

第四部会

真宗学における解釈の問題

井上善幸

現代の諸問題に真宗の立場から発言しようとする際に常に問題となるのは〈聖教〉の解釈であるが、それらが特に意識されるのは、依拠すべき〈聖教〉が成立した歴史的思想的文脈と現代の精神的状況や社会構造が大きく断絶している時である。ここでは、真宗学における親鸞の位置づけと真理の歴史性という観点から、この問題を考えてみたい。

近代以降の真宗学における親鸞の位置づけには、如来の化身としての親鸞理解と、一学徒として相対化させる二つの立場がある。如来の化身としての親鸞理解のもとでは、特定の歴史的情况から自由な〈真理〉が重視され、歴史学的研究は文献解釈の補助的役割を与えられるに過ぎない。一方、親鸞を一学徒として見なす立場も、時代を超えて語りかけてくる如来の言葉そのものの、すなわち經典を直接の研究対象と見なすため、やはり特定の歴史情況への関心に積極的な意義を与えることはない。

それに対し、私は親鸞を得道の人と理解したい。親鸞は、『涅槃経』の説示に基づいて、浄土教の信を「道」に対する信だけでなく、「得者」への信として示すが(信文類)、そこには、教法の伝達が言語化された表現媒体だけでなく、具体的な

人格を通じて為されるということが端的に表明されている。そして、「得者」としての親鸞理解は、親鸞が生きた中世日本という特定の歴史的情况だけでなく、学の主体である自らの生きる社会的状況への関心をも引き起こす。これは真宗学の対象に関わる事柄でもある。

如来の化身である親鸞において浄土真実が完全に明らかにされたという主張の背後には、真理探求がある時点で完結されるべきであるという論理が働いている。この立場では、真宗学の目的は既に完成された親鸞の教説の弁証・相承におかれることになり、また、中世において完結した真理が、その後のいずれの時代にも均しく普遍的に真理であり続けることを保証するために、その真理には歴史を超えたものという性格が与えられることになる。しかも、宗教的真理から歴史的情况への関わりが予め取り払われているため、〈聖〉と〈俗〉は容易に二分化される。さらに、歴史性の忘却という宗教的真理観は、親鸞を一学徒とし、その教学が未完であるという立場にも共有されている。なぜなら、完結が未完かという対立は、完結時点をめぐる見解の相違に過ぎないからである。

それに対し、得者への信という理解のもとでは、真理とは対象化しうる完結した真理ではなく主體的なものとなる。それは、個人のパーソナリティや特定の時代情況に限定されない脱自的な場において成立すると同時に、歴史的な場において具体的に顕れてくる真理である。史実を事実上無視し得るとする教学姿勢は、自らの主體的関心や抽象化・肥大化した宗教体験によつて限りなく独断的な理解を生み出すことにつながるし、さ

らにはその過失に対する批判を原理的に持ち得ない。そしてこのような態度が〈聖〉の領域から特定の歴史的情況という〈俗〉なる領域への立ち返りにおいて強調されるとき、歴史社会内の諸問題に対する信心万能主義を生み出し、また「生死出づべき道」の曲解による現実社会への無関心を容認するのである。

真宗の学びには長い伝統があるが、各時代の教学は、既に完成された親鸞教義の時代別翻訳でもなければ、その逆である真理の補充でもない。浄土真実とは、常にそこにかかわる人々や時代、社会によって新しく汲み取られるべきであるし、そのような営みを通じて、我々は親鸞の時代と現代を貫く浄土の真実を問うべきではないだろうか。真宗の学びは、自己を問うことであるとしばしば言われるが、それは同時に自己が生きる具体的な歴史社会への問いかけでもなければならぬはずである。

親鸞における真宗教団の基底

安藤 章 仁

教団(僧迦)とは、言うまでもなく三宝が現実には生きる唯一の場である。親鸞における教団についての基本的な考えは、親鸞自身が法然門下に属し、そこで経験的に学んだところが大きい。親鸞は、承元の法難や、歿後遺戒等の法然の言行を通して、罪深い凡夫の集まりとしての教団の穢土性と同一念仏に開

かれる現実社会における念仏者の生き方を学び、その姿勢を終生、貫いた。

まず親鸞における教団成立の基本原理は、如来の本願にある。なぜなら如来は、「一切群生海の心」として我々の世界に満ち満ちているからである。如来の廻向において成り立つからこそ、浄土ではない世俗であっても同一念仏に基づく「四海内皆兄弟」という平等な世界が開かれてくるのである。だから親鸞は、師弟の上下関係によって結ばれる組織化した教団の構成や制度等について全く問題にしていない。また、親鸞において教団が成立するためには、我々が現実の世界において実存的な個として如来の本願に遇うという宗教経験が不可欠であった。

自身の上に決定的な念仏の選びという信仰的決断が行われ、宗教的実存を確立することによって、時代社会という歴史に限定される中において、独立者として『教行証文類』の「後序」や『浄土和讃』『正像末法和讃』に見られるように、当時の社会に迎合する既成教団や民族宗教に対して毅然とした態度決定ができたのである。

親鸞において教団とは、阿弥陀仏の教えを縁として結ばれた人々が集まる場であり、よき人を中心として多くの法友と出会う場であった。このように同一念仏に結ばれる如来と私、他者と私という実存的な出遇いが開かれる場であることが、教団の存在意義であり、教団が形成される源泉であった。そこには『教行証文類』の最末尾に『安樂集』が引用されるように「連続無窮」の真の仏弟子の聞法と伝道が思念されているのである。

ところで親鸞にとつて教団の本質とその意義を、根底から問ひ直させられる契機となつたのが、建長四年頃から表面化するさまざまな異議であり、その最たるものが善鸞事件であつた。ここで親鸞は、特に書簡でもつて念仏者のとるべき姿勢、念仏者の集団のあるべき基本理念を明示している。そこにおいて親鸞は、異議を排し、正しい念仏を護るために、みんなが「かたうど」となり、すべて浄土の念仏者の問題として同じところでもつてあたるように連帯強化を訴えている。九月二日付の「念仏の人々の御中」宛ての手紙では、念仏者を憎しみ誇る人々に対して、怨むことなく彼らに弥陀の本願をききわけ、救われるように働きかけるべきだととるべき姿勢を示し、さらに厳しい念仏者への宗教倫理も説いている。また、動揺する門弟に対し、浄土真宗の本質を直接に示す名号本尊を考案したり、書簡のやりとりを大切にし、聖教を何度も書き写して与える親鸞の対応には、親鸞がいかに創造力豊かに状況に即応でき、教団の中において人格とのふれあいを大切にしていたかをうかがうことができる。さらに特筆すべきことは、善鸞事件において人々の信心がたじろいたということが、今までの信心が真のものではなく、いよいよ真実の信心を得るべきことが明らかになつたという意味で「よきこと」であると語っていることである。ここには、逆縁を転じて教団の問題を、本質から問いただす親鸞の姿勢が見受けられる。

以上が、親鸞における教団に関する理論と実践の特徴であるが、一方で親鸞の教団観を論ずる上で、「念仏のすすめもの」「こころざしのもの」による親鸞の経済的生活基盤が成り立つ

組織制度が存在していたことも看過されてはならない。また本質的な意義が解明されているとはいへ、寿像等の授与にみる師資相承をどのように考えたらいいか等、これらの問題は、今後の研究成果に期待するとともに今後の課題としたい。

真宗伝道と「知識」

——『談義本』に見られる表現を通して——

伊藤唯道

真宗の伝道において「善知識」が重要な位置をしめているということは論を俟たない。それは、親鸞においても明らかにされている。真宗の教義が「聞法」を重視するという立場にある以上、この「伝える側」である「善知識」と「伝えられる側」との関係は重要な問題であるといえよう。過去においてもこの関係は大きな問題となり、「知識」への帰依の強調は「知識帰命」として戒められている。また、現代においても宗教とその伝道者との関係は多々問題となつている。そこで本稿では伝道する側、つまり僧侶のあり方を、中世真宗伝道に大きな役割を果たしたと考えられる「談義本」に見られる表現を通して考察を試みようとするものである。これらの考察が、現代の伝道の場における僧侶のあり方を考える上で何らかの示唆を与えてくれるものであると考えられるからである。

今回参照する談義本は、『真宗資料集成』第五巻に所収のもの

のから「勸化大旨」・「浄土真宗聞書」・「安心決了鈔」・「他力信心聞書」・「還相廻向聞書」・「真宗至道抄」・「光明顕密抄」の七部を用いた。これらの考察により「知識帰命」へのパターンを次の四つに分類した。

- ①相承の強調による阿弥陀仏の化身としての地位確立
- ②儀式執行者としての地位確立
- ③地獄等の恐怖の強調による地位確立
- ④法の独占的仲介者としての地位確立

以上の分類は、現代の伝道場における状況と重ね合わせる事が出来る。①は、現代の世襲制を想起させる。真宗の僧侶もその多くが世襲である。世襲制を否定するつもりは無いが、世襲制に問題がないとも思えない。寺の長男は生まれつき住職になることをほぼ補償されており、そこに何らかの特権的意識が生まれる可能性があるのではないだろうか。やはり、自己の立場に奢ることなく自己を省みることが忘れてはならないと考える。②については、葬儀執行者としての現代僧侶を連想させる。この問題は、葬式仏教という言葉で多々論ぜられるところではあるが、僧侶が単なる儀式の執行者にとどまることなく、葬儀を通して本来の真宗僧侶の姿である、法を伝えるという方向を考えていかなければならない。③は来世的浄土を強調する伝道と結びつくと考える。有相的浄土を否定していた親鸞の姿勢に学び、伝道場においても的確な教義を簡潔に伝えることが必要ではないのだろうか。④は僧侶の独善的な布教態度を連想させる。法の伝達者としての僧侶が独善的な布教に陥るということは多々見られることである。理解困難な宗学用語

等を用いたり、高圧的な態度で布教するということも見られる。我々が伝道していくとき、伝えられる側と同じ立場に立つべきであり、共通の言葉で伝える努力をしていくべきである。これは先の浄土の問題とも重なるといえよう。

以上、「談義本」には数多くの知識帰命的表現が見られた。親鸞自身は、あくまで自身は凡夫であるという姿勢をとっていた。この流れを汲む教団内に、多くの知識帰命が生まれたという事実は現代の私たちの伝道場においても多くの示唆を与えている。先に示した通り、その多くは現代の伝道場においても起こりうる可能性を持つものである。これらの問題を考えるとき、真宗の伝道は親鸞の精神に学び、常に自己を省みる態度を持ちながら、「談義本」に見られるような状況に陥ることなく布教伝道を行っていく必要があると考える。

真宗念佛の儀礼性

清水 大

浄土真宗では、念佛について自力の念佛と他力の念佛に分けて考えるという習慣がある。そして、浄土真宗に於ける正しい念佛とは、他力の念佛であり、それは一般的には報恩行という範疇で考えられている。この他力の念佛を信後の報恩行と捉えて、ただ阿弥陀佛に対する感謝の気持ちの表明に過ぎないように考えているところに真宗の問題があるのではないかと考え

る。結局念佛というのは、佛壇やあるいはお堂の中の、佛像の前で称えられるという状況から考えて、もつと単純に儀礼的側面を認め、その儀礼的側面から、信仰が深まり行くという方向性を見出すことが、現代の真宗の伝道上の教学には必要なのではないか、と考えている。

真宗に於ける念佛と儀礼の関係について考えると、通過儀礼としての在り方と、聖と俗との接点としての観点で理解していくことが可能ではないか、と考える。

まず、通過儀礼という観点であるが、これはファン・ヘネツプの『通過儀礼』という書物を中心に考える。簡単にいえば、ある状態から別の状態へ、ないしある世界から他の世界への移動に際して行われる儀礼のことを指している。この通過儀礼は三つの部分からなっている。一つは分離儀礼、二つには過渡儀礼、三つには統合儀礼である。通過儀礼を経ることによって所属している社会から正しい変化をしたと認められるのである。

この通過儀礼は変化を表現するという積極的な儀礼行為である。宗教的な場に於ける変化とは廻心であり、真宗では信心を賜ると表現されるような獲信のことである。

デュルケームは宗教的信念によって人々が表象する実用上、あるいは理念上の事物を定義して「世界を一つはあらゆる聖なるもの、他はあらゆる俗なるものを含む二領域に区別する」(『宗敎生活の原初形態』)事とし、そして俗に対して聖を定める根拠は、絶対的な異質性であるとした。しかし、聖と俗は時間的にも場所的にも同時に存在して、両者の概念化がなされるはずである。

つまり、儀礼とは宗教行事に参加するという非日常的な領域に端を発した一連の行動が、現実的日常に於いて認識され、社会的認知をうけるシステムを指し、その非日常と日常という聖と俗とを同一化させるシステムのことである。

次に目に見える形としての念佛について考えてみたい。

行事や法要に際して行われる念佛は、参与者に対して程良い緊張感を与えている。つまりそれまでの世俗的な場面から、個々の参与者を切り離し、そこに佛が現前しているかのように、聖なる空間に入ったと見なすのである。終わりに称えらるる念佛はその逆である。

日常、特に理由もなくする念佛はどのように考えることができるだろうか。本来聖性のものを俗界の者が、俗にそのままにみだりに称えらると、それはもはや聖性のものとは言えなくなる。だからこそ、日常称えらるる念佛にも聖性が付与されているのである。

念佛は行者と阿弥陀佛との関係の中で考えられるべき事柄である。行者の存在はどこまでも俗に属する存在であり、阿弥陀佛は聖に属する存在である。俗であるとの自覚は相対する事物に対する自己の不完全性、不確実性を認めるところにはじまらない。つまり聖と俗を断絶させているのは、自己の認識に他ならない。またその自己の認識こそが聖に対する一体を求め、そのための行為として念佛を称えているのである。そこで、念佛には行者と阿弥陀佛を繋ぎ、一体化させるという機能を持つていことが明らかとなるのである。

浄土真宗における追善供養の問題

——『歎異抄』をてがかりとして——

曾我宗慶

『歎異抄』第五条での読み手側の大きな問題点として、孝養と追善供養の関係があげられる。特に現代の注釈書を見る限りにおいて、孝養と追善供養の観が否めない。しかし、孝養と追善供養では明らかにその性質は違う。孝養の対象は、あくまでも父母であり、それに対して、追善供養は、父母だけに限定されるものではない。供養ということだけについてみると、仏や僧侶、あるいは、年長者に、自身の身を呈してもてなしたり捧げたりすることである。そこに、追善という言葉がつくと、追善は、追つて善事を修することだから、そこには、死ということが大きな境目になっていることが分かる。浄土教の観点からいうと、浄土に成仏している諸仏ということになるであろう。つまり、追善供養の対象は、諸仏である。それも娑婆世界から浄土へ往生し、そこで成仏し、仏となったものである。もちろん、亡くなった父母は、浄土で諸仏となっているのだから追善供養の対象にはなるが、ここでわかるように、孝養と追善供養は、決して同等に扱うことができない。

以上のことを踏まえてこの第五条をみていくと、三つの注意点を見出すことができる。その一つ目が、「念仏を廻向して父母をもたすけさふらはめ」といわれている父母は、少なくとも

も、まだ、たすけられ度されていない状態、つまり、諸仏となっていない状態であること。二つ目は、「一切の有情は、世々生々の父母兄弟なり」ということから、たすけ度すべき対象は、父母に限定されたものではなく、すべての人々、つまり、有情であること。三つ目は、「この順次に仏となりてたすけさふらふべきなり」とあるように、浄土で諸仏となったとき、はじめて他の者をたすけ度することができるのだということ。以上の三点である。

この三つの注意点を押さえた上で、孝養と追善供養について検討してみると、父母は、まだ、諸仏となっていないという第一の注意点からすると、追善供養とは、諸仏に対して行うものだから、相反することになる。第二の注意点、対象は、有情であるとしたが、追善供養の対象は、もちろん、有情ではない。それは、諸仏である。さらに、第三の注意点、たすけ度す側に立つには、仏となつてからだとしたが、追善供養は、娑婆世界にいる者が、浄土にいる諸仏に対して行うものである。そして、何よりも、追善供養は、たすけたり度したりすることではないということである。たすけたり度したりできる境界は、仏にしかない。このように検討すると、この『歎異抄』第五条で追善供養ということをもつてきてはまらないことになる。

それでは具体的に、追善供養をどう捉えていかなければならないのか。追善供養の一番の重要点は、「人の死」が中心に据えられているということである。それも単なる現象としての死ではなく、「生老病死」という一連の流れの中で捉えられるべ

き死である。なぜなら、その死は、個人の死として完結するのではなく、死者に縁のある生存者が、その死者のために仏事を行うことによって、個人の死という事実が、その死者に縁のある生存者の死、つまり、遺族の死として押さえられ、そこから、万人の死として押さえ直されていくからである。別の言い方をすると、死の共有ということである。この死の共有によって、はじめて「生老病死」ということが、一人一人の問題として響いてくるのである。

つまり、仏教の中核ともいえるべき「生老病死」に、一人一人の目を向けさせ、さらに、「生老病死」を通して浄土真宗の教化の場としてあるのが、この追善供養なのである。

存覚の伝道

高山秀嗣

中世浄土教者の一人である存覚(一一九〇—一三七三)は、いかなる伝道を行っていったのであろうか。ここでは、存覚自身がどのように真宗の教えを捉え、いかにしてその教えを広めていこうとしたのかということを探っていき、同時に真宗史上における存覚の位置付けについても再考してみたい。

存覚の伝道について考察していく場合、中心になってくるのは、存覚自身もった幅広い態度であると思われる。最初に、それをいくつかの分類に基づいて見ておこう。

まず、存覚の思想の基本的立場は「念仏往生」説である。存覚は真宗をいわば浄土宗的に捉え(『六要鈔』)、念仏門という範疇で真宗の教えを解釈していった。そして念仏が、浄土教の正統な教義系譜の中にあることを明らかにしていったのである。また、「与奪」(『浄土真要鈔』)という伝道方法によって、相手の立場を決して否定することなく、自分の考え方を主張することによって、最終的に相手を自らの教えに帰入させていった。それは、神祇や他宗との思想的対立においてしばしば見られるあり方なのであるが、特に法華宗との対論において顕著に現れている。これらのことは、存覚における對他宗との関わりの中で成立してきたものであるが、このような「念仏往生」説や「与奪」によって、存覚は汎仏教的立場における真宗の位置付けを確定していこうとしたのである。

また、存覚の著述と伝道との関わりについてであるが、存覚の著述は相手の要請によって出されたものがほとんどであり、書かれた時期も限定的・集中的である。その著述は相手のその時点での必要に応じて出されているので、即時的な効果をあげるとともに、存覚が大変な学僧であったことから、対外的な説得力を十分にもつものでもあった。それに加えて、存覚の著述のうちには仮名書きのものが多く、広い階層に対する伝道意識を著述においても明確に見出せるといえる。そのため、これらの特徴をもつ存覚の著述による伝道活動を、真宗史的には「聖教伝道」と名付けることができると思われる。

そのことは、『諸神本懐集』・『決智鈔』・『法華問答』などの書物において具体的に明らかであり、それらの著述からは「与

「奪」という方法を用いて、真宗の教えの仏教界での位置付けを行うことに腐心している存覚の様子がよく窺えるのである。それは当時の真宗教団の置かれていた立場をよく物語るものであると思われるが、これらの書を通して、いかなる批判が実際に真宗の教えに対して寄せられていたかを知ることができるであろう。

さらにこうした存覚の伝道は、父覚如との関係にも影響を受けた部分があると思われる。この両者には思想的な差異が見られ、覚如は真宗教団内を中心とした伝道を行っていたとき、存覚は對他宗を意識した伝道を行っていたのである。このような両者の伝道上の棲み分けが、後の本願寺教団の教学の展開においても大きな基盤となっていたと考えられる。

さて、このような存覚の伝道の特徴は、對他宗意識が前面に押し出されたものであったと見ることができるとして南北朝期という時代状況を背景として、この時期が覚如主導による本願寺教団の本格的な萌芽期であったことも含めて、存覚は幅広い説き方をする事によって、一般の人たちに対しても念仏門への帰入を勧めていくという方法を取っていたのである。

このように見てみると、存覚の内面においては、真宗即ち念仏門を汎仏教界内で位置付けるという目的が終始一貫していたといえるのである。そして、その立場に立脚した伝道こそが存覚の特徴であり、存覚の行った伝道は、真宗の教えの一般化及びその後の本願寺教団における伝道のあり方の一つの基準となっていたと見ることが可能なのである。

「親鸞の方便」理解

山本浩信

一般に真宗の方便思想は、大きく「善巧方便」「權仮方便」との二種類に分類されている。善巧方便とは、真実を真実として伝える方法で、方便法身としての阿弥陀仏を指す。一方で、真実を直接に表現せず、機に応じた言葉で語るのが權仮方便である。従来より「化身土文類」における方便は未熟の機を真実に導くために仮に設けられた權仮方便であり、それは真実に帰入するまでは暫くは用いるが、入り終われば廃捨する「暫用還廢」の意であるといわれている。ただし、方便が最終的には廃捨されるとしても、暫用と還廢のいずれを重視するかによって、「化身土文類」を「簡非」「方便を廃捨する」の巻と見るか、あるいは「權用」(方便を仮に用いる)の巻と見るかの違いが出てくるといわれる。

近年の親鸞の「化身土文類」を中心とした方便に関する理解を見ると、「權用」の立場が軽視されている傾向があり、「權用」的側面を積極的に評価すべきとの論考が見られる一方で、「簡非と權用」の依って立つ立場を明確に峻別し、「權用」とは、仏の衆生救済の手段であり、あくまで仏の側の論理であり、親鸞の立つ立場は、方便の段階に留まっているものに対し、方便自体は決して真実に至りえないものゆえに廃捨すべきと教誡すること、これが方便の「簡非」的側面とする論考があ

る。

『顕浄土真実教行証文類』の構成に即して見れば、前五巻は、「浄土真実」を顕わす「顕是の巻」というのに対し、「化身土文類」を、「浄土真実」の「是」に對して、「浄土方便」の非を示し、「方便」を簡び捨て、「真実」を開顯するという意味で、「簡非の巻」とする見方、「化身土文類」は「真実」である大悲の限りないはたらきが、「非真実」なものに絶えずはたらいていることを示そうとしており、親鸞が「方便」を明らかに示そうとする訳は、これを単に捨てるためではなく、「真実」それ自体のもつ力用（真実化への働き）の面を明らかにし、そしてすべてのものが真実に帰入していくものであることを明らかにするためとする見方である。いずれの見方に立つにせよ、阿彌陀仏の大悲は、方便の立場に在るものにも注がれ、その者に、方便を方便と気づかせ、真実の立場に立たせるといふ働きを持つものであり、簡非と権用はその働きを二つの側面から言い当てたものと考えられる。

親鸞の、いわゆる権仮方便思想は、親鸞の獲信の体験をぬきにしては語ることはできない。それは、不実の者に對しても無限に阿彌陀仏の大悲は開かれていくということを意味しており、その立場は、真実信心の立場から語られるものであって、「方便↓真実」という方向においてではなく、「真実↓方便」という方向において初めて語られるものである。

その典型が、『三願転入の文』であり、三願転入の文は、親鸞が自らの信仰の遍歴を、真実信心の立場において、回顧して述べたものであって、この文で留意すべきことは、親鸞が、方

便の立場から真実信心の立場へと転換された時に「果遂の願」に込められた阿彌陀仏の誘因の意を感頂したということがポイントだと思われる。

阿彌陀仏の誘因の意、つまり「権用」の意は、仏の立場、あるいは衆生においては獲信の立場において語られなければならない。仏の立場においては、不実の者に無限に阿彌陀仏の慈悲は注がれているということが伝えられなければならない。また衆生の立場においては、不実としての方便的なあり方は、真実信心の立場において、「簡非」すべきものとして自覚される。その自覚は、自己を含んだ一切の衆生への「悲歎」である。その「悲歎」は、一切衆生への「共感」を伴っている。そのように考えると、「方便」が、他者へ開かれたものとして理解されるのではないだろうか。

源信における称名念仏について

高田 文英

一 はじめに

『往生要集』の称名念仏は、『摩訶止観』に説く常行・常座三昧のごとき観念成就の方便としての称名と、『観經』下下品の説示を中心とした臨終の滅罪を主とする十念念仏とに大別できる。このうち、臨終十念の称名念仏については、主に源信以前の叡山浄土教の思想を継承している面が大きいと思われるので

ある。そこで本稿では、特に源信の直接の師であった良源の『九品往生義』を取り上げ、称名念仏に関する両書の思想的親近性を指摘し、源信にとって『九品往生義』がいかなる書物であったのかについても、一つの試論を述べてみたい。

二 両書の称名念仏思想

①南無無量寿仏 『九品往生義』、『往生要集』の両書において、『観経』下下品の「称南無阿弥陀仏」の語が、いずれも「称南無無量寿仏」と言いかえられている。すなわち源信は下下品の眼目ともいふべきこの一語を『九品往生義』に基づいて言いかえていると推測できる。ところで、良源がなぜこのような言いかえを行ったのかは不明であるが、曇鸞の『浄土論註』に先例を見ることが出来る。

②十念の解釈 『九品往生義』では第十八願の十念を下下品の十念と重ねることと称名と解している。源信も千観の『十願発心記』を引いてほぼ同様の解釈を行っている。ただし、良源はこの称名の十念に『弥勒所問経』の十念の内容を含ませ、
「凡夫の念にあらざる高度な念とするのに対して、源信はそのような説を踏まえながらもそれを懐疑の『群疑論』に基づいて批判的に継承している。

③臨終の心力 『九品往生義』では臨終十念の称名が多劫の罪を除く力のある理由として臨終の心力の強さが強調されている。そしてその文証として『浄土十疑論』（三在釈）と『大智度論』（天台『観経疏』からの孫引きの形で引かれている）の文が引かれているが、そのいずれもが『往生要集』においても用いられている。

④本願思想 『九品往生義』では「阿弥陀仏、昔の因縁大願力に由るが故に称名の者をして多劫の罪を滅せしむ」と、称名念仏往生の根拠として臨終の心力と同時に阿弥陀仏の本願が注目されている。このような背景には、当時の叡山浄土教における『浄土十疑論』を中心とした時機相應の救済的浄土教に対する志向があったものと思われ、『往生要集』の成立もそのような流れの中で把握することが出来る。

⑤救護を請う称名念仏 『九品往生義』では、下上品に出る「称南無阿弥陀仏」について、「南無」＝「帰命・帰身・救済・護我」、「南無阿弥陀仏」＝「身命を仏の境界に帰して救護を期す」と解釈している。このように救済的な意味合いの語が多く挙げられていることは良源独自の特徴といえるが、『往生要集』にも「声を挙げて仏を念じて、救護を請え」とあり、いずれも仏の救済を直裁に求めるための手段として称名が捉えられている。

三 まとめ

以上のごとく『往生要集』における臨終十念の称名念仏は、多少の新見解は付加されながらも、基本的には『九品往生義』の説を受け継いでいる面が大きいのである。

ところでこの両書は、従来、主に思想的立場の相違の面が目され、『往生要集』に『九品往生義』が引かれないことの原因もまた、その点に求められることが一般的であった。しかし、『九品往生義』は源信にとって『観経』解釈の基本となつた入門書のような書物であると考えられ、『往生要集』はこの『九品往生義』の改訂版として、九品段のみにとどまらず、よ

り体系的な『観経』解釈を提示する意図をもって述作されたのではないだろうか。すなわち、『九品往生義』は『往生要集』のプロトタイプ(原型)であったがために、あえて引用されることはなかったと見ることができると思われるのである。

『登山状』の「八億四千念」について

龍口恭子

「登山状」は、専修念仏への批判が高まる中で、法然が門下に対して造悪無碍等の曲解に陥らぬよう自粛を呼びかけるために「七箇條起請文」を認めると共に、他宗に対する念仏義の正しい理解を求め、聖覚に筆を執らせたと言われる書状で、『法然上人行状絵図』『拾遺語燈録』に収録されている。

その文章の特色は、相手に訴えかける流麗な調べの中に、自派の思想の正統性を強く主張したものであるが、それにはまづ、法然の専修念仏が当時の仏教思想の一般的思想からかけ離れたものではなく、むしろ人々の仏教に対する期待に十分応えたものであることを述べる必要があった。このような法然教団の存亡を賭けた「登山状」の起草を担ったのは聖覚であった。当代随一の唱導の僧であり、朝廷、幕府にも人的交流を持つ彼ほどふさわしい人物はなかったに違いない。

本論では、この「登山状」の思想的特色を分析することを目的とするが、中でも「八億四千念」に注目したい。即ち「惣じ

てかくのごとくして、昼夜朝暮、行住座臥、時としてやむ事なし。ただほしきままに、あくまで三途八難の業をかきぬ。しかればある文には「一人一日中、八億四千念、念念中所作、皆是三途業」といへり」の部分である。

まずこの「八億四千念」の語が実に多くの典籍に見えることは、この語が当時の一般的感情に強く訴えるものがあつたことの証明と考えて差し支えないであろう。原拠と見られる『浄度菩薩経』『惟無三昧経』を初め、これを引用した『安樂集』『法苑珠林』、『登山状』以前の成立としては、『観心略要集』『法華百座聞書抄』『往生講式』『宝物集』、また『登山状』と同時代、或いは後に出たものとして、『真如観』『方丈記』『発心集』『保元物語』『西行物語』『古今著聞集』『妻鏡』『雑談集』『問わず語り』『太平記』等がある。

これらの典籍の中から、「登山状」の思想的系譜を辿ってみたい。中国浄土教の日本への流入の上から、まず道綽『安樂集』の流布が考えられる。『安樂集』では、『浄度菩薩経』を引いて、「人生世間。凡経一日一夜。有八億四千万念。一念起惡。受一惡身。十念念惡。得十生惡身。百念念惡。受一百惡身。惡即遍滿三千国土。受其惡身。惡法既爾。善法亦然。一念起善。受一善身。百念念善。受一百善身。計一衆生一形之中。百年念善。三千国土善身亦滿。」として、多年の念仏によって無量壽国に生ずるとする。即ち惡を念ずれば惡身を受け、善を念ずれば善身を受け、同様に阿弥陀仏を念ずることによって阿弥陀仏国への往生が可能であるとする。

さて、「登山状」によれば、人が一日になす念は八億四千で

あるが、それらはなべて三途の業と述べ、全て煩惱、罪悪であるとし、「善念を起せば善身を受く」との面はない。『観心略要集』以下、この解釈を受け継いで来る。「登山状」は『略要集』に近い関係にあり、その他の典籍も、『略要集』にいう「一人一日中 八億四千念 念念中所作 皆是三途業」の句によっているものが大半である。『安樂集』において「八億四千萬念」であったものが、「八億四千念」と不自然な数になっているのも、五言の偈の形をとったための改変であったと考えられる。この偈に流れる強い無常、罪悪の意識は日本の中古中世の思想を強く支配したものである。このような思想的素地を持つ語を巧みに引用しつつ、「登山状」は、無常迅速の三界を分離するその要道として、弥陀の本願によるべきことを説く。また『略要集』は天台止観に依る念仏を説くが、『法華百座聞書抄』で東大寺の覚嚴の説法にもこの語が見えるところから唱導の説法と深くかかわっていることが指摘できるのである。

説話にみる聖と一切経

田 中 夕 子

奈良時代には官立の写経所を中心に一切経が書写された。写経供養には莫大な費用がかかるのであるが、院政期になると、現世・後世を祈願しての写経が盛んとなり、有力寺社では舞楽法要の形式で恒例の一切経会が行われるようになる。以下、往

生伝を中心に僧俗貴賤の信仰と一切経について検討したい。

◇『日本往生極楽記』（二話）。常に念仏を唱え、各地を遊行し、道の修理や架橋等の社会事業をつくした空也（九七二年没）は、播磨峰合寺において数年間にわたり一切経を披閱した。難解の箇所は「夢に金人ありて常に教えた」と記す。

◇『続本朝往生伝』（一話）。源忠遠の妻は夫に従い太宰府に下向、当地で逝去した（一一〇一年没）。師僧の覚嚴は託生の所を示せと『観無量寿経』を説誦した。するとある人の夢中には「菩薩の装束を着て、安樂寺一切経会の舞人中にいた」。安樂寺の一切経書写奉納は天神の託宣による（『正曆託宣記』）。

◇『拾遺往生伝』（一話）。経蓮の弟子慈応は、一切経の料紙を求めて但州に下向した。その途中、師の経蓮が地蔵に導かれ極楽に生まれる夢をみた。慈応は嘉保三年（一〇九六）の一切経書写勸進の聖人で、一切経は法成寺で校訂、後に金峰山へ送られた（『後一條師通記』他）。

◇『後拾遺往生伝』（四話）。延暦寺座主安恵は、紀年の間「三部の念誦、四種三昧、一切経等を修習」した。承和十一年（八四四）出羽講師となった際には、法相宗であった郡内の道俗を天台宗に帰せしめた。

西法は、壮年となり発心、出家。服をととのえず、居処を定めず、寒暑等をしるぎ、破壊の堂舎を修理、病や飢えた人々をやしなした。また善知識に勧め一切経を書写した。死期を知ると、祇園寺東峰將軍墓南側に草堂を作り、僧徒に法華懺法、念仏を修せさせ、高声念仏のうちに亡くなった（一一二六年没）。幼少より三宝に帰依した藤原為隆は、名山靈寺に四天王像を

安置し不断の供養法を修し、賀茂社に経蔵を建て金字大般若經と四天王像を奉安、七宝塔を造立した。また、熊野宝前に金字妙典を安置、さらには一切經を書写し、自ら外題を書き他筆を交えず、氏神春日社に法藏を建立、安置した。

名儒の文章博士藤原行盛は、一切經を書写し、一千日の講經を行う。発病三年後、職を辞し出家受戒、臨終の際には、衆僧を請じ教法を受持、仏号を称えて亡くなった。

◇『三外往生記』(一話)。大原に小庵を構えた良忍は、十二時中三昧行を修し、一切經論を披閱、堂舎仏像を造立、多年練行した。遷化の後、良忍は、大原律師覺叡の夢に上品上生に往生したが、これは融通念仏の力だと告げた(一一三二年没)。

◇『本朝新修往生伝』(三話)。文章博士藤原行盛は、祖先の家業をつぐが、内には仏法に帰依し、一切經を書写し、丈六の仏像を造像した。発病後は、後生善処を祈り、出家。臨終の時、善知識、衆僧と念仏を唱えた(一一三四年没)。

醍醐寺の沙門運覚は、如来滅後二千年、正像が過ぎ遺教が滅びるのを恐れて、仏法流布のためと、自ら一切經を書写した。三十年間に二千巻に及んだ(一一四三年没)。

藤原敦光は、夢で焰魔王に呼び出されるが、出家していたため帰還できた。以後、三宝に帰依、後生を祈る。衆僧を率い法華三十講を修し、暁夕に懺悔法を行い、日夜念仏の功德を積んだ。また一切經書写を発願、五部大乘まで終功し、残りを子息に託した。造仏写經を行い、臨終には善知識(中川聖)にあり、八齋戒を受け、光明真言を受持、人に伽陀を誦せしめた(一一四四年没)。

院政期は一切經の信仰が高まった時代である。それは、本稿で論じたように、極樂往生への関心が高まり『往生伝』が編纂された時代でもあった。浄土教信仰の深まりのなかに、僧俗貴賤へ的一切經の普及、浸透を読みとることができるといえる。

聖光房辨長における「専修」理解について

那須 一雄

法然(一一三三—一二二二)は『選択集』二行章の末尾において、善導(六一三—六八二)の文に依りつつ「雑修雜行」を捨てて「専修正行」に帰すべきことを述べる。しかし、この「正行を専修」し「雜行を雜修」して「浄土往生を願う」とは、善導の起行理解の転換をした法然において初めて現れる用法である。法然門下諸師においては、このように法然流に解釈された「専修正行・雑修雜行」という善導の用語を、どのように理解するかが自己の教学の基盤を形成する上で極めて重要であったと考えられる。鎮西派祖・弁長(一一六二—一二三八)はこの点についてどのような理解を示しているかについて、以下、弁長の諸著作における「専修」理解について検討してみたい。

弁長の諸著作中の「専修」理解には次のような特徴が見られる。①正定業としての称名念仏を専修することを強調しつつも、『観念法門』に示される『般若舟三昧經』等に説かれている

持戒・造阿弥陀佛像等の行業もまた、別時念仏を修し、五種の増上縁を得るためには重要な行業であると説く。〔浄土宗要集〕浄全十・一三二―一三三〕②一向専修の称名念仏を勧め、諸行は本願の行ではないことを述べた後、善導は念仏の一行を以て萬法を取めたのであり、持戒念仏という時には、諸戒が念仏の中に収まっている。善導も念仏の上に説法し堂塔を造り、浄土变相図三〇〇余を書いた、と述べている。〔浄土宗要集〕浄全十・一四〇―一四二〕③定善行・散善三修行における浄土往生について認める詳しい記述がある。〔浄土宗要集〕浄全十・一六六―一六七〕④正定業である易行の念仏は、定散二善中の散善に属すると述べている。〔浄土宗要集〕浄全十・一九一―一九二〕⑤「一心」「専復専」という専修的な心の持ち方は、定散二善に通じていると述べている。〔浄土宗要集〕十・一六九〕⑥五正行中の観察正行について説明する中で、法然が選択集において敢えて触れなかつた「観無量寿經」の定善十三観「観念法門」の総相別觀観、往生要集の三種の觀を修することを勧めている。〔末代念仏授手印〕浄全七・一一二〕⑦衆生の心は様々であり、衆生の心に応じて、仏は様々な教えを説いたのであるとし、「阿弥陀經」はこのような意趣で説かれた諸經の中で、極楽往生を願う人のために説かれた經典であると述べる。そして諸經典の正意と傍意について述べた後、『阿弥陀經』の正とは極楽往生せしめんという仏の願いであり、傍意は寿命を延ばしたり、官位を与えたりすることであるとす。またこのような正意と傍意は『大無量壽經』や『阿弥陀經』にもあり、『大無量壽經』に堂塔を造り、幢を作る等の諸行によ

る往生を説くこと、『観無量壽經』に三福諸行によつて往生することを説くことは傍意であり、念仏による往生を明かしているのが正意であるとする。〔念仏名義集〕浄全十・三六四―三八六〕

以上のような弁長の諸著作に見られる記述から、弁長は「専修」する行業を称名念仏中心に捉えつつも、そこに諸行をも含ませて考えて理解していたとも考えられる。法然門下諸師は、法然が選択集等に示した教義を表す重要な概念について独自の解釈を示し自己の浄土教的立場を明かし、同門下の他師との違いを明確にしようとし、その際にそれぞれの善導教学理解の違いが、弁長は「専修」という概念について、法然の「正行を専修して浄土往生を願う」立場を継承した上で、善導教学との折衷的な立場を示したのではないか。（※浄全は浄土宗全書の略）

註

- (1) 拙稿「法然における善導教学の受容について」（真宗学八八）、同「日本浄土教における五念門五正行の受容と展開」（龍谷大学大学院研究紀要・人文科学・一四）参照。
 (2) 拙稿「蓮如と浄土異流」（蓮如上人研究・教義編1）永田文昌堂。

『逆修説法』における

浄土三部経の設定とその境界

能島 覚

本論は『選択本願念仏集』(以下『選択集』)、『逆修説法』における「浄土三部経」の設定、すなわち「浄土三部経」と往生浄土を明かす諸経典を含む一切諸経との関係に着目するものであり、特に『逆修説法』における「浄土三部経」の主題は一切諸経に対し、『選択集』とは異なった、独自の対象領域を有することを明らかにしたい。そこで「浄土三部経」個々の有する主題が、「浄土三部経」をはじめとした一切経典の上に敷衍される領域を、各々の経典の境界と規定し、『逆修説法』における「浄土三部経」の説示を整理して、『選択集』のそれと比較することに、それぞれ境界を明確化し、更に両者間の相違の端緒にも言及する。

さて『逆修説法』の説示(三七日)によれば、法然は『無量寿経』に対し、本願による念仏往生という法門を論ずる際、念仏往生を説く経典と限定は付けているものの、一切の諸余経までも帰属させ、包括することが可能であるという立場を与えている。同様に『阿弥陀経』に対しては(三七日)、諸仏証誠という作用が『無量寿経』、『観経』に留まらず、念仏往生を説く一切の諸経にまでその価値が付与されることを説いている。こうした文脈を『選択集』の中にもとめるならば、『無量寿経』

に関して、おそらく八選択の文脈があてはまり、そこには「浄土三部経」自身を境界として念仏往生の願が語られている。『阿弥陀経』に関しては第十四章で『無量寿経』、『観経』に限定する点に違いがある。次に『逆修説法』における『観経』の設定(二七日並びに四七日)については、主に三福業を媒介として一切諸経に対しての境界を形成している。そうすると『選択集』の設定とそれほど差異がないように思えるかもしれないが、般若経と法華経への理解を比べてみればこの違いが明確になると考える。なぜなら『選択集』では、般若経も法華経も第十二章の「読誦大乘」の句が意図する観経の旨に収まる限りにおいて、本来、往生浄土さえ説かない経典でさえも、読誦すれば往生業となるとしているからである。つまり、他の経典といえども、「浄土宗観無量寿経意也」という立場による『観経』自身の教説の内では、その立場を与えられていないことになる。それに対し、『逆修説法』では般若経を往生浄土を説かない経典と指摘する余地を残したり、『観経』に頼らず、法華経のみで往生浄土を明かす場合があることを許容しているのである。その理由として、一々の句に「撰一代聖教」としつつも、『選択集』のように全てを往生化していないことが考えられる。これらの背景の相違に『逆修説法』における『観経』のゆるやかな境界をみてとれるだろう。

以上の相違により、『逆修説法』において、「浄土三部経」が一切諸経に対し、持ち得た、ゆるやかな境界が『選択集』には見当たらないことが明確となる。その変化の起因とは、「浄土三部経」が三部経のみの境界を形成し、それぞれの経典に認識

可能な選択の論理、すなわち八選択をもって、三部経全体の結合作を図った点にあるだろう。この三部経による領域を『選択集』第一章で、浄土宗の正依である經典により形成される正明往生浄土之教の境界とし、同時に傍明往生浄土之教という領域も明示する。その端緒は『逆修説法』にはない『選択集』の第二章における「往生行相」の明確化によって、読誦雜行が明らかとなった点にある。その結果、『逆修説法』では明らかにされず、むしろ三部経を中心として念仏往生を説く不特定多数の經典が連なる領域に対して、『選択集』において正明と傍明という区別を立て、その間に隔絶した異質な境界を生じさせることとなったのである。

選択本願念仏と結帰一行三昧

林 田 康 順

〈機・法（行）・解・証・信〉の大綱に沿った五重相伝、その二重に配当された『末代念仏授手印』において聖光上人は、浄土宗の宗義・行相について六重二十二件からなる〈法〉のありさまを説き示し、とりわけ行相のありようは結帰一行三昧と称されている。本稿は『選択集』において法然上人によって明かされた選択本願念仏の教理構造と『授手印』の宗義・行相とりわけ結帰一行三昧との関係について考察するものである。

その主著『選択集』において法然上人は浄土三部経の説示と

善導大師の著作を裏付けとし、三仏同心に選択された本願念仏の教理構造を明らかにされた。それが第十六章における八種選択の説示であり、広く言えば第三章以降（第八・九章を除く）第十六章に至る仏辺（仏の側）の立場からの選択を明かした種々相に他ならない。いわゆる信法の具現的展開といってもいいだろう。

それに対し第一章および第二章そしてそれらをまとめた第十六章におけるいわゆる略選択の説示は、『観経疏』に基づいて私たち凡夫に唯一残された往生行としての本願念仏へと至る筋道を帰納的に明らかにしたものに他ならない。さらに第八章および第九章の説示は、それぞれの章の篇目に「念仏の行者必ず三心を具足すべきの文」「念仏の行者四修の法を行用すべきの文」と掲げられているように願往生人が本願念仏を称える際の心のありようや日々の暮らしについて演繹的に説き明かしたものと見えよう。帰納的と演繹的との相違こそあれ、両者が機辺（凡夫の側）の立場から語られていることは言うまでもない。

こうした機辺の立場と仏辺の立場を結びつける最大の根拠は、第十六章で明かされる偏依善導一師論の展開に他ならない。すなわち、どこまでも迷妄の境地を離れることが不可能で悟りへの道程を見出すこともできず、ましてや仏の境涯をうかがい知ることなどできようはずもない私たち凡夫にとって、仏辺の立場を語ることでできる本地と機辺の立場を語ることでできる垂迹とを合わせ持った弥陀化身としての善導大師の説示以外に『選択集』で明かされる選択本願念仏の教理を構築するための拠り所とすべき教えはあろうはずがないのである。

次に『選択集』における選択本願念仏の教理構造と二重「授手印」における宗義・行相ないし結帰一行三昧との構造とを対比してみると次のようなことが言えよう。

まず初重「往生記」における〈機〉の説示によって、聖道門の教えの非現実性と私たち凡夫に残された道は浄土門に帰入する以外にないことが明らかにされるが、これは言うまでもなく第一章の説示に通じている。そして二重「授手印」の宗義における説示によって、私たち凡夫に唯一残された往生行としての本願念仏へと至る筋道が帰納的に明らかにされるが、それは第二章の説示に通じている。さらに行相における説示によって、願往生人が本願念仏を称える際の心のありようや日々の暮らしについて演繹的に明らかにされるが、第四重五念門と第六重三種行儀こそ言及がないものの、それは第八章および第九章の説示に通じている。

このように初重「往生記」および二重「授手印」の説示を通じて、『選択集』において機辺の立場から述べられるべきすべてのことが説き示され、最終的に「授手印」奥図を開示することにより機辺の立場を積み上げた結論としての結帰一行三昧が明らかとなるのである。そして、意識するとしなむにかかわらず、結帰一行三昧に徹した願往生人の姿こそ、三仏同心に選択された本願念仏の教えを内に体得した姿であり、信機・信法をその身に具現化した姿に他ならない。二重伝書「授手印」が、初重〈機〉との関わりや三重以降の〈解・証・信〉への展開において、五重相伝の要である〈法〉として位置づけられる重要性が自ずから察せられるところである。(紙面の都合上、詳細

な検討は別稿に譲り末註は略す。)

円光大師二十五所廻

山本博子

法然の二十五霊場は、宝暦十二年(一七六二)順阿靈沢と亀屋浄正・助松屋道喜を助縁講頭とする大坂講衆の巡拝から始まるとされ、その内容は明和三年(一七六六)刊の靈沢作「円光大師御遺跡二十五箇所案内記」に見える。その後、この霊場の〈うつつし〉が京都・大坂等に派生したといわれている。田中智彦氏も「近世大坂における巡礼」(『商業史研究所紀要』三)で「浪花寺社巡」「大坂寺社順拝記」等を用いて、各種の巡礼を説明されるなかで、大坂の二十五霊場も本霊場の〈うつつし〉とされた。しかし、『浪花寺社巡』を見れば、目錄に「円光大師廿五所廻 御作付」とあり、本文では「円光大師廿五所御影順拝」として天満西寺町の一番妙香院から、天王寺の二十五番一心寺まで、大坂寺町の浄土宗寺院を中心に法然像を廻る〈本尊巡礼〉であることが分かる。札所数の根拠、札所寺院の選定者は不明であるが、少なくとも法然に「東漸」の大師号が加謚された五百回忌の宝永八年(一七二一)を上限とし、『浪花寺社巡』刊行の延享四年(一七四七)を下限として、大坂に二十五の札所をもつ法然の霊場が成立していたことが分かる。ところで、大坂本屋仲間記録の『開版御願書控』によれば、

明和元年（一七六四）靈沢の助縁講頭の浄正・道喜作『諸国願拜廿五ヶ所道中記』が出願されたが許可されず、明和二年道喜作として同書名のものが、靈沢作『浄土元祖恵成大師御遺跡巡拝案内記』（翌年『円光大師御遺跡二十五箇所案内記』に改題）とともに開板許可される。この浄正・道喜の書名の「諸国」には、札所が位置する地域が表現されるとともに、同じ札所数をもつ「円光大師廿五所廻」と明確な区別が示されていることに注目しなければならない。

このように、大坂と諸国と同じ札所数をもつ霊場の成立を見るが、「念仏を修せんところは（中略）みなこれ予が遺跡なるべし」（『法然上人行状画図』三十七）としても、大坂の場合、一心寺以外は法然の生涯と関わる遺跡としての〈聖地性〉に欠けている。ところが、『大坂寺社順拝記』（明和九年へ一七七二）序）では、「円光大師廿五所廻」と同じ札所をもつ巡礼を「円光大師廿五形」と改名している。同様の表現は、『元祖円光大師御遺跡詠歌諸国順拝二十五箇所』（刊年不明）にも、諸国二十五箇所の札所と詠歌が示された後、「大坂円光大師廿五形巡」とある。この「形」という文字は「物の形をうつしとる」という意味があり、「廿五形」という表現は、諸国二十五箇所を本霊場とし、その原形をうつしたという意味になる。さらに文化八年（一八一）刊『元祖円光大師諸国大坂順拝廿五ヶ所御詠歌道案内』（『撰陽奇観』三）や万延二年（一八六一）刊『元祖円光大師諸国大坂順拝廿五ヶ所御詠歌』を見ると、諸国二十五箇所の詠歌を大坂の札所に「うつし」ていることが分かる。これらのことから靈沢等の巡拝以降、少なくとも明和九

年以前に、「円光大師廿五所廻」は、諸国二十五箇所を本霊場とした「うつし霊場」の性格を帯びることとなった。

以上、①靈沢等の法然遺跡二十五箇所巡拝以前に、大坂の浄土宗寺院に同じ札所数をもつ法然像を廻る〈本尊巡礼〉の霊場があった。②靈沢等の二十五の札所数の決定は、大坂の既存の霊場に影響を受けた可能性がある。③大規模巡礼が「うつし」として小規模化していく例は各種の巡礼に見られるが、小規模な巡礼が同じ札所数で大規模化していく例は、洛陽阿弥陀四十八願所が西方四十八願所に拡大した以外、他に見られない。④「円光大師廿五所廻」は初め〈本尊巡礼〉であったが、「うつし」の性格を帯びることにより〈聖跡巡礼〉の性格を兼ね備えることになった。⑤このような「円光大師廿五所廻」がもつ霊場の性格の変化は、各種の巡礼の中でも特異な例と考えられる。

岡山・東寿院阿弥陀如来像の

像内納入品資料

青木 淳


岡山県邑久郡牛窓町の東寿院は真言宗の古刹弘法寺の一院で、本尊の阿弥陀如来立像は鎌倉時代に活躍した仏師快慶による作例で、その足ほぞに「巧匠／法眼快慶／建暦元年三月／廿八日」という墨書銘がみられることから造立の時期を知ること

ができる。

従来この東寿院像造像の背景としては、重源の造営した備前別所に関係したものとする小林剛説、東寿院の本寺である弘法寺と比叡山の関係によるものとする毛利久説が知られているが、近年牛窓町教育委員会などによる調査でその像内納入品資料の全貌が明らかになり、本像をめぐる造像環境について新たな知見を得るところとなった。

建仁三年（一一〇三）に東大寺に復興造営がほぼ終息期をむかえ、その三年後の建永元年（一一〇六）にはこの復興造営の大勸進として快慶とともに尽力した俊乗房重源も入滅したことから快慶は新たな活動の場を模索する時期にあった。

この時期快慶は建久年間に造立された京都・遣迎院阿弥陀如来立像の造像勸進に関係した慈円、顕真、真性、印西といった当代表する天台僧との積極的な交渉を始めている。快慶と慈円（一一五五—一二二五）が実際に造像に関係したのは承元四年（一二二〇）青蓮院熾盛光堂の造像に関する「門葉記」（第二）の記事を初出とし、その後も建保四年（一二二六）にも大徳法院本堂で熾盛光法のための曼荼羅諸尊、ならびに半浮彫りの三十六獣形像を造立したことが「門葉記」（巻二）の記事に見える。

東寿院の阿弥陀如来立像はちょうどその中間に位置する時期に造立されたものであるが、ここでそうした背景からその像内納入品資料を紐解いてゆくと、いくつかの興味深い事実が気付かされる。まず像内納入品資料の「阿弥陀種字（）」を揮毫したことが知られる。「吉水宮前大僧正御房」真性は後白河法皇

の孫で、源平争乱の発端を開いた以仁王の遺児であったが、その後は鎌倉幕府と慈円の庇護を受け青蓮院門跡となり、建仁三年八月座主職につき元久二年（一一〇五）十一月まで天台座主職にあったことが知られる（「天台座主記」）。東寿院像が造立された建暦二年（一二二二）当時は、承元二年（一一〇八）十一月に慈円が「所労」を理由に別当職を辞したのを承けて以来、四天王寺別当の職にあり、「吉水宮前大僧正御房」の記事はそうした事情を物語る。

また本資料の「和歌切」に「天台宗宗生感聖」と署名した感聖は、源空門下の高弟で、「七箇条制誡」では信空に次いで署名した定生房感聖と考えられる。感聖は源空入室の七人の直門の一人で、『四巻伝』に「定生房往生の跡に、五日、法蓮上人の沙汰として、以定仏為後房主」（巻第四）という記事が見え、源空没後の大谷房の房主になった人物と考えられる。快慶作品への源空門下の結縁は、建仁元年（一一〇一）東大寺僧形八幡神像への「親蓮」、東寿院像への「信空」などがすでに確認されているが、大徳法院という場と慈円を中心として参集した源空門下を特定できる初例といえよう。「感聖」の筆跡は清涼寺の「七箇条制誡」の署名にはほぼ等しい。

このことは建暦二年十二月、源空の一周忌にあたり弟子の源智らにより結縁造像された滋賀・玉桂寺阿弥陀如来立像の製作を快慶の弟子行快が請け負っていること、また同じく行快が文暦二年（一二三五）に造立した滋賀・阿弥陀寺阿弥陀如来立像の結縁者の多くが源空門下の長西一門（諸行本願義）に関係した人物であったことなどを考え合わせると、晩年期の快慶とそ

の一門が慈円ならびに源空を中心とする、京都東山の吉水御坊周辺で造像活動を行っていたことを物語る記録として、東寿院阿弥陀如来立像の像内納入品資料を位置付けることになるであろう。(註記略 拙稿「仏師快慶をめぐる信仰圈」伊藤唯真編『日本仏教の形成と展開』所収、平成十四年十月、法蔵館刊参照)

親鸞における輪廻の意味

武田 未来雄

輪廻とは、生死、流転とも言われ、衆生が煩惱と業によって三界六道の迷いの世界を生まれ変わり死に変わり巡ってやまないことを表す。親鸞は、この輪廻についてどのように捉えていたのであろうか。

『教行信証』の総序に「弘誓の強縁多生にも値いがたく、真実の淨信億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば遠く宿縁を慶べ。若しまた此のたび疑網に覆蔽せられば、更てまた曠劫を逕歴せん」(定親全一・七頁)と、多生、億劫、宿縁、曠劫という表現がある。親鸞は、本願との出遇いとはいくつもの生死を経てやっと出遇い獲たのであり、もし遇えなければまた曠劫を経歴してしまうと言って、輪廻する自己ということを前提として出遇いについて述べるのである。自己の輪廻の自覚によって、如来の本願との出遇いや信心の獲得がどれだけ意義深いか

が頷かれる。このように親鸞の輪廻観は、まず出遇いの深さを表す概念であると言える。親鸞は、自己の今を抜きにしてただ単に客観的に輪廻を見ようというのではなく、むしろ善知識との出遇いや、本願の行信を獲得した「今」に立って、輪廻ということを見ようとするのではないだろうか。

『無量寿経』の本願成就文を表した和讃に、「若不生者のちかいゆえ 信染まことときいたり 一念慶喜するひとは 往生かならずさだまりぬ」(定親全一・一九頁)とあり、ここに本願成就について「時が至る」と言われている。この本願成就の「時が至る」までの道程に、自己の輪廻する意味が見られている。それは、信巻の至心釈において、「一切の群生海無始より已来た乃至今今時に至るまで穢悪汚染にして清淨の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」(定親全一・一一七頁)と衆生の生死流転の相が語られ、そして「是を以て如来一切苦悩の衆生海を悲憫して不可思議兆載永劫において菩薩の行を行じたまひし時」(同右)と、法蔵菩薩の修行によって信心が成就されたと言われている。このように本願成就の「時」に至るまでの過程には衆生の流転があり、だからこそ菩薩の修行によって信心が成就されたと言われる。本願成就の信一念の時に立って流転輪廻する自己が見出されるのである。そこには、流転せる衆生の自覚と同時にその衆生を救済する本願の働きが開顕されている。流転輪廻は、衆生の迷いの深さを表すが、それと同時に本願の働く場となり、衆生の輪廻は本願によって還滅という意味が出てくるのである。

親鸞は、衆生の迷いの深さを表す流転輪廻ということ述べ

るが、しかし、「流転輪回のつみきえて 定業中天のぞこりぬ」(定親全二・六〇頁)、「流転輪回のわれらば 弘誓のふねにのせたまう」(同右 七七頁)、「ながく生死をすてはてて 自然の浄土にいたるなれ」(同右 一一五頁)、「弥陀の心光摂護して ながく生死をへだてける」(同右)等と言われているように、輪廻とはむしろ超えていくべきものとして語られている。

こうした流転輪廻を超越するということは今を生きる自身にとつてはどのような意義があるのであろうか。親鸞は、信巻において「金剛の真心を獲得すれば横に五趣八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲」(定親全一・一三八頁)と、信心の獲得によつて五道を超え現生に十種の利益を獲ると言う。その中で十番目に正定聚に住する利益が言われる。すなわち輪廻の超越とは現生に正定聚に住するという意義を開示するのである。

輪廻は過去世、未来世等の時間を前提とするが、しかし、親鸞における輪廻は必ず出遇いの今、信の一念という現在に立つて見られ、現在を抜きにした実体的な世としての過去や未来ということではない。輪廻は、本願成就の時に至った歴史的背景として自覚的に捉えられるのである。

『末燈鈔』第八通の一考察

中 臣 至

『末燈鈔』第八通(真聖全一・六六八―六六九頁)は、聖道の教えと浄土の教えの違いを仏教において重要なものである五説・四土・三身・三宝・四乗・二教・二蔵・二道・二行・二超・二縁・二住・思不思議の十三の名目について、親鸞に対してこれらの解釈を求めたと思われる関東門弟たちなどへの手紙である。内容としては、親鸞との関わりの深い書物である『西方指南抄』巻下本にある「浄土宗の大意」(真聖全四・二一八―二一九頁)の註釈と考えられる。つまり、「浄土宗の大意」は『西方指南抄』のみにおいて伝承する法然の法語でもあり、『末燈鈔』第八通の十三の名目のうち、難行・易行の二道を除く(「浄土宗の大意」では、正文として十二の名目の前に聖浄二門判として、『末燈鈔』第八通では「二」の配列の中に取込んで十三の名目となっている)十二の名目が、同じように五、四、三、二の配列で記されており(「四乗」の項だけは例外となっている)、これによつて、仏教の中における浄土の宗(親鸞現存当時の法然の集団)の特色と位置づけを簡潔に示されたものである。鎌倉時代における、易行の浄土教を十二種類の教法分類の中に位置づけて、仏教の中での最勝の法であると示している。

また、二つの書物の時間的関連を見てみると、『西方指南抄』

六冊の成立は、奥書より康元元年の秋頃から康元二年の春頃で、一方、『末燈鈔』第八通が末尾の日時の記述に「閏三月二日または三日」と記されてあるだけだが、親鸞の生涯の中で「閏三月」のあった年は、安貞元年（一二二七・五十五歳）と康元二年・正嘉元年（一二五七・八十五歳）の二回だけで、この手紙はほぼ正嘉元年のものといえる。特に最後の「目もみえず候。なにごとみなわすれて候うへに……」と記されていることも理由の一つといえる。

それにしても、『西方指南抄』を読んだ門弟たちからの問いに対する返書とすれば、時間的にも不可能ではないとしても、きわめて速やかなやりとりであったと言える。「浄土宗の大意」を載せる『西方指南抄』巻下本には、前年の十月三十日の奥書があるから、早くから門弟たちの目に触れる機会があったのかも知れないし、「浄土宗の大意」は、二紙半程度の短い文であるから、単独で門弟たちに与えられたものであったかとも思われる。ただ、『西方指南抄』の付属を受けたのが、親鸞を支える最有力門徒の一つである高田門徒の真仏房であるところから、この手紙はその周辺の人に宛てられたものとも考えられる。

このようなことから、『末燈鈔』第八通は真筆本が現在見つかっていないので絶対的ではないが、日付の「閏三月」より、この手紙は、康元二年・正嘉元年（一二五七）、親鸞八十五歳に書かれたものである。この前年の五月には息子である慈信房善鸞を養ひ、その悲しみの中、自らの信仰を見つめ直すかのように、師・法然の法語等を採り集めて『西方指南抄』が編纂

された。また、その他にも多くの著書・書写がこの時期に書かれており、当時、親鸞は大変忙しい生活を送っていたと思われる。法のため、同朋のために、その晩年の年老いた体ながらも精力的に執筆活動をする親鸞であったが、この手紙の最後に、自らの老いの衰えを漏らされている。

『末燈鈔』第八通における手紙にとつて必要不可欠なものを確認してみると、日付は「閏三月」とあるが、年号はない、「親鸞（親鸞）」の署名はあるが宛名はない。しかしながら、法語形式の内容でありながら、仏教用語の解説を求めた門弟への返事の手紙でもある。晩年の親鸞とその門弟の教えの基本・伝道動向などをつかむのに貴重な手紙の一つである。

親鸞浄土教における過去と現在

——宿縁と宿善宿業——

中原 正信

親鸞浄土教における過去と現在を考えるに当たって、まず宿善・宿業と宿縁の論理の違いを明かしたい。

従来の真宗学における宿善・宿業理解は、いずれも「獲信」「往生」という真宗教義の根幹と深く関わる問題として「内観」の上から、「私の過去世の行い」について、が論じられてきた。しかしながら、これは、（内観から見えていく態度において）親鸞の宿業・宿善観と隔たりがあるように思われる。

たとえば『歎異抄』第十三章における宿業と機の深信を重ねてみる見解が多く見られるが、実際にこの章で問題にされているのは、①【本願不思議の範疇】と②【個々の宿業】の「別」であり、親鸞の宿業理解と、いわゆる内観との関わりは否定せざるを得ない。宿善・宿業を本願・内観の上に語るのがこの章の主眼ではなく、個々の行為としての宿業による善悪の結果と、本願【不思議】との「断絶」、すなわち本願不思議と私の（個の）善悪の価値判断との断絶について述べられたのがこの十三章の趣旨であり、その論拠として【本願不思議と私】と別範疇にあるものとして「宿善・宿業」が用いられているのである。

しかしながら親鸞においても「宿」と本願との境遇を明確に表明している文がある。

ああ、弘誓の強縁、多生にも値ひがたく、真実の淨信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。

（真聖全II、一頁）

がそれである。従来この文は、宿善・宿業論と重ねて捉えられ、「親鸞の上においても【宿善】を獲信との関わりの中で慶ばれていた」と考える根拠の中心となっている。しかし宿善非宿業と、ここで表明される宿縁とは明らかに相違するのであり、同一の次元で捉えようとするよりも、その差異を明らかにすることの方が重要である。

紙面の関係で詳説は避けるが、字義から

A 業_非因——行為・人間のなす行為・内の因・果の原因となる善悪の行い

B 縁——行為・人間という限定の外されたあらゆる原因と、両者に相違を見ることが出来るのであり、親鸞が内観においては宿業・宿善ではなく「宿縁」と表現された理由もそこに知られる。

また本箇所と同一構造（無上の功德値過しがたく、最勝の淨信獲得しがたし）を持つ『信巻』三心釈より、「たまたま」「行信」を獲ば、「遠く」宿縁を慶べと言われる宿縁とは、自己の無始よりの生死流転と、それをする悲憐する如来の大悲心であると考察される。ゆえに宿縁とは、「あらかじめ・かねてより」「一切群生海」「無始よりの罪業を悲憐する如来の大悲心・法藏因位と果位の全て」と理解されるのである。

親鸞がここにおいて宿縁と表明したのは、過去世という限定的な「私」「時間」の上に捉えられる過去を指すのではなく、無始よりの罪悪的存在（一切群生海）と、それを救済せんとする如来の大悲心・その具現としての法藏所修不可思議兆載永劫が、同時に信じられる立場においての「宿」であり、それはいわば「無始より願われていた」「一切群生海としての存在・われら（普遍）を「今、私の上に」（個）受け取ったところに成立する時間である。宿業・宿業はより限定的な過去と私が問題にされているのであって、限定の放たれた無始・一切群生海は、宿善ではなく宿縁のところで見られる。このような無始よりの今という立場で、親鸞は「宿」「縁」を慶ぶべきものとして捉えたのであり、一般的に論じられているような宿善論宿業論との重なりは見られない。

宿善宿業は、善悪の価値判断を成める手段として個々の善悪

の因果説明に用いられたのであり、限定を離れた立場で述べられる宿縁とは別ものであるということ述べて結論にかえたい。

親鸞における正行・雑行の分類について

平原 晃宗

親鸞は「教行信証」「化身土巻」の雑行釈・正助釈において、「雑行」に専行・雑行、「正行」に専修・雑修、そしてそれぞれに専心と雑心があると分類している。この分類は詳細であるため、多くの先哲は整理をし、様々な了解をしている。雑行釈と正助釈をこの様に分類した親鸞の意図を明らかにしていきたい。

雑行釈では、「雑行」「雑修」の「雑」の語は同じであるため、雑行も雑修も同一のように思われるが、意味は異なっていることを問題にする。まず雑行とは、諸善の万行で多種であることを指し、純粹に往生の因種になることはなく、衆生の関心から起こる「回心回向の善」と示される。さらに「雑行」について、専行と専心があり、また雑行と雑心のあることが述べられる。ここで注意しなければならないのは「雑行」に「専行」「専心」ということが述べられることである。つまり「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、専行が専ら一善を修するもの、専心が回向を専らにすることを雑行の質

に含まれていることを意味している。行が一善を修し、回向を専らにすることは「回心回向の善」であり、衆生の自心から出た自力の行を表わすことにほかならないのである。そこに「雑行」の性質の中に「専行」「専心」が位置することが了解でき、自力の行としての「専」の意味が浮き彫りになるのである。

次に正助釈では、「正行」に「専修」と「雑修」があることを示し、それに「専心」と「雑心」のあることが述べられる。中でも「専修」で問題になるのは、専修に二種あることで、仏名を称することと、「五専」ということである。これは、専ら行を修することが如来における行なのか、衆生の自力心から生ずるものかを決判していると思われる。正行である「称名」は衆生の自力心から生ずるものではなく、阿弥陀仏の本願において行が成立するのである。つまり正行とは、専ら如来の修する行であり、人間存在を転換せしめる阿弥陀仏の本願の行ではないということである。しかし「五専」の中の「専名」という一つの行を専らに修しても、衆生の自力心に基づくものであるならば、「専修」は「散専修」であり、「専心」ではないのである。この「専心」こそが専修念仏を絶対化し、精進することだが、あたかも真実信心であるかのように盲信していることを示しているのである。「専心」について親鸞は続く真門釈に、名号の功德を己が善根と執する自力心として以下のように了解する。

定散の専心とは、罪福を信する心をもって本願力を願求す、これを自力の専心と名づくるなり。

(『定親全』一・二九五頁)

「専心」とは、罪の原因として悪を恐れ、幸福の原因として善を求めるといふ「罪福信」のことであり、それは「自力の専心」として押さえられるのである。つまり「雑行・正行」の性質の中で「自力の専心」を確かめてゆくことにおいて、「正行」における「称名」が単に「正定業」と決判されるだけでなく、名号に執持する衆生の自力心を明らかにしたのである。

以上のことから、雑行釈と正助釈は「雑行」「正行」を問うことにより、行を修する内にある自力と他力ということを問うているのである。「正行」「雑行」を単に分類しているのではなく、「専行」「専修」「専心」の意味を明らかにすることにより衆生の自力執心を浮き彫りにしているのである。そのことが雑行釈・正助釈を詳細に分類した親鸞の意図であるといえよう。

信心の智慧——「信巻」所引の『論註』の文を

中心として——

本明義樹

「信巻」における『論註』の「しかるに称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかん」という問題提起は、個人的な安心の欠如の不審が問われたものと受け止められることが多い。しかし、この文の前には、「無碍光如来の名号」の破闇満願の功德が述べられているのであるが、そこで名号が破すのは「衆生の一切の無明」であり、満足させるのは「衆生の

一切の志願」とされている。衆生の一切の無明、志願とは、衆生に共通する存在そのものの根源にある無明であり、志願に他ならない。であるならば、この問いは自己の主観的な立場で思考し、理性によって内省したことによって生ずるものではなく、自身の主観を超えた、存在そのものを問わしめる実存的な問いであると同時に、人間存在そのものの無明性が明らかにされた、その自覚の吐露といえるのではないか。

親鸞はこの『論註』の問答を「信巻」においてどのように位置付けていたのだろうか。問答の前には「行巻」によって確かめられた称名の破闇満願の徳が述べられた後、「しかるに」と一転して、自身の「無明由存」にして「不満所願」なる事実が表白されるのであるが、少し唐突な印象を受ける。

これまでの一般的な科文においては、曇鸞・善導・源信と続く祖師の釈文を「釈文証」として一まとめにし、前に示されている『大無量寿経』および『無量寿如来会』の文を「経文証」とし、経文と釈文の違いによって分類され、解釈なされてきた。しかし、親鸞真蹟である坂東本においては、私釈も引文もさらには経文も釈文も区別せず続けて書かれており、いくつか行を改められる箇所が見受けられるのみである。こうした改行を親鸞の『教行信証』を構成する上での指標として考慮するならば、これまでの科文における解釈とは異なった視点で文類の意図を考察することができる。

「信巻」において、この行改めに注目したとき、『論註』の文に続いて『讚阿弥陀仏偈』の文が引かれた後、最初の行改めがなされている。つまり、冒頭より『讚阿弥陀仏偈』まで一連の

流れ、一貫した主旨を持せる意図があるものと見る事ができる。御自釈において真実信が述べられ、続いて第十八願文とその成就文を引用し、さらに信心獲得の諸相とその利益が『大經』と『如来会』によって確かめられる。そして『論註』の文が引かれた後、再び本願成就文の意が『讚阿弥陀仏偈』によっておさえられているのである。これらの一連の文類を見ると、一貫しているのは本願と本願成就ということに尽きる。したがって、この『論註』の文は、本願成就の意を開顯する上で必要不可欠な釈文という位置付けを荷っているものと推測できる。

本願の成就とは、その成就文からも明らかないように、衆生における真実信心の成就に他ならない。そして、その衆生に成就した信心が真実たり得るのは、信心自身によって、内に自らの信心を批判し純化する一点にある。さもなければ、信心は実体化された、内在的心理となってしまう。信心の智慧とは、信心そのものがそうした信心の内在化を批判し否定するはたらきといえるであろう。であるならば、これらの問いは、信心の智慧のはたらきによる自己批判によって、自身のどこまでも深い自力執心が照らされ、自覚されたことを示すものといえよう。つまり、親鸞において『論註』の問答は、本願成就の信心が、自己の擲んだ法悦に浸ることでもなく、一心不乱に念仏する自己に満足することでもなく、どこまでも自己の虚仮不実なる実相と向き合い、自身が問い続けられるその歩みの一念一念において現前するものである、ということを明らかにする上でなくてはならない文であったのである。

浄土教にみられる批判原理

——親鸞を学ぶ一視座——

本多 静芳

本発表は、一般に理解されているような意味における現実逃避型の実体的浄土仏教の視点を相対化し、さらに歴史的社会的現実を迷妄なものと明らかにする菩薩の浄仏国土の用きを世間への批判原理であると受けとめる浄土仏教理解の展開を概観する。

山口益は『大乘としての浄土』に、法↓法用↓法義という菩薩思想の展開と龍樹の空性↓空用↓空義を重ねて理解し、浄土とは迷妄から解放させる菩薩の実践が現実化する用きを表現したもので、しかも浄土が実体化されないための表現だとしている。或は河波昌は「往生思想と菩薩道の完成」に、『無量寿經』から、浄土を真如が土的に用く智慧と慈悲と示し、浄土を現実的にはたらきかけていると規定している。これらは、大乘仏教の中で浄土教が批判原理を有することを教理・原理の側面から解明したものである。

次に鈴木大拙は『浄土系思想論』の中で、相互に成立する浄土と論じ、こうした人間と浄土の関係を金子大栄は、『浄土の観念』の中で「観念としての浄土」は、罪と悩みの自己発見で帰命（懺悔）の態度が出てくるが、その中に仏・如来が現れてくるのであり、初めから実体的に仏があると分かちから帰命

するのでなく、迷いの私が照らし出されて帰命という態度が出てくると同時に客観の上に仏が現れてくると指摘している。

ところが菱木政晴は「解放の宗教」に、金子の表現は浄土があるかに誤解される余地を残すと指摘して、現代の社会に対応しうる浄土教理解を提唱している。

翻つて、親鸞の浄土理解は、法然の浄土観を継承し、向かつて行く浄土という実体的な表現を晩年取りつつも、それは基本的には龍樹、世親、曇鸞を通して理解されるところの凡夫にはたらきかける本願の力用を通しての把握である。それぞれ、龍樹は「空性↓空用↓空義」、世親は「真如↓本願↓浄土莊嚴」、曇鸞は「真実↓本願↓浄土」という構造で示されている。これは、親鸞において本願により建立された浄土は相対的客観的世界としての浄土でなく、「親鸞一人がため」のものという主体的な自覚を示す表現で、この世に用きかけるものとして把握されている。その故にそこに如何に行くかという実体的な場所ではなく、私の生きる世間に如何に関わってくるかという用きとして認識された。

ここから、世間は出世間の智慧から見れば迷妄のあり方を作り続ける世界であるから、浄土の用きは世間に対して批判的原理として関わるものと意義付けることができる。

これを尾畑文正は、「現代社会と真宗仏教(Ⅲ)」に現実社会を課題として浄土が建立されていると示し、浄土がどこかに静止的に存在するのでなく、人類の歴史の底に流れている真実を求め生きようとする清浄意欲そのものであり、苦悩の衆生のた

だなかに願われている阿弥陀仏の本願の国土的な表現であるといえるのは、宗教問題が我々の現実問題と切り離しては考えることはできない証左だからだと指摘する。

これは親鸞が「消息」に、浄土を願ひ生きるものが持つようになるこの世との関わりのあり方を「世をいとふ」という表現をとっている点に遡っていくことができる。

9/11テロが端緒となり、米国主導型の経済市場開放のグローバル化が、環境問題・人権問題などの地球規模の問題を起し、争いと差別の事実となってきた。しかも各宗教に向かってそれへの対応が求められている。浄土教も観念の体系の中に閉じこもらず、本義に帰り、どこまでも現実問題との関わりにおいて人間を直視させ、徹底して認識させる用きを示す教学が問われている。批判仏教としての浄土教理解はそのことへの真摯で実践的な学問展開といえる。参照 拙稿「浄土教の批判原理考察」(武蔵野女子大仏教文化紀要18)

真宗の實踐における諸問題

宇 治 和 貴

真宗における実践について、さまざまな方面からの後押しによってようやく一定の理解を得つつある今日においても、真宗の教えに生きようとするものにとつて、改めて真宗にもとづく実践とそれをとりまく問題を考えることは、いよいよ確認され

るべき問題である。

親鸞における信心とは「本願力回向」によるものであり、往生を志向するベクトルが自己の往生を願うという方向・自力（第二十願まで）から他のすべての人々の往生を願う・利他（第十八願）という方向へと百八十度転換した世界に移行することであった。よって、「願作仏心」・「度衆生心」として示される「仏道の正因」たる「大慈悲」を実践する主体であることが確認できる。たまたわりたる信のうながしによって大慈悲の実践を志すが故に、大慈悲とはほど遠い自己の姿を発見するに至り、「小慈・小悲もなき身」としての罪障の自覚が成立しているのである。よって、真宗における実践は、自力にもとづくものではなく、たまたわりたる信によって規定される利他行であり、真宗に生きようとするとする人間の再生をすすめる伝道であったことが明らかにされた。ではそのような実践を規定する信心の「社会性」が、これまでの教学の反省から問われているのであるが、おおよその研究の場合、あらかじめ正解としてある「教学」と「現実」とのすり合わせ作業を行いたいのか、と思わせるかのごとき方法論において、「信心の社会性」について取り組んでいることから、一向に「社会性」の内実が問われないうままとなっている。

真宗の「信心」は阿弥陀仏より「たまはりたる」ものであるが、それは信仰が歴史社会と無関係に存立しえることを意味しない。なぜなら、その信仰を保持する人間が歴史的・社会的存在である以上、その人間の具体的行動を通して、信仰は何らかの歴史性・社会性を発揮するからである。

親鸞における信心は我欲の否定と利他行を志すことによつて生じる悲嘆をともなつて成立していたのである。その歴史社会における具体的展開として、「神祇不帰依」なる態度の貫徹があり、「同朋にもねんごろに」といった伝道となつてあらわれていたことも併せて確認した。念仏をすること、信を得ることが、社会的実践を呼び起こすものであることを親鸞は強調していたのである。このような親鸞の信心によつて導かれた信仰は、自らのうちの自然的な我欲にもとづく神祇信仰の否定を出發として、権力正当化の根拠である神祇信仰の否定をもつて歴史社会に出現するのである。これが親鸞における「信心の社会性」による実践である。

靖国神社を支えているのは、多くの民衆のなかに巣くう神祇信仰、もしくは国家信仰である。靖国神社は国の犠牲になつた人々を国が神道の儀式によつて祀るということで、今後、国による犠牲者を一切生産しないという責任を問わなくてもよいといった免罪符の役目を果たしている。問題なのは国家に祀られて安心するといった国民の側がもっている信仰である。総理大臣による参拝は、時の権力の正当性を保証する祭祀権を未だに国家が有していることのあらわれであり、国家の宗教として神道が採用されており、拒否感をおぼえない国民全員の神祇信仰によつて支えられていることの顕著な例なのである。

真宗の信心にもとづいた実践を問題とするならば、まずはじめに人間の我欲にもとづいた神祇信仰の否定を具体的に、個人が主体化させることからはじめなければならぬということである。親鸞の示した信心による実践を今一度問い直さなければ

ば、普遍宗教としての真宗の存続は望めないのではないだろうか。真宗における実践の問題は、実践が信心にもとづいて全うに行われていないことであろう。

即身成仏義言の思想と『即身義』

大沢 聖 寛

一 問題の所在

大傳法院流の印信に「五輪九字の大事」「即身成佛義言」がある。この印信は、「報恩院流・中性院流・地藏院流等では（瑜祇切文の大事）と称し、勤修寺流では（偈頌）、安祥寺流では（若凡若聖の大事）、御流・華藏院流、慈猛意教流等では（法皇灌頂）と称す。さらに、文言については、五十四句、五十二句の相異等の相傳の異なりがある。」と解説されている。

この「即身成仏義言」の内容は、空海の「即身成仏義」の内容と相違がある。「即身成仏の道」にも、大伝法院流の大事に(9)即身成仏の義言 一通があり、その解説の最後に、「しかしこれは大事として印信中に加えるべきか否かは疑わしい。」と説かれている。つまり「即身成仏の道」の著者も疑問に思っていたのである。そこで、「即身成仏義言」と「即身成仏義」の内容と比較検討を加える。

