

第四部会

『法華義記』における仏種

早川 貴 司

光宅寺法雲（四六七―五二九）は中国南北朝時代を代表する成実・涅槃学派の人であり、莊嚴寺僧旻、開善寺智蔵と並ぶ梁の三大法師の一人であったが、法雲の法華教学は吉蔵、智顛以前の中国南北朝時代において傑出した地位を占めるものであったと言われている。法雲の法華經に関する著作は『法華經義記』八卷（大正三三所収）として知られているが、本研究では法雲の法華教学の中で特色ある内容を明らかにするため考察を行う。

従来の研究では、法雲が『法華義記』の中で「仏種」の語を用いていることから、法雲が『法華經』には仏性が明かされていると捉えていた、としているのである。しかし、『法華義記』の中で「仏種」という語が用いられたとしても、果たして法雲が「仏種」を「仏性」の意味で用いていたかどうかは疑問が残る。本稿では『法華義記』の中で用いられている「仏種」の語の用例を挙げ、更に「仏種」の語義について検討し、唐の均正の『大乘四論玄義』の中で紹介されている法雲の仏性説ともあわせて検討をすすめて行きたい。

『妙法蓮華經』では「仏種」の語が三回用いられているが、

鳩摩羅什が『妙法蓮華經』を漢訳する際「仏種」という語を当てはめて、「如来蔵的」な意味を持たせることよって『法華經』における一切皆成仏の經意を鮮明にさせようとしたとされる。しかし、鳩摩羅什自身が「仏種」という語を「如来蔵的」な意味で用いていたかどうか筆者自身疑問に残る点があるのだが、いずれにせよこのことから「仏種」という語は、仏となるための種子、仏性の意味で解釈されている。

『法華義記』の中では「仏種」の語が六回用いられているが、用例から見ると『法華義記』で用いられている「仏種」の語は『法華經』における「仏果」を表わすものとして解釈でき

る。しかし、『大乘四論玄義』巻七の中で紹介されている法雲の仏性説は、衆生の心において、苦を厭い、樂（仏果）を求める心の働きを「正因仏性」であるとしている。ここで述べられている樂とは常住の涅槃（仏果）のことであり、法雲は『涅槃經』に説かれる常住の涅槃を求める心作用、つまり常住の涅槃の因を「仏性」と捉えていたと言える。

以上の点から考察してみると、『法華義記』における「仏種」とは、『法華經』における「仏果」を意味するため、常住の涅槃（仏果）の因を意味する「仏性」と同義とすることはできない。このようなことから『法華義記』の中で用いられている「仏種」の語を「仏性」の意味に捉える見解は誤りであると言わなければならない。法雲在世の中国南朝時代は『涅槃經』研究が盛んな時代であり、羅什の弟子慧觀が創始したとされる頓漸五時の教判の中でも『法華經』を同帰教として第四時、『涅槃

「弊」を常住教として第五時に位置づけられているところから、当時の中国南朝時代は『涅槃經』至上主義であった。法雲自身も涅槃学派に所属していたこともあり、『法華義記』の中で頓漸五時の教判に従っていた形跡があったことから、仏性説を『涅槃經』に譲っていたと言える。

『阿毘曇心論』業品における三受業について

智 谷 公 和

この論題に対する『阿毘曇心論』(Abhidharma-śāstra, 大正藏經 No. 1550, 以下「心論」と略す)業品(Karma-nīdāsa)における三受業が説かれている偈と長行は、五五偈と五六偈であり、その二偈の長行である。それらの偈と長行は大正藏經二八卷八二四頁中段一五行から下段一行までである。これらの偈と長行を取り上げることによつて、三受業について論述してゆきたい。論述方法は、「心論」と心論系の論書を対照し、また「心論」と玄奘訳「俱舍論」や「称友疏」等を対比させて、三受業を述べてゆくものである。

『心論』の三受業が説かれている五五偈は、「もし欲界中の善と、および色界の三地とは、是れ應に業報有るべし。受は定と不定とあり。」これを五五偈とその長行を参照して解釈してみれば、「欲界と色界第三禅以下の善業は、業受があるから、業受業と名づける。業受業は必ず熟する場合と、必ずしも熟する

とは限らない場合とがある。」とされる。五六偈は「不苦不業を生ずるは、謂く上善に在り。もし苦報を受くるは、是を不善業と説く。」これを五六偈とその長行を参照して解釈してみれば、「不苦不業受業が生ずるのは、色界の第四禅と無色界の善業によるのであり、第四禅以上には業受・苦受がないから、そのように名づけられる。もし苦報を受けるとは、欲界の不善業によるのであり、これを苦受業と名づける。」とされる。このように業が快・不快という感覚的視点から果報を分類されたものとして、業受業・苦受業・不苦不業受業の三種が説かれた。

心論系の論書と言われるものに『阿毘曇心論經』(大正藏經 No. 1551, 以下「心論經」と略す)と「雜阿毘曇心論」(大正藏經 No. 1552, 以下「雜心論」と略す)がある。これら心論系の論書と「心論」を対照すると、「心論」の三受業が説かれる偈とその長行に対応するのは、「心論經」では五四偈、五五偈とその二偈の長行(大正二八卷八四三頁中段二五行から下段一〇行)に相応する。また「雜心論」では一四三偈から一四五偈とそれら三偈の長行(大正二八卷八九六頁上段八行から中段一〇行)である。これら心論系の論書も「心論」と同じく、三受業を果報の感覚的視点から分類しているが、「雜心論」には「心論」や「心論經」が説かれていない五種の受を説いている。これらの受は、感受されるものを五種に分類したもので、自性受・相應受・境界受・報受・現前受がそれである。

『俱舍論』の三受業については、業品四七偈から四九偈とそれら三偈の長行(大正二九卷八一頁上段一八行から下段五行)である。この『俱舍論』漢本に相応するプラダン本の梵文

〔AKJ〕は、二二八頁三行から二二九頁一六行までである。また「称友疏」(荻原本『AKV』)では、三九〇頁一〇行から三九二頁一五行である。「俱舍論」と「心論」の三受業の説かれることでの相違は、「雑心論」と同様に五種の順受が説かれていることである。ちなみに「順正理論」四十(大正二九卷五六九頁上段)も五種の順受を説いている。

「心論」を含む心論系論書は、三時業を論述した後には三受業を説いているが、「俱舍論」や「順正理論」は、心論系論書とは逆に、三時業を論述する前に、三受業を説いているのである。なぜ「俱舍論」や「順正理論」がこのような説く順序にしたのかを考察すれば、一つの理由としては業は常にその果を伴うことであるが、それを厳密に表現しようとしたのではあるまいか。例えば、三時業の順現法受業の説明で「俱舍論」十五は、「此生造即生熟」(大正二七卷八一頁下段)とし、プラダンの本の梵文は *tatra dīśādhama-vedānīyam yatra jannamī kīrtam tatīva vipācyate* (〔AKJ〕 p. 230) とつじたり、「順正理論」は、「於此生造作增長唯此生受異熟非餘。」(大正二九卷五六九頁中段)としていることでも考えられよう。

「煖」法説成立における「四句法」の一考察

周 柔 合

「四善根」の「煖」(ūsmagata) 法説成立の出典は『中阿

含』(195)『阿濕具経』(MN. 70. *Kīṭṭigiri Sutta*) である。『大毘婆沙論』卷五には「即彼経中、世尊先告馬師、井宿二苾芻言：『吾嘗為汝説四句法、汝欲知不當恣汝意。』」(T27, 28522-23) とある。そして「四句法」について、十三例が挙げられる(T27, 28522-c18) その中で「大毘婆沙論」の評家の立場を取るとされている如是説者が「四句法」の内容は「四聖諦」であると主張している。

一方『*Majjhima Nikāya Aṭṭhakakha* (70. *Kīṭṭigiri Sutta*)』は、その「四句法」は「四聖諦」であるとつじたる (III, p. 193)。しかし、*Bhikkhu Bodhi* [1995] が *Kīṭṭigiri Sutta* にはその「四句法」の内容が述べられていないと指摘している。(p. 1273, 註 710)

筆者が四善根の「頂」(T27, 2755-15) 及び「忍」(T27, 223520-c12) の修行プロセスに関する共通点を検討した結果、両者はいずれも「四預流支」——親近善士・聽聞正法・如理作意・法随法行——により成就されることが判つた。「有部」における見道論では、煖・頂・忍の四諦觀を修し、最上位の世第一法より無間は無漏慧を生じ見道に入るとされる。よって、四善根の最下位の「煖」においても同様に四預流支によるプロセスが想定できる。

なお、『阿濕具経』の「四句法」が説かれる前の内容を検討してみると、「信心のある弟子が次第に習い・学び・聖道の跡に趣き、教えを受け、励ましを受け、そうやって比丘は究竟智を得られるのである」(T1, 752a21-23) とある。そして「師に親近し、善知識に近侍し、心をかけて法を聴聞し、教示・教誡

を学び、専心に法義を思惟・作意し、自我を推し量り観察し、ないし増上の智慧で諸法相を審かに思慮・観察する。次第に教えを実践することにより究竟智を成就する」(T1, 752a29-b9)とある。これは明らかに四聖諦ではなく、「親近善士・聰聞正法・如理作意・法隨法行」の実践そのものであると思われる。

次に、「四句法」の対話の内容(T1, 752b1-c2)をよく検討していくと、右記傍線の内容と結びつくことが分かる。これは同じく「親近善士・聰聞正法・如理作意・法隨法行」の実践であると考えられる。

こゝで *Kiṅgaṇi Sutta* にのみ説かれる「それが説明された場合、賢い者は速やかに慧を持って意味を理解すべきである」(MN, I, 480) という記述にのみ着目するならば、「四句法」の内容が「四聖諦」であると考えられることもできる。なぜなら、上座部も有部も見道論において凡夫を転じて聖者になる最も重要な階段は「見道」——聖諦現観だからである。更に、『大毘婆沙論』が「四句法」を「四聖諦」であるとするのも、『大毘婆沙論』が「煖は、色界の定地に〔四諦〕十六行相を修する善根である」(T27, 28b4-5) という立場であることを考慮すれば了解できる。

それでは、仮に「四句法」が間違いなく「親近善士・聰聞正法・如理作意・法隨法行」であるとするなら、何故「四句法」を「四預流支」であるとする論師が一人もいないのであろうか。筆者は、經典では煖・頂・忍・世第「法が四加行として成立しておらず、それを組み立てたのは妙音論師と推定した。更に、現存の『大毘婆沙論』は増補・修正したものであり、恐ら

く「四句法」を「四聖諦」とする定説は『大毘婆沙論』の初期の考えではないと思われる。

以上の考察から推察されることは、『阿濕具經』の内容に基づけば、「四句法」の真意は——親近善士・聰聞正法・如理作意・法隨法行——を意味すると考えられる。

吉藏撰『金光明經疏』の真偽について

林 鳴 宇

現在「大正藏」の第三十九卷には、吉藏撰と見られる『金光明經疏』一卷が収録されている。これは、曇無讖が訳出した四卷の『金光明經』の注釈書である。中国の經典目錄には、この疏が載せられたことは一度もない。『仏書解説大辭典』(四二五頁)は、これを「惟ふに、吉藏六十歳前後の作か」と示している。この仮説について、その後の研究では考証されずに全面的に受け入れられた。従来、『金光明經疏』は吉藏の晩年の作と推測されてきたが、その根拠は明確に述べられていなかった。

『金光明經疏』の文頭に記されているように、現在では「沙門吉藏」の作であるとされてきているが、内容を細かく分析すると、その説に対してさまざまな疑問が浮かび上がってくる。

吉藏は、少年時代に真諦と出会い、真諦から「吉藏」という名を授かったと言われている。吉藏が撰述した『金剛般若疏』、『法華義疏』、『法華玄論』、『勝鬘寶窟』、『維摩經義疏』、『淨名

玄論』、『百論疏』、『中觀論疏』は、真諦の見解を引用する場合にはほぼ、明確に「真諦三藏云」と記す。この『金光明經疏』の内容は、真諦の『金光明疏』に一致する部分が多いのであるが、これらを真諦説であると明言しない点が疑問である。次に、真諦は曇無讖の旧訳を増補して、二十二品の『金光明經』を訳出し、さらにこれに基づき「真諦疏」を完成した。当時、生涯をかけて真諦訳『金光明經』を三〇余遍も講述した警詔などの記事（『唐高僧伝』巻七）から、真諦訳『金光明經』が行っていたのは明らかである。しかし、吉蔵は真諦訳に従わず曇無讖訳に注釈し、その中で真諦訳の存在について一言も触れていない点も不可解である。僧伝によれば、吉蔵は三十三歳から各寺の所蔵の文献を悉く収集し始め、当時の仏教文献のほとんどすべてに目を通したと言われている。しかし、この『金光明經疏』では、他の著述をほとんど引用していないうえ、引用箇所を全く明言していないのである。吉蔵の著述に見られる博引旁証の学風とは極めて異なるものといえよう。

また智顛の『金光明經玄義』、『金光明經文句』及び慧沼の『金光明最勝王經疏』がそれぞれ引用する真諦説と、吉蔵撰とされる『金光明經疏』の内容を比較すると、吉蔵撰とされる『金光明經疏』には、真諦説とほぼ同様の内容が見られることがわかる。三疏がこれらの諸説を「真諦説」と明確に指摘するのに対し、『金光明經疏』はこれらを自説のように用いている。吉蔵の真撰であれば、他の三疏と同じように真諦の名前を隠さず、「真諦説」であることを明確に示したはずである。

現存する書物のうち、『金光明經疏』を吉蔵によるものとし、

その説を多く採用したが、日本の願暁の『玄枢』である。願暁の『玄枢』は、義浄訳『金光明最勝王經』の注釈であるが、その解釈法は吉蔵の「一乗釈」の教学に基づいている。また、中国で撰述された多様な注釈だけでなく、新羅で撰述されたものも参照した。『玄枢』によれば、願暁は現存の「吉蔵疏」、「慧沼疏」を引用したほか、「梁疏」、「隋疏」、唐代の「勝莊疏」、「道宣疏」、「志徳疏」、「太賢疏」、「円測疏」、「元曉疏」、懷輿の『金光明經述贊』と『最勝王經略贊』の両疏、丘龍の『金鼓經義記』という『金光明經』の注釈書もまた数多く引用した。随って、「吉蔵疏」は朝鮮半島からの伝来であることも否定できない。

これらの点を考えると、『金光明經疏』は真諦と深い縁を持った吉蔵の著書であるとは考えにくい。恐らく、初唐や中唐の者、ないし同時代の朝鮮半島や日本の僧侶が吉蔵の名を借りて編集したものであると考えられる。

中国仏教における縁起思想の理解

——「縁起」と「縁集」をめぐる——

織田 顕 祐

釈尊の教えの中心が何であったかに関して、一九二〇年代に木村泰賢・宇井伯寿・和辻哲郎・赤沼智善らによって論争があった。それは縁起説をどのように理解するかという点と縁起説

と輪廻説の關係を中心にしたものであった。諸氏の理解は今はおくが、「縁起」説を釈尊の中心教理であるとする点については異論がなかった。しかし、仏教の中心思想が常に「縁起」という文字で表わされて来たかどうかに疑問がある。「縁起」は漢訳語であり、仏教の教理がこの文字に固定するまでにはどのような問題があつたのであろうか。

『了本生死經』（呉、支謙訳）は、「若し比丘、縁起を見るは法を見ると為す。已に法を見るは我を見ると為す。」（大正十六・八一五b）と説くが、異訳では、「十二因縁（稻芋經、欠訳附東晋録）、「縁生」（慈氏菩薩所説大乘緣生稻幹喻經、不空訳）、「十二縁生」（大乘舍黎婆擔摩經、北宋施護訳）、「因縁」（仏説大乘稻芋經、失訳）とあり、すべて訳語が異なっている。また『了本生死經』では、縁起と縁生法とを厳密に區別して「縁起不縁生法（無明によりて行あり）・縁生法不縁起（無明などの十二支の支分）・縁起縁生法（因と果とを不斷の關係でみる）・不縁起不縁生法（外道の因果論）」と言う。つまり、「縁起」は構造、「縁生法」は言語化された対象を表わしているのである。

このような状況の中で初期の中国仏教をほぼ決定付けた鳩摩羅什はこの点についてどのような態度をとっているであろうか。『中論』觀因縁品は「諸法は四縁より生ずる」という阿毘曇人に対して、どのような意味においても因縁より諸法が生ずることはない論証して「諸法は、担だ衆縁和合するが故に名字を得るのみ」（大正三〇・二b）と言う。したがって、鳩摩羅什は存在としての「縁生法」や構造としての「縁起」という

概念を単独で用いることはない。『摩訶般若』や『大智度論』を点検した結果、「縁起」という文字列はつねに例外なく「因縁起法」という文字列の中で存在するのみであることや、「縁集」「縁生」などの用語も熟語としてではなく、例外なく「く因縁の集す」「く因縁もてくを生ず」という文脈で用いられていることが判明した。つまり鳩摩羅什には「縁起」という熟語は存在しないのである。

次に『十地經』の訳例を検討してみよう。經は始めに、世間の生滅を觀じ終つた後に「世間のあらゆる受身・生所の差別」は我に貪著することが原因であるとしていわゆる「十二因縁」を提示する。その結論の所説を比較してみる。「十二縁」（漸備一切智德經）、「十二因縁」（十住經）、「十二因縁」（六十卷華嚴經）、「因縁集」（十地經論所収の十地經）とある。『十地經論』は、この後「此の因縁集に三種の觀門有り」とし、その第二門で「十二因縁分」を挙げるので、全体の概念としては「因縁集」と言つたのであろう。

この「因縁集」を根拠として、淨影寺慧遠は、「因縁の義經中には亦縁起・縁集と名づく。」（『十地論義記』、続藏一・七十一・二・一四五左）とする。つまりこの時代に至つても未だ「縁起」によつて、仏教の中心概念が表現されているわけではないのである。

その間、『攝大乘論』では、「尋微最細因縁」（仏陀扇多訳）↓「此縁生於大乘最微細甚深」（真諦訳）↓「此縁生於大乘中微細甚深」（笈多訳）↓「諸法顯現如是縁起、於六乘中極細甚深」（玄奘訳）と展開している。つまり、唯識思想が理解され

るにしたがって、「縁起」という訳語が中国に定着していったのである。このように、中観思想を「縁起」思想と呼ぶことはなかったのだから「仏教の中心は縁起である」と言う時には十分の注意が必要である。

中国仏教における止観の研究

——安世高の訳経を中心として——

洪 鴻 榮

はじめに 本稿は、初期中国仏教において止観 *samatha-vipassana* の修習法が将来されたかどうかに関し、考察してみたい。まず、安世高・支婁迦讖・支謙の訳経から止観の用語を調査してみると、安世高訳の『陰持入経』『道地経』では止観の用語が目立つ。そこで本稿では『陰持入経』『道地経』を中心として止観 *samathavipassana* の修習法を探ってみたい。

『陰持入経』における止観 ザケッチェイ (Zacchetti) 博士の研究によると、安世高訳の『陰入持経』(T15, p. 173b-180b) は、パリー蔵外文獻の *Petaḥopadesa* 『藏釈』の第六章である *Suttantha-samuccaya-bhūmi* (経義集の地) のほぼ完全な漢訳である。この漢訳経典は安世高の訳経を説明する上で大要参考となる。『陰持入経』における「道名爲要止亦觀」(T15, p. 173c2a) の文は止観を四聖諦中の道諦の修習法と位置付けている。『瑜伽論』は、見道の中で止観双運のゆえ、聖なる弟子が

同時に止観の二道の煩惱(隨眠)を断じることができ (T30, 625a) / そして止観によって一切の修道における所行(煩惱)を断じることができ (T30, p. 849c) と述べている。この「一切の修道」は、すなわち『陰持入経』の文 (T15, p. 179b1-180a2) 中の「薄地 *tanubhūmi*」「卻地 *virāgabhūmi*」「畢竟 *katubhūmi*」に該当する。また『瑜伽論』の「無餘依般涅槃界」も『陰持入経』の「已畢無爲 *anupādisesa nibbanadhātu*」にあたる。このことからみると、「陰持入経」に述べられた「止観俱隨行」と、「瑜伽師地論」の「止観双運」とは同じ役割を述べていると考えられる。つまり、「陰持入経」も『瑜伽論』も、「止観」を、解脱するための主要な修習法であると位置付けている。また、止観双運によって見道に入り、止観の修習によって修道に入って無余依般涅槃界を得るといふ論述も同様であるとわかる。

『道地経』における「止観」 『道地経』の「散種章第一」の文 (T15, p. 231b8-21) では、「道行の地を止観と名づける。四沙門果(四徳)に到達するために、止観が用いられる。」と述べられている。また、「神足行章第六」の文 (T15, p. 231b23-c17) には、「止を先に修習するか觀を先に修習するか」という、止観の修道論上、大變重要な課題も述べられている。これは『雜阿含経』(T2, p. 118b)・[*Anguttara Nikāya*] (II, p. 157, PTS, 1888)・『大毘婆沙論』(T27, p. 148a16-21, p. 527b9-11, p. 318a21-22) にも示されている。「道地経」では、①「道地」をそのまま「止観」の修習と位置付け、②止観の修習によって四つの聖果が得られるとし、③止と観のそれぞれを中心し

修習する修行の形態を説き、④世俗諦と勝義諦との二つの観の役割を述べ、⑤不分別を止の役割と爲し、分別を観の役割と爲す。インドにおいて止観をもっとも詳しく論じている「瑜伽論」からみると、この五つの論述のいずれもが止観の中心論点であることがわかる。

結論 「瑜伽論」と比較すると、初期中国仏教における安世高訳の『陰持入経』『道地経』では、素朴な止観の修習法が、すでに紹介されていた。しかし、『大安般守意経』は、当時の中国仏教において重要視されたのに対し、『陰持入経』と『道地経』は、あまり重要視されなかつたといえよう。その原因は安般法の流行にある。仏教の安般法は、当時の中国人の「氣息・養生法」との接点がある故に重視されたようである。陳隋の智顛が、安般の「六妙法門」を「三大止観」中の「不定止観」と位置付けていた点からみると、安般法は、長期にわたって、中国仏教における止観の修習法と切り離せない影響力を有していたと言えよう。

北朝皇帝喪礼の変遷

——北斉・北周を中心に——

田 沼 眞 弓

トルコ系遊牧民である鮮卑族出身の北朝の皇帝は、胡族の習俗を温存しつつ、漢族の文化を受容して中原を支配する王朝と

なっていた。その彼等の喪礼については、元々喪服制を持っていなかつたと云われているが、それではどの様にして、漢族の喪礼を取捨選択し、北魏独自の喪礼を形成していったのであろうか。

既に魏・晋時代には、国政に影響を与えず、短期間で大喪を舉行する方法が考案され、多くの皇帝の支持を得て機能していた。即ち、薄葬の遺詔（厚葬の禁止）を残し崩御すると、直ちに殯斂のことあり。新帝は崩御当日、柩前に於て即日即位し（柩前即日即位）、諒闇中の御在所となる倚廬に籠もる。やがて、諡号・廟号が献呈され大行の柩は月を越えて踰月埋葬となる。埋葬すれば公除し（既葬公除）、政務は通常どおり旧に復するが、但し皇帝及び近親者は心で喪に服す「心喪の礼」をとる。その期間二十七月である。つまり、小祥（十三ヶ月目）・大祥（二十五ヶ月目）・禫祭（除服の祭り・二十七ヶ月目）を以て足掛け三年の喪礼は終了となる。処で、以日易月（日を以て月に易える）と云う言葉が皇帝の喪礼の場で機能し始めるのは、西晋の武帝の頃（三世紀中頃）で、二十七月月服喪すべきところを二十七日に短縮し、残り二十六ヶ月余りを心の中で喪に服すと云う便法が、諒闇心喪と共に採用され、薄葬短喪の傾向は一層促進されたのであった。

さて、これに続く北朝の初代王朝・北魏は、右記の様な特徴を持つ漢族の喪礼をどの様を受容したのであろうか。この点を纏めると、魏・晋の制に倣い初代・道武帝も既葬除服しており、又、踰月埋葬は二代・明元帝、即日即位は三代・太武帝から始まり、六代・孝文帝の時には柩前即位並びに服喪と祭祀の

区別も明確となっている。柩前即日即位は、七代・宣武帝の時であり、ここに、魏・晋以来の中国の伝統的な喪礼が出揃った事になる。但し、薄葬の遺詔は残されていない。尚、北魏の特質は、讓位・廢黜等で先帝の柩がない場合、従来のように山陵・宗廟に赴き遺徳を繼承するのではなく、代わりに胡族の伝統的な儀礼である「西郊祭天」を以て、新帝即位の場とした事にある。

次に、これに続く北朝の特質を纏めると、まず北斉の場合、太極前殿に於ける殯礼の前に、斂の段階で柩前即位が行われた例（一代・文宣帝）があり、又、凶事儉約の薄葬の遺詔が残され、漢の文帝の遺詔に倣って三十六日既葬公除が主張された（一代、三代・孝昭帝）。更に崩御後の殯礼も行われている（一代、三代）。尚、四代・武成帝の喪礼を見ると、山陵の事が終り直ちに既葬公除したが、その後、虞祭・卒哭・耐祭（神主を宗廟に祀る）があり、当時は卒哭を一〇〇日目に進んでいた。又、踰月埋葬は一例もなく、足掛け三ヶ月かかっており、柩前即日即位も採用されなかった。

又、北周の場合、薄葬の遺詔（厚葬禁止・既葬公除）が残され（二代・明帝、三代・武帝）、新帝は翌日に即位しており（二代・三代）、柩前即位と考えられる。小斂（二代）・殯礼（三代）も行われていた。尚、武帝の場合、一ヶ月に満たず早々に埋葬してしまったことに對し、臣下から異論がでており、北周に於ても踰月埋葬が一つの規範となっていた事が解る。一方、薄葬短喪主流の中で三年服喪が実践され（武帝の母）、「哀麻吉慮」と云う儒教の伝統的な服喪が志向される事も

あった。

以上、北朝全体の喪礼を俯瞰すると、既に北魏に於て、魏・晋以来の薄葬短喪の伝統を受け入れ、皇帝の喪礼を整備・形成していったが、薄葬の遺詔は、北斉・北周になってから受容されたものである。更に、北斉が漢の文帝の三十六日喪服變除を受容した点は、魏・晋時代以前の喪礼を志向したとも云えよう。以上の様な変遷と特質を持つ北朝喪礼の実体を、南朝と比較することが、今後の課題として残されている。

沙門果經異本に見る小乗と大乘

今西順吉

大乘涅槃經は「有情」について悉有仏性を説いたが、中国で成立した草木成仏の思想では「非情」にも成仏・仏性を認めている。特に日本で「草木国土悉皆成仏」が愛好されたのは日本に固有のアニミズムとの関係もあると見られている。しかし安易にアニミズムを引き合いに出してよいかどうか。現代ではアニミズムの再興を主張する立場から仏性思想に注目する論者もあるので、この問題の出発点に立ち返って検討する必要があるであろう。

この観点から沙門果經を取り上げることとしたい。阿含ニカヤに含まれる沙門果經には多数の異本があり、大乘仏教にも発展的に繼承されているので、思想の発展を比較する上でも重

要な意義のある經典である。

沙門果經の異本によって阿闍世王の扱ひ方に大きな違いがある。阿闍世王は父王を殺して王位についたが、重い罪の意識に苦しむ人物として描くことは大乘涅槃經でさらに強調され、また沙門果經の粹を超えて、阿闍世王の懺悔を主題とする大乘經典を生み出している。しかしパーリ沙門果經は例外であつて、阿闍世王は仏陀に父王殺しを告白はするけれども、罪の意識に苦しむ姿の描写はない。パーリ本のこの特徴は、王の懺悔とは別のところに主要な関心があることによる。満月の夜ということはずべての異本に共通するけれども、パーリ本は王が次の感興のことは (udana) を発したという。「ああ、友よ、月明かりの夜 (dosiṇa rātri) は何と楽しい (raṇaṇīya) のだろう。

ああ、友よ、月明かりの夜はなんときれいなのだろう。ああ、友よ、月明かりの夜はなんと美しいのだろう。ああ、友よ、月明かりの夜はなんと清々しいのだろう。ああ、友よ、月明かりの夜はなんとめでたいのだろう。この文体は小乗の『大般涅槃經』にある仏陀の述懐「アーナンダよ、ヴェーサーリーは楽しい。ウデーナ靈樹の地は楽しい」云々を踏襲するものであり、それ故に阿闍世王の udana と呼ばれている。入滅すべきか、なおこの世にあるべきか、いずれかを仏陀が決断しなければならなかつたとき、仏陀にとつて「この世は楽しい」ということがここに明言されている。仏陀が「楽しい」と言うのは、世俗的な意味における感覚的・享乐的な楽しさでない。そして阿闍世王のことばの意味も仏陀の場合に準じて解釈してよい。自己と周囲の世界とが一つになり、自由な解放された心境にあ

る。その境地においては、この世は嫌悪・厭離すべきものでなく、積極的な意味のあるものとして立ち現れている。

初期の仏教では、もっぱら主観的な心の働きの滅却に重点が置かれて、客観世界の問題は位置を占めることがなかつたので、主観と客観とが一つになるという上記の仏陀の述懐も注目されなかつた。そして仏陀以外の者に悟りを認めない小乗仏教 (沙門果經諸異本) においては、阿闍世王の思想は伝統的教理に反する思想 (無根信) として批判された。

しかし阿闍世王の問題に対して大乘涅槃經が一つの解決を示している。この經は月の意義を重視する。大罪を犯して病んでいた阿闍世王は、救いを求めて仏陀に往詣しようとする氣力すら失つていた。そこで仏陀は「月愛三昧」に入つて大光明を放ち、その光が王の身を照らすと、王の病は癒えて仏陀のもとに往詣した。そして月光が種々の力を持つ例を挙げて、月愛三昧も同様であると説く。すなわち、月の背後に仏陀を考え、仏陀の力が月を媒介にして阿闍世王に作用する、と考えている。この考え方によれば、人間にとつて万物に意義があるとすれば、万物の背景に仏陀が存在しているからである。ここから、万物において仏陀を觀する、仏性を見る、という思想が導かれることになる。

北伝阿含とパーリ註釈文献における

「南無仏」

馬場 紀 寿

従来の初期仏教經典研究では、北伝阿含とパーリ經典を比較し、両者の共通要素を抽出して古層を想定したり、相違部分に着目して各部派に固有の要素を特定する方法が中心であり、パーリ註釈文献は經典の語義を知るための補助的資料として扱われることが多かった。しかし、パーリ註釈文献 (Aṭṭhakathā) には北伝阿含に対応する内容も含まれており、初期經典の伝承状況や仏教の発展過程を知る上で重要な文献だと思われる。その一例となる経を取り上げて、「南無仏」と唱える行為に若干の考察を加えてみたい。

『相應部』有偈品バラモン相應第一經「ダナンジャーニー經 (Dhananjānīsaṭṭha)」の冒頭には次のような話がある。ダナンジャーニー (Dhananjāni) というバラモン婦人はブツダに帰依する心の清らかな女性であった。ところが、「南無世尊応具正等覺」と三度感興の言葉を発して、夫であるパーラドバージャ姓のバラモンに叱責されるのである。

この経に対応する『別訳雜阿含』第八一經と『雜阿含』第一一五八經でも話の大筋は変わらないが、両經では、ダナンジャーニーの描写がパーリ經典よりも詳しくなっている。『別訳雜阿含』ではダナンジャーニーが「第一果を得た」(大正二、四

〇二下二三) ことに、『雜阿含』でも「見證 果を得た」(大正二、三〇八中二四) ことになっており、この点はパーリ經典には存在していない。さらに、『雜阿含』では、ダナンジャーニーは「いつも(夫の) 身辺で行動する時、わずかに得失があれば『南無仏』と称えた」(大正二、三〇八中二五―二六) ことになっており、この記述もパーリ經典には存在していない。

ところが、北伝阿含に特有に見える、このような内容はパーリ註釈文献にも確認することができる。『相應部』の註釈書である『真義解明 (Saññāpakkasini || Spk)』には叱責される原因となった感興の言葉をダナンジャーニーが口にするまでの経緯を詳しく解説しており、その中でダナンジャーニーは「預流に達した聖なる声聞だった」(Spk I, 226, 7, PTS) と説いている。さらに、ダナンジャーニーが「立っても坐ってもくしゃみをして咳をしても、『南無仏 (Namo Buddhassa)』と〔言って〕、あの似非坊主に礼拝する」とバラモンに批難がましく指摘されている (Spk I, 226, 18-20, PTS)。つまり、ダナンジャーニーは預流だったこと、ダナンジャーニーは事ある毎に『南無仏』と言って礼拝したことが、パーリ經典には説かれていないにも関わらず、北伝阿含とパーリ註釈文献では共通して記されているわけである。

初期經典には「南無世尊應具正等覺」と唱えたり、三宝への帰依を表明する行為は数多く確認できるが、単に「南無仏」とのみ唱える行為はパーリ經典には存在しない。一方、北伝阿含では、特に『増一阿含』に複数例存在し、また、右のように説一切有部所伝『雜阿含』にも存在する。さらに視野を広げるな

ら、化地部所伝『五分律』(大正二二、一六六下二五)、大衆部所伝『摩訶僧祇律』(大正二二、四九二下六、五三二上六)、法藏部所伝『四分律』(大正二二、七四三下二〇―二一、九六〇中二五)にも確認できる。以上のように、「南無仏」とのみ唱える行為がパーリ經典には存在せずにパーリ註釈文献にはじめて現れること、そして、部派を越えて記録されていることを鑑みれば、最初期の段階では存在しなかった「南無仏」と唱える行為が次第に全部派的に広がっていったのだと考えられる。

『大阿弥陀經』における出家と在家

佐々木 大悟

『大阿弥陀經』(以下「大阿」)で対象とされる衆生(菩薩・阿羅漢・諸天・人民・善男子など)はどのような人たちを指すのか。どれを価値が高く、どれを低く置いているのか。この多様な主語を曖昧にしたまま、読みこむのは不安定であるにもかかわらず、これまではつきりしないままだった。

この曖昧さには原因がある。『大阿』を読み込むと、出家か、在家かという価値の他に、菩薩を志向するのか、そうでないか(阿羅漢など)という価値基準もあり、しかもその二価値を二つの異なった国土(是世・須摩題)で使い分けているため不透明だったことが分かった。

最近、佐々木閑氏は、平川彰氏の大乗仏教在家起源説の問題

点を指摘する際に、「在家菩薩と出家菩薩の併存状態は最初期から続いていた」というアイデアを出された。この新説は「小菩薩」「阿惟越致菩薩」という語のある『大阿弥陀經』にも適用することができると感じ、この出家・在家という基準を中心にして、『大阿』の衆生を区分けしていった。

以下で結果を示す。まず、人々全体を指す言い方である諸天・人民・娟飛・蠕動之類や、善男子・善女人などを除外した。そしてそれら以外(菩薩・阿羅漢・小菩薩)について二つの世界において分類した。(なお、煩瑣を防ぐため、「辟支仏」を除いた。)

まずは間(娑婆)においては四種類ある。三輩段では上輩、中輩、下輩とあり、上輩の最後には「衆生のために尊敬せらるる」とあるなど、出家(上輩)は良い、在家(中・下輩)は良くないという基本線が見える。在家は二種類(中・下)に分かれ、菩薩を志向するあり方が中輩で、それができない場合は下輩とされている。下巻の後半に「小菩薩」(二回)というのが登場するが、これが在家菩薩を表す。また三輩段以外で、菩薩阿羅漢と併記する形で阿羅漢が描かれている。

須摩題(極楽)も、四種類確認できる。須摩題の衆生はほとんどが菩薩・阿羅漢という主語で語られる。菩薩・阿羅漢比丘という表現が三回出ることからこれらはともに出家であることが分かる。その出家菩薩と阿羅漢では、光明の大きさの違いなどから、出家菩薩がやや良いと価値判断されている。また、菩薩阿羅漢が全てではなく、「諸菩薩阿羅漢及諸天人無央數」とあるように、須摩題には諸天人も存在する。これは須摩題が「不更三惡道」の世界であることから逆に裏づけられる。

また別に、諸仏を供養する在家菩薩も存在する。

須摩題は是間に比べて、三悪趣が存在しないなど、修行の環境は優れているが、序列の構造自体に違いはない。よって結局、是間・須摩題ともに含め、「大阿」全体をまとめると、①存在全体として、諸天人・蜎飛蠕動之類、善男子・善女人があり、②修行する価値としては出家・菩薩である出家菩薩（菩薩を指さないが出家の阿羅漢）、在家・菩薩である小菩薩、在家・菩薩行のできない者の四種が想定されている。すなわち、出家菩薩↓（阿羅漢）↓在家菩薩↓菩薩行が不可能な者と価値付けられている。これが結論である。

今回の分類によつて、どこに新鮮な意義が見出せるかと言え、①「大阿」でも、菩薩は出家菩薩・在家菩薩の二種類考えられていること、②三輩段は菩薩の体系のみで語られており、その意味で、「大阿」では菩薩道の修道を意識していること、③それにもかかわらず、阿羅漢は至る所で出家菩薩と併記され、在家菩薩より上位に位置づけられているということである。菩薩と阿羅漢という区分よりも、出家（菩薩・阿羅漢）と在家（中・下輩）の区分ほうが大きかったことが窺える。「大阿」は菩薩道という方法が登場しながらも根強く出家と在家の区分が残っている經典である。

大乘涅槃經と阿含經

——水喩の考察——

藤井 淳

「水喩」とは人が河を渡つて向こう岸に至るのを、河を渡ろうとして沈んでしまう段階から、浮き上がったたり、四方を見渡す段階を経て、ついに向こう岸に至るまでを七段階に分け、迷いから悟りへと至る階梯にたとえた比喻である。

水喩は中阿含經卷一の「水喩經」（対応經典は省略、以下同じ）に見られ、それを元にしたと思われる譬えが『大乘涅槃經』の師子吼品（卷三十二）と迦葉品（卷三十六）に説かれる。中でも迦葉品の水喩（以下「恒河七衆生」とする）に対する註釈箇所で見られている阿含經は現存する阿含經典よりも、『大毘婆沙論』において用いられた阿含經に一致する要素が認められる。以下に恒河七衆生の中で阿含經と関連がある箇所について見る。

①第三段階「得往人」では煖法について詳述され、世尊が馬師・滿宿に説法する中阿含經卷五十一「阿濕貝經」を元にすると思われる箇所があるが、現存阿含經には煖法と馬師らを関連する箇所は見当たらず、煖法と馬師らが対応されているのは『大毘婆沙論』巻六に見られる。②第四段階「觀四方人」では須陀洹について詳述され、雜阿含經卷五などの「池喩經」（『毛端經』）に基づくと思われる記事があるが、現存阿含經『毛端

『經』では須陀洹について論及されていない。須陀洹(預流)と『池喻經』が関連付けられるのは『大毘婆沙論』卷四十六に見られる。③第六段階「行已復住人」では阿那含について詳述され、その中で七種涅槃説が説かれているが、そのもととなった中阿含經卷二『善人往經』などでは七種涅槃説は説かれず、『大毘婆沙論』卷百七十四に七種涅槃説が説かれるのが見られる。

以上、見たように、現存阿含經典(北伝・南伝)においては必ずしも関連付けられていない①『阿濕貝經』(馬師・滿宿)と煖法、②『池喻經』と須陀洹、③七種の般涅槃説(『阿含經』では五下分結が説かれるが阿那含との関係も明確ではない)が、共に『大毘婆沙論』および『大乘涅槃經』迦葉品の恒河七衆生においては関連付けられているのが見られた。このことからこの『大乘涅槃經』の迦葉品の恒河七衆生の箇所は、現存阿含經そのものではなく、『大毘婆沙論』などの中期阿毘達磨論書における阿含經の扱いと共通する要素を踏まえて、成立していることが分かる。

『大乘涅槃經』迦葉品の恒河七衆生の作者は『大毘婆沙論』などの中期阿毘達磨論書における阿含經の教説の整理・展開を踏まえつつも、かなり自由に教説を展開し、一部では『大毘婆沙論』の説と対立するとも思われる箇所も見られる(本稿では考察しない)。

恒河七衆生の作者がここで阿含經の水喻經を用いた意図を推測するに、作者が「一闍提」という従来の阿毘達磨の修道体系にない階位を修道論の中に位置付けるために、従来の修道論の

中でほとんど用いられていなかった水喻經を用いて、『大乘涅槃經』の修道体系を新たに構成しようとしたと考えられる。また、水喻における「常没」という概念が「一闍提」を表わすのに最適であったことがそのきっかけとなったと思われる。

今後も『大乘涅槃經』の後半三十巻部分における阿含經との関連について考察し、また東アジア仏教に対する影響についても研究する。

(本稿は平成十五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。)

『大乘起信論』

——漢訳題名の問題とSkT原題の推定——

阿 理 生

[1]『大乘起信論』という題名について、古註が今日まで指南的役割を果たしてきた。だが『起信論』がSkT原典からの訳書とすれば、題名解釈もSkT原題の想定と切り離せない。そのSkT原題は、夙に南條文雄『大明三藏聖教目録』(1983)にMahāvāna-sraddhotpāda-sāstraと記載されたが、『大藏經南條目錄補正索引』(1930)に梵語補正担当の荻原雲来により『翻訳名義大集』(荻原本65-40)に基づき疑問符付きでMahāvāna-prasāda-prabhāvanaと訂正された。中村元“*In-dian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*”

(1980)には前者の原題が掲げられ後者はその註で却下された。確かに、補正の論拠たる *MV* 記載の原名に相当する *Tib.* 訳経(北京 No. 812, デルゲ No. 144)は「起信論」と別内容である。竹村牧男氏は、「起信論」の多くの信の用例は *adhimukti* であると検証し、大乘起信は「mahāyāna-(dharma-)adhimukti」の線が最も可能性が高い」とされた。*Skt.* 原題は今や厳密な再考を要する。[2](以下引用は新訳中心)①題名と直結した記述として帰敬偈に「為欲令衆生 除疑去邪執 起信紹佛種 故我造此論」本文冒頭に「為欲發起大乘淨信斷諸衆生疑暗邪執：故造此論」とある二文の対照から、疑いや邪執の断除と起(淨)信とは、因果関係ではなく同義的並列である。②大乘起信とは、於大乘法(大乘法に於ける)起信であることが「令…衆生不退信心於大乘法…令…衆生發起信心至不退」や「於如来甚深境界広大法中、生淨信覺解心」で確認される。③「有法能生大乘信根是故應説、説有五分、一作因…四修信五利益」この中信根は *śradhdhendriya* (五根の一つ)ではなく「生大乘信根」と解し「よく大乘における(淨)信を生ぜしめることを根本とする法がこれからまさに説かれるところのその法は五分を有する。すなわち…」(関係詞による従属複文)と取るとき、「起信論」に込めた作者の思いが鮮明になる。この場合、五分から成る「論」が生ぜしめる信こそ起信の信だから、それは五分中の修信(旧訳修行信心)の信(*adhimukti*)とも自ら別の原語であるはずである。④造論の因縁八種の中、善根微少の衆生には信心を發起させ、善根成熟の衆生には信心を不退ならしめるというのは、「未淨(*aprasanna*)

の者たちの澄淨(*prasāda*)のために、また淨まった者たちの(澄淨の)さらなる増進のために」という「菩薩地」の文(初期仏教の律 *Vinaya* に由来する定型的表現)と無縁ではなく「信心」には *prasāda* がふさわしい。⑤清淨信心(旧訳正信)の成就が困難で退こうとする初学の菩薩には、仏を念じ他方仏土に往生して常なる見仏により信心成就する方法が示される。その「信心」は *prasāda* であろう。*Sukh.* (『無量寿經』)にも、仏に見えることにより *prasāda* を得るとされ、*MSA* (『大乘経莊嚴』)にも、常に仏に見えることがいつも *prasāda* が起きて心が満たされる趣旨が読みとれる。[3]以上の諸点から起信の信は *prasāda* (対象への不信感や疑念等の心のわだかまりが鎮静した淨らかさ、さらに対象への好感・好意、対象を受け入れる純心さ)とみなされ、*Skt.* 原題は「Mahāyāna-prasāda-(janaka, janana, utpādaka, grāhana, vidhāyaka. etc.)」あるいは *Mahāyāna-prasādaka(-ika), prasādana(-ani)* の類と推定されよう。

註(一) pp. 232f. と註 46. (二) 影印版総目録の -*prabhāvana* は誤記。(三)『大乘起信論』の信について一信解大乘の展開」p. 556. (四) 柏木弘雄『大乘起信論の研究』pp. 283f. (五) 同 p. 284. (六) 於 *Skt.* の *Loc.* と *Gen.* の用例有り。(七) 柏木 p. 284. (八) 同 p. 333. (九) 同 p. 284. (十) 前掲竹村論文参照。なお修信分の四種信も願求の「業」で *adhi:muc* に由来。(十一) 柏木 p. 284. (十二) *Bh. Wo.* p. 164. (十三) *Vinaya, PTS.* I. 45, 58, 78. etc., D. III. 195; *AN.* I. 98. etc. (十四) 柏木 p. 332. (十五) 香川 本 pp. 248, 250. (十六) *XIV.* 47. (十七) *Prasāda* は註(九)を満足。

(39) Bb, MSA の諸用例。

仏弟子アーナンダの呼称について

田村典子

仏弟子阿難(アーナンダ)の呼称 *Vedehamuni* の解釈は、「賢者」と「ヴィデーハ国の牟尼」の二つがある。永崎(1991、『仏教文化学論集』pp. 305-320)は、前者についてはパーリ註釈文献の記述に、後者については阿難が仏教の出家具足前にヴィデーハ国に行って無語戒の修行を行ったという仏伝伝記に根拠があることを明らかにし、更にパーリ註釈文献の記述にもかかわらず、パーリ・漢訳聖典などの校訂者や翻訳者の大方は後者の意味解釈を採用していることを述べている。本論では、「ヴィデーハ国の牟尼」の解釈が妥当となれば、阿難の *Vedehamuni* の *Vedeha* は固有名詞と解することになるが、その場合の *Vedeha* は如何なる意味を含有するのかをパーリ仏教文献・註釈文献を研究対象として検討し、今一度阿難に対する *Vedehamuni* の意味を考察することを目的とするものである。

パーリ註釈文献の記述は、阿難の *Vedehamuni* に対して「賢者」のみの説明で、呼称の由来を示すものはない。*Vedeha* という語は、他の人の呼称にも採用(例えば *Vedehputta*, *Kosala-Vedeha*) されているが、それぞれ呼称の由来は一樣

でない。しかし、阿闍世王に対する *Vedehiputta* に関する註釈 (*DA*, vol. 1, 139) にも見られるように、*Vedeha* に関しては共通して *Vedeha-īha* と分解し「賢者」の語義を述べていることから、註釈書における *Vedeha* = 賢者という記述が阿難に対してのみでないことが分かる。こうした中、*KMA* (vol. 1, 99) における、神々の阿難に対する *Vedehamuni* を及川・村上(『仏のことば註』四、391) は「ヴィデーハ国出自の聖者」と和訳している。直後に「元々は釈迦族の家系に属し」という文がきていることから、この訳は「賢者」よりも適切であり、妥当であると考えられる。そこで、*Vedehamuni* を「ヴィデーハ国出自の牟尼(聖者)」とするならば、これは「釈迦族出身の牟尼」である *Sakyamuni* に対応する呼称と考えられ、また神々から第一の賛辞に使用されたことから、*Vedehamuni* は重要な呼称と推測できる。「牟尼」とは辟支仏や沙門と共通性を持ち、辟支仏という語は、ブツダのみに適用され仏弟子には適用されない。呼称「日種族」の語義解釈や註釈 (*CNA*, 270, *SA*, vol. 1, 104) を用いられる。

こうして、*Vedehamuni* の *Vedeha* を固有名詞と解して、*Vedeha* が如何なる意味を持つのかを、*Vedeha* の記述が多いと指摘されている *Jataka* を中心に見ていく。一般に、*Vedeha* は仏教興起時代に *Vajji* 連合国の一部を形成してつたこと、ブツダがその首都 *Mithila* を訪れ、人々を教化した (*DN*, vol. 2, 235, *MN*, vol. 2, 78) ことと知られていたが、*J* の記述から更なる情報が得られる。第一に繁栄した富める王国の様子 (*J*, vol. 6, 46-51)、第二に修行者(辟支仏)に食べ物を供養し、賢者と

して受け入れていたこと (J. vol. 6: 14, 459)。¹⁾ 第三は Vedeha が釈迦族と同じく Mahasammata 家系に属し Iksvaku/Okaka を頂く種族であること (J. vol. 1: 137, 139, vol. 6: 95-129) が述べられている。これらの点から Vedeha が Sakya と同等であることを意味するのではないかと考えられる。

結論として、言うまでもなく阿難は釈迦族出身であるが、釈迦族と同じ血統である Vedeha 種族の Vedeha 国で牟尼になつた、またはゴータマ・ブツダが釈迦族の国でそうであつたように、という意味合ひから、阿難に対する呼称 Vedehamuni はゴータマ・ブツダの Sakyamuni と同等と言えるほどの呼称であつて、日種族と同様の意味の込められた極めて高い尊称であつたと考える。このように阿難に対する Vedehamuni を解釈すれば、「阿難が Vedehamuni と呼ばれることで大迦葉に対した」という永崎の示唆をも裏付けることができよう。

註 テキスタ：PTS (CMA のみフルマ版)。略号は森祖道『パリー註釈文献の研究』pp. 2-8 に従う。

アティーシヤに帰される

二つの『大乘道成就撰集』について

望月海慧

チベット大蔵経のテンギェル「中観部」にアティーシヤに帰される二つの『大乘道成就撰集』が存在する。テルゲ版目録

No. 3954, 4479 の Mahāyānopāthasādhana varṇasamgraha = MPSSV 2 No. 3955, 4480 の Mahāyānopāthasādhana samgraha = MPSS 2 の 68。前者は「語定 (varṇa)」という語が付されているもののほぼ同一タイトルであるが、その分量は前者が 36 (十) パーダから成るのに対し、後者は 38 パーダで前者の十分の一の長である。

この二つのテキストの重複箇所は MPSS 5-8 = MPSSV 1-4, MPSS 12-17 = MPSSV 141-146, MPSS 18-21 = MPSSV 148-151, MPSS 25-27 = MPSSV 323-325, MPSS 28-30 = MPSSV 340-342 など。また MPSS 9-11 は MPSSV 147 と同じ内容であることから、MPSS 9-21 や MPSSV 141-151 は異訳で、チベット語訳の編集の際に訳語とパーダの順番の相違が生じた可能性がある。MPSSV に欠ける MPSS 1-4 はテキスト独自の帰敬偈で、MPSS 22-24 は「方便と智慧」として MPSSV 278-309 の内容をまとめたものである。ただし MPSS 22-24 は「無住所涅槃」という MPSSV には見られなご句もあり、MPSSV の内容を簡略化したのではなく、別な偈が著されたという印象を与える。

次にこの二つのテキストの内容を簡略に概観する。MPSS が MPSSV を凝縮したのか、前者を増広したのかは判断できないが、『大乘道成就撰集』のエッセンスのみを残したものが MPSS に見られると推定できる。MPSS の内容をまとめると MPSS 1-4: 帰敬偈、5-8: 目的、9-11: 三帰依・戒律、12-17: 菩薩乘・仏地、18-21: 菩薩行、22-24: 方便と智慧、25-30: 修習、31-38: 有情利益となる。MPSS 1-4 は帰敬偈で、MPSSV

が *MPSV* 5-8 から始まり、また *MPSV* 31 には「この『大乗道成就撰集』を」という記述で *MPSV* の学習を勧めており、「これらを本論から除外できる。本論の *MPSV* 5-30 には、無上菩提を成就するために、菩薩行を行い、方便と智慧とにより修習すべきことが説かれている。他方、*MPSV* の内容をまとめる」*MPSV* 1-24: 目的、25-83: 欲望・輪廻、84-106: 帰依・戒律、107-140: 菩提心、141-146: 菩薩乘・仏地、147-277: 菩薩行、278-309: 方便と智慧、310-336: 止観、337-342: 階位、343-346: 著者のまとめ、347-354: 編者のまとめとなる。無上菩提の成就を目的とし、その成就を損なう原因の欲望と輪廻を取り除くための「大乘への道」として、「帰依・戒律、発菩提心、菩薩行、方便と智慧、止観を学ぶこと」で、悟りへの階位が獲得され、利他が自然になされるとする。これらの二つのテキストの概要から、『大乗道成就撰集』根本主題は、大乗道とは菩薩行であり、それにより利他行が完成するというものである。

『大乗道成就撰集』は、ツォンカバの『ラムリムチェンモ』において『菩提道灯論』の補足として、三種のブドガラの項で *MPSV* 1-8、72-79、147-152、310-311 が、発菩提心の項で *MPSV* 107-110 が引用されている。そこでは *Theg chen gyi lam gyi sgrub thabs bsdus pa* と呼ばれ、*MPSV* のタイトルで *MPSV* の偈を引用したことになる。このことは、彼が二つの『大乗道成就撰集』の違いを意識していなかったのか、或いは *MPSV* の方を知らなかった可能性を導く。

最後に確認できたことをまとめてみる。まず菩薩行・方便と

智慧・止観というテーマは同じ著者の『菩提道灯論』などに共通するものである。続いて二つのテキストは同一内容を説くもので、*MPSV* 9-21 = *MPSV* 141-151 の例から、チベット語訳以前にそれぞれのサンスクリット版が存在していた可能性がある。また両者の翻訳が異なることから、同一人物により異なる時期に翻訳された可能性がある。

ニカーヤにおける世界のあり方に関する

一考察

テシヤラッタナシット・ソムキャット

本発表は、世尊が両極端の見解であるという「有」と「無」という見解の解釈を綿密に分析することによって、仏教における世界のあり方をより明確にすることを目的としている。

一切があるとすると有見と一切がないとする無見の特徴を基準として、註釈者が解釈した両者の内容を検討した結果、次のようにまとめることができる。すなわち、註釈者は、「有見」は「常見」と同じ見解であると解釈している。なぜかと言えば、常見論者にとって実在するものが二つある。つまりアートマンと世界である。そして、両者はそれぞれ独立して実在する。さらに世界のみ焦点を当てると、世界はアートマンまたは人間の創造した心理的存在ではなく、四つまたは七つの物質的要素によって構成されるものであることが分かる。また一方、一つ

の極端な見解として「無見」は「断見」と同じ見解であると解釈されている。しかし、筆者がニカーヤにおける断見を検討した結果、断見には、以下のような二種があると思われる。すなわち、

(a) 物理的な断見

人間は物質的な要素よりなるとし、アートマンであると思われるものは単なる物質の集合である。人間が死ぬと、地は地の集合に帰るといふ具合に、各々の要素に帰入してしまう。このような断見論においては、アートマンが断滅しても、世界、つまり彼の身体および物質的な自然世界はまだ滅することがない。アートマンがそれぞれの要素に帰るといふのは、アートマンが世界に帰一するという意味であると考えられる。

(b) 心理的な断見

人間が死ぬとアートマンおよび世界が共に消滅するというものである。このような見解は、物理的な断見のようにアートマンが世界になるのではなく、世界は単なるアートマンの創造したものであり、人間が死ぬと両者とも断滅するというものであると思われる。

ここで注目すべきことは、物理的な断見の場合は世界が物質的なものであり、不変のものであるから、一切がないという無見よりも有見に相当するということであり、それは妥当であると思われる。一方、それに対して心理的な断見の場合は、世界が実体のない存在であり、心から生み出されたものであるから、この場合の断見のみが無見に属すると言えよう。

次に仏教における世界のあり方を考察すると、世尊は「有」

という見方、「無」という見方が、ともに「極端な見方」であると批判して、「如来は有と無の両極端を離れて、中によって法を説く」と述べ、仏教の立場を示している。また、ニカーヤにおいては、すべての存在が無常・苦・無我であるということが説かれている。そこで、すべての存在の中に含まれる外的世界（環境の世界）の構成要素を中心に考えていくと以下のようなことが言える。すなわち、

- 1 外的世界の存在はアートマンまたは心によるものではなく、独立している。
- 2 外的世界は常住の物質的なものではない。
- 3 外的世界の変化は、幻のようなものではなく、実際に変化している。

有見の場合は1のみを認め、2と3を認めない。それに対して、無見論者は2を認めるが、1と3を認めない。しかし、仏教と同じ見解であると考えられていても、詳しく検討すると条件が異なることが分かる。仏教は有見と共にアートマン（心）に頼らずに外的世界の独立存在を認めるが、有見と違って、世界の構成要素が常住の物質的なものではない。また、無見と同じように世界の構成要素が常住の物質的なものではないとするが、仏教の場合、その世界の本質は縁起性・三相であるから認めないのである。

パンニヤーサジャータカについて

茨田通俊

東南アジア方面に『パンニヤーサジャータカ』(Pāṇḍya-jātaka 五十ジャータカ)と呼ばれる一連のジャータカ群が存在する。クメール文字、ビルマ文字等現地の文字で貝葉に記された同名のジャータカ群が、東南アジア各地に伝えられているが、流布した地域によって、構成や内容はかなり異なっている。

大谷大学図書館が所蔵するパーリ語貝葉写本の中に、タイ方面で伝承されたとされる『パンニヤーサジャータカ』五十話のうち二十六話が収められている。これについては、田辺和子博士によって将来された、バンコク国立図書館所蔵貝葉写本と同一系統にあることが確認されている。科学研究費助成「大谷大学所蔵貝葉写本 *Pāṇḍya-jātaka* と他伝承の同名本との比較研究」(研究代表者・田辺和子東方研究会研究員)においては、従来この大谷貝葉、及び田辺将来のタイ所伝 A・B・C・D の各写本と、ブノンペン仏教協会出版のクメール文字による刊本に基づいて検討を行ってきた。最近これに、バンコクのワット・ポー寺院所蔵のタイ王室貝葉写本、フランス極東学院 (Ecole Française d'Extrême-Orient) が所有する写本が加わった。また、ダムロン王子指揮によるタイ語訳は、偈の部分のみパーリ語で書かれていて参照するのに便利である。現在これらの諸資料

料を基に多くの研究者の手によって、タイ方面に伝わる『パンニヤーサジャータカ』の校訂及び邦訳作業が進められている。一方これとは別に、ビルマ方面に伝わった『パンニヤーサジャータカ』は、*Zimme Pannasa* としつゝ P. S. Jaini 博士により既に校訂出版されている。*Zimme Pannasa* は、タイ所伝の『パンニヤーサジャータカ』との間で物語の異同が見られるが、両者に同名の物語も多く存在するので比較検討が可能である。

タイ所伝の『パンニヤーサジャータカ』については、これまで大谷貝葉所収の物語を中心に検証されてきている。それによると、現在分、過去分、結分という基本的な構成は聖典ジャータカと変わらない。しかし、現在分が存在しないものも幾つかあって、聖典ジャータカほど系統的な編纂がなされているわけではない。物語の長さはまちまちで、劇中劇の形で物語の中にさらに物語が挿入された複雑な構造をもつものもある。また内容については、東南アジア土着の物語も含まれているが、聖典ジャータカ等に見られる物語の影響が窺える場合もある。やはり東南アジアに伝わったラーマヤナなどの叙事詩に由来すると見られる箇所も存在する。

ビルマ所伝 *Zimme Pannasa* とタイ所伝資料を比較した場合、概ね *Zimme Pannasa* の方がパーリ語も洗練されており、文学作品としての充実を意識したような増広が見られる。もっともこの傾向はすべての物語に見られるものではなく、中にはタイ伝承の方が詳しくなっているものもある。タイ・ビルマ両伝の間で同名の物語の偈を比較すると、物語によってかなり合

致するものほとんど一致が見られないものがある。また『パンニャーサジャータカ』の特徴として、物語を構成する会話がそのまま偈になっているケースが目立つ。この点は、散文箇所が偈に対する注釈の働きをしている聖典ジャータカとは異なっている。その傾向は *Zimme Pannisa* で顕著である。そして、タイとビルマに伝わる『パンニャーサジャータカ』は、体系的な関係が薄いことから、各々別個に編纂されたものと考えられている。

タイ方面に伝わる『パンニャーサジャータカ』は未出版でもあり、早急に全貌が明らかになることが望まれる。

大乘仏教の起原について

村上真完

問題の所在 平川(1963) (大乘仏教仏塔中心在家教団起原) 説は、村上(1971)・G. Schopen(1979, 2000)・佐々木閑(2000) が批判する。仏塔を中心とする在家(部派に所属しない「非僧非俗」)の菩薩教団が大乘経典を構想したのか? 大乘経典の漢訳は二世紀後半(支婁迦讖)に始まり、ガンダーラやマトゥラーの大乘の仏像(Avalokiteśvara, Amitābha)も同様であるが、碑銘は六世紀初(塚本 Gunagar 1)まで大乘教徒の存在を語らない。なぜか?

検討と吟味 仏塔(stupa)は主に在家信者が建造し維持し

たにしても、そこは住居ではない。住居は塔から隔てられた vihāra (精舎、僧坊)であって、出家教団(saṅgha)が取り仕切る。後漢・南北朝に西域等(安息・月氏・康居・罽賓)から来た訳者の多くは沙門と呼ばれ、在家(優婆塞)は少ない。郁伽長者経、十住毘婆沙論等では塔寺は塔と僧坊を含む。菩薩の出家作法(弥勒による)は願望に基づく。法顯は大乘を学ぶ僧(干闥・子合国)、大小乗を学ぶ僧(羅夷・毘奈・僧迦施)、摩訶衍僧伽藍(Pataliputra)に言及し、大乘の寺では大眾部の律を得たという。玄奘は大乘(西域四国、インド十七国)、大小二乗兼学(西域一國、インド十四国)の寺に言及。南海寄帰伝は、若し菩薩を礼し大乘経を読むものは、これを名づけて大となし、この事を行ぜざるは小となす、という。bodhisattva-*gāna* (菩薩衆)は在家と出家とを含むが、出家が優位に立ち比丘僧団とも云われた。グプタ期の碑銘の Sakya-bhikṣu (釈種比丘)は一切衆生の無上智を願う(「大乘を奉ずる」)。Avalokiteśvara (觀音)像は出家者も奉獻している(塚本 Kuda 9)。スコエン蒐集写本は大小乗に亘る。大乘経典における声聞批判は、出家の否定ではない。佐々木が指摘するように出家菩薩が部派の比丘であった可能性が大きい。大乘最大の論書『瑜伽師地論』は声聞地に始まる。大乘経典は在家者に配慮はするが、出家を志向している。大乘仏教は理想を説くが、悪比丘等の迫害を蒙ったと言うのは、当時の実情の反映であろう。森(aranya)や辺地に住むというのもそのためであろう。大乘経典に経を説く人といわれる dharma-bhāṅka (説法師)は出家が主体である(比丘に限る例がある。村上1971)。説法

師は大乗經典の作者か？ 説法よりも前に經典の創作 (sūtrābhīnīhara, dharmadesanābhīnīhara) があつたはず (村上 1998, 2000)。その大乗經典の多くは想像力の産物のようである。その想像と確信のためには、極度の精神集中 (三昧) によって、仏に会い仏の声を聞くような体験をも必要としたであろう。そのような極度の精神集中 (三昧) には、出家者が在家者よりも、より有利な立場にあつたと考えられる。

結論 大乗仏教は、在家者を含む一般の人々が等しく仏道に入ることを理想とながら出家を勧める。大乗經典を創作したのも出家者達が主であつて、部派仏教団の伝統を批判しながらも、その中にいたのではないのか。そういう視点のもとに今後の課題は、それぞれの「大乗經典が、どの部派とどういう関係があるのか、詳しく検討することである」。

参考文献 村上真完：「大乗における在家と出家の問題―大乗仏教成立史論に関連して」『仏教史学』一五―一 1971。「大乗經典の創作 (sūtrābhīnīhara, 能演諸経、善説諸経)」『印度宗教学会』『論集』二五 1998。「大乗經典の想像と創作 (abhīnīhara 考)」『印度哲学仏教学』第一五号 2000。平川彰：『初期大乗仏教の研究』1963；『平川彰著作集』第三―五巻 1989-90。塚本啓祥：『インド仏教碑銘の研究Ⅰ・Ⅱ』1996, 98。Gregory Schopen: "Mahāyāna in Indian Inscriptions," *JJ*, 21, 1979。ツベコリー・シヨペン著、小谷信千代訳：『大乗仏教興起時代 インドの僧院生活』2000。佐々木 閑：『インド仏教変移論―なぜ仏教は多様化したのか』2000。

碑銘から見た義天の思想について

鄭 世成

韓国の天台宗を開いた大覺國師義天を研究する上での文献資料は、大変限られている。本稿では、その中の一つとして義天の碑銘について検討したい。現在残存している碑銘としては、五冠山大華嚴靈通寺の「贈諡大覺國師碑銘」と、南崇山鷹鳳寺の「天台始祖大覺國師碑銘」がある。それによると義天は一〇五五年九月二八日、高麗國の王家に生まれた。諱は煦、俗姓は王氏、字は義天という。高麗國を開いた太祖大王の四代後孫であり、文宗王の四番目の子息とされる。十一歳の頃に景德國師に就いて剃髮し、靈通寺に住した。また、佛日寺戒壇で受戒を得た。さらに三藏を理解し体得するために昼夜を分たず学問に精進したという。その中で賢首の教觀及び頓教・漸教の説示、あるいは大・小乗の經、律、論、章、疏まで幅広く探索したとされる。特に仏教以外の学問にも見聞を開き、孔子・老子の書籍から子史集録や諸子百家の学説まで勉強し、その論議は無窮無尽になったと讃えられる。一〇六七年には祐世僧統の教書が下された。また、義天は幼年期から宋に留学して仏道を求めることを希望した。淨源法師を欽慕して書札を送り、法師より招請の書信が来たという。一〇八四年、宋に渡港することを決意し、國王に進言したが、群臣たちの反対が強硬であることをから挫折した。翌年、義天は國王と太后に遺状を残し、深夜商船に

乗って宋に入国した。宋では、知密州朝奉郎である范鍔が義天を迎えた。宋京の啓聖寺に住居し、中書舎人である范百禄の下にあった。皇帝の恩寵は厚く、義天に対し、師として華嚴宗の有誠法師を推薦したという。また義天は、朝旨を受けて杭州の禪符寺に行き、淨源法師に謁見し、連日、講説を請うて聞答に没頭したと伝える。一〇八六年、高麗の宣宗は宋の哲宗に表文を送り義天を帰国させるように要請した。哲宗は義天に詔書を下達して汴京に戻るようにしむけた。船で戻る際に淨源法師も一緒に乗り、昼夜を分たず講字が続いたとされる。汴京では皇帝に下直の礼を奉り、慧因院にて淨源法師は最後に義天に「華嚴大義」を講義し、香炉と鉢子を贈呈して法を伝授する信標とした。帰路、天台山定光佛龕の智者大師の親筆発願文を親見し、大師塔に礼拝した。その際に義天は東の国（高麗）に帰国して天台教観を多くの人々に伝授することを誓願した。特に大師の五時八教に非常に関心を持ったという。その義天の意志を沙門中立が記録し、碑石を建立したのである。義天は有誠、淨源法師の学徳を受け、戒律は元照より受け、梵学は天吉祥と紹徳より伝授された。帰国後、一〇九一年興王寺に教蔵司を設置して経典を整理し、出版した。また、洪園寺で教学講演を開いた。一〇九七年には國清寺で初めて天台の教を講演し、天台宗を開いた。文字だけを信じて固執することを否定し、悪取空を破する義天の周囲に集まる人は、雲の如くであったという。義天は、当時禪宗と教宗の対立が甚だしく、教宗の中でも性宗と相宗の対立が続いていることに慨歎し、それを克服するために円覚経疏の会通哲学と元曉の和諍思想に立脚して仏教統合に

尽力した。一一〇一年には洪園寺で九祖堂を建立して馬鳴、龍樹、天親、仏陀、光統、帝心、隱華、賢首、清涼の九つの祖師像を安置した。同年一〇月五日享年四十七歳で入涅槃したという。国王は義天を国師として崇め、諡号を大覺とした。当時北宋の天祐帝は国師の名声を聞いて大蔵経と多宗の疏鈔六九〇〇余巻と文書、藥物、金、緋緞を送ったという。燕京（北京）雲詔法師、高昌国の阿闍梨戸羅嚩底も国師を尊敬して策書と法服を持って訪れた。涅槃の後も日本より、義天の書冊を求めたために高麗国に来訪した者がいたことが日録に記録されている。義天の膨大な文献を整理した『圓宗文類』、古今の文章を集め、その教理の一端を伺うことができる『釋苑詞林』等を編纂したが、現在その著述はほとんど亡失しており、現存する文献は二〇巻程度である。

中国における五念門行説の引用について

中平了悟

本論考は、これまでは浄土教において祖師と位置づけられている人物に限られて検討される傾向が強かった五念門行を、中国仏教者全体ではどのように受け取られ、位置づけられていたと見ることができるといふことを、漢文文献の五念門行の引用形態を通して考察したものである。

五念門行は世親の『浄土論』に初めて見出される、奢摩他・

毘婆舍那を中心とした往生行の体系であるということとはよく知られている。

その五念門行が中国において引用されていることを現在、筆者の知ることができたものは以下の十五部である。

- ①曇鸞『往生論註』 ②慧浄『阿弥陀経義述』 ③慧遠『観無量寿経義疏』 ④迦才『浄土論』 ⑤善導『往生礼讃』 ⑥智儼『華嚴経章門等雜孔目』 ⑦懷感『釈浄土群疑論』 ⑧基『阿弥陀経疏』 ⑨元暎『両卷無量寿経宗要』 ⑩元暎『遊心安樂道』 ⑪憬興『三弥勒経疏』 ⑫道世『法苑珠林』 ⑬宗暎『業邦文類』 ⑭遵式『浄土往生懺願儀』 ⑮袁宏道『西方合論』

まず、これらの文献全体にはほぼ共通することとして、『浄土論』から直接引用する形式をとっていること、五念門行にいくつかの改変などを行っている書物もあるが、いずれも「往生行」であるという点は明記していることが指摘できる。

また、これらのうちの半数にあたる七つの文献は、引用の形として、諸経にとかれる往生行とならべて『浄土論』の五念門行を示して、往生行を「例示」する形式をとっている。そのことから、往生行として『浄土論』の五念門行は代表的な地位を与えられ、よく知られたもののひとつであったということができる。しかし、一方で、その七部においては例示されるうちのひとつであるという位置にとどまり、思想的註釈はおろか、何のコメントも付け加えられていないこと、さらには五念門行以外の行法を思想的に重要な位置におく場合が多くあることから、引用されていることと思想的に受容されていたということは別の問題として考える必要があるようにも思われる。

また、いくつかの書物においては、恣意的に名称や順序の変更、『浄土論』には見られない礼拝に称名を含ませるなどの変更がなされていることは、何らかの思想的前提をもって五念門行を引用した傾向もみることができないのではないだろうか。

また、それ以外のいくつかの文献においては、それぞれが独自の思想を付加してさまざまな色付けを行っている。まず、曇鸞においては本願力の強調がみられること、また、善導においては、三心・四修と関連付けて、起行門として位置づけ、止観の体系を崩すような形で順序の変更を行っていることが従来指摘されている。智儼は、五念門行が因と果がお互いに助け合っていて仏道が転進していくことを述べる証明として五念門行を用い、独自の往生観の提示をしており、憬興に至っては、弥勒の兜率天への往生行として五念門行を引用している。

順序と名称の変更が行われているものの、礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向という「形相」は基本的には踏襲されていることと、「往生行という位置づけ」は、すべてにおいて共通している。しかし、その「行相」が有する思想的内容は、諸師においてまちまちな解釈が付加されており、また、他者の理解を参照したり、議論しあったりすることが行われた形跡も見受けられない。結局のところ、中国において「五念門行」について統一的な見解を持つということには至らなかったと見ることができ。

『婆沙論』における

三善根と四慧の関係について

孫 儼 若

本稿では『阿毘達磨大毘婆沙論』（以下『婆沙論』と略す）の三善根（順福分・順解脱分・順決択分）と四慧（生得慧と聞・思・修三慧）との対応関係を考えてい。

三善根は『婆沙論』巻七（『大正新脩大藏經』、以下→）と略す（T27, 34c28-35a7）によれば、順福分善根（punyabhāgīya）なる修行者は人或いは天に属する種子を植えているのである。それらは人間であるならば、貴族名門・転輪聖王になり、天に生まれるならば、天界の諸王になる。順解脱分善根（mōṣā-bhāgīya）は解脱の種子を植えているのである。そして、決定して般涅槃を得る。順決択分善根（nirvedhabhāgīya）とは爰・頂・忍・世第一法である。

この説明は『婆沙論』が順福分・順解脱分・順決択分を見道前の三つの階位と見なしていることを示している。つまり、種子によって得られる順福分、種子と意志の決定によって得られる順解脱分、種子によらない、即ち意志によって得られる順決択分である。その中で、順解脱分・順決択分と三慧の関係については、巻七に次のような記述がある。

問う。この（順解脱分）善根は、聞所成・思所成・修所成のいずれに属するか。答える。聞・思所成であり、修所成

ではない。

(T27, 35a12-14)

この記述から順解脱分は聞慧・思慧であることが分かる。また、結果的に順決択分が思慧の上位にある修慧に当ることも分かる。では順福分はどうなるのか。『婆沙論』巻四十二に次のように述べる。

もし、三藏十二分教に於いて受持し、転読し、究竟し、流布するならば、これは生得慧である。これ（生得慧）によって、聞所成慧を生じる。これ（聞所成慧）によって思所成慧を生じる。

(T27, 21b)

これによれば、生慧は聞・思・修に先立つ修行段階の最初に位置づけられている。そうすると、聞・思慧が順解脱分である以上、この生慧と順福分の関係が問題となる。ただ、この生慧の説明は、本来入門段階の聞慧に当てられていたものが、その前に生慧が位置した結果、生慧に回されたらしい。なぜならば、生得慧の内容は、三慧が「く所成慧」(mayi prāpta)と呼ばれ、自らが加行によって完成するのに対して、生得慧、即ち生得の説明を見ると、

また、善には三（種）がある。即ち加行得、離染得、生得である。……生得とは生まれながらに得られるものである。

『婆沙論』巻144, T27, 738a19-25)

とあるからである。つまり、生得慧は学習・修行によるのではなく、生まれつきの慧である。

一方、順福分は種子によって得られた、これも生まれつきの階位であり、修行を前提としていない。

『婆沙論』は順福分と生慧の関係について直接には言及して

いない。しかし、以上のことからみて、順福分が修行の第一段階に設定され、しかもその条件に生まれた種の種子が挙げられた時、それに対応する慧として、加行得に分類される聞慧では不適當となり、生得慧が考案され、順福分に配されたと考えられる。

『無記化化禅』について

長 倉 信 祐

天台智顛の三大部ならびに、湛然の三大部注釈書を始めとする天台章疏の読了に際する問題点の一つにチームの多様性が挙げられる。すなわちその語義が判然としない上にその論述箇所を展開された天台教理を説明する重層的意義を帯びた用語に邂逅する場合である。

こうした素朴な問題意識に基づく小稿は、湛然が「十不二門」(T四六・七〇三C)に感応・神通・説法の妙解・妙行の相即を明かした自他・三業両門の注釈に際して、知礼が「十不二門指要抄」(同七一八B―七一九B)に「無記化化禅」なるチームを用いて解釈を加えたことを知るに及び、「無記化化禅」の出典と語義の把握、天台教学における展開について極めて基礎的な考察を試みた。管見では「無記化化禅」の解説・項目を設けた辞典類は、龍谷大学編『仏教大辞典』の他に見当たらない。ここでは「應用任運にして窮まらず化復た化を作し自在無

礙なる三昧を云ふ。知禮の十不二門指要鈔下には「豈無記化化禅、陰に即して發せざらんや」と云ひ、果上の無記化化禅を以て凡心一念の本具なりとなせり。また良忠の往生論記卷五には曇鸞の所謂報生三昧を無記化化禅のことなりと解せり」(六卷四三二七頁)とあるのみで、先に指摘した知礼の「指要抄」を踏襲しているがいささか説明不足の感が否めない。そこで先行する仏典経釈中での所在と語義の展開について天台章疏を手掛かりに確認してみたい。管見において「無記化化禅」の名目が初めて見える智顛の初期の著述に「法界次第」(T四六・六八九A―B)がある。ここでは二乘不共の大乗菩薩禅である出世间上々禅すなわち九種大禅の六番目に一切行禅が説明され、そこに「無記化化禅」の名目を見ることができ。誌面の都合上、この「法界次第」を端緒に考察を試みた「無記化化禅」の出典と語義の多様性の結論について概述すれば、はじめに確認された用語の初出、関連漢訳仏教文献について撰述年代を踏まえる限り、龍樹の『大智度論』卷八(T二五・一一六A)にその原初的形態の萌芽が見られ、更に無著の『瑜伽師地論』の菩薩地(同論第三十五卷―第五十卷)を抄出異訳した曇無讖訳『菩薩地持經』卷第六(T三〇・九二一B―九二二A)における菩薩禅波羅蜜すなわち出世间上上禅(九種大禅)の第六の一切行禅(十三種)に当たるチームであり、天台の化法四教に約せば藏教の教理である。このことは前掲智顛の『法界次第』『法華玄義』(T三三・七二〇B―C)湛然の『止観輔行』(T四六・一六八C)の注釈から初めて知られる点である。したがって前掲龍大『仏教大辞典』の解説に龍樹の『大智度論』無著

の『菩薩地持經』智顗の『法界次第』『摩訶止観』(T四六・六A)『法華玄義』そして湛然の『止観輔行』『玄義釈籤』(T三三・九〇六B-C)等が看過されている点は検討の余地がある。なお智顗の『法華文句』湛然の『文句記』には「無記化化禪」のチームは見えない。次に同じく龍大「仏教大辞典」では、知礼の『指要抄』を天台教学における「無記化化禪」の展開の代表例として挙げているが、この点も『法華玄義』積名段における迹門十妙の神通妙(T三三・七五〇B、七五一A-C)や説法妙(同七五四B)、更に本門十妙の本神通妙(同七六五B、七六七C)等の展開例を十分踏まえながら「無記化化禪」の語義について「諸法実相の妙理に通達した仏が十界の衆生(機感)に特定の作意無く自在に変幻して感応道交する仏の智慧の無限の窮まり無き神通示現の力用・身口意三業に亘る如来の慈悲行」と説明することが可能であろう。

最後に以上の雑駁な考察によって改めて確認された天台教学におけるチームの多様性を理解する上で重要な視点は「無記化化禪」に限らず、化法四教中の藏教教理を典拠とするチームも独立した存在ではなく、どこまでも円教教理との関りの中で藏教教理のチームが開会把握されるものであり、円教教理に藏教の基調が具わることは自明の理と言えよう。

慈恩基の如来藏観と〈自性〉

橘川 智 昭

慈恩基(六三二一六八二)の教学では、一切衆生悉有仏性等の一乗諸教に対し、真如法身としての理性如来蔵と阿頼耶識に蔵する本有無漏種子としての行性如来蔵を立てて理解した。理性は一切衆生が有するが、行性は定性菩薩や不定種性のみがあり、理性はあっても行性がなければ作仏しない(『法華玄賛』巻一本、大正三四・六五六a)。ここから、結局は行性を有する不定種性の声聞を大乘に誘引するための方便説とみるのが法相教学の一乗観である、といわれる。ただそれは法相教学の理性如来蔵が等閑視された見方であって、論争者(皆成家)の一乗観に立脚して対立者(法相)の解釈方法を説明したものととも思われる。法相教学は必ずしも三乘真実一乘方便と片づけることのできなない多少複雑な一乗観を有していた。『玄賛』の蔵訳と目される『妙法蓮華註』(SDe dge, No. 4017)では、理性は成就された自性 grub pañi ran bshin、行性は成就されるべき自性 grub pañi ran bshin と訳される(Di, 1786b-7)。この自性という言葉もまた、基の如来蔵観を考える上で重要な意義が認められるのである。

基は『義林章』において、『勝鬘經』は出生・摂入の義を具する故に真実一乗、『法華經』は摂入のみの方便一乗と規定する(大正四五・二六六b)。基の一乗解釈では、自説として、

一、乘、眞、実、と、い、う、概、念、を、提、起、し、て、『勝鬘經』を高く評価する。撰入というのは、『法華經』方便品の「無二亦無三」を第二独覺乘無し・第三声聞乘無しとの意とした周知の解釈につながるもので、不定種性の者に小乗のコースを破棄させ三乗中の菩薩乘を選択させる意である（廻心向大）。『勝鬘經』では一乗章の最後の箇所説かれる（大正二二・二二一a、大正は「く無有三乗」、基の引文は「く無有三乗」）。一方出生は、『勝鬘經』に、摩訶衍は一切の声聞・緣覺・世間・出世間の善法を出生する、と説かれる部分である（大正二二・二一九b）。たとえ声聞乘や緣覺乘であつてもそれは小乗のさとりを究極目標にしているのではなく、いずれも摩訶衍より出生し根源的に大乘の価値を有する。これを出生一乗義と規定するならば、全ての乘に摩訶衍という共通価値を与えて全体を一つの乗りものとみるものであり、ここに声聞乘や緣覺乘は各々の状態のままに肯定され、撰入一乗義との相違はおのずとみとれる。

実は基においてこの全体の一乗義も、五性各別を崩すものではなかつた。『法華經』の常不輕菩薩品に関する解釈部分で、常不輕菩薩が趣寂（定性）声聞に「我不敢輕於汝等。汝等皆當作仏」と説いて授記するのは、たとえば趣寂声聞は根不熟であるものの、理因を有し漸に大乘を信じさせ不愚法ならしめるためと基は考える（大正三四・六五三a）。定性声聞であつても全種性共通の理性如来蔵を具え、菩薩授記という機縁によつて自らの身を疑いなくうけ入れ、声聞の身分のまま、縁覺や菩薩などと平等に大乘に撰せられているという思いを得ていく。本性としての大乗的価値により根源的に大乘への志向を認める

が、ここに多様性（種性差別）の中におかれた諸相が保証される正当化されるという側面も留意すべきと思われる。このような意において基の考える理性如来蔵による全体の一乗義は、『勝鬘經』の出生一乗義のケースと基本的には同趣旨である（『法華經』の一乗を撰入のみとしたのは『法華論』に従いながら出される主たる解釈であり、『法華論』を訂正していく中にこうした趣寂声聞に関する解釈も提起される）。

