出雲国造の祭事・葬送・禁忌

平井直房

一

神道史の流れの中で、出雲の神道が特に重要な伝統の一つと考えられてきたことは、いまさら言うまでもない。それは日本神話におけるいわゆる出雲神話の占める位置からも、あるいは大和や東国における出雲系の神々を奉ずる多くの豪族群の存在からも、また律令制施行後に展開された国家儀礼と思われる出雲国造の神寿詞奏上という類例のない行事からも、窺い知られるところである。後年、元弘三年春、隠岐を脱出された後醍醐天皇が、伯耆の船上山の行宮から綸旨を発して、宝剣代として出雲大社の神剣を勅望された事実も、その根源は素戔嗚尊の天叢雲剣奉献という、三種神器にまつわる神話にあったことは明らかであろう。(1)

この出雲における神道信仰の最大の中心は、古くは旧意宇郡の熊野神社と杵築の出雲大社であって、両社がもと出雲国造の斎き祭るところであったことは、神祇令の〝天神地祇〟の条からも察し得られる。出雲国造の古い本拠は、もと松江の東南約五粁の大庭附近にあった。意宇川が熊野の山地から平野部に出るこのあたりには、古墳群や出雲国庁跡などあり、大庭の団原には出雲軍団が置かれていたとされる。しかし出雲国造は、奈良時代の国造果安のとき杵築に移住したと伝えられ、(2)延暦十七年に郡領の兼任を解かれた後は、主として出雲大社の祭祀にあたることとなった。以来出雲大社の司祭者は、連綿として今も〝国造〟と称しつづけている。他方、出雲氏の祖神熊野大神櫛御気野

命をまつる熊野神社はやや衰退し、中世以降は国造の支配を受けながらも、別の司祭者が代々社務をとり行なって、幕末に至った。

この小論は、出雲大社における宮司職をつとめてきた国造の、神事や葬送や日常生活を通じて見られた禁忌を、主として江戸初期の文献をもとに跡づけようとするものである。

はじめに、使用する史料についてであるが、昭和四十三年に刊行された北島国造家の『出雲国造家文書』[3]、ならびに同四十九年の神魂神社秋上家文書を中心とする『出雲意宇六社文書』[4]以外は、重要なものが殆どまだ公開されていない。それら未公開史料の所蔵先として、第一に挙げるべきは千家・北島の両国造家である。この両家は、南北朝時代の興国四年（一三四三）、第五十四代国造出雲清孝の後継者争いをめぐって二門に分れたもので、翌五年、兄孝宗（千家家の祖）と弟貞孝（北島家の祖）は和与状を交換し、年間の祭事と所領を分掌した。それ以後、大社の神事は、奇数月は千家方、偶数月は北島方が主宰することとなって幕末に至るのである。出雲大社は明治四年五月、神社制度の改革によって官幣大社に列せられ、翌五年には両国造家による祭主交替制が廃止された。一族は大社に奉仕するかたわら、教派神道としての大社教（千家）・出雲教（北島）を創立したが、大社そのものの宮司職は、明治五年以降、代々千家家から出ている。

国造家以外の史料所蔵先としては、両家の配下にあった上官のうち、千家方に所属した平岡家と北島方所属の佐草家が特に重要である。この両家は、ともに後述の火継ぎ神事や新嘗会に、大庭の神魂神社で国造の介添え役にあたる家筋であったので、他の上官家に見られぬ秘儀の詳細を、門外不出の秘録として書き留めている。この点は神魂神社の神主秋上氏の場合も同様である。幸にして秋上家文書四八〇通は『出雲意宇六社文書』に一括刊行されて、一昨年以来学界の利用しうるところとなった。

ところで、この小論に使用する主な未公開史料を年代順に紹介すると、およそ左の通りである。

1 『国造尊光代始』（千家国造家所蔵）

これは万治三年（一六六〇）七月から九月までの千家国造家の公的な日誌で、筆者は不明。七月四日子ノ刻に行われた第六十八代国造尊光の火継ぎ神事を中心に、二三カ月間の関連行事を記録しているが、国造家の経常的な記事も少くない。体裁は縦三十二・八糎、横二十四糎の冊子本で、楮紙袋綴、墨付百二十九枚、うち本文は尊光の花押入りの奥書を含め百二十三枚。表紙は紺色で、表題は白い題箋に記し左上に貼付してある。内容は同じころ書かれた平岡蔵人孝昌の『国造殿御火継記録』（現在は千家家所有。『神道学』第八十号にその全文と解説がある）と表裏一体のものである。

2 『媒家伝之神書』（佐草家所蔵）

江戸時代における大社第一の学者といわれる佐草宮内少輔自清（より）の作。自清は千家方の第六十四代国造慶勝の曾孫で、北島方の上官佐草利清の養子となり、元禄八年（一六九五）九月、八十歳で没した。その子の一人、宗敏は上官千家内紀の養子となり、元禄十年、千家直治の後を継いで第七十一代国造となった。この書は紙幅十八・七糎の巻子本で上質楮紙を用い、虫喰いの跡は殆ど見られない。内容は国造の火継ぎ神事・新嘗会・元旦の〝天火の神事〟をはじめ、国造の日常の行儀や出雲大社の造営時における秘伝など、一子相伝の秘事が記されていて、万治三年の主文のあとに寛文七年（一六六七）・天和二年（一六八二）等の追記がある。ただ本書の原本は江戸中期に北島家に献上され、いま佐草家に保存されているのは、その時の国造北島直孝によって筆写された写本である。

3 『重山雲秘抄上』（千家国造家所蔵）

前者と同じ佐草自清の著作で、奥書によれば元禄元年（一六八八）十一月、七十三歳のとき書いている。この書は

縦二十六・一糎、横十八・四糎の冊子本で、楮紙袋綴、墨付二十一枚のうち一枚は片面のみしかない。書名の〝重山〟とは〝出〟の字のことで、〝重山雲秘抄〟とは〝出雲秘抄〟の意味であろう。寛政・文化のころ佐草家の当主茂清が編んだ『佐草家古文書目録』には、

一重山雲秘抄（寛文年中自清集）二冊

とあるので、上下二巻のものであるようだが、下巻の存在はまだ確認されていない。〝寛文年中〟とあるのは勿論誤記であろう。上巻は、新嘗会の起原・大庭での新嘗会執行の次第・同神事に入用の木具ならびに御供の覚書と、国造の日常の食物その他に関する禁忌を載せている。ただ千家家所蔵の本書は自清の直筆ではなく、本文中と跋文前の余白紙面には、本文と同筆で元禄十年・十一年・正徳三年（一七一三）の記事がある。自清の没年は元禄八年なので、勿論これは子孫の書継ぎであろう。

4『出雲自清公随筆』（平岡家所蔵）

標題の示すごとく、これも佐草自清の著で、『出雲水清随筆』ともいう。奥書には

大社上官脚摩乳手摩乳後胤

元禄七年甲戌九月中旬媒宮内少輔出雲自清

七十九歳誌

とある。この自筆本や古写本はまだ管見に入らない。筆者が利用し得たのは平岡家所蔵の、大社教本院用箋に筆写されたものである。その末尾には

文化七年午三月　佐草式部出雲美清十七歳写

とあり、佐草家本からの転写であることを示している。内容は三部に分れ、第一部は杵築大社の祭神と本社ならび

に摂末社に関すること。第二部は佐久佐社・阿式社・三十八社などと共に大社の御供儀式の解説。第三部は三月会儀式・大社年中行事・社家の員数・六所神社のことなどである。

5『国造直孝火継日記』（北島国造家所蔵）

これは、享保十五年（一七三〇）九月十五日夜に国造道孝の後をついだ六十九代国造直孝の、火継ぎ神事の詳細を記した北島家の日誌である。筆者は一族の北島内蔵助孝京が草稿を作り、これを北島掃部（元孝？）が再構成して浄書している。掃部は道孝の喪に服し、また北島縫殿助孝英の養子から復籍した十四歳の幾之進（直孝）に、秘宝の火切りを渡すときの立合いもしているから、一族の最長老かと思われる。本書は縦三十三糎、横二十四糎の冊子本で、楮紙袋綴、墨付四十六枚。内容は九月十日から十月一日までの記録で、道孝の逝去から直孝の大庭出立、神魂社での神火相続と参籠、杵築での参籠・祝宴をはじめ前国造の葬儀やお火所（斎火殿）の清めなど述べ、火継ぎに関連した往復文書を付載している。（本書については、北島邦孝氏の筆写をも併せて参照した。）

二

出雲大社の宮司職は、単に司祭者であるだけでなく、神の依りましとして〝御杖代〟とも解されていた。この語が具体的に使われるのは佐草自清からのようで、例えば貞享三年（一六八六）の著『出雲国造系譜考』の冒頭には、

伝曰、出雲無レ神、以三国造一為レ神焉、嗚呼宜矣哉其言乎、所三以為二大神之御杖代一也、豈誰誣レ之哉、

とあり、また同じ書の天穂日命の箇条には

国造秘記曰、杵築無二穂日命之鎮座一事、為二大己貴大神之御杖代一以来、至二于当国造一、尊二崇穂日命一躰一、是不

生不滅之神道、故無ニ神祠一矣、

と出ている。さらに『出雲自清公随筆』の「社家員数」の条には

一国造天照大神第二等子、天穂日命受ニ天神勅一、為ニ大己貴大神之御杖代一以来、鑽ニ神火一飲ニ神水一未レ混ニ流俗一矣、

とも述べている。このような呼び名は、後に明治二年巳十月、千家尊澄・北島全孝両国造が神祇官あてに提出した「御下問御答書」の中にも

一御杖代兼国造両家社家職名之事

という一ヵ条があるほか、提出者の肩書にも

天日隅宮御杖代兼国造

とあって、江戸時代を通じこうした考え方が行われてきたことを示している。〝御杖代〟の名は単なる自清の思いつきから使用されたものではない。その背後に、かく呼ばしめるにふさわしい信仰と習俗が存在したからである。例えば『出雲自清公随筆』の「杵築大社御供儀式」の項には、三月会以外の祭礼における本殿内上段の間での献饌の図がある。これによると御神体を奉安する御内殿と奠供された神饌の中間に国造の座が置かれ、御内殿と国造に向けて献饌される形が取られている。また、後述する新嘗会の神魂社の行事で、国造が大幣を手にして祝詞を申すとき、佐草上官と秋上神主がそれぞれ幣を手にして同時に祝詞を申すことが『重山雲秘抄上』に出ているが、佐草上官の唱えるべき祝詞は『媒家伝之神書』に次のように見えている。

一新嘗之時之祝言（秋上家之祝言も大形是ニ似タリ）

再拝々々謹言、広大之御威光之御神御恵、以テ神火神水之徳ヲ受継、玉フ忝茂御神御垂跡奉レ信奉レ仰、水者是神慮之神水、木ハ是恵之神木也、御神法世々億劫不レ怠、安寧ニ令ニ守護一玉ヘト恐礼美恐礼美申須、再拝々々、（是ハ国造殿ヲ御垂跡ト仰申ス祝言也、）

そうして同じ史料によると、火継ぎ神事のときの祝詞は、

再拝々々謹言、広大之御威光之御神御恵、受二継神火神水之徳一而免二除父母之忌服一矣、忝茂御神御垂迹登奉レ仰奉レ信矣、水者是神慮之神水、火者是神明之神火也、御神法不レ怠、天地共安全令二守護一給登、畏天恐礼美恐礼美申須

とするのである。この事実は新嘗会と火継ぎ神事の類似性を示す証拠の一つであると共に、国造が神の〝垂迹〟と仰がれていたことを示すものであろう。

『重山雲秘抄上』によると、新嘗会の御釜の神事に、別火は正面に着座した国造と釜（上に米俵を載せ、御幣を立てて神々を招く）とに向って祝詞を申すことになっていた。さらに天文十八年（一五四九）のものかと言われる秋上家文書の「北島秀孝神火相続次第」[5]には〝御火様〟という語が数カ所見えるが、この史料を踏まえて作成したらしい正保五年（一六四八）の「北島晴孝神火相続次第記」[6]には同じ箇所を〝国造殿〟と書き替えている。〝御火様〟の称につき平岡可美氏（平岡家当主松彦氏の祖父。幕末・明治の人）の『古文書釈義』には、

国造様ヲ称シテ御火様ト云ヘリ、其故ハ火切板ヨリシテ火ヲ受ケ続カセラルルニヨリテナリ、

と解説があるが、国造自身の宗教的権威の拠りどころに神火神水の継承があったことが察せられる。

神の〝御杖代〟や〝垂迹〟とされた国造には、神に仕えると同時に神を象徴する者にふさわしい厳しい禁忌が、神事や日常生活の間に要求されていた。出雲大社の神事は現在でも年間七十二度といわれるが、江戸前期においてもほぼ同数の神事があった。延宝七年（一六七九）の「出雲国造等勘文案」[7]によると、神事・祭礼・舞楽・相撲・御供などの行事の数は、天正・慶長年間に廃絶されたもの八件を除き七十一に達している。しかし出雲国造の禁忌の実態を知るのに適当な祭は、必ずしも恒例の祭祀ばかりとは限らない。それらを含め特に神秘な宗教性が窺える二三の儀礼

をとり上げて、関連する習俗を観察することにしよう。ここに引合いに出したいものの第一は国造の襲職式としての火継ぎ神事、第二はその縮少版とも見られる年々の新嘗会、第三は江戸初期からはじまったらしい元旦の天火の神事である。

三

出雲国造の火継ぎ神事、すなわち神火神水の継承式は、早くから学者たちの注目を集めてきた。承応三年（一六五四）の『懐橘談』[8]には、両国造とも不生不滅であって、父の国造が亡くなると嗣子は服喪することなく直ちに松江南方大庭の神魂神社に行き、神火神水を継承して国造となることが記されている。また本居宣長の『古事記伝』によれば、この火継ぎ式に国造家伝来の秘宝である火切臼・火切杵が使われ、その後は国造の食膳は常に神火で調理され、他火を用いたものは食しないことなど述べられている。

しかし神事の具体的内容は神秘とされ、当事者以外に洩らすことが禁じられてきたので、最近に至るまで基本的な史料の所在さえ判然としなかった。筆者は幸に両国造家ならびに平岡・佐草両上官家所蔵史料の若干を通覧する機会にめぐまれ、また前掲の『出雲国造家文書』・『出雲意宇六社文書』をも利用しつつ一二の論考を発表してきた[9]ので、それらを修正しつつ火継ぎ神事の内容を左に略述しよう。

まず国造の病が危篤になると、杵築から神魂社へ飛脚が送られ、神火相続式の準備がはじまる。ついで死去が確認されると再び飛脚を立てて新国造の出立時刻を報じ、意宇郡八雲村の熊野神社から神魂に火切りを届けてもらう手配を依頼する。やがて国造の後継者は潔斎して新しい衣服を着け、広場で門出の盃をあげて出発する。この折、家伝の

古い火切りを携行するのである。

大庭への道は約十一里あり、国造の行列は出雲市から宍道湖の東岸を通って中宿りもせず、九時間か十時間で急行している。神魂に到着すると、社前の手水鉢の前で修祓を受け参籠所に入る。神魂の社は『出雲風土記』にも『延喜式』にも見えず、出雲国造が大庭から杵築に移動した後、恐らくは平安時代中・末期ごろ国造邸の邸内社またはお火所から展開したものと思われる。その古文献に出現する最初のものは、承元二年（一二〇八）の鎌倉将軍家からの下文であるという。[10] 火継ぎ神事なるものの起原はもとより不明であるが、確実な現存史料に出現する最古のものは、貞治四年（一三六五）の「国造北島資孝代時国申状案」に、

爰件国造神主両職者、自二義祖宮向宿禰人躰始一至二于資孝一卅三代(四十代?)、皆止二亡父喪礼之儀一、打二越于神魂社一隔二十余里一、令レ相二続神火神水一之時云々、[11]

とあるのがそれである。これより約八十年前の『国造義孝弘安記』の、

自二宮向臣賜二出雲姓一以来至二義孝一、子々相承而三十五代、鑽二神火一飲二神水一、未レ混二流俗一云、

という記事は『大社志』をはじめ諸書に引用されながら、『弘安記』の存在がまだ確認されていない。ただ佐草家文書に寛政三年（一七九一）佐草孝知（茂清）の作成した「御神宝書籍古文書目録」があり、その中に

弘安年中国造義孝記録　一巻

と出ているから、少くも十八世紀末までは出雲大社内の然るべき場所に、いわゆる『国造義孝弘安記』が実在したことが考えられよう。

次に神魂社の祭神であるが、古くは勿論知るよしもない。秋上家など大庭の側で近世初頭ごろ伊弉諾・伊弉冊大明神を祭神と称していたことは、永禄十三年（一五七〇）の年号入りの「神魂社祝詞案」[12]（筆写年代は延宝ごろと推定）

や、正保五年（一六四八）秋上尊国筆の「北島晴孝神火相続次第記」の秘歌[13]、宝永二年（一七〇五）の「神魂社由緒注進」[14]などによってわかる。この祭神はやがて伊弉冊之大明神を主祭神とする方向に傾いて行く。しかしこれとは別に近世初期、国造家自身は熊野大神奇御気野命・大己貴命ならびに親しき皇神等を祭神と考えていたことに注目したい。『媒家伝之神書』の「国造殿新嘗会之祝詞」がそれであって、神魂神社で奏上される国造の祝詞には

八雲立出雲国乃青垣山乃内、下津石根仁宮柱太敷立氐、高天原仁千木高知坐須、伊弉諾乃日真名子加美呂伎熊野大神神魂乃太前仁、今年霜月乃中卯日乃神嘗乃幣帛乎捧持氐、畏美崇奉留奇御気野命、国作坐大己貴命乎始天、親幾皇神等、状乎平久安久新嘗聞食世止申須、（下略）

と明記されている。『重山雲秘抄上』によれば、新嘗会のとき本殿内の献饌は御内殿前に二組なされているが、これが熊野大神と大己貴神にあてたものとすれば、皇神等に対するものは同じ記録に見える客座六組と二の間の下膳十二組の神饌がそれであろう。

そこで問題を火継ぎ神事に戻そう。参籠所に入った国造後継者は、湯かかり（潔斎）して白衣・足袋姿で本殿に昇り、御扉前の大床で装束を着用する。本殿の御扉前での着装というこの異様な習俗が、神魂社と杵築の国造邸のお火所との連関を暗示することは、すでに『神道学』八十号に述べておいた。続いて本殿奥の御内殿前で、国造自身が家宝の火切り杵・臼によって鑽火する。いよいよ発火すると、これを本殿二の間の「作りいろり」に移し、別火が一合ほどの御飯を炊く。水は程近い茶臼山（神名樋山）の真名井の滝からもたらされる。この御飯を本殿二の間に海驢または鹿の皮（八重畳ともいう）を敷いた席で頂戴する。それは神と人との間の一般的な相嘗めの形ではない。飯を盛る土器は一つだけで、国造はこれを神前に供えることなく両手に捧げ持ち、種々祈念して一人で戴くことは新嘗会も同様である。このことは国造が司祭者であると同時に、神の御杖代となるからであろうか。終って新国造は御内殿の

前に進み、祖先伝来の口伝の祈禱を黙禱形式で行なう。(15) こうして第一日に聖なる御飯を頂戴して神前に祈請すること（ならびにその御飯の一部で造った一夜酒を翌日の儀式で頂戴すること）が、いわゆる神火神水の継承であり、神々や祖宗の霊威を受けつぐ方法であった。

火継ぎ神事は神魂に三日半、大社に三日半、合計七日間の参籠を伴う複合儀礼であり、その中に大庭から杵築への移動が含まれていた。第一日目には神火神水による御飯頂戴のあと、御供米一石を供える半御供（とりあえずの御供）が奉奠され、国造の祝詞がある。以後、国造は籠り所に参籠し、杵築に神火相続の飛脚を送る。なおこの日、熊野神社から新しい火切り杵・臼が一組だけ届けられる。これは新国造の食物調理のためで、神魂社の本殿床下に榊で囲った臨時のお火所を設け、調理のことに当った。この事実も神魂社本殿と杵築のお火所の親近性を物語るものの一つかと思われる。

第二日には御供米三石を餅などにして奉奠する諸御供の行事がある。これは出雲大社における正式の献饌行事と同じものであって、このときの国造の祝詞奏上の作法は明かでないが、前述の佐草上官や秋上神主の祝詞が新嘗会のそれと酷似している点から見て、祝詞奏上の状況も相似たものでないかと想像される。また神饌調理の火は別の神社用の火切りによって鑽られ、国造家伝来の火切りも新たに熊野から届けられた新国造用の火切りも使われない。ただ、そのあと本社と貴布禰社（末社）に対する湯立神楽の火は、熊野からの新しい火切りの火である。この湯立て神楽は、寛永以前は第三日目であった。神魂の本殿では、つづいて歯固めの行事がある。新国造は真名井の滝で採取した小石を三度噛み、一夜酒を頂戴する。歯固めは長寿祈念であるとともに、祖霊を継承して新しい神聖な人格が神の奉仕者として誕生したことの祝いとも解され、産育儀礼とのつながりを思わせる。第一日目の儀式の際と同様、これらが終ると国造用の食物の残りは、打砕かれた神事用の食器や器具類ともども社後の山に埋めることになっていた。次

に百番の神舞がある。琴板を叩いて神人の囃す神楽歌の調べに合せ、国造が榊の手草を両手に持って舞う。歯固め・一夜酒頂戴・百番の神舞とも、その所作は新嘗会と同様である。終って籠り所に参籠し、神事の相撲などある。

第三日は終日、国造は参籠のままである。第四日は未明に本社と貴布禰社に暇乞いの参拝をすませ、熊野からの新しい火切りを二分して、一方を大庭の国造別邸のお火所に残す。次の新嘗会にこの火切りを使って一夜酒を作るためである。つづいて行列を組んで杵築に帰還する。帰着後の国造の行動には両家間に若干の相違があり、千家方は舞殿（神楽殿）で神拝をすませ長庁（庁の舎）で三晩参籠の後、第七日早朝にはじめて大社本殿に参入し、お籠り成就の神拝行事をして御継目の御供（半御供）を奉奠する。これに対し北島方は杵築に着くと直ちに庁の舎で潔斎して社入神拝し、翌五日目には半御供の供進があって、あとは第七日まで参籠するのである。こうして神事が完了すると土居（国造邸）に入り、祝宴がある。神魂に社入して以来精進仕立ての食事だった新国造と介添えの上官は、土居でこの日はじめて魚味を食する。

これより先、前国造が死去してから新国造を迎えるまで、杵築の国造邸でも種々のことがある。万治三年（一六六〇）の『国造尊光代始』によると、

一四日死去之国造殿ハ小門ゟ西蓮寺江乗物ニ而、供人数多奉レ供参候、
一御宿所ニハ不断之於二神事所一備二食膳一、料理は魚類なり、如二常々一備二朝夕一也、国造殿不断之食事之所ハ、御火所神事と云、天穂日命以来之旧例也、
一五日巳之刻、大庭ゟ御神火御相続之左右、飛脚当着申候、
一御神火相続之飛脚当着申と、其儘御火所之火悉消申、前国造殿御一代之御道具、一も不レ残皆取出、捨申候、味噌（増）酒醤油なとハ不レ及レ申、桶鉢金物焼物なと迄、悉下し捨申候、是皆旧例也、

とある。前国造尊能の逝去は七月三日戌之刻（午後八時）であり、次の国造尊光の神火相続は四日夜十二時のことであった。

こうした国造の葬法についてであるが、明治三十七年春ごろ千家尊福が帝室制度調査局に提出した「出雲国造葬祭ニ関スル取調書」によれば、

上代出雲国造身退リシ時ハ土葬ナリシカ、其後何レノ頃ニヤ本郡菱根池（今ハ無シ）ニ黄牛ニ乗ラシメテ水葬セリ、以上ノ如キハ死者ノ近親ニ於テ神葬的自葬セシガ、何ツノ頃ヨリカ審カナラザレトモ仏葬ヲ営ムニ至レリ、然レド国造ニ限リ他ノ仏葬者ト異ナル点アリ、ソハ国造死後ハ直チニ菩提寺ニ国造ノ遺該ヲ安置シ、死ニ事フル猶生ニ事フルガ如クシ、一七日間秘シテ喪ヲ発セス、而シテ相続者ハ其間ニ於テ意宇郡神魂神社ニ参向シテ神火相続ノ式ヲ終リ、即国造襲職ノ式畢レハ始メテ喪ヲ発シ、常定ノ葬祭式場ニ於テ社家注連職神楽ヲ奏シ祭祀ノ後、僧侶読経仏式ヲ営ミ、奥都城ニ葬リケリ、天保三年十月廿二日出雲国造千家尊之身退リシ節、僧侶ノ葬儀ニ預ルコトヲ止メ、純然タル神葬祭ニ復古ノ端緒ヲ開ラキ、社家注連職ニ於テ葬儀ヲ掌レリ、

となっている。この文中の菱根の池への水葬は口碑によるものらしく、筆者の知る限りこれより古い記録は見当らない。また仏葬の導入後、天保三年（一八三二）までの葬儀が果して右に記される通り神仏の二重構造であったかは今少し検討が必要であるが、少くも江戸初期の記録には社家注連職が神楽を奏して祭儀をしたらしい形跡は見られない。菩提寺が西蓮寺（天台宗）、墓所が松林寺（真言宗）であることは、両国造家とも同様である。

『国造尊光代始』に戻ると、前国造の遺体は小門から菩提寺に送られる。土居ではまだ常のごとくお火所に食膳が用意されているが、神火相続の通知が入るとはじめて斎火殿に保存されていた古い火を消し、殿内を清め、国造邸内も祓浄するのである。このことは北島方の享保十五年（一七三〇）の『国造直孝火継日記』も同じである。九月十六

日の条には、

一大庭ゟ神火相続飛脚到来、即刻西蓮寺江台所ゟ通達仕、西蓮寺儀式之日、御火所ゟ火を消し、一切御火所道具致二破壊一、西蓮寺後之山江埋め申候、かりに御火所住ひ申候縄竹ふき草等、大敷原ニ而焼捨申候（下略）

一鍋金輪又は遣道具、御着物迄、（中略）火之気入申候道具は一切埋め又は焼払申事ニ候、少たる物ニ而も寺江遣候例無レ之ニ付、少たるものも此度は遣不レ申候、

一殿中御火所道具一切、石山ニ而破壊又は埋め申候、一切之道具畳筵迄新敷調申候、是以ニ御火所到来之上ニ也、但御火所内、上ぬり致候、雪隠あらたに拵申候、湯殿は有来之清め用申候、是以ニ前格を一申伝付而如レ此、

と記されていて、記述が一層具体的である。このとき、前国造道孝の逝去は九月十三日亥の刻（午後十時）、神火相続は十五日戌の下刻（午後九時ごろ）であったが、新国造の大社参籠中に社殿・参籠所・国造邸が清められ、特にお火所の清めは頗る厳重である。(16)

四

出雲大社の新嘗会は、もと杵築で行われるものではなかった。大庭の神魂神社と国造別邸で執行される両国造の新嘗会が、すなわち出雲大社の新嘗祭であり、国造が病悩の時は杵築の国造邸でそれに代わる神事が行われた。現在出雲大社の拝殿で十一月二十三日夜に斎行される古伝新嘗祭は明治五年以来のものであり、国家神道の制度に編入された結果の新儀なのである。

この大庭での新嘗会の古い姿は、火継ぎ神事よりもなお世に知られていない。筆者の知る限り新嘗会という名称で

さえ、現存する記録に出現するのは十六世紀後半のことである。国造の新嘗という行事は恐らく古代から存在してきたであろうが、年々の恒例行事であることが一々記録に留められなかった原因の一つかと思われる。

新嘗会の名が見える史料の比較的早いものとしては、天文十八年（一五四九）のものかと言われる前述の「北島秀孝神火相続次第」があって、

一百番の御礼拝めされ候時、社人共御酒給候、万儀式何れも新嘗会之時之ごとく也、はやしも、初卯〳〵、後すへ神、

などある。また、同じころのものと推定されている「神火相続入物道具覚書」[17]の末尾には、

一御火つかれ候て、後日もちつき、御供米万新嘗会ごとく神事被行、榊宮にて入候、めし、さけ、

とある。これも火継ぎ神事のあとの諸御供の供え方が、万事新嘗会と同じだということらしい。ただ新嘗会のときは国造別邸のお火所が使用できるので、神魂の本殿床下に臨時のお火所（榊宮）を設けて、国造の斎食を用意することはしない。

ところで右の二史料には、これが果して天文十八年当時の原本なのか、それとも後年の成立または筆写なのかという問題があって、にわかに決しがたい。これに対し、年代の確認される史料としては永禄八年（一五六五）の「神魂社秋上氏所管神事覚書」[18]があって、その箇条書きの神事一覧に、

一十一月新嘗会大神事

と見える。つぎに天正二年（一五七四）十一月卯の日の「釜神祝詞」[19]がある。これは新嘗会の国造別邸での行事に、恐らくは神魂の別火が唱えたものであろう。

こうした諸記録や新嘗会の実態についての論考は別にあるので[20]、詳細は避けたいが、大庭でのこの神事の克明な解

説として最も重要なものは、佐草自清の『重山雲秘抄上』と『媒家伝之神書』である。以下、『重山雲秘抄上』を中心に略述してみよう。

両国造が大庭に向け出立するのは新嘗会の二日前、十一月中の丑の日で、この日から散斎に入る。行列の往復を含む五日間に人夫をつとめる沿道の社領民は、延べ四百人に達したという。寅の日、大庭に到着するとそれぞれの別邸に入り、卯の日の朝、両家は次々に社参して神楽を奏し下殿する。杵築出発から神事に至るまで、両家の間に先番・次番の順番が決められ、毎年交替する。この日、熊野神社に飛脚を遣わし、旧例の通り火切り板を差出すよう乞う。

