生の心をもつてすれば必ず礼拝へと身業に現れることを示しているのである。さらに、仏の名号を称し憶念するが無明なお在つて願を満たすことができないのは如実修行相応しないからだとしている。そこで二不知三不信と相違する淳・一・相続の三信をもつて名号を称するべきとし、その三信を世親の「我一心」という一心願生の心であると言っているのである。曇鸞において是一心願生の心を得るか否かということが往生への重要な問題であつたのである。その曇鸞の解釈する願生心が『論註』巻頭に掲げられる「易行品」二道判と如何なる関係を持つのか。『十住毘婆沙論』『易行品』は、漸漸精進の菩薩が菩薩の死である二乘地に墮することを避けるために「信方便易行」が易行道として示されるのである。その後の十方十仏章・百七仏章などによつて「信方便易行」の内容が一心・恭敬心による憶念・称名・礼敬であることが分かる。さらに「除業品」「分別

「功徳品」には余の方便として懺悔・勸請・隨喜・回向の四悔行が説かれ、その中懺悔の功徳が最も重要であると示されてある。一心・恭敬心という信心清淨において憶念・称名・礼敬がなされていく時、懺悔等の四悔行はその念仏と全く別な方便行ではなく、念仏の内容として考えられている。したがって、「易行品」に説かれる信方便易行、難行易行は懺悔ということと大いに関わりがあるということになるであろう。すなわち、「易行品」はその中心的課題は一心・恭敬心なる信心清淨ということにあつて、その相統の中に念仏・懺悔が行ぜられていくものと見ることができであろう。さて、「易行品」がそういう内容をもっているということは、曇鸞の解釈する願生心というものに懺悔ということの影響があるのではないかと考えるのである。曇鸞『論註』は懺悔という言葉は一切使っていない。しかし、「八番問答」にも下巻の讚嘆門積においても、仏の光明と名号の破闇満願のはたらきが一心願生の心と関連して示されることを考えれば、曇鸞は「除業品」「分別功徳品」に示される懺悔というのを仏の名号のはたらきとして見たのではないか。称名しても無明がなお在るというのは淳・一・相統の三信がないとし、仏の名号のはたらきにおいて破闇満願が語られることより考えても、「十住毘婆沙論」信方便易行と懺悔という関係構造に大きく影響を受けていると考えられるであろう。

善導具疏に於ける懺悔觀の一考察

上野成観

一 はじめに

善導著述の撰述の前後関係については現在でも諸説紛々としており未だ決着がついていない。そこで筆者は前後関係を確定する一試論として善導に於ける懺悔觀の変遷について着目したい。ここでなぜ懺悔を取り上げるといえば、善導の宗教は「懺悔の宗教」と言われるくらい善導浄土教全体の基調をなすものであり、またそこに善導の注目すべき機根觀の深化・展開が窺われるからである。筆者はこの視点の下、現時点では善導初期の著述の撰述順序を「『観念法門』↓『般舟讚』↓『法事讚』」と指定している。「『観念法門』↓『般舟讚』」の撰述順序・流れの論証については既に別の機会に発表を行ったので、本稿では『法事讚』に於ける懺悔觀の特徴について照準を絞り、特に『般舟讚』から『法事讚』への展開過程について考察してみたい。

二 本論

『般舟讚』から『法事讚』への展開について以下の二点に問題を絞って考察してみたい。

① 先ず、『般舟讚』で特徴的だった慚愧觀が『法事讚』では更に拡大され、尚かつ懺悔とも関連づけられている。『般舟讚』では「果」(地獄の苦報)痛の自覚↓「因」(三障)の「悔

心慚愧』→滅罪・淨土往生』という構造が見られたが、『法事讚』では「苦の因（無慚無愧→十惡五逆等の造罪）果（苦因による墮地獄）」の知見→慚愧→発露懺悔』という新たな構造が看取されるのである。尚、『観念法門』以来、善導の懺悔の主要な方法が自己の罪過を内外にさらけ出す発露懺悔であったことを鑑みるならば、地獄の苦の因果の自覚、特に自己の無始已来の造罪に対する自覚から慚愧することが、そのまま発露懺悔へと展開していったのは、いわば実践上必然的であったとも考えられる。尚、『般舟讚』では慚愧と稱名との関係が見られたが、『法事讚』でも慚愧は稱名と関連づけられている。

②地獄観、罪業観の展開について。『般舟讚』では典拠（経典名）が明示されずに地獄の描写が説かれていたが、『法事讚』では「地獄経云」と直接典拠を示し、その「地獄経」（『観仏三昧経』）に依り『般舟讚』所説の地獄の描写を質量共に更に拡大させ精緻化している。また地獄観の拡大と連関して罪業観も時間的・空間的に拡大されている。先ず時間的には「已作之罪願除滅、未起之罪願不生」と述べ、已作の悪（過去・現在の造惡）のみならず未起の悪（未来にかけて造るであろう罪業）への意識も見られるようになる。そして空間的には「如大地微塵無數、虚空無辺、法界無辺、方便無辺、我及衆生造罪亦復如是。」と述べ、大地微塵の無數や虚空・法界・法性・方便が「無辺」であるように、衆生の造罪も「量的に」無辺であることを説示しているのである。特に空間的な説示は『般舟讚』の後述を受け、それを展開したものと考えられる。

三 小結

『法事讚』に於ける懺悔観の特色を総括するならば、機根観の深まりと共に懺悔する主体もより普遍化され、その主体が自己の時間的（三世）・空間的（無辺）に無窮である罪業に対して発露懺悔をし、「受我懺悔、憶我清淨」と願うことで自己の三業の清浄化を図ることであったと言える。以上、紙幅の都合上、充分意を尽くし得ない点多々あるが、それらの諸点については他日を期すこととし、本稿では『般舟讚』→『法事讚』の撰述順序について一応の論証がなされたと考え、これをもって小結としたい。

「大願業力」の意味するもの

——三祖教義において——

桑原恒久

中国浄土教において、所謂三祖と呼ばれる人師、曇鸞・道綽・善導は阿弥陀仏の本願を為宗とする法脈であり、就中攝衆生願としての『無量寿経』の第十八願を、その中枢として領受する立場である。本稿では、右三師の著作から、これを裏づける共通の用語表現を摘出し、具体的に三祖を一系の法脈として捉える作業の一部としたい。

大願業力為増上縁

三祖共通の所依經典は浄土三部経である事は言うまでもな

い。その中、特に弥陀の本願を力用として表わす用語の存在に着目したい。

其仏本願力聞名欲往生皆悉到彼国……〔無量寿經〕

如此妙華是本法藏比丘願力所成〔觀經〕

右三師は、これら本願の力用を「大願業力」その受容姿勢を「増上縁」という共通の認識をもつて理解する立場に立っている。

道綽は難易二道判の中で『論註』の説相を踏襲しつつ自他二力を解説している。

臨命終時阿弥陀如来光台迎接遂得往生 即他力故 大經云

十方人天欲生我国者 莫不皆以阿弥陀如来大願業力為増上縁 若不如是四十八願便即徒設〔安樂集〕上、第三大門

この文段は『論註』における左の部分の援引であろう。

生彼淨土及彼菩薩人天所起諸行 皆縁阿弥陀如来本願力故 何以言之 若非仏力四十八願便是徒設〔論註〕下

つまり後者の「本願力」を「大願業力」、「縁」を「増上縁」と換置し、含意を拡大表現していることが分る。しかしその「大願業力」や「増上縁」の用語も各々同著他所に見られる言葉である。

法藏菩薩出世善根大願業力所成〔同右〕

修五門行以自利利他成就故然覈求其本阿弥陀如来為増上縁

〔同右〕

得速三證也以斯而推他力為増上縁〔同右〕

右の如く、各々国土の体相、菩薩自利利他也成就、三願的証の根柢という部分での語句の転用である事が分る。つまり道綽は本

願を理解するに当って全面的にこれを師と仰ぐ曇鸞の教示に従がっているという事が言えよう。又「十方人天欲生我国」とか「若不如是四十八願更即徒設」といった文章形態が第十八願文の願形を想起せしめる感の強いことに気づく。こう理解し得るならば道綽は「大願業力」「増上縁」といった本願力用とその働きかけを最大の表現をもつて、しかも第十八願の意趣に代表せしめて受用していることが分る。

以上の如き道綽の本願理解の姿勢は、相承の弟子善導の本願受容の心的構造と表現形態を決定づけるものとなつた。『玄義分』に

言弘願者如大經說 一切善惡凡夫得生者莫不皆乘阿弥陀仏大願業力為増上縁

といひ又『觀念法門』においても

比縁上巻云 若有衆生得生西方無量寿国者皆乘阿弥陀仏大願業力為増上縁也

と示すに至っている。又この本願受容の心相を語る表現として『玄義分』にこう示す。

発四十八願一願言 若我得仏十方衆生称我名号願生我国 下至十念若不生者不取正覺

善導は道綽の意を承りつつ、四十八願総ての願意を第十八願に代表せしめ、まず念仏による往生を前提として初めて成り立つ諸益として受容する立場を明確に示すのである。しかもこれを「大願業力増上縁」という前二師を相承する共通語句をもつて受容するのである。

以上概略ながら、三師に一系する思想的共通概念である本願

為宗の流れを具体的表現を中心に一瞥した。唯嚴密に論ずれば、曇鸞の「大願業力」は浄土付帯の力用、「増上縁」は菩薩及び三願（第十八、十一、二十二）の所願満足の表現として使っており、道綽、善導は悉く凡夫生因の願の力用を受容するに当って、連引している事である。しかし、畢竟本願全分の集約的表現としてはやはり三師一系といえる。（因に加才、源信にあつては、本願の縁は、自力因の次下に往生の因として位置づけられる。）

（註略）

法然における善と悪

前田 壽雄

善悪とは、理想と自由な意志をもつ人間によつて感得された価値を基準として、一切の存在および行為に対して下される評価を意味する。したがって、人間の能力・心性・自然的生活環境・社会構造など、文化を生み出す条件が相違すれば、善悪そのものの意味および具体的な内容もさまざまに変化する。

法然における善悪理解は、善報をもたらず行為と世俗的道德や倫理における善悪とが関連するような因果応報的なものではない。したがって、特定の社会階層を問題とするのではなく、称名念仏一行による平等往生を説くなかで考えられているのである。

浄土宗の正依經典とする浄土三部經を解釈するなか、『観無

量寿經釈』では、九品について上品を大乘の善人、中品上中生を小乗の善人、中品下生を世俗の善人とし、下品の三生を「悪人」として、それぞれ十悪の罪人、破戒の罪人、五逆の罪人としている。これは後の『逆修説法』や『選択集』においても同様な分類がなされている。善導の説示に基づいて九品すべてを凡夫とする法然にとつて、凡夫に善人と悪人との区別をするとは、必ずしも「凡夫＝悪人」とはならないを指している。さらに、下品三生を解釈するにあつて「次にこの九品の中にこの品が最要なり。頗る我らが分に相当せり。」と述べ、法然自身もまた「十悪の法然房、愚痴の法然房」や「我れ是れ無智の身なり。我れ是れ破戒の身なり。」と罪惡的存在であると語っている。また、『阿弥陀經』の「若有善男子善女人」の真意を善人のみならず、悪人が専修正行の念仏三昧によつて往生すると示している。

このように經典には見られない「悪人」をも加えて解釈する理由には、法然がどのように自己を捉えているのかが関係している。法然は、自己を悪人のみならず、末法内存在であると自覚している。『念仏往生要義抄』には、「世すでに末法なり、人みな悪人なり」と述べているが、これは決して末法であるからといって、人がみな悪人であるといったことを意味するものではない。つまり、『選択集』における「当今は末法にして現にこれ五濁悪世なり」として、末法思想に基づいて釈迦の教法の現実的衰退を「五濁悪世」とし、これを超克するための教法を打ち出しているが、衆生が「一生造悪」する存在であることについて、末法思想のみをその前提条件とすることは甚だ不十分

である。「一生造悪」の衆生が救われる道とは、阿弥陀仏の誓いに基づく念仏に根拠づけられるからこそ、浄土門が時機相應の法門として意識されてくるのである。また、一切衆生が「皆有仏性」への可能態であるということの問題とした、法然の追求姿勢を決して見落としてはならない。つまり、無明的存在である衆生が覚者と成るといふ「存在性」と罪悪が無始より過去にありながら値仏が可能であるといふ「認識性」を語ることによって、衆生が仏と出遇っていくという意味が問われているのである。その意味において平等往生が説かれ、法蔵菩薩の誓願における諸仏刹土の天人や国土の選択に善悪が用いられる。ここに因果関係が問題とされ、仏果に導く善因とは弥陀の因位の姿に求められていると理解することができる。

さらに法語には「在り方としての善悪」のみならず「行為としての善悪」が語られている。「悪をなすことなかれ」といふ仏教の基本原則によりながら、仏法において善悪の基準を設定している。ここでは「抑止」する意味で用いられる善悪であるが、それは決して倫理的側面にとどまる理解であってはならない。法然は、人それぞれの出会いのなかで相手に応じた説法をされたのであり、すべての者が悪をあらためることを要請しているわけではない。むしろ、往生業としての廃悪修善を否定し、称名念仏による生死出離を強調しているのである。

星野元豊の浄土解釈の特徴

——星野師を偲んで——

木村世雄

星野元豊師（一九〇九—二〇〇一）は愚師久松真一に薫陶を受け宗教学・宗教哲学の立場から親鸞思想を研究された。師の浄土解釈の根底意識には、浄土教経典において特徴的な神話的表現を実体視・観念化することへの危惧がある。そこでプロテスタント神学における「非神話化」を例に出し、浄土教にもそのようなアプローチが為されるべきだと提唱されて神話論的に説示された浄土経典の本質を抽出することに尽力された。当論者は①自己と浄土、②方便法身の二点より、師の浄土解釈の特徴を明らかにするものである。

①自己と浄土

「西方十万億仏土の彼方にあるような極楽などとうてい信ぜられない」という。……ここでは經典の書かれた神話的表象のみがとりあげられて、神話的表象が指し示さんとする当のものとはまったくおきざりにされてしまっている。……神話的描写はあくまでも極楽を指し示す描写であって極楽そのものではない。……人はこの神話的表象に執着して、神話的表象から極楽という空想的観念的なものを作り上げ、その空想的観念的な浄土をもって存在しないとか、信じ難いとか言っているにすぎない。

浄土は客観的・概念的把握が不可能である。それゆえにこそ經典では表現方法として神話的表象によって示されていることを理解することが經典解釈の基本であり、經典を実体視すべきではない。また浄土は客観的・概念的には把握できないゆえに、「往生安楽国」「往生浄土」などと熟語されている例をあげ、浄土は阿弥陀仏の本願を受けて願生する主体があつて初めて自らを顕現してくるもの、との見解を示している。

②方便法身

浄土の本質面は法性法身たる真如・一如の絶対界である。法性法身は「いろもなし、かたちもましまさ」ない人間の感覺・思惟を越えた断絶したものである。ここで法性法身は凡夫との人格的關係をもつために、凡情に即した莊嚴相を現したのが方便法身である。「指方立相」とは方便法身が人間と宗教的交わりを営むについての場所的指示の意。また星野師は方便法身のことを「第二次形而上の世界」という独自の言いまわしをされるわけだが、もちろん經・論・釈にはこのような成語は存在しない。明白には言明されていないが星野師はこのことを經典の「非神話化」であると理解していると思われる。ここでは經典上の神話的表現を懐疑の目で受容する人々に対応する形でこのような表現をされているわけである。ここでは「形而上」の定義を沙汰する必要性は迫られない。木に登る為の梯子のようなもので、その用語自体は便宜的なものにすぎない。その意味で星野師の表現全体が難解な經・論・釈への方便となり、伝統宗学が及ぶことの出来なかつた新たな世界に親鸞思想を敷衍する可能性を秘めている。師は晩年に近い書物の中で「これからの

宗学は、従来の殻を打ち破つて世界の思想界に踊り出なくてはならない」と語る。

星野師の浄土解釈の特徴は浄土を場所的・存在的に限つて理解するのか、あるいは作用存在として理解するのかである。また常に宗教的欲求（願生心）への関心のもとで宗教哲学的に展開されている点を特に指摘できよう。

道綽『安楽集』における『觀經』理解

柴田泰山

本論では道綽『安楽集』に着目し、特に『安楽集』に引用されている『觀經』について整理を行いたい。道綽にとって『觀經』という經典は極めて重要な經典であり、『続高僧傳』巻第二十記載の道綽伝には道綽が『觀經』を二百回にわたつて講義したことが記録されており、また道綽以後の浄土教において顯著に道綽の影響を受けている人物はいずれも『觀經』の研究者であり、道綽及び道綽以後の唐代初期の浄土教が『觀經』解釈を機軸として展開している。

道綽『安楽集』における『觀經』の引用から以下の情報を得ることができよう。

I 道綽は『觀經』から直接の引用回数は決して多くはないが、衆生の十称称仏の根拠として觀經を使用している点から、道綽は『觀經』という經典を従来のように禅觀經典とし

て認識していなかったということが分かる。

II 『安楽集』では『観経』のみに限定的表現を与え、道綽は『観経』を典拠とすることで自説の経證を行っている。

III 『安楽集』では『観経』に関して、往生や滅罪のように曇鸞の著作から敷衍した理解と、別時意会通説のように道綽があらたに対応した問題と、道綽は曇鸞が引用していない経文を独自の見解から経證として引用する場合という、三系統の引用を見ることが出来る。

IV 道綽は韋提希を「大士」として、即ち八地以上の菩薩として捉え、菩薩としての韋提希が行った選択であるから浄土は清浄であり、かつ韋提希が末代五濁の衆生のことを憂慮し釈尊に開示を求めた法門が浄土法門であると捉えていた。

V 道綽は『無量寿経』を解釈する際に、特に第十八願文を説示する際に、曇鸞とは大きく異なった理解を提示している。これは道綽が『無量寿経』と『観経』とを別個の經典と捉えず、重層的な構造として読んだ結果であり、道綽は本願文の取意化を通じて、十念称仏によって下品下生の衆生が往生可能であることを説示し得たと見ることが出来る。

VI 道綽は善導の「壹百番義」の前例的な発想を有しており、九品一々において「臨終正念即得往生」ということが説示されていると述べ、また善導以前に既に『観経』の構成が「一經二会」であることを指摘している。このことは道綽『安楽集』が善導『観経疏』に与えたであろう影響は、単に浄土教に関する諸問題や、その諸問題に対応する際の引用経論のみではなく、善導が『観経』の解釈を行う際に、『観経』の構

成や『観経』の読み方に至るまで、大きく影響を与えているということが伺われる。

この整理を通じて、道綽は『安楽集』において自説の典拠として実に多種多様な大乘経論を引用している。このことは道綽が自身の教学背景において複数の経論が修学可能な環境において、実際に多くの経論の修学を行い、その結果として多くの大乘経論から自己の教学の根拠を探索したものとと思われる。同時に、道綽は釈尊が開示した浄土法門のみが第四五百年の衆生において実際に実践可能な実践方法は「十念称仏」であり、このことを釈尊の一教説である「阿弥陀仏の本願」に求め、特に浄土經典を中心とした教学を構築し、その中でも『観経』は機根と実践とに関して経證を求めた重要な經典として認識していたと考える。

大谷探検隊と青木文教師将来資料について

三 谷 真 澄

大谷探検隊の調査地は、現在の中国・新疆ウイグル自治区と甘肅省（敦煌）、インド、チベットにまたがる広範な地域である。西域・シルクロードの考古学的調査のみではなく、仏教伝播のルート調査と、仏教典籍の蒐集という、「仏教徒」として組織的に行われた唯一の探検事業といつてよいであろう。この点、同時期に行われた数々の西洋列強による探検隊とは目的も

性格も異なっている。この探検隊を組織したのは、浄土真宗本願寺派第二二代門主・大谷光瑞師であった。広義の大谷探検隊は、アジア全域にわたる巨視的な仏教文化探査を目的とするものであった。

二〇世紀初頭、未知の国チベットに入った人物として、河口慧海（ラサ到達一九〇〇年三月）、寺本婉雅（同一九〇一年一月）があり、そして同時期にラサに滞在した、矢島保治郎（同一九一一年三月）、青木文教（同一九一三年一月）、多田等観（同一九一三年九月）、河口慧海（一九一四年八月再到達）がいた。

彼らのうち、青木（一八八六一―一九五六）と多田は、光瑞師の命により、チベット入りを果たした人物である。二人のチベットでの生活は対照的であった。すでに一九〇八年に結ばれていたグライラマ十三世と大谷光瑞師の友好関係により、優待されたの言うまでもないが、多田が、セラ僧院において十年にわたる修学を行ったのに対して、青木は、三年の間ラサの上流階級の家に寄宿し、チベットの市井にあつて「活社会」の観察をし、チベットの地理・植生・風俗・習慣・宗教・言語などの、一九一〇年代初頭の「チベット文化」に直接ふれ、資料蒐集を行ったのである。その将来品も必然、その特色が現れており、多田が、計二万四二七九部に達するチベット語仏教典籍を将来したのに対し、青木の将来品は、いくつかの歴史的な不幸も重なり、チベット大蔵経を将来することができず、当時の日本学界に迎えられることはなかった。

しかし、一九八〇年代になって国立民族学博物館（民博）

に、将来資料の多くが収められることになり、その蒐集品が高い文化的価値を有していることが明らかになった。この時民博に搬入されず、小倉捨次郎氏の所有として残された資料の大部分が、二〇〇〇年三月二二日、龍谷大学大宮図書館に所蔵登録され、正式に龍大所蔵となったのである。この購入品及び、すでに所蔵していた資料を併せ、合計六一品目の将来資料があるが、未だ研究途上であり、未整理の資料もあるので、その概要のみ紹介する。

チベット語文献（貝葉）四一点、グライラマ親翰一袋、本願寺よりグライラマへの手紙一通、英国大使館より本願寺への手紙一通、グライラマ法王親翰一式、辞書用メモ二七袋、チベット貨幣一〇袋、チベット切手三袋、玉類・裝飾品八点、石斧一個、チベットの石八個、ラサ・セラ方面の川砂一包、小石五個、西藏麝香二瓶、チベット地図一枚、チベット関係新聞記事切抜集一束、仏教講義録等八冊、青木文教師メモ帳並びに手帳六冊、皇朝藩属輿地叢書六帙四八冊、チベット土面五点、グライラマ法王逝去ノ記事一枚、紙製工芸品四枚、「写真立」一点（以上、二〇〇〇年三月登録資料）、「ラサ鳥瞰図」一枚。

このうち、チベット語文献資料に限れば、「蔵外文献」がほとんどであり、現在知られている、東京大学文学部蔵一三点、民博蔵五二点、龍大図書館蔵四一点のリストによっても明らかである。この他にも個人蔵や他機関所蔵資料も存在する可能性があるが、いづれにしても、青木のチベット入りは、現在のチベット学、チベット文化学の進展の礎になりうるものであり、大谷光瑞師の先見性をも示唆すると考えられる。

青木文教師将来資料の詳細については、第一次大谷探検隊派遣から一〇〇周年にあたる、二〇〇二年開催の記念シンポジウムで紹介する予定である。

法然門弟における化土・辺地説について

山本浩信

『無量寿経』の胎化段には、弥陀の浄土に胎生と化生とがあり、不了仏智のものは胎生し、明信仏智のものは化生すると説かれている。法然の門弟の一人である親鸞は、『教行信証』「化身土・化土」において、『無量寿経』の疑城胎宮の説示は、方便先頃、末木文美士氏が『鎌倉仏教形成論』において、法然の

『選択集』が聖道門仏教の側より批判を加えられ、『選択集』で明らかでなかった点として、化土・辺地の問題が、幸西・隆寛・親鸞などの門弟において思索された指摘している。化土・辺地の問題は、法然においていまだ理論的な説明が不十分であった第十九願・二十願の位置づけという課題にも直結することである。法然の浄土宗の独立による念仏一行の所立は、聖道門諸行廃捨の主張をはらむものであり、当然そこには南都北嶺の仏教界からの論難と迫害の余地を持っていた。また開宗当時の法然教団は入るものを拒ばない自由な環境にあった。その結果として、外からの迫害と内への雑多なるものの流入が異義

を突出させた。

そうしたなか、諸行廃捨という点に対する聖道門仏教からの批判への応答、あるいは門弟間における諸行の取り扱いや念仏を修する心のあり方が問題となり、第十九願、二十願の位置づけが課題となった。そして、その所生の土の位置づけも問題となった。

法然において浄土は、①道緯・善導を受けた「報土」、②善導を受ける指方立相の浄土たる「西方」浄土、③「捨此往彼蓮華化生」に示される伝統的な往生観、④不退の浄土、⑤九品の差別を見る浄土、などの浄土観が見られるが、『選択集』では「称名念仏はこれかの仏の本願の行なり。ゆゑにこれを修すれば、かの仏の願に乗じてかならず往生を得」とに示されるように、専修念仏によつて往生が可能となるということがその主題であったようであり、法然は、殊更に浄土の相について云々していない。

法然はまた化土についてもあまり論究していない。「禅勝房伝説の詞」には、「助をさす念仏」、つまり専修念仏でなく他の行の助けをかりて念仏する者は、極楽の「辺地」、化土に生まれるなどであるが、これだけでは辺地・化土往生をどう捉えたのかは充分ではなく、法然門下に問題を残すことになる。何故法然が化土について詳しく言及していなかったかの理由は、「平等往生たる本願の内実に気づかされ念仏申す事がその中心であったから」と指摘されている。そうした課題に 대응していったのが、法然の門弟たちであった。親鸞は、法然の諸行廃捨の論難に 대응して、『教行信証』において三経總頌釈を展開してい

る。すなわち、第十八願に基づく称名念仏による往生の主張においては明らかでなかった第十九願、第二十願の位置づけを、方便の願とみることにより、そこに第十八願との真仮を分け、第十九・二十願の両願が、第十八願に基づく真実の土に誘因する願であることを明らかにしたのである。そのことは自ずと、第十九・二十願の両願の所生の土にも方便の性格を帯びることになる。親鸞や隆寛は、辺地・化土は、「願力の所成」の土、つまり「報土中の化土」と主張した。そのことにより第十九・二十願の位置づけを、因の側のみならず、果の側から真仮分別し、そこに仏の方便の説意を汲み取っていったのである。

そのように、法然門弟における「辺地・化土」説は、聖道門仏教による『選択集』への論難への応答や門弟の間における、諸行や自力念仏の位置づけという課題の中で、方便の誓願に報いた土として、「勸信誠疑」の仏意を化土に見出したものと思われる。

『法華経』伝播の一考察

—— 経典書写の観点から ——

竹内正祥

『法華経』等をはじめとする大乘経典には、その教説中にしばしば受持・読・誦・解説・書写の功德が説かれているが、それらの行法は最初から「書写」を含む五法をもって説かれては

いないようである。即ち仏滅後の経典結集以来、教法は暗誦専門家により憶持（伝持）される状況であったからである。しかしながら、最初の訳出では「書写」を説かなかった経典が、後の異訳では「書写」の行法を取り入れていた例から見て「書写」の行法が経典伝播の一つの大きな要因となっている。その事は『法華経』について見ても、その写本が大量に残っている点から「書写」が重要視されている事が明らかであろう。そこで、ここでは『法華経』における経典伝播の為に大きな要因となつたと見られる「経典書写」に注目し考察を試みたい。

先ず、『法華経』における経典書写を見てみると一貫して、その勧奨と供養における称讃が説かれている事が分かるのである。『法華経』では「方便品」後半を中心とする前半部分では一乗の真实性を説き、続いて「譬喩品」以降においては声聞に「授記」を説き、更に一乗の真实性を証明している。しかしながら「法師品」以降の後半部分においては『法華経』の受持・読・誦・解説・書写を説き、経典における供養を勧奨し經典供養（五法行）が主要なテーマの一つとなっている。即ちここで考えられる事は『法華経』前半部分に「書写」の語が無いのは、その時代が経典作成者の「仏在世時」観の表われであり又、暗誦専門家によって経典が憶持（伝持）されていた状況を考えれば、経典伝播の手段に「書写」が無いのは、不思議な事ではなからう。これに対して『法華経』後半部分は、經典作成者の「仏滅後」観の表われであり、『法華経』が經典湮滅を防ぐ為に「書写」を説くのは、経典を伝播させ様という立場からして当然の結果と言えるのではなからうか。その「書写」の功

徳を受ける者は、殆どが善男子・善女人であり、「書写」を受ける時代は「仏滅後」である。そこにおいては、善男子・善女人の「法華經」に対する供養（五法行）の称讃が説き明かされ、確実に經典を後世に伝える手段として經典書写を高唱する姿が見られる。その背景に窮えるのは、法華教団に対する激しい迫害に対して、法華經護持の立場から書写供養を含む法華經受持を高唱し、これらに対抗したのではなからうかと考えられるのであり、經典書写における功德が後の「法華經」伝播における一つの大きな要因となったと言えるのではなからうか。

『法華經』には一乘法を確立し經典を絶対視する姿が見られ、それを正法として後世に伝える目的の為に「經典書写」を高唱し經典伝播を目指していたと、推察出来るのである。

『法華經』には仏滅後における実践行の一つとして「書写」の不可欠なる事が窮われるが、教説中によると「書写」という単体名で確認できるのは殆ど無く、そこには「受持・誦・誦・解説」等が付加・補足されているのである。この点からして「書写」だけの行法に対して功德の称讃が与えられるという事は考えにくいのであり、決して「書写」の行法において事終われりとは限らない事も指摘しておきたい。

以上、「經典書写」に注目し考察を試みてきた訳であるが、そこには「仏在世時」と「仏滅後」を区別する『法華經』（作者）の歴史観が存在していると共に、元來は「書写」の行法に無関心であった經典作成者が『般若經』類に見られる「經典書写」による經典伝播の効果を認識し、それに伴い經典の暗誦・伝承を打破し（『法華經』教説中では、その大半が「若し」

という仮定的な立場にありながらも）「書写」の行法を加え、法華教団における更なる勢力拡大の原動力の一つとして正法伝持を目的とした「經典書写」の行法を導入し、經典伝播の一手段としたものと考えられるのである。

『法華玄義』と『維摩經玄疏』の

教判論に関しての一考察

鄭 世成

教判論について『法華玄義』では一卷と十巻に論じている。一卷には四悉檀中心の教判論を論じている。十巻には三教と三觀の教判論を明かしている。『維摩經玄疏』では『法華玄義』一卷に明かされる四悉檀と十巻に明かされる三教を前提として教判論を明かしている。本論では両者を吟味しながらその相違点を論じると共に、天台の教判論として五時八教は『維摩經玄疏』には明かされていない教判論であることについて論じる。

『法華玄義』の十巻の三教は頓教、漸教、不定教であり、三觀は円頓觀、漸次觀、不定觀である。その教判の目的は教と禪を統合する為である『法華玄義』の十巻の上（大正藏三三卷・八〇六a）の五時八教にはその名目が見えない。頓教について天台大師は華嚴經と法華經の相異点と法華經と涅槃經の相異点を明らかにするし、五時を時間的な面から固定的に見なかつた。華嚴經と法華經の相異点は華嚴經を五味の中で見ると乳に

属するとし、ただ満だけ説くが方便である半を説かない。法華經は五味の中で醍醐に該当するし、方便である半と真実である満が相い成ずる。『法華玄義』の十卷の上(大正蔵三三卷・八〇九a)にある。法華經と涅槃經の相異点は法華經は法を聞く機根と教法が合するが、涅槃經は合する場合もあるし、合しない場合もある(『法華玄義』の十卷の上、大正蔵三三卷・八〇九b)と説かれる。合とは満、不合とは半と同意である。不定教は頓教と漸教の中間的形態である。天台大師は五時を五味に比し、さらに毒を以て人を殺す喩えに應用している(『法華玄義』の十卷の上、大正蔵三三卷・八〇六b)。毒により死ぬとは成仏のことである。これを毒堯と言う。三觀の修行については止觀に詳論されているがここでは『法華玄義』に明かされる三觀を述べる。三觀の円頓觀は始めから実相を觀照することである。漸次觀は漸次的に段階を上げて修行することである。不定觀は円頓と漸次を混合した修行をして仏教最高の境地を覚知することである。

『維摩經玄疏』の教判論は四悉檀を中心に展開している。三觀、四教、頓教、漸教が明かされる。ここに不定教の名目が欠落しているが、それは不定教が頓教と漸教の中間的形態であることから考えると省略されていると思われる。是が『法華玄義』と『維摩經玄疏』の教判の相異の一つである。次に三觀・四教頓教・漸教という分類を見ると三觀は觀行に属するし、四教、頓教、漸教は教に属する。このことから『維摩經玄疏』の教判論も教と觀を統合したことについて窺うことができる。是は『法華玄義』と『維摩經玄疏』との共通点である。四悉檀の内容に

ついて『維摩經玄疏』は世界悉檀、為人悉檀、対治悉檀、第一義悉檀として論じている。四悉檀に依支して明かされる頓教、漸教とは『維摩經玄疏』(第一卷)によると、四悉檀を利用して十二部經典と八萬四千の法藏を開くことである。四悉檀が全ての教を開くことは全ての教を頓と漸で区分して考えることで、四悉檀が頓教、漸教を發起することである(『維摩經玄疏』第一卷、大正蔵三八卷・五二二b)。円頓經で華嚴經を發起し、円漸經で三藏經、方等經、般若經を發起する。四悉檀が頓教、漸教を發起することは『法華玄義』の四悉檀を中心にした教判論としては論じなかつた部分である。要するに『維摩經玄疏』では『法華玄義』とはこの点が相異なるし、三觀を別して三教のみ四悉檀の体系に入れたものである。『維摩經玄疏』では「化儀四教」の言語は見えないが、第六卷に頓教、漸教、不定教、秘密教について論じていることから見ると両者の共通関係が成立すると思われる。四悉檀によつて起きる頓教、漸教の弁別から判断すると、大別途詳別の相異がある。以上結論として『法華玄義』は完全形で円教菩薩対称の教觀双備の教えであり、『維摩經玄疏』は省略形で爾前經の菩薩を法華に流入することを対称とした教えであるといえよう。

湛然の法相批判をめぐって

長 倉 信 祐

周知のように、荊溪湛然の法相教学に対する態度を窺うテキストとして従来『法華經五百問論』があるが、本書は先学の間で一往湛然の撰述とされながら、親撰と断定する上では書誌学的側面に問題点を残している。そこで既に癡空が『法華文句記講義』に指摘するように、湛然が『法華文句』の注釈に際して慈悲(基)の『法華玄贊』(大正蔵三四卷)を批判・肯定の両面から受容した形跡が認められる湛然の確実な撰述『法華文句記』(同)前半部の法相批判の一断面について検討を加えたい。まず顕著な『文句記』に見える批判的受容例を『法華玄贊』の対応箇所と共に掲げれば①釈序品では基が「我聞」を耳根聴受に限定して眼耳等の諸縁和合と滅後の色経を認めない異解に対する評破(一六一A)『玄贊』六六三A(〜C)②釈方便品では『法華論』の決定声聞への菩薩授記説を基が不熟根敗とした異解への評破(一六六B)『玄贊』六五二B)③釈方便品では基が「方便品の体」を後得智とした異解への評破(二二一八C)『玄贊』六九六A)④釈方便品の「十如是」を『法華論』の五何法をもって異解した基への評破(二二三C)『玄贊』七〇四B)等が挙げられる。

誌面の都合上、前掲③を要約する。湛然は有人の説として基が『玄贊』に方便品の体を後得智とする法相家の異解を引用し

た後、「我今以根本智為體」と問答料簡を展開して天台義における法華經体論を示して、方便品の体が方便即実相、権実不二而二なる秘妙の体であることを「今謂所_レ言體者。為_レ取_レ所依。為_レ用_レ當體。若取_レ所依權即而実為_レ體。若取_レ當體即_レ実而權為_レ體。此之二義根本後得。奚嘗暫分。況唯說_レ五則後得為_レ體」と述べ、更に「況分_レ本迹。唯一久成而為_レ根本。餘皆後得」と湛然は法華至上義の面目躍如たる久遠実成を前掲②の記小(声聞授記)と同様に強調している。

次に肯定的受容例には①釈序品の後五百歳遠沾妙道の解釈(一五七B)『玄贊』*釈普賢品八五二C(〜三A)②釈方便品の木栴の解釈(二四四C)『玄贊』七二六C)③釈譬喻品の十四誹謗の解釈(二七四A)『玄贊』七六五A(〜C)等がある。あくまで数例に過ぎないが、忠実に博覧強記の『玄贊』の語釈を踏襲引用した諸例であり「有人云」「有人分_レ此云」とあるように、基や『玄贊』の書名は明記せず『玄贊』の説明文の前後を置換して引用すると言う周到的な形跡が確認される。なお①の釈序品「後五百歳」の解釈について触れば、湛然は序品での釈義に『玄贊』釈普賢品の「後五百歳」の三義の中から第二説を依用している点からも、いかに湛然が『玄贊』を熟読参照していたかを雄弁に物語っている。

最後にこのような『文句記』での法相批判の二面性を踏まえて、湛然の法相批判の背景に触れると、第一に湛然以前の唐代新興諸宗中、特に法相系統(慈恩門下)では殊に『玄贊』未注の著述を中心に法華經講讀が励行していた状況が見られる。第二にかかる法相家の活況に比べて、当時の天台教觀の停滞を示

唆する具体例として『玄贊』には「顛師云」(六七七C)とある以外に智顛を明示した箇所は皆無であり、更に当箇所は吉蔵の『法華義疏』を参照した基の二次的な引用との指摘もあり、果たして基が天台法華疏を知りながら『文句』の書名を示さなかったのか、あるいは従来議論されるように『文句』の完本が基の『玄贊』執筆当時には諸宗に了知されなかった可能性も想定されよう。ともあれこうした状況の下に、湛然が法相家に極めて対抗的意識を持ち天台法華義の發揮を試みたことは、『文句記』釈囉累品に「慈恩安国」等を摘示して「然此經以常住仏性為咽喉。以一乗妙行為眼目。以再生敗種為心腑。以顯本遠壽為其命。而却以唯識滅種死其心。以婆沙菩薩掩其眼。以壽量為釋疑斷其命。以常住不遍割其喉。」(三五二B)と喝破している点にも明らかである。

天台『観経疏』に見られる

須摩提説話について

原田宗司

天台の『観経疏』には、序分の最後(科文では傷歎請法)に須摩提の登場する説話が挙げられている。これは経文の「我宿有何罪生此惡子。世尊復有何等因縁与提婆達多共為眷屬」という韋提希の傷歎に対して、「此経不答、余経説之」と、ある經典に基づいて語られる話である。この話について、例えば智礼

の『妙宗鈔』にも該当する注釈はなく、話の典拠が何処にあるのか不詳である。また疏においては、韋提の歎問に対してこの話を取り上げ答えているが、しかし実際のところその真意が汲み取りにくい。そこで小論では、この二つの問題点を解消したいと考える。

まず典拠に関しては、結論的に言えば、この話は「四分律」三十一所載の燃灯仏授記説話とその典拠が認められる。すなわち「錠光仏・摩訶・珍宝仙人・耶若達」が揃って登場するのは律三十一だけである(『仏本行集経』にも同一の話があるが、名詞の表記上合致しない)。いま疏と律との記述を対比させながら考証すると、「釈迦為摩訶」は、後に定光仏より授記される弥却摩訶のこと、「就珍宝仙人学。学習既成、念欲報恩自惟貧乏」は、珍宝仙人の第一弟子である弥却が経書を誦習し終わり、五百の金銭を要する師の恩に報いようにもそのような金銭を持っていないこと、「于時耶若達欲嫁女」は、蓮華城の祭祀者である耶若達(祀施)が、祠祀衆中の智慧第一の者に財物や自分の娘(蘇羅婆提女)を与えることに相当し、両者の記述が対応していることが解る。しかし律においては須摩提が登場しないことが最大の難所となるが、これは同じ燃灯仏授記を載せる『大智度論』の断片的な記述によって克服される。すなわち論では、弥却が須摩提として登場するのである(これは原典の Megha と Sunati の相違によるか)。恐らく疏の著者は、本来同一人物である二人を別人と考え、しかも論の須摩提を律に登場する十二醜として捉えたのではないか。この推測に基づいて再び考証すると、「时有須摩提求為女(為)は三人称代詞

「其」と解す」は、十二醜が後の議論の中で耶若達の財物（端正好女を含む）を得ることを告げていること、「媚聡明有智而形貌醜」は、祠祀衆の大婆羅門は第一上座ではあるが名前通りに十二醜であること、「摩納遇見論義、須摩提屈在言下」は、弥却が遊行の末蓮華城に到って人民より耶若達の希望を聞き、衆中に入って十二醜との議論に勝ち第一上座に移ったこと、「耶若達歡喜、大賜珍宝以女妻之」は、耶若達は弥却が上座となったことを喜び、希望通りに自分の娘を嫁がせようとしたこと、「摩提生忿発誓、未来世世常惱」は、十二醜は弥却が定光仏より授記を得たことを妬んで悪口し、常に弥却を妬めようという誓願を発したことに対応している。このように須摩提を十二醜に配置することによって解決を見たが、何れにせよこの説話の典拠は、その基礎を『四分律』三十一所載の燃灯仏授記に置きながら、そこに『智度論』の記述を加味して話が構成されていると見るべきであろう。

次に韋提の歎問に対してこの話をもって回答することの意味であるが、実は律においては最後に総括して、弥却とは今の釈尊であり、十二醜（＝須摩提）とは正しく今の提婆達多のことであるとするのである。すなわち、過去世の須摩提の怨みが原因となって、阿闍世は今身提婆の眷属となったと、この話はどのように示唆している。そして疏の発起序にも語られるように、二人は共謀して、提婆は僧伽を破壊し仏身を傷付け、闍世は父を幽閉して王位を奪い、さらには韋提までも牢獄に幽閉して、韋提はここに傷歎する結末となったのである。このように天台『観経疏』に見られる須摩提説話は、正しく王舎城の悲劇

の因縁を語る興味深い話であることが知られるのである。

天台本覚思想文献の時代設定について

花野 充道

日本天台における本覚思想の発展は、仏教の日本的な展開であるとして、鎌倉新仏教との関係や中世文化への影響などが指摘され、その研究の重要性が論じられてきた。しかし現在においても、大方の同意を得られるような定説には至っていない。その最大の理由は、文献の時代設定が非常に困難なことである。伝えられる撰者名に信用できないものが多いために、その文献がはたしていつできたのかを逐一検討し、主体的に時代設定をしていかなければ、天台本覚思想の展開過程を説明することができないからである。

その場合、研究者が考察を進めていく上で一つの目安となるのが、田村芳朗博士の仮説（文献の時代設定）である。今日、この分野における到達した水準を示すものとして、日本思想大系の『天台本覚論』があり、多くの研究者がその中に記された田村博士の仮説を用いている。

田村博士は、仏教の相即不二論の展開史上に天台本覚思想を位置づけ、基本的相即論↓内在的相即論↓顕現的相即論↓顕在的相即論という言葉を用いて、その思想の発展過程を説明されている。この中で、顕現的相即論と顕在的相即論の段階が、い

いわゆる天台本覚思想と呼ばれるものであり、田村博士は顕現的相即論の段階として、『本覚讀釈』や『観心略要集』を挙げ、平安末期から鎌倉初期にかけての成立であるとされる。次に顕在の相即論の段階として、金沢文庫所蔵の『三十四箇事書』（恵心僧都全集所収の『枕双紙』）を挙げ、その成立を鎌倉中期、静明のあたりと推測されている。

田村博士の時代設定について、最大の論点となるのは、一に、『観心略要集』の源信撰を認めるか否か、二に、『三十四箇事書』の皇覚撰を認めるか否か、ということである。とりわけ『三十四箇事書』は、天台本覚思想の時代設定をなす際に非常に重要な文献である。なぜなら天台本覚思想の基本的な考えはここに出そろうとした感があるからである。従って『三十四箇事書』の成立年代をどう見るかによって、他の天台本覚思想文献の時代設定に差異が生じてくる。

『三十四箇事書』の撰者を院政期の皇覚と見るか、鎌倉中期の静明あたりの人師と見るか、という問題は、これを思想内容から論ずるだけでは水掛け論で終わってしまう可能性がある。このような主観的な論争に終止符を打つのは、客観的な根拠に基づいた考察、すなわち書誌学的考察でなければならない。そこで、『三十四箇事書』の写本を探し求めたところ、合計七本の異本が見つかった。それらの写本の伝来について考察を加え、その校異を検討した結果、次のような結論を得ることができた。

『三十四箇事書』の写本の中で、最も原初的な形をとどめていると思われるのは、西教寺正教蔵所蔵、応永十五年、澄舜書

写本である。そして、その奥書の文を見る限り、撰者は皇覚と考えるのが妥当であり、その成立をあえて鎌倉中期にまで下げなければならない理由は全く見つかからない。とすれば、『三十四箇事書』の成立を鎌倉中期とし、それを基準として他の天台本覚思想文献の時代設定をされている田村博士の仮説は、全体的に下げすぎであることがわかる。私は田村博士の時代設定より、全体的に五十年から百年ほど前に遡らせるべきであると考えている。詳しくは拙稿「三十四箇事書の研究（上）」（道心）五号、「三十四箇事書の研究（下）」（道心）二十号を参照されたい。

法華教学史における積尊観の展開

——智頭の「二大事因縁」受容——

田村 完爾

法華経方便品に於て舍利弗は積尊に、法華経を説くよう懇願する。積尊は舍利弗の信念を確認し、一大事因縁の法門を説く。則ち積尊は衆生に内在する仏知見を開き、示し、悟らせ、入らせるという一大事の因縁の為に世に出現したという。

法華教学史上、一大事因縁に深い意義を見出した人師は天台智顛である。智顛は開示悟入の説示以上に「二大事因縁」の語に、より根源的な積尊と一切衆生との繋がり、衆生成仏・法華經説示の必然性を見出した。法華三大部を中心に検討を行うと

以下の通りである。

A 因縁釈の活用 智顛は法華文句において因縁釈という解釈法を用いる。則ち經の文々句々に關し、なぜその經文が釈尊から衆生に對し説かれねばならなかつたか、という因縁（緣由）を解説する解釈法である。

B 因縁II感応 因縁を感応とする。因を機（衆生の内なる求め。仏を想い描くこと。感、縁を応（仏が機・感に應じて教化すること）に配し、衆生と仏との繋がりを示す。

C 因縁の故に言葉を用い經説を設ける 釈尊の悟り（諸法実相）の世界では、諸法は凡夫の概念を以て示すことができず、凡夫の用いる言葉による姿は完全に滅し、静寂な状態であるという。しかし仏は衆生を導く因縁があるから衆生の言葉を用いて説示するという。

D 種熟脱三益との連関 因縁の具体的様相として種熟脱三益を示す。つまり因縁とは仏と衆生との、仏種を通じた、三世に渡る教化の關係をも指す。智顛によれば法華經は、ただ如来の布教の元始（下種）、中間の取与（煩惱調伏・善根長養による調熟）、漸教・頓教を適宜用いる事（種熟脱三益）を論じているという。法華經は、かかる大事の因縁（感応による教化）であるとする。

E 四悉檀との連関 因縁は、仏と衆生の感応による教化を意味するから、そこに四悉檀（四種の教化法。世界悉檀・為人悉檀・対治悉檀・第一義悉檀）が伴うとする。

F 「一大事因縁」の語釈1 一とは一実相、大は広博な大乘、事とは感応して成す事業（教化）諸仏の儀式（定まつた行動）

と説く。

G 「一大事因縁」の語釈2 「所以者何。諸仏世尊唯以一大事因縁故出現於世」の文における一とは理、大とは智、事とは行。総じて一大事を行の一体とする。

H 「一大事因縁」の語釈3 開示悟入をまとめる文「舍利弗。是為諸仏唯以一大事因縁故出現於世」における一とは法身、大とは般若、事とは解脱。すなわち三徳秘密藏。三法の一体を示すとする。

I 信解品の長者窮子喩と因縁 文句信解品釈における長者窮子喩の解説では、結縁と感応の義が多く説示される。釈尊と衆生との間には、三千塵点劫大通時の如き過去世からの因縁（結縁）が続いており、釈尊は法身地（成仏の最初の段階）を得てから常に衆生の機を觀察し、ついに今日感応道交して釈尊と衆生が対面できたとする。

J 因縁説周の施設 法華經を科段分けする中で化城喩品・五百品・人記品を因縁説周に当てはめる。ここでは釈尊と衆生との宿世の因縁が中心的に説かれる。化城喩品では、三千塵点劫の過去世に、釈尊が大通仏の第十六番目の王子だった時、覆講法華により法華經の縁を結んだ衆生が、今番の法華會座の衆生であると説かれる。智顛は宿世の因縁を「宿命」とも表現する。五百品の衣裏繫珠喩は、大通時の下種結縁を譬喩で説いたものである。智顛は宝珠を仏種に比し、結縁・感応・種熟脱三益を以て説明する。

K 「一大事因縁」の元始 釈尊の一大事因縁（衆生教化の因縁）は、迹門では三千塵点劫大通時、本門では五百塵点劫以前

の本因時（久遠の菩薩時）まで遡れるとする。
智顛は經の文々句々を釈尊から自らに投ぜられた言葉と受け止め解行兼修に努めた。独自の一大事因縁觀は、經典註釈者・講演者の側面の強い他師とは自ずから異なる。

ペーの人びとの宗教構造

——女性祭祀組織からみた本主信仰——

菅原 壽清

中国雲南省大理白族自治州の中央部、洱海を中心とした周辺地域には、白族（ペー）の人びとが早くから居住し、唐の時代には他の民族と連合した南詔政權を確立し、その後宗代には白族を中心とした大理国を建国した。やがて、元のフビライによって滅ぼされるものの、大理は政治や経済、文化の中心として開け、早くから独自の文化を形成してきた。

白族の中心地、大理は東に海拔約二〇〇〇mの洱海の湖、西に三〇〇〇〜四〇〇〇mの蒼山という山並みが連なり、山と湖の間に開けた広い盆地からなっている。蒼山から流れ出す幾筋もの川と豊かな水量、温暖な氣候に恵まれ、人びとはここに村を造って稲作を営んできた。白族の人びとは、早くから仏教（大乘仏教）や道教、儒教など漢族の文化を積極的に受け入れつつ、神觀念や施設、祭祀組織や儀礼などに独自の宗教構造を持つ「本主信仰」と呼ばれる独自の宗教形態を形成してきた。

本主信仰の神觀念としては、村を守った英雄を神り本主として祀っており、それは具体的には実在の王や將軍、架空の龍王、あるいは仏教の觀音、道教の神であったりする。多くは本主の他にも複数の神々が祀られ、それは子孫繁栄、財福、長寿などを司る神々である。こうした神々を祀った本主廟は村々にあつて、その規模は村の経済力とも関わって様々である。その形式は独自のものではあるが、一部には仏教や道教、その混合形式も存在している。本主廟には、仏教の僧侶や道教の道師のような専門の職能者はいない。廟を維持管理し、本主信仰を支える祭祀組織として男性の洞経会、女性の蓮池会という老人の組織が村々に存在し、これらに所属する人びとによって運営されている。この組織への加入年齢はS村の場合五十三歳である。また、その規模は、S村では戸数二〇〇戸、八〇〇人の内、洞経会が五〇〜六〇人、蓮池会が八〇人位からなっている。

村の公式行事は男性が中心であるものの、日常の祭祀の中心は女性の蓮池会の人びとが担っている。村の人びとと本主廟との繋がりは深く、人生の誕生から死に至るまでの間、何事につけても本主に参詣して報告する習慣がある。人びとの一生は、村の本主が管理していると觀念され、本主に背かない生き方を理想としている。こうした、村人と本主を仲立ちしているのが女性達で、家族や個人でお参りするときは蓮池会の女性が行って念仏を唱える。特に、葬式への参加、先祖供養などは重要な役割を担っている。

かつては、男性の祭祀組織の中に巫師的な役割を果たす祭祀

者がいて、神々を降臨させて人びとと交流していたといわれる。現在は、そうした事例は少ないが、K村では洞経会の会長が巫師的な役割を果たしている。また、蓮池会の女性達の重要な役割に、より個人的な問題に関わって儀礼を行う巫師的な役割を果たす人物が、大抵の組織中に何人か存在している。さらに、村の念仏組織には属さない巫師も存在している。村の巫師は個人の切実な問題を抱えている村人の依頼に応じて、依頼者と同行して村の本主廟にお参りする他、村の外の巫師を訪ねて、より積極的な解決策を求めるとか、村の本主よりもより大きな力を持った、国王や帝王を祀った本主廟にも同行して祈願を行うなど、本主信仰を支えているもう一つの重要な側面にシャーマニツクな女性の役割があることは注目されよう。

ペーの人びとの本主信仰は、人びとのアイデンティティを形成する上で大きな位置を占めている。しかし、村々の祭祀組織が他と連携し、本主を祀る専門の職能者が出現するか、村の祭祀組織を仏教や道教の専門家が指導するなどの関わりはみられない。そこには複雑な神觀念の分化や体系化された教理、専門の組織化された宗教的職能者集団の形成はみられず、民族宗教というよりも、むしろ民俗宗教的な性格を持った宗教構造である。

房山雷音洞収蔵『金剛般若経』の

歴史的意義

白山和宏

本稿では房山雷音洞に収蔵される石刻『金剛般若経』と、その歴史的意義を中心として考察してみたい。

『金剛般若経』は、漢訳がいくつか存するが、中国仏教史上最も信仰を集め、普及したのは周知のように羅什訳である。ところが、房山雷音洞収蔵の『金剛経』は、意外なことに菩提流支訳である。この経石は七石で構成され、雷音洞南壁、中・下段に位置している。南壁は、東向きに開かれた雷音洞の入り口から吹き込む風砂の影響を直接受けにくい位置にあり、幸い経石は保存状態がよい。この『金剛経』は書体等から、すべて石経の発願者である静琬当時の経石と思われ、その資料的価値は甚だ高いといえよう。

雷音洞収蔵の『金剛経』を大正蔵経と比較してみると、大体字句が一致するが、以下のような大きな異同がある。まず石経には経の末尾に近い「爾時世尊而説偈言 若以色見我 以音声求我 是人行邪道 不能見如来 彼如来妙体 即法身諸仏 法体不可見 彼識不能知」の一節がない。また石経の冒頭には、「法門句義及次第 世間不解離明慧 大智通達教我等 帰命無量功德身 应当敬彼如是等 頭面礼足而頂戴 以能荷仏難勝事 摄受衆生利益故」の偈と、末には「諸仏希有總持法 不可称量

深句義 從尊者聞及広説 廻此福德施群生」の正藏等にはない傷がある。この二つの傷については、調べたところそれぞれ流支訳『金剛般若経論』の初めと末尾にある傷と一致した。この問題は流支訳『金剛経』の意義とテキストの源流を考える上で重要であり、今後さらに検討していきたい。

さて、すでに塚本善隆氏によつて指摘されているが、房山雷音洞には菩提流支訳として『金剛経』の他に、『無量寿経優婆提舎』の傷も収蔵され、流支訳の經典がどのように受容されたかを具体的な姿で知ることができる。

北魏末から東魏・北斉を経て、雷音洞が開かれた隋唐初に至る時代は、『十地経論』を研究した地論学派が隆盛し、菩提流支訳の仏教が房山を含む北中国に普及した時期であった。この頃、華北東部においては、流支訳に依る石経が各地にみられる。これらは流支訳の浸透を端的に示し、雷音洞本『金剛経』もその潮流の中で重要な位置を占める。また、地論宗の浄影寺慧遠には『金剛般若論疏』三巻、靈裕に『集金剛般若論疏』一巻があったといわれる。これらは残念ながら現存していないが、恐らく流支訳『金剛般若経論』の論疏であろうと考えられるので、雷音洞本『金剛経』成立への影響を考える上で、一応留意しておきたい。

ところで、敦煌本『金剛経』においては、羅什訳が圧倒的に多いものの、流支訳も少数ながら存在しており、その他『金剛経疏』の中にも流支訳を依用するものが認められる。流支訳『金剛経』には、同訳の『金剛般若経論』もあつてか、たとえば、唐代の敦煌本『金剛般若経依天親菩薩論贊略釈秦本義記』

(大正八五)によると、義学の徒は多くこの流支訳『金剛経』に従つたと記されており、また、そのことを裏付けるかのよう
に、静琬とほぼ同時代である智儼の『金剛般若波羅蜜経略疏』
二巻は流支訳に基づいている。このように、若干ながらも流支
訳『金剛経』の資料が見られることは、雷音洞に流支訳『金剛
経』が収蔵された意味を、『金剛経』修学、あるいは普及の実
際という観点から考える上で参考にならう。

以上のように、房山雷音洞収蔵の『金剛経』の歴史的意義を
考えるには、静琬の思想信仰と、刻経目的、さらにその背景と
なる当時の房山を含む華北地域の仏教や、經典の普及・伝布等
を考慮に入れる必要があり、現時点でまだ多くの問題が残され
ている。

中国仏教における

末法思想の性格についての一考察

原田 哲了

いわゆる法滅思想について、正・像の二時の歴史観によるものは、大乘仏教以前からインドにおいても存在するのであるが、通常、末法思想という場合の、正・像・末の三時によるものが形を整えるのは、六世紀半ば以降の中国においてである。その時代は、北周の武帝による廃仏(五七四—八)をはさみながらも、宗派の形成という、中国仏教の一種の完成期にも当た

っているのである。従って、中国仏教思想と末法思想は、切り離して考えることのできない問題であり、末法思想の性格といることを考える場合にも、その相互関係は無視できないはずである。また末法思想は歴史観でもありながら、その別の中心は、法滅を引き起こす「悪」という条件にあるともいえる。よってそこから考えの及ぶ要素についても、合わせて考慮する必要もあると言える。

末法思想は、時代・社会・機・個、といった問題が、悪という概念を中心として絡み合って生じる問題であると言え、そこに仏道としての行・戒律や超越としての方向性である悟り・救済・解脱といったことが関係している。また、「社会―個」という関係は「世界―存在」とも置き換えて考察されうる問題でもあり、仏教元来の（インド思想のと言うべきか？）「個」の解脱の宗教としての性格と社会性の関わりといった、かなり根源的な問題を含んでいるとも言える。

慧思（五一―五七七）を先駆として、中国で、比較的はつきりと末法思想を示す人物として、三階教の信行（五四―五九四）、浄土教の道綽（五六―二六四五）、善導（六一―三一六八一）、律宗の道宣（五九六―六六七）などがあり、それぞれ特徴があるのであるが、右記の要素のどこに力点があるかで、その性格が考えられ得ると思うが、その意味で、各要素が密接に絡み合って成り立つ、ある意味末法思想の典型といえるのは、やはり信行である。

この時代の中国仏教思想のおおもとは、僧肇の存在と真理に関する考察から導かれたともいえる、華嚴教学、禪などにみ

られる相即性によって捉えられる方向と、仏性としての「我」を認めるといふ方向とがある。末法思想においては、自己（存在）―時―場という関係による捉え方がその根本にあるとも言えるから、この関係性がより具体性を持って考えられるのが先の四要素とも言えよう。従って、思想・教理として普遍の問題と具体性の問題は、表裏一体となるべきものであるが、実際にはそのバランスは完全に保たれるものではありえず、このことが仏教の展開上の分岐点として考慮されるべき点となるのではないだろうか。よってたとえば、慧思にみられる般若波羅蜜と禪定の関係や、三階教と如来藏思想との関係のように、中国仏教思想の根本問題が、末法思想家にもみられるということが必要であるということにもなる。

また末法思想は、一種の歴史観でありながら、それは結局超越される方向性を含んでいるのではないか。そして法滅という下降意識でありながら救済という要素を含むことにより、ある普遍性を指向しているとも言える。それがたとえば日本仏教の展開というところまで視野に入れた場合、中国仏教における末法思想のありかたにおいて、その中間的とも言える性格をみるることができるのではないだろうか。

新羅時代仏国寺伽藍の構造と思想基盤

李 興 範

仏国寺伽藍は新羅の古都慶州の東側、吐含山の西南側麓に建立された。仏国寺伽藍の創建は王室の主導に由る。文献記録によればA.D.528年から初まり、現存する石築、石造遺構はほとんどA.D.751年重創されたものである。仏国寺の伽藍全域は石築（石壇）によって三区域に大別される。法華経による釈迦の娑婆世界の仏国浄土を現わした大雄殿の伽藍区域、阿弥陀の西方極楽浄土世界を現わした極楽殿の伽藍区域、華嚴経による蓮華藏世界の仏国浄土を現わした毘盧殿の伽藍区域である。

仏国寺の中心伽藍区域は釈迦塔・多宝塔、大雄殿（金堂）、無説殿（講堂）が配置された大雄殿伽藍区域である。伽藍配置状況は南北の中軸線上の南から北方に白雲橋・青雲橋（三十三階段の石橋）、中門としての紫霞門が建てられた。三十三階段は石築の下端と上面を連結するために築造された。中門を入ると中軸線上に金堂、講堂があり、中門から派出する回廊が講堂の左右に接している。金堂前方には中軸線の右側に多宝塔が、左側に釈迦塔が建てられた。特に中門から派出した左右回廊の両端には鐘樓（泛影樓）・経樓が置かれた。白雲橋・青雲橋の三十三階段は須弥山頂上部分の三十三天を表わしている。階段上部の紫霞門は仏国浄土の世界に入る不二門である。『華嚴宗佛國寺古今歴代諸賢繼創記』によると、中門左側の鐘樓（泛影

樓）は「須弥梵鐘閣」として記載されており、鐘閣の基壇形態も奇妙な須弥山形態を表わしている。

多宝塔・釈迦塔は統一新羅以後に鎮護國家のために出現した雙塔伽藍の一種であるが、塔形式と名称が外の雙塔と違っていることから、法華経の「見宝塔品」の思想によって造営されたに相違ない。「見宝塔品」（『妙法蓮華経』大正蔵九・三二C）によると、多宝如来は「もし、我が成仏して滅度の後に十方国土に法華経を説く處があれば、我が塔廟はその経を聴くためにその前に涌現し：」また、「我が全身を供養せんと欲すれば應に一大塔を起すべし：十方世界の存在處處にもし法華経を説く者あれば、その宝塔は其の前に涌出し、全身がその塔中に在つて：」と言う。その經典の内容から考えると、法身仏である多宝如来が法華経を説く処にはどこでも現われたことから、仏国寺の「多宝塔」と「釈迦塔」が東・西に建てられたことは、釈迦如来が法華経を説法する前方に七宝で荘嚴された多宝如来の多宝塔が現われたことを造型化したものである。特に釈迦塔の基壇外廊の四方には長大石を囲んでその間に八蓮花座（直径81cm）を設置した。問題は八蓮花座が何のために造営されたかである。諸説はこれを八方金剛座と理解して、八部神衆あるいは八部菩薩を安置したものと主張しているが、「見宝塔品」（『妙法蓮華経』大正蔵九・三三a b）思想から考えると、釈迦如来が法華経を説法する際に娑婆世界に諸の仏陀を受容するためには狭小であるから、八方に二回にわたって四百萬億那由他の仏国土を清浄にして、一仏国土として諸の仏陀が師子座に坐わることになる。八方は娑婆世界の平面を、中央の釈迦塔は

釈迦牟尼仏を、外廓の八大蓮花座は師子座を意味する。その蓮花座に諸の分身諸仏が坐したことになる。

また、多宝塔と関聯して經典(『妙法蓮華經』大正藏九・三三b c)から窺うと、多宝仏は宝塔の中で半座して釈迦牟尼仏と師子座の上に結跏趺坐した所謂二仏並坐である。その思想は中国の雲岡・龍門石窟等の彫刻にもよく造型化されている。特に多宝塔の基壇上部の四隅には元來四石獅子像が置かれたが、現在一体のみである。その石獅子像は經典の「師子座」を表現したものである。「見宝塔品」(『妙法蓮華經』大正藏九・三二a)には仏前に出現した七宝で莊嚴された塔の規模と構造、あるいは諸天等の供養について記載されていることから、現在の多宝塔に附設されている欄楯の石造物構造と龕室の形態等の奇妙な石塔構は經典の思想をよく示唆している。

成覚房幸西の廃立について

——聖道門の取り扱いを中心として——

松崎 憲道

法然浄土教に対する批判として、貞慶や明恵をはじめ様々あるが、例えば『興福寺奏状』の第一失に挙げられているように、法然の立てた浄土宗の教判である聖浄二門判に関するものは、浄土宗としての根幹に関わるような大きな問題の一つということができると思う。この他に諸行と念仏、あるいは念仏と

信心の關係等に対する批判や疑問に応答していくなかで、結果的に言えば新しい教学を構築していったのは、周知の通り法然門下の五流あるいは六流と呼ばれる人々である。成覚房幸西(一一六三—一二四七)は、その中でも古來「一念義」と称される為に「仏智一念」説に注目しがちであるが、唯一現存の著作である『玄義分抄』を見れば、彼の教学における特色は廃立にあり、終始これを駆使することによって、真実と方便とを分別し、「浄土真門一乘」を顕わそうと努めていることに気づかされる。

法然において、選択本願を根拠とする廃立は、先述の通り基本的に往生浄土を目的とした行業に適用されているが、おおまかに見て幸西はその適用範囲を二つの方向に拡大させようとしているようである。一には聖浄二門、二つには念仏である。

彼の教学をできるだけ把握することに依つて、法然浄土教批判の充満する中、法然から受け伝えた念仏の教法をどのように擁護しつつ、展開させたか知りたいたいと思っている。そのための手始めとして、今回先に挙げたうちの、前者について考えてみた。そこで得た粗筋は、幸西は、この三界内の凡夫にとつて聖道の得道は無理であるとした上で、観仏三昧という共通項でもつて全仏教を『観經』に収め入れ、そこで念觀の真偽廃立を施して、聖道の諸教の一切を廃し、眞の仏教としての「凡頓一乘の眞宗」を確立するのであるが、これではあくまで釈尊の施設内に留まってしまう。そこで彼は「三世の諸仏はこの念阿弥陀仏三昧を持ちて皆成仏することを得。」(日藏九〇—三九三)と『観念法門』の文(眞聖全一—六四二)等を取意して報仏とし

ての阿弥陀仏と不二の關係にある久遠実成の本仏としての阿弥陀仏を設定する。これによつて釈尊をも含めた三世の諸仏は仏智一乗としての念仏三昧によつてのみ成仏できるということになり、必然的に諸仏の出世本懷はこの教法を説くことにあるのであつて、またこれ以外に三世諸仏が衆生教化の為に説く様々な教法は全て、仏智の一乗に悟入させる為の方便假門といふことになる。このようにして幸西は絶対的な浄土真門頓教一乗の教法を確立したが、これによつて法然の三時説に拠る聖浄二門判の限界を突破し、末法思想を背景とした浄土教から、正像末を問わぬ唯一眞実の仏道としての「凡頓一乗の眞宗」を成立させることができたのである。

証空・親鸞における

「聖浄二門」理解について

那須 一雄

法然(一一三三―一二二二)門下の諸師の中で他力強調派に分類される証空(一一七七―一二四七)と親鸞(一一七三―一二六二)の他力理解の相違について、法然が「自力・他力」を区別する概念として用いた「聖道門・浄土門」についての理解の違いを見ることにより検討する。

証空は、行門・観門・弘願という特殊名目により、聖浄二門の行業について独自の立場を示す。即ち、行門とは、聖道諸経

に説かれる八万四千の行法であり、観門とは、観經の弘願念佛法を説きあらわす立場としての定散二善十六觀のことであり、弘願とは、一切善惡の凡夫を弘く救済する弥陀の本願(觀經の住立空中尊、九品來迎の仏体、仏体と名体不二で称される名号)のことであるとする。これら三門間の關係については、行門とは、観門・弘願の法門に衆生を誘引する方便の法門であり、観門とは、行門の行者を弘願一乗に帰入させる法門、弘願とは、観門により説きあらわされるものであるとする。また、弘願が観門の根源をなすものであり、行門は観門から開設された隨他意の法門であるという、弘願からの展開過程として見る見方も示されている。以上が、三門についての基本的立場であるが、証空には、行門として区別され、否定的な立場が取られる聖道門の行業を、肯定的な立場を取る観門の行業の方に近付けて、聖道教もまた弘願を説きあらわすものであるというように、観門と同じレベルで捉える立場も示される。さらに証空には、観門の道理を領解し、観經の三心を具足したならば、聖道門的な行業、観經の定散二善等は、念仏胎内の善として肯定的に捉えられるのであり、これらの行業を修することは、積極的に認められるとする立場も示される。この所謂「開會」の立場が、結論的な立場である。ここには、法然の聖浄二門判の行業の捉え方から、独自の展開を見せた証空の立場が窺える。

次に親鸞は、聖道門を堅超(歴劫迂廻の修行をして開悟)と堅出(自力修行により直ちに開悟)とに、浄土門を横出(要門・真門)と横超(弘願他力)に分類し、自己の立場は横超にあるとする。更に、信心や菩提心についても同様の分類をす

る。そして、横超の信相には横超の行業（弘願他力の念仏）のみが対応するとする。上述の様に、証空は觀經の三心を具足する事の重要性と三心の他力性を強調する。しかし、三心につき自力他力を区別する記述は見られない。阿弥陀仏の救済に必要な三心とは、即ち他力的な三心を得る故に諸行開会が可能である。そして、この様な他力的な三心を得る故に諸行開会が可能である。即ち他力的な三心には念仏以外の諸行も対応する事が可能であるという教学的な論理展開をする。この点において、証空と親鸞の立場の違いが見られる。そして親鸞は、自らが依って立つ横超の立場を眞の立場であるとし、この立場以外の浄土教的立場と聖道門的立場とを仮の立場であるとして、自分の立場と区別する。更に、浄土門を要門（定散二善による往生）眞門（自力念仏による往生）弘願（他力念仏の信心による往生）に分類し、自己の立場は弘願であり、要門・眞門は、弘願に帰入する為の方便の教えであるとする。また、この教法の方便性について語る時、聖道門の教えをも要門に含めて考える立場も示す。以上の事より、親鸞は、浄土門的な行業である觀經の定散二善や自力念仏を、聖道門的な行業の方へ近付けて理解しているともいえる。この点、証空とは対照的な立場であるといえる。以上のように、証空と親鸞とは、同じ他力強調派に属しつつも、行業や信心についての理解の仕方にかなり相違がある。それ故に、親鸞は、その著作中において、証空の教義については、肯定的に述べなかつたのであろう。

注

(1) このような立場の根拠となつたものに、天台教学でいう

「施・開・廃の三喻」（梯實圓『法然教学の研究』参照）と觀經の三心の他力的な領解があつたと考えられる。

眞言教学における浄土觀

——道範の場合——

佐藤 も な

道範の秘密念仏思想については従来、実範・覚鑊や師である靜遍などの思想的影響といった側面が注目されてきた傾向にあるが、その内容を詳細に検討してみれば、そうした先行する思想を核としながらも、むしろそこから道範独自の解釈や視点を提示している面が少なくない。阿弥陀仏の極楽浄土については、『秘密念仏抄』下巻の「九品蓮台事」で四種身に応じた四種の極楽浄土を設定する。そして眞言乗の者は心内の「弥陀自性身土」に生まれ、顯教の者や眞言門でも宿善の熟していない者は心外の「弥陀応身土」に生じ、阿弥陀仏の開示を被つて大日の蓮台を開くとしている。四種極楽は実範も『病中修行記』で触れている。また機根の熟していない者のための浄土という概念は顯教の浄土思想に「懈慢の浄土」や「辺地の浄土」などとして既にみられ、覚鑊もこれを用いているが、この二つの土に生じた者の場合は更に長い菩薩行を行つて初めて仏位に至ることが出来るのに対し、道範の主張の場合は、顯教の者は同様であつても眞言門の者は頓入門にあるので応身土に生じてもすぐ

に自証の華台を開く、と真言門の優位を説く。中巻「極楽名字事」では、娑婆の苦に対して極楽と名づける顕教の浄土観を浅略釈とする。そして深秘釈として、毘盧遮那仏の浄土である華藏世界を極楽浄土とする『秘藏記』の文章を用いながら、極楽を弥勒菩薩の浄土である兜率天と対比させ、胎金両部やそれらに伴う概念等を用いつつ、次のような対応関係を論じている。

極楽浄土⇨華藏界⇨胎藏界⇨理⇨地⇨身

兜率天⇨密藏浄土⇨金剛界⇨智⇨空中⇨心

理は万徳を具していることが大地が万物を出生することに譬えられ、智は人法の二我を断じて顕れる二空の万徳を証得することが、虚空が万像を含んでいることに譬えられる。また、胎藏界(理)にあたる極楽は地上に、金剛界(智)にあたる兜率は空中(心)にあるのだとする。そして『俱舍論』の「在身名楽、在心名喜」(大正二九、十四下の取意)を挙げ、「兜率天」の梵語「सुखा」が「喜足」とも訳されることから、極楽と喜足という語はそれぞれ両部の身心の義を表しているのだと主張する。また色心不二、両部一体という立場から「不可論安養生兜率之難易、不可存弥陀慈氏之隔別」と述べ、空海の文句を引用して本来は衆生自身の心こそが浄土であり、極楽・兜率という二つの浄土もまた衆生の胸中に存在するという考え方を示すのである。これは『五輪九字明秘密釈』序文で「安養兜率同仏遊処、密藏華藏一心蓮台」とする覚鑊の思想などを基本的に受容しつつ、その根拠を論書や梵語に求めて解釈を行い、理論的肉付けを行ったものだといえることができるだろう。

また、来迎については『大日経疏』や『即身成仏義』を引用

しながら、真言門における来迎とは「自心影像之仏」であって無尽莊嚴境界を見ることができるとし、顕教の念仏者は心内の自証を開いていないために心外の浄土の蓮台に生じ、花が開いて初めて仏を見ることができるとしている。ここからみてとれるのは密教的な理解に基づく独自の来迎観であり、たとえば『一期大要秘密集』において覚鑊が論じているような、臨終における仏の来迎・引接は想定されていない。また、顕密の浄土の差別を心の内外といった観点から論じている点も特色であるといえる。

このように道範の浄土解釈は従来の密教における浄土思想をふまえて、より密教の教理に近いものとなっている。またそれまで理論的な根拠に乏しかった部分に対して細かな検討を加え、かつ教理内で通用する根拠から独自の解釈を付与し、密教の体系のなかで整合性を持たせている点にも特色があるといえることがいえる。

チベットの極楽の国土

梶 濱 亮 俊

チベット人が極楽の国土について説明している文献は次の二つがある。

I ツォンカバ著『最高の国土の開門』と名づけられた極楽の国土に生まれるための誓願文』(Bde ba can gyi shin du

skye ba hdsin pahi smon lam shin mchog ego rhyed ces bya
 ba) 影印 北京版『西藏大藏經』第一五三卷八七一〇二頁。
 本書については、拙著『ツォンカパの浄土思想の研究』中研
 所報二四卷三号、一九九二年三月を参照のこと。

II ドォノウブチェン・リンポチェ三世著「極楽の国土につい
 て著作された書物——よい作物を収穫するために夏に大雲から
 雷が鳴り響いてくる音」(Bde ba can gyi shin las brtsams
 pahi gram dge bahi lo tog spel byed dbyar skyes sprin chen
 glal bahi sgra dbyants shes bya ba bshugs sol)

The collected works (GSUN' BUM) of Rdo Grub-chen
 'Jigs-med Bstan-pa'i-ni-ma. Reproduced photographically
 from blockprints and manuscripts from the library of the
 Ven. Dujom Rinpoche by Dodrup chen Rinpoche GAN-
 TOK 1975, vol. IV, pp. 307-376.