理性如来蔵Ⅱ成就された自性は、種性の差別性の根源にみる共通の大乗的価値で、根源的に大乘への志向を一切衆生に認めるが（Ⅱ出生一乗、皆成仏ではない）、現実の諸相が保証される現実の身を各々が疑念なくうけ入れる根拠ともなつて、種性差別がある種正当化される側面を有する。行性如来蔵Ⅱ成就されるべき自性は、少分の種性（不定種性・定性菩薩）がもつ成仏の可能性で、特に一乗説との関わりから限定するならば、不定種性の者が劣乘を破棄して三乗中の菩薩乘を選択する資質であり、撰入一乗義の根拠となる。

竺法護と薩曇分陀利經

筒井奈々

西晋代、失訳の、『薩曇分陀利經』（西紀二六五―三二六年）は、道安の『綜理衆經目錄』に、失訳であるが、後に、經錄家によつて、『西晋録』に、付け加えられたようである。

『法華經』の殊訳の割本であり、特別に重宝されたのであろう。竺法護訳『薩芸芬陀利經』に、編集の手が加えられたものであるから、訳者を題しないようである。

『正法華經』の訳出時のように、筆受する者達がいて、竺法護から授けられた『薩芸芬陀利經』を偲び、後世に留めたものかもしれない。

竺法護の翻訳事業の、有徳の、優れた協力者である、清信士聶承遠は、『超日明經』の字義が煩重なので、詳しく文偈を正して、刪定したことがある。また、法護には、僧徒千数の仏弟子がいた。そして、当時、およそ五十二年間、翻訳家は、中国人、外国人、出家者、在家者十二、三人いて、訳出している。皆、『薩曇分陀利經』の、作者として、考えられる。

父、聶承遠から引き継ぎ、子息の道真是、梵学をも上手に行い、武帝の大康元年（西紀二八〇年）から、懷帝の永嘉末（三二二年）の間、尊い方である、法護の筆を、相談され、天性にして承る。そして、丁寧に、法護から、直接、聶道真へ、梵經を渡され、經典訳出の事業を委託されたことがわかる。

そして清信士道真是、法護の没後に及び、竺法首、陳士倫、孫伯虎、虞世等と共に、經典訳出に従事したと見られる。「法護の訳出する所は、この公の手目を得れば、綱領は必ず正しい。特に、無生を上手に修め、慧に依り、文にならない。素朴ならば、則、本に近い。」と、道安法師に、評価されている。

誠に、法護を師として、菩薩人である、師の、文句、字義を分別して、法護の訳出經典と、自分の執筆經とを、明らかにし¹³た。そして、目錄も出している。後世に、「匠」とまで評され

るほどの専門家である。

法護はまた、「天竺菩薩」¹⁵、先祖が月支国の人で、本姓が支氏なので、「月支菩薩」¹⁶、「支菩薩」¹⁷、と云い、時の人からは、「敦煌菩薩」¹⁸と呼ばれる。「菩薩」というのは、おそらく、その称号に、理想の現れているものだろうと、費長房は推測し、智昇は、褒め称えている。

『竺法護錄』は、法護が衆經を訳出したことによる、特定三藏翻訳目録である。『聶道真錄』は、竺法護、それから、父親の、聶承遠の訳經にも及ぶ。

以上、実際に確認はできないが、『薩曇分陀利經』は、ダルマ（法）の音写、「芸」を、法護の、西方の梵称名から、「曇」に改めて、『薩芸芬陀利經』から、少分を残したもので、道真がその作業に加わったのではないだろうか。諸經録は、前代の經録群が、基になっているが、『西晋錄』、或いは『聶道真錄』に、記録があれば確実である。

注 (1)『国訳』史伝部一解題。(2)大九・一九七上/五五・九二一中。(3)五五・二〇上中。(4)五五・四九五中五〇二下五〇二中一〇二七上。(5)五五・五六下。(6)五〇・三七上/五五・九下九八上五百中等。(7)五五・九八上。(8)四九・六一下一二二中下四九三上中。(9)五五・五〇一上。(10)四九・六六上。(11)五〇・三二七上/四九・六四下。(12)五五・六二中(下)『漸備經』の胡本は、于闐沙門の祇多羅が齎して来たという。(13)五五・五〇一上。(14)四九・六六一一二二下一二七七七四上/五五・三三六中五七二下八九七上。(15)『僧祐錄』『開元錄』。(16)『僧祐錄』『開元錄』。(17)『開皇

宝録。(18)『高僧伝』『開元録』『釈氏稽古略』。(19)四九・六五上。(20)五五・四九七上。(21)川口義照『中国仏教における経録研究』一〇四頁(法藏館、第一版、二〇〇〇)。

道闡『観経疏』について

柴田泰山

道闡『観経疏』については望月信亨『中国浄土教理史』および恵谷隆戒『浄土教の新研究』以外、あまり研究が余り進んでいない。また数少ない従来の研究の殆どが道闡『観経疏』と『續述』との関連および前後関係を中心に議論が進められている。この議論は『續述』内に道紳『安楽集』および道闡『観経疏』との同一文章が複数箇所確認できることから、特に『續述』を研究する際には重要な問題となり、道闡を研究する際にも成立年次などに関与する問題となってくる。おそらく道闡『観経疏』は『續述』および智儼から影響を受けつつ、道世・基・靖邁等の浄土教関連典籍とほぼ同時期に成立した資料であろう。

道闡『観経疏』では九品の階位を解釈する際に、智儼『孔目章』巻第四「往生義」を受け四縁説を採用している。特に「因縁」において本識内種子説を提示している点が着目される。この「本識」という術語は真諦訳・玄奘訳ともに確認することができるが、智儼はこれを「第八阿羅耶識」として理解していた

ようである。智儼の影響が色濃い道闡も、おそらく「本識」を「第八阿羅耶識」として理解していたであろう。即ち、道闡は衆生それぞれが有する阿羅耶識内に過去より存在する「九品それぞれ熏習種子」が、往生の直接因である「因縁」という理解を行なっている。この「九品それぞれの熏習種子」以外に、臨終時の意識を「次第縁」、三心・願求心・善知識を「縁縁」、来迎を「増上縁」と捉えている。智儼と比較すると「縁縁」の定義が異なるが、やはりこの発想そのものは智儼に依拠するものであろう。

さらに道闡は智儼『孔目章』巻第一「十種浄土義」・巻第四「往生義」に説かれる「四種浄土」説(法性土・事浄土・實報土・化浄土)を受けて、新たに法性土・約諸功德行浄土・事浄土(自受用土・利他無漏浄土)・化浄土という「四種浄土」説を展開している。道闡は智儼が提示した「事浄土」を、さらに「自受用土」・「他受用土」に分けていたのである。かつ、阿弥陀仏の浄土を「化浄土」として捉え、これを二乗・凡夫を対象として仏力によつて所現する浄土として考え、しかも「化浄土」が四土に通依することを指摘している。この見解は智儼の「四化浄土。化者は報化也。非化身化。」という説示を受けたものであろう。つまり道闡は「化浄土」を法性土・約諸功德行浄土・事浄土から別に所現した浄土として、換言すると単体としては存在し得ない浄土として見ていた。さらに『撰大乘論無性釈』・『仏地経論』を典拠として、阿弥陀仏が大慈悲を以つて影像として所現した浄土であるという解釈を行なっている。それ故に道闡は阿弥陀仏の浄土を「化浄土」として判断したので

ある。つまり道闇にとつて「阿弥陀仏の浄土に往生する」ということは、「自己の阿羅耶識内種子を根拠として転変する際に、阿弥陀仏が所現した浄土に往生すること」である。換言すると、道闇は玄奘が翻訳した『仏地経論』を典拠として、「種子が往生の根拠である」という、極めて唯識説的な発想を提示しているのである。

この唯識的発想から成る浄土と往生の理解は道闇独自の見解というより、智儼・道世・基・靖邁などにも共通して見られることができる。このように道闇『観経疏』という資料は、道緯以後から唐代初期の阿弥陀仏信仰を整理する際には不可欠な資料であり、特に玄奘や基などが阿弥陀仏信仰に対して厳しい対応を迫ってきている状況にあつて、『續述』・智儼の影響下のもとで自説を展開している。

仏典大乘化の手法

——首楞嚴(シューランガマ)の意義——

小林 圓照

序 大乘初期成立の經典群のうち、般若經系に続く經典の一つとして『仏説首楞嚴三昧經』(羅什訳・大正蔵一五卷六二九—六四五頁)が挙げられる。この小論では、「首楞嚴」の語義を究明する過程で、多くの共通項をもつ『維摩詰所説經』(羅什訳・大正蔵一四卷五三七—五五七頁)とその成立との関連か

ら、『大事』(マハーヴァスツ)のなかの「日傘譚」(チャトラヴァスツ・スナール本一巻二五三—三〇一頁)を同一発想素材として阿経が構成されたと推論する。しかも先行する維摩経がその素材を依用したことを首楞嚴三昧経編成者も知っており、経自身も日傘譚を他の視点から依用し、同時に維摩経からも多くの発想を借用したと推察する。以上の論点から、大乘以前の素材を利用しつつ、大乘化した仏典を創成していく典型的な過程とみて、その手法の一端を明らかにしたい。

一 首楞嚴とは、梵語「シューランガマ」の音写で、「勇者の前進」・「英雄的な行進」を意味し、漢訳では、健行・勇伏である。あらゆる汚染を打ち砕く勇猛な仏陀の三昧に名付けている。首楞嚴の語義は首楞嚴三昧経に依つて鮮明になる。靈鷲山上の仏に堅意菩薩が、「正覚を速得し諸功徳を現じながら、畢竟して涅槃に入らず、永く衆生利益を継続できるか」と問う。仏は「心を虚空の如く修治し衆生の諸心を觀察し、大滅度に入りて、しかも永く滅住しない」三昧こそが首楞嚴であると説く。上巻では三昧の特質を二〇三句で説明し、下巻では維摩に類似した魔界行不汚菩薩が魔衆を発心させ、授記する因縁を説いて、不清浄の衆生にも大乘慈悲の教化が及ぶ。首楞嚴の中核は「利他の三昧」にある。

二 さて阿経には十数例以上の類似・類同した共通の着想項目をもつことは周知のことである。例えば、十大弟子批判や天女の姿身、対句と逆説の教示などがある。最後に、この三昧を獲得し、妙喜国からやってきた現意王子は、この娑婆世界が淨見世界と呼ばれる未来には、「維摩」(ヴィマラ・キールティ)

無垢の名声ある)の語から採ったと類推できる「浄光称王」(ヴィマラ・プラバー・キールティ・ラージャル無垢の光明との名声ある王)として出現するのである。要するに先行する維摩經の教説内容をこの経は、ほぼ全編に亙って取り込んだものと考察され、その点から両経は「姉妹編」を構成している。

三 ここていう、両経共通の発想素材と見なす「日傘譚」とは、仏在世の時、商工の盛んな都市ヴァイシャリーに飢饉がもつて疫病が流行し、あらゆる手段を構じたが止まず、最後に王舎城に留まっていた世尊に救済の要請がかかるというのが発端である。ピンピサーラ王の仕立てた従者や軍隊の車列と共に仏はガンジス河の南岸に向かい、用意の船により渡河して北岸に待つリッチャヴィ族に歓迎される。そこで仏は、供養された傘蓋の数だけ仏を化作して説法するという神変を現わす。さらに仏が都城の境界に入った途端、疾病の原因である病魔が逃走し始め、仏の指導のもとに阿難が城内を巡行・撒水しつつ『宝經』(ラタナスタ・スナール本二九〇―二九五頁)を唱えることで、国都は浄化され疾病も沈静化して解決する。その素材は維摩經では傘蓋と足指按地の二神変として大乘の意味を付与されて維摩疾病の課題に収斂されて行く。

結「英雄的な前進と呼ぶ三昧」という経題の具体的な意義(リアリティ)もこの局面で鮮明になる。即ち王舎城から出発し、衆生苦難の救済のため、ヴァイシャリーに向かって、ピンピサーラ王に護られつつ堂々と行進する仏陀の勇姿を、教化に向かう仏・菩薩の果敢な利他の実践行に投影して名付けたのではなからうか。維摩經成立の究明を通じて、間接的にかつ補

完的に首楞嚴三昧經の創成の一端を見た。両経は同じ発想母胎からの双生児ということになる。(注記省略)

朝鮮近代新宗教の分類法に関する一試論

佐々 充昭

本研究では、近代的な文化変容(acculturation)の観点から、朝鮮新宗教に対して新たな分類法を試みる。リントン(R. Linton)などによると、伝統文化が完全に破壊されるような圧倒的な外勢衝突を受けた場合、むしろ既存の伝統文化を保存・持続させるための強力な土着主義的活性化運動(nativistic revitalization movement)が生じるとされる。その際、外勢に対抗する土着主義運動は、①過去の社会的実体を復活させようとする「合理的」な運動と、②理想的な至福社会を再創造しようとする「呪術的」な運動の二つに大きく類型化することが出来る。この伝統文化の活性化運動の二大類型を、朝鮮新宗教に適用すると、近代以降に発生した朝鮮自生の新宗教は、①「国教創設型」と②「後天開闢型」という二つの型に類型化することが出来る。

まず、「国教創設型」の新宗教とは、両班士大夫層を中心として展開された「合理的」な伝統回復運動を意味する。朝鮮時代の支配者階級であった両班儒林たちは、日帝侵略によって喪失した政治的権力を奪還するという現実的な目的をもち、宗教

のもつ集団的結束力を利用した所謂「国教」を創設することによって民族独立運動を展開しようとした。その際、まず韓末において、朝鮮時代の国教であった儒教を近代的宗教として改編することによって国民統合を図ろうとする儒教改革型教団が多数登場した。しかし、このような儒教国教運動は失敗に終わり、やがて朝鮮民族の始祖である檀君を精神的求心点として国民的団結を図ろうとする檀君教（大倅教）が創教された。これら儒教改革型も檀君信仰型も、信徒の大部分が両班儒林を中心に形成され、実際、前者の運動が挫折した後には後者の運動へと変容したという性格を持つ。

一方、「後天開闢型」新宗教とは、朝鮮時代の被支配者である常民階級を中心とする「呪術的」な土着主義運動を意味する。朝鮮時代において何の権力も持ち得なかつた一般民衆たちは、両班儒林たちが試みた日帝に対する直接対決とは異なり、土着の民衆的救済信仰によって、日帝植民地支配が及ばない完全なる理想世界を超越的な次元で希求しようとした。こうして被治者階級である一般民衆たちは、「鄭鑑録」や弥勒下生信仰などの土着信仰をもとに、抑圧された「先天時代」から至福なる「後天時代」への革命的転換を主張する「後天開闢思想」を唱導し、超人（真人）の出現によって理想的なユートピアが朝鮮半島を中心を実現されるという救済信仰を持つようになった。東学（崔濟愚）や南学（金一夫）、また姜鰐山を創教者とする多数の鰐山系教団など、日帝下で活動した新宗教の大部分はこの型に属すると見なすことができる。

これら二類型の新宗教は、あらゆる面で異なつた特色を持つ。

つ。まず、「後天開闢型」の場合、千年王国主義（millenarianism）的な終末論及びメシアニズム的な特徴を有し、儒・仏・道の三教合一思想の観点から、巫俗・ト占・風水地理などの土着信仰を貪欲に吸収した強力な救済思想を掲げた。一方、「国教創設型」の場合、個人の靈的救済ではなく、民族・国家の政治的救済を第一の目的に掲げ、日本の天皇制国家神道や中国の孔教国教化運動など、東アジアで展開された他の国教創設運動から多大な影響を受けながら、当時最も先鋭的な国粹主義的民族思想を体系化していった。

朝鮮新宗教に関しては、今まで主に創教者の出自や教理内容に依拠した単純な分類法が行われてきた。しかし、朝鮮新宗教の本質をより明確に把握するためには、本研究のように、朝鮮新宗教の発生原因を歴史的・社会的な観点から深層的に考察したより理論的な分類法が必要であると言えるであろう。

慈悲殺の賛否論をめぐって

金 永 晃

一般に「死への補助」・「安楽死」・「Euthanasia」あるいは「慈悲殺」(Mercy killing)の問題が現代社会の抱えている切迫した問題とは、現代人が死を、あるいは「人間が死を死すべき存在であるという事実」を素直に受け入れようとしないうという事実である。その一つとして、現代医療倫理において最も普

遍的な問題として「延命措置の停止」をめぐる問題がある。現代医学の進歩により「延命技術」—例えば、人工呼吸、人工栄養、人工心臓といった「信じ難い手段」を利用し、死んだはずの人間の生命を長く生かしておくという事態である。

安楽死とは十三世紀のイギリス・フランシスコ会修道士である哲学者ロジャー・ベーコン (Roger Bacon) が「良き死」を意味するギリシア語の造語として創作したのであるが、「最広義」として「生きる価値なき生命の抹殺」の意味として捉えたのである。

これは本来「死の不快を軽減し、患者に安らかな、苦痛のない、だが自然な死を得させるにはどのようにすべきか」という意味での「末期患者への看護と医術」を含むものであった。しかし、一八〇〇年代の半ば以降、次第にこの言葉は狭い意味での「医学的慈悲による殺し」の同義語として使われるようになった。つまり、「医師が行い、そして結果的に患者の死を招くような種の措置」を意味したのである。しかしながら、*active euthanasia* なる言葉は、現代的意味では厳密に「処置」「医師」「患者」の三者関係としてののみ把握されるべきことであるとの指摘もある。このように安楽死は、人間の身体的生命の合理的終息を故意に実現させる行為のために医学を初めとして法律、倫理、宗教、社会及び経済各分野が絡み合っている複雑な問題である。

まず、法律上の安楽死を許されるべきでないという考え方の基本は、いかなる場合にも人間の生命は尊重すべきである点にある。それが耐え難い苦痛にさいなまれている傷病者に対する

慈悲心からの行為であったにせよ、生命の短縮は殺人行為と認識するのである。ただ、その行為が人道主義に基づく好意であれば、行為者に対する量刑の点で配慮すればよいことになる。

これに対して安楽死肯定論は、法律上の違法性阻却説である。つまり被害者の承諾は違法性が阻却される場合であるが、承諾が阻却するためには、

一、自分が処分しうる法益(個人的法益)であること。

二、承諾はその内容を理解できる者が、自由意思でなすことを要し真摯であること。

三、承諾による法益侵害の分量、程度及び方法が公序良俗に反しないこと。

の三つの要件が必要であること。そして最後の要件に関し、生命についての被害者の承諾・嘱託は違法性を阻却しながら、安楽死を「被害者の承諾」に関する分野で論ずることはできない。

違法性阻却説の立場は、現代医学の知識から見て不治の疾病で、患者の苦痛を見るに忍びない死にまざるものであり、しかも病者による真摯な嘱託をうけてあるから、苦痛緩和のための生命短縮行為は人道にかなうもの、あるいは医療そのものとして殺人罪(刑法第一九九条)ないし嘱託殺人罪(刑法第二〇二条)の違法性が阻却されると解するのである。さらに、自己決定権の視点から安楽死をその対象とする見解もある。あくまでも、患者の「苦痛からの解放」「本人の意思尊重」が大前提である。

新羅時代の「七處伽藍之墟」について

李 興 範

新羅時代の初期に建立された伽藍址が七つある。文献の記載によると、いわゆる「七處伽藍之墟」として、興輪寺、永興寺、皇龍寺、芬皇寺、靈妙寺、四天王寺、曇嚴寺である。「七處伽藍之墟」の実体について歴史的な背景から推論してみることが本論の目的である。

『三國遺事』卷三興法三、阿道基羅條の史料によると、「其京都内有七處伽藍之墟。一曰、金橋東天鏡林（今興輪寺、金橋謂西川之橋；寺自我道始基。而中廢。至法興王丁未草創。乙卯大開。眞興王華成）。二曰、三川岐（今永興寺。與興輪開同代）。三曰、龍宮南（今皇龍寺。眞興王癸酉開始）。四曰、龍宮北（今芬皇寺。善徳甲午始開）。五曰、沙川尾（今靈妙寺。善徳乙未始開）。六曰、神遊林（今天王寺。文武王己卯開）。七曰、婿請田（今曇嚴寺）。皆前佛時伽藍之墟。法水長流之地……」のように前仏時代の七伽藍址があつて、後世その遺址に新たに伽藍を建立したことを伝えている。現在、上記の七伽藍址は、その遺址が確認されており、すべて新羅時代の初期に建てられた有名な伽藍である。

問題は前仏時代に実際に七つの伽藍が存在したかどうかである。すでにその頃に伽藍が存在したとする伝承を、そのままには信じ難いが、前仏時代といわれる七伽藍址は過去七仏を象徴

すると同時に、新羅が仏国浄土の顕現する国であることを示唆したものと推定する。過去七仏は毘婆尸仏、尸棄仏、毘舍浮仏、拘留孫仏、拘那含仏、迦葉仏、釈迦牟尼仏である。七つの伽藍址を過去七仏の象徴として関連づける根拠は、七処伽藍の一つの皇龍寺址には迦葉仏が説法したといわれる「宴坐石」が遺存しているからである。『三國遺事』卷三、塔像四、迦葉佛宴坐石條の記載によると「新羅月城東、龍宮南、有迦葉佛宴坐石、其地即前佛時伽藍之墟也。今皇龍寺之地、即七伽藍之一也；宴坐石在佛殿後面……」とあるように、初め宴坐石は仏殿（金堂）後面にあつたが、現在は九層木塔の礎石上の方形大石が宴坐石として扱われている。宴坐石縁起についてより重要なことは、なぜそのような縁起を創出したかである。新羅が遠い過去から仏教と深い因縁があることを強調する必要があり、新羅が保守的な貴族たちの反対に遭遇して三國の中で最も遅く仏教を公認（A.D. 527）した事情から、皇龍寺を建立するためにそのような縁起を創出したものと推測される。それによれば、新羅では異次頓の殉教によつて仏教が公認されたという特異な形態を示しているが、筆者は異次頓の殉教について、歴史的な事実から基づいて、異次頓が古来から新羅社会に神聖視された「七處伽藍之墟」の一つの場所である天鏡林に伽藍を建てたために、天鏡林の巨木を伐採して、その材木を使用した為に、朝廷の大臣たちが和白會議で重罪の処罰を問うたことから、法興王が不可避的に異次頓を斬首したものと推測する。

筆者は七伽藍址を、上記の史料に見える天鏡林、神遊林等の地名から、古代三韓時代の「蘇塗」の場所と推定する。蘇塗は

神聖な地域であった。三韓時代には政治的支配者の勢力が強くなって、従来の祭政一致から祭祀と政治が分離された。国邑の中に位置する「蘇塗」といわれる別邑で、農耕生産の豊饒を祈願する宗教的な祭天儀礼が、天君といわれる祭祀長によって行われた。秋収穫感謝祭として扶余の迎鼓、高句麗の東盟、東濠の舞天、三韓の十月祭、春節の祈豊祭等の祭儀が蘇塗で行われたことから、或る程度蘇塗が神聖地域であったことを示唆している。重要なことは、蘇塗の場所が農耕生産と関連した平野あるいは丘陵地帯であることから、前記の七つの伽藍が建てられた場所については、四天王寺は丘陵地帯であり、他は全部平地に建てられた点である。筆者は、後に外来の仏教の導入と共に宗教的な社会統合を意図して、新羅が初期の伽藍を建立するに当たり、重要な祭天儀式が行われた蘇塗の神聖な場所に、仏神を祀る七つの伽藍を建立したことは、注目すべき事実を示唆するものと考察する。

中国古代の神統記^{テオゴニア}

—— 鯀・禹・啓三代の神話 ——

森 雅子

禹もしくは大禹、夏禹（夏后氏禹）とも呼ばれ、中国古代の聖天子堯の世に起こった大洪水を治め、後に夏王朝の始祖となつた文化英雄と、彼の父である鯀、そして息子の啓に関して、これまでも多くの論考がなされ、夥しい数の論文が発表さ

れてきた。

但し、今回取り上げるのは彼らの神話・伝説が語る個々の事績や、時に鯀・禹と合体して論究されることの多い治水譚ではなく、鯀・禹・啓の親子関係——その三代の系譜が意味するところであり、比較神話の手法をもつてすればそれは創造神話に特有の「神々の世代交代」というモティーフの一変形であり、中国古代における「神統記」の一種だったのではないかという仮説の提示である。

比較神話の一方の資料として取り上げる「クマルビ神話」は、二〇世紀のはじめにかつてヒッタイト帝国の首都であったハットゥシヤ（IIボアズキョイ）が発掘され、その遺跡から出土した多数の粘土板に刻まれていた楔形文書の一部である。この神話はヒッタイト人が帝国の周辺に居住するフリ人の神話を借用もしくは翻訳したものであったところから「フリ・ヒッタイト神統記」とも呼ばれ、前半の「天上の覇権」ではアラル、アヌ、クマルビ、そしてテシュブといった神々が覇権をめぐって争い、後半の「ウルリクムミの歌」ではその争いの勝者となつたテシュブに対してクマルビが岩の擬人化であるウルリクムミを生んで、再度挑戦するさまが語られている。従来、「クマルビ神話」はバビロニアの天地創造神話「エヌマ・エリシュ」とギリシアの『神統記』を結ぶものとして、言い換えれば前者が後者に伝播したことを立証するものとして注目されてきたが、この媒介役の神話には極めて特異な、独自のモティーフが語られていることも無視することはできない。それは先ず何よりも男神であるクマルビがアヌの「精液」もしくは「男性性

器」を呑み込んで妊娠し、やがてテシユブを産することによって、彼が「両性具有」であると示唆されていること、またアラルからアヌ、アヌからクマルビへの覇権の移動が——「エヌマ・エリシュ」や『神統記』のように血縁関係もしくは親子関係ではなく——主従の間で行われていること、しかも天地創造の要素が稀薄であり、神話が語り始められる以前に既に天地は存在し、天地の分離すら行われたと明記されていること、更にクマルビの息子であるウルリクムミが岩から誕生し、彼が異常に早い成長を遂げて天界に侵入したと等々である。

一方、比較神話のもう一方の資料として取り上げる鯀・禹・啓三代の神話には、鯀がその腹から禹を生んだことを述べた『山海経』海内経や『楚辞』天問の記述があり、鯀もクマルビと同様に「両性具有」であったことが明らかである。また『史記』五帝本紀では中国古代の聖天子である堯・舜・禹三代の王権の移行が血縁とは無関係に（禅譲という中国独自の形で）主従の間で行われ、しかも彼らの神話には天地創造の要素は完全に欠落し、天地の分離もまた彼らより数世代前に起こったこととされている。更に啓は禹の妻が化した岩から誕生したこと、彼は異常に急速に成長し天界に上っていったとする記録も残されているので、「クマルビ神話」と鯀・禹・啓の三代の神話のモチーフの対応、類似は決定的である。従って、前者が——西方のギリシアに伝えられてヘシオドスの『神統記』に影響したように——東方の中国にも伝えられ、鯀・禹・啓の神話になったこと、そして恐らくは後者もまた一種の「神統記」として記録されたことと断定することが可能であろう。

ヒンドウー教における放棄者の象徴性

——デユモンの主題をめぐる——

渡 邊 たまき

本発表は、インド・ヒンドウー教の社会において、世界内存在と現世放棄者という二種類の人間の類型があるというルイ・デユモンの主題をもとに、そこに埋め込められている個人主義的価値、近代人間主義的前提を批判したインドの社会学者A・K・サランとの論争を問う試みである。論争の検証を通じて以下の三点を考察したい。まず(一)人間と社会とを分析する際に、全体論、個人主義というような対立的なカテゴリーは、どこまで有効なのか。次に(二)近代によってもたらされた自律的かつ対立的なカテゴリー化によって、インド社会を理解することはどこまで可能であるのか。これらの問題系は(三)近代と伝統社会との比較、伝統社会と他の伝統社会との比較がどのように可能であるのか、という現在も行われている比較研究を巡る問題を考察するひとつの契機となろう。

デユモンは参与観察による客観的な外的理解だけではなく、「当事者」の表象、理念、価値の体系内部から、対象を理解することの必要性を強調した。「インド宗教における現世放棄」でデユモンはまず、トータルには全体論的なインド社会の中に更に、集団主義的傾向性（カースト社会）と個人主義的傾向性（放棄者）との相互補充性があるとしている。カーストの規範

に囚われず、自由に新しい思想を創造し、自己の真理を求める放棄者の態度は、近代西洋の個人主義に極めて類似したものとされる。但し、インドの放棄者が世俗社会を放棄し、それを脱して個人性を獲得したのに対して、近代的個人は世俗社会の中にありながら既にその確固とした個人性を付与されている。デユモンはインドの放棄者のような個人の在り方を「世俗・外個人」と呼び、近代的個人を「世俗内個人」とであると位置づける。

デユモンの主張に対してサランは、近代の所産である社会学が価値中立的に「外から」ある文化を俯瞰することが可能だ、という権力に基づいた近代西洋の学問的態度の傲慢さを批判している。文化の外部にあると思われていた研究者の視点とはすなわち、別の社会の内部の視点なのである。サランによれば、デユモンが用いる「個人」の意味内容は、つまるところ世俗内個人という現代の視点によるもので、その主な基準は「平等性」である。こうした「平等性」は複数の個人々人に対し、それ以上の上位の原則・権威を認めないような絶対的権威を各々に付与するものである。それに対してヒンドゥー教の文脈においては一切の対立物は、それ以上の次元に止揚されるものであり、それによつて意味付けられ、価値づけられ、統合されるものとして理解されている。当然、諸個人の自律性は追求されるべきものとしてではなく、克服されるべきものとして示されている。

以上のように、サランは近代的視点から伝統社会を比較することを批判した。個人対社会というカテゴリー自体が、抑圧的

社会から個人が自由を勝ち取った、という近代西洋の文脈のもとにあり、こうしたカテゴリーを不用意に用いることで「個人」概念、「個人主義」のプロパゲーションに陥る危険性がある。という指摘がインドの知識人によつてなされたのである。

近代的学問価値に対する現地からのこのような異議は、インド社会が、概念の自律性・対立性を否定し、それらのカテゴリーが超越的次元へと止揚されるべきであるという思惟方法の影響下にあったことに基づいている。しかしサランのそれは文化の比較研究を不可能にする文化的独我論ではない。サランの意図は特定の政治的・歴史的・経済的文脈のもとで圧倒的な正当性を付与された近代西洋を相対化し、逆にヒンドゥーの文脈下で近代を語ることに、ひいては普遍性を有する「伝統的視点」から近代を相対化し、語ることにあった。サランのデユモン批判には、ポスト植民地主義的傾向が先取りする形で提示されているだけではなく、批判の背後に非西洋文化間に共通する超越的次元への眼差しと、それに照らし合わせた各々の文化の自己理解の比較の可能性が隠されている。

インド仏教の衰亡に関する一考察

保坂俊司

報告者は、中世インドにおける宗教、及びその思想的変遷研究の一環として、インド仏教の衰亡という現象を、イスラム教

のインド定着と発展に関連付けて研究してきた。周知の様に、インド仏教はほぼ六世紀以降と考えられるが、衰退に向かい一二〇三年のナランダー、ウィクラムシラ寺の破壊によって、インド社会から姿を消したという認識が、一般的となっている。もちろん実際には、それ以降もインド各地に小集団であるが隠れキリシタンの仏教信仰を貫いた事例が、認められことは事実である。また、ヒマラヤ山麓一帯に勢力を張るチベット仏教の存在をインド仏教の一部とすれば、インド仏教は亡んだという認識は、正確さを欠くことにもなる。

しかし、報告者が問題としたいのは、インドにおける仏教信仰の有無ではなく、仏教集団、しかも社会的に影響力を持つ仏教団の存在である。つまり、報告者が問題としたいのは、社会に埋没し、人知れずひっそりと存在する仏教信仰集団ではなく、例えば今日の「新仏教」教団のように、その存在を社会的に主張してゆく仏教の存在である。それを現代的に表現すれば、仏教によって自己のアイデンティティとして、仏教を自覚し、これを大規模且つ組織的に社会に表明して行く集団の存在についてである。

この場合に先ず問題となるのは、「インド」が示す地理的、文化的意味であり、また衰亡とは如何なる状態を指すのか、と言うような基本的な認識であろう。詳しい検討は、他の機会に譲ることになるが、発表者がイメーजするインドとは、インド亜大陸のチベットなど辺境を除く地域である。なぜなら、これらの地域は、所謂ヒンドゥー的なカースト・ヴァルナ制度が、社会的な基盤を為していたからである。もちろん、カースト・

ヴァルナ制度とて、歴史的に大きな変遷を経て、その基本は社会階層と宗教的な救済との区別化・差別化の思想であり、仏教の目指す救済の平等思想とは根本的に相容れないところがある。従って、発表者がイメージするインドは、カースト・ヴァルナ制度が定着していた地域を主とする。従って、その領域は、主にヒマラヤ山麓を除くインド共和国、パキスタン、バングラデーションが中心となる。しかも、これらの地域の中でもイスラム教徒が残した文献が残っている地域に限定されることとなる。もちろん、逆にヒマラヤ山麓のチベット仏教が何故、滅亡しなかったのか、という研究もなされなければならないであろうが、この点に関しては、専門家の示唆を仰ぎたい。

さて、従来の中世インド思想・宗教に関する研究は、日本の先学を含めて、マックス・ウェーバーにしても、仏教の衰亡、ひいてはインドにおける中世期の思想的宗教的な変遷と、イスラム教のインド定着及び勢力の拡大という現象との関連への検討が不十分であった。この点を改める必要はインド研究には急務であろう。

(本研究は、科学研究助成金・中世インドの学際的研究による成果の一部である。)

第五部会

近代日本における

他者の墓地をめぐる言説と実践

土居 浩

本発表では、無縁仏供養を宗教史的に再文脈化する作業の一環として、昭和初期に勃興したとされる「墓相家」および「掃苔家」を取り上げる。題目にいう「他者の墓地」とは、誰にとつても他者である無縁墓を指す。

昭和四年七月一日発行の『主婦之友』十三巻七号に掲載された「家運の盛衰と墓相の研究」は、従来さほど明示されずに言及されてきた、わずか五頁の短い論考である。「墓相家」の肩書きで紹介される筆者は多田道幽^{ミチウ}で、福田海の開祖として知られる。論考の副題「祖先の墓を祀れ！ 墓を軽んずる家は必ず滅ぶ！」が端的に示す内容の本文は、「墓と家と人」「墓の禍ひ」「吉相と凶相」「墓石の色と形」「墓が祟るとき」「無縁墓の供養」「死刑囚も出獄する」の各節で構成され、大筋において巷間に流布する墓相書と同様の話法となっている。「墓の禍ひ」では、乃木將軍と聖徳太子の例を挙げ、「墓相一つで、子孫を栄えしむることも、断絶せしむることもできる」ことを指摘する。「墓が祟るとき」では、先祖墓の物理的状态とその子孫の心身の状態との即応する事例を挙げる。「死刑囚も出獄する」

では、先祖供養の大切なことを心から理解した死刑囚は滅刑が重なり晴れて出獄となる、という譬えて墓供養の功德大なるを説く。

興味深いのは「吉相と凶相」で、「祀るに厚きが吉相、薄きが凶相、吉凶は祭典の厚薄に由ると言へる」と明言し、ここでは墓の形については触れていない。亡き両親とそれを祀る息子とが宗教が異なる例として「天理教徒」「基督教徒」が挙げられているが、「霊そのものの要求であるから、神道のものも基督教徒も、死んだら一切、仏式でお祀りせよと教へてゐるのである」という。

福田海^{ミクダノ}の思想が凝集された部分を指摘するならば、「墓と家と人」全般および「無縁墓の供養」冒頭部分である。「世間並の考へ方」では「人が家を作り墓を造る」のだが、多田ひいては福田海においては「先祖在つての我であること」からするならばむしろ「墓が家を造り人を作る」のである。だから当然、先祖の墓への供養が大切になるわけだが、罪障のある人が「うっかり手を着けると、却て祟られることがある」ので、罪障消滅のために「祀り手のない無縁の墓を起して綺麗に洗ひ、心から供花読経の供養をする」必要がある。ここに先祖墓と無縁墓との関係が明示されている。いわば、先祖墓供養スキルアップのために無縁墓供養は要請されるのである。最後の一文が「祖先尊崇の思想こそ、一身一家一國の礎であることを忘れてはならぬ」であることも、先祖墓供養こそが主眼であることを傍証している。

このような「墓相家」を「類似宗教」と呼び批判したのが、

その言説および実践が酷似する「掃苔家」である。「祖先教」の国として日本を捉えるのは両者ともに同様だが、無縁墓供養の必要性については相違がみられる。国のために尽した先人の墓が無縁化することへ対して、血縁でなくともその供養を行うべきだとする、いわば国全体をひとつの家とした対応をするのが「掃苔家」の立場である。昭和初期に発刊された雑誌「掃苔」が「東京名墓顕彰会」の機関誌だったことに示されるように、無縁墓の中から「顕彰」に値する「名墓」を起すのが、「掃苔家」の実践であった。

ここで、民衆宗教思想史研究で注目された如来教の無縁仏供養、神田秀雄のいう「三界万霊」救済の教義を参照すると、「墓相家」「掃苔家」いずれの無縁仏供養も「祖先教」の補完物でしかないことが明白であり、言説上では「祖先教」に組み込まれたと位置づけられる。ただしその実践に対する検討は、また別の作業とせねばならない。

神社縁起の言説構造

石倉孝祐

個別の神社がなぜそこに存在するのか。そのリアリティを担保するものは何か。今、聖地論とともに、神社縁起の生産と意味生成の言説活動が問われている。鎮座の説明組みとして神社縁起は、近代以降は「縁起」の語を忌避して「由緒記」とい

う表現形態をとるが、そこには著しい歴史主義が介在している。これは官国幣社列格の根拠に鎮座年次とその史の変遷が特権的位置を持ち、とりわけ記紀神話との整合や皇室・権門の崇敬などを基底にした「古典」への遡及性と、これを秩序づける年号の列記に満ち満ちている。また現代のサイバー空間上の神社由緒記等にも、文語文体の駆使に代表される共通の表現構造を色濃く揺曳している。これらの「由緒」に見られる言説活動は近世の林羅山に代表される儒家神道説と神社側の自己再構築作業に起因する。中世の神社縁起の生産と近世以降の変容は、リアリティの説明枠組みの改変を意味する。中世神社縁起は祭神の顕現形式、神格、神事の根拠、奇瑞・奇跡、社殿の開創、鎮座を語る言説として成立し、在地固有の神信仰のフレームとして機能し、最近の国文学研究の立場では操作概念としての中世神社縁起論、中世日本紀論・書紀注釈研究として結実している。しかしその論議はメタ・テクストとして解釈的分析が実践されつつも、発話作用や、縁起の話者・読者の関係や意味の現前性への言及、縁起の語り手としてのジェンダーは必ずしも課題視されていない。縁起研究において話されたものと書かれたものとの対比は、縁起言説と日常のパロールとの関係を考える上で重要な視点を提供する。これは「語られるエクリチュールと発話作用との乖離」が、縁起の語り手・話者のジェンダーを課題として、また一方で宗教的言説活動のファロゴセンターリズムを指摘する視点を留意する。宗教史における女性の発話作用と、記録化され、読書される行為としての縁起を考慮する上で、熊野比丘尼と熊野関連の勸進活動の言語的表明である神社

縁起の存在は大きい。

熊野比丘尼研究のなかで新宮神倉本願については、古くは近藤喜博氏、豊島修氏によって研究の先鞭がつけられ、最近熊野本願文書研究会（鈴木昭英氏・豊島修氏・根井浄氏・山本殖生氏）による古文書調査により飛躍的な研究環境が整備された。とくに神倉本願のなかでも妙心寺は熊野比丘尼の寺院として、女性のパロールによる熊野縁起が創生された場であった。そこでは多様な「声」がエクリチュール化された。とりわけ今回の議論で対象とする享祿年間に遡及する縁起の言説と、近世享保期に再生産された縁起本文との対比が課題となる。すなわち社殿勧進のための比丘尼のパロールが公式見解として表明された「神倉記並妙心寺由来言上」（熊野比丘尼妙順作）では、中世日本紀的神道説の記載に満ちている。「国常立の尊」以来「鵜かやふき合せすの尊」に至る十二代の神々が熊野に「垂たもふ」パンセオンと、神倉が「神ふりまします其初の地」とする熊野根本権現として主張されている。享祿四年の年記を持つこのテキストは、神倉が本願として社殿勧進に積極的に乗り出した時期と一致し、この年に焼失した那智山の再建勧進活動と密接に関わる。（和歌山県博所蔵「熊野那智権現再興勧進帳」）これは妙心寺旧蔵の「熊野那智山参詣曼陀羅」の存在や、境内に所在した曼陀羅堂での絵解によって根拠づけられる。これが享保十年の「神倉記文・妙心寺勧進状・由緒記控」所収の「神倉記文」では発話内容がそのまま漢語化されており、発話内容も読書行為としての縁起に転換している。発話作用のエクリチュール化は内容面でも大きな変容を見せる。「本願之開祖」と

しての「裸形上人」に起源する部分が欠落し、また享祿縁起に見えない「天照大神」への記述が加上されるなどの変容は、近世新宮本願の社内機構内部での改変を反映したものとなっている。

平田篤胤における読書と創意

——『古史伝』にとつての『古事記伝』——

遠藤 潤

平田篤胤の主著の一つに『古史伝』という大著がある。これは『古史』の注釈という形式の書籍である。今回の発表では、篤胤および『古史伝』の思想的、宗教史的な意義をとらえるにはいかなる方法でこの書籍を読解すべきか考察する。

『古史伝』が篤胤の著書において最も重要な位置を占めることの認識は気吹舎でおおよそ共有されており、篤胤の後継者である平田鏡胤も『大聖御一代略記』において「最第一の書」と表現している。近代以降の篤胤研究においてもこの評価は継承されているが、三木正太郎や小林健三ら少数の研究者によるものを除けば、この書を包括的に検討しようとする業績は意外に少ない。これはこのテキストと『古事記伝』の関係に深く関わっている。

周知のように、『古史伝』の成立にとつて『古事記伝』は必要不可欠な書籍だった。『古史伝』には『古事記伝』からの引

用が多く含まれているとともに、その形式、特にほかのテキストとの関係、あるいはテキストの構成において類似性がみられる。「古史伝」は、「古事記伝」が「古事記」を注釈したように、「古史」を注釈する形式を採っている。ただし、「古事記」が所与のテキストであるのに対して、「古史」は篤胤が編成したものだという相違点がある。第一点には引用における本質的な違いがある。「古事記伝」では、諸典拠からの引用とそれに対する検討によって「古事記」本文の解釈が進められていくが、「古史伝」は他の注釈の二次的引用、特に「古事記伝」のそれに強く偏っているという特徴を持つ。この点において、「古史伝」を単に独立の注釈書と把握する理解は不十分と思われる。

他方で「古史伝」を祖述的性情の強い著書ととらえるのも早計にすぎるだろう。この書を正確に理解するためには、第一段階の作業として、論述の各部分を網羅的に「古事記伝」と比較して「古史伝」の独自性と非独自性を特定しておく必要がある。篤胤による諸書の読解から著述までのプロセスを想起するならば、「古史伝」と「古事記伝」の精確な比較のために彼が実際に見た「古事記伝」の版の特定や「古史伝」の稿本の各段階の考察などが必要であることはすぐに理解されるが、現在の史料調査の状況はまだそれが可能な段階にない。このような限界を認識しながら、ここでは暫定的に「本居宣長全集」(筑摩書房)所収の「古事記伝」と「新修平田篤胤全集」所収の「古史伝」の比較を進める。

この作業において重要な方法的問題は、著述における「読

書」という契機である。具体的にいうなら、著者における、いわば「読者性」と「著者性」の問題である。ものを書くという行為のなかには、実はなかなば不可避免的に「読書」という契機が含まれており、引用をも思想的営為として把握していくためには、この契機を意識的にとらえる必要がある。独自の著述だけではなく、こうした部分にも創意の端緒を見ようというのである。

実際に比較するといくつかの特徴が明らかにになる。内容についていえば、すでに先行研究の指摘もあるが、「古事記伝」と「古史伝」の間の相違には、神々による世界生成に関するものが多く含まれる。篤胤は、天や高天原の解釈について宣長説を批判し、ムスビについて「古事記伝」をこえて分析的に理解したりする。このほか世界像に関わる諸点について「古史伝」には「古事記伝」にない記述が多く見られる。また、ものごとの起源に関して「古事記伝」にはない論説が存在する。いくつかの神社やさまざまな神についてその起源が語られるばかりでなく、篤胤が眼前に見た諸物についてもその起源が「古史」から説明されている。篤胤は「古史」を現在の世界の起源を網羅的に説明する神話として整えようとした。その根底には、テキストに対する信仰と「実」なるものとのとらえ方における篤胤と宣長の姿勢の違いが存在している。

了譽聖罔の神祇観

—『麗氣記拾遺鈔』を中心に—

鈴木英之

浄土宗第七祖・了譽聖罔（一三四一—一四二〇）は、浄土宗のみならず幅広い学問を修めたことで知られ、神道に関する著作も残している。中でも『麗氣記拾遺鈔』（以下『拾遺鈔』）は、両部神道書である『麗氣記』全十八巻内の巻第十四「仏法神道麗氣記」に註釈を施したもので、浄土教学を用いた神道説が見られるなど、代表作といえるものである。「仏法神道麗氣記」は、法相・三論・天台・真言の四宗派それぞれの教理に基づき神の説明を行った巻だが、浄土宗が含まれていなかったため、聖罔は『拾遺鈔』で、華嚴・禪・浄土の三宗の神道について触れ、更に以上の七宗全てについて「釈問」を行う。ここには聖罔独自の諸宗派の神の位置づけを見ることができ、

まず浄土以外の諸宗派の神道は、「仏法神道麗氣記」の「顯己心神祇」との記述を受け、「一切衆生一心以為神体也」と、衆生の一心を神体とすることを念頭に置いて述べられていく。「唯識中道神体」（法相宗）「八不中道神体」（三論宗）「無相一心神体」（華嚴宗）のように、心に関係する各宗派の主要な教理を神体と捉え、究極的には一心のもとに万物を集約し、神仏同体を説く。一方、浄土宗の神道は、「二藏二經二頓判」という聖罔独自の教判説を用いてその最勝が説かれ、「諸法統

惣之神体、万徳所歸之正殿」とされる。これは法然「選択本願念仏集」「名号者是万徳之所歸也。」などの記述を意識したもので、万物を包摂する阿弥陀仏の名号と、その功徳を神体として捉えていると考えられる。

『拾遺鈔』後半部では、「大元尊神」という唯心論的・普遍的原理としての性格を持つ神を軸に、以上の議論が総括され、諸宗派と浄土宗との比較が行われていく。聖罔は、浄土以外の六宗を「心地修行宗」とする。これは聖罔の浄土関係著作に類出し、彼の「二藏義見聞」巻第六・「教相十八通」第二重によれば、「悟解門」、つまり自力で教義を理解し、心で悟ることを目指すもので、衆生の分には合わない教門とされる。『拾遺鈔』では、「皆会心地而明大元尊神矣。」と、心に悟ることで大元尊神を明らかにする宗派とされる。大元尊神の名は、実際には上記六宗の内の一部にしか見ることができないが、衆生の一心を神体とする特徴から、諸宗の神体を各々大元尊神と位置づけていたと考えられる（なお、『仏法神道麗氣記』には大元尊神の名は見えず、聖罔が意図的に導入したと思われる）。

これに対して、浄土宗は「躡跳心地剝盡悟解」仏意一乘弘願教故、実我妄執繫念マ、無生解脫本分カナフ。」と、心地や悟解ではない仏意の一乗教であるが故に、煩惱を持したまま無性解脫でき、これが「仏願他方之神力」とされる。他方の故に衆生の分に適したものとなり、ここに諸宗派に対する浄土宗の優位性がある（剝盡悟解」などの説は「二藏義見聞」等に見える）。そして「般舟經」と「無量壽經」の文句に基づき、阿弥陀が「諸仏本師」であり、諸仏の及ばない存在であること

が述べられ、阿弥陀が、実は「大元宗祖神」であることが明かされる。万徳所帰の念仏に諸仏・諸神をも含む全てが包摂されるという理解から、諸仏の本師、転じて諸神の祖である大元宗祖神として阿弥陀を位置づけたのである。一心を神体Ⅱ大元尊神としていた諸宗派とは別の論理により、阿弥陀仏の最尊、浄土宗の神道の最勝が説かれているのである。そして最後には、「諸願、欣求浄土行人等、雖唱念、弥陀、莫、廢、神冥。又乞、再拜諸神社司等、雖、婦、依、靈、神、專、念、弥、陀。若爾者仏法神道不離不即、神道仏法不即不離、二求両願自然満足。」と、完全な神仏同体が主張される。以上のように、浄土教学に基づき、自らの著書を用いて諸宗派の神々を解釈し、浄土宗の神道の最勝を説いた聖岡の思想は、神に対して消極的な関わりしか持たなかった浄土系諸派の中では、非常に特異な位置を占めていると考えられるのである。

明治国学と近代「神道学」との関係

藤 田 大 誠

磯前順一氏は、田中義能の神道研究を通して近代「神道学」の成立を論じ、大正九年の東京帝国大学文学部神道講座の新設を経て、十五年に東大神道研究室に本部を置いて発足した「神道学会」において、神道の体系的な学問を標榜する「神道学」という名称が提唱されたと述べられた。そして、「意外なこと

に、神道学は近世の国学に直接的な起源をもつものではなかった。明治初年の神道国教化政策の失敗とともに国学者たちが没落したあと、その空白を埋めるべく登場した近代的な官学アイデアオロギー、ドイツ哲学の影響をうけた国民道徳論を背景として誕生したのである」との問題提起をしている。また「神道学および神道学会は、このように哲学・国史学・国文学・宗教学等で個別におこなわれていた神道研究を統一すべく提唱・設立されたのである。しかし、そのためには神道そのものに、研究にたる独自の価値を付与しなければならぬ。その接着剤の役割を果たしたのが、神道を国民精神そのものとする田中らの神道研究である。」ともいう。

また、松本久史氏は、「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）」があることを述べ、当時における芳賀矢一の「日本文献学」や田中義能の「神道哲学」、村岡典嗣の「日本思想史」などの観点による国学研究に留意しつつ、「国学がさまざまな学問分野の中に『溶け込んでいった』なかで、近代的学術としての神道学が立ち上がってくる」（『発表レジュメ』）と指摘している。

磯前氏のいう近代「神道学」の成立には、各学問分野における神道研究の「統一」志向が不可欠であったが、そのことは、前提として、各学問分野に「分解」された国学という総合的学問の存在が無ければ不可能ではなかったのではないかと。「神道学」がたとえ近世国学に起源を持たないといわれようと、国学的な「総合性」の「揺り戻し」が無ければ、「神道学」は決して成立することは無かつたのではないかと。そもそもなぜ各学

問分野で個別に「神道研究」がおこなわれるようになっていたのかについても、一度再検討してみる必要もあるのではないだろうか。この点からいえば、今までの議論には、芳賀矢一以前の明治期における国学と田中らの近代「神道学」との関係が不明瞭であった。即ち「総合性」が明確に「分解」される以前の「明治国学」の展開、いわば「国学解体前史」については殆ど言及されておらず、捨象されてきたといわなければならない。明治期「考証派」国学の中核であった横山由清・小中村清矩・木村正辞の三者は、幕末以来の共同歩調とともに、やはり国学の内容についても基本的には同じ認識であったといえる。ただ、大まかに整理すると、小中村清矩「或問稿」や横山「月舎學則」、木村「學則」の段階では、「事実の学」（歴史・法制）と「言語の学」（文章・歌詠）に加え、「国体」の基本を理解するために不可欠なものとして「神典学」（「上代の事の学ひ」）の存在が明確にされていたが、同時に事実言語の学を学んだ上で「神典学」に進むべきとの慎重さも有し、頑固な存在の宗教的な「神道」を警戒していた。だが一方で、小中村清矩から義象に繋がる傾向、即ち「學規私言」から清矩の書いた諸論、義象の「国学改良論」の流れからは、「国体」理解のための根本学問「神典学」は全く解消したのではないが、「事実」「言語」の二つに「溶け込ませる」とともに、より「宗教性」を薄めたといえる。維新以後、もともと総合文化学とでもいうべき広い学問領域を持っていた国学も、「近代的学問」としてしか構想せざるを得なくなつたため、国家の高等教育機関と密接に関わることになる彼らがあくまで「国学」を捧持していくには、

「信心を、學術に混ぜぬ」という姿勢、「非宗教」への志向が必要不可欠となつてきたことが窺える。

中江藤樹の太虚観

鈴木保實

はじめに

藤樹（一六〇八一—一六四八）は随所で「太虚」の語を用いている。「翁問答」の「太虚」について、加藤盛一・高橋俊乘両氏はともに「宇宙萬物の根柢にある本体をいふ。」と注している。一体藤樹は「太虚」の語にどの様な解釈を見出したのか、「翁問答」以前（三十三歳頃まで）、「翁問答」期（三十三・四歳）、それ以降死までに分けて見てみたい。

一 『翁問答』以前（三十三歳頃まで）

『原人』、『論語郷党啓蒙翼伝』、『大乙神経序』、『靈符疑解』を資料とする。『原人』（三十一歳作）では太虚の語は一例のみ。太虚は皇上帝の国家であると解する。『論語郷党啓蒙翼伝』（三十二歳秋から三十三歳春頃）では六例ある。「太虚元神」、「大虚の氣象の變」（二二回）等と使用されている。『大乙神経序』（三十三歳夏）では三例ある。庶民が天を祭る為に皇上帝では満足し得なかつた藤樹が、大乙神をその対象としてたてるに至る。その信仰の理論的根柢になるものをこの「序」と「靈符疑解」に示した。「其の體太虚に充ちて声無く臭い無く、其

の妙用太虚に流行して至神至靈、…」等とある。『靈符疑解』(三十三歳夏)は九則あるが、その二則目に五例ある。藤樹は靈像の全体を大虚に象り、大虚のなかに左右に神鬼を従える円で示される皇上帝をイメージした。いずれも大虚はこの宇宙以前の根源的なるもので、永遠なるものと理解したのである。

二 『翁問答』期(三十三歳秋から三十四歳夏頃)

『翁問答』を資料とする。『翁問答』は大洲の弟子の求めに応じて作られた。太虚は十七例ある。「此寶をすてては太虚の神化もおこなわれず」、「太虚、三才、宇宙、…此たからにて包括する」、「元来孝は大虚をもつて全體として…」、太虚を孝の体段となして、…」等、ここで太虚を永遠なる生命とし、孝と太虚とを結びつけ、又、「本来わが身は太虚神明の、分身變化なるゆえ」、「太虚の皇上帝は人倫の太祖にてまします。」等として、人を永遠なる生命である太虚の分身変化されたもの、生命を分与されたものとしたのである。

三 それ以降死まで(〜四十一歳)

『孝経講釈問書』、『孝経啓蒙』、『経解』、『雑著』、『中庸解』、『中庸統解』、『大學蒙註』、『大學解』を資料とする。『孝経講釈問書』では五例あり、「此身体髪膚ハ…太虚ノ造化」、「孝徳ハ…太虚ニ充塞」等、孝と太虚が結びつく。『孝経啓蒙』(岡田氏本)では十例有り、ここでも「身の本は…大虚也」、「孝徳の全體は大虚に充塞す」、「所生は…父母先祖天地太虚是也」等とある。『経解』では九例あり、「明德の全體太虚に充塞す」、「明德ハ大虚」、「大虚寥廓は吾人の本體也」、「大虚三才総て一貫す。」等とあって、大虚を明德と同体とし、又、ここで獨

や良知とも関係付けられるようになる。『雑著』では九例あり、「孝は大虚の神明」、「大虚天地人物は一貫にして分殊のみ」、「大虚者天地未生の本體、混沌の全體也」、「孝は混沌の中に在り、大虚本體の神靈」等。『中庸解』には三例、「天ハ皇上帝ハ大虚ノ主宰」、「獨ハ大虚」、「中ハ大虚ノ太極」等。『中庸統解』には十四例あり、「知ハ大虚」、「至徳ハ大虚」、「道ハ大虚ニ充塞ス」等。『大學蒙註』二例、『大學解』一例ともに明德と大虚寥廓を結びつけている。以上、『翁問答』で確立された思いに幾ばくかの細部調整はあるが、根幹においては大きな変化はない。

おわりに

藤樹は張載の太虚論等にも学んではいようが、孝を永遠なる生命とし、太虚と孝とを結びつけ、人は永遠なる生命を分与されたものとした所に藤樹の体認の眼目があろう。

肉食妻帯論統考

中村 生雄

日本の仏教に特有の問題として「肉食妻帯」をテーマ化する場合、その問題設定の方向性はおおよそ二種類にかざられてきた。ひとつは、これを親鸞と真宗教団に固有の問題として、そこに親鸞じしんの仏教者としての信仰の深まりを見出し、あるいはそうした開祖のユニークな信仰を継承し独自の門徒集団を

形成してきた真宗教団の特異性として論ずる視角である。そしてもう一つは、明治新政府による「肉食妻帯勝手」の布告を受けて、日本の仏教教団全体が結果的に出家者たることの根本原則を放棄し、海外では例を見ない僧侶の肉食妻帯を一般化させてきたこと、そしてそういった事態を日本仏教の近代化もしくは世俗化のあらわれとして扱う視角である。しかし、この問題をそのような親鸞／真宗モデルにしたがって論ずる場合も、近代化／世俗化モデルで論ずる場合も、論点はすべて出そろい、新たな展開は見られないのが現状である。この問題をめぐる以上のような閉塞状況を打開するために、いま何が可能だろうか。とりあえずそのための方法として、二つのことを試みる必要があるだろう。一つは、上記二つのステレオタイプ化した解釈とは異なる、あるいはそうした解釈が一般化する以前の論点を再発見していくこと、もう一つは、この「肉食妻帯」の最大のトピックである明治五年の太政官布告が意味していることから、古代から現代にいたる日本仏教史の全体的構図のなかに再配置してみることである。

前者の例としてとくに注目すべき論点は、大正一五年に「肉食妻帯宗の研究」という先駆的な論考をあらわし、独自の社会的関心のもとでこの問題を扱う視角を提示した喜田貞吉（一八七一一一九三九）の仕事を見直すことである。その場合、喜田がこの問題を常識的に日本仏教における真宗教団の特異性への関心からスタートさせながらも、その要因を親鸞個人の宗教体験に還元するのではなく、それ以前の律令期における僧侶の社会的身分の問題にまで遡及して論じたことである。喜田のそ

うした試みに類するものとしては、柳田国男がすでに毛坊主と呼ばれる有髪の在俗念仏者の存在に注目し、その源流を古代の巫女にもとめていたが、喜田はそれを社会史の問題として究明したのである。また喜田の関心の特徴は、それを過去の特定の歴史事実の解明に終わらせるのではなく、現実社会における寺院僧侶の怠惰や安逸を手厳しく批判し、そうした人びとの還俗を積極的におすすめすることで、宗教にたいする冷静でリアルな見識を提示したことである。

後者の実例として考えられるのは、「肉食妻帯勝手」の太政官布告を、神仏分離や神道国教化を意図する明治新政府の仏教界への権力的な介入、あるいは国民教化と大教宣布運動の一環としてとらえるだけでなく、よりひろく、同時期に打ち出された女人結界の廃止や僧尼の神社参詣解禁の法令など一連の「規制緩和」策のなかで再検証することであり、また一方でそれが、僧侶にたいする俗姓の義務づけ、平民籍への編入などと抱き合わせになつて、納税・徴兵の義務を負う「国民」の一部に僧侶が否応なく組み込まれていく動きのあらわれでもあった点に留意することである。そこからは、万物平等をかかげる仏教の普遍的理念と四民平等を推進する新政府の政治目標のあいだの皮肉な関係も見えてくる。

そしてそうした現象は決して明治期に限定された問題ではなく、仏教初伝期から現在にいたるまで、仏教と国家権力の関係の古くて新しい問題として一貫していることを終始念頭に置いておく必要がある。言い換えるとそれは、日本仏教にとつて、「肉食妻帯勝手」の太政官布告によって変わったものが何であ

り、変わらなかつたものが何であつたかを通時代的な視野のなかできめこまかく検証し、国家論・権力論の側から日本仏教史を構想しなおしていくことにもつながっていくはずのものである。

山上憶良とヨブ

芦名裕子

山上憶良（六六〇？―七三三）は万葉歌人の中でもっとも宗教的な人間である。『万葉集』に宗教的な歌は少なくないが、歌のみでは、仏教信仰があるか否かなど、確定できない。山上憶良のみが、歌に思想を詠み込んでいるので、当時の宗教状況を知るのに種々の手がかりを与えてくれるのだが、容易に断定できないさまざまな研究上の問題を含んでいる。まず、山上憶良は、宗教によって救われたという感動的な歌を残していない。むしろ彼は「救われない」という歌を残している。

しかし、旧約聖書のヨブと比較すると山上憶良の宗教性が明確に見えて来るのである。

そこで、山上憶良とヨブを比較して、宗教とは何かを問いたい。本報告は、両者の宗教への嘆き、神を信仰しない人々が幸福になる不条理、死生観から考察する。

山上憶良の歌は宗教への嘆きが多い。山上憶良七四歳の作、「沈痾自哀文」（巻五）では、病気になる、仏教も諸神も信仰

して、懺悔もしている。病気の理由は過去の罪なのか現在の罪なのかと苦悩する。

一方、ヨブは無垢な正しい人で、信仰深く、富豪であつた。サタンは彼を試すためにひどい皮膚病にした。このために、彼はすべてを失う。最後に、ヨブは神の言葉を聞いて、悔い改め、ヨブの病気は治り、知人や家族も戻り、財産は二倍に増え、さらに一四〇年も生きる。山上憶良は全快することもなく、亡くなってしまう。

従来、山上憶良の「宗教への嘆き」は評価されていない。しかし、彼の嘆きはヨブの嘆きと共通する。山上憶良は宗教とは何かを深く問い、信仰告白をする。そして懺悔もする。宗教への嘆きは深い宗教心からもたらされる。ヨブ記は、嘆きから改心、そして神からもたらされた幸福な結末を迎えるが、山上憶良の場合は、死を予見した自悼文を書くことで、心に平安がもたらされたのではなからうか。「宗教への嘆き」はたとえ嘆きのままで終わっても、重要な意味を持つ。

次に、山上憶良もヨブも、信仰心など無いのに幸せな人々を疑問に思う。とくに重い病は神への不信をもたらす。両者は信仰深く、善行を積みながら重病で不幸なのである。いずれも信仰のない者の方が幸福な生活を送る不条理を嘆く点で共通する。山上憶良が、神義論に共通する深い問いを持ち、考察したことは、注目すべき点である。

ところで、山上憶良とヨブの、絶対的に異なる点は死生観である。山上憶良は七四歳になつても、健康でもっと長生きしたいと願う。しかし、ヨブは神に試練を与えられて不幸になつて

から、死を望み、産まれたことさえ呪う。

山上憶良は多神教であるため、ヨブのように確固たる宗教的態度を一見、不明確にしているが、彼の宗教に対する真摯な態度は明白である。彼の問いは、「宗教とは何か」という問いである。

彼の歌に表現される仏教的表現なども、単に願文を引用したにすぎないというのが、定説化しているが、山上憶良は非常に宗教的人間であり、世界中が認めるヨブと同等なものではないかと思われる。彼の宗教に対する真摯な問い、嘆き、神義論とも共通する宗教論はもつと再評価されるべきであり、彼の歌に込められた深い宗教性は、彼の歌の文学性をさらに高めるであらう。

佐藤在寛のキリスト教観

——新井奥邃の系譜——

播本秀史

佐藤在寛（一八七六一一九五六）は新井奥邃（一八四六一一九二二）の弟子である。徳島県尋常師範学校卒業後、小学校訓導を経て哲学館（現東洋大学）に学び、雑誌『実験教授指針』を主宰、私立「篤漢女学校」を仲間と創設、十年間の教育活動の後、函館に渡道。畢生の事業となる函館盲啞院長となる。その側ら地元の青年を相手に「木曜会」等の研究集会を開く。

いわば、「地の塩」として生きた人である。

その働きを支えたのはキリスト教信仰であった。在寛の信仰は奥邃のキリスト教観の衣鉢を継ぐものだった。ただ、奥邃との決定的差異もある。そのことも含め、本発表では在寛のキリスト教観を明らかにしたい。

在寛のキリスト教観に特徴的なものは、(1)奥邃にならって人間の本性を善と捉えるところである。人間を七層に分けて、その最深部に「人種子」があるとする。「人種子は善」（奥邃）であり「この人種子体こそは生命の本源である、直に宇宙の神に通ず、寧ろ人体に宿せる神である」（在寛）とする。それゆえ「我も釈迦孔子基督と似たるどころあり（中略）我の本質と彼等の本質と何等かはる所がないのである」となる。

(2) そういう訳だからそれにふさわしい生き方が求められる。克己、修養を旨とする生である。それがイエスを倣う者としての生である。「欲・怒・憎」を克服する「イエスの道」となる。

(3) これまで見た(1)と(2)に共通する基底は、内在的神観にある、と考える。そこには神との断絶がない、神人合一の意味での神秘主義的傾向がみられる。またイエスにもなりうる者としてふさわしい「怒怒を殲滅」させる克己修養を行うのである。

(4) 奥邃は死後発見された「奉禱」と題する文書のなかで、徹底した己の罪悪感を告白している。そこには克己修養的生など到底考えられない、どうしようもない罪人としての人間がいる。在寛にはその傾向が弱い。ただ、「己れを以て主とするの

念を擲ち、神の足下にひれ伏しぬ」という記述もある。それは在寛の残した文章のなかで極めて特異な箇所であるが、自己肯定的生との振幅のなかで在寛のキリスト教観はあろう。

(5) 奥邃の到達した最深のキリスト教観は万人救済にあったが、在寛にはそれを中心においた言及はない。

(6) 両者に共通するのは「有神無我」としての「基督の志願奴隸」たる「一粒の麦」の生涯であった。

(7) 在寛の到達したキリスト教は「心の貧しき者は福也」というものだった。新約聖書、四福音書、マタイ伝、山上の垂訓、「心の貧しき者は福也」に収斂される。

(8) (7)に関連して旧約聖書が無視されている。また、それゆえ(1)にも関連して罪悪感が希薄である。

(9) 仮説の段階だが、儒教なかんずく陽明学的特徴と類似する。「良知良能」の内在。性善的人間理解。克己・修養の強調。

奥邃に出会ってから(一九〇三年)の在寛の生は「一粒の麦」としてのそれだった。

近代日本における

無教会キリスト者の天皇観について

村松 晋

近年、恵泉女学園創始者の河井道をはじめ、マッカーサー側

近・フェラーズ准将と近い日本人クリスチャンの思惑が、象徴天皇制の形成に大きく関与していたことが明らかにされるなか、内村鑑三につらなるいわゆる「無教会キリスト者」の天皇観に対しても、徐々に関心が向けられつつある。従来、彼らの思想的営為をめぐることは、とかくその国家批判の言動に、学問的な注目が寄せられてきたが、天皇・皇室への敬愛と、「万世一系」の君主を戴く祖国日本への民族的自負は、内村鑑三ならびに、彼につらなる南原繁、三谷隆正、矢内原忠雄といった人々に共通して見られる精神だけに、考察は不可欠である。

その際、近代日本の無教会キリスト者が、終生、天皇を敬愛したという事実をもって、あたかも彼らが、「天皇制」という語に集約されるところの、抑圧的かつ排外的な価値体系と社会構造をも黙認したかのようにみならず論考も散見される。しかし彼らは、典型的には南原のナチス批判や矢内原の植民地政策論が示唆するように、国家による価値の独占、植民地における同化政策、そして、かかる作為と抑圧の体系を隠微する宗教的な心情体系など、およそ戦後の社会科学者が、「天皇制」なる概念にて指し示してきた諸要素を、最も根源的に批判してきた思想家でもあった。その意味で、近代日本の無教会キリスト者における、天皇・皇室への敬愛の念をもとに、彼らを「天皇制擁護論者」などとする論難は、的外れである。

そもそも、明治国家の歩みとともに自己形成した思想家において、天皇を中心となす「君民一体」の民族共同体を理想視するまなざしは、無教会キリスト者のみならず、たとえば美濃部達吉・吉野作造・西田幾多郎らの言説にもうかがえるように、

世代的に共通する思想的基盤となっていた。彼らは各々、みずから信ずる倫理・道徳を、天皇に仮託するなかで、かかる理想を体現する存在としての、あるべき天皇像を思い描いていた。そこでの天皇は、国民の至福を願い、私欲を去って民と向き合う慈愛深き存在と念じられており、「天皇制」とは対極の世界を創出する、英邁な君主として位置づけられていた。

それは農本主義を唱えた思想家をはじめ、古くは山路愛山の「反上抗官」説、あるいは徳富蘆花の「謀叛論」に遡及しうる天皇観に基づくもので、この点、近代日本の無教会キリスト者が、「陛下」という呼びかけに託した意味世界も、基本的には同様の思想性に彩られたものだった。ただ彼らにおいて著しいことは、天皇に倫理・道徳を仮託して語るのみならず、ほかならぬ天皇自身が、その託された倫理・道徳に、全身全霊で応えることを、求めてやまない点にこそあった。それは戦後間もなく、退位論に説き及んだ南原の言説や、終戦の詔勅に悔い改めの言葉がないことを質し続けた矢内原に加え、既に戦前、三谷隆正らと論陣を張った経済学者・江原萬里が、後鳥羽上皇を流刑に定めた「承久の乱」を、権力に対する道徳の優越性という視点から、最大限に評価し、国際連盟脱退に騒然たる状況に向け、日本を「日本」たらしむ理念を訴えかけた志にも明瞭に表れていた。

今や、南原や矢内原の言動には、そのアジア認識や民族意識を問題視する立場から、種々の疑問が投げかけられつつある。そのような状況下、近代日本における無教会キリスト者の天皇観を内在的に読み解く営みは、「反時代」的な作業と映ずるか

もしれない。しかし彼らが「天皇」、「祖国」、「日本」といった言葉に託した意味世界を詳らかにすることは、国家の理想を主体的に問い続けた精神の軌跡を発掘する試みとして、今なお有意義であるのみならず、「創られた伝統」解体の企てと、「日本文化」の無批判な賞揚がせめぎあう現在の思想界において、その混迷を拓きうる、確かな視座を呈するものになるはずである。

神代文字と『六合雑誌』

金 文 吉

所謂、日本神代文字はハングルを模倣して作った文字であり、ハングルを知っている人間ならば解読できるものである。では、誰が、いつこの文字を変造して偽作したのであるうか。それは日本国学の巨星である平田篤胤である。

日本国学が成立し、発展したのは江戸幕府末期に西欧文化が押し寄せた時期であり、それは西欧文化を排撃し純粋な日本固有文化を崇めるためであった。

わが国（韓国）文化において西洋の学問が流入してきた時期に東学がおこったように、日本国学は西欧文化に不満をもち在来の思想を尊重する中から生まれた学問である。したがって政治的な面では王朝国家を擁護し、学問的な面では古典学を重視した。また、日本人の精神の基礎をなした神道、神道思想の教

理もこの時期の国学者たちによって形成された。

神代文字は今日にも神社に付属しており、神代からあつた日本固有文字であるという、明治時代にキリスト教指導者の中では、平岩愷保は、『六合雜誌』第五〇号（明治一八年、一月）に「日本文字ノ論」という題目で寄稿したが、神代文字に濁音「ㄱ」、「」まで打って使用しており、ローマ字の「Z」と「I」を表記するのにカタカナには適当な文字がないが、神代文字では正確な表記ができる。また、日本の文字は文法的な面をはじめ、すべての面であまりにも難しいので、日本人だけでなく外国人も日本語を学ぶのに困難な点が多く、国の文化を発展させるためには何よりも言語がやさしくなければならぬと指摘し、また、日本の漢字の中にはもともと仏教の経典から取られたものがあるため、思想的な流れについても気に入らないと思つたのである。また、ひらがなとカタカナは漢字からできたため、同じ文字であつてもさまざまな形で表記され、非常に読みにくいと指摘した。さらに、漢字を使った単語にもさまざまな発音が存在した。一例をあげると、「提燈」という単語は、人によって「テヨウチン」「テヨフチン」「チオチン」など、さまざまな形で表わしており、どれが正確な表記なのか分かりにくく、発音も正確でないと指摘し、すべての言語文化は正確に統一された言語によって形成されるべきであると主張して、「提燈」を発音表記には「 $\text{P} + \text{I} + \text{P} + \text{I}$ 」（平田篤胤の神代文字）という神代文字がもつともふさわしいと述べた。日本語は「アルファベット」のように組み合わせで発音されないため、正確な発音を形成しにくく、「神」を「カミ」というよ

うに二文字で発音するから正確な発音が出てこない。すなわち、平岩の教えは神代文字の表記がローマ字で表記する正確な発音になる。たとえば「 $\text{I} + \text{P} + \text{I} + \text{I}$ 」、「つまり」 $\text{I} + \text{I} + \text{I} + \text{I}$ 、 $\text{I} + \text{I} + \text{I} + \text{I}$ にすればローマ字のように $\text{K} + \text{A} = \text{KA}$ 、 $\text{M} + \text{I} = \text{MI}$ となり、正確な発音になると説いた。

平田篤胤の神代文字は、今日では三国（日本・韓国・北朝鮮）において激しく論争が行なわれている。日本は国語国文学者の間に神代文字の存在を否定する立場で断念しているが、一方、神道家の内には神代文字は神字（かんなもじ）として古代から存在したと肯定している。韓国は、もちろん国語国文学者達の中には神代文字はハングルを見て偽作したといつて否定をしている。一方、一九八〇年代から韓国では檀君教が復活し、檀君宗教の信者がふえているが、その中の研究者は、ハングルは檀君の「加臨多」文字からつくりだした文字であると論じている。また、北朝鮮には一九八〇年代檀君を聖役化するため、檀君の墓を大きく造成しながら「加臨多」文字は檀君が造り、一五世紀朝鮮王朝世宗大王は「加臨多」文字を見て「訓民正音」を造つたといわれている。

フランス公立小学校における

道徳教育の宗教学的的研究 1870-1914

手 戸 聖 伸

フランスの公立小学校では一八八一年、八二年のフェリー法を受け、道徳教育が宗教、とりわけカトリックによるものからライックなものへと転換が図られる。本発表では、ライックな道徳の内実とその宗教性を、とりわけ「人間」の概念に焦点を当てて検討する。

キリスト教道徳が神の全能を称え、神を前にした人間の無力を強調しているところからすると、ライックな道徳は人間の自立と尊厳を謳い出している。しかし、キリスト教道徳においても人間中心主義は何うことができるため、この問題は微妙で連続性と断絶性に注目しながらとらえる必要がある。しかしながら、ライックな道徳においては、もはや神の前において道徳的行為を履行するのではなく、人間の尊厳にかけて道徳的であることが要請されるというのが基本である。なぜ道徳を守らなければいけないかについて道徳の教科書が回答しているパターンについては三つに分類することができるだろう。第一に神によるというもの。数は少なくなっていくが、依然として存在している。第二に理神論的なもの。神の概念は無限や理想の感情と交じり合っていて、神は道徳の基礎にあるのではなく、道徳の達成において登場してくる。第三に定言命法的なもの。道徳は

道徳だから守らなければならず、守らなければ罰せられるという論理である。

これは、人間は理性を備えており善悪の区別がつけられるという考えに支えられているが、この考えはキリスト教道徳から断絶しながらも連続している。それに、キリスト教道徳における徳目とライックな道徳における徳目は多くが重なり合っている。例えばライックな道徳はキリスト教道徳以上に人間の自発性を重んじているが、傲慢を戒め謙遜を美德としている点で古い道徳を大きく逸脱するわけではないように見える。貧しい人や困っている人を助けるのが美德とされるのも同じである。この連続性は、ライックな道徳の宗教性を物語っているだけでなく、新旧の道徳を貫く伝統のレベルでの宗教性にも目を向けさせる。もともと、微妙な差異を読み込むことも重要で、例えば労働はカトリックの道徳においても高く評価されているが、労働の報酬をもとにした蓄財の正当化や、立身出世の焚きつけのようなことは、カトリック道徳には見られない徳目である。

また、ライックな道徳教育は市民・公民教育とも結びついていて、これはナショナルリズムの問題と切り離すことができない。子どもたちの心に訴えるようにと、フランスはしばしば感動的なイメージを帯びており、このような国民教育を市民宗教の一形態と考えることで、また別の意味でライックな道徳の宗教性を指摘することができる。

問題なのは、ライックな道徳が「普遍的」であることを志向しながら、それがナショナルに構想された普遍であるという点である。さらにそれを文化・文明の伝統の異なる地域にも伝播

することを「使命」と受け止める感受性があることで、ライツクな道徳の歴史的価値を極めてアンビヴァレントなものにしていく。この「使命感」はキリスト教の宣教にも例えることができ、この態度が西欧の歴史を通じて繰り返し立ち現れてくるものなら、表象が困難でありながら、最も根本的なところで思考の型を規定しているものという意味において、文化・文明の伝統というレベルで宗教性の問題を考えることもできる。

それからライツクな道徳は学校文化に浸透していったことから、ひとつの集団の特異な文化という側面からもその宗教性を指摘することができる。カトリック道徳と対峙していたことから逆説的に宗教的に映ったという事情もある。さらにそれとはまた別に、ライツクな道徳は高度に道徳的に生きた人間を称揚し、模範として聖人のように扱うという観点からもその宗教性を指摘することができる。

日本キリスト教研究史

—— 成果と課題 ——

待 井 扶 美 子

我が国におけるキリスト教宣教は、カトリックのイエズス会士、フランシスコ・ザビエルにより一五四九年に開始された。以来、キリシタン大名第一号となった大村純忠の受洗を筆頭に、豊臣秀吉が一五八七年に禁教政策を開始するまでの約四〇

年間で、多くの入信者が生れた。つづく江戸幕府が行った鎖国禁教政策により、キリスト教を邪教とし、信徒を迫害する風潮はより確固たるものとなっていった。江戸時代にカクレ信仰という形でキリスト教の歴史が続いてはいたものの、それが歴史の表舞台に立つことはなかった。従って、我が国におけるキリスト教宣教の再開は、一八六八年の明治新政府の樹立を待たなければならず、ここに日本キリスト教史がスタートすることになる。

さて、キリスト教史の始まりは、同時にキリスト教研究史の始まりを意味するが、日本におけるキリスト教研究は、いつ頃から、誰によつて、どのような形で始められ、展開していったのであろうか。幕末期、欧米諸国が日本に開国を求める最中、各国の宣教師たちは布教書や聖書の和訳・漢訳を行うなど、日本宣教開始に向け準備を進めていた。一方、日本国内では諸外国への関心の高まりやキリスト教に対する脅威から、蘭学者・仏教僧・儒者等を中心に西洋史学的な観点からのキリスト教紹介や破邪論的・護法的立場からのキリスト教批判が行われるようになった。従つてこの時期に、キリスト教研究の萌芽を見取ることができるのである。一八五九（安政五）年の米国聖公会・米国長老教会・米国和蘭改革派教会の宣教師六名の来日を皮切りに、欧米各国の宣教師が続々と日本に派遣され、宣教活動を開始した。彼らが英学塾や洋学校等を開校し、日本人の教化に努めた結果、そこで教育を受けた青年を中心に日本人におけるキリスト教研究が展開して行くことになる。以来、今日に至るまで、日本の社会制度との関連でキリスト教を論じた著作

が、多くのクリスチャンや教外者により生み出されてきた。にもかかわらず、先学の成果の中に、これらの著作を「日本キリスト教研究史」として總括的に捉え、全体をたどったものは、発表者の管見の及ぶ限り見出せなかった。その意味で、我が国のキリスト教史を（キリスト教研究史）の形で整理すること自体、意義あることと考える。また、発表者が取り組んできた

「日本におけるキリスト教葬儀の歴史的展開」、および「弔い」の実践に見るキリスト教の民間受容」に関する研究をこれまでの研究の流れの中に位置づける意味でも、キリスト教研究史の整理を避けて通ることはできないと考える。そこで本発表では、その取り組みの手始めとして、明治期に行われたキリスト教研究に限定して整理・紹介を行う。これは、発表者が現在取り組んでいる、幕末・維新时期から今日に至る日本におけるキリスト教研究史年表作成の一環である。

本発表では、研究史の展開を見ていくにあたり、便宜的に明治期を次の三期に区分する。

第Ⅰ期（明治維新～明治二十一年）

文明開化から欧化主義への時代

第Ⅱ期（明治二十二年～明治三十一年）

日本主義の勃興と君權至上主義徹底の時代

第Ⅲ期（明治三十一年～明治四十五年）

国家至上主義に立つ國權擴張の時代

かかる区分は、「大日本帝国憲法」「教育勅語」が發布された明治二十二年代初頭と、不平等条約が改正された三十年代初頭を、明治キリスト教史における大きな転換点とする先学の成果

に依拠するものである。発表者の場合も、この二つの社会変化が、キリスト教研究史上に論調の変化を生じさせたという認識にたち、本発表では、日本の社会制度との関連でキリスト教を論じた著作を年代別に整理し、研究史として体系的にまとめ上げるための道筋を示す。

パウロと親鸞における

回心と改名の関係について

高山貞美

パウロはいエスとほぼ同時代に生きた散在（ディアスポラ）のユダヤ人で、ファリサイ派であった。ちなみに、パウロの回心についてはいわゆる「ダマスコ体験」とよばれ、伝統的に「サウロからパウロへの回心」（即ち、「改名」との構図がある。だが近年の通説によれば、当時の散在のユダヤ人には通常二つの名があり、パウロについてもギリシア名がパウロス（ラテン名ではパウルス）、サウロ（ないしサウル）はヘブライ名ということである。つまり、彼は生まれたときから両方の名前をもち、ローマ世界での正式名がパウロであり、サウロはユダヤ人共同体の間で用いられた別称ということになる。実際、『使徒言行録』にパウロの名が登場するのは、回心後かなりたった第一回伝道旅行の途中（使一三・九）からである。よって、迫害者サウロが回心して伝道者パウロとなった、とする伝