新嘗祭の行事は夜に入り、熊野から別火代の宮大夫が両家に火切り板を三枚ずつ持参することからはじまる。大庭と杵築の社人がこれを吟味して試みに鑽火し、うち一枚の火切りの火を別邸のお火所に移し、真名井の水を使って炊飯する。こうして用意された御飯は、この神事の後半、国造の新嘗に供される。熊野の社人には饗応があるが、いわゆる〝亀太夫〟の悪態は後からのものらしく、江戸初期には現れてこない。

鑽火がすむと国造は社入する。式は諸御供の献進からはじまる。かねて別火が用意した神饌を、国造が箸を取って奠供する。終ると国造は下殿し、恐らくは庁の舎と思われるところに設けられた〝稜威之席(むしろ)〟の座につき、複雑な祝詞行事がある。稜威之席とは『延喜式』の「出雲国造神賀詞」にも見え、真菰または茅草を新藁か荒苧で編んだものである。これに坐った国造は神殿の方を向き、杵築から随行した上官と神魂社の神主が左右に従う。別火は先ず国造に向って祝詞を申し、終ると国造・上官・神主が一度に祝詞を申し、最後に別火がまた国造に祝詞を唱える。この方式は火継ぎ神事の場合にも見られたものの如くで、相違はただ後者がこれを本殿内で行なっている点だけのようである。

つづいて祝詞行事と同じ場所で歯固め・一夜酒頂戴・百番の榊舞がある。方式は全て火継ぎ神事と同様である。ただ一夜酒は寅の日の夕刻、大庭別邸のお火所において、前年の新嘗会に熊野神社から届けられた火切りのうちの一枚で鑽火し、少量の新米を炊き、杵築のお火所から持参した麹を入れて作ったものである。そのとき、炊飯が終ると直ちに火を消し、灰も醸造後の糟も残らずお火所の傍にある下殿（国造の食物の残りや使用した器物を捨てる場所）に捨てることになっていた。新嘗会の前半ともいうべき神魂神社での行事はこれで終了し、つづいて国造別邸に座が移される。

国造別邸での最初の行事は〝御釜の神事〟である。天穂日尊がこれに乗って降臨したという大庭での神話は恐らく後からの付加であろうが、神事用の古い釜が保存せられて居り、両家がこれを使用した。別邸の広間に釜を据え、その正面の奥、細長い四畳敷の高間に束帯姿の国造が着座する。釜の上には新俵に六升の玄米飯を入れたものを置き、大幣三本、小幣二十本をこれに立てる。別火は釜と国造に向って祝詞を申し、終って担い棒に稲穂三把と一夜酒入りの瓶子をつけて荷い、杖をつきつつ釜の周辺を三度廻って〝荒田なし〟と唱える。

これに続いて今一度、国造の歯固め・一夜酒頂戴・百番の榊舞があり、終って国造の新嘗（御飯頂戴）となる。この晩の神事のはじめに炊いた神聖な白飯を、裸の役人（お火所番）がお火所から持参して国造の前に据える。終ると役人は膳を下げ、下殿に納めるのである。裸は清めがすんだままの姿であり、正月の天火祭には神事の間に前後七回の褌をしつつ奉仕する仕来りであった。

次に、火切り板への揮毫がある。別火が三枚の火切りを持参すると、北島国造の場合はそれぞれに天御火切・新嘗会御火切・御酒火切と書く。天御火切は元旦の天火祭用、新嘗会御火切は卯の日の晩から一年間の国造の食物調理用、御酒火切は大庭に残して翌年の新嘗会に一夜酒を醸すためのものである。これに対し千家国造は二枚の火切りに

新嘗会，御火切と書き、うち一枚を大庭に残す。三枚目の、白飯を炊くため鑽火した分には何も書かない。翌日これを、国造が使用した膳具・器物ともども打砕き、別館背後の山に埋めるのである。

卯の日の晩からはじまった新嘗会は、両国造によってこもごも夜を徹して執行され、辰の日、日の出のころ〝侍之神事〟がある。前夜から奉仕した上官・中官・近習・被官たちとの饗宴である。この朝の国造の食膳は特に〝一汁八菜〟で、それまでタブーになっていたその年の瓜・茄子・大豆・小豆・大角豆・干瓢・黍・粟を、始めて口にすることができた。

このあと、両国造の行列は辰の日午前中に大庭を出、出雲郡の中宿で一泊して、巳の日杵築に帰着する習わしであった。

新嘗会の複合的儀礼において、われわれは何故、国造の歯固め・一夜酒頂戴・百番の神舞などが、神魂神社と国造別邸の二箇所で繰返されねばならなかったかという疑問を持つ。これにつき仮説を試みるなら、新嘗会はもと出雲国造が杵築に移住する以前から大庭の国造邸で行なっていたもので、これを通じ国造が神の御杖代としての神聖性を更新する神事だった。そのころの行事は、恐らく御釜の神事・黙禱形式による国造の祝詞・歯固め・神舞・一夜酒と御飯頂戴などから成っていたのが、平安中期以後、神魂社の成立とともに二元化し、そのあるものは二箇所で行われることになったかと思われる。

また、火継ぎ神事と新嘗会を比較すると、両者の間に多くの類似があることに気づかされる。例えば聖なる火切りの火と真名井の水による御飯の頂戴である。勿論火切りそのものは、一方は家伝の秘宝であり、他方は熊野の宮大夫がもたらす新しい火切りであるが、『媒家伝之神書』によれば、

一天照大神より天穂日命御相伝之御火切、数百万年何とてくちずして、金ニても石ニても相つゞき可レ申哉、まし

て木ハ三百年五百年過候ハヽ、性無レ之なり、火出申間敷候、常之朽木ヲ火ニ焼候へ共、性ぬけ申ゆへ、少も火つき不レ申候、国造御火切と申者、穂日命嫡々相伝ましまして、朽れば熊野山より出ル木を以火切をしなをし、代々秘密を以相伝し給ふと見へたり、

とある。両者はともに熊野の神木から製したものである故に、そこから鑽り出される火はともに神火である。国造は自身の潔斎と禁忌と、この聖火による食物を口にすることによって神聖性を獲得し、また保持し得るのである。

火継ぎ式と新嘗会の類似性はさらに、諸御供の献進・両神事における佐草上官等の祝詞の内容、国造の歯固め・一夜酒頂戴・百番の榊舞などにも見られる。微細な点の異同は別として、二つの儀式の全体的構造の類似が目立つのである。この点が宮中の新嘗祭と践祚大嘗祭の関係にも対比される所以であって、火継ぎ神事により祖宗の霊威を継承し、神の御杖代となった国造が、年々の新嘗会によってその聖なる資格を更新したものと考えられる。

五

元旦行事としての天火祭は、あまり古くからのものとは思われない。筆者の知る限り、その名称も行事も『媒家伝之神書』や『重山雲秘抄上』に至って初めて出現するものである。前者によれば、佐草自清はこの神事の秘密を、国造北島広孝から正保二年（一六四五）正月伝授されたという。推測するにこの祭は、恐らくは十七世紀初ごろから北島家にはじまったものではあるまいか。そうして『重山雲秘抄上』によれば、千家方もこれを第七十代国造直治（天和二年〔一六八二〕襲職。その室岑姫は北島家の第六十七代国造兼孝の妹）の代に至って採用しはじめたという。『出雲国造家文書』に見える元禄十一年の「佐草知清覚書写」は、その内容と付箋の文面からして、自清の嫡男直清

がその子知清に書き送ったものであるが、文中の一箇条に

一天火之祭、禁中ニ而ハ四方拝と申候、天皇直ニ被レ遊事ニ候、是を学候而之事候、

とあるのが、起原を物語るものとして印象的である。

行事の次第は『媒家伝之神書』によれば、毎年の元旦辰ノ初刻（午前七時）に国造が装束をつけてお火所に出る。これより先、お火所の役人（お火所番）は未明に杵築の真名井の水を汲む。国造の神事用の飯を炊くためである。厳冬の折にも拘らず、役人は鑽火の前から神事が終了するまでの間、合計七度の水垢離をしつつ裸で奉仕する。まずお火所の灰を捨ててよく清め、天の御火切板を揉んで発火する。薪は二年前の天の御火切と新嘗会の御火切を割ってくべ、その他は一切使用しない。飯が出来るとこれを土器に盛り、お火所の庭に持出して太陽に向って立つ。国造はこの間、お火所の席で東から順次四方を拝し、神語を唱える。次に役人の捧げる御飯を受け、東方に向い三口食べる。役人はこの間額に両手を当てて伏拝するのは、新嘗会のときと同様である。終るとお膳を下殿に捨て、お火所の火を消し、薪灰も残らず下殿に捨てるのである。

お火所（斎火殿）は火の神聖さを守るため特に国造用に用意された建物で、方位は概ね母屋の東北にあたる。それは今も茅葺・荒壁・板敷で母屋とは廊下で接続されている。内部は二部に区画され、一部は国造の座で、他の一部は飲食を調理する庖厨の土間であり、そこの炉に聖火が焚かれる。火種の保存には乾した榎の木を数寸に切り、常に炉中の灰に埋めておいたという。この庖厨に接して味噌・醤酒など造る室と炊事道具の置場がある。御膳・御器などは新嘗会と大晦日に新品と換える習慣であった。国造用の物品は一切他人に使用または飲食せしめず、残余の品は必ず一定の場所に投棄することになっている。投棄する下殿は、『重山雲秘抄上』によればお火所の裏手数丈のところにあり、下り物を犬鳥に喰わせることを忌んで井垣を結った。国造はこのお火所の聖火以外の火による食物を食べては

ならなかったので、大庭の新嘗会など旅行の折は特製の唐櫃を携行した。この唐櫃は長さ一間ばかりのもので、内部が数区に分れ、かまど・鍋・味噌・醤酒・火留筥・煙草盆などが納められて、あたかも小火所のようであった。[21] 火留筥の火種は、江戸後期には明らかに炭団が用いられている。

お火所は今日といえども女人禁制で、国造とお火所番以外は男子の家族も入らない。国造といえども参入するときは、冬も袴・羽織・足袋を脱ぐことが守られている。[22]『重山雲秘抄上』の「斎殿法式」に、僧尼・重軽服の人・月水を見る女（老女・少女は差支えなし）は入らず、七カ月以上の妊婦の夫もこれを憚る。仏経・念珠を入れず、喪を弔いまたは穢屋の人と会話して、沐浴せずして参入することを憚り、国造と対談せずとあるのは、その後も長く守られてきたことであった。

六

国造にとっては、食事そのものが神事と見なされていた。『媒家伝之神書』の「国造常之行儀之事」には、

一朝夕之御膳、御火所ニてまいる事也、御めしまいるを御神事と申也、かりそめニも敷皮ヲ御膳ノ下ニ敷也、皮ハ鹿皮ゟ外ハ不レ用也、（但ミちの皮本意也、無レ之時ハ鹿ノ皮ヲ用也）

御食の時、御湯を不レ参内、御はしを御置不レ被レ成候、若忘れても御置候てハ其食を不レ参、おり殿へおろす也、

とある。『重山雲秘抄上』にも同様なことが出ていて、

御箸ヲ御膳ニ直（チヤ）ニ置（キ）玉ヘハ、其御食物下物ニナリテ不ニ聞召一、下殿へ下ス也、且又御食後ニ御手ヲ衣裳ニ触（フレ）玉ハス、有ニ御手水一後触（レ）玉フ、此忌、火ハ神火ニテ大事ニシ玉フニヨツテナリ、

ということである。次に食物に関するタブーとしては、

△御食物禁忌、五辛、他ノ火気入タル鰹節・串海鼠・串鮑・打鮑・乾鮭・鮎鮫・蒸王餘魚・茶・蒸椎茸・酥柿・飴・米麵ニテシタル菓子ノ類・羹・饅頭斎殿ニテ仕ハ無レ憚・索麵油ハ本煎物タルニヨリ無憚歟、北嶋ニハ御用ヒ千家ニハ不レ被レ用也、

△御食用無レ憚物、一切薬丸散丹薬・砂糖黒白共ニ・蕎麦新古共・胡瓜・芥子・罌子粟、

△自ニ他所一穢屋贈物魚・菓子・野菜等、其穢主無ニ披露一物者、斎殿御料理無レ憚(23)

とある。また『媒家伝之神書』には

一千家殿法ニハ蜜柑栗ナド国造殿まいりたる後ハ人ニ不レ給間、先人ニ給候而のち、きこしめし候也、北嶋殿ニハ此沙汰なし、是ハ千家殿法よきか、

と出ている。いずれも禁忌の論理の一つを示すものであろう。因みに〝穢屋〟とは申すまでもなく月経小屋であるが、例えば千家家ではこれを〝お対屋〟と言い、戦前までは家族（女中も含む）の〝お対屋ごもり〟が厳重に行われていた。

国造は更に、十一月の新嘗会まで、当年産の五穀その他を食することを忌んだ。両家の間に多少の相違はあるが、『媒家伝之神書』には、

一新嘗之時マテ不レ参物之事

大麦・小麦・米・大豆・小豆・稷・黍・粟・大角豆・茄子等也、此外瓜・蕎麦ヲモきこしめさす、瓜新嘗後かうの物参ル也、胡瓜ハきこしめす也、夕顔ハ不レ参、

となっている。瓜とはこの場合、白瓜・真桑瓜の類をいうらしいが、理由は不明。蕎麦についてはこの書では禁ぜられていて、『重山雲秘抄上』と一致しない。また、千家方は大麦・小麦とも年を越えて熟するものということで禁制

に入れず、新蕎麦も食する習わしであった。

国造にはなお、七月五日の爪剝（つまむぎ）の祭がすむまで手を触れてならぬものがあった。『重山雲秘抄上』の「国造斎戒」の条に、

杵築大社七月五日爪剝之御供、今年之稲穂（茎トモニ同シ稗心（シビ）ヲ以テ編簀トナス、）・瓜（皮ナカラ立ニ六ツニ剝ク）・茄子（皮ナカラ立ニ六ツニ剝ク）・大角豆・根芋・夕顔・麻（瓢ヲ切テ中ヲ穿チ、麻ノ茎一本サシ、柄酌トス、）右稲簀ヲ大盆ニ敷、其上ニ瓜・茄子・大角豆・根芋ヲ置、高案ニ居、玄酒ヲ三升盛ノ御器ニ入、瓢（ヒサコ）ヲ以テ大花形ニ酌入、高案ニ置、国造把ニ椎ノ削箸ヲ供ニ進之ヲ、客座ハ懸盤ニ稲ノ簀ヲ直ニ置、瓜・茄子・大角豆・根芋ヲ盛、瓢ヲ以テ玄酒ヲ小花形ニ酌入、供ニ進之ヲ、牛飼殿ハ稲簀ヲ小盆ニ敷、瓜・茄子・大角豆・根芋ヲ盛、備レ之、国造触（レモフ）ニ新物（ヲ）於身（ニ）自ニ今日ニ始（ル）、至（マテ）ニ昨四日ニ瓜ヲ国造居座（キヨサ）之中（ニ）不レ入レ之（ヲ）、他人喰（クラフウリサネ）瓣ナト座席ニ落タルヲ取捨テ、跡ヘ水ヲ灑キ洗フ也、且（ツ）衣裳之縫苧（新麻ヲ忌、古苧ハ無レ憚）・布・帷子・手巾之類、席上之草履敷薦等、以ニ新麻（威稜席ヲ編ハ荒苧ナト也、）（ママ）新藁（七月四日御宮ニ引注連縄モ、稲茎ヲ憚リ茅ヲ索テ用ユル、別火門之御柴ニ引注連モ同前、御宮ヘ穂懸五日以後ニス、）為レ之（スヲ）憚（ヲ）リ給事者、為下所レ造（ヱフ）ニ天下ノ神（ヲ）於敬慎上也、至ニ于十一月中卯（ノ）日ニ新物（瓜・茄子・大角豆・青瓢・稷・米・粟・大豆・小豆・黍・麻ノ仁・胡麻、大麦・小麦此二種ハ越年ヲ熟スル物トテ、千家ニハ被レ用レ之、北嶋ニハ不レ被レ用也、）無ニ食用ニ者、為ニ神魂至尊（ヲ）於敬慎（スル）ニ也、

とあるのが、それである。文中の〝玄酒〟とは一夜酒のこと。〝大花形〟とは『出雲自清公随筆』によれば直径四寸五分・高さ一寸五分の神事用の皿、〝小花形〟とは同じく直径三寸五分・高さ一寸四分のものである。

お火所の聖火は調理にのみ使用され、灯火や火鉢に使われてはならなかった。これにつき『重山雲秘抄上』は、

御食事之外、一切忌火ヲ不レ用也、他之火（ノ）気ニ相交（ユル）事、固（ヨリ）禁レ之（ヲ）故（ニ）、炭・硫黄（惣而硫黄ノ火、神前ニ禁ス、）・油・蠟燭幷ニ松蠟燭等ニ不レ付ニ用之（ヒ）ニ也、

とするのであるが、その細注には

△炭・硫黄・油・蠟燭・松蠟燭モ不レ用レ之也、炭ハ火ノ気入タル物ナリトイヘトモ不レ苦也、子細ハ神器ニ土器ヲ用ユル事也、（中略）炭モコノ類ニヨリ古来ヨリ用レ之也、（中略）其外油ハ火ヲ不レ交、斎殿ヘ夜ニ入用事有レ之時ハ、奉仕之役人之ヲ明シ参ル事也、右ノ外硫黄・蠟燭・松蠟燭等禁レ之也

となっていて、記述に若干の食違いが見られる。細注のこの部分には元禄十年・十一年ごろの記事があり、明らかに元禄八年に没した自清のものではない。当時自清の嫡子左衛門直清は故あって北島村に蟄居中だったから、あるいは直清の子知清の筆になるものかも知れない。いずれにしろ、硫黄・蠟燭・松蠟燭の使用がお火所で禁ぜられているのは、その臭気のゆえであろうか。

右のほか国造にはまだ、日常生活でのタブーがあった。『媒家伝之神書』の「国造常之行儀之事」に、

一第一口中之行義専（ママ）一ニ候、唾（ツバキ）ヲモムサト捨給ず、紙ニうけ、おり殿へすつる也、畳の上ニ唾落候ハ、拭（ヌクイ）、其後ヲ水ニて洗也、

とあるのは、国造の口から出る唾が他と触れることを、国造の神聖性ゆえに忌んだためであろう。単なる清潔の問題だけではなかったと思われる。また同じ一節に、

一汚穢屋（ケガレヤ）之あたりへ行たまハず、勿論相言不レ被レ成候也、

というのは、〝お対屋ごもり〟をしている家族に対する国造の禁制と思われる。更にこれに続き、

国造殿土居ニ畠を不レ作ハこゑをいミて也、座敷ニ子供寝小便もいミ候故、不断上ぞうり、御座ニてもめす也、

とある。同様の趣旨は『重山雲秘抄上』にも、

国造舘（ノ）内ニテ紡績（ヲ、ウミ）・機（ハタヲルコト）禁（ス）之、本尊・念珠最禁レ之、且又廓（ソトモノ）内、畠禁レ之、庭前花園以ニ糞土一培（ツチカフコト）レ之深禁（クス）レ之、

と記されている。

食物その他、こうした種々の制約の中で暮さねばならなかったので、国造はあまり幼少では勤まらないとされていた。『媒家伝之神書』に、

一国造殿行儀大事ニ候故、一子たりといへとも、十五歳より内ニハ神火ヲうけ給ハざる事、幼少ニてハ口中の行儀

六ヶ敷故、十五歳ヲかきりと仕候先代之證拠数度在レ之、然ルニ北嶋ニハ広孝九歳、千家ニハ尊能十四歳ニ而神火相承、是より十五歳之社法破申候、

と見えるのは、出雲大社の上官等の間で行われていた別盞の式と対応するもので、十五歳がいわば元服の年だったからであろう。

出雲国造にまつわるタブーには、①血と死の穢れに触れること、②汚物に触れること、③臭気の強いものに接すること、④仏教関係のものを近づけることなどのほか、特に⑤他火に触れて穢れることの忌み、換言すれば聖火の神聖さを守り、神の御杖代たる身の神聖性を保持するための措置が、大きな特色をなしているように思われる。そうしてこれらの禁忌は一朝にして確立されたものではなく、時代と共に付加され変容して行った部分もあったことが察せられる。例えば食用油を北島方は使い、千家方は使わなかったこと。蕎麦は千家方は自由だったのに対し、北島方は新嘗会まで新蕎麦を憚ったこと。素麺は油を入れて作るからとて、北島方も元禄十一年夏から禁じたこと。炭は千家方で元禄十年からお火所の火で国造専用のものを焼いたのに対し、北島方は無用の事としている点などである。[24] しかし全体的な姿勢を示すものとしては、食物の禁忌につき『重山雲秘抄上』の頭注に記された、

惣シテ食物ノ類トイヘトモ、不レ用シテ不レ叶物ハ禁スル事ナシ、(中略)古来ヨリ如レ是禁スル物ハ、勿論国造タル身ノ美食ヲ好ム事、ユメ〳〵アルヘカラス、質朴・正直・清浄専一トスル事也、是今日、穂日命ト立テ、神徳ヲタツトフ本也、

という言葉に尽きていたようである。

注

（1）藤井貞文「後醍醐天皇と出雲大社」『千家尊宣先生還暦記念神道論文集』昭和三十三年、神道学会。

（2）北島国造家所蔵「出雲国造世系譜」二十六世国造果安臣の条（村田正志編『出雲国造家文書』六九八頁）による。但し江戸初期の佐草自清の『出雲国造系譜考』自筆本（千家国造家所蔵）には、このことが全く触れられていない。

（3）村田正志編、昭和四十三年、清文堂。

（4）島根県教育委員会編ならびに発行。

（5）『出雲意宇六社文書』三八―四七頁。

（6）『前掲書』三〇三―三一二頁。

（7）『出雲国造家文書』四四五―四六〇頁。

（8）平岡可美の『古文書釈義』（平岡家蔵）「懐橘談の一件」によれば、著者黒沢三右衛門弘忠（石斎）は、伊勢に生れ松江藩に仕えた儒学者という。

（9）「いのちの継承――出雲国造の火継神事をめぐって――」『中央学術研究所紀要』第二号、昭和四十七年。「万治三年平岡蔵人孝昌筆『国造殿御火継記録』」『神道学』第八十号、昭和四十九年。

（10）村田正志「出雲神魂神社に於ける古柱銘と古文書」『古文書研究』第二号、二〇頁。昭和四十四年。

（11）『出雲国造家文書』一〇九頁。

（12）『出雲意宇六社文書』四二〇頁。

（13）『前掲書』三〇六頁。

（14）『〃〃』四七〇頁。

（15）この間の所作は秘儀のため明らかでないが『国造尊光代始』によった。

（16）平岡蔵人孝昌筆『国造殿御火継記録』によれば、国造邸の清めに湯立て神楽も行われた。

（17）『出雲意宇六社文書』四八―九頁。

（18）『前掲書』九二―三頁。

（19）『〃〃』一一三―四頁。

（20）拙稿「新嘗会の一考察」神道学会編『出雲学論攷』（昭和五十二年、出雲大社）所収。

(21) 千家尊統『大梁灰人一家言(一)』六二―三頁。昭和三十二年、出雲大社々務所。
(22) 〃〃〃『出雲大社』六頁、二〇八頁。昭和四十三年、学生社。
(23) 『重山雲秘抄上』「斎殿方式」の条。
(24) 『前掲書』「斎殿方式」の条。

智儼の仏身観

——二種十仏説成立の経緯——

木村清孝

一　序

『華厳経』は仏が説く経典ではない。仏そのものを、仏の世界を、そして仏となる道を説く経典である。しかも、それを説く者は、常に仏の本願、仏の三昧に支えられている。このことから、仏をどのように把捉するかが華厳経研究者の根本的な課題であることが知られるであろう。

では、初唐代に華厳教学の基礎を確立した智儼（六〇二～六八）は、一人の華厳経研究者としてその課題にどう取り組んだのであろうか。本論文は、思想史的背景に注意しつつ、智儼の仏身観をできる限り明確にしようとするものである。

二　中国仏教における仏身観の潮流

智儼の法を継ぎ、華厳教学を大成した法蔵（六四三～七一二）は、『華厳経問答』において、『華厳経』に出る無

著仏・願仏・業報仏・持仏・涅槃仏・法界仏・心仏・三昧仏・性仏・如意仏の十仏[1]を紹介し注釈したあと、次のようにのべている。

如レ是十皆別義、不レ参二一切功徳一。一一徳毎具二十義一無尽。経第六巻明難品、一切諸仏身、唯是一法身、一心一智慧、力無恐亦爾(畏)。自在功徳、無レ所レ不レ知。故為レ仏。此十仏、即諸法尽窮之原。十即表二無尽一。此十亦相即相入、無礙自在。重重無尽義、可レ思也[2]。

引用される明難品の偈[3]は、『探玄記』によれば、全体としては「果の一」を明かすもので、分けていえば、前半は「所證の法身の一」を、後半は「修生の勝徳の一」を表わすという[4]。法蔵はこの偈文を引きつつ、ここで、十仏が根本的には一法身に摂まること、逆にいえば、一法身の無尽性、無礙自在性の表現が十仏であることを主張していると考えられる。そして、このようなかれの見方がかれ自身のものであったろうことは、『三宝章』の中に「一大法身、十仏を具するが故に[5]」ということばがあることに照らして、まず間違いあるまい。

さて、もしもこのように、十仏が一法身の一つの究極的表現にほかならないとすれば、中国仏教者が仏身の本質をどのように捉えてきたかということは、華厳教学の成立という観点からも重要な問題となる。まず、中国仏教における仏身観の展開の方向を探ろうとする所以である。

(一) 『理惑論』の仏身観

初期中国仏教の素朴な「神仙」的仏陀観の段階を経て、仏とは何かという問題を初めて本格的に取り上げた書物は、おそらく『理惑論』であろう。本書は、後漢の末に牟子が交州（広西省蒼梧県。現在の広西僮族自治区梧州）の

地において撰述したものといわれる。[6] しかしこの伝承に関しては、従来多くの疑問が提起されてきた。[7] とくにその成立年代については、後漢末の成立という伝統説を信用する立場から、劉宋代の成立と見る立場まで、諸説の間に約二五〇年もの開きがある。また、いまの筆者に、この書の全体の成立に関する一定の確信があるわけではない。それゆえ、厳密な意味では本書の思想史的位置を明確にすることはできない。けれども、本論に直接関係するその仏伝の記述の成立が『瑞応本起経』の翻訳年時（二二二～八年の間）を遡らないことはほぼ確実である。[8] 従って、『理惑論』の仏身観は、三国～劉宋のころ、仏教が思想的に探究され始めた時代のものということになる。以下、その検討を通じて、中国的仏身観の基本的様相を窺うことにしたい。

さて、『理惑論』には二種の仏が説かれている。一つは、歴史的なゴータマ・ブッダとしての仏であり、もう一つは、「覚」そのものとしての仏である。のちに触れるように、この二種の仏の間には、むろん意味上の連関が存するのであるが、まず前者についてその特徴を考察してみよう。

第一に、一見して気付かれることは、ゴータマ・ブッダとしての仏が相当に神格化されていることである。例えば、そこには、白浄王夫人が昼寝の夢に六牙の白象を見て妊娠したこと、ブッダは四月八日に生まれ、直ちに七歩あるいて「天上天下、我を踰ゆる者あることなし」と言ったこと、そのとき「天地大動し、宮中みな明らか」であったこと、三十二相・八十種好をかれが具えていたこと、六年の託胎ののちにその子が生まれたことなどがのべられている。これらの描写は、確かにその根拠を『瑞応本起経』などの漢訳仏典に有している。けれども、仏伝の多くの神秘的記述の中から適切なものを選び出し、それらを巧みに綴り合わせ、ゴータマ・ブッダの神格性を鮮明に打ち出した功績は、やはり本書の著者に帰せられよう。しかも、叙述の一部には、著者の創作ではないかと思われるものも存する。例えば、十九歳でゴータマ・ブッダが出家する際に、鬼神がかれを扶け挙げて、飛んで宮殿を出たとすることな

どは、私見の及ぶ限りでは諸仏伝の中にその記述を見出しがたいのである。本書の著者は、[9]二種類以上の仏伝からの抽出を基礎に、巧妙に神秘的ゴータマ・ブッダ像を作り上げているようである。

第二には、ゴータマ・ブッダが「道徳」との結びつきを軸にして、倫理的に超人化されていることが注目される。すなわち『理惑論』は、「仏化の状」を説明して、

積二累道徳一、数千億載。不レ可二紀記一。[10]

といい、また十七歳の結婚から十九歳の出家に至る間の様子を、

年十七、王為納レ妃。隣国女也。太子坐則遷レ座、寝則異レ床。天道孔明、陰陽而通、遂懐二一男一。六年乃生。父王珍二偉太子一、為興二宮観一。妓女宝玩、並列二於前一。太子不レ貪二世楽一、意存二道徳一。[11]

と表現する。『理惑論』は、ゴータマ・ブッダの心が「道徳」に存することを、はるかな過去世からの「道徳」の実践を背景として描き出すのである。

ところで上の一文には、妃に男子を懐胎させるという、非道徳的に見えなくもない事実をどう合理化すればよいかという点で、独得の工夫がなされている。すなわち「座を別にし、床を異にしながらも、天道ははなはだ明らかで、陰陽が通じて男の子を懐胎した」というのがそれである。そもそも古い諸漢訳仏伝では、このあたりの描写はほとんどない。やや下って、劉宋の求那跋陀羅（三九四～四六八）訳『過去現在因果経』に、

即以二左手一指二其妃腹一。時耶輸陀羅、便覚二体異一、自知レ有レ娠。[12]