本書の極楽の国土の章分けは次の如くである。

A 器世界の特性

1 大地と天空の住居

2 大地と天空とを美しく飾っている装飾品

a 大地にある装飾品

イ 永久的に大地にある装飾品

1 山の装飾品

2 樹木の装飾品

3 水の装飾品

i 河の装飾品

ii 池の装飾品

4 蓮華の装飾品

ロ 一時的に出現する装飾品

1 食物の物質

2 香料等の物質

3 衣服と装飾品との物質

4 住居の装飾品

b 天空にある装飾品

イ 風の財宝

ロ 雨の財宝

c 大地と天空とにある装飾品の一般的な特性

B 有情世界の特性

1 有情の一般的な特性

2 アミターバ(無量光仏)の特性

a 正覚に到達された場所

b 勝れた身体と光線

c 重要な行為が行なわれた方法

d 完全なる寿命

e 広大な名譽の特徴

3 声聞の会衆の特性

4 菩薩の会衆の特性

a 主要な菩薩の会衆の特性

b 一般の菩薩の会衆の特性

中国皇帝喪礼の変遷

— 北朝喪礼の特質 —

田 沼 眞 弓

古代天皇喪礼の変遷を概観すると、大きく四つの時代的特質が指摘できる。即ち、喪礼と即位・祭祀が混在し、埋葬を以て喪礼が終了した「吉・凶並存、既葬公除」の時代（三十四代・舒明天皇まで）。次は、喪礼と即位・祭祀を分離し、埋葬（服喪）を終えてから即位・祭祀を挙行した「吉・凶弁別、既葬公除」の時代（四十二代・文武天皇まで）。三つ目は、従来の殯中心の儀礼から、殯期間を極端に短縮し、それにかわって埋葬後に服喪する様になった「吉・凶弁別、既葬服喪」の時代（五十七代・陽成天皇まで）。最後に、中国喪礼で機能していた以日易月・心喪等を取り入れて服喪期間をも短縮し、諸儀礼との混在を忌避した「吉凶弁別、既葬服喪短縮（倚廬・以日易月・心喪を受容）」の時代である。

処で、右の様な時代的変遷を持つ、日本の古代天皇喪礼の形成過程には、当時の中国皇帝の喪礼が大きく影響していたことは言うまでもない。しかし、中国・唐代までの皇帝喪礼の実体は、易姓革命に依る王朝交替と云う変革の中で、各王朝の喪礼は、同様ではなく、そこにはやはり種々の変遷が見られる。ここに、中国各王朝の喪礼の実体を把握する必要がある、今回は、従来からの一連の研究成果を踏まえて北朝の喪礼の特質をま

めてゆきたい。その際、鮮卑・拓跋部族の習俗を持ちながら、西晋を継承する中原の正統王朝と位置づけて漢化政策を進めた北魏王朝を中心に考察する。

さて、一般に、鮮卑は匈奴と同じく喪服制はなかったと云われている（『史記』巻一一〇・『晋書』巻一〇八）が、その様な中で、皇帝喪礼の儀礼体系はどの様に形成されていったのか、又、漢民族喪礼の何時の時代を規範としたのか、が問題となる。そこで、以下この様な視点から一代・道武帝から十二代・孝武帝の喪礼の実体を俯瞰すると、まず殯（崩御から埋葬まで）期間は一代・道武帝、四代・文成帝、九代・孝荘帝を除いて、全て崩御の翌月に埋葬を終えている。これは、前漢の景帝以降に始まり魏・晋時代に定着した「踰月埋葬」（月を踰えて埋葬）の伝統を踏襲したものである。一方、新帝即位については、七代・宣武帝崩御時の新帝（八代・孝明帝）即位の様子から、即日即位（先帝崩御の日に即位）を理想としていた様であり、特に皇位継承上問題がなければ、一週間以内に先帝の柩の前で即位を行なっている。これも、前漢の景帝以降に始まった「柩前即位」を継承したものと云えよう。

次に、服喪期間については「魏家の故事には、死後三月にして必ず神を西に迎え、北に悪を護う」（『資治通鑑』巻一三七）とあり、五代・献文帝までの暦代皇帝は、三月以上の服喪はなかったことがわかる。しかし、積極的に漢化政策を推進した六代・孝文帝は、儒教の礼説に基づいた服喪を志向し、禫祭（除服の祭り）を終えるまで（父母の為に二十七ヶ月、祖父父母のために十五ヶ月）、諸神の祭りも宗廟の祭りも停止しており、以

後、七代・宣武帝、八代・孝明帝へと引き継がれてゆく。

尚、三年服喪を終えて禫祭し、翌月に禘祭、翌年正月に禘祭を挙行する方法は、周の伝統的な制度・文化を最も良く伝えたと言われる春秋時代の魯国の礼を規範としたものであった〔魏書〕巻一〇八之一・礼志一。これは、治世における周礼重視の立場とも共通する。そして、この様な動向はほぼ同時代の南朝・宋王朝が先行するあたりで既に実践しており、南北朝ともに喪・祭分離をめざしていたと云えよう。

北魏は漢文化受容のため、胡服・胡語の使用を禁じたと言われるが、この他にも宗廟四時祭の祭日変更、寒食の饗・五帝座祭祀・西郊祭天の停止等からも旧俗を改変してゆく様子が伺える。しかし、讓位等の即位の時は、当然柩前即位でない為か、従来に西郊祭天の即位礼が復活してゆくのは興味深い。

以上、即日即位・踰月埋葬・三月服喪から三年服喪への改革、喪祭弁別・柩前即位から西郊祭天の復活等が北魏喪礼の特質として指摘できる。

空海における自受法楽の意味について

福田亮成

空海思想の中心的な課題に顕・密の対弁思想がある。独自の思想体系を構築しようとする空海にとって、それは切実な課題であつたらう。それらは、主に『弁顕密二教論』並に『十住心

論』・『秘蔵宝鑰』において論述されているものである。

顕・密二教が極めて対立する論点の一つに、顕教は対機説法の教であり、密教は自内証智の世界が、法身大毗盧遮那如来の口から直接説かれたものである、という点である。即ち、対機説法としての顕教の教えは、真実なる世界の全体がますますとなく説かれる底のものではなく、密教は、対機という場においてたつことなく、自内証智の世界が根底からあるがままに説かれたものである、とするのである。

『二教論』巻上の最初に、応化身の説法については、諸宗が共に認めるものであるが、法身は、色も像もなく、言語道断し心行処滅して説もなく示もなし、ということであるのに、どうして法身仏の説法ということをやめるすことがあるのであろうか、という質問に対して

文は執見にしたがつて隠れ、義は機根をおつて現わるのみ。譬えば天鬼の見別、人鳥の明暗のごとし。

と論断している。

これらの論拠は、『二教論』巻上の序説において『秘蔵金剛頂経』の説によらば、として、如来の变化身は、地前の菩薩及び二乗凡夫等のために三乗の教法を説き、他受用身は、地上の菩薩のために顕の一乗等を説きたもう。ならびにこれ顕教なり。自性・受用仏は自受法楽の故に自眷属とともに各々三密門を説きたもう。これを密教という。としている。この『秘蔵金剛頂経』とは、一応『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門序』（『大正』一八・二八八a）を指していると考えられるが、大きく文章が改編され整理されており、にわかには比定するには疑問が

であろう。その点で、『秘藏金剛頂経』とは、実に曖昧な典拠であるが、顕・密二教の特徴をわざわざかに示しているという点で、論旨の根本的な前提とした意図があつたにちがいない。さらに『菩提心論』による三摩地の法というタームを、自性法身所説の秘密真言三摩地として、それを密教と云っているのである。

ようするに、顕教が説く言断心滅の境が、そのままに、法身ビルシャナ内証智の境、即ち密教であるというのである。

さて、『秘藏金剛頂経』からの引用文に

自受法業の故に自眷属とともに各々三密門を説きたもう。

とあつたが、この文は、比定された『略述金剛頂分別聖位修證法門序』には無く、『二教論』巻下に引用される『略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門』（『大正』一八・二八八a）に

自受用仏は、心より無量の菩薩を流出す。みな同一性なり。いわく、金剛の性なり。かくのごときの諸仏菩薩は、自受法業の故に各々自証の三摩地門を説きたもう。

とあるが、これは、自性自用理智法身の境であり、ここにいる法身等が自受法業の故にこの内証智の境界を説きたもうのであるとしている。これらをまとめて『性霊集』巻九（『弘大全』三・五二八）には

大覚を得んと欲わば、まさに諸仏自証の教を学すべし。自証の教とは、いわゆる金剛頂十万偈及び大毘盧遮那十万の偈の経これなり。この経は、淨妙法身大毘盧遮那仏、自眷属の法仏とともに法界秘密心殿の中に住して、常恒に演説したもうところの自受法業の教なり

と述べている。これら同一趣旨の文は、『大日経開題』・『付法伝』第一・『秘藏宝鑰』等に言及されているもので、密教を三摩地法という。もう一つの表現に自受法業教ということの存在に注目しておく必要があるだろう。

第五部会

親鸞の真俗二諦観

——『末法灯明記』を中心として——

麻 生 暁 文

初めに、親鸞の真俗二諦観を論ずる上では、『教行信証』の「化身土巻」に引用されている『末法灯明記』の文中に見受けられる。しかし親鸞は言葉の上で「真俗二諦」という言葉を用いられていない。真宗に於いて「真俗二諦」の語が用いられたのは、本願寺第二十世広如宗主の時代からであり、そこで初めて「真俗二諦」の語が「王法・仏法」の語に当てはめられたということを先述しておきたい。

この『末法灯明記』を親鸞が如何なる意図をもって引用されたかということ論ずる上で、親鸞の末法観・王法仏法観があったと考えられる。

そこで初めにかかる引用箇所である「三時開述」の部分について説明していきたい。この部分の構成については(1)『安楽集』引文・(2)時代批判・(3)末法年時・(4)『末法灯明記』引文の四つの部分からであるが、初めに(1)については、『安楽集』の四文を引用された上で現在を末法と認識して、末法相應の法は浄土一門であり、鎌倉旧仏教ではないとして、律令体制において公認された国家仏教の存在を否定しているものであると考え

られる。更に(2)では、当時の権力社会即ち国家権力と旧仏教の権門体制を批判して、「思量二分」と述べて当時の時代批判をしている。又(3)では正徳末の年時を勸決するところであり、親鸞は『周書異記』の説をとり、「元仁元年」という年を「入末法六百八十三歳」としたのは叡山大衆に対してのものであり、この「元仁元年」の年紀については、叡山の一向専修に対する上奏を前提としたものである。最後に(4)であるが、この『末法灯明記』の引用により、末法史観に立脚した王法仏法観が具体的に示されており、かかる引用意図を問うのであれば、法然を中心とした念仏教団への弾圧を抜きにして考えることはできない。即ち最澄が、延暦年間の厳しい僧尼統制の圧力の中で正しい王法仏法関係の樹立、反律令の主張を『顕戒論』の中で主張し、その立場を親鸞が見つめていくことにより、最澄の反律令の立場に注目した上で『末法灯明記』を引用して、末法に於ける王法仏法の関係を明らかにして、南都北嶺が国家に強訴して念仏教団を弾圧したのに対してのものといえる。

親鸞は『末法灯明記』のほぼ全文を引用しているのであるが、先ず冒頭の部分を窺う上では、王法仏法に対する基本的な立場が示されており、ここで生ずる問題が「仁王・法王」と「真諦・俗諦」に関する問題である。『末法灯明記』の二諦説は、通仏教に見られる「勝義・世俗」の義とは全く趣を異にする独自の解釈として受け止められ、「仏法」が「真諦」・「王法」を「俗諦」と解釈して相依関係を論じ、換言すれば「真諦」を約仏、「俗諦」を約生として見ても定義を逸せず、ここに真俗二諦説の解釈をして、新しい展開が見られたらというべきである。

『末法灯明記』に於ける論点は、(1)仏法王法の基本的立場・(2)末法年時計算・(3)末法無戒論・(4)隨時制許・(5)教界批判の五つであり、最澄はこれらを通じて末法相應の教として持戒破戒の道俗が一味に救われる教法が法華一乘法であるとした。親鸞は承元の法難の不当性を証明する為に『灯明記』中の(1)~(4)までを引用し、更には「化巻」後序の「非僧非俗」ということで、自律的に念仏者としての立場を明白にし、『灯明記』の引用に於いても自身が末法史観を十分に主体的な立場で受け止めていたからこそ、その意図が明らかとなるのである。

親鸞自身にとつて今大事であったことは、末法の時代の渦中にあるということを感じとり、時代観を直視することにより、その私も「末法旨際」の凡夫であり、その主体的現実の立場に立った上で末法の間として機の真実に目覚めるという姿勢の上での表現なのではなかったのかということが言えるのである。

親鸞書簡にみる現生正定聚の意義

高田 未明

浄土教における証果の特徴は、浄土に生まれて仏果を得るという点に存する。その浄土に生まれる時は臨終にはかならず、浄土教ではことのほか臨終が重視されることとなるが、親鸞はそのような臨終のあり方を問題とせず、来迎をたのむことを強

く否定した。そのように信心の行者が臨終を問題としない理由について、書簡には現生正定聚をもつて説示されている。この意義と背景について考察する。

まず、当時の浄土教は往生と臨終来迎とは切り離せない関係にあり、両者を結びつけて考えることは常識化していたとみられる。しかし、親鸞は眞実信心を獲たならば「正定聚のくらしいに住す」とも「弥勒菩薩とおなじくらゐになる」とも述べる。浄土教一般の見方からすれば、正定聚とは浄土往生の後に不退の位に任ずることを意味する。それを親鸞は「眞実の信心をたまはりてよろこぶころのさだまるとき」としていることから、現生において解脱していることが確認できる。

つぎに、書簡に散見される「如来とひとし」についてみると、『末灯鈔』第四通では第十七願と第十七願成就文がそのよりどころとされている。第十七願では名号による衆生救済が誓われ、同成就文では十方の諸仏によって無量寿仏の名号の徳が讃嘆される。これは、名号を通して仏正覚の果徳が衆生に回向され、信心が成就し、正定聚の行者とならしめられる構造をあらわしている。この正覚の果徳が衆生にめぐまれる、という点より「如来とひとし」という思想が成立していることが知られるのである。

ここで問題となるのは、いわば聖者の位である正定聚に入るためには浄土往生が必要かつ必然である、という浄土教一般の思想と、親鸞の説く現生正定聚との関係であろう。生きている限りにおいては凡夫でしかありえず、また浄土に往生して証を得るゆえの往生浄土門である。しかし、ここで親鸞が現生正定

聚を説いたということは、凡夫でありながら聖者という矛盾が生ずるとも考えられ、書簡にあらわれるように、親鸞門弟においても往生や臨終について疑問が生じてくることは当然とも思われる。

そこで、あらためて正定聚が語られる文を書簡中に見れば、「信心の行者は、摂取不捨にあずかるからこそ正定聚の位に住するのである」との形式をもって説かれていることに留意せられる。この「摂取不捨にあずかる」ことこそ正定聚が現生の事象として成り立つ論拠となり、同時に親鸞の説く証果論と当時の臨終来迎思想との相違を明確化するものであろう。すなわち、一般には臨終に聖衆の来迎にあずかり、死後浄土に生まれるといふ信仰でなければ死の不安は解消されない。一方、親鸞は現生正定聚という自らの宗教体験から臨終来迎を否定した。もちろん正定聚をどれほどに強調しようとも、仏因決定の位であり、菩薩位であることはまちがいない、究竟涅槃の表現は往生以後のことである。だが、親鸞の体験における阿弥陀仏による救済の実現は「行巻」に「真実の行信を獲れば、心に歡喜多きがゆへに、これを歡喜地と名づく」と説示されるごとく、阿弥陀仏より回向される行信によってもたらされたのである。ならば、弥陀回向による獲信と同時に自ずから証が開かれ、阿弥陀仏の救済にあずかったこととなる。親鸞のよるこびはこの摂取不捨の利益にあずかったという信の一念に生じたのであり、この意味において阿弥陀仏の救済は信の一念に完結しているとも表現できよう。現生正定聚は、臨終を問題にする門弟への教示として書簡に多用され、親鸞の証果論の特徴である弥陀の救

済ということがらを明瞭に示すものであったといえるのである。

法然と親鸞の信疑決判について

中 臣 至

法然の主著である『選択集』の第八・三心章には、「念仏の行者かならず三心を具足すべき文」とかかげ、『観経』の三心である至誠心・深心・回向発願心を、善導の意をうけて、『観経』や『観経疏』散善義と『往生礼讃』の文を引用し解釈されている。ひとえに阿弥陀仏の本願を信じて、その浄土に生まれたいと願う心を三心といっている。

その中の深心積の私積において、
次深心者謂深信之心当知生死之家以疑為所止、涅槃之城以信為能入。……⁽¹⁾

と、生死輪廻の家にとどまるのは本願を疑うからであり、さとの城に入るのは本願を信ずるがゆえである、と述べている。深心を積まれて、信心が涅槃の証果に入る手だてであることがしめされ、さらにその信疑によって迷悟の差別をまねくことが述べられている。

親鸞は、『尊号真像銘文』において、

又曰「当知 生死之家以疑為所止 涅槃之城以信為能入」
文……

またはいく、当知生死之家といふは、まさにしるべし生死のいえといふなり。以疑為所止といふは、大願の不思議力をうたがふころをもて、六道・四生・二十五有にとどまるなり、いまにまよふとしるべしとなり。涅槃之城といふは安養淨刹をまふすなり、これを涅槃のみやことはまふすなり。以信為能入といふは、真実の信心をえたる人のみ本願の実報土によくいるとしるべしとのたまへるみことなり。信心は菩提のたねなり、無上涅槃をさとするたねなりとしるべしとなり。

と、解釈されている。また、同様に「正信偈」においても、

還来生死輪転家 決以疑情為所止
速入寂靜無為樂 必以信心為能入³⁾

とある。ここでは、迷いの世界に輪廻し続けるのは、本願を疑いはからうからであり、そして、速やかにさとりの世界に入るには、ただ本願（第十八願）を信じるより他はない、と述べられた。また、「高僧和讃」の源空讃にも、

諸仏方便ときいたり 源空ひじりとしめしつづ 無上の信心をしへてぞ 涅槃のかどをばひらきける

真の知識にあふことは かたきがなかになほかたし 流転輪廻のきはなきは 疑情のさはりにしくぞなき⁴⁾

と、信疑の得失を明かして、涅槃の真因はただ信心にあることを示し、真の善知識にあうことはなかなか難しく、本願を疑うことよって生死に流転することをのべたものである。

法然や法然門下たちは、迷いを転じて悟りを開き、仏になることをめざす成仏道としての阿弥陀仏の浄土教を説いたのであ

るが、それを説くにあたって、法然は『選択集』三心章において、三心の第二の深心を解釈して、迷いと悟りの分岐点は、信疑にあるとしている。

このように「信疑決判」は、信と疑を勧誡されてあるが、法然の『選択集』における念仏の根本が、信心の開顯にあることを讃嘆されたものである。そして、法然教学における重要な項目の一つともいふべき「信疑決判」を弟子の親鸞は、継承し「信心正因」として発展していったのである。

つまり、親鸞が「唯信独達の宗風」を樹立されるにあたって、その根柢を法然に求められた重要な箇所であるといえる。

註

- (1) 真聖全I・九六七頁。
- (2) 真聖全II・五七二頁。
- (3) 『教行信証』行巻 真聖全II・四六頁、『浄土文類聚鈔』真聖全II・四五〇頁。
- (4) 真聖全II・五一四頁。

親鸞における「雑」の了解

平原 晃 宗

親鸞が使用した「雑」に関する語句は数多く見ることができ、「雑行」を始めとし、「雑修」「雑心」「雑縁」「雑善」「問雑」「邪雑」等の語句が挙げられる。勿論、これらの語句には、

それぞれの意味があると考えられる。「雑」そのものには、「まじる」「あわせる」「あつめる」「ともに」「みな」「めぐる」「おおい」「あまる」などの意味があり、中でも「雑行」の語を見た場合、様々な雑多な行という意味付けになるかと思われる。しかし、親鸞は「雑行」をそのように定義したのであろうか。「雑行」ということを通して親鸞における「雑」の了解を考察していきたい。

親鸞は浄土門における一切の諸行について、「万行」(道綽)、「諸行」(懷感・源信)と言うのではなく、善導・法然に従って「雑行」の語を使用している。殊に法然は、善導の教言を基軸にして、『選択集』二行章で正雑二行を分判していく。その中でも正行について正助二業を判別し、称名念仏こそが正定業であると決定付け、最後に五番相対として行の選びを明確にし「称名念仏は是れ彼の仏の本願の行」と決定する。逆に、「雑行」は衆生側の関心から起こる行とし、衆生の要求において行われる功利的な行であることを示すのである。

法然が明かしたこのような正行・雑行の問題を、親鸞は「化身土巻」において専行・雑行、専修・雑修、それぞれに専心と雑心があると決判し、衆生の自心の問題として了解しようとする。つまり、阿弥陀仏の本願において行が成立するのであり、衆生の関心において行は「雑」なるものとなってしまうのである。親鸞はこの決判において、

正行の中の専修専心・専修雑心・雑修雑心は、これみな辺地・胎宮・懈怠界の業因なり。かるがゆえに極楽に生まるといえども、三宝を見たてまつらず。

(『定親全』一・二九二頁)

と押さえる。「辺地胎宮懈怠界」とは、自心に執われ自己閉鎖する衆生の実相を示している。すなわち、我が身を省みることができず、同時に自らの過ちが自覚できない、仏道の歩みなき状態である。人間のはからいに依拠することは自我の固執であり、どこまでも人間の能力によって人間を越えようとするのである。このことを親鸞は続く真門釈に、名号の功德を己が善根と執し、自らの功德の本として固執する自己の実相を、第二十願の機在り方として了解する。そこでは、

(『定親全』一・二九五頁)

行は専にして心は間雑す、かるがゆえに雑心と曰うなり。と述べられるように、外相には専ら念仏を行じていても、内心は定散心の捨て難い専修雑心であることを表わしている。つまり「雑」を内面的な「雑心」という問題として確かめてゆく中で、親鸞は善導・法然の要弘二門の立場の中に、真門を見出したのである。それが真門釈という形で「化身土巻」において展開され、「雑」の質がさらに明らかになっていくことが読み取れるのである。

以上のことから親鸞は「雑行」を単に様々な雑多な行という定義をしたのではなく、法然の正雑二行の了解をより明確にし、「雑修」「雑心」という形で「雑」の内容を明示していく。それは正行において雑修が位置付けられることを述べ、さらに「雑心」の内容を明らかにすることにおいて、衆生の側から起こる要求や関心、自己のはからいに依拠し自我に固執するということを「雑」として定義するのである。

親鸞における歴史観

武田 未来雄

親鸞の思想において、果たして歴史観というようなものは成立するのであろうか。

確かに、親鸞が明らかにする仏道は、阿弥陀の本願を根拠とする救済、本願力回向の行信道を開顕するのであるが、その阿弥陀の本願とは、歴史的に把握し得ない形で經典には説かれている。しかし、『教行信証』の総序では、

竊かに以みれば難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する慧日なり。然れば則ち浄邦縁熟して調達闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて釈迦韋提をして安養を選ばしめたまえり。(『定親全』一・五頁)

と、『難思の弘誓』つまり阿弥陀の本願と、その本願が成就した相である「無碍の光明」について述べられているが、それに続いて、浄土教の救済が興る機縁として、『観経』に説かれている「王舎城の事件」が述べられている。つまり、親鸞は、歴史を超えた働きである「難思の弘誓」と「無碍の光明」を述べることが直ちに、どういう機縁によって歴史的に明らかにされたのか、『観経』の教説にある逆害が行われた「王舎城の事件」によって表すのである。確かに阿弥陀仏は、歴史的な事実として捉えられないが、しかし、本願は歴史上に誕生した釈尊によって説かれ、その救済は歴史的な機縁によって成立した

のであると、明らかにされたのである。

すなわち阿弥陀の本願は、歴史以前の、歴史を超えた久遠実成の仏であるが、歴史の内に誕生した釈尊によって、五濁悪世を生きる我々に明らかに示された。親鸞は、このように弥陀と釈尊という順で、二尊教を徹底し、阿弥陀の本願と歴史の関係を明確にしたのである。

では、弥陀の本願とその成就是、いかにして歴史的な時間に展開すると見られたのであろうか。実は、浄土教の七高僧の歴史伝統こそが、本願展開の歴史として見出されたのである。また、正像末史観とは、仏道の在り方が、釈尊入滅以降に変化展変していく過程を歴史的に表したものである。そうした歴史観も、親鸞にとつてみれば、逆に本願の仏道こそが時機相応であることを明らかにすると、本願史観によって捉えられたのである。つまり、「聖道の諸教は在世正法の為にして、全く像末法滅の時機に非ず、時を失し機に乖く」と言われ、それに対して浄土真宗は、「在世・正法・像・末・法滅」という時を選ばずに、「濁悪の群萌齊しく悲引したまう」と言われる(化身土巻・『定親全』一・三〇九頁)。聖道の諸教が修し難いと言われるのは、釈尊は世を去ってから遙遠になるからであり、それは、どうしても歴史的な時間に誕生した釈尊であるから、その遺教は、いくら釈尊の教説であろうとも、時間の経過と共にその変化衰亡は免れることが出来ない。だからこそ、歴史を超えた阿弥陀仏の本願は、如何なる時間においても濁悪の群萌を悲引する働きをし、正に正像末という歴史を逆縁として、弥陀の本願は明らかにするのである。

そのように親鸞が歴史を見るのは、本願成就に立った、自覺的な歴史観であるからである。すなわち、それは、終末や目標に向かうまでの過程に見る歴史というのではなく、本願成就の完成の時に立った、いわば到達点からそこに至るまでの道程をふり返るという歴史観である。親鸞は、法然と出遇い、その自己の体験を「雑行を棄てて本願に帰す」と表白し、そこに本願の成就の時を見出した。その自己の本願成就の時に立つという体験を通して、そこから、その本願成就の時に至るまでの道程を、法藏菩薩の願行の歴史として見たのである。親鸞は、歴史によって、自己の本願成就の時に立つ自覺を得た。すなわち歴史があるからこそ、本願による救済は確信され、そこに一切衆生の救済も連属無窮に展開することを、明らかに知られるのである。親鸞の歴史観は、そのような本願成就の自覺に立った本願展開の歴史観なのである。

「他作自受の難」と親鸞教学

河智義邦

「他作自受の難」とは、直接的狹義的には、円直著『教行信証破壊論』（原題『控僻打磨編』）における所謂他力回向論は他作自受で自作自受（自業自得）を原則とする仏教の因果論とは相違するとの非難を指す。間接的広義的には、他力往生義など有相的表現の色濃い真宗教済論の構造全体に対してこれを非仏

教的と批判する象徴的名称といえる。この論駁に対して、法藏は発願修行し自らその果報を受け既に阿弥陀仏と成つて（自作自受）仏は正覺の全徳である名号を衆生に回向する（回向他）衆生はその果号を領受することを因として往生の果を得る（自作自受）、といった形式的な回答がなされる。概して神話的事実的な經典理解に基づいて訓詁注釈学的な会通が全盛の江戸期の教学様相の中では、阿弥陀仏浄土の実在性の問題などは考慮されず、この回答は一定の有効性があつたといえる。本来縁起説を原理とする仏教において「自己」とは、その自性が否定され仮有の存在であり他との関係の中で自業自得している存在といえる。さらに（他因外道とは區別して）他作自受は大乗仏教の主題である回向義（利他）を表し、これを批判することは大乗そのものを「破壊」する行為といえる。しかしかかる形式的解釈・回答は、仏と衆生の間にか超越実体的な物体が授受されるといった呪術的思考（救いを一種の客観的なメカニズムのように思考）上に成立しており、真宗信心を、遙か昔に成就している阿弥陀仏の本願名号の原理を後から追認し体験するという神話信仰として理解される危険性がある。親鸞の救済論は、本願力回向を基調としていて明らかに他作自受的構造となつている。これが難を受け様々な誤解を生むのは、実体的な解釈に陥り、主体的実存的に「若く不生者不取正覺」の誓願と関わっていく姿勢が欠落する時で、これによつて名号による救いが呪術的神話的な内容になつてしまふ。（親鸞は「他」即ち阿弥陀仏浄土を来世実体的な存在としてではなく、その本質を「光明」「智慧のかたち」と非実体的なものとして捉えている）

このように「他作自受の難」は、親鸞教学が抱える根本的な問題を象徴する名称といえるが、それでは真宗仏道における「自業自得」の問題はいかに理解すべきか、新たな救済論の「形式」を試考してみたい。自己存在とは無関係に、既に救いの因が遙か昔に成立している、ということからその救済論の説明がスタートしているところに問題の所在がある。真宗仏道における「大前提」は、「生死出づべき道」を求めるといふ「求道心」にあり、これこそ形式的にも最初に示されるべき事態と考える。この求道心こそ真宗仏道における主体であり「自業」の内実といえる。そこに大経の内容（や他者）との主体的な関わりが生起し、求道における決定的な意義をもつ教説・影響となつて行人は仏道を成就していく（自得）、即ち往生の道程を歩んでいくのである。親鸞は「聞法」を重視し、「一切有情、智慧を習ひ学びて、無上菩提にいたらん；念仏を信ずるところを得しむるなり」といい、衆生の信心は如来の智慧を聞き習ひ学ぶことによつて成立し、無上菩提に至ることができる主張している。勿論これらの主張も他力回向的理解によつて、衆生の成仏の行為は既に前もつて如来によつてはからわれているという親鸞特有の思想表現形態は取られているが、それを衆生の側から能動的に表現するならば、衆生が如来の智慧を習ひ学ぶという行為があつて初めて衆生の心中に信心が開発するといえる。こうした視点（主体的姿勢）が欠落すると、浄土真宗の教義そのものが神話的に理解され、ひいては非仏教的なものと烙印される危険性が生じる。そしてかかる「生死出づべき道」を求めるといふ求道心について、享受している世界観や価値観の

違ふ鎌倉時代の親鸞と、現代の我々が時代を越えてどういった仕方か、その問題意識を共有するかは大きな課題といえよう。

親鸞の宗教的倫理観

——反儒教倫理の態度——

菊 藤 明 道

親鸞の曾孫で本願寺を創設した覚如は『改邪鈔』第三条「遁世のかたちをこととし異形をこのみ裳無衣を着し黒袈裟をもちいる、しかるべからざる事」の中に、「それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし、師資相承したてまつるところなり」と述べて、儒教倫理の「五常」の遵守を教示している。これは、時宗の徒に対して行われた幕府の一向宗禁制（嘉元元年、一三〇三）に対して、本願寺の門徒は時宗の徒とは違つて在家生活を行ない世法倫理を守るものだと覚如の「本願寺親鸞上人門弟等愁申状」や覚如の叔父唯善の「唯善書状」（『真宗史料集成』第一巻所収）の記事と関わるものである。蓮如も「仁義為先」「五常」遵守を教示し、江戸時代の宗学者たちも「五倫五常」を真宗信者の遵守すべき世間倫理と説示したのである。しかし、親鸞の著述に「五常」遵守の教示はまったく見られない。親鸞は伯父日野宗業（むねなり）から「俗典」（儒学）を学んだが（存覚『嘆徳文』、

「儒教倫理の「五常」の遵守を教示してはいない。真実信心を獲得した人に備わる現生十益の中に「転悪成善」「心多歡喜」「知恩報徳」「常行大悲」が説かれ、『消息』第四通に、信心を獲た人は「もとのひがごと」をひるがえし、「おもふまじきこと、すまじきこと、いふまじきこと」をしないようになるはずだと説いている。親鸞はなぜ儒教倫理の「五常」の遵守を教示しなかったのか。親鸞は儒教倫理に対しどのような態度をとったのか。

『教行信証』化身土巻(末)外教釈に中国唐の法琳撰『弁正論』を引いている。その中に、「老子・周公・孔子等、これ如来の弟子として化をなすといえども、すでに邪なり。ただこれ世間の善なり。凡をへだてて聖となすことあたはず。公卿百官、候王宗室、よろしく偽をかへして真につき、邪をすてて正に入るべし」と記している。道教や儒教の教えを「世間の善」とし、「邪」であるとし、為政者たちは「邪」を捨てて「正」に入るべきだと説いている。外教釈の後の「後序」の「承元の法難」について述べる「洛都(ミヤコ)の儒林(ソクカクシャウ)、行に迷うて邪正の道路をわきまふることなし。…主上臣下法に背き義に違し、忿をなし怨を結ぶ」の文の伏線となる文である。儒教の教義は、「五倫五常、修己治人、名分主義、世俗的権威主義からなる」(岩波日本史辞典「儒教」とされる身分間の礼的秩序を重視する差別道徳である。親鸞の他力の信心に基づくフラットな宗教的倫理観とは異質の倫理である。それは『唯信鈔文意』の「屠沽の下類」の解釈によく表れている。聖覚の『唯信鈔』に引かれる中国・唐の法照(後善導)撰『五会

法事讀』の「能令瓦礫變成金」(慈愍が『般舟三昧經』によって作った讀文)の「瓦礫」を、親鸞は宋代律宗の元照撰『阿弥陀経義疏』の「屠沽の下類」の釈と、元照の弟子・戒度の同疏の注釈書『阿弥陀経義疏聞持記』の「屠は殺を宰る、沽は醜売」の釈を引き、さらに「屠はよろずのいきものをころしほふるものなり。これはれふしといふものなり。沽はよろづのものをうりかふものなり、これはあきびとなり。これらを下類といふなり」と注し「れふし、あき人、さまざまのものは、みな、いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり」と釈したのである。「屠沽の下類」とは、「末代の衆生の実相を象徴的に表現した比喩的形容であり、漁獵師・商人ではなく人間一般を指す」(平雅行著『親鸞とその時代』法蔵館、二〇〇一年)と言われるが、「屠沽の下類」とは儒教の身分差別的倫理観と仏教の「不殺生戒」「不飲酒戒」の両者に関わるものと考えられる。親鸞は聖覚の『唯信鈔』には見られない具体的な職業用語を用いて「瓦礫」の解釈を行ったのである。

行信と信行

貫名 讓

どの宗教であっても、教法の普遍性を考えないものはない。教法の伝達性・相統性の問題は、宗教が持つ真理性を立証するものともなる。その観点から、親鸞思想を窺った場合、従来の

解釈では、消極的と言わざるを得ない面がある。それは、「信心正因称名報恩」という、公式化された教義を強調する余り、「行」と言えば報恩行と位置付けられてきた。「行巻と信巻」の問題においても、「信巻」で獲信が語られ、その後の「報恩行」としての称名念仏行が「行巻」に明示され、その後の「報恩行」に「信心正因称名報恩」は、親鸞の思想を端的に表現していて何ら疑義を差し挟む余地が無い面はある。が、しかし、それは、獲信の念仏者の上で捉えた場合の「信と行」である。獲信へと導くはたらき、すなわち「行と信」をも明らかにしなければ、親鸞思想の「行信論」を明らかにしたことにはならない。従来の行信論が煩瑣なものになってしまったのも、その点の不明瞭さによると思う。岡亮二師のように、「衆生の獲信」に関わる「称名のはたらき」に着眼した解釈が出てきたのも、そうした親鸞思想の狭小化への危惧から生まれたものではないだろうか。

「行と信」、「信と行」。従来の宗学において、両者を混同ならしめてしまった背景には、「信心正因称名報恩」「信前行後」という言葉を、公式化してしまった所に問題点があると思う。とは言え、第十八願を中心に考えた場合には、この図式も肯ける。私自身、第十八願を中心に見た場合には、正にその通りであると思う。「信巻」もそれに基づいて表されている。しかし、「行巻と信巻」の関わりを問題にした場合には、この公式では、第十七願の意義が消えてしまう。岡亮二師が、「第十七願と第十八願」の関わりでもって「行と信」の問題を捉え、第十七願に示される称名のはたらきに「行」の特徴を見出されたこ

とは、正に親鸞思想の消極的となりつつあった面にメスを入れた格好になったと思われる。

では、従来の説と、岡師の主張と、どこに差異があるのか。それは、称名の捉え方である。親鸞の解釈には、称名に、「正定業」と「報恩行」と、両義がある。これは、従来から主張されてきたことであって、何ら目新しいことではない。ただ、正定業としての意味合いを「名号」で規定し、「称名」を信心を具した報恩行とした所に問題が生じ、結果、正定業としての称名念仏行が影を潜めてしまったと考えられる。では、正定業としての称名を、親鸞は、どこで示していたのか。「行巻」である。そこで岡師は、行巻は、第十七願の構造が体系的に表されたものであり、親鸞は、諸仏の称名、すなわち末信の衆生に対して弥陀法を説示する諸仏のはたらきとしての称名の上に、正定業としての意義を見出した。故に親鸞は、この称名を「大行」と明示したのである。従って、「行信」として扱われる「行と信」の問題は、「第十七願と第十八願」「諸仏と衆生」との関わりで捉えるべきである。これが岡師の主張である。私自身は、岡師の説の方が妥当であると考ええる。

この立場に基づいて考えを進めた場合、「報恩行」としての称名をどのように捉えるのが次の問題になってくると思われる。私は、その問題においては、第十八願文の「乃至十念」に着目すべきであると考ええる。第十八願が体系的に表される「信巻」で語るならば、真仏弟子釈に示されていると見る。

以上、行巻の称名を、報恩行と見てきた捉え方に対し、私は、報恩行としての「行」は、先ず「信巻」、具体的には真仏

し、それまでの空虚だった生涯を取り戻し、意義あらしめることができる、と道元は新しい人生を価値あらしめ創造することを強調するのである。いま自分が修行できる赤肉団の生身の身心は、「一日といえども、この一日の生命はこの上もなく尊い身の生命である」。したがって、道元は口を酸っぱくして「いわゆる道理は、日々の生命を等閑にせず、私に費さざらんと行持するなり」と語っていて、朝から晩までの毎日毎日のわれわれの日暮らしを無駄にせず、「私に」自分一人勝手に、その尊い月日を費やさないように、仏祖の道をつまり仏道を行じ仏恩に報謝する生き方の大切さを唱導するのである。こうして仏道を実践することが「命を生きる」ということの真意であり、この世界に生まれた人にしてはじめて菩提心を発することができるのである。

以上の如き、われわれを取り巻く自然、環境的現象世界の箇々物々がすべて活きた生命の躍動そのものであって、主観も客観も含みすべて真人人体の仏法の活現だというのである。現前成就、時節到来して、今、ここにおいて我という個人的主体的媒体を通して、悟りの真理が刻々と実現現成しているわけなのだ。その歴然たる事実を知ることが、またそれを知って生命を充実させることだと道元は語るのである。

江戸期における瑩山禅思想の位置付けに

ついて——仏性観を探る——

宮地清彦

これまで江戸中期の宗学者・万回一線（？）一七五六、以下万回撰『信心銘拈提字拠』・『信心銘拈提字略』（以下『字拠』・『字略』）を材とし、二書に見られる三禅者（道元・瑩山・天桂）の位置付けを考察してきた。本論では仏性観に焦点を当て、天桂・万回の仏性観が、どれほどであったかを具象化してみたい。それが、江戸期における瑩山禅思想の位置付けの一端を表出するのは言うまでもない。

礎となる瑩山の『信心銘拈提』は、「至道」「自己」を唯一絶対的根本として位置付け、それ以外は刹那的に生滅を繰り返している世界を理想体とし、これを覚知することを推奨する。万回は自著『字略』や『仏性顕真策』にて、「心即常住名畢竟覚」「我仏無上正等覚、惟信心以為因」と説く。心常相滅論を標榜し、かつ平常の覚知とは一線を画するような覚知を想定し、畢竟覚（無上正等覚）仏性を「信」ずるという行為を推奨していたのは間違いない。つまり、万回と瑩山は思想的に似通った点が多く、万回自らの立脚点を示す上で、瑩山の禅思想は、まことに好都合な位置にあったのだろう。

「仏性」巻では「当観時節因縁」を再三説き、かつ「説、行、証、忘、錯、不錯等も、しかしながら時節の因縁なり」とある

ように、通常の動作と時節因縁を結びつけ、両者に仏性ありとされている。それは従来の六神通解釈を一步踏み出して、日常を自由無碍な境地として捉えた部分と繋がっていく。これは少なくとも、万回の禅思想と齟齬を来している。

同時期の『正法眼蔵聞解』では、果実と内在する種子の關係を譬えとし、仏性が人間の身内にあると規定している。そして、仏性を修行によって現前発露させようと説いていることから、待悟禅的思想を垣間見せているとも言えよう。更に「六神通は明明百草頭、明明仏祖意なりと参究することなかれ」の註釈では、「仏祖意」＝仏性・「百草頭」＝現実世界の諸事象と見なし、仏性は諸事象よりも上に位置し、それらを包含する存在だと説く。仏性を万物発生の母体として考えていたと言わざるを得ない。

逆に『弁註』は、当該箇所をどう註釈していたか。『聞解』のような発生論を否定しており、百草頭をそのまま受けとめることのみで事足りるとする。仏祖意という「添物」によって強調せずとも、百草頭そのものが仏性と融和した世界だと説く。

『聞解』『弁註』は明らかに異なっている。

万回の禅思想は心常相滅論的であり、「信心」を重んじる傾向にある。そして、多岐に渡る江戸宗学の中で、万回は自らの立場を明確にするべく、同じ「信心」を標榜する瑩山禅に目を付け、いかに註解すべきか苦慮したのであろう。その点から見ると、『聞解』とは仏性観で似通っているものの、次第行を説く修行観において、まったく路を異にしていたと言わざるを得ない。

では、天桂はどうかなのか。修行観に関して、『聞解』の次第行を否定しているので、万回に近いのかもしれない。しかし、天桂は『風調記』にて「子でも覚ても自尊心じゃ、思っても心、思わいでも心、見聞覚知が心ではない」と説き、見聞覚知をする状態のみならず、人間のありのまま、あるいは見聞覚知をしない自然の事物さえも仏性の発露と考えていた可能性は高い。だが、この仏性観を突き詰めていくと、「修行否定論」に繋がりがやすい。

万回は自著の中で、天桂の言葉を削除したのは、万回が因と見る「信心」という行為さえも否定する天桂の仏性観にあったのではないか。「天桂地獄」と言われ、江戸宗学の中でも異端視されていた状況を鑑みつつ、註釈書から天桂を離すことにより、瑩山禅の独自性を誇示すると共に、万回自らの立脚点を確固たるものとした証が、『字略』なのである。

昭和初期曹洞宗における教育について

熊本英人

曹洞宗の教育は、明治二三年の「曹洞宗教育令」を基本に行われてきた。そのなかで、昭和初期、第二次世界大戦前、国家総動員法発布前までの曹洞宗における教育の流れとその特質を見てみる。

まず、大正末からの、曹洞宗教育機関の整備、特に、普通教

育の拡充ということがあげられる。すなわち、大正一四年、大
 学令による駒沢大学設立、これによって、宗門の最高教育機関
 が、単に宗門内の専門教育にとどまらず、一般教育としての目
 的を持ち、一般人にも開放されることとなった。

これと相前後して、曹洞宗の両大本山が、女子教育に積極的
 に関与していったこともあげられる。大正一三年、総持寺常済
 大師六百回大遠忌の記念事業として、光華女学校創立、翌年、
 鶴見高等女学校創立。また、昭和三年、永平寺二代尊六百五十
 回大遠忌の記念事業として、駒沢高等女学校・家政女学校創
 立。

こうした動きのなかで、曹洞宗の宗意安心をめぐる「正信論
 争」と呼ばれる一大論争が起こる。詳細は、『曹洞宗選書八』
 や『駒沢大学百年史』に譲るが、これは、宗乗論争ではあつた
 が、そこには、後にも述べるような、学校対僧堂、実践修行対
 学問研究といった、まさに宗門の教育の根幹にかかわる認識が
 問われていたのである。

このような、正信論争との因果関係もさることながら、この
 時期、曹洞宗に限らず、仏教界全体が、科学的研究への指向性
 を持っていたことがわかる。すなわち、曹洞宗の『正法眼蔵』
 をはじめ、各宗の聖典や基本典籍、祖録類等が、仏教学といっ
 た体系の中で位置付けをふまえた刊行が行われたということ
 は既に述べた通りであり（印仏研四六一一）このことは、参究
 に限定されない研究の位置づけも意味するものである。

一方、僧堂教育の面をみると、明治二八年の「曹洞宗本山僧
 堂規程」「曹洞宗認可僧堂規程」以来、認可僧堂（地方僧堂）

が開設認可されていたが、この時期、昭和四年にも認可の追加
 が行われている。しかし、この時期は、偶然にも両大本山の遠
 忌事業の直後であることには注意しておきたい。

こうしたなかで、昭和一一年、「禅主学従論」をめぐる論争
 が起きる。禅主学従論とは、禅、すなわち、参禅を主とし、
 学、修学を従とするものであり、曹洞宗の僧侶教育において、
 禅的特色を発揮することを主とし、学は学識として具えればよ
 い、といった教育方針である（駒大仏教学部論集三二拙稿参
 照）。ここには、実践修行の重視ということはもちろんである
 が、現場直結の僧侶の促成といった要望も大きく組み込まれて
 いる。しかし結局のところ、禅主学従論は、論争というより
 は、大学・僧堂双方から批判を受け、当時の教学部長も否定的
 な発言をするなど、一過性のものに終わり、それまでの教育令
 通り、大学・僧堂の並立する形が続いた。

これらを、一つ一つ事件としてではなく、曹洞宗教育の流れ
 として特質をみていくと、この流れには、いくつかの共通項が
 ある。第一に、学校教育と僧堂教育の拮抗、学と行、研究と参
 究といった、宗教における知識と実践との葛藤。第二に、単に
 宗内にとどまらない、宗教と教育の社会性の追求。第三に、本
 山中心の流れ。

しかし、もう一つ指摘しておかねばならないのは、こうした
 動きは、曹洞宗が、戦前の全体主義に積極的に協力していく歴
 史への伏線として捉えることができるということである。

中世林下幻住派の密参録の特質について

安藤嘉則

中世林下の臨済系においては妙心寺派・大徳寺派・幻住派によって多くの密参録が成立しているが、特に幻住派の密参録は禅宗以外の、さらには仏教以外の要素（例えば陰陽五行説・中国医学等）が混入されており、かつて密参録文献について紹介して論じられた鈴木大拙氏がこれを変態禅として位置づけたのは、実はこの幻住派の特質によるものと考えられる。幻住派は中峰明本を派祖とする流れであるが、特に丹波西天目山高源寺を中心寺院とする遠溪下の幻住派は中世末から近世初頭にかけて大いに伸張し、特に関東の叢林や足利学校などもこの遠溪下の幻住派が進出し、幻住派といえばこの遠溪下の幻住派を指すようにまでになる。

ところでこの遠溪下の幻住派で大きな役割を果たしたのは、一華碩由（高源寺九世）である。その伝記資料によると一華は大徳寺派の養叟宗頤の参徒宗良居士、曹洞宗の大徹道玄に参じ、最後に幻住派玄室碩圭に参じて、いわゆる幻住派の三関を透過している。また一華は諸録中の一千余句を初関・二関・三関に分類すると、これに師の玄室が跋をなし、幻住派の家珍としたとされる。このように幻住派の三関の伝統は玄室・一華によって大成されたといえようが、松ヶ岡文庫には「右是天明和尚最初一関、此請益之本者頤仲和尚於頤賢和尚之前直請益之直

判真毫本也」とある四十数則の密参を伝える文献が残っており、これは三関中の初関の密参録として位置づけられるであろう。しかし管見する限りではあるが、一華が一千余句を三関に分類したというのに相当する文献は未だ見出されていない。また幻住派の密参録を多く残している近世初頭の古帆周信には八十五則・八十則・四十則・二十五則・六十一則（臨済録）の密参録（いずれも松ヶ岡文庫蔵）が残されているが、これらの密参録は三関によって分類された資料ではなく、残念ながら幻住派の公案分類の全体の体系は未だ明らかではない。しかるに近世幻住派で「浮木集」を撰述した懶禅は三関に分類された密参について言及し、初関の中の「香嚴樹上」あるいは二関の中の「馬祖不安」の密参を引用している（巻十六）。ただし懶禅玄能は自ら引用した密参について、「邪解ノ徒ノ加ヘ載ル處ナリ」として、口訣を否定した白隠以降の近世臨済禅の立場から批判的に見ている。

ところでこうした幻住派の密参録には大徳寺派や妙心寺派の密参録と同じ下語や密参も見出せるのであるが、しかしながら幻住派の密参にしか見られぬ特徴も指摘されうる。例えば大徳寺派の場合、八境界による公案解釈がみられるのに対して、幻住派の密参では「向上」・「向下」・「仏性」といった用語を用いて公案解釈を加え、また「自己」と「法界」という観点から公案が扱われている。（ただし全則についてはない。）まず「自己」からの商量では、主に人間の身体の構成要素である五臓五腑や血氣など、東洋医学の術語を用いて独特の公案解釈をなしている。また「法界」の観点からの商量では、天地自然の構成

要素と道理から見ていくのであり、日輪・星などによって言句が意味づけられたり、陰陽思想などによって解釈されている。これは前出の「天明和尚最初一関」なる密参録をはじめ、近世初頭の古帆周信の諸密参録、あるいは延宝八年五月二十三日の朝参から記される幻住派の臨濟録密参などに顕著に見られるものである。

こうした仏教以外の思想によって公案解釈を試みる独特の見解は、実は吉田神道の文献にも共通した要素を見ることができ、(吉田兼俱自筆『三元五大傳神録図』、天理図書館吉田文庫蔵) こうした幻住派と吉田神道との関係は注目すべき点であるが、筆者は幻住派の中でも吉田兼俱と直接的な関係を有し、吉田兼俱の講義の聞書を作成している月舟寿桂に注目している。月舟は医学についても深い造詣を有しており、特に宋版『史記』(国立歴史民俗博物館蔵、国宝)の「扁鵲倉公列伝」において、(「国立歴史民俗博物館蔵、国宝」)の「扁鵲倉公列伝」において、そこから現在医史学の分野において注目され研究が進められている。幻住派や吉田神道の文献において五臓や器官によって公案や教理が意味づけられているのであるが、こうした点において月舟が大きな役割を果たしていたのではないかということも推察される。この点については今後より深く検討していきたいところである。

大慧禅と『大慧武庫』

石井修道

『大慧武庫』(以下、『武庫』と略称)に関しては、雑誌『禅文化』一四九―一五四号(一九九三―四年)に訳注が共同研究で一部発表され、柳田聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊 第四卷』に『宗門武庫輯釈』四巻が収められ、更に白隠提唱書き入れ本が禅文化研究所より『善本覆刻叢書』として影印された。この機会に、改めて大慧禅との関係で問題としたものである。既に『武庫』と二巻本『大慧宗杲普覚禅师語録』(『大慧禅师禅宗雑毒海』)との関係は、『大慧語録』の基礎的研究(下)〔駒沢大学仏教学部研究紀要 第三三号、一九七五年〕で、『雲臥書』の分析を通して詳しく検討したことがあるが、未解決の問題も残っている。『武庫』は一応、一二三段に分けることができるが、「十一種宋代禅門随筆人名索引」(同四二・四三号、一九八四・五年)では、『雑毒海』を参考にして円悟伝と五祖伝を二分した箇所があるので、一二五段として検討した。今回も一二五に分段する。『武庫』は大慧伝を研究する場合、重要であることは先の論文でも触れたので、ここではその点は繰り返さない。

今回は大慧禅の思想との関係の一端を見てみよう。まず『武庫』で分量的に多いのは、当然のこととして、五祖法演―円悟克勤―大慧宗杲の師資相承の関連記事が見出される。ただ、問

題としては、五祖下の「三仏（仏果克勤・仏鑑慧勲・仏眼清遠）」の中の円悟の正系主張がある。また、それに匹敵する分量を占めるのが、黄龍慧南―真浄克文と嗣法する真浄の記事であり、これが内容的にも重要な事項が多い。大慧は円悟に嗣法する以前に、湛堂文準に参ずるが、湛堂は真浄の弟子であり、真浄から大慧に大きな影響があることも検討したことがある。「真浄克文の人と思想」（同三四号、一九七六年）がそれである。特に、真浄の無事禅批判は後の看話禅成立にも関わる大事な事柄なのである。最近、東京大学の土屋太祐氏は、真浄の批判の相手を同じ黄龍派の東林常総であるとす。興味ある問題へと発展し、これからの成果が期待される。従来、筆者は湛堂との関係で真浄を見てきたが、『武庫』には、それ以外に真浄門下として、洞山道広・兜率從悦・告山希祖・帰宗法雲果・慧安慧淵・覚範慧洪・宝峰福深・黄檗道全・宝峰元首座などが取り上げられ、高い評価を得ている。冒頭が洞山道広で始まることもさることながら、特に強調してよいのが、兜率從悦と共にその法嗣として禅宗では伝承している張商英の関係である。大慧は湛堂示寂後に張商英に直接出会っているが、その禅風にも共感するものがあつたのである。

このことは大慧伝において知られてはいたが、更に注目すべきことは、五祖法演の真浄の評価である。七三段に「真浄の会下に昭泰首座なるものありて五祖に到る。祖、『真浄語録』を挙ぐるを見て乃ち讀じて云く、「此れは是れ大智慧の人なり」と。師（大慧）云く、「老南下の尊宿なり。五祖は只だ晦堂・真浄の二老を肯うのみ。自余は皆な他を肯わず。云々」（大正

卷四七―九五（c）とある。この五祖の真浄への評価は、大慧禅には大きな影響を与えたと考えられる。五祖は「帰宗（真浄克文）は波瀾闊うして大旗を弄する手段なり」（同―九四六 a）とも評したという。

『武庫』の成立は不明であり、『大慧年譜』紹興二三年の条によれば、紹興一〇年（一一四〇）の大慧五二歳の初住径山時代と伝えている。しかし、『武庫』には紹興一七年に成立した『正法眼蔵』との関係が記されており（同―九五七 b）、それ以降の記事も見られるのである。この成立問題を再び取り上げたのは、大慧禅の特色とされる無字の公案に関する記述がないからである。それ故に『武庫』は大慧禅の形成期を知る貴重な資料と見るべきではなかるうか。

道元禅師の発願利生について

青龍 宗二

道元禅師の発菩提心思想は極めて広義に解されている。縦に言えば初発心も畢竟も発心であり、横に言えば諸行悉く発心とされているが、ここでは初発心の自未得度先度他、すなわち発願利生の問題を取り上げたい。特にこの問題について、先学は、道元禅師の晩年は「悟りの仏法から願の仏法へ」と凡夫の救われる宗教の主張者であるときれ、また研究者には、道元禅師は晩年とくに鎌倉下向を契機として思想的に変化し、それを

語るのが十二卷本「正法眼蔵」であり、度衆生心について誓願を語る『建擱記』がそれを一層証明していると言われるが、道元禪師の真意はどうであろうか、これらの見解を承知しながら禪師の初発心思想を考えてみたい。

自未得度先度他の初発心は「正法眼蔵」発菩提心の巻に説示されているが、その思想的源流は『大般涅槃經』卷三十一「迦葉菩薩品」にあり、禪師は仏説として信受しているのである。經説によれば、迦葉菩薩が釈尊の慈悲行を偈文によって讚える一句に「世間を憐愍する大医王、身及び智慧俱に寂靜なり。：発心と畢竟と二つながら別ならず、是の如き二心は先心難し。自ら未だ得度せずして先に他を度す。是の故に我初発心を礼す。初発已に人天の師と為り、聲聞及び縁覺に勝出す。是の如きの発心は三界に過ぐ、是の故に最無上と名くることを得。云云」とあるが、禪師はこの經文の一節を取り上げて提唱されている。その提唱の趣旨は經説の立場を踏襲しているが、ここで注意すべき事は、禪師の「発無上心」の巻との関連である。一説には「発無上心」の訂正が「発菩提心」の巻であると言われるが、伝統説に従えば、「発無上心」の巻は既発心に対しての示衆であり、この「発菩提心」の巻は初発心者すなわち在家から捨家し出家せんとする者への説示と見るべきであろう。

発心捨家する当処は仏法への正しい認識を要するからで、「発心正しからざれば、萬行空しく施す」（学道用心集）こととなるからである。この正発心の第一歩は「一切衆生をわたさんと発願し」と衆生済度の発願が説かれている事である。道元禪師が衆生済度の発願を強張されているのは、『永平広録』卷二所収一八二の上堂法語でよく知られているが、この誓願は道元禪師が晩年に至って主張されたわけではない。古く印度の大乗仏教では例えば『大般涅槃經』卷十一の聖行品では受戒との関係で、菩薩の誓願が説かれている。三聚淨戒中、攝衆生戒は言うまでもなく、持戒の誓いは、衆生済度の誓願であつて、仏教入門に際し、仏弟子の要件とされる事は周知の通りである。

さて、論を先きに進めるが、この自未得度先度他の菩提心を発せば、一切衆生の導師と説かれるは、『涅槃經』と同一趣旨であるが、しかしこの心は「感應道交するところに、発菩提心するなり」と正師の人格的触れ合いによる発心を説く所に特殊性があり、この点「身心学道」の巻に示されているが、更に禪師は発心後の度衆生心の意義を述べて、その度衆生は衆生を先きに度して自らは仏に成らない事だと説き、それは如何にして一切衆生の菩提心を発こさしめるかを主体的に認識してゆく事であり、「世間の欲業」を与えるのは眞の衆生済度でないと言ふ。そして特に注目すべき事は、「この発心、修証」は迷悟相対を超越した所の無所得の仏行である事で、それは正に自他一如の同行（四摂法）であると言つてよい。帰する所、道元禪師の菩提心思想は「無上菩提者、非_レ為_レ自非、為_レ他、；然而一向専求_レ無上菩提_レ精進不退、是名_二發菩提心_一。既得_レ此心現

前、尚不_レ為_レ菩提_一而求_レ菩提_一、此是真實菩提心也」(永平広録)という事に尽きていると言つてよいと思う。

親鸞浄土教における

「有」と「無」の思想的意義

日 野 慶 之

仏教的存在論の基本原理とも言える「空」思想は、「空」という概念が多用されない親鸞の浄土教においても脈々と受け継がれている。本論考ではそのことを踏まえた上で、まず、親鸞浄土教における「有」と「無」に類する概念を考察し、そのことを通して、親鸞浄土教における本願力廻向の思想こそが、「空」思想の救済論的側面の発展形態であることを明かすことを目的とする。さて、空思想は、「無」と漢訳されることにおいても、否定的意味合いが強いことは明らかである。しかし、その深意は、空をも空じ去ると言われるように、虚無的な無をも否定するものである。空とは、単純に消極的な意味での無として規定することは出来ない。中道とは、有への一極的思考、或は、無への一極的思考、更には、有と無との二極分別的思考を排斥する教説であり、決して、存在の有的性格と無的性格を否定するのではなく、ある意味では、その両方が肯定されるのである。思うに、人間の思考は、固定觀念に縛られたり、一方に偏つたりしがちなので、有的方向、或は無的志向のどちらか

に偏執しがちである。現前の存在は、そのように一面的に固定的に理解されるべきではなく、無常なる流動的存在として把握されるべきであろう。

存在をそのように捉え、更に突き詰めて、無的存在の本質的意味を表現するならば、「絶対無」と呼ばれるような、無規定かつ無限定なるものであると言えよう。親鸞は、そのことを「虚空」という概念で表現している。「自然虚無之身無極之体」という術語も、多分に中国思想的であることから、元々の意味では、虚無的な意味が強いように思われるが、親鸞の解釈では、「浄土和讃」の左訓に「虚無之身といふはきわもなき法身の体なり。法身如来なり」と註訳していることから、一切の相対的存在を平等に知見し、それらを絶対的に包摂するような動的形態として理解されている。「無量」「無辺」等の概念も、かかる意味を含蓄した「無」的概念であると考えられる。真実なる「無」は、「真空妙有」と言われるように、「有」への発展可能性を孕んだ積極的な存在形態なのである。ここで私は、この還相的思想を親鸞の「有」の理解から見出したい。それが端的に見出せるのは、「信巻」と「真仏土巻」に引用される『涅槃経』の「非有非無亦是有」なる涅槃の存在論理についての親鸞の解釈であると思われる。涅槃が「有」であると断言されることは、特に「真仏土巻」での親鸞の読み方を見れば、明瞭である。だが、この「亦是有」と結論的に導き出された「有」は、有と無との否定を透過した上での「有」であり、決して固定的に存在するような実有の意味ではない。そこでの「有」は、最早単なる「有」ではなく、相対的な意味での有無を超え

た「有」であるとも言われうるが、その内実として、有とも無とも限定的に規定できない性格を持った真実存在を表象せんとしているのである。

以上のように、親鸞は「有」や「無」に関して、そこに真実の意味を読み取りつつ、分別を超えたものを語ろうとしていたことが解かるだろう。親鸞にとっては、「有」的な存在である本願や浄土や名号こそが、真実であったのである。しかし、言うまでもなく、それらも単なる実体的存在ではない。方便法身は、つねに法性法身と不可同にして不可分であり、真実が世俗に現成した相として、それこそが真実なのである。宗教実践意識による知見では、それが有相を見ているにも拘わらず、最早、意識内には何ら対象化されたものではなく、言わば、有と無とが渾然一体となり、分別意識は滅せられる。この有無を超えた真実のはたらきとしての本願の自己開示により、一切の有執・空執が否定的に突破せしめられるのである。かかる行道過程こそが、「行巻」所説の「不二法門」の教示であり、行者は念仏を通して、仏存在と「不二」＝「一」と漸進していくのである。