統的な見解は真実とはいえない。

親鸞には幼名を除けば、生涯において範宴、純空、善信、親鸞という四つの名前が数えられる。『御伝鈔』によれば、親鸞は九歳の春、慈円について青蓮院で剃髪・得度し「範宴」と号したとされる。その後、叡山での堂僧生活と訣別し、吉水に入室した親鸞に師の法然が与えた法名が「純空」（道綽の純、源空の空）である。元久元年（一一〇四）の『七箇条起請』に親鸞は「僧純空」と署した。しかし建永の法難により僧籍を剥奪され、親鸞は越後へ流罪の身となる。還俗を余儀なくされた親鸞に「藤井善信」の名が与えられるが、権力によって冠せられた藤井の俗名を棄て、この時より自らを「非僧非俗」「愚禿」と称するようになる。だが「親鸞」という名はまだ現れていない。

親鸞はたとえ法然上人にだまされて地獄に堕ちても後悔しないといひ、一生彼を敬愛したことに疑いはない。だがこの事実には、親鸞が法然の教説をそのままに継承し、差異のなかったことを意味するものではない。法然は「偏依善導」といわれ、善導の教説により自らの浄土教を完成させた。法然の名著『選択集』に曇鸞からの引用はほとんどない。これに対し、親鸞にとり曇鸞の影響は多大で、それは「親鸞」（世親の親、曇鸞の鸞）の名が示している通りである。『教行信証』をはじめすべての著作と多くの書簡に「親鸞」「親鸞」「しんらん」という自署が用いられている。

「親鸞」の名乗りがいつのころから明らかではない。さまざまな体験と思索を重ね、「生と思想」を表すために自ら「選

びとった」名であることは相違ない。紙面上、詳細には論じられないが、私見では「親鸞」への改名には曇鸞思想と「三願転入」の回心体験が密接にかかわっていると考える。つまり、三願転入の「回入」を「行」の領域での変化（諸行住生→専修念仏）、「転入」を行を修する「主体」自身の質的変化と解し、親鸞における転入とは如来の「本願力」により主体たる「人間」の側が転回させられる体験であると考える。問題の転入時がいつなのか、親鸞自身が明言していない以上、その日時を特定することは困難だが、明確化されていない転入時を起点として「自信教人信」時代（具体的には伝道の実践と『教行信証』の執筆）のはじまりとみなすことも可能ではなからうか。

法然との邂逅なくして親鸞がありえなかったことはいまでもない。法然により浄土教の真実を示された親鸞が、越後での沈潜の日々と東国時代を通して、信仰的にも思想的にも「信」を深化させ、法然思想を再構築したこともまた事実である。親鸞にとり信仰・思想・伝道活動の原点は「三願転入」の回心体験にあった。つまり、信の念仏者「親鸞」を誕生させたのは「本願力」のはたらきによる「転入」の体験であり、それを思想的に根拠づけたのが曇鸞の「回向」概念だったと考えられるのである。

関東大震災時における宗教者の活動

——日中関係を軸として——

辻村志のぶ

約十五万人の死者および行方不明者を出し、多数の朝鮮人殺害事件、中国人殺害事件や亀戸、甘粕事件が起きた関東大震災を、宗教学的の観点から捉える際に重要となるのは、次の二点である。ひとつは、たとえば「天譴論」のように、宗教者たちがいかに震災を受け止め、意味づけを行なったかである。そしてもうひとつは、震災の救援に発動された国内外の宗教者たちのネットワークへの着目であり、その調査と分析である。本発表では後者のうち、日中の仏教者間で機能したそれと、その後の日中仏教の友好関係について、日朝のそれに言及しながら論ずるものである。

震災以前にもすでに、権田雷斧らの中国渡航などによつて、日中の仏教者相互の関係は深められつつあったが、震災後の一連の行動、とりわけ中国人殺害事件をめぐる双方の対応は、友好関係を決定的なものとする契機となった。震災からわずか二週間後の九月十五日、外務省の手配によつて中国人留学生らおよそ六五〇人を乗せた千歳丸が上海に向けて出航している。外務省との交渉にも参加した引率者は曹洞宗僧侶で、当時、雑誌『支那時報』を発行し、「支那通」として知られていた水野梅暁であった。乗船していた留学生の口から、震災中の

中国人殺害事件が明らかになり、港は一時騒然となった。にもかかわらず、水野は現地で非常な謝意を持つて歓迎され、中国の仏教者らによつて組織された「仏教普濟日災会」が、横死者たちの魂の慰安を願つて法会を営むという報告に接することとなった。水野は会の宣言書の写しを外務省に書き送り、やがてこの知らせは仏教連合会にもたらされ、好意的に受け入れられた。

そして十一月十一日、「仏教普濟日災会」代表は来日して法要を営み、日本人仏教者らは各地で彼らの歓迎会を催した。その際、中国人殺害事件を中国人僧侶がどのように評価するかについて、日本側ではこれを案じていたが、代表がこの事件に関して被害者の遺族を慰撫することに専心するつもりであるとかると、代表らに対する好意はさらに高まることとなる。震災の翌年、一九二四年八月三十日には、「普濟日災会」代表らは、聖公会の牧師を交えて二度目の来訪を果たし、各地で法要を執り行った。再び歓迎の席がもうけられ、代表者の中から日本に留学を希望する者があらわれると、これを機会に日華仏教の相互研究が盛んに取りざたされるようになった。そして「仏教普濟日災会」が、震災によつて最多の死者をだした惨劇の場である本所被服廠跡に吊り下げるための梵鐘を寄贈することによつて、日中仏教のこのような相互の交流が、一九二五年十月に行われた、日中仏教徒を中心とする「東亜仏教大会」に連なっているのである。震災以降から十五年戦争が始まるまでは、日中仏教のいわば蜜月期間であった。

しかし、こういった日中仏教の友好関係も、朝鮮仏教を視野

に入れて見直すことによって、新たな面が露出する。一九二〇年に発足した「朝鮮仏教大会」は、以来ほぼ休眠状態にあった。急激に活性化するのは、「内鮮融和」の実現を危ぶませる朝鮮人殺害事件であり、各地に避難した朝鮮人と日本人との間で軋轢が生じるようになった震災後からである。まず、大会懇談会が宗教局による後援をうけて行われ、後に総督府官僚、仏教連合会役員などを交えて議論が重ねられたが、そこで語られる朝鮮仏教に対する蔑視は甚だしいものであった。また殺害事件の被害者に関しても、仏教朝鮮協会、朝鮮仏教大会による以外の法要は行われず、朝鮮人僧侶が大々的に回向することも、殺害事件の調査に日本人仏教者らが戦々恐々とすることもなかった。ほぼ同時進行であり、どちらも殺害事件を起点としながら、日中仏教の関係と日朝仏教とのそれは、性質の大きく異なるものだったのである。

宗教とNGOの系譜

稲場 圭 信

本研究は、宗教団体が母体となっているNGOについて歴史的な変遷をたどり、その時代における特徴との関係性を整理し、今後の研究のための土台を構築するものである。

現在、NGOの存在意義が問われているその社会的背景は、グローバルゼーションである。その問題点は、グローバル化が

強者からなされ、大国や一握りの人が地球規模で経済的・政治的支配を拡大させていることである。このような状況下で、NGOの重要性が増している。国連広報局によれば、NGO（非政府機関）とは、「地域、国家あるいは国際レベルで組織された、非営利の市民ボランティア団体」を指す。国連は、開発、環境、人権等において顕著な活動をし、一定の資格要件を満たす国際的および国内的NGOに対して、経済社会理事会における協議的地位を与えている。こうした「国連NGO」は、経済社会理事会およびその補助機関の会議に出席し、意見書を提出したり、意見表明をしたりすることができるが、宗教団体を母体とした日本のNGOとしては、オイスカ、神道国際学会、創価学会インターナショナルの三団体がある。また、日本の宗教団体を母体とした国連広報局登録のNGOは、神道国際学会、日本山妙法寺大僧伽、オイスカ、立正佼成会、創価学会インターナショナル、戸田記念国際平和研究所の六団体である。

国連関連のNGOを含めて日本の宗教団体が母体となっているNGOが活動を開始したのは日本におけるNGOの誕生と時を同じくする。NGO第一期の一九三〇年代後半から一九五〇年代であるが、この時期は、戦争期における被災民への贖罪としてスタートした活動が多い。一九三八年には、関西のキリスト者医療従事者が中国難民救済の施療班を派遣した。第二期の一九六〇～一九七〇年代は、高度経済成長にともなって、日本社会は、公害問題、労働問題、原水爆問題など様々な社会・政治問題に直面し、様々な問題に取り組む学生運動や市民運動が形成され、世界的な視野の活動も展開された。日本クリスチャ

ンアカデミーは、第二次大戦後の反省から、戦後ドイツで起こり、日本でも一九六一年、財団法人としての認可を受け、以後、社会教育活動を推進した。財団法人オイスカは、三五教、中野與之助により一九六一年に設立され、途上国の農村開発協力、環境保全、青年育成に取り組み始めた。また、世界宗教学平和会議日本委員会も一九七一年に設立されている。第三期は一九七九年～一九八〇年代、ベトナムおよびカンボジア難民救援のNGOが多数誕生した時期であるが、シャンティ国際ボランティア会の前進、曹洞宗東南アジア難民救済会議（曹洞宗国際ボランティア会）が、カンボジア、タイ、ラオスで教育・文化支援活動を開始した。第四期は、一九八〇年代後半から始まるNGOネットワーク形成である。超宗派の仏教者によるアユス仏教国際協力ネットワーク（一九九三年）、妙智會「ありがとう基金」による「子どものための宗教者ネットワーク」（一九九八年）、庭野平和財団、アユス仏教国際協力ネットワーク、シャンティ国際ボランティアセンター、立正佼成会「一食平和基金」、「ありがとう基金」五団体を中心にした「仏教NGOネットワーク」（二〇〇三年）が発足し、宗教者によるNGOが積極的に相互協力を始めた。

こうした宗教を母体とするNGOが、他の大規模NGOを追随するのではなく、宗教理念をもとにして、新たな地平を開けるか。ジャック・アタリ（『反グローバリズム——新しいユーロピアとしての博愛』二〇〇一年）、が提唱する二一世紀のパラダイム「博愛主義」の推進力に、宗教NGOはなりえるだろうか。

平井金三の宗教思想

吉 永 進 一

平井金三（きんざ）は、明治の英学者として、あるいは姉崎正治、加藤咄堂の英語教師として僅かに宗教史に名を残している。しかし明治二〇年代までは仏教活動家として名を馳せ、一八八九年には神智学協会々長オルコットを日本に招聘して結果的に全国的な仏教復興を招き、一八九三年にはシカゴ世界宗教会議において不平等条約を弾劾して喝采を浴び、諸宗教の融合と一致を説いてリベラル派の宗教間対話運動に参加している。

その後、ユニテリアンを経て、松村介石の道会へ参加し、松村と共に心象会を興して日本における心靈研究に先鞭をつけ、晩年は禪を主体とした瞑想修養団体、三摩地会を主宰している。その宗教遍歴は、一見脈絡なく見えるが、実際は破邪顕正、キリスト教Ⅱ仏教の和合、自由討究、修養の興隆、理想宗教論、心靈主義の流行など、明治の時代思潮を如実に反映したものであった。その軌跡は制度的宗教から個人的、折衷的な思想や行法へという、明治知識人の救済観変容の一例に分類することができるように。

平井は仏教活動家であった明治二〇年代前半より晩年まで、諸宗教の融和と合一を主張し、「総合宗教論」という独自の宗教思想を唱えている。その論によれば、すべての宗教は共通の要素から構成されているが、強調される要素が異なるために

別々の宗教に見えるだけであり、実際に日本では聖徳太子、弘法大師、石田梅巖に見られるように、そのような宗教間の総合や融和は伝統にもなっている。総合主義 (Synthesis) は日本主義 (Japanism) であり、この点では日本が先行し、西欧がようやく追いついてきたとまで述べている。宗教間の最も根本的な共通性を、平井はスペンサー哲学の不可知論を借りて、不可知の實在への信念に見ている。信念は不可知の實在つまり真如 (entity) へ向かうよう規制しているが、この信念は人間に限られるものではない。彼の靈魂論によれば、靈魂とは重力、火力、電気などの物理力と同様に、一つの根本的な力の現れである。逆に言えば、分子にも意識があり、人間の意識とは大小の区別があるに過ぎない。人間の行動を律する宗教も、分子の行動を規定する自然法則も、その間には区別はない。極論すれば、世界はそのまま真如の海であり、私たちは仏教、キリスト教といった仮の称号で呼ばれる真理のただ中に在ることになる。その宗教論は、スペンサー哲学を緩用しながら、大乘仏教的存在論を再構築したものであり、批評的な比較宗教の準拠であると同時に、それ自身が一種の宗教思想を成している。

平井は、その経歴から分かるように、神智学からながしかの影響を受けたのは確かであるが、その靈魂論は、神智学などの西欧秘教一般の人間論とは異なるものであった。欧米の秘教思想においては、心と身体の厳然たる二項対立を前提とした上で、それらを結ぶ中間存在が重視される。しかし平井においては、人間の靈魂は物と隔絶した絶対的な位置を占めることはなく、むしろ、靈魂それ自身が中間存在の機能を担い、物から人

間に至る存在の階梯すべてに充滿する生氣的なものとされる。こうした、個性性を重視せず、一元論に接近しようという傾向は、平井のみならず、桑原俊郎や高橋五郎などの同時代の靈的思想家とも共通する点である。人間から無生物までを包含した汎靈論に自然科学的言説を接合した自然観は、日本の近代的靈的思想の特徴の一つであり、現象即實在論とも共通するものをそこに見ることが出来る。

昭和前期における

大日本回教協会の活動について

大澤 広嗣

昭和十三年九月発足の大日本回教協会（以下協会）は、敗戦までアジアの回教徒対策や文化工作、イスラームの調査研究で一定の役割を果たしてきた。しかし戦後以降は協会のみならず、国策と関わった昭和前期のイスラーム史自体がさほど考察されず、等閑視されてきた。そこで本稿は、協会の概略を踏まえた上で、協会調査部に在職した人物の日記を手掛かりに、協会の回教徒対策とそれを支えた調査部の知との関係性を明らかにしたい。

そもそも協会は、井上清純、林銃十郎、頭山満、小笠原長生らによる回教徒諸民族の対策機関構想から始まった。昭和十三年五月には大日本回教徒連盟（仮称）の設立構想が示され、黒

童会内に創立仮事務所が設置された。その後準備期間を経て、昭和十三年九月十九日に九段軍人会館で協会発会式を行った。発起人など約二百名が出席し「我等ハ回教問題ノ根本的調査研究ヲ行ヒ、我國民ニ回教諸國ノ実情ヲ知ラシムルト共ニ、世界ノ回教徒ニ向ツテ我國民通ノ真相ヲ伝ヘ、相互ノ通商貿易ヲ助長シ以テ彼我ノ親善關係ヲ増進シ、併セテ世界ノ平和ニ寄与スル」などの創立趣旨が宣言され、初代会長には元首相で陸軍大將・林銑十郎が就任した。その後、昭和十四年二月に匠磋胤次、内藤智秀らがいたイスラム文化協会を吸収し、協会調査部として再編した。調査部では月刊誌『回教世界』（昭和四十六）を発行するなど、調査・研究活動を行った。また東京イスラム教団との共催で昭和十四年秋には「回教圏展覧会」、その付帯事業「世界回教徒第一次大会」を開くなど対外的な宣伝活動も行った。その後、敗戦により昭和二十年十月十五日、解散した。

次に協会調査部に在職した人物の日記を手がかりに、調査部の知と回教徒対策の関わりを考えてみたい。その人物とは唯物論哲学者の古在由重である。古在は治安維持法による拘禁から出所後、昭和十九年三月に協会へ就職した。保護観察下において極めて抑制された筆致だが、行間からは協会に対する古在の視点が読み取れる。なお日記は『古在由重著作集第六巻 戦中日記』に依拠した。同日記によると、東亜経済懇談会にいた竹村和夫の紹介で、協合理事松林亮に引き合わされ就職したという。初出勤の同年三月一日付の日記では「軍事的にそして国内生活的に急迫した昨今の情勢のもとで、「大東亜共栄圏」にお

ける回教徒大衆への政策について調査立件という仕事が、そんなにアクチュアルな活動を要求する可能性は、原則的に見て、ありえないことだろう」と述べている。このような感想を懐きながらも調査部に配属された古在は、海外向け放送原稿の作成や参謀本部への具申書作成などの調査活動に従事した。また協会は在日タタール人で、東京イスラム教団長・大日本イスラム教連合会長を務めたアブデュルレシト・イブラヒムの支援を行っていた。イブラヒムの長寿祝賀会に出席した古在は同五月十九日付で「協会主催だが、結局は協会の対官庁的、対世間的宣伝手段にほかならない。手がなるな芝居だ」と述べている。そして同九月一日付では「ゆうべ九四歳の老翁イブラヒムが死んだという。この老翁こそ大日本回教協会の「うりもの」だったのに。協会は彼についていろいろな潤色や仮構をおこない、そしてこれによって自己の回転をつづけてきた。私もまたこのような「聖人」の「製造行脚」に参加した者の一人である」と記した。これは協会と調査部が、イブラヒムを利用して協会の対外的なシンボルを担わせたいえるのではなからうか。

以上のように協会調査部は、調査・研究によって回教徒対策やイブラヒムの宣伝活動を支えていたことが明らかになった。戦時下という社会的に特殊な脈絡の中にならば、また従事した研究者の姿勢にも批判があるにせよ、昭和前期に大日本回教協会調査部がイスラームの知を構築していったことは、事実として明記すべきことであろう。

吉野作造の人間観

——海老名弾正の神子観の受容と変化——

氏 家 法 雄

大正時代、民本主義思想の普及と普通選挙権運動、さらには婦人参政権運動の萌芽など、一連のデモクラシーの思想潮流がはじまった。これらの思想や運動のいずれにも目立つのがキリスト教信徒の姿である。運動の核となる「民本主義」理論を提唱した吉野作造（一八七八—一九三三）も、そうした熱心なキリスト者の一人である。近代日本の文化人とキリスト教の関係を一瞥したとき、一度はキリスト教に触れたものの、やがては「卒業」「棄教」していくケースが多い中、吉野作造はキリスト者として人生を送ったことでも知られている。吉野作造の民本主義論は、デモクラシー論としては限界を有しながらも、当時の限定的状況の中で改革を提唱し、時代を拓いていったところに歴史的意義を認めることができる。こうした吉野作造の思想や人間観を語る上で、看過することができないのが、吉野が「師」と仰いだ海老名弾正によるキリスト教思想の影響である。本発表では、吉野の人間観に着目し、海老名から何を学び発展させて至ったのか、できるだけ整理して論じたい。

海老名弾正（一八五六—一九三七）のキリスト教理解とは、神と人とを「父子有神関係」と捉え、第一に神子たる人間の人格の充実・発展と、第二にそうした神子意識の拡大による神の

国の実現を究極の目的とする。一般的に、福音主義神学では神人隔絶と人間の罪性が強調され、神の子イエス・キリストの十字架の贖罪を中心とされる。しかし海老名は、神子たる人間の人格の尊貴性と人間の側における救済可能性を強調し、その立場は同時代の植村正久らの福音主義神学と著しく異なったものであった。

吉野は帝大在学中に、海老名を知り、学ぶことによつて、海老名の自由寛容な人格とキリスト教の神を人格的に捉える自由主義的・歴史主義的神学思想を吸収した。キリスト教的人格主義を基盤とする宗教信念から、吉野の基本的な人間観・社会観が形成された。中でも吉野に最も影響を与えたのは、海老名独自のキリスト教信仰である「神子の意識の宗教」による感化である。「人はすべて神の子である。生れ乍らにして神の心を体得して居るものである」（「社会主義と基督教」という確信を吉野は抱き、「四海同胞」の精神をそこから吸収し、後の民本主義論が形成されていく。

こうした吉野の人間観は従来より「キリスト教思想による楽天的・肯定的人生観」と評されることが多いが、正確には、人間の人格・神子意識の善性を強調する海老名のキリスト教理解に基づく楽天的・肯定的人生観、「人間の改善可能性についての樂觀主義」と表現する方が適切である。人間の改善可能性に関する樂觀主義は、人はすべて「神子」とあるという海老名に吉野の信念に基づいている。

ただし両者は神子意識の拡大（「神の国の実現」）をめぐる両極端に分岐する。周知のように吉野作造は「大正デモクラシ

「の旗手」と評され、個人の尊厳性を基礎づけ民主主義的言説を主張した。一方、海老名は日露戦争を境に「国家主義者」のそれに傾いていく。神の国拡大のプロセスは、神子↓国家↓世界・人類(↓宇宙)という段階をとるが、海老名が強調するのは国家の段階である。しかし吉野は国家に限定することはなかった。

人間の霊性の尊重と人類同胞への信頼は、吉野の見解の中に、抜きがたい楽天主義を養った。その意味で、吉野にとってキリスト教とは、絶望―救済の宗教ではなく、改善の宗教であったといえる。国家主義が台頭した晩年になっても吉野は、「私は人の性能は無限に発達するものなるを信ずる」と一九三三年に書いている。吉野の思想と行動は、善性薫発の勧告という物足りないものではあるが、時代の限定的状況下では、最善の判断であり、歴史的意義を全否定することはできないであろう。

キリシタン版に見られる

キリスト教の民衆化

狭間芳樹

ハビアンが『妙貞問答』を著すにあたって参考にしたとされる『ドチリナキリシタン』では、「ごしやうのみちはキリシタンのをしへにのみきはまるなり……キリシタンにならずんばごし

やうをたすかる事あるべからず」、即ち後生の救済を得るためにはデウスの教えによる他に方法はないことが説かれている。また「ごしやう(後生)」に限らず、「くどく(功德)」、「ぜんこん(善根)」、「えこう(回向)」、「だんぎ(談義)」、「げんぜ(現世)」、「ごぜ(後世)」、「あんじんけつじょう(安心決定)」など、キリスト教のドチリナ(教理)を説明するにあたっては多くの仏教用語が用いられている。なかでも「安心決定」という言葉は、阿弥陀にたのむことにおいて、後生の救いを説いた蓮如の「御文」の形態をそのまま利用していることが既に指摘されている(真宗海外史料研究会編『キリシタンが見た真宗』)。

この他にも、『ドチリナキリシタン』には、アベマリヤへのオラシヨとして「悪人のために仲立となり給ふ御母ビルゼンサントマリヤにもオラシヨを申し上るなり……デウスの御母サントマリヤ今も我らが最期にも、我ら悪人のために頼み給へ」とあることや、「こんひさん(Confesso)」を申人わが心中にあくにんなりと思ひ、科の御赦を蒙るべきくりき(功力)なしとわきまへ、Ds(デウス)の御まへにちぎきに申上奉るところえ、ふかきうやまひ、をそれをもて、こうくはい(後悔)し、われと身のうつたへてとなりてわがとがをさんげ(懺悔)すべし」というように「悪人」という表現が見られるところにも、一向宗の布教を援用したイエズス会の姿勢が窺える。親鸞は、ただ念仏を称えるだけで誰でも極楽往生でき、悪人こそ阿弥陀仏の救済の対象であるので往生の正機であると説き、こういった教えは以後蓮如の時代に一気に民衆へと広まった。したがって、一向宗が「教異抄」をもち、教化にあたって「御文」を重用し

たことは、民衆との接触の面において決定的に重要なことであった。そしてイエズス会が伝来したキリシタン世紀の日本というのは、まさにこういつた時期と相応していたのである。

『ドチリナキリシタン』は教理文学に分類され、創造主宰のデウスという神概念とゼズ・キリシト（イエス・キリスト）の福音、そしてキリシトの贖罪によってあずかる福音を日本の民衆に理解させることをその目的とする。そして、クルス（十字架）上の死によって人類の罪を贖ったキリシトを観想する文学が「マルチリヨ（殉教）文学」である。マルチリヨ文学に属し、直接殉教の意義について説く「マルチリヨのことわり」を取めた『サントスの御作業の内抜書』は『ドチリナキリシタン』と並ぶ布教初期のキリシタン版であり、フロイスら多くのイエズス会士たちによってたびたび邦訳された。このことはイエズス会が、キリシタン版の出版初期からドチリナ教育と並行してマルチリヨ教育を行っていたことを示しているに他ならない。

『ドチリナキリシタン』や『日本のカテキズモ』などのキリシタン版において提示されたイミタテイオ・クリステイの概念、即ちキリシトの犠牲・奉獻に対する観想や霊操が求められるキリシタンたちに対して、マルチリヨ文学は「死するといふとも言葉にも身持ちにも」その信仰を表明するよう説いた。こうした信仰は、後の弾圧期みならずキリシタン世紀を生きた民衆層のキリシタンにも通底していたはずである。マルチリヨ文学がドチリナ文学同様、初期布教の段階で導入され、たびたび刊行されたこと、そしてマルチリヨを教化したキリシタン版が

「御文」の教えと類似していることを一向宗の民衆化に鑑みるならば、キリシタン世紀においてキリスト教が民衆化したと見ることが可能であると思われる。

一九世紀末日本組合派キリスト者の ハワイ「越境」伝道

吉田 亮

キリスト教伝道は一国の領土、政治体制、文化のコンテクスト内におさまりきらない。海外宣教団体や個別伝道者は複数国家や地域に蜘蛛の巣のようなネットワークを形成し、世界規模の活動を展開してきたからである。海外移民伝道は二重の意味で典型例である。伝播者だけでなく被伝播者も「越境」的性格を持つているからである。ハワイの日本人移民伝道の場合、日本人伝道者はハワイと日本間のキリスト教ネットワークと日本人移民のネットワークが交差する「越境」伝道地で、複数国家や地域にまたがる伝道活動を行うことになる。伝道者が単に他国に空間移動するだけではない、複数種類の政治や文化を体験し、複合的な伝道活動やアイデンティティ表現を行うことになるのである。このような性格を持つ海外移民伝道は一国史研究の枠を越えている。しかし、従来の研究は伝道者の活動を国境で分断し、それぞれの国史の中でのみ論じてきた。それでは伝道者の「越境」伝道活動の一端しか見えてこない。伝道者の視

点から活動の全体像を解明するためには一國史から「越境史」へのパラダイム転換が必須である。「越境史」は世界史の中で自國史を捉える視点であり、越境的、國境交差的な理念、制度、組織、ヒトの視点を取り入れた歴史研究方法だからである。本事例は一九世紀末期に日本人がハワイに移民したことによって形成された日本とハワイ間を結ぶネットワークであり、そこで日本組合教会キリスト者が展開した「越境」伝道である。「越境」伝道を定義するならば、複数国家や地域間を結んで構築したネットワーク内で、複合的な政治的及び文化的アイデンティティを示しながら、複数国家や地域に対して影響力を及ぼす伝道活動である。ハワイ日本人移民への「越境」伝道の事例は以下の点を提示している。まず、複数国家や地域のキリスト教伝道への影響である。一八九〇年代の日本組合教会は、いわゆる「反動時代」で生き残るために宣教師の財政支援を切り、都市伝道中心の自給独立路線を打ち出した。主流派のこの方針に同調できない地方伝道従事者や経験者の一部が新たな活路を求めてハワイに流出した。同じ九〇年代にハワイアン・ボードは日本人移民の数と日本の軍事的な「脅威」を払拭して白人キリスト教文明を護持するために、日本人移民伝道を組織的に展開する必要がある。伝道を支える人的資源をアメリカン・ボードの日本ミッション及び日本組合教会に求めたのである。二伝道地間のプッシュ・プルの相互作用で「越境」した日本人伝道者は、日本とハワイのキリスト教史が交差する「越境」伝道地を形成し、それぞれに影響を及ぼした。次に、「越境」伝道史研究の意義をまとめると以下ようになる。「越境」

「伝道は、国家や地域が規制した伝道地を流動化し「脱領土化」するだけでなく、一元的な政治的、文化的忠誠心に対しても挑戦し、複合化した。従来のキリスト教伝道史研究にあった国家枠や地域枠、さらに国内伝道と海外伝道という分類の壁を取っ払い、両者を相互関係の中で捉える視点を提示した。また「越境」伝道は宣教師が主体のキリスト教ネットワークを日米人キリスト者共同プロジェクトに再編した。新ネットワークは日本では既に解体している両者の関係を再構築しただけでなく、ハワイというコンテキストで新展開していく土台となったのである。

札幌農学校時代の新渡戸稲造の信仰

雨 貝 行 磨

新渡戸稲造（一八六二—一九三三）は、その生涯にわたって、宗教的信念とその信仰にもとづいて社会生活において実践した人物として知られている。しかし、かれがどのような信仰をもっていたか、クエーカーとして知られているがその信仰の内容については知られていない。かれは、確かに神学者でもまた牧師でもなかった。それゆえ、自らの信仰の内容についても主題的に叙述することは少なかった。しかし、全集二三巻別巻一が残されている。その中でかれの足跡をさぐることはできる。

かれが生きた明治、大正、そして昭和初期は、日本社会は激動と発展、そして没落への予兆があった。そのような変遷する時代のなかで新渡戸はどのようにその信念、思想を獲得、形成、そしてそれを保持しようと努力したかを探ることは重要なことである。特にかれのクエーカー（キリスト友会）のメンバーとしての規範性は今日一層重要であると考えられる。

そこで今回はその第一期として、かれが明治一〇年（一八七七年）十六歳で札幌農学校に入学し、明治一四年（一八八一年）卒業して北海道開拓使に任用される時期を対象として、かれの宗教的な歩みを考察したい。この考察は、同時に日本人がその伝統的な思考と新たな思想をどのようにして受容するか、という課題とも連携する事になるだろう。

新渡戸稲造は叔父太田時敏の養子となって上京して藩校共憤義塾で勉強、その後急速にキリスト教に関心を抱き、英文聖書を手にいれている。藩校 閉校の後札幌農学校に入学するために札幌へ行く。二期生であった。そこで率先して「イエスを信じる者の誓約」に署名する。署名した一期生と二期生たちは、まもなくその誓約に従って、メソジストの宣教師より洗礼をうける。しかし、ここからかれらの特徴があらわれてくる。その第一が次の事である。すなわち、かれら自身たちで、集会をもち、聖書を学び、祈禱をしていた。いいかえればそこには牧師も教会もオルガンもなかったのである。これがかれらの信仰生活の基本を無自覚的にはあるが形成していた。新渡戸もこの中の一人であった。伝統的な教会観にはふれていない。

さて、この際の新渡戸に即するとこの「誓約」は「約束」で

あって、信仰の「告白」ではない。かれはこの「約束」に忠実になろうとしたし、忠実に履行した。しかし、この約束の前提となる「信仰」については、未成熟であり、不明瞭であった。かれにとつては、一般的な意味での「宗教」は肯定することができるが、「キリスト教」となると断定的になることはできなかった。懐疑論を完全に克服する事ができないでいる間に、かれは神経症に襲われた。思いがけない母の死が追い討ちをかけた。

このような出口のない、悲しみと苦しさの絶対的孤独な閉塞状況において、かれは「光」にふれた。この経験は、いわば排他的なキリストの霊ではなく、むしろ一般的な意味での神秘的な経験であった。キリスト教信仰という観点からみれば、この時点の新渡戸はやや混乱していたとすることができる。

古代の病の救済

——『日本靈異記』を中心として——

元 永常

『靈異記』説話に、病との関係を持つ説話は、約三三話がある。その中で一二話が病との直接の関係を持ちながら、その治療或いは古代的な救いに携わっている。それ以外の二一話は、殆どただ病を媒介にして説話の展開を行なっている。

警戒のいわゆる「現報」と病にかかわる説話においては、約

半分が悪報に陥るといふのは、注目に値する。そしてその病にかかっている人々の人間観とその病との関係の中で、それらがこの悪報を受ける過程の一つの重要な要素を成しているのは、古代の病が意味する特質を見せてくれるのではないかと思われる。

そして救済観念の関係の部分であるが、上二三縁に「不孝の衆生は、必ず地獄に墮ちむ。父母に孝養あれば、浄土に往生せむ」、中巻の序文に「善業縁に攀テ安き堺に引く」、下巻の序文に「地を掃ひて共に西方の極楽に生れむ」などという表現から見て、他界浄土への希求が十分にあつたことを窺える。特記すべきは、上二三縁で「大徳、西面に端座し、応に卒りき。定めて知る、必ず極楽浄土に生れしならむといふことを」という表現からは、『靈異記』の中に出てくる唯一の往生譚であることが分かる。しかし病における救済観念とは、全体の説話を通じて一話も関連を持っていないようである。平安中期から後期に至つて編纂されつつある往生伝に出て来る病と往生、即ち病を一つの契機として往生を成し遂げようとする説話はほとんど見られない。

その病と直接関わりを持つ一二話の中で、中五縁は祟り、中二五縁は疫病、下三四縁は怨病についての説話であり、また上八、下一一、一二、二一、三四縁は、身体に関する説話である。それを言い換えていうと、共同体と身体にかかわる病に分類することができる。古代に仏教が民衆側に浸透し始めた頃には、救済の本格的な説はまだ個人化の領域までには到達されていないことは言うまでもない。

さてこの病と古代的な意味の救済にかかわる説話の中には、宿業について言及しているところにおいては、三箇所（上八、下一一、三四）が出てくる。例えば上八縁に、「宿業の招く所、但に現報のみに非じ。：如か不、善を行ひてスミヤカニ死なむには」である。このような共同体と個人の身体に関する病の宿業への言及は、後の『今昔物語』の時代に下がつてきても変わらず、「此レ報ニハ非ジ、宿業ノ招ク所ナラム」という表現に変わるのみである。それは個人の救済を担う浄土往生への願望に結ばれる契機を待ちながら、現世と来世を持統的に意識されるように支えて来ていたのではないかと思われる。それは共同体から個人への病における救済の移行として捉えることもできる。それは、中五縁は、大蛇による身体内の侵入を、薬によつて治療し、その説話は薬の効果を強調して話している説話からも分かる。そのような、治療に関する説話は、時代が下つてきて『今昔物語集』に書承されては、医師という役割をはつきりと表明している。これは身体の治療であり、現報として因果性を求めるには、『靈異記』に載せる意味にやや不十分さがある。しかし個人性を帯びながらも、共同体の病にかかわる説話である、中五縁の説話の客神として漢神信仰と、中二五縁の在来神としての疫神信仰などを見るとき、明らかに個人の古代的な救済を見せているのである。このような説話は、蘇生譚とも関係を保つていて、病がただ媒介する役割に止まっているが、祟り、疫病、怨病の共同体の病が直接その救済の対象になりながら、仏教的な意図をもつ古代的な病の救済に携ることにその変遷が見られるのである。

謡曲に見られる天神信仰

——「菅丞相」と「雷電」を中心に——

永原 順子

天神もしくは菅原道真の描かれる謡曲は少なくない。今回はそれらの中に見られる天神信仰の特徴について見ていくことにする。

比叡山の僧、法性坊僧正と道真のやりとりを中心に描いた謡曲がいくつかある。それらの基本となるとされる「菅丞相」のあらすじは以下のものである。憤死した道真の怨霊が師であった法性坊僧正のもとを訪れる。道真は無念の最期に至るまでの経緯を話し、今は雷となって内裏に飛び入り、復讐を果たしたいので、僧正が内裏に召されても行かないでくれと懇願するが、僧正は、二度までは断るが三度に及べば参らねばならないと答える。道真は怒り、供えてあった柘榴をかみ砕いて妻戸にはきかけ、火炎をおこすが、僧正は印を結んでこれを消し、道真の霊は煙に紛れて消える。やがて勅を受けた僧正は、参内しようとして賀茂川までやってくるが、僧正の乗った牛車の前に火雷神を従えた道真の霊が立ちふさがり、一旦は追い返される。しかし最後は僧正の懇願によって道真の霊は翻意し、自ら牛車を内裏に送り届ける。

この「菅丞相」を改作したとされる「雷電」では、前者で別々であった道真の霊と火雷神が同一化され、道真は雷神の姿

で現れる。また、謡曲の後場では僧正が常に優位に立ち、道真が一方的に調伏されてしまう形となっている。

前者は復讐型、後者は調伏型の鬼能とされる。「菅丞相」は過去に演じられた正式な記録が一度しかないのに対し、「雷電」はそれに取って代わる形で今日まで演能が続いている。これは鬼能の変遷や祝言化（曲の最後で鬼を「和らげる」傾向）への志向に伴った、天神の能の形態上の変化を示すと同時に、道真に対する同情や超越的な力を持つ天神への畏怖の念を表したもののから、鬼は調伏されるべきものであるという意識を表したもののへと、内容的に変化したことも示している。しかし道真はただの鬼となつたのではない。

宝生流では後世、菅原家ゆかりの加賀前田家が菅公九百五十年祭にあたる一八五二年、「雷電」上演の際、菅公が雷として調伏される後場をはばかり、「雷電」を「来殿」として改作。後場は大幅に変更され、道真が神号を賜ったことへ感謝する優雅な舞（早舞）を中心としたものとなっている。また「菅丞相」は昨年、千百年祭にあわせて約五百年ぶりに復曲されている。

その他、天神にゆかりのある謡曲として、北野社の右近の馬場の花をめでた「右近」、道真の氏寺である道明寺に現れる白太夫神を描いた「道明寺」、川に身を投げた女を蘇生させた天神の霊力を示す「藍染川」、北野社の輪藏をまわす行事にもとづいた「輪藏」、道真を追って筑紫まで来た老松と紅梅の謂れを説く「老松」などがあり、様々な天神の側面を見ることができ。これらはすべて脇能（神が主役）であり、鬼能のイメージは全くない。

これら謡曲の多くに天神にまつわる話を取り入れられた理由としては、足利義満や義持、覬阿弥世阿弥が北野天神を篤く信仰していたこと、北野社自体が当時の芸能の中心地であったことなどが考えられる。また、天神縁起絵巻の多様化、すなわち「当地縁起（各地の神社が独自の創祀伝承や利生潭を描き加えたもの）」の成立と同様に、「当地謡曲」も生まれてきたとの見方もできる。

天満大自在天神の神格を伝える「菅丞相」系列の謡曲を縦軸とし、「右近」「老松」などの謡曲を以て横の広がりを獲得する（調伏型鬼神への変化もここに位置付けられるか）に至った、天神信仰のあり方をここに見て取れる。それは、人が人を越えて神となった天神に対する信仰形態の複雑さの一面をよく表しているといえる。

イスラムから見る「他者」像

八木久美子

二十世紀前半のエジプトで力を持ったのは、エジプトを国民国家と規定するエジプト・ナシヨナリズムであった。原則的に宗教的な要素を排除するこの思想を取り巻く語りのなかに、宗教が入り込む余地が残されたのは、「物質の西洋と精神の東洋」という二項対立の図式が出されたことによる。この図式を小説のなかにはめ込んで見せた小説が、タウフイーク・アル・ハキ

ーム（一八九九—一九八七）による『東洋からの小鳥』（一九三八）である。

エジプト人留学生モホセンがスージーというフランス人の恋人に無残に捨てられるという単純な物語であるこの作品で重要なのは、二人の描き方である。モホセンは純粹で、形而上的な価値にしか関心がない。対してスージーは、打算的である。作品には、東洋にあこがれる一人のロシア人青年が登場し、西洋を、「他人を奴隷にすることしか考えない、美しいが自己中心的なプロンド娘」と呼び否定するが、これには、スージーの姿がびつたりと重なる。たしかに、この小説には特定の宗教としてのイスラムは強調されないが、ここで強調される精神性というものが容易にイスラムと結びつく可能性は否めない。

この作品の伝統を引いている作品には、ユースフ・イドリース（一九二七—一九一）の『ニューヨーク八〇』（一九八〇?）がある。この作品が書かれた時代には、エジプトの状況はハキームの時代とは、大きく変わっていた。ナセルが登場し、完全な独立を果たしたものの、一九六七年にはイスラエルに惨敗を喫していた。それまで影響力を持っていたイデオロギーが力を失い、「われわれ」はいったい何者なのかという問いが、問い直されることになった。そしてそれと同時に、中東地域を取り巻く政治的状況が、「他者」としてアメリカを突出させていた。作品の舞台はニューヨークで、あるパードで主人公のエジプト人作家がアメリカ人の娼婦に執拗に誘われることから物語は始まる。実は精神科医でもあるこの娼婦との間で交わされる奇妙な会話話が作品の大半を占める。人間の尊厳を信じる主人公と、

物質的な豊かさのみを追い求め身を売ることの女性の間には、まったく接点がない。アメリカは恥知らずな真似を平然として見せるのにたいして「われわれ」は物質的には劣つていても、人間の価値では上であるとされる。

興味深いのは、左派の代表的人物とされ、いわゆるイスラム主義からは、もつとも遠い人物といえるイドリースが書いたこのアメリカ像が、イスラム主義の代表的な思想家サイイド・クトゥブ（一九〇六一—一九六六）の描いたアメリカ像と、非常に似ているという点である。当然、イドリースが持つ「われわれ」のイメージもまた、クトゥブの「われわれ」のイメージとまた似てくる。そこには、「われわれ」のものとしてのイスラムが姿を現す。彼は「イスラムの科学と西洋の科学」というエッセーの中で、西洋の科学は限定的であるとし、包括的な性格を持つイスラムの科学より劣ると主張する。西洋の科学には精神的な裏づけや規範がなく、それは容易に悪しき目的に利用される。それに対してイスラムにおける科学は、神に近づく行為である。一見正反対の立場を採るこの二人がそろって、アメリカが体現する文明を同じ論理で否定し、二人とも、その対極にあるものとしてイスラムを高く評価しているのである。

イスラムがアイデンティティ・ポリテイクスのなかに置かれていたという事実は九・一一の後、しばしば指摘されるが、実際にはそれは急進的イスラム主義者に限られた見方でもなければ、ここ数年に新しく生まれた現象でもなく、はるかに深く根を張った、かつ幅広い層に共通するものである。そのなかで訴えられるイスラムが、普遍的なメッセージであるよりも、そ

れ以上に「他者」を作り出す排除の基準となつている点は見逃せない。

予定説と「天の書」——クルアーン十三章三九節

の解釈をめぐって——

大川 玲 子

クルアーンには予定と人間の自由意志をそれぞれ象徴する「キターブ」（「書かれたもの」）の概念が登場する。全ての運命が予め書きこまれた「天の書」と、人間の言動が逐一記録され、「最後の審判」での判断材料となる「記録の書」である。「カダル（予定）」を「六信」の一つとするイスラムにおいては、「天の書」の絶対不変性が強調される傾向がある。そこで本発表は次のクルアーン十三章三九節の解釈に注目する。「アッラーは欲することを消し、また確定する。彼の御許にはキターブの母がある。」通常この「キターブの母」は「天の書」を指すとされるが、そうすると「天の書」に書き定められた予定が変更され得るということになる。ここにこの句の解釈上の問題点が存在するのである。以下、古典期の主要なクルアーン解釈書（タフスィール）を通してその解釈のあり方を見ていく。古典期タフスィールのなかで最も基本的な文献であるタバリー（九二三年没）の『クルアーン解釈における説明集成』は、いくつもの解釈が存在していたことを示している。それらは

「キタープの母」の内容を可変とするか不変とするかで二分できる。幸不幸や生死以外に関しては可変とする見解や、「記録の書」と思われる「キタープ」を変化の対象とすることで、「キタープの母」を不変と解釈しようとする見解が見られる。

ザマフシャリー（一一四四年没）の『啓示真理の開陳と解釈の諸側面に関する言説の本質』もまた、両方の見解が存在することを示している。「キタープの母」を「記録の書」の母体と解釈して可変とし、「天の書」の不変性を保持する見解がある。また悔い改める者の罪が消され敬虔さが確定されるという見解や、被造物の特性・状態が書き換えられるという見解は、「キタープの母」の可変性を示唆している。だが彼自身の立場は示されていない。

ラーズイー（一二〇九年没）の『大解釈』（別名『不可視界の鍵』）は「キタープの母」の不変性を明確に打ち出し、次の二つの解釈上の可能性があると述べている。一つは「キタープの母」と「記録の書」の両書を設定し、前者を不変、後者を可変とする解釈。もう一つは「キタープの母」を「アツラーの知識」とし、ここには変化するということまでも全て含まれているとする解釈である。いずれもその不変性・包括性が主張されている。

イブン・カスィール（一三七三年没）の『偉大なるクルアーン解釈』とスューテイー（一五〇五年没）の『伝承による解釈における貫き止めぬ真珠』は多くの伝承を伝えている。それらのなかには予定の書き換えを願うドゥアー（祈禱）が含まれていることが特徴である。そして彼らはこのドゥアーを唱えるこ

とによって、「キタープの母」に書かれている予定が変更され得るとする伝承を伝えている。

以上から次に言うことができるだろう。この句に関する解釈者たちの主な関心は、「キタープの母」に書かれていることがどの程度変更されるのかという点である。その後にある意識は、「天の書」とされる「キタープの母」の記載内容を絶対かつ不変だとするものである。そしてそれは予定の絶対性につながると思われる。

だが、特にイブン・カスィールやスューテイーのタフスィールにおいては、現世での幸福や生活の糧などを願うドゥアーに関する伝承が見られる。今回は言及できなかったが彼らは四五章二九節の解釈において、「天の書」が「記録の書」を内包するという絶対包括性を示唆している。よってこのドゥアーの存在は、予定の完全不変性を知りながらも人間の意志によって変更される可能性を示唆していると言えるのではないだろうか。

（本発表は、平成十五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。）

Siusvarodaya の西漸

榎 和良

ヨーガの知をイスラーム世界に伝えた文献として知られる *Amṛitakuṇḍa* は、十三世紀始めベンガルの都であった *Lakṣanawati* の *Kamarup* 出身のヨーギンによってもたらされ、十四世紀から十五世紀にアラビア語やペルシア語、さらにはトルコ語に訳されイスラーム世界に広まった。十六世紀半ばにはスーフィー、ムハンマド・ガウス・グワリーヤリーによる重訳を生み、シャッターリー教団のヨーガ的修道法を発展させる基となった。しかしそのサンスクリット原典がいかなるものであったのかの文献的根拠の解明は残されている。

Siusvarodaya と題される占術・タントラに分類される書は、この *Amṛitakuṇḍa* のルーツを示す一つの証拠となる。この書では *svata* とは鼻孔を通過して呼吸するときの息を意味し、*svarodaya* とは二つの鼻孔を通る息の出方を示し、それによって健康状態、日々の振る舞いの吉凶、人生や世界で起こりうる事柄の予想、さらには寿命を予知することが *svarodaya-vijnāna* であると定義づけられる。*Amṛitakuṇḍa* はこの書からの抜粋訳を含んでいるのである。

占術書としての *svata-sāstra* が知られていたことは、十二世紀に *Narapati* により著された *Narpatatīkācaryā* (*Svarodaya*) に多くの注釈が書かれたことと、*Garuda-purāna* など

にも言及されることから明らかである。一方、アブル・ファズルが『アクバル会典』の中で、インドの学問として九つの哲学派の他に十八種類の学問、芸術・科学の分野から十九種類を挙げ、その第二に「スヴァアラの学」を紹介し *Siusvarodaya* を引用していることや、他のペルシア語訳が残されていることからも人気のほどが知られる。

シャッターリー教団のスーフィーの著した『呼吸の叡智 (*Ma-yīa-i-Anfas*)』や十八世紀半ばのキルパール・ダースによる『靈知の大海 (*Mulki Ma-yīa*)』にペルシア語訳された *Siusvarodaya* は、スーフィー的解釈を交えて解説される。*Amṛitakuṇḍa* のアラビア語やペルシア語訳では、*Siusvarodaya* とほぼ一致した内容が、第二章「小世界における影響の本質を知ること」では、小世界における月と太陽である左右の鼻孔を通る呼吸法から質問の吉凶占い、出征占い、受胎・誕生占い、鈎召のやり方に、第五章「気とその特質を知ること」では息の種類と解説に、そして第八章「死の予兆」では鏡に映る姿や影から寿命を予知する方法などに示され、観想によるその鎮静法が第七章や第八章に説かれる構成となっている。

この書とナータ派との関連は、*Govatsāstaka* の異名としても知られる *Vivekanāṭṭāṅḍa* に見て取ることができる。*Viśvartuṇḍa* に帰せられるこの書は、*Govatsāstaka* の *sangraha* にも引用されるが、第六章に二百余りの詩節をもつものとして伝わる *Govatsāstaka* 全体を、第三章や第五章にもその部分的引用を含み、第四章前半が「スヴァアラの章」と題されて *Siusvarodaya* を引用し、後半では詳細に「死の予兆」を

扱っている。生命の要としての気を制御することで、死を克服し世界を制御するという占術的要素がナータ派のヨーガ典籍に組み入れられているのである。

インドにおける予兆学の淵源である西方世界に戻るかのよう
に、プラーナに基づく時の考察や太陽と月の象徴学を基盤とし
て自己と現実世界を知る「スヴァラの知」は、ナータ・ヨーギ
ンによって撰取され *Amṛtanūḍa* の中に織り込まれて、小ア
ジアからイスラーム世界に広まり、スーフィーの修道法に融合
されていったと考えられる。

第六部会

高橋順次郎『生の實現としての佛教』に

みられる「人格」の検討

高橋 由記子

仏教学者高橋順次郎（一八六六一—一九四五）の著作『生の實現としての佛教』は、一九二四（大正一三）年九月に大雄閣より刊行され、その後三十刷を数えるほどのベストセラーとなった。この書の序文で高橋は「新時代の宗教は新時代の要求に應ぜねばならぬ。（中略）来るべき時代の信仰を支配すべき宗教は、第一に理智主義でなければならぬ」とし、つづけて理想主義、人格主義、平等主義の四つをその要求に応える宗教のあり方として記述している。

この年一月、高橋は武蔵野女子大学の創設を発表しており、仏教者として仏教の「教育」的側面を表し、社会的活動として仏教主義の教育理念を積極的に押出すべく臨んだ時期でもあった。それは『生の實現としての佛教』で「教育に顕るべき生の理想」の一節を立てていることからもうかがえる。その観点から言えば、この著は仏教学者として仏教主義教育論を提唱したといえる。

高橋は人間が「完全位」に進むためには、真善美の三理想（その裏面として哲学・宗教・芸術）が個人において智情意と

連絡しあつて働き、「社会に存在するものゝ全般が我々個人を根本としてこれと其の揆を一にして活動するのであるから、一般に同一形式で取扱はれねばならぬのである」とし人格の完成としての宗教である仏教を唯一のものとしている。

それは、当時の宗教教育否定の状況に対する駁論であり、仏教者としてキリスト教を退ける論理となった。宗教教育の必要性をあげ、造主物を信仰するキリスト教を「迷信の最も大なるもの」とし、「人格向上」「人格修養」の宗教である仏教は「實は佛教倫理を其假学校に教へて何等の差支はないのである」と宗教教育排斥に対し論駁するのである。

ところで、この『生の實現としての佛教』が刊行された大正期は「教養主義」という時代である。この教養主義の代表ともいえるのが、阿部次郎らに見られる「人格主義」「理想主義」という思想上の特徴であろう。一九二二（大正一一）年に阿部が著したのが「人格主義」である。阿部は自己を内省し自己の弱さを把握し人間として絶えず真理を追究しようという人生哲学を説いた。高橋の『生の實現としての佛教』では、大正の同時代的な事柄には一切触れていないが、「人格主義」「理想主義」の提唱は、彼が評論家として時代の主義主張を巧みに読み取り、そして自らがよって立つ仏教にひきつけて発信していることを示すのである。高橋は、人格を完全位に達するために築き上げた土台が倫理であるならば（人生の理想の實現）、その人格を人間以上の地位に導こうとするのが宗教である（人間の理想の實現）ゆえに宗教を倫理の上位に位置づけている。

高橋の時代批評的な一面をみる例として、「生の完全位」の

項で挙げられている「新教育」の問題がある。大正時代には「自由主義教育」いわゆる「新教育」が提唱され、高島米峰の教科書自由採択主張（大正十年）、山本鼎の自由画教育運動など、おもに児童の画一的・一律的な教育に対する改良運動が起こったのであったが、『生の實現としての佛教』においては「個性の力」を發揮するため芸術を重視している。それは、自身が欧州留学に際し目の当たりにした状況、「教育を一律」にした結果人びとの思考能力が凡庸におちいり第一次世界大戦に敗れた、という指摘に見られるドイツ批判でもあった。文明批評家として日本の外から論ずる姿勢を示したのである。

大戦前後の風潮を高橋は「自己中心説の發揮」と指摘する。高橋の理想とする人格とは自我を強烈に否定し、覚他を為し、自他平等を自覚し宇宙平等の救済力となり無限愛として頌れる仏教者としての姿であった。

日想観における生命思想

神居文彰

日想観の図像表現は、ベルリン国立博物館所蔵のクムトラ将来日想観断片や、敦煌三三二窟東壁、一七一窟北壁、二一七窟北壁の観経変、日本の当麻曼荼羅（綴織、文亀、貞享等）系統、長香寺や奈良阿弥陀寺の観経十六観変相图中、放光の日輪や日没、三障の雲や三足鳥の形など様々に描出されるが、通

常、韋提希夫人が西に向かつて日没を拝する姿を描く場合が多い。敦煌変相図に限らず、クムトラ将来のものなども、山岳文というより象徴化した山水図ととらえることも可能であろう。また、十六観変相図は、あたかも日想観が他観全てを包括するが如き描画である。図像のみならず二上山や播磨浄土寺の浄土堂、四天王寺の西門、黒谷金戒光明寺の西門、成台山金龍寺など、実際の日没を拝する最も秀麗な設えを臨終来迎と関係させ、日想観の地と伝承する例もある。

この中で、宇治平等院鳳凰堂の中堂から真西に伸びる尾廊への出入り口扉に描かれる日想観の表現は特徴的である。幾重にも重なる峰。その山の重なる背後から長く続く敷波が一面に描かれているのである。扉は観音開きで、冬の景色として左側は殆どが水波であり、水面に没しようとする日輪が二メートル二〇センチの高さに金箔で押され空と混合する。

鳳凰堂には、現存する日本最古の大和風九品来迎図が残る。日本の風景、四季という俯瞰山水図に来迎を落とし込み、一連の絵画群の中で唯一、菩薩が持つ蓮台と日想観の日輪だけが、金色表現でもある。日本において金箔による日輪表現は、古く高松塚古墳の東壁の太陽等に見ることができる。鳳凰堂の本尊定朝作阿弥陀如来坐像の胎内には日本最古の例として月輪蓮台が蔵される。その白色円天板には阿弥陀大呪と小呪のサークルがそれぞれ、水流の比喩をもって逆回りにて書されるが、水波の連続が必然的に胎内へと凝視され得る。

他の平等院来迎図の山の背後にも海が広がっている。高野山聖衆来迎図や禅林寺山越来迎図の背後も海である。海の水平軸

は逆に「彼方」への意識を膨張させる。当然「常世」思想との関係を無視できないが、浄土観初想には日輪だけでは不足しているとも考えられる。そこには対象と風景が必要であり、風景の中で観想は、特別な精神状態とはいえない。すなわち、眼前に開示される自然風土をもって観想の基本とするからである。日想観の本義は、「日指方所」とする仏国土、つまり「往生処」を観ずるもので、「懸鼓」たる円相を中心に観じる必要がある。しかし、真源『順次往生講式』「そもそも心澄めるの夕べ、まさに日の没するを観せんとすれば、倩ら年齢の漸く傾くを悲しみ」等、落日に投影した命への切実なる想いを綴る講式や文言も確認できる。

保胤『池亭記』には池の西側の仏堂が示され、俊綱『作庭記』の「乞はんに従つて」は、既にあるものとして、庭園への落日の取り込みと救済を予感することが出来る。

また、『四十八巻伝』巻一時国臨終場面の屏風、巻十二経宗の病室の屏風には水波が描かれている。光明寺蔵『当麻曼荼羅縁起』下巻の中將姫臨終の場面では、来迎する二十五菩薩は大海から現れ、さらに姫の北側に設えてある一双の屏風の図様が千鳥に「海」である。人の臨終には水波と日輪が必要だったのである。自然信仰と実際の来迎の体感が描画法に作用する証拠である。つまり、落日水波という景観自体に日本人の救済心象としての原風景が存する。

ユングは「太陽と水は生命の物質的源泉であるので、それは、無意識に内在する生命の本質的秘密を示すシンボル」とするが、救済の国土はあくまで彼方なのであり、金彩色は単に光

を転写させただけのものでなく、超越と永遠性への橋渡しの意味を持つものといえるのかもしれない。

以上、日想観は、外からの救済を示す自己内部への関わり、および日輪と海は相乗して、光波の拡散と遠写により救済される生命の豊饒を示すものである。

「即」

——空海と道元をつなぐもの——

何 燕 生

ここで言う「即」とは、すなわち仏教における「即」の意味を指すものである。「即」は仏教の中で重要な思想概念であり、その源流を辿れば、『般若心経』の「色即是空」、「空即是色」という表現になると思われる。仏教思想史上、「即」について様々な捉え方があるが、本研究では空海と道元における「即」の捉え方について考察してみたい。二人にはそれぞれ「即」の論理を踏まえた思想の書物があり、道元は『弁道話』の中で真言密教の成仏論について触れており、それは空海の「即身成仏」説を視野に置いたものであると思われる。空海は「即身成仏義」で「即」について三つの意味があると指摘している。第一は「相応渉入」の意味、第二は「彼此不離」の意味、第三は「疾速頓」の意味であるという。第一と第二は空間的意味合いが強く、第三の「速疾頓」は時間的・身体的要素が強いと思わ

れる。そのため、空海の「即身成仏」説は単に時間の遅速を問題にするいわゆる「三劫成仏」に対するものではないことが明らかである。それは「六大」、「四曼」と「三密」という真言密教の独特の理論を導入した結果であり、空海の「即身成仏」説の特徴もここにこそあると言えよう。道元は『正法眼蔵』・「即心是仏」巻で「即、公案あり、見成を相待せず、敗壞を回避せず」と述べている。心と仏が相対的な関係を超え、相即するものではあるが、そのような関係が永遠に保てるのではなく、同時に、敗れて壊してしまうことも避けられないという意味である。「心」は「心」であり、「仏」は「仏」である。しかし、「心」と「仏」は、「心」に対する「仏」、「仏」に対する「心」という相対的な関係にもなりうるのである。このような捉え方から、道元にとって、「即」は空間的意味を表す言葉であることが分かる。それは空海の「即身成仏」に見られる「即」の捉え方の第一、第二の意味と相通じるものと言えよう。道元は続けて、「たとひ一刹那に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一極微中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ無量劫に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一念中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ半拳裏に発心修証するも即心是仏なり……」と述べている。「一刹那」、「無量劫」、「一念中」とは、言うまでもなく時間的概念である。これに対し、「一極微中」、「半拳裏」とは空間的表現である。これらの表現を踏まえつつ、道元の「即心是仏」における「即」の意味を考えると、道元にとって、「即」は空間的意味を持つと同時に、時間的意味をも持っていることが指摘できる。それを空海の捉え方と比較するならば、

ば、構造上、極めて似ているということである。しかし、空海は「即身成仏」を論じる際、この概念が示すように、あくまでも「身体」が問題とされ、身体とは何か、身体がいかにして成仏するかが話題となっているのである。これに対し、道元の場合、「即心是仏」を論じる際、あくまでも「心」が問題とされ、「心」とは何か、どのような「心」が「仏」であるかが話題となつているのである。二人の問題関心が明らかに異なっている。両者をつなぐものと言え、それは「即」をめぐる捉え方においてであり、つまり、それはそれぞれ「即身成仏」や「即心是仏」を通して、明確な形で「人」と「仏」の関係(空間的問題)、人間がいつ仏になるか(時間的問題)を追求しようとした点であると思われる。

本研究は平成十四年度文部科学省研究補助金(萌芽研究)、「鎌倉時代における中国禅思想の受容とその展開」(研究代表者、何燕生。課題番号1461004)に関する研究成果の一部である。

道元の菩薩道と福祉の接点

新保 哲

道元における菩薩としての修行を福祉思想の観点から捉え行く場合、最も適当な巻は『正法眼蔵』「菩提薩埵四摂法」が挙げられる。四摂法とは、菩薩が衆生を悟りに導ぶくための四

つの方法をあらわし、菩薩の修行法である。それは、(一)布施、(二)愛語、(三)利行、(四)同事の四つの衆生の把握法である。簡単にいえば、布施とは、法の布施・財物・施無畏の布施の三つによつて衆生を利益し、親しませて仏道に入れること。愛語とは、人々に親愛の心をおこさせることばによつて衆生を親しませて仏道に入れること。利行とは、身体と言葉と心の善行によつて衆生を利益し、親しませて仏道に入れること。同事とは、姿かたちをかえて人々に近づき、衆生と同じ行為をして親しませて仏道に入れること。四項目の中でもとりわけ布施に重みを道元はにおいており、布施を中心とした菩薩の慈悲行である衆生利益を分類しまとめたものである。

道元は「四摂法」(略記)の最後の箇所で「この四摂、おのおの四摂を具足せるがゆゑに、十六摂なるべし」と記しているが、一体十六摂とは何を意味しているのか。まず摂とは収めるということである。布施を例に取れば、その布施の中に他の愛語・利行・同事の三つが含まれる。つまり布施の実徳目の中に全部合わせて四つがある。同様に愛語には、他に布施・利行同事が含まれ合わせて四つになる。以上の様に各々が四徳目持つのだから、全部で十六摂法となるわけである。

福祉に焦点を当てて考察すれば、その救済技術方法の構造や機能そして創意工夫には尽きることがない。したがって仮に仏教的看護法の在り方一つを取り上げて、また一方、広い意味での社会福祉のための慈悲救済・慈善的行為に関し、仏教思想が福祉活動の原点になる教え指導法は数多くある。

仏教の慈悲救済の大乗菩薩道の精神からいけば、言う迄もな

く布施の方法は無我・無心・無所得である。そしてその心は千万無量となつて行為として尽きることなく、万人、各人おのおのが、布施される側、また逆に布施を受ける側においても、結局は菩薩修行上の途上の身としてあると見ることもできよう。

福祉とは常に「抜苦与楽」「下化衆生」「利他救済」「慈悲救済」「身心の癒し」「代受苦」「不安の解消としての施無畏」等々、要するに一言で真の人間の幸福を増長するものでなければならぬし、その様な切実な要因が求められる。そのためには、どこにあつても又如何なる状況・立場・環境に直面し居合わせても、そこが菩薩の「神聖な修行道場」だという認識が不可欠であろう。

すなわち言い換えれば、仏性とは「時節が至れば」理解ができるという性質のものではなく、実はすでに時節は到来し至っている「既至」と見る。道元からいえば、凡そ時節の至っていない時節というものはどこにも存在せず、仏性の現前してない仏性などというものはないのである。仏性とは、今・ここに現前する現実なのである。

ところで、「自未得度先度他」(自らいまだ度らざるに先に他を度す)の精神自覚を保持せずとも、菩薩道の大乗仏教の慈悲心に適つた布施行為は誰もが普段に行なっていることである。菩薩道とはたしかに覚を求めている者を指して言う言葉であるが、必ずしも菩薩思想の認識自覚がなくとも、方便としての布施は万人が生活の中で営為する実践そのものである。そして広義の布施をして受持されることによつて、逆に期せず有形無形

に別な形で功德を施され我が身に報われるということもいえず。

それゆえ、菩薩道という既成概念や知識に捕われず、社会的動物である人間の営みの在り様から論ずれば、布施も福祉も、万人の万人に依る行為すべてに関して布施であり福祉だと言い得よう。菩薩道はすべての一人一人が自覚・無自覚に関わりなく如何なる者も日々実践し、また思案功夫しつつ、創意功夫の上に練摩修養修行していると理解できよう。

瑩山禅師の「懺悔滅罪」観について

宮地 清彦

これまで『伝光録』第二十祖・闍夜多尊者章や、第三十祖・鑑智大師章を何度か論の中心に据えてきたが、疑問点として常にあったのが、第二十祖章の拈提にある「善悪を思はず」と、第三十祖章の本則にある「冤罪不可得」との相関関係である。

当初、どちらとも人間の慮智念覚を超越した世界を描出したものと考えていた。しかし、道元が六十巻本「眼蔵」と十二巻本「眼蔵」の間で、人間の心理に潜む「悪」の觀念と「罪」の取り扱いについて慎重な姿勢を取っていたのを見るにつけ、瑩山の「善悪」や「罪」に対する觀念も考え直す必要が出てきたのである。

第二十祖章「万事を放下し、諸縁を休息して、善悪を思はず、且らく鼻端に眼を掛けて本心に向て看よ」と、第三十祖章

「木石に等きことなく、能く空を叩て響を為し、電を撃て形を為し、没蹤跡の処に子細に眼を著け、更に蔵身することなくんば好し」とは、方法論から見ても、また善悪業報のみならず、中世仏教で説かれた輪廻や浄土の世界観を否定する点でも同一と見なされる。これらは、完全肯定とはいかないまでも、道元が輪廻や浄土の世界観を、自らの教説に積極的に取り入れた姿勢とは明らかに異なっている。

では、中世仏教において、瑩山の思想が果たしてどの位置にあったのだろうか。それを探るためには、中世仏教各宗祖師達の「懺悔滅罪」観との比較が必要になってくる。本論では、「滅罪」について興味深い見解を示している親鸞を取り上げ、論を進めていく事とした。

聖覚法印作・親鸞書写の『唯信鈔』では、人間の心中において、善よりも悪の要素の方が勝る事が多く、心が定まらない状態への疑問を説く。法然の弟子・善慧房証空撰『観経疏自筆御鈔』にも同様の疑問が呈されている事から見て、当時の仏教界における共通の問題であったのだろう。両者は「念仏による罪障懺悔」によって、「起こりながら消えていく」を繰り返す煩惱に向かつていく事を説くのである。当然のことながら、「念仏による罪障懺悔」という行為は一回だけのものではなく、連続性を持った行為である事は言うまでもない。では、「念」とは具体的にどのような精神状態を指すのか、『唯信鈔』の「なお十念のゆえにふかく刹那のあいだに往生をとぐ」における、「刹那のあいだに往生をとぐ」とはどのような状態なのか。

親鸞自らが記した『唯信鈔文意』にて、あらゆる計らいを捨てた上で、最初の「一念」への集中力を要求する。その点において、瑩山が『伝光録』第二十祖章・第三十祖章で、強烈な集中力を伴った修行方法を提示し、短時間で悟りを要求した姿勢と似ていなくもない。また『信心銘拈提』では利那的な「仏道を願う一念」を強調しており、意味的に見ても親鸞の説く「一念」と大差はない。「利那のあいだに往生をとぐ」Ⅱ「現世往生」の方は、親鸞や直弟子・唯円が説いたように、無明や罪障が往生の障りにならぬよう、絶えず心がける事こそが現世往生である、と行者を督励する。

瑩山に同様の価値観があったかどうかを考えるのは、なかなか難しいのであるが、第六祖章に「故に身心の生起する所をも知らず、万法の流出する所をも弁まへず、故なく払はんと思ひ、故なく求めんと願ふ。是の如くなる故に、仏をして煩らしくはく出世せしめ、祖師をして懇ろに垂誠せしむ」が何らかの手がかりになりそうだ。瑩山が説く「滅罪」とは、断つ事のできない罪障に対して、それが悪として人間の心中で実を結ばないような精神世界を、自らの力で現出する事にあるのではないか。本論を機に、瑩山の中世仏教における位置関係を再考してみらる必要性を感じている。

密語 密人に相逢す

——『正法眼蔵密語』における語話——

土田友章

『正法眼蔵』における道元の言語は、さまざまの角度から分析しようが、その中心は、説(話す)の行為がとりもおさず、修証であり、為人(接化)であることではないか。まさに(それぞれが)一卷を与えられ主題となっている「行仏威儀」であり、「転法輪」であり、証契への「道得」である。「葛藤」と貶めてみても、「説心説性」を諫めてみても、それも言語行為であり、仏道(一般的に宗教と言ひ換えてもよいだろう)からことばを除去することは無理であるばかりか、それこそ漆桶に首を突つ込み黒山鬼窟裏にたばかり蒙昧主義になることを、道元は誰よりも明確に指摘している。「拈花微笑」の神話化は、「不立文字、教外別伝、直指人心、見性成佛」などという通俗的な禅の理解を広め、一方でそうした概念語を、他方でことばの外に秘伝があるかのような神秘化を胚胎した。

この「密語」の巻では「世尊有密語、迦葉不覆蔵」を批判的に(道元という「向上」的に)解明することばと証とは如何なる関係にあるべきかは、『正法眼蔵』の至るところで考えられているが、この巻では、それが一層明確な道得(語話)になっている。それが、「密語の密人に相逢する、佛眼也覩不見なり」であり、「おぼよそ世尊に密語あり密行あり密証あり」、

「人にあふ時節まさに密語をきき密語をとく、おのれをしるとき密行をしるなり」である。すなわち、ことばは仏道の人ともにもあり、その行証（かくのごとくの教行証）とともにある、という。ことばは、従って、必然的に「密」であり同時に不覆蔵（明明）であるのだ。通俗的には矛盾とされてしまう頭と密とを結ぶのは、修証である「功夫辨道」である。仏行・行仏が、言葉による束縛・幻惑・疎外を脱し、新たな存在との出会い（諸法実相）、「汝亦如是、吾亦如是」の証契、すなわち唯仏与仏としての参加を現成することば（道得）を与えるのだ。すぐれて動的（活潑鱗地）な向上が、言語（Language）のやむを得ず孕む両義性からの、そして言行、身心、聖俗などの二元論からの、透脱を可能にする。それはまた、理解と不理解（会・不会、知・不知）、言と不言（道得・不道得）を肯定・否定に終わらせず、さらなる修証に、仏道の生に、究極的には十方仏にまみえることへと、うながす。言い換えると、超越を（またはその理解を）「無間斷」に新たに、親しく（疎外なく、全身心的に）可能にしてゆくのだ。

世尊にことばがあり（有言、すなわち転法輪）、それを「淺薄なりとせば、拈花瞬目も淺薄なるべし」とされなければならず、結局は「名相なき」を誤解することにもなる。そこで、「佛祖は身心の所通みな脱落なり」と言つてすくさま「説法なり、有言説なり、転法輪す」と続けるのだ。道元はそこここで、「一生不離叢林は、一生不離道得なり。兀坐不道十年五載は、道得十年五載なり」（道得の巻）、「轉法輪といふは、功夫参学して一生不離叢林なり、長連床上に請益辨道するをいふ」

（轉法輪の巻）などと、修道（辨道）とことばとの不可分離を注意してきた。これは、道元がしばしば言及する「或從知識、或從經卷」にも通じており、学人と仏祖との、現実の僧伽と唯仏与仏の世界との、修証の共同体が連続していることをも意味しているよう。

仏と人とを結ぶのは、ことば（法・教・説・道）であり、行証である。ことばと、行証とは相互に媒介し、向上してゆかなければならない。従って、ことばは、活潑な修行生活の中で對話的に展開してゆく。この「密語」においても道元は、宗教（信仰）の言語の、そして一個の人間としてのことばの、ありかたを、鮮明にしている。

花はどこに咲いているか

—— Bump of Chicken における宗教性の発露 ——

西元 和夫

Bump of Chicken というバンドの「ハルジオン」という歌詞に宗教性が閃き出ていることを見届けるのが本発表の課題である。それは「宗教」ではないところに宗教性を見てゆく営みであり、「世俗化」が基調をなす社会に聖なるものを何らかの仕方で回復する営みであるとも言え、そういう営みを宗教哲学と呼びたいと思う。筆者は数年来、西田や西谷の宗教哲学に関わる発表をしてきたが、そこでの宗教哲学とは学問分野の名称

ではなく、立場としての宗教哲学というべきものである。「宗教」に宗教性が統べていることは当然であり（それが抜け落ちると「宗教」は形骸化するであろう）むしろ宗教ではないところに露現してこそ、その無限定的な奔放さの証明になるかもしれない。「宗教」といえばその教義・教団・儀礼等を含んだものである。かかる実定性が現実化する手前の宗教経験を宗教性の語で示したいのであるが、わざわざそう呼ぶのは、宗教という広範な事象から、ある事態のみに限定しそれを先鋭化することで、却って「宗教」という分野を越える広がりを獲得すると思われるからである。宗教性は「宗教」に内在化し尽くされないうことだからすると、それには別の名が要るであろう。例えばそれを脱我経験と言ってもよい。といっても特殊な体験を指すのではなく、むしろ経験の本質が脱我性であり、経験の本質的な遂行が、特殊な体験の如く意識されるにすぎない。

西田にしたがつて、経験とは事実そのままに知るということであるとすると、われわれは見たままを事実そのままであると思ひ違えているので、事実そのままかありのままに至るには、見ることにある自分・自己中心性がくつがえされなければならぬ。

「ハルジオン」において、花のありかが主題となっている。そこには花と自分との間の距離感が縮まってゆくドラマがある。

はじめ花は「視界の外れ」にあり、「すぐそば」まで来、更にはつきりと「ほら見える」と言われる。「生きていく意味を失くした時」は、花が咲くのも「何のタメ」かわからなくなっ

てくるのであり、無意味さにおいて花と自分が二重写しになった時、花がやつと見えてくる。しかも人間の側から付けられた意味が剥落したナマの花として、見えてくる。ところが花は枯れる。「大事な何か」を喪失したとき獲得されるものがある。

しかし手遅れである。花の後を追うようにくずおれる。無意味や喪失を統べていた否定性は、死と言えらるまでに深まる。そうであるが故に「新しい芽」が彼のリアリティー・甦りの身体となる。自己と花との根底的な否定をくぐった果てに生じた花は「枯れても枯れない花」と呼ばれる。つまり、死んでいく私が死なないものに触れたということである。永遠であるような花は、「僕の中」に咲く。中と言っても、心の中という観念的なことではなく、中心ということであり、「ここに」揺れると言われる。厳密に言えば、自分の位置が「ここ」であるかぎり、花は「そこ」となるはずである。それでは、花がここに咲いているとはどういうことか。自分の中心、そこにはならないこと、これが花のありかである。自分の中心は自分ではなくただ、ということである。「まわり」に見ていた花は実は、中心だった。外にあるのではなく、内から自分を包み込んでいる。これはつまり主体の転換である。

永遠なるものに買かれて、主体が転換したことによって、その者の名前も変わってくる。その名、自分の本当の名が「ハルジオン」となる。

『往生要集』における業の思想

高田文英

『往生要集』「厭離穢土」章に説かれる六道の描写は有名であるが、これを思想的に見るならば、この章に一貫する根本思想は、仏教の「業」（業報輪廻）の思想であると言えるだろう。特に源信が力を注ぐ「地獄」の描写には、迷いの生死を受ける直接の原因は「業」にあり、六道とは「業の報い」の世界であることが、繰り返し述べられている。

ところで、従来この「厭離穢土」章は、「欣求浄土」章以降に述べる浄土教思想への「導入」に過ぎないとして、思想的には重視されてこなかったと言える。しかし本章に述べられる業の思想は、単なる「導入」ではない。本書の浄土教思想の内実と深く関わり合い、源信の浄土教の性格を規定するものとして、重い意味を持つものと見る事ができる。

それでは、「厭離穢土」章に説かれる業の思想の内容、および浄土教思想との関わりについて、以下に図示すれば（括弧内は、それが本書の浄土教思想に与えた影響）、

*我々は三界の中を輪廻している

← ①三界から抜け出なければならぬ（浄土観に影響）

*輪廻の原因は何か

← ②自業自得の原則（浄土信仰の個人化・主体化）

← ③世俗的価値は来世に持ち越せない（現世利益の否定）
④罪業により輪廻している（罪業観の深刻化に影響）

← ⑤滅罪しなければ三界を出て浄土へ往生することはできない
（念仏思想に影響）

← ということになる。

まず①であるが、六道（＝三界内の世界）から抜け出ることが課題として意識されたことは、源信の浄土観にも影響を与えたと見ることができる。智顛の四種浄土説を受け継ぐ天台にあつては、極楽浄土は三界内の世界とするのが一般的である。源信はその立場を採らず、「勝過三界道」（世親『浄土論』）の文を引き、極楽浄土を三界の外に措定している。

②の自業自得の原則とは、言い換えれば「徹底した自己責任性」であり、仏教を信仰する上での「個人としての意識」を強く自覚させるものである。そして本書に、死者のための追善的浄土信仰などと一線を画した、自己の救済を問題とする主体的な浄土願生信仰が吐露されているのは、救済されるべき「自己」への明確な認識に基づくものであると言える。

次に③であるが、世俗的価値の一切は、次の生に持ち越すことはできない。そして、唯一持ち越されるのが、生前に作った「業報」のみであると述べられる。こうした業報輪廻の原則は、「人道」に説かれる「無常」観と相まって、世俗的価値の一切を効果的に否定している。本書に現世利益的な浄土信仰が説かれなことは、こうした点と深い関係がある。

④我々が輪廻を続けてきた原因は「仏法に出会わないままに悪を作ってきた」からであるとされ、これが罪業観の深まりとなる。それに加えて「仏法を行ずる能力が劣っている」と説く「末法思想」により凡夫観が深められている。そして、こうした二つの見方が統合的に把握されるところに、源信の人間観が形成されていると言える。

⑤罪業の自覚は、おのずと滅罪の実践へと展開されるが、源信においてこれが、極めて重要な問題であったのは、「断惑」は往生の条件ではないが、「滅罪」は往生のために必須の条件と考えられていた点である。これにより本書は、様々な念仏の中でどれに中心を置くかという場合に、滅罪を一つの重要な判断基準にしている。すなわち、「尋常」より「臨終」を、「称名」より「観念」を、「理観」より「事観」を重視する念仏観となっていると見ることが出来る。

椎尾弁匡の宗教観

桑原恒久

椎尾弁匡における宗教観は『人間の宗教』として大正十一年に刊行せられているが、これに更に『社会の宗教』としての続編が加わって、大正十五年に刊行を見、氏の宗教観を総括公表する運びとなった。この二編を通じて訴えられる主旨とは、宗教とは天界仙境の異事、言亡慮絶の妙境、あるいは神秘奇蹟の

事項とすべきではなく、あくまで人生茶事の常時、真生進化の本質を示すものであるべきであって、かつ自己一人の柴枯浮沈という範疇を超えて、祖孫衆生に愴暢すべきものであり、正に社会の宗教たるべきものである。という二点に収斂される。特に今回は続編である『社会の宗教』に視点を合わせその論旨を確認したい。全章は七つに分けられているが、氏は第一章、人間の宗教において、人間は自然現象を崇拜しつつ、やがて精神方面に留意するところまで進化すると、死者の追憶からその不滅を要求し、やがては霊の存在を認め、妖怪などの存在を含め、宗教神話が登場する。そして自己の善悪行為の反映として諸事を捉え、全てに霊的存在を認めつつ、多神教として、人生と密着した宗教観が成立したとする。又一神教とは総てに統一性を認めるものではあっても、生命活力(自由)が希薄となり、ものの存在を論ずるよりも、神の意の如くに生きる事に眼目が置かれる。一方仏教はこれに対し、全ての存在を認めたと上で、相互運関の上に真に生きる道を探求するものであって、より高い価値があるとする。右、認識の上に立つて更に二、社会的宗教、においては、宗教は社会的存在であるとの認識を明かす。つまり宗教は社会の現象であり、社会を対象として成り立っているとしす。正しい宗教とは、社会の縁の上に成り立つもので、一切を共存共生の上に眺めねばならないという。個人の解脱や一人の安心立命も、共同生活の波動の断面であるという認識に立つとき、実は初めて個人の救済も成就せられるのだという見解を示している。

大乘仏教の勃興は正にこの表われである。又學術の進歩と民

主義の発展が、社会の流れであつて、仏教こそ真にこの要求を充たすものであると言ふ。そして如来とは大自然であり如々実相の来現であつて、一切の調和と進化が大自然となつて現われゆく。この大自然を人間生活として表わすのが仏教の本質であると強調する。自己の存在と生活そのものに、天地の力、社会の力が働いている事に目醒め、知恩報恩へと進むべきであるという。しかし、現実の社会と宗教とは、かくなる理想的関連の上に成り立っているとは言えず、宗教側も反省の余地があり、又個人も覚醒及び実生活上の訓練が必要であると結するのである。又五、宗教と社会生活、において(一)宗教はその根本において個人的にも社会的にも人間の完全なる生活の内に現わすべき事実でなくてはならず(二)宗教の本質は健全なる人間生活の上にこそ存在する、という。法然や道元、天台、真言等すべての宗派は健全なる生活を徹底しようとした試みに他ならず、病態や不幸の際に急信すべき特殊閉鎖的、自己利益的なるものは、本質的に異なるものであると主張する。以上、宗教についてその見解を端的に表現しつつ氏は六、永遠の生命と示した章段において、我々は、自己の中のみならず、国家社会の中に生き往く永遠の生命の存在(阿弥陀仏及びその本願の力用、導き)を信じ、これを各々の領域において最高に顕現発揚せしめねばならないという。正に浄土の働きが、有機的に現世に回向せられるという大理を認識し信進せよというのであつた。そして第七、覚醒世界の建設においては、総結として大自然の進動に即して行動し、共生進化の社会を目指すべきことを強調し、その宗教観全体をまとめてゐる。以上、氏の宗教観を概観した

が、その要諦は、阿弥陀仏の意(本願)を基とするものであつて、個人、社会、すべての進化発展の理論的構造を極楽浄土の体と用とを範型として理解してゐたものと理解できる。

靈驗譚の展開——生人形と浄瑠璃の

「観音靈驗記」について——

細田明宏

靈驗譚に代表される宗教的物語は社寺のイメージを形成し、信者の宗教行動にも少なからぬ影響を与えていると思われる。また靈驗譚は人々の間で言い伝えられるだけでなく、さまざまな芸能にも取り入れられ、多くの人に知られてきた。

さて、そのような靈驗譚の代表的なものに浄瑠璃『壺坂靈驗記』がある。本稿では『壺坂靈驗記』およびその母体である『観音靈驗記』がどのように成立したか、さらに、それらは元の靈驗記とどのような関係にあるかを考察するものである。

現在『壺坂靈驗記』というと、お里と沢市の夫婦愛の物語を思い浮かべる人が多いだろう。しかし元の靈驗記ではお里はほとんど登場せず、したがって夫婦愛が表現されることももちろんない。元の靈驗記では、盲目の沢市の目が開くことのみが描かれており、妻は付け足し程度に触れられるに過ぎない。