とあるものが注意される程度であろう。ところが『理惑論』は、中国的な形而上学的観念である「天道」「陰陽」を持ち出すことによって、ゴータマ・ブッダに男の子ができたことを正当化するのである。こうした解釈こそが中国的世界においてゴータマ・ブッダの聖人性を守り、中国人を満足させうるという判断が、ここにははたらいていたと考

えられる。

『理惑論』は、歴史的人物としてのゴータマ・ブッダの伝記をのべたあと、

> 問曰。何以正言レ仏。仏為二何謂一乎。牟子曰。仏者号謚也。猶レ名二三皇神、五帝聖一也。仏乃道徳之元祖、神明之宗緒。仏之言レ覚也。恍惚変化、分レ身散レ体。或存或亡、能小能大、能円能方、能老能少、能隠能彰。蹈レ火不レ焼、履レ刃不レ傷。在レ汚不レ辱、在レ禍無レ殃。欲レ行則飛、坐則揚レ光。故号為レ仏也。(13)

と論じている。ここで、「覚」としての仏が「道徳の元祖、神明の宗緒」と規定され、その活動の自在性が「恍惚変化」などの表現によって強調されていることが知られよう。

では、かかる仏身観の特質はどこに見出せるのであろうか。まず仏身の活動の自在性の問題から考えてみると、その思想的背景として、すぐに『老子』の「恍惚」の思想、すなわち、

> 孔徳之容、惟道惟従。道之為レ物、惟恍惟惚。惚兮恍兮、其中有レ象。恍兮惚兮、其中有レ物。(14)

という「道」の捉え方や、『荘子』の、

> 大沢焚而不レ能レ熱、河漢沍而不レ能レ寒。疾雷破レ山、風振レ海、不レ能レ驚。若然者、乗二雲気一、騎二日月一、而遊二乎四海之外一。死生無レ変二於己一。而況利害之端乎。(15)

という自由なる「至人」の描写が思い浮かぶ。また、晋の葛洪の『抱朴子』には、「玄道」の体得者について、

> 得レ之者貴、不レ待二黄鉞之威一。体レ之者富、不レ須(須カ)二難得之貨一。高不レ可レ登、深不レ可レ測。乗二流光一、策二飛景一、凌二六虚一、貫二涵溶一。出二乎無上一、入二乎無外一。経二乎汗漫之門一、遊二於窈眇之野一、逍二遙恍惚之中一、倘二佯仿佛之表一。咽二九華於雲端一、咀二六気於丹霞一。俳二佪茫昧一、翱二翔希微一、履二略蜿虹一、践二跚旋璣一。此得レ之者也。(16)

と説かれる。この思想にも、『理惑論』の仏身観に通ずるものがありそうである。さらにもう一つ、『理惑論』にの

べられる自在なる仏との思想的関連を窺わせる資料がある。それは、同じ葛洪が著わした『神仙伝』に見える太玄女の事績である。すなわち本書は、太玄女の姿を描いて、

雖レ行二万里一、所在常爾。能令二小物忽大如レ屋、大物忽小如二毫芒一。或吐レ火張レ天、噓レ之即滅。又能坐二炎火之中一、衣履不レ燃。須臾之間、或化二老翁一、或為二小児一、或為二車馬一。無レ所レ不レ為。行二三十六術一甚効。起死回生、救レ人無数。(17)

という。万里を行きながら動かず、大小を自由に変え、火を吐き、老人にも子供にも車馬にもなるという自在の活動と、「人を救うこと無数」という救済の普遍性・絶対性において、太玄女は『理惑論』の仏にかなり類似しているといえるのではあるまいか。

『抱朴子』や『神仙伝』が『理惑論』に先んずるかどうか、前二者と後者との間に直接の影響関係があったかどうかは定かではない。しかし、上述した諸点に照らして、『理惑論』の仏身観は老荘の思想から思索の基盤と表現上の示唆を与えられただけでなく、少なくとも『抱朴子』や『神仙伝』において集成される神仙思想のある一面をも踏まえているように筆者には思われる。

さて『理惑論』は、上に見てきた自在なる仏の基本的性格を「道徳の元祖、神明の宗緒」と規定する。(18) この規定、とくに「道徳の元祖」が、ゴータマ・ブッダとしての仏との連関を確保しているといえるであろう。

では、「道徳」とは何か。『理惑論』は、「道」とは無形無声、極大かつ極小で、「人を導いて無為に至ら」しめるものであると解釈する。(19) そして中国の聖典はすべて「道徳仁義」を尊ぶといい、「事を立つるに道徳を失わざるは、なお調絃の宮商を失わざるがごとく」であるとのべる。ここには儒道一致の立場に由来する「道徳」理解の混乱が反映しており、批判を免れないが、さらに問題なのは、『理惑論』では「徳」の解明はほとんどなされていないということである。『理惑論』は、道家的な「道徳」の観念を中核とする仏身観を展開しながらも、「道徳」そのものの追

究は決して十分には行なっていないのである。ここに『理惑論』の一つの限界が存すると考えられる。

ところで、仏と「道徳」との関係づけという点で、見落しえない事実がある。それは、『理惑論』の仏伝が最大のよりどころとしたと思われる『瑞応本起経』に、

菩薩初下、化乗二白象一、冠二日之精一。因二母昼夢一、而示レ夢焉、従二右脇一入。夫人夢寤、自知二身重一。王即召問二太卜一、占二其所レ夢。卦曰。道徳所レ帰。世蒙二其福一。必懐二聖子一。菩薩在レ胎、清浄無レ有二臭穢一。(20)

と記されることである。これによれば、やがてゴータマ・ブッダとして誕生する菩薩の入胎の夢が、「道徳の帰する所」と卦せられたという。筆者には、この記事が『理惑論』に、仏を「道徳」的に捉えることを示唆し、合せてそのことが正当であるという保障を与えたのではないかと推測されるのである。だがもちろんこのことは、『理惑論』における特徴的な仏の性格描写の主たる要因が、中国的思想風土そのものにあることを否定するものではない。

(二) 「道徳」的仏身観の展開

『理惑論』が提起する「道徳」的仏身観は、東晋代の仏教界にかなり一般的な理解の仕方であったようである。例えば、まず、般若解釈における即色義の提唱者と伝えられ、また『荘子』の新解釈を行なった清談の雄として知られる支遁（三一四～六六）は、「釈迦文仏像讃幷序」を撰するに際して、

夫立レ人之道、曰仁与レ義。然則仁義有レ本。道徳之謂也。(21)

ということばから筆を起こしている。このあとに続く仏伝の記述との関連が必ずしも明瞭ではないが、ここには、ゴータマ・ブッダが「道徳」から外れた存在でないことを暗に主張するかれの意図が示されているようである。なお、

その仏伝の部分においては、仏はやはり超人的な身体と精神を有する隠顕自在の活動者として描かれている。支遁の仏身観の基本的な骨組みは、先の『理惑論』の仏身観と一致するといってよいであろう。

次に、東晋中期の文章家として有名な孫綽には『喩道論』の著がある。その中でかれは、

夫仏也者、体レ道者也。道也者、導レ物者也。応レ感順通、無為而無レ不レ為者也。無為故、虚寂自然。無レ不レ為故、神二化万物一。(22)

と論じている。この「為すなく、為さざるなき」道の体得者を仏とする見解も、老荘的であるは明らかであろう。ただし『喩道論』では、『理惑論』のごとき仏の神格化はなされていない。その意味で、孫綽の仏身観はより純化された「道徳」的仏身観であるといえるかもしれない。

次に宗炳は、その著『明仏論』において、道徳と仏との関係、および仏のはたらきについて、

夫常無者道也。唯仏則以レ神法レ道。故徳与レ道為レ一。神与レ道為レ二。二故有レ照以通化、一故常因而無レ造。夫万化者、固各随二因縁一、自二於大道之中一矣。今所二以称レ仏云一諸法自在不可思議一者、非レ曰レ為レ可下不レ由二縁数一越二宿命一、而横済上也。蓋衆生無量、神功所レ導、皆依二崖曲一暢。其照不レ可二思量一耳。(23)

とのべる。仏のみが「神」をもって無なる道に法る。神と道とが二であるから、われわれの思慮を超えた仏の救済があるのであり、徳と道とが一であるから、常に因りつつ無為である。——宗炳はこのように、新たに「神」の概念を導入し、道と徳との一体性、道の根源性とともに、神と道との関わりを根拠とする救済の論理を明確にするのである。この思想から、宗炳が「道徳」的仏身観を一歩踏み出していることが窺われるであろう。

思うに、宗炳の基本的立場は、

精神不滅、人可二成仏一。心作二万有一、諸法皆空。(24)

という見解に集約的に示されている。つまりかれは、実践論的には精神の不滅にもとづいて成仏を説き、存在論的には唯心の世界を宣揚する。この立場からかれは、「無為無欲」に到達し、「無身にして神あり」という状態を「法身」と名づける。そして、この法身の自在性を「分レ身踊出、移二転世界一、巨海入レ毛」の類いによって例示し、そのあり方は、中国の聖人たちと同じく「惚悦(恍カ)にして玄化」であるという。「分身踊出」は竺法護訳『正法華経』菩薩従地踊出品、「移転世界」は支謙訳『維摩詰経』仏国品、「巨海入毛」は同経不思議品に依ったものかと思われるが、このようなかれの思想の性格を考えるとき、筆者には、その「神」の概念は純粋・絶対の精神を意味していると推測される。

以上、乏しい文献の中から晋代における仏の「道徳」的把捉の諸相を探ってみた。こうした把捉は、おそらくこの時代に特徴的なものなのであろう。だがそれは、必ずしもこの時代に固有のものではない。例えば、北魏・北斉両朝に仕えた魏収（五〇六～七二）の撰述である『魏書』釈老志には、ゴータマ・ブッダとしての仏について、

所謂仏者、本号二釈迦文一者。訳言二能仁一。謂徳克道備、堪レ済二万物一也。(25)

と解説されている。本書の仏身観は初めて中国の正史に載った仏身観であり、一応「知識」として中国に定着したものとして注意されねばなるまいが、その仏身観において、ゴータマ・ブッダは「徳克くし、道備わる」と、明確に「道徳」線上に位置づけられているのである。仏の「道徳」的把捉がどの程度一般化していたかはともかく、少なくともそれが六世紀まで続き、「知識」として固まっていたことが窺われるであろう。

しかし、そうはいっても、『魏書』釈老志は単に従来の「道徳」的仏身観をそのまま踏襲しているわけではない。一方においては真理そのものとしての仏、『理惑論』のいう「覚」としての仏、すなわち法身についての分析的理解を進めているのである。そのことは、本書に、

諸仏法身、有二二種義。一者真実、二者権応。真実身、謂至極之体、妙絶二拘累一。不レ得下以二方処一期上、不レ可下以二形量一限上。有レ感斯応、体常湛然。権応身者、謂和二光六道一、同二塵万類一。生滅随時、修短応レ物。形由レ感生、体非二実有一。権形雖レ謝、真体不レ遷。但時無二妙感一故、莫レ得二常見一耳。明下仏生非二実生一、滅非中実滅上也。(26)

とあるのを見れば明らかであろう。本書は、法身としての仏に真実身と権応身の二種を立てる。そして、『理惑論』に比較していえば、仏自体が自在の活動をすると捉えるその立場を二分して、仏自体を真実身とし、それが自在の活動をするはたらきの面を権応身としたのである。

このような、一身論から二身論へという仏身論の方向は、分析的思惟に価値を置くならば、確かに一つの発展である。けれども、本質的には、現実の活動を離れて別に仏の本体があるわけではない。権応身を措いて真実身はない。結論を先取りしていえば、華厳教学における十仏説は、こうした分析的仏身論の極みに立って、仏そのものの活動性を取り戻そうとするものにほかならないと思われるのである。

(三) 「道徳」的仏身観の止揚

上述したごとく、東晋代、ないし南北朝初期までの中国仏教においては、仏は主に「道徳」的に理解されていたと考えられる。だが、当時の仏身観がすべてこのように格義的であったわけではない。その中には、ほぼ明確に格義的段階を脱し、「道徳」的仏身観を止揚していると思われるものも現われているのである。われわれはその一端を廬山の慧遠（三三四～四一六）と僧肇（三八四～四一四）の仏身観に見出すことができるであろう。

まず慧遠についてのべると、かれは「博く六経を綜べ、もっとも荘老を善くし」たが、のち道安の『般若経』の講

義を聴いて悟りを開いた。そして、「儒道九流はみな糠粃なるのみ」と考えるに至ったといわれる。[27] しかし、たとい この伝承が正しいとしても、かれの実際の思惟に深く老荘思想が影響していることは確かである。慧遠が『荘子』を引いて「実相」の意味を明らかにしたところ、道安はかれにだけは俗書を用いることを許したというのも、いかにも示唆的である。この慧遠が、次のような仏身論を展開するのである。

法身之運レ物也、不レ物レ物而兆二其端一、不レ図レ終而会二其成一。理玄二於万化之表一、数絶二乎無名一者也。若乃語二其筌寄一、則道無レ不レ在。是故、如来或晦二先跡一以崇レ基、或顕二生塗一而定レ体。或独二発於莫尋之境一、或相二待於既有之場一。独発類二乎形一、相待類二乎影一。推夫冥寄為レ有レ待耶、為レ無レ待耶。自レ我而観、則有レ間二於無間一矣。求二之法身一、原無二二統一。形影之分、孰際レ之哉。[28]

一見して知られるごとく、ここには形影一体の比喩を借りつつ、法身の自在・普遍のはたらきが説かれている。この把捉の仕方が、少なからず老荘思想に依存していることは、「万化」「無名」「相待」などの用語からも窺われよう。だがそれは、先にのべた法身の「道徳」的理解とは趣きを異にする。なぜなら、ここには、先の諸見解には見出せなかった「独発」と「相待」の観念などを導入しながら、より主体的な仏身観が示されているからである。中国仏教者慧遠は、それ自身絶対の世界に立ち上がり、また、現実の世界に相待する法身に直接触れているのであろう。

もともと、慧遠の仏身に対する関心は極めて強かったらしい。羅什が中国に来たことを聞いたとき、かれはすぐに手紙を書いて羅什に質問し、合計数十条にわたる問答を往復させているが、その中でも、法身とは何かという問題は大きな比重を占める。[29] 上に紹介した慧遠の仏身観、すなわち、その晩年の義熙八年（四一二）に書かれた「仏影銘」の序に示される仏身観は、おそらく羅什の解答をも咀嚼した結果、最終的に打ち出されたものであろうと推察される。

次に注意したいのは、羅什に学んだ僧肇の仏身観である。僧肇も老荘の思想を好んだ。しかしかれは、『老子』を

読んで、美しいことは美しいが、それは心の平安を確立するためのものとしては不十分であると嘆じたという。[30] かれが、のちに『維摩経』に接して自己の帰すべきところを見出した一つの理由は、そうした老荘に対する一定の洞察があったことによるのであろう。

さて僧肇は、その『維摩経』の「如二自観一身実相一、観レ仏亦然」[31]を注釈して、

> 仏者何也。蓋窮レ理尽レ性、大覚之称也。其道虚玄、固以妙絶二常境一。心不レ可二以智知一、形不二以レ像測一。同二万物之為一、而居二不為之域一。処二言数之内一、而止二無言之郷一。非有而不レ可レ為レ無、非無而不レ可レ為レ有。寂寞虚曠、物莫二能測一。不レ知レ所二以名一。故強謂二之覚一。其為レ至也、亦以極矣。何則、夫同二於得一者、得亦得レ之、同二於失一者、失亦得レ之。是以、則真者同レ真、偽者同レ偽。如来霊照、冥諧一二彼実相一。実相之相、即如来相。故経曰。見二実相法一、為レ見レ仏也。浄名自観二身実相一、以為レ観二如来相一。義存二於是一。[32]

という。ここでまず問題なのは、仏の概念規定に用いられる「窮理尽性」の語である。この語は、のちに浄土教の曇鸞が悟りの無上性を説明するために使用するものでもあるが、[33] 典拠は『周易』の説卦伝である。つまり僧肇は、『周易』の語を採って仏を性格づけたのである。[34]

では、「理を窮め、性を尽くし」て大いなるさとりに到達した仏は、いかなるはたらきをするのであろうか。僧肇によれば、その仏は、「不為」「無言」の世界にありながら、常に「為」「言数」の世界に出てくる。如来の相とは、実相の相にほかならない。超絶的な仏は、そのままに、いつでも万物において自らの姿を現わしているというのである。僧肇の実践的思惟が「立処即真」あるいは「触事而真」[35]において一つの究まりを示すということが、仏身観の上からも確かめられるであろう。

ところで『肇論』には、おそらく仏も含めた意味での「聖人」のあり方がしばしば取り上げられている。例えば、

聖人を「相」の面から、

聖人無二無相一也。何者、若以二無相一為二無相一、無相即為レ相。捨レ有而之レ無、譬猶二逃レ峰而赴レ壑。倶不レ免二於患一矣。是以、至人処レ有而不レ有、居レ無而不レ無。雖レ不レ取二於有無一、然亦不レ捨二於有無一。所以、和二光塵労一、周二旋五趣一、寂然而往、怕爾而来。恬淡無為、而無レ不レ為。(36)

と捉える。聖人は、無相という相もない徹底した無相において自在無礙の活動をするというのである。僧肇における「空」の体験が、道家的表現を通して生き生きと示されていることが知られるであろう。

『肇論』はまた、聖人の智について、

是以、聖人虚二其心一、而実二其照一。終日知、而未二嘗知一也。故能黙レ耀韜レ光、虚二心玄鑒一、閉レ智塞レ聡、而独覚二冥冥一者矣。(37)

と論ずる。ここでは、聖人が心を虚しくするというあり方において真の智を実現することがのべられるわけである。ただ、忘れてはならないことは、僧肇のいう「虚心」とは、単に主観に属することではないということである。それは、「万物の自ら虚なるに即し」(38)て初めて得られるものである。主客一体なのである。かくて聖人は、次のように描き出される。

聖人空二洞其懐一、無識無知。然居二動用之域一、而止二無為之境一。処二有名之内一、而宅二絶言之郷一。寂寥虚曠、莫レ可下以二形名一得上。若レ斯而已矣。(39)

聖人は心の中を空洞にしており、無識無知である。流動する現象の領域に居りながら、無為の根源の境地に止まっている。ことばの世界に処しながら、ことばを超えた故郷に住む。寂まっていて広くむなしく、形体・名称によって捉えることができない。——僧肇はこう説くのである。前述した仏身観とこの聖人観が、内容的にほとんど一致する

ことが明らかであろう。僧肇においては、仏が究極的な聖人として理解されているように筆者には思われる。

けだし、僧肇のいう仏とは、聖人の最たるものである。しかしその仏は、常に現実の世界に「実相」的に出現している。だから、いついかなるところにも、仏を見る機会、聖人となり仏となる機会は存在している。仏は決してわれわれの手の届かないところの存在ではない。問題は、その実相の世界が自らの主体的世界となるかどうかである、と僧肇は主張していると考えられる。仏教の空と老荘の無とが体験的に分かちがたく結びつき主体化されたところから生まれたこの僧肇の仏身観において、従来の「道徳」的仏身観が確実に止揚されるとともに、中国仏教固有の仏身観の原型ができあがっているといえるのではなかろうか。

三　『華厳経』と十仏

総体的にいって、『華厳経』にはとくに法身としての仏の普遍性・自在性・対機性を強調する傾向がある。(40) そして、おそらくこのことと関連するのであろうが、そこではしばしば十仏・十身が列記される。けれども、その種類はさまざまである。名称も、ときに一致するものもあるが、全体としては雑多である。しかも、多くの仏身等を並べる場合、常に十かといえばそうではない。十三身も十一身もある。いまそれらを『六十華厳』と『八十華厳』の訳名に従って一覧表で示せば次のごとくである（括弧内は、『六十華厳』の訳名と異なった場合の『八十華厳』の訳名である）。

ⓐ十行品 (41)	無量無辺法界身	不生身	不実身	離痴妄身					
ⓑ十廻向品 (42)	明浄身（光明身）	空竟浄身（無染身）	離塵身（極清浄身）	離種種塵身（離塵身）					
ⓒ十地品 (43)	衆生身	業報身	声聞身	菩薩身					
ⓓ十地品 (44)	菩薩身（菩提身）	化身	住持身（力持身）	勢力身（威勢身）					
ⓔ十忍品 (45)	無来身	不聚身（無動身）	不実身	無量身					
ⓕ性起品 (46)	一切衆生等身（一切衆生量等身）	一切刹等身（一切刹量等身）	一切三世等身（一切三世量等身）	一切諸仏等身（一切語言量等身）					
ⓖ離世間品 (47)	正覚仏（成正覚仏）	願仏	住持仏	法界仏					
ⓗ離世間品 (48)	無著仏（安住世間成正覚仏）	業報仏	持仏（住持仏）	涅槃仏					
ⓘ入法界品 (49)	随方面身（ナシ）	一切衆生色身（一切衆生色相身）	普現一切衆生前身（普対一切衆生身）	一切衆生無所著身（不染一切世間身）	一切衆生身身（一切衆生身数身）	一切衆生無上身（超過一切世間身）			

無来去身（不遷身）	離垢身（極離塵身）	如来身	如意身（意生身）	平等身	一切語言等身（真如量等身）	心仏	心仏（随順教化一切衆生身成就一切衆生身）		
不壊身	光明身（離垢身）	智身	福徳身	不壊身（無差別身）	一切法界等身（法界量等身）	三昧仏	三昧仏（遊十方身速往一切十方身）		
一相身	可愛楽身	法身	智身（法身）	至一切処身	虚空界等身（虚空界量等身）	性仏	性仏（本性仏）（本性仏）（至一切十方身遍摂一切十方身）		
無相身	無礙身（無障礙身）	虚空身	法身（智身）	離欲際身	無礙法界等身（無礙界量等身）	如意仏（随楽仏）	如意仏（随楽仏）	究竟仏身（究竟如来体性身）	
					出生無量界等身（一切願量等身）			究竟教化一切衆生身（究竟調伏衆生身）	
					一切行界等身（一切行量等身）				
					寂滅涅槃界等身（寂滅涅槃界量等身）				

さて、ではこれらの諸仏・諸身はすべて仏身を示すのであろうか。答えは否である。すなわち、この中で、まずⓑの十身は明らかに菩薩の廻向によって衆生が得る身である。またⓘの十一身ないし十身は妙徳守護諸城夜天（守護一切城増長威力主夜神。Sarvanagararakṣāsaṃbhavatejaḥśrīr nāma rātridevatā）が示現する身である。そして、残りのもののうち、仏が得る身として明記されるものは、ⓕの十三身以外にはない。そのほかは、実質的には仏身と見てよかろうが、表現の上では、単に菩薩が知る、見る、あるいは成るものとして説かれるのである。

以上から知られるごとく、『華厳経』の多仏・多身説は、数、名称、およびその身に関わる主体者という点で、必ずしも統一的ではない。だが、それにもかかわらず、十仏・十身は『華厳経』の特徴的な説として次第に注目されていったらしい。少なくとも、南北朝末期から隋代にかけては、そうした見解がほぼ一般化していたと考えられるのである。なぜなら、現存の著作によって『華厳経』への言及が確かめられる三人の別の系統の仏教者が、いずれも『華厳経』の十仏・十身に着目しており、かつ、その反証となる資料は見出しがたいからである。

すなわち、第一に、北周の道安に師事した智度論師慧影は、『大智度論疏』の中で、いくつの仏身を立てるかについて、

若五凡夫論、明レ有二四仏一。謂自説自聞、理説理聞、報説報聞、応説応聞。若持心経、明二五仏一。華厳、明二十仏一。此等、但以レ義明レ之。若以二三義一取、即為二三仏一。十義取、即為二十仏一。今此中、唯明二二仏一。(50)

とのべる。かれは「華厳は十仏を明かす」と明言しているのである。

次に地論南道派の学匠浄影寺慧遠（五二三～九二）は、例えば、法身と涅槃・解脱・般若との関係を問題として、

法身為レ門統収、涅槃・解脱・般若、皆成二法身一。良以二涅槃一成二法身一故、華厳経中、宣二説十身一。涅槃入レ中、名為二法身一。又彼経中、宣二説十仏一。涅槃入レ中、名二涅槃仏一。解脱・般若成二法身一義在、可レ知。(51)

と論ずる。いま必要なことだけに限っていえば、ここでは法身を含む十身、および涅槃仏を含む十仏が『華厳経』の教説とされ、それが教証として引用されているのである。このうち、まず法身を含む十身とは、『大乗義章』の別の箇所[52]において論及されるところから見て、前掲の表のⓓの十身のようである。また、涅槃仏を含む十仏とは、表のⓗの十仏である。かれはこの十仏に多大の関心を有しており、仏の相を弁ずるところでは、具体的にそれらの名を挙げ、経文に順じつつ「大同小異」なるⓖの十仏との関係も考察している。[53]ともあれ慧遠に、これらの十仏・十身が『華厳経』の仏身説として強く意識されていたことは間違いない。

第三に、三論学を大成した吉蔵（五四九～六二三）も「華厳経に依るに、十仏を明かす」として無著仏等のⓗの十仏を原文に即して紹介している。[54]かれもまた、『華厳経』に特徴的な仏身説としてこの十仏に注目しているわけである。

むろん、以上に取り上げた三人には、十身・十仏説のみが究極的な仏身説であるという認識はない。かれらは単に、一つの仏身説として『華厳経』の十身・十仏を捉え、せいぜいその中の一つ、あるいはいくつかのものをとくに重視しているにすぎないのである。だが、それにしても、『華厳経』が十身・十仏を明らかにする経典であるという見方が隋代にはほぼ定着し、就中、その中の「無著仏」等のⓗの十仏が関心を集めていたであろうことは、杜順―智儼における十仏説形成への準備段階として重要な意味を持っていたと思われる。

四　二種十仏説の形成過程

一方において「道徳」的仏身観が止揚されて仏身のリアリティーが中国固有の形で明瞭になり、他方、『華厳経』と

十身・十仏とのつながりが一般的に承認されるようになった時点で、『華厳経』を依所とする人びとの中に何が生まれるであろうか。思うに、少なくともその一つは、十身・十仏を究極的な仏身と捉え、十身・十仏によって仏身のリアリティーを明確にしようという試みであろう。筆者は、この試みに取り組んだのが杜順であり智儼であったと考える。とくに智儼の場合、かれの見た『華厳経』梵本には、「説如来十身相海品」第三十七が存したという[55]。この「如来の十身」が何であったかを知るすべはない。本品に相当する『華厳経』諸訳本の各品にも「十身」は記されていないから、あるいはその梵本にも具体的な名称は出てこなかったのかもしれない。けれども、かりにそうだとしても、その品名は『六十華厳』の如来相海品（「十身」の語はない）という品名だけを知っていた智儼には、極めて示唆的であったと思われる。すなわちそれは、十身・十仏による仏身論こそ究極のものであるという確信をかれに強めさせたのではないかと推測されるのである[56]。

では智儼は、どのようにかれの仏身観を形成していくのであろうか。

まず、かれの二十七歳のときの著作と考えられる『捜玄記』を見ると、そこではかれは、『華厳経』の仏について次のように論じている。すなわち、一方では菩薩明難品の、

一切諸仏身、唯是一法身[57]。

の思想を受けて、

答意、我仏因果体用、皆同一法。謂法性一法[58]。

とのべ、法性そのものとしての諸仏の一体性に注目する。そして他方、『華厳経』の仏を「十仏および三身仏に通ず」[59]ると解釈しつつ、その三身は三乗的見解に従って立てられるのであり、十仏こそが一乗の仏身であると主張している。ただしその中で、「もし一乗に約すれば、すなわち下の十仏は通有なり」といわれる「下の十仏」が何を指す

のかは明らかではない。あえて推測すれば、『華厳経』の十身・十仏の多くが仏そのものを種々の角度から表現している傾きがある点から見て、ここでは特定のものが指摘されているのではないのかもしれない。『捜玄記』におけるそれぞれの十身・十仏の注釈部分に当たってみても、智儼が仏身説としてとくに着目していると思われるものはほとんどない。わずかに、離世間品に示されるⓖの十仏、つまり正覚仏・願仏・業報仏・住持仏・化仏・法界仏・心仏・三昧仏・性仏・如意仏について、

辨二説十仏化被一於他一。初三報仏、次三化、次四法仏。此但一相解耳。若依二此経一、即並通摂也。(60)

と説かれるのが注意される程度である。

次に、智儼が杜順の説を承けて著わしたといわれる『一乗十玄門』には、

十仏境界、一即一切。謂十仏世界海、及離世間品明十仏義是也。(61)

とある。この十仏は、後代の華厳教学の継承者たちによって、いわゆる「行境の十仏」、つまりⓗの無著仏・願仏・業報仏・持仏・涅槃仏・法界仏・心仏・三昧仏・性仏・如意仏であると解されている。だがこれは、二種十仏説が華厳教学の仏身観として確定して以後、二種の十仏の主伴をめぐって論ぜられることであって、そのまま信ずるわけにはいかない。確かにⓗの十仏は、『捜玄記』に従っていえば「大用無方(62)」の仏の世界のあり方を表象するのに適切であるとも考えられる。けれども、先に触れたように、『捜玄記』における智儼の仏身論的関心はむしろ離世間品のもう一種の十仏ⓖに向いていたと思われることに鑑みると、そのように速断はできないであろう。また、これらの二種の十仏が内容・観点ともほとんど変わらないことから見ると、智儼はどちらとも決めず、一般的に「離世間品に明かす十仏の義」とした可能性もある。いずれにせよ、『一乗十玄門』においては、仏の世界の真実を表わすものとして離世間品の十仏が注目されているわけである。

智儼の仏身観が明瞭になるのは、かれの五十八歳以後の著作である『五十要問答』においてである。すなわちかれは、本書において、一乗教の仏は無著仏等の十仏ⓗであるということをはっきりとのべ[63]、