親鸞における名号本尊依用の思想的背景

能勢 晃隆

浄土真宗において、「本尊」とは、如何なる形のものか最も

浄土真宗の教義に合致したものであるのかという議論はすでに盛んに行なわれている。そうしてその頂点に達したものが、明和の法論における論争であったと見ることが出来るであろう。しかし親鸞の著述の中では本尊について直接言及された所はなく、浄土真宗において「本尊」という語が見られるのは覚如が最初である。親鸞において如何なる本尊が良いと考えていたかについての論がないため、後代混乱を起こし、様々な議論が展開されたものと思われるが、現存する親鸞真筆と言われている本尊は名号の本尊しかないことも確かであり、本論では親鸞がそれまで依用されることになかった名号本尊をなぜ依用されたのか、その思想的背景を考察することにする。

親鸞における阿弥陀仏に対する思想が述べられたものとして『一念多念文意』や『唯信鈔文意』が挙げられる。ここでは曇鸞の二種法身説を元にして、論が展開され、如来とは真如・一如であり、無上涅槃であり、法性であるとされる。方便とは真如・一如から、かたちをあらわし、御名をしめして、衆生にしらしめることであるとされ、方便法身とは、一如法性より、法蔵菩薩として一切の衆生を救うため本願を発起し、それを成就し阿弥陀仏になるとされる。即ち形と誓いを現し、御名を示したものを阿弥陀仏というのであり、また方便法身としての阿弥陀仏を南無不可思議光如来とも尽十方無碍光如来ともいうとされる。故に具体的に阿弥陀仏が形をあらわしたありようを名号とされ、御名とは単なる名称としての阿弥陀仏ではなく、真如・一如の必然的ありようとして世間に向かって方便到来し、形を現し躍動している働きがあるものとして親鸞は捉えている

ことが窺える。

『教行信証』真仏土巻では「仏とは則ち是れ不可思議光如来」と明かされる如く、無量の光明を意味するもので、真実なる仏とは、形象的・数量的なものを超えたものであるとされるのである。故に古来よりなぜ親鸞が名号本尊を依用したかについて画像や彫刻することは固定化や有限の対象とされる危険性を避ける為とされ、偶像崇拜を否定する故であるとされているのである。しかし形であらわす場合、いかなる形であろうと形のもつ限定性を避けることはできないのではないか。『教行信証』の化身土巻では「謹んで化身土を顕さば、仏は『無量寿観経』の説の如し、真身観仏これなり。」とされ『観経』に説かれる仏が化の仏であるとされるのである。従来浄土教でも説かれてきたことであるが、『観経』真身観に説かれる仏は、浄土教者にとつては真実の仏だとされてきたのである。『観経』では、定善において、阿弥陀仏と浄土の真の相好を、目の当たりに見る行法が説かれ、真の仏と浄土を見ることが出来るならば、その行者は、一切の迷妄が破られ疑いのない清浄な心になり、必然的に浄土に願うようになる。さらにこの心は深まり、真如の仏と一体になっていくのである。『観経』では具体的な形象を通し、それを観見することで真なる仏を悟らんとすることが説かれる。特に数即無数の仏を悟るのが『観経』なのである。しかしその観仏の行も、真実清浄なる心にも成りえない者のために称名念仏が説かれたのであり、その観仏の行に挫折したのが、親鸞だったのではないだろうか。即ち親鸞の名号本尊依用について留意していかなければならないのは、数量的限定を超

えた数即無数へと導かんとする方向ではなく、数量的限定を越えた阿弥陀仏から限定へとという方向のなかで考えるべきで、形を超えたものが形を現し、法性法身が自ずからの働きとして、相・因果を示し、衆生の虚妄分別を破り、真実に帰せしめるものが、方便法身であり名号だったと考えられる。故に親鸞の宗教体験に基づきながら名号本尊を依用されたものと思われる。

真宗師弟論の研究

——吉水入室八〇〇年にあたりて——

葛野 洋明

いまを去ること八〇〇年前、浄土真宗の宗祖・親鸞聖人は当時京都東山・吉水にて阿弥陀如来の救済を説いていた法然聖人のもとへと帰入した。わずか六年の吉水就学によって流罪以後の終生、法然聖人を敬い仰いだ親鸞聖人と法然聖人の師弟関係をいま一度伺い、浄土真宗における師弟論の基底を明らかにしたい。

親鸞聖人には師弟に関する文言が数々残されている。『浄土和讃』に「已上大勢至菩薩 源空聖人御本地也」『高僧和讃』に「阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ」とあり、『西方指南鈔』所収の「源空私日記」にも種々の記述があり、師・法然聖人を勢至菩薩や阿弥陀如来の化身とし師・善知識とみていく文言がある。また『正像末和讃』には「名利に人師を

このむなり」と人師となることに嫌悪感を表している文言がある。

弟子については『信文類』に真仏弟子を明かし、『歎異抄』第六条に「親鸞は弟子一人ももたずさふらう」と言いながら、実際には関東に相当数の門弟集団ができていたことは明白であること。『御消息』によると門弟を同朋と呼んでいたことも伺える。

この事実のなかには一体どのような師弟論が基底となっていたのであろうか。

親鸞聖人が法然聖人を敬い仰いだのは、ただ単に法然聖人が智慧の法然房と呼ばれ、勢至菩薩の化身であると一般に言われていたからということではない。『化身土文類』に『選択集』の書写、真影図画と賛銘を賜ることを無上の喜びであると述懐しているが、それは単に貴重な物を頂戴でき、師から正統な弟子として認められたという意味だけではなく、法然聖人が説いていた阿弥陀如来の救済を正確に伝授し、自らが救われていく法義に値遇し得たことへの喜びであった。単なる人的な尊敬だけではなく、法然聖人の説法を通して親鸞聖人自身の生死出づべき道である、阿弥陀如来の救いに値遇し得たから、勢至菩薩の化身、あるいは阿弥陀如来の化身と敬い仰いだのだ。ここに浄土真宗における師・善知識観を伺うことができよう。

善知識とは『安楽集』に引用される『大智度論』の意によると「われを教へて念仏三昧を行ぜしむ」者。親鸞聖人の消息によれば「煩惱具足の身にて、ころをもとどめがたく候ひながら、往生を疑はずせんとおぼしめすべし」と説く者を指してい

る。

ここにはいわゆる俗世間的、人格的な意味における師という意味ではなく、自身が救われていく阿弥陀如来の救済に値遇せしめた者を師・善知識としていることは明白である。

それは翻って、弟子はどのように意義づけられているのであろうか。『信文類』真仏弟子釈には釈迦諸仏の弟子であり、必ず大涅槃を超証するから真仏弟子というとし、どこまでも阿弥陀如来に救われ、仏果悟りを開いていく者を弟子と名付けているのである。

このことから浄土真宗の師弟論は世間一般の師弟論とは異なり、その基底となるのは、どこまでも阿弥陀如来の救済を中心とするものであった。

故に親鸞聖人は法然聖人を阿弥陀如来の化身と生涯仰ぎつつ、自らは真仏弟子であり人師となることを拒み、共に仏果に至る者を同朋と呼ぶのであるから、当然我が弟子は一人もなしと述懐したのであった。まさに阿弥陀如来を中心とした師弟論によるものであった。

この基底を逸脱したところに古来問題となってきた善知識だのみ・知識帰命の異義や、弟子・門徒の奪い合い等の問題が勃発してきたのである。なにも古い問題だけではなく、現在の浄土真宗の現場においても、阿弥陀如来を中心とする師弟論を忘却してしまうところに、多くの問題が起因していると言い得るのであろう。

吉水入室八〇〇年にあたり、いま一度浄土真宗の師弟論を明らかに伺う意義は大きい。

『教行信証』における「自」の読みについて

山田 恵文

親鸞には、「自然」という独特な思想表現があるが、一般的に親鸞最晩年の思想的境地を表現した用語であると理解がもたれている。それは、親鸞の根本主義である『教行信証』に親鸞自ら「自然」を解説することがないのに対して、親鸞九十年の生涯の内、七十六から八十六歳の間に精力的に著述した仮名文類にたびたび「自然」に対する解説を加え、また八十六歳の時にその弟子願智に「自然法爾」について語った法語が今日まで伝えられているという事実に基づく理解である。そのため、「自然」は仮名文類並びに「自然法爾」法語を資料として多くの研究者に論じられることとなっている。

しかし、私は親鸞の語る「自然」の内実を正確に探究するには、『教行信証』の思索に立ち戻って考察する必要があると考える。親鸞の「自然」を注意深く吟味すれば、それは『教行信証』に引かれた経論釈を再度解説する中で、表現されていることにすぐに気が付く。ならば「自然」とは決して晩年の特別な思想として捉えられるべき課題ではなく、むしろ、親鸞の一貫した思索内容が託された用語であると考えるべきであろう。

そのような視点を持つときに注目出来るのが、『教行信証』に引かれた経論釈に見られる「自」についての親鸞の読みである。我々は「自」を訓読する時、「みずから」か「おのずから」

かに訓じ分ける。しかし、本来漢語において「自」を厳密に読み分けることは出来ない。それをあえて読み分けるとするならば、文脈上で判断するしかなく、当然「おのずから」と読む時には、そこに読み手の自然の思想が現れていると言えよう。

『教行信証』には多くの「自」があるのだが、親鸞はそのほとんど全てに「みずから」か「おのずから」かの読みを付しているのである。親鸞があえて「おのずから」と読む箇所は十四カ所見られるのだが、その箇所を検討することによって、『教行信証』における自然の思想の一端が明らかとなると思われる。注目出来るのが「おのずから」と読む中の半数が「行巻」に集中して見られることである。法照の『五会法事讃』の「自来迎」「念仏自成功」の「自」には「おのずから」の読みを付しているが、さらに『唯信鈔文意』において「自来迎」を解説し、その中でわざわざ「みずから」と読む場合の解説も加えて「自」の定義付けを行っているように、親鸞は特にこの教説に注目している。「行巻」では『五会法事讃』に続けて、懐興の『述文贊』を引き、その中の「不自獲果」の「自」には当初「みずから」と読みを付しておきながら後に未で「おのずから」と訂正し、この読みに対するこだわりを見せている。これらの引文は名号釈を終えて他宗他派の諸師の教言を挙げるることによって、念仏が広く讃えられていることを示そうとするものである。その中で「自」を「おのずから」と意図的に読むことは、本願の名号に一つの力用を表現しようとする親鸞の姿勢を窺わせるものであろう。

「自然法爾」法語には、その冒頭に「獲得名号」が説かれて

いる。一見「獲得名号」と「自然法爾」は関連がない事柄であるかのような印象を受ける。そのためか「未燈鈔」所収のものには「獲得名号」が抜け落ちている。しかし、親鸞の「自」に対する読み注目するならば、かの法語に「獲得名号」があるのは何ら不思議なことではなく、むしろ「獲得名号」が実現するものの内容を「自然法爾」として語った法語であると考えべきであることが明らかとなるであろう。親鸞は「教行信証」中の「自」を「おのずから」と読むところから自然の思想を展開していったと推察出来るのである。それが仮名文類並びに法語において凝集的に「自然」として表現されたと見るべきであろう。

真宗と福祉

——思想と実践の問題——

藤 憲 之

仏教徒、あるいは仏教教団は救貧、高齢者・児童等の救済など、現在では社会福祉領域に当たる活動を古くから行ってきた。多くの場合、これらの活動は、その活動の中心となった仏教者及び仏教教団の有する思想に基づき展開されたものである。活動を行う者の中には必ず活動の根拠（活動原理）となるべき仏教思想が存在していたのである。具体的な例を挙げると布施、慈悲、利他行、福田などの思想等がある。これらの思想

は現在展開されている仏教福祉の活動原理にも繋がっており、現代においてもなお多大な影響を及ぼしていると言える。

しかし、真宗に関しては、近年、福祉的活動が目立つものの、その活動根拠となる思想を見出すことは困難なことと指摘される事がある。それは真宗としての活動を検討、模索する場面に中心となってくる親鸞の思想の中に、（その著述や行動を概観してみると分かることであるが）福祉活動の根拠を見出すことが非常に困難だからである。親鸞は福祉的活動に関して、著述の中で直接的には触れていないし、具体的な行動も取っていないのである。さらに、先に示したような仏教者の福祉活動の根拠になっていた思想に関しても、親鸞の思想からは導き出せないことがある。そのため現在、真宗で福祉活動を行う場合、親鸞の思想、行動の中から福祉的活動に関連したものを抽出し、検討、展開していくという方法、親鸞の思想（行動も含む）全体から福祉的思想を導き出したりする手法等を用いて、活動の根拠を見出そうとしている。

ただし、このような形で展開されている主張には、親鸞思想の曲解、拡大解釈が含まれていることが多い。このことは、論主が「まず社会福祉ありき」といった姿勢を採っている為に起こることがほとんどであると思われる。つまり、いくつかの論では、社会福祉に合わせた親鸞思想の解釈というものが行われているのである。真宗が「現実問題に対する姿勢」を持つこと、その可能性を探ることはある程度評価できるが、現実問題を中心に据えることによつて親鸞の思想の根本部分までも歪ませてしまつては、まさに本末転倒と言わねばならない。

さらに、このことは実践面においても見受けられる。現在の活動を見てみると、「真宗が行う福祉活動」としながらも、その活動の多くは既存の社会福祉の枠内に収まり、真宗の独自性というものが希薄なのである。これでは真宗で福祉活動を行う意味を自ら失わしめていられると言われても仕方ないのではなからうか。そして、その結果、一部においては、真宗の福祉活動ということが非常に不鮮明なものになってしまい、「何故、真宗が福祉を行うのか」という根本部分の問いかけまでも生まれてきている。

今回、現状の批判を中心に行った訳であるが、仏教者、真宗者が社会福祉の領域に参画することを決して否定するものではない。あくまでも現状を問題にするのである。そもそも社会福祉とは社会構造に起因する問題でもあり、現代社会の抱える問題なのであるから、真宗とは根本的に異なると言っても良い。その点を忘れ、福祉活動を展開することは真宗を否定しかねない。真宗において福祉活動を行うとき、真宗思想に基づく発想や視点で、現実社会を見つめ、どのような社会、福祉が望ましいものかを十分に検討しなければ、既存の社会福祉の枠内に止まり、独自性を発揮することは少ないであろう。悪性を秘める人間が、まことあることなき社会においてどのような行動をとれば良いのかを、今一度検討し直さねばならない。そうすることが「真宗的福祉」の真の成立（真宗の独自性をもった福祉）に近づけるのではないかと考えるのである。

親鸞における越後と関東

——その課題性について——

鶴見 晃

親鸞伝の中で越後・関東時代は空白に近いが、赦免以後は越後にどどまったと現在一般的に了解されている。本論もその説をとるが、一方で帰京説も師恩ということを考えると自然な感情であるとも思われる。したがって親鸞が帰洛しなかったことを、戻らないという選び、更には越後にどどまるという選びとして捉えることによつて、越後・関東時代を徹底する課題性を考えてみたい。

親鸞は、流罪について唯一言及する『教行信証』「後序」に「非僧非俗・禿字爲姓」とその宗教的立場を明示する。『延喜式』の規定に拠るならば、流罪の二年目からは自給しなければならず親鸞もそうであったことになる。それは「屠沽の下類」つまり殺し切り売り買うという社会構造の中に生きるということを意味するであろう。浄肉文では、十種不浄肉の中で筆頭に「人」を挙げ、「見・聞・疑」を不浄肉食されている。それは「屠沽」なる人々を宗教的にも社会的にも底辺としてなり立つ世界に在る自己の存在の様相を照出し、「俗」を対置していく視座としての「僧」の自明性を奪っていくものであったであろう。同時にそれは「われら」としての人間の現実性そのものへの眼差しとして開かれ、そこに仏の教えを聞く「姓」をもつ弟

子としての新しい場が見開かれねばならなくなったのである。

「禿」という「姓」の名のりは、破戒・持戒という思考の枠組みから「無戒名字」への注目に見られるように、人間の生そのものへの眼差しにおいて、「姓」をもちながら仏弟子（愚禿・釈）とせられる視座として見出されたのである。このように見開かれた「非僧非俗」という自己の信に根拠をもつ批判的視座は、具体的には「諸寺の釈門」「洛都の儒林」の「昏教」「迷行」なる事実への批判として堅持されていくのである。

この「非僧非俗」と名のりの問題は、直接的には自身の弾圧・排除のもとに惹起されたことであるが、「後序」では続けて、親鸞に即してではなく「空師・并弟子等」として法然の帰洛入滅が記される。これは「真宗興隆」として法然の「空師」の入滅の「奇瑞」を讃仰することで、流罪を賣いてその仏事は果たされたのである、と明示するものである。ここに「五年居諸」という時は、「真宗興隆」という仏事の中に位置づけられ、「勅免」また「入洛已後」「入滅」もまた同様に位置づけられている。つまり赦免という時は、親鸞にとつて流罪赦免その以後へと一貫する、仏事への参画ということで問題となる時といわなければならない。更に赦免間もない師法然の入滅は、この箇所では「并門徒數輩」ではなく「并弟子等」とするようにより、自ら「空師」の「弟子」と名のりつつ、「真宗興隆」という仏事を歴史的な身として果たしていく「遺弟」として親鸞を位置づけるのである。そこに「真宗興隆」の仏事に参画する「禿」なる「弟子」として、「非僧非俗」という視座において仏弟子を顕かにしていくという課題を担っていくのである。

そこにその課題をどこでいかに果たしていくかの選びが問題になる。ここで想起されるのは三部経読誦である。そこには現実状況の中に身を置き、「念仏の信じんよりほかには、なにごとか心にかゝるべき」ことを明証することにのみ自らの課題を見定めた親鸞の姿がある。それは確かに書簡に「ところの縁つき」た時は「いづれのところにも、うつ」ればよいと述べられてくるように状況に対し受動的である。だが、「いづれのところにも」「真宗興隆」の仏事として「ただ念仏」を簡ぶ主体的存在として在る、という「浄土真宗」の「今盛」なる「証道」を生きざること、親鸞の批判の具体的結果があるのである。この「ただ念仏」を簡ぶという、人間の实在性を地平として仏道を顕かにする視座に、越後滞留を選びとっていく課題性はある。

歎異抄第十三条の「後世者ぶり」の問題

西田真因

歎異抄第十三条に「後世者ぶり」という言葉が出てくる。ここで出てくる「後世者ぶり」とはどのような概念を内包しているかということがこの小論の問題である。「後世」という言葉は「恵信尼消息」第三通に「やまをいでて六かくだうに百日こもらせ給てごせをいのらせ給けるに」という言葉が出てくる。親鸞聖人の六角堂参籠の課題を表現した言葉である。「後世」

はもちろん三世観の上に立つて前世（過去世）と現世（現在世）とに対して来世（未來世）をいう。しかし「後世」は浄土教では単に來世という時間的形式的な意味ではなくて、往生浄土の問題を總体的に担う言葉として象徴的に使用されている。

親鸞聖人が「ごせをいのる」と言われたとき、往生浄土の問題として、究極的には阿弥陀仏国での成仏の問題として、すなわち求道の問題を總体的に表す言葉として使用されている。その「後世」から「後世者」という言葉が出てくる。ところで「親鸞聖人著作用語索引」で見ると「教信証部」にも「和漢撰述部」にも「後世者」は一回も出てこない。ところが平安末から鎌倉にかけての念仏者の言葉と行動を集めた『一言芳談』を見ると「後世」「後世者」という言葉はよく出てくる。その中でも「後世の学問は、後世者にあひてすべき也。非後世者の学生は人を損ずるがをそろしき也。蛇の心をば蛇がしるやうに、後世の事をば後世者がしるものなり。」と言っており、また「後世者の振舞」「後世者の風情」という言葉も出てくるが、それらを価値中立的に使用している。

さて歎異抄では「後世者ぶり」の意味内容は「よからんものばかり念仏まうすべきやうに」している人びとのことであり、また「連場にはりぶみをして、なむなむのことしたらんものをば、道場へいるべからずなどといふ」人びとである。そういう人びとは唯円大徳から見ると「賢善精進の相をほかにしめして、うちには虚仮をいだけるもの」である。したがって歎異抄では「後世者ぶり」は極めて否定的に捉えられている。それは「一言芳談」のように単に「後世者の振舞」「後世者の風情」

といった外面的なことではなく内面的な問題が濃厚に出ている。すなわち世の道德的善人でなければ念仏を申すことができないうような世間の道德倫理にもとる行為をしたものは道場へ入るべからずと言っているのは、一見傍目には賢善精進の相をしているが実は内面は虚仮ではないのかというように、「後世者」の内面にこそ焦点を当てているからである。「後世者ぶり」はそういう内面性に焦点を当てることによって、信心の或る問題性を浮かび上がらせているのである。それは「後世者」すなわち「宗教者」として賢善なるものを目指し精進していくことが、知らず知らずの内に、現にそうでないものを軽蔑し虚偽否定していくという陥穽を剔抉しているのである。もちろん賢善なるものを目指し精進していくことは尊いことであるが、しかし自分が賢善なるものを目指しているからといって、自分がすでにして賢善なるものであるわけではない。むしろ賢善なるものを目指し精進していくことによって、かえって賢善ならざる自己に目覚め、それを教えられていくのが信心ではないのかと唯円大徳は批判される。「後世者」が「後世者」であろうとするこゝによつてつい落ち込んでしまう陥穽を妙音院了祥師は「専修賢善計」と呼んでいる。善きものを目指すことによつて、いつのまにか善きものを目指す自己を善しとし他を非としていく「後世者」の思い上がりや傲慢の罪をこそ「後世者ぶり」という言葉に込められているのである。そういう「後世者」自身の内面に孕まれている問題性が焦点になっている。これは親鸞聖人の教学が懺悔の教学となつてのことからきている。このように信仰者の内面の問題を問題として見つめている

ところに歎異抄の「後世者ぶり」の概念の特徴がある。

真宗教学における体と義

中山 一 萱

浄土真宗は如来の絶対他力性を説くことを教相の本義とする宗教である。そこでこの本義を明らかにするには、浄土真宗における如来の存在とは如何なるものかを問う必要がある。「正信念仏偈」に「如来所_ニ以興_ニ出_ニ世_ニ唯説_ニ弥陀本願海_一」とある如く、浄土真宗の如来とは、弥陀の本願海を説かさんがために世に興出された如来である。従つてこの如来は、単に抽象的純粹觀念ではなく、阿弥陀仏を体とする具体的実在である。具体的実在であるという意味は、如来は苦惱の衆生を悲憫矜哀し、自ら法蔵比丘となり、不可思議兆載永劫において菩薩の行を修されて、遂に超世無上の悲願を建立されたが故である。如来の具体的実在性を象徴するものは、法蔵菩薩非願の建立である。

如来は真実の行業、真実の信心、真実の証果の悲願を成就せんがために世に興出された。この如来こそ阿弥陀如来である。この如来の悲願無くしては衆生往生の因は有り得ない。悲願とは、如来選択の願心であり、帰する所それは、「念仏往生の悲願」、「信樂の悲願」(浄土三経往生文類)とも言われる「大経」第十八願に他ならない。

ところで、第十八願には至心・信樂・欲生の三心が誓われている。この三心はさながら一心であるが親鸞は領解した。即ち「信知、至心・信樂・欲生、其言雖_レ異、其意惟一。何以故、三心已疑蓋無_レ雜。故真実一心。是故論主建_ニ言_ニ我_ニ一心_一」(教行信証「信巻」)とある。即ち至心、信樂、欲生の三心は疑蓋まじわること無き故に真実の一心なのである。この真実の一心とは何かを明らかにするものこそ「至心」、「信樂」、「欲生」の三心釈に他ならない。

至心の釈をみると、「以_ニ如来至心_一、廻_レ施_ニ諸_ニ一切煩惱惡業邪智群生海_一則是彰_ニ利他真_一、故疑蓋無_レ雜。」とある。次いで信樂の釈を見ると「言_ニ信樂者_一、則是如来満足大悲・円融無碍信心海。是故疑蓋無_レ有_ニ間雜_一、故名_ニ信樂_一。」とある。更に欲生の釈では、「如来矜_レ哀一切苦惱群生海。得_ニ成就_一大悲心故。以利他真実欲生心廻_レ施_ニ諸有海_一。欲生則是廻向心。斯則大悲心故、疑蓋無_レ雜。」とある。それ故、「疑蓋無_レ雜」の本質性の根源は、「如来の廻向」であることが明らかである。この如来と廻向こそ浄土真宗の絶対他力性そのものである。

親鸞はこの如来の廻向ということを明示するに当たり、「三心」のそれぞれについて廻向の体を立てた。体は元々一つであるがその体を顕示するための義を説くには、それぞれの義について体を立てる必要がある。即ち至心の体は至徳の尊号即ち南無阿弥陀仏であり、信樂の体は、その至徳の尊号を体とする利他廻向の至心であり、欲生の体は、その利他廻向の至心を体とする信樂である。即ち親鸞は南無阿弥陀仏の義を明かさんがた

めに三心のそれぞれについて体を立てたのである。体が無いのに義を説くわけにはいかない。体とは義に先行するものである。三心それぞれについて体があるというのは、体が元々三つあるからではなく、体が本来一つであることを義をもって明かさんがための如来の大悲方便である。では体とは何か。体とは南無阿弥陀仏である。南無阿弥陀仏一つが体である。「眞実信心、必具、名号」（信巻）とある。「必ず」とは体が一つであることを意味する。眞実の信心のどこを取っても、名号を具せざる所はない。そのことが体が一つであることの意味である。

日蓮の伝道と浄土教批判との 関わりについて

高山秀嗣

日蓮（一一二二—一一八二）もまた鎌倉新興仏教の祖師の一人であった。そうした立場から、日蓮は同時代に既に存在したさまざまな教えを、否応なく意識せざるを得なかったと思われる。今回はこうした背景を基にしつつ、日蓮の初期伝道と当時隆盛であった浄土教の間にどのような関わりがあるのかについて考察を加えてみたい。

日蓮は、自らも「法華經の行者」と語っているように、『法華經』を絶対視する立場に立つ。もちろんその意識は、日蓮自身の生涯において徐々に強化されていくのであるが、遊学を經

て、清澄寺に帰った時点でもそうした意識の萌芽があったことは否めない。日蓮の『法華經』至上主義の立場からすると、法然が説いた浄土教は、念仏の根柢を『浄土三部經』に置くということが、特に日蓮を納得させなかったと考えられる。

日蓮も、確かに自分の生きた時代が末法であるとの意識はもっていた。ただし日蓮においては、この末法の時代だからこそ、『法華經』の絶対性が改めて強調されていくのである。また日蓮は、阿弥陀一仏に帰依していく浄土教の姿勢も、あまり好ましいものであるとは思っていない。日蓮は、釈迦によって『法華經』が説かれたことを重視し、釈迦に対する帰依を表明してはばかることがない。中心に据える經典と帰依の対象である仏の相違という二つの点において、日蓮にとつて浄土教批判は当然行われなくてはならなかった。

それに加えて、法然らにあつたとされている「時機相應」の見方についても、法然と日蓮の間には捉え方の違いが見られる。法然も日蓮も末法意識をもっていたが、この「時」と「機」のどちらを中心にして自らの教説をかたち作っていくかということが、ここでは大きな意味をもってくる。法然は、この末法の時代に生きる私たち衆生（機）はどのように努力しても救われることはない、との前提に立つた上で、念仏を選び取るという結論に達したのである。これに比して、日蓮がもっていたのは、こうした末法の時代だからこそ、『法華經』が広まる必要がある、という強い認識であつた。法然と日蓮においては、それぞれの置かれた時代背景や立場から、「時機相應」という「時」と「機」の二つを同等に価値付ける意識ではなく、

この自分が置かれた状況の中で、どのような教えを選び取ればよいのかという選択が求められていたと思われる。それが法然においては、同時代の人たちに対する「機」に注がれる視点として成立し、日蓮にとつてはこの末法の「時」においてこそ『法華經』が説かれ、この教えに出会う以外には決して救われる道はないとの思いであったといえる。その思いが、日蓮における浄土教批判に繋がっていったのであろう。

こうして法然と日蓮は、両者共に鎌倉新興仏教の祖師でありながら、その生きた時代の異なりなどから、教えの選び取り方に違いが起こってくるのも必然であった。日蓮は、既に浄土教が一般に広まっていた時代に生を受けた上に、日蓮自身が「若い頃には浄土教を学んだこともあった」と後に述懐しているように、浄土教を完全に無視したならば、この時代に仏教者として伝道を行っていくことは不可能であったと思われる。日蓮は、こうした時代背景により、ある意味では浄土教を越える教えを説いていくことを目論み、それは『法華經』の強調に象徴されるように、独自性をもったかたちである程度までは成功した。この日蓮の教説が、仏教界に新たな局面を開いていったことは評価してよい事実であろう。

このように、法然の説いた浄土教を常に意識しつつ、なおかつ自らの生きた時代を背景に新たな教説をかたち作ることを求められていたという意味では、日蓮もまた一人の「歴史的存在」であった。そうした日蓮自身の置かれた立場から、特に日蓮の伝道活動の初期において、浄土教批判が熱心に行われていたということを指摘することができるのである。

日蓮の法華經受容

——法華經布教の付属に関して——

渡邊彰良

一 はじめに

日蓮の法華經受容の特色の一つとして、末法における法華經布教の付属という視点が存在する。『法華經』如来神力第二一における地涌の菩薩に対する付属を、釈迦入滅後の布教を特別に依頼したと見なす思想である。これは元来、天台宗の開祖、智顛の創案である。ただし、日蓮は法華經を末法に向けた末來記であるとし、法華經の説会と日蓮の在世とを直結したものと認識している。そのため、この付属（別付属）についても単に經説上のことは考えず、現実世界への法華經布教者もしくは指導者の出現という、差し迫った事象と考え、着目している。

二 法華經に説かれる付属

法華經の付属は宝塔品第一一から始まる。多宝塔の出現・二仏並座などの後、いわゆる虚空会の説会が開始される。そこで、「この妙法華經を以て付属して在ることあらしめん」と欲す。」（付属有在）と、仏滅後における法華經の此土弘通が勸募される。

勸持品第一三では、これに答えて、薬王を始め二万の菩薩が此土弘經を誓うなど、五百羅漢・学無学八千人・波闍波提および六千の比丘尼などが次々と誓いを立てた。ところが仏はその

誓いには応えられず、八十万億那由佗の諸の菩薩を観るのである。そこで、勸持品の二十行の偈において、これら八十万億那由佗の菩薩が「我不愛身命但惜無上道」の覚悟をもって濁世・惡世の此土弘経を誓う。

ところが、仏陀は從地涌出品第一五において、「止みね、善男子、汝等が此の経を護持することを須いじ。」と諸菩薩らへの付属を止めて、いわゆる地涌の菩薩を出現させるのである。

そして、神力品において十神力を現した後、「上行等の菩薩大衆」に対し、「囑累のための故に此の経の功德を説かん」と四句要法を説いて結要付属を与える。

さらに、囑累品では、「無量の菩薩摩訶薩」の頂を三度摩して「法華経および余の深法」と總付属を与える。

三 日蓮の見解

先述のように、未來記として法華経を受容するところに日蓮の独自性がある。それを端的に表すのが「起頭竟」の法門である。「新尼御前御返事」「宝塔品より事をこりて寿量品に説き頭し、神力品囑累に事極りて候。」（昭和定本八六七頁）ここでいう「事」とは一つには付属を意味するが、釈迦在世にとどまらず、末法の衆生救済に向けた付属の大事と認識している。神力品における別付属についても、智顛の解釈を發展させ、専ら地涌菩薩に対して末法に法華経本門の弘通を付属した、とする。

四 法華経布教者の資格

日蓮は自らを末法における如来使と規定している。さらには地涌菩薩としての自覚を明らかにしている。これは、末法における法華経布教者は法華経会座において滅後弘経の付属を受け

たものでなければならぬという、在世と末法とが直結する構造によるものである。

五 佐前期の遺文叙述について

ただ、日蓮が起頭竟といった、末法弘通の付属についての考えを明らかにするのはいわゆる佐渡流罪以降であり、地涌菩薩自覚の表明とも時期的に重なる。佐前期では末法弘経の付属というテーマは叙述されていない。例えば「南条兵衛七郎殿御書」では、勸持品の二十行の偈の文をもって法華経色説の証拠とした上で、法華経の行者自覚を表明している。

このように、佐後になって明確化された滅後弘経の付属と地涌の自覚の関連は佐前においては見えない。佐前期に、法華経の末法付属を述べないのは、地涌菩薩の自覚が未だ確立していないため、あえて秘したとも考えられるが、その詳細な検討は今後に期したい。

日蓮『注法華経』に関する基礎研究

関戸 堯海

一 御遺物配分について

『注法華経』の真蹟は静岡県玉沢妙法華寺所蔵で、全一〇巻。春日版に属する無刊記の卷子本の『法華経』開結一〇巻に、日蓮聖人みずから諸経論釈の要文を注記されたもので、その記入は経の表面の行間及び余白と、裏面の全体にわたっており、第

七・第八両巻の表面に多少の余白を残す以外は、ほとんど注記によって埋め尽されている。

白蓮日眞真筆の『御遷化記録』によって、『注法華經』一部十巻は日昭に、御本尊一体釈迦立像は日期に配分されたことがわかる。同じく日眞の『御遺物配分事』・中老日位の『御葬送記』によっても、遺物としての『注法華經』は日昭に託されたことが確認できる。

『注法華經』は崇重されつつ日昭の所有に帰して、真蹟は玉沢妙法華寺に所蔵されるようになったが、慶長の前後、玉沢一四世日苞（一五四四―一六〇九）に対し、池上本門寺一二世の仏乘日愷（一五五〇―一九八）は本書出版のために門外不出の本書の貸与を依頼し、借用の証として御真筆の『兄弟鈔』を玉沢に預けた。ところが書写校訂終了も一〇巻の中の五巻は返却されないままに日愷の示寂となった。昭和十六年（一九四一）に至って漸く両書の交換が成立し、『兄弟鈔』は池上に、『注法華經』は全巻揃って玉沢に納められた。

二 「私集最要文」の書名について

「私集最要文」（私に最要文を収録した）は日蓮聖人の自称の書名とも考えられる。また「注法華經と名づく」とは日蓮聖人の命名か、直弟達の命名か明らかでない。しかしその後、直弟達はこれを「注法華經」と称した。池上二二世日愷編纂本も「注法華經」、日宗社版も「日蓮聖人註法華經」と称するが、兜木正亨は『私集最要文注法華經』と称している。

三 書き入れの章句について

書き入れられた章句の総数は二一〇五（あるいは二一〇七）

章、すべて経論疏からの引用文であって、日蓮聖人自身の言辭はわずかに引用経論疏に設問・標目等の辭句を加えた部分があるにすぎない。経律部八五部四六四章、論部二六部九〇章、支那撰述部九六部二二八一章、日本撰述部五八部二六五章、その他未詳が数章ある。これらのうち八〇五章（山中氏は九三三章とする）は天台三大部からの引用である。日蓮聖人自身が付した言辭についてみると、設問類の「疑つて云く、別教に一念三千を明す乎」等、合計五七カ所ある。

『注法華經』が、直弟ならびに法孫等の教学に与えた影響は大きく、日向の『金網集』、日像の『秘蔵集』、日全の『法華問答正義抄』などの諸宗見聞は『注法華經』書き入れの要文に負うところが少なくない。

四 出版刊行について

出版刊行は、昭和五年まで前後六回ある。第一回は延宝九年（一六八一）七月開版、第二回は寛延四年（一七五一）に要法寺蔵板として再び刻板。第三回は昭和七年日宗社から刊行された『日蓮聖人註法華經』三冊、第四回は立正安国会刊行『日蓮大聖人御真蹟』、第五回は京都本満寺より昭和四五年二月発行された『私集最要文注法華經』二冊で、昭和五年三月には山中喜八『定本注法華經』が刊行された。

※兜木正亨「私集最要文注法華經の題名と相伝」（『日蓮聖人真蹟集成』第七巻）、山中喜八『定本注法華經』解説、浅井円道『日蓮宗事典』「注法華經」の項目、「表裏の注記に関する小松邦彰先生の御教示」などを参照。

日蓮教学における善と仏種

原 慎 定

日蓮は、法華經の教法には釈尊の仏格が備わり、永遠の生命の息吹が宿るという信仰に立つ。ところが末法の衆生は「不信謗法」の罪に陥り、しかもその罪に気づかないため、日蓮はあえて罪を顕在化させるといふ逆説によつて宗教的救いの道を開こうとした。法華經の救済原理は「一念三千仏種」（『観心本尊抄』定遺七一頁）に集約されるが、あらためてそこに内包された概念の解明を試みたい。

「仏種」の基本概念は、仏を生み出す種姓の意で、「種」という譬喩的表現は植物の種子を連想しがちであるが、仏の生命を受け継ぐ存在としての「仏子」および「菩薩」を指している。日蓮は法華經の開經「無量義經」と結經「觀普賢經」の説示により、仏の種が經の中に宿されて、その經の中から「仏子」が生ずるといふ発想に立つのである。

日蓮教学において「仏種」の問題は多くの教義的課題を含み、それゆえ様々な角度から議論されている。「仏性」と「仏種」の比較論をはじめ、「性種」と「乗種」の区別、天台教学の「種・熟・脱三益論」にもとづく下種論、ならびに久遠下種と末法下種の関係、およびそれに関連する「本已有善」と「本未有善」の問題、さらには逆縁下種の理念などが論議的となつている。これらの問題については改めて検討しなければなら

ないが、渡邊寶陽教授によれば、『観心本尊抄』に結論的に示される「一念三千仏種」の構造には、天台教学における「就類種」と「相對種」という二つの開合思想がその基盤に存すると指摘されていることが注目される。日蓮は『始聞仏乘義』の中で、法華經の教理的特質として「煩惱・業・苦」の三道にあえぐ凡夫を「法身・般若・解脱」の三徳に転換させる「相對種」の論理があることを強調している。つまり敵対的相即の弁証法が「一念三千仏種」の構造を支えているというのである。

こうした天台教学の「相對種」ないし敵対的相即の論理に立脚して、日蓮は「善と悪」の関係を捉えていたと考えられる。善と悪とは敵対しつつ統一されているという「善悪相資説」がそれで、善と悪とは互いに助け合いながら存在し、善に即して悪があり、悪がなければ善もまたないことをいっただけである。

日蓮はさらに『開目抄』（定遺五九五頁）において、法華円教における究極的な「善」の問題にも論及する。すなわち純粹な法華の円教が「善」となることの意味を、相待妙と絶待妙という二つの観点から捉えている。相待妙は随順の「順」を善とし、違背の「背」を悪とみなして、善と悪との相對關係において「善」を捉えようとする立場である。いっぽう絶待妙は、相對的な善悪を超越して、ただ「円」に「達」することをもつて絶対的な「善」とする立場であり、円教に対する執着をも離れたことが求められる。

日蓮が末法の社会における「悪」の存在を「謗法」の罪として指摘し、善と悪の対立の図式を描いたのは、潜在的な「悪」

を顕在化させることよって「善」の発揚をはかるといふ、逆説的な発想に立っていたものと考えられる。さらに日蓮は「法華経の行者」として法難・迫害を受けながら、それを忍受することに身命を捧げ、「法華経の信心」を貫くことよって、善悪の対立を乗り越えた究極的な「善」（絶対妙）に到達し、純円の世界を実証することができたわけである。

日蓮は善と悪の対立葛藤の渦巻く現実社会の中で、仏のいのちを受け継ぐ「仏子」の自覚に立って久遠実成の釈尊の「因行」を実修し、善悪の対立を乗り越えた究極的な「善」に到達して釈尊の「果徳」を実証しようとした。釈尊の「本因本果」が「妙法五字」に具足し、それが「仏種」となるという日蓮の仏種論は、こうした日蓮自身の仏道修行の体験に立脚していることが改めて理解できるのである。

近世武家における代参の形態

——遠野南部家の身延山代参を中心に——

望月真澄

近世武家においては、それぞれの信仰する神社仏閣に参詣を行っていたが、そのほとんどは家臣に参詣を依頼する代参という形態であった。庶民層においても、講を単位とする代参講が近世後期より盛んになり、講員に代わって代表者が神社仏閣を参詣する形態が主であった。この代参に関する研究は、日蓮宗

においては解明されておらず、武家代参の実態については明らかになっていない。そこで、本発表は武家の寺院代参実態について、遠野南部家を中心とする身延山代参者についてみていきたい。

南部氏は、甲斐国波木井郷（現在山梨県身延町波木井）に居住していたことから、通称「波木井氏」といわれていた。遠光の子である光行が奥州へ下向し、実長が甲斐波木井に居住し、遠野南部の祖といわれている。

江戸時代における身延山と遠野南部家の交信は途絶えていたが、享保三年（一七一八）三月、久遠寺三十四世日裕に上人号宣下があった折に復活したとされている。身延山と南部家のつながりは、久遠寺諸堂の一部となる七面山の開創に關してであり、日蓮の弟子日朗と南部実長が登詣したことに始まる。この七面山は南部家にとっては、守護神となる山であり、太刀を奉納し、さらに代参者が登山している。奥の際や上ノ山八幡にも奉納金を出しているが、上ノ山八幡は南部家の鎮守であり、代々信仰していた守護神であった。

こうして、身延山草創以来南部家は日蓮宗の信仰が厚かったが、八代政光が八戸へ移ってから音信不通になっていた。しかし、久遠寺二十九世日庭代に遠野南部家義長の代から親交が深まっている。特に延享三年の奥州南部家の祖とされる実長（日円）四百五十回忌の折に登詣する旨が記されている。

ここで遠野南部家と身延山との関係を年表形式でまとめてみると次のようになる。

・宝永四年（一七〇七）四月、遠野南部家二十五代利蔵は代人

を立てて久遠寺へ登る。

・享保四年（一七一九）八月二十八日に山本坊見静は、南部家
家臣志村吉左衛門宛に「久遠寺諸堂覚書」を記し、身延山の
情報を提供する。

・延享三年（一七四六）、実長四百五十回忌の折に登詣する旨
が記されている。

・寛政八年（一七九六）家臣が身延山へ代参。

・天保二年（一八三一）日蓮五百五十遠忌の折に身延山に使者
を遣わし、かたくり、松藻といった奉納品や香典を送る。

南部家は、身延山にとっては開基檀越として重要な家柄であ
り、江戸時代に交信が復活したことで日蓮遠忌・実長（日円）
遠忌といった記念すべき年に代参者を遣わしている。この代参
は、家臣が取り仕切ったが、南部家ゆかりの地である身延山久
遠寺、七面山、梅平旧跡、南部家菩提寺妙浄寺といった場所に
は使者を遣わしたのである。また、身延山内情報の収集にも努
め、代参は日蓮廟所・南部家実長墓所参拝、身延山近辺におけ
る南部家ゆかりの地を巡るといった形態のものであった。その
行動も南部家ゆかりの宝物拝観、開帳、祈禱、そして日蓮関係
宝物拝観といった信仰行動を伴っていたのである。加えて、日
蓮遠忌への代参Ⅱ祖師信仰、南部家初祖実長遠忌法要Ⅱ先祖供
養、といった目的のための身延山参詣がみられた。江戸時代の
代参は、形式的なものと信仰を介したものに分かれるが、身延
山の代参に関して考えると、奥の院や七面山に登詣しているか
否かがひとつの指標となる。南部家の場合は奥の院や七面山ま
で登詣し、祈禱を受けていることから、信仰を介した代参であ

ったといえよう。

日蓮の門下教導のあり方

—— 故事・説話引用とかな文字使用について ——

小林 正博

衆生救済の根源の一法として末法の法華經（題目）を創唱し
た日蓮にとって、門下教導の際、最も腐心したのは、いかにわ
かりやすく自身の法門を理解させるかにあった。そのためのも
力な手段として採用したのが例話であり、さらにもう一点「か
な文字」を多用して、門下の理解に資したことである。

【1】門下別の故事・説話引用

日蓮が、例話を百文字以上に亘って引用するものは相当数あ
り、門下別・インド、中国、日本に整理すると、いかに日蓮が
例話を教導の手段として重視していたかがわかる。（表省略）

【2】弟子の故事・説話引用

日興には、直筆の消息が八九編残されている（日興上人全
集）興風談所、一九九六年）。しかし、注目に値することは、
全く故事・説話の類を引用していないことである。その大半
が、供養の品書きと聖人の御宝前にささげる旨を述べる御礼の
みの形式で、法門や信心の指導に言及することがないのであ
る。これは、師・日蓮が消息を門下教導の有効手段ととらえ、
積極的に例話引用や經典の一節を挿入して書き記したこと、

大きな懸隔があると言わざるを得ない。

それでは、日興以外の直弟子や孫弟子の場合はどうなのか。「日蓮宗宗学全書」第一巻上聖部から、消息類を調べてみると十三人の直・孫弟子による計五十九編の消息中、わずかに日向の「龍女・橋疊弥・喜見菩薩」と日春の「安徳天王・頼朝將軍」と富木常忍の「十羅刹」だけで、しかも名前のみが記され例話として用いられてはいない。これらは、判断材料としては量的に不十分であり、しかも檀越に与えた消息がほとんどないので、ある程度の傾向を言うには心許ない。しかし、あえて言うなら、日蓮滅後の教団にあつて、日興初め直孫弟子の例話引用による教導方法は陰をひそめてしまったのである。その理由は、日蓮の豊富な例話による教導方法が、弟子の追隨を許さないほどの質量をもって圧していたからといえよう。

【3】かな文字使用率の計量分析の視点から

まず南条賜書を材料に「かな・漢字」計量分析をすると、南条時光への賜書は、「かな」使用の頻度が高く、漢字は最小限度に用いるという日蓮の配慮が窺い知れる。真蹟現存の南条時光への賜書十六編で使用する「漢字」の使用率はわずか一九・五%（合計一一二六字の内、漢字は二一九二字）でしかない。

これを他の檀越・弟子にも広げて「漢字使用率」を調査すると以下のようになった。

しかし、一〜二編しか残っていない門下も多いので、これによつて檀越の教養のレベルを推し量ることは早計であるが、参考として掲げる。()内は真蹟遺文の数

富木常忍	55% (15)	大田乗明	51% (2)	大田妻	51% (1)
曾谷教信	48% (2)	四条金吾	48% (6)	三位房	47% (2)
浄頭房	42% (1)	千日尼	41% (2)	西山	38% (2)
日妙	38% (2)	高橋入道	37% (2)	四条妻	35% (1)
池上弟	34% (7)	南条父	34% (1)	妙一	34% (1)
富木妻	33% (4)	池上兄	32% (2)	松野妻	31% (2)
松野	30% (2)	南条母	23% (6)	南条時光	20% (16)
窪尼	15% (2)	光日房	14% (2)		

創造型一神教と生成型一法教

——統合としての宗教——

大久保 雅行

世界や宇宙、生命の始源についての神話構造には、概括すると創造型と生成型の意味元素が含まれている。創造型では、何らかの究極的存在 (X) が事物 (Y) を素材 (Z) から創造する。創造 (Bara, kt, schöpfung, create generate) あるいは造る (asah) とは、無あるいは有の素材から世界や宇宙、生命、人間などを創出することである。時間と空間には始まりがある。時空の終末については、有終と無終が考えられる。Xは作者でありYは作品である。ユダヤ(一神崇拜) からキリスト教、イスラム教等は一神教の分類にいれられよう。生成型では、何らかの究極存在 (X) がその状態を変化したり、進化す

ることによつて多様な事物（Y）に成つたりそれが生じたりする。時間と空間は始まりもなく終わりもない場合が多い。終わりがあつた場合でも仏教の末法論や道教の神仙説等においては新たな救済の時空の始まりである。生成（HaYei H. Jan, warden, becom. transeform）の場合は、Xは自らが作者でありかつYという作品である。XとYは共生関係にある。XとYには産出、分身、化身、権化、本述などの関係がみとめられる。無量義経の無量義者従一法生や天台の一念三千、日蓮の十界曼荼羅は一法教である。天文学や物理学の宇宙論、時間論は人間主体の生き方には直接関わらないが、宗教や神話の宇宙論、時間論は人間主体の生き方に関わる。宇宙や人間はどこから来て、どこへ行くのか、そして「今」・「ここ」でどのように生きるのか、空間について知覚的、概念的、数理的な視点があらわされる。空間について知覚的、概念的、数理的な視点があらわされる。「ここ」という空間上の位置は、宗教や神話においては、聖なる時空の顕現（ヒエロファニー）と関係している。示現した宇宙樹や須弥山を中心とし、そこを原点として認識主体の内的中心との距離や広がりとの関連でそうした「ここ」という位置が決定される。創造型空間論ではXは無限の在りて在るものであるが、Yは有限であり、XはYを内包する。生成型空間論では極小の有限なYの現象の内奥においてすら、無限のXをはらむ。「今」という時間は過去と未来の二方向の虚無から浸食される刹那の瞬間である（アウグスティヌス）。しかし「今」・「ここ」にある生命はカオスとコスモスのバランスから自己組織化の過程で生じたといわれる。この永遠の原子のような瞬間

は「永遠の今」として現象している。そして時間の構成単位は持続である（W・ジェームス）。創造型時間論においてはロゴスの受肉なるイエス・キリストの歴史における一回期的な出来事として「今」という時間的瞬間は充実される。生成型時間論においては久遠即末法論、因果俱時論などで論じられるようにダルマを覚知した仏陀は「今」の一瞬に永遠を生きる。そして「今」という刹那は久遠の元初より永劫へと生命のオアシスを回帰する。哲学的時間論では経験と範疇と出来事において考えられる。この出来事は配列された連続となつて立ち現れ、これを意識することが時間であるが、この時間意識は認識主体の生命流の状態によつて変化するものである。こうした宗教や神話は時空や人格、文化の総合的機能をこのような創造・生成の神話や思想・哲学の対立に対して、世界内存在としての人間には時空の始源を認識することは可能であるという立論が可能である。この立論に対しては、象徴としての世界創造論やその認識の限界を知ることである実在的な人間の生き方を志向する立場があつた。釈尊の説とされる「毒矢の譬え」や実存主義哲学の思想には、創造・生成論争の対立を超えた究極的存在への問いかけを媒介として、むしろそこから現実の人間における実存的根源苦の解決や「今」・「ここで」の創造的生の再活性化へと至る実践的契機が示されているといつてよからう。詳細は拙著『日蓮誕生論——聖なる物語の構造分析』山喜房仏書林。

日蓮の『立正安国論』における
『選択集』批判

北川 前肇

日蓮が文応元年（一二六〇年）七月十六日、前執権北条時頼に建白した『立正安国論』は、打ちつづく災難の根源を明らかにし、それを対治することにより、この国土の安寧と人々の心身にわたる安穩をもたらすことを内容としている。その災難興起の由来は「善神捨国」「聖人辞所」にあるとし、それを惹起しているのが法然の『選択集』にあると指摘し、法然を謗法者と批判する。それが『立正安国論』全十段の中、第四段第四答で、その引用文を整理すると二十一箇所となる。第二十二箇所目は第五段第五問中の文で、これは『選択集』批判の文とは見なしえない。それはともかく、これらの文を『大正藏経』第八十三巻と対照すると、左記の通りである。

- 第四段第四答（昭和定本二二五頁）
- 大正藏経 第八十三巻
- ①「道綽禪師立聖道・淨土二門而捨聖道正歸淨土之文。」 ①一頁b
- ②「初聖道門者就之有二。」 ②一頁c
- ③「准之思之應存密大及以實大。然則今眞言・佛心・天台・華嚴・三論・法相・地論・攝論・此等八家之意正在此也。」 ③一頁c

- ④「曇鸞法師往生論註云。謹案龍樹菩薩十住毗婆沙云。菩薩求阿毗跋致有二種道。一者難行道。二者易行道。」 ④二頁a
- ⑤「此中難行道者即是聖道門也。易行道者即此淨土門也。」 ⑤二頁b
- ⑥「淨土宗學者先須知此旨。設雖先學聖道門人。若於淨土門有其志者。須棄聖道歸於淨土。」 ⑥二頁b
- （以上、『選擇集』第一段）
- ⑦「善導和尚立正・雜二行捨（而）難行歸正行之文。」 ⑦二頁c
- ⑧「第一讀誦雜行者。除上觀經等往生淨土經已外於大小乘顯密諸經受持讀誦悉名讀誦雜行。」 ⑧三頁b
- ⑨「第三禮拜雜行者。除上禮拜彌陀已外於一切諸佛菩薩等及諸世天等禮拜恭敬悉名禮拜雜行。」 ⑨三頁b
- ⑩「私云。見此文須捨雜修專。豈捨百即百生專修正行堅執千中無一雜修雜行乎。行者能思量之。」 ⑩四頁b
- （以上、『選擇集』第二段）
- ⑪「貞元入藏錄中始自大般若經六百卷終於法常住經顯密大乘經總六百三十七部・二千八百八十三卷。皆須攝讀誦大乘之一句。」 ⑪十五頁c
- ⑫「當知隨他之前暫雖開定散門隨自之後還閉定散門。一開以後永不閉者唯是念佛一門。」 ⑫十七頁a
- （以上、『選擇集』第十二段）
- ⑬「念佛行者必可具足三心之文。」 ⑬九頁c
- ⑭「觀無量壽經云」 ⑭九頁c

- ⑮ 「同經疏云」
- ⑯ 「問曰。若有解行不同邪雜人等」
- ⑰ 「防外邪異見之難。」
- ⑱ 「或行一分二分群賊等喚廻者即喻別解・別行・惡見人等。」
- ⑲ 「私云。」
- ⑳ 「又此中言一切別解・別行・異學・異見等者是
指聖道門」(以上、「選撰集」第八段)
- (昭和定本二一五―一六頁)
- ㉑ 「夫速欲離生死二種勝法中且闍聖道門選入淨土門。欲入淨土門正・雜二行中且拋諸雜行選應歸正行。」(「選撰集」第十六段)
- 第五段第五問(昭和定本二一七頁)
- ㉒ 「覺禪法師捨四論講說一向歸淨土。道綽禪師闍涅槃廣業偏弘西方行。」(「選撰集」第一段)
- ⑮ 九頁 c
- ⑯ 十一頁 a
- ⑰ 十一頁 b
- ⑱ 十一頁 c
- ⑲ 十二頁 a
- ⑳ 十二頁 b
- ㉑ 十八頁 c
- ㉒ 十九頁 a
- ㉒ 二頁 b

仏陀は凡夫に内在するか

——日蓮教学からの問いかけ——

渡 邊 寶 陽

仏陀の悟りをどのように継承するのかは、そのまま仏教伝統の経緯となっている。三昧の究明は、禪の境地の追究として展開し、華嚴宗や真言宗はそれぞれにその境地を求めた。中国天

台宗の開祖・天台大師智顛(五三八―五九七)は『法華經』を仏教解釈の中心に据えて『法華玄義』『法華文句』を講じ、修行の原理を『摩訶止観』として説いた。

日蓮(一二二―一八二)の宗教は、三十九歳(一二六〇・文応元年)に『立正安国論』を鎌倉幕府要人に献策するということを出発点として、その行動性と受難による宗教性の昇華を展開している。しかし、その後、四箇度の大難という法難の連続のなかで、仏教研鑽の眼目となったのは、『法華經』とともに、中国天台宗の開祖・天台大師智顛が論じた『摩訶止観』である。龍口法難を経て佐渡島に流罪された翌年、一二七一年(五〇歳)に『開目抄』を撰述し、さらにその翌年一二七二年(文永十年)に『如来滅後五百歲始観心本尊抄』(『観心本尊抄』と略称)を著すのである。両書は他の著作と同様に『立正安国論』の思想を継承し展開しているのだが、『観心本尊抄』の冒頭には、天台大師智顛の『摩訶止観』第五卷の「一念三千出処の文」が掲げられ、同文の解釈を展開してついに「題目受持」(題目の專唱)こそ、末法衆生への仏陀尊の教導の精髓であることを結論づけるに至るのである。「一念三千」とは、修行者のそれぞれの己心に「三千の法界」を備えていることを確認し、それに基づいて自己のなかに仏法界の存在を確信し、仏道修行を究明するものである。天台大師はその境地を『摩訶止観』十巻に講じている。もとより、『観心本尊抄』は日蓮門下にとつての最高教義書として尊重されてきたが、同時に教団の形成展開にとつては、『題目受持』の結論の宣揚が重要な課題であり、冒頭の「観心」は結論への序章として意識されてき

たとする解釈の傾向が見られないわけではない。

しかし、素直に「観心本尊抄」を披見すると、三〇番問答のうち、第十二番問答まで（短文の繰り返しとはいえ）冒頭に掲出した『摩訶止観』の「一念三千出処の文」が天台大師の「終窮究竟の極説」（最終的な仏教理解）であることを繰り返し確かめ、その基幹となる「十界互具」が『法華経』に典拠しつつも、難信難解であることを論じ（第十三・第十四番問答）、そのような経典の証拠があっても人界（人間の世界）に「十界を具すること」が可能かを究明し（第十五・第十六番問答）、その究明の核心が「人界に仏界を具すること」を確証することにあることに焦点を絞り込んでいる（第十七番問答）。このような用意周到な問答を重ねたのちに、第十八番問答に入って直後に「之れより堅固に之れを秘せ」と割書きし、さらに日蓮独自の「我等凡夫の己心に教主釈尊が住み給う」ゆえんを究明していき、ついに「釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華経の五字に具足す。我等、此の五字を受持すれば、自然に彼の因果の功徳を譲り与え給う」という結論が明らかにされるのである。つまり、原理論として凡夫の心身に三千の法界を具足し、それゆえに娑婆世界を生きる凡夫は、その心身に仏陀の法界を内在具しているという結論の上に、超越的に久遠の仏陀釈尊の因行（菩薩の行跡の功徳）と果徳（超越的な仏陀の徳行）とを、同時に譲与されるとする。その契機となるのが、上述の「題目受持」ということに帰結するとし、それを超越具として解釈されている。確かに仏教の歴史は三昧・止観を伝統している。禅仏教はそれを継承するものであろう。反面、凡夫にその可能性が

あるか否かをめぐって、浄土教は仏教に聖道門と浄土門とがあるとする。そこに自行に立つか、絶対他力の宗教性に負うのかの解離が生まれる筈である。しかし、現実には絶対的境地の体験はこれを超えるものがある。日蓮の止観継承の大転換は、その意味でも注意の要があろう。

第六部会

体細胞ヒトクローン

— 真宗的立場からの一考察 —

石田 智 秀

二〇〇〇一年八月六日付各紙の報道によるとイタリヤ人医師アンティノリ氏が不妊症カップルを対象に一月からヒトクローン個体を産生する計画に着手すると述べた。ヒトクローンの産生は、これまでの科学や技術の歴史をひもとくに、事後承諾的に確実に容認されるであろう。しかしヒトクローン技術の実践を容認すべきなのだろうか。真宗の立場からヒトクローン産生の問題を考え、それが他の信仰を持つ人にどの程度有効かも考える。

一 前提

「真宗」は「浄土真宗」のこととする。真宗的な立場からの発言は真宗が特定宗教である以上、他の宗教伝統や思想信条を持つ人に対して直接受け容れられる性質のものではないとしても、「人間とは何か」などの世界観や信条から来る問いを考え、その目的に内包している以上、他の立場との相互理解や共感などは可能である。現在の先端科学における研究の多くは、新しい技術とそれを運用しようとする欲求が結びつくことで外部社会に開けている。需要と供給の関係である。その関係

は科学や技術の開発状況に依存し、科学に基づく先端技術は個人的な欲求と結びついている。

二 産生される人間について

どのような経過をたどろうと、体細胞由来ヒトクローン個体として産生されるのは人間である。他の経過で誕生するヒト個体と同様、産み出した側の欲望で利用してはいけない。

三 産生する技術とその欲求について

先に述べたように、科学的な知識に基づく新しい技術は人間の具体的な欲望と絡まって実現される。ヒトクローン個体産生技術を用いようとする欲望は、不妊症の人が「自分と遺伝子的なつながりを持った人間を得たい」と考える欲望と、そのような欲求を充足させたいとする技術者の欲望である。

不妊症の人が得たいのは子どもではなく自分の遺伝子ではないか。

真宗の立場に立てば人間はすべて「世々生々の父母兄弟」である。相互関係の中で人間は「御同朋・御同行」となる。全ての現象は縁起の法の網の目の中で生滅する。遺伝子を残そうと残すまいと、真宗的な立場で生きた人間は、縁起の法の中にある娑婆、他人の存在にその証を残すと考えることが可能である。遺伝子にこだわる必要は一切ない。

科学者・医療関係者は「右の欲求を実現する手伝いをした」とするがそれと自己の研究欲とが絡んでいる。科学に基づく技術は、常に人間の携える欲望を実現する方向に進んできた。人間の欲望を無限に実現して良いのかどうか。倫理なき行動は危険だと考えるのが科学的でさえあるかもしれない。少な

くとも、真宗は欲望を無限に肯定する立場ではない。欲求を肯定することではなく、欲求そのものを考える手伝いをすべきなのではないか。

その他の欲求は、ヒトクローンを作ることが「人間の」使命だとする宗教的な欲求などである。真宗的な立場に他者の世界観を操作する理由はない。『歎異抄』に「念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」とあることからこれは明らかである。生まれ出る人間が彼らが携えているのと全く同じ世界観を獲得するという保証はない。このような強要の姿勢は、真宗的には否定されざるを得ないと私は考える。

小結

以上、真宗的な立場から考察しさまざまな問題が内包されていることを明示した。生命の技術をめぐる考察や実践が入り組み始めているという現状をふまえ、今後もさまざまな情報を蒐集し、これらの問題について積極的に考察、時に行動して行きたいと考えている。

近現代真宗思想研究

——新約の三類型説に於ける親鸞浄土教——

牧野 仁

八木誠一氏は、『新約聖書』の中に神学類型が三つあると指

摘する。類型A（共同体性を地盤とする）、類型B（個人性）、類型C（対人性）である。類型Bには親鸞浄土教が、類型Cには禅がパラレルな宗教的実存として述べられている。

この分析を検討していくと、親鸞浄土教が次のように指摘されている。まず第一に「対人性」と「個人性」についてである。類型Bでは、救済者と人との関係が中心になるが、類型Cでは人と人との関わりが中心になってくる。つまり、類型Cでは人格の出会いが生に於いて非常に大きな意味を持って来る一方、類型Bでは個人の煩惱・迷いが中心になって、世俗的社会性・倫理（公共的客観的規範）性が薄くなる原因であると指摘しているのである。またこれに加えて、類型Aの神学では、神は契約の出来事と律法を通して語りかける共同体の根柢として捉えられていることを述べ、パウロの類型Bの神学が熱狂主義に陥らないためには類型Aの神学の立場で成り立ってこそ、倫理が明瞭になると述べている。「本願ばかり」と関係づけられる論点である。

しかし、一方律法主義を欠いた親鸞浄土教の思考の軸は、共同体性という軸が欠けていて、人間の共同生活の建設や維持という問題設定が無いと八木氏は指摘する。つまり、キリスト教の場合、類型Bは類型Aがあって補完されているが、親鸞浄土教の場合、類型Aに該当するものがない為に、個人性が強く、世俗的社会性・倫理性が正面にでてこないと言うことである。

第二に「仏性論」についてである。「一切衆生悉有仏性」の箇所を例にとつて、親鸞浄土教の仏性論には二つの言い方がされていると指摘。『唯信鈔文意』にある「一切衆生悉有仏性」

を考えると、信心自体が仏性の働きでありその働きによって仏性が目覚めてくる、という言い方がされている。もう一つは『信巻』の「一切衆生悉有仏性」では一切の衆生を必ず大信心を得るべきだから「悉有仏性」と言うんだ、という言い方である。両者には微妙な違いがあつて、後者を強調すれば、阿弥陀如来の救済の業と、その呼びかけ以外には信心がないのだから、仏性がない、救いがない、ということになる。これは、類型Bの神学でイエス以前の世界に救済が無かつたことと対応する、としている。

しかし、親鸞の仏性論の両面の内、一面を取って強調して「類型B」に対応させることについては、更に深く議論する余地がある。

第三は、類型Bの内、親鸞浄土教では、媒介者（阿弥陀如来）を置くこと自体が、救済の成否を分けてしまうという問題を提起している。その点、類型Cに該当する禪は媒介者を立てないから、このような問題が起きない、と。

しかし、滝沢氏は類型Cの宗教的実存の者にとって必然的に起こってくるのが、類型Aと類型Bの「緊密な関連」であると指摘している。その観点からすれば、類型A・B・Cと分類した上で類型B単独と親鸞浄土教とを対比することについて、先ほどの仏性論の問題も含めた上で、更に掘り下げていく必要がある。

類型Bと親鸞浄土教の照応関係について、還相回向や、法蔵菩薩の行に対応するものが無いことが指摘されていて、その対比の方法や内容に問題は残されているが、対人性や共同体性

或いは直接性の問題について注目すべき指摘が多い。特に、対人性についての指摘は、真宗において信仰が個の問題に閉じこめられる弊を避ける示唆として重要であると考ええる。

アメリカの浄土真宗

— OBON —

本多 彩

アメリカの浄土真宗の仏教会に焦点を当てて、その中心メンバーである日系アメリカ人の仏教会への自発的な参加がもつとも顕著に表れている盆踊りという毎年恒例行事を取り上げた。

日系アメリカ人の歴史と仏教会の関係は深く、もともと移民のための宗教施設として設立されたのが、現在も彼らの子孫をそのメンバーの中心に据えて続いている。一八九九年に開教を開始した浄土真宗西本願寺派であるが、主に当時の日本人町といった日本人コミュニティの中に仏教会が建てられた。特に戦前の排日や第二次世界大戦中の強制収容など、日系アメリカ人が経験してきた歴史と共に歩んできたのが仏教会である。

今回の発表ではシアトル仏教会（別院）において、今年七月の二週間にわたって行われたOBON ODORIを例にとり、ここで見られる仏教会主催のこの行事に参加する日系アメリカ人の意識と、アメリカにおける仏教会のあり方について考察を行っ

た。まず BON ODORI に先立ち、一週間前にはお盆・初盆法要が営まれている。これは主にメンバー中心であり、普段の日曜礼拝と同様に週末に行われる。その後には続く BON ODORI の当日はメンバー総出で手伝い、日本食のフードブースや、外にはやぐらが建ち、頭上にはちょうちんが飾られ、タイコのパフォーマンスが催される。夕方から始まる BON ODORI は夜暗くなるまで続き、土曜と日曜の二日間に渡って行われる盛大な行事であった。

この行事のスポンサーである仏教会をアメリカの仏教という視点で考えると、これまでの研究では、仏教会イコール日系アメリカ人中心、ということが強調されてきた。そして、その組織における排他性が指摘され、時には批判されてきた。しかしさらに多くの人々に仏教を P R する機会として、BON ODORI は非常に有効であることがわかった。その際には、この行事で多用される日本の文化というものが魅力的な要素として、活用されている。つまりこの行事では、仏教が外部であるアメリカ社会に向かっていくというベクトルが一方にある。

BON ODORI を支えているのは、メンバー達の協力である。ここでまず明らかにしておきたいのはなぜ仏教会という宗教団体での行事を、日系アメリカ人が参加して運営しようとするのかということである。エスニックといったのは、先行研究にも明らかであるが、仏教会は現在でも日系アメリカ人中心に組織されている。アメリカの仏教組織の中でも、一世紀に渡って単独のエスニックグループが主導権を握っている組織は非常に珍しい。日系アメリカ人はこのような仏教会で活動しながら、構

造的にはアメリカ社会に同化したとされている人々であると考えられている。仏教会主催行事、つまり BON DANCE 参加への意思決定には、彼らの自主性・アメリカ社会の日本文化に対する肯定的な評価・エスニック集団が持つ共通の歴史と個人の思い出や記憶、といったものに結び付けて考えられるだろう。私が今夏、BON ODORI に参加すると同時にさまざまな世代の日系アメリカ人に行ったインタビューで、仏教会に帰属するきっかけを尋ねたところ、「両親がメンバーだったから」や「幼い頃から通っていたから」という理由がほとんどであった。個人的な思い出とはこのようなことを指している。BON ODORI に参加するということは、日系アメリカ人のメンバーにとっ

て、自らの出自にも深く関係していることが明らかになった。BON ODORI では上記に挙げた「アメリカの仏教」を志向する人と「日系アメリカ人」を志向する人が共同で参加している。両方にとって、それぞれ多くのメリットがあるのが仏教会で行われる BON ODORI なのである。

親鸞とカウンセリング

吾勝常行

拙論では、「大乘のなかの至極」(『末燈鈔』)「念仏成仏これ真宗」(『浄土和讃』)として真宗の教法を開顕し、「念仏成仏すべし」(『行巻』)と説示した親鸞と、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、東洋思想特に仏教の「行」にまで積極的関心を寄せてきている心理学・カウンセリングとが、「いま、ここに生きている人間」を共通基盤としながらどのような交流・統合の可能性を見出だし得るのかを考察する。