ところで元の靈驗記で特徴的な場面の一つに、千日詣りをして何の利益もないために、沢市が観音を恨むところが挙げら

れる。しかし浄瑠璃においては、千日詣りも、観音を恨むことも、沢市ではなく妻のお里がしたことになっている。つまり浄瑠璃では、靈験譚では影の薄かった妻が存在感のある人物として造形され、沢市の行為の一部を代わりにやっているのだ。お里をこのように造形したのは、芝居としての興行きを出すためだと思われる。靈験譚をそのまま浄瑠璃にすると、人物同士の間から合いがほとんどないため、芝居としては成り立たないものである。このことは、靈験譚が浄瑠璃に取り入れられたことによって新たな要素が加わった、すなわち、ここに新たな物語が成立したということを示している。

これと同様なことは生人形における観音の登場についてもいえる。生人形とは真に迫った人形を仕組んだ見世物で、浄瑠璃『観音靈験記』(壺坂靈験記)はその一場面)は生人形の同名の興行の人氣を当て込んで作られたものだった。さて、元の靈験譚では、あきらめて寺から帰りがけた沢市が、自分を呼ぶ声に後ろを振り向くと目が見えるようになっていた、という話であり、そこでは観音は全く姿を見せない。観音は、明け方に沢市の夢枕に立つのみなのである。しかし、生人形『観音靈験記』で観音は、振り向いた沢市の眼前に官女に化身して姿を現わす。これはまさに生きているような人形を見せることを主眼とした生人形ゆえの演出である。ここでもやはり靈験譚の筋は変えられ、新たなものとなっているのだ。

つまり元の靈験譚が生人形に取り入れられ、さらに浄瑠璃になるにつれ、物語は少しずつ変化し、新たなものとなっている。厳密に言えばこれら新しい靈験譚は、元の靈験譚とは別の

カテゴリーに属するものだろう。しかし実際はそうではなく、新しい靈験譚もまた靈験譚として扱われている。それは、生人形が流行した当時には西国巡礼のガイドブックに生人形の図像とよく似たイラストが描き込まれていることや、現在では壺坂寺にまつわる靈験記が夫婦の物語として扱われることがほとんどだということに現れている。芸能によって作り出された新たな靈験譚も、靈験譚という物語群を構成する物語の一つとして取り入れられているのだ。

妙好人に出会った人々

——鈴木大拙・柳宗悦・楠恭——

菊 藤 明 道

「妙好人」とは、如来回向の眞実信心を獲得した本願念仏者であり、仏から「廣大勝解者」と讃えられ、泥池に咲く清らかな花「白蓮華」に譬えられる人である。

「妙好人」の名は、鈴木大拙博士が『宗教経験の事実』(大東出版社、昭和十八年刊)、『日本的靈性』(同、昭和十九年刊)、『妙好人』(大谷出版社、昭和二十三年刊)などで、赤尾の道宗・讃岐の庄松・和泉の物種吉兵衛・石見の浅原才市・小川仲造らの詩文や言行を紹介し、ハワイ大学での東西哲学者会議やコロンビア大学での講義で才市の宗教詩を紹介してから (Mysticism: Buddhist and Christian) でも才市の詩を紹介し、

わが国のみならず欧米にも知られるようになった。また、鈴木氏に学び思想的影響をうけた民芸運動の創始者柳宗悦氏は、三河のおその、讃岐の庄松、和泉の物種吉兵衛、丹波の三田源七、石見の浅原才市、因幡の源左などの妙好人に関心を寄せ、とくに、因幡の源左を研究し、『妙好人因幡の源左』（大谷出版社、昭和二十五年刊）を出版、他にも多くの論考を発表している。さらに、柳氏の「他力」の教えをうけ、講演「美の法門」を聴いて感激し、柳氏を生涯の師と仰いだ棟方志功氏は赤尾の道宗の姿を版画に刻んでいる（越中赤尾行徳寺蔵）。

楠氏は、大谷大学で宗教学を専攻、鈴木大拙氏に師事し妙好人関係の資料収集に尽力した。鈴木氏の妙好人関係の著書の多くは、楠氏が収集した資料に基づいて書かれている。『妙好人』末尾の「付録」所収の「寺本慧達氏を訪ふ」「能登の柄平ふじ女」「小川仲造夫妻語録（よろこびの助縁）」も氏の記述である。また、『妙好人物種吉兵衛語録』（文一出版社、昭和四十九年刊）、『定本・浅原才市の歌・全』（法藏館、昭和六十三年刊）、『妙好人の世界』（金光寿郎氏と共著、法藏館、平成三年刊）、『信心の華——妙好人を語る』（日本放送出版協会、平成十二年刊）などの著書を残している。柳宗悦氏とも親交があり、氏を「私の先生」と敬慕している（『妙好人の世界』七六頁）。

「楠恭年譜」と「楠恭著作・編集・翻訳」が、月森俊文編・楠恭著『親鸞と妙好人の信心』（會田秀明発行、平成十二年）の末尾に付せられている。本書は、平成八年七月二十七日弘前での日本民芸夏期学校での講演録であり、氏の歿後半年に出版されている。

鈴木大拙氏は、妙好人——例えば、讃岐の庄松などの宗教経験を、「禪の悟りに通ずるもの」と評価し、寺本慧達氏・藤秀澤氏・楠恭氏によって紹介された浅原才市の宗教詩を、「靈性的自覚の境地を示す」と評価した。それに対し、柳宗悦氏は、とくに妙好人の生活実践に注目している。柳氏が、「行為で妙好さを示した」人と評した因幡の源左の調査では、昭和二十四年七月、源左の師匠寺、鳥取県気高郡青谷町山根の浄土真宗本願寺派願正寺に約一カ月間滞在して研究を行っている。住職衣笠一省師の協力があつた。昭和二十五年に『妙好人因幡の源左』を刊行。源左の慈愛に満ちた行為が、「他力の信心から出たもの」と評されている。

鈴木大拙・柳宗悦両氏の交流や思想的関連について、中見真理著『柳宗悦——時代と思想』（東京大学出版局、平成十五年刊）や寿岳文章編『柳宗悦妙好人論集』（岩波文庫、平成三年刊）末尾の中見氏の「解説」に述べられている。柳氏が妙好人を評価した理由、氏の美が『無量寿経』の第四願「無有好醜の願」に基づいていること、遺稿「無対辞文化」に集約される柳氏の思想—生命尊重・非暴力・平和の思想が、いま再評価されなければならないことが述べられている。

鈴木・柳・楠の三氏に共通する妙好人は、只今のいのちを如来の大悲の中に生き、世俗の分別的価値観を超えた「無碍の大道」を歩む人たちであり、あらゆるいのちを尊び、慈愛深く、他を生かす人たちであった。明治三十七年以降の妙好人関係論文（啓蒙文・資料を含む）は四三〇数編あり、多くの人びとが妙好人に出会っている。

『日本靈異記』の身体性

稲城正己

近年、心身二元論や身体に対する精神の優越といった、近代社会が生み出した論理の再検討が盛んに議論されるようになってきた。八二〇年頃、薬師寺僧・景戒によって編纂された『日本国現報善惡靈異記』は、善行に対しては財貨や快樂が与えられ、悪行に対しては身体的な苦痛や死がもたらされるというように、身体性を通して仏教の因果論を表象する例話を多く収載している。ここでは、仏教が身体をどのように位置付けていたのかを、『靈異記』の、とくに「死」「罪」「化身」に関する叙述に焦点をあてて読み取ってみたい。

「死」に関する叙述を、『靈異記』中巻第五縁「漢神の祟りに依り牛を殺し祭り、又放生の善を修して、現に善惡の報を得る縁」によって見てみよう。摂津国のある「家長公」は、漢神の祟りを逃れるために七頭の牛を犠牲にするという殺生の罪を犯す。それを悔いた彼は持戒と放生という善行を行うが七年後に死去する。彼は閻羅王の前で犠牲にした牛たちに殺生の罪を詰問されるが、放生した多くの生き物たちの弁護により蘇生する。ちなみに『靈異記』では、盗みを犯した人間が牛に転生するとされている。ここでは二つの「死」が存在する。ひとつは現実世界における「死体」とその消滅であり、他者（非仏教信者）にはどのように「死」が見えるのかという社会的レベルで

の「死」である。もうひとつは、「死」は決して存在せず、別の「生」（転生）を生き続けているに過ぎないという当事者（仏教信者）にとつての「死」の不在である。「死」は当事者の善／悪の行為によつてもたらされるにしても、いつ「死」を与えるのか、次にどんな「生」（六道輪廻）を与えるのか、それとも蘇生させるのかは閻羅王の判断や死者たちの要求に委ねられている。つまり「死」を、社会（現実の社会と死後の社会）との関係性として叙述するのである。

「罪」と「罰」に関する叙述も身体性が濃厚である。上巻第三十縁「非理に他の物を奪ひ、悪行を為し、悪報を受けて、奇事を示す縁」も冥界遊行譚という様式を採る。膳臣広国という人物が冥界に行き、生前の殺生・強盗・邪淫・不孝といった数々の悪行によつて地獄に堕ちた父の惨状を目撃し、蘇生後、父のために善行を行うという例話である。父は他者に苦痛を与えた生前の悪行によつて、死後灼熱した銅の柱を抱くとか、鉄の釘を全身に打たれるといった凄惨な身体的処罰を受ける。「罪」は他者によつて確認可能だが、それに対する罰は多くの場合冥界で与えられるから、現実世界の人間には確認不可能である。『靈異記』は、「罰」の目撃者とその蘇生という叙述法によつて、「罪」は他者と当事者にどのような苦痛をもたらずのかを明らかにし、その苦痛を現実世界の人間が共有し、救済の手を差し伸べなければならないという、社会との関係性として叙述しようとする。

ところで『靈異記』は、聖徳太子（上巻第四縁）・行基（中巻第七縁ほか）・舍利菩薩（下巻第十九縁）といった菩薩の

化身に関する例話を多く収載している。「靈異記」が、「死」や「罪」といった概念を、身体性を通して社会的かつ実体的なものとして叙述しようとするのは、仏教の真理Ⅱ法身の現実世界に対する働きかけは、法身が身体性をもった化身（菩薩）となつて教化や救済を行うというコンテクストに従っているためだと考えられる。真理が身体性を通して作用するのなら、「死」「罪」といった概念もまた冥界への連行や身体的苦痛といった身体性を通して表象され、「死」や処罰は、閻羅王（下巻第九縁では地藏菩薩と同等とされる）のような身体性をもった存在によつて実体的に与えられることになるのである。

「日本的靈性」の批判的考察

鎌田 東一

鈴木大拙の『日本的靈性』は終戦も間近な昭和十九年に出版されたが、その中で、鈴木は「日本的靈性」の発露は禪と念仏（浄土教）にあつて、神道はその自覚が未熟な宗教であると断じた。そして、終戦直後の昭和二十一年には、「靈性的日本の建設」『日本の靈性化』などの靈性三部作を矢継ぎ早に出し、激烈な神道批判と鎌倉仏教再評価の論をエネルギーに展開した。例えば、終戦直後に再版された『日本的靈性』第二版の序文では、「偏狭で固陋な国学者——科学も哲学も宗教も解し得ない国学者の歴史観を唯一のものと心得させられた。彼等以

外の意見は各種の力を以て圧伏せられ窒息せられた。力は軍国主義・帝国主義・全体主義など云ふものの象徴である。固陋・偏狭・浅慮を極めた国学者の『神道』的イデオロギイは、是等の諸主義に思想的背景を供給した。（中略）日本崩潰の重大原因は、吾等の何れもが実に日本的靈性自覚に欠如して居ると云ふところにあるものと、自分は信する」と批判し、とりわけ厳しく「平田篤胤及其の末派の思想的「戦争犯罪」を鼓を鳴らして責むべきではなからうか」と平田篤胤とその門流を断罪した。

しかし、平田篤胤は文政年間に著した『密教修事部類稿』の中ですでに次のように「靈性」の語を肯定的に使用していた。「次作吾身觀。吾身是産靈神。聚結風火金水土。而分賦其至善之靈性物也。身遂掃五大。惟靈性耳。無窮之吾也。然則吾身與天地同体。吾神魂。即與産靈神之分神。與一切諸神靈祇。一切有情物同根也。つまり、「至善の靈性」は「産靈神」の「分賦」するものと主張していたのである。また平田「靈学」の流れを汲む大本教の出口王仁三郎は、大正十二年四月十日号の「神の国」で、「大本には基督教も仏教も其他各国の宗教信者も集まつて来て互にその靈性を研ぎ、時代に順応したる教義を研究する所であります」と述べている。さらにはアメリカのジャーナリストW・T・メーソンは、昭和八年に翻訳出版して話題になった『神ながらの道』の中で「靈性」という言葉をキーワードにして、例えば、「神道は未だ嘗て自然の靈性に関する其種の原本的知識を失つたことはない」、「神社は人間が万物の靈性に対する理解を新にする為の集成的中心である。全自然界

は靈性を有するが故に、靈性の雰囲気は神社から外部へ溢れ出る。「神社は国民が神靈に敬意を払ひ、普遍的靈性に挨拶をする場所である」(今岡信一良訳)などと論述した。

さらに遡れば、鎌倉期の神道書である卜部兼友の『神道秘説』には、「夫神道者、天地未分時、日月星辰未顕、木、火、土、金、水、五行未備、故尽虚空界相、不涉善惡之法量、寂然無為以円満虚無靈性、為神道玄旨」、「夫神道、守円満虚無靈性、不涉生死二法、故称神道二字、神者超神神也、道者超道道也」、「只円満虚無靈性神云、言語道断道々云、是則神道眼目也」(翻刻・牟禮仁)『中世神道説形成論考』皇學館大學出版部所収)という神道的「靈性」論が全面展開されていた。これらの平田篤胤や出口王仁三郎やメーソンや卜部兼友らの神道家の諸説の中に重要概念として「靈性」という語が用いられていることを、そしてそれが彼らが考える「神道」の「靈性」であったことを、鈴木大拙は知らずしてか故意にか無視している。少なくともメーソンの神道的「靈性」論には触れていたはずである。

神道的「靈性」論は、鈴木大拙が「日本的靈性」の発現の時代と見た鎌倉時代に「靈性」という言葉を用いて展開されていたのである。こうした「靈性」思想や「靈性」論の思想的展開や営みを無視することはできないであろう。鈴木大拙は時勢に応じて自説を強調するために、神道的「靈性」論をネグレクトした。学問的な公平さを欠くこの所論は、思想的かつ文化論的な観点からも批判されるべきである。かくして、「日本的靈性」なるものの批判的再考が必要なのである。

仏師快慶と慈円

青木 淳

治承五年(一一八〇)の平重衡による南都焼討ちにより焼失した東大寺の復興造営は、周知のように俊乘房重源(一一二一—一二〇六)を中心とする勸進組織の尽力により約二十年の歳月を経て建仁三年には総供養が営まれるにいたった。この重源による勸進活動の周辺で多くの中世史を彩る芸術や宗教文化が生まれ、そして仏師快慶が頭角をあらわしたのもそうした時代のことであった。

その後の快慶の足跡については別稿でふれたが、特に小稿では天台座主慈円、ならびにその周辺の人師との関係を中心に論じてみたい。快慶と慈円との関係は建久年間の遣迎院像への縁が確認されるが、この時期には縁忍・湛敷・葉忍(縁念)・印西といった天台僧で、良忍よりの「慧壇両流血脈」に列なる人々と関係を深めている。彼らは源平の争乱期には後白河法皇や九条家に近侍し、また寿永元年三月から翌月にかけて洛中において平家の鎮魂を目的とする如法経勸進を行ったことが『玉葉』や『吉記』などの資料に見える勸進僧でもあった。

しかし、その後の快慶は、建永元年(一二〇六)に重源が八十六歳で入滅したことを一期として、新たな活動の場を求めて東大寺を後にすることになる。そうした時期に慈円と快慶は接触を持つようになる。実際に両者が造像に関係したものと

は承元四年（一一二〇）大懺法院熾盛光堂の「後戸釈迦像」造像の記事を初出とする（『門葉記』第二）。

この直後の承元四年（一一二〇）十二月頃に、快慶は寛勝という僧侶の発願にかかる阿弥如来立像を造立する。この像は現在、岡山・東寿院に伝来するもので、その像内納入品から、新たに慈円を取巻く天台僧ならびに源空門下の僧侶たちの交流を物語る資料が確認された。ここで阿弥陀種字（キリク）を揮毫した「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人物である（『天台座主記』）。また本資料の「和歌切」に「天台宗学生感聖」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。

また仁治四年（一一四三）に源空門下の證空と、後鳥羽上皇の息で慈円門下の道覚法親王の発願にかかる京都・大念寺阿弥陀如来像は、慈円や源空とも縁の深い、京都・真性極楽寺の本尊像の模作で、やはり快慶の工房で製作されたことはその像風からも明らかである。

慈円と快慶の生涯は保元・平治の乱から承久の乱に至る戦乱期と重なる。慈円が大懺法院の創建にあたり「先悲王法之衰

微、鎮怒仏法之□薄、而間觀吾日本国近古、仏子受生七十年以來、一向乱世也、久寿第二曆乙亥歲出母胎了、二歲秋七月内乱、國中興惡政、其後怨靈在王臣、々々懼怨靈」と「大懺法院再興願文」（『伏見宮御記録』）の冒頭でみずから語り、また快慶の遣迎院阿弥陀如来像、東寿院阿弥陀如来像などの作例の像内納入品の多くがこの戦乱期に亡くなった人々を追善してのものであったことを併せて考えると、慈円と快慶が共有した場所では、これら亡者たちの鎮魂の空間であったのではなからうか。

（一）拙稿「仏師快慶と法然」（『印度学仏教学研究』四四—一、同「平家物語作者論をひろげる—像内納入品資料からの新視点—」（『宗教研究』七四—四）、同「仏師快慶とその信仰圏」（伊藤唯真編『日本仏教の形成と展開』所収）。

教相主義と文献主義

花野 充道

院政時代の天台教学に、教相主義と観心主義の二大潮流があることを主張されたのは、裕慈弘氏である。浅井要麟氏は、「中古天台に於ける教相主義と観心主義とは、二大潮流として対立したと言ふよりは、滔々たる観心主義的傾向が天台教学を風靡する観があったので、それに対する一種の復古主義として、また肅正運動としての教相主義が叫ばれたのである——」ということは、大正大学の裕慈弘氏等に依って、夙に論評された

所である。すなはち円多羅義集・牛頭法門要纂・修禪寺日記等に依つて代表される所の観心主義に対して、飯室の静算、播磨の道邃、及び宝地房証真等は、天台妙楽等を中心とする原始天台に依憑して、教相主義を唱へたのであつた。而してその観心主義は当然の結果として口伝主義となり、教相主義は必然の結果として文献主義となる」と述べられている。この中で、たとえば飯室の静算を、「原始天台に依憑して、教相主義を唱へた」と評することは間違ひである。静算は、「円多羅義集」等のように、架空の経論章疏を用いて、自由なる創作を恣にしているわけではないので、その点からすれば文献主義者と言える。しかし、宝地房証真のように、原始天台に依憑して三大部の教相教義を研究する学者ではなく、むしろ観心を重視する観心主義者であつた。それは彼の著書である『心地教行決疑』を読めば、容易に首肯できる。そして、このことは日蓮についてもあてはまる。

浅井氏は、日蓮を評して、『開目抄』『撰時抄』に『法華秀句』の文を引いて、「仏説に依憑して口伝を信ずる莫れ」と言っているので、彼の「文献主義的態度を明確に知り得るであろう」と述べられている。確かに日蓮は、遺文のいたるところで、「法に依つて、人に依らざれ」と主張しているので、經典の教説を第一に考えていたことは事実である。しかし、そのことは必ずしも日蓮が口伝を全く認めなかつたということを意味していない。日蓮は単なる教相主義の学者ではなく、唱題仏教の教祖であつたから、自分の教説に権威をもたせるために文献主義者のよそおいをこらしながらも、その実は観心主義者であ

つたという事実を見極める必要がある。浅井氏は、日蓮を証真と同じように、原始天台への復古主義者と見られているが、日蓮の即身成仏論や曼荼羅本尊論を取り上げるだけで、智顛や湛然の原始天台の教説とは大きな径庭のあることが知れる。日蓮は『立正観抄』の中で、「仏説に依憑して、口伝を信ずること莫れ」と言いながら、「当世の学者は血脈相承を習ひ失ふ故に之れを知らざるなり。故に相構え相構えて秘すべく秘すべし法門なり」と述べている。このことは、日蓮の胸中において、文献主義と口伝主義とが矛盾しないで同居していたことを示している。日蓮が証真のような単なる教相主義の学者であつたならば、三大秘法の顕説もなかつたであらう。日蓮が『撰時抄』において、「余に三度のかうみやう（高名）あり。……此の三つの大事は日蓮が申したるにはあらず。只偏えに釈迦如来の御神、我が身に入りかわせ給ひけるにや」と述べているのは、日蓮が本質的に観心主義者であつた何よりの証拠である。隘氏にしても、浅井氏にしても、教相主義者か観心主義者か、文献主義者か口伝主義者か、『円多羅義集』の学風か宝地房証真の学風か、というように二者択一を迫られているが、そのどちらでもない立場、たとえば観心主義者でありながら文献主義者である、というような立場も認めなければならないと思う。「観心略要集」「妙行心要集」「自行念仏問答」などの書は、まさにそのような立場の書であり、静算の『心地教行決疑』も基本的には同じである。日蓮の法華最勝思想、本迹勝劣思想、観心成仏思想が、『自行念仏問答』と同じ基調に立っていることを考えても、浅井氏の日蓮理解には疑問点が多いのである。

空海における本覚と自心仏

福田 亮成

空海思想の背景には、いうところの本覚論が前提となつてい
る。〈本覚〉という語の初出は『大乘起信論』であるが、大乘
仏教運動が準備した一切衆生悉有仏性説や、菩薩思想即ち一切
衆生救済のための誓願の実践は、如来蔵思想の展開をまつまで
もなく、それは本来成仏説の成立を促すものであったというこ
とができよう。よつて『大乘起信論』によつて提示された〈本
覚〉という言葉の中に、大乘仏教思想の中心課題であつた菩薩
思想や、自性清浄・仏性・如来蔵・アトラヤ識説等の思想がか
かり、後に発展する本覚説の中にすべてが溶解してしまつて
いるということができないだろうか。

実に〈本覚〉という言葉は、大乘仏教思想が有する根本的な
主題を言い当てるかに思われる。日本仏教も、その平安時
代の初期において、この根本的命題である〈本覚〉説を中心課
題として背負い展開してきたということができらるだろう。

昨今、本覚論は天台本覚論の名のもとに喧伝されることが多
いが、ここでは特に空海(七七四―八三五)が論述する本覚説
の特徴を主に考察していくものである。

空海における本覚説の主題は、まず「即身成仏義」に説かれ
る「六大法界体性所成の身」ということに具現されているとい
えよう。即ち、行動をとらない、かつ具体的に存在しうる実存

としての主体、それが「法然と有り」・「上居」・「実際に住す
る」がごとく実現している当体ということにほかならない。

『声字実相義』の後半において内外の文字の相について言及
し、特に六塵の内の色塵の字義差別につき

顕形表等の色有り 内外の依止に具す
法然と隨縁と有り 能く迷い亦能く悟る

〔弘大全〕一・五二七

の偈文をあげ、特に「法然と隨縁と有り」の句につき二義あ
りとして、

①法仏法爾の身土「法界法身・法界幞幟の故

②隨縁顯現の身土「菩薩の隨縁所感
如来の信解願力所生

と整理している。即ち①は「法然有り」に当て、『大日経』
巻五、入秘密曼荼羅位品第十三からの

法界幞幟の大蓮華王を出現して、如来の法界法身、其の中
に安住せり
〔大正〕一八・三六b

を引用補説してから

若しは謂く衆生にも亦本覚法身あり、仏と平等なり、此の
身此の土は法然の有なり、而已

と結論している。

また『大日経開題』(隆崇頂不見)に、受戒の功德をあかし

牟尼善逝は神通之擧に乗じて以て引導し、大日世尊は、本
覚之蓮を開いて而して上居して必ず即心自仏之果を證せし
めたまえ
〔弘大全〕一・五三三

と。即ち大日世尊が本覚の蓮を開いて「上居」している、というのである。さらに、前掲した「即身成仏義」の六大体大説の結論として

是の如くの六大法界体性所成之身は、無障無礙にして互相に渉入相応し、常住不変にして同じく實際に住せり

〔弘大全一・五一二〕

としているがごときである。即ち、本覚の当体たる「へ身」ということをもって、その「實際に住せり」・「上居する」・「法然有り」というごとき実存としての本覚ということを実証しているのである。

さらに「自心仏」という言葉も見ることが出来る。これは、「即心自仏の果」・「即身自覚の毘盧遮那仏の果」の略語と考えられる。即ち、内在している仏の果としての「自心仏」ということにほかならない。これも、空海独特の本覚説を説くための重要なタームであろう。

近世律宗の僧

——賢俊良永とその門流——

藤谷厚生

我が国近世期の戒律復興運動の気運は、明忍律師が慶長七年（一六〇二）に京都槇尾山西明寺平等心王院において自誓受戒し、通受比丘になったことにより始まる。勿論、この戒律復興

運動は、言うまでもなく近世日本の仏教復興運動の先駆となるものであり、仏教史的側面から見れば、従来辻善之助氏をはじめとする諸氏において些かの研究、概説があり、一定の評価や位置づけがなされているものと言えよう。私は、ここでその戒律復興運動の極めて初期段階に位置する「賢俊良永」と言う律僧を取り上げ、彼のとつた律学的立場とその動向に目を向けることによつて、近世初期の戒律復興運動の特性を考察して見ようと思う。

この賢俊良永については、「本朝高僧伝」「律苑僧宝伝」にその行跡を見ることが出来る。その行跡を略説すれば、良永の出自は対馬の宗氏であり、幼き時から高野山に登り剃髮得度、高野山中藏院の学侶として過ごす。偶々、二十五歳の慶長十五年対馬へ帰郷の際、朝鮮に渡るため同地に留錫していた明忍に邂逅する。明忍の勧めにより志を律学に転じ、京都槇尾山西明寺に到り、明忍の同行である慧雲から沙弥戒を受ける。翌慶長十六年三月二十一日には、良永は他十名の僧とともに、通受比丘として受具得戒する。ここまでの良永の行跡と態度は、当時唯一比丘僧を排出養成する拠点として成立しつつあった、律寺としての性格を確立しようとする西明寺側の軌則に委ねるものである。しかし、彼の態度はその後一転する。それは、「三國毘尼伝」（高野山大学所蔵・江戸時代写本）に記述される彼の律学的立場に見られる。そこでの記述を概要すれば、良永は受具したその年の夏安居が終わつて、西明寺を離れ高野山に帰還することを西明寺側に願う。ところが、西明寺側の返答は、律儀に従つて良永に五夏の間そこを離れる事を許さなかつたのであ

る。そこで両者間に争論が起り、最終的には官命（幕府命）に判断を委ねることとなる。後に京都所司代となる板倉周防守重宗の判定によって、良永には高野山に帰り「一夏竟離依止の法」をたてる事が許され、同時に西明寺側には律僧の「五夏依止」を厳守する旨の通達がなされる。これにより、良永は高野山に帰還することができ自ら「一夏竟離依止の法」をたてることとなる。

ここで問題となるのは、五夏か一夏かということである。四分律を依用する律宗側の立場からすれば、五夏において師となる比丘に依止するのは正論と言える。一方「一夏竟離」とは、律学的には極めて異例であり特殊と言わざるをえないのである。しかしこの一夏竟離依止の法は、それまでの比丘になるための五年という長い年限を要せず、一夏によって比丘になることを可能にした点で、極めて特筆すべきものであり、いわばこの律制の簡易化によって、他宗派の僧までも容易に比丘になりうることを可能にしたという点で大きな意義をもつ。かくして、良永は当時最も高名な律匠と仰がれ、高野山新別所円通寺を中興し、法隆寺北室院の知事職を兼務するなど、両律寺を拠点に戒律復興の流れをおこすこととなる。この良永に受戒した僧には正三（曹洞宗）、雪窓（臨濟宗）、宗分（臨濟宗・武蔵慧然寺）、光影（律宗）、文守（臨濟宗・永源寺一世）、文嚴（臨濟宗・永源寺二世）、円忍（真言律宗・円通寺二世）などの学匠があり、法嗣である円忍、快円を通して、後に真言律・神鳳寺一派（大鳥派）への流れへと続いてゆくこととなる。

（*なお、本発表に用いた資料等の翻刻と詳細な内容について

ては、『四天王寺国際仏教大学紀要・平成十五年第二号』の拙稿に掲載予定。）

身延山信仰の一形態

——一切経の寄進をめぐる——

望月真澄

現在、日蓮宗（法華宗）の総本山である身延山久遠寺は、開祖日蓮が文永十一年（一二七四）から弘安五年（一二八二）の九年間過ごした霊場として存在しており、日蓮滅後も日蓮廟所がある寺院として祖師信仰の拠点となっている。

身延山を信仰する人々は、日蓮の遺骨を安置する身延山に巡拝するばかりでなく、経典、特に日蓮宗の根本経典となる法華経の写経を奉納することを行う。

身延山に所蔵される宝物を網羅した宝物目録をみると、多くの経典が所蔵されていたことを窺い知ることができるが、これらは奉納・寄進といったものによる。これについて、三十三世日亨の「西土蔵宝物録」をみると、宝永年間の版経・写経・摺経等の寄進者・奉納者・施主名が明らかにされる。

一方、身延山の堂宇が建立・再建されていく中で、その年代や寄進者名等が詳細に記されている資料として「身延山諸堂記」「身延山再建諸堂記」がある。これには、身延山内の各堂宇毎の建立年代を始めとして荘嚴具・什器・什物の寄進者名ま

で記されている。その中には氏名の上部に住所が記されているものがある。本発表は、身延文庫所蔵の鉄眼版一切経を紹介し、經典の奉納者の地域・階層・寄進の目的等をもていくことにより、身延山信仰の本質を探ってみたものである。

近世後期は、身延山の堂宇が再建されていく中で、全国各地の信徒や講中のかかわりが深くなっている。特に、江戸に住む人々は、身延山参詣講中を組織し、身延山へ参詣している。信仰集団として江戸講中の名が仏具・荘嚴具にみられる。これらの中に一切経・経蔵の寄進活動がある。

身延文庫に、この信仰活動を具体的に示すものとして『一切経奉納目録集』六冊がある。これは、嘉永二年に江戸の酒屋衆が一切経を奉納しているものである。一冊目には、伊勢屋・高崎屋・萬屋の三名が発起人となって久遠寺経蔵や唐銅宝塔の建立を推し進めていることが窺える。この一切経は、冊子に装丁され、帙に入れられているが、奥書に、施主名がみられる。嘉永二年七月大安日の日付で、久遠寺六十六世日新代に十人の本願主と七人の世話人、発起人として二名が名を連ねており、『東都深川於浄心寺ニ而当山奥院祖師開帳之初納之』と、久遠寺の江戸出開帳の折に納められたものであることがわかる。つまり、出開帳という儀礼を通じて一切経の寄進がなされ、久遠寺と江戸の人々と信仰を介したつながりが如実に示されている。また、六冊目には、嘉永七年（一八五四）十一月四日に東海道筋大地震が起こった折に経蔵と宝塔が破損したのでこれらを再建しようと企てた人物がいた。その中心人物は、嘉永二年の時と同じく、伊勢屋甚兵衛であった。

身延山信仰の本質について、久遠寺内における一切経の寄進活動を中心に江戸庶民の信仰行動の一端を考察してみた。すると、江戸庶民の身延山信仰の展開は、久遠寺の江戸出開帳と関係があり、近世後期に江戸深川浄心寺で行われた身延山祖師の出開帳を契機に、江戸に住む人々は信仰の証しとして久遠寺再建のために寄進活動を行ったことが明らかとなった。特に、本発表で取り扱った嘉永期の一切経の寄進活動が顕著であり、嘉永く安政期の出開帳と連動して、身延山信仰が高揚していったことを知ることができた。つまり、幕末期の江戸出開帳で知った祖師・七面大明神を中心とする神仏を直接礼拝するため、靈地への参詣行動を行い、参詣路も発達していった。江戸庶民は参詣講中を結成し、久遠寺や奥の院・七面山への巡拝の旅を祖師信仰の証しとして積極的に行ったのである。

日蓮撰『注法華経』成立についての一試論

関戸 堯海

日蓮が、諸経論疏からの要文を「法華三部経」の行間・天地・紙背等に書き入れた『注法華経』については、注記の要文の全体像が解明されていないために、注記の目的や成立時期など、古来より解決されていない課題が存在している。筆者は注記の要文と日蓮遺文中の引用文を照合する作業を重ね、以下のような結論を導き出すに至った。

〔A〕注記は概ね関連する経文の傍に行なわれるが、それ以外に次のような例がある。(a)関係注記要文が少なく、ゆつたりと注記される例(安樂行品等)。(b)同様に余白が多い例(妙音菩薩品・觀世音菩薩品等)。(c)その余白を利用して重要視される(法師品・從地涌出品・如來壽量品等)関連要文を注記する例。(d)余白に経文と直接関連しない僧伝の要文を注記。(e)紙背に表面の経文と直接関連する要文を注記。(f)巻八の紙背の余白に、藥王菩薩本事品「後五百歳」関連の要文を注記する例、などである。

〔B〕日蓮の生涯は概ね①佐渡に流罪される以前の段階、②佐渡島に流罪中、③身延山に入山した後の三期に分け、注記の特色を確定し、『注法華経』の成立時期を推論する。

①佐渡流罪以前の遺文との関連。(a)初期遺文のなかに『注法華経』の注記との共通性もあるが、全体的に散在している印象が強い。(b)『守護国家論』で『涅槃経』引用が集中するのは重要であるが、『注法華経』では日蓮が重要視する経論疏が内容に即して順次、まとめられていったものと推論される。(c)日蓮が『法華経』について注目する点に関する要文がまとめられていったことがわかる。(『立正安国論』の謗法墮獄、『藥王品得意鈔』『法華題目鈔』の女人成仏、勸持品二十行の偈、『行敏訴状御会通』『寺泊御書』の三類の強敵)。(d)『一乗要決要文』『涅槃経要文』筆写と『顕謗法鈔』の五逆・謗法・一闍提関係要文の注記。こうした内容が「要文集」として集成されていたと推定できる。

②佐渡島流罪中の要文注記。(a)閲覧可能な典籍が限定され

た。(b)『開目抄』には『注法華経』と共通引用が多い。但し『注法華経』にまとまって収録されているとは思えない。(c)『八宗違目鈔』『觀心本尊抄』『顯仏未來記』と『注法華経』には、一念三千・釈尊の遠寿など重要教学関連の共通引用が多い。このことから、佐渡流罪中に相当数の引用典籍が収集されたとみられる。このため佐渡流罪中『注法華経』成立説が論じられたのであろう。(d)但し『曾谷入道殿評御書』によれば『注法華経』の原型は散逸したと考えられる。

③身延入山後、日蓮が散逸した蔵書や要文集を再整理して、『注法華経』を整えたと推論する。(a)その理由の一つは、日蓮遺文に『注法華経』の要文との共通性が多く見られることを挙げる。(b)しかし、『四信五品鈔』等のように直接、天台三大部等の原典にあたっていると見られる例もある。(c)要文の引用という視点に立つと、初期執筆の『守護国家論』を基本としていたことが推考される。

〔C〕『注法華経』身延成立論。かくして『注法華経』は日蓮が晩年、身延山で整理、筆録したものと結論する。その理由等については(a)要文を書写し、研鑽の基本とする日蓮の仏道求道の姿勢は終始一貫していた。(b)佐渡流罪の時代に至るまでに、要文を書写し、それを集めて要文集として整理していく段階において、『注法華経』の原型が形成された。(c)、(a)の骨子による要文集、乃至『注法華経』の原型が、二度にわたる流罪等の法難によって散逸したものを、新たに作成する必要性に迫られて、身延山入山後、あらためて要文の整理・集成を試みたものが、現在に伝来する『注法華経』であると考えられる。

日蓮的法華経信仰と宗教多元主義

—「折伏」を見据えながら—

笠井正弘

一 問題の所在

昨年は日蓮の立宗宣言七五〇年祭に当たっており、その関連の行事が企画実行されたが、大きな成果は得られなかった。この原因の一つとして、統一テーマが「請願」にあったためであると思われる。確かにこのテーマは日蓮の宗教性の中核を占める重要な言葉ではあるが、歴史を通じて、日蓮系教団を活性化してきたのは、むしろ「折伏」にあったことは否めない。長い江戸幕府の統制時代の低迷期を抜け出て、明治期以降の信教の自由を背景に活躍し得た日蓮主義運動や、戦後飛躍的に展開した新宗教の日蓮系諸教団（創価学会もその一つ）を支えたキーコンセプトは「折伏」であった。

このキーコンセプトが、このところに来て日蓮教団全般に陰を潜めている。そこに「宗教多元主義」のトレンドが陰を落としてるのは否めまい。「折伏」という信仰形態が強い（排他性）を感じさせるが故に、「宗教多元主義」とは本質的に相容れないものと感ぜられるからである。特に九〇年代に入ってイスラム圏とキリスト教圏の対立の観がある世界情勢の中で、その一神教的排他性が対立を正当化させているかのように見られるが故に、多元主義こそ宗教の理想的スタイルだ、というデー

スクールが蔓延するようになった。日蓮系教団は、このトレンドの中で、息を潜めているかの観がある。

二 「宗教多元主義」はキリスト教神学に根ざした理念である、ということ

日本は宗教多元主義の国だ、という向きがあるが、それはこのコンセプトがイズムであるということを理解できていないことから来る誤解である。この言葉の理念的根拠を提起したジョン・ヒックは諸宗教という在り方を否定し、*Real in itself* という一元的存在への回帰を要求している。それを踏まえて、現象として存在している諸宗教は、この一元的実在と関わっている限りにおいて、その存在が容認されるという論理構造を持っている。つまりこの一元的存在との関わりにおいて、現象としての多元が認められるにすぎない。それ故、この観念はそれ自体強度の排他性を内包していることを見逃してはなるまい。諸教という在り方は原理的に排除されざるを得ないのである。この神学の最大の利点は、かの一元的存在を踏まえた内省的自己精査にあり、自己を相対化することを通して、信仰を純化し深める点にある。

三 「教相判釈」と「折伏」

日蓮の「折伏論」は、その基礎を「教相判釈」という神学的手続きに負うている。それは無数にある諸経典に通底する一元的原理の探求する、という営為を指している。

ここでは、経典の正統性や論理性などが比較されるが、最も重要なモメントは、「実相」であり、「現証」と呼ばれる神霊の実在根拠の提示にある。そこから諸仏典の相対的な価値評価が

なされ、それら諸經典を無価値だと決め付ける念仏宗を排撃する、といった論理構造になっている。それが「折伏」という信仰表現となったのである。そこにはヒックの宗教多元主義と類比されるべき構造があり、同じジレンマが存在する。それは排他的存在を否定することが、より大きな排他性を引き起こすという矛盾である。

ただ、だからといってそれが戦争を引き起こす原因となる、と単純には言えない。少なくとも、日蓮は蒙古問題が起きたとき、日本列島の中で、蒙古との和解を説いたほばたった一人の宗教者であったことを忘れてはならない。当時の多くの宗教者たちは、朝廷や幕府の政治的方針を素朴に支持し、戦勝祈願の祈禱に明け暮れていたのであった。

中世日蓮教団における祖師忌日の対応

堀部孝二

昨年、『岩波仏教辞典』の第二版が、初版本の増補改訂をもって再版された。それらを比較すると、第二版で「祖師信仰」の項目が追加されていることを確認することができる。「祖師信仰」は、松尾剛次氏が従来の鎌倉仏教研究に一石を投じた新見解の二大柱中の一項目に該当するが（『鎌倉新仏教の成立』、本辞典に限らず近年発刊の辞典類などにも挙げられるようになってきており、その注目度が実感できる。したがって、今後更

なる研究の進展が期待される分野であると考えられる。本辞典の祖師信仰の解説を一読すると、「祖師忌日」を具体的に提示していることに気づく。これらの点より勘案したとき、「中世日蓮教団における祖師忌日」の様相を確認することは、日蓮教団史のみならず、中世仏教史を総体的に把握する上で、非常に有益な作業であろうと考えるのである。

中世日蓮教団における祖師忌日の対応については、単独にまとめ上げられた研究は皆無であり、布教の研究より論じた影山堯雄氏や（『日蓮宗布教の研究』）、祖師信仰研究から特に造形物や外部史料に基づいて研究された中尾堯氏（『日蓮信仰の系譜と儀礼』）、また儀礼史の研究から論じられた松村寿巖氏（『日蓮宗儀礼史の研究』）など、限られた論文に散見される程度である。

そこで、本稿では中世教団内の文献によって、各門流の対応とその法会の名称の変遷という二点を確認しておきたいと思う。

まず、門流別に見みると、日興門流では門祖の御本尊書写年月日が祖師忌日に多いことが判明し、それについて高木豊氏は祖師追慕の念に顕然たるものが見られると指摘している（『日興とその門弟』）。その他、日順の文献では忌日に論議が交わされていたことが確認され（『表白』）、秋山泰忠は将来イエの騒動あつても祖師忌日には家中揃つて法会を行うよう厳命している（『護状』）。日朗門流でも祖師忌日に門弟が揃つて法会を奉修していたことが語られている（『日輪書状』）。また中山門流でも日常の文献には直接的言辭は見出されないが、内容

から祖師忌日と判断できうると考えられ(『置文』)、日祐も同様の対応が理解されるのであつて(『一期所修善根記録』)、すでに教団上代において祖師忌日が重視されていたことを指摘することができよう。そして、十五世紀以降は祖師忌日の法会の儀礼として、詳細な取り決めが論じられるようになる(『日英置文』・日蓮『門徒古事』・日朝『御影講法則』・身延山年中行事)。この他にもいくつかの祖師忌日への対応が確認されるのであり、既に中世教団において、祖師忌日が法会の奉修などによつて各門流が対応している様相を把握することができる。

次に、祖師忌日法会の名称の変遷について一言すると、十五世紀の文献には「御影講」(『門徒古事』)や「御影供」(『筑前阿闍梨問書』)と見える。しかし、十六世紀初頭頃に成立したと考えられる『日海記』には「御会式」という言葉が見られ、それ以降の文献には「御会式」という名称が散見されるようになる(例えば、日我『年中行事』・『日現書状』・武田信玄書状)など)。したがつて、確認できる文献上から判断したとき、十六世紀から「御会式」との名称が使用されるようになり、江戸庶民において展開した祖師信仰を経て、日蓮教団の祖師忌日は「御会式」であるとの定着を見たと考えることができよう。

今後更なる文献の通読などによつて、その対応を浮き彫りにしたいと考えているが、以上の考察による一往の結論として、祖師忌日の重視による法会などを通じた対応が展開したことは明瞭であり、ここに中世日蓮教団における祖師信仰の一端を理解することが可能なのである。

深草元政の研究

片桐海光

一 はじめに

深草元政(一六二三—一六八)は、江戸時代初頭の日蓮宗の学僧で、出家ののち京都深草に隠棲し、漢詩や和歌の世界に身をおいた人物である。漢詩文集『岬山集』全三十巻をはじめ、多くの著作があり、「江戸時代最初期を代表する漢詩人」(『石川文山 元政』三四五頁)とも称される。

その元政を、日蓮宗教学史において位置づけるとき、執行海秀氏は「倫理実践派」(『日蓮宗教学史』二二二頁)と規定し、宗内の受不受論争や、他宗との権実論争から身を避け、自行を重んじていたと指摘する(同二二五頁)。この指摘は、日蓮聖人滅後の日蓮教団が、聖人の行動の追体験として「国諫」を継承し、それを実践する、いわゆる折伏による伝道とは反する態度とも見受けられる。

元政における、日蓮門下としての自己規定は、「雖^モ師^ト不^レ高祖師^ト、心^ニ不^レ師^ト跡^ト」(『標註岬山集』二一四頁)とて、聖人の法華経信仰の心を継承するのであつて、折伏による伝道という行動を規範とするのではない、と表明されている。元政は、このような自己規定のもとで、撰折の問題に対して、どのような見解を示しているのだろうか。元政の旧友、南紀浄心寺第三世、一相院日守(一六九三。字が淵澄であつたことから、澄

公、澄上人と記される）に送った書簡を基として、少しく考察を加えてみたい。

二 元政における撰折の問題

①「復_三南紀澄公_一書」（同五一頁）は、題目受持を伝え行ずる者が少ない、当時の日蓮教団に警鐘を鳴らしている書簡である。元政は、弘経の三軌を心得て、四安樂行を用いての受持を提唱している。また、時に応じた撰折を用い分けるべきことが記されている。

②「送_三南紀澄上人歌并序」（同二〇五頁）は、「五言古詩」に分類される漢詩を付した書簡である。ここには、他宗との権実論争に対する批判と、そのために自行を積まない日蓮宗の出家者に対する嘆きが叙されている。元政は、三学を出家者の修行、托鉢をその生涯と規定し、撰折については、時を区別すべきことを示している。すなわち、元政は折伏による化他よりも、撰受的と捉えられる、自覚的な自行を積むことを優先していることが知られるのである。

以上の二通の書簡から窺えることは、元政が撰折について考えるとき、「時に応じた撰折」を用いることが前提となつてゐる。それを踏まえて、元政が修すべき行と捉えたのは、三軌、四安樂行、三学、托鉢という、出家者として自覚的に修すべき、撰受的な方法であつた。このことから、元政はその時代を、折伏の時であつた日蓮聖人の時代に対して、撰受の時と位置づけていることが知られるのである。

三 小結

日蓮聖人の滅後、教えを継承する門下は、その事跡にならつ

て諫曉運動を展開し、諸宗折伏が日蓮教団の伝統的な化導法とも捉えられてきた。江戸時代初頭の、宗内における受不受論争や、他宗との権実論争が盛んに行われる中であつて、元政は撰折の問題に対しては、外面では関わっていないかつたことが知られる。しかしながら、撰折について述べた書簡がみられ、内面的にこれらの問題を考へていたことが推察できる。また、日蓮門下として、聖人の折伏による伝道という行動は継承しないとする背景に、経典、あるいは聖人の遺文にみられる「時に応じた撰折」という考え方があり、これを自らの規範として捉へ、自覚的な自行を優先したことが窺えるのである。

日蓮撰『一代五時図』の研究

森 清 頭

一 はじめに

―日蓮遺文における『一代五時図』の位置づけ―

日蓮遺文を集録している『昭和定本日蓮聖人遺文』全四巻は、第一巻第二巻が正篇で、著書や書簡が四三四篇取められている。ついで第三巻は、続篇とし写本遺文・要文・講述記・図録等が収録されている。さらに第四巻には、真蹟の断簡類が収録されている。その中で『一代五時図』は、「図録」の範疇に分類されている。そこで真蹟が現存する『一代五時図』を確認すると、計七種（断簡一種を含む）がある。つまり、少なくと

も七種以上の『一代五時図』が存在し、しかも題号は、何れも日蓮の命名によるものである。

ところでこのように、日蓮が同一書名のを幾度も述作することは、他の遺文や図表と比較しても、『立正安国論』が数回述作されている以外に例を見ない。このことは注目すべきこととがらであり、『一代五時図』が日蓮において重要な述作の一つであると考えられる。

二 『一代五時図』に関する従来の研究

明治以降の『一代五時図』の研究を概観すると、宮崎英修氏（『印度学仏教学研究』第二卷第二号所収）と渡邊賢陽氏（『日蓮宗信行論の研究』一一一―一二頁）の研究が挙げられる。両氏の研究では、その目的を「門下教育のため」と位置づけられるが、その教育内容の捉え方は若干異なる。すなわち宮崎氏は、「本門重の五時判を、『一代五時図』をもって開陳されたもの」とし、渡邊氏は、「日蓮の仏教史観に法華弘通史観を披瀝されたもの」と指摘していることである。そこで、この渡邊氏の指摘に示唆を承け、改めて『一代五時図』の検討を試みたい。

三 『一代五時図』の概観

まず『一代五時図』を巨視的に捉えると、釈尊の一代説法の観点と釈尊滅後の三國仏法流伝史の二つの視点から記されていることに気付く。すなわち、題号について釈尊の出家・成道年齢が記され、つづいて釈尊の教化活動を「五時」により表現され、それぞれの説示期間、説所、その説示内容を意味する經典名が列挙され、最後の『涅槃經』を、釈尊の遺言として位置づけられている。これらの「五時」は個々に独立しているのでは

なく、釈尊が十九歳で出家され、入滅されるまでの一期の時間の流れであると理解できる。更に、釈尊の五時に亘る化導により説かれた諸經典の下には、宗旨や論師人師等の記述がみられ、釈尊の教えが滅後において如何に受容され、それを契機として学派・宗派が如何に成立したかということを表示している。この二つの視点は、乖離するものではなく、釈尊在世における化導が釈尊滅後如何に展開し、そして日本の末法における日蓮へと展開してきた仏教史として、一つの歴史的時間の流れという視点によって統一されているのである。つまり、釈尊一代の化導と滅後の仏教史は日蓮という人格体に統一され、同時に客体化されることにより、三國仏教流伝史が明確化されている。よって、渡邊氏の指摘が、『一代五時図』研究において示唆に富んでいると言えよう。

四 終わりに

『一代五時図』は、日蓮が『報恩抄』において述懐しているように、八宗十宗を修学した結果、導き出された自身の仏教観を端的に図表化したものであり、それを門下に説示したものである。すなわち、日蓮の一代仏教観を知る上で、『一代五時図』は欠かすことの出来ない著述である。そこで今後、記載内容等の具体的な検討を進めてみたい。

「事円」をめぐる問題

布施 義高

迹門_{II}理円、本門_{II}事円と配釈する本迹相對説が、日本中古天台本覚思想で重用されたことは知悉されるが、日蓮教学史上でも多用されていることは見逃せない。事円と理円の術語は抑も一対を為し、元来の名目出処は①『法華玄義』序王「一期化導事理俱円」（正蔵三三、六八一b）を軸釈した②『法華玄義釈籤』巻第一「顕本為_{II}事円_{II}開權為_{II}理円」。又化事已周名為_{II}事円。本迹理顯故云_{II}理円。」（同八一七b-c）の特に上二句である。つまり衆聖之権巧を発して本地之幽微を顕す本門の開迹顕本に事円、迹門の開權顕実_{II}に理円の名目が用いられ、原義は性真説に立つた円融論理_{II}殊に妙楽の理体事用説_{II}に則つて同一円の二側面（理・事）を法華純円の開顯義と絡めて披瀝した概念で、後世、日本中古天台や日蓮教学史で論じられたごとき積極的な本迹相對の意義は存しない。一方、純正日蓮遺文の論述中に理円・事円の語が用いられることはない。が、『注法華經』卷六寿量品「迹本理勝劣事」で①②が引用され（定本注法華經下四一六、四一八）、他の遺文に見る、迹門の円と本門の円との本迹迹劣義（定遺二〇一、一五一八—一九A）、本門の発迹顕本を契機に展開する十界依正の永遠性の顕発の有無を判断基準とした本迹二門各所説の教理の浅深勝劣論（同五五二B、七二—四A、一五一八—一九A）、迹門_{II}理、本門_{II}事と判じ

る一念三千論（同七一九A、一五二二A）との関連性の中で再解釈される必然性が存すると思われる。

日蓮教学史上、勝劣派では大凡それは法体の本迹勝劣を彩る要語として用いられ、本門事円に根本真理としての絶対性を附与せんとする傾向があり、一致派では、かかる配釈を一旦容れつつも、それを一往勝劣（機情勝劣等）釈として受け止め（真如日住・行学日朝等）、事理二円を止揚統一する再往本迹一致の境域を設ける傾向がある。また勝劣派の解釈にも、日蓮教学を敷衍する目的から、本門事円を不変真如の迹門理円に対する随縁真如縁起常住_{II}等と説明する中古天台の解釈を援用、或は直接的に摂取する場合（慶林日隆、中正日存等）と、原始天台教籍の再解釈を試みて②の下二句をも重視し、特に「本迹理顯故云理円」の句を本門理円（本門絶対理）と見て、それと一如する本門事円（事円_{II}理円）の絶対性を強調する系統がある（円光日陣・広藏日辰等）。また一致論においては、原始天台的な理円・事円説を下敷きとして、日蓮教学の本門を迹門理体の事用と位置付ける立場（『難勢』『雪謗』等）や濃厚に中古天台の学説の影響を受けたと見られる所説も存する（日住・日朝・常寂日耀）。また、看過できないのは、日蓮滅後に成立した『御義口伝』（定遺二七〇—二）の影響で、同書では、中古天台本覚思想同様、迹門理円を不変真如の理（理常住）、本門事円を随縁真如の智（事常住）にして森羅方法を自受用身の自体顕照_{II}無作三身_{II}覚前実仏と描き、更に以上の事理二円を止揚統一する観心の世界を想定して、ここに南無妙法蓮華経を当て嵌める、独特の教義が展開され、同書が、後世、日蓮教学

史に大きな影響を与えた側面も存する（一妙日導・唯妙日東等）。尚、興門では『百六箇抄』（富士要集一―一五）の独特な解釈が重んじられた様子を窺うことができる。

さて、日蓮教学史に甚大な影響を与えた日本天台の字説に目を向けてみると、有名な『三十四箇事書』の所謂「理顯本即事常住」（花野充道師の研究を参照）の系譜に連なる事円説をはじめ、事顯本為面の事円もあり（『宗要白光』等）、事理二円を以て本迹美相勝劣の証とする主張もあれば（『天台直維』一等参照）、根本法華（本地甚深の不同ノ本）の観心重で事理二円を統一する説（『一帖抄』等）、或は明らかに中国天台同様の解釈に則った流れもある（証真・痴空・守脱）。この辺の今後の精査も、日蓮教学の思想的根底がどのように把握されてきたかをより闡明する上で、欠かせない重要課題であろう。

第七部会

清沢満之の宗教哲学における転化論

——『宗教哲学骸骨』などから——

角田 佑一

本論の主題は清沢満之（一八六三—一九〇三）の宗教哲学における「転化」の意味を探ることである。まず、『宗教哲学骸骨』（明治二五年）において、「転化」は無限と有限、有限と無限の往復関係のなかでとらえられている（「進化」と「退化」（I、一七）。「転化」は有限相對の領域（万法）における因縁果の法則である。これに対して、絶対無限の境域（真如）は因果の形式を超えているために、転化の図式を適用することはできない。絶対無限なるものから端的に相對有限なるものが生ずるという事実は、人間の有限的な思考の枠内を超えて不可思議である。ただし、そこに因縁果の転化の枠組みを適用すると、我々の「無明」（不可思議）を縁として、「真如」（絶対）の海面に「万法」（相對）の波が生ずると説明できる（I、三一七）。この真如方法に関する満之の哲学的思索は、もうすでに彼の大学三年次のノートに見出すことができる（IV、二一八—二一九）。彼は同年次に、原坦山の「印度哲学」を受講しており、坦山の『大乘起信論』の講義から啓発を受けたと考えられる。満之は『他方門哲学骸骨試稿』（明治二八年）の中で、有限と無

限の「根本撞着」の問題を論じている。有限と無限、一と多、可分と不可分、絶対と相對、自立と依立などの間にある根本的な矛盾はそのまま受け容れられて一致している（II、四六一—四七）。ここには井上円了の『真宗哲学序論』（明治二五年）における「二様相反」、「二様一体並存の理」（井上円了選集）第六卷、東洋大学一九九〇年、一九九頁）との内容的な合致が見られる。

満之は無限を「絶対無限」と「相對無限」に分ける。「絶対無限」とは「凝念真如」であり、「不動不作」なるものである。これに対して、「相對無限」とは「隨縁真如」であり、有限者を縁として、相對的な世界のなかに働く無限の働きである（II、七四）。「絶対無限」は有限者を無限へ戻すために自らの無限なる本位を棄却して、本願のはたらきとなって、有限者の領域に顯現する（「展現有限」）。そして、無限者の自己讓与の意志を有限なるものが受け容れると（II、七二）、一つの有限者の回心にとどまらず、万有の転回を含んだダイナミックな有限と無限の回転が起こる（II、五五）。相對的な領域の中に働く無限は、すべての存在者を根源へ還帰させて自らの本願を實現し、一度捨て去った元來の位に戻り、相對無限と絶対無限はひとつになる（II、七二—七三）。満之の転化論は絶対と相對の關係に尽きるものではない。さらに深まると、相對者同士が本体を通して、無尽に關係しあう世界が開かれる。これが、「万物一体」、「主伴互具」である。第一に「万物一体」とは事物と事物、主体と客体が作用において空間的、時間的に関わりあっている事態である。すなわち、ある個物は空間的に並列し

ているもの全体と関わっていると、時間的な過去、未来とも関係している。だが、ここにとどまらず、さらに万有の関係は「主伴互具」という存在そのもの、本体の次元における関係へ深化する。つまり、Aが有となって前面に出てきたとき、他の全てのものは無自性であるがゆえに、Aに属するものにならないために、Bに属するものになる。つまり、どの個物も主であると同時に、従にもなり得る。最後に転化とは、絶対者と相対者が、さらに、相対者同士が主伴の転換に即して、有から無へ、無から有へと転ずることである。Aを主(有)と見るとき、Bは伴(無)になり、Bを主(有)と見るとき、Aは伴(無)となる。この視点の自在は、全体の関係性を全体として見通した時に可能になる。

凡例 引用文中、清沢満之の文章は、大谷大学編『清沢満之全集』(岩波書店二〇〇二—二〇〇三年)より引用している。引用文の末尾にある括弧の中のローマ数字は巻数、漢数字はページ数を示している。

清沢満之の心理学理解

田村 晃 徳

清沢満之の若き日の思索を見ると、哲学だけではなく心理学への強い関心が窺える。大学三年度のノートには学説の記述が

ある。「五 What is the real meaning of the word faith or belief?」と題された項目において、BainとCarpenterの説が紹介されている(『清沢満之全集』第四巻参照)。両者が心理学者のペインとカーペンターを指すことは明らかであるが、注意されるのは清沢が「心理」という側面からではなく、faith or beliefとされているように、「信仰」の観点から引用している点だろう。人間の心が、信仰という側面においては、どのようにはたらくのか。その点に絞ったの関心である。清沢がどのような関心で、学生時代に「心理学」に接していたのかが窺い知られるところだ。

だが清沢も仏教者である以上、仏教も人間の心の問題を扱っていたことは承知であつたに相違ない。では、仏教と心理学、両者の「心」や「精神」のとらえ方の相違は何であつたのか。それは「観察実験」であつた。

「人心」の「観察実験」が可能であるとする心理学の方法、これはそれまでの伝統的仏教にはなかつた発想であろう。もちろん科学によって、人間の心が全て解明される、といった科学万能主義を清沢は批判する。しかし、人間の「心」について心理学という新たな探求方法を得たことは清沢の哲学的思索にも影響を与えたのではないか。

最初の著作である『宗教哲学骸骨』への影響に関しても、見逃せない点も多数ある。一例を挙げれば、靈魂がそうだ。清沢は大学四年度のノート「識知論覚書」の最後に識知、つまり物事を知る主体の問題について「畢竟靈魂ノ位置ヲ問フト同一ナリ」(同前一六七頁)と述べている。これは清沢の「宗教哲学

骸骨」第三章「靈魂論」の次の言葉を想起させる。

宗教の要は、無限力の活動によりて、有限が進みて無限に化するにあり。之を有限の方より言へば、有限が開発して無限に進達するにあるなり。而して有限は万種千類なりと雖も、吾人の實際に於いては各自の靈魂、或は心識が開進進化して、無限に到達するが、宗教の要旨なりとす。

(同前一卷、一二頁)

『宗教哲学骸骨』では靈魂について多く語られており、靈魂論が中核をなしている面があることは、「宗教の要旨」として「各自の靈魂」が「無限に到達する」ことをあげている点からも推察できる。そのときに、「心識が開進進化」することも同時に指摘されていることは注意されるだろう。靈魂論に続く、第四章「転化論」の冒頭では「心識靈魂」と両者は並列におかれている。このことから、清沢にとり『宗教哲学骸骨』の核となる靈魂の理解において、「心識」、つまり「心」の理解が重要であったことが分かる。

以上、清沢に於ける心理学の理解について考察してきた。その撰取の姿勢について述べるのであれば、対決といったものではなく、むしろ自分の思索に上手に適応させている、という印象をもつことが出来る。これは当時の清沢の問題意識とも関連している。当時仏教界を内外から襲っていた危機に対し、いかに仏教の真理性を広めるか、が緊急の問題だった。そのときに、当時西洋から輸入された学問、ここでは心理学を通じて、思索や表現の「近代化」を試みていたのだろう。だが、従来の研究において、宗教の近代化をはかる若き日の清沢の思索につ

いて述べる際に、フェノロサを通じてヘーゲルなどへの哲学への関心は強調されているものの、心理学への関心が指摘されることは少なかったように思う。だが、心理学の学びは、『宗教哲学骸骨』をはじめとした、清沢の宗教観に少なくない影響を与えたと思われる。

清沢満之の「現在安住」に関する一考察

西本 祐 攝

清沢満之の精神主義的特徴の一つに「現在安住」主義がある。その内容は、『臘扇記』に記される信念確立の文「乗托妙用の自己」に根拠をもつが、親鸞教学の営為における背景を「在床懺悔録」「他力門哲学骸骨試稿」(以下「在床」「他力門」)に窺うことができる。「在床」「他力門」の相互の関係は、前者は「必至滅度の願成就」、後者は「正定不退」「信後風光」「信後行業」に帰結していくかたちで考究されており、「他力門」は、「在床」の思索を踏まえた展開であるといえる。また、人見忠次郎、稲葉昌丸に宛てた当時の書簡にみられるように、そこに示唆されるのは、住正定聚について教学的な関心、或いは伝統教学に見られる滅度との密約というスタティックな了解ではなく、人間主体の形成、人間の独立を成り立たしめる原理の自覚という課題である。「在床」の末に獲信の一事に関わって記す有限無限の図解には、有限に埋没する凡夫が獲信を契機

とし、有限無限表裏の關係が明瞭になる位を現生正定聚と了解している。また「彼ノ国ニ生スル有ンモノ」と、必至滅度の願成就文の訓読に、淨土真宗の宗教的核心を現生正定聚と了解し、正定聚の機を存在性の問題と了解する。「他力門」には清沢の鍵概念、有限無限觀に注目すべき展開が見られる。清沢は無限・有限を真如・方法の關係として大学三年度のカント哲学ノートの余白に記し、「宗教哲学初稿」には「起信論」所説の「隨緣真如」に言及し、阿弥陀如来と關係付ける思索を断片的に記しているが、両者が密接な關係を持つものとして明確にされていない。「他力門」に注意されるのは、「無限」を阿弥陀如来と捉え、また「有限の外に無限あり」という項を立てていることである。後者は、有限無限二項同体か否かという事物の客觀的觀察にとどまらない、無限の方から、真如即方法・方法即真如の關係を了解するか、有限の方から見てその關係を了解しえない不可思議を自身の無明性と了解するのかがということである。この了解は、自身が「無明存在」であることを明らかにすることであり、何よりも我々が立つべきは、この自身の無明性の徹底した信知であることを語っている。それは「骸骨」において展開された無数の有限即無限という清沢独自の有機組織論、万物一体真理の目覚めへの無明存在なるが故の徹底的断念であり、自身が無明存在であることの信知なのである。清沢は、僧肇の『注維摩經』の文を引用し、「有限ノ外ニ無限アリト云フノ意亦以テ推スベシ」と結論する。これは、我彼という存在の問題であると共に借我謂之耳というように「我」有限存在の不明性が、自身の無明性の問題において確かめられている

ということではないか。清沢は無明を転迷開悟に先立って確認すべき問題とし、『起信論』によって、迷の根本を「無明」において押さえ、無明は、有限智を以ては不明であると述べて根本無明を断尽するのは他力門の信行であると結論する。清沢は自身の無限觀を述べる中で、絶対無限に対して相對無限という独創的な言葉を用いて『起信論』心真如門所説の「隨緣真如」「凝然真如」を、曇鸞が「淨土論註」に展開する二種法身説「法性法身・方便法身」において『大經』所説の衆生の抜本的救済を課題とする法蔵菩薩の誓願、衆生の生死を荷負し念々に無明を破し、衆生往生の道を開示するはたらきと、真如・無限を了解している。また、有限者を正定聚之機と住持攝取するはたらきを「無限他力」と表現し、無限他力は有限者と没交渉ではなく、此土の有限者を住持するはたらきと了解し、住正定聚が大概涅槃の証得と必然的關係を成立させるはたらきを「無限他力」「他力の救済」と語る。清沢は後年、この表現を用いて自身の生死出離を成就していく仏道をあきらかにしているが、その背景として「在床」「他力門」は十分に注意されなければならぬ。

国民「宗教」の教説

— 暁鳥敏の『古事記』解釈をめぐる —

福島 栄 寿

真宗大谷派僧暁鳥敏（一八七七一—一九五四）の外遊体験が、彼の自己認識のあり方や思索・言論活動にいかなる影響を及ぼしていくのみに注目し、戦争への抵抗・批判と翼賛の言説への着目だけでは見えてこない側面を、敏の「念仏者」としての自己認識に着目しつつ考察した。敏は戦時状況に漲る国家社会と民心に敏感に反応しつつ、その教化に率先して努めた。そのような敏の教化の言説を、国民「宗教」の教説と見なし、併せて彼の教説にしばしば登場する『古事記』解釈に注意を払った。

一九二六年冬から約八ヶ月に渡り、上海、シンガポール等々、英国の植民地を経巡った敏は、西洋の力とまなざしが作り出したオリエンタリズムに遭遇する。「他者」との直の出会いを通して、「日本帝国」人としての自己像に目覚めていった敏は、世界の諸思想に共通性を見出し、「日本人」が投出されている現実の世界での位置に、衝撃的に気づかされる。

外遊後の敏は、「私自身の内」に「秩尊の真精神」「日本魂」を見出し、記紀研究を進めていく。『古事記』に冬籠る記（一九三一年）には、国民の「宗教」としての仏教を説得力をもって説いていく決意表明が述べられている。記紀研究をしなかったことが、「我が成仏の道の欠陥であった」とまで、敏は

己れを批判した。国民「宗教」として仏教・浄土真宗の創出は、己れの「成仏道」の完成を目指す、敏自身の信心獲得の営みと不即不離のものであった。

この頃を境に、敏は、聖徳太子の『十七箇憲法』に注目するようになる。皇祖皇宗より万世一系の血統を受け継ぐとされる聖徳太子が、仏教を篤く敬ったことは、神代の「神々の信心」に仏教の「信心」を見出していた敏にとっては、重要な意味をもった。『親鸞聖人の信念に流れる神ながらの道』（一九三一年）には、古代人にとって仏教渡来が「普遍的妥当性」の自覚を促したが、それは聖徳太子の仏教受容が重要な役割を果たしたと述べている。さらに敏は、親鸞の信念に、仏教との出会いにより輝き出した「日本精神」を見出していく。このような『古事記』の「神々の信心」に親鸞の信念と「日本精神」を重ね合わせる解釈こそが、以後の敏の教説の展開において、重要な論理的支柱となったと考えられる。

一方、敏の「念仏者」としての自己認識のあらわれは、例えば、『神道と仏道』（一九三五年）では、「生仏として天皇陛下を仰がせてもらふことが出来る」という言辞にうかがうことができる。彼の言説群には、国民の「宗教」である天皇制の論拠たる国体神話を、仏教の語彙で読み直しながら、その国体神話を換骨奪胎して真宗の世界観へと奪取していく、そのような意味があったことを感じさせる。

一九四三年、戦況が厳しくなる中、「世界新秩序建設」を「極楽浄土の建立」（『敵国降服の祈願』）として読み替えていく敏であった。こうした「国体」を仏教世界のメタファーで語

る言説の安易さや陥穽を指摘することは、容易であるが、さらに問うべきは、何故にこうした解釈が可能であったかである。国体神話の信憑構造という視点から説明することもできるであろうが、解釈学的な次元において問題にしていく余地があるのではないか。

覚如における『歎異抄』の受容について

塚本 一 真

覚如の著作においては、従来より『恵信尼文書』等の影響を受けているといわれるが、今回はその中『歎異抄』について注目してみたい。『歎異抄』には撰号が無く、古来よりその撰述者を論証するにあたって、覚如の著作は大きな位置を占めていたといえるが、『歎異抄』と覚如がどのような関係にあったのかについて、著作内容を中心に考察し、その上での問題点に言及していきたい。今日、『歎異抄』の著者と目される河和田の唯円と覚如には、『慕婦絵詞』『最須敬重絵詞』に直接的な面会があったことが記されている。そこには「唯円大徳」は「鸞聖人の面授なり」「鴻才弁説の名誉あり」と賛辞をもって示され、唯円という人物が優秀な親鸞の門弟の一人であったことが知られる。『歎異抄』の作者が河和田の唯円であったとするならば、前年に、如信より口伝を受けておきながら唯円との交渉によって「善悪二業を決し」「当流の気味を添け」たということは、

覚如が『歎異抄』を授与、もしくは見聞していたと考えられ、そこには如信によつては伝えられることのなかった親鸞の教えを含んでいた可能性が高いことを示している。次に、唯円から覚如へ教学上の何らかの影響があったと考えられることから『歎異抄』と覚如の著作間の内容について検討を試みた。その結果、表現、論法、思想内容、行実等に共通すると思われる箇所は多数にのぼり、先の記事を含め、覚如の著作に『歎異抄』が影響を与えたということは認められてよいだろう。覚如の著作の中、内容の共通する箇所多くは『口伝鈔』であり、『改邪鈔』より後の著作にはみられない。また、唯円面会の七年後にあたる早い時期において、既に『親鸞聖人伝絵』に共通する内容がみられることがわかる。一方、『歎異抄』の中、内容の共通する箇所は、いわゆる師訓篇にその多くが属し、後序における共通箇所も含めて内容的には親鸞の法語に該当する。そのこと自体は、本願寺教団形成の意図をもって生涯をそのことにつくしたと言つても過言ではない覚如にとつては、ある意味では当然といえる。しかし、唯円が異義を歎じた内容にも思想的な共通点、また論法の酷似することを見いだすことができ、言葉の引用がないことを理由に意図的に覚如が唯円をさけたと指摘されることがあるが、必ずしもそうとは言えないのではないだろうか。これら内容の共通する箇所の中にはいくつかの相違点が見受けられるが、念仏中心であった表現が信心を中心として表現される点については、覚如が、信心を強調し、自らの念仏に功利性のないことを仏恩報謝として示したことによるのであり、当時世間に流布していた念仏観に対して、親鸞の教義を

広く開頭しようとした上でのことであつたと考えられる。寛如は、『歎異抄』の内容の多くを早い段階から受容しながらも、三代伝持を中心とした本願寺教団の形成を意図し、当時の種種の状況に対応してその正統性を広く示していった所に唯円との立場の違いがあつたのであり、そのことが『歎異抄』の受容に際しても影響しているといえるのではないだろうか。

受戒儀式と袈裟

龍口明生

沙弥或いは比丘となるための受戒儀式に於いて袈裟を着用するが、ここでは袈裟の功德について考察する。先ず受戒儀式を『曇無德律部雜羯磨』に依りその冒頭部分を概観する。沙弥となる為に出家を乞うには三帰依三唱し十戒を受けなければならぬ。又比丘となるには僧伽より受具足戒を乞う必要がある。而受戒儀式にはそれぞれ満たすべき条件が定められているが、その一部を示すと沙弥十戒を受けるに際しては三帰依以前に剃鬚髪し、袈裟を著し、和上を定める。受具足戒を求めるとは三師(和上・戒師・教授師)を定め、三衣(安陀会・鬱多羅僧・僧伽梨)及び鉢を準備していなければならぬ。次いで比丘となる資格の有無が問われる。ところで、受戒の際の袈裟(及び三衣)に注目してみたい。『四分律』「受戒健度」中に所謂仏伝中の受具足の變遷が語られる。釈尊自身の出家、五比丘の受具

足戒、次に仏弟子達の三語によつて与えられる受具足戒、そして最終的に十衆白四羯磨による受具足となる。ここでは種々なる条件が加えられる。三衣等については「時教授師。當往彼語言。此安陀会鬱多羅僧僧伽梨鉢。此衣鉢是汝有無。」(大正二二・八一四頁下)と三衣一鉢を所持していることの確認がなされる。又「五分律」「受戒法」に於いても袈裟(及び三衣)を著することが必要条件である。このことが明記されていない場合も已に異教徒として、又は沙弥として出家者であり、比丘となる為の戒を受ける場には当然準備していたと考えられる。兩律以外の他律の出家受具足戒についても細部では相違を有するものの基本的には一致する。さて、袈裟の功德ということであるが時代が下がるに従つて強調されて来る。例えば道宣の『四分律刪繁補闕行事鈔』の「二衣總別篇第十七」の明衣法の段には以下の如く説く。

三明功用者。大悲經云。(中略)悲華經云。如來於寶藏佛所發願。成佛時我袈裟有五功德。一入我法中。或犯重邪見等四衆。於一念中敬心尊重。必於三乘受記。二者天龍人鬼。若能恭敬此人袈裟少分。即得三乘不退。三者若有鬼神。諸人得袈裟乃至四寸。飲食充足。四者若衆生共相違反。念袈裟力。尋生悲心。五者若在兵陣。持此少分恭敬尊重。常得勝他。若我袈裟無此五力。則欺十方諸佛。僧祇云。僧尼有戒德。俗人索破袈裟段。欲饜災者。得与小者等。(大正四〇・一〇五頁中)

此の中の「悲華經」では袈裟には五種の功德があると説かれてゐる。その第三について言えば、袈裟の四寸ばかりの端切れで

も所有していれば、その者は飲食に不足することはない。また第五は戦鬪に在つても袈裟の少分を所持して居れば常に勝利を得ると。又『摩訶僧祇律』には戒徳ある比丘・比丘尼であれば、俗人が災をはらう為に袈裟の断片を求むるならば与えてもよいと。これ等のことは要するに袈裟に對し人々が尊重し、又少片の袈裟であつても特別な力を持つものとして考えられている。しかしながら、出家受具足を乞うに当たつて必ず袈裟を著するといふことは、仏弟子であれば袈裟を身に著け、袈裟を著用していればその者は仏弟子である。袈裟が尊重されるという表現は、著している者が即ち仏弟子であるが故に恭敬尊重されるのである。逆に袈裟を著用している者が不如法なる行為をすれば、仏弟子にあるまじき者として当然非難を受ける。此の点から袈裟の功徳といふことを考察するならば、物としての袈裟自体が功徳を有していると思ふことは誤りと言えよう。比丘の着衣に過ぎない袈裟が時代の経過と共に功徳あるものとして視られて来る。何故功徳視されて行くのか其の理由・経過を辿る必要がある。ここに検討した「明衣法」の段について言えば、そこに引用されている文が元の文脈からは逸れた理解を与えていることが指摘出来よう。このことは袈裟のみに限定されるものではない。

親鸞における時の考察

——龍樹の大乗仏教時間論を視座として——

平 孔 龍

仏教は転迷開悟をその目的としていることは周知の通りである。そしてその迷い(苦)の根源は人間の無明性に求められる。親鸞も、我々は一切群生海・無明海に流転している無明煩惱にまみれた存在であり、無始已来今日今時まで常没常流転の存在であると述べる。そしてその無明が無明として知らされ、その流転する存在の救済成立の場が信一念(「時剋の極促」という信心決定の「時」であり、本願力廻向に出遇うということである)。

元来真宗学において、信一念について「一念」を「信業開發の時剋の極促」と表現することから、この「時剋の極促」について「著促」(はやい・おそい)「延促」(のび・ちぢみ)でどちらを取るのかという議論が行われているが、仏教における「時間」本来の立場からの論考があまりなされていないように思える。そこで、真宗が大乗仏教を宣言する教義体系である限り、大乗仏教時間論の視座から親鸞における「時」の考察も必要であろう。

本来、仏教において無我・縁起の立場は、すべての事象が実在の如く有ると考えることは我々のとらわれの心(無明性)による真理への無知から生起するものであつて、すべての事象に

は実体性がなく本来空であることを明らかにする。そして「時」に関しても、遷流する固定出来ない「時」を諸行無常とよび、「時」という固定的実体的なものはなく、無自性空として縁起していると考えられるのである。そして仏教において時間に関する論究は、元来アビダルマ仏教においてなされ、その中で「時」が独立して存在している（実体的存在）とは考えず、生滅変化する諸法を基底として「時」は考えられ、「時無別体・依法而立」として「時」は必ず法（存在者）に依って立つものであると考えられてきた。それは、大乘仏教の大成者である龍樹においても無論その立場をとるのである。

龍樹は、説一切有部等で「時間」の実在性を主張する学説、及び「時間」を固定的にあるものとする我々の常識的時間観念を否定することによって、自らの「時」に対する立場を明らかにしていく。ここでいう「時間」の実在性を主張する立場とは、「過現未の三時の相関性（因待）」にその成立根拠を求めようとするものであるが、龍樹は『中論』第九章「観時品」において、その「三時の相関性」を取り上げながら、時間存在論者のいう「時間」の実在性を否定していくのである。そして第六偈において「時無別体・依法而立」という立場から法（存在者）そのものが無自性であるから、「時」も無自性であり、「過去・現在・未来」という三世は相對關係をもっているかぎり、それぞれは「無自性」であり「三時は自性をもたないまま相互關係的に成立する」ということを述べる。そして、羅什訳である龍樹の『智度論』において『中論』「観時品」における説示内容と軌を一にししながら、三時の「時」を「実時₁ 迦羅

(kala)」として「実有の法」として実体的に見ていく。「邪見」を除かんがために、「仮時₂ 三摩耶 (samaya)」という「仮名の称（世界の名字の法）」によって、いわゆる「世俗諦」として説かれることを述べる。

以上、仏教時間論の立場とは、まさに法（存在）に依るあり方であり、親鸞における「時」の解明とは、自己の存在性が明らかとなるという方向から考えられるであろう。自己の存在性に気づくとは、存在の本来的あり方（無自性）に気づくということであり、そこにおいて時を超えるということもいえ、それが獲信の一念・信心といわれる「時」である。仏教時間論の立場から信業開発という信心の定まる「時」は、「時」そのものが信心（法）に即していることであって、決して「時」が固定的に觀念的に抽象化されるものではない。そして、「時」を超えるということは、全く弥陀廻向の本願力によるのであって、宗教的主体の転換・弥陀廻向の本願との主体的実存における知遇が信一念の「時」である。

真宗学における伝道学的位置付けについて

長岡 岳 澄

本論の目的は伝道研究という観点から従来の真宗学について概略し、伝道に関する研究の現状を検討することである。この様な目的の背景としては、現段階においては従来の宗学的研究

と伝道に関する研究の關係が明確化されておらず、今後伝道研究を進めていく上で、この様な基礎的研究の必要性があると考えられ、又、これによつて今後の伝道研究の方向性が明確化される、ということが挙げられる。

先ず、「真宗学」とは真宗を対象とする学問であると捉えられ、この「真宗学」の立場としては従来、知識の集積、一般的な学の立場としての解学と自己の転迷開悟の爲の立場としての行学という二つのものが挙げられる。この關係では解学に対して行学の優位性が認められ、また両者は表面的には矛盾しているものの、最終的には統合されるものとして考えられている。

このような「真宗学」における伝道学に対する考え方としては大きく二つのものが挙げられる。一つは従来真宗学を歴史・解釈・組織・実践という領域に区分し、その中でも特に向外的なものとして伝道学を位置付けるものであり、もう一つは真宗学の根幹として伝道学を位置付けるものである。

次に、伝道に関する研究についてであるが、「伝道」とは言語、文書その他の方法によつて、自己の宗教的信仰を他者に伝達し、他者を自己と同一の宗教的信仰へ導くことであると捉えられる。このような伝道に関する研究を概観し、各研究の扱う領域によつて分類すると、大まかに三つの領域に分類される。一つは、仏教の教理及び親鸞の思想等から伝道について考察する教義学的領域であり、一つは仏教及び真宗の歴史の流れの中における伝道を取り扱う歴史的領域、そしてもう一つは現代において具体的に組み込まれている伝道に関して取り扱う実践的領域というように分類される。また、その他

としてはより統合的な立場から伝道について見ていこうとする研究も行われている。

このような真宗学の立場、真宗学における伝道学の考え方、伝道研究の概観から、今日の伝道研究の位置付けを考察すると、先ず伝道研究においても真宗を対象とするものであるのと、真宗学の範疇に入るものであると考えられ、また、解学・行学の立場についても、その判別は難しいものの、伝道研究についても成立していると捉えられる。そして、真宗学における伝道学の捉え方についてであるが、これについては、真宗学の一部、真宗学の根幹として捉えるという二つの考え方に当てはまらず、従来真宗学の延長として伝道に関する研究が行われているものと捉えられる。

このような点から、現状の伝道に関する研究は伝道学というように明確に体系付けられたものではなく、従来真宗学の延長線上に展開しており、今後、伝道学として体系付けられていく必要があるものと考えられる。

ここにおいて、体系付けられた伝道学とは如何なるものであるか、という問題が生じてくるのであり、このことについては今後の課題とする必要があるのであるが、現段階においては伝道の基本的概念から、自己の宗教的信仰、他者の宗教的信仰、そして、その間の伝達という三つの視点が必要であると考えられ、これらが体系付けられて伝道学が構築されていくものであると考えられる。

親鸞における宗教経験の位相

山本浩信

親鸞の『教行信証』化身土巻に示された第十九願『親経』要門、第二十願『阿弥陀经』真門の教え（いわゆる権方便思想）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（方便の教えの立場）の者に対しても無限に阿弥陀仏の大悲は開かれている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はではなく、「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。ここでは、その典型として〈三願転入の文〉を取り上げた。

ここで、「宗教体験」といわず、あえて「宗教経験」という言葉を用いた理由は、「体験」とは、直接的・具体的な事実を受け止めることをいい、「経験」とは同様に直接的・具体的経験であるが、より広く内的・外的生の全体にかかわる事柄を言うと考ええる。従って「経験」という言葉は当然「体験」を包含する。ここでは、〈三願転入の文〉に記された親鸞の体験が、脱自的に、仏の方便法として、論理化され、普遍化されているという立場から、あえて「経験」という言葉を用いた。またここでいう「位相」とは、〈三願転入の文〉を語る親鸞の宗教経験における境位、つまり、第十八願の立場（真実信心の立場、獲信の立場）において、阿弥陀仏の方便法が衆生の上にとのよ