二 比較検討

「即身成仏義言」は、「若凡若聖 得灌頂者 手結塔印」

口誦^ニ明^一 觀^ス我^ハ大^日 無^レ疑^惑者^ハ 現^在生^間 頓^ニ斷^ス無^明 及^五逆^罪 四^重八^重 七^逆越^誓 謗^ニ方^等經^一 一^闍提^等 無^量 重^罪 皆^悉斷^滅 無^レ有^レ少^罪 即^身成^佛 永^離生^死 常^利衆^生 無^レ有^レ間^斷 十^方如^來 常^隨守^護 三^世諸^佛 皆^與授^記 設^造衆^生 悉^成善^行 設^無智^觀 現^證佛^果 凡^諸所^レ有^レ 舉^手動^足 皆^是密^印 所^有言^語 便^成眞^言 所^有心^念 自^成定^慧 萬^德自^嚴 若^結一^遍 即^越常^結 一^切諸^印 若^誦一^遍 亦^過恆^唱 無^量眞^言 若^觀一^念 定^勝三^世 入^無量^定 修^習 妙^觀 若^有衆^生 聞^此功^德 不^至信^者 當^レ知^是人^定墮^無間^能摧^佛種^諸佛^無救^何況^餘人^乎 であり、この中心内容は、「もしくば凡、もしくば聖、灌頂を得る者、手に塔印を結び、口に明を誦し、我は大日と觀ず。疑惑なからん者は、現在生の間に、頓に無明を斷じ、および五逆罪、四重八重、七逆越誓、方等經を謗る。一闍提等の、無量の重罪、皆ごとく斷滅して、少罪もあることなければ、即身に成佛す。永く生死を離れて、常に衆生を利し、間斷あることなし。」である。これを要約すれば、「a 灌頂を得る者。 b 我は大日と觀ず。 c 疑惑なからん者。 d 即身に成佛す。」となる。これに対して「即身成仏義」の「三密加持速疾顯」に「具受灌頂受職金剛名号。從此已後受得廣大甚深不思議法。超越二乘十地。此大金剛薩埵五密瑜伽法門於四時行住坐臥四威儀之中無間作意修習。於見聞覺知境界入法二空。執悉皆平等。現生證得初地漸次昇進。由修五密於涅槃生死不染不著。於無邊五趣生死廣作利樂。分身百億遊諸趣中。成就有情令證金剛薩埵位。」と説かれ、

この内容は、A「灌頂受職金剛名号を受く」、B「大金剛薩埵五密瑜伽の法門を四時に於て行住坐臥四威儀之中に無間に作意し修習すれば」、C「現生に初地を證得し漸次に昇進す」、D「金剛薩埵の位を證せ令む」である。

三 結論

「義言」のa「灌頂を得る者」は、「即身義」では、A「灌頂受職金剛名号を受く」であり、「義言」のd「即身に成仏す」は「即身義」では、C「現生に初地を證得し漸次に昇進す」である。しかし「義言」のb「我は大日と觀ず」は、「即身義」ではD「金剛薩埵の位を證せ令む」であり、「義言」のc「疑惑なからん者」は、「即身義」では、B「大金剛薩埵五密瑜伽の法門を四時に於て行住坐臥四威儀之中に無間に作意し修習すれば」であつて明らかに相違が考えられる。

註

- (1) 五輪九字明秘密釋・興教大師著作全集第五卷内観部、一八〇頁「一」注、松崎恵水博士著・平安密教の研究、四〇三頁。
 (2) 長岡慶信集・即身成仏の道、二〇二頁。
 (3) 五輪九字明秘密釋・興教大師全集下、一一五—一一五二、伝流印信では、印が「樂衆」とある。
 (4) 定本弘法大師全集第三卷二七頁。

空海の「即身」の論理

——密教の自己克服の必然性とその到達点——

津田 眞一

二十年ほど前、私は当時の私の思想史の構成原理（ヘクリティイカリテイーの原理）に従つて一つの空海理解を提示した。「クリティイカリテイー」とはA・B両項がへ両立不可能、且つ、二者択一不可避の關係に立つことであり、その根拠はへ利他行の直接性である。空海の密教体系Ⅱ眞言密教の構成において双運であるべき「大日経」と「金剛頂経」とは、実は、前者の大乗仏教・利他行の宗教、後者の密教・ヨーガの宗教というその本質において相互にこの、へ両立不可能、且つ、二者択一不可避なる關係にあつた。空海は法相宗徳一の「眞言宗未決文」の第三・即身成仏疑における「行不具の失」、「闕慈悲の失」という眞言宗批判を契機に、行の宗教、慈悲の宗教である「大日経」と、行を必要とせざる、慈悲を必要とせざる純然たる密教の「金剛頂経」とがこのクリティカルな關係にあることを、原理的に認識したのである。空海は自らのこの密かな（徳一自身がそれに気づいていない）認識に従つて「大日経」を選択し（『金剛頂経』を放棄し）、かつ、その選択の結果を秘した。また、自らの仏教思想史上前代未聞の認識を踏襲した。彼は眞言宗の当初からの立場である「即身成仏」の「即身」の内容を「大日経」―華嚴のものに入れ替えた。それを示すのが

〔即身成仏疑〕に対するほぼ十年を経ての反応である。『即身成仏義』における「即身成仏頌」の第四句、「重重帝網なるを即身と名づく」であったのである……。

これが当時の私の空海解釈であった。しかし、私は私自身のこの解釈にどこか自ら安住し得ないものを感じていた、空海自身が自らこの認識と選択に安住し得ていなかったことに気づいたからである。それを示すものは、空海が専ら『大日経』の立場に立って壮大な教判体系を提示した主著『秘密曼荼羅十住心論』の直後、その略論たる『秘藏宝鑰』の核心部分において、徳一の批判が専らそこに着眼してのものであったところの『菩提心論』の「三摩地」の叙述をそのまま提示した、その事実であつた。

その後、私の仏教思想史の構成原理は自称「開放系」のそれへと開放された（すると、それまでのクリティカリーの原理は自動的に「閉鎖系」のものとなった）。「開放系」とは「閉鎖系」の原理によって事実として提示されているインド仏教思想の当体を、その「歴史を貫く目的論的理性が自己を告知する」（フッサール）その過程と見做すものなのであり、事実、その「目的論的理性」、私のいう「開放系の神」は、インド仏教思想史の残響としての日本仏教史の空海―覚鑊―法然―親鸞という展開の最後に、親鸞を承けた西田を介して、この私にそれ自身を、すなわち、「開放系の思想」もしくは「プルシャの思想」を告知したのである（それらに関しては、本学会で繰り返し発表してきた）。この、「開放系」の視点からするとき、われわれは改めて空海の思想的苦闘の必然性とその意味とを、よ

く理解することができるのである。

本発表において、私は空海の思想的苦闘の必然性を、それを一生に亘って制約し続けてきた『菩提心論』に跡づけ、そして一旦は空海によって放棄された（と私が理解した）「三密加持」としての密教的な「即身」の概念が、神とわれわれ人間の「逆対応」（西田）を成立せしめる（本来ある、それを、しかも、「一步一步」あらしめる）、「創造的」な行為の現実を、西田のいう親鸞に由来する、或いは覚鑊のいう「密的な」「名号的表現」（『全集』巻十一、四四二頁）よりもさらによく表現するものであり、その点において今日われわれ自身の実存の問題に大きな寄与をなしていることを示したいと考える。

梶生皇覚の四句成道論

花野 充道

四句成道とは、有名な慧心流の三重七箇法門のうち、略伝三箇大事中の円教三身の項で八相成道とともに論じられる中古天台の重要教義である。それは、すでに七箇法門成立以前から、梶生皇覚の『三十四箇事書』や宝地房証真の『法華玄義私記』でも論じられている。

『三十四箇事書』に説かれる皇覚の四句成道論については、日本思想大系の『天台本覚論』の中で、田村芳朗氏が頭注をほどこされている。田村氏は『織田仏教大辞典』に記された四句

成道の解説に従って、「成道の際、諸漏已盡、梵行已立、所作已弁、不受後有の四句を唱えること」と注されているが、すでに大久保良順氏によって、その解釈は間違ひであり、正しくは智顛の『維摩經玄疏』に説かれる本迹高下の四句分別を、日本中古天台に至って四句成道の名のもとに論述したものである、と指摘されている。加えて田村氏が底本に用いられた金沢文庫所蔵の写本には写誤があるために、さらに田村氏の頭注が意味不明のものになっている。そこで最も原初的な形を伝えていると思われる西教寺正教蔵所蔵の『三十四箇口決』、応永十五年・澄舜書写本を用いて、その正しい意味するところを現代語訳して次に示してみたい。

四句成道を論ずれば、初住以上の本迹高下の四句分別（本迹俱下・本迹俱高・本下迹高・本高迹下）については通常如くであるが、当家慧心流の意は、名字即の位において四句成道を唱えるのである。（中略）六即の本来の意からして、初住以上の四十二位がすでに互具するのであるから、どうして理即・名字即・觀行即が互具しないことがあろうか。故に六即の諸位はすべて四句成道を唱えるのである。ただし理即の位において、妙覚の成道（理即成仏）を説くのは一応の教義であつて、実には名字即の位から妙覚の成道（名字即成仏）を説くのである。理即においてはただ一分の成仏を許すと考えるべきである。その故は、理即の位は如来蔵の理にすぎないからである。ともかく、六即の教理からすれば、六即の諸位において互いに四句成道を唱えるのである。

四句成道については、初住以上の本迹高下の四句分別のよう

に、六即の諸位のすべてにそれを論ずべきである。垂迹の諸位（理即から等覚まで）にそれぞれ本地として妙覚があつたならば、本高迹下（本地の位が高く、垂迹の位が低い）となる。垂迹の諸位（名字即から妙覚まで）にそれぞれそれより下位の本地があつたならば、本下迹高（本地の位が低く、垂迹の位が高い）となる。名字即の本地から名字即の垂迹を現すれば、理即に対すれば本迹俱高（本地も垂迹も俱に高い）となり、觀行即に対すれば本迹俱下（本地も垂迹も俱に低い）となる。名字即の本地から觀行即、相似即、ないし妙覚の垂迹を現すれば、本下迹高（本地の位が低く、垂迹の位が高い）となる。理即の四句成道については、理即にも十界互具があり、十界に淺深があるから、本迹高下の四句分別をなすことができる。ただし、それは後位（名字即から妙覚）から立ち選つて論じた場合であつて、理即それ自体に四句成道の義はないと考えるべきである。

これが『三十四箇事書』に説かれる皇覺の四句成道論である。本来、智顛の六即義においては、六のどの位においても即仏（四明知礼の言葉を借りて言えば当体全是）であるから、仏教を全く知らない迷いの凡夫であつても、円教の円融理論（諸法実相の教理）からすれば即仏（理即仏）である。しかし現実には、智顛は初住以上の位に至つてはじめて諸法実相の円理が体现されると説くから、初住以上の法身の菩薩だけが十界互具・一念三千の体現者（仏）であり、十界の身・位を自在に顯本したり、垂迹したりできるのである。ところが日本天台に至り、円仁・円珍・安然と次第する中で、成仏の位が下げられ、ついに名字即成仏義が成立するに至つた。皇覺はその名字即成

仏義に立脚して四句成道論を論じているのである。すなわち智顛の場合、理においては六即すべてが仏、事においては初住以上が仏、故に初住以上において本迹の四句分別を論じたのを、皇覚は、理においては六即すべてが仏、事においては名字即以上が仏、故に名字即以上において本迹の四句成道を論ずる教義に改変したのである。

日蓮の鎌倉進出の時期をめぐって

寺尾 英 智

従来の日蓮伝に関する記述は、建長五年（一二五三）四月二十八日に開宗宣言を行った日蓮は、東条景信の圧迫によりまもなく清澄寺を退出して鎌倉に進出したとする。ところが、翌建長六年九月の段階で日蓮が清澄寺に在住していたことがほぼ確実であることが、称名寺所藏・金沢文庫保管『五輪九字秘釈』写本の存在によって明らかとなった。そこで、改めて日蓮の鎌倉進出の時期が問題となる。

日蓮の鎌倉進出の時期を考察する手掛かりとして、日蓮の『災難対治鈔』がある。同書は具には「国土起大地震・非時大風・大飢饉・大疫病・大兵乱等種種災難知根元可加対治勘文」と題されるが、国土に災難が絶えないことの原因を問う一節に、「今見聞此国土起種種災難。所謂自建長八年八月至正元二年二月大地震・非時大風・大飢饉・大疫病等種種災難連連于今

不絶。大体国土人数似可尽」とあり、建長八年（一二五六）八月から正元二年（一二六〇）二月までと期間を示していることが注目される。このうち正元二年二月は現時点、すなわち本書執筆の時点を示すものと言つて良からう。それでは建長八年八月は、どのような時点を示すのであろうか。そこで考えられるのが、日蓮が鎌倉に進出した時点を示したものではなからうかということである。

本書に記される建長八年八月とは、通説的には種々の災難が起きはじめた時点を示したものと理解されている。そこで『吾妻鏡』によつて建長五年以降の主な天変と災害を確認すると、たしかに建長八年八月六日に鎌倉で大風雨が降り、山崩れて死者が多数出たことが記録されている。

ところが日蓮は、災難に言及する場合にこの大風雨をはじめとして、この前後に起きた暴風や地震などについて示すことはない。専ら正嘉元年（一二五七）八月二十三日の鎌倉大地震を起点に、その後の災難を掲げていく。

正元元年（一二五九）の著作であると推定される『守護国家論』では、「而当世随分難祈国家安穩去正嘉元年大地大動、同二年大雨大風失苗実」「正嘉元年大地大震 同二年春大雨失苗夏大旱魃枯草木 秋大風失菓実」とあり、文永五年（一二六八）四月五日付法鑿房宛書状である『安国論御勘由来』では、「正嘉元年太歳丁巳八月廿三日戌亥時超於前代大地震。同二年戊午八月一日大風。同三年己未大飢饉。正元元年己未大疫病。同二年庚申亘四季大疫不已。万民既超大半招死了」と記される。

特に『守護国家論』において正嘉二年（二二五八）の「大風失苗実」「春大雨失苗 夏大旱穀枯草木 秋大風失莫実」を掲げるとは、重視されてよい。このうちの「秋大風」が、『吾妻鏡』同年八月一日条に見える甚雨暴風であることは、『安国論御勘由来』の記述によっても明らかである。『災難興起由来』の標題に掲げられた「非時大風」とは、直接的には正嘉二年八月一日の甚雨暴風を指していると考えられる。これらことから、建長八年八月とは災難興起の起点を示したのではなく、日蓮が鎌倉に進出した時点、それは種々の災難を鎌倉で実際に体験しはじめた時点でもある、と言えよう。（詳細については中尾堯編『鎌倉仏教の思想と文化』に掲載予定の拙稿を参照されたい）

日蓮の遺文執筆における

『注法華経』の役割について

関戸 堯海

日蓮の『私集最要文注法華経』（真蹟玉沢妙法華寺蔵）は一般の「注経」とはことなり、『法華経』の本文に字義の解釈を加えたものではなく、日蓮が自ら所持した「法華三部経」十巻の本文行間・天地・紙背に諸経論釈の要文を撰集注記したものである。注記の諸経論釈は、山中喜八「定本法華経」に出版が明示されるが、注記の年代や撰集注記の目的、『注法華経』

の伝来など、古来より解決されていない課題が存在している。このような諸問題を背景としつつ、「遺文中に引用される要文」と『注法華経』注記の要文を比較対照して、日蓮の遺文執筆と『注法華経』の関係を佐前・佐渡・身延の三期に分けて検証した。その結果として、「要文」が集成されて『注法華経』へと整束されていく過程についておおむね次のように推測することができる。

【佐前期の遺文】初期の遺文は『注法華経』の注記と共通する引用がいくつか確認できるが、散在しているとの印象が強い。この点で『守護国家論』の『涅槃経』引用の場合のように、共通する要文は多いが『注法華経』全体に亘るので、諸経論疏の要文が、次第に集成されていったと推察できる。その一方で『立正安国論』（譬喩品「誹法墮獄」をはじめ、女人成仏について検討する「薬王品得意鈔」「法華題目鈔」や、勸持品の「二十行の偈」「三類の強敵」を論じる「行敏訴状御会通」「寺泊御書」などをみると、日蓮が論拠としている要文が整理されつつあることがわかる。そして『一乗要決要文』『涅槃経要文』筆写の成果は、『顕謗法鈔』の五逆・誹法・一闡提に関する研究として提示されている。「要文集」の集成は、初期の段階から佐渡期へと継続的に行われていたとみることができ

る。【佐渡流罪】閲覧可能な典籍が限られてきたことは、『曾谷入道殿許御書』「二度の流罪で所持の典籍の多くが散逸してしまつた」という記述によって知ることができ、困難な状況で執筆された『開目抄』には『注法華経』と共通する引用が多く、

執行海秀氏が『注法華經』の佐前本の存在について指摘したことも首肯できる。さらに、『八宗違目鈔』『観心本尊抄』『顯仏未來記』など重要な教義が提示される遺文についても「一念三千」「釈尊の遠寿」「三因仏性」「妙法蓮華經の具足論」「弥勒の疑念」「未來記」「後五百歳」など、教学的に重要な部分での接点も多く認められる。

現存する『注法華經』の筆蹟はおおむね身延期に入ってからと考えられているので、日蓮が弟子・檀越に書簡を出して典籍を蒐集していた事実からすると、困難な状況にあるにせよ、佐渡の日蓮のもとに少しづつ弟子・檀越が蒐集した典籍が届いていたと考えられる。そして、『開目抄』も『注法華經』との共通項は多いが、引用のすべてが『注法華經』と重複するわけではないので、『注法華經』の原型「整理された形の要文集」を手引きとしつつ、所持の典籍を参照して、遺文を執筆したと考えられる。

【身延入山】「蔵書」「要文集」の整理を再開し、結果として現存の『注法華經』が整った形で成立して行ったと推測できる。使者をあまり待たせられない場合に、即座に返書を書き上げるためにも『注法華經』が活用されたと考えられる。また教学的な論述にあたって『注法華經』が活用されていたと推測できる。

筆蹟推定年代から、現存の『注法華經』は身延に入ってから成立したと考えるのが妥当であるが、要文を書写し研究の糧とする日蓮の勉強姿勢は修学期から身延期へと一貫するものであったと考えられる。しかし「要文集」はたび重なる法難によつ

て散逸し、新たに身延において要文の整理・集成が進められたのが『注法華經』なのではないかと考えたい。

日蓮の『立正安国論』撰述に関する一研究

北川 前肇

一 はじめに―予言者日蓮

日蓮（一二二二—八二）は建長年間以来、国土に興起する災難の根本原因をたずね、それに対する対治の方策を一切経に求め、その結果を「勘文」として撰述したのが『災難興起由来』および『災難対治鈔』であったと推察される。さらにこれを基として、全十段からなる旅客と主人との問答の形式を用い、四六駢儷の漢文体を用いて文応元（一二二〇）年七月十六日、宿屋入道を仲介として最明寺入道時頼に建白した一巻の書が『立正安国論』であった。

ところで、日蓮は『立正安国論』をどのような意図をもって著わしたのか、という問いを受けてみると、それは「勘文」であったことが知られる。

日蓮はみづからを「法華經の行者」と称しているが、その場合、法華經思想史上の日蓮、法華經の実践者としての日蓮として捉えることが可能である。しかし、日蓮の代表的著述である『立正安国論』が「勘文」あるいは「未來記」と関わりをもつことを考えると、そこに「予言者日蓮」の像が浮上するのであ

る。

二 「勘文」としての『立正安国論』

日蓮遺文の中から「勘文」の用語を『昭和定本』第一巻・第二巻から抽出すると、九遺文十二箇所確認できる。その十二箇所とは、①『災難対治鈔』（一六三頁）、②『安国論副状』（四二二頁）、③『安国論御勘由来』（四二二頁〈二カ所〉四二三頁〈二カ所〉）、④『安国論奥書』（四四三頁）、⑤『法門可被申様之事』（四五五頁）、⑥『金吾殿御返事』（四五八頁）、⑦『上野殿母尼御前御書』（四六〇頁）、⑧『富木殿御返事』（七四三頁）、⑨『強仁状御返事』（一一二三頁）である。

この遺文中、②から⑧までの用例はすべて『立正安国論』を指している。ことに②『安国論副状』では「勘文一通これを選び、立正安国論と号す」（原漢文・四二二頁）とあり、③『安国論御勘由来』にも「終にやむことなく勘文一通を造り作り、其の名を立正安国論と号す」（原漢文・四二二頁）とあることから、日蓮は『立正安国論』を「勘文」と認識していたことが明らかである。ところで、勘文の用語は、仏教語の範疇ではなく、日本の時代語として捉えることが妥当である。

三 日蓮遺文にみる「未来記」の用例

ところで、日蓮は災難興起の原因と対治の方策については、『安国論御勘由来』にも記しているように、一切経が明鏡であり、すべてであった。

日蓮は一切経を捉える場合、釈尊の実語、一切の人々に対する教化のことばとして捉える側面と、「未来記」という認識がみられる。すなわち、一切経は釈尊が絶対現在の立場から、未

法の未来を予見して説かれた経典であるという認識である。

今日蓮遺文の中から「未来記」の用例を抽出すると九遺文十二箇所確認できる。その場合、(一)妙楽の『弘決』（二二二頁）および天台・妙楽・伝教の著述（一〇〇八頁）を指す場合。(二)『仁王経』を指す場合（一二六頁）。(三)日蓮の受難とその予言の文としての勅特品二十行を指す場合（五五九頁、五九三頁、六三九頁、一六三六頁）。(四)末法に地涌の菩薩が出現されることを指す場合（七二〇頁、七四二頁、七四二頁）。(五)『立正安国論』が「未来記」であると認識する場合（九五九頁、一六七八頁）の五つに分類できる。

以上の考察から明らかのように、日蓮が『立正安国論』を勘文として執筆し、その執筆態度が「未来記」の経典を根本依拠とすることにより、日蓮みずから『立正安国論』第九段において未来への警告として「予言」を記していることから、日蓮の『立正安国論』は未来への予言の書であり、日蓮が予言者としての側面を具有していることが確認できる。

日蓮仏教における『観心』解釈の二側面

渡邊 寶陽

日蓮教学における「観心」解釈の問題は、いうまでもなく天台大師智顛（五四八―五九七）の『摩訶止観』を継承しつつ、独特の解釈を展開することにある。すなわち、日蓮（一二二二―

一八二)は故山清澄寺を迫われて東国の首府鎌倉に入り、同
 学・同門の者とともに『法華經』の研鑽につとめたとされる
 が、その研鑽の基幹は『摩訶止観』にあつたと想定される。鎌
 倉居住十七年目にあたる文永六年(一二六九・日蓮四八歳)、
 比叡山に遊学していた三位房にあつた『法門可被申様之事』
 (昭和定本日蓮聖人遺文四四三頁)によつて、比叡山での
 『摩訶止観』研鑽の様子が窺え、鎌倉での研鑽もそれに準ずる
 ものであつたと想定できる。天台大師が『摩訶止観』を講じた
 のは、「止」と「観」による「心」の可能性の究明にあり、第
 七・正修正観章において「一念三千」の法門を明らかにし、万
 人が仏性を具有することを開示した。それに対して日蓮は、そ
 の一念三千具有を修行体系上の可能性に見るのではなく、凡夫
 の心に仏陀の法界を具有するとする。『南無妙法蓮華經』を受
 持するならば、妙法蓮華經に帰命する信の境地に直参すること
 となるとして、題目受持⇨題目専唱を勧奨するゆえんである。
 微妙な論理を省いて、日蓮畢生の著『如来滅後五百歲始観心
 本尊抄』の大綱を示せばそのような解釈も可能であろう。『四
 信五品抄』(五六歳著)等の一連の著作は、その延長上にある。
 それに対して、『事理供養御書』(五五歳著)は宛名が記され
 ていない、供養物に対する礼状である。必ずしも綿密に教義を
 論ずる書ではないが、「布施の『観心』」が説かれている点で、
 独特の解釈を示していることに注目される。日蓮は、同書で供
 養物が届けられたことに礼を述べ、布施の功德について教示す
 る。仏教の信仰が「南無⇨帰命⇨わが命を仏に奉ること」に帰
 結するといひ、古来の聖人賢人の事例を挙げる。雪山童子・葉

王菩薩・聖徳太子・天智天皇がそれぞれに我が身を供養として
 捧げる事例である。その根幹に志ざしがあるといひ、「志ざし
 と申すはなに事ぞと委細にかんがへて候へば、観心の法門な
 り。観心の法門と申すはなに事ぞとたづね候へば……」(定本一
 二六二頁)として、以下に法華經に一枚しかない衣を供養す
 る、飢えた状況下で仏に御料を供養するというところが観心
 の実践だといふのである。「止観の観心の檀ばら蜜と申す法門
 なり。まことのみちは世間の事法にて候」(定本一二六三頁)
 として、金光明經の「世法即佛法」、涅槃經の「一切世間の外
 道の經書は皆仏説」の經文を引用するが、日蓮は法華經以前の
 これらの經文は深い意味を説示していないといふ。それに対し
 て妙樂大師『法華文句記』第六卷「一切世間の外道の經書は皆
 仏説……」によつて、法華經は「世間の法が仏法の全体と釈せら
 れて候」といふ。このような論の展開の基本をなすのは、『摩
 訶止観』第七の観心の檀波羅蜜と申す法門」(定本遺文一二六
 三頁)であり、これによつて「まことのみちは世間の事法にて
 候」とするのである。

周知の通り六波羅蜜は、基本的に布施・持戒・忍辱・精進・
 禪定・智慧という順序で高まりを示していくと理解されてきた
 のではなからうか。そうであるならば、最初の布施にその後の
 五波羅蜜はすべて内蔵されているといつてよい。それに対し
 て、大乘仏教は最後の智慧に六波羅蜜の意義を集約していると
 考えられ、『摩訶止観』においても、一念三千を究極の覚りの
 境地に至る法門として論述している。そのような布施から智慧
 に向かうとする解釈に対して、逆に布施に焦点を置き、修行の

基幹は布施にあり、その他の五波羅蜜はその展開として認められるとする点に観心を見るところとして『摩訶止観』の一面を強調しているところに、『事理供養御書』における観心解釈の特色を認めることができよう。

第五部会

近代日本の「神道」概念

— 制度と思想の接点 —

遠藤 潤

近代の神道に関する研究のうち、最も大きな蓄積があるのは「国家神道」研究である。この領域ではさまざまな方向からのアプローチが試みられてきたが、とくに制度史的側面からの研究動向と思想史・宗教史からのそれとのあいだに乖離があることが指摘されている。しかし、制度と思想は必ずしも別個のものとしてとらえられるわけではない。中村雄二郎は、明治前期の日本社会のあり方を思想的に考えるうえで「制度と思想」という視点が重要だとした。本発表では、こうした指摘をふまえつつ、「神道」という言葉のもつ制度的側面と思想的側面の両面性に注目して近世から近代への転換をとらえる。

近世後期において「神道」なる言葉からまず喚起されるのは諸神道説およびその門流だが、これらに加えて神道裁判状に見られるような、集団としての名称ではないが、法的・制度的にまとまりをもつ一群についていう「神道」、および社会の中で呼称たる「神道」（たとえば「神道者」などの呼称にみられる）が存在していた。

このような内容をもつ近世の「神道」概念は近代にどのような

に変転したのか。ひとつには近世の「神道」の教説的側面が、国家全体が共有すべきものとされる傾向が大いに強まった。ただし、このばあい「神道」以外のさまざまな名称があてられた。「神道」の社会集団としての側面に注目すれば、政策的には神社とむすびついた人々は新しい宗教政策において重要な対象となり、積極的に位置づけられていくが、神社にむすびつかない「神道者」たちはそうした領域から外れていく。

上に何もつかない「神道」なる言葉が示す社会集団は教導職制とその後の宗教政策の展開の中で姿を現した。すなわち、神官教導職がいったん東西に分けられたのが統合されるなかで集団の名称としての「神道」が登場したのである。それは神祇信仰が仏教とともに近代教团的形態に移りゆく姿であった。

国学研究と近代神道学

松本 久史

本発表の目的は、国学を神道学の研究対象とすることの現代的な意味を問うことである。私は「神道学としての国学研究」という立場で、荷田春満の学問についての検討を続け、近世神社史・神社制度史と、神道思想史・神学を総合する鍵として国学研究をおこなっている。しかし、「神道学」とは何を意味しているのかといった、定義が必要であり、国学研究の位置が問われる。国学研究の神道学における位置づけについての私案を

示し、「神道学としての国学研究」とは何かを少しでも明確にしていきたい。

近代のな学術としての「神道学」自身の成立について問うという関心は薄い。しかし、近年、磯前順一から、「神道学」という形で統合的な学識、編成がなされたのは、大正九年の東大における神道講座の開設および、大正一五年の「神道学会」の発足後であると提起されている。これに対して、現在、神道学プロパーの反応は鈍く、その成立に関する歴史的動因についての関心は薄いとわざるをえない。近代神道学成立の前提として、近代学術との邂逅と国学の分解過程（明治三〇年代〜四〇年代）があり、芳賀矢一は「日本文献学」として国学を定位し、田中義能は哲学・倫理および国民道徳説から国学を「神道哲学」として捉え、村岡典嗣も日本思想史として国学を捉えていく動きなどの動きは、国学を近代学術へ適合させる試みであるが、それは同時に総合学としての国学を分解していく過程であったともいえるだろう。神道学は、他の人文科学の諸分野に比べその成立は遅れ、編成は、すでに成立していた諸学問分野の複合的性格があり、つねに分裂の契機をはらんでいた。神道学の内部における対立軸として、神社制度の歴史を中心とする立場と、思想・イデオロギーを中心とする立場の違いが存在し、前者は「神祇史」・「神社史」、後者は「神道史」・「神道学」と呼ばれ、神道学は決して一枚岩ではなかったのである。戦前の神道学もこの両者を統合するものであったが、戦後になり、宗教として神社神道が新たな出発をすると、神道神学・神道教化学、および民俗神道に関する研究が、神道学の内

容に加わることになり、宗教学的な研究の重要度も増した。

前近代的な総合学としての国学の分解は近代学術の成立と密接な関係を有しており、磯前が、近代「神道学」は国学の道統とは断絶して成立している、という指摘は重要なものである。また、河野省三も明治末期を述懐して、田中義能、川面凡児、丸山正彦、寛克彦、加藤玄智の名を挙げ、その当時における神道の研究の新展開に注意している。戦前の神道学における国学の位置を考えると、神道学における二つの流れに注目すれば、主に倫理・哲学、国民道徳さらには国体論において国学は研究されていた。国学が天皇制イデオロギーの支柱であったという根強い「国学批判」にも大きく影響を与えている問題でもある。戦後の神道学における国学の位置は、神道思想史、神学を中心に考察されて、国体論、倫理・道徳の問題を正面から論じている研究は激減する。そこには「神道指令」と、宗教としての神社神道という規定が影響を与えていると考えられる。国学は、近代神道学のなかでは限定された領域において研究されてきたのである。この見地に立つことによって、「神道学としての国学研究」の持つ問題点が、明らかになる。近世国学研究における、思想面偏重の傾向は国学の解体と近代神道学の構築と密接な関わりを有し、社家・神社を含めた神社神道のシステムと国学との関係についての考察が手薄なことの原因にも繋がっている。それに対し、総合性を担保する学問方法としての国学という視座を設定することで、神道における制度と思想をつなぐ橋渡しの役割を果たしうる。その延長線上に、「神道とはなにか」という神道学の概念の問題の解決が見えてくるのでは

ないだろうか。

神の助数詞「柱」の用法

——記紀神話形成期の神観念と言語意識——

三橋 正

神を「一柱・二柱…」と数えることは、現在でもほぼ常識化している。しかし、この神の助数詞については厳密な考察がなされていない。神の助数詞「柱」については、かつて本学会においても、古墳祭祀から律令祭祀へと転換する中で、天武朝に柱の抽象化がなされ、それに伴って成立したとの仮説を提示したことがある（『宗教研究』一七五号など）。つまり「柱」には日本人の神観念が投影されていたわけであるが、更に細かく古文献の用法を検討していくと、同時代に形成された言語意識までもが見えてくる。

神の助数詞「柱」は現存する日本最古の歴史書『古事記』に使用されている。けれども、ほぼ同時代に成立した『日本書紀』には使用されていない。これは両書の性格の違いによるものと考えられる。『古事記』は、「久羅下那州多陀用弊流」を万葉仮名（音）で「くらげなすただよへる」と読むように指示しているように、日本語を知らない者には解説不能の部分がある。他方『日本書紀』は、固有名詞以外にそのような指示をせず、全体を通じて漢文として読むことが可能である。また、

『日本書紀』神代巻の冒頭部分は「淮南子」「列子」「三五歴史」などの漢籍を参照して書かれており、思想的にも漢文化との一体化が図られている。ここから神の助数詞「柱」の用法について、それが日本人の神観念を投影させた独自の漢字使用であるが故に、対外意識のもとで書かれた『日本書紀』では使用が憚られた、という仮説が浮かび上がってくる。

この傾向は平安時代以降にも見出せる。

平安初期に忌部広成が朝廷に奏進した「古語拾遺」では、イザナギ・イザナミについて『日本書紀』と同じく「伊弉諾・伊弉冉二神」としている。同じ部分については、「先代旧事本紀」では「伊弉諾・伊弉冉二尊」とし、二神が生んだ神については「神十柱」としており、用法が曖昧になっている。それに対して、『延喜式』所収「鎮火祭」祝詞では「神伊佐奈伎・伊佐奈美能命、妹妹二柱」と表記している。神の助数詞「柱」を使用するかどうかは、時代の差というより、その文献の性格の相違に基づいている。つまり、純漢文で書かれた文献では「柱」を用いず、日本語として読むための文献、特に宣命体で書かれた文献では「柱」を用いるのである。

宣命体における神の助数詞「柱」の使用例は、鎮火祭より遅れて成立した春日祭の祝詞（『延喜式』所収）にも認められるし、同じ春日の祭神に対して文徳天皇が発した神階昇叙の策命（『日本文徳天皇実録』嘉承三年九月己丑条）にもある。

平安時代には「元興寺縁起」など仏教文献にも助数詞「柱」の使用例があるが、神に限定されず、高貴な人物や尼にも用いられる。また、『延喜式』神名帳では「座」という助数詞が用

いられている。助数詞「柱」については統一された用法が確立されず、祭祀を離れた普遍的用語とならなかつた。

「柱」は大化前代における祭祀の象徴であつたが故に、本来の漢字の意味を離れ、神の助数詞として使われるようになった。それは日本人の神観念を投影したものであり、日本人にしか通用しない語であつた。つまり、漢字使用に対外・対内を使い分ける文化が生まれていたのである。これは、中国（唐）という大帝國を強く意識し、その冊封体制に入りながら、自らを中心とする「小中華」を実現した島國日本の支配者の心理を映し出しているといえる。

内と外とで言語を使い分ける文化は日本にのみ見られるものではない。しかし、それが神観念と一体になつていくところに注目する必要がある。平安時代以降にもこの言語感覚が生きていたことは、朝廷で神事優先の原則が確立したことと無関係ではないだろう。また、日本の神を客観的に論じることなく、すべてに優越する存在として位置付けようとする「神道」の精神にも繋がるのではないだろうか。

軍神の近世的位相

——伊勢貞丈『軍神問答』を中心にして——

森 和 也

武士が戦場における守り神として信仰した軍神は、戦闘者と

しての武士の職分と密接に関係した神であつた。しかし、戦乱の時代に終止符を打った江戸時代という「戦後」の時代になると、戦闘者から新たに治者としての役割が武士に求められたのに対応して、軍神もまた、平時の信仰としてふさわしい形態に変容することで時代に適応していった。

中世において軍神の祭祀の中心となつていたものは、合戦に臨む出陣祝において行われる祭祀であつた。出陣祝では、軍神を主殿に祀り武運を祈るほか、武器に軍神を勧請することも行われた。近世に入り、出陣祝を行う機会が失われた結果、出陣祝は、故実家・兵法家を担い手とした武家故実の中に伝承されたが、その一方で、一般に軍神を祀る機会として前面に顕れたものは、鎧着初と具足餅であつた。鎧着初は、戦闘者として一人前になつたことを示す祝儀であり、また、具足餅は、正月の床の間に飾られた鎧に供えられた餅のことを言う。軍神の祭祀は、近世の武家社会の中にあつても、こうした通過儀礼や年中行事のハレの儀礼に組み込まれ習俗化すること、その存在の場を確保したのである。近世を代表する武家故実家である伊勢貞丈の『軍用記』には、小笠原流の故実を参考にしながら、鎧着初のこと章を立てて詳述されているが、その中で、出陣祝、また具足餅との儀礼における相似性が指摘されており、三者が密接な関係にあることに注意が促されている。この『軍用記』や、貞丈の軍神に関する著作である『軍神問答』などで、貞丈は鎧を軍神の神体にする説明しているが、鎧着初・具足餅は言うまでもなく、出陣祝においても、祭祀に際しては甲冑の着装が要件とされており、軍神と甲冑との強い結びつきが認

められる。鎧着初・具足餅という武士の人生・一年を区切る行事に軍神が祀られることに、武士という社会集団が、公家や町人といった他の集団に対して異なった信仰の対象を持つ別個の集団であることを再確認させる差異化の機能が考えられ、近世の武家社会において軍神が果たし得た役割をこの点に求めることができる。

中世から引き続いて近世においても、軍神三天と総称される摩利支天、毘沙門天、大黒天や九万八千軍神などといった仏教系の神々を軍神として、密教や陰陽道に則って祀られていたが、一方で近世に入ると、神仏分離の思想が起り、軍神を武甕槌神や経津主神などの神道の神々に置き換える説明も行われるようになった。伊勢貞丈もその流れに棹を差し、『軍神問答』では、軍神三天や九万八千軍神を否定し、異国の神ではなく日本の神を軍神として祀ることを主張している。また、軍神の呪術性をまったく否定し、その上で故実の解説にとどまらず、軍神の祭祀のありかたと関連して、理想的な武士像についての貞丈の思想が述べられている。貞丈は、正直や忠義などの武士として守るべき徳目を列挙し、これらが守られていれば、祈らずとも軍神の加護があり、祈ればその加護は確定的なものになるだろうと、武士道の実践を軍神の加護の前提に位置づけ、軍神の祭祀には最終的な保障の役割しか与えてはいない。また、禰正成のような武士道に優れていながらも、非運であった武士については、運命の決定権を持つものとして軍神の上位に天命を置き、軍神の地位は相対的に低められている。さらに、「軍神の血祭」という慣用語を否定するのに関連して、武士の持つ戦

闘性は、治安維持のための暴力であり、武道の守護神である軍神も殺人を好むものではないとして、軍神の暴力性はつとめて薄められている。貞丈のこうした言説は、軍神から戦場での生死をかけた生々しい戦闘者の行動を守護する中世的な性格を払拭して、近世における治者としての武士にふさわしい信仰とするための試みであったと評価することができる。

位牌・戒名・血脈をめぐる

交換論的図式について

須藤 寛人

近年の宗教人類学の傾向として、古典的な理論に目を向けないという点があげられよう。そこで、本発表では、人類学の基本的・古典的な理論・方法論に目を向け、新たな宗教人類学の地平を探るための試論の一部とする。

ここでは、交換が行われる二つの異なる体系を、この世／あの世として考えてみたい。宗教的象徴に重点を置き、供犠とは異なる贈与交換の形として日本と韓国の葬儀を取り上げ、この世とあの世との間で行われる交換の際に、象徴的に何が交換されるのかを検討していきたい。特に、戒名や血脈、位牌や韓国の神主を事例として取り上げ、それぞれの象徴的機能についてみる。

韓国の喪礼の際に、死者の靈魂を象徴するものとして、日本の位牌の型のもとなったと考えられる神主と魂帛が作られる。魂帛は位牌よりも早い段階で作られ、死後満二年目の大祥の際に、死者の埋葬場所に納められてその機能を終える。神主はその後も四世代にわたって長い間死者の靈魂を象徴するものとして子孫の祭祀の対象となる。魂帛は仮の神主であるとする見解もあるが、両者が共に祭祀対象となる期間も短いがある。その点でも両者の象徴的機能についての検討を行わなければならない。

次に日本の葬儀についてみるが、本発表では、禪宗、特に曹洞宗についてみる。東北地方の曹洞宗寺院で行われる葬儀の場合、僧侶が死体を対象とした儀礼を幾度か行う。そのなかで戒の授与も行われ、その際に、血脈が死体の傍に供えられる。火葬骨の傍にも供えられ、納骨の際に墓地に火葬骨と一緒に納められる。血脈自体が喪主の祭祀の対象になるわけではない。血脈は聖者の側ではなく死者の側にあるのである。血脈は仏戒が授与された証明であり、護符的な意味があるという見解がある。戒自体にきよめの作用を象徴的に附与してきたことが推測され、また、そのきよめの作用が死儀についても効果が期待されたことはすでに他所で述べた。故に、没後作僧儀礼によって仏戒を授かった死者は、穢れない状態で寺院葬を執行され、血脈とともに埋葬され、あの世へと送られるのである。

血脈が葬儀で用いられる場合、現在では火葬骨とともに埋葬されるのだが、同じように死者に授けられ、戒名を記し、早い段階で処分されるものとして野位牌がある。野位牌は、死語直

ちに作られ場所にもよるが、仮位牌と呼ばれることもあり、白木のものが一般的である。ただし、最近では、東北地方の場合、野位牌が作られなくなってきた。白木の位牌は内位牌だけとし、三十五日あるいは四十九日をめぐりに漆塗りの位牌、あるいは繰り出し位牌に書き移す。書き移しの際に、内位牌は寺院に納める。

白木の位牌には、様々な機能や象徴が錯綜しているように思われるが、位牌と血脈とは、戒名を蝶番としてこの世とあの世を、象徴的に結ぶものであると考えられないであろうか。戒を授けられた際に、一緒に授けられる位牌と血脈には、どちらにも戒名が記されている。そして血脈は遺骨と共に墓地に葬られ、戒名を記した位牌が家の仏壇に祀られ、その後の日常の祭祀の対象となる。

これまで、見たことを交換論的図式に当てはめて考えてみたいと思う。交換論的図式のもので考えるならば、死とは死体のこの世からあの世への贈与の一種であるといえよう。すなわち、死者の安心を保証する血脈と生者の安寧を保証する位牌が、戒名を媒介とした死者の贈与と交換によって行われるのである。そして、その図式のもとに宗教的なものが見いだされ、靈威的次元が開示される。靈威的次元の解明のために、多様な象徴を通してそこに見いだせる交換を巡る議論が、一つの方法になりはしないだろうか。これが本発表の主題でもあり、問題提起でもある。

〈墓〉を通じてみたキリスト教受容の諸相

待井 扶美子

発表者はこれまで、クリスチャンの〈墓〉との関わりを通じて、日本におけるキリスト教受容の実態把握を目指してきた。キリスト教では、信仰は個人的なものとされているが、死者の葬り、特に〈墓〉に関しては、クリスチャン個人の問題では済まされず、家族員全体の宗教的背景を抜きにとらえることは不可能であると考ええる。というのは、〈墓〉は一般に、家単位で建てられ、世代間での継承を前提としているため、〈墓〉は「家の宗教性」を帯びた存在である。したがって、クリスチャンのいる家では、「家の宗教性」と「個人の信仰」とが必ずしも一致した形で〈墓〉が所有されるとは限らない。

そこで本発表では、八戸市内のカトリック・プロテスタント十五教会に通う信徒を対象に行った面接調査のデータをもとに、クリスチャンのいる家における〈墓〉との関わりについての具体的事例を報告する。クリスチャンのいる家では、墓をめぐる「個人の信仰」と「家の宗教性」との間に如何なる問題が生じ、それが如何に解決されているのか、そして、解決されないものは何かを知ることによって、クリスチャンのいる家において墓が果たす機能を明らかにする。

- クリスチャンのいる家の墓所有形態には、①キリスト教墓地 ②寺院墓地 ③無宗教墓地（公営墓地） ④複数墓地（キリス

ト教十寺院／キリスト教十無宗教）⑤墓地未使用などのバリエーションが見られる。これらのバリエーションは、墓所有をめぐる「個人の信仰」と「家の宗教性」との軋轢や葛藤が対処される中、生じたものである。従って、それぞれのバリエーションは、墓所有においてクリスチャンが抱える問題を浮き彫りにしている。一例を挙げるなら、キリスト教墓地使用者が抱える問題には、「キリスト教墓地に作った墓を未信徒の家族は継承してくれるのか」「キリスト教墓地に未信徒の家族も一緒に埋葬できるのか」がある。また、寺院墓地使用者においては「寺院墓地にクリスチャンとして埋葬されることは可能なのか」という点が大きな問題となっている。本発表では、信徒への面接調査で得たデータをもとに、クリスチャンが以上のような問題に如何に対処してきたかを示す次の六つの具体的事例を報告した。

（事例1）キリスト教墓地への未信徒の改葬

（事例2）キリスト教墓地への未信徒の両親の分骨

（事例3）クリスチャンの寺院墓地への関わり

（事例4）クリスチャンに継承された仏式の墓

（事例5）一つの区画に建てられた二通りの墓

（事例6）未信徒の夫を信仰に導いたクリスチャンの死

これらの事例から、キリスト教墓地に未信徒の家族を埋葬することは、信徒に順ずる位置付けが未信徒に与えられる一方、クリスチャンが未信徒の家族を祭祀する権利を得る手段となっていること、仏教寺院の墓地を継承したクリスチャンは、非キリスト教的であると考えられる要素を徹底的に拒絶する、ある

いは、墓誌に十字架や洗礼名を刻むなどの方法で自らの信仰を証していることが明らかとなった。また、墓を通じて、クリスチャンから先祖に死後も救いの可能性が開かれていることが伝えられ、あの世のクリスチャンから遺された未信徒の家族を信仰に導く働きかけがあることも判明した。

従って、クリスチャンのいる家の「家の宗教性」と「個人の信仰」の間に生じた問題の解決において、①死後の救いを実現する場 ②信仰を証する場 ③家意識が確認される場 ④死者との交流の場として墓が機能してきたことが、結論として導き出された。

墓上施設の現在

—— 隠岐島前の「スヤ」をめぐる ——

山 崎 亮

通常、墓上施設とは、石塔造立以前に、埋葬地点の上に設けられる多様な構造物を意味するが、その中でも特に、屋形型の墓上施設に焦点を当ててみたい。屋形型の墓上施設は、タマヤ、アコヤ、アマヤ、ヒヤ、スヤ等、様々な名称で呼ばれ、かつては西日本の島嶼部や山間部を中心として広く分布していた。このような屋形型の墓上施設については、専ら日本民俗学において、古代以来の喪屋の遺制という位置付けがなされてきた。たとえば『葬制習俗語彙』（民間伝承の会、一九三七）に

見られる柳田国男の観点はその典型であろう。近年では新谷尚紀のように、死者を現世から隔絶させるための装置として成立した、とする視点も提示されている（『両墓制と他界観』吉川弘文館、一九九一）。ただ屋形型の墓上施設は、日本社会の伝統的な葬制・墓制の中心テーマとして、多くの研究者の注目を集めてきた両墓制とは全く対照的に、ほとんど付随的な取り扱いか受けてこなかったように思われる。一方で、屋形型の墓上施設自体が、火葬の普及に伴い、各地で衰退の一途を辿っていることも事実である。けれども隠岐島前の場合、木製の屋形であるスヤを墓地に設ける慣習が、今も普通に受け入れられている。ここでは、少なくとも近世末以降の伝統的な墓上施設である島前のスヤの現状を簡単に報告し、同時に現時点におけるその意味の一端を考えてみたい。

その際、墓制ないしは葬制に関連して、島前に特徴的なことは、第一に、島前の三つの島のなかで最も人口の多い西ノ島（西ノ島町）は二〇年前から斎場が稼働し、中ノ島（海士町）は一九九八年から火葬へ移行、知夫里島（知夫村）は斎場がなく今も土葬が続いているという点である。要するに島前の三町村では、土葬から火葬への移行プロセスが、決定的に異なっている点である。第二には、幕末の「隠岐騒動」との関連で明治初年の廃仏毀釈がことのほか激しく、一時はすべての寺院が廃寺となった経緯もあって、現在も神葬祭が広く行われている点である。ところが現在の島前におけるスヤの設置は、土葬から火葬への移行にも関係なく、また葬儀の神式と仏式とを問わず、ごく普通の習俗として広く一般に受け入れられているので

ある。

島前のスヤは、明治初年の神葬祭の規定である「隠岐国葬式」の頭注に「素屋ト号スルハ設ルニ及ハス」とあるのが、管見の及ぶ限りの初出であり、おそらく幕末の仏式の葬儀において、既にスヤを設けることが一般的な慣習として定着していたことを窺わせる。火葬が普及する以前は、スヤは、土葬の際の過渡的な墓標としての役割を担ってきたと考えられるが、現在の島前、中でも既に火葬に移行した西ノ島町や海士町では、骨壺をそのまま墓地に埋める場合でも、あるいは納骨用に改修された新しい家墓の場合でさえ、スヤが設けられるのである。このような状況において、「スヤがないとお供えをする所がなくなってしまう」とか、「スヤがないと拝む所がない」といった表現がよく聞かれるが、これは野位牌を安置して供物を捧げ、故人を弔う祭壇として、スヤが強く意識されていることを示している。特に先祖代々を祀る家墓が主流を占めるようになった現在、スヤは、まだ記憶に新しい身近な死者を個別に偲ぶ拠り所となっている、と見ることもできるだろう。この点は、島前の至る所で耳にする「スヤがないと淋しい」という言葉、さらには従来は朽ち果てるにまかされてきたスヤを、改修しつつ承らえさせようとする傾向が見えることから裏付けられる。もちろん一方では、スヤの設置が、共同体的規制の煩わしい桎梏として、特に若い世代の人たちに意識され始めていることも否定できない。様々なヴァリエーションを含みながら、身近な故人を偲ぶ島前の人々の死に対する感覚が、スヤの設置を通じて表出されているように思われるのである。

〈無縁者の墓地〉という舞台

——近世日本の三都比較から——

土居 浩

現在でも、社会問題として頻繁に取り上げられ、マスコミでもしばしば話題となる〈墓地の無縁化〉に比べ、同様に無縁墓地と名指されるものの、〈無縁者の墓地〉はその存在すらも忘れられかねない状況にある。しかし、近世日本ではむしろ興味関心のありようは、逆転しているように思われる。本発表では、この〈無縁者の墓地〉に焦点を当て、無縁仏信仰を宗教史的に再文脈化するための一助とするものである。

京都で元禄十二年に制定された「無縁墓地」は、洛中洛外の「無縁之倒もの等」を「取片付」するために設けられた（「洛外五ヶ所無縁墓地之事」）。制定された「無縁墓地」のひとつ「南無地藏」では、「行倒者」が「打込」された（「京師順見記」）だけではなく、「心中仕そこない」を「御仕置」し（「諸式留帳」）、天明大火の焼死者も埋葬されたと伝えられている（「翁草」）。これと類似の機能を担った場所として、町の東西に位置した粟田口・西土手の両刑場（の周辺）がある。このことは、当時、身元不明者と刑死者、また大火による焼死者が、ほぼ同様の扱いをされていたと考えるべきであろう。いわば無縁者として扱われたのであり、そのような者たちが恒常的に発生する地域として、都市は存在したのである。その意味では制

定された「無縁墓地」だけではなく刑場もまた、〈無縁者の墓地〉として呼ぶに相応しい場所といえよう。

ちように都市域を囲むように分布している近世京都の〈無縁者の墓地〉は、〈無縁者の墓地〉ではない墓地・火葬場も含め、「五三昧」や「七墓」という表現で示されることが多い。この墓地群を夜中に鉦太鼓を叩き、念仏を唱えつつ巡るのが、「五三昧廻り」「七墓参」などと呼ばれる実践である。鉢叩にも似ている〔滑稽雑談〕が、それは「都の外、七所の三昧」（『風俗文選』）を巡るという外面だけでなく、「無縁の手向」のためとするその内面も同様と思われる。たとえば西光庵は、応仁の乱で人が多く死んだので、「無縁の聖霊を弔はんために、夜な夜な五三昧をめぐり」念仏を唱えた（『四条の西光庵、五三昧を廻りし事』〔奇異雑談集〕巻四の六）。また木食正禅養阿の場合、六墓五三昧を巡る寒行を三年経た後、恒常的な供養のために各地に石塔を建立する（『木食養阿上人絵伝』）。この、いわば〈無縁者の墓地〉を舞台とする夜間の墓廻り／石塔建立は、興味深いことに、それぞれ大坂／江戸で確認できるのである。

大坂で「七墓廻り」「七墓参」として近世地誌類に散見する

その実践は、盆行事の一環のようである。『賀古教信七墓廻り』もあるが、京都と比較すると、より俗人が参加していたようである。民俗学者・森栗茂一は、盆の七墓廻りを「施餓鬼ではないか」という。確かに「無縁法界のため」（『浪花十二月画譜』）とはいえ、「信心よりは粋つかひに」（『虚実柳巷方言』）とさえ指摘されるその行為は、行政当局より「遊興二紛敷」ことなど無いようにと、弘化年間以降繰り返し指導がなされている。

江戸において〈無縁者の墓地〉を舞台とする石塔建立といえ、明暦の大火による焼死者を埋葬し供養した「無縁塚」、大石塔をその起源とする「無縁寺」本所回向院である。その後、身元不明死体の埋葬を担い、勸進相撲が興行され、ついには「国家的施餓鬼の広告塔」（歴史学者・東島誠のことば）として幕府に位置づけられるに至るのである。

この両者の違いは、大坂／江戸という首都性の有無に帰するよりもむしろ、夜間の墓廻り／石塔建立という実践そのものの性格の違いに求めるべきではないかと考える。供養の恒常性の濃淡がおそらくは指標となると思われるが、そのためには中世および近代との比較検討が不可欠である。今後の課題としたい。

崇りと怨霊

米井輝圭

わが国において、崇りを及ぼす怨霊は、史料上には八世紀に出現したとされる。通説では、それ以前には、神や陵の崇りが語られることはあっても、恨みをもって死んだ人間の霊が祟ることはみられなかった。それは、古代社会において、祟る存在になるための条件である個性が、天皇以外では個人でなく氏に存していたためとされている。

しかし、国家により幣をうける陵墓は、歴代天皇のもの

(陵)だけでなく、天皇の母親や、母方の祖先である臣下のも(墓)も含んでいるので、天皇以外は個性が弱くて崇りを起こし得ないという説明には、やや問題がある。原則的に神と陵墓のみが崇る主体として扱われた背景には、諸国の神社と天皇の祖先の陵墓は、天皇を頂点とする国家体制の秩序を担うべく組み込まれた存在で、そうした秩序は、乱れることなく維持されなければならないとの考え方があったことを見落としてはならない。また、民間で崇りを語るのには、「妖言」として固く禁圧されていたのであった。

『日本書紀』を除いた六国史において、「崇」という語が用いられた記事を集めると、一覽表に示したごとく、約五〇件の事例を検出することができる。これらのうちおよそ六割が神の崇りであり、その残りのうちの多くが陵墓の崇りとなっている。

そして崇りの原因は、大きく分けて次の二つの要因に集約することができる。その第一は人間による領域的侵犯である。神域(陵墓域)は、通常の人間生活とは切り離された聖なる空間として存在したが、そこでの伐樹・犯穢・肉食などは、崇りを起こす主要な要因となった。また、神は仏教を忌避する性質があり、両者の混合がなされた場合に崇りが発動した。もう一つには、神霊が祭祀のあり方や礼遇について不満を持ち、崇りを起こすことがあった。いずれにしても、崇りは生きた人間による、神霊に対する過失を原因とし、非を認めてつぐないをすることによって収まる性格のものであった。

怨霊として「崇り」が最初に語られたのは、冤罪で死んだ八世紀終盤の早良親王である。このとき朝廷は、崇りは墓域が侵

犯されたためとして、墓を整備する対策に出た。親王に崇道天皇の名を追号して、墓を陵に格上げもした。また、やはり冤罪した藤原吉子・伊予親王の崇りにあたっては、二人に位を追贈して対処している。これらの施策は、従来のな神や陵墓の崇りへの対策と同様の論理と方法をもって行われたのである。

しかし、神社・陵墓と怨霊とは、決定的な違いがあった。神社の神や陵墓の霊は、もともとその空間において、いわば安寧に宿っているものである。しかし怨霊は、生命と名誉を一方的に奪われた、「本質的に落ち着き場所のない」存在である。

また、神社や陵墓の崇りは、人間の過失をとがめる一時的な現象であって、適切な償いにより必ずや鎮められる性格のものである。他方で、怨霊は、生命を返して原状に復することができない以上、補償がより困難なのである。早良親王の怨霊の崇りがいつまでも意識されたのは、陵墓の整備などでは、崇りの原因を根本的に解消することはできないと人々が感じていたからにほかならない。このような怨霊を集めて、貞観五年(八六三)に神泉苑で御霊会という新しい形式の慰霊が行われたのも、従来のな崇り対策が、怨霊に対して効果が薄かったことであらわれなのである。

一般的な崇り対策が通用しにくい怨霊は、ある意味では、わが国の王権にとって最大のウィークポイントとなった。その後の歴史において、国家や王権の消長が、崇徳院などの怨霊とともに語られ、その時々々の政権が怨霊慰撫を意識し続けるのも、怨霊の以上のような性格に依拠するものであろう。

近世における七面山信仰の展開

— 江戸への伝播を中心に —

望月真澄

七面山は、山梨県南巨摩郡早川町に位置し、標高一九八二メートルの霊山として日蓮信仰や身延山信仰の重要な霊場として存在している。その開創をさかのぼると、修験道の行場として存在していたと伝えられている。『身延山史』には、日蓮の弟子日朗と南部実長が永仁三年（一二九五）九月十九日に登詣したことから始まるとされている。この七面山は、日蓮滅後はあまり知られるところではなかったが、近世に至ると身延山の江戸出開帳とともに七面大明神が宣伝されるようになり、信仰のひろがりをみせていく。これも、近世以前の七面山を知る資料は乏しく、七面山内にも限られた資料しか所蔵されていないためである。そこで、本稿では近世以降の七面大明神の勧請形態について、江戸への広がりを中心にみていくことにより、七面山信仰の全国的な展開を眺めてみたい。考察にあたり、次の①七面大明神の曼荼羅勧請、②七面大明神縁起にみる七面山、③貞享・元禄期の身延山の状況、④江戸における七面大明神の勧請」といった四点に焦点を絞ってみたい。

七面大明神の曼荼羅勧請については、天正二十年（一五九二）大坂雲雷寺開山日宝が曼荼羅本尊で勧請したのが始まりといわれている。そこで身延山久遠寺歴代住持筆の曼荼羅本尊を

取り上げ、身延山住持の曼荼羅中に七面大明神が勧請される時期についてみてみた。

これによると、二十六世日蓮代の正保二年（一六四五）一切経蔵建立の棟札からその名称がみられる。以降、身延歴代住持の曼荼羅や棟札には七面大明神が勧請されているのである。七面大明神に関する資料としては、次のものがあげられる。①寛文六年（一六六六）深草元政の『七面大明神縁起』、②貞享二年（一六八五）『身延鑑』、③大中日孝『七面大明神縁起』、④近世中期『身延山図経』。つまり、近世中期には縁起・身延山由緒によって七面大明神が宣伝されていたことになる。身延山縁起や由緒、錦絵・落語から七面山が宣伝されることは、既に考察したので、これは譲ることにしたい。

身延山における元禄期の状況を見ると、三十一世日脱・三十二世日省、三十三世日亨を身延山中興の三師と称されている時代に整備されたが、この元禄期は霊山としての環境が整った時期といえるのである。三十二世日省は、元禄十四年に身延山境内に影現社を建立したが、この頃から木版刷七面大明神御影が版行されており、以後身延山歴代住持によって開眼されるようになる。

江戸における七面大明神の勧請について『御府内備考』という江戸の寺院書上げを中心に、江戸地域における七面大明神像の造立、七面堂の建立についてみてみた。すると、七面大明神の造立は、近世においては慶安元年の谷中延命院が近世に勧請される江戸の七面大明神の資料的初見になる。他にも高田亮朝院や浩妙寺といった寺院に勧請されることになったのである。

特に正覚寺の七面大明神縁起をみると、身延山・七面山とのつながりが修行の場・本末関係といった点が強調されていることに着眼できる。七面大明神を祀る七面堂も、江戸の寺院に建立されたが、いずれも久が原本光寺が身延久遠寺末、深川浄心寺が身延久遠寺末と、身延門流の寺院を中心に建立されていることが明らかになった。

以上、四点の視点から近世における七面山信仰の展開を考察してきたが、貞享・元禄期に江戸の寺院に勧請されるようになったことにより、七面信仰が浸透していったのである。元禄期の身延山は霊山としての環境が整った時期であり、この時期に三十一世日脱が活躍し、七面山が宣伝されていったのである。これも代表的な寺院は地域の身延門流の拠点であり、身延山とその寺院・住持とのつながりから、地域の七面大明神を勧請する寺院を拠点に七面信仰が展開していったと考えられる。

角行系宗教と富士講

大谷 正幸

『角行系宗教』とは、私による造語である。従来富士講といえば、角行という行者によって始められ、食行という人物が中興して江戸に流行したといわれてきた。しかし、角行や食行は富士講という団体を率いていたこともなく、後世の富士講の人たちによってそのようにまつりあげられているだけに過ぎない。

い。では、彼らが行っていた宗教とは何か。残念ながら、現時点では彼らが自らの宗教を何と名づけていたか定かではない。

しかし、彼らの宗教は既成のものに属さない極めてユニークなものである。彼らは富士山を含めた聖なる世界を自らが作った神々を象徴する文字や簡単な描線などで再構成し、それをお身扱として大書していた。加えてそれを護符などにアレンジして頒布するというのもしていたようである。彼らは人穴（静岡県富士宮市）を拠点としていたが、角行より後の世代は江戸に出て平素は商いなどをしながら修行を続けていたようである。

そして、各々数人程度の弟子をもって存続してきたが、その中で傍流のまた傍流にあたる食行が自らの世界観に基づき富士山にて自殺するということが起きた。彼に関わっていた人たちは彼を崇める集団を造り、食行の遺言という触れ込みで『三十一日の巻』という処世訓を説く書物を造り普及させること、そして富士山を信仰することによる霊験を以て勢力の拡大を図った。これが富士講である。富士講は特に近代・近世に栄え、後に教派神道などにも分岐した。角行以来の系統など他の系統も細々と存続していたが、思想的にはそれらも富士講に呑み込まれていったと思われる。

さて、私はここで角行を自らの宗教の始祖と仰ぐ人々たちを総称して「角行系宗教」と呼びたいと思う。そして、角行以来、宗教法人・富士御法まで連なる正統とされる人々を「法家系」と名づけたい。富士講は食行の没後以来のものであるが、彼の本来属する系統、即ち食行の師・月行からの系統は「月行系」と呼びこれも区別したい。月行系は法家系からの分派であ

るが最終的には富士講に吸収されて途絶する。また、富士講から派生した教派神道は「富士講系教派神道」と呼びたい。ここに角行系宗教が多様な系譜と内実を持つ宗教の集合体であることが示されるのである。

富士講はその勢力範囲を主に東京・埼玉・神奈川・千葉・山梨・群馬・栃木の各県とし、特に駿河以西に広がることは無かつたと思われる。しかし、三重・奈良にも富士山へ団体で参詣する習俗がある。これらは角行系宗教の富士講と異なる内実をもち、彼らとは無関係のようである。このような富士講では富士山参詣の団体的習俗を仮に「浅間講」と呼んで区別しておきたい。

角行系宗教の実体は何か。もちろん、民間信仰であり山岳信仰の民俗であるという従来の分類はまだある程度有効である。ただし、それが全てではない。初期の富士講は民俗というよりはむしろ新宗教だったし、食行の崇める神々は富士山にましますものの万物の創造者にして世界の統治者であつて単に山岳の神や社寺を崇めるといったものでは決してない。そして、それ以前に角行以来の法家系は既成の宗教ではなく、それらの影響下にあるわけでもない。自身に一樣ではない傾向をもつ角行系宗教を日本宗教史の中でどのように位置づけられるべきかは今後の大きな課題である。

中世彦山四十九窟の一形態

山本義孝

はじめに 中世期の彦山修験を最も特徴付けているものに「彦山四十九窟」と呼ばれる窟への信仰と、それを核とする修業形態が存在した。これは一般に認識されている修験道のイメージを代表する入峰修業とは異なり、窟に籠る禪定(窟籠り)を主体とするものである。しかし、この窟修業の方が山岳修験においては、より古い形態を伝えたものと理解しており、彦山四十九窟における活動の実態を探ることによって、我国における修験道発生のプロセスの一端を解明することに繋がっていくのではないかと考えている。

そこで、今回は十四世紀以降に確立する春・夏・秋の三季入峰のルートから外れたことによつて中世の景観を留め、しかも地元の民間信仰により支えられ完全に遺跡化することなく現在に伝わる二ヶ所の窟、すなわち大分県山国町所小野所在窟、山国町龍所在窟の詳細を検討し、中世期における彦山四十九窟の一端を明らかにするものである。

彦山四十九窟とは 山頂の彦山三所権現を中心とし、これに山麓まで含めた広大な範囲を弥勒浄土の曼荼羅に想定し、山内外に散在する窟を免率内院の四十九院になぞらえたもので、各窟内にはそれぞれ彦山三所権現が祀られ、守護神が配置されている。その分布は山内を中心として神領である七里結界内のみ

ならず、一部は境界外にまで広く及んでいる。

所小野所在窟 山国町の所小野という山村集落から谷間を大將神山（標高九〇九メートル）に向かつて約二キロメートル進んだ七合目の辺りに、窟と洞門がそれぞれ一ヶ所づつ並んで存在している。この窟は入口に宝殿の壁を設けただけで、壁面は窟の表面がそのまま向き出しとなる構造である。ここは四十九窟で唯一、窟内に守護神を刻んだもので、これまで不動明王として祭祀が続けられ、その時代も室町後半という新しい年代を与えられ、彩色は後世の加筆と考えられていた。しかし、凶像を詳細に検討し、京都大將軍八神社に所蔵される十一世紀〜十五世紀に及ぶ大將軍像（重要文化財、約八十点と比較した結果、これは鎌倉時代に刻まれた大將軍の摩崖像で、彩色も当時のままである）と考えるに至った。

鎌倉中期に成立した彦山に関する最古の史料である『彦山流記』には三十二番大星窟、守護神大將軍と記載されている。摩崖像は窟の守護神で、大星窟と断定してよいであろう。

ここでは窟籠りを起点として山頂まで行道し、山頂からは英彦山（山そのものを指す場合は現在の名称、英彦山を使う）を拜した修業が行われたのではないだろうか。

龍所在窟 所小野窟から尾根伝いに東南方向へ約四・五キロメートル進んだ地点に龍という集落が位置し、その鎮守社として龍三所権現が所在する。ここは、坊跡、里宮（彦山三所権現）、警座、中宮（窟）、洞門（境界）、行道道、複数の窟、頂上付近の奥宮（窟）という構造になっており、規模は小さいが一つの修験霊山の構成を持っている。奥宮はこれまで報告され

ておらず、窟内には現在も彦山三所権現の依り代となる自然石が三石立ち、窟内の最も低レベルのテラスには中世の礎が割られて撤かれた状態が確認できた。この窟内の状態は、中世期から変わらないのではないだろうか。ここは二十九番龍口窟と推定している。

中世彦山四十九窟の一形態 今回取り上げた二窟は七里境界内の南端に位置しており、彦山と宇佐宮弥勒寺とを繋ぐ最短路にト上にあたる。鎌倉時代を中心に多くの天台系僧侶の修業場として栄えたものであろう。英彦山内に存在し、現在も信仰の対象（礼拝対象）となっている窟と比べてみると、こちらは専ら修業を行う空間であることを感じさせる。一概に彦山四十九窟といっても多様な構造と機能を持った窟（聖域）の集合体なのである。

熊野那智「本願」寺院の役割

——慶長年間の造営をめぐる——

根井 浄

紀伊熊野に熊野三山と総称された神社がある。現代の熊野本宮大社、熊野速玉大社、熊野那智大社である。平安時代の半ばから極楽往生、官位昇進、病氣平癒を祈願として、法皇、貴族をはじめ、多くの民衆たちが参詣した。この三社に、かつて「本願」と呼ばれた幾つかの寺院が存在していた。ここにいる

「本願」寺院とは、熊野三山をそれぞれ構成した「社家」「社中」とはまた別組織であり、「本願中」と呼ばれた寺院の仲間である。さしずめ熊野三山内に存在した寺院の組織体、と定義してよいだろう。

これら本願寺院は、熊野三山それぞれの社殿、堂塔、末社を建立、再興、修復する職権を有し、それらの資金を調達する勸進権をもっていた。このような熊野三山に存在した本願寺院のなかで、本宮には本宮庵主、速玉には新宮庵主、那智には御前庵主という、それぞれ「庵主」と呼ばれた寺院があった。これら庵主を「三山庵主」または「三庵主」と呼び、それぞれ熊野三山の本願仲間を統括する立場にあった。

那智山には御前庵主のほかに瀧庵主と呼ばれた庵主寺院があり、庵主制度は複雑である。これに那智阿弥、大禅院、理性院、補陀洛山寺、阿弥陀寺を加えて「那智七本願」と称した。江戸時代には新宮庵主を軸に、本宮庵主、那智七本願を含めた「熊野九本願」として結束し、熊野三山の社殿、堂塔の維持、管理、運営に大きな役割を果たした。

文明から天文年間にかけて熊野三山の宗教者たちが文献に具体的にあらわれてくる。とりわけ如意輪堂（現・青岸渡寺）の勸進を請け負う聖たちが登場し、彼らの多くは「十穀」を肩書としていた。「十穀」とは十種の穀類を断つて修行する僧たちの普通名詞であり、実体は修験山伏であった。こうした個々の勸進聖たちが中世末期から近世初頭にかけて結束し、組織されたのが本願寺院であろう。

いま那智に注目すると、応仁元年（一四六七）瀧庵主の心海

が那智瀧の山上不動明王堂を建立した。山上不動明王堂は花山法皇の千日修行の跡ともいう。ついで弘治三年（一五五七）には、御前庵主の良源と弟子の大蔵坊源祐が那智山十二所宮殿の再興勸進に挺身した。二人は六十万枚の札を頒布して奉加を勧めたという。この勸進方法は時宗一遍上人の賦算（ふさん）を踏襲したものであろうし、熊野に時宗の影響がまだ遺存していた。天正年間になると、豊臣秀吉を大旦那とする那智の再興事業が展開する。青岸渡寺に掛かる大鐸口は天正十八年（一五九〇）に寄進した秀吉の銘文が鮮やかである。

慶長年間には秀吉のあとをうけて秀頼支援の那智復興が展開する。たとえば、慶長三年、瀧庵主の妙音上人は山上不動堂建立の許可と推進を修験の本山・聖護院道澄から安堵された。妙音は比較的、資料で確認できる比丘尼上人で、慶長五年の「熊野権現十二所御影」（版木）にも名がみえる。いっぽう御前庵主の充海は慶長五年に仁王門再興を成し遂げ、その後、神域内の橋も修復され、多くの擬宝珠が本願たちによって鑄造されて飾り付けられた。いずれも秀頼の銘文がある。さらに慶長八年、如意輪堂の造営僧として祐幸坊が登場し、豊臣家の奉行・吉川平助によって勸進権が保証された。

天正から慶長年間にかけて那智山は大々的な再興事業が展開された。事業には那智に存在した本願寺院がかかわり、その一切の資金調達をおこない、また本願たちは再興事業にかかわる職人組織とも連携していた。勸進にはさまざま方法がとられたと考えられるが、とりわけ那智本願の縁起と故事を描いた「那智参詣曼荼羅」、地獄極楽を描いた「熊野観心十界曼荼羅」の

絵解きは有効な手段であり、本願寺院の構成員であった熊野比丘尼たちの仕事であっただろう。このような視点に立つと、慶長元年の現存最古銘をのこす和歌山鬮鶏神社本「那智參詣曼荼羅」は、慶長年間における那智再興事業と不可分の関係にあった作品と推断される。

中九州地方の民間宗教者に関する研究

加藤 之 晴

本発表では、中九州地方在住のふたりの人物及び各々が行う行為（祓霊的儀礼・民間医療的治療行為）に注目し、宗教人類学的見地からの考察を試みる。

熊本県八代市在住のS氏は病床での超自然的体験を契機に宗教的職能者としての修行を始め、現在はS院の教主をつとめる五七歳の男性。治病・卜占を主として活躍していた時期を経て、現在は市井の祈禱師的存在（当該地域ではマッポシサンと呼ばれる）からの脱却をはかっている。しかしS氏は身体不調他様々な苦悩を抱えてS院にやってくる依頼者・信者に対してシンタイバライと呼ばれる儀礼を執り行うことがある。シンタイバライを行うことで依頼者・信者の「霊障」をS氏に付着させ、依頼者・信者の身体から取り除くことよって苦悩の解消が図られるというのである。

同県西合志町在住のT氏は五九歳の女性。いわゆる民間医療

の範疇にはいると思われる熱刺激療法の療法家であると同時にS院の熱心な信者でもある。

本来この熱刺激療法は宗教的色彩を有しないものとT氏は説明するが、S院に熱心に通い、それ以前にも地域の職能者のもとで数年間に渡る修行経験を持つT氏は、治療の最中に経文を唱えて治療効果の促進を図ったり、患者の苦痛の原因となっている「霊障」を感じたりすることができ。しかしT氏曰く「自分の修行が足りないために」、彼女に「霊障」そのものを解消できるケースは多くなく、強い「霊障」を持った患者がやってきた場合にはむしろ自らに患者の「霊障」を受け取って「心身不調に陥ることが少なくない。そのような場合にはT氏はまず患者にS院を紹介し、そこでS氏によってシンタイバライをしてもらうように促すのである。さらに、T氏当人もシンタイバライを受ける。そしてシンタイバライによってT氏に付着した「霊障」が取り除かれることによって、彼女は治療行為に復帰することができるのである。

先祖供養としてのシンタイバライ

シンタイバライはその名前からも、「霊障」を取り除くというその働きからも民間宗教者（八代でいうマッポシサン）の行う祓霊儀礼的な印象を与え、S院の仏教寺院化指向とやや矛盾する印象を与えるが、S氏のシンタイバライについての説明からは、それは異なった姿があらわれる。つまり、S氏は「霊障」とはじつはそのほとんどが先祖の霊なのであり、シンタイバライでは先祖の霊を成仏させるための行為、供養がおこなわれているのだという。シンタイバライとはじつは民間宗教者の

(マツポシサンの)行為ではなく、仏教僧侶的な行為なのだという表明がそこには窺われる。

現在のS院の依頼者・信者にシンタイバライに対するこのような認識が共有されているのかといった点は、これまでの調査から知る限りでは疑問視せざるを得ないが、今後こうしたシンタイバライに対する認識が依頼者・信者間に広がって行くことがあればそれはS氏の「脱マツポシサン」指向の大きな後盾となると思われる。なぜなら「死者の成仏は仏教僧侶によってのみなしえる」という人びとに常識として共有されてきた観念のもとにS氏の「非マツポシサン」的、すなわち仏教僧侶的特質を強調することになると考えられるからである。またその流れから、民間宗教者と既成仏教僧侶との関係性がT氏とS氏との関係性に類似していることに注目し、S院の仏教寺院化に際してT氏のような民間宗教者的特質を持った信者の存在が大きな役割を果たす可能性も、本発表では示されることになる。

沖繩本島北部における仏教の浸透と

シャーマニズムへの影響

塩月亮子

本発表の目的は、現在、沖繩本島北部において仏教が浸透し始めている理由の考察、およびそれによる従来のシャーマニズム信仰への影響を明らかにすることにある。

沖繩では日本本土とは異なり、これまで人々の間に仏教があまり普及してこなかった。これは十七世紀の琉球侵攻後、人々の反乱を恐れた薩摩が僧侶による説教や托鉢の禁止など宗教統制を強化し、仏教のかわりに儒教を浸透させることを図ったためである。ただし、士族階級は教養として禅宗や真言宗に親しむことは許されたため、今でも仏教寺院は首里や那覇を中心に多くみられる。けれども、首里や那覇から遠く離れ、士族以外の一般人が殆どだった北部では、仏教は人々にとって無縁なものだった。この傾向は沖繩本島北部では最近まで続いており、名護より以北に仏教寺院はなかった。

しかし、平成七年、本島北部の今帰仁村謝名において浄土真宗本願寺派円浄寺が建立された。以後、葬儀や法事にこれまで地元の民間巫者であったユタが依頼される代わりに僧侶がよばれるなど、本島北部では仏教の浸透が徐々に進んでいる。その主な理由として、①地元出身の僧侶の出現、②僧侶が従来の民間信仰を容認、③人々のユタへの不満発生、④火葬場・葬祭場の設置による葬儀の変化、が挙げられる。これまで北部には布教所があったものの、本土からの僧侶が地元の民間信仰を無視・否定して布教をおこなったため、地元と摩擦を起こして失敗してきた。それが、今や地元の信頼もある元区長が僧侶となり、民間信仰も容認しつつ布教活動をおこなっている。また、現在、都市化や近代化、本土(ヤマト)化が進んだこともあり、人々は従来のユタのやり方に対して、煩雑で面倒くさい、叱咤されるなどの理由から不満を持ち始めている。

このような背景から仏教が人々に影響力を持ち始めたと考え

られるが、なかでも重要な要因は、④の葬儀の変化である。本島北部での火葬場設置は一九七〇〜八〇年代が多い。これは本土復帰による沖縄国際海洋博覧会開催で一気に近代化が押し進められた結果であり、衛生問題も手伝って火葬場・葬祭場が設立され、埋葬・洗骨が火葬へ、自宅葬が葬祭場での告別式へと次第に変化していった。それに伴い、火葬場に隣接する葬祭場では火葬後に業者に依頼して告別式をおこなうことが一般化した。業者は依頼があれば僧侶を遺族に紹介し、次第に仏教が葬式や法事という儀礼の場を通して浸透していった。

以上のような変化は、シャーマニズムと仏教間でのコンフリクトを生じさせることとなった。なぜなら、現在、僧侶は従来ならユタの領分であった告別式（葬式）や法事（年忌供養、地鎮祭、起工式、日取り、人生相談などの依頼を受け、両者の仕事内容が重複するようになったからである。また、一般の人々の間でも、葬儀や法事をめぐりどちらに頼むかというコンフリクトが生じるようになった。しかし「儀式は坊さん、習い事はユタ」とあるインフォーマントが述べるように、死者との直接交流（口寄せ）やカミダリー（巫病）の治療などはユタのみがおこない、両者には重複しない領域がある。この点を踏まえて北部での仏教とシャーマニズムのこれまでと今後の動向を考察すると、次のようになる。本島北部においては、ユタが中南部の仏教寺院の信徒組織に入会して箔を付けるなどの事例もあり、従来はシャーマニズムと仏教はある意味で共存していたといえる。だが、現在は北部でも仏教寺院が建立され、僧侶が様々な儀礼の場面で活躍するようになったために両者の競合・

対立がみられ始め、さらに、「僧侶のユタ化」といえる現象も現れるようになった。今後はユタが活躍する領域は減少するものの、先述したような両者の仕事内容の違いもあるため、ユタと僧侶の領域の分化（すみわけ）が進んでいくと考えられる。