「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。換言すれば、近代的自我思想と仏教的無我思想との交流や統合は可能なであろうか。その両者の関係について西光義敏氏は、仏教とカウンセリングとの関係は広く双方から関心が寄せられてきているが、その本質に迫る深みにおいて統合をはかることは容易な業ではない（『仏教カウンセリングの立場と課題』「人間性心理学研究」第十三巻第一号、一九九五）と指摘しつつも、その関心の高まりが知的理解を超えて、体験的理解の領域にまで深まってきているところに着目している。その「関心の高まり」とは、人格的・主体的・実存的人間に対する関心であり、「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。その意味で、いま、関心の高まりは、対話・交流から「統合」の段階へ、スピリチュアリティへの探求として、知的理解を超え体験的理解の領域にまで深められてきているのである。一例を挙げれば、一九九八年日本人間性心理学会主催の「仏教と心理学・心理療法の接点を考える集い―仏教心理学の可能性を求めて―」、一九九九年花園大学国際禅学

研究所主催の「禅と心理学の出会い―日米国際会議―」がある。

親鸞は人間の本质が煩惱的・苦悩的存在であるという自覚にたち、その煩惱的自己を包摂しつつ、本願念仏にそれを超えた仏道を見出だした。たとえば「ひとすちに具縛の凡夫、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の誓願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。具縛といふはよろづの煩惱にしばられたるわれらなり。煩は身をわづらはす、悩はこころをなやまずといふ」（『唯信鈔文意』）と語るところである。拙論では、このような立場からどのようにアプローチ出来るかを考えてみたい。

ところで、「親鸞とカウンセリング」というテーマに関わる自己探求・自己実現において、具体的実践的には次のような課題が提起されている。「悩みが、ひとつ去ってはまたひとつ、次々起きてくる。このように次々と悩みが出てくる自分とは何なんだろう。なぜこんなに起きるのだろうと思わざるを得なかった。やはり、虚しいのである。そして、カウンセリングの場にいくら身をおいてもこれは解決できないのではないかと思えてきた」（山下和夫「パーソンセンタード・アプローチと『聞てきた』（山下和夫「パーソンセンタード・アプローチと『聞てきた』による究極のめざめ―双方にわが身をおいて―」『親鸞とカウンセリング』）。これは被援助者の「気づき」として、カウンセリングの対象領域から真宗の領域へどう転じられるか、その実践的接点に生じたものである。このような実践的課題に対して、われわれは直接的な援助方法論を確立しているとは言いがたい。しかし、親鸞の「あり方」に「積極的傾聴」「自己開

示」の援助的態度がみられることは明確である。「教法を聞く」「本願名号を信業すれば」という真宗の要が「自己開示」に説示されている。このようなことからいえることは、今までの親鸞像の枠組みを、「いま、ここに生きている人間」を焦点とし、「対人援助」という視点から新たに「援助者親鸞」として捉えなおすことも可能だといえるのではないか。

戦後真宗学の動向

——阿弥陀仏理解と思想史的研究に関して——

寺本知正

阿弥陀仏理解に関し、特に非神話化という課題を志向する学問的立場と方法の傾向を、戦前およびそれ以前の学問的動向からの時代的展開をふまえて考察したい。思想史的研究に関しては、列祖の理解に関する教学史的研究を除き、戦後は江戸教学に関する学史的な研究の伝統が途絶え、また近代に関しては未だ僅かな思想史的研究しかなされていないこととその停滞から生じる課題にふれるに留まる。明治期の真宗学の特徴として、江戸後期の学派林立期の学問がテキストを題材に解釈を進める形式であったのに対して、論題を設定して学問の体系化をなしたこと、また、廃仏毀釈やキリスト教神学に対して弁証する学問の枠組みが変容したことがあげられる(拙論参照「近代における阿弥陀仏理解の問題点」『宗教研究』三一九号)。大正・昭

和初期においては、野々村直太郎著『浄土教批判』が大きな論争を引き起こす。その主張は、往生思想はその成立当時の神話的表現にすぎず、今日では宗教には非ず迷信であるとするものである。彼はキリスト教とも共通する宗教の本質という視点より議論を展開し、自己の罪悪意識の徹底を強調する。野々村に代表するこの時期の特徴は、宗教の本質という視点が導入されたこと(および野々村においてはその視点によって本質に非ざる表現を神話的として排除する)である(拙論参照「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」『宗教研究』三二七号)。今回は戦後の研究を取り上げたい。一つには、明治期の伝統から、「二種法身」「十劫久遠」「本師本仏」等の論題内の議論として継承されてきている研究がある。一つには、論題内議論であるが、また江戸期の宗学の各学派の議論を、議論内容の伝承としてではなく、それを教学史として研究対象としたものに普賢大円「真宗概論」があり、親鸞に継承される阿弥陀仏観の教理的背景を広範に研究したものに神子上恵龍「真宗如来観の特色とその源流」がある。また一つには、法蔵菩薩の説話を、般若智が方便に展開されたものとする視点の研究がある(池本重臣「阿弥陀仏観の一展開——般若思想の立場より」等)。これら二つは、論題を離れ、般若や慈悲あるいは本覚といった原理から阿弥陀仏を教理史的に理解しようとする志向する研究である。そして、今ひとつに曾我量深の「法蔵菩薩」があり、法蔵菩薩を阿頼耶識と理解して自己の虚妄の底に如來の根があるとする。教理史的学問の枠も逸脱した独自の主体的解釈である。こうした動きの中に、星野元豊の「浄土とそ

の解釈——「プルトマンの非神話化にちなみて」が出る。星野はプルトマンの非神話化の方法を受け、阿弥陀仏を根源に立ち返って解釈する。この非神話化という課題に際して、異なる立場も見られる。阿弥陀仏はもとより神話ではなく、矛盾的相即の世界の原理を理解することで阿弥陀仏を論理的に理解できるとする立場（中山延二『阿弥陀仏の論理的理解』）、また、池本や曾我の理解は神話という話題には直接には関しないが、仏教の原理から説明及び理解する立場であろう。阿弥陀仏理解を軸に戦後の動向を見ると、非神話化及びそれに類するテーマを課題とする傾向が見られる。その場合、前時代に比して神学と宗教学の概念や方法がより積極的に取り入れられ、また同時に仏教の諸概念による説明も試みられていることが特徴といえる。しかし、戦後には江戸宗学を対象とした思想的研究が滞り、また近代に関しては僅かな研究しか認められない。戦後のこうした傾向は近代的教學の接近法の展開としての特徴と認められるが、研究作業の内容として江戸期の講録でもなされている。論題成立以降から戦後にある種の研究の断絶があり、こうした戦後の傾向は前近代の阿弥陀仏理解が実体的であったという前提に基づいているように思われる。

浄土真宗における死生観

塚田博教

一般に死生観というと必ず何時かは死を迎える生に、如何なる意義を覩て取るかということになるのではなからうか。

だが、今回、拙論にて問わんとするのは、これとは多少趣を異にする。すなわち、親鸞（浄土真宗）に於いて、衆生の死生を問うということは、何処までも苦悩との葛藤であり、それは同時に我身への慈悲の働きへの目覚め、他者との共感に他ならないことを頭わさんとするものである。

親鸞は、幼少の時の両親との死別を初めとして、念仏弾圧による同門の死、戦乱、自然災害、貧困、疫病による民衆、門弟たちの死を通してなど、常に生死の苦悩を自ら身の上を感じていたと考えられる。根本苦の四苦、更に愛別離苦など、その苦悩に喘ぎ続ける衆生の真実の姿、その耐え難さに感じ、怒り（強い拒絶）、無視、享樂、無気力等の表情をみせる姿こそ、親鸞の求道上、最大の原動力と言えるであろう。

故に「生死の苦海ほとりなし ひさしくしづめるわれらをば 弥陀弘誓のふねのみぞ のせてかならずわたしける」（「高僧和讃」）と述べ、今、ここに在る自らの生死に苦悩する者を救わんとするのが、弥陀のはたらきであることを明かす。

生死流転の中に苦悩する衆生を救う心。それは慈悲を於いて他にはない。しかるに、大悲心を得ることが困難なのである。

罪業深重たる凡夫としての内省こそが浄土教の特徴である。当然、そのような凡夫に対して、今世における自力による大悲心による苦惱の救済は望まれない。

自らの内に慈悲の種を見出だす事はない。あくまでも如来より賜る利益の中に慈悲を捉えんとするものである。如来より賜りたる利益の確かさと自力の心における慈悲の不確かさ、その見極めこそが浄土真宗の特色である。

何故、衆生の上に慈悲心が現れないのか。そのことを最も強く慚愧した人物こそ、親鸞その人であったのである。「是非しらず邪正もわかぬ このみなり 小慈小悲もなければ 名利に人師をこのむなり」(『正像末和讃』)。これは、親鸞晩年の言葉である。決して自らが単純に慈悲を体現し衆生利益ができるとは思わない。思うなら、それこそが自らの傲慢心であるというのである。

では、慈悲心というのは衆生の上では、所詮、手の触れることのできない有名無実なものなのであるか。否、親鸞は紛れもなく現生の中に慈悲のはたらきを見ていた。慈悲の心が、決して我等生死流転する凡夫の生活と離れたところで説かれてはいないのである。

梯實圓氏は、「凡夫であつても、万人を平等に救うと仰せられる阿弥陀如来の大悲招喚に応答して、大悲の本願に身をゆだね、その広大なはたらきに参加することは許されている。いいかえれば、如来の大悲に呼び覚まされて、苦しみ悩む人々と連帯しつつ、自他ともに大悲につつまれていることを讃仰するよくな身にならしめられることを『常に大悲を行ずる益』と言わ

れたのです」(『教行信証の宗教構造』法蔵館)と述べられる。

浄土真宗において「いのち」を問う時、その答えは常に生死流転する衆生の苦悩である。故に、現実生きる者の苦悩を問わずして「いのち」を見つめる意味はないのではなからうか。その救済を考えるなら、大悲心によるのみである。

つまり、その大悲心を持ち難き我らが、如来の廻向により大悲の利益を得る時、本来の意味で他者の苦悩との共感が生まれる。その連帯に目覚めることこそが、浄土真宗の死生観(生死出づべき道)を論ずる意義である。

親鸞における伝道の根拠

深川宣暢

親鸞は「弟子一人ももたず候」(『歎異抄』第六条)と言い、また「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもてそらごとたはごと、まことあることなきに……」などと述べて、弟子も持たず、伝道する者もされる者も全ては虚仮であると表現しているところからすれば、親鸞においては伝道の可能性は無いとしているようにも思われる。しかしながら、実際には遺された「消息」の類や「門侶交名帳」等から関東を中心に多くの門人・門弟が存在していることが知られているわけで、それは親鸞が具体的に「伝道」を行つた結果に他ならない。ならば親鸞において「伝道」はどのように、また何を根拠に行わ

れたのであるかということが本考察の問題である。

親鸞の具体的かつ積極的な伝道の実践は、妻・恵信尼の『消息』や『親鸞夢記』、『親鸞伝絵』などの伝記史料を総合的に考察すれば、三十九歳の流罪赦免の後、師・法然の遷化を経て、関東へ移住するころから本格化していると思われることができる。

その確かな内容の一端は『恵信尼消息』によつて知られるが、いわゆる「寛喜の内省」の記事が述べられる第三通によれば、(1)親鸞に「衆生利益」の意思があり、四十二歳の時、上野国佐貫(現在の群馬県板倉町)において衆生利益のために三部経の千部読誦を思い立ったことがあること、(2)「衆生利益」は仏恩に報いる行為であり、真の報恩は「自信教人信」であると確信していたこと、(3)「衆生利益」(＝報恩の実践)は「名号」による他はないと思いかえして三部経千部読誦を止めたこと、(4)この事実を寛喜三年(五十九歳)四月に風邪の高熱の中で幻覚を見るように思い出したが、人の執心・自力の心についてあらためて思いをなしてからはその幻覚も止まったこと、等の事実がわかってくる。

そこで「衆生利益」あるいは「利益衆生」をキーワードに親鸞の用例を考察すると、親鸞における「衆生利益」とは、浄土に往生した人々が往生即成仏の仏果を得た後、因位の相(＝還相の菩薩の相)を現わし大慈大悲をもって衆生を利益するといふ「普賢の徳」を修することと捉えられていること、言いかえればあくまで仏・菩薩が行う実践であつて凡夫衆生の行うものではないと理解されており、また親鸞のこの理解の根拠は『無量寿経』の説相に求めることができる。

とすれば親鸞の言う「自信教人信」の「教人信」も、凡夫衆生がはからうべきものではなく、如来の救済を信受する「自信」に属するものと考えねばならない。すなわち親鸞の伝道実践の根拠は、結局は「自信」というその「信心」の内容に求められねばならない。

そして親鸞のいう「信心」には衆生利益、利他教化の徳を具えていること、また「信心」を得るものには現生において「知恩報徳の益」、「常行大悲の益」が恵まれるといわれるが、それは信心の者が直ちに自在に伝道実践ができるということの意味するのではない。その信心までもが如来の上に成就されたというのであるから、やはり衆生利益、利他教化は如来の仕事でありすべては如来に根拠づけられているといえるのである。

ならば親鸞にのこされた伝道の可能性は、如来の救いを信受した者が、その如来の徳を讃嘆することにおいてのみ存在することになる。すなわち「信心を得た人が、報仏恩の実践として、仏の功徳をほめ(すなわち名号を称え念仏して)、十方の有縁に聞かしめる」ことこそが伝道であつたのである。そこに覚えてくるのは「自ら信じる」人も「教えて信ぜしめられる」人とともに、同じ場において、対面してではなく同じ向きに如来に向いている姿である。それこそが「弟子一人もまたず」という姿なのであつて、親鸞の伝道はそこに成立していたといえるのである。

終末論の信、末法観の信

——「浄土真宗とキリスト教の対話」——

高田 信良

一 諸宗教の混在・共存、出会い、そして、対話

——相互に「異信」であるもの同士の「出会い」が「対話」になるだろうか——

現代の宗教多元状況における種々の「出会い」——宗教と宗教との、宗教と非宗教との、接触・衝突・混在・併存・共存等々——が、「対話」へと進む場合がある。異信・非信との出会いのなかで、それが自己にとつての他者として見いだされる時に「対話」へと進む。「対話」を通して新たな自己理解への関心が触発されてくる。「浄土真宗とキリスト教の対話」もその一つである。

二 「浄土真宗とキリスト教の対話」という関心

「浄土真宗とキリスト教の対話」において、両者の差異性が二通りの仕方で見いだされてくる。まず、仏教とキリスト教という宗教の根本的な差異であり、『覚の宗教』と『啓示の宗教』という仕方に対比しうることがである。次に、『覚の宗教』としての仏教のなかにあつて「浄土真宗」であることの特徴と、『啓示の宗教』のなかにあつて「キリスト」信仰であることの特徴との対比である。それぞれを、『末法観に立つ信仰』、『終末論に立つ信仰』と表現することができるだろう。

(a) 「仏教とキリスト教」、あるいは、「仏教と一神教の出会い」

——『覚の宗教』と『啓示の宗教』——

『仏陀・法ダルマetc.』、『創造神・唯一神・救済神etc.』

の相互の異質性

(b) 「浄土真宗とキリスト教」という出会い・対話

——『末法観に立つ信仰』、『終末論に立つ信仰』を相互に

発見する——

二十世紀におけるキリスト教の信仰論等に学べば、キリスト教信仰を『終末論に立つ信仰』と特徴づけることはできるであろう。しかし、「浄土真宗」の信仰理解（親鸞の信心理解）を『末法観に立つ信仰』と特徴づけると奇異な感を与えるであろう。親鸞の仏教理解に末法観（末法意識）が強く見いだされることは誰もが語るものであるが、親鸞の信仰理解を末法観を軸にして語ることはなされないからである。むしろ、歴史的形態としての「浄土真宗」教団において、「浄土の真実」という法——親鸞の本願理解——は『末法をも超える』ものであるとの理解が一般的だからである。

親鸞において、末法観は、『顕浄土真実教行証文類』の第六卷（化身身巻）において扱われる。また、晩年の著述である『正像末和讃』に強く見いだされる。歴史的眞宗世界における眞宗信仰においては、『正像末和讃』が親鸞の自誓（信の深みにおいて、『五濁惡時の凡夫が救われる、弥陀の本願のありがたさ』という「信」の表白）と理解されるように、「機の深信、法の深信」が要となっている。「信心正因、称名報恩」という「行信」理解も「二種深信」と不可分である。浄土門仏教の教

理的前提である末法観は、いわば、自明の前提ということであるか、真宗教学においては特に中心的な主題とはなされてきていない。たしかに、「二種深信」・「行信」論という信仰の論理構造——機と法の関係——は、そうであろうが、いわば、自明の前提ともいうべき末法観が注目されねばならないのではないだろうか。仏教の基本である「教・行・証」は親鸞において「教・行・信・証」と表現される。なぜか。親鸞が「行信」ということから理解をするからに他ならない。親鸞が「行信」の論理を明らかにするのは、「時機相応」の教え、「時機純熟の真教」だからである。そこには、「機と法」だけではなく、「時と機と法」が目撃されているのである。

融通念佛宗総本山大念佛寺の聖衆来迎会

神崎 寿弘

大念佛寺の聖衆来迎会は、『阿弥陀経』を一万部誦誦する「万部法要」と合わせて勤められているため、「阿弥陀経万部会菩薩練供養」と称され、現在では毎年五月一日から五日まで大念佛寺の本堂にて行われている。この大念佛寺は、江戸時代に入り大きな転換期をむかえるのだが、小論では、当時の法会内容の変遷について考察する。

法会の起源は、歴史的に明確にはできないが、中興の祖とされる法明良尊（一二七九—一三四九）によって始められたとさ

れ、戦国期には世間によく知られた行事となっていた。順興寺実従の日記『私心記』の天文十一年（一五四二）九月二十六日条によれば、実従が、「大念仏上人」が行う平野の「練供養」を見物に出かける途中で引き返した記事がみえる。

大念佛寺に伝わる『大念仏寺四十五代記録井末寺帳』によると、法明の遺言により、「大念仏上人」は、六別時（下・八尾・高安・石川・錦部・十ヶ郷）と呼ばれる在俗の講集団から嗣によって選出され、「大念仏寺」は、元和元年（一六一五）現在地である大阪市平野に堂舎が建立されるまでは、「大念仏上人」の在所に移動する「挽道場」であったと記されている。天文十一年は、まだ堂舎を定めていなかったため、当時「大念仏上人」である第三十三世良齊道融の在所、摂津国平野庄喜連村で法会が勤められたと考えられる。

次に来迎会が確認できるのは、「大念佛寺由緒覚書」に記されている慶長五年（一六〇〇）上人となった第三十五世良故法善の法会である。この記事には、名帳を当麻寺へ納めたことが記されている。

当麻寺と名帳の関係は、室町期まで遡ることができ、永徳三年（一三八三）に制作された根津美術館所蔵「融通念仏縁起絵巻」の奥書には、融通念仏の血縁を交わした者の名帳を当麻寺の瑠璃壇の下に奉納する記載が残されている。法会の会式も、当麻寺で行われている「二十五菩薩来迎会」を模したものと伝えられ、菩薩の名称や持物等は、『当麻曼陀羅疏』を見ると影響を色濃く受けていることがわかる。

堂舎が建立されてから後も、在家禪門から上人を選出してい

たため、六別時は教団の中樞を担っていた。その頃の来迎会は、石川別時に伝わる『紫雲山歴史代録』に記述があり、第三十八世良円法覚の代に行われた法会にて、錦部別時と石川別時が「練供養ノ橋」を練り歩く順番について口論があったと記されている。このような争論が起こるということは、当時の六別時では、この法会を非常に重要視していたものと考えられる。

貞享五年（一六八八）融観大通の尽力によって、融通念仏独自の法式がまとめられ、「大念仏上人」が在家禪門の選出から、知識（僧侶）による継承へと改革された。その後、大通が第四十六世上人を継承し、六別時より大通の改革に恭順する口上書が提出されると来迎会も変化が現れてくる。

『添上郡樺本村永代帳』には、当時の来迎会の様子が記されており、それによると、法会は、元禄九年（二六九六）十月一日から八日まで行われていた。この記事にも練り歩く順番が記載されているのだが、六別時の名称が見あたらず、大通を筆頭に御本尊、了専、その後二十五年菩薩が連なり、五番目には「ふる」や「たい子」等の衆人衆が練り歩いている。この衆人は、四天王寺より参加していたことが、法要で用いられた木箱蓋銘に記されており、役人衆が毎日警護にあたっていたこと、法要の期間中は平野の床内の百姓・商人、その外、客等の膳部まで、すべて精進潔斎していたことが合わせて記載されている。また、菩薩の持物である悉の裏銘に元禄九年の年号があることから、この時に諸道具が新調され、法会は一層華やかなものへと展開していった。

明恵上人における「信満成仏」の立場

——種性論の観点から——

李 妍 淑

明恵（高弁 一一七三—一二三二）は中国華嚴宗の李通玄の教学にもとづいて、華嚴宗の観法として「仏光観」を実践し、『解脱門義』『華嚴信種義』などでその教理的基盤を解説している。仏光観は、『華嚴経』に説かれる仏の放光を観察し、入法二空を証得することに主眼があるが、菩薩道の階位の上から言うとき、十信を経て十住の初位（発心住）に入ることを目指している。これは華嚴宗の伝統的な「信満成仏」の立場を踏まえている。

もつとも、ここで「成仏」というのは、あくまで不退の境地に入るということであり、妙覚の位に於ける真の成仏とは区別される。明恵は、十信の終心は十住の初心と連続しており、ここに於いて「信種」が成ずると解する。すなわち、これによって「仏智慧家に生じ」、以後、生々世々に菩薩道を歩んでいく、とするのである。「信満成仏」の立場は、往々にして「即身成仏」「現生成仏」に近い路線で捉えられがちであるが、明恵の場合、こうした解釈にポイントを置いているとは見られない。華嚴学の術語で言えば、円融門と同時に（あるいは、それ以上に）行布門を重視するところに、明恵の実践思想の主張がある。別の観点からいえば、「証道」の上では入法二空を観察

する凡夫は初住不退に住し既に成仏しているのであるが、「教道」の上から言えば、あくまで信位の凡夫であり、道場を出て観法を実践していない時は、人我見・法我見にとらわれているのである（もともと、華嚴宗の主眼が「証道」にあることは、明恵自身も言明しているが）。

このような基本的立場の上で、明恵は『解脱門義』『華嚴信種義』では、「仏光観」の具体的な観法に即して、以下のように「信」について説明する。まず、能信・所信（信の主体と対象）という観点から、『解脱門義』では、『華嚴経』の「光明覚品」の如来の十徳を所信として、『信種義』では「明難品」の十甚深を能信として挙げ、両者を対応させている。そして、この能信・所信の合したところに信種が成ずる、としている。

また、『解脱門義』では、「仏光観」に於ける観察の対象である仏の光明は、因果同体の信を表するものとしている。因果同体の信とは、文殊の妙慧（因）によって、毘盧舍那の果徳（果）を信ずることである。この因果二位の関係は、心（信位）境（十住）合一、及び能（信位）所（十住）無二である。この因果無二の故に初（信位）と後（十住）とは、不同であり、この時に初発心便成正覚になる。

このような信についての説明からは、明恵の言う「信」が、いわゆる「信仰」の意ではないことがはっきりする。「信」とは、究極的には、自身に内在する真如の存在を知ることである。能所無二ないし因果同体が成立するのは、結局のところ、両者がどちらも真如の発現に他ならないからである。それ故、明恵にとって、仏道の実践とは、単に内在しているに過ぎない

真如を実際に顕現させていくこととして捉えられる。これを種性論の観点から言うなら、「阿梨耶識の中の本覚解性」たる「性種性」と、実際に善根を習修して得た「習種性」とが合して一つの種性を成ずる、ということになる。

明恵の実践論は、李通玄に依拠するところが大きいと言え、基本的には華嚴学の伝統をふまえたものである。それが、日本華嚴宗の中で「異端」といった位置を与えられるのは、具体的な実践に対する明恵の深い関心があるからであろう。「信」の理解についても同様のことが指摘できる。そこで用いられている概念や論理は伝統的なものであるが、全体としての色合いはひどく違ったものに見える。それは、行布門や教道など、華嚴学では軽視されがちな要素に、かなりのウェイトが置かれているからである、と言えよう。

狂くるぶり

——熱狂の宗教性——

永原 順子

人間（個人・集団）が異常に興奮して何らかの対象に没頭した状態「熱狂」が宗教に及ぼす影響について見ていく。まず、狂いという観点からトランス現象をとらえなおしてみる。

(1) 受動的トランス

突発的におこる神懸かり、憑依。自分の意志とは関係なく霊

が憑く。「神の啓示」「神秘体験」などで表現される。忘我の状態である。

(2) 追体験的トランス

技術的にマニュアル化されたトランス。巫者によって、ある程度制御可能なもの。

(3) 模倣的トランス

トランスの興奮を抽出したもの。何かが憑依する、という自覚はない。その状況自体を楽しんだり、もしくはそれによって何らかの利益が得られたりする。(2)と同じく、能動的なものであり、「熱狂」はこれにあたる。

この熱狂をまず祭の一例、護法祭にあてはめてみる。これは岡山県久米郡のいくつかの寺院で盆の期間に行なわれている行事である。修験者らの祈り憑けによって護法実ごよみまと呼ばれる人物に護法善神が憑依し、深夜の境内を走り回る「護法楽」「お遊び」が祭の中心となっている。この祭の研究は、修験道にその起源を求めるものが大勢を占め、かつて託宣の儀式があったのではという説も見られる。

しかし現在、人々の関心事は「お遊び」にある。護法実につかまると死ぬ」という俗信があり、走り回る護法実から逃げ回るスリルを味わうために人々は集まってくる。護法実のトランス状態に魅せられた観客がそれに同調して、二次的なトランス、すなわち「熱狂」の様相を呈しているといえよう。観客の発生によって祭礼が生まれた、とかつて柳田氏は主張したが、この熱狂こそが祭の変容に大きく関与しているのである。

また、能にもこの熱狂は見られる。謡曲「三井寺」のシテ

(行方不明の子を探す母)は狂乱の状態で三井寺を訪れる。はじめは狂人だから、と寺の能力にとがめられるが、かつて満月の詩を詠んだ詩人があまりのうれしさに鐘を撞いたことで詩狂と呼ばれた故事をひき、母は鐘を撞くことを許されるのだ。つまり結果的に母は狂気ゆえんに許可されたのである。さらに狂う行動自体が人の目にとまり、子との再会へとつながっていく。狂いによって何らかの利益がもたらされるといふ一例である。子を探すということに全神経をかたむけるということ、これは熱狂の一つではあるが、非常に冷静に狂いの利点を考えた末のものだといえる。このことから、狂いの「ふり」を必要が生まれてくる。

以上により、熱狂はその母体である祭や芸能を変化させてきたことがわかる。宗教が発生した当初から「熱狂」はありえた。そのさまざまなかたちが、祭、芸能を通して今度は宗教自体や信仰のあり方を変容させていったのである。

この、宗教へのフィードバックともいえる現象の特徴を次に述べる。

一つめはパフォーマンス性である。既存宗教だけでなく、新宗教の多くはショー的な要素をとり入れて「見せる」宗教となっている。二つめは役割を演ずる、ということが指摘できる。前述のパフォーマンスの中で、信者、主催者はそれぞれの役をつとめる。それによって集団が結束し、一体感が生まれる。最後に模倣ということについてであるが、崇拜する人間の立場が個人から集団へ移ってくるにつれ、信仰心の表し方を統一する必要性が出てくる。それは形式を生み、さらに伝承の形へ発展

してゆく。これらはすべて「ふり」の効果といえよう。
今後、宗教の周縁部分を分析し、現代における宗教像を再構築していくためには、宗教と熱狂の経てきた歴史を鑑みること
が、非常に有効であり、また重要であると思われる。

文献資料による回心研究の意義

徳田 幸雄

回心研究は、我が国では宗教心理学の古典的研究として紹介されることが多いが、欧米では特に社会学や心理学において、近年で最も議論が活発な研究領域の一つである。それ故に、研究の対象や方法も多様であり、従来の曖昧な回心概念が見直され始めた。しかし、多くの研究者が指摘するように、インタビューやアンケート等による回心者の回顧的資料からは、回心前の実際の「過去」を厳密には知ることができないという限界もあり、回心概念をめぐる実証的な考察は十分に展開されてこなかった。そこで本発表では、どの資料をどのように扱うかという観点からいくつかの試みを概観し、回心概念の厳密な議論に向けて、文献資料による回心研究の意義を問い直してみたい。

一、回心説明の分析 Beckford は「回心者の説明を「教団から与えられる方法による体験の再構成とし」、Taylor は「それを言語ゲームの一つと見なし、両者とも回心説明を顔面通り受け取るのではなく、分析対象とすべきことを主張した。同様

な観点から Lofand と Skonovd は、「生々しい現実」、「回心者の説明」、「研究者の解釈」と三つの次元を区別し、回心説明の「モチーフ」による独自の回心類型論を論じた。その一方で、Snow と Machalek は回心説明の「形式」、つまり「談話の世界」に着目し、回心者を特徴づける客観的指標を示した。このように、回心説明と実際の「過去」とを切り離す方法は、資料の従来を用い方に一石を投じたと言えよう。ただし、回心の変化を実証的に示すものではない。

二、時系列的研究 回心説明の分析は回心者の「現在」に視点を固定する一方で、回心の時間的変化に着目した研究者もいる。Paloutzian は、回心による人生観の変化を捉える為に、回心後一週間以内、一ヶ月以内、六ヶ月以内、六ヶ月以上、という四つの回心者グループ毎に調査結果をまとめ、それらを回心後の時間的経過と見なした。彼が「横断面的で記述的」と呼ぶこの方法は、回心の時間的変化を考慮した点で評価できるが、同一個体を追跡していない点で厳密さに欠ける。その一方で Kirkpatrick は、四年前の新聞紙上での調査と、その被調査者への追跡調査とにより、回心を促す心理的要素を追究した。この「時系列的研究」という方法は、被調査者の主観的な判断基準を導入した点を批判されたものの、研究者による客観的な指標を導入すれば、回心の変化を捉える有効な方法となる。

三、文献資料による回心研究 Kirkpatrick の時系列的研究は、二つの時点を比較したに過ぎず、回心の変化過程を捉えるには決して十分とは言えない。しかし文献資料に着目することで、この問題は容易に解決され得る。仮に同一人物の書簡や日

記といった手記資料が多く存在すれば、各資料を執筆時の主観的表現を見なすことにより、多くの時点の資料が入手可能となり、回心者の説明に依らずに実証的な根拠を得ることができ。なお、文献資料を時系列的に用いる方法は、従来の回心研究のように統計学的で定量的な妥当性ではなく、個々の人物理解の全体性や一貫性による解釈学的な妥当性を求める。その意味で私はこの方法を「解釈学的方法」と呼ぶが、この方法では回心の判断基準は主観の側ではなく、研究者の解釈的な枠組みにあることから、主観的な基準の揺れの問題も克服される。

解釈学的方法は、時系列的に豊富な資料を要する為に研究対象はかなり狭くなってしまう。しかし、回心の概念規定がままならない現在の回心研究の現状においては、回心が時間的な変化である以上、その概念規定に関する厳密な議論の為には、文献資料による時系列的なアプローチが見直されるべきであろう。

文覚・上覚と明恵

前川 健 一

明恵房高弁（承安三（一一七三）—貞永三（一二三三））の直接の師匠は上覚房行慈（久安三（一一四七）—嘉禄二（一二二六））である。上覚は、神護寺を復興した文覚の弟子であり、文覚に随従し、神護寺経営に尽力している。文覚・上覚師弟は

神護寺護持のため当時の政治情勢と深い交渉を有しているが、彼らの動向は明恵の生涯にも陰に陽に影響を与えている。『明恵上人行状』には彼ら三人の交渉を示す記事が幾つかある。そのうち、特に文覚関連の記事を見てみると、数は少ないにもかかわらず、以下のように明恵との濃厚な関わりを示している。

・文治二（一一八六） 文覚の要請により、所労平癒の祈請を行う。

・建久九（一一九八）頃 文覚より、高雄還住を勧められ、梅尾造立を示される。梅尾造立の折には運慶作の釈迦像を付属することを約され、唐本十六羅漢を付属される。

・元久一（一二〇四）二月 文覚の招請によって上洛を企てるが、夢告によって中止する。その後、二月十三日に文覚が配流されたことを知る。

しかしながら、これらの記事は、詳細に検討してみると、いずれも問題点を抱えており、慎重な取り扱が必要であると思われる。たとえば、明恵が制した『高山寺置文』を見ると、文覚からの付属があったことについては一切言及されておらず、『行状』記事とは齟齬を来たす（ただし、釈迦像や十六羅漢像の付属については、『随意別願文』での「親受付属釈迦像」への言及や、明恵自身の釈迦・十六羅漢尊崇から見て、事実である可能性がある）。

より問題が大きいのは、元久一年の記事である。『神護寺交衆任日次第』などの史料によれば、文覚の没年は前年の建仁三年（一二〇三）であり、これが事実であるとすると、『行状』

の記事そのものが成り立たないことになる。その他の史料に於いても、この時期の出来事についてはそれぞれが伝えることは微妙に異なっており、現存史料からすると、事実を確定することは困難である。

一方、明恵の直接の師匠である上覚について、『行状』での言及は意外に少ない。

・養和一（一一八一） 高雄山神護寺にのぼる。上覚より俱舎頌を学ぶ。

・文治四（一一八八） 上覚を師として出家。

・建久一（一一九〇） 上覚より十八道伝授。しかし、「師範」に疑問のところに問うても分明ではなかった。

・建仁二（一一〇二） 上覚より受職灌頂。

・貞応二（一一二二） 上覚、重ねて梅尾の契状を書き、善妙寺の四至を定めて梅尾につける。

これを見ると、上覚への言及は具体的な法門の伝授や寺地の安堵などに限られ、文覚のような劇的なエピソードを欠いていることが知られる。書簡や『夢記』などを参照するなら、明恵と上覚との関係は、『行状』が描くものよりは濃密なものであり、この点に関する限り『行状』の記述は一面的である。このことが単に『行状』の依拠した史料の問題にとどまるのか、より意図的なものであるのかは、慎重な検討が必要であろう。憶測を重ねるなら、文覚との関係を強調することで、明恵の異能さを強調する意図があったとも考えられる。また、高山寺と神護寺との関係の推移といったことも考慮に入れられる必要があるであろう。

遺言にみる現代日本人の死生観

何 燕 生

近年、高齢化・核家族化・少子化など、社会の様々な変動や人々の価値観の多様化に伴い、日本人の間では死をめぐる意識において著しい変化が現れてきている。火葬した遺骨を墓に埋葬するのではなく、海や山などに撒く、いわゆる自然葬を希望する人が増えてきているのである。そうした動きを示す例として、一九九一年に結成された「葬送の自由をすすめる会」の活動が挙げられるほか、新聞や出版物に投書された様々な「遺言」類からも知ることができる。「死後の自己決定」は尊厳死と同様、公の場で語られるようになったのが現在の日本の状況のようである。例えば、「遺骨はコスモスの種と一緒に野に散骨してください。そこが私の墓場となるでしょう」とか、「海の見える桜の木の根元に埋めてください。墓標として小さなクリスタルの石でも置いてください」などのような遺言もあれば、中には、遺灰を桜の根元に撒いて、「いい肥料になり」、「年ごとに花をつける大樹」になって、「花の下に子供や孫たちが集まって、口々に、おばあちゃんが咲いたよ、美しいね」と呼んでくれれば、それで十分であるというような内容のものや遺骨を海に撒いて、「カルシウム・イオンとなつて、海水に溶け込み」、ピンクの貝殻がサメの歯になれば、それで十分である、という類の遺書もある。自然葬を行うにあたり、場所を

特定しない者もいるが、多くの場合は海や、川、山、湖沼、或いは富士山を眺望できる木の根元、自宅の庭など、具体的に指定することが多い。自然が好きだから、という理由も考えられるが、「死は自然界の大きな胸に還ることであり、また、未知への旅立ち、再生でもある」と述べているように、死を自然界に還ることであると捉え方がその背景にあると推測できると思われる。もちろん、そうした自然葬を主張している人は、公表された数からすれば、従来型の墓葬を行う人に比べ、ごく少数ではあるが、年々増えていることが事実である。また、遺骨を海や山などに撒く、いわゆる散骨の例は、従来の日本において決して見られなかったものではないが、社会の新しい変化にあわせ、様々な問題に対処し、「死後の自己決定」などの意思に基づいて、自然葬を行っている点では、従来の散骨とは異なっていると言えよう。そうした動きがマスコミや学界などに注目され、話題を呼んでいるが、その理由の一端もここにあるものと思われる。核家族化が進み、墓の守り手もないという現実の問題に対処するための解決策として、自然葬は有効な方法であり、これからも広がっていくだろうと予想される。そして、それによって、旧来の祖先祭祀、「家」中心を基盤にした葬送習俗も次第に、個人本意を中心とした新しい方向へと転換されることになるであろう。と同時に、桜の木の根元や山、海、自宅の庭など、自然もしくは大地そのものが「ハカ」になりつつある現状を考えると、従来の墓制はもちろん、民俗学者柳田國男などが指摘しているような、死後のあり方や死後の世界に関する旧来の日本人の考え方も揺らぎつつあると言えよう。つま

り、死んでから、先祖として祀られるというような画一的なものだけではなく、人々がそれぞれの自由な意思に基づき、死後の新たなあり方や先祖との新たな対し方を求めているのである。画一化された慣習的な死生観から、社会の新しい変動や価値観の多様化にあわせた個性豊かな死生観へと転換しつつあるのが、日本における死生観の現状のようであり、今後もさらに展開していくであろう。なお、詳細については、拙著「死生観の現在——近年の「自然葬」運動と「自然葬」志向に関する基礎的研究」(『高齢化社会における死生観に関する総合的研究』平成九〜一一年科学研究補助金(基盤B)、研究代表者：華園聰鷹、東北大学、平成一二年三月)があり、参照されたい。

存覚教学の研究

林 智 康

存覚(諱光玄)は、本願寺第三代宗主覚如の長子として、正応三年(一二九〇)六月四日、大谷本願寺において生まれた。親鸞滅後二十八年目であった。奈良において華嚴・法相等を学び、比叡山に登って天台を中心に諸教を学ぶ。そして浄土宗深草派円空の弟子阿日房彰空より善導の『観経四帖疏』の講義を聞き、西山教学の影響を受ける。

正和三年(一一三四)十二月、二十五歳の時に父覚如より本願寺留守職を継承するが、元亨二年(一一三二)六月覚如より

義絶を受け、留守職を剝奪され大谷を退去した。正中元年（一三三四）一月、三十三歳の時に空性房了源の請に応じて、『浄土真要鈔』・『諸神本懷集』を著し与えた。また八月に『破邪顯正抄』を、続いて『女人往生問書』・『持名鈔』を著す。建武四年（一三三七）八月、四十八歳の時に明光のために備後で『顕名鈔』を著す。翌暦応元年（一三三八）三月、備後国府で法華宗徒と対決し論破する。そしてその地で、『歩船鈔』・『決智鈔』・『報恩記』・『選択註解鈔』・『至道鈔』・『法華問答』等を著し、七月帰洛する。九月近江瓜生律の愚咄の幹施によって義絶が解かれる。これは備後における功績によると思われる。

しかし、この和解から五年後の康永元年（一三四二）五十三歳の時、再び義絶を受ける。觀応元年（一三五〇）六十一歳の時に義絶が解かれ父子の仲は元に復した。しかし八月二十八日付の置文には、義絶は解いても本願寺留守職はつけない方針が記されている。翌年正月十九日に父覚如は八十二歳で入寂する。文和二年（一三五三）八月、六十四歳の時に大谷付近の今小路に常楽台の居を移した。晩年に至っても聖教に親しみ、延文五年（一三六〇）八月、七十一歳の時に『教行信証六要鈔』を著した。応安六年（一三七三）二月二十八日、八十四歳で示寂する。「今ははや 一夜の夢となりにけり ゆきき数多の飯の宿宿」の遺詠を残した。五男三女を成し、第四子巧覚が常楽台を相続する。慧林師の『浄土真宗聖教目録』には、存覚の著述は三十六部六十二巻があると記されている。

覚如が存覚を義絶した理由は種々ある。

(一) 父子の教学態度の相違、覚如は「信心正因・称名報恩」中心

の真宗義の確立、存覚は「念仏往生」中心の包容的態度
 (二) 存覚に対する門弟の信望や祖父覚恵の偏愛等の感情問題
 (三) 異義を唱えた仏光寺了源に対する存覚の接近
 (四) 留守職相承における父子の確執・覚如の誤解
 (五) 南北朝時代に対応し、本願寺教団を確立維持するための政略的・擬制的義絶

覚如の行論が法体名号の所行説に対し、存覚の行論は称名念仏の能行説である。存覚が能行説を主張する背景は左記の如くである。

(一) 『六要鈔』教巻釈に「真宗は浄土真宗なり」と述べ、親鸞の教義は法然の教学を継承し、浄土宗の正当であると理解している。

(二) 専修念仏の非難・弾圧は、承元の法難以来、覚如・存覚の時代まで続いており、『破邪顯正抄』を著して、浄土宗の立場で親鸞教義を把握し、当時の非難に答えている。

(三) 法然の念仏往生の教説へ日蓮の非難が加えられているのに対し、これに答えている。日蓮の『守護国家論』・『立正安国論』等に専修念仏が非難されているのに対し、存覚は四十八歳の時に備後に下向して法華宗徒と対論したり、種々の著述をあらわして、念仏往生の立場を明確にしている。

また存覚は『六要鈔』行巻釈の行一念義において、「行は信を離れず、信は行を離れず、今の文の意、信行相備へて互いにもって通用す」と、『大経』流通分の「歡喜踊躍乃至一念」の一念は行の一念であるが、信行不離・信行相備であり、信を根底にした称名念仏であると示している。

南島葬送儀礼における

死霊の受容と忌避について

加藤 正春

この発表は、死と出産をめぐる奄美・沖縄の儀礼において、儀礼に関与する人々の身体に霊魂が付着することを論ずるものである。桜井徳太郎は、奄美・沖縄の死霊について「飛遊性が強くどこへでも飛んでいくこと。…憑着性に富み、いたるところのあらゆるものに憑りつくこと。…無限に分化する。そして憑着物体にこの分化霊は残留する。…」等とその性格を抽出している（『沖縄のシャマニズム』一九七三 一九二―二三）。死霊がこのような性格をもち、あちこちに付着するものであるとするならば、それは、葬儀に参加したり、葬儀執行に直接に関与したりする人々の身体にも付着するにちがいない。私は別稿で、葬儀に関与する人々は死霊の力を受容するのだと論じたが（『沖縄の別れ遊び儀礼の考察』『民族学研究』六五―三 二〇〇―二二四―六）、本発表ではこの点について、分化霊そのものの直接的な付着を論ずることにはしない。もちろん、死の直後の霊魂は強い力をもつから、付着した霊魂はその人物に直接に強い力をおよぼす。この点で、二つは同じ事柄である。しかし、このように論ずることによって、葬送儀礼とそれに対応する出産儀礼にみられる、いくつかの禁忌の説明が可能になるように思われる。

沖縄では、腫物や傷のある者が葬儀に参加することが忌まれている。葬儀への参加は腫物や傷の悪化をもたらしからである。たとえば、「腫物のある人は死人のある家に行つてはいけない。不浄まけとていつまでもなほらない」という記述は（島袋源七 一九二九『山原の土俗』二三三）、このことを示している。これは、死霊が身体に付着するので、皮膚上に腫物や傷があると、それを通して死霊の力が皮下に浸透して悪化するのだと考えられ、よく説明することができる。また、「産の穢は山原でこれをクワナシ・ピジョイといい…これを被ると腫物などは治りかけていてもまた膿むものである」といつて、見舞いに行くのも控えた」という報告は（宮城真治 一九八九『山原の村と家と人』『南島の村落』一五二）、同じ現象が出産時にも生ずると考えられていたことを示している。

次に、喪家の人々は服喪期間中に畑に出ることが禁じられる。たとえば「死人の出た日から四十九日まで、忌期間で、七日までは畑等へ行つてはいけない」という（琉大民俗研究クラブ 一九六三『東村平良区採訪報告』『民俗』六三〇）。もちろん、服喪期間の外出は原則的に制限されるので、人々が畑に出ることは通常ないが、このような禁止に関連して柏常秋は、「このように忌に籠もることをクヤミユンといい、その理由を『忌中に他出すれば、不慮の凶事に際会することが多く、耕種を行つても発芽しないばかりか、繁茂している作物が急に枯死することすらある』と信じられていたようである」と述べている（『沖永良部島民俗誌』一九五四―一四八）。どうして忌中の耕作が作物を枯らすのであろうか。これは死霊の「原廻

り」という觀念から説明することができる。「葬式の三日目に往古はデーク（竹の一種）を作物田畑に挿した。之れは死人が原廻りすると作物枯死すると云う迷信から起こつたものであつて……」という報告は（新垣平八、諸見清吉 一九五六『伊平屋村誌』四七）、死の直後に田畑を訪れる死霊の力によつて作物が枯れると信じられていたことをいっている。同じ現象が服喪中の家人の耕作で生ずるのならば、それはその家人に死霊が附着して、その附着靈の力によつて作物が枯れたものであるにちがいない。なお、最後に、靈魂の附着を直接に表現した瀬戸内町（奄美）の報告を紹介しておく。「マブリワハシというのは、人が死ぬと、その死霊が家族の者に着いて歩くので、それを離すためにおこなわれる……」（山下欣一 一九七七「信仰」『瀬戸内町誌民俗編』四二五）。

近代日本宗教の中国觀

—— 仏教を中心に ——

辻村志のぶ

本稿の目的は、従来の日本仏教による海外布教研究に、新しい視点を提供することと、その成果を報告することである。六十年代に研究が開始されて以来、日本仏教の海外布教研究はそのもつとも盛んな時期である戦時下を含め、明治時代から敗戦までを中心に、様々な時間枠、地域、テーマに展開してきた。

ことに近年の歴史的研究によつて明らかになつた事實は数多い。しかし、それらであまり論究されてこなかつた対象のひとつに、布教に携わつた個人がある。言いかえれば、先行研究の多くは、教団とその機関の活動に重点が置かれていたということができる。

近代の布教の現場において、ほとんどの場合自ら進んで海外に赴く布教使個人の意見や資質の作用が、現在の比ではないほど重きを占めていることは想像に難くない。教団から遠く離れた海外にあつて、指導部に事細かな指示をおおぐこともままならない場合、布教使個人による判断が大きな意味を持ち、また現地の人々との個人的な接触が、布教使の内面、行動に影響したであらうことは想像に難くない。布教使の置かれている場所は、常に文化の接触領域である。したがつて、布教使の研究からは、布教活動の多層性の一端を明らかにすることが出来、その定義をより拡大し、そうすることでまた新たな研究の展開への契機となりうるのである。

布教使の研究にあつて最も有効な方法は、ライフヒストリー1の分析と解釈であらう。個人生活史は、時に「正史」の読み替えを迫るものであるが、本稿で扱う藤井草宣【明治二十九（一八九六）—昭和四十六年（一九七二）】のそれは、研究対象としてという点と、研究への姿勢という二点において、先行研究に対して問題提起を行いうるものである。

藤井は、愛知県に自坊を持つ真宗大谷派の僧侶であり、主に昭和の始めから敗戦の二年前までの東アジア地域、とりわけ中国大陸で活動、宗門で有数の中国通とされた人物である。彼

は、布教使等の肩書きを持つて中国に渡航しながら、当時布教活動の主流であった日本人居留民の慰撫ではなく、中国仏教徒との交流に費やした。中国仏教についての文章を数多く残しており、その中にはあまり広く知られていたとは言えない、清朝末から民国期の仏教に対する迫害運動の記録もある。彼は終始一貫して中国仏教への理解と援助を日本の仏教界に向かって訴えた。しかし、その労苦は戦争を相対化する視座までには昇華されず、やがて日中仏教交流に関心を示し、保証を約束した軍に取り込まれ、中国仏教界と特務機関や南京政府との橋渡しを行うことで、文化工作の一端を担うことになった。昭和十八年（一九四三）に不敬罪で逮捕され、自ら謹慎するまで中国での活動は続けられた。

結論だけを述べるならば、日中仏教の交流は藤井にとつて、日本仏教が日本という国民国家形成に伴って自らを形作っていったのと同じ諸相を中国仏教に見いだし、完成を見守ることであつた。戦争は、その形成を脅かす限りにおいてはこれを無力化するべく試み、黙殺するという方法で対処しようとした。それはもちろん成功せず、軍が彼の希望に協力の姿勢を見せるや、藤井は戦争を別次元のものとして留める理由を失つたのである。

藤井の行動を研究し、彼を特異づけているものはなんであつたかを知ることによつて、先行研究では戦時下の日本人に向けられた「追教」であるとしかされてこなかつた日本人僧侶の行動の多面性が見えてくる。そして、彼が戦争と仏教の交流の両立について重ねた考察の変遷をたどることで、宗教者が戦争と

いう非常な状況下にあつて自己の内面において戦争という現実をいかに処理していたかというモデルケースを提供することが出来るであろう。

日本の仏教儀礼にみられる浄化の力

須藤 寛 人

日本仏教の儀礼の中には、「ほとけ」になる／＼「ほとけ」にする儀礼が見出される。

仏壇は、位牌を安置する壇であると同時に本尊となる仏像なども安置する壇である。仏像を求めて、ただ安置すればいいというものではなく、開眼等の儀礼が必要とされる。その儀礼とは、「ほとけ」ではなかつたものを「ほとけ」の像にする儀礼としてとらえることが可能であろう。開眼以外の日本の仏教儀礼に目を向けたとき、民俗的な儀礼と重なって、「ほとけ」になる／＼「ほとけ」にする事例が見出される。受戒会や葬儀である。

「ほとけ」という語の起源を、民俗学では、ホトキという器に求めている。死者を「ほとけ」と呼ぶのは、日本独特の現象であるとする論考もあるが、死者や死霊を、仏陀を指し示す浮屠という語で指し示す事例は中国や台湾にもある。よつて、死者を「ほとけ」という語で指し示すのは、日本独特のことではないといえるであろう。ここでは、「ほとけ」の語を、原則的

には仏陀を指し示す語であるという立場を採る。

最初に、逆修についてみた後に、受戒会、そして葬儀について考える。逆修とは、死後行うべき仏事を生前に修しておくべきことである。作善を為すことが善根であり、善根を為すこと目的は、死者の回向を弔い、また自分自身の逆修のためであったとされる。作善とは、仏事を修すること・堂塔や仏像を造ること・風呂を施すことなどである。逆修の目的は、死後の葬送儀礼を簡略化するためと、擬死再生儀礼を行うことによつて寿命を長くするためという見解がある。

受戒とは、戒を授かることをいう。戒を授かった証として与えられるのが血脈であり、仏陀からその弟子へと綿々と続く法系が朱の線で結ばれ、最後に戒弟の名が書き込まれている。平安鎌倉時代には、国家や天皇に、清僧として、穢れていないものとして仕えるためには戒を保持していることが求められた。一方、在家者にとつて、戒を保持する目的は、病氣平癒のためであった。また、戒を保持している験として戒名が与えられた。出家者は、生前中に死後の名前をすでに使用しており、それが在家者にも用いられて、戒名を与えられることが、宗教的に俗世間での属性を更に向上させるといふ観念となつていった。それは、民俗的な生まれ浄まりの観念とも合致するのではなからうか。

葬儀について、秋田県男鹿市脇本大倉地区の葬儀を事例として取り上げる。ここでの葬儀は、火葬を境に死者の浄穢観念が大きく転換する。人の死後直ぐに、ハヤダング、生花、シカバナが死者のそばに供えられる。シカバナとは、藁で編んだ台座

に榎の木の枝を挿し、和紙を巻き付けて、和紙に切り込みを入れ、広げて白い花が開いたようになったものをいう。遺体はナマボトケと呼ばれる。

火葬の直前に、僧侶によつて戒が授けられる。火葬の間に喪家では、祭壇が組まれる。ナマボトケの時に遺体の周りにあつたものは、ハヤダング・生花と一緒に、殆ど全て遺体と一緒に焼却される。その際、火をつけたシカバナが、火葬竈の点火に用いられる。火葬骨が喪家へ戻ってくると、祭壇の最上部に安置され、その直ぐ下に、はじめて、白木の位牌が置かれる。そこに供えられる花は造花が供えられ、火葬骨は、「ほとけ」と呼ばれる。戒名がつけられたものとして認識され、死穢が浄化されたものとして扱われるようになる。ここでも、戒や戒名は、浄めの力としてとらえられると考えられる。

戒の清浄性は、①葬儀を行う僧侶に由来し、その僧侶の清浄性は、更に遡るならば、究極的には仏陀の清浄性に由来するという考え方と、②戒が俗とは異なる体系に属するものであり、異なる体系が一次的に圜ぎ合う、あるいは接触しあうことによつて、聖性が俗なる体系へ影響し変容を及ぼすという弁証法的な二通りの考え方が可能であると思われる。

禅宗寺院の一年、庶民と民俗仏教について

——乗国寺の場合——

渡部 正英

乗国寺は茨城県結城市小埜にある結城家の菩提所として室町時代に開創された曹洞宗の寺院である。曹洞宗は念仏やお題目といったことを提案してこなかった。曹洞宗僧が行ったことは地域の民俗行事との関係を理解することであった。小埜は八町からなっている。三谷大谷瀬、本田大谷瀬、通り大谷瀬、上小埜、下小埜、鉄砲宿、人手町、宮下である。鎮守として大杉殿（上小埜）、道了堂（鉄砲宿）、貴船神社（宮下）がある。小埜の八町の中で民俗行事が盛んなのは鉄砲宿であるといわれている。その鉄砲宿の行事を見てみたい。「初詣で会（一月元旦）」「ドンド焼き（二月一日）」「節分（二月三日）」「初午」と「すみつかれ」（平成二年は二月六日）「お天念仏」（天祭日待、二月一六日、道了堂）「神武祭」（四月三日、今はその前日の曜日、道了堂）「大般若会」（四月一〇日、乗国寺）「お盆」（八月一三日～一六日、乗国寺）「風祭り」（「風塞ぎ」ともいう）二一〇と二二〇日、道了堂。「一五夜様」（旧八月一五日）「一三夜様」（旧九月一三日）「吉祥講」（一〇月一〇日）「オセガキ（施食会）」乗国寺「道了様秋祭り」（旧一〇月二八日、道了堂）「大日祭」（旧十一月一日、大輪寺）「天神様」（十二月二五日、貴船神社）「二九夜観音様」（二月から毎月の十九日、道了

堂）「庚申様」（十年前までは庚申の日に集まった、道了堂）が、一年の行事である。

「お天念仏（オテンネブツ）」は、道了堂で女性の参加。祭壇に線香と蠟燭を点し、毎月の道了尊の例祭の「開経偈」「香偈」「懺悔文」「般若心経」「十一面観世音菩薩隨願速得陀羅尼（五〇回）」「三面大黒天の真言（五〇回）」「般若心経の真言（一〇回）」「普回向」を唱える。鉄砲宿ではこの例祭が、道了堂の一年間の行事の中心になっている。念仏の時は鉦をたたくひとを真ん中に、その周りを数珠を回す。線香が燃え尽きる二〇分位の間、念仏を唱え続ける。終了後、年番は草鞋片方だけ酒を吹きかけて、三尺位の青竹にくくり付け町内の出入口にあたる辻三箇所に刺して「辻固め」の行事をする。

乗国寺住職が関わる行事、「初詣で会」「節分」「大般若会」「お盆」「吉祥講」「道了様秋祭り」。各家の代表の行事、「初詣で会」「神武祭」「道了様秋祭り（日待）」「庚申様」。女性の行事（一月はない）、毎月一五日と二八日に道了堂で例祭。「神武祭」「風祭り」「道了様秋祭り」「お天念仏」「二九夜観音様（若い嫁の行事）。子供の行事、「ドンド焼き」「一五夜様」「一三夜様」「天神様」。小埜の八町の年番だけの行事、「大日祭」。

乗国寺の禅宗の行事としては毎日の朝課、元朝祈禱会、大般若会、施食会、参禅会が一年の中心的なもので、他に葬式、法事がある。

小埜の地域から見ると、その姿が違って見えてくる。元朝祈禱会は「初詣で会」と呼ばれ、施食会は「吉祥講」「オセガキ」と呼ばれるように、地域の人々の独自の目線で行事をとらえて

いる。それがもつと広い地域の行事の視点では「吉祥講」となる。近郷から集まった人々に食事が振る舞われ、一晚中、芸能が行われる楽しい行事である。

乗国寺以外で行う行事は、鎮守の社である貴船神社、大杉殿、道了堂が重要な場所になっている。小竈では男性、女性、子供、年齢別と、細かに別れて行事があり、地域の人々はそのどれかに必ず属している。年番と言われる行事の責任者もまわってくる。

乗国寺と地域の人々の関係は、行事でつながっている。曹洞宗初期の叡山禪師の時代から、各地で開山となった祖師たちは地域と密接な関係を保ち、特に行事を重視したが、乗国寺ではその事を物語り、さらに地域の伝統行事の活性化に関わっているように見える。

寺院と祭祀をめぐって

深瀬 俊 路

曹洞宗寺院における寺族祭祀の実態を实地調査した結果を基にした考察の報告である。

結論から述べれば、寺族の祭祀のされ方は、僧侶の結婚という事実とそれに対応する「曹洞宗寺族保護規程」や「曹洞宗寺族規程」等の制定、仏式結婚式の名称変更や儀礼内容の変遷に現れた一連の歴史的な流れ。更には宗門人の結婚に対する問題

意識の変化と見事なまでに連動している具体的な産物であると指摘できる。

寺族の祭祀は次の六形態に分類できる。

(1) 歴住・世代の墓に隣接して寺族の墓が建立されているケース
(2) 歴住・世代の墓に隣接してイエの墓(〇〇家の墓)として建立されているケース

(3) 歴住・世代の墓とは離れた場所に寺族の墓が建立されているケース

(4) 歴住・世代の墓とは離れた場所にイエの墓(〇〇家の墓)として建立されているケース

(5) 三界万霊塔等に納骨されているケース

(6) 寺院に墓が存在していないケース

この中で最も数が多かったのは、(1)と(2)の形態であった。

墓の形態に具体的に現れた寺族という概念には、元来は肉系と共に法系の人たちをも含んでいる言葉であったことは明白である。

ところが、大正期になると、肉系による寺院の実子相続だけが主流となるに従い、以降は殆ど亡僧塔が姿を消してしまっている。

この事実は、発心者を受容する素地を宗門寺院が失ってしまったことに直結している。

同時に、寺族墓の出現は、僧侶となった住職の実子が亡僧として扱われたことを発端として、それと準じた葬儀方法により導かれた能化者という側面を有した母親としての寺族が、亡僧と合祀されるに値する存在として是認されたことに起因してい

る。
 このような形態で祭祀される場合には、寺族は立場的には、亡僧に適うための資格でもある上座・座元から和尚といった僧階とある意味において同一レベルに位置づけられたと考えられる。

これにより、寺族には檀信徒から要求される知的レベルや役割分担等も具体性を帯び、それらの僧階に相応した内容の習得が要求されるようになり、それらは後に通信教育を実施する時の学習目標として結実していく。

歴史的に見て、亡僧塔が姿を消し、亡僧と寺族とが合祀された寺族墓は、必ずしも法を媒介とはせず住職の家族でさえあれば、という一定条件にさえ適えば誰もが祭祀の対象となると拡大解釈されてしまうに至り、寺院が肉系相続されることだけが顕著に意識化される傾向を辿ったと考えられる。

亡僧という寺族の一員を祭祀の中核としながら、法系だけの亡僧と法系と肉系とを併せて相続していた亡僧とを同格に寺族墓に祭祀していたものが、住職の家族であれば亡僧に準じると見なされるようになり、それが結果的には、住職とその家族だけの墓であるかのように、寺族墓は性格を変化させてしまった。

この事実は、仏式結婚の主唱者たちが考えた寺族。つまり肉系による親子関係だけではなく、法系による師弟関係をも同等の紐帯とする意識自体が消失してしまったことでもある。加えて、「僧侶としての結婚」という捉え方や意味づけにも、当初の仏式結婚式のそれとは格段のズレが確実に生じてきている。

しかしながら、寺族墓の出現と共に、どのような形態で寺族を祭祀していくのか、という方針の決定は、当代の住職だけに決定権が委ねられていた訳ではなかった。

却って、寺院の有力外護者である総代クラスの意向が反映されていたという。

その際には、能化者・宗教者としての住職や寺族の生前の実績や寺檀関係における信頼感等の評価により、寺族の祭祀形態は常に流動的であったという証言は看過できない。

普寛行者の開山活動の一考察

——木曾御嶽山の事例を中心として——

中山 郁

今までの御嶽信仰について研究動向をみると、彼らのシャーマニクな性格に注目した、人類・民俗学者による巫儀や宗教的世界観の分析は著しい進展を見せているものの、歴史的な背景をも踏まえた成果は、余り多くはない。御嶽教の開祖(教祖ではない)とされる普寛行者の活動の実態についての研究は、史料の掘り起こしも含めて依然、手付かずの状態である。そこで筆者は、これまでに掘り起こした史料を使いつつ、今回、普寛の御嶽開山について事実上の整理と、若干の考察を試みた。なぜならば開山活動はまぎれもなく、普寛の宗教的活動の中心をなしているからである。また、彼の「開いた」一山は、何れも

例えば「中興」と呼ばれる様に、在地で信仰されていた霊山を改めて開いたものであるというのが大きな特色となっている。近世という、宗教制度や支配関係が固まっていた時代に、新たな聖地を開くということは、いかなる力によるのか、そして、どの様に新しい霊山が開かれていったのかということの検討を通じ、普寛と、彼が開いた御嶽信仰の歴史的な位相の確認が可能となるかもしれない。そこで、今回は、埼玉県御嶽普寛神社所蔵『普寛行者道中日誌』などの記録に基づきその行跡を試みとづけつつ、彼の開山活動の特色について、若干の考察を試みた。まず、普寛の御嶽山開山は、一般に御嶽開山は寛政四年になされたとされているが、資料をあたる事実上、三ヶ年におたる事業として意識されていたのである。また、彼は後に木食行者を称するのだが、これは寛政四年、六年の三ヶ年間木食修行を行ったことによる事が確認される。また、普寛は天明二年に軽精進による御嶽への登山を行った覚明の行動に刺激を受けつつ、それまでの登山道である黒沢口以外に、新たな登山口を開き、講組織を通じてそれを発展させようと構想していた事が読み取ることができる。また、普寛の王滝口の開山登山に際しては、在来の信仰を土台としながらも、その上に自ら感得した、新たな山中の宗教的秩序を重ねて再編成されている。普寛の開山とは、単に山の頂きを踏むのではなく、山の聖なるものとの合一のうえ、そこから開示された新たな聖なる秩序を山の中に構築することであったということができよう。しかし、普寛の御嶽山王滝口開山は、単に山を宗教的に開くことで成就した訳ではない。当時の御嶽は、黒沢口の武居神主家の山の祭

祀権がありそののみ登山口とされ、他国者の登山は禁止とされていた。普寛一行の行動は、明らかにこれに抵触し、そのため地元との摩擦もあったが、王滝村は次第に登山者の及ぼす経済的効果から、普寛一行に協力するようになり、その結果、寛政十一年に王滝登山道の公認に至ることは、既に生駒氏が指摘した通りである。只、ここでは普寛側、あるいは村方の文書資料を通じて、両者の摩擦の様子と、その性質について整理した。王滝村に残る文書史料にみえる村側の姿勢は、いわば為政者に認められている旧来の黒沢の御嶽支配という、既存の宗教体制との兼ね合いを守ろうという姿勢が見えるし、普寛側の記録からは、彼の提示した軽精進による王滝口からの登山という、新しい信仰を推し進める必要から、神仏の意志や、託宣といった、まさしく神の権威を背景として山の新しい宗教秩序を打ちたてようとしたことが看取される。その意味で、彼らの御嶽開山活動は、江戸期の、安定した霊山の信仰体系に対する、異界の権威を背負うシャーマニックな外来者のせめぎあいという位相が看取できるのである。いうなれば、普寛の御嶽開山は、単に山を宗教的に開くだけでは達成されず、それが地域に受容された上で、先に述べた様に行政的に制度化されることにより、達成されたのである。但し、それは、制度と慣習に裏打ちされた近世の御嶽山の信仰を外来の非制度的な信仰が圧倒したことを意味するし、また、それはシャーマニズムが、近世の山岳信仰の体系を改編する力を発揮した瞬間であったともいえる。纏めると、霊山を開くということは、宗教的な要素とともに、それが制度化してゆく営みでもあるということができよう。

九州南部における念仏勧進と禁制

——時衆と一向宗との対比から——

小野澤 眞

九州に関する時衆研究は、芦屋釜の工人が帰依した芦屋金台寺に関する川添昭二氏のものがある。一遍が太宰府原山の聖達・肥前清水の華台の下で学んだことは有名だし、現行時宗教団の基底を確立した他阿真教は豊後大友頼泰館での法談で一遍に入門、また松岡実氏によれば鎮西御家人草野を出自とする同時期の遊行聖、一向俊聖の系統が宮崎県延岡・大分県宇佐の「パンバ踊り」の源流に比定されている。九州での動向が初期時衆の形成に大きく関わっていたといえる。金台寺過去帳、日本三善光寺の一つ豊前善光寺が中世時衆であったこと、別府鉄輪温泉開創説話に見える時衆の影響などから中世前期に北部九州では職能民・農民らの信仰として根付いていたといえよう。鎌倉新仏教の導入という点で、特に南九州では時衆が嚆矢に位置付けられていた。背景に武士層の外護が目立つ。中世後期『上井覚兼日記』によると島津家菩提寺として時衆・曹洞・新義真言各一寺が挙げられている。うち時衆は浄光明寺といい、寺伝を語る数少ない地誌『三國名勝図会』によると開山宣阿説誠は島津始祖忠久に招請されて下向してきたという(仔細に内容を見ると年代に錯雑あり)。しかも具体例を掲げつつ一遍以前の「時衆」を誇示していたことが窺えるのが強い興味を惹

く。島津は初代以下五代までが阿弥陀仏号で、法諱にみな「道」字を付するため墓所の時衆本立寺は五道院と称せられた。時衆の展開と定着の一因には律宗の基盤があったことを指摘しておきたい。一遍・一向が参詣したという大隅正八幡は神宮寺として律宗寺院が勧進を担当していた点で宇佐八幡に共通する。時衆の中本寺薩摩浄光明寺は律宗兼字の名刹鎌倉浄光明寺号に因るといふ。

中世末の薩摩大隅日向肥後では、諸本により異同はあるものの塔頭を含め各々六〇、一〇、五七、二寺前後あったと考えられる。多くは浄光明寺末であった。現在は鹿児島市浄光明寺と宮崎県西都市光照寺・長徳寺および熊本県玉名市願行寺のみである。

南部九州は一向宗禁制およびそれによる隠れ念仏が周知である。桃園恵真氏によると島津一五代貴久の父日新斎忠良が一向宗禁を打ち出す。領国統一を果たした義弘が慶長二年(一五九七)徹底した。中近世時衆を庇護した肥後相良氏も一向宗弾圧では西国の双壁である。『上井覚兼日記』には京都四条道場系の僧重阿日当に宿所を提供したとの記事があり、本山焼亡期の遊行三代同念・三二代普光が島津を頼り日向光照寺・光台寺を拠点に遊行したこともある。時衆寺院や僧による連歌会の興行を初め都鄙間の情報伝達・諜報を期待した側面は大である。北の陸奥葛西、大崎、伊達、畠山、結城、出羽最上、常陸佐竹などと対のごとく島津・相良の帰依がそれを物語る。外城制に代表される政策に照らしても、保護は裏返せば監視・懐柔である。他方日向佐土原に流謫されていた不受不施日講

『説黙日課』元禄八年（一六九五）三月二六日条で批判されるように、近世期の朱印人馬による大名行列並の豪華な遊行上人一行は民衆との距離を拡げるもので、島津領内では寺請制がなかったことも相俟って時衆が庶民信仰として繁衍しなかった。『相良氏法度』の対象となる一向宗は呪術者・職能者の色彩が濃く真宗のイメージとは異なる。本来一向宗は蓮如「帖外御文」がいうように一遍・一向の流儀とすれば、真宗がかつての時衆の側面を継承することで実相として時衆を指す一向宗なる謂として認識され、庶民信仰に転化したといえまいか。それを放棄したゆえに念仏禁制下で近世時宗は菩提宗として存続できたのである。幕末動乱期には全く抗する術なく日向では慶応三〜四年（一八六七〜六八）に多くが廃絶し、薩隅でも明治二年以後（一八六九）以後激化する廃仏毀釈で一旦全廃される。浄光明寺が復興したのは西南戦争における陣僧的活動から寺地が南洲墓地となったことに発している点、本来のありように呼応して意義深い。