うな形で現れているか、ということ、第十九願、第二十願の方便の教法が、親鸞の獲信を軸にどのように立ちあらわれているかを見るものである。それは、第十八願の立場に於いて、そこに既に現在する信の由来を紐解くといった仕方においてである。

〈三願転入の文〉に於ける第十九願、第二十願には、否定面と肯定面とがある。この二面性が三経の理解と相俟って、親鸞独自の顕彰隠密義が説かれる。それは三願転入が第十九願、第二十願から第十八願へという方向に於いては、第十九願、第二十願の段階は否定超克されるものとしての意義（顕義）を有するにすぎないが、獲信してそれらをふり返る時、一度否定された自力の段階は第十八願からの廻向返照に於いて、はじめて阿弥陀仏の大悲方便のはたらきであるといった意義（彰隠）が与えられているという構造にあることを示しており、そうした一連の働きが方便から真実へと誘引する阿弥陀仏の密意である。

〈三願転入の文〉は、『教行信証』において、①「真門釈」の結び、②浄土方便法の論述の結び、③「教巻」以来の浄土教に対する論述の最終部分、に位置している。①真門釈において、方便の願によって施設された化土に往生する要因として仏智疑惑を指摘した上で、あくまで報土往生が叶わないということが指摘されている。そこでは二十願の持つ論理性はそのままに肯定されてはいないが、「ここに久しく願海（＝弘願）に入りて仏恩を知れり」という見地から、真門から弘願へという過程的前後とは逆に、弘願の立場に於いてそこに既に存在する信の由来を紐解くといった仕方で、方便についての肯定的な、つまり

そこに阿弥陀仏の誘引の意を見る叙述がなされているとも見られる。また②③から、三願転入の文は、浄土真実、及び浄土方便から成る浄土教の組織的体系的把握、さらにその全体を示し終えた場としても規定しうる。つまりは、親鸞の救済が仏の真実・方便によって完遂されたことを自覚・表現しているものとも考えられる。

以上、親鸞は《三願転入の文》を第十八願、獲信の立場で述べており、そこに記された内容は、親鸞一個人の体験というよりは、阿弥陀仏の方便による救済論の構造・体系の自覚ということの経験的記述と見なされる。また、そこでの第十九・二十願は、単に廃捨されるものとして対象的に見られたものではなく、また単に過去の体験を振り返ったというような意味の「回顧」というよりは、獲信の現在において、すでに働いていた阿弥陀仏の方便の願意と救済の構造が見えているものと考えられるべきであろう。

真宗に於ける疑について

清水 大

先ず疑いというものについて考えてみると、一般的には、確かでないことを指し示す語である。つまり、完全には、理解し得ていない状態を指し示し、まだ迷っている状態をいう。しかし、真宗に於ける疑いというこの字は、いわゆる疑惑仏智のな

かで考えられている。この仏智を疑惑することと、字訓釈にあらわされる疑蓋という語の関係について考えてみたい。

先ず、この疑ということと対立する概念は、一般に信であるが、仏教における対立概念は、智慧であるということとは、すでに指摘がある。これは結局「疑わない」と「疑いなし」との差に表れるのではないだろうか。

疑わないとは、その疑う行為をうち消して、その対象を疑わないということの意味している。その分析の対象に対する評価を必要としない。つまり主体者において疑うことをしない、という意味になる。信の一般的理解も、人を信頼し、疑わないことにある。疑わないとは、その対象となる事柄が、実際どうであれ、それを理解する主体者において、確かではないと思う行為を行わず、そのまま受け入れるという意味である。

疑い無しとは、確かでないと思うことが存在しないということとで、論理的、客観的事実においてもはや疑うべきことがない、という事実を表す。これは、ある知に照らして、その対象となる事柄について不確かな部分がない場合、その事を指して、疑い無しというのである。これは主体者の希望のようなものが入り込むのではなく、ただある知に照らしての結果を意味するのである。

以上が疑いということに対立する概念であるが、この概念のうち、真宗に於いて主に理解されてきたのは、後者である。つまり、主体者において疑いを交えないでいくというのが、字訓釈における「疑蓋間雑あることなし」の理解であるし、『唯信鈔文意』に於ける「一念も疑う心無きを真実信心というなり」

の理解でもある。

つまり、阿弥陀仏の本願に対して、もはや疑うべきところが無いというのが、その主張なのであるが、いわゆる凡夫に於いてその様なことが可能であるかどうかの反省が、試みられていないのではなからうか。仏智は、疑惑してはならぬものとしてもとより存在している事柄ではない。いかなる事柄であれ、凡夫はそこに疑いを抱くのである。それを五蓋の一つとして、疑蓋を並べる意味ではないだろうか。

そこで、真宗に於ける疑い、特に疑蓋の語について考えてみたい。この語は、「字訓釈」結文に「まことに知んぬ、疑蓋間雑なきがゆえに、これを信楽と名づく。」とある。これは、真信心について、疑蓋が雑ならないということであるならば、つまり言い換えれば、仏智について、猶予不定して、心性を蓋う事はないことを意味せねばならない。つまり、阿弥陀仏の立場に於いて、疑蓋無雑でなくてはならない。しかし、一般的に、衆生の立場に於いて疑蓋無雑をいうが、その場合は、「疑いなし」ではなく、ただ単に「疑わない」事を意味しているのではないか。つまり、実際がどうであれ、疑わずに受け入れるだけという、盲目的信仰を意味しているにすぎない。しかしこの疑蓋の語を、阿弥陀仏の立場に於いて考えるならば、「疑いなし」という、事柄の確実性を意味する言葉として理解することが出来るのではなからうか。凡夫の立場からは、晴らしようのない疑いのみであるというのが、真宗に於いて語ることに出来る疑いの概念である。

ことばになつた仏

木村世雄

当論考は広義での仏身表現の研究である。あらゆる概念・色・形によつても表現されえないとする仏は、一方で仏教の流通に伴い様々な造形・造像手段を発達させてきた。そのほとんどは人間の形相を模した「仏像」であるが、真宗の理解ではむしろ仏像を否定して、「名号」を以て阿弥陀仏が表現されてきた。

西田幾多郎氏は「場所的論理と宗教的世界観」(『西田幾多郎全集』巻十一)においてこう言われる。

何処までも自己を表現するものと、表現せられて表現するものとの関係は、表現的關係に於て把握せられなければならない、即ち言葉に於てでなければならない。言葉が神と人間との媒介となるのである。神と人との関係は、機械的でもない、目的でもない、否、理性的でもない。神は絶対的自己同一的に、絶対的意志として、我々の自己に臨んでくるのである、形式的言葉として自己自身を表現し来るのである。

この卓見を真宗思想下において解釈するならば如何なる事態が考えられるのか、その端緒を探るべく以下に論考を進めるものである。

【親鸞の言葉観】

- (1) 言葉に対する否定的見解
 法性法身と申すはいろもなしかたちもましまさず。しかれば、こころもおよばず、ことばもたえたり(『唯信鈔文意』)
- (2) 言葉に対する肯定的見解

尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり、この如来を南無不可思議光仏ともまふすなり。この如来を方便法身とはまふすなり、方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり(『一念多念文意』)

(1)の立場は虚妄分別・煩惱的な日常の言葉を以てしては法性法身・一如、の世界は表現できないとする見解である。対して(2)の立場は人間が理解可能という意味において同じ言葉ではあるが、煩惱的な言葉ではない。仏が作り出した言葉であるともみなされているからである。さらに西田氏は、

佛は名号によつて表現せられる。名号不思議を信ずることによつて救はれると云ふ。絶対者即ち佛と人間との非連続の連続、即ち矛盾的自己同一的媒介は、表現による外ない、言葉によるほかない。佛の絶対悲願を表すものは、名号のほかにはないのである。……絶対者と人間との何処までも逆対応的な関係は、唯、名号的表現によるの外にはない。

いみじくも『一念多念文意』において明らかにされたように名号は仏↓衆生に展開してくる。ゆえにそこでは最早、名号を「称える」という概念は成立しにくくなり、「聞く」という境位が注目されるようになる。「聞」のオーソドックスな説明と

しては、

聞といふは、衆生仏願の生起本末を聞きて疑心あること無し(『教行証文類』)

といわれる。「仏願の生起本末」とは阿弥陀如来の救済の因果、すなわち本願である。

親鸞は言葉に対し虚無的な態度を示さなかつた。仏と衆生とを媒介する意味での「ことば」としての名号の中に、積極的な意味づけを為した。言葉となつた名号とは「逆対応」的に(衆生済度の為に)顕れた活動的な仏そのものと理解することができるのである。

親鸞思想における

本地垂迹説に関する一考察

井上 見淳

本地垂迹説とは、神仏習合を論理づけ強化する中で、インドの仏と日本の神々とを衆生救済の名目上、本迹関係で理解する思想であり、平安後期以降特に中世社会全体を色濃く支配していた。当然、親鸞もその時代に生きたものとして接触は少なくなかつたはずであるが、その思想にどういった影響が見られるか改めて整理してみたい。まず状況として親鸞は「興福寺奏状」、「停止一向専修記」、消息等で神祇不拜と批判されていることがわかるが、その際いずれも論理的根拠は本地垂迹説に置

かれていた点は留意しておきたい。ところで、黒田俊雄氏は八十一世紀頃までに見える神仏習合理論の変遷を以下のように整理している。

(a) 神は自身が輪廻の世界を流転する存在であることを嘆き、仏法によって解脱することを願っている。(b) 神は仏教を守護する善神である。(c) 神は仏教経典に説く仏(本地)が、生きとし生けるものを救済するため(日本へ)化身として現れた(垂迹)のものである。(d) 神は仏の清淨なたましい(本覚)である。『王法と仏法』七五頁)

氏はこのうち(a)(b)は八世紀末から九世紀前半の奈良平安前期のものと説明しているが、親鸞の神祇観を「化巻」末から検証してみると、ここに適合していることがわかる。状況として当時全盛だったのは(c)(d)だが、このことは親鸞が本地垂迹説による神仏習合を、意識的に避けたか、あるいは受け入れなかったという事態を意味しているのではないだろうか。そもそも、神々を衆生と理解する親鸞と、神々を仏菩薩と同値させていく本地垂迹説の理解では、根本的に出发点(仏教観)が違っていたことは明白である。

ところで山王神道に関する信頼できる文献では最古のものとされる『耀天記』(『統群書類従』第二輯所収)には「山王事」という本地垂迹説を教理的を説き示した項目がある。そのなかで本地垂迹説を立証していく際、大きな根拠となっているのは釈迦による三菩薩派遣という中国祥瑞の説話である。この説話については、既によく知られたものであったと推測でき、親鸞にも酷似した内容を略記した『須弥四域経文』という真蹟の断

簡が現存している。前半部には『須弥四域経』に基づいて阿弥陀仏による日天子月天子(太陽・月を神格化したもの)の応現、すなわち本地垂迹説ともいうべきものが見える。これは『唯信鈔文意』(二、六四〇)でより具体的に示されるが、日天子月天子を用いて自然界の闇と光の対比を、阿弥陀仏の無明の衆生(闇)に智慧をひらかせるはたらき(光)と重ね合わせ、本地垂迹説のかたちで述べているのである。基本的に神々を迷界の衆生と示す親鸞にもこのように阿弥陀仏を中心に据え、そのはたらきを象徴的に示すという意味での本地垂迹説は存在しており、「和讃」等に散見できる善導法然などの仏本人迹説はこの線上で捉えることができる。そして後半部に三菩薩の説話と酷似した内容が略記されており、「化巻」末『弁正論』引文(二、一九六)でその内容が確認できる。『弁正論』とは唐代の道仏論争を選述の背景に、引用全般に渡って述べられる内容も、文字通り、仏教を優で正、道教を劣で邪とする対比に尽くされている。この三菩薩の文もそのような文脈の中に置かれており、内容は『耀天記』『山王事』の説話を継承しているものの、それによって説き示された道教の教えを仏教と対比させて、「聖に登るの階梯」「冥に仏理に符ふ」とはいえ、「正弁極談にあらずや(正しい道理をきわめたものではない)」と斥けられているのである。つまり衆生救済という点において、本地垂迹説を無意味化させているわけである。本地垂迹説は、その後反本地垂迹説、すなわち神本仏迹説へと展開したように、当時から仏と神が反転してしまう可能性を多分に秘めていた。親鸞はこのような意味での本地垂迹説に対しては切り捨てていると判

断して良いと考えるのである。

*（一）内は特に断らない限り、『真宗聖教全書』の巻数、頁数である。

覚明房長西における「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「雑修雑行」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「雑行を雑修」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・雑修雑行」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。長西（一一八四—一二六六）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、長西の念仏・諸行観について検討した上で、考察してみた。

長西は、浄土往生のための行業について、阿弥陀仏に対して親近であるか、疎遠であるかという観点から、念仏よりも雑行（五正行以外の行業）の価値を低く見る。しかし正なる念仏の傍らに説かれたものとしてではありながら、雑行（諸行）は雑行で念仏から独立して、浄土往生行としての価値を認めてい

る。

このような念仏・諸行観に立つ長西が、専修について説く中で特に重視するのは、『往生礼讃』に説かれる四修（恭敬修・無余修・無間修・長時修）である。長西は、「専修の行相」を「所専所修の法体（専修される行そのもの）」である三心・五念門と、「能専能修の行（専修の仕方、修しぶり）」である四修とに分類する。そして専修とは、能専能修の側面、即ち「四修の相貌」の面について言うとする。このような観点から念仏を「専修念仏（四修を策励して修する念仏）」と「雑修念仏（四修を用いない念仏）」とに分類し、念仏一行のみを修しても、「雑修念仏」では浄土往生は難しいと述べる。

このように専修と雑修について四修を策励しているか否かで分類する長西は、雑行についても専修と雑修があるとす。そして雑行の専修であるならば往生が可能であるとし、雑行専修を正行雑修（雑修念仏）よりも、行法としては上位に位置づける。

また四修を用いて修する念仏についても、称名念仏以外に、観念念仏についても説き示し、定心で念仏を修することについても述べている点も注意される。

以上、長西の専修理解の特色について検討したが、①四修を策励しているか否かで正行である念仏についても専修雑修の区分をしている点、②雑行のみで往生行として独立した価値を認め、雑行専修を正行雑修（雑修念仏）よりも上位に位置づけている点、③専修念仏について語る場合も、五正行よりも五念門の側で語ることが多い点、④正行である念仏について語る場

合、観念念仏や定心念仏についても、肯定的に述べている点、以上のような点において、法然の専修理解からの展開が見られる。

長西においては「専修」という概念の捉え方について、法然の立場を承けつつも、法然から明らかに聖道門的・自力的な展開が見られる。長西は、法然没後、住心房覚瑜（一一六六一—一二二七）や泉涌寺の俊苴（一一五八—一二三三）、さらには道元（一一〇〇—一二五三）に学んだことが伝えられる（『浄土源流章』）。

法然門下諸師においては、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、その際にそれぞれの善導教学理解の違いを明確にすることが重要なポイントであったと考えられるが、長西の場合には、法然の教学的立場を基盤としつつも、これらの聖道教的な諸師の思想の影響を受け、改めて師・法然が偏依した善導の著作を独自に解釈したと考えられるのである。

(1) 拙稿「聖光房辨長における専修理解について」（『宗教研究』三三五）参照。

(2) 長西の専修解釈は、特に『専雑二修義』（巻四のみ現存）に示されている。

浄土真宗の信仰的精神

——信心に具備する真の社会的公共性——

澁谷 真明

浄土真宗における信仰的精神を、社会的公共性に連関させて考察する際、信心に備わる特質を検証していくことは必要不可欠の作業である。

浄土真宗に言う信心は、阿弥陀如来の本願力（他力）によって人間の身に発起するゆえ、「他力の信心」と呼称されるが、それは所詮、人間における「はからい」、すなわち自我意識を冷徹に凝視する眼の獲得を実現するものである。

したがって、信心を獲得した者には、この「はからい」の介在を許さぬ本来的事実が開示されてくる。この本来的事実、それを親鸞は「法則」と呼ぶ。この法則とは、「事の定まりたる有様」として親鸞が了解するように、分別の及ばぬ本来的決定的事実には他ならない。誰がどのように理解、解釈しようとも、こうした分別とは一切関わらず、現に、誰においても平等、普遍に恵まれている真实性が「法則」なのである。よって、それは本質的に私有化されることをどこまでも拒む、真に共有されて然るべき性質のものである。つまり、個人、社会、そして世界の営みは、本来的にすべてこの「法則」に順って日々、進行しているのである。

もとより我々は、個人と社会、個人と世界という、いわば

「私」と「公(共)」とを「はからい」によって概念規定し、別個に考察を施そうと意図する。しかし、信心の体现者は、こうした知的概念としての「公私」の別を越えて、その身において「私」(個性)を損なわず、「公共」(自己と他者との関係性)に通入する道を見出すことができるのである。なぜならそれは、信心自体が閉鎖的な自己意識の中に停滞、沈滞しながら生きる人間存在に、足下の普遍的本来的事実である法則性に目覚めさせ、立ち返らせ続ける機能を持つからである。つまり、人間にとって、法則性に向き合い、なおかつ、これに随順しながら生きていくこうとする歩み以上に、人間が自我を乗り越えて生きていく事実はないのである。すなわち、法則性を生きることと真の公共性を生きることとは同義である。そして、この法則性を見出し、それに随順する存在こそ、真の意味での社会的、公共的存在というべきものである。

浄土真宗では、信心の目覚めという回心の体験を決定的契機として法則性に常に向き合いながら人生を歩む存在を、これこそ人間である、という意味で「是人」とする。つまり、真の公共性とも言うべき法則性の発見、という回心によって、人間は初めて「人間と成る」。このように教えるのである。人間とは文字通り、人と人との間柄を生きる存在である。換言すれば、人間の社会生活において最も強く求められる事柄とは、一人一人の個人的営為が自己と他者との懸隔無く、心の底からの共感と尊敬の念をもって迎えられることに違いない。しかし、己が、自らの「はからい」という閉鎖的な自我意識に立脚し続ける限り、両者の心は真の意味で決して交わることはない。

浄土真宗の義(いわれ)とは、「他力の信心」に立脚して浄土(真実報土)に生まれる、すなわち往生浄土をその教学的基盤とする。詰まるところ、浄土という世界も、自己と他者との開かれた人間関係という事柄が、我々において最要の課題であることを表す世界であり、同時に、この課題への突破口が「他力の信心」に他ならないことを切実に指し示すものとして理解できよう。

親鸞の往生義に関する一考察

弘中照夫

近年、親鸞における往生義についてさまざまな立場から理解が試みられてきた。そして、それらの研究の積み重ね研鑽によってある一定の成果は出されたが、同時に、議論のすれ違いも指摘され、また、その理由としては議論の方法論の相違が言われる。

本考察においては、この議論の方法論の相異を考慮しつつ、この論争の本質的な部分で何が問題となつていのかを理解し、そしてそこから親鸞における往生の意義を考察する。よって、本考察においては、親鸞の文献や、真宗学の教義にそつて論を進めるのではなく、むしろ、この往生論争そのものから親鸞の往生義に関して論じていくことを御了承願いたい。親鸞の往生義に対する従来の論の立て方に若干の訂正を加え、新たな

観点からこの問題に取り組めればと思う。

・親鸞の往生義に関する論争においてその根本的な点は、親鸞において「二通り」に見受けられる往生という言葉が、彼土往生・現生往生という「二義」を示したのかどうかというところにある。そして、この場合最も問題とすべきは、何故親鸞において「現生往生」が語りきれなかったのかということである。従来の往生論争を見ると、親鸞において「現生往生」の思想があったかというところにその重点が置かれ、この視点がやや欠けていたかのようにも思える。親鸞の宗教論理それ自体から述べるのであれば、親鸞においては「現生往生」の思想があってもおかしくはない。しかし、注目すべきは、そのような宗教論理を持ちつつも、「現生往生」を語りきれない親鸞である。故に、親鸞の往生義の考察に関しては、ここが問題とされて論が進められなくてはならない。どここの文が「現生往生」を示し、どここの文が「彼土往生」を示すということを論じるだけでは、この問題はもはや解決しないのではなからうか。この親鸞の往生に関する問題は、何故親鸞は現生往生を語れなかったのかということに重点を置かなくてはならない。

親鸞が獲信の「現生」を重要視していたのは明白であるし、そもそも、教義云々の規定枠をはずして、単純に原的な宗教構造という面から見ると「現生正定聚」と「現生往生」は、双方とも現生におけるなんらかの形の宗教的な回心 conversion による自己の価値的变化を言い表しているという点において類似しているとも言える。そして、その上でなお注意せねばならないのは、そのような「現生正定聚」「現生往生」を、

浄土教の思想の教義にのっとって別のものとせねばならなかった親鸞であり、また、「現生」に「往生」を確定したものと主張せずに、「往生さだまる位」として語った親鸞である。

親鸞は、一人の真摯な浄土教者として自己の宗教的実存の追求に徹する。が、かといって親鸞はその思想を独善的な言葉で語るのではない。親鸞は常に、浄土教の祖師等の言葉を用いて語る。親鸞における、その宗教的信仰とは、浄土教の祖師等の中に真実を見つけていくという形で表現されるのである。これは、親鸞の主著が『顕浄土真実教行証文類』と、『文類』の形式をとっているところからもうかがい知れるであろう。このことは言葉を変えて言うならば、親鸞思想は、宗教的心情を吐露する親鸞と、浄土教の祖師の流れの中に自己を保つ親鸞との相即の上に成立しているということである。

確かに、親鸞は現生における宗教的回心に対して非常な関心を抱いていた。そして、その現生における回心は、相対の側ではなく超越の側より「たまわった」ものであり、宗教構造的には「現生往生」とも「現生正定聚」とも表現して大差はないと言える。しかし、その上でなおかつその「たまはる」ものを、一浄土教者として、「現生正定聚」と表現するのが親鸞ならば、親鸞には「現生往生」の思想はないと言えるのである。

親鸞が門弟にすすめた書物について

安藤 章 仁

親鸞は、書簡の中で聖覚の『唯信鈔』、隆寛の『一念多念分別事』『自力他力事』、そして『後世物語聞書』の四つの書物をあげ、「この御文ともをよくよくつねにみて、その御ころにたかへずおはしますべし」と、門弟に熟読を勧めている。また、自らも数度に渡りこれらを書写し、さらに一般の人々がその真意を理解しやすいように『唯信鈔文意』『一念多念文意』といった註釈書を著している。そしてこのように四つの書物を勧める理由については、親鸞は消息の中で、異義による東国門弟の動揺を鎮静化し、念仏往生の真意を伝えるためであると明記している。

しかしこのことには、数々の問題が内在している。第一に法然門下の重鎮と目され、親鸞が尊敬してやまない聖覚、隆寛であるが、二人の法然門下における明確な位置づけは、同時代史料では確認できない。二人ともに『七ヶ条起請文』に署名していない事実も、立場の距離感と違和感を感じずにはいられない。ことに聖覚においては、嘉禄の法難の時に専修念仏の弾圧を要請し、『選択集』の印板焼却にまで関与しているといわれている（『金綱集』）。さらに親鸞は、先に述べた通り二人の著書を解釈するが、その内容が、厳密に原本を註釈したものでなく、親鸞独自の思想によって再構成し解釈したものであるこ

とも看過されてはならない。

では、なぜ親鸞は、師である法然や自分の著述ではなく、門下において客分的な二人の兄弟子の書物を重用したのであるのか。そこで考えられることは、二人の持つ特殊な経歴と立場である。ここに言う特殊性とは、二人が浄土願生者であるとともに終生の天台僧であり、かつ天台教学の中核的学僧であったことと、さらには聖覚が鎌倉幕府から招請される地位にあったことである。この二人の立場を前面に出すことは、当然のことながら幕府や比叡山からの弾圧を回避する対外的効果が期待された。また明らかに思想的隔たりが認められても自著でなく兄弟子の書物を勧めるのは、善知識だのみの異義や親鸞を「偏頗ある者」とする風聞を否定する意図が対内的にあったと考えられる。そして法然の主著である『選択集』を用いなかっただのも、親鸞の法然に対する常の態度から、『選択集』結勸の結びの言葉を尊守したからに他ならないと考えられる。けれども親鸞は晩年に精力的に法然の語録を編纂し、兄弟子の著作を書写している。このことは親鸞が、門弟の信仰が揺らぐ状況を、道に迷っていた法然門下に入る前の自身の姿に重ね、かつて自分を導いた先達たちの言葉でもって同じように信を確立してほしいという願いに基づくものではなかったかと推察できる。

四つの書物の内容についても注目すべき点がある。『唯信鈔』に見られる当代一流の唱導家である聖覚のレトリックは、読む者を引きつけてやまない。巧みな口調で専修念仏の正当性を述べ、異解邪執を批判する構成。諸行往生を容認する点や厳しく一念義的偏向を非難するといった内容が内外に周知されること

では、そこには、差異があるだけで、連関を見出すことはできないのであろうか。そのことを考えていく時に、非常に重要な示唆を与えてくれるのが、信巻の「若行若信ハハハ無有コトナシ一事コト非ム阿彌陀如來清淨願心之所ハ回向成就ケル」¹⁾という言葉である。この表現から明らかに取れることは、行巻と信巻とが「至徳の成就」について、今まで確認してきたような差異があるという事実は忽せにできない事柄であるけれども、その差異を貫いて行信が共に清淨願心の回向成就であると述べている親鸞の思索の姿勢を考えるなら、行信の究明は、如來の清淨願心の回向成就をその根本とし、その根本の意義を明らかにするという一点において同じ質をもつ究明であると言うことができるということである。端的に言えば、行巻における行そのものの意義の究明も信巻における願心の意義の推求も、それは別々の事柄をそれぞれ視点において明らかにすることではなく、行の意義が明瞭になることも、願心の内実が明瞭になることも、畢竟如來の清淨願心の回向成就である行信が關顯されるという事柄に尽くされていくのである。その意味で、行信の究明は如來の清淨願心の回向成就という根本から展開し、そしてまた、その根本の意義へと帰っていくという質をもつものと言わなければならないように思われる。この視点において、行巻と信巻との差異と連関とが十全な意義をもって、私たちに頷かれるのではないだろうか。また、その視点が行信の究明を、親鸞の言葉に厳密に依りながら、進めていく際の大きな指針となるのではないかと考える。

『本願寺宗政論』が現代の教団に示唆するもの

曾我宗慶

『本願寺宗政論』を著した石川舜台は、明治期の真宗大谷派における宗政の中心的な位置にあり、三度も宗政の責任者として局を担っている僧侶である。別の言い方をすると近代教団成立の中心的な役割を担った存在と言える。その石川が『本願寺宗政論』を著すきっかけは、大正末期に起こった東本願寺第二十三世・彰如(句佛)上人の限定相続問題である。石川は、彰如上人擁護の立場を取りながら、この一連の紛擾の原因は、本願寺における財源問題にあり、論の中心もそこに置かれている。

石川がこの『本願寺宗政論』を執筆した時代は大正末期であり、論の対象もその当時の宗政である。当然、現代の宗政から見ると時代的間隔は否めないが、その中で、現代の教団に示唆してくれる部分がある。それが本願寺における財源に関わる問題である。そして、仏教において教団が成立した時期よりある「信施」の背景、さらに、寺を支えている地域構造の問題などが絡んでくる。これは、特に、日本における都市部と農村部(広い意味での都市部以外の地域、つまり、地方ということ)のさまざまな格差という深刻な問題へと繋がっていく。

日本は明治維新を経て、特に、明治末期から大正期にかけて

資本主義経済が飛躍的に発展して、欧米の仲間入りするほどになった。もちろん、その裏には帝国主義などの浸透があったわけだが、少なくとも日本人の生活も近代化していった。しかし、その近代化は、都市部だけに集中した。その反面、農村部は、都市部近代化の犠牲となり、健全な農村の自立が難しくなってきたことも事実である。そして、それに付随する形で、前近代的家族構成も動揺した。

その当時、浄土真宗の末寺の大部分が、この農村部に基盤を置いていた。その状況は、現在もさして変わらない。この農村部の健全な自立がおぼつかなくなってきたからこそ石川は、予算化しうる新しい経済基盤を求めたのである。しかし、それに反して、趨勢は、石川も指摘しているように、財政方針は、明治十年半ばから説経の布施に始まって、堂班・寺格などをすべて金銭で求められるという宗教行為の悪しき商品化が始まった。そのために、寺院並びに僧侶の品格が著しく失墜したという。

現代はどうかというと、終戦を経て高度成長期に、明治末期から大正期にかけて起こったような大きな変動が訪れた。都市部集中がさらに加速して、純粋な形の農村部の自立は崩壊し、それに伴って、近代的家族構成も崩壊した。近代的家族構成が崩壊したことによって、現代的家族構成である核家族が激増した。その核家族の弊害が、様々な形で、現代社会の病巣として現れている。

時代が現代に移行し、様々な状況が変化したからといって、末寺の基盤は、依然として農村部であるいわゆる地方にあ

る。現代は、特に、この二極化が進行している。特に、人口の推移は地方において過疎という形であらわれている。過疎が進むということは、信施を財源とみた時、当然、予定しうる財源の減少ということであるし、布教面から考えても布教する対象がいなくなるわけだから布教の衰退ということにもなる。

最近では、盛んに都市開教が叫ばれているが、本山からしてみれば、農村部で見込めなくなったものを都市部で穴埋めすれば暇尻が合うわけなのだろうが、しかし、それだけでは、まさに、石川がいう「錢くれ主義」の理念と同じになってしまふ。だから今こそ、石川のいう信施主義に立脚して、既存の寺院を中心にその地方の活性化を事業として進めていく方案が検討されなければならないのではないだろうか。

信巻逆誘摂取積の構造

高瀬 大宣

『顕浄土真実信文類』には二つの大きな特徴がある。ひとつは、序があるということ、いわゆる別序の存在である。もうひとつは、「信巻」の最後にあたって親鸞自身の御自釈がないということである。ほかの巻には巻末にその巻を総括し、締めくくる御自釈がある。しかし「信巻」にはそれが存在しない。親鸞は「信巻」のまとめをどのように考えていたのだろうか。そこでこの逆誘摂取積の構造を考察しながら親鸞がここでいわん

としていること、ひいては「信巻」全体のまとめについて論じてみたい。

逆誘撰取釈は先にも述べたように、『涅槃經』の引用から始まる。最初の「現病品」の引文では、難治の三病について述べた後、文章の前後を入れ替えて、難治の三病が仏によつてしか救われないということを強調している。この部分が逆誘撰取釈全体のおさえとなっている。そして次に「梵行品」・「迦葉品」の文で阿闍世の救いについて詳しく述べている。ここで親鸞は、阿闍世が一闍提ではないという文章を乃至することによつて、阿闍世を難治の三病のすべてを象徴する人物として捉え、その阿闍世が仏と出遇うことによつてはじめて、自身が救われたい身であるということとその自身が仏によつて救われていくということを描き出そうとしている。そして最後に御自釈がある。この御自釈こそが逆誘撰取釈の結びなのである。それはこの後に展開されている問答にも当てはまるのである。『涅槃經』において救われていく阿闍世に自らを重ね、それを阿弥陀如来の救いと捉えている。しかし『大經』では五逆誘法は「唯除」されている。それを会通するために問答が設けられている。

そこで問いに対する答えとして『往生論註』・『観經疏』・『法事讚』と五逆の説明がなされている。この大乘の五逆の説明が重要なのである。

「二つには大乘の五逆なり。『薩遮尼乾子經』に説くがごとし。へ一つには塔を破壊し経蔵を焚焼する、および三宝の財物を盗用する。二つには三乗の法を謗りて聖教にあらずという

て、障破留難し隠蔽覆蔵する。三つには一切出家の人、もしは戒・無戒・破戒のものを打罵し呵責して、過を説き禁閉し還俗せしめ、驅使偵調し断命せしむる。四つには父を殺し、母を害し、仏身より血を出し、和合僧を破し、阿羅漢を殺す。五つには誘じて因果なく、長夜につねに十不善業を行ずるなり」と。

(以上)かの『經』(十輪經)にははく、へ一つには不善心起して独覺を殺害する、これ殺生なり。二つには羅漢の尼を姪する、これを邪行といふなり。三つには所施の三宝物を侵損する、これ不与取なり。四つには倒見して和合僧衆を破する、これ虚誑語なり」と。(浄土真宗聖典 註釈版三〇四頁)

この『薩遮尼乾子經』で述べられている大乘の五逆は、『六要鈔』で述べられているようにすべての人が逃れることができなない。その大乘の五逆は、二つ目に「二つには三乗の法を謗りて聖教にあらずというて、障破留難し隠蔽覆蔵する。」という誘法罪を、五つ目に「誘じて因果なく、長夜につねに十不善業を行ずるなり」という一闍提を含んだものである。

親鸞はこの逆誘撰取釈においてすべての衆生が五逆の罪から逃れることができないうことを明かし、その五逆のものが仏によつてしか救われず、またすでに撰取されているということとを明かした。「信巻」のまとめとしてすべての衆生が五逆罪で信心をおこすことはなく、今まで述べてきた信心が、阿弥陀仏よりいただいた信心であるということとその信心によつて往生するということを述べているのではないだろうか。

宗教的眞実についての研究

——「正信偈」を中心として——

中山彰信

親鸞の仏教観の中には、仏教に対する眞実・眞理を非常に意識されている面が強い。何をもちて眞実と見られていたのか、眞実の意味をどのように考えられたのかを考察するもので、親鸞の「正信偈」を中心に考えていくものである。

「正信偈」は正しくは「正信念仏偈」と言われ六〇行一二〇句からなっている。しかし、その「正信偈」は偈に入る前に、「行巻」が一応終わったあと「偈前の文」が記され、その「正信偈」の綱要を述べている。故に、「正信偈」の宗教的眞実観を考察する為にも、「偈前の文」から入ることが正しいと思う。「偈前の文」は『大経』の綱要をまとめたもので、最初に「凡就誓願、有眞實行信云々」というように、眞実の行・信を強く示すものである。それは、第十七願・第十八願の行・信を示し、選択本願の行信と結ばれている所に、第十八願が一実眞如の妙理圓滿する『大経』の宗要であることを示している。これは親鸞の本願観の中心を示すものである。そのあと、曇鸞の『浄土論註』から知恩報徳の文を引文される。如來の大悲は如來の威神力を加したまわねば達せられないもので、その喜びが念仏を称えることの本来の意味であることを明かされる。このことは、全ての機は眞実にめぐり会わなければ、報恩のおもい

が起らないことを示すもので、如何に念仏が眞実の働きを行うものかを明かすものである。故に、「正信偈」を作成した意図は如來の眞実の本願によるもので御恩の深遠なることを示すものである。又、念仏を正しくいたたくという働きは、そこには本願力の信心の働きによって知恩報徳へと変わる働きがあることが窺える。眞実に目覚めた者は報恩の称名念仏になるのである。信心ということは、本来恩に報いる姿が生まれてくることを示していると考える。

「正信偈」は『教行信証』「行巻」末に述べられる偈で、その内容は『大経』の説示によつた依経段と七高祖の論釈によつた依釈段に分かれる。故に、「大経」の眞実を七高祖が相承していくことの時間的・空間的な面が「正信偈」の流れの中に明かされてくる。最初の総讃に信知仏恩の意が標示される。ここにおいて、無量寿も不可思議も阿弥陀仏の二徳で寿命限りなき如來、不可思議のはたらきをする無碍の光明の如來を示されていることは時間と空間における大いなる働きを示し、眞理・眞実に帰命することを明かされている。その後、弥陀・釈尊の配列に注意しながら見解が述べられる。この配列は、釈尊が『大経』を出世本懐の経としたから眞実と言えるのではなく、弥陀の本願名号が説かれたから『大経』が眞実なのであることを示す。眞実と定める理由がここに考えられる。

又、本願名号を選択本願の行と示され、その具体的な働きについて、親鸞は『浄土論註』の「眞実功德相」の積の不顛倒・不虛偽を積され、不顛倒とは眞如法性の理になつた仏の智慧の徳であり、不虛偽とはよく衆生を救うと同時に悟りの世界に

入らしむる仏の慈悲の徳であることを明かされる。このことは、真如一実の宝海より私に至りとどいて因となり、浄土に生まれる悟りとならしめる智慧の念仏の働き、又慈悲をもつて済度せられる具体的真実が、智慧と慈悲の働きであることを示している。又、「如来所以興出世」の如来について『銘文』に、如来とは諸仏であると示されることは、弥陀の本願を祇尊一仏が弘めるのではなく、三世の諸仏が弘めていることを親鸞は理解し、時間を超えた普遍的真理の働きと理解できる。この諸仏思想は真実性を示す重要な点と考える。

このように見てくると、正信偈の真実には、本願の働きが動的なもので、それは時間・空間の中にあつて、又超時間・超空間の中から働いている根源的本願と考えられ、その働きの具体的相が、智慧と慈悲の相をあらわしている。親鸞の真実観は根源的世界からの働きに気づかれた面であつたと考える。

浄土真宗における

「いのり」についての一試論

大谷 光 淳

浄土真宗も当然仏教であり、宗教である。だから宗教学の概念を無視して、安易に「浄土真宗に祈りはない」と言い切るのは適当ではない。そこで本論では、宗教学の概念における「祈り」を浄土真宗の教学においてどう捉えるべきなのかを考察す

る。

「祈り」の概念は立場によつて異なると思われる。『源氏物語』に「へさうざうし」とて、神仏に祈りて（『紅梅』『日本古典文学体系』一七、二三五）とあるように、古来より現在に至るまで日本では主に神や仏に対して請い願うという意味で使われている。一方宗教学ではウィリアム・ジェームズが『宗教経験の諸相』（比屋根安定訳）において「もし祈禱といふ語を廣い意味にもち、神として認めらるる力と内心で融合したり、語り合ふさまさまの事を祈禱と称するなら、」と表現するよう

に神と人との内面的交通であり対話を「祈り」という。ところで浄土真宗の教学においては、古来より阿弥陀仏のはたらきと信心を獲た者の有り様が主に説かれてきた。未信者が信心を獲得する過程については、わずかに三願転入の文で説かれる程度にすぎなかつたのではないだろうか。しかし親鸞聖人は『御消息集』略本第二通（真聖全二、六九七）で「往生を不定におぼしめさんひとは」と「わが身の往生一定とおぼしめさんひとは」というように、未信者と獲信者に対して別々に教えを説かれている。そこで本論でも未信者の場合と獲信者の場合とにわけて、宗教学の概念にあわせて阿弥陀仏と衆生の關係を考察する。

『恵信尼消息』（真聖全五、一〇四）から、親鸞聖人が法然上人に出遇うきつかけとなつた六角堂參籠について、

殿の比叡の山に堂僧つとめておほしましけるが、山を出でて、六角堂に百日籠らせたまひて、後世の事のりまうさせたまひける九十五日のあか月の御示現の文なり。

と自身の死後を祈る気持ちであったことがわかる。

しかしそれは信心の立場に立った時に大きく転換される。阿彌陀仏の本願力のはたらきに出遇い、一切の自身の心や行為が往生するためには、全く役に立たないことを知らされる。では親鸞聖人は「祈り」という語を三個所肯定的に使われているが、それはどういう意味であろうか。それらは正定聚に住している人の報恩の称名念仏についていわれている。つまりここでいわれる「祈り」は自身の往生や自身の幸福を願うものではない。更に言うならば、念仏申す人の往生に必要な条件として言われているわけでもない。浄土真宗の教えが広まるようにというのは仏の願いである。信心を獲得した者の報恩としての称名は、未信者を浄土真宗の教えに導くはたらきが自ずから具わっていることを言われている。つまり未信者が阿彌陀仏の法を聞いて欲しいと、仏に対して祈るわけではなく、ただ阿彌陀仏のはたらきに対する報恩としての称名において、他の人々も法に出遇って欲しいと念じることである。

獲信者においては阿彌陀仏のはたらきを信知して、喜び感謝することが衆生の心である。それが宗教学における「祈り」という状態であろう。しかしその状態は「祈り」という言葉で表現するだけでは何も分からない。浄土真宗のみ教えに生きることによつてわかることである。

真宗における仏身論

牧野 仁

一 はじめに

真宗学者星野元豊氏の思想研究を進める中で、仏身論についての言及があった。よつて、改めて真宗に於いて如何なる仏身論が展開されたかを、限定的に検討するのが当発表の目的である。

二 七祖及び親鸞の仏身論

龍樹の仏身論は、『大智度論』九では、「法性身」「父母生身」とある。ここでは、法性身が真如の理体を指すのではなく報身に相当している。また、父母生身とは釈尊に相当する（化身・応身）。『中論』四では『大論』と相違して、法身を真如の理体とし法身のみを説いて、『大論』の如く二種身を説かない。この相違について、神子上恵龍氏は「仏身觀の根本觀念が相違している」と指摘している。結論的には、二種身説か、或いは二論合せて三身論かであるが、同氏は三身論に否定的である。天親の仏身論は『十地經論』三には應報法と説き、『撰大乘論釈』九には、自性身、受用身・變化身と三身を挙げて、自性身を法身、受用身を応身（報身に相当する）、變化身を化身と釈して三身論を説いている。

曇鸞の仏身論は、『往生論註』に、「法性法身」「方便法身」の二種身論が説かれている。しかし、この二種だけではなく、

同じく『論註』には「応化道」と、釈迦如来の応化があることから、総合的には三身説（法性法身は法身、方便法身は報身に配当）とも言える。

道綽の仏身論は、二身論、三身論が説かれている。『安樂集』には、「真応二身」とある。真応二身とは、『大乘義章』を参照すると真とは法と報を合わせたもの、応身とは釈尊の如き仏身を意味することが伺える。一方、『安樂集』で、「法身」「報身」「化身」と三身説を説いている。この三身説は三身三土に関わるため、道綽の根本の見解であると思われる。また、これまで龍樹・天親・曇鸞において報身の思想はあったが、「弥陀是報仏」（『安樂集』）と弥陀を明確に報身（報仏）と規定したのは道綽である。

善導の仏身論は『玄義分』『三身』と三身説を説き、『同』で「法性真如海」「報化」とあることから、その内実は、法報化である。これに関連して、是報非化を主張している。

源信の仏身論は、迦才の『浄土論』をそのまま依用して、「此釈善矣」（『往生要集』）と述べている。『浄土論』は法・報・化の三身説を説く。しかし、報身を実報身と事用身に分け、化身もまた二種に分けられているので、開けば五身説とも言える。

源空の仏身論は、二身説と三身説の二種の説がある。『漢語灯録』には、「真化二身」とあり、真身とは報身に当たり、化身とは無而忽有の身を指す。また、『同』で法・報・応の三身説が説かれている。この他に、化身を開いて四種示している所が特徴的である。

親鸞の仏身論では、三身、四身論等が説かれている。『末灯鈔』では、法報応の三身が説かれ、『愚禿鈔』あるいは『証卷』では、法報応化と四種を説く。この場合、応化の体は一であるが、応身は穢土出現の弥陀を指し、その応身が衆生化益のために仏身及び非仏身を現する無而忽有の身を指すのである。また、『論註』の二種法身に依りながら、さらに方便法身が報身であり阿弥陀如来である、親鸞の積極的な仏身論を展開している。この理解は、久遠の弥陀・十劫の弥陀との関連でいよいよ明らかとなる。

三 むすび

今回は真宗に限定したが、今後仏教全般に範囲を広げて探求していきたい。

「惠信尼文書の「不断念仏」について

龍口 恭子

三月十二日付けの惠信尼文書第八通は、惠信尼八十六才、文永五年（一二六八）に認められたものであるが、

また栗沢はなにごとやらん、のづみと申す山寺に、不断念仏はじめ候はんずるに、なにとやらん撰じまうすこと候べきとかや申すげに候ふ。五条殿の御ためにと申し候ふり。

の条の「不断念仏」を中心に考察したい。

「不断念仏」の説明として、日時を限つて昼夜不断に行う、複数の人数で行う、或いは文字通り、絶え間ない念仏などが多り、その始まりとして比叡山の不断念仏が例示されることが多い。しかしここで述べられている不断念仏はこの説明のみでは充分ではないように思われる。またこの条は、栗沢（信蓮坊）が、五条殿（父親鸞）を追慕して行なつた念仏と言われているが、親鸞没後六年、初期真宗教団の動静を知るのに貴重な記述と言える。本論では、この不断念仏の具体的内容を探るとともに、真宗における追悼法要の意味についても考えてみたい。

「不断念仏」と一様に言われるものの、その目的も方法も異なり大きく次の四つのパターンが考えられる。その概要を述べてみたい。

イ、山の念仏

『慈覚大師伝』では円仁によつて様式が確立されたとされるが、身口意の三業についての滅罪をはかる念仏で、八月十一日晚より十七日夜まで毎年修される年中行事であった。

ロ、常行堂の念仏

天台智顛の説く常行三昧は、四種三昧の一つで、般舟三昧經に基づき、止観の行法として確立されたもので、九十日を一期として阿弥陀仏の周りを行道するものである。

ハ、臨終の念仏

死を予期して、極楽世界を念ずる手だてとして、衆僧に不断念仏を称えてもらい、自らも共に不断の念仏を修する。

ニ、葬送に関わる不断念仏

死者の遺骸、または墓の周りを、複数の者が、日を限り、不

断に念仏しながら行道する。これらの行によつて、死者の追善供養、または自らも往生を願つて結縁する。

ホ、絶え間ない念仏

現世において極楽を觀ずるために、堂等を建て、僧を置き不断に念仏させる。

これらの中で恵信尼文書にいう「不断念仏」はいずれであろうか。イは場所・日時からして該当しない。ロは天台の教えに従い、三昧によつて見仏を願うものであるから、父親鸞の教えを奉ずる信蓮坊が行うことはないであろう。またハについては、臨終の来迎ではなく、平生業成を教義の基本に据える親鸞の教えにはないものである。ホについては、貴族の贅を尽くした建築や、作善の多寡を問題にした平安浄土教に主に見られるものである。従つて、信蓮坊の修した不断念仏は、ニの葬送に関わる念仏と見るべきであろう。「五条殿の御ため」と目的が示されていることから明らかである。ただしこの言葉からは、この不断念仏が「追善」の意味を持っていたことが看取でき、この頃の初期真宗教団において、「追善」の意味を持つ念仏信仰があったと考えられる。後に覚如教学などでは、「称名報恩」を強く打ち出し、故人の追悼法要では、「報恩謝徳」をその意義付けとするのである。

『入出二門偈』の五念門の菩薩

軈 津 照 信

五念門菩薩が法藏菩薩だとすると次のような疑問が生じる、彼の阿弥陀仏を礼拝し讃嘆したりするのが、何故に阿弥陀仏になる前の法藏菩薩となるか、とか、「彼の世自在王仏を礼拝し讃嘆し……」と何故に言い変えなかったのか。そこで、一九九七年の印度学仏教学会で、『教信信證』にみられる他力廻向思想に就いて」という題で発表した。

本発表で注目すべき『入出二門偈』の箇所を解釈してみる。

世親菩薩は、(浄土に入ったり出たりの)阿弥陀仏やその浄土を観察したり、迷っている衆生を救おうとしたりの、五種類の行をして自利利他を成就なさった。とても長い時間をかけて段々と、その五念門行を完成なさった。(中略)

どのように礼拝するか、身体で拝むのだ。智慧が平等で完全の阿弥陀仏は、その手だてが善で巧みなので、(礼拝する)人々に「安楽国に生まれたい」と思わせるのである。(礼拝を含む五念門を菩薩が行うのも、その背後に阿弥陀仏の力があるのを示そうとしているように思われる。勿論、その五念門を行うのが法藏菩薩ではない。)(中略)

世親菩薩によって完成された修行のうちの初めの四種類は、「入る功德の完成」であり、自利の行である。(中略)五番目

は、出の功德の成就である。出第五門とは何か。どのように廻向するのか、願を発しなされた。苦惱の人々を見捨てないようにして廻向中心に大悲心を完成なさったので、功德を施しなされる。極楽に生まれて早く止観行をして巧みな手立てを使えるようになるので、輪廻の世界に行つて、応身や化身になって、神通力が自在になつた上に、救つてやつていっているという思いがなく、救うのだが、それも阿弥陀仏の力が背後にあるからだ。これは「第五門に入る」と呼ばれ、園林遊戯地門に入ることである。阿弥陀仏の願力とその廻向のおかげで世親菩薩の利他(廻向)も完成したのである。(中略)

無碍光仏は、法藏菩薩という修行時代に、この大誓願を発しなされた。法藏菩薩は、すべての事象に実体が無いと悟り、他人を先とするような心を持ち、菩提を遮る心を遠ざけて、いろいろな仏を観察して、三界の業しみを超えた真実の業しみを完成させて、その結果、速やかにこの上ない悟りを聞くことができになったのだ。これに従つて世親菩薩は、自利利他の善をなしとげるのを入出門と名づけるとおっしゃった。

『入出二門偈』の流れを振り返つてみる。「無碍光仏因地時」は、「法藏菩薩という修行時代に」という意味になる。この前に説かれている菩薩は、五念門の菩薩であるから法藏菩薩ではなくて、強いてひとりの名を具体的に挙げるとすれば、世親だろう。「無碍光仏因地時」から「道禪」の前までの菩薩が、法藏菩薩を指すのだ。世親などの五念門の菩薩について述べてきたから、「無碍光仏因地時」で、その背後にある法藏菩薩のことを述べる。無障心や妙楽勝真心は、「證卷」では還相菩薩が

成就したものが、『入出二門偈』では、法蔵菩薩が成就したものと語られている。最後に、凡夫の往生すなわち他利のみの他力を説くために、道綽や善導について語られるのだろう。

前回と今度の私の考えを纏めてみる。「教巻」廻向と「信巻」信樂釈の廻施の主体は、阿彌陀仏である。「廻向」と言っても、もしそれが五念門の五番目のものであれば、その主体は、阿彌陀仏や法蔵菩薩ではありえない。「行巻」では、世親などの五念門の菩薩であり、往相菩薩と言うこともできる。「證巻」では、還相菩薩が五念門の菩薩だろう。『入出二門偈』では、「無碍光仏因地時」で初めて法蔵菩薩について語られるのだろう。とにかく、五念門の菩薩が法蔵菩薩を指す箇所は一つもないという結論に到った。

「真宗社会学」試論

——伝道史的観点からの一考察——

高山 秀 嗣

「真宗社会学」とは、あまり耳慣れない言葉であろう。この用語は、真宗思想が同時代の社会（あるいは世間）といかなるかたちで切り結んできたのかというその実態を、基本的には中世（特に親鸞の時代）に焦点を当てながら明らかにしていくために、「仮説的」に設定してみたものである。

これまで、真宗思想をそのような観点から問題にしていった場合、主に近世以降を中心としてそうした研究（内藤菫爾氏ら）がなされてきた経緯がある。本研究はその流れに對して、中世という時期において「真宗社会学」というあり方は見出せないものかという点について考えていくことを、一つの討究課題としている。もちろん、私が「真宗社会学」研究を試みる背景としては、マックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が存しているわけであるが、ヴェーバーのこの研究を念頭に置きながら、ここでは論じていきたい。

そのための一つの手がかりとして、「中世における宗教的我我」（以下、「自我」という概念を提示してみたい。法然以降の、中世浄土教者らによる積極的な伝道活動によって、当時の多くの人たち（いわゆる民衆）が、それまで未知のものであった宗教思想にふれていったという事実がある。その事実によって齎されたものは、民衆一人ひとりの内面における宗教的精神（「自我」）の涵養であった。それは単に觀念の世界に止まらず、日常においても民衆の生活を規定し、そのことがこの時代における本当の意味での仏教の民衆化に繋がっていったのであると考えられる。

そもそも、「真宗思想と社会との関わり」は、これまでそれほど深く問われてきてはいない。ある思想と社会とは、本来の間に關係をもつものであり、相互に影響を与え合っていくものであるといえる。そしてその切り結びは、仏教においては「伝道」という営為によって、最も良く示されているものである。

法然以降の鎌倉時代の浄土教者たちは、自分を取り巻いていた環境からも、当然のように民衆に対する伝道を自己自身の課題としていた。それは、法然による念仏の理論化によって急速な展開を遂げ、親鸞・一遍らに脈々と継承されていったのである。「自我」は、こうした浄土教者らの伝道に伴って進展を遂げる。法然の時期をその「萌芽期」、親鸞の時期をその「成長期」、一遍の時代をその「確立期」と見なすことができるであろう。

また「伝道」自体のもつ「双方向性」は、思想が社会に浸透していく際にも多大な影響を与え、伝道と「自我」のそれぞれの展開は、自ずから軌を一にしていたと見ることもできるであろう。なおそのことは、親鸞が行ったいくつもの伝道実践においても端的に現れているのである。親鸞による「東国伝道」や「消息伝道」、あるいは「在家仏教の確立」や「伝道対象の階層拡大」などの諸実践を通して、親鸞の伝道によるこの時期の民衆の内面的成長が窺えるのであり、そのことが同時に親鸞独自の教説形成にも繋がっていったものと思われる。

ここではまず、「真宗社会学」という観点に基づいて、思想と社会との密接な関わりを指摘し、さらにこの時代の浄土教者たちの民衆に対する伝道によって、「宗教的自我の形成」が進展していったことについて述べた。また、民衆における「宗教的自我」の発達過程において、真宗と社会のあり方が最も現実的に顕現していつているという見解を提示することができた。今後はこの「仮説」を具体的に検証し、後世の蓮如らの時代においても、こうした見方が適用可能かどうかという点などを含

めて、考察を深めていきたい。

親鸞における化土往生の現実的意味

紅 煤 英 顕

親鸞の説く化土は報中の化土であり、三身または四身中の化土（化身土）ではない。報中の化土の思想は『大経』「胎化段」、『観経』「九品段」にあり、七高僧も語るころではあった。この報中の化土が第十九願、第二十願の酬報によると位置づけたのが、親鸞の發揮である。

親鸞は第十八願の法門（他力念仏）を真実弘願、第十九願の法門（定散諸行）を方便要門、第二十願（自力念仏）を方便真門とし、第十八願の法門が報土往生、第十九願と第二十願の法門が化土往生とされるのである。真仮を厳しく峻別し（とくに真門と弘願）、方便化土の往生を厳しく戒めたのが親鸞であったが、この化土往生ということが、現実には如何なる意味をもつものであるかを考察したいと思う。

周知のように、親鸞は「化土巻」三願転入の文から窺われるように、自分自身が要門、真門を体験して弘願に転入したのである。（転入の時期については諸説あるが、私は二十九歳の時と考える。このとき親鸞は他力信心を獲得し、現世の救済（正定聚の位）が確立したのである。この世界が「化土巻」三願転入の文に続く「爰に久しく願海に入りて、深く仏恩を知れ

り。」(真聖全二の一六六)であり、後序の「慶ばしい哉、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。」(真聖全二の二〇三)であり、「信巻」には「遇ま淨信を獲ば是の信顛倒ならず、是の信虚偽ならず。是をもつて極悪深重の衆生大慶喜心を得諸々の聖尊の重愛を獲るなり。」(真聖全二の四八)等とある感謝と慶びと安堵の世界である。これを親鸞は現世で確立したのである。この世界はまた来世の往生を些かの疑いもなく確信した世界でもあったのである。このことが『末灯鈔』一の「来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに、臨終ということもは諸行往生のひとにいふべし、いまだ真実の信心をえざるがゆへなり。」(真聖全二の六五六)とある浄土教の伝統を無視したともいえる臨終来迎否定の主張にもなっているのである。諸行往生の要門においては無論のこと、弘願に近接した自力念仏の真門においても全く知ることの出来ない境地なのである。要門、真門、そして弘願と体験した親鸞であるのでその違いを熟知していたのである。「真仏土巻」に「真仮を知らざるに由つて如来広大の恩徳を迷失す」(真聖全二の一四一)とあり、真門を戒めて「専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず。故に宗師は彼の仏恩を念報すること無し(中略)と云へり。」(真聖全二の一六五)等とあるのもこのことに他ならない。

『正像末和讃』の誠疑讀で、とくに真門行者に対して仏智を疑うことにより化土に往生することを戒めているのであるが、親鸞の意図は単に化土にしか生まれることができないからという死後についての問題ではなく、和讃末に「仏智うたがふつみとがのふかきことをあらはせりこれをへんぢけまんだいしよう

なんど、いふなり」(高田本) (親鸞全二の二〇二)、「仏不思議の彌陀の御ちかいをうたがふつみとがをしらせんとあらはせるなり。」(文明本) (真聖全二の五二五)ともあるように、仏智疑惑のゆえに、現世において方便の世界に止まり、弘願の世界に入れない者に対する戒めであると思われる。

親鸞が化土往生を説いて仏智疑惑を戒めているのは、弘願の救済の世界に入れない者に対して、すみやかに他力信心(真実信心)を獲得し、現生正定聚の人となり、親鸞の体得した感謝と慶びと安堵の世界を現世で体得することを願ったものであると思うられる。

(1) 拙稿「三願転入についての考察」(印度学仏教学研究三八の一)。因みに親鸞には真門から弘願への転入の体験はなかつたという意見があるが、これには賛成できない。

第八部会

キトラ古墳壁画考

— 礼制・仏教・金属 —

多田伊織

彩色壁画を伴う二つ目の終末期古墳、キトラ古墳には、精密な天体図、青龍・朱雀・白虎・玄武の四神、赤い持物を手にした獣頭人身の十二支像があることがわかつている。本論では、キトラ古墳壁画の宗教的・文化的な典拠を考察する。

中国北朝では、位階によって壁画の存否が決まっていた。壁画は正一品以上で描かれ、墓制は隋唐に受け継がれる。壁画には礼制に従い、位官に即した服飾が描かれる。キトラ古墳の赤い弓に類似した例は、北斉武平元年（五七〇）の太原市北斉婁叡墓壁画の赤い鼓吹である。婁叡は北斉の外戚、位は正一品の郡王で、赤い鼓吹は『隋書』音楽志の礼制と合致する（『太原市北斉婁叡墓発掘簡報』『文物』一九八三・十）。

天象図・四神図を描いた最古の例は、孝昌二年（五二六）の河南洛陽北魏元冑墓である（『河南洛陽北魏元冑墓調査』・『洛陽北魏元冑墓の星象図』『文物』一九七四・十二）。天象図・十二支・四神の揃う最古の例は、右の北斉婁叡墓で、十二支は動物の姿だ（同前）。インドでは、曼無識訳『大方等大集経』巻二十三に獅子と虎とが異なる「十二獣」がある。

獣頭人身像について考えてみよう。北朝では、仏教の十神王像が、石窟に獣頭人身像として彫刻される（『常青』「北朝石刻神王雕刻述略」『考古』一九九四・十二）。最古の十神王像は、龍門石窟賓陽中洞にあり、延昌末至熙平初年（五一五―五一七）から正光・孝昌年間（五二〇―五二七）に完成した。龍神王・獅神王は獣頭人身像ではないが、北魏孝明帝熙平・神龜年間（五一六―五二〇）から正光・孝昌年間（五二〇―五二七）に完成した鞏県大力山石窟では龍神王は龍首人身像に、獅神王は北斉初年に開鑿された邯鄲北響堂で獣頭人身像になる。十神王像に仏教の十二獣に含まれる、牛・獅・鵝・鳥・蛇・兔神王などが加わるのが、鞏県大力山石窟である。北朝は遊牧民国家であるため馬や牛などの造形や絵画に優れており、動物を含む仏教図像の受け入れに抵抗がない。『山海経』の記述からも、漢代以前から獣頭人身の神怪は中国の民俗信仰の中に存在する。『河北磁県灣』「水草」北朝墓（『考古』一九九〇・七）によると、東晉・南朝期の神王像は見つかっていない。

獣頭人身の十二支像には二つの系譜がある。一つは隋大業六年墓に見られるような十二支陶俑である。以後、隋唐期に陶俑・銅俑・鉄俑を墓室に安置した例がある。二つ目は、『薬師経』に由来する十二神将である。十二神将が十二支の動物と組み合わされる最古の図像例は、初唐・敦煌莫高窟四四〇窟で、鳥獣を頭に載せている。十二神将の日本最古の例は、法隆寺金堂壁画第十号壁が薬師浄土図で、四神将が描かれているが、鳥獣は見えない。九号壁の弥勒浄土図には頭に鳥獣を頂いた十二神将らしき図像が見られる。薬師寺金堂の薬師如来台座には、

四神と鬼神形の十二薬叉が鑄出されている。日光・月光菩薩を脇侍とする薬師三尊は、マクロコスモスのアイコンであり、台座の四神・十二薬叉は仏教と陰陽五行説の宇宙観との折衷である。天武・持統期はそれぞれの不予に薬師如来を篤く信仰し、薬師寺を創建、『薬師経』を転読させ、薬師三尊を造像した。

また新羅と交流を深め、礼制を整備し、陰陽道を積極的に受け入れた。和銅二年(七一)完成の法隆寺塔本塑像北面の涅槃像土には鳥獸冠や獸頭人身の神將形塑像がある。平安末の儀軌『覚禅鈔』には、獸頭人身像・鳥獸冠像・鳥獸騎乗像で持物を手にする十二神將像がある。獸頭人身像は『妙見神呪経』を典拠としており、北斗信仰との結合が明らかである。八世紀初に婆羅門僧正將來の『北斗延命経』では、十二支と北斗七星を結びつけており、民俗信仰と混淆する形で仏教側が積極的に北斗信仰を受け入れているのがわかる。陰陽道と仏教は、混淆した形で天武・持統期に受容され、キトラ古墳の凶像となったのではないだろうか。

孝経緯に見える天人感応について

清水 浩子

孝経緯のなかの「援神契」と「鉤命決」の二篇は漢代に成立したとされる。『孝経』の通行本には『今文孝経』と『古文孝経』があり、隷書で書かれた『今文孝経』はもちろんのこと、

現行する『古文孝経』も漢代に成立したと思われるので、三本はほぼ同時代に成立したものとして考える。

今文、古文ともに最初に「開宗明義章」が置かれているが、本稿では『古文孝経』を用いて論をすすめたい。開宗明義章には

それ孝は徳の本なり。教への繇¹つて生ずる所なり。…中略
 …身体髮膚、これを父母に受く、敢て毀傷せざるは、孝の
 始まり。身を立て道を行ひ、名を後世に揚げ以て父母を顯
 すは孝の終りなり。

と、孝が徳の根本であり、教化の根源であり、孝が最高の徳目であることが説かれている。そして孝道の始めと終りを述べ、かつそれを完う²することが孝道の完成であると説いている。

次には五等³の孝が述べられている。それぞれの立場により、孝のあり方が異なるのである。また、広揚名章では、親に対する孝を説きながら、実は専制国家における君臣関係を説いている。

また、三才章や孝治章の二篇では天人感応が説かれる。すなわち、天子が孝道を以て天下を治めると、諸侯以下庶人に至るまで、これに則り⁴倣い、天下は平和になり、災害も生ぜず、禍乱も起こらないと、天人感応を説いている。林秀一氏はこのことについて、「中国政治の特色である孝治政治の効果がここに極言されている」と述べておられる。天人感応については、『孝経』では他に応感章でも説いている。このように『孝経』において、天人感応が説かれるのは、天と人の一体を説くことにより、天子に対する忠をより強く求めるものと考えられる。

緯書にもまた、多くの天人感応が説かれていることを認めることができる。孝経緯も緯書の一つであるので、その例外ではない。安居香山先生によれば、また緯書は「孝経」を重要視していたことが指摘される。その一点は他の緯書に比べ、孝経緯の量の多いことであり、二点目は鈎命決に

孔子庶に在り、徳の施すところ無く、功の就すところ無し。志は春秋に在り、行は孝経に在り。

と、春秋と共に語られる点をあげておられる。そして、孝経緯が天人感応によつて孝を説いていることを指摘される。すなわち、鈎命決に

人に孝性あれば、天に孝星出ず。孝心天地に感ずれば、夫をあげておられる。ここには孝星という瑞祥が語られている。

鈎命決にはまた、

孝弟の至、神明に通ずれば、則ち鳳皇巢くはん。

と、援神契には

天子孝なれば則ち天竜降り、地龜出でん。

と、孝をなすことによつて、やはり瑞祥が現われることが説かれる。この瑞祥の出現こそが緯書の特徴であると考ええる。すなわち、孝経緯では、天人感応の結果、瑞祥が生じることが『孝経』と異なる点であり、これは『四庫全書総目提要』に述べられる旁義⁽⁵⁾ということになるのでしょうか。

今回は孝経緯のみ考察を行いました。今後は他の緯書についても、経典と比較をして緯書の特性を明らかにしたいと考える。

(1) 「緯書の基礎的研究」四五六頁

(2) 五等とはここでは天子、諸侯、卿大夫、士、庶人のこと。

(3) 「孝経」(明德出版社)。

(4) 「緯書」(明德出版社)。

(5) 儒者多稱讖緯。其實讖自讖、緯自緯、非一類也。讖者詭爲隱語、預決吉凶。…中略…緯者經之支流、衍及旁義。

牛頭天王縁起の展開

——陰陽道の民俗相として——

小池 淳 一

陰陽道の展開と民俗事象との関わりについては、宗教者や宗教組織に限定せず、「陰陽道の知」がどのように流通、受容されてきたかを文字を媒介とした生活実践として調査、分析を進める必要がある。これまで近世期に刊行された陰陽道書の書写とそこに記載されている知識の民俗化とに注意して検討を行ってきた(拙稿「宗教現象としての説書」『歴史評論』六二九、二〇〇二、ほか)が、本報告では、より古い時代から広く流布したと考えられる陰陽道の主祭神、牛頭天王の縁起に着目してみたい。牛頭天王信仰に関する研究は主として、三つの視点から展開してきたと考えられる。その第一は宗教史の立場からのもので、西田長男「祇園牛頭天王縁起」の成立⁽¹⁾(一九六六、

柴田実編「御霊信仰」、一九八四、再収）、今堀太逸「牛頭天王と蘇民将来の子孫」（『本地垂迹信仰と念仏—日本庶民仏教史の研究—』、一九九九）などを代表的なものとして挙げる事ができる。第二は縁起の説話的な要素に注目し、文学的な分析を行うもので松本隆信「祇園牛頭天王縁起について」（『中世における本地物の研究』、一九九〇）、三浦俊介「陰陽思想—『篋篋内伝』をめぐって—」、真下美弥子「御霊信仰—牛頭天王縁起—を中心に—」（ともに『講座日本の伝承文学（第五巻）宗教伝承の世界』、一九九八）などの研究を挙げることができる。第三には注連縄や呪符といった民俗事象との連関を追求する大森志郎「しめ縄と蘇民将来」（『歴史と民俗学』、一九六七）、同「茅の輪と蘇民将来」（『日本文化史論考』、一九七五）や近年の宮本升平「蘇民将来符の研究—その形態と分布—」（『民具研究』一一九、一九九九）といった研究がある。ここでは特に「牛頭天王縁起」を伝え、広めていく媒体としての祭文そのものに注意してみたいと考える。祭文がどのような形態で伝えられ、儀礼の中ではどのように位置づけられていたのか、さらに関連する行事や伝承等も併せて考察していくために二つの事例を取り上げたい。

三重県度会郡二見町松下の松下社は天王の森、晴明の森と呼ばれ、境内に蘇民祠を持つ。近世の様相は「伊勢参宮名所図会」（寛政九年・一七九七）巻之五にも絵入りで示されている。現在、「蘇民将来子孫之家」と記した木札が毎年十二月十六日から総代たちによって頒布される。松下地区には元和六年（一六二〇）の年記を有する「牛頭天王儀軌」が伝来しており、奥

書に根来寺小池坊の性慶法印の名が見える。伊勢内宮領であった同地区で、牛頭天王の信仰が近世の早い時期から行われていたことがうかがえる。

また、鳥羽市の答志島桃取の八幡神社の祭礼として、正月三日に行われる御棚祭（通称、ミツタロさん）は「御棚祭文」あるいは「御棚経」と呼ばれる「牛頭天王縁起」を読み上げる祭りである（岩田準一「鳥羽志摩の民俗」、一九六九、参照）。現在では午前一〇時から一八分ほどかけて、宮司が祭文を読み上げる。祭文の末尾には「天道神方」「歳徳神方」「呪」（梵字）「龍王品」「歌」「水神呪」（梵字）も記され、跋文に天保九年（一八三八）に修補（書写か）されたことが記されている。同地で祈禱寺と称されていた円通寺（天台宗、明治に廃絶）が近世期には関与して、龍神祭として行われていた。

こうした祭文の様態は、陰陽道の要素が当該社会における祭儀の中に組み込まれ、転変を経ながらも確固たる位置を占めてきたことを示すものといえよう。これを神仏習合の一端として大まかにとらえるとともに、「陰陽道の知」が主として密教系の宗教者によって操作され、儀礼を構成する際に参照、利用されてきた具体相として位置づけることができる。類似の事例を蓄積し、検討を加えることで陰陽道系の知識が宗教者側の働きかけとともに、祭儀の場に深く関わる村人たちによってどのように受け止められ、理解されてきたかを探ることが将来的には可能であろう。今後、西日本を主たるフィールドとして、「牛頭天王縁起」の展開事例をより多く、かつ詳細にとらえていくことが必要と考えている。

陰陽寮はなにを扱うために 設置されたのか？

鈴木 一 馨

「陰陽道」とはもともと陰陽寮における「陰陽」の部門の技術体系を意味し、それを元に発達したと考えられている。つまり、陰陽道を宗教的に理解するためには、「陰陽」という言葉の意味と、それを官司名とした「陰陽寮」の設置の目的を知らなければならぬ。

現在、陰陽・五行思想が陰陽寮や陰陽道の基礎であるという説は、枚挙にいとまがないが、それでは陰陽道を宗教的に特徴づける祭儀や式神・呪禁を扱うことはできない。従って、陰陽寮や陰陽道の「陰陽」とは陰陽・五行思想とは別であると考えるければならない。

かつて野田幸三郎氏は「陰陽道の成立」（『宗教研究』一三六、一九五三）にて、また山下克明氏は「陰陽師再考」（『平安時代の宗教文化と陰陽道』、岩田書院、一九九六）にて、それぞれこの「陰陽」を占筮あるいは広く占術を意味すると解釈した。これは令制の陰陽寮が占筮相地を職掌とする「陰陽」の部門に基づく名称だとするならば妥当であろう。

しかし、ここには(1)「陰陽」寮の長官でありながら、陰陽頭の職掌に「占筮相地」が含まれず、天文にばかり傾いて規定されていること、そして(2)陰陽寮が令の規定にない土牛や大雛な

どの祭祀を行なっていたことへの解釈、という二点の問題が生じる。

ここで、大雛を例に考えるのならば、『論語』郷党の「郷人儻、朝服而立於阼階」に対する孔安国の注に「儻、逐疫鬼也」とあるような疫鬼を逐うというものと、『礼記』月令の季冬の「命有司大難、旁磔、出土牛以送寒氣」に対する鄭玄の注に「此難難陰氣也、儻（中略）有墳墓四司之氣、為厲鬼將隨強陰出、害人也」とあるような疫鬼の元になる陰氣を禳うというものの二種が、中国にあつたことが知られる。このうち前者は後漢・北齊・唐などが継承し、後者は隋が行なっていた。

日本の律令体制は唐制に範をとつたものとされているが、『大唐開元礼』に挙げられている大雛を『大宝令』『養老令』のいずれにも規定していない。それにも拘わらず『大宝令』施行（七〇四）直後の慶雲三年（七〇六）に大雛を臨時的に行なっているのは、唐制ではなく別に典拠を得てのことだったと見て良い。この時の大雛は、大学寮の学者が太政官に勸文を出し、それを承けて太政官が陰陽寮に大雛の指示を出して実行されたと考えられるが、『養老令』学令には「三礼・毛詩鄭玄注、（中略）、論語鄭玄・何晏注」とあり『大宝令』でも同様であるので、この大雛は「逐疫鬼」という『論語』の孔安国の説によるものではなく、「難陰氣」という『礼記』の鄭玄の説に根拠が求められた可能性がある。

山下氏は「陰陽師再考」にて大雛が中国的であつたから神祇官でなく陰陽寮で扱われたとしているが、その神祇官ではケガレ觀念に抵触すると思われる牛・鹿・猪の皮を祭物に含めた中

国系と目される道饗祭を行なっており、単に日本のか中国のかで神祇官と陰陽寮とでの区分があつたのではないことが理解される。その道饗祭は「欲令鬼魅自外来者不敢入京師」する祭であり、大攤のことに併せると「鬼（＝靈的存在）」を扱うのか「氣」を扱うのかで区分されたと考えられる。

また、『尚書』堯典の「若昊天、曆象日月星辰」に対する孔安国の注に「昊天言元氣廣大」とあり、『養老令』学令に「尚書孔安国・鄭玄注」とあることから、天文・曆も氣と密接な関係を持つものだと日本で認識されたことが理解される。このことから、陰陽頭の天文に傾く職掌規定も、陰陽寮が占術担当の「陰陽」の部門に基づく名称なのではなく、「陰陽」という言葉が広く「氣」に関わるものごとを指すのだと解釈すれば矛盾はなくなる。

つまり、陰陽寮というのは、広く「氣」に関わるものごとを扱うために設置されたものだと考えられるのである。

頭密体制論と陰陽道史

林 淳

村山修一「日本陰陽道史総説」は、古代から近世までをカバーした、最初の陰陽道の通史であり、研究史上画期となったものである。これによってわれわれは、平安時代の宮廷陰陽道だけでなく、鎌倉・室町時代の武家陰陽道、宮廷陰陽道が形骸

化した世俗陰陽道、さらに近世の陰陽道までを広く見渡すことができるようになった。しかし村山の研究にしても、武家陰陽道は宮廷陰陽道の模倣であり、民衆化した世俗陰陽道も宮廷陰陽道の形骸化したものであるというように、村山の記述の中心は、平安時代の宮廷陰陽道にあつた。そこには平安時代の宮廷陰陽道がピークを飾り、時代とともにだんだんと形骸化し、中世末には没落するという没落史観と呼んでよいような文化史的な見方が前提にされていた。ところで村山以降の陰陽道研究は、村山説を批判しながら展開し、論点の深化と実証的な事実が追求されてきた。

(一)古代陰陽道 村山説では、陰陽道は陰陽五行思想にかかわる呪術や方技を意味しており、「太古に発生した中国の民間信仰」であり、大和朝廷以前に日本社会に朝鮮半島を経由して伝来し、仏教や神祇祭祀にも影響をもたらし、その後の習合的な文化の基幹を形成したという。このような陰陽道理解に対して、山下克明、小坂真二は実証的な批判を加えてきた。山下は、中国、朝鮮半島においても「陰陽道」という言葉がつかわれたことはなかったことを確認し、十世紀ころから日本で成立したものであると指摘した。さらにそれは、大学寮の紀伝道、明経道、明法道、算道などと同様に、陰陽寮という官僚機構を経路として成立した職業組織体であり、中世末までそのような諸道の一つであつたという。村山説では、陰陽五行思想を指標とする故に、あらゆる事象が「陰陽道的」とされ、それによって対象が拡散し、陰陽道のとらえ方が不明確になつたと、山下はきびしく村山説を批判した。

(二)室町期陰陽道 村山に代表される従来の説では、宮廷陰陽道は室町時代になると徐々に衰退していった。しかし事実は異なることを論証したのは、柳原敏昭、今谷明であった。安倍氏、賀茂氏において、諸家が分立・競合していたが、義満政権下において、安倍有世は、義満の援助によって三位にまでのぼり、義満政権の国家的な陰陽道祭祀を私邸で主宰するようになる。賀茂氏のなかでは、賀茂在弘の系統が、幕府に重用され、勘解由小路家を名のようになった。陰陽道の衰退期ではなく、むしろ逆に日本史上もつとも活況の時期であったというのである。室町幕府は、朝廷勢力の上に立つために、朝廷勢力の諸権限を吸収し、国家的な祈禱などの機能を接取したが、陰陽道はその代表的な存在であった。

(三)近世陰陽道 村山説では、近世はいったん衰微した陰陽道が、土御門家によって復興される時代だとされている。これでは、近世陰陽道の独自性は見落とされている。もともと村山に代表される陰陽道研究では、中世末までで話は終わっていた。木場明志、高埜利彦などの成果によれば、土御門家が、幕府の許可を得つつ多様な宗教者・芸能者を「陰陽師」と再定義し、陰陽師の教団に編成した点に歴史的意義がある。とくに高埜は、幕府による朝儀復興政策のなかで土御門家が配下支配を認められていったことを指摘し、朝幕論、本所論などの視角から宗教史を捉える方途を打ち出し、近世陰陽道研究は急速に進んでいる。

古代、室町期、近世のいずれの時代でも、王朝国家論、中世国家論、近世の朝幕論というぐあいに国家史、国制史的な領域

に引きつけながら、日本史学の水準に立って陰陽道研究は進められてきた。それらの長所は、実証的な手法によって様々な事実が積み重ねられてきた点であり、短所は、国家に関わらない周縁的な面、社会の中間的な存在の可能性が無視された点である。国家的な視角と、周縁的な存在の分析という両面作戦が必要であろう。頭密体制論の展開のなかで、陰陽道をいかに位置づけるのかは、別な機会に論じることにはしたい。

中国大理白族の葬送儀礼

菅原 壽清

大理白族の社会における宗教形態の特徴は、八世紀前半に日本と同じく大乘仏教を当時の唐から受け入れて南詔王国、次いで大理王国を建国するものの、一三世紀半に大理王国は滅亡し、以来宗教的にはあまり変化を受けることなく、仏教と白族の民俗宗教である本主信仰、さらには先祖崇拜やシャーマニスティックな形態が、相互に機能しながら存在していると思われる点にある。

今回は、人々の葬儀・墓地・供養などに注目した、その先祖観についての報告である。まず、白族の人々の人生儀礼のうち、「誕生から死まで」には、名付け祝い、三五日目の祝い、一年目の誕生祝い、一二歳の祝い、成人、結婚などの儀礼がみられる。特に子供が誕生すると名前が付けられ、家族によって

所属する村の本主神に報告される。以後、本主神との関係は、生涯安全を守護してくれると同時に、倫理的な生き方や本主への奉仕などが求められ、何事に付けても、本主との関わりは重要な生活の一部として位置づけられる。

次に、「葬式から先祖」への儀礼として、葬式の後には、残された家族によって、三五日目、一年目、二年目（女性は二年目と三年目）の供養が行われ、先祖として故人の名前が位牌（近年は系図を印した掛け軸）に記され、家の霊堂などに祀られる。また、村の本主や皇帝本主にも報告され、家・村・民族の先祖として統合される。

葬式は、普通三日間行われ、一日目は家族で行い、このとき蓮池会のリーダーであるジャムと一緒に村の本主廟に行き、家族によって当人の死が本主に報告される。二日目は親族や村の人々が手伝って葬式の準備を行い、三日目に葬式が行われる。葬式は、告別式と葬列が中心となり、僧侶など専門の宗教者の関わりは見られない。埋葬は、大理白族の人々にとって聖なる山とされる蒼山の麓に土葬される。墓地は、村ごとに家の墓地が決まっており、家の墓地は斜面の上方が古い先祖、下方が新しい先祖と順次埋葬し、墓石には死者の名前と履歴、また子孫の名前が記される。

葬儀後の一週間は、家族は喪中の期間とされ仕事をしないとされている。家族は、死者の遺影や位牌を家の霊堂に祀って、朝夕お茶や食事を供えて供養し、また三年間は門口に白い紙で死者を追悼する詩歌を書き、対聯にして貼る。葬儀後三五日目には、親戚を呼んでご馳走を振る舞い、一年目には皇帝廟に行

き供養し、二年目あるいは三年目の年忌には供養の儀礼が行われる。供養の儀礼は、村の蓮池会の女性に依頼し、家の霊堂に本主廟から本主神と観音、先祖を招いて行う。家としての供養は、この儀礼によって終了し、死者は先祖となると考えられている。

季節の行事としては、正月三日、中元、春秋節の清明節の年四回の墓詣りが行われる。特に、旧暦の七月一日から一五日の中元の期間には、先祖が家に帰ってくるとされ、一五日には先祖送りの行事が行われる。迎えた先祖は一五日の午後、明るい内に紙銭を燃やして、その灰を川に流して送られ、同時に地藏堂にも送りに行く。また、個人的に先祖に会いたくなくなり、困ったことなどがあつた場合は、村の中や外に居る巫師に依頼して先祖を降ろしてもらい、先祖と交流し、問題の解決をはかることも少なくない。

人々の生死観には、一年目までに、生者の儀礼と死者の儀礼に対応関係が見られ、人々は葬送儀礼を通じて、死者は先祖となつて崇拜の対象となると同時に、白族の人々の精神的な力の源泉となつている。さらに、仏教と本主信仰との関係には、僧侶などの専門家が直接には介在しないものの、先祖崇拜を通じて緩やかではあるが、重層的な関係が形成されているとみることができよう。

天師道と房中術

坂出 祥 伸

中国で最も早い図書目録である『漢書』芸文志に、房中術書が方技略のなかで一家として立てられているということは、その解説とともに考えると、房中術が儒家によって正当な方術として公認されていたことを意味している。解説によれば、房中術は聖王の統治の一術である。そこで長沙馬王堆漢墓から房中術書が出土したことをもあわせて考えるならば、男系血縁共同体である宗族制において、健全で長寿できる嫡子を生むことによつて宗族の維持繁栄を得るといふ至上命題を満足させる方術として房中術を理解する必要があるのではなからうか、という考えに至る。『漢書』芸文志に継ぐ『隋書』經籍志では房中術書は「道經」つまり道教に分類されている。つまり後漢以後に発生した道教が房中術を方術のひとつとして取り込んだのである。具体的には張道陵の天師道に採用されて、真人（仙人）への道とされたのである。この点を、残存する天師道上清派の房中術文獻『上清黃書過度儀』について考察する。ただし、この經典は入信者が「過度」儀礼を受けるためのものであるので、その前提として俗人が天師道へ入信する場合、多くは家や宗族を率いているのであり、個人としてではない。そして一族の中でいわば公開的に房中術が行われたという点に注意したい。次に「過度」儀礼というのは入信者の救済あるいは再

生のための儀礼であるという点にも注意したい。つまり俗世から救済されて、死者の籍から生者の籍（仙籍）へと戸籍が移される、すなわち「再生」するのであり、そういう人々は「種民」¹¹ エリートとなるのである。