韓国巫俗の地域差

——守護霊としての祖先を中心にして——

川上新一

筆者は昨年の第六〇回日本宗教学会学術大会で、ソウルと全羅南道珍島の巫に守護霊として降臨する死霊について比較考察し、両地域の巫に降臨する死霊は巫と血縁関係・姻戚関係にある実家側・婚家側の死霊であり、巫はそれらを「祖先」と呼んでいるが、両地域の巫の間には相違点も見られることを報告した。その相違点の一つは、ソウルの巫には巫から見て三代前より上の比較的遠い世代の死霊も降臨しているが、珍島の巫に降臨するのは二代前より下の近い世代の死霊が大部分であるという点であり、珍島の巫の方が韓国の民間信仰における伝統的な死霊（祖先）の様相により近い姿を示していると考えた。そしてソウルの巫の姿は近年になって変化したものでなからうかと推測した。本発表は、韓国の巫に守護霊として降臨した死霊について、筆者が調査したソウル（人口約一〇〇〇万）および珍島（人口約五万）の事例と、人口的に両地域の間位置する

地域として全羅南道光州市（人口約一二〇万）での調査報告（浮葉正親・小松和彦「韓国全羅南道K市における巫俗の変容」文部省科学研究費補助金研究成果報告書『アジア漢文化地域の民俗宗教に関する宗教学人類学的研究』二〇〇一年、稲福みき子「韓国全羅道・済州島の占い師たち」沖繩・韓国比較社会文化研究会編『韓国と沖繩の社会と文化』第一書房、二〇〇一年）に見られる事例を取り上げ、韓国の巫の地域的な相違の検討を試みるものである。報告された光州市の巫に関する事例から降臨した死霊を検討すると、光州市の巫には実家側の三代前の死霊（曾祖父母）や巫の五親等に当たる死霊（父のイトコ）、母方の祖母など珍島の巫には見られない死霊も降臨しているが、ソウルの巫のように五代前、七代前、十代前などの遠い世代の死霊は降臨しておらず、またソウルの巫には降臨していない夫方の直系以外の死霊、すなわち夫の三親等や四親等に当たる者（甥姪、オジオバとその子供）、夫の母の親族や祖母の親族なども降臨しているところから、光州市の巫に降臨する死霊はソウルの巫よりも珍島の巫に近い様相、すなわち韓国の民間信仰における伝統的な死霊の様相に近い姿を示していると考えられる。韓国の場合、ある地域の巫俗の伝統的な様相に変化が生じる条件の一つとして、新しい巫俗の様式が地域住民に受け入れられるかどうかという問題があると考えられる。珍島には、珍島出身でソウルで成巫した巫が活動しているが、彼女には四代前の死霊も降臨しており、降臨した死霊に関してソウルの巫の特徴が見られる。彼女は成巫後に珍島に戻って来て、巫儀もソウルの様式で行なっていたが、地域住民にはソウル式の

巫儀は受け入れられず珍島式の巫儀を習得しなければならなかったという。珍島では地元の伝統的巫俗の影響が大きいといえる。報告によれば、光州市の巫が行なう巫儀には全羅道地域の伝統的な巫儀の様式が取り入れられているということである。韓国統計庁発行の『一九九五年人口及び住宅調査』によれば、光州市の人口の約九〇%が光州市及び光州市以外の全羅南道地域出身者で占められているということである。光州市は韓国の代表的な都市の一つであるが、そこで活動する巫が降臨する死霊について珍島（珍島も全羅南道に属する）の巫に近い様相を示し、また巫儀においても全羅道地域の伝統的な様式を取り入れているのは、巫の依頼者となる光州市の住民の殆どが光州市もしくは全羅南道の出身であり、彼らが伝統的な巫俗の様式を望んでいるためとも考えられる。降臨する死霊や巫儀の面などから見ると、光州市は地元の伝統的巫俗の影響が強い地域であり、光州市の巫は珍島と同じく全羅南道の巫俗文化圏に属していると考えられる。社会変化の激しい韓国で、今後光州市の巫の様相は変化していくのか、あるいは全羅南道の伝統的様相を保ち続けていくのか、興味深い問題である。

中国白族のシャーマン

菅原壽清

中国の雲南地域は、険しい山岳地帯が南北に連なり、その間を流れる急流と、間々に開けたバーツと呼ばれる盆地が点在し、こうした地域には近年に至るまで独自の社会組織と文化体系を保持してきた、いわゆる少数民族と呼ばれる人々が多数居住している。特に、この地域の宗教的特徴として、小伝統の宗教形態を維持している社会、仏教など大伝統の宗教を受け入れつつも自らの宗教を保持している社会、大伝統の宗教が人々の生活に大きく位置を占めている社会などが混在していることである。これら異なる社会の宗教形態の比較研究は、日本の宗教形態の変遷過程を見てゆく上でも、参考になるものと思われる。

さて、昨年に引き続き、大理白族における本主信仰について報告する。この地域の宗教形態に注目する理由は、八世紀前半に日本と同じく大乘仏教を唐から受け入れ南詔王国、次いで大理王国を建国するが、一三世紀半に元のフビライによって大理王国は滅され、以来宗教的にはそのままの姿を現在に伝え、いわば「日本の中世がそのまま、現代に息づく町」、それが大理であり、白族の本主信仰と思われるからである。

ところで、大理における巫師の調査研究は、さまざまな事情もあって、さほど進展していないように見受けられる。大理地

域の地元の研究者の間でも、たとえば巫師の名称に関して、現在のところ一定していない。白語と漢語を併用していることもあって、巫師の名称はそれぞれの地域ごとのフォークトームで呼ばれ、大理古城周辺では神憑る人のことを白語の「アショカー」、漢語の「ドシボー」が用いられているが、その意味する内容は必ずしも一致していない。

この大理地域の本主信仰の特徴は、村の本主廟に関わり、本主信仰を支えている男性老人組織（洞経会・シュチエ）と、女性老人組織（蓮池会・ベウエー）とが存在していること、その役割は人々の当面する宗教的欲求に応えると同時に、先祖を祀るという祭祀組織でもあること、また組織の中のリーダーは、かつては神憑る人、アショカーであったと言われ、現在も非公式には神憑るシュチエやベウエーが大抵の組織内に存在し、祭司的・巫師的な役割を果たしていることなどである。特に、女性の祭祀組織のリーダーのジャムは巫師的役割を果たすといわれ、村人の依頼に応じて村の本主廟の他、地域の城隍廟や国王・皇帝を祀った城隍廟に行つて、役割を果たすことが多い。

また、祭祀組織の外にもアショカーがいて、漢語で男性巫師を「神漢」、女性巫師を「神婆」と呼び、ジャムの判断だけでは心えられない困難な依頼事は、こうした巫師に依頼することもある。組織の内と外に巫師が居て、相互に補充しあいつながら本主信仰の全体を構成していると思われる。

採集した少ない事例ではあるが、大理白族の巫師的な人物の特徴として、成巫過程では、修行が二事例、召命が一事例、教育が二事例の三つのタイプが見られた。さらに、儀礼の過程で

は、組織内にいる巫師には、激しい忘我状態 Trance は見られないものの、先祖の霊を降ろして依頼者と語ることが出来る。また、組織外にいる神漢と神婆の儀礼を観察した限りでは、先祖や神霊などの観念体系があつて、依頼に応じて先祖の霊を呼び出し、忘我状態となつて降臨した先祖の霊を自らに憑依させ、依頼者と一人称で語る憑霊タイプ Possession の巫師が見られることである。

こうした、成巫過程や儀礼の内容などから見る限り、日本の社会でみることのできる巫師的な人物と類似した形態を備えているように思われる。以上は、調査の途中経過の報告であることをお断りしておきたい。

ポサルの憑霊・脱魂的性格について

——日韓の比較——

佐藤 憲 昭

韓国でポサルと呼ばれるシャーマンは、神霊を自らの身体に招いて直接交流するという憑霊型を示すことが多い。ところがシャーマンの中にはエクスタシー型を示す者も存在すると指摘されている。例えば、崔吉城は「エクスタシー型は、韓国では太主巫と呼ばれるもので、このシャーマンは自分に憑依している子供の神霊が身体から抜け出て旅をして、ものを知り、占うのが特徴である」と述べている。ここで崔がエクスタシー

型と呼んでいる現象は、はたしてそのように解してよいのかという疑問が生じてくるかも知れない。そこでシャーマニズム研究においてエクスタシーと呼ばれる神人交流の特徴について、まず確認しておくことからはじめよう。

佐々木宏幹によれば、現実生起しているエクスタシーには大別して三つの型が見られるという。すなわち、①シャーマンの霊魂が独力で超自然的領域に飛翔し、霊的存在と直接接触・交通する型、②シャーマンが守護霊の援助によって超自然界に赴く型、③シャーマンが自身の守護霊に懇願し、守護霊がシャーマンの身代わりになって超自然界に飛翔する型がそれである。そして、これらのうち①と②は典型的なエクスタシー型であるのに対して、③はエクスタシー型とポゼッション型の間中型、あるいは憑霊と脱魂の併用型であり、しかも、①と②は霊界に旅行する主体が自分の霊魂であるのに対して、③は霊界に旅行する主体は自分が呼び寄せた守護霊であるという違いが見られる、と指摘するのである。こうした視点から、崔が取り上げている太主巫の事例を見ると、③に相当することが知られる。以下で取り上げる二つの事例もまた太主巫の事例に類似するものである。

〔事例1〕ソウル市内の女性ポサル・A（二六歳）は、身体の中に童子・童女・仙女のほか、全部で一二の神霊が入っており、祈禱や占いをするときには、身体の中にある神霊にお願いをするという形をとる。身体に常住している神霊は、必要に応じて身体から抜け出て、事実を確かめに行くことがある。その場合、A自身が神霊を飛ばして行かせることもあれば、神霊自

身が自発的に出かけることもあるという。

〔事例2〕 珍島の女性・ボサル・B（五七歳）は、身体の中に、実兄、夫の兄、仏様の三人の霊的存在が常住しており、これらの霊的存在が神通力の源泉であるという。三人のうち、夫の兄の霊と仏様の霊は身体から抜け出ることはないが、実兄の霊は道を磨くために身体を離れてまた帰ってくる。実兄の霊が身体から抜け出るときには「道を磨いてまた帰って来ます」とBに話して出ていくという（実兄と夫の兄の霊は共に死霊）。

さて、右の事例から問題点を三点ほど指摘しておきたい。第一に、ボサルはその都度神霊を自らの身体に招いているのではなく、神霊は身体に常住しており、必要に応じて神霊は身体から抜け出ているが、これは換言すれば憑霊と脱魂の併用型を示しており、ボサルは憑霊―脱魂の性格を具えているといえる。

第二に、従来、エクスタシー型のシャーマンは精霊統御者（master of spirits）と呼ばれてきたが、この視点から二つの事例を見ると、完全に神霊を統御しているのではなく、神霊の意思において脱魂状態が展開されていることが知られる。これは従来指摘されてきたエクスタシーとはいささか異なっており、今後追究しなければならぬ点であろう。

第三に、日本と比較してみると、わが国のシャーマンの中にも身体に神霊が常住している例はあるが、常住している神霊が身体から抜け出る例はすこぶる少ない。とすれば、ボサルの憑霊脱魂の性格の比較研究は、日本よりも中国大陸のシャーマンとの比較のほうが生産的であるように思われる。中国東北部で調査した黄強や萩原秀三郎は、憑霊と脱魂の併用型を示すシ

ャーマンについて報告しているからである。今後、中国大陸のシャーマンとの比較が必要となるであろう。

（平成一〇～一二年度の科学研究費「基盤研究（A）」（二））
 「アジア漢文化地域の民俗宗教に関する宗教人類学的研究」
 （代表・駒沢大学教授・佐々木宏幹）による研究成果の一部）

オミナーレン

——エヴェンキ族の降神儀礼について——

佐々木 宏 幹

シャーマンとシャーマニズムの語はエヴェンキ族（Evenki）の宗教者サマン（saman）に由来するとされるが、そのエヴェンキ族の降神儀礼オミナーレンを観察する機会をえた。エヴェンキ語 Ominarang の Omi は降神、naring は儀礼（式）を意味する。かつては五年か一〇年に一度開催されたというこの大祭は、一九九九年八月一九・二〇の両日にわたり中国内蒙古自治区鄂温克（エヴェンキ）自治旗巴彦查崗蘇木において行われた。

そこはハイラル（海拉爾）市郊外の大草原の只中であつた。儀礼の中心はサマン（薩滿）の涂明陽（六九歳）とパトウジルイガルオ（四四歳）であつた。涂サマンの祖父と母の兄はサマンであり、彼は幼少時にサマンの儀礼を見る機会が多く、オミナーレンの細部についてよく記憶していた。彼は六四歳のと

きに短期間巫病を患ったが、彼自身も周囲も彼がサマン化したことを認めた。家系にサマンが多かった事実が裏づけとなった。大祭を復活させたのは彼である。

オミナーレンは概して五つの儀礼群よりなるが、ここでは祭場の構成と、二日目に行われた *Sikku! Asarang* (西庫勒阿薩仁) および *Alannarang* (阿楞那楞) に限って報告する。

主な祭場は大型テントとパオ (円形家屋) であった。テント中央には南東に向けて二本の白樺の木が立てられ、間に数本の木を渡して縛り、梯子を造った。この梯子は托若 (トロまたはトゥル) と呼ばれ、神霊が降臨する憑代である。托若の各部分には犠牲の白羊の血がサマンにより塗られ、前部には供物が供えられた。サマンが太鼓を叩きながら神歌を歌い、神霊を呼びだすと、神霊は托若に來臨し、サマンに憑依するという。

もう一つの祭場はパオであり、テントから約三〇メートルの処に設けられ、(1)シクル・アサラン (西庫勒阿薩仁) と(2)アランナラン (阿楞那楞) の両儀礼はここで行われた。

(1)は治病儀礼で、まずサマンと助手は黒羊一頭を殺し、死霊と鬼霊に供えたのちパオに入り、病人から悪霊を祓う儀礼を行う。サマンは太鼓を打ち神歌を歌いながら弓に矢を番えて病人の身体に三度触れ、悪霊を追いだす。つぎに病人は羊の腸を吹き悪霊を腸に吹きこむ。サマンはパオの隅に置いた悪霊を象徴する人形に羊の血を塗り、神歌を唱えつつ人形を威嚇する。また外に向けて矢を射る。一人の若者が人形と羊腸を持って西に走り、原野に捨てる。典型的な祓霊儀礼である。

(2)は牛を一頭殺して神霊に供えることから始まる。サマンは

パオの前に立ち、矢で地面に印しをつけ、パオの内側と外側に通じる穴を掘る場所を指定する。右側から掘る穴と左側から掘る穴とがパオの内側で一つになるようになっていく。パオの外側は人間界、内側は精霊界であるという。穴が仕上がると、サマンは神歌を歌い神衣の銅鏡を一枚はずして右穴に投げ入れ、ついで身を投じて内側に到る。男たちがこれに続き、次々と入穴する。女性はいれないので代わりに衣服を投じる。入穴が終わると、左の穴からサマンを先頭に全員が出てくる。つぎにサマンはパオに入り、犠牲の牛の頭、骨、内臓を穴に投げ入れ、掘った土で覆い、楔を打ちこむ。サマンは神歌を歌いながら、男子九人、女子七人と手をつなぎ、牛の頭などを埋めた土を踏み固める。人びとの悪霊・悪運を悪霊のいる地下界に追放し、いのちを更新し、地下の悪霊がこの世に來ないように大地を固めるといふ観念が見てとれる。これが終わるとサマンはテントに戻り、人びとのお礼を受け、その後犠牲の牛の肉を食し酒を飲みかつ踊る。S・M・シロコゴロフの「サマンは精霊の統御者」という記述を想起させる儀礼であった。

(本発表は中部大学教授黄強氏との共同調査の一部である。種々御教示いただいたことを記して、感謝の意を表す)。

波多野精一『宗教哲学』と丸山真男

村松 晋

『宗教哲学』『時と永遠』等の著作を遺した波多野精一は、同時期に京都帝国大学で教鞭を執った西田幾多郎に比して、顧みられることは格段に少ない。また彼は、植村正久から洗礼を受けたキリスト者であるが、斯界でも波多野が取り上げられることは稀である。

波多野の影響は、むしろ「宗教哲学」や「キリスト教」の世界の外で、指摘することができる。たとえば波多野の教え子で、ギリシア哲学を学んだ田中美知太郎は、波多野の没後、その葬儀に受けた感銘をふまえ、人間とその文化を根源から問い質した論文「波多野精一におけるギリシア思想の批判——哲学は自立できるか（昭和二十九年）」を書き上げた。ここでは神と人間、信と知等、普遍性ある問題が真正面から論じられており、近代日本の文化遺産とも称すべき卓抜した内容が展開されている。田中はギリシア哲学の大家であるが、もし彼が、単に専門を同じうする学者の弟子であったなら、人間の立場、知の立場に徹した哲学者として、これほど根源的な論文は生み出さなかつたと思われる。その意味で、田中の「哲学は自立できるか」という問いかけは、究極において神の立場、信の立場に立脚した信仰者・波多野への、緊張感みなぎる師事の賜物といえるものである。

政治思想史研究者として知られる丸山真男も、波多野との対峙をつうじ、実存的な自問を深めていったと目される一人である。丸山の回顧によれば、彼は波多野の『宗教哲学』を学生時代に震撼して読んだ。その訳を丸山は明示しないが、『日本政治思想史研究』を貫く若き丸山の課題意識は、「震撼」のゆえんを暗黙のうちに語りかけてやまない。

周知のように丸山は、『日本政治思想史研究』のなかで、荻生徂徠の思想史的意義を高く評価する。朱子学において規範と自然、道徳と政治は連続的にとらえられていたが、徂徠によって作為的秩序観が打ち出されたことにより、社会秩序は人間の主体的作為によって不断に創造されうるものと把握され、規範と自然、道徳と政治は、各々固有の意義を持つ別個の領域として峻別されるに至ったからである。丸山は、日本における近代的思想の萌芽への関心から、徂徠の示した作為的論理、すなわち、みずから現実の意味付与していく理性的自己立法の精神の重要性を、戦時下の日本において特に強調したのであるが、しかし波多野が『宗教哲学』で展開した論理とは、まさにその作為的論理の陥穽をつくものであった。波多野は、自己を究極の立法者となす極限的な人間主義は、たとえそれが理想主義的な彩りを帯びていても、他者や社会秩序を、自己の目的実現のための手段としてしか見なせなくなるという点で、結局、他者の喪失・自己の崩壊をもたらさずにおかないと説き、真の共同・連帯は、超越的人格神との対峙による自己否定と、かかる自己否定を媒介とする「神の器」としての再生に基づく愛による以外にないと主張したからである。

丸山の恩師・南原繁の親友で、昭和十九年に亡くなった三谷隆正は、死の床でベルジャーエフ『ドストエフスキーの世界観』を読み、深い感銘を記している。南原から手渡されたその本は、実は丸山がいち早く読み南原に貸したものであった。

「自由の弁証法」を通じ、マルクス主義国家の帰結に説き及んだベルジャーエフの視座は、波多野のそれに通ずるものであるだけに、『宗教哲学』をめぐる丸山の自問の大きさをうかがうことができる。

丸山は、波多野や南原、あるいは「親鸞」を書いて亡くなった三木清のように、特定宗教への信仰を告白することはついになかったが、終生、親鸞やドストエフスキーの呻きに共感をみせ、晩年に至ってなお、波多野『宗教哲学』への言及をやめなかった。その意味で、この戦後社会をリードした希代の思想家の実存的基盤は、若き日における波多野精一との邂逅によってこそ深められたと言つて過言でないかもしれない。

佐藤賢順の比較宗教哲学について

久保紀生

佐藤賢順（一八九九—一九六二）は、仏教の西洋哲学的理解という問題系に沿うことで、浄土教思想の現代的読解を遂行してきた。すなわち佐藤賢順の比較宗教哲学とは、「宗教の論理」の次元から仏教・浄土教を比較の「場」において読解する試み

なのである。それでは比較宗教哲学いいかえると「仏教の宗教哲学」・仏教哲学が、佐藤のいうように主体的自覚に基づく「仏教から生まれる哲学、仏教による哲学」（佐藤賢順『宗教の論理と表現』理想社、一九六二年、三一頁）とするならば、その目指すものは何か。

つまり西洋哲学に顕著な二元論的および客観的な学問の基礎をなす知恵（ソフィア）を、仏教思想に顕著な一元論的にして主体的な自覚に基づく般若・智慧（プラジュナー）によって包括することが比較宗教哲学の使命となるのだ。そればかりでなく、当初の智慧（プラジュナー）の論理を知恵（ソフィア）が表現する事態から、さらに知恵（ソフィア）を突き抜けた智慧（プラジュナー）があらためて知恵（ソフィア）を包括する事態が、出来てくることをも含意する。まさに比較宗教哲学すなわち仏教（の宗教）哲学において、相即相入というべき宗教的事態が出現することになる。いうなれば佐藤の指摘する宗教的思維方法とは、いくつもの次元に分化した事態である宗教的経験に対応する論理にして表現なのである。したがって明確な方法論に立脚した仏教的経験の究明を、佐藤の主著『宗教の論理と表現』は試みているわけである。

そうした宗教的事態の論理を、佐藤は五つに分類している。

- 一、形式論理学、これはアリストテレスに由来する西洋の伝統的論理学である。

- 二、先験論理学、これはカントの悟性や理性のアプリオリな法則を扱う論理学である。

- 三、弁証法的論理学（中論理をも含めて）、これは事態の動

態的な矛盾の経過を扱う論理学であり、ヘーゲルの「有」の弁証法ならびに「無」「空」の弁証法の二つが含まれる。つまり同じ矛盾の運動の過程を扱う論理であっても、ヘーゲル弁証法は動的事態の客体的な自己の顕示・認識ののに対して、仏教の場合は空の自覚・縁起の体認による「有」から「無」へと深化する中論理である点に決定的な相違が見出されるわけである。

四、相即理論、中論理の徹底した論理が相即理論である。これはとくに天台教学における即空即仮即中や理事相即、および華嚴教学における一即一切、三世即一念、事々無礙相即などに通底する論理である。もつというなら弁証法論理の深化した論理ともいえる。

五、類比論理、これは象徴論理であり、とりわけ浄土教の論理を指すものである（佐藤、前掲『宗教の論理と表現』、八〇—一〇三頁）。

佐藤は、形式論理と先験論理とを併せて静態的論理と、弁証法論理と相即論理とを併せて動態的論理と、それぞれ呼んでいるが、類比論理はいずれに分類されるのだろうか。実は類比論理こそが、佐藤の思索の本領を為すのである。類比論理とは象徴的思惟の論理である。象徴的思惟とは、地上的・経験的な形象を借りた表現という意味では静態的論理に含まれるようであるが、その静態的論理は動態的論理の否定超越を経た動向をいうのであって動態的かつ静態的な二重性を帯びた論理なのである。これは浄土思想のみならずトマス・アクィナス、カント、ヘーゲル、神秘主義、真言密教などにも通底している「宗教の

論理」であることを佐藤は主張している。かくして佐藤賢順は、宗教的経験に見出される信仰のロゴスの極致を、類比論理に基づく象徴的思惟にもとめたのだ。

和辻における美と善

——随筆「新しい様式の創造」を中心に——

宮野美子

一、随筆「新しい様式の創造」の背景 谷川徹三が和辻哲郎を「イデーを見る人（眼）」と評したように、和辻はつねに表現や現象の源泉を見ていた。これは晩年の談話で、論理的な「初め」をもう少し纏めたいと答えたことにも現われている。「倫理学」以後、中心とされたのは文化の歴史的な「初め」の研究だった。和辻はこれらの研究で、日本文化の新しい様式の創造を期待する発言を続けている。しかし、今後の「新しい様式の創造」そのものは「歴史」の研究の対象外である。では、その「新しい」何かは、もう少し纏めたいという論理的な「初め」と、何らかの関りを持つのだろうか。

さて、「新しい様式の創造」は昭和二十六年に雑誌「心」に掲載、後「埋もれた日本」に収められた。翌二十七年に『日本倫理思想史』上下の出版、二十八年には「歌舞伎と操り浄瑠璃」の各論文、三十年からは阿毘達磨以後の仏教哲学研究の雑誌連載が始まった。

二、美術館の役割と「絵画の公共性」「新しい様式の創造」では、明治時代以降、日本文化に新様式が創造されていないことと、美術館に対する民衆の文化水準引き上げの要請とが述べられている。西洋では過去の伝統の重圧に対する抵抗から新様式が生まれてきた。美術館が過去の伝統を展示しているからである。他方で、当時の日本画壇は伝統の重圧以上に西洋からの刺激を受け、多くは西と東の「混合芸術」に陥っていた。そこで和辻は、日本でも美術館を発展させ、民衆の文化水準を上げ、その民衆によつて新様式を創造する天才が支持されるべきだと考えた。この随筆で「公共性」とは絵画の公開等を意味するが、和辻は日本画の「公共性の欠如」が新様式の創造を阻害していると考えていた。

三、「日本画における「公共性の欠如」 日本画に「公共性」が欠如しがちなのは画材にも起因する。しかし、和辻は「公共性の欠如」の主因を、日本画の鑑賞形式の「私室」性に見ていた。昭和二十五年末の随筆「二条離宮の障壁画」でも述べられたように、個々の絵画は「一室全体の「気分」を統一する役割を負う。そのため「全体の統一」は「ヴェルサイユ宮殿に負けない」、しかし個々の絵画は西欧の美術館で見た絵画と比べて実際のところ見劣りすると和辻は感じた。したがって、個々の絵画が「私室的」な鑑賞から切り離され美術館で「公共的」に展示されれば、「貧しく」見えるだろうと和辻は危惧したのである。

四、「風土」「日本の珍しさ」における「距てなき結合」 個は貧しいが全体のまとまりは優れているという主張は、『風土』

中の日本社会についての叙述と近似する。『風土』の執筆が始まったのは、和辻がヴェルサイユ宮殿や二条離宮を訪れたのと同じ昭和三年であった。和辻によれば、日本社会における「公共性」貧困の原因は、公共性を育む「土壌」としての「個人」の未成熟にある。日本人は「うち（家）」の生活における「距てなき結合」に満足しているため、個人主義に基づいた「距てにおける共同」に慣れることができないのである。ちなみに、『風土』第四章では東西の芸術の「まとめ方」が比較されている。

五、生活文化の向上と「新しい様式の創造」 和辻は日本社会における公共性の欠如を問題にしていたが、「土壌」から西洋化することについては疑問視していた。社会と文化の特殊性は風土とそこでの生活の満足が表現されたものであり、風土が変えられないのと同様、変更は容易でないからである。場や全体のまとまりを尊重する日本人の生活は、庭園の杉苔と石、木々の曲線と家屋の直線が「ひき立て合う」ように人と人とが互いをひき立て合う「控え目」や「奥ゆかしさ」といった「人間関係の洗練」をも発達させてきた。しかし、これは「うち」でしか通用しない。今後いかにして日本に独自の新しい形の公共性を創造できるかを、和辻は論理的な「初め」として再考していたのではないだろうか。

鈴木大拙の最後の仏教表現と

古神道全否定論への疑々と点晴の試み

工藤 亨

(一)先の敗戦後、大拙は、「華嚴の事事無礙法界觀」に立って、日本人の「靈性化」による国家の再建を図った。だが彼はその際、「古神道国文学者の神道」を障害其物と認めて全否定した。しかしその批判は、思うに「天照」が和辻哲郎・下程勇吉両氏の云う「途中の神」であることを、日本人が忘れて絶対化した折の非本来の古神道に関し、「宣長」も志向し随順した本来のそれには妥当しない。

(二)そして左様なことになった訳は、思うに(1)まず大拙は、我々が住し科学が日々実証している理法リポフの一円界が、概して時間界永遠界虚空界の三層構造をなしていることを明確に把握していない。多分その故で(2)彼は一貫して、一方で「無限」な「永遠」界について、基督教の「神単教」ゴットモノ「愛」他と「仏」「大智」ブツ「大悲」他とを同一視する誤りを犯し、他方で「神単教」を概して正しく「理事」と認めて、所謂永遠界に配している。とりわけ基督教の根本原理三一神と根本命題無からの創造たるクザーヌスの「最大者」と「万物の包含展開」の否定神学を、自らの基本思想「日本的靈性」や「即非の論理」と同一視し、「仏教はクザーヌスの対立物の一致に帰する」旨の「遺言」をしている。その結果(3)上の両「古神道哲学者」に対する大拙の全批

判は、明らかな用語の誤認等をなし、総じて理論上峻拒すべき相手を取り違え奇妙なものになっている。即ち、和辻・下程両氏の本来の古神道で全く同レベルの「途中の神」である「神単教」には自らの立脚地を同異共しながら、一方の「天照」は全批判している。しかしその折に彼が同じているのは、二千年来イエスの「刃」をもって「蛇の如く敏く鳩の如く素直」に「地と戦い凱旋する教会」、有体に云って自らを絶対化して殉教するまで法執して止まない巨大で偉大な虚偽の体系欺瞞の体制であり、人類が破局へと一步を進めた昨秋9・11以来の世界状況が、今や真理と全人類の観点から全批判すべきことを漸く明らかにしている当の基督教の土台・核心なのである。一方大拙が同時に全否定したのは、如上の今日こそ所謂無宗教の全国民が日本人として世界的使命に目覚めて立ち戻るべき下記の本来の古神道をなのである。即ち、日本の国家と民族が過日の如く天照・日本国・日本民族のみというのではなく、要するに各人があくまでも同時に個かつ普遍かつ特殊たる本来の日本人として、人間の情意に相関的な有意味存在にすぎぬ「神」等以前の、将に人類本有の自然理性が志向し知性が靈的に希求する実体かつ縁起の真正の第一原因たる「即非の論理的「靈性」」において・から・へと、自然・自然ヒトノココロに自らに由り自らに在りて生きつつ、全人類の存続と共同体建設のために率先して働くという科学的倫理的活動たる新生の古神道までもである。

(三)よって発表では前記三界構造を前提するが、その根柢には適宜簡単にしか触れえない。それで終りに、基督教の永遠界の基底に虚空界と実体かつ縁起具体的十全の第一原因を要請する訳

を記す。(フ)委細別に拙論に記した如く、「原罪」への可能性は三一神 D_2 の全善意志には帰しえず外在する。故に D_2 は第一原因 $p.c.$ たりえない。(ハ)同じく、何であれ「一度起つたことを起らなかつたことになすことは神の全能をもつてしてもなしえない」という「実体」である理法仮称事象の永遠性が、 D_2 の三一の本性と無からの創造の全契機——御子の誕生や「光あれ」他の全事象——に外在する。故に同上。(ウ)初めに D_2 だけが「在りて在る」のであれば、 D_2 はその純全一への他性や全善の欠如を自らの内から外へ生じて一多や悪との関係に入りえず、 D_2 以外の何事も始まらない。故に D_2 は何か(へ)の $p.c.$ でさえない。(エ)トマス曰く、「(ハ $p.c.$) を凡ての人々は神と云う」と。だが自然理性上の $p.c.$ は $p.c.$ であつて、 $p.c.$ 以外のものではない。従つてイエスが恋慕する情意相関の「父なる神」は $p.c.$ たりえない。事実彼は、万人の $p.c.$ ならぬ彼の神に向かつて、マタイとマルコ伝える如くに叫んで果てた。故に同上。

第六部会

「イエスの方舟」会員たちが

信仰の証しとして語る千石剛賢像

新免 貢

マスコミ各社が一斉に報じたイエスの方舟(以下、方舟)の主幹者「おっちゃん」こと千石剛賢氏の死(二〇〇一年十二月十一日、享年七八才)が「誤報」であるとして、方舟共同体は今もなお「おっちゃんは生きています！」と口を揃えて力強く証言し、出席者三〇名を越える熱気と緊張感に満ちた毎日曜日の定期的集会を肉の次元の「おっちゃん」の「在世」当時と同様に忠実に守り続けている。二〇〇一年十二月十一日は「おっちゃん」が肉体を離れた日であるが、「おっちゃん」は今酸素ボンベなどを必要とせず、「時間と空間を越えた存在」として方舟共同体の内外に自由自在に臨在するとされている。しかも、復活の命そのものである「おっちゃん」からの救いの力は、方舟特有の伝道理解によれば、方舟関係者たち——経営する博多のナイトクラブ「シオンの娘」に出入りし、ショートタイムを楽しまつつ、女性会員たちとの語らいを通して喜びを与えられて代金(「献金」または「手付金」と見做される)を支払う客たちをも含むと解されている——にますます広く及び、病いの癒しや不安のない幸福などをもたらす「処置」と「執り成し」

をし続けている。

「賢い者は救われない」「学のない人間は神の知恵に頼るしかない」「人生のすべてをかけて聖書を学んでいる」と言い切る「おっちゃん」の教えに聞き従うことにより、この世的な権力や名誉や上下関係、人間的虚飾や優者優先主義などから遠くかけ離れた「壁のない人間関係」を作り出し、「自己不在」の生き方(自分のことよりも人のことを真剣に考えるということ)を聖書の言葉に基づいて追求しているこの希有な宗教集団を観察し、記述することは、参与観察法、アンケイト法、面接法などといった単なる方法論の問題ではなく、主流派を構成する現代の伝統的・制度的・教養主義的・権威主義的・エリート主義的キリスト教に対する批判的言説や問いと必然的に結びつく。「力は正義なり」という派手な論理が今日大手を振ってまかり通る苛酷な現実の中を生きざるを得ない生身の人間の心の奥底に届きうる言葉を発しているのは、方舟か、それとも、既成のキリスト教か。たとえ方舟会員たちが「おっちゃん」から直接示されたこととして集会の場で腹の底から発した迫真性のある生の声、及び、伝道文書『エーシユ』に寄せられた彼らの信仰の証しの言葉が既成のキリスト教の諸観念の範疇に入るものとして見做されない恐れがあるとしても、主流派キリスト教と並存する今日の一つの宗教的動向として方舟を捉えることが可能であるし、今後もそうする必要があろう。「主イエスの人格」とまで呼ばれる絶大な存在としての「おっちゃん」像は、単純な個人崇拜というよりもむしろ、自分たちを決して見捨てることなく、艱難辛苦を共にしてきた「おっちゃん」との絶大な信

頼関係の積み重ねから生まれたものである。従つて、「イエスを生活する」という方舟の信仰原則は、「イエスのまねをする」¹¹「おっちゃんのみねをする」ことを意味することになる。この原則に立つ方舟の聖書解釈は当然、方舟会員たちの心に深く刻印された「おっちゃん」への強烈な思い出に裏づけられて展開されていく。例えば、かつてわが子を橋の上から投げ落とそうとした「おっちゃん」は、旧約聖書の『創世記』に伝えられるイサク奉獻物語のアブラハムの模範的信仰を自らの身をもって示しただけではなく、イエス同様、「十字架の死に至るまで」神への徹底した従順を買き通したとされている。イサク奉獻物語が人身御供から動物犠牲への移行段階を示すという学問的認識は、方舟にとつては重要ではない。また、徹頭徹尾己を捨てるイエスの生き様と、自らは心筋梗塞などの重い病いを身に負いながら「他者の魂の救いのことだけに全心全霊をもって」取り組んだ「おっちゃん」の「人生を投げ出して、捨て身で」生きる丸腰の姿勢とが重ね合わせられているわけである。

アレフにおけるカリスマの継承について

尾 堂 修 司

教祖の死後にカリスマが継承される場合、分派発生の契機となる場合がある。カリスマ継承は、教団における分派統制の観点からも考察すべき問題であり、オウム真理教を継承したアレ

フの事例から検討していきたい。麻原彰晃のカリスマは、逮捕や終末予言の失敗、公判での不規則発言にも関わらず、教団では保持されている。アレフの上祐史浩代表によつて、麻原のカリスマを、現教団の儀礼や修行システムの中で制度化する試みがなされている。二〇〇二年に上祐体制の下で、相次いで一九九五年の教団事件以来の様々な儀礼や制度が再開された。これらは信徒にとつて、オウム真理教の創成期に回帰していると認識されている。この回帰は、麻原のカリスマを否定することなく上祐に継承させることに對する、正当性の源泉となつている。カリスマ継承を支える正当化要因としての創成期教団再生の方針は、分派統制にも直結し、教祖不在の教団の求心力を高めるものと言える。

教団におけるカリスマの継承に関する問題は、教祖からの世襲、官職カリスマへの継承として基本的に把握される。教団の組織化、制度化に伴い、そのカリスマ自体も変容する。終末予言による世界の破滅と再生を説いたメシアを自称したカリスマであっても、予言の失敗により、現世の中での救済を説く世襲や官職のカリスマに継承させざるを得なくなる。このことはオウム真理教の場合にも言える。オウム真理教の教祖のカリスマに関する論考は、宗教学に限らず多数あった。しかし教祖の逮捕後、上祐代表によるアレフとなつてからの、麻原彰晃（現教団では対外的には旧教団代表、内部ではグルと言われる）のカリスマ性の維持と継承に関しての調査研究はなされていない。著者は地方教団支部において教団の動向を調査し、カリスマの継承のあり方について考察を試みた。

カリスマ継承の問題は、主に教祖の死によって発生する。拘留中の麻原は出獄の見込みはないため、教祖の擬似的な死が存在する一方、場合によっては公判で彼が発言する内容如何で、この教団のカリスマを巡る継承問題は大きく変化する。教団のカリスマ継承は一応上祐になされているが、流動性を持つ不安定なものでもある。教団における上祐と麻原のカリスマの併存状況は、カリスマ継承の特殊なケースとして、注目に値する。

この教団のカリスマ継承を巡る別の特殊性も存在している。

公安当局による観察処分から逃れるため、対外的には教祖の影響力を排除し、同時に教祖への帰依を対内的には認めるというダブルスタンダードである。教団生き残りのための現実的な対処に上祐代表が手腕を発揮している。それに対し旧来の麻原への信仰を曲げられたとの思いの信徒は、教祖奪還計画や分派活動をなす。それらへの対処のために、上祐代表は麻原のカリスマは自分に継承され、自らの教団代表就任が麻原の計画であったとの主張や、代表就任式典での雷鳴と虹出現の奇跡などのアピールがなされている。また麻原が行っていた、信徒へ与える儀式としては最高の「シャクティパット」を上祐代表は十年ぶりに二〇〇二年八月に復活させた。これらの事例は上祐体制の完成と麻原の影響力の強さを示すものである。

教祖の不在状況下でのカリスマ継承が、分派対策も含めた教団統合のために、いかなる過程を経てなされるのか、この教団の事例から検討した。教祖による原始教団を復活再生させようとしているとの認識が、継承者と信徒らに共有されていること、カリスマ継承を支える正当化要因であるとの結論を導いて

いる。

『ナウシカ』再考

——終末論の「東」と「西」——

十津守宏

劇画『風の谷のナウシカ』という作品は、終末論的希望とその喪失——ユートピアという社会神話の解体——の中での、人間の生の意味とその尊厳を探索した作品である。そこでは、「希望」の喪失とその「希望」というものの実在論的あり方との間の緊張が、「救済神話」を解体したナウシカ自身がその「救済神話」にまつわる「青き清浄の地」というユートピアに惹かれ続けているという内的矛盾・葛藤という形で示されているのである。「絶望」は、「死に至る病」である。人間にとって「希望」とは、生というものを支える根源的な力なのである。

この作品における主人公ナウシカの行動、生への意志というのは、その終末論的「希望」の喪失の中でも揺るぐことがない。そこに描かれているものとは、「絶望」に打ちひしがれることなく常に歩み続けるという「生」のあり方——それは、繰り返される「死」を乗り越えて歩みつづける自然本来の姿——に対する無条件の肯定と賛美なのである。この東洋思想への傾斜が西洋的な目的論に基づく救済神話——生命の本来とそぐわない——を拒否し、「救済神話」の解体という結末へとこの作品を導いたのである。

文化の秘教的構造について

小池 靖

社会学者 Tiryakian によれば、文化の革新は、社会の非制度のセクターによって生み出されるものにその源泉があるという。エソテリックでアングラな小集団に、文化の新しい胎動があるというのは、かなり普遍的に見いだせる。

宗教も含めた様々な文化を広範囲にながめてみると、高級／低級、メジャー／アングラなどの「よくある二分法」が見出されることに気づく。たとえば、大衆文学／純文学、ハリウッド／ミニシアター、メジャーレーベル／インディーズレーベル、Jロック／Jポップ等。これらの区別はいずれも、「大衆的・商業的・マスの」対「通」的・非商業的・マニア的」という特徴をもち、最初は「前者」から興味をもってその世界に入ったとしても、いずれは「後者」を愛好するほうがマニアとしてはプラスの価値をもつ。端的に言えば「格好良いものは、まだ多くの人に知られず、手あかのついでないもの」なのである。

さて、このような二分法についてよく言われるのが、「現在ではメインとサブの区別はもう無くなっているのではないか」「純文学と大衆文学の区別は今や無効である」といった意見である。しかし「サブカルチャーに対立するようなメインカルチャーが果たして存在するのか？」という問題は、学問の世界に

サブカルチャーという用語が入ってきた当初から立てられてきた問いでもある。何がメインで何がサブかということは、常に相対的な問題でしかなく、任意の二者を取り上げた際に「どちらがよりサブか／よりメインか」ということしか言えないだろう。

ところで、カルチュラル・スタディーズにおける説として「high culture has to be difficult」というものがある (Stokey)。抽象的・前衛的で難解な作品ほど、「アングラ」「エソテリック」な愛好者のあいだでは高く評価される。この視点から逆に考えてみると、新しく生まれた文化も、難解で抽象的なレベルのものが出てきたときに、真に持続的なファン・コミュニティも形成される (例・エヴァンゲリオン)。

ハイカルチャーであろうとサブカルチャーであろうと、熱心なファンが居るような文化、その人のアイデンティティ形成の一部になつていくような文化には、必ず「わかる人にはわかる」的な難解さ・ハードルの高さがある。そのような自覚を身につけるには、一定の「文化的学習」が必要であり、その「試練」を経た者たちの集団は、必然的に仲間意識も強く、ジャンゴンの多いものになる。

宗教こそは、実生活とは直接関係のない「趣味世界」の探求を続けてきた、最古の「文化集団」だったのかもしれない。特に布教する宗教というものは、昔から「大まかに言つて世俗的な生活領域」を離れたところで、それとは異なるオルタナティブなりアリティを「楽しむ」場として機能してきた。そうした傾向は近代の政教分離以降さらに強まっただろう。復活信仰、

禅問答などの、宗教的物語のもつある種の「難解さ」も、文化集団の意味からとらえなおすことができるだろう。宗教は、現代のエンタテインメントにある「フィクションのもつ魅力」も先取りしていた。

しかし「全ての文化は宗教的だ」というよりも「宗教も様々な文化の一つだ」というほうが、現代の世間一般の宗教イメージには近い。そして、葬儀の慣行などにも見るように、死後の世界の問題を、共同体的に解決するという点において、宗教文化には独自性も見られる。

情報社会と宗教理論

黒崎 浩行

大学二年生を対象として情報社会に関する授業を担当した経験から、どのような課題設定や授業展開がテーマを深めていくのにふさわしいか、またそこから得られる知見を宗教研究にフィードバックするとするならば、どのようなことが言えるか、について検討する。

「社会探究（IT時代と私たちの生活世界）」という科目名のもとで授業をすすめるにあたり、次のことが念頭にあった。

二〇〇〇年前後から「IT革命」「ITバブル」といった標語に代表される政治・経済システムの変動要素としての情報技術を私たちは頻繁に見聞してきた。しかし、そうした事象の確

認作業よりも、私たちが個人またはミクロな次元での社会において、日常的なリアリティを構成するコミュニケーションの実践の領域に注目し、情報化のおよぼす政治・経済的な作用の影響に巻き込まれつつも批判的に取捨選択する行為の次元を浮き彫りにしていくことが重要である。そこではじめて自覚的に問いを深め、自らの実践にも役立てていくことができると思われる。このような視点はハーバーマスの「システム対生活世界」図式を背景に、吉田純氏（「インターネットの社会学」）をはじめとして提起されてきたものである。

実際の授業では、まず情報社会をめぐる具体的なトピックを紹介し、そこで感じた疑問や質問を学生が毎回提出していく。この質問を集約し、またいくつかの質問を選んで、少数数のグループディスカッションの機会を二回設けた。

学生自身の質問に即してディスカッションを行うという形式は、学生に一定の動機づけを与える。しかし、身近なメディア経験に焦点をあてて話し合う機会を得るだけでは不十分だと思われる。

たとえば、討議のテーマのひとつ、「電車内での携帯電話使用は本当に迷惑か？」は、明治期以降の電話空間のリアリティの歴史の変容をめぐる吉見俊哉・若林幹夫・水越伸の研究（「メディアとしての電話」）を紹介した授業内容を踏まえて、今日身近に経験し、また社会問題化している電車内での携帯電話使用について応用問題として検討することをねらったものである。だが、迷惑という常識を構成するリアリティが十分に検討されたとはいえず、着信音や声の大きさに注意すれば迷惑で

はない、という建前論的な結論に帰着した。これには、討議が短時間であったこと、教室でのプライベートの問題なども要因としてあると思われる。

また、教育、ボランティアなどの実践や、インターネット上のトラブルのように、自分が未経験の内容であったものについては、聞く側に回らざるをえないというストレスもある。

授業そのもののメディア活用としては、質問をインターネットの掲示板に書き込み可とした。ただしこれを積極的に支援する体制はとらず、実際に活用したのはごく数名だった。もし、積極的な支援ができれば、授業時間内・教室内での討議から生じる制約はある程度緩和することができたのではないかと思われる。実際、学生のなかからもそのような指摘が挙がった。

さて、政治・経済システムの影響下にありながらさまざまな取捨選択を行う身近な経験の領域のひとつとしては、宗教現象もまたそのようにとらえることが可能であろう。だがこれ自体は目新しい視点ではない。ここで重要なのは、情報リテラシーのように、現実世界に対処する基本的なスキルを身につける、という実践的な要請を視野に入れたさい、それとどう折り合いをつけるか、またはどう積極的に結びつけていくか、ということを追求するための授業形態や研究成果のプレゼンテーションの工夫、研鑽が今後必要になるということである。

教典翻訳者の領域

藤谷政躬

クルアーンのように翻訳は認められない例でも他言語文化圏への布教には解釈、解説が必須となる。故岸本英夫教授の評を待つまでもなく日本仏教は長い歴史を通じてお経を自国語訳しなかったのに、ベトナム、韓国の場合もそうであるが、今は現代語の和訳や外国語訳も試みられている。梵語やチベット語を参照して解説を添えた優れた翻訳も多数出ている。日本語の述べ書きよりも英訳の方がわかりやすいという人もあるほどである。

これらの業績に敬意を払うと同時に、私なりに興味をもつ氷山の一角たる二、三の点を述べたい。殆どの漢訳仏典の序文にはいわゆる「衆成就」として「與大比丘衆」や類似の表現が出て来る。現存の梵文によれば「大」は「衆」を修飾するので「比丘の大きな集まり」となり漢訳では忠実にそれに従っている。殊に漢訳浄土経典からの訳の多くもそのように訳しているが、そうでないものもある。前者は岩波文庫の浄土三部経和訳、高楠（観無量寿経）、稲垣（三部経）、宇津木（阿弥陀経）、山田（観無量寿経）、L・ゴメー（阿弥陀経）諸氏の英訳、J・エラクル（称讚浄土仏授受経、阿弥陀経）やJ・デューコール（阿弥陀経）氏の仏訳に代表され、後者は「大」を「比丘」の修飾と見て「偉大なる比丘」の集まりと解釈するのであり、

次のような訳者の業績がある。すなわち、今泉—山田（阿弥陀經仏訳）、田村（法華三部經英訳）、村野（法華經英訳）、レオン・フルビッツ（法華經英訳）、山本（真宗聖典英訳）、ヤコブ・フィッシャー（維摩經独訳）などがあり、聖典意識浄土三部經、浄土真宗現代語版や浄土真宗聖典注釈版が「すぐれた弟子たち」としているのを誤訳と見る事はできない。中国語のシタックスでは上記第一類の意味にとれば阿弥陀經の「無量諸天大衆俱」や吳訳大經第四願の「與比丘僧大衆」のように衆成就是「與比丘大衆」とするのが自然ではなからうか。仏教に無縁のある中国の青年に尋ねたら、ここを上記第二類の訳文のように「偉大なる比丘の集まり」と読まれた経験がある。

韓国で出版された乙西文庫版父母恩重經（李明樹）所載の木版では「與大比丘三萬八千人」となっていて、「衆」は削除されているので「大勢の比丘」とすることはできない。そして大比丘の注には「徳高く齢多い比丘」とある。このお経は有名な儀經の一つであるが、逆説的にそれであればこそ中国一般民衆の声を明示しているのではなからうか。

開経偈はインド以来過去未來現在の仏、菩薩への帰依ではじまる。ほとんどの漢訳仏典の他の場所でも三時の順序はそうなっているにもかかわらず、大抵の訳は過去現在未來としていである。例外は、上記の山本、田村英訳、聖典意識浄土三部經などである。ヒンディー語では昨日と明日、明後日と一昨日、明後日と一昨昨日とは同じ単語だそうである。現在から一日離れた日、二、三日離れた日と見て過去も未來も同じである。今までない過去未來と自分が生きている現在を対比した組み合わせで

あることを訳者は配慮すべきであろう。現在は客観的に眺められるのではなく、私自身がその中であつて「過去未來」を見る立場をとることになる。過去未來現在は立体的であり過去現在未來は平面的である。

新約聖書でキリストがマリヤに語りかけたのはヨハネ伝二・四と一九・二六の二回で実母に「女よ」と呼びかけている。古くから中国聖書（国語版）だけが、「母親、看你的兒子」として細字で「原文作婦人」と注をつけていた。中国人の牧師にこのことを話すと「たとえイエスでもご自分の母上を女と呼ばれるのは私達には耐えられない」とのことであつた。一九六〇年頃から、インドネシア、パラグアイ人のためのスペイン語、モロコ、韓国、英語訳で「おんな」を「母」と変えた聖書が頻出している。日本語訳でも少なくとも二つの例がある。もし翻訳の場合、ギリシャ語の原語からこれを訂正したら訳者は満足であらうか。仏典翻訳者の領域、権限の問題も同じである。

宗教学研究における物語論の意義

宮本 要太郎

近年、さまざまな分野で物語論 (narratology) ないし物語をめぐる言説がさかんになされているが、宗教学研究では物語はいかなる位置を与えられてきたのであろうか。まず、日本の宗教学研究において「物語」に着目したいくつかの事例を取り上げ

て概観した上で、新たな展開の可能性を探りたい。ここで取り上げるのは、島田裕巳『フィールドワークとしての宗教体験』、島藺進「宗教思想と言葉——神話・体験から宗教的物語へ」（脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学2 宗教思想と言葉』所収）、同「宗教的物語としての体験談——霊友会系教団を例として」（島藺進・鶴岡賀雄編『宗教のことば——宗教思想研究の新しい地平』所収）、および竹沢尚一郎『宗教という技法——物語論的アプローチ』である。

三者の間には微妙な強調点のずれが見受けられるが、物語に対する基本的なスタンスは共通している。それは、物語というものが宗教において重要な意義を有していること、とりわけ近代においては、制度的宗教の衰退に呼応して個人や私の物語の占める割合が増していること、そして物語の共同性に着目していること、などである。そこに、「主観と客観」、「神話と歴史」、「個と社会」などの二項対立を統合的にとらえようとする試みを見出すこともできよう。しかし、その後、物語論に関する議論はあまり展開していない。そこで次に、宗教研究における物語論の可能性について論じたい。

ダンターの『物語としての歴史』からホワイトの『メタヒストリー』を経てリクルの『時間と物語』にいたる一連の著作は、物語論の立場から歴史の意味の再検討を迫るものであったが、そこで得られた知見は宗教研究にどのように応用できるのだろうか。まず、一方で、「宗教的物語」を、歴史実証主義の言う「歴史」を相対化するものとしての〈歴史〉として位置付け、その相対化作用を歴史的状况の中に見ることで、そのよう

な「宗教的物語」を「宗教的物語」たらしめている構造を解釈しようとするアプローチが想定される。このアプローチが明らかにしようとするのは、ある特定の歴史叙述（ヒストリオグラフィー）を生み出す宗教的・政治的・歴史的方法であり、神話と歴史との融合の諸様態である。他方、宗教共同体の成立と展開が「宗教的物語」（たとえば縁起や教祖伝や教団史など）を生み出し、また改訂していく史的過程を跡付けることで、ある特定の宗教共同体を支える神話Ⅱ歴史としての物語生成の歴史叙述が可能になる。ここにおいて目指されるのは、ある特定の「宗教的物語」が成立・展開する過程についての「歴史」を叙述することであり、神話と歴史との融合のプロセスを明らかにすることでもある。

宗教研究における物語論の可能性は、対象を単にいわゆる「宗教的物語」に限定しない。たとえば、宗教を対象化・客観化して——すなわち「疎遠」なものとして——論じる西洋近代の〈知〉を一つの大きな「物語」（マスタター・ナラティブ）として捉えることで近代そのものを問うことができよう。また、「国民」意識の成立（ナシヨナリズムの発生）と「宗教」概念の普遍化ないし通文化化（＝自明なものとしての宗教的世界の解体）の対応関係を論じることも可能である。宗教学が学問として一種の閉塞状況にあることは、近年つとに意識されているが、その主たる原因の一つは、宗教学が自明のものとして使用（借用）してきた、「宗教」や「歴史」などの諸概念があまりにも西洋中心主義、近代中心主義、キリスト教中心主義であったことに求められよう。これらの諸概念を解体し、さらに批判

的に再構築する上でも、物語論はさまざまな可能性を秘めているように思われる。

オーデインとトール

——北欧神話研究方法との関連で——

中里 巧

私の発表は、いわゆる北欧神話における神々のうち、オーデインとトールについて、その起源や由来・神話における地位や役割について、若干の考察をおこなうものである。与えられている時間はきわめて短いので、北欧精神史手法によるいくつかのアプローチの紹介とそこから導き出されるであろう結論の可能性について、簡便に紹介するにとどまる。

主神オーデインというイメージは、とりわけわが国において顕著であるように思われる。しかし、主神オーデインに対してトールが副神であるという位置づけに執着する理解は、どのように考えても、浅薄皮相な神話理解であると言わなければならぬ。そもそもそうした世俗的かつ固定的理解の端緒としては、北欧神話アイスランド語テキストである『スノリのエツダ』や『古エツダ』の翻訳普及があるのかもしれない。しかし実際には、こうしたエツダテキスト翻訳読解をおしてオーデインとトールの位置づけが定着したとは、考えにくい。そもそも、わが国においてエツダがきちんと読まれているとは考えら

れない。スカンジナビア諸国においてさえもそれほどだけエツダが読まれているか、疑わしい。キリスト教思想家キルケゴールといったイメージなど、ひとつの典型であり好例であるとなつね思ふのであるが、のちの解釈者が所属する社会や一定の研究者群におけるパラダイムや意味性体系（価値観・世界観）のほうが、研究対象自体が根を下ろしていた有意性体系すなわち事実にはるかに優つて説得的であるという退行現象は、社会一般においてはファミコンゲームや映画をおして、とくに北欧神話については増大している。これは、日本のみならずそもそも北欧においてさえ現に起こっている。

そもそも近代西ヨーロッパ地域で、北欧神話イメージ普及の端緒となつたのは、いわゆる「スカンジナビアアルネッサンズ」であつて、これは、スイス人マレ Paul-Henri Mallet（一七五〇年代フランス語教師としてコペンハーゲン大学教授）が一七五五年に書いた『デンマーク史入門』が発火点である。この書のなかでマレは、エツダやサガを含む古アイスランド詩を「崇高性」という観念を媒介にして、西ヨーロッパ地域に紹介した。「崇高性」を媒介とした古アイスランド詩は、またたくまにしかも情熱的に、西ヨーロッパ地域で受け入れられていった。以後「崇高性」は、パーク Edmund Burke やカントをとおして美学哲学概念として、鍛えられ洗練されていく。近代における主神オーデインのイメージは、ここに始まる。

北欧精神史の研究素材は、エツダ文献のほかに、民間伝承資料・地名や土地のロケーション・家族 Gaard 史・スターヴ教会とその遺構など非文字資料を多く含む。こうしたアプローチ

による研究とその成果を列挙すると、次のようになる。

エッダ文献（主神オーディン、副神トール）・北アイスランド口頭伝承（自然石や木などに対する崇拜）トール信仰グループ）・西ノルウェー口頭伝承（主神トール）・西ノルウェーおよびデンマークシエラン島における地名（Hove/Lundなど）大地母神との関連）・土地のロケーション（ノルウェーオスロ近郊およびデンマークシエラン島とユラン半島）大地母神とケルトの古ゲルマン的神とバイキング神の重層性）・家族史（オスロ近郊およびシエラン島とユラン半島におけるGard/Aアサク Ask/Gan/Lundなど同一の名前をもつGard固有の神崇拜および神輿車等による同一名称Gard間の神移動）など。

オーディン信仰の起源は、ケルト祭司職の発展と定着にその起源があり、本来トール信仰から分化したものであり、トール神のほうが圧倒的に古く、その起原はおそらく、大地母神とむすびついたファルス信仰にあると推定される。

現代における宗教テキストと

その再演をめぐる諸相

市田雅崇

本発表では、集団独自の土着な歴史観というエスノヒストリイ的な歴史認識の視点に立つて、その表象の叙述として宗教テキストをとらえる。そして宗教主体としての担い手が、自らの

宗教・文化・社会的背景を基盤として、いかに宗教と関わり、生活世界を再構成、再解釈しているかを記述、理解、説明する「ミクロ宗教学」のアプローチにより考察する。宗教テキストとその再演を、集団の世界観やその成立を要約・脚色した叙述として「要約的出来事」と置き、担い手の宗教・文化・社会的背景の基盤を当人たちの無自覚な深層意識の上になされる「潜在的出来事」を置く。以上をふまえ、宗教主体としての個人人の担い手を取り巻く環境・生活（潜在的出来事）と、宗教テキストとその再演（要約的出来事）とに焦点を当てて、集団特有の歴史観が他の歴史観とどのように連続性を持つて位置を占め、自分たちの歴史観として布置していくのかを考える。

対象とする鵜祭は、十二月一日早朝、気多大社（石川県羽咋市）で行われる。七尾市鵜浦の鹿渡島で捕獲した鵜を、鵜捕部が鵜籠に入れて気多神社まで参向し、神前での神職と鵜捕部の問答ののち、鵜を放ち、本殿内の神鏡前の案上にとまると取り押さえ、その鵜の動きで吉凶を占う神事である。鵜はそのまま抱きかかえられて、一宮の海浜に放たれる。

鵜祭の主体としての担い手として、ここでは鵜捕部に焦点を当てる。鵜捕部は近世以来二戸あったが現在は二〇戸、鹿渡島の旧家である。鵜捕部は、三方を海に囲まれた場所環境に即して、海と陸からとれるものとして生活する自給自足の暮らしであった。鵜捕部が持つ鵜祭の由来が、昔、気多神大己貴命が天下を巡幸して妖賊を誅討しているとき、高志の北島から船で神門島についた。鹿渡島の御門主比古神は鵜をとらせて大己貴命

に饗した。これ以来、鹿渡島の岩壁にすむ鵜を捕らえて毎年気多神社に奉獻する。この再演として、鵜田の耕作、鵜を気多大社に参籠が実践されている。

能登地方の神にまつわる伝承は、漂着神伝承あるいは土地を平定する外来神伝承であり、鵜捕部の要約的出来事も地域的な共通性を持つ。また実践に関する仕組みは、ムラの氏神社の維持管理、とりわけ祭祀組織は氏神祭祀を氏子が当番制で行うという能登地方の信仰基盤の特徴と共通する。

要約的出来事は、集団に特有な、他の集団から見れば異質な、歴史観と慣習とを有するが、それは能登地方という地域的な共通性を持った背景基盤の中に埋め込まれている。宗教主体としての担い手は、より広い文脈におかれる自らの宗教・文化・社会的背景（潜在的出来事）を基盤として、鵜捕部に特有な鵜祭に関する諸事項を解釈し実践し、集団独自の歴史観（要約的出来事）として編集・保持しているのである。この歴史認識は、外的要因によって他の歴史観と衝突・融合するとき、意識化され表出され、再解釈・再構築される。鵜祭は平成一三年、「気多の鵜祭の習俗」として国の重要無形民俗文化財に指定されたが、このとき担い手の指定をめぐり、宗教テキストを保持し演じてきた鵜捕部が異議を唱えて自らの「歴史の継承者」としての位置を主張している。潜在的出来事は、各々の集団が持つ要約的出来事を集約し、集団的レベルの大きい歴史観としてまとめ上げ、また逆に各集団の独自の歴史観を再解釈・再編集する回路となっている。

学生レポートに見る「幸せ」の条件

——伝統的宗教文化の可能性——

島田 潔

現代社会における祭りや年中行事のような伝統的宗教文化の役割は、何なのだろうか。伝統的な宗教は、時として、現代に対応できずに衰退してゆく存在であるかのように言われるが、近年、祭りの再興や、祭りへの関心を持つ人々の数が、増加しているように見える。所謂「お祭り法」に見られるように、祭りのような伝統的宗教文化が、観光資源や地域経済の活性化を図る経済的資源として把握される側面もあるが、祭りへの関心が高まっている理由は、そのような経済的関心とは別次元にあるのではないだろうか。社会全体的に、伝統的文化への再評価が行われている現在、現代社会をより良く生きるための素材として、祭りなど伝統的宗教文化への関心が始まっているのではないだろうか。本発表では、この点につき、学生のレポートを手掛かりに考察したい。それは、伝統的宗教文化の活用を、単に経済的利益追求のためではなく、人の Quality of Life への寄与のために行なうことを視野に入れた作業である。私は、このような観点からの伝統的文化の活用に関する実践的な研究が、社会的に必要とされていると考えるが、本発表は、その前掲作業である。

ここで考察の対象にするのは、国学院大学で全学科対象に開

講されている「神道と現代社会」の単位レポートである。選択課題のうち、①現代における祭りなど伝統的民俗文化の可能性、②「幸せ」を感じる時とその理由、という二つの課題が本発表に関わるもので、①は七四名、②は二〇七名が提出した。

これらのレポートについて、内容を要素に分類して集計すると、①の祭りなど伝統的宗教文化の現代における可能性については、地域や仲間との共同性、共感、コミュニケーション、団結の醸成という点で大きな力になるという考え方が、四九%で圧倒的に多く認められた。その他にも、先祖を含めた世代間交流ができるのか、地元意識を高める、社会性を育てるなど、社会的共同性が祭りなど伝統的宗教文化によって可能になることへの期待感が、広範に認められる。

一方、②の「幸せ」を感じる時という課題に対しては、家族や友人など身近な人々との共感や交感（思い思われる）関係に、幸せを感じるというものが全体の二三%と最多で、ついで自分を受け止めてくれる人や物、場所の存在、努力が報われた時が一二%と一一%で続く。努力が報われた時に幸せを感じるというのは、一見、個人の中で完結する目標―結果の関係のように見えるが、レポートを見ると、必ずしもそうではないことに気付く。なぜなら、その努力ができ、良い結果が得られた背景として、家族や友人との良好な関係への言及のある例が多数を占めているからである。つまり、「幸せ」は、身近な人々との共感、交感、集団の中の居場所感に、大きく依存していることが明らかとなる。

このように見ると、「幸せ」を感じる条件が、伝統的宗教文

化の可能性として考えられている要素と、重なっていることに気付く。どちらも、人と人との共感、協調をベースにした感覚的な共同性に、現代社会をより良く生きる可能性を感じているのである。例えば、「自分ではない大きなものに包まれていると感じられること」を幸せだと書いた学生がいるが、同様の思いは、身近な人々との共感を幸せと感じている学生に、共有されている。ここには、何かの機能を果たすからというのではなく、存在することで神の恵みの対象となる「氏子」という人間の把握の形や、他の目的に対する「意味」や「有用性」とは無関係に共に一つの場を共有することで成り立つ祭り、それに、一元的に管理された組織ではなく、多元的な相互行為の中で統合されている祭りの組織のような、伝統的宗教文化に対して親和的な感覚が、確かに存在する。祭りへの関心が高まる背景には、このような共同性に親和的な感覚がある。伝統的文化的価値が、求められる時代なのである。

若者の宗教倫理のセラピー化について

——学生アンケートの分析——

熊田 一雄

現在、オウム事件や一部の異常な少年犯罪のために、宗教教育をめぐる議論が活発である。しかし、若い世代はそもそもどのような「生活思想」を抱いているのだろうか。この疑問に答えるために、ある仏教団体設立の宗門大学の三・四年生の学生

を対象として簡単な質的アンケートを行った。彼らは、一・二
年次において宗教学入門・仏教学入門・禅学入門のうち二科目
を選択必修科目として履修している。アンケートの設問は、

「なぜ人を殺してはいけないのか？ 場合によっては殺しても
よいと思う人は、その条件を述べよ」というもので、プライバ
シー厳守を約束した記名式アンケートであった。

アンケート結果は、以下の通りである。仏教の不殺生戒を用
いて回答した学生はごく少数である。日本人の超越的なも
の感じ方は、「人間は自分一人の力で生きているのではなく、
生かされて生きている」というものであるが、この「生かされ
ている感覚」を用いて回答したサンプルは多数あった。しか
し、それに続いて多かった回答は、「自分が殺されるのは嫌だ
から」というものである。「自分が殺されて嫌なことは人にして
はならない、だから人を殺してはいけない」という訳である。

しかしこの回答には、「自分が死にたくなったら（殺されたくな
ったら）どうするのかという不安定さが感じられる。「殺し
たい人と殺された人を会わせる法的制度を作ればいい」とい
う、こうした不安定さが直接出た回答もあった。ごく少数なが
ら、ニヒリズムに近い回答もあり、僧侶の卵の中にもそうした
回答が見られた。

「自分が殺されるのは嫌だから」という回答には、宗教倫理
の「セラピー化」の傾向が見られる。「生かされている」感覚
を直接表現した学生たちが他者と自己との関係性から回答を組
み立てているのに対して、「自分が殺されたくないから」と回
答した学生たちは、まず自分の情緒的満足に目を向けて回答を

組み立てているのである。この二タイプの学生の宗教倫理には
かなりの相違があり、前者から後者への意向を「宗教倫理のセ
ラピー化」と表現することが可能だろう。

「セラピー的宗教倫理」の問題点は、アメリカの宗教知識人
によって再三論じられてきたことだが、日本の文脈でもある程
度あてはまる調査によって明らかになった。日本における
従来の宗教教育をめぐる論議では、宗教倫理の「セラピー
化」の問題は、軽視されてきたのではないか。それは、近代の
日本人の「功利的和合倫理」においては、「我を捨てて人の和
を大切にされた方が結局は自分の利益にもなる」とされているか
ら、世界有数のキリスト教国でありセラピー大国でもあるアメ
リカの宗教知識人の好きなセラピー文化批判は当てはまらな
い、と考えられてきたからだろう。

家族以外の持続的共同体を失った現在の学生の宗教道
徳意識が「セラピー化」していくのは時代の必然であり、「宗
教知識教育／宗教情操教育」の二分法を越えて、そうした若者
達に「生かされている」感覚を叩き込むような宗教教育こそ今
こそ求められているものではないか。そうした宗教教育は、教
員と学生・学生と学生との間の人間関係の再編成を含んだも
のである必要があるだろう。現時点の日本では、学校における宗
教教育よりも、マンガ「寄生獣」や映画「パトルロワイヤル」
のようなサブカルチャーがそうした役目を果たしているのでは
ないか。（本発表は、『愛知学院大学文学部紀要』三一号に発表
した論文に基づくものであり、希望者には、抜き刷りを無料で
郵送させていただきます。（BX:R07465@nifty.ne.jp)）

インドネシアの仏教復興を支えた 象徴的比丘の死

木村文輝

一九世紀に始まるインドネシアの現代仏教の歴史は、同国の独立をはさんで二つの時期に大別される。第一期は、主に知識人層に対する仏教思想の紹介が行われた萌芽期である。一方、第二期には比丘僧伽が設立され、様々な出自の人々に対する本格的な教化活動が行われた。この第二期に中心的役割を果たしたのが、同国人初の比丘となり、上座、大乘、金剛乗を包括する「仏乗」思想を説いたアシン・ジナラツキタ師である。今日のインドネシア仏教の多くの特色や問題点は、何らかの形で同師に由来すると言っても過言ではない。

そのアシン師が、二〇〇二年四月一八日に八〇歳で亡くなった。既に指導者の世代交替が進んでいたとは言え、同師が同国仏教界と仏乗教団にとって象徴的存在であったことに変わりはない。それ故、同師の死は同国現代仏教史の第二期の終焉を告げるものとなった。本稿では、同師の葬儀を通して垣間見られた仏乗教団の現状とその課題の検討を行う。

(I) アシン師の遺体は棺に納められた状態で八日間ジャカルタ市内の中心寺院に安置され、約四万人の弔問を受けた。その後、遺体はスマトラ島で荼毘に付された後、舍利となって再びジャワ島に戻り、同師の活動拠点であったポゴール近郊の寺院

に納骨された。

荼毘がスマトラ島で行われたのは、多彩な民族出身の人々が信奉する仏教の多様性を認めつつ、生涯をかけて「一つの仏教」を目指したアシン師の遺志による。すなわち、ジャカルタ近郊には華人仏教徒が多いため、自らも華人であった同師の説く仏教が、所詮は華人の宗教だという誤解を避けようとしたためである。その一方で、一連の儀式は主に大乘の様式に従って進められた。これは、仏乗が上座仏教を中心とする混淆仏教であるという従来の見解が必ずしも妥当ではなく、仏乗には大乘の要素も多く取り入れられていることを物語っている。また、アシン師は遺言として、その追善法要に金剛般若経の説誦を求めている。ここには、上座仏教の比丘でありながら、同時に禅僧でもあったアシン師の禅仏教への傾倒が窺われる。更に、荼毘の後にアシン師の舍利を見た信者達は、それが七色の虹色であったと証言する。仏乗教団の中では、既に同師の神格化が始まっているのである。

(II) 世界の仏教の歴史は、教団と思想の分裂の歴史だとみなすことができる。しかし、アシン師が目指したのはその再統合であった。後に離反者を生んだとは言え、彼のこの挑戦は、多様な信仰を抱くあらゆる仏教徒の要請に応えようとした結果である。同時に、それはインドネシア仏教の伝統が数百年前に途絶えており、過去のしがらみとは無縁に、現在の状況に即応した新しい仏教を説くことができたという事情に支えられている。だがそれ以上に、アシン師自身の強烈な個性と指導力の果たした役割をも見逃すことはできない。

そのアシン師を失った今、仏乗教団の団結を維持するために三つの課題が残されているように思われる。第一は、誰もが同師を師と仰ぐことで結び付いてきた上座、大乘、金剛乗の各々の比丘達の間における、主導権争いの回避である。第二は、仏教信仰と結び付いた民族色、とりわけ中国的要素の更なる排除である。これを怠れば、同教団はアシン師が危惧した通り、華人信徒とそれ以外の者達の間で分裂を招きかねない。第三は、多様な仏教思想を統合するための、学術的な裏付けをもつ体系的教義の構築である。従来はアシン師の存在自体が、教団の求心力の最大の源泉であった。しかし、今後は同師が説いた仏乗思想こそが、教団の存立基盤となる。それ故に、仏乗教義の整備は、アシン師が目指した「インドネシア仏教」の継承に向けて、次世代に託された重要な課題となるであろう。

(追記) インドネシアの仏教復興、及びアシン師の葬儀の様子については、それぞれ『愛知学院大学短期大学部研究紀要』八、『禅研究所紀要』三二に所収の拙稿を参照されたい。

南インド・一教区における

キリスト教徒と生活世界の一断面

岡 光 信 子

カトリックにおいて、秘跡は、(1)洗礼、(2)堅信、(3)聖体、(4)ゆるしの秘跡、(5)病者の塗油、(6)叙階、(7)結婚

の七つから成る。秘跡は、恩寵を得るためにキリストによって制定された外的なしるしであり、靈魂に「成聖の恩寵(靈的生命)」を与え、さらにそれを育むとされる。七つの秘跡のうち、洗礼、堅信、聖体はキリスト教人信の秘跡であり、信仰生活の土台となる。ゆるしの秘跡と病者の塗油は、いやしの秘跡とされ、叙階と結婚は交わりを育むための秘跡として、自己以外の者へ奉仕し、彼らの救いに資するものとされている。聖体は、秘跡中もっとも重要な位置を占める。

本報告は、南インド・タミルナードゥ州のK教区におけるフィールドワークをもとに、カトリックの秘跡の実践について紹介し、洗礼と聖体の問題に絞って、現地社会における意義を考察するものである。

調査地においては、七歳以下の小児に対する洗礼が全体の九〇%近くを占め、成人洗礼は結婚に伴う改宗の際などに行われるに過ぎない。現地のカトリック教徒の間では、子供の時期に洗礼を受けるのがきわめて一般的である。洗礼式が終わると、食事をふるまう祝賀が催される。洗礼は、彼らにとって宗教的イニシエーションというだけでなく、社会生活を送る上で欠かすことのできない手続きともなっている。洗礼の事実は教会の記録簿に登録され、それをもとに発行された洗礼証明書が、事実上の出生証明書として機能するため、入学や就職に必須の書類となっている。何らかの事情で洗礼を受けていない者は、両親がカトリック信者の場合でも教会の成員とはみなされず、教会が供与する一切の便宜から疎外されることになる。

洗礼を受けたのち、聖体を初めて拝領(初聖体)するのは、

知的な成熟を待つて十二歳前後になるのが一般的である。K教区では、聖体がもつとも重要な秘跡であることを確認する意味をこめ、初聖体の秘跡を当該教会の守護の聖人の祝日に行い、その家庭でも祝賀を催すことを奨励している。その際の祝賀には、隣人に限らず遠方の親族まで招待する大規模なものまでも含まれる。初聖体は、思春期の始まりと重なるため、大人の仲間入りをする通過儀礼としての意味合いを帯びている。初聖体がひときわ多くの人が集まる聖人の祝日に為されることは、秘跡の中に占める聖体の重要性を明示することになる。また、大勢の前でこの秘跡にあずかることは、その個人が成人に混じつて聖体を拝領できる年齢に達したことの証しとなり、大人社会の成員へと移行しつつあることの社会的な表明としても機能している。

このことから、K教区で実践される秘跡は、宗教的な行事としてだけではなく、社会的な意味と機能とを兼ね備えたものであることが示唆される。洗礼や初聖体の際に実践される「共食」は、インドの圧倒的多数派であるヒンドゥー教徒の社会においては、共同体の統合と紐帯の確認の意味合いをもつ行為である。そもそもキリスト教徒の場合も、改宗以前には、このような習慣や心性を共有していたことは間違いない。カトリック共同体において、今回考察の対象としなかったものも含め、秘跡に伴って参集する行事や、司祭の参加を得て行われる世俗的な祝事についても、その多くは同様の文脈から解釈することも可能である。教会の側もその地方の伝統的な風俗習慣をあえて許容し、時に奨励することで、キリスト教の信仰と現地の文化

事情との乖離を抑止し、信仰を定着させるための間接的な手段として用いているといえる。上述のことは、カトリック教会としての普遍性の維持と、現地の文化伝統に関わるインカルチュレーションの問題を考察する上で重要である。

スリランカにおける食文化と戒律

神谷 信明

一
スリランカにおける食事に関するタブーおよび宗教上の戒律の問題について考察してみたい。

スリランカの仏教徒は仏教の教えだけではなく土着の精霊信仰、迷信、ヒンズー教の影響も強く受けているので、たいてい食べ物、特に食肉に関する禁忌事項を持っている。牛肉を食べない人、あるいは豚肉や魚を食べない人も多い。そればかりかそれらに触れること、家庭内に持ちこむこと自体きらいもある。肉食を一切しない人も珍しくない。都会よりも田舎の年齢の高い人に、また男性より女性にその傾向が強い。

料理法にもタブーがある。スリランカでは(少なくともシンハラ人の間では)肉や魚を焼くという料理法はない。したがって焼き肉とか焼き魚は存在しない。食べ物を火で焼くと、何か神々の関係で恐ろしいことが起きるとのことである。また豚肉のカーリーにレモンを絞っていれることも同じく神々の関係でタ

ブーとのことである。

二

これについて、スリランカでは大伝統（理論中心）としての上座部仏教と小伝統（実践中心）としてのシンハラ仏教の並存がシンハラ人の宗教体系の特色であるとされる。エームズはあの世（聖）にかかわるのが仏教であり、（その中には、冥想により、涅槃に達することを目的とする洗練された仏教と、説教、布施、ピリットなどによって功德を積みよりよい再生を求める民衆仏教の二種がある）。またこの世（俗）にかかわる呪術的アニミズムとの機能分担をとく。後者は、浄―不浄の秩序による神々―星神―悪霊などの存在から成立し、おのおのを別々の宗教職能者が分担して儀礼・供物も異なる。

一方シンハラ人の宗教体系は、オベイセケラによれば、①仏陀、②守護神、③地方神、④悪霊、⑤死霊に分かれ、超越的な色彩を持つ仏陀を頂点とした上下関係が成立しているという。このような宗教体系を背景に食物に対するタブーの観念が生まれていると考えられる。

一方食文化を考えると、僧侶をはじめとして宗教的職能者は生産活動に従事することは禁止されている。このため食事を受ける手段として托鉢をすることが原則となっているが、最近ではあまり行われなくなっている。それに代わって信者が交替で寺院に住む僧侶に食事を運ぶことを原則としている。この場合、施食が肉や魚であっても直接僧侶が殺生したり、僧侶のために殺生されたものでなければ、それは施食の行為として尊重されながら戒律の制約を受けるものでない。

また「不殺生」の意味についても、生き物の命を尊重しているという「離殺生」の意味で解釈されている。これに対して理論中心の大伝統の聖なる教えに関わりつつ、同時に実践中心の小伝統のピリット儀礼、守護神、地方神、死霊、悪霊などにかかわって生きている一般仏教徒は、こうした呪術的アニミズム的要素をもった土俗的宗教の影響を受けて、食に対する様々なタブー事項が働き食に対する様々な宗教的タブーが生まれているものとみなすことができる。

ゾロアスター教における聖典の変容

青木 健

(1)主題 本発表で発表者が扱う主題は、「紀元前一二〇〇年からイスラーム時代に至るまでのゾロアスター教（以下ゾ教）における聖典観の変容」である。この主題の意義は、ゾ教研究史を参照することで理解される。即ち、過去一世紀に及ぶ欧米のゾ教研究は、イラン言語学の派生分野として位置づけられ、イラン言語学者の研究の副産物としての色彩が強かった。このイラン言語学が思弁的な思想・宗教研究には余り興味を払わなかった結果、ゾ教研究は必ずしも十分な注目を集めたとは言えない。また、イラン言語学はイスラーム時代以前を扱うのが一般的である為、イラン言語学者が想定するゾ教研究にはイスラーム時代以降が含まれない。従って、本発表の主題は二つ

の点でオリジナリティーを有することになる。第一に、「聖典観の変容」と言う視点からゾ教史全般を通観する試みに前例がない点である。第二に、ゾ教研究に「イスラーム時代以降の変容」を含める点である。

(2)資料 ゾ教研究に活用できるイラン語の一次資料は甚だ限られており、時代的には大きく三つに分けられる。第一に、紀元前一二〇〇年頃に教祖ザラスシュトラ・スピタマによって詠まれ、紀元前三世紀頃まで断続的に編集された『アヴェスタ』である。第二に、九世紀に編纂された中世ペルシア語の文献である。そして、第三に、十四世紀から十七世紀に掛けて、インド・イランのゾ教コミュニティが散発的に著した近世ペルシア語の書簡や思想書である。