若依二一乗一、但有二十仏一。依レ行分説、不レ分二修生及本有義一。若体二解大道一、体即一切種体、相即一切種相、用即一切種用也。諸方現仏、若名若義、皆依二釈迦海印定一現。無二別仏一也[64]。

と論ずる。一乗に依れば、十仏があるのみである。実践的視点から分けては説くが、修生・本有の義[65]を区別しない。もしも真実の道を体解すれば、その本体は一切の種子の本体であり、その相は一切の種子の相であり、そのはたらきは一切の種子のはたらきであるということが明白になる。諸方に出現する仏は、その名称も教義内容も、みな海印定に依って現われるのであり、別の仏はない。――智儼はこう主張するのである。

ここで問題なのは、海印定（海印三昧）と十仏との関係である。上の文脈では、その点がはっきりしない。ただ、手掛りが二つある。それは、海印定の主体が「釈迦」と明言されていること、および、無著仏等の十仏ⓗは釈迦の行実を本質論的に捉えたものと見ることができる[66]ということである。このことから、十仏の三昧が海印定であると推定されるとともに、智儼がここで、根源的な仏としての十仏の意味を明らかにするために「諸方現仏」以下のことばを加えたのではないかと推測されるのである。

さて、以上のような過程を経て、智儼は無著仏等の十仏ⓗと並んで、十地品の「衆生身」等の十身ⓒに着目し、両者をそれぞれ「行境の十仏」「解境の十仏」と名づけて並立するに至る[67]。このことを示すのが、最晩年の著書『孔目章』である。すなわち、本書において智儼は、

若一乗義、所有功徳、皆不レ離二二種十仏一。一行境十仏。謂無著仏等。如離世間品説。二解境十仏。謂第八地三世間中、仏身・衆生身等。具如二彼説一[68]。

とのべ、また、

此経無二三身一。但有二二種十身一。如二前後説一。[69]

という。『孔目章』において初めて、突然に、解境の十仏が行境の十仏と肩を並べることになったのである。本書を著わしたころの智儼が解境の十仏を強く意識していたことは、同書の「三世間章」において、智正覚自在行の解明にこの部分の経文をそのまま引用したことにも示されている。[70]

しかしいったい、このような十仏説の移行ないし発展、さらには『華厳経』の仏についての三身説の是認から否定への転換は、どうして起こったのであろうか。またそれは、何を意味するのであろうか。

ここで、いわゆる行境の十仏・解境の十仏に関して、少し補足しておこう。

まず行境の十仏とは、詳しくいえば、離世間品に、

仏子。菩薩摩訶薩、有二十種見仏一。何等為レ十。所謂無著仏。安二住世間一成二正覚一故。願仏。出生故。業報仏。信故。持仏。随順故。涅槃仏。永度故。法界仏。無二処不レ至故。心仏。安住故。三昧仏。無量無著故。性仏。決定故。如意仏。普覆故。仏子。是為二菩薩摩訶薩十種見仏一。若菩薩摩訶薩安二住此法一、則能覩二見無上如来一。[71]

とある中の十仏を指している。『捜玄記』によれば、この一段は、直前の「十捨離魔業」の一節において「体礙すでに尽きれば、行じて仏の境に入る」のを受けて示されるもので、

故第四辨二十見仏一。前信始但解。今行成故見也。既得二体相応一、大用無方。[72]

といわれる。すなわち、菩薩の実践が進展して、いま行が完成したから十種の見仏があるのであり、この境地において自由なはたらきが出てくるというのである。経典は次に「十種の仏業」を明らかにするが、それも同様の立場から正当化されている。また『五十要問答』には、この見仏について、

由ニ如レ是見順ニ正理一故、則能覩ニ無上如来一。何以故。是成ニ菩提分法、及解脱分法一。鹿細差別、対レ機生レ信、初始不レ同故。(73)

と説明される。要するに、実践の主体である菩薩が「正理に順ずる」行の境位において見るのが行境の十仏であり、また十仏自体は、先にのべたごとく、根源的な仏を表わしていると智儼は考えるのである。

次に解境の十仏とは、第八地の菩薩が知り、そして自ら衆生の願いに応じてそれとなるところのもので、経典には、

是菩薩知ニ衆生身一、知ニ国土身一、知ニ業報身一、知ニ声聞身一、知ニ辟支仏身一、知ニ菩薩身一、知ニ如来身一、知ニ智身一、知ニ法身一、知ニ虚空身一。是菩薩如レ是知ニ衆生深心所レ楽、若於ニ衆生身一、作ニ己身一、若於ニ衆生身一、作ニ国土身、業報身、声聞身、辟支払身、菩薩身、如来身、智身、法身、虚空身一。若於ニ国土身一、作ニ己身、業報身、乃至虚空身一。若於ニ業報身一、作ニ己身、乃至虚空身一。若於ニ己身一、作ニ衆生身、国土身、業報身、声聞身、辟支仏身、菩薩身、如来身、智身、法身、虚空身一。(74)

とある。智儼はこれに対して、『捜玄記』において、

是世諦智。此中随ニ所化一摂、有ニ十身一。(75)

と注釈する。第八地の菩薩が、世諦智をもって衆生に呼応して自由に身を現わすそのあり方が、解境の十身として示されるというのであろう。それは、確かに、現実の場においていきいきと活動する仏・菩薩の自在性を象徴しているようである。

上述したところから知られるごとく、行境の十仏と解境の十仏とは、経典の説き方から見ても、智儼の解釈の仕方から考えても、明らかに性格が異なる。智儼は、おそらくは杜順の見解を受け継ぎ、このうちの行境の十仏(h)、あるいは

これと類似する「正覚仏」以下の同じ離世間品の十仏ⓖにまず注目した。そして、その時点から約三十年を経た時代の著作と思われる『五十要問答』において、かれは行境の十仏をはっきりと一乗の仏と見定め、十仏の世界を明確に把捉した。かかる『一乗十玄門』から『五十要問答』に至る過程は、多分、智儼における実践優位の立場と、主体的実践の深まりとを物語っていよう。だが、考えてみると、この行境の十仏、普寂のいう「絶解修証の境界」[76]の十仏は、現実相対の場を遠く超えている。いわゆる解境の十仏ⓒは、そうした行境の十仏の超絶性・根源性に対応しつつ、現実相対の場においてこそはたらいてやまぬものであるといえよう。この意味において、解境の十仏が登場してはじめて華厳教学の仏身論は思想的に整備されたと見られるのである。『五十要問答』から『孔目章』へ、行境十仏説から二種十仏説への展開は、智儼にかける哲学的思索の発展と、かれ自身の現実的世界への還帰を窺わせる。

五　結　び

智儼が自らの仏身観として確定する二種十仏説が、どのような背景をもち、いかなる経緯のもとに成立したかを明らかにすることは容易ではない。それは、この問題について語る資料は極めて少なく、また智儼の内面深く探究の手を延ばさなければならないからである。しかし、『華厳経』自体の性格から考えても、仏をどう受け止めるかは智儼にとって根本的な課題であったはずである。筆者があえて上の問題を取り上げ、一つの大胆な仮説を提起した理由はそこにある。すなわち、その仮説とは、中国仏教における仏身のリアリティーの確保と、十仏身を『華厳経』特有の仏身説と考える見解の定着との交点に華厳教学的十仏説の定立を見、智儼における仏の主体的追求の結果として二種十仏説の大成を捉えようとするものである。諸賢の叱声を得て、今後さらに考察を進めたいと思う。

註

（1）『六十華厳』四二（大正九、六六三中）。
（2）『華厳経問答』上（大正四五、六〇〇上）。
（3）『六十華厳』五（大正九、四二九中）。
（4）『探玄記』四（大正三五、一八三下）。
（5）『三宝章』下（大正四五、六二一下）。
（6）『理惑論』序（『弘明集』一、大正五二、一中）。
（7）近年では、常盤大定氏の慧通偽作説（『支那に於ける仏教と儒教道教』八九～一〇〇頁）、梁啓超氏の両晋六朝間郷曲人偽作説（『仏学研究十八篇』一一～一二頁）、Henri Maspero 氏の三世紀半成立説（Le songe et l' ambassade de l'empereur Ming, étude critique des sources B.E.F.E.O. 1910）、福井康順氏の略抄本・三国呉中期成立説（『道教の基礎的研究』三一六～四三六頁）、周一良氏の仏徒改作説（「牟子理惑論時代考」『燕京学報』三六、一～二三頁）などがある。また、一応伝統説を信用する立場に立つ見解を代表する人は、Paul Pelliot 氏（Meou-tseu ou les doutes levés, T'oung Pao, 1918～20, p. 255～433）であろう。なお周叔迦編『牟子叢残』参照。
（8）なぜなら、『理惑論』の仏伝は『瑞応本起経』の記述を抜きにしては考えられないからである。しかしこのことは、むろん前者が後者の訳出直後に成立したということを直ちに意味するのではない。筆者の知る限りでは、例えば『理惑論』が、母が夢の中で見る白象を「六牙」とすることは西晋の竺法護訳『普曜経』を嚆矢とし、また、ブッダの入滅を二月十五日とするのは東晋の法顕訳『大般泥洹経』に初見されるように思われる。それゆえ、現在の形での『理惑論』の仏伝の完成は、『瑞応本起経』の訳出よりもかなり後のことであると推測される。
（9）ここにいう「著者」とは、必ずしも一人とは限らない。また、数人の著者がある年代を隔てて改作・補作していく場合も含めている。
（10）『弘明集』一（大正五二、一下）。（11）同上。
（12）『過去現在因果経』二（大正三、六三二中）。
（13）『弘明集』一（大正五二、二上）。

(14) 『老子』二十一章。同十四章でも、「恍惚」によって道を説明する。
(15) 『荘子』斉物論第二。
(16) 『抱朴子』暢玄第一。
(17) 『神仙伝』七。
(18) この規定の仕方も、あるいは『抱朴子』の巻頭の語「玄者自然之始祖、而万殊之大宗世」にヒントを得ているのかもしれない。
(19) この解釈には、王弼の思想に通ずるものが認められるようである。王弼注『老子』上篇一章・二十一章、下篇三十八章など参照。
(20) 『瑞応本起経』上（大正三、四七三中）。
(21) 『広弘明集』一五（大正五二、一九五下）。
(22) 『弘明集』三（大正五二、一六中）。
(23) 『弘明集』二（大正五二、一三上）。(24) 同（同、九中）。
(25) 『魏書』一一四、釈老志。(26) 同上。
(27) 『高僧伝』六（大正五〇、三五七下～六一中）参照。
(28) 「仏影銘」（『広弘明集』一五、大正五二、一九七下～八上）。
(29) 『大乗大義章』（大正四五、一二二中～四三中）参照。
(30) 『高僧伝』六（大正五〇、三六五上～六上）。
(31) 『維摩経』下（大正一四、五五四下～五上）。
(32) 『注維摩経』九（大正三八、四一〇上）。
(33) 『浄土論註』下（大正四〇、八四三下）。
(34) 後世、華厳教学の理事無礙観を摂取した程明道・程伊川の哲学は、この「窮理尽性」をどう解するかを一つの主要な柱として展開する。このことは、『周易』―僧肇―南北朝仏教―華厳教学―宋学の間に一定の思想的連関があることを窺わせて興味深い。なお、二程の思想については、友枝龍太郎『朱子の思想形成』八二～九〇頁参照。
(35) 『肇論』（大正四五、一五三上）。(36) 同（同、一五四中）。(37) 同（同、一五三上～中）。(38) 同（同、一五二

中)。(39) 同(同、一五七上)。

(40) 真諦は「華厳は法身を以て体と為す」と考えていたという(『金光明玄義』下、大正三九、一〇上)。極めて自然な捉え方であろう。

(41) 『六十華厳』一一(大正九、四七一中)。『八十華厳』二〇(大正一〇、一〇七下)。

(42) 『六十華厳』二二(大正九、五三七上)。『八十華厳』三二(大正一〇、一七四上)。

(43) 『六十華厳』二六(大正九、五六五中)。『八十華厳』三八(大正一〇、二〇〇上)。

(44) この十身は、如来身中の十身として示される。『六十華厳』二六(大正九、五六五下)。『八十華厳』三八(大正一〇、二〇〇中)。ただし、『六十華厳』の「菩薩身」は異本には「菩提身」とある。内容的にはこの方が適切であろう。

(45) 『六十華厳』二八(大正九、五八二下~三上)。『八十華厳』四四(大正一〇、二三四中~下)。ただし『八十華厳』はこのあとさらに十身を加え、計二十身を出す。

(46) 『六十華厳』三五(大正九、六二六下)。『八十華厳』五二(大正一〇、二七五上)。

(47) 『六十華厳』三七(大正九、六三四下)。『八十華厳』五三(大正一〇、二八二上)。

(48) 『六十華厳』四二(大正九、六六三中)。『八十華厳』五八(大正一〇、三〇八上)。

(49) 『六十華厳』五三(大正九、七三八上)。『八十華厳』七一(大正一〇、三八八上)。

(50) 『大智度論疏』六(続蔵一―八七―三、二一四右上)。

(51) 『大乗義章』一八(大正四四、八二二上)。(52) 同、二〇(同、八五一上~中)。(53) 同、一九(同、八四二上~中)。同(同、八四〇上)参照。

(54) 『法華義疏』一〇(大正三四、六〇三下)。

(55) 『孔目章』四(大正四五、五八八下)。

(56) ただし、智儼が梵本『華厳経』をいつ見たのかは明らかでない。「梵本同異義」が『孔目章』において論ぜられている点から考えると、その時期は、かれの晩年であったのかもしれない。ともあれ、智儼の十仏説の形成が梵本を見た後に始まったと推測することには無理があろう。けれども、その形成過程の途中で梵本を見、十仏説への自信を深めたことは確かなのではなかろうか。

(57) 『六十華厳』五(大正九、四二九中)。

(58) 『捜玄記』一下（大正三五、二九下）。(59) 同、一上（同、一六上～中）。(60) 同、四下（同、八三下）。
(61) 『一乗十玄門』（大正四五、五一四中）。
(62) 『捜玄記』四下（大正三五、八六中）。
(63) 『五十要問答』上（大正四五、五一九中）。(64) 同（同、五二〇上）。
(65) ここでは、一応「現実実践の立場・本質的立場における縁起の意味」と理解しておけばよかろう。詳しくは拙稿「法界縁起説の原型」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』四）参照。(66) 注 (71) 参照。
(67) ただし、「解境」「行境」の観念自体はすでに『捜玄記』三下（大正三五、六〇下）にあらわれている。
(68) 『孔目章』二（大正四五、五六〇上）。(69) 同、四（同、五八〇中）。(70) 同、三（同、五六八下～九上）。
(71) 『六十華厳』四二（大正九、六六三中）。思うにこの十仏は、十仏それぞれの説明から考えて、釈迦（ゴータマ・ブッダ）の生涯の活動とその本質を「仏」として表象したものであろう。というのは、釈迦は願に依って生まれ（願仏）、現実の世界でさとりを開き（無著仏）、信などの実践を完成しており（業報仏）、教化の生活を送り（住持仏）、入滅した（涅槃仏）。しかもかれは、本来、一切の世界に身を現じており（法界仏）、安住しており（心仏）、限りない功徳を完成して執われがなく（三昧仏）、少しの動揺もなく（性仏）、遍く救いをもたらす（如意仏）ということができるからである。なお、ここに出る十仏は、チベット訳（北京版二六、一〇五―一）では、順に mñon par rdsogs par byaṅ chub paḥi saṅs rgyas（完全な悟りに達している仏）、smon lam gyi saṅs rgyas（願いをもつ仏）、las rnam par smin pahi saṅs rgyas（諸業の結果としての仏）、byin gyi rlabs kyi saṅs rgyas（威神力ある仏）、mya ñam las ḥdaḥ bar saṅs rgyas（涅槃に入っている仏）、chos kyi dbyiṅs kyi saṅs rgyas（法界の仏）、sems kyi saṅs rgyas（心の仏）、tiṅ ṅe ḥdsin gyi saṅs rgyas（三昧の仏）、raṅ bshin ḥod gsal baḥi saṅs rgyas(光明を本性とする仏)、bsam pa ji bshin gyi saṅs rgyas（想いのままなる仏）と訳される。
(72) 『捜玄記』四下（大正三五、八六中）。
(73) 『五十要問答』上（大正四五、五一九中）。『五十要問答加塵章』一（日全一三、四二一上～下）参照。
(74) 『六十華厳』二六（大正九、五六五中）。この十身は、梵文『華厳経十地品』（近藤隆晃校訂本、一四一頁）によれば、sattvakāya（衆生の身体）、kṣetrakāya（国土の身体）、karmavipākakāya（業の結果としての身体）、śrāvakakāya（声聞の身体）、pratyekabuddhakāya（縁覚の身体）、bodhisattvakāya（菩薩の身体）、tathāgatakāya（如来の身体）、jñānakāya（智

の身体)、dharmakāya (法の身体)、ākāśakāya (虚空の身体) である。またチベット訳 (北京版二五、二七三―二) では、sems can gyi lus (衆生の身体)、shiṅ kyi lus (国土の身体)、[las] rnam par smin paḥi lus (諸業の結果としての身体)、ñan thos kyi lus (声聞の身体)、raṅ saṅs rgyas kyi lus (縁覚の身体)、byaṅ chub sems dpaḥi lus (菩薩の身体)、de bshin gśegs paḥi sku (如来の御身)、ye śes kyi lus (智の身体)、chos kyi lus (法の身体)、nam mkhaḥi lus (虚空の身体) である。

(75) 『捜玄記』四上 (大正三五、七一中)。

(76) 『五教章衍秘鈔』一 (大正七三、六三五上)。

不安の問題

——キェルケゴールを通して——

川村永子

序

不安は現代のすべての人間に共通なものであり、いわば人間の実存の条件であると理解できるほどに、現代人において不安が顕(あらわ)になってきている。不安は様々に考察され、いろいろな視点から解明されることができるが、本論文では宗教哲学的な見地から、不安とは何であるか、また、不安はどのようにして克服されうるか、という問題を、キェルケゴールを通して解明したい。彼が不安の概念をこれまでに最も深く掘り下げている哲学者と考えられるばかりでなく、彼が実存の問題を人格論的（personalistisch）思惟で宗教哲学的に根底から解明しているためである。しかし、後述のごとく、キェルケゴールによって不安の問題が根源的に解決し尽くされたとみることはできない。彼以後さらに不安の概念は、ハイデッガーによって哲学的な存在論の立場から、またティリッヒによって神学的存在論の立場から解明される。そしてこれら二者は、キェルケゴールによっては十分に解明し尽くされていない不安に連関しての諸問題を探求している。それゆえ、キェルケゴールの不安の問題の解明に関して評価すべき点と批判すべき点を浮き彫りにし、さらに不安の問題を根源的に解明するために必要な範囲内で、ハイデッガーやティリッヒにおける不安

の問題をも扱うことになる。

前半では不安の問題を扱うための準備として、真理に対する主体的態度や真理そのものの問題について論じ、後半では不安の問題を、前半を基礎にして、扱いたい。

一　真理に対する客観的態度と主体的態度

「真理とは何か」という問いには、最終的な解答は即座に与えられないが、真理は先ず二つに分類されよう。客観的真理と主体的真理である。客観的真理とは、われわれが人間の理性の範囲内で知ることのできる真理である。この種の真理は、無時間的な永遠不変のものを真理とするギリシア的真理概念（aletheia）[1]を基礎にしていると考えられる。これに対して主体的真理とは、普遍妥当的な客観的真理とは反対に、歴史のなかで時とともに働いており、主体によってそれが現実の生活のなかで生きられるときに初めて真理として顕（あらわ）になるような真理である。このような真理は、我（わ）れと汝という二人称的な人格論的関係を基礎として成り立っている信頼関係によって初めて可能となるようなヘブライ的真理概念（°meth）[2]を基礎にしていると考えられる。そしてこの二種の真理が、われわれの真理に対する態度をそれぞれ別様にするのである。すなわち、真理に対する客観的な態度と主体的な態度である。真理に対する客観的態度とは、真理と自己との関係が我（わ）れとそれという三人称的な関係を基礎にしているときの、自己の真理に向かう態度である。自己をも含めたすべてを対象化して認識する立場である。これに対して真理に対する主体的態度とは、真理と自己との関係が我と汝という二人称的な人格論的関係を基礎にしているときの、自己の真理に向かう態度である。真理と自己の間に人格的な信頼関係が成立しており、したがって自己は真理を内面的に自己のものとして同化しよう

とする。このため、真理に主体的に関わる者は、客観的に関わろうとする者が決して持つことのないような、実存的パトスを持つに至る。真理と自己との関係が我と汝という二人称的な人格論的関係を基礎とするようになれば、当然現実の自己と、真理からかけ離れた現実の自己を克服して真理を同化して内面化してゆこうとする自己との葛藤が生じてくるからである。ここに、宗教[3]という問題が生じてくる。すなわち、人間とは何か、人間の実存とは何か、という問題が生じてくる。

キェルケゴールにおいては、人間は肉体(Leib)と心(Seele)の総合であり、この肉体と心の総合という関係がこの関係自身に関係するというあり方で実存在しているのが[4]自己である。そして肉体と心の総合が精神であり、この総合という関係がそれ自身に関係することによって、すなわち精神が課題性を担うことによって、精神は初めて目覚め、人間は自己となる。

ところで人間は自己となるときに初めて内面的に生きられるようになる。つまり、自己が自己にとって所与(Gabe)であるばかりでなく、課題(Aufgabe)となるとき、人間は内面化の道を歩めるようになるのである。内面化によって恣意的な自己から真の自己への道が開かれるわけである。そこで、実存主義の祖とも言われるキェルケゴールでは、真の自己としての実存はどのように理解されているかを考察したい。

キェルケゴールでの実存は、肉体と心の総合という関係がこの関係自身に関係するという自己がさらに絶対的第三者(神)によって措定されているような単独者(der Einzelne)[5]として捉えられている。そしてこのような実存にはすべての実存段階にある実存が属する。

ここで、キェルケゴールの実存の規定を、キェルケゴールの影響をも受けしかもキェルケゴールの不安の現象の分析を最も深いとみなした[6]実存哲学者ハイデッガーの実存の規定と比較したい。そうすることによって両者の意味する

実存が一属明瞭になるばかりでなく、後で扱う不安の問題も両者においてどのように異なってくるかがここで暗示されることになるからである。

ハイデッガーでは、自己が誰であるかという実存の問題は、専ら現象的[7]に明化され、実存論的、存在論的[8]に解釈される。つまり、現存在の本質はその実存に基づいているが、この実存に基づいた本質を実存の存在論的な構造から現象的に規定してゆこうとするのである。したがってハイデッガーにおける実存は世界―内―存在として、自己が存在するのはなぜかという問いをそれ自身の内に含んだものであり、これをさらに根拠づけるような絶対的第三者を持たない。

これに対しキェルケゴールにおける実存は、自己を措定している絶対的第三者である神を前にした単独者（der Einzelne vor Gott）である。これは、キェルケゴールが人間における「神の像」（imago Dei）[9]を前提しているからである。このような前提は、カントによって人間理性による自律の思想が樹立されて以来、理論的に証明されることはできない。そこでキェルケゴールは、絶対的第三者によって措定されているこのような実存を、存在論的には捉えずに「心理学的」に捉えようとするのである。キェルケゴールでの「心理学」という用語の意味は、実証的ないしは内在的な学問としての心理学ではなく、彼独特な意味における心理学である。では彼における心理学とはどのような意味を持っているのであろうか。

周知のごとく、シェリングは人間の実存を捨象する本質主義的なヘーゲルの哲学を「消極哲学」とし、これに対して歴史的状況内で経験しつつ思惟し決断する立場を「積極哲学」と呼んでヘーゲルの哲学を批判した。このようなシェリングの講義をベルリンで聴講していたキェルケゴールの思想は、前者の直接の影響の下に、ヘーゲルの形而上学的弁証法に対する反撥や批判によって培われてきたものである。ヘーゲルは、パルメニデス以来の「存在と思惟」の同一

を受け継いだ、本質のなかに実存を解消するような形而上学の完成者である。このようなヘーゲルの内在的な学の体系に対して、キェルケゴールは超越的なものへの関係によって[10]学の体系を新しく考察するのである。これを超越的なものへの関係の薄いものから順次挙げれば、形而上学、第一倫理学、心理学、教義学、第二倫理学[11]となる。キェルケゴールのいう心理学は、形而上学と第一倫理学というソクラテス的な想起(anamnēsis)にその本質がある内在的な学と、絶対的第三者（神）との人格的な関係をも問題にする教義学と第二倫理学という超越的なものと関わる学との間に位置している。このような位置にある「心理学」は、ヘーゲルの思弁的な学と比較すれば、実存しつつ思惟するものの非学問的な学とでも言えるようなものである。キェルケゴールの言葉に従えば、心理学は、「いかにして罪が生成しうるか」[12]という可能性について探求するのである。

かくて、実存をキェルケゴール的意味において心理学的に理解することは、一方では神によって措定されたものという前提の下で実存を神との人格的な関係の内に超越的に捉え、しかも他面では実存を内在的なものから完全には遊離させずに、内在的なものとの連関のなかで実存を捉えようと試みることである。それではキェルケゴールでの実存において内在的なものとの連続性のうちで考えられている超越的なものとは何であろうか。それは、実存の内面性の「無限の情熱」(unendliche Leidenschaft)[13]である。

キェルケゴールにおける内面性の「無限の情熱」とは、自己の神に対する二人称的な最高の信頼関係である。そしてこの無限の情熱は、人間性に根ざしたものである。ところがこの無限の情熱が同時に彼の言うキリスト教的信仰である。そこで、内在的な人間性に基づき、無限のものに向けられた自己の最高の情熱が信仰である、ということになる。

しかしながら、各人のうちにかつてはあったがただ忘却している真理を想起すればよいとするギリシア的な真理の

理解（特にソクラテスの）仕方に対して、キェルケゴールはキリスト教的真理を神から与えられるものとする。しかもこの真理を理解するための条件である信仰すらが、神から与えられるものと考えている。[14] つまり、人間性に基づいた内在的な情熱が、無限なものと関係することによって、神から与えられたものである信仰と同一視されるまでに至るのである。ここに、キェルケゴールの言う内面性の「無限の情熱」が、内在性と超越性の両領域にまたがるものであることが理解されるのである。

以上のように、キェルケゴールでの実存は、絶対的第三者（神）を前提してはいるが、神の証明や信仰の確実性から出発しているカント以前の神学者や哲学者とは全く異なっているのである。主体性を重視する彼の思想は、宗教が宇宙の直観であり、直接的自己意識であり、絶対依憑の感情であるとして人間の主体性から宗教を探求してゆくシュライエルマッハーと共通する点を持っているのである。そしてキェルケゴールが、ギリシア的思想家と批判しながらもシュライエルマッハーをヘーゲルより高く評価しているのは、[15] 前者が時間のなかにおける人間の主体性を重視するためと考えられるのである。

二　逆説的真理

真理には客観的真理と主体的真理があり、主体的真理は内面化によって明らかとなり、この内面化によって初めて宗教ということが、すなわち、人間とは何か、人間の実存とは何か、ということが問題となることを一で考察した。これに対してキリスト教での真理は、客観的真理ではないが、しかし、キェルケゴールによれば、主体的真理でもない。キリスト教の真理は主体的真理を超越しており、どちらの真理の類型にも属さない。キリスト教の真理は、新し

い第三の真理として、逆説的真理として挙げられるべきものである。キリスト教の真理への道は内面化によって真理へ主体的に接近することによって初めて可能となるが、キリスト教の真理そのものは、主体的な真理を超絶しているのである。キリスト教的真理は、人間の内面化、主体性によって初めて理解可能なものとなるが、この真理そのものは自己の主体性のうちには見出されず、自己の外から与えられるものなのである。

自己の内面化や主体性という倫理的な実存段階では、キェルケゴールはソクラテスとレッシングを最も高く評価している。両者ともに世界を人間との関係のうちに主体的に理解しているからである。

ソクラテスは、「汝自身を知れ」という箴言のもとにイロニーによって主体性への道を開いている。しかし、ソクラテスのイロニーの立場は、この世的なもの一切の否定ということに立脚しており、結局は死によって魂が肉体という牢獄から解放されることを理想とするために、この世の現実の生活をそれ自身のためには真剣に受け止めることがないのである。したがって彼におけるイロニーは、いわばイロニーのためのイロニーに終わり、結局はイロニー以外には目標を持たないのである。その結果彼のイロニーの立場は、絶対的否定性の立場とも言えるのである。このようなわけで、ソクラテスのイロニーの立場は、キリスト教の真理が問題となる実存段階では克服されねばならないのである。

レッシングは、無時間的な真理そのものをでなく、真理を求める無限の努力を問題としている。しかし啓蒙主義者レッシングは、どこまでも内在性、理性の立場にとどまり、それを越えることは決してない。だから、レッシングの主体性の立場も、キリスト教的真理が問題となる実存段階では、克服されねばならない。(16)

キェルケゴールはソクラテスとレッシングの主体性の立場を彼の実存的思惟の出発点としているが、しかしそれはキェルケゴールの立場においては結局は克服されねばならぬ立場である。キリスト教の真理が、内在性にとどまる理性の立場を越えているからである。キリスト教の真理が、道でもあり命でもあるイエス・キリスト(17)であるからであ