入信者は師治（祭酒の教会）で儀礼が授けられる。ここでは師と二十歳以上の男女二人の弟子が参加し、以下の四段階の過程を経て完結する。静室に入り師に過度を乞う。師が神々を存思しながら過度を乞い、弟子たちは天地の網羅から解脱し、死者の籍から除き生録に上せるようにと唱える。「合氣」という具体的な八種の性交行為が行われる。最後に神々に功德（善行）の完了を報告する。

こうした性儀礼の過程で注意したいのは、儀礼全体が宇宙天地を模倣し対応しているということ、また「合氣」は陰陽男女二人の合氣にとどまらないで、師の「氣」と一体になる、さらに天地陰陽の「氣」と一体になること、そして「合氣」の儀礼によつて、「出家」の代替を行ったのであろう。つまり家族や宗族との共同生活をしながら「出家」を行ったのである。かくして「死籍」から除かれ「長生の玉曆」に著録されて「種民」となることを天地水の三官の神から承認されるのである。

このように天師道の善男善女たちは「合氣」という莊嚴なセックス儀礼を通じて陶醉境を体験し、「再生」¹² 「昇仙」するのである。

本発表は近刊予定の拙著『「氣」の思想から見る道教の房中術』（五曜書房）の一部である。

鍾馗信仰

— 天理市内を中心に —

窪 徳 忠

病床の唐の玄宗皇帝の夢中に現われて、玄宗を罹病させた病魔を退治した者として、中国の人々の間で人気の高い、終南山出身の進士鍾馗に関する話やその図は、恐らく遣唐使によつて日本に齎らされ、先づ一部の宮廷貴族に受容されたのち、辟邪の力をもつ者として一般に拡まった。謡曲に「鍾馗」、「皇帝」と題する曲のあること、東京都葛飾区の葛西神社境内に元禄八年（一六九五）に念仏講中造立の鍾馗の浮彫像があること、滝沢馬琴が享保二年（一七二七）の旅行記『鞆旅漫録』で山伏名を記した鍾馗のおふだにふれていること、江戸末から明治初年にかけて、福岡県下で「悪魔攘除」と称して大勢の人々がその木像を持ち歩いたこと、いま新潟県下の一部で村境に鍾馗の大薬人形を立て、もしくは堂が建立されていることなどは、日本各地に鍾馗信仰の伝播したよい例となろう。

服部正実氏の調査によると、京都市内には家の小屋根上に、奥野義雄氏によれば奈良市、大和郡山形には大屋根・小屋根上に、それぞれ鍾馗像をおく場合が多いという。天理市内も奈良市などの影響をうけた結果だろうと思われるが、私は屢々同様の例をみた。多くは屋根の中央付近に置かれていたが、良の魔除けと称して左右にずらす場合、両端におく場合、家に小路が

当る際には小路に正対する位置におく例もあった。一例だけ棟を超えて反対側を睨む形の像があつたが、家人はその理由を知らなかつた。また寺社前の家は良過ぎて却つて良くないとする京都、奈良方面の伝承に倣つた結果と思われるが、寺前の九戸、神社前の五戸が屋根上に鍾馗像をおいていた。さらに鬼瓦代わり、角の瓦としたり、塀の角上におく例を五戸みだが、塀の角上におく場合は京都、奈良、近江八幡などではついぞ見かけなかつたから、おそらく天理市内だけの特徴ではないかと思われる。なお、門上や門塀上においた家があつたので、その理由を尋ねたが、家人は知らなかつた。

大屋根、小屋根の別を問わず、屋根上に鍾馗像をのせる理由について、多くは魔よけと教えられたが、流行病よけ、病氣よけ、厄よけ、災難よけとのべた場合もあれば、京都などと同様、前にある大きな家に負けぬため、前の家からの力を返すため、道の当りを返すためと説明した人々もいた。さらに家の逼塞を防ぐためと告げた場合や、小路が家に当たると商売に悪影響があるので、それを防ぐために小屋根にのせると答えた人もいた。塀の角上の場合は鬼門もしくは裏鬼門をよけるためとされている。尤も、水難よけの目的で塀の角上に龜をおく場合もあれば、七福神、えびすがおかれていた例もあつた。

これらの鍾馗像は、ほとんど礼拝の対象とはされていない。けれども、朔望ごとに拝む家が三戸、他の神々を拝む際に同時に拝む家、家を留守にする場合に拝む家が各一戸あつた。また、民間宗教者は来宅時に拝むとのべた家があつたが、よくわからなかつたので次回に明らかにしたいと思う。さらに、珍し

く「鍾馗図」を所有している家があり、以前は床の間に掲げていたが、今日では老婆の隠居部屋に移し、毎夜老婆が拝む由であった。但し、その入手経路や時期、理由、もしくは筆者などは一切不明である。

鍾馗像を造るのは瓦屋であり、瓦屋や屋根屋がのせる場所を指示し、もしくは実際に屋根にのせたと告げられる場合が多かったので、屋根屋や瓦屋にきく必要がある。なお、私の調査は市内の四分の一程度にすぎない上に、留守の家が多かった関係上、まことに不十分である。しかし、これだけ調べられたのは、天理大学教授宮田元、元天理参考館員上野利夫氏のお力添えの結果である。記して感謝の意を表わす。

火葬と位牌・戒名

—— 男鹿脇本の葬儀を通して ——

須藤 寛 人

葬送儀礼は死の隠蔽からはじまる。人の顔を白い布で覆うことによって死が象徴的に示され、病院から喪家へ戻って死体が安置される場合も、死体へ向けられる視線は屏風によって遮られる。更に死体は寝具によって包まれる。その間の死体の周りの人々の所作は簡捷なものであり、儀礼は密にすめられる。戒名が記された位牌を祭壇上に安置することによって、死は顕示すべきものへと変わるのである。

今回事例として取り上げた秋田県男鹿市脇本大倉の葬儀は以下の順序ですすめられる。臨終が確認されると死者は喪家へと運ばれる。喪家では死者の傍らに屏風を立て、屏風の脇の机には生花・早団子・シカバナが、香炉や蠟燭などと共に供えられる。火葬前の死体はナマボトケと呼ばれ手早くあまり手をおかずに処理されるものと考えられている。火葬の際に、生花・早団子・シカバナは死体と共に茶毘に付される。火葬が行われている最中に喪家では祭壇が組み上げられる。菩提寺の僧侶は火葬骨が喪家へ到着するまでの間に戒名を白木の位牌へ書き込み火葬骨が到着する頃合いを見計らって喪家へと位牌を届ける。火葬骨が到着すると、火葬骨は祭壇上部に、更に最上部に位牌が安置される。

寺院葬当日には、喪家から寺院までの葬列が組まれ寺院の六地藏の前を通ってから寺院本堂へ入り、葬儀が行われる。寺院での葬儀が終わると再び墓所まで葬列が組まれ、埋葬をもって一連の葬儀は終わる。

レヴィストロースは「生のもの」と「手を加えて変形したもの」という二項対立を示しており、それは死体処理についても当てはまると発表者は考える。すなわち手を全くかけていない死体を火、あるいは腐敗による処理を施すことによって、死体を標識あるものへと変化させるのである。その見方を日本の仏教式葬儀へと敷衍するならば、その標識とは、戒名を記した位牌であると考えられることができよう。葬儀の後に火葬が行われる場合にもこの考え方は適用できるのであろうか。棺に入られて視線を完全に遮ること、それが恐らく火葬までの、当座の

「手を加えて変形すること」の代替とみなすことも可能であるう。

男鹿脇本大倉の葬儀において、人々は、死者にナマボトケをホトケにする儀礼であると認識していると思われる。よって、葬儀は純粹な仏教儀礼ではないとしても仏教的要素・意味合いの強い儀礼であることには違いがなく、特に、寺院で住職に葬儀してもらい、引導を渡してもらうことが葬儀におけるもっとも重要な局面であると、人々によってとらえられているのである。

空間を占有していた死体は、火葬によって処理され、祭壇が設置され、あるいはあたかも既に存在しないかのように棺によって完全に周囲の視線から遮断され祭壇が飾られることによつて、時間化・記憶化されるのである。

「死が隠される」ステージにおける儀礼は死者を中心にしたものであり民俗的儀礼の色彩が強いのに対して、仏教的な儀礼の影響が明らかに認められる「死が示される」ステージへ移行することによつて死は外へと開かれ、死者儀礼は、死者のみならず生者のうちに生じる死の不安を軽減し生者を癒すものとなると思われる。

明治期葬儀慣習の変化と風俗改良運動

——宗教結婚式との比較——

村上興匡

葬儀慣習の全国的な変化の一つとして、葬列から告別式への中心儀式の移り変わりがある。東京の場合この変化は明治末に、主に上流階級から始まって、大正末期には庶民も葬列は完全に行わなくなる。一方、この時期の一連の変化は葬儀の簡素化・合理化として意識されてもいる。土肥正孝『日本風俗改良論』（明治二十四年）が刊行され、全国的に風俗改良の気運が高まった。所謂この風俗改良運動には、日清戦争による国威の高揚と西欧文明への劣等感の双方が色濃く現れており、日本の文明化の問題と関係しているとされる。

土肥前掲書では虚礼徒式の弊として儀礼一般が批判の対象となった。儀式は、誠意赤心を表彰すべきものなのに、徒らに外見を飾り、軽躁に流れ、交際の為に執行しており、巨多の費用を費やすが其の主たるは酒食であつて、全く濫費浪消以外の何ものではないとする。葬儀のみならず結婚式もその批判の遡上にあがつた。日本の伝統的な婚礼は、仲人の媒酌によつて嫁や婿が家に迎えられ、両家が杯事を交わすもので、特定宗教との関係は希薄だった。これらの婚礼式は武家作法を元にしており、正規に行えば非常に複雑・冗長、しかも多大な費用を要した。こうした婚礼の形式を新時代にふさわしく改めようとする

動きは、明治三〇年代以降、神前結婚式をはじめとする宗教結婚式運動の形で展開してくる。

島地黙雷「仏式婚禮」(一九一九年)に見られるように、元々その目的は宗教(仏教)による子女の教化(徳化)にあり、欧州先進諸国の慣習に倣おうとするものであった。活字資料に現れる仏式結婚として最も早い例(三五年五月)である禅僧来馬琢道結婚式の次第を見ると、本尊、導師を前にして結婚する両人が誓願し、媒酌人をはじめとする親族知人が立ち会う形で宗教儀式が行われ、その後料理屋にて披露宴を行う形となっていた。これは現在の神前結婚式の原型とされる、三六年九月の日比谷大神宮、高木兼寛媒酌の結婚式の次第(神主による祝詞奏上、媒酌人による誓詞の朗読、三三九度、神拝、親類杯、その後帝国ホテルで披露宴)と基本的な構造は同じである。当時の新聞記事によれば、「簡易軽便にして」時間がかからず、「厳粛にして優雅」「飽くまで高雅を失は」ない点が評価された。これらは風俗改良運動における当時の儀礼への批判とまったく逆の形になっている。

日比谷大神宮での神道式結婚式の前々年、来馬仏式結婚式の前年にあたる三四年は、最初の告別式として中江兆民の葬儀が営まれた年である。また同年行われた福沢諭吉の葬儀では、供花放鳥を一切うけず、その葬列では会葬者が全員が無言・徒歩で葬列に従うという、「葬儀の簡素合理化」と「葬儀の荘厳誠実」の二つを兼ね備えた形で行われた。当時考案された宗教式(神式、仏式)の結婚式は、従来の迷信や時間や金銭を浪費する非合理的な慣習を改良するという図式に則ったものであり、お

くれた風俗を改良するために、社会教育との関わりで宗教儀式を積極的に活用すべきとの考えがあったと考えられる。

風俗改良論者の一人である堺利彦は、「結婚式とは何ぞや」(四〇年)のなかで、結婚式の最重要点は友人知人(広く言えば一般社会)からの結婚関係の承認であるとし、仲人や杯事などを必要と考える社会の道徳思想は経済事情の変遷に伴わなくなっているから、これを変改して新しい事情に適合する習慣を作ることを努めねばならないと述べている。堺の主張は、当時としては非常に都市的な人間関係にのつとつたものといえることができる。

告別式も神道式結婚式、仏式結婚式などの宗教式結婚式も、当時盛んであった風俗改良の考え方を背景にしている。血縁地縁関係より、友人知人関係を前提とした式となっており、基本的に都市生活者の儀礼であった。新しい儀礼慣習が広がるためには、家関係の弱体化や就業形態の変化など実体的な社会変化の進展が必要であったと考えられる。

谷本富の「宗教と教育」

——「耶蘇教駁議」を中心に——

谷本富は教育学者でありながら宗教関係の著作や論文も多く、「宗教と教育」の關係についてもしばしば教育学の立場か

野崎 晃 市

ら発言している。谷本が明治二六年に『哲学雜誌』に連載した論文「耶蘇教駁議」は、これまで井上哲次郎の『教育と宗教の衝突』が引き起こした議論の陰に隠れてほとんど言及されることがなかった。しかしこの論文は明治・大正期における代表的教育学者であった谷本富の「宗教と教育」への考察の原点となるものであり、その後の谷本の思想の変遷を探るために重要な位置を占めている。そして特に谷本の議論のいかなる点が西洋で神学を学んだキリスト教神学者の激しい反発を引き起こしたのかに着目したい。それを探ることによって西洋での新しい神学を学んだ者が内面に抱えた、明治時代における新神学の流入によるキリスト教信仰の変容という問題を浮き彫りにすることができるからである。

この谷本の「耶蘇教駁議」と井上哲次郎の『教育と宗教の衝突』が単行本として出版された時期とが符合していることは、この論文が井上哲次郎の議論に触発され書かれたものであることを示している。谷本の論文の目的は、キリスト教が教育と衝突する故に批判する井上哲次郎の議論を更に超えて、キリスト教そのものに対する攻撃であった。谷本の議論は西洋の聖書学の見解を用いて聖書そのものの信用に疑問を投げかけ、聖書の権威によって立つプロテスタント神学の根本を攻撃しようと試みたものであった。

キリスト教側からは原田助が谷本の議論に対して『六合雜誌』に五回にわたって「耶蘇教駁議を読む」と題し反論を試みている。谷本富と原田助の議論は「宗教と教育」の範囲を超えて、キリスト教は近代に於いて信仰する価値があるのか否かと

いうキリスト教信仰の根本にまで踏み込んでいる点で井上哲次郎の問題提起より深い意味を持つものであった。しかしながら谷本の論文はキリスト教理解に於いて多くの事実誤認を含んだ粗放なものであったゆえに、キリスト教側からそうした表面上の誤認を激しく批判されるに止まり、根本的な問題にまで議論が深められることはなかったともいえる。それにもかかわらず谷本の議論には、キリスト教側から再三にわたって詳細に反論することを余儀なくさせるだけの危機感呼び起すものが内在されていた。それは近代神学そのものに含まれる問題でもあり、キリスト教側が如何に表面的に批判しようとも自分自身の内面深くに抱える矛盾でもあった。大西祝は論文「当今の衝突論」で井上哲次郎が聖書を曲解したのは「高等批評」を知らなかったためであると批判した。谷本は井上哲次郎に代わって大西祝の反論に答え、大西祝の言う「高等批評」を踏まえて聖書を読めばいかなる結果になるかということを提出したにはかならない。谷本の議論は「高等批評」が内在する伝統やドグマに対する批判を利用してキリスト教を批判し、教会の動揺と反発を招いたのであった。

しかし谷本のキリスト教観また「宗教と教育」の関係に関する主張は明治三九年には大きく変化している。こうした変化の一つの理由は、谷本が一八九九（明治三二）年九月より海外出張を行いフランスやドイツでの教育と宗教のあり方、またキリスト教と国家のあり方について視察した事による。しかし谷本がより大きく影響を受けたもう一つの理由は、大西祝が明治二七年に発表した「宗教と教育」という論文であった。

大正期における知識人の宗教

—— 浅野和三郎を中心に ——

長崎 誠 人

大正一〇（一九二一）年二月に起こった第一次大本事件で出口王仁三郎らとともに検挙された浅野和三郎の生涯は、不思議な軌跡を描いている。明治七（一九八四）年に生まれた浅野は、第一高等学校をへて東京帝国大学英文学科でラフカディオ・ハーンに学び、横須賀の海軍機関学校の教官となる。その歩みは、まぎれもない知識人のそれであった。

このような第一級の知識人としての浅野の人生が大きな転機を迎えたのは、大正四（一九一五）年息子の病気がきっかけであった。原因不明の病気で、医者にかかってもいつこうに快方に向かわない。浅野は妻から息子を女行者のもとへ連れて行ったこと、そして神様にお願したので約一ヶ月後には平癒するとの予言を聞いたことを告げられる。そのとき浅野は屈辱、不快、羞恥の念を感じ、わきの下にだらだらと汗が流れたという。知識階級としての自負、行者の予言などは民衆の迷信で自分には無縁であるという意識が彼にこのように感じさせたのである。しかし、予言は的中し、この事件をきっかけに浅野は神霊の世界へと目覚め、大本のイデオログ、その後は心霊科学の研究者となっていく。

このように、大きな展開を示した浅野の人生の歩みにおい

て、彼自身が感じていた知識階級の科学的 세계観と民衆の迷信とのあいだの溝はどのように乗り越えられたのか。彼は溝を一挙に反対側へと飛び越えてしまったのだろうか。大正期には、千里眼論争、催眠術の流行、欧米からの心霊研究の紹介、知識人の心霊現象への関心、霊術系新宗教の台頭など、呪術的宗教性の隆盛ともいうべき現象が見られるが、知識人の呪術的宗教性への関心の様相を示す一つのモデルとして浅野和三郎をとりあげる。

さて、大本で世界の立替立直を中心とした大正維新論をさかんに喧伝していた浅野が、第一次大本事件を機に大本を離れ、その後心霊の科学的研究へと突き進んでいった歩みをみると、浅野にとって神霊（あるいは心霊）の世界への関心と主体的な生き方が乖離しているような印象を受ける。大本への入信をめぐっての浅野と姉崎正治とが『人文』誌上で闘わせた論争においてもそういった点を姉崎は批判している。

振り返ってみるとやはり彼の生涯の各段階でそのような乖離傾向が見られるのである。大きな転機となった女行者との関わり合いのなかでも、彼は予言が当たったからといってそれは彼に主体的な生き方の変更をもたらしたわけではなく、神霊の存在を実証するための実験を重ねていった。また、大本への入信へと大きく導いた鎮魂掃神法も、彼は神憑りを発動する神主ではなく、神を見きわめる審神者として実践しており、自分自身は神憑りの才能が無いと浅野が語っていたことと考え合わせると、審神者の役割は、先入観を排除して対象を客観的に観察する科学者と彼のなかでは重ね合わさっていたように思われる。

大本入信以降も、鎮魂帰神法による神霊の存在の実験がいかに大切であるかをごとあるごとに説いていた。心霊科学研究会以降は、「研究」という語が示す通りである。

要するに、浅野の神霊の世界への関心は、まずなによりもその実在と、それとのコミュニケーションの可能性を実証する科学という意味においてあり、その主体的な生き方への反映は二次的なものであった。浅野の神霊（心霊）の世界への関心がこのようなあり方になったのは、浅野は自分自身が神霊（心霊）の存在を実証しないと、自分自身がそれを信じていることを信じられない、換言すれば、彼の究極的な拠りどころは実証・証拠という科学のパラダイムであったからである。それは、レヴィ・ブリエールが言った未開社会の思惟とまではいかなくとも、即自的存在として神霊を受け入れていた民衆のあり方とは相当に異質なものであった。

強制隔離に抵抗した生涯

——ハンセン病医師・小笠原登の医療思想——

菱 木 政 晴

近代日本のハンセン病政策は、「らい予防法」に基づくいわゆる「絶対強制隔離」という方針を採用し、世界に類例を見ない大きな人権侵害をもたらすものであった。

小笠原登は、この誤った政策に反対し、患者本位の医療に徹

した孤高の医師であった。それを可能にしたのは、いったい何だったのだろうかということを、彼の生涯を見ながら考えていきたい。

小笠原登は、一八八八年七月一日、愛知県海部郡甚目寺村（現、甚目寺町）の真宗大谷派・圓周寺に生まれた。祖父は、小笠原啓實。登の晩年の著書『漢方医学の再認識』の登自身の手になる序文によると、祖父・啓實は、圓周寺の僧侶であるとともに、医師としては啓導と称し、「漢方医学を行い、癩病、淋病、梅毒、瘰癧、黒内症の治療を得意としていた」という。啓導は、ハンセン病治療の実践に従事し、簡単に感染するものでもなく、また、治癒しようという信念を持っていたようである。

登は、祖父の医療実践を直接見聞しているわけではないが、両親などを通じてそれを知っていた。絶対強制隔離政策が完成する一九三〇年代において、いくつかの啓蒙的な論文の中で、ハンセン病は、遺伝するものでないことはもちろん、強烈な感染症ではなく、不治の病でもない」と主張している。こうした信念は、祖父のハンセン病医師としての実践と信念を受け継いでいるものである。

兄の秀實は、金沢の四高を経て一九〇七年の九月から京都帝國大学の文科に入学している。秀實は、四高において、西田幾多郎の講義を受けており、後に『善の研究』として知られるようになる『西田氏倫理学講義』を学生のために作ってほしいと西田へ依頼したこともあったらしい。この後、西田の京都時代の弟子たちの中から「京都学派」と称される日本独自の哲学が

生まれる。秀實とも深い交流のあったそれらの人々は、一九三〇年代以降、次第に日本型ファシズムを基礎付けるようなイデオログとなっていくが、秀實は、これらの人々と距離をおき、反ファシズム・仏教アナーキズムとも言うべき独特の思想を展開し、後進にさまざまな影響を与えている。

登は、一九〇八年に三高に入学し、一九一五年、京都帝国大学医科大学を卒業し、一九二六年一月より、皮膚科第五診療室でハンセン病診療の担当がはじまる。一九三一年、強制隔離を基本とする「らい予防法」が制定された。これ以降、カルテに「癩（ハンセン病）」と記載すれば、医師はそれを届け出なければならぬ。この届出に基づいて、患者の強制収容が行なわれることになるのである。残されたカルテを見ると、登は「予防法」制定以後、「癩（ハンセン病）」の記載を止め、「進行性皮膚炎」などの症状による「病名」記載で規制に抵抗していることがわかる。しかし、このような方法で隔離せずに外来治療を続けることは、ほとんど「違法」すれすれの苦しい選択であった。

登の信念の根拠はなんだったのだろうか。

第一に、祖父の啓導によつてもたらされた「ハンセン病は治る」「ハンセン病はそう簡単には感染しない」という実践に裏付けられた確信があったこと。第二に、西洋医学を学ぶとともに、漢方の教養があったことが挙げられると思う。

漢方においては、近代の西洋医学が一時期過度にそれに偏したような、病気を病原菌などの単一の原因がもたらすものとは考えず、さまざまな要因が総合的に絡み合うものとして捉え

る。病になった当人の身体の状況全体（いわゆる「体質」）はもとより、精神的な状況も考慮する。これは、仏教思想や広い意味での東洋的思想とも関連があることである。

聖なる空間と「距離」について

渡邊 秀司

聖なるものという概念は、宗教には不可欠なものの一つであろう。今までオットー、デュルケム、エリアードなど多くの研究者達はその分析を行い、示唆に富む結果を残してきた。しかし、日本の宗教生活を考えしていく上で、それらの研究とはまた違う視点に立つて考え直してみる必要があるのではないか。日本の宗教生活において、聖なるものと俗なるものという二項対立がそのまま成立すると言うことは難しい。霊場と呼ばれる場所に行くとき多くの信仰、思想が多層的、複合的に絡み合い、一つの空間を作り上げている。本発表では聖なる空間について焦点を定め、述べていく。

まず、聖なる空間を考えていく前に、もう少し聖なるものの概念について考える。その際、聖なるものとはどういうものなのか、聖なる空間に絡めて考えていく。日本の宗教生活においてどの程度聖性というものが意識されているかはまた別の問題ではあるが、力ある存在に頼るといふ構造に変わりはない。まず、聖なるものには三つの要素があるのではないかと考えた。

まず最初に、「聖なるもの」と人との共感があつて、聖なるものは成立する」ということである。聖なるものを人が「聖なるもの」として認識しなければ、それは聖なるものにはならない。二つ目に「聖なるものとその信奉者によつて、特定の空間が形成される」と言うことを考えた。人が聖なるものと「共感」するため、特定の空間の存在は、聖なるものあり方を観ていく上でも重要なのではないか。最後に「聖なるものは人間に畏敬と尊崇の念を抱かせ、一定の距離感を抱かせる」と言うことを考えた。聖なるものは人にとつて尊崇と同時に畏敬を起させるものである。そうした感情にあがらう事なく聖なるものに触れるために、様々な儀礼がある。そうした儀礼は聖なるものと人に「距離」を置いているのではないか。それは儀礼に限らず、空間的にも形成されているのではないか。

聖なる空間と俗なる空間との境界線というのは、特に信仰を限らずとも存在する。様々な宗教施設は、その宗教にとつて聖なる空間である。そうした空間に人は「距離」を持つ。宗教施設の中には、入ることの出来ない場所がある。そうした「触れること出来ない空間」は、人の前に無限の距離感を感じさせるのではないか。入ることの出来る場所においても、入るまでに様々な儀礼を行う。信者でもない人がそれを見れば、その方法は込み入ったものに写るだろう。そうした細かな手続きを経て、人は聖なるものから力を得て、自身の望みをかなえていくこうとするのではないか。そうした行為に、聖なるものと俗なるものは断絶したものとすることはなく、距離があるものと考へることは出来ないだろうか。

日本の民俗信仰において聖なる空間を形成すること、その聖なる空間が持つ聖なるものとの「距離」について考察を試みた。聖なるものにその力を信奉する人が触れあうための空間は、今現在も存在しているが、聖なるものが顕れるためには、その力に共感できる信奉者がいなければならぬ。これからはよりその力は衰えていくことになるのであろうか。それとも、新たな信奉者によつて新たな信仰の形を形成していくことになるのであろうか。聖なる力と人の関係を媒介する、聖なる空間の形成は、これからも続けられていくのであろうか。これからの研究課題としていきたい。

「レリギオ」と「まつり」

—— 宗教研究の再定位の試み ——

實川 幹朗

宗教研究という括りで行なわれている活動を、どのように理解すれば捻り多い成果が得られるだろうか。いかなる宗教も、ある種の根源的体験なしには開始されない。オットーはこれを、*ヌミノーズ*と呼んだ。つぎにこの種の体験を整理するといふ課題が生じ、広い意味での「まつり」が発生する。根源的体験に「おさまり」をつけ、願わくは好都合な働きを引き出すとする試みだと言える。

「まつり」はいろいろな意味で固定化され、根源的体験を利

用しつつも抑圧する傾向を備えている。固定化のひとつは、儀礼、教義、参加する人の序列や役割の固定組織化で、「宗教」(レリギオ:「束ねる」)もの、組織である「宗」の教え)という現象の要点をなす。とくに「一神教」では聖と俗のきびしい差別が立てられる。この構えを「差別化固定」と言っておく。西欧の中世では、キリスト教はこれにより宗教的權威の優位を世俗的な領域でも保っていた。しかし、十九世紀中ごろからの政教分離と科学技術の革新を受けて、差別化固定の目的は、俗としての政と区別しつつ宗教領域の聖の權威を維持することに変わった。宗教学が発生したのはこの頃で、キリスト教の歴史的な状況が反映している。「宗教」の概念そのものが、現代でもこれを引き継いでいる。

「一神教」では絶対的な差別化固定が徹底されたようにみえるが、じつは必ず対立する悪魔が設定され、支配権を争う。現存する「一神教」は、ミュレルの分類に従えば「交替神教」の極端な一亜形と考えるべきである。あるいは「正義」の戦いを好んだり、この教義を布教につなげたりする特徴から「対立神教」とでも言ったほうがよい。

これに対比できるのは世界の多局面交替と言うべき発想である。これは「まつり」を私たちの暮らし世界のさまざまな局面の相互関係として捉える。多くは、「習俗」としての祭礼、あるいは「民間信仰」と呼ばれる形態のなかに見られる。儀礼と教義と人の組織の固定化をある程度は伴いながら、宗教に比べて柔軟で可変性がある。宗教とは別系統の現象として、せまい意味での「祭り」(祭礼ではなく)という言葉を当ててよいだろ

う。民間語彙としても、祭りの当事者たちは、「宗教」をしていとは思っていない。

根源的体験の抑圧に対抗する有力な手段は根源的体験そのものの再生である。具体的には、自然発生的な「かんなぎ」(シヤマン)などの活動として現われる。わが国には、近代化をなしたげた現在においても、世襲でなく、既成の組織から自由な「かんなぎ」が多数見られ、根源的体験から「まつり」を再生産している。多局面交替の場合には、根源的体験が差別化固定に比べて採り入れられやすい傾向にある。

わが国の「かんなぎ」たちは、根源的体験をしばしば「させられる」と表現するし、仏教系と目される宗派では「他力」という表現がある。これは体験が「自づから」おこる様であり、「させる」単一の能動者の要請が必然なわけではない。ヌミノウゼという聞きなれない言葉より、生きて使われている「させられ」用語として選んでよいと思われる。

すると、いかなる宗教も「させられ」なしには成り立たない。しかし、「させられ」をおさめてゆく方法、つまり「まつり」は宗教に限られない。「宗教学」の名前そのものが不適切と言うべきで、「まつり学び」とすればよからう。さらに宗教を「祭り」の低位概念に位置づけることも考えられる。こうした角度からの宗教概念の再検討こそ、日本の「宗教学者」に委ねられた重要な課題ではなからうか。

早池峰神楽における宗教性と娯楽性

長澤 壮平

娯楽的要素をおびた宗教儀礼をめぐって、これまで様々な議論がなされてきた。たとえば歴史的視角による民俗芸能研究においては、諸芸能を探究するうえで「神事から娯楽」へという史的な連続的移行が想定されることが多かった。他方、民俗芸能の現在の状態を追求する最近の民俗芸能研究では、現在の民俗芸能がもはや「儀礼」ではなく、全てが「観客の不平と喝采の関数」に変化した新たな「芸能」のシステムとして捉えられたい。この議論をふまえて別の論者は、民俗芸能とは切迫した生存感覚に依存する儀礼と、観客の評価を内在する芸能という両極の中間に依存する可変的な領域であるとされた。これらの研究において、宗教性と娯楽性の両要素は通時的な対比ではなく、現実の芸能を構成する要素の対比となるのである。本発表では、今一度この議論を実際の現場と照らし合わせながら再考するが、その事例として岩手県の北上山地に伝承されている早池峰神楽を採り上げる。

早池峰神楽は、岩手県神宮郡大迫町内川目に伝承されており、東北地方一帯に分布する「山伏神楽」の源流とみられている。実際、形式の全体に修験者の思想や修法を含んでいるが、他方、能大成以前の猿楽の形式を残していることでも知られている。

早池峰神楽が表している、手・足・首を用いて九字を切ったり印相を結んだりといった修験道の呪法の所作は、呪術的意味をもつと同時に観衆を喜ばせる迫力ある所作でもあり、宗教性と娯楽性が渾然とした所作となっている。ここには宗教性と娯楽性の同時的混交が見られるが、分析的にはこの混交を「決められた所作が担う宗教的意味」と「娯楽的效果」として弁別することができる。たとえば「来迎印」の動作は、「神威が来迎している」という「決められた所作が担う宗教的意味」をもっており、同時に感覚器官を刺激し観衆をよろこばせる「娯楽的效果」をもつ。このとき、「娯楽的效果」がもつ効果が「感覚器官の刺激」のみであるなら、「決められた所作が担う宗教的意味」と「娯楽的效果」の結合は偶然にすぎないであろう。「感覚器官の刺激」といった効果をもたらすためには、所作の決められた型は特別「宗教的意味」をもつ必要がない。しかし、これでは参加者の神楽に対する信仰的態度は説明がつかない。

そこで、「娯楽的效果」の様相を検討するために、参加者の観察および発言を考察に採り入れた。一気持ちの中に神様がいる、「忘我」「神がかり」といった、参加者の発言にみられる演者の実演中の集中と熱中は、「娯楽的效果」における「宗教的意味」を示している。また、「手を合わせて観る」「あらたまつた気持ち」「この世のものとは思えない」などの観衆の状況を示す事実・発言にも「宗教的意味」が含まれている。それは「娯楽的效果」が単なる「感覚器官の刺激」だけでない深みをもつことを示唆している。上記の発言・事実を示される「宗教性」は「決められた所作が担う宗教的意味」がもつ作用に、

「受動的」に喚起されているのみではなく、同時に参加者の主体的志向性が「実演の場」に生成しており、これが「決められた所作が担う宗教的意味」への「宗教的次元における応答」を「能動的」に行なっていると想定することができる。したがって、「決められた所作が担う宗教的意味」と「娯楽的效果」の結びつきは必然的であると考えられる。

或る医学者の成巫過程——故侯野四郎医学博士

の瞑想による手技治療——

戸田 游晏

一 視点と課題

臨床現場では、教科書や解説書に記された方法論だけでは対応が難しい症例・事例が増えてきている。人間性の根源への理解に立脚した、現代の状況に適用治療論と臨床家像を求め、筆者は心理臨床実践の傍ら調査研究を続けてきた。科学的思考に基づく解明は困難だが有効性を認め得る治療現場に臨むことで、新たな臨床実践への手がかりを探りたいと考えるからである。本発表では、医学者侯野四郎氏（一九一〇—一九九九）が、一人の癒し手（シャーマン）となりゆく過程と、瞑想の中で自ずと生み出された手技治療を報告する。

二 侯野四郎医学博士の略歴

明治四三年八月二四日、大阪市に生まれる。父は大学の工学

系研究者。大阪帝国大学医学部在学中より瞑想を始める。昭和十年三月卒業後、大学の内科学教室勤務。学位論文は、心電図に関する研究。昭和十五年結婚。昭和十六年男子誕生。昭和十八年八月十日徴兵。防疫給水部大隊長として、スマトラに派兵。各地を転戦後、ビルマに入る直前に終戦を迎え、現地で捕虜生活の後復員。この間、他の軍医が治療を断念した傷病兵に付き添い、その多くを奇跡的に蘇生・回復させたいが、詳細は不明。終戦後は大病院等の就職依頼を断り、瞑想への専念を求めた。大阪市水道局庁舎内診療所に勤務。昭和二十七年一月、上体が動揺、組んだ腕が微動し、下肢に不随意運動が生じる。この後、様々な霊的体験を持つ。定年後も囑託で二十年勤務の後、S電気株式会社の診療所に二十年余り勤務。平成五年十一月より、自宅にて希望者に治療。平成十一年一月二八日、自宅で逝去。

三 瞑想の中で生まれた「自然手技法」

侯野医師の治療は、氏が「自然手技法」と呼ぶ、瞑想の中で身体の不随意な動きに基づく手技と発声によるもので、施術者の手指が自動的に動き患者の身体を揉む。必要な指示は、施術者の意志とは関りなく自然に発せられる。この手技法による治癒・軽症化例は、身体の不調に限らず精神疾患に及ぶが、何れの症状に対しても治療形態は同じである。施術回数を重ねるに従い、治療能力は向上し、方法も変化してゆく。また、連続複数の患者に施術し、時には終夜治療し続けても、施術者は疲労を感じない。治療が進むと、患者自身にこの自動運動が起こる。軽い症状なら自ら治療し他人を治療し得るようになる。

四 考察

かつて人々の病や苦悩を癒し救ったのは宗教であった。だが、近代の合理思想は、科学的に根拠のないものは啓蒙すべき迷信であるとし、宗教的治療が伝統的治療文化の中で果たしていた役割と有効性を看過してきている。

俣野医師は、生涯に渡り「理屈に合わないこと」を排そうと真摯に勤めたが、その姿勢と霊的な病の機序・原因論とは、氏にとつて矛盾するものではない。氏の語りは、瞑想の中で生じた体験を客観的事実として実験に供し、その解明に心を注ぐ中で自ずと生まれたものであるからだ。氏は、科学的合理主義を以て人間の霊性を追究し続けることで、本来根が一つである双方に再び橋を架けようと試みた。霊性は心身をつなぐものであり、人間を、全体としての本源的人間性への気付きに導く。俣野医師の治療への研鑽と真の宗教性へと向かう探究の姿勢に、根源的な宗教発祥の原点を見ることができないであろうか。

御嶽講組織の現状について

——岩崎御嶽山霊神場の事例より——

榊原 奈央子

全国に広がる御嶽講には中央にそのすべてを統括するような明確な組織機構がなく、各単位講社が独自の信仰活動を展開・維持しながら各地で存在している。中には上部団体を持つ講社

もあるが、それゆえに講社がその団体の下位組織として序列化されているというわけでもない。

比較的自由で講社ごとの自主性が保たれているこの特徴は、しばしば御嶽講組織の長所として語られている。しかしながら、その一方でこの特徴ゆえに御嶽講が抱えている問題も存在すると思われる。事実、自主性の尊重・許容性などの結果、御嶽講組織はより複雑化・重層化し、また行法や資格取得・先達の継承法なども講社ごと、さらに言えば行者一人一人によっても違い、著しく多様なものになっている。

本発表では、このような御嶽講社の自主性・許容性に起因し発生している問題や矛盾を、心願講系の岩崎御嶽山霊神場（愛知県日進市）を例にとり明らかにしていきたいと思う。

一つには、単位講社の先達（社長）の実力いかんで講社の発展や志向が大きく変わってしまうという点である。岩崎御嶽山は、心願講祖によつて開山されたことを示す江戸期の石碑も残り、心願講の本拠地として古くから認識されてきた霊場である。しかし、一時期の先達不在の間に、同じ心願講系の岩作御嶽山（愛知郡長久手町）にその本部が移されるといふ出来事があり、これを可能にしたのが当時の岩作先達の力だと言われている。この一件に対して岩崎の人たちは、その一件をわだかまりなく話す岩作側と違つて、一様に否定的な反応を示す。由緒ある根拠地であるにもかかわらず本部でなくなったという矛盾を末だに抱えている人もいる。しかしながら、このような一件は「上位↓下位」という序列がはつきりし、由緒を体系化している宗教組織では発生しにくく、各講社や先達の自主性が認め

られた御嶽講組織だからこそこつた事件であるといえるのではなからうか。

二つには、先達の継承が取得資格の優劣によつて決まらない上、行者たちの取得資格や取得場所・行法も十人十色で、さらにそれが許容されているという点である。岩崎の現先達は、かなりの実力派であつた先代から口頭で後任を告げられたという。彼は高野山で修行をしており、御嶽講に特有の御座立て儀礼も行えないが、地元岩崎地区の住民であり、行者と岩崎地区の一般講員との間をつなぐ役割が果たせる人物である。しかし一方で、行者衆は、先代の卓越した御嶽行法に魅せられて市外から集まつている人たちであり、現先達とは行法や志向が異なつてゐる。その結果、行者衆は先代の流れを引く修行を現先達とは別に行つたり、行者のまとめ役を担っている男性の方に現先達より信頼を置いている。つまり、岩崎の内部に二重構造が生まれ、複雑になつてゐるのである。

三つには、明確な信仰心を持つことを要求されないため、さまざまなレベルの信仰が同じ組織内で存在するということがある。これは御嶽信仰自体が特定の教主や統一的な教義を持つてないことにも起因しているのだから、篤信的な行者と宗教心の希薄な一般講員との間での行き違ひが見受けられることがある。岩崎では木曾御嶽山の登拜を、本格的に修行に打ちこむ行者と、觀光登山といった傾向にある一般講員とは別個に行つてゐる。これ自体は合理的な方法であるが、その結果、ひとつの宗教集団としての一体感は希薄であり、方向性も一定してない面がある。

以上のように、御嶽講組織の持つ自主性や多様な在り方を許容する特色が、他方では、組織の中で別の問題や矛盾を生み出している可能性も考えられるのである。

角行系宗教と富士講における

新宗教の可能性

大谷 正幸

角行系宗教とは私による造語であり、「角行」という行者を自らの宗教の始祖とする個人・団体」を包括して指す。角行系宗教が確立されてから現代までのおよそ四百年程度の間、一行者から始められた宗教は増殖をくり返し、私は大きく五つの勢力に分類できると考える。即ち初期角行系・月行系・富士講・法家系・そして富士講系教派神道である。初期角行系は角行藤かぎやまとうとう仏から村上光清まで、月行系は月行朝つきやまあさ竹から誓行徳山まで、法家系は村上光清から富士御法を始めとする村上光清の系統である。富士講は食け行け身み録ろくの弟子たちから各講に分派し現在まで至り、富士講系教派神道は杖つゑ桑くわ教・実行教・丸山教の各派を指す。この他にも立場の一定しない行者がいたので、厳密に全ての団体や個人をこの五つに分類することはできない。

角行系宗教は成立した当初から既存の伝統的宗教に属しておらず、むしろ伝統的な富士信仰とは全く関係しないところで発生したものである。ユニークな角行の言語感覚に基づいた独自

の教義と思想を持ち、また独特の行法を行っていた。そして程度の差はあれ各勢力ともに一般民衆に浸透していったものと思われる。彼らの実態はまさに「新宗教」の概念に一致する。

しかし、彼らの宗教学上、幕末から盛んになった如来教や黒住教、あるいは天理教といったものを新宗教の濫觴と考えるのが一般的である。その先駆けとなる一尊如来きのが誕生した宝暦年間には、既に富士講が盛んであり、角行の生存年代には疑わしい点もあるもののそれでも十七世紀前半にまで遡る。果たして角行系宗教は「新宗教」といえるのか否か？

もともと、富士講はその増殖の途中で変質し、時代が下り、地域的に拡散していくにつれて新宗教としての色合いは薄くなり、民俗として地域社会に根付いていく。この段階では他の山岳信仰に基づく代参講と並列の関係になり、もはや新宗教とみなすには無理がある。この二者のどちらかに属するかでその講の性格が決まってくる。また、明治以後、富士講を糾合しようとした杖桑教の出現によって新宗教—民俗という関係性の他に、神道にどれだけ親近するかという要素が入ってくる。つまり明治を境にして二者乃至は三者の綱引きによってその性格が決定されてくるといえる。

角行系宗教は全体として新宗教であると言い得る、と私は思っている。が、個々の事象としてはそのような変質を考慮して、個別に検討が必要になってくるといえよう。

木食普寛の祈禱活動

—— 御座儀礼と御嶽講の成立をめぐる ——

中山 郁

木曾御嶽信仰については戦後、主に民俗学、人類学側から盛んに研究対象として取上げられてきている。この信仰が学術的に注目されるのは、主に、彼らが行う「御座」と呼ばれる神懸り儀礼の存在によるところが大きい。御座については、これまで修験道の憑祈禱から展開したものであると考えられ、具体的には、覚明、普寛達による御嶽開山以前に活動していた御嶽山の道者や、宮田登が指摘するように、木曾山伏が継承していた「憑座」の影響を受けたものとされてきた。ところで、これらの論は何れも、主にフィールドにおける事例をもとにしたものであり、史料に基づいた検討はほとんどなされていないのが実情である。木曾御嶽信仰に関する史料としては、これまでは主に生駒勘七の紹介した、木曾に残る村方文書が利用されてきたものの、いわば外界から山に対してアプローチしてきた、普寛やその講の側に関する史料は、あまり検討も、更には掘り起こしもなされていなかったのが実情である。本発表では、発表者が披見することを得た、普寛の高弟である順明の住坊であった、埼玉県両神村の御嶽神社（旧金剛院）所蔵の、普寛の託宣記録を紹介するとともに、①普寛の宗教活動と信者集団、講の様子を知る②普寛講による御座の展開状況の跡付けを試みた上

で、③これまでの民俗・人類学サイドからの御座の成立に関する議論に聊かの検討を加える事を目的とした。この託宣録は写本、奥付なし、後欠で題名がついていないが（仮に「託宣録」と呼ぶ）、天保七年（寛政六年六月一日）にかけて普寛達が行った巫儀（現在「御座」と呼ばれる）の託宣が記録されており、各地に他に残されている同種の託宣記録とも内容や文面が略合致するところから、記事内容に信頼性がある。さて、ここには普寛の祈禱活動全六五件が記録されている。その分析から、普寛の信者は町人、とくに商人層の結び付きの中でひろまっていた可能性があり、その中から京屋金七、三河屋庄八等の初期の信仰を支える信者層が形成され、更にこれらの普寛の信者グループが、彼の御嶽山開闢とともに御嶽講になっていった。この初期の御嶽講では、在俗信者中心の講組織が形成され、御座儀礼に信者が積極的に参与しつつも、一方で、なお修験がリードする形へのこだわりもみられ、修験の信者グループから、後の御嶽講にみられる在俗者による祈禱活動を行う講形態への過渡期にあるとした。さらに、「託宣録」からは、普寛がおこなった御座の変化の様子が窺がわれる。ここでは後に「御座」と呼ばれる巫儀は、「寄」「寄加持」「寄法」と呼称され、とくに天明七・八年の段階における事例では、中座に災因となっている霊的存在（生霊など）を降ろし、祟りの原因を突き止めた上で不動法や釘拔秘法、読経等の修験としての祈禱法によって解決するというように、ほぼ修験の憑祈禱の形態を踏襲している。それが寛政年間に入ると、巫儀で憑依するのは主に神仏とその眷属に限定されるようになり、更に、役行者の法

流を普寛が継いだものと位置付けや中座とその四方を結界する四天を五大尊に比定するなどの意味付けが付与されていく。それとともに、単なる憑り代としての中座から、不動明王と一体となる、聖なる中座という役割成立の萌芽がみられる。以上「託宣録」から、先ず、「御座」が修験の憑祈禱（寄加持）を基礎としたものであるということが、史料上から確認できる。その上で、これに役行者以来の行法との位置付けや、在俗者による四天という役割や、中座と四天を五大尊に比定するなどの、普寛と信者層にとつての独自の意味付けや觀念が加わり、独自の巫儀という認識がつけられ、その過程で中座の地位が上昇し、それまで比較的随意に依頼していたものから、「中座」という、専門的な役割が成立しつつあった。つまり、普寛が活動した寛政年間、とくに六年頃までには、憑祈禱から、現在御嶽信仰に見られる「御座」の原形が成立していたと考えられるのである。

如来教の教典『お経様』における

「日本」の表象について

神田 秀雄

一八〇二（享和二年）、尾張国愛知郡熱田で、当時四十七歳になる元武家奉公人の女性喜之（きの）が創唱した如来教は、日本の民衆宗教の中では特に開教が早い宗派として知られてい

る。また同教は、その教典『お経様』がきわめて膨大で、かつ、ひじょうに厳密な手続きを経て成立したことも有名であり、教祖の説教のほか信者たちの諸願や伺いを幅広く記録しているその『お経様』は、民衆宗教の成立・展開の様相を克明に伝える、類例のない宗教文献である。『お経様』は一九七二年、分派の一尊教団から公開されているが、報告者は最近、その後の追加公開分を含め、既公開の『お経様』全篇を取める史料集『如来教・一尊教団関係史料集成』（全四巻）の刊行を浅野美和子氏とともに開始した。

ところで、公開されている『お経様』約二五〇編のうち、三七篇には「日本」という用語が含まれている。これまでの研究では、教祖喜之が説いた教説の内容や、それと既存の民俗宗教・在来仏教の教えとの関係などに分析の中心が据えられてきたが、今回の史料集刊行を機に、報告者は、『お経様』に頻出する「日本」の語は何を意味しているか、教祖や信者たちの間で育まれた普遍意識はどのような内実をもっているかなどについても、新たな分析を加えてみたいと考えた。『お経様』における「日本」の語の用例は、①伊勢神宮、熊野権現、金毘羅大権現、聖徳太子、善光寺仏などの由来譚の中に見られるもの、②架空の地名を含む世界の成り立ちに関する教説（コスモロジー）の中に見られるもの、③至高神如来の化身としての神仏の広がりとその人間救済の意思を説く文脈の中に見られるもの、④普遍的次元一般の表現として使われているもの、⑤「日本の始り」や「神国」を説明する文脈の中に見られているもの、などに分類できる。しかし本報告では、「日本」の用語が

意味するところをよりトータルに捉え、その特徴を展望しておきたい。

諸類型を通じてまず読み取れるのは、この用語が民衆的ナシヨナリズムの素朴な現れだということである。「日本」とは何よりも、広範な民衆が慣れ親しみ、護られているコスモスを賞賛する表現であり、それはおそらく、安丸良夫氏のいう「近世的コスモロジー」（天地自然への恩頼を基調とする神儒仏一致の宇宙観）に属している。ただしこの意味での「日本」は、「日本の神々」「日本の高神たち」などという形で、人々の信仰対象となってきた神仏をさす箇所が使われており、しかもそうした神観念は、事実上の主神としての金毘羅大権現や広大な無辺な慈悲をもつ如来（論理上の至高神）の観念と一体となつて、如来教固有の神学を構成している。それゆえこの神観念には、「天地自然」への恩頼よりも、むしろ民間に長く伝承されてきた諸神仏の恵み総体への恩頼という性格が強く、「日本」の語には、欧米文明に対する脅威感や排外主義的な側面はかたが希薄だと言える。

また、日本の《開闢》に関わる文脈で「日本」の語が使われているのは、十八世紀後半から十九世紀初頭にかけて内外情勢が大変動を遂げる中で、コスモロジーに関わる思想の展開が活発化しはじめたという、一般的な社会動向が背景になっている。ただしその際、『お経様』の中で語られている「神国」とは、清浄な心をもつ人ばかりの世界というほどの意味であり、そこで復古すべき対象とされているのも、決して日本の古代ではなく、「仏法」が始められた時代という意味を含む世界の始

原だったと解される。

なお、『お経様』におけるこのような「日本」の用語には、中世までに成立した唱導文芸における用例を独自に脚色しながら受け継いでいる側面と、近世期に急速に発達した参詣講（民俗宗教）や巡礼などの中で育まれてきた、地域社会を超える新たな普遍的世界のイメージを攝取した側面の、両者が同時に含まれていると考えられる。

「いんねん」の自覚と信仰の世代継承

——天理教宇泉分教会の事例——

青田 匡史

天理教の救済観に照らせば、信者個人に現れた様々な凶兆や不幸は、過去世に行つた自らの行為に対する、神（親神様、人間創造の元の神）からのメッセージである。具体的には、神から貸し与えられた身体の上に病氣や不幸の形で、それらが現れるとする。信者はこれを「いんねん」として捉え、与えられた苦難を喜び勇んで通り返すことによつて「いんねん」を切つていく。神による人間創造の「元始まり」以来の「生き通しのたましい」を生きる信仰者である以上、それらは避けることのできない摂理である。

『天理教教典』によると、人間一生の経験を超越するこの「いんねん」の信仰は、先祖に起こつた類型的な病氣や不幸を

辿つていく作業を経て明らかとなる。そして、自らの体験に照らして「いんねんの自覚」がなされていくとされる。

以上のように書物の形で与えられた体系的な知識としての「いんねんの自覚」は、範型として機能しつつも、自らの苦難の体験が、これらに精彩を与えることは想像に難くないであろう。当事例では、教会長の地位が継承される際、宗教的指導者としての理念の内面化に対し、「いんねんの自覚」がどのような作用を果たすのかという点から観察していく。

宇泉分教会での参与観察や教会長へのインタビューを行つたものを事例として分析する。彼が先代から会長を継ぐ過程において、様々な不安が信仰上の困難と見なされ、克服されていった。彼は自らの性格について、信仰上の迷いを生じやすい「先案じ」と判断し、その上で自らに生じた苦難を、信仰初代（彼の祖父に当たる）からの信仰に照らして「イエのいんねん」として捉えている。長男として教会長を継ぐことが予期されながらも、自信のなさや、教員を辞めて収入源が断たれることへの家族からの心配などから逡巡する。この中で、教祖百年祭を契機として路傍講演百十回を成し遂げ、また布教の家に入寮し一年間布教修行に出るなどして、自ら教会を率いるものとして自信をつけると共に、家族の一定の理解を取り付けるに至る。

教内では一般的に「節から芽が出る」など、苦難の経験が尊ばれる傾向がある。病氣や不幸の中で信仰を歩んだ信仰初代の苦勞が偲ばれ、そのおかげとして現在の自分たちがある。それと同時に、「たましい」の釣り合った者同士が寄り合うものと考えられ、このことが「個人のいんねん」を「イエのいんね

「へ」と結びつけていく。すなわち「いんねん自覚」は、イエや先祖を媒介に個人的出来事を普遍化していく契機となるのである。

イエや先祖は、まず自らの身近な体験として与えられる。教会長の場合は、さらに大教会長の指導を頂点とする教会系統上のオヤコシステムに包摂され、これらを参照し実践する中から「生まれかわり」「生き通しのたましい」といった超経験的な信仰内容が、自らの体験に即して活性化される。

他方で、宇泉分教会を支える教会長としては、有力信者の期待や助言などのサポートを受けつつ、信者を指導する立場にあるといえる。個から普遍への接続体験は、他の信者の個別的対象に対して、共感的アプローチを促す。つまり他者の「いんねん」を切るサポート役となる。これが教会外部の他者に向けられれば、「においがけ」、「おたすけ」ということになるだろう。教会長による「いんねんの自覚」は、教会長としての役割を統合し、また個別的な事象を普遍的な真理に繋げてゆく視野によって、信者指導や布教上不可欠な働きをしているといえよう。

この発表は、東洋大学井上円了記念研究助成による基礎調査を発展させたものである。

天理教研究の問題点

島田裕巳

大谷渡は、『天理教の史的研究』（一九九六年）のなかで、村上重良による天理教研究について批判を展開している。村上には、天理教には、民衆の救済、現世中心主義、平等観、ヒューマニズム、平和思想、夫婦中心の家族観、反権力性、独自の創造神話といった面で、先駆的な性格が認められるとらえているが、大谷は、そうした村上の認識が事実を見誤ったものであると指摘している。

たとえば村上は、天理教の開祖である中山みきの夫、善兵衛が凡庸なタイプで、女出入りの多い放縱な生活を続けていたと述べている。たしかに、明治三十一年に作られたと考えられる中山新治郎による教祖伝の草稿では、「夫下碑卜通ズ」という記載はあるものの、女出入りが多かったという証拠は存在していない。大谷は、こうした村上による事実の歪曲が、小栗純子や笠原一男に受け継がれたことを指摘している。

村上には、天理教にかぎらず、近代に登場した民衆宗教や新宗教について研究を進め、教典の校注などにも力を注いできたが、そこには、民衆宗教や新宗教を近代天皇制に挑戦した試みとしてとらえようとする点で、必ずしも事実に基づかない偏向を示している。

天理教には、「泥海古記」ないしは「こふき(話)」と呼ばれ

る創造神話が存在し、村上は、それをもって天理教が近代天皇制と対峙した証拠ととらえている。しかし、天理教の創造神話に登場する「くにとこたちのみこと」以下の神々は、記紀神話に登場する伝統的な神々である。

むしろ、中山みきは、こうした神々の存在を、彼女の息子である秀司が、神道の吉田家に入門し、吉田家で祀られていた国常立尊以下の神々を取り入れていくなかで知った可能性があり、その点でも、独自の創造神話というところえ方は問題を含んでいる。

結局、村上による天理教研究の問題点は、一つには十分な資料批判がなされていない点と、もう一つは既成の宗教的伝統との関係が十分に明らかにされていない点にまとめられる。

その点は、天保九年の中山みきの神憑りによつて天理教が発生したととらえる従来の方見方を「突発説」として批判し、みきのライフヒストリーのなかに、独自の宗教思想が徐々に形成されてきたととらえた島蘭進による天理教研究についても言える。

天理教の発生過程については、戦後、二代真柱の中山正善のもとで刊行された雑誌『復元』において、重要な資料が復刻され、発表されているが、島蘭はあえて『復元』の資料を無視した上で、みきの生涯の歩みについて叙述している。したがってそれは、事実にもとづく客観的な記述というよりも、教団の教義にそつた架空の神話的な叙述にもとづく記述となっている。

その点で、島蘭の研究は十分な資料批判を欠いている。また島蘭は、天理教の教義的な展開のなかに、吉田神道などの既存

の宗教的伝統が大きくかわっている事実についても無視している。

こうした問題点は、天理教にかぎらず、他の民衆宗教や新宗教についての研究においても見出されるものではないだろうか。たしかに、どの教団においても、その草創期を明らかにする資料は必ずしも十分ではない。しかし、だからといって、資料批判をなおざりにしていいということにはならないだろうか。

十分な資料批判が行なわれず、また、既成の宗教的な伝統との関連についても十分な考察がなされてこなかったことが、今日の民衆宗教・新宗教研究の行き詰まりに結びついているのではないだろうか。

天理教の教理伝播について

——明治期の教理文書を手がかりに——

安井幹夫

明治二〇年陰曆一月二十六日、陽曆一八八七年二月一八日。この日天理教の教祖（おやさま）は現身をお隠しになった。その当時、信者数は、はつきりとしたことはいえないが、おおよそ三万とも五万ともいわれている。その後、明治二九年には、機関誌『みちのとも』の統計によれば三〇〇万を数える。一〇年足らずの間に、とくに仏教、あるいは新聞を代表とするジャー

ナリズムなどからの激しい迫害・攻撃があったにもかかわらずである。これほどまでに教線を伸ばし得たのは、一つには、奇跡とも呼ぶべき病のたすけが次々とあらわれたことによる。

高野友治『天理教伝道史』全一〇巻には、伝道のいきさつ、経路とともに、そうした話が数多く記されている。またそれぞれの教会史、伝記にも数多く記されることである。

明治政府は天理教が爆発的に教勢を伸ばすことに危機感を抱き、明治二九年四月、内務省訓令をもって正面から天理教を弾圧する。この弾圧により、教勢に急ブレーキがかかるものの、その中にあっても、次々と教会が設立されていく。もし、ただ不思議なたすけだけであるならば、この弾圧によって天理教は壊滅的な状況に陥ったであろう。たすけとともに、それを支え、根拠づける教理が伝えられていたならばこそその教会設立であり、教勢の進展であったといえよう。

教理史的な観点からいうならば、こうした布教現場において、どのような教理が伝えられていたのか、という関心が呼び起こされる。

そこで、明治期に設立された教会に残されている文書を取集調査した。いままでに調査した教会及び個人宅は、近畿圏を主として二四ヶ所である。その資料群をみていくとき、基本教理と呼ぶべき、かしの・かりものの教理。ほこりの教理。また、「神心天降りし由来」などと題される立教の由来を記したものの。あるいは、おふでさき・みかぐらうた・おさしづという原典にかかわるものの写し、元はじまりの話を書いた「こふき話」などがある。さらに教会本部からの巡教員の話を書いたも

の、別席の話の覚え、布教師個人の話の心覚え、病についての論しをまとめたもの、等々がある。

根幹となる教理が広く伝わっていたことを、こうした明治期の教理文書の存在から確認することができる。この教理文書の存在、あるいは『天理教伝道史』が示す、①たすけの場で教理が説かれていた、②教理に感銘して入信した人が少なくない、という二つのことからは、表層的には病たすけという形をとりながらも、その背後、あるいは前面に、教理が説かれ伝達されていたということである。教理に根拠づけられた病たすけであったがゆえに、そこに教理が伝播していったといえるのである。このことは当時、天理教には明確な教理がなかったという言説、教祖が現身を隠されたあと、教えを曲げ教祖から遠ざかったという言説、のアンチテーゼでもある。

一方、それら教理文書の内容は、現在の教理本と比較して、それほどに違った、また興味を引くものではない。当時からいえば、余るほどの教理書がある現実の中で、明治期の教理伝達に、なぜそれほどまでの説得力があったのかという問題は、説教を視野にいれた教学の構築を要請するだろう。

第九部会

ハワイ先住民文化復興運動における

伝統宗教の再創造

竹村初美

現代のハワイ先住民による主権運動は、ハワイの宗教伝統を現代的文脈の中で組み直し、「靈性」についての独特な言説を生み出している。これについて、以下の三点を検討する。

(一) 靈性の強調がもたらす効果

ハワイ人ナショナルリズムは、先住民とハワイの土地との間に、特権的な靈的關係が存在すると主張する。このため彼らの土地返還要求運動には、宗教的権利の保護要求としての性格が付与される。土地に固有の靈性を強調するこうした言説は、先住民運動を他の民族的マイノリティ運動と弁別する指標でもある。また、靈性の強調はハワイ人内部での血統による分断を避ける方途ともなる。他民族との混血が進行する実状の中、「ハワイ人であること」を決定するのは、血統の比率ではなく、当人もつハワイ的靈性や文化的忠誠心だとするのだ。逆に、アジア系の「ローカル主義」(民族的出自ではなく、ハワイで生まれ育った経歴にアイデンティティを見出そうとする動き)を批判する際などには、ハワイ人の血統を強調するために靈性が引き合いに出されることもある。

ハワイの靈性の観念は、主権運動と諸々のハワイ文化復興運動とを結びつける、いわば扇の要としての役割を果たしている。ハワイ的靈性は両者に共通する本質とされ、両者間の運動が積極的に図られるのだ。ここには、宗教性や靈性のもつ社会的な分野横断性 (Peter Beyer) のはたらきが伺われる。

(二) 近代的な権利要求運動と、「靈性」観念に基づく反近代の訴え

近代の歴史は、ハワイ人にとっては地位低下の歴史に他ならない。だが、価値の不公平な配分に異議を申し立てる際、その根拠となるのもまた、権利といった近代の概念である。このためこの運動は、西洋による植民地化という近代の歴史を批判しつつ、近代の理念についてはその一部を採用する。その一方で、近代合理主義の靈的な貧しさを批判する、反近代主義の側面ももつのである。

テッサ・モリス・鈴木によれば、国民国家ナショナルリズムは、近代の共通フォーマットを採用する一方で、自集団と外部との差異化を図る。十九世紀にハワイ王朝が主導した復興主義ナショナルリズムは、まさにこうした文脈の上にあつた。「文明」という共通フォーマットの積極的採用と、「国民文化」の創出による外部との差異化が図られたのである。現代のハワイ人運動もこうした流れの上であり、ハワイ的靈性の強調は差異化の機能をもつ。ただし、フォーマットの同化(近代化)そのものに異議を唱える要素も、一部に伺われる。

(三) 制度的「宗教」よりも前面に出される「靈性」
ハワイ人の多くはキリスト教徒であるため、ナショナルリスト

は彼らの信仰に配慮する必要がある。ハワイ的な宗教行動よりもハワイの靈性が強調される理由の一つはここにある。

加えて、第一世界のオルタナティブ運動との相互影響という要因も考えられる。ハワイ人運動は、環境主義や文化的フェミニズム、「癒し」の運動など、近代性への懐疑を示す諸運動と親和性を持つ。靈性の強調はこれらの運動の特徴でもあり、ハワイ人運動がこの点で影響を受けている可能性がある。また、觀光産業が押しつけた「喜ばしき未開性」の表象が、ハワイ人の靈性の豊かさという彼らの主張を、結果的に後押ししている側面もあるだろう。靈性の主張を基調に展開する社会運動として、ハワイ人運動は、聖と俗の独特な結びつきを示す事例を提示している。

真如苑青年部弁論大会にみる

教化活動の潜在的機能

芳賀 学

新宗教における教化活動に関する既存の研究は少なく、しかも受け手に中心的な視点を置く研究がほとんどである。しかし、布教効率とは異なるおやこモデルの機能や、入会動機とは異なる継続動機を分析するためにも、与え手を中心的な対象とする研究がぜひ必要である。本研究では、教化活動における教化者を、F・リースマンが「ヘルパー・セラピー原則」と名付

けた、「誰かを教えることによって、教える人自身が教えられる人以上に教えられる」という反転的なプロセスに注目して扱うこととしよう。

ここでの事例は、密教系新宗教教団真如苑で行われている青年部弁論大会である。この行事は、一九六四年に青年部発足十周年を記念して始められた体験談活動であり、その後毎年実施され、今年で四〇回を数える。現在では青年部における中核行事となった弁論大会は、例年五月に、末端組織（部会）ごとに語り手（弁士）を選出して始まり、その後、部会の部長・副部長（教化委員）がチャーターとなつての原稿作成（六月）、原稿検討のための青年会合（七月）を経て、予選（七月下旬）・ブロック大会（八月中旬）・本大会（九月上旬）というトーナメント形式の発表会へと進んでいく。この過程で注目すべきことは、教化委員が非常に長い時間をかけて弁士の原稿作成を念入りに指導していくことであり、その過程で彼ら自身が多くの気づきを獲得していくことである。

教化委員に対するアンケート調査結果（一九九八年実施、三七三名回答）からその実態を検討してみよう。この調査の中で、この年の弁論大会において自分自身に関して新たな気づきがあったかどうかを尋ねたところ、大多数（八七・六％）がその存在を肯定した。そこで、肯定した三〇四名に対して、さらに、その内容を具体的に尋ねたところ、①自分のことばや態度、②指導の困難や失敗、③弁論の内容や弁士のことばなどをきっかけとして、①高慢さや自分中心などの誤った心（「心ぐせ」）、②教への認識・実践・指導力などの不足、③両親や超越

的存在への感謝の必要性、④正しい生き方に伴う喜びとの出会い、といったことに気づいたとの回答を得た。これらの気づきは、いずれも、教えのより深い理解や信仰活動へのより一層の専心につながるもので、彼らがこの活動を経てさらなる信仰への強力な動機づけを獲得したことは明らかである。

ところで、なぜ弁論大会にはこうした効果が生まれるのか。その第一は、教える立場に身を置くこと自体にある。教える者は、その義務と責任から、念入りな予復習、学習課題の整理分析、分かりやすい説明の工夫などに努める。この行事では、それが長期間繰り返し返され、かつ青年部員同士という条件が加わって、よく似た弁士への説得はいっしょに自己説得へと転化したと考えられる。また、説得の困難や失敗は、受け手に合わせた柔軟な指導方法を要請すると同時に、送り手である彼ら自身の認識能力、実践力、指導力等の不足を思い知らせることとなる。なぜなら、説得の成否は、送り手に受け手が感じる信頼性、専門性、力動性に左右されるから。それゆえ、説得の成功や他の参加者との一体感は、信仰活動にやり甲斐を感じ自信を得る契機ともなるわけだ。こうした知見は、親になることに関する研究の成果と近く、人生をテーマとする指導は、①方針の柔軟性と自己の強さの両立、②自己を客観化し視野を広く持つ必要性、③人智を越えたものとの出会い、④他者への貢献を通じての生き甲斐を生み出すと思われる。弁論大会においては、超越的存在による指導があらゆる物事の背後に指定され、教化委員はその受け手であるともされるため、この種の気づきはより促進される。彼らにとって理想の指導者とは超越的存在である

から、指導への従事はそれを目指す転換点をも意味する。

宗教意識の変化

——最近の調査結果から——

ロバート・キサラ

一九八一年以来、ヨーロッパ各国で行われている「ヨーロッパ価値観調査」の第三回目となる調査が、一九九九年から二〇〇〇年にかけて計三十二カ国で実施された。それにあわせて、規模としてもヨーロッパの調査に匹敵する「アジア価値観調査」が二〇〇一年に日本で実施された。この発表では一九八一年、一九九〇年、および一九九九・二〇〇〇年のヨーロッパでの調査結果と、一九八八年に実施された日本での予備調査、ならびに二〇〇一年の日本での調査結果を勘案しながら、ヨーロッパと日本における宗教意識の変化を検討する。

宗教団体への所属と宗教行事への参加度という二つの指標に基づいた結果を見る限り、両地域では世俗化の過程が徐々に進行していることが示唆される。すなわち、ヨーロッパにおける宗教行事への参加度は、一九八一年に三七％、一九九〇年に三三％、一九九九・二〇〇〇年に三二％と低くなっている。日本の結果はヨーロッパに較べて明確ではないが、一九九八年の予備調査で教団への所属率が二九％であったのに対して、二〇〇一年の調査ではそれが二八％になった。

しかし、ほかの指標を見るならば、世俗化の進捗の状況をこのように簡単には説明できないようにも思われる。世俗化について論じるときに、宗教団体への所属や宗教行事への参加という客観的に実証できるような指標とともに、より緩やかな感情的な「宗教性」を計ることができる指標を用いることも多い。たとえば、「ヨーロッパ価値観調査」ではこの宗教性を計るために次の五つの質問が含まれている。すなわち、「あなたはご自分を信心深いと思いますか」、「あなたは神の存在についてどのようにお考えですか」、「あなたの生活にとって神はどの程度重要ですか」、「あなたは、宗教によって安らぎや力を得ていると思いますか」、そして「あなたは、お祈り、黙想、瞑想、あるいはそれに類することをしていますか」という質問である。同じ質問は、日本における調査でも使用されている。ヨーロッパでは、これらの指標で計られる宗教性が一九八一年から一九九〇年の間に減少方向に向かったが、一九九二・二〇〇〇年の調査では宗教性の増加傾向が顕著に見られた。また、祈りに関する結果を除けば、全体的な水準は宗教行事への参加率の二倍にもなっている。しかし、日本の結果を見ると、宗教性を計るこれらの質問が二つのグループに分かれている。一方では、神や仏の存在に関する質問はヨーロッパと同様にかなり高いレベルの宗教性を示しているものの、他方それ以外の質問では、宗教団体への所属とほぼ同じ割合にとどまっている。これら後者の質問は宗教色が濃く、回答の結果には宗教団体への敬遠という意識が反映されているであろう。この結果から、日本の宗教事情の特徴が読み取れるように思われる。すなわち、宗

教団体への信頼度の問題である。

ヨーロッパでは、宗教団体への信頼度が復興基調にあるのに対して、日本では宗教への信頼度は、ヨーロッパ全体の平均値より低いことが分かる。この結果を考えるとすれば、宗教への信頼度こそが日本人の宗教への態度、あるいは日本における世俗化の形態を説明する鍵であると結論できるであろう。神や仏の存在を信じ、精神的な事柄にかなりの関心を持っている多くの日本人は、宗教教団の在り方に不満を抱き、そのために制度的な宗教から離れていく傾向が見られる。ヨーロッパでは、宗教性と信頼度両方において宗教への回帰という傾向が見られるのだが、日本ではそういう展開が期待できないだろう。

メキシコ市北部における聖母信仰

——テレビが伝える映像と実像——

中村 千萩

メキシコ・グアダルーペ信仰とその信者のイメージを形成する要素として、テレビ映像に着目し、グスタボ・A・マデロに位置する寺院周辺での住民の信仰を、いくつかの情報媒体、フイールドワークおよび社会調査をもとに概観し、映像を通して、それが外部にどのように伝えられているかを分析することで、それらの情報を通して作られる信者に対する認識と実像とが、どのように違い、そのことがどのような意味を持つかを考察す

る。

まず、統計から、この地区の住民は褐色の肌を持ち、低所得層が多いことを確認し、アクセス可能な媒体を、ミサ、歌、テレビ放送のように無償で得ることのできる媒体に限定する。そこから分かるのは、第二バチカン公会議、解放の神学の流れを汲んで、低所得層へと信者のターゲットが移行したにも関わらず、映像においてこそグアグルーベは先住民と結び付けられているものの、言葉の上で具体的に強調されることはなく、この地区の住民にとっての聖母は、性格上は、ローマ・カトリックのマリアと混同され、外見上は、褐色の肌の聖母として、先住民の文化をも称揚する存在とされていることが伺える。一方、彼らの宗教行動についてのIMESメキシコ社会学会の調査からは、寺院周辺の低所得層が特に信心深いという結果はでておらず、また、発表者の調査から、寺院の聖堂でのミサで見られる彼らの信仰態度を探ると、ミサの途中での入退出が頻繁に見られ、ときには聖堂内で飲食をしている者すらおり、参列者の多くが、ミサの祈りの文句、着座のタイミング、聖体拝領の重要性を知らず、聖堂の内と外に明確な区別はなく、ミサの始まり終わりという時間的秩序も曖昧だといえる。しかし、寺院を訪れる高所得層が少数で、長居せずに立ち去ろうとするのに対し、低所得層は、家族や友達とそこで時間を楽しみ、その空間に溶け込んで自然に振舞っている。寺院は、必ずしもメキシコ人誰もが快く訪れる場所とはなっておらず、治安上の問題で、寺院に来たがらない人々も存在する。このことは、住む場所が遠方であるために寺院に来ることのできない人々にとって

だけでなく、距離的には可能でも寺院に来ることのない人々にとっても、映像の持つ影響力が大きいことを意味する。彼らが常に視聴者であるのに対し、この地区の住民は、視聴者と当業者という二重の立場を持つ点で、単に受動的な存在ではなく、能動的な存在でもあるということができよう。テレビ局は、グアグルーベをメキシコ統一のシンボルとして称え、信者らの熱心さを選び取って伝えようとするが、編集といえども、寺院に集まる大勢の人々の肌の色まで変えることはできない。そして、カメラによって映し出される参拝者、つまり褐色の肌の人々は、その実像に関わらず、おのずと信心深い人の典型として描かれることとなる。

注目すべきは、そのような参拝者らが無意識にとる行動である。そこには、メキシコ社会における、グアグルーベを信仰することに對する評価の高さが大きく関わっていると考えられる。教会への不信感とともに、史実性への疑惑は広がりつつあるが、聖母への漠然とした好意は、疑惑が聖母への信仰そのものの価値を引き下げることができないほどに、深く根付いている。グアグルーベの伝説の細部を知るまでもなく、彼らは、自らが寺院の主人公だということを認識しており、熱心な信者として振舞うことには、階層社会メキシコにおいて、経済的価値とは別の、自らの価値の主張につながるという認識が根底にあると考えられる。テレビ映像を通して、彼ら低所得層は、メキシコ全土に対し、信仰の表明ならぬ、メキシコ社会における自らの存在価値の表明を、有効に行っているといえよう。

ブラジルにおけるペンテコスタリズム

山田 政信

本稿は、神の王国ユニバーサル教会 (Igreja Universal do Reino de Deus 以下ユニバーサル教会) を事例にしてブラジルにおけるペンテコスタリズムの現状とその発展要因を明らかにする。ユニバーサル教会は、一九七七年にリオデジャネイロで創始され、わずかの年限でブラジルのペンテコスタリズムでは第三番目の大教団に急成長した。現在では、ラテンアメリカのみならず、北米、ヨーロッパ、アフリカ、東南アジア、そして日本で活動するようになってきている。ブラジル国民全体に占めるプロテスタント人口の割合は一九八〇年には六・六%だったが、二〇〇〇年には一五・四%に増加し、そのうちペンテコスタリズムが六七・三%を占めている。この国のプロテスタントの成長はペンテコスタリズムの成長に他ならず、その動向を探ることは現代ブラジルの宗教変容を理解するうえで重要だといえる。また、ブラジルはラテンアメリカでは最大のプロテスタント人口を擁する。そのため、本稿はラテンアメリカのプロテスタント運動を理解するうえで有効な示唆を与えることができる。

宗教社会学者ポール・フレステンによれば、ブラジルのペンテコスタリズムの歴史は、活動が開始した一九一〇年以降三つの波に区分される。なかでも第三の波の教団はネオペンテコス

タリズムと呼ばれ、ユニバーサル教会はこれに属す。ネオペンテコスタリズムの際だった第一の特徴は、悪霊祓いを教えるの根幹に据え、活動の起爆剤にしていることである。集会ではアフロブラジリアン宗教の諸霊を悪霊として位置づけ追放するほか、その戦闘的な態度によってカトリックをはじめとする既成宗教と軋轢を繰り返している。第二の特徴は、禁欲的な性格が薄い繁栄の神学を説き、個人の自由と開放を重視することである。ペンテコスタリズムの伸展は、こうしたネオペンテコスタリズムの社会的プレゼンスから伺うことができる。特にユニバーサル教会のような巨大教団は、文化・福祉活動、政治への参画、そしてテレビ、ラジオ、出版業、さらには建設業や観光業など多角的な企業的活動の母胎になっており他の教団を圧倒している。また、教団に対する不信感が多くの社会的な摩擦を生んでいる。たとえば創始者エジール・マセードが、一九九二年に詐欺的行為と横領罪で起訴され十一日間の未決拘留に処されたり、一九九五年には同教団の司教が教団のテレビ番組放映中にブラジルの守護聖人の聖母像を蹴ってブラジルの宗教界を揺るがす事件を起こしたりした。

ペンテコスタリズムの発展にかかわる大きな社会的背景には都市問題がある。ブラジルでは十九世紀のコーヒー経済がサンパウロやリオデジャネイロなどの都市の成長を促し、一九六〇年代には都市人口が農村人口を上回るようになった。ペンテコスタリズムは、そうした都市に移住した貧困層によって受容されはじめた。ユニバーサル教会の場合、貧困層の女性の割合が高いが、これは近年の別居・離婚率の増加と経済活動に参

与する女性の割合の増加という社会変動と密接な関係がある。また、同教団の爆発的な伸展には、新自由主義経済による低所得者層の相対的な貧困化のほか、その問題とクロスして存在するマチズムという文化的背景、さらにはテレビ番組やメニューの異なる集会を通じて伝えられる個別的なメッセージの効用、そしてアフロブラジリアン宗教やフォークカトリシズムとの信仰実践の連続性などがかわつていっている。

以上、ネオペンテコスタリズムの発展はブラジルの社会変動と既存の宗教文化に立脚しているところが大きいことがわかる。それゆえこの運動が世界的な展開を遂げるには一定の制限があるといえるだろう。しかし、少なくとも現在の社会的・文化的な構造が続く限り、ことブラジルにおいてはその伸展が急速に衰えることはないといえよう。

転換期のブラジル日系宗教

—— 日系地域社会調査からの考察 ——

渡 辺 雅 子

日本からブラジルへの移民は一九〇八年に始まり、約一三〇万人の日系人がいる。ここでは日本人移民が古くから入植し、日本人移民のふるさとともいわれるノロエステ地方の中心都市で、強固な日系社会があるアラサツバ市（サンパウロ州）での日系宗教調査から、特に日系社会に基盤をおいた日系宗教の

抱えている問題について考察する。アラサツバ市には西本願寺（浄土真宗本願寺派）、東本願寺（真宗大谷派）、生長の家、天理教、世界救世教、創価学会、PL教団の拠点施設がある。このうち信徒の多くを日系人が占めるのは、西本願寺、東本願寺、生長の家（日語部）、天理教である。

西本願寺と東本願寺は、日系エスニック・チャーチであり、その主要な役割は葬祭儀礼であるが、現在、信徒の高齢化による世代交代の課題に直面している。新任の日ポ両語ができる若手開教使のもとで、行事でのポルトガル語の併用、法事での日ポ両語による法話など、信仰継承を視野に入れた取り組みが始まり、また僧侶による一方的な話から、信徒が参加する方式への模索を開始している。言葉の壁とともに、現世利益を説かない真宗の教えをいかに理解させるか、また先祖の供養が仏教ととらえられている状況からいかに脱皮させ、教えを理解させるかという課題も難題であるという。

生長の家は信徒には非日系人のほうが多いが、日語部とポ語部という言葉による区分のみならずエスニシティに基づく二重構造の組織形態をとり、活動は別個に行っている。ここでも高齢化は著しく、子供には生長の家でもポ語部ではなく、日語部に入ってほしいと希望しているが、活動で日本語を使用するため後継者の入会が難しいという課題を抱えている。

アラサツバ市では、日伯文化協会（日本人会）と西本願寺、東本願寺、生長の家が、重ならないように日程調整して「うどん会」という運営資金調達のためのパザールを頻繁に行っている。婦人会の労働奉仕による貢献は顕著であるが、このような

形態それ自体、信徒の高齢化のなかで次世代への継承が危ぶまれている。アラサツバでは、日系人アイデンティティは日系宗教というより日本人会が担っているが、その中核的メンバーと日系宗教のメンバーとが重複する傾向が見られる。

天理教の場合は西本願寺、東本願寺、生長の家日語部とは異なり、エスニック・チャーチであるものの、アラサツバから信徒が転居し現在では地域社会に信徒がほとんどいないという点が異なっている。「理のおやこ関係」によるつながりは強いものがあるが、地域社会との結びつきが薄い。近年就任した三世の教会長は非日系人布教にも意欲をもっている。

世界救世教、創価学会は非日系人が信徒の九〇%以上を占め、言葉の点ではポルトガル語が使用されている。日系社会との関係は教団としてはない。

エスニック・チャーチとして日系社会に定着した教団は、日系社会の基盤を揺るがした、日系人の日本へのデカセギ現象を背景として、信徒の高齢化もあり、日本的なエスニック・チャーチからの脱皮が急務とされ、またそれが切実になり、少なくとも言葉の壁を越えようとする試みが始まっている。

沖繩のヌジファ儀礼と魄の観念

加藤 正春

人間の身体に種類の異なる複数の靈魂が宿るとする観念を、

多元的靈魂観念と呼ぶならば、古代中国の魂魄観念はその一例（二元的靈魂観念）である。これに関連して平敷令治は、沖繩で行われているヌジファ儀礼（靈魂の抜き取り儀礼）が、沖繩に存在する類似の二元的靈魂観念を示すものであると論じている（『沖繩の祖先祭祀』一九九五、六六―八頁）。この発表は平敷のこの論を受けて、沖繩の靈魂観念、とくに遺骨をめぐる靈魂観念に検討を加えるものである。

ヌジファ儀礼を通じて沖繩の靈魂観念を論じた桜井徳太郎は、古墓から新造の墓に遺骨を移す際に、「移葬・移骨のヌジファ」が行われることを指摘した。それは「古墓地の棺箱の置かれた場所から、石塊か土砂を少し採り、骨壘とともに：新造の墓廓のなかに納める」行為である（『沖繩のシャマニズム』一九七三、一七二頁）。これは、分化した死霊の一つが「棺箱の下の石塊や土砂に憑着し靈威をふるう」ので、その場所からそれを取り去るために行われる（二七三頁）。そして、死霊がそこに憑着するのは「肉体が腐蝕して土化するために、靈魂が棺箱をおいた箇所の土中に鎮留するからである」（八二頁）。

次の事例は類似の発想を示している。①〔竹富島〕他郷で死亡したり、墓の移転等で遺骨を移し運ぶ：途中で遺骨を地面に置くと霊がその土地にとどまるとされ：遺骨を取り出したり都合により置いたりしたところは「チチヌマツリ（土地祭）」をして、一握みの土を封筒に入れて新しく納骨する墓に納める（辻弘「竹富島いまむかし」一九八五、二七八頁）。②〔伊計島〕死産の子は家の裏：にうめその上に石をおく。その家の子供がカゼをひいたり、ちよっとした不幸が起ると、その時はお