(3)方法 以上のように時代的な懸隔の甚だしいゾ教資料を、「聖典観」と言う主題に即して読み解き、ゾ教思想の展開の跡を史的に辿るのが、本発表の方法である。即ち、殆ど三〇〇〇年に及ぶスパンの資料を、僅かに読み取れる内容に応じて相互に繋ぎ、仮説的にゾ教思想史を描き出す作業となる。実証的な批判に耐えるかどうか判らないが、発表者は、このような方法を採らない限りゾ教の史的展開を主題と出来ないことは確実であると考ええる。その意味で、従来の研究の限界を超える方法であると思う。

(4)仮説 発表者の仮説では、ゾ教の聖典観は、イスラーム以前と以後で大きく変化している。イスラーム以前は、『アヴェスター』は「神官が朗唱する神への讃歌」として、姉妹宗教であるヒンドゥー教の『ヴェーダ』に近い扱いを受けていた。こ

の指摘は、サーサーン王朝時代における三種類の『アヴェスター』活用を検証することで、証明されるだろう。

これに対して、『クルアーン』を中心とする「啓典の民」の形態をとるアラブ・イスラーム教徒に征服されて以降、ゾ教は「啓典の民」タイプ宗教へ移行せざるを得なくなった。この指摘は、七〜一〇世紀の祆回教の接触期を経て、一七世紀までに『アヴェスタ』が「唯一神からのメッセージ」と受け止められた実態を検証することで、証明される。即ち、本発表の仮説は、ゾ教とイスラームの習合現象（祆回習合）を軸に構成される。

(5)結論 発表者は本発表で、ゾ教の聖典観念の変遷を、イスラームとの関連を軸に考察した。七世紀までのゾ教は、ヒンドゥー教に類似した聖典観を保持していたものの、七世紀に異質の聖典観を持つイスラーム教徒に征服されてからは、社会的にイスラーム教徒が優位に立ったこともあって、次第にイスラームに妥協していった。その結果、教義的に著しく変容し、遂には権威の源泉としての『アヴェスタ』を空洞化するに至るのである。そして、このプロセスの最終段階の一七世紀には、『クルアーン』の権威を認め、ザラスシュトラをアブラハムと同一視するなど、殆どイスラームと区別がつかないまでに同化してしまう。このように、中世ペルシアでは、極めて興味深いゾ教とイスラームの「祆回習合」が、長い時間をかけて進行していたのである。

ゾロアスター教徒パーシーの 過去帳と祖先祭祀について

中別府 温和

パーシーの各家は、過去帳 (namgran) を保持している。この過去帳は、内容と規模において、それぞれクトゥンプ (Kutumb) 父系的血縁集団)、クトゥンプの低位集団 (姻戚を含む親戚からなる集団 sarkat)、命日を単位とする過去帳の三種類に類別できる。

クトゥンプ (父系的血縁集団) を単位とする過去帳は、規模は最大であり、系譜をたどって、数百名を記載するのが通例である。夫・妻ならびにその子供たちの順に記載する形を基本とし、信仰告白前に死亡した者、複数回結婚した者も残らず記載している。

クトゥンプの低位集団 (sarkat) を単位とする過去帳は、系譜の中から、作成者により身近な親戚と姻戚を選択して記載している。したがって、この過去帳は、妻方ならびに母方の人名を含めるとともに、友人、隣人、恩師なども記載している。

命日単位の過去帳は、パーシー暦の月日別に、それぞれの命日にもとづいて記載している。各人の命日を重視し、それを記憶し記念しつづけることを作成の主眼としている。

前者二つの過去帳が、新年およびガーハンボールなどのパーシー集団全体あるいはその一部に関わる祭祀において使用され

るのに対し、命日単位の過去帳は家族単位で死者を記念し祀っていく場面で使用される。この場合は、家族の成員が、死者を記念するために、聖火殿の聖火に香木を捧げ、アフラ・マズダーに祈る。家族を単位とするが、二〇〇〜三〇〇名の人名を記載し、月々平均八名〜一〇名程度の人々の供養をしつづけていく。

このように、パーシーは、三種類の過去帳を保持し、それらを祭祀に応じて使い分けてきている。その使用の仕方は、祭祀の場面で、あるいは命日に、祭司が一人ひとりの名前を声に出して呼び上げて記念していくことである。祭司は、日の出から祈りを始め、昼食の休憩をはきんで、午後のウジラン (Ujran Gah) 午後三時頃まで) の刻限まで、死者の名前を呼び上げる。新年の場合、これを一日間やりつづける。

このようにして死者の名前を声に出して呼び上げることによって、その人のフラワシを祀ることができるからである。そのために、信仰告白前に死亡した者も、複数回結婚した者も区別なく呼び上げられ、本人のフラワシが祀られていく。すべてのフラワシは、パーシー暦にもとづく年末から新年にかけての一〇日間に生前の家を訪れ、そして還っていく。パーシーは、家の一画をフラワシを迎える場所として選び、そこに聖なる火を点し、水と花と果物と食事を供えて祭祀を行う。

また、死者のフラワシのための祭祀を集団単位で行うために、「通り」「親族」「コミュニティ全体」を単位として信託 (Trust) を組み、聖火殿や集会場や野外でそれらを実行していく。祭祀に供えられる食べ物は、「死者を記念して食べられ

たもの (Yad) とも呼ばれ、これらの食べ物の一部は、現場に参加できない人や病氣の人たちにも必ず届けられる。出し前を出せない人は、食べ物や飲み物の一部あるいは香木の一片などを差し出して参加していくことができる。

パーシーは、婚姻、養子、祭祀の継承については、男子の継承線を基本としてその集団構造を維持してきている。系譜史料 (Vanshavalichopdo) は男子名だけを記載している。

しかし、三種類の過去帳は、いずれも女子名を男子名と同様に記載し、死者供養の場面でそれらをすべて呼び上げ記念していく。過去帳においては、聖なる火に香木を捧げる行為 (maki) や聖火殿および「鳥葬の塔」の建設の場合と同様、女子が男子と同等に取り扱われている事実が目撃したい。ゾ教の信仰との関連で、パーシーの家族親族構造ならびに集団構造は、現実には以上のような局面を含みながら存続し変容してきているのである。

中江藤樹の孝信仰と良知

鈴木保實

藤樹(一六〇八一—一六四八)の信仰した孝とは何か、いつ頃から孝を信仰対象とするようになったのか。又、良知なる概念がいつ頃藤樹のなかで孝と結びつくのか、見てみたい。

一 藤樹の孝信仰—毎朝の孝經拜誦—

藤樹三十三、四歳頃の著作『翁問答』(岩波文庫本、四九一—五一頁)に、孝は太虚、天地人、宇宙、鬼神、造化、生死即ち生物の生命、ことごとく包括するもので、天道、地道、人道となる寶であり、信仰して受用すべきことだとしている。

それではいつ頃から孝信仰を実践し始めたのか。『学舎座右戒』に「毎日清晨に孝經を拜誦し、以て平旦の氣を養ふべし。」とあることによれば、三十二歳頃より孝經拜誦が毎朝実践されていたであろうことが推測される。しかし、この時点では『翁問答』に見られるような孝を意識して実践されてはいない。孝にたいして廣大無邊なる解釈を持つに至るのは、『孝經大全』所収の『全孝圖』(虞淳熙)、『全孝心法』(虞淳熙)、『誦經威儀』(作者不明)等の解釈に接してからであろう。一方、この年『性理會通』所収の『禮元刺語』(唐枢一四九七—一五七四)を読み、發明に感じて毎月一日齋戒して大乙神を祭るようになる。この拜礼は三十九歳、妻の喪により止めて、その後は祭らない。大乙神を孝と同體と体認するに至り、毎朝の孝經拜誦に吸収されたと思われる。

二 藤樹の孝と良知はいつ頃結びつくのか

三十三歳冬に『王龍溪語錄』を読み、觸發を受けるが、「佛語ヲ間雜シ禅學ニ近キコトヲ恐レ」た。しかし、三十七歳の時に『陽明全集』を得て、其の學漸進み、「聖人一貫ノ學本太虚ヲ以テ準則トス。老佛ノ學皆一貫ノ中ヲ離レズ。唯精粗大小アルノミ。」と『岡田氏本年譜』(先生三十三歳の条、全V、二二頁)に記述されるに至る。同じく三十七歳秋、『山田子を送る』

書簡に、明德・親民・至善は指す所は異なるが其の實は同じで、至誠無息の良知を指して至善と謂っている。とすれば、明德・親民・至善・良知は同體異名である。既に『翁問答』(岩波文庫本、一一七頁)に至徳(孝)を明德と同體異名としているので、この三十七歳頃までに、孝も良知と同體異名と体認するに至っていたと思われる。藤樹は晩年の著作『大學解』に、『大學』の八條目を「致知格物」に集約して受け取り(全II、三三・四頁)、「致ハ至也。知ハ良知ナリ。」(全II、三一頁)として「致良知」を「良知に致る」と訓じている。

加藤盛一氏は『翁問答』の解題(岩波文庫本、九頁)で「後には此の至上原理たる孝を明德佛性若くは良知と同一視するに至った」と述べ、又『中庸統解』の解題(全II、九三頁)では、「一體の心」の同體異名なるものとしてそれぞれ原典箇所を記して、愛敬・孝・明德・止・中・誠・仁・良知等を挙げておられる。木村光徳氏は『翁問答』の「全孝の心法」の一文(岩波文庫本、二二七頁)を示し、孝は明德は良知であるとされる(藤樹学の成立に関する研究、四六一頁)。木村説からすれば、『翁問答』執筆時には孝・明德・良知が同體異名なるものとして体認されていたと推測される。しかし、『翁問答』で使用されている十一の良知を見ると、廣大無邊なる孝の如きの意味を見出して藤樹が使用しているとするにはやや無理があるように感ぜられる。『翁問答』執筆の頃は、孟子にある良知良能の良知、赤子孩提の時より、その親を愛敬する最初一念を根本として善惡の分別是非を真実と弁えしる徳性の知とただ解していたとみてよいのではなからうか。『鑑草』には良知が二回

しか使用されていないが、これも廣大無邊なる孝の如き意味が付与されているとは思われない。とすれば、孝と良知を同體異名とする体認が熟成されたのは、『鑑草』執筆後、陽明全集を得た三十七歳の秋頃までの期間と考えられる。

幕末佐賀藩精神史

——義祭同盟を中心として——

西田 みどり

佐賀藩は言うまでもなく明治政府を担った四藩のうちのひとつである。幕末から明治にかけて佐賀藩からは人材が輩出した。大隈重信、副島種臣、江藤新平、大木喬任、久米邦武、島義勇といった人々である。彼らはともに藩校・弘道館に学び藩独特の教育を受けた。佐賀藩は教育レベルの高い藩として知られていて、藩外から留学生が来るほどであった。

その弘道館の中で特筆すべきひとつの動きが、宗教的なるものを背景に持っていた「義祭同盟」である。これは、全国の藩の秀才が集まる江戸・昌平坂学問所で学んできたのち、弘道館で教鞭をとっていた枝吉神陽が中心となったある種の改革運動で、楠木正成に対する崇敬の念がその根底にある。形としては、粗略な扱いを受けていた楠木正成父子の像を、きちんとした宗教儀式を執り行っただけで祭り直すというものである。しかしこの時代、楠公への崇敬を公にするのは、かなり勇気の必

要なことであった。楠公をきちんと祭るということは、徳川幕府に反対して尊皇を主張するのと同義である。徳川幕府を滅亡させる意思があることを公にするようなものだったからである。

しかし、血気盛んな書生であった大隈たちは、神陽を師と仰ぎ、その教えを受けていたため、情熱の赴くまま義祭同盟に加わった。また副島種臣は枝吉神陽の弟にあたり、天才的に頭のいい兄に傾倒していた。そうしてやがて、義祭同盟に加わった若者たちを中心として藩校改革運動が起こる。葉隠の精神を継ぎ、朱子学を中心とする旧態依然とした弘道館の教育では、この激動の時代を乗り切ることはできないという切羽詰まった思いが彼らにはあったからである。

海に対して開かれた佐賀藩は、早くから外国との関係を意識せざるをえない立地にあり、そのうえ福岡藩とともに長崎港の警備を担っていた。したがって海外のさまざまな情報も入るし、何より佐賀藩主の鍋島直正は開明的な人物で、西洋の科字技術を取り入れるのに積極的であった。そういう環境にあって、大隈たちが焦りや危機感を持っていたのは当然といえれば当然のことである。その騒動の中で大隈重信や江藤新平など何人もが退学になるなど、それぞれ無傷では終わらなかったが、しかし義祭同盟での体験がその後の彼らの活躍に大きな影響を与えている。明治政府に入った彼らは、西洋のしたたかな公使たちを相手に対等に渡り合い、決して言いなりにならず、日本の立場を主張したり（副島種臣、大隈重信）、近代国家にふさわしい司法の制度を創設したり（江藤新平）、総理大臣を務めた

り（大隈重信）、東京遷都に尽力し東京府知事を務めたり（大木喬任）、「米欧回覧実記」全百巻を執筆し、その後古文書学を創始したり（久米邦武）……といった広い範囲に及ぶ活躍をしている。そんな彼らは義祭同盟の影響の大きさを認めている。

つまり「義祭同盟」というのは、枝吉神陽というカリスマ的磁力を持った人物に対して傾倒した若者たちが「何かやらねばならない」という志と情熱を抱いて結集したグループだと考えられる。この時期、西洋列強が日本にさまざまなプレッシャーをかけてきていたし、清（中国）がアヘン戦争で蹂躪されていることは、すでに広く知られていた。自国の独立に対して、意識ある人々が危機感をつのらせていた時期である。そうした危機感を抱きうるだけの意識の高さを持ちえた、あるいは視野の広さを持っていた若者の、漠然とした不安の行き所を示したのが枝吉神陽であり、それが楠公を祭るという象徴的な形で表現されたのであろう。したがって、義祭同盟は宗教的なものを支えとして起こる改革運動、民衆運動に通じるものだと考えていい。時代が大きく動くとき、宗教的なもの形をとってその波を押し進めていくものがある。義祭同盟もそのひとつであったということである。

井上正鐵の救済観

萩原 稔

井上正鐵（一七九〇—一八四九）が教祖とされる禪教では、大声を発して祓詞を唱える「祓修行」という行法が核になっており、これが入信儀礼（「初学修行」）であると同時に、それを主宰したり、参加（「集い」）することが、指導者（古くは「産靈役」）や修行者にとつての練成の場でもある。ここでは、行法の合間に、「講義」（古くは「説み上げ相統」として、正鐵の遺文の読み上げと解説がなされるという、素朴な教えの場が昔から続いているのであるが、その教えを整理してみようという教学の試みはほとんどなされてこなかった。そこで、本発表は、まず正鐵自身が社奉行の命によって執筆し、対外的に自らの教えについて述べただ一つの著作である『唯一問答書』のあらましを押さえた上で、後継者たちに説いた教えを整理し、正鐵の救済観をまとめていってみたい。

『唯一問答書』のテーマは、基本的な教義である「祓修行」と「麁食少食」の勧めであり、「祓修行」が進んで「天地の氣にのり」「突息引息も出兼る時」に、「身体の根源」である「息」が清まり、「誠」即ち「信心」の境地に達して、欲を離れて様々な恩に感謝できるようになる。それによって「神のかた」より守護を頂き、自ずとこの上ない利益を受けると説いている。そして、この「誠」に至る方法を、自らの求道の経験談

として、

「此誠と申事ハ、いかやふにして誠に至るものなりやと存候處、日夜寢食を忘れ、御祓修行致して、神徳を仰ぎ唱のふる聲枯、盡果しとき、突息引息も出兼る時にいたつて、身體豁然として、快よき事を覺、おしや、ほしや、いとしや、可愛やの迷ひの心もなく、食を思ひ衣服をおもひ住所を求るの欲なく、唯國恩、君恩、師の恩、親の恩の廣大にして忘れかたく、我行ひのあしくあさましき事のみなりと思ひ、後悔の涙た膝をひたし、四恩の難有身身に満て、喜びの涙た断へやらず。此ときよりして、初て誠の心とゆふは、此事成る哉とおもひ……」と述べている。

この「誠」即ち「信心」とは、「神に成べき種」とされ、この中心があつてこそ、誠によつて清浄に立ち返ることができるとされる。また行法においては「信心」は「産靈役」によつて伝えられるものであり、正鐵が弘化二年に（「初」産靈）に伝授した「産靈の伝・三か条」のうちの「喜悟信の事」と「法止の伝」によつて、「祓修行」の過程で修行人に現れる身体的な兆候によつて「喜心」「悟心」の境地を見定めて、そこに達した者に「信心」を伝授する作法が伝えられ、行法の最も重要な構成部分となつていた。

こうした行法の背景には、漢方の身体観や、神話の解釈が裏付けとなつてきた。人間は「氣」と「血」からなり、「氣」を清めるには「祓修行」、「血」を清めるには、「麁食少食」という方法があるが、人体とは、イザナギ、イザナミ両神の男女の営み、即ち過剰や不足から生じてきたものであり、根本的に悪

から離れられないといえる。だから、「天照大神」が人体を受けながらも、「息」を以って「子を産む」神業をなし、「岩戸隠れ」の修行によつて天御中主神と団体となつて伝えた「信心」を、息の行である「祓修行」のなかで伝授されることによつて、「凡体」を作り変えようというのである。これこそが、凡愚下根の者ものでも得やすい救済手段であると説いている。

津田左右吉における

『老子』思想の研究について

郭 永恩

津田左右吉（一八七三—一九六一）は、『老子』の研究法についての中で、中国伝統の考証学的研究法と西洋の哲学的・形而上学的觀念による解釈、および両者を結びつけた研究法を排斥し、彼独自の『老子』論を『道家の思想と其の開展』（一九二七年）で展開した。

先ず、『老子』の思想を考える上で、大きな問題の一つが『老子』の成立年代であるが、津田は「仁義」の熟語に注目し、「仁」と「義」が「仁義」と連称されるのが、孟子以来であることから、『老子』の成立年代を紀元前三〇〇年頃の戦国時代と断定する。

次に、『老子』の思想内容については、「それが天下を治める術と世に処する法とを反覆繙説したものに過ぎない」とする。

ただ、政治の術・処世の法を説く点では、儒家も同じであるが、『老子』においては、政治の術としての「無為」と処世の法としての「無欲」が、普遍的な「道」を中心として説かれ、またそれが歴史観・宇宙生成論・自然の理法によつて思想的根拠が賦与されているところにその特徴を見る。

さらに、『老子』思想の根幹をなす「道」「無為」「無欲」が儒家思想、とりわけ孟子の思想の批判・継承であることを指摘する。

津田は、『老子』の政治の術が、思想的に矛盾し実践性がなく空疎なものであり、処世の法も個人主義・自我主義であり保身の術に過ぎないと結論づける。

津田の『老子』研究は、近代ヨーロッパの文献学的批判方法を駆使して、徹底的に『老子』を解剖・分析したものである。深遠な哲理を説くものとし、聖典化されていた『老子』をそれまでの清潮考証学的な文字の上からする史料考証でなく、『老子』の思想内容そのものを研究対象として、徹底した合理主義的文獻批判を行なったところにその獨創性がある。

津田の『老子』論は、それまでの研究にない獨創的・画期的研究ではあるが、また多くの問題を孕んだものであることも指摘されなければならない。

一つは、津田の『老子』の著者・成立年代の確定についてである。彼は、著者を特定の一人物とせず、成立年代を紀元前三〇〇年頃、孟子の後としている。津田とともに近代日本における『老子』の学術研究の双璧とされる武内義雄は、『老子』の著者が紀元前四〇〇年前後に実在した老聃であり、彼の思想が

口伝で継承され、孟子の前、紀元前二四〇年頃『道徳経』として成立したとする。

津田説は、この武内説と真つ向から対立するものである。筆者が何よりも問題と考えるのは、津田が孟子の後とする最大の根拠が「仁義」の連称にあるのだが、その具体例が「大道廢有仁義」(十八章)の一箇所しかないことである。

二つには、『老子』研究の動機の問題である。津田の中国思想研究の直接的動機は、満鉄の満鮮歴史地理調査部研究員となつたことによるものであるが、彼の中国思想研究には、間接的・内面的動機があつた。それは、中国思想がいかに日本思想と関係のないものであり、普遍性を持たず中国独自のものであるかを明らかにすることであつた。津田の中国思想研究の結果は、中国思想を前近代的封建思想、日本の前近代思想と関係するマイナス要因と結論づけるものであつた。津田の『老子』論に、積極的評価がないのは、まさにこの動機が関係していると言える。

津田の『老子』研究は、近代日本における中国思想研究に新風を吹き込んだものであるが、中国に対する偏見・蔑視などが大きく作用しており、問題も多いと言えよう。

近代日本の日蓮主義と終末論

大谷 栄一

本報告は、近代日本宗教史の終末論・千年王国論研究の一事例として、国柱会の田中智学(一八六一—一九三九)の日蓮主義と、智学に影響を受け、のちに独自の終末論的信仰(日蓮教)を築き上げた陸軍軍人の石原莞爾(一八八九—一九四九)の日蓮信仰を検討することで、近代日本における日蓮仏教の終末論の特徴を明らかにすることを目的とする。

一 日蓮主義の終末論

智学は、末法時代を「建立時代」(日蓮出現と立教)、「広布時代」(日蓮滅後の宣伝)、「統一時代」(国土の成仏)の三期(末法三期)に分節し、「統一時代」を「事の戒壇成立の時節」と位置づけた。智学の日蓮主義は、戒壇建立による日本統合と世界統一という直線的で終末論的な歴史観をもつ。

なお、戒壇建立が全世界に宣言されると、日本と他国との間で「世界の大戦争」(日蓮が「選時抄」でいう「前代未聞の大闘争」)が起こる、と智学はいう。そして、日蓮が「観心本尊抄」で示している「賢王」が上行菩薩の再臨として出現し、敵対する「愚王」を折伏する役割を担うとして、本門戒壇の願主「天皇」「賢王」という位置づけを提示する。

二 石原莞爾の日蓮信仰の軌跡―日蓮主義から日蓮教へ
石原独自の戦争史観である「最終戦争論」の背景には、ドイ

ッで学んだ軍事科学と哲学から受容した日蓮主義があった。石原は、一九一九年以来、日蓮仏教の信者であり、翌年四月に国柱会に入会した。石原の日蓮信仰の軌跡は次のようにまとめることができる。

第一期 信仰の形成期（日蓮仏教への入信 一九一九年〜ベ
ルリン留学 一九二五年）

第二期 信仰の確立期（欧州古戦史講義」の作成 一九二

五年〜舞鶴赴任 一九三九年）

第三期 信仰の展開期（「最終戦争論」の体系化 一九四〇

年〜終戦 一九四五年）

第四期 信仰の体系化期（終戦 一九四五年〜逝去 一九四

九年）

三 若干の結論

田中哲学による日蓮主義の終末論は、末法の歴史分節による直線的な歴史観という特徴をもつ。哲学は、「末法三期」の歴史観にもとづき、「世界の大戦争」による世界統一のプログラムを日蓮遺文の再解釈によって提示した。

このプログラムを継承し、日蓮主義の終末論をさらに先鋭化させたのが、石原莞爾である。石原は関東大震災を「地湧の菩薩」が再臨し、「本門戒壇」が建立され、「世界大戦争」が二、三〇年後に差し迫った時の兆しである、と日蓮主義的なまなごしから解釈し、切迫した時間意識にもとづく宗教的信念に裏づけられた「最終戦争論」を整備していった。

また、一九三九年の「五五百歳二重説」による末法の歴史再分節によって、終末の時期を確定するにいたる。さらには「賢

王としての天皇」観を確立し、「天皇」を人類救済のメシアであると解釈する。政治的シンボルとしての「天皇」を、宗教的シンボルとして意味転換し、世界統一のプログラムの中心的な実践主体として位置づけたのである。

以上、哲学の日蓮主義と石原の日蓮信仰の事例を通じて、近代日本における日蓮仏教の終末論は、末法の歴史分節による「世界の大戦争」と世界統一のプログラムの提示、「天皇」の宗教的シンボル化という特徴をもつことが明らかとなった。

日蓮系法華仏教研究への

宗教社会学的アプローチ

笠井正弘

本発表は、『宗教研究』七五巻三輯（三三〇号）所収の大本谷栄一氏著書「近代日本の日蓮主義運動」への書評を補完するものである。内容は次の項目に従って報告された。

（一）第二次世界大戦直後の日蓮研究状況

GHQ体制下での、研究スタイルの制限……国家主義的宗教という烙印を受ける。

姉崎正治の日蓮主義信仰から天理教への転身。

宗学は立正大学と身延山大学に限定され、国家主義的色彩が払拭された。

旧帝国大学における客観学としての日蓮研究は、歴史学及び

哲学系思想史学に限定された。

(2) 日蓮系教団に関するアカデミックな研究の困難さ……: 信仰と研究の分離の難しさ

信仰者の立場……: 「かくあるべき」という立場、例…上原専祿「生者死者」、戸頌重基「日蓮の思想と鎌倉仏教」

研究者の立場……: 「生きられた現場を知る」という立場、日本の近代化との相関関係を意識化する必要性

(3) 「研究スタイル」に関する意識化の問題

「日蓮の法華経信仰とは何か」という視座の落とし穴……: 意味体論に陥る危険性、信仰者はこの立場にある、思想史を含む歴史学の研究スタイルに共通する問題点

「諸信仰の多様な生き様を総体的に捉える」という視座……: 「いかに生きられたか」という視座の導入…社会学的研究スタイルの立場

現代の権力関係に関する洞察を抜きにすると単なる現象の記述に墮すおそれがある…記号学的視座の必要性

(4) おわりに……: 大谷栄一氏の「近代日本の日蓮主義運動」への評価

日蓮主義研究は、第二次大戦後「国家主義」を鼓舞したという廉で国家神道同様、大きな規制を受けてきた。特に「国柱会」や「統一閣」といった運動体の客観的実体研究は、皆無の状態だった。その意味で大谷氏の研究は大いなる成果である。それは宗教学会の歴史にとつても、大きな共有財産を残したといえよう。

『徒然草』における宗教と倫理

鈴木元久

兼好は世間に生きる人を第七十四段において次のように観察する。身分の高きも低きも、老いも若きも、日常の忙しさの中に生きている。朝、家を出て、何事かをなし、家に帰る。夜は寝て、朝になれば起きる。日常の反復性により得られる生活の豊かき、利便さの獲得に生きる意義を見出す。それは自己の利益を求め、生を浪費しているに過ぎない。我々を待っているものはただ老と死である。その速やかな事を我々は忘れ生きている。「忙しい、忙しい」と蟻のように集まり、東西南北を走り回る。その忙しさこそ生きていること信じて止まない。更に次段で言う、人は世間に従って生きていると、人との付き合いの中で本来の心を忘れてしまう。否、自分を忘れなければ、世間で生きられない。常に損得勘定を以て生き、迷いという醜陋の中に、夢を見ているようなものである。世俗の世界は酔いの世界であり、夢幻の世界である。その中であたふたと走り回り、自分自身を忘れる。この本来の自己を忘れた人こそ、愚かなる人である。兼好はこの愚かさを第三十八段において、利欲、権勢欲、名譽欲、世間的な智恵とし否定する。世俗の世界における「万事は皆非なり」とする。真実の人間は相対的世俗性を超えていると言う。それ故、欲得に支配され、自由を失い、苦しみ生きていることの愚かさを教えてくれる。

兼好の理想とする生き方は「閑かなる暇」(第三十八段)、「心の暇」(第一百二段)、即ち心静かに何ものにも囚われない自由をもち、心楽しく生きることにあつたと考えられる。それは「まぎるるかたなく、たゞひとりあるのみこそよけれ」(第七十五段)、「いまだ誠の道を知らずとも、縁を離れて身を閑かにし、事にあづからずして心をやすくせんこそ、しばらく楽しむとも言ひつべけれ」(第七十五段)という言葉から知られる。兼好は世俗的な世界からの超脱を説く。その世俗的世界の否定の根底に彼の宗教的世界がひそむ。周知のとおり、無常の自覚こそ宗教的世界である。兼好の宗教的世界とは、「人はただ、無常の身に迫りぬる事を心にひしとかけて、つかのまも忘るまじきなり」(第四十九段)と言う言葉に見られるように、老い・病・死がその身に迫っていることを意識しつつ生きる世界である。しかし我々は今日という日には明日を期待し、怠け心のあることを忘れる(第九十二段)。兼好は言う、「ただ今の一念、むなしく過ぐる事を惜しむべし」(第一百八段)と。我々は今日と臨終の日との違いを自覚せず、無駄に時を過ごす。しかし兼好は世俗的世界を批判的・否定的に見つつも、宗教的世界へと一挙に超越することをしない。この身は世俗的生活において生きつつも、心を世俗的世界から遊離せしめ、安らかに生きるところに精神の純粹性を見出す。それは宗教的世界をめざしつつも、一切を放棄しえない倫理的世界と言いえるではなからうか。それは心の喜び、楽しみの世界である。外なる世界から心は離れ、心静かな世界である。心の純粹性に生きることである。それは序段で語られる「つれづれなる」世界であろうか。

世俗的世界から一步距離を置き、世間を「よそながら見る」(第一百三十七段)心の世界に遊ぶ自由の世界であろう。その具体的表れが彼の自然的・美的・趣味的・文化的世界であろう。この世界は有名な第九十三段の「死を憎まば、生を愛すべし。存命の喜び、日々に楽しまざらんや」という世界であろう。比喩的に言うなら、生死の速やかな到来を説いた第四十一段の、木の股に腰を下ろし、加茂のくらべ馬を見物する法師のような生き方こそ兼好の求めた姿であろうか。兼好が求めた生き方は、宗教的世界を求めつつも、一挙にそこへ超出することなく、世俗的世界を一段上から心楽しく眺めつつ、世俗の世界への拘りを捨て、自由な心を持ち、精神世界を楽しむ倫理的な生き方ではなからうか。

第七部会

H・パツチュの聖餐研究

——シヴヴァイツァーとの関連において——

田 辺 明 子

H・パツチュの『聖餐と史的イエス』（一九七二）の序論は、「聖餐問題はイエスの生涯の問題である！ 新しいイエスの生涯（イエス伝）——これが聖餐問題の解決に至る唯一の道である」という言葉で始まっている。実はこの言葉で以て、A・シヴヴァイツァーは彼の著『イエスの生涯と原始キリスト教史との繋がりにおける聖餐』（以下『聖餐』と略記）（一九〇一）の第二部を閉じている。さらにパツチュは「シヴヴァイツァーの問題解決については、ここで語られるべきではない。それは既に過去のものである。だが、彼の要求は一九〇一年におけると同様に、我々を元気づける。聖餐問題——イエスの生涯の問題！ このモットーのもとに、この研究書は書かれている」と続けている。そしてパツチュの前掲書の結論は『聖餐問題はイエスの生涯の問題である』——このテーゼが正しいことが確証されたのであるが、そのことは史的研究にとって有益である」という言葉で締めくくられている。このようにパツチュのこの書は、シヴヴァイツァーの聖餐研究に深い真理契機を認め、そしてそれを現代に生かして書いているという点で、二〇世紀の新

約聖書学者の聖餐研究書として比類がない。

小論はシヴヴァイツァーの前述のテーゼの正しさの確証が、どういう意味において、史的研究にとって有益なのか、ひいては、パツチュの前掲書がどういう意味において、現代の史的研究にとって有益なのか、という問題を扱う。

さて前述のシヴヴァイツァーのテーゼは、『聖餐』第一分冊第一部の結論から引き出されている。そしてこの結論は「聖餐を教義により、つまり宗教改革者の制定辞解釈により説明することではなく、制定辞を歴史から、つまり聖餐の祭りの史的探究から説明することを試みよう！」に換言できる。

さて私見では、二〇世紀の新約聖書学者の聖餐研究は、おもその「制定辞を聖餐の祭りの史的探究から説明」している。もともとそれらはおよそ、聖餐のアナロジを、その環境世界に求めるという宗教史的方法に則っている。たとえばブルトマンはヘレニズムの密儀宗教の食事に、エレミアスはユダヤ教の超越の食事に、そしてロロフはユダヤ教の祝宴にそれを見いだしている。さて聖餐研究において宗教史的方法を創唱したのは、A・アイヒホルンが「新約聖書の聖餐」という講演（一八九八）においてである。彼は新約聖書の四つの聖餐制定テキスト（マルコ一四・二二—二四および平行箇所）において、「パンとぶどう酒との飲食により、キリストの体と血とを摂受する」というサクラメント的食事を見だし、そしてこの食事の前提を、旧約聖書の領域ではなく、オリエンタルな宗教世界に求め、後者を端的にグノーシスと呼んでいる。ちなみにブルトマンは「マルコ一四・二二—二五において祭祀伝説が存在するこ

とは、アイヒホルンとハイトミュラーに従って、もはや論証を要しない」とまで言い切っている。

ところがシュヴアイツァーは、前掲のアイヒホルンの講演論文のうちに、一九世紀の史的批判はもはや聖餐問題を解決することができないという「懐疑」の表明を読み込んでいる。そしてこの懐疑について、パッチュは決定的な判定を下し、「ヘレニズム的諸資料の方法的解明とそして聖餐の言葉の伝承史へのその適用を求めても、得られない。その際、成立史のそのような解説が、重要な、唯一の史的な試金石を成すのに」と述べている。彼は、彼の試みに逆行するブルトマン神学と対決し、「ヘレニズムの祭祀食事」＝聖餐の類例説には論証が必要であることを主張して、そして実はそれが得られないことを論証している。そして彼の史的研究は、従来の研究による聖餐の類例をすべて論駁し、そしてイエスの聖餐の言葉を史的イエス研究の成果と突き合わせて解釈することを真骨頂としているところから、現代的意義がある。

聖書に見られる両手使いの神

木原 範 恭

アインシュタインは左利きだと聞かされていたのに、杉元賢治編著の『アインシュタインの東京大学講義論』（大竹出版）の表紙を見ると、アインシュタインは、右手にチョークをもつ

て講義をしている。また杉元賢治訳の『おしえて、アインシュタイン博士』の表紙では、アインシュタインは左手にパイプをくわえている。同講義論の表紙のサブタイトルの「その時日本の物理学が動いた」そっくり、筆者の頭に閃いたのは、アインシュタインの芸術的ともいえる天才能の秘密の一つには、彼が両手使いであることにもその原因があるのではないかということであった。彼の祖国で語り伝えられている旧約聖書には、*両手使い*の記事がある。厳密にいうと、ギリシア語訳（七十人訳）とラテン語訳聖書の中にある。それは旧約聖書の士師記二十章十五節―十六節である。

七十人訳の同章十六節の文章のはじめには、*両手使い*という言葉が最初に出てくる。つまり、*amphoterodochioi* (*amphoteroi*)「両方とも」という意味。

The Concise Oxford Dictionary の九版には、この*両手使い*について次のように説明している。

ambidextrous: ① able to use the right and left hands equally well

(右手も左手もひとしく上手に使えぬ)

② *working skillfully in more than one medium*

(二つの手段(媒介)よりももっと上手に働く)

Late Latin

from Latin

ambi (on both sides) + *dexter* (right handed)

(後期ラテン語両方+右手)

岩波書店刊のこの『士師記』は、次の通り。

その日、ベニヤミン(の一族)は、兄弟であるイスラエルの子らの声に聞き従おうとしなかった。ベニヤミンの一族は、イスラエルの子らと戦うため、(それぞれ)町から出て来て、ギブアに結集した。その日、ベニヤミンの一族は町々から剣を帯びた二万六千人を召集した。その他に、ギブアの住民から召集した若者だけで、七百人を数えた。この七百人からなる若者の軍団全員が左利きであった。この若者の軍団は、髪の毛一筋めがけて石を投げてても、誰ものを外すことはなかった。

『両手使い』として訳されているもう一人は、ベニヤミンびとのエホデ(同三章十五節―三十節)で、旧約聖書士師記(約BC一二五〇―一二〇〇)には、左利きの国民的英雄として、詳しく記述されている。

右まわり優越の社会に生きざるを得ない左利きにとつて、創世記十三章十四節の記事は、注目させるものがある。

神がアブラハムに与えると約束された地を見わたすときに示された方向は、北南東西となっていたからである。中国語訳聖書や日本語聖書のように右まわりの東西南北ではなく、左まわりに北南、そして右まわりに東西となっている。

イエスの最期の記事の中で、ルカ伝第二十三章四十六節に「あなたの両手」という記事がある。

するとイエスは、大声をあげて言った、「父よ、あなたの両手に、私の霊を委ねます。」

旧約聖書のレビ記十六章によると、片手だけの使用は、所有権を表すことになっていたので、献げ物の動物に両手を置くことは、(罪などの) 移転を象徴していた。

レビ記十六章におけるヨム・キブル(贖罪日)の七月十日、大祭司によって両手をおかれた二頭の雄山羊は、十字架という二方面を示した。即ち、一方では神の栄光の維持、他方は罪を取るといふ一面であった。この二方面ともに完全なるものであった。が、神の栄光の維持ということが優先していた。

ガリレオの背景にある価値観

梶 津 照 信

人それぞれの価値観(信仰)を見つめるべきだということ、価値観のうちの一つの科学を挙げて少し発表したことがある。それを考える第一歩として、アリストテレス説に反対したガリレオを採り上げることにする。中公バックスの豊田利幸氏編集のもので、特に山田慶児氏と谷泰氏訳の『偽金鑑識官』から、幾つかの価値観を挙げよう。神の教えを説く者は、天のこと、特に天体の運動に詳しくなければならなかった。実際、太陽の角度が最も高くなる日や低くなる日やその中間にくる日も予知できないようではいけないので、グレゴリ暦が採用された。さて、カトリック僧侶コペルニクスの太陽中心説が発表された当初は、カトリック教会に受け入れられたようであるが、プロテスタントに攻撃されているうちに、ローマ教会の派閥争いの種にされ、いつのまにか、カトリックにも弾圧されるようになったようである。

オラツィオ・グラッシ神父は、ロツタリオ・サルシの筆名で、ガリレオ批判のために屁理屈をこねた。それに反駁するものとして、『偽金鑑識官』は著された。サルシが叩き台となっているアリストテレスの説に言及しよう。地球は、地・水・火・空気の四元素でできていて、止まったままで。その上が天であり、月・水星・金星・太陽・火星・木星・土星・恒星・宗動の九つの天球がある。天空は完全であり、不生不滅である。他の天体は滑らかで球体である。月より上の世界では、不滅の星が円運動をする。天動説には矛盾が生じ、二世紀のプトレマイオスが新しい説を立てるべからiddった。

ティコ・ブラーエの天体観測の測定値は正確だった。それに触れて後にヨハネス・ケプラーが惑星軌道の法則を発見するのである。ティコの主張は、五惑星は太陽のまわりを回転し、太陽と月は地球のまわりを回転するというものであり、地動説と天動説の折衷を信じていた。ところで、ケプラーは、ティコと知り合う前に、占星術を学んでいたこともあり、コペルニクスを支持する著書を一五九六年に出して、ガリレオに感想を尋ねていた。それによると、ガリレオも、その頃既に、コペルニクスを支持していたようであるが、相対性理論をきちんと見付けしていなかったこともあり、そのことを堂々と主張しなかった。

地動説に対しての天動説からの論難に、「大地のように物凄く重い物が、太陽より上に登ることができらるだろうか。そんなことが起こったら、落ちてくるとき物凄いスピードが出るに違いない。」というものがあつたが、庶民たちは、それを真に受けたいようだ。この考え方によると、どんな物にも下向きの力が

存在することは、漠然とではあるが、信じられていたようだ。

若い頃に少しの論理学とユークリッド幾何学に触れて感銘を受けたガリレオは、自然を解釈するためには、そのような論理的な言葉すなわち数学が必要だと考えた。ガリレオのパドヴァ大学の同僚たちは、アラビアの哲学者・医学者のアヴェロエスの系統を引くせいか、ガリレオ自身も、アリストテレスを合理的に相対する。アリストテレスの説と異なる点を段々と見付け出していくのである。例えば、望遠鏡を覗いて判ったことは、月の表面がでこぼこしていることと、太陽に黒点が存在することである。幾何学により月の山の高さの求められている。

現代科学でも概ね肯定的に評価されているティコやケプラーの説に対してさえ、ガリレオは否定的だった。ガリレオは、ユークリッド幾何学にかぶれていたせいか、円と直線に拘り、楕円軌道説など、まったく無視した。実験物理学者のガリレオも、ある種の価値観に囚われていたことになる。

西洋科学と宗教の交渉

——元良勇次郎の力学的心理学と啓蒙主義——

前川 理子

ルネサンス以降、とくに西洋科学の大発展期である一九世紀から二〇世紀初めにかけて、キリスト教を否定し、それに代わって世界観や人間観を自然科学化しようとする動向がヨーロッパ

パで顕著になった。一九世紀においてその役割を担われた科学的知見は、まず第一に生物進化論であり、第二には熱力学法則（第一法則＝エネルギー保存則・第二法則＝エントロピーの法則）であった。両者は科学史上一九世紀の二大発見と言われた科学理論である。周知のように進化論はスペンサーやヘッケルらによって社会進化論／有機体論の社会理論へと構成され、熱力学のエネルギー論はオストワルトらによってエネルギーズムの宇宙観・人間観にまで高められた。両者はキリスト教と対立するモニスム運動に発展している。

そうした組織的な運動にまで発展することはなかったものの、明治初頭の日本にも同様の自然主義的動向が出現する。近世儒学が解体し、西洋文明が一気に流入する中で高まった文明開化・啓蒙思想にそれは発した。なかでも加藤弘之らに代表される社会進化論の隆盛はよく知られるところである。しかし、伝統的な易の思想が受け皿になって、近代初頭の知識人（福沢諭吉ら啓蒙思想家、馬場辰猪ら自由民権運動家から、杉浦重剛ら日本主義者、井上哲次郎や井上門下ら宗教者に至るまで）の間に広く受容された力学的世界観の盛衰についてはあまり知られていない。本報告では、これを最も体系的に説いた帝大初代心理学教授・元良勇次郎（一八五八—一九一三）の力学的心理学を検討しながら、明治啓蒙期における宗教と科学の相克、及びそこに出現した新しい人間観・倫理観について考察する。

元良は儒学者の次男として生れ、維新後にクリスチャンとなるが、のち進化論や物理学の学習によって神学に疑問を抱き、当時、人間の魂を扱う学科とされていた「心理学」に専攻を変

えて独自の「精神物理学」を提唱した人物である。研究を通じて、彼はエネルギー保存則をキリスト教神学に容れた汎神論に到達する。さらには、「靈魂不滅」論と人格的超越神の否定によってキリスト教倫理が説得力を失う中、エントロピーの法則を援用しつつこれに代わる新しい価値規範を構築しようとした。

力学＝生理学的心理学に拠って元良が導き出したのは、①「歴史宗教」と異なり、科学的合理性を有するとされる「現代的な宗教」であった。それは「科学」の普遍主義によって、②近世儒学の「上下ノ理」を否定して平等の人間観を開いた。しかし、③宇宙エネルギーへの同一化（人間内部に働く精神的エネルギー＝「情」の自ら赴くところに従うこと）を至善とする楽観的自然主義に陥り、具体的な徳目や倫理基準を打ち出すことができず、実際に欠けるものであった。

倫理宗教問題の自然科学化は明治初頭における啓蒙思想家・実証主義者らの共通課題であり、彼らにより徐々に「科学的倫理学」や「科学的宗教」が唱えられたが、その特徴は元良に指摘される上記の三点に変わらぬ。たとえば明六社同人・西周は儒教を否定して「科学」を容れながらも①、「天理」の発想とそこから導かれる楽観的自然主義を免れず、結局は科学の知見を肯定してこれに矛盾なく生きることを言うだけの空漠な議論にとどまり、時代を率いるだけの説得力をもてなかった。

自然主義的倫理学のこの空虚性と楽観性③が、その後、歴史②に基づく「国体」や「民族」の「特殊」性によって正当化された天皇制価値体系に対抗できなかったのは当然である。の

みならず科学主義の最大の特徴であるところの普遍主義・平等主義②は、皮肉にも、近世儒教（その複雑に入り組んだ「上下ノ理」）に決定打を与えることによって、次代の皆国民的な一元的道德、天皇制下の求心的道德導入の条件を整えることになったのである。

明治期におけるある仏基論争

——争点としての「宗教」をめぐる——

星野靖 二一

日本人キリスト教徒が本格的に地方伝道をはじめた明治十年代初頭にあつて、一八七六年に受洗した高橋吾良は、その国学・漢学・仏教教学の教養を活用して一八八〇年に仏教教義を批判的に論じる『仏道新論』を著している。

前提として当時の高橋吾良の「宗教」理解を確認しておくこと、まず彼は「宗教」と「理学」の調和を確信していた。ここで「理学」は philosophy の訳語として述べられているが、それは現代的な意味での哲学という学問分野というよりは、天文学や社会学等の個別の学問領域を包摂するような「諸学問之学問」であり、また「定理に由て推論」するという方法論が念頭に置かれている（「宗教と理学の関涉及びその緊要を論ず」一八八〇年）。

そしてこの両者が調和するという考え方の背後には、物の理

（ことわり）を学問的に探求することは、必然的にその理の背後にある「造物主宰神」の存在の確信に至る（「我等物理を研究すること愈々深ければ其造物主の大慧大能を感じるに至る是を以て余は深く造物主宰神あることを信ずる」『神道新論』一八八〇年）という、当時の高橋の自然神学的な神理解があつたということが出来る。

このような「宗教」理解に基づき、高橋は語教を「理学」的探求によって比較考察し、真の「理」であるかどうかを以て優劣の判定を行うことが出来ると考えており、その際に考察の材料となるのは経典に書かれた「教理」であつた（「諸教を聴く者先詳に其教理の真理に合ふや否やを尋ね然る後に其可否を決す可き」『諸教便覧』一八八一年）。よつてその仏教論も仏教経典に表れる「教理」に焦点を合わし（「仏書中の道理のみを以て論じます」『再論仏道』一八八二年）、仏教の本質を涅槃に至ることと指定した上で、その涅槃の説が無を説くものであつて世を益することがないという（高橋は平田篤胤を学んでいる）批判を加える。また、その上で経典記述の論理的・一貫性や自然科学的な知識（特に天文学）との整合——「宗教」は「理学」と調和する——が問題とされることになる。

それに対して蘆津實然という仏僧は、まず方法論的に「妄解者」[「高橋」は只々文字上を以て仏書を解せんと欲する]が、「仏書を読むは其博覧を尚ばずして唯其精を尚ぶ」ものであると反論する（「寂滅弁第二篇」）。そして高橋の経典解釈は教学の伝統的な解釈に沿わないとして斥けられ、仏法が世の役に立っているの言うまでもないとする。また自然科学との整合に

ついでに論点としてあまり取り上げられないことになる。

このように、蘆津は仏法は死法ではなく活法であり、經典の字義を離れて本義を読みとらなくてはならないとして、高橋が主張するような知的な「宗教」（即ち「教理」）の比較の場になることを拒否する。これは一方では「衆生の心内に密附する帰依渴仰の意志」（寂滅弁一八八一年）という言葉に見られるように言語化されえない「信」に目を向けることになるが、他方で「教理」に関する議論を狭い伝統的な教学の中に囲い込むものであった。

それに対して同時代の大内青巒や土直法龍といった仏僧は、その知的な場に立つて仏教とその「教理」を伝統的な教学の外にある述語（「ヒロゾヒ」や「メタツヒジック」）で論じる試みを行うのであり（一連の『明教新誌』に所載の論述）、それは井上円了において一つの頂点に達するということができる。しかしまた、このような「宗教」・「教理」の比較が実際の伝道の現場とは直接に重なっていないことを最後に指摘した。

（本発表は、平成十四年度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。）

日本人クリスチャンの

宗教性深化（発達）過程モデルの検証

松島 公望

本研究は、日本人クリスチャンの宗教性深化（発達）過程モデルの検証を行うことを目的に、研究一から研究三を行った。

研究一では、グロック（一九六二）と杉山（一九九三）における『宗教性』と作道（一九八三など）における『宗教的社會化』に基づき、七人の神学生を対象に、二年半に渡り面接調査を行い、宗教性深化（発達）過程モデルの構成を行った。まず、各事例の個人史を作成し、その個人史から得られた結果と宗教的社會化（作道、一九八六）に基づく宗教性深化（発達）過程モデルから、事例における宗教性深化（発達）過程モデルを構成した。次にそれらの個々の宗教性深化（発達）過程モデルに共通する部分を整理し、モデルの検証を行うための共通する宗教性深化（発達）過程モデルを構成した。また、共通せず個々の宗教性深化（発達）過程モデルにおいて独自に現れている部分を整理し、その特徴を明らかにした。

研究二では、アメリカにおける宗教性に関する尺度項目と日本における宗教意識尺度項目を収集、分類し、宗教性尺度第一案を作成した。さらに、宗教性尺度第一案の妥当性を得るために、ホーリネス系教会の牧師と信徒を対象に、宗教性尺度第一案による調査を行い、その結果を基に、項目分析と尺度構成を

行い宗教性尺度第一案の精緻化を行い、宗教性尺度を作成した。また、研究二で作成した宗教性尺度の安定性を検討するために、再検査法を行い、その結果、高い信頼性が得られた。

研究三では、研究二で作成した宗教性尺度を用い、研究二で構成した宗教性深化（発達）過程モデルの検証を行った。研究二で作成した宗教性尺度を使用して、ホーリネス系教会の信徒を対象に調査を行った。まずは、研究二と同様に項目分析と尺度構成を行い、宗教性尺度各次元の内容の反映、一次元性、一貫性を検討した。その結果、宗教性尺度七次元九尺度六十項目をモデル検証において使用することとした。宗教性深化（発達）過程モデルは、キリスト教の現実定義との接触から救いの体験（回心体験）までを①前救い段階、救いの体験後から高次の宗教体験（きよめの体験）までを②救い段階、きよめの体験から宗教性の深まりと宗教性に基づく態度・実践までを③きよめ段階と、三つの段階に分割し、各段階においてモデルを検証した。

前救い段階については、各局面における深化（発達）過程は支持された。今回の検証では、回答者全員を対象としたが、モデルの厳密性を考えた時に、前救い段階を検証するには、クリスチャン以前の人だけを対象とした分析が必要であることが示唆された。救い段階については、横断的研究の限界もあり、モデルを修正した上で検証を行い、各局面における深化（発達）過程は支持された。しかし、モデルの修正により、救い段階において新たな捉え方もできた。特に、きよめの体験（高次の宗教体験）に至る過程で、自らの努力が必要となつてくるという

新たな示唆を得ることができた。きよめ段階についても、各局面における深化（発達）過程は支持された。しかし、きよめ段階では、深化（発達）における逆転現象が起きる局面が存在し、個人の宗教体験と教会の教義においてずれが生じることも示唆された。

各段階における検証の結果、幾つかの問題点はあったが、宗教性深化（発達）過程モデルは支持された。しかし、横断的研究だけでは限界があり、細部で、どうしても捉えきれない部分が生じてしまうことも示された。このことから事例研究と数量的研究を相補的に行うことによつて、宗教性の深化（発達）過程をより多面的に捉える必要があることも示唆された。

植村正久の贖罪理解

——『靈性の危機』を中心に——

氏 家 法 雄

プロテスタント・キリスト教の近代日本における宣教は、カルヴィニズムを基調とする正統的福音主義信仰を主流として行われたが、植村正久（一八五八—一九二五）はこの流れを代表する神学思想家、伝道者として広く認知されている。彼は、神の子イエス・キリストの受肉降世、十字架上の死と復活による人類の罪からの救済をキリスト教的宣教の中心内容と捉え、この信仰に基づいて日本における教会と神学思想の形成を推進し

たと評価されている。

植村の神学思想には、宗教（キリスト教）の超越性と反現世的性格と、その実在者との間の全人的、生命的把握に重点がおかれ、超越的な実在者（神）への信仰と贖罪が説かれている。人は、超越者との人格的愛によるつながりに基づき、そこから、力と生命を得て、この世への働きかけを行うものとされる。植村はこうした世界と実在者と出会う人間の場を、「靈性」と呼ぶが、この言葉は『靈性の危機』と題する書のあることが示すように、植村の愛好した言葉である。それは、「設らひ全世界を獲るとも、靈性の亡ぶることあらば、何の益かあるべき」と言うように、人間のもっとも大切なものと植村はみている。

本発表では、植村の基本的な神学的業績を踏まえた上で、その著作『靈性の危機』（警醒社、明治三四年）をテキストに、罪悪と贖罪理解を考察してみたい。

植村は、本書で罪悪の問題を主要な課題として随所に採り上げている。「現代の日本宗教界に最も不足せりと思はるゝ、は罪の感覚に非ずや」。罪悪意識の欠如は、良心が麻痺し、人が神へ自己を正すことのできない状態である。故に靈性愚鈍になり、人類の贖罪も得られないわけだが（＝靈性の危機）、最大の罪悪は神と人との隔絶状態であり、「神に遠ざかるものなり」として指摘されている。

しかし、植村によれば、人が救いを求めるのは自然の道理である故に、正しく罪を認識し、神への志を立てることができれば、イエス・キリストにより靈性が刺激され救いに導かれると贖罪へのステップを説き、救い主イエス・キリストの地位

や神との関係を詳述している。

こうした植村の贖罪論は、海老名弾正とのキリスト論論争からもうかがえるように、正統的な福音主義信仰を確立する上で大きく貢献したと広く評価されている。確かに、現世倫理と超越した世界と、究極の実在への確固たる信仰の主張は評価できるものの、植村の論述には、神認識に関する自然神学的なアプローチや、贖罪は神と人間の相互作用であるとの理解、希薄な復活論など、「福音主義的」という言葉だけでは規定できない問題も孕んでいる。

宮沢賢治とアンデルセンの宗教世界

——近代科学と民間信仰の統合——

大澤 千恵子

はじめに

アンデルセン (Andersen, Hans Christian, 1805-75) は、一八三五年『子どものための童話集』(*Enevold fortalte for Børn*)の第一巻を刊行したが、宮沢賢治 (1896-1933) は彼の影響を強く受けている。両者の童話には、それぞれの宗教性があると思われるが、民間信仰と近代科学という観点から、そこに描き出されている宗教世界について考察する。

民間信仰からの影響

童話は自然現象の神格化という神話的性質を持っている。賢

治の童話も子どもたちが「風」という現象に対して抱く怖れや親しみや知的関心などの交錯する心情が『風の又三郎』という神霊的存在をつくり出している。「ひかりの素足」の冒頭の檜夫の怖れは、自然の大きな力の前での人間の無力感や生命を奪われることに対する本能的な恐怖感であり、厳しい東北の自然に由来する原初的なものである。聞き書きという口実の固着による伝承形式、天地自然、動植物とせめぎあう原初的な関係性は、昔話の中で語られる世界観であり、自然を人間と切り離さないアニミスティックな信仰観を持つ民間信仰の世界とも共通する。

また、アンデルセンが多感な幼少期を過ごしたオーデンセの庶民は、北欧神話に見られるような土着の信仰とキリスト教との混濁であった。童話『天使』(“Engelen”, 1893)では、同心円状に広がる宇宙の中心に、北欧神話的シンボルではなく、すべてのものに恩寵を与える恵み深い人格の神がおかれている。そのことによって、宇宙そのものに貫かれた一つの意思を表現し、北欧神話的構造とキリスト教的神の愛を同時に描き出している。

近代科学からの影響

アンデルセンは、電磁気の発見者エアステッド (Oersted, Hans Christian, 1777-1851) と親交を結んでおり、童話の創作には、彼の自然科学的知識に基づく哲学の影響が大きい。代表作の『人魚姫』(“Den lille havfrue”, 1837)では、人間・精霊・神の三者が調和している。人魚姫は「自己犠牲」という形で自らの欲望を昇華させ、王子への愛を貫くという結末によっ

て、それまでの原初的な欲望のみを描いた浪漫悲劇的物語を超え、エアステッドのいう想像力の中の理性Ⅱ「美」を実現させた。

賢治も、『銀河鉄道の夜』では、銀河系の構造について物理科学的考察をしていたり、『グスコブドリの伝記』では、火山予知という先駆的な科学の夢を抱いていたりする。特に後者では、貧困の原因が「対社会」だけでなく、近代の科学的視座から「対自然」にも求められたことで、問題が普遍化されているために、科学的知識に誤りがあつたとしても創作における時代性の限界を克服している。また、同時に伝承の民話特有の抽象化や一元化からも解放されて、宗教的なモチーフは生き生きとした精彩を放つことが可能になった。つまり、童話・文学としても、宗教性においても、時間軸の固着性を克服しつつ、空間軸においても多元的な無限の可能性を持つ「四次元芸術」となったのである。

おわりに

アンデルセンは、土着の信仰とキリスト教とが混濁した空想世界と理性に基づく近代科学の統合から、厳しい現実を享受しつつもそれをつきぬけて原初的な感情から求めてやまない聖なるもの、唯一絶対なるものとしての神の愛を見出し、賢治は、現実には挫折した芸術・科学・宗教のすべてにおいて完成度が高まり、普遍性を有している。つまり、両者の童話の中では、統合による相乗作用が起こり、個々のもつ限界を超え、現実の中から生まれた想像力によって現実を再構築することを可能にしたといえるのではないだろうか。

権利と靈性——現代ハワイ先住民運動の中で

語られる「土着」信仰——

竹村 初 美

先住ハワイ人の主権回復運動は、合理的な側面と神秘的な側面の双方を、矛盾させつつ内包している。後者の側面は、ハワイ人のスピリチュアリティへの頻繁な言及というかたちで表れ、これが、運動を推進するための基盤のひとつを形成している。

こうした特色は、決して偶然生じたものではない。被植民地化の影響、とりわけハワイ人口の激減と、他民族との通婚による混血の進行という、歴史的事情によって生み出されたものである。「スピリチュアリティ」を強調する神秘的な言説は、こうした不利な条件を乗り越えるための戦略であると言える。

「数」の原理に基づく民主主義体制の中では、少数派である彼らは弱者となってしまう。混血の進行は民族的アイデンティティの構築を困難にする——こうした状況の中で、先住民だけが特権的にもつというスピリチュアリティを語ることが、困難の打開策として期待されているのである。

多人種との混血の進行の結果、人種・民族としての「ハワイ人」を定義することが困難であるというこの状況に対し、かれらは二通りの対応をとっている。

一つは、血統による定義の基準を緩和するという方法であ

る。たとえば祖先に一人でもハワイ人がいれば、彼(女)はハワイ人として認定される。この場合、ナシヨナリストの語るハワイ的なスピリチュアリティや「土地への愛」は、わずかなハワイ人血統によって先天的に保証されることになる。

もう一方は、血統による規定を放棄し、文化的な自覚や忠誠心を、ハワイ人としての資格とみなす方向である。この場合、「土地への愛」は、当人のふるまいなどによって後天的に得られるものとされる。

ハワイ人運動の反近代的な性格には、別の原因もある。西洋との接触以降、ハワイ人は被植民地化の過程で近代的な価値を強要され、それによりさまざまな不利益を被ってきた。宗教伝統の喪失や貧困、土地権の喪失や環境破壊など、その範囲はおよそありとあらゆる事象に渡る。そのような歴史を経てきたかれらの脱植民地ナシヨナリズムは、必然的にモダニズムのある側面への批判となった。かれらは近代化がもたらす人間疎外について論じ、その対極にあるハワイ人の「スピリチュアルな」価値観を呈示する。

こうした二分法的な主張の背景には、現代の第一世界の文化的環境や、西洋思想史上の伝統も関係している。つまり、第一世界におけるプリミティブズムやエコロジズムの称揚、そして先住民文化のロマン化が、かれらの権利運動に力を与えているのである。

ハワイ人運動のこうした反近代主義は、必ずしも技術革新を志向しない、あるいは時に敵視しさえするという、ナシヨナリズムとしては特異な性格を、この運動にもたらした。この運動

においては、主権要求運動が、しばしば帰農思想や反都市思想と結びつくのである。

さらにこの反近代主義は、かれらがこの運動を「大きな物語」の中で語ることを可能にした。近代文明の行き詰まりを説き、これに代わる新しい時代の旗手としての先住民という自己像を描くことで、政治的な権利運動が活性化されるという結果がもたらされたのである。

上記の諸点はどれも、現代の「宗教」観の上に——宗教進化的論的な枠組みが否定され、先住民が、かつては「未開」と貶められた自らの宗教伝統を、誇りをもって呈示することが可能になった現状の上に——成立している。ハワイ人運動をはじめとするさまざまな先住民運動は、このような文脈の上に、「スピリチュアリテイ」といった反近代的な要素を動員して、「権利」の獲得という近代的な目標の達成を試みているのである。

信仰をもたない人への宗教的援助

——スピリチュアルケア——

林 弘幹

がん疾患医療現場では「スピリチュアルな痛み」に対するケアの大切さが重視されだしてずいぶん時間が立つ。「身体的な痛み」は技術の発達により、ほぼ緩和できるまでになった。しかし、人が生きることの意味を考える時、「スピリチュアルな

痛み」は大きな課題となってくる。

今年（二〇〇二年三月）、かながわ・がんQOL研究会が開いた「座談 スピリチュアル・ケアを考える」において、がん患者さんの「自分はこれまで何も信心してこなかった。こんな私がいい形で死なせてもらえるでしょうか」「日常生活の中でお念仏は出てきませんでしたが、まもなく死を迎えるに際して不安のあまり、念仏をとなえしました。いま苦しんでいるのも、信心してこなかったからでしょうか」という言葉が紹介されていた。信仰をもたなかったことの痛み、これもまたスピリチュアルな痛みに他ならない。スピリチュアルな痛みとは「魂の痛み」とか「実存的な痛み」などと訳されているが、自分の存在の意味が問われている、そういう痛み。この痛みに対してどうケアできるのか、それが現在、医療現場で大きな課題となっている。そして医療者から宗教者にこの課題が問われている。

宗教者は、聖教の言葉を紹介することもさることながら、もつと力になることは、すでに仏道を歩み、往生を遂げた人（得道の人）がいた事実を伝えることが大切であろう。真宗の教えに生きる者にあつては、それは親鸞その人である。さらに、口にとなえる念仏こそ我らが往生できる道であり、それこそが弥陀の本願にかなうことである。

親鸞は『唯信鈔文意』に「仏説観無量寿経」の下部下生の文（汝若不能念）を引き、「五逆十悪の罪人、不浄説法のもの、病の苦しみに閉じられて、こころに弥陀を念じたてまつらずは、ただ、口に南無阿弥陀仏となえとすすめたまえる御のりなり」（二部漢字に変換）と述べている。この経文に注目し、

かつ解説を付した親鸞の胸中には、日常において、病に苦しむ人と常に身近に接していた様子を思い浮かべる。口でとなえる念仏こそ弥陀の願いにかけていることを言葉で言っても具体的な支援にはならない。「いのち」をともに生きていることつながりの上、患者さんに接し、スピリチュアルな痛みを聞くこと、ここに宗教的な支援があると考ええる。念仏申すこととスピリチュアルケア、それこそが弥陀の本願にかなっていることであり、念仏に生きた先人を訪うことが患者さんの力になり、先人の人生を敬うことになる。人が生きたことの具体性がここにある。

ところで、がん患者さんに限って言えば、がんを「克服」したとされる患者さんは一五〇万人いると報告されている。さらにその数は二〇一五年には二五〇万人に達するであろうと言われている（第七回日本緩和医療学会、二〇〇二年）。その患者さんは「キャンサーサバイバー」と呼ばれ、患者本人とともに家族の支援が今後、課題となってくる。「がん」のもつイメーヂは「死」を常に意識することは否めない。誰もが死とともに生があるのだが、「死」が意識を大きく占めることになる。医療を通して宗教も純化されてくる。

これからの医療を考えると、今こそ真（まこと）を宗（むね）とした医療を指向する時がきていると思う。真宗を「まこと」を「むね」とする〳〵と表現したのは玉光順正氏である。「まこと」を「むね」とする〳〵医療を考えると、あわせて仮の医療、偽の医療についても考えていかねばならない。緩和医療の世界において、今、「まこと」を「むね」とする〳〵医療の

探求が始まった。大きな課題が与えられたばかりである。

職場のスピリチュアリティ運動

——アメリカでの研究教育——

村山元理

九〇年代から北米で、職場の霊性運動 (Spirituality in the Workplace Movement) とも呼称できる現象が起きている。この運動を包括的にまとめたナッシュ [Nash, L 2001] によれば、スピリチュアリティとは「生活の質を向上させる聖なる力とのふれあい」(access to the sacred force that impels life) である。この運動はビジネスの領域に従来タブーとされてきた宗教やスピリチュアリティが侵入してきたことを意味する。本稿ではまずこの現象が起きた社会的・心理的原因について言及し、経営教育の現状にふれる。最後に世俗的スピリチュアリティとキリスト教会との非関連性という事態についてコメントし、聖職者の役割に警鐘を与えたい。

研究者たちによればこの運動の背景として以下の原因がよく指摘されている。第一に、八〇年代から九〇年代のビジネス界の激烈な環境下にあったこと。グローバル化する中で、急激な Downsizing やダウンサイジングは安定した職場を人々から奪い、創造性が枯渇した。第二に職場の指導的階層がベビー・ブーマー世代となったことである。伝統的な価値観にとらわれない彼

らの社会、文化的な影響力は高く、人生の半ばにたち、仕事や人生の意味を回顧するようになった。勤労観の変質である。第三に、長時間労働により、企業が共同体として機能することが強く求められていることである。内的な連帯感、職場の効率性を高める。第四に職場での活躍が高まった女性や若者がよりスピリチュアリティを重視する傾向にある。第五に、特に先進資本主義国では物質、科学技術文明が人間のスピリチュアルな側面を切り離してきたことへの反動から、新たなパラダイムが求められていることである。いずれにしろ、利潤重視以上の「意味の探究」が職場や経営者によって求められているのである。

またナツシュはビジネス・パーソンにおけるスピリチュアルな欲求を四つに分けて説明する。一、聖なる自己への急激な目覚め(魂) 二、究極的な秩序との調和(バランス) 三、共同体との結合(聖なる共同体) 四、宗教的に一貫した道徳(信仰に基づくビジネス倫理)

それでは大学の経営教育の中で、スピリチュアリティはいかに撰取されているのだろうか。スピリチュアリティの定義が多様なだけに、その教育内容も多岐にわたり、言葉として出さない研究者までいるほどである。ここで注目されることは教育者自身がスピリチュアルな欲求をもち、それが教育内容やそのプロセスに影響を与えていることである。そしてスピリチュアルな実践を支援する場合においてもキリスト教的でも二ヶア信条の強制のようなものではなく、東洋宗教やニューエイジも包含される。

さてスピリチュアリティとはもともとフランスのカトリック用語としてキリスト教の信仰実践の核心的なものを明示しており、キリスト教会が社会における道徳的源泉の役割を果たしてきた。近代アメリカ史の中でも、ポピュラーな形ながらピール牧師にいたるまでプロテスタント倫理がビジネス生活に影響を及ぼして来たはずであった。ところが、ビジネス・パーソンの深いスピリチュアルな渇きに教会は与える聖水をもっていないのが現状であり、ビジネスのグルたち(コンサルタント)が人々の渇きに潤いを与える役割を果たしている。

企業は共同体として第二の教会になる可能性がある。一方教会は教義に固執するあまりビジネスの道徳的問題に対処できないが、寄付も集まらず、衰退の危機にある。聖職者たちの神学的構想力が真に要請されるゆえである。

澤柳政太郎における宗教と教育

高橋 由記子

澤柳政太郎(一八六五—一九二七)は釈雲照(一八二七—一九〇九)の十善戒運動に在家信者として帰依し、かつ近代日本を代表する教育者として教育界、仏教界のみならず幅広い分野において宗教と教育を論じた人物である。

幕末の下級武士階級に生まれ儒教的家庭に育った澤柳が仏教に開眼した契機は、雲照の十善戒と大学以来の友人清澤(徳

永)満之の存在であった。特に雲照の十善戒はその実践をとおして大きな影響を受け、澤柳の宗教観を形成している。

澤柳の宗教観は「主体的に十善戒を実践することにより大きな安心を得ること」であり、教育者としても実践を重んじたように、仏教信仰においてもまず実践を重視した。この信仰姿勢は、同時代の啓蒙知識人の典型であった加藤弘之の非宗教的思惟方法に対して「安心を得るための十善戒実践の有効性を説く〔安心の捷徑〕一八九三」という駁論を立てていることにもうかがえる。

明治期の廃仏思想の克服をめざし雲照が唱えた十善戒は、ともすれば復古主義的な側面をもつ。戒律主義の主張は近代化が進展しつつある状況下、資本主義社会に対するアンチテーゼとなりうる。否定の倫理として「手枷足枷」と受け取られがちな戒律主義について澤柳は「未だ実行せざりし以前に比ぶれば大いに愉快を覚え幸福を増したるを感じり。(中略)真の幸福を知れり安心を得たりと信ずるに至れり」と述べている。自律的に戒を遵守しその実践過程において内省を深めていくことで宗教的人格の形成をなし、安心の域に達しうることを説いたのである。

人間にとって信仰心は必要不可欠なものであるとし、教育者として教師の資質にもそれを求めた澤柳であったが、学校教育に特定の宗教を反映させることについて非常に慎重な態度を崩さなかった。これは学校教育での特定宗派による宗教教育の否定であるとともに「個人の信仰の要求時期の問題」と「教授する人間の質的問題」という教育に関わる双方向的視点からの見

解が見られる。

澤柳が認める宗教的敬虔とは「自律的に獲得された信仰」に基づくものであって、集団的に統一された教育を施す学校教育の枠組みで行われることを退けている。

大正期に入ると澤柳の宗教思想に変化がみられる。第一次世界大戦後のことであり、澤柳が京都帝国大学総長を辞し、民間教育家として歩みだす時期とも一致する。戦後の不安定な世相のなかで信仰の必要を訴えたものであり、その背後には「人間の不完全さ」があり、知識、道徳では解決し得ない人間の迷いに對して宗教の必要性をあげており、宗教と教育との両立性を可能とし相補性をもつとする論の根柢となるのである。

澤柳は晩年期の一九二六年、初代学長として就任した大正大学創立式典で「聖く厳かな靈的な雰囲気が学ぶものを薫化し感癖するものがあれば」と述べている。それまでの十善戒実践と個人の安寧を尊ぶ姿勢から、人間の生きる「場」の重視へと視点が移行しており、さらに続けて「文明国をとおして過度の自我の覚醒を求めること」に警鐘を与え、利他精神に帰ることを望んでいる。近代化し競争原理が働く資本主義の社会状況下、澤柳が仏教信仰を個人の礎として捉え、仏教の利他主義を自覚し、内在化させることにより、深い洞察力をもって近代文明と対峙しようとする意志へと転化していった姿勢は澤柳の仏教信仰の結実点といえよう。

新渡戸稲造の修養論

——女性の修養を中心として——

森 上 優 子

日本における近代女子教育は、明治五年の「学制」に始まるとされる。明治政府は、婦女子の教育の必要性を強調しているが、このような状況の中で、ミッションスクールを中心としたキリスト教徒による学校教育活動は、女子教育を中心に展開した。新渡戸稲造（一八六二—一九三三）は、キリスト教徒として女性の啓蒙活動を行なっているが、彼は、女性の啓蒙に際して、学校教育活動にとどまらず、修養書を執筆して広く社会に訴えるなどその活動の幅は広い。本発表では、彼の女性のための修養論を、彼のクエーカー派を通じてのキリスト教信仰から、その特徴を明らかにしたい。

新渡戸の女性のための修養書として、『婦人に勧めて』（一九一七、東京社）と『一人の女』（一九一九、実業之日本社）が代表的なものとしてあげられる。この中で彼は、当時の女性が、精神的に自立していないこと、主体性が確立されていないことを批判している。彼は、女性に対して、「我は我なりと云ふ観念を以て我对天の操を守」という「ヴァーチカル」な関係の自覚を強調する。そして更に彼は、「日々に接する事物に對しての修養」、つまり、女性があらゆる状況に適應して日々を生き抜くための修養の重要性を指摘している。これは、キリ

スト教実践倫理から導き出されていると考えられる。このように、新渡戸の人間観の根底には、超越との関係、内面的信仰が大きな意味を持っていたのである。

次に、新渡戸は、女性の精神的な自立を、どのような形態で実現すると考えていたのか。彼は、女性に、「犠牲」と「献身」の涵養を強調している。これらは、キリスト教の教えのなかでも重要なものである。彼は、女性が、家庭内において、これらの精神を儒教倫理に基づく義務としてではなく、自主的に発揮することに高い価値を見出している。このように、新渡戸の啓蒙活動は、当時の日本女性の倫理観を儒教倫理からキリスト教倫理へ転換させることによって、当時の苦悩する女性の精神的な救済となつたのではないか。

新渡戸は、一八八六年以来、生涯を通して、クエーカー（Quakers）教徒であつた。その中心的な教義は、「内なる光」（Inner Light）が万人に平等に宿ることである。そしてその平等性から博愛の精神が生れ、クエーカー派は、その精神に根差した世界平和を目指すのである。前述のように、彼は、女性の發揮する「献身」、「犠牲」の精神によって、家庭の安定を図ろうとしたが、ここに彼の平和主義思想が現われていると考えられる。彼は、国家の基礎となる家庭を安定させ、「献身」、「犠牲」による国民の精神的な統合を図ることによって、平和国家の建設を目指したのではないか。それはまた、立身出世の道が閉ざされた当時の女性に対して、国家に貢献する一つの方法を提示するものであつたと言える。

近代曹洞宗における教育と修行

熊 本 英 人

本稿では、明治以降戦前までの近代曹洞宗における宗門大學教育と僧堂修行について扱う。これは、いわゆる宗教教育の問題としてではなく、雑僧教育、徒弟教育の近代化の問題としてである。

知られている通り、近代の教育は、教育勅語を基本とし、天皇を中心とした国体の明徴を図るものであり、宗教界の教育もまたその範疇から出るものではなかった。明治維新とともに、新政府は教育改革に取りかかり、明治四年に文部省を設置、翌明治五年に学制を布いた。これと相前後して、江戸時代以来の藩校、学林、塾、寺子屋などが、整理改革されていった。即ち、各宗派における徒弟教育もまた時勢に従うこととなる。特に、当初は、廃仏毀釈の影響などもあって、各宗派合同の学校なども設けられたが、最初期の動きについては今回は触れない。

いずれにせよ、各宗派とも、新時代における徒弟教育の制度を整えることとなったが、そこにおいては、各宗の宗旨（宗乗）、及び仏教学（余乗）に加えて、普通教育に重点を置いた教育が意識されていた。しかしここには、徒弟教育における学問と実践の関係が問題として浮上してくるのである。

明治以後の曹洞宗において、学校（学林）と僧堂の二本立て

の教育体制は、当初から問題を孕んでいた。明治二三年の曹洞宗教育令と同時に布達された「曹洞宗教育の方針」には、その第三として、「僧堂学林の会融を計る事」とある。すなわち、学林と僧堂の長所を取り融合して体得すべきことを打ち出しているが、このことは逆に、学林と僧堂の融合が必ずしも円滑でないことを示しているとも言える。

こうした傾向は、たとえば後に、昭和十一年、禅主学従論争となって表面化するのには、前回触れた通りである（『宗教研究』三二七拙稿参照）。しかし結局のところ、学林と僧堂のいずれが主かといった論争は、議論の本質が、教育論ではなく、僧侶としての存在そのものに直結していることが伺われよう。

実はここには、もう一つ大きな問題が隠されている。それは、僧侶の実子相続の問題である。すなわち、明治五年の僧侶の肉食妻帯解禁以来、明に暗に、僧侶の妻帯が加速度的に増えていき、それと同時に世襲制が広がっていったということは繰り返し述べているところであるが（拙稿「大正・昭和初期の曹洞宗における「寺族」問題——栗山泰音「僧侶家族論」とその後」『日本近代仏教史研究』二、一九九五年三月等参照）、それは同時に、出家主義教団の僧侶としてのアイデンティティーの喪失であった。そこにおいて、「生まれながらにして僧侶である」人たちに対して、社会的な苦やその宗教的解決について、宗門の教育制度はどの程度覚醒せしめているのかということである。いささか話が抽象的になるが、かつての、「学林ニ修学スル者ハ、動モスレハ心操澆薄ニ流レ、行履輕佻ニ失シ易ク、僧堂ニ参禅スル者ハ、動モスルハ思想頑陋ニ傾キ、行履沈滞ニ

失シ易シ」(曹洞宗教育の方針)という危惧は、そのまま現在にまであてはまる。それどころか、世襲制によって敷かれたレールの上で、学林(大学)に修学するにも確たる問題意識、目的もない軽佻、また、僧堂に参禅するにも、様式美と人間関係のみが目立つという沈滞は、決して杞憂ではあるまい。

今こそ、宗教的見地に立つてあらためて教育と修行の有り様を再検討再構築すべき時であり、そのためにも、近代教育史をさらに詳細に見ていく必要があると考えるものである。

参照・拙稿「禅主学従論をめぐる一考察」『駒澤大学仏教学部論集』三二、二〇〇一年一〇月。

神という次元

—— 物語完成法による宗教学教育の試み ——

安藤 泰 至

大学における一般教育としての「宗教学」の講義は、学問としての宗教学への入門というよりは、それまでほとんど宗教に關する公的な教育を受けてこなかった学生への、広い意味での「宗教教育」の場として考えることができる。宗教的背景を持たない大学における一般教育では、もちろん知識教育がその中心となる。この場合、宗教をめぐる学生の異なった関心の在り処、すなわち「宗教についての関心」と「宗教的な関心」にそれぞれ対応した「宗教に關する知識」と「宗教的な関心」に關す

る知識を一応分けて考える必要がある。前者は世界の様々な伝統宗教の歴史や、現代の世界における宗教状況などについての関心、後者は「人生の意味」、「神」や「靈魂」、「来世」の存在などに対する関心に対応しており、この両者のバランスをとること、それらが全く別の問題でないことに気づかせることは、しばしば困難や混乱を伴う(二つの方向の分裂は、いわゆる実証的宗教学と宗教哲学の間の裂け目にも対応している)。ここ数年、私の講義の際に用いている以下のケーススタディは、双方への関心、知識にまたがる架け橋として試みられたものである。まず、伝統宗教の歴史や背景、創始者の思想などについてある程度の時間をとって講義した後、以前に講義の最後に寄せられた学生の感想(宗教学の講義を受けて、いろいろ宗教についての知識は増えたが、結局神がいるのかどうかかわらなかつた)を伝えながら、「一体、神がいるとかいないとかいうことはどういうことなんだろうね?」と問いかけ、一つの物語を話す。それは、第二次大戦中にドイツ軍の捕虜になったフランス兵たちの間で行われていたあるゲームに關する物語である。同じ様な過酷な生活条件にも関わらず、ある部屋のフランス兵だけが異常に元気で礼儀正しい。このフランス兵たちは、自分たちの部屋に「世界一の美女」がいるということにしており、彼らの日課や生活における作法は、この美女への配慮を中心に組み立てられている。このことをつぎとめたドイツ人の所長は、この美女の引き渡しを命じた。最初フランス兵たちは拒否したが、さまざま脅しに屈せざるを得ず、結局、この美女を引き渡すことになったという物語である。ここで、この