中世仏教の成立と聖遺物信仰

青木 淳

聖遺物の語彙は、キリスト教の聖人の遺骸や遺品をさすもので、それらに対する信仰を聖遺物信仰と通称する。キリストの架けられた十字架や聖骸布などはその代表的なものだが、その

後現代に至るまで叙聖された人々の遺物もまた同様に称されている。中世ヨーロッパにおけるキリスト教徒の聖地巡礼の目的はこうした聖遺物に崇拜することであった。

一般に聖遺物には豊作・治病・復活など奇跡を生む力があると信じられ、中世以降ヨーロッパの聖遺物を有する聖堂・修道院は巡礼の集まることとなった。ここではこうした神仏の造型への信仰（偶像崇拜）ではなく、宗派あるいは教団の宗祖または教祖と呼ばれる人々に対する信仰（祖師信仰）の成立過程について、とくに遺物信仰の成立と展開を比較検討することを通じて考えてみたい。

わが国における中世仏教成立の背景には、教説の易行性・他力性が時代思潮と相俟って広く浸透したが、法然の「若しそれ造像起塔を以て本願と為ば、貧窮困乏の類は定めて往生の望みを絶たむ。然も富貴の者は少なく貧賤の者は甚だ多し。」（『選択本願念仏集』）というような古代的な作善信仰への批判的な態度もまた、その思想が民衆に受け入れられる要因でもあった。

こうした思想の形成過程には偶像崇拜や本尊観などさまざまな問題が存在するが、中世仏教の特質を祖師仏教という観点から見ると、いずれの宗派も祖師遺物への信仰をその入滅の前後からはじめている。その代表的なものをおげると法然（奈良・興善寺像内納入品・消息・御影）、親鸞（消息・御影）、日蓮（東京・本門寺日蓮像像内納入品・遺骨）、一遍（愛媛・宝蔵寺・祖師像）、栄西・道元といった宗祖のほかにも、重源・貞慶・明恵・叡尊・無本覚心などの勸進聖や高僧の肖像が所縁の

場所に造像されている。また聖徳太子（奈良・元興寺・十三世紀・行基（奈良・唐招提寺・十三世紀）・空也（京都・六波羅蜜寺・十三世紀）・良源（京都・慮山寺・十三世紀）といった過去の祖師・高僧への信仰やそれに伴う伝承図像（絵巻など）が製作されるのも鎌倉仏教成立期に見られる特色のひとつである。

わが国の祖師遺物としては遺骨（舍利）・仏像・法具・消息文・法衣・経典・墨蹟・肖像（頂相・寿像）などがその代表的なものだが、中世キリスト教文化圏においては初期教団所縁の品と伝えるものを中心に、権力者たちはこぞって聖遺物の収集を行なった。しかしその遺物の実態は、「イエスが幼児のときに抜け落ちた乳歯」、「聖母マリアがイエスをみごもったときつけていた肌着」、「聖母マリアがキリスト処刑を目の前にして、悲しみのあまり頭をかきむしったとき頭から抜け落ちた毛髪」など荒唐無稽な聖遺物も少なくない。宗教改革の中心人物で、免罪（免償）符の無効を説いたM・ルターの外護者であったザクセン選帝公フリドリッヒ三世（賢公）も熱心な聖遺物の収集家で、自ら所有する聖遺物図録を製作し、「この聖遺物には、煉獄での火焙りの苦痛を、二万年短縮の効果あり」というような聖遺物との結縁の効能書きまで書きとめているほどである。

こうした権力者と聖遺物の関係は、わが国における舍利信仰にもみられる特色である。たとえば滋賀・胡宮神社伝来の「仏舍利相承記」（一二三五年成立）は、白河天皇が中国の育王山と雁塔山より請来した二千粒の舍利が白河院・祇園女御・平清盛とこの仏舎利の正式な相承者として時の権力者が関わっている。

ることを示す史料であるが、これらは聖遺物の奇跡を通じて、民衆の信仰心を施策に展開しようとする権力者の思惑も含んでいる。

また中世ヨーロッパにおける聖遺物巡礼の流行は、わが国における遍路・巡礼とはやや形態こそ異なるが、近世の江戸・大坂での出開帳とその巡行は教団や寺院の経済活動という側面から見れば同様な計らいと見てよからう。（註記略）

『沙石集』『雑談集』に見る仏僧と憑依

池上良正

日本の仏教を、現実の社会に暮らす一般生活者のいわば「生活の宗教」として動態的に捉えようとする視点に立つとき、これまで巫者信仰とか、あるいはシャーマニズムなどとして包括されてきた宗教形態は、必ずしも仏教と対決する面だけではなく、むしろその根幹に深く入り込んでいたことが見えてくる。この仏教信仰と巫者信仰との融合という問題は、一般論としてはしばしば指摘されるものの、日本の民衆的な宗教史において、両者の融合の実態を具体的な資料に即して丹念に検証した研究は、未だ多いとはいえない。そこで本発表では、中世の仏教説話集に注目し、広い意味での巫業的現象が、とくに広義の仏僧との関係においてどのように描かれていたか、という一般的特点をまとめた後、仏教の民衆化が進んだとされる一三世紀

末から一四世紀初頭にかけて、無住一円によって編まれた『沙石集』『雑談集』を題材に、具体的な事例検討を試みた。

一般に仏教説話集では、仏僧による憑依的体験は「夢」「示現」などとして正当化され、巫者たちの活動は、基本的に仏僧のそれとは区別された一段と低いものとして位置づけられた。

一円の説話集においても、こうした基本姿勢は変わらないが、なかには苦しむ死者の霊が直接僧に「付いた」という話をはじめ、かなりの自律性をもって仏僧と対等に渡り合うミコの姿や、体制的仏教のなかに深く浸潤した巫業的宗教形態の痕跡を窺わせるような説話も見出すことができる。

たとえば『沙石集』巻四の「臨終ニ執心ヲソルベキ事」のように、座主僧正のような高位の仏僧が、同じく妄執に苦しむ仏僧の死霊に付かれたと表記される例があり、巻一〇の「妄執により魔道に落タル事」のように、高野山の僧などの間でも物狂いなどの症状が死霊の憑依として深刻に受けとめられ、しかも霊との問答といったことが現実に行なわれていたことを推察させる例もある。『雑談集』巻六の「錫杖の事」では、紀州の由良にある寺で、ひとりの行者に亡くなった寺の長老の霊が憑いて語った、という話が載せられている。ここでは天狗との直接的な問答も示唆されており、憑依的な宗教形態を通して、いわば仏教の民衆版情報が積極的に獲得されていたことが窺われる。同じく巻六の「霊之事」では、仏僧の憑依を媒介とした呪詛の行為が描かれている。さらに『沙石集』巻一の「浄土門の人神明を軽テ罰を蒙る事」のように、仏教的権威をも巧みに利用しつつ自らの託宣に信をおく誇り高き巫者や、巻二の「仏舎

利感得シタル人の事」に出るアルキミコのように、仏舍利などを秘匿携帯し、これを一種の護符として人々に配布する活動を通して、みずからの権威と霊能を誇示していた巫者の存在なども注目される。

これに対して、物狂いの解決そのものに仏教の輪廻転生や道善回向の論理が介在したり、巫儀の問答場面が仏教的な教理解釈の場と見なされたりするようになると、一見したところ仏教的体制のなかで負の烙印を押された者が、仏教的な教説を逆用してみずからの特殊な霊能を発揮したり、仏法の奥義を解き明かす宗教者として周囲の期待に応える、といった事態も生じてくる。『沙石集』巻一〇末の「靈ノ託シテ仏法ヲ意エタル事」では、霊病とよばれ、魔道に堕ちた仏者の死霊に付かれたとされた女性が、実際にはこの迷える霊を一種の守護神として様々な判断を下す、かなりの自律性を備えた巫者であった様子が描かれている。この話などは、当時のミコが、仏僧による調伏・供養儀礼における霊媒の役割といった従属的な地位へと一方的に組み込まれていっただけではなく、むしろ周囲から期待された特殊な能力を頼みとして、民衆層への仏教布教の最前線にあつて、その伝播と定着に主体的な役割を演じる場合がありえたことを示唆する事例として興味深い。

仏教伝道と寺檀制度について

皆川 廣義

明治以前に成立した既成仏教の伝道活動において、江戸時代に形成された寺檀制度の存在が、ブレイキになっている点について考察する。

寺檀制度は、江戸幕府がキリシタン禁教政策のため、寛永十一年（一六三四）寺院任職によるキリシタンでない身分を保証する寺請証文の提出を、人びとに命じたことによつて生まれることになる。その後、幕府のキリシタン禁教の強化にともない、寺の権限も徐々に増大していった。寺院は、幕府の権力を後だてにして、「宗門檀那請合之掟」を作成して、檀家に葬祭法事の義務化や寺院建物などの新改築などの経済的負担の義務化などをはかつた。そして、法事を行う寺の台帳にあたる「過去帳」が作成された。もちろん、離檀することや寺替えをすることは厳しく禁止され、檀家の側より寺を選択する権利は認められなかった。

江戸時代の寺檀制度は、寺院が檀家を完全に支配できる制度であり、檀家は寺の経営を支える組織として組み込まれたものである。檀家の人々の信仰の自由はなく、家中心の儀礼仏教であった。

明治以降寺檀制度は、わが国の都市化などにより、多少の変

容はあったが、現在にいたるまで連続と続いて、今日の寺院仏教はこの制度の上に成り立っている。また、この制度は、既成仏教の寺院を伝道なしで、存在させる特異な体質を作り出している。しかし、第二次大戦後、憲法や宗教学法人法などにより、寺院は伝道を中心とした活動をすることで、法人として認められるようになった。また、創価学会などの新宗教の活発な伝道活動により、既成仏教は教線を切り崩され、これに対応するため、伝道をせねばならなくなった。ただ、この二つの伝道の必要性は、自発的なものではなく、他律的なものであり、まことの伝道を展開することにはならず、以前として寺檀制度の上にあぐらをかいて、葬祭儀礼を主たる活動としている。

わが国の仏教は、浄土真宗・日蓮宗・時宗を除いた宗団は、民衆に対するまことの伝道をなおざりにしてきた。そのためか、寺院の経営基盤が崩れると僧侶は、寺檀関係の縄張りがあるためか、伝道により信者を獲得して、それを防ぐことをせず、他に職業を求めて寺を守ってきた。

教主・釈尊以来、まことの仏教は、自己の真実のありようを悟り、人生の目的を自覚し、生死の苦悩を解脱して安心を得る道を教団の内と外に向かつて伝道してきた。寺檀制度に基づき、葬祭儀礼によって、寺院と宗団を成立させている既成仏教は、宗教学法人法などとの関係により、建前では伝道と呼ぶが、この寺檀制度の縄張りをこわす伝道活動ができないのである。本来の伝道活動は、檀家の縄張りに関係なく、仏教の課題を有するすべての人々に行われなければならないのである。

したがって、既成仏教は、建前では伝道の大切なことを叫ぶ

が、寺檀制度の繩張りを守られて存在している寺院は、本音では真の伝道活動にブレーキをかけざるをえないのである。

佐々木月樵と大学昇格

御手洗 隆明

大正時代、真宗大谷派（東本願寺）の学事機関である真宗大谷大学（専門学校令準拠）は、一九二二（大正十一）年五月、「大学令」に準拠した単科大学「大谷大学」に昇格する。この時、昇格運動の一翼を担ったのが、後の大谷大学学長・佐々木月樵教授（一八七五—一九二六）である。月樵は仏教学者であると共に、仏教史学者でもあった。彼は、昇格運動においても、新大谷令は宗教教育機関をまたねば充全を期し難しと信じ候。従つてまた僧俗をいはず、その目的に適う所の人材を養成するが、やがて宗教教育と存じ候。

と主張し、大学令による教育には「宗教教育」が必須だとする。これが月樵終生の教育観であり、大学観であった。また、彼が大谷昇格に込めた気概は、一九二五（大正十四）年四月に発表された「大谷大学樹立の精神」に顕著である。これについて、従来、次の箇所が問題とされてきた。

されど本学は、寛文の創立とは申し乍ら、その実やうやく五年前即ち大正九年に初めて最後の受難に打ち勝つことが

出来、其時初めて本学樹立の精神を究明し、以来その使命を果たすべく出立したりし所の最も古く、然も新しい大学である事を忘れてはなりません。

一九二〇（大正九）年、「最後の受難に打ち勝ち」と月樵は語る。のであるが、この意味は明確でなかったようである。実は同年三月、真宗大谷大学は年内の大学昇格を予定していたが、大谷派宗門との調整がつかず、七月になって昇格を見送っている。そして再度、昇格が内定したのは同年十二月のことであった。この中で、大学名より「真宗」の宗派名を除いたことが大きな問題となり、これが「受難」として語られたのではないかと、との見解がある。

しかし、三月段階での大学名は確かに「大谷大学」であったが、大谷派が昇格を決定した十二月、大学名は「真宗大学」であった。この名称は、少なくとも翌大正十年までは文部省も認めており、恐らくは大正十一年、文部省が昇格を認可する時、その指導により再び「大谷大学」を用いたと考えられる。

「真宗大学」とは、真宗大谷大学の旧名であるが、宗派名を名乗ることで、ようやく宗門内での昇格が決定したのではないか。ただし、この場合の「真宗」は、月樵らにとつては、大学が真宗学・仏教学を中心とすることの象徴としての「真宗」であり、宗派名ではなかった。

では、月樵は何を「受難」と言ったのか。昇格を達成した事で、大学は宗門人養成のみではなく、「仏教学を中心とする東洋文化研究機関」となった。しかし、それが大谷派宗門全ての総意では無い以上、受難の危機は常にあり続ける。月樵の真意

は、真宗学・仏教学をアカデミズムの場に放つことで、真宗を生かす事ではなかったか。宗派において、宗学として維持するのではなく、学問として世間と共有し、時代にゆだねる。「最後の受難」に勝利したとは、受難が終わったのではなく、真宗の学場としての大学の歩みがようやく始まったことを、宗門内外に宣言したものでなかったか。

普為乗教の精神

坂井祐円

現代の高次グローバル化の現象に伴い、文化状況の一端として、宗教の多元化という問題が新たに産み出されてきた。すでにキリスト教の側からは「宗教多元主義」という新たな潮流が展開している。しかし仏教の側には、この問題を考える視点が今ひとつ見つかからないように思える。そこで私は、「普為乗教」という法相唯識の概念を借用して、この問題に対して、某かの有効な提案をしたいと思う。

普為乗教とは、あまり耳慣れない言葉であるが、『解深密経』「無自性相品」に説かれる有名な「三時法輪」の中の第三時の法輪を言い当てたものである。その部分の経文を書き下して引用すれば、「普く一切の乗に発趣する者の為に、（…中略…）顕了の相を以て正法輪を転ず」となっている。しかし、これでは何を言いたいかよくわからない。そこで、法相学派の

慧沼（六四八―七一四）に尋ねて見ると、「三時法輪で如来の对象となっているのは、教法を聞いて修行し、順次に悟りに向かおうとする菩薩である」との見解を伝えている。その菩薩というのは、ここで言う「普く一切の乗に発趣する者」のことである。ということ、この言葉をさらに細かく分析してみようと思う。まず「一切の乗」というのは、乗(yana)は乗り物のことで、仏教では救済に向かうための実践を意味するから、これは「あらゆる苦しみから解放される道」と訳するのがよいと思う。次の「く」に発趣する」という動詞は、かなり厄介である。取りあえず、チベット訳(yang dag par zhung pa)をもとに、サンスクリットの原語を探れば、sāmprasṭhita, samyak-pratipanna などいくつかの語が推測される。これらの意味を取れば、「そこに向かって出発した」、「正しく修行された」などとなる。これに漢訳の意図を加味して整合すれば、ここでの意味内容は「教えに従って正しく修行し、その果に趣くこと」といった具合になる。それでは全部結びつけてみると、「菩薩は、あらゆる苦しみから解放される道に従って正しく修行し、それらの果に趣く」となる。一体どういうことなのか、ますますわからない。そこで、少し視点を変えて、菩薩の実践とはどういうもののかを探ってみることにしよう。すると、非常に巧みにこれを描写している記述が『瑜伽師地論』「菩薩地・成熟品」(卷三七)に見つかった。ここには「菩薩は自分の仏法を完成させようと願い、そして他のあらゆる人々を世俗の苦しみから解放してあげようと、あるいは善い境遇に生まれ変わらせようと願って、修行に専念する」のだと説かれてい

る。つまり、先ほど導いた内容は、他の人々を解放したいという菩薩の願いとして解釈すべきだったのである。

さて、これに少し補足を加えると、菩薩は覚りの験をした後、後得分別智という智慧を発動する。このはたらきの一つに、他の人々の素質を見るところがある。もつと詳しく言くと、人々には、苦しみから解脱するための因子である種姓 (gotra) というものが備わっていて、この違いによつて、個々人が向かう救済の道も異なってくる、という考え方がある。菩薩は、この種姓についてよく心得ていて、各人各人が信奉し実践する解放の道が、それぞれに実現するように願つて、修行するのである。これが、まさしく普為乗教の精神に他ならない。このような考え方は、自身とは異なつた宗教を信仰する人々を容認していく上で、有効にはたらかないだろうか。私は、この普為乗教の精神を「宗教多元主義」思想の先駆的な視座であると位置づけたい。ただ、この精神は菩薩の利他行なのである。つまりそれほど容易な道ではないと言える。とはいえ、この困難を自覚することにおいて、他の宗教との共存する第一歩が踏み出せるのではないかと思う。

東方之光とMOAのあいだ

——拡散化する信者の物語——

川上 恒雄

相対立していた世界救世教三派の法的和解後、東方之光 (旧再建派) は二〇〇一年二月に「教綱」を発表し、教祖である岡田茂吉の唱える「人類救済」と「地上天国建設」に向け、新しい機関としてまい進するとしている。同教団は「再建派」と呼ばれていた時代から、理想とする「真文明」建設を具体化するためにMOA (モキチ・オカダ・アソシエーション) という社会運動機関を通して活動している。教団によれば東方之光とMOAは「霊主体従」という表裏一体の関係にある。現状では事実、MOAへの入会と東方之光での「おひかり」拝受を別々に扱うことはできない。しかし、聞き取り調査を行ったところ、とくに一九九〇年代以降に「おひかり」を拝受した新しいメンバーの間では、社会運動であるMOAには親和的な一方で宗教運動である東方之光には抵抗感を覚える者が多かった。元来、岡田茂吉の思想は「超宗教」「霊科学」などという表現で宗教と科学を超えたところにあるとされてきたが、昨今のこうした教団内部での宗教離れの傾向はそれとはやや趣を異にするように思われる。

メンバーが「宗教」に距離を置くようになってきた理由の第一は、再建派が一九九〇年代に内向きな教団的体質からの脱却

を進めたからだろう。例えば、①世代別性別組織を廃止した、②各地域の「センター」（かつての「布教所」に相当）を廃止し家庭単位の「分院」「小浄院」とした、③対外的には岡田茂吉を「明主様」と呼ばない、④一方的勧誘による布教活動をしなない、⑤「入信」という語を用いない——などがあげられる。こうしたなかで、一部の活動的なメンバーを除いて教団の組織的活動に関与する機会や義務が減少し、活動は個々人の自主性にかなり委ねられるようになった。ただその結果、地域単位で老若男女のメンバーが一同に集まるような場が激減していると思われ、体験談などを通して共同的に形成される宗教的物語の生産・流通が教団内で弱っているようだ。また、勧誘活動をしなないことがかえって自身の信仰を語るうえで、ロジックの鍛え上げに結びつかず、強固な信念体系の構築を妨げている面もある。実際、古参メンバーの多くにとって「明主様」もたらしてくれた奇跡による「救い」が人生物語の中核をなしている一方で、新しいメンバーや若い二世メンバーの物語には岡田茂吉の影が薄い。

第二に、「東方之光の信者」ではなく「MOAのメンバー」と自己表現をすることで、社会とは隔絶した宗教団体の一員ではないというアイデンティティを保持していられるという面もある。日本でもこの十年ほどの間に、MOAの中核事業でもある代替医療（日本医療・浄霊）や自然農法・食品、セラピー的芸術活動への関心が癒しや環境問題への関心とともに高まった。これに伴ってメンバーがオープンに社会活動をしやすいようになってきたうえ、入会する側にとっても周囲の人の理解を得られ

やすくなった。ただし現在でも、病いに悩まされるという経験なしに自発的にMOAにコミットしてくる者は筆者のみる限りあまりいない。かつての世界救世教時代と異なる点があるとしたらおそらく、MOAで日本医療・浄霊の科学性を強調するあまり、「病氣直し」を「岡田茂吉信仰」に論理転換する装置がうまく作動してない（あるいは故意に作動させていない）ことだろう。

MOAの新しいメンバーや若い信仰二世の人生物語は秩序に欠ける面がある。これはアイデンティティの多様性を表している一方で、アイデンティティの基盤がぜい弱であることも示唆している。自己を革新させより豊かな人生物語の生成に寄与するような機能を教団がどれだけ果たせるかは、宗教的志向の個人主義化が進むメンバーが生まれてくるなかで課題の一つになるかもしれない。

新宗教と利他主義

——イギリスの教団を事例に——

稲場 圭信

本発表は、新宗教における利他主義の特徴とその動機を、イギリスの教団を事例にあげて考察している。対象教団は、The Jesus Army (J.A.) と The Friends of the Western Buddhist Order (FWBO) であり、発表内容は、一九九六年から四年

間にわたる参与観察、六〇人へのインタビュー、質問紙調査を実施して二〇〇〇年五月に提出したロンドン大学キングズカレッジ宗教学博士号学位論文をもとにしている。本発表は、利他主義を作業定義として、「他者の緊急事態、困窮、不利な状況の解決、あるいは改善を目的とした行動で、自分自身の利益の達成が主たる目的でない行動」と定義のうえ、信仰者本人における利他主義の意味と構造を探究している。

J AとFWBOの利他主義は、特異な意味をもっている。J Aの利他的行動は、善行を施すこと自体が目的ではなく、神の栄光への協力であり、利他的行動の対象である他者との関係は神を通して理解される。一方、FWBOの場合、他者との関係は直接的で、信仰における使命を背負った行動という面は希薄と考えられる。彼らの利他的実践は、慈悲や布施という側面に加えて、執着心から生じる苦からの解放という側面にも価値が置かれている。

利他主義の動機はさまざまであり、一個人のなかに複数の動機が存在している場合もあるが、本研究では、おもに三つの動機、共感、合理的選択、救済論に分類することが出来た。(一)まず、共感であるが、J Aの信者は、人びとの苦しみを自分の事のように感じ、苦難にある人びとに近づき、神が示す愛の如くに、救いの手を差し伸べようとしているのだと言う。彼らの共感には神からの愛に通じていると解釈できる。一方、FWBOの場合、一部の信者が、共感において自らも悲痛を感じていること、彼らの共感的な悲痛は、不幸な状態にある人を見ることによっておこる不快な感情や、もし、そのような人を助けた

かった場合に感じるであろう後ろめたさから生じているようである。いずれにしても、彼らは、困難な状態にある人をおかしく思い、救いの手を差し伸べようとするが、その行為が、彼らの共感的な悲痛をも救うという構造になっている。このような動機を「共感的な悲痛動機 (the empathetic distress motivation)」と私は呼んでいる。(二)次に合理的選択であるが、ここでは、利他的な行動が自らの利益にもなるという観念にもとづいた自己の行動選択を意味する。J Aの信者には合理的選択という動機はごくわずかだったが、FWBOの場合にはこの動機をもつ信者が多数存在した。そのほとんどが幸福感や精神的安寧といった内的な利益を語ったが、そのような内的利益を認めつつも、利他的な行動の目的は第一に他者へ向けられているとFWBOの信者は述べている。(三)最後に救済論だが、J Aは最後の審判による救済を説き、アガペー、愛、自己犠牲を強調する。一方、FWBOは、縁起、業因縁、解脱による救済を説き、善行、菩薩行を強調する。両教団とも伝統的宗教に根ざして救済に至る道として利他的行動を説き、多くの信者が自らの利他主義と救済を関連づけて語っている。

以上、信仰をもつ彼らの利他主義は特異な意味・構造を持ち、キリスト教と仏教という相異なる宗教的伝統の上にある二教団において、彼らの利他主義には共通性と相違性が存在している。

韓国のシャーマンの守護霊について

川上新二

ムーダン、マンシン、ボサル、チョムジェンイ、ミョンドウなどと呼ばれる韓国の民間職能者は神霊の降臨によって成巫する降神巫とされるが、神霊と直接交流して託宣、口寄せ、占いなどを行うためシャーマンとみなすことが可能である。これまでの研究では降神巫をムーダン型とミョンドウ型に分け、守護神霊としてムーダン型には天神、玉皇上帝、山神、日月星神、龍神などが、ミョンドウ型には血縁関係のある幼い子供の死霊が降臨するとされている。しかし発表者が九〇年代に入ってからソウルおよび全羅南道珍島で断続的に行ってきたボサル、チョムジェンイ、ミョンドウなどと呼ばれるシャーマンに関する調査を通じて、ソウルと珍島のシャーマン双方ともに子供の死霊だけでなく血縁関係・姻戚関係にあるさまざまな成人の死霊も守護霊として降臨している旨明らかとなってきた。このような守護霊としての死霊に関する研究はこれまでほとんど行われてこなかったと思われる。さらにソウルと珍島では降臨する死霊に関して相違点が見られるということも明らかとなってきた。それは、第一、ソウルのシャーマンには三代祖より上の世代の比較的遠い世代の死霊も降臨しているが、珍島のシャーマンに降臨するのは大部分が二代祖より下の世代の死霊である。第二、降臨する傍系の死霊に関しては、珍島がソウルより

多様である。第三、ソウルのシャーマンたちの間では降臨した死霊に韓国で伝統的に伝えられている具体的な神名（玉皇上帝、山神、神将、龍神など）を付して呼ぶ場合が多いが、珍島のシャーマンの場合、死霊に神名を付すことはソウルのシャーマンほど顕著ではないという点である。ソウルと珍島のシャーマンたちは守護霊として降臨する死霊のことを祖先と呼んでいるので、それら降臨する血縁関係・姻戚関係にある死霊も韓国の民間信仰で扱われる祖先（死霊）の特性と関連があるのではなからうかと推測される。韓国の民間信仰で扱われる祖先の重要な点は子孫に記憶されているという点であり、韓国では祖先は一代、二世代下の子孫に対して災厄を下すとされ、また災厄を下した祖先を供養するために行われる巫儀でシャーマンに憑依して口寄せを行う祖先は二代祖に限られるとされる。さらに一九六〇年代後半から一九七〇年代半ばにかけて実施された韓国民俗に関する調査の報告書に見られる事例ではどれも三代祖よりも下の世代の死霊がシャーマンに守護霊として降臨しており、これらの点からシャーマンに降臨する死霊の世代に関してソウルよりも珍島の方が韓国民間信仰における死霊（祖先）の觀念により近い様相を示しているではなからうかと推測される。また降臨する傍系の死霊に関してソウルよりも珍島の方が多様であるという点についても、災厄を下した祖先を供養する巫儀では婚家側の男系直系祖先だけでなく婚家の傍系祖先や妻の実家側の祖先さらに息子や娘も対象とされる点から、珍島の方がソウルよりも民間信仰における死霊（祖先）の様相を継承しているのではなからうかと推測される。珍島のシャーマ

ンの場合、珍島で生まれ珍島で成巫した者が大部分である。珍島のような地方社会では地域内の人間関係も比較的緊密であり、血縁関係・姻戚関係にある近い世代の死霊の降臨がその地域の人々に話題を提供し、シャーマンへの関心を高める助けになる可能性があるが、ソウルの場合、シャーマンも依頼者も各地からソウルに引越してきた者が多く、人間関係も地方社会ほどは緊密ではないので、近い世代の死霊がシャーマンに降臨しても依頼者たちの関心を高めるためにはあまり役に立たないのではなからうか。ソウルのシャーマンが世代の高い死霊を迎えたり死霊に具体的な神名を付しているのは、自己の權威を高めるための新しい方法ではないかと思われる。

真宗と道教思想

中山彰信

今回の主旨は「親鸞の思想が道教思想を受けている。故に、浄土真宗と広義の道教は同じものである。」と述べられる種永氏の著『混沌からの出発』について考察するものである。親鸞は七高祖の中で道教との関わりに深く、のち浄土教へ帰依された覺鸞の影響を強く受けられていることはしかりである。しかるに、その影響が道教と同じものであるとは疑問を持つ。親鸞は文言についてはより究明せられて使用されていることは、『教行信証』全体を見てもよく理解される。文言の用い方から

見ても道教と同じとは考えられぬ。道教思想の文言を転用し、仏教本来の思想を究明されたのではないかと考える。親鸞が道教と関わりのある著書を引用されているのは『教行信証』方便化身土文類卷末の『弁正論』のみである。故に、今回は「真宗と道教思想」として考察するのであるが、その中でも「親鸞における仏教と道教観として」『弁正論』を中心に考えていく。

『弁正論』は八巻十二篇より成るもので、著者は法琳（五七二—六四〇）である。彼は中国思想や道教思想にも造詣が深く、又、仏教だけでなく外教にも学殖があった。彼は道教を論破する為に一時は道教に転じ、後に仏教に復帰している。この『弁正論』は道士の仏教批判に対して、仏教が「正」で道教は「邪」であることを示された書である。親鸞が『教行信証』に『弁正論』を引用された内容を見るに、第六巻と第八巻の「出道偽謬篇」「帰心有地篇」の中より十四ヶ所の部分を引かれ、「乃至」の文言で結ばれている。その十四ヶ所の中でも、八番目の「第十異喩文」と最後の「帰心有地篇」に仏教と道教思想の本質的な相違を親鸞は見出し出たのでないかと考える。

「第十異喩文（法門に漸頓有る）」は、道教の教えが忠を説き、義を立て礼を示すものであり、それは人々に慈愛をもってすることであるが、誠の心が薄いから偽りであると。仏教の教えは六道輪廻を説く、一切の有情は悉く父母であり、生死三界を交易する故に、人々は怨親の区別をつけない。互いに父となり子となり、怨親平等の証に入るのである。道教は世間的な考えに捉われているが、仏教は世俗を含め、広義・寛容な教えで

全てのものが目指す出世間的な根源的真理を明す教えである。故に、根源的真理が「道」であると。又、「帰心有地篇」は、親鸞が原文を読み変えられている部分が多い。それは、法琳の仏教に対する意が如何に正しく真実であるかをより明かされたものと考える。この大半の文は梁の武帝の「捨道教文」から引かれており、最後の「老子の邪風を捨て、法流の真教に入る。」の文で結ばれる。ここで邪偽の教えが九十五種あることを述べ、中国における最も勝れた教えである老子・同公・孔子等の教えも世俗の善を説くにすぎず、真実の教えではないことを法琳は指摘している。親鸞はこの法琳の『弁正論』を通して、仏教と道教の内容の相違を明確に主張できると考えた。故に、「唯仏の一道なり、是れ正道なり、其餘の九十五種に於ては皆外道なり」と「於」を通常の読み方から飛ばして、無理に読みかえている。このことは仏の一道のみを強調すべき故、断定的な表現をとったと考える。又「信」についても「正」を信じてることであって「邪」な信でないことを伝える法琳の意をくみ、「信」そのものが凡夫のはからいでなく、仏のはからいであることを示される。

最後に、「法流の真教に入る」を親鸞は「法流」を「流法」と入れかえて、「真教に入らせよとなり」と命令形で読まれている。この「せよとなり」の命令形は、阿弥陀仏からの呼びかけを聞信するという意味で「教行信証」には多く用いられる。この最後の文は、親鸞が阿弥陀仏の呼びかけの意として解釈し、道教のような邪道に惑わされず、真教に入ることを法琳から学ばれる。これらのことは、道教の世間的な教えに惑わされ

ず、仏教の根源的真理の教えに目覚めることを示される。

須弥山の行方

——近代仏教のディスクール——

岡田正彦

明治期の仏教思想の展開は、清沢満之が自らの「精神主義」を表明するためのレントリックとして用いた「天文説や創造説の論議」から「哲学上の問題」によって宗教の価値を論じる動きへの展開、さらには仏教のもたらす社会的利益や倫理的・実践的価値を重視する議論、そして主体的信仰論へといった、「近代的信仰」の確立に向かう発展モデルに即して論じられることが多い。しかし、科学論や哲学的問題、さらには実践的関心といった側面から宗教思想の意義を問うことは、一方が他方を淘汰して発展してゆくものではなく、むしろ共時的に存在するものである。ここでは、佐田介石、井上円了、木村泰賢、清沢満之といった立場を異にする仏教思想家たちが、それぞれ須弥山を中心とした仏教世界像をどのように概念化し説明しているかを検討しながら、これらの議論を支える共通の言説について考察する。

彼らの須弥山説に対する態度は、それぞれ個別の問題意識に基づいてはいるが、宗教的真理と経験的知識を二元化し、須弥山を中心とした世界像の客観的実在を経験的知識の対象とする

ことは——これを古代の未熟な科学説とするかより深淵な科学説とするかは別にして——共通している。科学論、哲学論、実践論、信仰論といった立場の相違は、先行する議論の矛盾を乗り越えて行く新たな展開ではなくて、宗教的真理と経験的知識の断裂を架橋するそれぞれの様式の相違なのである。こうした仏教の世界観をめぐる議論の展開は、たとえば地獄や極楽などの客観的実在が近代科学的な自然観のもとで否定される状況において、主観的実在論が成立してきたと説明されることが多い。しかし、これは経験的知識の対象としての自然観をめぐる議論と、地獄や極楽といった死後の世界の実在をめぐる議論を混同する議論のすり替えである。たとえば、清沢の主観的信仰論においても須弥山の実在は客観的知識の問題とされ、その存在の有無が再定義されることはない（死後の世界の実在は客観的知識の対象ではない）。須弥山を中心とした世界像の客観的実在が否定され、これが最終的な段階として主観的に再解釈されたのではなく、まず須弥山説を経験的知識の対象として構成する眼差しがあつて、経験的知識と宗教的真理を二元化する言説が生まれ、両者の断裂を架橋する試みがなされてきたのである。ある意味では、仏教世界像を客観的実在として経験的知識の対象とする言説があつたからこそ、高次の世界の認識や信仰上の命題の合理的再解釈、教理解釈上の内面倫理化や個人の主体的信仰といった思考法が生じてきたとも言えるだろう。

経験的知識によって把握される世界と、これを超越した真理の世界、この二元化された世界にかかわる科学的知識と宗教的真理の二元化。ここでは「科学的知」には許されている超越論

的觀念論と経験的実在論の融即（たとえば、時間や空間といった直感の形式にもとづいて秩序化された像 \parallel 世界と経験的データの即応可能性）が、「宗教的知」には許されていない。宗教的觀念にもとづく像 \parallel 世界と現実世界の即応性は、近代以前の「宗教」をめぐる知の枠組みにおいては自明でありながら、近代の仏教論／宗教論においては捨象されたものであり、その不在を前提に議論する言説をつくり出すものである。多様な近代仏教論の展開を、一面的な発展図式ではなく同一の言説空間に位置づけることで、ピューリタンの信仰論の功罪を問うばかりでなく「近代仏教」という言説そのものを問い直す可能性が開けてくるのではなからうか。

第七部会

漢文史料にみる中国社会における

マニ教への認識について

常塚 聴

「中国社会がマニ教をどのように認識していたか」という問題を考える場合、その認識の時期的変遷と認識の立場とについて、以下のような区分を設けることが可能である。

時期的な変遷については、会昌三（八四三）年に始まる会昌の廃仏による外来宗教への排斥を、その特異点とみることができ。これは、その前後において、社会における認識の基礎をなす政治的あるいは法律的な面でのマニ教に対する認識が、基本的に「存在の容認」から「存在の排斥」へと転換したとみることができるといえる。

また、認識の立場については、官僚あるいは知識人、宗教的専門職、および一般信徒あるいは民衆とを区別する必要がある。さらに、宗教的専門職によるマニ教についての認識においても、仏教と教団道教との間では、その認識に差異が生じている。

会昌の廃仏以前においても、政治的な立場からのマニ教に対する認識は、ウイグルの勢力を背景にあくまで国内におけるその存在を容認しているにとどまり、その思想内容ないし宗教的

内実については外見的な記述に終始している。会昌の廃仏以降、政治的立場からのマニ教に対する認識は、基本として「存在の排斥」という点で一貫している。貞明六（九二〇）年の陳州母乙の乱、および宣和二（一一二〇）年の方臘の乱を経て、マニ教を含めた外来宗教を「邪教」と見なし、排斥する傾向は決定的なものとなる。

宗教的専門職の立場からのマニ教の認識は、仏教と教団道教との間に顕著な差異が見られる。まず仏教の側であるが、会昌の廃仏以前におけるマニ教を含めた外来宗教への認識を示す資料は少ない。会昌の廃仏以降においては、仏教の立場からはマニ教を含めた外来宗教や宗教運動に対しては、反社会的な「邪教」であるとして一貫して排斥する立場を取っている。それに対し、教団道教の側では、マニ教を自らの世界観の中に取り入れようとする傾向が見られる。この傾向は、会昌の廃仏以降でも基本的には変わることなく、マニは老子の化身の一つとして扱われており、マニ教が道教の世界観の中に取り込まれているということが出来る。つまり、仏教の側では会昌の廃仏を期にマニ教の存在を「否定」し、その世界観を「排斥」しようとする方向に進んだのに対し、道教の側はマニ教を自らの世界観の中に取り込もうとする傾向があつたといえる。

一般信徒、あるいは民衆の間でのマニ教に対する認識については、直接それを示す資料が少ないので、志怪・筆記小説などの中に見られる姿をもとに類推せざるを得ない。敦煌文書にはマニ教を含めた外来宗教を「外道」として例示している文献があり、このことは唐代の民衆にとってマニ教を含めた外来宗教

が決して未知のものではなく、仏教と対峙していたことをうかがわせる。宋代の筆記小説には、マニ教が民衆の世界観の中に取り込まれ、その中で新たな役割を与えられていたことを示唆する記述が見られる。これは、マニ教を単純に「排斥」するものではなく、むしろマニ教などの外来思想を自らの世界観の中に位置づけようとするものであるといえる。つまり、マニ教に対する民衆の立場からの認識には、マニ教を自らの世界観の中に取り入れ、再解釈していくという傾向がみられるといえる。以上みてきたように、中国社会におけるマニ教は、単純に、「邪教」視され排斥されたとみることはできない。中国宗教を考える上で、その中における外来宗教の占めた位置について、さらに考察する必要があるであろう。

神社における「収穫の祭礼」について

海上直士

新嘗祭とは、その年に収穫された新穀を神に供えその豊作を祝う重要な祭礼で、宮中においては江戸時代では十一月の中卯日に、現在は十一月二十三日の「勤労感謝の日」に執行されている。一方、神道における新嘗祭と対比される民間の祭礼はアエノコトで、十一月に能登半島を中心に行われている。このように収穫祭は、神社と民間の双方において執行されている。民間における収穫祭は、「農作物の収穫の際に行われる一

連の儀礼。日本の農業は稲作を基調にしているので、ほとんどの収穫祭が稲作行事で占められている。で、稲作儀礼を中心様々に行われる。稲作では、穂掛けと刈上げ祝い、扱上げ祝いの三つの過程から（『民俗大辞典 上』平凡社、一九九九）なり、それ以外の作物では、芋の収穫祭として八朔や八月十五夜などがあげられる。

では、江戸時代以前の神社の「収穫の祭礼」は、どのように執行されていたのであろうか、紐解いていきたいと思う。一昨年拙稿「宮中の新嘗祭と神社の『新嘗祭』との関連性―日付と名称を中心として―」（『成蹊人文研究』第八号、二〇〇〇）にて、「新嘗祭」をはじめとする、嘗祭が必ずしも延喜式「四時祭式」の規程の日付と同じ日には執行されておらず、それについては時代や地域を問わず、あるいは社格の行程にかかわらず、規定日通りには執行されていなかったことを、『神道大系』を使用して文献調査し、報告した。

本発表では、「嘗」の一字を用いた「新嘗祭」、「神嘗祭」、「大嘗祭」、「相嘗祭」ではなく、収穫や農作物に関する言葉や祭礼の名称に用いた、「収穫の祭礼」に着目し、その祭礼の神饌物として捧げられる、農作物等とその祭礼が執行される日付や、その神社などの鎮座地などを調査した。今回は『神道大系』に加えて『日本祭礼行事集成』も使用した。その結果、以下のことと神社で執行される「収穫の祭礼」の特徴としてあげられた。

時期は七月から九月に集中し、地域は広範囲に広がっている。同一年間で「収穫の祭礼」と「嘗祭」が執行されることが

ある。神饌物も新米、新穀だけでなく、芋や麦もあった。また、稲の収穫がままならない七月上旬に稲作の祭祀をしている神社もあった。名称も「懸穂祭」、「豊年祭」、「春上神事」、「ヌキ穂祭」、「新飯神事」、「早米祭」、「早穂祭」なども多岐にわたっていた。このように、江戸時代以前は神社の収穫祭は、「新嘗祭」をはじめとする「嘗祭」ばかりではなく、民間の八朔や八月十五夜、穂掛けと刈上げ祝い、扱上げ祝いに近い「収穫の祭礼」が執行され、神社の収穫祭も「嘗祭」だけではなかった。

現在は、稲作以外の収穫祭は「特殊神事」として執行されるが、特殊とは言い難く民間の信仰に支えられ、しかも必ずしも稲だけが収穫物の中心とはいえない「収穫の儀礼」が、江戸時代以前は行われていたのである。

日本固有靈魂観の研究

中川正光

デカルトは「我れ思う、故に我在り」と云う、生理作用と心理作用の二元論を立てた。此の二元論は、永い間の西洋思想を代表しているが、個人主義・利己主義のために、戦争の絶えることはなかった。イスラエルのヤハウェ、以来の四千余年間、イスラムのアッラー、以来の千四百余年間、戦争をなし続けて来た。

一神論的排他独善征服教には、救いが無いと見て、マルクス

は、無神論的唯物排他独善征服教の、一元論科学的社会主義・共産主義の全体主義を主張した。然し、これによって、平和が来るどころか、去る第二〇世紀中に、世界中で、一億数千万人を、悲惨にも殺戮した。

日本には、神話の時代から存在する八意思兼神の三元論は、決して宗教戦争をしていない。生理作用・心理作用のほか、心靈作用を入れた三元論である。

日本では、おのれのことを「自分」と言う。「大自然からの分れ」と云う意味で「自分」と言う。如何なる人もみんな、大自然からの分かれであるから、「四海同胞・世界は一家」という考えは、大自然順応そのままである。

政治は、八百万の神々が、天の安の河原に、神集いに集い給い、神議りに議り給うて、政治をやったから、全然、独裁が無い。聖徳太子の十七条憲法も、第一条は「和を以て貴しとなす」とある。最後の第十七条は「大事は独り決めるな」と独裁を厳に戒めている。

平安時代の四百余年間のうち、初めの三百五十年間は、唯一人の死刑執行も無く、唯一回の戦争も無く、全く、世界の奇跡である。その後、武家政治の独裁者は、直ぐに、次から次へと滅びていった。

徳川幕府は、五人の老中職の会議で政策を決めたことを、將軍職が、決裁のハンコを捺印するだけにした。五人の老中職では話のまともでない大事件には、臨時に大老職を置いて、大老職に責任をとらせて、將軍職は決裁のハンコを捺印するだけにしたから、二百六十五年の間、唯一回の戦争も内乱もなかつ

た。その政権の最期も、会議の結果でできまり、大革命のような時にも、徳川將軍家からは、一人の死者も出さなかつた。全く、世界の奇跡とも言うべきである。明治維新以来の政府も、海外からの脅威に接して戦つただけである。率先して議會政治をとり入れて、内乱はただの一回も無い。

黃禍論者の陰謀で、アジア人同士を戦わせて、双方を自滅させる戦いをさせるといふ、白人の策略にかかつた愚かな軍部が、天皇陛下の御意向に背いて、計画通りの白人の袋叩きにあつた。本当の戦争犯罪者が正義者顔をして、騙して滅ぼした方を戦犯にしている。

大日本帝国が滅びても、国内には革命の内乱も無く、皇室は依然として君臨している。これは世界史上、嘗て無い奇跡であるが、全く、日本固有靈魂觀の存在の故である。

空間的には、四海同胞・世界一家、時間的には、御先祖を供養し、子孫のために善根をつちかつて、永遠の生命に生きる。故に平和がつづくのである。

直靈を中心として永遠の平和に生きる、此の日本固有靈魂觀の心靈作用を加えて、生理作用・心理作用と共にして、三元論の人生觀が生きているからである。

①直靈を中心としての、②頭身魂の生理作用、③幸身魂④奇身魂⑤真身魂⑥和身魂の心理作用、潜在意識に憑依した⑦司配靈、親や祖先の靈である⑧守護靈の心靈作用の、八意思兼の神が、神話の時代から存在しているということは、洵に尊いことである。大正十一年に日本に来たアインシュタインも、此の国体を賞讃している。世界恒久平和建設が最も要望される時、

日本固有靈魂觀の研究は、大いに参考になると思われる。

『小倉百人一首』から窺われる

怨靈としての後鳥羽上皇

柄 津 照 信

一度は、「顕徳天皇」といふような「徳」の字のつく諡が与えられたように、後鳥羽は怨靈である(が、その後も崇りをなして「後鳥羽」に諡が改められた)。その怨念で後堀河が亡くなつたと信じられたように、後鳥羽は、隠岐で生きていた頃から恐れられた。それは、『小倉百人一首』の考察によつてもわかるのだ。

『小倉百人一首』は、ただの名歌集でなくて、複数の歌に採られている言葉によつて味わうものであり、かつ、『百人秀歌』と一対にするものである。以下、織田正吉氏『絢爛たる暗号』と百人一首の謎をとく一』を参考にして述べる。選んだ定家は、ある事件から、後鳥羽との人間関係がまづくなつていた。しかも、定家は、姻戚関係から見ると、親幕府側にいるようだ。後鳥羽は、隠岐で、風の歌や「物思う」歌を詠み、しかも、もともと、北西の風が恐れられていたので、尚更のこと、定家は恐れた。「沖」は「隠岐」を意味するように、「紅葉」は、直接には菅原道真を意味するのだが、間接には、「紅葉」と「鹿」で後鳥羽を意味する。『百人秀歌』の終わりには、親幕府の人の

歌を並べ、『小倉百人一首』には、風鎮めの歌も盛り込んだ。

ところで、後鳥羽を和歌集に盛り込む手段が暗号のようである理由は何か。定家を含む一般的な公家の信仰によると、ある死人を怨霊だと見做していたとしても、それを口に出すと、その怨霊はますます怒るのである。だから、後鳥羽に対して、「貴方は怒っている」とはつきりわかるように、和歌を選んではいけないし、もう一つ理由があると私は考える。幕府一般の怨霊信仰は、そこまでのものではない。親幕府の定家は、幕府の武士の考えも少しはわかっていたのだろう、つまり、はつきりと後鳥羽を讀めるような表現をすれば、それを、幕府の武士は、反幕府思想を盛り込んだものと見做してしまう。

『小倉百人一首』には、もう一人、定家にとって重要な人物が隠されている。それは、後白河の娘の式子内親王である。彼女は、定家によって後の順徳天皇の養母にされようとした人であるが、その前に、五十歳になるかならないかぐらいで亡くなってしまった。定家は、彼女の死を深く悲しんだようである。

織田正吉氏は、その程度で議論を終えているようだが、私は少し違うように思う。というのは、もし式子内親王に対する恋心を含ませたいだけであるならば、そういう主題の和歌集を別に作れば良いと思うのだ。『百人秀歌』と『小倉百人一首』を一对の和歌集とするならば、やはり、その主題は、後鳥羽の怨念を鎮めることにあると思う。それでは、式子内親王を別に盛り込んだ理由は何だろうか。式子内親王は、後白河の死んだ後に、後白河の憑いた事件に連座したと、後の順徳天皇を養子にしそうだったということが、この一对の和歌集に意義を

持つように思う。

そもそも、式子内親王から選ばれている歌に連想させられるのは、順徳の歌である。後鳥羽の息子である順徳も、承久の乱に加わって土佐に流されて、その諡をみると、怨霊であるのだろう。とにかく、私は次のように考える。もともと、和歌集とは、怨霊の作ったものを選ぶことによってその怨霊を慰めるものではあるのだが、定家にとっては、後鳥羽こそが怖くてたまらなかつた。後鳥羽が隠岐に流されて、風に思いをこめようとしていたことから、後鳥羽がまだ生存していた頃から、後鳥羽の怨念(特に風)を鎮めることは定家にとって重要だった。そこで、それを盛り込んだ和歌を選んだのである。しかも、その怨霊を鎮めるのに、怨霊の力をかりるのである。定家にとって親しい式子内親王と、その養子になりそうであり、しかも後鳥羽の实子の順徳の二人の歌で、「しのぶ」という言葉の入った和歌を並べて選んだ理由はそこにあつたのだろう。

中国古代の創世神話における

水のシンボリズム——「大一生水」——

池澤 優

表題に挙げた『大一生水』とは、一九九三年に発掘された湖北省荆門市沙洋区郭店一号楚墓から出土した、戦国楚国の文字で書かれた竹簡資料の一部である。郭店竹簡は『大一生水』と

三種の『老子』を含む道家系文書、『緇衣』『魯穆公問子思』などの儒家系文書からなるが、墓葬自体は一棺一椁からなる中規模墓で、時代は「戦国中期偏晩」、紀元前四世紀中期から三世紀初頭にかけてとされた。郭店楚簡がいち早く注目を集めたのは、『老子』と『緇衣』については現在知られる限り最古のテキストを提供した点で、それ以外については未知の文献である点で、戦国時代の思想史を一部書き換える大発見と考えられたためである。

『大一生水』は一四枚の竹簡からなり、『老子』などに近似する語彙が見られるだけでなく、竹簡の形制から元來、『老子』中の一簡（丙簡）と同篇であったと推測されている。ただ、この文献の重要性は『老子』との関係性もさることながら、今まで知られなかったタイプの古代中国の宇宙生成論を知らしめた点にある。

『大一生水』は時間の生成について語る前半（第1―8簡）と、天地の構造を論じる後半（第9―14簡）に分けることができる。前半では「大一」（道家思想で「道」「一」と呼ばれる万物の根源に相当）が「水を生じ」、水が「大一」を輔けることで「天を生じ」、天が「大一」を輔けることで「地を生じ」る。天地は相互に補助して「神明を生じ」、以下二元的要素の相互扶助によって、神明↓陰陽↓四時（四季）↓滄熱↓溼燥↓歳が生成する。この部分が独特であるのは、陰陽説的な色彩は顕著でありつつも、大一（道）から天地（陰陽）の生成が水によって媒介されている点にある。「大一」は水に藏れ、時に行し」とされるように、無名無形の大一の物質的な現れが水であり、その働

きは「周して始まる有り」「一缺一盈」とされるように、成長と衰退のサイクルを永遠に反復する点にある。

後半では天・地の本体（名）は氣・土であり、天・氣、地・土の両者（それが「道」であるとされる）が並立すると、「弱きを貴ぶ」道の作用によって、両者の静的な均衡状態がくずれ、天は西北に低く、地は東南に低いという状態になることを言う。前半で開示された成長と衰退を反復する大一（道＝水）の働きを空間構造に表現したものと見えよう。ここで地の「名」を土と規定する点は、禹が原初の洪水を息土により埋めることで大地を形成したという神話を思い起こさせるし、天・地が傾いている点は明らかに女媧の補天神話を踏まえたものである。

水を媒介に時間と空間が生成される『大一生水』のテーマが、『老子』に見える水の尊重の思想（同様の傾向は『管子』水地篇にも見られる）を宇宙生成論の方向に展開したものであることは疑いがない。しかし、水を原初に位置づける点で禹の治水神話や子彈庫楚帛書との類似が見られ、また上述のように女媧の神話を取り込んでいる。『大一生水』の論理は、先行する創世神話を道家流に再解釈することによって成立していると考えることが可能である。禹の治水神話の場合、水は原初のカオスの象徴であり、大地と文化を創出するために克服すべき対象である。『大一生水』はその原初性ということから水を「萬物の母」「萬物の經」とするのであり、水＝原初の枠組みを維持しつつも、その評価を百八十度転換している。子彈庫帛書の場合は、空間構造の確立と時間の発生はパラレルであり、

静的な原初的秩序に生じた不調が天の運動と時間をもたらす。それに対し、『大一生水』では水(原初的存在) 自体が運動の本源なのである。『大一生水』は水という運動エネルギーが遍在することを原初・生成というシンボルを通して語っているのである。

平田篤胤の言説と江戸社会

—— 初期門人の組織化と都市空間 ——

遠藤 潤

本発表は、平田篤胤の言説に対して、江戸の都市空間及びその文化・信仰から新しい光を当てるための基礎作業を旨とするものである。そもそも、ある言説は、現実社会の中で具体的に何らかの場所を占めることによって初めてその存在を認知される。篤胤が生前にその言論活動を展開したのは、主に江戸という都市であったが、彼の言説がこの都市においていかなる場所を占めたのかという問題についてはこれまで主題的に検討されるのが少なかった。ここでは、初期門人組織の形成過程を徹視的に検討することによって、語る主体、書く主体たる篤胤が江戸という都市社会の中で占めていた場所を確認したい。

江戸における篤胤の居住場所は、内野吾郎が整理するように、(一)牛込神楽坂、(二)京橋・西銀座、(三)湯島・根岸の三つに大別できる。これらに関わりながら、篤胤の門人組織「真

菅乃屋」の入門が展開した。同門への初期の入門者について、紹介者の人脈と地域的なまとまりによって整理すると以下の特徴的なグループが析出する。すなわち、(一)板倉周防守家中、(二)南鍋町を中心とした町人、(三)芝・麻布周辺の門人、(四)柴崎直古を中心とした駿府の門人、(五)秋元但馬守家中、などである。吉田伸之が整理したように、江戸の都市空間は武家地、寺社地、町人地に大別され、武家地では大名社会を磁極として部分社会である「藩邸社会」が構成されている。門人組織の区分のうち、(一)及び(五)は主としてこの「藩邸社会」において展開されたものであり、篤胤の活動が当初、こうした部分社会の枠内で開始されたという点は注目し値する。また、篤胤が直接関係を持たない秋元家に門人が拡がったことの前提には大名家間の交流なるものが推測される。

これらと対照的な展開をみせるのが(二)であり、ここでは篤胤の居住地にほど近い地域での町人地社会へ展開している。その地域的な限定性からは地縁が強く作用していることが窺え、社会集団としては町人以外への拡がりが見られない点に特徴がある。

(三)では、芝・麻布への地域的展開とともに、それが複数の藩邸や旗本家に関わっている点が独特である。ここでの門人の組織化の鍵を握るのは、内野常正という「神職人」の存在である。

武家文化圏と町人文化圏が交錯する点で注目されるのが(四)である。初期「真菅乃屋」では柴崎直古なる人物が中心となって駿府の門人が組織されるが、この柴崎直古と篤胤を仲介した

のは、著名な狂歌師である鹿都部真顔である。江戸の狂歌は天明年間に全盛期を迎え、その後衰退に向かうが、近世文学研究によれば、ここには武家から町人へ担い手が移行したという背景があった。真顔はこの町人に属している。町人に移行する中で狂歌は〈俗〉へと傾斜し、真顔はこうした流れに抗し、〈雅〉としての狂歌を目指す姿勢を著しく強めた。篤胤と真顔の親交は、このような〈雅〉志向、古典回帰傾向が前提となっていたのであり、都市空間としての数寄屋橋、京橋界限は武家文化と町人文化が接し、重層化する場としての意味を示していたのである。

篤胤による門人形成は、「藩邸社会」や町屋といった複数の異なる部分社会に展開していたが、それは以上みてきたように、複数の部分社会を単に横断する形で展開されたのではなく、それぞれの部分社会という枠組みに即して拡大していったのである。特に、篤胤が武家地と町屋の境界に位置していたことは、同時に武家文化と町人文化の境界、また〈雅〉と〈俗〉の境界に立っていたことを意味している。ただ、その位置にあつて篤胤は両者に等価に立ち会ったのではなく、絶えず〈雅〉を志向していたといえる。

粟ヶ岳の磐座について

植田重雄

粟ヶ岳（五三二メートル、掛川市）は南アルプスの前山の一つ、小夜の中山の背後にそびえる山で、けっして高い山とはいえない。が、宗教的には重要な意味を持つ。粟ヶ岳は延真式の「阿波々神」を祀ることに由来する。しかし「阿波々」は誤写で、「阿波之神」が正しいとする説が妥当なようである。阿波、安房を治め、開拓した齋部氏の祀る神で、この東海道の二帯は齋部氏が開拓し、定着して祖先の神を祀ったところではないかといわれている。

この粟ヶ岳の頂上には巨石群が群立し、磐座を形造つており、三メートル以上の大小の巨石が山の斜面に四、五十個あり、その間に杉、榎、山桜、小檜、楓などの巨樹、古木が聳え、一種森敵の気をただよわせている。現在阿波神社は山頂に鎮座している。しかし元は磐座の八十メートル下に在り、いわば磐座を招き代、依り代として神々を拝する拜殿があった。この砂岩の巨石群は天の神々を齋き祀る神聖な場である。ここに祖先神（自然神）を仰ぎ、神の心を体して開拓に励み、潔めを行い、恵みを願ったと思われる。

この粟ヶ岳は掛川、菊川、金谷など東海道の旅人にとって目印しとなる霊山であり、同時に遠州灘国安川から御前崎、駿河湾の相良榛原のあたりの漁民にとって重要な「見立山」でもあ

る。漁民は粟ヶ岳を目印にしてどのあたりに漁場（魚介の集まる所）が在るかを確認する。この地方では「ね」と呼んで、海にかくれている岩礁を探す。タイ、ヒラメ、アラ、キス、カサゴ、エビ、サザエ、アワビがどこに多いかを熟練によって知る。例をあげれば不動根、国安前、銭箱、オリ根、といった名前が付いている。

山とその麓や谷にすむ農民だけでなく、海を航海し、漁業を営む人々にとって大切な崇ぶべき聖なる山であり、磐座である。大和朝廷にとって東国への開拓の道、東海をひらくことは、大事業であつたらしく、この山の周辺には「段金谷」「段平尾」「段横地」などの名がのこっている。「段」は「団」に通じ、屯田兵の軍単位ではないかという。「枯木合」「唐城郷」も軍国制の一つと推定される。粟ヶ岳の磐座は人間の手を加えたものではなく、きわめて自然な状態のままに祀られてきたと思われる。中には窪んだところがあり、洞窟が奥に在り、そこで祭祀が行われたと思われるが、現在落葉や土に埋もれ、発掘する手だてはない。奥に鏡、曲玉、剣などが出れば、さらに問題はひろがるとおもわれる。

中世にはいつて、磐座も神名も忘れられ、無間山観音寺がふもとに建立され、粟ヶ岳は無間山と呼ばれ、磐座はいつの頃よりか「地獄穴」と呼ばれるようになった。磐座の穴（洞窟）に鏡を投げ入れると、七日七夜その音がきこえたといひ、いつしか無間の井戸と呼ばれ、無間山は無限地獄に通ずるところとなつた。寺は「無間の鐘」を鑄造し、この鐘を撞くと願いが叶うとされ、やがて説話は発展しこの鐘で地上の栄華をきわめる者

は、死んで無限地獄に墮ちるといふ話となり、鐘を井戸（地獄穴）に投げ込み、封じてしまったという。これにまつわる芝居、浄瑠璃が上演され、広く知られるようになる。しかし明治の神仏分離令により、仏教の寺院は衰微し、元の磐座が長い風雪を経て、現在も古の面影をとどめるようになった。古い齋部（忌部）族のいとなみはこのあたりでは消し去られている。しかし元の崇拜の意味を探るにはやはり、まだ日本の各地に散在し、伝え残している磐座をあらためて知ること、山岳の頂上や森の中の巨石を含めての宗教的な人間の祀りの道を考えてみたい。日本には人為的でない巨石の宗教遺址がまだかなり遺つてゐるからである。

法道仙人と飛鉢の説話について

田中夕子

西国三十三所第二十六番札所である兵庫県加西市の法華山一乗寺は、白雉年間（六五〇―六五四）に法道仙人が開いたと伝える。法道を開基とする寺院は兵庫県多紀郡・水上郡等の山岳地帯を中心に二十数カ寺あるが、法道の文献上の初見は播磨国清水寺（社町）の養和元年（一一八一）の文書である。

『元亨釈書』（「法道仙人」）では、法道は天竺の人で、靈鷲山中の仙苑にいたが、紫雲に乗り播州印南郡法華山にやつて来た。常に『法華経』を誦し、千手大悲（観音）の銅像・仏舎

利・宝鉢を所持するだけであった。ある時、多聞天王が法道に、この地に棲め、我れまさに正法を擁護し、邦国を鎮撫すると、牛頭天神は「除災の役を任せん」と約束した。また、法道は千手宝鉢の法を得て「常に鉢を飛ばして供えを受」けたので、空鉢仙人と称された。そればかりでなく、孝徳天皇（在位六四五―六五四）の病気を平癒させ、山に帰り、勅により大殿を建て、所持の銅像・舍利・鉢を安置した。法道の教化活動により、日本ではそれまで神を重んじていたが、仏教に帰依するようになったと記して、日本に仏教を広めた仙人として、その遺徳を称えている。

以下法道仙人の修したと伝える「飛鉢の法」と齋食、勸進活動との関係を論じてみたい。

鉢を飛ばして齋食を受ける話の早い例は『続本朝往生伝』の大江定基（寂照）伝である。渡宋した寂照が、安居の終わりに衆僧に列した時、宋の高僧が飛鉢の法を修し齋食を受けた。寂照も「深く本朝の神明・仏法を念じて」同様に鉢を飛ばして齋食を受けたので、異国の人たちが感涙したとの話である。

『本朝神仙伝』には、神験ならぶ者がない比良山の僧某が、仙（ひじり）の道を学び飛鉢の法を行うと、大津に来た船の米俵がこの鉢とともに空中に飛んだ。この事を見た中国の高僧一行禪師が「辺土なりといへども、学ばざるべからず」と語ったとする。

『今昔物語集』には多くの飛鉢説話が収録されていて、この種の説話が普及していたことがわかる。ただ興味深いのは、上の寂照の説話を継承した話で「日本ノ国ニハ、古ヘ希ニ其法

ヲ習ヘル人有ケリト伝ヘ聞クト云ヘドモ、末ノ世ニハ其法ヲ行フ人無シ。此レ絶タル事也」と途絶えた修法（密教）だと語っていることである。

また、『古事談』『発心集』には、三善清行の子で諸国で修行した浄藏實所が、山に住していた頃、鉢法を行った話が見える。空鉢ばかりが帰り来るのを不思議に思い、鉢を追跡すると、深山に住む老僧に仕えていた天童の仕業であったという話である。

『元亨釈書』には、先に紹介した法道伝の他、山崎寺慈信、越知山泰澄等の伝記のなかに飛鉢の話がみられる。常に鉢を飛ばして食を乞うた慈信は、寺院建立を発願した際、「鉢を飛ばして宮造を求めた」という。

説話集では、飛鉢の修法により神験を語るとともに、修法僧への喜捨が説かれた。そして、喜捨を拒否することは、災難をもたらすことが強調された。

一乗寺の法道仙人像は、大勸進僧実円の勸進により弘安九年（一二八六）に造像された。それ以降、法華山の堂宇が急速に整備されていく。前年の弘安八年に観尊が訪れており、以後、この寺院では西大寺流の律僧が勸進活動に関与している。注目したいのは、この法道仙人像である。裾の短い衣を着け、足の前へ踏み出す姿は、空也像や一遍像に共通する。諸国を勸進する遊行の上人像として共通の特色がうかがわれる。また、今後の課題であるが、西大寺流律僧にしばしば造像された文殊菩薩騎獅像の脇侍の一つである最勝老人像はひげを蓄え、頭巾・唐服を着け、杖を持つ等、法道像と凶像上の類似点があり注目さ

れる。

冒頭に紹介した法道の説話に「飛鉢の法」が登場することと、中世の法華山の僧侶の勸進活動とは密接な関係があることが指摘できるのである。

思想としての神道——二〇世紀前期の神道を

めぐる論説を中心に——

巖 麗京

「国家神道」を完成させる里程標は、一般に、明治末期から昭和初期にかけての神社・神職を対象とする神祇政策の整備だとされている。その過程はすでに多く語られているが、その結果については、「依然として神社及び神職は不遇な環境に置かれていた」といった逆説的な言い方が定番となっている。それは神祇政策の無力さを物語つたものにほかならない。しかしこの逆説に含まれる問題は、神祇政策に関わる部分だけで神道のすべてを割り切つては明らかにできないのではないか。そこで本発表では、神祇政策が整備された過程にあらわれた神道関係者の論説に注目して分析し、神道の担い手自身による神道再定義の思想的動きを浮かび上がらせたい。資料は神社界の機関誌である『全国神職会会報』と、内務省神社関係者が多く集まつた神社協会の機関誌『神社協会雑誌』を用いる。

大正に入った頃から、神道家たちの間では、政府の「神道非

宗教」方針に再解釈を加える動きが顕著になった。その動きの背後には、神社・神社活動に欠かせない「神」と「祭祀」が宗教的な要素を含んだものとして認識されるようになったことがある。『神社協会雑誌』に明治三八年から八期に亘つて掲載された「神社とは何ぞや」では、「神」は三種に分けられている——(1)系統上の神、(2)勲功上の神、(3)信仰上の神。更に、(1)と(2)は科学的神、(3)は宗教的神と分類されている。祭祀に関しては、河野省三の言説では、祭祀を成す内容を(1)崇敬、(2)報謝、(3)祈念と分ける。そのうちの「崇敬」は、皇典講究所が発行した「神社に就て諸氏の意見」では、更に第一義の信仰的崇敬と、第二義の尊敬的崇敬に分類された。第二義は神霊の存在を全く問題外とするが、第一義は宗教的な意味があるという。

また他方では、神道が宗教と対照される場面が多かつた。井上哲次郎の〈神道Ⅱ国体神道十神社十三派〉といった社会的存在を重視するものもあるが、「神社とは何ぞや」での〈神道Ⅱ日本国体十日本歴史十日本道徳〉といった意識形態上で捉えたものもある。当時の議論の主体は後者にあり、そこに道徳・教育などといった社会実践を絡めていく語り方が多い。他方、宗教はこの世の現実生活には必然な交渉を有せぬ一個の「遊離の世界」であるとも語られている。つまり、現世的／非現世的が、神道对宗教の基本的な違いだと考えられている。そのような座標に基づき、「敬神の本義」(『神社協会雑誌』大正四年)から、信仰には宗教信仰と神道信仰の二種があるとした上で、宗教信仰は現世性の強い国家主義と衝突する傾向がある、神道信仰は国家主義の具体化したものである、だから宗教

と神道は信仰上において衝突する、という三段論法が現れた。こうして、神道は非宗教だが信仰だとする論が成立してくる。

これにより神道は、神道が宗教であるから、あるいは神道が宗教になると諸宗教の信教自由を妨害する、といった当時の世論から脱出することができた。

神社を論じる場合に宗教を末端に位置づけているのとは違、神道を論じる場合は、信仰という観念を導入して視線を高め、そこから諸宗教を見下ろしているのが特徴的である。前者が宗教という概念を自分の中に取り入れ、消化しようとする動きであるのに対して、後者は直接の対抗を避けて緩和的な相対位置を求めつつ、しかも信仰の高みを強調しようとする動きだといえよう。神祇面の矛盾を神道家が思想的に乗り越えようとするのがこの二つの動きの共通点である。また、その後神祇政策の無力さにもかかわらずイデオロギー的にはこの動きは最終的にかなり成功したという流れを注目すると、「国家神道」の意味的内実がこの動きによって提示されていたのではないか。

近世初期の仙台藩における

宗教制度と修験道

伊藤 辰 典

仙台藩の修験道に関する研究の中では、その嚆矢として位置付けられる藤原勉「良覚院の霞」上・下（『仙台郷土研究』第

九巻第七・八号、一九三九年、仙台郷土研究会）において、藤原は、仙台藩における本山・羽黒各派の霞の確定は、両派の諍論に対して幕府が裁決を下した貞享元年（一六八四）以降のことであり、それ以前の時期には、本山派良覚院が、藩内の三派の修験者を支配すると共に、僧侶・修験・神職などから「税」を徴収していたという見解を示している。本発表は、この藤原の論考の再検討を通して、仙台藩の修験道に関する諸制度を明らかにし、さらに藩制度の側面から修験道組織の確立期を探ろうとするものである。