る。真理であるイエス・キリストは、理性の範囲内では理解することができないもので、ソクラテスの想起の説とは逆に自己の外部に存在するからである。そして、真理であるイエス・キリストを理解することができるのは、神から実存に与えられる信仰によってのみであるからである。しかし、キリスト教の真理が内在的な理性の立場を越えているということは、キェルケゴールの場合単純には受け取れないのである。何故ならば、この真理を理解することができるのは、人間の一人一人の自己の主体性に根ざしている無限の情熱としての信仰であり、しかも同時にこの信仰が自己の主体の外から絶対的第三者によって与えられるものでもあるからである。つまり、キェルケゴールでは、人間は神によって措定されているものであることが前提されてはいるものの、信仰は実存の主体性にも根ざしているものだからである。キェルケゴールは、実存の内面性の無限の情熱としての信仰を、思惟の激情の結果生じてくる逆説としている。「すべての激情の最高に窮まった力は、つねに自己自身の没落を意志しているということがその正体である。このゆえに悟性の最高の激情もまた、衝突がおこればどのみち自己自身の没落になるにもかかわらず、その衝突を意志していると言えるのである。それゆえ、思惟が自分では考えられないなにものかを発見しようとすることが思惟の最高の逆説なのである。このような思惟の激情は、根底的には、あらゆる思惟の中にあり、人間が思惟によって自己自身を越え出ようとしているかぎり、人間一人一人の思惟の中にもある」[18]と、彼は考える。しかし、この同じものが、神から与えられるというのである。つまり、神と人間の間の連続面として考えられるようなものとして、実存の内面性の無限の情熱が考えられているのである。

他方、キェルケゴールにおいては、神と人間の間には絶対の断絶がある。人間が神にそむいて人間的な自由により悪をおかすという点で神と人間の間には無限の質の差異がある。しかし、神と人間との間のこの無限の質の差は、カント以前の、人間理性による自律ということが確立されていなかった時代のそれとは、質的に異なっている。つま

り、キェルケゴールにおいても、シュライエルマッハーやヘーゲルにおいてと同様、人間理性の自律は前提されているのである。そしてこのようにキェルケゴールにおいて、実存の内面性の無限の情熱ということが、いわば神と人間との間の非連続な連続面として考えられ、しかもそれが、存在論的に考えられるのではなく、神と人間との二人称的な人格的関係のなかで考えられているところに、キェルケゴールの実存的思惟の深さがある。が、同時にその反面として彼の思想の根底に、単に本来のキリスト教に戻るだけでは解決できない面が生じてくるのである。

さて、不安の問題はキェルケゴールにおいては、人間の実存における内面性の無限の情熱が神と人間との間の非連続な連続面として考えられているところから生じてくると考えられるのである。

三　キェルケゴールにおける不安の問題

キェルケゴールは、神と人間との間の二人称的な人格的関係を人間における神の像とし、人間におけるこの神の像を中心にして不安の問題を考察している。ところで、キェルケゴールにおいては、実存が絶対的第三者（神）と二人称的な人格的関係を結ばぬことが罪である。つまり、神と実存との関係が透明でないかぎり、実存は罪の内にあることになる。しかし、その不透明度は、人間がどのような実存段階に生きているかということによって一様ではない。

周知の如く、キェルケゴールは実存段階を実存の神との人格的関係の透明度の低いものから順に、審美的段階、イロニーの段階、倫理的段階、諧謔の段階、宗教的段階（宗教性Aの段階）、キリスト教的段階（宗教性Bの段階）と、段階づけている。[19] そして、彼の生きていた時代の堕落した形態のキリスト教的実存段階（Christenheit）を本来的キリスト教（Christentum）が要求するような実存段階へと正そうとしたのが彼の生涯の課題であった。このような課

題を持っていた彼は、右のような各実存段階はそれぞれの根底において各々の形態の不安によって特徴づけられることを解明しているのである。そして、それぞれの実存段階の根底にあるそれぞれの不安は、キェルケゴールにおける既述のような意味での罪でもある。即ち、キェルケゴールにおける不安の概念は、内在的であると同時に超越的である。つまり、それは彼の言う心理学の対象なのである。それでは、彼における不安とはどのようなものなのであろうか。

周知の如くキェルケゴール以来不安は恐怖から区別される。不安の対象は無であって、何ら特定の対象に関係づけられていないのに対して、恐怖はある特定の対象に対する恐怖である。そしてこの区別は、それぞれに立場は異なっても人間存在の根本的気分[20]をキェルケゴールと同様「不安」としているハイデッガーやティリッヒにも受け継がれている。そして恐怖から区別されるキェルケゴールにおける不安とは、自己を措定している絶対的第三者への関係を自己が断とうとするときに、自己が経験するこの絶対的第三者からの自由の予感である。キェルケゴールの言葉に従えば、不安とは可能性に先だつ可能性としての自由の現実性[21]である。ここで注意を要することは、キェルケゴールが用いる自由という概念は、人間的な自由のことであって、コリント人への第二の手紙三章一七節に述べられているような自由の概念、すなわちキリスト教的な自由の概念ではないということである。この意味でもキェルケゴールは、カントによる人間の理性に基づいた自律の思想を彼なりに受け止めていると考えられるのである。

キェルケゴールにおける不安は、自己を措定している絶対的第三者（神）に対して自己が常に人間的自由でもって反抗することができる、という可能性に先だつ可能性としての自由の現実性として生じてくるものである。したがって、人間理性の自律の立場による人間的自由が認められないところでは、不安は考えられないのである。また、人間理性の自律の立場によって人間的自由のみが肯定され絶対的第三者（神）、あるいはこれに代わるような存在の根拠とか無というようなものが考えられないところでも、不安は重要な問題とはならないと考えられるのである。だから

こそ、神の存在が自明的で人間的自由が認められなかった中世までは不安が重要な哲学的ないしは神学的問題とはならず、カント以後のキェルケゴールになって初めて学問的に人間存在の根本的気分として不安が問題となるのである。つまり、実存に関して、自由意志と超越的なものとが同時に問題となり、実存がこの両者の緊張の中で捉えられるところでは不安は常に人間の根源的なあり方として現われてくるのである。そしてこのようにして現われてくる人間の根本的気分としての不安は、現代の我々が解明を迫られている大きな問題のうちの一つと考えられるのである。

現代は不安の時代である。現代の人間が理性の自律によって人間的自由に徹底することも、また人間的自由を否定して絶対的なものを信じてそれに自己を委ねるというような精神状況の中で生きることもできないからである。人間は、カントによって樹立された人間の意志による自律に基礎づけられた自由を無視して中世的な絶対的神への信仰に逆戻りすることは無論できないが、かといってカントにおけるように、自己の理性による自律やそれによる人間的自由を全面的に信頼することもできないのである。何故であろうか。それは、人間の実存が有限性と同時に常に無限性からなりたっており、無限性と同時に常に有限性からなりたっているからである。そして実存がそのようなものである限り、人間の根本的気分は常に不安なのである。このような、実存の根本的気分としての不安は、それぞれの実存的段階に様々の形態で現われてくる不安の根源のようなものであり、この意味で、実存の根本的気分としての不安は実存に不断につきまとうものとして原不安（Urangst）ということができよう。そして、人間はこの原不安を宗教的に克服することはできても、除去することはできないのである。

さて、不安が人間的自由の予感として、すなわち、可能性に先だつ可能性としての自由の現実性として理解されるキェルケゴールでは、人間的自由を神から与えられる信仰に基づいた自由[22]として受け取りなおすまで、不安は克服されることがない。換言すれば、生きているのはもはや自分ではなく、キリストが自分の内に生きている[23]というパウロ

のような実存段階に達して、初めて不安は克服されるのである。つまり、自己が自己を措定している絶対的第三者と二人称的な人格的関係を保ち、この関係に何ら抵抗を持たぬときに、不安は克服されるのである。したがって神学者キェルケゴールに従えば、実存はキリスト教的神と二人称的な人格的関係を常に透明に保たぬ限り、不安を克服することはできないのである。

キェルケゴールは不安の概念をこのように実存的、存在的に解明しているのに対して、ハイデッガーは不安を実存論的、存在論的な問題として把握している。ハイデッガーも指摘している如く[24]、哲学者キェルケゴールにとっては実存の問題を、したがってまた不安の問題をも実存論的に考察することは縁遠かったのである。哲学者キェルケゴールの存在論的見地は、ヘーゲルのそれの踏襲と言えるのである。勿論、前者の神学や哲学はヘーゲルの形而上学的弁証法との対決という形で出てきた実存弁証法を基礎としているが、彼はまだヘーゲルの反対者ということにとどまっていて、プラトン以来ヘーゲルに至るまでの思弁哲学を根底的に考察しなおすまでには達していないのである。

キェルケゴールは人間を神の前の単独者という形にまでつきつめ、主体化による人間の内面化を深く解明しており、その点で彼の思想は高く評価されねばならない。しかし、このような評価されるべき点を仮りに実存の往相面と呼ぶとすれば、キェルケゴールではその還相面が徹底的には探求されていないと言わなければならない。実存を実存的に問題にすることに早急のあまり、その実存論的、存在論的な問題は結局ヘーゲルの立場にとどまることになる。それで、キェルケゴールのモットーとしていた人間と人間との間の神を媒介とした二人称的な我と汝という人格的な関係も、ワルター・レームも指摘している如く[25]、キェルケゴール自身にとっても全く不可能なものとなった。人間対人間の関係が人格的な我と汝という関係になるための根底的基礎となる、神の前の単独者という求道的実存のあり方がつきつめられても、その逆の面である現実の世界の歴史の中にある実存という還相面が深く解明されなかったため

に、人格的な我と汝という関係そのものすらが達成されないという逆説は、現代に生きる我々に示唆するところが多い。

実存を実存的にだけではなく実存論的にも解明することによって、実存の実存的理解も生きたものとなり、実存をより一層根源的に理解できるという逆説は何を意味しているのであろうか。それは、人間の実存が無限性においてのみならず有限性においても解明されるべきであることを意味していると考えられるのである。即ち、人間の実存が、神の前の単独者として時間性において理解され、永遠と時間の接点としての瞬間のうちにおいては定義づけられぬものとして動的に理解されるのみならず、静的に対象化された普遍妥当的な存在の構造という面からも分析されることが必要であることを意味していると考えられるのである。なるほど実存を神との二人称的な人格的関係の中で解明し、さらにある実存と他の実存との関係を、神と実存とのこの二人称的な人格的な関係を基礎として探求することは、実存を解明する場合のキリスト教的基礎である。が、他方、実存論的、存在論的な実存の解明は、実存が現実の世界のなかに生きてゆく限り、不可欠である。しかし、実存の実存的、存在的解明のみならず、実存論的、存在論的解明が必要であるということは、キリスト教解明の根本的原理という意味においてではなく、探求的な意味においてであることが、ここに付記されねばならない。もしそうでなければ、キリスト教は客観的な真理となり、キリスト教の真理そのものの崩壊を招くことになる。ただし、この逆もまた真である。実存論的、存在論的分析を探求法的にも排除しようとする宗教は宗教であることに耐えられないようなものであろう。すなわち、人間とは何か、とか、人間の実存とは何か、という問いを解明することに耐えられないようなものでしかないであろう。このことは、カント以後現われた諸宗教、あるいは神学の直面している現実の問題でもある。

さて、時間性のうちでの絶対者との出会いという動的な観点から実存を解明することにキェルケゴールは彼自身の

課題を見出していることは既述の通りである。これに対して、宗教哲学者ティリッヒや哲学者ハイデッガーは実存や不安の問題を実存論的、存在論的に分析し、把握している。

四　ティリッヒとハイデッガーにおける不安

宗教哲学者ティリッヒにおいては、人間は実存とか生としてではなく、「存在」として把握されている。[26] そして、存在の根拠（der Grund des Seins）として神が考えられている。そして、このような存在の根拠としての神は、人間にとって究極的関心事であり、このような究極的関心事に従事するのが神学であるとされる。だから、神学といってもティリッヒの神学はキェルケゴールのそれとは異なって、存在論によって基礎づけられている。

ティリッヒは、一方では超自然主義的神学を否定し、他方では啓示による真理と理性の範囲内に限定される真理とを結局同一視するような結果に陥る自然主義的神学を否定する。そして周知の如く、哲学と神学の関係を問いと答えという形で捉えようとする。即ち、人間の現実に生きている場、つまり歴史的、社会的、心理的状況からかかるものとしての現実性への、すなわち存在の構造への問いを発するのが哲学であるとし、啓示としての聖書的シンボルのなかに真理を求めこれをその問いへの答えとするのが神学であるとする。このように哲学と神学を問いと答えという形で相関させようとするティリッヒの神学的立場は、相関的方法ないしは呼応の方法（Methode der Korrelation）と呼ばれる。そして問いとしての哲学に対する答えである神学も、既述の如く存在論的に基礎づけられている。だから、哲学の問いに対する答えとしての神学における答えそのもの（キリスト）も象徴的なものとして、「新しき存在」（das neue Sein）と呼ばれる。

以上簡単に見たティリッヒの神学的、哲学的立場において、不安の問題はどのように解明されているのであろうか。

ティリッヒにおいては、不安の存在論は勇気の存在論のなかに包含される。[27] 何故ならば、彼においては不安とは（この場合、存在を避けることによって非存在を避ける方法としての病理学的不安は除外する）、存在がそれの可能的非存在を実存的に意識する状態であるからである。即ち、不安は、自己自身の有限性を意識することである。そして、存在への勇気は、時間、空間、因果性、実在による実存の有限性にもかかわらず、自己自身の存在を肯定する倫理的行為である。しかしこのような勇気の本性に関する倫理学的問題は、ティリッヒにおいては存在の本質に関する存在論的問題に帰するのである。何故ならば、勇気の理解は、人間やその世界、そしてそれらそれぞれの構造についての理解を先行条件として前提しているからである。例えば彼においては、不安は、人間の存在的有限性としての運命やその絶対的形態としての死、また精神的な有限性としての空虚さやその絶対的な形態としての無意味性、さらに、道徳的な有限性としての罪過やその絶対的な形態としての呪詛という形で、実存を襲ってくる。が、このような不安を克服すること（＝存在への勇気）は、既述の如く不安が人間の存在の構造そのものに起因している限り、人間や世界を前もって存在論的に把握することを要求するのである。つまり、不安の克服が、時間性によって限界づけられた人間の実存の状況そのものの克服を意味しているからである。

ティリッヒにおいては不安は、人格論的立場をとらず存在論的立場をとるという立場の根本的相違こそあれキェルケゴールにおける不安と非常に類似している。なるほど神は、前者においては存在の根拠として把握され、後者では人格的な関係概念として理解されており、根本的に相違している。しかし両者において不安は共に、そのような神からの離反、疎外として理解されている。では、両者における不安の克服の仕方についてはどうであろうか。

キェルケゴールにおいては不安は、キリスト教の神と透明な関係を、即ち、二人称的な人格的我(われ)と汝の関係を結ぶことによって初めて克服されることを既に見た。堕落した形態のキリスト教（Christenheit）にではなく、イエス・キリストの時代から彼までの一八〇〇年の歴史を跳び越えてイエス・キリストと同時的に生きるような真のキリスト教（Christentum）に生きることによって、不安は克服されるというのである。

これに対してティリッヒでは、存在の根拠である存在自体の力が与えてくれる存在への勇気によって不安が克服されるのである。ところで、この存在自体の力によって捉えられている状態は、ティリッヒにおいて「信仰」と理解される。しかし、この「信仰」は、伝統的なキリスト教の信仰、即ち、贖罪の死を遂げ三日目に復活した神のひとり子イエス・キリストへの信仰とは異なり、特別な内容とか特別の方向をもっていない「絶対的信仰」（der absolute Glaube）[28]と呼ばれるようなティリッヒ独特な意味をもつ信仰である。この絶対的信仰は定義できないのであるが、ティリッヒはその性質を分析して次のような三つの要素を挙げている。第一の要素は最も徹底的な非存在の発現にもかかわらず現前する存在の力の経験である。第二の要素は非存在の経験が存在の経験に依存し、無意味性の経験が意味性の経験に依存している、ということである。第三は、人間の存在は常にその存在に含まれている非存在に脅かされているにもかかわらず、罪過や呪詛を受容されているという、「受容の力」の経験という要素である。

以上のような三要素を含んだ定義不可能な存在への勇気の源である絶対的信仰が、不安を克服するのであるが、この絶対的信仰は、従来のキリスト教の信仰、特に人格論的性格の強いプロテスタンティズムの信仰を越えている。ティリッヒにおいては、存在の存在論的基礎構造は自己と世界の両極からなり、自己は個別化の方向で、世界は関与性という仕方で、人間の存在を存在の根拠へと近づけさせる。この両極が同等に受け容れられ超越されるときに人間存在の存在自体への関係は絶対的信仰となるのである。もし個別化よりも関与性が優勢である場合には、人間の存在の

体への関係は神秘主義的性格によって特徴づけられ、逆に関与性に比して個別化が勝っている場合には、人間の存在の存在自体への関係は主にプロテスタンティズムにみられるような人格論的性格によって特徴づけられることになるのである。したがってティリッヒにおいては、中世までの神秘主義的な性格を内包していたキリスト教に抗議して出現してきた人格論的なプロテスタンティズムをも超越し、しかも東洋的な神秘主義をも超越したような、すべての具体的内容を超絶した「神以上の神」(der Gott über Gott) が考えられているのである。つまり、有神論の神はすべて超越されているのである。そして、このような有神論の神以上の神が経験されて初めて、全体性に部分として関与する勇気と自己自身として個別化の方向へ生きる勇気との緊張関係が統一にもたらされると同時に超越されるのである。ここに初めて人間は、関与によって自己自身を喪失してしまうことをも、また個別化によって自己が世界を喪失してしまうことをも免れることができるというのである。従来の神をも含めたすべてが人間の存在への勇気を与える力を失ったときに、このような神以上の神が、人間に存在への勇気を与える、すなわち不安を克服する力を与える唯一の源泉なのである。

次に、ハイデッガーでは、人間の実存の不安の問題はどのように考えられているのであろうか。

ハイデッガーにおいては、人間の実存をさらにその背後から支えたり、根拠づけたりしているような絶対的第三者とか、存在の根拠は考えられていない。人間の存在の根拠をつきつめてゆけば、ただ無があるのみなのである。ハイデッガーにおいては、実存はどこか自分の知らないところから存在するものの只中である世界のなかに投げ出されている。そしてこのような被投性を背負った実存は、時間的なものとしての世界―内―存在として特徴づけられる。ところで、存在するものの只中である世界とは、存在論以前の実存的意義に用いられており、事実的な現存在がそのようなものとして生きている場所である。[29] つまり、自己の外部に対象的に考えられた世界ではなく、人間の自己存在に

も一緒に含まれているような世界である。[30]

さて、世界―内―存在（In-der-Welt-sein）として規定される人間存在は、存在するものから「存在」へ存在論的に超越することによって初めて自己自身となる。ちなみに、彼においても存在は真理と根源を等しくしていると考えられており、真理は実存カテゴリーに属している。ところで、存在するものから「存在」への存在論的超越とは、彼においては世界への超越である。[31] さらに、人間存在の世界への超越は、最も根本的な個体化の可能と必然を含むと[32]同時に、存在するものの全体の理解を可能にすることをも含むような次元へ人間存在が超越することである。[33] つまり、彼における人間存在には世界―内―存在としてのあり方と、世界への超越というあり方が本質的に一つに結びついているのである。自己開示と世界開示が本質的に一つに結びついているのである。しかし、このようなものとしての人間存在の根底には、既述の如く、無あるいは虚無しかない。そしてこのことが逆に、人間存在が存在するものの全体を理解することであり、世界へ超出することなのである。

さて、人間存在の根底が無あるいは虚無に曝されているあり方が不安なのである。つまり不安の対象は世界―内―存在そのものである。したがって不安は、現存在を世界における安易な日常性のなかから連れ戻し、世界―内―存在として孤立化させ、世界―内―存在をくつろげないような無気味な（unheimlich）ものとするのである。[34] 端的に言えば、不安は死への存在ということである。そして、根底において虚無あるいは無に曝されている世界―内―存在が不安を克服できるのは、現存在の深淵そのものである自由に徹し切ることによってのみである。ハイデッガーにおける自由とは、人間存在の日常的くつろいだあり方から無気味な不安という根本情態性にある世界―内―存在へ超越することを意味するのであるが、この自由である世界への超越は、存在するものの存在の根拠であるばかりでなく、根拠一般の根源である無に徹することである。[35] つまり、存在するものの存在の根拠の根源である無が開示されて初めて現

存在は、存在するものから存在へ超越し、無の不安の中で本来的な自己となるのである。世界―内―存在という運命に従っておりながら、存在するものから存在に至ることによって自由のうちにあり、ここで不安の克服が可能となるわけである。

キェルケゴールでは、実存が本来的なキリスト教の神に自己の根拠を透明におき、いわば神―内―実存になりきるときに、不安は克服される。ティリッヒでは、すべての有神論の神以上の神と呼ばれる存在の根拠、すなわち存在自体の力によって存在への力が与えられ、これによって不安が克服される。（彼においては人間は神―内―存在として捉えられているのである。）これに対してハイデッガーでは、キェルケゴールやティリッヒでは不安を惹起させる源泉として克服されたものが、逆に徹底されることによって不安は克服されると考えられるのである。ハイデッガーでは人間的自由を統御する有神論的な絶対的第三者も、死や無意味性や呪詛という非存在を克服する有神論の神以上の神も考えられていない。それらに当たるものを強いて挙げれば、それは無である。現存在はこの無に徹し切り、世界―内―存在になり切って初めて真の自己となり、自己の存在が深淵的な根拠への自由として開示され、不安がこのような自由の中で克服されると考えられるのである。

結語

ティリッヒとハイデッガーにおける不安の問題を四で扱ったのは、これによってキェルケゴールの不安の問題の解明の高く評価されるべき点と批判されるべき点を明化するためであった。

ティリッヒを通してキェルケゴールについて言えることは、後者のように実存の問題を実存論的に探求することに

おいてはヘーゲルを踏襲したままで、実存的には千八百年前のキリスト教本来の神に帰るということによって、果たして現代の不安の問題が根源的に解明されるか、ということである。キェルケゴールの実存についての人格論的解明は高く詳価されても、それに対応した実存論的・存在論的な問題提起を欠いていたために、実存の人格論的解明の最後的目標である、自由と責任と自発的愛に生きる二人称的な我(われ)と汝という人間相互間の人格的関係すらが実現できなかったことは既に見た通りである。

他方ティリッヒもプロテスタントの基盤を、無条件的なものと条件づけられたものの、あるいは神と人間の間の真の関係であるとしている点(36)ではキェルケゴールと変わりはない。しかし、ティリッヒがそれで不安の問題を解明しようとした「絶対的信仰」に問題が未だ残されているとわれわれは考えるのである。彼は、真理そのものであり存在の根拠でもあるような、有神論の神以上の神への信仰を特別な内容も方向もない定義不可能な信仰として絶対的信仰と呼ぶ。そしてこのような神に対する人間の存在の関係を神秘主義的性格をも人格論的性格をも持ちながら、しかもこのような両極的性格を超越したものとしている。このことは、不安の克服を問題とする限りは要求される。なぜなら、不安を克服するためには、人間の両極性である関与性と個別化という両方向において実存は非存在の脅威を克服しなければならず、本来そのどちらか一方に優位をおくことができないからである。

さて、人間とそのような神との関係が、神秘的合一をも人格的出会いをも超越している場合、つまり、東洋的神秘主義をもキリスト教的有神論をも超越している場合、存在の根拠である神は果たして有として考えられるのであろうか。ティリッヒはこのような神でもっておそらくシェリングにおける神と神のうちの自然(die Natur in Gott)とを永遠の統一にもたらしている愛としての無底(Ungrund)を考えているものと思われる。しかし、伝統的な諸象徴が力を失い、言語や概念による保護もなく、名称も教会も儀式も神学も持たず、そういったすべてのものの深みで動い

ている存在自体の力、すなわち、すべての存在するものを超越した存在や意味の深みと言われる神は、なお有として考えられるのであろうか。

ハイデッガーでは、存在するものの存在の根拠の根源は無である。つまり、ティリッヒで存在の根拠として考えられた有神論の神以上の神が、ハイデッガーでは無として考えられている。したがって、ティリッヒでは非存在に対する不安は存在自体の力により神—内—存在に徹することによって克服されるが、ハイデッガーでは現存在が世界へと超越して被投的な世界—内—存在に徹し、そのことによって顕になった深淵あるいは無によって存在から逆に存在するものへと企投的に関わらされ、このような無における自由のうちで不安が克服されるというのである。問題は、このようにして「死への存在」の不安が根源的に克服されるか、ということである。しかし、現存在の根底が無であり、存在するものの存在の根拠が無であるならば、我々の問題は不安の問題にとどまることができず、必然的にニヒリズムの問題へと深まってゆかざるを得ないのである。なぜなら、不安の問題は、ニヒリズムの問題にまで深められることによって初めて根源的に解明されると考えられるからである。

註

（1）Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), S. 203—201 ; Hamburger theologische Ringvorlesung, *Was ist Wahrheit?* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), S. 55—58.

（2）Vgl. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, S. 203—210 ; Hamburger theologische Ringvorlesung, *Was ist Wahrheit?*, S.50—55.

（3）西谷啓治『宗教とは何か』創文社、昭和三六年、八ページ参照。

（4）キェルケゴールの著作からの引用はE・ヒルシュのドイツ語版を使用しデンマーク語版の頁付けをも付記す。Vgl.

Sören Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, 24./25. Abteilung, (Düsseldorf ; Eugen Dietrichs Verlag), 1957, S. 8, XI 127.

(5) Vgl. Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 8f., XI 127 f.

(6) Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen : Max Niemeyer Verlag), 1960, S. 190 Anm.. なお、辻村公一訳『有と時』を参照した。

(7) Vgl. Heidegger, *S. u. Z.*, S. 116.

(8) Vgl. Heidegger, *S. u. Z.*, S. 116.

(9) 「創世記」1・11参照。

(10) Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 11./12. *Abt.*, S.12—21. IV 287—IV 296.

(11) これについては次の拙著を参照して頂きたい。Eiko Kawamura, *Das Problem des Weltbezugs bei Kierkegaard—Dargestellt am Begriff der Angst*——, (Hamburg ; Fundament-Verlag, 1973), S. 7—9,

(12) Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 19, IV 294,

(13) Vgl. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 4. Abt., S. 126, III 157 ; S. 140, III 167.

(14) Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 10. Abt., S. 12f., IV 148 f.

(15) Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 17, IV 292.

(16) 詳しくは次を参照して頂きたい。Kawamura, Op. cit, S. 34—37.

(17) 「ヨハネによる福音書」14・6参照。

(18) Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 35, IV 204.

(19) Vgl. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, 16. Abt. II. Teil, S. 242, Anm., VII 465.

(20) 西谷啓治『ニヒリズム』弘文堂、昭和33年、19ページ参照。

(21) Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 40, IV 313.

(22) 「ヨハネ人への第1の手紙」3・17参照。

(23) 「ガラテヤ人への手紙」1・10参照。

(24) Vgl. Heidegger, *S. u. Z.*, S. 235, Anm 1.

(25) Vgl. Walther Rehm, *Kierkegaard und Verführer*, (München : Hermann Rinn 1949), S. 59.

(26) Vgl Paul Tillich, *Systematische Theologie*, (Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk Bd. I. II. III. この著書では，第1部で「存在」と「神」が第2部で「実存」と「キリスト」が，第3部で「生」と「聖霊」がそれぞれ対応されて述べられている。

(27) Vgl. Tillich, *Der Mut zum Sein*, (Hamburg, Furche-Verlag, Bd. 50 der Stundenbücher, 1965), S. 40.

(28) Vgl. Tillich, *Der Mut zum Sein*, S. 170—177.

(29) Vgl. Heidegger, *S. u. Z.*, S. 65.

(30) Vgl. Heidegger, *S. u. Z.*, S. 365.

(31) Vgl. Heidegger, *S. u. Z.*, S. 366.

(32) Vgll. Heidegger, *S. u. Z.*, S.38.

(33) Vgl. Heidegger, *S. u. Z.*, S. 237, S.241—246, S.301.

(34) Vgl. Heidegger, *S. u. Z.*, S. 184—191.

(35) Vgl. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, (Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1945) S. 41. ハイデッガーの解釈に当たっては，西谷啓治『ニヒリズム』より，多くを学んだ。

(36) Vgl. Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, (München u. Hamburg, Sieben-stern Taschenbuch 64, 1962, S. 93.