美女が「いた」のか「いなかっただ」のか、それはどういふ種のリアリテイの問題なのか、この美女を「神」と置き換えればどうなるか、といったほのめかしを与えながら、各自この物語の続きを書いてくる、という宿題を課す。翌週にそれを集めて出てきたいくつかの物語をパターン化し、それをもとに、それぞれの物語をさまざまな形で比喩的に読めばどうなるか、ということを実美の宗教の歴史と絡めながらその後の講義を展開していく、というのがこの試みである。案の定、さまざまな物語が生みだされてくる。美女を失ったフランス兵たちがその後どのようなことになるのか、そのさまざまな展開をたとえばユダヤ民族国家滅亡後のユダヤ人たちの状況にスライドさせても良い。また中世的キリスト教世界が崩壊した後の近代人の意識にスポーツを当てても良い。また、本当に美女の存在を信じていた者（その顔が見えたり、言葉が聞こえてきたり）とあたかも美女が「いるかのように」ふるまっていただけの者が、共通の儀礼を媒介の一つにつながっていることをもとに信仰、儀礼、宗教集団の關係に切り込んで良い。美女を奪ったドイツ軍の間に美女ゲームが流行するといった物語から、近代における科学技術崇拜に触れても良い。こうしたさまざまな展開を通して、学生は二つの方向の関心の間にある程度の脈絡をつけることができるようになる、神や仏のようなものが人間にとつてある種のリアリテイをもった「対象（精神的な意味で）」になりうることを理解できるようになるであろう。

アニミズムと環境倫理

——「森の思想」は人類を救えるのか——

若林 明彦

「人間と自然の共生」という課題に対する思想的・哲学的取り組みにおいて、日本は欧米に比べて遅れていると言わざるを得ない。近年、欧米流の「環境倫理学」が注目され、それに関する研究が日本においてもなされるようになったが、その一方で、梅原猛・安田喜憲らの「森の思想」や岩田慶治のアニミズム論において、倫理学によつてではなく、日本の伝統的な思考を梃子により根本的な環境思想・哲学を提起しようとする流れがある。

環境問題を根本的に解決するためには、これまでの「人間と自然の關係」を反省し、両者が共生できるような形に再構築することが必要であるが、欧米の「環境倫理学」の展開を見ると、その方法はまず二つに分かれる。すなわち、基本的にはこれまでの人間中心主義を保持したまま、失われてしまった「自然への尊敬」という倫理観を回復させようとする方法と、完全に非人間中心主義に立つ方法である。後者は、さらに、自然の中でも個々の動物を人間同様に権利を持つ主体として認めようとする動物解放論・権利論と、生態系内のすべてのものの平等主義を唱える生態系中心主義やディーブ・エコロジーの二つに分かれる。

さて、「森の思想」は、同じく非人間中心主義の立場にありながら、「環境倫理学」のように「倫理」を軸にするのではなく、自然支配型西洋文明とは対極的に自然共生型の東洋的・日本的「エトス」(意識化されない精神的風土)であるところのアニミズム的思考を復権させることに焦点をあてようとしている。梅原は、環境問題の解決のためには、欧米流の倫理批判ではなく、文明批判が必要であると、これまで劣つたものとされてきた狩猟採集文化の世界観、自然崇拜のアニミズム、多神教の世界観こそがこれからの環境思想になるのだと説く。そして、日本文化は本来、アニミズム的な自然共生型文化である縄文文化(「森の思想」)をその基層文化としていることから、これからの環境思想の主導的な立場に立つていと主張する。しかし、それを明示するとされる日本人のもつ「自づから然りとしての」自然観(自然と人間の連続性)や自然に対する洗練された美意識は、「観念としての自然」に対してであって、中世以降、日本人は自然を共感する身体感覚を忘却しつつあることを「森の思想」は見逃している。また、「森の思想」は環境問題を解決する思想にはなり得えない。そもそもアニミズムの自然観は、情緒的に直観されるもの、人間が自然と身体において一体となっている生活の中から無意識に生み出されるエトスであって、それは思想(哲学、倫理)ではない。私たちの生活が合理主義的なものになっている以上、そのようなエトスをそのまま復活させることは不可能である。さらに、倫理的視点をもたない「森の思想」は、「世代間倫理」や「環境的正義(環境的公正)」については何も答えられない。もっとも、「森の思

想」がもっている、自然共生的エトスの復活というアイデアをすべて否定する必要はない。人間の欲望は、それを倫理的に制御できると考えるにはあまりにも大きくなりすぎている。アニミズムの自然観はそれを自動的に制御する力をもっている。私たちは、一方で権利概念を軸とした「環境倫理学」的手法を保持しつつ、他方で日常生活の中に「美しいイメージとしての自然」ではなく、「不快でやっかいな自然」を身体感覚として取り入れていくという意味でのアニミストになる、ということこそが有効なのではないか。

共生理論における本願

——教育にしめる立場への一考察——

桑原恒久

共生会の師表、椎尾弁匠は大乗仏典を三種に大別し、空経、心経、願経の三つに分かつ。そして、「空経とは諸法平等を説くもので、仏出世三眼中の慧眼に当たると、天地万有は空にして、縁起による理を教えるもので般若部の諸経がこれに当たるといふ。次に心経は実相の応の法界を説くものであつて、出世三眼中の法眼に当たり、我が心が真の進みとして現われる妙相であり、かつ有を破した上での相である。華嚴部の諸経、特に華嚴経がその代表である。最後の願経は仏心の完全に現われたもので、三眼中の仏眼に当たり、社会に覚醒進運をなすもので

ある。これは願として現われる。この三種の中、心の本質的最高価値が願であつて、これが即ち仏願である。阿闍仏国経や無量寿経がこれに当たり、特に無量寿経は一切法界の衆生を救う爲に普遍のかつ具体的に四十八願として仏の究竟を現わしたものであつて、釈尊の眞精神を示す代表的經典である。仏願が即ち仏教である（「願経について」と自説を展開する。つまり仏の本願の聖意と力用こそ、仏教の最勝智であつて、これが現実社会を目醒めさせ、衆生を導く根本の要因でもあり、仏教の目的そのものであるというのである。又「宇宙の發展が覺醒意思となり、願力の選択が四十八願意思となつた。」（「共生講壇」と示し、法身より具現化する大いなる意思の言辭的表象が四十八の願文となつているという理解を説示している。又「如来とは大自然であり、その大御力が法（ダルマ）として現われたのであります。この自然の命（意志）のままに生きることが如来の御心であります。…」として仏の本願の力用を大御力、この聖意を法として受け止めるべきこと、その導きのままに生きるべきであるという確信を表明しているのである。

それでは、以上の如き椎尾氏の評釈は、その教育論の中で、如何に示されることになるのであろうか。

椎尾氏は昭和三年より同十七年まで、衆議院議員を務めるが、その間昭和十二年に、大学教育改善に向けて質問した内容への政府（林銑十郎内閣）答弁を講評し、次の如く語っている。

「…その研究成果が実人生に到達せねばならぬ。…大学は人格の儀表をつくるのがその使命…その人格教養ができぬのは到

るところに真の大御力あることがハッキリ判らぬから…その大御力の下に常に働くならば弱き身も力強く動ける…」大御力の自確と聖意の顯揚こそ教育の基本的契機であることを、公の場においても強弁する。又椎尾氏は、『有信有業の教育』の中で「生きる、活かす」ことが教育の目的であり、「天地一切が生きてくる、造化の実相に相應するところに、教育の本質がある。…岩石草木一切自然の生きゆくところに学び、自らも生き一切も生きる教育を志すべきである」と示すのである。つづいて『法華経』法師品を援引し、「天地一切は生きるものであり、その中に我もまた生かされる。己が目覚め、己が喜ぶのは天地の力が目覚め天地の力が喜ぶのである。…」このように述べ、教育の依つて立つ原理を端的に説述するのである。更につづく章段においては、自然、精神、社会、大生と項分けし、各々を事理二面より捉え、かつ社会共同的、大生進化の上より理解せねばならないとする。そしてこの大観の上に立ち進むのが教育である。即ち宇宙自然の進化を完了するものが教育そのものである、と總括するのであった。

椎尾氏は仏教理念の本質を自然法爾の流れと捉え、空と縁起に基づく如来力（大御力、本願力）の衆生救済の導きとして信順する立場に立つ。教育とは、この自然の法力と聖意を適確に把握し、自らの内に再現することに他ならないと結するのである。阿弥陀仏の本願を説く經典を仏意究竟の智慧の顯現と見、その聖意と力用が、共生、進化という法界の理そのものの根本的誘因であるという理解に立つものであった。

踊り念仏の現象学

宮嶋俊一

一遍の踊り念仏については、これまで仏教学（時宗教学）、歴史学（日本中世史研究）、民族学（仏教民族学）など様々な分野で数多くの貴重な研究が蓄積されており、それらは一方で一遍や時宗の深い理解を促すと同時に、他方で中世の世界像・民衆像を明らかにしてきた。本発表もそれらの先行研究に多くを負うものではあるが、そのねらいのひとつは踊り念仏を祈禱行為という文脈の中に位置づけ、それをさらに比較宗教的研究へと開いていくための足がかりをつけることにある。そのため準備作業として、踊り念仏の身体論と空間論の重要性を指摘し、踊り念仏の現象学のための見取り図を描き出した。

「一遍聖絵」において、踊り念仏が描かれている場面はいくつかあるが、その中でも初期の踊り念仏を描いたと思われる「伴野（小田切）」の場面とその三年後の「片瀬」の場面を比較すると、(一)踊り屋の有無、(二)踊り念仏を行う人の属性（時衆だけか、俗衆が含まれるか）、(三)踊り念仏の形態（踊り念仏を行う人が輪になって比較的自由な身体の動きを見せているか、それとも円を描いて皆同じ様な身体の動きをさせながら、同方向へと移動しているのか）といった違いを指摘できる。このような両者の相違を踏まえて、「伴野（小田切）」の踊り念仏について考えてみたい。

「伴野（小田切）」において時衆と在俗者が共に踊り念仏を行っていることに注目する。後の「片瀬」と比較すれば明らかことだが、「片瀬」では踊り念仏のためのやぐら（踊り屋）が設けられ、時衆たちだけがそこで踊っており、俗衆が踊りの輪に加わることができない。つまり、踊り念仏を行う者と観衆が分け隔てられている。それに対して、「伴野（小田切）」では踊り念仏を行う者と観衆が同じ地平にあり、踊り念仏を行っている俗衆の中には、時衆の踊りにつられて踊り出した者がいたとしても不思議ではない状況が描き出されている。このような踊り出しが生じた理由を、「踊り念仏を行う者たちと観衆の間で身体の共振が起こった」と説明することも可能だろう。そしてそのような身体の共振によって、後述する踊り念仏場が形成されていったということである。

もう一点、踊り念仏に特徴的な側面を指摘しておきたい。それは、上述の特徴と関連するが、踊り念仏場が公共空間に開けた宗教空間であったことだ。「片瀬」と比較するなら、「伴野（小田切）」では、踊り念仏の「場」が突如として開けた。すなわち、踊り出したものと、それに引き込まれたものたちによって、踊り念仏の「場」が自然発生的に形成されたと考えられる。踊り念仏を行う者たちは踊り念仏のための特別な場ではない。彼らが踊り出した「場」こそが宗教的空間として開かれていく。その空間は、踊るもの／それを見るものという境界が判然としない、アモルフアスな場であり、さらにこのような空間が、時衆（＝信仰者）のための場というだけではなく、「他者と出会う場」という意味での公共空間である点が重

要だ。つまり、信仰者たちによって閉ざされた場ではなく、様々な他者が出会う場としての公共空間に宗教的空間が開けていくということであり、これは、踊り念仏の布教的性格を考えれば重要な意味を持っているといえるだろう。

以上述べた観点から、名号について再考していくことが必要だ。すなわち、名号が間身体的空間を満たしていた、ということである。踊り念仏においては、名号によって「私」と「他者」はつながれ、「吾々」が形成されていった。だからこそ、踊り念仏によって開かれた間主観の空間を宗教的空間として特徴づけることができる。つまり、それによって踊り念仏場は世俗的な集団沸騰状態とは区別されるような宗教的空間となっていたのである。

日想観における臨終概念

神居文彰

『観無量寿経』には、日輪を媒体として佛国土を観想する「日想観」が示されるが、観は *vipassana* を語源として、ものの本質を照見することをいい、心に浮かべる対象を持つものを初歩の観としている。つまり、対象を必要とする行為こそ、基本と本質をもとめたのである。支謙訳『大阿弥陀経』下巻には、衆生が佛の国土を見たいとを願ったとき、日没にぬかずき祈ることが説かれ、秦訳『悲華経』からは安楽すなわち極

楽と日没が同義に理解されていたことが知られる。

善導は『観無量寿経疏』定善義巻第三に三意を示し、方向性による日想観の由来と時期、人間性の省察と懺悔を提示する。

日想観は依報観であり仮想といわれるが、「西方の業を修」し「期する所はただ極楽」とする浄土信仰者にとって自ずと方位は重要視される。「西方」による太陽信仰とその運行による意識の関係や月輪観との精神的対比、落日と観想者との位置関係、さらに中国隱棲思想との関係は先学より示されるところであるが、近年の墳墓発掘調査は、日想観による追善供養の可能性、すなわち落日秀望の地への分骨が示されるに至っている。

このことは、『往生要集』巻中末「臨終行儀」で、死に繋がる病を落日に関係させる文脈を示し、二十五三昧会では「更に一合の之棺を置いて、須く闍維の備えとなすべきもの也」と病中における死後の準備、そして葬送へと連続して行われ、「勝地を占め、安養と名付く」墓所に葬ることや、「墳墓を西山の脚に占」める「花台廟」という墓所で、「春秋の時を以て会合の期」とすることと合致し、当該箇所が、景勝地かつ方位をともなった多くの自然描写とともに説かれることは興味深い。

臨終行儀にみられる一連の睡眠時における日覚めの儀礼は、日没において一日の始めとすることに連続し、そこに光明表現を連動させる。日想観による追善の成立は、「見仏」の観念とあわせて観想定立に近い時期に内在する観念であったとも考えられる。

中国の『仏祖統記』をはじめ、日本にも多くの日想観修行例が残されるとともに、『日本往生極楽記』三十八、『今昔物語』

卷第十五の右大弁藤原佐世妻など、日本において日輪を浄土や仏自体と解する文言が存し、別に藤原家隆などの臨終には日想観そのものが修されている。

真言系では、空海が菩提心院や四天王寺で日想観を修したと伝えられるが、『修験深秘行法符咒集』巻四には、各種「日待大事」による日輪の祈念が記され、空海が入唐時に修した口伝として「日待夕日禮法」が伝えられ、「日天大事」では朝日に向かつて修するとしながら、臨終の祈願を唱えている。特に「日禮作法」は、日想観と伝わり、「日想観」「日想観之大事」併せて臨終正念と滅罪を教導している。ここで舍利禮文を各々唱えるが、「入我我入」の語義と日輪の作用が相応して使用されたとも考えられる。

また、覚鑿『一期大要秘密集』第八決定往生用心門には、「病者の引く息に従つて、すなはち病者の口に入つて、皆日輪の相を現じて、…(中略)…日想を見て、日想観の文深義さらに問へ。即ち往生を得。」とし、湛秀の『臨終行儀注記』では、「臨終に日輪を見る」と示している。

浄土系では善導の教説が概ね教理・行法とも定説として定着する。彼岸の「日の拌み廻り」や、著名なところで遊行寺等では彼岸法要中に日想観修行として別時を実修する。

良忠『往生礼讚私記』巻上では、六時礼讚中なぜ日没を最初とするかの疑問に「定観を説くに日観を初めとなし、今経文に準じて日没を初となす」として日想観と関係づけて説明し、「日の出るところを云つて生と名づけ、没するところを死と名づくるをもつて、死地に藉つて、神明趣入するに、その相、助

便なり」と、日没に自己の死を投影している。すなわち、ひたれる光明の希求として、これら方位性を含む空間特性が臨終儀礼に表徴されていくのである。(註略)

日本における水陸会のかたち

阿川 正 貫

「水陸会」とは現代中国仏教における最大の法会の名である。本稿では、新出資料、京都市龍岸寺蔵「無遮水陸大齋記」(以下「大齋記」)から、日本に伝わった水陸会の形式・内容について、中国の現行のものとの違いを指摘する。同寺住職・江島孝導師のご厚意に謝意を表す。

「大齋記」一巻は卷子本。龍岸寺にはほかに水陸の大画図一軸が伝えられており、その画図に添えられた縁起・図解である。本文は漢文体、ただし訓点を付す。内容は二段に分かれ、前段は印・中・日における水陸会の縁起、後段は図相の解説である。跋文(ここのみ白文)があり、「元祿第六」(一六九三)「良照義山識」とある。義山(一六四七—一七一七)は江戸中期の浄土宗の著名な学僧。「大齋記」が彼の真撰か、また自筆かというのも一つの問題だが、他日に譲る。

本文前段は、まず北宋の宗暉の「水陸縁起」(宗暉「施食通覽」所収)に依つてインド・中国の水陸の縁起を述べる。インドは「面然経」の要約、中国は梁の武帝に始まる水陸会の説話

である。日本については、推古天皇十四年（六〇六）七月十五日に「盆祭の節会」を行じたことをいう。それは「設、嚴壇、於殿上、供、百味五果諸香諸燈、而供、養諸仏諸聖天衆地類、並設、嚴壇於庭下、供、一切所有美食、供、養世間迷倒邪神餓鬼荒靈人魂。」というもので、現行水陸会と単純には一致しないが、諸仏から邪神餓鬼までを広く供養する点は同じである。また、斉明天皇三年（六五七）七月、盆会を宮中に設け、同五年七月、詔して都中の諸寺に修せしめた、これより天下の諸刹はこの会を設け、兼ねて「水陸齋」を修した、とある。中国における水陸会の発祥は九世紀後半頃と見られるので、この部分は事実とは認められないが、梁武の時に水陸の起源を求める説話からすれば、日本伝来を推古・斉明両帝の頃とするのは辻褃としては合っている。

後段・図解部分は、図相が五つの部分から成ることを言うが、うち第一の「所供養衆」で「蘇軾並びに楊鏐の水陸の像贊（ともに前出『施食通覽』所収）に依って上下各々八位に分かつ」とあるのが注目される。この上下堂各八位という席数は、のち各十席に、さらに現行のように上堂十席・下堂十四席へと増加してゆく。南宋の志磐撰・明の祿宏重訂の『法界聖凡水陸勝会修齋儀軌』では各八席を各十席に改めた旨が記されているので、図相中の各八席というのは北宋代の古い形式である。また、各八位の内容は蘇軾・楊鏐のものと同じであるが、下堂第五餓鬼のところ、焰口・曠野・訶梨底母を挙げているのも注目される。本来水陸会は「面然經」「焰口經」を典拠とする焰口餓鬼に対する施食で、系統を異にする曠野と訶梨母に対する

施食は含まないのであるから。以上二点が「大齋記」に描かれる水陸会の特徴である。

なぜこうなったのかと考えると、もちろん中国乃至日本で実際にその形の法会が行われていた可能性もあるが、図相の第二以下の部分で、崔広度なる者の話、金山寺の仏印禪師の話、歐陽文忠公脩の話が描かれているという事に留意したい。これらは「施食通覽」にある挿話で、即ち「大齋記」は同書中の文をかなり取り入れている。「施食通覽」中には「面然經」「焰口經」のほかに「仏化曠野鬼神縁」「仏化鬼子母縁」の二文があり、また仁岳「施食須知」智円「出生図紀」にも曠野鬼と訶梨底母を祭ることが出る。同書は施食全般についての経疏挿話を収録したものであるが、これらが収められているのだが、「大齋記」の画図の画家（または撰者）がこれをそのまま水陸会と結びつけてしまった可能性もあろう。他日別の資料が出れば、上記のことを念頭に置き確認したい。

大念仏と挽道場

神崎 寿弘

戦国期の摂津・河内地方には、在俗の上人を中心とする大念仏の集団が活動していた。『私心記』天文十一年（一五四二）には、「大念仏上人」が摂津平野で練供養を修したこと、『辨旧記』慶長十二年（一六〇七）には、河内国の上人が大原勝林院

において大念仏を執行した記事がみえる。本稿では平野大念仏寺・河内佐太来迎寺・摂津浜村源光寺を中心とする三つの集団における「上人」と「道場」について考察する。

【平野大念仏寺】『大念仏寺四十五代記録井末寺帳』（寺蔵）によると、開山良忍上人が融通念仏を感得、六代に渡り相承、百四十年間中絶の後、法明が八幡大菩薩の神勅で上人号を継承した。彼に帰依した檀那たちは、六別時（下・八尾・高安・石川・錦部・十ヶ郷）を形成した。上人の選出は、法明の遺言で各別時講から鬪により選出された六名が、再度本尊如来前にて鬪を取り、引き当てたものが、大念仏寺の上人となったとこのことである。

この鬪による選出は、修観興善（第八世）から覚意良観（第四十五世）の間のこと、この期間「大念仏寺」は、現在地に堂舎が建立される元和元年（二六一五）まで、上人の在所に移動する「挽道場」であった。

また、各別時講の中心道場は「辻本」と呼ばれたが、この「住持」も鬪で選出され、挽道場であった。ところで、『融通大念仏龜鐘縁起』（柏原市西光寺蔵）では、法明を「在家人道」の身ながら、「大念仏宗」を再興した「上人」であるとし、

因に此鐘相伝の念仏の行者、末代大念仏の上人と号すへしとの勅定也、依之当时に至るまで、代々参内に不及、無智の、在家人道を大念仏の上人と号するなり。（傍点筆者）

と述べて、大念仏宗とは、「在家人道」の集団であること、由来を明らかにしている。

【浜村源光寺】『摂州西成郡南中嶋融通念仏宗由緒書』（寺蔵）

によると、源光寺は、「融通大念仏宗」と「本尊」を中興開山法明上人より相続する。往古は富島庄三昧院と称し、別時融通大念仏を執行していたが、明応年中（二四九二—一五〇二）に現寺号に改めた。

永禄年中（一五五八—一五七〇）の教真上人から慶安元年（一六四八）に死去する円清上人までの八代の「上人」は、中嶋大念仏宗別時門徒の中より、本尊前においての籤次第で、落髪法体したものが上人となった。上人の在所に本尊・宝物が移動し、上人は「本尊阿弥陀を本寺と守」ったことより、上人の在所を「大念仏寺」と呼んだとする。

これより源光寺は「上人隨身講坊」とされて、上人の相承が途絶えた期間、源光寺の看坊が「上人代」となり仏事を勤めていた。なお源光寺は、慶安元年から天和三年まで「無住無本寺」となったので、看坊には「浄土宗之僧慥成を抱置」いた。

【佐太来迎寺】『来迎寺縁起』（寺蔵）によると、法明上人が、八幡大菩薩の夢告により拜受した阿弥陀三尊を嫡弟誠阿が相承し、河内国茨田郡に一寺建立したのが、来迎寺の濫觴である。

「当山従往古村々互引移候旨」（寺蔵）によると、誠阿が貞治六年（一三六七）遷化以後、正保三年（一六四六）までの二十八代間は、平野大念仏寺と同様に、上人の在所に来迎寺が移転（挽道場）した。現在地への堂舎建立は、本文書の作成者慈光上人（第三十世）代のことである。

上人の選出は、「八幡相承大念仏宗歴代諸祖」（交野慈光寺蔵『来迎寺一件書』所収）によると、第二世の益阿誠愚から第二十九世光阿良慧までは、来迎寺直檀家の中で「床仲間」と呼ば

れる三十四軒の内、「禪門に成り有之者」から鬮により決められたと記している。このような事例からも、戦国期の大本仏宗の組織と活動は、一向宗の毛坊主、宮座の頭屋制度と共通する点があり、非常に興味深いものがある。

善寶寺開基妙達と龍神信仰について

渡部正英

龍澤山善寶寺は山形県鶴岡市にある。曹洞宗三大祈禱所の一人で、龍神信仰の寺として知られている。善寶寺では檀信徒組織の他に、龍道大龍王・戒道大龍女の両大龍王尊祈禱祈願を中心とした信者の組織があり「善寶寺龍王講」という。

記録には明治十三年に「下川龍王講」が発足した事に始まるが、現在の龍王講は昭和四十年に組織されたものである。龍王講は講中・団体から個人の信者までの組織で、善寶寺に事務局を置き住職が講長となっている。加入者名簿は龍王殿奥の院に奉呈されて祈念される。その信仰圏は北海道から関西に至り、海運・漁業関係が多い。「龍王講だより」(三二号)では特別講員は一三九七五人である。基本的には龍王講信者がそれぞれ善寶寺に来て祈禱を受けるが、代参の形を取る場合もある。元三朝大祈禱、四月十七日～二日には龍王講大祭が盛大に行われ、各地の有力信者の要請に地方へ出向いて「出開帳」と言われる出張祈禱会が行われる。龍王講の勧募に善寶寺の担当専使

が担当地域の講員を回り祈禱を行う。

祈禱の他に講員や魚の供養を行う。五重塔建立(明治二六年)の祈願も「魚燐一切の供養」であり、祈禱と供養が一体となった信仰がある。この事は今回の課題となった。

善寶寺開基妙達は妙達和尚、妙達上人と呼ばれ生没不明である。鶴岡市矢引の宮泉寺(真言宗智山派)に墓がある。「僧妙達蘇生注記」「本朝法華験記」「三宝絵」などによれば、都で修行し、法師となり天曆五年九月十五日、妙達山に龍華寺を建て籠り法華経を誦誦し山中修行を始める。五穀だちの後、天曆九年に入定する。定に入り死して七日後に閻魔王の元からよみがえる。父母が地獄の苦しみにあったのをみて閻魔王に救いを求めた事が切っ掛けになり、「人ヲワタサムトイフ誓ヲオコスベシ」(「三宝絵」)とあるように人々の死後の生まれ先を地獄から兜率天に「ワタス」誓願を閻魔王に約束する。

この辺の事が詳しいのが『三宝絵』の中巻末尾にあり『僧妙達蘇生注記』の影響が言われる「妙達和尚ノ入定シテヨミガエリタル記」(旧東寺観智院本、文永十年、東京国立博物館蔵)である。善行の經典書写供養で兜率天などに生まれ変わる事を説き、悪行は九頭龍や大蛇に生まれ変わると説明する。妙達の「ワタス」誓願は地獄に落ちた者や龍や蛇、狐の姿になった者が兜率天に生まれ変わる事の助けが目的である。

兜率天は弥勒菩薩の住所とされる。善寶寺には丈六の弥勒菩薩像石仏がある。体部は後の像造だが、頭部は妙達との因縁が伝えられる。龍華寺の竜華は弥勒仏が五六億七千万年後下生して竜華樹の下での説法と関係があり、妙達の入定して蘇った

ことと重なりあい人々は弥勒浄土の兜率天に往生する願いから「ワタス」誓願を受入れ、それが都まで伝わったといえる。悪行の例として取り上げられた龍や大蛇を「ワタス」誓願で救うことは、救われた龍にあやかりたい人々の願いと重なり信仰が生まれていったものと考えられる。

『三玉絵』は当時、仏教教育の教科書的に読まれたといわれる。そこに加わった「妙達和尚ノ入定シテヨミガエリタル記」は入定と「ヨミガエリ」をもって伝え、善悪の後生を見聞し、地獄などに落ちた人々を「ワタス」誓願の意味を説者に伝える妙達の様子は、当時の山中修行者の行動をよく知らせている。

善寶寺は文安三年に太年浄椿が龍華寺の跡に伽藍を復興したものである。善寶寺開基妙達の足跡は妙達山や弥勒菩薩などいろいろ濃く残されている。入定に対する信仰や弥勒信仰も現在の龍神信仰の歴史の中に祈禱や五重塔建立祈願「魚鱗一切の供養」などの供養の意味付けとして伝承されている。そこには龍神信仰の一つの歯車として残り、信心し続けている善寶寺の信者の祈願する行動を知ることができた。

奄美・沖縄民俗宗教における魄の概念

加藤 正春

人間の身体に、種類の異なる複数の霊的存在が宿るといふ觀念を多元的靈魂觀念と呼ぶならば、古代中国の魂魄觀念はその

一例である。人が死ぬと「魂氣は天に帰り、形魄は地に帰る」という『礼記』「郊特牲」の記述は、『中国古典文学大系第三卷』四四九頁)、生きている人の身体に、魂と魄という二種類の霊的存在が宿るとする二元的靈魂觀念を語り、さらに、それが人の死によって身体から離脱することを語っている。

沖縄の靈魂觀念を検討した桜井徳太郎は、沖縄に、これとは別の形の二元的靈魂觀念をみいだしている。それによれば、沖縄では、生者の身体にイチマブイと呼ばれる靈魂が宿り、死体にはシニマブイと呼ばれる別の靈魂が宿ると考えられている。両者は、人の死に際して前者が身体から離脱し、その後の身体(死体)に後者が独立に発生するという関係にある(『沖縄のシャマニズム』一九七三、一八七―一八頁)。したがって、ここで桜井が指摘するのは、二種類の靈魂の同時存在ではなく、繼起的存在という形の二元性である。

次に桜井は、ヌジファと呼ばれる靈魂の抜きとり儀礼を検討し、シニマブイの性質と儀礼の意味を次のように論じた。それによれば、死体に宿るシニマブイは無限に分化してあちこちに飛遊し、この世の事物に附着する性質をもつ。この世の事物に附着したこの分化靈は強い靈威をもつので、それを抜きとり、あの世に送りこまねばならない。そのための儀礼がヌジファである(桜井 同、一三八―一九二頁)。

平敷令治はその著書『沖縄の祖先祭祀』(一九九五、六六―八頁)のなかで、桜井の指摘したこのシニマブイの性質が、魄の概念に相当するといふ。平敷によれば、死の直後のシニマブイは本体靈と浮遊靈に魄に分化し、後者は死体から離脱して死

の床などに付着する。そして、ヌジファ儀礼によってそこから引き離され、墓に送られる。その後は、死体（遺骨）に付着して長期間、墓内にとどまる。その時点で、遺骨を他の墓に移そうとすると、墓内の遺骨の安置地点にその浮遊霊が残留してしまふ。したがって、それを抜きとり移動させるヌジファが行われる。

平敷のこの指摘のもとに死後の儀礼行為を検討すると、死の直後にシニマブイ本体から分化して飛遊し、この世の事物に付着する靈魂の他に、家屋や墓のなかで、死体の安置されていた場所が付着する靈魂の存在を抽出することができる。それは、死体からの飛遊・付着ではなく、死体（遺骨）と床面ないし地面との接触を通じて、死体から直接に移動・浸透するような存在のように思われる。平敷が魄とするのは、この靈魂のようである。

このことに関して、中国古典で魄が地に帰るといふとき、魄の身体離脱が死の間隙であると想定すると、それは死の床の下の土に降下し、そこに滞留するという理解が可能である。それならば、死体の下の接触面に残留するという沖繩の浮遊霊の觀念は、中国古典の魄の觀念とある程度類似するかのようである。また、中国の民俗のなかでは、魄は墓にまつられるという。それがいつからなのかははっきりしないが、沖繩の残留浮遊霊はヌジファ儀礼によって墓に送りこまれるので、おそらくこの点で、両者に大きな違いはない。

したがって、死体が安置された場所に残留する靈魂を魄とみることが可能である。ただし、この見方はシニマブイから分化

する靈魂をさらに二つに区分する立場であり、その三分にはかなり微妙な側面がみいだされる。また、この残留霊を魄（沖繩的な魄）と把握すると、中国魂魄觀念との対比で、魄の觀念の理解がむずかしくなるようにも思われる。この点は、中国魂魄觀念を一つのモデルとして、奄美沖繩の靈魂觀念のいくつかの側面と対比させて、検討を進めていく必要があるように思われる。

東日本の媽祖信仰

窪 徳 忠

海上安全の守護神として著名な中国の媽祖の伝説や信仰については、已に二、三の精緻な研究が発表されているが、私は彼女は一〇世紀後半に福建省の賢良港で誕生、生家は一般に伝えられるような官僚の家ではない漁家で、生前は女巫だったこと、死後多くの靈験を表わしたので官民の信仰を得、沿海各地に多くの廟が建立されると共に、宋以後の歴朝から屢次にわたって夫人、天妃、天后などの号を下賜されたが、天上聖母の号は朝廷からの下賜ではなく、道教側の創作らしいこと、媽祖・媽祖婆との称呼は閩南語ではお母様の由だが、日本語でいえば、江戸時代から大正期まで庶民の間で使われていた、親愛の情をこめた「オッカサン」が最適らしいことなどを考えている。

福建地方の地勢が農耕に不適のため人々が多く海外に出たのに伴って、媽祖信仰も台湾、東南アジア、インド、南北米、ヨーロッパなどに伝わり、パリにまで媽祖廟が建立されている。

日本では、現在私の知る範囲では沖繩、鹿児島、宮崎、長崎、兵庫、大阪、岐阜、神奈川、千葉、茨城、栃木、群馬、青森の一三府県下の約三〇〇カ所で、寺社に合祀か独立で祀られているが、本日は青森県下北郡大間町の媽祖信仰について紹介する。

大間町の媽祖信仰の伝播過程については、大間村長伊藤五左衛門が出身地鹿児島県野間岬所在の野間神社奉祀像の分身を元禄九年（一六九六）自宅の氏神に奉遷したとする『天妃大神社録』や『大間浦の記』の説と、同年同人が茨城県那珂湊から勧請したと説く、青森県東通村不動院蔵「田名部輪中修験由緒」や『御領分社堂』の説とがあり、現在後者が有力である。第二説では、五左衛門は寄港地で媽祖像を造らせ奉安したことになるが、自己出身地の信仰を持ち込んだとみるのが自然ではなからうか。又不動院文書は媽祖は太宰府経由で茨城にきたと説くが、実は明末に浙江省西湖畔の永福寺に避乱隠棲の東皐心越が、延宝五年（一六七七）正月澄一覚竜の招きで媽祖像などを奉持して長崎の興福寺に入ったが、宗派の關係で幽閉された際、徳川光圀の配慮で江戸小石川の水戸藩別邸に移り、水戸三の丸を経て天徳寺に入る。そして媽祖の利益を知った光圀が漁民の利を守るべく、元禄三年（一六九〇）現北茨城市磯原に、同五年（一六九二）那珂湊にそれぞれ廟を建立したのであった、文書の記述には全面的信用がおきかねる。

一方、鹿児島県野間半島周辺には中国からの帰化人もおり、

野間神社奉安の神体には中国の媽祖伝説が絡んでいて付近一带に媽祖信仰が拡がっている。従って、出身者五左衛門が遠く大間町へいくには海上安全のため媽祖を船上に奉安するのは当然であろう。以上のことから私は、大間町の媽祖信仰は鹿児島県から持込れたのではなからうかと推定する。

五左衛門宅が寛政五年（一七九三）に大間を訪れた菅江真澄が「牧のあきつゆ」に画いているように小高い場所だったので、廟は入港船の目当てとなり、漁民の信仰を集めた。幕末か明治初年に村に寄付され、明治六年（一八七二）現在の稻荷神社に合祀されたが、人々は「天妃さん」とよんで親しみ、戦前は祭日には漁民は掃除に、小学生は先生引率で参詣した。媽祖はこの地方の巫者につき、最近設置された原子力センターにも祀られているから、信仰はかなり一般化している。前町長の青森市在住の知人で台湾出身者の参拝が機縁となり、台湾に名が知られたので、町民の間から信仰振興の機運が生じて、平成八年（一九九六）雲林県北港鎮の朝天宮に有志が赴いて姉妹宮の盟を結んで、その分身、繞境に必要な祭具一切を授与されて帰国し、同年七月二日〜三日に盛大に「天妃大権現遷座三百周年祭」を挙行、町内を繞境したが、爾來祭りは昔日の盛況さを取り戻しつつあり、漁獲量は二、三倍に増加したとき。御利益は大漁、海上・家内安全、病気よけとされている。

第八部会

抗日運動と日本宗教

——抗日運動批判の宗教的論理——

辻村 志のぶ

一九三七年七月七日、日中の中で戦端が開かれるとほぼ同時に、日本仏教連盟は内閣の方針を支持し、拳国一致して報国の義務を尽くす旨の声明文を発表した。そして報国活動の一環として始まったのが、抗日運動に参加、あるいは運動を非難することに消極的であるという理由で中国人僧侶を弾劾する動きである。本稿では、日本仏教側のそのような動向と中国仏教側の対応を検討し、両者の仏教観と国家観を分析する。

日中仏教間では、それぞれが所属する国家の立場を日中戦争が「仏教で容認されている自衛のための戦争」であるのか「仏教が決して容認しない侵略戦争」であるのかをめぐって議論が平行線をたどり、また日本仏教側によって「大慈悲」「怨心平等」「一殺多生」などの言葉が軍事行動の正当化に用いられる一方で、同じ「大慈悲」という言葉を用いて太虚が日本仏教の非を説くなど、仏教の概念に関する対立が続いていた。

しかし、両者がほぼ共通した見解を持つている事項もあつた。それが日本的「大乘仏教」の特殊性と有効性である。日本の「大乘仏教」の特殊性と有効性は、日本の仏教団体である

「明和会」が中国仏教側でどのように受け止められていたかに端的に現れている。

「明和会」は大森亮順、椎尾弁匡などといった仏教徒有志によって構成された超宗派仏教団体で、当時最も積極的に抗日運動批判を展開していた。発足時から支部を師団の敷地内に設置するなど軍部とのつながりが深く、共同して国防に努める意思を明らかにしていたが、盧溝橋事件の後は軍部招待会を開き、ますますその傾向を深めていった。

明和会の活動について中国仏教界が注目した点は、会と軍部に表される日本仏教と政府との親密な関係と、中国仏教と政府との関係が大いに異なっていたことであつた。『中外日報』一九三七年七月二十七日号に掲載された、「我が明和会の活動に中国佛教会の衝動 日本同様全国佛教徒を集め対日佛教護国団結成」という記事で引用されている『上海佛教日報』の社説では、「中国に於ては政府が佛教を見ること一種の骨董品を賞玩すると同様であるが、日本に於ては然らずしてその協力を求めて実利を得んとしてゐるのであつて両国政府の心理は実に格段の相違がある。そこで我が佛教界に於ても政府に対し佛教と政府との合作を促し、各地に佛教徒を集合して佛教護国団を組織し以つて対日諸問題を研究調査し且つ政府要路を教導して仁王護国経儀軌によつて莊重なる護国法会を執行せねばならぬ」として、日本仏教と同じような仏教と国家の關係性を模索することが示唆されている。

また、『中外日報』一九三七年九月十四日号に掲載された「日本人の犠牲的精神は実到大乘仏教の影響だ」と題した記事

では、太虚が主催する『海潮音』一九三七年八月号の平正著、「佛教教育と国防」という文章が引用され、そこでは日本の国防政策的教育に着目、「一、国家及び民族全体の能力を培養し個人を犠牲にする崇高なる精神を発揚する 二、反国家的個人主義排除……等々。右のうち日本教育が如何にして犠牲的精神を養つたかは大いに参考とすべきだが、……幾多の原因があるけれども実には大乘佛教の影響であることは事実である」と分析し、国家との関係に着目して日本仏教の特殊性を「大乘仏教」の影響であるとしている。この日本仏教が実行し、中国仏教が積極的に評価する日本的「大乘仏教」が、国家を相対化し、時には対峙することをあらかじめ拒絶した仏教であることは明らかだが、東アジアにおける近代仏教のあり方を議論する際に、ここで言われている「大乘仏教」とはどのようなものであるかを検討していく必要がある。

植民地期朝鮮における朝鮮宗教観

——高橋亨を中心に——

川 瀬 貴 也

植民地期朝鮮において、当時の日本人学者はどのような「朝鮮宗教観」を持っていたのだろうか。

本発表では、当時京城帝国大学教授であった高橋亨（一八七八—一九六七）の朝鮮宗教（仏教）観を見ていこうと思う。

彼は「李朝仏教」という大著を執筆したり、朝鮮人についてその特質を本質主義的に述べた『朝鮮人』という小冊子などを執筆しており、当時の「学識者」の知のあり方を検証するには適切な対象と思われる。

ここでまず簡単に高橋の経歴を見てみよう。高橋は一八七八年新潟県に生まれ、第四高等学校を経て、一八九八年東京帝国大学文科大学に入學、一九〇二年文科大学漢文科を卒業した。大学卒業の翌年、大韓帝国政府の招聘で、官立中学校備教師として渡韓した。一九一〇年には、朝鮮總督府宗教調査嘱託を命じられ、朝鮮各地の古書、金石文の収集に励むようになり、これが彼の後の研究の基礎となった。そののちは朝鮮圖書調査嘱託、京城高等普通学校教諭、大邱高等普通学校校長などを歴任し、彼が四二歳、即ち一九一九年末、文学博士の学位を取得。論文題目は「朝鮮の教化と教政」（内容は朝鮮の信仰と思想に関するものらしい）。そして一九二六年、京城帝国大学教授に任命され法文学部朝鮮語学文学第一講座を担当、一九三九年までその地位にあった。一九四一年に帰国。一九五〇年、天理大学朝鮮学科学科教授に就任、朝鮮学会を設立しその副会長となった。一九六四年まで天理大学教授兼おやさと研究所第二部主任の職に就く。一九六七年死去。

高橋が朝鮮總督府学務局からの依頼で執筆した『朝鮮人』（朝鮮總督府学務局、一九二〇年）は朝鮮人の性質を本質主義的に語ったもので、このような小冊子が出版されたのは、おそらくその前年の「三・一独立運動事件」が、日本官憲をして朝鮮人の特色を探る必要性を感じさせたためと推測できる。

高橋はこの小冊子で様々な角度から朝鮮人を研究することの必要性を説いているが、特に彼の専門に近い文学・哲学・宗教面からの分析に重きを置くべきだと主張している。しかし歴史については、「朝鮮史」の存在自体を否定するような発言をし、美術や文学に対しても朝鮮の独自性を認めず、全てにわたって中国の影響下から脱したことはないかと判断している。哲学に關しても形而上的な思惟は中国から来た朱子学しかなかったと述べ、これまた同様の価値判断を示している。

では、宗教に關してはどうだったのか。彼は「朝鮮仏教」と呼び得るようなものが誕生さえしなかったと述べる。朝鮮仏教なるものはない、と断言するような学者が、後に『李朝仏教』という大著を著すというのは、皮肉でなく、植民地主義的な「知」のあり方、帝国主義と結託した「知」のあり方を物語っているように思われる。まず、支配地域の文化を徹底的に知り尽くそうとする欲望。そして「朝鮮文化の存在そのものの否定」は、その上部に位置するとされた日本文化への同化を肯定し促進するイデオロギーであつただろう。

高橋の説は、ある意味あまりにもあからさますぎて、サイードの「オリエンタリズム」論を持ち出すほどのものではないという印象を受ける。実際その通りであろう。高橋のような論の運びは、過去のイメージ（独自文化を持たない朝鮮、というイメージ）に、いかに驚くほど現在の支配の欲望が投影されているか、という一つの「症例」である。これもまた、一つの『創られた伝統 (invention of tradition)』と言えるだろう。しかし戦前、戦後を通じて「朝鮮学」の中心をなした人物の一人で

あつた高橋亨のある意味の「凡庸さ」が、未だに我々の目の前に「横たわっている」のである。

朝鮮時代の崇儒斥仏政策と仏教界の動向

——疑經と関連して——

元 永 常

この小論文は、朝鮮仏教を新しく解釈するための一つの試みである。

朝鮮時代（一三九二—一九一〇）の崇儒斥仏は徹底的に王権からの意図的な政策によつて行なわれた。特に朝鮮の初期約百年間は、残り約四百年間の対仏教政策に決定的な基盤となつた。高麗末に輸入された新儒学派と朝鮮の政權は、国作りの新しい秩序を設けるために、その儀礼を尺度とした現実倫理秩序を立てながら仏教を相手に鬮異端の論理を実行した。その政策の中心になるのは、宗派の併合、度僧制の廃止、経済制裁などである。本格的な斥仏として太宗は、新旧京に各宗の一寺、各道の牧府に禪教兩宗一寺ずつ、各郡縣に禪教兩宗中一寺を残し廃寺させ、また一定の規準以外の寺院は廃寺し、一一宗の二四二個の寺だけを残した。次の世宗は、生き残つた七宗の宗団を禪教兩宗に併合させた。成宗は度僧制の廃止、燕山君は僧科制度の廃止、中宗は兩宗の寺まで撤廃させた。無論経済的な制裁は、このような斥仏と共に平行しながら行い、仏教側の経済力

は極限まで陥った。

このような斥仏は、世宗の後半、世祖、明宗の前期を除けば、三武一宗の法難を超え、仏教の歴史で一番長かった未曾有の法難である。その原因は、王権にイデオロギーを提供した新儒教側が、高麗時代（九一八—一三九二）の信仏の影響を受けた王室の信仏を非難しながらも徐々に斥仏を主張していたからである。一方民衆側の信仏への根強さは、世宗のハンブル創製直後のそれによる仏典編纂まで繋がる契機を与え、それを度外視しては新朝政策を行なうことの難しさを裏返しすることにもなる。ここで仏教側では、麗末鮮初に活躍した涵虚（一三七六—一四三三）、一時的に両宗制、度僧制、僧科の復活を行なわせた普雨（一五〇九？—一五六五）、朝鮮中期の白谷（一六一七—一六八〇）、蓮潭（一七二〇—一七九九）などがいるが、儒仏一致論と上訴によって訴えるしか道がなかったのである。

そして論者は、この暗黒期は、高麗時代約五百年間のイデオロギーを担ってきた仏教自身の勢力の弱体と共に、新しい道を探る時期でもあったと思われる。それを整理して言えば、政教分離による仏教の自立化、庶民の仏教信仰への活性化、民間信仰と伝統思想などの吸収に伴い自己正体性の確立、朝鮮の新秩序に要求された現実倫理としての身体に対する礼に対抗して、生老病死に関わる精神的な反動に深く関与できるような宗教性を、改めて確立する立場を模索する契機が出現したといえる。

この中で議論されたいのは、儒教と真言系疑經の流布が朝鮮時代に盛んに行なわれたという点である。例えば、『父母恩重經』とか陀羅尼系の仏典の流布である。『父母恩重經』は疑經では

あるが、仏教の現実を目の前にして、新儒教に対抗しながらも、庶民の信仰心を高めた。それに伴って『目連經』などの孝関係の仏典が普及していたのである。今までの調査によれば朝鮮時代だけで、八〇個ほどの『父母恩重經』の開板がほぼ全国の寺院で行なわれていたことが分かった。それも山中仏教になった朝鮮時代後半に活発になっていく。また陀羅尼系の經典は、民衆が今まで保ってきた民間信仰を吸収する役割を果たしていることが分かる。無論疑經系の經典が主流を占めているが、その中には、身近な生活との深い関係を持つ仏典が多いのである。

このように朝鮮仏教は、王朝の斥仏政策とは別の次元で生き方を探っていたといえる。それは、宗教本来の役目であり、朝鮮半島に仏教が入ってきた時から蓄積した大乘仏教としての精神と伝統が改めて蘇るようになったといえる。そして朝鮮仏教に対する今までのテーマである廃仏史、護仏史、仏教経済史などの研究と共に、仏教界の内面の動きを注視しながら、その信仰の変貌、或いは体系も綿密に研究していく必要があると思われる。

王羲之の権威化による影響

——史料から研究におよんで——

高井恭子

一 はじめに

王羲之は、一般的に書道の能書として知られている。しかし一方で、中国古代仏教や美術史にも関与することが知られ、多面的な活躍を果たした人物であったと推測される。しかし、その真跡の所在をはじめとして詳細は不明な点が多い。

筆者が以前おこなった王羲之という人物の再評価によれば、王羲之という人物は、唐朝太宗の歴史書整備活動で能書の権威付けをされたばかりか、三教（儒教・道教・仏教）に関わる人々の間で尊重された可能性があることを明らかにした。特にこの権威付けを、「文字と書人のきまり」として、文官が則つて踏襲することには注目できる。筆者がこの問題を宗教の視点から考察するのは、この情報を承けた史料が権威的性格を有する可能性が高いと見るからである。

二 王羲之をめぐる先行研究

書道史上の王羲之は、従来より疑う事なき「書聖」であると評価されてきた。歴史上にはその遺跡の真贋が論究されてきたが、その立場を権威化し覆されることはなかった。このことは、王羲之の名がその書跡を臨模したとされる書・典籍にも十分な威力を持たせていることにも認められることができる。先行研

究には、そのような王羲之の権威付けの構造を明らかにするものはなかったといえる。

近代、経史学の内藤湖南氏は、王羲之が画論史上においても認められていた人物であることに注目した^①。これに始まり王羲之における書以外の活躍に注目され、道教史上においても次第に多く論究されるようになったのである^②。

三 新たな問題点

王羲之の像に象徴されるデータは、真偽を疑われても存在自体を否定されることがなく、これを承けたすべての典籍に対し、王羲之で象徴されるのと同傾向の政治的な権威・拘束力を付与している。筆者は、従来の研究が正史の歴史書を補欠する史料に因ることに注目する。つまり、権威的性格を有する史料で研究された成果は、史料が提供するあらたな王羲之の像を保護する可能性を生じ、王羲之の評価付けを確定しにくくしたのもそうした事情があると見るのである。画論上の王羲之は、その典型的な一例ではないだろうか。

四 結語

王羲之の権威化は、以上から正史の歴史書に基づく色々な情報に大きな影響を与えていると見る。例えば、歴史上では王羲之の書法を修得したという中国や日本の宗教（政治）家が多くの書画跡・典籍を残している。それらは、王羲之の系譜を継ぐとの理由から重要視されることも少なくない。そこにこそ権威的性格が存在すると見る。今後はその一々の事例や、それを作り上げる宗教理念との関係についても順次報告していきたいと考えている。

註

- (1) 参考論文、内藤湖南(虎次郎)「支那繪畫史」(『内藤湖南全集 第十三卷』筑摩書房、昭和四八年所収、三三頁)。
 (2) 参考論文、拙稿「王羲之の権威化——経史と書道史の間で」(『桜花学園大学研究紀要』第四号、桜花学園大学、平成一四年)。
 (3) 参考論文、拙稿「集篆金剛般若波羅蜜經」をめぐって」(『黄檗文華』第一二〇号、黄檗山萬福寺文華殿、平成一三年所収)。

『大覺國師文集』から見た

義天の思想背景について

鄭 世 成

韓国の天台を開いた大覺國師義天(一〇五五—一一〇一)は高麗時代文宗の四番目の息子の王族出身であり、歳壽引で中国の宋に留学し、韓国天台思想の基礎を確立するのである。特に澄観と宗密、新羅元曉の思想は義天の思想形成に多大な影響を与えた。本論考では『大覺國師文集』の義天の思想背景を窺うことを目的とする。『大覺國師文集』第一巻の「…以謂起信唯識二論、是性相兩宗之樞要、學人之所宜盡心…況清涼有言、性之與相、若天地日月易之乾坤、學兼兩轍、方日通人…」と、義天は澄観の思想によって性宗・相宗の兼修を論じた。第十九卷

十二の「…馬鳴龍樹光前世無着天親繼後塵、逐末雖云宗有異歸元無奈道還均…」と、馬鳴は大乗起信論、龍樹は中論の著者であり、無着・天親は唯識の大家である。義天は性宗、相宗、空宗を一致する会通精神を窺うことができる。第十三巻の「…此之五乘、是學佛者之所宜盡心之大概也、十善五戒人乘也、四禪八定天乘也、四聖諦法聲聞乘也、十二因緣緣覺乘也、六度萬行菩薩乘也、以言乎人乘與孔之道同歸、以言乎天乘共老莊之學一致先民所謂修儒道之教可以不失人天之報…其域後之三乘出世之法…」と、義天は五乘を論じ、人乗は孔子の教えに、天乗は老子と莊子の教えに、三乗を出世間の教えに比喩した。即ち、義天は仏教と儒教、道教の会通を示導した。第三巻の「…分三重於法界華嚴之旨現焉開二門於一心起信之義着矣、事兼二教暢孔李之玄樞禪會兩宗明秀能之秘旨…」と、三法界は華嚴經の重要内容であり、一心二門は起信論の核心であり、南宗禪、北宗禪と会通し、孔子・老子の思想から儒家、道家と会通することを論じた。第十九巻「…知師早繼圭峰志、圓覺場中萬事閑、大施門開無壅塞、道心終與世途違、區區末學君知否、九分癡禪競是非」と、義天は圭峰宗密の『圓覺經疏』を重視し、当時の仏教状況を批判し、教・禪の葛藤対立を解消するため、問題意識を持ち、教・禪を会通するため次に論じた。第三巻の「…奇圓覺等言以現一心之本…總斯三義皆依一法、一法者圓覺二字是也…若出其法體亦起信中一心是也…」と『圓覺經疏』の大義を『大乘起信論』の三大義に比較し、両者の意味が同じであると論じている。第十九巻の「…海印森羅處塵塵大道場、我方傳教急君且坐禪忙、得意應雙美隨情即兩傷、圓融何取捨法界是吾

郷……と、真理を自覚するとは、教と禪は一であり、分別心の執着である。本是法界はそのまま自身の安心入命処であると存じた。第三巻の「……夫法無言像非離言像則倒感執言像則迷眞……故使學教之者多棄内而外求習禪之人好忘緣而内炤竝爲偏執俱滯二邊……語默不失玄微動靜不離法界者唯我圭峰祖師一人而已……」と、義天は宗密の『圓覺經疏』の影響を受け、言語を離れることは禪宗の病弊であり、言語に執着するとは教宗の病弊であるとして禪・教一致を主張し、元暉の和諍思想を重要視した。第十六巻の「至如慈恩百本之談唯拘名相臺嶺九句之說但尚理觀、雖云取則之文末日通方之訓、唯我海東菩薩融明性相、隱括古今和百家異諍之端得一代之公之論……」と、元暉を法相宗の慈恩大師、また、天台大師と比較しながら仏教の論争を和解し、衆生と共に生きる元暉の和諍思想の優位性を論じる。

結論として義天は高麗時代の時代的状況を認識及び指摘し、澄観、宗密、元暉の思想の影響を受け、禪・教の紛争対立、また、教宗の性宗、相宗の対立を克服すると共に、当時代に流行した儒家、道家の思想を仏教にするために天台宗を開いたのである。

後漢期葬送儀礼における祭神

——香港中文大學蔵「序寧」簡——

池澤 優

中国では近年も出土文字資料の発見が続いている。それらは考古発掘による出土品だけではなく、盗掘によるものが香港等に流れて知られるに至るといふことが少なくない。本発表で扱う香港中文大學文学館蔵「後漢建初四年序寧簡」もそのような盗掘品の一つである。この木簡は以前から存在は知られていたが、昨年発刊された陳松長氏「香港中文大學文物館蔵簡牘」により始めて全貌が明らかになった。

「序寧」簡は一九八九〜九四年の間に香港中文大學が購入したこと以外、出土地・出土状況は一切不明であり、内容から後漢の建初四年（西暦七九年）のもので、一カ所から出土したのは間違いない、程度のことしか言えない。当然、真偽の疑問があるが、字跡からは偽とは言えないようである。全部で十四枚からなり、小振りの木牘に小さな文字で複数行にわたって書いたものと、細長い木簡に大きな字で一行のみ書いたものの二種類がある。今までに類似のものが出土したことはなく、紀元後一世紀の葬送儀礼の習俗、信仰された神霊の名、語彙などの点で全く新しい情報を与えてくれる、極めて希有なものである。

序寧簡の紀年は「建初四年七月朔／十二日」（A類）、「七月十二日」（B類）、「七月廿日」（C類）、「八月十八日」（D類）

の四つがあり、この四類はそれぞれ一定の体例を持っている。それを分析することで、以下のような状況が浮かび上がってくる。七月一日、田氏の母序寧は病になり、平癒のために序寧の息子夫妻と子、および「皇弟君呉」によつて灶君、外家西南諸子社に祭祀が行われた。祭祀は恩寵を得たと判断されたが、その甲斐もなく、序寧は七月十二日に死亡した。それを承けて、張氏諸子社、田氏の社などの神に、続いて八日後の七月二十日には巫を雇つて東北官保社、大父母丈人田社、男塲女塲司命君などに脯と酒を供え、八月十八日、趙明なる者に命じて正体不明の神を祭っている。簡文はここで終わっているため、祭祀が更に継続したかについては不明である。

七月一日の段階では祭祀の目的は序寧の病氣平癒にある。つまり、戦国楚簡の卜筮祭禱記録や『儀禮』既夕「乃行禱于伍祀、乃卒」と同様の状況である。七月十二日に序寧が死亡すると、祭祀は連続しつつも、その意味づけが「禱を言うところ」は、死者は謫を厚くせず、生者は責母せもからんことを」（第二条）に、即ち死者の冥福と遺族の幸いに移っている。「生人不負責、死人毋謫」は後漢後期以降に流行する陳墓文に頻出する表現であり、序寧簡の基本的な性格が鎮墓文と類似することを示している。死者の行き先を「天公の對するところ」とする表現は、死者が天に召還され一種の審問を受けることを示唆しており、それは死者が「謫」せられる可能性があるという認識と関係しているであろう。死者が祭祀の祈願を「持ちて天公の對するところに行く」ことによつて実現されるとされているのは、生前であれば神々を媒介に恩寵の力の発現を求めるのであるが、

今や死者として直接神々の世界に入り、直に「死人は謫母からん」こと、幸福を訴えることを示している。その中に「生人は責を負わず」という願望が含まれていることは、死者と生者の運命をパラレルなものとして捉えていることを示すと共に、死者を一種のメツセンジャーとして利用することで遺族も天に由来する恩寵にあずかろうとする構造である。文末の「券書明白」という表現は、この構造を一種の契約として効力を發揮させることを示している。

序寧簡に表れる神々がどのような存在であるのか、まだ不明の点が多い。しかし、それは葬送儀礼と平行して、死者の冥福のための祭祀が既に紀元一世紀の段階で行われたこと、それが死を一種のチャンスとして生者の幸福をも求めるという意味で、死者との縁切りを主な傾向とする鎮墓文とは対照的な方向を持つていたことが指摘できるであろう。

古代中国祭祀の基本理念と

五行思想について

栗原圭介

原始漢民族の祭祀の起原は、有史以前に遡って存在していたに相違ない。それが有史期に及んで、文字を開発したことに依り、文化の進展に伴い、史乘の必要性を得て、周末先秦の如き驚歎に値する許多の文献を作成したのである。今日私どもは其

の利に与り、殊に思想形成に深く尽力したと考えられる聖賢人の学殖に至っては頗る深谥と云う他はない。

ところで祭祀が発達を見るに至った要因を思うに、『禮記』祭法第二十三の冒頭に次の一文がある。

祭法、有虞氏禘黃帝而郊嚳、祖顓頊而宗堯。夏后氏亦禘黃帝而郊鯀。祖禹。殷人禘嚳而郊冥、祖契而宗湯。周人禘嚳而郊稷、祖文王而武王。とある。鄭玄の注に、禘郊祖宗、謂祭祀以配食也。とある。これに依れば、祭祀の起原と制度化に至る進化の過程 (the process of evolution) が克く判る。有虞氏〔禮記〕明堂位第十四に詳悉してある。) を筆頭に原初祭祀の系譜が以上の如く記載してある。

郊の信仰

『禮記』郊特牲第十一に、天垂象、聖人則之。郊所以明天道也。萬物本乎天。人本乎祖。此所以配上帝也。郊之祭也、大報本反始也。

郊の祭祀成立の目的、及び其の人道上の存在意義を知ることが出来る。

祭祀の対象は、大別して天神・地祇・人鬼の三種がある。この祭祀と五行とは直接関係は見られない考えられない。けれども五行は其の範疇が頗る広汎に及んでいることから、神概念と全く無縁であるということは無いのである。其の実質は追って述べる。

五行の記述は諸文献に見えているも、最も詳悉してあるのは、『尚書』卷第七、周書、洪範であろう。洪範の意は、洪は大なり。範は法なり。天地の大法を言う。とあることから判

るのである。其の由来に關しては省略する。先づ序説として、初めに曰く、五行。次の二に曰く、敬用五事。三に曰く、農^{オクケルニ}。用八政。四に曰く、協^{カチラフニ}。用五紀。五に曰く、建^{タツルニ}。用皇極。六に曰く、又^{アツカニ}。用三徳。七に曰く、明^{アキラカニスル}。用稽疑。八に曰く、念^{オモフニ}。用庶政。九に曰く、嚳^{ムカフニ}。用五福。威^{オスレニ}。用六極。以上は九疇の綱にして、天が人をして、嚳^{オモフニ}。勸^{オモフニ}せしむる所以にして、天に在つては惟五行。人に在つては惟五事を以て五行を參う。此處において天人合すと云う。

一に五行。一に曰、水。二に曰、火。三に曰、木。四に曰、金。五に曰、土。五行の特性・機能として、天一生水。地二生火。天三生木。地四生金。地五生土。此の水火木金土者、五行の生序にして大皞配木。炎帝配火。黃帝配土。少皞配金。顓頊配水。この故に五行之神、有盛徳大功、充乎宇宙。故稱爲帝。

『左傳』昭公二十九年に、木正曰句芒。火正曰祝融。金正曰蓐收。水正曰玄冥。土正曰后土。

そこで『禮記』祭法第二十三、祭法、の鄭注に、孝經曰、宗祀文王於明堂、以配上帝。明堂月令、春曰、其帝大昊、其神勾芒。夏曰、其帝炎帝、其神祝融。中央曰、其帝黃帝、其神后土、秋曰、其帝少昊、其神蓐收。冬曰、其帝顓頊。其神玄冥。有虞氏以上尚徳。禘郊祖宗、配用有徳者而已。自夏已下、稍用其姓代之。先後之次、有虞氏・夏后氏・宜郊顓頊。殷人宜郊契。郊祭一帝、而明堂祭五帝。小徳配衆、大徳配衆、亦禮之殺也。

以上鄭玄の見解は、祭祀と五行を基本とした五帝を黄土神を

中央の后土に、これを圍繞する四方神を配した宇宙論的に昊天を圓丘に祭祀した王業の方式を明示している。

大連の宗教状況

芦名裕子

調査した大連市の宗教状況の報告であるが、大きな宗教施設はなく、他の大都市のように、宗教施設が觀光地になるほどの建物は無い。十九世紀後半まで小さな漁村にすぎなかった新しい都市であることが一因であろう。

中国の道教の現況を調査研究する拙者にとつて、大連市は道廟もなく、道教が信仰されていないことが明らかであった。寺院も郊外にあり、市内には、カトリック教会とプロテスタント教会と清真寺があるのみである。

大連市には、次の宗教団体がある。天主教愛国会・仏教協会・基督教三自愛伝道委員会・基督教協会・清真寺民主管理委員会・遼寧省大連市民族委員会である。

大連市は東北都市の中心都市なので、東北地方全体の宗教状況も概観する。

中国の東北地方は、戦時中は、日本が侵略した地域であるが、戦後は日本人にとつて、未知の場所、宗教状況の詳細は不明である。東北地方は、一九一一年の辛亥革命まで、漢民族以外の民族が支配する地域で、高句麗・渤海国・遼・金・後金

などの国家が起り、多民族の住む地域である。

本報告は道教・儒教・漢訳仏教という中国宗教が、東北地方ではどのように信仰されているのかを明らかにするための第一歩である。

道教に焦点を置くと、東北地方には、瀋陽市内の張氏帥府に関帝廟があり、郊外には太清宮（全真道龍門派の道観）がある。丹東の西南約百キロの所には、大孤山古建築群があり、上廟・下廟があり、下廟には、天后宮や関帝殿がある。鞍山には千三百年以上前から寺院や廟があつた千山がある。吉林省の吉林には、北山公園と龍潭公園に関帝廟がある。チチハルの龍沙公園にも関帝廟があり、牡丹江の興隆寺（南大廟）にも関帝殿がある。

清の乾隆帝が創建した寺廟が多い。

とくに、関帝（関聖帝君）は華僑に信仰されており、大陸では華中・華南で信仰され、華北ではそれほどないのだが、極北の東北地方にも関帝廟がある。漢民族以外の民族、とくに、満州族と朝鮮族がどの程度信仰しているのかを知るには東北地方での調査で明白になると思われるので、次回の課題にしたい。

最後に実際に調査した青島と大連の比較考察をしたい。

青島と曲阜を含む山東省は道教と儒教の発祥の地である。今回は青島市と嶗山を調査した。こちらの詳細な報告は次回にするが、青島市と大連市を比較考察すると、興味深い結果になった。

青島市は、新石器時代の遺跡があるほど、歴史が古く、郊外

にある崂山は道教発祥の地である。一八九七年には、ドイツの植民地となった関係で、市内には、ドイツ人によって建てられたカトリック教会とプロテスタント教会がある。湛山寺と清真寺もある。道教発祥の地ではあるが、市内には天后宮があるのみで、道観や道廟はない。孔子廟は建物はあるが、閉鎖している。大連市も海に面しているが、大連市には、天后宮や媽祖は信仰されていないようである。

本報告は大連市と青島市の調査報告と、東北地方の宗教状況の考察を通して、中国の宗教状況の一端に迫った次第である。

唐宋期の文学におけるマニ教

—— 外来宗教の受容の側面から ——

常 塚 聴

中国宗教史におけるいわゆる「外来宗教」を論じる場合、漢代の仏教の伝来の場合を除けば、それを基本的に一過性の流行と捉え、一時的にある種の異国趣味的な興味を持たれることはあつても、長期的には中国宗教、あるいは中国文化全体に大きな影響を与えることはなかった、という視点から論じるのが一般的である。

ここでは、主として唐宋期の小説類の中に見えるマニ教をめぐる言説を取り上げ、外来宗教が中国社会という場においてどのように認識されていたのかという側面から考察を試みたい。

『太平広記』所引『報応記』の「呉可久」は、唐代の長安を舞台として、漢人のマニ教徒の夫婦が登場人物として登場する説話として注目される。このことは、この説話が生産され、消費されていた場において、長安に住む漢人のマニ教徒という存在が実在の有無にかかわらず了解可能なものであったことを示唆している。

また、死後に蛇に転生したマニ教徒である妻が夫に追善供養を求め、金剛経の功徳によって救済される、という展開からは、仏教がマニ教を「邪教」として自らの救済論の中に取り込んでいたと見ることができ、マニ教とマニ教徒の存在は無視されておらず、救済されるべき異端として仏教の世界観の中に位置づけられていたことがうかがえる。

『稽神録』にみえる「清源都將」という説話には、ある種のシャーマン（巫覡）的な職能者としてマニ教徒とみられる人物が登場する。この点からは、その場においてマニ教と何らかのシャーマン的な活動とが結びつけられて認識されていたことがうかがえる。この説話を巡る場においては、マニ教徒と巫者と同列に扱われており、マニ教徒は民間信仰の担い手である巫者と同様にこのような怪事に関わりを持ちうる存在として認識されていた、という点がこの説話からは指摘できるであろう。

『独醒雜志』には、「喫菜事魔」と「南法」といわれる一種の呪法との関わりに関する記述がある。「喫菜事魔」という語句がマニ教を狭義では指すものであることから、マニ教とこの種の呪法との間の関わりが多くの人に認識されていたことがうかがえる。

興味深い点は、この呪法が狐と関わりのあるものとされていることである。中国の民俗社会において狐が「化ける」、あるいは「人を化かす」と考えられていたことはよく知られているが、狐は「化ける」際に北斗あるいは月を拝する、という記述がしばしば見られる。そして、中国におけるマニ教徒の儀礼についての記述においても、しばしばこれと類似した「月を拝する」という記述が見られるのである。

このことからマニ教徒が何らかの呪法を用いると語られていた場において、マニ教と民間信仰との間にある種のイメージの連関があったとすることができる。

このように文芸作品の中におけるマニ教の姿を見ていくと、マニ教という外来宗教に対する中国社会の認識は、しばしばいわれるように国家の宗教政策に関わる政治的側面のみで構成されていたとは必ずしも言えないと考えられる。マニ教をはじめとする外来宗教は唐末の会昌の廃仏の際に弾圧を受け、また特にマニ教は北宋末の方臘の乱を契機として反社会的宗教結社として禁圧されたという政治的側面とは別に、中国社会、特に民俗社会は外来宗教を自らの世界観の中に取り込んで理解しようとしていた、という側面も見取ることができるのではないだろうか。

中国のチベット研究における

「活仏」について

廣池 真一

中国のチベット研究における「活仏」に関する論文の件数や時期が中国政府の活仏に対する対処と連動していることから見て、現在の「活仏」研究の隆盛は中国政府の対活仏政策の重視に原因があると思われる。

また、これらの研究では、「活仏」という言葉の解釈、最初の活仏は誰か、などの点で異なる意見があるものの、「金瓶掣籤」に対する評価では一致している。これらの研究によれば、清代に制定されたこの制度によって活仏転世制度が中央政府の管理下に入ったのであり、この制度は中央政府のチベットに対する支配権を体現しているという。

一九九五年五月にダライ・ラマが十四世中国政府に先駆けてパンチェン・ラマの生まれかわりを認定した時、中国政府はこれに猛烈に反発し、活仏認定の際の最高権威は中国政府にあるとした。「活仏」研究の多さと金瓶掣籤に関する中国の学者の意見の一致はここから来ている。中国政府がこの問題にこだわったのは、活仏認定の最高権威が中国政府にあることは、中国政府がチベットに対する主権を有していることの証左だと見なしているからである。

これらの「活仏」研究では、現代中国の「活仏」に対する処

遇は、清代以来の伝統に則ったことだとされているのである。しかし、清による活仏の認可が行なわれていたと言っても、それと近代以降の政府による活仏認可と異なるのである。中国中央政府（とされるもの）が「活仏」に対して発した時代の違う文書を比べてみると、前近代のものが皇帝の普遍的な権威を表現したものであるのに対し、近代以降のものが政府のある特定の領域に対する主権を前提としたものであることが分かる。

さらに、九〇年代以降の中国政府による活仏認可は、民国期のそれとも、改革開放が始まるまでの共産中国とも異なる現在の中国政府のあり方を体現していると言える。

確かに、「金瓶掣籤」と中国政府のチベットに対する主権を結びつける考え方は以前からあった。ただし、共産党政権が王朝を擬制して活仏の認可を行なうのは九〇年代に入ってからのことである。五〇年代に政府関係者が活仏の坐床典礼に参加したときでも認可や冊封は行なっていない。

かつて共産主義者のチベット学者は、「政治」の面では「金瓶掣籤」を評価するが、その有神論的な「世界観」の面では評価しないというスタンスをとっていた。中国共産党は王朝国家の後継者であるとともに無神論を標榜しているという二面性を持つが、現在のチベット研究では「世界観」の面でも「金瓶掣籤」を評価している。中国政府の「活仏」認可へのこだわりは、共産主義が魅力を失った改革開放後、相対的に歴史、文化、伝統といった分野による国家統合が強調されるようになってきたことと関連があると思われる。「活仏」転世の問題はマジョリティの自己表象の問題でもあるのである。現代中国の

「活仏」研究は、そのようなナショナル・カルチャー創造の環境であるといえよう。

アティーシャのもう一つの

『中観説示』について

望月海慧

チベット大蔵經のテンギユル「中観部」には、アティーシャに帰される二つの『中観説示』が収録されている。一つは『中観説示』(D. No. 3929, 4468, N. No. 3315, 3317, 3372, P. No. 5324, 5326, 5381)であり、もう一つは『中観説示・開宝篋論』(D. No. 3930, P. No. 5325)である。『中観説示』の奥書きや『テプテルゴンポ』の記述によると、二つのテキストは著者がラサに滞在している間に、パヴィイアの「思釈炎」のチベット語訳の副産物として著されたものである。また前者には、同時代のプラジュニャーモークシヤによる註釈『中観説示註』(D. No. 3931, N. No. 3318, P. No. 5327)がある。

次に二つのテキストを比べてみる。小さなテキストである『中観説示』は、「二諦説」から始まるのに対し、長い方の『開宝篋論』ではその主要テーマが「発菩提心」であり、短いテキストが長いテキストのエッセンスをまとめているという関係ではない。両者に共通する部分は、最初の部分にあらわれる、三昧に入る際の「心地よい座具に座り」という具体的な記述と、

「心」と定義の「色がなく、形態を離れており、不生であり、自性により輝いている」という記述のみである。同じ著者が同一時期に著した二つのテキストに同じ記述が述べられていることはごく自然なことである。この部分の両方のテキストの構成は、まず三昧に入り、心を統一し、一切法が無自性であることを認識するというものであり、ほぼ同一である。ただし『開宝篋論』は、この後に「発菩提心」などの大きなテーマが続いている。これらのことから両者の関係を考えると、まず著者にとつての「中観の概説」とは、三昧を通して一切法無自性の認識である。小さい方の『中観説示』はこの部分がテキストの全内容になっており、他方『開宝篋論』の方は、テキストの最初の部分にこのことが述べられるものの、そこに説かれるテーマはさらに広がり、結果的に『中観説示』とは全く異なるテキストであるような印象を与えている。

では小さい方の『中観説示』の構成を、注釈書に従って簡単にまとめると、①帰敬偈、②概説の主要部分(まとめた意味・支分)、③概説の修習次第(ヨーガ・正行・後行)となる。このうち、中観的な議論が見られるのは②の箇所の二諦説の部分と、③に説かれるヨーガによる無自性の認識箇所である。このうち、二諦説の解釈をまとめてみる。世俗については、「顕現するままに真実である」とし、勝義については、「顕現するものは把握できない」とする。世俗を「顕現するままのもの」とすることは、瑜伽行唯識派の影響をうかがうことができる。しかし同じ著者の『入二諦論』(D. No. 3902, 4467, P. No. 5298, 5386)に見られるような、世俗を正しい世俗と誤った世俗に分

類する記述は見られず、ここに説かれている世俗とは、正しい世俗である。世俗と勝義を誤ったものと真実のものという二項対立で設定していないことから、ここに説かれていない誤った世俗という概念がその背後にあることは推測できる。そうであるのならば、本テキストに説かれている二諦説は『入二諦論』と矛盾するものではなく、彼がチベット語の翻訳者でもあるパヴヤの『中観宝灯論』(D. No. 3854, P. No. 5254)の影響も排除されないものとなる。

アティンシャにとつての中観とは、二諦説であり、一切法無自性を認識することである。彼にとつて重要なのは、それを体験するための具体的な手段である。すなわち、二諦の解釈を論じるよりも、それを把握するためのヨーガに重点がおかれている。それ故に彼の中観思想とは、自らが言う「大中観」という如来藏思想的な言葉で示されるような体験的中観主義であると言える。

チベットに伝わった善事太子の説話

梶 濱 亮 俊

チベットで最も有名な著書が、サキヤ・パンディタ (AD. 1182-1251) が著作した『サキヤ・レクシエ』(Sa skyahi legs bśad) 即ち、『宝蔵の格言』である。『サキヤ・レクシエ』は、サキヤ・パンディタが、どのような正しい行為をして生き

ていくべきかについて四五七偈頌と、さらに、奥書きの偈頌を著作したものである。

この『サキヤ・レクシエ』の注釈書が『宝蔵の格言の注釈書』(legs par bśad pa rin po chehi gter shes bya bahi hgral pa bahugs)である。この『宝蔵の格言の注釈書』は、サキヤ・パンデイタの一人の弟子であったチオゲルが、師・サキヤ・パンデイタに確認を取りながら、『サキヤ・レクシエ』の中に説かれている格言の意味と一致する、一三世紀頃、チベットに伝わっていたインドの説話等を掲載して著作したものである。

次に、サキヤ・パンデイタが著作した『サキヤ・レクシエ』の偈頌に、チオゲルがどのようなインドの説話を掲載したかについて説明していくことにする。

『サキヤ・レクシエ』の第四八偈頌は、
たとえ偉大な人がしばらくの間苦況の状態に陥つたとしても、
その人を深く悲しむ必要はない。
月はしばらくの間月食となつても
少しすると元通りになる。
である。

チオゲルは、この偈頌に説かれている格言と同じ意味が説かれていたインドの説話が『賢愚経』の中にある、善事太子入海品の説話であると主張する。

『賢愚経』の、善事太子入海品は、北京版『西藏大蔵経』の第四〇巻、
No.1008 Hdsans blun shes bya bahi mdo

仏説賢愚経〔賢愚経〕

33. Ryal bu dge don gyi lepu ste sum bcu rtsa gsum pa.
〔善事太子入海品第三十七〕 98-5-8
にある。

次にこの偈頌の格言と善事太子入海品の説話がどのように一致するか簡単に説明していく。

むかし、ヴァーラーナシーの国にラトナ・ヴァルマン王がいました。この王には二人の王子がいました。兄の王子・カルヤーナ・カーリイは王にお願いをして、貧しい国民に財宝を布施してもらいました。しかしその内、国の財宝は尽きてしまいました。兄の王子は財宝を貯蓄するために、海に寶石を取りに行くことを決心しました。兄の王子は、弟の王子・パーバ・カーリイと、五百人の商人と、年老いた目の不自由な案内人と一緒に海へ宝石を取りに出発しました。その後彼らは宝石の海岸に着きました。そこで兄の王子は、弟の王子と商人たちと別れ、案内人と一緒に如意宝珠を取りに行きました。兄の王子は案内人が死んで、一人で如意宝珠を手に入れ、宝石の海岸に帰り、そこで弟の王子と再会しました。弟の王子は兄の王子が眠っている間に、兄の王子の二つの目にとげを突き刺し、如意宝珠を持って逃げました。

兄の王子は目が見えないままさまよってリシバドラ王の国へ行き、そこで五百頭の牛を連れた牧夫と出会い、牧夫に救われ、果樹園の番人しながら歌を歌っていました。このように兄の王子は、王子という輝かしい地位から苦況の状態に陥つてしまいました。

しかしながら兄の王子は、偶然にもリシバドラ王の王女と出会い、王女に愛され、王女と結婚をしました。その後兄の王子は、二つの目が見えるようになり、王女と一緒に自分の国、ヴァーラーナシーの国へ帰りました。そこで兄の王子は、如意宝珠を使って、空からいろいろな財宝を降らせ、すべての国民を幸せにしました。

マントラ・ヨーガのイスラーム的変容

榊 和良

「インドとイスラームの間の歴史的接触と相互の影響の問題はまだ解決されていない」とエリアーデが語ったように、両者の関係が言及される割には、Louis Massignon や Louis Gardet 以来、実証的研究はまだそれほど実を結んでいない。インドの出家遊行者らとの交流を深め、タントラ・ヨーガの思弁と実践をイスラーム世界に伝播する役割を果たしたとされるシャットーリー教団の修道実践論は、イスラームの立場からマントラ・ヨーガをどのように受容したのかを明らかにしてくれる。

ヴェーダ以前にそのルーツをたどられ、ヴェーダ聖典においては祭式で用いられていたマントラは、インドの宗教に共通する実践形態を示し、解脱を希求する一方で現世利益をも追求するタントリズムにおいて、外的な儀礼のみならず瞑想においても用いられる。ハタ・ヨーガ、マントラ・ヨーガ、ラヤ・ヨー

ガにより身・口・意に由来する活動を無化してラージャ・ヨーガによって解脱に到る行法の要素でもある。そこでマントラは、神の特殊な力や聖性を示すものとして、神自身やその本質と深い関連をもつと考えられ、神格や諸現象のシンボルとしてヴェーダ聖典以来の同置の原理によって身体各所に布置され、大世界と小世界たる身体の一体化による解脱の手段となりその副産物として超自然力をもたらす。

イスラームにおける義務的礼拝 (salat) を越えた個人的祈願であるドゥアー (du'ā) やズィクル (dhikr) などで用いられる祈禱文は awrad (s. wird) と呼ばれるが、十六世紀半ばのムハンマド・ガウス・グワリーヤリーによるスーフィズムの教理・実践書、*Jawāhir al-Khamsa* の第三章は、*Qanun-i-Islam* の魔術の章に引用されたことから、awrad の集成として広く知られるようになった。