藤原の用いた史料は、『伊達世臣家譜』正編巻之六の良覚院の項であるが、そこには、(a)「世賜封内霞（凡所屬其霞）納子修験神職諸檀家農民皆納税」、そして(b)「貞山公時、以国法使三派（本山当山羽黒）修験入税属良覚院」という記述がみられる。この二ヶ所の「税」に関する記述をみる限りでは、確かに藤原の指摘するように、近世初期の良覚院は本山・当山・羽黒の三派の支配者であったことが確認されるが、引用文(a)の「納子」を僧侶とする点と、良覚院が藩内で三派の修験者を支配する唯一の寺院であったとする点については、若干、再検討の余地があるように思われる。

ところで、この引用文(a)(b)の「税」に関して、藤原は何も言及していないが、『伊達世臣家譜』には、藩が良覚院に対して「巡礼役」と「水代役」の二役銭を与えたという内容の記述がみられ、引用文(a)(b)の「税」との関連が予想される。そこで、この二役銭の内容を、『義山公治家記録』などの諸史料を用いて検討してみると、巡礼役は、伊勢・熊野などへの参詣者が納

める参詣役であり、水代役は、三派の修験者・神職・神子が納める役銭であったことを知ることができる。また、『伊達家文書』などの史料から、良覚院が水代役の徴収権を与えられた地域は、藩内全域ではなく、旧葛西領に限られていたこと、仙南の本山派東光院・宗吽院にも巡礼役と水代役の徴収権を与えられていたこと、旧大崎領における水代役は、天台宗誓願寺・光円寺に与えられていたことが明らかにされる。

こうした考察を踏まえて、改めて引用文(b)を検討してみると、この場合の「税」は、三派の修験者が納めていたという点から、水代役を意味すると捉えることができる。そうすると、良覚院が三派の修験者を支配していた地域は、水代役の徴収権を与えられていた旧葛西領に限られ、また同じく水代役の徴収権を与えられていた東光院・宗吽院・誓願寺・光円寺も、藩内の他の地域において、三派の支配者を支配していたことが推定される。つまり、近世初期の仙台藩では、右の諸寺院が、それぞれ藩から割り当てられた地域において、三派の修験者（および神職・神子）を支配していたと考えられるのである。

なお、引用文(a)の「税」については、現段階では、水代役と巡礼役の二役銭と考えておくが、これは引用文(a)の「納子」を神子の誤記とみることを前提としており、しかも未だ誤記という確証は得られないため、あくまでも仮説として提示しておくに止める。

さて、『青山公治家記録全書』などによると、貞享元年の幕府裁決を承けて、仙台藩では、元禄元年（一六八八）に修験道各派ごとの「人別改分ヶ帳」が作成され、また翌二年には水代

役の徴収が禁止されている。こうした点から、元禄二年をもって、右に示したような修験者支配の在り方から、本末制度に照応した新たな修験者支配の在り方に、藩制度が改編されたとみることができるといえる。藩制度という側面からみた場合、仙台藩では、元禄二年をもって、修験道組織が確立したとみることが可能であろう。

夢と魂

——記紀万葉における夢——

海山宏之

本発表は、記紀万葉の時代における夢についての記述を手がかりに、神託やト占と夢との関わりを考察し、魂観と夢観の関連という大きな問題の道筋をつけようとするものである。

まず当時のト占のあり方についてみると、それは大元の形式や制度、根本概念が朝廷により中国から取り入れられ、そのアイデアを利用した民衆レベルでのトが成立し始めた頃と言える。もともと「占」字は「ト」字と「口」字の会意文字であり、「ト」は亀甲に現れたひびを表す象形文字である。朝廷はまず中国から亀ト（占焼）を取り入れ、それを職とする卜部は令制の下で神祇官に属した。また算木・筮竹によるトも中務省の陰陽寮に属する陰陽師によって司られている。万葉集中に

は、こうした制度的な卜占ではない卜占が、「夕占・足占・石占・道行き占・水占」といった文言で二〇首にみられる。

卜占は「卜象によつて知ること」としてあつた。卜象は卜占において求められる「徴」である。これは、占の判断・解釈を可能にする「感覚可能な形」であり、占焼では熱した骨に入るひびがこれに相当する。それではそこで知られるものは何か。諸例からみて、それはいずれかの神格の意志のようなものではなく、天地成立の原理・宇宙運行の道理そのものというような、まさに中国における「天」の思想をそのまま取り入れたようなものであつた事が推察されるのである。

夢との関連をみると、実は万葉集中には一切「夢占」とか「夢で卜する・占う」といった語句は見られない。これは天意を知るといふ形では、民衆レベルで夢が用いられてはいなかつたということの意味すると思われる。日本書紀崇神天皇四十八年正月の条には、天皇が「夢を以て占へむ」とする記述がある。ここで天皇は世継ぎ決定のため二人の皇子に儀礼的夢見をさせ、そこで得られた「象徴」を解釈して後継者を決めている。これは、古代中国の『周礼』に記された「日月星辰を以て（王の）六夢の吉凶を占う」とされる占夢とも異なつた形式のものであり、すでに日本で占夢については独自の展開をみせていたということを示す。また、解釈者が天皇であるということから、当時の天皇に色濃く祭司者としての側面が残つていたことが伺われるであろう。

次に当時の託宣と夢との関連であるが、まず日本書紀卷第九神功皇后において「妹、乃ち夢に託けて言さく」という記述が

あり、これは「神……祝に託りて曰はく」（卷十二）や「祝者、廻ち神の語に託けて報して曰さく」（卷第十九）などの類似性を見て、「神明……憑りて」（卷第五）と同じ一種の憑依（あるいはその場）として夢が捉えられていたことを意味するであろう。また古事記中つ巻垂仁天皇の記事では、垂仁帝の御子本牟智和氣が口がきげず、それを憂えた天皇が夢に神の御告をうけている。日本書紀卷五崇神天皇では、卜を行い、憑依による託宣があり、さらにその内容が詳らかでないことから、天皇が儀礼によつて自らの夢のうちに神託を招請するという、非常に複雑な卜占や神託、請夢の関わりを表す記事が存在する。

記紀万葉の時代、神的存在の意志を伝える託宣と卜占とは多分に重なりあつた在り方をしていた。神意を言葉で伝える託宣は憑依、夢で授けられた。天意・宇宙の運行を徴で知る占は占象、夢で象徴的に得られた。そして神意が徴で伝えられる場合、託宣、卜占、夢のいずれも用いられ、その象徴的な告げが解釈されている。このように、夢は神的存在の出現の場でもあり、徴そのものでもあつたのである。

万葉には「うけひ寝」による請夢により恋しい相手を夢に求めるという記述が少なからずある。こうした夢による感応もまた、自由自在な「場」としての夢の在り方が可能にしていたものと考えられるであろう。

山上憶良の宗教観

芦名裕子

山上憶良は、奈良時代の宗教の研究に重要な手がかりを与えてくれる。そこで、まず山上憶良という人物について概略し、次に、歌をとくに道教との関連で報告したい。また、万葉集の一歌人である憶良の宗教観を知ることの意味にも触れたい。最初に歌と宗教の関連を述べたい。

歌と宗教には、次のようなことが言えるのではなからうか。

- 1 歌は感情を詠むことが多く、思想を詠む込むのが目的であることは少ない。

- 2 歌人が僧侶等の宗教者であっても、必ずしも宗教的な歌を詠むとは限らず、むしろ、歌は宗教と関連しないことも少なくない。

- 3 知識と信仰が一致するとは限らない。

このような状況から、一般に万葉集には宗教の影響は少ないというのが通説になっている。また、論証が困難で、仏教用語が詠まれており、仏教を信仰していると解釈可能でも、定型文句として使用されていただけというような場合などや、歌人名が記されているのに、その歌人の作では無いことが通説になっていたりと、歌の研究は容易ではない。しかし、憶良の歌は、明らかに宗教が、そして道教まで詠まれている。

まず、憶良は、仏教・儒教・道教の三教に通じた在唐の経験

もある知識人である。

山上憶良という歌人は代表的な万葉歌人の一人でありながら、特異な歌を詠む歌人である。また、万葉集の編集にも関わったと言われており、現存はしていないが、『類聚歌林』という歌集の編纂もしている下級貴族の役人でもある。

まず、彼の生涯を、諸資料から推定し概略する。

憶良は渡来系氏族の出身で三年余りの在唐経験があり、大陸の文化を吸収し、経典等、漢籍を大量に持ち帰っていることが重要である。『遊仙窟』や『抱朴子』等の道教経典も日本に持ち帰ったと考えられている。つまり、仏教を始め、外来宗教が日本に定着するのを手助けした人物とも言えるであろう。

憶良は宗教を詠み込む歌や詩文が多いが、どの宗教にも救われておらず、嘆きで終わっている。

次に、道教の影響の見える沈疴自哀文を道教に焦点を当てて考察する。

この詩文は憶良が亡くなる七四歳の年の六月に書かれており、七四歳という年齢は当時の平均寿命から考えると、相当の長寿であるが、『遊仙窟』や、『抱朴子』を引用しながら、憶良はもつと長生きしたいと望む。老人特有の老病と血行障害による関節炎・神経痛等で十年以上苦しんでおり、その嘆きが続く。憶良は仏法僧を尊び、読経にいそしみ、諸神を敬重し、亀トや巫祝と聞けば尋ねて問い、幣帛を奉り、必ず祈禱もしたと述べている。これが、憶良の宗教生活である。

奈良時代は道教は伝来しなかったというのが、定説になっているが、山上憶良の詩文には、道教経典や道教の神様、そして

道士を示す、「道人方士」という言葉や「丹經たんけい」など道教用語が多々登場する。憶良は中国の伝説的な名医を挙げ、会いたいのが、不可能だと言っているので、道観や道廟、道士は日本には存在しなかったのかもしれない。もし、そのような施設や道士・名医がいたなら、憶良は訪問するだろうし、少なくとも詩文に書き残すであろう。しかし、道教的信仰は存在したことになる。彼は仏教や儒教も詠んでいるので、彼の宗教観の考察が奈良時代の宗教を説明するのに手がかりを与えてくれるであろう。

中江藤樹『鑑草』に見えたる

「明德仏性」について

鈴木保實

中江藤樹（慶長十三年一六〇八―慶安元年一六四八）三十六、七歳頃の作とされ、正保四年（二六四七）に出版された『鑑草』については、藤樹が生前認めて出版させた唯一の書でありながら、いままでも仏教道教を非難していた藤樹が『鑑草』においてはそれらを肯定的にとらえていることから、藤樹の警戒に接し教えを受けた弟子にすら、その真意を理解されることなく、現在に至っている。本稿では『鑑草』に見えたる「明德仏性」に着目して、その真意を探ってみたい。

藤樹三十三歳頃の作『翁問答』に、藤樹は、釈尊も皇上帝の

子孫であるとし、

夫人間は迷悟の二にきはまれり。迷ときは凡夫なり。悟ときは聖賢、君子、佛、菩薩なり。その迷と悟は一心にあり。

（岩波文庫本、一八七頁）

と云い、此の悟りの心を仏教に無心、無念、本仏、妙覚、仏、化身仏、などと名づけ、かくのごとく悟りたる心の無欲無為自然の靈覺を真心と定め、……仏心と定め、仏性と定めたというのである。それは狂者の心の位であつて、儒教で理想とする聖人より二位下としている。また道教仏教を、

仙家の長生不死の術も、佛家の成佛得脱の修行も皆畢竟は一心の工夫なり。……其工夫の十分成就する所の心性を長生不死と云、成佛得脱と云なり。二氏ともに元氣の靈覺を心性の端的として元神の妙理をさとり得ず、……

（同右、二二三頁）

として、二教ともに儒教に劣ることを言うのである。

以上の如く、『翁問答』では仏教を非難していた藤樹が、『鑑草』では、

人間は明德佛性をもて根本として生れたる物なれば、誰も此性なきものはなし。この性は人の根本なるによつて又本心とも名づけたり。（岩波文庫本、孝逆之報、五八頁）

と、仏性を明德と同等もしくは同一のものとして連称しているのである。これは一体いかなる故か。更に、

もとより三教ともに、明德を明らかにするをしへなれども、仙佛の二教はその法世間に便り悪く、その上工夫取入がたき所あり。（同右、教子報、一九七頁）

と述べて、ここでは三教、ともに同じ明徳を明らかにする教えと断言し、ただ修行の方法が儒教の方がよいとしているのである。何故仏教道教を明徳を明らかにする教えとしたのであろうか。

今生後生すべて心に有。……肉身には生死ありといへども、心には生死なきによつて、今生の心すなはち後生の心なり。今生の心明徳佛性明らかにして清淨安樂なれば、後生の心即極樂の佛果に至る。(同右、序、五五・六頁)

今生も後生もすべて心にある。……心には生死がないから、今の心の明徳仏性を明らかにすれば、後生の心はそのまま極樂の仏果に至るといふのである。

身も心も生命も永遠なる太虚神明より与えられたものとの理解に至っていた藤樹は、『鑑草』執筆の頃には、仏教道教の求めているものと自身が求めているものとが同じものであるとの理解に至った。それ故に明徳仏性と連称して示したのである。確かに仏教に親しんでいる人々に対して、仏語を借りて分かりやすく説明するとの意図が無かったとは考えにくい。根本は、藤樹自身の仏典等に対する思索が進み、藤樹が三十六、七歳の頃までに体認していた明徳と、同じものを仏性に見出すに至ったが故に、『鑑草』に明徳仏性として連称したのである。

それでは藤樹の説く明徳仏性とは何か。それはもうものるの生命の根源としての永遠なる生命、大いなる生命と思われる。

近代における宮座の持続と変容

——福岡県賀茂神社の宮座(神和)事例——

山口 信枝

宮座については膨大な研究成果が蓄積されており、中山太郎の「特権的祭祀組織」、肥後和男の「神事組合」「株座と村座の二類型設定」、原田敏明の「村」一つに限るただ一つの神社の座」等の定義がある。筆者の研究課題は、近代における宮座の変容過程を検証し、その存在意義について考察をおこなうことである。考察対象として、(一)戦後も株座として継続している古宮八幡神社(田川郡香春町採銅所)、(二)社会情勢とともに変容しながら廃止されたが、実質的には継続している賀茂神社(浮羽郡浮羽町山北)、(三)戦前から村座として今日も継続している古要神社(中津市伊藤田)の事例について史料調査と現地調査を実施している。今回は賀茂神社を中心に日吉神社と三次神社(以上は山北三社と呼ばれている)の宮座について、近代における村の動向を素描しながら宮座の機能について考察する。具体的には村の政治・山林・水利問題における宮座構成員の対立と協力を、宮座規定の変更とともに述べる。

宮座は「ジンカ」と言われ、文書には神和・神課・神家・人和と書かれており(以下神和という)、寛永六(一六二九)年霜月初酉祭として復興され、実質的には今日まで継続されている。神和は村の二大名家である吉瀬家と河北家、それに神職熊

懐家及び地元の有力家筋により構成され、祭祀集団であるとともに村の指導者集団として行動し、生活を営んでいる。社会状況の変化とともに神和規定が変更され、明治期にはそれまで別々に執行されていた神和祭と氏子祭の区別をなくし一座とされ、全氏子が参加する氏子祭となった。しかし旧来の神和系譜（以下旧神和という）は「内座」という形態で存続され、大正期には規定額以上の祭資寄付者に内座待遇がなされるという経済重視の規定変更が行われた。その後昭和期の規定で内座は全廃され、戦後の農地改革により氏子祭の運営資産である宮田を失う。しかし規定上では廃止された旧神和系譜の家名が、今日の氏子祭においては顧問や総代あるいは祭主の名称で、事実上存続している。なお山北三社のうち賀茂神社の神和は廃止されたが、日吉神社と三次神社の神和は、その名称とともに今日まで継続している。

旧神和構成員は村人の一部有力者であり、日常生活においては政治や経済活動の主体者である。彼らは各種の活動における立場の相違により、互いに深刻な対立関係が発生する。しかし他村との争いや交渉事が発生すると、村内の対立は一時保留して、村の代表として統一行動をとり問題解決に奔走している。

それは村人の指導者であり代表者の姿である。旧神和は産土神の祭祀組織であり、このことにより日常生活では村を代表する中核的組織として機能している。村内では対立関係にある旧神和構成員も他村との関係が発生すると、自村を強く意識することとなり、自村の結集力を高める作用を及ぼす。一方村内における対立は、氏子祭によって緩和されてきたのではないかと思

う。祭のために旧神和構成員は神社に集合し、役割を分担し、同じ時間を共有する。祭において功利的、私利的な生活から分離され、対立関係にある旧神和構成員同士の緊張が緩和され、互いに接近し、旧神和が再生する。このようにして村としての絆を強めながら、規定上は廃止された旧神和は、村として必要かつ重要な組織として継続され続けたのではないかと考える。

農村の都市化が進み、社会生活は個人化してきている。個人の自由化は一方では村社会の弱体化であり、社会意識の不統一化をきたす。このような社会状況において、今日も継続されている宮座を研究し、その存在意義を考察することは、近代における歴史研究であるとともに、村と個人にとって新たなアイデンティティ確認の手がかりになるものと考えられる。なお戦後の宮座については多大な問題を含んでおり更に別稿で考察する予定である。戦後崩壊した宮座の考察を深めることも重要であり、今後の課題として現在調査中である。

古代中国に於ける神明崇拜の考察

栗原圭介

周末先秦漢代の知識人たちの神明に対する畏敬崇拜乃至期待が何如なる実態であるかを可能な限り明らかにしたい。

初めに、『周易』説卦に、昔者聖人之作易也、幽贊於神明而生蓍。とある。これは聖人の願望が適(叶)えられたことを記

す。

二、『尚書』周書、君陳に、我聞、曰、至治馨香、感于神明。とある。有能聖哲の支配者にして、始めて至治の理想を可能とする。

三、『禮記』祭統に、敬盡然後可以事神明。此祭之道也。とある。敬に足らざる所有らば祭祀は成立しない。

四、『春秋左氏傳』襄公十四年に、民奉其君、愛之如父母、仰之如日月、敬之如神明、畏之如雷霆。とある。人民に資つて君主は神の位にある。

五、『孝經』應感章に、孝弟之至、通於神明。とある。孝弟の至りは、神明に通ずるとは、孝弟が神明の境地に至れるを謂う。

六、『荀子』勸學篇に、積善成德、而神明自得、聖心備焉。注、神明自得、謂自通於神明。とある。善心善行を積むことに因つて、徳を成し遂げ、神明も徳を知るに至る。かくて聖心が備る。

七、文化の発達に貢獻した六人の人物に就いて、『淮南子』脩務訓に、容成造曆、胡曹爲衣、后稷耕稼、儀狄作酒、奚仲爲車。此六人者皆有神明之道、聖智之迹。故人作一事、而遺後世、非能一人而獨兼有之。各悉其知、貴其所欲達、遂爲天下備。今使六子者易事、而明弗能見者何。萬物至衆、而知不足以奄之。周室以後無六子之賢、而皆脩其業。當世之人、無一人之才、而知其六賢之道者何。教順施續、而知能流通。由此觀之、學不可已明矣。とある。想うに、この六人は先天的知能をそれぞれ神明より授けられ、一道を能くすることの使命に徹して、

遂に初志を貫徹したに相違ない。これら六子に共通する利点は、性算欲にして一道に熱中して寢食を忘れる程の努力家であつたに相違ない。神明に信賴される人柄であれば、何人にも信賴されるであらう。これを神明の徳と謂う。六人は脩務訓に有るように専門を異にしながらも、正徳を己が信念として、而も強識にして譲り、善行を敦くして怠ることなく、目的に向つて氣根を弛緩することなく、只管機の到来に委ぬる用意を怠ることがない。斯て神明の加護を得て成功に到る所以がここにある。

八、『周易』繫辭下に、子曰、乾坤其易之門邪。乾陽物也。坤陰物也。陰陽合徳、而剛柔有體。以體天地之撰。以通神明之徳。とある。易の門とは、六十四卦は皆乾坤より成る。故に易の門と云う。陰陽は乾坤の徳なり。剛柔は諸卦の體なり。諸卦は皆乾坤の徳を合して、各剛柔の體を分つ。先儒の所謂、宇宙の内事は、皆吾が儒の内事を分つ。其の意は相近し。神明の徳に通ずれば、則ち諸を鬼神に質して疑い無きなり。神明の徳に通ずと云うのは、其の行において陰陽の理に合うに因る。

九、『春秋左氏傳』昭公七年に、子產曰、人生始化曰魄。魄既生魄。陽曰魂。也。陽神氣。用物精多、則魂魄強。也。物權勢。是以有精爽至於神明。也。神明とある。同じく左傳昭公二十五年に、心之精爽、是謂魂魄。魂魄去之。何以能久。とある。鄭の子產は、人の構成は魄と魂とを以て成ると云い、陰なる形體の魄と、陽なる精氣との合體が生人と成る。一身の奉養厚くし、精氣多ければ、其の魂魄も亦た隨いて強盛にして、天地神明と伍して生存を厚くする。生氣が旺盛であれば、人の心の精爽盛んにして、神明も

これに応じて、所謂、神識智慧の實を發揮し得るとしている。

以上当該文献に徴拠して考察を試みたところ、神明は天地宇宙の精気が第一原理なるも、其の原理を享受する人智の応用何如が新たな世界を構築し得るか否かに懸っているのである。

内観サークル運動における男性性の諸問題

熊田 一雄

本発表の目的は、日本では開拓が遅れている「宗教と男性」というテーマについて、現代日本で静かに流行している一般大衆の内観サークル運動の実証データを提供するとともに、形成途上にある日本の男性学（およびメンズクラブ運動）、とりわけ伊藤公雄の提唱する「鑑理論」についての議論に対して問題提起をすることにある。

ジェンダー（社会的文化的性差）の研究において、「宗教とジェンダー」の実証研究は最も開拓が遅れている分野である。なかでも、「宗教と男性」は「宗教と女性」という研究テーマに隠れて、日本では実証研究がとりわけ遅れている研究領域である。この論文は、内観法を用いた現代日本のサークル運動を具体的事例として、「宗教と男性問題」を論じようとするものである。内観法（内観療法）とは、浄土真宗から派生した母子関係を重視する心理療法・人格修養法で、主として母親を対象として、「してもらったこと・して返したこと・迷惑をかけた

こと」を数え上げ、「他者の愛と自己の罪」を凝視し、親子関係の葛藤を解決するもので、運動の性格上目立たないが、現代日本で静かに流行している。

本発表の事例研究の対象である内観サークル運動「エルランティの光」（「新新宗教」のキーマンのひとつであるGLA系諸教団のひとつ・マクロに見れば広い意味での浄土真宗文化の現代的展開）では、女性参加者と異なり男性参加者に対しては、「オトコを崩せ」という指導がしばしば行われる。「意識にはオトコもオンナもない」とされ、男性の競争心（戦う心・争う心）が厳しい「心理療法的心なおし」の対象とされる。「男は女にもてなくてはならない」という思い込みも、とらわれとして心なおしの対象となる。この発表では、こうした「オトコを崩せ」という指導の実際を紹介する。

次に、そうした指導法を指導者の中年期における回心体験と関係付けて説明する。ユング（「男性の研究者」）の個性化についての議論や、それに大きく依拠したレビンソンの議論が指摘するように、中年期は、「男らしさ」に対する関わり方の上で生活上大きな転換点である。一般的に男性は人生の折り返し地点である「人生半ばの過渡期」にさしかかると、これまでの人生を見直し、これからの人生設計を修正する上で、自己の「男らしさ」との関わり方も修正するようになる。「中年期」になつて体力が衰え始め、権力や成功を求める要求がやわらいくると、必ずしも「男らしさ」に固執する必要はなくなり、自分の女性的な面を素直に認められるようになることも、性的関係を抜きにした女性との友情も形成しやすくなる。

そして、内観サークル運動を伊藤公雄がリードする男性学理論やメンズリブ運動と比較検討し、以下の二点を指摘する。

一、メンズリブ運動には明確な「生き方の型」がないという弱点が存在する以上、今後、新宗教の一部のメンズリブ運動化と一部のメンズリブ運動の宗教化が同時に進行することが予想される。

二、伊藤公雄の男性学理論、とりわけその「鑑理論」（男性は男らしさの鑑を脱いで自分らしさを取り戻さなければならぬ）という理論が、ポーヴォワールの議論が「父の娘」、クリステヴァの議論が「息子にとつての母」、イリガライの議論が「母の娘」の理論としての性格が強いと同様に、主として中年男性を対象としたいわば「母の息子の男性学」としての性格が強い。

（本発表は、文部科学省科学研究費基盤研究（C）の助成によって可能になった紀要論文を下敷きにしたものである。希望者には、抜き刷りを差し上げます。BKX07465@mifty.ne.jp）

明治中期の宗教論の様相

——中西牛郎『宗教革命論』にみる——

星野 靖 二

本発表は、明治中期においてどのように宗教が論じられていたのかについて、中西牛郎の『宗教革命論』（明治二二）を一

つの焦点として取り上げ、考察を加えたものである。

結論から先に言うと、中西牛郎は、宗教は超越的なものとの関係性を持つが故に宗教たりえると主張していたが、そこで言及される超越性は人間理性の範疇を踏み越えないものとして論じられていた。それでは、その議論はどのような位置にあったのだろうか。

まず、明治十年代において進化論によるキリスト教批判はキリスト教徒にとって深刻な問題であり、それに対してキリスト教は進化論と相克せず、むしろキリスト教の想定する主宰神によつて進化論をよりよく理解することができるという論理で弁証を行っていたのを確認した。これについてはキリスト教という宗教と、科学という人間知の領域が明確に切り離されていなかったということができよう（例えば植村正久『真理一斑』（明治一七）。そしてこのような進化論によるキリスト教批判を受けて、キリスト教が人間の知性から見た場合に不十分な宗教であるというキリスト教批判の論理が、仏教者による仏教弁証の議論に使われるようになる。

井上円了はその典型であり、例えば「真理金針」（明治一九一〇）において仏教のキリスト教に対する優越性を哲学や進化論等との整合性から論じていた。井上は確かに仏教もキリスト教も宗教としての共通性を持つとしていたが、その共通する側面である「情感」の側面は積極的に評価されるものではなく、仏教のみが「智力」の側面を持つとして賞揚していたように、宗教の知的・合理的な側面を重く見ていたということができよう。

それに対して中西は、宗教には「顕示教 Revealed Religion」と「自然教 Natural Religion」の二つの側面があるとし、人間の知的営為によって構成される「自然教」と超越性の感得による「顕示教」の両側面が宗教には不可欠であるとしていた。

この内「自然教」の側面においては、多神教・一神教・汎神教という進化の図式に即し、現代は「哲理二学」の進歩に従って一神教たるキリスト教から汎神教たる仏教へと移行しつつあると論じており、これは基本的に井上の主知的な議論と同じ論法である。

しかし、その一方で中西は「哲理」によってのみ仏教を論じることが批判している。中西によれば仏教が単なる人間知性の範疇を超えて宗教たる所以は、他の宗教、例えばキリスト教と同様に「顕示教」の側面をも備えていることにあるのであり、それは釈尊が超越性を感得した「顕示者」であることによつて支えられていた。

このように中西は超越性との関係こそが宗教を宗教たらしめると論じていたが、これは当時キリスト教・仏教を問わず一般的に行われていた近代的な人間知との関係性からする宗教の議論とは異なっているということができるだろう。そしてこの中西の議論の枠組は、宗教を宗教として中立的に比較することへつながらざる可能性を持つものだった。

しかしながら、「顕示」は道理を超えるものであつても、道理に反するものではないという言及に見られるように、中西の超越性についての理解は人間知と完全に切り離されたものでは

なかった。これはもつぱら「顕示者」の道德性に焦点が当てられ、時代が下つて明治三十年代に一般化する精神的・神秘主義的な事柄がほとんど問題とされていない点にも関係してくる。このように見ると中西の宗教理解は過渡的なものであつたと考えることができるだろう。

尚、このような中西の議論と「日本」の捉え方の関係、またその仏教改革論と宗教論の関係などを論じることができなかった。後日の課題としたい。

伊勢神宮の遷宮における

御装束神宝の奉獻について

八幡崇経

伊勢神宮の遷宮における、朝廷よりの神宝奉獻制度の変化について、中世の正遷宮中絶時期を中心に検討するものである。遷宮制度の経済的な背景については、平安時代末期頃より、目的税としての「役夫工米」の徴収により行われるようになったことが、すでに先学の研究により明らかにされている。これは主に御社殿の造営のためのものであるといつてよく、平安時代末期でも、その徴収には困難を極めていた。一方、御装束神宝の調製に際しての資材等についても、当時すでに十分な収集がなされていたと言ひ難く、鎌倉時代に入ると、幕府よりの経費支援がなされていたという見解が、少ない資料ながら最近の

論文に出されている。ここでは、そのような経費の背景を踏まえながら、中世の社会情勢の厳しい中で、御装束神宝調製の制度がどのように変化していったのかを把握すること。また、それによって御装束神宝に対する神宮側の意識がどうであったかということを取り上げ、御装束神宝奉獻制度史の一端とした。

さて、遷宮は、二十年に一度という期間を設けて行われる「正遷宮」「式年遷宮」と、御社殿の朽損などにより臨時に行われる「臨時遷宮」の二つに大きく分けられる。「仮殿遷宮」も臨時遷宮の一つであり、臨時遷宮のように新殿造営までせずに、仮に御殿を建てるので、このように呼ばれる。この正遷宮における御装束神宝の調製についての法的な根拠は、延喜大神宮式に規定があり、それによれば、正遷宮が行われる年の七月から調製が始まるとされている。この二ヶ月間に、内宮側（別宮他を含む）の遷宮だけで荷物にして「神宝雑荷八十余荷」と表現される数量になっていた。この製作には、神祇官西院が使われ、九十人以上の技術者が諸司寮から呼び集められ、充てられていたのである。神宮の御装束神宝の調製には、古儀を継承するために次のような制度があったことが知られている。①延喜大神宮式内に御装束神宝の仕様について、詳細な記載が載せられていること。②御装束神宝の製作に先立ち「本様使」という使いが伊勢神宮に派遣され、本殿の建つ内院に保管の古い神宝や、実際の建物に飾られている装飾金物を確認し図にし、調製参考の資料とするため京都へ持ち帰ること。③出来上がった御装束神宝を神宮側が受け取る際、「御装束神宝説合」と称し、

神宮保管の旧来の資料に基づき詳細な点検をすること、などである。この三つの制度によって、旧来の形式が継承された指摘されるところであり、また現代に残る資料もそれらに関連したものである。

しかし朝廷の機能が十全である場合にはそれで問題はないが、中世以降には朝廷の式微、経済的な困窮、技術者の流出などの問題によって次第に御装束神宝の調製が難しくなっていた。近年指摘されている、鎌倉幕府による経費や資財の供給は、そのような時代背景の中で要請され行われたものと思われる。但しこれも、徴証とする史料に限りがあること、また正遷宮というよりも仮殿遷宮の例が多いことから、全体像が掴み得ないという恨みがあるが、時代状況を考えると今後注目したい視点である。そのような中で、御装束神宝の調製は次第に民間の職役人の手によって作られることとなってきた。従来これは、正遷宮中絶後初めての遷宮となった、外宮の永禄六年（一五六三）の遷宮が最初とされ、近世以降の御装束神宝調製の古儀継承の方法としての「職方世襲」の源とされる。しかし、資料によればすでに文安年間（一四四一—一四四九）にその兆候はみられる。当時はまだ本様使もあり、その使に付き従った「道々細工」と呼ばれた技術者集団の存在もありながら、実際の調製では、職役の手へすでに移っていたようである。このような調製の変化についても、その経費の問題と共に検討されなければ、中世における御装束神宝制度の全貌は掴み得ないと考えられる。

「皆川家旧蔵資料」に見られる

陰陽道祭祀について

鈴木 一 馨

陰陽道の祭祀に関する研究というのは、古記録の分析を通じて、どのような祭祀がどのようなときに行なわれたのかということをも明らかにすることが現在のところ中心となっている。この過程を通じて、陰陽寮系の陰陽道では複数の祭祀が平安時代以来行なわれていたことが明らかになっている。特に泰山府君祭については、「若杉家文書」にある戦国末期から江戸前期にかけての数点の都状が村山修一氏らによって紹介されており、断片的ながらその祭祀の内容も知られるようになった。

しかし、実際に行なわれた陰陽道祭祀の祭儀次第がどのようなものであったのかは依然として明らかではない。それは、古記録には陰陽道祭祀を行なったことは示されても、その次第については記されていないからである。

そのような中で、発表者の調査によって「皆川家旧蔵資料」中に祭儀次第を記した資料が二十八点あることがわかった。「皆川家旧蔵資料」は主として安政期以降の陰陽寮系陰陽道に関する資料群であって、「土御門家文書」「若杉家文書」を補充する性格を持っている。この二資料群には祭儀次第を具体的に示した資料がないことから、「皆川家旧蔵資料」に残されている祭儀次第についての資料は、現在のところ唯一それを知ること

のできる資料として極めて重要である。

同資料に見られる祭儀次第は、巳日祓・遷宮祭・天曹地府祭・三万六千神祭・御謝祭・名越祓・大陰陽祭・鎮宅祭などのものである。このうち巳日祓・天曹地府祭・三万六千神祭・名越祓・鎮宅祭は従来その存在が知られていたものである。

さて、「皆川家旧蔵資料」中の陰陽道祭祀の祭儀次第を見てみると、その特徴として次のことが承げられる。

1 祭儀の流れの表現

①祭儀の開始・終了の合図は法螺を吹くことによって示される。

②祭儀内での場面転換については、長官が打磐をすることによって示される。

③迎神・送神は拍手を打つことによって示される。

2 祭儀の所作

①長官以下出仕者が禊をする。

②祭場・出仕者・祭具・神饌を長官が洒水加持する。

③迎神に当っては、拍手を打ち、奉幣し、迎神文を読み、

中臣祓・三種祓を行なう。

④迎神した神には、まず神酒・幣が捧げられる。

⑤祭文が読まれる際には線香が立てられる。

⑥祈念は、長官が月鐸を振り、線香(名香)が立てられた

後になされ、その後長官が日鐸を振る。

⑦祭儀の終了は、散米・奉幣・送神・拍手・打磐・吹螺の順となっている。

祭儀次第は当然ながらそれぞれの祭祀によって不同の所がある

が、以上に挙げた十種の特徴は、いずれの祭儀次第にも見られ、これは江戸後期に行なわれていた陰陽寮系陰陽道の祭祀の基本的な要素と言える。

また、巳日祓では神に牛馬鶏狗などの供犠が、天曹地府祭では銀錢がそれぞれ捧げられることも特徴と言える。

以上に挙げた特徴が、はたして古代にいたるまでさかのぼれるのかは極めて疑問である。というのも、陰陽寮系の陰陽道は江戸前期に上御門泰福によって「土御門神道」とされており、これによってそれ以前の祭祀がどこまで変質させられたのかが不明だからである。

いずれにせよ、不分明であった陰陽道祭祀の一端を示すものであることには間違いない。

なお、本発表は平成十二〜十三年度日本学術振興会科学研究費補助金奨励研究(A)「近世後期から近代初期における陰陽道資料の研究」(課題番号二二七二〇一八七)による研究成果の一部である。

近世近代農村における陰陽道

——『東方朔秘伝置文』の異文より——

小池 淳 一

本報告は貞享三年(一六八六)に刊行された陰陽道書『東方朔秘伝置文』の写本が東北地方に広く伝存していることに注目

し、近世から近代にかけての農村における陰陽道受容の様相を検討しようとするものである。通常、写本というところの書物の内容をそのままコピーすることを志向するものと考えられやすいが、『東方朔秘伝置文』の場合は単純に筆写するというよりも、その時点において有用と考えられていた類似の知識が取り込まれ、異文が生成する場合が少なくない。ここでは版本の最初に位置し、全体の約半分を占めている「六十甲子吉凶之事」及び東方朔なる人物に関する記事を具体的に検討したい。そしてそうした異文を生み出す意識や環境に焦点をあてることによつて近世以降の陰陽道の様態に迫ろうとするのである。ここでは取り上げる異文を含む東北地方の『東方朔秘伝置文』の諸写本は

- ①「東方承置文記」(文政九年(一八二六)、『森田村誌』(中巻)、『一九八二、森田村教育委員会、三四九―三五九頁所収)。
- ②「東方朔置文之事」(安永五年(一七七六)か、『津軽の農書』、『一九九三、青森県文化財保護協会、二六九―二七〇頁所収)。
- ③「東方朔秘伝」(岩手県二戸市似鳥・三上家文書、近代の写本、参考―拙稿「書き伝えの民俗」(信濃)五三巻一、二〇〇一)。
- ④「東方朔」(『軽米の古文書第一集 九戸軍記 東方朔』、文化一三年(一八一六)、一九九六、軽米町教育委員会、五九―七七頁所収)。
- ⑤「東方母朔置書」(文政三年(一八二〇)、『遠野の俗信』、『一九六〇、遠野市教育委員会、三一―一頁所収)。
- ⑥「東方朔置状拔書之分」(万治二年(一六五九)、拙稿「東方朔源」(『文経論叢』二八巻三、一九九三)、六一―六四頁所収)の六本である。

これらの内容は相互にかなり異なったものとなっているが、その記述様式は大まかに六十年周期の干支による時間の循環を認め、それに基づいて年ごとの天候や豊凶、世相をあらかじめうかがうことができるというもので、この枠組みが農村における陰陽道への志向として指摘できる。さらにその中には飢饉も記録され、一種の年代記としての機能も持っていた場合もあるらしい。

こうした干支に基づく予言を記した書き物を名づけて「東方朔」とする点については窪徳忠氏が「庚申信仰と東方朔」（一九六二、庚申懇話会編『庚申—民間信仰の研究』、一九七八、同朋舎、所収）において東方朔が庚申の功德説話の中に表れていることを指摘し、その源流が中国の神仙思想や説話に求められることを論じている。東方朔の長寿が「東方朔」を支える論理の一つであるといえよう。さらに東方朔が歳星の化身とされていたことから天文関連の知識を集成、伝承していく方向にも一定の機能を果たしていたように考えられる。

以上から、近世から近代の東北地方の農村では、年の干支による豊凶、世相、天候の知識が、東方朔の長寿に対する信頼に基づいて伝承（書写による継承）されており、そこでは干支による循環的な時間観に基づく知識の集積と継承とが成されていることが明らかになった。さらに飢饉などの事件や版本にはないものの干支などの暦日とそれに拠る豊凶、天候の判断の記憶も集成されていることも判明した。異文のなかには東方朔と星との関わりを説くものもあり、天文知識、自然観察の記録という点からの検討も求められよう。また個々の「東方朔」の成立

過程を追うと共に、横断的にこれらの異文を検討することも引き続き必要と思われる。さらに今後は農書類との比較を行う必要もあろう。それらにおいては自然観察とそれに基づく経験の蓄積に障害となったとされる陰陽説（植物雌雄説）との比較を通して農村社会における陰陽道の位相を考察していくべきであると考えている。

オルコットと明治の仏教

西尾 秀生

スリランカの仏教復興運動で有名であったオルコット (Henry S. Olcott) は、一八八九年と一八九一年に来日している。当時、オルコットはインドのマドラスに本部をおく神智学協会 (Theosophical Society) の会長であり、スリランカのコロomboに本部をおく仏教神智学協会 (Buddhist Theosophical Society) の会長でもあった。オルコットの著書 *Buddhist Catechism* (Theosophical Publishing House, 1881) が今立吐醉訳『仏教問答』（仏書出版会、一八八六年）として出版されていた。

今回は本願寺の普通教員の有志が一八八七年に創刊した月刊誌『反省会雑誌』（のちの『中央公論』）に掲載された記事を中心にオルコットがどのように明治期の仏教徒に理解されたかを考えたい。

一 オルコット擁護

オルコット来日前に、朝日新聞や兵庫ニュースが神智学協会に批判的な記事を載せたのに対して、『反省会雑誌』はオルコットを擁護している(八号一〇一—一頁、一六号一—八頁)。この一六号の社説では南條文雄もオルコットを擁護している。そもそもこの発端は、仏教的色彩の濃い神智学協会がインドや欧米で広がることを危惧したキリスト教の宣教師が、インドの新聞に神智学協会を誹謗した記事を書いたことによる。その内容は神智学協会の思想を批判したのではなく、協会の創設者の個人攻撃をしたものである(H. S. Olcott, *Old Diary Leaves*, III, Theosophical Publishing House, 1972, pp. 101-116)。その記事を欧米の新聞が載せ、さらに日本でも朝日新聞などがその記事を載せたので、オルコットの名誉も多少傷ついた。そこで、『反省会雑誌』は新聞の記事を批判したのである。

二 オルコットの主張

日本の仏教徒の有志が結成したオルコット招聘委員会に招かれてオルコットは、一八八九年二月に来日し、各地で仏教徒に団結を呼びかける講演をした。さらにオルコットは「南北仏教の統一」を日本の各宗派の代表に提案した(H. S. Olcott, IV, p. 111, 『反省会雑誌』一五号二七—七八頁、一六号三三—二六頁、一七号一三—一七頁)。また反省会の目的である禁酒運動を高く評価している(同一一六号一—一頁)。さらにオルコットは、「仏教が宇宙の最高の真理である」と「西洋の都会が酒で溢れ、不道德であるのに、キリスト教の宣教師は布教のために嘘をついており、また旧約聖書は全くの偽りである」と主張し

ている(同一五号二二—三〇頁)。オルコットは各地で熱烈に歓迎され、彼の演説は大変好評だった。

三 オルコット批判

『反省会雑誌』の記事にオルコットを批判したものはないが、反省会の会員である吉野眞次郎が『仏教問答』を「道徳については諸悪莫作云々以外は感服すべきところがない」と言って批判している(『反省会雑誌』二〇号二七—三二頁)。しかしオルコットは仏教徒の道徳書として *Golden Rules of Buddhism* (Theosophical Publishing House, 1887) を出版している。吉野はこの本の存在を知らなかつたのであろう。この記事は投稿であつて『反省会雑誌』の社説などがオルコットを批判したのではない。

『反省会雑誌』はオルコットをかなり正確に、しかも好意的に理解し、アジアの仏教徒が団結すべきだとする主張も受け入れている。また反省会が禁酒運動のために結成された会であり、戒律(不飲酒)を重視するオルコットの立場とも一致した。

前期国学研究の視座

——春満から真淵へ——

松本久史

近年、思想形式・イデオロギー的観点から、思想史や文芸史の分野では日本的「言説」編成(つまり、近代国民国家たる日

本の言説体制の基幹を準備したものと)として国学が捉えられ、特に宣長の『古事記伝』による言説編成が中心に論じられている。

一方、宗教学的見地から、単に思想・政治上の問題にとどまらない国学の発生と成長過程を見ていく立場は、盛んであると言いがたい現状である。かつ、時代的にも平田篤胤以降の展開に関心が片寄る傾向にあり、「世直し状況」下における民衆信仰や、近代以降の教派神道との関連で述べられることがほとんどであり、国学はそれらに対する「正当」として抑圧的立場であったとする見方が依然根強い。とくに、宣長以前の国学の展開についてはあまり考慮されていない。前期国学が、文芸、古典中心であり、特に他界観を中心にした「宗教性」に乏しいものと評価されていることが理由の一つになっていると思われる。

また、従来、神道研究のチームでは、「復古神道」として「古道」の主張として国学は捉えられ、研究の蓄積もなされてきている。しかし、他の関連分野との連繋を欠いた論理上のみの議論であったり、もしくはは性急な理論的枠組の中にあてはめるという傾向が存することは否めない。また、一次資料を用いた実証的研究もなされているが、それが、神道思想史的アプローチの中には生かされていない現状がある。国学思想研究と神社制度・祭祀・神職組織などの研究は、別個に行われ、両者は接点をもっていないようにもわれる。両者の接点となりうるのが社家出身の国学者を研究することであり、本発表では左記の研究課題の提示に努めた。

(1) 朱印領問題

朱印神社である事の意味として「公共性」の付与および形式上、大名・旗本と対等の立場の形成がある。朱印状は將軍代替わりごと、地域ごとに一括して発給され、その過程で、朱印神社間の連帯意識が育まれていった一面もあるだろう。朱印神社は十石前後という場合が多く、直接的経済的恩恵という面は少ないが、「朱印社」というステータスに意味があり、かつ地域の神職の連帯意識を涵養した。荷田春満・杉浦国頭・賀茂真淵の出身神社とともに朱印社であり、遠州・三河は徳川氏の故地であることもあつて、朱印神社の数が多し。杉浦国頭の門人には朱印社家が多く、賀茂真淵もその一人であつた。遠州でなぜ春満字が定着したかという一つの理由と考えられる。

(2) 造営問題

春満の出身である稲荷社の場合、元禄年間の造営に関して秦氏系と荷田氏系および本願(愛染寺)との確執が生じる。荷田系祠官の正当性を主張するために、春満が関与し、古典の研究により稲荷由緒が作成された。その他、出雲大社の場合、寛文年間の造営にあたって、神仏分離が行われ、武蔵一宮の水川神社が造営の際、本地堂を撤去した例、越後の弥彦神社社家が神葬祭を唱え、社僧と対立した例などが知られている。造営を機にした神社改革の諸事象とその原動力となつた思想に注目する必要がある。

(3) 神職身分とは何かとの問い

春満および門人の斎藤信幸は神職論において、神職は武士並みの身分であることを主張している。背景として朱印および官

位を受けた、近世における神職の待遇が存する。

(4) 祭祀・祭儀の復興の問題

上は宮中・二十二社から、下は産土の社まで。断絶した祭祀の復興、祝詞の「復古」、祭神の確定・変更、神社由緒の作成、改編などと国学の具体的関連を重視する必要がある。

補陀落渡海僧・日秀の行動

——熊野那智出帆説をめぐって——

根井 浄

日本宗教史上の希有な現象として補陀落渡海がある。海上の南方に観音菩薩の浄土・補陀落世界があると信じ、そこに向かつて勇猛果敢に船出する僧侶が続出した。観音にたいする実践的な信仰表出である。補陀落渡海は九世紀半ばから文献にみえはじめ、戦国期に最盛期を迎えた。そうした補陀落渡海の事例として十六世紀初頭に渡海を試み、たまたま琉球に漂着した僧に日秀がある。彼は琉球国金武の海岸に流れ着き、補陀落院観音寺を建立して沖繩での活動を開始した。やがて中山国王の招聘を受けて那覇に移り、波上権現護国寺をはじめ多くの寺社再興を展開した。その後、彼は薩摩国に移住し、戦国武将島津氏の庇護を得て寺社再興と造像活動をおこない、天正三年、薩摩国隼人の三光院に入定し、同五年（一五七七）に示寂した。沖繩の宗教史を語る場合、浄土僧・袋中の活動はよく知られてい

るが、日秀は袋中以前に活動した真言系山伏僧である。彼が薩摩で拠点とした三光院（現・隼人町日秀神社）は、実は沖繩波上山護国寺の院号であり、日秀の活動は常に琉球沖繩時代が支えとなっていた。

日秀は偶然に琉球に漂着し、その後の活動が判明する唯一の補陀落僧である。言葉を替えていうならば、日秀は補陀落渡海に失敗した僧であった。従来、日秀の補陀落渡海は知られていたが、いったいどこから船出したのか明らかではなかった。この点に関し『慶長見聞録案紙』（慶長十四年二月条）は次のような重要な記事を収載している。すなわち、島津氏が琉球に進攻したとき、徳川家康は南方諸島について不知であったという。そのおり玄蘇という禅僧が『八嶋の記』という一冊の書を家康に献上したところ、側近たちも南方諸島の地理や情報を得る結果になったという。続けて『慶長見聞録案紙』は「近來薩摩並通しける事、薩州に日種聖人と申道心第一の僧あり、常に観音、辨天を祈る。紀州那智を行て、此処へ補陀落山観音世界へ渡事有、日種聖人も那智浦方うつほ舟を作り、外戸を打付させ、風に引れて七日七夜ゆられて、琉球國立流寄る」と書いている。ここにいる日種は日秀と同一人物とみて誤りはない。補陀落渡海僧日秀は、紀州熊野那智から出帆したのだという。熊野那智は日本における補陀落渡海の一大会点であった。とすれば、『慶長見聞録案紙』の一節は首肯できる内容となるだろう。

問題は『八嶋の記』を所持していた玄蘇である。玄蘇とは戦国期から江戸初期にかけて活躍した臨濟僧・景轍玄蘇であろう。

う。彼は天正年間に筑前国聖福寺を足場に活動した禅僧であったが、彼の功績は朝鮮外交に尽力した点にある。彼は慶長二年（一五九七）対馬に以酈庵を建立し、ここが江戸幕府の外交体制確立の一環として設けられた以酈庵輪番制の前身となるものであった。玄蘇は朝鮮王朝と対馬島主・宗氏との間に結ばれた慶長条約にも参画した僧であったから、琉球を含めた南方諸島の情報や知識も身につけていたのであろう。その玄蘇が所持していた『八嶋の記』に日秀（日種）の熊野那智からの補陀落渡海と琉球漂着が記録されていたのである。いっぽう、国学者伴信友は『中外経緯伝草稿』を書くにあたり『慶長年録』（慶長見聞録案紙と同文）収載の『八嶋の記』日秀当該記事をそのまま引用している。伴信友もまた日秀（日種）の補陀落渡海を知っていたことになる。

日秀が再興した琉球の諸社には、波上権現社をはじめ阿弥陀、薬師、観音を祠るものが多い。紀伊国熊野三山の本地仏である。袋中の『琉球神道記』も主要な琉球諸社は旧称熊野権現と書いている。沖繩の諸寺諸社が熊野神を祀るのは、そうじて日秀の再興活動の影響であろう。それはまた日秀が熊野那智から出帆し、熊野神を奉じた補陀落渡海僧であったことを物語っている、といつてよいだろう。

ロベール・エルツの聖ベス研究にみる 宗教学の課題

江川 純 一

エルツは一九一二年の夏、フランスとイタリアの国境近く（イタリア領内であるが、プロヴァンス語が話されている）アルプスの麓アオスタ峡谷において聖ベス祭祀の現地調査を実施し、翌年その調査を論文にまとめ発表した。

「聖ベス」論文には宗教学における幾つかの重要なポイントを見出す事が出来る。まず、彼は祭祀の担い手が均一ではない事に注目している。当時のフランスのフォルクロリスタ達は、祭祀の担い手を一元化し、「無知識人」、「農民」のように実体化していた。エルツは担い手を一括りにせずに、信仰圏の各教区（区）町村が對抗関係にあることを分析している。

担い手の不均質性は受容されている伝承の差異にも表われている。この差異に対しエルツは、各伝承は担い手によってそれぞれ正当性を持つという多元的解釈を行なった。彼は、様々なヴァージョンは実際の歴史の再構築における助けにはならず、むしろ同じ対象について様々な集団が様々な伝承を持ちうるということを教えてくれると考えている。そして「歴史とは、科学的な解釈ではなく、社会的構築である」というテーゼを導き出している。

エルツはある事例を記している。コーニユの人々は、伝承に

おいてベスを羊飼いであるとしながらも、メダルにベスを兵士として描いていた。人々はこの矛盾について気にかけていない。エルツは、「民衆のイマジネーション」と名づけ、「公式の伝承に結びついていようといまいと、凶像に表されるそのイメージはそれ固有の生を生き、信仰に作用を与えている。」とし、受容の様々なレヴェルにとつて等しく正当であると述べている。観察者が、正しい／間違っているという価値判断を行なうのではなく、一つの対象をめぐる様々な解釈が存在しているという現象を、担い手の立場に即して理解するという態度と考えられる。公式の伝承と民間伝承との相互作用性に着目しており、行為者の主観的見地が重要視されている。

「聖ベス」論文の根底に横たわっているのは、死者と生者の関係であると発表者は考える。祭祀において、生者同士の交流だけでなく死者との交流が発生し、祭祀が社会的均衡の契機となる。このように捉えると、現代のフランス民族学者J・シヴァが指摘していたように、聖ベス、祖先(死者)と担い手(生者)との関係を「互酬性」の概念で理解することができる。エルツはベスを人々の祖先と重ねた。ベスの死因について、民間伝承では「妬みによる殺害」が語られている。J・シュナイダーにならつて考えるなら、この妬みによる殺害という要素は、社会の成員の平準化、平等化を喚起するものであり、貪欲によつて社会の均衡を乱すことを抑制していることになる。社会均衡の存続のためにベスの死が取り上げられたと捉える事も可能であろう。

以上のポイントを仮に、フォークロアの、人類学的、歴史学

的、社会学的とすると、「聖ベス」論文の性格が見えてくる。現在の視点からみると聖ベス論文は、これらのディシプリンの交点に位置していると言える。宗教現象へのアプローチは対象が有している性格上、複合的にならざるを得ない。しかし、ただ複合的でありさえすれば良い訳ではなく、それらが一つの像を結ぶ事が必要である。エルツ論文の各側面は全て、祭祀の担い手において聖ベスが持つ意味の探求、人間に働きかける聖ベスの力の分析に収斂していた。発表者が考える宗教学とは各ディシプリンを包摂するものであり、宗教と人間の関わりを通して人間をみるという観点が存在している研究を指す。分析方法によつて規定されるものではない。宗教学にとつてエルツの研究は、現在でもなお示唆に富んでいると言える。

「風景」と世界像

平良直

地理学者、コスグロップは、景観(風景)とはある歴史的段階で、ある種の階級の出現によつて可能となったものの見方であり、かつ内部に生活する人間の見方ではなく、一つのイデオロギー的性格を有するものであるとした。近代地理学の景観(風景)概念がヨーロッパの風景画の発展とともに醸成され、ルネサンス以降の合理的・科学的に世界を見る見方として生じたことや、日本の近世において風景画が流行し消費された社会

経済史的背景、明治期の志賀重昂の『日本風景論』で展開された一種のナショナリズムの側面に当てはめてみればコスグロップの主張はよく理解できる。このことをふまえれば、野本寛一のいう「聖性地形」といわれるような「風景」を宗教学の立場から理解しようとする場合、「風景」は「風景」という言葉が流通する以前の土地の人々が見ていた「風景以前の風景」として捉えなおすなかでしかそれを理解することができないということになる。本発表ではこの「風景以前の風景」が、ひとつの世界像を構成することがあるのではないかと、沖繩諸島にいくつも見られる「奥武」と呼ばれる地先の島の「風景」を通して考察した。

谷川健一や仲松弥秀はこの「奥武」(オー)を色の青のイメージと結び付けて解釈したが、その根拠を見ても多少飛躍を感じさせる。「奥武」の「風景」は、色のイメージよりむしろ、沖繩の宗教的伝統のなかで自らが生きる「こちら側」の世界のあり方、ひいては人間存在のあり方を表象するものとしてあつたのではないかというのが本発表の関心である。

都市や祭壇、寺院、曼荼羅などの聖なる中心は世界像を構成する。かたや聖なる中心を保持しながらこのような大規模な宗教的建造をもたず、山、川、石、岩、樹木などを聖なる場とし、その場を聖なる中心とする宗教現象がある。この原初的な中心は先の宗教的構築物ほどその宗教的伝統が有する世界の像やコスモスについては説明的ではない。中心の構成物と儀礼がシンプルであるほど中心や儀礼の象徴の理解は困難になるといってもよい。沖繩の宗教的伝統においてはその中心と儀礼は御

嶽と神歌であり、聖なる中心のタイプの後者にあたる。歴史的に見れば風水思想などの導入による村落の秩序だった空間構成などがあり、一つの世界像の表象であるともいえる。しかし、御嶽は岩や木といった自然物で構成されており、ほとんど原古の形をとどめたままである。宗教的建造物が世界やコスモスの模像・写しであることからすれば、自然物が世界像を構成するということは中心を構成する自然がそのまま世界を写しているということに他ならない。このことは世界を構成するものが世界の像を構成しているということでもあり、ある意味で世界は世界(像)であるというある種の同語反復となる。しかし、このような自然物はある象徴をとおして同語反復的構造を脱し、実存的な意味やリアリティの源泉となつていと思われる。このような自然物が世界像を構成するということはどのように把握することができるのか。

「奥武(オー)」が御嶽(中心)と同義となる具体的事例、「奥武(オー)」が神歌のなかでどのように語られるかなどをつぶさにみると、一つの「聖性地形」としての「奥武(オー)」の「風景」が神話的創造を喚起しつづけ、聖なる中心である御嶽と写し写される関係のなかで一つの世界像を構成する「風景」としてあつたことがわかる。「奥武(オー)」の風景は「向こう側の世界」としてありながら、自らの世界が写つた「風景」である。そしてその世界の姿としての「風景」は共同体の空間の中心のなかに凝縮される。相互が鏡のように写りあう関係のなかに理解できることは、世界がそのまま聖性にみちたものとして了解されている地平があるということである。このよ

うに世界が把握されている次元では人間存在自体も聖性を帯びる。このような世界や人間存在の宗教的把握（あるいは存在論的地平）を背景にして、人が神になるという伝統が支えられていると考える。

朝鮮半島と北部九州における

国家的母神信仰の史的考察

須永 敬

北部九州と朝鮮半島南部には、聖母（シヨウモ／seongmo）と称される母神が、それぞれ聖母神社・聖母祠に祀られている。この両者はこれまで日本・韓国各々独自のものとして考察される向きが強かった。たしかに両者は「神功皇后」「新羅始祖王母」といった国家的性格の母神を祀っており、互いに「三韓征伐」「倭寇征討」といった国家守護の信仰を有している。しかしながら、国境を挟んで展開しているこの聖母は、互いに全く無交渉でありえたのであろうか。ここでは、この聖母を事例として取り上げ、「国境域」の母神がどのように形作られ、語られていったのかという問題について述べてみたい。

北部九州の聖母は、石清水八幡宮領有下の香椎宮に登場（鎌倉初期）した。石清水はこの領有によって、宋との絶好の貿易拠点を得ることとなり、仏僧による盛んな交流・交易が行なわれた。当時の宋では、徽宗皇帝の母を聖母と尊称した例があ

り、高麗でも始祖王の母を聖母と称して祀っていた。香椎宮祭神の神功皇后を「聖母」「聖母大菩薩」と称する事の背景には、このような宋・高麗からの影響があったものと考えられる。その後、聖母は神領鎮守・立花氏の氏神信仰といったかたちで、元寇（鎌倉中期）・文祿慶長の役（戦国末）近世初）という対外危機下を中心に伝播したが、その際には神功皇后の別称としての展開を見せている。

一方、朝鮮半島南部における聖母は、新羅時代に三山・五嶽の国家祭祀を受けていた仙桃山神・智異山神に用いられたもので、宋人によってもたらされたものとされる。記録上の初出は高麗中期と、北部九州よりも早い時期であった。基本的には『三国史記』の新羅始祖王母説が踏襲されるものの、後代には高麗始祖王母・仏母・巫祖と多様な解釈が付け加えられた。また、中国より流れ寄った神とするうづば舟説話を伴って登場するという点は「大隈正八幡縁起」の「香椎聖母」の例と近似するといえる。

この両者の宗教的相違点は、①聖母と称される神の固定・流動、②勧請の有・無、であり、これは王権のあり方の相違、祭祀主体の相違によるものと思われる。また、両者の宗教的近似点は、①一二世紀の記録に初めて登場、②伝説的な王の母として祀られる、③うづば舟説話を伴って現れる、④国家的な母神を祀るものとされるという点である。

このような、聖母の史的分析からは、宋の影響下、伝説上の偉大な王を産み落とした母神を「聖母」と尊称する動きが日韓国境域に現れ、それぞれの国家的母神として解釈されていった

プロセスを窺い知ることができる。北部九州においては「三韓征伐」の神として、対外緊張下に伝播され、朝鮮半島南部においては「倭寇討伐」の神として戦時の祈禱先となっていたが、それが互いに対峙をする形をとつていながらも、その実極めて近似の関係にあったということは、まさに国境域の宗教の特徴といふべきものではないだろうか。

これまで、国境を挟んで対峙する二つの聖母は、それぞれの国家の枠内において解釈され続けてきたのだが、この両者を比較検討することこそが、国境域に生成し、今日まで受け継がれている宗教事象についての理解を深めるための手段となるであろう。

このような試みは、①従来の超史的な宗教理解の伝播・交流史的視座からの再考、とともに、②国境域における宗教(特に、従来神道・修験道という枠組みに置かれていたもの)と国家との関係への着目、をもたらずものとなると考えられる。また、今日「民俗的歴史」として語られる聖母の「倭寇討伐」「三韓征伐」伝説は、民衆レベルで再生産された「国家」「国境」への意識を映し出している。国境域の宗教を、本質論でなく、歴史的に生成されたものとして理解していくことは、「日本」「韓国」という国家を相対化し、相互理解を促進していくための一助となるのではないだろうか。このような意味でいえば、国境域の宗教研究は、極めて今日的な課題でもあるのである。

バリ・ヒンドゥーにおける

祈りの形態の現代の変容

嘉原優子

ヤヤサン・ブンガヨマン・マジヤバイト(Yayasan Pengayoman Majapahit 以下 YASPEMA, ヤスベマ)は、現在バリ州デンパサール市に本拠を置く信仰団体である。一九六〇年代に小人数の私的集団としての活動を始め、一九九六年に公認団体として登録された。現在の会員数は約一五〇名で、会員は地域やカーストを越えて結びついている。

彼らの活動は、従来のバリ人の宗教生活に関する報告には見られなかったものである。ヤスベマは小規模な集団であるし、その活動が、バリ宗教ヒンドゥー・ダルマ教になんらかの影響を与えるということは、現在のところ、ほとんど考えられないが、なぜ、このような集団が形成され、持続的に活動を続けているかというところは問うべき点である。バリが近年たどった歴史の変遷と照らし合わせて考える時、ヤスベマの誕生は、近代化を歩んだバリにおける必然であったことが理解できる。オランダによる植民地政策、急速な観光化、新制インドネシアに組み込まれていく過程でバリ人が行った宗教改革、そして都市化に伴う伝統的村落の解体と新しい町の誕生などが、バリ宗教のあり方に大きな変容をもたらすこととなった。

ヤスベマの会員は、自宅において月木土の週三回夜に祈りを

捧げることが理想とされており、集団としては、毎週水曜日夜にデンパサール市郊外の最高責任者宅において集会を開いている。彼らの祈りは次の三点からみて特殊である。第一に、家屋内に祈りのための場所が設けられており、そこでの祈りが習慣化されているということである。従来のバリでは、義務的祈禱の定期的遂行はみられなかったし、特別な儀礼以外では家屋内で祈りを捧げることがなかった。第二に、カーストを越えて、地域を越えて人々が集まり、祈りを捧げているという点である。バリには、緩やかではあるがブラフマナ、サートリア、ウエシア、スードラという社会階層があり、通常、異なるカーストの人々が共に祈ることはない。しかし、ヤスペマでは、カーストや出自が問われることはない。週に一度の集会では様々な社会階層の人々が共に祈りを捧げているし、彼らの出身地も現在の居住地も多様である。第三に、バリでは宗教的職能は専門的に分化しており、祈りはプダンダやプマンクなどの祭司を介して信仰の対象に届けられるものであった。しかし、ヤスペマの祈りの場には従来の宗教的職能者が介在しない、という点である。

バリ人の伝統的宗教生活は、家族、村落、それぞれのレベルの共同体で営まれてきた。近代化に伴う人口移動によって、地方では伝統的村落共同体が解体した。人々は薄れ行く伝承を、宗教改革によって創られた「ヒンドゥー・ダルマ教」の教えに従うことによって補った。異なる伝統的価値観を持つ人々が集まる都市では、もとより拘束力と守護力を持つ村落共同体は成立しようもない。都市に住むバリ人は、暮らしぶりが安定する

につれて、通過儀礼などの家単位での儀礼を盛大に執り行なうようになった。また一方で、大掛かりな全島儀礼が頻繁に計画され、誰もが参加できるようにもなった。しかしながら、村落共同体儀礼は新興住宅地では行なえない。自らの社会での位置をもっとも確認できる儀礼であるにも関わらずである。都市における地縁共同体儀礼の可能性がもたらした社会との連帯感の欠如は、ある種の方向感覚の喪失をもたらし、バリ人を緩やかな混乱状態に追い込んだ。ヤスペマは、慣習的儀礼の実践に忠実なオーストラクシーでも、ヒンドゥー・ダルマ教の教義を遵守するオースドキシシーでもなく、宗教的に覚醒した人々による血縁、地縁によらない新たな共同性や関係性の構築を模索する動きから成立したものである。

イスラムにおける「自由」

——近代の知識人を中心として——

八木久美子

二十世紀前半のエジプトにおける「リベラル時代」に、政教分離を前提とした国民国家としてのエジプトという方向性打ち出し、「自由」や「民主主義」を旗印としてこの時代のエジプトで思想的に強い影響力を發揮した人々がいる。彼らは三〇年代以降、急速なイスラム復興の拡大により、徐々に後退を余儀なくされ、彼らの後継者たちは今日、さらに後退を強いられ

ている観があるが、現在の状況を正しく理解するためにも、「リベラル時代」の議論を明らかにしておく必要がある。彼らの「自由」に関する議論は、たしかに西洋近代思想の影響を受けて展開したものではあるが、しかし同時に、彼らが身を置くイスラム世界の一角としてのエジプトという背景にも強く影響されているのである。

近代西洋の思想としての「自由」が最初に紹介されたときの記録からは、ムスリムが伝統的に「自由」という概念のもとに論じてきた内容と、フランス人が論じていることの間にある隔たりに対する驚きが見てとれる。イスラムの伝統的な議論のなかでは、「自由」はおもに倫理的、道徳的な次元で扱われた。宗教的な議論と密接に関わっており関心が払われてはいるのだが、そのための具体的な政治的装置が議論の対象とはならなかった。

この人間の権利としての「自由」という思想をエジプトの政治、社会という具体的な文脈のなかに置いたのは、ルトウフイ・アツサイイド（一八七二—一九六三）であった。彼のまわりに形成されたグループは思想的に一つの時代を作る。彼らが求めている「自由」とは、まず何よりも、宗教的な規範に縛られず、知的探求を行う「自由」である。つまり、彼らが求めたのは、政治権力からの「自由」であるよりも宗教的な是非を判断するウラマーの権威からの「自由」である。さらには、その権威に疑いを持たず、既成の価値体系、規範、道徳に従って生きる多くの人々からの「自由」なのである。

その結果として、彼らが考えたところの「自由」は当面、知

的なエリートに限定すべきとされる。彼らは西洋の思想、制度をエジプト社会に積極的に導入すべきであるとしつつ、それによつて社会の秩序が乱れ、混乱に陥ることは避けなければならぬとし、自分たちが民衆に対して家父長的な位置にある伝統的社会関係を維持しようとする。

「自由」を求める際に見せるこのようなエリート主義的な姿勢は、中世にすでにイスラムの伝統に根付いたものとなっており、哲学者をはじめとして、神秘家のなかに見られるものである。社会をエリートと民衆に二分して捉え、彼らもまた、近代の思想家と同じように、能力のない者が理解不可能な高度な議論に触れることは危険であるから、専門家の間の議論はそのサークルの内側に閉ざし、専門家も民衆に対しては彼らが理解できるような範囲で、あるいは形でのみ語ることが必要であるとされるのである。

このように、西洋近代の影響を受けて「自由」を求めた思想家たちは伝統的なイスラム世界の知的エリートに近く、彼らは自分たちで考えているよりもはるかに、イスラムの、あるいはムスリム社会としてのエジプトの伝統から離れてはいなかったのだと考えられる。

最後に、こうした西洋志向のいわゆる「世俗主義者」たちが、社会関係の変化を認めようとしなかったのに対して、実際に登場しつつある近代的、都市的な環境から生まれた新しい社会問題、社会的関心は、宗教の用語を持つて表明され、しばしば宗教的な運動という形を取り、この結果がムスリム同胞団に代表される、イスラム主義勢力の台頭、そしてより広くはイスラム