儀礼的転位の考察

安元正也

「儀礼的転位」(ritual reversal)とは、儀礼的文脈においてしばしば見出される、日常的行為様式とは対照的な、逸脱的行為様式を指す。ここでは、かつてロベール・エルツが扱った右手と左手の対立の事象が、どのように儀礼的転位と関わるかを論じ、さらに儀礼的転位の問題としての性格を明らかにする。私のこれまでの研究の再確認にすぎない。

一

〔一〕

一九一五年、第一次大戦の対独戦線において戦死したロベール・エルツは、すでに一九〇九年には『右手の優越――宗教的両極性の研究』[1]において、右と左の対立とその価値づけ方の相違を問題としていた。それは原始的思考における二元論、聖と俗との対立の、特殊な場合であり結果であると述べている。右手の優位性を、文化現象として思考と価値の二元的体系の中に位置づけたのである。

我々の日常にも彼が取扱った事象と類似のものを数多く見出すことができる。彼のこの仕事は、日常卑近に観察さ

れる事柄が、いかに学問的な課題となりうるかを理解するのに相応しい事例である。また「説明」ということにまつわる方法論的困難さを率直な形で示しているものとも言えよう。

人間には右利きが多く、左利きは少ない。左右の手が不均衡であるというのは生理学的事実である。そして、左右への嫌忌が風俗習慣と分かち難く結びついている例は、世界各地に見られる。左利きは矯正されている。有機体的構造から右利きになりやすいという大体の傾向があるにしても、「有機体の外の諸影響が、右手の優越を固定し強化するようにならなかったなら、それを決定するには十分でないであろう。」[2]とエルツは考える。右手の優越は社会的理想なのである。それは文化によって規定されている。エルツは、通文化的な比較を行なう。普遍的に見られるこの慣行を、原始的二元論という抽象化された文化に関連させて説明しようとする。この方法は、決して大胆なものでも過激なものでもない。ある一つの慣行が、その文化の基調となっている価値と関係づけられる時、それは「説明」されたと言えるからである。この意味では彼の説明は、それ自体完結している。だが依然として問題は残る。なぜ、聖なる側はいつも右であって、俗なる側は左なのであろうか。それ自体意味を持たない身体器官の不均衡が一つの方向づけをし、それによって超自然力の右側への片寄りという集合表象が形成されたのであろうと、彼は考えるに至る。しかし、これは彼の後退なのではない。「説明」のレベルに属する事柄であろう。我々の方としても、その事象を無限に遡るには、あまりにも知見に乏しい。[3]

しかし説明が完結しているとはいえ、そこに、原始的二元論によって説明さるべき事柄を、その二元論の説明のために用いる危険を冒している姿を見ることができる。ここに、彼の問題をさらに展開させる余地がある。すでに古野清人先生は、一般化された聖俗二元論によってではなく、具体的な台湾高砂族の文化における宗教的両極性の、左右への適応として右と左の問題を論じていられる。[4]

〔二〕

エルツは右手の優越を聖俗二元論の反映とした。しかし実際には帰納的作業を行なっている。左右の価値関係と、聖俗あるいは浄不浄の対立との対応を枚挙して行く。当然にも、逸脱した事例に出会う。一つは鳥占いなど、動物の出現に関わる予兆の解釈であり、他の一つは北米ズニ族の双生児神の性格をめぐるものである。先に後者について触れる。

カッシングによれば、ズニ族にあっては、「父なる太陽」(the Sun Father)の左右の体側は、双子の戦争と運命の神のうち、それぞれ兄神と弟神として神格化されている。兄は思慮深きもの、相談役、後援者、弟は性急なるもの、提案者、実行者である。カッシングはこの事例を、人間は常に右手に槍を、左手に楯を持って来たし、各々、行動するもの、運ぶものと性格づけられてきたという枠の中に収めている。(5)

問題なのは、エルツがこの事例を「二次的発展」(développement secondaire)(6)としたことである。エヴァンス＝プリチャードは否定的事例の無視として指摘している。(7)どのような意味で、二次的発展なのかは定かではないが、右手の機能的優位性からその道徳的優位が生じたとする見解を反証するものとエルツには理解されている。むしろ見るべきは、その対照にある宗教的意味なのである。確かに、ジェイ・ミラーによればズニ族の左手の優越は、限られた優越である。(8)一般にプエブロ・インディアンにあっては左手は死と関係づけられている。しかし特にケレス族では左、男、力、生命などの象徴的関連が認知される。したがって、プエブロのうちケレス族から多く影響を受けたホピ族、ズニ族、タノア系のトワ族などは、限られた局面での左の優越を示す。ズニ族の双子神ならびにその他の儀礼は、この文脈の中で考えられねばならない。またケレス族は、同じように白人の圧力によって移動を重ねたタノア系のテ

ワ族との接触によって、そしておそらく自らをテワ族と区別するために、左右を逆転させたのであろうとミラーは推測する。文化接触、借用、変容の局面での意図的変形としての左の優越である。結局、普遍的な右手の優越を確認するものに他ならない。キニーツによれば、オクラホマのユナミ族で、儀式の中で左手で握手する風は、一七六二年頃までには付加され、後に左手は神聖、右手は不浄なる手として知られるようになったようである。キニーツは、あらゆる点で白人とは異なっていたいとの願望が、ここで効いているらしい、と推測する。(9) 彼はユナミ族の予言者運動、宗教復興運動を、白人、特にキリスト教伝道者が部族の統合を弱めていると解した非改宗者による、自らの再統合と白人への敵対の試みとして位置づけている。

〔三〕

ミラーの追跡から考えれば、ズニ族の左手は「二次的発展」である。エルツの時代に、これほどの知識の集積があったわけではない。もっともエルツも、この例外的事例に一応の処方箋を出していたのである。彼はズニ族の事例をニュージランドのマオリ族と対比させて、好戦的な狩猟・遊牧民の右優越、平和な農耕民の左優越を、そこでは想定している。しかしエルツに十分な見通しがあったかどうかはもうわからない。それでもなお、我々の方で、左右に対する社会的評価の有意味な差が、農耕民族と遊牧民族との間にあったかどうかを問うためには、たとえば、『史記』「趙世家」に拠って、左衽の胡人を蔑視しながら、その胡服をあえて軍服に採用した武霊王の時代を吟味するのも一つの方法であろう。そして我々は左右の錯綜する中国という領域に入るのである。(10) 尚右か尚左か、という問題の立て方に多く出会うであろう。我が国の碩学たちもそのような形で問題を取扱っている。(11)

しかしエルツは、ある特定文化が尚右か尚左か、という形で問題を立てていなかったはずである。彼にとってはい

かなる場面においても、左右の関係を聖俗対立との関連で明晰にすることが重要であったはずである。彼は鳥占いの事例にも、自己のテーゼに対する例外を認めていたが、ヴィーシュホフの整理したアフリカの七十三件の事例のうち、左に肯定的価値が付されているものは九件である。鳥占いに関するものが多い。しかもそれが見られる社会では、あらゆる文脈において左優越なのではない。[12] つまり、エルツの論旨を一貫させるならば、二次的発展にせよ例外にせよ、聖俗対立のメカニズムを見ることができなければならない。聖俗対立だけではなく、相互転換を予想しなければならない。そのような試みを可能にするようなものも、多数の事例の中には存在するであろう。[13] ケレス族の左手は社会変動の場面でのシンボリズムの問題であろうが、あるいはそのような試みが可能かもしれない。自文化と他文化に対する彼らの価値認識から生じているものであろうからである。

いずれにせよ、エルツは問題を残したままである。我々はそのうちの一つを選ぶことができるのである。

二

エルツは、鳥占いなどで彼にとっての例外が生ずる状況を「これらのお告げは、見る人を起点とするか、出会う動物を起点とするかによって、二つの矛盾した解釈を許す。[14]」と、設定する。示唆的ではあるが、この解釈が、どれほどの妥当範囲を持つかは、わからない。視点転換が生ずる条件を確認するよりも、むしろ他の事例に対して彼が与えた説明によって理解する方が事実に適っていると私は思う。悪霊を払う時は左手側が優越し、死体を取扱う時に左手が指定される場合がある。「悪霊に、普通はその手先となる左手の破壊力を向けるのは、適切なのではないであろうか。[16]」と、毒を以て毒を制すのような解釈をするが、そのようなこともあるかもしれない。[16] ここで私が言いたいのは、

恣意的に見える占いなどの判断に対しては視点の転換を以て処するよりも、個々の文化において具体的に吟味すべきだ、ということである。文化事象として、たとえば鳥占いは、それに固有の象徴体系に基づいているであろうからである。

〔一〕

インドネシア、スラウェシのトラジア族[17]では、縁起のよい鳥が右で啼くと吉兆、左なら凶兆である。不吉な鳥の場合、戦いを前にした時など左側で鳴いても自分たちには何の害もない。右なら凶兆である。鳥が飛ぶ方向も運命を予告する。吉鳥が左から右へ飛ぶと吉、死を左から右へと、生に転化するからである。右から左ならば、凶である。右にある生命力が死の領域に移るのである。凶鳥の場合、左から右への飛行は、それまでの幸運を不運に変えるから凶、右から左は吉である。我々の生命に内在する邪悪を、死の領域に連れ去ってくれるからである。ここでもし、縁起のよい鳥と、縁起の悪い鳥との二つのカテゴリーがあることを知らなければ、非常に複雑なものに見えるかもしれない。しかし一度、吉鳥が生、幸など、凶鳥が死、不幸などの意味を対立して分け持っていることを知ると、非常に明快なものとなる。便宜的に上の表を作って見たが、吉鳥と凶鳥とが、各状況でまったく逆の価値を負っていることがわかる。＋は、生、幸、健康など肯定的価値、－は死、不幸、病気など否定的価値である。ここで凶鳥に注目する。それが我々の左で啼く時は、敵にとって

スラウェシ，トラジア族の鳥占い

種類＼位置	鳴声		飛ぶ方向	
	左	右	左←右	左→右
吉鳥	－	＋	－	＋
凶鳥	＋	－	＋	－

cf. Alb. C. Kruyt, 1973, "Right and Left in Central Celebes" in R. Needham(ed.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, pp. 81—82.

右となり、敵の不運は我々の幸運である。視点の転換の一つであろう。さらにたとえ凶鳥であっても、自らの働きによって我々に利益をもたらすのである。視点の転換よりも、むしろ毒を制すに近いであろう。しかしそれだけではない。便宜的に、吉鳥は生と結びつくが故にプラス、凶鳥は死と関連するのでマイナスと仮定していただきたい。さらに右は生と結びついているからプラス、左はその反対でマイナスとしていただきたい。それぞれの鳥が負うプラスとマイナスを、右と左のそれらに掛け合わせると、各状況に対する判断のプラス、マイナスが求められるであろう。

もちろん右と生、左と死の象徴的関連は、すでに確定している。これを前提として加えてみることによって一見複雑なトラジア族の鳥占いも整合的になるのである。ともあれ、その右と生、左と死との関連に、あらためて触れなければならない。

〔二〕

トラジア族の人々は、なぜ自分たちはあらゆることを右手でするのか、どうして左手は忌まわしい含みを持つのかという問に、死者と生者の対立に基づいて答える。

生者は地上に、死者は地下の冥界に住む。生者は笑い、歌い、踊り、そして騒ぐ。死者は陰気な生活を送り、地上をさ迷うが生者と楽しみを分かち合わない。これが誰かが亡くなった時、物音を立ててはいけない理由である。水汲みでは、生者は竹の器を肩に担ぐ。死者は手に持つ。だから我々は葬式の時、水のはいった竹の器を手に持つのである。普通の時には荷は籠に入れ背に負う。死者は棒の先に荷を結び、棒を肩に担ぐ。だから、葬式で肩に担ぐのが生者に許される。死者は生者と同じ言葉を用いるが、意味は反対である。彼の「いいえ」は我々の「はい」であるし、しゃべる時も、さかさまに言う。このように、生者と死者の間には、まったき生活様式の断絶、行為様式の断絶があ

るのである。

しかし、死者は生者とは異なった生活様式を持つとはいっても、さらに死者あるいは死霊の間に区別を立てる民族は多いのである。

たとえばインドネシア東部のロティ島では、死者の霊は、内の霊と外の霊とに分けられる。内の霊は祖霊であり、子孫に無視されると病気を引き起こすが、子孫の訴願によって動かされるよい霊である。儀式の間、子孫たちは右の掌で太鼓を打ち祖先の名を暗誦する。引き寄せられる霊である。一方、外の霊は悪い死に方をした者の亡霊である。家で死ぬことが良い死に方であるが、お産の時ならば、たとえ家の中であっても悪い死とされる。悪い死のための葬儀では九つの銅鑼の音によって、外の霊となった亡霊は、追い出されるのである。

あるロティ島人は、内の霊を見たことがあると言う。「生きている間と同じ恰好をしているが、足に踵がなく爪先で歩く」[18]のである。我々に近い祖霊も、すでに我々とは異なった姿形をしているのである。この異質性の強調は、外の霊になると一層顕著である。外の霊は、藪、森、海、特に村の十字路を徘徊する奇怪な霊である。昼間は木の中で眠り、夜だけさまよう。手を地に足を宙にして振舞い、人肉の精髄を欲しがり、人の肝臓を餌食にし、病気、災厄、死の原因ともなる。この邪悪さは、この種の霊を人に送ることのできる邪術師と当然結びつく。報告者クリュトは、外の霊を、普通の人間の逆の行動をする「うしろ向きの」(backward)、あるいは「さかさになった」(reversed)霊と記述する[19]。さらに、よい死と悪い死の各々に対して葬儀の仕方も異なる。よい死の場合、墓は東西に掘られ、頭が西に向くよう埋葬される。西は死とも結びつくが、西にいる祖霊はロティ島人の生命を振いおこし、豊かさの源である。悪い死では墓は北から南に掘られ、北を枕に棺は埋葬される。彼らの方位観では左を頭にするのである。悪い死の取扱いは「正式の葬儀のしきたりの逆(a reverse or inversion)[20]」なのである。

再びトラジア族に戻る。生者が右ですることを、彼ら死霊は左で行う。右手の代りに左手を用いる。だから、生者が死者のために、あるいは死者に関連して何かを行う時、いつも左手を用いるのである。

このような事例を我々は広く見ることができる。エルツが、死のために左が指定されると的確に描写した処に関連する。たとえば、高砂族のパナパナヤン族では、神霊・精霊・死霊に相当する言葉はヴィルアである。人間の右肩にはよいヴィルアが、左肩には悪いヴィルアがいると信じられている。祖霊は善霊であり、祖霊には右手で供物をするが、変死者、難産の死者には左手で与える。右手を用いることは禁忌である。[21] 同じくパイワン族では、ヴィルアに相当する言葉はツマスである。右手にはよいツマス、左手には悪いツマスが宿っている。変死者のツマスは悪霊であり、左手には悪いツマスがいるから、悪霊に物を与えるには左手で遣るという。[22] 単なる死ではなく非業の死に左手が関与している。ロティ島の死霊の区別と対応している。それぞれに対する祀り方が反対である。

死者がそのように振舞うが故に我々も同じことをすると言う時、それは特定の場合に限られる。日常場面ではその行為は禁じられている。逆に言えば、日常場面で禁じられている行為が、死者と関わる生と死の境界で、葬送、服喪という儀礼的状況において、今度は逆に指定されるのである。このような逆転した手続きは、我が民俗の中にも見出すことができる。普通の死に方に対しても、日常では禁じられていた左が介入して来ることが多い。すでに吟味したところである。[23] もちろん、死者がするから、好むからという意味づけだけではなく、あるいは別の意味連関において、禁じられていた行為が、その場で命令・指定されることも多いであろう。アフリカ、ガーナのアシャンティ族の民族誌の中で、ラトレイは「葬送儀礼の故意的な対照」（the deliberate antithesis of funeral rites）[24]として描写している。

右と左の対立において、特定場面で左が指定される事情を、同語反覆を怖れず敢て言うならば、左を指定すること

は日常的行為様式としての左の禁止とは逆であるが故に、その状況の非日常性を表現、象徴するに最も適切である、ということであろう。もちろん、葬儀の場面に日常性の逆のシンボルが表われるということの理由は、それほど自明なことではない。個別的な文化の象徴体系の中で、それぞれの意味が問われなければならないからである。[25]

〔三〕

左はエルツの指摘したように、死と関わっている。しかし、それに尽きるものではない。

アフリカ、シェラレオネのテンネ族[26]において、左手が右手より強いとされる時がある。死と睡眠中とである。

テンネ族では右手は上半身、口に奉仕し、左手は下半身、生殖器、肛門に仕える。食事は右手、排便の処理、性戯などは左手である。しかし左手が汚いのではない。本当に「穢い」ことは、もう一方の手に相応しい行動を一方の手がすることである。また妖術は左と結びつき、妖術師は胴の左手側の下に特別の器官を持つと信じられている。ともかく、日常生活では左手の役割は目立たないものである。そこでは右手が強いのである。しかし人が死に、「彼が他人との通常の関係から一度取除かれるや、彼の左手が右手より強くなる」[27]。それはなぜか。

人は死ねば神の前に出る。左手は証人として生前の振舞を告げる。右手は口と共謀(ぐる)なので信用されない。左手は証人として人の眠りの間も覚めている。見知らぬ他人の間で寝なければならない事情があるとする。襲われ殺されたとしても、人は左を上に右になって横になっているから、左手は見ていたことを神に告げることができるのである。夢も神からのメッセージであり、証人としての左手は、さらに神との親しさを増す。また左手が強いのは、実は右手よりも勇気があったからである。右手が敢て触れることをしない体の部分に触れ、右手が生きている間にその強さを使い果したのに対し、左手は力を貯えておいたのである。リトルジョンは、ユングに倣って、左手は「無意識」のシン

ボルなのかもしれないと、示唆している。[28]

さて、左が不吉だと言う場合、不吉なのは左手あるいは左側それ自体ばかりではなく、左勝手の動作をも含む。[29] しかし、トラジア族の鳥占いの事例で指摘したように、その左勝手の動きが、状況を負から正の方向に転化させることがありうるのである。

再びトラジア族において、様々の儀礼的文脈において右が人間に生命力の強化をもたらすように、そして左が死をもたらす邪悪な力を無力にするように意図されている姿を見ることができる。

病気が癒えた時、その原因であった邪悪な力を村から追い出さなければならない。まず、強さを得るために右手に持った帚で掃かれ、次に、邪悪、死を取除くために左手で掃かれる。母親は生まれて来た赤子に初めて乳を含ませる時、まず左胸を与える。死者からのどのような干渉も妨げるためである。湿田で困難な作業を行う水牛が、祭司によって祝福される時、祭司は左手で、生命を与える草が入っている水を撒く。邪悪を払うためである。次に水牛の生命力を強化するために右手で撒く。[30]

このような邪悪を払うための左は、儀礼における左廻りにも適用されている。鳥占いで、吉鳥の右から左への移行は、生命力を死の領域に移すから凶、左から右への移行は吉であった。今、我々に「穢れている」という条件が加わると、凶鳥の場合と同じく、右から左への移行すなわち左廻りが、その穢れを祓うために採用され、払われた後は、吉鳥と同じく左から右、右廻りは生命、繁栄、幸福を呼び込むための手順となる。もっとも、右廻り左廻りは様々の場面で見られるのだが、すべて左廻りから始まるというわけではない。一つ一つを引くことはもうしない。我が国の葬儀での「左縒三匝」などが、このような意味合いのものかどうか、私にはわからない。[31] ともかく、左廻りは日常場面では禁じられ、我々とは異なる領域にいるもの、超自然的存在と関わる時にのみ許され、指定されているのであ

る。

以上のように見てくれば、右と左の対立を、日常的文脈においてそれぞれに付与された価値だけから考察するのは、あまり適当ではないことが了解されよう。私はかつてエルツの『右手の優越』に倣って、左が表面化している事象を「左手の優越」として規定した[32]。そして主にゴゴ族、ルグバラ族、メル族などアフリカの事例を考察した。しかし「優越」は適切な分析概念とは言えない。左手が優先的に選定されていることを、比喩的に「左手の優越」と呼ぶのは許されるであろうが、それにしてもその呼び方は問題の把握を曖昧にする可能性を持つ。左手の事例において、右の正の価値と、左の負の価値とが入れ換わったと必ずしも考える必要はない。さらに、死に関わる左手と、生に関わる左手の同じような「指定」(prescription)の局面を見失う懼れがあるからである。いずれも日常的文脈では「禁止」(proscription)の下にあり、非日常的文脈で、それが解除され、指定されているのである。「優越」とは肯定的価値という含みを持つ。そして、肯定的価値と否定的価値との対立のみでは、正確に事態を捉えることが困難であろう。左手が死霊と関わるというような場面での左手を、日常的文脈での禁止から、非日常的文脈での指定への「転位」[32](reversal)として捉えるならば、そしてそれをエルツは「右手の優越」の下に把握しているのであるが、同じ分析操作が他の文脈での左の指定にも適用可能であるはずである。論理的には、エルツにとっての例外的事象も、もともとのエルツの構想の中で、説明可能であったということである。そして次には、その「転位」事象を、個別的な社会的文化的文脈の中で捉えなければならない。おそらく「転位」の意味は、それぞれに異なるであろうからである。左手の問題は、もう一度、転位としての意味を問われなければならない。そのためには、広く転位事象を考察しなければならないであろう。要約すれば、我々は左手を考察することによって、儀礼的状況における逸脱的行為様式の持つ意味を問う契機を与えられたのである。

三

〔一〕

アフリカ、象牙海岸のロウィイリ族では、左手は排泄その他の衛生上の目的のために用いられる。左利きは不吉である。食事には右手が用いられる。

ところでクピルメという、敵を殺した、あるいは悪い動物を殺した男のために特別に作られる料理がある。黒い動物とは、ある種の家畜も含まれるが、野生動物では象、ライオン、野牛、豹、鰐、アンティロープ、ある種の鳥など、悪い、危険な動物である。呪薬を持っているかもしれないし、妖術を知っているかもしれない。狩人はその神秘的危険から守られなければならない。そのために彼は、薬を服さなければならない。水も飲まずに帰って来て、殺した動物の肝臓と、彼の父方クランの「狩の薬」を混ぜたスープを飲むのである。それに引き続く儀礼ならびに敵を殺した場合については省略する。

この防禦の薬を混ぜた食物を、狩人は左手で食べなければならない。しかもその食物はお椀に入れられているのではない。女性が月経中、使用していたマットとか、人々や犬が普段、登ったり降りたりする梯子段とか、汚い場所に置かれる。だから、彼はこの胸のむかつくような行為の中で、吐くまいと相当の努力を続けることになるのである。

さて、この場面での左手を、ジャック・グーディは、「日常的行為様式の転位」(a reversal of eweryday ways of acting)[34]として記述する。では、その転位とは何か。「諸行為が、通常の状況においてはふさわしい方法とは異なった仕方で、またしばしば反対の仕方で行なわれる」[35]ことを言う。行為レベルの規定である。そのような行為は様々

な文脈で見出されるであろう。では、グーディにとって、転位の持つ意味は何であろうか。彼は主に葬儀の場面での転位的行為を指摘する。

湯灌のあと、死体に油を塗る女たちは、二度、自分の手を伸ばしたり引っ込めたりして、塗る真似をする。三度目に油を塗る。[36] このような見せかけの儀礼は、普段の時とこの機会が異なるということを強調する。

また遺体は白いスモック、長いズボン、赤いトルコ帽などの礼服によって盛装される。スモックは裏返しにされ、ポケットは破られている。重要な変化が、今、ここに生じていることを強調する。そして死者がどのようなものも連れ去って行かないためである。死者が与えるかもしれない危険に対する予防手段でもある。[37]

遺体を特別に作られた出口から出すことも、同じように考えられている。しかし、彼らの世界観の中で解釈される時、それは、普通の出入口のところに祠っている大地神と死との対立を避けるためであることがわかる。一つの行為の意味が、彼らの世界観の中で捉えられる。[38]

家の外に設えられた葬儀台に遺体が置かれる。その台に会葬者の弓が、さかさに吊され、あるいは台の前に束ねて置かれる。日常で武器をこのように取扱うことは禁じられている。日常性の逆転の表象であり、死者への敬意の表出でもある。そして生者間の連帯が確認される。[49]

それぞれ一つ、あるいはそれ以上の父系リネージから成る二つの集団は相互に埋葬集団として奉仕しあう。墓掘人たちは、怖れられ厭われる死体に触れることによって、死者が危険を及ぼすかもしれないという不安を一掃する。死体から何か液体がこぼれて口にはいった時、それを飲み込まなければならない。[40]

このような不快な行為は予防上、治療上の効果を持つのである。左手の場合も同じ文脈で考えられている。ただし左手の場合、「薬の効力は、ただ患者の方の、その力に対する信仰だけに由来するのではなく、彼が遂行する行為の

特別の性質ならびに意味的連関を持つ諸行為のネットワークからも生じている。転位は、この過程の本質的構成要素なのである。[41]」と、解釈されている。グーディの転位についての解釈は、これに尽きるものではないが、敢て省略する。様々の文脈で、また異なった分析レベルで転位的行為の意味は様々に解釈されるであろう。ただ、その行為の逸脱性だけが共通の要素であること、そしてその逸脱性は、その状況における他の行為との関連において規定されるということ、これが確認さるべき事柄である。

〔二〕

実際に、神秘的危険に曝された状況において転位としての左手が、治療上、予防上の効果を持つということは、あるかもしれない。しかしここで、左手が呪力を持つと解釈されねばならぬ必然性はない。

アフリカ、タンザニアのカグル族では右手を清潔で強く男らしいもの、左手を不潔で弱く女らしいものと考えている。[42]体の右半分は父、左半分は母に由来すると信じられ、妖術は母系的に受け継がれ、「左」から伝えられると言われている。彼らにとって月経であれ出産であれ怪我であれ、とにかく出血は不潔であり、性行為も不潔である。性戯において男は右を下に横たわって左手を、女は左を下にして右手を用いる。

彼らはワタニと呼ばれる人々とお互いに冗談関係にあり、そのワタニが行う贖罪儀礼がいくつかある。たとえば姻族間での男女の交渉は当事者には危険はない。しかし両方の血族とも病気、不妊、死など祖霊が及ぼす危険に曝される。そこでワタニは、性的規範に違反した二人から穢れを取除くための儀礼を、叢林の中で行う。そこは、双子、逆子など不吉な子供、妖術師、罪人などを殺す場でもある。ワタニは男の方の血族から黒い羊を与えられており供儀を行う。羊の腸を取り出し、男女の腰回りに巻きつけ、腸の中味をこすりつけたりする一連の儀礼を行う。そしてワタ

ニは羊の皮を切り取り腕輪を作る。これは双方の親族の者の左手首に着けられる。性的禁制の違反からもたらされた超自然的危険は去ったのである。(43)

罪、穢れを払わなければならないということは、すでに状況が異常な時となっていることを示している。また異常な時、事態に対処するよう要求される人物も、種々の逸脱的行為を指定されているが故に、異常な人物なのである。ワタニの場合、彼のみが供犠の動物の肉を喰う。彼は生者と死者、人と神との中間に立ち、不浄、穢れを一身に引き受ける人物である。彼は超自然的領域と人間の領域の中間に立つ、両義見性格を持っている。彼は異なる二領域間の媒介者であり、それ故、聖と俗とのコミュニケーションを可能にする者である。ここに至れば、右と左の関係によってのみ、問題状況を把握しようとするのは、困難である。左手は転位事象を観察するための一つの指標にすぎないものとなっている。バイデルマンは、ワタニの社会的文化的特性とカグルの世界観とを関係づけ、同時に「冗談関係」の問題に一石を投じたのである。

四

このようにして我々はようやく儀礼的転位という問題領域の中に、エルツの残した問題を再配置できるようになったのである。前提とすべき論点、吟味すべき方法的問題など、多数残っているが、もう触れることはできない。(44) この意味で、この小論は不備を免れえないが、次の二点だけは明らかにしえたのではないかと思っている。

すなわち、生に関わる左も、死に関わる左も一つの分析視点から見れば、「指定された」逸脱的行為様式という共通の要素を持つこと。したがって次には、それらを同一のレベルに置いて、日常的文脈での逸脱の、非日常的文脈で

持つ意味を、総合的に問うことができるという点である。

したがって、徒らに問題を拡大してきたのではない。さらに具体的場面での分析を生産的とする、より包括的な視点を求めたのである。聖と俗とのコミュニケーションの場に適合的な分析概念を求めたということである。

かつてエヴァンス＝プリチャードは、アフリカの諸部族にあって卑猥な歌、踊りが特定の状況で集団的に行われ、しかもその卑猥さが日常では禁じられているにもかかわらず、そうした場で許され、勧められさえしている諸事例に注目した[45]。彼の「指定された卑猥さ」(prescribed obscenity)概念は、もちろん「転位」に包摂さるべきものである。またターナーも人が「標準的な行為様式とは反対の、あるいはそれとは異なる仕方で行動したり感じたりするよう、ある場合は命じられ、また他の場合には選択するのはどうしてなのだろう[56]」と、儀礼的状況において、逸脱的行為様式が果す役割を問題にしている。私が右と左に関わる問題のうちの一つを選んだのも、聖なるもの、我々とは異なる領域の存在と、我々とのコミュニケーションの場で、指定された逸脱が見られるのは何故か、という方向へ、そして聖と俗とはいかに関わるのか、という方向へ問題を導びきたかったからに他ならない。

注

(1) Hertz, R., 1909, "La prééminence de la main droit: étude sur la polarité religieuse", *Revue philosophique*, vol. LXVIII, pp. 553—80. これは、Hertz, R., 1928, *Mélanges de sociologie religieuse et Folklore*, Paris: Libraire Félix Alcan, pp. 99—129. に再録されている。引用は、これに拠った。英訳は、Hertz, R., 1960. "The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in a Religious Polarity" in *Death and the Right Hand* (trans. Needham, R. and C.), London: Cohen and West, pp. 89—113. がある。これはまた Needham, R. (ed.), 1973, *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 3—31. において一部改訳されている。

(2) Hertz, R., 1928, op. cit., p. 102.

(3) 右手の優越と有機体構造の非対称性との関連についての現代神経生理学者の見解は、シェルホによって的確に要約されている。Chelhod, J., 1973, "A Contribution to the Problem of the Pre-eminence of the Right, based upon Arabic Evidence", in Needham, R. (ed.), 1973, *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, pp. 242—4.

(4) 古野清人、一九四二、「右手の優越」『原始文化の探求』(古野清人著作集第四巻) 三一書房。同、一九七二、「右手の優越」「右手と左手」『原始文化の探求』(古野清人著作集第四巻) 三一書房。

(5) Cushing, F. H., 189, "Manual Concepts: A Study of the Influence of Hand-Usage on Culture-Growth", *American Anthropologist*, vol. 5, no. 4, pp. 290—1.

(6) Hertz, R., op. cit., p. 124

(7) Evans-Pritchard, E. E., 1960, "Introdudtion to Robert Hertz," *Death and the Right Hand*, p. 22.

(8) Miller, J., 1972, "Priority of the Left", *Man*, vol. 7, no. 4, pp. 646—7.

(9) Kinietz, V., 1940, "European Civilization as a Determinant of Native Indian Customs," *American Anthrropologist*, vol. 42, p. 118.