十六世紀始めにシャイフ・バハーウッディーン・グジャラーティーの著した *Risāla al-Shuṭarīya* は、ヨーギンのズィクルとしてのマントラや修道法としての座法、呼吸法そして内的瞑想法を示す。それは『アムリタ・クンダ』のアラビア語訳およびそのペルシア語訳 *Ḥawāḍ al-Ḥayāt* からムハンマド・ガウス・グワリーヤリーによって重訳された *Bahr al-Ḥayāt* の第七章に相当する。ここではホーマ(護摩)とよばれるヨーギンの観想法が、イスラーム以前の信仰にあるジンを呼び出すためのドゥアーと理解され、神の美名、天使や悪魔の名前などを列挙する中に、ヒンドゥーの神格をもじった名前が付け加えられたり、*om phat phat svaha* というタントラにおけるマ

ントラの終わりの文句が挟み込まれたりもする。

Jawahir al-Khamsa では、アラビア語のアルファベット二十八文字と天体の十二宮、七惑星、四元素の間の影響関係が論じられている。イスラームでは魔術 (*simiya*) が精霊学 (*sim al-rihan*) として存在し、さらに文字の学 (*sim al-huruf*) から発展された *Hurfiyya* の思弁や占星術がこれにかかわる。アラビア語の二十八文字やペルシア語の三十二文字にアブジャド (*abjad*) と呼ばれる数値をアルファベットに割り当て、人間を含めた現象世界や霊的神秘を理解しようとしたのである。

シャッターリー教団は、マントラを神の本質の頭れ (*rajali*) と理解し、それを象徴的に内化する自らの観想法とマントラ・ヨーガの共通性を見出した。スーフイーの実践行の中に見られるタントラ・ヨーガの要素にも、イスラームの側の理論的支えがあり、それが共通の理解を進めイスラーム的に受容する基盤となったのである。

イニシエーションとしての「弁慶」

岡村 真由美

歌舞伎十八番の一つ『勸進帳』は、兄頼朝に疎まれた義経が、弁慶や四天王を引き連れて奥州へ下る際、山伏に身をやつし、加賀の国の安宅に設けられた関を越えるときの物語である。国境である関の中が主な舞台で、特に弁慶の、関守である

富樫左衛門との緊張感にあふれた問答が、その見せ場となっている。弁慶の巧みな策によって苦難を乗り越えていくという点では、『勸進帳』は、まさにイニシエーションの物語であると見える。

しかし、『勸進帳』のイニシエーションの性格はそれにとどまらない。一方で、『勸進帳』は、それを演じる役者にとっても、イニシエーションとしての意味をもっている。本発表は、『勸進帳』を家の芸としてきた市川團十郎家において、それがどのような意味でイニシエーションであるのかを明らかにしていくことをめざしている。

『勸進帳』をはじめて演じたのは、七代目團十郎である。團十郎の後、海老蔵を名乗るようになった天保一一(一八四〇)年に河原崎座で演じている(役は弁慶で、以降の記述でも特に断らない場合は、弁慶を演じたものとする)。以降、江戸時代の間は、『勸進帳』を演じたのは、この七代目が二度、その実子の八代目が一度、それに、のちに九代目團十郎となる河原崎権十郎が一度である。

九代目は、河原崎家に養子に入っていたが、その時代にも『勸進帳』をやるときには、團十郎の俳号である三升を名乗っている。以降、九代目は、『勸進帳』を繰り返して演じることになり、明治二〇(一八八七)年の井上馨邸における天覧歌舞伎でも、『勸進帳』を上演している。また、九代目は、猿之助が勝手に『勸進帳』を演じたときには、それを破門している。この時代、『勸進帳』は市川家の芸に他ならなかった。

だが、九代目が亡くなってからは、長い團十郎不在の時代が

続き、その時代においては、市川家以外の役者が『勸進帳』をたびたび演じることとなった。とくに、七代目幸四郎は、七〇回以上の興行で弁慶を演じている。この時代において、『勸進帳』は、市川家の家の芸から、興行上の商品と化していった。

この商品化の流れに抗したのが、七代目幸四郎の長男で市川家の養子となった九代目海老蔵、のちの十一代目團十郎であった。ただし、海老蔵時代の昭和二三（一九四八）年に初めて『勸進帳』の弁慶を演じたときには不評で、台詞回しに欠陥があるなどと批判され、むしろ十一代目のニンは、富樫の方にあると言われた。十一代目は、それ以降、團十郎を襲名するまで、弁慶を演じることはなかった。そして、團十郎を襲名することも拒みつづけた。そこには、『勸進帳』の弁慶を演じられなければ、團十郎に値しないという思いが働いていたものと思われる。十一代目にとって、弁慶を演じることは、まさにイニシエーションだったのである。

十一代目襲名以降は、團十郎としての権威を守ろうとする行動が顕著になり、武智鉄二プロデュースによる『勸進帳』上演に対しては、歌舞伎十八番の名を冠することを許さなかったり、六代目菊五郎追善興行の際には、口上の席順でもめ、休演することさええたのだった。しかし、こうした十一代目の行動は、周囲には決して理解も、支持もされなかった。

十一代目の死後、『勸進帳』は、市川家以外の役者の襲名狂言として演じられることが多くなり、一層の大衆化が進み、その勢いは抗しがたいものになっている。ただし、市川家にある『勸進帳』の重みは、かえって増した感があり、そこに

は、十一代目が、『勸進帳』のもつ権威を守り通そうとしたことが影響している。

モノにクルフ

——能における「執着」の構図——

永原 順子

能において「ものに狂ふ」、「ものには狂はする」、「ものものきて」、などのクルヒの原因を「もの」に求める表記は数多く見られる。ここでは《モノにクルフ》をキーワードに、クルヒの構造を見ていきたい。具体的には謡曲に描かれる鐘を例にあげる。

謡曲に描かれた鐘は、物体としての鐘ではなく、音によって人々に受容される鐘の方が多い。謡曲に登場する鐘の音が表すものとして、(一)時、(二)場所、(三)信仰・思想、の三つがある。しかし、時を認識することが異界への畏怖に移行したり、信仰のための鐘が時をあらわすものとして定着したりと、鐘は豊かな意味を持つことができる。以上のように謡曲の鐘は、物質的存在を持たなくてもモノとして認識することが可能である。これを謡曲のクルヒ構造の中に位置付けてみる。

クルヒは精神的抑圧を受けて生じた情念から発生するが、その情念が発露の道を持つきっかけとなっているのがモノである。「道成寺」のシテは愛しい人を隠してしまった鐘を憎み、

再びこの世に現れる。「三井寺」では、行方不明のわが子との再会を願い、シテは鐘を打ち鳴らす。ここではモノとしての鐘と人との関係が見て取れる。

先述した鐘の豊かな意味は、鐘の音がコトとして人の主観に投影された結果として当然の産物だったのである。モノとしての鐘がクルヒの流れを進行させているように表面的には見えるが、実はコトとしての鐘がクルヒの発生そのものと関わっている。モノの鐘にシテが働きかけるとき鐘は具体的なコトとして迫ってくる。つまり「モノにクルフ」というときの捉え方におけるモノは見立てによるもので、実際のクルヒはコトの世界で起こっている。小松氏のいう「憑きもの」の「もの」、そして能における「ものにくるふ」の「もの」は以上のようなコトとモノとの共生から捉えた「もの」の姿なのである。

「道成寺」のシテも「三井寺」のシテも、鐘に対して強い感情を持ち、徹底してこだわっている。それは先述の見立てという形式を通して、その奥にある何らかのコトを切望する。これが先述した「モノによって発露のきつかけを与えられる情念」である。

そして、人間が望むべき事態^{II}或る「コト」を追求する「こだわり」と、その「コト」が人間の感情を支配してしまう「とらわれ」が表裏一体となつたものをここで執念と呼ぶ。執念の対象は必ず「コト」である。そして「コト」と「モノ」は共生し、「モノ」はクルヒの直接的なきつかけを与える働きをしていると位置付けられよう。

一方「音」に着目すると、鐘の音の金属音は、その特殊性故

に霊力や神秘性を持ち、仏教を中心とした宗教行事に関連している。そういった音の効果は執着を強める働きを持つ。これらの繰返しによる効果は金属音だけではなく、声明や聖歌などの声によるもの、また笛や太鼓のように楽器によるものなども見られる。そこには儀式化されて形骸化されていくという問題も含むが、逆にそのような法則が生まれることにより、「とらわれ」が人工的に生じ、それらの相乗効果で執着が強まっていくことになる。

なお、今回は鐘を具体例としてあげたが、能のクルヒにおける他のモノ（扇、衣服、笛、弓、遺髪など）もやはりコトとの共生が認められることは推察でき、そこに執着のかたちを捉えることも可能である。

また、能のクルヒにおける執着の構図を分析してきたが、それを形式として独立的に抽出する場合、他の様々なコトを捉える視点の一つとしても利用できるのではないかと思われる。

慰霊・記念・モニュメント

——長崎医科大学の原爆碑群をめぐって——

西村 明

本発表では、旧長崎医科大学の原爆碑群を取り上げて、その建碑の動きを概観した上で、その性格を考察する。その際、美術史家のアーサー・ダントに倣って、記憶の治癒的な受け入れ

と和解としてのメモリアルと、賞賛や記念、あるいはその碑に込められた意味の絶対不滅性を主張するようなモニュメントというカテゴリーを導入する。

旧長崎医科大学の慰霊活動は、当初は医科大の後身の長崎大学医学部の主催で慰霊祭が行われていたが、昭和三〇年代半ばから遺族会の能動的な動きが強まり、国に対して遺族の処遇改善と死没学生の靖国神社への合祀を求める陳情活動が展開された。その結果昭和四二年に学生遺族への見舞金、靖国神社合祀の決定、さらに昭和四八年には、弔慰金と遺族給付金が付与された。昭和五一年には死亡学生に勲八等瑞宝章の叙勲がなされている。この陳情活動において遺族会は、戦時中の国家との身分的関係性を強調することで、政府の補償政策のあり方に沿った形で自らを規定し、さらに靖国神社への合祀をもって、医科大生たちの死が「犬死」ではなく、意義ある死であったと弁証した。

ここで建碑について見てみると、昭和三二年一月二二日に慰霊碑が建立された。大学の記念日に、なおかつ大講堂の遺構を用いて建碑を行ったという事実から、大学の記念の文脈において慰霊したことが伺える。その後、七回忌にあたる昭和二六年八月九日には、墳墓を慰霊碑に合葬し、十三回忌にあたる昭和三二年八月九日には遺族会等の醸成により慰霊碑に台座や納骨室・石灯籠を設置してその改修が行われた。この合葬をとおして慰霊碑は合葬墓碑としても機能することになり、また、仏教式の年忌に合わせて参拝施設としての慰霊碑の整備が行われ、遺族たちにとっての仏教的なメモリアルとしての性格が色

濃くなっていった。靖国合祀との関連では、この慰霊碑は、死没医科大生全体に対して「お国のために亡くなった」といったような意義付けを行うためのモニュメントではなく、遺族たちがめいめいに追悼するための合同のメモリアルであった。

しかし、二十三回忌にあたる昭和四二年八月九日に建立された銅版銘碑には違う論理が付与されている。この碑は自分の家族の名をそこに認めることを通して、他の死没者や遺族とのつながりも見出す機能を持ち、医科大生としての死に、「犬死」とはならない意義を見出している。

その後、三十三回忌にあたる昭和五二年八月九日には遺族年金・叙勲の経緯を記した顕彰記板が建立されている。これは「慰霊」のためのメモリアルではなく、あくまでも「犠牲者たちの栄誉」を顕彰し、記念するためのモニュメントである。他方で、遺族たちの手記を掲載した「忘れな草」は、紙の碑として、モニュメントの機能を果たしているだけではない。遺族たちの手記には、親しいものとしての個人的な哀悼が示されていると言え、遺族と死者との関係を私的なままで結晶化させる機能を持っているという意味で、差異化、個別化のメモリアルのベクトルも持っている。

以上の考察から、遺族たちは原爆碑群にメモリアルとモニュメントの両方の意義を混在させることで、個別の哀悼と集団的な哀悼を行うと同時に、その死に積極的な意義付けを行おうとしたと言える。ただし、その意義の源泉は他者からの承認によっており、その他者とは長崎医科大学のケースでは国家であった。今後、長崎にある他の原爆碑や忠魂碑などの戦争記念碑と

の比較・分類による議論を展開する必要がある。

〔本発表は平成一四年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。〕

小泉首相の靖国神社参拝について

菱 木 政 晴

小泉首相は、内閣総理大臣に就任して、二〇〇一年八月一三日と二〇〇二年四月二一日の二度靖国神社に参拝した。現在、この参拝に対して、五件の訴訟が提起されている。それぞれ争点や被告・原告の構成が微妙に異なっているが、共通に中心になっている争点は、この「参拝」が、日本国憲法二〇条、八九条で規定されている政教分離に違反するかどうかということ、この「参拝」が原告たちの人格権などの権利を侵害しているかどうかの二点であろう。どちらの点に関しても、二度の参拝の「宗教性」が問題になる。

参拝が宗教的に宗教活動であることは論を待たないが、法律論的・憲法論的に禁止されている「国または国の機関の宗教活動」であるかどうかは一概に結論を出すことはできない。日本国憲法下での政教分離訴訟において、ひとつの基準として用いられているいわゆる「目的・効果基準」が、国の行う宗教活動のすべてを禁止しないという立場をとっているからである。

本発表においては、二〇〇二年四月二一日の靖国神社例大祭

参拝を中心にこれらの問題を考察する。

例大祭は、靖国神社にとって最も重要な儀式である。それは、戦前の『尋常修身書巻四』の記述、現在靖国神社が発行しているパンフレット、同神社の「社憲」、宗教法人靖国神社規則」などで裏付けられる。

宗教儀式は当該宗教の教義の表現とみなされる。別の言い方をすれば、儀式が表現している意味内容を分析すれば、当該宗教の教義が抽出されるのである。靖国神社がその儀式や文書で表現している宗教教義は、まさに「国家神道」と呼ぶべき宗教教義であり、また、通常そう呼ばれている。

靖国神社がその儀式や文書を通して表現している宗教内容は、戦没者を「政府の行為によつて（憲法前文）」戦争に動員され殺された被害者と見るのではなく、見習うべき模範として神と祀る、すなわち、「英霊」として「顕彰」するということである。このことは靖国神社創立以来現在にいたるも根本的な変化はない。

小泉は、例大祭参拝のあとに靖国神社内で記者会見し、「心ならずも家族を残して戦争に赴き、命をささげた御霊に敬意と感謝をささげた」といい、「首相として」「公務として」の参拝であることをアピールするためにあらかじめ用意したと思われる「所感」でも、「国のために命をささげられた方々」「多くの戦没者の尊い犠牲」という表現をしている。すなわち、戦没者は「政府の行為による」被害者だと考える憲法に代表されるようなとらえかたをせず、戦没者を英霊と呼ぶことによつて、あくまでも褒め称え感謝し、見習うべき模範とするという、靖国

が一貫して表現してきたその宗教内容に沿った参拝であったことを示している。このような参拝は、いつ行われてもその場（靖国神社）にふさわしい宗教活動だといえるが、それが例大祭という最も重要な儀式の期間中に行われたとすれば、もはや単なる参拝の意義を超えて、靖国の宗教活動への積極的参加といわなければならない。

儀式というものの布教伝道効果を考えれば、小泉は、率先して一宗教の布教活動を行ったに等しい。（目的効果基準を用いても政教分離違反）

戦死を賞賛すべきものと考えられない原告らにとつては、国家神道そのものというべき靖国神社の価値観を、内閣総理大臣の同神社参拝という形で押し付けられることは耐えがたい苦痛であり、人格権を侵害しているから、法的な救済が妥当な損害だといえる。（損害賠償の必要性）

「井戸の中の男」・「一角獣と男」・

「日月の鼠」の凶像伝承

細田 あや子

「井戸の中の男」または「一角獣と男」という説話は、ヨーロッパによく知られていた教化的物語（説教文学）『バルラムとヨアーサフ』にも収められているが、独立した伝承を有するもので、仏教やヒンドゥー教文化圏の文献にも認められる

（もともと『バルラムとヨアーサフ』はインド起源のブツダ伝がもとになっている）。そしてまたこの説話には造形的表現も少なからず残っている。比較宗教学的にも、また物語絵画論の視点からみても、東西に広く見出されるこの説話画像の変遷は興味深い観点を与えるものである。

キリスト教文化圏におけるこの一角獣の例話モチーフの凶像表現は、大きくみて『バルラムとヨアーサフ』物語の写本挿絵（ヒザンティン系に多く、ギリシア語写本やロシア語写本が残っている）、詩編の写本挿絵（たとえば詩編一四四・四の挿絵として）、あるいはまた単独で教会壁画や工芸作品などにみられる。このモチーフは、生のはかなさのアレゴリーを表すものとして描かれている。

仏教文化圏では、ナーガールジュナコング（インド）出土の彫刻レリーフや中国、福建省泉州の仏塔レリーフに描かれているのが確認されるが、今回とくに注目したいのは、わが国の絵巻に認められるこの説話モチーフである。高僧伝絵の一つ、一四世紀成立の浄土五祖絵で、「光明大師絵詞伝」ともいわれ、光明大師すなわち唐の浄土教家善導（六一三—六八一）の伝記を扱った絵巻に描かれている（神奈川県光明寺蔵）。浄土五祖とは、浄土教を受け入れた日本の浄土宗が作った法系であり、曇鸞―道綽―善導―懐感―小康という善導流の相承が定着した。この絵巻の第四段に「井戸の中の男」（わが国では「日月の鼠」とも呼ばれる）のモチーフが描かれているが、この凶像のみならず第四段全体の絵からみるとこの主題が選択された理由も推定できよう。そこには、長安の人々が善導の念仏の教

えによって肉食を断つたため、屠殺業が商売不振になり、ある屠児が善導を殺害しようとした。が、善導はこの男をみて西方の要路を示し、それゆえ彼は発心し、浄土へ生まれることを求め阿弥陀仏を念じて木から落ち投身自殺をしたという善導伝の一つのエピソードが描かれているのである。この挿話は、『仏祖統紀』では往生悪輩伝として挙げられている。屠殺業者であること、また善導を殺害しようとしたことにより、悪輩とされているのだから、この第四段の詞書の下品下生の記述と関係があるだろう。さらに留意すべきは、阿弥陀三尊が屠児の挿話に二度描かれていることである。これら阿弥陀三尊の来迎の図は、浄土と無常の現世を対比させるよう、凶像の場面構成を工夫していると考えられる。

日本では法然が「偏依善導一師」と述べ善導に対して絶対的な帰依を表明しており、「類聚浄土五祖伝」で、善導中心の独自の師資相承説を確立した。このような歴史的背景を鑑みると、この高僧伝絵は、善導を範とする宗派の存在意義の確認と布教という機能を担っていたことは明白である。それゆえ、それまで善導に対して悪意をもち殺害を企てていたが、彼の教えを聞いて浄土に往生することを願い、投身自殺をあえてするまでに回心した男のエピソードは、逆に善導の論ず教えが偉大であったと讃えることを際立たせることになる。善導の説く、念仏して極楽に往生するという教えに従う人々の具体的な例として、屠殺業者の話が善導伝の絵巻に選ばれ、その際善導の口を通して、現世ははかないという意味を持つ「井戸の中の男」、「日月の鼠」の譬喩を語らしめたという設定にしたのではない

だろうか。史実ではなくても善導の教えや業績を称揚して伝説化・英雄化・聖人化してゆく傾向をここに見て取ることができるだろう。現在この光明寺の善導に関する絵巻は単独のものではなく、一連の浩瀚な浄土五祖絵の一部であるとみなされている。まだ解釈の途中の段階であるが、今後他の絵巻との関連からより理解を深めてゆきたい。

近代芸術における「宗教性」

——宗教芸術の理念について——

石川 明人

一般に「宗教芸術」(religious art)というカテゴリーの意味内容は自明なものと考えられ、その概念についてあらためて問題提起がなされたことはほとんど無い。ここでは造形芸術に限定して考えるが、多くはその物(作品)が置かれる場所、使用目的、使用方法などの社会的・物理的文脈によってそれが「宗教芸術」だと認識される。美術館などに展示されているいわゆる「宗教画」は、それが伝統的宗教的象徴を題材・モチーフにしているという点で「宗教芸術」とされるが、そもそもその題材が宗教的象徴であると認識されるためには、それを受容する側の歴史的・文化的背景が必要なのであり、純粹にその作品単独の力によっているわけではない。だが同時に、現代アーティストの多様な作品にも目を配れば、伝統的宗教的象徴を題材にし

ているというだけでそれを「宗教芸術」と判断することが今や不可能であることも明らかである。この概念を一般的に定義することは大変難しい。

従来とはやや異なつた形で「宗教芸術」ないし「芸術における宗教性」の理解を示したひとつの例として、美学者ヴィルヘルム・ヴォリンガーが挙げられる。彼は「新芸術への批判的考察」と題する講演で、表現主義の芸術を「芸術の Spiritualismus」とし、その芸術的目標は、「世界に神の姿を与えること」(Theomorphisierung der Welt)であると論じた。そして彼は「あらゆる表現主義芸術の深い豊かな予感による意図は、あらゆる自然法則の鉄条網をくぐり抜けて神へ向かおうという試みである。これがこの新しい芸術に宗教的な色彩を与えている」として、それを「線、色、形の啓示の力における神の探求」とであると述べた。ヴォリンガーは当時の前衛的芸術であった表現主義という様式を、それが必ずしも伝統的宗教的象徴を用いるものではないにもかかわらず、宗教的語彙によって特徴づけたのである。また名著『抽象と感情移入』では、芸術と宗教の根本的なつながりについても議論している。「感情移入衝動」に基づく芸術は「素朴な擬人的汎神論や多神論」と結びつき、「抽象衝動」に基づく芸術は「二元論的原理によって支配された憂鬱な超越的宗教」と結びつく、というその議論の具体的展開には大きな問題があるが、しかし肝心なのは、芸術と宗教はその根底において精神的・理念的レベルでの並行性を有しているという見方である。彼によれば、芸術創造の心理的前提としての「芸術意志」(Kunstwollen)は、それが生じた当該

文化の宗教との内面的思想的つながりを持つているというのであるが、そうした基本理解の上でさらに表現主義が「宗教的」と特徴づけられているのなら、その場合の「宗教」には特別なニュアンスが与えられていることになる。

しかしヴォリンガーの「宗教」理解は残念ながら非常に曖昧である。彼が表現主義芸術に対して「宗教」「宗教的」という語を使うとき、それに込められている意味についての神学的・宗教哲学的説明は一切ない。ただし「宗教的な芸術」に対する見方そのものが今までのものと異なっている点には注目すべきである。従来までは、その作品の題材、置かれる場所、使用目的、使用方法といった、客観的唯物的観点からの認識が基本であったが、「宗教」とはそもそも客観的唯物的観点からのみ理解できるものではない以上、「宗教芸術」「芸術における宗教性」という問題についても、経験主義的・実証主義的ではないヴォリンガーのような見方が必要であるのは確かである。彼の「宗教」理解は極めて不明確で、今後そのまま応用できるものではないが、しかしそうした点を見直し、より明確な神学・宗教哲学に基づいて芸術と宗教の関係を議論するならば、より有意義なものになるだろう。

古バビロニア期の「嘆きの祈り」における
苦しみの理解

高井啓介

罪 (man-tag) との因果連関において苦しみを把握することがメソポタミアにおいて文学的主题として顕在化したのは、古バビロニア期 (ca. 2000-1500 BCE) において、シュメール語による「男と彼の神 Man and His God」と、アッカド語による「ある男と彼の神の対論 Dialogue between a man and his god」といういわゆる「苦しむ敬虔な者 (Pious Sufferer)」を主人公とするジャンルの成立が契機となっている。旧約のヨブ記に形式的かつ内容的に先行するとし当初「苦しむ義人 (Righteous Sufferer)」をめぐる作品と称されていたこの文学ジャンルは、現在は苦難にある人間が自己の正しさよりはむしろ敬虔を主張するとして、そのようなタイトルで呼ばれるようになってきている。二作品のうち前者は、苦しみの原因としての罪を認める態度が強調されるが、後者においては、苦しみの原因としての罪には自らの敬虔のゆえに思い当たる節がないとの主張がある。

「罪」によって引き起こされた神の怒りゆえと理解された苦しむ人間の現実とは、同じ時代に隆盛を見た、手紙の形式を用いた神への「嘆きの祈り」であるレタープレーヤー letter-prayer において、祈り手の嘆きの描写の中に具体的、詳細かつ鮮明に

描き出されている。祈り手の苦しみは身体的苦痛、精神的苦悩、社会的疎外、神からの拒絶という四種類に分類されるが、手紙に苦境を訴えた「苦しむ敬虔な者」たちにとっては社会的疎外が最大の危機である。シン・シャムフが書記階級の守護神エンキに書き記した手紙がその好例であるが、その手紙のなかで彼は苦しみの原因を神の怒りに想定し、神の怒り自体は人間の側の「罪」によって引き起こされたものであるかもしれないと明確に述べる。背景として指摘できることとして、この時代、個人の「罪」を知る手がかりとしてタブー (mg-tig) を慎むべきとの訓戒が箴言的集成に数々見られると共に、後代シユルプ第二粘土板 (Sargu Tablet II) に集成された、罪となりうるゆえに慎むべき行為、などのガイダンスによって消極的に「罪」の発生を防ぐことが出来るとの合意があった。にもかかわらず、苦しみの原因であるはずの「罪」を特定できないレタープレーヤーの祈り手は、「罪」を認めながらもそれを意図的ではないものとして無知 (misa) を主張する。加えて「罪」の原因となったかもしれない過失に対して、それを量的に凌駕する過去の儀礼的敬虔行為を提示することにより、無知の主張を補強する傾向が広くある。祈りが聞き届けられ苦しみの状態から救い出されるという条件のもとに、将来においても儀礼的手段をつくして敬虔さをもって神に仕えるという態度を表明するが、これにより「罪」の理解が、外面にあらわれた苦しみという「結果」を鑑みて、儀礼上の不備・過失に結び付けられるにとどまるという従来の主張を確認することができる。古バビロニア期の pious sufferer を主人公とする前述の二作

品のうちとくに前者の中で不可解ながらも罪による神罰としての苦しみを受け入れる側面からは、神々を慰撫し「罪」の赦しを得る方策として続く時代に発展するエルシャフンガ、シグー等の「悔い改めの詩篇につながる方向性を見る。さらには旧約の詩篇に集成された「個人の嘆きの祈り」に分類される詩篇群にもその親近性を見る。後者において主張された個人の敬虔による罪と苦しみの連関に対する挑戦は、「ルドウウル・ペール・ネーメーキ Ludul Bai nemei」「バビロニアの神義論 The Babylonian Theodicy」にその主題のさらなる発展を見る。そこでは「罪」による神の怒りもたらす苦しみの正当性に対する疑念（いわゆる神義論的問題）がより鮮明にうちだされていくことになる。

（本発表は、平成十四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。）

オリエント文学における冥界

——入口論をめぐって——

桑原俊一

冥界についてのローマ神話は他の神話と同様多くをギリシャ人から継承した。冥界へ降下するという主題は驚くほど忠実にギリシャ人からローマ人に伝えられた。死後靈魂は冥界に下っていくと、とりあえず仮の住まいに拘留される。冥界の領域は

地上の都市の反映であった。橋のない川ステュクスによって地下界の都市は境界線をもつ。亡霊たちは渡し守カロンとその舟によって冥界の王国へ導かれる。王国の入口には三つの頭をもつ番犬ケルペロスが警護している。王国は冥界の王アルトンと女王プロセルピナが支配する。裁判官としてミノス、その兄弟ラダマンテウスとアイアコスがいる。死刑執行人は正義と復讐の女神たちエリニューイスである。一本の道が法廷に続く。罪びとは左手に向かうことになる。断ち切れない鎖で繋がれた罪人たちは高い壁に囲まれた牢獄タルタロスで法の定めに従い苦しみを受けるが、右手を取る善良な市民はエリュシオンの快樂の園で自由を満喫する。このような古代ギリシャ・ローマの冥界にかかわるモチーフや素材はいわゆる古代の末期まで継続された。

ここに概観された冥界描写の素材の多くが古代メソポタミア文学に起源することは既によく知られている。中世史学者のハワード・パッチはその著書『来世』の中で中世文学に描かれる冥界に関する素材やモチーフを整理し、一覧表にしているが、メソポタミアの神話体系からは「橋」を除くとほぼ全ての要素が取り込まれているとされる。

先ずオリエント文学とはここではシュメール・アッカド語で書かれた神話や叙事詩などのテキストに限定する。シュメール・アッカド文学には冥界を主題として取り扱ったものが意外と多い。代表的作品を枚挙するとすれば、シュメール語の『イナンナの冥界下り』、『ギルガメシュ、エンキドゥと冥界』、『ドウムジの死』や『ギルガメシュの死』などがあり、他方アッカ

下語で書かれた作品に『イシュタルの冥界下り』（アツカド語版）『イナンナの冥界下り』、『ネルガルとエレシユキガル』、『エラの叙事詩』、『冥界の幻』などが挙げられよう。これらの文学に総じて言えることはこれらの文学の著者（書記）は決して冥界それ自体の全体像を描写しようと努めてはいない。その限りにおいて、これらの文学から古代メソポタミアにおける冥界観を仔細に検討するのは困難であるといえる。むしろ「不帰の国」に対する多様な描写こそが古代メソポタミア文学を豊穡なものにし、かつこの冥界の叙述の多様性が冥界の文学的モチーフに個性と特徴を付与している。著者たちが叙述する冥界テキストはほとんどが冥界それ自体よりもその入口に言及することが多い。ここでの検証は各文学の概略や内容に及ぶものではなく、文学テキストが言及する冥界への入口の多様性を精査し、個別の入口の描写について検討する。

七重の城壁に囲まれ宮殿の門や扉、裁判官、天から地界にのびる梯子、エディンやアラリと呼ばれる遠く離れた荒野、渡し守と小舟で川（海）を下った地の果て、墓所、西の水平線（山脈の稜線）、クサなどの特定の都市、地界に続く穴や裂け目など多様である。クレーマーのことを借りるならば、冥界の叙述は混沌としており、互いにあい矛盾するとさえいいうるだろう。

しかし冥界への入口に関するテキストから、これらの描写は多様ではあるが、概ね三つの類型に収斂できよう。都市と関連する叙述、つまり「宮殿」、「城壁」、「門」、「梯子」、「クサ」都市などは概ね垂直軸で描写される。それに対してドウムジ・ダ

ム関連テキストでは、「山」、「川」、「荒野」など水平軸を中心に描写される。さらに「墓所」、「穴」、「罨」などは垂直軸と水平軸の交点にあたることになるろう。

初期柳宗悦における宗教と芸術

李 勝 鉉

宗教哲学者・柳宗悦（一八八九—一九六二）の「民藝」運動は、宗教的真理の探求を芸術の分野において実践するものだった。彼は宗教と芸術の双方の分野を見渡し、宗教についての独自の議論を展開したのである。今回の発表ではその柱となる初期柳（明治四三（一九一〇）年〜大正十二（一九二三）年）の思想を取り上げる。彼はこの時期、生命論から直観論へと展開し、また、宗教と芸術を等しいものとみなす宗教芸術論をつくり上げた。

彼の思想の出発点となったのは、大正期の生命思想であった。柳が創立メンバーとして働いた雑誌『白樺』は、大正文化を代表するものと評価されている。鈴木貞美は、同誌に代表されるこの時代の文化潮流が「生命」という上位概念によって把握しようと述べている。「生命」という概念に普遍性を与えることによって、宗教や芸術などの文化現象を包括的に認識することができるのである。実際、彼は『白樺』に奇稿した、「宗教家としてのロダン」「新刊『生命論』紹介」「生命の問題」、

「生氣論」などの文章では、「生命」の概念がたいへん重要な位置を占めている。この概念を用いることによって、柳は芸術と宗教とを結び付けようとした。

柳は次第に、宗教哲学へと傾斜していき、そこで生命の問題をより深く論じるようになっていた。無限の生命という概念について考察するうち、柳は「実在」の問題を論じるもの、即ち「神」の問題に直面するものであることに辿りつくようになった。こうした考え方は、ブレイクに影響されたものだった。ブレイクの思想は、「永遠の生命を感じる時の人間は神の世界と直接合一することができる」ということである。ブレイクは「永遠の生命を感じる時」の人間の状態を「想像力」と定義した。そして、こうした「想像力」の状態は「宗教的法悦や芸術的な制作」によって得られるものであるという。つまり、「想像力」という心の働きが、宗教と芸術の双方に関わっているというのである。ブレイクのこうした思想を七年間研究した柳は、やがて東洋思想へと傾斜し、ブレイクのいう「想像力」を「直観」として捉えることになる。東洋宗教の「無」・「空」の概念に触れていくうち、ブレイクの「想像力」を東洋的な「直観」として把握するようになったのである。これは、仏教の「碧巖録」の禅問答、禅家の「不立文字」、老子の「不言之教」などを、キリスト教の「否定神学」と比較することで得られた認識だった。この時期の柳は「直観」という人間の心の状態を基にした宗教性を論じたのである。

さらに、柳のこうした「直観」論は、当時植民地であった朝鮮芸術器との交流の中で、芸術的に具体化されていく。彼は同

誌に寄せた「法隆寺の壁画」、「朝鮮の仏像」、「陶磁器の美」などにおいて東洋芸術を高く評価し、そこに流れている直観的表現をたたえた。

以上、初期柳における宗教論、芸術論の展開過程を見渡してきた。若き柳は「生命」に無限の意味を与えた。そうすることで、宗教と芸術を同一線上で論じたのである。やがてこの思想はブレイクの研究を通してより具体化され、東洋思想における「無」や「直観」の考察を経て、宗教と芸術を等しいものとみなす宗教芸術論へと結実していった。彼の初期思想の特徴である「直観」論は、人間の心の働きに宗教性を見出すものである。柳はこの特論によって、宗教と芸術を、不二同一のものとして把握したのである。そしてそこには、朝鮮の平凡な民衆の芸術というファクターが介在していた。その点については今後、さらに深く考察していきたいと考えている。

柳宗悦の浄土教観

本多 亮

一般に柳宗悦といえば、民芸研究・美術評論の分野で多大な業績をあげた人として、広く世に知られている。一方で柳は、若い頃から人間の心の問題や宗教に関心を持ち、宗教哲学者としても優れた業績を残している。そこで、柳の宗教哲学者としての面、とくに晩年の著作『南無阿弥陀仏』の中で主張されて

いる浄土思想について、少しく検討してみたい。

『南無阿弥陀仏』は、三つの願いを以て書かれたと序に述べられている。ひとつめは、若者に念仏の意味を理解してもらおうため。次に一遍上人の歴史的位置を人々に知ってもらうため。最後に、自力門と他力門とが自らの道を徹底させることにより、ひとつに結ばれる所以を明らかにするため、以上の三つである。ひとつめの願いは成就したといえよう。この著作を読めば、阿弥陀仏のことや浄土教の歴史が大まかに理解できる。特に前半部分は、非常に丁寧に書かれていて、仏教を知らない若者に裨益するところ大である。それでは、あとのふたつはどうであろうか。

柳はこの著作の中で、一遍上人の歴史的位置を浄土思想の到達点と捉えている（「念仏の思想は、一遍上人を得てその最後の仕上げを遂げた」と私には思える）。法然から親鸞、親鸞から一遍へと浄土思想は純化されたという考えである。たとえば、次のように述べている（岩波文庫、一三八頁）。

法然上人はいう、仏を念ぜよ、さらば仏は必ず人を念じ給うと。

親鸞上人は説く、たとえ人が仏を念ぜざとも、仏が人を念じ給わぬ時はないと。

だが一遍上人はいう、仏も人もなく、念仏自らの念仏である。

法然においては、まだ人から仏へという向きであり、親鸞において仏から人へという向きに一步進んだが、まだ仏と人が対立していると柳はいう。その対立を残す二元的状況を、一遍は

「されば念々の称名は念仏が念仏を申すなり」として、乗り越えたと柳は主張する。

柳にとつて二元的対立がある限り、あくまで相対的次元の話であり、絶対的境地に到達（往生）したとはいえない。二元的対立を越えた境地こそが絶対的な聖なる世界であり、柳はそれを浄土と考えている。すでに『美の法門』でも述べているが、美醜・善悪・賢愚といった二項対立的価値は、人間社会のなすものであり、浄土においては存在しないと柳は主張する。この二項対立の否定が、自力門と他力門との最終的一致という三番目の主張にたどりつくことになる。

さらに、二元的対立を否定する柳は、AのためにBをするといったことを否定する。なぜならA（目的）とB（手段）という二項が存在しており、目的の成果を求める自我、消去すべき自我が、まだ残っているからである。

しかし、二項対立的価値判断と、「くのために」という考え方のふたつを否定してしまうと、ただちにやっかない問題に直面することになる。それは「悪」の問題と、そもそもなぜそれをするのかという「動機」の問題である。柳は、それらについて充分納得のいく説明を与えていないと考えられる。

この問題は、今後の課題としてさらに検討していきたい。

浄瑠璃『壺坂靈験記』における

生まれ変わり

細田 明宏

明治の浄瑠璃『壺坂靈験記』は、目が見えないことを悲観して投身した座頭夫婦が、観音の力によって五体満足で生まれ変わるというストーリーである。このように登場人物の生まれ変わりが描かれていることから、『壺坂』は浄瑠璃の古い形を残していると言われることもある。しかし果たして、それは正しいのだろうか。

まず、近世期の義太夫節浄瑠璃において、登場人物が生まれ変わることがあるかどうかを検討しよう。そこで『近松全集』（岩波書店）および『浄瑠璃作品要説』（国立劇場芸能調査室編、全八巻）を調べた結果、近松門左衛門の初期の浄瑠璃を除けば、生まれ変わりが描かれた浄瑠璃はほとんど見られないことがわかった。

義太夫節に先立つ古浄瑠璃や近松門左衛門の初期の作品では登場人物の生まれ変わり（それらの多くは神仏などの超自然的な存在を背景にしていた）がしばしば描かれていたのに対し、義太夫節の浄瑠璃では一度死んだ登場人物が生まれ変わることがごくまれなのである。つまり、近世期の浄瑠璃に描かれる世界においては、死んだ人間が生き返らないことが暗黙のルールとなっているのだ。そして『壺坂』はそのような近世期の浄瑠

璃ルールからは外れているのである。

ところで『壺坂』は、壺坂寺にまつわる靈験譚をそのまま浄瑠璃化したものではなく、明治初年にそれらの靈験譚をリアルな人形で表した生人形『西国三十三所観音靈験記』という見世物の人気を当て込んで作られた。人形浄瑠璃としてはまず明治一二（一八七九）年に『西国三十三所観音靈験記』という外題で初演され、次いで明治二〇（一八八七）年に改訂初演されて現行の形となったのである。そして『西国三十三所観音靈験記』には、元になった作者不詳の台本（以下、『原作』）が存在している。改作を行ったのは、作曲家豊沢団平の妻、加古千賀である。

つまり『原作』が改作されて現行の『壺坂』になったのだが、実は『原作』には生まれ変わりは描かれていない。すなわち、近世以来の伝統にのっとった『原作』に対し、『壺坂』はそのような伝統からは外れている。改作者の千賀は、『原作』に見られる近世的性格を否定・排除し、新たな性格を与えて『壺坂』という新しい浄瑠璃を作りだしたのである。

その改作がどのような意味を持っているのか、時代背景から考えよう。明治初年以來さまざまな立場から、旧来の浄瑠璃は「改良」すべきとされた。そして改作当時は浄瑠璃の演者たちもまた、「新しい」浄瑠璃を目指していた。『壺坂』の改作が行われたのは、外部のみならず演者までもが、浄瑠璃の新しいあり方を模索していた時代だったのである。

そのような時代に『原作』を改作するにあたって近世的性格を排除したことは、浄瑠璃の新しいあり方を探る一つの試みだ

つたに違いない。また千賀は改作の際、ルーツである壺阪寺の靈験譚を直接取り入れた。このやり方は、元のストーリーからなるべく離れようとする近世的な方法とは正反対であり、千賀による改作が近世的伝統とは別の立場からなされたことがここにも示されている。

つまり千賀は『原作』を改作するとき、その近世的性格を否定しながら、同時にそのルーツである靈験譚に立ち返って『壺坂』を作り直したのである。千賀がここで行おうとしていたことは、近世的伝統を否定し、より古い伝統とのつながりを強調すること、いかえれば浄瑠璃における「伝統の創出（発明）」（ホブズボウム）だったといえるだろう。改作当時、さまざまな立場の人が「新しい」浄瑠璃を模索していたが、千賀による改作はその一つの具体的な表れだったのである。

『とはずがたり』における夢の諸相

河東 仁

鎌倉時代後期の日記文学に、『とはずがたり』と呼ばれる作品がある。作者は、後深草院（一二四三—一三〇四）に仕えた女房の一人、二条である。彼女は院との間に皇子を産んだ後、「雪の曙」という仮名で登場する人物との間に女兒を一人もうけている。本稿で取り上げるのは、二条がその子を懐妊する予兆となった夢である。

二人が一緒に過ごしていた夜のこと、塗骨ぬりほねに松の絵を蒔絵にした扇の上に銀の油壺あぶらかを入れた（載せた）ものを、雪の曙から渡され、他人に隠して懐に入れたと夢に見て、はつと目が覚める。するとそばにいた彼も、同じ様を夢に見たと告げた。

さてこの夢をめぐる従来の諸研究は、管見の限りではあるが、「扇は男根、油壺は女陰であり、したがってこれは男女の交接を象徴する性夢、それゆえ懐妊の予兆夢である」といった深層心理学的な解釈に終始してきた。しかし文学作品を解釈する場合に重要なのは、そうした夢の無意識的な側面、すなわち夢の発生機制発生機制はさておき、夢の意識的な側面、すなわち作者がその夢を記すことによつて何を言わんとしたのか、という問題にあることは指摘するまでもない。

そこで本稿で重視するのは、「入胎夢」と呼ばれる、夢信仰において我が国のみならず人類普遍的に重要な意味を有していたモチーフである。聖者や偉人の誕生をめぐるしばしば語られる靈夢であり、女兒が誕生する場合は、長じて聖者や王者の母になることを表象するとされている。日月や宝珠、剣といった貴重なものを女性が呑んだり懐に入れる夢を見たのち、懐妊が判明するというパターンであり、具体的には我が国でも聖徳太子を筆頭として、法然や親鸞、あるいは後村上天皇、さらには豊臣秀吉など枚挙に遑がないほどである。また入胎夢は、女性だけでなく受胎させる男性の側も同じ内容を見る、「二人同夢」（西郷信綱）の形をとる場合も少なくない。夢の靈性をより強調するためである。

それでは先述の夢が意識的に入胎夢として記されていた場合、二条は一体なにを告げようとしていたのであろうか。それには、「雪の囁」および女兒それぞれの正体を突き止める必要がある。

まず「雪の囁」が鎌倉時代末に権勢をふるった西園寺実兼（一二四九—一三二二）であることは、ほぼ確実視されている。一方の女兒は、後深草院には死産として知らせ、出生してすぐに二条のもとから連れ去られた。そしてそのとき実兼の正室の子が実際に死産であったため、彼女の姫君として育てられたことまでは日記に記されている。そこで正室所生とされる姫君はと言うと二人おり、長女の嬪子は伏見天皇の中宮となり、次女の瑛子は後深草院の同母弟、龜山法皇の寵愛を受けている。このうち年齢的に見て、実は二条所生の女兒であった可能性が高いのは、後者とされる。しかも瑛子の生んだ恒明親王は、龜山院の強い希望と実兼の息子の後押しにより、立太子する寸前までいった存在である。

とすると、二条がわざわざ入胎夢を記すことによつてなそうとしたのは、現世では母親として名乗ることの出来ない娘に対して、問わず語りに自分の正体を明かすことにあつた。あるいは、後深草院との間に生んだ自分の皇子が夭折してしまつたため、せめて自分の娘の子が立坊することを願つて、といったことが想定されてくる。

もちろん以上は今となつては確かめる術がない。だがこれが入胎夢であることは確かである。そしてこの事実がこれまで見逃されていた背景には、作者自身の手で施された何重もの隠化

作業、さらには本作品が昭和一三年に発見されるまで、宮中の奥深くに秘匿されていたため、その間に夢信仰の基本知識が失われてしまったことが大きく関わっている。

第九部会

受難物語伝承と

紀元四十年代エルサレム共同体

土居 由美

新約聖書受難物語伝承の成立時期・成立場所について、どの程度まで具体的に想定することが可能だろうか？

ここでは、最古の福音書であるマルコ福音書の受難物語範囲を仮に一四章一節以降一六章末迄と前提し、当該範囲に報告される人物の人物描写及び彼らに付加される地名を元に、受難物語伝承の成立時期及び成立場所の想定を試みる。

受難物語伝承の成立を巡る先行研究において、これに類する方法に拠って前述についての想定が試みられたものとしては、僅かにベツシヤ (R. Pesch) とタイセン (G. Thissen) によるものが挙げられる。その意味でこの方法は従来注目されてこなかったものであるといえる。また興味深いのは、この方法を用いた両者によって導き出された結論が、その成立時期について各々異なったものであったということである。ここで改めてこの様な方法を用いるなら、どの様な結論が導き出されるだろうか？

当該箇所的人物描写される登場人物及び彼らに付加される地名について五通りに分類される。(1)官職保持者・ピラトウスと

大祭司、(2)家族の成員の名前によって人物同定される人物・アレクサンドロとルフォスの父シモン (一五・二二)、小ヤコブとヨセの母マリア (一五・四〇)、(3)出身地によって人物同定される者・ナザレのイエス (一四・六七、一六・六)、イスカリオテのユダ (一四・一〇)、ガラヤの者ペトロ (一四・七〇)、キュレネのシモン (一五・四三)、(4)所属する集団若しくは役割によって人物描写される者・十二人のうちの一人ユダ (一四・一〇、四・四三)、あの連中の仲間ペトロ (一四・七〇)、暴徒達の中のバラバ (一五・七)、(5)匿名で人物描写される者・大祭司の手下に打ってかかり片方の耳を切り落としたある者 (一四・四七)、亜麻布を捨てて裸で逃げて行つた、イエスについて来ていた一人の若者 (一四・五一)。

以上の登場人物を手掛かりに受難物語伝承の成立時期及び場所について考えられる状況は特に以下の様なものであるだろう。

大祭司の実名が伝承の聴衆によく知られており記名の必要がなかった時代。イエス磔刑時の大祭司カイファス一族が紀元三十年以降エルサレムにおいて権力の座にあり続けた時期 (六五迄)。伝承担い手達にとって大祭司の無記名により特定の人物ではなくユダヤ教徒全体にイエスの磔刑の責任を負わせる必要があった時期。名指しされるローマ総督ピラトウスがイエスに好意的であるかの様に描写される必要があった時代。ユダヤ属州における総督不在期間であり、ユダヤの権力保持者を通してゼベダイのヤコブが処刑された時期 (四一―四四)、主の兄弟ヤコブが処刑された時期 (六二) 等。即ち伝統的ユダヤ教徒と

原始キリスト教徒共同体とが激しく対立しており、原始キリスト教徒にとってユダヤ教徒全体を強く非難すべき具体的出来事が起った時期。当該箇所における登場人物に付加された地名以外の場所。父親や一族の名よりも個人名がよく知られており、地域の要素を超地域的要素との結びつきという特徴によって構成されていた大都市の原始キリスト教徒共同体。カリグラ危機（四〇―四一）を機にユダヤ地方に暴動が頻発し始めてから一旦沈静化される迄の時期（四〇―四八頃）。イエス捕縛の際に最後迄側に居た人物の実名が隠蔽される必要がある時期。原始キリスト教徒共同体にとって「逃亡」というテーマが切実な現実的問題であった時期。

以上の様に想像される内容に基づけば、受難物語伝承について、成立場所は、エルサレムにあった原始キリスト教徒共同体内、成立時期は紀元四十年代を想定することが可能であると考えられる。

カトリックとユダヤ教の対話の一断面

木 鎌 耕 一 郎

エディット・シュタイン (Edith Stein 一八九一―一九四二) は、ドイツ生まれのユダヤ人で、カトリックの修道女としてアウシュビッツで死んだ哲学者・神学者・女性論者として知られている。ユダヤ教の家庭教育を受けた彼女は、一九二一年にア

ピラの聖テレジアの自叙伝を読んだことを機にカトリックの洗礼を受けた。一九三三年にケルンのカルメル修道会に入会するが、ナチス占領下のオランダで連行され、一九四二年にアウシュビッツのガス室で亡くなった。彼女は一九八七年に列福され、十一年後の一九九八年に列聖された。こうした一連の動きに対して、ユダヤ人社会からは様々な抗議が向けられた。当初ユダヤ教側から向けられた抗議は、第一に、この列福・列聖が、カトリック信者によるユダヤ人に対する改宗の企てを促すのではないか、そして第二に、彼女をキリスト教の殉教者と見なすことは、ホロコーストのキリスト教化、すなわちキリスト教徒をホロコーストの犠牲者の側に位置付けることにつながるのではないか、というものであった。嫌疑の根底には、復讐二世間題を含め西欧社会でのユダヤ人迫害に関するカトリック教会への道義的責任を追求する意識も見られる。注目に値するのは、列福から列聖にいたる十年余りの間に、カトリックとユダヤ教との対話が展開し、当初の二つの嫌疑は払拭されたとするユダヤ教側の見解も生まれ、一定の進展があったという点である。対話の過程で論点も明確化した。それは、エディットの生と死の解釈に関する両宗教間の相違である。カトリック側は彼女が殉教者とされた理由として、オランダ司教団が反ユダヤ主義に抗議する教書を公布したことに對するナチスの報復行為という歴史的事実を指摘すると同時に、彼女の聖性の根拠を彼女自身の内面、すなわち民族の救いのために自らの命を神に捧げた点においている。一方でユダヤ教側は、彼女のユダヤ民族との連帯感をあくまで「私的」なものとし、これを「背信

「行為」と考える。ユダヤ人の自己理解では、血縁関係においてユダヤ人であっても別の信仰を採用した人物はもはやユダヤ人ではないと考えられているからである。したがって、この「私的」な選択をカトリック教会が「公」の解釈として採用したことに問題の本質があるとされる。この問題についてアメリカ・カトリック司教団では「ユダヤ人であること」に二つの見方が存在することを認め、カトリックはユダヤ人の自己理解そのものに口出しすべきではなく、エディット自身の私的な解釈を尊重するという見解を示している。ユダヤ教側からの歩みよりも、相違を相互に承認することが、意義のある対話を継続させる好機になるという予想が共有されている。

最後に、二人のユダヤ人女性の見解に着目する。Nancy Fuchs-Kreimer は改革派のラビ、Susanne M. Bartzdorf はエディットの姪にあたる人物である。二人に共通するのは、エディットの生き方のエッセンスを自らの信仰生活、あるいはもっと広く自己実現に活かそうと試みている点である。これは、対話を通して顕在化した相違の承認が、より深い内省と共有を要求し、それを個人レベルで受けとめた一例と言える。無論、宗教間対話という大きな文脈の中ではこうした個人的内面性は議論の対象にはなりにくい。よって、両宗教間の対話の総論からすれば、この件をめぐる対話がどのように継続されるか、単なる話題性に終わるのか、あるいは、その内容が救済、殉教、死生観、女性論に関する神学的レベルでの対話にリンクして行くのか、という点に今後の見極めが必要であろう。しかしながら、両宗教間における考え方の相違の明確化、その相互承認

という段階に止まらず、この二人の女性に見られるように他者への深い理解を通して自らの信仰生活へ立ちかえり、内面の深化にまで喚起された例は、対話の果実の一形態と言い得るであろう。

殉教と生命の尊重

——ラビ・ユダヤ教の視点——

市川 裕

ひとつの宗教において、教えに殉ずる殉教という価値、教えを破つても生き延びることを優先する生命尊重の価値は、歴史上しばしば対立してきた。これは、一見すると、義理と人情の対立、建前と本音の対立とも捉えられよう。生き延びようとするのは人情であって、それを説得して死の覚悟を与えるのが義理としての宗教的価値で、宗教はこの場合、建前を説くとユダヤ教は、殉教を制限する教えを明示する点で特異である。ユダヤ教の中で、殉教と生命の尊重が対立する価値として緊張関係にある。この緊張関係の由来を探り、依拠する基盤を考え、もって人間生命と宗教的価値のかかわりについて考察したい。

ユダヤ人は武力をもたない寄留民となり、繰り返し迫害を蒙ったが、それに対抗するユダヤ教の原則的な教義は、私見によれば以下の三つである。第一は、残りの民へ希望を託すこと。

これは既にバビロン捕囚のころまで遡りうる教えである。そして、生き残った者は歴史の証言者たることを要請される。申命記四章九節、エステル記からシヨアラーの生存者に至る価値意識である。第二は、ユダヤ人の存続を可能にした根本原因であるユダヤ人の律法遵守の徹底であり、殉教もこの一環である。

シユマアの祈りの、「心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして、あなたの神、主を愛」す（申命記六・五）とは、命を懸けて、全財産に懸けての意に理解されてきた。第三は、過度の殉教を抑制し生き残ることを重視すること。殺人、偶像崇拜、禁じられた性的関係以外ならば、戒律を破っても生きることを優先させよ、との教えである（バビロニア・タルムード、サンヘドリシ七四a）。

これらは既に古代に形成された価値態度だが、特に第三点は、他の宗教と比較してユダヤ教に顕著な傾向であり、特異な歴史的経験に由来する思想であるように思われる。事実、この教えの背景に、殉教を賞賛する時代精神や徹底的な殺戮の体験があった。第一に、マカベアの反乱の端緒となったシリアのセレウコス王朝による異教礼拝の強要と戒律違反の強制に対する律法学者らの殉教である。これは旧約聖書外典の「第二マカバイ記」による。第二は、西暦六六年にローマとの第一次ユダヤ戦争で、エルサレム崩壊後も、死海沿岸のマサダ要塞にこもったユダヤ急進派のシカリ党は、隷属よりも自由を選んで千人近くが自害する。これはヨセフスの記録による。第三に、殉教の最後を飾るのは、第二次ユダヤ戦争で、鎮圧されたのちユダヤ教が禁止される中、十人の賢者がローマの禁令を破って処刑さ

れるにいたる「ローマ帝国に殺害された十人の賢者」の物語で、ラビ文献に残される。

ユダヤ人の徹底抗戦は、ヘレニズム普遍主義やローマの平和への挑戦と見なされ、ユダヤ人の頑迷さや好戦性に対して、容赦ない殺戮が行われたと考えられる。ラビたちの下した殉教の制限は、それに対するユダヤ人内部の対応のひとつとも理解できるが、ラビたちの思想には、生命の尊重に対するより積極的な根拠があったと考えたい。それを示すのが、偽証に対する徹底した戒めとその根拠としての人間の尊厳である。

十戒の偽証の禁止に基づいて、裁判を通して正義を実現するために、ミシユナのサンヘドリン篇四章は、証人に対して偽証を戒めることを明記する。人命裁判は被告人の血とその子孫の血とが世の終わりまで証人の肩に懸かっているとして、神がアダムというただ一人の人間から人類を創造したことの意義を教訓的に語る。曰く「一人のいのちを失わせる者はだれでも、世界全体を失わせたかのように見なされ、一人のいのちを支える者は、世界全体を支えるかのように見なされる」と（カオフマン写本）。そして、予想される無関心な態度に対して聖書を根拠に訓示を語るのである。ここに、殉教を制限し人間の生命を尊ぶユダヤ教の価値態度を見ることができるといえる。

ユリアヌスから見た後期ローマ帝国の

「帝権論」と国家祭儀

中西恭子

この発表では、親キリスト教政策に転じたコンスタンティヌス一世以後の帝国の宗教政策に叛旗を翻して伝統宗教復興政策を行った「最後の異教徒皇帝」として知られるローマ皇帝ユリアヌス(331/2-363、在位361-363)からみたローマ帝国の国家祭儀像および祭儀に関与する皇帝像を検討する。

ローマ皇帝は、実際にはさまざまな忠誠表明儀礼を通じて神的な権威を備えた君主として位置づけられながらも、帝政初期以来、理念上は「市民の第一人者」であり、国家の祭儀の長たる「大神祇官長」(pontifex maximus)として豊穰儀礼に由来する国家安寧の儀礼を主宰する立場にあった。しかし、ユリアヌスの生きた帝政後期ローマは、内乱と周辺諸民族との紛争を背景に、皇帝の権威が再定義され、過剰に高められた時代でもある。この時代には帝室への忠誠表明儀礼が大幅に再編成され、皇帝は臣民からは隔絶された超越的権威を備えて超越的存在の保護のもとで地上を支配する存在として再定義された。謁見の際の跪拝礼(adoratio purpurea/proskynesis)や入市式(adventus)・歡呼(acclamatio)などの忠誠表明儀礼や、新プラトン主義やキリスト教的神学に依拠する頌徳文作家や宮廷哲学者の著作が、その超越的な権威を演出した。このような状

況で伝統宗教の復興を図ったユリアヌスの国家理念や君主理念については、プラトン『国家』における哲人統治による理想国家論との類似性が先行研究で指摘されてきたが、君主としての祭儀実践に対する彼の関心は、伝統宗教を圧迫したキリスト教へのアンチテーゼとみなされており、理論的に論じられる機会がなかった。

ここで注目すべきは、「大神祇官長」「哲人王」としての立場を貫こうとしたユリアヌスの宗教実践である。ユリアヌスは四世紀の皇帝として実定的な忠誠表明儀礼を甘んじて受けながらも、祭司王としての「大神祇官長」として認識されることを歓迎し、身体的な欲望を節制して執務の傍ら哲学的談論や著作に励む「哲人王」として行動した。彼は祭儀を「至善にして恩恵溢れる神々と人間の交流の場」として位置付けて、祭場の再建と都市共同体を拠点とする祭儀を奨励し、卜占・神託の復興を図り、宮殿に祭壇を設置して連日犠牲式を行ったほか、国家安寧や戦勝祈願のための儀礼や卜占を国庫から巨額の出資を行って自ら主宰した。一方で、彼は現行の忠誠表明儀礼を「皇帝を神のように崇める儀礼」として忌避し、治道や視察先の祭場や催事会場に集う群衆を譴責した。ここに明らかになるのが、超越的な神格に保護されつつも神のように歡呼を奉られるべき超越的な存在ならぬ人にすぎない存在としての君主像である。また、ユリアヌスにとつての神官とは、神々と人間の仲介者であると同時に神認識・魂の陶冶の規範となる哲学を学んで哲人として人々の模範となるべき存在であったから、「大神祇官長」たる皇帝は、神々と人間の交流を司る祭司王であると同時に倫

理の模範たる哲人王の役割を担うべき存在となった。しかし、市民たちや行政官はむしろ現行の超越的な皇帝像を求めており、政治的意見表明の場ともなる歡呼や頌徳文の朗誦を支持したため、一部の文人たちの支持を除けば、ユリアヌスの意図は誤解されることが大半だった。

本来皇帝になるはずのなかったユリアヌスが、プラトン主義を範として理想国家の実現を企図し、紀元後四世紀に過度に高められた皇帝像に疑義表明した可能性は高いが、国政の上では神々と人間の交流を重視すべきであるとする見解は、プラトン「法律」などにみられる理想国家論の祭儀実践論とも、「祭司王」の伝統を持つローマ皇帝像とも共通する。この点は、後期ローマ帝国における理想国家論や、現実の「祭司王」の伝統とその受容過程を今後考察する上で興味深い材料を提供するものである。

東方正教奉神礼における

奉献礼儀の意味について

中西裕一

東方正教会の聖体機密 (Liturgy) の準備作業にあたる奉献礼儀 (Proskomidia) は、聖堂の至聖所内の左奥の奉献台において、時課 (三時課、六時課) の祈禱中に行われることとなっている。この奉神礼について、ここでは主に日本正教会におけ

る執行例をみながら、その意味についての考察の基礎となる点について考える。また、日本正教会の奉神礼の現状を把握し、また論点を明確にするために修道院 (アトス山) で行われている執行例を示しつつ補足したい。そして、基本的な位置づけのために、ニコラオス・カバシラス『聖体礼儀注解』第二章〈第一章を参考とした〉。

まず金口ヨハネ聖体礼儀および聖大バシレウス聖体礼儀における奉献礼儀の概要を示すと、信徒によって聖堂に捧げられた (あるいは教会が用意した) プロスフォラ (供餅) の中から五個 (日本正教会、ロシア正教会は五個・ギリシアでは一個) を選別する。その他はそれぞれ小分を切り取り記憶を行い、残りをアンティドル (代聖錫) として聖体礼儀の終了後に参禱者に分配するものとする。そして選別された五個のうちの一個のプロスフォラを取り、立方形の部分が切り取られ、これをアルトス (羔) と称する。このパスハのアルトスはキリストの予型 (預象) である。アルトスがデイスコス (聖盃) の上に置かれるときは、そこで全体が完全に切り離れないようにつながったかたちで十字形に切り裂かれるとともに、矛によって右脇が刺される。この時にポテイル (聖爵) に赤葡萄酒が注がれるとともに水が混じられる。第二のプロスフォラ以降は順次記憶が行われながら、その都度小分が切り取られ、それらはデイスコスの上の所定の位置に並べられていく。デイスコス上のアルトスの左側には至聖生神女、右側には諸聖人 (九品聖人)、総主教、主教、国家の支配者、そして生者と死者のために切り取られた小分が並ぶ。そして炉儀を済ませたのちに、星架がデイス

コスに架けられ、そのうえでデイスコスとポテイルは大気によって覆われる。炉儀ののちに発放詞が唱えられて奉獻禮儀は終了する。

さて、この奉獻禮儀については、まず上記のような個々の奉事の象徴の意味についての考察が加えられねばならないが、そのうえで奉獻禮儀そのものの意味を考えるために、すでに指摘されてきた諸点について確認する。(1)アルトスと葡萄酒が最初に宝座(祭壇)に置かれずに、まず神への捧げものとする(奉獻する)ために奉獻台に置かれることの意味について。(2)アルトスと葡萄酒を初物として奉獻することの意味について。(3)祭品として捧げること、それに代わって手に入れるものについて。(4)アルトスを全部ではなく、一部を選別して捧げることの意味について。(5)アルトスにキリストの苦難と死を象徴的に描くことの意味について。(6)救いのとりなしとしてのキリストの苦難と「記憶」(キリストを思い起こすこと)。(7)アルトスに切れ目をいれることの意味と記憶について。(8)感謝と祈願としての奉獻であることの意味について。(9)デイスコス(聖盃)とポテイル(聖爵)を大気で覆うことの意味について。(10)宝座はどのような意味を持つか。

以上の点について、ここでは若干の考察が加えられる。

事実性としての思惟について

——アウグスティヌスの場合——

松田健三郎

ハイデッガー(以下Hと略)によれば、最も思惟を要するのは、人間が未だ思惟していないことである。それは、思惟さるべき事に自身を向け渡さないためばかりではなく、それ自体が既に久しく離反していることから出来ている。Historischに日付可能な時にはなく、それは昔から離反のうちに自身を保っている。他方 *Geach* に属する人間は常に何らかの仕方
で思惟してきた。が、それが抜け去っているかぎり、本来的に思惟することを能くしえない。かかる思惟の事態を、Hは性起という。脱け去りは性起であると。脱け去るものは到来を拒絶する、到来とは存在するもので在ること、即ち、自らを隠し保つことではあるが、それは非隠蔽性においてであるから。故に、脱け去ることは無ではない。それは、人間に現前するものよりも、一層本質的に関わり、呼び求めのうちに捉えることすらできる。抜け去りという謎めいた仕方での襲来、即ち、性起においてはじめて人間は人間なのであるからである。思惟とは抜け去り、性起である。この思惟を事実性と規定したい。アウグスティヌス(以下Aと略)は、事実的な生に属する不安定さから生きかつ考える。しかし、新プラトン主義に由来する静寂主義のうちで事実的な生の経験を喪失する。Hは、靈驗と啓示

とを断念すること、恩寵の誇りを拒むこと、そして弱さを引き受けること、そこに生の事実性への方向をとりだす。この方向を、宮本久雄は、ロゴスの転位と規定する。ロゴス中心主義によって闇の中に遺棄された質量や肉（身体、情態性、質量的生、虚妄的情熱、歴史……）、即ち他者、そこをトポスとして自己を開示することを意味する。その他者の回収さるべく定められし所は、新プラトン主義の二者、宮本のいうロゴスの転位に対するロゴス中心主義、Hのいう存在論。そこでは存在するものはすべて最高に存在するもの、第一原因、自体原因としての神に、自同の論理のもと回収され他者は存在しえない。

Aの思惟 *cogitatio* の自己確立の成立における一定の役割を評価しつつ、宮本はAのアモル的分裂によるその参究の挫折を指摘する。が、その破綻は事実であるとしても、その帰結は宮本の見る方向以外にはありえないか。 *raida cogitatione* に着目したい。オステイアの直視 (*visio*) の場面である。宮本のいうロゴスの転位は、ここに、ほぼ成就される。が、この同じ場面に *rapida cogitatione* が機能するいま *rapida cogitatio* において *aeterna sapientia* に *atingere* するに「われが、いや、 *rapida cogitatione* とは、この直視が *hoc momentum*、一瞬間でしかなかったことの謂いか、すなわち、 *quando* 永遠に続く生命 *sempiterna vita* になるそのときにたいする謂いか。しかし、確認されはしなかったか宮本自身のことばによって。「ロゴス中心主義によって闇の中に遺棄された質量や肉」として「身体、情態性、質量的生、虚妄的情熱」とともに、「歴史」が、また、ハイデッガーにおいても確認された。思惟さるべき

ことが、既に久しく人間から離反してしまっている、にもかかわらず、われわれ人間は、つねになんらかの仕方では思惟してきた、もつとも深きことすら思惟し、懐想にゆだねてきた、それは、われわれ人間が歴史 *Geschichte* に属してきたからにはかならない。歴史とは、歴史学 *Historie* とは異なつてなにも回収されることはない。それゆえ、事実性に適合する。 *rapida cogitatione* は、それ自体のうちにかかる事実性を含む、しかもその本質として。そして、 *rapida* とは、 *cogitatio* への付加語などではなく、 *cogitatio* 自体への内包である。 *Raida* とは *cogitatio* への否定的限定辞ではなく、その破綻・挫折を介しての、というよりその逆照射、 *wechselseitig ineinander Widerschein* (H) に、事実性の可能的地平を思惟それ自身の本質として勝義に意義する内包なのである。

非キリスト教徒からみたトレルチ

『キリスト教の絶対性と宗教史』

高野 晃 兆

丁度百年前に出版されたこの書物の意義を今改めて考えてみたい。

まず、キリスト教の絶対性という考え方はどこから来たか。ヘーゲルにおける宗教の本質、宗教史におけるこの本質の発展、絶対的宗教としてのキリスト教、この三つの相関概念が自

由主義神学の進化論的護教論の基礎となり、そこに由来している。しかしこの進化論的護教論は正統主義の超自然主義の神学の護教論ともどもトレルチによって否定される。まず、後者は、キリスト教が超自然的に啓示された唯一のものであり、これに対して他の諸宗教は神の業ではなく、人間の業である、という立場である。これは排他的な超自然主義である。次に、キリスト教こそは最終的な統一と明瞭性にと到達した宗教的理性であるという前者の主張であるが、キリスト教という理念それ自体が既に一個の抽象的なものである。トレルチ著「キリスト教の諸教会と諸集団の社会教説」において示されたように、キリスト教は一個の統一ではなく、各時代毎に性質を異にしているもの、しかも多くの宗派に分裂しているものである。従って、キリスト教は純歴史的な現象であつて、個体的な歴史現象としてのあらゆる制約をともなっている。かくてキリスト教を学問的に絶対的宗教として証明する試みが否定された。筆者はこのことを最高に評価する。

しかし純歴史的な現象がどうして規範或いは妥当性を獲得できるのか。それはたえざる戦いのなかで抽出される。それは個人人格的な確信によつて是認されるものであつて、論証されるものではない。

また宗教史的比較において、キリスト教を最高の宗教的真理として認めるのも人格的な確信の事柄である。かかる確信はキリスト教を孤立させる考察からも、最初から決定されている絶対視からも生じない。それは歴史の内側で徹底的に研究することから生じる。即ち諸宗教の宗教史的比較考察を行うことから

生じる。この比較考察において問題となるのは世界宗教だけでなく、さらにつきつめれば、キリスト教とインドの救済宗教、バラモン教と仏教である。しかしバラモン教と仏教は自然宗教の地盤から完全に脱しきれていない。完全に脱しきれているのはキリスト教だけである。かくしてキリスト教は宗教の最高点である。

ところで、この思想にトレルチは何時達したか。一八九五—九六年の「宗教の独立性」という論文の後半の宗教史的比較において、トレルチはキリスト教は宗教理念の最も深い、最も力のある、最も豊かな展開であるというテーゼを表現している。「絶対的」は今や歴史的な意味での「究極的」から「最高の」意義に変わるものである。

この宗教史的比較にみられるトレルチの仏教理解であるが、仏教は自然宗教の地盤から完全に脱しきれていないとか、仏教は熱帯地方の生活条件に結びついている、という表現が見られる。これらから判断するに、トレルチのいう仏教とは南アジアと東南アジアの仏教を指しているように思われる。彼は日本の鎌倉仏教のことを知らなかったのではないか、というのが非キリスト教徒の日本人としての筆者の不満である。

しかしこの書物の意義はプロテスタント神学内で初めてキリスト教の絶対性が否定されたことにある。従つて、キリスト教が諸宗教との比較においてなお最高であるとか、或いはキリスト教に並ぶレベルの高い信仰が仏教にもあるというようなことを論じることとは二の次のことである。

シュトラウス『ドイツ民族のための イエス伝』における神話概念

石川 智子

シュトラウスは、『イエス伝』初版を出版してから約三〇年の時を経て、新たに『ドイツ民族のためのイエス伝』を出版した。この著作はルナンの『イエス伝』が書かれた翌年に出版されたが、ルナンの著作やその後には出版された多くのイエス伝とともに、「自由主義的なイエス伝」としばしば否定的なニュアンスを込めてひとくりにされることが多い。しかし「神話的解釈」と神話概念の展開を追っていくとき、この新たなイエス伝でまとめられている内容は考察するに値するものである。

まず、新たなイエス伝が誰に向けて書かれたのかという点に注目すると、題名に書き加えられた「ドイツ民族」という表現についてのシュトラウスの解説や、新たなイエス伝を「非神学者」のうちの「教養ある者、思考能力のある者」が理解できるように書いたという言葉から、この著作で想定されている読者としては、近代ドイツにおいて特徴的に形成されたいわゆる「教養市民層」を考えることができる。そしてこの「教養ある」読者を前提として、福音書研究に隣接する研究領域を視野に入れながら、あらためて神話概念がより簡明に規定されているのである。

シュトラウスは最初のイエス伝を改版する過程で神話概念の

見直しを行っているが、その中で注目されるのは、福音書の物語のうちで神話と見なされるものを、原始キリスト教共同体から生まれた「創作」であると規定している点である。この点については新たな『イエス伝』でも引き続き強調されているが、新たなイエス伝ではさらに加えて、そのような創作は意識的になされたのか、それとも無意識的であるかという問題についての議論が展開される。というのも、他の三福音書に比べて著者による創作の意図がより明らかでハネ福音書をいかに評価するかという問題だったからである。シュトラウスはパウルの見解を紹介しつつ、最初の『イエス伝』とは異なつて、意図的な創作をも含めるべく神話概念を見直していく。

そしてこの際シュトラウスは、同時代の神話研究の動向に目配りしながら、神話研究では神話の発生についての研究が進むにつれて用語の厳密な規定が必要となり、意図的に作られたものに対しては神話と定義されなくなったという状況について言及している。しかし福音書研究においてはこうした厳密な規定をする必要はない、というのも、シュトラウスの説明によれば、重要なのは意識的か無意識的かということではなく、そもそもも扱っている福音書の物語が歴史なのか神話なのかということだからである。最初のイエス伝の第三版と第四版では、緒論に神話の類型について論じた説が加えられており、そこでは福音書の神話という分類に並んで、言い伝えと著者による付加というカテゴリーが想定されている。したがって新たなイエス伝では、意識的な創作をも神話に含めることで神話概念の修正が

行われていると言ふことができるだろう。

こうして『ドイツ民族のためのイエス伝』における神話概念の拡大から、シュトラウスが最初のイエス伝と比べて神話概念をより積極的に用いていることが認められる。また、福音書研究の中であえて「神話」を強調することによって、キリスト教そのものが相対化される方向へと向かいつつあったと言ふこともできるだろう。以上の点を考慮すると、シュトラウスのイエス伝における神話的解釈と神話概念についての考察が、キリスト教神学から近代的な宗教学への布石を敷く契機となったと見ることができるとはならないだろうか。

哲学はキリスト教的根源悪を許容できるか

——悪の起源とその定義——

福 光 瑞 江

J・ヒツクは『宗教の哲学』で、悪の問題に対するキリスト教の主要な三つの対応を挙げる。(1)悪は人類の先史における履き違えた自由の行使によって、義なる原始的状态からの人間の墮落を意味しているというアウグスティヌス神学対応、(2)天地を創造した神の目的は苦痛という自然悪のないパラダイスを構築することではなく、苦痛や苦しみを通じて人間が「神の子」となるために魂を形成させるように仕向けるという目的で、悪は存在するというイレナエウス神学の対応、(3)悪は創造過程に

内属するものであり、人間なり自然過程なりにおいて生じる悪を神でさえ事実上防ぐことができないと考えるプロセス神学の対応。

それでは、なぜキリスト教は悪の問題と真剣に取組まねばならないのか。有神論への挑戦として、悪の問題は伝統的に一つのデイレンマの形で出されてきた。神が完全に善であるならば、神は悪をなくしたいと望まれるはずである。そして神が全能であるならば、神は悪をなくすることができるはずである。ところが悪が存在する。それゆえ、神は全能でもなければ、完全に善であることもできない、と哲学者J・マツキーは推論する。これを受けて、宗教学者A・プランテインガは「①神は全能である、②神は全善である、③悪は存在する」という三つの命題の間に矛盾があるがどうかを検討するが、その際、「神の力は論理の法則によって制限を受ける」というアングロ・アメリカ的神論者の神観念を提示する。全能の存在者は論理的に不可能な事態をひきおこすことや、必然的に偽である命題を真にすることはできない。神が丸い四角を創造できるとは思っていないし、神は自分が存在しかつ存在しないといった状態をもたらすことができるとも思っていない。つまり、彼らは、「神は全能である」という時、一般に意味していることは、「神の力にはいかなる限界もない」ということではなく、分析哲学の微表である「論理的矛盾を犯さない」というモットーを神にまで適用させて、神は絶対的な超越者ではないと言おうとしている。これは、彼らが擬人説を有神論から離すべからざるものと見なすヒュームの思想の系列にあることを示している。

これに対して、M・ルターやデカルトといった大陸的有神論者は、*「神の力は論理の法則によってさえも制限を受けない」*と考えているので、①②③は一緒になれば整合を欠くという主張に悩まされはしないであろう。なぜなら、全能である神は、論理的に不可能なことでもなしうるのであり、①②③の集合A命題が矛盾しているとしても、集合Aの要素はすべて真であるという事態をひき起こすこともできるであろうと、彼らは想定するからである。つまり、大陸的有神論者が「神は全能である」という時、一般に意味していることは、まさに「神の力にはいかなる限界もない」ということであり、このため、例えば、K・バルトは神と人間との無限の質的差異を強調し、超越なる神と有限な人間の存在論的乖離を主張する。

こうしたアングロ・アメリカ的有神論者と大陸的有神論者の神概念解釈の相異は、悪の概念の理解にも影響を与えている。両者は共に、肉体的痛み、精神的痛み、道徳的な邪悪といった「悪(evil)」と「神の意志に反するもの」という意味での「罪(sin)」を区別するが、「根源悪」の解釈で両者は相異をもつ。前者が罪を、道徳的な邪悪(*bad evil*)を指示する「現実態の罪(*actual sin*)」とアダムの原罪と関わる「根源的罪(*original sin*)」の区別を保持し、現実態の罪が肉体的痛みと精神的痛みを生み出す原因の一つと考えるのに対して、新カント派以降の大陸的有神論者は、現実態の罪と根源的罪とを結びつけて「根源悪(*radical evil*)」と名づけ、これを神学的用語に還元し、哲学の問題領域から排除してしまった。こうすることによってバルト神学的な哲学的思惟と神学的思惟の対立図式

が完成されることになる。

聖ベネディクト

二一世紀の霊的マネジメント

坂本 進

一 聖ベネディクトと現代——オペレートへの動き

六世紀イタリアに生まれた聖ベネディクトは、西欧修道生活の祖として知られる。彼が創立した修道共同体は、その後全世界に広がり、ベネディクト会のみならずフランシスコ会、ドミニコ会、イエズス会などの修道共同体の原型を生じさせた。現在、ベネディクト会の修道会員は全世界で約七千五百名を数える。ベネディクトに連なるトラピスト会士二千九百名、シトー会士千九百五十名。

修道生活の形は、時代と共に変化してきている。中世スコラ三大哲学者の一人に数えられるベネディクト会士聖アンセルムスが、修道生活を送っていたフランス・ノルマンディーにあるル・ベック(ハローウィーン)修道院は、その当時二〇〇名の会員が住んでいたが、現在は二〇名前後になっている。修道士の数は、現代、減少がみられる。

また、修道精神の具現化において、その形態にも変化がみられている。特に、第二バチカン公会議(一九六五)を経た一九八〇年代頃から、かかる形態の変化が顕著にみられるようにな

った。その形態の変化とは、修道者として誓願を立てるといふ形を取ることもなしに、修道精神を具現化する道への変化である。オペレート（奉獻者）として奉獻するという形が、これである。それ以前にも、オペレートは修道第三会員という名で呼ばれていたこともあったが、現代のオペレートには内容的な変化がみられる。それは、修道者としてではなく信徒として独自の靈性を確立しようとする変化である。オペレートは、家庭生活、社会生活の中において修道精神を具現化せんとする独自の召し出し（vocation）として、とらえられるようになったのである。現代のベネディクト会において、オペレートは、正式なベネディクト会員としてその数に加えられている。

オペレートの目指すもの、それは家庭生活、社会生活にキリスト教靈性を浸透させること、これである。ベネディクトは、「神の現存を、あらゆる場に見出していくこと」（Regula 十 九章）という表現をもって、その靈性を示唆させている。

二 聖ベネディクトとマネジメント

一方、現代における修道精神の具現化の形態変化の一つとして、修道共同体組織（システム）の経営（マネジメント）方法を、企業経営システムに援用しようとする動きが見られる。すでに、イエズス会の宣教方法は、欧米では世界戦略（ストラテジー）の方法として、企業間で援用されてきた。これに加え近年、聖ベネディクトを、マネジメント（共同体経営）の達人として、見直す動きが出てきている。

聖ベネディクトは創立した十二の修道院の一つを母院（本社）とさせ、母院と支院（支社）の関係をシステム化させ、そ

の組織の管理機構制度および組織における修道院長（トップ・マネージメント）と部下会員（社員）との役割規定を、その「戒律（Regula）」によって明確化させた。「戒律」は社則、職務管理規定といえる。

現状をかえりみるに、個別的利益だけを求めてきた企業は、現在多く倒産のうめきをみている。企業がそこで働く成員の福祉厚生、対社会への利益の還元を行っていかないと、早晩倒産していく現象が、今日顕著にみられる。ピーター・ドラッカー、A・マズロー、ダグラス・マクレガーなどの経営心理学者に、ベネディクトの経営精神と方法は形を変えて今日受け継がれている。Hospitality management, Service の語源は、ベネディクトの「戒律（経営規定）」からくる。