復興現象の拡大につながったという点は注目に値する。

宗教における

グローバル／ジェンダー・ポリティクス

薄 井 篤 子

一、本発表は、グローバル化が進行している中で、女性たちと宗教運動を結び組んだ関係を整理するための作業である。グローバル化研究は冷戦体制の崩壊後、あ

るいはもう少し長く見て最近二〇三〇年間の間に、世界の政治・経済・文化が大きく変化してきたという共通した認識を共有している。しかもその変化はもつと長いタイムスパンの中で、すなわち情報通信革命やエコロジーからの問題提起に典型的に示されてきたように、近代という時代そのものの変型、そしてその変化は我々の日常生活や家族、共同体から近代世界の基盤である国民国家、そして地球的規模の環境までの、あらゆる場で現れてきている、という認識がある。いずれにせよ、グローバル化研究は、一方では、グローバル化と言われる諸現象が、政治や経済や文化の各領域でどのように展開してきているのか、それら相互はどのように絡まってきているのか、を明らかにしようとしてきたとともに、他方では、国民国家あるいは国家間関係を暗黙の前提としてきた従来の社会・人文科学の枠組みの再考を引き起こしている。言い換える

ならば、国民国家、近代国家の所与としてきた枠組みを再構成する作業でもある。

近代国民国家の基本構造は公／私、国家／家庭という二項対立的階層秩序として把握することができた。資本主義社会は異性愛主義を必要としてきたし、「男」や「女」が資本主義社会をも支えてきた。両者は前者から後者へとという因果関係だけではなく、相互に互恵的な関係をもちつつ、歴史的に特定化された人間やセクシャリティを「事実」として社会的に再生産してきた装置である。よってその播らぎは、社会文化体系に埋め込まれたジェンダー秩序の再編成を引き起こしつつある。

二、グローバル・フェミニズムは、一九七五年の国際女性年、メキシコ会議から始まった「国際女性の一〇年」などを契機に台頭した。これは、性差別や性暴力を顕在化させることで女性や男性の性的アイデンティティを公共的な論議の対象にし、既存のジェンダーによるパワーの不均衡という権力形態を打破しようとする運動であった。宗教界の女性たちが家父長制的教団構造への挑戦・意義申したを行ったり、環境・平和運動に邁進したのも、こうした流れのなかであった。九〇年代に入って女性への暴力防止は女性共通の、最大のグローバルな課題となつている。その背後には主権国家体系の揺らぎに伴う内戦において、犠牲者のフェミニゼーションが関連している。それは女性の身体に対する自己決定権の主張および身体に対する自己決定権を侵害するものに対する闘いであった。

三、本質主義のバックラッシュ。しかし男／女という非対称的なヘテロセクシズムによって形成されたジェンダー的秩序

の境界線が曖昧になっていくのに対して、当然、境界の再画定、再領域化といったバックラッシュが起きている。女性性の再発見を目指す運動、「伝統的な道徳原理」を死守する動き、性差別構造の「伝統」へのすりかえ、伝統的家族への回帰を叫ぶ運動が盛んになっている。その係争点として極めて重要な位置にあるのは「身体」である。生活世界（意味世界）とシステム世界（現実世界）の境界に立つ身体は、意味の生成、解釈を行うレトリックの根源である。身体への暴力と身体の商品化が今後重要な問題になるのは間違いない。上述の、自己決定権の主張は、身体の商品化という形で資本主義構造の中で再回収される危険性がある。グローバリゼーション時代とは、中心部では認識論的リアリズムの脱構築作業が進み、周辺部では本質主義の逆襲がおこるといふ重層な構造が進展する。よって今後さらに、宗教とジェンダー・イシューは、身体の管理や生命への介入や操作といった問題において多様な接触や対立を起こすことが予想される。

ヒジユラについての一考察

堀内みどり

V・D・パトナガールの「インド映画におけるヒジユラ」によれば、かつて映画の脇役や笑われる対象としてしか描かれてこなかったヒジユラは、特に九〇年代から映画のストーリーそ

のものに重要な役割をもったり、また、主人公として描かれるようにもなった。また、ドキュメンタリー映画ではヒジユラの主張をそのままに記録するといった手法が取られたりするようにもなり、インド文化自らが持つサブ・カルチャーとしてのヒジユラを知るといふ試みもなされてきているという。この傾向は、ヒジユラが「第三の性」の可能性を体現しているという最近の研究の主張に呼応しているように思われ、男と女という性的二別への問いかけともいえよう。

性的に生物性と社会性が不一致で、性的境界にいる人々をインドではヒジユラ (Jirra) と呼ぶ。彼らはヒジユラ・コミュニティを形成し、ここでは「グルーチェラー」（師弟子、あるいは親子）の関係が成立している。本来、ヒジユラは生まれながらの「両性具有」（半陰陽）者を指すが、現実には大半が生物的には男性として生まれ、その性についての不一致を自覚してヒジユラとなる。この意味でヒジユラは明らかに性自認の問題である。ヒジユラの伝統的な生活手段は、男児の出産や結婚などの祝い事で踊ったり歌ったりすること、また、その子どもや新婚の二人に祝福を与えること、祭りなどで人々を祝福すること、家々（特に商店）をまわってお金を乞うことである。同時にヒジユラが売春によって生活していることは周知の事実ではあるが、公然とは肯定されない。近代化が進むにつれ、ヒジユラの生活を支える伝統的な文化装置が働きにくくなったり、単に同性愛の男性がヒジユラ社会に侵入している。大抵のヒジユラは女装し、化粧し、女性以上に女性らしく振る舞う。多くは「男性」への性指向が顕著で、「男性」であると自

認できない人々である。しかし、彼らがヒジュラとしての人生を歩む根本的な理由は、「不能」であることだといわれる。そこで、ヒジュラとなるのに、去勢が行われ、去勢していないヒジュラは本当のヒジュラとは認められない。その意味でヒジュラは「男性」ではなく、また、女装し化粧するが生物的に女ではないので「女性」でもない。

インド社会では、ヒジュラは男性でも女性でもなくヒジュラとして認識される。ヒジュラ自身もヒジュラという性自認をする。性転換や両性具有をテーマとする神話や言い伝えはヒンドゥーの伝統では頻りに登場し、ヒジュラという性自認を受容する素地がインド文化に存在していることを示唆している。ただヒジュラは元は男だったという点には注目しておく必要があると思われる。ヒジュラの男と女という性的二別から離れた存在、家族や地縁からも離脱する状態はすべてを放棄する禁欲的な苦行者シヴァに同化される。それ故普通の人々にはない「聖なる」力があると考えられている。また、ヒジュラたちに直接非凡な力を与えるバフチャラ・マターの化身と見做すことで、儀式における肯定的な役割を正当化する。性の悩みを超えたもの、危険と隣り合わせの強力なエネルギーを持つ「母神／女神」の化身というヒジュラのあり方を説明しようとする。さらにパールヴァティーと合体したシヴァは両性具有の神となり万物創造に寄与する。そしてパールヴァティーはバフチャラに同一化されている。こうしてヒジュラの宗教性は両性具有が表象する「二元論を超えたもの」、女神が持つ両義性への信仰様態に類似するように感じられる。

古代末期における「公的祭儀」をめぐって

——帝政後期ローマの場合——

中西 恭子

古代世界の常として、ローマ帝国でも政治と宗教は表裏一体であり、政治的決定の際に「神意をはかり、国家の安寧をもたらすための交流手段」としての犠牲式やト占などの祭儀が不可欠のものとして行われていた。「皇帝礼拝」と称される帝室成員への忠誠表明儀礼や、都市ローマのカピトリウム十二神の礼拝と習合した地中海沿岸諸地域の神々に対する各地域における礼拝は、ローマ帝国領内諸地域の住民の帝国に対する帰属意識を強めた。他方、領内の諸地域では、都市共同体や属州を基盤として祭暦に応じた祭儀や競技会もそれぞれに運営されており、これらの祭儀もまた地域共同体住民の結束を強める効果を備えていた。このような共同体運営に欠かせない祭儀としての「公的祭儀」は、ローマ帝政期の宗教史全般にみられる現象である。しかし、紀元後三世紀以後の帝政後期ローマ宗教史を論じるとき、当時の社会における「公的祭儀」の宗教性は、とかく看過されがちであった。それまでの「公的祭儀」の形式を担ってきた「在来型ヘレニズム」ローマ的祭儀の没落」と、臣民の政治的意思決定装置ともなった帝室への忠誠表明儀礼のディオクレティアヌス帝以後における発達という現象はあまりに人目を惹きやすいからだ。従来の帝政後期ローマ宗教史は、「キ

リスト教陣営が内心の信仰よりも儀礼そのものを優先させる「形式的」な在来宗教を駆逐する過程」として描かれてきた。こうした歴史観の下では、当時の「公的祭儀」をめぐる状況は、「形式的な在来型公的祭儀」にかわって、より政治的で世俗的な局面の強い帝室への忠誠表明儀礼が台頭する過程として描かれがちだ。

しかし、紀元後四世紀における帝国の宗教政策と都市の関係に目を転ずれば、当時の「公的祭儀」をめぐる宗教性のいくばくかが明らかにされよう。コンスタンティヌス一世からテオドシウス一世に至る帝国の宗教政策ではとりわけて、犠牲式とト占の行使という「在来型公的祭儀」の指標であり、「神々との交流手段」としてみなされてきた要素がしだいに排除されてゆく。しかし、紀元後四世紀の帝国の宗教政策の変容をたどるに興味深い法典史料『テオドシウス法典』に収められた犠牲式とト占の行使の禁止に関する条文では、夜間の犠牲式や呪いの行使など、個人による魔術の行使と結びつく場面での犠牲式やト占の禁止が強調される。その背景には、当時度重なって生じた有力者失脚計画や国家転覆計画がある。ここでも共同体への帰属意識と忠誠心に対する個人の姿勢が問われているのだ。一方、競技会や演劇、帝室に対する忠誠表明儀礼の行われる場としての祭場は、コンスタンティヌス一世の時代にもなお保存されるべきとされた。ここでたとえば、シリアのアンティオキアにおける「公的祭儀」の状況を想起すれば、単に犠牲式やト占の行使といった儀礼行為の執行よりもむしろ「場所をともにすること」が都市住民の帝国や地域への帰属意識を高めたことが

推測されよう。在来の神々の例祭が都市を運営する参事会員たちの出資なしに行われたり、郊外の聖域が破壊されるような場合でも、聖域は存続するだけで「都市の魂の象徴」となりえた。そして、祭場での饗宴や舞踏、劇場や競技場での神話劇の上演もまた、「都市の繁栄」が共有される場となる。また、当時の帝室成員はテミスティウスらによる新プラトン主義的再解釈を経て、「神々」の加護を得てほとんど神人も同然となり、「臣民を護る存在」として位置付けられ、忠誠表明儀礼において「神々」にかわる存在として立ち現れた。彼らへの劇場や競技場での集団的な歡呼は、帝国への帰属意識の確認を「神人」たちから要請される場となり、まったく「世俗的」な要素には還元し得ない側面を備えている。共同体への帰属意識を問われる場としての「公的祭儀」の宗教性は、帝政盛期に比して明らかに揺らいでおり、より幅広い側面から検討される必要がある。

ゾロアスター教徒パーシーの

聖火殿建設をめぐる二、三の問題

中別府 温 和

ナウサリにおける聖なる火および聖火殿（アータシュ・ベラム Ash Behram）の建設は、聖なる火および祭司の管轄権（パンターク Panthak）をめぐるバガサ（Bhagasath）

とサンジャン (Sanjan) の対立を背景としている。これは、個人レベルでの聖なる火の創設とは異なる視点があることを示している。個人レベルでの聖なる火の創設は、死者の魂の供養を基本とし、信託 (Trust) を組んで聖なる火を維持する形態をとる。しかし、ナウサリの事例は、そうした個人による聖火および聖火殿建設とは異なり、サンジャン祭司とかれらが世話していた聖なる火が、祭司集団の利害にもとづいて、ナウサリから他のコミュニティに移動したことを契機としていることを示している。

ナウサリの聖火殿は、その大部分をスーラトからの寄付で建設されている。これまで、パーシーの聖火殿の建設については、建設場所を中心とするパーシーのコミュニティとの関係が取り出され強調されてきている。聖なる火は建設場所を中心とするコミュニティ主体で維持されてきており、聖なる火の個性性 (individuality) が強い。しかし、ナウサリの聖なる火および聖火殿に関しては、各地のパーシー・コミュニティを越えて、聖なる火の創設に実質的に関わるパーシーの姿が見出せる。ただし、この場合、バガサの系譜に属する人たちに限定されている。

また、スーラトのアンジュマン (Anjuman) がナウサリのアンジュマンと連絡を取り合っており、聖火殿の建設に協同している。さらに、アンジュマンのような集団のレベルだけでなく、個人のレベルでも各地のパーシー・コミュニティと連絡を取り合い、聖火殿の建設に着手している。ナウサリの聖火殿の場合は、各地のパーシーに宛て手紙を出して聖火殿の建設を知ら

せている。各地からは、これらの手紙に呼応して、寄付と協賛の申し出がなされている。寄付の対象は、聖なる火に関わる祭具、香木、祭司への報酬、儀礼への経費などである。寄付の方法は、金銭と土地の寄進を中心としている。

聖火殿の建設が、一部の富裕なパーシーの寄付を母胎として行なわれていることは、聖火殿の建設が、パーシーの経済的発展と関係していること、また、祭司の社会経済的利害に関係していることを予想させる。聖なる火は、パーシーの家の竈からダリ・メール (Dar-i-Mehr) に運び、その聖なる火の前で儀礼を行い、それが終了すると聖なる火を家に持ち帰る形が原初的な形態であったからである。永続的に燃え続ける聖なる火が建設されることは、F・コトワルが指摘するように、新しいことである。聖火殿ダリ・メール (Dar-i-Mehr, Agari) は、元来は聖なる火を永続的に保持する場所ではなかった。ナウサリにおいて、聖火殿ダリ・メールに永続的に聖なる火が保たれるようになるのは一七九六年である。それまでパーシーは、自分の家の竈の火に対して、祈りと供物を捧げていた。

聖火殿ダリ・メールに、聖なる火が永続的に保たれるようになることには、サンジャン祭司とバガサ祭司の対立が示すように、祭司が宗教儀礼を分化させ、自分自身を隔離し、清浄を保ちながら (yozadhragari) 一層複雑化した儀礼を持続的に実行していくようになったことが深く関係していた。したがって、聖火殿ダリ・メールには、儀礼的な祭祀空間 (パーウイ Davai) 、井戸、椰子の木、柘榴の木がそなえられていた。パーシーは、一八〜一九世紀の彼らの経済的発展にもとづいて、イ

ンド西北沿岸地域を移動し、各地に新しくコミュニティを形成する過程で、祭司集団の利害との関連も保ちつつ、コミュニティを中心に聖火殿を建設するようになったと考えられる。

第八部会

伊勢参宮習俗の現在

濱千代 早由美

伊勢は、幅広い範囲から人が集まり、有形・無形のさまざまなものが交換されたセンターであった。このセンター、つまり、都市には、人やモノが集まってくるが、その中でもとくに、伊勢に人が集まってくる現象、つまり、伊勢参宮と参宮習俗に注目し、伊勢という都市を考える手がかりとしたい。

中世以降、伊勢信仰は民衆化し、農業神、商業神として、現世利益的に受容されるようになる。そうした人々を、御師は伊勢講として組織し、食事、宿泊、お祓い、土産のパッケージ化を進めた。しかし、彼らは明治期に廃止され、現在の伊勢参宮は大きく変化した。だが、伊勢参宮という行動は今でもある。交通手段の発達によって、霊場への時間距離は短くなり、霊場は大衆化した。参宮のコーディネートは、御師に変わって、旅行代理店の仕事となった。

ここでは、伊勢参宮のどの部分が、どのような形で変化したのかについての事実関係を論じるのが目的ではない。伊勢参宮が身近になり、盛んになることも可能な状況の中で、かつてのような伊勢参宮への情熱が認めにくくなっているのが現実である。その一方で、かつての伊勢参宮や伊勢信仰のエッセンス

が、現代社会の中に認められるとしたら、これをどのように考えるか、そしてそれが伊勢という都市の性格とどのように関わってくるのが重要である。

かつての伊勢参宮の習俗のエッセンスが時間的な連続性を持つてつながっているということはあり得ないのだろうか。その連続性を、伊勢音頭を事例として取りあげて考察する。伊勢音頭は、伊勢参宮の道中や古市の遊郭でうたわれ、形のない伊勢土産として全国に持ち帰られ、そして、土地の風土に同化し、方言などを交え、形を変えながらも、各地に残った。そのうたわれ方は様々で、伝承されているという事実が参宮行動に結び付くとは限らないが、今なお身近に伊勢を感じ、ありがたいと思う感覚は共通しており、伝承地において「伊勢」は何らかの像を結んでいる。

伊勢音頭が、いきいきと伝承されている理由の一つとして、「伊勢音頭」というものが伊勢と参詣者の中で交換された場の問題が重要だろう。すなわち、伊勢音頭は、参詣者を惹きつけるための装置として機能した盛り場において、宗教家（豊作、商売繁盛の媒介者）であると同時に商人、営業マンでもある御師たちによって設定された場で、参詣者と伊勢（道者と地下人）との間で交換された無形のものなのである。彼らにとっての伊勢参宮は、巡礼と観光、あるいは聖俗の境界のあいまいな、聖俗入り混じったものとして、受け入れられ強化されたのである。

つまり、聖の側面を補強する形で、世俗原理が機能したと推測される。ならば、宗教都市においては、より世俗的側面が強

調される必要がある。したがって、伊勢を、宗教都市としてだけでなく、あえて、「宗教・世俗都市」として捉える視角が必要となるだろう。

ウミガメの宗教性

——信仰と利用、宗教と環境のはざまから——

藤井 弘章

ウミガメと日本人とのかかわりかたには、信仰の対象とするものばかりでなく、利用する、あるいは利用しつつ信仰するという形態があることが分かっていた（藤井、二〇〇一）。全国規模でそれらの分布状況を捉えようと、南西諸島、九州南部、紀伊半島南部、伊豆諸島では利用型、あるいは信仰・利用並存型、日本列島のそれ以外の地域ではおおむね信仰型の形態をとってきたようである。信仰・利用並存型というのは、何らかの宗教性をウミガメに感じて接している地域のことであり、中村禎里のいう「野生動物に対する敬意の有無」によって利用型と区別してよいであろう（国立歴史民俗博物館、一九九七）。

ここでは、利用と信仰の間に介在している心意、つまりどういう理由によって利用、信仰という行為に分かれるのかということについて検討し、次に信仰・利用並存地域における習俗と心意を明らかにすることによって、ウミガメがどのようにに宗教性を発揮してきたのかを究明したい。

利用と信仰の間で働く要因には、自然環境的なものと、生業的なものが想定できる。自然環境的なものとは、日本列島の北へ行くほどにウミガメに接する機会が減少し、南へ行くほどに増加するという生態的な要因が最も大きいと思われる。南のほうでは浜辺に上陸産卵する姿を目にする機会も多いが、北のほうでは希少性が高く、したがって縁起性も高くなると考えられる。次に生業的な要因としては、とくに漁民にとってはウミガメが漁不漁に影響することがあると考えている。魚群とともに漂っていることも多いといい、また網を破って被害をもたらす場合もあるのである。漁へのプラス、マイナスがウミガメに対する感情にも影響しているであろう。

信仰・利用並存地域における習俗としては、食用後の供養、縁起をかついで捕獲、遊戯的捕獲、祝祭的共食、捕獲・解体・食・売買などに関する禁忌などが見られる。供養とは罪責感情を宗教的に浄化しようとする文化であるとされるが（中村生雄、二〇〇一）、ウミガメの場合にはむしろ大漁祈願的な要素が強く見られる。出漁中にウミガメを見つければ何をおいても必ず突く、逃がすと漁がなくなるというの、積極的に大漁を呼び込もうとする心性が働いているように思われる。ウミガメ肉を漁民たちで祝祭的に共食するという習俗には、ウミガメに海の力の象徴のようなものを見出し、これを取り込み、一体化するという意味合いがあるのでなかろうか。捕獲・解体・食・売買に関する禁忌が存在するのも、漁民を初めとする沿海地域に暮す人々がこの動物に畏怖の感情を抱いていたことを示している。産卵のために上陸したウミガメは捕獲してはな

らないとする禁忌からは乱獲禁止の考えがうかがえ、解体に際して頭に桶をかぶせるという行為からは畏敬の念も垣間見える。このように考えれば、信仰・利用並存地域と信仰地域の宗教性には違いがないようにも見える。しかし、信仰地域が比較的単純、単一的な信仰形態を示すのに対し、信仰・利用並存地域では複雑で多様な選択肢があつた。信仰・利用並存地域では高知県や和歌山県などでの漁をもたらず畏怖の対象というだけではなく、沖縄県を中心に生命の与奪をも左右する強力な海の力の象徴と見なされていたということが推測できるのである。

参考文献

国立歴史民俗博物館編『動物と人間の文化誌』吉川弘文館、一九九七年。

中村生雄『祭祀と供犠——日本人の自然観・動物観』法蔵館、二〇〇一年。

藤井弘章『地域差と時代差からみたウミガメの民俗』『成城大学民俗学研究所紀要』二五、二〇〇一年。

山岳聖域の戒律と自然保護の関連

——英彦山の四土結界について——

長野 覺

一 山岳信仰を母体（母胎）とする修験道
「山の一本一草を敬います。そして自然と一体化します。そ

うすることによって神さまや仏さまに助けられ、修業ができません」。平成八年の大峯山奥駈総奉行の記事である（『金峯山』第二十八号、金峯山修験本宗宗務庁）。「大峯開闢役行者より以來、拙入申事なく御座候云々」（略）：山浅く成る事、秘密秘所と申す儀御座無く候云々」、これは正保四（一六四七）年、大峯山の北山郷に公儀より伐木の通達があつたとき、修験道当山派と本山派の先達代表が連名で、幕府寺社奉行に伐木停止を言上した記録である（『松尾山・矢田地域仏教民俗文化研究所』昭和六十年）。

山岳の自然に神仏を感得し、生死の限界に挑む厳しい峰入（入峰）の山岳抖擻を重ね、神仏の加持による超能力（験力）を獲得することで、自己を再生すると共に、その験力で衆生の願望に応えようとした修験者（山伏）たち。その根本道場は七世紀末に役小角が開山したと伝える大峰山とされ、冒頭の記録が示すように現代まで自然崇拜と保護の思想が継承されている。これは大峰山に限らず神・仏・道教などを習合した全国各地の修験道霊山に共通した思想といえる。

二 英彦山の聖域に残された自然

本課題の英彦山（享保十四年以前は彦山）は、福岡・大分両県界に跨る北部九州の最高峰（二〇〇M）で、この山地を水源とする遠賀川・山国川・筑後川（支流諸川）の流域は、総て弥生時代から米作の先進地域であつたから、古くより流域は山間部まで水田化され、山地部の原生林は著しく失われていた。このような条件下で、明治維新以前から英彦山の自然は、無為に放置し残されたものではない。経済的欲求に攻め続けられる

中で、聖域確保の知恵を「四土結界」の戒律によって保存したものであることを明らかにした。

彦山はすでに平安末期に筑紫の靈験所として都にも知られ（『梁塵秘抄』）、鎌倉時代には九州・老岐・対馬を信仰圏とする修験道靈山であった（『彦山流記』）。江戸時代になると全国的に民衆の登山が修験道を媒介にブームとなる。英彦山では旧暦二月十四・十五日の松会祈念祭（五穀豊穡の予祝祭）に、多い年は両日で七・八万人の参詣者が群集したことや、山内の戸口数の増加などによる俗化から、真摯な行場としての聖域を如何に守るかは、英彦山のみならず諸靈山に共通の大きな課題であった。その対策は各靈山に共通の戒律と、独自の戒律が複合している。

三 諸靈山に共通する聖域内の自然保護

修験道の諸靈山に共通することは、神・仏・道教思想などを習合していることから、神道の「凡神社四至之内不得伐樹木及埋藏死人」（『延喜式卷三』）。仏教の五戒の第一「不殺生戒」や、大乘の極意である「一仏成道 觀見法界 草木国土 悉皆成仏」（『諸仏教辞典』）。仙境を深山幽谷に求め、俗界と隔離する道教の神仙思想（『抱朴子』）など、これらを習合した戒律を守る聖域を明確にすれば、域内の自然の生態系は保護される結果となる。

四 英彦山独自の四土結界による自然保護とその成立時期

四重の聖域圏「四土結界」とは、(一)山麓部から殺生と五穀栽培を禁制し、聖俗混住の「凡聖同居土」。(二)中腹部は「方便淨土」として、妻帯修験の宿坊を設け、俗人（檀那）の宿泊を受

け入れた。域内は出血を忌み産婦は(一)の産家に下って出産した。(三)山体の九合目までは「実報莊嚴土」として自然の行場とした。(四)三峰から成る山頂部の北岳（阿弥陀仏 天忍穗耳命）、南岳（釈迦如来 伊弉諾命）、中岳（千手観音菩薩 伊弉冉命）は、英彦山三所大権現が鎮座し、自然と神仏と自己が合一可能な「常寂光土」とし、域内では唾や大小便も禁じた。

豊かな自然が現在まで残されているのは、四土結界の特に(三)の聖域内である。四土結界成立の時期は未詳であったが、中世に萌芽し、近世に明確化した可能性を指摘すると共に、戒律の実態について、従来の知見に資料を補強して発表した。

新出の誓願寺蔵仏涅槃図について

加藤 善朗

京都新京極誓願寺に蔵されている仏涅槃図二本のうち、矢口浩悦庵（代表・矢口恵三）によって修復されていた（絹本着色 仏涅槃図（けんぼんちやくしよくぶつねはんず））（以下誓願寺 A本と表記）が完成し、誓願寺に納められ二月十五日午後二時より開眼供養がおこなわれた。三年の歳月を費やしておこなわれたこの修理によって、軸木から下記の銘文が発見された。

洛陽誓願寺御住物 貞治三歳甲辰（一三六四）四月四日奉
修理所也勝阿弥陀仏 姉小路通大東町御表具師馬杉宗盤法
橋 寛文四甲辰（一六六四）四月二十五日 奉修福所馬杉

氏安廣公也 右宗盤法橋一男安貞所之書也 南無阿弥陀佛
六親眷屬一切亡魂兄弟聖靈為二世安樂啓白

寛文四年（一六六四）に記されたこの軸木によると、貞治三年（一三六四）以前に本図が作成され、誓願寺に伝えられていたことが明らかである。

現在京博文化財修理所で修復中の広島・西方寺藏（当麻曼荼羅「法量」一五五・八×一五二・二）軸銘からも「寛文九年（一六六九）巳酉二月十八日表具師 馬杉宗盤安廣 同重右衛門尉」との墨書が見いだされており、この涅槃図と同じ表具師が修復の手を加えたことが知れる。「大東町」とは、現・姉大東町のことで承応三年（一六五四）刊の『新板平安城東西南北町并落外之図』によると、誓願寺にもほど近い本能寺正門西側に所在したことが確認できる。

さて、この涅槃図は、同じく誓願寺に蔵されている他の一本（以下誓願寺B本と表記）と比して、保存状態もよく、古様をとどめており、全体の様式から十三世紀末から十四世紀初頭のものと考えられる。法量は一七七・〇×一一・四センチで、二メートルを越す大幅のものが珍しくない仏涅槃図にあつては、比較的小品といえる。画絹三枚を縫いで一幅としている。本図とともに誓願寺に伝存するB本は、慶長五年（一六〇〇）と寛文五年（一六六五）の修理銘が存する。

誓願寺A本の特徴はまず、釈尊の身体を皆金色に描く点、横臥し右手で手枕をする姿勢で描かれることである。こういった形式は、鎌倉以降一般的になる。これらの特徴を備える遺品は四例確認されている。ところがこれらの遺品は宝床（ほうしよ

う）（釈尊が寝ている直方体のベッド）のうち釈尊の頭の側を見せる様式であり、足側の側面をみせる誓願寺本A本の構図とはことなっている。

また二点目の特徴は沙羅林の手前、画面右上方に極楽の宝鳥・迦陵頻伽（かりようびんが）が舞っていることである。通常、迦陵頻伽の positioning は、宝床手前の会衆中央付近であるが、本図では釈迦入滅の空を滑空する姿で描かれている。このような意匠は神奈川県立金沢文庫蔵本、茨城・法雲寺蔵本で知られているだけである。これらはともに南北朝時代の成立であるが、本図は両本に先行する仏涅槃図として、きわめて貴重なものと考えられる。

三点目は、阿那律（あなりつ）に引率され、入滅の場に急ぐ仏母摩耶夫人（ぶつもまやぶにん）の一行七名を、ふたたび群集とともに、釈尊の足元に描き加えていることである。これも神奈川県立金沢文庫蔵本、茨城・法雲寺蔵と共通する特徴である。

この誓願寺A本は一四〇に及ぶ人物・禽獣類を描き込んでいる。このような登場人物の多きは、涅槃図の題材上の豊かさを示していることになろう。

公共空間における「からだ」の主題化 —— ルルド巡礼分析 ——

寺戸 淳子

フランスとスペインの国境近くに位置するルルドはカトリックの一大巡礼地であり、そこには次のような特徴がある。第一に、その巡礼空間は屋外（祭儀）空間を中心的な舞台としており、天候に関係なく、人々は市街や聖域に出かけて屋内にとどまることがない。第二に、その巡礼は傷病者を伴った巡礼団を中心とする「傷病者巡礼」を標準形態とし、傷病者の姿が目に入らないことがない。本発表では、ルルド巡礼のこのような特徴を、公共空間における「からだ」の主題化ととらえ、それがいかに構成され、どのような意義をもつのかを考察する。

ルルドの屋外（祭儀）空間には、次の特徴がある。そこは、歴史的事件へのコメントを控えた・普遍性の高い・公開された公共空間を志向する空間である。ルルドはかつては、フランスの罪に対する悔悛と勝利の約束を物語る、フランス・カトリック王国の復興を願う人々の聖地であったが、第二次世界大戦の境に、具体的な過去を記念したり未来の期待について物語ったりすることをやめ、あらゆる人々・立場に開かれた普遍性・公共性の高い聖域空間をめざすようになった。そしてそこは、傷病者を中心に組み立てられた祭儀とスペクタクルが繰り広げられる空間であり、傷病者の姿を目にすることが期待されている。

さらにそこは、誰もが姿をさらし互いを見あう開示空間でもある。この空間への参加資格はなく、そこから排除されるものもなく、通常人目に触れるべきでない・公開すべきでない・秘匿すべきであるとされることも、この空間では開けつづろげにされる。

そのような屋外（祭儀）空間で目にされる「からだ」は次のようなものである。第一に、傷病者からだ。肉体の不全を前面に押し出してアピールし、「苦しみの捧げもの」という宗教的観念の世界を構成している。第二に、奇蹟的治癒に与ったからだ。奇蹟は人徳などの明確な理由に対する報いではなく、神の恩寵をゆえなく被ることだと考えられている。第三に、男性ポランティアのからだ。軍隊の規律を体現した生産的市民たるブルジョア男性が肉体労働によって傷病者に奉仕する姿が、聖域では期待されていた。第四に、カトリック神学の中枢を占める神学的からだ。受肉したのち犠牲として放棄されたキリストの聖体と、ルルドに出現した無原罪のマリアという二つの存在が、ルルドに集まった傷病者の身体モデルとなっている。

公開空間で開示されるものなからで、無意味な・価値中立的なからでは存在しない。さらにそのからでは、次の二つの相補的なカテゴリーを構成している。第一に、様々な現存の中心に位置する、「肉体の苦しみ／弱さ／無力」を体現し外側からの力を被るからだ。第二に、そのからだを支える、「生産的・市民的」でありつつそれを自ら放棄するからだ。ルルドに持ち込まれた力あるからでも、その力を自分のためには使わず、他者のために蕩尽する。

では、力を被るからだを放棄するからだを歴史性を排した公共空間に持ち込んで「見せる／見る」ことに、どのような意味と効果があるのだろうか。「肉体の苦しみ」は、人間が、個別（共有不能）だが人類に共通し（普遍）誰も免れることのない理不尽な力を被る存在であることを目の前に突きつけてくる。そこでは、生産的・能動的力ではなく、弱々（vulnerability）と力の放棄が主題化されている。

ここにはあらたに次の二つの問いが残される。理不尽な力を被ることは、「からだ」によってでなければ主題化できないテーマなのか。また、そのような弱さや放棄は、「見ること」以外の方法では主題化できないのか、という問いである。

キリシタンと真宗の歴史的交差

—— 宗教の「民衆化」の流れのなかで ——

川村 信三

真宗学者のあいだには「真宗地帯のキリシタン改宗はない」というのが一般見解のようである。しかし、キリシタン研究の立場からいえば、真宗門徒はおろか、真宗地帯とよばれる地域にキリシタンが多いという史料に出くわす。むしろ、真宗とキリシタンの機構上と教義上の類似が一六世紀の日本人にとつてきわめて類似した宗教土壌を提供していたのではないかというのが基本的なテーゼである。

何をもって真宗地帯と呼ぶべきかには議論が必要であるが、一般に真宗地帯といえば、近畿、北陸の特定地域をさしているとおもわれる。しかし、現在、児玉識氏などをはじめとして、九州の真宗地帯も視野に入ってきた。実際、一六世紀の九州における真宗の分布は北陸・畿内と並行現象でありながら独自の性格をしめしている。しかも同じ舞台にやはり民衆のキリシタンが成長している。九州の真宗地帯とキリシタン地帯が重なることがしめせれば、冒頭の定説は訂正をよぎなくされるであろう。具体的な考察例として豊後の高田庄をとりあげる。

豊後国、府内近郊の高田庄は二十数力村からなる惣村的結合をもった地域である。大友義鎮の保護のもと府内で布教をゆるされたイエズス会宣教師のもと指導された信徒組織が成立した。ヨーロッパ・キリスト教は一三世紀以来「民衆化」をとげ、信徒による教会共同体づくりが活発化していたが、その成果である信徒信心組織（コンフラテルニタス）を一六世紀のイエズス会宣教師は日本におけるキリスト教共同体づくりに利用した。「慈悲役」とよばれる信徒指導者、集会、寄付活動、相互扶助、教理教育、慈善活動（死者の埋葬、ハンセン病者の世話）など、民衆化したキリスト教の道具としてのコンフラテルニタスは日本の民衆の間にもその成果をすくさま結んだ（七段階）。高田はそうした信徒共同体の形成を見るうえで、もっとも典型的な地域である。キリスト教の宣教が開始される天文年間から禁教令そして迫害におよぶ期間、この信徒共同体は司祭・聖職者の不在の折にも組織をまもりぬく民間信徒指導者のもと結束した。豊後崩れ（一六七〇年代）に高田から多くの隠れキ

リシタンが逮捕されたのは、その共同体が存続していた証左である。

この高田のキリシタンが従来はどのような宗教を信奉していたかといえば、真宗門徒であった可能性が高い。高田庄森町村の専想寺の起源は真宗の九州最初の惣道場として天然による（一四八四年）。辻本（毛坊主）の指導、道場の広がりのおかげ、この地区の大部分の住民が真宗門徒であるか、あるいはその布教方法を知っていたひとびとであったことが知られる。つまり、二つの宗教は同じ土壌で成立した。コンフラテルニタスも真宗の講に酷似しているし、キリシタン民間指導者は「看坊」（やはり真宗用語）とよばれ、毛坊主（辻本）と同じ役割をあたしている。機構面でも教義面でもキリシタンと真宗はおなじアナロジーのもとに理解されたとおもわれる。実際フロイスなどをはじめ、宣教師報告に両教の交差を見ることができ。豊後、大分市高田庄以外にも、類似した地域は少なくない。甘木近郊の秋月、中津、天草などを指摘できる。

真宗・キリシタンが酷似しているのであれば、移行する必要はなかったかという疑問にたいし、一六世紀の日本宗教事情がこたえる。黒田俊雄氏が示すとおり、日本仏教も顕密仏教をはなれ「民衆化」ととげ、それが本格化し民衆間で隆盛となるのは一六世紀である。キリスト教もまさにこの時期日本に伝えられた。キリスト教の広がりとともに、一五七〇年代以後「石山戦争」による真宗内の混乱のなか、同様に民衆化したキリスト教（機構面でも教義面でも類似）のうけいれを人々が決意してもおどろくにあたらない状況があった。

「シヤマニズム論」の背景と課題

——動態信仰現象論の立場から——

楠 正弘

この発表は現在準備中の書物『日本人とシヤマニズム』（仮題）のなかの一部を要約したものである。日本人の信仰現象を研究しようとする際、シヤマニズムの研究は宗教研究の一分野になって来た。しかし、他方、シヤマニズムという名称が流行化し、基本的な問題や方向が乱されて来た。この発表はシヤマニズム論の問題点を反省して将来の研究に役立てることを目的とする。

一 學術用語としての「シヤマニズム」の形成

シヤマンとかシヤマニズムという用語は日本語ではない。「シヤマン」と「シヤーマン」、「シヤマニズム」と「シヤーマニズム」はいずれが原語に近いのであろうか。シヤマンという言葉からシヤマニズムという言葉が作られた。この言葉の原語はシペリアのバイカル湖周辺に住むバルグジンツングースの言葉 *shaman* である。これが発見者の国のナマリでシヤマンと発音され *shaman* と呼ばれるようになった。その後発見される類似現象はシヤマンという學術用語でよばれている。シロココロフによると *saman* の語根は *sama* であってバンザロフやニオラーゼの主張する *sam* ではなく。 *sama* に行為を現わす接尾語 *ko* が加わって *saman* という言葉ができた。語根 *sama*

をもつ *samadzan*, *samaideran* は *to shamanize* 「神がかりになること」である。 *saman* とは「他人の依頼に応じて、エクスタシーに入り、自分で左右することのできる spirits をもっている人」であるとシロコゴロフはいつている。シャマンに関する報告は「トナカイの道」を通じてロシア・ヨーロッパの知識社会に運ばれ、ここでシャマニズム論が形成された。東北アジア地域のシャマニズム研究は鳥居や白鳥によって行われたが、近代日本のシャマニズム研究に大きな影響をあたえたのは W・シュミット等やエリアードである。これらのシャマニズム論は欧・米のシャマニズム論を背景にもつもので、彼等はシャマニズムを呪術、異教、低級信仰とみなし、社会人類学、民族学、歴史学等は、シャマニズムを原始社会、未開社会における原始信仰として理念化した。

二 シャマンと沙門

シャマニズム論はもう一つの難問をもっていた。それはヨーロッパのインド研究者によって主張された *śramaṇa* 沙門論である。これらの学説は *śaman* がインドや西域から伝播したと主張した。その主な学者はオルデンベルク、シュレーゲル、クラポール、シルヴァン・レヴィー、ミロノフなどである。レヴィーはトカラ B, *saman* を原語とし、これが一方では東北アジアや中国に伝播したといったし、他方では、中国語の沙門という言葉が作られたといわれた。沙門はインドの仏僧と同じ意味をもっていた。ラウファーはこれに反対し、圏下は賛成した。私は *śramaṇa* 沙門 (沙門) 論は訳経史の中で生じた問題であり、これとツングース語の *saman* とは別問題である

と考える。これを支える史料は梁の慧皎著『高僧伝』である。ここでは訳経僧三五名中一八名は月支、ソグド、龜茲の人である。しかし、シャマンに関していえば、中国には巫覡がおりツングースには *šaman* がいた。これは伝播論の一元論では解決できない問題である。ここには文化複合論的研究が必要である。

三 古代日本人の巫覡と沙門

『日本書紀』の中に現われる沙門の名は仏教渡来後、孝徳紀一一件、斉明四件、天智七件、持統一〇件で、僧、出家等を加えると仏僧はかなりの数になる。一方、巫覡に関しては仲哀紀、神功紀に「神がかり」が詳細に記載され、当時、氏上と妻による「神がかり」現象があったことを示している。仏教渡来後にも巫覡の数は減少していない。沙門は出家し三宝に帰依し具足戒を保つ聖人としての評価をうけたが巫覡は呪者として存在した。日本人の信仰の中には爾来宗教的なものと呪的なものが存在し、社会的、心理的に、両者は反撥しながら共存した。このような矛盾・調和の信仰現象は日本人の動態信仰現象を示すものである。動態信仰現象は日本人の信仰現象そのものである。このような視角が、日本人のシャマニズムを再考する課題であろう。

沖繩県西表島のかまど神信仰

窪 徳 忠

本日は、今年七月に行なった西表島北西部の祖納・干立両集落の調査結果を報告する。

神の称呼はピヌカンである。又吉正治は『生活習慣としての祖先崇拜の基本儀礼』で、ヒヌカンの別名ウミチムンは御三物と書くが、どんな願いも叶通すので、「御通門」、「御道門」といわれていると記す。何処の伝承か不明ながら、ウミチムンはヒヌカンの上品な表現で、別名ではない。また御三物は天、地、海、もしくは父、母、養親といわれているとも記すが、初めて聞く新説である。

ピヌカンのよりしろは、古くは三石を鼎立させた竈自体だったが、今は台所の一隅に置く香炉が多い。干立に箱に入れた三小石で囲んだ香炉があつたが、撮影は拒否された。三小石を横一列に並べたのがピヌカン神で、ウタキにあるともいわれたが、未実見である。星勲は「西表島の村落と方言」で神名をキンマムンと記すが、実相ではない。神数は三柱、一柱の両説があり、性別は女神とする。神の上下天については、全然不知、秋の彼岸に上天し、春の彼岸に下天、旧一月二四日に三柱中の一柱の神が上天し、旧一月四日に下天との三説があつた。従つてこの地区では、中国の竈神上下天説は広く且正確には伝えられていないと思われる。神の上天目的は、家人一年間の動静

の天神への報告とされているので、上天日の供物は丁重だが、精細は省く。拝者は祖納の一人(男性)を除いてすべて老婆、拝時は満潮時、朝食後、午后、拝み方も合掌、合掌後頂拜、二拍手後合掌、線香も半片、半片と二片二回、半片と二片と皆異なる。俗称ピヌカンの年頭という旧一月四日の下天日の供物も家による相違があるが、干立では福を吸付ける意味で蛸足を重視する。線香数、拝時、拝み方は一切上天日と同様ながら、拝詞は天神への良い報告の感謝と来る一年間の加護である。祖納の一話者は、家族が罹病せず、孫の入学できたのを加護の例にあげた。上下天日以外には毎日または朔望に拝むが、豊年祭、盆などの際には必ず拝む。干立の一話者が家人の誕生日、別の話者が家人の還暦、米寿、子や孫の誕生日などに入念に拝む点は、神を一家の守り神とする考えの反映として注目される。神を火神視する祖納の男性が、火災がないよう、吉事のあるようにと、起床直後に線香半片を供えて合掌礼拝するのは、他の話者達が男性が拝むと悪いことが起る、男性はピヌカンを拝まぬと説くことに反して、不審である。その上、一般にピヌカンを家の最高神とするのに対して、この男性は床の間の神を第一、ピヌカンを次ぎとする。それらの理由は次回の調査で確かめたい。他の話者達は、朝食前から午前九時までの時刻に、茶、線香半片を供え、上下天日同様の作法で、一日の加護を祈るが、朔望には供花、水を換える。神前のタブーは、干立の一話者が神前で悪いことをいうこと、物を喰べることをあげたのみで、他の話者達は知らなかった。結婚の際、嫁は実家のピヌカンを拝んでのち式に臨むべきだが、半数の話者は知らなかつ

た。星勲は『西表島の民俗』で、式の翌日の新夫婦の礼参りの珍しい習俗を紹介しているが、私は知らなかったために、その現行か否かは尋ねなかった。分家の際には香炉の灰を持たすのが一般的ながら、祖納の二話者は知らなかった。以前は主人夫妻が死ぬと竈を破毀して新造したが、今回の話者達は知らなかった。人々は祖納の前泊ウタキ、干立のスーカヌウタキを村ビヌカンと称し、ツカサが拝むとのべた。干立の一話者は西表島の炭坑にヤマトから人が来て伝統的信仰や習俗への関心が薄れたとのべたが、恐らく事実であろう。以上祖納・干立のビヌカン信仰の調査結果を報告したが、くわしくはいずれ出版される報告書によって承知して頂きたい。

政治的介入による葬送習俗の変容

——中国徳宏タイ族の事例研究——

長谷千代子

中国では清朝末期以来、国民の生活を近代化することが政治的課題となり、現在の中国政府も風俗習慣や生活の近代化に取り組んでいる。葬式の簡素化と火葬の奨励をともなう葬送習俗の改革は、生活の近代化の代表的なプロジェクトの一つであり、雲南省の南西部に住む徳宏タイ族の生活にも影響を与えている。本稿の課題は、徳宏タイ族の葬送習俗の観察をとおし、近代化政策のもとで「宗教」や「民族文化」という公的な

概念のもとに整理・再編されつつある人々の風俗習慣や生活の実態を明らかにすることである。

現在の徳宏タイ族の葬送習俗は、地縁集団で葬儀を営み、上座仏教の僧侶を招いて読経してもらい、山の墓地に土葬し、その後数回にわたって死者の供養をするのが一般的である。こうした現在の葬送習俗には、習俗改革の影響のあとがいくつか見られる。

改革の成果がもつとも上がっているのは儀礼の簡素化の側面である。一九五〇年代に行われた葬式に比べて、死後七日目の供養が三日目に行われるようになり、一ヶ月後の供養が省略されるなど、規模が縮小していることが、人々の証言や一部の記録によって明らかになっている。葬送儀礼の簡素化に取り組む村長レベルの自主組織も次々に成立している。

その一方で、改革の成果があがっていないのは土葬改革および火葬の普及である。葬儀を効率的に行うため、追悼会会場、火葬場、骨灰堂を備えた殯儀館という施設が国策として中国各地に建設されており、徳宏州では州政府所在地の芒市に一九八六年に造られたが、そこで火葬される遺体は年間三〇〇体に過ぎず、しかもそのほとんどは徳宏に客死した外来の人である。

殯儀館長によれば、新聞紙上で火葬キャンペーンを張るのとはばかられるほど火葬に対する抵抗感が強いという。こうした点からは、人々の反応の中に、改革を積極的を受容しようとする側面と、変化に抵抗する側面があることが分かる。

しかし、特に注目したいのは、そのどちらでもない中間的な種類の実践である。具体的な事例としては、ポイ・パラと呼ば

れる儀礼行動を挙げることができる。ポイ・パラは普通数家族の共催で、村人や親戚・友人を招いて宴会を開き、仏像その他大量の品物を寺院に寄進する祭りである。希望者が自発的に任意の時期に行うもので、それによって功德を積むことができると考えられており、徳宏においては重要な仏教儀礼とされている。

しかし、ポイ・パラのこの一般的なイメージに対して、二つの留保を指摘する必要がある。一つはポイ・パラが事実上葬送儀礼の役割を果たしていることである。これはポイ・パラの主催者の話や、具体的な死者のために用意された寄進物があることから確認される。しかし個人の事情に立ち入らずにポイ・パラの意義を尋ねると、漢族・徳宏タイ族の別なく功德を積むための儀礼であると答え、葬送儀礼としては語られない。もう一つは、仏教儀礼としてのポイ・パラは、徳宏タイ族以外にはあまり知られていないということである。仏教は徳宏タイ族の文化的指標であり、対外的には観光資源として利用され、対内的には迷信的と見なされる習慣をそぎ落として「健全化」し、民族団結のために利用されているが、ポイ・パラはそうした文化の再編をほとんど受けていない。つまり、ポイ・パラは葬送儀礼として規制されることも、仏教儀礼として再編成されることも免れているのである。

このポイ・パラの存在は、近代化政策に対して単なる受容でも抵抗でもなく、その二者択一的な決断をすり抜けつつ営まれる生活領域の存在を示唆している。「宗教」や「民族文化」といった公的概念による表面的な語りの裏側で、人々の二枚腰の

生活実践が営まれていることを、窺い知ることができよう。

「カルト」をめぐる教育と調査

——大学における実践報告——

弓山達也

一九九五年のオウム真理教による地下鉄サリン事件以降、いわゆる「カルト」に対する予防活動を展開する大学は少なくない。だが、その実態は講演会やピラマキなどの単発的なものだったり、新入生向けのオリエンテーションなど対象が限定されていたりする。こうしたなか、宗教知識教育をはじめとする宗教の応用的・実践的貢献は可能なのだろうか。とりわけ現代宗教に心寄せ、大学に勤務する研究者にとつて、これは大きな課題であり、実際、大学内の期待もあると思われる。しかし社会心理学のアンケートや大学内の宗教者の情報交換はあるものの、「宗教学」界では、きちんとした形で議論がなされたり、情報交換が行われてはいない。本報告では、報告者が二〇〇〇年度に都内H大学での講義で年間を通じて「カルト」を取り上げ、調査を行った際、そこで直面した諸問題を報告し、議論を共有していきたいと考える。

報告者が非常勤で勤務するH大学の教養部には「現代宗教論」というゼミ形式の講義が置かれている。報告者は昨年で一〇年間、この講義を担当し、その内容は報告者のサイト

(<http://homepage1.nifty.com/yumiyama/>)にて公開している。二〇〇〇年度前期は島嶼進「オウム真理教の軌跡」の輪読、ゲストスピーカーによる講演、懇親会を行った。後期は学生のグループ活動を開始させ、一〇月に学生四名とともに、ある「カルト」関係者の住民登録・就学問題で係争中のX市を訪問し、住民に対するインタビュを実施。一月には、この「カルト」の元メンバーが来講し、学生による講義内インタビュを行った。その講義予定は随時前述のサイトにアップしていった。

しかし一二月になつて教養部教授会執行部よりサイトに関するクレーム(サイトの撤去と次年度シラバス内のURLの削除)があった。直接の理由は「肖像権を含めたプライバシーの侵害にあたる恐れがある」となっていたが、プライバシーに関して受講者、教授会との合意がとれた後も、「容認しかねる面がございます」との通知があった。この件に関しては先のサイト内の掲示板や宗教心理学関連のメーリングリストで「カルト」を講義で扱う是非として議論がなされ、その論点は体験的学習の重要性を指摘するもの、その反面、問題が生じた際の責任の所在に関するものの二点に集約された。

同時に単独で報告者はX市の事例に関して継続調査を試みたが、それは難航した。報告者のインタビュの不手際もあったが、先方よりの調査拒否、レポートの雑誌掲載不許可の理由には、「調査を受け入れると失うものが大きすぎる」「先生の研究上の業績よりも、X市の、地元の住民の平穏な生活の方が大切」との文言が見られた。

以上のことから、①カルトをめぐる調査(研究)と教育(啓蒙)には、ある程度に分業が必要で、学生を「カルト」の現場に連れ出すことによる体験的学習は効果があるものの、どこまで学生を研究・調査に関わらせるかには慎重にならざるを得ない。②また、カルト調査は、「カルトは宗教か」Ⅱ「宗教とは何か」という問いが常に待ちかまえているフィールドであり、ここでは研究者自らの宗教観の表明も余儀なくされる。③そしてそのフィールドに立ち入ることは、意見対立・係争中の事柄に首をつっこむことでもあり、研究者は透明な存在ではいられない。調査者の「客観的」「価値中立的」立場の再検討が必要となるであろう。④同時に研究成果を公表すること自体が、一方の当事者の直接の不利になりかねないとき、研究者は自らの研究の公共性を主張できるか、研究者の社会的意味が問われる。こうした点を議論していくなかから応用宗教学・実践宗教学の可能性が見えてくるものと思われる。

新宗教「イエスの方舟」の 正統性と異端性

新 免 貢

前史を辿れば、四十年以上も前に遡る新宗教「イエスの方舟」(以下、方舟)は、一九七〇年代後半の例の騒動以来、一人の脱会者も出さず、現在福岡県内で自らが経営するサイトク

ラブ「シオンの娘」や公の施設などを主会場として聖書を検討する集会を定期的に守り続けている。そのこと自体が特筆すべきことであると同時に宗教的な考察に十分に値する。

方舟の集会では、既成のキリスト教会の手法とは著しく異なつて、献金は求められない。そこでは会員が自らの具体的な信仰体験（例えば、病からの癒し）を語つたり、聖書解釈を開陳したりする。だが、基本的には主幹者「おつちゃん」こと千石剛賢氏（以下、千石）のコメントや説教が中心である。そのような集会に外部の者を案内するために方舟は、極めて素朴な宣教戦術を用いる。例えば、「幸・不幸」「死」「人間関係」「悪魔」などの世間一般の関心を引きそうなキーワードを駆使した様々な具体的なメッセージを記したチラシが活用される。また、聖書に基づく人生や人間関係のあり方に関する文章を寄せた『エーシュ』（ヘブライ語で「火」という意）という小冊子もある。なお、寄稿者はそれぞれの本名ではなく、ヘブライ名を用いている。

「学のある人間は器用だが、学のない人間は啓示に頼るしかない」「型破りの聖書の見方をする」と語る千石氏の聖書解釈や説教内容は、実は決して型破りでもなければ「異端的」でもなく、むしろ、「神学は地の知恵である」と言つて自らが批判してやまない伝統的キリスト教神学の枠組みの範囲内にある。実際、千石は「神の言葉によつて人間存在の命が向上していく」という自らの主張を根拠づけるために、「新約聖書中のパウロ書簡や正典諸福音書における有名な言葉を教珠つなぎのように援用する限りにおいて「正統的」プロテスタントの枠内にあ

ると言つてよい。また、千石は自分自身の人生体験を織り混ぜ、世相や耳目を引く世の中の出來事を引き合いに出して、聖書の言葉と自由に結びつける。会員たちはそういう手法に基づく千石の説教に注意深く耳を傾け、千石から説教中に投げかけられた問いにも即座にはつきりした声で応答する。彼らの見せかけではない粘り強い信仰活動は、新約聖書の『使徒言行録』が要約的報告という形で理想的に印象深く描写している原始キリスト教の生き生きとした一致団結した信仰の営みを想起させてくれる。千石と会員たちとは深い信頼関係に基づく生活を共にしながら、日々「体当たりで聖書の言葉を学び、観念を排除」して信仰の実践に励んでいる。つまり、「十字架においてキリストの意識が実現。この事実を受け止めて生活をやってみようとする。それが騒動の原因にもなった。キリストの考えで生活するのが方舟の素顔、修行しているのではない。体を張つて、命を張つて、キリストの十字架を負うことを心がける」というのが彼らの生きる形である。例えば、女性会員たちは「シオンの娘」でホステスの仕事をしていても、プロとして夜の世界に染まってホステス人生を歩んでいるのではなく、ありきたりの人生を捨てて聖書の言葉に学んで手抜きせず今日一日を生きるのである。

このように千石や会員たちの側に寄り添つた内在的理解に立てば、キリスト教のどの「派」にも属さない単立の「派」としての方舟の特色がより明瞭に浮かび上がってくる。それは、元來哲学や宗教上の「派」を意味するギリシア語「ハイレシス」に近いであろう。

ありきたりの社会通念という入れ子の中に嵌らないがゆえにマスコミ一般からは非難に曝されやすい方舟のような宗教集団に対する宗教研究者側の分析的定義付け（「新宗教」「異端」など）は妥当かどうかという自己検証、あるいは、当該宗教集団から見れば世間一般はどう見えるかという内在的観点が今後の宗教研究に求められるであろう。

新宗教とハイパー宗教

——現代宗教への一視座——

井上順孝

新宗教研究は、十九世紀から二十世紀にかけて、日本で形成された新たな宗教運動、教団を対象とし、それらの形成や展開の過程、組織、活動、教えの特徴、その社会的背景といったことを主な研究視点としてきた。多くの事例研究が積み重ねられ、さまざまな角度からの分析が提起されたが、もつとも重要なテーマの一つである「新宗教とは何か」という問題については、必ずしも十分な議論がなされたとはいえない。一九七〇年代末からの「新新宗教論」は、この点を浮き彫りにする結果となった。新新宗教という概念に対して、従来の新宗教を旧新宗教と呼ぶ研究者もいたが、新新宗教と旧新宗教との差が、旧新宗教内の差異に比べてそれほど大きいのかどうか議論の一つとなった。

それまでの新宗教研究においては、新宗教を時代との関連で類型化を行うという発想はそれほど顕著でなかった。その一つの理由は新宗教という命名の時期ともかわりをもっている。一九六〇年代から七〇年代にかけて新宗教研究が広がりをもせたとき、社会的には新興宗教という言い方が一般的であった。そこには十九世紀に形成された黒住教、天理教から、戦後教勢を伸ばした立正佼成会、創価学会までが一括されていた。研究者は、蔑視のニュアンスを含みがちであった「新興宗教」に代えて、「新宗教」という用語を用い、学術的に一般化した。しかし、新宗教が形成されたときの時代的背景の違いに起因するであろう新宗教の類型化については、民衆宗教と新宗教との違いを論ずるなどの例はあったが、さほど論議されなかった。

そうした研究経緯の中に、新新宗教論が起り、社会の変化に対応した新宗教の質的变化についての議論が再浮上することになった。これは新宗教研究者が自ら新宗教の変化を体験したことが大きい。つまり、幕末から戦後期に至る変化は、当然結果だけしか見ることができず、その過程を体験しえない。そうした違いが一つの理由として想定される。

しかし、八〇年代になって、新新宗教論が急速な広まりを見せたということは、この時期に注目された新しい運動のなかには、たんなる社会変化への対応の一段階、という以上のことを印象づけるものが混じっていたゆえと考えられる。最近の運動のなかには、ごく少数ながら、基本的なところで従来の新宗教とは異なるものが観察される。その意味ではこれら新宗教とは別のカテゴリーで考えていくという視点も提起する必要がある

る。当然のことながら、この視点は、新宗教とは何かという議論と並行させていくべきものである。

新宗教の基本的性格を日本社会の近代化に対応する形で出現した宗教群と捉えることが可能である。日本の伝統的宗教（神道、仏教宗派）と教えや儀礼などの面で、大きく依存する形で形成され、展開しているのが明らかだからである。ところが一九七〇年代頃から、そのように捉えにくい運動が観察されるようになった。GLA、幸福の科学、オウム真理教などである。

この新しいタイプの運動は、日本の伝統的宗教との連続性がきわめて乏しい。そのことが逆に、従来新宗教と呼ばれていたものが、それぞれの国の伝統宗教を基盤としていたという特徴を浮かび上がらせた。

こうした伝統宗教に依存する度合いの急激な減少は、背景になる大きな社会変化、すなわち情報化、グローバル化の急速な進行に結び付けて考えることができる。この点は国際的視野でみるといっそうはつきりする。たとえばラエリアンムーブメント、サイエントロジーなども特徴である。これらを、とりあえずハイパー宗教（ハイパー・トラディショナルな宗教）と特徴づけたい。それぞれの国における伝統宗教との連続性がなく、さまざまな宗教的要素や場合によっては、宗教以外の要素も中核部分に積極的に採り入れる点が特徴である。

こうしたものの出現には、「ハイパー宗教」を受け入れるような意識が広まる社会的状況の生成を想定しなければならぬ。戦後、日本で新宗教が市民権を得た頃に「消費者の欲求」による宗教選択という言い方がされたが、これが情報化の進行

等によって、さらに次の段階に達しつつあるのではないか。（近代国家にとつての）伝統宗教という枠が、社会が宗教の妥当性を語る際の基準としての力を急速に弱めつつあり、宗教と宗教でないものとの境界の不明確さが強く意識されはじめたということである。

モルモン教成立の背景

——E・トッドの家族人類学を仮説とする考察——

高山 眞知子

周知のように、新宗教モルモン教は個人主義の国アメリカの宗教の中では珍しく系譜性や家族にこだわる宗教であり、系図調べの実践は広く知られる。なぜこのような宗教がアメリカで成立しえたのか？ 本発表では、モルモン教の支持基盤の性格を検討する。その結果分るのは、ユタへの移動後の十九世紀後半の新たな信徒の供給源は、ヨーロッパの「直系家族地帯」からの移民であり、元来系譜性への親和性を持った人々だったためであり、それに対応する形で教義的系譜志向も強調されていたのである。このモルモン教現象は、E・トッドの家族人類学の仮説に合致する一現象なのである。

一、系譜性志向の諸側面。一般に新宗教では、始祖が神の系譜に連なるとの啓示を受けたり、そのような史観の経典を記すのは珍しい事ではない。モルモン教では、少年ジョーゼフ・ス

ミスの受けた啓示、『モルモン経』がそれにあたる。しかしモルモン教では、この他に多くの系譜性志向現象が見られる。例えば、旧約・マラキ書のエリアの啓示、それに基づく信徒の祖先探し、死者への代理洗礼、死者への代理結婚、系図調べの教義的制度化、「永遠の結婚」の啓示、系図協会の成立、世界各地の系図データの収集とマイクロフィルム化、ロッキ―山中の岩盤洞窟への保存などである。これらは公然たる一夫多妻制実施の時期と一部重なり、多妻制放棄の頃に、系図協会が始まるのである。

二、信徒の供給源。モルモン教徒の、時代別のおよその信徒数、移民の比率、人種構成、経典が各国語に訳された年、渡航記録などについては、かなり詳しいデータが存在する。それらから明らかにするのは、約八万五千人がスウェーデン・ノルウェーなどから一八五一年〜一八六六年に来たこと、ドイツ・スイスなどからも来たことである。

三、E・トッドの家族人類学と、直系家族。トッドは『新ヨーロッパ大全』（一九九〇年）において、構造主義的手法をヨーロッパへ言わば逆照射し、人口学的計量調査によりヨーロッパに四種の親族タイプの存在することを明らかにした。このタイプの分布は国境とは必ずしも対応しないが、近代以降極めて安全性を保っている。親子関係における権威主義対自由、兄弟関係における遺産分配の平等対非平等等を基に、四種の親族タイプ（絶対核家族、直系家族、平等主義核家族、共同体家族）が描写される。この四通りの在り方は、人間関係についての無意識の期待構造を形成し、さらに神と人間の関係の在り方に

いての潜在意識を形成し、また世俗化以後のイデオロギーとしての社会主義やナシヨナリズムの色調を規定し、移民受入れの態度にも反映するという。

さてこの中で「直系家族」とは、親子の三世代同居と権威主義、遺産分配における兄弟間の非平等（一子相続）を特徴とし、また世代間の文化の伝達、なかでも識字化を促進する。直系家族の分布地域は、ドイツ、スイス、スウェーデン、ノルウェー、イギリスのスコットランドなどである。（なお以上の四種は、ヨーロッパでは外婚制・一夫一婦制の下にあるが、内婚制・一夫多妻制の下で行われる地域も存在する。ユダヤ教徒は元来、内婚制・一夫多妻制の直系家族、イスラム教は内婚制（父方平行イトコ婚）・一夫多妻制の共同体家族の地域に広まった。トッドによれば、宗教改革は「神による選別」という「非平等」観念への抵抗の少ない心性を持つ「核家族」という（イングランド、オランダ）と「直系家族」地域に広まった。さて、このようなトッドのマクロ的モデルの下にモルモン教の系譜性志向を眺めると、特にユタ移動後のそれは、ヨーロッパの直系家族地域からの移民の無意識の心性を反映していたと見なすことができるのである。

終末予言失敗と未来ビジョン

— オウムからアレフへ —

尾 堂 修 司

本発表はオウム真理教がアレフとして再出発した教団の状況を対象とする。そこでの教団の関与した事件の総括、予言の失敗を巡つての解釈や対処、教団未来ビジョンについて、教団の終末運動挫折に対する神義論のあり方として考察した。

この教団は破滅的終末後に千年王国的理想世界が想定されていたので、その予言の失敗による終末運動の挫折は、新たな未来ビジョンの再建を不可欠な対処として含まなければならなかった。アレフとなり麻原彰晃を教祖から外すが、「霊的指導者」として温存する努力、麻原の正当性と批判へのバランスなどの教団内での難問がアレフには課せられている。否定できないオウムとの連続性において、彼らが採用した戦後日本の復興をモデルとする未来ビジョンについて考察した。これは教団幹部が現在のオウム事件後の教団の置かれた状況を、敗戦日本に見立てたのであり、客観的にそれが妥当かは問題でなく、彼らのそのような試みが、終末予言失敗後の神義論構築として注目される。

二〇〇〇年の拙稿「終末予言の失敗——オウム真理教を巡つて」(西日本宗教学雑誌(二二号)で、この教団が一九九九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

通過して間もなく活動休止宣言したプロセスを扱った。今回は具体化された予言失敗の神義論上の対処を対象として前論文を補充する。

この団体は現在、新教祖も置かず、新たな予言を打ち出す指導者を欠き、日時まで指定した終末予言の失敗は来臨の繰り延べを許さなかった。本発表では、二〇〇〇年一月一八日に教団が上祐幹部の指導でアレフへと名称変更し、様々な教団改革を行つて以降を対象としている。予言失敗に対する教団の対処は具体的となった。この予言失敗対処の一環としての「戦後日本モデル」が登場した。

オウム事件当時はオウムと戦前日本を同一視するコメントが多数あった。その典型であるロバート・J・リフトンは、明治維新以降の国家神道は「オウムにグル中心の先例を与える役割を果たしていた」と述べる。このようなオウムを戦前日本に類似させて両者を同時に批判する論に対し、上祐氏らはモデルとしての戦後日本を提示すると同時に、事件前の教団を戦前日本に準えて、オウムとアレフの連続性を保持しようとしている。終末運動挫折で一旦解体させたオウムを、敗戦で解体した日本帝国に重ね、戦後日本復興をアレフとしての教団復興のモデルとして肯定する。さらに大東亜戦争では否定できない日本の正当性があつたという一部の思想と同様に、オウムによる事件さえも一部正当化する余地を残す。ここではオウム事件実行犯と教祖麻原を切り離し、軍部とそれを利用された昭和天皇の関係にモデルを見いだす。このようなオウム事件に先の大戦を巡る日本を連動させた解釈は、政治的に左右両派にも振れた反発と

問題提起を突き付けていると考えられる。

現在教団は戦後日本モデルの現実路線や近未来のI・T教団構想を採用している。しかし信徒の内面において、終末予言失敗後の救済願望は、出口王仁三郎同様に麻原出獄を空想する大本教モデルや、各人の来世での救済、遥かな来世に麻原との再会を託した独自の弥勒信仰へと多重的に併存している。唯一の神義論によって終末予言失敗の混乱を、すべての構成員が納得する形で対処することはできない。神義論が過去の理想的先例をモデルとして多重的に構築されている。

注

- (1) ロバート・J・リフトン『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、二五三—四頁。

オウム真理教研究の進展

島 蘭 進

一九九五年三月の地下鉄サリン事件以後、おびただし量のオウム真理教論が書かれてきたが、宗教学的な観点から見て、充実した成果の刊行はさほど多くはなかった。ところがこの二、三年の間に国内国外であいついで優れた研究成果が公刊され、オウム研究は新たな段階へと発展しつつある。この報告はこれらの研究成果を比べながら、究明されてきた事柄となお残されている研究課題を示すことを目的とする。まず、主な成果

を列挙する。

- ① ロバート・J・リフトン『終末と救済の幻想——オウム真理教とは何か』(渡辺幸訳) 岩波書店、二〇〇〇 (Robert J. Lifton, *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence and the New Global Terrorism*, Metropolitan Books, 1999). ② Ian Reader, *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyo*, Curzon, 2000. ③ Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, 2000. ④ 宮内勝典『善悪の彼岸』集英社、二〇〇〇。⑤ 島田裕巳『オウム——なぜ宗教はテロリズムを生んだのか』マニッシュスチュー、二〇〇一。⑥ Robert J. Kisala and Mark R. Mullins, eds., *Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society through the Aum Affair*, Palgrave, 2001.