願いをし、埋めてある死産した子を墓へつれて行く。これをヌギハと言う（『沖縄民俗5』一九六二、二七—八頁）。

①の場合、遺骨の移動の際にヌジファの手続きがとられ、さらに途中で遺骨を置いた場合に、そこで同じ手続きが繰り返されるようである。②は、埋められた遺体から弱い力が発していることをいっているが、死児の靈魂に由来するその力を避けるために、遺体を移すのである。この場合、遺体が遺っていないければ、その場の土を移すものと思われる。

以上の全事例で、移される骨は特定の死者の遺骨である。死者が特定されなければ移骨はできない。このことは、移骨のヌジファが沖縄の葬墓制下での骨の扱いにかかわることを示している。沖縄では、墓廓内に葬られた死者に対して、洗骨を行う地域とそれを行わない地域がみいだされる。前者は、(1)洗骨後に、氏名等を墨書した甕に遺骨を納めて墓廓内に置くか、(2)洗骨後に、その骨を墓廓内に山積みするものであり、後者は(3)墓廓内に安置された古い棺箱を順に奥にかたづけ、空いた手前の空間に新死者を葬るものである。

これらの形態を論じた平敷は、(1)は琉球王府官人層の洗骨儀礼であり、大陸の影響をうけて成立したとし、(2)はその簡略型、そして(3)は前二者とは異なるとする（平敷同書五〇—四頁）。平敷は、(1)の背景に死者の骨に個性と力を認める大陸的な観念をみているようである。多良間島の(3)型の葬法を検討した植松明石は、多良間では「必要なのは骨になること（肉体の腐敗・消滅）であって、骨ではない」とする（多良間島の葬墓制について）『沖縄文化研究19』一九九二、二六八頁）。多良間で

は、肉体の腐敗・消滅に儀礼的価値が与えられており、肉體消滅後の骨に対する儀礼はみいだされない。移骨のヌジファが、「肉体が腐蝕して土化した」その土に鎮留する靈魂にかかわるという桜井の説明とあわせるならば、遺骨に靈魂が宿るとする沖縄の発想は、それが漢人社会の影響でなければ、その場所での肉体の存在ないしその腐敗・消滅を前提にしているように思われる。

人口移動と寺檀

深瀬 俊路

ここでいう「人口移動」は、居所の変更に伴い人口が地域間移動することをいい、「寺檀」とは信仰や葬祭を媒介とするお寺と檀信徒のあり方をさす。その関係性の変化を東北地方Y県Y市周辺のセレモニーホール利用者への調査事例をもとに報告してみた。

近年Y県の人口増加はY市周辺に集中し、従来の首都圏への進学・就職による移動以外に、UターンやIターン現象や老後は都市部で暮らすことを希望する人が非常に多い。このような移動が増加する中で、旧来の菩提寺との関係や葬儀・墓地に関して、移動者は、どのようなビジョンをもち、実際にどう対応しているのかを明かすのを調査目的とした。

Y市にセレモニーホールが誕生して二年が経ったが、その利

用が定着するのに一年もかからなかった。それに触発されたホール建設が現在も相次ぎ葬祭事情は一変しつつある。

この「葬祭の都市化」を象徴するホールであるが、最初に利用が定着したのは東北の豪雪地帯にある過疎地域である。開業当初は利用が殆どなかったは、状況が変化し始めの冬を迎えてからであった。出稼ぎに出る人が多くなるこの時期の葬儀は、人手不足で非常な困難を伴っていた。一晩で一メートルも降り積もる雪を片づけることから、冬の葬儀は準備に取りかかっていたが、暖房や融雪設備が完備した駐車場をそなえたホールの利便性と省力性が、過酷な自然環境ともマッチして、この冬期間から上向き利用状況となり、現在では葬儀に関して、ほぼ全てがホールを利用するまでに定着を推進している。

この現象は、「おつきあい」と「お互いさま」に呪縛されていた住民意識と生活構造を対立することなく水解させ、若者主導の新たな「村おこし」事業を地域住民が受容しやすい基層意識を形成する推進力となっている点は重要である。

セレモニーホールの出現は、地域にさまざまな波紋を投げかけており、ここに詳述はできないが、その利用が定着している割には、評価は一定していない。特に都市部の寺院関係に戸惑いが見られ、ホール利用を是としない住職もかなり存在し、その利用に批判的な態度を示しており、ホール利用を希望する檀信徒との意識の差が鮮明になっている。

また、このセレモニーホールの運営形態は、葬祭関連業者の地殻変動をも惹起している。具体的には、生花や盛り駕籠や出し等も自前で調達してしまうため、これまで専門業者の分業

納入によって成り立っていた葬儀運営が、全てセレモニーホールに独占されてしまっている。さらにホールは、葬儀に続く年回法要の会食会場や調理部門、引き物・仏壇・墓石等の販売部門も擁しているため、地元馴染みが薄い新たな人口移動者にとっては強い見方でもあるが、関連業者との折り合いは決してよいとは言えない。

この傾向は、ある意味で「虚礼廃止」という要素を削った「新生活運動」に通じるものが感じられ、今後の推移を引き続き考察していきたい。

さらに葬祭産業は将来の成長が期待される企業として注目され、異業種からの新規参入が目立つ。その動向と連動して、この分野への就職を希望する若者も増加傾向にあり、この業種に対するかつてのイメージが払拭され、かつ葬祭という文化に対する価値観そのものが、若者世代にとっては既に変質してしまつたとみることができよう。

葬儀をご縁として宗教との接点をもつ人の中には、葬祭の意味や内容を知識として学習する人の数は今回の調査からは、かなり多いことが確認された。この様相は、各寺院や教団が今後どう葬儀を行い寺檀関係を構築していくのが、そのまま僧侶の宗教性や寺檀のあり方、宗教の存在意義そのものが試される場と確実になっている。しかしながら、現時点において未だ僧侶にその自覚が薄いことを、檀信徒は心許なく思っているのである。

熊本県八代における民間宗教者の研究

加藤 之晴

本発表の目的…本発表は、熊本県八代市に在住する男性民間宗教者（S氏）とその信者集団（S院）に焦点を当て、彼らの活動の事例から、既成仏教寺院との関係性、およびその活動の今後において予想される問題点を提示することを目的とする。その際に発表者は、長谷部八朗が『宗教研究』三三三号において提示した「行者仏教」の概念に基づき、S氏を行者、S院を行者仏教寺院と規定する。

S氏は病床での神秘体験の後、佐賀県基山の行者のもとで修行を積む傍ら、治病・ト占等の人々の求めにこたえているうちに信者集団を擁するようになった人物である。S院はその彼の指導のもとに信者たちが集まる場であるが、そこで信者たちは、それぞれが自分たちの「先祖の供養」に主体的に関われるように、つまり先祖の「因縁」から生まれ、そして自分たちに降りかかってくる「靈障」を解消させることを主たる目的として、S氏の指導のもと、種々の修行・儀礼に参加している。

事例…S院信者A氏は浄土真宗本願寺派寺院の門徒である。

A家の仏壇の中心には現在六体の位牌が祀られているが、これは菩提寺によるものではない。もともとは菩提寺による繰り出し位牌がA家の仏壇には祀られていたが、二〇年程前に菩提寺よって回収されたという。現在ある位牌はそれ以降にA氏がS

氏の薦めによって祀ったものである。

S氏はこの地域の真宗寺院が位牌を回収するようになってから、門徒の間に災厄が増えたという。これは仏壇の中に位牌が無くなったことよって、先祖が仏壇の中で居場所を無くし、新たな居場所を求めて、仏壇の前で手を合わせる子孫の身体につき、それが「靈障」となってその人に災厄をもたらすのだと説明する。

現在に至るまでA家には月忌・年忌には必ず菩提寺の僧侶が訪れ法要が営まれるが、S院よって作られたこの位牌について、菩提寺から何らかの指摘を受けたことはこれまで一度も無いという。

考察…池上良正は近著において、日本民衆の死者イメージには①安らかな死者と②浮かばれない死者の二つの位相があり、②を①に変えたいという民衆の願いに応える、その局面において仏教僧侶と民間巫者ないし行者的宗教者は補完的な分業体制を築いてきたと指摘した。今回の事例のA家の場合もそうした補完関係を認めることは可能であるがそれは、人々が日常生活において不可避的に遭遇する、葬祭や墓に関連する仏教的事象の管理を既成仏教寺院側が檀家制度というシステムのもとで掌握しているが故の、かろうじての補完関係が保たれたものであり、その重心はS院に大きく傾いているといえる。

自らが主体的に「先祖供養」に関わることを旨とするS院の信者の間では、既成仏教僧侶、なかでも真宗寺院僧侶はつねに批判の対象とされてきた。そうした中で既成仏教寺院との檀信徒関係を絶ち、墓や葬祭に至るまでS院の様式で執り行おうと

する動きがS院の信者の間に生まれてきた。

大村英昭らは「ポスト・モダンの親鸞」のなかで、「非常時の教学の不在」という語で現代の真宗が、人々が生活の中で直面する様々な災難・不幸に対応した救済の道筋を持っていないという指摘をおこなった。その謂いに倣うならば、現在のS院においては「非常時の教学のみが存在」しているといえる。そうしたS院が、信者の要望に応え、既成仏教寺院との相互補充関係から脱し、墓や葬祭までも司る「家の宗教」「日常の宗教」となったとき、彼らの活動や理念には何らかの変容が訪れるのではないかと発表者は予測する。

日韓大学生の死生観

——若者が抱く死と死後のイメージ——

伊藤 雅之

本発表は、日本と韓国の若者が抱く死や死後のイメージを手がかりとして、現代社会における宗教的世界観、とりわけ死生観のゆくえを読み解こうとするものである。現代の日本と韓国社会では、ガン告知、死別体験、葬送儀礼など、おもに中高年層が直面する死にかかわる問題について活発な議論がおこなわれてきている。また、若者の死生観に関しては、「宗教と社会」学会の宗教意識プロジェクトが日韓学生宗教意識調査を実施し、靈魂の存在や死後の世界を信じる割合についても貴重な報

告をまとめている。本報告は、こうした統計資料や先行研究を前提としながら、若者がもつ霊界や死後の世界の具体的なイメージ、亡くなった近親者とのかわり方についてなど、当事者の感じ方、考え方にかかわる文化的コンテクストに着目するものである。

今回の調査では、筆者の勤務する愛知学院大学文学部において、一八歳から二二歳の大学生を対象として、死や死後のイメージに関するアンケート（九〇名）とインタビュー（一五名）を実施した。また、韓国の若者については、趙顕範・韓神大学校研究教授の指揮に基づき、一六九名の大学生を対象にアンケートを実施してもらった。

質問項目が若干異なり、またランダムサンプルでないため、単純な国際比較はできないが、いくつかの興味深い類似点と相違点について示唆を得た。類似点の第一に挙げられるのは、日韓それぞれにおいて、若者が抱く死と死後のイメージは多様化し、その内容は大衆文化（映画、テレビ番組、マンガなど）の影響を受けながら、各個人が断片的な情報をつなぎ合わせて独自のイメージを構築している点にある。第二は、複数の宗教伝統を組み合わせた複合的なイメージや観念は漠然としており、流動的な特徴をもつ点にある。そして日韓大学生の類似する第三の特徴は、若者にとって親密な他者の死との直面は、自分の死すべき運命を自覚したり、そのことよって日常生活に亀裂をもたらすことがない点にある。少なくとも若者にとって近親者の死は、シッタールタの四門出遊の逸話が象徴するような、日常の自明な世界に亀裂を入れる出来事にはなっていない。

日韓大学生の死と死後のイメージに関して相違する点も明らかとなった。第一に、日本人大学生にとって死別体験について語ることはどこことなくタブー視されていたが、この傾向は韓国学生においてはそれほど明白ではなかった。こうした相違は、日本と比べて韓国において、悲しみを処理しうる共有された解釈図式が存在していることを示している。第二に、日韓における死者に対する接し方の違いが挙げられる。日本人学生においては、死者（おもに祖父母）に対する仏壇や墓でのお参りは、当事者の悩みを報告したり願いを叶えてもらう機会となっており、しかし韓国では、死者に対して供養でなく願いごとをする習慣はないという。祖父母と孫との生前の関係性、またそれへの儒教倫理の影響が、こうした違いを生みだしていると考えられる。

以上の調査の結果、日韓大学生の死と死後のイメージは現在でもきわめて似た傾向をもつことが明らかになった。グローバル化、都市化、少子・高齢化の進展のなかで、先述した相違点も徐々に薄れ、両国の類似点はより大きくなるものと推測される。今回は若者世代の死生観の国際比較をおこなったが、世代別による死生観の比較も重要な研究領域である。自分の親の死を看取り、自分の死がもう少し近い将来に予見できる中年層、あるいは自分自身の死がそれほど遠くない高齢者では、死や死後の世界のイメージはどのように異なるのだろうか。世代間比較については今後の課題にしたい。

宗教意識の潜在性と顕在性

——心的現象と社会的相対性の狭間で——

ジュマリ・アラム

本発表は、宗教意識を心のメカニズムの観点から図式化しようとする試みである。ここで宗教意識と呼んでいるのは、日本の社会意識調査の分野などにおいて用いられているような概念（「指標的な宗教意識」と呼ぶ）とは完全に一致しない。この概念は一般に、①「宗教の所属性」、②「宗教的行動」、③「宗教観」、④「宗教的スタンス」の四点に関する意識を対象にしているものと見ることができ、指標的な宗教意識は宗教性を表すいくつかの指標ではあるが、心のメカニズムの一方の作用だけに注目した概念である。すなわち人々が「宗教」という語や、同文脈の一環であるとみなす「神」「信仰」などの語に直面したときに抱く、何らかの表象としての意識である。これを心のメカニズムから見た場合、「機能的宗教意識」と呼ぶことができる。そしてもう一方の作用は「質的宗教意識」と呼ぶことができ、すなわち現象として経験される宗教意識であり、宗教経験やナーメンの感得というような現象においてその典型が見られる。

この二つの宗教意識から第三の宗教意識が生じることが可能であり、内容的には次の三つのことに関する意識からなっていると見る。①身近なものではあるが宗教的な文脈の中で注意を

扱うことなしに存在したり行われたりしている宗教的な対象、観念、行為（宗教的な実態）、②宗教という概念や言葉からたいていの場合に一次的に連想される事柄（連想される宗教）、③知識を客観視・一般化したときに浮かぶ、説得力のある、またよく知られていると思われる宗教の概念やイメージ（宗教の理想的なイメージ）、である。「再帰的宗教意識」のもつとも顕著な現れ方は、一方では「宗教的な実態」が気づかれ、しかし他方ではそれが「連想される宗教」あるいは「宗教の理想的なイメージ」と噛み合わない、という意識の状態から生まれる、さらなる意識である。その関係は複合的なものであるが、バリと日本の一般の宗教意識を事例にとると、少なくとも二つの異なったパターンが見られる。

機能的・質的・再帰的という三つの宗教意識はその特性から区別できるが、この三つが実際にどのような関係しているのかということを中心のメカニズムの観点から見ると、機能的宗教意識と質的宗教意識は宗教意識の移り変わりの中で両立していることがわかる。また、再帰的宗教意識は、二つの宗教意識の関係によって生じ、派生したものであると見ることができる。この場合の再帰的宗教意識とは、二つの宗教意識が動的な過程の中で相互作用していることによって生起される意識であり、二つの宗教意識とは異なる領域の意識ではなく、すべてが同じ文脈の中で起こる宗教意識である。この限りにおいては、宗教意識とは、「機能的宗教意識と質的宗教意識からなる再帰的宗教意識」のことであり、つまり、宗教に関する機能的な意識と質的な意識が、再帰的な関係によって気づかれる、心の状態のこ

とである。その状態には、機能的な面と質的な面のいずれかがいづれより顕著に表象されていることは、宗教意識が一つの過程の中で生じる流れであることを物語っており、また、その関係の舞台となる文脈には必ず、個人を超越した社会的な文脈が含まれており、ゆえに宗教的な気づきは、個人的現象のみならず社会的な機能をもつと考えられる。

明治十年代に於ける

仏教とキリスト教の相互認識について

星野 靖 二

本報告は、明治十年代における演説という言語行為と関連させて同時代の仏教演説のあり方を考察し、それにキリスト教徒による演説を考え合わせることで、そういった演説の背後に見られる宗教なるものに対する態度を取り出すことを目的とするものである。

まず仏教演説に関しては、当時の代表的な仏教結社であった和敬会における仏教演説（東京では一八八一年九月以降定期的に開催され、他に各地支会での演説会や出張演説等が行われていた）に焦点を合わせ、それが明治初年から十年代にかけて盛んに行われるようになった演説という言語行為を受けて、説教等といった伝統的に行われてきた仏教を説き伝える方法とはひとまず異なるものとして意図されていたことを、同会の発起人

代表であった大内青巒（和敬会仏教演説開場の旨趣）一八八一年）や九州連合支会幹事であった加藤惠證（『仏教演説指南』一八八二年）の議論に即して確認した。

それによると、仏教演説と区別されるころの説教等に単に否定的な評価が下されるわけではなく、例えば加藤は「安心」を与えるという点を積極的に評価している。しかし同時にそういった説教等は「中等以上ノ人」の耳には届かないものときれ、それに対して仏教演説は必ずしも積極的に仏教に関心を持つわけではない。「中等以上の人」に対する方便として、彼らの理解することのできる言葉で「仏教は如何なる宗教」であるかを説き明かすものとして意図されていたのである。

また、やや先行して行われていたキリスト教徒による演説会（浅草井生村楼における第一回演説会は一八七九年十二月に行われている）も、キリスト教は如何なる宗教であるかを聴衆が理解することの可能な言葉で語るものだったといえるが、そこで為された議論に目を向けると、仏教演説におけるキリスト教批判の論理においては後述管の議論に見られるように聖書記述に見られる論理的な不整合を問題とするものが多く、またキリスト教演説における仏教批判の論理においても經典中に見られる記述の矛盾を問題とするものが代表的であった（例えば高橋吾良の一連の議論）。このように見た上で、当時この演説が為された場において、宗教に「（道）理に適っていること」を要請する態度（以下これを便宜的に合理的な態度としておく）が共有されていたことを指摘した。

更に菅了法の演説（『外教品評』一八八二年）を例として取

り上げ、そういった合理的な態度を展開させていった場合に、キリスト教から「修身」の側面が取り出され得ること、またそれを媒介としてキリスト教と仏教に接点が見出され得ること——管は「修身」としてのキリスト教を仏教に至る階梯として位置付けていた——を指摘した。

このような合理的な態度は、やや時代を下って井上円了によって為される仏教の哲学的な解釈につながるものであり、また進化論に対抗する形でキリスト教徒達によって行われた自然科学的弁証の試みとも関連付けられる。更には非合理的な要素を削ぎ落とすことによって宗教の本質を捉えようとする、明治二十年代以降にユニテリアン等によって追求される方向性に直接つながっていくものとして考えることができる。

もちろん、本報告で取り上げたような合理的に宗教を把握しようとする態度が、宗教なるものに関わっていく一つの態度でしかないことはいくまでもないが、そうした言語行為の次元において追求されていくような宗教と、この段階ではそこから抜け落ちるような宗教に係わる事柄（例えば加藤が「安心」という言葉で述べていたような事柄）がその後どのように絡み合っていくのかを今後の課題としたい。

〔本発表は平成十五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〕

キリスト教の婚礼と土着要素

——南インドの事例をもとに——

岡 光 信 子

本報告は、南インドのローマカトリック教会信者の婚礼とその後に行われる儀礼を取り上げ、彼らの婚礼の宗教的側面と文化的側面について考察を行うものである。

カトリック教会の秘跡は、(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、とされる。結婚は、イエスによって定められた秘跡とされ、双方の合意を前提とした単一性（一夫一婦制）および不解消の契約とされている。秘跡である婚姻には、それにふさわしい準備が必要とされている。

カトリック教会では、信者の婚姻に関して、カトリック信者同士の結婚とそうでないものとを区別している。カトリック信者とそれ以外の者との結婚には、異宗婚と混宗婚がある。異宗婚は、カトリック信者と非キリスト教徒との結婚である。混宗婚は、カトリック信者とそれ以外のキリスト教徒との結婚である。

カトリック信者（一方のみが信者の場合も）の挙式は、通常、教会で行われる。特に、カトリック信者同士の挙式は、ミサの中で行われ、「結婚式のミサ」もしくは「ミサによる結婚式」と呼ばれる。

南インド最南部のK教区では、原則的に、異宗婚および混宗婚を認めておらず、信者だけがカトリックの教会で挙式を許される。信者の挙式は、通例、カトリックの教会で「ミサによる結婚式」という形をとって行われる。K教区の定めによれば、二十一歳以上の男子、十八歳以上の女子が結婚可能であるが、双方とも二十一歳以上が望ましいとされている。

教会が関与する信者の結婚までの手続きとしては、(1)年齢と教会税の納入状況の確認、(2)結婚講座、(3)「結婚前の手続き書」の交換、(4)結婚予告、(5)「結婚調査書」の交換、(6)結婚式、がある。

しかし、実際の婚礼には、その後、教会が関与しない形でいくつかの行事や儀礼行為が伴う。まず挙式までに、(1)婚約者の確認、(2)ダウリー（持参金）の取り決め、(3)婚約の確定、(4)婚約式とダウリーの一部の受け渡し、(5)ダウリーの差額の受け渡し、(6)結婚式前日の諸儀礼、が行われ、結婚式当日を迎える。

当日の行事や儀礼は、①新郎新婦の身支度、②人々からの祝福、③花輪とブーケの交換儀礼、④灯明点火の儀礼、⑤新婦の家から教会への行進、⑥ミサによる結婚式、⑦教会から祝賀会場への行進、⑧新婦宅（側）での祝賀と祝宴、⑨新郎新婦に牛乳とバナナを食べさせる儀礼、⑩祝賀会場から新郎の家への移動、⑪新郎新婦による新郎の所属教会への挨拶、⑫新婦の母親による新郎側への挨拶、⑬新郎新婦に牛乳とバナナを食べさせる儀礼、⑭新郎の母親が新婦の腕にバンダールをはめる儀礼、⑮新郎宅（側）での祝賀と祝宴、⑯新婦の父親が新郎の近親者一人

一人にチュルル（現金や宝飾品）を手渡す儀礼である。

当日以降の儀礼としては、初会食の儀礼（新郎新婦が新婦宅での会食）がある。この儀礼を経て、新郎は、新婦の家族に与つての義理の息子・義理の兄弟として大切に迎えられる。

このように、結婚式の前後に行われるものは、教会の規定とは無関係なその土地固有の文化に根ざす諸々の儀礼行為であり、人々が、労力、時間、資金を費やし、主体的・積極的に参加するのは、むしろこちらのほうなのである。婚姻に関して教会の関与がおよぶ事項は、あくまでも教会で挙式を行うための諸々の手続きの方面に限られている。

K教区におけるカトリック信者の婚姻は、教会の立場からは宗結婚と規定されるべきものであるが、結婚の当事者である信者の側から見れば、世俗的で「イベント」的な性格を顕著にもつものといえる。このことは、教会での婚姻のためにカトリックに改宗した者が、結婚ののち、以前の宗教的・宗派的帰属に事実上立ち戻っている事実からも窺うことができる。

現代タイの上座仏教

——「事実上の国教」の形成とその特質——

矢野秀武

タイ王国は、（上座）仏教国と呼ばれ、仏教は「事実上の国教（民族に内属した宗教 Sasana Pracam Chat）」として優

遇されている。しかし、これは現代タイ社会が世俗化せずに宗政治統治体を維持し、近代憲法を掲げる国家でありながら、政治と宗教を分離していないという事であろうか。そもそも「事実上の国教」とはいかなる状況なのか。

近代以前の君主制においてタイ国王は、サンガの保護・監督を通じて、道徳的権威・神秘的権威・文明的権威を得ており、それが行政にも反映されていた。しかし、二十世紀初頭からの近代化政策によって、国王は西洋的な科学を導入し、仏教に基づく神秘的権威と文明的権威には頼らなくなり、仏教から付与される道徳的権威のみを維持した。ただし、近代化した君主制によってサンガは、これまでになく広範囲に及ぶ統一組織を形成し、国王がこれを保護・監督するようになった。ここに、地域社会の仏教活動を、国家規模で理念的に総合する仏教信徒（国民の九五％）の集まりといった観念が醸成されていった。

さらに一九三二年に立憲革命が起こり、行政の主体は政党政治や軍事クーデターに由来する政権へと移譲された。その際に、初めて憲法を制定し、「国王は仏教徒であり、（諸）宗教の至高の擁護者である」と規定されるようになった。ただし、仏教が国教であるとは明記されなかった。また、上座仏教をはじめ、イスラム教、キリスト教、ヒンドゥー教、シーク教の諸団体を、国家公認の宗教団体とし、国家が一定の保護・監督を行なう事になった。現在、比較憲法論の分類上では、タイは国教制ないしは公認宗教制だと言える。

このような国教・公認宗教としての側面だけではなく、タイの上座仏教には別の点からも「事実上の国教」といえる側面が

ある。それは、憲法には明記されていないが、国家等が国民に対して公の場で行なう仏教的道徳の普及活動である。

「事実上の国教」としてのタイ上座仏教を研究するには、この二つの側面の研究が必要である。ただし、これらの研究を行なうにあたっては、さらに補足するべき点がある。まず前者の国教・公認宗教としての上座仏教に関しては、仏教教団が国家の領域や行政能力の枠内に収まりきるとは限らないといった問題がある。例えば、タイ・サンガは欧米への海外布教も行なっている。また仏教団体は、時に国家に対して対抗する主張をもち地域社会に根ざした政治勢力ともなりうる。見方を変えれば、上座仏教の国家を超えるこのような過剰性は、タイの王権と繋ることや、公認宗教としてタイの法律下におかれる事で、制御されていると言えよう。また、出家者にとって国家や王権は必ずしも必要なものではなく、別の経済的支援者を持つ事で集団を維持することもできる。したがって、国教・公認宗教としての上座仏教というものは、王権や国家の正当化とは別に、近代国家の制度的基盤を脅かすかもしれない過剰性をどう制御するかという点からも考察していかなくてははいけない。

また「事実上の国教」のもう一つの特徴である、公の場で仏教道徳を普及する諸活動については、よりの確な概念化が必要となるだろう。なぜなら、この領域は国教や公認宗教制といった法的規定から一歩外に出ているだけでなく、国家業務とは別に一般信徒が行なう活動も含まれるからである。これらの点については、その法的環境に関する研究や、各省庁の行なっている仏教活動についての具体的な研究などが必要であろう。

東北タイの仏教と地域開発

櫻井義秀

一 問題意識と方法 開発僧は地域住民の精神的指導者として住民参加型開発を行う僧侶として、一九八〇年代にタイのNGO活動家、研究者に注目されるようになった。「開発僧」をめぐる近年の日本側の研究は、オルターナティブな開発に注目するもの（西川潤・野田真里編『仏教・開発・NGO』二〇〇一）や浦崎雅代「多様化する開発僧の行方―HIV／エイズ・ケアに関わる開発僧の出現を事例として―」『宗教と社会』二〇〇二）や、社会史的記述をめざすもの（櫻井義秀「地域開発に果たす僧侶の役割とその社会的機能―東北タイの開発僧を事例に―」『宗教と社会』二〇〇〇年、泉経武「村落仏教と開発の担い手の形成過程―タイ東北地方「開発僧」の事例研究―」『東京外大東南アジア学』二〇〇二年）がある。

本報告の目的は、「開発僧」の概念規定や、社会構造的説明をいったん保留し、「開発」の中身を僧侶の社会的活動から「事例」としてみていき、そこに内在する論理を探ることにあつた。タイの上座仏教を政治体制との関連（石井米雄、タンパイア）や、民俗宗教との関連（林行夫、人類学のモノグラフ一般）で、包括的な仮説構築のために分析するのではなく、普通の僧侶の日常から地域社会における僧侶の位置を浮かび上がらせることにする。

そのために、事例比較法(グラウンデッド・セオリー)を用いる。以下の調査事例を用いた。①コンケン大学開発研究所『開発僧ダイレクトリー』、一九九一年、二八事例。②櫻井(スリン・プリラム・シーサケット県を除く全東北タイ)、三二事例(櫻井前掲論文を参照)。③櫻井(東北タイ、ガラシン県ガマラーサイ郡における寺院悉皆調査)、七一事例(東北タイの一般の僧侶であり、特に開発を意識せず、開発僧とも呼ばれていない)。

二 分析結果 データの詳細な分析は紙幅の関係で割愛する。三つの事例群に共通する要素は次の通りである。一、村と寺、村人と僧侶は不可分の存在であり、これは理念ではなく現実である。村落開発において、僧侶・寺院は社会資本であり、寺院の発展には村人の布施が欠かせない。二、地域開発は、国家の開発政策、資本主義経済による地域変動、村人のイニシアチブによるが、僧侶はサンガの政策と村人との日常的な関わりにおいて、開発(パッターナー)と関係を持たざるをえない(担い手になるかどうかは別として)。寺に布施として集積された資金は寺の発展及び、村落への還流的資金として利用される(富農から村へ、出稼ぎ者から村へ、社会的名望家から寺を経由した公共財へ)。

事例群の相違点から、次の知見が得られた。僧侶による開発の年次の推移は、①一九六〇―七〇年、東北タイ開発政策の一環として僧侶の動員がなされた初期の開発僧。②一九八〇―一九〇年、僧侶が地域開発NGO等との連携を始めた時代(コンケン大の開発僧調査)。③一九九一年から現在、タイ経済成長

の余剰が地域の経済発展(出稼ぎの送金等)・開発等に還流する(櫻井調査の開発僧)時代に区分できるのではないか。

次に、少数の有名な「開発僧」を支える、一群の普通の僧侶達がいる事実留意したい。かつて、寺は修養、教育、医療のセンターであり、僧侶はその指導者であった。このような社会的機能は、現在も残っている。ガマラーサイ郡の僧侶達と東北タイの有名な開発僧の間には、僧侶としての力能の差はあれ、基本的な活動の方向性は一致している。土木治水事業・自助組織形成等、典型的な開発僧の活動と考えられてきた事柄は、村落の経済レベルに応じて僧侶が全面に出て指導者になるか、後方から後援者の役割を果たすかが決まってくるように思われる(タイの先行研究に一致)。そして、現在、地域開発の自身が、インフラ整備から社会保障・福祉的施設、精神修養に移行しつつあるのではないか。開発の自身はまさに多様化しつつあり、僧侶・寺院本来の社会的役割の領域に回帰しつつあると考える。

C・ベルにおける儀礼論

——儀礼化から権力へ——

森 下 三 郎

本発表は、キャサリン・ベルの *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992) の後半部分において語られる、誤認 *misrecognition*

tionと贖罪のヘゲモニー redemptive hegemonyの二つの概念を検証しながら、儀礼化によって発動する権力に着目しつつ、概念的な展開を試みた。これら二つの特徴を、身体と環境に関する基礎的な認識に照らし合わせ、誤認と贖罪のヘゲモニーについての評価を行い、その際に社会的コンセンサスと権力の概念に注目した。

ベルによれば、儀礼化の目的とは儀礼化された身体を作ることであり、その身体には「儀礼感覚」とよぶものが賦与されている。物理的な身体が、時間と空間を通過していくなか、環境を構築し体系化するための文化的図式が作り出される。しかし、時間の経過のなかで、その図式のいくつかは物理的な環境を生成する際に他の図式を支配するようになる。このように最初に身体の音と動きによって生み出された物理的な環境は、それらの図式の客観的なりアリティを儀礼行為者に経験させることになる。その後、客観的なりアリティの経験は身体に再び組込まれるが、それは文化的図式の再統合化として知られるものであり、その目的は儀礼化された身体の生成を支援することにある。

ここでのポイントは、一方が他方を支配するに至ったにもかかわらず、そうとは認識されないということ、すなわち誤認されるということである。従来の儀礼論では、儀礼が表現するものやそれが観念づけるものに関心を払ってきたが、ベルは行為自体に集中し、思考と行為を混同しないよう注意を払い、それによって身体と環境の間の循環に着目している。すなわち、儀礼化の実際の内容は、一連の物理的動作によって一時的に時空

環境を組み立て、同時に儀礼を行う者を型にはめることによって、彼らに内面化した図式を承認させ拡張させることである。

ベルは儀礼化を通じて権力関係が構成される際の二つの基礎的側面を提言している。一つ目は、前述した環境と身体の間相互作用であるが、こうした原理は、社会における権力関係という、より大きな問題に組み入れられる。ベルはこれを「社会的身体力学」とよび、社会的身体が構造化された特殊な環境を投影し、のちにそれを統合することを彼女は実証している。権力が儀礼を通じて構築される第二の側面はエンパワメントの形態であるが、それを構築するのは「儀礼をコントロールする」儀礼の専門家によってではなく、信者たちのようにそれによってコントロールされる人々によってである。ベルによると、この第二の側面は支配とコントロールの手段としての儀礼の実践がもっている限界に関わっている。この限界の側面は、前述の客観化と統合のプロセスと同時に進行し、同意、抵抗、そしてネゴシエイトされた取得のプロセスとしてまとめられる。したがって儀礼の参加者はあたりのように「自己を構成する歴史」を儀礼へと持ちこむが、そのとき、従順、抵抗、誤解、そして覇権的秩序の取得が含まれることは間違いない。そして儀礼化された参加者が、それまでの生き方と首尾一貫する行動を効果的に生み出すための図式を投影し、再統合する時、彼らは自らの目的のためにその覇権的秩序を再構成し、再取得することもできるのである。覇権的秩序の再取得は戦略的に展開されているわけだが、それは世界がどう動いているのか、そしてその中で儀礼参加者の居場所がどこにあるのかを理

解することを明らかにしている。更にベルは、儀礼参加者が「個人的贖い」の道を約束する覇権的秩序を構築すると考えているようであり、そこでは彼らにその秩序の中で優位に立つ感覚とその秩序に関わり影響する能力が与えられるとしている。

殉職をめぐる慰霊と言説

丸山泰明

職務中の死である殉職者については、これまで慰霊の儀礼や言説の分析から、企業などの職能集団において構成員ということが論じられてきた。しかし、当然ながら個人が所属しているのは職能集団だけではなく、他の様々な社会集団が存在する。本発表では、殉職者が職能集団において慰霊・顕彰される一方で、殉職者の家族や地域社会はどのようにに対応するののかについて検討してみることにはしたい。具体的には、八甲田山雪中行軍遭難事件において遭難死した殉職者を事例として取り上げ、将校ではない下士官・兵卒についての慰霊・言説を検討する。

ここで八甲田山雪中行軍遭難事件と呼んでいるのは、一九〇二年一月下旬に青森歩兵第五聯隊の雪中行軍隊二一〇人が八甲田山麓で演習中に吹雪にまかれて遭難し、最終的に一九九人が死亡した出来事のことである。事件が発生すると、陸軍首脳部はただちに遭難死者たちを戦死者と同じく国家のために尽くし

た死者として顕彰することを決めていた。雪中行軍隊が発死してから半年後の七月二三日には第八師団長立見尚文中将を祭主とする招魂祭が催された。一九〇六年七月二三日には事件を記念するモニュメントである「歩兵第五聯隊第二大隊遭難記念碑」の除幕式が催されており、その資金は陸軍将校の寄付金によってまかなわれた。また青森歩兵第五聯隊においても、敗戦によって部隊が消滅するまで毎年慰霊祭が催されていた。このように八甲田山雪中行軍遭難事件において殉職した遭難死者たちは、歩兵第五聯隊・第八師団・陸軍というように多層的に慰霊・顕彰されていた。

では、家族や地域社会はどのように対応したのだろうか。八甲田山雪中行軍遭難事件の場合は、おおむね軍事共同体による死者の顕彰に同調した。郡市町村の官吏や在郷軍人などが遭難者の家族を訪れて慰問し、国家のために尽くした死であり戦死と変わらない名譽の死だと語った。遺体は発見され次第青森市で火葬され、遺骨が家族によって出身地である岩手県・宮城県に持ち帰られ葬儀が執り行われている。葬儀は盛大であり、県知事や警部長の弔辞が代読され、多ければ数百人、時には千人以上も参列者が集まった。事件直後は、突然の死により悲嘆にくれ、あるいは異常な死に方に陸軍に対し強く反発した家族も、これほどまでに盛大に讃えてもらうならばと感激し、不満を解消していった。遭難死者の中には、家族と地域共同体の資金によってモニュメントが建立される者もいた。また地域社会の間では死の恐怖を介して国民として国家へ所属することを拒否する徴兵忌避が巻き起こっていたのだが、この動きも次第に

鎮静化していった。

だが、必ずしもすべての人間が遭難死者を顕彰することに理解をしめたわけではない。突然の暴力による死を、国家のために尽くした死として弁証法的に理解することを拒んだ人たちもいたことを、我々は記憶しておくべきだろう。

戦争死者儀礼の系譜的理解のために

西村 明

日本における戦死者に対する生者の対応をめぐるこれまでの主な研究動向を整理すれば、――①七〇年代から八〇年代になされた靖国神社などの近代以降の追悼施設の政治性や歴史性を検討するもの。②地域史や民俗学などのアプローチにより、地域やイエレベルにおける戦死者祭祀の実態を把握しようとするよりミクロな視点からの研究。③文化研究や社会学的なナショナルリズム分析などの方法論により、戦死者の表象や戦死者の国家的・社会的位置づけなどをより多角的に理解しようとするもの。――の三つの研究動向に分けることが可能である。

①の研究が、戦死者祭祀をめぐる政治問題の争点に対して、学界からの直接的な応答を指すものであったのに対し、②や③はより学問的な手続きによる政治問題の相対化を通じて、それに間接的な形で応答しようとするような展開を見せているといえる。

ただし、このような多様化する展開の中で、未だ十分に論じられていない問題点も多く、本発表ではその一つとして、敗戦以降の戦死者・戦災死者に対する儀礼の総体的把握と分析を指摘したい。その背景には、敗戦による戦死者祭祀体制のゆらぎ、あるいは戦後の祭祀状況の「混乱」と、「戦争の社会化」による戦災死者の増加によって、戦後あらたに戦災死者に対する対応が必要となったことが挙げられる。このように近代の戦死者のみではなく、戦後の戦死者・戦災死者も視野に含めた戦死者に対する儀礼を理解することによって、政治的な争点に終始しない形で戦争死者儀礼に対する宗教学的理解の枠組みが提出できるだろう。さらに、そのような近現代日本の戦争死者儀礼に対する枠組みをさらに精緻化させるためには、前近代との関連性の把握と分析という縦軸の比較検討と、他の戦争死者儀礼との同時代的な横軸の比較検討が必要になる。

本発表では、そのような課題のうち前者の戦争死者儀礼の系譜的理解について展望を示しておきたい。

先行研究の中で唯一系譜的理解を試みている黒田俊雄の「鎮魂の系譜―国家と宗教をめぐる点描―」〔歴史学研究〕五〇〇号、一九八二年一月）をその出発点におく。そこで黒田は、まず御霊信仰の展開から出発し、それを民衆の中から発生した御霊信仰が、支配者の民衆統制の意図の下に「体制内化」されていく過程としてとらえた上で、一方では民衆の祭りとしての側面も維持しながら、九世紀以降に徐々に形成された「顕密体制」の中で御霊神が体制内に位置づけられ、無害化され、かつその効用が強調される存在とされた点を指摘している。近世で

は、新たな展開として政治権力者の崇拜と、それに連なって各身分における封建的地位とその永続性を象徴する先祖崇拜のシステムが構築された点を指摘し、その延長上で近代の戦死者祭祀を捉えている。

この黒田の議論は御霊信仰の系譜が中心であり、戦死者祭祀の歴史的展開への言及がないが、近年の中世史の研究の中には、それを扱ったものが登場しており、それらを視野に入れて複数的な系譜の関連を捉える必要がある。系譜の複数性で言えば、黒田の議論では、民衆レベルの御霊信仰と近世以降の「政治的意図による祭祀」との関連性の把握が十分ではないが、それは、戦争と社会システムの秩序維持の関係性の中に、戦死者への態度を位置づけて、各時代におけるあり方を理解するという処理を通して把握可能になる問題であると思われる。

「先鋭的な苦しみ」としてのニヒリズム

石田 智秀

氣多雅子氏は、現代人が抱えている「不安」はニヒリズムと近い関係にあることを指摘し、そのような不安は「最も先鋭的な苦しみ」であると指摘し、宗教は「先鋭的な苦しみ」に応えるべきではないか、との提言を行う（コルモス『現代における宗教の役割』東京堂出版、二〇〇二）。

・ニヒリズムは、実は「意味」を求めている

ニヒリズム的な考え方は、「あらゆるものに積極的な価値を認めないこと」、または「人生は無意味であると考える主張」と定義できる。そのようなニヒリズムは、あらゆるものに対して「積極的な意味などない」という「意味」を逆に与え、自身の人生に対しても同様に「意味などない」という「意味」を付与していると考えられる。そして、そのような出発点と到達点であるのならば、「意味などない」という「意味」を必死で守ろうとしているのではなく、逆に何らかの方法で打破したがつていると考えられる。

・宗教の考え方 「意味」への解放

理解不可能なことを理解しようとすることや、決して受け容れられない事柄を受け容れることは、ともに困難を極める。そのようなとき、人は自分の範疇を超えた何かの意味を考えることから離脱することができない。それに対し、宗教はそのひとに理解可能な、その人にとっては合理的と思われる、あるモデルを提示する。そのような意味で、宗教は、ものごとの理解や人生の理解を「意味」へと解放する、と言うことが出来るだろう。

・宮台氏の考え方 「意味」からの解放

これとは逆に、いわば「意味からの解放」とも言うべき態度を貫こうとしている人物として宮台真司氏がいる。

「意味を求め、意味を獲得できなかった人が「しよせん意味なんかない」という意味を獲得するのがニヒリストである。わたしはそうには生きていない」「意味がないということ

知り、意味がないということにも意味を認めず、ある強度を持ち、そこからあえて踏み出そうとする。わたしはそのような生き方をしている」(これが答えだ!) 飛鳥新社、一九九八)

・「先鋭的な苦しみ」としてのニヒリズムからの解放

宗教の立場から「先鋭的な苦しみ」を克服しようとするならば、それは閉塞した思考を、宗教に特有の、新たな意味の方向へと、解放することであると考えられる。それは恐らく、宗教の立場を深く理解し、そこからすべての現代社会に特有の問題群を読み解こうとすることによっても可能であるだろう。逆に、現代社会に特有の問題を一つ一つ調べ、そこから宗教の方向へ思考を進めることも、その方法になるだろう。

逆に、すべての事柄に殊更に意味を見いださず、「強度」をもって生きていこうとする宮台氏の生き方からも、解放は可能であると考えられる。しかし意味から解放された宮台氏的な生き方は、「意味から解放された終わりなき日常を強度をもって生きる」という「意味」を担ってしまっているのではないだろうか。

・結論

「先鋭的な苦しみ」としてのニヒリズムをとらえ、それに對して回答する方法は、宗教的な立場からは、その人が至ることの出来なかつたような、新たな意味を提言する、ということである。

代替医療と宗教

——自然治癒力と心——

石川 都

今後の医療においては終末期の心のケアの重要性が増しているが、現代医学では病態の把握が客観的で、予後の判定も可能であり、治癒を目的とする積極的治療には限界がある。その場合チャプレンの役割が大きい欧米に対し、宗教的ケアに違和感の強い日本人にとって、終末期においても人を支えうるものが模索されている。ロゴセラピーの創始者フランクは、希望や未来が人を生かすとし、難病を笑いで克服したノーマン・カズンズは、愛や信頼などの積極的情緒を体内治癒系とみた。こうした心身相関の立場から、誰もが体内に持つ治癒系の働き、すなわち自身を内から変え、自ら治癒する力の存在が解明されつつある。この自己の内に潜む自然治癒力に着目するのが代替医療である。

代替医療 *alternative medicine* とは、広くは現代の西洋医学以外の全ての医療をさす。これには中国医学やインド医学、ホメオパシーなど現代医学の代替となるもの他、通常は医療の補助として治療効果を高めるための心理療法や音楽療法などもあり、後者を相補(補完)療法とも言う。最近ではそれら全てを含めCAM (Complementary and Alternative Medicine 相補・代替医療)と呼ぶことが多い。代替医療とは、病そのも

のに照準を当ててきた西洋医学に対し、病む人間をトータルにみることで、自然治癒力を高め、全人的治癒をめざすものである。この自然治癒力は、自発治癒力とも言われるように、病の治療(他動詞)よりも治癒(自動詞)をめざす主体的持続的な努力から引き出される。

現代医学でも、精神神経免疫学やサイコオンコロジーの研究から、人の心や闘病姿勢が病の予後に影響することが解明され、免疫機能を高める多様な心理療法や呼吸法、瞑想などが取り入れられるようになった。癌患者の心理療法を試みる伊丹仁朗は、喜劇鑑賞前後の患者のNK活性の変化から、笑いの身体的効果を実証し、また日本の代替医療の第一人者帯津良一は、体内の治癒系を「生命場」と呼び、自然治癒力の働きを、気功や食事療法、心理療法などの併用で高めようと試みる。従来はその非科学性性に対する偏見が強かった代替医療も、現代医学の対症的部分修復的手法に比べ、心身相関の立場から生を全体的に捉えるという点で今後期待される。代替医療の特徴は、まず疾病観にある。病を単に忌むべき負の要因としてでなく、ある種の警告、促しとして、そこに積極的な意味をみようとすることは、医療よりもむしろ新宗教などの病のとらえ方に近い。人生上さまざまな障害や病、苦悩の中で、それらの意味を新たに捉え直し、主体的積極的に生きることがすなわち心身の癒しにもつながるとみる。そこでは、食事療法や気功などの具体的実践と共に、心と生活全般の主体的変革がめざされる。それはライフスタイルから死生観の変化に至るまでの大転換であり、時には現代の利便的な生活からより自然に近い暮らしに戻ることも

ある。

この代替医療は、万人に生来備わった自然治癒力の強化という点では、誰もがいつでもどこでも可能な、最後まで希望をつなげうる医療とも言える。病や心身の不調に悩む人々も、一人一人が自分に合った代替医療を取り入れることで、自らの内なる自然治癒力を高めることができるならば、それは現代医療の網の目からもれる多くの人々の希望となる。それは現代医学の限界に佇む人のみならず、未病ながらさまざまな症状に悩む人、心身症の人などにも広く開かれた医療となる可能性もある。これからは現代医学と代替医療を統合した統合医療の時代とも言われる。外傷や感染症は現代医学に、代替医療では慢性疾患や心身疾患にといった各々に適した医療を個々が主体的に選択することで、医療の幅も広がり、一人一人の個性に即した医療を受けることができる。それが心身を含め人間全体を視野に入れたトータルな癒しにつながる。

心理療法における共感と宗教

脇坂真弥

アルコール依存症者のセルフヘルプ・グループであるアルコホリクス・アノニマスは、劇的な「霊的体験」を経て断酒に成功したビルという依存症者が、もう一人の依存症者ドクター・ボブと出会ったことから始まる。本発表の目的は、この出会い

の核心を表現しているボブの発言——「彼「ビル」は私の言葉を語った——の意味を探ることにある。

一九三四年、絶望的なアル中であったビルは、自己の完全な無力を自覚し、自己を越える何かへの自己の委ねを体験することを経て断酒した。その後、ビルは自分の回心体験を他のアル中たちへ伝えようと奔走するが、それは尽く失敗に終わった。ビルは、当時の自分の行動に二つの動機——「ナンバーワンになりたいという昔の願望」と「純粋な靈性」——があつたと言ふ。まず前者の動機から考えよう。当時、彼は自分の体験を伝えることによつて依存症者を救ふことが「できる」と考えていた。しかし、それは放棄したはずの「自己の力」の再行使にほかならず、このことはビルの行動に致命的な矛盾をもたらした。そのため、彼の行動はすべて失敗に終ることになる。しかし、彼の行動にはもう一つ、「純粋な靈性」という動機が隠れていた。「自分は徹底的に無力であり、助かるためには他人が必要だ」という靈的直観が、知らず知らずのうちに彼を他のアル中たちに対する働きかけへと突き動かしていたのである。半年後、再飲酒しそうになつたビルはこのことをはつきりと自覚し、自分自身を助けるためにもう一人の依存症者を求める行動に出る。彼がボブと出会つたのはこの時だった。

この出会いにおいて、根本的に変化したのはビルが伝えようとした事柄の「内容」ではなく、彼がそれを伝える際の姿勢、彼の「語り方」である。したがつて、ビルとの出会いを象徴するボブの発言——「彼は私の言葉を語つた」——は、語りの「内容」を指しているのではなく、内容がいかに語られるかと

いう「語り方」をこそ指していることを、まず理解しなければならぬ。ビルが自覚的に「自分が助かるためにもう一人の依存症者を求め、その人に語りかける」という行動に出た時、他者へ語りかける彼の行動はもはや他者への援助ではなく、彼が体験した「無力（力の放棄）」のストレートな表現となつた。彼はこの時、語ることを通じて、自分が自覚した「靈性」を直接に生きたのである。

他方、ボブは、このようなビルの姿勢の中に、完全に無力な一人のアルコール依存症者の姿を見たことになる。それはボブに「この人はアルコール依存症とは何であるかを身をもって知つている」という強烈な印象を与え、「彼は私の言葉を語つた」と言わしめた。しかし、この発言は、ボブ自身がすでに彼の「言葉」を持つていて、それをビルと比較することによつて「私と同じだ」と判断したという意味ではない。逆に、ビルが身をもつて示した一人の無力なアル中が、ほかならぬ自分自身の姿でもあることに、ボブはこの時初めて気がついたのである。「彼は私の言葉を語つた」とは、この気づきへの言及にほかならない。ビルがとつた行動は、期せずしてボブの中にあつた何かに形を与えた。それによつて初めて、ボブの中に、ボブ自身の「言葉」が生まれたのである。「彼は私の言葉を語つた」ということの真の意味は、このような「私の言葉」の生成にある。「私の言葉」は、他者の言葉が私にある仕方では届くとき、それに呼応して初めて生まれる。セルフヘルプ・グループの中で人が癒される可能性があるとするれば、それは「私の言葉」が生まれるこの瞬間にこそ由来するものであると、私は思う。

感化から教育へ

——法音寺における「教化」活動の展開過程——

ランジャナ・ムコパディヤヤー

法音寺は愛知県を中心に様々な社会福祉施設、例えば児童保護施設、老人ホーム、知的障害者保護施設などを運営している。また、社会事業専門家の養成を目指して日本福祉大学をはじめ様々な福祉教育機関や専門学校を設立している。

法音寺は三人の宗教者―創立者の杉山辰子、協力者であった医師の村上斎、そして法音寺を開いた鈴木修学の宗教活動並びに福祉活動によって成立された教団である。法音寺の全身は、明治四二年（一九〇九）に名古屋で杉山辰子により創立された「仏教感化救済会」である。

仏教感化救済会が布教活動を開始した時期、即ち明治後期から大正期は日露戦争の疲弊からの回復、独占資本主義ないし帝国主义の形成期であった。また、国民教化・国民道徳の振興が強く説かれていた時代でもあった。

「仏教感化救済会」という教団名からも明らかであるが、この教団の教化・感化事業は初期から救済活動との密接な関係の下に行われてきた。「感化救済」という言葉の由来は、日露戦争から第一次世界大戦後ころまでの社会事業が感化救済事業と呼ばれていたことにある。日本では、この時から貧困者に対する公的救助義務が社会的課題となり始め、「感化救済事業」が

展開されるようになった。

こうした時代に創立した仏教感化救済会の救済活動は、法華経への信仰による精神的救済と、福祉活動による身体の救いを同時に実践していた。現在の法音寺はその理念を継承して社会福祉活動及び教育事業に力を入れている。

仏教感化救済会及び法音寺によって一貫して行われてきた社会事業は、児童福祉（児童保護、育児、青少年感化事業等）であり、仏教的感化・教化と救済事業との結合を明確に表すものである。また、法華経と国家主義的思想の融合に基づく感化事業として、杉山による法華経の講演会、鈴木修学による「国難打開祈願」と関連した講演会の開催がある。

杉山は神通力を持つているとされ、様々な自然災害や政治混乱についての予言を行った。杉山は、当時日本が直面していた様々な内外問題及び個人の災難を国民思想の悪化に起因するとし、人々が法華経を信じて心を改めることによって個人的ないし国家的災難を防止できると訴えていた。

法音寺のあらゆる宗教活動と社会事業活動の拠り所は杉山辰子による独自の法華経観にある。杉山の法華経理解では、法華経を信じることは三徳―「慈悲・まこと（至誠）・堪忍」―の実践であり、社会奉仕を実行することに他ならない。この「三徳」の実践、即ち人々に奉仕することによって「善の種まき」や「徳を積む」ことが行われる。その結果、悪因縁が消滅して幸福・無上道へ向かうことができると説かれている。

戦後には鈴木修学は福祉教育事業に取り組み、昭和二十八年、学校法人法音寺学園を設立、中部社会事業短期大学を創立し

た。昭和三二年に日本初の四年制社会福祉大学、日本福祉大学へと発展した。鈴木は、日本福祉大学の「建学の精神」を法華経の方便品の「如我等無異」——「我が如く等しくして異なること無からしめんと欲す」——という経文にあるとしている。これは、衆生が仏の誓願により、仏と異なることのない力をもって、仏と同じ実践を行えるようになるということを説いている。修学にとって、社会事業の専門家を育成することは、一般の人々に菩薩のような「救済力」を与え、大衆による「衆生済度」を促進することである。

即ち、感化救済が、大衆の生活の安定及び精神的高揚を図っていたのに対して、法音寺の福祉教育事業は人々を福祉事業従事者として養成（エンパワー）することを目標にしている。感化救済から教育事業への展開は、戦後の社会事業における国家主義的側面の減少、社会福祉の充実化及び大衆化、そして戦前から戦後にかけて日本仏教の社会活動が如何に変化してきたのかということを示している。

高等学校公民科における

宗教分野の扱いについての一考察

松 本 益 壽

一年間に三万人を超える自殺が続いている。また、青少年の様々な非行が多発している。過度の緊張やストレスに耐えられ

なかったためのものも多いと考えられる。こうしたことに宗教的な知恵や情操がいくらかでも関与し、緩和する余地はないか。

我が国の国・公立の高等学校では、憲法第二〇条及び教育基本法第九条の規定により宗教教育は制約されている。これらの規定により宗教一般に関する教育、すなわち客観的な宗教的知識の伝達や宗教的情操の涵養もやや消極的過ぎるのではないかと私には感じられる。

さて、高等学校の教育課程で宗教が扱われているのは、「地理・歴史科」と「公民科」である。「地理・歴史科」の科目とその標準単位は、次のとおりである。

世界史A(二単位) 日本史A(二単位) 地理A(二単位)

世界史B(四単位) 日本史B(四単位) 地理B(四単位)

「世界史A」及び「世界史B」のいずれかを必ず履修しなければならぬことになっている。また、「日本史A」「日本史B」「地理A」および「地理B」のうちから一科目を必ず履修しなければならないことになっている。

全ての高校生は世界史を学習するので、その中で宗教に触れることになる。しかし、「世界史A」は、近現代史にウエイトを置いた科目なので、宗教の理解という点では弱い。「世界史B」では、キリスト教、仏教、イスラム教等の世界宗教は無論、ユダヤ教、ヒンドゥー教、道教等々民族宗教についても学ぶことができる。

「日本史A」も、近現代史にウエイトを置いた科目なので、宗教の理解という点では弱い。「日本史B」では、日本の宗教

については少しは学習できる。

「公民科」の科目とその標準単位は、次のとおりである。

現代社会(二単位) 倫理(二単位) 政治・経済(二単位)

「公民科」では、「現代社会」(一科目)か「倫理」「政治・経済」(二科目)のいずれかを必ず履修しなければならないことになっている。

「公民科」の中で宗教を扱っているのは、「倫理」のみである。二〇〇三年の新課程の「倫理」で採択冊数No.1のT社の教科書では「人間としての自覚の章」で「宗教をどう考えるか」に二頁、キリスト教(ユダヤ教を含む)に八頁、イスラム教に二頁、仏教(古代インドの思想を含む)に七頁、仏教とキリスト教の比較に一頁、ルターの宗教改革及びカルヴァンの予定説にそれぞれに一頁を使っている。

また、日本の宗教については、「国際社会に生きる日本人の自覚の章」で「日本人の宗教観」に二頁、「仏教と日本人の思想形成」に一三頁、「近代への啓蒙」のところでキリスト教に一・五頁あてている。

「倫理」で採択冊数No.2のS社の教科書でもほぼ同様である。

「倫理」の教科書作成に係わられる日本宗教学会員の方がおられましたら、生徒が宗教に関心を持ち、より発展的に学習できるように一層の工夫を希望する次第です。

第十部会

現代の氏神、檀那寺信仰

— 愛知県の実例から —

川上光代

旧共同体は、長老を中心とした生活共同体で、氏神や先祖への共同祭祀をもつことよって、結束を固めていた。旧共同体が崩壊した現在では、氏神、檀那寺とも疎遠になってしまった。そこで居住地や職場、同業者など、現代の諸集団は、果して氏神、檀那寺信仰を受け継いでいるかどうか、愛知県を中心に調査してみた。

名古屋市内でも地の人で占めている地域は、現在でも氏神を共に祀っているが、新興住宅地では、氏神を祀ることはない。離郷者は檀那寺とも縁がなくなったが、先祖供養や葬式は避けて通れないことである。

そこで西本願寺名古屋別院では、都市開教は宗門将来の命題を決する重要課題という認識の下、昭和六十二（一九八七）年「中部都市圏開教対策本部」を設立した。新興住宅地である日進市梅森（現在、名古屋市名東区梅森坂に移転）に分院を昭和六十一年に開設し、お参りや常例法話など、出会いの中から「心の通ったご縁を大切に」を信条に、伝道活動を行なっている。また離郷門信徒のために葬式や法事を営んだり、レクリエ

ーションを催すなど、同所専従者と別院職員のアたたかい指導によって、すっかり定着し、郷里の檀那寺の役割を十分に果たしている。豊田市ではトヨタ自動車や同関連会社などの従業員が移り住み、祈禱寺が急に檀家を持つようになった。また単立や大きな団地近くの寺院では、宗旨・宗派関係なく檀家として受け入れている。新氏子、檀家が増えた神社、寺院では、旧氏子、檀家と共に、地縁による氏子、檀家が再編成されたともいえる。なかには地域の活性化を願って、新しい祭りをつくった神社や寺院もある。例えば名古屋の中心街にある朝日神社では「なごや昇龍みこし」、渥美郡の曹洞宗潮音寺では「願成観音太鼓の会」、幡豆郡の浄土宗西山深草派妙善寺では縁起に基づいて「かぼちゃサミット」を開催している。このように一部の神社、寺院では、今、新たに地縁に基づく氏神、檀那寺が形づくられ、祭りを通して、結束を固めている。

旧共同体は農村部、漁村部、商店街など、仕事による共同体であった。現在の居住地は自宅の仕事をしている人は、住まい兼仕事場であるが、勤労者は単なる住まいにすぎない。勤労者にとつて職場は、自分を掛ける場であるとともに、家族の生活が掛かっている大切な場でもある。現代の職場は経営者の統御に対して、従業員が従属的に連合する生活共同体ともいえるべき集団である。特に利益を追求する職場の場合、従業員一同結束を固めなくてはならない。そのための一つとして、創業者や物故功労社員、現経営者の写真や遺影を飾ったり、企業的神社や顕彰碑を建立して、社業の発展を祈念している。全従業員は、経営者を中心に生前も死後も職場の発展のために尽くすのであ

る。その中には決して他の者を交えることはない。

しかし職場内が一致団結していても、必ずしも成功するとは限らない。同業者や異業者らの連体も大切である。例えば熱田神宮外護団体の内、豊年講は愛知県下の篤志農家、神御衣奉賛会は織維関係者、摂社上知我麻神社の恵比寿の内、はたらきえびすは勤労者、とりえびすは漁業関係者、あきないえびすは商人、各神社、寺院の奉賛会には、企業の経営者や役員、愛知県護国神社には各市町村の遺族会が加入している。また各神社、寺院には刀剣保存会や児童合唱団、献茶会など、同好会の奉仕も見られる。このように同格、同業、同好、同境遇の人々が同じ神仏の下に集まり、祭典を行なうことによって連合している。

旧共同体は薄れたが、新しく地縁や職場、同業者らによる諸集団が、共に同じ神仏を祀り、結束を固めている。ただかつては先祖代々、子々孫々加入していたが、現在は一個人だけの加入で、一生涯加入するわけでもない。

巡礼札から見る近世の西国巡礼

——一乗寺の巡礼札調査中間報告——

幡 鎌 一 弘

西国三十三所の第二十六番札所法華山一乗寺（兵庫県加西市）の巡礼札の調査は、過去二回行われている。前田卓氏は、

『巡礼の社会学』（ミネルヴァ書房、一九七一年）において、天井に打ち付けられていた札約六三〇〇枚の調査に基づいて、巡礼者の地域・時期・他の寺院との比較などを分析している。

一方、稲城信子氏はそこに含まれない外陣長押に入っていた約四九〇〇枚の札の調査を行った（『順礼札からみた西国三十三所信仰』浅野清編『西国三十三所霊場寺院の総合的研究』中央公論美術出版、一九九〇年）。稲城氏の調査では、前田氏の調査より古い寛永六年の札や前田氏が見出さなかった国からの札が発見されており、悉皆調査のように思われた前田氏の調査が、天井に残った札——ある意味偶然性を含めて——の部分調査にすぎず、全容をつかむに至っていないことが示された。加西市史編さん委員会では、これを機に巡礼札の再調査を計画し、一乗寺などと協議の上、田中智彦（故人）・稲城信子および幡鎌が巡礼札調査を実施することとなった。札を間近に見ることが出来る上に、赤外線カメラ・デジタル記録という調査用具の向上によって、過去にはない精度での調査が可能になった。

調査半ばながら、既に多様な知見が得られた。まず、札が外された天井板には多くの「結縁書」（北川央による、落書）が記されており、札と結縁書の連続性を示唆するものである。また、本堂前の柱には無数の釘穴があった。もともと無数の札が打ち付けられており、後にそれが撤去されたことが推定される。

場所によって、札は長押分と天井分との二つに分けられる。長押には、天井から落下ないし外された札、釘穴がなく納める

ことを前提にした札、位牌・遺髪・遺品などの供養品が含まれていた。長押を調査した稲城報告が、前田報告より古い札を発見したのは外れた札が納入されていたからであろう。

天井分の分析では、以下のようなことが推定される。一つの花卉はほぼ一地域からの同行者で成り立つので、札打は寺院側ではなく巡礼者が行った。納められた札の実数が札に記載の同行者数より多い場合があり、これらの札には代参分が含まれていることになる。奉納の月が二ヶ月に及ぶ場合があり、これにも代参の札が含まれる可能性が高い。絵馬を奉納する地域が山城国に偏り、しかも、京都市の西部地区（西京区や向日市）に限定されている。これらは、国単位の分析から村単位での分析が必要とされることを示している。

これまでの調査は外陣中央部を扱ったが、延宝七年を札の残存の上限として認めることが出来る。前田の調査では慶安を最も古いものとしており、札の打ち付けられ方が本堂内部で一樣ではなく、場所によって経緯が異なる可能性があることを示唆している。

全体像を示すには未だ時間がかかる。これまでの調査から蔵の札が多いというような大きな傾向まで変わるとは思えないが、国単位の分析から村・郡単位の分析へ、年単位から月単位へと精緻な分析が可能になる。なにより札の打ち付けられ方・納められ方から巡礼者の慣習が明らかになり、そこから西国巡礼という近世の庶民信仰の具体像が提示できると考えている。

環境主義思想における

動物権利論と動物供養の意義

若林 明彦

環境問題を根本的に解決しようとする様々な環境主義思想は共通して、これまでの人間中心主義的自然観から人間と自然との共生を可能にするような人間非中心主義的自然観を構築することを目指している。その中で、とりわけ人間と動物との関係の批判と再構築は重要である。というのも、人類の文明は動物との多様な関わりの中で発展してきたにもかかわらず、現代の消費文明は、動物を資源や商品のごとく過度に節度なく消費・利用することによって、日々多くの生物種を絶滅に追い込み、生態系を危機に陥れているからである。そこで、人間と動物の共生的関係を築くための二つの方法（欧米の動物権利論という倫理的アプローチと日本特有の動物供養というエトスからのアプローチ）を取り上げ、それぞれの特徴と問題点を明らかにしていく。

A 動物権利論からのアプローチ：ユダヤキリスト教（超越神―人間―自然・動物）の非連続的階層）とヘレニズム（理性的存在者としての人間）を根幹とする西欧文明においては、人間と動物の境界線が明確に引かれ、デカルトの「動物機械論」に見られるような動物観を生んだが、その一方で、動物虐待禁止の思想と法制化も早くから実現していた。虐待禁止の根

扱は、当初、その容認が結局、人間の尊厳を否定することと同意であることに置かれたが、その後、ジョン・ロックの自然権思想や善悪の基準を快楽と苦痛におくベンサム功利主義的倫理思想を背景にして、動物もまた苦痛を感じる事ができると見なせることから、虐待行為禁止の根拠を個々の動物の固有の価値と権利を侵害することに置く思想が生まれた。それが、動物解放論、動物権利論である。生態系の保護という視点からはこの思想はきわめて強い実践性をもつが、その一方で、それをラディカルに押し進めると、現代人の生活を支える大規模畜産業や医薬品のための動物実験等は大幅に制限されねばならないという困難性がある。また、動物個体の保護が生態系全体の保護と矛盾しないかどうかも問題となる。

B 動物供養というエトスからのアプローチ：人間と同じように動物も供養するという動物供養の慣習は、人間と動物との理想的な共生的関係を象徴しているもののように思える。そもそも、この慣習は、人間と動物の生命の連続性という古代日本人の持つアニミズムの自然観の上に、肉食禁忌の思想（稲作中心の文化）、仏教の殺生戒・輪廻思想の影響による殺生罪業観、「山川草木悉有仏性」という本覚思想などが積み重なることによって生まれたものである。しかし、その一方で、六道輪廻における畜生として動物を蔑視する思想もあったので、必ずしも日本人が単純に動物との平等的共生関係という思想だけをもっていただけではない。両者の相矛盾する思想の間で動物観は揺れていたと言わなければならない。問題は、本来、それ自体きわめて倫理的に意義ある鎮魂儀礼であった動物供養が、動物を大量

に、機械的に、多様に利用する現代日本社会においては形骸化してしまつて、動物の命の収奪という罪を帳消しにしてくれる便利な罪責消去装置となつていてのではないかと云うことである。実際それは、欧米に比べて動物実験の倫理性に対する日本人の関心の薄さや、動物保護に関する法整備の遅れに現れている。動物に関する倫理的規範の確立は、人間の欲望を制御することにつながり、それは自ずから自然と人間との共生を実現していくための重要なステップとなる。その意味で、私たちは、動物供養というエトスを保持しつつ、権利論的（倫理的）アプローチも取り入れていく必要がある。

病院チャブレンとスピリチュアリテイ

——日米の比較から——

古澤 有峰

現代アメリカにおいては、伝統的な道徳主義と宗教多元主義の、大きなぶつかり合いが生じている。このような今日のアメリカの状況において、例えば様々な宗教や文化背景を持つ患者が運び込まれてくる、病院やその関連施設における現状とはどのようなものであろうか。病いをめぐる認識の仕方、また医療をめぐるあり方については、常に潜在的多様性が存在している。そしてその典型的な場面、人間の生と死に関わる状況や儀礼場面に関わる役割が、病院チャブレンと呼ばれる仕事であ

る。

チャブレンとはある施設・機関における宗教的奉仕の役割を担う聖職者や宗教儀式係のことを指す。病院はその主な活動施設の一つであり、病院で活動するチャブレンは、病院チャブレン(hospital chaplain)と呼ばれる。このある意味で非常に伝統的なチャブレンの役割と活動が、近年アメリカの医療現場において、新たな文脈で再考されている。現代の病院チャブレンには、伝統的な聖職者としての役割だけではなく、宗教的に中立であることや、「心理カウンセラー、ソーシャルワーカー、(スピリチュアルな)コーディネーター」というような役割を果たす事も要求される。そしてその背景には、現代アメリカ人の多様なスピリチュアル・ニーズが存在する。

このようなチャブレンを派遣する正規の組織として、病院等から認識・認定されているものの内、アメリカで最も大きな組織の一つが、〈臨床司牧(パストラル)教育協会〉(The Association for Clinical Pastoral Education, Inc. 通称ACPE)である。ACPEは多文化・多宗教組織であり、あらゆる宗派に所属するスピリチュアルな看護を行う人達の為に、臨床司牧(パストラル)教育(Clinical Pastoral Education, CPE)を行うと共に、そのケアの質の向上を計るという事を目的としている。このような流れから見れば、ACPEのような組織は、先に述べた、現代アメリカにおける「伝統的な道德主義」と「宗教多元主義」という分類に従えば、後者の方、つまり宗教的多元主義への流れに沿った展開を示している組織であり、また理念であると言えよう。

CPEはその歴史の中で、神学的教育者とそれを理解する医師達との間の創造的な交流に基づいて発展して来た。そしてそれを支えたのは社会福祉分野の発展であった。チャブレンの訓練過程には病院における事例検討会の手法が取り入れられ、チャブレン達は実際に病院での活動を進めていく事となった。こうした中で、より医療的な志向に傾くグループと、神学的なあり方に留まるグループとが分派していった。こうして、アメリカの保守性と革新性、科学的なものとの宗教的な等との狭間で揺れながら、CPEは今日のような形態を形作って来た。

また、アメリカのACPEの活動にしても、日本の医療現場におけるスピリチュアルケアをめぐる問題にしても、そこには勿論、宗教および道德教育、宗教の世俗化、および国家と宗教または個人のスピリチュアリティとの関わり、専門家支配、といった問題が内包されている。その一方で、そこに人々のスピリチュアルケアへの強いニーズがある事も否めない事実であり、そこに公共化の是非も含めた議論が必要とされる理由が存在する。

アメリカのACPEの場合、各教派のサポートを受けながら、同時にアメリカ政府からも正式に認定された独自の公的機関としてその活動を行っているというのが、今日のようなアメリカ全土規模での活動が可能になった最大の要因であると言える。この事は、仏教を始めとした、非キリスト教系の在来宗教主導型のケアのシステムが、日本の医療の現場で一般化しうるかどうかについて考える際の、様々なヒントを与えるものだろう。

グリーフケア

——真宗からのアプローチ——

林 弘 幹

日本ホスピス・在宅ケア研究会の全国大会の分科会の中に、昨年の第十回大会からグリーフケア (Grief Care) 部会が設置されるようになった。今年さらには力を入れて、二日間にわたって討議された。Griefとは (死別・後悔・絶望などによる) 深い悲しみや悲嘆をいう (新英和中辞典、研究社、一九九〇年)。同研究会ではこれを「遺族ケア」と表現している。

現在、患者本人のケアから、残された家族 (遺族) のケア (グリーフケア) が医療現場でもうひとつの課題となっている。医療現場におけるグリーフ (悲嘆) の内容は、①親しい人、肉親を亡くした悲しみ。②時間の経過とともに「どうして私はあの時、あのようなことをしたのだろうか」「どうしてなにもしてやれなかったのだろうか」という、自分への問いかけが多くなってくる。いってみれば患者家族のスピリチュアルな痛み。③「故人は今、どこで、どうしているだろうか」という問い。大別してこの三つがその内容として報告されている。

グリーフケアの方法として、①医療従事者によるケア (医療者が患者及び家族のケアに関わっていく)。具体的には (一) 緩和ケア病棟における、死にゆく患者とともにその家族も併せてケアする。(二) 患者遺族に対するケア。患者会の結成 (たいへん多

い) や命日に電話を入れる。②セルフヘルプ・グループによるケア。これは同じ体験を持つ人々がグループを作り、語り合うことを通して日常生活に復帰することを目指している。ここに援助専門職に関わることもある (サポーター・グループ)。(三) 専門家におけるケア。精神科や心理学などを修めた専門家が (一) 個人面談、(二) 電話相談、(三) 病院・クリニックでの診療 (診療内科など) を行う、などが報告されている。また、患者家族に対する傾聴ボランティアの養成ということも行われており、さらに盛んになっていくと考えられる。

しかし、ここでひとつ考えてみなくてはならないことがある。「どうして私が病気に!」「どうして、私はあの時、あのようなことをしたのだろうか」「どうしてなにもしてやれなかったのだろうか」。これらは私を善人とするところからくるものである。この意識から解放されない限り、このケアは完成しないのではないか。いまここで大切なことは、この「善人意識からの解放」であろう。私たちは果たして善人なのだろうか。この点を押さえ直す必要がある。善人意識から解放されること、ここに真宗の課題がある。善人であることを願っているのは家族 (遺族) であり、私たちは故人から何を願われているのか。この視点がすっぱり抜け落ちてしまっている。その中、患者会がオアシスとなっている。

では、寺はどうか。宗教者は本来、人が死ぬこと生きること深く関わってきたのではなかったか。葬式仏教批判があるが、葬式にもなっていないのではないか。グリーフケアの視点から儀式と中陰の在り方を点検し、人々とともに生きる宗教

者と寺の原点を考え直す必要がある。特に中陰という期間において、遺族と共通の時間をもてることは大きな意味がある。しかし、このところの重要性があまり認識されていないのではないか。遺族とともに過ごす七日間という貴重な時間が与えられており、さらに年回法要という形で数年ごとに貴重な時間がやってくることに大きな意味があるのではないか。人が死ぬこと生きること²⁾に医療者やボランティアが活躍している姿を見るにつけ、宗教者と寺の在り方の原点を、グリーンフケアの視点から再構築していきたいものである。

「スピリチュアリティ」の文脈

—— 宗教社会学における ——

葛西賢太

医学や心理学、看護学の論文データベースを参照すれば、近年「スピリチュアリティ」の語の用例が急増していることが確認できる。たとえば世界保健機関WHOは、重病によって死期の迫った人の生活の質 Quality of Life において、あるいは健康の定義において、客観的要件だけでなく、主観的・宗教的要件に踏み込む表現を検討、この語に注目してきた。¹⁾

しかしながら、この語で表現される内容は多様で、相矛盾することも少なくない。「ヒューマンケア専門職」の多くは、この語が諸宗教の対立や欠点を超え、人類の普遍的かつ本質的な

価値観を指し示すと期待する。しかし福音主義的なクリスチャンにとつて、熱心な祈りの状況を形容するこの語は、普遍的どころかきわめてキリスト教的なものに他ならない。²⁾あるいは「スピリチュアルカウンセラー」を標榜する人物は、来談者がどのような状況に置かれているかを「霊視」によって察知できると主張するが、これは医療や看護の現場では実情に即さない用法である。

この語が、「ヒューマンケア専門職」以外の人口に膾炙してはいない点も見落とすべきではない。葛西は二〇〇二年の日本宗教学会で、日本人一般には「スピリチュアリティ」の語は（未だ）普及していないことを宗教記事についてのデータベースを踏まえて示した。

用法多様だがなじみがない「スピリチュアリティ」の語は、あまりに包括的すぎて何も説明し得ないとの批判もある。しかし葛西は「ヒューマンケア専門職」的用法の文脈に絞ってこの語を検討することには意義を見いだしている。一つの理由は、合理的な生活秩序にうまく収まらない人間の領域が近年立ち現れてきていることをこの用法が示すからだ。たとえば脳死の問題やA・ミンデルのコマワーク、また生殖技術の判断基準としてのパーソン論は、生命の終わりと始まりの境界が不明瞭になり、それを超えた先を個人が主観的にどう意識するかが、「ヒューマンケア」の観点からも必須となったことを浮き彫りにする。

もう一つの理由は、含意や内容についての論議から一度離れ、「ヒューマンケア専門職」の「スピリチュアリティ」用法

を宗教社会的に位置づけ直すことで示したい。

「スピリチュアリティ」支持の端的表現として、「宗教ではないがスピリチュアル not religious but spiritual」という言い方がある。実際には both religious and spiritual および neither religious nor spiritual という人々が無視できない割合で存在しているにも関わらずこうした表現が多く用いられるのは、「制度的 institutional」な「宗教 religion」と、「スピリチュアリティ」を量的に拮抗させ、「宗教」に代替されるものを指定させるアナロジーが暗黙のうちに働いているからである。「ヒューマンケア専門職」の用法では、当事者の個人的主観的な価値観に深く響き力づけること empowerment が重視されており、厳密な意味で「宗教」が対置されないことも多い。宗教的な文脈から切り離され disembodied¹⁾ ヒューマンケア的文脈に埋め込み直され reembedded²⁾ ながらも、しかし個人を合理的な生活秩序の外部から位置づけることでその生を再評価し力づけることは有用であり、「スピリチュアリティ」のこの文脈をとくに取り上げて検討する根拠もそこにある。

註

(1) 拙稿「スピリチュアリティ」を使う人々—普及の試みと標準化の試みをめぐって」湯浅泰雄編『スピリチュアリティの現在』人文書院、近刊および「WHOが「spiritual」³⁾、概念の標準化を求めた経緯について」『国際宗教研究所ニューズレター』三八号、二〇〇三年を参照。

(2) 『新キリスト教事典』いのちのことば社、参照。

(3) 二〇〇三年九月現在『婦人公論』連載中の「江原啓之の

スピリチュアル講座」を参照。

脳死・臓器移植問題の宗教学

山崎 亮

脳死・臓器移植問題は、従来自明とみなされてきた人間の死の境界線を揺るがすことによって、現代日本社会に生じる我々の死生観・身体観を問い直す試金石の役割を果たしているといっても過言ではない。死生観・身体観の背景に、何らかの宗教的なものを見出そうとするならば、この問題は、宗教学にとっても大きな意味を持っていると思われる。

日本社会の場合には、心臓移植によって脳死・臓器移植問題が顕在化してから現在に至るまでの約三〇年間に、脳死の捉え方にかんがりの変化が見られる。当初は、「脳死は医学的に見て（従って客観的な事実として）人間の死である」という、移植医を中心とした捉え方が主流を占めていたが、一九八〇年代半ばあたりから、脳死を人間の死として受け入れるには、文化的な背景が大きく作用するという、文化論的なアプローチが登場してくる。キリスト教的な霊肉二元論とは異なる日本人独特の死生観や遺体観が脳死概念の受容を阻害するといった議論がその典型例であろう。やや遅れて、脳死の場面において、残された家族による看取りの問題を重視しようとする議論が現われる。脳死の人称別の場面設定を区別した上で、特に「二人称の

死」、即ち親しい他者が脳死状態に陥った場合に、それを死として受容することができるかどうかが最も重要な問題になる、という指摘である。一九九七年に施行された臓器移植法も、臓器提供の本人意思を画面によって確認した上で、家族の同意が不可欠とされるその厳格な規定は、ドナー家族の側の当事者の視点を第一に配慮しているという点で、「二人称の死」を重視する方向性に合致するものといえる。

このような「二人称の死」の視点も含めて、文化論的なアプローチには、近年、余りに日本文化の特殊性を实体視しすぎるのではないかとする批判が寄せられている。確かに、脳死・臓器移植問題の背景に文化的・社会的要因があることは当然としても、一体どのような文化的要因が、どの程度まで脳死・臓器移植問題に関連するかを見極めることはかなり難しいといえる。あるいはこのような文化論的アプローチの一環として宗教に言及される場合も、脳死概念や臓器移植という行為が既成宗教の教義レベルで受け入れられるかどうかといった、いわば規範的な議論か、さもなければ、既存の研究成果から日本人の宗教習俗ないしは死生観の一般的特徴を取り出して、脳死・臓器移植問題との関連を検討するマクロなレベルの一般論が中心であった。脳死・臓器移植問題の実際の場面での、宗教的なもの所在は、あまり論じられてこなかったように思われる。

ここでは、できるだけ脳死・臓器移植の具体的な場面に即した形で、宗教的なもの所在を考えていく一つの手がかりとして、「臓器として他者の身体のみで生きながらえる」という感覚に注目してみたい。この感覚は移植医療の進展と共に、

六〇年代末から、日本のみならず欧米でも報告されている。日本では、八〇年代半ばから注目されるようになり、輪廻転生ないしは再生観念の新たな形態として説明されることもある。また、残された家族の臓器提供の動機とされることも多い。今回の発表では、六歳の子息の脳死を看取って腎臓移植を決断した小児科医杉本健郎氏の手記を手がかりに、この感覚の具体相を検討した。

「臓器として他者の身体のみで生きながらえる」感覚が、臓器提供の動機として一般的に見出されるのであるならば、その具体的な個々の現われの中に、どのような差異が見出されるのか、あるいはそこに宗教的な文化がどのような形で影を投げかけているかを精査することによって、脳死・臓器移植問題の宗教文化的な背景を考えていくことができるのではないだろうか。

近代知識階層女性によるキリスト教信仰の

あり方に関する一考察

寺 坂 有 美

日本の近代期に、稀少な女性の知識階層に属して活躍した、津田梅子（一八六四—一九二九）津田塾大学創設者、安井てつ（一八七〇—一九四五、東京女子大学創始者の一人）で第二代学長、羽仁もと子（一八七三—一九五七、自由学園創設者）

の三人は、全員がそれぞれの生涯のある時期にプロテスタントのキリスト教を受容し、終生信者であり続けた。ほぼ同時代に同階層に属し、同種の仕事を続け生きてきたこれら同性の日本人たちの各々の生活史を跡づけながら、そこに働いた宗教的要因の役割の大枠や、そのあり方について考察を試みた。

本人による書簡や周囲の人々の証言から、梅子は相当に高い道徳観や正義感を帯び、それらが時々の生き方に影響していたことが明らかとなっている。渡米後一年半で受洗を希望した梅子の信仰は、情緒的態度より理知的態度がまさり、とりわけ清廉や義を説くキリスト教の教えが大きく共鳴して、生れもつた道徳的資質の支えと指針になって働いたことが考えられる。

てつは武士的雰囲気の濃厚な家庭に生れ、官立師範学校で長く教育を受けてきたことから愛国報国の念が強かったが、イギリス留学中に、日本という国家を構築する人間こそが拠つて立つべき基盤としてのキリスト教に目覚めて入信した。しかしそれが原因となって職業生活での挫折にあう。その時にあつてもなお信仰が心の拠りどころとして働いていたことは、日記や親友への書簡が明らかにしている。このように対社会、对国家の視点においては理想の道標として、私的な心情においては試練にあつての励ましとして存在していたのが、てつにとつてのキリスト教であつたといえよう。