ゼバステイアン・フランクの

靈性主義における歴史批判の意義

安 酸 敏 眞

宗教改革期の代表的な「スピリチュアリスト」の一人であったゼバステイアン・フランク（Sebastian Franck, 1499-1526）は、同時に「プロテスタントイズムの最初の教会史家」でもあった。教義学的な主著の『パラドクス』Paradoxia（一五三四年、第二版一五四二年）と並ぶもう一つの主著の『年代記、時代の書、ならびに歴史聖書』Chronica, Zeitbuch und

geschichtl. (一五三一年、第二版一五三六年)は、歴史叙述の「新しい概念」をもたらしたものと高く評価されており、とりわけ「異端者列伝」(Ketzerchronik)に含まれているルターや再洗礼派に関する記述は、同時代人が書き残した客観的記録として、きわめて価値のある歴史資料であり続けている。

しかし一般的に言えば、スピリチュアリズムないし靈性主義にとつて、歴史は本質的意義をもたない。なぜなら、スピリチュアリズムは宗教経験の直接性、内面性、現在性への衝動に他ならず、最終的には歴史の地平を去って、個人的な宗教的生の直接性・内面性・現在性へと飛翔ないし沈潜するからである。それはいかなる人間の魂や理性の中にも潜んでいる神的な種(Geme)ないし火花(Funke)が、神的靈によつて活性化され、点火され、強化されて、ついには生命根拠である神へと還帰することを目指すものであるので、歴史ならびに歴史的なものは、個人的救いを実現するための単なる手段、単にそれを刺激し高揚させるだけのものになる。それゆえ、もし歴史に何らかの意義が附与されるとしても、それはせいぜい、人間の歴史が虚偽と不正の果てしなき繰り返しであり、歴史のうちには真実なるものは存在しないということを、批判的に例証するだけの意義しかもたない。つまりS. Ornamentのいう「暴露としての歴史」(History as expose)とさう機能である。フランクのスピリチュアリズムにおいても、歴史批判はそのような意義ないし機能しかもたないのであるうか。

フランクの宗教思想を「スピリチュアリズム」として捉

え、その根本特質を最初に透徹した仕方では分析したのは、テュービンゲンの教会史家A. Heberであった。彼によれば、「フランクはプロテスタントイイズムの歴史において、宗教改革の原理に結びつきつつ、しかも部分的にはプロテスタントイイズムの教会的形態へと自らを限局し形成する宗教改革に対立しつつ、キリスト教の靈的品格ならびに宗教の人格的品格を決定的に主張した、という意義を有している」という。フランクの「スピリチュアリズムの全プログラム」は、彼が「第四の信仰」としての「見えざる靈の教会」の思想をはじめて打ち出した、『トルコ年代誌』(一五三〇)のなかですでに核心として含まれている。彼のスピリチュアリズム思想は、翌年の「ヨハンネス・カンパヌスへの手紙」(一五三一)において早くも成熟の域に到達し、やがて『パドクサ』においてその完成した姿を現すのであるが、われわれはその間に成立した『年代記』時代の書、ならびに『歴史聖書』の分析を通して、フランクのスピリチュアリズムと歴史認識の意義深い関わりを明らかにしてみたい。

われわれの考察は、フランクのスピリチュアリズムにとつて歴史批判が本質的な意義を有していること、またそれがユダヤ・キリスト教的な終末論と両立するものであり、ストア的汎神論や新プラトン主義的・二世界論とは異なるものであることを証明するであろう。

ル・フォールにおける「祈り」

八木 博

ル・フォール作品には、主人公たちが、ひたすら祈る姿が描かれていて、特徴的である。本稿では、ル・フォール作品に描かれている祈りの姿を考察する。

一 ル・フォールの「教会」を巡る作品群では、教会と無神論との葛藤、教会内部での権力闘争を通して、「神の民の集会」としての教会問題が描かれている。また、「国家」を巡る作品群では、この世における「神の国」の表われとしての「国家」を巡って、抗争が繰り広げられる。そして、「女性」を巡る作品群では、女性が、本質的に、創造主への「帰依」と「ヴェールに包まれて」、祈願し、感謝の念の内に、隠れた力の、計り知れない働きに対する信仰を示している。

二 キリスト教では、「聖性」こそ、すべての力の源であり、神の本質そのものでもある。神の聖性が感得されれば、自ずと、神に帰依し、礼拝しないではいられない。祈りは、先ず、「礼拝」という形をとる。そして、神の偉大さが、出来事を通して体験できると、「礼拝」は、「賛美」に変わってゆく。祈りの持つ第一の特性は、「礼拝」し「賛美」することにある。祈りは、また、日々の営みの中で、神への「祈願」という形

で表わされ、「祈願」が成就した暁には、そこに「感謝」が生まれる。キリスト者は、「祈願」の成就に関わりなく、何事によらず、創造主である神からの賜物として、感謝の気持ちで受け止める。ここでは、逆境も、苦難も、すべてが神の恵みではない。祈りの持つ第二の特性は、「祈願」と「感謝」にある。

三 ル・フォールの「教会」を巡る作品群では、教会と世俗的権力との争いが描かれ、主人公は、神の民の集会である「教会」そのものを体現して、神に礼拝し、神への賛美の内に、無神論者の救霊の為に尽力し、世俗的権力によって脅威に晒され乍も、礼拝と賛美の内に、主キリストの後に従って、キリストの負った十字架を自らのものとして担ってゆく。

「国家」を巡る作品群では、「国家」は、神の恵みを中心とするキリスト教国家であり、救済史としての歴史観を基にしている。作中では、「国家」の元首に叙される戴冠ミサが中核に据えられていて、典礼における、創造主たる神への「礼拝」と「賛美」が全編を被っている。

「女性」を巡る作品群では、主人公は、最後には、自らの命を奪われたり、一門から追放されるという憂き目に遭っている。ここには、他者の為に、ひたすら「祈願」し、いかなる運命に対しても「感謝」して、この世の生を全うして、あの世へと旅立っていく姿が描かれている。窮地に陥って、最早、人間の力では何ともしがたくなつた人々から、執り成しを頼まれた主人公の女性たちは、唯ひたすら、人々の為に祈り、それが「祈願」と「感謝」に溢れた姿として描かれている。

結語

ル・フォールの「教会」と「国家」を巡る作品群では、キリスト教信仰の下、神の国を実現する為に尽し、「礼拝」し「賛美」する祈りが根底に息づいている。

また、「女性」を巡る作品群においては、現実の苛酷な状況の中で、自らを賭して「祈願」と「感謝」の内に祈る姿が描かれている。

ル・フォール作品には、作中人物が、その生を神からの賜物として受け取っている姿の表われとして、祈りが「礼拝」と「賛美」、「祈願」と「感謝」となって、作品の根底に脈打ち、作品そのものが創造主である神からの賜物であるとして、神に捧げられているところから、「奉献の文学」と呼ばれるに相応しいものがある。

教典と祈り

土屋 博

キリスト教の場合、祈りは明らかに礼拝における重要な要素であり、言葉と行為の双方にかかわっている。礼拝論の中で然るべく意味づけられなければならない。ところが実際には、祈りという概念をめぐる若干の混乱があるように見受けられる。これと類似したものを他の宗教集団に求めるとき、別な概念との境界線がはっきりしなくなるからである。そのた

め、宗教学的概念として祈りを総括的にとらえることには、初めからかなりの困難が予想されるが、この種の宗教現象がまねく存在することは確かであるがゆえに、繰り返しその類型化を試みられてきた。F・ハイラーの祈禱論も一種の類型論ではあるが、「宗教史的・宗教心理学的研究」という副題にもかかわらず、実際には、具体的祈りの形態を細かく分類整理しつつ、祈りの「本質」に説き及んでいる。彼によれば、祈りは今現在出会っている人格的な神との生き生きとした交わりであり、その交わりは人間の社会的関係の諸形式に反映する。しかしこれはまさに、キリスト教ならびにそれと同系統の宗教的立場から提示されてきた神人二分法と両者の理想的な関係の図式である。

しかし、本質論的志向に導かれた問いは、しばしば最初から答えを予想しているようなところがある。その答えは決して間違っているわけではないが、歴史的宗教現象とは微妙にずれてくる。もし、本質論を根源論の形に言いかえることが可能であるとすれば、そこへもう一度歴史的視点を導入し、時間的に「根源」にいたる一步手前のところにもふみとどまって概念規定を試みた方が、事態の解明にとって有効な方法となるのではないかと思われる。S・D・ギルの分析は、近年の方法の展開を反映して、問題点を的確におさえている。彼によれば、祈りの明確な定義などはありえず、この概念は、もっと明確な歴史的比較研究のための一般的集約装置にすぎない。この説は祈りという言葉の適用範囲を拡げたように思われるかもしれないが、他方、「テキスト」・「行為」・「主題」という三つの観点からこ

れを考察しなければならぬとする彼の主張は、むしろ祈りの概念形成に一種の枠をはめたと見ることもできる。

日本語の「祈り」はあくまで翻訳語であり、それが本来どのような意味をもっていたとしても、翻訳語としては、それに対応する外国語の意味範囲と一致する限りにおいてのみ有効である。それと重ならない部分については、類似しているにもかかわらず重ならないことを明らかにするところにこそ意義があるであろう。祈りと呼ばれてきた宗教現象の典型は、ユダヤ・キリスト教の伝統にその起源をもつ。それは、教典のテクストに触発されて生じる個人的もしくは集団的営みであり、教典の内容が儀礼の形成と同調することによって宗教的なたたずまいを作り出す。さらにこれが社会的に定着するにつれて、特定のメッセージをそなえた形をとるようになる。祈りの概念は、まずこのような事実を必須の条件としておさえた上で、できるだけゆるやかに限定されるべきであろう。

キリスト教の歴史にそくして祈りというイメージの形成過程を見る限り、その事実是否定できない。したがって、ハイラーの祈禱論にキリスト教的制約がつきまといているのはやむをえないことであり、彼の視野の狭さを示すものと言うわけにはいかない。問題は、その限界をのり越えてまで、祈りの概念を拡張することが宗教学的に有意義であるかどうかである。日本語の「いのり」の意味にひきずられて、その内容を「瞑想」(meditation) や「観照」(contemplation) にまで広げるのは、宗教現象の明確化にとって果たして有用なことであろうか。もちろんこれらの間には深い関連があるので、それぞれを

区別すると同時に、接点を求めなければならぬが、考察にあたっては、まず区別するところから始めるのが適当であると思われる。

ルドルフ・オットーと入楞伽經

木村俊彦

オットーは一九一七年に『聖なるもの』を出版して、大乘仏教の神秘主義としての「空」概念に注目したが、その付録集『ヌミノーゼに関する論文集』を一九二三年に纏め、日本での一九一二年の黙雷禪師との会話を第十五節「ヌミノーゼ的非合理の極致としての坐禪(禪)」において記録した。その出版の年に南条文雄が京都から入楞伽經の梵文をデーヴァナーガリー文字によって編集刊行している。それを入手したオットーは、一九二五年に大峽秀榮(おおはざま・しゅうえい)が編集した『禪——日本に生きている仏教』の薦引にて活用した。大峽は北九州の国立になった明治専門学校(後の福岡大学)の倫理学担当教授になったばかりの二年間、ハイデルベルクに留学したのであるが、A・ファウストの協力で『禪』のドイツ語訳の出版を果たした。その『薦引』(Geleitwort)をオットーが書いたのである。

大峽は谷中の両忘庵で釈宗活に参禅した居士だった。マールブルクの宗教資料館に師の揮毫などを寄せている。ファウストはその前文で、同年に東北帝大に赴任しているE・ヘリゲルの

ことを早くも述べている。彼も終生、禪に関心を寄せた人だった(稲富・上田訳『弓と禪』福村出版)。大峽も「わが友オイゲン・ヘリゲル博士」と呼んで、序文で謝意を表している。禪の概史と要覽に四弘誓願、白隠和讃、信心銘、証道歌と『碧岩録』などからのかなりの公案のドイツ語訳から成る『禪』の編集にあたって、多くの知友に大峽は感謝している。彼は明治専門学校教授を、帰国後二年半勤めた後、成蹊高校教授になり、昭和二十一年に逝去した。退職後禪寮・木沢寮を経営したという(西山松之助氏稿)。

さてオットーは「薦引」の中でこの書を、日本語で「禪」(もはや默雷風に「坐禪」とは言わない)と呼ぶ希有なる宗派の本場から来て、一次的資料となる自己証言を我々に与えたと讃えている。我々には殆ど不可能な体験の世界を大峽は我々に伝える術を心得ているとし、逆説的表現や神秘的同一視(前回の木村報告参照)をこの書は印象的に再現していると書いた。この「薦引」の中で二頁に涉って、南条文雄が一九二三年に京都からデーヴァナーガリー文字で発行した『入楞伽經』の禪的な部分を紹介しているのである。それは菩提達磨と恵可の話において必然的に登場するテキストである。

鈴木大拙が *The Eastern Buddhist*, Vol. II, no. 6 (一九三三) で "Zen Buddhism as Chinese Interpretation of the Doctrine of Enlightenment" と題して、達磨が恵可に「楞伽阿跋多羅宝經」を与えた話を述べた。またこの雑誌に既に南条文雄の編集した『ランカウヴァターラ・ストラ』が大きく広告されている。かくてオットーは原典で読むことになる。

内容は、一、最高の真理は文字・言説を離れること、不可思議な境界であること、二、涅槃の境地は死でも滅でもなく、自証の世界で、断・常の二辺を離れることを、経から援引する。第二巻と第六巻を引くのは良いが、第十巻の偈頌品は達磨が恵可に与えたグナバドラ訳四卷楞伽經には付されていないから、禪の資料にはならない。事実梵本三六九頁のイデア的概念論や靈我論は禪の理念を離れてしまい、理論が混乱している。

しかし真骨頂は四二頁の「輪廻と涅槃の同一性」の援引である。昨年見たように、クザーヌスを神秘主義の上から理解して、反対の一致という神秘的同一視の事例としたのであるが、默雷が煩惱即菩提的な説法をしたことは考えられる。しかし「輪廻即涅槃」という言い方は禅界ではあまりしない。『論文集』と『入楞伽經』の出版は同年だが、後者は二月なので、既にサンスクリット文を原典的に理解してそう書いたのだろう。すばやい仕事である。

オットーの「神秘主義」論

澤 井 義 次

今回の研究発表においては、オットーの、いわゆる「展開の平行線の法則」にもとづく世界宗教史的な枠組みを踏まえながら、かれのいう「神秘主義」の本質とその構造について考察したいと思う。

「神秘主義」は一般的に「神秘的合一」(unio mystica)の用語によって示唆されるように、それは絶対者あるいは超越的実在と自己の合一体験を基礎としている。オットーも神秘主義を「神秘的なもの」の内在の経験、神秘的なものとの本質的合体ないし本質的合一」であると捉える。そして、神秘主義的な経験は「神秘的なものを超越的なものとして経験する」一般的な宗教経験と異なると理解している。したがって、神秘主義と一般的な宗教経験においては、「神秘的なもの」と自己の「関係」が異なっている。オットーは指摘する。

ところが、オットーは両者における「神秘的なもの」と自己の関係性の相違を認めながらも、かれがとくに注目するのは「神秘的なもの」(das Göttliche)という語に込められた意味内容である。たとえ同じ「神秘的なもの」という語であっても、神秘主義の場合、「神秘的なもの」とは「内在的原理としての『神性』」すなわち「内在的な神」を意味する。それに対して、一般的な宗教経験における「神秘的なもの」は、敬虔な信仰者にとって信仰対象である「超越的な神」を意味している。つまり、「神秘的なもの」という語は、宗教的経験の本質の相違を示しており、これら二つの対照的な宗教的経験において、異なっているのは「神秘的なものとの関係」だけではないことを指摘している。その点について、オットーは「対象の差異が、結果として関係の差異となる」と主張している。

オットーのいう神秘主義において、「神秘的なもの」とは「様態なき神」(Deus sine modis)のことである。その神はそれとの「合一」によって経験される。非合理的で非人格的な神、す

なわち「様態なき神」をもつようになるとき、その人は「神秘主義者」であるという。しかし同時に、これまでオットーの「神秘主義」論において、あまり強調されてこなかった点はずいぶん多いことである。それは「合一」が初めて神秘主義的なものでなく、この「絶対他者」である神の驚異のもので生きていることが、すでにおもに神秘主義なのである」というかれの主張である。さらに、神秘主義者にはよくみられるように、「合一」の契機が後退したり強調されなくなったとしても、それはやはり神秘主義であるという。

したがって、オットーの神秘主義の基本構造においては、「神秘的合一」の体験があつて、初めて神秘主義が成り立つのではなく、むしろ「絶対他者」である神の「驚異」(Wunder)のもとで生きていることが、神秘主義にとって不可欠な要素なのである。オットーにとっては、神秘主義は「宗教的感情の関係対象が『非合理的』となるに従って現われる」。あるいは、「その関係対象の非合理的・ヌミノゼ的な契機が支配的に現われて、感情生活を規定するに依じて現われる」ものである。オットーのいう神秘主義の本質とは、宗教における「関係対象の非合理的・ヌミノゼ的な契機」が支配的である状態なのである。

ただし、オットーがとらえたように神秘主義を理解するとき、ある意味では、一般的に理解される宗教経験との境界が曖昧になる。それは、一般的な宗教経験においても、オットーが『聖なるもの』において強調しているように、「非合理的・ヌミノゼ的な契機」、すなわち、非合理的な超越的存在との関

わりがその本質をなしているからである。しかしながら、このことは、神秘主義的な経験を宗教の核心とみなすオットーの立場を明示していると言えるであろう。

R・オットーとイスラーム

前田 毅

「オットーのイスラーム理解」を、オットーのイスラーム・テクストよりは、現実のイスラーム経験、それもイスラーム世界への旅先の、フィールドのイスラーム経験から読み解き、そこからうかがえるオットーの宗教理解の基調を確認しておきたい。

イスラーム世界へのオットーの代表的な二つの旅、「エジプト・パレスチナ・アトス山への旅」(一八九五)と、「テネリフェ島と北アフリカへの旅」(一九一一)に注目してみよう。

イスラームとの「最初の出会い」として指摘しうるのは、「一八九五年の旅」のカイロでの、デルヴィーシュのズイクルとの出会いであるが、オットーは、そのズイクルに、「とんでもない祈禱だ」とネガティブな倫理的評価を下すよりは、倫理的裁定を超絶したその非日常の様相、宗教の超俗的次元に注目している。ここで注目すべきは、神学的なネガティブなイスラーム評価ではなく、むしろ倫理的評価を内包した神学的な宗教理解のペースベクトルタイプの動揺であり、ズイクルを目の当たり

にして、宗教の倫理的裁定や神学的判定の解釈尺度が有効性を失い、この「言い表したい異様な」現象を読み解きうる新たな解釈レンズの必要性に迫られるという、オットーの宗教理解の変容の事態である。そしてこの「神学者から宗教学者への変容」の兆しとともに、ここからは、信仰理念の深みや倫理的峻厳よりも、儀礼的表象のシンボリズムに注目するという、「信仰の理念内容から儀礼の知覚表象へ」の解釈視角のシフトチェンジが読みとれる。

「北アフリカへの旅」(一九一一)では、アーシフィーのマルクトの一角で、オットーは、モロッコの民衆的イスラーム、イーサーウィー教団イサーウィーのデルヴィーシュが演じる病氣直しの祈禱、バラカの奇蹟を目にし驚嘆するが、合理主義的な宗教理解の先入観や神学的偏見、さらにはある種のオリエンタリズムなどの物差しで、その奇行を「いかさま」と嘲笑し批判する見物人たちとは明確に距離をおき、むしろそのバラカが突きつけた「宗教の不可思議な地下の暗闇」なるものの方に注目し、心惹かれていく。

フアナティックな法悦ワトキを求めるデルヴィーシュの非合理的なバラカの奇蹟。民衆的スーフィー教団、イーサーウィー・タリィカに顕著な、この「素朴なイスラームのオリジナルなフアナティズム」を、オットーは、未熟な宗教の傷物として一方的に批判するのではなく、むしろその素朴なフアナティズムのなかに、いまだ悟性の鑄型にはめこまれていない、オリジナルなヌーメンの素朴な発露を読みとっている。ここでオットーが見出したのは、フアナティックな神観念の、合理性や倫理性の未熟

や欠落といった単純にネガティブなイスラーム理解ではなく、むしろイスラームのフアナティズムの本質として見出しうる、いまだ世俗化のなかで衰弱したり、図式化によって和らげられることのない素朴な原初的なヌーメンへの注目であり、ヌミノゼ的・非合理的なものへの評価であり、さらにはこうしたイスラームのフアナティズムに、オットーは、宗教がそこに根ざし、そこからみずから生み出してきた、宗教の不可思議な隠れた基盤を読みとろうとしてさえている。

ともあれオットーのイスラーム理解の骨子は、「教理やコメントール」のイスラームからではなく、フィールドの現実のイスラーム経験からくみとられているが、同時にそのイスラーム理解は、イスラームという特定の宗教の枠をもこえて、「図式化」による合理的・倫理的彫琢をいまだ十分にこうむっていない、ヌーメンの原初的な姿を宿した、宗教の基層（フナティズム）の闇の世界への注目ともなり、かつまたヌミノゼ的・非合理的なもの、宗教経験の核心的要素としてとらえ、さらにはそのヌミノゼの中核として *temendum* 的なものに注目するにいたった、こうしたオットー宗教理解の基調をうかがわせるものでもある。

江戸時代の天台維摩經疏の

研究動向について

山口 弘江

続藏經所収の『維摩經文疏』には座主を務めた公遵親王の「廣本浄名經疏序」と安樂律派の学僧、守篤本純の「新刻維摩經文疏序」がある。まず公遵親王の序文には、①かつて恵順という僧が「文疏」の梓行を奏上して、自分も病が癒えたのを期にこれを許可していたが、果たせずこれを悔やんでいる、②「文疏」は中国では宋代に流布することもまれとなり、元代に至っては散逸してしまった、③靈峰智旭は張中柱へあてた手紙に、維摩經疏が見つかればなんとすばらしいことだろうと述べている、④我が国ではこれが寧楽の古藏から発見されたが、これを刊行しなければ失われたも同然である、⑤恵順の志に自分も関わることで、徳本を植えることとなり、衆生の病も癒えることとなるであろう、という内容が開陳されている。また、本純の序文には⑥浄仏国土は大乗の大道であり、智頭ほどこの浄土法門を維摩經疏によって明らかに解説した人はいない、⑦しかし時代が下がるほどに失われ「四教義」だけを残すのみとなった、⑧我が国でも「文疏」は比叡山には僅かに教巻が存するのみであったが、昔、雞頭慈瑗が湛然の『維摩經疏記』とともに寧楽の古藏より完本を見つけた、⑨これを大切に秘していたが、覚常恵順がなんとか流通させようと努力した、⑩公遵親王

の命を承け、本純が校訂することとなった、⑩ある人は『略疏』が既にあるので必要がないというが、『玄疏』六巻と『文疏』二十八巻とが並び行すべきであり、『略疏』ばかりを重んじるのは湛然の本意に反する、⑪『文疏』が冗長だという者に対して自分は強いるつもりはない、⑫宝暦十年に沙門某甲等が私財をなげうって版をつくることとなった、などが記されている。これらのうち①・⑨に登場する恵順、⑧の慈瓊という人物の詳細は不明であり、『覚常・恵順等』として二人の人物とみならず論放もあるが(佐藤哲英『天台大師の研究』四四〇頁)、現に横川には覚常院、雞頭院があったのでそれらに住していたものと考えるのが自然であろう。慈瓊は『疏記』の序文にも言及されており、維摩会の催される興福寺において、彼が『文疏』と『疏記』を発見したという。よって「寧楽古蔵」が興福寺であることは明らかである。

さて、序文からは両者の思惑がはっきりと看取される。まず公遵親王は、自分の病と『維摩経』の間疾品の維摩を重ねて、注釈書としての『文疏』に関心を抱いていることがわかる。日本では聖徳太子の『維摩経義疏』以来、『維摩経』は大乗仏典の中でも特別な地位を占め、また『今昔物語集』などには『維摩経』の書写や法会によって功德を得た説話があることから、①や⑤の文言にこれらの維摩経観が反映していたと考えられる。また、明代の智旭の文(『雲峰宗論』五之二)を転用している点も注目される。更に④からは智旭をして入手しえなかつた文献を刊行するという、外護者としての強い自負が感じられる。他方、本純の関心は⑥に述べられているごとくに『文疏』

に展開される四土説、つまり天台浄土論にあつたようである。また非難に遭いながらも極めて文献学的立場から『文疏』の校訂に傾注した決意も表明されている。本純が「或曰」として引用する『文疏』への否定的な意見は、『疏記』の亮潤の序文にその片鱗が見られるが、『略疏』と『維摩経』の会本の校勘を行っている亮潤は『文疏』刊行に対し冷めた見解を持っていたことが窺える。

江戸時代の仏教界に対しては、幕府の統制化、中央集権化政策に組み込まれたものとして批判的に扱われることも多い。また安楽律派の学問系統が中国天台に偏りすぎ、日本天台の伝統を失したことを嘆く論調もあるのであるが、一方で厳密な文献学的立場から非常な研究努力を重ね、多くの文献を世に送り出そうと奮闘した学僧たちの成果に、我々が恩恵を受けていることもまた事実なのである。

浄厳の戒律観についての一考察

原 隆 政

序論

江戸期の佛教學において僧侶の生活は規定を諸法度という行政の根柢に基づき、逆に僧侶本来の自律的生活の根本である戒律に関して、意識が希薄になった。この傾向に対して批判的な立場をとる者が少なくとも二系統あつた。一つは国学。もう一

つは佛教戒律復興主義。今般は後者の浄厳という江戸初期の真言宗僧に焦点を絞り、さらに近年のいくつか浄厳関係の新出資料の内の一つとして『浄厳和上口上書』を取り上げ往時の浄厳の戒律観を俯瞰する。

本論 新出資料『浄厳和上口上書』の戒律観について

奥書からすれば、將軍への手紙あるいは提言書である。言わんとすることは仏教に於て戒は必要条件であり、また真言行に於ても戒の必要性は経論の如しと言う。どんな日本仏教に於ても多少の戒との必然的な関係は指摘できる。しかしながら、現状の真言宗では真言律宗を除く向きがあるが、これは仏教に矛盾しており真言行を成就できるのは戒を能く認識している真言律宗である、というのである。

以上が要旨であるが、内容をルビ・術語などを子細に見ていくと、当資料は荒い。また、奥書の將軍へ差し出すタイミングが不鮮明であって、浄厳のどのテキストから写されたか今の段階では不鮮明である。作業仮説として浄厳真撰の『浄厳和上口上書』があるとすれば、將軍は綱吉である。また書寫した段階での日付であれば將軍は吉宗であるから、宛先は吉宗であるかもしれない。

いずれにせよおびただしく而も一部不正確にふられたルビと、基礎的な術語への割り注は仏教学入門者へ向けた書として流布した可能性は高い。これは第一丁のサインで一八歳と二〇歳との僧侶がこれに関係したことで解る。つまり書寫された奥書の時代より以降、この若い僧侶が手にしたと理解するのが自然であると考えられる。当資料のおおまかな性格から、若手僧

侶が江戸期までに日本仏教と戒との関り、そして有るべき僧侶の持戒の様子を知るには格好のテキストであると言ってよい。よって、浄厳真撰とすれば浄厳の戒律観がこのテキストに簡潔にまとめられている。

※本資料の詳細については真言宗智山派研究機関の智山伝法院の紀要『現代密教』第一六号（二〇〇三年度刊）に翻刻と共に掲載する予定である。

結論

浄厳真撰であるという前提の下、当資料が流布していた状況を鑑みれば浄厳存命の時代以降にもなんらかの評価と影響があったと見ることが出来る。また他の浄厳の著作と比較した上で最終的な浄厳の戒律観を結論づけることができる。今般は各書目に無い新出資料を本に浄厳の戒律観の一面に考察を加えた。これによって浄厳は当時の袈裟論という論争に関しても認識があり、これだけで戒律観を押し切るのではなくて三學という仏教修行にとつての基本の第一歩としての戒學の絶対必要性を説き、それを正直に実践しているのが自らの真言律宗であることを表明している点が、特徴であつて他者批判にウエイトを置いていないのが彼の良好なコンディションを伺わせている。蛇足として本資料は、聞き取って書いたような読み仮名を多く用いていることから、国語學という専門的視点からも分析されるべきなんらかの余地を残していると考ええる。

普寂の修道論

西村 玲

本発表では、近世を代表する学僧の一人である徳門普寂（一七〇七—一七八一）の修道論、ことに戒律観について考察した。普寂は、近世中期の性相学・華嚴学に通じた浄土宗の学僧であり、近世の戒律復興運動の中では浄土律僧の一人として位置づけられる。その戒律観の特徴は、抽象的な大乘戒より、日常生活を規定する具体的な声聞戒を重視することにある。本論では、当時問題となっていた絹衣の問題から、彼の声聞戒重視の理由を探った。

近世幕藩体制下の寺檀制度・本末制度における僧侶の衣の種類は、幕府によって寺院の格・僧侶の階級に従って厳密に定められた。その結果、近世寺院社会における衣は、社会的地位や権威を示すと同時に、僧侶としての徳を示すものにもなり、ことに絹の衣は名刹の象徴となった。これに対して近世の最初期から始まる戒律復興運動では、寺院社会における出世と名利の拒否を意味する象徴的な行為として、絹衣が禁止された。律僧は錦等の絹衣が許されていてもあえて墨染めの衣を着ることが、彼らの戒律遵守の志の現れとして社会的に公認された。

しかし普寂は、近世戒律復興における絹衣禁止は誤りを生じているとして、絹衣禁止を批判した。これは律僧のアイデンティティの否定であり、戒律運動そのものへの批判、と受け取ら

れた。

律僧が絹衣を禁止する根拠は楞嚴經にあり、蚕を殺して作る絹は殺生となるから禁止される。では絹を着てもいいという普寂は、殺生を許すのか？ 普寂によれば、楞嚴經における一切の不殺生は、意識的のみならず無意識的領域の殺生までを含む禁止であり、他の生物を傷つけてしか生きられない凡夫には、実行不可能な禁止である。絹衣禁止の戒律は、無意識的領域における殺生を含んでこれを行わないことを命じているが、凡夫がそのような禁止を掲げることが本質的な傲慢をはらんでいる。なぜなら、現実の凡夫の行為は、不殺生という希望と意図を、常に裏切らざるを得ないからである。行為は完全に自覚的な領域、凡夫が責任を取れる領域でのみ制定すべきであって、希望と意図をあいまいに含んだ領域、内面性によって制定されてはならない、というのが普寂の主張である。

普寂によれば、一切の不殺生という大乘戒は、行為が意図を裏切らない聖なる人においてのみ許される戒であって、そのような希望と意図によって制定された菩薩戒を現実の行為の基準にできるのは、他方世界、浄土の人たちだけである。この世では、凡夫は声聞戒を学ぶべきであって、くれぐれも大乘戒を行為自体の基準としてはならない。凡夫が、性急にすべての大乘法を実践するのは、希望と現実があいまいな秘密超情の領域に呑み込まれることになり、ついには本来の志も口先だけのものになってしまふ、と普寂は警告した。

外面を装う衣服が人を規定し、定義する近世社会において、戒律復興における絹を着ないことと墨染の衣は、僧侶が戒律遵

守を内外に向かつて掲げることであった。しかし近世中期には、それ自身が自己目的化し、社会の中で僧侶の単なる隠れ蓑となりつつあった。

それに対して普寂は、絹衣禁止は一切の不殺生という大乘戒から来たものである、と説明する。一切の不殺生は現実には希望でしかありえず、生活していく上で行いがたい不可能なものであるにもかかわらず、律僧がそれを掲げるのは欺瞞であり、ましてそれを誇ることは傲慢である。普寂の声聞戒優先の主張は、希望と意図によって制定されている大乘法は凡夫の能力を越えたものである、という認識によつていられる。大乘戒優先によつて生まれる無自覚な欺瞞と傲慢を排し、自覚的に責任がとれる領域、具体的な声聞戒を優先すべきである、というのが彼のより厳しい主張であったといえよう。

明恵の光明についての一考察

李 妍 淑

明恵は李通玄の教学に強い影響を受け、自ら「仏光観」を實踐し、またその「観門」である「解脱門義」を著している。周知のようにここにおいては毘盧遮那、文殊、普賢の三聖円融思想が光明によつて説かれている。では、なぜ明恵はこの仏光観をこの時期に取りあげたのであろうか。

明恵は「摧邪輪」において善導による「撰取不捨」の説明に

対して独自の解釈を行い、阿弥陀仏の「撰取」とは「如來の無縁慈は衆生の淨念に応ずる」ことであるという。その「撰取」は仏の側からの「心光の撰取」であり、それを衆生の側から見れば「証得の義」の意味になるといっているのである。これは明恵の華嚴思想においては仏の「撰取」は仏の側から一方的に行われるのではなく、修行者の信の確立を前提とするものであるという意味である。このことを明恵は「身光」と「心光」の対比という形で表現している。すなわち、「身光の照触は、大悲遍の故に諸衆生に遍し、心光の撰取は、衆生感無ければ至らざるなり」と述べ、「身光」は仏の大悲によるものであり、どのような衆生でも照らすが、「心光」は衆生の感応（淨心）がなければ得ることができないという。従つて、善導のいう阿弥陀の仏光は身光なのであると規定する。

元來、明恵は仏光は智であるという点から「身光」と「心光」に区別を設けていなかったのである。さらに、「摧邪輪」においては「心光の義多種なり。これは煩惱光なり。信等これ善法光なり。」と述べている。つまり、貪等の悪法さえも光であると述べていたのである。ここにおいては一切世間における種々の心の働きすべてが心光の顕現なのである。なぜ、このような言わば円融無礙的な光明観を有していた明恵が先ほど述べたような「身光」と「心光」の区別を設けるに至ったのであろうか。

筆者はその理由を以下のように考える。確かに華嚴的な果上説から見れば、すべての光明は平等真如（明恵の用語で言えば「如來藏の理体」）である。しかし、現実の衆生は種々なる因

果の中に流転してある。明恵にとつては、果上現的な光明觀のみではこのような現実に対して無力であると思われたのではないか。おそらく明恵は、実践的な視点からあえて「身光」と「心光」を区別することになったのである。それは言わば、円融門と行布門の融合を仏道の至極と考える明恵の思想を表明したということなのである。そして具体的には空智恵光明普賢法門に代表される理論とそれに基づいた仏光觀の実践として成立したのである。

それは、次のようなものである。まず、修行者は文殊菩薩によつて象徴される差別智を起す。これは仏智に至る出発点であり、また、終点でもある。同時に彼は普賢菩薩によつて象徴される普賢行の過程を歩む。そして、その究極において「三世劫海一念にあり、無辺仏境一心を出でず」という毘盧遮那仏の境地と合一する。しかし、これはまだ最終的な修行の完成ではなく、修行者はさらに、その境地を深めつつ、衆生済度に努めなければならぬのである。これはきわめて厳格な修行の到達点なのであるが、そのすべての過程は実は光明、すなわち仏の根本智の用、言い換えれば仏の慈悲（「如虚空平等無作の大悲」）にささえられているものなのである。このような形で明恵は円融門と行布門の統一を意図したのである。先に述べた「身光」と「心光」の区別もこのような文脈から考察されるべきである。

以上、明恵は光明を毘盧遮那、真如、智恵の根源として捉えているのであり、それは慈悲としての働きかけを行うものである。しかし、真如の顕現には仏の側からの働きかけだけではな

く、衆生側からの努力を要する（明恵によれば、その基本が「見聞」なのである）。これらの点から、筆者は明恵の仏光觀は、仏と衆生を一体と見る仏光觀であると判断する。

石になった女

——明恵と善妙説話——

前川 健一

明恵（高弁）は生涯にわたつて自らの夢を記録している。それは、その時々々の明恵の心理状態を示すだけでなく、彼の思想展開とも密接に関わるものである。本発表では、承久二年五月二十日の夢を取り上げ、そこに見える明恵の説話理解や女性觀について考察してみたい。

この夢では、中国渡来の香炉に入っていた陶製の女性の人形が、明恵の慈悲によつて生身の人間となる、という話を骨子としている。また、この女性は蛇身を有しているとされる。明恵の解釈では、この女性は善妙であり、陶製であるのは善妙が大石に変じたことを示し、蛇身というのは善妙が竜に変じたことを表わすと解されている。この善妙という女性は、新羅華嚴宗の義湘の伝記に登場する人物であり、明恵は義湘の伝記を『華嚴宗祖師絵伝（華嚴縁起）』として作成させているほどであるから、その事跡については通暁していたと考えられる。

善妙の説話は『宋高僧伝』の義湘伝に由来する。ここでは、

善妙は、義湘を慕って、彼の乗った船に様々な法服や什物を詰めた箱を投げ届け、さらに竜に変じて航行の安全を守り、彼が新羅で法を説くにあたっては、大石となって反対者を追い払ったりしたという。これを明恵の夢と対照するなら、明恵が指摘されている、石と陶器、蛇と竜という対応だけでなく、人形が入れられていた香炉が、善妙が投げた箱を連想させる。もつとも、明恵の夢では、善妙が義湘を助けたという側面は希薄になつており、女性には明恵から一方的に助けられるだけである。また、もとの説話では善妙の願力を示す竜や石といった要素は、明恵の夢では負の価値をもつものとして受け取られているようである。

『華嚴縁起』では、善妙の説話を記した後、長大な問答が付されている。そこでは、以下のようなことが述べられている。善妙の示した奇跡は、義湘という善縁あつたものであり、徳は義湘に帰する。また、それは大願の力によるものであり、世間の男女が愛着によつて蛇などに変ずるのとは異なる。善妙の信心は前生での宿善によるが、欲塵により女性と生まれ、また義湘に対しても愛心を起こした。この解釈では、善妙自身の信心とともに、その対象たる義湘の高徳が強調されることになる。

女性が高僧への敬愛により奇跡を現するというモチーフは、もともとの善妙説話でも、明恵の夢でも共通している（前者の場合は、人間から竜・巨石への変化、後者の場合は、人形から生身の人間への変化）。明恵の夢では、女性の側の願力という要素は希薄になり、明恵の高徳（「大聖人」）だけが強調される

結果になつている。

『華嚴縁起』では、義湘に戒律堅持という特性を付与しており、これを義湘の「徳」と考えていると思われる。『明恵上人行状』によれば、承久二年には『梵網經疏』の講義を行っている（後に説戒として恒例行事化）。また、仏光観を開始したのもこの年であるが、『夢記』を見ると、この行法の実修中も、自己の清浄性に強い関心が抱かれている。

明恵に於いては、善妙は救済されるべき女性の象徴であると同時に、自らの高徳さ（その中心は持戒）を証明する存在でもありと考えられる。

瑩山禪師と「行持道環」の

位置関係について

宮地 清彦

これまで道元の修行形態の基本は長期的継続性にあり、瑩山のそれは短期的集中力にあつたと仮定してきた。本論では、その内容を補充する意味で、両者が人間の生をどのように捉え、出家者の務めである行について、行持道環を入り口にして、どのように位置付けていたかについて更に検討を進めていく。

道元は「行持」巻で、行持を目的とし、行持をひたすら続けていこうとする姿勢を否定する。この姿勢は、ある種出家者として、いや人間として善の理想体ではあるが、そのまま生を

全うする事を道元は良しとしていない。むしろ、湧き起こってくる邪心と善心の間で、絶える事のない葛藤を抱きながら行じていく事こそが、道元の目指す「行持はしばらくも懈憊なき法」なのである。

【眼蔵】「坐禅箴」巻における、南嶽と馬祖の問答中の「磨鏡（磨作鏡）」の解釈も興味深い。南嶽が磨く「博」は言うに及ばず、「鏡」さえも最終到達点とはしない。「磨く」という行為こそ究めるべきものである。道元により否定される「磨鏡」とは、変化のない無機質な「鏡」の境地をを目指す事であり、人間の作業・生命力を蔑ろにした論理なのである。

【眼蔵】「大悟」巻における、京兆華嚴寺宝智大師と一人の僧の問答も同趣旨である。ここでは、大悟の人をあくまでも一個の「人間」として解釈している事を見逃してはならない。仏を超人的存在とはせず、同時に衆生が迷いの世界のみ存在するともしていない。それは人間の心中にて、善と悪の觀念が並存し、相葛藤する事に似ている。「人間」は仏にも衆生にもなり、心中での葛藤をはらみつつ日々の営みを続けていく。これを基礎とした修行こそ、道元の目指す「行持道標」なのである。

瑩山はどうだったのか。『伝光録』第四十四祖・投子義青章を見ると、徹底的に何かを「休歇」させる修行が説かれ、まさに人間の営みに必要な感覚器官に代表されるような、生命の躍動を完全に押し込めてしまった独特の修行観が展開されている。第四十九祖・雪竇鑑禪師章にある「一念不起」も同様であるが、そこに安住するのではなく、よりレベル・アップした一念不起の状態を模索せんと説く。精神的葛藤を踏まえた上で、

行を続けていこうとする道元と比べ、人間の精神的葛藤なぞ瑩山の眼中にはないかのようである。『伝光録』第四十二祖・梁山和尚章と第四十七祖・悟空禪師章では、長期に渡る「枯木死灰」の禪を前提として挙げ、そのアンチ・テーゼとして、「一度憤発の勢」・「一彈指の間」を挙げて、修行の理想形であると結んでいる。第四十九祖・雪竇鑑禪師章拈提末尾でも「一度憤発の勢」を奨励しており、決して不断の修行を完全否定しているわけではないが、むしろ瞬時における強烈な精神集中を要求しているのと同じである。

瑩山が目指したものは、第十三祖・迦毘摩羅尊者章にある「鏡」なのかもしれない。鏡は決して自らが動いて像を映す事ではなく、たとえ様ざまな像は映しても、それは幻であり、最終的に鏡としての存在のみが残る。また映した像によって、鏡が壊れた等という現象は起きるはずもなく、鏡の状態を敢えて「保持」していく必要性も瑩山の禅思想にはない。瑩山が生命活動をしな物例に挙げたのは、そして「保持」と対局にある瞬時の精神集中を課したのも、理由はここにある。絶え間ない生命活動から来る精神的葛藤が、逆に継続的修行のバネとなつて、自らに帰結してくる道元禅と、外縁を伴う生命活動を一切遮断し、精神面において短期一点集中の修行を求める瑩山禅との間をどう取り持つていくのか。どちらも禅修行の重要な1ピースであり、両者を祖とする曹洞宗門において、このパラメータを如何に取つていくのが、宗学・教化学の面でも課題になるのではないだろうか。

「一切衆生悉有仏性」の「有」の意味

——特に道元と親鸞において——

日野慶之

本稿の目的は、仏性を議論する前提として、その存在性を明らかにすべく、「悉有仏性」の「有」の意味的背景を明らかにすることにあり。そのような「有」の思想をあらわす概念は、親鸞にとつては、「廻向」であり、道元においては、「現成公案」である。親鸞の浄土教において、本願力廻向は、それを成立させる根幹原理であり、一方、道元の禅仏教においても、現成公案は、道元のすべての思想を成立せしめる根本理念である。「悉有」の「有」も、この原理によって成り立っているのである。

道元は、『正法眼蔵』「仏性の巻」に「悉有は仏性なり」といふと同時に、「仏性の悉有なり」と述べている。この道元の解釈を、どう解釈すべきか。この「仏性の悉有なり」という言説は、「悉有は仏性なり」の裏の意味であり、その成立根拠である。即ち、すべての存在は仏性の現成した相なのである。それがあつてこそ、「悉有は仏性なり」と言えるのである。この「有」は、絶対の有と相対の有との両方の意味を含み、絶対の有が相対の有を包摂するかたちで縁起的に関連し、個々の存在へとほたらきかけ、仏性せしめるのである。つまり、単なる静的、名詞的な存在ではない。道元は、それを示さんが為に、

「しるべし、いま仏性に悉有せられる有は、有無の有にあらざ」と「悉有」を動詞的に使用する。「悉有」が、単に存在者という静的、物質の意味ならば、このように「悉有せられる」という用法は、あり得ない。また、「仏性に悉有せられる」ということは、逆見すれば、「仏性が悉有する」のである。そして、そのような「有」は、有無の範疇に属する有ではなく、いわば、有無を問うことが許されない「有」としてあるのである。その働きの根源こそが仏性であり、山川草木を含めたすべての存在者は、それら存在者を存在者たらしめる存在によって、有らしめられているのである。「悉有」とは、一応は、全存在者を指しているとは言えるが、道元禅における、より深い意味では、存在の道理を含蓄しているのであり、単なる存在者としてのみ理解されてはならないのである。道元においては、そこにある存在が、全くそのまま仏性であるとは見做すことは出来ないが、厳密には、現有を単純に肯定するのではなく、仏性に逢うことも簡単なことではなかった。道元にとつても、我々と存在レヴェルの次元を異にする仏性のロゴスは、非思量の領域であった。このことは、「悉有」が、単に全存在をあらわし、衆生と仏性が同一であるということ、全く否定することである。かくして、道元禅において、万物の根底に仏性があり、その仏性としての透明なる空のロゴスの顕現によって、個々の衆生存在が、有らしめられていると言うことができよう。

さて親鸞は、「一切衆生悉有仏性」の「有」をどのように理解しているのか。浄土教の系統では、この仏性に関して、衆生に内在するものか否かが、盛んに議論されてきた。そのため、

真宗学内においても、有か無かの二者択一的論議が為されていた。ところが、親鸞自身は、この經文を、殆どの場合、樁読みするだけで、特に解釈していないので、この「有」の意味、及び「有」である根拠は知りがない。そのために断定は出来ないが、それを推察すると、「有」であると言える根拠は、衆生にあるのではなく、仏(性)にあり、その仏性が、衆生有へとはたらかかけ、「有」と成るという意味であり、本願力廻向によって顕わとなったという意味での「有」であろう。そこには最早、有か無かの分別的議論は成立せず、この弁証論的矛盾関係は、宗教の特徴であるともいえよう。その「有」性の根拠は、衆生に在るのではなく、それは本願力にあり、故にこの「有」は、一切の衆生の内的意識に本願力として廻向成就されるといふ意味での「有」である。いわば、有の法が、法の有として顕現した「有」である。このように理解すれば、「一切衆生悉有仏性」は、「一切の衆生に悉く仏性を妙有(妙用)する」と解釈できる。この仏性が「有」として顕現することこそが、本願力廻向にほかならない。如来と衆生の関係は、そのように成立する。廻向とは、存在の根源(一如)が、「有」と成るはたらし、また「有」へとはたらしかけることである。

『正法眼藏山水経』の現代的意義

土田友章

道元の『正法眼藏山水経』(七十五卷本の第二十九、仁治元(一一二四〇)年、深草興聖宝林寺にて示衆)は、その前年(一二三九)の『正法眼藏谿声山色』と同じ主題について語るが、それをさらに存在への参究として発展させている。まず標題の山水とりもなおさず経と呼ぶことの大胆さに瞠目させられるが、その精緻な論考は正法眼藏中の雄篇と呼ぶに適しい。ここでは先ず、道元の方法でもある概念言語への批判を概観し、そのあと、山水が経であるとの立脚点が現代のわれわれの生命をめぐる状況にいかなる意義を有するかを考えてみたい。

一 道元の言語については、その独自性が指摘されてきたが、その基本が、学佛道者とともに佛道を参究してゆく方法であることを忘れてはならない。正法眼藏の全体がまさにことばによる参究であり証会であり教育の行為であったが、この山水経においても、山・水を主題としながら、人間の言語行為の両義性―表わし隠す、結び疎外する―を、他に並ぶもののない鋭さ深さをもつて説明してゆく。『道得』や後の『葛藤』『説心説性』にも明らかであるが、言語を単に葛藤として否定し、心性を形而上学化することの自己矛盾に、道元は鋭い批判を向ける。佛者であることが、単に佛教の概念語と観念枠に親昵し鼓吹するのは、超越に開かれ証してゆくこと(いわば faith)

に反して、現実認識を蔑ろにし誤ち、存在を疎外してゆくことになる。と憂えていたのではないか。道元は山・水（自然）を anthropomorphize するのでも、deify するのでも、まして、mystify、mythologize するのでもない。（また、「身心一如」が俗に喚起するかもしれない精神主義・心主義を唱えるのではない。）ことばの構築である「宗教」批判を道元は内側から遂行したのであった。

山水経においては、山は静であり高く、水は流れて止まぬ動であり低みに向かうなどと、図式化・範疇化して疑わぬこと、そうした言語の構築に依存し囚われることの危うさ、自己他己疎外を指摘する。いわば language に慮知念覚が依存し拘束されていることを、例のごとく対比や結合、主述の倒立を用いて、破碎する一方、各人が parole をとりもどし、世界内での自己他己を顕わし証し参究してゆくことを慫慂する。山・水なる、無情ながら我々の慣れ親しんだ、現代語という環境または資源であり、しかしかつては釈尊や祖師達が修証した場をめぐって、parole の再生を図るのである。それこそが一華開世界起であり同時成道である佛道なのだ。平俗に言えば、山水に触れて心を洗われる、広潤と開ける、ことばにならない体験をすることは誰にでもありうる。しかしそこから道元は生全体・世界全体にかわり存在してゆく佛道を提示する。関連しあう語句の網目の中に自己他者を織り込み、調停して安心を得るのではなく、概念化範疇化の咒縛を裂破して根源的出会いに到ること、その中で永遠が不断の生成展開のうちに息づいていること、W. C. Smith の言う意味での faith に生きることを、示衆

するのである。

二 如上の道元の参究は現代にいかなる意義を示すだろうか。システム化する文明が個々の人格の生とその知を情報化し、価値を奪い、倫理を見失わせてゆく中で、再び根源にもどり、意味を尋ねること、さらに「意味」の名で「われ」を配列した地平を見ることから自己他己を解放することを、道元は示唆しているのではないか。文明の taboos から解かれて存在に目覚めることを、世界と我、永遠と今とを、山水に（また「梅花」に）学ぶことを告げるのである。そのとき、いわゆる生命・環境がいのち・山水として我らと出会うのである。現代の実践倫理が単なる政治的合意への調停に陥らないためにも、山水経は呼びかけているのだらう。

第十部会

二種深信的自我同一性についての試考

長岡岳澄

真宗というものが一つの宗教体系である以上、それに関わる人々に対して何らかの影響を与えるものであると考えられる。そこにはどのような影響をもたらしていくのかという過程の問題とどのような影響が現れるのかという結果の問題とが考えられるのであるが本論においてはその結果について、真宗から影響を受けた人格とはどのようなものではないか、ということをも一つの仮説として提示していく。

真宗から肯定的に影響を受け入れた人格は真宗的人格の特性というものは、それが共通の真宗教義から影響を受けたものであると考えるならば、その人格の特性はある程度真宗教義の特徵と重複するものであると考えられる。真宗教義の特徵としては種々挙げられるのであるが、この特徴をおおまかに集約するならば、それは二種深信に収まるものであると考えられる。二種深信における罪悪生死の凡夫であるという自己意識である種の深信とその凡夫を救おうとする阿弥陀如来のはたらしに對する意識である法の深信、この中に真宗教義が集約されると考えられることから、真宗的人格というものは即ち二種深信的人格であると仮定することが可能であると考えられるのである。

そして、このような罪悪生死の凡夫であるという自己意識とその凡夫を救おうとする阿弥陀如来に對する他者意識を一つの概念として示そうとするとき、それは二種深信という概念とともに現在多くの場面において使われている自我同一性・アイデンティティという概念が挙げられる。アイデンティティとはエリクソンによって提唱された人格発達理論における青年期の心理・社会的危機を示す概念であり、それは自我の様々な統合方法に与えられた自己の同一と連続性が存在するという事実と、これらの統合方法が同時に他者に対して自己がもつ意味の同一と連続性を保証するはたらしをしているという事実の自覚を示していると考えられる。このアイデンティティの概念において二種深信的人格を捉えるならば、それは罪悪生死の凡夫という自己の同一と連続性が存在するという事実と、その自己が阿弥陀如来という他者から同一と連続性が保証されているという事実の自覚であると考えられ、このことから二種深信的人格とは二種深信的自我同一性が確立された人格であると仮定することが可能であると考えられるのである。

このように二種深信的人格が二種深信的自我同一性が確立された人格であると仮定することによって、アイデンティティに関する理論的枠組みを二種深信的人格についても適用することが可能であると考えられる。アイデンティティは先にも述べたようにエリクソンの人格発達における青年期の心理・社会的危機を示す概念であるが、エリクソンはその際、アイデンティティとともにその対概念として自己喪失の状態を指すアイデンティティの拡散というものを示し、その二つのバランスが前者が

優勢な状態で保たれることによって健全な人格が形成されると考えている。つまり、このことを二種深信的自我同一性において適用するならば、真宗の人格というものは機の深信と法の深信からなる二種深信的自我同一性が確立される一方で、そうではないかもしれないという二種深信的自我同一性の拡散という要素を含みながらもそのバランスが保たれている人格であると仮定されるのである。

以上、本論において真宗の人格とは二種深信の人格であり、これは二種深信の自我同一性が確立された人格であると仮定したのであるが、今後この仮説の妥当性を臨床的データ等から検討していく必要があるものと考えられる。

古代伽藍造営の基本思想

李 興 範

古代仏教伽藍を造営する際には必ず厳守された基本思想があったと思われる。伽藍造営についてインドと中国・韓国・日本とは伽藍の構造、形態、配置が異なっている。インドから中国に伝来した仏教は中国文化に吸収変容され、伽藍様式も伝統的な中国の宮殿建築様式に変化している。古代インドにおける伽藍構造は仏地と僧地に区分されている。『摩訶僧祇律』卷三十三によれば、「起僧伽藍時。先預度好地作塔處。塔不得在南不得在西。應在東應在北。不得僧地侵佛地。佛地不得侵僧地……」

のように礼拝の対象として堂塔を仏地、僧衆が居住する僧房を僧地で区分して、堂塔を重要視したことを窺うことができる。

古代中国、または韓国、日本にも初期伽藍形態は悉(七)堂伽藍、すなわち塔、金堂、講堂、僧房、鐘樓、經樓、食堂を具備した伽藍が主流を占めている。伽藍を造営する際にインドでは東西が聖なる線、いわゆる中軸線であるが、中国、韓国、日本は南北である。韓国の高句麗時代伽藍配置形態は中国の天文陰陽五行思想による単塔三金堂式である。この伽藍配置形式は日本の飛鳥寺伽藍配置形式と同様であり、中国敦煌石窟第二三七窟北壁東側の壁画の伽藍配置からも窺うことができる。百濟時代の伽藍配置形式は宮殿建築様式から仏教的思想による単塔一金堂式に変化している。南北中軸線上に塔を中心にして、南大門・中門・金堂・講堂が一直線になり、中門の左右から派出する回廊が講堂に接続する単塔一金堂式配置である。筆者は南北の中軸線上に重要な建物が一直線上に建てられたことは南北の涅槃像に由来したと考える。塔を前に金堂を後に置くのは、まず、中門を入ると仏舍利が安置された塔すなわち釈迦を通じて金堂に安置された仏像を礼拝するもので、塔中心金堂従属の伽藍配置と思われる。その伽藍配置形式は中国北魏時代洛陽に建てられた永寧寺伽藍配置、日本の四天王寺式伽藍配置と同様である。統一新羅時代以後に出現した鎮護国家のために建てられた四天王寺式の双塔伽藍配置形式は日本の薬師寺伽藍配置形式と同様であり、様々な儀式を執行する本所を確保するために回廊の外側に塔院を形成した国分寺総本山東大寺式伽藍が有名である。時代的に伽藍配置形式に変遷があっても回廊の内

側には塔・金堂しか建てられなかった。さらに伽藍建立の際に厳守された重要な要件は堂・塔間の距離関係、すなわち地割法である。塔基壇の一辺、あるいは対角線を基準単位として堂塔が配置された。また、その基準単位から塔の中心点と金堂の中心点の間の「心心距離」による地割法も可能である。高句麗時代清岩里廃寺式伽藍と日本の飛鳥寺伽藍の地割法が同様であり、また、百濟時代軍守里廃寺式伽藍と日本の四天王寺式伽藍、新羅時代感恩寺と日本の薬師寺伽藍の地割法も同様である。古代伽藍を造営する際に精緻な地割法によって伽藍が建立されたことについて窺うことができる。

筆者は伽藍区域を区別するために回廊が大変重要な役割を果たしたと考える。回廊は塔と金堂を囲んで内側と外側を截然と区別している。内側に仏陀の舍利が安置された塔と仏陀の思想を表現した金堂が建てられたことから仏地あるいは仏・法地と考えることは当然である。それに対して外側には講堂、僧房、食堂、便所等の僧侶と俗人たちが利用する諸般の建物で構成されている僧地あるいは俗地である。端的にいえば、回廊の役割性から考えると回廊の内側は仏国浄土世界、外側はわれわれ人間世界の俗地である。仏教で三宝は仏・法・僧であるが、回廊の内側には仏・法だけが建てられ、僧と関聯する講堂と僧房等は回廊の外側あるいは回廊に接して建てられた。韓国の山岳伽藍の場合は山の地形上の事情によって、その定型性が崩れているが、須弥山思想による山門、すなわち、一柱門、金剛門、天王門、不二門を一直線上に建立することは厳守されている。

阿弥陀仏の原型

——語源及び文脈よりの一考察——

陳 敏 齡

大乘現在他方仏の阿弥陀仏は歴史的釈尊と異なる思想背景があるにも関わらず、阿弥陀仏の原語及び阿弥陀仏の本生説話より見ると、基本的に釈迦如来の特質を繼承するものである。一方で、阿弥陀仏の原語より見ると、阿弥陀仏の名が示すように、無量光 (Amitābha) は如来の智慧光明 (空間の普遍性)、無量寿 (Amitayus) は如来の仏身不滅 (時間の永遠性) を表すものである。しかし、異なる二つの原語が、どうして同じ「阿弥陀」という語で音訳されたのか。思うに、光明無量と寿命無量との二項目の並列は、原始仏教以来、釈尊の仏としての基本要素と見なされている。大乘になると、このような光明と寿命との並列は、期せずにな一種の大乗仏陀—いわば法身仏の理想の典型となる。寿命 (時間の永遠性)、光明 (空間の普遍性) をもって仏陀の普遍の本体を表す。阿弥陀仏も寿命無量・光明無量・清浄無量などの無量義 (Amita) をもっている法身の常樂我淨の實在を表すものである。

他方で、阿弥陀仏の本生説話の中で、大乘の三世十方諸仏との関係を通して、釈迦との関連を付け、釈尊のイメージを再現する。つまり、浄土旁系経典の十五種の阿弥陀仏本生説話を、①の燃灯仏、②の釈迦仏、③の阿閼仏、④の賢劫千仏に分類で

きる。その中で、①の燃灯仏は釈迦に成仏の授記をくだす過去仏である。③の阿閼仏は釈迦の降魔成道のイメージを表す。④の賢劫千仏もそれぞれ釈迦の人格の一側面を理想化したものである。こうした関連を通して、釈迦との関係を一層近づけようになる。こうした本生説話と同様に、〈無量寿經〉法蔵菩薩の本生説話において、阿弥陀仏の出身から出家、成道にいたるまで釈尊の生涯を再現する跡が歴々としている。

中でも、法蔵菩薩の本生説話に二つの過去仏の系譜がある。漢訳、呉訳、魏訳では、法蔵比丘の出現に先立って、燃灯仏から世自在王仏に至るまで、順次に遠より次に次第して諸々の仏〔平等覺經〕三十七仏、『大阿弥陀經』三十四仏、『無量寿經』五十三仏〕の出世を列挙する。これはいわば向下的の出世説であるが、「十劫正覺」の法蔵菩薩の説となる。これに反して、梵本、藏訳本及び漢訳の唐訳、宋訳では、順次に近より遠に次第して諸々の仏の出世を列挙している。これはいわば向上的の出世説であるが、一種「久遠」の法蔵菩薩の説となる。こうした二つの過去仏の系譜の中で、燃灯仏と世自在王仏とのどちらが最古の仏であろうか。その答案は全く反対であるが、いずれにしても、その過去仏の系譜において、過去無数劫の時代における燃灯仏の出世を基調とする上、法蔵菩薩の出世の時間を遠く遠くまでの昔—いわば神話的・起源的時間—に遡ることは変わりがない。こうした関係は、釈尊の成仏の記別を授ける授記思想を背景に形成したものであろうが、阿弥陀仏の始源の地位を立てようとするものである。

要するに、仏陀觀の全体から言えば、釈尊に対する追慕の念

というものが根底にある上、諸仏はみな釈迦如来の一側面の理想化したものとも言える。阿弥陀仏という名と法蔵菩薩の本生説話が、起源的には釈尊についての見方を受けたものであるが、法蔵菩薩・阿弥陀仏はとくに釈迦如来が法の体現者としての普遍的性格を表現するものである。このように、弥陀と釈尊との対比を通して、弥陀の根源を尋ね、永遠・普遍的の法身仏陀を見いだすことができる。これによって、その元初仏としての神話を完成しようとするものである。浄土思想の中で、阿弥陀仏はついに歴史的釈尊を超えて、弥陀を釈迦の本地身、釈迦を弥陀の応化身とみなされることもその所以であらう。

法華經提婆達多品を中心とした

成立史について

筒井奈々

現存する法華經の漢訳は、西晋竺法護訳『正法華經』、失訳『薩曇分陀利經』、姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』、隋闍那崛多共衆多訳『添品妙法蓮華經』の、四本である。

竺法護は泰始元年（西紀二六五年）に、『薩曇分陀利經』六卷を訳した記録がある¹⁾。これは、晋の武帝の世に、西域に遊学する以前の訳である。元としたのは、出家して暗唱した法華經であると思われる。西域で、『正法華經』の元となる梵經を獲て、再び『薩曇分陀利經』をより完全な形にして、太康七年

(西紀二八六年)に、『正法華經』を訳出したのである。⁽²⁾

竺法護と同時期の、西晋時代(西紀二六五—三二七年)に、『薩曇分陀利經』一卷が訳されている。当時、語り物として人氣のあった、『提婆達多品』相当部分を、序品から宝塔品へと、法華經の内容が伝わるように、竺法護訳の『薩曇分陀利經』は、後世に残らなかつたが、別行として、胡本から改訂して作成されたと考えられる。当時の翻訳家であれば、梵本を参照して訳すことができる。『正法華經』と比較すると、訳語の違いはあるが、相当する箇所は、同型式である。そして、繰り返しが見られ物語調である。

砂漠より西では、『妙法蓮華經』(西紀四〇六年訳)に『提婆達多品』があり、中夏の伝には、この一品を闕く。⁽⁶⁾羅什訳に元の品なしという。⁽⁷⁾

隋智顛説の『妙法蓮華經文句』⁽⁸⁾に、二十八品説の根拠がある。ここで、『宝塔品』より別開していることが判る。「提婆達多品」の編入は、竟陵郡の王が、仏教を篤く保護していたが、定林寺の法猷が、西域の国で将来した梵本を、瓦官寺の法意と共に、斉永明八年(西紀四九〇年)十二月に訳しおわり、別行とした。⁽¹¹⁾

『添品妙法蓮華經』の序文によると、『正法華經』、『妙法蓮華經』を比較して、後に、天竺の多羅葉本を校勘し、改編が行われている。同型式である現行のネパール所伝の梵語原典の祖型は、訳出年次(西紀六〇一年)⁽¹⁵⁾以前に遡る。さらに、法華經原本の成立地は東インドとする説が掲載されている。多羅樹が、インドの東南地域に多く生育することからも、裏付けられる。

經の中に、多羅樹は、庭園、そして宮殿を莊嚴し、多羅果は、⁽¹⁷⁾仏が、葉捷度にて特別な規定を設け、多羅葉は、梵夾として用いるのに最適とされ、⁽¹⁸⁾仏典に、神聖な植物として扱われている。「多羅は則ち正法と符合し、龜茲は則ち妙法とまことに同じ。」という。「總持品」の位置が唯一違うが、『妙法蓮華經』の「陀羅尼品」は「觀世音菩薩普門品」の次にあり、同じ順である。『妙法蓮華經』の原本は旧いが、『提婆達多品』を別行とした影響力に、阿私仙が、釈迦牟尼に教えた、法華經の意味を、考えさせられる。

註

- (1) 大四九卷六二上、五五卷一四上、四九五中、六二八下。
 (2) 大五〇卷三二六下—三二七上。(3) 大九卷一九七。(4) 『法華經の成立と展開』金倉圓照、平樂寺書店、一九七四年。
 (5) 『出三藏記集録』卷第二、国訳脚註。(6) 大五五卷一三中。(7) 大三四卷三二二中。(8) 大三四卷一一四下。(9) 国訳脚註。(10) 『定本 中国仏教史Ⅲ』任繼愈編、柏書房、一九九四年、七八五頁。(11) 大五五卷一三中、九二一中、三四卷三二二中。(12) 大九卷一三四中下。(13) (16) 岩本裕「解題」『法華經(上)』坂本幸男、岩本裕訳注、一九六二年、四二四—四三八頁。(14) (15) 佐々木孝憲「添品妙法蓮華經考」大崎学報一〇〇、一九六五年、六〇頁、三四—四一頁に、訳出年次の異説が掲載。(17) 大九卷三一七上、五四卷一〇四七中。(18) 大二四卷七九五中。(19) 大五一卷九三四下、五四卷三六七中。

経済的正義と宗教学

——センの議論をめぐって——

川上恒雄

一九九八年度のノーベル経済学賞を受賞したアマルティア・センは経済倫理に関心を抱く神学・宗教学者から徐々に注目を浴び始めている。効率一辺倒の学問だと一般にみられてきた経済学のなかにあつて、「経済学のマザー・テレサ」などとよばれるセンに宗教関係者が目を向けるのも当然のことかもしれない。今回の発表では神学・宗教学のなかでもセンに本格的に目を向けている数名のキリスト教倫理学者の研究を取り上げてみたい。

ノーベル賞の受賞以来、センは何かと「貧困と飢饉の研究」者「自由と民主主義の旗手」などとみられがちだが、彼の学問研究の核は厚生経済学と社会的選択の理論にある。これらは経済の望ましさを理論的に探求する規範的経済学である。ジョージ・モンスマはキリスト教からみた厚生経済学の問題点として、①客観性願望（価値自由の主張）、②分配基準の欠如、③個人主義的倫理の想定（個人が最適な倫理の判断をする）、④物質主義的倫理の想定（これは誤りで「効用に基づく主観主義的倫理の想定」が正しい）、⑤経済と他の領域との関係の無視、⑥固定的な選好の想定、⑦利潤最大化の想定（これは「経済主体の効用最大化の想定」が正しい）——などをあげている。①

②はセンに限らず一般的な批判であり、かつては回避された価値についての研究がいまでは見直されるようになった。残りの③から⑦までがセン特有の「合理的な愚か者」「潜在能力」「機能」などの概念による主流派経済学批判とも重なり、これらの点に関心を向けるキリスト教倫理学者もいる。

たとえば、ダグラス・ヒックスは改革派のリチャード・R・ニーバーと解放の神学のグスタボ・グティエレスの神学を通して、「神の前における平等」という概念を現実社会の文脈からとらえようと試みている。ヒックスによれば、神の愛は普遍的であり各人は等しく価値を有する一方で、各人はまた罪を負う者でもある。罪は社会的不正義を生み不平等をもたらした。不平等は悪であり、神は恵まれない者に優先的にケアを施す。ヒックスはニーバーの抽象的な神学的平等観に親和的な見解を公共の場に引き出そうと、センの「基本的潜在能力の平等」という概念を提示する。それはたんに所得や富などの物質的な平等ではなく、多様な生き方である諸々の「機能」を自らの意思によつて達成できる「潜在能力」の基礎的な部分の平等である。また、グティエレスの社会的連帯を強調する見方から隣人・他者への配慮を伴うセンの「コミットメント」という概念が注目される。これは、行為の帰結が自らに不利になることがわかっていても義務感からなされる選択である。これはセンが批判する人間像である、正統派経済学の「合理的愚か者」からの脱却を意味する。

しかし、ヒックスのいうようにセンの議論は確かにキリスト教倫理学の議論に厚みを与えるのかもしれないが、逆に公共哲

学的にみればセンの議論の何にキリスト教に基づく経済的正義論が貢献しているのが不明確だ。そこで、ハーラン・ベックリーは、機会としての潜在能力から達成としての機能の実現に累積的に失敗した結果による不運の自己認識と潜在能力の低下にセンは目を向けていないという。基本的潜在能力の平等という社会的責任と機能の達成という個人的責任とのあいだに懸隔があり、ベックリーは神の恵みが潜在能力をリニューアルするのだという視点を見落としてはならないという。

センは善き生き方の「機能」について、それが暴力的になるだろうからか、具体的なリストをあげていない。しかし、キリスト教倫理学がリストをあげることが「宗教としての立場を明示している」のでなら暴力的だとは思われない。キリスト教倫理学が何らかの望ましい経済のあり方を示そうとするならば、道徳理論構築の道具的仮説として、こうした機能のリストから経済人間像を提示できるのかもしれない。

創造性の起源——D・W・ウイニコットの

遊びの理論と神秘主義——

田口博子

『遊ぶことと現実』(Playing and Reality)は、イギリスの小児科医・精神分析医である、ドナルド・W・ウイニコットの晩年(一九七一年)に出版された著作である。ここでは、言語

による分析を原則とするフロイト派の盲点であった乳幼児の分析を基盤として、「遊ぶこと」の本質に到達する試みがなされている。この「成人言語の通じない世界」との取り組みは、しばしば、神秘家たちが語る、絶対者との関係についての言葉との類似性を示す。本稿では、彼の遊びの理論において核をなす三つの概念を解説しつつ、その類似性が何処に由来するのか、ということについて若干の考察を加えたい。

「親指しゃぶりからぬいぐるみまで」に代表される成育過程に起こる、様々な現象あるいは心的機能をあらわす「過渡的対象・現象」(transitional objects and phenomena)は、憂鬱な気分を伴う不安に対して防衛の役割を果たす。「対象」に附加された「過渡的」という形容は、「外的対象」を認識する途上、との意味合いを持つ。また、この現象は、幼児が「幻想」と如何に付き合い始めるか、ということを実に物語る。その幻想とは、自分の外側に存在し、他者も対象として認識できるものと関連を結び、そのなかに意義を見出すことを可能ならしめる。

過渡的対象と相並んでウイニコットの独創的なアイディアと目されるのは、「対象使用」(object-usage)である。分析家が症状に何等かの解釈を下すのは、その解釈を端緒として、被分析者が自分なりに答えを出したり、何かを掴んだりしてもらうためである。ところが、境界例といわれる人々にとつて、それは至難の業である。彼等に欠如しているものは、「対象を使用する能力」、「分析者を主観的現象の外のエリアに置く能力」である。

新生児は、すでに対象との関連を結ぶことが出来るという。この対象との関連付けから対象使用への推移は、ヒトの発達段階の中でもっとも困難なものと思われる。それは、主体の呪術的万能感が支配する領域からその圏外へと対象を据える過程で、「主体が対象を破壊する」からである。ただ、対象が破壊を生き延びた時、主体はそのような対象を使用し、かつまた、現実という世界を体験することが出来るようになる。

この対象の破壊は、メラニー・クラインの提唱する「抑鬱ポジション」と密接な関係を有す。生後四、五ヶ月の幼児は、迫害不安に加え、「内的対象」に向けた自らの攻撃性に罪悪感を体験する。その後悔の念から、破壊した対象に償い、元通りに修復したいという願望が萌す。ところがこの現象に対するウイニコットの視線は、主体の側の攻撃性よりも、むしろ、再創造への過程に焦点を合わせている。

彼が強調する創造性が、遊びの理論の支柱となる。幼児の内的的リアリティーの一部でもなければ、外界の一部に属するものでもないこの領域でこそ、過渡的現象、また、対象関連から対象使用への変化が生じる。遊びの場の本質とは、「二つの対象が糸で結びつけられると同時に、その糸は二つの対象を引き離している」と喩えられるパラドックスとして把握される。

これまでの説明から、ウイニコットの遊びの理論のもう一つの主題は、幼児が他者を他者として認識する過程であることが判明した。さて、冒頭の設問に立ち返ると、現在のところ、筆者には明確な答えを出すことはできない。しかし、ある程度予測され得るのは、神、あるいは絶対者との合一、離脱の無、放

下といった神秘家の体験、あるいはその言説化は、幼児が他者を他者として認識し、自己を発見する過程に、深い関連があるのではないか、ということである。この関連について取り組むことを今後の課題としたい。

夢・占による「標」

——『風土記』の境界と夢・占——

海山 宏 之

風土記は、『続日本紀』に記された和銅六（七一三）年の詔命を契機とし、命を受けた諸国が地理志の編纂を行い中央に献じた文書である。それぞれの国情や能力にあわせて撰せられたこれらの文書のうち、現存するのは播磨・常陸・出雲・豊後・肥前の五カ国風土記と、諸書に引用された逸文数十か条があるのみとなっている。この風土記には、大和朝廷がまだ中央に大きな権力として存する前からの古伝承の記録も含まれ、そこに浮かび上がってくる宗教的古層の在り様には、仏教や道教、陰陽道が渡来する以前の日本の夢見や卜占に関する重要な手がかりが存在すると考えられる。

風土記が記述するいくつかの地名伝承説話には、巡幸する神や氏族の首長とその者による境界の設定というモチーフが見られる。この境界・「標（しめ）」の樹立は、人間の住む文化の側と、神々の棲む自然の側とに世界を分節する英雄譚の記憶に

他ならない。そして多くその境界の象徴表象として、水・木（杖）・岩などが用いられている。また、井戸と結びつく湧き水の表象は、開墾に必要な灌漑用水の確保という意味で、境界の内側・人間の文化の側の象徴として機能しているようにも思われる。

人間にとって未開の地を巡幸し、そここに境界を確定して歩く古代の首長や王たち、そして天皇や皇子たちの境界画定の行為において、風土記では、望見する（国見）ことと名付ける（言向け）ことが重要な意味を持っていることも明らかに読み取ることができる。そしてそれらの行為に、しばしば物が落ちてその物の名が土地につけられるという落下説話が重なっている。この型の説話は、種子の伝播が象徴する意味づけを持つものだが、そこに土地の占有というモチーフも認められるのである。

土地を占めるという行為は、もちろん一方では境界を画定する「標」をつくるという行為でもあるのだが、その行為に「占」という字が用いられているのは意味深長である。「占」字は、卜象としての亀甲のひびの象形文字「卜」と、象形文字「口」とによって作られる会意文字である。その本来の意味合いとしての占いが、遙か古代の境界を画すという行為に用いられていたのではないか。それを証すだけの資料は不足しているが、風土記に見られる「国占め」という行為（五例）において、占いのような形でそれが行なわれているものも確かに一例存在している。風土記の中で「占」字が「占い」占問ひ」の意味で用いられているのは二ヶ所あり、そのいずれも卜部がその

行為を司っている。また、巡幸する神や首長というモチーフには、しばしば「うけひ」という行為が伴うのも事実であり、神に誓約し徴を求めるこの「うけひ」を卜占に準じる行為と考えると、「標」をめぐる宗教的な古層の姿がいささかなりと見えてくるのかも知れない。

さて、境界の画定と夢見との関わりであるが、逸文を除く残存する風土記本文で「夢」の字がでてくるのは四箇所だけである。そのうちの二つは記紀に登場する夢見の話のヴァリアントと受け取れる形を持つが、これらに顕れているのは「夢」という存在の両義性、「標」の向こう側へと続き得るその存在への畏れを含んだ感情でもあると考えられる。庶民にとつての夢は、場合により黄泉の国へと通じる危険なものだったとも取れるのである。だがその夢も、王や首長など「特別な存在」にとつては制御し得るものもあつたのだ。

いずれにせよ、こうした夢見が卜占やうけひとともに「巡幸する王」の「境界を生じさせる行為」に深く関わっていた古代の宗教的有り様を、風土記や記紀の向こうに考えてみることもできるのではないだろうか。

宗教と苦

——キルケゴールに於ける苦悩について——

桑原 淨信

キルケゴールは如何にして真のキリスト者となるかということを生涯問い続けた宗教者であり、その彼が全身全霊をかけて立ち向かったのは自らの「苦悩」であった。彼は苦悩について様々に語っているが、その中に「苦悩こそ最高の生の本質的要素をなすものである」という言葉がある。このキルケゴールの言葉からは、苦悩が宗教に於いて不可欠なものとされているのが認められる。拙論では、「苦悩のキリスト者」としてのキルケゴールが「苦悩」を如何に捉え、如何なる意義付けを行ったのかを考察する。

キルケゴールによれば、我々が日々の生活の中で直面する一般的な精神的苦悩としての「意に反し、思い通りにならぬ」ことは、理解の仕方、つまり受け取り手次第で、その意義が変化するとしている。「不幸」としての「意に反し、思い通りにならぬ」ことも、「苦悩」としての「意に反し、思い通りにならぬ」ことも共に人間の精神に多大なる負担をもたらすという現象面としては同等であるはずのものが、一方では「不幸」とされ、一方では「苦悩」とされている。では如何なるものが「不幸」とされ、如何なるものが「苦悩」とされるのであろうか。思うに、その境界線となるのは、受け取り手に於ける有限性、相対

性、自己の限界等への自覚であらう。「不幸」に於いては「意に反し、思い通りにならぬ」ことが単なる外来的、一時的なものとしてしか理解されておらず、受苦の者に苦以外の何ものももたらされないが故に非生産的であり、無意味なものとなる。内面性（倫理的領域・宗教的領域）の理解からすれば、そのような理解は根本的に間違つたものであると言わざるを得ない。「不幸」は「意に反し、思い通りにならぬ」ことを非生産的な、無意味なものとして理解するような否定的な捉え方をするのであるが、「苦悩」はそれとは異なり、「意に反し、思い通りにならぬ」ことを単なる苦しみや悩みとして捉えるのではなく、その苦しみ、悩みによって受苦の人の生（実存領域）へ多大なる影響を与えるような何らかのものもたらされるものとして理解するといった非―否定的な捉え方をするものである。この「生（実存）へ多大なる影響を与えるような何らかのもの」とは、倫理的領域の限界としてのフォームルに於いては、普遍性を希求し、倫理的生活を表現せんとするが、それを果たし得ない自己の有限性、相対性への自覚であり、宗教性Aに於いては、パトスをもって永遠の淨福を希求するが、それを完遂し得ないところの自己否定の限界への自覚であり、宗教性Bに於いては、神との断絶の証しとしての罪の自覚であらう。このように「苦悩」は、倫理的領域の限界より現れ、最終的には宗教性Bへと展開していくわけであるが、これら諸領域の「苦悩」は何れも種々の自覚としての自己内省を伴うものであり、その自己内省によって自己存在に対する実存的思惟がなされる場が開ける。故にキルケゴールに於ける「苦悩」は、単なる苦し

や悩みをもたらすだけのものではなく、自己内省によって実存の深化がもたらされ、真のキリスト者へ至るための機縁を含んだ極めて意味深いものとして捉えられている。

アフエクトについて

伊 原 木 大 祐

現代フランスを代表する思想家の一人であるミシェル・アンリは、その著作『精神分析の系譜』において、極めて独創的な系譜学を打ち出している。例えば、一般に流布している思想史的見解として以下のようなものがある。すなわち、近世にデカルトが「我思う (cogito)」を学の基盤に設定して以降、綿々と続いてきた「意識」の哲学は、フロイトによる「無意識」の発見とともに覆されたのだとする見方のことである。これに従うならば、「コギト」とは単に認識作用・表象作用としての意識を意味しており、フロイトはそれよりも根底にある無意識の深層を見出したということになる。アンリが解体しようとしているのは、まさしくこのような一つの神話にほかならない。