(10) 中国における左右が関わる慣行については、『儀禮』(池田末利譯注。東海大学出版会)、『禮記』が重要な文献であろう。後世の同国人が論じたものとしては、周密「古今左右之辨」『斉東野語』十(宋)、趙翼「尚左尚右」『陔餘叢考』二一(清)、王鳴盛「尚右」『十七史商榷』二三(清)、顧炎武「左衽」『日知録』二八(清)、などがある。また次の論文が注目すべきものである。内田智雄、一九三九、「支那古代に於ける左と右の観念に就いて」『支那学』第九巻第三号、一五九——一八三頁。曾我部静雄、一九六八、「左遷と左右大臣」『律令を中心とした日中関係史の研究』吉川弘文堂、二三五——二四九頁。

内田氏のものはエルツならびにグラネの論に触発された論考である。Cf. Granet, M., 1934, *La Pensée Chinoise*, Paris: Alcan. 内田氏は、まず中国古代において右に優位性が与えられるのは、次の特定の場合だけだとされる。(一) 喪失、軍事及び敗北の場合。(二) 臣の君に対し、主人の賓に対する場合。(三) 右を以てするを便宜とするもの。しかし氏は事態を単純化せず、『禮記』等の吟味により、左右及び陰陽が、その面する方向・坐する位置によって、転易すること、左右の決定基準如何によって変化すること、地域的に差があること、などを取り出され、左右の両極性と顚置可能性を中国思想の特性としていられる。また上古は尚左、戦国時代から秦漢までを尚右と限定される時、平和を象徴する手として

の無器用な左手、武力兵戦の手としての器用な右手というように、左右の手の象徴性を時代、王朝による左右に対する価値づけ方の相違に関連づけていられる。

私が本文で触れた『史記』「趙世家」第十三には「夫翦髪文身、錯臂左衽、甌越之民也」とあり、武霊王が臣下の反対を押し切って胡服を採用したいきさつが詳かに述べられている。左衽を軽蔑していることから、尚右の例であろうが、単に右と左の対立だけでなく異民族の慣行を機能的に有利だからと言ってすぐさま採用されえない心理的葛藤の記述とすれば、興味深い事例であろう。

曾我部氏は中国歴代王朝の職官制の精密な検討を行なっていられる。漢俗の右衽と、胡俗の左衽との対立ならびに、王朝が交替したにせよ、前王朝の慣行が根強く残る場合など、鋭い考察である。我が国は、唐の律令の影響を受けたが、唐それ自体、職官制における尚左を隋からそのまま受け継ぎ、しかし尚右であった。それで我が国に、「左遷」「右衽」などの尚右思想と「左大臣」に見られる尚左と、矛盾したものがはいってきたとも言われている。

(11) 栗田寛、一九〇一、「左衽右衽の説」『栗田先生雑著』巻十二、四四―四七頁。後藤守一、一九四三、「左右尊卑考」『学苑』第十巻第八号、日本女子高等学院（昭和女子大学）光葉会、五四―五六頁。松村武雄、一九五五、『日本神話の研究』第二巻、培風館、五四―五六頁。石田茂作、一九六二、「右衽左衽」『風俗』第一巻第五号、一―六頁、江馬務、一九六四、「左右尊卑攷」『風俗』第四巻第四号、三六―四一頁。上田彰、一九六〇、『臍の緒』高嶺社。

なお、大野晋・佐竹昭広・前田金五郎編、一九七五、『岩波古語辞典』の「左」の項において、古代日本でヒダリがミギより重んじられた例の一つとして左大臣が右大臣よりも上位であった例が出ているが、唐律の影響という因子が考えられる以上、それへのコメントなくしては不適切な事例である。また、西山松之助、一九七一、「礼法の原点」『日本を知る事典』社会思想社、四三二頁における、着物の右前についての記述は、論考不十分である。氏が中国尚左、日本尚左という立場に立って、着物の右前が単に一片の法令によって決定されたのではないと考えられる推論の過程は理解できるが、続日本紀巻八元正天皇の養老三年二月壬戌の条に「初令天下百姓右襟」とある以上、この養老の衣服令を無視することはできないであろう。またそのためには、埴輪、土偶、神像の吟味から古俗は左衽であり奈良朝以降右衽になったとする石田氏の説、そして曾我部氏の説論を駁しなければならないであろう。

大体において日本古代が尚左であったとする説は多い。天御柱を中心とした諾神の左旋・冉神の右旋、神々の出誕の順序、『万葉集』七六六「吾妹児者　久志呂尓有奈武左手乃　吾奥手尓　纏而去麻師乎」が、その根拠とされることが多

い。しかしこれらは説明さるべき事象であって説明のためには不十分であろうが、左手の事例であることは確かである。ここで付け加えておきたい。縄文時代貝製腕輪は装飾品として使用されたが、発掘人骨に見ると、生前の労働による破損によるのか、左腕に多い。左右同数が原則であろう。弥生時代になると、北部九州に限れば、南海産貝輪が左腕に多い例は無い。副葬品、右腕骨の疎外された発育など、労働につかぬ人物——宗教的専門家の登場が推測される。ところが、貝は大体右巻であって貝を切ると右に着用した方が具合が良い。しかし、右手が地位と権威の象徴であったという可能性も棄て難い。三島格、一九六八、「弥生時代における南海産貝使用の腕輪」『日本民族と南方文化』（金関丈夫博士古稀記念論文集）平凡社、二〇五—二四〇頁。前川威洋、一九六九、「九州縄文後期の装身具について——山鹿貝塚人骨装飾品を中心に」『九州考古学』三六—三七号、三—一九頁。渡辺誠、一九六九、「縄文時代における貝製腕輪」『古代文化』二一—一、古代学協会、一—八頁。

(12) Wieschhoff, H. A., 1938, "Concept of Right and Left in African Cultures", *Journal of the American Oriental Society*, vol.58, pp.211—12.

(13) 拙稿、一九七二「左手の優越」『西日本宗教学雑誌』第二号、八一—九五頁。

(14) Hertz, R., op. cit., p. 114.

(15) do., p. 118-9.

(16) スーダンのヌーア族において、母牛の後産が下りるのを見ない時、その牛の左の角に草の輪をかけるよう依頼されるのは、左利きの男である。Cf. Evans-Pritchard, E. E., 1963, "Nuer Spear Symbolism", *Anthropological Quarterly*, vol. 26, p. 7, n. 13.

(17) Kruyt, A. C., 1973, "Right and Left in Central Celebes", in R. Needham (ed.), *Right and Left : Essays on Dual Symbolic Classification*. pp.59—91.

(18) Fox, J., 1973, "On Bad Death and the Left Hand : A Study of Rotinese Symbolic Inversion", in R. Needham (ed.), *Right and Left : Essays on Dual Symbolic Classification*. p.348.

(19) do., p. 351.

(20) do., p. 359.

(21) 古野清人、一九七二、『高砂族の祭儀生活』（古野清人著作集第一巻）三一書房、三六頁。

(22) 同右書、三二頁。
(23) 拙稿、一九七四、「儀礼的転位について」『哲学年報』第三三輯、九二―三頁。
(24) Rattray, R. S., 1927, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford: Clarendon Press, p.61
(25) 主に赤岐勝本浦の諸通過儀礼における「ハレ」と「ケ」を分析された波平氏は次のような鋭い指摘をしていられる。「「死」に関する通過儀礼が、様ざまの方法によって他の通過儀礼から区別されるのは、「死」が特別の意味を持ち、それが「死」以外のすべてのものから区別される特殊なものであるから」(波平、一九七六、三六三頁)。ハレ、ケ、ケガレの他に「死」のカテゴリーと「生」のカテゴリーの存在を示唆していられる。波平恵美子、一九七六、「通過儀礼における「ハレ」と「ケ」の観念分析」『民族学研究』四〇巻四号、三五〇―三六八頁。
(26) Littlejohn, J., 1973, "Tenne Right and Left: An Essay on the Chorcography of Everyday Life," in R. Needham(ed.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. pp. 288—98.
(27) Ibid., p. 294.
(28) Ibid., p. 297.
(29) マイケル・バーズリー(西山浅次郎訳)、一九七三、『左ききの本』TBS出版会、九二頁。
(30) Kruty, A. C., op. cit., pp. 85—6.
(31) 左縄と右縄の問題は、複雑な様相を呈している。識者の御教示を仰ぎたい。
注連縄は左縄が大部分であって、出雲大社のように右縄は珍しい。これは伊弉諾神の左旋と何らかの関係があるのだろうか。また、我が国の葬儀の場面で、棺を墓の回りを左まわりに三度めぐらせて埋葬する風は、我が国固有のものであろうか、それとも仏教と共に伝来したのだろうか。
紀元前六〇〇―三〇〇年頃の作品とされる『アーシュヴァラーヤナ・グリヒアスートラ』には、死者をとむらう場所が三回左繞されるという。また紀元前四世紀頃の社会状態を示す資料として扱われる『アルタ・シャーストラ』で、王は天災的な八つの大災難から国を守るべきとされているという。その中でラクシャスの危難に対しては、刺客が派遣され、彼らはラクシャストにトリックを用いる。ラクシャスの姿をして街を三回左繞しながら「王や大臣の肉が食べたい。われわれにそなえよ」と叫ぶという。杉本卓洲、一九七〇、「Caitya 及び Stūpa 崇拝の諸形態とその展開(その一)」『東北福祉大学論叢』第九巻、七一―九〇頁、同、一九七二、「チャイティヤ及びストゥーパ崇拝の諸形態とその展開(その二)」

『東北福祉大学論叢』第十一巻，一二七—四二頁。

(32) 拙稿，一九七二，「左手の優越」『西日本宗教学雑誌』第二号，八七頁，「二つの文化の中で，一般的には右手あるいは右側優越でありながら，特定の人物あるいは状況において左手あるいは左側が優越するというものである。ここで優越とは文字通りのそれと共に，その状況における左右の選択が文化的に決定されている場合も含める。」と規定していた。現在の主眼は，この文章の後段にある。

(33) 「転位」とは私が reversal に与えた訳語である。儀礼の場面における「放縦」(license)，「卑猥な行動」(obscenity)，「異装」(transvestism)，「役割転倒」(role reversal) などが具体的には考えられている。転位状況の各々の文化における意味については，拙稿，一九七三，「宗教現象と儀礼的逆転」『哲学年報』第三二輯，一二五—一四九頁，同，一九七四，「儀礼的転位について」『哲学年報』第三三輯，七七—一〇三頁。同，一九七五，「儀礼的転位」概念について」『哲学年報』第三四輯，九三—一一三頁，を参照していただきたい。

(34) Goody,J., 1962, *Death, Property and the Ancestors : A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, London : Tavistock publications., p. 111.

(35) Ibid., p. 60.

(36) Ibid., p. 60.

(37) Ibid., pp. 71—2.

(38) Ibid., p. 78.

(39) Ibid., p. 83.

(40) Ibid., pp. 74—5.

(41) Ibid., p. 76.

(42) Beidelman, T. O., 1961, "Right and Left Hands among the Kaguru : A Note on Symbolic Classification", *Africa*, vol. 31, No, 3, pp. 258—57. do. , 1973, "Kaguru Symbolic Classification," in R. Needham (ed.), *Right and Left : Essays on Dual Symbolic Classification*, pp.128—66.

(43) Beidelman, T. O. ,1966. "UTANI : Some Kaguru Notions of Death, Sexuality and Affinity", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 22, pp. 361—2.

(44) 右と左の問題を扱うにあたっては、ロドニー・ニーダムの見解を吟味しなければならない。拙稿（印刷中）「象徴的二元論に関する諸問題」『有明工業高等専門学校紀要』第十三号。

(45) Evans-Pritchard, E. E., 1965, "Some Collective Expression of Obscenity in Africa", in *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, New York: Free Press, pp. 76—101.

Turner, V., 1969, *The Ritual Process*, Chicago: Aldine Publishing Company, p.200.

展　望

現代における宗教哲学の課題

―現代英国の宗教哲学者会議をめぐって―

間瀬啓允

はじめに

一九七五年度秋の英国哲学会大会は、宗教研究の盛んなランカスター大学を会場にして、三日間にわたる議論が展開された。この大会のために英国哲学会 (Royal Institute of Philosophy) は「理性と宗教」をテーマに採択し、宗教哲学の特殊問題を扱う五つのシンポジウムを計画した。「現代における我々はもう宗教なしでやっていける」という世俗都市の自己過信がもろくも崩れ去って、再び宗教の復権が叫ばれている現今の状況下、同学会は積極的に宗教再考の場を設定したわけである。大会のシンポジウムには、現代の宗教哲学における五つの重要な課題が定められた。それは悪の問題、宗教言語と意味の問題、宗教的信念の合理性の問題、霊魂不死の問題、そして世界理解の可能性の問題である。

大会プログラムは次の通りである。

FRIDAY, 19Th SEPTEMBER

At 8 p. m. *The problem of evil*

Professor **Richard Swinburne** (Keele) and
Professor **D. Z. Phillips** (Swansea)
Chairman : Professer **John Hick**(Birmingham)

SATURDAY, 20th SEPTEMBER

At 10 p. m. *Meaning and religious language*
Professor **Peter Winch** (London) and
Dr. **Stuart Brown** (Open University)
Chairman : Mr. **Renford Bambrough** (Cambridge)

At 8 p. m. *Tha rationality of religious belief*
Professor **Norman Malcolm** (Cornell) and
Mr. **Colin Lyas** (Lancaster)
Chairman : Professor **Basil Mitchell** (Oxford)

SUNDAY, 21st SEPTEMBER

At 10 a. m. *Immortality*
Professor **Sydney Shoemaker** (Cornell) and
Professor **Hywel Lewis** (London)
Chairman: Professor **Godfrey Vesey** (Open University)

At 8 p. m. *The intelligibility of the universe*
Mr. **Hugo Meynell** (Leeds) and
Mr. **Harry Stopes-Roe** (Birmingham)
Chairman: Professor **Ronald Hepburn**

(Edinburgh)

大会開催に先立つ数ヶ月前に、各課題のもとにある双方のシンポジアントから小論文が寄せられ、これが小冊子として大会出席者たちに配られた。したがってこの小冊子により、双方の論点の一致なり相違なりを、事前にうかがい知ることができた。

私は、残念ながら、この大会には出席していない。開催日を前にして、私の英国留学は満期を迎えてしまったからである。留学期間中、私に分析的な宗教哲学の研究を指導してくれたジョン・ヒック教授（バーミンガム大学）は、「この大会の開催は、たしかに現代英国の宗教哲学の復興を物語るものではあるが、大会そのものには私はあまり期待を寄せていない。えてしてこういう大会は、おきまりの祭りごとで終わってしまうものだからだ。」と熱のない調子で私に話してくれたことを思い出す。はたして大会が成功裡に終わったのかどうか、私は知らない。ただ私は、この大会のために準備された小冊子をもとにして、現代における宗教哲学の課題をあれこれ思いめぐらすばかりである。そういうわけで、私はここでは大会のために定められた五つの課題をめぐって、私見を盛り込みながら、その内容を批判的に吟味検討していくことにする。

1　宗教言語と意味の問題

現代英国の宗教哲学は、宗教言語の意味によせる関心が著しく深いということを、その特徴としてあげることができる。「意味によせる関心」とは、真理そのものに対する関心とは異なるということに、注意がくばられねばならない。かつて宗教に対する問いは、「宗教的な主張表明は真理であるか」であったものが、今日では「宗教的な主張表明は有意味であるか」に変わってしまった。たとえば神の存在証明なり、神の属性の論証なりにおいて、かつてはその証明の真理性、その論証の真理性が主張されたのに対して、今日では「神在り」とか、「神は愛なり」という言明によって何が意味されているか、それはどのような意味基準にもとづいて有意味／無意味といわれるものになるか、という問いに変わってしまったのである。そこで宗教言語の意味についての問いは、神学的な主張表明の検証可能性なり、反証可能性なりについての問いにかかわることになる。宗教的信念の合理性の問題の場合もそうである。この問題もやはり神学的な主張表明の検証可能性なり反証可能性なりに依存したものになる。そこで一般に、問題は次のようなことになる。宗教言語の使用は、使用される語の意味からみて、ある特定の実存的主張表明に信仰者がコミットすることによって行われると解せられるが、これらの主張表明はさきに神学において定式化されているのであるから、もし神学が検証可能でなければ、あるいは反証可能でなければ、信仰の大前提になっている実存的な主張表明はその正当性をいうことができなくなる。もしそうであれば、信仰者の使用する言語は明確な意味を欠くことになり、その結果、信念のほうもまたその合理性を失うことになる。

シンポジアントのピーター・ウインチ（ロンドン大学）はこ

の重要問題を認知して、宗教的信念とその実践に対して神学が積極的な補強の役目をになうべきことを強調する。そして特に、神学によって定式化されていて、しかも信仰者がそれにコミットしている実存的な主張表明は「神在り」という言明であることを指摘し、さてそれではこの言明はどのような意味をもつ言明なのか、またこの言明は論理的にどのような身分をもたされた言明なのか、を問う。彼によれば、神の存在はある意味で「必然的」であり、また神に帰せられる属性もある意味で「必然的に」神に属するという。「神と必然」という問題は、神を必然者として証明する「存在論的証明」において、いつもきまってディレンマを提示する。というのは、必然という語は論理学の命題に対して使われる語であって、これを必然者として使用することは、「必然」という語の誤用になるからである。とくに「必然とは論理的必然にかぎられる。」というヴィトゲンシュタインの考え(『論考』六・三七)に立つ者には、「必然的」といわれる論理学の命題はトートロジーのことであり、トートロジーは何事を語っているものでもないのであるから、存在するものについてこれを「必然的」と語ることはまったく意味をなさない、ナンセンスなのである。けれども、それにもかかわらず神の存在が「必然的」だといわれるならば、この場合の「必然的」とはどういうことを意味しているのか。「神在り」が論理的に必然的な命題だといっているのではないはずである。なぜなら必然的な命題とはトートロジーのことであり、それは内容空虚な言明のことだからである。それでは一体、「神在り」が必然的だといわれる場合の「必然」という語の意味、その宗教的な意味、とは何なのか。

もうひとりのシンポジアントのスチュアート・ブラウン(放送大学)は、神の存在は事実の問題だと断定し、はじめにウインチが、「神の存在はある意味で必然的だ」といったその「必然的」の意味が事実の問題としてであったのか、それとも文法の問題としてであったのか、この点があいまいなままに終わっていると、鋭く批判している。たしかに神の存在は、ただ単に文法の問題、つまり言語使用の適用の問題に終わるものではなく、それ以上に重要な、何らかの宗教的意味があるはずである。ブラウンのいうように、ユダヤ・キリスト教的有神論の場合であれば、神の存在は事実の問題であり、「神在り」は事実的必然だと主張されることになろう。この「事実的必然」というのは、Ipsum esse が人格的主体としての汝として事実的に存在する、「汝」として事実的にこの「我」と出合う、ということを、この特定の宗教的立場から主張しようとするときに出てくる用語である。けれども「事実的」とか、「出合う」ということがいわれる場合には、我々の経験論者はきまって検証の問題を突きつけてくるだろう。宗教言語と意味の問題に関しては、この「検証の問題」における議論がもっとも紛糾したものになる。そしてこの議論の進む中で、宗教言語の有意味／無意味の分水嶺が引かれることになっていくのである。(この点に関するさらにすすんだ議論については、私の論文「現代英国の宗教哲学」〈『理想』十二月号、昭和五十一年、理想社〉を参照さ

れたい)。

2　宗教的信念の合理性の問題

宗教的信念は合理的か、神を信じるという信念はどこまで合理的なものでありうるか、という問いに対しては、伝統的に一つの解決の方向が示唆されている。それは、神の存在が証明されればその信念は合理的といえる、それによって宗教的信念の合理性は保証された、その合理性の根拠が明らかにされた、という考えである。そこで信念の合理性の問題は、神の存在証明と結びつく。けれども神の存在証明は、そのどれをとってみても十分でない。そこで次には、証明なしで合理的な神信仰は可能か、といった議論に発展していく。どこまでも執拗に「合理性」を追い求める現代の思惟の中で、この「信念の合理性」という課題そのものを根本的に突き上げてみようとしたのが、ノーマン・マーコム(コーネル大学)である。

彼は端的に、「宗教的信念には根拠はない。」という。根拠をもつことによって信念の正当化がえられるとする考えは、「的はずれ」であり、「誤解もはなはだしい」という。ヴィトゲンシュタイン派の哲学者として、彼はこの論旨をヴィトゲンシュタインの洞察(主として『確実性の問題』に示されている)にもとづいて論じている。

そもそも疑いというものは信じたあとから出てくるものである。そしてその疑いは一定の枠組みの中で問われ、答えられていく。その枠組みを与えるものが「体系」というもので、ある仮説をめぐる検証／反証はこの体系の中ではじめて成立する。

それでは体系とは恣意的で疑わしいものかというと、そうではない。体系とは我々が論証とよぶものの本性に属するものであって、それは「論証の出発点であるよりも、論証の生きる場なのである」(『確実性の問題』一〇五)。したがって体系の枠組みをなす命題は吟味に付されることがない。では、我々の探究や証明はある一定の境界内で行われるとしたら、それは我々の立場の弱点になるのではないのか。そうではない。たとえば数の計算をして、それが完全にチェックされたとしよう。ではそう考える根拠は何なのか。あれこれと正当化の試みがなされるだろう。けれどもそれはどこかで打ち切られねばならない。そしてあとに残るのは「計算はこうやって行われるという命題なのである」(同二一二)。だからこの場合、もし一定の境界、一定の枠内ということを受け入れないものがいたら、その者はこの場合の言語ゲームを学ばなかった、ということになる。「計算はどれも不確実で信用できないという人がいれば、その人の頭はおかしい、と我々はいうだろう。だが、彼は間違っていると本当に言えるだろうか。違った対応の仕方を示しているだけではないのか。計算を我々は信用する。けれども彼は信用しない。我々は確信する。けれども彼は確信しない。ただそれだけのことなのである」(同二一七)。

子供が大人を信じることによって学んでいくように、我々もまたそこにおいて疑問を抱き、探究をつづけ、結論を見つけ出していくような種々の体系を学んでいく。我々はこれらの体系

の枠組みをなす命題に組み込んでいって、これを信用し、これを受け入れる。この受け入れは論理的な帰結によるのでもなければ、理性的な反省によるのでもない。ただ信用してこれを受け入れるのである。そうすることによって、我々は人間の社会で共通に考えることができ、共通に語り合うことができるのである。もしそうでなければ、計算の方法、ゲームの仕方、語り方さえも我々は学んだことにはならないのである。「言語ゲームとは、人が何かを信用するときにはじめて可能になるものである」(同五〇九)。ここにいう「信用する」とか、「受け入れる」ということが、ヴィトゲンシュタインによれば、宗教的信念の意味における「信念」・「信じる」ということなのである。したがって信念とは、何か暫定的なもの、あるいは反証する事実がみつかればただちに放棄してしまうような仮説を意味するのではない。ヴィトゲンシュタインの理解する「信念」、宗教的信念の意味における「信念」とは、証明や根拠にもとづいて立ちもすれば倒れもするようなものではまったくないのである。それはもともと「根拠をもたないもの」なのである。だからもともと根拠をもたないものに、根拠をもたせようとすることは「的はずれ」であり、「誤解」なのである。宗教の言語ゲームであれ、科学の言語ゲームであれ、これに何らかの正当化の理論を与えて合理化したいと考えることは普通の感情ではあっても、ヴィトゲンシュタインによれば、それは「根拠をもっていないのである。……それはそこにある——我々の生活と同様に」(同五五九)。つまり正当化とか根拠付けというものは、特定の言語ゲームの内部ではじめて成立するものであって、言語ゲームそのものに対してはあてはまらないものなのである。

このような結論に対しては、すぐさま強い反論があげられよう。キリスト教の場合であれば、イエスという人物は実在し、その事実上の言動が証拠の重みとなって、キリスト教的信念の根拠になっている。だからパウロは、「もしキリストの死復活が偽証によるものであったなら、あなたがたの信仰は空しいものになる。」と、コリントの教会に宛てて書簡を書き送ることができたのである。キリスト教は事実にもとづく信仰として、確実な根拠をもっている。またユダヤ・キリスト教的な伝統においては、「神在り」とする信念の根拠は、たとえばトマス・アクイナスの「五つの道」という徹底した弁証論の中ですでに確立されている。けれどもマーコムによれば、この伝統そのものが、「はなはだしい誤解にもとづいている」というわけである。

信念とはもともと「根拠のないもの」なのかもしれない。神信仰に根拠を求めることは「はなはだしい誤解」なのかもしれない。可能性としてはマーコムの主張を認めることはできる。けれどもそれだけでは、逆に「信念の根拠はあるし、またありうる」とする弁証論者の主張とかみ合った議論にはならない。そこでもうひとりのシンポジアントであるコリン・リヤス(ランカスター大学)は、そのような不満を明らかにした上で、さてマーコムの「無根拠と誤解」という考えが、彼の議論の中で論理的に成功しているかどうかを吟味する。リヤスは緻密な論

理分析を試みて、マーコムの論理の展開の中にはいくつかの問題点がある、としているが、ただそれだけでは、はじめの「宗教的信念の合理性の問題」という重要な課題に対しては、何ら資するところがない。マーコムが「宗教的信念は何でないか」とネガティブに語ったのであるから、リヤスのほうは逆に、それが「何であるか」とポジティブに語ることはできなかったであろうか。

3　霊魂不死の問題

肉体と霊魂の二分法を体系的に発展させて、霊魂の不死を最初に証明しようとしたのはプラトンである。彼は『パイドン』の中で、死を実体と考え、その実体の内容を「霊魂が肉体から離れて、霊魂だけになること」と考えた。そして人間は、「死滅する身体に付着した永遠の霊魂である。」と高らかに謳いあげた。こうして最初に古代ギリシャで一つの哲学的な教義として定式化された心身の区別は、キリスト教に合うバプテスマを受けて中世を経過し、やがてデカルトに至ると、この区別は「自明の真理」という公の身分を与えられることになった。けれども今日では、心身二分法による枠組みの中で定式化されたこの「霊魂不死」の考えは、厳しい批判にさらされている。

シドニー・シューメーカー（コーネル大学）は、デカルトによる心身の区別、つまり心（魂・精神）という実体と、身体（物質・物体）という実体の、二つの独立した実体相互の区別――実在的区別――を問題にして、もしこの考えが十分批判に絶えうるものであれば、霊魂不死の信念はなお今日においても可能であると考える。

一般にデカルト的な二元論者は、身体を含むすべての物質は合成体であり、合成体は破壊されれば個々の成分に分解して滅びるが、心（魂）は単一体であって質料がないから、分解しない、それゆえ滅びない、とアプリオリに考えている。けれどもそのような考えには、一体どのようなエンピリカルな明証性があるのか。二元論の誤りを批判する現代の哲学的議論には二つのものがある。一つは概念による批判であり、もう一つは経験による批判である。前者によれば、二元論を真とするような世界はまったくない。もしあるとすれば、それは「機械の中の幽霊」を追いかけるようなものである、といわれる。後者によれば、何らかの可能的世界において二元論は真であるかもしれないが、現実的世界においてはそれは真でない、とされる。さらに現代の、いわゆる「心身問題」においても、デカルト的二元論は厳しい批判にさらされている。デカルトの心身問題の扱い方は、一見みごとである。人間は物質の世界に属する部分において機械であるが、ただの機械にすぎないのではない。人間は心（魂）の支配する機械なのである。人間は言語を使用したり、理性的な行動を行ったり、感覚や感情を働かせたりするが、これらはすべて心（魂）が脳の松果腺という器官において、身体と結合しているから起こるのである、というふうに説明をつけた。けれどもこの心身問題を中心に、両者の点接である脳を研究している今日の進んだ神経生理学の分野においても、この問題はまだ

完全には解決されていない。そこでこの問題に対しては、別の新しいアプローチの仕方がとられることになる。たとえば人間に対する「非二元論」がそれである。つまり人間を物理的な身体と霊的な精神の二つの別のものの統合とは考えないで、「生きた有機体」とみる。これは現代のシステム概念を応用して、人間を「能動的な人格システムとしての精神身体的な有機体」としてとらえる考えを示している。人間の存在様式がこのように新たに理解されていく過程の中で、不死の信念を意義付けているデカルト的な古い二元論はもはや取るに足りないものと考えられていく。そこでシューメーカーは、二元論の成立しない今日の現況下、霊魂不死の信念はもはや可能でない、と結論づける。

これに対して、ヒウェル・ルイス（ロンドン大学）は、霊魂不死の信念にはデカルト的二元論の考えは避けられないと考えて、あくまでも二元論の立場を堅持する。けれどもこの信念の根拠を、シューメーカーのように、デカルト的二元論に求めようとすることには反対である。彼（ルイス）によれば、身体が死滅しても霊魂は存続するという二元論の考えの中には本質的に、霊魂は単一体であって、それゆえ破壊されないとする考えが含意されているが、この考えは、西洋的思想の中では価値観、道徳的要請、神学的主張など、さまざまに複合した形のものと結びついて、霊魂不死の信念に対する根拠になっているのであるから、これを単純化して、ただデカルト的二元論だけにその信念の根拠を求めようとすることは間違いである、としている。そして人間を二元論的にみる見方に立って、ルイスは人間の分析を行う。その分析の結果、彼が究極的なものとして見出すものは「自我」である。この「自我」こそが人間にとって究極のもの、分解されないもの、単一のもの、つまり不滅のものだ、というわけである。けれども本当にそうだろうか。普通「自我」とは、大脳の発育段階において見られる大脳の働きを抽象して命名されたものではないのか。大脳が正常に機能しているところで、その大脳のある働きの側面を抽象して取り出したもの、それが「自我」（とか「自意識」）といわれるものではないのか。私は、この種の二元論的議論のもつ誤りはいつでも身体の一部である脳と、脳の働きとの混同にある、とみている。どうしてこのような混同が起きるかというと、身体は外なるもので、それに対して内なる永遠のものがあるにちがいないと考えて、二元論者は身体全体のもつ特殊な構造とメカニズムを無視してしまうからである。大体、身体は外なるもの、霊魂（自我）は内なる不滅のものという言い方は、箱のような物体について内と外ということがいえても、身体という有機的なメカニズムをもった物体についてはあてはまらないものだからである。