もと子はクリスチャンの同級生の姿に、新しい時代にふさわしい強い意志をもつた人間像をみてそれに惹かれたことから洗礼に至るが、当初はよき人生のための宗教上の選択肢の一つがキリスト教という考え方をしていた。しかし愛児の死をきつ

けに信仰を固める。天国や神の存在を実感として認識し、その実感によつて悲しみが癒されるといふ経験をしたと思われ、すなわちもと子にとっては個人的苦悩を慰撫するものが信仰であり、またそのように信仰が働いたとき初めて差し替えのきかない堅固なものとなつた。

次に三人の信仰のあり方について、特徴的な共通点を検証してみると、まずプロテスタント受容の経緯に関し、各人を取り巻いていた環境や状況に感化されての入信という傾向を指摘できる。これはたとえほぼ同年代のキリスト者、内村鑑三にみられるような古典的回心とは異なる、いわば状況依存的な入信といえよう。

また三人ともに生涯にわたつて信仰を維持し、それぞれの学校においてもキリスト教の方針を打ち出しはしたものの、布教や神学といった専門分野に入ることはなく、その意味でみな一信者としての域にとどまっている。自らの信仰や宗教経験について誰も詳しい記録を残していないことも、この証左となる。

右とも関連して、三人の信仰は現実の生において具体的に実践的な役割を大きく負い、どちらかといえば思想的あるいは教義的な色彩が薄く、特殊キリスト教的だつたとはいえない。こうしたいくつかの特徴を三人の信仰の共通点として見る事ができる。

各人が保持したキリスト教信仰は、それぞれの出自や歩み、人間性の傾向に応じ、多様にして意義深い役割を果して個々の人生を支え充実させ、ひいては社会的偉業にまでも導いてい

たとみることが出来る。同時にそのあり方には、ある特徴をもった類型性が示唆されるのである。

河井道の女子教育

森 上 優 子

日本近代における女子教育を考える場合、ミッシヨン・スクールの影響を看過することはできない。高等女学校規程が制定され、高等女学校令が公布される一八九〇年代以前まで、政府の女子教育に対する関心は低く、女子の中・高等教育は、民間の手に委ねられ、特にミッシヨン・スクールがその任を担っていた。ミッシヨン・スクールを卒業した女性たちは、積極的に社会活動に従事し、当時の日本女性たちの間にあって指導的な立場に身を置いている。

本発表では、ミッシヨン・スクールで教育を受けた女性の一人として、河井道（一八七七一—一九五三）を取り上げてみたい。河井は、明治末にキリスト教女子青年会の初代日本人総幹事として草創期の活動に参画し、昭和に入りキリスト教主義女子教育の場として恵泉女学園を設立し、近代日本の女子教育に尽力した人物である。本発表では、河井道における女子教育の理念を、彼女のキリスト教信仰から考察したい。

河井におけるキリスト教主義女子教育の特徴は、開拓精神と平和主義と言えるであろう。開拓精神については、河井が体験

したミッシヨン・スクールの生活から影響を受けたと考えられる。河井は北海道において、明治一五年設立の遺愛女学校、続いて明治二〇年設立のスマイス女学校でキリスト教主義教育を受けた。特に、サラ・C・スマイス (Sarah Clara Smith) からの影響は大きく、「学校の時間外にスマイス先生から受けたほんとうの教育」として、慈善活動、西洋文化との接触、自然との交流を体験した。

このように、北海道という未開の地における婦人宣教師との生活を通して、河井は「開拓精神」を養い、キリストとともに歩む人生を実感した。河井は、キリスト教精神を、神学教育から得たというよりは、むしろキリストと共に生きる婦人宣教師を通して獲得したのである。

次に、平和主義についてであるが、これは恩師のひとりであった新渡戸稲造（一八六二—一九三三）から強く影響を受けていると考えられる。新渡戸は、クエーカー (Quakers) 教徒であった。クエーカー派とは、人々のなかに「内なる光」(Inner Light) が平等に宿ることを信じ、光の普遍性に基づいて、性、階級、人種など社会的差別から生じる上下の差の撤廃、平和運動を行うことを特徴としている。河井は、新渡戸をはじめ、プリンマー女子大学留学時のフィラデルフィアのクエーカー教徒との交流を通して、クエーカー派の精神を受容した。

河井における女子教育の思想は、婦人宣教師の「開拓精神」とクエーカー派の平和主義が結実したものであった。河井はこれらの精神に基づいて、女性による世界平和の実現を目指した。そして河井は平和を実現する手段として、女性たちに「博

愛、他愛の精神」を養成し、「他国の文化と文明を理解し、尊重する」教育を実践したのである。

時代は、第一次世界大戦、関東大震災後の復興期から、戦争へと傾斜していた。教育においても国家神道が唱導されるなかで、河井は周囲の反対を押し切って昭和四年に恵泉女学園を設立した。河井には、女性キリスト者として間近に迫った戦争という現実との対決があった。河井は、男性が戦闘を担う者であるのに対して、女性は平和を担う者と捉え、キリスト教という普遍宗教を共通認識として平和の象徴である女性たちに結束を呼びかけ、神と人間との和解を通じて世界平和を希求したのである。

現代セクシュアリティ論と宗教研究

日 平 勝 也

グローバル化が進行する現代の世界において、性行動・生殖の自由から性的少数者への差別まで、セクシュアリティの問題は、国際政治の場をはじめとして、ますます重要な政治的アジェンダとなりつつある。西欧諸国を発端として、性の自己決定の自由は基本的な人権の一部であるとの認識が浸透・拡散していくなかで、宗教文化を根拠としたセクシュアリティの抑圧の是非が問われている。このような状況に対して、宗教者もさることながら、宗教研究者の側も、宗教と性をめぐる問題に向き

合っていく必要があると思われる。

以上の問題の考察にあたっては、現代の人文諸科学で展開されているセクシュアリティ論の参照が不可欠である。一九六〇年代末以降の人間の性にかんする事象の考察は、セクシュアリティが、ジェンダーと同様に、〈自然〉や〈本能〉ではなく、〈文化〉と〈歴史〉に属するものであり、性支配に従属する主体を形成し、政治的・経済的社会構造の再生産のための政治的な装置として機能しているという認識をもたらした(ケイト・ミレット、M・フーコー、ゲイル・ルービンら)。この視点を哲学的に徹底させたジュディス・バトラは、生物学的な自然であるセックスの上に、文化的なジェンダーが構築されるという従来の図式を覆し、男/女というジェンダーの二分法こそが、その二分法に対応する身体的性差として男/女のセックスという現実を捏造していると主張するにまで至る。言い換えれば、男/女の二元論という〈認識〉が、身体的な性差という〈物質〉を生産する過程が問題になる。このような枠組みの下では、あらゆる性の本質主義は徹頭徹尾退けられ、セクシュアリティの問題は、いわば、存在論的ではなく、認識論的に思考されるべきであるという考えが導き出される。

また、現代のセクシュアリティ論の主な成果として、近代資本主義社会の体制下における性差別構造には、異性愛中心主義が組み込まれていることが指摘され(竹村和子)、同時に、現代社会においては、異性愛中心主義を軸としてセクシュアリティが階層的に構造化されていることが指摘されたことも把握しておく必要がある。すなわち、「異性愛で、既婚で、非乱交的

「性愛の形こそが、「善良で正常な、祝福された」セクシュアリティとされ、異性愛以外の形をとる多様な性愛は、「邪悪で異常、不自然な、呪われた」セクシュアリティである」とされるのである（ゲイル・ルービン）。

ここで、性と宗教という問題に立ち戻ってみれば、宗教は、セクシュアリティの階層秩序に伴う道徳的な価値判断に関与していると思われる。セクシュアリティが、聖／俗、善／悪、純潔／汚穢などの存在論的価値をもったものとして評価されていく過程の背後には、各宗教文化の保有する観念体系がある。各宗教の性にたいする観念には、当然、ばらつきが存在するものの、性肯定パラダイムをとるにせよ、性否定パラダイムをとるにせよ、宗教には、セクシュアリティを存在論的・本質論的に扱う傾向があるように思われる。そして、性を存在論的にとらえる思考には、あるカテゴリー（女性、同性愛者、単身者など）に属する集団に抑圧的に機能しうる価値規範を生み出してしまふ危険性がある。

それゆえ、宗教研究の立場では、認識論な視点を導入することによって、性の存在論をときほくしてゆく——すなわち、宗教的な存在論（聖俗論）によって、セクシュアリティに、どのような価値評価が与えられ、それがどのような宗教の制度・組織に反映されているのか、また、宗教の言説が、どのような歴史的・地域的・文化的状況に基づき、またどのようにに宗教以外の階層秩序や言説領域と関連しあいながら、セクシュアリティの階層秩序を構築してゆくのかを注意深く分析していく必要があるだろう。

天理教における里親活動とジェンダー

金子 珠 理

天理教は、昭和五六年に宗教界ではじめて里親会を結成し、その後名称を天理教里親連盟と改称し、現在に至っている。特に養育里親（養子縁組を前提にしない里親）の世界では、宗教関係者の相当数を天理教が占めている。天理教教祖の逸話「大きなたすけ」（『稿本天理教教祖伝逸話篇』八六）は、里親活動に取り組む信者たちが「ひながた」をたどる際の大きな指針としてその精神的基盤となっている。近年の虐待児童の増加により、日本で主流の施設養護では量的にも質的にも対応できなくなり、政府も専門里親制度を創設するなど、養育里親の社会的需要が増す中、天理教里親連盟の果たす役割は大きい。また教会と社会とを媒介する天理教の里親活動は、教会に対する信者たちの眼差しを変化させ、教会活性化にもつながっている。児童虐待の原因として、父親不在、地域社会の変容といった状況下で母親にかかる育児責任の重圧を考慮するとき、里親活動は「ジェンダー」関連問題群と直結していると考えられるが、本発表においては特に天理教の家族観に焦点を絞って里親活動をジェンダーの視点から捉え返したい。

里親制度が法的に確立されたのは昭和二三年であるが、そもそも天理教の地方の各教会では「里親」の土壌はすでに形成されていた。教会は社会的に排除されてしまった人々、あるいは

近代家族の枠組みから外れてしまった人々を昔から受け入れ、その自立を助けながら、ともに生活してきたことからして、子どもの数人はどこでも預かっていたのである。このような教会家族のあり方は、血縁を超えた家族形態という点において「超近代的」である、とひとまずは言えよう。一方で、天理教が近年提唱している家族観には、近代家族観に基づく保守主義的傾向が窺える。周知のように近代家族とは、子どもを中心として夫婦・親子が深い情緒的絆で結ばれた家族であり、それは市場化および産業化とともに成立し、「女性は家庭・男性は公共領域」という性別分業を伴った歴史的存在である。教祖中山みきは世間的な意味での理想的な家庭をついに持たなかったが、みきが提唱した夫婦和合の理想は、やがて近代家族観に適合するものとして受容されていく。このことは、家族および女性にかんする通念的教え「女は台」が近代という歴史的文脈の中で形成・変容され、当初のラディカルな含意、すなわち下働きに埋もれていた女性たちを信仰の表舞台に引き上げようとする意図が失われていった過程とも符合する。実際、里親をしている教会家族では「里母」とも言えるほど、教会長夫人の役割が大きく、いわば彼女たちの「台」あつてこそ、教会としても里親としても成立し得ている。教会で里親が可能なのは、家族全員で毎朝夕おつとめするなど家族の一体性をたえず再確認させる仕組みが機能しているからであり、その仕組みの中で教会長、教会長婦人という形での「夫婦和合」が確立しているからである。

近代家族が崩壊しつつある今、里親活動という「おたすけ」

の現場での「教会家族」には、超近代的（血縁を越える）性格も見られる一方で、なおも近代的（教会長と教会長夫人との性別役割分業）かつ前近代的（「家」意識）性格が混在している。しかし、そうした状況を主体的に生きている若き女性たちのナラティブから窺えるのは、よい意味での「おたすけ」原理主義である。また教会における里親活動は彼女たちのエンパワメントにも繋がっている。フェミニスト天理教学は、性別役割論の視点等からの批判の作業をふまえて、改革という実践段階へと向かいつつあるように思われる。

ハーデカー著『日本における水子供養』考

清水 邦彦

本発表は、ヘレン・ハーデカー *Marketing the Menacing Felus in Japan* 一九九七年の書評を試みるものである。今更の感もあるが、管見の及ぶ限り、日本語による書評は確認されない。（ご存知の方はお知らせいただければ幸いです。）

一 本書の概要

ハーデカーは、黒住教の調査（岡山県）に於いて、水子供養を目標としたことを契機に、本書を執筆した。本書に先立つ、ウイリアム・ラフルアー *Liquid Life* 一九九二年が水子供養を仏教との関連を中心に論じているに對し、本書は、新宗教・神道・修験道に於ける水子供養にも言及している。「序」に於い

て、へたたる水子を静めるといふ意の)水子供養は一九七〇年代中盤以降の現象であり、マスメディアのキャンペーンが主原因であることを明言している。第一章では、一九七〇年代以前に於ける出産儀礼の歴史の変遷を分析している。第二章では、優性保護法制定(一九四八年)から水子供養の発生過程を論じている。第三章では、文献史料から中絶の実例を紹介し、その原因を分析している。第四章は、二部に分かれている。第一部に於いては、慈恩寺(岡山県)・円満院(滋賀県)という檀家を持つていない寺による水子供養並びに弁天宗の水子供養を紹介している。第二部に於いては、日本の宗教界では、一部を除き、妊娠中絶・臓器移植等の論争に消極的であり、それゆえ、水子供養に対しても曖昧な立場を取っていることが述べられている。水子供養を明確に禁止しているのは、浄土真宗のみとされる。第五章では、岩手県遠野市(？後述)・福岡県行橋市・神奈川県三浦市・岡山県津山市に於ける水子供養の事例を紹介している。「結論」では、水子供養は一九七〇年代中盤から生じた現象だが、これは当時のオカルトブームを背景としていたこと、現在ではオカルトブームを支えた悲観主義が薄れ、水子ブームも終わってしまったことが述べられている。

二 本書の意義

先行する *Liquid Life* が文献を中心に水子供養を論じているに対し、本書は、詳細な現地調査を踏まえて、水子供養の実態を論じている。現地調査の事例は、日本ではさほど知られていないものも含まれる。(岡山県慈恩寺・吉備津神社)また、引用する文献の中には、現在、日本でも入手困難なものが多数含

まれる。

三 問題点

まず結論まで読んだ感想として、「これで終わり？」と感じたことを挙げたい。*Liquid Life* が日本の水子供養を出発点に、米国の中絶論争や世界の人口問題への提言を試みているに對し、本書は淡々と日本の水子供養を紹介しているのみである。筆者がこれらの問題をどう考えているか、一言欲しかった。

結論にも問題がある。筆者は、現代日本では、悲観主義が薄れ、楽観主義となった、としている。出版当時の経済状況を考えると、一理はあるが、やや一面的な見方ではなからうか。また、水子ブームの沈静化を明言したことは卓見であるが、水子供養の定着にも一言触れて欲しかった。

第五章の「沼の内」は遠野ではなく、福島県いわき市である。

現代におけるイスラーム法と女性

—— エジプト身分法改定を例に ——

岩崎 真紀

イスラームにおいては、神の言葉が書かれている聖典クルアーンが信仰の中心にあり、クルアーンの教えを法として規定したものがイスラーム法である。しかし、通常の宗教法が宗教に関連した事柄のみを対象とするのとは大きく異なり、イスラーム法には宗教法的側面と実定法的側面の両方がある。宗教法の

側面では、現世的行為も含め信徒の行為全てが法の対象となり、七世紀にイスラームが誕生してから二十一世紀の今日に至るまで、常にムスリムの生活とは不可分の関係にある。一方、実定法の側面に関しては、前近代まではウンマの法として機能していたが、十九世紀後半の植民地政策の下、憲法や刑法、行政法などほとんどの法領域が、近代的法体系に移行した。しかし、婚姻や離婚、相続、養育など女性に深く関係する身分法（別名家族法）といわれる領域だけは、多くのイスラーム国の国家法において現在でもイスラーム法が適用されている。

エジプトでは、一八〇〇年代後半から始まる近代化にともない、アラブ・イスラーム世界の中で最も早くからフェミニズム運動が盛んになる一方で、一九七〇年代からはイスラーム復興がみられ、それは女性のベール着用率の高まりにも表われている。このような中で、エジプト身分法は計四回の改定を行なっているが、これは近代化とイスラーム復興という問題の中でどのような意味を持つのかということについて考えてみたい。

エジプトの身分法改定は、一九二〇年（夫の妻に対する扶養基金に関する規定）、二九年（疾病を原因とする裁判上の別居および夫が妻に支払う婚姻贈与についての紛争に関する規定）、七九年（後に無効化のため改定回数には入れない）、八五年（一夫多妻の制限、夫の一方的離婚権の制限、夫による妻の扶養義務の充実、裁判所による離婚調停機能の強化、離婚後、妻が養育する子供に対する夫の扶養費支払いの義務化）、二〇〇〇年（婚姻契約書の改定、女性からの離婚を認めるフルウ離婚の明文化、裁判所による離婚調停機能の迅速化、夫による妻の

旅行制限権の緩和）に行なわれている。

イスラーム社会の外側から見ると、女性の地位を向上させることを目的としたこれらのエジプト身分法の改定は、一見西洋的近代化の影響を受けて行なわれたことのように見える。しかし、これらの改定はあくまでもイスラーム的価値観に則っており、そこでは西洋近代とは異なるイスラーム的文脈の中で女性の地位の向上が目的とされている。

アラブ社会においては、女性は家庭内の存在であるという価値観はイスラーム以前からあり、それはイスラームという宗教の教えとして定着した。したがって、イスラーム法に基盤を置くエジプト身分法の根底には「女性 \parallel 家庭内の存在」という伝統的認識が存在する。このことは、一連の身分法改定が女性の社会進出を促進するためのものというよりも、家庭内の女性の地位の安定化に焦点を絞るものが大半となつていふことによく表われているといえることができるだろう。近代西洋における主要な変化が女性の社会への進出であったことを考えると、エジプト身分法の改定は西洋的な近代化というよりも、イスラームの枠組みの中の女性の地位向上に主眼が置かれていたのである。

しかしながら、イスラーム的価値の再解釈に基づくエジプト身分法の改定が、一定の枠内であれ、女性の地位向上に貢献していることを鑑みれば、「西洋的価値の否定」や「女性への抑圧」といった形容を伴って語られがちなイスラーム復興という現象が、必ずしも西洋的近代化に対立するものではないことを表わしているといえることができるだろう。

「シバジ」と生殖技術—— 韓国の不妊治療にみる
 卵子提供と代理出産——

淵 上 恭 子

「シバジ」とは、朝鮮時代の両班社会にあつて、子供の産めない正妻に代わつて両班と交合し、自らの腹を貸して跡取りの男児を産むことを生業としていた「種受け」のことである。男児を産む秘法に長けた、いわば両班家の跡取りを産む職能者であつた「シバジ」は、男児を産めば高い報酬が与えられていたが、女児を産んだら無一文で叩き出されて、子供を連れて帰らなければならず、その子もまた長じて「シバジ」となるのが慣わしとなつていた。父系血統の重視される両班社会にあつて、賤民ではあつても名門の血を引く両班の落とし種であつた「シバジ」は、両班家の跡取りを産ませるに足る血筋を備えた代理母とされ、妾を取ることによる家門の没落を恐れる子の無い名家で、家名を汚すことなく隠密に跡取りを儲けるための借り腹として珍重されていた。儒教の伝統の下で男児出産が熱望される朝鮮の地において、時代が変わつても「シバジ」は生き続け、呪術的な方法に頼つての交合によつてしか子孫を儲けることができなかった朝鮮時代から数百年を経て、人工生殖技術が高度に発達を遂げた今日、かつての両班社会の「シバジ」は、文字通りの貸し腹となつて受精卵胚移植による体外受精型代理出産を請け負う「現代版シバジ」と、優生卵子の提供と称して

不妊夫婦に卵子を売る「二十一世紀型新シバジ」に姿を変え、子宮と卵子に分解されて性なき生殖を担う、人工生殖時代のハイテク代理母となつて、「不妊治療先進国」の現代韓国に再登場している。

生殖医療技術が際限なく発達を遂げていく今日、他者の身体を懐胎の道具として不妊症を治療する卵子提供や代理出産は、「第三者生殖医療」と称されはしても、不妊治療の一環として利用することの倫理性をめぐつて、世界各国で議論が沸き立っている。一方、父系血統を重視する儒教の伝統によつて、男児出産が最優先されており、夫の血がつながるのであれば、卵子や子宮が妻のものによらない出産であっても容認される韓国では、卵子提供や代理出産の倫理性を問題視する向きは弱く、朝鮮時代の「シバジ」の延長線上にある、父系子孫を残すための生殖技術として、それらの不妊治療法が受容される傾向にある。

生殖技術がなかった朝鮮時代に、男児出産のための非常手段として両班社会で脈々と受け継がれてきた「シバジ」の代理母習俗にかわつて、生殖技術が発達を遂げ、体外受精胚移植によるホストマザー型代理出産が主流となつている今日の韓国において、体外受精胚移植が、生殖補助医療という不妊治療本来の性格を逸脱し、男児になる胚を選別してから子宮に移植して男児を産むための「男児産み分け法」と認識されている現実が、商業化した体外受精型代理出産において浮き彫りになっている。父系血統の存続が最優先され、生命操作の意味合いを帯びた生殖技術が突出した発達を遂げている儒教社会にあつては、

跡継ぎの男児を得ることを目論む生命選別の意図の秘められた人工生殖が、先祖伝来の財産を投じて「代を継ぐ」男児を儲けるための医療技術として受容され、生殖技術を駆使した代理出産が、男児出産を職能とした「シバジ」の伝統の下で、最先端不妊治療の名を借りた男児出産法に転用される可能性がつきまといっていることが察知される。

「女性の叙階」をめぐる問題

——日本聖公会の場合——

薄井篤子

宗教の現場で起こっているジェンダーの問題は多種多様であるが、最も歴史が長く、最も根本的なものと考えるのは「女性は聖職者になる資格を有するか」という問いであり、「聖職者のほとんどは男性」という現状である。多くの宗教において、女性信者と聖職者の数には明らかな差がある。「頭は男性」「女性は指導者にふさわしくない」という性別役割観は長い間「真理」として受け止められてきた。本発表では、伝統的な教団が世界情勢の変動に伴って変革を求められていく中で、ジェンダー問題がいかに深く関連しているかということを聖公会の「女性司祭按手の問題」から考える。この問題が宗教の「革新」という課題と関連しつつ、現代の宗教が抱える葛藤状況を表出する点に注目したい。

聖公会における「何故、女性が司祭になつてはいけないのか」という問いかけは、戦前からあったものの、一九六〇年代以降非常に活発になった。その背景として、既存のジェンダー秩序による不均衡な権力形態に異議申し立てをし、女性の自己回復や主体性回復を試みつつ、優劣や支配といった関係から解放された社会への変革を目指すグローバル・フェミニズムと、従来の男性優位な教会組織のあり方と男性の視点からなる神学を問い直すフェミニスト神学の影響を挙げるべきであろう。さらに、そこには聖公会の教会変革の運動が連関していた。聖公会はその宗教的特徴から新旧の媒介者としてエキメニカルな運動に取り組み、また各国の文化的特徴を尊重しつつ共同体としての一致を目指してきた。社会の変化に対応した宣教活動に取り組むために「多様性における一致」を掲げ、対立を克服するために議論を奨励し（教会の会議性）、違いを尊重しあう寛容性を求めてきた。全世界主教会議であるランベス会議では、一九六八年に「教会の革新」をテーマとし、「現段階では、女性を司祭職に任ずるかどうかの神学的論議に結論が得られない」と決議、各教会での討議を要請、教会活動に女性の参加の道を開くよう勧告した。これにより世界各地での女性司祭叙任が進み、女性の主教も登場した。九八年のランベス会議には八百余名の主教中十一名が女性であった。

教会の「奉仕職」が何故男性でなければならないのか、神やキリストが男性によつてのみ表象されなければならないのか、「誰にとつての伝統か」というフェミニスト神学の問いは、教会の革新は従来の家父長的教会構造を変革することであること

を明らかにした。新しい宣教課題として、差別され抑圧されている人々の尊厳回復への努力が挙げられ、そこでの女性の助けの必然性が確信された。しかし、聖職をめぐるジェンダー秩序を「真理」と見なす本質主義の立場にこの見方を受け入れることは困難であり、長い間激しい議論が交わされてきた。この決定は多くの反対者や離脱者を出す結果にもなった。異なる価値観のコンフリクトで大きく揺らぎながらも、議論と対話を維持しようとする傾向性がその実現をもたらしたと言える。

日本聖公会では「時期尚早」「文化的状況を配慮」と引き伸ばされてきたが、八〇年代に入って女性司祭実現への動きが活発となり、その結果、一九九八年に「司祭は男性」とする法規の改正が可決、八人の女性司祭按手が実現した。ただし、日本聖公会の場合は、実現に至ったのはこうした世界的な動向という外圧の方が大きく、実質的な変革への取り組みはむしろその後才开始した。その意味で、女性の司祭問題は日本の聖公会にとって従来の男性中心・聖職者中心の神学を克服するための『第一步』にすぎない。従来、十分でなかった会議性が今後徹底されるためには教会全体の動きにさらに女性が参画する必要がある。同一の共同体のもとで、様々な立場が画一性を求めず、多様性を生かしながら、どのようにして共存の道を探っていくのか―聖公会の「革新」は日本の宗教文化にとっても実験である。

ゴスペルと日本のキリスト教

小池 靖

近年、日本でも教会の枠をこえてゴスペル・ミュージックが広がりを見せている。本報告で言うゴスペルとは、アメリカの黒人教会を中心に確立してきた、キリスト教の神を賛美する内容の音楽で、ポピュラー音楽の影響も受けつつ発展してきたもの（ブラックゴスペル）を指す。多くは会衆（プロではない一般の歌い手）を中心に構成されるクワイア（聖歌隊、十人程度（数百人）で、ディレクターの躍動的なディレクションによってパフォーマンスされる。隣接するジャンルとしてはコンテンポラリー・クリスチャン・ミュージック、ブレイズ&ワーシップなどがある。

現在の形のゴスペルは、十九世紀中頃～二十世紀にかけてアメリカで成立してきた。それは、黒人奴隷の労働歌なども下敷きにしなが、キリスト教の賛美歌など、白人音楽にもかなりの程度影響を受けながら発展してきた黒人大衆音楽のことで、正規の賛美歌とは一応区別される。

ゴスペルのコンサートやビデオを観れば、ロックコンサートのな興奮の中で、聖書的なメッセージが賛美されているのがわかる。年齢・性別・経験に関係なく誰でも歌うことができ、自分もステージ上で歌えるということが、参加者の大きな喜びとなっているようだ。

日本におけるゴスペル・ブームは、一九九八〜一九九九年頃から本格化してきたとされる。ミュージカル「Mama, I Want to Sing」(一九八八年に日本で初演)や、映画「天使にラブソングを1&2」(一九九二、一九九四年日本公開)、そしてNHK教育テレビの講座「ゴスペルを歌おう」(二〇〇〇年)などをきっかけに注目が集まった。

当初、日本のゴスペルクワイアの多くは、アメリカ国内や在日米軍基地内の教会等でゴスペルのスタイルを学んだ日本人によって指導されていた。そして、クワイアで習った人がまた別のクワイアを立ち上げるといふかたちでその数が増えていった。また、日本在住のアメリカ人のゴスペル指導者もいる。現在、クワイアでは英語の曲が歌われるほうが多い。

ゴスペルクワイアは、教会付属のものだけでなく、カルチャーセンターやミュージックスクールの教室などにも広がっている。二〇〇三年夏現在、日本におけるゴスペルクワイアやゴスペル教室などの総数は五百以上とみられている(クリスチャン新聞二〇〇三年八月十日号)。また、五日間ほど集中的に指導し、最終日にお披露目コンサートをおこなうといふかたちのゴスペルワークショップによっても全国に広まっている。

これだけ短期間に日本にゴスペルが根付いた素地としては、音楽情報・音楽教育の普及、カラオケ人気のほか、集団を好む日本人にクワイアのスタイルが合うという説もある(クリスチャン新聞二〇〇〇年十二月二四日号)。しかしながら、日本でゴスペルがポピュラーなマーケットにまで充分な広がりを見せているかという点とそれほどではなく、看板になるような歌手や

楽曲は不在であるし(アエラ二〇〇〇年十二月二五日号)、ゴスペルCDの売り上げが飛躍的に伸びているわけでもない。

現在、日本のゴスペルクワイアのメンバーの大半はノンクリスチャンである。ただし、指導層や、熱心に関わっている人にはクリスチャンが多い。ゴスペルを通じてクリスト教に触れ、受洗するクワイアメンバ―も少しずつ増えているが、宣教のツールとしてのゴスペルの可能性はまだまだ未知数である。ゴスペルで教会に興味を持つても、多くの日本の教会の礼拝ではブラック・ゴスペル・スタイルの賛美があるわけではない。

アメリカ流のポピュラー音楽が次第に日本語化していったように、日本人による日本語のゴスペル曲が今後は期待されるし、少しずつ作曲もなされている。今後、日本のゴスペルは、日本語による賛美も増えながら、より定着していくであろうと思われる。ゴスペルによって、現代日本のクリスト教が大幅に拡大するとはもちろん考えにくいだが、音楽をきっかけに福音に至る新しい大衆的な経路になりつつあることは間違いないだろう。

セルチャーチ型教会について

尾本久美

一九八〇年代以降、世界各地のクリスト教会でセルチャーチは、新たな教会成長論として注目されてきた。セルとは文字通

り、細胞を意味し、セルチャーチとは細胞（セルグループ）の集合体としての教会、つまり教会の全体が一つ一つの細胞によって形成されている教会のことをいう。本報告の目的は、セルチャーチ化をすすめている東京都K教会を事例に、セルチャーチの特徴と実態について、具体的に考察することである。

K教会は、一九五四年に設立されたペンテコステ派の教会で、一九九〇年代に入ると外国人信徒の増加などで、信徒数は飛躍的に伸び、現在の信徒数は約千名である。信徒数の増加は、いわゆる「お客さん信者」とよばれる教会活動にあまり関わらない信徒を生んだ。そこで、全信徒の弟子化と福音宣教推進化のために、セルチャーチ型教会へ組織改革がすすめられた。セルチャーチにおいては、信徒は一〇人前後で構成されるセルグループに所属する。セルグループの活動の中心となるのは、セルグループ集会である。開催場所や時間は、それぞれのグループが独自に決定し、運営にあたる。セルグループ集会では、説教の代わりに聖書のみことばや主日礼拝での牧師のメッセージを分かち合い、それを実際の生活にどのように適応させていくか話し合うことが中心となる。集会では、おもにセルリーダーが進行役を務めるが、メンバー各自が積極的に参加することが求められる。なお、集会の内容と進行は、基本マニュアルにそってすすめられる。

セルチャーチ化が開始されてからの信徒の反応は（アンケート調査の回答から）、「よくわからない」との意見が半数以上を占め、約三割が「賛成」と回答し、セルへの期待がうかがえた。一方、セルや教会のやり方に疑義をもつ「反対」意見も少

数ではあるが見受けられた。

K教会におけるセルチャーチ化をめぐる、当初の計画目標とこれまでの経過をまとめると次のようになる。セル導入から三年間で教会のセルチャーチ化という目標は、延期された。セルグループの成長にもなう分裂・増殖という形でセルの増加による教会成長はみられない。新たな特殊性セル（サブセル）はいくつか誕生している。

K教会のセルチャーチ化をめぐるのは、二つの問題が浮き彫りになった。一つは、セル中心の生活への適応に関する問題である。それは平日のセル活動への参加は、多くのメンバーにとって時間的に不可能であるという問題である。もう一つは、セルグループ内での人間関係に関する問題である。それは、セルのメンバーは、お互いに信頼できる、良好で親しい関係であることが前提として求められている。しかし、同じセルのなかに、相性の合わない人や信頼できない人がいたり、リーダーに対して不満を持つようになると、活動に参加しなくなるメンバーが生じる。

セルチャーチでめざましい急成長を遂げた海外の教会をモデルにして、その理論と実践方法を取り入れてみたものの、予想と期待に反して、思うような教会成長は今のところみられない。これはセル方式を取り入れた日本の他の教会でも同様である。このような状態について、K教会の牧師は信徒の霊的なリバイバルの必要性を強調する一方で、現在のセルシステムについて再検討しており、日本流のセルチャーチ、K教会流のセルチャーチというものがあるのではないかと考えている。

今後、K教会をふくめ、日本でセルチャーチ化を試みている教会は、どのような展開をみせるのだろうか。日本の教会や信者にうまく適合するような日本型セルチャーチが生まれるのだろうか。ひきつづき、今後の展開に注目し調査する必要があるだろう。

政教分離の精神について

——米大統領就任式と首相の靖国参拝——

西 谷 幸 介

わが国では首相の靖国神社参拝を擁護する議論で必ずと言ってよいほど用いられる論法がある。政教分離原則を重視する米国でさえ大統領はその就任式で聖書に手を置いて宣誓を行なう。その伝でいけば、なぜ日本の首相の靖国公式参拝がとやかく言われる必要があるのか、と言うものである。つまり、これは、一方で近代国家の憲法は政教分離を制定しているとしても、他方でその国毎に歴史的記憶や宗教的儀礼が存在するのであり、それが政治上の公的儀式に反映されても、違憲と判断されるべきでない、という議論である。

こう論じる人々が参照しているか定かではないが、キリスト教神学者森孝一氏の近年の著作『宗教から読むアメリカ』（一九九六年）は、やはり大統領の聖書に手を置く就任宣誓を伝え、これを象徴とする「見えざる国教」としてのユダヤキリ

スト教的伝統が、信教の自由・政教分離で知られるこの国に、今も敷衍することを示す。同書には人権などリベラルな価値観に立つ論述も見えるが、リベラリズムに対峙するコミュニティ・アニズムの旗手R・ペラーに研究の方法論的基礎を負うとの著者の述懐もあり、読者への同書のアピール度はその「公共宗教論」的側面に多くあるだろう。同じキリスト教徒として筆者が残念なのは、同書で大統領の聖書に手を置く宣誓は説明されても、この宣誓が「法」を象徴する人格たる最高裁長官にたいしなされるという式の核心の解説は皆無という点である。

最近の『宗教研究』の住家正芳氏の巻頭論文「宗教的多元性と公共空間——「公」概念の転換による一考察」は、公共宗教論は社会と宗教の「一対一対応」を大前提とする点で当然、また政教分離論も公共宗教たらんとする宗教は原理的に排除するという点で逆説的に、純粹な宗教的多元性を保証する公共空間を提供しえない、とのその主張においてきわめて啓発的であったが、政教分離論が抱えるそのパラドクスの指摘には、政教分離の法原則はけっして宗教における公共性志向を否定していない、ということが言われなければならないと筆者は考える。この原則によって、宗教は「公」の放棄を迫られるのではなく、ただその公共的影響力発現の従来の作法——すなわち、宗教と政治の一対一対応志向——の決定的変更を迫られるのである。このような認識に立てば、政教分離と公共宗教は根本的に対立するものとも、前者の原則下で現今の公共宗教論の主張の真理契機はまったく顧慮されなないとも、言い切れない。必要なのは公共宗教論者の刷新された意識であろう。

私見では、人類史上初めて米国が憲法で保障した宗教的自由及びその制度的表現たる政教分離の精神は、ロードアイランド州設立者・(J)ユリタン革命では、独立派牧師R・ウィリアムズの『信仰の大義を掲げ迫害を説く血塗れの教説』(一六四四年)の一節に既に見事に表現されている。引用は無理だが、要は、自己の宗教的「実力」以外の、政治権力・経済力・物理力など一切の「力」を頼みとしない、全宗教間の平和的対等性の訴えと宣言である。自身のキリスト教的な歴史的由緒をも超克してしまう故に、この原理宣言へのキリスト教神学による十全な解釈はまだ示されていないと言つてよいと思われる。現代ドイツを代表するプロテスタント神学者W・パネンベルクの政治神学的論考も、一応は宗教的多元性の必然性に言及するが、やはり従来への公共宗教論の枠を越える議論には響かない。

わが国での靖国神社問題を焦点とする公共宗教論との対論を真に有効たらしめるには、たとえばキリスト教徒の側も、佐伯真光氏(「キリスト者に「靖国」は語れるのか」一九八五年)が批判的に指摘された、自身の従前の公共宗教論的な残滓形態を払拭しなければならぬ。そうして初めて、氏の建前としての政教分離原則への賛同と、本音としてのこれまた氏なりの従来への公共宗教論的態度への固執を質することもできるであろう。

偏見の衝突

—— 宗教研究におけるナショナリズム ——

工藤 英勝

本稿は、日本仏教教団と部落差別問題について論考したアメリカ人宗教学者のレポートをサンプルにしなが、宗教と社会的差別の研究にまつわる偏見の衝突について論考するものである。William Bodiford による "Zen and Art of Religious Prejudice: Effort to Reform a Tradition of Social Discrimination" (邦題: 禅仏教と宗教的偏見—社会的差別の伝統の改革への努力) という、おもに曹洞宗教団と部落差別問題との関係を論考した英文レポートが一九九六年春に南山大学宗文化研究所発行の *Japanese Journal of Religious Studies* 23/1-2 に掲載された。このレポートには、学術的手続きのみならず、事実認定そのものにも数え切れないほどの問題点が発見された。本稿では、このレポートの具体的問題点を分析しつつ、このレポートの偏向の主たる因子として、宗教研究の潜在的負荷としてのナショナリズムの存在を解析していきたい。

第一に、根拠とされる証拠資料の捏造と統計数値の改竄の容疑である。原著者は、友永健三の調査報告に依拠して、運動団体の独自の調査によって、差別戒名が発見された仏教各宗派の寺院数の統計値が紹介している。特に曹洞宗は一九八三年時点で延べ七五六〇カ寺に差別事象が発見されたが、教団の公式発

表はわずか二三カ寺であると述べている。原著者が本データの典拠として挙げている友永健三『現代の部落問題』（一九八九年・部落問題研究所）は、現時点の調査では当該書籍の存在自体が確認されていない。友永の調査報告として紹介されている数値はもとより、その典拠すらかなり危ういものと判断せざるを得ない。

第二に、インタビューの内容に、原著者の宗教バイアスが混入している疑いがある。地方に住む曹洞宗の「ひとりの僧侶は、曹洞宗宗務所に勤務する僧侶を企業の「サラリーマン」や宗教的勤めから除外された取税人に比較させた。」の評価は、曹洞宗僧侶からはまず出てくる可能性はない。特に、日本の言語文化の文脈において「あの人は政府税金徴収人のようだ」ではまったく意味が通じない。「取税人」とは、原文では「government tax collectors」とあり、「聖書」の語彙の「tax collectors」は「取税人」「徴税請負人」とされ、イエス当時のユダヤ人社会では、「売春婦」「異邦人」「罪人」などの卑賤視されていた人々と同類の、最下層の職業とされる。覇権者の手先になつてゐる売国奴と同然という文脈であろうが、日本の僧侶が日常会話でこの語彙を使つてゐるとは考えられない。どこまでがインタビューの実質的なソースで、どこからが原著者の印象なのか判然としない。

第三点は、客観的な事実認定を経ずに、ある意味では部落差別への擁護とも受け取られかねない差別や偏見を一定の正当性があるものとして紹介している箇所である。原著者は第三者による再検証ができない匿名の「村落の僧侶」「批判者たち」さ

らには挙げ句の果てに「駒澤大学の中傷的落書き」までを権威的に持ち出す。駒澤大学差別落書き事件は、一九九一年十一月三日に大学祭で自主上映された『狭山の黒い雨』のポストカードに、青いチョークで「エタ・ヒニン・避妊」と落書きされていた事件のことである。原著者は、この差別落書きを「部落解放同盟があまりに大きな影響力を及ぼしているという公然の声明」の実例として挙げているが、原著者が理解しているような意味は直接には読みとれない。

原著者はこのレポートの中で一貫して、部落解放運動を先験的に自国の「政治的妥当性」「political correctness」運動に置き換えて、それも非好意的な文脈で、所論を展開しているが、ここにも、自文化中心主義・広い意味でのナショナリズムによる偏向がある。偏見を完全に除去した宗教研究はありえないとしても、自らの偏見に自覚的であるべきだと思う。

ナショナリズムの生成

——英国地方教会における第一次大戦の解釈——

粟津賢太

英国におけるナショナリズムと戦没記念碑などに関するネーション・レベルの問題は、かつて本学会においても報告し、その一部は活字化されている。そこで今回はよりローカルの視点で、筆者が資料入手することのできたエセックス州の地方教会

が提示した第一次大戦の解釈を検討する。地方紙であるThe Essex Telegraphは、この日、州内各地の教会二十六箇所で行われた礼拝の様子を伝えている。興味深いことに聖書のどの部分を使って、どのような説教が、誰によって、どこで行われたのかを網羅的に伝えている点である。

これら、第一次大戦の勝利へ捧げられた感謝の礼拝において、もっとも使われたのがPsalm (詩篇)であった事が分かる。次に多いのがイザヤ書、歴代誌、エレミア書等である。その内容は、いずれもユダヤ民族の運命を描いたものであり、神は defender & protector であり、悪を punish & destroy するものである。神は正義であり、平和は神によってもたらされた平和である。ここでは戦闘のイデオムに彩られた神の力と正義が行われたことが記されている。こうした詩篇や旧約への言及は単に説教者の好みであったわけではない。これが、英国国教会のエセックス地方におけるもっとも手近で、近づきやすい解釈であったのであり、その解釈はこの Victory and Peace Day において州内のいたるところで会衆に対して提示され、劇的に確定されたのである。

コーン (Hans, K.) は、ナショナリズムはきわめて近代的な思想であるが、古代ユダヤ教から引き継いだ一神教的要素を持つており、それが近代国家における自民族あるいは自国民中心主義的な信条の淵源であると指摘している。もしも個人を超えて引き継がれる遺伝子のような「民族の血」に答えを求めず近代主義の立場をとるならば、こうした淵源が、ある歴史的・経済的状況下における社会において、いかに維持され、あるいは

新しい世代に獲得されるかという問題に答えなければならぬ。つまりナショナリズムの生成過程は、理論的には集合的記憶 (collective memory) の問題と関連付けて考える必要がある。社会科学が経験科学であるならば、民族の血のような先験的要件を認めるわけにはいかない。したがってそうした特殊な観念がいかにして生成され維持されるのかという問題は、そうした観念を生成する社会的装置の問題として考察しなければならぬからである。

近年の社会学研究の成果によれば、集合的記憶のもつ社会的機能は分析的に少なくとも二つに区別できる。第一に、集合的記憶は「社会のモデル (model of society)」である。それは、その社会が直面している必要、問題、恐れ、心性、願望の反映である。第二に、集合的記憶は「社会のためのモデル (model for society)」である。それは、その社会の経験を定義し、価値と目的を明確化し、それらを実現するための認知的、感情的、道徳的方向付けをするプログラムである。シュワルツ (Schwartz, B.) は集合的記憶を「言語」であると同時に「地図」でもあるとし、その二重性を強調している。彼によれば、集合的記憶は「表出的シンボル (expressive symbol)」であり、現在が直面している問題を明確化する。また同時に「方向付けシンボル (orienting symbol)」として、我々がどこから来てどこへ行くのかに関連付けることによって現在の問題に対処するための地図ともなっている、という。つまり、過去とは常に現在の問題や関心によって構成される社会的構築物であり、集合的記憶とは、社会における価値観が表出される場であ

ると同時に、価値観を再定義し、作り上げている場なのである。地方の教会で行われた「Thanksgiving Service」という特別な礼拝の場は、この意味で記憶の場として機能していたと考えられる事ができる。

宗教とナシヨナリズムをめぐる 宗教社会学的接近について

丹羽 泉

日本国籍の取得という行為が意味するもの、それはしばしば「帰化」という語によって表現されるが、ただ単に「日本人になること」ではなく、朝鮮人であることをやめることと同義のことと捉えられてきた。この経緯を理解するためには、一九世紀後半に日本において急速に進展した「国民国家」化と切り離して考えることはできない。

日本の国民国家化のプロセスは、朝鮮の国民国家化のプロセスを促す契機として作用したと同時に、一九一〇年の日韓併合以降は日本の帝国化への進展を促し、一九三〇年代に入って、日本の文化を普遍的な水準において語るディスコースとしての「皇国臣民」化へとつながっていった。特に内地との関係において生じたステイグマをもったコミユナルな単位としての表象となつていった朝鮮半島、台湾、沖縄出身者に対しては、「皇国臣民」を支えるイデオロギーこそが、そのステイグマを解消

する規範的な意味を帯びたものとして、内地の日本人以上に強力に作用したという面があることは否めない。そのような彼らにとつて、日本の敗戦―「帝国」の消滅―という事態は、きわめて大きな心理的衝撃を与えるものであった。特に韓国（北朝鮮）、台湾の人々にとつて、「解放の喜び」としてこの事態を祝うためには、新たな国民国家の構築とともにこれを意味付けられる歴史の再構成が求められることとなつたが、その作業のためには、まず「脱日本化」という課題の克服が必要であつた。それには「反日ナシヨナリズム」という形をとつた対抗的なディスコースが求められたのである。

日本に引き続きとどまつた朝鮮人（Ⅱ「在日」）にとつてのこの課題―「脱日本化」―の克服はさらに一層困難な心理的課題として立ち現われることとなつた。このコンテクストの中にあつて、彼らにとつての「祖国」の国籍は、自らの存在の意味を構成する上で、象徴的にきわめて重要な意味を付与することにならざるを得なかつた。日本に生活の根柢をおき、今後も日本の社会の構成員として生きていくという実際に即して生を営む「在日」は、一方で「日本国籍」を拒否しながら、日本社会における構成員としての当然の諸権利を要求していく、といふきわめて困難な選択を余儀なくされることとなつたのである。「強制連行」によつて日本の地に生活の根柢を得ることを余儀なくされたゆえ、「特別」な「外国人」としての処遇をもとめる権利がある、といった仕方で自らを語るディスコースを構成するという特殊な状況がここに生まれることになつたのである。

一方別の側面からの考察も重要である。戦前の「皇国日本」に付与されてきた「聖性」は、戦後「日本」にも引き継がれた。日本において「国籍を取得すること」は、個人が便宜的に選択する世俗化した概念としての「国籍」とはことなり、朝鮮「民族」であることを止めることを同時に意味するような「聖性」を帯びたなにかをその属性に与えているのである。

近代以降に成立した国民国家化というプロセスには、その国家の境界に聖性を帯びた性質をもったなにかが伴っている。しかし聖性をおびた集合表象としての「国民」という近代以降に成立した概念表象は、これに与るすべての人々を互いに均質な存在として表象すると同時に、それまでの社会に存在した身分的秩序を支えてきた「聖性」を解体する力を確かに持つものである。しかし見方によれば、その「聖性」がネーションあるいはエスニシティといったコミュニケーションな表象に移行したに過ぎないといつてもよいかもしれない。「韓国(朝鮮)」「国籍」を対置することによって、「日本国籍」を拒否するという行為は、「聖なるもの」をめぐる闘争という性格のものとして論ずべき主題であるかもしれない。

祝祭と家族・国家

——同一性の集合的模索——

井門 富二夫

ここで論じる祝祭論は、米山・松平・園田各氏が、祭事・祝祭行事そのものを、客観的に分析してこられた、いわゆる狭義の論議とは異なる。地域文化、国家、少なくとも広域にわたる都市などの、社会的統合あるいは規範づけの機能を果たす、公的宇宙論や公的宗教の象徴的行事の体系の、効果や機能を論じる、広義の祝祭論と考えてほしい。

これまでこの命題については、デュルケムやモース、ソローキンらを受け継ぎ、サーバヴルの「隠された社会のリズム」としてのカレンダー(暦年・月)の、コードとしての「祝祭」論が衆目を集めたが、祝祭をグレート・カレンダー、地域文化的カレンダー、国家的カレンダー、民俗歳時などの、重層的に働く各種祝祭の、nation-stateにおける社会統合上の機能の変容が社会変動に伴ない問題にされることが多くなった。

本論では、比較の観点もいれて、最近の国民国家の祝祭カレンダーを扱う必要上、わが国と欧米諸国を事例に取り上げる。とすれば、わが国に関しては、衆議院文化委員会の受田新吉の『日本の新しい祝日』論から、論旨を始めることとなる。

明治初期に、グレゴリオ暦を当時の文化的外圧をうけてグレート・カレンダーとして採用することから、近代的国民国家の

体制を築きながら、それをステートの側面への対応とし、ネーションへの対応としては伝統的な歳時記カレンダーなどを重層的に取り入れて、わが国特有の時空空間を築いたことは周知のことである。受田は、戦前のそうした日本を「祭日」（皇室の行事）によりコード化された未成熟の国民国家とみなし、これに対し大戦後のわが国は、ブレトンウッズ条約以降の技術文明による国際交流の空間において、国民主権の体制を強化する意味もあって、国民の「祝日」を、世論調査を基盤にナショナル・カレンダーとして再編することにした。

その際、公共の祝日（文化的コード）は、国際的契約としてのグレート・カレンダーの下の、国民特有の時間的リズムとして、「季」にもとづく休日として採用され、むしろわが国の宗教習俗などとして残る、家族、地方共同体、企業（代替コミュニティ）で祝い祀られる行事は、たとえば盆行事のように、私的かつ慣行的休日（その施行主体毎の実施）のスタイルをとるものとして、休日とはしない祝祭行事例とされた。

この当時から、クリスマスや花まつりは、社寺中心行事の傾向が強いものとしてその祭事主体のことなどを理由に、公共のカレンダーからははずされ、新憲法のうたう政教分離原則が守られた。問題は、諸外国にも事例として存在するいわゆるリメンランス・サンデイ（休戦記念日）であるが、当初から暗黙的に靖国神社がらみが意識され、より一般的な盆行事など慰霊行事の存在もあって、秋分の日（メモリアル・デイ）にその役割がまわされて、課題は将来に残された。

このカレンダー上の課題の処理、すなわち祝祭日問題なども

ふくむ政教分離原則の取り扱いについては、一九六二・三年以來、専門家によって決疑論・衡量法などの伝統も考慮されて、憲法判令の積み重ねの努力による解決に期待がかけられた。国民主権の民主国家では、各国においてそのスタイルは異なるが、祝祭行事とも関連して、その後、市民宗教、公民宗教、文化宗教、聖なる天蓋、にからむ議論が一般化し、あらためて、ロックら以降の *belief*（信仰の自由）と *action*（政教分離）の分別基準が問題にされた。その後、この問題のナショナルリズムとの関連をさせて、研究者は「心の習慣」とか、「習俗的倫理」へと、国家の統合、家族・コミュニティの共生にかかわる命題を変えてゆくが、祝祭慣行の機能に残された現実には、ジョンストンやポドナーらの業績をとり上げるまでもなく、まだまだゆれ続けるはずである。

高利貸しと共同体

——ベンジャミン・ネルソンをてがかりに——

村上辰雄

ベンジャミン・ネルソンは『高利貸し』の概念—部族的同胞から普遍的他者へ（*The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*）の中で、ユダヤ・キリスト教文明における高利貸し（*Usury*）の概念をとりあげ、旧約聖書の中で禁止されていた高利貸しが、プロテスタント改革時には

キリスト教神学によって正当化されるに至った歴史的経緯を検証し、これが従来の部族的共同体崩壊と近代資本主義社会成立の重要な要因となったと論じている。本発表では、ネルソンの高利貸しに関する思想的アプローチを検証した後、それを補足する形でマルセル・モースの贈与論を援用することにより、ネルソンの提唱する高利貸しと共同体崩壊の関係の構図に一つの解釈を加えてみたい。

ネルソンはまず、旧約聖書『申命記』第二十三章二十節の「汝の兄弟より利息を取るべからず。即ち金の利息食物の利息など全て利息を生ずべき物の利息を取るべからず。」という戒律をとりあげ、ユダヤ教では異邦人（異教徒）への高利貸しは許すが、その共同体の中で金銭の貸し借りにおいて利息をとることを禁じていたことを指摘する。この戒律はやがて中世のキリスト教にも受け継がれるが、万人に対する友愛主義を提唱するキリスト教はあらゆる人々への高利貸しを禁じようとする。しかしこの試みも十三世紀ごろから貨幣経済がヨーロッパに浸透し始めるにつれて効力を失い始め、プロテスタントによる宗教改革がはじまる十六世紀頃になると、その戒律は再解釈され、高利貸しは正当化されるようになる。プロテスタント神学の中でも、とくにジャン・カルヴァンは高利貸しの禁止令の根底にあるのは、貧者への慈しみであり、利息をとること自体は、それが「平等」なものであれば、問題はないと論じた。この高利貸し禁止令に関する一連の思想的流れをネルソンは、部族社会において共同体の内部と外部で使い分けられてきた高利貸しが、プロテスタント神学の支援により全てのものに「平

等」に適用されるようになったとし、従来、利益追求の制限があった共同体のなかで、制約のない自由な利益追求が約束され、共同体のメンバーはそれぞれが「平等」に搾取される普遍的他者へと移行していったと論じている。この部族的同胞から普遍的他者への移行をマルセル・モースの贈与論を用いて解説してみると次のようになる。

モースの贈与論における重要なポイントの一つは、贈与社会においてはモノの送り主ともらい主の間に義務関係が成立し、これが共同体の人間関係の結びつきを強くするというところである。この論理を金銭の貸主と借主の間にあてはめると次のようになる。すなわち、利息をとらない共同体内（家族、知人、友人）の金銭の貸し借りにおいては、贈与の関係と同様、義務関係（負い目）が生まれ、これが人間関係をより濃いものとするが、利息をとるような金銭の貸し借り（Usury）ではこのような義務関係は生じない。なぜなら、金銭の貸し借りで生じるであろう義務関係は、利息という形で数量化され、即、解消されてしまうからである。従って貸主、借主の間にはその場限りの交換があるのみで、なら親密な関係は成立せず、他人同士、異邦人同士の間である。言いかえれば貸主、借主の間には「平等」であるがゆえに「無関係」を維持できる。それに対して、共同体内の利息ぬきの関係においては「平等でない」がゆえに「深い関係」が築かれる。ネルソンの高利貸しの概念に関する考察は、現代自由資本主義社会では「平等の追求」ゆえに共同体内の関係性を失ってしまう危険性があることを示唆している。

ワイリス・ハーマンの思想

—— 企業パラダイムの変革 ——

村山元理

米国を中心に九〇年代から職場のスピリチュアリティ運動が、企業社会に静かに着実に広がり始めています。スピリチュアリティをビジネスに取り込むこの運動は、宗教復興とも連動し、草の根的で、統一的な指導者がいるわけではない。この運動を啓蒙する有力な団体ではワイリス・ハーマン氏の名前を顕彰してスピリチュアルな企業の表彰をはじめている。既に故人となったが、ビジネスの新しいビジネスを構想したハーマンの思想について本稿では探ってみたい。

ワイリス・ハーマンは認識論研究所の所長をしながら、意識の問題を探求した。従来の科学的な認識論の絶対性を疑い、一部の神経科学の成果を援用して、科学は、意識が因果論的な実在であることを認めるべきであることを説いた。たとえそれが異端的な認識であろうとも未来には有力な認識論になるだろうとみなした。この精神を因果的要因とする視角は、実はハーマンが、実在に関する人間の認識の方法論を大きく三つに分類した世界認識の第三番目に相当するものである。ここでその認識論を整理してみよう。

M1は宇宙の根本的素材は、物質—エネルギーとみなす。実在は測量可能なものから研究される。実証主義的世界観。精神

は物質、すなわち脳の働きであり、それ以上研究することはできないとみなす。科学は従来この世界観で発展した。

M2は宇宙は根本的に異なる二つの素材からなるとみなす。一つは物質—エネルギーで、もうひとつは、精神—スピリットである。前者は現在の科学を利用して探求されるが、後者は別の適切な方法（内在的、主観的探究）で探求されねばならない。したがって、本質的に二つの補完的な知識形態がある。恐らく、心靈現象は両者をまたがっている現象である。

M3は宇宙の究極的な素材は意識であるとみなす。精神 (mind, consciousness, spirit) が主要なもので、物質—エネルギーはある意味、精神から生まれる。夢のイメージは個人の精神と対応するように、物質世界は大きな精神と対応する。究極的に現象世界の背後にある実在は、物質的感覚ではなく、深い直観と結合している。意識は物質的進化の最終的産物ではない。意識は第一に存在した。

西洋の認識論はM1からM3に進化している。M3は多くの科学者も認識しはじめている世界認識で、いまだ少数の人にしか受容されていない。しかし、東洋の伝統では古代より認識された世界観である。

もちろん二一世紀の世界認識はM3が支配的になるとハーマンは見通している。そして、環境の変化にもっとも敏感なビジネスこそが、このようなヴィジョンのもとに変革を行っている。こういった意識をもったリーダーも増え始めているという。

私的利益を追求して来た企業が巨大化し、企業の社会的責任

が大きく問われる時代となっている。また経済至上主義がもたらす人間性破壊や環境破壊は限界状況を露呈している。このような中で企業価値が厳しく問われ、また「働くことの意味」や勤労倫理がクローズアップされている。

M3の世界観のもとに、「創造的な仕事」を提供するスピリチュアルな企業社会に進む兆しは見え始めた。ハーマンの思想は科学論としては、余り新奇なものとは言えないが、ビジネス社会の未来と関連させて論じた点にその射程と奥行きに広さがあるといえよう。

インターネット上の宗教情報提供の試み

川端 亮

現実の宗教活動においても宗教研究においてもインターネットは利用され、またその潜在的な能力は非常に大きいものである。私たちは、「宗教と社会」学会の「情報テクノロジーにおける新世代の宗教的インタラクティブ」プロジェクトの中の一つとして、インターネット上の宗教情報アーカイブ「ARI」を作成し、公開した。ARIは、リンク集、各種ニュース、フォーラムなどの多彩なコンテンツをもつアーカイブである。

「ARI」URL：<http://ari.shukyo-gakuen/>

ARIの原型は一九九八年に國學院大學日本文化研究所プロ

ジェクトとしてはじまった。当初からインターネット上の宗教関係のウェブサイトを定期的に収集し、収集対象サイトのリンク集を公開していた。その後「宗教と社会」学会のプロジェクトとして継続され、新しいARIでは、階層的な分類の形で二千以上のリンクが登録されている。

ARIのリンクは、その数が多いことだけが特徴ではない。一般的にリンク集と呼ばれるものは、管理者のみがHTMLを書いてアップロードするという方法であったために管理者の負担が大きく、また多くの人の知識を活用するということが難しいものであった。それに対してARIでは、リンク集を宗教研究者コミュニティにおける情報共有の核として位置づけなおし、研究者が研究途上で知り得たサイトを随時、誰でも登録でき、分散している個人の情報を自動的に集約できる、まさにインターネット的なシステムである。

また、リンクへのアクセス頻度は自動的に集計され、一方でメンバーはリンク先のホームページに評価やコメントを与えることができる。このようなARIコミュニティによる集合的な価値付けの蓄積によって、各ホームページに関する客観的なデータベースが構築されていくことを目指している。

このリンクの形で登録できる情報は、単なる教団のサイトだけでなく、研究者個人や研究所などの学術的機関のサイトや書籍も含まれる。リンクに対するコメントを書き加える機能やフォーラムによつて、宗教に関するアカデミックな意見交換をすることができ、その蓄積が、最新かつユニークな宗教情報を形成していく。

現在のプロジェクトでは、たんに宗教関係のウェブサイトを収集するだけでなく、ウェブサイトをどのように分類・分析・評価するか、その方法を開発している。リンク集の分類は、基本的には宗教年鑑に準拠しているが、フォーラムでの意見交換を通じて、新しいカテゴリーが設けられ始めている。また、二千以上のリンクを人間の手で分類することも大変であり、テキストマイニングの技術を使って、コンピュータによる新しい分類基準の構築可能性を検討中である。また、サイトの評価も人間の手では限界があり、コンピュータによる評価基準が可能であるか、検討している。

さらにこの試みは、学術的なものだけにとどまるものではない。現実の宗教活動における情報交換に役立つ手段の開発という側面もある。それぞれ傘下の教会や寺院などを持つ教団のサイトでは、それらのリンク集が作られていたりするが、それらを管理するデータベース化の方法も試みている。また、Weblog化したサイトによって、講話や法話を蓄積、公開すること、またその音声や画像をデジタル化してデータベース化することなども試みられている。これらを通じて、各種の宗教的活動が、どのように情報テクノロジーを活用しているかを実験したり、調査分析することが今後の課題となろう。

インターネット上における

精神的交流の可能性について

榎本香織

本発表は、長年組織化・教団化の形態を取らず、草の根的に存続してきた「スピリチュアリズム」を基軸としたインターネットサイトを題材として取り上げ、宗教的思想を通じたオンライン上での交流の在り方を、メディア論的視座から「遊戯性」をキーワードとして俯瞰する。この俯瞰を通じて、非制度的な宗教性を求める人々の、精神的交流の場としての電子空間の発展の可能性及び問題点を考察するのが目的である。

スピリチュアリズムは十九世紀半ばのアメリカで起きたポルターガイスト現象に端を発した、靈魂の実在、靈的存在との交流を信じる思想である。今回事例として取り上げるサイトは、そのスピリチュアリズムの思想を共有するためのコミュニティの場として、掲示板(BBS)を設置し、活発なメッセージのやり取りによる交流がなされている。

制度化・組織化という形態に対して否定的な傾向をもつスピリチュアリズムにとって、オンラインコミュニティはそれまで物理的に分散していた同志を集約させる機能を持ち、思想に関する議論や対話のやり取りを行うことによって、物理的空間を越えた横の連帯を生成するという役割を持つ。また参加者の中にもこうした交流の中に意義を認める傾向が認められる。

オンライン空間は、身体的・社会的な属性から解放された人々が、様々な次元の動機を持ち、真面目な交流を望む人や冷やかしの態度を取る人達等が同一空間に混在する。すなわち、日常空間よりあらゆる境界が取り払われた、極めて「遊戯性」の高い空間と言うことができる。そうした空間内において宗教的な対話空間を成立・維持させるためには、その空間を常に対話に相応しい「場」として管理をしなければならず、サイト管理者には高いメディアリテラシー（メディアを介して情報を批判的に受け取り、解釈したり、メディアを使って意見や感じることを表現するための複合的な能力）が要求される。

今回取り上げたスピリチュアリズム関連サイトが活発・建設的意見のコミュニティの場として成立しているのは、第一にその思想が物理的な共同体を殆ど持たなかったこと、そして第二にサイト管理者による「場」の管理が密に行われていること、また参加者自身もその場のコミュニティに対して肯定的意義を持つが故に、いわゆる「荒らし」と見られる発言に対してもその場の秩序を乱さない程度の対応を行えることなどが推察される。

以上をまとめると、物理的基盤の弱い、非制度的な宗教思想を共有する人々にとつて、オンライン空間上のコミュニティは精神的連帯や意義を見出す「場」として機能し、強力な磁場を生ずるものであること、その「場」がコミュニティ空間として維持されるには、その場を提供するサイトの管理者に依存する部分が大きいことが考えられる。

教祖の影響と排除

——アーレフについて——

尾 堂 修 司

上祐史浩が代表である宗教団体アーレフにおいて、教祖である麻原彰晃のカリスマ性の維持と継承に関して、現在は研究がなされていない。拘留中の麻原には、出獄の見込みはないため、彼の擬似的な死が存在する。しかし彼は依然として信徒の帰依の対象である。教団の実質的代表である上祐と、宗教的權威としての麻原が併存する状況は、カリスマの継承に関する特殊なケースである。上祐は二〇〇三年から教団改革を始めた。アーレフをアーレフに改称し、麻原の神格化を表面上否定し、内面的には帰依の対象として信徒に保証した。二〇〇四年二月末に予定された麻原の第一審での死刑判決に対する信徒の動揺を見越して、上祐は信徒の教祖奪還に類する分派的活動を警戒している。上祐は、麻原色の排除によって麻原のカリスマを継承し、分派を統制する方針をとっている。

上祐は教団事件後も信徒に影響を与え続ける麻原を認めている。上祐へのカリスマ継承に対しては、依然として麻原への帰依にこだわる信徒は、簡単に上祐を承認できない問題を残す。上祐による麻原のカリスマの強引な継承は、分派の危機を招く。分派活動の問題は、麻原から上祐へ継承させる以前に、麻原から子息へ世襲させる際にも生じた。

上祐へのカリスマ継承は、自ら代表就任宣言した二〇〇二年に着手された。着手後に教団は祭壇から麻原の写真を完全に撤去し、表面的には教団と麻原を切り離した。上祐は代表就任において、麻原から自分への権威継承の宣言を行った。これには分派警告の意味も含まれ、麻原の命令以外従わないとしていたロシア信徒に向けてもこれを宣言した。

上祐によって、麻原のカリスマやその恩恵を現教団の儀式、修行システムの中で制度化する試みが追求されている。上祐の継承者としてのカリスマには、彼独自の弁舌の資質が若干関係しているが、彼が関わる奇跡や儀礼において、彼の人格性は希薄である。最高の儀礼であるイニシエーションの執行についても、祭司職たる官職カリスマとして、上祐から高弟へ継承されていく方向性は見ることが出来る。

二〇〇三年二月十一日、上祐は教団改革を表明した。麻原の映像、マントラや説法テープ、著作の教団での使用を一切やめ、別な教団施設を設けて、そこでのみ麻原関連のものを使用するという案である。麻原を瞑想することは良いが、新人信徒には強制しないなどが表明された。福岡支部でのその後の二月一日の上祐説法は、「導師のカラーを抜く改革」というテーマで語られた。表面上は麻原崇拜と決別し、麻原崇拜は各自の内面のみで保存することを示唆している。しかしこの改革は麻原排除において不徹底である。一部施設で麻原信仰に触れる可能性を、上祐は麻原への信仰を「密教化する」と述べた。イニシエーション儀礼においては二〇〇三年の改革以降も、麻原の音声テープによるマントラを使用しており、麻原信仰の「密教

化」に相当する。

二〇〇三年二月末から支部レベルでも麻原の映像、マントラや説法テープ、著作の使用はなくなっていた。しかしそれも、同年七月からなし崩しに復活され、未だ公式見解がまとまらないとして、信徒に理由を説明していない。教祖排除の改革に抵抗する勢力が、上祐によるカリスマ継承に今後どのような影響を与えるか注視していきたい。

映画評にみられる死生観

——北野武をめぐって——

弓山達也

本報告の目的は、北野武が監督した映画に関する『キネマ旬報』(月二回刊)の読者評を中心に、現代人の死生観の一端を明らかにするものである。しかし、本報告では、作品分析によって、北野武の死生観、あるいは作品に反映されている現代人の死生観を描き出すのではなく、彼の作品に言寄せる観客の示す死生観の方に、より多くの関心を寄せている。それは宗教性が教団から横溢し、同時にその宗教性のパッチワークが個人々の手に委ねられている現代世界において、現代人の死生観を理解するためには、教団の示す教義や宗教的達人の思想を探るとともに、その死生観に触れつつ自らの死生観を形作る当事者にこそ焦点を当てべきであると考えているからである。しかも

北野映画を観る者は、そこにながしかの作家の生—なかんずく死生観を読みとろうとし、さらには自らの死生観をも吐露しようとする。死生観をテーマに北野映画評を選んだのは、北野映画について語るという行為自体、観客が自らを語りやすい、語らねばならない構造を有するからである。

このような目的のため、観客のまとまった映画評を収集するうえで媒体として『キネマ旬報』の読者欄に注目することとした。『キネマ旬報』は総合的な映画雑誌であるが、洋画と同じ紙幅を邦画にも割くメジャーな映画雑誌としては本誌が筆頭にあげられる。なお、適宜、『キネマ旬報』に掲載された批評家評も考察の対象とした。その結果、次の二点を私たちは知ることができた。

第一に北野映画は死と暴力に彩られているが、それを観る者は死や暴力を嫌悪するより、むしろそれを越えた地平—換言するならば死や暴力でしか表現できない何かに思いを凝らしている。死や暴力への忌避に通底するヒステリックな「子供に見せるな」的アレルギーはそこにはなく、むしろ死や暴力への向き合いが生まれている。しかしながら、観客は自らの死や暴力をめぐる観念を表明しようと投書の筆をとると、「静かなバイオレンス」や「愛情のこもった暴力」といったパラドキシカルで形容矛盾の言葉を紡ぎ出すこととなる。これは死や暴力をめぐる観念の表明が論理的に破綻していることを意味するものではない。そこにはパラドキシカルで形容矛盾な—凡庸な表現が許されればアンヴィバレントな—観念が横たわっていると見るべきであろう。

第二に北野映画を観る者は、そこに日本的な死生観を探ろうとする。それは死と生を明確に分けるそれではなく、死と生が隣り合わせになっている死生観といえる。だがそれより重要なことは、伝統的な日本的死生観とともに、もはや伝統では括れない新たな死生観が観客によって示されている点である。それは戦争という民族に共有された死の物語を背景に、先祖や家族や地域に見守られているであろうという伝統的な他界観に根ざした「堂々の諦観」（大村英昭）とは無関係な、個人的で孤独な死生観による「先鋭化された諦観」なのである。

最初にも述べたように、現代において宗教性が教団の独占物ではなくなり、また、その宗教性が個人に委ねられつつあるという認識を報告者は有している。北野映画は、観客から死や生に関する観念を引き出し、意識の俎上に乗せ、表明させる力を有している。現代人の死生観は確かに北野映画の作品論でも明らかになることかもしれない。しかしながら北野映画という映像とならんで、観客によって言語化された一群の投書を得て、私たちは北野映画によって喚起された現代人の死生観の広がりを整理できたのではないだろうか。

生命主義的救済観再考

榎尾直樹

問題の所在 本発表の目的は、七〇年代後半に提起された日本の新宗教の特徴を示しているとされる「生命主義的救済観」の概念の有効性を問い、これからの宗教性研究の方向性を探ることにある。ここでは以下の三つの視点を取り上げる。

一 生命主義論文の問題点―世界救世教と真光を事例として
①世界救世教

生命主義論文では、世界救世教は生命主義的救済観の特徴をもつとされている。しかし、救世教は、「浄霊」という浄化儀礼の実践に加えて、自然農法によるエコロジー運動や芸術運動の実践があるという、複合的な宗教⇨健康運動を行ってきたので、生命主義的救済観を希薄化させる表現主義と社会改良主義が当初よりあったと見るべきである。その意味で救世教は、上記諸要素を複合した宗教とみるべきであろう。

また、生命主義論文はすでに生命主義的救済観の危機を分析し、その終焉の地点から書かれている。つまり、根源的生命に生かされているという感覚がすでに七〇年代後半の段階で持ちにくくなってきているということだ。発表者の九〇年代以降の調査によれば、一般信者のレベルにおいてそれと同じことが言える。教団によって書かれたものを主として分析したと生命主義論文は告白しているが、とすれば、そもそも一般信者の感覚

を調査せずしてはたして宗教を十分に理解することができるのかという疑問がわいてくる。

②真光

生命主義論文では、真光は生命主義的救済観ではなく、新しい救済観の対抗文化主義の二つのタイプのうちの「超自然や神秘を重視するもの」に分類されている。しかし、生命主義論文と同じように教典だけにフォーカスしてみると、真光は生命主義的救済観をもつ教団だと言える。「汝等ヒトは、『生きるに非ず』よ。『生かされある』よ。一切に感謝し、報恩の義体得させよ。これ神の義に生くる大切な人の義よ。神の義に生きさせてみよ。ヒトは嬉し嬉しの人生となり、正法の神向即歡喜の生活と変化する妙法なるをサトラん。我はさまたげよ。」「御聖言」：「五八」という箇所はこのことは端的に表われている。

二 死を見据えるファンダメンタリズム

現代では、生を素直に感じて生き生きと生きるのではなく、死を見据えながら生を生きようとする、浄土真宗親鸞会や顕正会のような教団が出現してきている。たとえば、浄土真宗親鸞会では、蓮如の「後生の一大事」に基づいて「人は皆死に、死後は必ず地獄に落ちる」という命題を人々に突きつける。人は生前どれほど栄耀栄華（「相對の幸福」）をきわめても、死に際してはすべてを捨てねばならない空しさを背負い、しかもその先に待ち受けているのは地獄の恐怖のみであって、現在の「生」の不安と不満もその点に根ざしている、と主張する。ここから「生きても地獄、死んでも地獄」という苦しみからどのようにして救済されるのか、という問いが浄土真宗親鸞会の中

心課題となる。こうした状況に対して生命主義的救済観の概念は失効している。

三 結語―生命主義的救済観から死／スピリチュアリティの方へ

単純化して言えば、状況が変わってきたので、生命主義的救済観の概念では現代世界の宗教性を分析することができないということである。

七、八〇年代以降進展してきた、豊かさの時代の中で生のダイナミズムを実感しにくく、かつ死が隠蔽されていく社会状況下では、メディアに死は横溢し、死の意識を重視する教団が興隆する。大きないのちとつながっているという感覚がもてないという、生命主義的救済観のいのちのコノテーションの限界性を超出するために、日常生活の中の小さないのちをつながらりスピリチュアリティを発見しようとする潮流が生まれてきている。生／死、いのちのコノテーションの微妙な変化に注目すること。ここに今後の宗教性研究の可能性があると私は考える。

会 報

○IAHR第一九回世界大会実行委員会

日時 二〇〇四年二月一五日(日)一四時〜一七時三〇分

場所 東京大学 法文二号館教官談話室

出席者 荒木美智雄、池澤優、石井研士、市川裕、木村武

史、櫻井義秀、澤井義次、島蘭進、下田正弘、鈴木

岩弓、ポール・スワンソン、高島淳、田島忠篤、田

島照久、日本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、中野毅、中

牧弘允、中村廣治郎、丹羽泉、長谷部八朗、林淳、

深澤英隆、藤原聖子、堀池信夫、松村一男、村上眞

匡、山中弘、渡辺学

配付資料

仮登録の状況、仮登録リスト(パネル、個人研究発表)、

日本道教学会のパネル案、各種委員会および委員の増員、

セカンドサーキュラー(試作英語版、試作日本語版)、セ

カンドサーキュラーの問題点、プレナリー・セッション候

補者一覧、ツアー規格案、ホテル情報、アトラクション企

画案

議 事

一、参加登録と組織について

(1) 島蘭委員長より、参加仮登録の概況が報告された。

総登録数(一〇六九件。重複者含む)、登録者数(九六三

名)、発表予定者数(九二七名)。

(2) 実行委員として次の四氏の増員が承認された。

鎌田東二、高田信良、津城寛文、弓山達也。

(3) 各種委員会について説明が行われ、委員の変更と増員が承認

された。

【日本学術会議の部会組織枠と重なる委員会】

・総務委員会(総務部会)

月本昭男(部会長)、市川裕(副部会長)

・財務委員会(財務部会)

島蘭進(部会長)、池澤優(副部会長)

・プログラム委員会(プログラム部会)

金井新一(部会長)、鶴岡賀雄(副部会長)

澤井義次、下田正弘、日本昭男、林淳、深澤英隆、山中弘

(増員) 奥山倫明、木村武史、丹羽泉、藤原聖子、吉原和

男、渡辺学

・エクスカージョン委員会(エクスカージョン部会)

中牧弘允(部会長)、市川裕(副部会長)

ツアー関係・星野英紀、樫尾直樹、中牧弘允

(増員) 石井研士、弓山達也

アトラクション関係(増員) 鎌田東二、山中弘

・開催地委員会(開催地部会)

島蘭進(部会長。阿部美哉氏の後任)、市川裕(副部会長)

宿泊関係・松村一男、木村武史、長谷部八朗

教団ホームステイ関係(増員) 石井研士

・出版委員会(出版部会)

荒木美智雄(部会長)、鶴岡賀雄(副部会長)

・広報・渉外委員会（広報・渉外部会）

星野英紀（部会長）、池澤優（副部会長）

荒木美智雄（中国）、小田淑子（イラン・トルコ）、嶋田義仁（アフリカ）、中野毅（ヨーロッパ）、丹羽泉（韓国）、渡辺学（アメリカ）

【その他の委員会等】

・資金援助審査委員会

（候補者）池澤優、澤井義次、塩尻和子、嶋田義仁、田丸徳善、月本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、前田専學、宮家準

・登録資格審査委員会

未定

・拡大事務局員（実行委員会事務局のメンバーリスト上における連絡組織）

島菌進、池澤優、市川裕、月本昭男、鶴岡賀雄、石井研士、奥山倫明、小田淑子、木村武史、澤井義次、下田正弘、深澤英隆、星野英紀、松村一男、村上興匡、山中弘、渡辺学

二、セカンド・サーキュラーおよびホームページについて

・四月から開始される正式登録の情報管理について説明が行われ（池澤広報・渉外委員）、また会議の補助業務を行う業者として、日本コンベンションサービズ株式会社が指定されたことが報告され（市川開催地委員）、承認された。

・登録の際の記入項目について討議が行われ、日本人の場合ほぼ全ての項目を英語と日本語の両言語にて記入することが承認された。

・プログラムと要旨集の日本語版作成について討議が行われた。資金的ならびに人的な準備が整うならば日本語版も作成する、ということが了承された。

・複数発表の基準についての説明が行われ（池澤広報・渉外委員）、一名の参加者につき、個人発表は二回、パネルのコンピナーやレスポネデントが一回、合計三回までの重複が承認された。

・参加費について、為替相場の変動の問題、オンライン登録・決済の問題点が討議され、参加費は相場変動を考慮して暫定的な値を模索し、またオンライン登録を維持しつつ、円表示の額も国内と海外で統一することで承認された。

・資金援助についての説明が行われた（池澤広報・渉外委員）。また、会議開催前に援助資金を送金する場合には、IAHR組織の関係者が身元保証人になるという制度を採用する件が承認された。

三、プログラムについて

・プレナリー・セッションの予定と交渉状況が報告された（鶴岡プログラム委員）。「技術・生命・死」のプレナリー・セッションについては、国連大学よりレスポネデントを招待する可能性があると報告がなされた。

・日本道教学会が行う予定のパネル案が紹介された。

・国連大学などと提携したパネルの特別企画について、紹介と準備状況の報告が行われた。

四、会場・宿泊・ツアーについて

市川開催地委員より

- ・業者が選定した宿泊リスト素案について説明が行われた。
- ・教団施設や教団関係者の自宅へのホームステイについて報告が行われた。
- ・エクスカーションおよびその他のツアーについて、素案が提起された。

五、その他

- ・募金状況について、島園委員長より報告が行われ、今後は宗教学界以外からの寄付受付も行う旨が述べられた。
- ・海外との連携について、島園委員長より現状報告が行われた。
- ・アトラクションについて、パフォーマンスや常設展示、講演会や映画上映と懇談会などの素案が、山中委員より報告された。
- ・今後の予定が島園委員長より報告された。
- ・三月二八日に大会組織委員会が行われ、四月から正式登録が開始される。七月に次回の実行委員会が行われ、九月一・一二日の日本宗教学会臨時大会において、次々回の実行委員会を開催する予定である。

○本号は、第六二回学術大会紀要であるが、本号掲載の他に以下の研究発表があった。(発表順)

第一部会

伝道の本義―伝えうることは何か?―(関一敏)

賢治宇宙と宗教的エコロジー(佐藤郁之)

第三部会

一神教と多神教の二分法に対する批判的考察(小原克博)

第六部会

幻住派と吉田神道について―月舟寿桂と吉田兼俱を中心に―

(安藤嘉則)

第七部会

曇鸞教学における「信」の考察(本明義樹)

親鸞における疑について(高木淳善)

第八部会

社叢と聖空間に関する比較研究(藪田稔)

なお、発表を取り消したものは(部会、発表予定順)、第一部会 宗教概念と民族概念(藤原聖子)、第三部会 アウグスティヌスとルター(早乙女禮子)、第五部会 大本教事件と其の教義の変遷(出口榮二)、明治期啓蒙知識人の言説にみる「宗教」から「道徳」への転回(山口亜紀)、パーキッターニの宇宙論(塩尻和子)、第六部会 明恵に於ける死者供養の展開(前川健一)、天台教学における仏陀観の展開(田村完爾)、日蓮における「法」の宗教(大久保雅行)、日蓮の神祇思想について(北川前肇)、第七部会 曇鸞における阿弥陀仏の

両義性（陳敏齡）、五重相伝における心理学的試論（太田俊明）、第九部会 修養団捧誠会二〇〇一年調査（永井美紀子）、第十部会 社会運動と〈近代性〉の問題（清家久美）、デンマーク福祉思想の哲学的・宗教的原点（尾崎和彦）

二〇〇四年度学術大会

(1)秋の大会（臨時大会）—シンポジウム・総会他

開催日 二〇〇四年九月一日（土）・二二日（日）

開催場所 東京大学（東京都文京区）

*案内は五月に発送の予定

(2)国際宗教学宗教学史会議（IAHR）第一九回世界大会

開催日 二〇〇五年三月二四日（木）～三〇日（水）

開催場所 高輪プリンスホテル（東京都港区）

*セカンドサーキュラーは四月に発送の予定

IAHR第一九回世界大会が二〇〇四年度の学術大会と合同で開催され、通常の研究発表はそこで行われるので、同じ年度である秋の臨時大会では個人研究発表は行いませんが、シンポジウムと総会を中心とした大会を開きます。

公告

日本宗教学会では、本会の学術活動の成果を一般に公開し、ひろく利用してもらうために、既刊分も含めて『宗教研究』をWEB上に掲載する予定です。

掲載方法は、国立情報学研究所のNACSIS-EIS電子図書館サービス (<https://els.nii.ac.jp/nacsis-els-j-ph3?top>) を利用しますが、そのため、『宗教研究』既刊分に寄稿した著作権者あるいは著作権継承者の方々から、電子図書館サービスでの公開にかかわる当該論文の複製権と公衆送信権を学会に委託していただくこととなります。ただしこれは、著作権者あるいは著作権継承者の方々による複製権および公衆送信権の行使を妨げるものではありません。

特別な事情により、公開のための権利委託を承認しない場合は、二〇〇四年一二月三〇日まで、その旨学会事務局まで文書で申し出て下さい。申し出のない場合は承認されたものと判断します。