まず、アンリは主として第二省察に依拠しながら、「我思う」の始源における意義を確定しようとする。デカルト的懐疑の効力は、私の外界ばかりでなく、私自身の身体器官や身体感覚にまで及ぶくらい徹底したものであった。眠っている私が「光を見る」としよう。その出来事が眠りの中にある以上、見られた

光（思念対象）は虚偽であり、「見る」ということ（思念作用）からして虚偽であったかもしれない。しかし、（光を）「見るように思われる (videre videon)」というのは、紛れもない事実である。デカルトによると、この「思われる」こそが厳密な意味における「思うこと (cogitare)」なのである。したがって、原初のコギトとは、意識主体による表象作用であるところか、この表象作用を徹底してエポケーしたところに生起する、より根源的かつ直接的な「自己触発」なのである。アンリは最初の大著『顕現の本質』以来、それを「情感性」と名づけているが、これはデカルトが『情念論』の中で「情念Ⅱ受動 (passion)」と呼んでいたものと大差がない。

ところが、第三省察において、探求の主題がエポケー直後の原初的なコギトから、表象としてのイデーへと移行することで、思惟の「始源」が決定的に隠蔽されてしまったとアンリは考える。実を言うと、フロイトの「無意識」とは、この隠蔽の秘かな継続を象徴している「概念にすぎない。彼が無意識ということと語っているのは、多くの場合、潜在的「表象」の領域にとどまるからである。そこには、始源におけるデカルトのコギト（Ⅱ表象以前の情感性）からの明白な後退が認められるのである。

とはいえ、精神分析的思考が以上に尽きるものではないというのも事実だろう。情動／情緒 (Affect) という本質的な問題が残っている。アンリの考察によると、このアフエクトこそが実は無意識の基底をなしているのである。厳密な意味で「無意識」たりうるのは、アフエクトそのものではなく、アフエクト

が原初的にそこへと結びつけられていた「表象」のみである。他方、抑圧によってアフェクトが質的に異なったアフェクト働へと変容する過程をフロイトが記述する時、彼はまさしく表象的な脱立 (ekstasis) とは異なる「情感性」独自のプロセスを呈示している。こうして精神分析は、あたかも通貨のようにいかなるアフェクトとも交換しうるアフェクトを「不安」という名のもとに発掘することができた。これは、アンリの系譜学的観点から見れば、忘却されていたコギトの反復であり、その限りでフロイトは「遅れてきた相続人」なのである。

付言しておく、こうした解釈はアンリ一人の専有物ではない。まったく異なるタイプの思想家だったジャン・フランソワ・リオタールもまた、フロイトの可能性を「不安」の表象の可能性の内に看取していた。それを否定神学的方向に突き詰めてゆくりオタールの思考と、いわばポジティブに生の復権を図るアンリの思考とは、なるほど厳密に区別されるべきではあるが、いずれも今後の思惟に重要な手がかりを与えているように思われる。

宗教の起源としてのフェティシズム

——その宗教的意義と可能性——

村上辰雄

今日、フェティシズムという概念が論点にのぼる場合、マルクスの商品フェティシズムを指すか、精神分析学の性的フェティシズムを指す言葉として使われる場合が多いが、歴史的にみれば、元来フェティシズムは十八世紀に宗教の概念として誕生したものである。その後約一世紀の間、宗教の起源を説明する理論として、広く一般的に受け入れられることとなったが、十九世紀の終わりに、宗教進化論や「宗教の起源」への歴史的探求が批判され出して以来、宗教学者の口に上るのは稀になった。本論は、宗教学 (Religionswissenschaft) が人文科学として確立した時期に重要な位置を占めていたフェティシズムという概念を検証することで、宗教学の理論的枠組みを再確認し、それに方法的反省を加えようという試みである。

まず、フェティシシュの問題を一言で言ってしまうと、「フェティシシュは、モノであるにもかかわらず宗教的価値、あるいはスピリチュアル・パワーをもっていること」である。この問題意識の背後には、モノそれ自体に聖性はない、もしくは、モノそれ自体から spiritual power は派生しないという理論的前提がある。聖性 sacrality と物質性 materiality は本来、独立別個のものであり、ゆえにモノそれ自体に聖性はないとい

う、この「精神」Spiritと「物質」Matterの二元論は、プラトンのイデア論以来ずっと西洋世界を支配してきているようにもみえるが、例えば、中世ヨーロッパでは、このような二元論は少なくとも一般的実践レベルでは主流ではなく、精神界と物質界は緊密に結びついていたことが、昨今の中世における聖遺物や聖地などの研究で明らかにされている。実際のところ、物質性と聖性の対極化は宗教改革、啓蒙思潮を境に徐々に一般に浸透していったのであり、その新しい世界観を表現するものとして、フェティッシュという概念が生まれてきたのである。

本論ではフェティッシュの起源を検証することで、「精神」と「物質」の二元論を宗教改革以降に確立された理論構造として認識し直し、ジョンサン・Z・スミスが主張する、宗教学とプロテスタント神学とのつながりや、従来の宗教学研究における、実践や儀礼よりも理論や信条を重んじる啓蒙思潮的傾向に批判を加えている。さらには、フェティッシュ概念の誕生を、啓蒙思潮の合理主義的宗教理論と、西アフリカの宗教的実践との間に捉えなおすことで、宗教学における「文明」と「未開」の二元論の重要性も再確認し、そこで従来「解釈される側」「意味を与えられる側」であった「未開」あるいは「原始宗教」のマテリアリティー materiality の可能性に着目して、宗教の起源についての新しい探求の形を模索するのが本論の目標である。

正義を懐胎する原儀礼的感性

—— 他者をめぐって ——

寺尾 寿芳

本稿は現代カトリック神学をめぐる諸成果を思索経験の場で検証することにより、教会の教説が現代社会でリアリティを發揮するための基礎的土壌を探索するものである。

第二ヴァティカン公会議以降の自己革新と近年の宗教多元主義に対する忌避観との間で懊悩しつつカトリック教会は、紀元二〇〇〇年の大聖年を祝すにあたり自己の歴史を謝罪する文書を發表した。なかでも大聖年三月に挙行された教皇の「ゆるしを願うミサ」を思想的に根柢づける教皇庁国際神学委員会『記憶と和解』は、「記憶の浄化」という発想に立ち、ホロコーストを頂点とする二十世紀の暴力を教会の自分史として理解したうえで正義を訴求するものとして、高い評価を得た。しかしその反面、罪の主体が教会の成員レベルに限定され、教会そのものの罪責は問われることはなかった点が逃避視され論議を呼んでいる。また当文書全体を通じ審問の語法が支配的であるが、その背景に解釈するものと解釈されるものとが原理的に区別可能であり、そのうえで客観的事実の再現が求められるという素朴な理性主義が横たわっている。さらには情念の次元に対する配慮も欠けている。

総じてこの文書には他者が欠落している。他者はわずかに自

己改革に有益な情報源といった地位に留まっているのだ。この剛体的構造が一貫する審問の語法を支持している。とくに不可謬を想像させる教会そのものは、一種の本質主義的な傾向を想起させる。犠牲者がこうした本質主義を戦略的に採用することは、言語を超えた記憶を言語化する証言行為において容認されるが、強者としての教会がこの立場をとることは自らを形而上学的に強化することになってしまう。ゆえに非形而上学的な無化の道が求められるべきである。

この志向を探るにあたり有益な示唆を提供するのが、「弱い思想」weak thoughtの提唱者で、J・B・メッツなどに影響を与えていると推定されるイタリア・ハイドガー学派の哲学者ジャンニ・ヴァッティモである。ヴァッティモはカトリック神秘主義からロマン主義運動に通底する聖霊主義に感化されることで、我有化しえない他者をおのずと正しい存在として詩的感性において確信する。理性の彼方に他者性を親しく象徴するこうした聖霊的特性は、非形而上学的感性を育成するのに不可欠だが、『記憶と和解』文書は聖霊を重視せず、不確定性を伴う聖霊を教会の審問的語法にとつての攪乱要因視しているようだ。

ヴァッティモは正統教会が否定的に見る世俗化もイエスの受肉つまり無化と類比可能な肯定的事態だと考えており、世俗社会での難問を神学的に受容しうる可能性を見せている。ことにハイドガーに学び、批判的事象を克服することで反作用的な暴力をふるうのではなく、宿命を受容することで暴力を鎮め、愛の名のもと悪がいつそうの連鎖反応に陥るのを防ぎうる屈曲と

いう発想を展開する。教会が望む記憶の浄化も神の栄光に依拠してただちに罪を克服するのではなく、屈曲的に記憶を受け入れ、それに耐える必要がある。

こうした無化志向は言語からずれていく傾向を当然示す。教団の手で定型化される以前の原型としての原儀礼的感性に着目して見る必要があるだろう。示唆深いのは、前世紀を代表するジェノサイドといえる水保病の体験を通じて、患者が獲得していた非知の知ともいえる感性である。当初激しい対抗的闘争行動をとっていた患者でもある緒方正人は、近代的合理主義との葛藤を経て、恨みから離脱していく。そこには高い宗教性を見せながらも既存の形式に依存しない、瑞々しい反応性に富む公共的正義が帰結的に観察できる。この知は非知であるため、理性の統御を受けず、また模範化することもできない弱い知である。非形而上学的歩みを求むべき教会は記憶の浄化という試みに挫折することを通じてやがてこの知の次元に至るだろう。それは聖霊神学の飛躍的展開を予想するものでもある。

陰陽道の調伏について

鈴木一馨

東京国立博物館蔵『不動利益縁起絵巻』（十三世紀後半〜十四世紀）や京都の清浄華院蔵『泣不動縁起絵巻』（十三世紀後半〜十四世紀）には、安倍晴明が妖怪と対峙している場面が描

かかれている。昨今の陰陽道ブームが安倍晴明ブームであることもあって、この場面は安倍晴明の人並みはずれた能力を示すものとして、また陰陽道で行なわれた宗教儀礼を説明する格好の材料として、近年、多くの書物で目にするようになった。この場面については、安倍晴明による外道や鬼神・疫神の調伏の場景といった説明が多くなされている。安倍晴明ブームに乗じた多くの小説や漫画では、安倍晴明のヒーロー性を強調するために、晴明が式神を飛ばして妖怪変化を退治するといった場面を多く作り出しているが、その元となるのがこの場面である。

このような解説や小説・漫画の影響から、陰陽道では呪術によって妖怪変化の類を調伏するというイメージが形成されているようにであるが、実際はどうだったのだろうか。

冒頭に上げた両絵巻の元とされている話は、『今昔物語集』

(十二世紀)の巻第十九「代師入太山府君祭都状僧語第廿四」に初見される、安倍晴明の登場する延命靈験譚である。『今昔物語集』の同話は、某寺の高僧の某が重病で命が危うくなったときに、晴明に太(秦)山府君祭をしてもらうことになったが、その際、晴明より都状に記す願主の名を病身の僧ではない別人に代えれば同僧は助かるとされたために、弟子の中から身代わりを募り、その身代わりとなった弟子の名を都状に記して太山府君祭を行なうことになって某僧は助かったが、弟子は死を目前とした病苦を受けることになった。しかし、師のために身代わりになったという弟子の心根に感じた太山府君が、その弟子の寿命を縮めることをやめ、結果として弟子も助かったという話である。同話は『宝物集』中(十三世紀)には、某寺の某高

僧を園城寺の智興、弟子を證空として描かれており、また晴明は智興の代理を立てるべきという延命の助言者として登場するものの、泰山府君祭を行なったという話が消滅して、苦しむ證空がその苦しみから逃れたいために日頃信仰している不動明王に早く殺すように願うと、不動明王がその心根に感じて自身にその病苦を移すという話に変わっており、さらに『曾我物語』(十四世紀)の巻第七「三井寺大師の事」では、『宝物集』の話を下敷きに不動明王が證空の心根に感じて、不動の炎によって證空を包み、病苦の原因となったものを焼尽するという話に変わっている。

これら三話ではいずれも安倍晴明が登場することによって、陰陽道の絡んだ話のようにしておきながら、『今昔物語集』では泰山府君祭、『宝物集』では不動延命(もしくは息災)法、『曾我物語』では不動調伏法と祭法が変化しており、この『曾我物語』との関係がいわれている『不動利益縁起絵巻』「位不動縁起絵巻」が不動縁起であることからしても、両絵巻で晴明が妖怪と対峙している場面を直接に陰陽道による調伏を示すものとしてみることはできない。

泰山府君祭は人の寿命を預かる泰山府君への祈願であって、病因を祓うことを目的としていないことからすれば、同祭を調伏儀礼と見なすことは難しいが、玉藻の前によって鳥羽天皇が病身となったために天皇の病氣平癒と玉藻の前の追放を行なったということを扱った『神明鏡』(十四世紀後半〜十五世紀前半)の「第七十四鳥羽院」にはその祭儀を泰山府君祭としているのに対して、謡曲『殺生石』(十五世紀後半〜十六世紀前半)

ではこれを「調伏」という表現を使っているなど、泰山府君祭を調伏と見なす傾向が十五世紀頃にはあったのではないかと考えられる。

將軍宣下と陰陽道

——池田昭氏のマナ説をめぐって——

林 淳

近世において徳川將軍が、天皇より將軍宣下を受けるに際して、陰陽家の土御門家が身固めを行ったことは、研究者には知られていたことではあったが、従来は、とくに論及されることはなかった。ところが近年、宗教社会学者池田昭氏は、『ヴェーバーの日本近代化論と宗教』（岩田書院、一九九九年）で、日本における政治権力と宗教権力との関係の特質を捉える上で、將軍宣下における身固めの重大性に着眼して、議論を展開している。家康の將軍宣下について、池田氏は、つぎのように述べている。「勅使の陰陽道の土御門久脩は、家康の正面（渡辺と藤田の文脈では、この時にのみ家康と勅使と対等になる）で、「家康の掌と胸の前で、空に護符を切る」という加持祈禱を行う。この加持祈禱は、NHKの「歴史誕生—家康大將軍への道」（一九九〇年二月二十三日放送）のビデオによると、勅使が將軍に「征夷大將軍」という一種の言霊を付与する儀礼である。これは、將軍に言霊というマナを付与する儀礼なのであ

る。」

池田氏によると、將軍は宗教権威をもつ天皇に対して上位にたちながらも、下位の天皇から、一時的に対等の立場になってマナという職を受け、儀礼がすむと、天皇は再び將軍の下位の立場に戻ることになる。このような儀礼様式は、將軍宣下だけではなく、琉球の聞得大君、畿内村落の一年神主の場合にも共通する政治と宗教との関係の構造なのである。

さてこのような池田氏の解釈がどの程度、妥当であろうか。ここでは、土御門家の武家政権との関係の点と、身固めの点の二つの点から検討してみよう。第一に、土御門家は、足利義満によって土御門有世が取り立てられ、陰陽道の祭祀を行い、將軍の「祈禱管領者」として奉仕し、その後の室町將軍にも仕えてきた家であった。戦国時代には京都から避難し、越前名田庄に居住していたが、土御門久脩は、天下統一を遂げつつある信長に接近し、秀吉にも仕えたが、秀吉の勘気に触れて出奔した。秀吉の死去の後、慶長五年に久脩は朝廷に復帰し、慶長十年には家康の公家昵懇衆にも加えられた。その後も土御門家は、徳川家とのつながりを持ったことを背景に朝廷内での地位を維持していく（林淳「王権と陰陽道」『天皇と王権を考える第五巻』岩波書店、二〇〇二年）。將軍宣下における土御門家の参与は、天皇の勅使としてではなく、將軍家の奉仕のためであった。

第二に、身固めについてである。これは、天皇、親王、摂家、將軍などが外出する時に、あるいは儀式に参加する前に、一種の戒いとして陰陽家が行うものであった。朝廷での陰陽家

が勤める儀礼が、將軍宣下においても行われたに過ぎない。身固めによって、天皇からのマナが將軍に授与されたとは、当時の人々は考えはなかつた。將軍宣下の儀礼では、天皇よりの宣旨が將軍に渡されることが何より重要であり、身固めはその儀礼がはじまる前のちよつとした陰陽道の祓いであつて、それ以上の意味はなかつた。慶長十年の秀忠の將軍宣下では、久備が遅刻をするという失態をおかすが、儀礼は滞りなく進行した。「身固は出行の時不慮の災難などあらせしかため身をかため且祓をして清むるなり」(『武家名目抄』)とあるが、祓いを職務としてきた陰陽家が行うのにふさわしい呪法であつた。また『泰重卿記』でも、正月に「禁中諸礼」と称して、摂家、門跡が天皇へ挨拶に朝参したことが記されているが、その開始前に土御門が天皇に対して身固めを行っている。以上のことから見て、土御門が天皇に対して行つていた身固めを、家康の將軍宣下に際して転用して行つたと考えるべきであろう。土御門の身固めによって、天皇のマナが將軍に授与されたという池田氏の解釈は、無理がある。身固めは祓いの一種であり、マナと解釈することは困難であり、天皇から將軍へというマナの授受は、成立しないことは明白である。

テイリツヒと神義論の問題

近藤 剛

神による世界創造の教説を受け入れるならば、直ちに大いなる難問に突き当たることになる。それは、全能の神が創造した全き善なる世界において何故に悪が存在するのかという問いであり、世界を覆う悪の存在にもかかわらず神の義は如何にして主張できるのかという問いである。この問いを解明するのが神義論の課題に他ならない。本発表では、パウル・テイリツヒの未公刊草稿「神義論」(一九一六年)に基づき、彼の神義論を考察する。

テイリツヒによれば、神義論の問題は神概念と世界経験との矛盾から生じる。神による世界創造を前提するならば、神の完全性を疑うことも世界の不完全性を否定することもできず、神の必然的な完全性と世界の経験的な不完全性の矛盾が露呈することになる。しかしながら、この矛盾が神概念を論じる上で重要な契機となる。何故ならば、神概念は世界経験から演繹されるのではなく、むしろ世界経験との対立において主張されるからである。つまり、学問的な神義論は神概念に関する課題であるということになる。

神義論の解決は思想的には一元論と二元論の類型で試みられてきた。先ずテイリツヒは二元論の神義論として、マニ教、悪魔信仰、ペーメと後期シェリング、ショーペンハウアーを取

り上げている。二元論的神義論の問題点は、悪の存在を一面的に肥大化させることによって、神の絶対的な主権を侵害したことにある。その結果、二元論は悲観主義となり、虚無主義に陥ってしまう。一方、その利点は、悪を善と実在的に対立させることで、敢然たる悪の明証性を示し得たことである。こうした二元論的批判を踏まえるならば、悪を善の欠如 (privatio boni) と見做す素朴な二元論的神義論は修正せざるを得ないだろう。次に一元論的神義論として、スピノザ、ライブニッツ、ヘーゲルが取り上げられる。一元論的神義論の問題点は、過度の樂觀主義にある。これは自由主義神学の樂觀的態度を通じており、テイリッヒによって、その破綻を予見されるものである。しかし一方で、その利点は、現実の悪の存在にもかかわらず、歴史には目指すべき神のテロス(目的)が内在していると強調されたことである。これによって、世界は無目的で無意味であるとする悲観主義、あるいは一層深刻な虚無主義から、脱却を図ることができる。

テイリッヒの神義論の要諦は、以下の三点にまとめられる。

①一神教の基礎は一元論的原理(世界に対する神の無制約的な義)にある。従って、神義論は基本的に神的目的を志向する目的論的一元論として理解されねばならない。②しかし、神は自己完結的に内に止まった静的な存在ではなく、不完全性、相対性、否定性に介入する動的な存在である。テイリッヒは、世界に対する神の無制約的な義において、それと同時に、世界の相対性に対する神の関与において、全ての唯一神論と全ての神義論の基礎があると述べ、これを神の「躍動的な生」(Lebendig-

sein)と呼び、その展開を表現する上でヘーゲルの弁証法の有効性を認めている。③但し、悪は単なる弁証法的否定性ではなく、深刻な実存的偶然性を帯びたものである。つまり、神義論は、社会的悪や自然的悪が突然に降りかかってくる実存的偶然性の脅威を弁証法的プロセスに解消できない。又、神の介入は神自身の自己展開の一環ではなく、人間的状況への参与を含むものである。ここで神の介入に関するテイリッヒの重要な解釈が提示される。つまり、神の介入は神の「共苦」(Mitleid)によって行われるという解釈である。この理解によって、神義論は人間の蒙る苦難から神自身の蒙る苦難へと射程を広げ、神の義は神自身によってなされる我々との共苦において正当化されることになる(神義論からキリスト論へ)。以上の事柄を要約すれば、神の義の成立根拠は、我々の苦難を神自身が共に担うという神の共苦に存すると言うことができる。

遍路者接待における宗教性の位相

——フォークタームの比較より——

浅川 泰 宏

【構成】

- 一 理論的整理と問題の所在
- ・ 巡られる人々・異人論Ⅱ巡られる人々からのまなざし・両義性とフォーク・ターム

二 事例 昭和三〇年頃までの四国遍路

・「オヘンロサン(十)」と「ヘンド(一)」：瀬戸内寂聴「はるかなり巡礼の道」より

・門付けのプロセスと正負の判定：新居浜史談座談会「遍路について」より

三 考察

・排除と留保の張力・まなざしの分離と両義性の源泉

【概要】

「自らの意志とは独立して巡礼者と相対する機会の中にいる」生活集団Ⅱ巡られる人々から巡礼者へのまなざしは、異人論やマレイト論で説明されてきた。民俗宗教における異人である折口信夫が創出した「マレイト」は小松和彦、赤坂憲雄らに発展的に継承されてきたが、共同体が異人としての巡礼者に対したとき、実際にどのようなアクションを取るのかという部分は比較的等閑視されてきた。

本発表では、異人としての巡礼者の両義性がどのように立ち上がってくるのかという点に関して、四国遍路の「門付け」と呼ばれるコミュニケーションを通して議論する。遍路者も異人であり、正と負の両義的な属性を持つことは、彼ら(Ⅱ巡られる人々)が遍路者について述べるテキストや語りによって明らかだが、加えて四国遍路では、正と負のふたつの異なるフォーク・チームを使い分け、それぞれを遍路者の別個の低位概念として説明しようとする傾向がみられる。このことに注目しつつ、まず作家・瀬戸内寂聴のエッセイから、歓迎され厚遇される「オヘンロサン(十)」と嫌悪され忌避される「ヘンド(一)」

という二つのチームを取り出す。次に郷土史の座談会の記録から、眼前の遍路者を正・負に判断するプロセスについて、実際のコミュニケーションの流れに即して考える。

この作業の結果、遍路者の正・負はプロセスの中で連続的に評価され、必ずしも一意に決まるものではないということが明らかになる。だが、彼等はチームを使い分けるにも関わらず、そのチームの定義や使い方には常に曖昧な部分が残される。最後にこの点について、正・負の両極の間に働いているある種の力学、すなわち近代化によって正統性を失ったヘンドに対する近代的観念と民俗的観念の間にある「排除と留保の張力」について言及する。

【参考文献】

赤坂憲雄一九九二(一九八五)『異人論序説』、ちくま学芸文庫。
浅川泰宏二〇〇一『遍路道を外れた遍路―新しい巡礼空間モデルの構築に向けて』『日本民俗学』(第二二六号)、日本民俗学会。二〇〇二『巡礼功德譚のダイナミズム―四国遍路』(尻なし貝)物語を事例として『哲学』(第一〇七集)、三田哲学会。
小松和彦一九九五(一九八五)『異人論』、ちくま学芸文庫。瀬戸内寂聴一九八一「はるかなり巡礼の道」『太陽』(二二四号)、平凡社。近藤日出男・高橋達雄他一九九七『遍路について』『新居浜史談』第二五八、二五九号、新居浜郷土史談会。村上護一九八四『遍路まんだら』、佼成出版。

巡礼の諸相

——「トレランティズム」の概念規定に向けて——

藤原久仁子

本稿は、現在の宗教現象に示される二つの顕著な傾向性を捉えるために、「ファンダメンタリズム」を広義に規定し直すとともに、「トレランティズム」という新たな分析用語の設定を提案するものである。

一九七〇年以降、イスラム社会ではヴェールを着用する女性の増加や、礼拝や断食を遵守する人々の増加が見られ、また政治的に急進的な宗教運動が各地で顕著になってきたとの報告がある。これらの宗教再活性化ともいべき現象をめぐって、宗教復興運動、イスラーム主義、ファンダメンタリズム、イスラーム原理主義、あるいは宗教的ナショナリズムやコミュニナリズム等の分析概念を用いた研究が進められてきた。その一方、メッカや聖者廟への巡礼者数の増大等、政治的な意図とは必ずしも結びつかない民衆運動の高まりに対する特定の分析用語は定められて来ず、「民衆信仰」という漠然とした枠組みによる理解に留まってきた。筆者は、民衆の信仰行為が復活ないし流行の傾向にある現代の事態を踏まえ、それらを捉えるための新たな分析概念を設定することが急務であると考える。その際、キリスト教社会に関しても、同じく一九七〇年代以降、聖週間におけるプロセッションや祝祭の活性化、巡礼地数の増加や聖人崇

敬やマリア崇敬の隆盛等の現象、及び、福音派やペンテコステ運動等のプロテスタント系宗教集団の活躍が報告されていることから、一九七〇年以降の宗教再活性化現象を捉えるための文化的概念を設定したいと考える。そこで、一九七〇年代以降における宗教復興の現象を、大きく宗教復興運動と捉えた上で、その下位概念として、宗教的「真正性」や「純粋性」をより厳格に求める動きを「ファンダメンタリズム」、地域的伝統的に培われた信仰行為であり、聖典を持つ宗教の場合は聖典に直接の根拠はないが聖典を緩やかに解釈することによってその宗教的信仰と見なされ得る信仰の運動を「トレランティズム」と設定することを提案する。世界で同時的に進行している宗教復興現象を比較検討の対象として問題化するためには、それらの現象を捉えるための概念設定をまずは行うことが必要であると考えるからである。

分析概念を設定することによって通文化的な比較研究の土台を築く一方、次のような問題も生じ得る。すなわち、これら二項対立的な図式に載った術語では括弧ことの出来ない対象を見過ごすあるいはそぎ落とす危険性である。よって、これらはあるくまでも傾向性を表す理念的な用語として扱うべきであり、対象の具体的な把握のためには、現地調査で得た資料をもとに矛盾事項も含めた詳細な記述を行うことが必要であると考える。「ファンダメンタリズム」という用語は既に蔑称として確定しているのではないかという問題もある。しかし、これに関しては、そもそも分析概念は歴史的コンテクストの中で常に変化しているものであり、積極的に使用し論じるなかでその都度定義づけ

られていけばよいと考える。

本稿は、「ファンダメンタリズム」と「トレンディズム」を、一九七〇年代以降の宗教復活現象が示す二つの特徴的な傾向性を捉えるための分析概念として設定することを提唱するものであり、報告においては、更に、マルタの巡礼〔ズィヤーラ(zjara)と〕(ペレグリンナツチ pellegrinaggi)を具体例に用い概念設定の意義を考察し、「制度的カトリシズム」対「民衆カトリシズム」という従来の解釈枠組みが内包する問題点について指摘を行う。

「視覚的信仰表明行為」の概念について

——ラテン・アメリカから——

荒井芳廣

「視覚的信仰表明行為」(Visual Piety)はデーヴィッド・モーターガンの「民衆的宗教画像の歴史と理論」という副題をもつ著作において展開された概念である。モーターガンはこの概念を、主にキリスト教世界を考察対象としながら説明しているが、当該文化の宗教体系における神的存在の表象の存在とその利用のされ方の多様性をどう捉えるかという問題は、日本以外の地域の宗教を研究する際にも必ず直面する問題の一つである。画像がもつ《意味》の研究は、「イコノロジー」として思想史あるいは心性史の一部門として認められているが、モーターガンの著作が

考察の対象とする民衆的画像が美術史の対象とされることはめつたにない。たとえばW・サルモンの『キリストの頭像』のような民衆的画像は、多くの人々、複数の宗派にまたがって好まれ、複製されて流布しているにもかかわらず、いわゆる美術史の対象とされることはない。このような民衆文化あるいは民衆宗教のなかで重要な位置を占める画像の例は、どの国の文化にも存在し、数多く見られる。キリスト教世界であれば、聖母マリアの像や聖人の画像がその例である。聖人ならば、アイルランドの聖パトリックのようにその国において特にポピュラーな聖人が挙げることができる。また聖母の画像については、同一の存在であるにもかかわらず定型的表現とそれに対応して異なる名称を持つ画像が多数あり、聖母マリアのイコノグラフィというような研究領域が成立するほどである。ラテン・アメリカの例を挙げれば、その表象が誕生したメキシコばかりでなく、現代ラテン・アメリカ全域、さらにはアメリカ合衆国のラテン・アメリカ系移民(ラティーノあるいはイスパニック)のあいだにも広く流布している「グアダルーペの聖母」はその最も顕著な例である。キリスト教世界以外の他の文化圏にも類似の性質を有する画像の例が存在すると思われる。「視覚的信仰表明行為」という概念を設定することによって可能とされるのは、副題にもあるように、従来は美術史の対象とはならない民衆芸術と呼ばれる領域に属する画像の分析であり、そのために宗教社会学ばかりでなく、現代のメディア研究やコミュニケーション研究、ポピュラー・カルチャー研究の成果を動員することが必要であるという主張である。ある表象がいかにして社会

化されるかという問題は、デュルケーム以来の宗教社会学の重要な問題意識である。民衆的宗教画像とその利用のされ方の分析は、表象の社会化の一般的プロセスを説明する手がかりになる。モーガンによれば、「聖なる画像との相互作用（画像を飾ること、それらに向かつて祈り話しかけること、それらの前で学ぶこと、季節や年中行事に合わせて飾り方を変えること）は、聖なる画像を日常生活に組み込むための、一般的で重要な方法」であり、こうした相互作用によつてはじめて画像はリアリティを獲得する。そして画像というメディアを通じて神的存在と信者の相互作用は、（神的存在を視覚化した）《聖画像》を前にして信者が祈るといふ、二者関係の一方が視覚的媒体で表象されるだけの最も単純な形態から始まり、二者それぞれの存在そのもの、属性、行為、状況、関係を多様な形で表象する形態が発展している。本発表の趣旨は、発表者がこれまでに断片的に考えてきたラテン・アメリカおよびラテン・ヨーロッパ、すなわちカトリシズム世界からの事例（エックス・ヴォト、家庭祭壇など）をもとに、この概念の可能性を示すことにある。

禅の象徴記号

——蔡志忠のマンガから——

何 燕生

禅の目的は悟りの体験にある。禅では悟りの世界を表現するために、言葉はもちろん、身体的行為（揚眉瞬目、坐ること）や音声、拄杖、弘子、円相、凶画、花鳥、山水など、様々なものが用いられる。禅は理論や観念、思量、分析ではなく、象徴や比喩、体験、直観を重んじる宗教なのだ。

この発表では、禅の象徴記号について、具体的には禅の新しい表現体系であるマンガを取り上げて考えてみたい。マンガに着目した理由は、端的に言えば、それはマンガが近年、マルチメディアやインターネットと共に、禅の新しい表現体系として確立されつつあるという点である。そうした中、台湾生まれの若手漫画家・蔡志忠のマンガが特に注目し値するべきであると思われる。

蔡氏の著作に掲載されている略歴によると、氏は一九四八年、台湾に生まれる。テレビ美術等を担当したのち、新聞、雑誌にマンガを描き始める。特に『老子』『莊子』『論語』『史記』『唐詩』など、中国古典を漫画化した作品はいずれもベストセラーとなり、世界各国で翻訳されている。一九八五年に全国十大傑出青年に選ばれたほか、対台湾教育功獎、世界新聞伝播獎などの賞を受賞しているといふ。

蔡氏の作品の殆どが日本語に翻訳されているが、題材は、風刺的なもの、中国古代理想に関するもの、怪異小説など、多彩に富んでいる。簡潔でわかりやすい言葉やユーモアたっぷりの絵というマンガに固有の表現体系や象徴体系を駆使し、中国古代理の難解な哲学思想や「不立文字・教外別伝」を標榜する禅に挑んだ点が特徴と言える。禅関係の作品については、『マンガ・禅の思想』『六祖壇経』の二作品のみだが、それらがとくに人気で、中国本土で「蔡志忠現象」を作り上げているのである。その魅力の一つは、絵の空間的構成にあると思われる、つまり余白が多く設けられており、絵という側面がより鮮明に出ているという点である。ゆったりとした空間的余白があるため、思索することもできるであろう。読むだけのものではなく、見るもの、そして思索するものでもあるというような特徴をもっているように思われる。そして、人物の描写については、ユーモアを交えながら、「似て非なる」という手法が取られ、それによつて、禅の「即非」の考え方を表そうとしていると思われる。この点も人気の秘訣の一つであろう。

そもそも、マンガについてのイメージは、中国も日本と同様、さまざまである。たとえば「子供向けの低俗なもの」というイメージが殆どのようなだが、他方では「子供でなくともマンガを読む」というイメージもあり、さらには、「映像文化としてのマンガ」、「自己表現としてのマンガ」というイメージもあるようである。見方によつて、蔡氏のマンガはそれらのすべてを備えていると捉えることができよう。しかし、以上見てきたように、同時に「マンガ禅」というイメージも与えているよう

に思われる。今回、この点について立ち入った考察ができなかったが、少なくともマンガは禅へと「越境」し、禅はまたマンガへと「越境」しつつあるということがある程度確認できたと思われる。その意味で、我々は「マンガ依存型の禅」の確立をたえず求めなくとも、従来のように、坐禅や語録を読むのではなく、マンガという表現体系を通じて、禅を理解し、「内的越境」ができるようになるかも知れない。

宗教史の縁起法について

—— 諸宗教の神学に相對する視座の構築 ——

田 中 かの子

常に生滅変化し（諸行無常）、常住不変の状態をとどめない（諸法無我）現象世界は、確定的ではない、変動的な動き方をし、あらゆる予測を許容する可能性（不確定性原理）に充ちている。そこに敢えて一定の法則性を観るのは、レンズのように現象をただ映すためではなく、人間にとつて有用な現象の動きを努めて捉えようとするからである。どのような法則といえども、現象のすべてを捉えつくしているのではない。このことは、人間の心の内なる現象（内縁起／価値的縁起）にいかなる因縁を順次に加えてゆけば、一切皆苦から涅槃寂靜へのプロセスを確実にたどれるのかを、信仰すべき要諦として掲げた仏教の縁起説においても当てはまる。かの十二因縁は、初期仏

典に散見される種々雑多な縁起項目を整理・連結したすえの最終的な実践上の教説（理論的には、釈尊と同時代のインド思想界における縁起的思惟を踏まえたいうでの代表的学説）であつて、絶対的な主義となりうるものではない。縁起それ自体が本来、無自性にして空だからである。

このような実体のない現象のありようは、諸宗教の発祥・成立・発展してゆく歴史現象（宗教史）にしてもその例外ではない。たとえ、独立自存する実体の代表例であるかのような唯一神でさえ、類型的には決して一様ではなく、いくつもの啓示宗教が時と場所を隔てながら興起する。神の唯一性も、先行・並行する他宗教の神（々）との思想闘争を経たのちに確立される相対的な個性である。一宗教の成立に向けて活発化する預言者の啓示体験も、予測のつかない超自然的な異象とはいえ、内容的には、人間社会の抱える問題を色濃く反映している。その解決に取り組む実際の担い手である人間が然るべき行動を取捨選択してゆかなければ、神の歴史計画も進まず、固有の思想や文化も形成されない。成立後の一宗教もまた、並行する他宗教との言語的・民族的・社会的な繋がりを断ち切れるわけではなく、むしろ、相互の歴史的連関を保つことが独自性の維持を可能にしているときえいえる。ひとたび後続宗教を生みだす一因ともなれば、以後の歴史は、その宗教とはや無縁ではいられなくなる。現象の一切に神の創造活動を観る信仰の立場からすれば、自然法としての因果律や、業報輪廻を引き起こすインド宗教の因果律などは否定されるべきものである。しかし、いかなる宗教も縁起的に生成され、終始独立しては存続しえなかつた

歴史的事実にもとづけば、宗教史にも縁起法といえるような、宗教間の相対性や連続性を生じさせる現象の動きが認められるとみてよいのではなからうか。何よりも確実なのは、諸宗教の生起した時間的序列の不可逆性であり、先行宗教から後続宗教への影響は否みがたい。それと同時に見落とせないのは、みずからの絶対性と他宗教との非連続性を主張する各宗教の尊厳である。そのような主張が持続してこなければ、諸宗教が相異なる個性を分かちもつという現在までの状況はありえなかつたであろう。こうして、相対性と絶対性、連続性と非連続性の不可分な関係がみられるのは、諸宗教の共有する宗教史的時間と、各宗教に固有の宗教的時間が、交錯しながら共に流れているからである。そもそも、現象の不確定的な動き方にあらゆる可能性を認めて特定の主義に固まらない諸法無我の原点に立ち返れば、すべての宗教は、あるがままにありつづけてゆくものというよりほかはない。

時空の範囲内にある現象世界だけを観察対象とする仏教的視座に対し、神学的思惟は、時空を超越した一者（永遠不変の究極的実在者）に万物の根源を観る。諸宗教の多様性も、多様なままをみるにとどまらず、多者の一者化に向かう多元主義を展開する。宗教間の連帯をはかろうとするその善意ある試みは評価できるとしても、宗教現象の真実を捉えるためには、固定的な立場をつくらず、宗教史の縁起法を追究することが肝要なのである。

『論理哲学論考』における「沈黙」を巡って

神尾和寿

『論理哲学論考』（以下、『論考』）の最終命題「ひとがそれについて語り得ないものについては、ひとは、それに関して沈黙しなければならぬ」(S)で言われている「沈黙」について、考えていきたい。

『論考』でのワイトゲンシュタインの言語観は、「原子論的写像理論」である。つまり、言葉は要素命題の集合であり、また、名辞は現実の事物に対応し名辞間の論理的配置関係は現実の事物間の関係に対応するという仕方、言葉は現実の世界を写し取る、という見解である。こうして、「語り得るもの」とは、世界の現実的な具体的内容である。

それに対して、「語り得ないもの」とは、そのものについて語ろうとすれば、名辞と事物との対応が成立しなかったり、論理性を失ってしまったりするようなものである。それは、二つに大別され、一つには、論理学の形式的特性自身であり、もう一つには、世界全体の存在の根拠や意義にあたる事柄である「神秘的なもの」である。「主体たる自我」およびその「意志」やその「死」、「倫理」や「美」も、世界の根拠や意義に関わる事柄として、「神秘的なもの」に属する。形而上学を語ろうとする者にその無意味さを伝える場合に、論理学の特性を語る必要があること。また、無駄だから、もしくは、混乱を引き起こ

すから、といった理由で、〈沈黙しているのと同じだ〉とか〈沈黙すべきである〉とは言われておらず、「しなければならぬ」といった義務感や決意が表明されていること。以上のことから、「沈黙」は、ワイトゲンシュタインの自由な態度決定というよりも、いわば要請に応えるような仕方のものであり、その要請は「神秘的なもの」から発している、と考えられよう。

「哲学は、語り得るものを明晰に描出することによって、語り得ないものを示唆するであろう」(411S)、また、「たしかに、表明し得ないものがある。そうしたものは、自らを示す。それが、神秘的なものである」(652S)と、言われている。つまり、「神秘的なもの」に関心がないので自動的に沈黙に陥ったり、「神秘的なもの」は自動的に「自らを示す」、のではない。世界の外側から世界を支えている何かに対する自覚的な沈黙を確かめつつ世界の内容を語ることによって、初めて、「語り得ないもの」である「神秘的なもの」と真に関わり得るのである。つまり、「神秘的なもの」を単なる世界内の一事実に眺めないように、といった戒めのもとに、「神秘的なもの」に対して然るべき「沈黙」の態度をもって、「神秘的なもの」独自の尊厳を護る、ということである。そこでの「神秘的なもの」が「自らを示す」といった事態は、世界の内容は変わらぬまま、世界の外側から世界を「限界」づけている「私」という「主体」に何らかの働きかけが起こり、その結果、「私」の質が変わることによって「私」の世界の質が変わる、ということだろう。こうした質の変化については、『倫理についての講演』(一九二九年)で、世界の存在に驚きの念を抱き、世界の偶然的な内容

から自由な心境となつて絶対的な安全を得ている、という経験として語られている。

〈自覚的な沈黙〉における〈自覚〉の有無およびその質が、決定的に重要であろう。『倫理についての講演』の最終部では、倫理や宗教について語ろうとして「言葉の限界へ逆らつて進む」態度を尊重しかつ人間の根源的事実として認めただ上で、やはり「沈黙しなければならぬ」と結論を下している。この葛藤にまみれることが、〈自覚的な沈黙〉を保証し、また、その葛藤には、「沈黙」を破る契機も可能性として含まれているかもしれない。ニヒリズムの時代において、『論考』での「沈黙」は、たしかにひとつの真摯な実存的態度だろうが、はたしてそれが唯一の最終的態度かどうかは、問われ続けねばならぬだろう。

神学（真宗学）と宗教哲学

松 塚 豊 茂

学としての真宗学は、はたして成り立ち得るだろうか。その学的基础はどこにあるのだろうか。真宗学は法蔵菩薩の発願修行と、その成就としての名号に立脚していることは言うまでもない。選択本願が浄土真宗であり、それによつて真宗は定礎されている。これを受けて伝統的な宗学は、はじめに阿弥陀仏ありから出発しているように思われる。しかし現代では、仏や浄

土の存在そのものがそもそも問題になつてゐる。周知のように、カントによつて超感性的世界に関する理性能力に制限が加えられるとともに、神の存在にかかわる理性のリアリティーが疑問の前にもたらされた。さらに、ニーチェのニヒリズムのような立場が現れるに到つて、問題状況は決定的となつたと言えるであろう。ところで、『大經』所説の法蔵菩薩の発願修行は、はつきり言えば神話である。神話をそのままのかたちで含んだ教義大系は、広い意味での形而上学であろう。しかしハイデッガーによつて、形而上学的考え方の根源性の欠如が次第に明らかになつて来た。「形而上学は、形而上学として本来的なニヒリズムである」(Gesamtausgabe Bd. 62: S. 369)。

本来的なニヒリズムは、それゆえに感性的世界と超感性的世界、此岸と彼岸(背後世界)の全体に虚無の網をかぶせるものである。真宗学から言えば、機法ともに大きな疑問符になるということであろう。すなわち、単に客観的な教法、あるいは表象されたすぎない教説は、そこにとどまるかぎり真理証明の場をもつていないのである。その意味では真宗学の基礎への疑問の提示であろう。もし単に「教」の立場で問題が解決するならば、『教行信証』「行信」二巻展開の必然性は理解され得ないであろう。「十劫秘事(安心)」といわれる異義は、これを忘れてゐるところから由来する。「教」の真理の証明される場合は「行信」でなければならぬのである。さて、「信巻」に「疑蓋無雑の一心」とある。「疑蓋」と言われた聖人の真意を拝察すると、疑いというものが人間存在に本質的に属していることはあきらかであろう。「疑蓋」とは仏と衆生との絶対的断絶に

ほかならず、人間の自然的素質のなかに本願への接点がないことを意味する。

ニヒリズムは絶対に非対象的、つまり表象され得ない。したがってすべての問題は、生き方として自己自身に集中して来る。そこにニヒリズムが仏教とからみ合って現れる必然性もあろう。それならば私たちは、真宗学に対してよそよそしい外枠を付け加えたのではなく、ニヒリズムの契機は仏教そのものに本質的に含まれていると言える。仏教、特に大乘仏教の真義は、世間のみならず出世間からも離れるところ、生死にも涅槃にも執しない、あるいは死ぬところにある。それは積極的・本来的なニヒリズムとの共鳴でなければならぬ。そしてそのかぎり、現代、ニヒリズムを潜りぬけなければ、仏教について何を言っても結局何も言ったことにはならないと思われる。それゆえにニヒリズムの最後の帰結を引き受ける（それが他力であるが）ということのなかに、機法ともに離れるという意味がある。それはあらゆる制約からの解放として、いわば乾坤が新しくなることでなければならぬ。そこからはじめて、名号が名号としてその真理を開顕すると言える。つまり、ニヒリズムの最後の帰結を引き受けるということは、言葉のリアリティーが奪われるとともに、それが贈られるという転換にほかならない。本願真実の開顕とニヒリズムの本質のそれとは、同じ一つの現成に属するのである。ニヒリズムがこのように思考の全き自由としての新地を用意するかぎり、この現成が真宗学に基礎を置くと言えり。真宗学と宗教哲学の統一が考えられるとすれば、そこからのみであろう。

文化変動論としての儀礼研究

山崎 美 恵

大正天皇の即位禮を機に懐いた民族学的疑問を動機として昭和八年纏められた学位論文を土台にした『マライシアに於ける稲米儀禮』（日光書院、昭和十九年）で、宇野圓空は、陸稲、水稲を問わず稲作を生業とするマレイシア世界に通底する文化の共通性を描いてみせた。その中心に位置するインドネシア（イリアン・ジャヤを除く）は、しかし、慣習儀禮の有り様から、大まかに二種の様態に分けられるのではないかと考える。一つは葬禮が肥大化した地域、今ひとつは相対的に婚禮が肥大化した地域である。前者には、バリ、トラジャ、ダヤク諸族など、後者には、ジャワ族を代表として、スマトラのいくつかの民族が挙げられる。この対比は、ある程度、イスラーム浸透の有無あるいは程度に関連するようと思われる。つまり、基層に於いて共通する文化要素を持ちながら、その後の歴史的展開の中で、このような変容を遂げていったものと言えよう。かつて慣習社会の規範に基づいて、前者では葬禮、後者では婚禮と結合し行われていたいわゆる勲功祭宴は、現代の社会的・経済的成功を誇示するためや、観光的イベントとしての祭宴となり、以前にも増して大規模化している。

今日、インドネシアという国民国家は、急速な文化変容の過程にある。それは、何よりもテレビの普及をはじめとする情報

化時代の到来の結果であるが、またひとつには、人々の移動の結果生じる通婚圏の拡がり、異民族間のすなわち民際的婚姻の増加にも大きく依っている。インドネシアのなかで婚姻の慣習法とその儀礼において突出しているランブンでも、四半世紀ほど前まではスキヤンダルの取り扱いを受けていた異民族間の結婚が、最近では取り立てて社会に刺激を与える話題ではなくなった。イスラーム法による儀礼と慣習法による儀礼が画然と分離し、二つの部分で全体をなすようなかつての婚礼の構成は、渾然一体となっていく傾向が見られる。慣習法が異なる異民族間の婚礼は、互いに相手を気遣い、双方に受け入れられる様式をより取り入れざるを得ず、その共通項としてイスラームの作法が役割を果たすことになる。花婿・花嫁で宗教が異なる場合、それぞれの状況の中でどちらかが他方の側に転向することによって処理される。数量的データとしてここに示すことはできないが、イスラームへの転向が多いように見受けられる。そのなかで、例えば花嫁価格(象徴的数字により婚礼の正当性や格を決定する)やその作法など、従来の慣習法の規定が強く保持されている部分がある。

独立以来インドネシアの国はとなってきた「多様性の中の統一」が、単なるスローガンの域を出て、まさに現実のものとなっていく興味の尽きぬ時代に今日なってきた。また、地域によって衝撃的な宗教対立が報じられているにも拘らず、ジャワ・スマトラの大半の地域での社会統合は、イスラームに拠るところ大なるものがあると考えられる。このような時代にまずなすべきことは、これまでの先人たちの象徴構造分析の成果を

最大限に活かし、マレイ世界の文化状況として、何が共通し、何が異なり、何が変化し、何が執拗に維持されるのか、できる限り追加記録していくことであろう。その際、物理的に観察できるものあるいはかたちを追うことを心掛けたい。儀礼研究の方法論として、意味の解釈学から距離を置きたいと考えられるのである。ただし、文化は常に変化してきたし、ますます急激になっていく。文化の静態ではなく動態の研究が、今ほど希求されている時代は無いし、変化を捉えるには、儀礼研究が有効である。昔からこうして来たと言い、意味も伴わず変えてはならぬものとされがちな儀礼は、しかし意外に変化する。

キヤサリン・ベルの儀礼論

—— 儀礼から儀礼化へ ——

森 下 三 郎

キヤサリン・ベルは、今や儀礼研究者の必読書となっている *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992) の出版によって、儀礼研究の分野において確固たる地位を獲得したと言える。ベルの二冊目の著書 *Ritual: Perspectives and Dimensions* (1997) は、前著の続編ではないものの、そこには学際的な専門用語が頻出し、多くの情報を提供してくれる一冊である。これら二冊の著書の出版のあと、マーク・テイラー監修の *Critical Terms for Religious Studies* (1998) にベルの論文「Performance」

が収められたことをみても、ベルが他の宗教学者たちによつて、この分野において高く評価された研究者の一人であることが窺える。

この発表では、ベルの一冊目の著書 *Ritual Theory, Ritual Practice* に関して幾つかの点を確認してみたい。最初に明確にしたいことは、ベルは、なぜ、どのような目的で儀礼研究に取り組んでいるか、という点である。それを明らかにするためには、ベルの儀礼論の基本となるポイントを取り上げ、それらがいかに展開されていったかを検証する必要があると思われる。

次に、最初の点と直接関係するのであるが、ベルの議論の展開の中で見られる用語の変化、つまり ritual 「儀礼」という概念から ritualization 「儀礼化」という概念への移行に注目してみたい。儀礼論の再構成という作業において、もしベルの研究が大きく貢献しようとするれば、この概念上の移行に沿って見えてくるはずだからである。

結論的には、これら二つのポイントは、以下のようにまとめることができるであろう。第一に、儀礼の諸理論は、二分法に類りすぎるきらいがあるということである。そして、その最たるものは「実践と思考」の二元論である。このシンブルかつ不変的とも目される二分法から、「考える理論家」と「実践する実演者」という、さらなる二分法が生まれてくる。そしてベルによれば、理論家と実演者の両者が儀礼化された行動の意味を明らかにする反面、儀礼の実演者より儀礼の理論家が優先される形式が常に存在することになる。つまり「儀礼の理論的構築は理論家の方法を反映し、理論家の問題意識が中心となるデ

イスクールがその原動力となる」という言葉でも示されるように、理論による儀礼の表現は、結果を独占している理論家の特権的地位に常に従うことになる。

第二に、儀礼を「特殊な活動」あるいは「すべての活動の中に見られる」と定義することは、理論家が儀礼に関する適切な理論構築を行なう際の妨げとなる、という点である。つまり、理論家が儀礼を儀礼活動以外の何ものかとして取り扱い始める時、一つの問題が生じる。それはしばしば儀礼を他の何ものかの一表現もしくは鏡像としてしまうことである。ここでベルは、思考としてではなく行為として儀礼を捉えるため、儀礼化という用語を選ぶが、これに関しては、特に実践としての儀礼の解釈について補足説明が必要である。例えば、儀礼化された行為を実践の観点から見ると、儀礼化は「戦略的行動様式」として考えられるが、戦略的行動様式として、いかに、またなぜこの行動様式が自身と他の実践とを区別するのか、特に伝統と他の儀礼のシステムに関してはどうなのかを、ベルは示そうとしている。ここでは、一つの実践を他の実践と区別する場合、その差別化において、身体とそれを取り巻く環境の相互作用に基づく特殊な社会的現実へとつながった戦略があるように見える。そしてこの儀礼化という概念導入の目的の一つは、適切な定義を犠牲にして、戦略として儀礼を描くことであつたため、儀礼の定義をさらに困難にするという結果も生んだと言える。

草津温泉感謝祭に関する人類学的一考察

横井 教章

総湯量毎分三万六千リットルを誇る上州草津温泉には多くの共同浴場が点在し、町の中心には自噴泉としては全国第一位といわれ、毎分五千リットルもの温泉が湧き出している湯畑がある。この湯畑のそばの草津山山頂に行基が草庵を建て葉師如來を安置し、源頼朝公が来草の際に開基となつたとされている光泉寺という仏教寺院があり、またその中腹には湯善堂といわれている。温泉の女神を祀る御堂が存在し、この寺院と御堂を含めた湯畑の周辺と各共同浴場をめぐって大きな祭りが展開される。

この祭りは草津温泉感謝祭といわれ、年に一度、湯善神が草津に降臨し、白根山湯釜・万代・賽の河原・湯畑という、四つの源泉から温泉の湯を汲み出して、人々が毎日利用している各地区の共同浴場に湯を献湯し昇天していくという物語を参加者達の身ぶりにより表現した祭である。聖なる温泉を献湯する女神をひと目押んでみたいという人々が大挙押し寄せ、毎年三日間、毎晩夜遅くまで催される。ここで献湯とは、主に日本各地における温泉地の祭りでも多く見られる、宗教的対象に温泉の湯を捧げる儀礼・慣行の意味で用いる。

草津温泉感謝祭は、もともと「丑湯祭」と呼ばれ、土用の丑の刻（午前二時頃）に入浴すると一年中無病息災であるという

言い伝えにより、温泉に感謝するという意味で始まったといわれている。この祭りが成立する儀礼行動の形式的な構造について論理的な記述を試みるなら、「参拝」「汲出」「献湯」という、主に三つの段階に分けて考えることができよう。最初の日に行われる「参拝の儀」は形式的に富んだ式典であり、光泉寺の住職が湯善堂内にて祭りの成就を祈り読経する。「参拝の儀」では僧侶が祭司の役割を果たすが、次の日の晩に「女神降臨の儀」が行われると、住職から女神へと祭司の役割転倒が起こり、女神は井戸の形をした源泉から温泉の湯を汲み出し「熱の湯」に奉納する。ここで注目したい点は「女神降臨の儀」により女神の役割を果たす女性が湯善堂から降りてきたからといって、その女性を湯善堂に安置された女神像と見間違える者は誰もいないという点である。人々は、生活の中に温泉の豊穡な力を取り込み「社会化している」人間と、女神の役割を果たす女性を見なしているように思われるのである。

汲み出した湯を女神が牛車や御輿で各共同浴場へ献湯する段階になると、日常の地位や立場を乗り越えて平等な関係を持ち、自己と他者が融合するような共同性が生まれる状況が現出する。反復する太鼓の音が響き渡る劇的な行列の練り歩く町の広がりの中で女神達は各共同浴場をまわつて進行することにより、単純な見世物には帰せられぬ、メッセージを伝えていくのである。そして最後の「昇天の儀」では、湯畑から立ち込める湯けむりのなかで祭りの参加者達の誰もが至福の一体感に身も心もゆだねていると、女神達一行は白丁達に守られて光泉寺参道の階段を一步ずつ踏みしめて湯善堂へと帰っていくのであ

る。

また宗教複合の観点から、この祭りに関連する施設の位置関係に注目すると、光泉寺本堂は草津山山頂にあるが湯善堂はその中腹にあり、湯善堂は光泉寺と各共同浴場を取り結ぶ中継ぎの役割を果たしていることをうかがうことができる。

草津温泉感謝祭は草津に住む人々の信仰と来草者の観光とがひとつになった祭であり、この祭りでは温泉の呪術・宗教的な聖なる力を媒介とした祭儀や祝祭を中心とした神仏への祈りの世界が大切な意味や役割を担っていることは見落としてはならない重要な点であろう。他の温泉地の温泉祭りにも共通した特徴がみられるかどうかについてはさらなる調査や検討が必要であり、今後の課題としたい。

キリシタンと伝説

—— 麦畑のマリア伝説をめぐって ——

宮崎 賢太郎

長崎県下外海地方、五島地方、平戸・生月地方には未だにカクレキリシタン信仰が現存し、熊本県天草島には戦前カクレだつた人々の子孫がその記憶を留めている。これらの地域では十六、十七世紀にキリシタン宣教師が伝えた伝説が今も語り継がれている。それらの伝説の中で最も日本人キリシタンに親しまれてきたのは、おそらく「雪のサンタマリア」伝説であろう。

雪のサンタマリアを描いた聖画が外海のカクレキリシタン信徒の家から出て、現在は長崎の二十六聖人記念館に展示されている。

今回取り上げるのはヘロデ大王による幼児殺害の難を逃れてエジプトへ逃避するマリアと幼児イエスにまつわる「麦畑のマリア」伝説である。エジプト逃避の話は新約聖書に出ており、麦畑のマリア伝説は西欧の民衆の間にも流布している。

日本における麦畑のマリアにかかわる文献はふたつ存在する。一つは上五島に程近い平島に残されていたもので、『長崎県郷土史』に掲載されている。もうひとつは作成年代未詳の潜伏キリシタンの唯一の教義書といつてよい『天地始之事』（『キリシタン書・排耶書』日本思想史大系二五、岩波書店）である。『天地始之事』に麦畑のマリア伝説が残っているということは、十六、十七世紀の来日宣教師によって伝えられたものであることは明らかであるが、残念ながらキリシタン時代の文献の中には見出せない。口頭によつて麦畑のマリア伝説が今日まで伝わっているのは、平戸島と天草島である。筆者自身この二島において麦畑のマリア伝説を語ってもらったが、児童文学者の谷真介氏が詳しく聞き取りをおこなつて『キリシタン伝説百話』の中に収めている。

A 西欧の原伝説、B 『天地』の中の麦畑のマリア伝説、C 平島の伝説、D 平戸島根獅子に伝わるもの二種、E 天草下島に伝わる二種の麦畑のマリア伝説を比較してみると、AとBはほとんど変化が見られないのに対して、C、D、Eは設定された時代、場所、登場人物、ストーリーともにA、Bとはかなりの変

化が見られ、きわめて具体性を帯びたものとなっている。

『天地始之事』はフビアン（フビアン）の『妙貞問答』、『破提字子』と並び、キリシタン思想史上きわめて重要な位置を占めるといってよい。しかし、未だに作者および成立年代すら確定されていない多くの謎に包まれた文書なのである。筆者は『天地始之事』にみる潜伏キリシタンの救済観（『宗教研究』第三〇八号）と題する一文を草した。その中で、成立年代として一七〇〇年代末に外海の潜伏キリシタンたちが五島へ移住していった頃を想定した。これに対して国語学の立場から、十六世紀末から十七世紀初頭のキリシタン時代の作品ではないかという反論を受けた（小島幸枝「天理図書館蔵本『天地始之事』写本の成立過程——口承と変形の様相——青山玄教授退任記念キリシタン論文集』名古屋キリシタン文化研究会、一九九九年）。『天地始之事』の中の「麦畑のマリヤ」伝説を見る限り、キリシタン時代のものと考えたいところもあるが、全体の内容の変容度からすると、私の十八世紀末説も捨てられない。キリシタン時代に宣教師によってどのような形で日本にもたらされたのか、それを示す文献が見出されればと思う。

先に行った比較作業の結果、ストーリー性を持つ意味理解の容易な伝説でさえ大きな変化が見られた。ましてや理解の困難な教義についてはどれほどの変容ないしは誤解を生じたかは想像に難くない。明治以降一三〇年間の変化は無論のこと、キリシタン時代に宣教師たちが日本にもたらした教えは、決して不変のものではあり得ず、江戸時代の二百数十年におよぶキリシタンの潜伏時代を通じて、教義理解の変容には大きなものがある

つたろうということを想定してかからねばならない。

越年儀礼における神仏習合の一形態

——信州善光寺の場合——

小林 順彦

信州善光寺は長野市にあって本堂は単立で宗派に属さないが、古来天台宗と浄土宗の二宗が護寺運営に当たっている。従って法儀もそれぞれが単独で行い、両宗が揃って行うことは殆ど無いと言って良い。しかし平常平行関係にある天台・浄土の二宗が、二ヶ月に亘る正月行事に限って一つの行事を役割分担し、しかもそれは神仏習合の特異な儀礼として歴史的・仏教学的に興味のある問題を提示している。

善光寺の正月行事で先ず注目されるのは、「堂童子」と呼ばれる年男が浄土宗より選出され、時限的ではあるがその人を中心に浄土宗一山は僧侶としてではなく、半僧半俗の譜代の僧団を結集することである。浄土宗十四ヶ寺は開山以来「中衆」と呼ばれ、揃って「若麻積」姓を名乗る同族集団である。行事には一族として行動を共にし、堂童子が中心となって仏への給仕等を担当する。一方天台宗は「衆徒」と呼ばれ、堂奉行五名を中心にあくまで僧侶としての役割でこの行事に参加するのである。正月行事における中衆の特徴を記せば、一に血縁相続による一山任職であること、二に男子結社であること、三に役職及

び年齢による座次を厳しく遵守していること、四に堂童子当役は、当役の間厳しい清浄を義務づけられていること。五に堂童子役は前後三年の役儀であること、六に極めて閉鎖的で、一般の人の目には触れない儀式もあること、等が挙げられる。

善光寺の正月行事中、最も重要視されるのが「如来越年式」である。これは十二月の第二申の日に行うことが決まっております。これは世俗の人よりも先に年越しをするということになる。

しかも注目されるのはこの時、私は神になって越年をするという形式をとっていることである。この時善光寺如来が何の神に変化するのかというのには所説がある。明治十二年まで境内にあった「歳神堂」の祭神が、八幡神であったという言い伝えから八幡神であるという説、また『信濃奇勝録』には青面金剛、即ち庚申であるという説もある。また善光寺の鎮守の神が諏訪神であることも看過できない。私見では託宣という共通点から八幡神である可能性が強いように思われる。

この越年式は一切無言または微音で行われる法会と、酒席で行われる極めて形式性の強い祝宴の二部で構成されている。法会は概して堂童子を中心として執行される秘事と、本堂における天台宗が行う無量寿供（密供）に分けられる。ここで注意しなければならないのは、法会全般が戸を閉め切り、消灯して鐘・鉦を打たず微音の中進められるということ、また中衆のみが越年式で行う行事は秘事であるため詳しくは窺い知れないが、少なくとも堂童子という歳男が神の依代として捉えられているということである。なぜなら善光寺如来は縁起にも多く説かれるように、来臨・託宣をする仏であると同時に、憑依をも

すると考えられるからである。また今一つは、天台宗側が越年式中に修法する無量寿供が単なる阿弥陀如来への供養法ということではなく、本来十二月に行われる大祓いが仏教的に仏名会、即ち悔過法要へと姿を変えて執行されていると考えられることである。これは六月に行われる盂蘭盆が、六月祓いの意を持つ仏名会であるという考えと基を一にする。

また法会が終了してのち場所を変えて催される祝宴は、酒席のなか進行し雑煮（解斎の意を持つと考えられる）・祝の謡いである「難波」の唱和、謡い「千秋楽」の唱和・胴上げ、そして最後の堂内外の鐘・太鼓・戸障子の乱打に終わるというもので、先の法会の雰囲気とは正反対の様相を呈する。これらのことから善光寺の越年式は、「静寂」コモリから一転して「喧噪」ハレへ転換する古代の祭祀形態そのものであり、その対局する二局面を一儀礼中で顕現していると考えられるのである。

宝は田から

——飯豊山信仰と「お福田」——

佐野賢治

東北地方には正月に神仏に供える餅を、「フクデン」「フクデ」と呼ぶ地域がある。早くに、月光善弘はこの語が仏教語の「福田」に由来するとし、宮城県寛谷白山大権現福田大法会な

などを事例に、その成立時期は不分明としながらも、修験道の影響を考えた。福田とは、*punya-kṣtra* の訳、福を生ずべき田の意味で、前二世紀の阿含經典にすでに説かれ、小乗・大乘を問わず布施行・菩薩行を支える思想の基調をなしてきた。山形県米沢地方では「お福田」といい、小正月の行事を受けて、一月十六日早朝、戸主が精進潔斎して、神棚から餅を下げて食す。この折に飯豊山登拝に使った御行屋がある家ではそこで行った。「お福田」行事の神詞・水垢離・キリミガキ（食器作法）などは御行屋での精進作法と重なる。

飯を盛った形とされる飯豊山は成人登拝・作神信仰の山として地元では信仰されてきた。農民は作神、大黒さまの山と意識し、その使令は牛とされた。一方、飯豊修験は五大虚空蔵菩薩を本地とした。福島県側の登山口、山都町一の木の飯豊山神社に伝わる鎌倉期の本尊像は夏の開山期間中、解体され山頂の奥宮に運ばれた。本尊が山と里を行き来したわけである。導者宿で開放していた札には虚空蔵菩薩・大黒天像が刷られ二者の関係を示していた。また、この札の図像では如意宝珠が強調されている。

虚空蔵菩薩 *Akṣaya garbha* は、廣大無辺の功德を虚空のように包蔵して、いくら施しても尽きない無尽蔵の蔵にたとえられる。昔話「米倉小盲」など、米俵に満ちた蔵が農民にとっては至宝のイメージであった。米・米の飯を仏・菩薩・舍利という言い方は今でも使う。飯豊山では山中の神祠に供える洗米を菩薩と称し、池中のシジミ貝はこれが化したものとされた。山形県上市市で語られる昔話「宝下駄」には穀象虫が登場し虚空

蔵虫とされている。飯豊山信仰圏では虚空蔵に穀蔵と意識される民俗例は豊富である。最古の農書「清良記」（一六二八）には、「米を菩薩と申事、種之時は文殊菩薩、苗の時は地藏菩薩、稲の時分虚空蔵菩薩、穂に成時は普賢菩薩、飯時は觀世音菩薩」とある。中世期から平安末期まで溯ると、仏舍利に如意宝珠の關係が真言密教では、天皇の息災と天下の豊作を祈る「後七日御修法」として行われ、宗派全体の呪的權威の家徴となっていた。こうした中、虚空蔵菩薩の左手の持物、如意宝珠で表される福德の功德は、諸宝を雨らす宝珠、脇持・兩宝童子に形象化された。飯豊山に依拠した真言系修験にとって、如意宝珠↓舍利↓米は単なる連想ではなく、宗祖空海に連なる修法の伝統を背景にしていた。無尽蔵の虚空蔵から稲作農民にとっての宝、米・米俵を引き出す役割の大黒天、その呪具としての打ち出の小槌は図像の上で必要不可欠のものであった。

虚空蔵菩薩と大黒天の習合は何時何処で成されたかは判らないが、飯豊山信仰においては習合の実態が認められる。山から里へ向かう修験の虚空蔵信仰と里から山への農民の作神信仰が飯豊山の黒信仰、つまりは仏教民俗を醸成したと考えられる。春秋の田の神・山の神の交替も修験者の解説・関与があったとその整合性・一様性から伺われる。

法印といわれる修験者が里民に向かい、「田仕事に精を出せ。田に功德を施した分だけ秋には黄金の米となるぞ」との言い分が聞こえてくるようである。「会津磐梯山は宝の山」の意味も磐梯修験と在方との関係史からうなずける。

チベットのポタラ宮の中心、觀音堂の入口正面に「妙果

福田」とある。仏教東漸の果て、日本の東北地方では修験の在村活動の結果、福田の語は小正月の餅という、豊作予祝の象徴物として土着化した。東北地方は稲作技術・品種の面でもその精髓を極めている。アジア的指標である仏教と稲作の融合、日本化の様相の一端を「お福田」行事は示している。

月光善弘「福田について——東北地方を中心にして」『日本民俗学会報』五六、一九六八。

佐野賢治「宝は田から——飯豊山信仰と「お福田」『心意と信仰の民俗』二〇〇一、吉川弘文館。

祝日の祭りが裏通りの酒場から

——十七世紀ロンドンとランターズ——

木田理文

十七世紀のイギリス革命に出現した、ランターズの中心地は南のロンドンと北のヨークである。そのロンドンの拠点は、先ずシテイの南の繁華街チープサイドと川沿いのテムズ街の間の小さな裏通りにある酒場や民家であり、次にスミスフィールドからムーアフィールドズ更にホワイト・チャペル・ハイ街に至る市壁の外の広い湿地に通じる小道にもある。

この両拠点を結ぶ様に、五〇年夏頃夕方から昼前に掛けテムズ街近くシューメーカーズ小路で、男女数人が酒宴を開き男女が組になり部屋の中で酒を讀えサック酒を回し飲みし「酒唄」

をキャッチで歌った。次いでスミスフィールドまで練り歩きキヤーターハウス通りで「詩篇」の旋律に合わせオルガンを演奏し男女が混じって踊りホーンパイプでカナリを踊りトレブルヴァイオル、ハンドシムバル、トングズを奏し滑稽な仮面劇を演じた。

南では五〇年後半ランカシャ出の仕立て屋の徒弟のローレンス・クラクソンがトリニティ通り等の民家でランターズに会いその長となりルード通りで強い欲望の原理を広めた。

北では一月初めの夕方近くジャイルズ・クリブルゲイト教区のムーア通りの『ダヴィデと竖琴』亭で九人十人のクラクソン派が親愛の呼称で呼び合い抱擁接吻した。肉やパンを食べビールやエールを飲み健康を祝し乾杯した。夜遅く「ダヴィデの詩篇」に合わせて猥褻な唄を歌い、多くの不作法を為した。五年五月終りムーアフィールドズのロング小路でロンドンに上京した農夫のジョン・ロビンズが「シェイカーズ」と称し集会を開いた。

西では二月初めフリート街の『角』酒場で彼等は「クリスマスの遊戯」を行って大喜びし「クリスマスの祝歌」を歌った。この中で彼等は神は無で万物も人類も無から生じ無に帰し物事の始めと終りに無があると歌った。

更に又シテイの境界線の関や川の外側の街道筋の酒場や宿屋もランターズの拠点である。

北では一〇月初め夕方選ばれた男女がビショップスゲイト外の酒場、新しい地獄の宮殿に悪魔から招待され様としていた。

東では一二月中頃にホワイト・チャペルの「角」亭の近くで様々なクリスマスマスの浮かれ騒ぎを行い狼狽な遊戯を行った。更にステツプニイ教区では四六年にハムプシャ出の縄造りの徒弟ウィリアム・フランクリンが罹病後に妻子も商売も捨てランターズに成った。

西では四九年一月に金細工師トマス・タニがストランドのテムプル・パー外の『三つの金の鍵』に住み聖地探索を演じ、一月一六日にサウサンプトン・ハウス近くで「酒場での騒擾」を巡る激しい論争の総会が行われ、一月中頃ウエストミンスターのソホー近くで円舞やギグを踊り、パディントンの辺りで一二月に双面の偶像神ヤヌスの像を飾った。

南では五〇年秋からウォリックシャ出のアビイザー・コツプが市やサザクで主の日を宣言しサザクの聖ジョージ教会近くマールシルスライ監獄でジブシーや囚人と飲食し抱合った。

このロンドンの人口は一六〇〇年から六〇年に二〇万から四〇万人に膨れ上がった。市壁の外の近郊クラークンウェル、ホワイト・チャペル、ショアデイツチ、ホウボーンで特に顕著である。そこに一般向の（ビールを売る）エール店が急増した。この移住民の多い地域がランターズの拠点の後背地である。

そして大店や屋台で賑う広いチープサイドや、毎週家畜の市や毎夏聖バーソロミューの織物市が催される広々とした野原のスマスフィールド等に隣接した、狭い雑多な小商いの店の密集する町がランターズの拠点である。

この裏通りの酒場で、雑多な生れや業の彼等は争いを好まず時流に敏感で、夕方から昼前に掛け肉食飲酒喫煙し輪唱円舞し

猥褻な目隠し遊びをし滑稽な仮装劇をし、愚かに成り娼婦等の罪人に扮し愛の茶番劇を演じて大騒ぎした。こうしてランターズは、聖戦の為にビューリタンの禁じた、祝日の祭事を行って、戦いは済み愛の芽生える時が来たと告げた。

ネパールにおける王宮事件と神話的作用

高橋 渉

ネパール史は五世紀のリッチャヴィ王朝から記述され、一四世紀末のマツラ時代へと移る。その後ゴルカ族のプリトヴィイ王が全国を平定し、カートマンドウは一七六八年のインドラ祭りの日に征服された。シャー王朝はラナー族の専制百年を経た後、一九五一年にトリブヴァン国王が復権、憲法を制定し立憲君主制を布いた。しかし次代のマヘンドラ国王は一九六〇年に内閣と議會を解散し、パンチャヤット制による政治を実施した。やがて民主化要求が高まり、一九九〇年に「ネパール王国憲法」が公布される。憲法は国民主権を認め、国王は国と人民の統合の象徴とされた。体制は民主化したのが、政権を狙う党派の駆け引きや利権を追う動きなどで内閣は安定せず、総選挙と政権交替の繰り返しが続いた。

二〇〇一年六月一日夜にネパール王宮で銃撃事件があり、ビレンドラ国王以下王族九名が死亡、多くの負傷者が出た。だが公的報告は二日、国王逝去とデイペンドラ皇太子の即位、前国

王の次弟ギャネンドラが摂政となることだけを伝えた。銃撃や国王死去の事情説明はない。三日に摂政は事件を銃の暴発とする声明を出した。四日にはデイペンドラ王が死亡、摂政は国王となった。新国王設置の調査委員会は、一四日に皇太子単独の銃撃事件だと報告した。しかし巷間では、自害を図ったという皇太子は右利きだったが銃創は頭の左にあった、王宮から三分で大病院に着くのに陸軍病院まで運ばれた、検死がなかったなど、多様な疑惑が語られた。皇太子と似た男を見た話や、王族内部の謀略説まで出た。

一方、皇太子犯人説はまず結婚問題を挙げる。皇太子が独身で三〇歳になるのは、望む相手に王妃が反対し母の薦めは彼が拒んだせいで、王妃は意に従わねば皇太子の地位を外すとまで語ったという。宮廷僧は「皇太子は三五歳になるか、国王が亡くなるまで結婚はできない」と予言している。彼は軍の近代化や王宮電算化計画も王妃らに阻まれ、責任ある仕事は任せられなかった。それでも彼は両親の誕生日に詩を書き贈り物をした。犯行に加勢する「国王の寿命は五五歳を越えない」という予言があった。例外は過去に一名しかない。彼は親友に「五五歳」になる恐怖や焦燥感を語り、真剣に悩んでいた。デイペンドラは積年の不満や屈辱に耐えかね、心身の不調が重なって引き金を引いたのだと見られる。

ネパールでは、三月に一晚中犬が吠えたという死の予兆や、ビムセン像が四カ月も汗をかいた、前年の祭りで山車が壊れたなどの凶兆が語られた。またプリトヴィイのカートマンドウ攻撃の朝、王朝は十代で滅びると呪われた話も出た。ネパールの守

護女神タレジュはマツラ王の神話以来生き神クマリとして祀られ、毎年のインドラ祭りで国王にティカを付けて祝福し、ネパールの統治権を付託するという儀礼を実修してきた。但し以前にクマリがトリブヴァン王ではなくマヘンドラ皇太子にティカをつけた時、王は程なく死亡する異変があった。今、王家ではクマリの祝福を重要事とし、主な行事の前にはクマリを訪れている。ところでヘクマリはギャネンドラ新国王に対してティカを拒否した」と語られた。

ギャネンドラ王は、事件の時はずいぶん不在で後で暴発説を説き、疑惑の人物とされていた。クマリの拒否の話に詳細はない。ただ六月以降にクマリは確かに交替している。事情を別として、事件がヘクマリ神話の構造にインプットされた時、クマリはギャネンドラ新国王に対してティカを拒否したという新たな神話が生まれたのである。ネパールにおいて伝承は現実に機能し、国民が出来事を理解する場面で大きく作用している。その年の秋、ギャネンドラ国王は当の祭りに際して新しいクマリからティカの祝福を受けた。ネパールの新聞はそれを「国民は安堵の息を漏らした」と報じて、不安が先在したように仄めかした。なお、クマリ伝承や祭り等については、報告者は既に報告したので、ここでは省いた。

会報

○常務理事会

日時 二〇〇三年一月二十五日(土)十一時三〇分～一四時

場所 東京大学 文学部教官談話室

出席者 阿部美哉、洗建、大村英昭、金井新二、坂井信生、

島蘭進、末木文美士、鈴木岩弓、蘭田坦、田島照

久、月本昭男、土屋博、中村廣治郎、藤井正雄、星

野英紀、宮家準、渡邊寶陽

議事

一、各種委員会委員の委嘱について

島蘭会長より庶務委員会・国際委員会・情報化委員会の新委員が発表され、承認された。委員委嘱については四月五日の理事会で承認を求めるが、四月五日の各種委員会を新委員で行うことについても了承された。

一、国際宗教学宗教学史会議 (IAHR) 第一九回世界大会委員の委嘱について

島蘭実行委員長より現在までに、実行委員会に四名、大会組織委員会に五一名の委員を委嘱したことが報告され、承認された。

一、IAHR第一九回世界大会について

島蘭実行委員長と月本常務理事 (IAHR日本代表理事) より、昨年一〇月一二日の第一回実行委員会、一二月八日のIAHR執行部との折衝、一二月一四日にニュージブランドで

行われたIAHR理事会について報告があった。

一、日本学術会議について

第一九期会員の候補者を宮家準氏に、推薦人を土屋博、月本昭男、藤井正雄の三氏に、推薦人予備者を氣多雅子、田島照久、鈴木岩弓の三氏にすることを決定した。

第一八期の宗教学研究連絡委員会への本会からの委員を島蘭会長に代わって中村廣治郎常務理事とすることを決めた。

一、常務理事会と各種委員会の関係

各種委員会の委員長にオブザーバーとして常務理事会への出席を求めるのと島蘭会長の方針を承認した。

一、二〇〇四年度の大会の予定について

二〇〇五年三月にIAHR第一九回世界大会を開催するので、二〇〇四年秋の学術大会は形式をかえ、総会主体の講演会等を行うことにする。二〇〇四年秋の大会については、庶務委員会で検討していくことになった。

一、日本学術会議宗教学研究連絡委員会主催のシンポジウムの日程とテーマが宮家宗教学研究連絡委員長より予告された。

日時 二〇〇三年六月二三日(月)一三時三〇分～一七時

場所 日本学術会議 大会議室

テーマ 「文明の相克と対話——宗教の視点から」

○本号は、第六一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つた。(発表順)

第一部会

心に自由はあるか？(関一敏)

第三部会

唐道閻「観無量寿経疏」に於ける人間観の一考察(上野成観)

Caṛasamvātarāntraの構造(杉木恒彦)

第四部会

親鸞の思想における三願―三願転入の文を中心として―(小川直人)

第五部会

御嶽教の教団再編過程について―渡辺照吉管長の動向を中心に―(中山郁)

修験者の定着時期に関する一考察(伊藤辰典)

台湾都市部における民間信仰に関する一考察(岡部雅明)

鈴木大拙的思想の現代的展開(和田真二)

第十部会

経験を变容する―J. Deweyの文化的道具主義―(長谷端光)
キリシタン世紀における一神論的思惟(狭間芳樹)

なお、発表を取り消したものは(部会、発表予定順)、第二部会 歎異抄の宗教観と西田哲学の接点(中山一萱)、第三部会 「無記化化禪」について(長倉信祐)、十地における所得の果について(李貞淑)、法顯・玄奘等の記録に見られる大小乗の関係について(竹内正祥)、第四部会 日蓮の浄土論(河村

孝照)、第五部会 熊野信仰におけるヤタガラスの意味(環栄賢)、戦没者の記憶と民間巫者の儀礼(佐藤壮広)、第七部会 現代日本の宗教と個人の宗教意識・霊性(半田栄二)、第八部会 韓国圓仏教にみられる宥和思想(福士慈稔)、第九部会 ユダヤ人難民問題(横手征彦)

二〇〇三年度学術大会

開催日 二〇〇三年九月三日(水)〜五日(金)

開催場所 天理大学(奈良県天理市)

*案内は四月下旬に発送の予定