不死という問題を考えるコンテクストは、二人のシンポジアントのとったような二元論でなければならないだろうか。たとえばキリスト教的信念と結びついた不死の問題は、「からだのよみがえり」であり、使徒パウロは、現世には肉のからだがあるのだから、霊の世界には霊のからだがあるとして、霊魂不死の考えとは異なる考えを示している。「からだのよみがえり」

とは、終末における神の奇跡――精神身体的な人間の再創造――を待ち望むという「希望の事柄」に属するものであるが、しかしこの特定の宗教的な価値観点からすれば、人間は全体として「可死的のもの」ということができるだろう。もしそうであれば、二人のシンポジアントのいうように、二元論は「避けられないもの」ではなく、「避けうるもの」になると思うのであるが、如何であろうか。

4　悪の問題

「悪の問題」は、神を信じないための根拠として、伝統的に有神論に対する一つの挑戦として示されてきた。すなわち反有神論者たちにとっては、神の存在と悪の存在とは両立不可能なのである。彼らによれば、悪の存在から神の非存在が証明できるという。もし神が存在するなら、神は定義によって全知であるから、悪の生じることを知っている。神は定義によって全能であるから、悪の生じることをくい止めることができる。神は定義によって全善であるから、悪をくい止め、悪の存在を許さないはずである。したがって神の存在からは、悪の非存在が論理的に出てくることになる。ところが事実上、悪は存在する。それゆえ全知、全能、全善である神は存在しない、という「神の非存在」が、これによって論理的に証明されたことになる、というのである。この論証に対して有神論者は、「神は全善であり、悪の生じることをくい止めることはできるが、これをしないだけのことである。神の知恵は人知にまさっていて、人にはこれを推し量ることができない。人には隠された神の意志が、そこには働いているのである。」と応酬する。有神論者には、神の存在と悪の事実とは両立しうるのである。この「両立可能性」を主張する者が、伝統的に神義論者といわれ、「悪の事実を前にして、神の義はどこまでも正当化しうる」と主張する。

リチャード・スウィンバーン（キール大学）はそのような神義論者である。彼は「さまざまな悪の生起がかえってより高い善をうみ出す必要条件を与える」という根拠にもとづいて、反神義論者の並べたてる道徳原理――悪事を働く人間を神は創造すべきでなかったとか、痛み苦しみから逃れうるものとして神は人間を創造すべきであったとか――を論破しようとする。悪とは、彼にとっては人間が最善を尽すための行為の場であり、この世に悪の事実があるからこそ、人間は責任とか、赦しとか、あわれみとか、自己犠牲とかの、いわゆる人間らしい高貴な振舞いができていくのである、という。この意味では、彼の神義論はオプティミズムであり、人間の道徳的な質の向上はどこまでも進歩するという思想を示している。この楽天的な進歩思想は、キリスト教的有神論と結びつくことによって、ある意味では大きな感化力をもつ思想になりうる。というのは、キリスト教の場合、最高悪（神の子の殺害としてのキリストの死）が最高善（人間の救い）とされたのであるから、悪に対するキリスト教独自の対応の仕方は、道徳的な悪であれ、道徳とは無関係な痛みや苦しみの悪であれ、すべての悪に甘んじることでなければならない。それはこれらの悪が積極的に霊的な用途に仕え

るためなのである。

たしかに、悪に対する人間の対応の仕方によって、悪から善が勝ちとれることがある。けれどもこれとは逆の場合もある。障害は強い性格を育成し、危険は勇気と無私をよび起こし、惨禍は忍耐と道徳的な堅実さを生み出すことがある。けれども逆に、憤怒、恐怖、利己主義、性格の破綻に導くこともある。これらの逆の場合は、いわばスウィンバーンの知らない世界の出来事、スウィンバーンの生きていない世界の出来事ということになる。彼の世界では「神の恵み」であったものが、彼の知らない世界では「不条理」のものになる。彼の世界では「神の秩序」のもとで説明を与えられたものが、彼の知らない世界ではその秩序の欠除のゆえに、説明のつかないものになる。それ故、広島や長崎の悲痛な叫びにも似て、もし「何故このような苛酷な運命（悪）に会わねばならないのか」と問われるならば、「何故そのような運命（悪）に会ってはならないのか」と問い返すばかりである。「不条理」のもとでは、悪の事実と人間の対応との間には不断の緊張があるばかりである。そこでは神義論者のいうような、神の秩序に対する認知も働かなければ、神の善意志に対する信念も見い出しえない。けれどもそういう不条理の世界こそが、我々の現実世界の本当の偽らざる姿ではないのだろうか。

デヴィ・フィリップス（スワンセー大学）は、この「我々の現実世界」を強調して、楽天的な進歩思想に支えられた神義論者を批判する。神義論者が「私の素描する神義論――人がこの世界をより完全なものにすることを神は認めているので、悪の事実と神の存在とは両立可能なのだ――は、より優位な立場にある。」と主張したのに対して、フィリップスは「彼のは一方的なオプティミズムによる論証である。悪から善が勝ちとれないで、不条理の真只中におかれている現実の人間世界を彼は知らないでいる。否、故意にこれを無視しているのだ。だから彼のはまったく奇妙な議論に終わっている。」と非難している。

神義論のもつ強みは、この世の不可解な悪の事実を前にして、これを不可解なもの、不条理なもの、のままに終らせないで、これに何らかの方法による説明を与えて、分かるものにしようとする積極的な姿勢の中にある、といえるだろう。けれどもこの強みが、同時に弱みをもち込んでいるといったら、パラドキシカルにすぎるであろうか。神義論はその特定の枠組み、その特定の信念体系の中に組み込める現実の局面だけをみて、それによって悪の事実がすべて説明できた、とする楽天的な思想だからである。したがって懐疑論者をも含む反神義論者たちの前で、この思想はより包括的な理論とはなれないのである。

5　世界理解の可能性の問題

世界とは何か、世界とは我々に理解できるものなのか。この種の問いは、従来、哲学の基本的な問いとして、さまざまに論じられてきた。世界とは事実の集積的な全体であって、物の寄せ集めではない。だから世界は事実へと解体される。けれども世界があるということは、考えれば考えるほど、不可解で、謎

に満ちている。「世界がいかにあるかではなく、世界があるということは、まことに神秘である。」とヴィトゲンシュタインは述懐している（『論考』六・四四）。この神秘感情が、我々を最初の課題へと駆りたてる――世界とは何か、世界とは我々に理解可能なものなのか、それは如何にして可能なものになるのか。

シンポジアントのユーゴー・メイネル（リーズ大学）は、「世界とは意識する主体が自己の体験を問いただすことによって知られるものになる。」と述べて、知性の働きと、反省の働きとを分析する。知性の働きは、我々の科学者が出来事の原因と本質とを問い、一連の可能性の中でその答えを見い出していくところに認められる。次に「本当にそうだろうか」と問う反省の働きが生じ、我々の科学者は証拠による確証なり反証なりの手続きを経て、正しい判断を構成していく。こういう二つの働きを通して、我々の科学者は世界を確証的に知っていくのである。けれども世界の出来事のすべてが我々の経験的対象となり、我々はこれを経験による検証の吟味に付して、確実に知っていくわけではない。その点で素朴実在論と経験論は間違っているし、また反省の働きから出てくる経験的判断（検証による吟味）を無視して、概念構成のみにかかわる観念論も間違っている。我々の探究は、メイネルによれば、知性と反省の働きによるだけでなく、さらに「意識する主体の意図」によっても行われる、という。それは主体の自覚から生じる解釈、意識する主体の経験の自己解釈、による世界理解といわれるものである。我々の科学者は、世界についての知識を客観的なものにするために、確証的に世界にかかわる。けれどもそのかかわりの中には、「世界の理解が可能である」とする判断の前提が隠されている。そこで、この「隠された判断の前提」にあたるものに対して、「意識する主体」は主体的にかかわっていこうとする。つまり究極的なものに、究極的にかかわっていこうとするのである。したがって意識する主体の意図は、「世界があるということはまことに神秘である」という宗教感情に駆られて、これに神学的な説明を与えようとするわけである。すなわち世界理解の可能性の究極的な根拠に、人間の知性に類比的な或る何ものかがある。あらゆる可能性を理解するような神的な叡知がある。またこれらの可能性を事実、実現させるものは、神的な意志に他ならない、とするわけである。

世界の存在とその本性から神の存在を論証しようとすることは、明らかに科学的でない。けれども科学を生じさせる批判的な態度の中には、これと呼応する部分がある。たとえば、「科学は真理にかかわる」という見解は、事実上、神学的な含意物を前提している。科学的探究は、一連の説明の中でとり扱う。けれどもこの場合、科学的に説明されるものは理解可能となった部分の世界の存在であり、残る未知の部分は人間の知性に類比的な或る何ものかの存在によって、説明はいつでも補足されているからである。

メイネルのこの考えは、それが相対主義を打ち破っていこうとする意欲的なものではあっても、結局は「神人同型論」に陥

ったまずい考えになる。というのは、神人同型論的な神の概念は、現代の科学や哲学の考えとは無縁であり、意味をなさないからである。「理解」とか「意志」とかの用語で神的なものを語ることは、かならず神人同型論的であることを意味するのであるから、メイネルのような有神論者はいつでも神人同型論的な物の言い方からは逃れられないのである。そこで、もうひとりのシンポジアントのハリー・ストロープスロー（バーミンガム大学）は、世界に対する意図的なかかわりという観点から世界理解の可能性を問題にすると、どうしても神をもち出さざるをえなくなり、その答えは結局、神に訴え、神に言及した答えになる。けれどもそうした答えが、今日どのような価値があるというのか。現代ではかえってそのような答えは、世界という実在から意味をはぎとってしまうことにはならないか、と疑問を提出している。「神仮説は論点先取の誤りか、そうでなければ私（の思考）をまったく混乱させてしまうものだ」と、彼は現代の世俗の思惟を代弁している。「成人した世界では我々は神なしで生きていく」というのが世俗の思惟ならば、我々ははじめに与えられた課題に対して何といいうるか。「次の二点（を認知すること）が重要である。」とストロープスローはいう。「だれもが実在世界について語り、実在世界とかかわり合って生きているということ、それから実在世界には意義深い存在物があるということ、の二点である。我々は自分がかかわって生きている世界との関連の中で、自分のことばに意味を与え、また他人の与える意味を、それを使用することによって――主張したり、修正したり、さし控えたりして――理解するようになる。それゆえ世界理解は可能なのである。」と。

おわりに

現代における宗教哲学の課題を、五つのシンポジウムにあてられた問題を中心にして、私見を交えながら、概観してきたのであるが、現代における「宗教再考」を目的にしたそれぞれの議論は、それなりに目的を達成しているのであろう。けれどもそこで再考された宗教は、もっぱらユダヤ・キリスト教的宗教であって、広い意味での宗教の再考なり、宗教の哲学的探究なりには結びついていない。これは、全議論をトータルな立場からみて、一つの大きな欠陥であると、私は思うのである。ユダヤ・キリスト教的な伝統に支えられた歴史と文化をもつとはいえ、今日の一つの世界、明日の一つの世界において、ユダヤ・キリスト教的宗教だけが世界の唯一の宗教であると豪語するような者は、今日の英国であるとはいえ、少なくとも知的風土に育つ者の中には、いないはずだと思うのである。したがって現代における宗教哲学の課題として、「宗教間の対話の問題」は、この種のシンポジウムに欠かすことのできない今一つの重要な課題だと思うのである。この「対話の問題」がとりあげられていないので、この「宗教再考」の場がユダヤ・キリスト教的宗教に限定されてしまって、広く宗教研究に結びつくことができなかったのであろうと、私は思うのである。

対話というのは、けっして異なる宗教が「溶けて一つにな

ること」ではない。それは異なる宗教のそれぞれの「道」が確認されることであり、またその「道」において探究されている神的実在の同一なり差異なりが、それぞれに確認されていくことでもある。またそうすることによって、今日の一つの世界、明日の一つの世界において、我々の宗教的な思考がさらに開かれた、グローバルなものになるためなのである。私はそういう方向に、現代における（英国の）宗教哲学の課題が残されていると思うし、また我々の（日本における）宗教哲学の研究も、その方向にむけて、ますます大きな貢献が期待されていると思うのである。

書評と紹介

鎌田　茂雄著
『宗密教学の思想史的研究』

柏木弘雄

本書の著者、鎌田博士は、昭和四〇年に、中国華厳宗の第四祖、澄観の教学における思想史的特質を中心に論述した『中国華厳思想史の研究』（東京大学東洋文化研究所報告）を上梓されたのであるが、本書は、右の前著につづいて、著者独自の中国仏教思想史研究の発展を学界に提示したものと言うことができる。

さて、前著にみられる澄観教学にたいする論述にさいしても、著者は、つねに澄観の思想を、当時の社会史的背景とともに、老荘・道教・僧肇・道生・湛然・牛頭禅、等との前後の関係、交渉を顧慮しつつ理解することに努められた。因みに、著者は、前著の序文の中で、「従来、私は仏教教理学の研究に専念してきたが、教理学的研究からは、仏教思想史を正確に把握することができないと考え、上記の規点（社会経済史的研究を踏まえるとともに、儒・道二教にたいしても不断の顧慮を払いつつ、思想史的研究を遂行すること）から問題を解明しようと志すにいたった」、と披瀝している。しかして、本書の意図は、宗密教学の全体像を綜合的に把握することと、その思想史的意義をあきらかにすることである、と言う。その点では、著者が前著以来、諸学会誌や論文集、等において非常に精力的に問いつづけてきた中国仏教研究における方法論・意図的姿勢は、本書にいたるまで、著者独自の明晰・慎重な論旨の運びとともに、みごとに一貫しているのである。

実は、鎌田博士については、かつて筆者が学部生として東京大学の印度哲学科へ進学したとき、たまたま博士課程に在籍されていたということもあって、筆者は、今にいたるまで、折にふれて研究方法や論文作製に関する貴重な御教示と叱正を仰いできた。そして、その都度、本書の著者は、最近の印度学仏教学なるものをも含めて、従来の仏教研究にたいする物足りなさを、右のごとき方法論というか試みを通じて克服し記述しなおすことに、自己の学問の目標を定めてこられたように、筆者はうけとめている。また、著者が学生時代から恩師として忠実に師事された結城令聞博士の薫陶もさることながら、人文諸科学の自由な綜合的論及の場としての東洋文化研究所に、研究の場を得られたということが、強い刺戟剤になったようである。ともかく、前著における第四祖澄観を中心とした中国華厳教学にたいする論述の中で目指していたところのものを、引きつづいて、第五祖宗密の教学を中心とした論述にまで展開せしめ得た著者の強靱、旺盛な学究的態度には、あらためて畏敬の念を表さざるを得ない。

本書は、第一章「序論――問題の所在」、第二章「宗密の伝記と著書」、第三章「宗密における儒仏道三教」、第四章「教禅

一致説の形成」、第五章「宗密の禅宗史観」、第六章「中国禅思想形成の教学的背景」、第七章「宗密の仏教儀礼」、第八章「禅宗綱目におよぼした宗密の影響」、第九章「朗遊教学の思想史的特質」の九章より成る。

まず第一章「序論」は、宗密にいたる中唐仏教思想史を概説しながら、第二章以下が論及する宗密の立場の特質を点示したものと言うことができるが、宗密をめぐる思想史的課題にたいして、豊富な文献資料を駆使しながら、著者の強靱な力量が発揮されているのは、第二章から第七章までの部分である。

第二章「宗密の伝記と著書」は、宗密の伝記資料と諸著作にたいする詳細な吟味を行なったあと、諸資料の中から、彼が中唐における綜合仏教学の樹立とも言うべき業績を残し得た素因とみられる観点として、(1)、少年時代から儒学を学び、儒道二教に通じていたこと、(2)、『円覚経』との出会い、(3)、道円をはじめとする荷沢宗の宗義を学び、禅宗各派の宗義に通じていたこと、(4)、澄観より華厳教学を承けたこと、の四点に注目している。宗密の伝記と諸著作を、諸資料相互の比較検討を通じて、これほど詳細に整理・紹介されたことは、従来の研究には見られなかったところである。

第三章「宗密における儒仏道三教」は、中唐における綜合仏教学の推進者の一人としての宗密の教判論を、『原人論』を中心として眺めている。それは、先に上梓された『原人論訳注』(明徳出版社、昭和四八年)の個別的成果を、著者がかねてから重視する中国仏教教学にたいする思想史的背景の上に位置づけようとする企てである。その意味では、また、そのような方途を採り得たのは、同著者の前著『中国仏教思想史研究』(春秋社、昭和四三年)のとくに第一部の成果に基づいているからである。ただし、個別的研究成果を、つねに思想史的背景の上に位置づけてゆこうとする研究姿勢は、『原人論』自身にたいするとり扱いをフォーマルなものにしている嫌いがある。

紙幅の面から言えば、それは『原人論』の組織と内容を紹介することが主となっているが、結語の中で、『原人論』のもつ思想史的意義を、(1)、中国思想史のうえに仏教の心識論を導入し、中国思想に主体的な心性を考究させる役割を果したこと、(2)、仏教的立場の優越性を主張しながらも、儒・道二教にそれぞれの役割と位置づけを与えたこと、であると見ている。さらに、教理的には、一乗顕性教と儒道二教、さらに仏教内の人天教・小乗教・法相教・破相教との本末会通が、『大乗起信論』の教説によって根拠づけられていることを指摘する。このように儒道二教をはじめ仏教内各宗の立場を批判しながら、なおかつ全収全摂の立場から各々にその場を得しめようとする綜合の立場を、思想史的に位置づけられたことは、たとえば、わが国の弘法大師空海における十住心の判釈(『十住心論』の成立は八三〇年)の思想史的意義にたいしても、明確な展望を与えることになるであろう。

第四章「教禅一致説」は、一方において禅の荷沢宗に属しながら、同時に澄観を継承する華厳の第五祖とされる宗密の教禅一致説を、『禅源諸詮集』〈別名、禅那理行諸詮集、失〉にた

いする『都序』を通じて伺う。そこでは、たんに教宗と禅門の一致というだけではなく、当時の北宗・牛頭宗・洪州宗・荷沢宗という禅の各宗にたいする禅宗判断を行うことによって、禅宗各派の価値体系を確立しようとしたところに、『都序』の思想史的意義が指摘されている。(1)、法相宗、(2)、三論宗、(3)華厳宗という学問的色彩の濃い三宗が、歴史的必然の過程として実践仏教に移行した形態が、(1)、北宗禅、(2)、牛頭禅、(3)、洪州禅・荷沢禅であると述べている。なお、われわれは、本章における資料的操作と関連させることによって、宗密が『起信論』の一心・如来蔵を、華厳円教の位に引き寄せて理解しようとした趣意をも把握することができるであろう。

『都序』のテキストにたいする著者の配慮は、現存の縮蔵ならびに大正蔵の底本となった明蔵本（宇井博士校訂の岩波文庫本はこれを底本としている）と、朝鮮板本の万暦四年本とを対比せしめた結果、後者のほうがむしろ原形を伝えているのではなかろうかと言っているが、これは妥当な解釈であろう。

第五章「宗密の禅宗史観――特に禅門師資承襲図について――」はまず、宗密の言う南宗とは慧能南宗の意味であること、さらに、宗密が達磨から六祖慧能にいたる禅宗祖師たちをいかに見ていたかを『円覚経大疏鈔』などの資料によって示したあと、主として『禅門師資承襲図』にしたがって、北宗・牛頭宗・洪州宗・荷沢宗の禅四宗をとりあげて、それらの歴史と思想を論ずる。その場合、前章の『都序』においては真頭心性宗に含めて同様にとり扱われていた洪州宗にたいして、荷沢宗の優位を主張する点に特色があると言い、著者は、宗密が当時の新興禅宗である洪州宗にたいして鮮明な敵対意識をもっていたことを読みとっている。

第六章「中国禅思想形成の教学的背景」は、まず達磨から五祖弘忍にいたる初期禅思想史における起信論的思考の有無を指摘し、ついで、北宗禅系・慧能禅系・牛頭禅系・馬祖系の諸宗と起信論思想との交渉をたどっている。それは、すでに厖大な研究文献を伝える起信論註釈書群にたいする従来の成果に加上されるユニークな論稿である。但し、本書のごとく広い思想史的立場から巨視的構造を有する著述中の一章として問題を提起された以上は、少なくとも『起信論』自身の思想と、中国仏教教学におけるいわゆる起信論的思考なるものとの差異、華厳教学内部における起信論的思考の比重の変遷などに注目することによって、本書における他の章節――とくに第四・五章――とも関連させた、より立体的な論述を目指すべきではなかったろうか。

第七章「宗教の仏教儀礼」は、『円覚経道場修証儀』の内容にたいする検討を通じて、宗密の思想家としての領分をも超えた実践家としての側面を捉えている。

右のごとく、本書の第三章から第七章までの論述は、それぞれに中心に据えたテキストの解読を通じて、中唐における綜合仏教学者としての宗密の果たした思想史的側面を浮き彫りにすることに成功している。また、各章にわたって、著者が関続し設論に用いた諸資料が、同一種のものが数カ所にわたる場合

について、各々に工夫をこらした比較対照表を作成して、附録のかたちで随所に提示している。それらは直接には本書の立論に結びつかないものもあるが、将来これらの方面から新しく研究を開拓しようとするものにとっては好便である。与うるかぎり関連する諸資料に漏らさず眼を開いていこうとする著者の意欲が滲んでいる。

筆者は、各章節に提供された個々の資料にたいする具体的な解釈について、それらを批評し得るだけの十分な素養を持ちあわせていない。但し、あえて筆者なりの印象批評的な立場からする嘱望として附言するならば、右の各章ごとに結論的に導き出されている思想史的考察の内容が、相互に立体的に論じられることが少ないということである。また、各章間において、若干の論旨の重複が目についた。そのために、本書の全体を通じて、少なくとも宗密という一仏教者の人間像に迫るという立場が稀薄に感じられることは否定できない。

本書は、先にも触れたごとく、各章節における個々の問題を、宗密という一仏教者を媒介として、むしろ中唐における仏教と儒道二教との交渉、あるいは教禅一致という社会思想史的な流れの中に位置づけようとする姿勢で貫かれている。したがって、本書は、著者自身の前著につづく、すぐれて精力的な中国仏教史学の発展にたいする貢献として、総体的に評価されるべきであろう。

会　報

◇理事会

日　時　昭和五一年一二月二〇日（月）午後一時半～三時半

場　所　学士会館一号室

出席者　安斎　伸、植田重雄、小口偉一、桜井秀雄、田丸徳善、仁戸田六三郎、前田護郎、柳川啓一、脇本平也

議　題

一、新入会員について

別記一〇名を全員承認した。

新入会員の資格問題についての討議があり、資格を厳しくする案、推薦者を評議員以上に限る案等が出されたが、明確な結論は得られず、今後引き続き検討するということになった。

二、一九七七年度国際会議派遣代表候補者推薦について

国際宗教社会学会へ派遣について四名ほどの候補者が決定され、事務局側で個別に都合を確認し、一名に絞って日本学術会議へ提出することになった。

三、学会会員名簿作成について

来年の学会までを準備期間として、作成の方向で検討することになった。

四、日本宗教学会賞について

基金利子の増加に伴ない昭和五二年度から賞金七万円とすることが決定された。

◇新入会員

大橋　慈譲　相模原市橋本二―一三―五

富士学林教授

小野寺幸也　中央区佃二―一三―六

中近東文化センター主任研究員

斎藤　繁雄　清瀬市中里二―一四六二

東洋大学教授

志村　武　杉並区松ノ木二―三六―一一

武蔵野女子大講師

新藤　泰男　茨城県真壁郡真壁町飯塚九八―二

筑波大学大学院

中條　道昭　世田谷区駒沢五―一二―一八　鈴木方

駒沢大学大学院

長谷部八朗　行田市荒木五一九八

駒沢大学大学院

藤井けい子　荒川区西日暮里六―五三―三

国学院大学日本文化研究所研究生

村井　長生　川崎市多摩区細山七一

日本大学教授

吉元　信行　向日市向日町北山七四　向日台四―三〇七

大谷大学助手

執筆者紹介

平井　直房　国学院大学教授
木村　清孝　横浜市立大学講師
川村　永子　関西学院大学講師
安元　正也　有明工業高等専門学校講師
間瀬　啓允　慶応義塾大学助教授
柏木　弘雄　松阪女子短期大学教授

会費改定のお知らせ

本年度の日本宗教学会総会（昭和五一年一〇月一〇日）において、昭和五十二年度より左記のとおり会費を改定することが決定されましたので御諒承ください。

維持会員　六、〇〇〇円
普通会員　三、五〇〇円
準会員　三、〇〇〇円

Rites, Funerals, and Taboos Connected with Izumo Kokusô

Naofusa HIRAI

The chief priest of Izumo Taisha is traditionally called Izumo *kokusô*. *Kokusô* was originally the hereditary lord and governor in Izumo before the Taika Reformation took place, and maintained a unique religious position, even after having lost political authority in 798.

This paper intends to describe various taboos related to rites, funerals, and the daily life of the Izumo *kokusô* around the 17th century. An important rite in this regard was *hitsugi-shinji* (the fire transmission ceremony which qualifies him as chief priest), and *shinjôe* (harvest ceremony held in November). Both of them took place at Kamosu Jinja at Ôba, near Matsue. the ancient home ground of the Izumo clan. Immediately after *kokusô*'s death, the successor went to Kamosu Jinja, where he boiled rice by using the sacred fire-drill given by Kumano-Ôkami, the tutelary deity of Izumo clan. He offered this food prayerfully to the deities, then as part of the rite consumed it himself. Through this act he was able to have a kind of communion with deities and was to be regarded as sacred. He was thereafter prohibited throughout the rest of his life to take food which was not cooked in the sacred fire. In his home the sacred fire was therefore carefully kept alive. There were many other taboos for the *kokusô* to observe in the way of avoiding defilements. He always refrained from eating new crops before the harvest ceremony.

Each year, the communion of *hitsugi-shinji* in a smaller scale was conducted as the *shinjôe*. This rite assured the continued life of the sacred ancestry of the *kokusô*.

It is interesting to note that a similar rite is held from ancient times in the *daijô-sai* (Enthronement Ceremony) and *shinjô-sai* (harvest ceremony) of the Imperial family.

Zhi-yan's Consideration of the Buddha

Kiyotaka KIMURA

It is said that *Hua-yan-jing* (*Avataṃsaka-sūtra*) expresses Buddha's enlightenment directly. The Hua-yan school is based on this sūtra.

Now then, the confirmed view of the Buddha in the Hua-yan school is called the doctrine of 'two kinds of Ten Buddhas'. It is well known that this doctrine was formed by Zhi-yan (602–668) who was the second master in the line of transmission of that school. I tried to make the process of the formation of this doctrine clear. The contents are as follows:

1) Preface
2) The tide of thoughts of the Buddha in Chinese Buddhism
3) The many kinds of Ten Buddhas in *Hua-yan-jing*
4) The process of the confirmation of the idea of 'two kinds of Ten Buddhas'
5) Conclusion

In conclusion, I propose that behind the thought of Ten Buddhas of Zhi-yan there were two matters, i. e, understanding of the reality of the Buddha in Chinese Buddhism and attention to Ten Buddhas in *Hua-yan jing* by some Chinese Buddhists, and Zhi-yan's confirmation of the idea of 'two kinds of Ten Buddhas' as a result of the practical inquiry into the Buddha itself.

Das Problem der Angst

——behandelt besonders nach Kierkegaard——

Eiko KAWAMURA

Es handelt sich in diesem Aufsatz darum, was die Angst ist und wie sie überwunden werden kann. Wir behandeln deswegen die Angst, weil sie uns das dringendste Problem aufgibt dadurch, daß sie jedenfalls in der Existenz des Menschen selbst wurzelt, wenn die Existenz auch in der Beziehung zum Absoluten wie bei Kierkegaard oder in ihrer Struktur wie bei Heidegger und Tillich ergriffen wird.

Wir möchten das Problem der Angst besonders nach Kierkegaard erörtern, nicht nur weil er den Begriff Angst religionsphilosophisch am tiefsten untersucht, sondern weil er das Problem der Existenz und der Angst auf Grund des personalistischen Denkschemas untersucht. Dabei müssen wir auch Heidegger und Tillich heranziehen, insofern diese das Problem der Angst bei Kierkegaard zu erhellen und die Bedeutung der Angst in der Gegenwart aufzusuchen ermöglichen.

Aus diesem Aufsatz ergibt sich, daß das Problem der Angst schließlich zum Problem des Nihilismus führt, weil sich die Angst am Ende auf den Grund der Existenz oder auf die Überwindung der Endlichkeit der Existenz bezieht.

Zur Erörterung des Problems der Angst werden wir in der ersten Hälfte des Aufsatzes das subjektive Verhalten gegenüber der Wahrheit und das Problem der Wahrheit und in der letzten Hälfte das Problem der Angst behandeln.

A Consideration on Ritual Reversal

Masaya YASUMOTO

I have been dealing with the problem of the opposition of right to left, under the influence of Hertz's insight into religious polarity. He wrote a brilliant essay, "The preeminence of the right hand" in 1909, but he found some difficulties in solving the problem of the exceptional cases from his viewpoint. I think that is why his concept "preeminence" is inadequate to analyze those deviant cases. So, I have presented another analytical concept instead. This is "ritual reversal". This refers to the prescription of the particular actions which are prohibited under everyday norms in ritual situations.

With this concept, I believe, I can clarify two points. First, both Left associated with Death and Left connected with Life have some common features from the analytical point of view. Second, we can now put together all "Left" cases on the productive area for religious studies.