これらの研究の多くは「なぜ、オウム真理教が陰惨な暴力へ向かったか」を主要な論点としている。宮内は、「オウムの教義の誤りを解明する」という立場に立って、(i)ポワの語義、(ii)元来のタントリズムの反逆性との相違、(iii)「海上の悪党」論の歪曲、(iv)宇宙論が剽窃であること、などをあげている。リーダーやユルゲンスマイヤーは現代世界の他の宗教暴力と対比しながら「善と悪との宇宙的戦い (Cosmic War)」のビジョンが外部との緊張を高めていくところに「暴力の主要な要因」を見ている。大著であるリーダーの著作は多面的に展開をたどり、資料に忠実な解釈だが、オウム真理教の独自の特徴につい

てリフトンは行動的に終末をたらそうとするタイプの「終末の強要」の思想伝統と、二〇世紀世界の大量暴力を引き起こしてきた「一体主義」(totalism)と、妄想的指導者が絶対的權威を主張する「グルイズム」に主要な要因を見ている。これも欧米の宗教運動や全体主義現象との対比に力を入れており、たとえば「科学者と一体主義」というような、オウム真理教という現象をとらえるための重要な、かつ多様な問題意識を提示しているが、やや資料の扱いに疑問が残る。

これまでのオウム研究より一段と緻密な資料検討を行ったのは、島田の著作である。島田は欧米の論者がいうような終末論中心の解釈に疑問符を付し、内向的な宗教的目標をもつ集団が、内部的な暴力を正当化する過程で「グルイズム」(「教祖の絶対化」と深め、道徳超越、現実蔑視の教義を確立していたと見る。島田はまた、麻原に近い信徒と周辺の信徒の役割がまったく異なることを重視し、側近信徒が麻原の暴力志向に貢献したという側面に注意を促している。リフトンが「誇大妄想」の語で説明し終えたものを、教団内の相互作用を通して形成された正当化論理と教理に関わるものとして説明しているところに説得力がある。裁判記録や脱会信徒による資料を駆使した成果である。島田による実証研究の成果を「比較宗教暴力論」に適用していく仕事が必要とされている。

オウム研究の宗教学的課題は「オウムの暴力」という論点にとどまるものではない。オウムの新宗教としての宗教性の特徴、オウム事件をめぐる社会の対応や「カルト」問題、オウム事件が投げかけた宗教研究上の問題、日本宗教史の大きな流れ

の中でのオウム事件の位置など、さらに多くの問題が残されている。

宗教の定義と一部オウムの暴力

——ヴェーバーの方法的視座から——

池田 昭

ここでは、宗教の構成要素のうち、とくにどのそれが一部幹部のオウム真理教(アレフ成立前の名称で、以後ではオウムと略す)の暴力と親和性をもつのか、もたないのか、もしもつとするならいかなる程度なのか、論じてみたい。

宗教の構成要素を考えるさい、これが宗教の捉え方とかわるので、宗教の規定に定義を述べてみたい。この要件には次の三つが考えられる。

一つは、一義性がなければならないが、このために科学である限り万人に等しく理解される必要がある、たとえ対象の宗教が感情的であっても知的にのみ説明されねばならない。したがって、これまで岸本英夫、田丸徳善らの、P・テイリツヒに基づいた「究極的関心」を中核とする宗教の規定に定義は、この「関心」が感情的次元にとどまる限り多義性を帯び、科学的規定にはならない。

二つは、あらゆる宗教に共通し、逆に云って他の現象には見られない規定が必要である。すなわち宗教の特質が求められる

ければならない。したがって、富永健一がヴェーバーの「宗教の本然的性格の此岸的性格」の指摘を挙げて、宗教の定義とするのは、この要件を無視している、と云わねばならない。

三つは、これら二つの要件を満す行為を、行為論のうち目的論的行為論の価値によって表現するなら、救済財、救済方法、苦難観と恍惚^{II}聖の意味づけの構成要素から成る行為がそれである、と云える。

これらの構成要素のうち救済財は、オウムのような神秘主義の宗教にあつては恍惚^{II}聖の意味づけでもある。これは心境とも云える。

ところで、この救済財を得た信念体系に対し、オウムの教義、正確には教えの果す役割は、どうであつたのか。

まず、個人レベルのかの著名な人間行為のテーゼ、一ここで表現で述べると、教えは人間行為の方向づけをし、利害はこの方向に人間行為を突き進める、と云う。これは教えそれ自体を尊重する場合であるが、ルサンチマンの場合にはその反対となる、と考えられている。オウムにあつては、一修業者の被害の後にこの行為を正当化するために「ボア」の教えが説かれている。そうすると、一次的には殺害という自己の利害関心、二次的にはこれを正当化するための教えが問題となつていと考えられる。

次に、組織レベルの人間行為のテーゼでは自覚的ないしは明示的な約束あるいは規範を遂行する人間行為がみられる組織は、ウェアゲゼルシャフトウングとされている。云うまでもなく、この人間行為は、ヴェーバーによって提起され、タルコツ

ト・パインズ、ロバート・N・ベラーらに継承された「近代的行為」の一つのパターン・ヴァリアブルである。これに反し、かの約束あるいは規範を考慮せず、組織にただ所属していることで満足し、伝統的な慣行に従う人間行為がみられる組織は、ウェアゲマインシャフトウングとされている。云うまでもなく、この人間行為は、ヴェーバーらが云う「前近代的行為」の一つのパターン・ヴァリアブルである。

オウムにあつては、日本における他の新宗教あるいは既成宗教と同様に自覚的約束あるいは明示的規範のもとで入信しているのではない。したがって、オウムでは教えを重視しているとはかならずしも云えない。

これらを見ると、オウムの暴力はリーダーが一次的には利害関心によるのであり、二次的には教え、とくに救済財の無律法主義(アノミズムウス)による。これは「聖無頓着・四無量心」の聖なる心境である。

この心境は、「何をしても許される」自己神化の状態であるが、大本のリーダーが農本主義のロマン主義に基づいた「天衣無縫」であるのに対し、オウムのリーダーが共同体はもちろんこの意識も崩壊した欲望自然主義の聖なる心境である。

山村にみる祭祀空間の構造

滝澤克彦

民俗宗教学論や、村落空間論と呼ばれる学際的研究において、空間を主体的に意味づけられたものとして捉えるとき、この分析概念として「世界観」という用語が用いられてきた。この「世界観」は、村落成員の意識の深層に共有されたものとされ、また、生活空間の構成と対応させながら、特定の場所で行われる儀礼をもとに解説・モデル化されてきた。このような諸研究は、実際の村落空間を資料とすることによって、民俗宗教の具象像をよりローカルな視点で分析することを可能にしてきた。ここでは、「なぜ、そこで、その祭祀が行われるのか？」という問題を設定し、それに対する分析概念としての「世界観」概念の有効性と問題点を、事例をもとに批判的に検討する。

事例の対象としたのは福島県只見町の旧田子倉集落である。まず、この集落での生業の領域構成を村境の祭祀と関連させて考察する。田子倉での林野利用の形態を見てみると、一定の領域に対する排他的な利用と自律的な管理が、公的な規制の変化に柔軟に対応しながら、近世から昭和に入るまで続けられていたことがわかる。しかし、その規制の強弱はある程度同心円的な構成をもっており、村落の周縁部に行くほど弱くなる。また、生業の領域構成は個人によって異なり、生業に対する比重の違いや経済格差が生業領域の分布の違いとなって表れる。例

えば、田畑の所有の少ない人は必然的に周縁部の活動が多くなる。「村中人会地」は村落の林野利用のなかでも排他性と自律性が最も強調される領域であり、その隣村との境界はしばしば山論の対象となった。そのような村境の場所に、「境地藏」と「道陸神」が祀られているが、そこにそれらが祀られていることの意味は、そこが「村境」であるという認識と共に、山論の度に再確認されてきたことになる。

もう一つの例として、共同狩猟活動の猟場となる「オクヤマ」を取り上げる。「オクヤマ」が「世界観」の分析にとつて重要な意味を持つとすると、それはサンジンサマの領域として里とははっきりと区別されていることである。「オクヤマ」では、サンジンサマの信仰に基づいて、山言葉を用いたり、禁忌を守ったり、儀礼を行ったりしなくてはならない。しかも、そのような決まりは、同じ場所でも共同狩猟以外の時には問題にならないので、共同狩猟に限って現出する空間であることがわかる。この儀礼的な共同狩猟は、「ヤマサキ」と呼ばれる家が猟銃の世襲的管理を背景に、巻狩りの猟法を習得して共同狩猟の指導者となり、代々に渡る様々な宗教者との接触や村落内外の民俗の収斂を通して形成してきたものであることがわかる。それによって、「オクヤマ」はサンジンサマが個人的に祀られる他の場所とも異なり、また、共同狩猟以外の活動の時の舞台である「ヤマ」とも別の特異な空間として意味づけられたことになる。

以上、「村境」と「オクヤマ」という二つの事例から以下のこと考えられる。

「なぜ、そこで、その祭祀が行われるのか？」と考えたとき、村落成員の深層構造の表出として捉えるだけでは不十分である。そこには、村落内外の土地所有や利用、階層構造や権力関係といった社会関係が反映しており、しかも、そのような社会関係が表出する動的な過程のなかで、祭祀空間の意味づけは形成され、維持され、再確認される。その中で、諸個人の信仰が、どのような条件を基に、どの空間に収斂していくかは、歴史的・地域的な問題として分析されなくてはならない。「村境」の祭祀の場合、山論という事件が、村落内外あるいは村落成員全体の意識を「村境」に引きつけてきたのであり、「オクヤマ」の祭祀の場合、ヤマサキの宗教者あるいは狩猟の指導者としての主体的活動が、村落成員全体の信仰を「オクヤマ」に引きつけてきたのである。

祖先祭祀における葬儀の意味と

死霊の扱い方——墓と祭壇の役割——

ヨルン・ボクホベン

日本の祖先祭祀における仏壇の役割と死霊の扱い方を主な研究テーマとすると、そこには葬送儀礼と死霊祭祀を無視することが出来ない。エミル・デュルケームが一九二二年に述べた「最初の祭壇は墓場であった」という定理を焦点に、筆者は葬儀を通して墓場はどのように出来上がり、墓場にどのように祭

壇が現れるかを見る。また、この過程の中で死者の扱い、すなわち「死穢忌避」の観念、または死霊の扱い「霊肉別留」の観念はどのようなものか、ということを見ることにより、日本人の靈魂観を追究していきたい。

この問題を説明するために、筆者は奈良県奈良市での葬送儀礼の一例を紹介し、分析した。葬儀を先ず全体的に見ると、死者が出た時から葬儀の終わりまで「專業者」の役割が非常に大きいことが分かる。死の直後病院の看護婦によって遺体の清拭が始まり、その後は葬儀社の役割が著しかった。現代では葬儀はパッケージとして商品化され、販売されている。これによって、葬儀で用いられる儀礼と用具は葬儀社以外の者には、そのもの持つ意味が徐々に忘れられていく可能性が高い。それ故、現在葬儀社は儀礼上の権威を持つようになっていく。

遺体の扱いを見ると、死者が出た時から葬儀の終わりまで家族と死者の間に距離が生じるパターンが見られる。清拭のような遺体の処方は以前家族が行った湯灌であり、「死」に直接触れる行為であったが、遺体の扱いを專業者に任せることによつて「死」の直後より家族との次元から離れる。また、通夜の前、遺体が棺に納められた時、家族は手伝うこともなく專業者に任せられ、死者に手を触れることがなかった。さらに、柩が棺掛に覆われ、美化された。この傾向はおそらく古来の「死穢忌避」の観念と関わっており、時代の流れに伴ってケガレの意識は変化したが、現在死を忌避する傾向が死穢の観念によるものであり、この観念が強まるとさえ考えられる。

現代の葬儀における死霊の扱いを考えると、死者が出ると、

直ちにご飯、蠟燭、線香等が枕飾りとして供えられ、白木の位牌も安置される。供えられた蠟燭と線香の炎が絶えないことが重視される。これは家族が死霊は遺体の近辺にいることを確信しているからのものである。このように生者は死霊の存在をコントロールしようとすると考ええる。

火葬場における火葬の時と収骨の際の家族の行動を見ると、「骨あげ」の時の家族の遺骨に対する態度は遺体に対する態度とかなり違っていた。火葬によって死者が人間の次元から霊魂の次元へと移籍したことを認識し、遺体が白骨になることによって成仏したとも説明される。「霊肉別留」の観念を考えると、火葬とは遺体と死霊を分離する処方でもある。そして、家族の遺骨の扱い方と祭祀を見ると、遺骨は日本人にとつてどれ程大切なものかという疑問が起こる。つまり遺族は遺骨そのものを重視するのではなく、遺骨の正しい処理方法を重視するようである。死者の正しい処遇は死霊の安楽への鍵であるからである。

筆者は始めにデュルケームの「最初の祭壇は墓場であった」という言葉を取り上げたが、現代の葬儀を見ると、最初の祭壇は墓場ではなく、死者の傍らにできる祭壇と言わざるを得ない。また、霊肉別留と死穢忌避の観念を考えると、墓場は現実の「死」の場とされたので忌避されたが、霊魂は「生」と関連され、祭壇等で祀られた。近世に墓碑を立てる習慣が普及すると、祭壇と墓の機能は変わり、墓に詣で供え物をするることによって一つの祀り場となった。同時に遺骨を尊重する傾向が広がり、遺骨を墓石の下に収め、一部を祭壇や仏壇に祀ることによ

って、墓と祭壇の機能が絡み合うようになってきた。

現代詩における老いの問題

中村 友

現代詩における老いの問題を、田村隆一の詩を引き合いに出して考察する。

現代詩における老いの問題は、日本語の老いの方といった性格をとるように思われる。というのも、一本の樹木を育てることのほかに、「バスケットをもった男」の「老い」は「ない」であり、死後に「桃色の雲」に乗るために、一足のわらじを履いて詩を書きつづけることのほかにないからだ。「泣くことができるだけだ／かいだんのうえのこともがりゆうで」（谷川俊太郎）であり、「すこしは泣いているのかもしれない」（田村）で、貧しさの探求にもその意味があるのだ。

日本語の老いの方に向かって彼が詩を投げていくと、彼の坑道は作られて、詩を読む人が出てくるのだが、詩を読む人の数が、人間が、言葉が、いちばん多かったのは、彼であった。生前の戒名を育む努力をいちばんしてきたのもかれであったし、それゆえ「灰になったノート」や「ネルの下着」や、「詩を読む人の数」を乱反射させたのも彼であったからだ。「地図のない旅」の全体がもつともよくビルディングを持ち上げたのも、彼であった。彼のはなしをもつともよくきいた質素

な人であつただろう。旅行という夕張炭坑を、牛と片肺を交換することを、何度もやりつづけたのも彼である。

田村はどうやって、「田村隆一性」を育んだのだろうか。細い線のようなものを、池を、尊敬する思想家として、田村は挙げている（春山行夫）。池に何度も飛びこんで過去の詩人の詩を書き写すことで、言葉の中で敷居を振り回すこと、それに又、自身の詩を繰り返し引用することで、田村は老いていった。何度も詩を投げることで、「狂気を育む努力をする」とは、そういうことだ。「言葉の中で敷居を振り回す必要がある」とフランツ・カフカが書いているのもその意味である。これが老いていくということだ。さらに言えば、「光の粒のようなものが見えてくるかどうか」、「中学生程度の英語力」の狂気、であり、「永遠の宿題」をいちばんたくさんやったということだ。

ノートの詩が投げられる過程を、田村は「振り向かないほうがいい」とか、「数日から数年かかる」という。現代詩における老いの問題は何か。「これ」は「きわめて個人的な領分」であり、他のものに伝えても仕様のないものだ、なぜなら作詩過程の説明は詩であり、他のものに役立たないものだからだ。詩はなんにもならない。詩は目的だからだ。詩は必敗の歴史だから。詩は一つの石だ。ただ詩を書くことによって、人は老いていくのだ。詩は目的だから、こどもがかわいいわけてはないのだ、別に。そういうふうに見えるだけなのだ。「詩は目的であつて、決して手段とはならない」。狂気を育む努力をすることと、光（目的）が怖いこと（すなわち食事をする）。農夫が夕方、詩を書いたりトランプをしたりすること、おにもねむ

ること。「勉強」や「仕事」は農閑期に、ジュリディックなものやフィジックなものとの差異をにぎってはなさない。そういうことであるいろいろな言われたりつてあつたのだからうけれども。きこえるというのは病気だからだ。「わたしは刻々と歩み去るだけだ」と田村が書くとき、又、谷川が「失神した巫女」と書くとき、それはおなじことをさしているのだ。それは偶然、永遠の石は必然。「生命だけは不思議な立方体だから／詩という透視法が有効かもしれない」。坑道。「これ」がわかれば、「線路」が見えてくるだろう。それはわからないのだから。

墓地から考える無縁仏信仰

土居 浩

本発表は、無縁仏信仰を宗教史的に再文脈化するための、準備作業である。

現代日本において、無縁墓地と名指される対象には、二つに分けてとらえるべき現象が混在していると思われる。〈無縁者の墓地〉と〈墓地の無縁化〉の二つである。前者は、身元不明者のための墓地である。後者は、祭祀承継者が不明となった墓地であり、対処方法が社会問題化されて久しい。私見では、民俗語彙のレベルではともかく、マスメディアなどの表象において、両者ともにムエンボトケとして名指され通用している。無縁仏が、墓地という場所に、質量を伴ったモノとして存在して

いるわけである。このことは、無縁仏信仰という現象を考察するに際して、無縁墓地を媒介とする必要に迫られていることになる。しかし、従来の無縁仏についての研究では、無縁墓地を媒介として無縁仏信仰を考察することは、ほぼ皆無であった。

ここ十年ほどの無縁仏に関する研究を概観しておけば、次のようになる。一九八九年に岩崎美術社から大島建彦編『無縁仏』が出された。同書は、「双書フォークロアの視点」の一冊であることが示すように、民俗学における無縁仏研究の論集である。同書に集められた論考には、それまでの無縁仏研究の傾向が、如実に示されている。端的にいえば、従来の民俗学における無縁仏研究とは、盆行事の研究であった。年中行事研究の一環として、無縁仏に対する信仰が扱われていたといえよう。浅野久枝による一連の論考は、その傾向に対抗するものである。九二年には、いわば集大成的論考である浅野「御霊と無縁仏」(『仏教民俗学体系8 俗信と仏教』所収)が公刊された。三宅島における無縁供養の調査実績を背景にもつ浅野の論考は、従来の年中行事研究とは異なり、いわば常駐しうる無縁仏を対象とする視点を切り開くものであった。この視点、つまり空間に刻まれた無縁仏を対象とする視点は、都市民俗学として江戸の回向院などを論じた宮田登の視点と、通底するものがある。宮田の業績を参考にしつつ、近世後期における「三界万霊」信仰を考察しているのが、神田秀雄である。如来教における「三界万霊」への注目に始まる神田の諸論考は、近年では国学などとも対照させつつ、民衆宗教と民間信仰とのかかわりについて、研究を蓄積している。このような民俗学・民衆宗教史研究

がある一方、葬送墓制史研究の一分枝としての無縁墓地に着目しているのが、西木浩一および村上紀夫である。西木は、江戸の考古学的発掘成果に刺激されつつ、都市下層民の葬送墓制の実態について、精力的に研究している。村上は、元禄期京都で「無縁墓地」として制定された五カ所について、その運営の様相を個別具体的に明らかにしている。これら近世期葬送墓制史研究は、当時において「無縁」扱われた階層を必然的に検討することになり、部落史なども射程に入れ、行政的背景を念頭に考察が展開されている。

実は、ここに挙げた研究のそれぞれは、お互いをほとんど参照していない。そのことは、それぞれが別個の研究史上に自らを位置づけつつ、研究を展開させていることを意味する。しかし冒頭でふれたように、無縁墓地がムエンボトケと名指され通用していることから判断するに、無縁墓地を媒介として無縁仏信仰を考察することは、むしろ要請されていることである。

葬送墓制史研究と同じく、無縁仏の研究においても、民俗学には開拓者の称号こそ与えられても、専売者ではもはやありえない。無縁仏を研究する、すなわち盆行事を研究することに限らないことは、ここで指摘したとおりである。民俗学の蓄積は尊重しつつも、その困い込みに縛られることなく、無縁仏信仰を考察することが、今後求められている。

無痛社会と緩和医療

— 宗教者の課題 —

林 弘 幹

人はこれまで必ず死を体験してきた。しかし、嘗々とした人類の歩みの中、死を学んでいない。どうして死を学べないのか、また、宗教者としてどのような課題があるのか、現代という社会を念頭に入れつつ、この課題に取り組むことが今回のテーマである。

無痛社会とは事実として無痛なのではない。現実には苦痛が充満した社会であり、そもそも生きるとは仏教では「苦」と説いている。そのことがあたかも無いかのごとく生活しているのが、現代という時代であろう。

森岡正博氏の言葉に「生命の原理に反するはずの近代科学技術が、実際には、人間の生命の欲望をきわめて大きく満足させているからです。現代の薬学が生み出した化学物質によって、私たちがどのくらいの「苦痛の回避」と「快楽」を得ているかを考えてみてください。生命として生きる人間たちは、その満足と快楽とを手放すことができません。もちろん、そういつた科学技術は、環境破壊や薬害など多くの副作用を引き起こしました。それは、現代の科学技術の不成熟さをさらけ出すものにはなりません。しかし、もしその副作用さえ慎重に回避されるのであれば、私たちの生命は、機械論にもとづく近代科学技術

の成果をけつして手放したりしないでしよう」というのがある。

さて、「死」こそが最たる「痛」であると思われる。そのためにそのことを日常においては考えないようにして生きてるのが私たちの姿であろう。しかし、死は必ず訪れてくる。緩和医療の現場では必ず訪れる死の自覚でもって医療に携わっているものである。医療現場では、「私の死」へのこだわりが課題となっている。日本緩和医療学会第三回総会（一九九八年三月）のシンポジウム「緩和医療のゴールとは」において、種村健二郎氏（国立がんセンター中央病院）は「死はほかでもなく、自分の死へのこだわりであり、このこだわりがなくなれば問題はなくなるだろう」と報告している。そして「今日、死の問題の主体は患者さんに移行したと思う。患者さんと死について話し合う、これがなかなかできません。死をどのように話題にしたらよいか、いつも苦しんでいます」と報告している。

この課題に対して、宗教者はどのように応えているのだろうか。「死」を忌避する姿勢が日常生活の中に満々とあふれている状態において、どう応えていくのか。宗教者への期待は普段はあまりないが、「死」を課題とするとき、頼ってくる医師もいると報告されている。宗教者はある意味で先に道を歩む者である。それはとりもなおさず、すでに歩んだ人、仏道を歩んだ人、得道の人がいる、その道を示すことではないだろうか。お経の出発点は、仏と仏法を聞こうとする者との出遇いである。阿難と釈尊、凡夫と仏との出遇い。出遇いということ。ここに宗教者の任のひとつがあるように思う。

「死」を課題とすること、このことについて清沢満之は「生のみが吾人にあらず、死も亦吾人なり。吾人は生死を並有するものなり」。「生死は人界の最大事件。如何なる人事と雖も、一死此が終を為さざるはなし。故に吾人若し死に対して覚悟する所あらば、般百の人事決して吾人を苦しむるものなし。何となれば彼の般百の人事は皆な一死——人皆只だ此の一死を恐怖す。故に恐怖煩悶止むことなし——以て之を終うべければなり。是れ死に対する観索の人界に必要な所以なり」(「臘扇記」と語っている。緩和医療現場と清沢満之の言葉が根源的などころで符合してくる。医療現場の報告を聞くとき、どうしてもっと早く「死」ということを学習できないのかと考える。死に臨んで死を学ぶのではなく、平生において、死を学ぶこと、そこに宗教者の課題があるように考えるのである。

安楽死

——死苦からの解放——

金 永 晃

安楽死は、人間の身体的生命の合理的終息を故意に実現させる行為のために医学を初めとして法律、倫理、宗教、社会及び経済各分野が絡み合っている複雑な問題である。

現代の医療は疾病の治療を本質とし、延命を至上の目的として進歩してきた。いかに医学が進歩したとしても死を消滅する

ことはできない。当然ながら治療不可能な疾病が存在する。そのような末期の患者が苦痛に耐え、死期が迫っていても、なお延命に努力し続けた医療方針に批判が加えられるようになった。つまり、延命措置よりも「安らかな死」を選ぶ社会的な思潮が起こってきた。医学の進歩が医療の本質を変えするという皮肉な結果をもたらした。

一方、インフォーム・コンセント (Informed Consent) としての患者の知る権利、自己決定権が治療のみならず、死ぬ権利にまで拡大されてきた。「苦しみながらの延命」よりも「いのちが短縮されても、安らかな死を選ぶ」という考えが生まれ、末期医療における選択肢として安楽死、尊厳死が議論の対象となってきた。

こうした医療環境の中で患者のもつ自己決定権、苦痛緩和対策、死に関わる医療行為の内容、生命の尊厳などを踏まえた上で、法的許容を考えた尊厳死が問われ始めたのである。

安楽死には、まだ確たる定義はないが、とくに有力な論拠として、次の二つがある。

一、自己決定権——自由社会において認められる自己決定権の中には「死の権利」も含まれると理解した場合、あるいは生命の短縮や断絶による死苦からの解放も患者の選択しうる医療行為の一つだと理解した場合、安楽死は自己決定権の一表現として認められることになる。欧米で安楽死を認めるべきだという場合、その論拠は一般にこの自己決定権論である。

二、人間的同情論——安楽死は死の苦しみにある患者を楽にしてあげたいという人間的同情から出た行為であるから人道的行

為である。あるいは、少なくとも単なる殺人や囑託殺人とは倫理的に異なつた評価がなされるべきだとする。歴史的に見れば、こちらの方が古い論拠だといえる。また、法的には、安楽死を違法性阻却事由だとする説と責任阻却事由だとする説がある。違法阻却説は、①自己決定権に基づいて、あるいは②人間の同情論に基づいて、安楽死には社会的相当性があるので殺人罪ないし囑託殺人罪の違法性が阻却されるべきだとする。また、責任阻却説は、②人間の同情論に基づいて、とくに親子の情愛の末の行為のような場合には、實際上、他の行為の選択を期待すること（期待可能性と言う）ができないだろうから、安楽死は違法な行為ではあるが、行為者の責任を問うことができないとするのである。

人類は、長い間「死は阻止すべきもの、また生命は無条件延長すべきもの」であることに価値を求めた。特に医学においては生命延長を最高の課題としている。ここで人間は新しい倫理的ディレンマを抱えることになるのである。

この背景から「ホスピス」が誕生した。ここでは死に瀕した人が癒しを得られることが目標とされ、延命のための積極的治療は行わず、苦痛だけを取り去り、安らかな最期を迎えるための「介護」が行われるようになったのである。そしてさらに、「無意味な治療を患者本人の意思により行わない」という「尊厳死」の概念が生まれた。単なる延命のためにチューブに繋がることには尊厳はないという考え方である。

日本の伝統宗教における 地域コミュニティと情報化への対応

黒崎 浩行

情報化のなかで宗教がどのように変わるか、という問いは、ジャーナリズムや個々の宗教教団のみならず、宗教研究者にとつても見過ごせなくなりつつある。それは、社会空間としてのインターネットの特性が、宗教の制度・儀礼・組織、あるいはそこでのミクロな相互作用にどのように影響しているか、という問いのたて方でもある。

しかし、社会心理学、社会学のCMC (Computer-Mediated Communication) 研究では、市民運動家らのバーチャル・コミュニティ論や、社会学における「公共圏」をめぐる議論などとも接点をもちながら、「技術決定論的視座」から「非決定論的視座」へと転換しつつある。メディアと社会を個々に独立の実体として捉えるのではなく、「生活の中のメディアのあり方、メディアとともにある生活のあり方を実質的に検討する」(安川一・杉山あかし)ことをめざし、その社会的過程自体に焦点を当てた分析が提唱されている。「情報化と宗教」研究においても、このような「非決定論的視座」の導入が必要である。

ここでは、情報・メディア技術が社会的・文化的に意味づけられ構築されていくコンテクストとして「地域コミュニティ」に注目し、吉岡至の論考をもとにその様相を概観する。そし

て、そこに日本の伝統宗教がアクターとしてどのようにかわっているのか、について、今後の研究課題を予見してみたい。

吉岡は、かつて自然的な共同性によって支えられてきた地域社会が、その自然的な結びつきを失い、想像的、理念的なものになっていく過程を図式化している。そのような地域コミュニティにおいて求心力となるのは、かつての血縁、地縁、すなわち上野千鶴子のいう〈選べない縁〉ではなく、既成の機能的社会集団を補完する〈選択縁〉としての目標志向的、機能的コミュニティである、と言う。そして、こうした流れのなかに、情報メディア技術への役割期待がどのように関係するかが問われる、としている。

「まちづくり」とも称される地域コミュニティ運動は、具体的な目標として、青少年教育、環境問題、介護医療、災害対応、社交・親睦などを掲げている。また、個人間の相互扶助の達成のみならず、そのなかでの自己実現、アイデンティティの確立が問われる。それは、地域社会における公共的なシンボリズムとしての意味づけの回復をめざす、という伝統宗教の教化活動の方向づけと重なる面をもつ。しかし実際には、信教の自由、政教分離をめぐる問題のように、地域コミュニティ運動と直接結びつくことが困難な制約も横たわっている。そのような場面において、情報メディア技術の利用はどのように位置づけられるだろうか。

また、〈選べない縁〉から〈選択縁〉への流れと伝統宗教の情報メディア技術の利用との関係については別の側面もある。井門富二夫「世俗社会の宗教」(一九七二)は、少数の既成教

団による「異質的社会の教団として新生しようとする試み」として、真宗大谷派の同朋会運動などを例に挙げ、「法座活動」をはじめとする「下からの成員の参与」による寺院の「自発的集団化」の推進を分析している。こうした「デノミネーション的体制」への教団改革にインターネットの双方向性はひとまず適合的と言えるだろう。しかし、イアン・リーダーは、インターネット普及前の一九八七年に、日本の伝統宗教の宣伝広告や著作物が、現代の産業化された社会のなかで、伝統的なイメージへのノスタルジックな憧憬という価値をいかに効果的に形づくっているかを指摘している。このように、〈選べない縁〉への志向をめぐって情報メディア技術がアンビヴァレントな志向をもつことが予見できる。

中山みきと雨乞いづとめ

——被差別民衆史の視点から——

池田 士郎

中山みきの九十年にわたる生涯の特色は同じ一つのムラ社会で生きたという「在地性」にあるが、そこでの最大の障壁は差別をめぐる意識の問題であった。その場合、教祖は常に被差別の地平に立ってこの壁を乗り越えたが、本稿では教祖が周囲の村びとから差別の「まなざし」で見つめられていた例証を被差別部落に残る「雨乞い」とのかかわりの中で検証するとともに

に、その意識構造を探索してみたい。

明治十六年夏、大和地方は未曾有の大旱魃に見舞われた。

村々では、鎮守のお宮などを中心に雨乞いが行われたが、一向に雨の降る様子はなかった。そこで困り果てた村人たちは教祖のもとへ雨乞いを頼みにきた。この頃は、「つとめ」に対する官憲の取り締まりが厳しかったので、教祖の周りの主だった人びとはそれを理由に辞退したが、村役たちは警察沙汰になった時には村方で責任をもって対応すると懇願してきた。そこで、教祖に伺いをたてると「雨降るも神、降らぬも神、皆、神の自由である。心次第、雨を授けるで。さあ掛かれ〜。」と言われたので、一同勇んで雨乞いづとめにとりかかった。雨乞いは村の四隅でつとめられたが、最初に立つたところは東南の隅の「牛はぎ場」と呼ばれた布留川の川原であった。そして、最後は土砂降りの雨の中で「つとめ」が行われたが、警察の察知するところとなり取調べとなった。ところが、いざ警察の事情聴取が始まると、村びとたちは雨乞いを依頼した覚えはないと主張し、結局、教祖はじめ「つとめ」にかかわった信者たちは腰縄に縛られて警察署へと連行された。このように村びとたちが態度を急変させた意識の奥底には、差別／被差別の社会的関係が潜在していたと想定しなければこの事態を理解することができないのではないだろうか。

当時の大和では、異常な大旱魃の折などに、村の主だった人びとが威儀を正して被差別部落に雨乞いの折願を願う習俗があった。すべての部落が依頼を受けたわけではないが、雨乞いと被差別部落との間には一定の関係があることは事実である。そ

れは、塩谷考太郎の『部落史論考』（昭和二四年、兵庫県社会教育協会刊）においても、「甚だしき旱魃の際、周囲幾ヶ村かの代表は、部落に来て雨乞折願を行う事を依頼する」として、この事実注目している。私の奈良県下の部落の聞き取りでも、例えば、桜井市D地区では敗戦後の頃まで「こまつたん。こまつたん。雨たんもりや。雲に水がないのかや。あつても、のうても、くださんせ」と言つて、松明を池に投げ込む雨乞いが行われていたことが判明している。さらに、大和郡山田N地区の聞き取りによれば、多度神社まで部落の青年が火をもらいに行き、リレー形式で火を持ち帰り、「多度さん、多度さん、水おくれ」と言つて村々を一周し、最後に部落の境界にある池に松明を投げ込む雨乞いが昭和三十年頃まで行われていたという。また、安堵町K地区では火を投げ込む代わりに、牛の生首を富雄川上流にある清滝の滝壺に投げ込んだという。

被差別部落の周辺各村が部落に「雨乞い」を頼みにくるのは異例のことである。いわば依頼者にとつてはまさに死活の問題であるからこそ、日ごろの蔑視にもかかわらず威儀を正して部落に依頼にくる。だが、その結果、雨が降つたとしても、その後、差別の現実がなくなることはなかった。いわゆる穢多系の被差別部落は死牛馬の皮を剥いで皮革製品へと再生させる能力をもつことから、死と再生にかかわる異能者とみられた側面がある。それは、被差別部落が枯死に類した立毛を蘇生（再生）させる呪力をもつとイメージさせるに足る感情反応であり、教祖も病の癒しという点で同じ畏敬と畏怖の混合した感情反応で見つめられていたことは容易に想像できる。それが、村びとた

ちに大旱魃という非日常の時空で雨乞いを懇願させるとともに、警察の取調べという日常の時空に立ち返ったとき、雨乞いと無関係を主張させたのであろう。

解放の宗教の課題としての

ハンセン病国賠訴訟

菱 木 政 晴

一 解放の宗教と支配イデオロギーとしての宗教
 宗教は、抑圧や差別からの解放への希望や促しとして機能することもあるが、それ以上にそうした支配の受け入れや順応を促すものとして機能することがある。支配者への服従を宗教的な超越者への帰依との類似で説教するか、現実世界の支配システムに超越的・超自然的な宇宙論的な意味付けを与えて正当化するなどのことである。とりわけ、受け入れがたい現実を超現実的な意味場から受け入れ可能にすることによって、被抑圧者・被差別者に（主観的には）一種の「誇り」を持たせつつそうした支配と抑圧を受容させることができる。

近代日本におけるハンセン病政策は、その病者や病者の家族などの周囲の人々に対して世界に例をみないはなはだしい人権侵害をもたらすという質のものであった。その政策の誤りは、単に医学的にこの病に対する認識が誤っていたというようなものではなく、病とそれを病む人についての「人間観」「社会観」

「宗教観」などについての根本的誤りであったように思われる。

二 ハンセン病国賠訴訟熊本地裁判決の意義

二〇〇一年五月一日、熊本地裁は、ハンセン病国賠訴訟において、九〇年に及ぶ国のハンセン病政策の誤りを明確に指摘する画期的な判決を下した。その判断は、らい予防法による国の体制こそが差別と偏見の発生源であることも認定するなどまさに適切なものであった。ところが、この訴訟で国側は、人権侵害の強制隔離政策を、世間の差別偏見から患者をまもる措置でもあったなどと主張している。

三 宗教とハンセン病

国の「隔離イコール手厚い保護」説は、許しがたい詭弁であり加害者の居直りである。しかし、私は、それよりさらに慰問布教などを通して患者たちとかかわった宗教者の罪は大きいのではないかと思う。

多くの宗教は、罪の自覚と自覚を促す超越者に対する感謝を説く。その場合、何が罪と自覚されているのだろうか。「多数のものを守るためには少数のものの人権を制限したり侵害してもよい」という論理のもとに、絶対隔離を加えた加害者の行為を「保護」「恩恵」といただき「感謝」すべきなのに、それができなくて不平を言い、あまつさえ訴訟に及ぶものを傲慢・恩知らずの罪人と呼んではいけないだろうか。

それは罪の自覚ではない、罪の強要である。加害への屈伏の強制である。

そして逆に、こういう加害に対する屈伏のことを信仰とか敬虔として説教していかないだろうか。そして、私はさらにこの説

教を聴いた罪をも問題にしなくてはならないと思う。この説教の影には、「こんな病気になって一時は生きる希望も失いましたが、今は信心をいただいで感謝の気持ちで日暮しをさせていただきます」という「人権侵害の受け入れ」の信仰が存在したに違いないのである。

宗教がこのような支配イデオロギーとして働くことは珍しいことではない。熊本判決以後、療養所にはこれまでにない多くの人が訪れている。宗教者も例外ではない。しかし、これまでの人権侵害に宗教が果たした大きな役割についての、真摯な反省にもつづいた「隔離から解放へ」の取り組みはなお充分ではない。

菩薩行実践としての社会活動への参加

——法音寺の事例から——

ランジヤナ・ムコパディヤーヤ

大乗山法音寺という日蓮系の宗教団体は、布教、教化など、いわゆる宗教活動と共に様々な社会活動・福祉活動にも積極的な参加を示している教団である。法音寺は、社会福祉法人昭徳会と学校法人法音寺学園という二つの組織を通して、多数の社会事業施設、そして福祉専門の学校・大学などを運営している。つまり、法音寺は宗教団体であると同時に社会事業団体の性格も持っているといえる。従って、本教団の社会活動への参

加が如何なる思想を根拠としているのか。ここでは、宗教団体の救済理念、社会活動への参加のあり方、そして宗教活動と社会活動との相互関係への検討を通じて、それを理解しようとしている。

法音寺の始まりは、明治四二年に名古屋で杉山辰子により開教された仏教感化救済会である。従って法音寺は三人の宗教者——創立者の杉山辰子、協力者として努めていた医師の村上斎、そして法音寺を開いた鈴木修学の宗教活動並びに福祉活動によって成立された教団である。前身の仏教感化救済会では、宗教による精神的救済と医学など近代科学的方法による身体の救い、両者を合わせて救済活動が行われていた。今日の法音寺は、仏教感化救済会の継承者として、同じ救済理念を示しており、宗教活動による精神的救いと社会事業による物質援助も同時にを行っているのである。

しかし、杉山の死後に行われた組織改組、そして昭和十八年の宗教弾圧などを背景として、教団の宗教活動と社会事業が法律上、そして組織的にも分離されてきた。なお、戦後、鈴木の方意によって、本教団が既成仏教の日蓮宗に帰属することになった。従って、昭和二二年に社会事業団体昭徳会を基盤に日蓮宗昭徳会が設立し、昭和二五年に、これが大乗山法音寺となる。戦後、法音寺の社会活動への参加とは、仏教感化救済会の福祉施設を引き継いで経営することをはじめとして昭和二二年に日本福祉大学の設立にまで及んできた。

法音寺の教えの中心は、法華経の菩薩行を実行することによって衆生を救済しようとするところにある。つまり、菩薩行にお

ける「自利利他」或いは「上求菩提・下化衆生」などの理念によって教団の救済観が形成され、それが社会活動への参加を呼び起こす要因となってきた。本教団の教えは、杉山辰子の独自の法華経観に基づき、三徳―「慈悲」、「まこと（至誠）」、「堪忍」―の実践が説かれている。この「三徳」の実践とは、人々に奉仕することによって「善の種まき」や「徳を積む」ことである。その結果、悪因縁が消滅して幸福・無上道へ向かうことができる、とされている。つまり菩薩の自利利他の修行と同様に、個々の信徒の救済がさらに「社会救済」への契機となっていることがわかる。

現在、本教団の社会事業の担い手は一般の信徒達ではなく、専門家によって行われている。しかし、法音寺の二百人の信徒を対象に実施したアンケートおよび聞き取り調査から明確になつてきたことは、信徒らは直接に教団の社会活動に参加しなくても、社会事業を菩薩思想にある施しの精神や救済理念の実践形態とみなしており、こうした活動に宗教的な意義を求め続けている。

筆者は、仏教団体が社会活動への参加を宗教活動と同様に教えの実践とみなしているという現象を、「社会参加仏教」という語で言い表すこととしたい。この語が、教団の社会活動への参加によって、宗教理念はより広い範囲に作用するようになってきたという事実を示すためである。

宗教的相互作用の変化に伴う

教義システムの変容

深 水 頭 真

一 インターネットと宗教研究

インターネットはすでに宗教にとつて全く異質な存在ではなく、その活動のなかに重要な位置を占めつつある。まず宗教の相互作用の仕組みから捉え直す必要がある。そうすることで、インターネットをも内包する現代社会における宗教の新たなモデルを構築する。

二 教団内コミュニケーションと教義の形成

近代化に伴って、それまで遠大な物語であった宗教教義が、体験物語へとシフトしてきた。その理由としては、近代体験科学主義の台頭がある。つまり、この体験談的信仰へのシフトを「無人称の信仰から一人称の信仰へ」と概括する。

一方で、社会の近代化の過程で生じた、宗教の教義システムの変化を捉えるため、本発表では、次の丁字に交じり合う二種類の教団内相互作用に注目する。

① 教団成員・信者間の相互作用（対話）

このミクロな相互作用の総体が、明文化され、教団の教義として生成される。

② 教団成員・信者と明文化された教義との相互作用（生成・参照・規制）

照・規制)

成員間レベルの相互作用から生成される教義は、再び成員間のレベルでの相互作用に参照され、規制を与えてゆく。

三 ウェブサイト「阿弥陀様がごいっしょですよ」

本発表では、具体的な事例として、浄土真宗本願寺派のウェブサイトの一つである、「阿弥陀様がごいっしょですよ」(<http://access.jpnet/amida3/>)を取り上げる。このウェブサイトは、福井県に住む在家の真宗信者、水戸守久雄氏によって公開されている。

四 成員間相互作用と教義の形成

水戸守氏独自の解釈による浄土真宗の教義解釈は、教団の公式教義との間に若干の齟齬がある。經典や教学研究者の権威的教義を、我がものとして取り入れ咀嚼の上でこのように記述掲載する。それらは「私」の解釈としての「一人称の信仰」を表す宗教的物語として訴求力を持っている。

さらにスレッドの積み重ねを基盤として、それぞれの教義理解が展開されている。本来、教義理解は、外部の絶対的権威を参照し、規制されるべきであるが、ここでは、私的な見解と、積み重ねられた事前の書き込みを参照しそれを規範としている。つまり、スレッドの積み重ねが、参照・規制の基盤となる教義として機能しているといえる。

一方で、限られた人たちの相互作用が、参照基盤になっているが、それに対しての自負は非常に強いものがある。自己を中心とした相互作用の枠内、つまりこのウェブサイト上には親鸞の教義が存在しているとする立場が見られる。相互に書き込み検討する掲示板のような場所が、教義・信仰の参照に非常に有

効視されている。

五 まとめ

本発表で取り上げた、水戸守氏のウェブサイトは、「私」の信仰が告白されている点がその特徴である。さらには、電子掲示板によって「私達」の信仰の検討も行われている。それぞれの宗教的「体験物語」が、相互参照、相互規制によって、共有される教義へと昇華してゆくシステムであるといえる。

さらに重要なことは、こうした近代以降の宗教受容システムが、インターネット上でより大規模に展開しているという点である。インターネットを媒介とすることで、より広範囲のコミュニケーションが記録され、検討され、参照されている。つまり宗教的「体験物語」が、經典などと同等に信者間で共有される。これによって、これまで単独では局所的な「一人称」の信仰を形成した「体験物語」が、教団全体に影響を与えうる教義システムとなりえる。

つまり、近代以降の教義システムとは、「一人称の信仰から「私達」の信仰へ」とまとめることができる。そこでは、個々の信仰を相互に検証しあうことで、既成の教義の規制や参照は必要としない。そして、伝統的な既成の教義は「安心感」(自分達だけが真理を保有している)のブランドと言葉のみにおいてそれらの相互作用に影響を与える。

移民問題と宗教学

谷口智子

はじめに

本発表は、今日人文・社会科学の分野で盛んに扱われている移民問題を、宗教学においてどのように扱えるか、その可能性を探ってみた。特に、昨今のポスト・コロニアル理論との関連において、宗教学の有効なカテゴリーをいくつか整理し、具体的事例研究にいたる方法論的序説としたい。

一 移民をめぐる今日の状態

必ずしも楽観的ではない。レイシズムの対象ですらある。ジグムント・バウマンは「人間と社会には、正しい解決法のない問題があり、まっすぐに伸ばせないもつれた曲線がある。：理性が教える処方箋では、治すことはおろか癒すこともできない道徳的苦悩がある。」といったが、まさに移民問題は、(い)かえれば土着と外来の双方の文化接触の問題は) 治すことも癒すこともできないもつれた曲線、道徳的苦悩として今日私たちの前にあるのではないだろうか。

二 移民をめぐるポスト・コロニアル理論

・異種混淆理論

ホミ・バーバやジェームス・クリフォードは「異種混淆性」(ハイブリディティ)という概念を生み出している(内容：土着対移動、動かないもの対流動的なものなどの対立構造を超え

ること、また、伝統や国家など、所与のものからの自由、あるいは混淆文化そのものがさまざまな形態の抑圧を批判し、そこからの開放的役割を担い、新しい価値を生み出してきたといった認識である)。また、スチュワート・ホールは「ディアスポラ・アイデンティティ」という概念を創出した。

・異種混淆理論に対する批判として、異種混淆理論の楽観性が隠れたレイシズムを見逃さず、というものがある。「多文化主義の仕組み(つまり多文化主義≡自由×多文化(文化の数だけ自由が存在すること))は：平等を前提としているのだが、そうした想定は必ずしも現実には満たし得ない。」(M・ヌルバーゼ・フィリップ)

・異種混淆理論の価値の再検討

「差異の革命や異種混淆理論で示唆されている自由とは、未来自向の期待を孕んだ発話形態である。」(レイ・チョウ)

三 移民体験とシカゴ宗教学

周知の事実であるが、ワツハ、キタガワ、エリアーデはアメリカに移民した外国人であり、母国の周縁的存在であった。ロングはアメリカ人であるが、黒人であり、アウトサイダーとして自らを意識していた。スミスはユダヤ人であった。

ロングは当時の教授陣を以下のように特徴づけている。「支配的なイデオロギーの規範に照らせば、われわれの存在そのものが多くの問題性をはらんでいた。われわれはみな宗教学者であった。同時にわれわれは他者であり、他者の集まりであった。他者」に対するわれわれの方法論や理論は、西洋の植民地主義時代に展開された他者についての理論への挑戦だったの

である。」つまり、シカゴ宗教学は（特にロングは）、このような周縁的存在であった研究者の立場から、他者に対する方法や理論を西洋近代批判やポスト・コロニアル分析を通して、批判的に吟味し、先鋭化していったのである。

・宗教の多様性への関心（エリアード、キタガワ）

「世界にはたくさん中心がある」（キタガワ）

・解釈学的方法（ワツハの「理解」）

・宗教の混濁化（ロング）

・ディアスポラの苦悩（スミス）

まとめ

異種混濁理論や多文化主義の主張は、現実の移民のおかれた苦悩から遊離し、抽象化すると逆になります現実の人間を苦境に追いやる危険性がある。しかしながら、それが重要なのは価値の多元性や異種混濁性を自由と結びつけるという主張があるからであり、同時に未来に向けての発話形態だからである。宗教学においても、新しい潮流として、ディアスポラや移民研究がさらに増える必要性がある。

明治期の啓蒙思潮が及ぼした

葬儀慣習への影響

村上興匡

ルソーの『社会契約論』を翻訳した仏学者であり、新聞記

者、実業家としても知られた中江兆民は、明治三四年一月一日に食道癌で死亡、一七日に無宗教式の葬儀が行われたが、これが「告別式」の嚆矢とされる。新聞資料等によれば、九時に自宅を出棺、一〇時に青山墓地式場到着。正面に棺を安置の後、葬儀係伊藤大八挨拶、板垣退助弔辞、大石正巳演説、門下生総代の永訣弔詞に続き弔詩、弔歌が多数読まれた。嗣子丑吉及び親類を始めとして会葬者が順に棺前で告別を行った。有力政治家をはじめ千人以上が参加した。最後に嗣子と親戚浅川範彦が会衆に挨拶の後、遺体は棺車に載せられ、親族友人によつて世田谷、落合火葬場へ送られて火葬に付された後、青山墓地に埋葬された。中江告別式では、寺院に代わり青山葬儀所において、僧侶の読経に代えて弔辞、演説、弔歌の献読などが、焼香の代わりに棺前告別が行われたと見ることが出来る。全体の枠組みとしては当時行われていた寺院葬儀と変わりなく、僧侶が関わる宗教儀式部分を他のもので代替した形といえる。

生前の遺稿として出版された正統『一年有半』が話題となり、中江の死に対する態度、葬儀は世の耳目を集め、宗教界からも多くの反応が出された。一月二十九日に真言宗僧侶が来訪し、強いて病室で加持祈禱を試みるという事件が起きた。これにより中江が自説の無神無霊を曲げ、仏教に帰依したかのような新聞記事が出されたが、その後、板垣退助らにより反論がなされ、兆民が臨終に際しても自説を曲げなかったことが主張された。こうした記事が載ること自体、中江が無神無霊魂の主義を持ったまま死ぬるか否かについての、当時の関心の大きさを示している。『一年有半』は余命一年半を宣告された中江の療

養の合間に書かれたエッセイであり、その対象は演劇、政治経済論、社会批判と幅広く、その間に病状について記述、死生観などが記されている。生死を一如としてみる境地、死を目前に衰えを知らないかのような旺盛な批評精神が好意的に迎えられる。それに対して『統一年有半』は中江の哲学的所説として発せられた無神無靈魂説であったため、一般に厳しい批判を持って迎えられる。中江はその中で、精神の有限、身体無限を説いた。肉体と精神を薪と炎に例え、精神は身体作用であつて実体をもたず、身体を構成する分子こそが実体で、離合集散を続けながら無限に存在し続けるとする唯物論的な死生観を主張した。

同じく癌に冒された中で生死の問題について考察した岸本英夫は、人が自身の生が脅かされると感じる生命飢餓状態におかれた時にもつ死の恐怖に、①死に至る肉体の苦痛と②生命が断ち切られることへの恐怖の二つがあり、前者に比べ後者の恐怖の方がより大きく、「天国や浄土を具体的に信じることはやめた近代の人々も、『この自分』というものの意識の存続を簡単に否定しようとはしない」と指摘した。まさに生命飢餓状態に置かれる中、「よく生きる」ことによつて死そのものへの恐怖と闘つた点で両者は類似しているが、死を「宇宙の靈にかえつての永遠の休息」と捉えた岸本に対して、徹底的に「自己の精神」の有限と「無靈」を説く中江は対照的である。中江の反骨精神の現れとも解せる。

明治三〇年頃は葬儀について様々な人が批判を加えた時期であつたが、その批判は葬儀での散財を虚礼、浪費として戒め、

生産に関わらない消費を無駄として否定することであつた。中江の遺体は遺言により大学病院で解剖され、無宗教の葬儀で葬られた。当時としては、葬儀は残された遺族のためのものとの理解が強かつたことが窺われるが、中江は無宗教葬を不人情であると厭う妻と争つて自己の主張を通した。葬儀を自己の生の最終表現として捉える今日の傾向は、稲田務・太田典礼「葬式無用論」(昭和三九年)以降に一般化してきたと考えられるが、その先駆的な形を中江兆民に見いだすことができる。

価値観調査にみる日本人の宗教意識(1)

——二〇〇一年調査より——

永井美紀子

本報告では、二〇〇一年六月に実施された価値観調査における、宗教関連の項目を取り上げて検討を加え、日本人の宗教意識について考察を行なつた。この調査は、一九九八年に実施した予備調査をふまえ、同様の質問票を用いて、全国一〇〇地点において、それぞれ一八歳以上の男女各五名、合計一〇〇〇名を対象にして面接法により実施された。

まず、「宗教の有無」では、三割近くの者が「宗教がある」と答えている。そして、これらの者は、年齢が高くなるほど多くの傾向を持つ。また、「信心深さ」を問う項目では、自己を「信心深い」と認識している者は同じく約三割で、ここでも

年齢を経るほど信心深さは強まった。「宗教がある」者と「信心深い」者との間には相関性もみられる。しかし、年齢と他の項目とでは相関性があまりみられないことや、他の項目の結果を考慮すると、一概には高年齢層がすなわち宗教的であるとはいえなかった。これは、前回の調査の結果とも一致している。また、「伝統や習慣に従うこと」を重要視する者ほど、宗教を持つ者が多く、自らを信心深いと意識し、通過儀礼にもなう宗教的な儀式にもこだわる傾向がみられた。そして、今回は新たに調査地点の都市規模にも、人々の宗教的な意識との関連性があることを確認した。

次に、「生活にとつての宗教の重要性」を示す結果では、人々は自己の生活において宗教を重要視していないということが明確で、宗教の重要性を否定する者は全体の約八割にもなった。これは、前回の調査でも明らかであったが、今回の全国的な調査においても同様な結果となった。しかし、日本人の生活にとつて宗教は意味をなさないと早急には結論づけられず、「生活にとつて神や仏ほどの程度重要か」を問う項目では、四〇・七％の者が、神や仏の重要性を認めている。また、相関に有意差は認められないものの、生活における宗教の重要性を認める者は、神や仏も生活にとつて重要だと認めている。だが、反対に、生活にとつて神や仏の重要性を認める者の多数は、宗教の重要性をも認めている。これは、日常使われている言葉のつイメージの違いによるであろう。

さらに、「神や仏の存在」に関して、「神や仏がある／存在する」と答えた者は全体の五割五分になる。また、神や仏の存在

を「人格神」として認識している者は、全体の一割にも満たず、六割五分の者は、神や仏を「何らかの見えない力」として認識している。「無神論」が「無宗教」という意味で認識されている状況は前回と同様で、自らを「無神論者である（宗教など信じない）」と規定する者は、全体の約一割五分だが、彼らのうちの半数以上は、人格神にしろ、見えない力にしろ、神や仏の存在を認めている。そして、神や仏の存在は、「人格神」というよりは「何らかの見えない力」として認識されており、その存在は決して一神教的な神のように「何か絶対的なもの」としては受け取られていない。

生活において宗教は重要視されないが、結婚や死亡の際に、宗教的儀式を執り行うことは大切であるという。ここでは、儀式的宗教性が重要視されているのではなく、宗教的な儀式それ自体を執り行うことが重要だとされているのであり、このような意識は人々の持つ「伝統や習慣は重視する」という価値観も大きな要因であろう。

現代日本人の持つ宗教性は、複雑な内容を呈しており、ひとつの質問項目結果から把握できるような単純なものではないことが改めて明示された。より確かな全体像に迫るには、多角的な視点からの分析が肝要であろう。

価値観調査にみる日本人の宗教意識(2)

——異文化比較の可能性——

ロバート・キサラ

今年六月から七月にかけて、南山宗教文化研究所が計画して、他の研究機関の研究者との協力で「価値観に関する国際比較調査」が行われた。この調査は一九八一年以来九年ごとに行われている「ヨーロッパ価値観調査」に基づいて計画され、その調査との相互的な比較を可能にするものとして考え出された。そのために、「ヨーロッパ価値観調査」で使用されている質問の約三分の二が我々の調査に含まれており、さらに日本またはアジアの価値観の特徴を反映する質問が加えられた。また、比較を可能にするためにヨーロッパの研究者が採用した方法、すなわち全国で無作為抽出で選ばれた千人を対象とする面接方法、が使用されていた。調査結果は八月に届いたばかりなので、今のところでは単純な結果の分析しかできないが、今回の発表では、倫理・道徳に関する質問に注目し、一九九〇年に行われたヨーロッパの調査結果との比較で日本の道徳観の特徴を探りたいと思う。

ヨーロッパの調査と日本の調査の両方に倫理・道徳に関する十九項目が含まれているが、これらの項目を「公的道徳」と「私的道徳」に分けることができる。「公的道徳」に関して、ヨーロッパと日本の間に大きな差異は見られない。「私的道徳」

の諸項目に対して、概していえば日本の回答者はヨーロッパの回答者より寛容的である。

「アジア的な価値観」を検討するために我々は日本の調査にいくつかの質問を加えた。その中のひとつに、通常「アジア的価値観」と考えられている十四項目がどれほど重要であるかが問われている。協力、正直、法律を守ること、および礼儀正しさが回答者ほぼ全員に重要視されており、勤勉さ、人のために尽くすこと、まじめさが八割以上の回答者に重要視されている。さらに愛国心、集団の一人であること、仕事での成功、指導者・専門家の意見を尊重することが回答者の三分の二ぐらいに重要とされている。

「私的道徳」に関して日本の回答者が比較的寛容的な態度を示すことにおそらく日本で私的 생활が公的 生活ほど重要視されていないことが窺えるであろう。これは通常「アジア的価値観」の特徴のひとつと考えられており、その価値観の要素が特に男性にいまだに強くみられることが示唆されている。アジア的な価値観を検討する質問に対しても、これらの項目が日本で重要視されていることが明確になっている。

最後に、ここで行われた比較についてひとつの論点を提示したいと思う。このような比較は数字の比較にとどまることに基づけばあるが、むしろ数字に隠されている意味についての考察・分析の必要性が示されていると思う。すなわち、私はここで日本の調査にみられる「私的道徳」に対してのより寛容的な考え方が私的 生活より公的 生活を重要視する「アジア的価値観」の特徴をあらわしていると指摘した。定期的に行われているヨ

ヨーロッパの調査では「私的道德」に関して寛容的な考え方が強まる傾向がみられ、それは伝統的な価値・道徳からの離脱と分析されている。しかし、もし日本では同じ寛容的な考え方が公的生活への重視という伝統的な価値を表している可能性があるならば、それはヨーロッパの調査にみられる寛容性と正反対の意味、つまり伝統的な価値観を維持する意味、をもっているであろう。

英彦山座主家の墓制

山本義孝

何故英彦山の墓制に取り組むのか。墓制は、そこに埋葬された人びとが生前に属していた社会の構造・身分構成・死後観念などが直接反映されており、これを丹念に追及することにより実に多くの情報を得ることができる。このように考えると、明治に至って急速に消滅し、殆ど資料らしいものを残さない修験道社会を復元し、彼らのことを理解する上で墓制の解明は魅力ある研究分野といえる。

また、修験道の世界観には一種独特のものがあり、英彦山を中心とする修験道組織に関わる修験者の墓制も、同時代の一般の墓制とは異なる独自の形態と展開を持っている。

例えば彼らの墓制は十五世紀中頃に確立するが、基本的には火葬を行わず、地中に遺体を土葬するが、近代に至るまで墓標

は自然石型にこだわり、その周りに石を方形に組み合わせる形態を基本としている（集石墓・配石墓という）。

英彦山の組織 英彦山は元禄九年（二六九六）、聖護院との本末論争に勝利し、天台修験別本山として独自性を保ち、近世を通じて治外法権的な自治組織を機能させていた。この中で、世襲の座主と、これに血脈を通じ補佐する立場の座主代（政所坊・亀石坊）は支配階層として別格の存在であった。

座主家墓地の様相 英彦山の修験者集落は谷地形を基本（十谷という）に展開しており、これに対応する墓域も、概ね谷を単位に場所が決められ、その中に各坊毎に墓地が形成されている。これに対し、座主家・座主代は単独で墓地を確保しており、他の坊とは明らかな違いがある（座主家は近世以降、座主代は戦国期以降の現象）。

座主院は天正年間までは、神領であった七里結界の周縁部に位置する筑前国上座郡黒川に置かれていたが、神領の消滅と共に山内に移動したため、座主家の墓地は近世初頭以降形成され始めることとなる。政所坊・亀石坊は旧来より山内に居を構え、座主に代わって一山の統轄を行っており、その墓地の形成も十六世紀初頭より確認できる。しかし、近世の英彦山修験道墓制最大の特徴は、家族墓を形成することであり、これは山内の女人禁制が解かれる近世初頭に上限を求めることが出来る。恐らく妻帯し、世襲であった座主家が山内に移住するのを契機にしてこのような墓地が形成され始めるのであろう。

座主家の墓地は緩斜面を平らに造成し、山側中央の高まりに黒川院時代の累代の供養塔（逆修の宝篋印塔）を祀ることから

始まっており、その前面に座主家再興の初代忠有夫妻の墓地を形成し始まっている。その形態は山内の標準墓制である集石墓だが、四メートル四方程の巨大なもので、山内の墓としては隔絶した規模を持つ。

この墓制が急変するのが元禄十年（一六九七）の花山院定好の娘、妙操禅尼墓の造成であった。これ以降、正室の墓は切石の笠を持つ位牌型となり、墓標側面に出自を明記するようになる。しかも規模までが画一化されている。一方、座主の墓は自然石型墓標の形態を残しながらも正室墓の影響を受けて徐々に変化していく。

座主家墓地が語るもの 座主家の墓制は、当初は突出した規模において山内の修験者墓制と一線を画していたが、天台修験別本山としての位置を公認されてからは、公家より迎える正室の墓制をきっかけとして一新し、一山の棟梁というよりは公家や権門の格式を意識したものに变化している。

近世においても絶大な勢力を誇った英彦山を体现する座主家は、このような格式を供えることにより、本山派・当山派に対抗する独自性を保持していったのではないだろうか。

座主家の墓制は、山内では特異な位置を占めていることがこれを裏付けている。

いのちの始まりとスピリチュアリティ

安藤 泰 至

現代において、私たちの生命観や人生観を根本から揺るがす可能性を秘めた生殖技術の発展が投げかけている生命倫理の問題に對して、宗教は、そして宗教学はどのような発言ができるのだろうか。生殖技術をめぐる問題は、人工妊娠中絶、体外受精・代理母などの（狭義の）生殖技術、出生前診断や男女産み分けといった胎児や受精卵の診断・選別に関わる問題にまたがっており、私たちはこの全体を見渡して考えていく必要がある。俗に、生殖や出産をめぐる人々の意識は、それらが人間の力を超えた神仏の領域であるという意識から、それらは人間によって管理され、操作されるものであるという意識へと、子どもは「授かる」ものから「つくる」ものへと変化していつている、と言われる。こうした時、宗教はそうした人間による傲慢な自己¹¹世界支配の愚を説き、「生命の神聖さ」を擁護し、あらゆる生殖技術に抵抗する側に想定されていることが多い。もちろん、各々の宗教団体や宗教者が、それぞれ個別の問題に對してとる多種多様な態度を、このような紋切り型の発想でとらえることは到底できない。しかしここで問題になるのは、宗教の立場からの発言が、完全に世俗主義的な視点でこれらの問題を論じる場合には見過ごされてしまうような問いの新しい次元を掘り出し、問い自体を立体化できるかどうか、そしてそれを

(必ずしも特定の信仰や宗教的世界観を共有しない人々に對しても意味のある語りかけとなるような) 公共的な空間に開いていくことができるかという点である。また、宗教が生命倫理の問題に関わる場合、その宗教の世界観や生命観の上に立って、何らかの倫理規範を提示するという側面のみならず、(従来は存在しなかったか、ないしは何らかの共同体の保護システムによつて軽減されていた) 倫理的、実存的な苦しみを背負った人々により深い、その苦しみを共に背負いながらケアしていくという側面も重要である。生殖技術や「いのちの始まり」をめぐる問題については、それと対称の位置にある、死や「いのちの終わり」をめぐる問題に比べると、前者の点ばかりが強調され、後者の点がおろそかになっている感がある。脳死や臓器移植、安楽死をめぐる論議とは少し異なつた次元で、多くの宗教者たちが、死の看取りやターミナルケア、とりわけスピリチュアル・ケアと呼ばれるものに取り組んできた。それはたとえ特定の宗教の立場からなされるものであつても、単にその宗教の教えを説いたり、それを信じることによつて苦しみからの解放を約束したりするものではなく、あくまで苦しむ一人一人の人に寄り添い、その中にあるスピリチュアルな苦しみを認め、共感することを通じて、各自のスピリチュアルな問いに「場を与える」営みなのである。同じように、妊娠・出産といういのちの始まりをめぐることも、人間が自らの生殖を管理するにつれ、従来見られなかったような責任と決断の苦しみに直面しつつある個々の人々に寄り添い、そうした苦しみに含まれるスピリチュアルな問いに向き合うことが宗教には求められている(教団

の側からは否定的・批判的に見られることの多かつた水子供養はその点でこうしたセラピーとしての役割を果たしている側面がある)。今日、単に「自然でない」とか「生命の尊厳に反する」、ないしは「神の領域を侵すもの」というような反対論は、ますます進みつつある生命操作への流れに對してはほとんど無力であらう。宗教者がなすべきことは、そうした流れの前に呆然と立ちつくす悩める人々のミクロな意識により添い、そこで「いのちへの気づき」の機会を見守ること、いわばスピリチュアルな問い自体を封殺していかうとする動きに對して、スピリチュアルな場自体を確保することである。これは「宗教学者」の務めでもある。

現代社会と死

——出版状況からみたその変化——

鈴木岩 弓

「タブー視される死」というアリエスの用語が広く用いられるようになって久しいが、現代日本においてはその「タブー」が緩んでいるといわれ、近年、社会の表面の多くの場面で「死」に對する発言が多くなっている。そのような傾向がいつ頃から起こり、いかなる変化が出てきたのか。その点をこの間の出版状況から探ることが、本研究の目的である。

ここでは、一九七〇年以降に発行された雑誌に着目し、特集記事として「死」が採り上げられているものを資料とした。そ

の理由は、「特集」を組む背景には、編集者の社会のニーズに対する敏感な感覚が反映されていると見なすことができ、これを時代の反映として押さえることで、逆に社会のニーズを知ることが可能となると考えるからだ。

その結果集まった雑誌は二四種で、一般総合誌・学術誌・宗教誌、グラフ誌、ムック、情報誌などさまざまなジャンルにわたっていた。刊行年別に見ると、一九七〇年代、八〇年代が共に六誌であるのに対し、九〇年代には二誌と急増が見られる。これを刊行の集中度合いに着目するなら、七〇年代半ばまでの第一期、八〇年代初頭の第二期、八〇年代半ば過ぎからの第三期に三分される。

特集名に着目すると、第一期は全て抽象的・総合的な観点からの「死」の特集であったが、第二期以降は、具体的・限定的内容は死後世界、ムック系では現実系に人が亡くなった際に生じる葬儀・墓などに関する情報に関心がおかれ、九〇年代末には総合雑誌が自己の死に関して特集を組んでいる。かかる傾向の裏には、第三期以降、人々の死に対する関心が増大し、かつ具体化する傾向のあることが窺われよう。

収録された記事の総数は六六七本で、論文・ルポ・エッセイ・体験談・グラビアなど、多様な形をとっている。これをジャンケレビッチの「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」を参考に扱われる「死」の種別で分類してみると、全ての雑誌で必ず「三人称の死」が扱われ、数の上でも全体の九割を占めていることから、死がまず一般論として論じられる機会が最も

多いことがわかる。とりわけ第三期の初めにおいては、死をめぐるとレンディな情報や科学的・オカルト的な好奇心に基づく「三人称の死」への関心が見られ、その後、二人称、そして「一人称の死」への関心へとシフトしている。

また記事内容の関心が主にどこにあるかで見ると、①学問的研究関心、②実態報告、③実践、④自己の死に四分することができる。前二者は如何にあるかといった②③に、後二者は如何にすべきかといった④①に関心があるものと考えられる。この観点から見ると、まず全期間を通じて全ての雑誌に②が必ず掲載されていたが、タブーの度合いの強かった第一期は①が主流で、第三期以降は *solenn* の関心がしばしば登場するようになり、医療現場での実践を中心とした③が現れた後に④が見られるようになることが明らかになった。

以上より、まず「タブー視される死」に変化が見られ出すのは一九八〇年代半ば過ぎの第三期からのことであることが明らかになる。そしてその変化はまず、「死」をめぐるレンディな情報や好奇心的問題に関心が寄せられた後、九〇年代前半になって自己の死が正面から取り扱われるようになったものといえる。とはいえこれは雑誌刊行の時期であり、脳死に関する社会の動向を参考に考えると、報道などで社会的に採り上げられた問題が雑誌の刊行へと結実するまでの間には、少なくとも五年ほどのタイムラグのあることが明らかになる。従って、この点を加味して考えるならば、現代社会において「タブー視される死」が薄れてきたのは、八〇年代になってからのことと見なすことができる。

会 報

○本号は、第六〇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

伝道の比較宗教学(関一敏)

第三部会

ある聖霊派教会の発展と変貌(小川順敬)

インドネシアの多民族都市における民族教会(木村敏明)

第四部会

『三僧記類聚』にみられる空海(武内孝善)

第五部会

親鸞における仏道の成就―「後序」一句への新釈―(池田真住)
住正定聚についての一考察―邪定・不定に注目して―(小川直人)

第六部会

現代におけるタタリ信仰について―新宗教を中心として―(武田道生)
続「行者」考(長谷部八朗)

なお、発表を取り消したものは(部会、発表予定順)、第一部会 ハイラー宗教学をめぐる(宮嶋俊一)、第三部会 キリスト教思想と「啓蒙」の問題(掛川富康)、第四部会『青龍寺軌』について(佐藤正伸)、第五部会 道元『正法眼蔵』に

おける「超越」(土田友章)、第七部会 戦いの宗教的次元について(岩崎賢)、浄瑠璃における生まれ変わり(細田明宏)

二〇〇二年度学術大会

開催日 二〇〇二年九月一三日(金)～一五日(日)

開催場所 大正大学(東京都豊島区)

*案内は四月下旬に発送の予定

会員訃報

・日本宗教学会名誉会員、元金沢大学教授、橋本芳契先生は二〇〇一年四月一八日逝去されました。享年九一歳。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。